

بيان من أجل الفلسفة

الآن باديو

هذا الأسلوب

يتحرك الإبداع الفلسفى في أفق غير مألوفة. وهذا الكتاب يطمح إلى أن يكون نموذج ذاته، لا فيما يطرحه من أفكار «البيان»، فحسب، بل صرخة جديدة، واعية ومتكلمة، في الأسلوب، أو بالآخر في البناء اللسانى. فالتغيير لا يتناول ما جرت عليه العقلنة الفلسفية من منهجيات منطقية فقط؛ بل هناك بلاغة خاصة لا تخوض أحياناً من صنعة واصطناع. كما لو أن الكتابة الحداثوية أصبحت تائف من كل استعارات الأسلوب الشائع. ولعل أهم ما تجيء به عروض الفكر عند /الآن باديو/ أسلوبياً هو تحويل التصنيف والتزمير من سياق لسان بحث، إلى مجال المفهمة ذاتها. ومن هنا هذه الصعوبة الشاقة في مقاربة هذا النص الذي يريد أن يكون فريداً في تجديده لمعطاء الفلسفة، وتعظم هذه الصعوبة في نقل النص إلى العربية، بسبب من التوازنات وتدويرات في السرد، تختلف فجوات غير مغطاة لفظياً، متروكة للقراءة الخاصة المعتمدة على ثقافة الإنجازات الأخيرة لعقد الفكر الحديث، ليس في صفتته الفلسفية فحسب، ولكن في تعلقه العضوي مع العلمي والرياضي منه بشكل خاص، وحتى مع الشعري والعشقي.

فإن الأسلوب أراد أن يكون متفصلاً مع الشروط التوليدية الأربع للتشكيل الفلسفى الذي يعتمد بيان من أجل الفلسفة، وهو هيكلة لسانية وكتابية لخطط البيان نفسه. ولقد حاولت الترجمة الا تتدخل في الصياغة أو التركيب العباري، حتى وإن أحياناً مخالفأ لقواعد النحو العربية، أو مجافياً لنوازنات الصناعة الكتابية المألوفة. ولذلك كان التدخل غالباً ينأى عن النص الأصلى، ويصبح هامشاً من الشروح الملحقة. ومع ذلك لا بد من الاعتراف أن الكاتب في اختزالاته الكثيفة لم يكن يجنب نفسه من التعامل وحتى من المحاكمة.

لن نتحدث في هذه العجالة عن المقاربة الفكرية لهذا النص. نترك هذا الجهد لصدمة النص نفسها. لا سيما إننا قد عرضنا لبلاغته الفكرية الخاصة، وتجديداًاته في دراستنا حول «المقولية في لحظة الحداثة البعيدة»، في مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 81-80.

الدخول في مقاربة القراءة قد تكون جزءاً كذلك مما تعنيه مقاربة كتابة «بيان من أجل الفلسفة» في هذا العصر.

إمكان

الفلسفةُ الأحياءُ، في فرنسا، اليوم ليس منهم الكثير بالرغم من أنهم هم الأكثر ممّا في بلاد أخرى. فلنُقلَّ أنهم يكادون يُعدُّون ما يفوقُ أصابعَ اليد العشر تقربياً، أجلَّ هم بضعة عشر من الفلسفه، فيما إذا فهمنا من ذلك أولئك الذين يقتربون على عصرينا ببياناتٍ منفردةً، قابلة للتحقق والمعرفة، وإذا كُنَا بالتالي نغْضُ الطرف عن الشّراح المعلقين والمعتبرين المشهورين والباحثين النافعين.

عشرةٌ فلسفه؟ أو بالآخر «فلسفه»؟ ذلك أنه من الغريب أنَّ معظم هؤلاء يقولون إنَّ الفلسفه مستحيلة، مكتملةً وموكولٌ أمرُّها إلى شيءٍ آخرٍ غير ذاتها. فإنَّ /لاهوت - لابارت/ Lacou-Labarthe يقول مثلاً: «ليس لنا أن نكون بعد الآن على رغبة بالفلسفه». ويقول /ليوتار/ Lyotard في ذات اللحظة تقريباً: «لقد انهارت الفلسفه كعمارة». ولكن هل بالاستطاعه إدراك أيه فلسفةٍ لا تكونُ معماريَّه هندسيَّه بشكلٍ ما؟ فهل إنَّ «كتابةً اطلال»، أو علماً «مجهريَّاً»، أو ضرباً من التبصير (استعاراتٍ بالنسبة لـ ليوتار بأسلوب من الفكر المعاصر)، هل لهذا ثمة علاقة مع «الفلسفه» بأيِّ معنى فهمناها إلا مجرَّد المجازة اللُّفظية؟ وهذا أيضاً الم يكن أكبرُ موتاناً، /لاكان/ Lacan فيلسوفاً مضاداً؟ وكيفُ نفسَر أنَّ ليوتار لم يكن باستطاعته تبيَّن مصدرُ الحضور إلا من خلال شرح حول الرسامين، وإنَّ أكبر كتابٍ أخيراً /دولوز/ Deleuze كان موضوعه حول السينما. لاكو - لابارت (وفي المانيا غادامير) ينصرفُ كلُّ منها للتنبؤية الشعرية عند /سيلان/ Celan أو أنه، يلتقي بـ /جيبيه/ Genet؛ إنَّ معظم «فلسفتنا» ماضيون في البحث عن كتابةٍ ارتجاعية، وحوامل بعيدةٍ وارتجاعاتٍ انحرافيةٍ من أجل الوصول إلى مكان مزعوم. لم يعد للفلسفه أن تأوي إليه، وذلك باتباع طريق مراوغ. وفي صميم هذا الانحراف - الحلم القلق لن ليس هو شاسعأً، ولا مؤمناً، ولا «يهوديًّا»... - نجد ما يؤججُ هذا التنبيه العنفي المتعلق بالالتزام القومي - الاشتراكي لـ /هيدغر/؛ فإنَّ فلسفتنا أمام قضية العصر المثار تتبيَّن نتيجةً قراءة ملتفَّ هذه القضية التي تشكُّل (محارق) Colyma كوليما وأشفيتز Auschwitz أهمَّ فصولها، إنما يحملون على ظهرهم عبء العنصر، وحتى عصور العصورمنذ /افلاطون/ عندما يقتربون أنهم مذنبون^(*). حتى رجال العلم الموضوعين مرّات عديدة على لائحة الاتهام وحتى العسكريون، والسياسيون بالذات لم يعتبروا أنَّ مجازر العصر تثبتُ مشاركتهم فيها بشكل دائم. فالاجتماعيون والمورخون والفنانيون جميعاً ينعمون بالبراءة. وحدم الفلسفه تبنوا أنَّ الفكر، فكرهم قد تلاقى مع جرائم العصر التاريخية والسياسية وجميع العصور التي انحدر منها، كما لو كان في وقتٍ واحدٍ [هذا الفكر] عقبةً في وجه كلَّ استمرار^(**) وكما لو كان محاكمة لكلَّ جريمةٍ فكريةٍ جماعيةٍ وتاريخيةً.

يمكنا أن نرى بوضوح أنَّ يوجد في هذا التخصيص الفلسفه لفكريَّة الجريمة الكثير من

(*) الإشارة هنا إلى أنَّ بعض هؤلاء الفلسفه يعتبرون أنَّ ليس هيدغر وحده بل الفلسفه، وهو منها، مسؤولة عن الفكر الذي حملت النازية وآدت إلى مجازر اليهود. (م).

(**) يريد من عبارة: (كما لو كان عقبةً في وجه كل استمرار) أي استمرار تلك الفلسفه المتهمة بكونها تبريراً للفكر النازية. مما يجعل المعنى العام هو أنَّ الكاتب يريد أن يقول إنَّ هذا النوع من الفلسفه (لاهوت - لابارت، ليوتار) خاصةً يعتبرون أنهم بالرغم من كونهم فلاسفه ويلتقن مع تاريخها المترع، إلا أنهم يشكلون بفكرهم الجديد عقبةً في وجه استمراره، ومحاكمةً في الوقت نفسه لكتبه. (م).

الغورو. فحين يَدْعُمُ ليوتار لحساب لاكو - لابارت أنه قدّم «أول تعريفٍ فلسفياً عن النازية» فإنه يعتبر أنَّ مثلَ هذا التعريفُ الضمني إنما ينتمي إلى الفلسفة. وهذا ليس أقلَّ وضوحاً. فنحن نعلم مثلاً أنَّ «تعريفَ» قوانين الحركة لا يتعلّق أبداً بالفلسفة. وكذلك فمن جانبي أرى أنه حتى السؤال القديم حول الكينونة من حيث - هي كينونة - لا ينتمي إلى الفلسفة بصورةٍ حصريةٍ: فهو سؤال الحقل الرياضي. فيكون من الصحيح إذاً إمكانية التصور بأنَّ تحديد النازية، مثلاً النازية كسياسة، لا يمتلك الحقَّ في الانتماء إلى نوع الفكر الخاص الذي يستحقُّ اسم الفلسفة منذ أفلاطون. فإنَّ المتواضعين المناصرين من فلاسفتنا لفكرة الطريق المسدود أمام الفلسفة يمكنهم حقاً أن يدعموا الفكرة الثالثة إنَّ «كلَّ شيءٍ» ينجمُ عن الفلسفة. وبالتالي يجب الاعتراف أنَّ الالتزام - القومي الاشتراكي لـ هيدغر يؤلّف إحدى النتائج التي توصل إليها هذه الكل bianie التجريدية المزايدة. فماذا كان فعل هيدغر في الواقع، سوى أنه قد حَدَّسَ أنَّ «القرار الحاسم» للشعب الألماني، المجسد من قبل النازيين يمكنه الانتقال إلى فكر الاستاذِ التأويلي؟ فالافتراض أنَّ الفلسفة - ووحدها فحسب - مسؤولة عن حساب التحوّلات، الرفيعة أو المرفوضة، التي تعرّي السياسة على امتداد القرن، إنما هو شبيه بموضوعة (خداع العقل) الهيفليّة، وحتى الأكثر حميمية من الجاهزيات الفكرية لدى الدياليكتيين المضادين من فلاسفتنا. إنه الافتراض بوجود فكر للعمر، وتحديدٌ جوهريٌّ، تتألّف الفلسفة منه مبدأ الاحتياز والمركزة. فلنبدأ بالأخرى بالتخيل مثلاً أنَّ النازية كما هي لم تكن موضوعاً ممكناً للفلسفة، وأنها لم تكن تابعةً للشروط التي يعملُ الفكر الفلسفى على تشكيلها ضمن نسقه الخاص. وأنها لم تكن حادثةً بالنسبة لها الفكرة. مما لا يعني أبداً أنها ليست قابلةً للتفكير بها.

ذلك أنَّ هنا يتحول الغورو إلى محاكمةٍ خطيرةٍ عندما يستخلص فلاسفتنا من الأطروحة التي تعزو للفلسفة عبء جرائم القرن، النتائج المتقنة حول طريق الفلسفة المسدود والخاصية الالاتيكيرية للجريمة. فمن يفترض أنه، انطلاقاً من نقطة فكر هيدغر، علينا فلسفياً أن نأخذ بالاعتبار إبادة يهود أوروبا، إنما يكون أمام طريق مسدود تماماً في الواقع. فحين نعرض أنه ليس في هذا المجال ثمة عنصرٌ قابلٌ للتفكير، والتفسير، نستخلص من ذلك حُطاماً لكلَّ مفهوم. وبالتالي تكون مستعدّين للتضحيّة بالفلسفة ذاتها من أجل إنقاذ الغورو: فما دام على الفلسفة أن تفكّر النازية، ودون أن تكون مؤهلاً لذلك، فهذا بسببَ أنه ليس عليها أن تفكّر بالمعنى على التفكير، وأنَّ الفلسفة تكون قد عَبرت ما لا يُعيّن.

اقتربَ التخيّلُ عن صيغةِ الأمر، والقول: إذا كانت الفلسفة غير قادرةٍ على تفكّر إبادة يهود أوروبا، فذلك لأنَّه ليس من واجبها ولا باستطاعتها أن تفكّرها. وأنَّه يعودُ إلى نسقٍ آخرٍ من الفكر تحقيقُ هذا الفكر. مثلاً، [يعودُ هذا الأمر] إلى فكر التاريخانية، أي إلى التاريخ مفهوماً من وجهة نظر السياسة.

ليس من التواضع حقاً الإعلانُ عن «نهاية»، عن اكمال، عن طريق مسدودٍ جذريٍّ فالإعلانُ عن «نهاية الحكايا العظيمة»^(*) هو كذلك غير تواصعي كالحكاية العظيمة نفسها، ويقين «نهاية الميتافيزيقا» يتحرّك داخلَ العنصر الميتافيزيقي للبيتين، وتفكّيك مفهوم الذات يتطلّب مقولَةٍ مركزيةٍ - الكينونة مثلاً - بحيث يكونُ الاندراجهُ التاريخي أكثر تحديداً، وهكذا. فالفلسفة المُخترقة بماساوية موضوعها المفترض - أي الإبادة، المعسكرات - إنما تُحولُ استحالتها الخاصة إلى

(*) الإشارة هنا إلى عبارة ليوتار، وهو يعني بها تلك الفلسفات التي اتخذت شكل إيديولوجيات ذات توجه سياسي واجتماعي معين.

موقفٍ تبنّيًّا. تتزَّئنُ بالوان العصر الراهن دون أن تتنبّه إلى أنَّ هذا التجميل هو أذية تتحقّك كذلك بالضحايا. وإنَّ هذا التشخيص المتفجّع للنذالة شبيه في موقفه الرذلي، وتمظهره المضلّل، بخيالة الأبراق الداعية إلى عودة روح القدس. فإنْ نهاية التاريخ مفصلة في ذات معطف هذه النهاية.

ما أن نشرع في وضع حدود لرهان الفلسفة، حتى يخلي العارض المرضي حول «نهايتها» مكانه لمسألة أخرى تماماً، وهي مسألة شروطها. فانا لست أدعم أن الفلسفة ممكنة في كل لحظة. بل أقترح التفχص عامة حول أيّة شرطٍ تكون الفلسفة عبرها في حال تطابق مع مصيرها. والقول إنَّ أهواي التاريخ يمكن أن تفصّلها ينبغي لنا إلا ندعه يثبت شائعته دون تفحص. فنكون قد سلمنا - هتلر بنصر عجيب له ولجلاؤنته، عندما نعلن مرة واحدة أنهم كانوا قادرين على إيلاج اللافكري في الفكر، وأنهم بذلك أنجزوا انقطاع ممارسته المعمارية. فإنَّ النزعة التعصيّة المضادة للثقافة عند النازيين، هل ينبغي لنا أن نمنحها هذا الانتقام بعد انهياراتها العسكريّي، وخاصة عندما يكون الفكر نفسه، السياسي والفلسفـي في واقعه لا تسمح له حاليـة بالدفاع عن ذاته ضدَّ ما يتهدّه بالزوال. أقول هذا كما أفكـر: سوف يكون الأمر إمـاتـة لليهود مـرةً أخرى إذا كان مـوـتهـم مـسبـباً لـما كانوا شـارـكـوا فيهـ قـطـعاً، فيـ مـجاـلـ السـيـاسـةـ الثـورـيـةـ منـ جـهـةـ والـفـلـسـفـةـ العـقـلـانـيـةـ منـ جـهـةـ آخـرىـ. فلا يستطـيعـ أـصـدـقـ بـرـ بالـضـحاـيـاـ أنـ يـرـكـنـ إـلـىـ غـيـوبـةـ الفـكـرـ عـبـرـ تـرـدـدـهـ الـاتـهـامـيـ - الذـاتـيـ قـبـالـةـ الجـريـمةـ. فهو يـكـنـ دـائـنـاـ فيـ اـسـتـمـارـيـةـ ماـ جـعـلـهـ مـمـثـلـينـ لـلـإـنـسـانـيـةـ بـنـظـرـ الـجـلـادـيـنـ.

إنني أطـرحـ أنَّ الفلـسـفـةـ لـيـسـ هيـ الـيـوـمـ مـمـكـنـ فـحـسـبـ، بلـ لـيـسـ لـهـذـهـ الإـمـكـانـيـةـ شـكـلـ اختـرـاقـ نـهاـيـةـ. بلـ المـقـصـودـ عـلـىـ العـكـسـ هوـ مـعـرـفـةـ ماـذاـ يـعـنـيـ القـوـلـ: التـقـمـ خـطـوـةـ أـكـثـرـ خـطـوـةـ وـاحـدةـ. خـطـوـةـ فيـ التـشـكـيلـ الـحـدـيثـ، هـذـاـ الـذـيـ يـرـبـطـ، مـنـذـ /ـ دـيـكارـتـ /ـ شـرـوطـ الـفـلـسـفـةـ بـالـمـفـاهـيمـ الـقـدـيـةـ المـنـقـاطـعـةـ الـتـيـ هـيـ الـكـيـنـونـةـ وـالـحـقـيقـةـ وـالـذـاتـ.

- 2 -

شروط

الفلسفة ابتدأت، لم تكن قائمةً في جميع أوجه التاريخ؛ وصيغة وجودها هي الانفصالية في الزمان كما في المكان. ينبغي إذًا الافتراض أنها تتطلّب شروطاً خاصةً بها. فإذاً كنا نقىّس التباعد ما بين الدين الإغريقية، والملكيّات المطلقة في الغرب الكلاسيكي، وبين المجتمعات البورجوازية والبرلانية فيبدو أنَّ كلَّ أملٍ في تحديد شروط الفلسفة، انطلاقاً من ركيزة موضوعية واحدة لـ «التشكلات الاجتماعية» أو حتّى انطلاقاً من الخطابات الإيديولوجية، الدينية، والميتولوجية، إنما يؤدي إلى الفشل. فإنَّ شروط الفلسفة هي طولانية عرضانية^(*)، إذ إنها إجراءات متجانسة يمكن التعرّف إليها على المدى البعيد، وحيث تكون علاقتها مع الفكر ثابتة نسبياً. وأسمُّ هذا الثابت واضحٌ: إنه اسم «الحقيقة». فالإجراءات التي تشتّرط الفلسفة هي إجراءات الحقيقة، يمكن التعزّفُ عليها من حيث هي كذلك من خلال تكرارها. فنحن لا يمكننا أن نؤمن بالحكايا التي تتقدّم مجموعةً بشريةً من خلالها بأصلها ومصيرها. نعلم أنَّ «الأولب» ليس سوى هضبة وأنَّ السماء غير ملينة إلـىـ الـهـيـدـرـوجـينـ وـبـالـهـلـيـومـ. غيرـ أنـ كـونـ تـتـابـعـ الـأـعـدـادـ الـأـوـلـيـةـ هوـ غـيرـ مـحـدـودـ إنـماـ يـبـرـهـنـ

على صحته اليوم تماماً متلماً جاء في كتاب «العناصر» *«Eléments»* لـ / أقليدس / . وأن يكون / فيدياس / Phidias نحّاتاً عظيماً فذلك لا شك فيه، وأن تكون الديمقراطية الأثينية إبداعاً سياسياً بحيث لا نزال منشغلين بموضوعتها، وأن يعني الحبُّ مترافقاً بين اثنين حيث الذات هي نُقلة transit فنحن نفهم كل ذلك من خلال قراءتنا لـ / سافو / Sapho أو أفلاطون كما نفهمه من قراءتنا لـ / كورنيلى / Corneille أو / بكيت / Backett .

ومع ذلك فلم يكن كل هذا ليوجد دائماً. هناك مجتمعات بدون رياضيات، وأخرى يصير «الفنُّ» عندها مندمجاً في وظائف تقديرية مهجورة غير مفهومةٍ متأماً، وهناك مجتمعات أخرى الحبُّ عندها غائبٌ أو لا يمكن الاستدلال عليه، ومجتمعات أخرى في النهاية لم يُخلِّ الاستبداد فيها مكانَ للإبداع السياسي، وحتى لم يسمح بالتفكير فيه. كذلك قليلاً ما تواجدت هذه الإجراءات مع بعضها دائماً. فإذا كانت اليونان قد شهدت ولادة الفلسفة وذلك ليس بكل تأكيد لكنَّ أن اليونان قد حضرت المقدَّس في مصدر الشعر الميتولوجي، أو ليس ذلك لأنَّ حجب الحضور^(*) كان مألوفاً لديها تحت قناع من الأقوال الغرائية حول الكينونة. وهناك العديد من الحضارات القديمة التي سلكت أسلوبها في تقديم الكينونة بطريق القول الشعري. لكن فرادة الإغريق بالأحرى قد نجمت عن كونهم أحدثوا القطعية في حكاية الأصول بالاجوء إلى الكلام المعلمُ laïcisé والتجريدي، وأنهم باشروا امتياز الشعر بمبادرتهم لامتياز الرياضي، وأنهم نظروا إلى المدينة باعتبارها سلطة مفتوحة، قابلة للنقاش، حرَّة، وأنهم نقلوا إلى المسرح العام عواصف الانفعال.

إن التشكيل الفلسفِي الأول الذي حاول إعداد هذه الإجراءات، مجموع هذه الإجراءات، في حين مفهوميٍّ وحيد، مبرهناً بذلك على كون هذه الإجراءات هي تماكناً^(**) compossibles في نطاق الفكر، هذا التشكيل يحمل اسم أفلاطون. لا يدخل علينا أحدٌ هنا إن لم يكن مهندساً. [هذا الشعار] يحدُّد الرياضي باعتباره شرطاً للفلسفة. إن الطردة المؤلم للشعراء، المنبوذين في المدينة لسبب يرجع إلى التقليد^(***) – ويعني به: القبض جدّ الحسي على الفكرة – يعني في وقت واحد أنَّ الشعر هو المستهدف، وأنَّه ينبغي تقييمه باعتباره القطعية الحتمية للحكاية. وحول الحبِّ فقد أعطت محاورة «المأدبة» Le Banquet أو محاورة فيدون Phèdon تفصيلية للحقيقة عبر نصوص لا يمكنُ تجاوزُها. وأخيراً جاء الاستدلال على الإبداع السياسي كما لو كان كنسبيّ الفكر ذاته؛ ففي نهاية الكتاب التاسع في الجمهورية يشيرُ أفلاطون بكلٍّ ووضوحٍ إلى أنَّ المدينة المثالية ليست برنامجاً ولا واقعاً، وأنَّ مسألة معرفة إنْ كانت توجدُ أو يمكنُ أن تُوجَدَ فلا فرق، وأنَّ ذلك ليس موضوعاً سياسياً، ولكنه يتعلق بالسياسة باعتبارها شرطاً للفكر وللتشكيل ما بين الفلسفِي للأسباب التي تقولُ إنَّ ليس ثمة فلسفة دون أن يكون للسياسة قوامٍ واقعيٍ لإبداعٍ ممكنٍ.

نحن نطرح إذاً أربعة شروط للفلسفة بحيث إنَّ غيابَ أحدها يسبِّب انحلال الفلسفة، مثلاً أن انبثق مجموعها يُشترط ببروز الفلسفة. هذه الشروط هي: الرياضي، الشعر، الإبداع السياسي

(*) الذات تقدُّم في الحبِّ نُقلة بين الاثنين. وذلك هو المفهوم الأساسي لمصطلح الاثنين عند لakan.

(**) سوف يستخدم الكاتب دائماً لفظة الحضور (بالحرف الكبير) Présence بمعنى المفارقة والغثيان. وحجب الحضور يعني تغطيته مع الآيماء إليه بصورٍ واتصالٍ ماثورة أو رمزية.

(***) بمعنى إيسينيات معرفية تتوجهها أنظمة علمية ذات مواقع مترافقين متجلورة في عصر واحد، دون أن تكون على علاقة (منطقية) فيما بينها. يرجع إلى المقدمة.

(****) المقصود من هذه العبارة وما يليها أن طرد الشعراء من المدينة الأفلاطونية يرجع إلى أنَّ الشعر يُحاكي [يُقدَّ] المثل بلغة حسيةٍ مما يعيق صعود الفكر نحوها.

والحب. نسمى هذه الشروط بالإجراءات التوليدية «Procédures Génériques»، وذلك لأسباب سوف أعود إليها فيما بعد والتي تقع في الصميم من كتابي السابق «الكونفونه والحادثة» L'Être et l'Événement». بهذه الأسباب ذاتها ثبتت أن النماذج الأربع للإجراءات التوليدية تميّز وتصنّف اليوم جميع الإجراءات القابلة لانتاج الحقائق (فليس من حقيقة إلا وهي علمية، أو فنية، أو سياسية، أو عشقية)، يمكننا القول إذاً إن الفلسفه شرطاً وهو أن تكون هناك حقائق في كل سقٍ حيثما يمكن مشاهدتها.

