

*Mohamed Hédi Omri | محمد الهادي عمري

سؤال الزمان والمنعرج المادي للفينومينولوجيا لأنطونيو نغري

Antonio Negri: The Question of Time and the Materialist Turn of Phenomenology

ملخص: مشكل الزمن من إحدى أهم المشكلات في الفلسفة السياسية. وفي هذا البحث ستوقف عند النقد الجذري لدلالة الزمن في الفلسفات التقليدية من وجهة نظر الفينومينولوجيا المادية عند أنطونيو نغري. وسنبين أن المنعرج المادي لم يتحقق إلا عبر مراجعة عميقة لهذا المفهوم. لقد عمل نغري على تفكيك المفترضات الميتافيزيقية والفينومينولوجية التي تأسست عليها فكرة الزمن؛ من أجل بناء أنطولوجيا جديدة لعلاقة أخرى بين الذات والزمن والزمان والزمانية.

كلمات مفتاحية: فينومينولوجيا، أنطولوجيا، الزمن، الزمان، الزمانية، الذات، دياكتيك، الاقتدار، الوجود، الحرية.

Abstract: The question of time is one of the most significant problems to emerge in political philosophy. This article presents a radical critique of the notion of time in traditional philosophy from the perspective of Antonio Negri's materialist phenomenology. It demonstrates that the "materialist turn" was achieved only with a deep review of this concept. Negri deconstructed the metaphysical and phenomenological assumptions that were founded on the idea of time to build a new ontology to establish a new relationship between the subject, time, the temporal, and temporality.

Keywords: Phenomenology, Ontology, Time, Temporal, Temporality, Subject, Dialectic, Power, Liberty, Existence.

* باحث كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة صفاقس، تونس.

مقدمة

ليس ثمة فلسفة للمستقبل عند أنطونيو نغري Antonio Negri⁽¹⁾؛ فالمستقبل هو ما يتمظهر في توثب الحاضر، أو هو تلك التواءات التي تُعمق اتساعها على حافة الراهن من الزمن. المستقبل أخاديد ترسم حفرياتها محايثاً مطلقةً في هذا الذي نُسميه الحاضر. وإذا لم يكن عند نغري فلسفة للمستقبل، فهناك ما يسمّى: فلسفة «مُقبِلٍ»، وهي فلسفة بلا زمن، وما يعنيه بـ «المقبل» L'à-venir: ذاك الذي يُقبل لحظةً أن نذهب إليه، بالمعنى الهايدغري. «المقبل» لا يكون إلا صيغةً أو كيفيةً يُقاوم بها الفعل الحركة القاسية لأنياب الماضي الممتدة في الحاضر. المقبل الفلسفي هو ذاك الانفجار العظيم الذي أسكته الأنساق الفلسفية الكبرى، وظل في رحم الميتافيزيقا ميتا-لغة مقاومة وعنيدة. المقبل هو ذاك البعيد - القريب أو هو، بالاستعارة الدولوزية، سطح العمق وعمق السطح، حيث المقاومة محايثة لذاتها وموضوعها. فلسفة المقبل النغرية تبني حركة مقاومتها للسلطة من داخلها لا من خارجها، وهي لا تحمل وهم ضرب السلطة من الخارج إذ تُقاومها، فالمقاومة سلطة، لكنها سلطة سابقة - أنطولوجياً - لكل سلطة، وهي ليست رد فعل، وإنما هي فعل أول، وإن كانت سلطة المقاومة وسلطة السلطة في تناقض وتصالب أبديين. على هذا النحو ستتابع خطوط فلسفة نغري وما تُتيحها للمقبل عبر تصالب سياقاتها الفينومينولوجية المادية والأنطولوجية الاستقرائية المضادة للهايدغرية وتوابعها التاريخية التي انتهت إلى منقلبٍ ثيولوجي خطير للفينومينولوجيا.

وعلى الرغم من نقده واستبعاده للديالكتيك الغائي الذي وجّه معظم الفلسفات الحديثة، فإن نغري - في قراءته للسبينوزية - يُحرك لعبة دياالكتيك مفتوح⁽²⁾؛ ليدفع ببحثه حول الزمان إلى وجهةٍ وحيدةٍ لتقريب الهدف الذي يسعى إلى بلوغه. فالحدث البديل (أو الحقيقة المغايرة) ليس شيئاً آخر عند سبينوزا نغري غير القوى التاريخية في الحاضر، ويعتبر بيير ماشري أن هذه العتبة النقدية لامست اكتشاف الاستحالة في تصالح أوتوبيا وحدة الوجود مع تحليلات سبينوزا للعالم عبر التأسيس

(1) ولد في إيطاليا سنة 1933، أستاذ الفلسفة في جامعة بادو Padoue، قارئ و مترجم لهيغل وماركس وسبينوزا وليوباردت وديلتاي، غزير الإنتاج، تعمقت تجربته مع فلسفة الاختلاف في فرنسا التي تصاعدت وتيرتها مع فوكو ودولوز ودريدا، خاض تجربة الكتابة المشتركة مع فيلكس غتاري سنة 1985، وواصلها منذ سنة 2000 إلى 2013 مع المفكر الأميركي ميخائيل هارديت. ناشط في اليسار منذ الستينيات، وهو العقل المدبر اليسار الراديكالي. عُدد مسؤولاً أخلاقياً عن اغتيال رئيس الوزراء ألدو مورو Aldo Moro من طرف الألوية الحمراء سنة 1978. اختار المنفى في فرنسا، وجرّت تيرته بعد سنة، ولكن بقي محكوماً عليه غيابياً. عاد إلى إيطاليا سنة 1997؛ ليبقى تحت الإقامة الجبرية إلى حدود السراح الشرطي سنة 2002.

(2) للتوسع أكثر في هذه الفكرة يمكن العودة إلى القراءة المتميزة لدانييل بنسعيد، والتي خصصها لنغري، في الفصل الرابع:

Daniel Bensaïd, *Résistance. Essais de taupologie générale* (Paris: Fayard, 2001).

يرى أن نغري يُعارض بشدة دياالكتيك الاقتدار والسلطة في الانفصال الخادع بين السياسي والاجتماعي، وي طرح مساراً لتأسيس الاجتماعي. ويعتبر بنسعيد أن نغري يستدعي سبينوزا كأول من فكر في هذه السلطة اللامحدودة، أو بالأحرى في هذا الاقتدار Potentia المتعذر على مفاعيل السلطة Potestas، والذي هو اقتدار لا يأتي بعد السياسة ولا هو أثرها أو نتيجتها، بل هو يأتي أولاً ويُفرض حتى كتعريف للسياسة ذاتها، ويذهب في الكتاب والفصل نفسه إلى أن السلطة المؤسسة عند نغري تنتشر زمنيتها المخصوصة كحرية مؤسسة تتجاوز الحقيقة الزائلة للحدث، بل إن هذه السلطة هي قدرة على تسريع زمن الحدث حيث تبلغ الفردة العمومي، وينحو الخصوصي نحو الكوني، وهذا الزمن - الذي هو توتر وإيقاع ونظام أفعال تأسيسية - هو خارج لعبة الديالكتيك الكلاسيكية.

الواقعي لاقتداره، بل يذهب ماشري إلى القول، مستعيداً عبارات نغري: إن «سبينوزا الحقيقي» *Le Spinoza réel* أخذ مكان «سبينوزا الأيديولوجي» *Le Spinoza de l'ideologie* (3). وسبينوزا الحقيقي هو ذلك الذي تخلى عن مشروع ديالكتيك البحث عن توسطات، وأدرك العالم في مفارقة الغيرية والمطابقة. لقد ترك باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1677-1632) مخططاً بالغ الأهمية. وهذا المخطط تأوّه نغري على أنه التاريخ الذي عليه أن يضطلع بإعادة تأسيس الأنطولوجيا عبر المستقبل الذي يجد دعامته في الضرورة، أو بالأحرى عبر الإمكانية الكامنة في صلبها يُعيد نغري الحياة لمبحث السلب، وللغائية التي حلقت أشباحها فوق مجمل تحليلاته، رغم أنه أعلن في مواقع عديدة من كتاباته إزاحتها واستبعادها. تعود فلسفة نغري إلى الأشياء ذاتها وإن سلكت طرقاً متباينة. وعودته إلى الأشياء تعني، فيما تعنيه، أنه قطع مع الإرث الترنسندنتالي للوعي المُقوم، ورغم أنه اعتبر أن فينومينولوجيا إدموند هوسرل Edmund Husserl (1938-1859) ضرورية لفهم إشكالية الوجود في مستوى وصفي، فإنه رأى أنها غير قادرة على النفاذ إلى مسارات التذويت وما تحمله الكينونة من التباس؛ نتيجة فصلها للوعي عن محيطه الاجتماعي - التاريخي وعن الرهانات القائمة فيه وحوله. ففينومينولوجيا هوسرل تهتم بما هو موجود في الوعي، لا بما هو موجود خارجه في الواقع. وعليه؛ لا يُمكن فهم البدء الفلسفي إلا بناءً على الموقف الفلسفي ذاته ومن دون توسط التاريخ، فلا أصل للفكر سوى مسائله الفعلية، فالتاريخ لا يُؤسس البدء، ومكانته غير جوهرية في تأسيس الموقف الفينومينولوجي، على الأقل في الأعمال الأولى لهوسرل (4).

