

جامعة الجزائر -2- أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

أطروحة الترشح لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة

بمعنوان:

إشكالية الكينونة واللغة بين الأنطولوجيا
والتحليل النفسي، مارتين هيدغر وجاك لاكان

إشراف الأستاذ الدكتور:

إسماعيل مهنانة

إعداد الطالب:

بايو رابح

السنة الجامعية

2025/2024

جامعة الجزائر -2- أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

أطروحة الترشح لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة

بغنوان:

إشكالية الكينونة واللغة بين الأنطولوجيا والتحليل النفسي،
مارتن هيدغر وجاك لاكان

إشراف الأستاذ الدكتور:

إسماعيل مهنانة

إعداد الطالب:

بايو رابح

أعضاء لجنة المناقشة

إسم ولقب الأستاذ	الجامعة الأصلية	الصفة
أ/د نعيمة حاج عبد الرحمن	جامعة أبو القاسم سعد الله- الجزائر 2	رئيساً
أ/د إسماعيل مهنانة	جامعة عبد الحميد مهري- قسنطينة 2	مشرفاً ومقرراً
أ/د عبد المالك عيادي	جامعة أبو القاسم سعد الله- الجزائر 2	عضواً مناقشاً
أ/د فؤاد مليت	جامعة أبو القاسم سعد الله- الجزائر 2	عضواً مناقشاً
د/ عبد النور نابت	جامعة أكلى محند اولحاج - البويرة	عضواً مناقشاً
د/ حدة بعنون	جامعة أكلى محند اولحاج - البويرة	عضواً مناقشاً

2025/2024

إهداء

الى كل العائلة والأصدقاء...

شكر وعرفان

الشكر لله والحمد لله الذي أعاننا على تكملة هذا البحث بعد عناء طويل،
واشكر جزيل الشكر المشرف على هذا العمل الصديق والأستاذ الدكتور
إسماعيل مهنانة الذي لم يبخل علينا ويتوجيهاته ونصائحه القيّمة
ومتابعته لهذا العمل في كل صغيرة وكبيرة، كما لا أنسى الشكر
والامتنان لكل من قدموا لي المساعدة خاصة منهم الأستاذ الدكتور نابت
عبد النور والأستاذ حفيظ مصطفى.

مقدمة

يُجمع معظم الدارسين للفلسفة الغربية المعاصرة بأن التحليل النفسي بعد سغمووند فرويد (*Sigmund Freud*) قد اتجه نحو تأصيل مقولاته وافتراضاته تأصيلاً فلسفياً لا يمكن تجاهله، على الرغم من كونه بقي مشدوداً إلى تجاربه السريرية والعلمية، فعرفت مقولاته وافتراضاته تطعيماً فلسفياً انطولوجياً رفيع المستوى، خاصة مع كتابات جاك لاكان (*Jacques Lacan*) الذي ذهب بعيداً في تحميل التحليل النفسي بمقولات انطولوجية لا حصر لها، كإثبات اللاوعي بوصفه تخرجاً انطولوجياً للغة، والحقيقة النفسية بوصفها انكشافاً للكينونة وغيرها، إن طرح إشكالات فلسفية من قبيل طبيعة اللاوعي واللغة والكينونة من قبل التحليل النفسي ليست بغريبة عن الإشكالات التي طرحها الانطولوجيا الأساسية لمارتن هيدغر (*Martin Heidegger*)، فهذا التقارب الانطولوجي - النفسي ليس من محض صدفة أو توليفة فكرية عابرة وإنَّما لها تأصيل فلسفي وجب الوقوف عنده بكثير من الإمعان والتفصيل.

إن الإصرار النظري للتحليل النفسي وإشكالاته الفلسفية تعود إلى الفلسفة الحديثة حيث تم تشكيل التصورات الميتافيزيقية الكبرى عن الأنا والوعي والعالم، وبعدها تم تخليصها من البنية الأنطو-تيولوجية التي أورتها هذه الفلسفة، أعيد طرحها من جديد بطريقة لا تخلو البتة من الوصف الفينومينولوجي، إنها تتساءل عن أصل تكون هذه المفاهيم بالطريقة التي طرحتها الفينومينولوجيا التكوينية لإدموند هوسرل، فتصور الذات أعيد تشكيله تماماً خاصة بعد حملات الطعن والتشكيك في سلطة الأنا ومرجعيتها المعرفية الذي حصل من قبل أساتذة الارتباب المعاصر، فرويد، نيتشه (*Nietzsche*) وكارل ماركس (*K, Marx*) على حسب تعبير بول ريكور (*P, Ricœur*)، فأصبحنا نتكلم عن وجود اللاوعي، الغُصاب، والوعي الزائف أو الاستلاب وغيرها من المفاهيم التي سيطرت على الأدبيات الفلسفية والعلمية المعاصرة، كلّها تؤكد لا محال بأن الذات المُبدعة للفكر والمعنى سقطت عن عروشها بدون رجعة وأن الوعي أصبح مخترقاً من رأسه إلى أخمص أرجله بأسماء مختلفة مثل البنية، واللاوعي والجسد وحتى اللغة نفسها، إن مفاهيم الذات والوعي التي طالها التفكيك والتجاوز قد تعود لتظهر بعد هيدغر في الكثير من الفلسفات وبنكهة انطولوجية خاصة ومنها اللاكانية، فكيف حصل ذلك؟

خلال الثلاثينات والأربعينات من القرن المنصرم، كان التحليل النفسي الفرويدي يكتسح أوروبا بشكل ملفت للنظر، وباعتباره التأثير الثقافي الرئيسي في تلك الحقبة، كان بمثابة موضة فكرية ببساطة خاصة في فرنسا وألمانيا، وكان الناس مأسورين ببناء نظرية استطاعت شرح الكثير عن البشر على مستويات عديدة قد ظلت حتى ذلك الحين غامضة، لكن الملفت للإنتباه بأن مارتن هيدغر لم يساهم في هذه الإثارة، وعلى

النقيض من ذلك، هذه الظاهرة الفكرية التي اجتاحت الأوساط الفكرية قد أزعجته كثيرا على عدد من المستويات منها، أن هيدغر كان مقتنعا بأن التحليل النفسي، كشكل من أشكال العلم، يُنظر إليه على أنه بديل عن الفلسفة أو الدين، ما أزعج هيدغر كثيرا بخصوص هذا الأمر، لقد كان مرتابا بشأن أي مسعى لفصل الأوصاف الحسية للوجود الإنساني عن التفكير الفلسفي، وأكد بأن ذلك سيكون مخادعة كبيرة للنفس، لأنّ هذا سيكون من أجل إزالة هذه الأوصاف الحسية من المعنى الانطولوجي شيء يعتقد أنه سيكون كارثيا، كما يتهم هيدغر فرويد بأنه وقع في فخ وضعانية العلم الحديث الذي يفسر كل الظواهر وفق مبدأ الآلية ومنها السلوك الإنساني، إذ يفسره بجملة من الأسباب النفسية التي تُميّز بوعي، وعندما لا يمكن لبعض الظواهر أن تُفسّر بهذا الشكل، يفترض فرويد أن هناك دوافع نفسية غير الواعية، وهي مجموع ما يسميه "اللاوعي"، وبما أنّ كل الظواهر الإنسانية هي، في رأي هيدغر، قابلة للفهم من خلال إيضاح فينومينولوجي للإنسان الدازاين (*Dasein*) ككائن موجود - في - العالم، فإنّ فكرة فرويد عن اللاوعي تصبح غير مؤسسة وغير مبررة على أكثر من صعيد، كما يصفه بأنه عقل غافل كليا عن بُعد كينونة التي يتعامل معها أي العملية الغامضة التي ضمنها تجعلها تأتي للحضور وتكشف عن ذاتها لنا كما هي، إضافة أنه لو كان اللاوعي الفرويدي الجانب السفلي الوحيد للتصور الديكارتية، المتصور كثنائية بين الذات والموضوع، ما الذي يحدث لو تم التخلص من هذا النموذج الديكارتية؟ ومن هذه الثنائية، ألا يزول اللاوعي أيضا؟ بالطبع يزول، وذلك بالضبط موقف مارتن هيدغر من التحليل النفسي الفريديوي.

يبدو لأول وهلة أن هنالك نفور سحيق من قبل هيدغر تجاه التحليل النفسي وأنه لا سبيل لإيجاد مقارنة فكرية تجمع هؤلاء، لكن الأمر لم يدم طويلا حيث أنه في بداية الخمسينيات عُقدت أولى اللقاءات بين مارتن هيدغر والمحليلين النفسانيين سُميت بندوات زوليكون (*Zollikon seminars*)، فمن خلال تلك الندوات نشهد مارتن هيدغر، ولأول مرة، يشتغل بشكل مباشر وبإسهاب على تخصص علم النفس التحليلي، ومن خلالها أيضا، يستعرض قدراته البيداغوجية أثناء دخوله في حوار مع الأطباء والمعالجين النفسانيين الذين تكوّنوا بالأساس في تخصص العلوم الطبيعية، ونرى هيدغر يحاول فوراً جعل أفكاره الأنطولوجية في متناول أشخاص خارج سياق الفلسفة العملية، ونشهد أيضا، مواجهة مباشرة وحقيقية بين المقاربة الفينومينولوجية الانطولوجية لهيدغر والمنهج العلمي مُمثلا في أنموذج علم النفس التحليلي، ومن بين الشخصيات البارزة في تلك الندوات هي المحليلين النفسانيين لودفيغ بينسفانغر (*L. Binswanger*) وميدارد بوس (*Medard Boss*) حيث كانا بمثابة المحفّزين للقاء التاريخي بين المقاربة الانطولوجية الفينومينولوجية لهيدغر والتحليل

النفسي الفرويدي (اللاكاني)، بوس كان المُحلَّل النفسي لفرويد، وكان هو من كَوّن صداقة ممتدة مع هيدغر من سنة 1947 الى 1976، أما بينسفانغر فكان تعارفه بهيدغر غير متواصل، من جهة، واضح أنّ فرويد كانت لديه معرفة بفلسفة هيدغر من خلال صداقته مع بينسفانغر، ففي عام 1936 أرسل بينسفانغر نسخة من محاضراته " تصوّر فرويد للإنسان على ضوء الأنثروبولوجيا" وفيها حلل من بين أشياء أخرى أنّ " الإنسان ليس ضرورة ميكانيكية وتنظيم فقط، فوجوده مفهوم فقط ككينونة-في-العالم، كإسقاط وانكشاف للعالم، مثلما برهن هيدغر بقوة، لكن على الرغم تلك المحاولات المبكرة لإيجاد تقارب بين الأنثولوجية والتحليل النفسي إلا أنها بقيت متعثرة، إذ يعترف هيدغر أنّ قراءة التحليل النفسي لبينسفانغر على ضوء الانثولوجية هي قراءة فاشلة وهناك سوء فهم لمعنى الكينونة وربطها بما يسميها بينسفانغر الطب النفسي الوجودي.

لكن لدينا قراءة أخرى للتحليل النفسي والتي لم يأخذها هيدغر بعين الاعتبار وهي المتعلقة بجاك لاكان، فما وجده فرويد في اللاوعي لم يكن سلسلة متواصلة من السببية النفسية بل القوة المخفية للكلام، تلك القوة ليست مبنية كألة حرارية بل اللاوعي مبني كلغة، فلو قُدم فكر فرويد بشكل واضح بهذه المصطلحات اللاكانية، فهل هيدغر كان ليبقى جدّ عدائيا له (فرويد)؟

خلال الخمسينيات بُذل جهد في فرنسا لترتيب لقاء بين هذين العملاقين، لكنه لم ينجح، لاحظ تعليق هيدغر على ميدارد بوس بعد استلام كتابات (Ecrits) لجاك لاكان، " من جانبي فلستُ مستعدًا بعد لقراءة هذا النص الباروكي على نحو جليّ، قيل لي إنّّه يسبب نفس الفتنة، التي كان الوجود والعدم لسارتر، قد سببها في فرنسا (في وقته)" ولاحقا بعد تلقي هيدغر رسالة من لاكان علّق بتهكم: " لعلّ الطبيب النفساني يحتاج طبيبيا نفسانيا"، لكن يجوز القول أنّ لاكان الطبيب النفساني كان مهتما بهيدغر، على الأقل في بواكير مساره تعليمي، ففي خطاب روما الشهير عام 1953، " وظيفة ومجال اللغة في التحليل النفسي" تظهر الإشارات الأولى لهيدغر واضحة، فمثلا عند مناقشته لمفهوم الذاكرة يلاحظ لاكان في لغة هيدغر يمكن للواحد أن يقول أن نوعين إثنيين من التذكر يشكلان الذات كوجود، ويستعمل عبارات هيدغر بسرور مثل الوجود من أجل -الموت، ويستدل أيضا في عملية التكرار بوصفه العود الأبدي للشيء نفسه.

في آخر المطاف يتراجع لاكان عن أسلوب التعبير هذا، لكنه يقرّ في النهاية أنّ عمل هيدغر وبالأخص مفهومه للغة كان دراسة تمهيدية لعمله الضخم (مشروع العودة الى فرويد)، وفي الحقيقة ترجم لاكان شخصيا مقالة هيدغر عن لوغوس هيراقليطس (Logos) عام 1959 الى الفرنسية، على أنّها اللغة نفسها في أصولها

للنظام الرمزي، بناء على الفهم الانطولوجي، حيث تفسر الكينونة متذرعة بلوغوس هيراقليطس، وقد أضحي واضحا أن إشكالية اللغة المتضمنة في هذا المقال لهيدغر هي التي تسمح للاكان الزعم بأنه حليف هيدغر لما يقول بأن " الموجودات الإنسانية لا تتكلم اللغة بل اللغة هي التي تتكلمها" وعندما يزعم أيضا، أن اللغة تتكلم الذات الإنسانية من خلال اللاوعي، من الواضح أن اللوغوس هو النظام الرمزي الذي يسبق ويشكل الذات الإنسانية.

من هذا المنطلق سيتم مراجعة كل المفاهيم والتصورات التي بنيت عليها الفرويدية والتحليل النفسي في مشروع فكري ضخم أطلق عليه جاك لاكان اسم "العودة الى فرويد"، وأصبح الرهان الفلسفي منذ تلك اللحظة يتمحور حول إمكانية وجود مقارنة مفهومية بين التحليل النفسي ممثلا في نظرية لاكان والأنطولوجية الأساسية لمارتن هيدغر، ومن ثم، تأصيل مفاهيم التحليل النفسي تأصيلا أنطولوجيا، خاصة فيما يتعلق بتصور اللغة واللاوعي والكينونة، كيف لا، وأن الرصانة الانطولوجية لهيدغر اكسحت الساحة الفكرية الفرنسية خاصة في المنتصف الثاني للقرن العشرين، وأصبح الفكر لا يتكلم إلا لغة الكينونة، فهل يمكن للاكان أن يشدّ عن هذه القاعدة؟ بالرغم من أن لاكان يرفض بشدة أن يوصف بالهيدغري (لإعتبارات مبهمة) في حين كان يقبل، وبصدر رحب، وصفه بفرويد الفرنسي.

والحق يقال، فعلى الرغم من الاختلاف الشاسع لمنطلق كل منهما، فإن الهاجس واحد والصعوبات تكاد تكون نفسها وهي " أزمة الانسان المعاصر المخترق والمتجاوز"، لذلك كانت الأنطولوجيا الأساسية لا تخلو من فرضيات التحليل النفسي كاللاوعي، وجود زائف، السقوط، والقلق والوجدان وكل هذه المفاهيم تعبر عن حالة ضياع، كما أن التحليل النفسي بعد فرويد لا يخلو البتة من نزعة أنطولوجية تبحث عن تأصيل مفاهيمها في ضوء تجربة الكينونة الإنسانية، وتأويلية لاكان في ثلاثية الرمزي/التخيلي/الواقعي، كما سنبيّن لاحقا، خير دليل على ذلك، إضافة الى أن التحليل النفسي يرقى بمفاهيمه مع لاكان الى مصاف مقولات انطولوجية لا تعبر عن وقائع علمية (اكلينيكية) بقدر تعكس تأسيسا أنطولوجيا للمعطى النفسي، إن اختبار تغلغل الهيدغرية داخل الفرويدية يقتضي إحصاء شاملا وفحصا لمسلمات التحليل النفسي بعد فرويد، كما يقتضي أيضا مراجعة الانطولوجيا الأساسية ومفهومها للإنسان في ضوء التحليل النفسي، وهذا بالضبط ما يمنح مبررا لأطروحتنا الموسومة بعنوان إشكالية اللغة والكينونة بين الانطولوجية والتحليل النفسي (هيدغر وجاك لاكان نموذجا).

وقد كان من دوافع بحثنا واختيارنا لهذا الموضوع دوافع ذاتية وأخرى موضوعية، فأما عن الدوافع الذاتية فشغفنا الدائم والمستمر في دراسة الفلسفة الأنطولوجية لمارتن هيدغر عبر مسارنا التعليمي في مراحل ما بعد التدرج، كما كنا مولعين بالمسائل التي يطرحها التحليل النفسي والتي تحاول جاهدة معرفة أغوار النفس الإنسانية، إضافة إلى أن شخصية وفكر الفيلسوف والمحلل النفسي جاك لاكان غير معروفة بالقدر الكافي في الأوساط العلمية والأكاديمية لدى الدارس العربي وخاصة في الجزائر، وهذا ما لمسناه من خلال نقص البحوث والمقالات والترجمات باللغة العربية في هذا الشأن، أما عن الدوافع الموضوعية، فتتلخص في جدّة الموضوع وعمقه، إذ هو مغامرة فكرية فريدة تجمع بين القراءة الانطولوجية والقراءة السيكلوجية للكائن الإنساني، لذا نجد أن هذا الموضوع لم يدرس بما فيه الكفاية في العالم العربي اللهم بعض المقالات هنا وهناك، على عكس ما هو موجود في فرنسا فقد اهتم به الكثير من المفكرين والباحثين نذكر منهم فرانسوا بالمي (François Balmès) بحث بعنوان: (Ce que Lacan dit de l'être)، ناهيك عن نقص المراجع والمصادر باللغة العربية في فكر جاك لاكان أدى بطلبنا إلى العزوف عن الخوض في غمار هذا الفيلسوف والمحلل النفسي، فأعماله الرئيسية غير مترجمة مثل "كتابات" ومجموع دروسه المدونة باسم "سيمينار" أما عن مارتن هيدغر، فعلى الرغم من الدراسات والترجمات الكثيفة لأعماله إلا أنه لاحظنا زاوية مغفلة في فكره لم يسلط عليها الضوء، وهي علاقته بالتحليل النفسي تأثيراً وتأثراً.

أما عن أهمية الموضوع فتكمن في كونه يتعلق بأعمال فيلسوفين كبيرين في الفلسفة الغربية المعاصرة (مارتن هيدغر، وجاك لاكان)، لقد لاحظنا من خلال دراستنا للفلسفة الغربية المعاصرة أنها تتلخص في "مجموع العودات" (Les retours)، وأصبحت المشاريع الفلسفية الكبرى غير ممكنة إلا في ظل "العودة إلى ..". وها نحن الآن أمام مشروع فلسفي ضخم يشق طريقه في "العودة إلى فرويد" على هدي الأنطولوجيا الأساسية، أو ما نصطلح على تسميته بالتطعيم الأنطولوجي للتحليل النفسي، وهي مهارة فلسفية مماثلة للتطعيم الفينومينولوجي للأنطولوجيا (هيدغر وادموند هوسرل) ثم التطعيم الهرمينوطيقي للأنطولوجيا (هانز، ج، غادامير وتكملة للمشروع الهيدغري).

وعلى ضوء ما سبق فإن إشكاليتنا المحورية تتلخص كالتالي:

- كيف يمكن ترتيب العلاقة بين الكينونة واللاوعي في فضاء اللغة حسب الأنطولوجيا الأساسية لمارتن هيدغر والتحليل النفسي لجاك لاكان؟

وهل يمكن الجزم بأن الاستعادة اللاكانية للمعطى النفسي الفرويدي هي استعادة انطولوجية بامتياز؟

ويترتب تحت هذه الإشكالية أسئلة فرعية منها:

. كيف تم إعادة تشكيل مفهومنا للذات بعد حملة التشكيك والتفكيك التي طالتها من قبل فرويد ونييتشه؟ ثم كيف تلقف مارتن هيدغر هذا التفكيك والانتقال بالفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة عبر الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا؟

- كيف يمكن إثبات إسهام تحليلات هيدغر الانطولوجية في بناء النظرية السيكلوجية لجاك لاكان؟ وبعبارة أخرى، -كيف تم التأصيل الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي بعد لاكان، ومن ثم كيف يمكن فهم مسألة الكينونة واللغة في ظل هذا التأصيل؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها، اعتمدنا أساسا على الأعمال الأصلية لكلا الفيلسوفين، واستعنا ببعض المراجع التي سعت لتوضيح أفكارهما، وقد توخينا الدقة والموضوعية قدر الإمكان في قراءة وتحليل واستنباط الأفكار والنتائج، معتمدين في ذلك على منهج تحليلي نقدي بالدرجة الأولى ومقارن بالدرجة الثانية.

- المنهج التحليلي، لأن ما جاء في مؤلفات لاكان وهيدغر في مسألة اللغة والكينونة غامض في بعض الأحيان وقابل لعدة قراءات وتأويلات، خاصة منها الرصانة الانطولوجية التي اكتست المفاهيم والأفكار في هذا المقام، مما يضطرنا إلى ضرورة الوقوف عند كل مفهوم وتحليله بدقة وبيان أبعاده الفلسفية والعلمية.

- المنهج المقارن، نقارن فيها الترسانة المفاهيمية للفيلسوفين، لبيان وشتائج القربي والتشابه والاختلاف بينهما، لاستنتاج الأدلة والبراهين التي تدعم أطروحتنا، ولنختبر مدى صدق القول بالإسهام الصامت أو العلني لهيدغر في بناء النظرية السيكلوجية اللاكانية أو اختبار القول بأن اللاكانية في جوهرها هي مزاجية للأنطولوجيا الأساسية بالتحليل النفسي انطلاقا من مسألتها اللغة والكينونة، وهذا يقتضي منا المقارنة بين هاتين الأقطاب، ولتحقيق أهداف البحث والاجابة عن الاشكالية المطروحة، اعتمدنا أساسا على خطة بحث تتكون من أربعة فصول، مقدمة وخاتمة، وكل فصل يندرج تحته مباحث ومطالب.

أما عن المقدمة فأوردنا فيها التعريف بالموضوع وأهميته وأسباب اختيارنا له، كما حددنا الاشكالية الرئيسية والمشكلات الفرعية، وبعدها تحليل خطة البحث والمنهج المعتمد في ذلك.

أما عن الفصل الأول الذي جاء بعنوان في نقد الأنطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة، فتناولنا فيه أربعة مباحث كلها تصب في فكرة تفكيك الذات في التراث الفلسفي الحديث وحملات التجاوز والاختراق التي طالتها، لتهيئة الأرض الموعودة لميلاد التحليل النفسي والانطولوجية الأساسية، لذلك ارتأينا عبر المباحث المرور بنقد الذاتية المتعالية من قبل فرويد ونييتشه، خاصة هذا الأخير الذي يعتبر بمثابة مفترق طرق بين المنحى السيكلوجي للفكر والمنحى الأنطولوجي، كما تتبعنا مسار تقويض الذاتية بوصفها انطولوجية تقليدية عبر تقويض هيدغر للكوجيطو الديكارتي ونقد منطلقاته الميتافيزيقية استعدادا لنقد النزعة الوضعانية للعلوم الحديثة ومنها علم النفس التحليلي، وعلى إثر ذلك نشهد تحول فكري نحو مهارة فلسفية غير مسبقة من قبل هيدغر وهي تخريج لغوي هرمينوطيقي للكائن الإنساني بدل الذاتية الجوانية، وفهم الكينونة الإنسانية عبر وسيط اللغة أو ما يسميها هيدغر بهرمينوطيقا الدازاين.

أما عن الفصل الثاني الذي جاء بعنوان الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي فأوردنا فيه مبحثين أساسيين، المبحث الأول يتعلق بالتأسيس الانطولوجي للغة أو علاقة اللغة بالكينونة، لذلك كانت مطالب هذا المبحث تتمحور حول الأصل الانطولوجي للغة والكلام، اللغة وانفتاح الكينونة، كما تطرقنا أيضا الى القول الشعري كتأسيس آخر للكينونة بهدف تحرير الكينونة واللغة من قبضة الاستعمال الأداتي والتقني للعلم، في حين كان المبحث الثاني يتمحور حول التخريج الانطولوجي للنفس عند هيدغر وبوصفها دربا من دروب انفتاح الكينونة في- العالم، منها القلق أو العدم الكاشف للكينونة ثم طرح مسألة الوجدان كنمط من أنماط الوجود -في- العالم بدل الوجدان كشعور جواني وفق ما تدعيه الانطولوجية الكلاسيكية، ثم طرحنا مسألة الضمير والتخريج الانطولوجي له بوصفه نداء أو كلام الكينونة قصد تحريره من القبضة الإيتيقية واللاهوتية.

أما عن الفصل الثالث الذي جاء بعنوان مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي فنشهد أولى اللقاءات بين الانطولوجية الأساسية ممثلة في هيدغر والتحليل النفسي، تلك اللقاءات ما سمحت فيما بعد بانفتاح التحليل النفسي اللاكاني على التجربة الانطولوجية، إن هذا الفصل كان بمثابة منطقة عبور لا يمكن القفز عليها نظرا لخصوبة الحوار المثمر والمتعثر في الآن نفسه بين هيدغر والمحللين النفسانيين أمثال بينسفانغر وميدارد بوس، فمن جهة كان هيدغر يحاول وفق المدّ الفريديوي الذي اكتسح الفكر المعاصر ومن جهة ثانية كان هدفه تعليمي يريد تفت إنباه مستمعيه من النفسانيين لمسألة الكينونة، لذلك أوردنا في هذا الفصل خمس مباحث أساسية، المبحث

الأول يتعلق بلقاء هيدغر بالمحللين النفسانيين من خلال ندوات زوليكون، والمبحث الثاني يتعلق بمحاولة هيدغر وقف الموجة الفريديوية التي اكتسحت الساحة الفكرية الأوروبية ونقده لسيغموند فرويد على الخصوص، أما المبحث الثالث فجاء لبيان محاولة لويدفيغ بينسفانغر تأسيس طب نفسي وجودي على ضوء الفينومينولوجيا، في حين كان المبحث الرابع يتعلق بميدارد بوس وتحليلية الدازين، وفي الأخير محاولة إيجاد توافق بين ممارسة التحليل النفسي الفريديوي وفلسفة الكينونة لهيدغر.

أما عن الفصل الرابع الذي جاء بعنوان جاك لاكان والاستعادة الانطولوجية لمقولات التحليل النفسي (جاك لاكان والتطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)، فهو زبدة هذا البحث لأنه يتعلق بإيجاد تلك التوليفة الفكرية المفقودة التي جمعت هيدغر بجاك لاكان، ربّ توليفة تجعل لاكان يتكلم لغة الكينونة، لذلك ارتأينا أن نشير في المبحث الأول الى ذلك الحوار الصامت بين هيدغر وجاك لاكان فيما يتعلق بموقف كل منهما إزاء الآخر، أما عن المبحث الثاني كان فحصا دقيقا لمقولات للاكانية وبيان طابعها الأنطولوجي مثل تلك المتعلقة باللاوعي مبنيّ كلغة، وإعادة تكوين الذات من خلال ثلاثي الرمزي والخيالي والواقعي، وتساءلنا هل حقا أن العودة اللاكانية الى فرويد هي عودة انطولوجية؟ فأجبنا عن ذلك التساؤل من خلال المبحث الثالث عندما تطرقنا الى علاقة اللغة بالرغبة أو ما يسميها لاكان برغبة الآخر الكبير، حيث تتحقق الرغبة في النظام الرمزي اللغوي وهو مماثلٌ تماما لمعنى اللوغوس الأصلي في تأويلية هيدغر، ثم تطرقنا الى الكلام وانكشف الكينونة في التجربة التحليل النفسية على أساس أن الحقيقة بالمعنى الانطولوجي هي انكشاف للوعي أو المكبوت، أما في المبحث الخامس والأخير فاختبرنا مدى صدق القول بتعاطي لاكان للمفاهيم الانطولوجية وفق التجربة الاكلينيكية وإعادة قراءته لعمل فرويد من خلال الدّهاني (شرايبر) بالموازاة مع قراءة هيدغر لشاعره المفضل هولدرلين، فمن خلال "فينومينولوجيا الدّهان" يكشف أن كلام شرايبر وهولدرلين يقولان الشيء نفسه إزاء الكينونة، وفي الأخير تأتي خاتمة، اجتهدنا أن نصيغ فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال البحث.

وكل بحث علمي وأكاديمي فقد واجهتنا صعوبات أثناء تحليل ودراسة الإشكاليات المطروحة ونذكر أهمها: مشكلة الترجمة: إن أعمال جاك لاكان لم تترجم الى اللغة العربية اللهم بعض الحوارات وكتاب واحد بعنوان (الذهانات، ترجمة عبد الهادي الفقير عن دار التنوير 2017 وهو الكتاب الثالث من سيمينار لاكان عامي 1956، 1955)، وما زاد في صعوبة العملية هو الأسلوب المعقد للفيلسوف والعالم النفساني حيث يجمع بين المصطلح التقني والمفهوم الفلسفي، إذ يضطر القارئ إلى قراءة ما بين السطور، وأن يقرأ ما هو خفي

حتى يستطيع أن يفهم المقصود من العبارات، ومن بعدها يقوم بعملية الترجمة، ولهذا ما قُمنّا به اجتهاد شخصي ومعتمداً على المعاجم والموسوعات المتاحة.

وهكذا بعد أن امتثلت صورة هذا البحث فإن هناك دافعا قويا للتأكيد على ضرورة الاهتمام بفلسفة هيدغر وجاك لاكان بصورة عامة، ويجب تشجيع الطلبة الباحثين على الخوض في مثل هذا المجال الفلسفي، خاصة أن الذي يتعمق فيه يدرك أن هذا الموضوع لم يأخذ حقه من الاهتمام وأن هناك الكثير من الفلاسفة المعاصرين، خاصة الفرنسيين منهم، ما زالت الدراسات العربية حولهم شبه منعدمة.

الفصل الأول

نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من واديغم
الوعي الى واديغم اللغة

المبحث الأول/ الارتباب الهرمينوطيقي ونقد فلسفة الوعي المتعالي.

المبحث الثاني/ في مهمة تقويض الأنطولوجيا التقليدية.

المبحث الثالث/ الاستئناف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

المبحث الأول/ الارتياح الهرمينوطيقي ونقد فلسفة الوعي المتعالي.

المطلب الأول/ وهم الذاتية المتعالية، فرويد وماركس ونييتشه.

يُنَبِّهنا بول ريكور (Paul Ricoeur) إلى أن سيغموند فرويد ليس مفكراً عادياً، بل هو إلى جانب فريدريك نيتشه وكارل ماركس، من أبطال الشك الهرمينوطيقي المعاصر وثاقبوا الأقنعة الذين نجحوا في إحداث هزة هائلة في تاريخ الفكر الغربي،¹ حيث تم التشكيك في إنجازات الفلسفة الغربية تمتد من ديكارت إلى حدود عصرهم، فهم لم يهاجموا هذا الموضوع أو ذاك من مواضيع الفلسفة الحديثة، بل هاجموا عرين الفيلسوف الحديث ألا وهو مسألة "الوعي"،² لذلك النتيجة الحاسمة والخطيرة التي دشنها فرويد هي "أزمة مفهوم الوعي" في الفلسفة، وهي أزمة تدفعنا إلى عدة تساؤلات، منها، كيف يمكن إعادة ترتيب مفهومنا للذات على ضوء التشكيك في شفافية الوعي؟ وماهي أبعاد ذلك على تصورنا للإنسان على ضوء جدلية الوعي وللوعي؟ إن الإنسانية سوف تتلقى جرحاً نرجسياً أكثر إيلاًماً وغوراً بعدما تلقت ضربتين سابقتين موجعتين على يد كل من كوبرنيكوس وداروين(*)، والآن سيغموند فرويد ينجز الضربة الثالثة والأكثر ضرراً بعدما بين أن "الأنا" ليس مسيطراً على نفسه وأنه ليس سيد بيته بل هو مدفوعاً بدوافع اللاوعي، والتي لا يعلم عنها شيئاً، "إن المكبوت لللاوعي منطقة غريبة عن الأنا، منطقة أجنبية وهو أكثر شيء في النفس غريبة"،³ وبالتالي أطروحة اليقين المباشر للوعي الذي أعلنها ديكارت منذ "كتاب المبادئ" لم تكن سوى إدعاء باطل، وأن الكوجيطو الذي حافظ على الإرصان النظري للحدثا الغربية، لم يعد أساساً يوثق به.

إن اكتشاف قارة اللاوعي هو تقويض حاسم لميتافيزيقا الوعي الحديثة التي انبثقت عن مفهوم الذات والتمثل، فكان الهدف مشترك بين التحليل النفسي والنتشوية والماركسية وكذا أنطولوجيا مارتين هيدغر هو تقويض فرضية الوعي وفلسفة الذات التي ضلّت مُهيمنة على الفكر الغربي لأمد طويل، يقول بول ريكور في هذا الصدد "في الواقع إن التحليل النفسي يتجه نحو الانطولوجيا الأساسية من خلال نقد الوعي، فالتأويل الذي

¹ . بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، درا الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2005 ص 137.

² . فتحي المسكيني، الكوجيطو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، طبعة 1، 2013، ص 162. (*) رأى فرويد أن الأفكار العلمية تغير طريقتنا في التفكير بشأن العالم، فقد أزعج كوبرنيكوس مركزية الإنسان في الكون المادي من خلال مركزية الشمس بدل الأرض، وقد وضع تشارلز داروين من خلال نظرية النشوء والتطور البشر في وضعهم الطبيعي بين الكائنات الحية الأخرى، للاضطلاع على هذا الموضوع أكثر، أنظر: فريدل فاينيرت، كوبرنيكوس وداروين وفرويد، ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، تعريب أحمد شكل، مؤسسة هنداي للنشر والتوزيع، المملكة المتحدة 2017.

³ . سيغموند فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، ترجمة عزت راجح، مراجعة محمد فتحي، دار مصر للطباعة، القاهرة، ص 52.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

يقترح للأحلام والاستهام والأساطير والرموز، يعدّ على نحو من الانحاء، اعتراضا على زعم الوعي بأنه ينبثق من أصل المعنى، فالمعادل الفريديوي للكوجيطو المزيف يقود الى اكتشاف تجذر اللغة في الرغبة.¹ إن المعنى يبقى برانيا عن الذات الواعية الديكارتية، وقد ينبثق قبلًا من حدثية الرغبة المكبوتة بوصفها لغة، لذلك يعلن فرويد من الآن، أن الرغبة لا يمكن القبض عليها إلا في تأويلية اللغة والكلام.

إن اللاوعي لا يفكر بل هو بنية مستقلة قائمة بذاتها، تلكم هي الأطروحة التي ينطلق من التحليل النفسي، فاللاوعي يأخذ معناه من تسميته أي ذلك "الهُو" الذي لا يفكر، وهدف فرويد من خلال التحليل النفسي ليس جعله مفكرا بل بإسقاط اللثام عنه من خلال فعل كلام المريض لجهله مفكرا فيه، ومن ثم فإن الوعي مُطاب بحركة ارتكاسية ضد ذاته بوصفه معطى بديهيا وعقلانيا وذلك بالكشف عن أصوله منابع الأولى غير العقلانية، وهذا ما تكشف عنه المعالجة الطبية والتي تطمئننا، في نظر فرويد، بأن اللاوعي حقيقة وليس بدعة من بدع التحليل النفسي،² إن تجريبية فرويد بالمعنى الكلينيكي تطعن ذهابا وإيابا في كل ادعاء للوعي المباشر للذات مع المعرفة النفسية الكاملة التي طالما دافعت عنها الميتافيزيقا الكلاسيكية ومنها فلسفة الذات، فالوعي ليس أصل المعرفة والمعنى، وليس ذاتا أخلاقية بالمفهوم الكانطي، بل هو مُحصلة، أي مُهمة الكائن الإنساني أن يكون واعيا، وهي جهد مستمر عبر تاريخ الفرد يجعله يكلّل بالوعي الذاتي وهو وعي شبيه بحركة الروح الهيجلية لتبلغ منهاها في المعرفة المطلقة، ولكن الفرد في نظر التحليل النفسي، يبقى دائما مشدودا الى ماضيه الطفولي اللاوعي، حيث يُخبرنا فرويد أكثر من مرة بأن الانسان هو الكائن الوحيد الذي تبقى رواسب طفولته عالقة به طيلة حياته، حيث تتكون لديه منطقة الأنا الأعلى،³ فطفولته تبقى دائما تشدّه الى الخلف، إلى الماضي السحيق الذي ما فتىء يبقى حاضرا، حيث أن ماضي العقد الشبقة والهواجس الغريزية تبقى حاضرة حضورا مطلقا في ذاته، لكن يحدث له وعيٌ مستلب بها، إن الوعي بهذا المعنى يبقى شقيا مستلبا مادام يبقى يرزح تحت طائلة التقسيم الثلاثي للذات، للهُو والأنا الأعلى ومبدأ الواقع، لتتحدد مهمّة الوعي في النهاية بوصفه تجويفا مستلبا يجمع شتات الغرائز الطفولية، وهذا بفعل عمل آلية التكرار وعودة للشيء نفسه بأقنعة مزيفة ومختلفة.

يحدث للمرء إستلاب شبقِي، حيث أن مشاعر الإنسان لا تبدو بأنها تنتمي الى المنطقة البيولوجية حيث مهدها الأول، وأن هذه المشاعر لا تبدو أيضا بأنها منبعثة من مبدأ الحياة بل من النشاط الإنساني الواعي،

¹ بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، مرجع سابق، ص 52.

² المرجع نفسه، ص 146.

³ سيغموند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، ترجمة سامي محمد على، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 1، 2000، ص 27.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

ولكن في حقيقة الأمر وقد إصطبغ عليها طابع إستلاب من نوع جديد، إستلاب غير شبقى في أصله، إنه إستلاب على حد تعبير ماركس " استلاب يولد وعيا مزيفا، أي فكرا وأيديولوجيا، حيث أن هناك وعي زائف بأن الانسان يملك أشياءه لكن ليست له في الحقيقة، وإنما في الحقيقة هي غرائز حسية طفولية وتمثلات مؤثرات¹، إذن إتجاهية الوعي هي دائما من الأمام الى الخلف وكأنها المياه التي تجري نحو المنبع وإلى الأصل، وكأنه الماضي الذي يُطل علينا من المستقبل، فالوعي هو ادراك يصدر دائما من صور سابقة من عقد نفسية وكأنها جرحٌ متقيح يعاود الظهور في كل مرة، إنها عقد لا تعترف بتراتبية الزمن النفسي لأنها هنا والآن وإنّ ماضيها يتحدد في حاضرها، حيث يقول بول ريكور في هذا الشأن: " إن الوعي هو الحركة التي تدمر من غير توقف نقطة انطلاقها، ولا تتركز على ذاتها إلا في النهاية، ويقول آخر، إنها تلك التي لا تملك معناها إلا من خلال صور لاحقة، فالصورة الجديدة هي التي تستطيع وحدها أن تكشف، بعد فوات الأوان، معنى الصور السابقة."²

إن القرابة التي تجمع الفلاسفة الثلاث (نيتشه وماركس وفرويد) هو نقدهم للوعي بوصفه وهماً وزيفاً، فبعدما كان الفيلسوف الذي تربى في المدرسة الديكارتية يشك في الأشياء الخارجية وأنها ليست كما تبدو بالنسبة للوعي الذي لا يمكن الشك فيه بتاتا، بمعنى يمكن الشك في كل شيء إلا بداهة الوعي والأنا التي لا يخالها الشك، أصبح هذا الأمر مع أساتذة الارتباب المعاصر، كما نعتهم بول ريكور، أصبح الشك في اطروحة الوعي ذاته،³ فإذا كان ديكارت قد انتصر ببديهية الوعي، فانهم انتصروا بالشك في الوعي بوصفه ليس أصل المعنى والحقيقة، وبذلك فتحو جبهات تأويلية وتقنيكية متعددة لنقد الثقافة الإنسانية وإعادة بناء فهمنا لأنفسنا من زوايا متعددة، لأن الذات أصبحت سلبية وكأنها أخاديد صخرية تحتها رياح اللغة وقوى الإنتاج وغريزة الليبيدو، إن ما يبدو لنا في المظهر على أنه حقيقي وصائب في أشكال الوعي والثقافة فهو ليس كذلك، بل يتأسس على بنى خفية لاواعية، فالإنسان الاجتماعي تخترق وعيه بنى مادية لاعقلانية يحددها ماركس في أشكال الوعي الزائف أما بالنسبة الى فريدريك نيتشه فان إرادة القوة والعضوية هي التي تخترق الانسان في حين مسألة الوعي فتكون في المحصلة وليس في الأصل، الوعي يكون نتيجة وليس منبعاً، أما سيغموند فرويد فيرجعها لأشكال الغزيرة والكبت النفسي، وبالنتيجة فكأنهم يؤسسون للإنسان اللاواعي بطريقة أو بأخرى، وعليه فإن المعنى أو الحقيقة التي ابتغاها هؤلاء الفلاسفة ليست الوعي المباشر للمعنى بل هي

¹ بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، مرجع سابق ص 149.

² نفسه، ص 152.

³ نفسه، ص 191.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

قراءة شيفرات التخفي والظهور أو ألعيب الحجب والإنكشاف في أشكال الرمز واللغة والجنون والمهمش والجنساني على حد تعبير ميشال فوكو، ومع هؤلاء نشهد ميلاد براديغم جديد وهو أنموذج الإنساني المخترق والمتجاوز.

إن خوض أي التجربة الفلسفية مع سيغموند فرويد تُعلمنا تعددية التجارب والرؤى التي تصنع الكائن الانساني، ومن ثم فتح الباب واسعا نحو تعدد التأويلات والقراءات، بوصفها جزءا لا يتجزأ من جدل الرغبة والثقافة والنزاع بين عالم القوة وعالم المعنى في تكوين ما يسمى الوعي الإنساني، وكأن الوعي هو التركيبة المستلبة والجامعة لتلك التناقضات بين مبدأ الحياة اللبديية ومبدأ الواقع، في عبارة شهيرة للمسيح " يجب إضاعتها لإنفاذها" كذلك ينبهنا ريكور في قراءتنا لأزمة الوعي " يجب اضاعته لعثور على الذات"¹ إضاعة أطروحة الوعي لتتكشف خصوبة الفكر في دروبه المتعددة، في اللغة وأشكال التعبير الرمزي وفي الأساطير والسرديات، وعليه فإن طرافة فكر فرويد تكمن في كونها تكشف عن تواشج بين حيوية الرغبة التي يحلها وبين دلالية الرغبة التي تقع في بوتقة الكلام واللغة، فالحقيقة الدفينة والمنسية تُقال بطرق ملتوية في إماءات المريض، في الهذيان في الكلام وزلات السان وفي النكات، وما على المحلل البارِع إلا قراءة تلك الإيماءات وجلبها الى النور وإلى واضحة نهار وعي المريض، إن المطلوب هو الشفاء، والشفاء من كل ما تم أسطرته وتألّيهه باسم الرغبات المكبوتة في وعينا لذلك لا يقدم فرويد طريقة للسيطرة على الانسان بل يقدم مشروعا لمعرفة النفس بطريقة أفضل، أنه مشروع للتحرر، أي أن يتحرر الانسان من لواعيه من أجل أن يصبح انسانا أكثر إنسانية، لكون له القدرة على الكلام والبوح²، إذن الفرويدية لا يمكن أن تفهم خارج البنى اللغوية، فزلات اللسان والأحلام والعصاب التي تشكل نقطة الانطلاق نحو الفتوحات الكبرى في التحليل النفسي لا معنى لها خارج نسق اللغة، إن الفرويدية قد غيّرت تماما نظرتنا الى أنفسنا بشكل جذري، فنحن بعدها لم نعد ننظر الى ذاتنا كما كنا نفعل من قبل، بل إن العديد من مفرداتها ومفاهيمها مثل اللاوعي والكبت وعقدة أوديب قد أصبحت جزءا من قاموس تعابيرنا اليومية، و" بهذا المعنى فإن فرويد هو المؤول للأركيولوجيا أي لكل ما سبق فكان، الأركيولوجيا هي حفر للتوصل الى المخبأ تحت غياهب المكبوت، وهي تجد اللاوعي الذي يتبدى لنا كقدر، لا نستطيع أن نهرب منه وكضرورة تحدّ دوما من حريتنا، وكذلك فإن طفولتنا تلاحقنا دوما ويعود كل ما كانت قد كتبتة ليرسو على السطح ويتحكم في حياتنا."³ لكن بالتحليل قد يتحرر الانسان

¹ بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، ص ص 217، 218.

² فتحي المسكيني، الكوجيطو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، ص 168.

بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، شارع الحمراء، بيروت لبنان، ط1، 2005، ص18.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

من قدره، لذلك من ماهية التحليل هو التحرير بمعنى من المعاني الإغريقية التي سيدافع عنها مارتن هيدغر فيما بعد.

وبناء على ذلك، غاية فرويد هو جعل المريض يقبل بصدر رحب المعنى الذي كان غريبا برانيا عنه، ويُحارب الاستلاب الذي لحقته عبر تاريخ نموه النفسي، فكينونة الانسان هي تاريخه الطفولي المنسي والذي استقر في العمق، ولكن ما فتئ يعود في كل مرة بأشكال ملتوية ومقنعة، إنَّ عمل المُحلِّ هنا هو توسعة حقل معرفته بها، إنه الشفاء عن طريق الوعي أي جعل المريض يتمثل وعيه ويقبله وبالتالي يصبح أكثر حرية وسعادة، هو شبيه بمقترح ماركس حيث الشفاء من الوعي الشقي يكون بالتطبيق العملي أو فلسفة البراكيس، أما نيتشه فشفاء الإنسانية يكون في مثلها الأعلى وهو الانسان الأعلى حيث يتم تقيؤ كل أهوال العدمية، وتعبير زاردشت، "حين يستحيل الجمل طفلا"،¹

إن ما يدمر تماما فكرة العقلانية والوعي هو الاعتراف بما سماه نيتشه "الهو" تلك الكلمة التي انتقلت الى فرويد عبر جروذك (Groddeck) وأكد فرويد نفسه هذه الإستدانة،² ويرى نيتشه، مستخدما ألفاظ قريبة من الألفاظ التي استخدمها فرويد، إن الوعي لا ينتمي في العمق الى الوجود الفردي للإنسان، أو ما يسمى بجوهر الذات، بل الى كل ما يجعل منه طبعا اجتماعيا وقطيعيا،³ أكثر من ذلك، أن الوعي بناء اجتماعي مرتبط باللغة والتواصل، أي مرتبط بالأدوار الاجتماعية وتطور عبر التاريخ، يُنبها نيتشه أن الوعي هو اغتراب الطاقة الإنسانية (الحياة) المنفصلة عن نفسها والتي تعادي ذاتها، وقد حدث هذا الاغتراب أو الاستلاب في تاريخ البشر منذ أول علاقات الانسان بالإنسان وهي طبعا علاقة الطاعة والإذعان التي تحدث للضعفاء أمام الأقوياء، ثم اتخذت طابعا معقدا وأخلاقيا تحت شعار " يجب عليك فعل كذا" أو ما نسميه اليوم بصوت الضمير الأخلاقي، فلو عاش الانسان منفردا مثل الوحش أو الطير الكاسر لما احتاج أصلا الى الوعي ولم يتطور عنه بتاتا، لذلك يعتقد نيتشه " إن الوعي لم يتطور بصفة عامة، إلا تحت ضغط الحاجة الى التواصل، ولم يكمن الوعي ضروريا ونافعا إلا داخل علاقة الانسان بالإنسان"⁴ التي هي علاقة إرادة قوة وسيطرة، فالحاجة الى التعبير عن الذات وحاجاته كانت تتطلب التعبير عنها للآخرين وكلما فكّر الانسان في حاجاته قصدا نقلها اتسعت لديه مساحة ما يسمى عند الفلاسفة بالوعي، لكننا بالأحرى لا

¹ فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، مصر، 1938، ص 17.

² ألان تورين، نقد الحدائث، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، (ضمن المشروع القومي للترجمة)، الكويت، 1997، ص 135.

فريدريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، ص 217⁴

نفسه الصفحة نفسها.¹

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

ننقل إلا الجانب السطحي من تجاربنا وحاجتنا لأن لها طابعا فرديا وشخصيا لذلك الوعي يبقى دائما مسطحا، يقول نيتشه " إن الانسان يفكر باستمرار مثل سائر المخلوقات الحية، ولكنه يجهل ذلك، والفكرة التي تصير شعورية ليست إلا جزء صغيرا جدا، الأكثر سطحية والأضعف، وتحت ضغط الكلمات ينكشف تلقائيا أصل الوعي، وعليه **تطور اللغة وتطور الوعي** يسيران جنبا الى جنب، وإن كل وعي يرجع الى عملية تعميم وتسطيح وتزوير، إذن هي عملية مفسدة في الأساس، "إن الوعي يشكل خطرا بتطوره ذاته، وكل من عاش بين الأوربيين الأكثر وعيًا يعلم أنه مرض"¹، فالوعي عند نيتشه هو الشيء الأقل إكتمالا والأشد هشاشة في تطور الحياة العضوية، حيث كلما ازداد الكائن وعيا كلما تعددت أخطاؤه وهفواته، والتي تؤدي به في النهاية الى دماره.

ليس غريبا أن نمس هذا النقد الجذري لمسألة الوعي من قبل نيتشه خاصة إذا تم ربطه بنقد القيم الغربية منذ اللحظة الافلاطونية الى غاية الذاتية المتعالية الحديثة، ذلك المسار الطويل الذي سماه نيتشه بتاريخ العدمية، هو تاريخ اغتراب الحياة عن ذاتها ومصادرة نفسها لصالح مقولات ميتافيزيقية جوفاء، منها مقولة الوعي أو الشعور والأنا والذات، أنه الوعي الشقي بالمفهوم الهيجلي، متناسية أن الكينونة الإنسانية الحقيقة مرتبطة مسألة الجسد نوازعه البيولوجية، إنه كوجيطو الجسد (المنسي) بدل كوجيطو الوعي الديكارتي.

وقصارى القول، إن اللحظة التاريخية التي جمعت فلاسفة الشك والارتباب التأويلي هي لحظة إعلان صريح عن انتقال الفكر من الأنموذج العقلاني الى الأنموذج اللاعقلاني ونقل مركز ثقل ذات الانسان من نواة ما يسمى الوعي أو العقل الى مناطق اللاعقل، حيث أن الحقيقة تُقال هناك، في كوجيطو الجسد وفي ألعيب التخفي اللاواعي للنفس البشرية وفي الكيان الاجتماعي والمادي، وبالنتيجة، لقد تم اختراق الذات على جبهات متعددة، وأصبح الوعي مقولة اركيولوجية يصعب الدفاع عنها.

نفسه، ص 1.218

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

المطلب الثاني/ استعادة فريدريك نيتشه، بين التأويل السيكولوجي والقراءة الانطولوجية

الباب الأول/ فريدريك نيتشه والتحليل السيكولوجي للإنسان العدمي.

يُشكل النقد الجينيولوجي للنشوي للذات الغربية مسألة حاسمة في تاريخ الفلسفة الغربية حيث كانت بمثابة مفترق طرق بالنسبة للكثير من التيارات الفلسفية المعاصرة، إن لم نقل أنه أصبح كل فلاسفة ما بعد الحداثة نشويين ولا يمكن التفلسف إلا تحت عباءة فريدريك نيتشه بتعبير جاك دريدا، هذا لأن نيتشه كان رائداً في فهم الأساس الأنطو- سيكولوجي للذات الغربية والتي تشكلت خلال الألفي سنة الأخيرة، واضعاً بذلك الفلسفة والعلم والدين والأخلاق تحت معاول النقد ومطرقة التفكيك، هذا بعدما رأى بأن الفكر قد ضلّ طريقه في عصر الحداثة ويجب إعادة تأسيسه من جديد، أكثر من ذلك، نيتشه كان محللاً نفسياً بارعاً في فهم سيكولوجية الإنسان (العدمي)، على حسب توصيف جيل دولوز، حيث يقترح لنا هذا الأخير، قراءة فلسفية أخرى تنطلق من متون نيتشه نفسه ومن الأفق الفلسفي (التاريخي) الذي يكتب فيه، وهو نقد الفلسفة الذاتية وبراديغم الوعي، وهي قراءة سيكولوجية تعمل على تحرير مقولات نيتشه الأكسيولوجية من بعض التأويلات المغرضة ذو النزعة البيولوجية أو الشمولية.

إن نيتشه ينطلق من السؤال العتيق للفلسفة وهو " هل للوجود معنى؟" وكيف اتخذ الوجود معنا قيمياً؟ إنه يطرح مشكلة التفسير والتقويم الذي يخضع له الفضاء الإيتيقي الغربي، لقرون طويلة من الزمن تم فهم الكينونة الإنسانية على أنها شيء خاطئ ومذنب، كشيء ظالم كان من الضروري تبريره، ومن ثم كانت الحاجة لله لتفسير الوجود،¹ منذ حادثة الخطيئة الأولى المترسخة في الميثولوجيا واللاهوت كان تقويم الوجود دائماً بوضع النفس في الإحساس بالخطأ والإثم والمسؤولية، وهو الاتهام المسيحي الذي أفسد الفلسفة بكاملها، إنه الوعي الشقي والمستلب على حد وصف هيجل، يرى نيتشه أن الإحساس بالخطأ أو نفي (سلب) الحياة هو الوسيلة الوحيدة لتبريرها حيث تم النظر الى الوجود كجريمة، وهو أول معنى أعطي للوجود، تأليهه بواسطة التكفير عن الجريمة²، لقد استمر هذا الطرح الى غاية ميلاد السرديات الكبرى لنشأة علوم الإنسان الحديثة، وهذا ما يتجلى في كل حبكة قصصية للعلم المعاصر "الأصل الذي ليس قبله أصل"، في البدء كان حدث جريمة " قتل الأب" وهو الحدث الأعظم الذي أدى للإحساس بالخطأ، هذا الحدث إستمر رمزياً

¹ . جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1993، ص 27.

² . المرجع نفسه، ص 28.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

في أشكال الثقافة الإنسانية، في المقدس والمقدس وفي المحرم والطوطم، هذا ما تخبرنا به الأنثروبولوجيا البنيوية والتحليل النفسي منذ سيغموند فرويد وكلود ليفستراوس إلى جاك لاكان.

إن الإتهام الدائم المتكرر بالخطأ والذنب عبر التاريخ الطويل للفكر الأخلاقي قرابة الألفي عام ولّد مشاعر الإنتقام، يقول نيتشه " إن الجرائم الكبيرة في علم النفس هي عندما تم إطلاق أشدّ الأسماء قداسة على مشاعر الضعف وقلة الشجاعة أما مشاعر الحبور والنصر والشهوة فوصفت بالعار، أكثر من ذلك، اعتبار الحياة عقوبة وخطيئة والسعاد إغواء وزندقة، إن علم النفس هذا وعلم نفس العرقة.¹ هذا ما ولّد غريزة الإنتقام فهي القوة التي تشكل جوهر ما نسميه علم النفس، إن روح الانتقام هو العنصر الجنيلوجي الخاص بفكرنا، أو لطريقة تفكيرنا² لقد استولت غريزة الانتقام على البشرية أما الحروب التي تظهر هنا وهناك فماهي إلاّ طفح جلدي يظهر على جسد التاريخ، إنها أعراض تقيؤ البشرية لبرازها أو لذلك الإضطغان (كبت نزعة الانتقام) التاريخي المتفاقم.

ليس الإضطغان والإحساس بالخطأ تحديدات سيكولوجية فردية بل هي بمثابة عُصاب جماعي أصاب البشرية نتيجة لعدم قدرتها على ردّ الإساءة، وأكبر إساءة هنا هي نكران الذات أو الجسد، يطلق نيتشه تسمية العدمية على مشروع نفي الحياة، والخط من قدر الكينونة، إنه يُحلل الأشكال الرئيسية للعدمية والاضطغان والاحساس بالخطأ تحليلاً سيكولوجياً يعبر عن نفسه بيولوجياً وتاريخياً وميتافيزيقياً، يقول: " ليس الاضطغان هو الذي ينتمي إلى علم النفس، بل بالأحرى، كل علم نفس لدينا هو علم نفس الإضطغان"³، ومن ثم فالعدمية ليست حدثاً تاريخياً بل بالأحرى عنصراً مشكلاً لتاريخ البشر بما هو كذلك، إنّها محرك التاريخ الشامل للإنسانية، أما بالنسبة لجدلية الوعي واللاوعي السيكولوجية فإن نيتشه كان له السبق على سيغموند فرويد في تحديد هزلة الوعي وزيفه(*) وما نعتته زوراً بأنه لاوعي هو في الحقيقة نشاط أجسادنا، وأن الجزء

¹ فريدريك نيتشه، إرادة القوة، (محاولة لقلب القيم)، ترجمة محمد الناجي، افريقيا الشرق، المغرب، 2011، ص 139، 140.

² جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 48.

³ نفسه ص 47.

(*) يقدم لنا عدد كبير من الباحثين على أن نيتشه عالم متعمق في السيكلوجي، مشيرين الى دوره في تأسيس التحليل النفسي، والعلاقة بينه وبين سيغموند فرويد، يقول عبد الغفار مكاوي الذي وضع دراسة موسعة في هذا الشأن: " تنطلق كتابات الفيلسوف بخبرته بالنفس وتعمقه في طبقاتها ومناهاتها المظلمة، إن المطلع على هذه الكتابات بدءاً من مولد التراجم إلى روح الموسيقى حتى الشذرات الأخيرة من كتاباته في ليل جنونه تشهد على نظرته الثاقبة وتحليلاته النافذة بل انها تشهد انه المؤسس الحقيقي للتحليل النفسي، ووصل أحيانا الى حد استنباط النظريات عن اللاوعي وما وراء الوعي واللاوعي الجمعي وكلمة الاعلاء التي تتكرر في متون نيتشه، وسيغموند فرويد مؤسس التحليل النفسي يندرج في اطار سلالة نيتشه المقدم نفسه كأول عالم نفس للأخلاق...". للاطلاع أكثر على هذا الموضوع أنظر: احمد عبد الحليم عطية، ما بعد الحداثة والتفكير، مقالات فلسفية، إصدارات أوراق فلسفية، دار الثقافة العربية، القاهرة ط1، 2008، ص 89، 90.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

الأكبر من نشاطات أجسادنا تضلّ غريبة عنا فنسميها لاوعيًا، الوعي هو منطقة الأنا التي تتأثر بالعالم الخارجي،¹ بالنسبة لنيتشه هو دائما أدنى بالنسبة للأعلى الذي يخضع له أو يلتحق به، الذي هو "الهو"، إنه شبيه بوعي العبد التابع للسيد وهذا لا يلزمه أن يكون واعيا، إنها عبودية الوعي الخاضع للهو الجسماني، صراع القوى في الجسم (كل علاقة قوى تشكل جسما، كميائيا بيولوجيا)، في الجسم قوى متعددة يتعذر تبسيطها، والصراع القوى في الجسم يوّد قوى إرتكاسيه (ردود فعل)، تتحدد القوى الدنيا كدّة للفعل،² أن القوى الفاعلة في الجسم لا تقع في متناول الوعي لأن النشاط الجسماني الكبير غير واعٍ، فالوعي إرتكاسي من حيث الجوهر لذلك فهو يرى الجسم على حسب وجهة نظره التي هي ارتكاسية فقط، إننا أغرب الناس عن أجسادنا حيث حلبة صراع القوى، فهناك أعظم من "الأنا" التي نسميها وعيا هو **الجسد**، أداة التفكير العظمى وهذا الجسد لا يتبحج بالقول أنا لأنه هو الأنا، أنني بأسري جسد لا غير وما الروح إلا كلمة أطلقت لتعيين جزء من هذا الجسد³، وعندما لا نستطيع فهم القدرات الخارقة لهذا الجسد نسميها لاوعيا، إن الجسد هو عقل كبير.

يرى نيتشه أن كل ظاهرة في الجسم هي الأعلى من وجهة النظر الفكرية، من وعينا، من روحنا، وطرقنا الواعية في التفكير والإرادة، أما "الهو" فهو كائن أقوى حكيم مجهول⁴، وهذا الحكيم هو الذات بعينها المستقرة في جسدك وهي جسدك بعينه أيضا، كما ينتقد نيتشه المبالغة غير المبررة في تقدير الوعي، لأننا نجعل منه وحدة، وكيانا، وشيئا يحس ويفكر ويريد، ربط المعرفة بالوعي من أكبر الأخطاء، والخط من قيمة اللاوعي باعتبار أن الفرد إذا تصرف بلاوعي منحطا متوحشا ومستسلما للشهوات، ونمط هذا الاعتبار هو نتاج الفلسفة الذاتية وتحالفها مع الكهنوت المسيحي، وبالنتيجة ابتعدنا عن الكينونة الحقيقية.⁵

إذن الصنم الأكبر الذي يحدده نيتشه مرمى لهدفه هو ما يُسمى **بالوعي الحداثي الغربي** بوصفه القوة المناهضة للأسطورة، و لما كان العقل أساس الحداثة أصبح هو الإله الجديد، فالعقل هو المثال الأعلى الذي اختلقه الإنسان الحداثي من أجل إزاحة الغطاء الذي تتستر وراءه الطبيعة وجعل الطبيعة معطى شفاف أمام العقل، وقتل المسافة المقدسة التي شكلتها تعاليم الكنيسة بين الإنسان والطبيعة وأضحت هذه الأخيرة

¹ جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 53.

² نفسه، ص 55.

³ فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، (المستهزئون بالجسد) مرجع سابق، ص 25.

⁴ نفسه، ص 26.

⁵ جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ص 104.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

أي الطبيعة مقولة إلهية، لا يحق للإنسان التدخل فيما هو إلهي، لكن بفعل العقل الحداثي تغيرت المفاهيم وحلت تراتبية أنطولوجية جديدة يحكمها منطق العقل لا منطق اللاهوت، هذا العقل الذي أسس للحدثة الغربية لم يعد في نظر نيتشه هو نفسه الذي دفع بها إلى إقصاء و تغييب "الاحتفاء بالجسد" والاهتمام بالعرضي واللامتوقع والطارئ، ليخلص نيتشه إلى القول "بأن أصل العقل لا عقلي وأن أصل المنطق لا منطقي فمجال اللا عقل (أو اللاوعي) أوسع بكثير من مجال العقل بل العقل أساسا شيء نادر الوجود"¹، فاعتبار الجسد ينتمي إلى دائرة اللا عقل يصبح هو المفكر عند نيتشه بدل العقل فإذا كان الجسد في الميتافيزيقيا الغربية مكن شهوة و منذور إلى هامش مدنس ولا يكون مصدر للمعرفة باعتباره كيان مادي، فالجسد عند نيتشه هو المفكر لا غير، وعليه لا يتوانى نيتشه في القول بأنه لا وجود لكل من العقل والفكر والوعي، والروح والإرادة، والحقيقة، فما هي إلا أوهام لا يمكن استعمالها، أكثر من ذلك، الكينونة لا نعرفها، فكيف نطبق عليها مقولات المنطق، إن الكينونة هي السديم²، إنها العدم.

وعليه فانحطاط قيم الإنسان الغربي التي لا تحتفي بقيم الأرض أو الجسد والحياة يسميها بالعدمية بصورتها المنفعلة والمتعبة، فبعدما فحص نتشه قيم عصره وجدها مطبوعة بطابعين، الزهد الديني من جهة، والمعقولية الفلسفية من جهة أخرى، ويقرر نيتشه بأن هاذين الطابعين عملا على نخر الكينونة في عمقها الإنساني، بحيث نبذ الإنسان عالمه الأرضي ولم يعد بصره شاخصا سوى إلى عالم سماوي مثالي وهو في حقيقته لا يعدوا كونه مجرد أوهام زائفة جعلته شقيا وتعبسا حين كان لا يبحث عن السعادة الدنيوية، بيد أنه بنزعته تلك قد حادت عن سبيلها الأمثل، فالسعادة عند نيتشه لا تدرك من خلال التعلق بالعالم الآخر، يقول نيتشه " فتصور عالم غير عالما مسألة لا معنى لها و أن تقسيم العالم إلى عالم حقيقي و عالم ظاهر سواء على الطريقة المسيحية أو على طريقة كانط والذي ليس في النهاية إلا مسيحي مستتر"³.

وهذا يحيلنا إلى أن فلسفة نيتشه عملت على تجاوز كل نزعة تحاول تبخيس العالم الأرضي، وذلك بنقد كل الموروث الغربي سواء الذي كرسته العقلانية المثالية منذ سقراط حتى الأزمنة الحديثة، أما الديانة المسيحية فقد وقف نيتشه ضد كل القيم التي حملتها، ذلك بما هي لم تقم طوال تاريخها سوى بتكريس قيم الضعف والانحطاط و" التي جعلت الإنسان أسيرا لأفكاره المرعبة وبالنهاية مريضا نفسانيا مثيرا للشفقة، حاقدا على

¹. جمال مفرج، نيتشه الفيلسوف الثائر، إفريقيا الشرق، دار البيضاء، المغرب، 2003، ط1، ص57.

². جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص ص 208، 209.

³. فردريك نيتشه، أفول أصنام، تر: حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، 1996، الفقرة 6 ص . 32.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

نفسه كارها لجسده وبالتالي فهي أفسدت الإنسان، أضعفته وأدعت أنها أصلحته"¹، إذن فإن نيتشه وقف ضد القيم المسيحية و رأى أنها أسست إجمالاً للعدمية النافية.

ويحاول نيتشه في كتاباته خاصة في كتاب "أصل الأخلاق و فصلها" وكتاب "الفجر" أن يهدم أسس التراتبية القيمية التي شيد عليها التاريخ الانطو -لاهوتي للغرب ، وذلك باستعمال المنهج الجينيولوجي ليرصد تاريخ تطور المفاهيم الأخلاقية، بُغية إثبات أن القيم ابتدعها الإنسان ليست نابعة عن قوى فوق أرضية كما تدعيه الديانات، وكذلك إثبات أن القيم التي كرسها الدين المسيحي هي في أصلها نابعة من حقد تاريخي كهنوتي دفين، فالقيم التي يحملها الدين المسيحي تسربت من عناصر يهودية هذا الشعب الذي تسيره فكرة الانتقام، يقول نيتشه " إن اليهود هم الذين تجرئوا بطريقة منهجية عظيمة على قلب معادلة القيم الأرستقراطية رأساً على عقب، طيب، نبيل، قوي، جميل، محبوب من الله، وقد حافظوا على هذا القلب المذكور تسعيرة أوزار الكراهية التي لا حدود لها وكراهية العجز وأكدوا أن المساكين هم الطيبين."²

وهذا يعكس نظرة ننتشه الإحتقارية للإنسان الضعيف وللعبد المطواع للعرف ولكل سلطة عليا، ويرى أن هذه الطاعة تنبع من فوق لا من قناعة أو إيمان، إذن الذي أسس للقيم الغربية المنحطة والضعيفة هم اليهود، الشعب الذي وجد في الدين السبيل الأمثل لفرض سيطرته وتحقيق هدفه الانتقامي، فالسلطة الدينية ما كان لها أن تتبوأ كل تلك المكانة ولا كان لها تلك القداسة العليا لولا أنها أرهبت مريديها وعبيدها من خلال التأويل المقلوب لحقائق الأشياء من طرف محامي العدل أي الكاهن، يقول نيتشه، " بوسعنا أن نعتبر أصل اللغة نفسه بمثابة فعل من أفعال السلطة، صادر عن أولئك الذين لهم الغلبة والهيمنة فقد قالوا إن هذا الشيء هو عبارة عن كذا وكذا فألصقوا شيء من الأشياء، أو فعل من الأفعال، لفظة من الألفاظ، ومن هنا امتلكوا إذا جاز القول ذلك الشيء أو ذلك الفعل."³

إن الدين في نظر نيتشه يعمل على إحداث تحويرات على المفاهيم الإلهية من أجل تنظيم تقييمات تكون سند للضعفاء والمهزومين وكذا المحافظة على مصالح الطبقة الكهنوتية، وعليه في نظر نيتشه تحمل جميع الديانات النزعة العدمية في أحشائها وجوفها، فهي فلسفة عدمية مفادها نفي الحياة والتوقان إلى العالم الآخر. ولم يكن الدين الشكل الوحيد الذي خلق العالم الآخر على حساب عالم الأرض، "ذلك أنه ما إن اختفى

¹. نفسه، ص59.

². فردريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قببسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ص30.

³. نفسه، ص23.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

الهذيان الديني الذي خلق إحساسا بالحرمان والفراغ، حتى تولد منه عالم آخر ميتافيزيقي أو بعبارة أخرى، نرى أن اختفاء الهذيان الديني الذي جعل الفرد يعاني حرمانا و فراغا مثيرين للقلق، يليه من الجهة المقابلة ولادة عالم آخر ميتافيزيقي، وهكذا ما إن وجد المرء مفرا لنفسه من فكرة العالم التي فرضتها الأديان حتى سقطت مرة أخرى في الميتافيزيقا، وهي التي اتخذت صورة أدق و أكثر إقناعا خاصة باعتمادها على إطار منطقي دقيق مما يجعلها أكثر خطورة من ذي قبل، ذلك أن العالم الآخر الميتافيزيقي أصبح موضوعا بأرفع الصفات وأعلاها، مثل عالم المثل والعالم الخالص واللذان لهما ثبات ونقاء لن تجد لهما في عالمنا نظيرا، وعليه فإن الارتباط بين الدين والميتافيزيقا كان ينمو على حساب الفلسفة والوجود، إذ أنه ومنذ زمن طويل لم يعد البحث عن معنى الوجود إلا بطرحه كشيء خاطئ أو مذبذب، أو شيء ظالم كان من الضروري تبريره، لذا كانت ثمة حاجة إلى الإله لتفسير الوجود، وكانت هناك الحاجة لاهتمام الحياة من أجل افتدائها ولا افتدائها من أجل تبريرها¹، ولقد جرى تقويم الوجود لكن بوضع النفس دائما من جهة نظر الإحساس بالخطأ وهذا هو الاتهام المسيحي الذي يفسد الفلسفة "قالفلاسفة استخدموا الألم كوسيلة للبرهان على ظلم الوجود"² مما يدل أن الدين أهم مصدر اعتمدت عليه الميتافيزيقا في بناء أفكارها، فالعالم الميتافيزيقي مبني على أساس ديني محض.

وفي الأخير يمكن القول أن نيتشه من خلال نقده للذاتية الحديثة ولمسألة الوعي هي التي فتحت الباب واسعا نحو إعادة النظر لمفهومنا عن الذات من خلال مفاهيم مثل اللاوعي والعصاب والاضطغان والكبت ونوازع الجسد، وهي المرجعيات المفاهيمية التي يعود إليها علم النفس التحليلي في كل مرة، ومن ثم يمكن القول أن نيتشه هو المُلهم الروحي لسيغموند فرويد، ولكن لدينا قراءة أخرى للنتشوية من خلالها يتم تحرير مفاهيمه من السيكلولوجي والبيولوجي والارتقاء بها الى مصاف مقولات انطولوجية، وهي طبعا قراءة مارتين هيدغر لنيتشه.

¹ . جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق ص22.

² . المرجع نفسه، ص28.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديجم الوعي الى براديجم اللغة

الباب الثاني/ تأول مارتن هيدغر لأنطولوجيا نيتشه بين الإنهاء والاستئناف.

لا يوجد أي مفكر منذ هيجل الى غاية هيدغر باشر حوارا مع التراث الفلسفي الغربي في كليته، بذلك القدر من السعة والصرامة الذي نجده عند فيلسوفنا مارتن هيدغر، وما كتبه ليس تدوينا لتراث ميتافيزيقي قد ولّى ومضى بل في الأصل هو حوار يقظ يلتفت الى التراث الفلسفي الغربي يريد تملكه في ماهيته التي ظلت حتى تلك الفترة غير مفكر فيها،¹ فيهدغر ضد التمثل التاريخاني للتاريخ بما هو تعاقب للقبل والبعء، أكثر من ذلك، فهو ينظر للتراث التاريخي كحضور (*pré-sence*) أي ما ينفك يحضر أبدا، وما ينحو نحونا شطرا وينتظر أن نفتح اليه أو ننغلق²، وهذا نتاج الحس الهرمينوطيقي الرفيع، فالتراث لا يكون خلفنا كأثر مضى إنه يلوح علينا بما هو آتٍ، على هذا الأساس فحسب، يكف التاريخ أن يكون تاريخا لما مضى ليغدو صدورا لما لا ينفك أن يكون، " إن التاريخ الحقيقي هو حضور، والحضور هو مستقبل بما هو اقتضاء لما هو بدئي أو أولي"،³ إن التراث لا يكون حضورا إلا لأنه يرتبط بالكينونة، لذلك هيدغر لا يفصل بين تاريخ الفكر الغربي وبين مسألة تاريخ الكينونة.

إن تاريخ الفكر في نظر هيدغر يقوم على أساس انكشاف الكينونة في التاريخ، تلك الكينونة التي تمنح نفسها للمفكر، ويمضي به الى فسحة الانكشاف والإضاءة، لذلك يعهد إليه بحفظ ندائه على مستوى الكلام بل أكثر من ذلك، " تجلي الكينونة بما هي قضية نداء هو الكلام الذي يتكلم كأصل لكل كلام انساني".⁴ إنه يحدد كلام المفكر وتاريخيته ويوجهه شطر ما هو مقدر له، فحين تنكشف الكينونة فإنه يرسم دائرة الزمن الذي يمكن أن يظهر فيه الموجود، وعليه فإن تاريخ الفكر لا يعود تاريخ "التمثلات الذاتية" في مقولات الوجود أو المنطق، بل إنه الهبة أو الأعطية التي تستمد ماهيتها من الانسان من تجلي الكينونة، فماهية الانسان التاريخي تستمد قدرها الذي هو ارتقاء بوجود الموجود الى مستوى الكلام،⁵ كذلك كلام الفيلسوف ينطلق من الأفق الانطولوجي، وهو طبعا أفق تاريخي، الذي يتواجد فيه.

في أثناء تلك التجربة الفلسفية، يلج فريدريك نيتشه أفق التفكير الهيدغري وبإعادة صياغة أسئلته الراديكالية، إن نيتشه يشدّد أسئلة التراث ويسوقها الى إمكاناتها القصوى، ويمكن توصيف تلك التجربة في فترة ما يعرف

محمد الشكير، في الفلسفة الألمانية، هيدغر ضد نيتشه، تقديم محمد سيلا، منشورات الزمن، الرباط، المغرب، 2013، ص 30.

² M, Heidegger, *Principes de la pensée*, (in Arguments 3) Ed 10, p 100.

³ Ibid. p101

⁴ M, Heidegger, *Principes de raison*, Gallimard, 1986, p206.

⁵ Ibid. p 193.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

بالمنعطف (Kehler) في الفكر الهيدغري، أي تلك التحولات الكبرى التي خضع لها فكره في منتصف الثلاثينات من القرن المنصرم، حيث نقلته نقد فلسفة الذاتية (أثناء دروسه حول نيتشه) الى فكر "إستذكار الكينونة"¹ واستضافتها في الفكر واللغة.

يُخبرنا هيدغر في أكثر من مناسبة بأنه " ثمة ثلاثة مخاطر تهدد الفكر، الخطر الخلاصي والمُجدي هو مجاورة الشاعر الشادي، الخطر الذي ينطوي على قدر أكبر من الدهاء والتأثير هو الفكر ذاته، إنه ينبغي أن يفكر ضدّ نفسه، الشيء الذي لا يستطيعه إلا نادرا، وأخيرا الخطر المؤذي، الخطر الملتبس هو خطر التفلسف."² إن هذا النص على شدة اقتضابه وصرامته يعكس لنا الحدود الفاصلة والصعبة بين ثلاثي الفكر والشعر والفلسفة، الشعر جازّ خطير وصعب المراس لكن مجاورته يمكن أن تحمل النجاة للفكر، رغم ذلك فهو أقل ضررا من الفيلسوف الميتافيزيقي، فإذا كان الشاعر يصغي الى الوجود في انكشافه، فإن الفيلسوف الميتافيزيقي "يعقل" وجود الموجود انطلاقا من "المقولات الانطولوجية للحكم المنطقي" الذي ينظر الى الوجود باعتباره "صورة" تحضر في الوعي باعتباره موضوعا (Objectum) يمثل إزاء ذات متمثلة (Subjectum)،³ لذلك يظل الفيلسوف حبيس ميتافيزيقا الحضور ويضاعف نسيانه للكينونة، إن الوجود يمنح نفسه في اللغة والعمل الفني والفكر، إنه ما يمنح ويشرع دائرة الزمن لكي يوجد الموجود، فالوجود يوجه بما هو قدر تاريخي وتاريخ مقدر، فالميتافيزيقا قضاء (قدر) وهي سمة أساسية للتاريخ الغربي الأوربي، وهذا القضاء ينبغي تفكيره انطلاقا من تاريخ الوجود.⁴

وعليه، فإن الفكر الميتافيزيقي هو في جوهره أنطولوجيا، أي حقيقة الوجود بما هو كذلك في كليته، وليس ما تلقنه تعاليم هذا الفيلسوف أو ذاك، فالميتافيزيقا هي عصر انكشاف وجود الموجود في ماهيته، وكيفية وجوده على نحو كلي، إن الميتافيزيقا هي قدر خاض فيه الغرب تاريخ وجوده فهي ليست نتاج هذا المفكر أو ذاك

- محمد أندلسي، أفول المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص 39.

² M, Heidegger, Questions 2, Gallimard 1979, p 29.

³ يقول هابرماس في هذا السياق: إن العصر الذي نسميه أزمنة حديثة، يتعين بحقيقة كون الانسان يعدو "مقياس الموجود"، هو الذي يؤسس كل موجود على أنه، بالمعنى الحديث، أساس لكل موضوعية ولكل مثل أمام الذات، حيث أنه الحامل للموجود "Le Sudejctum" الذي تكمن أصالة هيدغر في وضع السيطرة الحديثة للذات ضمن تاريخ الميتافيزيقا (أو تاريخ الكينونة)، ديكارت يجد المكانة في منتصف الطريق بين بروتاغوراس ونيتشه، إنه يفهم ذاتية وعي الذات بمثابة أساس مطلق لليقين والتصور. أنظر:

- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، تر فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1995، الصفحة 212.

⁴ .مارتن هيدغر، تخطي الميتافيزيقا، ترجمة إسماعيل المصدق، مجلة مدارات فلسفية (مجلة الجمعية الفلسفية المغربية) دار ابي الرقراق، الرباط، المغرب، العدد 14، 2006، ص 183.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديجم الوعي الى براديجم اللغة

بما هو شخصية فاعلة داخل الإطار العام للحياة الثقافية،¹ وبالتالي لا يمكن تجاوزها أو الانصراف عنها مثلما تتصرف على فكرة من الأفكار، صحيح أن هذا الفكر يأتي في الأخير تحت ختم هذا الفيلسوف وبتوقيعه الخاص ولكن لا يحيل أبدا الى ملكيته الخاصة لأنه يدخل في الإطار العام لقدر انكشاف الكينونة، ونيته بدوره يدخل في اطار ذلك الأفق من انكشاف الكينونة.

يرى هيدغر أن ميتافيزيقا نيتشه لم تتضح معالمها إلا من خلال كتاب " الفجر " 1881 بسيلز. ماريا على ارتفاع ستة آلاف قدم على سطح البحر وعلى ارتفاع كل المشاغل الانسانية، حين تلبسه حدس " العود الأبدي " ²، على الرغم من تجربة العود الأبدي كانت بدون وقع كبير الذي انتظره نيتشه إلا أنها اشرقت على قوله الأساسي: " ان ماهية الموجود تكمن في إرادة القوة " يعلنها زارادشت مبشر العود الابدي 1883، فمن خلال ثلاثي العود الابدي وإرادة القوة والعدمية (بما هي عملية قلب للقيم) يقول نيتشه حقيقة الوجود ويسمي الموجود في كليته، إنها المفاهيم الأساسية التي تستوي عليها آخر قلاع الميتافيزيقا.

- إرادة القوة (*Volonté de puissance*) التي تسمى وجود الموجود بما هو موجود، بمعنى أنها تكشف عن ماهية الموجود - العود الابدي للـ"نفسه" (*le Même*)،³ وهو تعبير عن كينونة الموجود (*Existencia*) أو نمط تواجد الموجود في كليته، تبسط إرادة القوة كينونتها باعتبارها كذلك، هذا الواحد " *Un* " الذي تبسط ضمنه إرادة القوة كينونتها ووحدتها الجوهرية هو ما يعنيها على نحو خاص.⁴

- العدمية (*Nihilisme*) التي تشير الى تاريخ حقيقة الكينونة التي آل اليها الغرب، إنها وجه لسيادة الكينونة نفسها وماهية هذه الأخيرة تصدر عن التاريخ،⁵ وباعتبارها إرادة القوة التي في ماهيتها وعود أبدي للشيء نفسه في كينونته الكلية.

¹ M, Heidegger, *Nietzsche 2*, Trad Pier Klossowski, Gallimard 1971, p208.

² M, Heidegger, *Nietzsche 2* p 208.

³ إن لفظ "نفسه" أو "ذات الشيء" لقيت ترجمات فرنسية عديدة، فمترجم كتاب "طرق لا تؤدي الى أي مكان" بروكمير يستخدم لفظ Pareil وعند بوفري يستخدم لفظ Identique أما كلوسوفيسكي في ترجمة نيتشه 1، و 2، يستخدم Le Même التي بدورنا استعملناها.

⁴ مارتين هيدغر، كلمة نيتشه أو إقول المتعالي، ضمن كتاب الفلسفة، الهوية والذات، ترجمة محمد مزيان، تقديم محمد سبيلا، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2015، ص 94.

⁵ نفسه ص 114.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديجم الوعي الى براديجم اللغة

إن هذه المفاهيم الثلاث، إضافة الى مفهومي "الانسان الأعلى" و " الانصاف" تؤسس في نظر مارتن هيدغر ميتافيزيقا نيتشه¹، بما هي مقولات تسحب على الموجود بما هو موجود في كليته وهي مقولات أنطو - ميتافيزيقية.

أما إرادة القوة الننتشوية كما تصورها هيدغر فتحدد وجود الموجود كإرادة قوة وعود أبدى لنفسه، المفهوم ان يشكلان أساس موقفه الميتافيزيقي على الرغم من التقدم الزمني لمفهوم العود الابدي على إرادة القوة، واقترب بمكاشفة سيلز - ماريا وبكتاب *Aurore* (1881) على نحو خاص²، أما كتاب إرادة القوة الذي يعتبره هيدغر الكتاب الأساسي فينجلي تصويره لماهية الكائن ولنمط كينونته، إن كتاب إرادة القوة هو المبنى الأساسي الذي يأوي ميتافيزيقاه أي حقيقة وجود الموجود.

فالماهية والكينونة أو طبيعة وجود الموجود متورطة بشكل أو بآخر في ماهية السؤال الميتافيزيقي، وعلى نمط السؤال الافلاطوني، ما -الموجود؟ وهذه الما أو الماهية تتألف من حدين، من جهة "ما هو الموجود في ماهيته؟"، ومن جهة "على أي نحو يكون هذا الموجود؟"، إرادة القوة تعبر كما يقول نيتشه عن ماهية أكثر حميمية للوجود،³ في حين العود الأبدي يشير الى نمط كينونة هذا الموجود في كليته. كما يرى هيدغر أن التماهي بين الكلمتين الأساسيتين لينتشه والذي يجعلهما يتصوران نفس الشيء أي الوجود والموجود ميتافيزيقيا، قد ظلّ غير مفكر فيه حتى من قبل نيتشه نفسه،⁴ لأنه كان يحسب نفسه خارج خط الأساسي لمشروع ميتافيزيقا الغرب.

إن إرادة القوة في الأساس مفهوم انطولوجي فهي ليست تحديا سيكولوجيا كما اعتقد علم النفس التقليدي أو بعض التأويلات المعاصرة على شاكلة قراءة جيل دولوز لنتشه، فهناك خطأ في التخرج السيكولوجي والفكري لإرادة القوة،⁵ فالإرادة ليست رغبة ولا تطلعا غامضا نحو شيء ما، ولا تتطلع الرغبة الى ما تريد كما لو تعلّق الأمر بشيء ليس بحوزتها بعد ترغب الرغبة نفسها، تتجاوز نفسها،⁶ لذلك يتعين هنا فهم الإرادة أنها ليست إرادة مريدة تنشد القوة كشي خارجي وبراني عنها، بل تلتحم بماهيتها لذلك يصرح هيدغر في محض تأوله لإرادة القوة الننتشوية أن ماهية القوة هي إرادة للقوة وماهية الإرادة هي إرادة للقوة، فالإرادة والقوة ليستا

¹ M, Heidegger, *Nietzsche* 2, p 209

² Ibid, p 208

³ Ibid p212.

⁴ Ibid 213

بيير مونتبيلو، نيتشه وإرادة القوة، ترجمة وتقديم جمال مفرج، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2010، ص 109.

مارتن هيدغر، كلمة نيتشه أو فول المتعالي، ضمن كتاب الفلسفة، الهوية والذات، مصدر سابق ص 86.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديجم الوعي الى براديجم اللغة

أمرين متعامدين تشترع بينهما فسحة ما، إنهما على العكس، يستغرقان في ماهية واحدة هي بالتحديد ماهية إرادة القوة،¹ إذ يقول هيدغر " إن الإرادة بما هي إرادة الإرادة هي إرادة القوة أي بذل للقوة، فالقوة تتشد ذاتها باستمرار، وتتقدم دوما شطر نفسها لكي تتملك ماهيتها الخالصة."² ومادامت إرادة القوة تضع قيما وشروطا لذاتها فإنها تستحيل في نهاية الأمر الى ميتافيزيقا الحضور أو الذاتية بما هي حضور، يقول هيدغر الإرادة هي أصلا في ذاتها معرفة ذاتية للذات، إذ هي الصيغة التي يتحقق من خلالها الكائن هي المعرفة الذاتية للذات،³ فاعتبار أن الكينونة إرادة مع هيجل وإدراك ونزوع مع أرسطو ولاينتز أو تمثلا وإرادة مع شوبنهاور بلغت ذروتها وامكاناتها المطلقة مع إرادة القوة عند نيتشه، وعليه فإن الميتافيزيقا الذاتية لم تكتمل مع هيجل كما كنا نعتقد بل مع إرادة القوة عند نيتشه، لذا يرى هيدغر إن إرادة القوة بما هي ذاتية مكتملة هي الذات القصوى والوحيدة،⁴ فالذاتية مع نيتشه أصبحت إرادة القوة وبالتحديد إرادة الإرادة أي إرادة لا يحدها أي هدف ولا تتشد غير ذاتها،⁵ وينكشف هذا بجلاء في نموذج التقنية المعاصرة التي هيأ لها نيتشه أفقها الميتافيزيقي، إنها بالضبط تعبير فاضح عن نسيان للكينونة.

العود الأبدي لنفسه، لعل هذا المفهوم يشكل الأساس الثاني لأنطولوجيا نيتشه، إنه مفهوم ذو وقع كبير على فلسفة نيتشه (وبعض الفلسفات اللاحقة فيما تعلق بمفهوم التكرار وعودة المكبوت في التحليل النفسي اللاكاني)، إذ يقول هيدغر " إن فكر العود الأبدي هو الفكر الأكثر جسامة عند نيتشه وذاك بمعنيين، من جهة لأنه يشق علينا التفكير فيه، ومن جهة ثانية لأنه الفكر والوازن والأكثر ثقلا،⁶ فهو ليس مجرد اشراق صوفية أو تصور دائري للكون، بل استعادة دائبة لفكر الصيرورة الاغريقي في تمثيلها للوجود، يرى هيدغر أن عقيدة العود الأبدي يرتد الى مذهب إرادة القوة وهي تعبير عن الموجود في ماهيته وطبيعته " فإن العود الابدي " لذات الشيء " يجيب عن السؤال المتعلق بالموجود بالنظر الى كلفيته⁷، فماهية الوجود هي إرادة القوة باعتبارها صيرورة غير أن الموجود الذي يصير لا يصير إلا بما هو موجود، فالوجود والصيرورة

محمد الشكير، في الفلسفة الألمانية، هيدغر ضد نيتشه، مرجع سابق ص 63.

² M, Heidegger, *Nietzsche* 2 p215.

⁴ مارتين هيدغر، كلمة نيتشه أو قول المتعالي، ضمن كتاب الفلسفة، الهوية والذات، ص 94.

نفسه ص 96.

*. جاك لاكان يرتقي بالمفاهيم الانطولوجية النتشوية (مرورا بهيدغر) الى مستوى العدة المفاهيمية الأساسية للتحليل النفسي بعد فرويد، فإرادة القوة هي الرغبة التي لا تريد تحقيق الا ذاتها، أما العودة الابدي للنفسه يتمثل في ماهية التكرار أو (الايوتوماتيزم) في عودة المكبوت، وللاوعي هو لغة اللوغوس.

⁶ M, Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, p82.

⁷ Ibid 84.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديجم الوعي الى براديجم اللغة

والموجود باعتباره موجود بما يصير لا يتنافيان أبداً، فالموجود باعتباره صيرورة مضي في ذاته نحو ذاته باعتباره عودة أبدأ، تلك هي ذروة التأمل الميتافيزيقي التي خبرتها أنطولوجيا ننتشه والحكمة الغربية في منتهاها، إن هذه الوحدة المتألفة بين العود الابددي وإرادة القوة في نظر هيدغر تتجلي في صيرورة "ديونيسوس" إله الحياة في الميثولوجيا الاغريقية، وبما هو إرادة قوة للوجود وأيضا باعتباره إرادة حياة لا ينتهي عن العودة من القرار السحيق لدمار ذاته، إرادة لن تجد غير ذاتها لدمار نفسها، هكذا وصفها نيتشه قبل نهاية حياته الواعية.

لم تنكشف تلك الوحدة القائمة بين مفهوم إرادة القوة والعود الابددي إلا من التفكير في فلسفة نيتشه داخل الافق الميتافيزيقي الغربي، ومن خلال "استنكار" ما كان ثاويها فيها وهذا بالضبط ما أطلعنا به قراءة هيدغر، فلقد تبين لهيدغر أن الوحدة التي تصل هاتين المفهومين تستجيب للبنية الانطو- ثيولوجية للميتافيزيكا الغربية، فعلى حسب هذه البنية لا تقول الموجود على نحو حقيقي إلا بالنسبة الى تحديد آخر لهذا الموجود، والذي تجعله موجود على نحو شمولي،¹ إنه تفكير في الموجود على نحو كلي، وأيضا هي امتداد الى تلك التراتبية الثنائية، ماهية/ وجود التي أورثتها الافلاطونية، إرادة القوة تعبر عن ماهية الموجود والعود الأبددي للـ"نفسه" يعبر وجود الموجود أو نمط وجوده، إذن هذين الحدين يمثلان الدعامة الأساسية لأنطولوجيا ننتشه لكنها يؤلفان مفاهيم أخرى مشتقة منهما بالضرورة كالعدمية والانسان الأعلى، الانسان الذي يتجاوز ذاته.