نحن إذاً نلتقي بمشكلتين. أولاً إذا كان للفلسفه شروط هي إجراءات الحقيقة، وهذا يعني أنها ليست في ذاتها منتجة للحقائق. في الواقع هذه الحاله شائعة كثيراً؛ فمن يستطيع سرد عباره فلسفية واحدة بحيث تتضمن معنى يدل على أنها صحيحة؟^(*) عندئذ ماذا سيكون رهان الفلسفه حقاً؟ ثانياً، نسلم بأن الفلسفه هي واحدة من حيث إنه من الواضح أننا نتكلّم في الفلسفه وأننا نتعرّف إلى نص من حيث هو نص فلسفه. فما هي العلاقة التي تقيّمها هذه الوحدة المزعومة مع تعديّة الشروط؟ ما هي هذه العقدة التي تربط [الشروط] الأربع (الإجراءات التوليدية، الرياضي، الشعر، الإبداع السياسي والحب) والواحد (الفلسفه)؟ أريد أن أبين أن لهاتين المشكلتين جواباً واحداً، متضمناً في تعريف الفلسفه، الذي يتمثل هنا هنا باعتباره حقانيّة غير مُتحصلٍ إلا بشرط تحصيليّة الحقيقه [كمعيار].

تميّز إجراءات الحقيقة، أو الإجراءات التوليدية عن مراكمه المعرف من حيث أصلها الحدّي «événemmentielle». فما لم يقع أمر ما إلا وهو متّفق مع قواعد خاصة بحالة الأشياء، فإنه يمكننا بكل تأكيد أن ننسى حوله معرفه، أي عبارات صحيحة، ومن ثم معرفه متراكمه؛ ولكن دون أن تكون لنا حقيقة حول ذلك^(**). فإن للحقيقة هذا التعارض من حيث إنها تكون في وقت واحد جدّه، وبالتالي شيئاً نادرًا استثنائيًا، وكذلك فإنها إذ تتصل بالكونفونه نفسها لما هو حقيقة ف تكون بذلك ما هو أكثر ثباتاً، وما هو أقرب إلى الحالة البديهيّة للأشياء، إذا ما تكلّمنا أنطولوجياً. تتطلّب معالجه هذا التعارض تطويراتٍ مديدة، ولكن الواضح هو أنَّ أصل أيّة حقيقة إنما يرجع إلى نظام الحادثة.

فلن assumَ موقفاً، بهدف الاختصار حالة الأشياء، أي تعديّياً ما كيّفما يظهر. فمن أجل أن ينتشر إجراء حقيقة متعلق بالوقف، ينبغي لحادثة حالته أن تتناسب إلى الموقف. هذه الإضافة لن تكون قابلة للتسمية ولا للتصور استناداً إلى مصادر الموقف (بنيتها، اللغة السائدّة التي تسمّي المفردات إلخ...). فالإضافة تدرج تحت تسمية منفردة، وتكون موضع تفعيلٍ من قبل دالٌّ فأفضّل. فإن النتائج هذه داخل الموقف الناجم عن هذا التفعيل التابع لاسم - هو - زائد، هي التي تنسّج إجراء توليدياً وتعود فجاءة حقيقة الموقف. ذلك أنه في المنطق ليس في الموقف أيّة حقيقة إذا لم تردها حادثة [فائضة عنها]. فليس هناك [داخل الموقف] إلا ما أدعوه بالحقانية La véridicité. بالمقابل، وبحيث عن منفذ، فقد يصادف أن تتأتّي حقيقة، من بين العبارات الحقانية ذات الصلة بالحقيقة، ما أن تلتقي حادثة باسمها الزائد عددياً.

تميّز الفلسفه برهان خاص في طرحها لحيّز مفهوميٍّ موحِّد حيث تتحلّ فيه تسميات الأحداث أمكنتها وتفيد كنقطة انطلاق إلى إجراءات الحقيقة. فالفلسفه تسعى إلى تجميع كل

(*) المقصود أن الحكم بصحة العبارة ينضاف إلى نصها.

(**) أي دون أن تكون لنا معرفة مسبقة عن تلك الحقيقة، لأنها ستاتي جديدة.

الاسماء - المستلحة^(*). وهي تعالج من خلال الفكر وبخاصية تالفية [تماكنية] الإجراءات التي تحدي شروطها. إنها لا تنشئ أية حقيقة لكنها تجهز حيزاً للحقائق. تشكل الإجراءات التوليدية وتضمُّها في ملتقى أو ملجاً مبنياً بحسب تزامنيتها الموزعة^(**). تفترط الفلسفة في التفكير بعصرها عندما تضع - في - مكان - مشترك حالة الإجراءات التي تشترط قيامها. فهذه العناصر العلميانيّة مهما كانت، فإنّها تتجه دائماً إلى أن تفكّر المجموع، فتشكّل بممارسة فكريّة واحدة [تستوعب مفهومياً] جاهزية الثبات الرياضي^(***)، والشعر، والإبداع السياسي والحب (أو القوام الحدثي للـ - اثنين). بهذا المعنى فإن السؤال الفاسقي الوحدي، وبالطبع هو سؤال الحقيقة، ليس هو في إنتاج أية حقيقة عبرها ولكن لكونه يطرح صيغة اتصال بوحدة (Unité) للحظة الحقائق، وبموقع مفهومي يمكن من خلاله التفكّر في هذه الحقائق باعتبارها تماكنات الإجراءات التوليدية.

وبالطبع فإن العناصر العلميانيّة الفلسفية ينبغي ألا تفهم باعتبارها مجاميع، وشمائل. فالخاصية الحدثية واللاتجانسية لأنماط إجراء الحقيقة الأربع تستبعد تماماً ترابطها الموسوعي. والموسوعة ليست سوى أحد أبعاد المعرفة، وليس الحقيقة، التي تحدث فجوة [واختراقاً] في المعرفة. حتى أنه ليس من الضوري كذلك أن تكشف الفلسفة عن العبارات، أو الحالات الموضعية، للإجراءات التوليدية. فالمفاهيم الفلسفية تُعد حيزاً عاماً، منه ينبع الفكر إلى الزمن، إلى زمن - بية [عصره] وذلك بقدر ما تتعثر إجراءات الحقيقة في هذا العصر عن طريقه - [الفكر] - على ملْجأ يحقق تماكنيتها La compossibilité [لهذا الفكر] ليس هو إذًا من نوع الجمع، ولا هو من نوع التفكير المذهبي. بل إنه بالأحرى أقرب إلى حرية الحركة والتجوال، وإلى حركة ذاتية للفكر حول عنصر تفصيلي يتبع حالة هذه الشروط. وعن طريق الوسيط المفهومي للفلسفة ومن خلاله فإن الأوجة الموضعية مهما كانت غير متجانسة داخلياً لكل من الشعر والرياضي والإبداع السياسي والحب، إنما ترتد، ويجب ردها إلى فراداة العصر. فالفلسفة لا تُعلّم عن الحقيقة ولكن عن ملتقى الحقائق La conjoncture، بمعنى الترابط الفكري الممكن، للحقائق.

ما دامت الفلسفة هي ممارسة فكريّة حول نافذة العصر، والتقارب عقلاني حول ما يحدّد شرطها، فإنّها بذلك غالباً ما تستند إلى شروط رخصة، وليدة. إنها تتأسس على أطراف تسمى مُتدخلة (intervenant) التي، انطلاقاً منها تُباشر حادثة إجراء توليدية. وما يحدّد شروط وجود فلسفة كبيرة، بعيداً جداً عن المعرفة المدرّسة والمدعومة، إن هي إلا الأزمات المدرّسة والمعارضة المرتبطة بالرياضيات^(****)، والزلزال في اللغة الشعرية، وثورات وتحريضات السياسة المبدعة، وترتّبات العلاقة بين الجنسين. فالفلسفة عندما تستبق جزئياً وتكون مجال استقبال والتجاء فكري لهذه الإجراءات الهشة وتُجهز تماكنات متألقة مداراً ليس قابلة للوجود بعد بصورةٍ نهائية، إنما تُفاصِم الفلسفة بذلك من المشكلات. فقد كان لـ هيدغر الحق في أن يكتب: «حفاً فإن المهمة المشروعة

(*) الاسماء - المستلحة: Les noms - en - plus اي التحديدات التي ستتضاءل إلى الاستثناءes

المعرفية المنتجة من الشروط الإجرائية الأربع، عندما تخضع للمفهمة التوجيهية التي تخص ممارسة الفكر الفلسفي وحده. وهذا ما سيتبين من العبارات التالية في هذا المقطع.

(**) التزامنية الموزعة او: Simultanéité disparte تكتشف في الإجراءات التوليدية كونها كذلك (أي إجراءات توليدية) حين تستطيع أن تلم شتاتها البعض من ميادين علمية مختلفة وغير مترابطة، وتشكل منها مواقعة مفهومية جديدة.

(***) La disposition épocale du mathème اي خاصية الدقة والثبات المميزة للرياضيات.

(****) nomination intervenante تسمية مُتدخلة. والمقصود تكوين نصّ فكري حول موضوع ما.

(*****) المقصود: الصياغة الرياضية لمشكلات متعارضة.

للفلسفة هي أن تُفَاقِمَ، وأن تُضَاعِفَ في وزن الكائن - هناك (أي التاربخاني)، ذلك لأنّ «المفاصمة هي واحدة من الشروط الجذرية الحاسمة في نشأة كلّ ما هو عظيم». حتى لو تركنا جانبًا التباسات «العظمة»، يمكنُ من المناسب القول إن الفلسفة تزيدُ من إمكان الحقائق بواسطة مفهوم التماكن. فتكون وظيفتها «مفاصمة» إعداد الأجراءات التوليدية ليس بما يتناسبُ وحجم فكرها الخاص، ولكن حسب تاربخانيتها الملتحقة بها.

إن الفلسفة، بالنظر إلى نظام شروطها التي تشَكُّل لها صيورتها الموزعة، حين تبني لها حيزاً لأفكار العصر، تفيَدُ كمعبرٍ بين الواقعية الإجرائية للحقائق وبين السؤال الحر المطلق لكنونتها الزمنية.

- 3 -

الحادية

إن العوامل المفهومية التي تشَكُّل الفلسفة شروطها بواسطتها، تضع بصورة عامة فكر العصر تحت طائلة نموذجٍ واحدٍ أو أكثر من هذه الشروط. فإن إجراء توليدياً يكون قريباً من موضعه الحديثي كأصلٍ أو يواجه موانع تهدّد استمراره، عندما يفيَدُ كعامل ارتجاعٍ رئيسيٍّ في انتشار تماكن الشروط *La compossibilité*. وهكذا فإنه في سياق الأزمة السياسية التي عانتها المدن الإغريقية وخلال الانطلاقة «الهندессية» - ما بعد /أودوكس/ - Eudox - لنظرية الحجوم، فقد شرّع أفلاطون في جعل الرياضيات والسياسة، أي نظرية النسب والمدينة باعتبارها ضرورة، ارتجاعات محوريةٌ لحيزٍ فكريٍّ تُعبّرُ فيه كلمة «الجدل» عن وظيفة ممارسة. فكيف هما، الرياضيات والسياسة متماكنان أنطولوجياً؛ ذلك هو السؤال الأفلاطوني الذي سيشكل عامل الفكرة فيها خط توجّهها الحاسم. وسيبقى الشعْرُ مزءَّاً واحدةً نفسه موضع شكٍّ - غير أنّ هذا الشك هو شكل يمكن تلقيه عن التشكيل^(*) -، والخطُّ حسب ذات التعبير - لـأفلاطون سيربط «فجاءة» لقاءً بواقعيةٍ حقيقةٍ - وهنا حقيقةُ الجمال تتأتّى غير متميزةٍ، فليست خطاباً (لغوس) ولا معرفة، «ابستيمية» (épistémé).

سيكون من المناسب تسمية «حقيقة» من الفلسفة، فصلاً من تاريخها حيث يسودها تشكيلٌ متخصصٌ بشرط مسيطراً. وتبقى عوامل التماكن طوال تلك الحقبة متعلقةً بهذا التخصيص. وهي حقيقةٌ تشَكُّل عقدة للإجراءات التوليدية الأربعية، ضمنَ حالةٍ فريدةٍ، ما بعد حدثيةٍ، حيث تخضع عبرها لحاكمية مفاهيم بصورة تدرجٍ فيها إحداها ضمن حيزٍ فكريٍّ وحركيٍّ يكون فلسفياً مركزاً لتحديد العصر. في المثال الأفلاطوني فإنَّ الفكرَة هي بوضوح عاملٌ يكنَّ الرياضيَّ لها المبدأ «ال حقيقيُّ» الخافي. وفيه، تُبتدَعُ السياسة باعتبارها شرطاً لفكَّرٍ تحت حاكمة الفكرَة (من هنا [فكرة] الملك - الفيلسوف، والدور المتميّز الذي تلعبه الرياضيات والهندسة في تربية هذا الملك، أو الحارس)، ويكونُ الشعْرُ المحاكي^(**) مُنْخَى جانبًا، كما يُبيّنُ أفلاطون مراتٍ عديدةً في محاورة

(*) جرياً على منهجنا في محاولة التقيد ما أمكن بعبارات الكاتب ومصطلحه الرجراج، فإننا نعني القاريء هنا في لفت انتباهه إلى أن لغة التشكيل (La configuration) تأتي كلفة التفكير تماماً، وتعنيها مع شيءٍ من التجسيد والتلخيص. وهي لغةٌ ماحوذةٌ أصلًاً من العلوم الهندессية، والبيولوجية حديثاً جداً.

(**) المحاكي مشتقة من التحديد الذي ساد الفلسفة المشائبة كتعريف للشعر، وللن بنصورة عامة، باعتباره محاكاً.

غورجياس كما في محاورة بروتاغوراس وذلك بقدر ما يكون هناك تواطؤً وتعارضٌ بين الشعر والسفسطة: فالشعرُ هو البعدُ السريُ الغرائبيُ للسفسطة لأنَّها تبلغُ الذروةَ في اليونية، وفي التلاعُبِ اللفظيِ.

فالسؤال يغدو عندئذٍ بالنسبة لنا هو التالي: هل هناك حقبةٌ حداثويةٌ للفلسفة؟ وتنجم حدّةُ هذا السؤال اليوم من كون أنَّ معظم الفلاسفة يُعلّون من جهةٍ أنَّ هناك في الواقع مثيلٌ لهذه الحقبةٍ ومن جهةٍ أخرى نحنُ معاصرُون لاكمالها [انتهائُها]. ذلك هو معنى عبارة «الحداثةُ المابعديةُ»، ولكن حتى عند الذين - يقتضدون [يستعملون] هذه العبارة، فإنَّ موضوعةٌ «نهايةٌ» للحداثة الفلسفية، واستنفاد العوامل التي كانت تخصُّها - ومنها بصورةٍ خاصةٍ تمامًا مقولَةُ الذات - تكون ماثلةً لديهم تحت ترسيمِ نهاية الميتافيزيقا. يبقى غالباً أنَّ هذه النهاية تُنسب إلى ذيوع الفكر النيتشاوي.

إذاً كَنَا نعني تجريبياً «الأزمةُ الحديثةُ» بالحقيقة التي تنطلقُ من النهضة إلى يومنا الحاضر فمن الصعب بكلِّ تأكيدِ الكلام عن حقبةٍ، بمعنى نوعٍ من الثبات التراتبيِ في التشكيل الفلسفِي للشروط. فمن الواضح حقاً:

- أنَّ العصر الكلاسيكي الذي هو عصر ديكارت و /أيبيترز/ فإنَّ المهيمنَ فيه هو الشرطُ الرياضي تحت تأثيرِ الحدثِ الغاليلي، الذي يقوم جوهُرُه على إدخالِ الامتناهيِ في الرياضي؛
- وأنَّ انتلاقاً من /روسو/ إلى /هيفل/، فإنَّ تماكنِ الإجراءاتِ التوليديةِ الذي رفعته الثورةُ الفرنسيةِ كشعارٍ لها إنما يخضعُ لحاكميةِ الشرطِ التاريخيِ - السياسيِ؛
- وما يقع ما بين /نيتشه/ وهيدغر فإنَّ الفنُ، والشعرُ هو قلبُه، هو الذي يعودُ إلى الظهور عن طريقِ فعلِ تراجعيِ أفلاطونيِ مضادٍ، عبرِ العواملِ التي من خلالها تعتبرُ الفلسفَةُ عصرَنا كعصر للعدميةِ المتناسبيةِ.

هناك إذًا في مدى هذه المرحلة الزمنية نقلةٌ في النظام وفي الارتجاعِ الرئيسيِ الذي ترتسمُ انتلاقاً منه تماكنيةِ الإجراءاتِ التوليدية. وتلوُّن المفاهيم هو أفضل شاهدٍ على هذه النقلة بين نسقِ الأسبابِ الديكارتيِ والتَّشخيصِ الزمنيِ للمفهوم عند هيفل^(*)، والمجازِ الميتا - شعرِي عند هيدغر.

مع ذلك فلا ينبغي لهذه النقلة أن تُخفي ثباتَ موضوعةِ الذات، على الأقل حتى عهدِ نيشه، ولكنَّ المتتابع والممتدُ مع /فرويد/ ولاكان كما مع /هوسرل/. هذه الموضوعة لم تتعرّض للتفكيكِ الجذريِ إلا في إنتاجِ هيدغر والذين تبعوه. فالتقنياتُ التي خضعت لها بتأثيرِ السياسةِ الماركسيةِ كما التحليل النفسيِ (وهو المعالجةُ الحديثةُ للشرطِ العشقِيِ) إنما تنتجُ من تاریخانیَّةِ هذه الشروطِ، وليس من تحققِ العاملِ الفلسفِيِ الذي يعالجُ هذه التاریخانیَّة^(**).

من المناسب إذًا تعريفُ الحقبةِ الحديثةِ من الفلسفَةِ حسبَ الاستخدامِ التنظيميِ المركزيِ الذي تُجريه إزاءِ مقولَةِ الذات. فالرغمِ من أنَّ هذه المقولَة لا تعينُ نمطاً محدداً من التشكيلِ، ولا

(*) يستخدم الكاتب هنا لفظة (pathos) بمعنى تجليات المفهوم عند هيفل. ومن المعروف أن هيفل قد أشار فلسفته أساساً على فكرة أن التاريخ هو المسرح الزمانى الذى تتحقق فيه تجليات المفهوم المطلق الذى يدعوه بالروح.

(**) يريد أن هذه التقنيات والتعديلات لم يتحققها الفكر الفلسفِيُ المجرد، بل نجمت عن حضور هذه الشروط الأربعية تاریخانیَّا.

نسقا ثابتاً للخاصية التماكنتية، فإنها كافية لتكوين السؤال: هل إن الحقبة الحديثة قد اكتملت وانتهت؟ وهذا ما يرجع إلى القول: هل يتطلب افتراحتنا من أجل أن يكون عصرنا حيناً لتماكنية فكرية تتجلى الحقائق من خلالها، هل يتطلب ذلك دعماً لمقوله الذات، واستخدامها، حتى بتحويرها عمقياً، أو تدميرها؟ أو على العكس هل يتطلب عصرنا أن يكون هو عصر تفكيكها؟

أجاب لاكان بإحياء جذري لمقوله قائلةً [من قبل] (مما يعني بالنسبة له أن الحقبة الحديثة للفلسفة مستمرة، وهو كذلك منظور / جامبييه / Jambet، و/لاردو / Lardreau ومنظوري)، وأما هيدينغر (وذلك دولوز مع بعض التغييرات الطفيفة، ولويوتار وبريدا، ولاكو - لبارت، وفانسي بحسم) فكان جوابه أن عصرنا هو العصر الذي فيه «تدفعُ الذاتيَّة نحو إنجازها»، وبالتالي فلا يمكنُ للفكر هو نفسه أن يتحقق إلا فيما يتجاوزُ هذا «الإنجاز»، الذي ليس هو شيئاً آخر سوى الموضعانية التدميرية للأرض، وليس هو سوى مقوله الذات التي ينبغي تفككها واعتبارها الخيار النهائي (الحديث بالطبع) للميتافيزيقا؛ وإن الجاهزية الفلسفية للفكر العقلاني الذي تكون له هذه المقوله بمثابة عامله المركزي، إن هي في هذه النقطة إلا أسيرة لتسخين لا قرار له لما يؤسسه^(*) إذ إن الفكر لن يبدأ إلا عندما تكون قد تعلمنا أنَّ هذا الشيء الذي طالما كان ممجداً منذ عصور، وهو العقل، إنما هو العدو الألد للفكر.

هل نحن كذلك غاليليون وديكارتيون وتحت أي عنوان؟ ليس العقل والذات قابلين أو غير قابلين لأن يفيدها خطٌ توجيهٌ لتشكيل الفلسفة حتى لو كانت الذات ممزاجةً عن مركزها أو فارقة، وأن العقل يخضع لصدفةٍ إضافيةٍ عددياً هي الحادثة؟ هل الحقيقة هي اللا - مكتشف الموجب الذي وجده الشعر يمكنه أن يغامر في استقبالها عبر الكلمات؟ أو هل إن الحقيقة هي ما تعنيه الفلسفة في حيزها الخاص [من خلال] الإجراءات التوليدية غير المتصلة التي ترسم الاستمرارية الغامضة لــ أزمنة الحديثة؟ هل ينبغي علينا الاستمرار أو الاحتفاظ بموقف التأمل في الانتظار؟ ذلك هو السؤال الوحدِيُّ الجنائيُّ الذَّالُ الْيَوْمِ: وهو القرار فيما إذا كان شكلُ فَكُر العصر، المؤسس فلسفاً بجاذبٍ لكلٍ من الحب، والشعر، والروايات، والسياسة المبدعة، سوف يبقى أو لا يبقى متصلًا بهذه الجاهزية التي كان هو سرّ كل ذلك بجاهزية «تأمل الديكارتي».

- 4 -

مواجهة هيدينغر كمحور التقاء

ماذا يقولُ اسم هيدينغر «الشائع»، الذي ينضمُ رأياً؟ يقول ما يأتي:

- ـ إنَّ الوجه الحديث للميتافيزيقا، ذاك الذي يتمفصلُ حول مقوله الذات، إنما يقعُ في مرحلة الاتكال. فإنَّ المعنى الحقيقي لمقوله الذات يتحصلُ من خلال القضية الشمولية للتوضيع (L'Objectivation)، وهي القضية التي اسمها الخاص هو: هيمنة التقنية. فليست صيورة الإنسان كذات إلا النسخ الميتافيزيقي النهائي لمؤسسة هذه الهيمنة: «فواقعَةُ أنَّ الإنسان يغدو ذاتاً والعالم موضوعاً ليس سوى نتيجةً لجوهر التقنية الماضية في استقرارها». وبالطبع فإنه لكون مقوله الذات نتيجةً للانتشار العالمي للتقنية، فهي غير قابلة لإعادة توجيه الفكر نحو جوهر هذا الانتشار. فإنَّ تفكُر التقنية باعتبارها الخيار التاريخي النهائي وذروة المرحلة الميتافيزيقية اللكيونة، بذلك هو اليوم البرنامجُ الوحدِيُّ المكُّنُ للفكر ذاته. فلا يمكنُ للفكر إذاً أن يُنشئ موضعَة انطلاقاً مما تفرضه علينا مقوله الذات: هذا الإبعادُ لا يمكنُ تمييزه عن إبعاد التقنية.

(*) لما يؤسسه: أي بمعنى لما هو سبب له.

2 - إنَّ الهيمنة العالمية للتقنية تضمُّ نهايةً للفلسفة، أي الميتافيزيقاً تستنفِدُ دون رجعة. ليس عصرُنا بالضبط هو «بالحديث»، إذا كُنا نفهمُ من لفظة «الحديث» التشكيلَ ما بعد - الديكارتي للميتافيزيقا الذي نظمَ حتى عهد نفيشه سيطرة الذات أو الوعي على جاهزية النص الفلسفى. ذلك أنَّ عصرَنا هو عصرُ التحقق لشكل الميتافيزيقا النهائى، وعصرُ استفادَ إمكانياتها، وبالتالي عصرُ التوسيع اللا - مختلف [in-différente] التجانس للتقنية، التي ليس لها أبداً أن تتمثلُ عبر فلسفة، ذلك لأنَّ الفلسفه بما تكتسبُه وتعنيه من قوَّة الكينونة، يتم تحقُّقه كإرادةٍ تصحيريةٍ كاسحةٍ للأرض.

3 - إنَّ التتحقق التقنى للميتافيزيقا، الذى تكون نتائجه الرئيسيتان الحتميتان هما العلم الحديث والدولة الكليانية، يمكنُ وينبغي له أن يتم تعريفه من قبل الفكر كعدمية، أي تماماً بمعنى تتحقق اللا - فكر. فالتقنية تدفع اللا - فكر نحو ذروته لأنَّها ليست فكراً ولا كينونَة، وأنَّ التقنية هي المصيرُ الأخيرُ لانزعال الكينونَة داخل الاعتبار الدقيق للكائن. والتقنية هي في واقعها إرادة، وعلاقة بالكينونَة التي يكونُ فرضُ نسيانها أساسياً، لأنَّ [هذا الفرض] يُحقق إرادة استخدام الكائن في كلَّيته. فالتقنية هي إرادة التعديل والاستحواذ على الكائن من حيث هو كائنٌ - هناك^(٢)، باعتباره خلْفيةً جاهزةً بدون حدود للاستخدام الاستعبادي. «الفالغوم» الوحيد للكينونَة الذى تعرفه التقنية هو مفهومُ المادة الأوليَّة المطروحة بدون حصر لما تفرضه عليه إرادة - الإنتاج وإرادة - التدمير المطلقة. والإرادة في نظر الكائن، التي تؤلَّف جوهَر التقنية، هي عدمية من حيث إنَّها تعلُّجُ الكائن دون أي اعتبار لفكر كينونته ومن خلال نوع من نسيان الكينونَة الذى يتناسى هذا النسيان نفسه. ينتَجُ عن ذلك أنَّ الإرادة الماثلة في التقنية تدفع إلى العدم بكينونَة الكائن الذى تعالجه في كلَّيته. فإنَّ إرادة التعديل والاستحواذ هي نفسها إرادة الإعدام. وإنَّ التدمير الكلى للأرض هو المآل المحتمل للتقنية، وليس ذلك لسبب خاصٍ ناجم عن وجود هذه الممارسة أو تلك، مثلًا عسكريَّة كانت أو نوويَّة، التي تُمَاسِسُ هذا الخطير، إنما لأنَّ ذلك هو في جوهَر التقنية أنَّ تبعيَّ الكينونَة، المنلورُ إليها بفظاظة كما لو كانت مستودعاً لجاهزياتٍ خاصةً للإرادة، - تُعيَّنُ الكينونَة عبر الشكل الكامن والجوهرى للعدم.

