محكم

الفيلسوف والإمبراطورية

هيدغر ورعاية الوجود في عصر الديجيتال

مدخل إلى قراءة سياسية

فتحي المسكيني

باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

مؤسسة دراسات وأبحاث

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved

Mominoun Without Borders

الفيلسوف والإمبراطورية

هيدغر ورعاية الوجود في عصر الديجيتال

مدخل إلى قراءة سياسية[1]

[1]- تمثل هذه الدراسة الفصل الثاني من كتاب " الهوية والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير" للدكتور فتحي المسكيني، والكتاب سيصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث قريبا.

"طلبت المستقر بكل أرض فلم أرَ لي بأرض مستقراً".

أبو العتاهية

"في القلق يكون المرء "بلا–وطن" (Unheimlich). وإن في ذلك لأول تعبير عن اللاتعيّن الأصيل الذي لدنه يجد الدّازين نفسه في القلق: اللاشيء ولا–مكان. (...) لكن القلق هو على العكس من ذلك ما يسترد الدّازين من انهماكه المنحط داخل "العالم". فتنهار المألوفية اليومية في نفسها. إن الدّازين مفرد، لكنه مفرد **بوصفه** وجوداً–في–العالم".

هيدغر

"υψιπολις απολις – أعلى من في المدينة بلا مدينة"، وبترجمة **هيدغر** "يشرف على الموقع، مقصياً من الموقع".

سوفوكليس

"حين نفهم **الوجود والزمان**، ليس "فقط" بوصفه أنطولوجيا في الكيان، بل أيضاً بوصفه [نحواً من] علم النفس الاجتماعي المشفَّر للحداثة، نحن نكتشف [عندئذ] علاقات بنيوية تفتح على أكبر الآفاق".

سلوتردايك

تقديم: الفيلسوف من "اللا-وطن" (die Unheimlichkeit) إلى "مدينة" الوجود

إن غرضنا في هذا الكلام على نظر هيدغر في الوطن هو امتحان التساؤل التالي: إلى أي مدى يمكن القول اليوم عن فيلسوف ما إنه "وطني" (Patriote)؟ هل ثمة "وطنية" (Patriotisme) فلسفية في عصر الإمبراطورية الرقمية للعالم التي تسنّها أمريكا؟ ومن ثم: إلى أي مدى يمكن التفكير في تبرير فلسفي جذري لظاهرة "المقاومة" الإمبراطورية المضادة متأولة بوصفها تعبيراً عن حسّ مدني كلي؟

إننا كثيراً ما حصرنا علاقة الفيلسوف بالمدينة في صورة الفيلسوف-المشرّع الكلي، ومن ثم في تقليد البحث اليوناني عن أفضل شكل للحكم، وهو موقف لم يتغير في جوهره مع الفصل الحديث بين السياسة والأخلاق والانصراف المنهجي إلى البناء الحقوقي لمعنى السيادة الذي به تتقوم الدولة-الأمة. إن أسئلتنا عن "المدينة" كيفما تقوّلناها (État imperium, civitas, polis, res publica) إنما تنبع من حاجة التفكير في شكل الحكم، ولا ضرّ إن كان المتعلق هو التنبيه على سبيل "المدينة الفاضلة"، كما عمل الفلاسفة من أفلاطون إلى الفارابي، أو التشخيص التاريخي لأنماط "الحكومية" (Gouvernementalité) وآلاتها وخططها كما تحدث في مدن الزمان، مثلما نرى إلى ذلك من ابن خلدون إلى هابرماس. إن ما لا نفرغ للبحث فيه هو هذا: وفق أي حسّ مدني يُقيم الفيلسوف في مدينة زمانه؟ كيف ينتمي الفيلسوف إلى المدينة؟ وبخاصة اليوم: أي وطن هو وطن الفيلسوف في هذا العصر الإمبراطوري الجديد الذي زجت فيه الإنسانية الحالية دفعة واحدة وبصلاحية حقوقية غير مسبوقة؟

لنقر بأنه لا وجود لمدينة لا تتأسس على معنى الانتماء. كما أنه ليس ثمة معنى للانتماء إلا من طريق السؤال "من؟" (La question qui?) بعامة. وهكذا علينا أن نسأل: على أي ضرب من "الانتماء" يؤسس الفيلسوف مُقامه في مدن الزمان؟ وبعبارة أكثر حدّة: إذا كانت مدن الزمان ليست، إذا تصُفحت شيئاً آخر، غير الجماعات القومية في كل عصر، فإن أوكد الأسئلة ليس ما هي مدينة الفيلسوف؟ بل: كيف "يمدُنُ" الفيلسوف؟ (من مَدَن يمدُن بالمكان أقام به، وهو فعل ممات، وعلينا أن نسأل لماذا). بمعنى: بأي وجه ينتمي الفيلسوف إلى مدن الزمان؟

إن طرافة هيدغر هو كونه قد احتمل هكذا صعوبة من طريق استشكالين غير مسبوقين. **أولاً** في **الوجود والزمان**[2]، متى قُرئ على نحو سياسي[3] - في معنى عبارة نيتشه "السياسة الكبرى" (groβe Politik)[4]،

[2]- M. Heidegger, *Sein und Zeit*. 17. Aufl., Niemeyer, Tübingen, 1993. *Être et Temps*, traduction nouvelle et intégrale par Emmanuel Martineau, Authentica, Paris, 1985

وليس على نحو مدرسي يعزل هيدغر عن حدوسه المدنية - من طريق الإعلان الصريح بأن حياتنا العمومية هي مسرح للشعور بالوحشة أو "اللاوطن" (die Unheimlichkeit)[5]. **وثانياً** في دروس ما بعد المنعرج، من طريق السؤال "من نحن أنفسنا؟"، والذي قاده إلى الإعلان بأن معنى "أنفسنا" لا يمكن أن يتأسس إلا على "الانتماء معاً" (Zusammengehörigkeit) إلى "الاقتدار" الثاوي في إرادة "شعب" ما[6]، حيث تكون "المدينة" "موقعاً" جوهرياً للصداقة مع أنفسنا ومقاماً لرعاية وجودنا في التاريخ وليس مجرد شأن سياسي[7].