إن فكر ننتشه، على الرغم من مسحته التقويسية إلا أنه يرتد الى نزعة قيمية أو الى ميتافيزيكا الحضور الافلاطونية، يقول هيدغر في هذا السياق بأن ننتشه ظلّ يفكر في الوجود بإطلاق، بمعنى أفلاطوني وميتافيزيقي، " حتى بما هو قلب للأفلاطونية الذي بمقتضاه أصبح الحسي حسب نيتشه هو العالم الحقيقي وفوق حسي هو عالم اللاحقيقي، يبقى بلا ريب داخل الميتافيزيكا، وهذا النوع من التخطي كان وفقا لفهم النزعة الوضعية للقرن التاسع عشر ليس سوى التورط النهائي في الميتافيزيكا"² إنه يوقعنا في ميتافيزيكا الحضور في أقصى درجات اكتمالها ونقصها هنا النزعة الوضعية والتقنية المعاصرة، رغم أسلوب الكتابة النتشوية القريبة جدا لأسلوب الشعر والتصوير الفني إلا أنها لم تشفع له عند مارتن هيدغر، خاصة ونحن نعلم من متون هيدغر أن الشعراء وحدهم من يقولون الكينونة ويخبرون معناها بوصفهم حراس الكلمة/ الكينونة، ومن هنا أجاز لنا الطرح التالي:

¹ J, Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, T2, Ed minuit, 1984, p 211.

² مارتن هيدغر، تخطي الميتافيزيكا، مصدر سابق، ص 184.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديجم الوعي الى براديجم اللغة

هل اللغة الانتشوية بصيغتها الشعرية وجسارتها الفنية استطاعت قول الكينونة في نظر هيدغر، وهل أسلوب الكتابة عند نتشه، التي تستقصي دروب الحقيقة في محاولتها الدؤوبة للانعقاد من القبضة الميتافيزيقية وفلسفة الذات، هل استطاعت أن تختبر حقيقة الكينونة وتسميها؟

إن الدواعي الفلسفية التي قادت هيدغر الى تهميش المناحي اللغوية والشعرية للمنجز الانتشوي سواء تعلق الأمر بتحفته الفنية أو بأسوب عمله الفلسفي هو إلحاق نيتشه ضمن نطاق **الانطولوجية التقليدية** التي عمدت على حجب الكينونة لقراءة الألفي سنة¹ وكما يخبرنا هيدغر في أكثر من مناسبة أن لغة الشعر هي القادرة على تسمية الوجود وانفتاح حقيقته، في حين أن الفلسفة (الميتافيزيقا التقليدية) هي نسيان لحقيقة الكينونة، كما يؤكد هيدغر في هذا الاتجاه، أن فكر نتشه يتداخل فيه الشعري والنثري النظري وكل فصل بينهما إنما يصدر عن تفكير مضطرب، وأن المنزع الشعري عند نتشه لا يشذ عن دائرة النظر الفلسفي بمقولاته ومواضعاته، وعليه فكتاب " هكذا تكلم زرادشت " مثلاً يظلّ، بالرغم من حلّته الشعرية التي اسبغها عليه نتشه، كتاباً في الفلسفة وليس عملاً ابداعياً فنياً² وينبغي أن نأخذ الفلسفة هنا بالمعنى الهيدغري بوصفها فكراً ميتافيزيقياً يضع سؤال الكائن في أولوية انشغالاته ويتساءل عن ماهية وجود الموجود وعن نمط وجوده مثلما تفعل كل الميتافيزيقا والانطولوجيات الكلاسيكية، **غافلة الاختلاف الانطولوجي بين الكائن والكينونة**، كما أن الميتافيزيقا لا تفكر في الموجود بما هو موجود إلا "من خلال عالم التمثيل" ولا تعتبره إلا على وجه الحضور³، وهذا ما وقعت فيه الانطولوجيا الانتشوية، أما الشاعر الحق فهو أقدر من الفيلسوف على الاصغاء للكينونة في انكشافها، لأنه لا ينتسب الى ميتافيزيقا الحضور بل ينتمي الى عالم المقدس أو الى تلك الطائفة من الشعراء الما- قبل سقراطيين الذين خبروا الكينونة وغنوا بجوارها، هؤلاء الشعراء التراجيدين الذين لم يكن عندهم الوجود ما تتمثله الذات أو تطرحه إزاء ذاتها كموضوع بل ما تتجلي لهم وما تنكشف بمعزل عن قبضة المفهوم "الأفلاطوني" والقول الفلسفي بأقيسته المنطقية.

يبدو هنا أن هيدغر قد يؤس من لغة الفلسفة وما تحمله مفاهيمها من خواء فاغر، والتي لا تُعنى بماهية الفكر، لذا يلجأ هيدغر الى لغة الشعر بدل اللغة التقنية للفلسفة، "عندها يصبح الفكر مطالباً بالمضيّ خلف القول الشعري وبمجاورته باعتباره صوت الكينونة"، وباعتبار أن الشعراء هم حراس الكلمة ورعاة الكينونة فقط في جوار الفكر والشعر حيث يلتحم الانطولوجي واللغوي، السماوي والأرضي، حينها يمكن أن نجعل

محمد الشيك، في الفلسفة الألمانية، هيدغر ضد نيتشه، مرجع سابق ص 135.²
نفسه صفحة نفسها.³

³ M, Heidegger, *Chemin qui ne mènent nulle part*, Trad. Brokmeier, Gallimard 1999.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديجم الوعي الى براديجم اللغة

من اللغة لغة للكينونة،¹ وهنا يمكننا ان نفهم احتقاء هيدغر بالشاعر هولدرلين، بوصفه الشاعر الذي يسمى الكينونة ويستكشف المقدس ونفهم هنا مخاصمة نتشه باعتباره فيلسوفا ميتافيزيقيا أو مفكر شاعر وليس شاعر مفكر .

يقول ميشال فوكو " أن نتشه قد فتح جرحا غائرا في اللغة"² وقد حاول الكثير من الفلاسفة لملمة هذا الجرح دون جدوى، وبصمة نتشه الحقيقية لا تتمثل في الإشكالات الفلسفية التي طرحها فحسب بل في اللغة الفلسفية وأسلوب الكتابة التي انتهجها، بشاعريته الفياضة واستعاراته واقتنعه، إنه عمل المهماز على حسب تعبير جاك دريدا، إنه يقدم نفسه على بصورة ذلك المفكر الشاعر الجنيالوجي الذي يفكك الأنساق الميتافيزيقية والريبة اللغوية التي كتبت بها، إنه يضعنا في تجربة حدودية في منطقة فاصلة بين الجنون وبين اللغة الخالصة،³ تلك اللغة التي يقتفي أثرها جاك لاكان في فينومينولوجيا الذهان، وجورج باطاي في انثروبولوجيا "انتهاك المقدس"⁴، لأن تجربة الكتابة عند نتشه تلامس عتبات الجنون وتفتح حقولا غير مطروقة في حوار الذات مع ذاتها، حيث أن فكر هنا يصبح (نوماديا) يرتحل بين التراجيديا واللغة التحليل النفسي والتاريخ، والأسطورة والرمز، ولأن هدف نيتشه لم يكن إقامة انساق فلسفية تتم بالصرامة الفلسفية والمنهجية الكلاسيكية، بل فلسفته هي تجربة حياة وهذه التجربة لا تصلح لها إلا أسلوب الكتابة بالشذرات، وهنا تتحقق المقولة الشائعة باستحالة التفلسف المعاصر إلا تحت عباءة نيتشه.

يقول جيل دولوز في هذا الصدد، إن كل شيء عند نيتشه هو قناع، وأن أقوى لحظات فلسفته تتجلى في الصفحات التي يتحدث فيها عن ضرورة التخفي وراء الأقنعة،⁵ وعن فضيلة الأقنعة وإيجابياتها، ومقامها النهائي، " فكيف تعرف هيدغر على نتشه الحقيقي خلف عشرات الأقنعة والتوريات التي تخفي خلفها؟ ألا يمكن القول إن قراءة هيدغر لنتشه لا يفيدنا إلا في التعرف على هيدغر نفسه؟

بالطبع نعم، إن هيدغر يعمل على إعادة استنبات نتشه في أقاليم الميتافيزيقا وعلى تأويل فكره في ضوء سؤال الدازين (الكائن) ومتطلباته الأنطولوجية، وبذلك يطرح هيدغر إجابات عن إشكالية لم يضعها نيتشه بنفسه، بل يشاركه في طرحها، خاصة فيما يتعلق بنقده لفلسفة الذاتية وكشف عن أسسها الميتافيزيقية،

¹ M, Heidegger, *Approche de Hölderlin*, trad. H, Corbin, Gallimard 1962

² M, Foucault, *Entretien avec Foucault*, in Dite et écrits, 1954-1960, tom 1, Gallimard, 1994, p556

³ M, Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, cahiers de Royaumont, in Dite et écrits, Gallimard, p574.

⁴ يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، مرجع سابق، ص 331.

⁵ جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق ص 66.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

وبتاريخ الغرب بوصفه تاريخا لتحقيق العدمية واكتمالها¹ والتي هي نفسها تورية نيتشوية، لأن تاريخ الغرب ليس تأريخا للوعي كما كانت تعتقد الفلسفات التاريخانية أو التقدمية، بل هو " تاريخ للأقنعة والزيف"، فلا توجد حقيقة وإنما توجد تأويلات، إنه تاريخ النسيان بالمصطلح الهيدغري، ومن ثم فهو تاريخ للجنون وتاريخ اللا عقل واللاوعي والمُهمش، لذلك يعلمنا نيتشه (كما تعلم منه جاك دريدا وفوكو ودولوز وباطاي ولاكان..) أسلوب "الاستذكار، العودة الى الخلف ثم الوثبة، تلکم هي عمل المفكر الجنيالوجي الحق، وهي منذ الآن مهمة الفلسفة الحقة ورهاناتها المستعجلة، وهي أيضا تصلح لمهمة المحلل النفسي الذي يعمل على استذكار المريض ويستجلي ما كان في جبه منسيا ومطويا ومكبوتا ثم الوثب به الى واضحة نهار الوعي.

يفيدنا يورغن هابرماس في هذا الصدد، عن الاختلاف الأساسي بين نيتشه وهيدغر يرجع الى اختلاف في المنطلقات، منطلق نيتشه هو نقد المثل الأعلى الزهدي ونقد الاعتقاد بالحقيقة، بينما منطلق هيدغر هو نقد " النزعة الموضوعانية" للعلوم الحديثة مقتفيا في ذلك أثر أستاذه هوسرل، لكن فيما وراء هذا الاختلاف، فهما يعبران عن إشكالية واحد تجمعهما وهي " النقد الجذري للعقل" أي العقل المتمركز على ذاته والذي اتخذته الحداثة أساس لها،² فمفهوم نسيان الوجود و إقصاء (الوجه الملعون) للعقل هما صورتان جدليتان تُلهمان اليوم كل التيارات الفلسفية التي تهدف الى تخلص نقد العقل من النموذج الأنواري الذي يعتبر ذاته حركة دياكتيكية، وجعل " آخر" العقل فاضحا للحداثة القائمة، إن العقل وأخره هما اللحظتان الأساسيتان للعبة الحجب والانكشاف الهيدغرية أو لعبة الأقنعة والزيف النيتشوية، فالمعقول عبر التاريخ خاضع لدينامية الانسحاب والاقصاء والتخلي والتهميش في "أخره" الذي بقي منسياً، في " الجنون والحجز والعيادة عند فوكو أو في "الكتابة" عند جاك دريدا أو في "المدال اللغوي اللاشعوري" عند جاك لاكان، إن لعبة "أخروية العقل" تظل مستعصية الولوج على "الفكر الذاتي"، أنه بالنسبة لهيدغر عبارة عن مجهود للعقل يسعى لتصعيد ذاته ويتخذ شكل "استذكار" يسعى لمواجهة مصير الوجود.³

إذن يجيز لنا القول أن بداية الحوار الهيدغري مع نيتشه كان حين انتقل هيدغر من استراتيجية هدم وتقويض الميتافيزيقا الى استراتيجية "الاستذكار" وهذا الانتقال تم ضد فينومينولوجية هوسرل الماهوية، من أجل تدشين فينومينولوجيا للمتجسس أو المتواري (التي سنتطرق اليها في المباحث التالية)، ومن أجل

¹ محمد اندلسي، أفول المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية، مرجع سابق، ص 41.

نفسه، ص 31.

نفسه ص 33.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

استدكار ما كان منطقيا ومتحجبا ومخفيا وغير مفكر فيه، والتي تفترض تصورا آخر لتاريخ الكينونة، فتاريخ الغرب هو تاريخ الميتافيزيقيا التي هي في الأصل تاريخ نسيان الكينونة، والمهمة المستعجلة منذ الآن هي إعادة موقعة وكشف ما كان متحجبا ومنسيا في تاريخ الكينونة وموقعة الموجود أو (الكائن)، وتأسيسا لهرمينوطيقا الدارين ضدًا لتخفيه الخاص في ثنايا اللغة (الميتافيزيقية)، إذن ضرورة مساءلة تاريخ الفكر بما هو تاريخ انكشاف الكينونة ما سمح لهيدغر بقراءة حاسمة لفيلسوف إرادة القوة والعود البدي.

إن نيتشه هو الحلقة التي أغلقت، وبلا رجعة، النطولوجيات الكلاسيكية الكبرى التي أسست العالم القديم والتي أحيكت حول سرديّة الذات والعقل والعقلانية، وهو في الآن نفسه، (النبي) المُبشر بحول سرديّة التفلسف خارج الذات، ربّما في اللغة واللاوعي والبنية، وهي مناحي استدكار الكينونة، وهنا تصدق مقولة جاك ديريد أنه أصبح من غير الممكن التفلسف خارج عباءة نيتشه، لذلك نحن نتشويون شئنا أم أبينا.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

المبحث الثاني/ في مهمة تقويض الأنطولوجية التقليدية.

المطلب الأول/ الانطولوجيا التقليدية، بين رهان التجاوز واستعادة الأصل

لعلّ الخطوة التدشينية التي ابتغاها هيدغر من خلال مؤلفه الكينونة والزمان هو طرح مسألة الكينونة بوصفها حلاً مستعجلاً وحاسماً لكل المسائل والإشكالات التي وقع فيها الفكر الغربي، ومن حيث هي الخيط الهادي لفهم وإعادة تملك تاريخ الفكر الغربي أو ما يسميه بنوعوت مترادفة: التراث والأنطولوجية التقليدية، وينعته في مواقع أخرى بتاريخ الميتافيزيقا ونسيان الكينونة، كل هذه التسميات تؤدي معنى واحد وهو " تلك الأنطولوجيا التي طبعت تفكيرنا قرابة الألفي سنة خلت والتي تم من خلالها التأسيس للفلسفة واللاهوت المسيحي والعلوم الحديثة، في مقابل ذلك، هناك الأنطولوجية الأساسية التي يعمل هيدغر على تأسيسها، لكن لا يمكن التأسيس إلا من خلال مهمة التقويض، ولا يمكن الاستعادة والتملك إلا من خلال طرح سؤال الأصل والبدائيات.

يقول غادمير " إن مسار هيدغر في تاريخ الفلسفة يشبه الى حد كبير مسار كشف الينابيع الذي يغرس عصاه، على حين غرة، فيعلن على إثرها اكتشافه.¹ إن هيدغر يجعل تاريخ الفلسفة محور البحث الفلسفي شأنه شأن هيجل، حيث تبدأ الخطابات الفلسفية البعدية بوصفها إجابات متنوعة عن مشكلات واحدة أثارتها الهيدغرية، هذا الإجراء يفترض إقامة حوار مع تاريخ الفكر ذاته، ولن يتأتى ذلك إلا بتقنية "العودة الى الوراء"، الى الينابيع والأصول الأولى أو العودة إلى قوة الفكر الذي فكر قبلنا، تكلم هي المهارة الفلسفية التي إختلقها هيدغر وحذى حذوه الفلاسفة ما بعد الحداثيين، لذلك نجد هيدغر في معرض نقده للميتافيزيقا التقليدية، ينخرط حتى النخاع في حوار مع التراث الفلسفي الغربي برمته، بوصفه تراثاً لايزال يمتلك السلطة في تعيين الجهاز المفاهيمي الخاص بتصوراتنا الفلسفية وفروعها، لذلك يرى أن دروب "العودة الى" التراث والتملك المثمر له ينبغي لنا أن نكون على دراية بمنبعها الأصلي التي نهلت منها مفاهيمه ومقولاته التقليدية، وليس علينا أن نقف أمامه موقف البداة، التراث يقدم نفسه على أنه بداة وهو ينمي عدم الحاجة الى التسأل عن الأصول والمنابع.² فهل نحن جاهزون فكرياً ولدينا كل الحرية والجرأة للدخول في حوار لازماني مع الذي كان، ومع الذي ما فتئ يخاطبنا من كل عصر، إن إقامة حوار مع الفلسفة التي هي انطولوجيا تقليدية، يعني إقامة حوار هرمينوطيقي مع التاريخ ومسيرة الوجود الأوربي المسيحي، يرى هيدغر أنه بمجرد نطق اسم "الفلسفة" يدعونا للتأمل في مصدرها الاغريقي أنه درب يقع خلفنا، إننا نفهم ذاتنا من دائرة معينة

² نقلاً عن: فليب كايبل، الفلسفة والتيلوجيا في فكر مارتين هيدغر، ترجمة فؤاد مليت، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى، 2017، ص76.

مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، ط1، 2012، ص 78.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

دائماً، "إن ماضي الدازين لا يسير خلفه، إنما يسبقه أبداً بعدُ سلفاً"،¹ فماضينا هو مستقبلنا إن جاز القول، واليونان باعتبارهم ماضينا وقَّعو شهادة ميلاد تاريخ الغرب باختراعهم ما يسمى بالفلسفة، ولأن الفلسفة في ماهيتها ومصدرها اغريقية فلا يمكن معرفة الفلسفة وتاريخنا إلا بإقامة حوار مع العالم اليوناني.²

أن أول تعريف للفلسفة هي محبة السوفوس (الحكمة) حيث في بادئ الأمر كانت على وفاق تام مع اللوغوس (Logos) هذا ما كانت تستسيغه الأذن الاغريقية وتفهمه، هذا الوفاق أو الانسجام تعني الصداقة أو المحبة كما فكرها هيراقليطس، لذلك الانسان السوفوس هو ذاك الذي يدرك " الواحد الذي هو (est) الكل" والكل هنا تعني والموجودات من حيث أنها تشكل كلا واحداً، فكل الموجود هو في الوجود، وحدهم الاغريق القدامى خبروا هذه التجربة عند الاندهاش من خاصية الموجود (الكائن) الذي لا يُحتضن إلا في فسحة الوجود (الكينونة)، وتساءلوا: ما هذا الموجود الذي يظهر في أفق الوجود؟ والوجود كما فهمه الاغريق لوغوساً.³ لكن الأمر لم يستمر على هذا النحو، إذ حدث تحول انطولوجي حاسم عندما تحول السؤال الى: ما هو - الموجود بصفه موجوداً؟ في هذه اللحظة بالضبط استحال الفكر فلسفة، هيراقليطس وبارمنيدس كانا لا يزالان على وفاق مع اللوغوس لذا لم يكونا من الفلاسفة بل كانا من أعظم المفكرين الأولين، أما عند بلوغ الخطوة التي سار بها الفكر نحو الفلسفة فهيأت لها السفسطائية ولم تنجز إلا مع سقراط وأفلاطون بوصفهما أول الفلاسفة، ومن ثم تم تعريف الفلسفة والانطولوجيا بأنها " تبحث في الموجود بصفته وجوداً" أي في موجودية الموجود، وهذه الموجودية هي الجوهر (أوسيا) ويحددها أفلاطون في الفكرة (الايدوس) وأرسطو في الطاقة،⁴ وقد تعددت دروب الكلام عن موجودية الموجود في تاريخ الفلسفة والتي كانت تبحث دائماً عن المطابقة، أي المطابقة بين الكلام (المقول) وتصور ماهية موجودية الموجود، أرسطو رفض تأويل افلاطون حيث اعتبر المطابقة هي " إدراك شيء ما قائم في محض قيمومته."⁵ ومن هنا يمكن فهم منزع أرسطو حين اعتبر تعيينات الكينونة أو موجودية الموجود " تُفهم بوصفها مقولات أي بوصفها تعيينات الموجود بالنظر الى علاقته باللغة، وهذا هو التوجه الأساسي للميتافيزيقا الغربية الذي هيمنت على الفلسفة، إنها تلك الميتافيزيقا التي استحوذت باكراً على سؤال الماهية هو سؤال اغريقي/سقراطي بامتياز، وهو سؤال حدد كل تاريخ الفلسفة اللاحق، فالصيغة اللفظية للسؤال " ما - هو " أسلوب أعطاه أفلاطون وأرسطو أقصى مداه، فهم يسألون على سبيل المثال ما هو -الجميل؟ ما هي - المعرفة؟ ما هي - الطبيعة؟ إن سؤال الماهية تحدد

نفسه، ص 75²

مارتن هيدغر، الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1998، ص 33³

نفسه، ص ص 36، 37.⁴

نفسه ص 38.⁵

مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 84.⁶

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

بطرق مختلفة في تاريخ الفلسفة، فأفلاطون مثلاً حدد الماهية في المثال (الايديوس)، ونفس الأمر حدث مع أرسطو في الطاقة (الانيرجيا)، ثم كانط وهيجل وهلمّ وجر الى غاية نتشه حيث حددها بوصفها إرادة القوة، "إن ما يوضع موضع السؤال في كل مرة هو هذا الما - هو (*Le quid ?*)"¹، فكل شيء ماهية تتميز بالحضور والمطلقية، في داخل هذا الإطار الميتافيزيقي أسس الفكر الغربي مفاهيمه وتصوراته، يُعَقَّب (جاك دريدا) في "استراتيجية التفكير" عن هذا الأمر حينما اعتبر مسألة المعنى بوصفها ماهية وأصلاً وحضوراً، هي تصور ميتافيزيقي تم تكريسه مع فلاسفة الأزمنة الحديثة، "إن المعنى يتميز بوجود انطولوجي مطلق وهو الايديوس، أما الكتابة مع الميتافيزيقا فهي التعبير المادي الذي يصون ما تم نسخه من عبث الزمان"²، ومن هنا يأخذ التفكير مشروعيته بوصفه أسلوباً يلاحق سلطة المعنى المبتوث في ثنايا الكتابة الفلسفية، إن هيدغر يخبرنا أكثر من مرة أنه لا تفكير إلا من خلال إقامة حوار مع النص الميتافيزيقي بدءاً من الاغريق الى نيتشه بوصفه آخر قلعة من قلاع الحكمة التي نطقت بها الميتافيزيقا الغربية.

إذن **الانطولوجية التقليدية** أصبحت مذهبية في العصر الوسيط الى غاية هيجل والميتافيزيقا الحديثة إذ بقيت بنفس المنطلقات والمفاهيم، نشهد ذلك أيضاً في الكوجيطو الديكارتية، في مفهوم الذات، الروح، الوعي، الشخص، وتم اغفال مسألة علاقتها بالكينونة، لأن تصورات ديكارت انطلقت من أفق الانطولوجية الوسيطية التي تضع تصور الكائن بوصفه مخلوقاً بمقابل الله، بيد أن هذه المخلوقية ذات حضورية مطلقة التي وجدها ديكارت في معنى (النفس) وماهي إلا نسخة مكررة للتصور المسيحي،³ حيث لم يفلح ديكارت في توفير أرضية أنطولوجية جديدة للفلسفة عن طريق مفهومه للكوجيطو، "فأنا أفكر أنا موجود" بوصفه بداهة ويقينا مطلقاً قد أغفل السؤال عن معنى كينونة هذا الكائن، فديكارت لم يدشن مرحلة جديدة من مراحل الانطولوجية التقليدية، فقد أعاد طرح، في كتابه التأملات، السؤال التالي: ما هو - الموجود الذي يوجد بمعنى الوجود اليقيني (*Ens certum*) ؟ من هنا تعرضت ماهية اليقين مع ديكارت لإستحالة، اليقين الى ماهية، حيث يتحقق انطلاقا من امتناع الشك بحقيقة أنا أفكر أنا موجود بالنسبة لأنا الانسان، من هنا تصبح الأنا (*ego*) هي الذات الحاملة للموجود وتلج هكذا ماهية الانسان وتدخله ميدان الذاتية (*subjectivité*)، حيث يصبح اليقين مع ديكارت هو تمثل الأفكار الواضحة والبدئية، وعندها أصبح اليقين شكل الحقيقة ومقاسها،⁴ إن الانطولوجيا التقليدية بجلتها الديكارتية قد اشتغلت بالاعتماد على تصورات متعلقة بالأشياء وأن أكبر خطأ محقق هنا هو "تشبيهُ الوعي"، إذ تصورت الكينونة انطلاقا مما هو قائم أمامنا وهذا ينتهي بنا الى

مارتن هيدغر، الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية، ص 2.34

² أحمد عبد الحليم عطية، ما بعد الحداثة والتفكير، مرجع سابق، ص 150.

³ مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 84.

⁴ مارتن هيدغر، الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية، ص 46، 47.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

التشبيهي،¹ وهو النظر الى الوعي بوصفه شيء من بين الأشياء الموضوعية أمامنا وهذا خطأ فادح ارتكبه ديكرت، فبالقدر ما تصبح الكينونة - موضوع - معرفة ووعي بقدر ما تتحجب وتتوارى، نفس الأمر حدث مع كانط في مشروعه لنقد العقل، فالعقل ليس شيء من بين الأشياء التي توضع أمامنا لتفكيكه وضبطه أو تعديله، نيتشه كان محقا عند نعتة بميكانيكي العقل ! لقد بلغ هذا الأمر أشده في أنموذج العلوم الحديثة، حيث تم ربط الكينونة بالكائن، واغفال السؤال العتيق عن الفسحة التي انكشفت فيها الكينونة، " في حين ينبغي للانطولوجيا أن تأخذ خيطها الهادي من الدازين ذاته، أي من كينونة الانسان في تعريفه العامي أم الفلسفي، محددا بوصفه الكائن الحي الذي تتعين كينونته بالقدرة على الكلام."²

وعلى هذا الأساس، يتأكد لنا مع هيدغر أن هذا الدرب التقويضي/ التفكيكي ليس أبدا قطيعة عدمية مع التاريخ والتراث، وليس انكارا للتاريخ، على العكس من ذلك، هو إعادة استملاك وتملك مثمر للموروث الفلسفي، إن مثل هذا التملك للتاريخ هو المقصود في كلمة (تهديم/ تقويض) في كتاب الكينونة والزمان، "فالتقويض لا يعني أبدا الافناء بل الكشف وإبعاد عبارات تاريخية بشكل خاص عن تاريخ الفلسفة، فالتفكيك يعني فتح أذننا وجعلها حرة لنداء الموروث، ولن نتوصل الى هاته المطابقة إلا إذا اصغينا الى هذا النداء،"³ والمطابقة الحقة هي أن تصيخ السمع لنداء الكينونة.

¹ مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 739.

² نفسه، ص 84.

³ نفسه، ص 42.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

المطلب الثاني/ في نقد الكوجيطو الديكارتي.

في البدء كان السؤال عن الكائن " الذي قد ذهب اليوم في النسيان"¹، تلكم هي أهم جملة يطرحها هيدغر في فاتحة كتابه الكينونة والزمان، إنه إعلان صريح عن ميلاد أفق فلسفي جديد يفكر بعيدا عن أرض الكوجيطو، أفق فلسفي يبدأ من قضية "الكائن" الذي وقع في غياهب النسيان ويملك، من بين ما يملك، القدرة على (الكلام) السؤال عن كينونته²، إنه كائن يحيا بوصفه سؤالاً، أما النسيان فهو مضاعف هنا، نسيان الكائن لنفسه ونسيان السؤال عن الكائن، وبالتالي السؤال هو الذي يحيل إلى الذات وليس العكس، فأنا أكون سؤالاً قبل أن أشك وأفكر وأعي، تلكم هي الحقيقة الأنطولوجية التي أغفلتها الديكارتية.

إن قراءة هيدغر لمتن الديكارتي تدخل في سياق تقويضه للأنطولوجيا التقليدية التي هيمنت على اللوغوس الغربي لقراءة الألفي سنة، وعليه فإن الديكارتية في نظره هي نمط من أنماط تصوراتنا للموجود، وتتدرج في نطاق تاريخ تصورات العالم، فكيف ذلك؟ يعتقد هيدغر أن العصر الذي نسميه "الزمن الحديثة"، يتعين بحقيقة كون الانسان يعدو مقياس الموجود، وحيث يوجد الموجود فالإنسان هو الذي يؤسس موجود، أي أنه بالمعنى الحديث، أساسي لكل موضوعة ولكل مثول (*Le subjectum*).³ وعليه تكمن أصالة هيدغر في الإشارة الى أن "سيطرة الذات" هي الحدث الفارق في تاريخ الميتافيزيقا من ديكارت الى نيتشه، أو بالأحرى من بروتاغوراس الى نيتشه، إن ديكارت يفهم ذاتية الوعي بمثابة أساس مطلق ومثول يقيني، وبالتالي يصبح الموجود هو تمثل العالم الذاتي للأشياء كما تصبح الحقيقة يقينا ذاتيا، فهيدغر لم يعد يرى إلا الجانب المتسلط لوعي الذات، ومن ثم يبدأ مهمة نقد العقل المتمركز على ذاته وهي مهمة صعبة ومستعجلة ولكن ليست مستحيلة، إن أسئلة هيدغر حول التراث الحداثي هي أشبه بالطرق التي تفتح في الغابة، طرق تسأل أكثر مما تجيب ولكنها نفي أكثر مما تعد، وهنا تكن خصوبة الفكر الذي يتم الإعلان عنه، هناك فهم أولي انطولوجي يتعلق بالأفق الذي يشكل معنى الكينونة، ومن ثم اهم منطلقات هذا النقد الهيدغري للكوجيطو الحداثي أنه يفهم ضمن نطاق التاريخ الكلي للميتافيزيقا الغربية فهو نمط من أنماط تأؤل الكائن بوصفه طاقة أو إرادة أو تمثل أو عود أبدي لنفسه، تلك التأويلات للكائن (الموجود) التي ظهرت في أفق الميتافيزيقا التي نعرفها، إن الكائن يظهر في كل مرة في أفق الكينونة، وهذا الفهم المسبق للكينونة يرتسم في تاريخ

مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 49.

نفسه، ص 68.

يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، مرجع سبق ذكره، ص 212.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديجم الوعي الى براديجم اللغة

الميتافيزيقا الغربية، في نظر هيدغر أن الميتافيزيقا الغربية هي الواقعة التاريخية التي طرأت على الكينونة والتي تؤثت لنا كل المفاهيم والتصورات التي نقارب بها الواقع، وهي الميتافيزيقا الوحيدة التي نعرفها.

مع الكوجيطو الديكارتى، انفسح السبيل للبحث عن شيء يقيني وثابت، إن مسألة الأساس المطلق الذي لا يتزعزع قد أسقط على الذات المفكرة، وهكذا فإن اليقين أصبح يهيمن على ماهية الحقيقة، ضمن الوثوقية والتمثل،¹ فأصبحت الحقيقة هي اليقين، والمنهج يتطلب من الآن فصاعدا ثقلا ميتافيزيقيا ضمن ماهية الذاتية، ذلك هو التحول الحاسم الواقع مع ديكارت، فـ"أنا أفكر أنا موجود" يعلن أنه لا يمكن للأساس أن يكون شيئا آخر غير الانسان ذاته، بمعنى أنه لا يستند الى سلطة مغايرة خارج الذات، فالكوجيطو الديكارتى يطالب لذاته أن يكون الضامن الأخير لذاته، وذلك بمعزل عن أية حقيقة إيمانية أو مسيحية، ولكن على الرغم من هذا التحول الجذري إلا أن هيدغر يعتقد أن الكوجيطو لا يزال تابعا للانطولوجية التقليدية التي ارتبطت بالتقليد الميتافيزيقي منذ من افلاطون وأرسطو، ذلك لأنه يتحرك ضمن اطار سؤال " ما هو الكائن؟" ولكن بتأويل الانسان بما هو "ذات" وتخصيصه بمهمة تفسير الكائن، فإن ديكارت قد أنشأ شرط امكان نظرية المعرفة أو ميتافيزيقا المعرفة، بل أنشأ في الآن نفسه " الشرط الميتافيزيقي لكل انثروبولوجيا مستقبلية"² فهو بذلك يساهم في الذهول عن مسألة الكينونة.

إن الفلسفة الذاتية تفكر في كينونة الكائن باعتباره وعيا، وهي نسخة مكررة للنموذج الافلاطوني، وبالتالي تفكر فيه كمؤسس للقيم والمعرفة، حيث تبدأ ضمنها الميتافيزيقا الحديثة وتبسط ماهيتها بوصفها تبحث عن البديهي أو المطلق أو عما هو يقيني، فالأمر هنا يتعلق وفق كلمة ديكارت بـ" وضع شيء يقيني وثابت" ومن حيث هو مثول للموضوع، إن مثل هذا الثبات يناسب تصور الماهية التي هيمنت على فكر القدامى، أي ماهية الكائن بوصفه حاضرا باستمرار ويوجد ماثلا هناك مسبقا وفي كل مكان، " إن ديكارت شأنه شأن أرسطو في طرحه مسألة الذاتية باعتبار أنه بحث هذه الذاتية ضمن خط ميتافيزيقا الحضور، وقد فكر في الحقيقة كيقين، إن "الأنا" العارفة هي ما يحضر باستمرار، وهكذا أصبحت الأنا المفكرة ذاتا أي أن الذات أصبحت كائنا واعيا بذاته"³ وهذا ما يصدق على كل الفلسفات الجهورية اللاحقة، تبلغ الذاتية الديكارتية مطلقها مع هيجل، فصارت الميتافيزيقا منطقا متعاليا، على نحو جذري لم يسبق لها مثيل، فالعقل أو الروح هو فكر مطلق وواقعية الواقع وكينونة الكائن، إن "فينومينولوجيا الروح" على نحو ما يبتغيها هيجل، لا تتعلق

¹ M, Heidegger, *Nietzsche 2*, p 343

² M, Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p129.

مارتن هيدغر، كلمة نيتشه افول المتعالي ضمن كتاب الفلسفة، الهوية والذات، ص 90⁴

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديجم الوعي الى براديجم اللغة

أبداً بتفكر المُفكر في الكينونة بل هي منطق مشدود على نحو ما تسبح به الذاتية المتعالية وفكرتها المطلقة، وبهذا المعنى فلسفة هيجل تلخص ماهية الفلسفة الغربية برمتها¹ إن انطولوجيا المطلق هي علم الكائن بما هو كائن، ذاك الذي عند الاغريق، يحضر ماهيته الأنطو. ثيولوجية للنور¹ ويشهد على مصادره بما هو حضور وتمثل، وهنا ينعقد الخلط بين الحضور الاغريقي والتمثل الحداثي، وعليه يبلغ التمثل الهيجلي انغلاقه بما هو انطولوجيا العالم، هذه الانطولوجيا موسومة بمحددات اللحظة الديكارتية للميتافيزيقا، "إن الميتافيزيقا الحديثة الى غاية هيجل تظل تأويلاً خالصاً وبسيطاً للكائن من حيث هو كذلك، انطولوجيا يشتغل فيها اللوغوس في معنى الثيولوجيا المسيحية من حيث هي روح مطلق"².

إن الخطوة الحاسمة التي انجزها هيجل هي أرخنة الذات الغربية وإدراجها ضمن صيرورة الانطولوجية التقليدية وحمولتها التاريخية، إن مسألة الكائن التي حددت معالمه مع افلاطون وارسطو ضمن التاريخ الانطو- ثيولوجي للغرب أصبح "الأنا" الواعية مع ديكارت الذي صارت محورا لدى اللوغوس الغربي، إذن بداهة الكوجيطو تأخذ ضمانتها من التمثل الذاتي للفكر بوصفه فكراً، متناسياً أن فكرته على ذاته لا يمكن أن تتأسس إلا وفق فهم مسبق للكينونة، لذلك يعيب هيدغر على الميتافيزيقا الذاتية أنها نسيت أو تناست الاختلاف الانطولوجي، إنها لا تفكر في اختلاف الكينونة عن الكائن،³ ففكر الاختلاف الانطولوجي الذي ما برح يغادر أرض الميتافيزيقا والتفكير الذاتي، وحتى الفكر العلمي والبحث المنهجي فقد التقدير هنا ما دام ينهل مقولاته من الفهم الانطولوجي الحداثي محددة على انها فلسفة الذات، في نظر هيدغر هناك اجترار رهيب للمقولات الانطولوجية لفلسفة الذات، على الرغم من المحاولات الجسورة لتحطيم ذلك القفص المقولاتي من طرف هيجل وماركس ومنتشه، وربما ذلك الفشل الذريع قد يهدد مشروع هيدغر نفسه، ولربما هذا ما يفسر لنا تخلي هيدغر عن الجزء الثاني من "الكينونة والزمان" لأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال تحطيم لغة الميتافيزيقا أو تجاوزها بلغة الميتافيزيقا ذاتها، لذا يقول لنا هيدغر "أن الفكر المغاير الذي يغادر الذاتية، ظل صعب المنال بفعل أنه حين ظهور كتاب الكينونة والزمان لم ينشر الفصل الثالث من القسم الأول، لأن الفكر لم يكن ليبلغ بعد مستوى التعبير الكافي عن هذا الانقلاب، بل وما كان له ان يبلغ ذلك استنادا الى لغة الميتافيزيقا."⁴ ولربما هذا ما يفسر تحول هيدغر الثاني الى اللغة الصوفية وحواره مع الشعراء، ومع ذلك بحسب هيدغر، إن الفكر الذي يثابر بهدف التوجه نحو الكينونة كان لازماً عليه الكلام بحسب أفق

¹ M, Heidegger, *Nietzsche* 2, p 246.

² Ibid, p 257.

³ مارتن هيدغر، رسالة في النزعة الإنسانية ضمن كتاب الفلسفة الهوية والذات، مصدر سابق، ص 127.

⁴ نفسه، ص ص 131، 132.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

الفلسفة والاستعانة بالمصطلحات المألوفة لدينا، وذلك لجعل محاولة الفكر هاته التي في صميم الفلسفة، جعلها في المتناول بل وقابلة للفهم.¹

إن الكينونة هي الأفق الذي يجب أن نفهم فيه من هو الانسان، ما يُشكل الدازين الإنساني ليس الأنا أو النفس أو الذاتية، كما فهمته الذاتية الحداثية بل الكينونة نفسها وبكل أبعادها، الكينونة هناك ومعًا بصحبة الآخرين والكينونة في -العالم، هذه الأبعاد الانطولوجية ليست أطرافا خارجية بل هي ثاوية في وجود الدازين ذاته، يقول هيدغر "جوهر الانسان ليس الروح من حيث هي مركب النفس والجسد بل الوجود".² وهذا الأمر لتحاشي الخطأ الذي وقعت فيه الذاتية الديكارتية وهي تصور الأنا كجوهر بلا عالم ووضع الأنا بمعزل عن الغير، فليس هناك أنا معطى ومعزول عن الآخرين ولا يمكن اغفال ظاهرة العالم كمعطى انطولوجي ضروري، وعليه " الدازين ليس هو"³ في كل مرة لأن وجوده مخترق بتلك الأسس الانطولوجية، وعليه فإن الوعي والمعنى والوجدان مجرد واقعة تابعة لبنية الوجود في -العالم التي تخفي أكثر من ذلك عالم الدازين.

إذن أهمية هيدغر أنه استطاع أن يؤرخ لفكرة الكوجيطو على نحو أصيل ومختلف، إذ حوّله الى منطلق انطولوجي يجمع شتات كل الفلسفات الحداثية، وحوّله الى شيء ينتمي الى عصر من عصور تصورات العالم بوصفه تمثلاً، إن الكوجيطو الديكارتى ارتبط تاريخياً بمولد النزعة الإنسانية التي تدّعي لنفسها الهيمنة على الطبيعة بوصفها موضوعاً، كما تدعي بإمكانية قيام فكر خاص ينطوي على ذاته يتمتع باليقين والمطلقية، لذا يذهب هيدغر الى أن ديكارت لم يفعل شيء إلا تعميق وطمس انتماء الكائن الى الكينونة، أي تعميق نسيان سؤال الكينونة، لذلك يعمل هيدغر على نقل السؤال من أرضه الميتافيزيقية التي تحتفي بالسؤال ما هو الانسان؟ الى السؤال من هو هذا الكائن الإنساني بالنظر الى كينونته؟⁴ لذا يتخذ التقويض طابعاً انطولوجياً ذو صبغة هرمينوطيقية وجودية بامتياز، لأنه في الأزمنة الحديثة تم هجران الكينونة ووقعت في النسيان أو التيه، إنه الضلال الانطولوجي الذي يطال الموجود الانساني في كليته ويسحبه عن حقيقته، بحسب هيدغر فإن حقيقة الكينونة يظل غائباً،⁵ وهو الوجود نفسه على أنه هذا الذي يظل غائباً مستلباً، وهذا الاستلاب أو الضلال الانطولوجي هو نفسه النسيان الكلي الذي تتصف به الفلسفة الذاتية.

نفسه ص 157.²

مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 237.³

نفسه ص 235.⁴

المسكيني، الكوجيطو المجروح، مرجع سبق ذكره، ص 169، 170.⁵

يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، مرجع سبق ذكره، ص 215.⁶

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

وبناء على ذلك فإن تحليلات هيدغر الفينومينولوجية تتجه صوباً نحو محاولات الخروج من " براديغم الوعي والفلسفة الذاتية " الذي بقيت تأسر الحداثة الغربية منذ ديكارت، فالوجود يحيل الى الزمان لأنه يتزَمَّن، والزمان بدوره يحيل الى الحضور لأن لحظة الحاضر يمزقه الى ماضٍ ومستقبل، والحضور الى الانتشار/ الانسحاب، والانسحاب يحيل الى القلق، والقلق يكشف عن العدم، والعدم الى الصمت/ الكلام باعتبار الصمت شرط الكلام، والكلام الى اللغة، هكذا يرسم هيدغر استراتيجية تقويض الأنطولوجية التقليدية في تواشجها مع تحليلية الدارين.¹

¹ إسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة، هيدغر في مناظرة العقل الحديث، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2012، ص 18.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

المطلب الثالث/ في نقد الوضعانية العلمية ومشكلة الزمانية

العلاقة بين العلم الوضعي والفلسفة (الميتافيزيقا) يطبعها توتر يعيق التواصل بينهما، فالفلسفة تعتقد أن من حقها أن تفرض وصايتها على العلوم وأن توجهها، أما العلم فيرفض أي تواصل مع الفلسفة بحجة أنه لا يهتم إلا بالوقائع، أما المفاهيم والنظريات فليست في نظره سوى تجريدات لا قيمة لها، وهو بذلك ينسى أن هذه الوقائع نفسها لا تتجلى بوصفها وقائع إلا داخل إطار مفاهيمي يحددها مسبقا نوع " الكائن" المدروس، ولمواجهة هذا الوضع، يدعو مارتن هيدغر الى حوار جاد بين العلم والفلسفة حيث ينصت كل منهما للآخر وينتهي ببلورة مجال للتفاهم والتعاون بينهما، وهذا الأسلوب يتبعه هيدغر في محاورته فأنه من جهة يثمن نتائج البحث التجريبي لدى العلماء المعاصرين له ولا يتوانى في الثناء عن تجاربهم ودقة توصيفاتهم، ولكنه من جهة أخرى ينبه الى المنزلاقات التي يقعون فيها أحيانا عند تأويل نتائج بحثهم بسبب غياب تصور واضح عن "نمط كينونة الكائن" الذي يهتمون به، فيطبقون على مجال بحثهم مقولات مستمدة من مجال موضوعاتي آخر على الرغم من أنها لا تتوافق والمعطى الذي تبرره تجاربهم نفسها، ومهمة الفيلسوف هنا ليس أن يفرض تصورات على العلماء وإنما أن يجعل معطى تجاربهم تتوافق وماهية الكائن المدروس.

إن مشكلة العلوم المعاصرة في نظر هيدغر، أنها لم تؤسس على قاعدة أنطولوجية صلبة لذلك وقعت في أزمة أسس، فهي لم تحدد ولم تسأل أبدا عن طبيعة كينونة الكائن الذي هو موضوع دراستها وهو سؤال انطولوجي رفيع، مثلا أزمة أسس الرياضيات المعاصرة التي شهدناها في صراع ميرير بين الحدسانيين والصورانيين، هي في الحقيقة الأمر صراع حول المنطلقات الانطولوجية التي تتعلق بطريقة الولوج لهذا العلم ومن ثم تتحدد كل المفاهيم والتصورات الرياضية، أضف الى ذلك، علم البيولوجيا الذي يفتقد الى قاعدة انطولوجية لم يتسأل عن معنى الحياة والآلية والعضوية حيث بقيت تتعامل معها وفق عقلية العلوم الوضعية الحديثة التي تخطط بين المادي والحيوي لأنها لم تفهم بعد نمط الكائن المدروس هنا، وعلى غرار علوم الفيزياء التي لم تلتفت قط الى نمط الكينونة الكائن التي تفهم من خلالها المادة والحركة والطبيعة،¹ وكذلك بالنسبة الى السيكلولوجية المعاصرة ومقولاتها مثل النفس والوعي والجسد لا زالت مؤسسة على تصورات الانطولوجية الكلاسيكية وخاصة منها الديكارتية التي تقول الكائن بطريقة أنطيقية ساذجة شأنها شأن العلوم الوضعية الأخرى، إن علم النفس المعاصر مثلا، لا يزال يتبنى مفاهيم وتصورات تنتمي الى

¹ مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 60.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

العلوم الطبيعية والفيزيائية والتي لا تتعلق بماهية الكائن المدروس هنا مثل ماهية الحياة النفس والمادة وعلاقة الجسمي النفساني وغيرها.

يرى هيدغر إن الخطأ الكبير التي وقعت فيه الوضعانية الحديثة، هي القاعدة التي تنص بجعل الموضوع (الكائن) تحت افضل الشروط الممكنة لملاحظته، فهذه القاعدة لا تصح دائما وخاصة في **الموضوع النفسي السيكلوجي**، لأن هذه القاعدة تتأسس على ترابط ماهوي أصلي يقتضي أن يرسم مسبقا مضمون كائن ونوع كونه الانكشاف (الحقيقة) الممكنة التي تناسبه، فالميادين المختلفة للكائن والأشياء الكائنة المتفردة يتوقف كل منها تبعا لمضمونه ونوع كونه على نحو معين من الحقيقة، وهذا الانفتاح الذي ينتمي الى كل كائن بمقتضى مضمونه وبمقتضى كيفية كونه يرسم بدوره مسبقا كيفية الولوج اللائقة الممكنة والمعينة كل مرة الى الكائن نفسه الذي ينبغي الإمساك به، بمقتضى نوع الحقيقة في كل مرة المتشابه مع الكينونة، إنها تمتلك الوسائل الملائمة لتملك الكائن أو صده، امتلاك الكائن أو اضاعته، ولا يتعلق هذا بالمساءلة والملاحظة النظرية كما تجري في العلوم،¹ أن امتلاك **الموضوع السيكلوجي** ليس بملاحظته بل بتركه ينفتح لنا بمقتضى ماهيته.

إن، التسال الانطولوجي ليس هو التسال الأنطقي (الموجودي) الذي هو من شأن العلوم الوضعية، الذي هو ساذج وغير شفاف متى ترك سؤال معنى انفتاح الكينونة غير مطروح، لذا يقول هيدغر في فاتحة كتابه الكينونة والزمان: " أن كل الانطولوجيات وإن توقّرت على نسق من المقولات مهما كان ثريا وثابت الترابط، إنما تبقى في أساسها عمياء وتبقى انحرافا عن مقصدها الأخص، إذا هي لم توضح قبلاً معنى الكينونة كفاية ولم تتصور هذا الايضاح بوصفه مهمتها الأساسية." ² إن، على العلوم ان تقوم بمراجعة مفاهيمها الأساسية وتصوراتها مراجعة جذرية وربطها بأرضية انطولوجية أي ربطها بطبيعة كينونة هذا الكائن موضوع دراستها ومن ثم يمكنها تحديد المقترح المنهجي لمعالجة مسألة هذا الكائن.

إن هيدغر بهذا الموقف يعيد طرح المسائل الابستمولوجية للعلوم الحديثة بطريقة جذرية، انطلاقا من إعادة النظر في أساسها الانطولوجي، لأننا لا زلنا نفكر في مواضيعها بعقلية الوضعانية التي تنتمي الى الميتافيزيقا والانطولوجية القديمة، وإذا لم تحدد هذه العلوم مفاهيمها وتصوراتها في ضوء طبيعة الكينونة فلن تتقدم قيد نملة، وهي مهمة مستعجلة لإنقاذ العلوم الأوربية من الإنهيار.

¹ مارتن هيدغر، المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا، العالم، التناهي، الوحدة، ترجمة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان ط1، 2023، ص 195.

² مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 62.

- مشكلة الزمانية

إن الإشكالية المركزية لكل الانطولوجيات الكلاسيكية متجذرة في معنى الزمان لديها، حيث لم تطرح هذه الإشكالية في تاريخ الفلسفة بطريقة صحيحة وجذرية منذ بدايات الوضعية مع أرسطو وإلى غاية برغسون، حيث لا يزال الطرح الأرسطي للزمان مسيطرا، والمنحدر إلينا من علم الطبيعيات حيث يؤسس الزمان بوصفه حركة في مكان، وقد تم الاحتفاظ بهذا المفهوم إلى غاية الأزمنة الحديثة، وعليه نتساءل مع هيدغر، كيف تم تأؤل الزمان سابقا، وكيف يمكن بناء الزمان على أرضية انطولوجية صلبة تكون قادرة على القبض بكيونة الكائن؟

يرى هيدغر أن كل المفاهيم المتعلقة بالطبيعة وأحداث التاريخ تضع حدا فاصلا بين الثنائيات المتعارضة مثل المكاني والزمني أو المتناهي واللامتناهي أو الأثير(الثابت) والحركة، أن الزمان وفق هذه الرؤية الكلاسيكية هي قياس مناطق الكيونة، فالزمن الأرسطي على وجه التحديد " هو المحدود في الحركة التي تعرض في أفق السابق واللاحق".¹ بمعنى استحضار المتحرك كتحرك عقرب الساعة، ظل العصا، لقد كانت هنا بعدما كانت هناك، وعلى هذا النحو ينكشف الزمان، لذلك أخذ الزمان عند هيجل يُفهم بأنه "صيورة محدوسة"،² ينتقد هيدغر هذا التصور الشائع ويقحمه في نطاق مفهوم الزمان العامي الموروث عن أرسطو، لأن الزمان بما هو سلب السلب في تصور هيجل هو مجموع التي تطرح هنا والآن، كل واحدة منها متتالية للكيونة خارج عن ذاتها فهي السلب الذي يتجاوز ذاته في كل مرة، لأن الكيونة هي الآن وهذا الآن لم يعد كائنا، لأنه في كل مرة هو ليس بعد الآن ، إنها الثبات في حضرة الصيرورة، حسب هيجل إن هذا سلب السلب من حيث هو نقطة متتالية هو الزمان، وهنا تحدث الصيرورة وهي شبيهة للصيرورة الأرسطية للكون والفساد أو المرور من الكيونة إلى العدم، أكثر من ذلك يربط هيجل هذه الصيرورة بتطور الروح التي تسيري قُدا نحو الأمام، إن الروح تتجاوز ذاتها في كل مرة كأنها العائق الحقيقي الذي يحول دون بلوغ غايته، وهذا هو المعنى الحقيقي لسلب السلب في حركة لانهائية، لأن الزمان في نظره لا نهائي شأنه شأن ديكارت.

أن هذه السلبية الميتافيزيقية نجدها أيضا عند ديكارت في وصف ماهية الأنا هي الوعي ومن حيث أن النفس تتصور ذاتها " إن الأنا هي التصور المحض ذاته، الذي، من حيث هو تصور، قد بلغ إلى الكيونة

¹ مارتن هيدغر، الكيونة والزمان، ص 716.

² نفسه، ص 731.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

الخارجية، لكن الأنا هو هذه الوحدة المتعلقة بذاتها التي هي محض ابتداء¹ في مقابل العالم الخارجي، وعليه مكانية الأنا تحدد ذاتها بوصفها حضورية زمانية مطلقة.

على حسب هيدغر، هناك خلط بين الزمان العامي (*Temps*) والزمانية (*Temporalité*) كما يسميها في كتاب " الكينونة والزمان"، فالزمان غفل وغير محدود، في حين تتسم الزمانية بنزوعها الداخلي نحو حدود وهي عبارة عن أثر أو ارتداد للكينونة من أجل الموت، فتتجلى الزمانية في التناهي (*La finitude*) الذي ينخر جسد الدازين،² ما يجعله هاربا من رعب موته الخاص، موت يأتيه بغتة من الداخل في كل مرة، لذا تجده مستسلما للهيم ولأن الهيم لا يموت وغير متناهي،(*) إن "الزمانية" هي الأقرب إلينا من مفهوم "الزمان" العامي الذي سبق أن أوله أرسطو، فالدازين يتزمن بزمنه الخاص (وهنا معنى الزمانية) لترك زمان العالم (العغل) يمر وينقضي، " فالزمان الذي هو زمانية داخلية، إنما يفتح للعيان إمكانية تزمن جوهرية للزمان ومعها يتهيأ الفهم من أجل تزمن أكثر أصلية".³

إن أية مقارنة للقبض على الزمان يجب أن يأخذ طبيعة الدازين في الحسبان، انطلاقا من الوحدة الوجدانية التي تمزق أفق الزمان الى ماض وحاضر ومستقبل، إننا تمزق واختلاف في أفق الوحدة (الكينونة) التي تحافظ على هويتنا وعلى الـ (*Ereignis*) (عهد الدازين بالكينونة)، إن الماضي هو استحضار الهنا والآن، والذي لم يعد بعد كائنا، وفي نفسه، نبقي مفتحين في التطلع الى المستقبل في الانتظار " إن المنكشف ضمن الاستحضار كهذا هو الزمان وإن الاستحضار يتزمن ضمن الوحدة الوجدانية مع الحفظ (الذاكرة) والتوقع".⁴ إننا مستقبلون بماهيتنا لأننا نملك انبجاسة التوقع والتطلع، وآخر انبجاسة هي الموت، وبلمح البصر ننسى اللحظات التي ضاعت منا، وعليه فان الزمان هو تمزق واختلاف في الوحدة الاصلية.. ان الدازين يتزمن بزمنه الخاص (الزمانية) ليترك زمن العالم يمر وينقضي.

¹ مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 734.

² نقلا عن، د إسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة، هيدغر في مناظرة العقل الحديث، مرجع سبق ذكره، ص 72.

(*) - هناك تحديدات عديدة لمعنى الزمانية وردت في "الكينونة والزمان"، كلها تصب نحو أهمية الزمانية في تحليلية الدازين، منها قول هيدغر: الزمانية هو الدازين ذاته، الزمانية هي الأساس الانطولوجي الأصلي لوجود الدازين، أو هي التي تؤسس المعنى الأصلي لوجود الدازين، الزمانية هي معنى الهيم (*Le sens du souci*) والزمانية هي الوحدة الاصلية لبنية الهيم..، لكن العلاقة الأساسية بين الزمانية والموت يحددها هيدغر من خلال ماهية الموت بوصفه تقدم نحو الإمكان الخاص والنهاية، والتقدم هو الوجود الحميمي للدازين ذاته الذي هو زمانية، إذ يتحدد في انتظار المستقبل أو ما هو قادم لا محال (الموت)، إذن الموت هو الكاشف عن زمانية الدازين التي هي مسار وتقدم نحو آخر الإمكانيات الخالصة. انظر:

- Cristian Ciocan, *Heidegger et le problème de la mort*, éd Springer, Séries phaenomenologica 211, université Louvain la Neuve, Netherlands, 2014, pp 150, 151. www.springer.com

³ مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 428.

⁴ نفسه، ص 716.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

وفي الأخير نشير الى أن مفهوم الزمن الذي قدمه هيدغر بوصفه العامل الأساسي لفهم الكينونة قد يساعد فيما بعد المحللين النفسانيين في دراسة العلاقة بين ماضي اللاوعي والحاضر الواعي، وهذا ما سنبينه بالتفصيل في الفصول اللاحقة.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديجم الوعي الى براديجم اللغة

المبحث الثالث/ الاستئناف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا.

المطلب الأول/ التطعيم الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، هيدغر في مواجهة إدموند هوسرل.

لعلّ الغرض المعرفي من هذا المبحث هو أن ننظر في أصول العلاقة الانتسابية بين الفينومينولوجية الهوسرلية والأنطولوجية الهيدغرية، وأن نفحص مدى صدق القول بالإسهام الكبير لإدموند هوسرل (*Edmond Husserl*) في بناء الأفق التأويلي لفكر الكينونة عند مارتين هيدغر، وذلك من خلال التنقيب عن الشروط الممكنة لذلك في فلسفته، وعليه يحق لنا أن نطرح أكثر من تساؤل، يتعلق بإمكانية الجمع بين " فلسفة قائمة على هيئة نظرية محضة قوامها الوعي المتعالي والاقتضاء الحضورى للأشياء، وأفق لفكر لا يحتمل أصلا تلك الهيئة، أفق يشتغل بالنص والكتابة ويعتني بالمعنى شرحا وفهما وتكثر عنده الدلالة وتتعدّد"،¹ كما نتساءل عن أثر ذلك التحول الذي مارسه هيدغر على مسار الفينومينولوجيا والذي بات يُعرف بـ " المنعطف التأويلي للفينومينولوجيا "² في تاريخ التأويلية المعاصرة، فما هو السرّ في تطعيم الهرمينوطيقي فينومينولوجيا؟ على حدّ تعبير بول ريكور، وماهي دلالاته في تأسيس **انطولوجيا اللغة** كما ابتغاها هيدغر؟

لقد وجّه هوسرل جهده الفلسفي في مجال الفينومينولوجيا لتحقيق غاية فلسفية وهي الكشف عن بداية جذرية للفلسفة والتي يمكن بواسطتها أن تقدم الفلسفة نفسها بوصفها علما دقيقا³، وهذه البداية الجذرية من وجهة نظر هوسرل تتمثل في مسألة " الوعي " ، لذلك أصبح معروفا من ضمن تعريفات " الفينومينولوجيا أنها علم ظاهريات الشعور (الوعي) "⁴، وليس المقصود هنا الوعي اليومي والجزئي المتعين في الإنسان الفرد الذي يقول به علم النفس التجريبي، وإنما المقصود هو " الشعور الخالص في صورته الماهوية "⁵، إن من أهم سمات الوعي أنه " قصدي " وهي تعبير مقتضب عن الإحالة المتبادلة بين الذات والموضوع أو بين من يُفكر وما يفكر فيه،⁶ لقد صارت القصدية صفة مميزة لعلاقة جديدة بين الذات و الموضوع، بين الفكر والكينونة، وهي علاقة أساسية تكون فيها الذات والموضوع غير منفصلين، ومن دونها لا يمكن لأي واحد منهما أن يصبح قابلا للإدراك الحقيقي، إن " قصدية الوعي تعني أن كل وعي هو وعي بشيء ما "⁷ لكن

¹. فتحي انقزو، هوسرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللغة الى تأويلية الفهم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص129.

² جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم عمر مهيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007 ص19.

³ - إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة محمود رجب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2002، ص 23.

⁴ - نفسه ص 43.

⁵ - نفسه صفحة نفسها.

⁶ - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر 2008، ط1، صفحة 199.

⁷ - Edmond Husserl, *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*. Traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1953, p 35.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

هوسرل لم يتوقف عند هذا الحد، بل أعطى القصديّة مفهوماً أكثر شمولية وراديكالية، انطلاقاً من مفهومه عن "أفق العالم" وعالم المعيش (*)، أساس فكرة عالم المعيش عند هوسرل تعود إلى توسيعه لمفهوم القصديّة من خلال جعلها أكثر عمومية من ذي قبل، ومفادها أن "المعنى" لا يحدث أو يتسق إلا من خلال خلفية وعينا بالعالم، ومن ثم تسجيل تجربة المعنى داخل عالم المعيش،¹ تلك التجربة الكلية التي تعيد دائماً ومن جديد إنتاج ذاتها في انسجام.

إن وجود عالم المعيش هو وجود انطلاقاً من الذات، وهو تعبير عما هو موجود سلفاً بالنسبة ليها، يقول هوسرل في هذا الصدد: "عالم المعيش هو العالم المعطى دائماً مسبقاً، الذي له دائماً صلاحية كونه كائناً... هذا العالم هو تشكيلة غائية تتقدم نحو اللانهاية، تشكيلة للبشر المفترضين، تتعلق بعالم العيش المفترض، إنه ينتمي سلفاً لوجوده السابق على كل نية، إنه البشر كما نلتقي بهم ونتعارف معهم ببساطة بكل نياتهم وبكل المنتجات التي تشاركهم ببساطة الانتماء إلى عالم العيش باعتبارها ناشئة عنهم."² إننا نفهم كوننا بشر نعيش بالتشارك مع الآخرين في هذا العالم وفق قصديّة شاملة تربطنا بعالم الأشياء أولاً، ثم عالم الأشخاص المماثلين لنا بوصفهم امتداد في تشكيل موجودات العالم، عالم مليء بالاهتمامات والنيات المتضاربة، كل هذا وذاك يدخل في تشكيل أفق العالم لكل فرد منا انطلاقاً من ذاته هو ومن حدث وجودنا المشترك، وهذا لا يعني أن لكل فرد منا عالمه الخاص، وإنما العالم يعني عالم الجميع وبالنسبة للجميع.³ لا شك أن مفهوم ظاهرة أفق العالم ذو أهمية مركزية لبحوث هوسرل في السنوات المتأخرة من فكره، فمن خلال هذا المفهوم يسعى إلى إدماج وتحويل القصديّة المحددة للمعنى المتعلق بالأنا المتعالية مع قصديّة

(*) عالم العيش (lebenswelt): تتركب هذه الكلمة من شقين: welt عالم و leben حياة، عيش، بمعنى حياة الوعي من حيث هي حياة قصديّة، رغم أن هوسرل ليس هو الذي نحت هذا المصطلح، فقد عرف بعد استعمال هوسرل له انتشاراً واسعاً ومارس تأثيراً كبيراً في حقل الفلسفة وخارجها، منذ الكتاب الأول من كتاب "الأفكار" وجه هوسرل اهتمامه لمسألة العالم، لكن يبدو أنه في مرحلته المتأخرة بدأ يستعمل مصطلح عالم العيش بسبب اهتمامه بنقد العلوم الحديثة والنزعة الوضعية المرتبطة بها، لذلك كان على هوسرل أن يميز المفهوم الفينومينولوجي للعالم عن المفهوم العلمي له، أي العالم كما تتمثله الصيغ والنظريات العلمية، لهذا بدأ يستعمل مصطلح عالم العيش للدلالة على العالم من حيث هو أفق مرتبط بإنجازات الذات، عالم العيش هو العالم الذي تجري فيه حياتنا اليومية قبل العلم وخارجه، والعالم الذي تبدو لنا فيه الأشياء بكيفية ذاتية نسبية، إن كل ممارساتنا تجري على أرضية عالم العيش، وحتى الممارسة العلمية تعتمد حسب هوسرل على بدايات عالم العيش وتقوم على أرضيته، ومن جهة أخرى فإن منتجات الممارسة العلمية تعود لتتدرج من جديد في عالم العيش في شكل ابتكارات تقنية. انظر الملحق التعريفي للمترجم من كتاب:

- إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترندنتالية، ترجمة د. إسماعيل المصدق، مراجعة جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2008، الصفحة 644.

¹ - جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 68.

² - إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترندنتالية، مرجع سابق، صفحة 450.

³ - نفسه، ص 455.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

أفق العالم، باعتباره "شرطا للفهم الذي يحرر المعنى من غفلته النظرية المتعالية وإرجاعه إلى حيث منازلته الأولى، إلى "تجربة العالم" من حيث هي موطن الأصالة ومجرى التاريخية"¹، إن الأفق ليس تخمًا صارما وإنما هو شيء يتحرك مع المرء ويدعوه للتقدم إلى الأمام، وهكذا فإن قصدية الأفق التي تكون وحدة تدفق الخبرة توازيها قصدية أفق شاملة من الجانب الموضوعي، فكل شيء يعطى بوصفه شيئا موجودا إنما يعطى بموجب "عالم"، ومن ثم فهو يحمل أفق العالم معه، كما يضيف هوسرل أن "هذا العالم المعطى بوصفه أفقا، ينفلت من كل محاولة "تعليق إيبوخي" (*) أو اختزال متعالي، لأن العالم يظل مشروعا قائما كشيء معطى قبلها حتى وإن مارسنا عليه أي شكل من أشكال تعليق الوجود الذي تفرضه المعرفة العلمية، كما تجدر الإشارة أن هذه النقطة بالضبط تمثل إحدى المراجعات الذاتية أو نقد ذاتي الذي مارسه هوسرل في كتاباته المتأخرة وبالأخص حول نظريته في الاختزال الماهوي²، إن عالم العيش بوصفه أفقا يعطى لنا بكيفية دائمة في الإدراك، وفي مقابل ذلك، يعطى لنا في كفيات للظهور تتغير بانسياب لأننا نعيش هذه الكفيات بشكل يختلف من لحظة إلى أخرى، لكن ما يعتبر فيه بكيفية متواصلة أنه موجود، وذلك بصفته "أصليا - هنا"، حاضرا هو ذاته، هو الشيء ذاته موضوع الإدراك، كل ظهور هو ظهور لهذا الموضوع³. وعليه فإن عالم الحياة مرتبط جوهريا بهذا الظهور أو التجلي لأن عالم الحياة كوجود واقعي في حركة دائمة ذات شرعية نسبية، أي أنها مرتبطة ارتباطا أساسيا بالذاتية لأننا "ذوات للعالم"، وهكذا ينجلي حقل معاني سابق على الموضوعية بالنسبة الى ذات عارفة، ذلك لأن أفق العالم يوجد قبل الموضوعية، كما توجد الحياة قبل وجود نظرية المعرفة ذاتها والتي يسميها هوسرل أحيانا بالحياة المغفلة⁴، بيد أن حياة الوعي بوصفها حياة يقظة لأننا هي إنجاز متواصل لأفعال جديدة، لأنه يتأثر باستمرار بموضوعات معيشته يلتف تارة نحو هذه و تارة نحو تلك، وفي كل مرة يعاود تشكيل معنى الموضوعات التي تقابله في شكل حدس جديد للمعنى، أي باعتباره أفقا لتجديد القول في المعنى بما هو فهم لفاعلية الحياة.

¹ فتحي إنقزو، هوسرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللغة الى تأويلية الفهم، مرجع سابق، ص 164.

(*) Epochè إيبوخي: هذه العبارة الإغريقية استعملها هوسرل بتدليل مدلولها الربي في الأصل، أي تعليق الحكم ليقصد بها وضع المعرفة و جملة الموجودات و النظريات القائمة موضع سؤال و الإحجام عن استعمالها قبل فحص صدقها ومعناها فحصا نقديا بحسب نظم الوعي و قانونه، وبخاصة صدق المعطيات المفارقة التي لم تخضع لهذا الفحص أصلا، إن تعليق الوجود يعني أن الإيبوخي يقصد تحقيق الإمكان أي تحقيق الماهية في الموضوعات وفي العلاقات التي بينها بغير تسليم سابق، من كتاب: إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، خمسة دروس، ترجمة د. فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة 1، أوت 2007، صفحة 129

² - Edmond Husserl, *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*. p66

³ - إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترندنتالية، مرجع سابق، الصفحة 456.

⁴ . بول ريكور، صراع التأويلات، مرجع سابق، ص 40.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

إنّ ليست الحياة وتجربة العالم هو مجرد ما يمكن أن نعرفه عن ذاتنا انطلاقاً من تجربتنا الخاصة، بل كما هي ليست أبداً مجرد ما نكتسبه مع الأشخاص المنتمين لدائرتي الأقرب أو لدائرة الحياة الجماعية من خلال العلاقة المتبادلة، وإنما ترتبط أساساً بنسبية "معنى وجود في -العالم" كونه عالماً للتجربة الممكنة والتي تمتد إلى أبعد من ذلك، دون نهاية، إن لها أخيراً أفقاً متاخماً هو كينونة البشرية جمعاء، التي تتوفر دائماً بالنسبة لنا على معنى وجودها، "إن العالم المعطى في يقين من الوجود كل مرة بكيفية عينية مع محتواه التمثيلي الكامل هو عالم لأفق مفتوح، حيث إن أفق المعنى هذا له هو ذاته طبقاته حسب الجماعات الحياتية الضيقة والواسعة".¹ ومنه فإن الأفق المحدد للمعنى في نظر هوسرل ليس فقط نتاجاً لتجربة وجودنا في العالم مع أشياءه المعتادة، وإنما أيضاً نتاجاً لتجربة وجودنا مع الآخرين بوصفهم امتداداً لفهم تجربتنا الخاصة في العالم.

لعلّ هذه العودة الأصلية للانفعال بالمستوى الأساسي لأصالة الوجود بمنظور "العالم المعيش" المعطى مسبقاً أو ما يسميها أحياناً هوسرل بـ "عالم الحياة" أعتبر دوماً، ليس فقط الصيغة الفينومينولوجية المنافسة لتحليلية الدازاين في كتاب "الوجود والزمان" لهيدغر أو البديلة عنها أحياناً، إنما هو جوهر الإسهام الفلسفي لهوسرل في التأويلية المعاصرة،² أي في ردّ الفهم والدلالة إلى التجربة الانطولوجية لكيثونة الإنسان ضمن أفق العالم، باستئناف إقامة الفكر على معيشتات الحياة، إنّه في العودة إلى عالم العيش عند هوسرل، تدريب للفكر على التخلص من سطوة القول النظري، أي الإقبال على ما هو سابق على العلاقة بين الذات والموضوع التي كرّسها الفكر الميتافيزيقي الكلاسيكي، فذلك كان الفكر الذي يتعين تنشيطه هنا جوهره رجع إلى الأصل مثابة للفكر وعودة إلى المنابع الأولى لإستقرار المعنى على أرض العالم، أرض مولده ونشوءه وانعطائه إلى الفكر والإدراك.³ وعليه فإن فهم الكينونة وما يقوم به الكائن من أفعال متحققة من وجهة نظر موضوعية، يمكن فهمها على أنها مشتقات من الصيغ الأساسية للكائن أو الدازاين في عالم العيش، في عالم يُفهم بداهة كسياق أو كخلفية لعالمية العالم، والعالمية لا يمكن أن توضع موضع تعليق أيبوشي شأنها شأن "ظاهرة الكينونة" عند هيدغر، إن ما يمكن تعليقه هو ما يمكن تملكه من قبل، لكن أفق العالم (العالمية) والكينونة "لا يمكن أبداً أن تكون هي نفسها موضوع امتلاك، لأنها تتعلق بنفسها، بالكينونة"⁴ ولهذا سوف تفهم العالمية فيما بعد عند هيدغر على "أنها بُعد من أبعاد الدازاين، وليست صفة للعالم كما

¹ - إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية، مرجع سابق، صفحة 465.

² - فتحي انقزو، هوسرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، مرجع سابق، ص 162.

³ - نفسه، الصفحة 162/163.

⁴ - مارتن هيدغر، الأنطولوجيا، هرمينوطيقا الواقعية، ترجمة د. عمارة الناصر، منشورات الجمل، بيروت، ط 1، 2015، ص 37.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

هو مُشاع .. هي مفهوم أنطولوجي، وهي تعني البنية الخاصة بعنصر مُقوم للكينونة - في - العالم.¹ ومن ثم عالمية العالم بمثابة المقوم الأساسي والانطولوجي الذي يسمح لنا بفهم الكائن في كينونته.

وعليه فإن "فينومينولوجيا العالم المعيش" الذي صاغها إدموند هوسرل في مقابل المعنى العلمي له، يحاول من خلاله النفاذ إلى ما وراء الوجود الفعلي للوعي الذي يمنح معنى الكينونة ويؤسسها، وأكثر من إلى المعنى المشترك الكامن وراء كل قصدية شاملة، لأن القصدية الشاملة للعالم الموجود تجعل كل مكتسب عيني أو أفعال ذاتية قابلة للفهم والادراك متعالية في إطار العالم المعطى مسبقا بوصفها أفقا قبليا ونظريا، وعليه فإن القصدية ذاتها تتضمن استدعاء لمفهوم عالم الحياة الذي يتقدم الوعي بالذات كأساس قبلي وهذا بالضبط اعتراف بتناهي "الأنا" أمام إمكانات المعنى التي لا حصر لها،² ومن ثم تسجيل لتجربة المعنى داخل عالم العيش، وهذه التجربة لا يمكن نعتها إلا من خلال كونها تجربة هيرمينوطيقية.

كما أن قصدية الأفق تتضمن أيضا استدعاء لمفهوم الحدس بمعنى معين، لأننا نعيش حدسياً في هذا العالم، أو بمعنى دقيق، إن الأفق لا يتم إدراكه بعد جهد تفكير، وإنما يشكل الإطار العام والقبلي الذي من خلاله نحدس أشياء العالم، بعدما كان الحدس يمثل من قبل ذلك التوتر الذي ينطلق من الذات نحو مواضيعها في العالم المعيش ليعود بالمعنى إلى الأنا المتعالية ملتزما في ذلك بعملية الرّد الفينومينولوجي، تلك العودة إلى الذات وهي غائمة عن آخرها بالدلالات ومعاني تجد نفسها في حالة تماهي بين الحدس والقصد، إن هوسرل ومن خلال توجيهه للفينومينولوجيا نحو ظاهرة القصدية وظاهرة الحدس بوصفه منبعاً حورياً لإنعطاء الكينونة على منوال الماهية،³ يكون قد ولج الهيرمينوطيقا من بابها الواسع، فبفضل هذه الإحالات قام مارتن هيدغر فيما بعد بتجذير فكرة **قصدية الأفق** إلى درجة أنها قامت بتجريد "الأنا" من دور الذات الذي كانت تمارسه بوصفها محور حدوث المعنى (أو المعرفة)، إلى وجود كينونة ملقاة مسبقاً - في - العالم، حينها أقدم على إسقاط دور الذات المتعالية عن عروشها، يتساءل هيدغر سؤالاً نقدياً تجاوزياً، "كيف تخرج هذه الذات العارفة من دائرتها الباطنية إلى دائرة أخرى وخارجية، كيف يمكن للمعرفة على العموم أن يكون لها موضوع، كيف ينبغي للموضوع ذاته أن يُفكر فيه حتى تعرفه الذات في النهاية؟ ما نمط كينونة هذه الذات العارفة؟ هذه الدائرة الباطنية... كيف تفلح هذه الذات العارفة في الخروج من قوقعتها وتضفر بـ"تعالٍ" ما؟⁴ ثم يجيب بضربة واحدة "إن المعرفة (أصلاً) ضربٌ من الكينونة الخاصة بالكينونة

¹ - مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، مصدر سبق ذكره، ص 149.

² - فتحي انقزو، هوسرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، مرجع سابق ص 169

³ - نفسه، ص 170

⁴ - مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 141

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

في - العالم¹ فالموجود الإنساني يوجد منذ البدء دوماً في الخارج ملاقٍ له من العالم المنكشف بعد في كل مرة، والإقامة في الخارج لا تعني أنه تخلى عن دائرته الباطنية (الداخل) أو تعني الخروج الظاهر بالغنيمة والعودة بها إلى قوقعة الوعي، بل إنه حتى ضمن التلقي والاحتفاظ والصيانة إنما يبقى الدازين العارف من حيث هو دازين في الخارج²، وكذا بالنسبة للفهم التأويلي، فبفضل أفق العالم الذي يتواجد فيه الدازين، يصبح الفهم طريقة من طرق انفتاح الدازين المتواجد أصلاً في - العالم.

لعل الأمر الأساسي الذي ارتآه هيدغر من خلال هذا المنعطف الفلسفي (*Kehre*) هو ضرورة التمييز بين الواقعة والماهية التي تستند إليها كل فينومينولوجيا ممكنة بمطلب يدعو إلى المفارقة، فالفينومينولوجيا في نظره يجب أن تتأسس أنطولوجيا على واقعية الدازين (*facticité de Dasein*)، والذي لا يمكنه أن يتأسس على أي شيء أو يستمد منه، " إن الواقعية تعين خاصية الكينونة للدازين الخاص بنا"³، إذ لا يمكن للفينومينولوجيا أن تتأسس على الكوجيتو بوصفه التكوين الأساسي لشمولية نموذجية، وهي فكرة جريئة و لكن من الصعب تحقيقها⁴.

فبفضل هذا التوجه الجديد في التفلسف من قبل هيدغر حدث تحول منهجي داخل حقل الفينومينولوجيا ذاتها، حيث كانت تهتم بطبيعة الأنا المتعالي وحس الماهية، فعلى العكس من ذلك، فإن الفينومينولوجيا أصبحت تُعنى بتأويل المعنى في كل علاقة تجلٍ أو انكشاف انطولوجي للشيء نفسه، فليست الذات وفقاً لهذا المنحى، هي من يجلب الأشياء إلى العالم، أو يخرجها من حالة الخفاء إلى حالة التجلي، بل إن العالم هو الذي يخلق السياق القبلي الذي به يتسنى للفهم المسبق مواجهة الكائن، " إن هذا الفهم الوجودي للكائن - هناك - في العالم هو الذي يسمح للدازين أن يندمج وفقاً لطبيعته، ويسجل دخوله إلى العالم ويؤسس علاقات، وهو بذلك، أي هذا الفهم يكون قد جاد عليه بامتياز مقارنة بغيره من الموجودات ضمن هذا العالم."⁵ إنَّ الفهم الهيدغري، بهذا المعنى هو فهم للكينونة، يتجاوز به الصيغة الهوسرلية، أي "من قصدية الوعي والذات إلى قصدية الكينونة الإنسانية"، حيث يسمح للظواهر بأن تتجلى بذاتها بعيداً عن الأنا المتعالية، فالفهم الهرمينوطيقي لبنية دلالية متشابكة هو الذي يكشف الوجود من حيث هو ظاهرة، في حين أنه يسمح للحياة أن تفهم نفسها بنفسها، ومن هنا أمكننا القول أن هرمينوطيقاً هيدغر تتأسس حول حقيقة مسار الفهم وهو يقوم بفهم ذاته، يقول هيدغر " إن مهمة الهرمينوطيقا منذ الآن هي جعل الدازين في كل مرة متاحاً في

¹ - المصدر نفسه ص 142

² - المصدر نفسه، ص 144.

³ - مارتن هيدغر، الانطولوجيا هرمينوطيقا الواقعية، ص 37.

⁴ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة د.حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة جورج كتورة، دار أوبا للطباعة والنشر، طبعة الأولى 2007، صفحة 354.

⁵ - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، مرجع سابق، صفحة 210.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

خاصية كينونته، وجعله متاحًا لنفسه وتبليغه وملاحقة الإغتراب الذاتي الذي يعاني منه (الدازين)، ففي الهرمينوطيقا تتجلى للدازين إمكانية الكينونة وأن يصبح فهوًا لنفسه.¹

إن ظاهرة كينونة الكائن (الدازين)، معناه و تحويلاته هي أساس التحليل الفينومينولوجي الجديد، فالأمر هنا لا يتعلق بأي ظهور اتفق كالتظاهر مثلاً، لأن وجود الموجود لا يمكن بإطلاق أن يكون شيئاً يتخفى خلفه شيء آخر يظهر، فمن جهة ليس ثمة شيء خلف الظاهرات الفينومينولوجية، ومن جهة أخرى فإن هذه الظاهرات قد لا تكون معطاة بل تتراجع وتتجلب² إذ ثبت أن الكينونة على طريقة التخفي والتجلب تنتمي الى خاصية الكينونة التي هي موضوع فلسفة هيدغر، هذا ليس شيئاً عرضياً، ولكنه مطابق لطبيعة الكينونة، ستصبح إذن مقولة (الظاهرة) شيئاً جدياً حقاً، وتصبح المهمة المستهدفة للظاهرة هنا مهمة فينومينولوجية بالمعنى الجذري، إذن من الواضح أن التمكين للأنطولوجيا من حيث هو الممكن الفينومينولوجي محفوف بالمصاعب من حيث أتيناه، فهو مضطر أن يجمع طرفي الظهور والاحتجاب في آن واحد، أي ما كان في أولهما شرط الإبانة والكشف وما كان في ثانيهما شرط الانسحاب والتستر، وهنا الصعوبة متعلقة بالصياغة المفهومية لكل قول فينومينولوجي، أي المعاناة في بناء لغة هي متصلة بالمألوفات الإدراكية الطبيعية،³ فلذلك لا يستنفر هيدغر من الاستعداد لعطف الوجود على الظاهرة غير احتياطات منهجية كان الغرض منها اختراق البدايات المألوفة بما هي حجب على المعنى المباشر⁴ و "فهم وشرح الظواهر على نحو أصلي وحديسي". إن هذه الحدسية الحضورية عند هيدغر هي أصل كل منهج فينومينولوجي، وهي قد تمثل شرط تحرير الكينونة من المقولات والتأويلات الميتافيزيقية الجارية، فإذا كانت الفينومينولوجيا هي الفقه بوجود الموجود - انطولوجيا - فهي في الوقت نفسه تمثل منظومة الضروب الخاصة للإقبال عليه أي فقه ظهوره، وهي منظومة العدة الفلسفية اللازمة " للهرمينوطيقا الفينومينولوجية " ولمحورها "الموجود" الذي له عهدة معنى الوجود⁵، إنه الدازين.

وبناء على ذلك، ينجلي لبّ النقلة المعرفية للإشكالية الفينومينولوجية وتوجهها الهرمينوطيقي، ومن ثم يمكننا وضع مجمل "الانطولوجيا الأساسية" في هذا السياق النظري، سياق ميلاد العقل الهرمينوطيقي الغربي برمته والذي سوف يلقي بضلاله على الفلسفات المقبلة.

¹ مارتن هيدغر، الانطولوجيا هرمينوطيقا الواقعية، ص 48.

² فتحي انقرو، هوسيرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، مرجع سابق 177.

³ نفسه ص ص 177، 178.

⁴ نفسه ص 179.

⁵ نفسه فحة نفسها.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

المطلب الثاني/ من هرمينوطيقا الدازين الى مسألة اللغة. (من الدازين الهرمينوطيقي الى الدازين اللغوي)

هرمينوطيقا الدازين أو هرمينوطيقا الواقعية، (*Herméneutique de la facticité*) * هذا العنوان كان قد وصل إليه مارتن هيدغر منذ أن أعلن النشاز عن فلسفة أستاذه إدموند هوسرل في فترة سابقة عن " الكينونة والزمان" (1927)، أي المرحلة الأولى من فكره، إنها الفكرة الأساس التي كان قد انطلق منها "هيدغر الشاب" في تحديده لمفهوم "الحدس" الذي ورثه عن المعجم الفينومينولوجي لفلسفة هوسرل، ومنحه أبعاداً أكثر شمولية وراديكالية، خاصة عندما تكلم في دروسه عامي (1922-1923) عن مفهوم "الحدس الهرمينوطيقي" (*Intuition Herméneutique*)، إذ يعني في معناه العام أن الإنسان يأخذ خبراته عن العالم وفق طريقة دلالية، دلالة ميزتها أنها مرتبطة بالحياة ذاتها بمعنى معين، ذلك أن هذه الدلالة هي دلالة معيشة أكثر من كونها تجلياً نظرياً، وهي ترتبط داخلياً بتجربتنا الخاصة وبطريقة تواجدها - في- العالم¹، فالانفتاح الدلالي في- العالم هو ما يصنع الملاقاة مع أشياءه وموجوداته في اليومانية الخاصة بالدازين، يقول هيدغر في هذا الشأن، "إذا كان العالم هو ما يلاقي ويُصادف، متضمنان في ما سيتعين كدلالية، فإنه شكل الكينونة والحامل المقولاتي للكينونة - هنا (الدازين)، الخاصة بالعالم المتمركز حولها"²، وعليه، فالدلالية ليست خاصية للواقع وإنما خاصية للكينونة ذاتها تتعلق بالانفتاح الذي يتقدمها، أي انطلاقاً من الانفتاح الكينونة ومن خلالها يوجد ما يلاقي هنا،³ فالعالم ليس معطى هكذا في شكله الفج دونما انفتاح ودلالة، مثلما اعتبرته الفلسفات الميتافيزيقية الحديثة، وإنما العالم كما هو معطى معلل كفاية بالنسبة للدازين ما يجعله في ألفة مع العالم على نحو خاص.

ومن هذا المنطلق، كان الإعداد لمشروع الأنطولوجيا الأساسية (بوجهها التحليلي/ الهرمينوطيقي/ اللغوي) وقد تم من خلال مناظرة مستمرة مع هوسرل، لذلك يتبين أن "هرمينوطيقا الواقعية" أو ما تسمى هرمينوطيقا الحدوث بما هي العنوان الذي اعترف هيدغر في كتاب "الكينونة والزمان" بأنه الجذر الذي نبت منه إشكاله الأنطولوجي كان في مواجهة ظاهرية هوسرل الماهوية، فلا يعقل - في نظر هيدغر - أن نُسقط مقولات من نمط الوضعانية على ظاهرة الكينونة لمقاربتها فلسفياً، بذريعة الصرامة المنهجية للعلوم التجريبية

(*) لقد ظهر عنوان (هرمينوطيقا الواقعية)، وضمنها الحدس الهرمينوطيقي في الجزء 23 من الطبعة الكاملة لأعمال هيدغر الصادرة عام 1988، وهي تعود في أصلها الى مجموع محاضرات كان قد ألقاها هيدغر الشاب في دروس سداسي صيف 1923 في جامعة فرايبورغ، وتعتبر هذه الدروس متزامنة والمسودات الأولى لمؤلف الكينونة والزمان، أنظر مقدمة الترجمة الفرنسية الواردة في كتاب: مارتن هيدغر، *الأنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعية*، مصدر سبق ذكره، ص 15.

¹ جان غرانان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق ص 105

² مارتن هيدغر، *الأنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعية*، ص 147.

³ المصدر نفسه، ص 159.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

والصورية، " فالصرامة بالنسبة للعلم يجب أن تستخرج من طبيعة موضوعه ومن طريقة الولوج المرتبطة به.¹ فطبيعة الكينونة ونمطها ليس من جنس الجوهر ولا الماهية ولا الذات ولا النفس ولا أي تعين ميتافيزيقي آخر، بل هو الحياة الواقعية ويوميتها وزمانيتها، أي وجود الدازين المتمزن والتاريخي، فالدازين ليس موضوعا للتأمل وفق المقولات المتعالية السابقة، أو موضوعا - أمام (الذات العارفة)، وإنما هو دائما- هنا، وأبدا حدوث مُنجز وممارسة ضمن العالم المعيش، " الكينونة نفسها هي ما يلاقيه العالم، بطريقة تكون فيها الكينونة في العالم بوصفه العالم الذي ينشغل بنفسه، بوصفه عالما هنا، هي طريقة دازين الحياة الواقعية.² " إن مفهوم الواقعية إنّما يضم في نفسه الكينونة في . العالم التي من شأن الكائن "داخل العالم" على نحو بحيث يمكن لهذا الكائن أن يفهم نفسه بوصفه قد رُج به في قدره مع كينونة الكائن الذي يلاقيه داخل عالمه الخاص.³

إذن، وعبر هذه التأسيسات الأولى لميلاد الانطولوجية الأساسية بصيغتها الهرمينوطيقية، نجد أن هيدغر يؤكد على أن مسألة هذا الحدوث (الوقائعي) هي دائما "معيشة" وفق طريقة الكائن المعني (concernant) أو وفق طريقة تجعل الكائن معنيا بشكل دائم، أي هذا الكائن في كينونته وليس شيئا آخر، وهنا نستشف نقد أسبقية النظري كتمهيد الأرضية الأولى إلى فينومينولوجية الحياة الواقعية ولمطالبها التأويلية، التي تقضي بتقرير بنية "السلوك النظري" ونشوءه الانطولوجي على أساس من واقعية العالم ومعرفته بطريقة هرمينوطيقية هو متقدم على فينومينولوجيا الوعي، والشهادات مبثوثة في معظم أنحاء كتاب هيدغر العمدة "الوجود والزمان" وخاصة منها في الحواشي، إذ يقر صراحة بوشائج التداخل بين الفينومينولوجيا و المبحث الفلسفي الجديد الذي افتتحه، منها في الفقرة السابعة " إن الأنطولوجيا والفينومينولوجيا ليستا مبحثين متميزين عن بعضهما البعض، إذ أن كلا المصطلحين يميزان الفلسفة ذاتها بخصوص موضوعها وطريقة معالجتها، إن الفلسفة هي انطولوجيا فينومينولوجية شاملة منحدره من هرمينوطيقا الدازين، بوصفها تحليلية الكينونة، المثبت كنهاية مسار كل تساؤل فلسفي أين يتحدد انبجاسه ويرتد إليه.⁴ وهذا إعلان صريح أن مشروع الانطولوجيا الأساسية أو "تحليلية الكينونة" قد نبتت في أصلها من فينومينولوجيا هرمينوطيقا الدازين، فما هي أهم تمظهرات هذا التوجه الفلسفي الجديد؟

يُخبرنا هيدغر عن وجه الاستعجال الفلسفي الذي ارتآه، وهو ضرورة البث في انتباه أو يقظة راديكالية من قبل الدازين تجاه ذاته، أي جعله في حالة يقظة مستمرة إزاء إمكانات السقوط الثاوية فيه، ومن ثم فإن حالة

مارتن هيدغر، الانطولوجيا هرمينوطيقا الواقعية، مصدر سابق ص 55.

المصدر نفسه، ص 147.

مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص 134.