إنَّ عصرَنا إذاً هو عدمي سواء إذا ما استجوبناه بالنسبة للفكر أو إذا ما استجوبناه بالنسبة لمصير الكينونَة الذى تنشره. بالنسبة للفكر فإنَّ عصرَنا ينصرف عنه عندما يقوم بمحبِّ جذري لفتحه، ولحرية التكون التي هي شرط ممارسته، وبسبب الهيمنة غير المنقوصة للإرادة. وبالنسبة للكينونَة فإنَّ عصرَنا يكرسها لفاعلية العدم، أو بالأحرى: فإنَّ الكينونَة نفسها هي في طريقها إلى استباق وضعها كعدم ما أن يتم شدُّها وطرُّحُها، فلا تظهر عنده فقط إلا وهي مُفلَّقة عليها في المادة الأوليَّة، وفي الجاهزية التقنية لعمق بدون قرار.

4 - في العصر الحديث (العصر الذي أصبح فيه الإنسان ذاتاً والعالم موضوعاً) إذ أخذت التقنية بالهيمنة، ثمَّ في عصرنا، وهو عصرُ التقنية التوضيعية (objectivante) المنقلة، وحدهم كان بضعة شعراء قد تلغُّوا بالكينونَة أو على الأقل بشرط عودةٍ للفكر، خارج الاندراج الذاتي للإرادة التقنية، وذلك في اتجاه الانعتاق والمفتتح. فقد دوى الكلَّامُ الشعري وكان وحده قد عالج التقنية باعتباره تأسيساً ممكناً لاستقبال المفتتح، ضدَّ الجاهزية اللامتناهية والمغلقة لهذا الكائن. وهؤلاء الشعراء هم /هولدرلين/، الذي لا يمكن تجاوزُه، ثمَّ /ريلكى/ Rilke و/تراكل/ Trakl.

أي أنه إذا استطاعت التقنية أن تنشئ فلسفة لها، فسوف تكون هذه الفلسفه ذات نزعة كليانية وتدمرية للعالم. كما سيأتي شرحه مباشرة.

L'Etre - dans - le monde هذا الفصل كلَّه مكرس للتخييم موقف هيدغر من التقنية كراددة عدمية تحقق نسيان كينونَة. والتخييم ملون طبعاً بوجهة نظر الكاتب نفسه، الذي سوف يحاول فيما بعد الردُّ عليه.

اخترق القولُ الشعري لهؤلاء الشعراء نسيج النسيان، واحتقَّ وحافظَ، ليس على الكينونة نفسها، التي ينصرمُ مصيرُها التاريخياني في ظلِّ الجدب السائد في عصرنا، ولكن على سؤالِ الكينونة. فالشعراء كانوا الرعاة والحراس لهذا السؤال الذي جعله هيمنة التقنية غير مُعلنٍ عنه بصورةٍ شموليةٍ.

5 - بعد اكتمال الفلسفه فما تبقى لنا ليس هو إلا إعادة - الإعلان عن السؤال الذي قام الشعراء بحراسته. وإدراك كيف أنَّ هذا السؤال قد دوت أصداؤه ملءُ أرجاء تاريخِ الفلسفه منذُ أصولها الإغريقية. فالفكُّر هو اليوم مطروح تحت شرطِ الشعراء. وتحت هذا الشرط يرتُّبُ الفكرُ نحو تأويلِ أصولِ الفلسفه، نحو الإيماءات الأولى للميتافيزيقا. ينطلقُ باحثنا عن مفاتيحِ مصيرِه الخاص، عن مفاتيحِ إنجازه الحقيقي، عبر الخطوة الأولى للنسيان. هذه الخطوة الأولى للنسيان هي أفالاطون. فإنَّ تحليل «الانعطاف» الأفلاطوني بالنسبة لرابطةِ الكينونة مع الحقيقة، يقود الوعي بالنصر التاريخياني للكينونة، الذي يتم إنجازه تحت أنتظارنا عبر التحريرِ على فاعليَّة العدمية. وتصميمُ هذا «الانعطاف» هو تفسيرِ الحقيقة والكينونة باعتبارهما فكرةً بمعنى تحققِ الشعر بفضل - وأقولُ هذا هنا بلغتي الخاصة - الرياضي. فإنَّ القطع الأفلاطوني للسرد الشعري والمجازي عن طريقِ التندجة الفكريَّة (idéelle) للرياضي، يفسره هيدغر باعتباره التوجيهِ الافتتاحي لمصيرِ الكينونة نحو نسيان تفتحها، وتتجاهلُ انتقامها الأصلي لللغةِ الشعرية عند الإغريق. حتى يمكنُ القولُ كذلك إنَّ العودة نحو الأصل، تتلقى اليوم شرطها عن طريقِ قولِ الشعراء، إنما ترجع إلى قولِ الشعراء الإغريق، والمفكرين - الشعراء قبل - الأفلاطونيين الذين لا يزالون يحافظون على توئر افتتاحِ الكينونة، وازدهارها الخافي.

6 - إنَّ الحركةُ الثلاثيةُ للفكر هي إذا اتخاذُ الشرط في قولِ الشعراء^(*)، وعودةُ تأويلية نحو الانعطاف الأفلاطوني الذي قادَ المرحلة الميتافيزيقية للكينونة، وتأويلُ للأصل قبل - السقراطي للفكر. هذه الحركةُ الثلاثية تُتيحُ الإعلان عن فرضية حول عودةِ للآلهة، للحادنة المتعلقة بخطر الموت الذي يتعرض له الإنسان عن طريقِ الإرادة العدمية - هذا العامل الوظيفي للتقنية - يمكنُ تجاوزُها أو الالتفاف عليها بالمحافظةِ على الكينونة، وذلك بإعادة طرحِ فكرِ مصيرها كافتتاحِ وازدهار، وليس كعمق بدون قرار لجاهزيةِ الكائن. فيمكنُ لهذا الافتراض بعوْدَةِ الآلهة أن يجيءُ إعلانها عن طريقِ الفكر الذي يعلمُه الشعراء وبالطبع دون أن كون مُعلنًا عن هذا الافتراض فالقولُ: «الآله وحده يمكنُ أن يخلصنا» معناه: إنَّ الفكر الذي يعلمُه الشعراء، وتنقُّله معرفةُ الانعطاف الأفلاطوني، والمتجدد عن طريقِ تأويلِ الفلسفةِ قبل - السقراطيين الإغريق يمكنه أن يدعمَ في الصميم من العدمية إمكانيةً لا طريقَ ولا هدفَ لها واصحان، في إعادة تقديس الأرض. فـ«الخلاص» لا يعني هنا رضوخاً لعاملِ إضافيٍ هو الروح. «الخلاص» يريد القول: إقصاءُ الإنسان والأرض عن الفعالية العدمية، هذه الفعالية العدمية التي، حين يحلُ الشكلُ الأخير التقني لمصيرِ الكينونة، سيكونُ على الكينونة أن تختارها. فإلاه المقصود هو إله عودةِ لمصير. وليس المقصود خلاص الروح، ولكن خلاص الكينونة، وخلافتها من هذا الذي يمكنُ أن يعرضها للزوال، وهي ذاتها، في هذا المكتوب المحتوم النهائي لتاريخيتها. خلاصُ الكينونة هذا في ذاتها بذاتها يفترض بنا المضي إلى أقصى حالة الشدة والإمحال، أي إلى نهاية التقنية من أجل المغامرة بالتحول، ذلك لأنَّ في أقصى النزال يجيء من يخلص^(**).

(*) اي اعتماده كأصل للتفكير الفلسفى الجديد ما بعد الميتافيزيقا الأفلاطونية.

(**) يلاحظ هنا أن الكاتب يحاول تطوير تلخيصه إلى لغة مسيحية خالصة لكنه فلسفة هيدغر. وهو بذلك يجتاز إلى التفسير السهل الذي حاول كثيرون أن يشدوها هيدغر نحوه. كلينسوف ميتافيزيقي (خلاصي): مما لا تطيقه فلسفة هيدغر إلا عندما يراد حشرها حسب الطريقة التي يستخدمها هنا الآن بادير نفسه!(م).

عدمية؟

إننا لن نقبل أن تسمح كلمة «عدمية»، حتى لو كانت لها رنة اللفظة اليونانية *ανεπιστήμη*^(*)، بالدلالة على جوهر عصرنا، ولا أن تقوم ثمة رابطة مفيدة للفكر بين «الهيمنة العالمية للتقنية» و«العدمية». إن التأملات، والنبويات والهجائيات حول التقنية، مهما كان لها انتشارها ليست أقل مداعاة للسخرية في مجملها (من شائعة الهيمنة الكلية للتقنية). وبينفي القول بصوت عال ما يفكّر به الكثيرون من اليهودغربيين المذهبين: إن نصوص هيدغر حول هذه النقطة لا تتجوّل أبداً من هذه المبالغة. وإن «طريق الغابة»^(**) وعین الفلاح البصيرة، وتصحير الأرض، والتجذر في الوضع الطبيعي، وتفتح الزهرة، كلّ هذا التشخيص، منذ /فيني / Vigny («هذا الثور المعدني الذي يصدر دخاناً ويخمر، والذي كان الإنسان قد امتطاه منذ وقت بعيد»)^(***) حتى رجالنا من الدعاة ليسوا نسيج حنين انعكاسي رجعي. فإن الطابع الجاهز، لهذه الاجترارات، التي تنبع مما كان يدعوه /ماركس / بـ «الاشتراكية الإقطاعية» إن هو في التجربة إلا أفضل برهانٍ على فقرها الفكري.

إذا كان لي أن أقول شيئاً حول التقنية، بما لها من علاقة جدّ هزيلة بالتطورات المعاصرة للفلسفة، فسيكونُ قولي بالأحرى أسفًا لكون [التقنية] لا تزال جدّ رديئة وجدّ خجولة. فالكثير من الآلات النافعة لا تزال ناقصة أو أنها لا تتوافق إلا بأحجام ثقيلة وغير مناسبة؟ مفامرات كبرى تراوح مكانها، أو تتعذرّ تكون أن «الحياة جدّ بطيئة»، ولننظر إلى استكشاف الكواكب، وإلى الطاقة الناجمة عن التفجير الحراري - النووي، ومحرك المركبة الفضائية لنقل الناس، والصور المأخوذة عن أحوال الفضاء... نعم ينفي القول: «أيتها السادة التقنيون، فالمطلوب منيّ من الجهود إذا كنتم تريدون حقاً الهيمنة العالمية للتقنية!». ليس ثمة من تقنية كافية، والتقنية الموجودة لا تزال في الوضع الخام، تلك هي الحالة الحقيقة: إن سيطرة الرأس المال تكبح وتُبسّط في التقنية التي تمتلك إمكانيات لا متناهية.

من جهةٍ ثانية، ليس من المناسب تصوّر العلم على ذات الصعيد الذي هو للفكر، كما هو للتقنية. من المؤكّد أنّ هناك علاقة تلازم بين العلم والتقنية، لكنّ هذه العلاقة لا تتضمّن آية مشاركة في الجوهر. فالبيانات التي تعلن أن «العلم الحديث» كما لو كان نتاجه، بل نتيجة رئيسة لهيمنة التقنية، لا يمكن الدفاع عنها، لو أخذنا بالاعتبار مثلاً نظرية كبرى في الرياضيات الحديثة، وأنجعها، بحسب رأيي، النظرية التي تبرّز استقلال فرضية المتسلّل (كوهين، 1963)، فإنّا نلقى فيها تكتيّفاً فكريّاً، وجمالاً إبداعياً وفجائّةً مفهوم وقطيعةً مُخاطرةً، حتى نقول باختصار جماليةً فكريّةً، تكاد تقتربُ إذا شئنا من أعظم قصائد هذا العصر، أو من أجرأ المغامرات السياسيّة - العسكرية للفكر استراتيجي ثوري، أو من أشد انفعالات اللقاء العشكّي، لكن بالتأكيد بدون أن تكون لها آية صلة بطاوونَة البُنى الكهربائية أو بتلفزيونِ ملوّنِ مهمماً كانت هذه الآلات مُفيدةً ومبتكرة. يبقى أن العلم من حيث هو علم أي منظورٌ إليه في إجرائه للحقيقة، ليس نافعاً في الأساس، إلا باعتباره يثبتُ الفكر من حيث هو كذلك بصورةٍ غير مشروطة. إنّ بيان الإغريقين حول (لا نفعية العلم، إلا باعتباره ممارسةٍ خالصةٍ وشرطًا توليدياً للفكر)، ليس هنالك ما يعارضه

(*) عناوين نصية ومفاهيم هيدغرية.

(**) العبارة من الشاعر فيني، استعارة لصورة التقنية.

حتى لو جاء ذلك غير تبرير متهافت بأن المجتمع اليوناني كان عبودياً^(*). فالاعتقاد بالفعالية يستند دائماً إلى الاعتزاز بكوننا لا نريد حقاً، وهو ما يسمى إرادة، أي اللا فعالية بالنسبة للجميع.

أما بالنسبة لـ «عدمية» فنحن نوافق الرأي القائل إنّ عصرنا هو شاهدٌ عليها، حسب المقياس الدقيق الذي نفهم منه العدمية كونها القطيعة مع شكل الرابطة التقليدي، والانحسار كصيغة كينونة في كل ماله شكل الرابطة. فمن المختار أن يقوم زماننا على نوع من التذرية^(**) المعممة للرابطة، ذلك لأنّ ليس ثمة إجراءٍ مانعٍ رمزيٍ للرابطة هو في حالة مقاومةٍ ضدّ القدرة التجريبية للرأسمال^(***). وأنّ كلّ ما هو ذور ابطة يؤكدُ أنه من حيث أنه كائن فهو منفصل، وأنّ هيمنة المتعدد هي عمق بدون قرار لكنّ ما يمثل بدون استثناء، وأنّ الواحد ليس هو إلا نتيجة عمليات انتقالية، تلك هي الحصيلة المحتومة للوضع الشمولي الخاص بحدود موقفنا عبر الحركة دائمة الجريان للمعادل العام المالي. بما أنّ كلّ ما يمثل فهو دائم ذو جوهر زمني وأنّ الزمن محسوب علينا بالمعنى الحرفي فلا شيء يوجد وهو باطننا مرتبط بشيء آخر، ذلك لأنّ الواحد والآخر من حذبي هذه العلاقة المفترضة الجوهرية مُسلطان بدون اختلاف على السطح الحيادي للحساب. فلا شيء مطلقاً يمكن أن يضاف ويراجع فيما يتعلق بالوصف المعطى من قبل ماركس لحالة الأشياء هذه منذ مئة وأربعين عاماً:

«حيثما تستولي البرجوازية على السلطة فإنّها تدوس بأقدامها العلاقات الإقطاعية، والعشيرة والمثالية. فكل الروابط المركبة والمتفرقة التي تجمع إنسان الإقطاع بمروسيه الطبيعيين، حطمها البرجوازية بدون رحمة حتى لا تحل مكانها أية رابطة أخرى، بين الإنسان والإنسان إلا المنفعة الباردة، وأوامر الدفع القاسية «للحاسب». وأغرقت الرعشات القدسية للوحى الديني، والحماسة الفروسية، والعاطفة البورجوازية الصفيرة، أغرتها في المياه الصقيعية للحساب الآناني».

ما يوضحه ماركس هو بالدقة نهاية الأشكال المقدسة للرابطة، وبطلاع الضمانة الرمزية التي تُعزى للرابطة، بسبب الركود الإنتاجي والمالي. فالرأسمال هو المبدأ العام للتصورات التقديسية، التي تقترض وجود علاقات لا تنفصل، جوهرية (بين الإنسان والطبيعة، ما بين البشر، بين الجماعات والمدينة، بين الحياة الفانية والحياة الأبدية، إلخ...). فمن اللافت تماماً أنّ معارضه «العدمية التقنية» تكون مرتبطاً دائماً بالحنين إلى تلك العلاقات. واحتفاء القدس يشكل موضوعة متواترة عند هيدغر نفسه، والدعوة إلى عودته تتحدد مع الموضوعة المزعزة إلى هولدرلين حول «عودة الآلهة»: إذا كانت نفهم من «العدمية» إلغاء القداسة، فإنّ الرأسمال الذي لا يُشك في هيمنته العالمية - غير أنّ «التقنية» و«الرأسمال» لا يقرنان إلا عبر مرحلة تاريخية، وليس في المفهوم - هو بكل تأكيد القوة العدمية الوحيدة التي نجح البشر في أن يكونوا خالقينها وضحيتها.

في كلّ حال فإنّه بالنسبة لـ ماركس، كما هو الأمر بالنسبة لنا، ليس نزع التقديس أبداً عدانياً، من حيث إنّ «العدمية» ينفي أن تعني أن ما يُعلّم عن مدخل إلى الكينونة وإلى الحقيقة هو أمر مستحيل. على العكس تماماً فإنّ نزع التقديس هو شرطٌ ضروري لأن يفتح ذلك المدخل على الفكر. ذلك هو بكلّ وضوح الأمر الوحيد الذي ينبغي علينا أن نرحب به في الرأسماł: إنه يكشف عن التعديدي الخالص كمعنى وأساسٍ للتصور، ويرفض تماماً الواحد باعتباره مجرد

(*) بمعنى أن المجتمع اليوناني الذي كان يستخدم العبيد لتلبية حاجاته كان منصرفًا عن البحث فيما يمكن أن يقدمه العلم من مناقع عملية.

Atomistique généralisée.

(**) حافظنا على الصياغة الحرافية للكاتب لإبراز السياق الراهن لحالة شبكة العلاقات الراهنة التي يمكن للرأسمال أن يخترقها ويعدها في أي مجال.

تشكيل زائل، ويخلع التصورات الرمزية التي تجذب فيها الرابطة شبه وجوه لها. وباعتبار أنَّ هذا الخلع يتم بهمجة كاملة فلا ينبغي أن يُخفي ذلك فضيلته الأنطولوجية الخاصة به. إلى ماذا ينبغي أن نخلص من أسطورة الحضور، ومن الضمانة التي تمنحها إلى جوهرية الراويب وإلى ديمومة العلاقات الجوهرية، إذا لم نكن نخلص منها إلى الآلية المصلحة للرأسمال^(٤٠). وحتى يمكننا التفكير بعيداً على الرأسماль وتطبيقه الرديء (الحساب العام للزمن)، فإنه ينبغي الانطلاق كذلك مما كان كشفة [أي الرأسماль نفسه] وهو: إن الكينونة تعدية في جوهرها، وإن الحضور القدسي هو محض شبه، والحقيقة، مثل كل شيء إن كانت موجودة فهي ليست كشفاً، ولا حتى مجرد تقارب من هذا الذي - ينسحب. فهي إجراء متحقق وتكون نتيجته تعدية إضافياً.

ليس عصرنا تقنياً (ذلك لأنَّه هو كذلك بصورة رديئة) وليس عملياً (وذلك لأنَّه ليس هو العصر الأول الذي يفتح فيه خلم الروابيد المقدسة على توليدية ما هو حقيقي). ويقوم لغزُّه الخاص، على عكس الشطحات الجنينة للاشتراكية الإقطاعية، التي كان رمزاً لها الأكمل بدون شك هو هتلر، يقوم في الدرجة الأولى على المحافظة الموضعية للقدسية، التي كان ينزع نحوها كبارُ الشعراء وينفونها كذلك، منذ هولدرلن. ويقوم هذا اللغز ثانياً في ردود الفعل المضادة للتلقنة، والجائحة إلى الماضي، التي تنشط تحت أنظارنا بقايا الدين (إنطلاقاً من الإضافة الروحية وصولاً إلى الإسلامية)، والسياسات الرسالية (بما فيها الماركسية)، والعلوم الغبية (التنجيم، والنباتات الملطفة، ووسائل النقل عن بعد، والمعالجات عن طريق المجموعة بإشارة الدغدغات والقرفات...)^(٤١). وكل أنواع شبه العلاقات مثل الحب المنحل في الأغاني، الذي هو حبٌ بدون حب بدون حقيقة ولا لقاء ويشكل الرحم الخو الشمولي لكل ذلك.

لم تكتمل الفلسفة أبداً. غير أنَّ الحفاظ على هذه الرواسب المتبقية من أمبراطورية الواحد، التي تنشئ هي نفسها العدمية المضادة للعدمية التي تترافق عبر مسار إجراءات الحقيقة وتؤلف العقبة الارتادية المضادة لأنطولوجيا المطروحة التي يُنشئُها الرأسماль وسلطتها التاريخية، نقول إن هذا الحفاظ على تلك الرواسب هو الذي يجعلنا نتخيل أنَّ الفلسفة قد تم تعليقها زماناً طويلاً.

أتجاوزُ هذا التعارض [فأقول]: إنَّ الفلسفة ما كادت حتى الآن أن تفكَّر بما يعادل حجمَ الرأسماль، ذلك لأنَّها قد تركت الساحة حرّةً، في أحسن ما لديها، تركتها لحنينيات القدسي العابثة، ولهاجس الحضور، والهيمنة المظلمة للشعر، تحت وطأة الشك بشرعيتها الخاصة. فلم تعرف كيف تفكَّر بواقعة أنَّ الإنسان قد غدا دونما رجوع «سيدٍ ومالك الطبيعة»، وأنَّ ذلك لا يعني ضياعاً ولا نسياناً ولكنَّه أمرٌ يرتبطُ بأعظم مصير له - الذي ما زال مع ذلك يُفهمُ من خلال الغباوة الكثيفة للزمن المحسوب. لقد تركت الفلسفة «التأمل الديكارتي» غير مكتمل، وتشردت خلال أستطقة (L'Esthétisation) الإرادة والعارض الحدثي، ومصير النسيان، وفي الأثر الضائع. فلم تشا الاعتراف دون التواء بإطلاقية التعدي ولا - كينونة الرابطة. تشتبَّث باللغة، بالأدب، بالكتابة، كما لو كانت آخر المثلثات الممكنة لحتمية سابقة على التجربة أو كما كانت تحل في المكان المحفوظ لإضاءة الكينونة. وأعلنت منذ أيام نفيتْشيه أنَّ ما كان شرعاً به منذ أفلاطون قد دخل في مرحلة غيابه، غير أنَّ هذا التصريح الفحصي كان يُعطي العجزَ عن متابعة هذا الشروع [أو الابتداء]. فالفلسفة لا تتعرض على العدمية الحديثة أو تجدها بلا معنى إلا بقدر ما تلقى صعوبةً في إدراك أو نقل الوضعية الراهنة، ويسبب عدم إدراكتها أثنا جميعاً قد دخلنا بصورة عمياء في مرحلة

(*) يريد أن الرأسماль قد حل مكان الدين في نسج أسطورة أخرى للخلاص عن طريق الrite المصلحة

- والتي تعني تقديم مثل الرفاه بديلًا عن السلام الأخرى.(م)

(**) إشارة إلى بعض الزمر التي تمزج بين الدين والحالات المهيمنة الجماعية. كاللوبي وجماعات

اليوغة المنتشرة خاصةً في أمريكا وبعض الدول الأوروبية.

جديدة من مذهب الحقيقة التي هي مرحلة التعددي - بدون - واحد، أو الكليات التجزئية اللامتناهية واللامتميزة. «فالعدمية» هي دالة [وظيفتها] سد الفراغ. وتبقي المسألة الحقيقة: ماذا يحدُّ الفلسفة حتى تتردد في رفض الحرية والمقدرة التي يطرحها عليها عصرٌ متّميٌّ بإبطال القداسة؟^(*)

- 6 -

التصاقات

إذا كانت الفلسفة هي، كما أفهمُها التشكيل بالفكر لهذه الشروط التوليدية الأربع (الشعر، الرياضي، السياسة، الحب) التي هي تماكنات الشكل الحدّي الذي يُسجّل حقائقَ الزمن، فإنَّ تعليق الفلسفة يمكنُ أن يتّأثر حينما تجد أن تحرّكها الحرّ^(**) الذي تحققَ من أجل تحديد نظام انتقال أو عبر فكري بين إجراءات الحقيقة التي يشترطها، قد غدا محصوراً أو مجمداً. والسببُ المتواترُ أكثر ل لهذا التجميد هو كون الفلسفة عوضاً من أن تبني حيّزاً للتماكل المتألف بحسب تتم عبره ممارسة فكر العصر، فقد أوكلت وظائفها إلى هذا أو ذاك من شروطها وأنّها سلمت كلَّ الفكر إلى إجراءٍ توليديٍ واحدٍ. ف تكونُ الفلسفة بذلك قد تحققت في العنصر الذي يقوم بالغافنها لصالح هذا الإجراء.

