

أسباب تعثر

الخطاب الفلسفي العربي المعاصر

د. سالم يفوت (*)

ينبغي أن تكون عليه الفلسفة الحقّة. أي أن حل مشاكلنا المعاصرة، يتطلب استبدال فلسفة بأخرى تكون أكثر استجابة لشرط المعاصرة وأقل اغتراباً. وأول ما يمكن الاعتراض به على هذا أن «جدة» الفلسفة أو وجاهتها، لا تكمن في مضامينها ومعانيها، بل فيما تسعى إلى تحقيقه، أي فيها هي كممارسة نظرية، فهي جدة استراتيجية. لذا يمكن القول بأن الفلسفة لا موضوع لها، وموضوعها هو النقد من حيث هو إزاحة وابتعاد لا نحو موقع - حقيقة، بل نحو موقع - نقد لا يتحدد إيجاباً، بل سلباً. ذلك أن الفلسفة وظيفة، ووظيفتها تتمثل في خط حدود فاصلة بين ما هو للإيديولوجيا من جهة وما هو للعلم من جهة أخرى. لكن ذلك الخط الفاصل بين العلم والإيديولوجيا ليس خطأ حاضراً، ولا يعكس حقيقة، لأنه لا يحضر، بل ليس حتى آثار خط، لأن تدخل الفلسفة يخلخل المفاهيم والمقولات الفلسفية القائمة ويغير مواقعها؛ فهو عملية انفصال وزحزحة ونقد. لذا فإن الصورة التي تتخذها الفلسفة، ضمن هذا المنظور، هي أنها فعالية، فعالية معارضة ونقد وخلخلة للمواقف الجاهزة، وإحداث ثقب وشروخ

الفلسفة لا موضوع لها: انها استراتيجية

تنطلق الورقة المعروضة على أنظارنا من مسلمة، غير مبرهنة، مفادها أن الفلسفة تتحدد بموضوعها وبمضامينها وبالحوال الجاهزة التي تتقدم بها. ويتجلى ذلك في تعداد الورقة للمذاهب والتيارات الفلسفية العربية وإحصائها، ثم تصنيفها إما على أنها تنهج نهجاً غريباً صرفاً، أو تسلك مسلكاً سلفياً. وكأنما من سمات الفلسفة عموماً والفلسفة المأمولة خصوصاً الحضور، وكأنما على الموقف البديل أن يتجسد ويمثل حاضراً في فلسفة بعينها يمكن أن يشار إليها بالبنان. ومن خلال هذا الطرح يتأكد أن المشروع البديل الضمني أو الشاوي هو بناء فلسفة جديدة أخرى «تتجاوز أخطاء» الفلسفات الجاهزة وتتلافى ثغراتها ونقائصها.

وهكذا يتم الحكم على المذاهب والتيارات، انطلاقاً من المعاني التي تحملها والمضامين والأفكار التي تدافع عنها، وكان العبرة بالمضمون والموضوع الجاهز. وكان ثمة مقياساً ضمناً، منه يتم الحكم عليها أو «حقيقتها» ما تمثل مرجعاً في ذلك الحكم، هي ما

(*) جامعة محمد الخامس - قسم الفلسفة - الرباط.

الابستمولوجيه، وبموازاة ذلك تقوض الميتافيزيقا وتخلخل مفاهيمها القاعدية .

ضرورة التراكم

لا ينبغي ان يفهم من هذا ضرب عرض الحائط بكل المحاولات الفلسفية التي عرفها تاريخنا الحديث . فمجازاة الفلسفة ليست هبة من السماء ولا نبأ بدون زرع او بذور، بل تشترط وجود الفلسفة مثلما نفترض تراكمها . وتاريخنا الحديث زاخر بالمحاولات الهادفة الى تمثل الدرس الفلسفي الغربي، انطلاقاً من نزعة «شبلي شميل» الداروينية ثم وجودية «عبد الرحمن بدوي» فوضعية «زكي نجيب محمود»، وشخصانية «رينه حبشي» و«محمد عزيز الحباي» وأرسطية «يوسف كرم» وجوانية «عثمان أمين» وديكارتيّة «كمال يوسف الحاج» . . . حتى النزعات المعاصرة التي تهمل من الماركسية أو من الصيغ الفلسفية الاخرى التي تحتل الساحة الفكرية الراهنة . .