⁴Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Traduit par François Vezin, editions Gallimard, Paris, 1986 page 66.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

اللايقظة قد تعني البقاء في غفاء ونسيان ذاتي من داخله، واستسلام ذاتي تحت رحمة اللهو و التسلية، إن تيقظ الدازين هي النقطة الحاسمة التي تتجلى منها المهمة الأساسية للهرمينوطيقا الانطولوجية منذ الآن، أي العمل على إبعاد التعقيم والنسيان والاغتراب الذي لحق بظاهرة الكينونة، ومن ثم ليس للهرمينوطيقا معنى إذا كانت اليقظة غير موجودة هنا بالنسبة للواقعية التي يجب أن تتضحها، يقول هيدغر " إن موضوع البحث الهرمينوطيقي هو الدازين الخاص في كل مرة الذي يتم استنطاقه هرمينوطيقاً في خاصية كينونته من أجل إظهار حالة يقظة بذاتها قادرة على التجذر.¹ واليقظة التي ابتغاها هيدغر، تعني العمل على محاربة الوجود الزائف (أو الوجود الساقط) الذي لحق بالدازين جراء التعقيم التي تسببها أشكال الثثرة بمعناها الواسع (الادولوجي، الأخلاقي، السياسي أو الميتافيزيقا بمعناها العام) وهي ما يمنع فعليا الدازين من بلوغ الأشياء ذاتها² أو على نحو (فينومينولوجي) أصيل،³ وعليه فإن الفينومينولوجيا الهيدغرية إذا أرادت أن تصبح هرمينوطيقا، فإن مهمتها المستعجلة هي إعادة موقعة الظاهرة الأساسية للدازين ضد تخفيه (تحجبه) الخاص وإخراجه إلى السطح، أي جعله في حالة تيقظ أصلاحي تجاه ذاته هو، ومن ثم حمله على ممارسة نوع معين من التبيين (الإيضاح) (auslegung) أي التأويل حتى يتمكن من قياس مدى مطابقتها للأشياء ذاتها،⁴ وهذا قد يعني إخراج ظاهرة الكينونة الى النور أو الضوء جراء الاغتراب الذاتي أو الاخفاء الذي لحقها عبر التاريخ والفلسفة، ومن هنا نلمح المهمة الهرمينوطيقية المستحدثة وهي ذاتها مهمة التقويض/ تهديم، نقوض ماذا؟ التراث الذي وصل إلينا اليوم هو في الأصل ليس كذلك، وإنما تعرض الى تزيف وتعقيم عبر تاريخ طويل من صراع تأويلات حول الكينونة، مما يمنحنا فهما مزيفا لها، ولأن ما يظهر لنا اليوم في كينونة الكائن ليس إلا الوجه المزيف فإنه يتعين على الفكر انتهاج مقاربة نقدية تقويسية للتراث، يقول هيدغر: " إن التقويس النقدي للتراث يمنع من التشتت داخل إشكاليات مزيفة ومهمة افتراضاً، إن التقويس يعني، في الحالة الحاضرة، العودة الى الفلسفة اليونانية (...)، لنرى كيف تم التخلص من شيء أصلي ليكون متخفيا بعدها، ولنرى موقعنا (التاريخي) فيما تم التخلص منه، يجب علينا إعادة تكوين الموقف الأصلي من جديد، مما يعني أن هذا الموقف الأصلي شيء آخر لأن الوضعية التاريخية قد تغيرت.⁵ التقويس النقدي للتراث هو الوجهة الهرمينوطيقية التي يضعها هيدغر لمشروع فلسفته برمها التي تعمل على تبيين (إيضاح) الكينونة في مسارين ضخمين وهما نقد الوعي التاريخي ونقد الوعي الفلسفي⁶، بوصفهما

مارتن هيدغر، الانطولوجيا، هرمينوطيقا الواقعية، مصدر سابق، ص 49.

جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 97.

نفسه ص 88.

نفسه، ص 97.

مارتن هيدغر، الانطولوجيا، هرمينوطيقا الواقعية، ص 131.

المصدر نفسه، 114.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

نمطين أساسيين يتشكل من خلالهما كل إمكانيات فهم الدازين لذاته أو طرق كلام الدازين عن ذاته وفق منظور تاريخي، وهذا ما نسميه "التراث"، وفي ضمن هذين النمطين يتحدد الفهم بوصفه الامتلاك المسبق للكينونة، فالفهم الذاتي للكينونة (الدازين) لا ينطلق من الفراغ وإنما دائما وأبدا ينطلق من الوعي التاريخي (الفلسفي) الذي يتواجد ضمنه الدازين، أو ما يسمى أحيانا بالأفق التاريخي الذي نتواجد فيه وضمنه تتحدد إمكانيات الفهم لدينا، يقول هيدغر "إن ما نمتلكه مسبقا يشكل طريقة ولوج الى الكائن (الكينونة) وكل تعامل معه هو ما سندعوه بـ "المكتسب القبلي".¹ وعليه، فإن الوعي التاريخي الذي يتحدد بـ "المكتسب القبلي" بعدما كان عائقا نحو الفهم وفق الاطروحة الوضعانية الحديثة التي تقول بفكرة الموضوعية، أصبح مع هيدغر شرطا انطولوجيا للفهم ومن ثم التأويل.

إن، نحن أمام تصور جديد لحدث الفهم وهو يتشكل ضمن طبيعة دائرية أو ما تعرف باسم الحلقة الهرمينوطيقية، وهو التأكيد على "الطبيعة الدائرية والاستمرارية للفهم"² فلا يمكن إذا أن نتصور فهما مطلقا للأشياء بعيدا عن فهم قبلي ومسبق أو بلا أحكام مسبقة لهذه الأشياء، ولو كان ذلك ضمن بنية فهم غير ثابتة، ولا تخضع لإكراهات الذات وتعاليلها على أشياء العالم، فعملية الفهم المسبق هي أولا وقبل كل شيء في خدمة امتلاك وضعنا (التاريخي) أو مقامنا الخاص، وفروضنا المسبقة في الفهم التي تحدد سلوكنا ومعرفتنا للقلقة.³ كما أن "الافتراض المسبق" بوصفه بنية الفهم التأويلي الحلقي، يدل على انخراط الوعي في سياق تاريخي ولغوي خاص، ومن ثم كان (المكتسب القبلي) هو الشرط الأنطولوجي لكل فهم هرمينوطيقي ينجزه الدازين، فالفهم بهذا المعنى هو نمط وجود الدازين نفسه، وكل فهم أو تأويل يتجه من المؤول إلى المؤول يؤطره عامل اللغة، ليس كعائق أبستمولوجي للفهم وإنما كتوجه منهجي يبين السبيل الذي يسلكه الوعي في رصد موضوعاته.

يذهب "بول ريكور" (Paul Ricœur) - في إعادة قراءة الفكر الهرمينوطيقي عند هيدغر - أن الحلقة الدورية للفهم تأخذ معنى أكثر شمولية وتأثيرا، حين اعتبر سؤال الكينونة في "الوجود والزمان" يتضمن علاقة دائرية لا تقل أهمية عن تلك العلاقة الدائرية للفهم الذي ذكرها هيدغر آنفا بصريح العبارة، هذه الدائرة في نظر ريكور ليست شيئا آخر سوى دائرة السائل ودائرة الشيء الذي يقع عليه السؤال، حيث يمثل فهم الكائن نفسه تحديدا للكائن هنا،⁴ وهكذا نجد أنفسنا منقادين إلى نوع من العلاقة الدائرية التي لا تعد حلقة مفرغة،

الانطولوجيا، هرمينوطيقا الواقعية، ص 138.²

عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، مرجع سابق، ص 219.³

نفسه صفحة نفسها.⁴

بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، مرجع سابق، ص 273.⁵

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

ولقد حاول هيدغر أن يسيطر على هذا الوضع العجيب فقال ليست الاستدلالية المستديرة هي التي تتضمن قضية المعنى والكائن، ولكنها المرجعية الرائعة التي هي استباقية بمقدار ماهي استعادية بخصوص الموضوع المطلوب - الكائن - للسؤال بوصفه طريقة في الوجود للكينونة، هذه الكينونة التي نتمثل فيها نحن الذين نسأل هي في حد ذاتها طريقة في الوجود وهو في ذاته يحدد الموضوع بشكل جوهري، أي امتلاكها من بين أشياء أخرى إمكانية طرح الأسئلة.¹ وعليه فإن سؤال معنى الكينونة الذي مثل الهاجس الفكري الذي يؤرق هيدغر يتضمن بالضرورة اعترافا بوجود حلقة هرمينوطيقية انطولوجية لا يمكن بأي حال تجاهلها.

إن هذه المقاربة تؤكد لنا بما لا يدع مجالا للشك، أن الأمر هنا يتعلق بمهارة غير مسبقة للفينومينولوجيا، فهيدغر على دراية بالمسافة التي صارت تفصله عن الهرمينوطيقا الأكثر حداثة، مادام أنها لم تعد معنية بالتركيز على النصوص أو قواعد التأويل (كما هي الحال عند شلايرماخر ودلتاي) المنحدرة من الثيولوجيا القديمة، بل صارت تركز حصريا على الوقائعية التاريخية لوجودنا الخاص، أو لنقل على دزاین كل واحد منا بغية إيضاح بعض اللحظات الأساسية في مسار تكونه الخاص، وهذه التجربة الفلسفية التي خاضها هيدغر انتهت إلي تسجيل بأن " الدازاین لا يدين بوجوده إلا بما هو قادر على ممارسة التأويل، وأكثر من ذلك بما هو في حاجة إلى التأويل، ولكن أيضا لا يمكنه العيش أو التواجد إلا بداخل تأويلانية (interpretativité) معينة.² ومنه أمكننا النظر الى تلك التأويلانية أنها "الحقيقة" التي يركن إليها الموجود الانساني في فهم ذاته وهي حقيقة تاريخية، نفهم من هذه العبارة أنه لا توجد حقيقة قارة أو مطلقة الثبات وإنما توجد تأويلات بحسب أنماط الكلام حول الكينونة، ومادام فهمنا المسبق للكينونة لا يتحدد إلا داخل اللغة (في شكلها التاريخي والفلسفي)، فإن " الوجود الجدير بالفهم والإدراك هو اللغة " *Sein dasvertanden* *Sprache werdenkannist* ".³ وعليه، فإن الحقيقة التأويلية تجد مستقرا لها في مسألة اللغة وداخل اللغة، لأن " الظاهر الذي نعتبره حقيقة لا يقوم على أساس، ولكن يحيل ولا ينفك يحيل إلى ظاهر آخر، كل شيء "قناع"، وكل قناع إنما يكشف ينكشف عن قناع آخر، وليس الوجود إلا صيرورة وحركة هذه الأقنعة والتأويلات، لذلك اعتبر فريدريك نيتشه الحقيقة تخفي دائما خداعها بإظهاره في المجاز اللغوي، إذ أن الوجود هو مجرد مؤشر لخداع مجازي يتم عبره خلق القيم وتوليدها، إنه مجموعة ألوان وكتلة من الأسماء والنعوت، وما المعنى إلا بؤرة تتأخر إرادات القوة، إذ أن الدليل (الإشارة اللغوية) ليس إلا الفضاء التفاضلي الذي

¹ نفسه، ص 272.

² جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق صفحة 110

³ هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية 2006، ص 180.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

تتصارع فيه التأويلات والقراءات،¹ فالهرمينوطيقا التي تعتبر الحقيقة على هذا النمط هي بمثابة نمط تفكير يسلك الأخاديد التي يحفرها في اللغة، فاللغة بأي حال، مثل حقل تنمو فيه بذور متنوعة.² وربما هذه المهارة الهرمينوطيقية الجديدة ما تتسم به الانطولوجيا الهيدغرية بالكامل، وهو الاشتغال على اللغة وضمن اللغة، انه فكر يتحول الى مهمة "حمل الكينونة إلى اللسان"³، ما يعنى انبثاق الكينونة بوصفها هكذا أي بوصفها لغة، لذلك سنشهد منعطفًا فلسفيًا حاسمًا لفكر هيدغر يتجه صوبًا نحو الاشتغال في تاريخ الكينونة بوصفها لغة، ومن ثم يمكننا الحديث انتقال من دواين هرمينوطيقي الى دواين لغوي.

وتأسيسًا على ما سبق، يمكن القول إن الانطولوجيا الأساسية عند هيدغر إذ أرادت بلوغ حد الشرعنة الفلسفية قامت على وجهين فلسفيين لا يمكن الفصل بينهما، فمن جهة أنها هرمينوطيقا كانت تسعى جاهدة لإبعاد كل تعتيم أو تمويه لغوي قد يلحق بظاهرة الكينونة عبر مسارها التاريخي، ومن جهة أنها فينومينولوجيا أرادت أن تجعل الدواين ظاهرة جلية تحيا بالقرب من الأشياء ذاتها.

¹ عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر. دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية 2000، ص131.

² هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، الطبعة الأولى، 2007 الصفحة 288.

³ بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، مرجع سابق، ص 270.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

المطلب الثالث/ الإستعادة التأويلية لماهية اللغة واللوغوس / دروب العودة.

عندما يخبرنا هيدغر في أكثر من مناسبة، عن ضرورة مساءلة الانطولوجية التقليدية مساءلة هرمينوطيقية فنومينولوجية، فهو يعني بذلك العودة الى منابعها الأصلية وبالضبط الى تلك النصوص الأولى التي شكلت ما يسمى بالتراث الميتافيزيقي الغربي، ولأن أرسطو، في نظر هيدغر، يمثل أنموذج اكتمال الفلسفة الاغريقية فإن نصوصه تعبر بشكل صريح عن المنطلقات الانطولوجية للإنسان اليوناني، أضف الى ذلك، فلسفته نجدها ثاوية في ثنايا الانطولوجيات الجهورية اللاحقة وخاصة في اللاهوت المسيحي والى غاية الميتافيزيقا الحديثة، إذن أرسطو في نظر هيدغر هو ذروة التقليد الفلسفي للتراث الغربي¹، فلا يمكننا فهم بارمنيدس ولا هيراقليطس في تصورهم لمعنى الكينونة واللغة دون المرور بفلسفة أرسطو واستعادته إستعادة تأويلية.

في البدء، يشير هيدغر الى تلك المفاهيم الأساسية لأرسطو التي تكشف لنا معنى الكينونة هو مفهوم اللوغوس (Logos)، حيث يتم تأوله انطلاقا من معناه العامي في اللسان الاغريقي والذي يعني الكلام، وهو "مجموع ما ينطق أو يُمكن أن يقال"،² فليس هناك كلمة تقابل كلمة اللغة (Sprache) عندهم إلا كلمة اللوغوس والتي تعني عندهم أيضا القدرة الأساسية على الكلام ومن ثم القول، هكذا نعت اليونان الانسان بأنه ذلك (zoon logon échon) الكائن الحي الذي يمتلك من بين ما يمتلك بمقتضى ماهيته إمكانية الكلام،³ تمييزا له عن الكائنات الحية الأخرى، وهو المفهوم الذي شاع في التقاليد الفلسفية التي تربط كل الظواهر الفكرية بظاهرة الكلام لتحديد مفهوم الانسان، ومن هذا التعريف نرى المشكلة الحاسمة في العصور القديمة التي عرفت الانسان بالكائن العاقل (ratio) متناسية التعريق الاغريقي المنطلق من الكلام واللغة، هذا المفهوم ومفاهيم أخرى فقدت علاقتها بجذورها وأرضيتها الانطولوجية عبر الأزمنة وتم تأولها بكيفيات مختلفة دون تمحيص أو دراية منها، على غرار تأول مفهوم الحقيقة باعتبارها "حكم المطابقة" انطلاقا من التأويل الخاطئ للوغوس الاغريقي بأنه الكلام المنطوق الذي نطابق من خلاله بين التمثلات الباطنية والعنصر الفيزيائي للألفاظ الخارجية،⁴ لذلك تم ترجمة اللوغوس بالعقل أو الحكم أو التصور، لأنه يحملها على نوع من المطابقة بين الداخل والخارج، أكثر من ذلك، فهمت الميتافيزيقا الحديثة "الحقيقة" بأنها اليقين عبر تمثل ذاتي للعالم الخارجي، والصواب ما تحمله الذات (العقل) من أفكار تقتنص العالم وتتمثله، وبالتالي

¹ - إسماعيل المصدق، هيدغر بين البدء الأول والآخر، مجلة مدارات فلسفية (مجلة الجمعية الفلسفية المغربية) دار ابي الرقراق، الرباط، المغرب، العدد 14، 2007، ص 23.

² - مارتن هيدغر، المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا (العالم -النهاي-الوحدة)، مصدر سبق ذكره، ص 490.

³ - نفسه، صفحة نفسها.

- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 95، 196.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

اللغة هي عبارة عن رموز وإشارات لما تتمثله الذات بداخلها، والتعبير (*Ex-expression*) هو عملية تخريج للداخل.

مارتن هيدغر يرفض كل هذه التأويلات التي تبنتها الميتافيزيقا المثالية والواقعية على حد سواء، ويعتبر أن أرسطو قد تم فهمه وتأوله بشكل سيء شأنه شأن المفهوم الاغريقي الأصل، على اعتبار أن التحديدات الانطولوجية التي استقاها أرسطو لفهم الكائن والكيونة هي مستقاة من رهن الاستعمال الاغريقي وهو مجال التجربة الأصلية التي خبرها الاغريق آنذاك، والتي كانت قادرة على الإمساك بمعنى الحياة (الكيونة) في حركيتها وحيويته،¹ بمعنى أن الاغريق يمثلون براءة الفكر الأصل ومنابع البدء الأول، ومقولاتهم في مقاربة الكيونة تحمل عمقا وبراءة، أما المهمة المستعجلة للفكر الراهني فهي استعادة تلك التجربة استعادة هرمينوطيقية مثمرة.

إن تعيينات الكيونة تفهم بوصفها مقولات أي بصفاتها تعيينات للكائن بالنظر الى علاقته باللغة، لذلك ينبغي لكل انطولوجيا أن تأخذ خيطها الهادي من كيونة الانسان بوصفه الكائن الحي الذي يملك من بين ما يملك القدرة على الكلام،² ومن هنا يتعين البحث عن ماهية اللوغوس بمعنى عام والذي يدل بمقتضاه عن ماهية اللغة، يستند هيدغر الى مقولة أرسطو التالية " كل كلام، كل فعل كلام، يمكن في ذاته أن يدل على شيء ما، على شيء ما نفهمه، وكل كلام يضعنا بمقتضى ماهيته الصميمية في بُعد التفاهم،"³ بل إن الكلام واللغة هما اللذان يُشكلان بُعد التفاهم هذا، بُعد الإفصاح والتمني والرجاء، والاستفهام والطلب وغيرها، إن الكلام يدعو الكائن الى الفهم ويتطلبه، وهنا نلاحظ بداية التخريج الهيدغري لمسألة اللغة بربطها ببعد آخر متعلق بمشروع هرمينوطيقا الفهم تلتفها جورج هانز غادمر.

إذن يدعو اللوغوس (*Logos*) الى الفهم، وهذه الوظيفة الماهوية للكلام لها طابع خاص، في نظر هيدغر يشير إليه أرسطو حينما قال: " دعوة الكلام هاته الى الفهم ليست نشاطا بالمعنى الحرفي في العضو عندما يبدأ نشاطه ينجر حتما شيء ما، إنها ليست فيزيقا، فليس الكلام سلسلة من العمليات مثل الهضم والدورة الدموية كما تخبرنا به البيولوجيا بل هو حدوث نوع من الاتفاق" (*alla kata sunthéken*)⁴ فصياح الحيوان هو عملية فيزيائية لكننا لا نعتبر أن فيها ألفاظ، إنها مجرد ضجيج أو مركبات صوتية (*phoné*)، ينقصها شيء أساسي وهو الدلالة، فالحيوان لا يعني ولا يفهم شيئا عندما يصيح، لأن أصواته ليست محملة

¹ - إسماعيل المصدق، هيدغر بين البدء الأول والآخر، ص 25.

- مارتن هيدغر، الكيونة والزمان، ص 84.

³ - مارتن هيدغر، المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا (العالم - التناهي - الوحدة)، ص 491.

⁴ - نفسه ص 492.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

بالدلالة، على عكس ذلك في ماهية الانسان الذي ينشأ قبل كل شيء سياقاً قليباً للفهم الذي يمنح الرموز دلالة، فالدلالة لا تضاف الى الأصوات كما كنّا نعتقد بل الأصوات تضاف الى الدلالة التي هي المجال الأولى للفهم/ الاتفاق، إذن الفهم المسبق والدلالة هما اللذان يمنحان تخرج الأصوات معناها، " فاللغة ليست وسيلة تتخرج منها العضوية، كما أنها ليست تعبيراً للكائن الحي، اللغة هي مجيء الوجود ذاته، المجيء المُفصح والكاتم في ذات الوقت" ¹، وعليه "المعنى" ليس ما هو حاضر في الذهن ويتم التعبير عنه بواسطة الكلمات بل المعنى والدلالة منذ البدء متعلق بالسياق القبلي للفهم مثل ما أشرنا إليه في هرمينوطيقا الدارين، إن هذه الأطروحة تمزق إرباً كل التصورات كلاسيكية لماهية اللغة والكلام التي تعتقد أن المعنى حاضرٌ حضوراً مطلقاً في العقل/ الذهن أما الكلمات التي هي الجسد المادي الخارجي للمعنى فهي مجرد أداة نستعملها للتعبير عن الداخل، إن ميتافيزيقا الحضور كهذه تنطلق من ثنائية الداخل والخارج تضع اللغة في هذا الإطار، ولأجل تحريرنا من هذا التصور الدارج يضيف هيدغر أن " اللوغوس (اللغة) هو بالتأكيد صوت، لكن ليس أولاً صوت ثم فوق ذلك شيئاً آخر، إن اللوغوس أولي تماماً وأرسطو فهم ذلك عندما وضع فرقاً جوهرياً بين الأصوات التي تخرجها الحيوانات والكلام الإنساني لذي هو اتفاق مُجمع ² في اللفظ أو الرمز، فماذا فهم أرسطو من الرمز، أو ما معنى الرمز (Sumbomon) عند أرسطو؟ كما تأوله هيدغر.

يرى هيدغر أنه يجب أن نحترس عند ترجمة كلمة الرمز بالمعنى الرائج اليوم، لأن اللسان الاغريقي وكما فهمها أرسطو، قد تعني فيما تعني العبارات التالية: وضع الواحد مع الآخر، ضمّ شيء ما الى آخر، أي وضعهما بجوار بعضهما، وقد تعني أيضاً خط التلاقي أو المفصل الذي يوضع بجواره الواحد بحيث يتناسب مع الآخر، إن الدلالة الداخلية لمعنى الرمز يشير الى تجاور شيئين مع تبيين تلازمهما ³، إن التجميع (الضمّ) في الرموز يعني أن نُجاور شيئين باستحضارهما وكانا في البدء منفصلين، إننا نستحضر حضور الأشياء باستعاضتها بالرموز مع مراعاة الضرورة في التلازم بينها أي بين الشيء والرمز.

وعلى هذا الأساس يُفهم أن الكلام (اللوغوس) يكون مجالاً للتفاهم والفهم، عندما يكون هناك رمز (symbolon) أي عندما يحدث ضمّ وتوافق (sunthéken)، فليس هناك كلام ولفظ إلا في حدوث الرمز أي التوافق والضمّ، وهذا الحدث شرط إمكان الكلام، وشرط كل دلالة لغوية وألفاظ، منذ البدء هناك ضمّ، تضام الانسان مع شيء ما بمقتضى ماهيته ⁴ وهذا الشيء هو الكائن الذي يعنيه، فالإنسان لا يُضمّ إلا ما

¹ - مارتن هيدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة مينة جلال، مجلة مدارات فلسفية (مجلة الجمعية الفلسفية المغربية) دار ابي الرقراق، الرباط، المغرب، العدد 06، ص 54.

- نفسه ص 493.

³ - مارتن هيدغر، المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا (العالم - التناهي - الوحدة)، ص 493.

⁴ - نفسه ص 494.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

يُعنى في اخراج الأصوات وما يتوافق معها موحداً إياها، فعندما نتكلم يعنى أننا توحدنا بما نعبه، أكثر من ذلك، المُتكلم هو الوسيط بين اللوغوس والكائن الذي يدار عليه الكلام، على عكس الحيوان الذي يضلّ بلا هذا التضام والوسط فأصواته تفتقد للدلالة ومن ثم لا تُدخله في النظام الرمزي.

إن هذه الأطروحة تؤدي بأرسطو صوباً نحو اعتبار اللوغوس يتأسس في الرمزي، وهذا الأخير لا يحدث إلا في التوافق أو التواطؤ، إن اللغة لا تحدث إلا بهذه الطريقة ولا يعنى هذا انتصار للأطروحة القديمة لهرموجين، التي ترى أن الالفاظ التي درج الناس على استعمالها لا تأخذ معناها إلا بالتواطؤ أو الاتفاق (في محاوره كراتيل) لأفلاطون بل إن الأمر، في نظر هيدغر، يصيب الماهية الداخلية للغة حيث يقول "تنشأ الالفاظ من ذلك التواطؤ الماهوي للناس فيما بينهم الذي بناء عليه يتسمون في كونهم مع بعض بالانفتاح للكائن المحيط بهم الذي يمكن أن يتقوا حوله في التفاصيل، وإنه على أساس هذا التواطؤ الماهوي الأصلي يكون الكلام ممكناً في وظيفته الماهوية، في الدعوة الى فهم ما هو قابل للفهم"،¹ هذا التفسير الهيدغري مرتبط أساساً بالمعنى الفينومينولوجي للعالم وانفتاح العالم بالنسبة للإنسان والذي تم صياغته في عدة مناسبات استناداً الى فلسفة استاذ هوسرل، إن التواطؤ نابع من ماهية الانسان وتعاليه، أي نابع من تعالي الكينونة عن الكائن ما تجعله قابلاً للقول أو الكلام، بعبارة أدق، نابع من الاختلاف الانطولوجي بين الكائن والكينونة " فلا توجد لغة إلا لدى كائن يتعالى بمقتضى ماهيته".²

أن اللوغوس بوصفه كلاماً مبيّناً قد يعني نزع الكائن الذي عنه يدور الكلام، ينزعه من محبوبيته ويعرضه نحو المنكشف، إنه نفس التصور بشأن الحقيقة التي أرادها الإغريق " وهي ترك الشيء ينكشف بذاته في الكلام".³ لكن وبالرغم من أن اللوغوس (Logos) بمقتضى ماهيته يدعو الى فهم شيء ما، إلا أنه ليس كل كلام مبيّن/ كاشف، فالكلام المبيّن أو الكاشف هو وحده ما نعبه بالجملة الخبرية أو ما تسمى بالقضية في المنطق الارسطي، فالرجاء أو الطلب مثلاً ليس مبيّناً كما أنه ليس إبلاغاً، فعندما أعرب عن رغبة في شيء ما فهذا الكلام ليس مجرد تعبير عن رغبة بل هو إنجاز عيني " لرجاء موجه لآخر" (*) يقول أرسطو " تنتمي دراسة هذا الأنواع من الكلام التي ليست لها طابع الإبانة، أي لا تجعل الشيء يُرى ويُلاحظ في ما هو وكيف هو، تنتمي دراسة هذا الى الخطابة (Logoi) أو فن الشعر، أما اللوغوس الذي يُخبر فهو

¹ - المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا (العالم -النهاي-الوحدة)، ص 495.

² - نفسه ص 494.

- مارتين هيدغر، الكينونة والزمان، ص 96.

(*) الآخر، اللوغوس بوصفه كلاماً موجهاً للآخر، لكن أي آخر نتوجه اليه بكلامنا، إن الكلام هو استجابة لنداء بعيد هو نداء الكينونة، جاك لاكان فهم ماهية هذا الكلام والنداء ويسميه الآخر الكبير، وسنعالج هذا الأمر في الفصول اللاحقة.

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

موضوع الدراسة.¹ ولكن ما هو الإمكان ليكون الكلام مبينا وخبريا وكاشفا؟ خاصة أننا قد كشفنا ماهية الكلام هو تكوين لبعد التفاهم في الرمزي الذي هو ضمّ وتجميع.

يجبنا هيدغر أنه ليكون الكلام خبريا ليس فقط عندما يرد فيه الكشف (*a-lethéunein*)، بل عندما يكمن فيه مؤسساً إياه ومشاركاً في تشكيل أساسه وماهيته، في صيغته الانعكاسية (*pséudesthai*) في الخداع (الاخفاء)، أي ما كان خادعاً في ذاته، يكون اللوغوس مبيناً عندما ينتمي الى ماهيته، الى جانب أشياء أخرى، إمكان أن يكون خادعاً، فالخداع أو الإيهام بشيء ما هو ينتمي الى ماهية اللوغوس ذاته، فيمكن للوغوس أن يقدم شيء بوصفه ما ليس هو²، وهذا الاخفاء والخداع يسميه هيدغر حجباً، ويؤكد هيدغر على لسان أرسطو أن ماهية اللوغوس إما إمكان الواحد أو الآخر فبالضرورة إحداها، إما الحجب أو اللا-حجب (*a-letheuein*)³، ويجب أن ننبه جيّداً الى إمكان (الكشف والحجب) هذا ليس خاصية عرضية في اللوغوس بل هو يشكل ماهية داخلية، فاللوغوس الكاشف يجب أن يكون كاشفاً حتى عندما يحجب، لكي أخطئ الحكم، لكي أخدع يتأسس في الاتجاه الى الكشف أو الابانة، إذ ينبغي أن يكون الآخر قد أخذ كلامي على اعتبار أنه يجب أن يبلغه شيء ما، فطابع الاتجاه الى الإبانة يكمن في أساس الكشف والحجب على السواء⁴، وعليه فإن الحقيقة ليست انكشافاً فقط بل تحدث أيضاً في نفس الوقت كإخفاء، والكشف والاختفاء ليسا حدثين منفصلين بل هما حدث واحد كسمة للكينونة/ اللوغوس، فالحقيقة هي هنا حدث ينتمي له الاختفاء بأشكاله المتنوعة، لذلك تشظت الانطولوجيا الفينومينولوجية بعد هيدغر الى دروب الابانة لذلك الاختفاء الذي طال تاريخ اللوغوس الغربي، أو ما كان متوارياً متحجباً في تاريخ الكينونة، بعبارة الهيدغريين الفرنسيين، إبانة ما كان منسياً وهامشياً ومسكوتاً عنه مثل اللا عقل والجنون والكذب والجنسانية، والتتقيب عنها (جينياولوجيا/ تفكيكية/ بنيوية) في الأشكال الرمزية للثقافة والاسطورة والنظام الرمزي للوعي، على أساس أن هذا المنسي الخفي هو مؤسس الكينونة.

إذن نتحدد ماهية اللوغوس (الكلام) بوصفه (كاشفاً/ حاجباً) في الرمزي، فكيف يتسنى له ذلك؟

يرى هيدغر أنه لكي يكون الكلام مبيناً فلا يكفي عموماً أن يحدث توافق بين الدلالة والمعنى، بل إن الدلالة يجب ان تتوافق مع المدلول بحيث يريد هذا الـ (*Logos*) من حيث هو كلام وفي فعل الكلام أن يبين المدلول نفسه، فالكلام يتجه الآن لأن يُرى ما يدور عليه الكلام، لأن يوريه ولا شيء غير ذلك، يُوريه

مارتن هيدغر، المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا (العالم -التناهي-الوحدة)، ص 496.²

مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 96³

مارتن هيدغر، المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا (العالم -التناهي-الوحدة)، ص 497.⁴

نفسه ص 499.⁵

الفصل الأول: نقد الانطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة

في التجميع على أساس إما أن يكون حقيقيا وإما خاطئا، كاشفا أو حاجبا، في تكوين الوحدة، وبالضبط في وحدة المُدرك، حيث يكمن في أساس اللوغوس إدراك (nous, noesis) إدراك شيء ما، إنه بمقتضى ماهية اللوغوس هو إدراك الحسي لشيء ما¹، ومن هنا تأتي جدور ترجمة تعريف الانسان على أنه الادراك المنشئ للوحدة أي انشاء الوحدة في الادراك (Logos) بالـ (ratio)، ومن ثم يعلل التجميع شرط إمكان الخداع، يكون الخداع حيث ما يكون إنشاء الوحدة في الادراك (هذا ما يتصف به اللاوعي) أي لكي يمكن ابانة شيء ما سواء بكشفه أو حجبته يجب ان يكون سلفا في الوحدة، في أن يكون مدركا سلفا من حيث هو هكذا أو هكذا، لذلك يؤول هيدغر مقولة ارسطو "إدراك شيء ما من حيث هو شيء ما إدراكا سابقا منشئا للوحدة، هو شرط امكان الحقيقة والخطأ في اللوغوس".² فلكي افصل المُدرك في الحكم يجب ان تكون السبورة سوداء سلفا أمام ناظري من حيث هي شيء موحّد، فالوحدة هي التجميع المبدئي لشرط امكان الحقيقة واللا - حقيقة أو الكشف والحجب، إنه اللوغوس.

اذن للوغوس خاصية مزدوجة، تضاف اليه في ماهيته كوحدة مجمعة، وهي شرط الابانة سواء تعلق الأمر بالسلب أو الإيجاب، (ابانة الكائن بوصفة هو أو ما - ليس هو) وبعبارة هيدغر "الابانة هي جعل الشيء قائما مرئيا بما هو كذلك أو ليس كذلك"³ أي جعل الشيء قائم أمام اعيننا ومدركا بكيفية قيامه، ولكن تلك القيمومة فهمت عند القدماء كحضور لشيء ما، والحضور هي الدلالة الحقّة لما نسميه الوجود، ومن ثم بقيت كل الانطولوجيات الى اليوم تفهم كينونة الكائن انطلاقا مما هو قائم أمامنا أو بوصفه حضور الحاضر، لذلك فهم الزمان على ضوء الكينونة على انه حضور الحاضر، وبالتالي الانجاز الحقيقي للوغوس هو جعل الكائن حاضر امامنا في قيامه ومدرك وبما هو حاضر الآن، انه حاضر في المعنى أو في الايدوس الافلاطوني أو في الصورة والجوهر الارسطي، أو في الحضور الإلهي في الانسان المسيحي، وآخر ما نطقت به ميتافيزيقا الحضور هو حضور الكائن في الرغبة أو النزوة.

مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 96.²

مارتن هيدغر، المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا (العالم - التناهي - الوحدة)، ص 503.³

نفسه ص 509.¹

الفصل الثاني

الانطولوجية الأساسية عند ملرتن هيدغر والتخريج
الانطولوجي للمعطى النفسي

المبحث الاول / التأسيس الأنطولوجي للغة أو اللغة والكينونة.

المبحث الثاني/ التخريج الانطولوجي للمعطى النفسي أو طرق انفتاح الكينونة في العالم.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

المبحث الاول / التأسيس الانطولوجي للغة أو اللغة والكينونة.

المطلب الأول/ اللغة وانفتاح الكينونة (اللغة مأوى الكينونة)

ينتقد مارتن هيدغر التصورات الدارجة لمفهوم الحقيقة والتي أسست على ثنائيات ميتافيزيقية غير مبررة، فمنها ما يتصور الحقيقة على أنها تطابق بين العقل والواقع أو بين الفكر والموضوع أو بين المنطوق والشيء، إن كل هذه التصورات لماهية الحقيقة قامت على افتراض أساسي وهو أنه هناك علاقة توافق بين هذه الأطراف المتقابلة، ولكن كيف يمكن تحديد ماهية تلك العلاقة بين شيئين مختلفين أصلا في ماهيتهما؟ يجيبنا هيدغر، أن كل مناقشة حول إمكانية هذا التطابق هي مناقشة عديمة الفائدة، ولكن ما هو مقترح هيدغر في هذا الصدد؟ ما هو تصوره للحقيقة وما علاقتها باللغة؟ أو كيف يمكن التأسيس للحقيقة انطلاقا من مسألة اللغة والكينونة؟

يُخبرنا هيدغر أن الاغريق وحدهم الذين خبروا ما الحقيقي وماهية الحقيقة، إنطلاقا من مفهومهم عن الأليثيا (*alétheia*) أو اللاحفاء الكائن، فبدل استعمالهم لكلمة "حقيقة" إستعملوا كلمة اللاحفاء،¹ فما هو السر في ذلك؟ إن اللاحفاء هو بالنسبة للتفكير الأمر الأكثر خفاء في الكينونة الاغريقية ولكن في الوقت نفسه ما يحدد منذ وقت مبكر حضور ما هو حاضر²، إن الكائن في حضوره يعنى أنه انتقل الى البقعة المضادة والانفتاح أو اللاحفاء من الخفاء، وقد كان أول تعرض الى هذا اللا مختفي في انفتاحه هو التعرض الى الطبيعة في كليتها، وقد سماها الاغريق منذ القدم بالموجود أو (*L'étant*)، ومن ثم تحدد تاريخ الفكر الغربي بداية منذ لحظة معاناة سؤال الموجود عند انفتاحه، أي عند التعرض لهذا الموجود في انفتاحه مدرگا في شكل حضور وفي حالة تفتح دائمين، فما هذا الموجود الذي ما فتيء يُعرض نفسه في انفتاحه دون توقف، إنه وجود الموجود، وقد دعاه الإغريق أيضا باسم الفيزيس (*phusis*)، " والفيزيس كما فكر فيه بارميندس يسميه هيراقليطس لوغوسا.³ ما الذي يحمل الى تلك البصمة الخاصة بوجود اللغة والتي تحصل على " الانفتاح"، إنها تذهب الى أبعد من ذلك، الى الإمكانيات الأصلية لوجود اللغة، لأنها مادامت تقوم بالتجميع، في نفس الوقت تترك منبسطا / منفتحا أمامنا، فالقول (*parole*) يحصل على طريقته في

مارتن هيدغر، كتابات أساسية ج1، ترجمة إسماعيل مصدق، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2003، ص 100.

نفسه صفحة نفسها.

³ M. Heidegger, *Essais et conférences*, traduit par André Préau, Gallimard, 1958, p 299.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعنى النفسي

الوجود في اللاحجب (كشف) للذي في مجموعه ما يترك منبسطا أمامه، لكن كشف المختفي يكون مسلكه داخل اللامختفي، إنه حضور نفسه للشيء الحاضر وهذا ما نسميه وجود الموجود.¹

إن الحقيقة هي أن نعرض أنفسنا أمام الموجود كما هو، وأن ننقل سلوكنا الى مجال المُنتَفَح، بمعنى أن الحقيقة هي ترك الموجود يوجد في انفتاحه، وهو نفس المعنى لماهية الحرية*، الحقيقة هي افساح المجال أمام الموجود قصد الانكشاف والظهور، أي انكشاف الموجود من حيث هو كذلك هو نقله الى مجال الإضاءة،² لكن في أي مجال يفتح ما هو قابل للانفتاح بوصفه حقيقة، وفي أي نمط أو مجال تتجلى الحقيقة، تتجلى بشكل ملفت في انفتاح الأثر الفني بوصفه حقيقة، كما تتجلى أنطولوجيا في انفتاح الكينونة عن طريق اللغة.

ما يميز الانسان عن الكائنات الحية الأخرى، هو أن ماهيته الوجودية مفتوحة على الرغم من التقارب الجسمي بين الانسان والحيوان " وإذا كانت النباتات والحيوانات منقوصة اللغة، فلأنها سجينه مجالها المحيط، ولأنها قطعاً دون الإقامة بشكل حر ضمن انفتاح الكينونة، والحال أن هذا الانفتاح وحده هو "العالم" ، وإذا كانت الكائنات الحية دون عالم، فليس لأن اللغة تعذرت عليها، بل إن ما يتركز ضمن هذه الكلمة هو كل لغز الكائن الحي، إن اللغة في جوهرها ليست أداة تجلي عضوية ما، وليست تعبيراً خاصاً بكائن حي ما، لهذا لن يتحقق التفكير في اللغة بطريقة مطابقة لماهيتها إن تم الانطلاق من قيمتها كعلامة ولربما من قيمتها كدلالة، اللغة هي في نفس الوقت الإقدام الكاشف والكاتم للكينونة نفسها.³ إذن اللغة تأخذها معناها الانطولوجي بوصفها علامة فارقة على انفتاح الكينونة، فيفتح الموجود بقدر ما ينتقل الى مجال المقول في اللغة والكلمة، إذن الكلمة هي التي تساعد الشيء على الوجود وتحفظه، انها هي التي تجعل الشيء شيئاً، فالكلمة هي التي تمكن الموجود من الوجود وتكفله له، فاذا كانت اللغة هي مسكن الوجود ومقره، فلا بد من اعتباره المكان الذي تنفتح منه إمكانات الدازين الأصلية، عندئذ تصبح "اللغة هي مسكن الوجود الذي يقيم الانسان في كنفه"⁴ أي المكان الذي تتجلى فيه الانارة تجلياً أصيلاً.

¹M. Heidegger, *Essais et conférences*, 256.

* تصور الحرية عند مارتن هيدغر هو نفسه تصوره للحقيقة، حتى أنهما يتأسسان على نفس الماهية التاريخية، إذ يقول هيدغر في أكثر من موضع أنه " ليست الذات الانسانية هي التي تتوفر على الحرية، فالإنسان لا يمتلك الحرية كخاصية، بل على العكس من ذلك، فالحرية هي التي تمتلك الانسان، وذلك بشكل أصيل مما يجعلها وحدها تمكن الانسانية من تخلق العلاقة مع الموجود في كليته وكما هو، وهذا ما يتأسس عليه كل التاريخ، فالإنسان المنفتح (الدازين الحقيقي)، الموجود خارج ذاته هو وحده التاريخي." أنظر: مارتن هيدغر، التقنية، الحقيقة . الوجود . ترجمة محمد سبيلا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ص 26.

²M. Heidegger, *Essais et conférences*, op, cit, p312.

⁴ مارتن هيدغر، الفلسفة، الهوية، الذات، مصدر سبق ذكره، ص 130.

⁴ مارتن هيدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص 45.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعنى النفسي

إن الكلمة ليست شيئاً، وعبثاً نبحث بين الأشياء عن الكلمة، فالكلمة لا تكون وفق النمط الذي تكون به باقي الأشياء والموجودات، ولهذا لا يجوز لنا أبداً أن نقول عنها إنها تكون، والأولى أن نقول: إنها تعطى¹، وفعل الانعطاء والمنح والاهداء ليست بالمعنى الذي تريده الديانات في القرون الوسطى التي تربط فعل الكون بالكلمة وأن كلمة الله تخلق الموجود من العدم، بل بالمعنى الذي أراده هيدغر وهو فعل الانارة والظهار/ الكشف والتجلي وفق الاعتبارات المرتبطة بماهية الحقيقة، لقد بين هيدغر في ضمن حديثه عن أصل العمل الفني أنه ثمة اطار يجمع الأرض والسماء، البشر الفانين والآلهة، هذا الاطار الذي تم خلقه بانبساط الأشياء في اتجاه ذاتها هو ما نسميه العالم² فالأشياء تأخذ معناها ووجودها من خلال هذا الاطار الجامع لها فحين يتم تسميتها تنادى الأشياء الى وجودها كأشياء، وعليه العالم هو حدوث انفتاح المسالك الممتدة للقرارات البسيطة والأساسية في قدر شعب تاريخي، الأرض هي بزوغ ما يكون دائماً مغلقاً، وبذلك حاضناً، بزوغاً لا يخضع لتأثيرنا، العالم والأرض يختلفان أساساً عن بعضهما ومع ذلك لا ينفصلان أبداً، يتأسس العالم على الأرض والأرض تظهر عبر العالم، إن العالم في ارتكازه على الأرض يصبوا لأن يسود عليها، إنه من حيث هو المنفتح لا يسمح بأي مغلق لكن الأرض تميل في كل مرة بصفقتها الحاضن الى أن تدمج العالم وتحتفظ به فيها.³ وأيضاً تحرك اتجاهات العالم الأربع الأرض والسماء والفانين والسمووين وعلاقتهم ببعضهم البعض، وفق لغة التجميع الأصلي، بين هذه الجهات الأربع، إنها ساكنة بلا صوت أما اللغة هي التي تحمل تفاعل هذا الرباع أين يحدث القرب، والقرب والقول أسلوباً الإظهار أي أسلوباً كينونة اللغة، فماهية اللغة هي التي تحضر الموجودات من التخفي إلى النور لغة السكينة هذه هي لغة الماهية، " ماهية اللغة هي لغة الماهية"⁴ ما تقوله اللغة نفسها يختفي عادة وراء ما يقال من خلالها، وهكذا لا يصبح "العالم" معنى ميتافيزيقي يتأسس حول المفهوم الزماني للطبيعة والتاريخ، ولا يفيد معنى الخلق الذي يدافع عنه التصور اللاهوتي، كما لا يفيد معنى الحضور وفق التصور الاغريقي للكلمة، بل العالم أصبح حضوراً للأشياء في الكلام، وحيث تكون الكلمة تبدأ الأشياء في اللعان ويصبح ثمة عالم، الكلام يعني أن نقول للأشياء بأن تجيء للعالم وأن نقول للعالم بأن يجيء للأشياء⁵، لكن هذا التساوق في الدور بين الأشياء والعالم يومئ بوجود عهد ما أو حميمية تجمعهما، ولا يعني ذلك انصهارهما في بعضهما بل تظهر حميمية العالم والشيء في مفصل (Le Dit) الما - بين، في الاختلاف (Dif - férence)،⁶ وما هو

مارتن هيدغر، الفلسفة، الهوية، الذات، مصدر سابق، ص 213.

مارتن هيدغر، كتابات أساسية، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 258.

نفسه، ص 98.

⁴ مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص 212

⁵ M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Traduit Par Jean Beaufret, Gallimard, 1976, p27.

⁶ M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p 27.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

منادي في الكلام هذا الاختلاف عينه، من رحم هذا الاختلاف الانطولوجي بين العالم والأشياء ينبجس الزمان الذي من ماهيته يمزق الى ماض يمضي وحاضر ومستقبل، يمزق الأشياء وهي ترنو الى العالم لكنه ما فتئ يستجمعها في إنيتنا بوصفها لُحمة هذا التمزق وأيضا شاهدٌ على تلك الحميمية الجوهرية بين العالم والأشياء كما يسميها هيدغر على لسان الشاعر هولدرلين في قصائده، "الألم هو الاختلاف نفسه"¹، الألم هو تمزق للذي كان مجتمعا من قبل، اختلاف انطولوجي والذي يحن لإستجماع ذاته بعدد، الألم تمزق وتجميع (Recueillir) في آن معا، الألم هو لُحمة التمزق الذي هو اختلاف، فحميمية الإختلاف بين العالم والأشياء يبرز الألم الذي هو أنين ونداء، ومن ثم كان الكلام هو دعوة الى القدوم الى هذا الألم أي الى هذا الاختلاف الما . بين الأشياء والعالم، " فالاختلاف هو الذي يدع انبساط الاشياء كأشياء وانبساط العالم كعالم، الاختلاف ما يجعل الأشياء تستريح في حضرة العالم ."²

أما الفكر، في بحثه الحثيث عن اللغة، فلا يتوقف على وعي ميثولوجي أو لاهوتي، بقدر ما يؤسس نفسه على الحقيقة بما هي انكشاف، فلا فرق بالنسبة للإغريق إن قلت الأليثيا أو الحقيقة أو الانكشاف، يقول هيدغر " اللوغوس في ذاته كشف واختفاء"³ بمعنى أن طبيعة اللوغوس كاشفة وحاجبة في آن معا، إن الفكر يحقق علاقة الكينونة بماهية الانسان، وليس ما يحققه الفكر إلا تجربة الإنارة والصمود لها والتعبير عنها باللغة، بينما تظل في العادة مخفية أو منسية لأننا لا ننتبه في حياتنا اليومية إلا الى الموجودات التي تظهر في نورها، فالسقوط في الحياة اليومية يعني عدم الاعتراف بالذي هو مختفا ومتحجبا أو نسيانا له، وعليه كان ادراك هذه الإنارة (الانفتاح) أمرا عسيرا لأنها ليست موضوعا يمكن التعبير عنه باللغة العادية المألوفة، وإنما هي مهمة الفكر ما يجعل تجربة الموجود أمرا ممكنا وقابلا للتكلم، اذن مهمة الفكر تنحسر في التعبير عن الإنارة بالكلمة⁴. هذا الطريق الذي يفتح مع مفهوم الانكشاف يسمح بتوسيع مفهوم اللغة ذاته، بالنظر الى حقيقة التكلم والكلام والاستماع، حيث تكون لغة يكون انكشاف وبالتالي تكون حقيقة، يقول هيدغر: " اللغة هي التي تسمح للموجود بوصفه موجودا بالانفتاح، وهناك حيث لا توجد لغة لا يوجد انكشاف، مثل ما هو عليه وجود الحجر، والنبات والحيوان، هنا لا يوجد انفتاح الموجود، وبالنتيجة، ليس هناك انفتاح للموجود والفراغ"⁵، إن الكلام يحمل الكينونة نحو الانكشاف، يستعين هيدغر بالشاعر الألماني هولدرلين مرات عديدة في معرض حديثه عن ماهية اللغة، إذ يلح على أنه بمجرد أن تربطنا اللغة بالممكنات

¹ Ibid p 30.

مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ص 19 .³

³M. Heidegger, *Essais et Conférences*. P 267.

مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ص 200.⁵

⁵M. Heidegger , *L'origine de l'œuvre d'art, in Chemin qui ne mènent nulle part*, trad. W, Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962, page 83 .

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

تأخذنا الى وسط انفتاح الموجود، إذ تتفتح الكلمات كما تتفتح الأزهار، وحيث توجد لغة ثمة يوجد عالم.¹ وقيل في الأمثال القديمة، الكلمة هي زهرة الفم، في مقابل ذلك، اللغة هي بالنسبة للإنسان أخطر النعم لأنها تعرض الوجود للضياع، فهي تحقق ضرر على الوجود، لأنها تحمل الهبوط والأفول في ماهيتها، سواء في أبسط تكرار للقول أو في الثثرة.² اللغة قد تعمل على ضياع الوجود اذا سيء استعمالها.

إذن يمكن القول أن الحقيقة بوصفها انكشاف هي تعبير عن التملك المتبادل بين الكينونة والكائن الانساني، ذلك التملك يحدث لنا كلغة، لذلك يسمي هيدغر اللغة " بيت الكينونة " والفكر بوصفه انتماء للكينونة فهو في حالة ترقبٍ استماعٍ دائم لها.

¹ M. Heidegger, *Approche de Hölderlin*, trad H, Corbin, F, Fédier, Gallimard, Paris, 1973, p p 47 - 48.

² Ibid p78.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

المطلب الثاني/ الأصل الانطولوجي للغة أو الكلام يتكلم

لقد تم تأول الكلام في الميتافيزيقيا الذاتية على عدّة أوجه، منها اعتبار أن الكلام هو تعبير بوصفه عملية تخريج (*Ex-tériorisation*) وهي عملية تفترض مسبقا وجود " داخل " الذي يتم استدراجه الى الخارج، فالكلام هو تخريج لما هو داخل، ومن ثم الانسان هو الذي يتكلم أي النظر الى الكلام بوصفه نشاطا انسانيا محضا، فالإنسان هو الذي يصنع الكلام وليس العكس في نظر الميتافيزيقيا التقليدية، وأخيرا الكلام أو التعبير بوصفه تخريج هو في ذاته تمثل (*La re-présentation*) لما هو واقعي، اضافة الى هذه التأويلات لماهية الكلام هناك التأويل اللاهوتي كذلك، إذ اعتبر أن الكلمة هي من أصل إلهي و ربطها بفعل الكينونة الالهية، كما ورد في انجيل يوحنا.¹ إن هذه التأويلات للغة تضعنا في قلب الميتافيزيقا التي أسست مفهوم اللغة على النفس وقدراتها النطقية الفيزيولوجية القائمة على اللسان والأذن والتنفس وغيرها، لكن ما السبيل الى الخروج من هذه التأويلات الميتافيزيقية وكسر هذا الفهم الشائع، كيف يمكن الكشف عن الأصل الانطولوجي للغة؟

المفارقة العجيبة التي يضعنا هيدغر أمامها هو الاعلان الصريح وغير المسبوق أن " اللغة ليست شيئا يملكه الانسان، وإنما العكس من ذلك، فهي التي تملك الانسان"² ومن ثم الكلام ليس مجرد نشاط إنساني، بل أن الكلام متكلم (*La parole est parlante*)³ دون أن نعني بذلك أننا ننكر على الانسان ملكة الكلام، فما التكلم (*Le parler*) إذن؟ أن تتكلم يعني أن تسمي، والتسمية يعني أن تنادي بالاسم، أن تخاطب أو أن تدعو بالاسم، فالتسمية إذن هي نداء ودعوة، فالنداء يستدعي حضور الأشياء، التي هي في الأصل مأكثة في البعيد أو في الغياب، أن تسمي الأشياء معناه أن تناديها للقدوم أو للحضور من

مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 09، 10.²

²M. Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin*, La Germanie et Le Rhin, tr par François Fédier, Édition Gallimard, Paris, 1988, page p 78.

³M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p 22.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

غياهب النسيان، *والحضور في الحاضر ليس معناه تمثيلها أمامنا في مكان، وإنما يعني حضورها في الكلام، الكلام يعني حضور الأشياء في قلب الغياب¹. ما يتم تلفظه يتكلم بمقدار ما يسمح به البيان.

كما يقول هيدغر " الانسان يتكلم بقدر ما يستجيب الى الكلام، والاستجابة هي أن تكون رهن الإصغاء، ويكون اصغاء حيث يكون انتماء الى ايعاز الصمت "² الاستماع ليس مجرد سلوك ادراكي حسي منطلقه ومنتهاه الأذن، الاستماع بمعناه الأصيل "هو تعلم الإقامة داخل تكلم الكلام"³، وبدون ذلك لا يكون التكلم الانساني ممكنا، الكلام الانساني استماع الى كلام اللغة، ومعنى ذلك أنه لا يكون مهيباً لأن تمتد إليه حقيقة كلام اللغة لتقال على لسانه، إلا إذا أقام في أحضان تلك الحقيقة، وإلا ما نعى الاستماع إن لم يكن تسليماً للذات أو موتاً رمزياً لأنها، التكلم الانساني جواب متوافق بمعنى أنه افشاء أو تكرار قول القول، كلمة الانسان كلمة كاشفة، إذن الكلام نفسه يتكلم، كيف يمكننا اجراء هذه المفارقة العجيبة، لأنه غير مجهز بأعضاء الصوتية، رغم ذلك الكلام يتكلم، إنه يلاحظ ويتبع بداية ذلك الذي يتم كشفه داخل التكلم، القول بأن الكلام يتكلم أثناء قوله، معناه انه تبيان، إن قوله يحزر مصدره من القول الأصل (*La Dite*) بوصفه بياناً.⁴ أنه اللوغوس، فالمفارقة العجيبة التي أرادها هنا هيدغر، هو أنه ما دامت الحقيقة كما عرفناها من قبل هي " ترك الموجود ينكشف ويظهر بذاته" فالانكشاف يكون باللغة والكلمة الساطعة، أما عن الحقيقة الأصلية هي تلك التي تترك أمر جوهري بأن ينكشف، إنه القول الأصل أو كلام اللوغوس بوصفه أصل كل كلام انساني عن الموجود، إذن كيف يتسنى للإنسان أن يقول القول الأصل؟ يجيبنا هيدغر، يتسنى للإنسان ذلك عن طريق الانصات، إذ يقول: "...وبهذا المعنى نحن نصغي الى الكلام بحيث أننا نستسلم الى قول "مقاله" فالإصغاء هو استسلام للقول الذي يتشكل فيه كل ادراك وكل تصور، فنحن نكرر القول

*يحدد هيدغر مفهوم النسيان انطلاقاً من تأويله لمقولة هيراقليطس المفتاحية، (كيف يتسنى لأمرئ أن يحجب نفسه عما لا يغيب أبداً) "والحجب هنا تعني حرفياً في اللسان الاغريقي "لنثانو" أي البقاء في حالة تحجب، ولكن ما علاقة التحجب هنا بالنسيان؟ الانسان الحديث نسي ماهية النسيان، ولم يفكر فيه تفكيراً كافياً، ذلك لأن من طبيعة النسيان أن يبتعد عن نفسه أو يفلت منها لكي يغوص في قرارة تحجبه وتخفيه، وقد جرب اليونان "البثي" أو النسيان وعرفوا أنه قدر الحجب والاختفاء. وهكذا يهوي الكائن (الحاضر) في التحجب، بحيث أبقى في أثناء هذا الحجب محتجباً بالنسبة الى نفسي، باعتبار أنني ذلك الذي ينفلت منه الكائن، وفي نفس الوقت يحتجب هذا الحجب من ناحيته، ومثل هذا يحدث فيما نقصده عادة بقولنا: لقد نسيت شيئاً ما، غير أن هذا الشيء ليس هو وحده الذي يغيب عنا عند النسيان، فالنسيان ذاته يهوي في الحجب والاختفاء " نسيان النسيان، أنظر مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 378.

¹M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p 23.

²Ibid p 36.

³Ibid, p 37.

⁴Ibid, p240.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

بما هو اصغاء للكلام، ونعيد قول المقال الذي نسمعه¹ ففي التكلم بوصفه انصاتا للكلام، نحن نكرر ونعيد فقط القول، نحن نتكلم باتتباع القول الأصل، الذي هو البيان أو لغة اللوغوس المسموع، نحن نترك قدوم صوته الذي هو ليس كأى صوت، وما يجعلنا نطالب الصوت الذي كان قد احتفظ بنا، نناديه كوننا مشدودين إليه دائما "لأن الأساس الوجوداني . الانطولوجي للغة هو الكلام " .²

مادام التكلم هو استماع للكلام، " فإن الكائن البشري، وهو يتكلم، في حالة اليقظة وفي الحلم، إذن نحن نتكلم باستمرار حتى عندما لا نتقوه بأي كلام"³ فإننا في حالة سماع دائم لثرثرة الكلام في ذاتنا، وهذا ما يسمح بقول " المقول الأصلي"، إذن هذا الترك أو السماح (وهو مفهوم الحقيقة نفسه)، لا يمكنه أن يتأسس إلا بالقياس، بعدا أو اقترابا، من كينونتتنا الخالصة، المعهودة إليه، نحن لا نسمع إلا لكوننا نسمع بواسطته، لأننا عندما نكون في صلبه نكون في مكاننا الخاص، أنه فقط يتعلق الأمر بالقول الأصل الذي يرتبط بسماع الكلام، وكذلك التكلم، في " القول الأصل" أو البيان ينكشف عهد ما، إنه يسمح لنا بلوغ القدرة على الكلام، ذلك الذي ينكشف داخل الكلام يرتاح داخل القول الأصل الذي هو عهد أيضا.

ما معنى العهد وأي عهد ينكشف هنا بالكلام وبواسطة اللغة؟

إنه العهد بين الكلام والصمت الذي يؤسس الدازين المتكلم، " إن الدازين قد عبّر عن نفسه من حيث هو كينونة - في متكلمة، إن الدازين لغة."⁴ لكن هذه الجملة لا علاقة لها بالتعريفى الاغريقي للإنسان بوصفة " حيوان ناطق"، إذ ليس لليونان أي اسم للغة، بل يفهمون هذه الظاهرة من حيث هي كلام/ قول/ بيان، لأن هذه النظرة تتأسس على أنطولوجيا ما هو قائم/ حاضر، بيد أن التعريف الهيدغري يعني شيئا مخالفا، إن الكينونة في -العالم غير ممكنة من دون وجوداني أصلي هو الكلام، وليس للغة غير الوجه الخارجي مما يقال ويتم الانصات إليه، لكن كيف تنشأ هذه التبادلية العجيبة بين الكلام والانصات، يجيبنا هيدغر من خلال تأويله لأبيات شعرية لشاعره الكبير هولدرلين، حين يطرح سؤال هرميسي رفيع، وهو. **من نحن؟ نحن حوار..، اللغة تحدث في الحوار، وهذا الحدث (عهد) خاص بكينونتتها، نحن حدث اللغة وهذا الحدث هو زمني، ليس فقط بالمعنى السطحي أين تجري الأحداث في الزمن، أو أين يمكننا قياس الزمن ببدايته وديمومته ونهايته، ولكن بالضبط لأن حدوث اللغة هو بداية وجوهر (عمق) الزمن التاريخي الخاص بالإنسان، فهذا الحوار ليس مرتين بأي شيء من داخل سير الأحداث "التاريخية"، على العكس من ذلك،**

¹M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p 242.

. مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 311.

مارتن هيدغر، إنشاء المنادى، قراءة في شعر هولدرلين وتراكل، تر، بسام حجار، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994، ص 07.

. مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 319.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

" منذ أن حدث حوار كان هناك زمن وتاريخ، هذا الحوار الأولي هو الكلام أو الشعر، شعريا يقيم الانسان على هذه الارض.¹ لكن قولنا إن كينونتتا تحدث بوصفها حوار " تحدث عندما الآلهة تخاطبنا، نحن نوضع رهن نداءها، نحن نُحمل الى الكلام،..أن كينونتتا تحدث نتيجة لذلك الحوار على أساس أنه " مُتَكَلِّم وكذلك مُخاطَب"² ، فمن المتكلم ومن المخاطَب الذي يُنصِت؟

إن الدازين بوصفه كائنا تاريخيا، يحوز داخل حوار الكلام على ماهيته المستمرة³. فكيف ذلك؟ يجيبنا هيدغر : تتجلى وحدة الحوار الذي هو (كلام والانصات) أو العهد/ الحدث ، تتجلى في "الواحد" و "ما هو نفسه" والذي نقيم اتحادنا عليه والذي بفضلها نكون شيئا واحدا وبالتالي نكون أنفسنا حقا، وحوار الواحد وما هو نفسه لا يمكن أن تتجلى إلا في ضوء شيء يبقى ويستمر، والبقاء والاستمرار لا يظهران إلا في ضوء الدوام والحضور⁴ (الحدث)، ذلك ما يشكل ماهية الدازين التاريخي، أي إنه تتفتح على ماهية الزمان بأبعاده الثلاث (ماض حاضر ومستقبل) ولكن بشرط أن يضع الانسان نفسه في شيء يبقى ويستمر ويدوم أو ما نسميه "حاضر" أي ثمة شيء حاضر الذي نحن إياه، منذ ذلك الحين تتضمن كينونة الانسان.

ولكن ما قلناه قد يتضمن بعض النقط الغامضة، "نحن حوار" هل نحن نؤخذ داخل الحوار أو أننا الحوار ذاته، هذه الحكمة قد تكون مفهومة من الناحية الأدبية في نظر هيدغر، ولكن انطولوجيا نحن نحمل الموجود بوصفه كذلك إلى الكلام، نحن نفتح الموجود كيف ما كان وكيف ما هو الآن، وفي نفس الوقت نقوم بتغطيته (غلقه) وكتمه، يقول هيدغر " هنا فقط عندما يحدث كلام اللغة تنفتح الكينونة، هذا الانفتاح وهذا التحجب هو نحن نفسنا."⁵ بمعنى من المعاني، أن لعبة الانفتاح والغلق، الكشف والحبس ينبع من ماهية اللغة بوصفها حوار الكلام والسمع، ففي الوقت الذي نكون فيه حوار قد يعني أيضا وبوجه أصيل " أننا صمت" ، وهنا أيضا قد يعني، أن كينونتتا تحدث داخل خطاب الموجود واللاموجود، حينها نصبح عبيدا منقادين الى الكلام حول الأشياء، اذن نحن ثرثرة، وهي تعبير أراد به هيدغر أكثر من مرة للإشارة الى لا أصالة الكائن، وهذا يمثل بالضرورة ضد الماهية التي تناظر ماهية الحوار، الحوار على الشكل الذي نحن إياه، يبقى حتى في الكلام الأكثر عنفوانا، في الشعر وفي الصمت وحتى في النطق في حقيقته هو تطابق

¹ M.Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin*, p 74.

²Ibid, p 75

³Ibid, p74.

⁴ مارتن هيدغر، ما الفلسفة ما الميتافيزيقا هولدرلين وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب، تقديم عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة 2، 1974. ص 147، 148.

⁵ M.Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin, La Germanie et Le Rhin*, op cit, p 75.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعنى النفسي

الصوت مع ما تقوله اللغة وحدثها " اللغة تستخدم الانسان لكي ينطق عما تقوله اللغة الساكنة.¹ لقد درج الناس على اعتبار اللغة وسيلة أو أداة في يده يستخدمها كيف ما شاء ومتى شاء بغرض الاتصال والتواصل وهذه النظرة احتضنها فلاسفة اللغة منذ أمد بعيد الى غاية النظرة التقنية الأداة للغة، ولكن مع مارتن هيدغر تتقلب الحكمة رأساً على عقب، ليعلن من جديد أننا مخطئون جداً في حقها وفي حق أنفسنا " إن اللغة يا سادة هي التي تستخدمكم، وتعلموا أن اللغة هي التي تستخدم الانسان وعليه أن يطيعها وينصت إليها.² بدل الانصات الى صوت الهم العمومية أو الآخر المبني للمجهول.

فأول إجراء يمقته هيدغر هو مواجهة ضياع الدازين في لأصالة وجوده الخاص نتيجة السماع الدائم للآخرين، وهذا يعني فقدان لذاته في ثرثرة الحياة العمومية وفي القيل والقال، إن سماع الهم في الآن نفسه سدّ السمع عن ذاته، أي أن هذا الدازين الباحث عن نفسه التي سدّت السمع عن نفسها وذلك من خلال التسمع للهم، هذا التسمع ينبغي أن يكسر من قبل الدازين نفسه³، لذلك نحن مدعوون بشكل مباشر ومستعجل للاستجابة لنداء الكلام، فأى كلام وأي سمع أردنا هيدغر التأسيس له انطولوجيا لمحاربة ظاهرة اللأصالة التي تستبد بالدازين؟ وبأي معنى يأخذ السمع هنا معناه الانطولوجي الأصيل؟ وكيف نؤسس فينومينولوجيا للكلام انطلاقاً من السمع بوصفه كذلك؟

نحن نعرف أن الكلام كتصويت منطوق للفكر بواسطة الأعضاء الصوتية، ولكن الكلام في نفس الوقت الإصغاء، كما جرت العادة نقابل الكلام بالإصغاء، إذ أحدهما يتكلم والآخر يصغي، ولكن الإصغاء ليس فقط يرافق ويحيط بالكلام (مثلما يجري داخل محادثة)، إن الكلام والإصغاء حدوثهما في الوقت ذاته قد يعني الكثير، فالكلام انطلاقاً من ذاته هو إصغاء، أنه إصغاء للكلام الذي نتكلمه، نحن لا نتكلم الكلام فحسب، وإنما نتكلم من خلال الكلام، وليس بمقدورنا أن نتكلم إلا لأننا لا نكف عن الإصغاء الى الكلام، وما الذي نسمعه نحن هنا؟ نحن نسمع تكلم الكلام.⁴

إذن الكلام والقدرة على السمع لديهما نفس الأصل، رغم ذلك القدرة على السمع لا تأتي أبداً كقدرة على الكلام في هوية واحدة، ولو كان الأمر كذلك، لما أمكن أن سيمع أحدهما الآخر، مثل حوار الطرشان بمعنى من المعاني أو يصدق علينا الوصف اللاهوتي لقوم مدينة بابل، إذن الكلام ليست هو السمع بوصفه صمتاً، لكن كلاهما لديهما نفس المنطق الجوهرى، القدرة على الكلام والصمت، فقط الذي يعرف الصمت بإمكانه

مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ص 219.²

نفسه، ص 214.³

مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 482.⁴

⁴M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p 241.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

أيضا أن يتكلم، فالصمت هو سماع الكلام يتكلم، والكلام يتحدد بما ليس إياه وهو الصمت، إن الأخرس بالولادة لا يمكنه أبدا أن يقول (يتلفظ الكلام)، ولكن رغم ذلك لا يمكنه البتة أن يصمت،¹ فثمة إذن كلام جوهري قبل أي قول أو تمفصل دلالي خارجي، فالكلام قبل كل شيء هو تخرج الى الهنا المنفتح أي بوصفه مقوماً أنطولوجيا لانفتاح الدازين في - العالم، ومن ثم فهو شرط لكل مفهومية أو دلالة لغوية، وأكثر من ذلك قد يكون شرطاً لكل معقولية ولا معقولية، إنه نهر من الكلام الداخلي لا ينضب ولا يجف، أما الجنون الذي هو فقدان الصواب فهو فقدان القدرة على السمع، أي سماع تكلم الكلام وعليه المجنون لا يستطيع أن يسكت لأنه لا يعرف الإنصات، فالإنسان ليس فقط " الموجود الذي يتكلم" بل أيضا ، وعلى نحو لا يقل أصالة، فإن لديه إمكانية ماهوية أخرى للكلام وهي السكوت، فعلينا أن نفرق بين انعدام الكلام الذي في الحجر والشجر مثلاً، وبين الامساك عن الكلام المفصل الذي في الانسان، لأن الصمت هو كلام انطولوجي لا ينقطع، وهذا الكلام الصامت ما يسميه هيدغر بالسكوت.

فينومينولوجيا السمع في معناه الخالص هو تجميع متمركز حول الكلام المرسل إلينا والذي يقال لنا، السمع قبل كل شيء تجميع وإصغاء، إذ يمكنه أن يسمع ذلك الذي يمكنه أن يُصغي، لكن نحن لا نصغي لأن لدينا أذنين، فالأذن ليست جهاز حاسة السمع كما يعرفها علم التشريح والفيزيولوجيا، فالأذن لا تصنع أبداً ، مثل باقي أعضاء الحواس، السمع² ، والدليل أن الانسان بإمكانه أن يسمع بالخطأ عندما لا يسمع ما هو مهم وأساسي، هذا سوء السمع يمكنه أن يكون جزءاً من حقيقة السمع ذاته، إذ وجود الأذنين لم تكن كافية هنا لحقيقة السمع بمعناه القدرة على الإصغاء، فنحن لا نسمع لأننا لدينا أذنين، فنحن لدينا أذنين لأننا نسمع.³ ولأن السمع اصلائي في كينونة الدازين.

يضيف هيدغر " نحن نسمع فقط عندما نقوم بتجزئة ما يقال إلينا، وقول الشيء هو تركه . ينتشر في جموعه . أمام، إن تجزئة القول ليس إلا ما يترك -منتشر -أمام، أو ما يحضر بوصفه منتشراً في كليته"⁴ فالصمت بوصفه "لا قول" بهذا المعنى ليس دائماً سلبياً، يمكنه أن يكون جد ايجابي، لأنه قد يمنحنا القدرة استجماع أنفسنا وأن نصونها إزاء عبثية التثرة.

¹ M. Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin*, p 76.

² M. Heidegger, *Essais et conférences*, p 258.

³ Ibid, p 259.

⁴ Ibid, p 260.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

منذ أن كنا حوار، أمكننا أيضا أن نسمع بعضنا البعض، أي أننا نكون في حالة استماع متبادل¹ بين الانسان والكينونة، يقول هيدغر: " إن التفكير في انبثاق الكينونة الخاصة كتملك متبادل هو عمل من أجل بناء هذا المجال في حد ذاته كمجال حي نابض، وأدوات هذا البناء التي لا تستند إلا الى ذاتها يتلقاها الفكر عبر اللغة، لأن اللغة وفي غضون هذا البناء الداخلي للتملك هي النبض الأكثر رهافة وهشاشة، لكن أيضا النبض الذي يعمل على حفظ كل شيء، فبقدر ما تكون كينونتنا الخاصة متوقفة على اللغة تكون اقامتنا ضمن التملك المتبادل".²، والطريق نحو الكلام ينكشف في الكلام نفسه، الطريق نحو الكلام بمعنى فعل التكلم انه الكلام بوصفه قول أصلي، الجوهرى في الكلام يختبئ في الانسحاب، إذن في الطريق التي هي المقول الأصل، هو نفسه الطريق الذي يسمح بسماع المقول الأصل الى غاية بلوغ الكلام .

لا يمكننا أن نحصل على هذا السمع إلا بمقدار قدرتنا على الحدوث داخل القول الاصل أو البيان، السماح ببلوغ الطريق الذي يقودنا الى التكلم، يصدر دفعة واحدة في السماح لأخذ مكان داخل القول، ولكن كيف للقول الاصل أن ينكشف ليكون قادر على " السماح بالحدوث " ؟ الذي ينكشف داخل المقول الاصل سيصبح ما هو معطى للمعرفة، منذ أن ذهبنا بأكثر الحاحا للانتباه للذي يكشف الايضاح الذي نتكلمه.

المقول الاصل يتبين ويظهر، في كل مرة في ذلك، الذي يأتي الى كلامنا، في كل الذي يبلغنا، فيما نتكلمه وفيما نتكلم عليه، في كل من يرسل الينا كلامه بالتماس، كل هذا يعود الى **الاظهار / البيان** الذي يسمح بانكشاف ما هو آت للحضور ويسمح بتحجب ما هو خارج من الحضور.³ فكل لمعان أو وميض (الكلمات) الذي يظهر أو يختفي، يتأسس داخل **اظهار القول الاصل**، إنه يحرر الذي يأتي في حضور الحاضر الذي هو ملكه، الذي يخلص الغائب من الغياب، إن القول الاصل يحكم اللعبة الحرة للإيضاح،

وقد سمى هيدغر هذه الوحدة في انكشاف الكلام " **الخط . الفاتح** " *Le tracé – ouvrante* فقد يجعلنا هذا الاسم ندرك بوضوح المعنى الجوهرى للكلام وانكشافه، الأثر الفاتح هو بمثابة خط النور الذي هو القول في انبثاقه الحر، فهو حفر الكلام في انكشافه، وهو تجميع ما يتعلق " بالإبانة " (*un montrer*) والإظهار في صميم ما يتقاسم المجموع أي من يتكلمون وفعل ما يتكلمون، وما هو متكلم واللامتكلم الذي مصدره الانطلاق من الكلام المتطلب.⁴

¹ مارتن هيدغر، انشاد المنادى، مصدر سابق، ص 60

مارتن هيدغر، الفلسفة الهوية الذات، مصدر سابق، ص 38.

³M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p244.

⁴Ibid, p 238.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

إذا كان الكلام مقوماً أنطولوجياً لانفتاح الدازين في -العالم أي بما هو تخارج إلى الـهنا المنفتح، فهو شرط كل معقولة ممكنة أو ما تسمى قضايا ذات معنى، فالكلام بهذا المعنى هو شرط كل مفهومية وشرط كل دلالة، إذن منبع الكلام بما هو استماع إلى صدى ما يأتي متحرراً من ثأيا اللغة بما هي اظهار متعدد للكينونة.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعنى النفسي

المطلب الثالث/ القول الشعري كتأسيس آخر للكينونة ومسألة أفول اللغة.

إن تأملات هيدغر حول القول الشعري، هي بالأساس تأملات في اللغة ومن أجل اللغة، لكن اللغة ليست بالمعنى التقني الذي يُعنى بالعلامات والنحو والقوانين الألسنية، بل هي اللغة التاريخية المتعلقة بكينونة الإنسان التاريخي، أمكننا تسميتها بلغة التراث أو لغة الأم ومسقط الرأس، التي تمكن الكائن من الإظهار والتحرر من ثنانيا التحجب، وقد سماها هيدغر أحيانا بلغة الأليثيا أو اللاتحجب، وفهم اللغة بهذا المعنى هو الحدث الأساسي الذي حافظ على ماهيتها الأصلية، وصانها من الوقوع في الأدوات والتحسب التقني الذي تنتشه النزعات الوضعية المنطقية المعاصرة، وفي خضم ذلك، أمكننا التساؤل مع هيدغر، بأي معنى يمكن للغة الأصلية أن تحافظ على ماهيتها في ظل طغاء اللغة التقنية؟ وكيف يمكن التأسيس للكينونة انطلاقا من اللغة الأصلية بوصفها كذلك؟

يقول هيدغر: " اللغة مسكن الكينونة، وفي ضمنها يسكن الانسان، والمفكرون والشعراء هم حراس هذا المسكن، وسهرهم عليه، يعني إكمال لانكشاف الوجود، وذلك بقولهم، ينقلون هذا الانكشاف الى اللغة (...) وتحرير اللغة من روابط النحو مقتصر على الفكر والشعر".¹ إذن المهمة الأساسية الملقاة على عاتق الفكر والشعر منذ الآن هي كشف الكينونة، وتحرير القول الانساني من روابط الاكراه النحوي التي فرضته عليه التقنية المعاصرة والميتافيزيقا، كيف يتسنى لهما ذلك؟ الفكر يقول الحقيقة من خلال " المفهوم " والشعر يسميها من خلال جلبها الى الكلام البشري، الفكر ينطق بالموجود أما الشعر فيسمي المقدس ومن شأنه أن يقول ما سيأتي، نحو المستقبل المنظور، أن ينتظر الحضور والإشهاد عليه، إنَّ الشاعر لهو ذلك الذي قوله "إشارة" ولذلك فهو يحتل موقعا وسيطا بين الآلهة والبشر، مثله كمثل "هرمس" الإغريق الذي أوكلت إليه الآلهة أن يترجم إيماءاتها وإشاراتنا إلى لغة البشر، أما الفكر فهو استجابة لصوت الموجود وإعادة قول ذلك الصوت في الكلام الذي انطلاقا منه تأتي الحقيقة الى اللغة، في حين كان الشعر استعادة تربة الكينونة وتسميتها باعتبارها منهل ومسقط الرأس لكل فكر ممكن، فالشاعر والمفكر إذن " يقيمان الواحد بجوار الآخر فوق جبلين متباعدين"²، يقيمان في اللغة الأصلية وفي الكلمة الصادقة التي تكشف الكينونة، إذن هما متشابهان من حيث عنايتها بالكلمة على الرغم من اختلافهما في الماهية، فماهية الشعر الأصلية مبتغاها " هو انقاذ اللغة من الروتينية اليومية، والاستعمالات الأدائية المباشرة، أما الفكر فينقذها من شطط الخطابة والتوظيف الأيديولوجي، والمفاهيم الرنانة والمغلوطة".³

¹M. Heidegger, Questions 1, Gallimard, Paris, 1966, p 74 – 75.

مارتن هيدغر، ما الفلسفة ما الميتافيزيقا هولدرلين وماهية الشعر، مصدر سابق، ص 136.³

اسماعيل مهنانة، الوجود والحدث، هيدغر في مناظرة العقل الحديث مرجع سابق، ص 133.⁴

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعنى النفسي

الموجود الانساني أو (الدازين) بوصفه إضاءة في الوجود من حيث كذلك، فهو يشهد الى الموجودات بكشفها في الكلام " فالشعر هو تأسيس آخر للموجود بواسطة الكلام"¹، ذكرنا هيدغر أكثر من مرة، أن الشعر له وظيفة أنطولوجية مميزة فهو التأريخ للكينونة من حيث هي شهادة على انتماء هذا الموجود الانساني الى الأرض، فلو انعدمت اللغة الأصيلة انعدم تاريخ شعب معين، يقول هيدغر في هذا الصدد «الشعر العظيم، الذي يدخل به شعب ما الى التاريخ، وهو ما يمنح لغة هذا الشعب كلها»² فالشعر هو الذي يحفظ ويصون تاريخ شعب معين من حيث هو كذلك، في حكاياته وسردياته وأساطيره، يحكي صراعه الأزلي مع الأرض والسماويين والفانين، وفي تسميته للمقدس، فالأشعار العظيمة تؤسس لكينونة الانسان التاريخي، وما أدلّ على ذلك، الشعر الإلياذة الذي يروي أبطال الأمم وأمجادها، وألامها وأمالها، وشواهد التاريخ كثيرة، فقول الشعر بهذا المعنى، شهادة على حقيقة الوجود بوصفه "مقدس" من طرف شعب ما، يقول هيدغر " الشعر يُسمي الآلهة، ويسمي كل الأشياء بما هي عليه، إن هذه التسمية لا تقتصر فقط على منح اسم لشيء يفترض أن يكون معروفا من قبل، ولكن الشاعر في قوله الكلام الجوهرى إنما يدفع الموجود لأن يصبح مسمى، وبذلك يصبح معروفا بوصفه موجودا"³، وبذلك يغدو المقدس هو الشعر السابق لكل قول تاريخي، حتى أنه سابق لأقوال الأنبياء والرسل والشعراء والأبطال والعظماء، فالمقدس هو الاسم الآخر للكينونة، وتسمية هذا المقدس هو الشعر نفسه، ولما كانت دائما الاشارات لغة الآلهة، والشعر هو صدى لتلك الاشارات المنعكسة في شعب ما،⁴ تبرز القوة الإظهارية للشعر عندما يُشير، والاشارة هنا معناها لفت الانتباه وشدّ النظر الى شيء ما، أو الى اتجاه ما، فيسهل عليك أن تجد شيء ما وهو رهن الاشارة،* كذلك عمل " الشاعر بوصفه مؤسس الكينونة"⁵ بواسطة الكلام، إنه يتلقى إشارات وإماءات الآلهة ويترجمها في القول الشعري، فالشعر هنا إشارة الى الكينونة المؤسسة في الوجود التاريخي لشعب، وعلى أساسه نفهم الماضي والحاضر وما سيأتي، إنه الشعلة التي تخترق ظلمة العالم وتبسطه في الانكشاف، فماهية الشعر إذن، هي نفسها ما سماه الاغريق أليثيا، أي قوة الإظهار والانبثاق، اللذان يؤسسان لكل ما ينبثق، أي

مارتن هيدغر، ما الفلسفة ما الميتافيزيقا هولدرلين وماهية الشعر، مصدر سابق ص 150.²

²M. Heidegger, *Introductions à la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1967, p176. .

مارتن هيدغر، المنادى إنشاد، مصدر سابق، ص 62.⁴

⁴M. Heidegger, *Les Hymnes De Hölderlin*, op cit, p 42.

*في أصل كلمة شعر، (*Dichten*) أو (*poétiser*) يرى هيدغر أن هذه الكلمة منحدة من الألمانية القديمة تيون (*tithon*) ولديها علاقة أيضا بالكلمة اللاتينية (*Dictare*)، هذه الاخيرة كانت تعني عرض وإظهار شيء ما بواسطة الكلام أو تحريره من خلال جعله مقولا، مثل تحرير مقال أو أغنية أو عريضة تبليغ وغيرها، وهذا ما تعنيه أيضا الكلمة الالمانية (*dichten*) أي الاظهار باللغة، لكن مع بداية القرن 18 م، أصبح استعمال هذه الكلمة منحصر فقط بما نعرفه اليوم بكلمة الشعر (*Dichtungen*) أو (*poetish*) رغم ذلك، حافظت على روح المعنى الاصلي لـ (تيون) أي الاظهار أو جعل الشيء مرثيا بطريقة خاصة. أنظر:

-M. Heidegger, *Les Hymnes De Hölderlin*, p 40.

⁵Ibid, p 43.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

الكينونة، على يد الموجود الانساني، وهو ما يمنح الموجود ظهوره وتجليه، فينبغي أن يكشف الوجود لكي يظهر الموجود، و " حيث تخفق الكلمة يمتنع الوجود"، ويسقط في الظلمة والنسيان، أما فالكلام الذي يأتي على لسان الانسان بوصفه صناعة شعرية فهو كاشف الوجود، ومشتق من النظم الأصل الذي هو لغة اللوغوس.

نفهم من ذلك أن قول الشعر ليس تجليا ثقافيا لشعب ما في فترة تاريخية معينة، وهو ليس شكل من أشكال التعبير عن دواخل النفس، أو هو تجميل وترف للحياة بمعنى من المعاني، الشعر إنما هو إظهار للكينونة، " بما هو إظهار اللامرئي عبر إبانته فهو الطراز الأسمى للعلامة، والحال أن قاعدة هذه الابانة وذروتها تنتشران في القول بوصفه كلاما شعريا"¹، ومن ثم الشعر بوصفه لغة إظهار الكينونة، ليس مصدره الذاتية أو "الأنا" كما كانت تعتقد رومانسية العصر الحديث، وإنما مصدره هو انتماء الانسان للأرض. وفق التأويل الهيدغري لماهية الشعر عند هولدرلين. وهذا الانتماء المتبادل بين الانسان والأرض قد سُمي بطرق شتى عند الاغريق الأوائل، فمنهم من سماها بالفيوزوس، واللوغوس، والإيدوس وغيرها من التسميات، التي تبين طرق الاظهار والانتشار، الأرض هي السند الفعلي لكل قول شعري أو إبداع انساني، إذ بشيئية العمل الفني ومنه القول الشعري خاصة، يُفشى سر الكينونة ويكشف عالما ثقافيا، وهو يكشف نمطا آخر للحضور، يتداخل فيه المرئي واللامرئي، الواقعي واللاواقعي، قد حرر الأرض وأفسح لها المجال لكي تطل علينا متماهية مع ما تم تشكيله عالما، وبين المرئي واللامرئي يتجلى الصراع الأبدي بين الأرض والعالم*، باعتبار الأرض تنزع الى التستر والانغلاق، أما العالم الذي يميل الى الانفتاح لا ينكشف إلا في سحب اللغة الجوهرية الى الكلام، أي كلام المتكلم، وبينما تنزع الأرض دوما الى صمت اللغة، وينزع العالم الى الكلام، ومن أجل الانتصار يسعى العالم الى تخليد الكلام في القول الشعري، في حين تكون الأرض قد حققت انتصارها لأن الشعر يجمد الكلمة في نصب تذكاري تحفظه الذاكرة وهو نوع من موت الكلام يخدم نزوع الأرض²، إذن العالم يحقق مبتغاه في العمل الفني والقول الشعري بوصفهما شاهدين على ذلك الصراع،

¹ مارتن هيدغر، المنادى إنشاد، مصدر سابق، ص 90.

*"العالم ليس هو جمع الأشياء الموجودة المعدودة وغير المعدودة، المعروفة وغير المعروفة، ولكن العالم ليس مجرد إطار متصور أضيق إلى مجموع المعروض، العالم يقيم لنفسه عالما وهو موجود بوصفه ما يمكن لمسه وسماعه، نتصور أنفسنا مواطنين فيه، العالم لا يكون أبدا شيئا يقوم أماننا ونتمكن من مشاهدته، العالم هو دائما اللاشيء الذي نخضع له طالما ظلت طرق الولادة والموت، النعمة واللعة تغيبنا عن الوجود...هناك يقيم العالم نفسه عالما، الحجر لا عالم له، وكذلك النبات والحيوان لا عالم لهما، فهما ينتميان إلى الزحمة المحتجبة في المحيط. " انظر كتاب: مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، مصدر سابق، الصفحة 63.

اسماعيل مهنانة، الوجود والحداثة، هيدغر في مناظرة العقل الحديث، مرجع سابق، ص 126.³

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعنى النفسي

والكينونة هنا تتجلى شعرا، وهذا ما عبّر عنه أرسطو بقوله " تتجلى الكينونة بطرق مختلفة".¹ وطريقة تجلى الكينونة هنا هي الشعر الأصيل، أين يغدو الوجود كلاما، بوصفه لغة إظهار أو اللغة التي يُقال بها الوجود، والجدير بالقول هنا، أن هيدغر يميّز بين الشعر في ماهيته والقول الشعري، إذ في هذا الأخير، استحوذت القصيدة لوحدها على مفهوم الشعر، عندما أصبحت نصباً تذكاريًا تحفظه الشعوب وتردده عبر الزمن في تراتيل مقدسة، يقول جيانى فاتيمو (Gianni Vattimo) عن الشعر باستحالته نصبا تذكاريًا : "إن القواعد الصورية في الشعر التي تمتد من الإيقاع والوزن وحتى التقنيات المرفهة لدى الطليعة المعاصرة، هي أسلوبه الخاص به في متابعة الصفة النصيبية".² وهذا الاستحواذ الشعري شبيه باستحواذ الفلسفة والمنطق لوحدهما على مفهوم الفكر، وتكراره في نظريات ومذاهب فلسفية نمطية، إن لم نقل أيولوجية، كانا هذان الحدثان في اللحظة التي تحول فيها الفكر الى قضية بيداغوجية تعليمية أي **بيديا**، ومن ثم أُختزل الفكر والشعر الى تقنية وأدائية رفيعة في الكلام، كان ذلك الحدث بدءا من اللحظة الأفلاطونية الى غاية الآن، أكثر من ذلك، فإن الأكاديموس الأفلاطوني لا يعترف إلا **باللوجيا** ونحوها، والرياضيات نموذجا لعلوم التربية والتعليم التي تهذب العقل وترفعه لرؤية **الايديوس**، أما عن الشعر، في نظر افلاطون، فهو لعبٌ ولهو وترف لا طائل من ورائه ، لأنه يحمل نزعات عاطفية وانفعالات تعتم عن النفس وتسدها لبلوغ الحقيقة والخير الأسمى، شأنه شأن الفنون الأخرى، الشعر يصنع ما يشاء بسرعة المخيلة بغير معرفة ولا فهم، وبذلك فهو مخادع لأنه يهدف الى إثارة عاطفة الجماهير لا غير، فطالما اعتبر أفلاطون أن الشعر عدو للفكر (الفلسفة) فتهجم على الشاعر هوميروس وشعراء التراجيديا الإغريقية عموما، واستبدلهم بالفيلسوف الأخلاقي³ أنموذج المعرفة والحق، وهذا بالضبط ما يبرر ، طرد الشاعر من جمهوريته لأنه ببساطة مشوش ومؤذ للحقيقة.

إن تأوّل الحقيقة على نمط المنطق والعقل، كما ابتغاه أفلاطون ومن شايعه، قد أحدث منعطفا خطيرا في تاريخ الفكر الانساني، فلأوّل مرّة تم اقتلاع الفكر من تربته الأصيلية التي هي الشعر في أصلته، وهو الأمر الذي حكم على الفكر بالتيه والاغتراب عن مسقط الرأس (الكينونة) ليخوض تجربة أرض شبيهة بالصحراء في قحالتها وجفافها، إنها أرض الميتافيزيقا.

مارتن هيدغر، الفلسفة، الهوية، الذات، مصدر سابق، ص 26.

² جيانى فاتيمو، نهاية الحداثة، والفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق 1998، ص 84.

أميرة حلمي مطر، جمهورية أفلاطون، دار الكتب، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1994، ص ص 46، 47.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

ضدا لأفلاطون، يكتب هيدغر على لسان شاعر الشعراء هولدرلين، مُعلنًا أننا في حاجة ماسة الى الشعراء والشعراء أكثر من أي وقت مضى، انطلاقا من سؤال، لماذا الشعراء في هذا الزمن الضنك (البائس)¹؟ سؤال وضعه هولدرلين في مطلع قصيدته "خبز وخمر"، وعلى حسب هيدغر، نفهم من عبارة " هذا الزمن" كتعبير عن المرحلة التاريخية التي نعيش فيها، والتي يمكن تحديدها انطلاقا من ميلاد المسيح، وهذا التاريخ للأزمنة الحديثة ما يلخص تاريخ الانطولوجي للميتافيزيقا الغربية برمّتها، فالحدث الأساسي الذي ميزها هو غياب الآلهة بهجرانها هذا العالم، وليس الآلهة فقط وإنّما أيضا أبهة الآلهة وقدااسة العالم، " إنه زمن التعاسة لأنه مدموغ بنقص مزدوج وسلب مزدوج، نقص الآلهة الذين اختفوا، ونقص الإله الذي لم يأت بعد"²، في غسق هذا التاريخ بدأ العالم يسقط في ظلمة الليل الحالك، في هاوية بلا قرار بفعل غياب الآلهة، في التيه ومكر الزمن، كما ينعتها هيدغر في أكثر من مناسبة، فأين هو زمن هيراقل وديونيسيوس وغيرهم الذين شغلوا العالم القديم، لقد تركوا ورائهم فراغا رهيبا وصموتا مريعا، وهل هناك أملٌ في الأفق يُخرج الإنسان من هذا الوضع البائس؟

قبل أن نجيب عن هذا السؤال، نبين مع هيدغر أن كُنَّ الشعر هو الإقامة، لما من شأنه أن يبقى ويدوم (الكائن)، إن الشاعر لهو من كان من شأنه أن يقيم الكينونة³، " وإقامة الكينونة هنا تفيد "وضع ما من شأنه أنه لا يوجد بعد" أي إقامة مشروع كينونته، ولما كان المقيم هنا فعل "شعر" و "قول" و "إبانة"، فان الإقامة تعني هنا حمل المشروع المرسوم إلى مجال الكلام ووضعه داخل "دازاين" شعب معين، فالشعراء بهذا المعنى، من يقيمون في أشعارهم للشعب مشروع قيامه، وهنا تجد عبارة هيدغر صداها " ولكن ما يدوم يؤسسه الشعراء"⁴، وما يدوم ويبقى هو أثر الذكرى، كما يفيد التأسيس "حفظ تأسيس الكينونة"، لذلك كان القول الشعري ذكرى و ذاكرة، بمعنى حفظ ذكرى شعب تاريخي ومراعاة ذاكرته، وحمل الناس على استذكاره، "إن الذاكرة هي حشد التفكير فيما يرغب أن يفكر فيه قبل كل شيء وفي كل مكان، الذاكرة هي حشد الذكرى (Andenkens) إنها تحتفظ لديها وتخبيئ بداخلها الشيء الذي يدعو دائما للتفكير بشكل سابق في ما يكون وما يتجلى لنا باعتباره الكائن وحشد الكائن، الذاكرة والدة ربات الفن وهو الأصل الذي يصدر عنه الشعر، لأجل ذلك كان الشعر هو المياه التي تجري أحيانا إلى الخلف نحو المصدر، نحو التفكير باعتباره ذكرى أو تذكر"⁵، ليس التذكر بالمعنى الأفلاطوني المستدعي للإيدوس من عالم المثل وإنما التذكر هنا

¹M. Heidegger, *Pourquoi des poètes, Chemins qui ne mènent nulle part*, op.cit. pp 323 – 324.