إن رأس الأمر في هذا المبحث هو المشاركة في قراءة ما بعد حديثة لنصوص هيدغر تكفّ عن استعمالها الاستطيقي والخطبي، وتحولها إلى أداة تفكير جذرية في الوضعية ما بعد التاريخية للإنسانية الحالية. ربّ قراءة وجدنا أن مفكرين مثل بيتر سلوتردايك (Peter Sloterdijk) ودريدا وروورتي (Rorty) ونغري (Negri) قد شرعوا لها بعد وامتحنوها بطرق مختلفة. وإنما يقودنا هكذا سؤال: كيف نقرأ هيدغر في ضوء العصر الإمبراطوري الذي بدت أول ملامحه في بداية انهيار نموذج الدولة-الأمة وانحسار مشروعية السرديات الكبرى للحداثة؟

إن مقام الفعل البشري الجديد ليس "مدينة" اللوغوس اليونانية ولا مدينة "الملّة" اللاهوتية ولا مدينة "الدولة" الحقوقية الحديثة. إن هذا المقام هو "العالم" متى أخذ مأخذاً **مدنياً** جذرياً بما هو اليوم، كما سماه أنطونيو نغري وميشال هاردت (Micheal Hardt) بحقّ: عالم "الإمبراطورية"[8]. **الإمبراطورية** هي شكل جديد من العالم، والوجود في العالم راهناً هو وجود في الإمبراطورية.

إن الإمبراطورية "شكل عالمي جديد من السيادة" على البشر فهو جهاز "حكم بلا مركز ولا إقليم" ولا حدود، إنه "نظام" يؤبّد الوضع الراهن للقضايا ويتغلل إلى أعماق اليومي ويقضم فضاء العالم كرّة بعد أخرى ويخلق في كل مرة ملامح العالم الذي يسكنه. إنه "سلطة حيوية تسبح في الدماء لكنها تهدي عملها للسلام –

---

[3]- يقول سلوتردايك: "حين نفهم **الوجود والزمان**، ليس "فقط" بوصفه أنطولوجيا في الكيان، بل أيضاً بوصفه [نحواً من] علم النفس الاجتماعي المشفّر للحداثة، نحن نكتشف [عندئذ] علاقات بنيوية تفتح على أكبر الآفاق." راجع:

P. Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, trad. fr. H. Hildenbrand, Christian Bourgois Éditeur, 1987, p. 263

[4]- F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal. Jenseits von Gut und Böse*, trad.fr. G. Bianquis, Aubier, coll. « bilingue », Paris, 1978, § 241, p. 306

[5]- M. Heidegger, *Sein und Zeit. Être et temps*, op. cit., § 40

[6]- M. Heidegger, *Logik als Sprache nach dem Wesen der Sprache*. Gasamtausgabe Band 38, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1998, p. 57

[7]- M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 159

[8]- Michael Hardt. Antonio Negri, *Empire*, trad. fr. Denis-Armand Canal, Exils Éditeur, Paris, 2000, p. 16

سلام دائم وكوني يقع خارج التاريخ"[9]. إن الإمبراطورية هي مدينة "القشتال" (Gestell) التي تخفي في طياتها مدينة الوجود المنشودة.

ونحن نقترح أن نزاول قراءة نصوص هيدغر بوصفها نصوصاً صادرة عن همّ عملي أو براغماتي جذري قلّما أخذ مأخذاً جدّاً. فإن تأويلية الدّازين اليومي مثلها مثل طوبولوجيا الوجود بما هو "قشتال"، إنما تشكلان معاً مساهمة هيدغر النوعية في البحث عن مقومات "فلسفة أولى" من نمط جديد هي فلسفة عملية مكتوبة في لغة الأنطولوجيا. بذلك تصبح مفاهيم الدّازين واليومية والانحطاط والقيل والقال والهُم والعمومية والعالمية... إلخ، مفاهيماً عملية وبراغماتية جذرية، ومن ثم تصرف في طبقة خافية منها دلالة مدنية أو سياسية جوهرية.

يمكن أن نقرأ دون معاندة عبارة "الوجود في العالم" لدى هيدغر بوصفها استباقاً إشكالياً طريفاً لمعنى الوضعية ما بعد الحديثة متى تأولناها في مقام إمبراطوري يقع ما وراء أفق الذات الكلاسيكية التي تأسس عليها مفهوم الدولة-الأمة. عندئذ نستبصر بأي معنى يمكن أن نفهم إن هيدغر لا ينكر على الدّازين أن يكون ذاتاً ومن ثمة مواطناً بالمعنى الحديث إلا لأنه يرتسم فيه ملامح الفرد ما بعد الحديث أو الفرد الإمبراطوري، نعني الموجود في العالم ما بعد الذاتي وما بعد المتعالي وما بعد الإنسانوي لأنه حيوان مدني ما بعد-قومي وما بعد-شخصي.

ولذلك بدلاً من ركوب معنى الدّازين ركوباً وجودياً أو استطيقياً تحت غطاء عمى سياسي هو أخطر ما يحدق بمصير الفلسفة ولا سيما في فضاء الملّة التي لم تفلح بعد في بناء الدين المدني الذي هو وحده الشرط التاريخي للتسامح بين العقول. فإننا نفترض أن هيدغر قد أسّس الطبقة الفينومينولوجية لمعنى الدّازين على طبقة براغماتية خفية متى اشتُغل عليها تمكّنا من استبصار ملامح الدّازين الإمبراطوري الذي يحمل في نفسه بذور الفرد ما بعد القومي القادر على المقاومة[10]، نعني على بناء ملامح "الإمبراطورية-المضادة" (Le contre-empire)[11] التي صارت اليوم مهمة مطروحة على بقية الإنسانية.

---

[9]- Ibid, pp. 16-20

[10]- يقول سلوتردايك: "إذا نحن رفعنا الحظر المضروب على أعمال هيدغر، من قبل أنها متهمة بالفاشية، فنحن سنرى كيف تنكشف أمامنا إمكانيات نقدية متفجرة". راجع:

- P. Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, trad. fr., op. cit.

[11]- M. Hardt. A. Negri, *Empire*, op. cit., pp. 257 sqq.

كيف نحوّل الدّازين من وعي وجودي أو فعالية خطابية إلى مناضل إمبراطوري؟ وذلك يعني أن نكشف فيه عن مقومات المقاومة الإمبراطورية التي أحصاها نغري وهاردت: "أن يكون ضد" (L'être-contre) صيغة العالم/الشبكة (Le monde-réseau) الراهن ونعني بذلك خاصة "الترحّل" الجذري (Le nomadisme) في كل مكان و"الانشقاق" (La désertion) عن كل وظيفية و"الخروج" أو "الهجرة" (L'exode) خارج كل حدود أو حواجز، وذلك تمهيداً إلى بلورة ما سماه بنيامين ضرباً من "البربرية الموجبة" (Une barbarie positive) هي شرط حاسم لإنتاج أجساد جديدة تكون أجساداً "ما بعد-إنسانية" (Des corps "post-humains") قادرة على الحرية بوصفها احتفالاً جذرياً بأبديتنا التي تتخطى كل انتماء قومي[12].