سأسمّي التصاقاً هذا النوع من الحالة. فالفلسفة يتم تعليقها كلما ظهرت باعتبارها ملتصقةً بواحدٍ من - شروطها، وبسبِ هذه الواقعَة فإنّها تمنع نفسها ببارادتها من إشادة حيّزاً متولِّد منها ذاتياً (sui géne'tris)، حيث تندُّرُج فيه التّسيّيات الحدّيثة التي تؤثّر جدّة هذه الشروط، الأربع وتوّكّدُ، عبر ممارسة الفكر التي لا تتحذّر مع أيٍ واحدٍ من هذه الشروط، توّكّد تزامنيتها، وبالتالي تُنْتَج حالةً ممكّنة التشكيل لحقائقَ المرحلة.

كان القرن التاسع عشر، ما بين هيغل ونيتشه قد هيمَّت عليه تماماً الالتصاقات، ولهذا السبب فقد بدا أنَّ الفلسفة أصيَّت خلال هذه الفترة بالفشل. وكان الرئيسيُّ من هذه الالتصاقات هو الالتصاق الوضعي أو الغلْموي، الذي فهم من العلم أنه يشكّل في حد ذاته نسقاً كاملاً من حقائق العصر. وما يزال هذا الالتصاق مسيطرًا، بالرغم مما أصاب امتيازه من ثلمات، على الفلسفة الأكاديمية الانكلو - ساكسونية. وإن نتائجه هذه الأكثر ظهوراً تؤثّر طبعاً في قوام بقية الشروط. فما يخص الشرط السياسي، يبدو أنه يتراجع دون أي قوام حدّي، وأنه يتحول إلى دفاع برغماتيقي عن النظام الليبرالي - البرلناني. ومنتفقةً هذا الضمّني والمركزي في أنَّ هو أنَّ السياسة لا تنهض من الفكر بآية طريقه. فالشرط الشعري يكون ساقطاً، ومسجلاً في الفائض الثقافي، أو محدوداً باعتباره موضوعاً لتحليلات لسانية. والشرط العشقي يكون مجهولاً: إنني أديـن لـ / جان لوك ناتسي / بهذه الملاحظة العميقة وهي أنَّ جوهر الولايات المتحدة أن تكون البلد الذي فيه العاطفية والجنس يلتقيان على حساب الحب. إنَّ التصاق الفلسفة بشرطها العلمي يحوّلها تدريجيًّا إلى أَلَا تكون سوى محاكمةٍ تحليلية بحيث تدفع اللغة، بكلّ معنى الكلمة كاملَ الثمن^(***). بذلك فقد ترك للنزعَة الدينية الانتشار في مستقبلٍ حر، بحيث تخدم كقطعة من القطن المرطبة لجروح وكمَّات الشراسة الرأسمالية.

(*) أورينا للفظة (Désacralisation) ترجمات عديدة تتراوح بين نزع القداسة، وإبطال القداسة، والالقداسة حسب موقعها من العبارة.

(**) يريد أن تعليق الفلسفة قد يكون نسقاً انتقالاً وتعبيرًا عن حرفيتها الحرة.

(***) أي أنَّ المباحثات الفكريّة تستخدم اللغة وتحتلها تفسيراتٍ شَتَّى تحت اسم اللسانين، كما يحدث للعديد من أتباع فلسفة هيغل.

إن الماركسية في شكلها المقتنـ المهيمن قد طرحت هي نفسها التصاقـ، هو التصاقـ الفلسفـة بشرطـها السياسيـ. ذلك هو كـل الالتبـاس الذي تثيرـ الأطـروحة الشـهـيرـة حول / فيورـباخ / Feuerbach التي تدـعـي أنها بدـلاً من أن تكونـ «تـفسـيراً للـعالـم فـيـنـها تكونـ تـغـيـرـة الشـوريـ». فالـسيـاسـيـة يـنـظـرـ إـلـيـها هـنـا فـلـسـفيـاً باـعـتـبارـها وـحـدـها القـابلـة لـأـنـ تـشـكـلـ عـمـلـياً المنـظـومـة العـالـمـة لـلـمعـنـىـ، وـتـكـونـ الـفـلـسـفـة بـذـكـ مـكـرـسـة لـحـذـفـها المـتـحـقـقـ. بالـمـقـابـل فـيـنـ الـسـيـاسـيـة الـتـي وـحـدـها مـارـكـسـ معـ حـرـكةـ الـقاـريـخـ الـوـاقـعـيـةـ، تـغـدوـ الشـكـلـ النـهـائـيـ لـتـشـمـيلـ التـجـرـيـةـ، فـيـنـها تـزـعـزـ تـزـامـنـيـاً بـقـيـةـ الشـرـوطـ معـ الـفـلـسـفـةـ الـتـيـ كـانـتـ تـدـعـيـ أـنـهـاـ تـقـدـمـ لهاـ مـجـالـ اـنـدارـجـهاـ الـتـالـفـ،ـ معـ السـيـاسـيـةـ. وـنـحنـ نـطـمـ الصـعـوبـاتـ وـالـخـيـابـاتـ الـتـيـ وـاجـهـتـ مـارـكـسـ وـالـمـارـكـسـيـيـنـ فـيـ كـلـ ماـ يـتـعـلـقـ بـالـفـاعـلـيـةـ الـفـنـيـةـ،ـ بـحـيثـ لـمـ يـتوـصـلـواـ إـلـىـ تـعـقـلـ فـرـادـتـهاـ وـلـاـ إـلـىـ اـحـترـامـ خـاصـيـتـهاـ الـإـبـادـعـيـةـ.ـ أـمـاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ مـفـاعـيلـ حـقـيقـةـ الـاـخـلـافـ بـطـرـيـقـ السـيـاسـيـةـ،ـ فـعـارـضـوـاـ مـنـذـ الـأـصـلـ بـيـنـ «ـاشـتـراـكـيـتـهمـ الـعـلـمـيـةـ»ـ وـمـخـتـفـ الـاشـتـراـكـيـاتـ الـطـوـبـيـةـ،ـ يـمـكـنـ التـأـكـدـ إـذـاـ أـنـ الـمـارـكـسـيـةـ قـدـ صـالـبـتـ بـيـنـ التـصـاقـيـنـ،ـ هـاـ الـتـصـاقـ بـالـسـيـاسـيـةـ وـالـتـصـاقـ بـالـعـلـمـ.ـ وـتـلـكـ هيـ بـالـمـقـابـلـ الشـبـكـةـ الـمـرـكـبـةـ مـنـ هـذـاـ الـتـصـاقـ الـمـضـاعـفـ الـتـيـ دـعـاهـ سـتـالـينـ بـصـفـةـ خـاصـةــ «ـفـلـسـفـةـ»ـ اوـ مـاـدـيـةـ دـيـالـكـتـيـةـ.ـ يـنـتـجـ عـنـ ذـلـكـ أـنـ «ـالـفـلـسـفـةـ»ـ،ـ الـمـزـعـومـةـ تـبـرـزـتـ شـكـلـ غـرـيبـ مـنـ «ـالـقـوـانـيـنـ»ـ،ـ أـيـ «ـقـوـانـيـنـ الـدـيـالـكـتـيـكـ»ـ،ـ الـقـاـبـلـةـ لـلـتـطـبـيقـ بـصـورـةـ مـتـبـسـيـةـ عـلـىـ كـلـ مـنـ الـطـبـيـعـةـ وـالـتـارـيخـ.

بالـنـسـبـةـ إـلـىـ الشـرـطـ الـعـلـمـيـ فـالـقـضـيـةـ أـكـثـرـ تـعـقـيـداـ.ـ إـنـ مـارـكـسـ وـاتـبـاعـهـ،ـ وـقـدـ كـانـواـ فـيـ ذـلـكـ مـنـ دـافـعـيـ الـغـرـمـ مـنـ جـزـاءـ الـتـصـاقـ الـوـضـعـيـ الـمـهـيـمـ،ـ آـتـيـعـاـ دـائـماـ رـفـعـ السـيـاسـيـةـ الـثـورـيـةـ إـلـىـ مـصـافـ الـعـلـمـ.ـ إـذـ دـعـمـواـ الـالـتـبـاسـ الـحـاـصـلـ بـيـنـ «ـعـلـمـ التـارـيخـ»ــ الـمـاـدـيـةـ الـتـارـيـخـيـةــ وـبـيـنـ حـرـكةـ مـقـوـدةـ مـنـ قـبـلـ الـتـارـيخـ بـطـرـيـقـ السـيـاسـيـةـ.ـ فـعـارـضـوـاـ مـنـذـ الـأـصـلـ بـيـنـ «ـاشـتـراـكـيـتـهمـ الـعـلـمـيـةـ»ـ وـمـخـتـفـ الـاشـتـراـكـيـاتـ الـطـوـبـيـةـ،ـ يـمـكـنـ التـأـكـدـ إـذـاـ أـنـ الـمـارـكـسـيـةـ قـدـ صـالـبـتـ بـيـنـ التـصـاقـيـنـ،ـ هـاـ الـتـصـاقـ بـالـسـيـاسـيـةـ وـالـتـصـاقـ بـالـعـلـمـ.ـ وـتـلـكـ هيـ بـالـمـقـابـلـ الشـبـكـةـ الـمـرـكـبـةـ مـنـ هـذـاـ الـتـصـاقـ الـمـضـاعـفـ الـتـيـ دـعـاهـ سـتـالـينـ بـصـفـةـ خـاصـةــ «ـفـلـسـفـةـ»ـ اوـ مـاـدـيـةـ دـيـالـكـتـيـةـ.ـ يـنـتـجـ عـنـ ذـلـكـ أـنـ «ـالـفـلـسـفـةـ»ـ،ـ الـمـزـعـومـةـ تـبـرـزـتـ شـكـلـ غـرـيبـ مـنـ «ـالـقـوـانـيـنـ»ـ،ـ أـيـ «ـقـوـانـيـنـ الـدـيـالـكـتـيـكـ»ـ،ـ الـقـاـبـلـةـ لـلـتـطـبـيقـ بـصـورـةـ مـتـبـسـيـةـ عـلـىـ كـلـ مـنـ الـطـبـيـعـةـ وـالـتـارـيخـ.

لـكـ فـيـ الـمـحـصـلـةـ الـاـخـرـىـ،ـ مـثـلـماـ أـنـ الـعـلـمـ فـيـ الرـؤـيـةـ «ـمـاـدـيـةـ»ـ يـرـجـعـ إـلـىـ شـرـوطـهـ التـقـنـوـيـةــ.ـ التـارـيـخـيـةـ،ـ فـيـنـ الـتـصـاقـ الـمـضـاعـفـ يـتـمـضـعـلـ تـحـتـ هـيـمـنـةـ السـيـاسـيـةـ،ـ تـلـكـ الـتـيـ وـحـدـهاـ تـسـتـطـعـ تـشـمـيلـ الـعـلـمـ اـيـضاـ،ـ كـماـ رـأـيـناـ ذـلـكـ عـنـدـمـاـ انـخـرـطـ سـتـالـينـ فـيـ إـضـاءـ صـفـةـ الـشـرـعـيـةـ عـلـىـ [ـالـحـيـويـ]ـ وـالـلـسـانـيـ أوـ الـفـيـزـيـاـنـيـ الـنـسـبـيـوـيـ،ـ تـحـتـ اـسـمـ الـبـرـولـيـتـارـيـاـ وـبـاـسـمـ حـرـبـهاـ.ـ لـقـدـ خـلـقـ هـذـاـ الـتـصـاقـ شـلـاـفـلـسـفـيـاـ جـدـ مـتـشـابـكـ بـحـيثـ إـنـ،ـ عـنـدـمـاـ شـرـعـ /ـ لوـيـسـ توـسـيرـ /ـ Lـ Althusserـ خـلـالـ السـنـوـاتـ السـتـيـنـيـاتـ،ـ فـيـ إـعادـةـ تـحـرـيـكـ الـفـكـرـ الـمـارـكـسـيـ،ـ لـمـ يـزـ مـخـرـجاـ إـلـاـ فـيـ قـلـبـ تـمـفـضـلـ الـالـتـحـامـيـنـ الـاثـنـيـنـ لـصـالـحـ الـعـلـمـ،ـ وـفـيـ جـعـلـ الـمـارـكـسـيـةـ الـفـلـسـفـيـةـ نـوـعـاـ مـنـ إـسـتـيـمـوـلـوـجـيـاـ الـمـاـدـيـةـ الـتـارـيـخـيـةـ.ـ لـمـ يـكـنـ اـنـطـبـاعـ وـرـسـوخـ الـتـصـاقـاتـ فـيـ فـلـسـفـةـ تـلـكـ الـمـرـحـلـةـ مـرـيـئـاـ مـنـ إـيـةـ جـهـةـ إـلـاـ عـبـرـ الـجـهـدـ الـبـطـوليـ الـذـيـ بـذـلـكـ التـوـسـيرـ فـيـ مـحاـوـلـةـ قـلـبـ الـمـارـكـسـيـةـ،ـ اـصـالـحـ التـصـاقـ الـفـلـسـفـةـ بـالـعـلـمـ وـاعـيـاـ عـنـ حـقـ بـذـلـكـ فـيـ وـقـتـهـ،ـ أـنـ هـيـمـنـةـ التـصـاقـ الـمـارـكـسـيـةـ بـالـشـرـطـ السـيـاسـيـ كانـ أـكـثـرـ إـضـرـارـاـ بـهـاـ.ـ وـكـانـ الـثـمـنـ الـذـيـ وـجـبـ دـفـعـهـ مـقـابـلـ عـمـلـيـةـ التـحـوـيـلـ هـذـهـ هـوـ حـرـجـ تمـثـيلـ السـيـاسـيـةـ لـجـهاـزـ عـلـىـ قـدـرـ مـنـ الـشـبـهـ وـالـعـطـالةـ الـذـيـ هـوـ الـحـزـبـ الشـيـوـعـيـ الـفـرـنـسـيـ،ـ مـمـاـ يـجـعـلـ الـفـكـرـ فـيـ الـمـحـصـلـةـ عـاجـزاـ عـنـ اـسـتـخـالـصـ ذـاتـهـ.ـ فـالـانـطـلـاقـةـ الـفـلـسـفـيـةـ الـتـيـ تـحـقـقـتـ بـعـدـ بـعـضـ نـجـاحـاتـ أـوـلـيـةـ سـقطـتـ عـلـىـ إـثـرـ حـوـادـثـ آـيـارـ Mai 68ـ،ـ بـحـيثـ إـنـ التـسـمـيـةـ بـالـفـكـرـ قـدـ تـجـاـوـزـتـ مـنـ جـمـيعـ الـأـطـرـافـ مـصـادـرـ الـشـرـطـ الـعـلـمـيـ،ـ وـكـشـفـتـ بـصـورـةـ صـارـخـةـ عـنـ الـادـعـاءـ التـارـيـخـيـ لـالـحـزـبـ الشـيـوـعـيـ الـفـرـنـسـيـ.

إـنـ الـأـطـروـحةـ الـذـيـ أـقـدـمـهـاـ هـيـ بـالـتـحـدـيدـ التـالـيـةـ:ـ إـذـاـ كـانـ الـفـلـسـفـةـ لـاـ تـزالـ مـعـلـقةـ،ـ رـبـماـ مـنـ ذـيـقـةـ هـيـفـلـ،ـ فـذـلـكـ لـأـنـهـ أـسـيـرـاـ فـيـ شـبـكـةـ مـنـ الـتـصـاقـاتـ بـشـرـوطـهـ،ـ وـبـالـأـخـصـ مـنـهـاـ هـذـهـ الـشـرـوطـ الـعـلـمـيـةـ وـالـسـيـاسـيـةـ الـتـيـ تـمـنـعـهـاـ مـنـ تـشـكـلـ تـمـكـنـهـاـ الـعـالـمـ.ـ صـحـيـحـ إـذـاـ أـنـ شـيـئـاـ مـنـ الـعـصـرـاـ قـدـ أـفـلـتـ مـنـهـاـ،ـ وـأـنـهـ أـعـطـتـ عـنـ نـفـسـهـ صـورـةـ انـهـازـمـيـةـ وـضـيـقـةـ.

هناك إشارة ثابتة تُعطيها الفلسفة عن ذاتها وهو كونها واقعة تحت التأثير الإبطالي، لبعض التصاق بواحد من شروطها التوليدية، [هذه الإشارة] هي التكرار الريتيب للبيان الذي بحسبه سيكون فيه «الشكل المذهب» للفلسفة مستحيلًا بعد الآن. هذه الحكمَة في المذهبِي المضاد هي اليوم مذهبية. وقد ذكرتُ في مطلع هذه الكتاب بالشكل الذي أعطاها [لهذه الحكمَة] ليوتار، ولكن باستثناء أكيدٍ من كل من /لاردو/ وجامبيه، فإنَّ هذه الحكمَة تشمل جميع الفلسفَة الفرنسين المعاصرِين، وبخاصة كل هؤلاء الذين يستضيفُون من هذه الكوكبة الغريبة النموذجية التي تضم السفسيطائين الإغريق، وفينتشه، هيدغر و/فيتفنشتين/.

إذا فهمنا أن المذهب تشكيلاً موسوعيًّا، يكون هو نفسه محكمًا بمقتَاح رئيسي أو متعلقاً بـأعلى ما فيَّني أودُّ لو أنَّ خاصيَّة نزع التقديس الحديثة تمنع من انتشاره. وأخيرًا لم تكن الفلسفة، ربما باستثناء أرسسطو وهيغل مُخوذة أبداً بهذا الطموح. إذا فهمنا من «التذهبية»، وكما يجب أن نفعل، حصيلةً لتشكيلِ كامل من الشروط التوليدية الأربعَة للفلسفة (مما لا يتطلَّب مرة أخرى أبداً تجاوزَ نتائج هذه الشروط أو حتى الكشف عنها)، وذلك حسب عرض يعرض كذلك قاعدة عرضه^(*)، عندئذ يكون من ماهيَّة الفلسفة أن تصير مذهبيةً، ودون أن يُشكُّ في ذلك أبداً أي فيلسوف، بدءًا من أفلاطون إلى هيغل. لذلك بالمقابل فإن رفض «المذهبية» يُسرِّي اليوم مُحاكيًّا لأنفعالٍ كثيف، كنت تحدثت عنه في مطلع هذا النص، ناجم عن «استحالَة» الفلسفة نفسها. ذاك هو الاعتراف أنها ليست أبداً مستحيلةً، لكنها مُعاقَّة بشبكةٍ تاريخيَّة من الالتصاقات.

لا تستطيع الالتفاق مع ليوتار حول تعريفه للفلسفة [بأنها] خطابٌ باحثٌ عن قواعده الخاصة. إذ هناك على الأقل قاعدتان شموليتان، إذا ما انتقصنا فلا يتبقى أيُّ سبب للكلام في الفلسفة. القاعدة الأولى هي أنَّ الفلسفة يجب أن تُعد التسميات الحديثة لشروطها، وبالتالي تتبع إمكانية الفكر المترافق، والموحد مفهوميًّا، للرياضي، للشعر، للإبداع السياسي ولاثنين الحِبِّ. أمَّا القاعدة الثانية فهي أنَّ نمط المسيرة أو الدقة الذي ينشيء هذا الحِبِّ من الفكر حيث تلقى الإجراءات التوليدية مَأْواها واستقبالها، ينبغي أن يكون مُتجاوزًا نحو داخل هذا الإيواء والاستقبال^(**). بعبارة أخرى، نقول إنَّ الفلسفة لا تكون منفكَة - الالتصاق dé-suturée إلا إذا كانت مذهبية لحسابها الخاص. على العكس إذا أعلنت الفلسفة عن استحالَة المذهب فذلك لأنَّها تكون التصاقية وأنَّها سلمت الفكر إلى واحدٍ من شروطها.

إذا كانت الفلسفة خلال القرن التاسع عشر وما بعده قد عانت من الالتصاق المضاعف بشرطها السياسي وشرطها العلمي فإنَّنا نفهم تماماً، وخاصةً مُنذ نি�تشه، أن تكون خاصيَّة لنزعة تسليم ذاتها عن طريق الالتصاق إلى شرط آخر. والفنُّ كان هو المعنى بذلك تماماً. وما يصلُ إلى ذُرُّوته مع هيدغر هو الجهد، الوضعي المضاد والماركسي المضاد المتوجه إلى تسليم الفلسفة إلى الشعر، فحين يعتبر هيدغر كلاً من العلم الحديث من جهةٍ والدولة الكليانية من جهةٍ أخرى، بمثابة نتاجتين انعطافيتين للتقنية، فهو يدل في الواقع على الالتصاقين المسيطرتين اللذين لا يمكن للتفكير أن يفوز بنفسه إلا في انفكاكه عنهما. فالطريق الذي يقترحه هيدغر ليس هو طريق الفلسفة، التي قد شهدت تحقُّقها في التقنية برأيه، ولكنها هي الفلسفة التي استشعرها نি�تشه، ورأها

(*) أي المطلوب من التشكيل الفلسفِي الجديد أن يقدم معقوليته من ذاته، بالرغم من أنه حصيلة للشروط التوليدية الأربعَة.

(**) وهنا تكرار للمعنى السابق، وهو أن عقلنة الشروط الأربعَة ضمن التشكيل الفلسفِي إنما ينبغي أن تُستند مما يمتلكه هذا التشكيل من عقلنة ذاتية.

برغسون والتي امتدت إلى المانيا بواسطة التقديس الفلسفى للشعراء، وإلى فرنسا مع تصنيف الأدب (بلانش - دريدا - دولوز وأخرون...)، التي أوكلت الحيوية في الفكر إلى الشرط الفنى. وإذا غدت الفلسفة خادمةً للعلم في الغرب، وللسياسة في الشرق، فقد أتجهت في أوروبا الغربية على الأقل إلى خدمة السيد الآخر، الشعر. فالحالة الراهنة للفلسفة هي مهرجٌ خادمٌ لثلاثةٍ أسيادٍ. حتى يمكن أن نُضيف /ليفيناس/ Levinas الذي يرى تحت قناع حديث ثانٍ حول الآخر وجهه، حول المرأة، أن الفلسفة يمكنها أن تصبح حقاً الخادم لشرطها الرابع، الحب.

إننى أعرض اليوم أنه صار بالإمكان وبالتالي من المنطقى أن نفهم كل هذه العقود. والمبادرة التي اقترأتها هي بكل بساطة مبادرة الفلسفه، مبادرة فك - الالتصاق. فيبدو أن الرهان الرئيسى، والصعوبه الكبرى، هي فك - التصالق الفلسفى بشرطها الشعري. إذ لم تُعد الوضعية والماركسية الوثيقية تؤسسان أكثر من اوضاع اثرية. إنما مجرد التصالق مؤسسين أو أكاديميين. وعلى العكس فإن ما كان أطلى سلطه للالتحام المشعن، وبالتالي إلى هيدغر لا يزال أمراً بعيداً عن الانهزام، وذلك لأنه لم يكن حتى موضع حفص.

ماذا كان يفعل ويفكر الشعراء في العصر الذي فقدت فيه الفلسفة حيزها الخاص سواء «أكانت التصالقية» بالرياضى أم بالسياسة الثورية؟

- 7 -

عصر الشعراء

في المرحلة التي افتتحت، إجمالاً بعد هيفيل مباشرةً، وهي المرحلة التي كانت فيها الفلسفة غالباً التصالقية إما بالشرط العلمي، أو الشرط السياسي، فإن الشعر قد استحوذ على بعض وظائف الفلسفة. كذلك هناك إجماع في القول إن تلك المرحلة كانت استثنائية بالنسبة لهذا الفن. ومع ذلك ليس الشعر، الذي نتحدث عنه هو كل الشعر، وليس الشعراء الذين نتكلم عنهم هم كل الشعراء. فالمقصود من هؤلاء من يُعرف بإنتماجه فوراً باعتباره إنتماجاً فكريّاً، والذين يعتبرون أن الشعر هو الحيز الذي تمارس فيه اللغة نوعاً من بيان حول الكينونة وحول الزمن. وذلك بديلاً عن الحيز الذي فيه ذاته تهالك الفلسفه. هؤلاء الشعراء لم يُقرروا أن يكونوا بُلداءً عن الفلسفه، فلم يتکروا لهم على وعيٍ واضحٍ بمثل هذا الاستبدال. بالأحرى ينبغي التصور أن هناك حاجةٌ نابعةٌ من داخل فن هؤلاء قد مارست عليهم نوعاً من ضغطٍ فكريٍّ، ناجم عن غياب اللعبه الحرّة في الفلسفه، وهي الحاجة إلى بناء الحيز الاستقبالي العام لكلٍ من الفكر والإجراءات التوبيديّة، الذي لم تتوصل الفلسفه أبداً إلى إنشائه بسبب من كونها التصالقية. إذا كان الشعر معيناً وحده بهذا الغرض، كذلك لأنه من جهة أولى لم يكن ليتشكل، على الأقل حتى عهد نيتشه وهيدغر ب بصورةٍ امتيازيةٍ من خلال الشروط التي تسببت في التصالقية الفلسفه؛ ومن جهة أخرى فهو لأن للشعر طموحاً مديدأً، كفن رابطةٍ بين الكلام والتجربة، في أن يمتلك كافق وهمي له، مثالاً الحضور، ذلك الذي يمكن للكلام أن يؤسسه. فالمنافسة بين الشاعر والفاليسوف قضيةٌ قديمة، كما نرى في الامتحان المتميز بقصوته الذي أخصّه أفلاطون كلاً من الشعر والشعراء له. أمّا الانتقام من أفلاطون الذي كان نيتشه نبيّه، فلم يستطع أن يتجدّر إلا عبر إعادة محاكمة الشعر^(*). فقد أمكن

(*) يستخدم الكاتب لفظة La juridiction بمعنى إعادة تمييز الحكم الذي أصدره أفلاطون ضد الشعر والشعراء بحكم آخر ميرنا إياماً من تهمة السقسطة، وذلك بإعادة الاعتبار لهما من خلال كتابة نيتشه ذاتها التي اعتمدت أسلوب النادلة الشعرية لعرض الفكر المختلف.