مارتن هيدغر، ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا، هولدرلين وماهية الشعر، مصدر سابق، ص 157.³

³M. Heidegger, *Les Hymnes De Hölderlin*, op, cit, p43.

مارتن هيدغر، المنادى إنشاد، مصدر سابق، ص 62.⁵

⁵مارتن هيدغر، ماذا يعني التفكير، ترجمة نادية بونفقة، تقديم عبد الرحمن بوقاف، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر العاصمة، 2008، ص46.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطي النفسي

يفيد معنى العودة إلى الأصول والمنابع الأولى للفكر التي شهدتها الإنسانية في لحظة التأسيس*، اللحظة الإغريقية ما- قبل السقراطية، حيث الأصول التراجيدية للفكر العذري الذي كان يتغنى بالرباعية (Quadriparti)، رباعية العالم بين الفانون والآلهة والأرض والسماء، التذكر هو شكل الفكر الذي يعارض به هيدغر الفكر الميتافيزيقي المحكوم بنسيان الكينونة¹، وعلى أية حال، فإن رحلة الشاعر هي رحلة البحث عن اللغة الأصلية التي تسمى الرباعية، وتسمى جميع الأشياء في كينونتها، إن كلام الشاعر بوصفه القول الأصل (La Dite) ما هو إلا تذكر و رجوع صدى الصمت للجهات الأربع للعالم، إنه رجوع نداء الفانون في مقابل الخالدون، الفانون الذين يئنون تحت وقع تجربة الموت والتناهي، تجربة الموت في الكلام، لذلك كان الفن ومنه القول الشعري بمثابة العزاء الوحيد هذا الموجود الإنساني المتناهي والذي يعي تناهيه الخاص، يقول هيدغر " الفانون هم وحدهم يملكون إمكان تجربة الموت بوصفه موتاً، الحيوان ليس لديه ذلك الامكان لأن ليس لديه القدرة على الكلام، وهنا تبرز العلاقة بين الموت والكلام " بشكل جلي ومشرق، وفي الآن نفسه أمرٌ غير مفكر فيها بعد.² الموجود الإنساني يتكلم عن موته الخاص شعراً، فأبدع الآلهة والخالدون وسمى الكثير من المقدس والسمويين، وذلك لكونه يكابد تجربة التناهي (La finitude) التي تتخر وجوده الأصل، وبناء على ذلك، فإن تجربة الموت/الكلام يُكشف عنها بشكل أصيل عن طريق ماهية الشعر، " ولئن وجب وجود أسلوب لتجربة الموت في اللغة، فلن يكون بوسع الشعر أن يظهر وحسب بوصفه تأسيساً بمعنى تدشين، بداية تأسيس آفاق جديدة للتجربة حيث تتعرع حياة الجماعات البشرية التاريخية³، وهنا تجد عبارة هيدغر مبرراً لها " يقيم الإنسان شعرياً على هذه الأرض " ⁴، تلك الأرض التي وظفها هيدغر في خضم حديثه عن أصل العمل الفني، للدلالة على انتماء الإنسان للأرض أي انتمائه أنطولوجياً لإنغلاق الأرض أو كونه موجوداً هناك من أجل . الموت، بمعنى تراجيدي، وجوده الأرضي وجوداً يؤول الى الموت،

(*) في رائعة من روائع الشاعر الألماني هولدرلين يرد بيت شعري على لسان هيدغر يحمل أكثر من دلالة في تأكيده على ضرورة العودة إلى الأصل لفهم حقيقة الفن ومن ثم حقيقة الكينونة، عندما قال: " يصعب أن يترك مكانه من كان يسكن قرب الأصل ". ومن هنا كانت ماهية قول الشعر هي حنين إلى الأصل حيث كانت الكينونة حاضرة، من كتاب مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، مصدر سابق، ص 103.

¹ جيانى فاتيمو، نهاية الحداثة، والفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، مرجع سابق ص 133.

(***) هناك دراسة فلسفية رائعة للدكتور مصطفى صفوان تجمع بين التحليل النفسي اللاكاني والبعد الفلسفي والنظرة الانثروبولوجية حول موضوع علاقة الكلام أو اللغة بالموت، حيث يشير إلى وجود نظام رمزي لغوي يؤسس الوجود البشري والعلاقات الاجتماعية أو اللغة بما هي نظام اجتماعي، هذا النظام ما يجعل الحياة الإنسانية ممكنة وعلى اثره نتجنب الاقتتال والافناء لبعضنا البعض، للاطلاع أكثر على هذا الموضوع أنظر:

- مصطفى صفوان، الكلام أو الموت، ترجمة مصطفى حجازي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

²M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, op.cit. p 201.

³جيانى فاتيمو، نهاية الحداثة، والفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، مرجع سابق ص 81.

⁴M. Heidegger, *Les Hymnes De Hölderlin*, op, cit p46.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

فيأتي قول الشعري مُجابهاً ذلك الانغلاق الأرضي في فتح العالم، كنصب تذكاري يشهد على انتماء الانسان للأرض، وليس قرص الشعر فقط بل كل أشكال التعبير الفنية الأخرى.

إذن مهمة الشاعر في هذا الزمن الضنك، هو تهيئة المجال للإقامة بجوار الآلهة والخالدون، فلا أحد يستطيع أن يقتفي أثر الآلهة الذاهبون إلا الشاعر، كما أنه لا أحد يستطيع أن يستشعر الإله القادم إلا الشاعر، إن الشعر له نظرة نوستالجية تتجه نحو الخلف، كما له نظرة نبؤية تتجه نحو الأمام، لذلك كانت مهمة الشاعر محفوفة بالمخاطر لأنه معرض دائماً لصواعق الإله،¹ أو حين يتلقى من الآلهة أكثر مما يستوعب، ولكي يكون الانسان شاعراً حقاً، فعليه أن يمجّد القداسة في هذا الزمن البائس ويمهد لتجلي الوجود الحقيقي، فاللغة الأصلية إذن هي لغة الشعر، لأن الشعر وحده القادر على رفع الحجب عن الكينونة، يختار مارتن هيدغر الشاعر "هولدرلين" كشاعره المفضل لأنه بالنسبة إليه "شاعر الشعراء" ويركز بذلك على بيت شعري له يقول فيه "نحن إشارة دون معنى"²، نحن فعلاً دليل فارغ من المعنى لأننا لا نفكر أو بعبارة أخرى لم نتجه نحو ما يجب التفكير فيه، ونحن بالقدر الذي ندرك فيه الكائن في كينونته، تتمثل الموضوعات في موضوعيتها، ونكون مزاولين للتفكير، إلا أننا لم نفكر بعد على نحو خاص ما دمنا لا نعتني بهذا الذي تكمن فيه كينونة الكائن عندما تتجلى كحضور.

ماهية الحقيقة هي حقيقة الكينونة التي تظهر نفسها في القول الشعري، لأن هذا الأخير في نظر هيدغر مثل الوجود تماماً لا يكشف فقط بل ويخفي أيضاً، ويمنح إمكانية التوتر والصراع بين الظاهر والخفي، بين النور والظلام، بين المعقول واللامعقول، إنه كالكلمة السحرية أو الإلهية يفتح ويتألاً كأنه يريد أن يكشف شيئاً، فيكشف عن الانغلاق وعن السر، إن مهمة الشعر أن يصون سر الكينونة وأن يحفظها أو أن يُظهرها للعالم في الوقت ذاته، ولهذا السبب لا نستطيع أبداً أن نؤدي معناه أداء تاماً بواسطة النظر العقلي، فمضمونه لا يمكن استنفاده، ولا يمكن لوسائل أخرى أن تقول ما يقوله هو للإنسان، ومن هنا كان هيدغر ينظر إلى الأشكال الفنية، أهمها اللغة الشعرية، أسمى أشكال التعبير عن حقيقة الكينونة، أما أشكال التفكير الأخرى كالفلسفة والعلوم فهي دون هذه المهمة التي يؤديها الفن والشعر، لأنها تحطم سر العالم وتقضي عليه، وهذا لا يعني أنها تنفذ إليه أو تمسك به، فلا الفكر ولا الفلسفة قادرتان على الإمساك بالواقع أو شيئية الأشياء، في حين أن الشعر يمنح الانسان حلماً بمعانقة الموجود في أبهى تجليه وهو في الحقيقة أنه لا يعانق إلا ذاته، وهذا ما عبرت عنه "بانثيا" في "أنبادوقليس" حين قالت "أن يكون المرء ذاته... هذه هي الحياة،

¹ مارتن هيدغر، ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا، هولدرلين وماهية الشعر، ص 152.

² مارتن هيدغر، ماذا يعني التفكير، ص 46.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

ولسنا نحن الآخرين غير حلم بها.¹ ولهذا يعتقد هيدغر أن الفن لا يبدع العالم، بل يكشفه فقط، ولكن حين يكشفه يجعله للمرة الأولى مرئياً ويجعل كل موجود مرئياً من خلاله، الفن إذا يكمل حقيقة الكينونة، والفنان أو الشاعر بوصف هيدغر يرعيان الكينونة، إذن " القول الشعري يُردّ هنا في النهاية الى مفهوم هيدغر للحقيقة، يمكن للعمل الفني أن يكون توظيفاً للحقيقة، لأن الحقيقة ليست بنية مستقرة ميتافيزيقياً، بل حدثاً، وبوصفها حدثاً، لا يمكن أن تحدث إلا في تحطم القول في النصب التذكاري"²، وهكذا إذا كان رمز الفن وأشكال الثقافة يُعبر عنها بمثابة وسيط بين الذات وذاتها بحيث تسمح لهذه الأخيرة أن تفهم ذاتها فهما أعمق وأن تعيد بناء ذاتها بكيفية أفضل، فإنها لدى هيدغر هي وسيط بين الدازاين أو الكينونة والعالم، إذ بفضلها يستطيع الدازاين رؤية العالم بعدما كان مستتراً.

¹ مارتن هيدغر، ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا، هولدرلين وماهية الشعر، ص 154.

² جيني فاتيمو، نهاية الحداثة، والفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 87.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

. أزمة اللغة، أفول اللغة وغياب الوطن.

مسألة غياب الوطن وأفول اللغة هي مسألة لا تتفك عن إشكالية التأويل التقني للفكر والاستعمال الأداتي للغة، التي بدأت معالمها مع أفلاطون واستمرت بشكل جلي الى غاية الأزمنة الحديثة، غير أن مفهوم غياب الوطن أو اللاوطن ليس مفهوما متعلقا بالبوليس أو (السياسي) كما تم تأوله من قبل بعض الدارسين* وإنما متعلق أساسا بمسألة اللغة وضياح الكينونة، وبمسألة قدر اللوغوس الغربي بأكمله، كما تم الإشارة الى ذلك، فهناك مزاجية بين الشعور بوحشة اللاوطن وبين ضياح لغة الكينونة إرتأى فيها هيدغر تعبيرا عن الحالة الأنطولوجية التي يحياها انسان التقنية المعاصرة، فكيف ذلك؟

بالنسبة لهيدغر نفهم أن المسألة المتعلقة بالوطن/الإقامة هي مسألة لغوية بامتياز، لأن ضياح اللغة قد يعني ضياح وطن الدازين وإقامته بجوار الكينونة، باعتبار أن اللغة هي بيت الكينونة التي معها يسكن الانسان ويستعيد ماهيته الأصلية، إن اللاوطن هو ضياح المسكن أو اللابيت (Unzuhaue) إنَّ هذا التحول الانطولوجي ومن ثم الانحراف اللغوي يعود بالأساس الى سطوة القول التقني على الفكر، فالثنائيات الأخلاقية خير/شر والثنائيات العلمية مثل ذاتي /موضوعي أرهق الفكر وأدى به للبحث دائما عن مقياس يحدد قيمته من خارج ذاته وكأنما الفكر مارس نوعا من الاغتراب الهيجلي في حق ذاته، فأوجد مقولات تقنية لا حصر لها، مثل منطقي، يقيني، أخلاقي، منهجي، عقلاني والقائمة على هذه الشاكلة طويلة، هذه المقولات تكون بمثابة أساس ما بعده أساس الذي يحدد الشكل النهائي للفكر إذا ما أراد أن يكون علما أو فلسفة، فأصبح الفكر ومن ثم اللغة تلقينا مدرسيا بامتياز في خدمة اليقين (بالمعنى الديكارتية) أو العمل والإنتاج (بالمعنى الماركسي)، مع هذه اللغة ومع هذا التفكير ضيق الوجود أنفاسه والذي اختنق بمفعول مبدأ إرادة الإرادة، المبدأ الي تنهض عليه ماهية التقنية، ويجسده اليوم، وبقوة لافتة، سلوك المعرفة الذي يقتزن بالتصور العقلاني، والتحري المنهجي، ولغة القياس والحساب الرياضي¹، ونسي الفكر مهمته الأصلية التي بالكاد يلتزم بها، وهو قول الكينونة والإقامة بجوارها، "ونتيجة لتك السيرورة غادرت اللغة عنصرها دون أدنى مقاومة وذلك تحت قبضة الميتافيزيقا الحديثة للذاتية، ولأزالت تحجب عنا ماهيتها باعتبارها مسكن حقيقة الكينونة."²

*. أنظر في هذا الصدد، الفصل الثاني من كتاب، فتحي المسكيني، الدين والامبراطورية في تنوير الانسان الأخير، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الطبعة الاولى 2016.

¹Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, page 162.

مارتن هيدغر، الفلسفة، الهوية والذات، ص 123.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعنى النفسي

وإذا كان تاريخ الغرب هو تاريخ "نسيان الكينونة"¹ فهو بالأصح تاريخ نسيان اللغة الأصلية للكينونة وضياح لها ومن ثم الاغتراب في ثنايا لغة الميتافيزيقا الأفلاطونية، بوصفها لحظة تأسيس فضاءات تدجين الكلام في الأكاديمية والليسيوم، فهو في عمقه اختفاء للبوليس وانبثاق للمدينة/ الدولة ولقائدها الحيوان السياسي، فمكونات البوليس (السياسي) ليست في مجملها السياسة كما فهمتها الميتافيزيقا في خضم تدبير شؤون المدينة من قبل حيوان عاقل/سياسي، بل إن البوليس هو الأفق الذي يعمره شعب ما ويكشف عن معنى إقامته على الأرض وطريقة تأوله للحقيقة، فإذا كان الدازاين مصيريا، يوجد أساسا، بوصفه وجود- في- العالم؛ وفي الوجود وبمعنى الآخرين، فإن مغامرته هي مغامرة مشتركة وتتعرف كمصير مشترك، من هنا يمكن وصف مغامرة الجماعة، كتاريخ للشعب²، شعب بمعناه الانطولوجي، الذي تتقرر فيه شروط السكن والإقامة التاريخية، حيث هناك ينحت كل شعب حقيقته وأشياءه وذكراه، نحتا لغويا/ شعريا / فنيا بوصفها ضربا من ضروب انفتاح الكينونة، لذلك نجد هيدغر أكثر من مرة على لسان هولدرلين يستدعي الشعراء بوصفهم حراس الكلمة في هذا الزمن البائس، يستدعيهم كآخر رهان متبق لمواجهة العزلة والضياح والوحشة بوصفها شعورا جماعيا وتاريخيا باللاوطن واللاسكن، إنها تجربة غياب وإبعاد عن "مسقط الرأس" ومسقط الرأس هنا وفق التصريح الهيدغري هي تجربة الإغريق القدامى، أولئك هم وحدهم من استطاعوا أن يحتضنوا تجربة الوجود والفكر الأصل³، لذلك يحث هيدغر - ومن قبله نيتشه- للعودة الى الأصول التراجيدية للفكر، الفكر ما - قبل السقراطي حيث كان الانسان يسكن بجوار الكينونة.

مع اللحظة الأفلاطونية، تحدد الوضع الجديد للشعر والفن، لقد ذهبت الميتافيزيقا وعلى رأسها نموذج المدينة الافلاطونية أنه لا حاجة لنا البتة بهؤلاء الشعراء والفنانين، لأنهم يعملوا على خلق بلبله في الفكر تحول دون رؤية الايدوس، لذلك طردهم من المدينة لا ينقص شيئا من نموذجها المكتمل، فقد تكون الحاجة فقط الى الفيلسوف حامل نور الأيديا، هذا الوضع الذي تم التشريع له أفلاطونيا هو ما تحكم في تجربة الطرد والإبعاد من الوطن، شبيه بإبعاد بني إسرائيل والتهيه في صحراء سيناء، بإبعاد المؤمن/الشاعر/ الذي يسمى المقدس، ليست حدثا شخصا يتحدث عن أبطال معينين، بقدر ما هو حديث عن مأساة إقامة الانسان وعلاقتها بمكر عصور الحقيقة وجبروت "المعنى الافلاطوني" في صراعه الحثيث ضد "الكلام الجوهري"⁴ الذي يحكي الكينونة.

¹ Martin Heidegger, *Nietzsche 2*, p323.

² Martin Heidegger, *Ecrits politiques*, tr. F. Fédier, Gallimard, 1995, p. 49

³ Martin Heidegger, *Nietzsche 2*, p198.

⁴ مارتن هيدغر، ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا، هولدرلين وماهية الشعر، ص 145.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

ومن ثم عندما تكون اللغة الجوهرية في طريقه نحو الأفول، وهي تتباعد عن عنصرها الأساسي بوصفها شاهدا على انفتاح الكينونة، تصبح حينئذ أداة تقنية لتحسيب والتفسير أو لعبة مَيْتة في يد دكتاتورية الدعاية ووسائل الإعلام الجماهيري، وبعبارة أخرى، تصبح اللغة أداة للسيطرة على الموجود، إنها السمة الأساسية للذاتية التي أفرزتها الازمنة الحديثة على حد وصف مارتن هيدغر : " لذلك تنحط اللغة الى مستوى خدمة للوظيفة الاعلامية لوسائل الاتصال التي بفضلها يمكن للموضوعة، من حيث أنها ما يجعل كل شيء في متناول الكل، أن تبلغ درجة رفض كل الحدود، بهذا ترزخ اللغة تحت نير ديكتاتورية الدعاية.¹ " هذه العبارات تؤكد لنا بما لا يدع مجالا للشك، أن سوء استعمالنا للغة هو تعبير عن وضع خطير لماهية الانسان المعاصر، انسان امتلكته التقنية من كل جوانبه، وهالتها القصى هي عصر الديجتال والذكاء الاصطناعي الذي نزرع تحت وطأته، " لكن إذا كان من الواجب على الانسان في يوم ما بلوغ جوار الكينونة، يلزمه أولا تعلم العيش ضمن ما لا اسم له، عليه أيضا أن يمتلك مهارة التعرف جيدا على مؤامرة الإعلام كما على ضعف المعيش الخاص،² فعند ارتياد وسائل النقل العمومي، واستعمال أجهزة الأنباء (الجريدة) يكون كل آخر مثل كل آخر، إن هذه الكينونة - معا تذيب الدّازين الخاص بالكلية في صلب نمط كينونة الآخرين، سوف يضمحلون أكثر فأكثر من حيث قدرتهم على الاختلاف ونمط تعبيرهم، هنا حيث لا شيء يلفت النظر ولا شيء يثبت، يبسط الهم دكتاتورية الحقيقية.³

بدل ذلك، تنحو تحليلية الدازين منحى دراماتيكي في اكتشاف قارة العقل اليومي التي هي قارة الدازين وهو يهدر فرديته وحرية، ويستسلم لأشكال للثرثرة والفضول والقليل والقال، والإهدار هنا هو مفهوم انطولوجي أصيل وليس مفهوما اخلاقيا أو استعارة أدبية، الإهدار هو التزمن والقلق، الصيرورة -نحو الموت، حيث يموت الفرد كل يوم لتنتصر مقولات " النحن " بشكل قدري ومأساوي وعبثي أيضا.⁴ هذا الإهدار ما يدعوه هيدغر بالسقوط (*verfallen*) يحصي هيدغر أربعة مقومات أساسية للانحطاط ، متواليا هي " الإغواء " و "التسكين" و "الاغتراب" و "الانزلاق" ، إن الدازين إنما يعطي نفسه بنفسه إمكانية الانحطاط أي إمكانية فقدان ذاته في الهم العمومي اليومي⁵، فالوجود في العالم يغويه ويقذف به في أشكال العالم المسلية والمطمئنة حتى يشعر انه في مسكنه الخاص ما إن هذا التسكين والاعواء يتحولان الى مدعاة للاغتراب والهروب، فالدازين هارب بذاته من ذاته المتزمنة و المتناهية أو من كونه كائنا مائتا بكل بساطة، فيجد نفسه معرضا،

مارتن هيدغر، الفلسفة الهوية الذات، ص 122.

المصدر نفسه ص 124.

مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 253.

حميد زناز، اسفار العقل، أسئلة فلسفية راهنة، دار الثقافة والاعلام، الشارقة، 2013، ص 109.

فتحى المسكينى، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الاله الأخير، مركز الانماء القومي العربي، ط الاولى بيروت 2005، ص 210.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

حتى لا نقول عاريا أمام رعب موته الخاص، رعب يأتيه منفردا حتى وإن كان هو أكثر الأشياء توزيعا بالقسط بين البشر، غير أن هذا الهروب هو مجرد خدعة، لأنه يؤكد أكثر من ذي قبل أنه " هنا " أو " أنه موجود " لكن وجوده من نوع خاص " انه وجود زائف " أو اللأصالة فهو ينزلق داخل نفسه ليرتكن للأصالة الثاوية في أعماقه، إن انسداد هذا الأفق الذي تثيره الثثرة (Gerede) التي تضم الأفق الخاص بالعوالم المشتركة المطمئنة منها والمسلية، هي تعمل على كظم الظاهرة الأساسية للدازين أو غلق الكينونة.¹

أليس الدازين من حيث هو مقذوف منذ البدء في العالم، هو بالتحديد مقذوف في عمومية الهم؟ يقول هيدغر " إن الكينونة في - العالم المطمئنة الواثقة هي ضرب من وحشة الدازين "،² فالدازين الضائع في ديكتاتورية "الهم" هو هارب بذاته من ذاته أن يركن في الثقة المطمئنة، وهذا الهروب أو الفرار هي الوحشة عينها التي تتوي في الدازين من حيث هو كينونة في العالم ملقى بها في "هناك" قد تعود به في شكل أكثر حدة، فهو يضيّع ذاته أكثر من ذي قبل، وتمنحه شعورا زائفا بالوجود " فعبير العمومية واليومية للهم التي تحمل الثقة المطمئنة بالنفس وبداهة أن يكون المرء - في - بيته، فإذا بالثقة اليومية تتهاى في نفسها، ويصبح الدازين معزولا " ³ وأكثر شعورا بالوحشة واللأصالة من ذي قبل.

أما عن الثثرة التي تثيرها أشكال الحياة اليومية فليست قاصرة على الكلام بما هو تكرار للقليل والقال أو بما هو مقول منقول بواسطة السمع، وإنما الثثرة تمتد الى النساخة وما هو مكتوب، فالتكرار هنا لا يكون من خلال السمع وإنما أيضا من خلال المقروء، في التكرار تفقد الكلمة الصادقة لمعانها وقوتها في الكشف عن الكائن وتصبح أثرا أركيولوجيا بلا معنى، ومن ثم الفكر لا يتقدم قيد نملة في الكشف عن الموجود، (وهذا الحكم يصدق على الأبحاث الاكاديمية المكررة أو المنحولة)، فالكلام الذي هو من صميم الهيئة الانطولوجية للدازين والذي أوكلت إليه مهمة فتح الكينونة والكشف عنها، يمكن له أن ينحرف عن هذه الوجهة لأنه يمتلك في صميمه امكانية أن يصبح قبلا وقال أي ثثرة، وينتهي به الأمر الى غلق الكينونة ويسدل حجابا على الكائن داخل العالم ، يقول هيدغر " ينقلب الفتح الى غلق، وذلك أن المقول هو مفهوم دوما في أول الأمر من حيث هو " قائل " بمعنى كاشف للنقاب، وتبعاً لذلك، فإن القيل والقال منذ أول أمره هو ضرب من الغلق.

². جان غراندان، المنعرج الهرمنطقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص ص 92 / 93.

مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 359.³

⁴. 358 نفسه، ص

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعنى النفسي

الغلق/ الحجب هو التعتيم الذي تمارسه الثثرة بكل أشكالها اتجاه ظاهرة الكينونة أو اتجاه بلوغ الأشياء ذاتها بالمعنى الفينومينولوجي، إن أشكال الثثرة الثاوية في أعماق كل ما هو عمومي أو " ما هو شائع بين الناس " قد تجد ملاذا لها في التعتيم "الأيدولوجي" الذي تمارسه السلطة بكل أشكالها السياسية أو الدينية، وأيضا التعتيم الأخلاقي والإعلامي والأكاديمي وغيرها، بمعنى واضح، الكلام إذا ابتعد عن أصله وبعده الجوهرية أصبح طريقة في غلق ما أمكنه من قبل أن ينكشف، إنه سلاح ذو حدين بوصف هولدرلين " الشعر/ الكلام مع أنه أوفر الأعمال حظا من البراءة إلا أنه أخطر النعم." ¹ لأنه بساطة قد يعمل على امكانية ضياع الموجود، إن الخطر الدائم الذي تحمله اللغة هو في كونها جوهرية تحمل المشوش والشائع، أي عندما تهبط الى مستوى تخاطب البشر وأن تصبح شائعة تلکم هو الخطر الأكبر، ² لذلك ينبهنا هيدغر أن تحرير اللغة من روابط الاكراه النحوي والاستعمال الاداتي لها " أمر متروك للفكر والشعر." ³

وقبل أن يدلي الانسان بالقول يجب عليه أولا أن يسمح لنفسه من جديد أن ينادى عليه من قبل الكينونة، وأن يتوقع خطر ألا يكون لديه في ظل هذا النداء إلا الشيء القليل، أو نادرا ما يكون لديه شيئا يقوله، وأنداك فقط تستعاد للكلام غنى ماهيته الذي لا يقدر، ويمنح الانسان ملجأ حيث يسكن ضمن حقيقة الكينونة"، إن اللغة هي التي تحكي وليس الإنسان، إذ الانسان لا يحكي إلا بقدر ما يستجيب للغة على قاعدة ما يظهر، والواقع أن هذه الاستجابة هي الطريقة المخصصة التي بها يتخذ الانسان موقعه في اشراقه الوجود" ⁴ لكن تلك الاستابة للغة أو للمنادي الذي ينادي تستوجب حسن الإصغاء، فهل هذا يعني أننا نصغي الى دواخلنا النفسية التي تكون مصدر الكلام واللغة أم هناك معنى آخر يتحدد وفقه الكلام والاصغاء حسب أطروحة هيدغر؟

² مارتن هيدغر، ماهية الميتافيزيقا. هولدرلين وماهية الشعر، مصدر سابق، ص 143

² مارتن هيدغر، انشاد المنادي، مصدر سابق ص 58.

³ نفسه، ص ص 119 . 120.

⁴ مارتن هيدغر، مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص 105.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

المبحث الثاني/ التحرير الأنطولوجي للمعطى النفسي وطرق انفتاح الكينونة في -العالم.

المطلب الأول/ القلق الانطولوجي أو (العدم) الكاشف للكينونة.

لعل الدازين في حياة الابتذال اليومي مرتبط - في كل مرة - بهذا الموجود أو ذاك، وسط الموجود في مجموعه، لكن قد يصيبه السأم (الملال) الحقيقي حين يكون غير منشغل بالأشياء أو بنفسه، في هذه اللحظة بالذات " الملال العميق الذي يرنق كالغمامة في أغوار الآنية يكشف عن الموجود في جملته " ¹ وقد ينكشف الموجود في جملته في حالات وجدانية أخرى كالسرور أو الغبطة العارمة مثلا حين يحضر الشخص العزيز علينا، أنه الشعور الذي يتحقق في آنيتنا ويضعنا وسط الموجود حيث تكون الآنية أكثر حضورا، لكن تلك الحالات الوجدانية قد تحجب عنا العدم إلا في لحظات وجدانية نادرة أين يكون الانسان في حضرة العدم نفسه، إنها اللحظة الأساسية للقلق الأصيل.

القلق ليس خوفا أو جزعا ، يقارن هيدغر بين الخوف والقلق من زوايا ثلاثة، ما نخاف أو نقلق منه، ما نخاف أو نقلق عليه، الخوف والقلق ذاتهما، إننا نخاف من كائن محدد داخل العالم، من كائن يمثل بالنسبة لنا خطرا يأتي، من منطقة معينة ويمكن مع ذلك ألا يصيبنا، إننا نخاف مثلا من مرض فتاك من حرب، من حادثة أو مجاعة، أي أننا نخاف دائما من شيء محدد، وهنا بالضبط يختلف الخوف عن القلق، فنحن لا نقلق من شيء محدد بالضبط أي لا نقلق من كائن محدد يمكن أن نصادفه في الوجود، بل إن ما نقلق منه هو الكينونة برمتها، إن ما يثير ضيقنا في القلق ليس شيئا له طابع خطر محدد كالمرض أو الجوع، أما في القلق فإن الكائن في كليته يصبح بدون دلالة، إن ما ينقلنا للقلق هو العدم/ اللاشيء، أي ليس كائنا محددا داخل العالم، بل الكينونة في كليتها وهي تتوارى وتزلق، وبهذا المعنى القلق يكشف عن العدم.

القلق لا ينشأ عن تمثّل العدم وإدراكه أو فهمه، أي عندما يكون موضوعا لمعرفتنا، فهذا الذي قلّنا عليه ومن أجله لم يكن في الحقيقة شيئا ما، والواقع أن العدم نفسه كان موجودا هناك، بل إن العدم لم يكن حاضرا إلا في القلق، ² إن القلق هو الذي يكشف العدم، يكشف وحشة الكينونة في تواريتها حيث لا تبقى الكينونة بالنسبة لنا معتادة ومألوفة رهن إشارتنا، في تجربة القلق، في الاحالة الى الكائن في كليته وهو ينسحب تتكشف الكينونة كونها ملقى بها ومتركة لذاتها.

قد نصاب بالتلعثم أو الدوار في حضرة القلق الأصيل، فتنسحب الكلمات التي تنطق الموجود وتفتشي سرّه، فلا نملك شيئا بدوخلنا إلا المكوث جاثمين صامتين في حضرته " وفي الليل الصافي للعدم، القلق يُظهر

مارتن هيدغر، ما الفلسفة ما الميتافيزيقا، هولدرلين وماهية الشعر، مصدر سابق ص 109.

نفسه ص 112.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

الكشف الأصيل للموجود بأنه موجود وليس معدوماً، وبهذا الـ "ليس معدوماً" الذي أضفناه ليس شرحاً مضافاً، ولكنه الشرط الأولي الذي يجعل من الممكن الكشف عن الموجود بشكل عام.¹ لأن الصفة الأساسية للعدم هو النبذ أو الطرد، الذي يحيل الى الموجود في كل مرة لكي لا ينزلق نحو هاويته الإنعدامية، فالدازين يبقى هارباً بذاته ومن ذاته، ولكن فعل الهروب هذا لا يتأكد إلا عندما يدفع بنفسه الى السطح بلا انقطاع الى الحياة اليومية، فتراه منشغل بالأشياء في العالم، فالدازين يكشف عن نفسه بوصفه موجوداً داخل العدم عندما يضع مسافة بينه وبين الموجود، وهذا التماسف عبر الموجود يسميه هيدغر بالعلو، فإذا كان الدازين في مبدئه لا يعلو أي إذا لم يبقى داخل العدم فإنه لا يستطيع مطلقاً أن يقيم علاقة مع الموجود أو مع نفسه، وتزول كل أشكال المعرفة "الموضوعية" بالعالم لأننا ببساطة لا نستطيع أن نقيم اختلافاً انطولوجياً بين الوجود والموجود، إن الدازين يقبع في العدم ليرتك . ما ليس هو. بالانكشاف وكأنه يخطو مسافة الى وراء نحو العدم، ليرتك ما هو اياه وما ليس اياه بالانكشاف والظهور، وكأن هيدغر أراد أن يقيم أساساً انطولوجياً لكل العلوم يتمثل في العدم "بل إن العلم ليس ممكناً أصلاً لو لا تجلي العدم في انتمائته للوجود، إن العدم أسبق من العلم."²

لكن إذا كان الدازين لا يستطيع أن يقيم علاقة مع الموجود إلا إذا بقي في العدم، والعدم - كما اخبرنا هيدغر - لا يكشف عن نفسه إلا في القلق، فهل هذا يعني أننا نبقي دائماً وباستمرار في القلق حتى نستطيع أن نقيم علاقة . معرفية . مع ذاتنا أو مع الموجود في العالم أو الإنوجاد أصلاً؟ في حين كان هيدغر قد أكد أن هذا القلق نادر الحدوث³. لكنه قد يستيقظ في أية لحظة، ولا يحتاج الى حدث مميز ليوقظه، فهو متأهب باستمرار للقيام بوثبة، فإنه من النادر أن يقوم بها.

إن الدازين وكأنه صمام أمان يعمل على كظم الواقعة الأساسية وهو العدم، ويبقيه مختلفاً متوارياً ليمنع نفسه من الانزلاق، ويبقي نفسه على السطح وذلك عن طريق الانشغال اليومي بالموجود أمامه، فهو لا يلتفت الى الخلف ليمثل العدم إلا في لحظات نادرة أين يسمح القلق الأصيل بذلك، " فالعدم يعدم بلا انقطاع، دون أن نعرف حقيقته ضمن المعرفة التي نتحرك فيها داخل نظام الحياة اليومية."⁴

¹ المصدر نفسه 114

² مارتن هيدغر، كتابات أساسية، الجزء 2، ترجمة اسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة

الاولى 2003، ص 10

³ مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 359.

⁴ مارتن هيدغر، ما الفلسفة ما الميتافيزيقا، هولدرلين وماهية الشعر، ص 116.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

العدم هو أصل السلب وليس العكس، السلب هو شاهد على وجود العدم الذي يكتنف حقيقة الوجود الانساني في جوهره، ويتمظهر في مختلف السلوكات اللائية في الحياة اليومية، مثل مظاهر الرفض والحرمان، المنع والمقاومة وغيرها، أضف الى ذلك السلب المنطقي، ولأن السلب لا نعثر عليه في الواقع التجريبي كأى شيء من الأشياء الموضوعية، فإن مصدره هو العدم الثاوي في بنية الكينونة، وهذا ما تعجز عن تفسيره النزعات الوضعانية المنطقية ممثلة في رودولف كارناب وأشياعه، فالدازين بمجرد تلفظ كلمة " لا " فهو يفتح وجوده على شرفة العدم، ويزداد الأمر تأكيداً في الآنية المنطوية على نفسها، " وهنا يكمن السبب الذي يجعل القلق الأصل مكبوتاً في الآنية (الدازين) في أغلب الأحيان، فالقلق/العدم موجود، لكنه نائم فحسب، وأنفاسه تتردد باستمرار.¹ من خلال سلوك العدم اليومي، فكلمة قال الرجل "لا" يزداد علواً عن الموجود ويؤكد ذاته أكثر من أي وقت آخر أنه هنا وأنه دازين، فالدازين هو الكائن الوحيد الذي يقول لا، وقد يجد الدازين نفسه داخل العدم بسبب القلق المحتجب الأصل فيصبح الانسان حارساً للعدم/الكينونة، بفعل أنه كائن متناه، فالتناهي الذي يفتح شرفته على حافة العدم يضع الدازين في حضرة القلق، قلق التناهي أو كونه ميتاً ببساطة لأنه يمكن للدازين أن يتصور نفسه موجود هنا أو هناك لكن لا يمكنه البتة تصور نفسه معدوماً، بل يضع نفسه دائماً في حضور شيء ما، ببساطة، لأنه مسبقاً يقف على شرفة العدم ليطل من خلالها الى الموجود وإلى ذاته.

إن ظاهرة القلق تجد أصلها في هروب الدازين أمام ذاته² وفي قدرته أن يكون الوجود ذاته بطريقة خاصة، فظاهرة الهروب أمام ذاته والتي تعني نمط من الوجود الساقط (الانحطاط) للدازين، هذه لا تبدو لأول وهلة ظاهرة ايجابية، لأنها قد ترتبط بالمعنى الأنطقي للخوف، أي الخوف من شيء متعين أمامنا ويأخذ طابع التهديد، لكن من وجهة نظر الوجودي فالدازين في هروب، ينغلق على ذاته كدازين بشخصه، لكن في المستوى الوجوداني، فإن هذا الانغلاق على الذات هو نمط خاص من الكينونة، يظل أيضاً كثغرة على نمط الحرمان من الانفتاح، لأن الدازين يهرب أمام ذاته، " فأن تهرب من ذاتك نفسها، هو كذلك أن تواجه ذاتك"³ وهذا الأمام الذي تهرب اليه، فالدازين تماماً بعد ذاته، لكنه لا يستطيع بدقة إذن الهروب من ذاته إلا إذا وضع في حضور ذاته، لكن هذا الصدام لم يدرك ولم يفهم، لأن ما يحدث الهروب هو الخوف، كل تراجع ليس هروباً بالضرورة، لكن التراجع أمام ما يحدث له الخوف صفة الهروب، لكن هل يمكننا الخوف من

¹ المصدر نفسه ص 118.

² Martin Heidegger : *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, traduit Alain Boutot, Gallimard, France, 2006, page 422.

⁴ فرانسواز داستور، مارتن هيدغر والسؤال عن الزمان، ترجمة سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الاولى 1993، ص 57.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

ذاتنا؟ لقد حلل هيدغر الخوف لتمييزه عن القلق على نمط وجداني، إذ يحدث الخوف بفعل كائن ضمنى في العالم الذي يقترب منا بوصفه تهديداً، إن التهديد هو وحده يمكن أن يكون مُخوفاً، والذي يكشف عنه في الخوف، إنما يأتي دائماً من كائن داخل العالم¹، لكن إذا كان الهروب أو الفرار يميز الوجود الساقط، فإن الدازين يهرب أمام ذاته، وليس أمام كائن ضمنى في العالم، وأكثر من ذلك فإن الهروب له صفة خاصة لأن يتكون من التحول نحو العالم والانغماس فيه، فليس المقصود الخوف أو الخشية، بل الهروب يتأسس على القلق، القلق النابذ الى الخارج ما يجعل الهروب أمام الذات ممكناً.

لكن مما يقلق الدازين إذن؟ جواب هيدغر كان صريحاً، إن ما نقلق منه ليس ذلك الموجود أو ذاك أو كائن متعين داخل العالم، وإنما أمامه القلق هو الكينونة . في . العالم بما هي كذلك،² إن المهدد هنا والمقلق ليس متعينا في مكان، أي ما يقلق في القلق هو لا شيء أو من لا شيء محدد في العالم، إنما الكينونة في العالم بوصفها كذلك،³ لذلك لا يتخذ منه قرباً أو بعداً من كينونتنا، بل المهدد هنا هو في "لا مكان" في الاشياء تحت اليد . داخل . العالم، وهذا لا يعني غياب العالم، بل المقلق هنا هو العالم في عالميته بما هو كذلك، القلق يسمح ببروز بنية العالم وأيضاً بالانطواء على وجوده الخالص، العالم ينسحب في بُعد لا دلالي، يسقط في امكان العدم، فانطلاقاً من القلق، الغربة الوجودية نشعر بها في الوقت الذي نوضع أمام إمكانية عدم العالم، القلق يكشف سلب العالم.⁴

إن القلق الأصيل بما هو وجدان أساسي يفتح الدازين في العالم بلا وساطة، فهو تجربة كينونة في العالم قبل كل شيء، لأن علاقة الدازين بالعالم هي علاقة وحشة وغربة أو تيه، وهو شعور دائم أن هذا العالم المتواجد فيه ليس بيتاً مطمئناً للدازين أو أنه ما . ليس . في بيته، بمعنى دقيق، أن القلق بما هو وجدان أساسي، يكشف عنه في الدازين الواقعي، لأن الانحطاط اليومي الذي أشرنا اليه أنفاً بوصفه هروباً وفراراً من الذات تخرجه من بيته اليومي ويقذف به في اللامكان أو اللابيت وهو ضرب من وحشة الدازين، إن الهم (الوجود مع الآخرين) يضعنا في ألفة مزيفة مع العالم الذي نعيش فيه وخاصة المجتمع الذي هو سكن عمومي للجميع، يمنحنا الشعور بالطمأنينة والثقة في النفس، ولكن على نحو أنطولوجي غير أصيل، لكن القلق يكشف باستمرار عن الوحشة الأصلية في وجداننا في أنفسنا، نتيجة ضياع الألفة مع هذا العالم، وهذا الضياع أو التيه هو أصلي، لأن الدازين ألقي به مسبقاً في عالم لم يختره أبداً بل سُلّم به، هو لذلك في فهو

¹ مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 353.

² المصدر نفسه ص 355.

³ Martin Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, op cit, p 419.

⁴ Vincent Trovat : *Le concept de l'être – au – monde chez Heidegger*, Le Harmattan, Paris, 2008, P45.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

قلق انطولوجي دائم ومستمر، إذن القلق هو تعبير كاشف عن إنعزالية الدازين من كينونته - في العالم ويفتحة بوصفه كينونة ممكنة، فلا يستطيع أن يكون في استطاعة ذاته إلا إذا كان معزولا عن العالم الموحش، وهنا تتبدى له حرية الاختيار الأصلية من خلال انفتاحه على كينونته الممكنة، فهو إذ لم يختار وجوده في - العالم، فهو يختار الممكنات المستطاعة الممنوحة له وهو في هناك . في العالم، **القلق يحمل الدازين نحو كينونته الأصلية من حيث هي إمكان، أو كينونة حرة**،¹ من شأن القلق أن يعيد الدازين الى نفسه، بقدر ما يجرده من وجوده اليومي، يضعه في الإمكان العاري من كل فهم يومي للموجود تحت . اليد، وهي النتيجة القصوى للقلق، وعلى حافة هذا التفرد الذي يردّ الدازين الى نقطة الإمكان التي تخصه على عتبة القلق الأقصى تنتبت مسألة الحرية تنبّتا أصيلا، فالدازين هو دائما أحد امكانات وجوده، والحرية هي استعادة حادة للإمكان الأخص، وهي حادة لأن القلق هو مقامها الأصلي، فإمكانية العالم من حيث هي باب الوجود الحر هي ما يُقلق وما يُقلق عليه في كل مرة.²

هيدغر يميّز بدقة بين النمطين الأساسيين للقلق، القلق كوجدان أو على نمط البنية الانطولوجية للدازين أو نمط من انفتاح الدازين في - العالم، والقلق الأنطقي (الوجودي) الذي كان رائجا مع التقليد المسيحي، التي دشنتها تحليلات **أوغسطين (Augustin)** ثم تابع التحليل **مارتن لوتر (M. Luther)** عندما تكلم عن ظاهرة القلق على هامش شروحاته للكتاب المقدس وسفر التكوين، إذ ربط القلق بالمسألة اللاهوتية المتعلقة بالخطيئة الأصلية، ثم جاءت كتابات **كياركوغارد (Kierkegaard)** المسيحي المؤمن الذي كان قد قطع شوطا كبيرا في تحليل ظاهرة القلق والخوف،³ ويعترف هيدغر بدينه الكبير اتجاه تحليلاته في هذا الشأن، لكن ما يُعاب عليه أنه لم يخرج من البُعد الايماني للقلق وظل حبيسا لنظرته الوجودية، دون أن يرتفع بالإشكالية الى مستوى التحليل الأصلي الانطولوجي، إن "**كوجيتو القلق**" لكياركوغارد، لم يخرج البتة عن النظرة الذاتية وميتافيزيقا الوعي التي احتضنتها فلسفة الحديث، وبالتالي هو مجرد تكرار لصيغة أخرى " للكوجيطو الديكارتية" بطابع لاهوتي مسيحي رفيع، في حين القلق كما أراده هيدغر، هو نمط وجداني انطولوجي أصيل، لأن الدازين منذ البدء **كينونة قلقة** بحكم نمط تواجده في -العالم، وهو إذن نمط انفتاح الدازين في العالم، وليس نتيجة حياة باطنية دفيئة يعانيتها الشخص في سريره، وليس نتيجة حياة فيزيولوجية جسمانية، إذ قد يصاحب القلق تغير فيزيولوجي ظاهر، وهذا أمر واقعي، لكن القلق ليس نتيجة الشعور

مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 356.²

فتحي المسكيني، **نقد العقل التأويلي**، مرجع سابق ص 215.³

³ Martin Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p421, 422.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

بالتغيرات الفيزيولوجية وهي تحدث على نحو أنطريقي، كما فهمته علم النفس الفيزيولوجي، بل العكس تماماً، الاندلاع الفيزيولوجي للقلق ليس ممكناً إلا نتيجة أن الدازين في أساسه كينونة قلقة.¹

وفي الأخير أراد هيدغر تحرير مفهوم القلق من النزعة السيكلولوجية التي لحقت به جراء التأويل اللاهوتي الفيلسفين وإعادة موقعة مفهوم القلق في مصاف المقولات الانطولوجية التي تسهم في انكشاف بعد الكينونة، إننا في البدء كينونة قلقة في -العالم وهذا ليس معناها اننا نقلق في داخلنا أولاً ثم نعبر عن ذلك بكلمات معينة.

¹Ibid, 419.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

المطلب الثاني/ الوجدان الانطولوجي في مقابل المزاج النفسي.

إن التقليد الفلسفي دأب على اغفال الأحوال الوجدانية ودلالاتها بالنسبة الى الكينونة الإنسانية، فالأحوال الوجدانية (المشاعر) كانت تعدّ صنفا من معيشات الوعي، ومجال الوعي كان يقسم في العادة الى ثلاث أصناف، التفكير والإرادة والشعور، فالإنسان في التقليد الفلسفي هو كائن مفكر ومريد، أما المشاعر فتمثل المرتبة الثالثة والأدنى درجة، وقد تظهر أحيانا في مجال الوعي مرافقة للتفكير والإرادة، وطرح أهمية الأحوال الوجدانية بهذا المنطق لا يكفي على حسب هيدغر، بل يجب أن نعيد النظر فيها انطلاقا من نقد التصور الفلسفي الشائع الذي يعدّ الانسان ذاتا ووعيا، وأن ننقل الى تصويره بوصفه كينونة (دازين) كينونة تحدد بانفتاحه إلى الوجود، إن تصور الانسان هكذا كفيل بأن يقودنا الى تغيير نظرتنا الى الأحوال الوجدانية، وعليه فإن هذه الأحوال الوجدانية لا تتعلق بالمجال الداخلي للوعي واللاوعي كما تصورته الفلسفات الكلاسيكية بل هو "الكيفية الأساسية التي تكون بحسبها الكينونة بوصفها كينونة".¹ وهذا ما يمنح الكينونة قوامها واستقرارها، ولذلك يبقى هيدغر مقتنعا تمام الاقتناع بدلالة الأحوال الوجدانية وبوظيفتها المنهجية في كشف بنية الكينونة، والشهادات في هذا السياق مبثوثة في معظم أعماله الفلسفية مثل تحليله لظاهرة الملل العميق بوصفه الحال الوجداني المصاحب لكل تسأل فلسفي جذري،² إن الأسئلة الفلسفية والميتافيزيقية مثل ما العالم والتناهي والتفرد وما الزمان، لا يمكن طرحها بجزئية تامة إلا إذا استيقظ في الكينونة (الدازين) حال وجداني أساسي يجعل السائل ينتبه الى أنه متضمن أو مقمّم مسبقا في الأسئلة التي يطرحها،³ أي جعله في مجال وجداني أساسي أمام انتماء الميتافيزيقا الى ماهيته، وعليه، نتساءل مع هيدغر كيف يمكن تخريج مسألة الأحوال الوجدانية من بوتقة الاستعمال السيكولوجي الرائج إلى المجال الأنطولوجي؟ أو كيف يمكن التأسيس أنطولوجيا الى الأحوال الوجدانية بوصفها نمط من أنماط وجود الدازين والتي تتميز عن كونها مزاج نفسي؟

إن الدازين يشعر بذاته مقذوبا ومنفتحا، لأول وهلة، في - "الهناك"، وهذه المقذوفية في العالم بوصفه انفتاحا مكانيا، ما تشكل نمط وجدانه الخاص أي ملقى به ضمن الهناك التي تخصه، وهذا الالتقاء ما يؤسس البعد الانطولوجي للوجدان، فالوجدان أن يجد المرء نفسه في - العالم في كل مرة، والذي يختلف في معناه

¹ مارتن هيدغر، المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا، (العالم . التناهي . الوحدة)، مصدر سابق، ص 161.

نفسه ص 180.³

نفسه ص 182.³

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعنى النفسي

الأصلي عن الحالة النفسية /الشعورية أو ما يشار إليها بلفظ المزاج (Stimmung) " فضمن الوجدان يُحمل الدازين بعدد دائما الى أمام نفسه، وليس ذلك على نحو ما يجد المرء نفسه بوصفه مُدركا، بل على نحو ما يجد نفسه بوصفه على مزاج ما.¹ فالوجدان هو طريقة من طرق تواجد الدازين في-العالم أما المزاج فهو الحالة التي يجد المرء نفسه في كل مرة.

الوجدان نمط أنطولوجي للدازين، فهو لا يرى نفسه كذلك بل يعثر عليها، أي منذ البدء كينونته ملقى بها وسط الموجود في انفتاح الـهناك بوصفها أمزجة، أي بالكيفية التي يفهم بها وجوده في جملة، إن الكينونة المزاجية والتي يختص بها علم النفس " تبين لنا كيف هو المرء وكيف يصير، ضمن هذا الـكيف هو المرء " يكون من شأن الكينونة المزاجية،² في حين الوجدان أخطر من أي مزاج، فهو تعين أساسي في صلب وجود الدازين، دوره هو تمكين الدازين من أن يقف على أنه موجود سلفا في . العالم، فالوجدان ليس مجرد ادراك موجه نحو الباطن، بل هو علامة فارقة على طبيعة " الـهنا " بوصفه حالا انطولوجيا أوليا لم يختره الدازين وإنما سلمه³، يقول هيدغر " إن لفظ الكينونة . الملقى . بها يجب أن تعبر عن واقعية التسليم ".⁴ وعليه نفهم أن هيدغر يشير في هذه المناسبة أن " الوجدان " كما نعثر عليه لا علاقة له البتة بأي استبطان بسيكولوجي أو علاقة مع الباطن كما يدعي ذلك علم النفس التقليدي، إنه يتأسس ضمن كينونتنا - هنا بوصفها حدث أنطولوجي فريد خارج انفسنا، إنها في " الـهناك " الذي هو انفتاح العالم ، " إن الانفعال والاستعداد والقلب والحالة الشعرية والشعور بوجودنا والتعاطف كلها طرق " عامية " للإشارة الى معنى الكيانوي للوجدان بما هو نمط في العثور على النفس في " الـهنا " أو المكانية الأصلية التي تخصه.⁵، وتلك الحالات عُبر عنها بطرق مختلفة عبر تاريخ الفلسفة انطلاقا من أرسطو ثم أوغسطين وديكارت وباسكال.

إذن، يرى هيدغر أن التأويل الفلسفي للوجدان قد أُسيء فهمه منذ أرسطو، فقد تم تأول الوجدان تحت عنوان العواطف والمشاعر من الناحية الأنطيقية وهو نفس الخطأ الذي وقع فيه علم النفس المعاصر، فأرسطو تناول الوجدان ضمن المقالة الثانية من " الخطابة " الذي أرادها أن تكون أول تأويلية نسقية لليومية، التي من شأن الكينونة . الواحد - مع - الآخر، فإن العمومية من حيث هي نمط " الهم " ليست لها على الجملة مزاجيتها، بل تحتاج الى مزاج وهي تصنع لنفسها، فالخطيب يحتاج الى ايقاظ المزاج ويقوده نحو الطريق

¹ .مارتن هيدغر، الوجود والزمان، ص268.

² .نفسه 266.

³ فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي، مرجع سابق ص 200.

⁴ مارتن هيدغر، الوجود والزمان، ص 268.

⁵ .فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي_ص 200.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

السديد،¹ وعليه، فإن التأويل الأساسي للعنصر الشعوري لم يتقدم قيد نملة منذ أرسطو والرواقيين، " فالمشاعر والعواطف قد زجّ بها، من حيث هي موضوع للنظر، تحت الظواهر النفسية " الى غاية مجيء ماكس شيلر الذي نقل الأبحاث النفسية للمشاعر الى رؤية فينومينولوجية متبصرة بإيعاز من الدراسات السابقة لأغسطين وباسكال، الذي أبرز الوجدان الانساني بوصفه "تعاطفا" مع الغير، فالتواصل ليس أبدا شيئا من قبيل نقل التجارب المعيشة، مثلا نقل آراء وأماني وأفكار من باطن ذات الى باطن ذات أخرى، إنما التواصل يعني اقتسام الوجدان - معا، وفهم الكينونة - معا، إنه اقتسام الكلام.

على الرغم من ذلك، فإن مثل هذا التصور يتجاهل التحديد الأساسي للكينونة التي هي وجود . في . العالم، فالفرح مثلا، ليس حالة نفسية يعيشها الشخص الفرح في داخل وعيه الخاص فقط، بل إن الفرح يتجلى في الوقت نفسه وبكيفية متلازمة مع ذلك في علاقة الشخص الفرح بكل ما يصادفه في عالمه من أحداث وأشياء أو أناس آخرين، ولا يمكن اعتبار هذه العلاقة بالأشياء والآخرين نتيجة الفرح الداخلية بل إنها تنتمي أصلا الى هذ الحال الوجداني، وبالتالي هي كيفية من كيفيات تواجد الدازين في الهناك في العالم، وكذلك بالنسبة لكل الحالات الوجدانية الاخرى ومنها الخوف. " إن الخوف هو نمط من انفتاح الكائن داخل العالم ضمن تهديده الخاص أو من كونه مهددا، فإن الخوف ضرب من ضروب الوجدان."²، إن الخوف براني وليس جواني مرتتهن أساسا بما نخاف، وما نخاف منه ولأجل ماذا نخاف، لقد حلل هيدغر هذه الضروب الأساسية لطبيعة الخوف بإسهاب في الفقرة 29 من " الكينونة والزمان " ، فالخوف في كل مرة يحمل طابع التهديد، أي ما يهدد الكينونة الخاصة والكينونة مع - الآخرين داخل العالم، إننا نخاف دائما من شيء محدد يهدد كياننا من مرض أو من حرب أو ما شابه ذلك، لذلك تتفاوت درجة الكشف الموجودي للخوف في التحديدات التي أوردها هيدغر، فعندما يتحول الخوف الى خشية معناه أن الذي نخاف منه معروفا ومألوفا بالنسبة لنا، أما إذا كان المهدد ذو طابع غير مألوف يصبح فرعا، أما إذا كان له طابع الفجائية يصبح الخوف رعبا، " إن الخوف حتى في أشد وطأته وهي الهلع ليس حقيقيا أن يفهم في المعنى الأنطقي الذي من شأن جبلة الواقعية، بل بوصفه إمكانا وجوديا للوجدان الجوهرى للدازين بعامة."³ إذن الوجدان مباغت للدازين، فهو لا يأتيه من الخارج ولا من الداخل كما كان يُعتقد، بل يكون من حيث هو طريقة في الكينونة . في . العالم، فهو نمط أساسي للانفتاح الأصلي المشترك للعالم والكينونة . معا والوجود.⁴

. مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 274.²

نفسه ص 278.³

نفسه، ص ص 279، 280.⁴

نفسه ص 271.¹

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

إذن، الأحوال الوجدانية هي ليست فقط ما لا يمكن اختلاقه بل ما يُداهمنا، وما لا نستطيع أن نفرضه بل ما يتكون من تلقاء نفسه، وليست فقط ما لا يمكنك أن تُحدثه قسراً بل ما تتعرض له، وعليه لا يمكننا ولا يحق لنا أن نُحدث حال وجداني مصطنع وتعسفي، كما أن الأحوال الوجدانية لا يمكن ملاحظتها كملاحظة لون الشعر أو البشرة لدى الناس، ولا يمكن الاطلاع عليها اعتماداً على استجواب عميق، والادعاء بإمكانية ذلك هو عمل ممتنع ومشكوك فيه، إذ لا يمكن العثور على شيء من ذلك عن طريق الملاحظة مهما كانت حادة وحتى إذا استعانت **بالتحليل النفسي**¹، فالحال الوجداني يمكن إيقاظه فقط لأنه نمط من أنماط الكينونة في - العالم، وعليه، إذا كان التصور الكلاسيكي الذي تحدثنا عنه آنفاً، ينظر الى الوجدان على حسب الحالات الشعورية الداخلية أي كشعور ذاتي فإن هذه الحالات لا علاقة لها بالحقيقة، لأن هذا التصور يبني الحقيقة على أساس **تطابق الفكرة مع الموضوع**، أو الموضوعائية التي افترضتها ما تسمى بـ **"علوم النفس"**، ومن ثم في رأيهم إذا كانت الحالات الوجدانية (المزاج) لا موضوع لها خارجياً فإن ليس لها علاقة بالحقيقة الموضوعية، أما عن مارتن هيدغر الذي ينطلق من تصور مختلف للحقيقة بوصفها **انكشاف وانفتاح** فإنه ينظر الى الوجدان بوصفه حالة التي يجد الدازين نفسه في العالم وهي طريقة من طرق انفتاح الدازين وبالتالي لها علاقة بالحقيقة، أي الحقيقة كانفتاح. وربما هذا ما أدى به للتمييز الدقيق بين الوجدان والمزاج لتجاوز الطرح الكلاسيكي لهذا المعطى النفسي.

هذا التصور الجديد لمفهوم الوجدان أنطولوجيا هو تعبير صريح عن نقل المعطى النفساني من براديغم الوعي أو الذات إلى مسألة الكينونة، أو لنقل، من السيكلولوجي إلى الأنطولوجي، نظراً لأن الوجدان لم يعد يُنظر اليه على أنه مُعطى أنطقي مرتين بالحالات النفسية الجوانية وإنما الوجدان هو في الأصل كيفية انطولوجية من كفيات انفتاح الدازين في العالم، **فالدازين** . كما يخبرنا هيدغر أكثر من مرة . **هو انفتاحه**² في **هناك**، أي في تلك المقذوفية الأصلانية في - العالم، كما يمكن الإشارة في هذا المعنى إنه تم تأول الوجدان في أصله أنه لا ينكشف إلا بوصفه كلام/ صوت الكينونة أي **ضمير**، ومن ثم فإن تخارج ذلك الوجدان أنطولوجيا يكون بوصفه كلاماً يتكلم أو صوتاً للضمير.

² مارتن هيدغر، المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا، (العالم . التناهي . الوحدة)، ص ص 151، 150.

مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 263.¹

المطلب الثالث/ مسألة الضمير بوصفه نداء/ كلام الكينونة

ترتبط مسألة الضمير بمسألة " الهوية" أي هوية الدازين من حيث هو يتكلم ولا شيء غيره، لكن الدازين اليومي لا يعرف من هوية ذاته إلا حيث تشكله ظاهرة " الهم"، أي كما تم تأوله على أن الضمير هو صوت الآخرين أو " الهم" وهو يتكلم في ذاتنا ومن ثم الدازين يفقد جزء من هويته في الهم، وهذا بالضبط ما دافعت عنه بعض الفلسفات الأخلاقية والاجتماعية من قبل، لكن بأي معنى يمكن الحديث عن أصالة ضمير الدازين بوصفه " هو هو " من يتكلم وليس شيء آخر ك" الهم" مثلا ، أو كيف يستطيع الدازين أن يسترد ذاته من الضياع في الهم بواسطة الضمير؟

إن الضمير في حد ذاته نمط من الوجود الذي يستطيع به الدازين الانفلات من رقبة الهم وأن ينحت لنفسه وجها من الهوية التي تخصه، خاصة وأن الهم ينتزع الدازين من ذاته في كل مرة، لذلك مع هيدغر، سيتم تأول الضمير من حيث هو نمط أنطولوجي رفيع من أنماط انفتاح الدازين في العالم، إن الضمير هو طريقة من طرق انفتاح الدازين في . **الهناك التي تخصه**¹ شأنه شأن الوجدان والكلام والفهم، والانفتاح في -هناك تتحدد بطريقتين يذكرهما هيدغر، أولا، بقدرته على سماع الآخرين " الهم" وهذا ما عبر عنه مرارا، على أنه بنية انطولوجية غير أصيلة تخص الدازين اليومي، وهناك نمط ثاني للانفتاح هو سماع الدازين لذاته وهذا غاية الإيضاح **الفينومينولوجي**، ما هو خطير في سماع الهم هو أنه قد يفقده القدرة على سماع ذاته أو العودة إليها، والعودة هنا لا تعني نوع من سماع حديث الذات إلى ذاتها وتأملها أو ما يُعرف في الاستبطان البسيكولوجي بحديث النفس، بل العودة هنا تأخذ معنى أكثر أصالة تتعلق باسترداد السمع من الذي ما فتى ينادي، يقول هيدغر : **"يجب أن نكون مستعدين للإنصات، آنذاك نتمكن من تجاوز حواجز الرأي المشترك، والتسامي إلى مكان أكثر تحرا"**² ولهذا ينبغي أن يُكسر صوت الهم وصوت العوالم المشتركة المسلية والفضفاضة لكي يمنح الدازين قدرته الأصيلة على الإنصات لذاته.

لا يأخذ هيدغر تجربة الإنصات بمعناه الوظيفي بل يأخذ بمعناه الهرمينوطيقي الذي يتلاءم وفلسفة الكينونة، أي البنيات الأساسية للكينونة الإنسانية، كالوجود -مع، والوجود في- العالم، فلم يكن الإنصات وظيفية من وظائف الإدراك بمعناه السيكولوجي أو الفيزيولوجي، بل هو أحد البنيات الانطولوجية المؤسسة لكينونة الإنسان بوصفه كائنا في . العالم، إنه نمط من أنماط انفتاح الكائن على العالم³، وما الفهم والتفسير

مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، 2.481

² Martin Heidegger : *Qu'Apelle -t- on penser ?* pp 86, 87.

³ Martin Heidegger : *Etre et Temps*, 1986, p181.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعنى النفسي

والتأويل والكلام إلا عناصر هذا الإنصات الأولي الذي يدخل في تركيبة كينونة الكائن، ولكن بأي طريقة تجعل الكائن الإنساني يتفتح على العالم بوصفه إنصاتاً؟ إنه استجماع صوت الضمير الذي هو نداء.

يأتي النداء، إذن، ليس على شاكلة صوت يأتي من الخارج أو مجاهرة، ولو كان الأمر كذلك لأمكننا شخصنة و (موضعة) المُنادي، بل هو صوت يأتي من نفسه فقط، أي العودة إلى نفسه، وذلك لن يُنجز إلا عن طريق أخذ مسافة فاصلة عن اليومي مما يسمح للنداء الأصيل بالظهور والانكشاف، وبما أن النداء هو صوت، فنحن ندرك هذا النداء بوصفه ضرباً من الكلام،¹ الإنصات تجربة، والتجربة هي تعقب معاني ما ينكشف ويظهر، واتباع أثارها في اتجاه البدايات الأولى في اتجاه الأصل الذي هو النداء، إنها تلك اللغة الجوهرية للكينونة التي قد تظهر في صوت الضمير، تلك اللغة التي توجد في ذاتها ولذاتها وليست شيئاً آخر زائد على ذاتها، لكن ما النداء؟ ومن المُنادي؟ وإلى ماذا يُنادي هذا صوت الضمير؟

أسئلة تفصيلية يطرحها هيدغر للكشف عن المعنى الانطولوجي لمسألة الضمير، بهدف تحريرها من كل التأويلات والسيكولوجية والأخلاقية واللاهوتية السابقة، يجيبنا هيدغر بعجالة مباغتة، من هو المدعو ضمن نداء الضمير إنما هو الدازين ذاته،² وهو دعوة لانفتاح الدازين على ذاته في بعده اليومي من حيث هو يفهم نفسه دوماً على نمط الوجود في-العالم بصحبة الآخرين، ثم إلى ما هو مدعو؟ يجيب هيدغر، إلى ذاته التي تخصّه³، وغاية هذه الدعوة التي تأخذ طابع النداء قد توضّح بوصفها إخراج الدازين من مستوى "الهُو . الهم" إلى مقام الـهو . الخاص به، وذلك بنقله من الفهم الذي له بعدٌ دوماً عن نفسه إلى ضرب من الفهم أكثر أصالة من ذلك، وهو نقل لا يتحقق إلا إذا أفلح النداء في تحقيق القفزة إلى ما وراء التفسير اليومي للدازين، وبأن يبدد "هو . الهم" حتى يفرغ إلى هو الخاص بمعنى دقيق هو دعوة للالتفات إلى ذاته بدل الانشغال إلى الهم و بوصفه "صوت الآخرين"، وهنا تتكرر ألفاظ هيدغر أكثر من مرة، لإفادة أن النداء هو دعوة، واستدعاءً، وحثٌ، للدازين للانفتاح على ذاته.

بما يدعو هذا النداء، أو بما يتكلم هذا الكلام؟ بما يهتف؟ يجيب هيدغر على وجه الدقة: ينادي بلا شيء، لا يفصح الضمير عن شيء،⁴ يا للعجب! أليس لديه شيء ليقوله لنا عن العالم الخارجي، إنَّ هذا النداء لا ينادي لأنه لا يقول شيء، ولا يتلفظ بشيء، بمعنى، أن الضمير بما هو نداء وكلام فهو كلام فارغ بلا موضوع، فهل هذا يعني أن كلام الضمير هنا هو صمت، (انقطاع الكلام) خاصة وإذا كنا نعلم من لدن

مارتن هيدغر، الكينونة والزمان 2.483

نفسه، ص 484.³

نفسه، صفحة نفسها⁴

نفسه، ص 486.⁵

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

هيدغر بأن الصمت هو إمكان ماهوي آخر من امكانات الكلام وأن الكلام يتحدد بما ليس اياه وهو الصمت،¹ وبهذا المعنى تصبح المسألة واضحة وهو أن نداء الضمير لا يتكلم إلا صمتاً، لأن الصمت ما هو إلا نحو من الكلام، وهذا يعنى على وجه الدقة أن صوت الضمير مبني كلغة، أو متهيكل بوصفه لغة تتكلم الكلام، بعيداً عن أي قيمة تواصلية أو إخبارية التي من شأن الكلام بوصفه مقولاً، إن تخريج الضمير على هذه الهيئة تذكرنا بما لا يدع مجالاً للشك، بتأويل لونغوس هيراقليطس، بوصفه مقول الأصل أو بيان يقول هيدغر: "اللونغوس هو البيان"² (Sagen)، ذلك المصدر الأصلي لمتفصل الكلام في المقول البشري الذي يكشف الموجود في العالم بواسطة الكلام، فاللونغوس في ذاته انكشاف وحجب بواسطة الكلام المتكلم، كذلك الضمير بوصفه لغة، فهو انكشاف الدازين في الكلام، إن الضمير الذي يتكلم لغة اللونغوس هو الذي يمهّد الطريق ويشقها في الكلام، بمعنى يسطرها ويخطّها، مثل الأخاديد التي تشقها مياه الأمطار على سفوح الجبال، ففي تلك الأخاديد التي هي كلام ينكشف الدازين الذي هو صوت الضمير، إن نداء الضمير يتمظهر ويتشكل في هيئة الصوت يتردد في مسامعنا ونتمثله في دواخلنا باستمرار، صوت يخترقنا من رأسنا الى أخمص أرجلنا دون أن نعرف له مصدراً حتى الآن.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه على سبيل الاحاح لاستكمال التخريج الانطولوجي لمسألة الضمير هو: من المُنَادِي نفسه؟ وكيف يسلك المدعو، ضمن النداء، إزاء المُنَادِي؟

"إن المُنَادِي يقف بمنأى عن أي إمكانية للتعرف عليه."³ إن عدم تعيّن هذا المُنَادِي أشدّ وقعاً وتأثيراً من تعيّنهِ وهي صفة متأصلة في المُنَادِي في حد ذاته، أنه صوت غريب يتغلغل في ثنايا الدازين ويشدّه إليه شداً، فهو ليس بتمتمة ملاك مستتر أو كلام إلهي يميّط اللثام عن نفسه بواسطة الوحي لأن هذا تكرار لصيغة لاهوتية من تأويلات القرون وسطى، كما أن القول بحوار باطني هو مجرد صيغة أخرى من صيغ الذات الديكارتية الكلاسيكية، علماً أن التحليل الانطولوجي يسعى جاهداً للتحرر بشكل قطعي مع تلك الذات، ولأن النداء ليس موضوعياً وبالتالي نتعرف عليه كقائم . الوجود أمامنا *، إذن من المُنَادِي؟ يجيبنا

¹ M.Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin*, p 76.

² مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، 96.

³ نفسه ص 488.

* يستبعد هيدغر النعوت الكلاسيكية للضمير والتي نذكر منها: محكمة أخلاقية، صوت الواجب، لوم الذات، تأنيب، صوت الأنا الأعلى، وأحياناً يُفصل القول بالضمير المرتاح، الضمير المُعَذَّب، الضمير الانساني الكوني، وغيرها من الأوصاف التي استضافتها النزعة الانسانية الحداثيّة وكل نزعة أخلاقية، كل هذا يستبعد نهائياً في الانطولوجيا الأساسية ويلقى الضوء فقط على التخريج الانطولوجي لمسألة الضمير من حيث هو ظاهرة مخصوصة بالدازين نفسه أو بوصفه الهيئة الانطولوجية لهذا الكائن.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسي

هيدغر: " النداء يقع من نفسي وعلى ذلك فهو يقع عليا".¹ وأن النداء هو واقعة من شأن الدازين لوحده فهو يُنادي ذاته بذاته من قعر الغربة² الثاوية فيه، من غربته بوصفه كائن قذف به في . العالم وسط الموجود، وهو يكابد غربته، إن الدازين هو من ينادي من قعر غربته الموحشة* في العالم.

إذا كان الدازين يعاني هروبا دائما من أمام الوحشة "الغربة" العميقة لوجوده، فإن هذه الوحشة بوصفها كينونة ملقى بها في - العالم، تضع الدازين أمام رعب فردانيته الخاص، لذلك تجده دائم الهروب من نفسه بنفسه لملاقاة عالم . الهم لأن هذا العالم أكثر طمأنينة وتسلية من عالمه هو، ومن ذاته المنعزلة على نفسها في الوحشة الملقى بها، ولأن العالم ليس بيتا لأحد فهو غريب ومقلق، إن ما يسمعه الدازين من صوت داخلي وهو غير قادر على التحكم فيه لهُو آتٍ من قعر تلك الوحشة التي تناديه، من تلك الكينونة المنعزلة التي هي في كل مرة التي من شأن كل دازين، "إن النداء يتهم الدازين على أنه مُذنب"³ أو هو في دينونة "من دين، ذنب" (Schuld , La fautedie) فالدازين يفهم نفسه من حيث هو موجود على أنه موجود مدين، فهذه "الدينونة" التي يشعر بها الكائن هي في أصلها محمول أنطولوجي على الوجود، لذلك اختار هيدغر للدلالة على هذا المعنى لفظة " الوجود . المدين" (das -Schuldigsein) وهذا يعني أيضا وجود له دين،⁴ فأي معنى تتخذ هذه اللفظة صورة أنطولوجية بعيدة عن كل تأويل أخلاقي؟ خاصة وأنها قد تم تناولها كمشكل أخلاقي يتعلق مثلا بـ "أخذ دين" أو " اغتصاب حق ومن ثم يكون له دين ومسؤولية "، يجيبنا هيدغر بعيدا عن هذه الدلالات اليومية للدين، ويرى أنها ضرب من النقص الأصلي في وجود الدازين ينبغي سدّه، أنها كينونة بوصفها نقصا، بوصفها افتقارا لشيء ما.⁵ وهذا الفقد أو النقص أو الحرمان يحمل معنى خفي لليسية (Nichtigkeit) ثاوية في الوجود المدين، على نحو من النفي لشيء ما، إن الأمر لا يتعلق بسلب أنطقي (موجودي) على نمط عدم قيمومة شيء ما أماننا، بل الأمر أكثر خطورة، عندما تصبح هذه الليسية السالبة علة أنطولوجية لشيء ما، أو علة لأي تعين أنطولوجي للموجود، يشير هيدغر أن هذه

¹ نفسه ص 489.

² نفسه ص 491.

*إن لفظة الوحشة أو موحش (Unheimlichkeit) إنما تعني في أصلها (اللاوطن)، ومن هذه الجهة المتوارية أتي (Unheimlich) من بعد إلى معنى ما هو "موحش" و"مخيف" و"رهيب" وما هو مصدر "قلق" شديد، ومن ذلك المنبت الصامت انبثقت من بعد في عبارة (Unheimlichkeit) معاني الوحشة والخوف والرهبة، إن العالم موحش لأن لا أحد يملكه، لذلك تجد الدازين يشعر بدوام الغربة وسط الزحام. أنظر شرح فتحي المسكيني في الفصل الثاني من كتابه: الدين والامبراطورية في تنوير الانسان الأخير، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والابحاث، ط1، 2016.

³ مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 497.

⁴ فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي، مرجع سابق، ص 245

⁵ مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 500، 502.

الفصل الثاني : الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعنى النفسي

الليسية في علاقة ماهوية مع البنية الأصلية لوجود الدازين، من حيث هو مقذوف به في عالم لم يختره أبدا بل زجّ به بمصيره هناك، فالليسية الأصلية هي المقذوفية في غربة العالم، وأن الدازين لا يكون هو نفسه إلا بقدر ما يفلح في دحر المعنى اللا. أصيل والذي يفرضه الهمّ اليومي عليه وهو في الهناك.*

إن الضمير بوصفه نداء ينادي الدازين لم يحدث إلا لكونه يحمل في ماهيته الانطولوجية وجودا مدينا، وهذا الدين هو شعور بالنقص والفقد والعدم الذي يؤسس وجود الدازين، بمعنى مختصر، ما يؤسسه البنية الانطولوجية لنداء الضمير بوصفه نداء وكلاما ودينا هو تلك الليسية العادمة أو اللا شيء، وعليه أمكننا القول جازمين، أن مصدر نداء الضمير هو العدم الكاشف للوجود المدين للدازين، إذن نداء الضمير يأتي من العدم ((اللوغوس)، من شيء ما أكثر عمقا من موجودية العالم الأنطقي، فالإنسان بشق الأنفس يشعر بذلك العدم ولكن دون معرفته، فالنداء لا يمكن تعيينه انطلاقا من العالم (الخارجي)، إنه الدازين من داخل غربته ينبثق هذا الصوت.¹

وقصارى القول، أن وجه الاستعجال الذي ارتآه هيدغر في هذه النظرة الجديدة للطبيعة الانطولوجية للضمير، هو تحريره من كل تأويلات الفلسفة الذاتية المتعالية، خاصة منها تأويل الأخلاقي الذي أدرج الضمير ضمن هيئة الذات الباطنية، ونقل إشكالية الضمير الى البنية الانطولوجية للدازين، وخاصة على ضوء تحليل انطولوجي دقيق لمسألة الضمير بوصفه لغة تتخرج من ذاتها والى ذاتها.

* يرى هيدغر أن الفلسفة هي حديث وحوار أخير للإنسان يخترقه كليا وعلى الدوام، ذات مرة قال الشاعر الألماني نوفاليس (Novalis) في إحدى الشذرات " إن الفلسفة في الحقيقة هي الحنين الى الوطن، هي النزوع الى أن نكون أينما كنّا في بيتنا." وهذا النزوع ما يجعلنا دائما رهن استجابة الى شيء ما ينادينا في كليته، وهذا (في كليته) هو العالم الذي نحن في صدده والذي يكشف عن حدود تناهينا الخاص، تناهي الانسان ما يجعله يتقلسف، والحنين الى الوطن هو في نهاية الأمر هو إيقاظ حال وجداني أساسي لوجودنا. أنظر: مارتن هيدغر، المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا، (العالم . التناهي . الوحدة)، ص70.

¹ Vincent Trovat, *Le concept de l'être – au – monde chez Heidegger*, op cit, P 45.

الفصل الثالث

مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحولات
المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

المبحث الأول/ لقاء هيدغر بالمحللين النفسانيين من خلال ندوات زوليكون.

المبحث الثاني/ محاولة وقف المدّ الفريديوي، مارتن هيدغر ناقدا سيغموند فرويد.

المبحث الثالث/ لويدفيغ بينسفانغر محاولة تأسيس طب نفسي وجودي.

المبحث الرابع/ بحثا عن أساس انساني للتحليل النفسي، ميدارد بوس وتحليلية الدازين.

المبحث الخامس/ في محاولة إيجاد توافق بين ممارسة التحليل النفسي وفلسفة الكينونة
لهيدغر.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

المبحث الأول/ لقاء هيدغر بالمحللين النفسانيين من خلال ندوات زوليكون.

إنّ ندوات زوليكون (Zollikon Seminars)¹ هي نصّ له ميزات متفردة عديدة داخل مدونة أعمال مارتن هيدغر، فمن خلال تلك الندوات نشهد مارتن هيدغر، ولأول مرّة، يشتغل بشكل مباشر وبإسهاب على تخصص علم النفس التحليلي، ومن خلالها أيضا، يستعرض قدراته البيداغوجية أثناء دخوله في حوار مع الأطباء والمعالجين النفسانيين الذين تكوّنوا بالأساس في تخصص العلوم الطبيعية، ونرى هيدغر يحاول فوراً جعل أفكاره الأنطولوجية في متناول أشخاص خارج سياق الفلسفة العملية، ونشهد أيضا، مواجهة مباشرة وحقيقية بين المقاربة الفينومينولوجية لهيدغر والمنهج العلمي الممثل في نموذج علم النفس،(*) وطوال تلك المراسلات والندوات الدراسية والتي دامت أكثر من عقدين من الزمن (1947-1972)،(**) استذكر هيدغر باستمرار طرائق السؤال الفينومينولوجي لتمكين الأطباء النفسانيين من التغلب على الأحكام العلمية المسبقة، علاوة على ذلك، في هذه الندوات، والمحادثات، والمراسلات مع الدكتور النفساني ميدارد بوس (Medard Boss طبيب وعالم نفس سويسري 1903/1990)، يتناول هيدغر لأول مرّة وبشكل منهجي مختلف المسائل الفلسفية الحاسمة بطرح إشكالات من قبيل: ما طبيعة العلاقة بين علم النفس والفلسفة؟ بصفة عامة، وهل هناك وشائج قري بين التحليل النفسي الفرويدي (بتأثيره الكاسح) والأنطولوجيا الفينومينولوجية

¹ M. Heidegger, *Zollikon Seminars : Protocols - conversations -Letters*, Edited by Medard Boss, translated by Franz mayer and Richard Askay, North-western university press, Evanston Illinois. 2001.

(*) - إن اهتمام هيدغر بعلم النفس لم يكن شيئا جديدا، ففي اطروحته للدكتوراه عام 1913 المعنونة بـ (مذهب الحكم في نزعة علم النفس) اعترض على النظرة الاختزالية لعلم النفس التي من شأنها أن تقوّض الفلسفة التأملية، ومن ثم بدأت المواجهة مع أستاذه هوسرل التي سمحت بفهم أهمية الفينومينولوجيا كمفتاح أساسي لفهم كينونة الانسان، وفي كتابه " الكينونة والزمان " يفصل هيدغر بشكل قاطع وبغير رجعة التحليل الوجودي عن علم النفس وبالمثل عن الانثروبولوجيا والعلوم الإنسانية الأخرى، على اعتبار علم النفس فشل في استكشاف نمط الكينونة التي تتأسس عليها الظواهر النفسية. انظر:

- Francesca Brencio, *Heidegger and Binswanger : Just a Misunderstanding?*, Article in The Humanistic Psychologist, University of Western Sydney, Australia Published online : 20 Aug 2015 p 281 . <http://dx.doi.org/10.1080/08873267.2014.993069>

(**). لقد دامت علاقة مارتن هيدغر بميدارد بوس أكثر من عقدين من الزمن أو لنقل الى غاية وفاة هيدغر، ويمكن تقسيم تلك الفترات الزمانية كالتالي، لقاءات زوليكون في منزل ميدارد بوس كانت ما بين (1959/1969)، أما المراسلات الخطية فدامت ما بين (1947 / 1971)، والمحادثات بينهما في أكثر من لقاء فكانت ما بين (1961 / 1972). أنظر:

_ Philippe cabestan et Françoise Dastur, *Daseinsanalyse*, Librairie philosophique, J, Vrin Sorbonne, Paris, 2011, p 89.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

الهيرمينوطيقية الهيدغرية؟ ما طبيعة العلاقة بين تحليلية الذازين لهيدغر وتلك الخاصة بـ بينسفانغر (L. Binswanger) وميدارد بوس؟ ما العلاقة بين تحليل الجسد الحي كما فعل علماء النفس/الفلاسفة الفرنسيون وتحليل الذازين (Dasein) لهيدغر؟ هل وجودنا-في-العالم أساسي أكثر من وجودنا الجسدي؟ أم العكس؟ هل من الممكن أن يكون الاثنان أساسيان بنفس القدر؟ يتناول هيدغر أيضا مسائل أخرى من خلال مدونة زوليكون كالنظرية النسبية، والفلسفة الشرقية، ومن الواضح أن هذه الندوات ضرورية لكل باحث منشغل بالأسئلة الجوهرية المذكورة أعلاه.

ولفهم الأهمية الفلسفية لندوات زوليكون، من المهم أن نفهم السياق الفلسفي التاريخي المعقد التي ظهرت فيه، فمن داخل ذلك الأفق التاريخي أين هيمنت الانطولوجيا الديكارتية لزمان طويل والتطور الإبتيمولوجي والتحول النهائي نحو الذاتية المتعالية وصولا إلى الثورة الكانطية الجديدة، سعى هيدغر لتفكيك ودحض الميتافيزيقا الغربية بوصفها تاريخ الافلاطونية، "الميتافيزيقا هي أفلاطونية" ¹ بُنيت على ثنائيات لا حصر لها، على غرار النموذج العلمي الديكارتي حيث اعتبرت ثنائية (ذات - موضوع) انطولوجيا علماوية صالحة لكل انموذج علمي مقبل، لم تشذ البحوث الاستهلالية لفرانتز برينتانو (Franz Brentano) عن تلك النماذج خاصة للنموذج الديكارتي عند تأسيسه لمفهوم "القصدية" (أي اتجاهية الوعي نحو الموضوع، وأن كل وعي هو وعي دائم بشيء ما) وقبوله لمعادلة الوعي والذات، كل ذلك لعب دورا تاريخيا محوريا في رسم معالم المنعرجات الكبرى للفلسفة الغربية المعاصرة، فقد كان سيغموند فرويد (S. Freud) وادموند هوسرل (E. Husserl) تلميذين لدى برينتانو، لكن كل واحد منهما تأثر بالرأي الفلسفي الذي مثله بطرق مختلفة إلى حد بعيد، فبالنسبة لفرويد، تأثر في المقام الأول بكانط، شوبنهاور، نيتشه، وهارتمان، في رأيه كانت أطروحة الذات والوعي تحيزا فلسفيا وجب تدميره، وكان يمكن إخصاب الفكر بافتراض وجود بُعد لا واع للذات، ومن ثم، طوّر فرويد التحليل النفسي بالتركيز على أطروحة اللاوعي ² (في حين لم ينل الوعي بكثير من الاهتمام عنده)، في مقابل ذلك، اعتقد هوسرل أن أفضل طريقة لجعل الفلسفة علما صارما هو التركيز على إجراء تحليلي وصفي للبنيات/الأفعال الضرورية والشاملة للوعي (مع اهتمام قليل أو منعدم باللاوعي) ومنه تم تطوير الفينومينولوجيا، وضد هذين الاتجاهين تتبلج أطروحة مارتن هيدغر، حيث ألح على ضرورة

1. مارتن هيدغر، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، ترجمة وعد على الرحية، دار التكوين، دمشق، سوريا، 2016، ص 53.

2 K. Hoeller., *Heidegger and Psychology*, Seattle Review of Existential Psychology and Psychiatry, Heidegger & Psychology (Special Issue),1988, p 07-20

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

أن يركز البحث الفلسفي على سؤال "معنى الكينونة" ومن ثم تتفك كل حبال الفلسفات البعدية وكل الإشكالات الفلسفية المطروحة عبر تاريخ الفلسفة، ومن خلال ذلك طور هيدغر أنطولوجيته الفينومينولوجية التي وصفها بـ الهيرمينوطيقية.¹

كان السياق التاريخي لظهور تحليلية الـ *Dasein analysis* يتميز بقدر كبير من التعقيد، ففي الحقيقة، كان الأمر أكثر من مناسب لهيدغر لإجراء حصّته الأولى من ندوات زوليكون في سنة 1947 ببورغولزلي (Burgholzli)، العيادة النفسانية لجامعة زيوريخ، فقد كانت قبل ستين عاما من بين المصحات العقلية الأولى لإجراء دراسة جادة عن التنويم المغناطيسي، فهناك تمكن يوجين بلولر (Eugen Bleuler) من إبعاد مسار الطب النفسي السويسري عن التقطيع التشريحي للأدمغة لكشف دور الشخصية في توجيه مجرى الأمراض، لاحقا، أصبح كارل يونغ (k. G. Young)، وهو مساعد بلولر وأحد تلامذة فرويد، كبير الأطباء فيها (أي في العيادة المذكورة) وبدأ في إعادة تقييم التحليل النفسي الفرويدي من اتجاه موجّه بنحو شخصاني أكثر وبأقل اختزالية،² وقد اشتغل كل من المحلل الـ *Dasein* السويسري لودفيغ بينسفانغر وميدارد بوس تحت رئاسة بلولر، والاثنتان معا كانا تلميذين ومتعاونين مع كارل يونغ حيث ناقش بينسفانغر رسالة دكتوراه تحت إشرافه،³ في الحقيقة لم تكن هناك أي علاقة مباشرة بين فرويد وهيدغر، ومثلما تمت الإشارة إليه آنفا، كان بينسفانغر وبوس بمثابة المحفّزين للقاء التاريخي للمقاربة الانطولوجية الفينومينولوجية الهيرمينوطيقية لهيدغر بالتحليل النفسي الفرويدي، فبينسفانغر طور علاقة طويلة الأمد مع فرويد أما بوس فكان المُحلّل النفسي لفرويد (1925)، وكان هو من كوّن صداقة ممتدة مع هيدغر من سنة 1947 إلى 1976، أما بينسفانغر فكان تعارفه بهيدغر غير متواصل⁴، من جهة، واضح أنّ فرويد كان له علاقة تعارف مع فلسفة هيدغر من خلال صداقته مع بينسفانغر، ففي عام 1936 أرسل بينسفانغر نسخة من محاضراته "تصوّر فرويد للإنسان على ضوء الأنثروبولوجيا" وفيها حل من بين أشياء أخرى أنّ "الإنسان ليس ضرورة ميكانيكية وتنظيم فقط، ليس مجرد عالم أو في-العالم، فوجوده مفهوم فقط ككينونة-في-العالم، كإسقاط وانكشاف للعالم - مثلما برهن هيدغر بقوة، " وكان جواب فرويد عليها موجّه بنحو مميّز: " فيها فرحت بنترك الجميل، اطلعك، اتساع أفقك، ولباقتك في الخلاف... لكن، بطبيعة الحال، لا أصدّق كلمة

¹ Martin Heidegger, *Etre et Temps*, 1986, p 66.

² M. Heidegger, *Zollikon Seminars* p 303

³ Philippe cabestan et Françoise Dastur, *Daseinsanalyse*, p58

⁴ M. Heidegger, *Zollikon Seminars*, p308.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

مما تقول. "كانت ردّة فعل فرويد بالكاد مفاجئة بالنظر إلى مناقضته المشهورة للفلسفة والتزامه الواضح بالمذهب العلمي".¹ من جهة أخرى، إنّ اطلاع هيدغر على عمل فرويد ورد فعله عليه كان إلى حدّ ما معقّداً جداً وكان ميدارد بوس الخاضع للتحليل النفسي في عشرات الجلسات لفرويد، وأيضاً كان كمحلل نفساني تحت التدريب، هو من قدّم لهيدغر كتاب (ما بعد علم النفس) لفرويد (Metapsychology). إذ يقول بوس "حتى قبل لقاءنا الأول، سمعت عن نفور هيدغر السحيق من كل علم النفس العلمي الحديث، وبالنسبة لي، أيضاً، لم يخفِ عني اعتراضه له، وازداد نفوره إلى حدّ كبير بعد تحفيزي له بكثير من المكر والدّهاء للخوض مباشرة ولأول مرّة في كتابات فرويد، وخلال قراءته للأعمال " الميتاسيكولوجية " النظرية، لم يتوقف هيدغر أبداً عن هزّ رأسه، لم يكن يريد ببساطة أن يقبل أنّ رجلاً ذكياً جداً وموهوباً كفرويد استطاع أن يؤلّف مثل هذه التأليفات الوهمية صرفاً والسخيفة فعلاً، واللاإنسانية والمصطنعة عن الإنسان العاقل، جعلته هذه القراءات يصاب بالغثيان بالمعنى الحرفي للكلمة".²

كما أن "أوراق عن التقنية التحليل النفسي" لفرويد، والتي قدم فيها نصائح عن السلوك العملي للتحليل العلاجي للمريض العصابي، جعلت هيدغر يشعر بالريبة أكثر، حين اكتشف على الفور التناقض المتبادل لهذه الكتابات أي، الهوّة التي لا يمكن تجاوزها بين المطلق والحتمية العلمية الطبيعية لهذه النظريات والتأكيد المتكرر لتحرير المريض من خلال الممارسة التحليل-نفسية.

وخلاصة القول، إن بينسفانغر وبوس كلاهما خبّر نقاط قوّة التحليل النفسي لكن كلاهما انتهى إلى بعض الشكوك الهامة بشأن نظرية فرويد والاعتقاد بأنها افتقرت إلى أساس فلسفي مناسب، فبينسفانغر وبوس اتفقا على أن "انطولوجية هيدغر الهيرومينوطيقية هي التي تتمكن من ضمان هذا الأساس بنحو مناسب وأصيل".³

¹ Ibid, p 308.

² M. Heidegger, *Zollikon Seminars*, p309.