وبالرغم من إن نغري وهاردت يفترضان صراحة أن "الطور التفكيكي للفكر النقدي، الذي وفر أداة مقتدرة للخروج من الحداثة، من هيدغر وأدورنو (Adorno) إلى دريدا، قد فقد كل فعالية"، فنحن نجد فيما يقترحانه من "مهمة جديدة" الحلّ الموجب للمشكل الذي كان هيدغر قد شخّصه على نحو سالب. إن عملهما هو إصلاح جوهري للدّازين ينقله من مهنة العناية بالموت إلى خطط الكوناطيس حيث يتحول إلى رغبة جذرية في الحياة.

ربّ مهمة تتمثل عندهما في "أن نبني في اللامكان مكاناً جديداً؛ أن نبني أنطولوجياً تعيينات جديدة للعنصر الإنساني" أن نبني "اصطناعية متينة للوجود" (Une puissante artificialité de l'être)[13] في فضاء الإمبراطورية، ترتب للبشر وجهاً جديداً من المقام الحرّ في العالم. وليس ذلك عندنا سوى الخطوة الحاسمة نحو مدينة الوجود ما بعد الميتافيزيقية.

بذلك تتوزع ملامح هذا المبحث إلى المطلبين التاليين:

1) ما معنى "اللاوطن؟" كيف يحتمل الدّازين اليومي "عموميته؟" أو ما مُقام الفيلسوف في مدينة الهُم؟

2) بأي معنى يكون السؤال "من نحن أنفسنا؟" مقاماً إشكالياً طريفاً لإعادة تأويل ماهية المدينة بوصفها "موقعاً" لا-إقليمياً (Dé-territorial) لرعاية الوجود؟ أو المدينة والصداقة.

[12]- Ibid, pp. 263 sqq.

[13]- Ibid, p. 271

1- المدينة والقلق: ما معنى "اللاوطن؟" كيف يحتمل الدّازين اليومي "عموميته؟" أو في مدينة الهُم

أ- ما هو وطن الدّازين؟

إن "الوطن" لفظة تقال في الألماني بعبارة (die Heimat). ولكن قارئ **الوجود والزمان** لا يعثر على هذه اللفظة في أي سطر منه. هل الدّازين بلا وطن؟ تواً بعد أن ظهر **الوجود والزمان**، سأل هيدغر صديق حدث في العمر: "متى تكتبون إتيقا (eine Ethik)؟"[14]. والحال إن السؤال الأكثر إلحاحاً كان يطرح بصوت خافت، نعني: لماذا سكتّم عن السياسة؟ أليس الدّازين مواطناً؟

وحقيق أن نسأل: لماذا غاب مفهوم ""المدينة" عن معجم **الوجود والزمان**؟ إن المرة اليتيمة التي نُبس فيها بكلمة "المدينة" (die Stadt) قد حدثت سهواً في معرض التدليل على المعنى الصفر من كون الموجود "في" المكان "عند" موضع ما، فيقول: "إن المقعد في القاعة، القاعة في الجامعة، الجامعة في المدينة، وهكذا دواليك إلى حدّ: المقعد "في مكان العالم" (im Weltraum)"[15]. ضمن هذه الإثارة الخاطفة لمعنى المدينة في أفق تحليل أنطولوجي لمعنى حرف "في" الدال على ظرفية - "الوجود-في" - العالم، تظهر المدينة في مظهر نمط من "القيمومة المشتركة" (ein Mitvorhandensein) بين أشياء لا يربط بينها أي رابط "كياني" (Existenzial)، بل هي مشدودة إلى بعضها البعض بخصائص "مقولية" (Kategoriale) هي "تلك التي تنتمي إلى الموجود الذي جنس وجوده (Seinsart) ليس من طراز الدّازين (Daseinmäβiger)"[16].

بيد أنه بقدر ما غاب اللفظ الدال على "الوطن" die Heimat في **الوجود والزمان**، نحن نلاحظ إن لفظة أخرى قد كثر استعمالها في الفقرات اللاحقة (وردت في تسع وثلاثين مرة)، ونعني تحديداً لفظة die Unheimlichkeit التي قد تعني حرفياً "اللاوطن" والصفة المشتقة منها Unheimlch. إن ما ينبغي أن نترصده في حواف هذه اللفظة هو التباسها بمعنى die Heimat - الوطن - من جهة المعنى الأصلي وانفراقها عنها من جهة الدلالة في اللغة العادية.

إن لفظة die Unheimlichkeit إنما تعني في أصلها "اللاوطن". ومن هذه الجهة المتوارية أتى Unheimlich من بعد إلى معنى ما هو "موحش" و"مخيف" و"رهيب" وما هو مصدر "قلق" شديد. ومن

[14]- M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme. Über den Humanismus*, trad. fr. Roger Munier, Aubier, coll. « bilingue », Paris, 1963, pp. 138-140

[15]- M. Heidegger, *Sein und Zeit. Être et temps*, op. cit., p. 53

[16]- Ibid.

ذلك المنبت الصامت انبثقت من بعد في عبارة Unheimlichkeit معاني الوحشة والخوف والرهبة والقلق. وإنه من الطريف حقاً أن هيدغر قد أثار مسألة "اللاوطن" في الفقرة 40 من الكتاب، حيث يتعلق الأمر بإيضاح ظاهرة "القلق" (die Angst L'angoisse -) بوصفه "وجداناً أساسياً للدّازين" بما هو وجود-في-العالم. فما طرافة استشكال علاقة الفيلسوف بالمدينة من طريق مسألة القلق؟

"المدينة والقلق" - عنوان أدبي رشيق. وعلى ذلك، فهيدغر لا يطرح ههنا مشكلاً أدبياً، بل هو يفترض افتراضاً قوياً إن الدّازين يحمل في ماهيته نمطاً أساسياً من اللاوطن، هو الوحشة الجذرية من الوجود في العالم بما هو كذلك.

ولذلك علينا أن نتساءل: ما الذي جعل هيدغر ينصرف انصرافاً جذرياً إلى الافتراض بأن الدّازين هو منذ أول أمره، وعلى الأغلب، في حالة من "اللاوطن" الدائم؟ إننا لا نعثر في **الوجود والزمان** على أي استشكال موجب لمدنية الدّازين ومواطنيته. وليس ذلك سهواً منهجياً، بل هو موقف إنجازي (Une attitude performative) علينا مساءلته.