القطع مع هذا الإرث الثقيل ليس بالأمر الهين، ولا يدّعي نغري أنه هين، وإنما يعمل على استثمار الممرات التي فتحتها الهوسرلية ذاتها. لكن كيف نفهم الاشتباك الفينومينولوجي والأنطولوجي في كثافة الحدث خارج ديالكتيكية التناقضات وتفاعلية الأسباب؟ (5) وعلى أيّ جهة ستتشكل هذه الفينومينولوجيا المادية التي تُعلن عن ذاتها في صورة حركة مقترنة بالحدث تستشكل ما فيه من التباس، وتغرس في عرضيته ومنظوراته وأحواله كأنطولوجيا استقرائية لا تُدرك الحدث، حدث الوجود، إلا في علاقته بالزمان كإقتدار، وبذلك الإنسان الذي يُشكل عبر استقلالته الأصلية، بمعية العالم، كوناً واحداً وواقعاً فريداً؟ لماذا يُعيد نغري قراءة تراثه الفلسفي عبر سؤال الزمان تحديداً؟ هل يسعى إلى فتح

(3) Antonio Negri, *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza*, traduit de l'italien par François Matheron (Paris: PUF, 1982), p. 134;

وكذلك نهاية القسم الثاني في:

Pierre Macherey, *Avec Spinoza, études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme* (Paris: PUF, 1992), p. 255.

لمزيد من التوسع في هذه الفكرة يُمكن العودة إلى الصفحات: 245-270.

(4) ينظر في هذا الصدد: العمل القيم الذي تقدم به الفيلسوف التشيكي جان باتوشكا في عمله:

Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Erika Abrams (trad.) (Paris: Verdier, 1981).

بحيث رأى أن هوسرل فيلسوف لاتاريخي، على الأقل في أعماله الأولى، لما كان همه المعرفي قائماً على هاجس رياضي منطقي.

(5) يختلف تمثل نغري للحدث عما ورد في معجم الدلالات الفلسفية، وتحديداً في مادة *vénementé*، حيث كان التأکید على أن الحدث تحكمه السببية التفاعلية التي تربطه بالتاريخ الثقافي والاجتماعي، ينظر:

Sylvain Auroux, *Les notions philosophiques* (Paris: PUF, 1990), pp. 906-907.

انسدادات هذا التراث أم لمحاكمة إجاباته حول هذه المعضلة؟ على أيّ جهة يمكن أن نتحدث عن منعرج فينومينولوجي في هذه الفلسفة؟

يبدل نغري جهداً جينالوجياً متميزاً في تفكيكه للمشكلات الفلسفية التي يطرحها، معتمداً على منطق العرض والتحليل، فوجاهة مواقفه وقيمتها النظرية والعملية، تبرّز بعد مقارنته للأطروحات الكبرى في تاريخ الفلسفة. وهيمن هذا المنهج على مجمل كتاباته تقريباً، وعلى ذلك سنقتفي خطى هذا الفيلسوف في متابعته لمشكل الزمان.

أولاً: نقد نغري للتمثيلات الميتافيزيقية والتأسيسات الفينومينولوجية لمسألة الزمان

لعل الفلسفة الأرسطية أحد أبرز الأنساق الكبرى التي جعلت مفهوم الزمان يثنّ تحت حملتها الدلالية الثقيلة. لقد تناول أرسطو مسألة الزمن في الفصل الرابع من كتاب الطبيعة والميتافيزيقا، حيث يربط الزمان بالحركة، ويرى أن العلاقة بينهما كعلاقة العدد بالمعدود؛ فالزمن هو عدد الحركة⁽⁶⁾، والزمان في نظره ليس الحركة، ولكنه شرطها، فالحركة غير المعدودة ليست زمناً. لذلك، فالزمن يأخذ طابعاً إنسانياً، لأن الإنسان هو الذي يعدّ الحركة. هذا التصور الأرسطي الذي تمثّل الزمن مُتصلاً وقابلاً للقسم والقياس والتجزئة، سيرفضه نغري، وسنعود إلى ذلك بعد أن ننظر بسرعة في امتدادات هذا المفهوم ميتافيزيقياً بعد أرسطو.

من النافل التذكير بأن القديس أوغسطين Saint Augustin (354-430م)، من أكبر الفلاسفة الذين تناولوا، باهتمام، مشكلة الزمان. ويُمكن تلخيص أطروحته المركزية في أن الماضي لا وجود له لأنه فات، والمستقبل كذلك لأنه لم يأت بعد، ولا وجود إلا للحظة الحاضرة⁽⁷⁾، والماضي والمستقبل ليسا مستقّلين عن الحاضر، بل هما في صلبه، لذلك يذهب إلى تقسيم الأزمنة إلى حاضر الماضي وحاضر الحاضر وحاضر المستقبل، بل يُقرّ في الكتاب الحادي عشر من الاعترافات، باستحالة قياس الماضي والمستقبل لأن كليهما عدمٌ، وكذلك الحاضر لأنه أنّ ليس له امتداد⁽⁸⁾، وهذا وجهٌ من وجوه انفصاله عن الأرسطية؛ فهو لا يرى أي مبررٍ لربط الزمن بالحركة؛ إذ الذهن هو مقياس الزمن، وأبعاده الثلاثة موجودة في الذهن وفي الدهن وحده عبر الانتظار/المستقبل، والاهتمام/الحاضر، والتذكر/الماضي، وكأننا إزاء حاضر لازمنيّ، أبديّ، ربانيّ، مختلف عن التصنيفات الأنطولوجية التي ادّعت تقديم نفسها بصفتها أشكالاً فينومينولوجية للوعي بالزمانية. يقول نغري قارئاً للأوغسطينية: «لكن الزمن هو هنا، في

(6) Aristote, *Physique et métaphysique*, VI, Textes choisis et traduits par Sonia et Maurice Dayan (Paris: PUF, 1966), p. 223.

(7) اعترافات القديس أغسطينوس، الكتاب الحادي عشر، نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربي (قوتاج: بيت الحكمة/المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2012)، ص 361-398.

(8) «وقولهم: 'الأزمنة ثلاثة' الماضي والحاضر والمستقبل»، قولة ليست مضبوطة، بل قد يكون من الأدق أن نقول: 'الأزمنة ثلاثة؛ حاضر هو حاضر الماضي، وحاضر هو حاضر الحاضر، وحاضر هو حاضر المستقبل'. إذ إن هذه الصيغ الثلاث يوجد بعضها مع بعض في الفكر، ولا أراها في غيره، فحاضر الماضي الذاكرة، وحاضر الحاضر النظر، وحاضر المستقبل الترويح. ينظر: المرجع نفسه، ص 382-383.

بريته. لأن التباسه وانحلاله يمثّلان كما هما: المعطى الأنطولوجي الحقيقي، هو قلق الزمن، التعريف الأوغسطيني للزمن يتناسب معه مثل القفاز»⁽⁹⁾، فلا الزمن سلسلة آتات⁽¹⁰⁾ متعاقبة يُمكن قياسها وضبطها بعدد الحركة، ولا هو يمضي خطياً، ولا هو كذلك مقولة أو شرط صوري قبلي مثلما ذهب إلى ذلك إيمانويل كانط (Immanuel Kant 1724-1804)⁽¹¹⁾، ولا هو نفيٌ للنفي⁽¹²⁾. لقد مثّل مشكل الزمن أرضاً خصبةً لنقد نغري للحداثة التي كرس تقليداً أرسطياً للزمن في علاقته بفكرة التقدم.

يعتبر نغري أن من بين الاستثناءات الفلسفية التي استفادت منها الفينومينولوجيا في مقاربتها لمشكل الزمن؛ فلسفة هنري برغسون (Henri Bergson 1859-1941)⁽¹³⁾، التي مثلت فتحاً جديداً في مساءلة هذا المشكل. فهذا الفيلسوف التقط الزمان بوصفه ديمومة أي بوصفه زمناً يُعاش، تتنافذ فيه كل اللحظات التي يعيشها الإنسان، فالديمومة هي استمرار غير منقطع، وجدة لا يمكن التنبؤ بها⁽¹⁴⁾، فكل حالة شعورية جديدة هي إبداع وانبثاق، والديمومة هي كيفٌ محض، غير قابلة للتكميم والقياس، لأن ما هو قابل للقياس هو الذي ينسحب عليه الزمان من الخارج، أي في المكان⁽¹⁵⁾، أما العالم الداخلي فهو ظواهر متداخلة، وحرية خالقة لا تكف عن التجدد ولا تقبل القياس. مع برغسون، العلاقة بين الماضي والحاضر هي علاقة تعاقب، فكل لحظة زمنية تعقبها أخرى، لا لتمحوها وإنما لتألف معها في وحدةٍ كثرةٍ كيفيةٍ، أما خارج الذات فلا وجود إلا للعالم المادي حيث تظهر لحظةٌ لتختفي اللحظة التي سبقتها.