³ K. Hoeller., *Heidegger and Psychology*, p 104

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

المبحث الثاني/ وقف المدّ الفريديوي، مارتن هيدغر ناقدا لسيفغوموند فرويد

خلال الثلاثينات والأربعينات من القرن المنصرم، كان التحليل النفسي الفرويدي يكتسح أوروبا بشكل ملفت للنظر،* وباعتباره التأثير الثقافي الرئيسي في تلك الحقبة، كان بمثابة موضة فكرية ببساطة خاصة في فرنسا وألمانيا، وكان الناس مأخوذين بنداء نظرية استطاعت شرح الكثير عن البشر على مستويات كانت قد ظلت حتى ذلك الحين غامضة ووهمية، على الأقل، لم يساهم مارتن هيدغر في هذه الإثارة،¹ وعلى النقيض من ذلك، هذه الظاهرة الفكرية التي اجتاحت الأوساط الفكرية قد أزعجته كثيرا على عدد من المستويات.

أولا وقبل كل شيء، على نطاق شامل، كان هيدغر مقتنعا بأن التحليل النفسي، كشكل من أشكال العلم، كان يُنظر إليه على أنه بديل عن الفلسفة أو الدين، ما أزعج هيدغر كثيرا بخصوص هذا الأمر، لقد كان مشككا بشأن أي مسعى لفصل الأوصاف الحسية للوجود الإنساني عن التفكير الفلسفي، وأكد بأن ذلك سيكون مخادعة كبيرة للنفس، لأنّ هذا سيكون من أجل إزالة هذه الأوصاف الحسية "من المعنى الانطولوجي الذي يُديمها"،² شيءٌ اعتقد أنه سيكون كارثيا.

ثانيا، إنّ العلموية (scientisme) أو (النزعة العلمية)، بأي شكل من الأشكال، بما في ذلك التحليل النفسي، طبّقت نفسها على مجالات غير مناسبة لالتزاماتها الانطولوجية - مجال الوجود الإنساني، ومن ثمّ، كان التحليل النفسي، بوصفه تمظها للعلموية، والذي أصبح بسرعة التأثير النظري المهيمن عبر القارة الأوروبية، قد أثار في هيدغر القناعة بأنه الوقت المناسب للمواجهة، ففي تقييم هيدغر للوضع، كان من الأهمية بمكان

* تجدر الإشارة إلى أنّ علم النفس لم يظهر كتخصص مستقل بذاته عن الفلسفة حتى القرن التاسع عشر، ويمكن القول بأنّ سيفغوموند فرويد كان مساهما رئيسيا في هذا الانقسام، وسريعا أصبح انتسابه إلى المنهج العلمي أحد أهم نقاط الخلاف بين التحليل النفسي والفلسفة الفينومينولوجية، لأنه على الرغم من اقتناع فرويد التام بأنّ متاسيكولوجيته أمكنها العمل كأساس للتفكير الفلسفي (فضلا عن السؤال الإنساني بأسره)، كان مارتن هيدغر متخوفا من استعمال العلموية كأداة لفهم معنى الوجود الإنساني، وأصرّ على أنّ الفلسفة هي التي كانت قد أسست فهمنا لأي كائن مهما كان، ويبدو أن القول المأثور "لن يلتقي الاثنان أبدا" ينطبق بنحو ملائم في هذا الإطار، لكن يُظهر بحثٌ مستفيض إمكانية علاقة تكملية بين آراء فرويد وهيدغر، تلك التي تسمح بفهم أكثر شمولاً للبشر بشكل عام.

¹ Richard Askay and Jensen Farquhar, *of philosophers and madmen*, a disclosure of Martin

Heidegger, Medard Boss and Sigmund Freud, Ed Rodopi, Amsterdam, new York, 2011, p 113.

² M. Heidegger, *Zollikon Seminars* p 274 and see Richard Askay, *of philosophers and madmen* p113

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

وقف مدّ "دكتاتورية التفكير العلمي" ¹ التي كانت الميتاسيكولوجيا الفرويدية مثالا حيا عنها، وبصراحة، لقد كانت الميتاسيكولوجيا الفرويدية سوء تطبيق فظيع للمنهج العلمي على الوجود الإنساني، لذلك وضع هيدغر نقدا فلسفيا مستفيضا لها كقوة موازية.

ومن منظور هيدغري خاص، فإنّ سيغموند فرويد عزی افتراضاته الانطولوجية والمنهجية إلى العلم باعتباره المصدر الوحيد للمعرفة، وكان هيدغر صريحا عندما قال: " إنّ ميتاسيكولوجيا فرويد هي تطبيق للفلسفة الكانطية الجديدة (النيو-كانطية) على الكائن البشري،" ² وزعم الموقف النيو-كانطي الذي أشار إليه هيدغر أن كل شيء مؤسس في النهاية على الفيزيولوجيا، وفي المقابل، نشأ هذا في أنطولوجيا-الشيء الديكارتيّة (بسعيها استحداث فلسفة علمية موحدة وشاملة) والابستمولوجيا الكانطية، ³ وبالنظر إلى السياق الفلسفي الذي نشأت فيه الميتاسيكولوجيا الفرويدية، فإنّ العلمية التي دعت إليها بشدة دون انتقاد، كانت في حاجة لأن تخضع لنقد فلسفي قاسٍ.

فما هي أهم الافتراضات الاساسية للميتاسيكولوجيا الفرويدية ولماذا كانت محل اشكال بالنسبة لهيدغر؟ افترض فرويد أن الأشياء "الموضوعية" هي الموجودة فقط، وهنا يقع فرويد فريسة لافتراض امتد عبر كامل التقاليد الفلسفية تقريبا، على طول الطريق نحو افلاطون وأرسطو، فقد كان التركيز على الموجودات التي سيتم دراستها، وكنتيجة للتأثير الديكارتي القوي على التفكير الحديث أصبحت هذه المقاربة مهيمنة بشكل خاص، وقد اختزلت الميتاسيكولوجيا الفرويدية البشر ببساطة إلى لا شيء أكثر من كونهم مجرد موضوعات للدراسة، يقول هيدغر " الى غاية اليوم، علم النفس والانثروبولوجيا والطب النفسي اعتبرت الوجود الإنساني مجرد موضوعات بدون معنى كغيره من الأشياء القابلة للتصرف" ⁴ في حين أن البشر ليسوا مجرد موضوعات للتحليل وفقا للمناهج العلمية، أكثر من ذلك، الاعتقاد بهذا الأمر هو تقويت لمعنى الوجود الفعلي للبشر. كما ان فرويد انخرط في مسار الثنائية الديكارتيّة، يوجد نوعين من الأشياء فقط - النفسية (العقل) والمادية (الجسد)، لكن لو تمّ التفريق بين العقل الإنساني والجسد، فليس هناك طريقة معقولة لشرح كيف يتفاعل العقل والجسد، وهذا بالضبط مآزق الفرويدية بالكامل، لذلك كان فرويد مضطرا لاختلاق نظرية لتفسير ارتباطهما: نظريته عن الغرائز، وهذه الأخيرة كانت المسؤولة عن تطور العمليات والصور العقلية، لكن،

¹ Ibid p 310,

² Ibid 310

³ Richard Askay and Jensen Farquhar, *of philosophers and madmen*, p 114

⁴ M. Heidegger, *Zollikon Seminars* p153.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

برأي مارتن هيدغر، كان هذا ببساطة للتهرب من السؤال حول العلاقة بين هذين المجالين بمجرد الانتقال لفظيا جيئة وذهابا بين الأوصاف النفسية والمادية للغرائز، وفي النهاية لم يُقدم فرويد وصفا مقنعا للعلاقة بين العقل والجسد مطلقا.

أكد فرويد أن النزعتين الغريزيتين، الإيروس والثاناتوس، هما السببين النهائيين لكل نشاط، ومن ثمّ، دافع عن حتمية علموية صارمة، وهكذا استخلص بأنّ الإرادة الحرة هي مجرد وهم، وكمثال على ذلك، لاحظ هيدغر مشيرا لسيكوباتولوجيا فرويد للحياة اليومية، بأن فرويد اعتقد بأنّه حتى الهفوات (*parapraxes*) (مثلا، زلّات اللسان الواضحة، والتصرّفات الشاذة وما إلى ذلك..) لها دوافع سببية محددة،¹ رفض هيدغر فكرة أن السبب والنتيجة (العلّة والمعلول) يحددان السلوك الإنساني، ومرة أخرى، يكون هذا من أجل اختزال البشر في مجرد موضوعات (أشياء)، بدلا عن ذلك، يقول بأنّ هناك فكرة أعمق بكثير عن "الحرية" التي تجعل الحرية نفسها التي أنكرها فرويد ممكنة،² ولم يعتقد هيدغر أن فرويد كان مخطئنا هنا فحسب، بل ارتأى بأنّه كان مخطئا للسبب الخاطي، ففرويد كان ينكر فقط فكرة مسبقة عن الحرية ممثلة في العلوم الطبيعية كحدث لا سببي، غير أن هذا التصوّر الضيق للحرية يتصوّر مسبقا الحرية كخاصية تخصّ البشر، ومن ثمّ يرفض بعناد أن يرى أي طريقة أخرى لفهم الحرية، وكانت أكثر طريقة مناسبة انطولوجياً لتصوّر الحرية هي اعتبار البشر كـ "انفتاح للكينونة الذي يستدعي ترك الكائن يكون، هو تصرف منفتح،"³ إنّه المجال حيث نعيش من خلال انفتاحنا اتجاه الأشياء والموجود، أما القيود السببية لا علاقة لها البتة بهذا المفهوم الإنساني للحرية.

تبنى فرويد دون تمحيص العلاقة الأبستمولوجية الديكارتية بين الذات والموضوع، أيّ، معرفة بأنّ الذات مرتبطة بموضوعات ذات صلة خارجية بالعالم، وبالنسبة لهيدغر، فإنّ نموذجا كهذا يحوّر كيف نحن حقيقة في الواقع – أننا أكثر ارتباطا بشكل أساسي بالعالم كمجال مَوْحَدٌ للمعنى، لان الكينونة هي تخارج،⁴ فلإنسان منذ البدء "وجد متخارجا" في العالم.

من هذه الافتراضات الأساسية، باشر فرويد إذن ابتداع العديد من الأفكار فيما يتعلق بطبيعة الواقع "النفسي" – العقل – على اعتبار أنه متميّز عن العالم الخارجي، والغريب في الأمر، حسب هيدغر، أن التحليل

¹ Richard Askay and Jensen Farquhar, *of philosophers and madmen*, p 114

² Ibid, p 115

³ مارتن هيدغر، كتابات أساسية 2، مصدر سبق ذكره، ص 65

نفسه ص 66.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

النفسي استفسر "عن العمليات وعن التغيرات في النفسي، ولكن ليس حول ما هو النفسي." وكعالم، كان فرويد مطالباً بتقديم تفسير واضح لما قصده بالضبط تماماً بالعقل كشيء ميكانيكي، هذا ما أهمل تحقيقه¹. ومما زاد من تعقيد الوضع هو أن فرويد افترض بعض الافتراضات الشبيهة بالكانطية، إنَّ الخصائص الحقيقية للعالم الموجود بشكل مستقل والعمليات النفسية الكامنة لا يمكن معرفتها في آخر المطاف، لا يعرف الأنا إلا العالم الظاهراتي، المكان والزمان هما شكل من أشكال التفكير، ووفقاً لهيدغر، لقد فشلت كل هذه (الافتراضات) لأنها كانت أيضاً مبنية على ثنائية مُبتدعة للذات/الموضوع ونموذج الشيء - الأنطولوجي، ولا يمكن للواحد أن يقترح تقسيمات بين النفس والعالم الخارجي أو بين العقل والجسد، ويدّعي أنَّ كلا من العالم الخارجي والنفس الداخلية لا يمكن معرفتهما، ولكن يلجّ في نفس الوقت على أنَّ هذا تفسير كافٍ للواقع الإنساني (البشري)، وبعبارة أخرى، بالنظر لهذه الافتراضات، كيف يمكن لأيّ أحد أن يعرف أيّ شيء؟ فالعقل لا يمكنه أن يعرف جسداً منفصلاً، ولا العقل أو الجسد يمكنهما أن يعرفا عالماً منفصلاً، ولا الأنا تستطيع أن تعرف الأسرار الداخلية للنفس، ناهيك عن عالم خارجي بعيد تماماً عن وجوده، ومن وجهة نظر هيدغرية، فقد كانت هذه مجرد فرضيات لا مبرر لها فاقمت الوضع بتشويه أكثر لفهمنا ماذا يعني أن تكون انساناً.²

وضع فرويد افتراضات مسبقة أخرى فيما يتعلق بوظيفة العمليات الجسمية والنفسية أيضاً، وافترض: أن كلا المجالين (النفساني والجسماني) عملاً بنفس الطريقة الميكانيكية (الآلية)، أن كل شيء كان قائماً في نهاية المطاف على قوى جسمانية، أن كلاهما تشارك في علاقة مستمرة من العلاقات السببية، ومن ثمّ، فإن كل شيء خاضع بالضرورة للتحليل العلمي الاختزالي،³ غير أن هيدغر أشار إلى أن ميتاسيكولوجيا هيدغر فشلت لأسباب علمية، لأنها أهملت استيفاء معاييرها المنهجية، والتجأ فرويد إلى افتراضات لا يمكن التحقق منها ومفاهيم غير تجريبية (على سبيل المثال، اللاوعي، الغرائز، "الدوافع الوهمية"، وما إلى ذلك)، وفشل أيضاً في تقديم - كما يجب على عالم طبيعي أصيل - تفسير مناسب للعلاقة بين العقل والجسد، وتحول الأفكار والمعاني إلى عمليات جسدية.⁴

¹ Richard Askay and Jensen Farquhar, *of philosophers and madmen* p115.

² Ibid, 116

³ Ibid 116.

⁴ Heidegger, *Zollikon Seminars*_p 294

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

وقد شعر هيدغر بالانزعاج، بشكل خاص، من موقف فرويد بأن كل شيء موجود قابل للقياس، أو بعبارة أخرى، إن كان هناك شيء لا يمكن قياسه إذن فهو غير موجود،¹ ولقد زعم هيدغر أن العلم يلجّ على أخذ بشكل حصري ما هو قابل للقياس وقابل للقياس الكمّي بعين الاعتبار، وبذلك، يتجاهل كل السمات المميزة الممكنة الأخرى للوجود الإنساني، وهذا لمنع الاعتراف بالأبعاد الأخرى للوجود الإنساني غير القابلة للقياس: مثلاً، حضور الكينونة، الحرية، "الانفتاح *Clearing*-(الإضاءة)"، وما إلى ذلك.² فلو كان المستوى الفيزيولوجي أساساً للوجود الإنساني، لكانت هناك إذن "جزئيات أسف" أو "جزئيات وداع" في الدموع، لكن هيدغر أصرّ: "لا يمكنك في حقيقة الأمر قياس الدموع أبداً، لأنك لو حاولت قياسها، ستقيس سائلاً وقطرات على الأكثر، لكن ليس الدموع، كذلك بالنسبة إلى الحزن، فكيف يمكن قياسه؟ فأية مقارنة لقياسه تكون فاشلة فالمنهج يكون مخالفاً تماماً لمعنى الحزن".³

علاوة على ذلك، افترض فرويد قابلية التفسير التامة للحياة النفسية من الناحية السببية، ومشكلته كانت أنه طالما لم تظهر "قابلية تفسير مطردة" في الوعي، رأى فرويد ضرورة "اختراع 'اللاوعي'". وحسب هيدغر، فقد تصوّر فرويد العقل كوعاء، أو "صندوق أسود صغير" مؤلف من العمليات الواعية واللاواعية، مدعوماً بشكل من أشكال الطاقة التي هي مماثلة وقابلة للتحويل تبادلياً مع الطاقة الجسمية، والمأخوذة في نهاية المطاف من عمليات جسمية أو عضوية، وبالتالي، حتى داخل العقل، فرّق فرويد بين العارف والعارف المجهول، فالعقل الجوّاني لا يمكنه حتى معرفة نفسه، وهذا جلب "التقسيم الحتمي" بين الوعي واللاوعي، وكان لابد من اللجوء لفرضية "الأهداف اللاواعية" كتفسيرات للدافع البشري.⁴

كانت إحدى انتقادات هيدغر الأساسية لللاوعي هو قوله بأنّ فرويد مزج "السبب" و"الدافع" في متاسيكولوجيته، والإثنين ليسا نفس الشيء "فالدافع هو المبرر، وينطوي هذا على حقيقة أنه معروف وممثل على هذا النحو في مقابل سبب يتصرف من تلقاء نفسه،" إنّ استجابتنا لحضور شيء ما هو دافعنا، أخذاً بعين الاعتبار هذا التمييز، من الأهمية بمكان رؤية أن "شيئاً ما غير واع لا يمكنه أن يكون 'مبرراً لـ' (أي، دافعاً) لأن هذا 'المبرر لـ' يفترض مسبقاً وعياً واعياً، لذلك، فاللاوعي مبهم،"⁵

¹ Ibid, 213

² Ibid 207

³ Ibid 81. 82

⁴ Richard Askay and Jensen Farquhar, *of philosophers and madmen* p 117

⁵ Heidegger, *Zollikon Seminars* p186

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

إنّ فكرة فرويد عن "النوايا اللاوعية" كانت فرضية محضة فشلت في مساعدتنا على فهم أي ظواهر أفضل مما كنا نستطيع فعله بدونها - أي، كانت غير ضرورية،¹ بدلا عن ذلك، ألح هيدغر على أنّ أفعال النسيان، مثلا، كان يمكن تفسيرها على نحو جدّ مناسب ظاهراتيا، فقد اكتفت بالإشارة إلى أنّ شيئا ما لم يعد ينظر إليه بشكل موضوعي (أي، أنّ المرء ببساطة لم يعد يولي اهتماما صريحا لمعنى ذلك، أو أنه اختار عدم التفكير في ذلك).

كل ما في نظرية فرويد كان مليئا بالتصورات الخاطئة والتعقيدات، أساسا، هي لم تمثل شيئا أكثر من كونها محاولة يائسة من طرف البشر للبحث عن معنى أعمق (أي، نظرية للطبيعة البشرية) لتبرير وجودهم الإنساني، لكن بالنسبة لهيدغر ليس هناك هكذا أساس (مبرّر) للوجود للإنساني، كل ما نحن عليه هو أننا كائنات تافهة (بلا أساس) - العدم، وبالسعي لتقديم أساس (مبرّر) للوجود الإنساني، ومثلما يختتم فرويد، فإنّ مثل هذه النظريات المختلفة تُفقدنا إنسانيتنا نفسها.

في الأخير، اعتبر هيدغر أهمّ انتقاد شامل وجّهه لفرويد هو أنّه كان غافلا ببساطة عن سؤال ما معنى أن نكون (أي، عن فهم للكينونة)، وبالتالي، فشل في التحقق من الخصائص الانطولوجية الحقيقية للبشر،² مع ذلك، كانت هذه الخصائص ما جعل أي تفسير نظري (بما في ذلك فريد) ممكنا في المقام الأول، وعلى نحو أكثر تحديدا، زعم هيدغر أنّ فرويد فشل ببساطة في رؤية "الإضاءة"،³ أن كل منا يجد نفسه دائما بالفعل متموقعا في مجال موحد من معنى - وجودنا في العالم، وبناء على هذا، تصبح نظرية فرويد أكثر إشكالية، عندما يدرك الواحد أنّ المرء لا يمكنه بناء مغزى ومعنى الوجود في العالم من هذه التصرفات النفسية كالتمني، الدوافع، الميول وما إلى ذلك، بل بالأحرى، وجودنا في العالم مفترض دوما بشكل مسبقا قبل الآن.⁴

في الأخير، قد يُطرح السؤال ما الذي يمكن ان تمنحه فلسفة هيدغر بالأخص لعلماء النفس؟ وما أهميتها لعلم النفس (وتفرعاته كالتحليل النفسي، والعلاج النفسي، إلخ.) بالتركيز على كلمة "تحليل" وبعض مضامينها، أولا، مثلما أشار هيدغر نفسه في ندوات زوليكون في الصفحة 117، وكان أحد معانيها باليونانية "يُخَفّف، مثلا فكّ وثاق شخص مربوط من سلسله، تحرير شخص ما من الأسر..." اعتقد هيدغر أنّه

¹ Ibid 168

Heidegger, Zollikon Seminars 282.²

Ibid 288.³

Ibid 217.⁴

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

باستعادة المعنى اليوناني لكلمة " تحليل "، سوف يصبح علم النفس (وغيره) حرًا في الانخراط في " عملية تحرير " التحليل، تظهر " عملية تحرير " هيدغر على عدة مستويات مختلفة، فقد استخدم هيدغر مفاهيم إيجابية وسلبية عن الحرية في تحليله، أولاً، إنّ علماء النفس (وغيرهم) متحررون من " الالتزامات الانطولوجية المسبقة المحفوظة دون تمحيص، ثانياً الجميع إذن " متحررون " لينفتحوا على حضور الكينونة وهي تتكشف بالادازين أي، نيل التحول بنفس طريقة السامع في رؤية وإيقاظ المعنى حيث ينبغي طرح السؤال، ولا يمكن للادازين أن يكون حرًا إلا بمعنى " حرية الاختيار " لأنه معرض بشكل أساسي للبعد الحرّ والمنفتح (أي الانفتاح) للكينونة في المقام الأول.¹

إذن أراد هيدغر تحرير علم النفس (وتخصصاته الفرعية ذات الصلة) من الانتساب الساذج للانطولوجيا الديكارتية لـ " الشيء " وزخارفها المقترنة بها، إنّ " العلم هو، إلى حد لا يصدق تقريباً، دغمائي في كل مكان، أيّ، أنّه يعمل بالأفكار والأحكام المسبقة التي لم يسبق التفكير فيها، هناك احتياج شديد للأطباء الذين يفكرون ولا يتمنون ترك الميدان كليّة للتقنيين العلميين، وذلك بسبب فشل العلم في التأثير على أفكاره السابقة وأحكامه السابقة التي تمنعه من تقديم " جواب جليّ ومناسب انطولوجيا للسؤال عن نوع الكينونة التي تنتمي لتلك الكيانات التي نحن عليها.² وحالما يتم ضمان الجواب المناسب أنطولوجيا الذي قدّمه هيدغر، سيتحرر علم النفس إذن كيّ يقتفي أثر تساؤله بانفتاح أصيل وفهم لما معناه أن تكون، سوف يكون علم النفس في وضع يسمح له " بترك الموجودات تكون " ³ خالية من أيّ " بنيات دوغمائية " متصورة مسبقاً، وعلى نحو مشابه، سوف يتحرر علماء النفس من نزعتهم نحو التشبّث بإحكام ودون تمحيص بالنظرة " العلمية " وبهذا الشكل، سوف تحظى الصّفة " العلمية " لعلم النفس بفرصة جديدة للتأثير النقدي على ذاتها، بعد ذلك، على مستوى العلاج النفسي (التحليل النفسي، إلخ.)، سوف تتحرر العلاقة العلاجية من خطر الفرض الساذج للأطر النظرية من قبل المعالجين على المرضى (المحلّلين نفسياً). هذا الأخير هو ما يصفه هيدغر كنوع الكينونة الشديد الاهتمام الذي " يثب " من أجل الآخر " في مثل هذه العناية، يمكن للآخر أن يصبح شخصاً مسيطراً عليه واتكاليّ، حتى لو كانت هذه السيطرة ضمنية وتظلّ مستترة عنه " من ثمّ، سوف يُمنع تلقائياً أيضاً التدخل الأقل لباقة في تقديم النصيحة واتخاذ القرارات لصالح المريض من قبل المُعالج.

¹ Richard Askay and Jensen Farquhar, *of philosophers and madmen* 118

² Heidegger, *Zollikon Seminars*, p88

³ مارتن هيدغر، كتابات أساسية ج2، ص65.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

في الأخير، تمنح فلسفة مارتن هيدغر الأفراد بعض المصادر لنيل معرفة-ذاتية أكثر أصالة، يتطلّب نوع معرفة-الذات والذي هو أساسي ووثيق، أن يتعرّف المرء على ذاته. ولمّا، في الواقع، تضيع معرفة-الواحد-لنفسه في هذه الطرق كالانعزال، أو إخفاء الذات، أو التّكر، فإنّ على الكينونة-مع-بعضها البعض عليها إتباع دروب خاصة بها لأجل الاقتراب من الآخرين أو حتى " النظر من خلالهم." إنّ ثبات الدازين تجاه ذاته هو ما يسمح أولاً بترك الآخرين الذين معه " أن يكونوا " في أقصى قوتهم الذاتية-من أجل -الكينونة، وكشفهم المشترك لهذه القوة في هذه العناية التي تثب وتحرّر وعندما يثبتّ الدازين، يمكنه أن يصبح " ضمير " الآخرين. ويمكن للناس بكونهم-هم-أنفسهم فقط بشكل أصيل أو أن يكونوا مع بعضهم البعض على نحو أصيل.

بمعرفة ذاته على نحو أصيل، فإنّ المرء " خالٍ من " التّبني الساذج لأطر أنطولوجية متعددة و " حرّ " في أن يفتح على أيّ شيء يأتي للحضور من ذاته أو من خلال الآخرين.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

المبحث الثالث/ لودفيغ بينسفانغر ومشروع الطب النفسي الوجودي

لن يكون أي خطاب حول تبادل الأفكار بين التحليل النفسي الفرويدي والأنطولوجيا الفينومينولوجية مكتملا دون الإشارة لأعمال النفساني السويسري الدكتور لودفيغ بينسفانغر (L, Binswanger)¹ باعتباره أحد المعارف المباشرين لمارتن هيدغر وصديق مقرب لسيغ蒙德 فرويد، كان بينسفانغر منغمسا كلياً في السياق التاريخي للإشكالات الفلسفية لتلك الفترة، وقد جعله ولاءه لفرويد فضلاً عن اهتمامه بالفينومينولوجيا الهوسرلية والهيدغرية شخصية محورية بالأخص في التقاطع المبكر بين هذين المجالين، متجهاً نحو تأسيس "فينومينولوجية وجودية، تصلح لأن تكون منهجاً للطب النفسي".²

ومن ثم طرح بينسفانغر "الانثروبولوجية التحليلية النفسية" التي تتحقق في إطارها تحديث تعاليم التحليل النفسي الفرويديوي عن الإنسان، وهو إذ يرى أن فضل مؤسس التحليل النفسي إنما يكمن في أن النظرية الفرويدية عن الإنسان كما هي طبيعية، لأنها تعتبر المبدأ التنظيمي المنهجي الأكثر أهمية بالنسبة إلى الانثروبولوجيا وينتقد في الوقت ذاته بعض أفكار التحليل النفسي الكلاسيكي، التي تضيق الأفق الانثروبولوجي "للإدراك والفهم"، وعلى النقيض من فرويد، يرى بينسفانغر أن "علم النفس ينبغي أن يتجذر في الانثروبولوجيا".³

كان بينسفانغر في الثلاثينيات، واحد من الأوائل الذين بدأوا استخدام المنطق الوجودي في دراسة القضايا النفسية السريرية والنظرية (خاصة في كتابه "الحلم و الوجود"، الصادر عام 1930 أي بعد ثلاث سنوات من الكينونة والزمان)⁴، فهو في تعامله مع هيدغر، يُدرج في ترسانة تصاميمه النظرية، تلك المفاهيم مثل " الكينونة في - العالم، الهم، القلق، الوجود من أجل الموت وغيرها، وحسب تصوره " يمكن للإنسان أن يكون مفهوماً لا في مصطلحات نظرية، بغض النظر عما إذا كانت ميكانيكية، بيولوجية أو سيكولوجية بل

¹ . لودفيغ بينسفانغر (1881، 1966)، طبيب ومحلل نفسي سويسري، كان من الأوائل الذين استعملوا مقارنة تحليل الدازين لمارتن هيدغر في الطب النفسي ولفهم الاضطرابات النفسية لمرضاها، كما يجب ان ننوه انه كان من أكبر النقاد والمباشرين لمرتن هيدغر فيما يتعلق بطرق فهم وتحليل الوجود الإنساني، للاطلاع أكثر على هذا الجانب انظر:

- Francesca Brencio, *Heidegger and Binswanger : Just a Misunderstanding?*, p 278.

² Ibid, p 280.

³ . فاليري ليين، فرويد، التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، ترجمة زياد الملا، دار الطليعة الجديدة، سوريا، ط1، 1997، ص 158.

⁴ . للاطلاع على هذا الموضوع أكثر أنظر مقدمة الناشر لكتاب:

- Keith Hoeller, (L, Binswanger and Michel Foucault), *Dream and existence*, edited by Keith Hoeller, Review of existential psychology, and psychiatry, Seattle, 1986

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

فقط في التفسير الفينومينولوجي البحث للمفصل الكلي للوجود البشري بصفته كينونة - في - العالم.¹ وعلى خلاف العديد من المثقفين الذين عارضوا بشدة التحليل النفسي الكلاسيكي فإن بينسفانغر لم يرفض تماما عمل فرويد،* فقد اعتبر "الميتاسيكولوجيا" أنها نجاح في حدود النظرية العلمية، ومدح اسهاماتها في تقديم توصيف شامل وكامل للطبيعة البشرية (*homo natura*)، مع ذلك، زعم بينسفانغر أيضا أن تصوير فرويد للإنسان على أنه "بدائي" لم يكن "مصدر ومنبع التاريخ الإنساني"، بل كان بالأحرى "مطلبا للبحث العلمي-الطبيعي".² انطلاقا من هذه المواقف يعيد النظر في تعاليم التحليل النفسي الفرويدي عن الإنسان محاولا إكمالها بالأنطولوجية الأساسية لمارتن هيدغر، وهكذا تصبح الأنثروبولوجية التحليلية النفسية لبينسفانغر تحليلا وجوديا في الآن نفسه، ففي هذه النظرية تؤخذ بالحسبان النظام التركيبي العام للكينونة البشرية أما في الممارسة السريرية تؤخذ بعين الاعتبار التركيب الانطولوجي المميز للحالات الملحوظة،³ ومن هذا المنطلق يري بينسفانغر أن فلسفة هيدغر جد ملائمة في اظهار قيود العلم حينما يتم تطبيقها عمليا في مجال البحث الإنساني، وقدّمت مقاربتة الفينومينولوجية أيضا وسيلة للتوسع فيما وراء العلم لفهم الشخص بأكمله في محاولة لخلق مقاربة علاجية أكثر شمولية.

في وقت مبكر من عام (1922)، اعتقد بينسفانغر بأن الفينومينولوجيا الهوسرلية هي من استطاعت تقديم منهجية مناسبة للعلاج، ولكن مع نشر مؤلف "الكينونة والزمان في 1927"، ودون التخلي عن هوسرل تماما، قام بينسفانغر بتعديل هذا الموقف قليلا عندما اقترح بأن "انطولوجيا هيدغر التي تلقى منها حافزه الحاسم في تحليله الوجودي، وأساسه الفلسفي وكل تبريراته، فضلا عن توجيهاته المنهجية،"⁴ وكان بينسفانغر مذهولا بالنقد الهيدغري للعلم إضافة إلى تفصيله للبنى الأساسية والشاملة للدازين البشري.

. بينسفانغر نقلا عن فاليري لين، فرويد، التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، ص 159.⁸

* إن مفاهيم مثل الحرية والعزلة واللامعنى والقلق هي من متضمنات العلاج النفسي الوجودي مضاف إليها عامل "المسؤولية" لأن الفرد هنا مسؤول عن قراراته وأن المرضى مسؤولون عن اضطراباتهم الخاصة ولهم دور فاعل في علاجها، على النقيض من ذلك، في علم النفس التحليلي الفريديوي حيث اللاوعي أو الجنات السيئة والحظ العاثر قد تسقط المسؤولية عن المريض، ما يجعله غير متعاون في العلاج، للمزيد انظر:

رولو ماري، وافرين يالوم، مدخل الى العلاج النفسي الوجودي، ترجمة عادل مصطفى، مؤسسة هنداي، المملكة المتحدة، 2017، ص 78

³. فاليري لين، فرويد، التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة ص 158.

³ نفسه الصفحة نفسها.

⁴ L, Binswanger, *Being –in –the- word* : Selected papers of Ludwig Binswanger, (Needleman trans) new York 1963, p 206

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

في هذا السياق، كان يفسر على طريقته تعاليم مارتن هيدغر عن الكينونة البشرية معتبرا أن إدراك الماهية الأصلية للإنسان مرتبط بالضرورة بتبيان أشكال الوجود البشري الأساسية وتفاعلها فيما بينها ومغزاها، ولأجل هذه الغاية، من اللازم عدم معالجة الواقع الفعلي البشري بوصفه " كينونة-في-العالم" حسب ما لوحظ في فلسفة هيدغر الوجودية فحسب، بل أيضا بصفته كينونة - في-العالم و كينونة -خارج - العالم.¹ لذا فهو لا يقتصر على نقل أفكار الانطولوجية الأساسية لهيدغر إلى أنثروبولوجيا التحليل النفسي بل يعدّلها على ضوء مفاهيم سيغموند فرويد، وعلى وجه الخصوص ينطلق من أن الأنثروبولوجية لا يمكنها أن تضيق مهامها البحثية بمقاصد وجودية حصرا بل ينبغي أن تمتلك أمامها كموضوع للدراسة تركيبا كليا من الماهيات البشرية بكل تضميناتها المتعددة، وإن الطريق الأكثر ثمة لإدراك الإنسان ومعرفته، حسب بينسفانغر، هو اتجاه الدراسات الفينومينولوجية - الأنثروبولوجية.²

لقد كشف التحليل الهيدغري، عندما تم تطبيقه في مجال الطب النفسي بفضل بينسفانغر، كشف الكثير عن الطبيعة الخاصة للطب النفسي في محاولاته الدؤوبة كي يصبح علما، لأنه من شأن العلم أن يفصل ما يريد دراسته، وإزالته من أي عناصر ذاتية وتحديد مجال بحثه العلمي، وبتبني هذه المقاربة، يصطدم الطب النفسي بمشكلة ذات مفارقة عجيبة وهي أن " مقصد" دراسته هو ذلك الذي يُجري البحث أي الانسان، فيجب استبعاد كل ما هو بشري من أجل مقارنة البشر علميا، لكن هدفه ليس فقط "اصلاح" الكائن الإنساني، بل أيضا لشفاء الانسان، والأسئلة التي تنشأ في هذا السياق، هل يعمل الطب النفسي بشكل خاص ضمن اطار بيولوجي، يتصور البشر ككائنات حية؟ أو هل على الطب النفسي أن يتعامل مع البشر على مستوى العلاقات الإنسانية؟ في النهاية، كل مشارك مُضمّن هو انسان! ومن ثمّ، يظهر الطب النفسي على أنّه يستخدم "أفقيين مفاهيميين متباينين"³، أفق بيولوجي وأفق ميتافيزيقي، بموجب ذلك تظهر ثنائية عجيبة، مشكلة "عقل-جسد"، وقد اعتقد بينسفانغر أن المشكل النظري لثنائية العقل-الجسد الموروثة من العلم الحديث جلبت "عبئا فادحا"⁴ في كل علم النفس، ومع ذلك، فإنّ "الوجود - في- العالم" لهيدغر وفّرت ذلك الارتباط المنقذ فيما بين "الذوات" و"العالم" الذي من شأنه أن يسمح بالتواصل والفهم في تجربة مشتركة.

فاليري لينين، فرويد، التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، ص 159²
نفسه صفحة نفسها.³

L, Binswanger, *Being –in –the- word* p209.³

L, Binswanger, *The Existential Analysis School of Thought*, Translated by Ernest Angel, in ⁴
Existence : A New Dimension in Psychiatry and Psychology, edited by Rollo May. New York : Simon and Schuster, 1958,p 193.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

قدّمت بنية هيدغر الشاملة الأساسية للوجود في -العالم وتحليله لبنية العناية الثلاثية، توصيفا كاملا لثراء الوجود الانساني في البشر العاملين "بشكل طبيعي"، (نذكر هنا مريضة بنسفانغر المشهورة "إلين فاست")¹ وكان بينسفانغر واثقا بأنه إن كان على الطب النفسي أن يبدأ بـ **الوجود في -العالم**، كان بمقدوره أن يفهم بشكل أفضل التفاعلات البشرية التي انحرفت عن هذه "القاعدة".² وبمقدوره أن يحول تركيزه للنظر في الانقباضات المحتملة في التصاميم العالمية للمرضى، وفتح قنوات جديدة لربط المرضى "المرضى عقليا" الذين كانوا يُعتبرون في السابق صعب الوصول إليهم،³ ومن شأن هذا الموقف البديل أن يسمح أيضا للطب النفسي أن يوسّع إمكانياته نحو مقارنة موحّدة أكثر داخل الإطار العلاجي.⁴

إن التحليلات الفينومينولوجية التي قام بها هيدغر رسمت الخطوة الحاسمة بالنسبة لبينسفانغر لفهم الأمراض العقلية والذهان و الهلوسات، باعتبارها شكلا جديدا من أشكال الوجود -في العالم، وهذا الشكل ما نسميه عالم -الجنون، فالذهان لا يمكن أن يصيب الانسان إلا في - وعبر شكل محدد للعالم،⁵ بالنسبة لبينسفانغر، لم يكن الطب النفسي مجرد مسألة علاج الشخص المجنون أو الذهاني، بل هو لقاء بينهما، أي بين الطبيب والمريض باعتبارهما كائنات إنسانية بالأساس، ولهذا السبب يتعين على الطب النفسي فهم المريض في مجمله وفي حالاته الطبيعية وغير الطبيعية.

ومن المهم الإشارة إلى أن بينسفانغر اعتبر جهوده "انثروبولوجيا فينومينولوجية"، وكان مدركا بوضوح بأن تطبيقه العملي لعمل هيدغر كان تفسيراً وجودياً للبنى الأنطولوجية لهيدغر، ويبدو أن محاولاته لقيت قبولا حسنا، حتى أن هيدغر شجّعته خلال السنوات الأخيرة ل صداقتهم، وفي الحقيقة، في وقت متأخر من سنة 1947، واصل هيدغر دعمه لبينسفانغر في محاولاته، وفي رسالة مؤرخة في 24 فبراير 1947، مدح هيدغر كتاب بينسفانغر الأحدث المعنون ("الأشكال الأساسية وإدراك الدازاين الانساني" *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*) "إنّ عملك الرئيس مفهوم على نطاق واسع، وجد ثري بالظواهر، لدرجة أن يعتقد المرء بأن على أي شخص قادر على الفهم أن يدرك تماما أين تضع (ثُمَوْغُ)

¹ وصف بينسفانغر طريقة وجود مرضاه الفعلية من زاوية مثلث هيدغر العناية-البنية وتحليلية الدازاين، فقام بينسفانغر بتحليل مرضاه من حيث طرق تواجدهم غير السوية للوجود-في -العالم، وطرق وجودهم من حيث (عالمهم البيولوجي)، (عالمهم الجماعي)، و (عالم-النفس) مثل "حالة إيلين فاست"، وهي امرأة كانت تعاني من الشيزوفرانيا وتم الكشف عن قصتها سنة 1944 في كتابه تحليلية الدازاين " انظر:

- Francesca Brencio, *Heidegger and Binswanger* p 279.

² L, Binswanger, *the Existential Analysis School of Thought*, p 201.

Ibid p 200.³

Ibid 192.⁴

⁵ L, Binswanger, *Being –in –the- word*, p 211.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

علم الأمراض النفسية،¹ لكن، هيدغر هذب مقارنة بينسفانغر لاحقا، مؤكدا بأن الكينونة والزمان كانت غير كافية من أجل أنثروبولوجيا كاملة، وشدد باستمرار على أهمية "الاختلاف الانطولوجي"، ونصح ضد غواية مزج الفهم اليومي للوجود الإنساني (التوصيفات الموجودة أو الأنطيقية) بالبنى الأنطولوجية الأساسية التي تأسست عليها.²

أفسح الحماس المبكر الذي أظهره بينسفانغر لهيدغر لاحقا المجال للتناقض، وبالرغم من مواصلته تقبل آراء وإسهامات هيدغر، في الطبعة الرابعة لكتابه "الأشكال الأساسية وإدراك الدازاين الإنساني"، أكد بينسفانغر أن هيدغر أضاف ببساطة بعدا إضافيا لفينومينولوجيا هوسرل، فلقد كانت تطويرات هوسرل الأخيرة للفينومينولوجيا "التأسيسية" هي التي قدمت أفضل طريق نحو فهم بنيات عوالم مرضاه، وهكذا، فإن هوسرل هو من كان له أكبر تأثير على عمله الخاص،³ واتهم بينسفانغر هيدغر أيضا بإهمال البعد الاجتماعي الأساسي الجوهرى للتعلق الإنساني، ذلك الخاص بالحب، وكما عبر بينسفانغر، "ترك الحب واقفا يتجمد خارج الأبواب من هذا الإسقاط للوجود".⁴

من خلال اتخاذه "أنا-خاصة" الدازاين (أو الأنا ملكية الدازاين، أو أنانته أو ذاتيته) (*Jemeinigkeit*) محددة كنقطة انطلاقه الأصلية، فشل هيدغر في تفسير بنية أكثر بدائية لـ "نحن-الحب" / انكشاف ("كينونة تصادف الحب")⁵ التي تشكل أساس الوجود الإنساني في عالم من القرابة، وبالنتيجة، كانت بنية عناية هيدغر بالوجود-مع، مقتصرة على عالم "خاصتي-ملكيتي" بدلا من أن تكون مفتوحة على الوحدة التامة للكينونة، "الـ نحن we-ness"، بعبارة أخرى، اتهم بينسفانغر هيدغر بفرض قيود على العلاقات الإنسانية لأن اهتمامات الدازاين هذه كانت أيضا جدّ محددة ومعزولة عن سياقها الاجتماعي من الوجود-في-العالم، وزيادة على ذلك، فإن أي مقارنة علاجية ستكون مقتصرة على استكشاف أساليب أصيلة في مقابل أساليب غير أصيلة ذات الصلة بالذات، بالعالم، وبالأخرين، ورغم ذلك، لم يكن هناك اهتمام كبير بالأصالة مع الحالات العقلية المستعصية، وكثيرا ما عانى هؤلاء المرضى من نقص جزئي أو في بعض

¹ M, Heidegger, Zollikon, p 227

² Ibid, p 32

³ L, Binswanger, *The Existential Analysis School of Thought*, p190

⁴ Ibid p195.

⁵ Ibid 31.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

الأحيان كلي في التواصل، واعتقد بينسفانغر أنه كان يمكن فقط ببنية إضافية لتأويل "الحلم" استكشاف هذه النقائص بدقة من خلال استعمال مفاهيم هيدغر وهوسرل.¹

ووفقا لبينسفانغر، فإنّ تفسير دلالات "الحب" أظهر انفتاحا نحو الكينونة التي لا يمكن وصفها بشكل أكثر دقة إلا كخاصة (ملكيتنا) فهم الحب هنا كإمكانية أنطولوجية أو كنمط محدد لكينونة الانسان²، وفي دلالات الحب، نحن منخرطون بشكل تام في حضور مطلق ومتكافل مع الآخر المتجذّر في كينونتنا ذاتها، لكن بعيدا عما "نتجاوز به" دازيننا المفرد.³ وأيضا في الحب، "نتجاوز" العناية اليومية ل الوجود-في-العالم، ونشارك في "الآن الأبدية" بالنسبة لبينسفانغر، لم يكن الدازين فقط الوجود-في-العالم كعناية، بل كان الدازين يعتبر الوجود-ما وراء-العالم في الحلم، أي، الوجود-في-العالم-ما وراء-العالم (In-der-Welt-über-die-Welthinaus-sein).⁴ من ثم، لم يكن "الحب" فقط نقطة انطلاق جوهرية عند النظر إلى البنى الشاملة والضرورية المتضمنة الوجود الإنساني، وقدّم الحب أيضا معايير إضافية لمساعدتنا على فهم أساليب التعلّق "السكوباثولوجي" بشكل أفضل (جنباً إلى جنب مع التعلّق "الطبيعي")، وبذلك يعطينا بعض المؤشرات على المدى الكامل لانحصار مريض ما في علاقته في-العالم ويمكن للمرء ان يستعيد الاشكال الأساسية للوجود من خلال وضع المعنى في قلب الخيال، في الحلم، ومنه استعادة السعادة لأن التعاسة هي دائما مندسة في الآخر الغريب.⁵

أصبح "النقد البناء" لبينسفانغر و "توسع" بنية هيدغر ل الوجود-في-العالم نقاط الخلاف الأساسية بين بينسفانغر من جهة، وبين هيدغر ومدارد بوس من جهة أخرى، وفي بعض الأحيان خلال سنوات 1947-1959 (أي، بداية ندوات زوليكون)، شهدت العلاقة بين بينسفانغر وهيدغر تحولا جذريا.⁶ ففي 1957، نشر ميدارد بوس نقدا لاذعا لموقف بينسفانغر (وأيضا موقفي فرويد ويونغ) والذي انتهى إلى القطيعة النهائية لبينسفانغر عن زميله البارزين، وخلال فترة الـ 25 سنة كاملة التي أدار فيها هيدغر ندوات زوليكون، لم ينشغل سوى بتوجيه النقد والتنبية لبينسفانغر ونموذجه لتحليلية الدازين (Daseinsanalysis)، وبالتأكيد،

¹ L, Binswanger and Michel Foucault, *Dream and existence*, p82

² M, Boss, *Psychanalyse et analytique du Dasein*, traduction par ph, Capestan et F, Dastur, librairie philosophique J Vrin, Sorbonne, France, 2007, p87.

³ Ibid, 97

⁴ L, Binswanger, *The Existential Analysis School of Thought* p45

⁵ L, Binswanger and Michel Foucault, *Dream and existence*, p 75.

⁶ ومن المثير للاهتمام الإشارة إلى أن مراسلات هيدغر مع ميدارد بوس بدأت على ما يبدو في 3 أوت، 1947، قبل 6 أشهر فقط بعد رسالة هيدغر لدعم كتاب بينسفانغر، الأشكال الأساسية وأدراك الدازين الانساني. أنظر هيدغر: ، *Zollikon Seminars* p237

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

اغتنم هيدغر وبوس كل فرصة للتهجم على بينسفانغر بسبب "مراجعته الذاتية لمقاربة تحليل الدازين، إذ يقول بوس: "هنالك ربط ضيق بين الانطولوجيا الأساسية والتدوير الجديد للتعالي، فالمقذوفية في - العالم أو الوجود في- العالم الذي أراده بنسفانغر هنا جدّ محدود في فهم العناية،.. إن العناية تم اختزالها في ذاتية منعزلة، وأكثر من ذلك، ساهمت في تحديد انثروبولوجي للدازين".¹ كما أنه تم تأويل العالم في مجمله كـ"تمثل موضوعي" مثل شيء ما أرضي، في حين تحليلية الدازين الهدغرية تفهم العالم كمجال للانفتاح التام للكينونة التي تؤسس جوهر الانسان، ومنه كل أسئلة طُرحت من قبل المشاركين في ندوات زوليكون تتضمن بينسفانغر قولت بأجوبة مهينة، فقد كان هيدغر واضحا: " لقد أظهر بينسفانغر سوء فهم كامل لتفكيره بالطريقة الأكثر لفتا للأنظار في كتابه الضخم " *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* " ، وكل الطرق الموجدية (ontic) لسلوك أولئك الذين يحبّون، تأسست بشكل متساوٍ في الوجود-في-العالم كعناية، إن كان المرء لا يخلط الرؤى الانطولوجية مع الأمور الوجودية مثلما فعل بينسفانغر، إذن، فليست هناك حاجة بالمِثل للكلام عن 'الوجود-ما وراء-ال-عالم'.²

ومن هذا المنطلق كان جواب هيدغر على بينسفانغر مباشرا وصريحا (في ندوات زوليكون)، لقد فشل بينسفانغر في فهم المعنى الصحيح للانطولوجيا الأساسية الموضحة بالتفصيل في تحليلية الدازين في كتاب الوجود والزمان، فبرأي هيدغر، أدى هذا إلى كثرة في الأخطاء ونتائج كارثية، أولا، حسب هيدغر، فقد أساء بينسفانغر أصلا فهم الوجود والزمان وفسّره على أنه أنوي وذاتوي،³ وأساء فهم العناية (care) على أنها وظيفة على المستوى الوجودي، ببساطة لقد فشل بينسفانغر في فهم المعنى الانطولوجي، وكمثال، انفتاح الدازين على الكينونة على اعتبار أنه مشترك بالضرورة مع الدازينات الأخرى وموجود- مع (Being-with) كونه أصلي بالنسبة لبنية الوجود-في-العالم ، وبما أنّ بينسفانغر فهم الدازين على أنه ذات منعزلة، وجد أنّه من الضرورة إلحاق العناية بالحب، بطريقة مزدوجة لـ نحن-غطاء كـ "وجود ما وراء العالم"، كي يتمكن الدازين من أن "يتجاوز" الذوات الأخرى، لكن العناية، عندما تُفهم بشكل صحيح (أي، من منظور أنطولوجي أساسي) فهي ليست في تعارض مع الحب أبدا، بالأحرى، إنّ الحب تأسس في بنية العناية كفهم للكينونة⁴ وختم هيدغر أنّ إضافة بينسفانغر لم تكن ضرورية فقط، بل لم تكن ممكنة أيضا ثانيا، ورغم

¹ M, Boss, *psychanalyse et analytique du Dasein*, p87

M. Heidegger, *Zollikon Seminars*, p28, 227²

³ Ibid, p116.

⁴ Ibid, p 115.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

تدارس بينسفانغر الوجود-في-العالم بشكل صحيح، أشار هيدغر أنه فشل في استيعاب معناه الانطولوجي الأساسي وهو فهم الكينونة، لقد أهمل إدراك أنّ المعنى الجوهرى للوجود والزمان كان طرح سؤال الوجود، من خلال الوصف الظاهراتي لبنية وجود الموجود¹، ورأى بينسفانغر الدازين كانفتاح داخل الكينونة التي ينفتح الدازين نحوها بهذه الطريقة أو تلك، هي التي تجعله يمتلك فهما أصيلا للوجود، ونتيجة لذلك، كوّن فهما خاطئاً عن الوجود-في-العالم والتعالى، وبسبب ولائه الساذج لإرثه الفلسفي (أي، ديكارت، كانط، هوسرل، إلخ)، بقي تحليل بينسفانغر محبوساً في مجال الذاتية الحديثة وطبعاً، لم يشرح بينسفانغر أبداً كيف يمكن أن تتعالى الذاتية إلى عالم خارجي، ثالثاً، حسب هيدغر، أدمج بينسفانغر المستوى الانطولوجي بالمستوى الموجودي (الأنطقي) للتحليل، واعتقد هيدغر أنّ هذا حدث بطرق كثيرة مثلاً، (في ندوات زوليكون)، يستنتج هيدغر بعناية الفروق التالية:

المستوى الأول/. تحليلية الدازين (لهيدغر): تحليل البنية الانطولوجية (*existentialia*) للدازين (كما أنجز في الوجود والزمان)

المستوى الثاني/. تحليل الدازين (*Daseinanalysis*): شروحات ملموسة فعلية لهذه البنية الانطولوجية.
المستوى الثالث/. تحليل الدازين (*Daseinanalysis*) (في تصور بينسفانغر) وصف لتجارب وجودية ملموسة على مستوى الأنطقي الموجودي (شبيهة بتحليلات سارتر).
. علم الأمراض الدازين-تحليلي (*Daseinanalytic pathology*)

المستوى الرابع/ تحليل الدازين الملموس (*Concrete Daseinanalyse*): وصف لأمثلة معينة عن أفراد حقيقيين في تعديلاتهم المتعددة لـ الوجود-في-العالم، العناية والزمانية.²
وجادل هيدغر بأن بينسفانغر استهل بدمج المستويين الأول والثاني بالمستويين الثالث والرابع، لكن تم تمييز السابق بالمهمة الأساسية لطرح سؤال الكينونة أي إمارة اللثام عن وحدة الشروط الأنطولوجية لوجود الدازين في علاقته مع الكينونة، بينما غاية اللاحق هو تبني الانثروبولوجيا التجريبية.

ادعى هيدغر بأن بينسفانغر شرع في إدماج المستويين الأنطولوجي والوجودي للتحليل من خلال مفهومه لإسقاط-العالم (*world-projection*) (أي ما يظهر بسبب هذا الإسقاط).

¹Ibid, p122.123

² Ibid, p120.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

بالنسبة لهيدغر، فشل بينسفانغر في تقدير "الاختلاف الأنطولوجي" بشكل كاف (بين الوجود والموجود)، هذا الاختلاف لا ينطوي على أي تقسيم بين الانطولوجيا الأساسية والتخصصات المعيّنة مثلما بدا أنه يعتقد، إنّ الانطولوجيا الأساسية ليست فوق/تحت بأي طريقة تأسيسية.¹

وقد سعى بينسفانغر لإزالة الانطولوجيا الأساسية من تحليله للدازين، لكن هذا كان مستحيلا كون السابق انتقل للداخل وكان متورطا بشكل وثيق بتأسيس كل تخصص، نفى هيدغر في الأخير أن تكون تحليلية الدازين الخاصة ببينسفانغر أن تكون كاملة بما يكفي كي تقيد كأساس لأنثروبولوجيا فلسفية.

واضح أنّه لم تكن لدى هيدغر أيّ هواجس أو موانع عن تطوير تحليل دازين (طب-نفساني) موجّه كما ينبغي، وإلا لم يكن لينقح كتب بوس التي اتخذت هذه المسألة كهدف لها، وما اعترض عليه بشدة كان أنّ أحدهم (مثلا، بينسفانغر) طوّر تحليل دازين أسّس على ما اعتبره هيدغر فهما مضلّلا لمشروعه الأنطولوجي، ومحاولة كهذه أضرت أكثر مما نفعت في نظر هيدغر، ومما يثير الاهتمام كفاية، هو أن بينسفانغر نفسه اعترف لاحقا ببعض الانتقادات الهيدغرية، ووصف مسعاه كونه ليس "تحليلية دازين" بل تحليلا أنثروبولوجيا-فينومينولوجيا، واعترف بأن اهتمام هيدغر كان "مختلفا كليا" عن اهتمامه، في الأخير، اعترف في فاتحة الطبعة الرابعة لكتابه *Grundformen* أن هدف الكتاب لم يضع أي ادعاء بكونه "ردا على الوجود والزمان بل كان بالأحرى فينومينولوجيا الحب و الحلم" وتابع معترفا أن "سوء فهمه المنتج" تشكل من فهمه لـ "الوجودية *Existential* ليس على هذا النحو، ليس كأنطولوجي، بل فقط تقديم بعض التوجيهات/الدلائل السديدة، المثمرة جدا لبحثنا" اعترف بينسفانغر أنه كان ينبغي عليه الاهتمام أكثر لحقيقة أن هيدغر ميّز بشكل واضح تحليليته الوجودية عن الانثروبولوجيا، وعلم النفس، والبيولوجيا وهو ما أدى إلى سوء فهمه الأنثروبولوجي للأنطولوجيا الأساسية² ومعتبرا سوء فهمه لتحليلية الدازين لهيدغر بأنها "سوء فهم خلّاق".³ مع ذلك، فإن "تحليل الدازين المتعلق بالطب النفسي"،⁴ أو "التحليل الوجودي"، قدّم مساهمته الفريدة من نوعها في مجال الطب النفسي.

¹ Ibid, p 125.

² M. Heidegger, *Zollikon Seminars*, p 128

³ L. Binswanger, *The Existential Analysis School of Thought*, p 195.

⁴ يميّز هيدغر بين "تحليل الدازين المتعلق بالطب النفسي" لبينسفانغر و"تحليل الدازين" لهيدغر وبوس تجنبيا للخلط بين المصطلحين، وبشكل مثيل للاهتمام، كان بينسفانغر أول من استعمل المصطلح، "تحليل الدازين" فيما يتعلق بتحليله النفسي الجديد-مصطلح تبناه بوس لاحقا أيضا-لكن، مثلما رأينا، شعر هيدغر وبوس بالحاجة إلى ابعاد نفسيهما عن بينسفانغر بعد "توسيعه" لبنية العناية الخاصة بهيدغر. أنظر:

M. Heidegger, *Zollikon Seminars*, p 115.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

المبحث الرابع/ بحثاً عن أساس انساني للتحليل النفسي، ميدارد بوس وتحليلية الدازين

على النقيض من بنسفاغنر، شعر مارتن هيدغر بشكل مختلف جداً بالنسبة لميدارد بوس (Medard Boss) وتشكيله لتحليل الدازين، وأعرب عن تقديره الكبير للبروفيسور بوس كصديق محترم وكزميل، ومع أنّ تاريخ لقاءهما الاستهلاكي غير واضح،¹ فقد دامت صداقتها وعلاقتها الجامعية حتى وفاتهما، فبوس الذي تدرب كلاسيكياً مع كل من لودفيغ بينسفاغنر وسيغموند فرويد في التحليل النفسي، أشاد بهيدغر لكونه كان له كبير الأثر على عمله، وفي فاتحة كتابه: "أسس وجودية للطب وعلم النفس"، أثنى على صديقه وزميله الحميم، أذ يقول في تقديمه للكتاب: "...تطور هذا العمل تحت العين الساهرة لهيدغر، ولا يوجد قسم ذو مضمون "فلسفي" حُرّم من نقده السخي".² في الحقيقة، تم ادراج نسخة من صفحات تصحيح هيدغر المستقيض لكتاب بوس ضمن "هيدغر وعلم النفس"³ وبدوره، ساعد بوس هيدغر في توسيع نطاق نفوذه خارج حدود الفلسفة، داخل الدوائر الداخلية للطب، ولقد كان مسؤولاً عن بدء وتنفيذ ونشر ندوات زوليكون - محاضرات قدّمها هيدغر في بيت بوس - في محاولة لمساعدة المهنيين الطبيين الآخرين لـ "رؤية مختلفة" و "التفكير من جديد".⁴ وقد كان أول كتاب لبوس والذي عكس تأثير هيدغر بعنوان "معنى ومضمون الانحرافات الجنسية: مساهمة تحليلية الدازين للأمراض النفسية لظاهرة الحب"، الذي نشر سنة 1947، بعدها جاء كتاب "معنى الأحلام وأبحاث في الطب الجسماني-نفساني" سنة 1954، وسرعان ما تبعهما كتاب التحليل النفسي وتحليلية الدازين في 1957، وأخيراً، رائعة بوس الصادرة في 1975 بعنوان "الأسس الوجودية للطب وعلم النفس (Existential Foundations of Medicine and psychology) فقد كان المؤلف الأخير عصارة ثلاث عقود من التقدم الفكري لبوس من خلال تعاونه مع هيدغر، وكان تطبيقاً فعلياً

¹ ليس من الواضح تماماً بدقة متى وكيف التقى بوس لأول مرة بهيدغر أو متى اشتغل معه، فبوس كان "طالباً لمرة واحدة" عند بينسفاغنر، وأغلب الظن أنه تعلم من هيدغر من خلال هذا الارتباط. لكن في كتابه "الأسس الوجودية للطب وعلم النفس: أشاد بوس ببينسفاغنر حيث "يدين علم النفس المرضي الحديث بدين خاص لبينسفاغنر للفت انتباهه إلى تفكيره في [هيدغر]". لكن في ندوت زوليكون، ادّعى بوس أنه صادف لتوّه رؤية إعلان لـ الكينونة والزمان في قصاصة صحفية، وأنه كتب لهيدغر لأول مرة في 1947، "بعد وقت قصير من انتهاء الحرب". انظر: (Zollikon p34)

² - Medard Boss, *Existential Foundations of Medicine and psychology*, (see preface to the first edition by M. Boss) trans by Sway and Atephen Connne Cleaves, Library of Congress, New York, 1983, p xxiv.

³ K. Hoeller., *Heidegger and Psychology*, p14.

⁴ M, Heidegger, *Zollikon Seminars*, p xix

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

لما جمعه من ندوات زوليكون، وفيه سعى بوس لأنسنة الطب وعلم النفس بإظهار محدودية نموذج العلوم الطبيعية، وبكشفه كيف تم تأسيس الطب وعلم النفس وجوديا في الانطولوجيا الفينومينولوجية لمارتن هيدغر. ومن هذا المنطلق، يتأهب الدكتور ميدارد بوس لإحداث تحوّل في التفكير التحليل-نفسى الذي رغب فيه هيدغر بشدّة، حيث انتقد كل من هيدغر وبوس الدين المتطور حديثا، المسمى "بالعلم"، وسعيا لإنقاذ بقايا البشرية في نقدهما وتطويرهما لتحليل نفسى جديد الذي أصبح معروفا لاحقا بـ "تحليلية الدازين"، إن أحد الجناة الأوائل المذنبين بسوء تطبيق المنهج العلمي على مجالات البحث الإنسانى كان سيغموند فرويد، وعارض كل من هيدغر وبوس ميتاسيكولوجيا فرويد بشدّة، هنا أطلق بوس انتقادات مماثلة ضد فرويد مثلما فعل هيدغر من قبل، زاعما أن ثنائية فرويد الديكارتية شكّلت فجوة لا يمكن سدّها والتي لم تؤد سوى إلى عرقلة أي فهم عميق للوجود الإنسانى، ويجب على ميتاسيكولوجيا فرويد أن تستغني عن أي مفاهيم خلقت صورة غير واقعية عن البشر على اعتبار "لديهم" مكّون خارجي وداخلي،¹ وعلى المحللين النفسانيين أن يقاوموا غواية خلق "غلب سوداء" (اللاوعي) نفسانية داخل النفس البشرية، بدلا من ذلك، يجب على الطب أن يلجأ للتجربة المباشرة، وما كشفت عنه التجربة المباشرة في الواقع، وفقا لبوس، هو ادراك بأن البشر "دوماً ومنذ البداية" يستوفون وجودهم "في وكواحد أو طريقة السلوك الأخرى فيما يتعلق بشيء ما أو بشخص ما".²

بالرغم من أن رفض بوس لميتاسيكولوجيا فرويد كان مطلقا، ظلّ في وقت مبكر من حياته المهنية متعاطفا مع مجمل مقاربة فرويد العلاجية، وبدلا من التخلي عن كل التحليل النفسى الفرويدي، اقترح بوس أن عمل فرويد كان "انقساما" بين منهجه النظري وممارسته العلاجية، وحاجج بأن نظرية فرويد لم تكن منسجمة مع نصيحته العلاجية، سواء على مستوى العقل ومن خلال تجربته الخاصة للتحليل النفسى الفرويدي، وكخاضع للتحليل النفسى لدى فرويد سابقا، ومتدرب على التحليل النفسى الفرويدي بنفسه، عرف بوس فرويد كشخص وعرف عمله النظري أيضا، وعلى الرغم من رفضه لمنهجه العلاجي، كان يثق في

¹ مثلا، رفض بوس مجمل نظرية فرويد، بما في ذلك: "الأفكار" الموجودة في أو الواردة داخل "الجهاز النفسى"، "الطاقة الدينامية" المحوّلة بطرق غير قابلة للتفسير، وجود "لاوعي"، بنيات نظرية كـ "الكبت" و"المقاومة"، نظرية أحلام تتضمن "تحقق الأمنيات" لأفكار الحلم الكامن، و"صور حلم" في تمثيلات رمزية، وهكذا دواليك، أنظر:

- M, Boss, *Existential Foundations of Medicine and psychology*, p 35
M, Boss, *Psychanalyse et analytique du Dasein*, p33²

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

فعالية تقنيات فرويد وفهم العملية العلاجية، لقد فهم فرويد-المعالج كشخص لطيف ومهتم والذي كان دوماً يأخذ مصلحة مرضاه بعين الاعتبار¹، وفهم بأن تركيز فرويد الرئيسي كان خلق وسط غير تدخلية الذي كان منفتحاً على الكشف الطبيعى للعملية العلاجية، اعتقد بوس أنه لو كان الواحد قادراً على فهم كامل لتبغات نصيحة فرويد العملية بشأن العلاج، خاصة منها ما يتعلق بنوعية العلاقة مع المرضى كطريقة علاج وخاصة مرضى الذهان.²

إن، حاول "ميدارد بوس" تصحيح مسار بنسفاغور الذي حقق تفسيراً غير مألوف لأفكار هيدغر عن طبيعة الكينونة، ووفقاً للنظرية الأنطولوجية الأساسية لمارتن هيدغر ينطلق "بوس" من أن التركيب الجوهرى للإنسان ينبغي أن يتحدد من ناحية أشكال الكينونة المحتملة الخاصة به، وأن جوهر الإنسان يتجلى من قبل نفسه بصفته كينونة - في - العالم، وليس بفضل كينونة أخرى³. وفي هذه المسألة بالذات تنكشف الفوارق بين بنسفاغور وبوس، فالأول يكتفٍ مفهوم هيدغر "الكينونة في -العالم" مفسراً إياه بروح "جون بول سارتر" الوجودية وخاصة فكرة الوجود من أجل الآخرين، ومما يدل على ذلك هو تأملات بينسفاغور حول وجود الإنسان في التركيب التكاملية بين الأفراد - نحن، أما بوس يتمسك بالأنطولوجية الأساسية الهيدغرية متخذاً موقفاً، ضد التفسير السارترى "الكينونة من - أجل-الآخرين"، وضد المفهوم البينسفاغوري الصلات الوثيقة بين الأنا والأنت،⁴ لكن رغم الاختلاف بين بوس وبينسفاغور في تفسير الأنطولوجية الأساسية إلا أنهما اتفقا في ضرورة النظر النقدي بعض مسلمات التحليل النفسي الكلاسيكي خاصة في مفهوم "اللاوعي" بصفته صفة جوهرية لماهية الإنسان، فمن وجهة نظرهما فإن هذا التفسير لحالة اللاوعي يتعارض مع الفكر الوجودي عن الكينونة البشرية، وهذا لا يعني أنهما لم يضيفا أهمية كبيرة لللاوعي في مسار الطب النفسي السريري، بل على العكس أعارا اهتماماً كبيراً لنقل اللاوعي إلى الوعي، ورأيا في هذا الإجراء مقدمة ضرورية للعلاج الناجح للمرضى، لكن استخدم كل على طريقته أفكار هيدغر، لم يلجأ إلى اللاوعي فقط بل إلى الوعي انطلاقاً من الأسلوب العصبي لـ "الكينونة - في - العالم" يمكن تحديده مسبقاً بصور وخيالات واعية وأما مختلف أنواع الفوبيا والخيالات " فيمكن أن تفهم في مصطلحات القلق الوجودي" ⁵ وكما يقول بعض

¹ M, Boss, *Existential Foundations of Medicine and psychology*, p257.

² Ibid, p 258.

. فاليري لين، فرويد التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 159.

⁴. نفسه، صفحة نفسها.

⁵. نفسه الصفحة 160.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

الباحثين إن مهمة المذهب الوجودي كان يكمن في تصحيح بعض الأخطاء الفلسفية التي وقع فيها التحليل النفسي.

وعليه، ما ميّز مقاربة بوس هو تركيزه على المنظور الإنساني " لانفتاح العالم" أي وصف الوجود الإنساني أو الدازين كانفتاح أو إضاءة للكينونة بطريقة تجعله يمتلك فهما أصيلا للكينونة،¹ متبعا هيدغر، أقرّ بوس بأنّ البشر موجودون فقط بالقدر الذي ينتسبون للعالم (أي، الكشف والإدراك) مع الآخرين، مع الذات، ومع العالم، إنّ الناس هم بوح-العالم في كينونتهم الحقيقية، فالبشر والعالم يحتاج كل منهما للآخر في كينونتهم الحقيقية، ومن ثمّ، فإنّ " علاقات -العالم" لكل فرد هي طرقهم الخاصة في أن يكونوا بشرا، في الانفتاح على العالم في حدّ ذاته الذي يشمل فهما فوريا ومباشرا للآخرين،² أنه الأفق القبلي الذي نتواجد فيه ويسمح بفهم ذاتنا والآخرين، وأي سوء فهم يعني تفكك هذا العالم وقد يعني المرض الدازين.

اعتقد بوس أنّ المرضى الذهانيون والعصابيون عانوا من الانقباض و" الاحتباس" من انفتاح عالمهم الخاص من حين لآخر³، مثلا، يرفض فرد ما " علاقة-العالم" بالرغم "التشويش-جسديا". ومرة أخرى، بالاتفاق مع هيدغر، يوافق بوس على أنّ الجسد كان " السبيل الذي تمت من خلاله علاقات انكشاف-العالم التي شكّلت الكينونة"⁴ ومنه ثم قد يكون الجسد هو البؤرة الهشة التي تظهر فيه تتفكك الكينونة، وقد حاولت تحليلية-الدازين الخاص ببوس تحديد ما هي التعديلات المحددة لوجود -في-العالم والتي فسرت وقوع مثل هذه التجارب وخاصة تجارب الهلوسة (hallucination)⁵ ومنه، هدف تحليل-الدازين الخاص ببوس، كان من أجل جعل الفرد الإنسان شفافا في تركيبته، ينتسب للأشياء والظواهر المعطاة فينومينولوجيا لعالم البشر.

لقد تم تقديم كشف بوس عن الانسجام الجوهرية بين تحليل هيدغر للدازين والنصيحة العلاجية لفرويد في كتابه "التحليل النفسي وتحليل الدازين"، وهنا عرض بوس الافتراضات الجوهرية في العلاج الفرويدي الذي أغفل فرويد نفسه النظر فيه، وأضمره سهوا بسبب ولاءه غير النقدي للعلم، فمثلا، عندما قال بوس أن قاعدة فرويد الأساسية للتحليل النفسي-الشرط بأنّ المرضى يجب عليهم دوما التقدم للعلاج بأمانة وصدق مطلقيين-

¹ Francesca Brencio, Heidegger and Binswanger : Just a Misunderstanding ? p 284

² M, Heidegger, Zollikon Seminars, p151.

³ M, Boss, existential Foundations of Medicine and psychology, p 89.

⁴ M, Heidegger, Zollikon Seminars, p157

⁵ Ibid p 152.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

كشفت أن علاج فرويد كان يهدف الى تمكين المريض من الكشف عن نفسه والتجلي داخل انفتاحه الأقصى.¹ وكان هذا الهدف متسقا فقط لو افترض المرء سلفا الدازاين كانفتاح، وبصورة مشابهة، بتركيزه على المضمون الدلالي للأحلام وكل الظواهر الإنسانية أيضا، لابد أن يكون "فرويد المُعالج" قد افترض تصوّرًا لا سببيا للبشر، بما أنه من الواضح أن البُعد الدلالي للوجود الإنساني متضارب ومحصور بالسببية العلمية، لذلك، افترض فرويد بالضرورة شيئا مماثلا لـ "مجال مستتير في الوضوح يمكن أن تكشف فيه دلالة ظواهر عالمنا عن نفسها، وتتألق"، ولقد كان "الوجود الإنساني نفسه الذي ينفع كانفتاح-العالم الموضّح والضروري".²

لم يتصور فرويد-المعالج البشر كانفتاح فقط، فقد اعتقد بوضوح أن البشر كانت لهم قدرة على ممارسة حريّتهم الإنسانية (أي، الحرية في القيام بخيارات تتعلق بكيف يعيش المرء حياته)، ويقرر في آخر المطاف ما إذا كان يعيش وجودا أصيلا أو غير أصيل (وهو ما ينسجم مع تصوّر هيدغر للإمكانية البشرية للكينونة، فكل مرض هو فقدان للحرية وتقييد لإمكانات العيش)،³ وفوق ذلك، كان هذا ميّنا بجلاء في تعليمات فرويد الواضحة بخصوص من يمكنه ومن لا يمكنه الاستفادة من التحليل النفسي، ولا يمكن مساعدة الأشخاص الذين لديهم عيوب فادحة في الشخصية أو الذين كانوا يعانون من نقص في الذكاء، فقط أولئك الناس القادرين على القيام بخيارات هم الأكثر احتمالا أن يكونوا في وضع يمكنهم من الاستفادة من العلاج، وعلاوة على ذلك، فإن المقاومة في العلاج-وهو موضوع ينظر فيه بشكل متكرر في التحليل النفسي- أشارت بالتأكيد إلى أن فرويد اعترف بإمكانية أن الأشخاص كانت لديهم القدرة على الفرار من الفردانية، في النهاية، كان الهدف الأولي من العلاج هو منح المرضى خيارات إما الفرار أو احتضان احتمالهم الأكبر لوجود أصيل،⁴ ومن أجل استكشاف كامل لآفاق إمكانيات المرضى، عالج فرويد مُحلّليه النفسيين كمؤرخ، فاحصا تاريخ حياتهم من أجل فهم أوضاعهم الحاضرة، وشدد على أهمية تجاربهم الطفولية في كشف الصدمة الماضية، وكان هذا دلالة لبوس بأن فرويد كان لديه في الواقع وعيا بأهمية التاريخية والوقائية مثل التي لدى هيدغر، وعلاوة على ذلك، فإن تأكيد فرويد على اتاحة البيئة العلاجية، والحاحه على أن المعالج يبقى غير حُكمي، وتحذيراته ضد فرض فهمه (فهم المعالج) النظري على المرضى، كل ذلك اقترح بأن

¹ M, Boss, *Psychanalyse et analytique du Dasein*, p62.

² Ibid, p 65.

³ F, Brencio, *Heidegger and Binswanger : Just a Misunderstanding ?* p287

⁴ M, Boss, *Psychanalyse et analytique du Dasein*, p53.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

فرويد كان له فهما لتمييز هيدغر بين العناية "المتدخلة" في مقابل "الاستباقية"، وكلا المفكرين العظيمين أدركا بوضوح هذين الشكلين من القرابة الإنسانية، ودافعها على هذه الأخيرة.¹

وبالأساس المناسب للعلاج الفرويدي في الأنطولوجيا الهيدغرية، اعتقد بوس أنّ الجوانب الأكثر قيمة في التحليل النفسي يمكن انقاذها، وتقديرها بشكل كامل، وحتى توسيعها إلى مقارنة علاجية شاملة وموحدة، ومُستعيرا من لودفيغ بينسفانغر، سمّى بوس تحليله النفسي الجديد: "تحليلية الدازاين"،² وشرع في إعادة دراسة كيف أصبح الطب يمضي قدما بفضل هذه المقاربة الجديدة.

استهل بوس بالتحقيق في علم الأمراض، عن طريق ما يسميه "فينومينولوجيا المرض"³ ومن أجل فهم المرض في الدازاين، "على الواحد أن يكون واضحا في المقام الأول بخصوص ما يُقصد بالصحة في مقابل المرض، لأن تعريف المرض غالبا ما كان يُعرّف بأنه نقص في الصحة ولكن لا يمكن تعريف الصحة على أنها نقص في المرض، هذا المبدأ يجب مراعاته طوال تحليلية الدازاين الخاص بأعراض المرض"⁴، ومن ثم يجب على المعالج أن يتعامل مع المريض في المقام الأول قبل ان يتعامل مع المرض، وعندئذ فقط يمكن للمرء أن يبني اطارا علاجيا فعالا حقاً، فقد اختزلت نظرة فرويد الدينامية للطبيعة البشرية الصحة والمرض معا في تفاعل من القوى والطاقات المتضاربة، لكن لم يكن هذا على الاطلاق كيف اعتقد بوس بأن البشر اختبروا حقا الحياة، ولم تكن وصفا كافيا للمعاناة، بالأحرى، كيف تحقيقه توصيفا جديدا للبشر كونهم انفتاحا في الكينونة، اضاءة في العالم، كينونات مرحلية، الذين هم أحرار في اختيار نمط وجودهم، والذين هم إما أصيلين (العناية الاستباقية) أو غير أصيلين (العناية المتدخلة) في سلوكهم نحو أنفسهم، والعالم، والآخرين،⁵ وتم إعادة تعريف المرض على أنه تقييد في القرابة (الصلة)، واقترح بوس ثلاث أسئلة رئيسية عند تقييم مريض بوصفه موجود- في العالم:

- 1) كيف تم تعطيل حرية الشخص لتجريده من إمكاناته في وقت ما؟
- 2) ما هي هذه الإمكانيات؟
- 3) فيما يتعلق بأي من كيانات عالم الشخص التي يظهر فيها هذا التعطيل؟⁶

¹ Ibid, pp 71, 72

² F, Brenicio, *Heidegger and Binswanger : Just a Misunderstanding ?* p 283, 284.

³ M, Boss, *Existential Foundations of Medicine and psychology*, p 197.

⁴ Ibid, 198.

⁵ M, Boss, *Psychanalyse et analytique du Dasein*, p114.

⁶ M, Boss, *Existential Foundations of Medicine and psychology*, p200

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

ومع تركيز جديد للعلاج وفهم للمرض كتنقييد للعالم، أعاد بوس النظر في جوانب من المقاربة العلاجية لفرويد، ووجد العديد من البقايا الملوثة مقبورة تحت الأساس العلمي الفرويدي، مثلاً، فالمنظور العلمي لفرويد أفسد نظريته للعلاج، متصوراً إياه كشكل من أشكال التحويل بحيث ينكص المرضى نحو التكرار في مرحلة الطفولة المبكرة، ويتصرفون أمام المُعالِجين ك موضوع-الحب (love-object) المقصود، وعلى هذا النحو، دعا لتبني هدف "الجراح" والسلوكيات الفاترة اتجاه المرضى من أجل ترك التحوّل يظهر - توفير صفحة بيضاء حتى يتمكن المرضى من استعراض ماضيهم عليها- وتجنّب التحوّل المضاد، فلقد كان المحللون النفسانيون مثبّطي العزيمة من أجل أن يصبحوا متورطين عاطفياً مع مرضاهم، بما أن مثل هذا التورط يمكن أن يعقّد بشكل خطير ويعيق العملية العلاجية، وكان هذا في تعارض تام مع بوس الذي ألحّ على أنّ العلاقة العلاجية يجب أن تعتبر "أصيلة" وليس مجرد فعل تحويل، وفقط من خلال تطوير علاقات أصيلة، محترمة، ومحبة، يمكن للمرضى أن يثقوا في محلّليهم ويشعرون بالأمان "للتصرف" بالطرق اللازمة، وإن حافظ المُعالِجون على موقف "حيادي"، مثلاً اقترح فرويد، يمكن أن يؤدي ذلك إلى احباط "تصرّفات" المرضى ويثبّط من عزيمتهم للكشف عن أنفسهم كصبيان - وينجم عن ذلك فرض قيود من شأنها أن تعيق بشدّة السير العلاجي.¹ وشدد بوس على أن تصرّفات المرضى لم تكن موضوع-الحب المقصود، ولكن كشفاً أصيلاً لم يكن ممكناً قبل العلاقة الموثوقة بين المُحلّل النفسي والشخص الخاضع للتحليل، وفقط عن طريق سلامة العلاج يمكن تمكين المرضى من التغلب على علاقاتهم المحدودة مع العالم وتجريب إمكانات جديدة من التعلّق.² ومن ثم، بينما رأى فرويد التحوّل ك "تكوص" ضروري للطفولة المبكرة، شدد بوس على أنه لا يمكن أن تكون هناك عودة، هؤلاء المرضى لم يتطوروا بعيداً عن طرقهم الطفولية للتعلّق، وعلى الأكثر، فقد تعلّموا فقط إخفاء طرقهم الطفولية، تتكرّر كشف مراراً علاقاتهم المقيدة بشدّة مع العالم، وما كان باستطاعة تحليل الدازاين فعله، هو منح الفرصة للمرضى لاختبار "علاقة أصيلة بين الطفل-والديه"، للمرة الأولى، كي يستطيعوا الشفاء من الجراح (أو العُقد) الماضية، وينضجوا في نهاية المطاف إلى مستوى بالغين مسؤولين.³

M, Boss, *Psychanalyse et analytique du Dasein*, p113¹

Ibid p87.²

³ . وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنه بالرغم من أن بوس أقرّ بقيمة تركيز فرويد على صدمة الطفولة، أكد بأن افراط فرويد في التركيز بعض الأحيان على الماضي من شأنه ربما أن يحصر المرضى برفض توقّع بأنهم يجب أن يتذكروا صدمات الطفولة التي كانت سبباً في مرضهم وبدلاً من التركيز

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

وساهم ارثه العلمي أيضا في حجب رؤيته العلاجية عندما تعلق الأمر بعدة ظواهر كالهلوسة والأحلام، فقد ركز فرويد كثيرا على ما هو "واقع" في مقابل ما هو "وهم"، وبدل أن يتساءل حول حقيقة تجارب المرضى، أو يحاول تقييد "هلوسات" وأحلام المرضى في حقل "تظاهرات المرض"، أكد بوس، "ليس لدينا أحلام، نحن حالة حلمنا..."¹ لماذا لا نتناول الهلوسات والأحلام باعتبارها "مستقلة وحقيقية بنفس القدر"، بالرغم من الطرق المختلفة للسلوك والمتعلقة بما يتألق في ضوء الدازاين وما كان مُهمًا فعلاً هو ما كشفته "الهلوسات" والأحلام عن علاقات-عالم المرضى، وأي تقييدات حول الإمكانات، فبمجرد قبول العديد من "الأحداث" الإنسانية كالأحلام على أنها ذات معنى، حصل المُحللون النفسانيون على إمكانية الوصول لرؤى هامة فيما يتعلق حالات استيقاظ مرضاهم.²

كان بوس مدركا (وناقش هذه النقطة) أن فرويد شدد أيضا على المعنى-المحتوى المتأصل في الأحلام، كلاهما آمنة بأن الأحلام لها القدرة على كشف بعض ألباز الوجود الإنساني، وكلاهما اعتبر الأحلام بأنها أدوات علاجية قوية لتحقيق الوعي.³ لكن بوس استهجن بشدة نظرية الحلم لفرويد، فقد كان منزعا بالتحديد من تقسيم فرويد لمحتوى الحلم الكامن والظاهر، كما لو أن "المعنى الحقيقي" لحلم ما يمكنه أن يكون مخفيا تحت الواجهة المشوّهة للحلم الظاهر، ومثل هذا التشعب شوّه المعنى العميق للأحلام، واختزل تحليل فرويد للحلم في "إعادة بناء أفكار الحلم الكامن"،⁴ وهو شيء اعتقد بوس أنه لا يعدو أن يكون مجرد حشوات تقديرية من جانب المُحلّل النفسي.

كان بوس قاسيا: "في هذه الإعادة لبناء أفكار الحلم الكامن، لا شك أن فرويد فتح الأبواب على مصراعيها على التعسف والعنف أمام الحقائق."⁵ وصف تفسير الحلم لفرويد على أنه "دغمائي" واختزالي-الحلم، في جوهره، كونه قابل للاختزال إرادة-اشباع رغبات غرائزية طفولية لا واعية.⁶ وكما هو الحال مع كل التجارب

بشكل خاص على الصدمة، دعا بوس إلى تركيز حول "أسبقية" المستقبل، بما أن الدازاين هو إمكاناتها، فالتركيز العلاجي لا ينبغي أن يُهمّل النشوة المستقبلية، أنظر:

M, Boss, *Psychanalyse et analytique du Dasein*, p75

Ibid, p62¹

² M, Boss, *Existential Foundations of Medicine and psychology*, 169.

M, Boss, *Analysis of dreams*, Translated by Arnold Pomerans. London, Rider, 1957, p 26³

Ibid, p 32.⁴

Ibid, p 32⁵

Ibid, p 29.⁶

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

الإنسانية ذات مغزى، اقترح بوس بدلا من ذلك بأن أحلام مقارنة المعالجين في فوريتها، تسمح للظواهر بـ "الظهور والتطور وفقا لطبيعتها الخاصة".¹

لقد فتح التحول الأساسي في فهم ومقاربة بوس في العلاج الأبواب على علاج نفسي أكثر شمولية وتحديدا، في سنة 1970، أسس بوس (جنبا إلى جنب مع جاين كوندرو) -بمباركة وتشجيع من مارتن هيدغر- الجمعية السويسرية لتحليل الدازاين في زيوريخ، وفي 1971، معهد زيوريخ للعلاج النفسي التحليلي دازايني وعلم النفس الجسدي، عرفت لاحقا باسم مؤسسة ميدارد بوس. وفي وقت لاحق، تأسست الفدرالية السويسرية الاختصاصية في تحليل الدازاين في زيوريخ سنة 1984، مواصلة التقليد الذي أحدثه، واستكمال أمنية كان هيدغر قد كشف عنها لأصدقائه منذ سنوات مضت-بأن تفكير هيدغر من شأنه أن يفلت من حدود دراسة الفيلسوف ويصبح ذات فائدة على نطاق أوسع،* بالأخص لعدد كبير من البشر الذين يعانون.²

¹ Ibid, p 119.

* انعقد المؤتمر العالمي للعلاج النفسي عام 1958 في برسلونة باسبانيا، وكان موضوعه العلاج النفسي الوجودي، شارك في المؤتمر خمس مائة معالج، من بينهم علماء نفس بارزون أمثال ميدارد بوس وجاك لاكان، ومائة معالج من الولايات المتحدة الأمريكية، وكان من بين الحضور البعض من أتباع فرويد وبعضهم من أتباع يونغ، غير أن الجميع أبدوا تقديرا كبيرا لإيضاعات العلاج النفسي الوجودي ومفاهيمه، ويعتقد مؤسسو العلاج الوجودي أن إسهاماته سوف تنوب في المدارس الأخرى، مثلا في الجشطالتية والسلوكية وغيرها، كما أدخل العلاج النفسي الوجودي الى الولايات المتحدة الأمريكية في السنة نفسها، حين نشر رولو ماي (Rollo May) وارنست أنجل (Ernest Angel) كتاب (الوجود بُعد جديد في الطب النفسي وعلم النفس). أنظر كتاب:

. رولو ماي، وافرين يالوم، مدخل الى العلاج النفسي الوجودي، مرجع سابق، ص ص 58، 59.

² M, Heidegger, Zollikon Seminars, p17.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

المبحث الخامس/ في إيجاد توافق بين ممارسة التحليل النفسي الفريديوي وفلسفة الكينونة لهيدغر

يبدو أن تحليلات ميدارد بوس بشأن إيجاد مقارنة تحليل - نفسية - انطولوجية تذهب الى أقصى الحدود، خاصة عندما أراد البرهنة بأن فهم الانسان وفق تحليلية الدازين (*analytique du Dasein*) * التي تم الإعداد لها بمباركة من طرف مارتن هيدغر تتوافق ومع العدة المفهومية للتحليل النفسي الفريديوي، إذ أكد لنا أكثر من مرة في كتابه " التحليل النفسي وتحليلية الدازين " أن مفهوم "الكينونة" الذي تم توظيفه من قبل في نظرية التحليل النفسي لسيغموند فرويد تتوافق مع شرح الدازين المقدم في الانطولوجية الأساسية لمارتن هيدغر، ناهيك عن ممارسة التحليل النفسي كأسلوب علاج ليست ببعيدة عن الديداكتيك الفلسفي لهيدغر، ففي متون كتابه " التحليل النفسي وتحليلية الدازين "، توسع ميدارد بوس في هذا الطرح بالقول " إنَّ نظام الافتراضات الفلسفية بأكمله المضمن في الميتاسيكولوجيا لفرويد وتقنياته العلاجية كان متنوعاً أساساً، وهذه الأخيرة كانت منسجمة على الأقل، مع أنطولوجيا هيدغر في الكثير من المناسبات.¹

وللبرهنة أكثر على ذلك، يقيم الدكتور بوس (Boss) مقارنة سريعة بين تحليلية الدازين الانطولوجية والتوصيفات المقدمة من طرف فرويد نفسه، أولاً من خلال الأحداث التي جمعت من عملية العلاج التحليل النفسي ومن تطبيقاته الميدانية، والتي يقدمها فرويد على أنها " الطريقة الوحيدة الملائمة بحسب تجربته الخاصة " ² خاصة في الهوامش الأساسية في كتاباته حول " تقنية التحليل النفسي "، يرى بوس أنها نفس المصطلحات الأساسية التي نجدها عند مارتن هيدغر لوصف الكينونة الإنسانية، قد نجدها أيضاً عند سيغموند فرويد، إنه دائماً سؤال " الفهم " ، " الانفتاح " " الايضاح " وسؤال " الحقيقة " ³.

بكل تأكيد، ذلك حسب تجربته قبل - نظرية والمباشرة حول الانسان، بدون اعتبار أن صياغاته كانت ذات نظرة انطولوجية صريحة مثلما فعل هيدغر، ومع ذلك، هناك من يعتقد بإمكانية الاعتراض على هذه المقارنة بين هاتين اللغتين، بحجة بسيطة، وهو أن فرويد لا يزال سجيناً لتمثلات فلسفية مؤسسة حول نزعة علمانية غير مبررة، نزعة تقيم ثنائية بين النفس والجسد، ⁴ وأن التحليل النفسي ليس لديه فهم للخطوط الأساسية

* - في الحصة الأخيرة من ندوات زوليكون كانت دعوة صريحة وملحة للتمييز بين " تحليلية الدازين " التي تنبأها هيدغر وميدارد بوس عن تحليل الدازين (Daseinsanalyse) التي اعتمدها بينسفانغر من قبل في الطب النفسي الوجودي، هذه الأخيرة التي اعتمدت على تأويل " الكينونة والزمان " وفق المنظور الفينومينولوجي الهسرلي ومفهومه عن الوعي المتعالي أي تحدد الوجود الإنساني ليس بوصفه دازيناً بل بوصفه ذاتية ووعي متعالي لانا. انظر:

_Philippe cabestan et Françoise Dastur, *Daseinsanalyse*, p 47.

¹ M Boss, *Psychanalyse et Analytique de Dasein*, p67

² Sigmund Freud, *La technique psychanalytique*, trad Christophe Dejourns, presses universitaires de France, 2013, p 13

³ M Boss, *Psychanalyse et Analytique de Dasein*, p 67.

⁴ M, Heidegger, *zollikon seminars*, p 216

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

للدازين التي سماها هيدغر بالموجودات والتي تضعنا بوضوح في بنية قبلية انطولوجية للإنسان بعيدا عن الخصائص الواقعية الأنطيقية (الموجودية) للوجود الإنساني على أرض الواقع، بالنسبة لهيدغر نفسه، هناك اختلاف انطولوجي يميز بين الموجود الأنطقي والوجود الانطولوجي للإنسان، هذا الاختلاف يتجه صوباً للتخلص من بقايا الميتافيزيقا الأفلاطونية،¹ والتي تم نعتها في ما بعد بميتافيزيقا الحضور، إنه يؤكد على حقيقة التأسيس الجوهرية للدازين لفترة طويلة، إذ لا يجب التفكير فيه بوصفه ماهية ما موجودة مبدئياً.

وفقاً لمارتن هيدغر، هذه الموجودات المبنية في تحليلية الدازين هي الجوهر المباشر لكيفيات منها الانسان الملموس نفسه الذي يُعرف عليه في الواقع،* ولكن كما هي سماتهم الأساسية الأكثر خصوصية لا يمكن الحصول في أي مكان على موجودات منفصلة عن الوجود الإنساني مثلما فكر فيه "سارتر" في فهمه الخاطئ لتحليلية الدازين، والذي يقول بربط البنى الانطولوجية للموجودات والمعطيات الانطيقية لعلم النفس في مستويين بالكامل مختلفين، ولهذا السبب النتائج كلها مختلفة،² ولكن إذا ربطنا التحليلات الوجودية لمارتن هيدغر بالمستويين الذين أعطاهما للمعنى (أنطقي/ انطولوجي) يمكن تأويلها بمعزل عن المعنى الميتافيزيقي الأفلاطوني، وبالضبط الى غاية إزالة كل أساس لسوء فهم لهيدغر عند استعماله لثنائية (انطقي/ انطولوجي) بشكل عام.