ونعتقد هنا جازمين، ان التراكم في الفلسفة شرط التطور، لا لأنه مماثل للتراكم الذي يحدث في العلم والذي يتخذ صورة بناء متسامق يحكم تاريخه جدل النفي والتقدم، بل لأنه - وان كان يبدو غير مشابه لتراكم المعرفة العلمية ولا يتخذ شكل بناء متسامق ذي طبقات رسوبية وأخرى حديثة أو ذي تاريخ كتاريخ العلم - يخلق تقليداً يعتبر وجوده شرطاً هاماً لظهور روح فلسفية؛ فصراع القديم والجديد في الفلسفة وحوار الأفكار والتيارات والمذاهب هو ما يذكي روحها . ورغم ما قد يلاحظ من تبعية مظهرية للفلسفات العربية الحديثة لأصولها الغربية، ورغم أنها تردد أحياناً ذات الأفكار التي تتضمنها هذه أو تتبنى انساقها كاملة، فإن ذلك لا يعني انها استمرار ميكانيكي لها ولا أنها نسخ مطابقة لها، تحافظ على دلالتها الأصلية، لأن الجو الذي تم فيه «ترديدها» مغاير ومخالف للجو الذي نشأت فيه . لقد قرأ فيها الفلاسفة العرب المشار إليهم، همومهم ومشاكلهم

وفراغات في النص الفلسفي الذي يزعم امتلاء موهوماً ويدعيه؛ إحداث تقطع والتواء في اتصاله وتواصله المظهري، زرع فقط عدم استقرار فيه وتأزمه؛ وهذا هو مدلول لفظة نقد الذي يعد البديل للحقيقة . ولعل هذه السمة هي التي تفسر لنا غياب الفلسفة بمعناها النسقي واتخاذها شكلاً لا ميتافيزيقيا كذاك الذي نجده عند كبار الفلاسفة المعاصرين ابتداء من «نيتشه» إلى «فلاسفة الاختلاف» وغيرهم . . . فنحن أمام فلسفة من نوع جديد، أمام ممارسة جديدة للفلسفة، من سماتها أنها لا تنحصر في مذهب بعينه يشار إليه بالبنان، لا تتعين بوصفها مذهباً بين مذاهب أخرى وتتخذ موقفاً ما من المواقع في الفلسفة، بل من حيث هي نشاط يتميز بغياب الموقع . ذلك ان النسقية التي طبعت تاريخ المذاهب في الفلسفة وتاريخ هته الأخيرة تعد عائقاً تاريخياً أمام علميتها . ان النسقية التي طبعت تاريخ الفلسفة منذ انطلاقتها الاولى، وظلت ترافقه، لتعتبر هي السبب المباشر لنشوء وهم الحقيقة وهم امتلاكها وتملكها كاملة لا نقص فيها . .

لذا نجد أن الفلسفة لم تتجدد، أي لم تخرج من ربق النسقية، لم يتم تجديدها إلا بالخروج من الفلسفة . لم يكن باستطاعة الفلسفة أن تحيا وتتجدد حقيقة داخل الفلسفة، داخل عادات الفلسفة ومألوفاتها المتجسدة في مفاهيم كالبداهة والحقيقة والعقل والجوهر . . . بل على هامشها، في هوامشها . ونعني بها العلوم عامة والعلوم الانسانية خاصة حيث تمت مراجعة كثير من المفاهيم التي تعيش عليها الفلسفة وتفتتت منها . لقد صارت العلوم تبديع فلسفة، لكنها ليست كفلسفة الفلاسفة، انها فلسفة تند عن كل نسقية، لا تعرض نفسها إلا بالنفي، من خلال تقويض ماليست؛ لا تظهر إلا في فعاليتها وفي معارضتها، محولة الفلسفة إلى استراتيجية تواكب العلم في روحه الجديدة الوثابة وتبرز قيمه

أو اعتبار أهميتها ثانوية، بل الإشارة إلى أنها لم تطرح على أرضية استوتف شرط التراكم الضروري نتيجة ما أصاب هذا الأخير من إعاقة سببها ما عرفه النصف الثاني من القرن العشرين من غليان قومي اقترن بالأحداث والتحويلات السياسية التي عرفتها أقطار الشرق الأوسط العربي.