يرى نغري أن الحرية عند برغسون تتجسد في ديمومة لا تعرف القبل والبعء، ولا تقبل تفسيراً خارجياً يتعلق بالمكان. إنها الزمان الحقيقي المُدرَك من الداخل، فـ «الديمومة هي التقدم المتواصل للماضي الذي ينهش المستقبل والذي يتضخم متقدماً. يُحفظ الماضي بشكلٍ دائمٍ في الوقت الذي يتزايد فيه

(9) Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, multitude*, traduit de l'italien par Judith Revel (Paris: Calmann-Lévy, 2001), p. 19.

(10) «آن» Instant: أصل الكلمة «أوان»، حُذفت الألف الأولى وقُلبت الواوُ ألقاً. ينظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي (القاهرة: دار قباء الحديثة، 2007)، ص 94.

حيث يشير إلى أن «نسبة الآن إلى الزمان كنسبة النقطة إلى الخط غير المنتهي من الجانبين. فكما أنه لا نقطة فيه عندهم إلا بالفرض، فكذلك لا آن في الزمان إلا بالفرض. عند أرسطو: الآن ماهية الزمان، يتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار الحركة. فالزمان متصل بواسطة الآن ومقسم بحسبه بالقوة، أي أن الآن يصل الماضي بالمستقبل».

(11) عند إيمانويل كانط: الزمان هو الشرط الصوري القبلي لكل الظواهر بوجه عام، والحساب هو علم الزمان، لأن العدد يتكون من آتات الزمان المتعاقبة. أما الهندسة فهي علم المكان لأن الأشكال تتكون من نقاط متصلة، والأعداد والأشكال لها قيمة كلية. وهو بذلك لم يخرج كثيراً عن التصور الأرسطي، ولا عن تصورات العلم الحديث للزمان والمكان مع غاليليو غاليلي (Galileo Galilei 1564-1642).

(12) قريباً من نغري، يرى جاك دريدا في هوماش الفلسفة أن هايدغر انتهى في تحليله لمفهوم الزمان عند هيغل، إلى أنه مفهوم ينتمي إلى أنطولوجيا الطبيعة، وهو استعادة للتصور الأرسطي كما تبلور في كتاب الطبيعة والميتافيزيقا فالمكان ليس إلا نقاطاً تُشكل الزمان، وهذا الزمان بدوره يرتد إلى سلسلة آتات زمنية، وجوهر الزمان يتلخص هيغلياً بوصفه نفيًا للنفي، فالزمان يتجلى في الفكر والفكر يقع في الزمان، وكلاهما مطلقٌ ونفيٌ للنفي، ينظر: جاك دريدا، هوماش الفلسفة، ترجمة منى طلبة (بيروت: دار التنوير، 2019).

(13) يرى نغري أن فينومينولوجيا هايدغر لم تلتقط الإضاءة البرغسونية حول الزمن، على خلاف الفينومينولوجيات الأخرى التي امتدت من هوسرل إلى نهاية القرن العشرين. ينظر:

Michael Hardt & Antonio Negri, *Commonwealth*, traduit de l'anglais par Elsa Boyer (Paris: Stock, 2012), p. 53.

(14) Henri Bergson, *La pensée et le mouvant* (Paris: PUF, 1975), pp. 30-31.

(15) Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris: PUF, 1970), p. 170.

من دون توقف»⁽¹⁶⁾. إن الديمومة زمانٌ حقيقيٌّ، لأنها زمان حي أو تيار متدفق متصل، لا انقسام فيه، ولا ندركه إلا بواسطة الحدس.

في متابعته لمشكل الزمن، يعود نغري إلى كل هذه اللحظات الفلسفية، ناقداً نتائجها أحياناً ومُستفيداً من إلماعاتها أحياناً أخرى، ورغم غزارة إنتاجه فإن الاهتمام بفكره تأخر كثيراً حتى في الأوساط اليسارية، وربما يعود ذلك إلى كونه يُقدّم دائماً بوصفه عدواً للديالكتيك، ونستطيع القول إن هذه الصورة أمّحت تدريجياً تحت وقع الإضافات النظرية، خاصة في تطبيقاته الفينومينولوجية. فهو لم يكن محاوراً لكبار الفينومينولوجيين فحسب، بل تمثل مجمل آثارهم المعاصرة، وتوقف عند إسهاماتهم النظرية بالقراءة والترجمة؛ ففي استدعائه للهايدغرية مثلاً، ينطلق من مقدمات مماثلة لمقدمات جان لوك نانسي Jean-Luc Nancy، مُسائلاً: هل «نستطيع أن نقترح قراءة أو إعادة كتابة 'سبينوزية' لكتاب الوجود والزمان لهايدغر»؟⁽¹⁷⁾

الإجابة عن هذا السؤال بلورَها بمعية ميخائيل هاردت في كتابهما الكومونولث⁽¹⁸⁾، عبر العمل على قلب الفينومينولوجيا في صيغتها الهايدغرية، وذلك من خلال تطبيق رآه قادراً على فتح المسارات الإنتاجية والإبداعية للجمهور، فلا تثوير لعالمنا ولا إنشاء لمشارك ثروةٍ يقتسمها الجميع من دون فهم الشرارة التي أحرقت السهل الفينومينولوجي مع هايدغر⁽¹⁹⁾. صحيح أن هذا الفيلسوف فتح ممرّاً مهماً في قلب الفينومينولوجيا، لكنه، وفق نغري، لم يتوصل إلى بلوغ ما يُفترض أن يصل إليه النقد من إثبات للحياة وتأكيد للأجساد. ففي بداية الكومونولث، يُشير إلى غياب ما يُميز الثورة الفينومينولوجية في الفلسفة عند هايدغر، أي الإثبات النقدي وتأكيد مستطاع الأجساد التي تخصنا في «الآن» وال «هنا»⁽²⁰⁾، واعتبر أن فكره مُختَرَقٌ بتأملات قلقة حول فشل الحداثة وتحطم القيم، لذلك لم تبحث الهايدغرية عن الوسائل لإعادة بناء الوجود عبر اقتدار الزمان وجدارة الإنتاج الإنساني، وإنما سقطت في تأمل موت الكائن ووهنا إزاء أوضاعنا.

إن ما اقتنصته الفينومينولوجيا من حيوية برغسون وإرادوية جيوفاني جانتيل Geovanni Gentile (1875-1944)، وما أخذته عن النسبوية التاريخية، أعاده هايدغر من الأبواب الصغيرة، بجعله بنية تأسيس لراهن الوجود. فمثلاً، دلالة التجاوز عنده لا تُعيد، فقط، تكييف المذهب الحيوي والإرادوي ليتطابق التاريخ مع القدر، وإنما تُعيد تشكيلهما كتقريبٍ للفاشية، وإنّ جاز لنا الحديث عن منعرجٍ

(16) Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (Paris: PUF, 1959), p. 4.

(17) Hardt & Negri, p. 15.

(18) كتاب الكومونولث، هو الضلع الثالث للأعمال المشتركة الكبرى التي جمعت نغري بميخائيل هاردت. يُقدم النصف الأول من هذا الكتاب - كما يُشير إلى ذلك نغري وهاردت - عرضاً فلسفياً وتاريخياً للجمهورية والحداثة ورأس المال، وينتهي إلى اعتبارها محددات لتطور فكرة «المشارك»؛ إذ في كل حقل من هذه الحقول، نكتشف البدائل المنبثقة في قلب جمهور الفقراء. أما النصف الثاني فهو تحليل سياسي واقتصادي للحقل المعاصر للمشارك، الذي سيكون محور اهتمامنا في القسم الثاني من البحث.

(19) Hardt & Negri, p. 15.

(20) Ibid., p. 52.