لـ ديكارت، ولابيبيتر، كانط أو هيغل أن يكونوا رياضيين ومؤرخين وفيزيائين. وإن كان هناك أمرًا لم يكنوه، فهو كونهم شعراء. ولكن منذ فنيته فالجميع يدعون ذلك؛ والجميع يحسدون الشعراً، والجميع هم شعراً فاشلون، أو متقربون أو مفسرون، مثلما نرى ذلك مع هيذغور، وكذلك مع دريدا، أو لاكتو - لابارت. وحتى جامبيه أو لاردو، فإنهم يمجّدان المنحى الشعري الملائم لتصعيدات الشرق الميتافيزيقية. هناك حقًا عصر للشعراء، يقع في زمن الانقطاع الالتصاصي من توالى الفلسفه. فكان هناك عصر يمتد بين هولدرلن وبول سيلان / بول سيلان / حيث إن المعنى المرتجل لما يكون عليه هذا الزمان بالذات، وصيغة العبور الأوسع افتتحاً إلى مسألة الكينونة، وحيث التماكن، المتألف الأقل تأثيراً بالالتصاصات القاسية والتشكيل الأشد وعياً بتجربة الإنسان الحديث، [كل هذه الظواهر] قد كشف عنها الشعر وأثبتها. هناك عصر تم فيه التعبير عن لغز الزمن من خلال لغز المجاز الشعري، حيث إن الالعلاقة هي ذاتها متعلقة فيما للصورة من «الشعب»^(٤) إن حقبة كاملة قد تمثلت في فلسفات مقتضبة كما لو كانت حقبة كثيفة ومحجّة بصورة خاصة. كان هناك التقدم، ومعنى التاريخ، والتأسيس الالفي وحادته العالم الآخر [أميركا]، والبشر الآخرين^(٥). غير أن الحقيقى في هذه الحقيقة كان بالآخر هو اللاثبات واللاتوجة. فالشعر أو على الأقل الشعر «الميتافيزيقي»، الشعر الأكثر تكثيفاً، والأكثر امتداداً ثقافياً، والأعظم عموماً كذلك قد عبر عن هذا اللاتوجة الجوهرى ومقصنه. فقد رسم الشعر في تصورات التاريخ الموجّهة خطأ انحرافياً لا توجيهها. فالجذب المشغشغ لهذه القصائد قد شرّ - مستعيرين هنا مفهوماً للاكتو - لابارت مأخذناً عن هولدرلن -عارض المرضي للتاريخ.

إن التصورات المقوّنة لعصر الشعراء تغدو موضوع اصطفاءً فلسفياً، انطلاقاً من اللحظة التي تتّبع فيها الفلسفة نحو الالتصاص بالشرط الشعري. وقد ذهب / ميشيل ديغي / U. Deguy إلى حد القول - وهو حقاً شاعر - : «الفلسفة، [هي من] أجل الإعداد للشعر». والخلاصة هناك لانحة طويلة من الشعراء التي تعرف الفلسفة بكونهم قد استولوا على وظائفها العاديّة مدة طويّلة. أمّا بالنسبة لي (بيد أنّي أدعم [رأي القائل] إن عصر الشعراء قد اكتمل، وإنّي من نقطة هذا الانطلاق أعلن عن لائحتي الخاصة، التي هي بال التالي لائحة مغلقة)، فإنّي اعترف بسبعة شعراء ذُرّويّين، دون أن يكونوا بالضرورة هم «أفضل الشعراء»، ودون القيام بتوزيع جوائز، ولكن لكونهم قد مَرْحُلوا عصر الشعراء وأذاعوا شعاراته. وهم: هولدرلين، نبِّيُّهم، ورائدُهم المستقبلي، ثم يأتي بعده اللاحقون جميعاً بكميّة باريس، التي تؤشر على افتتاح اللاتوجة المنشئ خطأ للتوجيه، [وهم] مالارميّه، رامبو، ترافل، وبسيوا Pessoà، ماندلستام Mandelstam وسيلان . Celan

ليس لنا هنا أن ندرس التداخل التاريخي والتراجعات، والقصائد المؤسسة، والعمليات الفردانية (مثل كتاب مالارميّه، اضطراب رامبو، وتعدديّات التسمية عند Pessoà)، التي تشكّل قدرأً من العمليّات المفهوميّة بحيث إن مجموعها الالاريّ [اللامُنْتَظَم] يؤلّف عصر الشعراء كعصر للتفكير. ومع ذلك هذه بعض الملاحظات:

1 - إن الخط الجذري المتّبع من قبل شعرائنا، والذي أتاح لهم أن يكونوا في منّى عن الالتصاصات الفلسفية، هو الخط القائم على زعزعة مقوله الموضوع. بدقة أكثر: [سمع لهم ذلك] بزعزعة مقوله الموضوع، والموضوعية، باعتبارهما شكليّن لازمين للتصور. فما كان ينزع إليه شعراء عصر الشعراء هو الانفتاح على معبر نحو الكينونة، هناك حيثما لا تستطيع الكينونة أن

(*) المقصود أن المجاز الشعري عندما يجمع في التعبير بين حالتين أو موضوعين متباينتين عبر التشبيه أو الصورة الشعرية فإنه يقيم بذلك الرابطة حيثما لا توجد هذه الرابطة فعلياً.

(**) المقصود هو اكتشاف الفكر لوجود البشر غير الغربيّين والاعتراف بپساناتهم.

تبعد عن مقوله الموضوع التمثيلية. انطلاقاً من ذلك يغدو الشعر في جوهره لا - تذويتها (dé-subjectivante). هذا لا يعني أبداً أن يُضْحِي المعنى مسلماً به إلى الذات، أو يُضْحِي ذاتياً. بل على العكس تماماً، فإنَّ ما يحتازُ عليه الشعرُ من وعي حادٍ هو الرابطةُ التي تتنظمُها الإلتصاقات بين «موضوع»، أو موضوعية، و«ذات». هذه الرابطةُ منشأةُ العلم^(*)، أو للمعرفة. غير أنَّ العبرَ إلى الكينونةِ الذي ينزعُ إليه الشعرُ لا يرجعُ إلى شأنِ معرفيٍّ. إنه وبالتالي منحرٌّ عن تعارضِ الذات / الموضوع. فحين يقذف راميُّو «الشعرُ الذاتي» بتهكماته أو عندما يُتَبَشِّرُ مالارمييه أنَّ الشعرَ لا حيزَ له إلا عندما يكونُ الكاتبُ مُغَيِّباً ذاتاً، فإنهما يفهمان من ذلك أنَّ حقيقةَ الشعرِ إنما تتأتى بقدرِ ما لا ينهضُ بيانُها لا من الموضوعية ولا من الذاتية. ذلك أنه بالنسبة لجميع شعراء عصرِ الشعراء، إنَّ كان ثباتُ التجربةِ متعلقاً بالموضوعية، مثلما يدعى ذلك الفلاسفةُ الالتصاقيون من خلال إعلانِ انتقامِهم لـ كانت، فينبغي القبولُ عامَّةً بجراً أنَّ الكينونةَ لا ثبوتيَّة (inconsiste)، وهو ما أوجزه سيلان بروعةٍ:

فوق اللا ثوابت يكون الارتكان»

«sur les inconsistances
s'appuyer»

إنَّ الشعرَ، الذي يبحثُ عن أثرٍ للحضور أو عنْبةٍ له، ينفي إمكانية التثبت فوق تلك العتبة، مع احتفاظنا بأطروحةِ الموضوعية، مما ينتجُ عنه أنَّ الذاتَ ليست أبداً - كإضافةٍ على الموضوع - هي التي تكون حاملاً لتلك التجربة. وإذا كان الشعر قد قبضَ عَيْرَ الظلامَ على ظلامية العصرِ وغموضه، فذلك لأنَّه بالرغمِ من تعدديةِ إجراءاته وطابعها اللاتوافيقي فيما بينها، فإنه زعزع الإطارَ «الموضعِ objectivant» [الذي هو] الذات / الموضوع، بحيث يتآكَّد فلسفياً، ومن داخل عنصرِ الالتصاقات، أنَّ هذا العصرَ كان توجيهياً [له وجهة]. فإنَّ اللا توجه الشعري هو مبدئياً، حين نظرُ إليه تحت سلطةِ حقيقةٍ تخترقُ وتتمسَّ كلَّ معرفة، يعني وجود تجربة مطروحة في وقتٍ واحدٍ من كلِّ الموضوعية والذاتية.

2 - ما كان أعطى قوَّةً لفكرة هيدغر هو أنَّه قد صالبَ ما بين النقد الفلسفى بمعناهِ
الخالص للموضوعية، مع زعزعتها الشعرية. فالشطحةُ العبريةُ - التي كانت هذه المرة أقربَ
من الشرط العلمي بما لم تكن عليه آيةٍ صيغةً من الالتصاق - تمثلَ:

- في إدراكِ أنَّ ما كان يفصلُ، خاصةً خلال فحصِ /كانت/، بين «الأنطولوجيا الجذرية»
وبين مذهب المعرفة فهو الدعمُ الذي يُولِيه مذهبُ المعرفةِ هذا لمقولهِ الموضوع باعتباره يؤلِّفَ خطاً
وحَدَّاً مُطلقاً للنقدِ الكائنِيِّ؛

- وهذا بحيثُ إنه يمنع السقوطَ في الذاتية، أو في فلسفةِ اللوعيِّ جذريةٍ، وهو الطريقُ الذي
اتبعه هوسييل بالتحديد، ولكن على العكس سمحَ ذلك ببيانِ حول تفككِ موضوعةِ الذات، التي
اعتبرت تحولاً ممسوحاً أخيراً عن الميتافيزيقا، وإضافةً [رائدةً] قسريةً على الموضوعيةِ
[الشموليَّة]؛

- وبذلك يجري الحسمُ حول التمييزِ الرئيسيِّ بين المعرفةِ [الشموليَّة] أو الحقيقة، أو بين
المعرفةِ [بالمعنى الصحيح] والفكر، وهو تمييزٌ شَكَّ الأساسِ الضمنيِّ للمشروعِ الشعريِّ؛

(*) le savoir = العلم بالمعنى العربي القديم أي المعرفة الشاملة، تفرِيقاً عن لفظة *la connaissance*، التي تأتي هنا بالمعنى المحدد للمعرفة.

- نصل هكذا إلى النقطة التي يمكن فيها تسلیم الفلسفه إلى الشعر. فكان يظهر هذا الالتصاق كضمانة قوّة، ذلك لأنّه كان هناك حقاً عصر للشعراء وقد أعطى وجود الشعراء إلى فكر هييدغر، وبدونه لكان جعله ذلك ربيباً وياسراً، أعطاه أرضية التاريختانية، والراهنة، والقابلة لمنه ما كان ينبغي أن يكون فرصته الأخيرة - وذلك بعد انقضاء الفترة التي تحقق فيها سرابُ تاريختانية سياسية وانحلَّ عبر المهوِّل النازي.

حتى اليوم يستمدُّ فكر هييدغر قوّة إقناعه من كون أنَّ هذا الفكر كان وحده قد قبض على ما كان مُتضمناً في اللعبة الشعرية مُسمياً ذلك زعزعة صنمية الموضوع، وتعارض الحقيقة مع المعرفة [الشمولية]، وأخيراً [مُحدداً] طابع اللاتوجه الجوهري لعصرنا.

لذلك لا يتبقى من نقد أساسي يوجّه إلى هييدغر إلاّ هذا: بما أنَّ عصر الشعراء قد اكتمل، صار من الضروري فك - التحام الفلسفه كذلك بشرطها الشعري. وهذا معناه: أن اللاتوضيع، واللاتوجه، لم يُعْد لهما ما يُعلّtan عنْه عبر الاستعارة الشعرية. فاللاتوجه غداً قابلاً للمفهمة^(٩).

3 - مع ذلك لا يخلو البيان الهيدغرى عن عصر الشعراء من نقطة شبهة. فيبدو كما لو أنَّ هييدغر يرى أن القول الشعري يُماهى بين زعزعة الموضوعية وزعزعة العلم. حين يجأر الشعر في جعل الانفتاح مرتبًا بصميم اليأس التقني، فإنه يعمل على مقارنة «العلم الحديث» وعرضه عبر مقوله توضيع العالم والذات باعتبار [هذا التوضيع] إرادة عدمية. وهيدغر «يَصْنَعُ» بتعارض الرياضي والشعر بحيث يوحّده مع تعارض المعرفة والحقيقة أو مع مزدوجة الذات / الموضوع والكونية. إلا أنَّ هذا الإخراج غير مقوّى في شعر عصر الشعراء. فالعلاقة المشروعة بين الشعراء والرياضيات هي من نسق آخر. وتبدو كما لو كانت علاقة تنافس في الشدة والالتواء، وفي الجمع المتنافر عند ذات النقطة. وتثير للعيان الإرادة «الجبرية» لشعر مالارميه عندما يكتب «أنتم أيها الرياضيون مُتهاكون»، فاصدأ من ذلك أنه حينما يجري تاماً التواطؤ بين كل من الصدفة واللامتناهي، فإنَّ الشعر ينهض من الرياضي، وحين يُسجّل رامبو - في مستوى أعمق بخاصة حول الجوهري الحرفي للعلم - : «كم من الضعفاء يمعنون التفكير حول الحرف الأول من الأبجدية فيقودهم ذلك سريعاً إلى الجنون!»، فإنه يُسجّل دفعه واحدةً شففَ الرياضيات في خانة الانفعالات الخلاصية، إذ ما هي الرياضيات في عمقها إن لم تكون قراراً في التفكير حول الحروف؟ وقد اعتبر /لوتريامون/ Lautréamont وهو الوريث المستحق للافلاطون، اسبينوزا وكاظط، أن الرياضيات قد خلّصتهم، وأنها خلّصتهم بالدقّة من زعزعة مزدوجة الذات / الموضوع، أو الإنسان / العالم: «أيتها الرياضيات القاسية، لم أنسك منذ دروسك المفيدة، والأكثر عذوبةً من العسل، التي كانت تتصرف في قلبي، كموجةٍ مُنشطةٍ. فإبني من دونك لعله كان يمكنني الانتصار في المعركة ضدَّ الإنسان».

عندما يكتب بيسوا Pessoa: «إنَّ Le binôme de Newton هو في جمال تمثال فينيوس (La Venus de Milo). غير أنَّ قليلاً من الناس فطنوا إلى ذلك»، يدفعنا إلى التفكير بدلاً من معارضه حقيقة الشعر بالعدمية الضمنية للرياضي، فيكون أن المطلوب هو جعل هوية الجمال هذه إلا تكون مدركةً من قبل «قلةٍ من الناس» بل من قبل جميع الناس أخيراً.

إنَّ الشعر وهو في ذلك أعمق من خادمه الفيلسوف، كان على وعي كاملٍ بتقاسمِه الفكرَ مع الرياضيات، وذلك لأنَّ الشعر قد أدرك بغموض كذلك أنَّ الرياضي في عطائه الحرفي الخالص، وعبر

(*) أي عندما غدا اللاتوجه ممكناً التعبير عنه من خلال البرهان الفلسفى.

(**) le binôme de Newton: مصطلح رياضي ارتبط باسم نيوتن ويعنى مخرجاً ذا حدّين كانت له أهمية كبيرة في بناء نظرية الجاذبية.

التصاقه الفارغ بكل عرض - تعددي، إنما يستفهم متشكلاً، ويزعزع من أولوية الموضوعية. ولقد علم الشعراً، حقاً بصورة أفضل من الرياضيين أنفسهم، أنه لا يوجد ثمة موضوع رياضي.

كل التصاق هو مبالغة، وذلك مما ردّت مع هيدغر فإن الفلسفة تُقايِم من المشكلات. حين تكون الفلسفة التَّصاقية بأحد شروطها، فإنها تُعزِّي له، فسائل من داخل ممارسة هذا الشرط، لم تكن موضع معرفةٍ. وحين يعزل هيدغر الشعر كتشكيل فريد للفكر والمجازفة، وكمرتبةٍ تصوَّى لصير اليأس والسلام؛ ماضياً إلى حد القبول، بإثر /رينيه شار/ R. Char، «بسليطة للشعراء والمفكرين»، يكون هيدغر بذلك قد تجاوز الاستحقاق الشعري، الذي لا يُشرِّعن مثل فرادته تلك، إلا عندما «يحصل على وضعيته»، وذلك للأسف غالباً هو موقف شار بدوره، فيعالج الرياضي - وكذلك السياسي والحب - بطريقة أخرى.

4 - إن العمليَّة المركزيَّة التي انتلِقاً منها يمكن أن تستقبل وتفكر في شاعر من عصر الشعراء، إن هي إلا «منهج» في الاتوضيع، وبالتالي في الإجراء الذي غالباً ما يكون شديد التعقيد ويستخدمه في إنتاج الحقائق في غياب المعرفة [الشمولية]، وذلك بهدف الإبانة عن اللاتوقَّيِّ الخاص بالحركة الاستعارية [المجازية] لزعزعة مزدوجة الذات / الموضوع. فهي هذه الإجراءات التي تمفصلُ الشعراء، وتترجحُ عصرَ الشعراء. وهي تنهض بصورة أساسية من نموذجين: إماً بواسطة المناقضة، أو بواسطة المزايدة. فيكون الموضوع مطروحاً، ومسحوباً من الحضور بفعل انحلاله الذاتي (وهذا هو منهج مالارمييه) وإنماً أن يكون منسلخاً عن مجال ظهوره، منهزمَا باستثنائه الوحيد، مما يجعله قابلاً للاستبدال بكل شيء آخر (وهذا هو منهج رامبو). فالشعر ينضم النفس أو ينسف نظام العرض. وفي أن معاً فيما أن يجري إبطالَ الذات عن طريق تفسيها (مالارمييه)، أو بطريق التكثير المتحقق^(٤) (بيسوا)، رامبو الذي يقول: «إنني أمام جميع الناس، أتحدث بصوت عالٍ مع لحظة من حيواناتهم الأخرى. - هكذا، فإنني قد أحببت خنزيراً».

لا شيء أفضل من إبداع هذه الإجراءات في الإشارة إلى أي حدٍ تنالاقَ فيه هذه القصائد التي غدت في الواقع بدائل موقتاً، عما هو «قائم» في حيز الفكر الذي يحدد الفلسفة^(٥).

5 - إن أعمال بول سيلان تُعلن في الحد الأخير ومن داخل الشعر، عن نهاية عصر الشعراء. سيلان يختتم هولدرلين.

- 8 -

حوادث

لهُ يكون بالمستطاع اليوم، وبالتالي من الضوري، القيام بفك التصاق الفلسفة والإعلان عن انبعاث لها؛ إذ يغدو بعد التعليق الطويل الذي تعاملت به الامتيازات المتتابعة والمدمرة لكل من الشرط العلمي (الوضعية)، والشرط السياسي (الماركسيات) والشرط العشقي (من نيتشه إلى يومنا الحاضر)، يغدو من المطلوب تشكيل الشروط الأربع انتلِقاً من مذهب في الحقيقة يُعاد تأسيسُه كلّياً؛ وفي قطبيَّة مع الإعلانات المكرورة حول «نهاية الفلسفة»، وحول «نهاية الميتافيزيقا»،

*) pluralisation effective: التكثير المتحقق، بمعنى تكثير الذات في حيوانات أخرى أو كائنات أخرى.

(**) يقصد الكاتب عبر هذا التركيب الملون، أن هذه القصائد صارت بدليلاً عن القليل المتحقق في حيز الفلسفة، مما يمثل حقاً الفلسفة؛ نذكر هنا أن الكاتب لا يعتبر الفلسفة السائدة حالياً لدى صف فلاسفة الاختلاف، أنها حقاً هي فلسفة ما دامت ملتخصة بالشرط الشعري وحده.

و حول «أزمة العقل»، و حول «تفكيك الذات»، تغدو المهمة هي في إعادة الإمساك بخيط العقل الحديث، والقيام بخطوة أكثر ضمّن تتابع «التأمل الديكارتي»: كل ذلك لن يكون سوى نوع من الإلارودية الاعتباطية، إذا كان العامل الذي يُؤثِّرُ المعنى لم يُتَّفقْ له أن يتمكّن من قوام حادثات انعطافية متحققة، سواءً حسب تسميات لا تزال معلقة بعد أو فشل، [لكنها] مسجلة [في خانة] كل واحد من الشروط الأربع. فهذه الحادثات من الرياضي، والشعر، وفكرة الحبّ والسياسة الإبداعية هي التي تنبئ عن عودة الفلسفه، من خلال قابلية تجهيز حيز فكري لايواء واستقبال لما أمكن تسميتة من هذه الحادثات منذ الآن.

فيما يتعلق بالموضوع الرياضي، فإن المسافة المتنامية من /كانтор/ إلى /بول كوهين/ P. Cohen تزلف هذه الحادثة التعارض المركزي لنظرية التعددي، وتُقصِّيه لأول مرة بطريقة برهانية كاملةٍ غير مفهوم قابلٍ لتمييز وتوضيح ما تعنيه تعددية غير مميزة، وتحلُّ، وفقًّا لمعنى مضاد للمعنى الذي طرحته لا يُنفيق، تحل المسالة المتعلقة بمعرفة فيما إذا كان ثمة فكرٌ عقليٌّ للكينونة - من حيث هي - كينونة، ينطوي أو لا ينطوي على سيادة اللغة. نحن نعلم اليوم أنَّ الأمر ليس كذلك أبداً، بل على العكس فإننا ما إن نأخذ بالاعتبار وجود آيةٍ تعدديات، غير مسماة، «توليدية»، تعدديات لا تعني آيةٍ خاصية لغوية، حتى يكون لنا حظٌ في مقاربة حقيقة كينونة تعددية مقطعة، فإذا أحدثت الحقيقة ثقباً في المعرفة، [اخترقتها] إذا لم يعد ثمة بالتالي وجودٌ لمعرفة الحقيقة ولكن يبقى فقط إنتاج الحقائق، فذلك لأنَّ الحقيقة حين نفكّرها رياضياً في كينونتها - وبالتالي باعتبارها تعددية خالصاً - فإنها تغدو توليدية، متداولة لكل دلالة صحيحة، وفائضة نسبياً عما يمكن لهذه الدلالة أن تتميز. والثمن المدفوع من أجل هذا اليقين هو أنَّ كمية تعددي تحتمل لا تحديدًا، وبنوعٍ من الصدف الانشقافي، الذي يؤلف كلَّ الحقيقى في الكينونة نفسها: فمن المستحيل خاصية التفكير في العلاقة الكمية بين «عدد» عناصر تعددي لا متناهٍ وبين عدد أجزائه. هذه العلاقة فقط هي شكلُ الفائض الثالث: فنحن نعلم أنَّ الأجزاء هي أكثر عدداً من العناصر (أطروحة كانتور)، غير أنه لا يمكن إقامة أي مقياس لهذا «الآخر»، وما يتبقى حول النقطة الواقعية - أي الفائض الثالث في الكمي اللامتناهي - إنما تتشَّهُ توجهات الفكر الكبري. فالتفكير الاسمي يرفض هذه النتيجة ولا يعترف بوجود تعدديات قابلة للتسموية. إنه سابقٌ على حادثة الرياضي التي اتكلّم عنها، ولذلك فهو فكرٌ محافظ. والتفكير المتعالي يعتقد أنَّ تحديد نقطةٍ - تعددي، قائم فيما يتتجاوز المعايير العاديَّة [يمكنه أن] يُنظام، ويثبتَ «من أعلى» تيهان الفائض. إنه فكرٌ يتسامح باللامتميَّز ولكن كنتيجةٍ مؤقتةٍ لجهلٍ نسبيٍّ يتعلَّق بنوعٍ من تعددي «رفعي». لا يُصادق إذاً على اعتبار الفائض والتهان كقوانين للكينونة، بل يأمل في لغةٍ كاملةٍ مع اعترافه أنَّنا لا نمتلكها بعد. فهو فكرٌ نبوئيٌّ. أخيراً، فإنَّ الفكر التوليدى يقيِّلُ باللامتميَّز كنمطٍ كينونَةٍ لكلَّ حقيقةٍ معتبراً شرود الفائض كواقعٍ للكينونة، ككينونة للكينونة. باعتبار أنَّ ما ينتَجُ عن ذلك هو أنَّ كلَّ حقيقةٍ هي نتاجٍ لا متناهٍ مطلقاً على حادثة، لا تنحلُّ إلى معارفٍ قائمةٍ وتحددُها فقط فعاليةَ الأويفاء لهذه الحادثة، فإنه يمكن القول إنَّ الفكر التوليدى هو بالمعنى الواسع فكرٌ مناضل. إذاً كان نجازف هنا بإعطاء اسم لحادثة الرياضي، نحن الفلسفة المعاصرین له، فمن المناسب القول إنَّ هذه الحادثة هي حادثة التعددية اللامميَّة، أو التوليدية باعتبارها كينونة - في حقيقة التعددي الخالص (إذاً باعتبارها حقيقة الكينونة - من حيث - هي كينونة).