التراكم المعاق

ونعتقد هنا أن المسؤول عن ذلك التراكم المعاق هو الفكر القومي الذي ظهر ليكون بديلاً للثقافة المعاصرة أو لينصب، على الأصح، نفسه بديلاً لها. إن الفكر القومي ينطوي في ذاته على تناقضات جدية تتخذ شكل عوائق أو كوابح لمنعه من أن يكون تربة جيدة تنشأ عليها تجارب ثقافية مفتوحة ومتنوعة. انه يحمل في ذاته عوامل لإفلاسه وانحطاطه من حيث أن عدم الانفتاح على التيارات الثقافية المعاصرة، على اختلافها، يمنع دماء جديدة من أن تتحاقن بها الدماء القديمة، كما يفوت فرصة استنشاق هواء جديد يبعث الحيوية والنشاط في فكرنا وثقافتنا.

ومثلما أزاحت الدولة القومية الصراع والاختلاف على صعيد المجتمع لتستبدل به وحدة مزعومة وموهومة هي وحدة القوم، فانها على صعيد الفكر والثقافة أزاحت التراكم والاختلاف لتستبدل به ثقافة قومية واحدة مزعومة، وبفلسفة قومية موهومة اتخذت أسماء متعددة لكن المسمى ظل واحداً. والمتصفح للانتاج الفلسفي في الستينات يقف على عدة تأليفات فلسفية احتذت النموذج السياسي القائم للدولة القومية؛ وذلك ما تدل عليه عناوين كتب مثل حياض فلسفي حيث ينصب الاهتمام بالأساس على إيجاد تبرير فلسفي أو صيغة فلسفية منسجمة و«الاختيار» السياسي للدولة القومية، تطعها الوسطية واللائناء. كما تمت تعبئة مباشرة أو غير مباشرة للطاقت الفلسفية لتصب جهودها الفكرية في تلك القناة. ومما يستحق

الخاصة، كما أدخلوها في سياق جديد مخالف؛ وهذا ما يجعل من المتعذر الكلام عن تبعية آلية أو استمرار واقتفاء مطلقين؛ فكل ذلك، لا يصح الحديث عنه إلا بالنسبة لمنهج يهيم عليه هوس تأريخ الأفكار بتجريدها عن الأوضاع والملابسات الفكرية والمادية التي أحاطت بها، ويعزلها عن سياقها الخاص، وينساق وراء البحث عن مظاهر تأثير السابق في اللاحق وعمّا اذا كانت الأفكار قد حافظت على نفسها عبر التبدلات والتوظيفات التي كانت عرضة لها. والمسكوت عنه في كل ذلك، هو التوظيف الجديد للفكرة؛ فهذه الأخيرة بمجرد ما تدخل في نسق مغاير، وتشحن بمضامين ومدلولات جديدة وتخضع لأوضاع ومتطلبات ثقافية واجتماعية مغايرة، تفقد مدلولها الأول، لتكتسب مدلولاً جديداً وراهنًا.

لكن ما حدث هو أن هذا التراكم الذي كان المعول عليه في خلق مناخ فلسفي عربي حقيقي، لم يحقق أهدافه، لا لقصور ذاتي فيه، بل لعوائق خارجية منعه من أن يستمر لينجز مهامه المتمثلة في تأسيس أرضية صالحة للنظر والتأمل الفلسفيين وتمهية تربة ينبت عليها النقد ويضرب فيها الروح النقدي بجذوره العميقة. نتذكر كلنا «النهضة» الفلسفية التي عرفها الشرق العربي طيلة النصف الأول من القرن العشرين، والتي تمثلت في التآليف المختصرات والمطولات سواء في تاريخ الفلسفة بمعناه العام أو في التأريخ لبعض قضايا الفلسفة أو الانتصار لبعض المذاهب.

وما ميز تلك الفترة، بالمقارنة مع الفترة الحالية، هو هيمنة الانشغال بالفلسفة كفلسفة، كموضوعات وأفكار ومذاهب ونظريات، وليس هيمنة الهاجس المنهجي الذي منح الأولوية لبعض المشاكل كالتراث والمعاصرة وقراءة الفكر العربي - الاسلامي وغيرها من المشاكل ذات الصلة المباشرة بالهاجس السياسي. وليس الغرض ها هنا التقليل من قيمة هذه القضايا

تحت ثقل هيمنة الهاجس العملي الذي أذكاه الفكر القومي .

وحتى بعد انقراض ظروف القومنة، نلاحظ أن هيمنة هذا الهاجس ظلت قائمة؛ يتمثل ذلك في أن بعض مفكرينا المشهود لهم بالباع الطويل في الفلسفة ظلوا في مواجهتهم للنصوص الفلسفية الجديدة التي اكتشفوها فيما بعد، رغم أنهم عاصروا ظهورها، متمسكين بمواقفهم التقليدية من «التاريخ» و«الممارسة» و«الإيديولوجيا» حتى أنهم في تناوهم للجدور الفلسفية للنبأثة أو في قراءتهم لفكر نيتشه لم يجيدوا عن تلك المواقف قيد أمثلة .