ولكن قد كانت لغة فرويد التي تم التفكير فيها مرارا في عبارات هيدغر وفقاً لقراءات ميدارد بوس، إضافة الى تلك التي كتبها فرويد نفسه في "كتابات تقنية" وملاحظاته الواقعية للوجود الإنساني، تسمح بافتراض أن إنسانيته كباحث تحمل في حقيقتها ممارسته للتحليل النفسي، وفق نظرة المرضى عند استيقاظهم، لا يكونون بالأساس إلا كونهم كائنات حرة منفتحة على العالم بالمعنى التحليلي للدازين،" في ممارسة فرويد للتحليل النفسي مع مرضاه، ليس هناك حالة واحدة تستند الى تمثالاته النظرية والموضوعية أو تلك المتعلقة بالجهاز النفسي المنشغل بالطاقة الليبيدية، لأن تلك الأجهزة لا يمكنها أن تكون حرة وصحيحة وليست قادرة على فسح المجال لبعض الأشياء لأن تتضح وتكشف على مستوى الوعي والفهم،"³ ومن ثم يؤكد لنا ميدارد بوس أن كتابات فرويد التقنية تستند الى أسس علماوية مصدرها العلم الحديث ومفاهيمه الصارمة، أما كشوفاته السريرية هي نابعة من تجربته الانسانية مع مرضاه ومن ممارسته اليومية للطب، ومن ثم امكنا القول أن هناك فجوة لا يمكن تجاوزها بين النظرية المغرقة في التصورات الفوقية عن تركيبية الانسان

¹ M Boss, *Psychanalyse et Analytique de Dasein*, p 68.

* هيدغر يسميها بالوقائعية، وهي الصيغة المناقضة لماهوية هوسرل وأيضا للوجود والماهية لسارتر، فأنطولوجيا هيدغر ليست وجودية سارتر.

² M Boss, *Psychanalyse et Analytique de Dasein*, p 68.

³ Ibid, P 69.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

والممارسة حيث المعنى والتجربة الحية وانفتاح الكينونة، ولأن الكينونة لا يمكن عقلنتها أو إقامة الدليل عليها بمفاهيم علمية فوقية، إن هذه الفكرة تذكرنا بأطروحة فيلسوف العلم "بول فيرابند" حينما أكد ان الكشوفات العلمية التي عرفها تاريخ العلم قد تمت بمنأى عن التعليمات الفوقية والصارمة لدعاة المنهجية والأسلوبية التقنية للبحث العلمي، لأن الكشف العلمي الميداني بعيدا كل البعد عن النظرية المغرقة في المفاهيم والاجرائية، إن الكشف العلمي هو (حدث) يحدث بعيدا عن توصيات العالم أو الفيلسوف، انه انفتاح للموجود.

لقد تعلمنا من هيدغر أن الانسان يكشف وجوده من خلال دوام زمانه بطريقة حيث يتزامن في وحدة ذات ثلاث ابعاد زمانية، إنه يتواجد في- العالم بما هو انتظار لما قادم وبما هو حضور وفي الذاكرة، ويبقى مستمر بوصفه ذاته هو، أنه يجري عبر التاريخ المستمر الذي هو نفسه، ولكن ألا نجد في التحليل النفسي وعند فرويد نفسه، أن التظاهرات الإنسانية، وحتى الاعراض الجسمية النفسية الأكثر غرابة في العصاب، مثل الظواهر الحلمية تمتلك معنى ودلالة، والتي تستطيع بوصفها بدائل " لأفعال نفسية عادية" أن تكون منظمة في مكان معين في النشاط المستمر أثناء اليقظة، في تاريخ حياة الفرد (الانسان).

لقد يتحدث فرويد أيضا على ضرورة ألا نعتبر " ماضي" المريض كجزء منفصل عنه، باعتباره طاقة وقوة راهنة وهي دائما حاضرة عند المريض¹ إن ماضي هذه الأعراض بالمعنى المرضي هي محجوبة (متخفية) وفي نفس الوقت حاضرة وجدّ ملحّة، نافية لكل الأشياء ورافضة للحاضر والمستقبل والذي يظهر تحت شكل اعراض وسلوكيات مرضية عند اللذين يخضعون للتحليل، والذين يعانون من تأثيرات " الذكريات السيئة"،² فرويد لا يترك أيضا مرضاه يكررون ماضيهم في خضم الوضعية التحليل نفسية للتحويل، بمعنى انه يذهب الى البحث عن التكرار بطريقة جديدة حيث يجعل الماضي حاضرا ومتملكا بطريقة واعية وعن علم منهم، في إيضاح شامل الى غاية القدرة على الاحتفاظ به تحت عنوان الذكرى فقط، وإذا حصل ذلك، فرويد يرى في مرضاه وبدون تدخل من طرفه، أنهم أصبحوا في حاضره، وأنهم تخلصوا من تعلقاتهم الماضية وأصبحوا هم أنفسهم، وقادرون على الاستجابة للمستقبل³ ، إنه نفس الفهم التاريخي للكينونة الإنسانية، التي يمكن تأسيسها على تأويلية الدازين من حيث هو زمانية متزمنة، بالمعنى الذي أرادته تحليلية الدازين، فكيف ذلك؟

¹ Sigmund Freud, *La technique psychanalytique*, p110

² M Boss, *Psychanalyse et Analytique de Dasein*, p 70

³ Ibid, P70.

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

الانسان لا يمكنه أن يتزمن إلا بالتوافق مع ما هو عليه، على حسب طرق الكينونة التي في كل مرة هي إمكانات بالنسبة اليه والتي يسلكها، بمعنى أنه مدرك بالنسبة لذاته هو، وبالنسبة للناس الآخرين، وأيضا بالنسبة للموجودات الأخرى والأشياء، من خلال الكشف عن إمكانات سلوكاته بالقدرة على رفضها أو إنجازها، وهذا بالضبط ما يتضمن حرية الاختيار عند الانسان بالمعنى الوجودي، وإذا كانت هذه النظرة الثاوية لتحليلية الدازين حول جوهر الانسان بوصفه حرية لم تصل بعد لأن تفرض على فرويد على الرغم من أن نظرية التحليل النفسي المطبقة، لم يستطع ابدأ الفصل بين "بروير" (Breuer) و"ياني" (Janet)¹، ولم يبتعد عنهما كثيرا، على الرغم من كونه أصبح أبا للتحليل النفسي، والحال أن الانطباع الأول لتصور الحرية الإنسانية التي وصفها فرويد من قبل، تمكنت من تجاوز نظرية الكبت، وهي نظرية بيولوجية خالصة وأيضا هي نظرة طبيعية وشيئية، فالحرية كما تم وصفها في تحليلية الدازين هي نفسها الحرية التي تتحدث عن الشرط الإنساني لإمكانية ممارسة التحليل النفسي كما علّمنا إياها فرويد، "إنها الأفق الوحيد والممكن بالنسبة لفرويد من أجل الكشف عن الظواهر الإنسانية، التي لديها معنى ودلالة، لأن فرويد، في ممارسة التحليل النفسي، فهم الحرية بنفس المعنى الذي فهمه هيدغر"²، فُهمت على أنها القدرة على الاختيار، وكلا الفهمين الهيدغري والفرويدي، هنا للحرية، أنها "العزم على التملك بوعي وبكيفية مسؤولة، وبأن تكون واعيا لكل "الوظائف" و"القدرات" وإمكانات التوجيه المؤسسة للوجود الإنساني، وأيضا النجاح في تجميع كل الإمكانيات المتعلقة بالوجود الذاتي المستقل، وفي نفس الوقت الحرية هي القدرة على نبذ أو عدم السماح لكل أشكال للسلوك للأصيل والزائف، حيث تظهر تلك للأصالة التي تُفقد الدازين حرية الاختيار عند ضياع الذات في التقليد المبني للمجهول، في القيل والقال والفضول والالتباس وهو تعبير كاشف عن لا أصالة الدازين،³ ويعني ذلك الخضوع لنظم صادرة عن قوى غريبة عنه، لذلك فرويد ركز هدفه الأساسي في العلاج النفسي على قضية الحرية، باعتبار "أن التحليل النفسي لا يمكن تطبيقه إلا على أناس ليس لديهم عقبات تمنع من بلوغهم القدرة على الاختيار ومؤسسة على الحرية الإنسانية وعلى الكينونة الدازين اليقظ، وعلى الحقيقة غير المحتجة".⁴

القاعدة التحليل نفسية للحقيقة تلك تفرض نفسها أثناء العلاج، بما يسميها فرويد "بتحليل المقاومة"⁵، مقاومة المريض أثناء العلاج من جانب المُحلّل أو من جانب المريض، المقاومة هي "فرار وهروب"، فكرة قال بها

¹ M Boss, *Psychanalyse et Analytique de Dasein*, p 71.

² Ibid, p 71

- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 336.

⁴ M Boss, *Psychanalyse et Analytique de Dasein*, p72

⁵ Ibid, p96

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

فرويد وهيدغر في آن معا، إن الانسان هو كائن هارب من كينونته بذاته، وهذا الهروب يظهر في حالات السقوط في أشكال الوجود للأصيل، أما الدازين الأصيل فهو في كل لحظة في حالة مقاومة لهذا الهروب أو الفرار يقول هيدغر: (الانغماس في الهم يكشف جليا عن شيء من قبيل "فرار" الدازين أمام ذات نفسه من حيث هو قدرة أصيلة على أن يكون ذاته، ولكن ظاهرة فرار الدازين من أمام نفسه وأصالته، ليست سوى انغلاق وحرمان)¹، رغم أن فرويد لم تتزامن كتاباته و الكشوفات الهيدغرية للدازين ولا مع أثناء تصريحاته حول حرية الإمكانيات والقدرة على التملك، أنه قول عن الشيء نفسه، أنه " قول الكينونة بطرق مختلفة " وفق التعبير الارسطي.

إن بداية الخطوات الأساسية لطريقة العلاج النفسي بالنسبة لفرويد كانت بالضبط عند استبداله طريقة التنويم المغناطيسي لبروير بطريقة " التداعي الحر" * والتي تؤسس اللحظة الحاسمة لميلاد التحليل النفسي والتي تأخذ بعين الاعتبار هذه التقنية كأساس لها، في مقابل ذلك، منهل فكر هيدغر في تحليلية الدازين هو " دافع الفهم الأصلي للكينونة بوصفها بعدا أساسيا وداعما للدازين الإنساني باعتباره ليس موضوعا." ² ومن ثم كيف يمكن أن ننظر لهذا الفكر الذي يهتم بالكينونة أنه ليس ببعيد عن طريقة التحليل النفسي في تقنية التداعي الحر؟

في نظر ميدارد بوس، " لا يمكن ممارسة التداعي الحر دون فهم أصيل للكينونة"³، ويعلل ذلك أن فرويد كان يطلب من مرضاه أن يفتحوا دون تحفظ، خاصة في ما يتعلق بإمكاناتهم العاطفية، على أساس نوع من الثقة الضمنية بين المحلل والمحلل، حيث يتخلص الطبيب من جداله الأعمى والغامض، ومن ثم يترك العقد الماكثة في الكبت والنسيان لأن ترى النور مرة أخرى (تتكشف)، وهنا يتدخل عمل اللغة، "اللغة بوصفها بيت الكينونة" بتعبير هيدغر، فهي التي تجعل الأشياء في حالة سطوع وانكشاف، والممارسة " التداعي الحر" هو نوع من البوح/ الايضاح/ الكشف/ تأويل، حيث " أن الطبيب لا يترك مرضاه يذهبون قبل أن يعبروا بدون تحفظ وبكل الكلمات أكثر تفصيلا عن كينونتهم، ومن ثم يجعلهم أناسا يمتلكون بكل تأكيد كل

. مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 351.

* تداعي حر (*Associatoin Libre*) تتمثل هذه الطريقة في التعبير عن كل الأفكار التي ترد في الذهن انطلاقا من عنصر معين مثل الكلام، رقم، صورة من صور الحلم وإما بشكل عفوي وذلك من دون أدنى تمييز بينها، إن التداعي الحر من العناصر الأساسية المكونة لتقنية التحليل النفسي، وقد برزت عند فرويد بداية من كتابه دراسات حول الهستيريا 1895. انطلاقا من استقصاء طرق اللاوعي والتي كانت تستعين أيضا بطريقة الإيحاء والتركيز الذهني عند المريض. أنظر: جان لابلاس ومنتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، مرجع سابق ص 172.

² Philippe cabestan et Françoise Dastur, *Daseinsanalyse*, p28

³ M, Boss, *Psychanalyse et Analytique de Dasein*, p74

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

ما يأتي الى عقولهم من أفكار وإمكانات سلوكياتهم، والتي كانت حتى تلك اللحظة مخفية/ متحجبة¹، ترك اللاوعي ينكشف باللغة من خلالها (فرويد) هو نفسه ترك الكينونة تنكشف في اللغة (هيدغر)، يا للعجب، اللاوعي هو الكينونة ! إنها مفارقة عجيبة تستحق الوقوف عندها مرارا وتكرارا.

رغم أن تحليلية الدازين تحافظ بشدة على وجهة نظرها المتعلقة بالفهم الأساسي للكينونة بوصفها الأساس الجوهرى والحاسم لفهم الانسان من أي جهة أتيته (انطيقيا)، فإن الفهم الأساسي يتم حين بلوغ المطابقة في عمق الكينونة الخاصة لكل دازين قصد إبعاد كل تعميم يلحق به جراء العوالم المزيفة واللاأصيلة، مثل ذلك الشخص الذي عليه أن يعتني بكل الأشياء البسيطة التي يلاقيها أثناء انكشاف وجوده الخاص ويتركها لذاتها تأتي كما تشاء بلاتحجب، ومن ثم نفهم الانسان كأنه حارس الحقيقة/ الكينونة حيث تنكشف الموجودات به ومن خلاله، مثله مثل الطبيب المخل باعتبار حارس الحقيقة والكينونة الذي يترك للوعي يأتي ويطفو إلى العلن، به من خلاله، انه يصبح النبيّ المبشر بوصفه حارس انفتاح الكينونة في كل مرة، ومن ثم أجاز لنا القول أنه مرتبط بالكينونة التي تسمح، لكل ما هو اصلائي، بأن يأتي الى تاريخ حياة المريض.² أن هدف العلاج يعمل على تحرير كينونة الفرد ليكون قادرا على تملك المسؤولية وواع بكل إمكانات سلوكه الموجّهة لقدره، يلاحظ هيدغر أن إحدى المعاني الأصلية للمعنى اليوناني القديم لكلمة "تحليل" كانت الانخراط في "عملية تحرير" بمعنى تحرير الشخص من الأسر،³ يفيد تحليله في تحرير المحللين النفسانيين والخاضعين للتحليل النفسي من التزاماتهم الأنطولوجية التي التزموا بها دون تأمل - "ترك الكينونات تكون"، حرة من أي "بنيات دوغمائية" وإملاءات مفاهيمية، وهذا يعطي الفرصة لأي شخص ليكون منفتحا فعليا على أي شيء يُعلن حضوره بنفسه بالطريقة التي يكون حضوره نفسه، ومن شأن هذا أن يمكّن الأفراد من الحصول على أفق كبير من الإمكانيات حيث يمكنهم تحقيق المعرفة الذاتية الأصلية،⁴ فهدف هيدغر هو خدمة الحقيقة التي تترك لأن تنمو على حسب إمكاناتها الوجودية، وعلى حسب توجيهات فرويد، المحلل النفسي عليه أن يكون حاضرا من أجل شخص واحد، ولساعات عديدة في الأسبوع وأشهر وربما لسنوات، الى أن يصبح بالنسبة إليه مثل متلق هاتفي لموجات صوتية، وأن يركز فيه بمحافظته على "الصمت" والانصات في موقف منفتح بكل صدر رحب، وعليه أن يقبل الآخر بتفاصيله وكليته بكل ما هو عليه من

¹ Ibid, p75

² Ibid, P 75

³ M, Heidegger, zollikon seminars, p 114

⁴ Richard Askay and Jensen Farquhar, of philosophers and madmen, p 133

الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة مع المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الانطولوجيا والتحليل النفسي.

أمور جيدة وقبيحة، ثم يتركها تأتي بكل حرية لتبلغ مستوى وعيه الخاص وتمثالاته الخاصة، وبعبارة مارتن هيدغر هو " مهارة الانصات الى صوت الكينونة"¹ هي نفسها مهارة المحلل.

بهذا المعنى، فإن السلوك العلاجي للمُحلل النفسي ينهل من نفس الأصل الذي يعطي للفكر التحليلي للدازين قوته ومعناه، كما تم الكشف عنه آنفاً، من خلال عبارات هيدغر نفسها خاصة في الفقرة المتعلقة بمعنى الانطولوجي للعناية في الصفحة 363 من كتاب " الكينونة والزمان " هي شبيهة بالإيماءات المتعلقة بالموقف الأصلي للمحلل النفسي بالنسبة لمرضاه،² حيث أن العناية تدخل ضمن التصميم الأساسي للدازين وهي نفسها عناية الطبيب بمرضاه.

وفي الأخير يمكن القول أن المحللان السويسريان لودفيغ بينسفانغر وميخايل بوس كانا من ضمن الأوائل الذين اعتقدوا بإمكانية " أن التحليل النفسي والفينومينولوجيا لم يستبعد أحدهما الآخر بشكل تام مثلما افترض التقليدان"، لكن مقارنة كل واحد منهما عرضة لنقد صارم من كلا المنظورين الهيدغري والفرويدي، فقد انتهى تكييف بينسفانغر لتحليل هيدغر للكينونة والزمان إلى "سوء فهم خلّاق" بحيث طوّر شكلاً من الأنثروبولوجيا الفلسفية، ومن وجهة نظر هيدغرية، لقد أفرط بينسفانغر في التركيز على التحليل الوجودي للوجود الإنساني بينما ظلّ غافلاً في الظاهر عن البعد الانطولوجي الأساسي للشرط الإنساني.³ (ربما لأنه أخطأ بين وجودية كارل ياسبرز وانطولوجية هيدغر) ومن جهة أخرى، اعتبر فرويد أن ما قام به بينسفانغر هو مجرد تمظهر للتجريد الفلسفي الباطني، بينما حاول ميخايل بوس – الذي كان أكثر وفاء لهدف مارن هيدغر مقارنة بينسفانغر – أن يدمج التحليل النفسي والفينومينولوجيا الأنطولوجية الهيدغرية بالتركيز على ما زعم بأنه التصوّر المحوري للحرية، لكن لسوء الحظ، تجاهلت محاولات بوس أسبقية تصوّر هيدغر الأنطولوجي للحرية كأساس لاهتمامه بالحرية الوجودية، وأساءت تماماً فهم تصوّر فرويد للحرية على أنّه ينطوي على أي نوع من الاختيار الوجودي على الإطلاق، والنتيجة، هي أنه برغم محاولتهما الشجاعة، فشل بينسفانغر وبوس في بناء علاقات منسجمة بين فلسفة هيدغر والتحليل النفسي لفرويد، لكن السؤال المطروح هل توجد طريقة أخرى لإقامة تقارب بين التحليل النفسي والأنطولوجيا الفينومينولوجية في فهم الكينونة؟

¹ M, Boss, *Psychanalyse et Analytique de Dasein*, p76

² Ibid, p77.

³ M, Heidegger, *zollikon seminars*, p 151.

الفصل الرابع

جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

المبحث الأول: لقاء مارتن هيدغر بجاك لاكان، الحوار الصامت.

المبحث الثاني: جاك لاكان ومشروع العودة الى فرويد، هل هي عودة انطولوجية؟

المبحث الثالث: الكلام وانكشاف الكينونة.

المبحث الرابع: الحقيقة واللاوعي أو المكبوت ونسيان النسيان

المبحث الخامس: فينومينولوجيا الذهان، شربير وهولدرلين يقولان الشيء نفسه

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

المبحث الأول: لقاء مارتن هيدغر بجاك لاكان، الحوار الصامت.

يبحث هذا المطلب في العلاقة الممكنة بين فكر مارتن هيدغر مثلما يظهر في الأنطولوجيا الأساسية ونظرة التحليل النفسي كما تظهر من خلال منظور إعادة قراءة جاك لاكان (Jacques Lacan)* لسليغمون فرويد، فهيدغر يرى، كم أشارنا إليه سابقا في الفصل السابق من هذا البحث، أنّ فرويد وقع في فخ وضعية العلم الحديث الذي يفسر كل الظواهر وفق مبدأ الآلية ومنها السلوك الإنساني، إذ يفسره بجملة من الأسباب النفسية التي تُميّز بوعي، وعندما لا يمكن لبعض الظواهر أن تُفسّر بهذا الشكل، يفترض فرويد أن هناك دوافع نفسية غير الواعية، وهي مجموع ما يسميه " اللاوعي"، وبما أنّ كل الظواهر الإنسانية هي، في رأي هيدغر، قابلة للفهم من خلال إيضاح فينومينولوجي للإنسان (الدازين) ككائن موجود - في - العالم، فإنّ فكرة سيغ蒙德 فرويد عن اللاوعي تصبح غير مؤسسة ولا يمكن الدفاع عنها بتاتا، خاصة بعد الفشل الذريع الذي وقت فيها المحاولات المبكرة لإيجاد أساس أنطولوجي للتحليل النفسي من قبل لودفيغ بينسفانغر ونسبيا بالنسبة لميدارد بوس، لكن **جاك لاكان** يقترح طريقة أخرى لفهم اللاوعي الذي اكتشفه فرويد، أي، لا ينبغي أن يُفكر فيه كشبيه لنظام فيزيائي للقوى الهيدروليكية، بل بالأحرى، اللاوعي ينبغي فهمه كعملية مبنية **كلغة**¹، وعليه يتمحور السؤال الهادي في هذه المقاربة حول إمكانية وجود حوار مثمر بين التحليل النفسي ممثلا في نظرية لاكان والأنطولوجية الأساسية لمارتن هيدغر، ومن ثم، كيف يمكن تصور موقف هيدغر من فرضية فرويد عن اللاوعي، لو قدّمت له على الطريقة اللاكانية (Lacanian) كشيء " مبني على اللغة"؟

لم يتعرض مارتن هيدغر للتحليل النفسي إلا بعد لقاءه بميدارد بوس (Medard Boss) الذي، كان قد قدّمه لفرويد، وبقيت علاقة هيدغر بفرويد نفسها، التي تحققت عبر محاولة بوس إعادة تفكير آراء فرويد في ما أسماه تحليلية الدازين، فآخرة على أقل تقدير²، فالكثير من المحاولات في الخمسينيات لجذبه لحوار مع المدعو " فرويد الفرنسي"، جاك لاكان، الذي وجد البعض بأنّ " العودة إلى فرويد " التي أعلنها بشكل

* جاك ماري إميل لاكان ولد في 13 أبريل 1901 وتوفي 9 سبتمبر 1981.

¹ Jacques, Lacan, *Écrits, volume 1*, Nouvelle édition, Edition du Seuil 1999, p 267.

² Erik Craig, *An Encounter with Medard Boss*, Part one Historical and philosophical inquiries, The Humanistic Psychologist, (1988) 16:1, p 22-55, <http://dx.doi.org/10.1080/08873267.1988.9976810>

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

ملفت، متفقة بشدة مع بعض الموضوعات الفلسفية لهيدغر، ثبت في ما بعد بأنها (محاولات) جادة ومثمرة، وعلى ضوء هذا التقدير، فإنّ أية محاولة جديدة لإيجاد علاقة فلسفية للتحليل النفسي في فكر مارتن هيدغر تبدو في الواقع ليست سيئة الطالع، ولفهم تلك المحاولات ينبغي بداية معرفة الارهاصات الأولى للقاء العملاقين هيدغر ولاكان، من خلال النحلة التي نقلت الرحيق الفلسفي بين الحقلين، طبقا نقصد هنا ميدارد بوس وندواته الفلسفية في زوليكون.

لقد قرر ميدارد بوس في الأخير بأن تجربته مع هيدغر المفكر وجب تقاسمها مع الآخرين، وقد وافق هيدغر، بعدها، على ترأس بعض ندوات زوليكون، وهكذا سيقضي في العديد من المرات كل نصف سنة دراسية خلال العشر سنوات التالية أسبوعا أو ما شابه ذلك في زيوريخ يقدم حصص دراسية من ساعتين الى ثلاث في كل مرة لخمسون الى سبعون طبيبا نفسانيا، أغلبهم جاهلين للفلسفة من أي صنف،¹ وخاصة الانطولوجيا الفينومينولوجية.

ما الذي كان يفعله هيدغر في هذه الندوات؟ باختصار، كان يقدم للأطباء النفسانيين حلقة دراسية مكثفة في بعض المفاهيم الأساسية للكينونة والزمان الذي ألهم حماسة ميدارد بوس في بادئ الأمر، ومن كان أكثر قدرة منه على فعلها؟ فهذه المفاهيم هي حتى الآن مادة حاضرة ويتم تذكرها بسهولة، إنّ هيدغر مهتم بمعنى الكينونة (Sein) كونها مختلفة عن الموجودات (Seiende) التي تسمح بأن تتمظهر، وبدأ بالمعانية الفينومينولوجية للموجود ضمن البقية، أي الإنسان الذي سمّاه الدازاين (Dasein)، وينبغي للدازاين أن يعرف بنحو ما، جواب السؤال عن معنى الكينونة (Being) مختلفا عن الموجودات (beings)، بقدر ما هي قادرة على مسائلته،² وأثناء ذلك، يكشف الدازاين ذاته كظاهرة ماهيتها الوجود- في - العالم، ويبحث هيدغر في الأول ما عني بالعالم ثم ما معنى الكينونة " في " هذا العالم، أما عن العالم ذاته، فينبغي أن يفهم ليس كمجموع كلي لكل شيء بل بوصفه أفقا فينومينولوجيا تلتقي من خلاله الموجودات، بل هو قالب من العلاقات الداخلية تأخذ الموجودات دلالتها وفقا له، في آخر المطاف، سوف يتصور هذا القالب من المعاني كمنبت لكل ما يمكن نطقه عبر الكلام، ولكي يكون الدازاين في - العالم، يتضمن العديد من المكونات الوجودية، أو البنيوية، إحداها تكشف العالم كـ " فهم " (Verstehen) ذو دلالة هامة، وأخرى

¹ Ibid p 28.

² Martin, Heidegger, *Being and Time*. Trans. J. Stambaugh. Albany, State University of New York press 1996, p10.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

تكشف الموجودات داخل العالم من خلال مزاج وجداني (*Befindlichkeit*)، وما زالت هناك بُنى أخرى والتي تتيح للدازين أن يتلفظ في الكلام ما يفهمه وجدانيا خاصة منها مسألة الضمير، وهذا العنصر الأخير يسميه هيدغر الكلام (*Rede*)، لكن بما بأن *Rede* هي تعود في أصلها ترجمة لـ اللوغوس *lógos* اليوناني فيبدو من الأفضل، ببساطة، تركه بدون ترجمة الى اللغة العربية (مثل كلمة تاو البوذية ..)، ومن ثمّ، تسميته "لوغوس" *logos* – يفهم بذلك العنصر البنيوي الذي يكون بمقدور الدازين من خلاله السماح لشيء ما بالظهور في كلمات¹، وكعنصر بنيوي، يتقاسم اللوغوس خاصية الدازين كوجود – مع – الآخرين، وعليه فإن "اللوغوس هو البيان"² بواسطة الكلام وهذا هو أساس قدرته على التفاعل مع الداينات الأخرى عبر وساطة اللغة، ومن البديهي، أنّ المكوّن البنيوي لـ اللوغوس يشترك في الخاصية المؤقتة جوهريا للدازين، بحيث، يترك الدازين المستقبل يأتي من خلال ماضيه، تاركا الموجودات (بما فيها هو ذاته) تتجلى في الحاضر، إنّ الآثار المترتبة عن كل هذا بقدر ما هي بعيدة المدى عن الفينومينولوجيا، التي تبررها، بقدر ما هي معقّدة.

يتّبع ميدارد بوس النصيحة التي أعطاها إياه هيدغر، في الوقت الذي يستعد لأن يكون أستاذا زائرا بجامعة هارفارد: "عليك النجاح في تحقيق تغيير في مواقف مستمعك من الطلبة، في إيقاظ الحسّ (الوجداني) فيهم بحيث يجب أن يُطرح السؤال عن الكينونة في اختلافها عن الموجودات."³ يوصي بالتأمل في العدم والمكانية كطريقة جيّدة للبدء، وبذلك الطريقة بالضبط بدأ هذه الندوات، إنّ تحليل العدم (وفي الأخير الزمن) لا يضيف إلّا بعض الجدّة لمعالجة مسائل الكينونة والزمان، والمثير في الأمر هو صرامة طريقته البيداغوجية، تبدأ الحلقات الدراسية بأمثلة بسيطة عن الأكواب والطاولات، هل هي هنا؟ أم هناك؟ أو أين؟ هل هي الآن؟ أم بعدئذ؟ أم متى؟ ما هي أين؟ ما هي متى؟ إن هذا لسقراطي جدّا، وصارم – لكنه واضح بجلاء وفلسفي على نحو أصيل.

يأخذ هيدغر الأطباء عبر التاريخ الطويل الذي يلي كطريقة لنيل احترام يقول من خلالها ما يفكر به عن مفهوم فرويد للاوعي، والحقيقة أنّ بوس هو الذي عرّف هيدغر على عمل فرويد الميتا – سيكولوجيا وحسبه، فإن هيدغر "لم يستطع التصديق أنّ رجلا ذكيا مثله (مثل فرويد) أمكنه كتابة شيء تافه كهذا،

¹Martin Heidegger, *Essais et Conférences*. op cit, p 257.

²Martin Heidegger, *Etre et Temps*, p 208.

³ Martin Heidegger, *Zollikon Seminar Protocols – Conversation – Letters*. Op cit, p258.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

أشياء خيالية كهذه، عن الرجال والنساء"، ما يبحث عنه فرويد هو تفسير للظواهر الإنسانية من خلال تسلسل متواصل للسببية¹، وعندما لا يستطيع فعل هذا على مستوى الوعي، يفترض اللاوعي - فرضية بحثية في أفضل الأحوال النتيجة تقول " لقد ظهر التمييز بين الوعي واللاوعي"² و يبدو أنها تبقى هنا، للأسف، ولكن لو كان اللاوعي الفرويدي الجانب السفلي (أو التحتي) الوحيد للتصور الديكارتي، المتصور كثنائية بين الذات والموضوع، ما الذي يحدث لو تم التخلص من هذا النموذج الديكارتي؟ ألا يزول اللاوعي أيضا؟ بالطبع يزول، وذلك بالضبط موقف هيدغر، لأنّ الدازاين ليس موضوعا لأننا بشكل أساسي وبالتالي لا يمكن عقلنته والسيطرة عليه علميا مثل باقي الجمادات الأخرى، فالدازاين هو بقعة ضوء (أو إضاءة) في الوجود بحيث يمكن لكل الموجودات (بما فيها هو ذاته) أن تكشف عن ذاتها كما هي، ولهذا كي يكون الدازاين " معناه أن يُبقي ميدانا مفتوحا عبر قدرته على تلقّي دلالة هذه الأشياء الممنوحة لـ الدازاين وتخصّ الدازاين و بحكم اشرقة الدازاين الخاصة"³، وكثيرا ما يصف هيدغر هذه الإقامة في هذه البقعة المضاءة كـ " إقامة مؤقتة" أو (Aufenthalt)، لأنها معرضة دائما للتجيب والانكشاف أو للأصالة والأصالة أو (الكينونة الزائفة).

إنّ هذه " الإقامة المؤقتة "، في الانكشاف والتجيب وهي ما يؤسس مفهوم الحقيقة، هي في اتساق مع وظيفة البنى الوجودية الموصوفة من قبل في " الكينونة والزمان في 1927 "، ولا تزال فعالة على نحو ملحوظ في فكر هيدغر الى غاية الستينيات، فمثلا، هيدغر يقيم مفهومي "المقذوفية " و"الفهم" معا بشكل تبادلي في ترابط وانسجام محدد من خلال اللغة (Sprache)، إنّ اللغة هنا وجب تفكيرها ككلام (Sagen)، بحيث تكشف الموجودات كموجودات، أي، من وجهة نظر كينونتها، عن ذاتها، وعلى أساس ترابط الإنقاذ والفهم عبر اللغة ككلام فقط، يمكن للموجودات أن تتكشف⁴.

إنّ اللغة، إذن، ليست ببساطة لها معنى التواصل (Mitteilung) فقط أو حتى بمعنى النطق اللفظي، لكن بمعنى الكلام (Sagen) هي أساسا إظهار (zeigen)، أو بالأحرى تتمظهر أو تترك نفسها تُرى (sehenlassen) من طرف الموجودات التي تلاقيها داخل العالم كموجودات بمعنى أن الدازاين الحقيقي

¹Ibid p 07.

² Martin Heidegger, Zollikon Seminar Protocols – Conversation – Letters, p254.

³Ibid p 04.

⁴Martin Heidegger, Etre et Temps. Op cit p150, 151.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

هو الكائن الذي من خلاله تترك الموجود لأن يُرى وينكشف عبر اللغة والعكس صحيح أيضا، كل ظاهرة تظهر ذاتها فينومينولوجيا في مجال اللغة فقط، كل هذا مجتمعا يضيف لمفهوم الدازاين كذات، فبالنسبة لهيدغر، تمثل الكلمة الدازاين كوجود-في-العالم بقدر ما تبقى هي نفسها من خلال عملية تاريخية معينة، إنَّ استمراره يكمن في حقيقة أنَّ " الذات يمكنها دوما العودة لذاتها وإيجاد ذاتها في إقامتها المؤقتة التي ما زالت كما هي و مثلما كانت دوما حتى الآن".¹

ما الذي تضيفه كلمة " أنا " لتجربة أرخنة الدازاين ك ذات؟ وهذه ليست في حدَّ ذاتها شهادة للاوعي بل ببساطة تسمية الذات كما جربتها ذاتها في أية لحظة. " بالنسبة لليونانيين، فإنَّ " أنا " هي الاسم لإنسان (Mensch) يتكّيف مع حدود حالة معينة، وهكذا ففي البيت مع نفسه (beisichselbst)، هو نفسه"² وليصبح " واعيا " في حالة كهذه سيعني محاولة تحديد " كيف يكون هذا الموجود الأصيل في حميمية مع الموجودات الأخرى. ويبقى فضلا عن اكتشافات أخرى للدازاين " وهل الوعي على هذا النحو؟ " بمعنى هل الوعي هو عملية تخرج من الذات الى الموضوع ليعود هذا الوعي بفريسته الى ذاته أو بيته؟ إن هذا التصور يرفضه هيدغر تماما، ويقر أن الدازاين منذ البدء كينونة ملقاة في - العالم ، في -الهناك مع مجموع الأشياء الأخرى، ولكن نمط وجوده أنطولوجيا يختلف عن نمط وجود الأشياء لأن وجوده كبقعة ضوء يعمل على كشف الموجود من خلالها " إنَّ الوقوف داخل البقعة المضاءة ل الوجود لا يعني أن الإنسان يقف في الضوء كسارية، لكن الدازاين الإنساني (human Da-sein) يشغل إقامة مؤقتة في البقعة و " يُشغل نفسه" بالأشياء،³ أما بالنسبة ل لاوعي، إذن، إن كان هذا سيفهم على أنه ليس أكثر من سلسلة متواصلة من السببية النفسية التي تُمثل، افتراضا، على الفراغات في تجربة الوعي، فليس بغريب أن فهم هيدغر ليس طرفا فيه، لكن هل هذه الطريقة الوحيدة لفهم طبيعة اكتشاف فرويد؟

الأكد الجواب يجب أن يكون " لا "، لأنه لدينا الآن قراءة أخرى لفرويد والتي لا هيدغر ولا بوس أخذها بعين الاعتبار، وهي تلك المتعلقة بجاك لاكان، فما وجده فرويد في اللاوعي لم يكن سلسلة متواصلة من السببية النفسية بل القوة المخفية للكلام، والتي ليست مبنية كآلة حرارية بل ك لغة، فلو قُدّم فكر فرويد بشكل واضح لهيدغر بهذه المصطلحات اللاكانية، هل كان سيبقى جدّ عدائيا له (لفكر فرويد)؟

¹ Martin Heidegger, Zollikon Seminar Protocols – Conversation – Letters_p220.

² Ibid 235.

³ Ibid 188.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

خلال الخمسينيات، بُذل جهد في فرنسا لترتيب حوار بين هذين العملاقين لكنه لم ينجح، لاحظ تعليق هيدغر على بوس بعد استلام كتابات (*Ecrits*) لجاك لاكان: " من جانبي، لست جاهزا بعد لقراءة هذا النص الباروكي على نحو جلي، قيل لي، إنه يسبب نفس الفتنة التي كان الوجود والعدم لسارتر قد سببها في فرنسا (في وقته)".¹ ولاحقا، بعد تلقيه رسالة من جاك لاكان، علّق هيدغر بتهكم: " أعتقد أن الطبيب النفساني (لاكان) يحتاج طبيبا نفسانيا".² ، لكن يجوز القول أن لاكان، المحلل النفسي، كان بالتأكيد مهتما بهيدغر، على الأقل في بواكير مساره التعليمي، ففي " خطاب في روما " الشهير" لسنة 1953، " وظيفة ومجال اللغة والكلام في التحليل النفسي" تظهر الإشارة لهيدغر واضحة، فمثلا، عند مناقشة مفهوم الذاكرة، يلاحظ لاكان في لغة هيدغر يمكن للواحد أن يقول أن نوعين اثنين من التذكر يشكلان الذات ك كان ، أي كونه الذي كان إذن، ويضع بسرور صيغة هيدغر الشهيرة عن الوجود- من أجل -الموت³، ويستدل أيضا بتأويله لفكرة العود الأبدي، وفي موقع آخر من كتاب "الذهانات" يصرح لاكان بأنه " لا يمكننا إلا أن نبقى مذهولين بما عبّر عنه بعض الفلاسفة المعاصرين (ويقصد هنا هيدغر) والذين أستخدم إليهم خفية من وقت إلى آخر، لقد قالوا إن الإنسان على خلاف باقي الموجودات هو موجود منفتح، فانفتاح هذا الكائن يفتن عقل كل من يحاول التفكير في هذه السمة... " ⁴ كما يضيف: " إنه لا يمكن استنفاد كل ما تم اقتراحه بصدد تحليل فعل "الكينونة" (*Etre*) وهذا من طرف الفلاسفة الذين محوروا تأملاتهم حول مسألة الوجود (*Dasein*) وبالخصوص السيّد هيدغر (*Heidegger*) الذي ابتدأ التعرض له من الزاوية النحوية والاشتقاقية في نصوص تم عرضها وتحليلها بطريقة أمينة من جانب السيّد جان فال (*Jean Wall*) الذي خصص لها مؤخرا بعضًا من مقالاته، إن هيدغر يولي أهمية كبرى للدال على مستوى تحليل الكلمة وعلى مستوى الصرف".⁵

في آخر المطاف، يتراجع لاكان عن أسلوب التعبير هذا لكنه يقرّ في النهاية أنّ عمل هيدغر، ومفهومه للغة على الخصوص، كان " دراسة تمهيدية " لعمله، وفي الحقيقة، ترجم لاكان شخصيا مقالة هيدغر التاريخية عن **لوغوس هيراقليطس** (1956) إلى الفرنسية، حيث تُفسر الكينونة متذرعة بلوغوس هيراقليطس،

¹Ibid p279.

² Ibid p281.

³ Jacques, Lacan, *Écrits*, volume 1, Nouvelle édition, op cit, page 316.

جاك لاكان، الذهانات، ترجمة عبد الهادي الفقير، دار التوزيع للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2017، ص 132.

المصدر نفسه 137. ⁶

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

على أنها اللغة نفسها في أصولها، اللوغوس الأصلي¹، وكما فهم تصور هيدغر هذا، أضحى واضحا أن إشكالية اللغة للفترة اللاحقة هي ببساطة المتمم الطبيعي لمفهوم اللوغوس كعنصر وجودي للدازين في الكينونة والزمان أي بعد ما يسمى "المنعطف" (Kehre) في فكره، إن هذه المقالة لهيدغر عن هيراقليطس هي التي تسمح لـ لاكان الزعم بأنه حليف مع هيدغر لما يقول أن الموجودات الإنسانية لا تتكلم اللغة بل اللغة تتكلمها، في الكلام الباطني أو ما يسميها لاكان أحيانا "اللغة الأصلية" التي تميظ اللثام عن التجربة الذهانية،² وربما هذا الحلف الفلسفي ما يفسر وصف لاكان لهيدغر "بالصديق".³

وعندما يزعم لاكان بأن اللغة تتكلم الذات الإنسانية من خلال اللاوعي،⁴ فمن الواضح أن النظام الرمزي ما يشير إليه كآخر غير الذات، ولا حاجة هنا للتذكير أن مفهوم لاكان لآخر اللغة هذا يُشتق من سوسور (Saussure) تتبع مبادئ السيطرة اللاواعية لبنية الحلم التي اكتشفها فرويد (مثلا، الإبدال والتكثيف) نفس الشكل كقوانين الكناية والاستعارة في اللسانيات مثلما اكتشفت من طرف نظام سوسور، ورومان جاكوبسن (Roman Jakobson)، أو أن لاكان يستخدم هذه الوقائع لتبرير زعمه أن اللاوعي الذي اكتشفه فرويد مبني كـ لغة، ليست هناك حاجة، لا إلى الإصرار هنا على أن هذه القوانين أو بالأحرى القانون – ليست تجريدات بل محفورة في الثقافة الإنسانية نفسها وتحدد الذات عبر سلاسل دالة صيغت من طرف ماضي أجدادها، التاريخ العائلي، البيئة الاجتماعية و مع مرور الوقت، سجل ملحمتها الشخصية عندما تبحث رغبتها المحبطة عن نوع من الأشياء الضائعة عبر وساطة اللغة.

إن موضوع التحليل النفسي، إذن، هو بالنسبة لـ لاكان الموضوع اللغوي، ويميّز الألسنيون كـ بانفينيست (Benveniste) بين نوعين من الذات: الذات المتكلمة، أي، ذات الكلمة الملفوظة كمنطوق به والذي يبقى كجزء من الخطاب الملفوظ، والذات المتكلمة التي تتسحب في فعل الكلام عينه، إن هذا الأخير بالنسبة لـ لاكان هو موضوع زلاتنا، وهفواتنا، وأحلامنا، الخ، أي اللاشعور في حد ذاته هو الموضوع الذي يخرب، خارج حدود سيطرتنا، ما ننوي قوله أو فعله عن وعي.⁵

¹ Martin Heidegger, « Logos » (Heraclit Fragment 50, traduit par J, Lacan, In La psychanalyse n° 1, puf, 1956, pp57,79

جاك لاكان، *الذهانات*، مصدر سابق، ص 44. ³

³ Jacques, Lacan, (Télévision) In *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001, p554.

⁴ Jacques, Lacan, *Écrits*, volume 2, Edition du Seuil, 1971, p233

⁵ Émile, Benveniste, *Problèmes de la linguistique générale*. Paris, Gallimard, 1972, p 261

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

كل هذا كان واضحا لـ لاكان بحلول عام 1953، إذن، إن كان قد اقتطع، بعد عامين لاحقا، وقتا من جدول مواعيده الإكلينيكية والتعليمية المكثف كي يترجم شخصيا مقالة اللوغوس لهيدغر، ومن ثم علينا أن نُخَمِّن أن لاكان أدرك بأن هذه المقالة دعمت موقفه، ومن المؤكد أنها تدعه بنحو ما، بالنسبة لـ لاكان، فإنّ الـ هُوَ (id) لفرويد (الـ هذا من حيث كان من المفترض أن يكون *Wo Es war soll ich werden*) المترجمة كـ هذا: هذا يفكر، هذا يتكلم. حسب هيدغر: إنّ اللّغة تتكلم (*die Sprache spricht*)، وبصيغة أدق أن الكلام متكلم (*La parole est parlante*).¹ هذا هو الكشف الجديد والمشارك بينهما، فكلاهما يريان أن اللغة تتكلم الكائن الإنساني، فبالنسبة لهيدغر، تتكلم الكينونة كـ - لوغوس، وفي الدازاين كبقعة ضوئها، من خلال الموجودات، داعية الدازاين لتركها تُرى كما هي بجلبها في كلمات أو ترك الأشياء تتكشف وتحضر في الكلمات²، أما بالنسبة لـ لاكان، " إنّ ظاهرة الكلام بأشكالها السوية أو المرضية يتعلق بذلك الحدث الجلي والمتمثل في كون الشخص عندما يتكلم فإنه يسمع ذاته، وأيضا هناك شخص آخر ليس هو الوحيد من يستمع إليكم كمتكلمين، هذا الحدث يشكل أحد الأبعاد الأساسية لظاهرة الكلام.³ " أنها "اللغة الأصيلة"⁴ التي تميّط اللثام عن الكينونة الإنسانية، فالعملية هنا أقل شاعرية، لأنّ النظام الرمزي (اللغوي) هو سلسلة من الدلالات التي تشير بدرجة أقل إلى المدلولات الفردية المقابلة ومن ثم تشير إلى بعضها البعض وبالتالي تنتج موضوع اللغة كمُسَبَّب. بعبارات بنفينيست: " إنه، لصحيح بالمعنى الحرفي للكلمة أن تأسيس الذاتية هو في استعمال اللغة"⁵، وعبارات لاكان: " إنّ أثر اللغة هو المسبَّب (*cause*) مُدخل في الذات، وبهذا الأثر فإنّ الذات ليست مُسَبِّبا في حدّ ذاتها، لأنّ مُسَبِّبها هو الدّال وبدون ذلك ما كانت لتكون أيّة ذات في الواقع، لكن هذه الذات هي ما يُمثله الدّال، وليس بمقدوره أن يُمثل شيئا باستثناء دال آخر.⁶ " ومن المؤكد، أن هناك سببية هنا، ولكن من حيث فعالية اللغة فقط، وليس وفقا لنظام من الطاقة النفسية المصممة كما اعتقد سيغموند فرويد.

ما الذي نستنتجه من كل هذا؟ يبقى بكل وضوح في التقليد الديكارتي إلى درجة أنه يسمي الإنسان ذاتا تقريبا، لا شك أنّ لاكان يفهم من هذه الذات كأنها الأنا المُجسَّدة للوعي، وكموضوع للاوعي، تكمن فيما

¹Martin, Heidegger, *Acheminement vers la parole*, op cit, p 22.

²Martin. Heidegger, *Essais et Conférences*, op cit, P 267.

جاك لاكان، *الذهانات*، مصدر سابق، ص 34⁴

نفسه ص 44.⁵

⁵Émile, Benveniste : *Problèmes de la linguistique générale*, p 262.

⁶ Jacques, Lacan, *Écrits*. P 278.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

يمكننا أن نفكر فيه كفضاء بين-ذاتي، في مجال الخطاب الاجتماعي (الرابط الاجتماعي) موضع الآخر، فهل يعني هذا أن لاكان وهيدغر يقولان الشيء نفسه؟

الأكيد أنه لا يمكن للتصورين أن يُدمجا معا، لكن هل يمكنهما أن يُلقيا الضوء على بعضهما؟ من حيث المبدأ، يمكن الوصول إلى ما يسميه فرويد بـ " اللاوعي"، ومن المعروف الآن أن هذا كان بالنسبة لفرويد منظومة العمليات النفسية المشتغلة خارج الوعي الواعي التي تحدد، أو على الأقل تؤثر بشكل جوهري، في السلوك الإنساني الواعي وتمثل العديد من أنواع الأمراض وصلت إلى أن تسمى " أمراض عقلية"، كان هناك وجود فقط مثل هذه المنظومة التي سميت، على إثر أحد مرضى بروير (Breuer) المشهورين، علاج " بالكلام" وسمّى فرويد المنهج الذي اخترعه للتعامل معها " التحليل النفسي"، يتشكل التحليل النفسي، المُخفّض لأهم الوقائع من - منهاج (" التداعي الحرّ" عن طريق الموضوع، قول " أي شيء يأتي على البال ") بالتزامن مع انتباه زائف إرادي مماثل من جانب المنصت - تقنية لتفسير الرغبة اللاواعية للذات بتلك الطريقة، ثم - تعبئة كلاهما (الأول والثاني) في ما أسماه فرويد " النقلة *transference*" - تلك التيارات الوحيدة بين المُحلّ نفسيا والمُحلّ النفسي والتي من خلالها يمكن للذات اختبار عمل تلك البنى النفسية، مهما كانت مكبوتة أو طفولية، والتي تُخرّب التفكير والتصرف الواعي للذات.

سُشرح مركزية اللغة في هذه التجربة الأساسية لمشروع فرويد بالكامل، لذلك وجد جاك لاكان في كتابه الشهير " العودة الى فرويد " قوانين اللسانيات البنيوية نموذجاً جيّداً يُفهم معها أعمال (العقل) اللاوعي مقارنة بقوانين الميكانيكا التي اعتمد عليها فرويد، كما وجد من انطولوجيا هيدغر تطعيما مناسباً لشمولية منظوقاته التحليل النفسية، إنّ عملية التحليل النفسي بأكملها قابلة للتقليص إلى "حديث الكلام" لمحلل يستمع - ومن ثمّ آداب " علاج الكلام"، لكن ما الذي يجعلها علاجية؟

ربما يكون هذا جواب مُرضٍ للسؤال عن كيف يُعالج " علاج الكلام"، نادرا، يفيد في أفضل الأحوال كدراسة تمهيدية لفحص إضافي للمسائل المدرجة، وتبقى الأسئلة الجوهرية غير متناولة، وقضية علاقة هيدغر بلاكان تطرح أكثر من سؤال، فكيف يتوجب علينا فهم العلاقة بين اللغة (الوغوس) ك أصل، واللغة (لوغوس) ك كلام مألوف، أي بشكل عملي محسوس في وضعية إكلينيكية؟ وهل نحن قادرون (ولدينا الشجاعة الكاملة) بتقديم نماذج فكر هيدغري لإيضاح مسائل تحليل-نفسية الجّد عادية كما تظهر في الأعمال الاكلينيكية لجاك لاكان؟ أليس سؤال هيدغر (عن معنى الكينونة) والأدوات المفهومية التي تتفق معها، هي نفسها الأدوات المفهومية لمعنى اللاوعي والنظام الرمزي اللغوي؟ " أ ليس هناك آخر هيدغري (مثلا،

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

الكينونة) هو نفسه الآخر اللاكاني أي، النظام الرمزي للغة؟ وباختصار، هل يجوز لنا أن نجزم القول بأن الكينونة بالمعنى الانطولوجي الهيدغري هي نفسها النظام اللغوي للاوعي عند جاك لاكان؟

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

المبحث الثاني: جاك لاكان ومشروع العودة الى فرويد، هل هي عودة انطولوجية؟

يُعد " تقرير روما " ¹ بداية كتابات جاك لاكان التي وضعت اللغة والكلام في مركز اهتمامات المحلل النفسي، وكان نثره الرائع احتفاء بهذا التوجه الجديد، وثمة صيغتان تقدمان فهما واضحا لمشروع لاكان في استعادة مقولات التحليل النفسي لفرويد استعادة انطولوجية، اللاوعي مبني كلغة، اللاوعي خطاب الآخر، وثلاثي الرمزي الخيالي الواقعي، ويمكن تمييز عدد من المستويات المختلفة لهذا المشروع، المستوى الأول، الكلام مادة العمل في التحليل النفسي، الكلام هو ما يتيح صياغة مفاهيم العمليات التي اكتشفها فرويد في الحلم وزلات اللسان والنكات، أما المستوى الثاني، يدل اكتشاف فرويد لرمزية الأعراض وتمثيلها لأفكار وذكريات مكبوتة، على أن الأعراض ومن ثم اللاوعي يبني لغويا ويوجد مفتاح معناها، يقول لاكان: " لقد حصل من قبل فرويد فعل عبقرى حقيقي ليس بمدى البتة لأي استشفاف حدسي، إنه الفعل العبقرى لأخصائي اللغة الذي عندما يرى بروز العلامة نفسها تتكرر مرات عدّة في نص معين فإنه ينطلق من فكرة أن هذا الحدث لا بد أن يكون له معنى، ثم انطلاقا من ذلك يتمكن من إعادة تركيب استعمال كل علامات هذه اللغة، إنه افتراض رائع يُمكن من إعادة تشكيل اللغة في حد ذاتها، في هذه اللغة المركزية يتجلى تأويل تحليلي بكونه رمزيا ². كما يتفق في ذلك المحللون جميعا، في عملية التحويل، وهي عملية يترجم فيها خطاب المريض الأعراض وأنماط السلوكيات وسمات الشخصية، تترجم الى كلام يوجه الى المحلل، وهكذا ينظر الى المحلل على أنه الشاهد على بوح المريض أو بوصفه الآخر الذي أستحضر الى الوجود بواسطة اللغة.

¹ Jacques Lacan, *le Discours de Rome, Ecrits*, tome1, nouvelle édition, Seuil 1966, p 235.

¹ . جاك لاكان، الذهان، ص 19.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

المطلب الأول/ اللاوعي مبني كلغة.

إنّ تقرير روما هو فعليا بمثابة نص برنامج في السنوات الأولى التي ألقى فيها لاكان دروسه، إنه نقد لإنحراف التحليل النفسي عن مساره الأصلي " الذي مال في اتجاه تكييف الفرد مع محيطه الاجتماعي " أي ارجاع البنى النفسية الى مؤثرات المجتمع وما يحمله من دلالات (دحضا لنظرية كارل يونغ)، هذا الأمر يرفضه لاكان بشدّة، كما كان يرفض التوجه البيولوجي لميتسيكولوجيا فرويد، حيث يرى الكثيرون انه كان من المتوقع أن يقف لاكان بتأكيد على اللغة والكلام، وهو تأكيد متأثر بفلسفة هيجل وهيدغر¹، ومن ثم يؤكد أنه ليس للتحليل النفسي سوى وسيط واحد إنه كلام المريض، كلام يفترض وجود جواب ويفترض على الأقل وجود الآخر، هكذا على فن المحلل أن يعلق يقينيات الشخص وذلك الى أن يقتفي بعمله هذا الآخر، "إن اللاوعي هو ذلك الجزء من الخطاب الملموس من حيث هو عابر للأفراد (بواسطة الكلام) الذي لا يكون تحت تصرف الذات عندما تريد أن تعيد استمرارية الخطاب الواعي،"² إنّ أول ما يلفت النظر هو البعد الفلسفي لنظرية لاكان، إذ يرى أن التحليل النفسي في جوهره ليس بنظرية ولا بممارسة تَهْدَف إلى علاج الاضطرابات النفسية، بل هو نظرة فلسفية تضع الأفراد في مواجهة أبعاد الوجود الإنساني الأكثر راديكالية، فهي لا تبين للفرد كيفية التكيف مع متطلبات الواقع الاجتماعي بل تشرح له كيف يتشكل "الواقع" في الأساس، إنها لا تكتفي فقط بتمكين الإنسان من قبول الحقيقة المكبوتة عن نفسه، بل تشرح كيف ينبثق بُعد الحقيقة في الواقع الإنساني³، يرى لاكان أن التركيبات المرضية مثل العصاب والذهان* والانحرافات لها مكانة المواقف الفلسفية الأساسية تجاه الواقع، فإذا كنت أعاني عصاب الوسواس، فإن ذلك المرض

¹ جون فورسنر، سيمينار جاك لاكان (ضمن كتاب جاك لاكان واغواء التحليل النفسي)، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، الشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت 1999، ص 52.

³ Jacques Lacan, *Ecrits*, volume1, p 257.

³ نقلا عن سلافوي جيجيك، كيف تقرأ لاكان، ترجمة عبد الفتاح عبد الله، مؤسسة هنداوي للنشر، ط1، 2024، ص13.

*. الذهان: (*psychose*) أو الجنون في الادبيات الكلاسيكية، يرى فوشتر سلبين وهو أول من ادخل مصطلح الذهان الى الطب النفسي سنة 1845 في كتاب (علم النفس الطبي) وهو يدل تبعا لذلك، أنه مرض عقلي بينما يدل العُصاب على أنه مرض الجهاز العصبي، والتي يمكن أن يترجم بعضها انها امراض ذهانية، فكل ذهان هو عصاب في آن معاً، لأنه لا يمكن أن يتجلى شيء في النفس دون تدخل الحياة العصبية، بينما ليس كل عصاب هو ذهان في الوقت عينه. أنظر: جان لابلانز، ج بونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة منقحة 1997، ص 255.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

ينطبع أثره على كامل علاقتي بالواقع ويحدد البنية العامة لشخصيتي،¹ كان أهم انتقاد وجهه لاكان إلى أساليب التحليل النفسي الأخرى يتعلق بالتوجه الإكلينيكي لتلك الأساليب فهو يرى أن هدف العلاج التحليلي النفسي ليس رفاهة المريض، أو نجاحه الاجتماعي أو إنجاز الشخص، بل حمله على مواجهة المكونات الأساسية لرغبته وما يحول دون تحقيقها.

اللاوعي مبني كبناء اللغة،² يقولها لاكان في أكثر من مناسبة، وهي من أكثر الصيغ ألفة ضمن عمله النظري، إنه يشدد على إمكانية التعبير عن أوليات اللاوعي من خلال عمليات لسانية، وما يثير الانتباه في عمل لاكان أيضا هو نقده لتصور "اللاوعي" في الكتابات الدارجة مثل ما هو مبثوث في أعمال ليننتز وشوبنهاور و برغسون، أنه اللاوعي الفلسفي الذي لا يحمل أية دلالة بتاتا، إنه لا يدل على أي شيء، فالمنظور السائد عن اللاوعي هو أنه مصدر الدوافع غير العقلانية أو أنه متعارض مع الأنا الواعي العقلاني، رأى لاكان أن هذه الفكرة عن اللاوعي مصدرها فلسفة الحياة الرومنطيقية ولا علاقة لها بفرويد،³ لقد أثار اللاوعي الفرويدي تلك الفضيحة لا بسبب الادعاء بأن الذات العقلانية تخضع إلى مجال الغرائز العمياء غير العقلانية الأوسع منها، وإنما بسبب ما أظهره عن أن اللاوعي نفسه يخضع إلى قواعده ونحوه ومنطقه الخاص، اللاوعي يتكلم ويفكر، اللاوعي، ليس حيز الدوافع البربرية التي يجب أن تروضها الأنا، بل هو المساحة التي تستطيع فيها الحقائق الصادمة أن تتكلم،⁴ هنا تكمن نسخة لاكان (المعدلة) من عبارة فرويد "حيث كان الهو، ستكون الأنا" وهذا لا يعني أن الأنا يجب أن يفرض سيطرته على الهو الذي يُعدّ حيز الدوافع اللاواعية، إنما يعني أن "أتجرأ على الاقتراب من معقل حقيقتي" ما ينتظرني "هناك" ليس حقيقة دفينية يجب أن أتماهى معها، فبقدر ما يتعلق الأمر بتقديم اللاوعي من خلال ما هو، يتعلق بتقديمه من خلال ما ليس هو،⁵ أو ما ليس إياه، هي نفس الطريقة في البرهنة التي يعتمدها هيدغر في فينومينولوجيا الانكشاف والتخفي الذي تختص بطابع الكينونة.

¹ سلافوي جيبك، كيف تقرأ لاكان، ص 13.

² Jacques Lacan, *Écrits*, volume1, p267

⁴ سلافوي جيبك، كيف تقرأ لاكان، ص 12.

⁵ نفسه الصفحة نفسها.

⁵ جان ميشال بالمي، تشكلات اللاوعي، جاك لاكان، مقال مترجم ضمن مجلة بيت الحكمة، مجلة مغربية للترجمة في العلوم الإنسانية، العدد الثامن، نوفمبر 1988، ص 60.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

وهنا الصعوبة التي تُبقي اللاوعي غامضاً وغير قابل للقول وغير قابل للتفكير فيه إلا من خلال تمفصله في بنية ما، وكما يقول لاكان " إن مفتاح اللاوعي هو كونه يحدث تأثيراً كلامياً أي كونه بنية لغوية لذا ينبغي لنا أن نستكشف اللاوعي من خلال عالم اللغة"¹ ولكن هذا التوجه نحو بنية اللغة هل هو أمر لم ينتبه إليه التحليل النفسي وخاصة عند مؤسسه سيغموند فرويد، يرّد جاك لاكان، " أبداً، بل من يعتقد ذلك إلا من نسي تعاليم فرويد نفسها، فتنسير الأحلام والنكات وهذيان شرايبر وعلم النفس المرضي للحياة اليومية، كلها شهادات على هذا الاتجاه الذي افتتحه فرويد،"² ما فتئ يخبرنا فرويد أن هذه الظواهر يمكن رؤيتها وفق منظومة لغوية لكن نحن إلى غاية اليوم أسئنا فهمه، لذلك ينبغي تسمية مشروع لاكان هو " العودة إلى فرويد"، عودة لغوية تهدف إلى تخليصه من التفسيرات المغرقة في البيولوجيا والعلماءوية المحدثّة، وهي شبيهة بالعودة الأنطولوجية لاهيدغرية إلى نيشته وتخليصه من القراءات البيولوجية والشمولية.

اللاوعي ليس لغة بمعنى خطاباً، فجاك لاكان لم يقل أبداً إنه خطاب، وإنما هو مبني كلغة، بهذا المعنى يمكن القول بأن اللاوعي هو أحد ظواهر علاقة الإنسان بمجال اللغة وأكثرها إجلالاً لهذه العلاقة، إن كل ما يدخل في مظاهر اللاوعي من عصاب وهستيريا فهو مبني كلغة، كذلك العلاقة المزدوجة بين الدال والمدلول³، إذن ليس هناك حد فاصل بين اللاوعي واللغة، حيث أننا إذا تصورنا اللاوعي كبنية وأنه لا توجد لغة بدون بنية تهيكّلها، فجازل لنا القول أنه إذا كان اللاوعي مهيكّل (ك)لغة، فلا توجد أسبقية منطقية أو زمانية بين اللغة واللاوعي، يقول لاكان في سيمينار (التلفزيون) " إن كلمة يبنى وكلمة لغة تعنيان بالنسبة لي الشيء نفسه، لا توجد بنية بدون لغة."⁴ إن اللاوعي بقدر ما نراه ونسمعه في الكلام والاعراض والأحلام والإهمال أو الخطأ الإرادي، تحكمه القواعد التي تحكم الأنساق الأخرى كلّها، القواعد التي عبر عنها لاكان بإيجاز بالنظام الرمزي، فداخل الرمزي يتم إدراج وتأطير كل فهم، وهو يقوم بتأثير يترك اختلالاً ملحوظاً في علاقة الإنسان بنفسه وعلاقته بالآخرين.⁵

نقلا عن المرجع نفسه، ص 61.2

² نفسه صفحة نفسها.

³ جاك لاكان، الذهانات، ص 191.

نقلا عن فورسنر، جاك لاكان واغواء التحليل النفسي، ص 18.5

⁵ جاك لاكان، الذهانات، ص 16.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

إن افتراض لاكان الجديد هو أن الدليل لا يحيل دائماً إلى مدلول، كما هو متعارف عليه في الألسنية العامة، فبفضل تأويلية أوغسطين * التي هي تضاهي ألسنية بنفنيست، يكشف لاكان أن المدلول الذي هو المعنى لا يتعلق فقط بالدال، وإنما يشير دائماً إلى معنى آخر، إن منظومة اللغة أياً كانت النقطة التي تمسكون بها منها لا تقضي أبداً إلى إشارة مباشرة نحو نقطة محددة من الواقع، فلا يمكنها أي اللغة، التحكم أو تحديد ما نحن بصدد الإشارة إليه وهذا راجع إلى الشبكة اللغوية التي تغطي الواقع، كما هو الأمر بالنسبة إلى "الذهان" (psychose) فإن معنى الكلمة لا يستنفد من خلال الإحالة إلى معنى آخر، إن الكلمة لا تحيل إلا لذاتها،¹ إنها عملية تخرج منها واليها ولا يتعلق الأمر بالعالم الخارجي، ومن ثم اللغة تخلق اللاواعي (وليس العكس)، إذ يرى لاكان أن التوسط اللغوي يمتد أبعد بكثير من الديالوج التحليلي، ويشير إلى أن الإنسان نفسه ينغرس، وهو يكتسب اللغة، في "نظام رمزي" سابق الوجود ومن ثم تخضع رغبته للضغوط النسقية لذلك النظام، إن الإنسان يتيح للغة وهو يتبناها أن تؤثر في طاقاته الغريزية الحرة وأن تنظمها، إنه امتياز خاص بالإنسان مستخدم اللغة كما هي تستخدمه، أن يبقى غافلاً وهو يصنع الأشياء بالكلمات عن المدى الذي ساهمت، وما زالت تساهم، به الكلمات في صناعته.²

أما في ما يتعلق ارتكازه إلى بنيوية فرديناند دوسوسير، وكلود ليفي ستراوس، فإن "بنية العناصر اللغوية" التي تحدد المادة التي يقدمها المرضى للتحليل، ويجب رؤية التحليل والتفسير في تأثيرهما المتزامن في العناصر اللغوية التي تميز كل مريض، ومهما يكن من أمر فلقد شكك لاكان في توازي نسقي الدال والمدلول، اللذان يكونان اللغة على حسب دوسوسير، وأكد بدلاً من ذلك، على أسبقية الدال في تحديد المعنى، ومع ذلك ركز على السمات الأساسية للنسق اللغوي، إلا أنه تأكيده عليها كان أقل من تأكيده على العلاقة الديناميكية بين الذات والكلام الصادر عنها، وقد ميز بداية من نظريته عن نظرية المرأة ومفهوم الخيالي الملازم لها، ميز بين الأنا والذات، التي ترتبط بعلاقة معقدة مع الأنا والآخر، (النظير الخيالي

* . اللغة الداخلية دليل على وجود الله، وإن الدليل اللغوي الداخلي لا يحيل إلى الواقع الخارجي بل يحيل إلى الملكوت.

¹ نفسه ص 33.

مالكولم بوبي، لاكان والعودة إلى فرويد (ضمن كتاب جاك لاكان واغواء التحليل النفسي)، مرجع سابق، ص 88.³

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

لأننا)، ومبدأ الأخروية الذي يفترضه سلفا اي نشاط لغوي، وهذه الأخيرة أي الآخر الكبير، تحمل الشيفرة اللغوية وتكفل المعنى.¹

يؤكد جاك لاكان أكثر من مرة، باستخدام نظرية لغوية انبثقت جزئيا من أعمال هيجل، يؤكد أن كل معرفة إنسانية تنبع من جدلية الحسد التي تشكل الظاهرة الأولية للتواصل، إن ما يحدث بين أطفال صغار يتضمن هذه القابلية الأساسية التي تعبر عن نفسها في حالة طفل يضرب آخر لكنه يقول "إنه ضربني" فهو لا يكذب بل إنه بمثابة الآخر ذاته، فهنا تكمن الرقيزة التي يتميز بها عالم الإنسان عن عالم الحيوان، إن الموضوع الإنساني يتميز بعدم تخصصه بل بتكاثره اللامنتهي، إن ما يجعل عالم الإنسان مليئا بالمواضيع يركز على أن الموضوع ذا القيمة الإنسانية هو موضوع رغبة الآخر، لأن "أنا" الإنسان هو الآخر عينه، ولأن الذات في البداية هي أقرب من شكل الآخر منها عن انبثاق نزعتها بذاتها، فالتركيبة الأساسية للأننا هي بالأساس أنا الآخر، أنها تركيبة مستلبة، ذلك لأن الذات الإنسانية الراغبة تتكوّن حول مركز متجسد في الآخر الذي يعطيها وحدتها، وكل اقتراب لها بالموضوع يكون بصدد موضوع هو موضوع الآخر، يتم تجاوز الغيرة والتنافس الأولي بواسطة الكلام الذي هو نهاية المطاف اتفاق وتعاهد.. لأن جدلية اللاوعي تتضمن دائما الصراع وعدم إمكانية التعايش مع الآخر.²

يقم لاكان هذا التصور الفلسفي لجدلية اللاوعي بالإسناد الى بنوية كلود ليفي ستراوس، ذلك أن الكلام الرمزي يرجع الى طبيعة الدال والى اللغة بصفاتها بنية وشبكة رمزية معقدة، بقدر ما ترجع الى الوظيفة الرمزية في الصيغة التي أبرزها كلود ليفي - ستراوس، والتي تنظم طبيعة التبادل بين المجموعات البشرية، من خلال القواعد التي تنظم ظاهرة الزواج، فشمولية منع سفاح المحارم تصبح أساسية، ليس فقط لكونه يحرم شيئا ما، بل بالأحرى لأنه يفرض الزواج من الغرباء،³ كما يؤكد ليفي ستراوس، ذلك لأن الرمز في هذا المعنى هو عقد والتزام، ولأن هذه الرموز " هي في بادئ الأمر دلالات العقد التي تجعل منها مدلولات، يستعير لاكان من فرويد "مسألة الأب" التي وجهت أبحاثه منذ اكتشاف عقدة أوديب والى غاية كتاب "موسى والتوحيد"، نلاحظ مع لاكان " أن الكلام واللغة هما في الأساس التطور الأولي للذات - قانون الكلام، وهو

نفسه، ص 23.²

جاك لاكان، الذهانات، مصدر سابق، ص ص 50، 51.³

مصطفى صفوان، الكلام أو الموت، ترجمة مصطفى حجازي، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، 2008، ص 106.⁴

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

قانون من القوة بحيث لا يفلت منه الكلام، مهما بالغ في استغلال ضمانته كون الحقيقة يتعين أن يُبحث عنها فيه وليس في الواقع الذي يحيل إليه هذا الكلام، ذلك أن الكلام حتى ولو كان كذبا فإنه لا يجد سنده إلا في الرجوع الى هذا القانون (عقد) وهو في أن يطرح نفسه كونه حقيقة.¹ وحتى لو لم يكن الكلام للتواصل، فإن الخطاب يمثل وجود التواصل، إنه يؤكد أن الكلام يؤسس الحقيقة.² والكلام يتمثل بوصفه شاهدا على الحقيقة والذي هو عمق اسم هذه الحقيقة، فقط الكلام يكون شاهدا على هذا الجانب من قوى الماضي المستبعد في كل مرة،³ فلا يمكن أن يكون للتحليل غاية إلا بالحلول في كلام حقيقي والتحقق بواسطة ذات تاريخية في علاقتها بالمستقبل، و"الكلام الحقيقي" الذي يسعى التحليل النفسي الى تعزيزه هو الكلام الذي تكون فيه الذات على اتصال تام باللغة البدائية، لغة الرغبة التي نستمع إليها في تعليق الذات على أحلامها وأعراضها، وهذا الكلام مستحيل إلا حين تكون الذات قادرة على الاعتراف بالنقص وعدم الاكتمال في داخلها وهما حقيقتان واضحتان، إن النظام الرمزي يتأسس على هذه الحقائق، والدخول في هذا النظام يعني القبول بأن قدر المرء كذات إزاحة غير محددة.

وفي إعادة ضبط لاكان للمصطلحات الفرويدية، اتجه صوباً الى إعادة النظر في مسألة الذات، (Sujet) والأنا (ego)، فإذا كانت الأنا تمثل نقطة توتر في الجهاز النفسي عند فرويد، من خلال الصراع بين الأنا الأعلى، الأنا، الهو، فلاكان يراها مكوناً أساسياً في نموذج جدلي حقيقي للذات الانسانية، فمفهوم الذات يحتل المركز النشط في الحياة الانسانية وليس كمفهوم الأنا في النظرية التقليدية، " إن سلسلة الدال تدعم قاعدة حركية الذات، ولا يقتصر دور الدال على تكوين الذات والسيطرة عليها فقط - يتكلم لاكان عن سيادة الدال في الذات، وعن تفوق الدال على الذات - ولكنه أيضاً يحتاج الى الذات احتياجاً ايجابياً، كمصطلح وسيط، الدال هو الذي يعبر عن الذات لدال آخر، إن الذات والدال بينهما علاقة اعتماد متبادل، إن كلاهما يتسم بالقدرة على الإزاحة البنوية للمحدودة."⁴ إن طموح لاكان هو تحقيق حلم فرويد وهو اعطاء التحليل النفسي وضع العلم، اعتماداً على اللسانيات البنوية لفردنان دوسوسير التي لم تكن معروفة في أيام فرويد، أتاح له القيام بذلك، ومن ثم تصبح الميتالغة (Metalanguage) النظرية عند جاك لاكان لغة نقية وبسيطة

¹ نفسه، ص 61.

² Jacques Lacan, *Ecrits*, volume1, p 250.

³ Ibid p 254.

⁴ مالكولم بويي، لاكان والعودة الى فرويد (ضمن كتاب جاك لاكان واغواء التحليل النفسي)، مرجع سابق، ص 94.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

مما يعني أنها تصبح لغة مختلفة الخواص ومعقدة، لا توجد ميتالغة... لا توجد لغة يمكن أن تقول الحقيقة عن الحقيقة، حيث أن الحقيقة تتأسس على أساس أنها تتكلم فقط ولا تملك أية وسيلة أخرى.

انطلق لاكان من هذه النقطة لكي يوضح منهجية جديدة في فهم اللاوعي، كلغة قائمة بحد ذاتها شبيهة باللغة التي نتناولها، وإن كان فرويد لم يعتمد على اللسانية التي استعان بها لاكان فلانه سبق اللسانية في تنظيره، وهكذا لم تتيسر له الامكانيات في زمانه، يقول لاكان " إن أوج الشبه عديدة ما بين العمليات، والقواعد القائمة عليها اللغة، لأن اللغة هي ظاهرة بنيوية ترسخ لقواعد محددة نتحكم باستعمالها، وتمثل البنية التي تقوم عليها أية لغة من اللغات سواء في تصريف الافعال أو المضادات والمرادفات، أو في البلاغة من كناية الى استعارة، الى مجاز مرسل، فاستعمال اللغة يرضخ لمثل هذه القوانين اللغوية، لأن المعاني تتدفق ضمن قنوات محددة خاصة مميزة للذات".¹

إذا كان لا يوجد في اللاوعي سوى التمثيلات فهذا يجعلنا نفهم كيف استطاع لاكان أن يؤكد أن اللاوعي مبني كاللغة"، يحدد لاكان اللاوعي في دروسه كما يلي:

- إن هذا الفصل من حياتي يتسم بالفراغ أو هو مليء بكذبة، أنه الفصل المراقب لكنه من الممكن للحقيقة أن توحد، وهي على كل، غالبا ما تكون قد كتبت في مكان آخر، أي: في الآثار التذكارية، وهذا هو جسدي أي النواة الهستيرية للعصاب الذي يُبين فيه العارض الهستيري بنية لغة يُقرأ كالنقش الذي يمكن فور الحصول عليه، أن يُدمر دون خسارة كبيرة.

- وفي آثار الأرشيف أيضا، تلك هي ذكريات طفولتي، التي لا يمكن الوصول إليها هي كذلك، إذا لم أكن أعرف مصدرها، وفي التطور الدلالي، وهذا يتطور مع مخزون المفردات والمعاني الذي يخصني كما يخص أسلوب حياتي وشخصيتي.²

¹ Jacques Lacan, *Le Séminaire 6, (Le désir et son interprétation)*, Texte établi par Jaques –Alain Miller, Édition de Martinière, Paris, 2013 p 66

² Jacques, Lacan, *Ecrits*, volume1, p257

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

- في التقاليد كذلك، وحتى في الأساطير التي تحمل تاريخي في شكل بطولي، وأخيرا في الآثار التي تحتفظ بها حتما التوترات التي تتجم بالضرورة من الوصل بين الفصل المزور وبين الفصول التي تؤطره، والتي تعيد تفسيري إليها المعنى.¹

كما يقول لاكان، "إن صياغة الحلم وصياغة اللغة، يعتمدان على نفس القاعدة والاسلوب، المجاز بمثابة التكثيف، الكناية أو المجاز المرسل بمثابة النقلة." ² أي أن العمليات الأولية تكمن وراء اللاوعي، والبلاغة هي التي أشبه بما سماه فرويد بالعمليات الثانوية، بفصلهما خط فاصل يقاوم كل محاولات الفهم لاختراقه سيما استئصال المعنى الأخير أي المدلول، فالمعاني تتداول تدريجيا نتيجة تناسق متوازي ومدرّوس في انتقاء الكلمات التي بدورها تفترض استقصاء ما يخالفها، ما هو ضدها أو في ذكرى ما يتجانس معها ويؤدي المعنى المطلوب، فاللغة قد تعني غير ما نقوله إذا ما أخذناها بحذافيرها كلمة كلمة، وخير برهان على ذلك النكات التي تظهر لنا حقائق نستنتجها من خلال الكلمات والجمل، ويعود ذلك الى الكناية والمجاز كونه استقلالية التعبير تتعدى ما نقوله الكلمات لأنها مرتبطة أساسا بهذه العمليات.

وظيفة الكناية هي مغافلة المراقبة عن طريق استبدال الموضوع الأساسي بموضوع آخر، قد يكون طرفا من الأول، أي اعتبار الجزء بمثابة الكل، و للبرهان على ذلك يستعين لاكان بأمثلة، (رأيت ثلاثين شرعا، الشرع هو الجزء الذي اعتبر بمثابة الكل أي المركب) أو مثلما نقول شربت كاسا، فالكأس هو الذي أتركه فارغا من المحتوى إذا ما انتهيت من الشرب، يستنتج لاكان أن الكناية هي عملية متاخمة للترميز، أي إن كل ترميز يفترض في البداية فقدان الموضوع، والكناية في أسس وظيفتها تدخل في تركيبة لفصح هذا النقصان عندما تحاول أيجاد بديل له تتحول إليه للنزوة المكبوتة، خلافا للمجاز الذي يكشف عن حقيقة المعاني المكبوتة.³

لاكان يعتبر الكناية والمجاز بمثابة سرّ خفي له وجهان، له وجهان، الكناية ترجمة للرغبة، غياب الغرض والتفتيش عن البديل له، ثانيا، المجاز الدال عن الوجود حتى لو كان هذا الوجود في حكم النقصان. استعان لاكان في البرهان على نظرياته بعلم اللسانية الذي كان قد دخل حديثا على العلوم الإنسانية ابتداء من

¹ Ibid, p258.

² Ibid, p258.

³ Ibid, p 234.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

فردنان دوسوسير الذي وضع المعادلة الأولى اللوغاريتمية في استبدادية العلامة وتحكمها في تصدير المعاني، العلامة اللغوية تساوي الصورة الصوتية (الفكرة المجردة)، فهذه العلامة لا توجد بين الشيء والاسم، ولكن بالمعنى المجرد والصورة الصوتية المرتبطة به، والاحيرة لا تمثل الصوت بحد ذاته بقدر ما تمثل الانطباع الذهني لهذا الصوت.

اختلف لاكان مع اللسانيين بإسقاطه لأفضلية العلامة واستبداديتها في تولد المعاني، واعتبر أن الفضل الاول و الاخير يعود للدال نظرا لارتباطه وتشابكه بسلسلة الدوال الي تكون الذات، فللدال حق التصدر على المدلول، فمفصل عنه بخط لا يمكن لأي معنى أن يخترقه، فهما جهازان لا يمكن أن يغطي أحدهما الآخر، فالدال هو الذي يقود قوانين بنيته، تدفق الكلام، والمعاني غير مرتبطة للدال لأنها تستخرج من أصل ارتداد الدال الى دال آخر،¹ وهكذا فالفارق بين الدال الاول والدال الثاني هو الذي يميزهما عن بعض ويفرز المعنى، ولهذا الدال افضلية في التعريف عن الذات، متنقلة من السلسلة الدلالية، هو الذي يعرف عنها ويشير الى مكانها، لأن الذات حسب تعريفه هي ما يمثل الدال بالنسبة الى دال آخر على اعتبار أن اي دال لا يستطيع أن يستأصل المعنى الاخير للمدلول.

إن وصول لاكان الى هذا المفترق كان بمثابة تحول في تحرير التحليل النفسي من مخلفات لم البيولوجيا والسيكولوجيا، التي غاص فيها فرويد، وكان لها التأثير الكبير في بناء نظرياته، سيما بما يختص بنظريته حول الطاقة الليبيدية ومشتقاتها، فنظرية الطاقة عند فرويد أن تنفل عن مفهوم الألة المستحدثة في عصره، هذه الطاقة يقول لاكان "لم تكن مجهولة في العصور الغابرة، ولكن لم يخطر على بال أحد لأن يوجد لها معادلة حسابية ما، بين انتاج العبيد و ثمن غذائهم مثلا" موقف مخالف تماما علاقة الانسان بالألة، فهو ليس بحاجة فقط الى تغذيتها وانما في حاجة ايضا الى صيانتها لان لا تخرب بسرعة.²

كتاب تفسير الأحلام كان بمثابة الانقلاب الرئيسي انتقل من خلاله فرويد من العالم البيولوجي الفيزيولوجي الى عالم الرموز، اكتشاف الرمز في جدليته ، وفي تقلباته في تحريك الكمات في النكات، وفي الإعراب عن الرغبات، كل ذلك اكتشفه في الالة الحاملة كما ذكرنا، وما عليه إما أن يتركهم أو يأخذهم، ولم يدرك

¹Ibid, p 199.

² Ibid p132

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

فرويد ما جرى له إلا بعد مضي عشرين سنة من الخبرات، عندما تكلم عن مبدأ اللذة ونزعة الموت، هذا الانقلاب الفكري ادركه لاكان في عمقه، ولم يدع الفرصة تقوته لكي يتوقف عنده كثيرا، بل تعمقه، ودغمه في نظريته حول الدال، واستقلالية الرمز، فعملية الترميز هي عملية مستقلة عن " الواقعي " وليست بحاجة الى مسببات سيكولوجية أو بيولوجية وحتى فيزيولوجية لكي تنطلق، فالسلسلة الرمزية هي التي تتحكم بمبدأ آلية التكرار حيث ارتبطت الرغبة بإصرار وعناد تتكرر دون أن تنطفئ، خلافا لما يحصل للقوة الحيوية، وهذا يفترض أن لها بنية رمزية ترتكز عليها، محاكاة بشكل نظام، ضمن سلسلة من الدوال، تعبر عنها من خلال انتقالها من دال الى آخر، والدال بحكم البنية التي تكونه يتميز تعريفه بالفارق بينه وبين الدوال الاخرى من ناحية، ومن ناحية ثانية يرضخ في دخوله الى قانون تركيب الجمل والخطب الى قواعد اللغة والبلاغة.

المدلول بالتحليل النفسي يمثل هدفا بحد ذاته، فالمريض الذي يتكلم عن أعراضه يفترض أننا نفهم ما يخفى عنه هذا المدلول الذي أصبح، يفترض معرفة مسبقة من قبل الآخر، والذي يوجه إليه الحديث أما الذي يحصل هو أن الحلقات الدالة التي تستخرج من اللاوعي تدلج عالم الشعور وتصبح معرفة،¹ ولكن في أن واحد تتربط ضمن شبكة بدوالي عدة تظهر بأن المدلول لايزال في تكوينه غامضا وإن بدى اقترابنا منه، وهكذا ينتقل الى حقة ثانية وثالثة ورابعة الى آخره.

وفي كل مرة نقرب من مدلول تتوالى الدلالات في غزارة لكي تقضي عن مدلول بصيغة جديدة دون أن تكشف النقاب عنه نهائيا، لأنه بحكم وجوده ليس إلا كناية عن حلقة مفقودة او موضوع ضائع لا يستدل عنها إلا عن طريق الدوال الجديدة، التي ترد عبر التحليل، فالإنسان يقول دائما أكثر مما يعرف وهذا ما يذهله، وكان يشير فرويد الى دهشة المحلل عندما ينطق بشيء مذهل غير مصدق ما سمعه بأذنيه، المدلول بنظر لاكان بمثابة المكبوت الذي لا يفتأ أن يعود، ويبرر وجوده بالعديد من الدوالي التي تكون حلقات السلسلة عبر الاستعارات والمجازات،² إن كل ما يختفي وراء قبضة الكبت يتم انجلاؤه لأن الكبت وعودة المكبوت هما وجهان لشيء واحد، إن المكبوت حاضر دائما حضورا مطلقا ويُعبر عن نفسه بطريقة جدّ مركبة في الأعراض وفي ظواهر عدة.³

¹ Ibid p 133.

² Ibid p 218.

جاك لاكان، الذهنات، مصدر سابق، ص 4.21

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

ولكي يبين أهمية الدال واستقلاليته، اعتباراً أن الإنسان ليس إلا كناية عن حلقة دالة ضمن هذه السلسلة، فالدال هو الذي يحدد دور الذات ووظيفتها، ومكانتها بالنسبة للآخرين، وضع جاك لاكان أهمية الدال في بنية الذات الإنسانية بمقالة مشهورة " الرسالة المسروقة"¹، التي تنصدر كتابه " كتابات " وكان هذا المقال بمثابة انقلاب، كرس للدال أهميته في البنية اللغوية، وفي التعريف عن الذات، لأن الدال هو الذي يمثل الذات بالنسبة الى دال آخر.

يتكون الرمز عن طريق الصدفة، ولكن بمجرد أن يصبح رمزا ينفصل عن هذه الصدفة ويصبح في حل منها بعد أن يكون قد دخل واخذ مكانه في سلسلة الرموز التي ترسخ لقانون اللغة وليس للصدفة، ويأخذ لاكان مثالا على ذلك، قصة حفيد فرويد في لعبته فور - دا (for - da) هذا المثال أورده فرويد لكي يبين أول عملية ترميزية ودخول الطفل في عالم الرموز²، فبمجرد أن تحاك الحلقة الاولى تتتالى العمليات تلقائيا في تقدمه نحو اكتشاف الحلقات الاخرى، فهذا الطفل كما ذكر فرويد كان يعاني من غياب أمه ولم يكن بعد ذا قدرة على الكلام، إنه لا يعرف إلا بعض الالفاظ وفي احدى المرات فاجأته أمه وهو يرمي بمكوك تحت الفراش ويلفظ (فور - دا) بعيدا، ثم يظهره ويجذبه إليه، ويردد (دا) بمعنى قريب، وكان يكرر هذه اللعبة عدة مرات دون أن يكل منصرفا عن المشاغل الاخرى، وبصورة خاصة عن أمه، يقول لاكان بأن الطفل استطاع عن طريق هذه اللعبة التي اكتشفها صدفة بأن يسيطر عن الوضع المأساوي الذي كان يعاني منه بالنسبة لغياب أمه، فحرمانه منها يضعه أمام استحالة لا قدرة عليها، إن اكتشاف هذه اللعبة مكّنه من التحكم بوضعه المأساوي، واستطاع عن طريق ترميزه أن يتماهى بالأم.

يرى لاكان أنه إذا مكنت الصدفة من أيجاد الرمز فإنه يصبح في مرحلة ثانية مستقلا عنها هنا يرضخ لتحكم الذات به، بهذه العملية الصدفية استطاع الطفل أن يدخل عالم الرموز انطلاقا من اكتشافه الاساسي لنقصان الكينونة، فترميز هذا النقصان بالنسبة للوجود هو مكّنه من استخراج الدال الذي يعبر عنه والانسان يبدأ السؤال حول وجوده من البداية، يكون أو لا يكون، فالوجود لا يبنى إلا على قاعدة عدم

¹ Jacques Lacan, *Ecrits*, tome1, (La lettre volée), p 09.

² Ibid, p 317

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

الوجود، أن الوجود ينشأ كغياب، في الغياب أو ما يسميها لاكان أحيانا **الثقب** هناك تنشأ الحقيقة،¹ أنه العدم الذي يؤسس الوجود وفق التصور الهيدغري.

فالوجود أنبنى على اللاوجود، (الكينونة على العدم) والذال الأول هو دال انبعث من النقصان/ الثقب/ الفراغ/ العدم الذي يتركه في حال انفصاله عن هذا العالم، وفي الأساس، فإن هذا الوجود أنبنى على فراغ أو نقصان تحدت معالمه قبل ولادته في حديث الأهل من خلال أمنياتهم أو من رغباتهم، والذات عندما تتكون تعتمد على المعادل إما أن تكون أو لا تكون، ومعنى هذا اللاوجود يؤسس وجوده، ومن اللامعنى ظهر المعنى، ومن هذه المراهنة انطلق الرمز الاول بالنسبة لحفيد فرويد في لعبته المكوكية، **غياب وحضور هو ما كان بحاجة إليه لترميز نقصانه بالنسبة الى والدته، مما يمكنه من السيطرة والتحكم بهذه العلاقة عن طريق الوسطة الكلامية، مقابل التزامه النهائي بعالم اللغة، عالم الرمز الذي دخله وأصبح المسرح الوحيد لتكوين الذات والتعبير عنها.**

فمن هذا الواحد الذي ينقص تبدأ العملية الاولى للترميز على اعتبار الكتاب لا يدل على مكانه في مكتبة ما إلا من الفراغ الذي يتركه في حالة نقصانه، الطفل في بداية الكلام يفترض غيابه مقابل اسم العلم الذي يستعمله كشخص ثالث، وهو بداية اللعبة الرمزية التي تفترض لكل من دخل عالم اللغة أن ينطلق من نقص وجوده لكي يتمكن من التعبير عنه، ولو لا هذا النقصان الأساسي لما كانت هناك ضرورة للترميز.

فاللغة هي الشرط الأساسي للوعي الذاتي والانسان بحاجة الى وسيط بينه وبين الأشياء، بينه وبين العالم، وبينه وبين ذاته، اللغة هي التي تسمى الأشياء وترميز الشيء مبنى على موت الشيء، على غيابه، أي أن الكلمة تعنى في آن واحد فقدان الشيء ووجوده، عندما نذكر فلان اسمه يعنى وجوده رمزيا، وفي آن واحد يعنى يغابه جسديا.

¹ Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVI. D'un Autre à l'autre*. Éditions du Seuil, 2006. p 61.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

المطلب الثاني / إعادة تكوين الذات من خلال ثلاثي (الرمزي، الخيالي، الواقعي).

في أثناء الانتقادات الموجهة لنظرية فرويد في التحليل النفسي على أنها تحمل في طياتها العديد من التناقضات الجوهرية، اقترح جاك لاكان مشروعاً فكرياً جديداً أطلق عليه اسم "العودة الى فرويد"، أي العودة الى النص الفرويدي بأكمله، ومن ثم أراد أن يكون مفسراً لفرويد ويبين التماسك في أعماله، لذلك نجده في الحلقات الدراسية بعد عام 1953 بدأ في تدشين دروسه حول الرمزي، الخيالي، الواقعي، بوصفها تشكيلاً لبنية الذات ضمن نسق لاكان، ليقدم مستويات جوهرية لفهم الكينونة الإنسانية.

لفهم هذه البنية (الرمزي الخيالي الواقعي) عند جاك لاكان لابد من العودة الى نظرية فرويد حول الأوديب، أي في علاقته مع التمايزات الجنسية في تلك النظرية بين الثلاثي الأب الطفل الأم، "إن تاريخ عقدة أوديب يتلخص كله في الحركة التأرجحية بين صورتَي الأب والأم وتعني التخلص من عقدة أوديب بصورة رمزية"¹، وللتخلص من عقدة أوديب الدخول الى الحياة ونهاية الطفولة يضيف لاكان حد رابع وهو الذات نفسها، انها البنية التي تضم تلك الحدود الثلاثة السابقة كيف ذلك؟

في البدء، يتماهى الطفل رغبة الأم في القضيب (Phallus)، ما إن يتدخل الأب لأجل حرمان الطفل من هذا التماهي.² إذن هناك تعارض جوهري بين الطرفين ولا بد من مخرج، يتدخل الكلام بصفته وسيطاً وحاملاً لوظيفة سلمية، انطلاقاً من هنا يبرز الرمزي.