تأويلي عند هايدغر⁽²¹⁾، فلاّنه تحت تأثير الشاعر الألماني هولدرن Hölderlin (1749-1832)، كتب بلغة صوفية تسأل وتُخفي وتُومي، أكثر مما تُجيب وتُظهر⁽²²⁾. ولعل هذا ما جعل فينومينولوجيته مفتوحة على كل إمكانات التأويل، فحتى نفهم الزمان علينا أن نفهم الأصيل في هذه الفينومينولوجيا، أي الكائن، ولكن هذا الكائن-هنا ليس الكائن الذي نعرفه، إنه الكينونة من دون أن تكون الكينونة التي نفهمها، هو أيضاً الزمان الذي يستغرقنا فيزيائياً. إنه الكائن المائت أو كائن الموت، وهذا الموت مسجلٌ في ذاكرة الزمان المقبل، أي في المستقبل. وبهذا المعنى يكون الدزاين Dasein⁽²³⁾ موجوداً زمانياً، لا باعتبار أنه يُوجد في الزمان بوصفه شيئاً منفصلاً عنه، بل بما هو وجودٌ زمني. وهو، إذ ينحو هذا المنحى، إنما يؤكد على المعنى الوجودي للزمان⁽²⁴⁾، بوصفه التعبير الأكثر أصالة، وليرفض الزمان الفيزيائي، لأنه زمانٌ متحجّرٌ ومتجانسٌ ولا تمايز فيه. الزمان عنده حركة دائبة نحو المستقبل، أي نحو الموت، وهو ليس مجرد امتداد أفقي، إنه حركة وجود أو هو إمكانية المستقبل/الموت تنتظر أن تتحقق. لذلك فالإنسان يعتره دائماً توترٌ مستمر في علاقته بالمستقبل، بل زمانه إنما يبدأ من المستقبل، وما الماضي والحاضر والمستقبل إلا انبثاقات زمانية، تُعبر عن ارتباط الذات بوجودها وانهماهما بكينونتها وتعاليتها المستمر على ذاتها. وإذا كان المستقبل هو الأفق الرحب للكائن، فإن الماضي يحمل تناهي هذا الكائن منذ البداية، أي إنه كائن من أجل الموت، والمستقبل كذلك يحمل موته وتناهيته، وبينهما يبرز الحاضر بوصفه لحظة قصوى لتوتر الدزاين في صلب كينونته، حيث يتأمل إمكانياته وهي تتحقق، ويرى وجوده من البدء حتى الموت، فالحاضر هو «الآن»، الرابط بين ما سيأتي وما مضى، وهو لا يأتي إلا بعد المستقبل والماضي، لأنه نقطة الجذب لحركة الذات إلى الأمام ونحو الخلف. وفي كلمة: الماضي ينبثق من المستقبل فيولد الحاضر، وعلى ذلك يأخذ المستقبل كل ثقله وأهميته عند هايدغر، من دون أن يغفل التمييز بين المستقبل غير الأصيل والمستقبل الأصيل، فالأول قائمٌ على التوقع والثاني هو معركة، وهو منبثقٌ من الاستباق، وليس شيئاً ننتظره، وإنما هو ما نلتقي به في التصميم المستقبلي الذي يتبدى في المشروع حيث تتحقق الوحدة

(21) ينظر على سبيل المثال:

Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger* (Paris: PUF, 1987); Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie* (Paris: PUF, 2003).

وعن دلالة المنعرج يمكن العودة كذلك إلى: فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير: مارتن هايدغر من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود، 1919-1944 (بيروت: مركز الإنماء القومي، 2005)، ص 379-404. وللتوسع في مسألة التحول الذي أحدثه هايدغر في الفينومينولوجيا، يمكن العودة أيضاً إلى الأعمال القيمة:

Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris: PUF, 1989);

Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1990).

(22) يقول هايدغر مثلاً: «إن عدم قابلية تعريف الكينونة لا يُعفي من السؤال عن معناها، بل إنها لتستدعيه استدعاء»، في: مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012)، ص 56.

(23) تجدر الملاحظة في هذا الطور من التحليل أن نتوقف عند ما كان قد نبّه إليه الدكتور فتحي المسكيني في تعليق له في ترجمته لكتاب الكينونة والزمان، حيث يقول: «علينا أن نلاحظ إصرار هايدغر على تحاشي مصطلح 'إنسان'، حتى لا يترك من معنى 'الكائن' الذي ينبغي استجوابه حول معنى 'الكينونة'، سوى أنه 'يكون على نحو ما'، أن له 'طريقة ما في الكينونة'. ولذلك فمصطلح 'دزاين' هنا ليس له أي 'مضمون' أو 'تعين' أنثروبولوجي، بل هو إشارة 'صوروية' إلى بنية كينونة محض. ورغم أن الدزاين هو 'السائل' عن معنى الكينونة، فهو أيضاً في الوقت نفسه 'المستجوب' في هذا السؤال عن معنى الكينونة». في: هايدغر، ص 57، الهامش 1.

(24) يذهب عبد الرحمن بدوي إلى القول: «لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وإن كل ما ليس بمتزمن بالزمان، فلا يمكن أن يُعدَّ وجوداً. وتلك هي ما نسميه بتاريخية الوجود». ينظر: عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ط 2 (بيروت: دار الثقافة، 1983)، ص 23.

الأصيلة للزمانية بين «ما كان» والحاضر والمستقبل. وهذه الوحدة لا تجد أساسها في مجرى الزمان، وإنما تتشكل من تلاحم أصيل، ماهيته الانبثاق والتزمن لهذه الآتات الثلاثة. وهذه الزمانية المتخارجة، هي متناهية رغم أنها تكون الزمان الأصيل. لذلك كثيراً ما يؤكد هايدغر أن الوجود الإنساني ليس هو الزمان وإنما هو الزمانية، وفهم الزمانية يفترض أن نتخلى عن الفهم التقليدي للزمان من حيث هو توال في اتجاه واحد للآتات، بلا بداية ولا نهاية، وحتى إن ذهبنا إلى أن المكان يجد أساسه في الزمان، فهذا لا يعني أولية الزمان على المكان بالمعنى الذي أشار إليه كانط، بل إن الدزائن لا ينبثق في المكان إلا على أساس نمط عنايته بالعالم، أي على أساس الزمانية. المكان هايدغرياً ليس موقِعاً وإنما هو جهةٌ أو مجالٌ، فزمانية الدزائن تجعلنا نفهم عدم تبعية المكان للزمان، ويرى هايدغر أن أولية المكان ضمن التصورات السائدة مرتبطة بنمط كينونة الدزائن المنحطة⁽²⁵⁾.

إن الزمانية تكشف تناهي الوجود الإنساني، وهي الأصل الحقيقي الذي تقوم عليه كل حالاته، بل هي أفقٌ في كل منحى من مناحي وجوده، إنها تُزمن نفسها من المستقبل؛ ليُصبح الوجود الإنساني وجوداً من أجل الموت، وكأن شكل الاكتمال الممكن والوحيد بالنسبة إلى الدزائن هو الموت الذي يحمله معه سلفاً، كإمكانية جوهرية تُجرد الكينونة من أن تكون هناك في العالم، يقول هايدغر: «إن الموت هو طريقةٌ في الكينونة يضطلع بها الدزائن ما أن يكون. ما أن يأتي الإنسان إلى الحياة، حتى يكون مستأً بما فيه الكفاية كي يموت»⁽²⁶⁾.

في القسم الثاني من الكينونة والزمان وتحديداً في الفصل الخامس «الزمانية والتاريخية»، يقر هايدغر في بداية تحليله أن الإنسان لا يوجد بوصفه كائناً تاريخياً إلا لأنه كائنٌ زمني، وهو ليس زمانياً لأنه يحتل موقِعاً في التاريخ، بل على العكس، هو وجود تاريخي لأنه وجود زمني يبني ويتجلى في الزمانية. وفي كلمة التزمن هو الخاصية الأساسية للدزائن. فإذا كانت الأشياء تُوجد داخل الزمن، فإن الإنسان هو نسيج الزمن والزمانية التي تُفهم بوصفها المعنى العميق للكائن الذي يُسميه هايدغر «الدزائن»⁽²⁷⁾ الذي هو تلك الوحدة التي تتألف من الأبعاد الزمنية الثلاثة؛ الماضي والحاضر والمستقبل، والتي يُطلق عليها «التخارج» Ekstase⁽²⁸⁾. إن المهمة الفينومينولوجية التي قادت هايدغر هي «كيف أنه إنما في ظاهرة الزمان المستبصرة والمستوضحة حق قدرها، تتجذر الإشكالية المركزية لكل أنطولوجيا»⁽²⁹⁾. لذلك فهم الزمان بوصفه الوجود الذي يُوجد في كلية الموجود الإنساني. والزمان الذي يُحدثنا عنه هايدغر هو الزمان الزمني، لأن الزمان أصلاً هو تزمنٌ الزمانية التي تُحقق وجود الموجود الإنساني في العالم، وهذا العالم يكون بقدر ما يتزمن الموجود الإنساني؛ فالعالم ليس كائناً قائماً بل هو تزمن في الزمانية

(25) هايدغر، ص 444.

(26) المرجع نفسه. ويرد القول الهايدغري، مؤكداً الموت كإمكانية جوهرية للدزائن بقوله: «إن الكينونة نحو الموت هي في ماهيتها قلق. أما الشهادة على ذلك، التي لا تخدع، وإن كانت غير مباشرة 'فقط' فتمدنا بها الكينونة نحو الموت التي بينا ملامحها حين تقلب القلق إلى خوف جبان، ومن خلال تجاوز هذا الخوف، هي تفصح عن الجبن أمام القلق». ينظر: المرجع نفسه، ص 473.

(27) Martin Heidegger, *Être et Temps*, traduit de l'allemand par François Vesin (Paris: Gallimard, 1987), p. 60.

(28) مصطلح ربطه هايدغر بمفهوم الأفق، وهو ينطوي على طابع التعالي والخروج عن النفس.

(29) هايدغر، ص 73.