والحري بالملاحظة هنا، هو أنه خارج هذا الوجه المستنير والمشرق للثقافة الفلسفية العربية المعاصرة، والذي ما انفك يواصل المسير من خلال الاهتمام بقضايا الفلسفة ذاتها وقضايا تاريخها والانكباب على ترجمة نصوص فلسفية لها قيمة في هذا الأخير، فإن التراكم المأمول ظل معاقاً. فمن الموروثات التي تلقيناها من عهد القومنة الاهتمام بالتراث اعتقاداً أنه «العماد الثقافي للوجود العربي ورمز أصالته، وزاده الروحي، وقوامه الوجودي . . .» فقد أولى الفكر القومي التراث قيمة استثنائية رغم أنه، من جانب آخر، يبدو وكأنه يرفض أن يظل حبيس التراث . حيث نجد أن من المفارقات الشنيعة التي استوعبها الفكر القومي، المباهاة والتفاخر بالماضي، واعتبار الماضي الثقافي العربي، أحياناً يكفي نفسه بنفسه، وأحياناً الانفتاح على تيارات بعينها من الفكر الغربي تستجيب لمهام المرحلة التي كانت راهنة، مع الاعتقاد في ذات الوقت بأنها مجرد شواهد معاصرة على ماضٍ زاهر يطرح نفسه خارج العصور والأزمان. ولعل هذا ما يفسر طفو مشاكل، كالأصالة والمعاصرة والتراث والهوية والخصوصية، على السطح. وإذا كان من محاسن ذلك أن ظل الفكر العربي المعاصر، فيما بعد

التنويه به هنا، مع ذلك، هو أن بعض الجهود التي انصبت في تلك الفئاة استطاعت أن تبلور فكراً فلسفياً رصيناً من خلال منابر معينة أخص بالذكر منها مجلة الفكر المعاصر التي كان يرئسها الاستاذ الكبير الدكتور فؤاد زكريا. فقد استطاع أن يحولها إلى منهل ومعين يمتح منه الباحثون ودارسو الفلسفة وهواتها، وأن يجعل منها مجلة الفكر المعاصر فعلاً. لكن التوجه «الاشتراكي» الذي أعطته الدولة القومية لنفسها خلق مناخاً معيناً انعكس طابعه على البحث الفلسفي، حيث بدأ الاهتمام بالأصول الفلسفية للفكر الاشتراكي ممثلة في الماركسية. وهذا ما يفسر لنا الاهتمام الذي حظيت به قضايا مثل «ماركس وهيغل» و«الاغتراب» و«الاستلاب» و«الممارسة» من طرف المجلة المشار إليها. بل انصبت اتهامات المترجمين أنفسهم في تلك الفترة على الكتب والمؤلفات التي لها صلة بهذه المواضيع إما بشكل مباشر أو غير مباشر، لا في مصر وحدها، بل كذلك خارجها. ويمكن اعتبار تلك الفترة التي امتدت حتى ما بعد انصرام العقد السابع من قرننا الحالي، فترة زاهرة. لكن المناخ الذي أحاط بها منعها من أن تكون منتجة بصورة أكثر. فهو مناخ قومنة التفكير، وهذا ما جعل التعامل مع تلك القضايا مطبوعاً بالوثوقية والدوغمائية مما منعها من استخلاص الدرس الأساسي من مؤلفات ماركس، لا سيما المتأخرة منها التي تعكس لنا ماركس كمفكك ومقوض ومخلخل لبعض المفاهيم الأساسية التي كانت تقوم عليها نظرية المعرفة التقليدية . وكمصداق على ما أقول، ان تناول القضايا المشار إليها، تم في غفلة عما كان دائراً من نقاش في فرنسا بالذات في أوساط الفلاسفة وحول مسألة علاقة ماركس بهيغل وحول مفهوم «الاستلاب» . . . بعد صدور مؤلفات «التوسير» التي طرحت مبادئ قراءة جديدة تستجيب للاستشارة النقدية التي تثيرها في القارئ نصوص ماركس. فقد تم التعامل مع هذه

التراكم المستأنف: خطاب العقل في الفلسفة العربية المعاصرة:

لن يفتح لنا باب نطل من خلاله على التاريخ لتتركب مركبه ولا نطرد منه ونتهجر إلا إذا استوعبنا قيم التجديد وبلورنا حداثة فلسفية وثقافية. إلا أن ذلك يتطلب استيفاء وتوفر شرط التراكم، فذلك هو سبيل سيادة العقلانية التي هي رمز المشاركة في الحدائث والدخول إلى الحضارة والتاريخ. وليس المقصود هنا بالعقلانية مذهباً بعينه في الفلسفة ولا أن العقل البشري لا يطرح إلا المشاكل التي يقدر على حلها، بل التعامل مع الإنتاج الإنساني على أنه تراكم فكري لا يخص حضارة بعينها أو جنساً بعينه. والتراث لا يخلق النهضة، بل النهضة هي التي تخلقه حينما تعيد تأويله وتفسيره انطلاقاً من الحاضر وتستوعبه ضمن إشكالياتها؛ ولا يستوعبها هو، دون أن يعني ذلك إلغاء ضمناً للتراث، فهذا الأخير يقطن المعاصرة ولا يوجد بعيداً عنها، تفصله مسافة ما عنها. فإذا لم يكن الحاضر يعني نهاية زمان مضى وولى وبداية زمان جديد لا تربطه صلة به، ولا المستقبل يعني نهاية الحاضر وبداية زمان جديد لا تربطه بالحاضر والماضي صلة ما، فإن التراث لا يعكس بالضرورة لحظة ولت بدون رجعة، وقد لا يصبح كذلك إلا حينما نعتبره حامل خصوصية وتأهيل خارج الزمان، ولا نعرضه لمحك النقد. وأظن أن هذا يصدق على المعاصرة نفسها؛ فهي لن تكون معاصرة إلا من معبر النقد وعن طريقه. وإذا كان «خطاب العقل» في فلسفتنا المعاصرة، والمتمثل في نقد العقل العربي قد بلور توجهاً جديداً على سبيل فهم العقل العربي وتفكيك بنيته ونظمه، واستطاع أن يقرأ التراث من منظور مخالف للمنظور الذي تبنته الطرق المعهودة في التأريخ للفكر العربي، بغية الدفع به في اتجاه العقلنة وتصفية ركام اللامعقول في بنيته وتحرير

منشغلاً بهذه المفاهيم وتناولها من منظور فلسفي صحيح يدعو إما إلى نبذ الانتقائية والخضوع للفكر التاريخي القائم على صيرورة الحقيقة وإيجابية الحدث التاريخي وتسلسل الأحداث ومسؤولية الأفراد عنها، فذلك هو السبيل للتحرر من الأصالة الموهومة الممجدة للتراث والارتقاء في المستقبل، أو يدعو إلى الاحتراس من هته الكونية الموهومة لأن المهم هو تملك التراث وجعله معاصراً بالبحث فيه عما يمكن أن يساهم في إعادة بناء الذات، كمهمة المهام المطروحة راهناً، فالارتقاء في المستقبل لا يتم إلا من خلال الماضي وعبره، فإن من مساوئه أنه، خارج هذا التناول العقلاني المتقدم الذي وجد تربته الصالحة في المغرب العربي وكذا في المشرق، ظل الفكر القومي الرسمي أو الدائر في فلكه يعتقد أن التراث هو سبيل تحقيق الاكتفاء الذاتي في مادة الثقافة والفكر؛ وانعكس ذلك في مستوى الفلسفة حيث أن فئة واسعة من المنشغلين بها أدارت ظهرها للفلسفة المعاصرة وللتحولات الجارية فيها، مما حال دون الانفتاح الإيجابي والفعال على المناهج والمقاربات الجديدة التي بات يطبعها تداخل الميادين والاختصاصات، بل نجد أن بعض الأقطار العربية ألغت الفلسفة كلياً، اعتقاداً أن التراث في غنى عن المعاصرة، أو جزئياً، فاسحة المجال لما تعتقده فلسفة حيث طغيان الرؤية القومية، فتتحول الفلسفة من جراء ذلك إلى دروس في «التربية القومية» أي إلى صيغ جاهزة تقتل السؤال وتقرب روح النقد: ومعنى النقد هنا نقد أدوات الفكر القومي المعرفية وفحص مسلماته النظرية في ضوء التيارات الفكرية المعاصرة وفي ضوء العقل ومتطلبات العقلانية التي ينبغي أن تكون نبراساً لحياة الإنسان العربي. لكنها عقلانية تتطلب أولاً أن تتوفر على صعيد المجتمع نفسه في صورة ديمقراطية تؤمن بحق الاختلاف والمغايرة.