ب- القلق أو "اللاوطن" في مدينة "الهُم" الإمبراطورية

ينطلق هيدغر من واقعة الدّازين اليومي بما هو منغمس في مسرح "الهُم" (Le On)[17] أو "اللاشخص" العمومي الذي يؤثث فضاء المدينة الحديثة. إنه نمط من الاحتمال للانحطاط اليومي في مدينة الهُم. بيد أن المثير هو إن هيدغر سرعان ما يجعل هذا الانحطاط أساساً خفياً لتراجعنا أمام أنفسنا اليومية والهروب منها إلى أنفسنا الخاصة أو الأصيلة التي ينتهي الهُم العمومي غالباً إلى طمس معالمها.

إن علينا أن نتأول معنى هذا "الهُم" بعيداً عن براديغم الوعي، لأنه هُم لا-شخصي ولا-ذاتي على نحو جذري. لذلك هو عندنا علامة "مشفّرة" (العبارة لسلوتردايك) على المواطن الحديث وقد تفتت في شتات عمومي ويومي بلا صفات. نحن نسميه المواطن "الإمبراطوري": مواطن يسرح في الفضاء اللا-شخصي لسيادة بلا مركز ولا حدود. إن هيدغر قد اكتشف الهُم تحت وقع ظاهرة الحروب العالمية، فهو ضمير عالمي وليس مجرد حسّ جماعي يربط بين ذوات مختلفة في ظلّ الدولة-الأمة.

[17]- Ibid, § 27

ولأنه هُم بلا حدود فهو مثير لنمط مطلق من "القلق" هو أكثر جذرية من أي "خوف" أمني. فمامنه يكون خوف هو موجود داخل العالم، في حين أن مامنه يكون قلق إنما هو "غير متعين تماماً"[18]. ما هو هذا الذي من شأنه أن يجعل الدّازين على قلق، في فضاء محكوم من قبل مجهول، أي ليس بموجود-تحت-اليد داخل العالم؟ إن فرض هيدغر هو أنه ليس شيئاً آخر غير واقعة الوجود-في-العالم نفسه!

ولكن لمَ القلق من الوجود في العالم بما هو كذلك؟

يقول هيدغر: "في القلق يكون المرء "في وحشة/لا-وطن" (Unheimlich). وإن في ذلك لتعبيراً أولاً عن اللاتعيّن الأصيل الذي لدنه يجد الدّازين نفسه في القلق: لاشيء ولا-مكان. على إن الوحشة/اللاوطن (Unheimlichkeit) إنما يعني بذلك في الوقت نفسه إنه-ليس-في-بيته (Nicht-zuhause-sein). إنه ضمن الإشارات الظواهرية الأولى إلى الهيئة-الأساسية للدّازين، وتوضيح المعنى الكياني للوجود-في من حيث اختلافه عن الدلالة المقولية للـ"باطنية"، قد عُيِّن الوجود-في بوصفه سكناً-لدى... ووجوداً-مألوفاً مع... وإن طابع الوجود-في هذا قد جُعِل من بعد ذلك منظوراً بشكل أكثر عينية بواسطة العمومية اليومية للهُم، الذي يجلب الطمأنينة الساكنة، "الوجود-في-بيته" (Zuhause-sein) المفهوم-بنفسه إلى صلب اليومية الوسطية للدّازين. أما القلق فإنه على العكس من ذلك يسترد الدّازين من انهماكه المنحط داخل "العالم". فتنهار المألوفية اليومية في نفسها. إن الدّازين إنما هو مفرد، لكنه مفرد **بوصفه** وجوداً-في-العالم. إن الوجود-في يأتي في [هيئة] "الضرب" الكيانوي الذي من شأن ما **ليس-في-بيته** (Un-zuhause). ولاشيء يعنيه الكلام على "اللاوطن" غير ذلك"[19].

إن العالم يأخذ هنا دلالة المكان الذي هو في الوقت نفسه "لا-مكان"، مساحة الإنسان الذي تحكمه "عمومية" لا-شخصية، خالية من أي تقديس (Désenchantée) وبكلمة واحدة "معلمَنة" (Sécularisée) بالمعنى الحرفي لهذه اللفظة سواء في جذرها العربي أو اللاتيني أو الألماني، أي بما هي متهيكلة بعالمية العالم في وحشيته وعيانيته بما هو عالم.

ربّ وجه من المسألة وجدنا إن هيدغر قد استجمعه في الصيغة الحاسمة التالية: "**إن مامنه يكون قلق إنما هو الوجود-في-العالم بما هو كذلك**"[20].

---

[18]- Ibid, p. 186

[19]- Ibid, pp. 188-189

[20]- Ibid, p. 187

هذا الافتراض أدى إلى فهم القلق بوصفه حالة خالية من أي سياق أدوي، ومن ثم بوصفه انزلاقاً حاداً في ضرب من اللاقرار، يفضي إلى الوقوف على "إن العالم قد أخذ طابع لامدلولية تامة (völliger Unbedeutsamkeit)"[21] تخترق فهم الدّازين لنفسه من كل جهة. بيد أن ذلك لا يعني تبدد العالم، فالعالم كان دوماً هنا، أي منفتحاً مانحاً للدّازين جهة ما للتوجه. ولكن هل لا يزال للجهات من معنى؟ إن القلق "لا يرى (Sieht nicht) أن ثمة "هناك" (Hier) أو "هنالك" (Dort) يمكن الاقتران معه: فإن من شأن القلق "اللامكان" (Nirgends)؛ على إن اللامكان ليس "لاشيء" (Nichts) بل هو ينطوي على "ناحية ما بعامة، [على] انفتاح ما للعالم بعامة"[22].

إن مامنه يكون قلق، هو وضع عمومي ويومي يلتبس بعالمية العالم، فيفقد معه الموجود-تحت-اليد كل تعين وكل مدلولية. فبفقدان التعين يصبح كل موجود داخل العالم "لاشيء"؛ وبالخلو من كل مدلولية يتصيّر كل موجود أدوي في "لامكان". ولكن ماذا يبقى عندما تتبدد الموجودات التي داخل العالم؟ إنه ما كان ليبقى سوى حضور "العالم بما هو عالم" (die Welt als Welt) في عالميته المطبقة[23]. إن داء القلق ليس هذا الموجود أو ذاك، بل هو ضرب من "اللاشيء" (das Nichts) الذي هو على ذلك ليس عدماً مجرداً، وإنما هو بعض "شيء-ما" (Etwas)، هو ما يتبقى من إمكانية العالم بعامة[24].