بشكل متعال، وهذه «الزمانية تتزَمَّن بوصفها مستقبلاً-يستحضر-بقدر-ما-هو-قد-كان»⁽³⁰⁾. لقد انتهى هايدغر في ماهية الحرية الإنسانية إلى أنه لا يمكن فهم الزمان بمعزل عن الكينونة، فالواحد منهما يمتزج بالآخر، وعلى ذلك نحن لا نتساءل عن الكينونة بمفردها، ولا نفكر أيضاً في الزمان وحده⁽³¹⁾.

ينبّه غري إلى أن هذا المسار الهايدغري، على أهمية الفلسفي فيه، وعلى خطورة ما يستبطنه من إحالات عرقية نازية⁽³²⁾، لا يجب أن يُخفي الطريق الأكثر أهمية للفينومينولوجيا التي امتدت من هوسرل إلى موريس ميرلوبونتي (1908-1961). فالأول بقي حبيس القفص التأملي للترنسندنتالي الذي فرضه كانط على الفكر الأكاديمي الألماني⁽³³⁾، إذ سعى هوسرل طوال حياته إلى كسر اتساق الذات الفردية، وإعادة بناء الذاتية بوصفها علاقة بالغير. وهذا المشروع هو الذي قاده إلى الإعلان، في الثلاثينيات من القرن الماضي، أن تقدّم العلوم الأوروبية وأزمة مضامينها الإيتيقية ارتبطا بالرأسمالية والسيادة القومية والإمبريالية والحرب التي حلّت محل أهداف هذه العلوم ومعانيها. أما مع الثاني (ميرلوبونتي) فالوجود داخل الواقع العيني للأجساد، ينطوي على علاقة أعمق بالغيرية، حيث ثراء الوجود مع الآخرين من خلال صيغ المنظورات والأشكال اللسانية. ويؤكد غري أن تجربة الغيرية في هذه الفلسفة يخترقها دائماً مشروع بناء المشترك في مادية الزمان عبر المحايثة، بما هي الأفق المخصوص لهذه الفلسفة، وهي محايثة لا تفهم من حيث هي نقيض للمفارقة الميتافيزيقي فحسب، وإنما للتعالّي الإبتيمولوجي أيضاً⁽³⁴⁾، وليس مصادفة أن تقترن وجهة الفينومينولوجيا بهذه النقطة عند ميرلوبونتي وآخرين⁽³⁵⁾.

(30) المرجع نفسه، ص 605-606.

(31) Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine*, traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau (Paris: Gallimard, 1987), p. 119.

(32) يبدو أن غري كان مطلعاً على ما دار من نقاشات في الأوساط الفلسفية الإيطالية والفرنسية حول علاقة هايدغر بالنازية، ومعلوم أن هايدغر انخرط في الحزب الوطني الاشتراكي النازي NSDAP سنة 1933، بشكل علني، أو عبارة هوسرل، بطريقة مسرحية كلية. ولمزيد تعمق في هذه القضية، يمكن العودة على سبيل المثال لا الحصر إلى:

Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie* (Paris: Albin Michel, 2005).

ففي هذا الكتاب الذي تضمّن نصّاً لهايدغر بعنوان "L'essence et les concepts de nature, d'histoire et d'Etat"، اعتبر إيمانويل فاي أن هتلرية هايدغر لم تكن ظرفية، بل هي تمثل خيطاً ناظماً في مجمل دروسه. كما يمكن العودة إلى:

"Heidegger et le nazisme: Quelle affaire?" *Magazine Littéraire*, no. 9 (Mars-Avril 2006), pp. 46-49.

(33) Hardt & Negri, p. 53.

(34) عدنا إلى العمل المفهومي الدقيق الذي قام به عبد العزيز العيادي في: عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس ميرلوبونتي (تونس: دار صامد، 2004)، ص 115-116. ويشير ميشيل بيكلان Michel Piclin في بداية كتابه دلالة التعالي *La notion de transcendance*، إلى أربع دلالات تُحمل على مفهوم التعالي: فهو يعني أولاً: الحالة النومية لكائن خارج العالم (فكرة الله مثلاً). وثانياً: يدل على حالة لانومينية مثل القبليات الكانطية، كالحدوس والمفاهيم المحضة والمقولات التي يتأسس عليها فعل المعرفة الموضوعية للأشياء؛ إذ هي شرط إمكان كل معرفة وتجربة ممكنين. وثالثاً: يدل هذا المفهوم على الحركة المجردة التي إما يتجاوز بها الفكر تقابلاً ما، كما هو شأن التعالي البرغسوني، وإما الحركة التي تقصد ماهية ما هوسرلياً. ورابعاً: يعني الحركة العينية التي يُتجز بها الوعي فعل التجاوز. ومفهوم التعالي يطرح مفارقة في علاقته بالمحايثة؛ إذ لا يمكن أن نفترض وضعاً محايثاً من دون استحضار قطب آخر هو التعالي، والعكس كذلك، إضافة إلى ما يحمله الفعل اللاتيني Transcendere ذاته من غموض، سواء فيما يتعلق بالجذر Trans الذي يعني «في نفس الوقت»: «في ما وراء» و«عبر» à travers، و«في صلب» au sein de. وهذا يعني أن التعالي، سواء كان وجوداً فوقياً أو حركةً ونزوعاً إلى الأعلى، فهو يعود إلى الفكر من جهات متعددة للإجهاز على المحايث، يعود كتجاوز في أو تعدد ب...، أو تخطّ عبر. ينظر في ذلك:

Michel Piclin, *La notion de transcendance* (Paris: Armand Colin, 1969), pp. 9-19.

(35) يتحدث غري عن حركة النقد الماركسية التي تصاعدت في المنتصف الثاني من القرن العشرين، والتي استهدفت نقدها القانون والملكية وحقوق الإنسان في طبيعتها وبنيتها الأصلية، وكذلك الهوية سواء كانت فرداً أو قومية أو دولة.

بالطبع، الفينومينولوجيا في هذه الحقبة، ليست الاتجاه الفلسفي الوحيد الذي رفض النقد الترنسندنتالي، وأنشأ بناءً «من الأسفل» لتأكيد مقاومة الأجساد وإنتاجيتها. لقد سبق أن درس نغري افتراضات من هذا النوع، حين تناول بالبحث التقاليد المادية التي جمعت بين الإيتيقا السيبنوزية المؤسسة، والنقد النيتشوي للقيم، وسبق أن اعترف كذلك بأن الفينومينولوجيا تُوضح، أكثر، العلاقة الأساسية بين الجسدية والغيرية؛ فهو لا يمثل الفينومينولوجيا إلا بوصفها دعوةً لبذل جهد أكبر، حتى تتمكن من استنطاق الأشياء ذاتها عوض المكوث داخل النصوص والأنساق الكبرى لتاريخ الفلسفة، وهذه الميزة تسمح برؤية الأشياء، بل هذه الممارسة وهذه الخبرة الفلسفية، هما ما يُطلق عليهما نغري اسم «الفينومينولوجيا». ويبرز ذلك بوضوح في عمله على إعادة تشكيل الفينومينولوجيا جنولوجيًا، عبر كتابات ميرلوبونتي التي زودته بأفق منفتح على أعمال ميشيل فوكو (1926-1984)، وجيل دولوز Gilles Deleuze (1925-1995)، التي تبيّن، من خلالها، كيف تُبنى وتُدفع العناصر المركزية للوجود، لا في الحدود المجردة للزمان أو في الأشكال الترنسندنتالية، وإنما في الواقع العيني للأجساد وغيرها.

إن النزعة الإنسانية المضادة التي تجد دعائمها في المحايثة الجذرية، لا موضوع لها عند نغري إلا الإنسان الحيّ، المنغرس في لحم العالم. فالكائن في مادية الزمان والمكان هو الفريدة المُبدعة والذاتية الخالقة، وما نسميه «الإنسان»، هو الذي يصنع وحدة العالم. إلا أن الإنسان موزع في كل مكان، إنه موسوم على كل الجدران وفي كل الأجهزة الاجتماعية التي صنعها⁽³⁶⁾. وعلى ذلك، فإن تحليلات نغري الفينومينولوجية، يتناظر داخلها نقد المتعالي مع النقد الجذري للنزعة الإنسانية التي قدمت لنا الكائن خارج الزمن، بما هو وعي مطلق ومجرد.

إذا كان العالم مع ميرلوبونتي يمنحنا فرصة الانتباه إلى ما في الوجود، وما في وجودنا من استشكال؛ فإن الاستشكالي في الحياة، والذي هو عالم المعنى المُعطى، يبقى، رغم حُجبه، مُتحفزًا للظهور في كل آن، مثلما ذهب إلى ذلك جان باتوشكا⁽³⁷⁾. وإذا كان عالم المعنى في حالة ولادة دائمة، فإنه لا شيء يمنع الفلسفة من التقاطه والإصغاء إليه. لكن هل العالم هو الذي تتأوله الذات أم هو الذي تعيشه؟ هل هو ما تُسيطر عليه أم هو ما يفتح لها في الزمان وتفتح له؟ ثم هل إدراك الزمن من خلال الحاضر الخلاق يُخلصنا من فهم الزمن بوصفه قوة لا رادّ لها؟ هل علينا «أن نفهم الزمن نسقًا يشمل الكل مع أنه لا يمكن أن يقبض عليه إلا من كان فيه»؟⁽³⁸⁾

إجابة ميرلوبونتي مختلفة تمامًا، وجذريًا، عن التصور الهایدغري، وقد لخصها بدقة كبيرة عبد العزيز العيادي، وهو يعرّفه في قوله: «الحاضر هو زمن الزمن أو هو أبده أو خلوده، على أن الخلود ليس إغناءً للزمن أو استحوادًا على كل الأزمنة أو كيانًا لامرئيًا في ما وراء الزمن، وإنما هو هذا المناخ أو

(36) Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique* (Paris: Gallimard, 1955), p. 209.