هو كذلك درس في التراث. إذ لا سبيل إلى فهم هذا الأخير «حق الفهم» خارج ما تقدمه الفلسفة المعاصرة من أدوات إجرائية تتخذ شكل مفاهيم منهجية كالاختلاف والسلطة والمعرفة... فضلاً عن المناهج السيميائية والسيميولوجية، وما تقدمه من وسائل جديدة لتحليل النص الفلسفي. وما يمكن ملاحظته بخصوص «خطاب العقل» أنه يركز إلى انتقائية منهجية تطبعها انتقائية الوسائل المبررة للغايات والعكس. وبهذا المعنى، يمكن اعتبار عدم الانفتاح على المناهج والأفكار الفلسفية المعاصرة، لونهاً من إعاقاة التراكم ما يزال «خطاب العقل» في خطابنا الفلسفي المعاصر يكرسه.

فلا سبيل إلى استنشاف التراكم إلا باستيعاب الدرس الفلسفي المعاصر والعودة إلى تاريخ الفلسفة بمعناه الأكاديمي وقضايا الفلسفة العامة بمعناها الكلاسيكي وقراءة كل ذلك في ضوء التحولات المنهجية المعاصرة. لم نتجاوز بعد، درساً، هوبز ومكيافلي وسبينوزا وليبنز وكنت وبرغسون ونيتشة وهيجل والفلاسفة الألمان وغيرهم، لم تمثل بعد درس مدرسة فرنكفورت وفكر الاختلاف. فالروح الفلسفية لا تزدهر في مناخ تهيمن عليه المحاذير والأقصاءات والأفضليات. فجميع هذه تنطلق ضمناً من أن ثمة مقياساً معيناً، للفلسفة الحقيقية أو للتفلسف الحقيقي، تظل مرجعاً أولاً وأخيراً، وبذلك تتحول الفلسفة إلى موضوع وتفقد تحديدها الصحيح القائل بأنها استراتيجية نقدية.

لم تحمى الفلسفة عندنا بعد لثموت أو لنعلن موتها واستبدالها بشيء آخر. ولا أعتقد أن التساؤل: «لم الفلسفة؟» في عالمنا العربي، جوابه الطبيعي هو إفلاسها الجزئي أو الكلي.

العقل من اللاعقل، فإنه فعل ذلك انطلاقاً من مرجعية ثاوية أساسها التقييم والمفاضلة بالتأكيد على فعالية العقل وإثباتها من منظار غير نقدي لا يجيد عن العقلانية بمفهومها التقليدي. صحيح أن كل تناول للعقل في ظروفنا الحالية يعكس اهتمامات الحاضر الملحة والمتمثلة في الأشادة به وإثبات فعاليته، لكن هذا لا يعفي الباحث الفيلسوف من مسؤولية النقد، خصوصاً وأن العقلانينات متعددة، وأن مفهوم العقل عرف مراجعة من قبل المدارس والمناهج التحليلية المعاصرة. ولعل ما يبرر مسلك المفاضلة هو كون هموم الحاضر هي التي توجه البحث فتعثر في التراث عما هو عامل تأهيل وتقدم وعما هو عامل كبح وتخلف. ومن مساوئ هذا الطرح أنه يقصي السؤال ويترد إمكانية التعامل مع القضايا من زاوية النقد ما دام يتعامل معها من زاوية الاستفادة العملية والرغبة. وينعكس ذلك حتى على التعامل مع الفكر الغربي الذي يظل مجرد آخر لا صلة لهومونا بهمومه، أو على الأصح، لبعض همومه. فينقلب «خطاب العقل» إلى خطاب قومي جديد يعتبر بعض الوجوه المعاصرة وبعض اشكاليات التراث ما تزال معاصرة أي قابلة لأن تندمج في اشكالياتنا الراهنة وتتفاعل معها وتساهم في توضيحها.

ويلازم هذا الجنوح التراثي الجديد إيمان بالاكْتفاء الذاتي وبأن المجال الخصب للتفلسف العربي يظل هو التراث: قراءة وتأويل. ومع أن التراث يظل في الحقيقة مجالاً خصباً للتفلسف والقراءة وإعادة القراءة، إلا أنه لا يستغرق كل المجالات. فمسألة التراث ليست حكرًا على الفكر العربي وحده، بل طرحت كذلك على مفكري الألمان. كما أن الدرس الفلسفي المعاصر، ليس مجرد درس في الفلسفة، بل