إن رأس الأمر في القلق هو أنه "يفرّد" (Vereinzelt) الدّازين، بل يجعله يستقي من "التفرد" (Vereinzelung) إمكانية وجوده: إن القلق هو ما يكشف عنه "**بوصفه** [مجرد] **موجود-ممكن**" (als Möglichsein)[25] لا غير.

يكشف ههنا القلق الإمبراطوري عن وجهه الحقيقي: إنه الوحشة القصوى من اللا-شيء، نعني مما سماه هيدغر على نحو رشيق **الوجود-للموت**: إن الوجود-للموت هو ظاهرة روحية حديثة وليس فقط مشكلاً وجودياً. إن الوجود-للموت هو نمط من الكيان الخاص بالفرد ما بعد القومي الذي خلقته "صناعة الموت" (L'industrie de la mort) التي قامت عليها ظاهرة الحروب العالمية (حسب إشارة لسلوتردايك). إن الوجود-للموت ليس خاصية شخصية، بل ظاهرة عالمية صناعية. إنه تعبير مشفّر عن نوع غير مسبوق من

[21]- Ibid, p. 186
[22]- Ibid.
[23]- Ibid, p. 187
[24]- Ibid.
[25]- Ibid, p. 188

الموت، هو الموت ما-بعد-الشخصي الناجم عن الإنتاج النسقي للجثث كهدف تقني وحضاري ونشاط غائي تشرف عليها مؤسسات تطور أداءها على نحو رقمي.

ولذلك، ليس القلق مجرد موضوعة أدبية أو وجودية، بل هو مفهوم سياسي أو مدني جذري: إن المعيش الذي خلقته الحروب العالمية، بمعنى: إن المعيش العالمي أو الإمبراطوري هو الذي أوحى لهيدغر تأسيس الوجود في العالم الأخص للدّازين على معنى "القلق" بوصفه نمطاً جوهرياً من الوحشة/"اللاوطن" (Unheimlichkeit). إن القلق وحشة من الموت التقني وليس حالة شعورية خاصة بالفرد البورجوازي المريض كما دأبت على نشره كتابات لوكاتش (Lukács) وأدورنو وبورديو (Bourdieu) وهابرماس.

إن القلق ذو دور جدّ خطير هنا، فإنه هو ما يعتق الدّازين من ربقة الوطن العمومي ويردّه إلى نفسه عارية من كل وطن. إن القلق يخرج الدّازين من بيته اليومي ويقذف به في لا-مكان. وحيث لا-مكان لا-وطن. إن الدّازين يقلق من اللاوطن الذي يثوي فيه. فهو موجود في تراوح حاد بين خوف من "الضياع" (Verlorenheit) في مدينة الهُم وخوف من "اللا-بيت" (Unzuhause) في العالم بعامة؛ ربّ تراوح لا مخرج منه من قبل إنهما مقومان أساسيان فيه منذ أن كان ما هو[26]. ومن أجل إن الدّازين في سعي دائم إلى وجوده الأصيل، وذلك يعني في مقاومة متصلة لسطوة الهُم عليه، فإن اللاوطن ليس ظاهرة عابرة وإنما هو وجدان أساسي منه ينفتح الوجود-في بما هو كذلك.

هنا يكشف هيدغر عن مظهر طريف من المسألة: إن المألوفية وجه فقط من اللاوطن وليس العكس؛ وذلك يعني إن "اللابيت" هو عند الدّازين أكثر أصلية من الوجود اليومي "في-بيته"[27].وذلك إن اللاوطن هو ما يضع الدّازين أمام نفسه وحدها بقدر ما يسترده من الانحطاط اليومي ويجلي عن أصالته ولاأصالته كإمكانات وجود خاصة وذلك من غير أن يعطل هذا الوجود-الحرّ العاري أي موجود-تحت-اليد[28].

ولكن كيف السبيل إلى الخروج من ربقة "اللاوطن" العمومي واليومي؟ في أي جهة حقيق بنا أن نبحث عن طرق التحرر من مدينة الهُم؟ إن تلك السبيل لم تصبح ممكنة إلا عندما كفّ هيدغر الثاني عن النظر الكيانوي إلى الدّازين من جهة "اللاوطن"، وطفق يفتش له في السؤال التاريخاني "من نحن؟" عن أدوات التفكير القادرة على اختراع دلالة "الوطن" التي من شأننا متى احتملنا السؤال عن معنى أنفسنا إلى أقصاه.

---

[26]- Ibid, p. 189

[27]- Ibid.

[28]- Ibid, p. 191

2- المدينة والوطن: أو في أي مدينة يقيم راعي الوجود؟

أ- المدينة والصداقة:

يقول هيدغر:

"إننا من حيث ما نحن منخرطون ضمن اقتضاءات الجامعة، نحن نريد الإرادة التي من شأن دولة ما (der Wille eines Staates)، التي هي ذاتها لا تريد أن تكون شيئاً آخر سوى إرادة السيادة (der Herrschaftswille) وشكل السيادة اللذين من شأن شعب ما على ذات نفسه. إننا من جهة ما نحن دّازين ركّبنا أنفسنا بوجه ما في الداخل ضمن الانتماء إلى الشعب، نحن نقيم ضمن الوجود الذي من شأن الشعب، نحن هذا الشعب نفسه"[29].

هل يعني ذلك "وجود الهو نفسه الذي يخصنا هو الشعب"[30]؟ - يبدو ذلك. ولكن ماذا حدث؟ إن السؤال "من نحن أنفسنا؟" قد يريد إن "النحن" لا معنى لها إلا بقدر ما "نكون قد ركبنا أنفسنا ضمن **اللحظة**"[31] التاريخانية المقوّمة لوجود شعب ما، أي بقدر ما نحتمل في أنفسنا "اقتضاءات" (Forderungen) الوجود الخاص بشعب ما. وذلك يعني بخاصة: إن النحن لا قوام لها سوى "قرار" (Entscheidung) الانضمام من الداخل إلى "اقتدار إرادة ما" (die Macht eines Willens). "نحن نوجد عبر سلسلة من القرارات" بل "نحن لا نكون نحن **على نحو أصيل** إلا ضمن القرار، وكل بلا ريب وحيداً" [32]. بيد أن ذلك لا يعني أن القرار هو عودة إلى قطب "الأنا" بل القرار هو مشكل "انتماء" أو قُلّ إن الانتماء إنما هو مركب في القرار[33]. وحده القرار الذي يبلغ إلى ماهية أمة ما هو الذي يشكل القوام الخاص بما يمكن أن نكون "نحن أنفسنا".