فيما يتعلق بنسق الحبّ، ونسق الفكر من حيث كونه في الواقع هو حامل حقائق عنه، فإنَّ الحادثة هي من العمل الإبداعي لـ جان لاكان. هنا ليس لنا أن ندخل في المسالة الإضافية المتعلقة بوضعية التحليل النفسي، وهي المسالة التي جرت صياغتها فيما مضى، بالاستناد إلى الالتصاق الوضعي، تحت شكل: «هل التحليل النفسي يكون علمًا؟» وإنني أوضحها بالأحرى هكذا: «هل إنَّ

التحليل النفسي هو إجراء توليدٍ؟ هل يؤلفُ جزءاً من شروط الفلسفة؟». ولنلاحظ خاصية أنه منذ افلاطون حتى فرويد ولاكان، من حيث ثبتَ أنَّ الفلسفة لم تعرف سوى أربعة إجراءات توليدية، فإنه من المناسب وما يبررُ قليلاً الإزدهار المتواتر لقطاعات التحليل النفسي، أن يفرض التحليل النفسي على الفلسفة معالجته كما لو كان شرطاً خامساً. سيكون ذلك في الواقع ثورة في الفكر، وحقيقة جديدة تماماً في الفعاليات التشكيلية الفلسفية. ولكن لنفترض أنَّ التحليل النفسي ليس سوى جاهزية رأيٍ معتمدةٍ على ممارساتٍ مؤسسيةٍ، فينجم عن ذلك خاصيةٍ أنَّ فرويد ولاكان هما في واقع الأمر من عدد الفلسفه، ومن كبار المفكرين، ولقد ساهموا فيما يتعلق بجاهزية الرأي هذه في تحويل الحيز العام إلى مفاهيم، وهو الحيز الذي ستجدُ فيه الإجراءات التوليدية المأوى والاستقبال لتماكناها التالفي La *compossibilité*. ورغم كل افتراض فقد كان لهما الفضل الكبير في دعم وإعادة تأسيس مقوله الذات، في تلك الأوقات التي كانت فيها الفلسفه، لكنها التحاصية بأشكال مختلفة، تتنازل حول هذه النقطة. وكان لهم أن يتبعا بطريقتهم «التأمل الديكارتي»، ولم تكن مصادفةً أبداً أن يصدر لاكان، منذ بداية إنتاجه الجوهرى، كلمة الأمر بـ«عودة إلى ديكارت». حتى أنها ربما لم يستطعوا أن يفعلوا ذلك إلا بعد أن رفضا وضعية الفيلسوف، بل عندما أعلنا أنَّ كلامهما هو فيلسوف - مضاد، كما فعل لاكان. فقد رافق بدون شك موقف الفكر عند كلٍّ من فرويد ولاكان، عملية اللاتذويت لعصر الشعراء، كوجه آخر لهذا الموقف.

يظهرُ أنه من الفرادة أن نجعل من لاكان *مُنْتَظِراً للحب*، وليس للذات، أو للرغبة. فما أفحشه هنا هو فكره تماماً من وجهة نظر شروط الفلسفة. من الممكن حقاً (ولكنَّ عَذَّ وتعقيدة النصوص التي *خَصَّ الحُبَّ بها* تتفق في ذات التشخيص) أنَّ *الحبَّ* ليس مفهوماً مركزاً في ظاهر إنتاج لاكان، مع ذلك عن طريق تجديدات الفلسفه التي عالجها، فإن مشروع لاكان غداً حادثة وشرطًا لأنبعاث الفلسفه. ولست أعرف بالمقابل أيَّة نظرية في *الحبَّ* أعمق من نظرية اعتباراً من تلك التي أتى بها أفلاطون، أفالاطون (المادية) الذي تعاور معه لاكان دون انقطاع. حين كتب لاكان: «إنَّ الكينونة كما هي، تكون *الحبَّ* الذي يأتي لمقاربتها عبر اللقاء»، فالوظيفة الأنطولوجية الخالصة التي يعيتها للحب تُبَرِّزُ تماماً أيَّ حرجٍ كان على وهي به في هذه النقطة، قد أحدثه في تشكيلات الفلسفه.

وباعتبار أنَّ *الحبَّ* الذي انطلقا منه *تَعْقِلُ الائثنين* (le Deux)، فإنه يُحدِّث الانشقاق في هيمنة الواحد، الذي مع ذلك يتحمَّل *الحبَّ* عَبَّه صورته^(*). ونعلم أنَّ لاكان يعملُ وفق استنتاج منطقٍ يتعلَّق بـ«ائثنين الجنسين»، من «جانب» المرأة ومن «جانب» الرجل ذات، وهو تقسيمٌ يجمع السلب والعناصر الكمية (les quantificateurs) - الشمولي والوجودي - وذلك من أجل تحديد المرأة باعتبارها «اللا - الكل»، وتحديد القطب المذكور باعتباره خطٌّ التوجيه الفاصل le vecteur الممثلة في *اللقاء*، علاقة، واللا - صلة. إنه *الـ «الحد»* [الصفة] الائثنين كما هي. فالحبُّ هذا الأصلي في حادثة لقاء (هذه «الفجاءة» التي ألحَّ عليها أفالاطون من قبل بقوَّة)، يقود التجربة الالامتنائية، الالامتنائية، لما في هذا الائثنين من عنصر يشكل مسبقاً فائضاً على قانون الواحد. وأقولُ في لغتي أنَّ *الحبَّ* يحصلُ كتعددية بدون اسم، أو توليدية، يحصلُ حقيقة حول اختلاف الجنسين، حقيقة هي بكلٍّ ووضوح بدليلٍ عن المعرفة، وخاصةً عن معرفة هؤلاء الذين يتحابون. فالحبُّ هو في إخلاصه للحادية - *اللقاء*، إنتاج حقيقة حول الائثنين.

(*) يعني أنَّ *الحبَّ* يدعونا إلى التفكير في الائثنين، مما يفصل ويشق في هيمنة الواحد، ولكن مع ذلك يبقى على *الحبَّ* أن يتحمل صورة هذا الواحد.

يشكل لakan حادثة من أجل الفلسفة، إذ إنه يستثمر كل أنواع الحذاقات الفكرية حول الاثنين، حول صورة الواحد في لا - صلة (*délie*) الاثنين، و يجعلها تتحكم بكل تعارضات الحب التوليدية. بالإضافة إلى ذلك فإنّ لakan مستفيداً من تجربته، يقنن كذلك جيّداً التعبير عن الحالة المعاصرة لمسألة الحب بالاستناد والمقارنة مثلاً مع الحب المهدّب^(*). فهو يطرح ليس فقط مفهوماً، متفصلاً حسب ممّا يحكى الاختلاف وإجرائه الحي، بل يطرح تحليلاً استيعابياً. ولهذا السبب فإنّ الفيلسوف - المضاد لakan هو شرط انبعاث الفلسفة. إن كانت الفلسفة ممكّنة اليوم فذلك لأنّها قد صارت إمكاناً تالفيّاً مع لakan.

بالنسبة إلى نسق السياسة فإنّ الحادثة تتكتّف في الفصل التاريخي الممتدّ تقريباً من 1965 إلى 1980، والذي يتتابع فيه ما دعاه /لازاروس / S. Lazarus «الحادثيات الغامضة»، على أنّ نفهم: غامضة، من وجهة نظر السياسة. فنجد هنا: أحداث آيار 68 والتصاقاتها، والثورة الثقافية الصينية، والثورة الإيرانية، والحركة العمالية، والقومية في بولونيا، (حركة «التضامن»).

ليس هنا مجال القول فيما إذا كانت هذه الحادثات من حيث هي واقعات خالصة، إن كانت عظيمة الشأن أو ضارة، انتصارية أو انهزامية. فما هو مؤكّد أنتا في حالة تعليق لسميتها السياسية. باستثناء الحركة البولونية من دون شكّ فإنّ هذه الظواهر السياسية - التاريخية البارزة هي على قدر من الكثافة بحيث تمثلّ عبرّاً وعيّاً فاعليها، من داخل الإطارات الفكرية التي تعبّر من ناحية أخرى عن خاصيّتها العارضة الزائدة. هكذا فإنّ أحداث آيار - 68 أو الثورة الثقافية ترجعان معاً إلى الماركسية - اللينينية، التي ظهر قريباً أنّ دمارها - كنظام تمثيلٍ سياسي - كان مُسجلاً تماماً في ذات طبيعة الأحداث. فما كان قد جرى، مهما تمّ التفكير به من داخل هذا النظام، فإنه لم يكن قابلاً لأن يغدو مفهراً به. وبذات الطريقة، فإنّ الثورة الإيرانية كانت مسجّلة في نبوءة إسلامية قديمة العهد غالباً، في حين أنّ نواة الاعتقاد الشعبي وتميزه قد تجاوزت هذه النبوءة من كلّ جانب. فلا شيء يبرّر حادثة كونها فائضة [أو خارج التسلسل] - وذلك ليس بالنظر إلى موضعها فحسب، ولكن بالنسبة كذلك للغة الجاهزة [التي ستلتقط التعبير عنها] - بأفضل من التنافر الواقع بين كثافة التدخل والثقافية العقيمة للتمثيلات [أو التصورات]^(**). وينتزع عن هذا التنافر أنّ الحادثات التي هي موضوع البحث لا تكون مسماة بعد، أو بالأحرى أنّ العمل على تسميتها (الذي أدعوه تدخلاً على الحادثة) لا يمكنّ قد أنجز بعد، وبعيداً عن ذلك، والسياسة هي اليوم من بين أشياء أخرى، القدرة على تثبيت هذه التسمية بصورة صحيحة وفي المدى البعيد. فالفلسفة تقع تحت شرط السياسة من حيث إنّها تماماً تكون جاهزية حين مفهومي يبدو متجانساً مع هذا التثبيت الذي تغدو عمليّة الخاصة به سياسية بكلّ دقة. فنرى كيف أنّ آيار - 68 وبولونيا إلخ... قد شاركت مسبقاً في التصاق الفلسفة: فما يتحقق هنا من جانب السياسة ليس هو بل تأكيد كونها معيّراً انتقاليّاً نحو الفلسفة، كما كانت تدعى «المادية» الديكارتية أن تكونه بالنسبة للسياسة السنتالية، بل على العكس فإنّ المنظور المتتابع للحادثة، والمهمة التي يعزّوها هذا الفائض إلى السياسة هما اللذان - يحدّدان شرط الفلسفة، لأنّ عليها واجب إنشاء كيف أن التسميات المبدعة سياسياً للحادثة هي تماكنات متألقة (*compossibles*) مع ما يُحدث

(*) L'amour courtois: الحب بمعناه الشامل، الذي لا يقتصر فقط على العلاقات الجنسية، بل يستوعب أشكال الملاطفة والحنو والإعجاب، وكل تلك الوئيّات الدقيقة من الانفعالات - المثلثة إن صع القول، والتي دخلت موضوع الحب المعاصر واغنته وغدت مادة ثرية للأداب الإبداعية الحداثوية.

(**) المقصود أن مثل هذه الواقعية السياسية التي تبلغ درجة الحادثة - كما يفهمها باديوهنا، تجيء مختلفة عند حدوثها عن كل النبوءات والتمثيلات أو التصورات المجردة عنها.

القطيعة بصورة متزامنة (أي: مع عصرنا) في نسق الرياضي، والشعر والحب. من جديد تغدو الفلسفة ممكّنة بسبب من كونها حقاً ليس عليها أن تُضفي أيّة شرعية على التاريخ أو على السياسة، بل عليها أن تفكّر فقط في إعادة - الانفتاح المعاصر لِمَكَانِيَة السياسة، انطلاقاً من الحادثات الفاحضة.

في نسق الشعر، تكون الحادثة هي أعمال بول سيلان، وذلك في أنّ معاً من حيث ما تضمنه في ذاتها وما تضمنه في هذه الأقصى من [ماهية] عصر الشعراء بكلّيّته. وإنّه لأمرٍ ذو مغزى أنَّ المشاريع الفكرية، جُذُّ المختلطة لكلِّ من دريداً، وفُجـادـامـير أو لاـكـوـ - لـابـارـاتـ التي تُعلـنـ عنـ الالـتـصـاقـ المـحـتـومـ لـلـفـلـسـفـةـ بـشـرـطـهاـ الشـعـرـيـ، إنـماـ تـتـخـذـ مـرـجـعـهاـ فـيـ قـصـائـدـ بـولـ سـيـلـانـ. فـالـعـنـىـ الذي أـعـزـهـ لـهـذـهـ القـصـائـدـ (ولـكـنـ سـابـقاـ بـعـنـىـ ماـ لـقـصـائـدـ بـيـسـواـ Pessoaـ ومـنـدـلـسـتـامـ Mandelstamـ) هوـ بـالـدـقـةـ المـعـنـىـ المـعـاـكسـ. إـذـ أـقـرـأـ فـيـهاـ الـاعـتـرـافـ الـمـرـحـ بـهـ شـعـرـيـاـ، بـأنـ الشـعـرـ لـاـ يـكـفـيـ نـفـسـهـ بـنـفـسـهـ، وـأـنـ يـطـالـبـ بـتـخلـيمـهـ مـنـ عـبـءـ الـالـتـصـاقـ، وـيـأـمـلـ بـفـلـسـفـةـ مـتـحـرـرـةـ مـنـ السـلـطـةـ السـاحـقـةـ لـلـشـعـرـ. وـلـقـدـ كـانـ لـاـكـوـ - لـابـارـتـ حـدـسـ مـعـاـكـسـ لـهـذـاـ الـطـلـبـ عـنـدـمـاـ استـنـتـجـ لـدـيـ سـيـلـانـ «ـانـقـطـاعـ الـفـنـ»ـ. فـالـانـقـطـاعـ فـيـ رـأـيـهـ لـاـ يـخـصـ الشـعـرـ وـلـكـنـهـ هوـ اـنـقـطـاعـ الشـعـرـ الـذـيـ تـسـلـيمـ الـفـلـسـفـةـ إـلـيـهـ. وـمـاـسـأـةـ سـيـلـانـ أـنـ كـانـ عـلـيـهـ أـنـ يـوـاجـهـ الـعـنـىـ فـيـ لـاـ مـعـنـىـ الـمـرـحـلـةـ، وـيـوـاجـهـ لـاـ تـوـجـهـهـ بـوـاسـطـةـ الـوـسـيـلـةـ الـوـحـيـدـةـ لـلـشـعـرـ. حـينـ يـشـيرـ، فـيـ قـصـيدـتـهـ «ـAnabaseـ»ـ، «ـعـودـةـ الصـعـودـ»ـ تـوـجـهـهـ فـيـ الـكـلـمـةـ تـنـزـعـ: مـجـمـوعـ»ـ، فـهـوـ يـسـتـهـمـ التـجـارـزـ الشـعـرـيـ للمـشارـكـةـ فـيـ فـكـرـ هـوـ أـقـلـ اـسـتـغـرـاقـاـ فـيـ الـوـحـدـانـيـةـ الـجـازـيـةـ. فـالـأـمـرـ الـذـيـ يـوـكـلـنـاـ بـهـ هـذـاـ الشـعـرـ، وـالـحـادـثـةـ الـتـيـ تـقـرـبـنـاـ مـنـ العـثـورـ عـلـىـ الـأـسـمـ فـيـ مـكـانـ أـخـرـ، إـنـ هـوـ إـلـاـ النـدـاءـ الشـعـرـيـ مـنـ أـجـلـ إـعادـةـ بـنـاءـ مـلـجـاـ وـتـشـارـكـ فـيـ الـجـاهـزـيـةـ الـمـفـهـومـيـةـ الـخـاصـةـ بـعـصـرـناـ، إـنـهاـ التـشـكـيلـ بـالـشـعـرـ لـنـهـاـيـةـ عـصـرـ الشـعـرـاءـ الـذـيـ كـدـنـاـ أـنـ نـشـيـ كـثـيرـاـ أـنـهـ صـنـعـ مـجـدـ هـؤـلـاءـ الشـعـرـاءـ كـمـاـ تـسـبـبـ فـيـ شـقـائـمـ وـعـزـلـتـهـمـ، تـكـ العـزـلـةـ الـتـيـ لـمـ تـنـجـعـ مـنـهـاـ الـفـلـسـفـاتـ الـتـيـ التـصـقـ بـهـ.

كل شيء يعتمد، وهذا صحيح جدًا، على المعنى الذي نعطيه للقاء بين سيلان وهيدغر الذي يشكل حقبة شبه صوفية من عصرنا. وأطروحة لاكو - لابارت هي أن الشاعر اليهودي [سيلان] الناجي^(٥) ما كان قادرًا على، ماذًا؟ التسامح؟ التحمل؟، على كل حال فإنه تجاوز واقعة أن فيلسوف الشعراء قد حافظ عبر حضوره، وكل حضور على الصعيد المطبق حول الإيادة [إيادة اليهود]. لا أشك لحظة في أن هذا صحيح ولكن هناك كذلك وبالضرورة أن الذهاب لرؤية الفيلسوف [كان يعني] اختبار ما يمكن لفكرة «ال سعود» نحو معنى العصر انتظاره منه، في عنصر تجاوز الشعر (L'outre-poème). فهذا الفيلسوف إنما يرجع إلى الشعر تماماً بطريقة كما لو كان الشاعر يقومً مواجهًا له وحيدًا أكثر من أي وقت^(٦). علينا أن نرى حقًا أن سؤال هيدغر «لماذا الشعراء؟» يمكن أن يغدو بالنسبة للشاعر «لماذا الفلسفة؟»، وإذا كان الجواب على هذا السؤال هو «من أجل أن يكون هناك شعراء» [بحسب هيدغر] فنكون بذلك نضاعف من عزلة الشاعر التي تجيء حادثة سيلان من كونها قد طالبت شعرها برفعها. ينتفع عن ذلك أن هاتين الدلالتين للقاء ليستا متناقضتين. كيف يمكن لـ هيدغر أن يحطم مرآة الشعر - الأمر الذي فعله شعر سيلان بطريقته - وهو الذي لم يعتقد أن باستطاعته توضيح [تيرير] التزامه الشخصي القومي الاشتراكي، من داخل الشروط السياسية؟ هذا الصعيد، فضلًا عن إذلاله الشاعر اليهودي بأخطر طريقة، فإنه كان كذلك محاكمة فلسفية لا تُنفي، تُقافق بما لا يطاق من النتائج التبددية والعدمية

^(*) الناجي من معسكرات الإبادة النازية، كما تقول سيرة سيلان.

^(**) يصيغة أخرى: أن هييدغر كان يرى في الشاعر مرجعه الفلسفية الوحيد القائم بذاته حتى دون

حاجة لقيام الآخر الذي هو الفيلسوف.

الناتجة عن الالتصاق. فاستطاع سيلان هنا أن يعبر في نهاية المطاف عما يعنيه التصنيم الفلسفى للشعر.. وكان المعنى الأعمق لإنتجاهه الشعري هو في إنقاذه من هذا التصنيم، وتحرير الشعر من طفيفاته التجريدية وإعادة إقامته حسب أخوة عصره، حيث سيكون عليه أن يتجاوز في الفكر مع الرياضي، مع الحب مع الإبداع السياسي. فالحاديَّة هي أنَّ سيلان الشاعر، من خلال اليأس والقلق قد كشف في الشعر عن المَرْ نحو إعادة الإقامة هذه.

تلك هي الحالات التي تنشئ شروط الفلسفة اليوم في كلٍ من هذه الإجراءات التوليدية. فمن واجبنا نحن أن ننتج التشكيل المفهومي القابل لاستقبالها مهما كانت لا تزال ضعيفة التسمية، وحتى قليلة التكرار. فكيف يكون التوليدى عند بول كوهن، ونظرية الحُب عند لakan، والسياسة المخلصة لأيَّار - 68 ولبولونيا، والنداء الشعري لـ سيلان نحو التجاوز الشعري، كيف تكون كل هذه ممكناً تزامناً بالنسبة للفكر ليس المقصود أبداً تشميمها^(*)، إذ إنَّها لا متجانسة، لا متوازية في خطوطها، هذه الحالات^(**). بل المقصود هو إنتاج مفاهيم وقواعد الفكر، ربما بعيداً عن كل إضافة توضيحية لهذه الأسماء وهذه الأفعال، وربما قريبة منها، وهذا يتوقف، ولكن تلك التي خلال هذه التصورات والقواعد يغدو فيها زمننا كمثل للعصر الذي فيه إنتاج هذا الفكر يتعلَّك من حيز ما، وهو ما لم يكن له حيزَ البتة، والذي يشتَرك فيه الجميع انطلاقاً من ذلك، حتى لو جهلوه، إذ إنَّ هناك فلسفَة قد أقامت للجميع ملجاً مشتركاً لهذا الذي «صار له حيز».

- 9 -

أَسْأَلَة

تنطوي الإشارةُ التي اقترَحَها حول إعادة تركيب الفلسفة على مُحتوى تُملِّيه بصورةٍ عريضة الحالات التي اتَّخذت شكل الإجراءات التوليدية الأربع (كافنلور - غوديل - كوهن بالنسبة للرياضي، لakan بالنسبة لمفهوم الحُب، بيتسوا - ماندلستام - سيلان بالنسبة للشعر، وفصل الحالات الغامضة بين عامي 1965 و 1980، بالنسبة لابداع السياسي). فإنَّ المسائل المفهومية الكبرى الناتجة عن تعليق مصادفات الفكر هذه والمطلوب أن تتعكس فلسفياً في حيز فريد (حيث تكون مُفكراً بها أفكاراً عصرنا)، هذه المسائل تُستَخلص بوضوح كافٍ ما أن يتم التأشير الحادثي، والتجيية، رغم أن فلاسفتنا هؤلاء الذين يجادلون ضد المذهبية قد انكروا على الفلسفة حق الوجود، ومنهم الهيدغريون، والسفسطانيون واللاكانيون الميتافيزيقيون وممذبوُ الشعرا، ودعاة عبادة التعديات المكاثرة. رغم ذلك فهم يشتغلون جميعاً على هذه المسائل: إذ لا يمكن أن نستثنى أنفسنا بسهولةٍ من أمير هذه الشروط، حتى لو كان مجهولاً، ذلك أنَّ ما يؤسسه قد غدا له حيز.

أول هذه المسائل هي مسألةُ الافتين، بعيداً عن صياغتها العادية، أي الديالكتيكية. وقد أبرزَت أنها تدعم كل تحليلية الحُب. ولكن من الواضح حقاً أنها تقوم في صميم التجديد السياسي، ويكون لها شكلُ المكان الذي كان على الصراع أن يُشغلَه من قبل. فالماركسيَّة الكلاسيكية كانت ثانيةً قويةً، بروليتاريا ضد البرجوازية. وقد جعلت من الخاصية الصراعية مفتاحاً للتصور السياسي كله. «النضال الطبقي» و«الثورة»، ثم - في المنظور الدولي للأمور «ديكتاتورية البروليتاريا» [كل هذه

(*) Totaliser: شامل تشميلاً، بمعنى استوعب مفهومياً أو نظرياً وصولاً إلى مستوى إقامة الإيديولوجيا. والمصطلح يعود استعماله الأول إلى جان بول سارتر في كتابه: نقد العقل الجدي.

(**) حافظنا على صياغة هذه العبارة التي تجعل الضمير في مطلعها والرجوع في النهاية.