(37) Patočka, p. 27.

(38) Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), p. 244.

هذا المحيط الذي يتوغل فيه الحاضر ونلتقيه في صلب تجربتنا الزمنية وفي صلب حضورنا ذاته⁽³⁹⁾. لا يتعد نغري عن الفرضيات التي صاغها ميرلوبونتي، أي اعتبار الزمن يتدوّت، والذات تتزّمن وتشكل في الفضاء والزمان، بل هي الزمن في امتداداته وفي أبعاده، كما في حركته، بعيداً عن التصور المثالي الذي ثبّت الزمن في الوعي، والتصور الواقعي الذي ربط الزمن بالأشياء. و«بما أن الزمن يتعلق بكل أليافه بالحاضر ومن خلاله بالمتزامن، فليس ثمة ما يمنع أيضاً من وصف ذاتية كائنة في المكان وفي الزمان بلغة الوقائعية لا بلغة الماهيات»⁽⁴⁰⁾. مع ميرلوبونتي، الزمن ليس زمناً ربانياً، والحاضر ليس مكتملاً، وإنما هو أفقٌ دائمٌ للفعل والإنجاز، فيه تنبثق الحياة جسداً منفتحةً على ممكنات الممكنات، حيث جسد العالم وعالم الجسد يتنافذان، و«الزمن والفكر يتداخلان، وليل الفكر مسكون بألق الكينونة»⁽⁴¹⁾. إن هذه الفلسفة، كما استقبلها نغري، «ليست فلسفة في البدء ولا حتى بدءاً جديداً. إعادة البدء هنا لا تعني انتقاءً، وتمييزاً، وتثبيتاً لنقاط ارتكاز جديدة، وإنما هي أخذ مجمل أبعاد الكائن كأفقٍ لتأسيس إمكانيةٍ موجهةٍ عقلياً نحو التحرر»⁽⁴²⁾.

ثانياً: ميشيل هنري والتشريع المادي للفينومينولوجيا

ميشيل هنري Michel Henry⁽⁴³⁾ من معاصري نغري، انشغل بالفينومينولوجيا المادية Phenomenology Physical، وألّف كتاباً بهذا العنوان، بالفرنسية، يعدّ من أهم كتبه. وكتابه المشار إليه هو، في الحقيقة، إجابة عن سؤال وجهته إليه مجلة *Philosophie* في عددها 15 (صيف 1987)، وهو: «كيف يتميز مشروعك الفينومينولوجيا المادية» عما يُسميه هوسرل 'الفينومينولوجيا الهيولانية' *Phénoménologie hylétique*؟.

يتضمن هذا الكتاب ثلاث دراسات أُلقيت بين سنتي 1987 و1988، قبل أن تُنشر مجتمعة في كتابه الفينومينولوجيا المادية *Phénoménologie matérielle*:

(39) Ibid., p. 124.

ولقد وضع مرلوبونتي ذلك في رسالة له إلى سارتر في 8 تموز/ يوليو 1953، ينظر:

Maurice Merleau-Ponty & Jean-Paul Sartre, "Les lettres d'une rupture," *Magazine Littéraire*, no. 320 (Avril 1994), p. 79.

إذ يقول مخاطباً سارتر: «لديك سهولة خاصة بك في بناء المستقبل، وفي سكناه. أما أنا فأحيا الحاضر مع تركه متحيراً ومفتوحاً كما هو، وما ذلك لأنني أبني مستقبلاً آخر [...] لا لأنني إنسان متمردٌ أو لأنني بطل. فأنا أبعد ما أكون عن ذلك. إن علاقتي بالزمن إنما تتم خاصة من خلال الحاضر، هو ذا كل شيء».

(40) Merleau-Ponty, *Le visible*, p. 71.

(41) Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), p. 21.

(42) Negri, *L'anomalie sauvage*, pp. 320-321.

(43) فيلسوف وروائي فرنسي، أنشأ نظرية في الذاتية تستند إلى فينومينولوجيا الحياة. من أهم مؤلفاته:

Marx, I: Une philosophie de la réalité; II: Une philosophie de l'économie (Paris: Gallimard, 1976); *Généalogie de la psychanalyse: Le commencement perdu* (Paris: PUF, 1985); *La barbarie* (Paris: Grasset, 1987); *Philosophie et phénoménologie du corps: Essai sur l'ontologie biranienne* (Paris: PUF, 1987); *L'essence de la manifestation*, 2 vols. (Paris: PUF, 1990); *Phénoménologie matérielle* (Paris: PUF, 1990).

• الدراسة الأولى تمحورت حول إمكانية معرفة الذاتية اللامرئية. واعتبر هنري أن تمايز الفينومينولوجيا المادية عن الفينومينولوجيا الكلاسيكية، يمرُّ عبر مشكلة الزمن الذي فيه ينكشف السؤال الفينومينولوجي بوضوح شديد، وحتى إن مثل التساؤل عن الزمن، بالنسبة إلى هوسرل، بوصفه طريقاً للتفكير في كيفية تَمْظَهَرِ الوعي ذاته، وحلاً مطلوباً في القصديّة، وكشفاً ذاتياً للذاتية المطلقة، وحتى إن كان الزمن تقويمًا ذاتيًا، فإن كل ذلك يجعل من هذه الفينومينولوجيا، ومنذ البداية، صانعة/ منتجة لإجابات متنوعة لسؤالها الخاص. ولعل هذا الأمر هو الذي فسح المجال أمام الانزياحات الهرمينوطيقية Les derives herméneutiques التي طبعَت قدرها التاريخي، ووجدت متنهاها في البؤس الأنطولوجي لحقبة تواصلت في مجملها في هذا البدء المجهض لفينومينولوجيا هوسرل.

• الدراسة الثانية تتعلق بالطريقة الفينومينولوجية ذاتها؛ إذ عمل هنري على بيان أن الفينومينولوجيا الكلاسيكية اصطدمت باستحالة إنتاج معرفة نظرية بالذاتية المطلقة، وحجته في ذلك: أن اختبار الحياة الترنسندنالية يُؤكِّد أن المقاربة القصديّة - مثلها مثل الاختزال الفينومينولوجي المحض - مثلاً الطريق الملكي الذي سلكه هوسرل من دون وعي، للتغلب على الإخراجات التي يطرحها كل من الوضع الانعكاسي للحياة، والاستبدالات المرتكزة باستمرار على العطاء الأصلي.

• وأخيراً، الدراسة الثالثة، والتي تتضمن نصين في علاقة بمشكل تجربة الغير، وفيها يتحدث عن إفلاس القصديّة في حقل الانفتاح على عالم الغير رغم نتائجها المهمة؛ إذ كشفت هذه التجربة عن ضرورة التخلي عن بدايات التفكير الغربي التي هي في النهاية بدايات الإدراك. ويرى هنري أن القطع مع تلك البدايات، يُمكن أن يفتح طريقاً نحو ما هو أساسي اليوم. فالحياة في ذاتها لا تعود إلى شيءٍ آخر غير ذاتها، فهي الوسط الذي فيه تكتمل كل «بيداتية» ممكنة، والاختبار الأكبر للذاتية المحايثة جذرياً للحياة، هي: كيف تكون الذات ذاتاً؟ وكيف ترسم الحياة الانفعالية الترنسندنالية ماهيتها في كل ذاتية مغلفة بعاطفة جماعية؟

ينفتح كتاب الفينومينولوجيا المادية بتشخيصٍ للتحويلات التي شملت الفكر الفرنسي المعاصر، حيث توقف عند ما سماه انهيار الأنماط الفكرية الباريسية وشحوب التيارات البنوية، واعتبر أن العودة القوية لهوسرل اليوم، جعلت الفينومينولوجيا تحتل موقعاً شبيهاً بالمنزلة التي كانت للمثالية الألمانية في القرن التاسع عشر، وهذه الحركة الفكرية لم تفرض ظلالها على عصرنا إلا لأنها غادرت فلسفة الماضي التي فُهمت دائماً، وفي كل تاريخها، والظاهرة بوصفها على مسافة مع «خارج» في أنواره فقط كل الأشياء تصوير مرئية أي «ظاهرة». هذا الكتاب، كما يصفه صاحبه، لا يتعلق إطلاقاً بعملٍ حول هوسرل، وإنما بحوارٍ معه عبر دروس في الفترة 1905-1907، تحمل كثافة دلالية كبرى⁽⁴⁴⁾، وهو كتاب يساعدنا في المرور إلى التطبيقات النغرية؛ إذ يُقدم فكرةً عن الفينومينولوجيا المادية وطريقتها التي تكون ممكنة بوصفها فينومينولوجيا اللامرئي، ويضعنا أمام اختبار قدرتها التجديدية في حقلٍ صعبٍ،

(44) Michel Henry, *Phénoménologie matérielle* (Paris: PUF, 1990), p. 10.