إن القرار ههنا، الذي "هو وحده ما ينفذ إلى أمة ما"[34]، ليس عزلة ميتافيزيقية، بل هو "نحو من الخلق [الجذري] للصداقة" (etwa das Schaffen einer Freundschaft)، وليس أي صداقة، بل في معنى

[29]- M. Heidegger, *Logik als Sprache nach dem Wesen der Sprache*. Gasamtausgabe Band 38, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, p. 57. « Indem wir eingefügt sind in diese Forderungen der Hochschule, wollen wir den Willen eines Staates, der selbst nichts anderes sein will als der Herrschaftswille und die Herrschaftsform eines Volkes über sich selbst. Wir als Dasein fügen uns in eigener Weise hinein in die Zugehörigkeit zum Volk, wir stehen im Sein des Volkes, wir sind dieses selbst. »

[30]- Ibid, p. 57

[31]- Ibid.

[32]- Ibid, p. 58

[33]- Ibid.

[34]- Ibid, p. 59

للصداقة كان أرسطو (Aristotle) قد أشار إليه في مفتتح المقالة الثامنة من **إيتيقا نقوماخوس**، ونعني هذا: إن **الصداقة** من شأنها أن تلفت انتباه مدبّري المدن حتى أكثر من مسألة **العدل**، وإن المواطنين متى أخذوا بالصداقة سقطت الحاجة إلى العدل! فأي معنى هذا الذي يجعل من الصداقة مشكلاً مدنياً **أشد أولية** من العدل نفسه؟

يقول هيدغر: تلك "الصداقة التي لا تتولد إلا انطلاقاً من الاستقلال الباطن في أقصى إمكانه الذي من شأن كل فرد، الذي هو بلا ريب شيء آخر تماماً غير الأنانية. وعلى الرغم من الفصل بين الأفراد، طبقاً لطبيعة القرار، فإنه يتمّ ههنا نحو من **التصادي** (Einklang) الخفي، الذي يكون خفاؤه خفاء ماهويًا. هذا التصادي هو في أُسّه سرّ ملغز دوماً"[35].

ولكن أين تنبت الصداقة التي تتأسس على الاستقلال الجذري؟ في أي ضرب من المدينة يجدر بنا أن نفتش عن هكذا نمط من احتمال غيريتنا وعموميتنا؟

يقول هيدغر: "نحن نترجم πολις بالدولة والمدينة؛ على أن ذلك لا يؤدي ملء المعنى. Πολις إنما تعني الموقع، الهُنا، الذي ضمنه والذي بفضله يكون الدّازين تاريخانياً. إن πολις هي موقع التاريخ، الهُنا الذي ضمنه وانطلاقاً منه والذي من أجله يتأرخ التاريخ. إلى هذا الموقع إنما ينتمي الآلهة والمعابد والكهنة والأعراس والألعاب والشعراء والمفكرون والملك ومجلس القدماء ومجمع الشعب وأصحاب السلاح والملاحة. إن كل ذلك ينتمي إلى πολις، هو بوليطيقي، وليس بسبب إن ذلك كله قد كان على علاقة مع رجل الدولة أو العالم بفنون الحرب، وشؤون الدولة"[36].

إن المدينة لا تكون مقاماً للصداقة الجذرية إلا متى كانت "موقعاً" (Site) للتأرخ في التاريخ وليس معماراً فارغاً من المعنى. إن المدينة هي بيت العالم وليس العكس؛ وإنه لذلك يحدّث سوفوكليس (Sophocles)، في **أنتيغون** (الأبيات 332-375)، إن الإنسان متى انتمى إلى المدينة على نحو جذري صار أيضاً للتو خطراً جذرياً على المدينة، بحيث إن الإنسان هو في ماهيته "υψιπολις απολις"[37] "أعلى من في المدينة بلا مدينة"، وبترجمة هيدغر "يشرف على الموقع، مقصياً من الموقع"[38]. إننا لا ننتمي إلى المدينة إلا بقدر ما

[35]- Ibid, p. 59. « Freundschaft erwächst nur aus der größtmöglichen inneren Selbständigkeit jedes einzelnen، die freilich etwas ganz anderes als Ichsucht ist. Trotz der entscheidungsmäßigen Trennung der einzelnen vollzieht sich hier ein verborgener *Einklang*, dessen Verborgenheit eine wesentliche ist. Dieser Einklang ist im Grunde immer ein Geheimnis. »

[36]- M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 159

[37]- Ibid, ‘’upsipolis apolis’’.

[38]- Ibid, p. 155

نضعها في خطر؛ بمعنى نحتمل حدودها على نحو كلي. ولذلك يصف سوفوكليس الإنسان إنه " το δεινοτατον"، بمعنى "الأكثر إيحاشاً" ومن ثم "الجبار" الذي "الجبروت" (Gewalt-tätigkeit) فيه مقوم لكيانه وليس عنفاً[39].

لكن هذا الإنسان لا يملك هذا الجبروت، بل هو ينفتح له انفتاحاً، هو وسيلته الوحيدة لأن يكون كائناً تاريخانياً. إن الجبروت هو الناظم الخفي بين من هو "فوق المدينة" (υψιπολις) ومن هو "بلا مدينة" (απολις). ربّ نظم هو عينه المعنى المتواري للفظة العدل "δικη"[40]، معنى "النظْم" الذي يضم ويُعدّ ويرتب. من أجل ذلك كان الإنسان المدني جباراً، أي يُبهر ويغمر المدينة بأن يضعها دوماً في "خطر" (τολμα)[41]، وجه الحدّة فيه إنه ناجم عن اصطدام أصيل بين (δικη) و(τεχνη)، بين الوجود الذي يضمّ شتات الموجود وبين الإنسان الخلّاق الذي يسرّح الجبروت الكامن في الموجود[42]. إن المدينة هي الموقع المخصوص لهذا اللقاء الذي يقتات من الخطر نمط انكشافه.

هل توجد هكذا مدينة؟ وإذا كانت غير موجودة فأين يُقيم راعي الوجود؟ وبعبارة أكثر دقة: أي مدينة يمكن أن تتحمل الحرية الجبارة التي تجعل الفيلسوف، وهو في المدينة، يفكر وكأنه فوق المدينة ويعيش وكأنه بلا مدينة؟

ب- البقاء في الأقاليم موقف إمبراطوري

في خريف 1933 كتب هيدغر نصاً بيوغرافياً تحت عنوان مثير هو "لماذا نحن نبقى في الأقاليم؟"، أدرجه مترجمه إلى الفرنسية فرنسوا فيدي (Fédier) محقاً ضمن الكتابات السياسية[43]، بناء على إن النصّ ليس مجرد وثيقة بيوغرافية عن رفضه لكرسي في جامعة العاصمة برلين، بل في كونه "نصاً سياسياً في معنى أكثر عمقاً"[44]. نحن نفترض إن ذلك المعنى إنما يدخل في باب ما سماه نيتشه، في الفقرة 241 من **ما وراء الخير والشر**، "السياسة الكبرى" التي ليست ببعيدة في بعض نفسها عن تدريب "فيزيولوجي" لأجساد ما بعد-إنسانية،

[39]- Ibid, pp. 156 sq.