المفاهيم] سلحت وصفحت ساحة ردود الفعل التفكيرية للمارسات. فالسياسة ليست مفكراً بها إلا بقدر ما تكون حركة التاريخ التصاقية بفعل صيغة الاثنين الجوهرية والمؤسسة في الواقع الاقتصاد والاستثمار. والسياسة «تكتُّف الاقتصاد»، مما يعني القول إنها استراتيجية الاثنين حول سلطة الدولة. فكانت غايتها القصوى تدمير الألية السياسية للعدو، وكانت تضع بدليلاً عن المواجهات المشتقة والسلمية قليلاً أو كثيراً التي تقابل على الصعيد الاجتماعي ما بين المستقلين والمستقلين، [تضُعُّ بدليلاً عن كلِّ هذا] مواجهة شمولية، بحيث تتعكس كل طبقة في جهاز سياسي يمثلها، وهو الحزب السياسي للطبقة. وفي الذورة النهائية يمكن للعنف (عصبيان مسلح أو حرب شعبية مستمرة) أن يحسم الصراع. غير أنه بالتأكيد فإنَّ ما أظهرته الحديثات الغامضة لأعوام 60-70 هو الأقول، وعدم قابلية التحقق التاريخي لهذا المفهوم الحدي. والبحث يجري اليوم حول فكر سياسي يمكنه عندما يعالج الصراع، أن يتملك من [فكرة] الاثنين البنوي في مجال تدخله، ولكن دون أن يكون لهذا الاثنين ثمة جوهر موضوعي. أو بالأحرى يسعى التجديد السياسي بالمعنى المحدد، كبديل عن المذهب الموضوعي للاحدين (الطبقتان لا زمان مباشره لقضية الإنتاج) إلى معارضته بمنظور [مفهوم] الاثنين «في سياق التاريخانية» افتراضاً موضوعياً، أو «علمياً». نحن نعمل اليوم على إحداث انقلاب في مسألة الاثنين: [فهو رغم أنه] نمط مفهوم مرتبط بالموضوعية (النضال الظبيقي، صراع الجنسين، أو الخير والشر...)، فإنه يغدو الشبكة التي يعلق بها الإنتاج الصدفي الذي يرتبط بحاجاته. فالاثنان، وليس كما كان الأمر سابقاً بالنسبة [للفكرة] الواحد، فهو ما يأتي، الاثنين هو حادثي - بعدي. والواحد (وحدة الطبقية، الاتحاد العشقي، الخلاص...) لم يفرض على الإنسان كما لو كان امتحانه ومهمته. وسوف نعتقد بالأحرى أنه ليس أصعب من الاثنين، ولا شيء قد خضع أكثر منه في وقت واحد لكلٍّ من الصدفة والتنمية المخلصة. فالواجب الأعلى للإنسان هو في إنتاج كلٍّ من الاثنين وفكر الاثنين معاً، أي ممارسة الاثنين.

والمسألة الثانية تتعلق بالموضوع والموضوعية. وقد أظهرت أنَّ الوظيفة الحاسمة لشعراء عصر الشعراء هي في تبيان أنَّ بلوغ الكينونة والحقيقة يفترض زعزعة مقوله الموضوع كشكلٍ عضوي للتمثيل. صحيح أنَّ الموضوع يمكنه أن يوْلِف مقوله المعرفة، وبذلك يُقيِّم حاجزاً أمام الإنتاج الحادثي البعدي للحقائق. فاللاتوضيع الشعري، الذي هو شرط الانفتاح على عصرنا كعصر لا توجيهي يُخولُ البيان الفلسفِي الذي هو هذا، في عرائه الكامل: كلَّ حقيقةٍ هي من دون موضوع.

والمسألة الجذرية هي إذا التالية: هل إنَّ زعزعة مقوله الموضوع تتطلب زعزعة مقوله الذات؟ ذلك بدون شك هو النتيجة الرئيسية ل معظم قصائد عصر الشعراء. لقد لحظت عند راهبو تعدديَّة الذات وزوالها، ولحظت تقييبها عند مالارميه. والذاتُ في شعر تراكم لا يُشَفِّل إلا حيز الموت. وكان هيدغير الالتصاصي بالشعراء، عبر بطرق مختلفة أنه من المستحيل التفكير بمقام عصري للإنسان انطلاقاً من مقولتي الذات والموضوع. وعلى العكس فإنَّ لakan لم يكن حارساً للذات إلا بقدر ما أعاد الأخذ كذلك بمقوله الموضوع ونماها من جديد. فإنَّ الموضوع اللاكانى من حيث إنه على الرغبة (وهنا يصح القول إنَّ الموضوع اللاكانى، في خاصيته الالترميزيَّة [غير القابلة للتحديد] والذروية، قريب جدًا من «الموضوع الترانسنتالى [ال تعالى] = X، عند كانط])^(*) هو تحديد للذات في كينونتها، بحيث يفسرُ لakan ذلك بقوله: «إنَّ هذه الذات التي تعتقد أنَّ باستطاعتها النفاذ إلى نفسها والتعبير عنها من خلال ملفوظة، ليست هي شيئاً آخر إلا ذلك الموضوع».

يمكن إيجاز الموقف انطلاقاً من منطق الالتصاصات، ذلك الذي ساد حتى اليوم في مجال

(*) الإشارة: المتعالى = X أو S، تعني المجهول - عند كانط.

إلغاء كيمنتونة الفلسفة المعاصرة. فالفلسفات الالتصاقية بشرطها العلمي شكلت القسم الأعظم من حالة مقوله الموضوع، والموضوعية هي معيارها المعترف به. والفلسفات الالتصاقية بشرطها الفلسفى، بمعنى متغيرات وفروع «الماركسيّة القديمّة»، فبما أنها تطرح أنّ الذات «تنبتق» من الموضوعية (كمفتر من «الطبقة - في ذاتها» إلى «الطبقة - من أجل ذاتها»، المتحقق عاماً بفضل الحزب^(*)، وإنما كذلك [تلك الفلسفات] هي الأفعل من حيث النتائج، التي تقبل الذات لصلحة الموضوعية (بالنسبة لـ التوسيّر فإنّ مادة الحقيقة تنجم عن عملية بدون ذات)، والتي تتحقّق بـ هيدغر بصورة متعارضة مع ذاتها حينما يجعل من الذات مجرد عنصر فاعل من الإيديولوجيا البرجوازية [بالنسبة لـ هيدغر، فإنّ «الذات»، هي تطوير ثانوي لهيمنة التقنية، ولكن يمكن أن نفهم من ذلك، ما إذا كانت هذه الهيمنة هي بالفعل هيمنة البرجوازية]. وبالنسبة للفلسفات الالتصاقية بالشعر، أو عامةً بالأدب، والفنّ نفسه، فإنّ الفكر يُعنى نفسه من كلّ من الموضوع والذات. بالنسبة إلى اللاكانينيين أخيراً فإنّ هناك مفاهيم يمكن تلقيها من كلّ منها [الذات والموضوع]. وجميع هؤلاء الفلاسفة يتفقون حول نقطة واحدة، هي حكمة عامة بحثٍ تشملُ الحادثة الفلسفية، ولا تستطيع أن تصطُفَ معها. وهي على كلّ حال لا تقبلُ تعريف الحقيقة باعتبارها «تطابق الذات والموضوع»^(**). ولكن يختلف هؤلاء الفلاسفة جميعاً عندما يهدّفون عملياً إلى نقد التطابق، إذ إنّهم لا يتفقون حول قوام الحدين (الذات والموضوع) اللذين تجري بينهما عملية التطابق.

علينا أن نلاحظ أن هذه النمذجة تختلف مكاناً فارغاً وبالتالي: مكان للفكر كان يدعم مقوله الذات، وكان أوكل للشعراء إقالة الموضوع. فإنّ مهمّة ذلك الفكر هي إنتاج مفهوم للذات لا يتضمن أيّة علامة للموضوع، تلك الذات التي يمكنني القول عنها إنّها ذات لا يقابلها شيء Sans vis-vis. هذا المكان تمنع بسمعة سيئة، لأنّه يشير إلى المثالية المطلقة للقسيس /بركلي/ Berkeley. ومع ذلك فهو هذا المكان الذي أسعى إلى احتلاله كما صار مفهوماً. إنّي أدعم بشكلٍ مركزي من أجل انبعاث ممكّن للفلسفة، مشكلة ذات بدون موضوع كما لو أنّ اللاتوضيع، حين فرق بين الحقيقة والمعرفة فقد أسس عصر الشعراء وبالتالي [أنس] نقد الالتصاقات الموضوعية والمركبة. بذلك أدعم أخيراً مفهوماً واحداً، هو مفهوم الإجراء التوليدي، الذي يشتمل على توضيع الحقيقة وتوضيع الذات مظهراً الذات مجرّد جزء متناه من حقيقة حديثة - بعيدة بدون موضوع. فليس لنا إلا طريق الذات بدون موضوع التي يمكننا بواسطتها الافتتاح مجدها على «التأمل الديكارتي» وأن نبقى مخلصين لمكتسبات عصر الشعراء، ذلك الإخلاص محضر الفلسفى، وبالتالي الالتصاقى. فأننا مقتنع أن قصائد بول سيلان تدعونا إلى متابعة حركة الفكر تلك، وبخاصة منها هذا الحضّ المبهم الذي يبعث على فكرة أن بلوغ الكيمنتونة لا يمزّ بطريق الموضوعية، المفتح والملكي، ولا عن طريق الفارق العددي (La prévalence soustractive) للأرقام، وللتسلّيل، على الامتداد الخادع للعطاء الحسي:

(*) «الطبقة - في ذاتها، والطبقة - ذاتها»، تعبيران ويعودان إلى هيدغر بابيدال لفظة الطبقة بالكيمنتونة. غير أن العبارتين تحولتا إلى مصطلحين رئيسيين في كتاب «الكيمنتونة والعدم» لسارتر. وربما يرجع باديء هنا إليهما. وما يعنيان تحول الطبقة (البروليتاريا) من حال الاستثمار غير الواقعية لشرطها ذاك، إلى الطبقة «المناضلة» فعلياً، وذلك بفضل «الوعي الثوري» الذي يسلحها به «حزبها الثوري» ويقودها. والكاتب هنا هو في معرض مراجعة نقدية لكل هذه المفاهيم التي كان يحملها في الماضي عندما كان أحد مفكري الماركسيّة والمادية المتقدمين!

(**) نذكر أن الكاتب يعود هنا إلى التعريف التقليدي للمعرفة أو الحقيقة، والذي يبدو أنه يريد إعادة تأسيسه من جديد، عبر فلسفته.

«هكذا يُفجّأنا معنى
من أضيق مسْرِبٍ
تشقّه
الأشد فتلاً

من علاماتنا المنصوبية»^(*)

تعلق المسألة الثالثة باللامتميّز. فسيادة اللغة هي اليوم عقيدة عامّة، بالرغم مما بين «اللغة بالمعنى الصحيح» التي يحلم بها الوضعيون وبين «القول الشعري» للهيدغريين، من سوء تفاهم حول جوهر اللغة. فهناك كما لو أنّ هوة تفصل ما بين اسمية /فوكو/ الكاملة ومذهب الرزمي عند لاكان ومع ذلك، فإنّ ما يتفق حوله الجميع، المتعمّي إلى ما يدعوه ليوتار بـ«الانعطاف اللغوي الكبير»، للفلسفة الغربية، هو أنّه ليس هناك شيء ما على الحدود بين اللغة والكونونة، أو إنّا أنه يوجد شّعة إمكانية «استقبال الكونونة» داخل اللغة أو أنّ هناك ليس سوى ما هو مسمى، أو أنّ الكونونة من حيث هي كذلك مطروحة من اللغة، بحيث إنّ ليس لذلك من معنى آخر مطلقاً إلا تسلیمه إلى لغة أخرى التي إنما تكون لغة الشاعر، أو اللاشعور أو الله.

وقد أشرت إلى أنّ الرياضي هو وحده الذي يقودنا حول هذه النقطة. فالاعتقادُ المعاصرُ هو نفسه اعتقاد لا يُبنتُ، [وهو أنّه] لا شيء يمكن أن يكون لا متميّزاً بالنسبة للفكر، إذا ما قصدنا من «اللامتميّز» مفهوماً تفسيرياً لما هو مطروح من لغة ما. فما هو مطروح من اللغة لا يمكن تشكيلُ مفهوم عنه ولا فكرة. لهذا السبب فإنّ اللامتميّز الواقعى عند لاكان هو: «الهول» بالمعنى ذاته أنّ كلّ ما يحصل هو ما يحصل، الذي اعتقد ليوتار أنه يعطيه اسم الجملة. فما لا يمكن تسميّته، من الأفضل جعله على مسافةٍ من الفكرة. وقد أعطى فيتفنثتين صياغةً حول «مبدأ اللامتميّزات» عند لا يُبنت في نهاية كتابه Tractatus، حازت على الإجماع وهي: «ما يستحبّ الكلام عنه ينبغي السكوت عنه». لكنّا نعلمُ منذ الحادّة في الرياضي، التي أنشأتها عناصر بول كوهن، أنّه من الصحيح جدّاً إمكانية إنتاج مفهوم عن اللامتميّز، وإقامته، تحت شروط معينة، وجودٌ للتعدديّات التي يشتملها هذا المفهوم، أي التعدديّات «التوليدية». ومن الخطأ حقاً أنّ ما لا نستطيع الكلام عنه (يعني أنّه لا شيء يمكن الكلام عنه بما يميّزه في إعطاءه الخصائص التفريقيّة)، ينبغي السكوت عنه. على العكس ينبغي تسميّته، ينبغي تمييزه باعتباره لا متميّزاً. فنحن لستنا مضطّرين أكثر، إذا قبلنا البقاء في حدود نتائج الشرط الرياضي، إلى الاختيار بين اللامسمى واللامفكّر. لستنا معلقين بين ماله تفسير داخل اللغة، وما ليس لنا عنه إلا «تجربة» لا متحقّقة وبالتألي لا مدّعومة، وما يهزم الفكر. ذلك أنّ اللامتميّز إن كان يُبيّنُ السلطة الفاصلة في اللغة، فإنه لن يكون أقلّ تعرضاً للمفهوم الذي مكّنه برهانياً من إضفاء شرعةٍ على وجوده^(**).

(*) يزيد الكاتب أنه يتبع ما توحّي به قصائد بول سيلان وفق تلك الحركة الفكرية التي تقول إنّ بلوغ الكونونة لن يأتى عن طريق الموضوعية، شارحاً ما تعني الموضوعية من حيث تتفق التشكيّل الرياضي للواقع وفق معادلات تطرح الأشياء مبقية على رعنّها الرياضي الحالص، ولا عن طريق التسجيل والوصف للواقع، بدلاً عن وجودها المادي المباشر المدرج في الامتداد بما يقدمه من المعطيات الحسية. أي أن المعرفة الموضوعية كصياغة رياضية أو وصفية خالصة لا يمكنها أن تتفق على المعطيات الحسية.

واما المفرز الذي يهدف إليه المقطع الشعري لـ سيلان، فهو أن الرقم كما لو كان شيئاً، علامة يقدم معنى مختصراً لكنه جامد قاتل.

(**) l'insymbolisable: ما ليس قابلاً للترميز.

(***) المقصود أن اللامتميّز الذي لا يمكن التعبير عنه لغويّاً لأنّه يُبطل وظيفة التخصيص والتحديد للملفوظات فهو بالأحرى يعرّض مفهومه لأنعدام شرعنته البرهانية.

يمكننا أن نتناول من جديد، اعتباراً من هذه النقطة، الموضوع والاثنين، ونبين الرابطة العميقـة التي توجـد بين مسائلـنا الثلاثـات. إنـ كانتـ الحقيقة لا يمكنـها أنـ تتفـكـ عنـ مقولـةـ المـوضـوعـ، فـذـلـكـ لأنـهاـ دـائـماـ، باعتـبارـهاـ نـتـيـجةـ لـإـجـرـاءـ لـأـمـتـاهـ، هيـ تـامـاـ تـعـدـيـةـ لـأـمـتـيـزـةـ^(٥). وإنـ كانـ الـاثـنـانـ غـرـبـيـاـ عـنـ كـلـ أـسـاسـ مـوـضـوعـيـ لـالـسـيـاسـةـ أوـ لـلـحـبـ فـذـلـكـ لأنـ هـذـيـنـ الـإـجـرـائـيـنـ يـتـجـهـانـ إـلـىـ عـدـمـ تـعـيـيـنـ مـجـمـوعـاتـ - تـحـتـيـةـ، وجـوـدـيـةـ أوـ شـعـبـيـةـ، لاـ يـتـجـهـانـ إـلـىـ قـذـفـهاـ «ـضـدـ»ـ ماـ يـهـبـيـنـ عـلـيـ مـوـقـعـهـاـ. فالـحـبـ إـنـماـ يـنـضـافـ إـلـىـ حـيـاةـ، وـلـيـسـ بـالـاحـرـىـ لـيـرـبـطـهـ بـحـيـاةـ أـخـرـىـ. وإنـ السـيـاسـةـ، اـنـطـلـاقـاـ مـنـ حـادـثـتـهاـ الـمـؤـسـسـةـ تـنـزـعـ إـلـىـ تـحـدـيدـ الـلـامـحـدـدـ إـلـىـ جـعـلـ النـاسـ يـوـجـودـنـ فـيـ التـعـدـديـ الـذـيـ لاـ يـعـكـرـ أـنـ تـدـرـكـهـ الـلـغـةـ الـقـائـمةـ، وـلـاـ جـمـاعـةـ وـلـاـ مـصـلـحةـ. أـخـيرـاـ، إـذـاـ كـانـ الـاثـنـانـ هـوـ تـنـاجـ، وـلـيـسـ حـالـةـ فـذـلـكـ لأنـ مـاـ يـمـيـزـهـ خـطـوـةـ فـخـطـوـةـ عـنـ الـمـوـقـعـ الـذـيـ يـسـوـدـهـ الـواـحـدـ لـيـسـ هـوـ «ـوـاحـدـاـ». أـخـرـاـ، وـلـكـنـ هـوـ الـصـورـةـ الـمـاـثـلـةـ مـاـ لـمـ يـكـنـ مـعـدـوـاـ، [ـرـياـضـيـاـ].

إنـ الـفـلـسـفـةـ الـيـوـمـ يـنـبـغـيـ لهاـ أنـ تـشـرـعـ فـيـ إـقـالـةـ الـمـوـضـوعـ، وـقـلـبـ مـقـامـ الـاثـنـيـنـ، وـفـكـرـ الـلـامـتـيـنـ. يـنـبـغـيـ لهاـ أنـ تـخـرـجـ مـنـ شـكـلـ الـمـوـضـوعـيـةـ الـمـنـذـورـةـ لـصـالـحـ الـذـاتـ الـوـحـدـانـيـةـ، وـأنـ تـعـتـبـرـ الـاثـنـيـنـ اـنـحـلـاـ، صـدـيـقـيـاـ وـشـدـيـدـاـ لـلـحـادـثـ، وـتـمـاهـيـ الـحـقـيـقـةـ بـأـيـ شـيـءـ، بـمـاـ لـهـ، بـالـتـوـلـيـدـيـ. إـنـ تـحـقـيقـ عـقـدـةـ مـنـ هـذـهـ التـوـصـيـفـاتـ الـثـلـاثـةـ يـفـتـرـضـ قـيـامـ حـيـزـ مـنـ فـكـرـ مـرـكـبـ، ذـيـ مـفـهـومـ مـرـكـزـيـ هوـ مـفـهـومـ الـذـاتـ بـدـوـنـ مـوـضـوعـ الـذـيـ هوـ نـفـسـهـ نـتـيـجـةـ لـلـتـوـلـيـدـيـةـ باـعـتـبارـهاـ صـبـرـوـةـ مـخـلـصـةـ، فـيـ كـيـنـونـتـهاـ ذـاتـهاـ، لـلـحـادـثـ الـتـيـ تـنـضـافـ إـلـيـهاـ. مـثـلـ هـذـاـ الـحـيـزـ، إـذـاـ تـوـصـلـنـاـ إـلـىـ الـتـعـاـمـلـ مـعـهـ، سـوـفـ يـسـتـقـبـلـ التـشـكـيلـ الـمـعاـصـرـ لـشـرـطـ الـفـلـسـفـةـ الـأـرـبـعـةـ.

أـمـاـ بـالـنـسـبـةـ لـشـكـلـ الـإـيمـاءـ الـفـلـسـفـيـةـ الـتـيـ اـعـرـضـهـاـ فـأـقـتـرـحـ أـنـ يـكـنـ أـفـلاـطـونـيـاـ^(٦).

- 10 -

بـادـرـةـ أـفـلاـطـونـيـةـ

إنـ الـإـقـارـارـ الـمـشـرـوعـ بـنـهـاـيـةـ عـصـرـ الـشـعـرـاءـ، وـاستـدـاعـ الـاشـكـالـ الـمـعاـصـرـ الـرـيـاضـيـ كـشـعـاعـ مـوـجـهـ لـلـأـنـطـلـوـجـيـاـ، وـالـتـفـكـيرـ فـيـ الـحـبـ منـ حـيـثـ وـظـيـفـتـهـ فـيـ الـحـقـيـقـةـ، وـتـسـجـيلـ طـرـفـ بـداـيـةـ لـالـسـيـاسـةـ:ـ هـذـهـ الـخـطـوـتـ الـأـرـبـعـةـ أـفـلاـطـونـيـةـ. فـكـانـ عـلـىـ أـفـلاـطـونـ كـذـلـكـ أـنـ يـنـظـرـ إـلـىـ الـشـعـرـاءـ كـشـرـكـاءـ أـبـرـيـاءـ الـسـفـسـطـةـ، خـارـجـ مـشـرـوعـ التـأـسـيسـ الـفـلـسـفـيـ، وـأـنـ يـجـسـدـ حـسـبـ رـؤـيـتـهـ لـ«ـالـلـوـغـوـسـ»ـ الـمـالـجـأـ الـرـيـاضـيـ لـمـشـكـلـةـ الـأـعـدـادـ الـلـامـعـقـولـةـ. وـبـيـرـرـ وـجـهـ الـصـعـوبـ نـحـوـ الـجـمـيلـ وـالـمـثـلـ وـسـعـادـ الـحـبـ، وـيـتـفـكـرـ فـيـ غـرـوبـ الـمـدـيـرـقـاطـيـةـ. وـيـجـبـ أـنـ يـضـافـ إـلـىـ ذـلـكـ، أـنـ مـثـلـمـاـ كـانـ لـأـفـلاـطـونـ مـحـرـفـوـ الـسـفـسـطـةـ، كـمـاـوـرـبـينـ، عـنـدـيـنـ وـحـامـلـيـنـ الـلـحـادـثـ، كـذـلـكـ فـيـ نـزـعـةـ تـجـذـيرـ الـقـلـعـيـةـ مـعـ مـقـولاتـ الـفـكـرـ.

(*) أيـ باـعـتـبارـ انـ الـحـقـيـقـةـ تـسـتـدـرـ إـلـىـ الـمـوـضـوعـ كـمـعيـارـ لهاـ، وـكـمـائـةـ، فـهـيـ سـتـكـونـ تـعـدـيـةـ لـأـنـهاـ تـاتـيـ نـتـيـجـةـ لـإـجـرـاءـ تـعـدـديـ يـمـثـلـ فـيـ لـأـنـهـاـيـةـ الـمـوـضـوعـ.

(**) اعتـبارـاـ مـنـ هـذـيـنـ الـمـقـطـعـيـنـ الـأـخـرـيـنـ يـحـاـوـلـ الـكـاتـبـ أـنـ يـعـلـنـ كـلـ شـرـطـ تـوـلـيـدـيـ بـمـاـ لـيـسـ فـيـهـ، وـيـتـقـرـرـ فـيـ شـرـطـ أـخـرـ. وـلـذـلـكـ تـبـدوـ الـعـبـارـاتـ تـلـعـبـ لـعـبـةـ سـلـبـ الـإـيجـابـ، وـإـيجـابـ الـسـلـبـ. فـالـحـقـيـقـةـ الـتـيـ لـاـ يـعـكـرـ أـنـ تـاتـيـ إـلـىـ عـنـ مـقـولـةـ الـمـوـضـوعـيـةـ تـصـبـحـ فـيـ الـوقـتـ ذـاتـهـ مـنـذـورـةـ لـلـذـاتـ. وـلـنـ الـسـيـاسـةـ الـتـيـ هـيـ كـافـكـارـ إـبـدـيـوـلـوـجـيـةـ يـجـبـ أـنـ تـحدـدـ الـمـتـعـدـدـ، لـكـنـهـاـ فـيـ الـوقـتـ ذـاتـهـ تـقـدـوـ تـعـدـديـةـ، مـنـ حـيـثـ إـنـهاـ سـتـقـبـلـ حـقـيـقـةـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ. وـالـاثـنـانـ هـمـاـ لـلـحـبـ، وـخـارـجـهـ فـيـ الـوقـتـ ذـاتـهـ. أـمـاـ مـاـ يـرـيدـهـ مـنـ الـأـفـلاـطـونـيـةـ، فـهـوـ الـرـيـاضـيـ مـنـ نـاسـيـةـ، وـفـكـرـةـ الـواـحـدـ بـحـيثـ يـتـقـرـرـةـ شـكـلـ لـلـشـرـطـ الـتـوـلـيـدـيـ، تـقـدـمـهـ الـفـلـسـفـةـ كـمـعـقـولـيـةـ جـدـيـدةـ.