أما في مرحلة المرأة وبالضبط في الفترة الثالثة منها حيث التماهي مع الصورة المرآوية الخاصة بالطفل، فهنا يمكننا القول أن الطفل يرغب أن يكون "القضيب"، إذن يرغب أن يكون موضوع رغبة الأم (هذه المرحلة الثالثة من مرحلة المرأة هي أيضاً تطابق الفترة الأولى من الأوديب وهي التماهي مع الأم)، أما الفترة الثانية أين يتدخل الأب عن طريق ممنوعاته، وبشكل أساسي الأب يمنع انصهار الطفل والأم، إنه يقوم بحرمانها من القضيب، عن طريق التهديد بإخصاء الطفل من رغبته،³ إذن الطفل يدخل في المرحلة

¹ كاترين كليمان، الخيالي، الرمزي، الواقعي، عند جاك لاكان، مقال ورد في مجلة بيت الحكمة، مجلة مغربية للترجمة في العلوم الإنسانية، العدد الثامن نوفمبر 1988، ص 23.

² Jean – Baptiste Fages, *Comprendre Jaques Lacan*, Dunod, Paris, 2013 p 18.

³ Laetitia Jodeau et Laurent Ottavi, *Les fondamentaux de la psychanalyse Lacanienne*, presses universitaire de Rennes, 2010, p 160.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

الثالثة من الأوديب، فيتخلّى أن يكون رغبة الأم تحت ضغط التهديد، وبالتالي يقبل بقانون الأب الذي ووضعه له حدود، فينتهي بتسمية الأب، أي الأب يقوم بتسمية موضوع رغبته، القضيب، ولكن اسم مجازي لهذا الموضوع المحبوس في اللاوعي، اسم الأب إذن هو ابدال مجازي، إنه رمز، وبفعله الطفل يدخل النظام الرمزي،¹ يقول لاكان: " إن عقدة أوديب تعني أن العلاقة الخيالية والصراعية والمحرمة مغبتها التناحر والهلاك، ولكي يتمكن الإنسان من تحقيق العلاقة الأكثر طبيعية، علاقة الذكر بالأنثى، فلا بد أن يتدخل وسيط بصفته صورة تتم عن النجاح وكنموذج لتلاؤم والتناغم، بل لابد من قانون ونظام رمزي ولابد من تدخل نظام وسلسلة كلام، وبمعنى آخر وبالإجمال لابد من تدخل الأب، إن النظام الذي يُمكن من تجنب الاصطدام الذي قد يؤدي إلى تحطيم الوضعية بالكامل ينبغي على وجود اسم الأب هذا.² إذن في الأوديب حسب لاكان هو أول التقاء مع قانون الأب، في المرحلة الثانية يتماهى الطفل الأب، وهذا ما يعمل على ادخاله الى النظام الرمزي ونظام اللغة، وبالتالي الدور الأساسي للأب ليس فقط المحافظة البيولوجية على الحياة أو الانجاب، بل دوره متعلق أساساً " بالكلام الذي يدل على القانون، في اسم الأب علينا إدراكه كحامل للوظيفة الرمزية، والتي منذ بدايات الأزمنة الرمزية كان يتشخص في صورة قانون."³

ووظيفة الأم هي تقديم الأب كمؤسس للقانون، وبواسطته يتمكن الطفل من التعرف على " اسم الأب " ، فإذا أنكرت الأم وظيفة الأب، وإذا الطفل رفض القانون، فإن الخيالي يثبت ويستمر وهنا وتبدأ الأعراض الذهانية، بمعنى انقياد الطفل للأم، ولكن إذا الأم والطفل قبلوا قانون الأب، فإن الطفل يتماهى الأب بوصفه الحائز على القضيب (Phallus) ، ومنه يمكننا القول أن الأب يوضع مكان القضيب بوصفه موضوع رغبة الأم وبوصفه موضوع مغاير للطفل، هذا الارجاع الفالوسي للأب بمثابة خصاء رمزي، والطفل عليه قبول هذا الخصاء بكونه لديه دلالة، إذن الأم هي التي تُدخل الطفل في النظام الرمزي، عندما تضع حدود لعاطفة الحب الاموي دون أن يتحول ذلك الى رغبة جنسية، وبواسطة هذه الحدود وهذا التماهي بقانون الأب يدخل الطفل في الثلاثي العائلي والتي يجدها بمثابة الموقف الصحيح والملائم، ويتجاوز بذلك العلاقة الثنائية مع

¹Jean – Baptiste Fages, *Comprendre Jaques Lacan* .op cit p 21.

جاك لاكان، *الذهانات*، ص 113.

³Jacques Lacan, *Ecrits*, p 278.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

الأم، وبالتالي يصبح ذاتا مميزة عن الآخرين، إنه يتحرر وصبح ذاتا، وبالتالي يدخل في عالم اللغة والثقافة والحضارة.¹

إذن تجري مسرح هذه التجربة كلها في عالم الكلام، وبذلك يكون العارض (المرضي) مجرد كلام حبيس يأتي العمل التحليلي فيعيده الى مجال التعبير، فالكلام هو هذا الشيء الذي يغيّر العلاقة بين شريكين ويخرجهما من المأزق الخيالي، أي بين الطفل وأمه " ينمو الخيالي من خبرة الرضيع بالأنا المرآوية ويمتد بعيدا الى خبرة الراشد بالآخرين وبالعالم الخارجي، حيث يوجد تقمص زائف، سواء أكان في الذات أو كان بين الذات والآخر أو بين الذات وشيء من الأشياء، يسود الخيالي، ومع أن النظامين فارقان ومتضادان، إلا أن الرمزي يقتحم الخيالي وينظمه ويوجهه، تكشف سلسلة الدالة زيف استقرار الخيالي وتجبره على الحركة. " ² فما بين (ذات) و(آخر) هو مسار الكلام، أو الرمزي، وهو الأساس الذي يلزم التحليل استجلائه، يتدخل الانعراج الخيالي الذي يقاوم هذا المسار ويعمل على صدّه، إن القطبين الخياليين (أ) و(أ) يغطيان العلاقة المسماة مرآوية المتعلقة بمرحلة المرآة، وأما الذات، بخصوص تجسدها وتعدد أعضائها وتمفصلها الطبيعي، فإنها تستند إلى الأنا من حيث هو الوحدة الخيالية التي، من خلالها تعرف الذات نفسها وتقدها في آن، وحول هذا الأنا يدور كل حديث الذات وإن كانت لا تدري لمن تصوب حديثها بحيث إنها لا تعرف كذلك من ذا الذي يتحدث منها وفيها. ³

وكان لاكان هنا يستعير العبارة التالية " في البدء كانت الكلمة" التي توجد في سفر التكوين، ذلك أن مسار الكلام يتيح للعلاقة العدوانية الأساسية الموجودة بين شخصين أن تتسامى الى سراب، الى الرمزي، إنه وظيفة أساسية تسمح على الفور بإعادة صياغة المسألة الأوديبية وإعطاء ما يدعوه لاكان الوظيفة الأبوية مكانها الذي تستحقه، إذن نحن نلمس نقطة أساسية وأصلية في التحليل اللاكاني، " القضيب (Phallus) لا يُختصر في الجنس البيولوجي، وإنما القضيب هو الدال، إنه دال مجازي أو أنه مجاز أبوي، وكل مجاز حسب لاكان، هو استبدال دلالي أي " استبدال الدوال". ⁴

¹Jean – Baptiste Fages, *Comprendre Jaques Lacan* .op cit, 19.

مالكولم بوبي، لاكان والعودة الى فرويد (ضمن كتاب جاك لاكان واغواء التحليل النفسي) مرجع سابق ص 95.³

³ جاك لاكان، الذهان، ص 184/185.

⁴Jean – Baptiste Fages, *Comprendre Jaques Lacan*, op cit 19.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

الواقعي هو ذلك الذي هناك، هناك من قبل، بعيدا عن متناول الذات، سواء أكان موضوعا فيزيقيا أم كان صدمة جنسية، إن **الواقعي** هو ذلك الذي يعود دوما إلى المكان نفسه،¹ والطريق التي وراء هذا الواقعي هو طريق الانسانية الفريدة التي يقدمها النظام الرمزي...، الواقعي هو الهيولي الاصلية التي تعمل عليها اللغة " إن عالم الكلمات هو الذي يخلق عالم الأشياء، إن الواقعي يكتسب بنيته بقدرة الانسان على اطلاق اسم عليه، ولا يوجد بين هذه المفاهيم مفهوم أصيل بصورة خاصة، إن اللغة تلعب دورا بارزا في تقديم كل مفهوم، والتباعد بينها ليس سوى تباعد ظاهري، إنها مفاهيم تؤكد حدود القدرة اللغوية، **الواقعي** هو ذلك الخارجي بصورة جذرية بالنسبة لسلسلة الدوال، والذات قد تبني الواقعي أو حتى تخلقه ولكن لا تستطيع أن تطلق عليه اسما، إنه خارج اللغة. " ² ما تم إغفاله في المجال الدلالي يعود تمظهره في الواقعي...إن ما تم حذفه من فكرة يظهر من جديد في الواقع، وإن ما تم رفضه ما الداخل يتم ظهوره في الخارج.³

ويعني حتى آلية التكرار التي تم تجاهلها يمكن تقسيمها إلى مصطلحين، لا تشير إلى شيء غير تلك الزمانية التاريخية لتجربة التحويل، على غرار غريزة الموت التي تعني بصورة أساسية حدود أو نهاية الوظيفة التاريخية للذات، تلك الحدود هي الموت، ولا ينبغي أن نفهم ومن هذا الأجل الخاص بحياة الافراد، وليس كيقين تجريبي للذات، " ولكن على حسب الصيغة التي حددها مارتين هيدغر، بوصفها امكانية قصوى خالصة، غير مشروطة وغير متجاوزة، نفهمها انطلاقا من الذات ومن تاريخيتها.⁴

هذا الحد في كل لحظة يقدم لنا كنهاية تاريخية للذات، أنها تقدم الماضي تحت شكله الواقعي، يعني ذلك ليس الماضي الفزيائي حيث يكون الوجود مُلغى، وليس كما الماضي الملحمي الذي يحدث في الذاكرة، وأيضا ليس الماضي التاريخي أين يجد الانسان الضامن في مستقبله، ولكن **الماضي الذي يظهر مقلوب داخل التكرار**، فنجد بأن آلية التكرار تركز على السؤال الذي يطرحه كلام يلح ويعاود الإلحاح في الذات

مالكولم بوبي، لاكان والعودة إلى فرويد (ضمن كتاب جاك لاكان واغواء التحليل النفسي)، مرجع سابق، ص 96 ²

نفسه صفحة نفسها.³

⁴ جاك لاكان، الذهان، ص 218.

⁴Jacques Lacan, *Écrits*, volume1, 316.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

ومن الذات حتى يقول كلمته الأخيرة، إنه كلام يلح ويعاود الكرة رغم مقاومة الأنا الذي هو دفاع في حد ذاته، وهكذا فإن التكرار هو في صلبه إلحاح الكلام.¹

إنها لعبة الحضور والغياب تطالب بوجود الوظيفة الرمزية، فإذا كان الخيالي ضمن مرحلة المرأة، هو أول فعل للذاتي و أوجهها الخادعة، فإن الوظيفة الرمزية سبق لها أن رسمت طرق اللغة والقواعد الضرورية للمسرحة، إن مرحلة المرأة هي، في آن معا، انبثاق التماهي المستلب والرحم الرمزي حيث يؤلف الأنا في شكل أساسي، قبل أن يتموضع ضمن جدل التماهي بالآخر، وقبل أن تعيد له اللغة وظيفته كذات ضمن الكوني.² الآخر الأصغر وهو الآخر التخيلي، بمعنى الأخرى في المرأة والتي تجعلنا نبقي عالقين بشكل شبيهنا أما الثاني أي الآخر المطلق، الأكبر، هو الذي نتوجه نحوه بخطابنا إلى ما وراء هذا الشبيه، وهو أيضا ما نحن مضطرين للتسليم بوجوده في ما وراء العلاقة السرابية، وهو قُبالتنا بمثابة من يتقبل من أو يرفض، إنه من بإمكانه خداعنا وما لنا من قدرة لمعرفة إن كان لا يخدعنا، وهو من إليه نوجه دوماً خطابنا، ووجوده فقط يكفي كي تكون مخاطبته أو التخاطب معه أهم بكثير مما قد يتم التبادل حوله بيننا وبينه.³

يتضمن مفهوم الرمزي كذلك تغييرا عميقا في مفهوم الموضوع وقلبا للعلاقة المعروفة بين الشخص والموضوع، فحيث كان التحليل النفسي يُمحور كل عمله على العلاقة بين الشخص والموضوع، يستخلص لاكان النتائج التي تم بوجبه تقديم الرمزي بأن يدخل محل مفهوم الموضوع مفهوم غياب الموضوع، يتفق هذا المنظور تمام الاتفاق مع فرويد الذي يرى أن الموضوع أساسا هو موضوع ضائع، والواقع أن المواضيع الأولى للإشباع تضيع دون رجعة، وهذا ما يميز فرويد في كلامه عن "راح - ها هي" كذلك يضيع الثدي بوصفه موضوعا أوليا عند الطفل، ويشير لاكان الى هذا الانقطاع الذي يخص هذا الموضوع لا يحصل بالنسبة الى الشخص بين الثدي والفم، بل يحصل بين الثدي وجسد الأم، وسيختفي هذا الموضوع في الصورة المرآوية، وسيقدم لاكان " الموضوع " انطلاقا من " الآخر الصغير " أي أن الموضوع يظهر في البداية موضوعا خياليا ومخادعا، ويأتي في مكان فقدان الموضوع، ثم فيما بعد سيعطيه وضعا آخر.

¹ جاك لاكان، الذهانات، ص 276.

² .كاترين كليمان، الخيالي، الرمزي، الواقعي، (جاك لاكان)، مرجع سابق، ص 29.

³ جاك لاكان، الذهانات، 285.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

يشير لاكان الى أنه من دون المحيط " أي من دون الأم" لا يوجد استمرار لحياة الرضيع الجسدية أو العاطفية، بداية، من دون المحيط لا يتوقف الطفل عن السقوط، سيسقط في اللانهاية، كذلك، يمكن أن يفهم وجود هذا المنظور من واقع أن الترميز يؤدي في الواقع الى خلق النقص، والى سقوط الموضوع، والحقيقة أنه لا وجود للرمز من دون نقصان الموضوع، فغياب الموضوع هو الذي يتيح لرمزه أن يبقى ويظهر، في الوقت نفسه الترميز هو الذي يؤدي الى اختفاء الموضوع، وهذا ما يمكنه فهمه عندما نتذكر على سبيل المثال لعبة " راح - ها هنا" أو طقوس الحزن أو كتابة الاسم على شاهد القبر، " إن الموضوع يرتبط بهذا النقص في الكينونة " وبذلك الخسارات وهي بقية المتعة تلك التي تبرز من الجسد.¹ إن أول رمز نتعرف فيه عن البشرية من خلال اثارها، هو القبر، ويجري التعرف على وساطة الموت في أية علاقة يأتي عبرها الانسان الى حياة تاريخه، أن نولد ونموت، إذ لا نموت دون رمز، إلا أن القبر ينتمي الى نفس النظام الرمزي أو تلك اللعبة، التي وصفها لاكان، بإحداث حفر في الرمل بواسطة الأصبع.²

إن طلب الطفل هو الآخر الأولي، طلب موضوع الاشباع، يختفي في طلب الحب الذي يقوم عليه كل طلب، عندما يصبح الموضوع موضوعا طارئاً، في الوقت نفسه، يُصادف الدال حدوداً في قدرته على الترميز، إذ إن هناك شيئاً ما لا يمكن أن يدخل في الطلب، وستضطلع هذه النقطة لاحقاً بوظيفة أساسية، فمكان افق الدال هذا هو الذي ستندرج فيه الوظيفة القضيبية، لأن القضيب هو قبل كل شيء ما يظهر كنقص في الآخر، يحمله عضو التذكير بكونه ينقص الأم، وهو نقص لا يمكنه أن يوجد إلا في النظام الرمزي، وهو الطريقة التي تبدو بها الام كصاحبة رغبة،³ رغبة تحملها الى ما هو أبعد من طفلها وتدخل عبرها، في هذه العلاقة، وظيفة الأب الرمزية بامتياز، فهي تدل على منع سفاح القربى، وتعيد مكانة القضيب بإدخاله مسألة الخصاء، تلك هي القراءة التي يقوم بها لاكان لعقدة أوديب.

ويقترح لاكان في مسألة بناء الشخص مفهوم " الاستعارة الأبوية" كعملية استبدال دال اسم الأب بالرغبة الغامضة اتجاه الأم، منذ تلك اللحظة، يصبح اسم الأب معاً ما هو خارج الآخر في الوقت نفسه ما يساند الآخر، وما يساند كل السلسلة الرمزية، وهو كذلك، منذ تلك اللحظة ما يُنظم المعنى.

¹ Jean – Baptiste Fages, *Comprendre Jacques Lacan*, op cit 20

² - كاترين كليمان، الخيالي، الرمزي، الواقعي، جاك لاكان، مرجع سابق، ص30.

³ Jacques Lacan, *Écrits*, tome2, p 199.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

خلافاً لفرويد، الذي حصر، في كتابه "تفسير الأحلام" استخدام وتفسير الرموز في جزء جدّ محدود من التحليل النفسي وفي وظيفة معجمية ضعيفة جدّاً، والذي يقابل رموز معاني منمطة جداً، يعطي جاك لاكان توسيعاً مدهشاً للرمزي، متبعاً في ذلك إيضاحاً لليفي ستروس الذي، يعتبر اللاوعي، في الأنثروبولوجيا البنوية، "قابلاً للاختزال في الوظيفة الرمزية، انها تمارس لدى جميع البشر حسب نفس القوانين.¹

" أليس من المعقول أن يقترح واحد كليفي ستروس تضمين بُنى الكلام ومنه قوانين اجتماعية تنظم الزواج والقرابة التي ربحت المكان مسبقاً حتى أين يضع فرويد اللاوعي؟²، يمكن إدراك التغير في التمدد والكيفية من عبورها من استعمال وصفي للكلمة (عندما يُسلم بأن الأعراض لها معنى رمزي أو، مع موس *Mauss*، بأن بنى المجتمع رمزية) إلى استعمالها الأسمي أو في صيغة الموصوف، يصبح الرمزي إذن واحداً من الأنظمة الثلاثة المميزة من طرف لاكان، مع الحقيقي والخيالي، ربما الأكثر أهمية ضمنهم، بما أنّ الحقيقي بالكاد لن يكون سوى لا موصوف الرمزي والخيالي، كل تجليات الخيالي في ذلك قابلة للشرح ومحددة بواسطة الرمزي، لهذا السبب لن يكون التحليل النفسي راضياً باضطراب الخيالي، الفعّال، بالتأكيد، لكنه ينوي المتابعة إلى غاية النظام الرمزي الذي هو أصل الذات.

إنّ الرمزي هو نظام الكلام، لكن في المعنى حيث فكّر ليفي ستراوس أنّ علاقات الأبوة وتبادل الثروات كانت مهيكلة كلغة (كلام)، من هذا الكلام، يستقي لاكان العناصر الدالة ويطور، فيما وراء عناصر الكلام، إمكانية التعامل مع كل ما يمكنه أن يتشكّل على أنه لعبة تناقضات ويُميّز بنوع من الاستقلالية كدلالات، إنّ النظام الرمزي غير مؤسس في الطبيعة ولا يؤسس في الذات أيضاً، فهو أساس للطبيعة، وللذات، كالخيالي، ولو أنه لا يظهر لنا على هذا النحو بسبب تشويه الذي هو اللاوعي، إن لدى الرمزي أثر الحقيقي وأتخذ هكذا بسبب خاصيته النسقية والبنوية من جهة، ومن جهة أخرى، بالضبط، لاستقلالته فيما يتعلق بالحققيقي، الذي يسعى لأن يستولي ويحاول أن ينشد، حسب إيقاعه وتناقضاته الخاصة.

يتم اكتساب فاعلية خارجية الرمزي مقارنة بالذات عبر حقيقة أنّ الرمزي يرتبط قاعدياً بالآخر، كيف لا يوقظ لاكان أصداء بنثام عندما يكتب هذا النص " تُغلف الرموز في الواقع حياة الإنسان من شبكة جدّ كاملة

كاترين كليمان، الخيالي، الرمزي، الواقعي، جاك لاكان، ص 24.

²Jacques Lacan, *Écrits*, p285.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

والتي تتزاوج قبل أن يأتي لعالم أولئك الذين سيلدونه ' عظما ولحما '، الذين يجلبون لميلاد هبات النجوم، إن لم يكن بعطايا الجنّيات، ويرسمون قدره، الذين يمنحون الكلمات التي تجعله مخلصا أو جاحدا، قانون الأفعال الذي يتبعونه حتى ذلك الحين حيث ليس بعد أو فيما وراء موته ذاته، وأنه عن طريقهم، تجد معناها في القيامة حيث تبرؤ الكلمة الإلهية وجودها أو تدينه - فقط أن تصل للتحقيق الذاتي للكينونة (*l'être*) حتى الموت "1 قد كتب بنتام (*Bentham*) من قبل " هل نضع قوانين بشكل آخر بالكلمات فقط؟ حياة، حرية، ملكية، شرف، فكل شيء ثمين جدًا عندنا يعتمد على اختيار الكلمات."2

عند هذا كما عند ذاك، ليس هناك شيء قبل الكلام ولا طائل من التفكير في واقع سيتحقق دون كلمات، ولا يجب القول مع ذلك أن الحقيقي كلامي تماما كما بالنسبة للرمزي، ولن يكون مؤهلا أيضا دون خديعة، يفكر لاكان، ببساطة، مثل بيركلي (*Berkeley*)، بوجود نوع من وهم الرمزي يدفع الذات لأن تعزو الوجود لما تتخيله عبر الكلمات، التي تغلق على الذات في كون (*univers*) حيث لن يمكنها الهروب لأنها مغلقة وتبدو دون تاريخ، والتي يبدو أنها تجعله يدور في دورات مبطنة بالكلمات، الفراغ، النقص. " إنَّ الغلط - كما يصفه لاكان - [هو] التصديق بأنَّ ما يشكّله العلم بتدخل من الوظيفة الرمزية كان هناك على الدوام، وأنه معطى". لكن المعطى ليس سوى ظلّ مقذوف من الرمزي على الحقيقي. " وهذا الغلط موجود في كل معرفة، طالما أنه مجرد تبلور للنشاط الرمزي، والذي ينسأه فور تشكّله "يشير لاكان بدقة أنه دون ضرر النسيان في معظم العلوم " لكن نحن الآخرون، محللون، نحن لا يمكننا نسيان، الذين يعملون في بُعد هذه الحقيقة للدولة الوليدة" أنظر الخيالي، اللاوعي، دافع الموت، الحقيقي، العلامة، البنية، الحقيقة.3 النظام الرمزي هو الذي يؤسس اللغة ويمنحها جودها وليس المجتمع، إذ أن هذا الأخير أبعد ما يكون على أنه مؤسس هذا النظام وهذا القانون، وإذا انعدم هذا النظام أدى الى الصراع والتنافس الى غاية الموت الكوني، " إذ إنه ليس تنافسا على شيء محدد، بل هو تنافس على لا شيء، أي تنافس على الكينونة، مما يعني الشيء نفسه."4

¹ Jacques Lacan, *Écrits*, p279.

² Jean – Baptiste Fages, *Comprendre Jaques Lacan*, p 133

³ Jean-Pierre Cléro, *Le vocabulaire de Lacan*, Ellipses Édition, Paris 2002 page 79.

⁴ مصطفى صفوان، الكلام أو الموت، مرجع سابق، ص 149.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

إن النظام الرمزي هو من دون أسس، بمعنى أنه ولا أي شخص أو مجموعة من الأشخاص يمكنهم ادعاء بطولية تأسيسه، وما يبرز في المقابل هو غياب التأسيس، بمعنى بسيط، أن النظام الرمزي هو أساس من دون أساس، ولكن إذا بقي السؤال مطروحا بإلحاح عن بطولية التأسيس، وعن عن الطابع الإلزامي لأوامره التي يرتهن إليه جماع وجودنا، فعندها نضطر حينئذ بقبول بتحريف القانون (*Fictionalization of the Law*) (مثلما يحدث عند المؤمنين عادة)، يتمثل هذا التحريف بإعطاء اسم للقانون سواء أكان قانون موسى أو عيسى أو محمد، أو أي مرجع آخر،¹ فهؤلاء الأنبياء أو الشعراء يقولون الكينونة ولا يمكنهم تأسيسها، كذلك فإن هذا النظام الرمزي بوصفه الأساس الذي ليس له أساس عند لاكان هو بمثابة الكينونة الهيدغرية التي تؤسس على العدم أو اللاشيء، والتي لا أحد يدعي تأسيسها بل نستجيب لنداءها فقط كما علّمنا مارتن هيدغر.

نفسه، ص 150.¹

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

المطاب الثالث/ اللغة والرغبة أو رغبة الآخر الكبير .

الإنسان قبل أن يدخل حقل الرموز ويسبح في فلكها ضمن النظام الذي يسيّرهما، وهو نظام اللغة وقواعدها، لابد له أن يمرّ بعلاقة ثنائية يصبح حبسها، ومرهونا بها، وهذه المرحلة من نموه سماها جاك لاكان بمرحلة المرأة، هي مرحلة تصويرية محضة أي يسيطر عليها الوهم والخيال، قبل أن تصبح نقطة انطلاق لتكوين الأنا الذي يخاطب به الآخر.

هذا الاكتشاف الجديد كان الموضوع الثاني لجاك لاكان يوم 17 جويلية 1949 في أثناء الندوة الدولية السادسة عشر للتحليل النفسي، في زيوريخ الألمانية، بعنوان "مرحلة المرأة من حيث هي مكون لوظيفة الأنا" وهذه المحاضرة هي التي نجد فيها مجموعة مقالاته "كتابات"¹، ومفادها أن الطفل في سن الستة أشهر على الأقل عندما يوضع أمام المرأة للوهلة الأولى قد يُبدي جملة من ردود الأفعال في مجملها تبدو محاكاة ابتهاجية لتلك الصورة المرآوية، نفس الأمر بالنسبة للطفل إذا كان أنثى، أكثر من ذلك قد تلاحظ نقص (أو حرمان) لعضو من أعضاء جسدها وهو القضيب، هذا النشاط المرآوي، في نظر لاكان، يستمر إلى غاية السن الثامن عشر شهرا.²

يكشف لاكان ثلاثة فترات أساسية في هذه المرحلة، في أول الأمر رد فعل الطفل يكون على أساس أن الصورة الحاضرة في المرأة كأنها واقعية، على الأقل كأنها صورة الآخر الموجود فعلا، لكن في فترة التي تليها، يتوقف الطفل في معالجة هذه الصورة وكأنها موضوع واقعي، إنه لا يبحث عن استلاء أو بلوغ الآخر الذي يختبئ وراء المرأة، إلى غاية هذه اللحظة ردود فعل الطفل الصغير لا تختلف عما هو موجود عند فصيلة القردة،³ ولكن في المرحلة التي تليها، الطفل الإنساني يتعرّف على هذا الآخر في المرأة على أساس أنها تمثل صورته الخالصة، وبالتالي هنا تبرز ملكة القدرة على التمثيل (التماهي) إنه انفتاح تطوري لهوية الذات، إن هذا التماهي الأولي للطفل لصورته هي "الأصل" لكل التمثيلات المقبلة، تأخذ ذات طابع ازدواجي في شخصيته، جسد الطفل وصورته (*Le corps et son image*)، وهي أساس كل نرجسية (*Narcissisme*) مُقبل، في نظر فرويد أيضا، جاك لاكان يطرح لنا مفهوم إتمولوجي أقرب لفهم تطور

¹ Jacques Lacan, *Écrits*1, (*Le stade de mémoire comme fondateur de la fonction du Je*) ,op, cit p 92

² Jean – Baptiste Fages, *Comprendre Jaques Lacan*, op cit, p16.

³ Ibid, p32.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

هذا الوضع، إنه مفهوم الخيالي (*Imaginaire*)، لأن الطفل يتمثل الثنائية نفسها، الصورة التي هي ليست نفسه، ولكن تسمح له بالتعرف على نفسه كجسد، بفعل هذا فإن الطفل يملأ فراغ، أو هوة سحيقة بين التصويرين، الجسد وصورته.¹ إن تلك العلاقة ازدواجية توصف بلا تمييز وغموض الأنا والآخر، بمعنى دقيق، إنها استلابية، لأن ذات الطفل لا تضع أية مسافة اتجاه ازدواجية صورة المرأة أو الطفل الآخر الذي هو ذاته، وبالتالي يحدد الآخر بوصفه "الأنا الآخر" (*alter ego*) وهكذا تكون مرحلة المرأة مكانا توبوغرافيا لنوع من الاستلاب الأصلي والأساسي، ولكن الغريب هو أن ما يبدو خارجا هو مكان تكوين الأنا.

هذه العلاقة المرآوية (*relation spéculaire*) قد تطبع في المظاهر العدائية اتجاه أقرانه من الأطفال ولديها خطوط مشتركة في العلاقة الأولية مع الأم، الطفل في الأصل لا يرغب فقط في الاعتناء واللمس أو الحب من طرف أمه، إنه يرغب أيضا في أخذ مكان ما ينقص أمه، إنه القضيب الرمزي (*Phallus*)، وبكلام آخر، يرغب في رغبة أمه، هنا أيضا علاقة مزدوجة ومباشرة، فالغموض والتمثل النرجسي والاستلاب تكوّن الخطوط العريضة للنظام الخيالي عند لاكان، نحن الآن أمام المأساة الوجودية الأولى في تشكل مصير الأنا، فمن جهة، أن مرحلة المرأة تؤسس لقدم نوع من الوحدة الكينونية بفضل ظهور هذه الصورة المرآوية أي وحدة أناه، أو الوحدة الذاتية التي تسمح بالتجربة الأولى لموضعة الجسد المجزأ²، ومن جهة أخرى، فإنها تشكل نوع من الاستلاب، خضوع الطفل لصورته وتمظهراتها في رغبة الأم، يقول لاكان: "إن ظهور الفرح في هذه الصورة المرآوية لدى هذا الكائن الذي لا يزال عاجزا عن الحركة ومتعلقا في غذائه بأمه، والذي هو انسان صغير في مرحلة "اللا-كلام"، يبدو أنه يبين لنا، في تلك اللحظة وفي وضع نموذجي القالب الرمزي الذي يهوي إليه الأنا في شكله الأولي قبل أن يتموضع في جدلية التماهي مع الآخر، وقبل أن تعيد إليه اللغة وظيفته كذات في الكلي".³ ومنذ ذلك الحين تتحدد مهمة المحلل النفسي بما يلي، التحليل النفسي وحده هو الذي يعترف بعقدة التبعية الخيالية التي يتوجب على الحب أو العدائية أن يعيد حلها أو أن يقطعها، من خلال النظام الرمزي (اللغوي) الذي يخترق الذات من رأسها الى أخمص أرجلها.

¹ Jean – Baptiste Fages, *Comprendre Jaques Lacan* p 16.

جان ميشال بالمبي، مرحلة المرأة وتشكل الأنا- (جاك لاكان)، مقال ورد في مجلة بيت الحكمة، مرجع سابق، ص 45 / 46³

³ Jacques Lacan, *Écrits*1, *Le stade de mémoire comme fondateur de la fonction du Je*, p 93.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

ستتيح مرحلة المرأة فيما بعد ذلك لجاك لاكان، في صيغتها المعممة، أن تعيد قراءة " المدخل الى النرجسية"، مع التمييز بين الأنا المثالي ومثال الأنا على قاعدة التوزيع بين مستويي الخيالي والرمزي، يجب تخيل الأم وهي تحمل طفلها أمام المرأة، الأم التي يقع هذا الطفل تحت ناظرها يلتفت عند ذلك إليها، ولكن شيئاً يبدو له مستورا، عندها تمنح هذه الصورة عبر تسمية تأتي من الآخر، هذا الاستلاب إذن مضاعف، فهو في الوقت نفسه استلاب في الصورة، ولكن في الأساس هو استلاب رمزي لأن هذه الصورة لا يحملها إلا بواسطة الآخر، وهكذا، بالعودة مجددا الى المرأة للعثور فيها على هذه الصورة لا يعود يرى عندها الصورة هي نفسها، طالما أنها تدخل في دلالة هذه التسمية التي تأتي من الآخر، بدءا من ذلك، لا يرى الطفل نفسه إلا في نظرة الآخر هذه، وستكون إعادة إنتاج هذا الوهم في الحياة اليومية، في التكرار للوهم نفسه شبيه بالعود الأبدي للشيء نفسه بطرق مختلفة، أبسطها في صورة أن يكون محبوبا عند الآخر، لكن مرحلة المرأة وكما تؤكد أسطورة النرجسية، التي تنتهي بالذوبان للاندماج في انعكاس صورتها، تجلب أيضا توترا مميتا، في وجه هذه الصورة، التي يخضع لها الفرد والتي من أجلها يحب، في نظر لاكان تقع مرحلة المرأة في أساس كل العدوانية بين بني البشر، كما عبرت عنها الفلسفة المعاصرة " بالنفي الوجودي " وبالضبط في " الكينونة والعدم " ، أو تلك الشخصية السادية التي لا تتحقق إلا في الانتحار، إنه وعي الآخر الذي لا يكتمل إلا عن طريق النفي (القتل) الهيجلي.¹

إن الصيغة اللفظية للطفل "فور . دا" (Fort – Da) هي أنطولوجيا دياكتيك الحضور والغياب، إنها إبانة رائعة يقترحها التحليل النفسي لنشوء العلامة المتكلمة، عندما نجعل من الحضور والغياب يتبادلان مكانيهما فإن الطفل يتعلم تباين الدال، فالحرمان والحضور يصبحان بهذا الشكل تحت السيطرة باللغة،² التي تبرز في انفرادية الذات، تبرز رغبة الطفل الصغير التي أصبحت رغبة الآخر اللغوي، رغبة الأنا الآخر التي تسيطر عليه، والتي تصبح موضوع الرغبة التي تكون منذ ذاك عقوبته الخالصة، ومن هنا يتجه الطفل نحو مرافق خيالي أو واقعي، إنه يدعن بذلك الى سلبية خطابه، كذلك الرمز يظهر أولا بوصفه قاتلا للشيء أو طريقة بالنسبة للإنسان لان يصبح غائبا عن الشيء ويدل عليها في الفراغ، فيجعل الأشياء حاضرة فعل هذا الفراغ/ الغياب للعلامة نفسها، وهذا الفراغ/ الموت/ الغياب ما يؤسس داخل الذات تخليدا لرغبتها في الرمز

¹ Ibid, p 98.

² بول ريكور، في التفسير، محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، سوريا، طبعة 1، 2003، ص 323.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

أو الدليل، أنه مماثل للتخليد الإنساني في **أنطولوجيا العمل الفني** لمارتن هيدغر، الكائن الإنساني يتحدى التناهي (الموت) في الأشكال والرموز الفنية، انسحاب الكينونة (في التناهي) لصالح الفني والرمزي، يقول لاكان " إن أول رمز حيث نتعرف على الانسانية داخل اثارها كان في القبر، أنه ممثل الموت/ الغياب أو الناطق باسمه، نتعرف عليه في كل العلاقات أين يأتي الى الحياة وتاريخه.¹ باختصار هو حضور الغياب في قلب الرمزي.

الطفل يرى في الآخر، أو في صورة المرأة أو في أمه، إلا الشبيه الذي يميزه عن ذاته، وهذا لا يدعو الى الغرابة لمن يراقب الأطفال بين الشهر السادس والشهر الثاني عشر، فإذا ما ضرب الطفل آخرًا بكى كما لو ضُرب هو، وإذا ما اعتدى على أحدهم يبكي كما لو كان قد اعتدى عليه، يشير لاكان أن الطفل لا يميز بين صورته وصورة الآخر التي النقطة واصبح مرهونا بها، ويتسأل " ماذا دهي بالطفل حتى يؤخذ بهذه الصورة التي يصادفها في المرأة والتي تلازمه طيلة حياته؟ يجب بأن الطفل عندما يلتقي بصورته في المرأة يشعر لأول مرة بالغرابة والابتهاج ليدلي بنفسه في وضع مائل الى الامام ليلتقط ويثبت مظهرًا مفاجئًا للصورة المرآوية،² ومن هذا الباب يدخل الطفل عالم الرموز عبر التعبير اللغوي وفي أن واحد يصبح أسير هذه السلطة لأنها في الأساس وهم مرتبط بالأخر باستمرار، وانطلاقًا من هذه المعطيات يدحض لاكان بشدة الفكرة القائلة بأن للأنا استقلالية وهي المعبّرة عن الذات، فالأنا هي الوسيط لمخاطبة الآخر ولا يمكن بأي حال من الاحوال أن تقتصر الذات عليها، فهذا ما حدى بجاك لاكان الى حوار مع الكوجيتو الديكارتي حول الفكر والوجود، كون الأنا الديكارتي ليست إلا الممهد لانقشاع اللاوعي، وأهمية هذه المرحلة أنها تمكن الطفل من ترميز الجسد كنواة الأنا تحدد معالمه في المكان والزمان، كحجم فارغ وتصبح هذه الصورة بمثابة التماهي الاولي النرجسي الذي تعكس الذات في ازدواجية دراماتيكية من حيث تطابق الوعي على الصورة، والصورة على الوعي في نشوة نرجسية تحاول الافلات من الزمان وترنو الى الاتحاد، ولكم في وقت يكون الموت سابقها اذا ما أخذ لها على غرار ما حصل لنارسييس، فالرمز هو الذي يحول دون هذا اللقاء المميت، فنحن نستبدل الواقع بالرموز لكي نتحاشي الموت، فنحن نتبادل مع الآخر الكلمات مثل الوعد والعقد

¹Jacques Lacan, *Écrits*, p 317.

² جاك لاكان، مرحلة المرأة، بوصفها مشكلة لوظيفة ضمير الذات كما تتكشف لنا في خبرة التحليل النفسي، ترجمة نيفين زيور، مقال ضمن

مجلة أوراق فلسفية، جامعة القاهرة، مصر، العدد 16، 2007، ص 327.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

والاعتراف والتحية وغيرها لكي لا ندخل في عدونية الواقع المفضي للفناء، فالرمز فهو الذي يمكن الطفل من تقبل الواقع ويتحمل حرمانه في غياب الشيء مقترن بوجود رمزه الذي إن دخل في الحلقة الكلامية المعبرة يخرج من حكم الصدف لكي يتحول الى ملكية يتحكم بها، ويحسن استعمالها، ولك قبل الدخول بهذه المرحلة حيث تتمكن الرغبة في تحقيق الاعتراف بها عبر الرمز، فلا تدخل الرغبة في التاريخ الدال للإنسانية الا بوصفه كلاما موجه للأخر، انها في الأصل طلبا موجهاً للأخر¹، يتسأل لاكان ماذا كانت هذه الرغبة؟ وعلى أي أساس تعتمد السؤال؟، السؤال يقول لاكان: يطرح من زاوية الاستدلال المنطقي وليس الزمني، فهذه الرغبة عمادها الآخر لأنها في الأساس قبل التداول اللغوي لا توجد إلا في شكل العلاقة التصويرية التي فرضتها مرحلة المرأة حيث يرى الطفل نفسه مرهونا بالأخر²، ومسقطا عليه، ويرى لاكان أن هذه العلاقة الثنائية تخلف تأزما دراماتيكا دون مخرج يشكل بحد ذاته مصدر العدوانية عند الانسان في تعامله مع هذا الآخر، وإذا كان هناك مخرج فلا يمكن أن يكون بتعطيم هذا الآخر، أي الدخول معه في منافسة مميتة للفوز بموضوع الرغبة³، ولكن من حسن الحظ أن الانسان يسبح في عالم الرموز حيث يتكلم هؤلاء الآخرون، فإما الموت أو الكلام، ولذلك يصبح بإمكان رغبته أن تعتمد على وساطة الاعتراف وإلا بقي حبيس هذه العلاقة الثنائية التصويرية ولقتصرت أمنيته في الحياة على تحطيم الآخر لكي يتحرر منه، تشكل هذه البنية نواة الدهان.

إن الرغبة لا تدخل اطارها الانساني إلا بعد أن تخلق من اللغة، أي تنتقل من حقل التصوير و الخيال الى حقل الرمز حيث تتجاوز العلاقة الثنائية الى علاقة ثلاثية وحتى رباعية، فالكلام ، كما ذكرنا في مثال حفيد فرويد، ليس إلا محاولة للانطلاق عبر لفظتين مختلفتين لواقع متخيل ملزم الى عالم رمزي يتحكم به، فالنطق بلفظ معين هو بمثابة غياب مؤقت للشيء الذي يمثله لأنه في الأساس لابد أن يحل محله، وهكذا بالنسبة لصيغة (فور - دا) هذا الزوج من اللفظ الذي يعني في حد ذاته اختفاء البكرة ووجودها، يمثل انقلابا في بداية الإنسانية، لأن إنسانية الانسان كما قال فرويد لا تبدأ إلا عندما استبدل الانسان الحرب للقضاء على أخيه الانسان، بالسباب، أي بالكلام، أي بالتسمية الرمزية، وهذا ما سماه فرويد بالنواة الكلامية، للآنا،

. بول ريكور، في التفسير، محاولة في فرويد، مرجع سابق، ص 326.

² Jacques Lacan, *Écrits*, p218

³ Ibid, p 218 /219.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

فالرغبة تتجدد باستمرار في طاحونة الكلام، ما بين الانا المستثمر وليد مرحلة المرأة ومثال الانا حيث تسقط عليه لكي تتجدد باستمرار.

يأتي الإستلاب الذي أشار إليه لاكان في علاقة الشخص بالمرأة ليلحق به استلاب آخر هو المستوى الرمزي، اللغة التي نتكلم بها هي لغة الآخر، لغة الأم، نحن مجبرون على المرور بدلالاتها كي نتمكن من صياغة طلب ما، لكن هنا أيضا على طريق تنظيم البنية بواسطة اللغة، سيأخذ القانون والرغبة مدلولاتهما، فالآخر هو ذلك المكان الذي يوجه إليه الشخص سؤاله، السؤال عن الجنس، عن الموت وحتى عن الوجود،¹ جاك لاكان يتكلم عن الوجود-من جل- الجنس على حسب الصيغة الهيدغرية المعروفة، الوجود - من أجل- الموت، كلاهما يتأسسان على الفجوة/ العدم المريع للكينونة الإنسانية والتي تميط اللثام عن نفسها في القلق والهذيان وكل مظاهر الكبت² إلا أن هناك " شخص اللاوعي" وما يظهر منه دليل على وجوده، هذا الشخص هو شخص " الدال" إنه أثره، كذلك ممثل به، ومن حيث هو كذلك يجد إذن الشخص حقيقته في مكان الآخر، لكنه كذلك مقصى عنه، وهذا ما يسمح بفهم كلمة لاكان " اللاوعي خطاب الآخر"³.

مصطلح الآخر (L'Autre) إنه لا يقتصر على تقديم معنى واحد، وقد تم تبجيله بحرف كبير، ويقبل التحول بحرية داخل النسق الفكري اللاكاني، فيعرف بتعريفات متنوعة فهو: الأب الأصلي، الموضع، أفق داخل الذات، أفق وراء الذات، شرط اللغة وشرط الذات، الدال، اللا شعوري، كل هذه الاوصاف تعبر عن الهالة العليا لمفهوم الآخر الكبير عند لاكان، الآخر الكبير في معناه الأولي سواء عند فوريدي أم لاكان هو الأب في المثلث الأوديب، الأب الذي يُحرّم سفاح المحارم ويهدد بالإخصاء، ومن ثم يصبح القوة المدشنة للقانون، لا يهتم لاكان بالأب الواقعي أو الأب الخيالي لشخص معين، ولكنه يهتم بالأب الرمزي الذي يستهل اسمه السلسلة الدالة ويسيرها " علينا أن نتعرف على دعامة الوظيفة الرمزية لإسم الأب الذي تقمصت شخصيته صورة القانون منذ فجر التاريخ."⁴

ألان فانيه، مدخل إلى التحليل النفسي، ترجمة بسام بركة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 77.

² Guy-Félix Duportail, *Penser avec Lacan, Nouvelles lectures*, collection Hermann Philosophie, Paris, 2014, p 181.

³ Jacques Lacan, *Écrits*, p 257.

⁴ Ibid p 278.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

تتميز العلاقة بين الذات والآخر بوجود الرغبة، وهي فكرة مستلهمة من هيجل حيث قال " أن الرغبة تكون إنسانية فقط إذا ما رغب الانسان في الآخر... وليس في الجسد، والرغبة تكون إنسانية اذا رغب الانسان في أن يكون مرغوبا فيه أو محبوبا أو معترفا به من حيث قيمته كإنسان"¹، أكثر من ذلك، وفق التعبير اللاكاني، الرغبة أساسا رغبة في رغبة الآخر، فهي ليست علاقة بموضوع بل هي علاقة بنقصان،² إن الانسان يرغب من منطلق رغبة الآخر، وليس سبب الرغبة هو صفة جوهرية فيه، وليس لأن الآخر يملك مفاتيح الموضوع المرغوب، ولكن لأن الموضوع الأول للرغبة يتمثل في معرفة الآخر بها، (وهذا ما يقدم النطاق الحقيقي للشهوة الانسانية) فالذات تقول " لا" لهذه اللعبة التي تضعها "المابينذواتية" حيث لا يمكن التعرف على الرغبة إلا في لحظة إضاعتها في إرادة الآخر " وكذلك عندما نريد بلوغ داخل الذات الذي كان قبل الألعاب السريالية للكلام وكذلك الذي كان أولي في ميلاد الرموز نحن نجده داخل الموت، أين يأخذ وجوده كل الذي كان لديه معنى، مثل رغبة الموت المؤكدة بالنسبة للآخرين.³

جاك لاكان كان مقتنعا بأن الموضوع الانساني لا يمكن أن يتطابق مع موضوع المعرفة، وفكرة موضوع المعرفة نتجت عن تقليد قديم في الفكر الغربي، بالنسبة لـ **لاكان** هناك موضوع أكثر بدائية هو **موضوع الرغبة**، الرغبة موضوع يصعب السيطرة عليه، مثلما تسيطر على أشيائك المعتادة، وحتى في خبرتنا اليومية عادة تختبر الرغبة بوصفها ندما أو حنينا الى الماضي، أو يمكن تعريفها على أنها "ما لا أعرفه" أو " لا أعرف ما لا أريده" أو " كنت أريد شيئا آخر" وعلى هذا فإن موضوع الرغبة في العادة يُخبر على الدوام بوصفه الشيء الآخر، وهنا يقترب لاكان من هيجل حيث كان أول من قدم موضوع الرغبة لا بوصفه موضوعا طبيعيا، بل بوصفه موضوعا قائما خلال وساطة الآخر⁴، فالرجل يرغب فما يمتلكه الآخر، مثلما يرغب الرجل المتزوج في زوجة جاره.

وهنا يجدر بنا التساؤل عن مكان الحقيقة، فعندما تسمع فلتة لسانية تفصح عن بعض الحقيقة تدرك وجودها بداخلك (لأنك قد لاحظتها) أو حتى تجد لها مكانا داخل الذات التي تعرضت لخيانة الدوال، والأدق من

¹ نقلا عن منال شحاتة، مصطلحات لاكانية، مجلة أوراق فلسفية، جامعة القاهرة، مصر، العدد 16، 2007، ص299.

نفسه صفحة نفسها.³

³ Jacques Lacan, *Écrits*, p 318.

⁴ مصطفى صفوان، أربعة دروس في التحليل النفسي، ترجمة نيجين مصطفى زبور، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

الناحية الوصفية القول بأن " الحقيقة موجودة في الآخر الكبير"، لأن الأمر هنا يتعلق بنوع مختلف من الآخروية ليس له علاقة بالصورة أو المطابقة، وإنما له علاقة باللغة أو بالذات المتكلمة.¹ الحقيقة ليست ملكا للآنا وإنما تكمن في مكان الآخر الكبير.

إذا رجعنا إلى المرحلة المراهية، فإن الفتاة تدرك نقصانها بفقدانها للقضيبي بينما يرى الصبي قضيبه، رغم ذلك فموقف الصبي ليس بأفضل حال من موقف الفتاة لأنه سيدرك قضيبه بوصفه شيئاً مثيراً للشفقة وسيكون لديه إحساس بعدم الاكتمال كما سيشعر بأنه ينقصه شيء، وعند هذه النقطة نتناول لب الذاتية، فالذات ليست شيئاً ولا نستطيع امتلاك كل وجودنا هنا مرة واحدة، ولأنها ليست شيئاً فإن الذات غيابة الذي يبدو في " الصورة المراهية " وهو مكان وجودنا، هذا هو الخفاء كأثر متخيل للنظام الرمزي... الذات دائماً تقع فريسة للنقصان الذي يشكلها.² الحقيقة لا تقال بحماقة، لأنها تدل دائماً على ذاتها بطريق معوج، الحقيقة هي حقيقة الرغبة اللاشعورية، الرغبة، لا تتطابق مع الحاجة ومن ثم فإن موضوعها ليس موضوع أن أمتلك، كما هو الحال إلى موضوعات الحاجة وهذا يدفعنا للحديث عن النقصان إلى المستوى الوجود³ (فكرة الخفاء)، نقصان الوجود مرتبط بفكرة القضيب بوصفه نقصاناً، نقصاناً واقعياً عند الأنثى أو تهدياً بالنقصان عند الذكر، فكل الهواجس والهومات الدراماتيكية للكائن الإنساني تنطلق من الأساس الانطولوجي، ومن هنا يتحدد منظور الكينونة عند جاك لاكان بوصفها نقصاناً أو عدماً أو ثقباً⁴ ينخر الوجود، وباختصار إنه العدم الذي نُطِل من خلاله للكينونة وفق تعاليم مارتن هيدغر.

ولنتقدم شيئاً في التحليل من هذا الباب، يدخل الطفل في الشبكة الأوديبية، يتلقى الدمغة الخصائية التي لا تقارقه مدى الحياة، فالخفاء عقدة تتحل بانحلال الدوافع التي كانت سبباً في المراهنة عليها، ومن هنا يتوجب على الطفل دفع دين إلى والده مقابل صك عقد مسبق على غير علم منه، إنه يتنازل ليس فقط عن أمه كغرض جنسي محرم، وإنما عن التماهي القضيبى الذي كان يمثله لإتمام نقصانها أي عن كل السراب النرجسي المستثمر في هذا المكان، وهو نفس الشيء الذي انتهى إليه أوديب الملك في آخر المطاف عندما

¹ نفسه، ص 17، 18.

³ نفسه ص 38.

⁴ نفسه ص 21.

منال شحاتة، مصطلحات لاكانية، مرجع سابق، ص 316.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

تساءل "هل الآن عندما صرت لا شيء (عدم) أكون قد أصبحت انساناً"، ها أنا الآن حيّ وحرّ حين أنسى في اللاشيء، ولأن النسيان هو العدم.

إن علاقة الذات سواء أكانت صبياً أم بنتاً، بالصورة القضيبيّة، والتي من خلالها تدخل الجنسية في النفس، تتراكم مع علاقتها بصورة جسدها الخاص وتقبل الوصف بتعابير الامتلاك والتجريد من الملكية نفسها، والالتقاء والانفصال والتماهي والنقص، وفي محصلة القول، تتمثل هذه الصلة في الاستبعاد الذي تلقيها فيه الصورة، صورة الجسد الخاص، نظراً لمرآويتها ذاتها، وصورة القضيب بسبب عدم مرآويتها، وهو ما يجعلها تتلاشى في الموضع عينه الذي تعتقد الذات أنها تمسك بها فيه، وتردّها الى صورة جسدها الخاص، كما أنها تدلّ من خلال تلاشيها هذا على النقص الذي تثيره فيها، النقص الوجودي الذي أصبح مرادفاً للخصاء¹ وهكذا يرمز لاكان الى هذه الصورة بالحرف اليوناني - Ø، وهو شعار يتعين أن نقرأ فيه مؤشر الخصاء الرمزي²، وتستمد الذات شعورها الغامر كونها حية، من خلال صلتها المولعة والتماهية مع هذه الصورة، أو بالأحرى مع هذا النقص في الكينونة، وهذا الانعدام في الاكتمال، أكثر من ذلك، إنها تتسجل أيضاً في اللاوعي بمثابة دَين. وباختصار، لا ترتبط الرغبة الجنسية بالقانون من خلال تدخل سلطة خارجية، بل تدمج الرغبة القانون في صلب كيانه ذاته، سواء على شكل خطيئة أم على شكل دين، إنما سيكون ديناً من النوع الذي لا يُدفع مما يملك المرء، بل هو يدفع من كيانه ذاته.³ وهذا سبب الشعور بالإثم والغفران في أن معاً اتجاه قانون الاسم، وهذا ما تؤكد لا محال واقعة الختان، بوصفه من بين طقوس التعميد التي مارسها مختلف الحضارات الانسانية، وباعتباره رمزاً للخصاء بمقدار ما يشعر الفرد بالنقص الأصلي في الكيان الذي لحق به، ومن ثم يبقى مُداناً في كيانه طويل الحياة.

إن لا يوجد دال يعبر عن واقع الأنوثة بما هي كذلك، كل المجتمعات كانت تعبر عن الانوثة والذكورة لا كذوات وإنما كصفات، أي عند لحظة الولادة يقال إن كان المولود ذكراً أم أنثى وذلك انطلاقاً من الفروق الجنسية البادية للعيان وهي طبعاً وجود القضيب من انعدامه، مما يعنى أن المرأة لا تعرف بما هي وإنما بما ليست هي، الانثى هي بما ليست إياه، هذه المقولة تذكرنا بمفهوم الاختلاف الأنطولوجي، عند هيدغر،

¹ نفسه، ص 317.

² مصطفى صفوان، الكلام أو الموت، مرجع سابق، ص 133-134.

³ نفسه، ص 134.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

بين الوجود والموجود، هذا الأخير يعرف بما ليس إياه، " أن الأنثى بما هي ليست كرجل أو بما ليست مالكا للقضيب، إذن الانوثة نعرّفها بغياب الذكورة ولكن لا يمكن تعريف الذكورة بغياب الأنوثة، وكأن الأمر متعلق بجانب من السلبية والايجابية، وحتى لو كانت المرأة موجبة ومسيطرة في حياتها اليومية إلا أن ذلك لا يدرك إلا بوصفه سمة ذكورية"¹، وحين ننقل الى النظام الرمزي ليس هناك دال على الأنوثة لأن الفالوس كدال كان متعلقا دائما بالذكورة التي هي اسم الأب، في تأويل القضيب، " وهو معنى أبعد ما يكون عن إمكانية اختزاله الى مجرد تسمية عضو تناسلي، وذلك قبل أن ترغم هذا القضيب سمعته السيئة على اخفائه تحت حالات متعددة الاشكال، وهكذا قد ينتصب القضيب في وجه السماء، كانتصاب الأعمدة الفنية الإغريقية التي تتحدى التناهي، سواء كان فعل نداء أو فعل تحد، مع أنه لا يمكننا على وجه اليقين معرفة أيها المقصود، انصاب القضيب، قد يكون حارس الأماكن المقدسة أو الدنيوية، كما كان أحيانا تميمة (Fascin) تبعد العين الحاسدة كما تبطل مفعول السحر، كما يكون الجذر الخفي للهوية، وهو يُحمل مُقنعا فقط في هذه الحال، لم تكن أمثال هذه الصور حكرا على الذكور، إذ كانت البنات تتزين به في عبادة أرتميس (Artamis)² (آلهة الطبيعة والصيد عند اليونان)، وقد يستخدم في مناسبات أخرى، إنه رمز الوفرة والخصب الذي لا يتجلى إلا في نهاية الأسرار، إنما دوماً مُعطى بحجاب، وكان المطلوب بذلك هو تأكيد خاصيته غير المرآوية (Non - Spéculaire) (...) المجاز وحده هو القادر على توليد هكذا أثر دلالي.³ نقارب هنا الفارق بين خاصية غياب الرمزي، والغياب الذي لا يدعو كونه حضورا في مكان آخر لشيء مختبئ، ولكنه يبقى في مكان اختبائه متماثلا مع الموضوعات المرآوية التي يتوقف عليها التماهي المرآوي، إنها الصورة القضيبية كونها موضوع غير مرآوي، والذي بظهوره غيابا فقط على صورة قانون.

أصل القانون هو اسم الأب بعد قتله، وبالتالي هناك طرف ثالث بين الأنا والأنثى هو الآخر الكبير مكان القانون ومكان اللغة، يستعير لاكان لبيان مفهوم الآخر جدلية السيد والعبد عند هيجل (*) كنموذج لهذه العملية "إن الذات تتشكل ويعاد تشكيلها في المواجهة مع الآخر " ... ومن ثم يكون الآخر هو الموضوع

مصطفى صفوان، أربعة دروس في التحليل النفسي، مرجع سابق ص 43.

مصطفى صفوان، الكلام أو الموت، مرجع سابق، 131.

³ نفسه ص 132.

*يعترف لاكان بأنه مدين هيجل عن طريق ألكسندر كوجيف وهيوليت المترجم الفرنسي لكتاب هيجل فينومينولوجيا الروح، خاصة في فكرته عن الآخر وجدلية السيد والعبد وقد ورد هذا الاعتراف في كتاب *Propos sur la causalité* لجاك لاكان.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

الذي يتكون فيه ضمير المتكلم " أنا " الذي يكلمه بما يسمع، وما ينطق به المرء هو الرد، الذي يقرر الآخر أن يسمعه سواء نطق به المرء أم لم ينطق.¹

فلا أحد يستطيع تجاهل هذا القانون، لأن هذا القانون الانساني هو قانون اللغة في حد ذاته،² أنثروبولوجيًا، ليحافظ كل مجتمع على كينونته ووجوده لابد له من اختراع حكاية الأصل واسطورة المنشأ، إنها السردية المتعالية عن التاريخ الشعب الراهن، فاخترعوا الأساطير حول المصدر الذي يفسر خلق المستوى الاجتماعي، ومغزى تلك الاساطير أن هناك طرف ثالث يؤسس لكل علاقة ممكنة بين الافراد وخاصة الأزواج، قد سموها الأجداد أو الآلهة أو الأرواح، أو شيء آخر من هذا القبيل، وهو مغاير لي ولك، إنه شاهد على أية علاقة اجتماعية وكلمته غير قابلة للخداع، وحتى اثناء عقد القرن أو أداء اليمين فنحن نحضر هذا الطرف الثالث رمزيا في كلامنا كشاهد أو طرف نتقاسم قداسته بيننا، وتبعا لفرويد في كتابه **الطوطم والتابو** فإن الإخوة بعد قتل أبيهم خضعوا لقانونه مما يعني انهم ظلوا غارقين في نظام الطبيعة، الأمر الذي لم يتقبله لاكان، حقا إذا كان نظام القانون قد شيد بعد قتل الأب فالأمر يعني أنه - أي الأب - هو الذي خلق القانون من حيث الاسم الذي بقي بعد موته، وبالتالي الاسم هو الذي شيد هذا الثالث، فإسم الأب أي الأب الرمزي (وهناك الأب المتخيل والأب الواقعي) هو الآخر الكبير أي النظام ومكان اللغة³. إذ لا يملك أي كلام (إلهي أم بشري) سلطة رسم قوانين الكلام ذاتها، فالكلام يحتاج بالضبط الى الاستناد لهذه القوانين كي يكون له السلطة المطلوبة، ولا يستند الى النظام القانوني أو الاخلاقي الذي يجد سنده في منطقته، من هذه الاستحالة تحديدا تولد الحاجة الى اللجوء الى المتجاوز، وحتى الى ما فوق طبيعي، باختصار اضعاء الطابع التقديسي لمصدر قانون الكلام والالزام المدموغ فيه، وفي الواقع، من يقول بالدين، يقول بالشعائر، أي اجراءات تجسيد الإلهي في الكلام، فالإله الواحد أو المتعدد والاجداد أو الابطال حاملو لواء الحضارة، أو حتى الطوطم ومختلف صنوف الحيوان أو الأشياء المصطنعة، كلها تشكل الاسماء المستعارة الملزمة للثقافة.⁴ والحقبة أن اللغة هي التي تشيد هذا النظام وليس العكس، أي ليست مجرد نتاجا لأنشطتنا، بل هي التي تنظم انشطتنا الاجتماعية وحتى التزاماتنا الأخلاقية، مثل قانون منع الكذب والالتزام بالوعد او

¹ Jacques Lacan, *Ecrits*, p 431.

² Ibid, p 275.

مصطفى صفوان، أربعة دروس في التحليل النفسي، مرجع سابق ص 34.

⁴ مصطفى صفوان، الكلام أو الموت ص 127-128.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

وحيث نؤدى اليمين أو القسم فهو ببساطة الاتيان الرمزي لاسم الأب أي الاستحضار اللغوي لكيثونة غير موجودة في الواقع.

أكثر من ذلك، فإن الكلام يوحدنا بواسطة القوانين التي يخضع لها الكلام هو ذاته، أو على وجه الدقة، القوانين التي تتيح تكوين الذات بما هي الكائن المتكلم (*parlêtre*)، ومهما كان الكلام، فإنه لا يمكنه الافلات من مرجعية الحقيقة التي تؤسسه حتى لو كان الكلام كاذبا¹.

في تحليلات فرويد لمصدر الثقافة قتل الأب، العودة الرمزية من خلال تلك الحادثة، جوهر القانون لا يكمن في العقل، بل هو يكمن في إرادة الأب الذي تم قتله، والذي أصبح في موته أكثر قوة مما سبق له أن كأنه في أي وقت من حياته، قانون منع سفاح المحارم، قانون الاسم ليس من الضروري أن يكون هذا الاسم هو اسم الأب، "الذات تتكون كذات رغبة من خلال قانون الاسم، بفضل قانون الاسم هذا تفلت الذات من الجنون، حيث لا يكون لديها من خيار آخر سوى الاصطدام اليأس بالجبروت المطلق، هذا إذ لم تدع هي ذاتها هذا الجبروت، فإنها من خلال إلزام قانون الاسم الذي تمتثل له تصبح مدعوة الى احتلال موقعها كونها ذاتا، وبهذه الصفة فإن قانون الاسم هو في صلب ما يمكن تسميته بالوظيفة التحليلية لهذه الأخيرة (الذات المندرجة في قانون الاسم).²

قانون الرغبة الذي لا يمكن النطق به، لأنه أساس كل نطق أو كلام، وحتى لو كان الكلام كذبا فإنه يتأسس في مرجعيته الاصلية على ذلك القانون الكوني ضرورة، إنه قانون الاسم، يقول صفوان شارحا لاكان "قانون الاسم لا يمكن اعتباره قانونا يفرض نفسه على الذات من الخارج، وإنما قانون يُمكن هذه الذات من تكوين ذاتها باعتبارها ذاتا مسؤولة، وهكذا يتعين على هذه الذات الاستجابة لنداء الكلام."³ وهذا ما يمكن للمرء أن يسميه قانون الكلام، بمعنى أنه قانون يضمن مكانه في العلاقات الانسانية، من دون أن يكون وليد الكلام،

¹ نفسه ص 123.

² نفسه، ص 140.

³ نفسه، ص 160.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

على الأقل في المجتمعات الطقسية التي قام فرويد بفحصها، يلخص فرويد تحليله بالقول إن هذه المجتمعات كانت تتصرف وكأنها تعرف القاعدة القائلة "لا تقتل" قبل أن ينطق بها فمُ إله،¹ انه اللوغوس.

ذلك أن الشخص يتكلم من موقع يفتح له مجال وعيه ومعرفته، ولكن لا يستطيع في الآن عينه رؤية الموقع الذي يتكلم منه، إذ سيكون في هذه الحال أسير لا وعيه، وبمعنى آخر، لا يستطيع تقديم مبرراته وفي الآن عينه ضمان كونها مبرراته هو كليا، وهذا هو سبب لجوئنا الى الآلهة كي تشهد على طيب إيماننا.² الآلهة بوصفها طرف ثالث هي الاسم المستعار لقانون الاسم الذي يؤسس لقوانين الكلام كلها ومنها قوانين الثلاثة السالفة الذكر، قانون منع الكذب، وحظر القتل، وحظر سفاح المحارم، ويجدر بالذكر أن هذه المحظورات بعيدة كل البعد عن حظر القانون الوضعي أو التشريعات المكتوبة، فحتى لو لم يدينك القانون عند ارتكابها، فإنك لا تسلم أبدا من إدانة الضمير الذي يجعلك تشعر بالذنب والندم بوصفه كلاما داخليا لا ينضب، والذي قد يذهب بك الى حد الانتحار، وعليه، أجاز لنا القول أن هذا الحظر الأصلي هو أصل التشريعات والقوانين الوضعية وليس العكس، إنه مدموغ في الكينونة الانسانية.

¹ نفسه ص 169.

² نفسه، ص 172.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

المبحث الثالث: الكلام وانكشاف الكينونة.

هناك الكثير من المفاهيم الأساسية والمفتاحية عند جاك لاكان تم نحتها بالاستناد الى أنطولوجية مارتين هيدغر، إذ هناك (سيمينار) مهم جدا للدلالة على هذا الأمر ورد بعنوان الإتيقا (*L'éthique*)، إذ يظهر مدى ولوج المصطلحات الأنطولوجية في الاستعادة اللاكانية للخطاب الفرويدي، خاصة في ما يتعلق بثلاثي المفاهيم (*الرمزي، الواقعي، الخيالي*)، وهذا بالضبط ما سنحاول تبيانها في هذا المبحث، بالرغم من أن لاكان كان دائما يأخذ مسافة احتياطية للحيلولة دون سقوطه في ثنايا الأنطولوجية الهيدغرية، مثلا في سيمينار " التماهي " (*L'identification*) 1961، أبدى موقفه بصريح العبارة إزاء فلسفة هيدغر حيث يقول " هذا التعليم الذي نقدمه ليس له علاقة البتة بالتعليم الهيدغري، على الرغم من الاحترام الكبير الذي أكنه له. ¹ يضيف الى ذلك في موقع آخر، أن الفلسفة الهيدغرية في اللغة ليست لها قيمة إلا في جانبها التعليمي فقط، ² يبدو أنه موقف محجف وإنكار غير مبرر خاصة إذا استقرئنا فكر لاكان في مجمله، رغم ذلك يبقى السؤال مطروح، هل هذا يعني أن كل قراءة أنطولوجية للاكانية تبدو فاشلة مسبقا؟

يقول لاكان: " في بُعد للكينونة (*Etre*) الذي يتأسس على الثلاثي الرمزي، الواقعي، الخيالي، هي بمثابة المقولات الأولية التي لا يمكن عزلها عن تجربتنا التحليلية الخاصة. ³ يبدو من هذه العبارات أن " الكينونة " يحتمي بها لاكان بشكل ملفت للانتباه ويدخلها بدون تردد في معجم مفاهيم التحليل النفسي، فمرجعية الكينونة تحضر بشكل متعدد خاصة في إعادة قراءة المفاهيم أساسية للتحليل النفسي وخاصة من خلال المقولات الثلاثة التي لازمت كل مسار التعليم اللاكاني، وسنحاول التفصيل في هذا الأمر بكثير من الحيطة.

الرمزي، كما أشرنا في ما سبق أنه يتعلق بوظيفة الكلام، لكن في تاريخ 03 / 02 / 1954، جاك لاكان يُدخل منحى جديد لوظيفة الكلام، " الكلام بوصفه كشف للكينونة " هذا الوجه الآخر لماهية الكلام يسميه في أول المقام " الكلام بوصفه وساطة " في العلاقة مع الآخر، وساطة مثبتة الى غاية الاعتراف المؤسس للذاتية، يبدو أن لاكان نفسه يؤكد، بطريقته، على المنعطف الذي يعتبر ماهية الكلام والتجربة التحليلية

¹ Jaques Lacan, *L'identification, Séminaire 11(1961-1962) Seuil*, 1964, p 66.

جاك لاكان، الذهان، مصدر سابق ص 337.

³ Jaques Lacan, *Le Séminaire, Ecrits techniques de Freud, Livre1*, texte établi par J-A Miller, Seuil 1998, p297.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

على أنهما وجهين لعملة واحدة، إنه يقبل الفكرة القائلة أن الوساطة هي تحقق الآخر عبر ماهية الكلام، (وهذا أيضا استئناف للطرح الهيجلي) يقول لاكان في هذا الصدد: " الكلام هو وساطة بدون شك، وساطة بين الذات والآخر، وهو يتضمن تحقق الآخر في الوساطة نفسها، إنه عامل أولي في تحقق الآخر حيث يكون الكلام قادرا على توحيدنا معه، هذا ما أريد تعليمه الى غاية اللحظة، لأن هذا البعد يوجهنا دون توقف، ولكن هناك وجه آخر للكلام وهو الكشف".¹ الكلام هو الحدث الذي يؤسس الحقيقة نفسها بوصفها رمزية، " إن ما يؤسس جوهر كينونتنا هو ما يأتي من الخارج، إنها الرموز"² والتي تكلمنا قبل أن نبدأ بالكلام، إن الكلمات هي التي منحتنا مكانا في هذا العالم منذ أن أُعطي لنا اسما خاصا بنا.

في ماهية الكلام الذي يعاد تعريفه بوصفه وساطة تحقق الآخر، يتجه صوباً نحو " الخيالي " أنه الوجه الآخر لانكشاف الكينونة في الكلام التي ترتبط بتحقيق الكينونة في العلاقة التحليلية، الكلام يوحدنا بالآخر، ولكن بالنظر الى انكشاف الكينونة، إن تحقق الآخر يكون باتجاه الخيالي، بوصفه مقاومة تحول دون قدوم الرمزي، عن طريق توجيهه كوجيف (Kojève) لاكان يلعب دور هيدغر وهيجل معا، ولتتبع أحسن للتجربة التحليلية، يلعب الآن دور هيدغر ضد هيجل في مسألة الاعتراف أو على الأقل في مسألة " الواسطة " وكذلك عبارة انكشاف الكينونة المقدمة من طرف كوجيف والموجودة عند هيجل أيضا، ينحتها لاكان هنا انطلاقا من هيدغر، إذ يصرح في نفس السنة " 1954 " في نقاش حول ماهية الحقيقة بوصفها انكشاف وتحجب في علاقتها بالمكبوت وعودة المكبوت.

انطلاقا من هذه النظرة الجديدة لماهية الكلام بوصفه انكشافا للكينونة، سوف تصبح الكينونة هي المرجعية الانطولوجية التي تؤسس عليها مفهوم الرغبة، الكبت، المقاومة، والنقلة (التحويل) كم نجد انكشاف الكينونة في أثناء وفي نهاية المسار التحليلي وفي العلاقات الضمنية الضيقة بين هذه المصطلحات مجتمعة معا.

أولا الرغبة، الرغبة المكبوتة تظهر في الحلم، وتتماهى في طبقات عميقة حيث يريد المحلل أن يصل إليها، هناك حيث الكينونة تنتظر الانكشاف، هذا التوصيف يمنح قيمة لمفهوم الرغبة التي أرادها فرويد³، في هذا المعنى الأولي الممنوح للكينونة في حركة انكشافها إنما هي العلامة الفارقة التي أرادها أيضا هيدغر،

¹Jaques Lacan, *Le Séminaire, Ecrits techniques de Freud*, Op, cit page 59.

² Franck Chaumon, *Lacan, La loi, Le sujet, La jouissance*, éditions Michalon, 2004, P 14.

³Jaques Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, Op, cit, p 297.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

فالرغبة والكيونة في تحجب مضمّر ينتظر الانكشاف في اللغة وفي الكلام، لأن الرغبة هي رغبة الآخر وفق التوصيف الهيجلي، لأننا نرغب دائماً في ما يرغب أو يملك الآخر (وهذا أصل الصراع)، ما إن يدخل الانسان في النظام الرمزي تصبح رغبة الآخر الكبير، إذن الرغبة تتكشف في الكيونة اللغوية للإنسان الذي هو في الأصل نظام رمزي، ثانياً **الكبت**، في كل مرة يكون هناك كبت يكون هناك دائماً انقطاع في الكلام، (أو الخطاب) تلغى الذات وفقدان الكلمة، إذ هناك رغبة ما تعمل على اقضاء الكلام، أو هناك قول ما لا يمكن التلفظ به، كلام ما مفقود والذي يذهب الى عمق الاعتراف، أي عمق الكيونة¹، حيث تكون رغبة مكبوتة تسقط الكلمة في التحجب والنسيان، إنها نسيان الكيونة وفق التوصيف الهيدغري.

ثالثاً المقاومة، بالنظر الى الكلام الذي يكشف الأسرار العميقة للكيونة، والذي لا يمكن التلفظ به، والتي يسميها فرويد بسقوط الكلام، لا تبقى إلا الآثار، إن ظاهرة النسيان تكون هنا، النسيان كمقاومة، تظهر عن طريق انكسار الكلام في علاقته مع الآخر، وهنا قلبٌ **للمسألة الأنطولوجية**، حيث نسيان الذات هو سمة الوجود الساقط يتمظهر آثاره (اثر نسيان الذات والكيونة) في اشكال الثثرة والفضول واللهو المسلي وحتى في النكات، حيث يكون للدازين ساقط في براثيم الموجود، فالمقاومة التي يحدثنا عنها هيدغر هي احياء الفكر الأصل لمحاربة النسيان الذي طال الكيونة.

رابعاً التحويل، إن مفهوم التحويل مرتبط بما هو قائم في المقاومة، إنه أولاً قائم على العلاقة الخيالية بالآخر، بوصفه مقاومة لعهد الكيونة، أكثر من ذلك، يرى لاكان أن التحويل يتضمن إشارات وملفوظات خيالية ولكن يتأسس في كل مرة في العلاقة الرمزية، في الكلام بوصفه الرمزي، لاكان في البداية يريد أن يضفي بُعد " اتفاق الاعتراف" بالموازاة مع الوظائف المرجعية أو الدلالية للكلام الكاشف للكيونة، الواردة في سمينار 1، يعني ادخال نوع من المرجعية، أنها الآخر الكبير بوصفه النظام الرمزي، يشرح لنا مصطفى صفوان هذا المفهوم كالتالي: "هناك ما يتجاوز الدساتير والقوانين التي يسنّها البشر، إنه **قانون الكلام** المؤسس للكلام والسابق عليه والذي يضمن مصداقيته، أو هو **النظام الرمزي** تبعا لثلاثية لاكان الشهيرة **(الخيالي الرمزي الواقعي)** وهو ما يولّد على المستوى الفردي اللاواعي مشاعر الندم والذنب وطلب الغفران...إنه

¹ Jaques Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, Op, cit, p 296.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

القانون المؤسس للوجود الانساني.¹ إذن الحقيقة ليست مجرد اعتراف (هيغلي)، ولكن مرجعية مؤسسة في بعد الكينونة بوصفها نظام رمزي، وليست متعلقة بالعالم الموضوعي أو الواقع المشترك، ولكن تلك الحقيقة بوصفها انكشاف/ حجب، حضور وغياب.

أما **الواقعي**، بالمعنى الخالص الذي أراده لاكان، فيأتي تحت إسم " اللاممكن" (*Impossible*)، إن قدوم الكلام بمقدار شيء ما يمكن أن يكون أساسا مستحيل، فمبدأ **الواقع** من حيث ماهيته، فهو يعني بالضبط ما يلي: " ليس من المنتظر أن تجد الذات موضوع رغبتها، إذ لا يتم اقتيادها إليه بواسطة القنوات والسكك الطبيعية المسخرة لتوافق غريزي مركب بصفة مسبقة كما نلاحظه في عالم الحيوانات، بل يلزمها أن تعيد إيجاد الموضوع الذي يكون انبثاقه مهلوساً أساساً، وهذا يعني طبعاً أنها تعيد الالتقاء به وهذا ما يعنيه مبدأ الواقع، فالذات لا تلتقي أبداً إلا بموضوع آخر وهو موضوع يلبي الضرورات المعنية بطريقة مرضية إلى حد ما، فهي لا تجد إلا موضوعاً مختلفاً.² إنها النقطة المحورية في العمل التحليلي، حيث يكون هلوسة الواقع في الكلام، ويختصر وظيفته في العلاقة مع الآخر، فإذا كان الكلام يعمل كواسطة، لا يكون إلا انكشافاً، لأن الواقعي لا يمكن تسميته وتعريفه كاستحالة إلا بشكل بعدي، ولكن في نفس الوقت أن استحالة الكلام لا تظهر في الرمزي أو الخيالي.³

في جدلية المقولات اللاكانية الثلاثة (**الواقعي الخيالي الرمزي**) فإن الكينونة تتحقق من خلالها، التحقق الرمزي نجده في مستويين، في بداية التحليل وفي نهاية مسار التحليل، وللدلالة على هذا الأمر نعود إلى "تقرير روما" حيث يصرح لاكان أن المحلل النفسي يأتي في مكان السيد الفيلسوف⁴، التحليل الذي يمارسه يعمل على إدخالنا إلى " التحول نحو الكلام الأصلي" الكاشف والمحقق لبُعد الكينونة، التي تماثل تماماً التحول الوجودي أو ماهية الوجود الأصيل الوارد في كتاب " **الكينونة والزمان**" ، تحول الكلام يقصد به الانشغال الحصري بالكائن في-العالم، والمشدود بانفتاح الكينونة، إذ هناك نوع من اللاتفرقة بين الجدل الهيجلي والتحول الهيدغري في هذا المقام، هذه المزوجة تقع في قلب التجربة التحليلية لجاك لاكان.

¹ مصطفى صفوان، الكلام أو الموت، مرجع سابق ص 10.

² . جاك لاكان، الذهان، مصدر سابق، ص 100

³ Jaques Lacan, *Les écrits techniques*, Op, cit, p60.

⁴ Jaques Lacan, *écrits*, volume1, p 239.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

إن الكلام الكاشف يُنتزع من الخطاب، مكان العقلانية الموسومة في الخيالي، " الكلام متضمن داخل الخطاب المنكشف بفعل قانون التداعي الحر الذي يضعه موضع شك أو بين قوسين، إنه إقصاء لقانون عدم التناقض، هذا انكشاف الكلام يعني تحقق الكينونة.¹ تحقق الكينونة يرافق كل مسار العمل التحليلي، في قراءة متأنية، يمكن أن تقودنا الى تركيبة الكينونة، من وجهة النظر التحليلية، عندما تسمي ما يتحقق في نهاية التحليل لا شيء إلا الآخر الكبير (النظام الرمزي وقانون الكلام)، وبالمقابل بالنسبة إلى التحليل الهيدغري فإن ثنائية الانكشاف /التحقق يعود بالأساس الى الربط بين مسألة الأنطقي (الموجدوي) ومسألة الانطولوجي، وهذا يكون عن طريق الاختلاف الانطولوجي بين الكائن والكينونة، يستبدلها لاكان بمفهومي الكينونة والحقيقة، بمعنى ينظر الى الكينونة من خلال الدوال الفرويدي لتصحيح سوء استعمالها.

في مضمون (السيمنار 1)، الكينونة قد تعني شيئين متميزين، من جهة تعني بُعد ما هو متحقق في الكلام أو البعد الرمزي، من جهة أخرى يشير الى ما يتحقق عبر المسار التحليلي، وبالضبط كينونة الكائن، إنها عملية أنطيقية بامتياز، وعليه مفهوم الانكشاف ومفهوم التحقق مرتبطان هنا، انكشاف الكينونة يكون في النظام الرمزي الذي يسقط في " الواقعي" بوصفه استحالة أن يقال، أما التحقق الكينونة في نهاية التحليل ترتبط بالخيالي بوصفه حقيقة.

على أية كينونة يتحدث لاكان وماذا تعني بالضبط؟ قد تعني جوهر الذات نفسها، بوصفها متميزة عن الأنا، إذن الذات ليست هي الأنا وفق التوصيف اللاكاني، الذات لُب كينونتتنا الخالصة، على الأقل بالمعنى الفلسفي الانطولوجي أو كينونة هيدغر، لاكان يؤكد الحمولة الانطولوجية لمفهوم الذات الموروثة عن التراث الفلسفي والتي لا يمكن تحاشيها، يقول لاكان: " عن طريق كينونة الذات، لا نفهم فقط مرجعيتها السيكلوجية، ولكنه الأمر الذي يخترق تجربتنا التحليلية ويتضمن وضعية التحليل.²

أما الذات هي تصور يخترقه اللاوعي يقول لاكان: " خطاب الذات الذي لا يأتي إلا في الكلام الممتلئ حيث تصبح كاشفة لعمقها اللاوعي، والموجه أساسا إلى المحلل، وما يدعم هذا الشكل الاستلابي للكينونة هي تلك التي نسميها الأنا، فالأنا هي استلاب أصلا لاني للذات، هذا الأمر يقربنا أكثر الى الفكرة القائلة أن

¹Jaques Lacan, *Les écrits techniques*, p 298.

²Ibid, p 256.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

الكلام هو انكشاف الكينونة، لأنه يبين أيضا التماهي بين الكينونة المنكشفة في أصلها الكلامي وعمق اللاوعي¹، إذن غالبا ما يضع لاكان مكان الكينونة مصطلح اللاوعي، ومن هنا عبارته الشهيرة **اللاوعي مبني كلغة** " تأخذ مبرراتها، ومن ثم السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هل يمكن اعتبار اللاوعي مختصرا في الرمزي؟ في الحقيقة، اللاوعي مبثوث في الأبعاد الثلاثة للكينونة (**واقعي رمزي خيالي**) وهي أبعاد ضرورية لتحقيق التجربة التحليلية اللاكانية.

¹Ibid, p 63.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

المبحث الرابع: الحقيقة واللأوعي أو المكبوت ونسيان النسيان.

علاقة التحليل النفسي اللاكاني بفلسفة الكينونة لمارتن هيدغر قد تطرح عدة تساؤلات، من بينها ما يتعلق بمسألة الحقيقة، خاصة ونحن نعلم أن التحليل النفسي عامة يرى في كلام العصابي مسرح لجدلية الحقيقة، الحقيقة قد تقال على لسان المريض العصابي وفي الأشكال المتعددة للإنكار، في مقابل ذلك، نجد الحقيقة وفق التصور الهيدغري تتعلق بانكشاف الكينونة على لسان المفكر أو الشاعر، وشتان بين العُصابي والمفكر، لكن هذه المفارقة لا تمنعنا من التساؤل ما إذا كان لاكان هيدغريا -بمعنى من المعاني- في تصويره للحقيقة؟ وأي نوع من الحقيقة يمكن للتجربة الخاصة بالتحليل النفسي أن تقدمه في الواقع؟

يعتقد جاك لاكان بأن فرويد لا يساعد كثيرا في تحديد رواية التحليل النفسي للحقيقة، إذ يتحدث في محاضراته التمهيدية الجديدة حول التحليل النفسي عن الحقيقة وفق منظور العلم الوضعي أو النزعة العلمانية الحديثة، إنَّ مسعاه هو الوصول إلى انسجام مع الواقع - أي مع ما هو موجود خارجنا ومستقل عنا وكما علمتنا التجربة، ونسمي هذا الانسجام مع العالم الخارجي "الحقيقة" بمعنى مختصر، "الحقيقة العلمية عند فرويد هي انسجام أو توافق تجارب المريض مع متطلبات الواقع الخارجي".¹

كما أنَّ فرويد يضيف فارقا بسيطا لعبارة "الواقع" مع تمييزه بين الواقع "النفسي" والواقع "المادي"² لكن طريقته قد لا تزال مشابهة تماما لتلك الخاصة بالعلم الطبيعي أي بحث الأسباب المؤثرة في أية ظاهرة نفسية، وكل ذاك راجع إلى لغة الوضعانية الكلاسيكية،³ أين تتشكل الحقيقة في انسجام بين الذات والموضوع، لكن ما الذي يحدث لتصور الحقيقة في التحليل النفسي إذا ما يتم رفض الهدف الوضعاني المألوف لدى فرويد ووضعه خارج نطاق النظرية؟ تلك كانت الخطوة التي وضعها جاك لاكان.

في نظر لاكان أن المشكل الحقيقي الذي توقف عنده الفلاسفة منذ "لايبنتز" أو على الأقل منذ الفترة التي اعتبر فيها الوعي ركيزة اليقين (ديكارت) طُرح السؤال التالي، هل من اللازم للفكر، كي يمكن اعتباره فكراً، أن يفكر نفسه مفكراً؟ أي هل من الضروري لكل فكر أن يلاحظ نفسه وهو بصدد التفكير فيما يفكر فيه؟ هذا الأمر جد بعيد أن يعتبر سهلاً، لأنه يفتح لعبة تقابل المرايا اللامتناهية، فإن كان من طبيعة الفكر أن

¹ Jacques, Lacan, *La science et La vérité, in Écrits, volume2, op cit, p 124.*

² Ibid, p 121.

³ Ibid, p 241

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

يفكر في حد ذاته مفكراً، فلا بد هنالك فكرٌ ثالث يفكر ذاته مفكراً وهلم جرّاً، إن هذا المشكل الصغير والذي لم يتم حله بعد، يكفي بحد ذاته للبرهنة على عدم الاكتفاء بظاهرة الفكر كظاهرة شفافة لذاتها لتأسيس الذات،¹ لكن وفقاً لقواعد الموضوعية العلمية، اقتضت دقة المنهج العلمي أنّ كل جهد يُوضع للحيلولة دون تدخل الذات في مضمون ذلك الإدراك أي ما يعرف بـ"الموضوعية"، لكن في التحليل النفسي، بالمقابل، لا تستبعد الذات بل تُضمّن في عملية البحث، فقد وجب إيجاد إثبات أي عملية في مكان آخر غير المطابقة بين الحكم والمحكوم عليه، وقد كان هذا أحد أسباب تحول لاكان إلى ما يعرف بالبنوية.² هذه هي مسألة الحجّة التي يجب أن تضمن لتخصصنا مكانه بين العلوم، مسألة البنوية، حيث يمكن للسانيات أن تفيدنا هنا كمرشد، بما أن ذلك هو الدور الذي تلعبه في مقدمة الأنثروبولوجيا المعاصرة، واختزال كل لغة في مجموعة من عدد صغير جداً من هذه التباينات الظاهرية باستهلال بنية دقيقة بالتساوي لأعلى مورفيماتها تضع في متناول يدنا مدخلا محددا بدقّة لمجالنا الخاص.³

إذن هناك تحول بائن نحو البنوية، تحول في فهم الحقيقة، لأن التجربة الأساسية للحقيقة ستظهر ليس في الحكم من الخارج إزاء الحالة المدروسة، بل بما هي الحالة ذاتها، أي إلى الحدّ الذي تتيح لذاتها أن تُرى جليّة (e-vident)، أي الطريقة التي تكون فيها الأشياء في انكشافها-الذاتي تماماً، تنحدر من الكلمة اللاتينية e-videre كما لو أنّ لها في الأصل معنى كـ "تجعل نفسها تُرى"، ووفقاً لذلك، يمكن وضع حالة الـ e-vidence في معناه الأكثر راديكالية لـ شيء ما يجعل (يترك) ذاته يُرى هي الطبيعة الأصلية للحقيقة التي تُشتقّ منها كل الصيغ الأخرى (المطابقة، الترابط المنطقي، الفعالية البراغمية، البنوية اللسانية، إلخ)⁴ بالنسبة لـ لاكان فالأمر واضح أنّ البنوية التي يكافح من أجلها هي الطريقة الأكثر قبولاً لفهم – وتبليغ هذا النوع من الـ e-vidence للأشياء كما هي عليه.

جاك لاكان، الذهان، ص 46.²

Jacques, Lacan, *Écrits*, volume 1, op cit, p 69.²

³ Ibid, p73

⁴ لأجل تحليل موجز لطبيعة الحقيقة، خاصة كانسجام وترابط منطقي، كلاهما كشيء مختلف عن المعنى، أنظر:

Jacques, Lacan, *Écrits*, volume 1, p79.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

ومن المؤكد، أنّ هذا لم يتم شرحه من طرف لاكان أبداً،¹ في الحقيقة، وحسب حدود علمنا، فإنّ لاكان لا يفكر شكلياً أبداً حول طبيعة الحقيقة بحدّ ذاتها (مسألة فلسفية، قبل كلّ شيء)، لكن الاستخدام الأكثر تعبيراً للمصطلح يشير لعلاقة الذات بالرغبة، توافقاً مع تصور سبينوزا، أنّ الرغبة هي جوهر الإنسان (*Le desir est l'essence de l'homme*) في الحقيقة نحن كائنات رغبة، في تميزه لمفهوم الحاجة أو الطلب الذي يستهدف موضوع ما نطلبه، في حين أنّ الرغبة تبقى بلا موضوع إنها شيء (*Chose*).² إنّ الرغبة هي الأساس الذي ليس له أساس، أنها الحقيقة التي تؤسس كل الظواهر المرضية والصحية البعدية، ومن ذلك المنطلق، فإنّ لاكان يفترض، منذ بداية عمله، أنّ الرغبة/ الحقيقة أساساً هي الدليل لما هي الحالة، ففي السنوات الأولى لتدريسه، مثلاً، يضع الكثير من الفروقات بين الكلام " الفارغ " والكلام " المليء ": " يحدث الكلام الفارغ لما تظهر الذات متحدثة بلا طائل عن شخص ما، ولو كان لو كان ذلك الشخص هو صورة طبق الأصل عن ذاته، فلا يمكنه أبداً أن يصبح واحداً بافتراض رغبته"³، أما الكلام "المليء" فيتحقق عن طريق تحليل المريض " هنا والآن، " (المريض الدازين) بفحص سوابقه عبر النظام الرمزي أو عن طريق ما يسميها لاكان باللغة الأولية⁴.

ففي سوابق المريض التحليل-نفسية لا يتعلق الأمر بالواقع بل بالحقيقة، لأن أثر الكلام المليء هو إعادة ترتيب المصادفات السابقة بإضفاء معنى الحاجات عليها كي تأتي، من قبيل أن (المصادفات) مشكّلة بالحرية القليلة التي لدى الذات والتي من خلالها تجعلها (أي تجعل المصادفات) حاضرة،⁵ في (e-vidence) (ومن المؤكد أنّ افتراض تاريخه هذا بواسطة الذات، بقدر ما هو مشكّل بالكلام الموجّه للآخر، يشكّل أساس منهج جديد سمّاه فرويد التحليل النفسي.⁶

¹كثيراً ما يشير لاكان للحقيقة إلى حدّ كافٍ ويؤمّضها بشكل هام على الأقل مرتين: ففي " العلم والحقيقة " يتحدث عن الحقيقة بالنسبة للدقة التي يبحث عنها العلم، ويؤمّزها في التحليل النفسي عن المعرفة، أنظر

Jacques, Lacan. *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse, juin 1967, Seuil, p 42*

²Jean-Pierre Cléro, *Le vocabulaire de Lacan*, op cit, p 24.

³Jacques, Lacan, *Écrits, volume 1, Op, cit. p252.*

⁴Ibid p.292

⁵Ibid 256.