[40]- Ibid, pp. 166 sq.

[41]- Ibid, p. 167

[42]- Ibid, p. 168

[43]- M. Heidegger, ‘’Pourquoi restons-nous en province ?’’, in: *Écrits politiques 1933-1966*, présentation, traduction et notes par François Fédier, Gallimard, Paris, 1995, pp. 147-153

[44]- Ibid, pp. 305-306. Note du traducteur.

أي غير حضرية ومن ثم غير ليبرالية وغير أمريكية، على التفريق الجوهري بين الإقامة والمقام، بين الرفاهية والسكن، بين المدينة الحديثة والوطن، بين الدولة والعالم.

وليس لذلك طريقة مثل انتهاج ما أشار إليه دولوز (Deleuze) بعبارة "Déterritorialisation" بما هو مطية طريقة لممارسة نمط لطيف من "الخارجية" (Extériorité) عن ربقة "المدينة/الدولة"، نعني نمط من الإقامة "الرحالة" خارج "الأستاذ العمومي" وعلى حدود "المفكر الخاص"[45]. إن نصّ هيدغر "لماذا نبقى في الأقاليم؟" هو نص "لا-إقليمي" (Déterritorialisant) لأنه لا-حديث ولا-حضري، ومن ثم هو يخترع نمطاً آخر من السكن في العالم يخرج من سياسة "القشتال" (das Gestell) إلى سياسة "الحدث المخصص" (das Ereignis) للعالم الذي يطرح مسائل "الإقامة" و"السكن" و"المكان" طرحاً جديداً تماماً.

لذلك، هيدغر لا يختار "الريف" ضدّ "المدينة" كما اختار التحديثيون المدينة ضدّ الريف، بل هو يقوم بما سماه سلوتردايك "عودة "ما بعد-تاريخية" إلى القرية"[46]. وذلك إنه بإعلانه أن المدينة (La ville) ليست استكمالاً جيداً للكيان[47]، هو قد وضع خطة الحداثة - أي التصنيع المطرد للمكان - موضع سؤال.

من أجل ذلك، يفترض هيدغر إن مدينة الموجود الافتراضية، أي مدينة العدد والمعلومة والبضاعة والوثن والصورة والآلة، تقطع الإنسان عن كيانه، ومن ثم تقذف به في ضرب من "فقدان الوطن (Heimatlosigkeit) الذي فيه ليس يتيه الناس وحسب، بل أيضاً ماهية الإنسان. وإن فقدان الوطن الذي ينبغي التفكير فيه من هذه الجهة إنما يكمن في تخلي الوجود عن الموجود. إنه العلامة على نسيان الوجود. (...) بل إنما فقدان الوطن قد صار قدراً للعالم (ein Weltschicksal)"[48] نفسه، وليس مرضاً أخلاقياً لجيل معين.

لذلك يسخر هيدغر من كل قناعة أخلاقية بـ"مجرد المواطنة الكونية" (das blosse Weltbürgertum)[49]، وذلك لأنها عنده مجرد نزعة إنسانوية بلا بصر جذري بمصير العالم. فما تنحسر دونه كل مواطنة كونية هو عجزها عن احتمال جذري وداخلي لهذا النحو من "الفقدان الجوهري للوطن (wesenhafte Heimatlosigkeit)"[50] مأخوذاً هنا بوصفه خاصية مقوّمة للإنسان الحديث بخاصة. ولكن

[45]- G. Deleuze. F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Minuit, Paris, 1980, pp. 464 sqq.

[46]- Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, op. cit., p. 266

[47]- Ibid, p. 267

[48]- M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., pp. 98-101

[49]- Ibid, pp. 100-101

[50]- Ibid, pp. 106-107

أليس "الوطن" أحد اختراعات الدولة الحقوقية الحديثة؟ أليس يماهي المحدثون بين "الوطن" و"الدولة/الأمة"؟ إن هيدغر يدعونا إلى الاحتراز من أي مماهاة بين "الدولة" و"الوطن"، ومن أي ردّ لمعنى "الوطن" إلى معنى "أمة" أو "قومية" ما.

يقول: "بالنظر إلى اللاوطن الجوهري الذي من شأن الإنسان، إنما يتبيّن للتفكير من جهة تاريخ الوجود أن القدر المقبل للإنسان يكمن في أن يكشف عن حقيقة الوجود وأن يضع نفسه على طريق هذا الكشف. إن كل قومية إنما هي من زاوية ميتافيزيقية نزعة أنثروبولوجية وبما هي كذلك هي نزعة ذاتية. والقومية لا تُتجاوَز بواسطة الأممية، بل توسع وتُرفع إلى رتبة النسق فحسب. إن القومية لا يُبلَغ بها ولا تُرفع إلى الإنسانية إلا قدر ما يحدث ذلك لنزعة جماعية بلا تاريخ.(...) ليس الإنسان سيد الموجود. إنما الإنسان هو راعي الوجود"[51].

إن المعنى الأصيل للوطن هو بذلك "رعاية الوجود" وليس "السيادة على الموجود". الوطن أداة تفكير خصبة في نقل المشكل المدني من نطاق مفهوم السيادة الذي تقومت به الدولة القومية، إلى فسحة مفهوم "الرعاية" الذي هو خيط هاد طريف لتهيئة التفكير في العالم بما هو مدينة الوجود الكونية. ولكن البشر الحاليين لم ينجزوا من هذا الوعد سوى القرية الافتراضية للإنسان الأخير.

وحده الحاسوب استطاع أن يجمع ويستفز ويخزن كل موجودية الموجود في المعلومة الافتراضية. إنه أنتج "القشتال"، لكنه لم يستطع إلى حدّ الآن أن يبني مدينة الوجود الكونية بوصفها "الحدث المخصص" لماهية الإنسان بعد انهيار كل الإنسانويات. إنه لا يزال لعبة لم نبنِ لها بعد عالمية العالم التي من شأنها.