وفي ظهور يتعذر اختزاله في أوليات أو مقدمات. إنه الحياة التي تختبر ذاتها بذاتها، حيث لا يتشكل الفرد إلا داخل ذلك الانفعال الذاتي Auto-affection. فالحياة ليست شيئاً ما، ولا هي موضوع للبيولوجيا⁽⁴⁵⁾، وإنما هي مبدأ كل الأشياء، إنها حياة فينومينولوجية، وبالمعنى الجذري حياة تُحدد ماهية الإظهار المحض، ومن ثمة الكائن على الرغم من أن الكائن يُشارك الظاهرة الامتداد ويتأسس عليها. إن الحياة الفينومينولوجية الأصلية هي دائماً في قلب الكائن وهي أيضاً ما يجعله كائناً. لذلك، علينا قلب التراتب التقليدي الذي يُلحق الحياة بالكائن تحت تعلّة أن الحياة ذاتها يجب أن تكون، لأن كل الأشياء تتبدل في الحياة ولا وجود لها إلا فيها. ومهمة الفينومينولوجيا المادية عظيمة، لا لأنها تتعلق بنظام ظواهر مهملة، وإنما تستمد قيمتها من إعادة التفكير في هذه الظواهر عبر تقصي الحقيقة في بعدها اللامرئي، أو ما يُسميه هنري «الطبيعة المادية»، التي هي كوزموس حي، لأنها تتضمن استئناف التساؤل الفلسفي في مجمله، الذي تطرحه الفينومينولوجيا المادية مستقبلاً للفينومينولوجيا ولل فلسفة ذاتها، وتكتشفه في كل مرة بوصفه ماضياً جديداً.

إن تجذير سؤال الفينومينولوجيا ليس استهدافاً للإظهار المحض فقط، وإنما هو تساؤل عن الصيغة التي عبرها يتمظهر هذا التساؤل أصلياً. ففي هذه البنية الداخلية لهذا التمظهر الأصلي، لا وجود لأي مقولة فلسفية توافق هذه الفينومينولوجيا. إن الذي يتمظهر أصلياً هو الجوهر اللامرئي الذي هو الانفعال أو الحياة، أو لنقل بدقة؛ ما يجعل كل انفعالية ممكنة. وهذا الجوهر الفينومينولوجي الذي تقوله الفينومينولوجيا المادية هو اللاتوسط الانفعالي الذي فيه تصنع الحياة اختبارها الذاتي. فالحياة ليست تمثلاً خارجياً. ولا وجود لحياة بالنسبة إلى الحي إن لم يعيشها. وحدها الحياة بالمعنى الترنسندنتالي هي التي يُمكن إعلانها، وهذه الحياة يُسميها هنري «الانفعالية»، لأن كل ما هو حي يندرج داخل هذا النسق، وحتى الرؤية بما هي رؤية حية، هي دائماً انفعال، فالرؤية ترى ما تراه خارج ذاتها لكنها غير مرئية. إن ما يسمح لنا بالرؤية هو اختبار ذاتي ضمن مجرد انفعال هو ذاته رؤية حية، والسمع يسمع الذي يسمعه وهو غير مسموع، وكل ما نجعله أصلاً للعالم، محسوساً كان أم معقولاً، هي أشياء معطاة بذاتها، لم يرَ أحدُ الحياة ولن يراها على الإطلاق، كل شيء يُختبر ضمن كثافة انفعالية وداخل طبقة داخلية هي العواطف.

إن هذه الفرضية الجذرية للفينومينولوجيا المادية لا يستسيغها أولئك الذين لا يُحبون الأسئلة، أولئك الذين استبعدوا الحياة والذاتية من دائرة اهتمامهم، وكرّسوا نظاماً فكرياً شكّل ضماناً لنهب العالم عبر التقنية الحديثة. وعودة هنري أو نغري إلى التراث الفينومينولوجي، ليست شيئاً آخر غير تلك القدرة على ابتكار طريقة أو خلق سؤال يسمح بإعادة تعرّف الفلسفة ذاتها، وإعادة تجديد الفينومينولوجيا لا تكون ممكنة إلا بتجديد كلي للسؤال الذي يُحددها والذي هو علة وجود الفلسفة.

(45) يحيلنا هنري إلى التحليلات المتميزة لديدير فرانك (فيلسوف وفينومينولوجي فرنسي ولد سنة 1947)، والذي بين في مساءلته لمشكل الحياة أن الهايدغرية غير قادرة على مجابهة هذا المشكل بمقولاتها الأنطولوجية، فالحياة التي يختبرها ليست إلا حياة بيولوجية. ينظر:

لا تتعلق فكرة المنعرج بالفلسفات اللاحقة لهوسرل، والتي عملت على تجديد الفكر الفينومينولوجي فقط، بل لعل الأمر يتعلق بطبيعة فكر تأسس وهو يعرّف ذاته كحركة منفلّته من عقّالها حتى مع هوسرل، وذلك إن دل على شيء فإنما يدل على انفتاح الأفق الفينومينولوجي الذي ساهم في ثراء هذه الحركة وتجديدها. إن تلك المنعرجات لم تكن ممكنة إلا عبر تمايز أسئلتها واختلاف منطلقاتها الأنطولوجية، حيث مثلت إشكاليات اللغة والزمن والمعنى والقصدية والحقيقة والرغبة علامات دالّة على هويات مختلفة للحركة نفسها. ونغري ذاته لا يُخفي تأثيره ببعض إسهاماتها التي رصّعت سماء الفينومينولوجيا، بل هو يستعيد أسماءها الكبرى، إما لنقدها ومحاورتها وإما للبناء عبرها. وفي كلمة: كل منعرج هو تجذير للفينومينولوجيا.

ثالثاً: مسألة الزمان والمنعرج المادي لفينومينولوجيا نغري

يبدو أن مسألة المنعرج في فلسفة نغري هي، في الواقع، نتاج للإحراج الفلسفي الذي تُلخصه الأسئلة التالية: ما الذي يُمكن للفينومينولوجيا المادية أن تُقدمه لنا وهي تضع التصور المثالي للزمان موضع تساؤل؟ هل تُقدم لنا الأشياء ذاتها ونحن نعلم أن الأشياء ذاتها مقترنة دائماً بتراث أو تاريخ معين؟ هل يكشف نغري عن تصور أكثر أصالة وأكثر تجذراً للزمان في علاقته بالكائن؟ ثم هل تسمح لنا هذه الطبقات الفينومينولوجية المترسبة في طيات هذه الفلسفة الحديث عن منعرج مادي؟ وإذا سلمنا بوجوده، فما تجلياته؟ وما طبيعته؟ ثم كيف تتأسس في سياق الزمنية علاقة الكائن بالمعرفة؟ ما شروط انبثاق حدث التسمية والشيء المُسمى؟ وأيهما يدعو الآخر إلى الوجود؟ هل يتعلق الأمر بمطابقة تُحقق وجودهما معاً مكانياً؟ وما علاقة الزمن بالفراغ؟ وأخيراً، هل ثمة ما يُبرر ربط سؤال الزمان بفكرة المنعرج رغم ضيق مساحة الإجابة عن هذا السؤال في كتابات نغري؟

لا يُخفي نغري تأثيره بإسهامات ميرلوبونتي، وكثيراً ما كان يُشير إلى هذه الفلسفة في كتاباته⁽⁴⁶⁾. لقد أدرك من خلالها أن الوعي المتجسد مثل مفهوماً بديلاً من الوعي الترنسندنتالي، وعبره تمكنت فينومينولوجيا ميرلوبونتي من تجاوز مقولة «الأنا المتعالي» لدى هوسرل؛ ذلك الأنا الذي يجعل المعرفي سابقاً على الوجودي. فالعالم، وفق نغري، يُفهم بمعنى الوجود الفعلي والواقعي، لا كما فهمه هوسرل بما هو خبرة الذات انطلاقاً من الوعي المحض، ولا كما فهمه هايدغر الذي بقي موثقاً إلى الوجود المجرد⁽⁴⁷⁾، رغم أن مساءلته للكينونة مكنته من الانتقال من فينومينولوجيا المعنى إلى فينومينولوجيا الفهم. العالم هو عالم الذات مع الآخرين والأشياء. لذلك سينطلق نغري من الوجود في العالم لا بصيغته الهوسرلية

(46) علاقة نغري بميرلوبونتي تبدو واضحة من خلال كثرة الإحالات التي تنتثر في مقالاته وكتبه، ينظر خصوصاً:

Hardt & Negri, pp. 53–62; Antonio Negri, *Spinoza et nous*, traduit de l'italien par Judith Revel (Paris: Galilée, 2010), pp. 70–71; Antonio Negri, "Pour une définition ontologique de la multitude," *Multitude*, no. 9 (Mai–Juin 2002), pp. 39–40.