⁶Ibid 257.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

تحدث حقيقة الذات (أي من رغبتها)، إذن، من خلال الكلام الذي يشكّل العملية الخاصة بالتحليل النفسي، فهي ليست قائمة على أي نوع من الانسجام كما كان يفترض فرويد، إنها بالأساس كاشفة في طبيعتها وتحدث عندما يُكتشف المعنى، وليس لها أساس غير فعّالية اللغة التي تتلفظها وتتجرّد كليّة من "الواقع" الذي يميّز عالم نشاطها الواعي، إنّ الحقيقة، التي أُسست في اللغة ذاتها لديها مرونة لا تتفد "حتى لو أنّ اللغة لا تبْلغ شيئاً، فإنّ الخطاب يمثّل وجود التواصل، رغم أنه ينكر الدليل، لكنه يؤكّد أن الكلام هو من يؤسس الحقيقة، فالخطاب، حتى وإن كان المقصود به التضليل، فهو يستفيد من الثقة التامة في الشهادة".¹

هناك عنصر آخر في تصور لاكان للحقيقة، إنها السلبية (*La négation*) التي تتخللها، فمنذ 1955 في "الشيء الفرويدي"، وهي مقالة تحيي الذكرى المئوية لميلاد فرويد في فيينا، قدّم لاكان شخصية (*prosopopeia*) مشوهة (ذلك المجاز من الكلام بحيث يُمثّل شخص غائب، فكرة مجردة أو خيال محض كأنه يخاطب الجمهور)، إنّ الحقيقة هي التي تتكلم هنا: "اسمعوا، أيها الناس، إني أعطيك السر، أنا، الحقيقة، سأتكلم،"² ورأيه هو أنه لا وجود لشيء كهذا كحقيقة كاملة - خاصة في التحليل النفسي - وتأتي الحقيقة كبضاعة تالفة في أحسن الأحوال، وفي الأخير، سيزعم بأنّه لا يمكن لأية حقيقة أن تكون كاملة، ويؤكد هنا، من ناحية أخرى، على التشويه المحتوم للحقيقة عندما يتعلق الأمر بأسلوب التعبير، بالنسبة إليكم أنا لغزها الذي يتلاشى فور ظهورها... إنّ خطاب الخطأ، والتعبير عنه في الأفعال، يمكنه أن يشهد على الحقيقة ضدّ الدليل ذاته... لأنّ القصد الأكثر بساطة مرتبك في كونه غير قادر على حجب حقيقة أنّ الأفعال غير الناجحة للمرء هي الأكثر نجاحاً وأنّ فشل المرء يحقق رغبة المرء الأكثر سرّيّة، أتساءل حول ما الذي تعتبرونه كونه حقيقي في جوهره: في الحلم، في طريقة التصور الأكثر بعداً عن الاحتمال، فالهراء الأكثر غرابة للدعابة لا يتحدّى المعنى، بالصدفة، في قانونها، بل في تلامسها، ولن أفعّل المزيد لتغيير وجه العالم حتى عندما أعطيه الصورة الجانبية لأنف كليوباترا.³

¹Jacques, Lacan, *Écrits*, volume 1, Op, cit p251.

²Jacques Lacan, *Le séminaire Le livre X, encore*, (1972-1973).texte établi par J-A, Miller, Points, 2016 p85

³Jacques, Lacan, *Écrits I*. Op, cit p p 121, 122.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

إنَّ الحقيقة، إذن، تحمل ندوب السلبية، بعبارة أخرى " إنَّ الخطأ هو التجسّد العادي للحقيقة، إنَّ الخطأ هو التجلي المألوف للحقيقة ذاتها- بحيث طرق الحقيقة هي في جوهرها طرق الخطأ"¹ ومن الواضح أنَّ، أي اعتبار كامل للحقيقة عليه أيضا أن يفسّر الخطأ والتحريف (أي، اللا-حقيقة) اللذان يتخللانها، خاصة في التحليل النفسي.

إنَّ اقتراح لاكان هو أنَّ مفهوم لا-ماهية (أي، السلبية) الحقيقة، خاصة بذريعة الخطأ، مرّن تماما وشامل بقدر كاف لكي يتكيّف مع تجسيد (*prosopopeia*) لجاك لاكان بحيث يتيح للحقيقة ذاتها أن تأخذ الكلام²، إذ يلجّ لاكان على نقطة أساسية أخرى وهي الارتباط الوثيق بين الحقيقة ووظيفة اللغة، وهذا الارتباط بالنسبة لهيدغر قائم على تأويله لمعنى اللوغوس *lógos* لدى الإغريق، كما رأينا، مثلا في عمل هيراقليطس³، مع أنَّ اللوغوس كان في وقت مبكر مرتبطا بالكلام، جاء المعنى الأصيل له بالنسبة لهراقليطس، يزعم هيدغر، من *legein*، ومعناه "يجمع" (كأن يجمع أحدهم الخشب)، أو " يجمع بين " في نوع من الانسجام، الذي يصبح بموجبه ظاهرا مثلما هو، ومثل الطبيعة *phýsis*، كان اللوغوس مرتبطا منذ البدء بالقادم ليمر من الحقيقة *alétheia*، إظهار كل شيء ذاك هو (هو بمعنى يكون)، وستكون مهمة البشر المشاركة في العملية بترك الموجودات تُرى كما هي (كما تكون)، في الأخير، يصبح ممكنا التفكير بعملية الجمع هذه (القادم- للمرور من الحقيقة) كاللغة الأصيلة ومهمة البشر أثناء جلبها للتعبير في كلمات، على أيّة حال، إنَّ مهمة البشر في حدّ ذاتها سوف تكون جلب لغة اللوغوس للمفصل ك عملية الحقيقة *alétheia*، مهمة من شأن الشعراء أن يفيدوا فيها كنماذج، وبتعبير تحليل نفسي، إذن، تأتي *alétheia* لتعبر من خلال اللوغوس الذي يعمل في الكلام الفعلي الذي يأتي من خلاله الكلام "التام"، ومن هذا المنطلق فإنَّ " الحقيقة تُؤسس في حقيقة أنَّها تتكلم وليس لها من وسيلة أخرى لـ لتؤسس " ⁴.

بالنسبة للمريض، لا يظهر التكافؤ السلبي للحقيقة كإكتشاف في تقرير العلاج غير المفصل الخاص بالمعالج، لكنه يظهر دون شكّ في العمل الإكلينيكي لأي شكل من المقاومة لتبديد الظلام، بدءا بالتعنت الذي يظهر في اليوم الأول من العلاج، أضف إلى هذا كل تلك الأخلاط من التقاهات (مثلا، الهفوات،

¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, Le livre X X*, Op, cit, p163.

² Jacques Lacan, , *La science et La vérité*, in *Écrits*, volume2, op cit, 233

³Ibid p 59, 78.

⁴ Jacques Lacan, , *La science et La vérité*, in *Écrits*, volume2 , op cit, 232

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

زلات اللسان) التي تشكّل العمل التحليلي، ثم هناك الأحلام، وفي ترجمة أحلام المرض، يركّز المعالج على سلسلة واحدة نموذجية على وجه الخصوص. إن فعالية العلاج تعتمد بوضوح على ميزتها الكاشفة، فهي تجعل حقيقة تكشف ذاتها تدريجياً، كي يبدأ توجّه رغبات المريض في الظهور،¹ وعلى ما يبدو، فقد كان العلاج " بالكلام " الذي سمح لهذا بأن يتأتى، وعليه فإنّ الانكشاف تُعيقه سلبية مدمجة تخرب العملية، مثلاً في الأحلام، التحريف (التشويه) هو شكل ما من تلك السلبية، ففي حالات عديدة، يشقّ محتوى الحلم طريقه من خلال "النفاصيل" المميّزة باستمرار لعمل الحلم، والتكرار كونه إشارة أنّ شيئاً لا يزال غامضاً يلجّ على أن " يُقرأ " [أو يُسمع] لأجل ظهور المعنى، إنّ هذا الكشف البطيء لـ " المعنى " الذي لا يزال عليه أن يُكشف، الظاهر من خلال تحريف الأحلام، عرضي (نو علاقة بالأعراض) من أنماط الكشف (الإفشاء السلبية - علاوة على الأمثلة المفضّلة لفرويد (زلات اللسان، الهفوات، إلخ) - هناك الارتباك، الغموض، الازدواجية، التضارب، التناقض، المفارقة، وكل الحيل الحاذقة للخداع الذاتي التي تشير للعمل الرتيب للمشروع الخاص بالتحليل النفسي.

كل هذا معروف في تقاليد التحليل النفسي في الجلسات العلاجية، لكن لا شيء منه يتعامل مع مسألة كيفية تحقيق هذه العملية، إنّ هذا، بالطبع، هو السؤال الذي يرفضه لاكان، لكن هيدغر، الذي لمّح إليه لاكان مراراً (خاصة في السنوات الأولى لكن بتحفظ متزايد مع مرور الوقت)، قد يكون مفيداً هنا، فمن الواضح أنّ مفهوم الحقيقة الأصلية كـ إظهار/ اكتشاف/ انكشاف/ يُذكر بموضوعة هيدغر للكلمة اليونانية للحقيقة، (alétheia) وهي تركيب لـ léthé (ما يبقى مستورا في الإخفاء) و الـ a- بأداة ألفا تشير إلى فقدان (الحرمان)، ومجتمعان معاً، يعرفان الحقيقة كـ لا إخفاء (إظهار، انكشاف)، وبالطبع، كان لاكان مدركاً تماماً لمفهوم هيدغر للحقيقة، ومرتاحاً له إلى حدّ ما على ما يبدو في سنة 1953 عندما يصف العملية التحليل-نفسية كإنجاز لـ " الكلام الممتلئ " " ففي سوابق المريض التحليل-نفسية لا يتعلق الأمر بالواقع، بل بالحقيقة، لأن أثر الكلام الممتلئ هو إعادة ترتيب المصادفات السابقة بإضفاء معنى الحاجات عليها كي تأتي²، ويبدو أنه فقد الاهتمام بهذا المنهج لتصوير الحقيقة أثناء تحوله أكثر فأكثر نحو البنيوية، مستلهما

¹ Ibid 236.

² Jacques Lacan, *Écrits volume 1*, Op, cit p256.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

من دي سوسير من خلال ليفي ستراوس، والتي استطاع بطريقة بنيوية أن يفسر الصفة " العلمية " للتحليل النفسي.

افتتح هيدغر سؤال الحقيقة سابقا في عمله الكبير الكينونة والزمان لكن باكرا بدأ بموضوعة المسألة في مقالة كاملة، " عن ماهية الحقيقة "، هناك استهلّ بتحليل نقدي للمفهوم الكلاسيكي للحقيقة كانسجام بين الحكم والمحكوم عليه،¹ لكن بعدئذ واصل تحليل مفهوم الحقيقة فينومينولوجيا، ففي السؤال حول طبيعة المعرفة وإيضاح العلاقة بين الذات والموضوع يقر هيدغر صراحة أنه " كيف تخرج هذه الذات العارفة من دائرتها الباطنية إلى دائرة أخرى وخارجية ، كيف يمكن للمعرفة على العموم أن يكون لها موضوع، كيف ينبغي للموضوع ذاته أن يُفكر فيه حتى تعرفه الذات في النهاية؟ ما نمط كينونة هذه الذات العارفة؟ هذه الدائرة الباطنية... كيف تفلح هذه الذات العارفة في الخروج من قوقعتها وتضفر بـ"تعالٍ" ما؟² " إن المعرفة ضربٌ من الكينونة الخاصة بالكينونة - في - العالم"³ فالدازين يوجد منذ البدء دوماً في الخارج ملاقٍ له من العالم المنكشف بعدُ في كل مرة، والإقامة في الخارج لا تعني أنه تخطى عن دائرته الباطنية (الداخل) أو تعني الخروج الظاهر بالغنيمة والعودة بها الى قوقعة الوعي، بل إنه حتى ضمن التلقي والاحتفاظ والصيانة انما يبقى الدازين العارف من حيث هو دازين دوماً "في الخارج"، وبهذه الطريقة يُنهي هيدغر، بضربة واحد، تلك الثنائية الديكارتية التي سيطرت على الفكر الفلسفي لمدة طويلة، فما أثر هذا الفتح الجديدة على تصور "المشاعر" و المعطى النفسي؟

إذا كان التصور الشائع (بفعل نظرة ديكارت خاصة) ينظر الى الحال الوجداني كشعور ذاتي وداخلي محض لا علاقة له بالحقيقة، فهذا يعود الى أن المرء يتصور الحقيقة كتطابق بين الفكرة والموضوع (الحكم والمحكوم عليه)، ومن هذا المنطلق يعتقد أن الأحوال الوجدانية لا علاقة لها بالحقيقة، لأنها لا تتجه نحو الموضوعات (تفقد صفة الموضوعاتية) ، أما هيدغر فهو ينطلق من الحقيقة بوصفها انفتاحا وانكشافا، وعليه يرى أن الاحوال الوجدانية لها علاقة بالحقيقة من حيث إنها الكيفية الاولى التي ينكشف لنا فيها

¹ مارتين هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص150.

مارتين هيدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص 141.

نفسه ص142.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

وجودنا في - العالم،¹ إنَّ هذا الظهور (انفتاح) الشيء يكون في اجتياز مجال التقابل يحدث في منطقة منفتحة، أن كل سلوك يُعرف بحقيقة عليه أن يقف في المنطقة المنفتحة (المضادة)، من ثم ينتسب الى ما هو مُنفتح، بهذا المعنى فقط، قد جُرب مبكراً في التفكير الغربي الحقيقة كـ " ما هو حاضر " وسمي لوقت طويل الكينونة كحضور،² إنَّ مجال الإنفتاح هذا هو الذي يزعم هيدغر أن يكون ما فهمه الإغريق كـ *alétheia* (الحقيقة أو انكشاف)، يقف السلوك الإنساني داخل هذا الانفتاح، منفتحا على الموجودات (*beings*) بهذا الشكل، وعلاقته المنفتحة تتعدد وفقاً لنوع السلوك قيد البحث، وبرأي هيدغر، أنه سوف يكون كصلة منفتحة بالنسبة للمريض.

إنَّ خطوة هيدغر الموائية هي السؤال عن " جوهر " هذا الانفتاح، " طبيعته " الجوهرية، وجوابه هو: التحرر (من)! كيف يُفكر في هذا التحرر هنا؟ " إنَّ التحرر لأجل ما هو منفتح في منطقة منفتحة يتيح للموجودات أن تكون الموجودات التي تكون (هي)، يكشف التحرر الآن ذاته كترك الموجودات تكون.

إنَّ العبارة المطلوبة الآن - ترك الموجود يكون -³ لا تشير للإهمال واللا اكتراث بل بالأحرى إلى العكس (النقيض)، تركه يكون هو أن يُشغل ذاته مع الموجودات، من جهة أخرى، ومن المؤكد، فإنَّ هذا ليس أن يُفهم فقط كمجرد تدبير، وقاية، نزوع وتخطيط الموجودات في كل حالة واجهت وبحثت عن، تركه يكون - معناه ترك الموجودات تكون الموجودات التي تكون - أي ترك الموجودات تكون - يعني أن يُشغل ذاته بالمنطقة المنفتحة وانفتاحها في الذي تأتي كل الموجودات لتقف فيه، جالبة ذلك الانفتاح جنباً إلى جنب مع ذاتها، أن يُشغل ذاته بانفتاح الموجودات لا يعني أن يفقد ذاته فيها، بل يعني " يهب (يُعرض) نفسه للمنفتح.⁴

نتناول في هذا القصد أن المهمة المستعجلة، في التحليل النفسي، ستكون منذ الآن ترك - المُحلَّل نفسياً المريض - يكون، كي يتمكن هو الآخر (أي المريض) من ترك ذاته - تكون ، ومنه يحقق التحرر الذي يأتي مع انكشاف ما هو عليه في الحقيقة، وعملياً، يعني هذا للمحلَّل النفسي ترك حديثه يكون ويلقى طريقه معه، متجنباً أيّ تسلل لنظام دلالاته الخاص في نظامه، وهنا، يبدو المُعالج أنه كان قادراً على فعل ذلك

مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص 289. ²

² مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ص 155.

مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، ص 23. ⁴

⁴ مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ص 154.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

فقط، لكن على مفهوم ملائم للحقيقة أن يشتمل أيضا على عنصر من اللا-حقيقة الذي هو مُكوّن لها، إنّ هيدغر مفيد هنا، أيضا، فما يُضيفه لمفهوم الحقيقة كـ *alétheia* (لا إخفاء) هو إصرار على العنصر السلبي لمُكوّن الحقيقة لها، الـ *léthé* (الفقدان، نسيان) هناك في كل مدخل لفكر الكينونة (مفهومة كدازين) في اقامتها في الكلام، هناك هامش يقبع فيه النسيان (*léthè*) ، تابع للانكشاف/ تجلي (*Alétheia*) فهناك علاقة ماهوية بين (أليثيا) و(ليثي)¹ ، فالسلبية محل البحث ليست مجرد غياب التظاهر بل تشتمل على صفة فعّالة يبيّنها هيدغر كـ لا جوهر الحقيقة، والتي تتخذ شكلين: السر (*Geheimnis*)، إخفاء ما لا يزال غير مكشوف، والخطأ مُضاعف من خلال نسيان هذا الإخفاء المزدوج أي نسيان السر، أو نسيان النسيان².

إذن الخطأ هو النظير الأساسي للجوهر الأصيل للحقيقة، ينفّث (يظهر ذاته) كالمنطقة المُفتحة لكل تخريج للحقيقة الجوهرية، إنّ الخطأ هو المكان المفتوح لـ/ وأساس الغلط، إنّ الغلط ليس مجرد زلّة منعزلة بل مملكة (السيادة) لتاريخ تلك الورطات بحيث كل أنواع الضلال [في الخطأ] تتشابه، ووفقا لانفتاحها وقرباتها للموجودات ككل، فإنّ كل أشكال السلوك لديها طريقتها في الضلال في الخطأ، ويمتد الغلط من مضیعة الوقت الجّد عادية، وارتكاب الخطأ، وإساءة التقدير، إلى الضلال والمغامرة التي تلحق بالإنسان التاريخي ككل، وباختصار يُسيطر الخطأ والحيرة والضلال كقدر محكوم لا فكاك منه.³

إذن مطمح المحلل النفسي التي هي نفسها طموح الفيلسوف الانطولوجي، " هي في المقام الأول حسن الانصات (السمع) لنداء الكينونة، لذلك المنكشف في الكلام، الحقيقة بوصفها انكشاف، (*Alétheia*) فالأول يؤمن بأن انكشاف الكينونة يكون في كلام العصابي عن طريق عملية التداعي الحر الذي " يكشف لنا عن ظاهرة بنيوية وهي انكشاف الحقيقة في الحوار"⁴، والفيلسوف الانطولوجي يؤمن بأن الجنون يترصد الحقيقة في الثرثرة وفي اليومي، ربّ مقارنة قد يقبلها هولدرلين هيدغر بصدر رحب، ومن هذا المنطلق يمكن لمُحاجبتنا أن نتقدم خطوات، إن المقاربة اللاكانية لمسألة الحقيقة وعلاقتها بالفكر الهيدغري نستشفها أيضا

¹J, Lacan, *Le Séminaire, Ecrits techniques de Freud*, op cit, p216.

مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ص 158.³

³ نفسه ص 169.

⁴ J, Lacan , *Ecrits, Volume 1*, p370

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

من خلال سمينار 1، في خضم ذلك النقاش الذي جرى بين لاكان وجان هيپوليت (Jean Hyppolite) حولة مسألة " المكبوت وعودة المكبوت " في تاريخ 10 فيفري 1954.¹

هيپوليت يشير الى أن النقطة المهمة والمهمة بين لاكان وهيدغر هي قضية "عودة المكبوت" أو ما يسميها المكبوت الناجح (Le refoulement réussi) أو نسيان النسيان (L'oubli de L'oubli) فأصالة هيدغر حول طبيعة الكينونة أنها لا تتضمن أبدا اضمحلال داخل نسيان النسيان، فالكينونة تتجلى وتتوارى في لعبة الحقيقة بوصفها انكشاف/ تحجب،² أو أنها عودة أبدية للشيء نفسه، هيپوليت يلحق هذه المقاربة الانطولوجية لنسيان الكينونة بمفهوم عودة المكبوت الفرويدي، إنه إلحاق حذر جدا لأنه يتعلق بقضية "الحقيقة".

جاك لاكان يجيب هيپوليت، أنه بالإمكان ذلك، فقط أن هناك نوع من القانون الفلسفي، غير المبرر، يضيفه هيدغر على ظهور الكينونة، وفي النهاية الاختلاف الجوهرى بين التحليل النفسي والفلسفة هو اختلاف ايتيقي فقط، أما هيپوليت فيرجع الأمر الى غموض لغوي يحول دون إقامة نقاش مثمر بين التخصصين، لأن كلاهما يستعمل مصطلح " كينونة " لكن هذا لا يبعدنا عن أصل المشكلة المطروحة، لأن (نسيان النسيان) أي تذكر، بالنسبة للمحلل تعتبر مؤشرا إيجابيا لتلاشي المكبوت وبالتالي الشفاء، ولأن التذكر هو جلب للعلن وكشف لما كان مخفيا ومتواريا في ظلمة النسيان، في حين هيدغر يعتبر (نسيان النسيان) أوج الضلال والنتية الذي أصاب الميتافيزيقا الغربية على مدى تاريخها الطويل،³ لذلك نجده يستعمل تبعا لذلك مفهوم التجاوز (الميتافيزيقا) التي تعني (بمعنى من المعاني) في اللغة الألمانية (الشفاء من)،⁴ فالميتافيزيقا قدر/ مرض أصاب تاريخ الغرب ووجب الشفاء منها، ذلك المرض ذاته هو نسيان للكينونة، ولمحاربة هذا

¹Ibid, p 367

² Ibid, p386

مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ص 158.⁴

⁴. يذكر هيدغر مصطلح (Überwinden) للدلالة على مفهوم التجاوز ولكن قد تعني في الفهم الألماني معنى (الشفاء من) أو تخطي (المرض)، لفهم هذه النقطة أكثر انظر:

. مارتن هيدغر، تخطي الميتافيزيقا، ترجمة إسماعيل مصدق، مقال ورد في مجلة مدارات فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية، دار ابي رقرق للطباعة والنشر، العدد 14، صيف 2006، ص 179، وصفحة الهوامش 198.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

النسيان علينا استجماع دروب التذكر/ التفكير،¹ وانتظار الاله الأخير، أما الشفاء بالنسبة لنيثشه فهو تجاوز الانسان لذاته محققاً في نموذج الانسان المتفوق (السيرمان).

كما أن قضية المكبوت وعودة المكبوت، لم يؤكد بشأنها فرويد أنها تتعلق بالنسيان ونسيان النسيان، لكن جاك لاكان وجد السند القوي في أطروحة هيدغر التي تتعلق بالعلاقة الضمنية والماهوية بين الحقيقة (انكشاف) والنسيان (تحجب)، خاصة وأن هيدغر يضيف على هذا التعالق الجوهرى طابع انطولوجي تاريخي عميق، يتعلق بمسار اللوغوس ذاته، خاصة ونحن نعلم أن لاكان قام بترجمة مؤلف لوغوس (*Logos*) لهيدغر بنفسه ونستشهد بالفقرة التالية " ... ولكن فعل الكشف الذي هو ألثيا (*L'Alétheia*) وهو نفسه لوغوس (*Logos*)، والنسيان يسمح بتمثل (الألثيا) التي تتكشف بوصفها كذلك، فكل الذي ينكشف يتحرر من ثنايا ذلك الذي يمتثل في التحجب، وفعل انعطاء الكشف يحتاج الى حجب، و *L'A-létheia* تستقر في *Léthe*، اللوغوس في ذاته حجب وكشف.² وهنا نقطع الشك باليقين أن لاكان ارتقى بمفاهيم التحليل نفسية الى مستوى الرؤية الأنطولوجية، كما نلمس الحس الأنطولوجي الرفيق في الطرح اللاكاني لمسائل التحليل النفسي بعد فرويد.

إن الكشف يحتاج الى حجب، نحاول اختبار هذه المقولة الهيدغرية وفق المفاهيم اللاكانية، إن الآثار اللاواعية هي في ذاتها شروط الحقيقة بوصفها عودة المكبوت، حيث أن الترميز الأولي يتشكل في نفس الوقت كـ"إخفاء"، إنها تنتكر في أشكال مختلفة وعبر مسار حياة الفرد ومن ثم تأخذ لنفسها دوال عدة، وهنا نستشف تضامن الحقيقة (انكشاف) والنسيان، لأن العقدة النفسية ما هي إلا كبت تم استبعاده للنسيان تاركا المجال خلفه للذال (المنكشف)، وهذا ما أطلق عليه هيدوليت "بالمكبوت الناجح" وجاك لاكان يواصل التحليل في نفس المسار النظري.

في النسيان ونسيان النسيان، عند هيدغر لا يتعلق أبداً بطبيعة الذات أو الدازين الفردي أو تاريخه الخاص، أو حتى بمصيره الشخصي، إنها تتعلق بمعطى أنطولوجي محض، أنه مصير أو قدر، أولاً (بالأحرى في

² غالباً ما يربط هيدغر الفكر الأصل بوصفه تفكراً بالتذكر، فالذاكرة بما هي منتقاة موجهة صوب ما يجب التفكير فيه، إن الفكر مثل المياه التي تجري نحو الخلف، تجري نحو المنبع، أنه الأصل الذي نصونه في الذاكرة، والذي مافتىء يبقى حاضراً معنا عبر التاريخ، انظر: .مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، مصدر سابق، ص 196.

²Martin Heidegger, « Logos », traduit par J, Lacan, In La psychanalyse n° 1, puf, 1956, p 73.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

هيدغر الأول) نسيان الكينونة يتعلق بطبيعة الحقيقة بوصفها انكشاف/حجب، أما في هيدغر الثاني، النسيان يتعلق بقدر أصاب تاريخ الكينونة ذاتها، فالنسيان لا يُحمل على أي آخر غير الكينونة نفسها، و أكثر دقة، أنه متعلق بالاختلاف الانطولوجي بين الكينونة والكائن، وبفعل هذا النسيان الدازين دائماً، في أول أمره، بقي مشدوداً بالموجود، إذا استندنا لأطروحة هيدغر المتعلقة بتاريخ الكينونة فإن الكبت قدر فردي يطال الذات وكذلك نسيان الكينونة باعتبارها قدر ميتافيزيقي يطال الغرب حيث يتستر الاختلاف الانطولوجي، ومن ثم يكون التستر نفسه يتحجب أي نسيان النسيان.

وقصارى القول إن لاكان وجد في مخطط الأليثيا الهيدغرية، بعض المنطلقات المهمة، منها أن الحقيقة لا يمكن اعتبارها "يقين" (وفق التصور الكلاسيكي والوضعي للحقيقة)، ولكن بوصفها انكشاف، كما أن الحقيقة ليست حضوراً وإنما غياب، المبدأ الأساسي للتماهي بين الانكشاف والتستر هو أن الحقيقة موجودة في الكلام، ولكن الكينونة المنكشفة في الكبت متماهية مع عودة المكبوت يمكن اعتبارها مفهومة على أساس اختلاف أنطولوجي بين الكينونة والكائن.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

المبحث الخامس/ في فينومينولوجيا الذهان، هولدرلين وشريبر يقولان الشيء نفسه.

إن الحوار الفلسفي بين العملاقين هيدغر ولاكان في مسألة الكينونة واللغة لن يكتمل إلا بعد طرح الاشكال الأصلي المتعلق بأصل الكلام المُتخارج وطرق بوح الحقيقة، دروب الحقيقة التي تقال تارة على لسان الشاعر هولدرلين وتارة أخرى على لسان الذهاني شريبر (*)، فشتان بين الشاعر والمجنون، وهل يقولان الشيء نفسه؟

مقاربة جاك لاكان لمسألة الذهان هي مقارنة فينومينولوجية بامتياز، إذ أنه يصرح بذلك في كثير من المناسبات ما يبرز تقاطعات في الرؤى بشكل جلي وغير قابل للاستئناف بينه وبين متون القول الهيدغري في مسألة الكينونة والكلام، وللتدليل على ذلك نستوقف، بكثير من الإمعان، على نصوص لاكان في سمينار الذهانات، يصرح لاكان بدءاً أن "التحليل النفسي يتخذ من اللغة مسكناً له" ¹ على أساس أن اللغة هي "مسكن الكينونة" وفق الرؤية الهيدغرية، إنَّ هذا التعبير يُجمل معنى ما ألقاه لاكان في طوال سنوات عديدة من دروسه بخصوص مسائل التحليل النفسي ومشروع إعادة قراءة متون سيغموند فرويد، حيث كان يشدد على الاهتمام بظواهر اللغة خاصة فيما يتعلق بمسألة الذهان (psychose)، إذ يبدأ تحليلاته الفينومينولوجية من طرحه السؤال الأصل، ذلك السؤال الفينومينولوجي الذي ما فتىء يطرحه أمام مستمعيه بما فيه الكفاية والذي حظي بكامل قيمته وهو التالي: مَنْ الْمُتَكَلِّم؟ وهل ذات المريض هي من يُكَلِّمكم؟ ² وحول ماذا تحدثكم؟ أو بماذا تكلمكم؟

يجيب جاك لاكان:

المريض يحدثكم عن نفسه! بل يحدثكم عن "شيء قد تحدّث إليه" مُسبقاً، بمعنى قد فهم شيئاً ما قد تحدث إليه وهو الآن في صدد التعبير عنه، بمعنى أن هناك أمرٌ ما اكتسب لديه صيغة الكلام وهذا الأمر يتحدث

* هو دانيال بول شريبر، (Daniel Paul Schreiber) (1842، 1911) هو أحد المرضى الذين عالجهم سيغموند فرويد، وتسمية مراجعه بقضية الرئيس شريبر، اشتهر بعمله الذي هو سيرته الذاتية "مذكرات مريض عصابي 1903"، والذي يصف فيها قصة هذيانه الذي درسها فرويد كحالة من حالات جنون العظمة أو البارانويا، وكانت موضوع دراسة لمحللين كبار أمثال جاك لاكان. انظر:

<https://psychoanalysisistodays.blogspot.com>

¹ جاك لاكان، الذهانات، مصدر سابق، ص 167.

² نفسه، ص 52.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

إليه، " إن الذات تبدأ بالحديث عن نفسها، فهي آنذاك لا تتحدث إليكم، بعد ذلك تتحدث إليكم، إلا أنها آنذاك لا تتحدث عن نفسها، أما عندما تتمكن من الحديث عن ذاتها إليكم كمحللين، قد تكون آنذاك قد أوصلتكم إلى نهاية مطاف التحليل.¹

الذهاني نفسه لا يشك في ذلك أو في الطابع الملتبس لمصدر الكلام الموجّه إليه، فمصدر الكلام يتعلق بالآخر الكبير، من دون هذا الآخر لن يبقى لمسألة الذهان من وجود،² إذن على المحلل أن يفهم أنه مستمع للحديث من الدرجة الثانية، إن الأنا لا يتواجد لوحده أبداً، إنه يتضمن دائماً توأماً غريباً، إنه الأنا المثالي، وحتى الفينومينولوجيا الأكثر سطحية للذهان تدلنا على أن هذا الأنا المثالي يتكلم، فهو تخيل، لكنه بخلاف التخيّل أو الهوام الذي نقوم بإبرازه من خلال ظواهر العُصاب، إنه تخيلٌ يتكلم، بل وبكل دقة، تخيلٌ مُتكلم، وعلى هذا الأساس، فإن هذا الكائن الذي يرجع صدى لأفكار المريض، ويراقبه ثم يقوم بتسمية تصرفاته بل ويتحكم فيها لم يتم تفسيره بما فيه الكفاية (....) فليس هناك إذن أنا من دون هذا التوأم الحامل في فؤاده هُذاءً، أنها صورة مسلية للأنا، ذلك لأنه يتضمن شيئاً متيناً بالأساس يكون مرفوقاً ومزدوجاً دائماً بهذا التوأم الذي هو الخطاب³ أكثر من ذلك، ما طبيعة وبنية هذا الكائن المُحدث الذي يتحدث إليه الذهاني؟ وما طبيعة هذا الكائن الهوامي؟

التحليل النفسي يقول إن الذي يتكلم داخل الذات هو اللاوعي! لكن إذا اعتبرنا الأمر كذلك، فإن هذا الجواب ليس له من معنى، لأنه يبقى يتكلم عن دراية أو غير دراية منه بذلك. (*)

يجيبنا لاكان في نفس السياق، إن الميزة المركزية للهلوسة اللفظية في مسألة الذهان هي أن المريض يتلفظ بما يدّعي سماعه، فالأبحاث السريرية أثبتت أن الهلوسات تحدث عند أناس يتلفظون بعلم أو بغير علم منهم

¹ جاك لاكان، الذهان، ص 185.

² نفسه، ص 53.

³ نفسه، ص ص 168، 169.

(*) يرى هيدغر أن مسألة الوعي واللاوعي لا يمكن النظر إليها من زاوية الميتافيزيقا القديمة التي تقول بأن الكون -هنا وعدم الكون -هنا تناقض صارخ ومن ثم يتطابقان مع القول بالوعي وللوعي فهذا الأمر يصلح بالنسبة للجوامد كالحجر أو الشجر، لكن بالنسبة للإنسان فلا يصلح ذلك، حيث يصح القول أن هناك شيئاً قائماً فينا ومع ذلك غير قائم، أن هناك حوادث تنتمي إلينا نحن أنفسنا ولكنها ليست في وعينا، فالإنسان له وعي ويمكن أن يكون شيء فيه من غير أن يعرفه لكنه قائم فيه، كأن يكون هنا ولكن شارد الذهن كذلك بالنسبة إلى النوم والحلم، لكن في النهاية يبقى موجود هنا وعليه فإن الوعي واللاوعي لا تتطابق في النهاية مع الكون هنا وعدم الكون هنا، لأن هذه الأخيرة أسبق انطولوجياً من مسألتها الوعي واللاوعي، انظر: مارتين هيدغر، المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا، مصدر سابق، ص ص 152، 153.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

بنفس الألفاظ التي سبق أن اتهموا الأصوات التي تتناهم بالتلفظ بها، إنها ليست مصدرها الخارج بل مصدرها من داخل الفرد، "إن ظاهرة الكلام بأشكالها السوية أو المرضية يتعلق بذلك الحدث الجلي والمتمثل في كون الشخص عندما يتكلم فإنه يسمع ذاته، وأيضاً هناك شخص آخر ليس هو الوحيد من يستمع إليكم كمتكلمين، هذا الحدث يشكل أحد الأبعاد الأساسية لظاهرة الكلام،"¹ إذن الهلوسة الذهانية تفترض شخصاً آخر يستمع للكلام، وكأنه قطب آخر مرسل إليه يسمعه أو ينصت لكلامه.

السؤال نفسه يجيبنا عنه مارتن هيدغر "الإنسان يتكلم بقدر ما يستجيب إلى الكلام، والاستجابة هي أن تكون رهن الإصغاء، ويكون اصغاء حيث يكون انتماء إلى إيعاز الصمت²، فنحن نتكلم لكوننا نصغي في الآن نفسه، فالكلام ليس مجرد نشاط إنساني، بل أن الكلام متكلم (La parole est parlante)،³ هي نفس العبارة التي تشير أن "اللغة تتكلم من تلقاء نفسها" والتي يسميها لاكان بـ «Automatisme»⁴.

وحيث يتسنى لنا الاستجابة لكلام الأصل يعني ذلك أن نبقي رهن الانصات، فليس هناك كلام دون إجابة، فكل كلام إجابة لنداء ما⁵، أطروحة يقبلها مارتن هيدغر بصدر رحب إذ يقول: "وبهذا المعنى نحن نصغي إلى الكلام بحيث إننا نستسلم إلى قول "ما قاله" فالإصغاء هو استسلام للقول الذي يتشكل فيه كل إدراك وكل تصور، فنحن نكرر القول بما هو إصغاء للكلام، ونعيد قول المقال الذي نسمعه،"⁶ ففي التكلم بوصفه انصاتاً للكلام، نحن نكرر ونعيد فقط القول، نحن نتكلم باتباع القول الأصل، الذي هو البيان أو لغة اللوغوس المسموع، إن القول بالآخر الكبير واللوغوس (أو القول الأصل) هو قول الشيء نفسه. فكيف ذلك؟

إن خاصية الكلمات التي تستوقفنا عند المريض الذهاني (والحالة هنا لمريض فرويد السيد شريبير) أن الكلمة لا تحيل إلى شيء آخر غيرها، أي أنها تكمن في كونها تحيل إلى دلالة في حد ذاتها، وهنا يكمن وقع وثقل هذه الكلمات الذهانية، أنها ما يمتنع كلية عن كل وصف لأن دلالتها تتعلق بذاتها، الكلام الباطني

¹ . نفسه، ص ص 33،34.

² M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p 23.

³Ibid, p 22.

جاك لاكان، الذهانات، ص 345.

⁵ J, Lacan, *écrits*, volume1, p 246.

⁶M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p 242.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

أو ما يسميها لاكان أحيانا " اللغة الأصلية" تميّط اللثام عن التجربة الذهانية،¹ في انجلاء كلمة اللغز التي ما فتئ تتكرر وتعاود التكرار بإصرار جدّ مقولب في اللغة، ما تعمل على تعطيل وإيقاف الدلالة، أنها داخل خطاب المريض بمثابة قطعة معدن ثقيل في قعر شبكة صيد الأسماك، أنها خاصية بنيوية تمكننا، لحظة الاقتراب إليها من التعرف على توقيع الهذيان.

في وصف حالة الذهان شريبير يؤكد لاكان على أن الصوت الذي يحدث لديه الخطاب الموجّه إليه، هو على درجة من الاعتدال جعله يسميه بالهمس، إلا أن هذا الخطاب لا يفتأ في الاسترسال طوال الوقت ومن دون انقطاع، فيمكن للمريض أن يغطيه بكل أنشطته وكلامه، لكنه خطاب في أهبة دائمة للاسترسال وبنفس النبرة الصوتية، وكفرضية بحث، يمكن أن نفترض بأن هذا الخطاب قد تم تصويته من أجل المريض، وعلى كل حال، هذا الخطاب له ارتباط بما قد تم حفظه في الذاكرة لدى كل ذات، تصرفاتها لحظة بلحظة، وهو بذلك يرادف حياتها، فنحن ملزمون بالتسليم بهذه الفرضية ليس فقط اعتبارا لما افترضناه سابقا بخصوص بنية وتركيبية اللاشعور وإنما لكون الخبرة الأكثر مباشرة تجعلنا نلمس ذلك بالفعل.²

هذا النوع من الخطاب الذي يحصل لذات المريض "شريبير"، في مرحلة مرضه الذي يحدث عنها فرويد، مع ما يتخلله من طابع يغلب فيه اللامعنى، إلا أن هذا اللامعنى ليس ببسيط، فهذا الشخص الذي يكتب يبوّج لنا بمكنونه، يقدم نفسه تحت سطوة هذا الخطاب، في حين أن الشخص المتكلم يفوه بأقوال جدّ واضحة وهما جانبان مرتبطان وإلا ما كان بإمكاننا اعتبار "شريبير" مجنونا، كأقواله وهي: كل لا معنى ينعدم، يُرفع ويتحول" فهذا ما يقوله شريبير بأنه قد سمعه في سجل المُخاطبة الموجهة إليه من جانب مخاطبٍ دائمٍ ومواظب.³ في حالة اليقظة وفي الحلم، إذن " نحن نتكلم باستمرار حتى عندما لا ننقوه بأي كلام"⁴ فإننا في حالة سماع دائم لكلام ذاتنا، وقد نصاب بالجنون إذا ما أخذنا الجزء الأكبر من خطابنا الداخلي محمل الجد، ولنطرح السؤال بطريقة أخرى، هل هناك مُخاطب؟

يقول لاكان، نعم هناك مُخاطب وهو في صلبه فريد من نوعه، إنه لمن المُسلي النظر إلى هذه الوحدة *Einheit*، إذا ما نحن رجعنا إلى نص هيدغر حول اللوغوس *Logos* والذي يحدده هذا الأخير من خلال

¹ . جاك لاكان، الذهان، ص 44.

² . نفسه، ص ص 141 . 142

نفسه، ص 142.

مارتن هيدغر، انشاد المنادى، قراءة في شعر هولدرلين وتراكل، مصدر سابق، ص 07.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

الواحد *Ein* الهيرقليطي، وسنرى بأن هذيان " شريبر " على طريقته الخاصة، هو صيغة لعلاقة الذات بمجموع اللغة،¹ أنه يتعلق بمنولوج داخلي، يبدو بكل جلاء، في حالات الذهان.² من ثم فإن اللوغوس سنكشف في كلام الذهاني بصورة جلية، وأما الفرق بيننا وبين الذهاني فأن هذا الأخير قد فقد القدرة على سمع تخارج الكلام الذي يتكلمه.

إذن ما يؤسس **كينونتا** هو ذلك الخطاب الداخلي بوصفه حواراً، يخبرنا هيدغر على لسان شاعره هولدرلين أن كينونتنا تحدث نتيجة لذلك الحوار أو المونولوج الداخلي على أساس أنه " **مُتَكَلِّمٌ وكذلك مُخَاطَبٌ**"³، تتجلى وحدة الحوار *Einheit* الذي هو (كلام والانصات) أو **مُتَكَلِّمٌ ومُخَاطَبٌ**، تتجلى في "الواحد" و "ما هو نفسه" والذي نقيم اتحادنا عليه والذي بفضلها نكون شيئاً واحداً *Ein* وبالتالي نكون أنفسنا حقاً، وحوار الواحد وما هو نفسه لا يمكن أن تتجلى إلا في ضوء شيء يبقى ويستمر، والبقاء والاستمرار لا يظهران إلا في ضوء الدوام والحضور"⁴، الذي هو زمانية الدازين نفسه، إنَّ الدازين **الذهاني** يُبرز لنا هذه الوحدة المبررة التي يستشفها من ذاك الذي ينطق بهذا الخطاب الدائم والذي يحس بنفسه أمامه في حالة اغراب، وكأنه ليس هو، إنَّ هذه الوحدة مركزية فعلاً، أنها مسيطرة على ناصيته ويسميتها الذهاني شريبر **إلهًا**، أولاً، لأن هذا الكلام الذي يأتي إلى "شريبر" على شاكلة إله أوحى إليه به، إنه **حضور مطلق**، وصيغة حضوره هي صيغة **التكلم**،⁵ أي في صيغة المُتحدث دون توقف.

أن الأمر هنا يتعلق بالإله الحاضر طيلة الوقت ودائم الحضور وهو لا يتوقف عن التكلم عن غير قصد ودون ترو ولا يقول أشياء منعدمة الفائدة، " هذا الأمر كان عند البعض من بين الأدلة القاطعة على وجود الله وهي فكرة موجودة في علم اللاهوت مفادها أن " الله يتكلم بداخلنا أو إنه الوحي".

ثانياً، إن التعلق العشقي والوجداني بالإله عند المريض الهذيان " شريبر " تتجسد على مستوى **السماع**، إنه مستوى آخر أكثر إلغازاً، على غرار مستوى **حضوره** المرتبط بما يسميه نعيم أو حميمية الشريكين، وهنا يحدث العكس، كلما انقطعت هذه العلاقة (الحميمية) وكلما حصل انسحاب **الحضور الإلهي** تنفجر لديه

جاك لاكان، **الذهانات**، ص 144.²

نفسه ص 132.³

³ M. Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin, La Germanie et Le Rhin*, op cit, p 75

⁴ مارتن هيدغر، ما الفلسفة ما الميتافيزيقا هولدرلين وماهية الشعر، مصدر سابق، ص 147، 148.

جاك لاكان، **الذهانات**، ص 145⁶

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

شتى أنواع الظواهر التمزق الداخلي وظواهر الألم المتفاوت الدرجات¹، إن حضور هذا الآخر المطلق، حضور هذا المحاور الذي أفرغ الكون من كل وجود أصيل، يحدث لذات المريض لذة تفوق كل وصف في المقابل انسحاب هذا الإله/ الآخر/ المُخاطب يكون مصحوبا لديه بآلام حادة، فكانت تحدث له تباطؤات وتعليقات وتقطعات في كلامه، انه تشتت للعالم بأسره، أنها مسألة حضور أو غياب الإلهي في داخله، إنها حجب وانكشاف الحقيقة بالنسبة الذهاني شريبر .

أما عن الآخر الكبير فهو المكان الذي تتأسس فيه مركزية الذات التي تتكلم مع الذي يسمع، هو المكان الذي يتأسس فيه الكلام²، إن الكلام يتأسس لدينا من أنا ومن أنت، إنهما شبيهان لكن الكلام يعمل على تحويل قيمتهما بإعطائهما ارتباطا معينا، ولكنه يدخل بينهما مسافة غير متوازنة، وعلاقة غير متبادلة، وبالفعل، فإن ألف المتكلم لن يوجد حيثما ظهر على شكل دال خاص، إن ألف المتكلم يتواجد دائما بصفته حضوراً، سائدا لكل الخطاب، بأسلوب مباشر أو غير مباشر، فهذا الألف هو ألف من يتلقى الخطاب، فكل ما يقال ويتحملة من تحت متكلم يتكلمه، أما الآن أنت أو تاء المُخاطب فإنه يظهر في داخل هذا التكلم، فإذا كان الآن أنت يتواجد مسبقا بداخل الخطاب فهذا شيء مفروغ منه، فلم يكن هنا أبدا "أنت" إلا هُناك حيث نقول "أنت" فهناك منذ البداية يلزمنا إيجاده في هذا التصويت بالذات "أنت" بوصفه حضور وليس غياب. إن الآن أنت لا يمكن توجيهه إلى شخص لا يمكن تصوره، مثلما تروج له بعض النزعات العاطفية الوجودية، فالآن أنت ليس دائما هو الآن أنت الممتلئ كما نريد له أن يبدو وكما يحصل أن نشير إليه في هذا المثال " ليس من الممكن التجول في هذا المكان دون أن يتم اعتراض سبيلك." فالأمر لا يتعلق بأي أنت في الواقع، إن "الآن أنت" هو تقريبا ما ينعكس على ضمير الغائب، وهو موازٍ له، فلا يتعلق الأمر بشخص أخاطبه بهذا الكلام، فالآخر لا يُقصد به الآن أنت مباشرة إلا نادرا، إنه الآن أنت الذي يتكلم من تلقاء نفسه ويقول لنا " أترى! " أو " إنك لم تتغير قط " أنه المُخاطب المُراقب، إنه السميعُ العليم الذي يسجل كل شيء، وإنه المتحدث المسترسل الذي يدفعك للإجابة على أسئلته والتي ليس لها أقل القليل من المعنى، الآن أنت هو الآخر

نفسه ص، 148. ²

نفسه، ص 308. ³

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

بضمير الحاضر، القرين ذو حضورية زمانية مطلقة، والتحليل النفسي اللاكاني يُخبرنا بأنه " لا يمكن تحليل شخص لا وجود للآخر بالنسبة له".¹

في فينومينولوجيا الذهان، الذهاني (وهنا حالة شريبير) لا يشك في حقيقة ما كان يسمع، فذلك مرده إلى صفة الجسم الغريب الذي تمثله الدعوة الملحة الصادرة عن (الأنت) الهذائية لديه، فلأنا من يفقد القدرة على التعرف إلى ذاته فهو يدخل في حالة الأنت وهو يضمن نفسه في حالة انفلاق أو تقتق، بمعنى أنه يرى نفسه مُبعداً عن منزله (موطنه) في حين يبقى (الأنت) قابضاً بزمام الأمور ومالكاً لها.... فإذا ما جاء هذا السؤال إلى الوجود، إذا انبثق، فمرّد ذلك إلى صيغة معينة **لتمظهر الكلام** والتي يمكن أن نسميها بأشكال مختلفة ومن بينها التوكيل والانتداب وكذلك التفويض، " واستناداً إلى السيد هيدغر، إنه المركز أو الكلام المؤسّس للذات، "أنت كذا " فهذا التعبير عندما ألقاه فإنه يجعلني بداخل الكلام، آخر عمّ أنا هو".²

إن الكينونة متكلمة من حيث هي تقبل وترفض، تستفز، تنبه، من هي تلفظ، مشورة، شفاعة، ضمير، بل أكثر من ذلك هي "إدلاء بأقوال" ومن حيث هي كلام على طريقة إلقاء الخطب، إنما الكلام كلام على...فالكلام يملك هذا **العنصر البنوي ضرورة**، من أجل أنه يشارك في تقوم انفتاح الكينونة في - العالم،³ فالخطاب يحيل الى الكائن أو الكينونة، خاصة إذا اعتبرنا " الوجود الجدير بالأدراك والفهم هو اللغة"⁴، ينصح لاكان مستمعيه، ويقول: " إذا ما حاولتم اقتراب مسألة الكينونة، وهو اقتراب مشروع لا محالة، فلا تقربوها من فوق، ففي الديالكتيك الظاهري والمركب والذي وضحته لكم، يحتل الكلام موقع الصدارة ومركز المرجع".⁵ وهي نصيحة تقربنا من متون هيدغر عن الكينونة لا محال.

قد تتكشف الكينونة في " **الأنت هو الذي سيتبني أينما رحلت**" في هذه الجملة التي ينطقها لاكان مرار ليُخبر مستمعيه أن الأنا الذي يتكلم، وإنما قد يكون هو من يسمع ذلك انطلاقاً من الصدى المترتب عن الجملة بكاملها، أي انطلاقاً من المعنى الذي تم إعطاؤه لهذه الجملة، فتعبير هذه الجملة هو بمثابة **إصغاء**، إنه بمثابة تفويض أو توكيل، قد تجعل من الأنا....بمعنى انه ينصاع، فليس هناك على هذا المستوى من

جاك لاكان، **الذهانات**، ص 308.²

نفسه، ص 213.³

مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص 314.⁴

هانز جورج غادامير، **فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف**، مرجع سابق، ص 180.⁵

جاك لاكان، **الذهانات**، ص 243.⁶

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

رد آخر مغاير ما عدا احتفاظ الفرد بالمرسال الذي وصله بنفس الشكل الذي تلقاه به، وتسجيله كجزء من خطابه الداخلي والذي يُلزمه، مهما كانت إرادته، أن يردّ عليه كي لا يتبعه، فبمقابل هذه الإشارة إلى الوجهة التي تحتم رداً على الفرد المتلقي، يلزم هذا الأخير بكل ما في الكلمة من معنى أن يمتنع بالكل عن أن يتبع مناديه في نفس الاتجاه، بمعنى أن يمتنع عن الاستماع، ذلك أنه عندما يسمع فها هنا يحصل اقتياده، وعندما تنتظر إلى شيء بوسعك أن تشيح النظر عنه بتحويل عينيك في اتجاه آخر، ولكنك لا تستطيع أن تشيح بسمعك عنه.¹

إن لاكان يقترب أكثر من الجانب المتغلب والمسيطر والمنشتر لظواهر السماع اللفظي، ولإنجذاب الذات القوي بداخل عالم الكلام، إلا أن عالم الكلام هذا لا يتواجد بموازاة مع وجود الذات، وهو أيضاً ليس كما يسميه سابقاً مرافقة متكلمة للأفعال إنما هو **حُثٌّ واستبداء**، بل هو أمر أبدي للذات كي تتمظهر بمستوى عالم الكلام، ولا يمكن لذات المريض أن تتعطل في الردّ على هذا الاستدعاء المتواصل من قبل الكلام الذي يصاحبها، "إنما **دوماً حاضرة** وقادرة على الردّ أو على عدم الردّ، فهذا الردّ أو عدمه يُشهد المريض على انخراطه المتأهب في هذا الحوار الداخلي".²

في نظر لاكان ما يجعل لتلك ظاهرة الغريبة أن تستحق الدراسة فمرده إلى العلاقة بين الفم والأذن، الكلام والسمع، فهي علاقة لا توجد بين (شخص وآخر) وإنما أيضاً لدى الشخص الواحد بذاته، بحيث يستمع لما يقوله وهو يتكلم، فما معنى ذلك؟ وخاصة إذا ما كنّا جد مقتنعين بأن الدلالة ترتبط دوماً بشيء ما، وبأن لا قيمة لها إلا بكونها تفضي إلى دلالة أخرى، فلقد يصبح جلياً بأن حياة جملة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بكون الذات في مقام الاستماع وبأنها ترسل هذه الدلالة إليها بالذات، إنّ من طبيعة الدلالة بكونها تتشكل، أن ترمي في كل لحظة إلى الاكتمال عند من يُستمع إليها، وبمعنى آخر، فإن مشاركة مستمع الخطاب الذي يرسله، هي مشاركة دائمة وبأن هناك رباطاً غير خارجي بين السماع والتكلم وليس فقط ذلك الرباط الخارجي الذي أشرنا إليه في ظاهرة سماعنا لأنفسنا ونحن نتكلم، إنه رباط يحصل على مستوى ظاهرة اللغة بالذات في نظر هيدغر على لسان شاعره هولدرلين أن القدرة على الاستماع هي المقدمة الأولى قائمة فعلاً بدورها

هانز جورج غادامير، حقيقة ومنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مرجع سابق، ص 598.²

³. جاك لاكان، الذهان، ص ص 352، 353.

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الانطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

على إمكانية الكلام وهذا بالضبط ما يؤسس كينونتتا التي هي حالة حوار،¹ إن التكلم والاستماع يكونان كليهما بمثابة قفا لوجه على المستوى الذي يدفع الدال فيه إلى توليد الدلالة،" في فينومينولوجيا الذهان، الهذيان يتعلق بصلة معينة للذات بهذه اللغة والتي تحتل فجأة مكانة الصدارة في المشهد، وهي تتكلم من تلقاء نفسها وبصوت عالٍ سواء كان ذلك من خلال ما تحدثه من ضوضاء وصخب أم من خلال ما يتخللها من حياد، فإذا كان العُصابي يسكن اللغة فإن الذهاني على العكس، مسكون باللغة² ولأن اللغة تسكنه وتحصره، أفقدته القدرة على سمع ذاته وهي تتكلم، " فإذا كان الذهاني يجهل اللغة الذي يتكلمها"³ لأنه لا يسمعها، فالجنون هو فقدان القدرة على السمع.

إن الاستماع لكلمات مع تطويع السماع صوبها، يجعلنا إلى حد ما في حالة المطيع نحوها ومشدودين إليها، فالطاعة ليست غير ذلك، إنها بمثابة المضي قُدماً وإلى الأمام في لحظة الاستماع، وعلى هذا المستوى تتمظهر القوة الخاصة للخطاب،⁴ إن ذلك الخطاب المشدودين إليه يصبو دوماً نحو شيء ما، نحو دلالة أخرى، نحو إتمام الدلالة وإقفالها، إنه يومئ دوماً إلى شيء قبائله أو إلى شيء يتراجع نحوه، إن الدلالة تُفضي دوماً إلى دلالة،⁵ وهذا ما يشكل الخطاب في شموليته، وعليه يحق لنا التساؤل، إلى ماذا يحيل الخطاب وما هدفه؟ إذا كان لا يحيل دوماً إلى عالم الأشياء ولا يمكنه حتى احتوائها، فلا يمكن اعتبار الأشياء نقطة توقف الخطاب وركيزته، إن للخطاب خاصية أصيلة تميزه بالمقارنة مع الإشارة، " إنه دائماً يتوقف عند هذا الحد الإشكالي والمسمى كائننا... إن الخطاب يصبو بالأساس إلى شيء لا نمتلك بصدده سوى لفظ الكائن."⁶ وأن اللغة لا تحيل إلا لذاتها وهي أطروحة يقبلها هيدغر والبنويين على حد سواء.

هذا الكائن اللغوي، الذي ما فتىء يتوجه إلى شريبر في همساته اللفظية يسميها جاك لاكان بـ " سكينّة المساء"، فعندما لا نكون في حالة الإنصات إليها وعندما تكون خارج مجالنا فتسقط بغتة علينا، آنذاك تحصل على كل قيمتها فنجد أنفسنا مندهشين بهذا التعبير الداخلي إلى حد ما والموحى به إلى حد ما، فيأتينا هذا التعبير من الخارج على شكل همس وكأنه بالكاد تمظهرٌ لخطاب في ملكيتنا، فيأتي كصدى

مارتن هيدغر، ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا، هولدرلين وماهية الشعر، ص 147.²

جاك لاكان، الذهان، ص 282.³

نفسه، ص 20.⁴

نفسه، ص 339.⁵

نفسه، ص 159، 160.⁶

نفسه، ص 160.⁷

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

لكل ما أصبح بغتة دالا من هذا الحضور بالنسبة لنا والمتجسد في هذه العبارة، التي لا نعرف إن هي قد أتت من الداخل أم من الخارج، أنها " سكينه المساء"¹، يخبرنا هيدغر في معرض تأويله لأبيات شعرية لهولدرلين أن السكينه هي الإقامة اللغوية (الشعرية) على هذه الأرض، هناك حينها نتعلم العيش بالقرب من الأشياء ذاتها، إن الشاعر لهو كائن تتحدث بواسطته الآلهة ومن ثم فهو معرض لصواعقها، فالسكينه عند هولدرلين هي من ناحية سطوع واشراق الحقيقة أمامه، ومن ناحية أخرى هي لحظة الجنون الذي أذبل أوراق عقله لعدم قدرته على تحمل الحقيقة، وكما يصف هولدرلين نفسه في رسالة بعث بها لأمه، عندما آل به الأمر الى حافة الجنون " إنه تلقى من الآلهة أكثر مما يستطيع هضمه."² والآن قد زجّ به في سكينه المساء حيث غسق الواقع وأقول الدال بسقوطه في العدم، إن الجنون أو الذهان كما يحلو لجاك لاكان تسميته، هو التعبير الكاشف عن ذلك الغسق حيث سكينه المساء، ربّ قول يقبله هولدرلين (هيدغر) وشرايبر (لاكان) على حد السواء.

ماذا يريد أن يقوله هذا الكائن اللغوي أو الاله (الذهاني أو الشاعر) الذي يأتي عادة في سكينه المساء؟ والذي يتمظهر لنا على صيغة مزدوجة فقدان الدال وانكشاف خطاب داخلي؟
يجيبنا جاك لاكان أن أطروحته وربما ستقدم للبعض حلا للغز الذي شكّله للتو قضية " سكينه المساء" وهي كالتالي: " إن الواقع ينطق للتو بالعدم الناجم عن الرمزي"³

ويمثل هذه العمليات للعدم الناجم عن الرمزي، مثل الانسلاخ عن النهار، ليس هو من قبيل الاقتراب الامبريقي، إن الكائن الإنساني ليس فقط ، على عكس ما هو متوقع لدى الحيوان، كائن منغمس في ظاهرة من قبيل تناوب الليل والنهار، إن الكائن الإنساني يحدد ويصف النهار بكونه كذلك، وهكذا يأتي النهار إلى واضحة النهار وذلك على خلفية ليست هي خلفية ليل واقعي وإنما على خلفية غياب ممكن للنهار، غياب فيه يسكن الليل والعكس صحيح، إن النهار والليل هما بمثابة رموز دلالية منذ زمن مبكر لدى الإنسان وليس نتاج خبرة، إن النهار من حيث هو كذلك ليس بظاهرة، إنه يستلزم تعريفا على المستوى الرمزي، انه يستلزم التناوب المركزي المعرف لتناوب الوجود والغياب، الغياب أو الإلغاء يحدث بالضبط على مستوى

جاك لاكان، الذهانات، ص 161.²

مارتن هيدغر، ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا، هولدرلين وماهية الشعر، ص 150.³

جاك لاكان، الذهانات، ص 172.⁴

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

هذا التلطف الرمزي¹ لأن الدال هو أيضا إشارة إلى كينونة غياب أو عدم، كما يقول هولدرلين " دليل فارغ من المعنى، نحن"² ولكن بما أن الدال جزء من اللغة، فإنه عبارة عن إشارة تشير إلى إشارة أخرى، فهو في حد ذاته مبنيّ ليدلّ على غياب دال آخر، دال على عدم أو بتعبير آخر، يوجد ليتعارض معه في زوج من الدلالات، لقد حدثنا لاكان سابقا عن اختلاف الليل والنهار، باختلاف النهار والليل ليس من قبيل ما يمكن تحديده بواسطة التجربة، فالتجربة لا يمكنها أن تدلّ إلا على سلسلة من التغيرات والتقلبات، بل قد تدلّ على نبضة الضوء والظلام وما يتخللها من حالات التناوب، أما اللغة فتبتدئ بتعكس النهار مع الليل، وانطلاقا من اللحظة التي يُعطى فيها النهار كدالّ، فإنه يغدو عرضة لتقلبات تجعله قابلا للدلال على أشياء عدّة، فسمّة الدال هذه تطبع بصفة أساسية كل ما يمتّ بصلة إلى اللاشعور، " إن الدال بقدر ما لا يدل على شيء (عدم)، بقدر ما يكتسب قوة وصمودا".³ فمثلا تعريف الأنثى بما هي أنثى هي دال على غياب القضيب. فالدال يحيل الى غياب/ حضور دال آخر، واللغة تحيل الى اللغة لاغير.

ولكن عندما يتعلق الأمر بإحساس الفرد بأنه وصل إلى دال بدون دلالة حينها يصل الى حافة الثقب أو العدم، إنه الجنون، وما يحدث لذات الفرد عندما يأتيها السؤال من مكان لا وجود فيه لدال، من مكان يملأه ثقب، من نقصان يتم الإحساس به في حد ذاته،⁴ من اللاشيء، بلغة هيدغر، أنه يأتي العدم الذي نُطل من خلاله على الوجود.⁵

فماذا يحدث لذات جراء فقدان الدال؟

إنه يتمظهر من خلال هُذب يتم فيها استنفار المجال الدلالي بمجموعه، ويقع اختلال كبير في الخطاب الداخلي، بالمعنى الفينومينولوجي للكلمة، أما الآخر الأكبر الذي هو مقنّع بداخلنا فإنه ينجلي فجأة بكل وضوح متمظهاً في وظيفته الخاصة، وهي الوظيفة الوحيدة التي تشد ذات الفرد وتبقيها على مستوى الخطاب

جاك لاكان، الذهانات، ص 173.²

مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، مصدر سابق، ص 195.³

جاك لاكان، الذهانات، ص 212.³

نفسه، ص 231.⁵

مارتن هيدغر، ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا، هولدرلين وماهية الشعر، ص 123.⁵

الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي.

(أو التطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)

الذي يهدد بفقدانه كاملاً لدى الذات وبانقراضه، وهذا معنى غسق الواقع الذي يميز فترة الدخول في الذهانات.¹ إنه تشتت لنظام الدوال لدى الذات أو البؤس الذي يستسلم لأشكال الثثرة.

في موقع آخر، للتدليل على البعد الأنطولوجي للتحليل النفسي اللاكاني، حيث يتحدث لاكان عن ماهية عملية التحليل النفسي، فيقول أن الكثير من المحللين يستعملون الكلمة المتداولة "الدفاع" النفسي، لكنهم لا يطرحون الأسئلة التالية: من يدافع؟ وماذا يدافع؟ وضد ماذا يتم الدفاع؟ يجيبنا لاكان "إن الدفاع في التحليل النفسي يقوم ضد السراب، ضد العدم، ضد الفراغ، وليس ضد ما يتقل كاهل الفرد في الحياة اليومية، رغم ذلك يبقى هذا اللغز محجوباً عن الأنظار بواسطة ظاهرة الدفاع نفسها كلما اقتربنا من الإمساك بها."²

وبالإجمال، يمكن القول إن الذهاني هو شهيد اللاوعي، مع إعطاء لكلمة شهيد معناها الذي يخص وضعية الشاهد، إن الأمر يتعلق بشهادة مفتوحة، والعصابي بدوره شاهد على وجود اللاوعي، إنه يعطي عن اللاشعور مستترة يلزم فك ألغازها، أما الذهاني، من حيث هو شاهد منفتح، يبدو ثابتاً متحجراً في موقف يجعل منه غير قادر على استعادة أصيلة لمعنى ما هو شاهد عليه وعلى تقاسم هذا المعنى بداخل الخطاب المشترك،³ وعلى هذا الأساس إذا كان الموجود الإنساني (الدازين) حارساً للعدم يترنح على تلك الكينونة اللغوية القلقة والمحتجبة، فكذلك يكون الذهاني شاهداً أو حارساً لللاوعي، المؤسس على هاوية العدم الذي هو في الأصل تفكك دلالة الكينونة.

¹ جاك لاكان، الذهانات، ص 234.

³ نفسه ص 246.

³ نفسه، ص ص 153 / 154.

خاتمة

خاتمة

تكمن أهمية الفكر الهيدغري في قدرته على الانفتاح على تخصصات أخرى غير فلسفية، أنه فكر يفكر في ذاته أولاً ثم ويفتح دروب الأسئلة الجذرية التي تطال كل المجالات الفكرية الأخرى، لذلك نجد الأنطولوجية الهيدغرية ثاوية في الأنثروبولوجيا والايكولوجيا والنقد الأدبي ومنها التحليل النفسي ممثلة في جاك لاكان.

-لقد تم تطعيم مفاهيم التحليل النفسي ببعُد أنطولوجي ومن ثم الارتقاء بتصوراته الى مصاف الأنطولوجية الأساسية وأصبح من غير الممكن تناول المعطى النفسي بمعزل عن لغة هيدغر الأنطولوجية، وقد اوردنا الكثير من الشواهد منها: عقدة الخفاء باعتبارها نقصان في الوجود حيث أن الخفاء كأثر متخيل للنظام الرمزي مرتبط بفكرة القضيبي بوصفه نقصانا، نقصانا واقعيا عند الأنثى أو تهديا بالنقصان عند الذكر، فكل الهواجس والهوامات الدراماتيكية للكائن الإنساني تنطلق من هذا الأساس الأنطولوجي، ومن هنا يتحدد منظور الكينونة عند جاك لاكان بوصفها نقصانا أو عدما أو ثقباً ينخر الكينونة، وباختصار إنه العدم الذي نُطِل من خلاله للكينونة وفق تعاليم مارتن هيدغر، فلا يوجد دال يعبر عن واقعة الأنوثة بما هي كذلك، بل تعرف عند الولادة بفقدان القضيبي مما يعنى أن المرأة لا تعرف بما هي وإنما بما ليست هي، هذه المقولة تذكرنا بمفهوم الاختلاف الأنطولوجي، عند هيدغر، بين الكائن والكينونة، هذا الأخير يعرف بما ليست إياه، فالإختلاف الجنسي هو اختلاف أنطولوجي.

- إن المصطلحات الأساسية التي نجدها عند مارتن هيدغر لوصف الكينونة الإنسانية، قد نجدها أيضا عند لاكان والتحليل النفسي، إنه دائما سؤال الفهم، الانفتاح، الايضاح، الحرية وسؤال الحقيقة، لذلك لا يمكن فهم تقنية التحليل النفسي بعد لاكان إلا من خلال تصورهما في بُعدها الأنطولوجي، التكرار وعودة المكبوت بوصفه عود أبدي لشيء نفسه مما يفتح أفقا جديدا لفهم الزمن النفسي وفق الأنطولوجيا، وكذا تصور النسيان بوصفه انحرافا أنطولوجيا يمكن للمريض تجاوزه (الشفاء)، مقاومة المريض للعلاج بصفتها حالة صراع بين الأصالة وللأصالة التي تطال وجود الدازين وكذا التداعي الحر، حيث لا يمكن ممارسة التداعي الحر دون فهم أصيل لمعنى الكينونة، ويعلل ذلك أن المحلل النفساني يطلب من مرضاه أن يفتحوا دون تحفظ، خاصة في ما يتعلق بإمكاناتهم العاطفية، على أساس نوع من الثقة الضمنية بين المحلل والمحلل، ومن ثم يترك العقد الماكثة في الكبت والنسيان لأن ترى النور مرة أخرى، وهنا يتدخل عمل اللغة، "اللغة بوصفها بيت الكينونة" بتعبير هيدغر، فهي التي تجعل الأشياء في حالة سطوع وانكشاف، والممارسة التداعي الحر هو نوع من البوح، الايضاح، الكشف، تأويل، وهي أساليب لغوية، حيث أن الطبيب لا يترك مرضاه يذهبون قبل أن يعبروا بدون تحفظ وبكل الكلمات أكثر تفصيلا عن كينونتهم، ومن ثم يجعلهم أناسا

خاتمة

يتملكون بكل تأكيد كل ما يأتي الى عقولهم من أفكار وإمكانات سلوكياتهم، والتي كانت حتى تلك اللحظة مخفية متحجبة، ترك اللاوعي ينكشف باللغة من خلالها في التحليل النفسي هو نفسه ترك الكينونة تنكشف في اللغة عند هيدغر، إذن اللاوعي هو الكينونة.

. لقد فهمت اللغة عند هيدغر بوصفها بيت الكينونة حيث يصبح الدازين كائن لغوي بامتياز، كذلك اللاوعي عند لاكان مبني في أساسه كلغة وهو مسكن الذات، ومن ثم يمكن فهم تراتبية المكبوت/ اللاوعي على أنه تخرج انطولوجي للغة، فكل تحليلات لاكان تصب في اتجاه تحليلات هيدغر الانطولوجية بدءاً من مقوله الافتتاحية أن اللغة تمتلك الانسان وليس الانسان يمتلك اللغة وأن الذات الإنسانية مشكّلة لغوياً ومن طرف النظام الرمزي الذي يضيف عليها قوانينه وأطره الخاصة، إن النظام الرمزي الذي يتحدث عنه لاكان مرارا وتكراراً قد تم فهمه من خلال ماهية اللوغوس في أطروحة هيدغر.

. إن خوض أية مغامرة فكرية مع هيدغر تعلّمنا فن طرح الأسئلة الجزرية والأصيلة، تلك الأسئلة الاختراقية التي تجعل اللامفكر فيه مفكراً بعد، إنها الأسئلة التي طالت المفاهيم والكيانات النفسية بطريقة لا تخلو البتة من وصف فينومينولوجي وحس هرمينوطيقي رفيع، فالأسئلة الجزرية التي يطرحها هيدغر عن ماهية الليبيدو والجهاز النفسي واللاوعي والكبت والوجدان وغيرها كان لابد من إعادة مراجعتها تفكيكياً وهرمينوطيقياً على ضوء فهم أصيل لمعنى الكينونة الإنسانية، خاصة وأن هيدغر قد بين أن الدازين لا يمكن موقعته أو إقامة الدليل عليه وفق نظرة علماوية موضوعاتية فلا بد من فهم الأبعاد الانطولوجية لكينونته، وذاك لاكان ومن أتو من بعده أخذوا هذه النصيحة الهيدغرية، فهناك توجه جديد في فهم الظاهرة النفسية ببعدها الوجودي الفينومينولوجي بعد لاكان، إن الظواهر النفسية هي جزء من البعد الانطولوجي الذي يعانيه الانسان. مثل الوجود من أجل الموت والعزلة والقلق، فأصبحنا اليوم نتكلم عن فينومينولوجيا المرض النفسي.

. إذا كان التحليل النفسي ينهل مفاهيمه وتصوراته من بقايا الفلسفة الكلاسيكية في تصورهما للإنسان الأنثروبولوجي على أساس ثنائية ميتافيزيقية غير معلة كفاية (وعي/ لاوعي، عقل/جسد، غريزة/ إرادة، باطني/ خارجي..) وهي نفس التصورات التي أورثها التاريخ الأنطو- ثيولوجي للغرب، فقد تم التخلص من تلك النظرة الثنائية بفعل التفكيك والتجاوز الذي طال فلسفة الذات، وعليه فإن المرجعية الفلسفية للتحليل النفسي كانت على وشك الانهيار لذلك تعرض لحملة نقد شرسة خاصة من قبل جيل دولوز وميشال انفري وغيرهم، لكن عمل جاك لاكان يتجه نحو انقاذ التحليل النفسي من الانسداد الأبستمولوجي الذي وقع فيه،

خاتمة

ولذلك ذهب الى إعادة قراءة التحليل النفسي على ضوء الانطولوجية الأساسية لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، وتخريج المعطى النفسي من براديغم الذاتية الى براديغم اللغة.

- إن دروب التطعيم الانطولوجي للتحليل النفسي قد أخذ مساراته عبر نماذج كثيرة في الفلسفة المعاصرة منها قراءة جاك دريدا للاختلاف الجنسي على أساس أنه اختلاف انطولوجي، مراجعة ماهية الذكورة الأنوثة في النسوية المعاصرة وغيرها، وأشهر القراءات اللاكانية الانطولوجية تلك التي قام بها الفيلسوف والناقد السلوفي سلافوي جيجيك.

- يبدو أن استضافة التحليل النفسي بطابعه الانطولوجي في الفكر العربي الراهن كان من خلال التجربة الفكرية الرائدة التي خاضها الدكتور مصطفى صفوان، وهو واحد من تلامذة جاك لاكان المباشرين والذي تدرب على يده في مجال التحليل النفسي، لكن يبدو أن هذه التجربة متعثرة لعدم وجود متابعة في المسار الفكري الذي فتحه صفوان، فلا نجد إلا القلة القليلة من الأكاديميين العرب المهتمين بهذا المجال المعرفي.

قائمة المصادر

والعراجع

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولا المصادر

أ/ باللغة العربية:

أ/ مؤلفات هيدغر مارتن

- 1/ الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، الطبعة الاولى، 2012.
- 2/ الأنطولوجيا، هرمينوطيقا الواقعية، ترجمة د عمارة الناصر، منشورات الجمل، بيروت، ط 1، 2015.
- 3/ التقنية - الحقيقة - الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، المغرب. ط1، 1995.
- 4/ أصل العمل الفني، ترجمة د. أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى 2001.
- 5/ ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ - هيلدرن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب، تقديم عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1974.
- 6/ ماذا يعني التفكير، ترجمة نادية بونفقة، تقديم عبد الرحمن بوقاف، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر العاصمة، 2008.
- 7/ كتابات أساسية، الجزء 2، ترجمة اسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى 2003.
- 8/ أنشاد المنادى، قراءة في شعر هولدرلين وتراكل، ترجمة بسام حجار، المركز الثقافي العربي، طبعة الاولى 1994.
- 9/ مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- 10/ الفلسفة، الهوية، الذات، ترجمة محمد مزيان، منشورات الاختلاف، ط الاولى، 2015.
- 11/ نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.
- 12/ الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1998.
- 13/ المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا (العالم، التناهي، الوحدة)، ترجمة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان ط1، 2023.
- 14/ نهاية الفلسفة ومهمة التفكير، ترجمة وعد علي الرحية، دار التكوين، دمشق، سوريا، 2016.

ب/أ مؤلفات لاكان جاك

1/ الذهانات، ترجمة عبد الهادي الفقير، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2017.

ب/ باللغة الأجنبية

أ/ب مؤلفات هيدغر مارتن (*Heidegger, Martin*)

- 1/ *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, traduit Alain Boutot, Gallimard, France, 2006.
- 2/ *Essais et conférences*. Traduit par André Préau, Gallimard, 1958
- 3/ *Acheminement vers la parole*, Traduit Par Jean Beaufre, Gallimard, 1976
- 4/ *L'origine de l'œuvre d'art*, in *Chemin qui ne mènent nulle part*, trad. W, Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962.
- 5/ *Les Hymnes de Hölderlin, La Germanie et Le Rhin*, tr par François Fédier, Édition Gallimard, Paris, 1988.
- 6/ *Questions 1*, Gallimard, Paris, 1966.
- 7/ *Questions 2*, Gallimard, Paris, 1979
- 7/ *Introductions à la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1967.
- 8/ *Ecrits politiques*, tr. F. Fédier, Gallimard, 1995.
- 9/ *Etre et Temps*, traduit par François Vezin, éditions Gallimard, Paris, 1986
- 10/ *Logos*, traduit par J, Lacan, In *La psychanalyse n° 1*, puf, 1956
- 11/ *On the Essence of Truth*, in *Pathmark's*, Ed. W. McNeill. New York and Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- 12/ *Zollikon Seminars, Protocols – Conversation – Letters*, Ed. M. Boss, Trans. F. Mayr and R. Askay. Evanston, Northwestern University Press, 2001.
- 13/ *chemin qui ne mènent nulle part*, trad. Brokmeier, Gallimard 1999.
- 14/ *Approche de Hölderlin*, trad. H, Corbin, Gallimard 1962
- 15/ *Nietzsche 2*, Trad Pier Klossowski, Gallimard 1971
- 16/ *Principe de raison*, Gallimard, 1986

ب/ب مؤلفات لاكان جاك (*Lacan Jacques*)

- 1/ *Écrits*, volume 2, Edition du Seuil, 1971
- 2/ *Écrits*, volume 1, Nouvelle édition, Edition du Seuil Paris, 1999.
- 3/ *Écrits*, tome1, nouvelle édition, Seuil 1966
- 4/ (*Télévision*) In *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001
- 5/ *Les écrits techniques de Freud, Le Séminaire*, Livre 1, (1953,1954), Le Seuil 1975

- 6/ *Le désir et son interprétation*, Le Séminaire 6, Texte établi par Jacques Alain Miller, Édition de Martinière, Paris, 2013.
- 7/ *L'identification*, Séminaire 11 (1961-1962) Seuil, 1964
- 8 / *L'envers de la psychanalyse*, le Séminaire, Livre XVII, juin, Seuil, 1967.
- 9/ *encore*, le Séminaire, Livre XX (1972-1973) Texte établi par Jacques Alain Miller, Édition de Martinière, Paris, 2016.

ثانيا المراجع.

أ/ باللغة العربية:

- 1/ إدmond هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة د. إسماعيل المصدق، مراجعة جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2008.
- 2/ إدmond هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة محمود رجب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2002.
- 3/ أميرة حلمي مطر، جمهورية أفلاطون، دار الكتب، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1994.
- 4/ آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، (ضمن المشروع القومي للترجمة)، الكويت، 1997.
- 5/ أحمد عبد الحليم عطية، جاك دريدا والتفكيك، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، لبنان، الطبعة الأولى، 2010.
- 6/ أحمد إبراهيم، انطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، سنة 2008.
- 7/ أحمد إبراهيم، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، الجزائر العاصمة، طبعة الأولى 2006.
- 8/ أنقزو فتحي، هوسرل ومعاصروه، من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب الطبعة الأولى 2006.
- 9/ أندلسي محمد، أقول المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2015.

قائمة المصادر والمراجع

- 10/ الشيكري محمد، في الفلسفة الألمانية، هيدغر ضد نيتشه، تقديم محمد سبيلا، منشورات الزمن، الرباط، المغرب، 2013.
- 11/ بارة عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى 2008.
- 12/ بنعبد العالي عبد السلام، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية 2000.
- 13/ بونفقة نادية، فلسفة إدموند هسرل، نظرية الرّد الفينومينولوجي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر العاصمة، 2005.
- 14/ بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2005.
- 15/ بول ريكور، في التفسير، محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، سوريا، طبعة 1، 2003.
- 16/ بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، شارع الحمراء، بيروت لبنان، ط1، 2005.
- 17/ جمال مفرج، نيتشه الفيلسوف الثائر، إفريقيا الشرق، دار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.
- 18/ جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، بيروت، 1993.
- 19/ جيانى فاتيمو، نهاية الحداثة، والفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1998.
- 20/ فتحي المسكيني، الكوجيطو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، طبعة 1، 2013.
- 21/ فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الانماء القومي، الطبعة الأولى 2005.

قائمة المصادر والمراجع

- 22/ فتحي المسكيني، الدين والامبراطورية في تنوير الانسان الأخير، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والابحاث، الطبعة الاولى 2016.
- 23/ فرانسواز داستور، مارتن هيدغر والسؤال عن الزمان، ترجمة سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الاولى 1993
- 24/ فرويد سيغموند، محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، ترجمة عزت راجح، مراجعة محمد فتحي، دار مصر للطباعة، الفجالة، القاهرة.
- 25/ فرويد سيغموند، الموجز في التحليل النفسي، ترجمة سامي محمد على، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 2000.
- 26/ فاليري ليين، فرويد، التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، ترجمة زياد الملا، دار الطليعة الجديدة، سوريا، ط1، 1997.
- 27/ فورسنر جون، سيمينار جاك لاكان (ضمن كتاب جاك لاكان واغواء التحليل النفسي) ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، الشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت 1999.
- 28/ فريدل فاينيرت، كوبرنيكوس وداروين وفرويد، ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، تعريب أحمد شكل، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، المملكة المتحدة 2017.
- 29/ غراندان جان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة عمر مهيب، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى 2007.
- 30/ مصطفى صفوان، الكلام أو الموت، ترجمة مصطفى حجازي، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، 2008.
- 31/ مهنانة اسماعيل، الوجود والحداثة، هيدغر في مناصرة العقل الحديث، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2012.
- 32/ مالكولم بويي، لاكان والعودة الى فرويد (ضمن كتاب جاك لاكان واغواء التحليل النفسي)، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، الشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 1999.

قائمة المصادر والمراجع

- 33/ نيتشه فريديريك، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، مصر، 1938.
- 34/ نيتشه فريديريك، العلم المرح، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2006،
- 35/ نيتشه فريديريك، إرادة القوة، (محاولة لقلب القيم)، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2011.
- 36/ نيتشه فريديريك، أفول أصنام، ترجمة، حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، 1996.
- 37/ نيتشه فريديريك، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان.
- 38/ هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحدث، تر فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1995.
- 39/ هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية 2006.
- 40/ هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، الطبعة الأولى، 2007.
- 41/ هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة د. حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة جورج كتورة، دار أوبا للطباعة والنشر، طبعة الأولى 2007
- 42/ فليب كابيل، الفلسفة والتكنولوجيا في فكر مارتن هيدغر، ترجمة فؤاد مليت، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى، 2017،
- 43/ فانيه ألان، مدخل الى التحليل النفسي، ترجمة بسام بركة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2013
- 44/ سلافوي جيبيك، كيف نقرأ لاكان، ترجمة عبد الفتاح عبد الله، مؤسسة هنداي للنشر، ط1، 2024.

قائمة المصادر والمراجع

- 45/ زناز حميد، اسفار العقل، أسئلة فلسفية راهنة، دار الثقافة والاعلام، الشارقة، 2013.
- 46/ رولو ماري، وافرين يالوم، مدخل الى العلاج النفسي الوجودي، ترجمة عادل مصطفى، مؤسسة هنداي، المملكة المتحدة، 2017.

ب/ المراجع باللغة الأجنبية.

- 1/ Edmond Husserl, *méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*. Traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1953.
- 2/ Foucault, M, *Entretien avec Foucault*, in Dite et écrits, 1954-1960, tom 1, Gallimard, 1994.
- 3/ Foucault, M, *Nietzsche, Freud, Marx*, cahiers de Royaumont, in Dite et écrits, Gallimard.
- 4/ Cristian Ciocan, *Heidegger et le problème de la mort*, éd Springer, Séries phaenomenologica 211, université Louvain la Neuve, Netherlands, 2014.
- 5/ J, Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, T2, Ed minuit, paris, 1984.
- 6/ Vincent Trovat : *Le concept de l'être – au – monde chez Heidegger*, Le Harmattan, Paris, 2008.
- 7/ Philippe cabestan et Françoise Dastur, *Daseinsanalyse*, Librairie philosophique, J, Vrin Sorbonne, Paris, 2011.
- 8/ Richard Askay and Jensen Farquhar, *of philosophers and madmen*, a disclosure of Martin Heidegger, Medard Boss and Sigmund Freud, Ed Rodopi, Amsterdam, new York, 2011.
- 9/ L, Binswanger, *Being –in –the- word* : Selected papers of Ludwig Binswanger, (Needleman trans) new York, 1963.
- 10/ L, Binswanger, *The Existential Analysis School of Thought*, Translated by Ernest Angel, in *Existence : A New Dimension in Psychiatry and Psychology*, edited by Rollo May. New York : Simon and Schuster, 1958.
- 11/ M, Boss, *Psychanalyse et analytique du Dasein*, traduction par ph, Capestan et F, Dastur, librairie philosophique, Sorbonne, France, 2007.

قائمة المصادر والمراجع

- 12/ M, Boss, *existential Foundations of Medicine and psychology*, trans by Sway and Atephen Connne Cleaves, Library of Congress, New York, 1983.
- 13/ M, Boss, *Analysis of dreams*, Translated by Arnold Pomerans. London, Rider, 1957.
- 14/ Sigmund Freud, *La technique psychanalytique*, trad Christophe Dejours, presses universitaires de France, 2013.
- 15/ Émile, Benveniste, *Problèmes de la linguistique générale*. Paris, Gallimard, 1972.
- 16/ Jean – Baptiste Fages, *Comprendre Jaques Lacan*, Dunod, Paris, 2013.
- 17/ Laetitia Jodeau et Laurent Ottavi, *Les fondamentaux de la psychanalyse Lacanienne*, presses universitaire de Rennes, 2010.
- 18/ Guy-Félix Duportail, *Penser avec Lacan, Nouvelles lectures*, collection Hermann Philosophie, Paris, 2014.
- 19/ Franck Chaumon, *Lacan, La loi, Le sujet, La jouissance*, éditions Michalon, 2004.
- 20/ Philippe cabestan et Françoise Dastur, *Daseinsanalyse*, Librairie philosophique, J, Vrin Sorbonne, Paris, 2011

ثالثا/ الدوريات والمجلات العلمية

أ/ باللغة العربية

- 1/ مصطفى صفوان، أربعة دروس في التحليل النفسي، مجلة اوراق فلسفية، العدد 16، 2007.
- 2/ هيدغر مارتن، تخطي الميتافيزيقا، ترجمة إسماعيل المصدق، مجلة مدارات فلسفية (مجلة الجمعية الفلسفية المغربية) دار ابي الرقراق، الرباط، المغرب، العدد 14، 2006.
- 3/ هيدغر مارتن، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة مينة جلال، مجلة مدارات فلسفية (مجلة الجمعية الفلسفية المغربية) دار ابي الرقراق، الرباط، المغرب، العدد 06.
- 4/ إسماعيل المصدق، هيدغر بين البدء الأول والآخر، مجلة مدارات فلسفية (مجلة الجمعية الفلسفية المغربية) دار ابي الرقراق، الرباط، المغرب، العدد 14، 2007.

قائمة المصادر والمراجع

- 5/ كاترين كليمان، الخيالي، الرمزي، الواقعي، عند جاك لاكان، مقال ورد في مجلة بيت الحكمة، مجلة مغربية للترجمة في العلوم الإنسانية، العدد الثامن نوفمبر، 1988.
- 6/ جاك لاكان، مرحلة المرأة، بوصفها مشكلة لوظيفة ضمير الذات كما تتكشف لنا في خبرة التحليل النفسي، ترجمة نيفين زيور، مقال ضمن مجلة أوراق فلسفية، جامعة القاهرة، مصر، العدد 16، 2007.
- 7/ منال شحاتة، مصطلحات لاكانية، مجلة أوراق فلسفية، جامعة القاهرة، مصر، العدد 16، 2007.

ب/ باللغة الأجنبية.

- 1-Keth Hoeller, *Dream and existence*, L, Binswanger and Michel Foucault, edited by Keith Hoeller, Review of existential psychology, and psychiatry, Seattle, 1986
- 2-Francesca Brencio, *Heidegger and Binswanger: Just a Misunderstanding?* Article in The Humanistic Psychologist, University of Western Sydney, Australia Published online: 20 Aug 2015.
- 3-K. Hoeller, *Heidegger and Psychology* (Seattle: Review of Existential Psychology and Psychiatry, Heidegger & Psychology (Special Issue), 1988.
- 4-Erik Craig, *An Encounter with Medard Boss*, Part one Historical and philosophical inquiries, Review of the Humanistic Psychologist, (1988).

رابعاً/ المعاجم والموسوعات:

- 1/ جان لابانش، ج بونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة منقحة، 1997.

فهرس المحتويات

اهداء	
شكر وعرفان	
أ	مقدمة
الفصل الأول	
نقد الأنطولوجيا التقليدية وانتقال الفكر من براديغم الوعي الى براديغم اللغة	
11	المبحث الأول: الارتياح الهرمينوطيقي ونقد فلسفة الوعي المتعالي
11	1- وهم الذاتية المتعالية، سيغموند فرويد، فريدريك نيتشه
17	2- استعادة فريدريك نيتشه بين التأويل السيكلوجي والقراءة الانطولوجية
17	1-2 فريدريك نيتشه والتحليل السيكلوجي للانسان العدمي
23	2-2 تأؤل مارتن هيدغر لأنطولوجيا نيتشه بين الإنهاء والاستئناف
33	المبحث الثاني: في مهمة تقويض الأنطولوجيا التقليدية
33	1- الانطولوجية التقليدية، بين رهان التجاوز واستعادة الأصل
37	2- في نقد الكوجيطو الديكارتى.
42	3- في نقد الوضعانية العلمية ومشكلة الزمانية.
47	المبحث الثالث: الاستئناف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا.
47	1- التطعيم الهرمينوطيقي للفينومينولوجي، مارتن هيدغر في مواجهة إدموند هوسرل.
54	2- من هرمينوطيقا الدازين الى مسألة اللغة (من الدازين الهرمينوطيقي الى الدازين اللغوي).
60	3- الاستعادة التأويلية لماهية اللغة واللوغوس أو دروب العودة.
الفصل الثاني: الانطولوجية الأساسية عند مارتن هيدغر والتخريج الانطولوجي للمعطى النفسى	
67	المبحث الأول: التأسيس الانطولوجي للغة أو اللغة والكينونة
67	1- اللغة وانفتاح الكينونة، اللغة مأوى الكينونة.

72	2-الأصل الأنطولوجي للغة أو الكلام يتكلم.
80	3-القول الشعري كتأسيس آخر للكينونة ومسألة أفول اللغة.
93	المبحث الثاني: التخريج الأنطولوجي للمعطى النفسي أو طرق انفتاح الكينونة في العالم
93	1-القلق الأنطولوجي أو (العدم) الكاشف عن الكينونة.
99	2-الوجدان الأنطولوجي في مقابل المزاج النفسي
103	3-مسألة الضمير بوصفه نداء/ كلام الكينونة.
الفصل الثالث: مارتن هيدغر في مناظرة المحللين النفسانيين أو المحاولات المبكرة لإقامة حوار بين الأنطولوجيا والتحليل النفسي	
109	المبحث الأول: لقاء هيدغر بالمحللين النفسانيين من خلال ندوات زوليكون.
113	المبحث الثاني: محاولة وقف المدّ الفريديوي، مارتن هيدغر ناقدا سيغموند فرويد
121	المبحث الثالث: لويدفيغ بينسفانغر محاولة تأسيس طب نفسي وجودي
130	المبحث الرابع: بحثا عن أساس انساني للتحليل النفسي، ميدارد بوس وتحليلية الدازين
139	المبحث الخامس: في إيجاد توافق بين ممارسة التحليل النفسي الفريديوي وفلسفة الكينونة لهيدغر.
الفصل الرابع: جاك لاكان والاستعادة الأنطولوجية لمقولات التحليل النفسي (جاك لاكان والتطعيم الأنطولوجي لمقولات التحليل النفسي)	
147	المبحث الأول: لقاء هيدغر بجاك لاكان، الحوار الصامت
157	المبحث الثاني: جاك لاكان ومشروع العودة الى فرويد، هل هي عودة انطولوجية؟

فهرس المحتويات

158	1-اللاوعي مبنيّ كلغة.
170	2-اعادة تكوين الذات من خلال الثلاثي (الرمزي، الخيالي، الواقعي).
179	3-اللغة والرغبة، أو رغبة الآخر الكبير.
192	المبحث الثالث: الكلام وانكشاف الكينونة.
198	المبحث الرابع: الحقيقة واللاوعي أو المكبوت ونسيان النسيان
210	المبحث الخامس: فينومينولوجيا الذهان، شريبير وهولدرلين يقولان الشيء نفسه
223	خاتمة
227	قائمة المصادر والمراجع
237	فهرس المحتويات