[51]- Ibid, pp. 106-108

خاتمة: مدينة ديجيتال وأطفال افتراضيون

إن نكتة الصعوبة في تفكير هيدغر هي، حسب سلوتردايك، أنه يصدر عن "كثافة لا تقول شيئاً" (L'intensité qui ne dit rien)[52] عما يجب أن نفعله، على نحو موجب، نحن المضادين للحداثة، لكنها في الأثناء تصرّف "سياسة أصالة" (Une politique de l'authenticité)[53] صامتة ونوعاً من "اللاأخلاقية الجذرية" (Amoralisme radical) المحايدة التي[54] تجعلها أداة طيعة في أيدي الفاشيين كيفما كان صوتهم وكيفما كانت زينتهم.

قال دريدا مرة: "إن الفلسفة تصلح لطمأنة الأطفال"؛ ولا أظنه يقصد أمراً بعيداً عن هذا: إن دور الفلسفة هو طمأنة الجموع ما بعد الحديثة في عصر الموت التقني، طمأنة تحدّ - بقدر الإمكان البشري - من وطأة ظاهرة الوجود-للموت التي يتقوّم بها الفرد الذي أنتجته الحروب العالمية، نعني الفرد الإمبراطوري الجديد. ولذلك فإن المسلم الأخير، الذي هو نحن رغم أنفنا، إنما هو إلى حدّ النخاع فرد إمبراطوري، يتميز عن أقرانه بأنه **من** حاول تحويل ظاهرة الوجود-للموت إلى أداة مقاومة إمبراطورية، وذلك حين عمد إلى استعمال الموت التقني بوصفه أداة استشهاد ما بعد تاريخي وما بعد قومي.

لكن الاستشهاد ما بعد الحديث هذا لا يُدخل الجنة، بل يقدّم الإرادة التقنية التي تخترقنا هالتها الإمبراطورية القصوى. إن المسلم الأخير هو ابن شرعي للحروب الإمبراطورية التي لم تكن الحروب العالمية غير مقدمات جدّ محتشمة عنها فحسب. ولذلك فإن سوء الفهم الوحيد حوله وحول أنفسنا هو إننا ما زلنا نحاسبه في نطاق ثوابت الملّة التي يدّعيها، والحال أنه ظاهرة إمبراطورية، أعني "عالمية"، تفرض تحدياً عالمياً، علينا أن نتهيأ لها من خلال هذه القولة لأنطونيو نغري وميشال هاردت: "إن علينا أن نقبل بهذا التحدي وأن نتعلم كيف نفكر بشكل عالمي وأن نفعل بشكل عالمي"[55].

ذلك أن الانتقال الخطير من أفق الدولة/الأمة إلى الامبراطورية قد فرض علينا بعد تعديلاً حاسماً في آلة أنفسنا: إن تاريخ المدينة قد ظلّ عندنا إلى وقت ليس ببعيد تاريخاً فقهياً، نعني مصنوعاً من خوف لاهوتي من أن "يكفر" الناس و"يخرجوا" عن الملّة/القرية الروحية لشعب دون آخر.

---

[52]- Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, op. cit., p. 271

[53]- Ibid, pp. 269-270

[54]- Ibid.

[55]- M. Hardt. A.Negri, *Empire*, op. cit., p. 259

أما الآن فقد صار يحركه خوف من جنس آخر تماماً: إنه الخوف الإمبراطوري من انقراض أطفالنا يوماً ما. ولأنه إمبراطوري بلا رجعة، فإن كل من يواصل بناء أوطان محلية بلا عالم، وليس لها من سند سوى "الهُم" القومي أو العرقي أو الديني الخفي فيها، إنما يؤجل إلى وقت غير معلوم إمكانية مشاركة أطفالنا في احتمال مستقبل الأرض احتمالاً موجباً بوصفهم مواطنيين أرضيين أصحاء جنباً إلى جنب مع أعضاء الإنسانية الحالية.

إن أطفالنا أكثر منّا تهيأ للتعايش على نحو إمبراطوري، من فرط أنهم يعيشون بعد طفولة افتراضية كونية كفّت عن عبادة "السماء" بما هي "آية" على إله غائب، وانصرفت إلى التدرب على انتماء مدني لـ"الفضاء" الديجيتالي بوصفه "البيئة" الوحيدة للإنسانية الأخيرة.

إن "قشتال" هيدغر، أي قوة استفزاز الموجود وتخزينه وتحسيبه وتوضيعه من خلال لعبة التقنية، لم يعد لغزاً اصطلاحياً خاصاً بالفلاسفة، بل هو صار بعد ظاهرة يومية عائلية أدخلها أطفالنا إلى بيوت المدينة: إن "ألعاب" الأطفال هي اليوم أبلغ علامة على اللعب بالعالم من خلال انتماء افتراضي إلى الوجود بما هو "قشتال" أو حيوان ديجيتال بلا توقيع بشري.

لقد أصاب هيغل حين زعم ذات مرة أنه حتى "ألعاب الطفولة" يخترقها "تاريخ العالم"[56]؛ لكنه ما كان ليحدس إن ألعاب الأطفال قد صارت اليوم الأمارات الوحيدة على "فلاسفة المستقبل"، نعني على سكان مدينة الوجود الافتراضية بعد أن تنهار كل المزاعم القومية للإنسانية الحالية.

[56]- Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Gallimard, Paris, 1993, pp. 90-91

فهرس المراجع:

***- المراجع:**

- M. Heidegger, ‘’Pourquoi restons-nous en province ?’’, in: *Écrits politiques 1933-1966*, présentation, traduction et notes par François Fédier, Gallimard, Paris, 1995, pp. 147-153.
- M. Heidegger, *Logik als Sprache nach dem Wesen der Sprache*. Gasamtausgabe Band 38, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1998.
- M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1967.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*. 17. Aufl., Niemeyer, Tübingen, 1993. *Être et Temps*, traduction nouvelle et intégrale par Emmanuel Martineau, Authentica, Paris, 1985.
- M. Heidegger, *Lettre sur l’humanisme. Über den Humanismus*, trad. fr. Roger Munier, Aubier, coll. « bilingue », Paris, 1963, pp. 138-140.
- P. Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, trad. fr. H. Hildenbrand, Christian Bourgois Éditeur, 1987.
- F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal. Jenseits von Gut und Böse*, trad.fr. G. Bianquis, Aubier, coll. « bilingue », Paris, 1978.
- G. Deleuze. F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Minuit, Paris, 1980, pp. 464 sqq.
- Michael Hardt. Antonio Negri, *Empire*, trad. fr. Denis-Armand Canal, Exils Éditeur, Paris, 2000, p. 16.

-

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com