الكلاسيكية تحددُ اليوم ما هو من المعمول تسميه بـ «السفسطة الكبرى»، المرتبطة جوهريًا بـ فيتفنستين. [ومن معالم هذه السفسطة الكبرى] الأهمية الحاسمة المعطاة للغة ولخاصيتها في المبادئ المتجلىة عبر الألعاب المتنافرة، والشك في جدوى مفهوم الحقيقة والمقاربة البلاغية المعطاة لفاعيل الفن، والسياسة البراغماتية والمنتقدة: كثرةً من الخطوط المشتركة بين السفسطائيين الإغريق وعددهم من الاتجاهات المعاصرة، والتي تفسر الدراسات والمراجع المكرسة لـ غورجياس أو بروتاغوراس التي تتکاثر راهنیاً، ونحن كذلك نواجه ضرورة نقد لدقة [البرهنة] السفسطائية، مع احترامنا لكل ما تقدمه من معلومات حول الحقيقة. فكان أفالاطون في شبابه يعرف أن عليه في أن واحدٍ أن يتجاوز المحاكم السفسطائية الماهرة، وأن يتتفق بالقرب منها حول جوهر المسائل في عصره. ونحن كذلك. فإنه لأمرٍ طبيعي تماماً أن تكون مرحلة الانتقال الجاري بين عصر الالتصاقات وعصر إعادة البدء للفلسفة قد شهدت هيمنة السفسطائيين. والسفسطة الكبرى المعاصرة، المأفوقة، والمُجمِّلة^(*) (langagière, esthétisante)، الديمقراتية، تمارس وظيفتها الانحلالية، وتفضح العواائق وترسم لوحةً لما هو معاصرٌ لنا. فهي جوهريّة بالنسبة لنا كما كان الليبرالي المحدود بالنسبة لـ /باسکال/ ^(**)، إنها تكشف لنا عن خصائص العصر الفردانية.

إن التشكيل المؤلف من الرياضي السفسطائي - المضاد (التدشيني)، ومن الشعر (المطرود)، ومن السياسة (المعاد تأسيسها)، ومن الحب (المفكّر به): هذه الباردة إن هي إلا بادرة أفالاطونية. والعصر، كان حتى اليوم أفالاطونياً - مضاداً. ولستُ أعرّف موضوعة أكثر انتشاراً في المدارس الفلسفية الاشتراكية اختلافاً ومتزقاً من موضوعة الأفالاطونية - المضادة. نحن نقرأ تحت فقرة «أفالاطون» في القاموس الفلسفى الذي أمر به ستالين «إيديولوجي من ملوك العبيد» بكل اختصار وفظاظة. غير أنْ وجودية /سارتر/ في نقاشها ضدّ الماهيات كان أفالاطون هدفاً لها. لكن هيدغر بالرغم من احترامه لما يتبقى من الطابع الإغريقي في المظهر الوضاء للمثل، فإنه يؤذخ «المنعطف الأفالاطوني» كبداية للنسopian. غير أن الفلسفة المعاصرة للغة تأخذ جانب السفسطائيين ضدّ أفالاطون. لكنَّ فكر حرق الإنسان يجده في إرجاع النزعة الكلية إلى أفالاطون - وذلك هو تماماً استلهام /پوپر/ Popper. لكنَّ لاكو - لا بارت يسعى إلى القبض على أصلِ مصير السياسة في الغرب عبر علاقة أفالاطون الملتبسة بفكرة المحاكاة mimésis). لن تنتهي في هذا من تعدد جميع المناسبات [الموصوفة] بالأفالاطونية المضادة، ولا من تعداد جميع المآخذ، وجميع التفكيرات التي أضحت أفالاطون رهاناً لها.

لقد كان أكبر «مخترع» للأفالاطونية المضادة المعاصرة هو نيتشه، وذلك منذُ فجر الالتصاق الفلسفية بالشعر، ولكنَّ الأفالاطونية كانت المانع الرئيسي مثل ذلك الالتصاق. فنحن نعرف التشخيص الذي أورده نيتشه في مقمة كتابه «ما فوق الخير والشر» إذ كتب: «حتى لولم نملك إلا القليل من معرفة الطبيب، يمكننا أن نتساءل عنمن قد أصبح بعدي هذا المرض أفالاطون، هذه النبتة الإنسانية الأجمل في العصور القديمة». فإنَّ أفالاطون هو اسم المرض الروحي للغرب. والمسيحية نفسها ليست سوى «نزعة أفالاطونية لاستخدام الشعب». غير أنَّ الأمر الذي ملا نيتشه غبطة، ومتّح من ثمٍ مستقبلاً إلى «العقل الحرّة»، هو أنَّ الغرب دخل مرحلة النقاوة:

(*) يريد أن يصف فلسفات الاختلاف المعتمدة على لغوية الأفكار الفلسفية، واستعارة أساليب العرض الشعري الجمالي تحت عبارة السفسطة المعاصرة، مقارنا إياها بالسفسطة اليونانية، ومعطياً لذاته دور أفالاطون (المعاصر) نفسه.

(**) بالإشارة إلى محاولة باسکال تخيل محاور له ملحد (Libertin)، لإنقاصه بوجود الله وضرورة الدين، ولكن وفق نظام فهم آخر يعنوه للقلب، معتبراً أن الإيمان مسألة اعتقاد عاطفي مقابل فكر الدقة الرياضي والعلمي.

«أوروبا تنفس، تنفس من هذا الكابوس». في الواقع فقد غدا تجاوز الأفلاطونية التزاماً، وهذا التجاوز الجاري يحرّك طاقةً فكريةً لا سابق لها: «إن النضال ضدَّ أفالاطون (...) قد دخل في أوروبا حالةً من التوتر الروحي الرائع المجهول حتى حينه». فإنَّ «العقل الحرّة، الحرّة جدًا»، والأوروبيين الطيبين، يحملون بيدهم القوس المشدودة هكذا ويملكون فيها من «السهم، والاستخدام، ومن يدرى؟ ربما الهدف». نحن نعلم أنَّ هذا الهدف سيظهرُ - بعد تنظيفه من الدم، وتبديد الاكتذوبة غير القابلة للتسمية حول صعوده السياسي - أنه مجرَّد تسليم الفكر إلى الشعر، إنَّ جدلٍ نيتشه ضدَّ «مرض - أفالاطون»، نقطةً تطبيق العلاج الأوروبي، إنما يخصُّ مفهوم الحقيقة. فالحكمةُ الأصليةُ التي يمكنَ «للعقل الحرّة» أن يؤكدوا انطلاقاً منها ليلةً السهر على الأفلاطونية المائنة، سهرة الموت هذه التي هي كذلك سهرة الموت وبيقةُ الفكر، إنما تقوم في طرد الحقيقة^(*): «أن يكون الحكمُ خاطئًا ليس ذلك برأينا اعتراضاً ضدَّ هذا الحكم». لقد افتتح نيتشه عصرًا موكلًا للصراع والقوة عن طريق هذا الاجتثاث الكامل للارتجاع إلى الحقيقة، الذي اعتبره العارض الأكبر للمرض - أفالاطون. وإن يكون هذا الشفاء كاملاً إلا إذا صنحبةُ كُرْ حاسم للرياضي المنظور إليه كدرع يُشَدِّد وダメها الوهنُ المرضي للافلاطوني: «ماذا نقول عن الطلسِم الرياضي الذي انتهى سينيوزاً إلى تصفيح وإخفاء فلسفته به (...) من أجل تجميدِ كليٍّ لشجاعة المقحم (...)؛ فكم من الجهل والرخاصة الشخصية تفضح هذه المهزلة لدى زاهدِ مريض!». فالفلسفةُ [المكتوبةُ] بأسلوبِ الحكم والمقطوع، الأشعار والألغاز، والاستعارات والأحكام، كلَّ ما يؤلفُ الأسلوب النيتشوي الذي كان له صدىً كبير في الفكر المعاصر، إنما تتجذرُ [هذه الفلسفة] في مطلب ماضعف حول إقالةِ الحقيقة وطردِ الرياضي. فإنَّ نيتشه ذلك الأفلاطوني المضاد إلى أقصى حدٍ جعلَ الرياضي يخضعُ للمصير الذي حفظه أفالاطون للشعر، وهو مصيرٌ وهن مريرٌ ومريضٌ فكريٌ ومصيرٌ «مهزلة».

لا شكَّ أنَّ نيتشه استطاعَ أن ينتصر على الأفلاطونية بصورة دائمة. صحيح أنَّ العصر قد «شفَّى من الأفلاطونية» وأنَّه غداً التصاقياً بالشعر في الجانب الأكثريّوية من فكره، وذلك بعد أن تخلَّ عن الرياضي إلى مباحثات الالتصاق الوضعي. والبرهان المقلوب حول ذلك قد أُعطيانا إيهامًّا من طريق ما يأتي: إنَّ الفكر الكبير المفتتح على الأفلاطونية تماماً، والحديث في أنَّ معاً، قد كان فكرَ البرير لوتمان / A. Lautman /، خلال سنوات الثلاثينيات. إذ إنَّ هذا الفكر قد تسلَّح من أقصاه إلى أقصاه بالرياضيات. وبعد أن كان هذا الفكر قد تمَّ طمسه وتتجاهله طويلاً، أصبحَ بانقطاع مسيرته عندما قضى النازيون على لوتمان، يشكُّ هذا الفكر اليوم نقطة الاستناد الوحيدة التي يمكنَ اكتشافها خلال مئة عام تقريباً، للأطروحة الأفلاطونية التي تتطلَّبها اللحظة الحاضرةً منا، هذا إذا أغلقنا التقائية «ذات الصبغة الأفلاطونية» لكثير من الرياضيين، وبخاصة منهم غوديل وكوهن وبما يشملُ كذلك المذهب اللاكانِي في الحقيقة. إذ جرى كل شيء كما لو أنَّ الإعلان النيتشوي قد رسخَ، بطريق الالتصاق الشعري، المصيرِ الإزدواجي للرياضي المضاد والحقيقة المضادة، للعصر. يتبعُ اليوم قلبُ التشخيص النيتشوي. فلا بدَّ للعصر وأوروبا أن يشفيا حقيراً من الأفلاطونية المضادة. سوف لن توجد الفلسفة إلا بقدر ما تعرض، على مقاييس العصر، مرحلةً جديدةً في تاريخ مقوله الحقيقة. فهي الحقيقةُ هذه التي غدت اليوم فكرةً جديدةً في أوروبا. كما أنه هو الأمرُ بالنسبة لرافلاطون وكذلك لوتمان، فإنَّ جدَّةً هذه الفكرة تزدهرُ عبر مزاولة الرياضيات.

(*) يزيدُ الكاتب من هذا التعقيد اللفظي أنه إذا كانت لحظة نيتشه تمثل موت الأفلاطونية وبقائه الفكر الجديد في وقتٍ واحد - كما يدعى نيتشه - فإنَّ هذه اللحظة برأي الكاتب تعلن كذلك عن طردِ الحقيقة.

توليدٍ

ما يمكن لفيلسوفٍ حديثٍ أن يستخلصه من السفسطة الكبيرة هي النقطة التالية: الكينونة في جوهرها تعدديٌ^(*). فقد أصاب أفالاطون سابقاً، في محاورة (Le Théâtre) في اعتباره أنَّ الأنطولوجيا المضمرة في الأطروحة السفسطانية تتمسّك بالحركة التعددية للكينونة. وقد غطى أفالاطون عن خطأ أو صواب، هذه الأنطولوجيا تحت اسم هيراقليط. غير أنَّ أفالاطون احتفظ بحقوق الوارد. أمّا موقفنا فناكثر تعقيداً، إذ علينا أن نعترف بأنَّ عصمنا تحت تأثير مدرسة السفسطة الكبرى الحديثة وبعد التحوّلات الانتساخية الشديدة [التي أحدثتها]، قد غدا عصر رفض الوارد. فنحن بدون - كينونة الوارد لا يمكننا العودة إلى ما يتجاوزُ السلطة غير المحدودة للتعددي. فالإله قد مات فعلاً، وكذلك الأمر لجميع المقولات التي تتعلق به ضمن نسق فكر الكينونة. والمُغَيَّبُ الذي هو معبرنا إنما هو أفلاطونية المتعدد.

إنَّ أفالاطون أنه استطاع تدمير المفهوم اللغوي والبلاغي للسفسطة انطلاقاً من افتراضات نوع من الأنطولوجيا التعددية. ونحن بالتأكيد نلتقي بدورنا مع هذا الرابط الذي يجمع بين الجاهزية الطبيعية للغة (نظريَّة فييتغشتين حول حركات اللغة) وبين الشكل - التعددي للتمثيل (كالأبحاث الوصفية الدقيقة عند دولوز). غير أنَّ النقطة الضعيفة غيرت من مكانها: علينا مزاولة التعددي، وتعيين بالأحرى الحدود الجذرية لما يمكن للغة إنشاؤه [تقديمه]. من هنا تأتي الخاصية الانعطافية لمسألة اللاممرين.

إنَّ الصعوبة الرئيسة تتعلق بمقولة الحقيقة. إذا كانت الكينونة تعدديَّة فكيف ننقذ هذه المقوله، ذلك الخلاص الذي هو بمثابة مركز الثقل الحقيقي لكل الباردة الأفلاطونية؟ فمن أجل أن تكون هناك حقيقة إلا ينبغي أولاً أن يكون الوارد تعدديًّا قد غدا منطوقاً به ونبيئنا، وكذلكليس بصدد هذا الوارد يمكن تكوين حكمٍ حقيقيٍّ بالإضافة إلى ذلك إذا كانت الكينونة تعدديَّة فينبغي لآية حقيقة باعتبارها تعدديَّة في كينونتها؟ فحين تتمسّك السفسطانية الكبرى الحديثة بشدةٍ بالتعددي تكون قد تخلت عن مقوله الحقيقة، كما كان يفعل ذلك سابقاً «نبيئي» السفسطانية الإغريقية. هنا كذلك يدشن نبيئه قضية الحقيقة باسم تعدديَّ قوة الحياة. وباعتبار أننا لا نستطيع الخروج عن حاكمة هذه القوة وسلطتها على فكر الكينونة فإننا مضطرون إلى طرح مذهب في الحقيقة يتناقض مع التعددية الكاملة للكينونة - من حيث - هي كينونة. فلا يمكن لحقيقة إلا أن تكون إنتاجاً فرداًانياً للتعددي. كلُّ الموضوع هو أنَّ هذا التعددي سيكون مطروحاً من سلطة اللسان. فيبدو لا ممِيزاً، أو بالأحرى: قد كان لا ممِيزاً^(**).

المقوله المركزية هي هنا مقوله تعدديَّة التوليدٍ؛ فهي تُنجذب تأسيس أفلاطونية التعددي عندما تُتيح التفكير بالحقيقة باعتبارها في أنَّ واحدٍ نتيجةً - تعدديًّا لإجراء فرادني، وكنقطة فراغ، أو طرح في حقلِ المسمى. وتجعلُ من الممكن مزاولةً أنطولوجيا للتعددي خالص بدون رفض الحقيقة، بدون الاعتراف بالخاصية المنشئة للتغير اللغوي. وهي بالقابل [تجيء] إطاراً محدداً لحيز الفكر حيث يتم فيه تمركز وإقامة شروط الفلسفة الأربع، باعتبرها تماكنات (compossibles). فالشعر، والرياضي، والسياسة الإبداعية والحب لن تكون في حالتها المعاصرة شيئاً آخر في الواقع

(*) multiple: تأتي هنا كإسم مصدر وصفة في وقت واحد ولذلك أبقينا على صيغتها كمدّگر، وقد استخدمنا الكاتب ضمن المصيغتين دون تفريق.

(**) المقصود أنَّ اللاممزي هو كذلك حتى قبل أن يكون مطروحاً من اللغة.

إلا أنظمَة إنتاجٍ مُتحقِّق، ضمن مواقف تعددية، لتعديّاتٍ توليديةٍ تصنّع حقيقة هذه المواقف.

لقد نتج مفهوم التعديي التوليدى ميدانياً في حقل الفعالية الرياضية. وكان عرَضَه فعلاً بول كوهين في بداية السنتينيات، من أجل حل مسائل جدّ تقنية ظلت معلقة منذ قرن تقريباً، وتخصّ [مفهوم] «القوة»، أو الكمية الخالصة، وبعض التعديّات اللامتناهية. ويمكن القول إن مفهوم التعديي التوليدى قد أتى ليُلْعَقَ مرحلة هذه النظرية الأطروجوجية التي تحمل، منذ كافنور، اسم «نظرية المجاميع» *La Théorie des ensembles*. وكانت في كتابي الكينونة والحادثة، عرضت بشكلٍ كاملٍ الديالكتيك بين الإشادة الرياضية لنظرية التعديي الخالص والعبارات [الأطروحات] المهمومية التي يمكنها اليوم إعادة تأسيس الفلسفة. وقامت بهذا عبر فرضية عامة وهي أن فكر الكينونة - من حيث - هي - كينونة يتكامل في الرياضيات، وأن الفلسفة، من أجل أن تستقبل شروطها وتحلّها تماكناً، ينبغي لها تحديد «ماليس» - هو - الكينونة - من حيث - هي - كينونة، وقد دعوت ذلك «حادثة». ويدخل مفهوم التوليدية فيما بيني ويأخذ بالاعتبار، من داخل موقف تعددي، نتائج حادثةٍ تقضي عنها. فهو يعني قواماً من بعض تعديّات تتطبع بشكلٍ تزامني في موقف ما، وتتسوق من خلالها بطريقة ثابتة صدفةً تظل مطروحة [محذوفة] من كل تسمية بصورة لا رجوع فيها. فإن هذا التصالب - التعديي الثابت نظاميًّاً، بين موقف وصدفةٍ حادثيةٍ فائضةٍ عنها هو بالدقة حيز حقيقة الموقف. تنجم هذه الحقيقة عن إجراء لا متناهٍ، مما يمكن القول عنها إنها، في حال افتراض إنجاز الإجراء، فقد كانت هي «التوليدى»، أو [العنصر] اللاممرين، [لهذا الإنجاز].

يفتقر حديثي هنا على تبيان السبب الذي من أجله يكون من المعمول اعتبارًّا تعديي توليدى نعمطاً من أنماط كينونة الحقيقة. وفي حالة التعديي، ولنفترض القول أن الكينونة كلها هي تعديي خالص، تعديي - بدون الواحد، فكيف يمكن التفكير في وجود حقيقة لذلك التعديي؟ هنا يقوم السؤال كله. بما أن العمق بدون عمق لما هو ماثل هو اللائيات، فسوف تكون الحقيقة من داخل المعروض، وباعتبارها تؤلف جزءاً من هذا المعروض، هي التي ستوضّح اللائيات الذي يدعم في المال الأخير ثبات هذا العرض وتماسكه. فما هو مطروح من الثبات [ممتنع عليه] إلى أقصى حد، ومن القاعدة التي تهيمن وتكتب التعديي الخالص (القاعدة التي أدعوها العدّ - من أجل واحد)، لا يمكنه أن يكون بالخصوص إلا تعديياً «هروبياً»، غير متممٍ، بدون محيط، بدون تسمية واضحة ممكّنة. فالتعديي، إذا استطعنا القول، على سبيل المثال، هو أي شيء. وإذا أردنا، متابعين الحركة ذاتها، الأخذُ يكون سلطة التعديي غير محدودة بالنسبة إلى الكينونة [ولإمكان] وجود حقيقة، فينبغي لهذه الحقيقة أن تخضع للثلاثة معايير:

- باعتبار أن [الحقيقة] ينبغي لها أن تكون حقيقة لتعديي، وهذا لا يمكن إرجاعه إلى تعالى الواحد، فلا بد أن تكون نتاجاً محايناً لهذا التعديي. فتفدو حقيقة ما جزءاً من التعديي الأولي، من الحالة التي تتبع وجود حقيقة.

- وباعتبار أن الكينونة تعديي، وأنه ينبغي للحقيقة أن توجد، فسوف تغدو الحقيقة تعديياً، وبالتالي جزءاً - تعديياً من موقف كونية حقيقة. على أن نفهم، أنها لن تكون جزءاً مُعطى «سابقاً»، أو ماثلاً، إنها تنتج من إجراء فراديٍّ. الواقع، لا يمكن لهذا الإجراء أن يتم تحريكه وتشبيقه إلا انطلاقاً من نقطة فائض، من شيء ما يمكن زائداً وإضافياً على الموقف، وهذا يعني حادثةً. فالحقيقة هي نتيجة لا متناهية لغرض صدفوي. كل حقيقة هي حادثةٌ - بعديّةٍ. وعلى الأخص، ليس هناك حقيقة «بنوية»، ولا موضوعية. ولا يمكن القول أبداً حول العبارات البنوية المستقبلة عبر موقف ما، أنها صحيحة، إلا كونها معرفية (Véridique) فحسب. إنها لا تنهض من الحقيقة، ولكن من المعرفة.

- وباعتبار أن كينونة الموقف هي لاثباته، فإن حقيقة هذه الكينونة تبدو تعددية ما، جزءاً فعلاً، يرجع إلى مجرد العرض كما هو، بدون محمول [منطقياً] ولا فرادة قابلة للتسمية. وبذلك تبدو حقيقة ما جزءاً توليدياً من الموقف، بمعنى أنها جزء ما من الموقف، وأنها لا تقول شيئاً خاصاً عن الموقف، إلا الكينونة - التعددي خاصته من حيث هو كذلك، [أي] لاثباته الجذرى. حقيقة ما هي هذا الثبات في هذه الأدنى [جزء، محاسبة [أو مثل] بدون مفهوم) الذي يكشف في الموقف عن اللاحبات الذي يصنع وجوده. ولكن بما أنه في المنطلق كان كل جزء من الموقف يُعرض منفرداً، قابلاً للتسمية، منتظمًا حسب الثبات، فالجزء التوليدى الذي هو حقيقة، سيجد وقوفًا قابلاً للإنتاج. وسوف ينشئ الأفق - التعددي اللامتناهي لإجراء حدثي - بعدي، بحيث تدعوه إجراء توليدياً.

فالشعر والرياضي، والسياسة الإبداعية والحب، هي تماماً النماذج المختلفة الممكنة للإجراءات التوليدية. ما ينتجه (اللامسمى في اللسان ذاته، ومُخْض القوة في الحرف، والإرادة الشاملة باعتبارها قدرةً فعلاً لكل إرادة تسمية، والانثنان في الجنس، باعتباره لا يُعدُّ أبداً كواحد) ما تنتجه [هذه الخاصيات] في الموقف المتغير ليس أبداً إلا حقيقة هذه المواقف تحت أنواع التعددي التوليدى، بحيث ليس لـأية معرفة أن تقبض على اسمه، ولا أن تميز قوامه مسبقاً.

إنطلاقاً من ذلك المفهوم للحقيقة، كإنتاج حدثي - بعدي لتعددي توليدى للموقف الذي هو موقف الحقيقة، فإننا نستطيع التعامل مع الثلاثي المنشئ للفلسفة الحديثة: الكينونة، الذات، والحقيقة. وسوف يقال بالنسبة للكينونة - من حيث - هي - كينونة، إن الرياضيات تبني تاريخياً الفكر الوحد الممكן، لأن الرياضيات إنما يتم الاحتياز على مثولها عبر القوة الفارغة في حرفها، والاندراج اللامتناهي للتعددي الخالص، للتعددي بدون محمول، وذلك هو عمق ما هو معطى فيها. فالرياضيات هي الأنطولوجيا المتحققة. وبالنسبة للحقيقة علينا القول إنها موقوفة على هذا الفائض المترافق الذي هو الحادثة، إن كينونتها التي هي تعددي كما هو حال كلّ ما هو كائن، إنما هي كينونة هذا الجزء التوليدى، اللامتميّن، أي شيء، والذي في تحقيقه للتعددي في حالٍ من تنكير تعدديته، إنما يتلطف بكينونته. وأما بالنسبة للذات أخيراً، فنقول إنها لحظةً متناهية من الإجراء التوليدى. بهذا المعنى من المناسب الاستنتاج أنه لا توجد الذات إلا في النسق الخاص بأحد نماذج التوليدية الأربع. كل ذات هي فنية، علمية، سياسية، أو حبّية. يبقى أن كُلَّا مِنَا يعلم بتجربته أنه خارج هذه الاندراجات ليس هناك إلا الوجود، أو الفردانية، وليس أبداً الذات.

إن التوليدية قد أسست في الصميم المفهومي لبادرة أفلاتوبونية موجهة نحو التعددي، الإندراج وتماكنيّة (La Compossibilité) شروط الفلسفة، المعاصرة. بالنسبة للسياسة الإبداعية التي وُجدت كما نعلم على الأقل منذ عام 1793 لا يمكنها أن تundo اليوم إلا مساوٍة، ودولية - مضادة، وقد خطّت في العمق التاريخي والاجتماعي توليدية الإنسانية وتقسيم الطبقات، ودمار التمثيلات [التصورات] الاختلافية أو التراتبية، وصعود جماعية الفردانيات. وبالنسبة للشعر فنحن نعلم أنه يستكشف لغةً غير اتفاقية معروضة للجميع، غير واسطية، كلاماً يؤسس توليدية الكلام ذاته. بالنسبة للرياضي، فنحن نعلم أنه يحوّل على التعددي المجرد من كلّ تمييز تمثيلي، أي على توليدية الكينونة - التعددي. وأخيراً بالنسبة للحب فإنه يُعلن إخلاصه للاحدين الخالص الذي يؤسس، والذي ينشئ حقيقة توليدية لما يكون عليه وجود الرجال والنساء.

الفلسفة هي اليوم فكر التوليدى كما هو كذلك، الذي يبدأ، الذي ابتدأ، إذ «سينتشر مجدًا للفلسفة، أي مجد، يماثل فلل الماضي».