(47) في إطار نقده لمسألة الزمان عند هايدغر يذهب ليفيناس إلى القول: «هايدغر يطرح العلاقة مع الآخر كبنية أنطولوجية للدزائن، هذا أكيد، لكن، عملياً، هذه العلاقة لا تُؤدي أي دور لا في دراما الكينونة ولا في المبحث التحليلي الوجوداني existential؛ فتحليلات الكينونة والزمان كلها تتمحور حول لاشخصانية الحياة اليومية». ينظر: إيمانويل ليفيناس، الزمان والآخر، ترجمة جلال بدلة (دمشق: معابر للنشر والتوزيع، 2004)، ص 36.

ولا حتى الهايدغرية، وإنما من حيث هو فعلٌ سلطته سابقةً على كل معرفة. يقول نغري في رسالة إلى رفيقه فيليكس غاتري Félix Guattari (1930-1992)، بعد أن أتم معه رسم الخطوط الفلسفية الكبرى لمشروع «الفضاءات الجديدة للحرية»: «السلطة تأتي قبل 'المعرفي'. نقول -عزيمي فيليكس-: إننا تقريباً فاشيون حين نقول أشياء من هذا القبيل. حين نحكي ما نريد»⁽⁴⁸⁾. هكذا كان يخاطب صاحبه ويستحثه: «لنُسرِع. في البدء كان الفعل»⁽⁴⁹⁾، منغرساً في أنطولوجيا الزمن التي تُعبّر، عند نغري، عن اللحظة التي يدعو فيها الاسم «الشيء المُسمى» إلى الوجود، حيث يستجيب الشيء في عينيته وفي فرادته، ويقول إن حدث المعرفة الحق، يُنتج في تلك النقطة الدقيقة، هناك حيث قلق الزمن يتجلى بوصفه «فينومين» اقتدار.

يتطرق نغري إلى مسألة الزمن من زاوية مخصوصة جداً، تقوم على النظر في قضية العلاقة الأنطولوجية بين الأسماء والأشياء، فكتابه: كايروس، ألما فينوس، جمهور⁽⁵⁰⁾، يُمثل في ثلثه الأول مراجعات نقدية جذرية لمجمل الفرضيات التاريخية التي اقترحتها الفلسفة لحل هذه المسألة؛ إذ يعود نغري إلى أفلاطون، ويمر عبره إلى هيراقليطس وبارمينيدس، ويحاور أرسطو وأوغسطين، ويتوقف عند هيوم وكانط وهيغل وبرغسون، كما تستعيد اختبارات التيارات الفينومينولوجية من هوسرل وصولاً إلى ميشيل هنري، ولا يستثني من محاكماته النظرية حتى التصورات الماركسية.

تعترف فينومينولوجيا نغري المادية بأن المعرفة لا تكون إلا عبر المفاهيم، ولكنها تعتبر - بصيغة دولوزية مضادة - أن كلمة «مفهوم» فقدت ثقلها الأنطولوجي تحت وقع الحروب والتقاليد التأويلية المختلفة⁽⁵¹⁾، ولذلك تقترح استبدالها بكلمة «الاسم»، أي بتلك العلامة اللسانية التي تصف شيئاً ما، ثم استبدال الاسم بـ «الاسم المشترك» حينما يتجلى العنصر المشترك في كثرة الأشياء. إن مشكلات المعرفة، كما يرى نغري، تولدت لأن طُرق تسميتنا فوضوية، والأشياء التي ندعوها إلى الوجود تُستعمل بطريقة غامضة، على الرغم من أن كل شيء يتعين عبر «أنا» يمتلك وجوداً؛ فالاسم والشيء يكونان «هنا»، وحين نُعبّر عن اسم من بين إمكانات لانهائية، فإننا نمح الوجود شيئاً يُسمى «اسماً»، ولكننا «في نفس الوقت» لا نمح دائماً للوجود اسماً يدعو الشيء إلى أن يوجد. وفي إبداعنا اسماً مشتركاً من بين الإمكانات اللامتناهية، نمح الوجود لشيءٍ مشتركٍ يُدعى «اسماً مشتركاً»، ولكننا «في نفس الوقت»، لا نمح دائماً للوجود لاسمٍ مشتركٍ يدعو كثرة من الأشياء أن توجد، وإذاً، فإن هذا التزامن أو هذا الذي يُطلق عليه نغري «في نفس الوقت»، هو الذي يُعطي / يهب للاسم والمشارك حقيقتهما، بل هو الذي يضع الاسم والشيء «هنا».

يرى نغري أن الأكثر بساطة في تجارب التسمية واستراتيجياتها هو أن الاسم يُعين، للوهلة الأولى، شيئاً في المكان، وحتى الاسم المشترك هو أيضاً ينبثق من تجربة تشكلت في المكان، فالعقل يُخلق فوق

(48) Félix Guattari & Antonio Negri, *Les nouveaux espaces de liberté* (Paris: Nouvelles édition Lignes, 2010), p. 195.

(49) Ibid.

(50) Negri, *Kairòs*.

(51) Ibid., p. 11.

عالم الأشياء، ويخلق اسماً مشتركاً لمجموع الأشياء التي وقع اعتبارها بوصفها تتضمن المشترك لحظة ذلك التحليق، رغم أننا إذا عيّنا شيئاً في المكان أو عبرنا عن اسم مشترك لا ينتج في نفس الوقت حدث الشيء، ولا نكون قادرين على منح حقيقة الاسم أو الاسم المشترك. في تأويله للتقليد الترنسندنالي لنظريات المعرفة، يعتبر نعري، أن «في نفس الوقت» هذه، تُفهم بصفتها صيغةً للزمان، وحركة للذات خارج ذاتها⁽⁵²⁾. وفكرة الزمن التي ولدت هذا التقليد تعود إلى التعريف البارمينيدي للكائن وإلى التثبيت المكاني للشروط الأنطولوجية للاسم المشترك. لقد قدمت فكرة مطابقة الاسم والشيء بطريقة تحليلية: الاسم هو هوية الشيء وماهيته (أي ما يضع الشيء خارج الزمن)، فبين فعل التسمية وما يُسمى يكون الحقيقي متأسساً على هوية الذات وهوية الحامل، لكن «الهوية» تعني أن شيئاً يتداخلان في المكان ويوجدان، الواحد على الآخر في النقطة نفسها، إلا أنه لا توجد النقطة نفسها في المكان، وإذا وجدت يجب أن تُطرح كل نقطة في المكان في فعل الزمن. لذلك، فالزمن في التقليد القديم هو الصورة المتحركة لثبات الكائن. في هذا التقليد، الزمن، إذًا، هو صيغة خارجية تتمظهر بوصفها وهماً أو مقياساً، ولا يتعين الزمن أبداً بما هو حدثٌ. وهذا التعريف للزمن بما هو صيغة خارجية مثل صدمة للحس المشترك الحداثي، إذ حاولت الفلسفة الترنسندنالية الحديثة تحييد مقاومة الزمنية، وذلك بدفع مطابقة الشيء والاسم «في نفس الوقت» نحو هوية أولى وأساسية تكون بمنزلة الضامن، أي نحو مسار لانهائي للاستدلالات الديقالكتيكية التي تقف على سببية لانهائية حيث لا تنجح اللعبة البارمينيدية من جديد في الظفر بحقيقة الزمن، وهي تُحاول تحطيم الواحد الذي يسكن السببية مُتخفياً ويقطن اللانهائي مُتجنباً⁽⁵³⁾.

على الرغم من أن التنوع الفينومينولوجي للفلسفة الترنسندنالية استعاد الزمانية بوصفها معنىً داخلياً للتجربة، فإنه لم يفعل سوى تحويل وجهة اللانهائي، فالهوية عوض أن تكون هي الأساس الذي يسبق ويُنظم الحكم على شكل لانهائي، فإنها تُقدم في شكل لانهائي بوصفه المسار اللامحدد الذي من خلاله ينسج الحكم قماشه، وفي هذا المنظور، لا شيء يمنع اللانهائي من أن يكون دائرياً، بل لا شيء يمنعنا من السقوط في الدور إذا ما تمثلنا اللانهائي دائرياً، بل لعل هذا هو مأزق الفلسفة اليوم، يقول نعري: «في الحقبة ما بعد الحديثة، في ذلك الليل القطبي، حيث تتأسس نظرية الحقيقة على نهاية الزمن، دائرية العلاقات بين الاسم والشيء، جعلت الحدث زائلاً وخادعاً بشكلٍ نهائي»⁽⁵⁴⁾.

إن الشروط المكانية في كل الحالات تكون متعالية وخارجة عن الحدث من وجهة نظر الفلسفة القديمة والترنسندنالية، ومهما تكن الطريقة التي نعبر بها عن تبعية مطابقة الاسم والشيء «في نفس الوقت» لصيغة

(52) يُعبر مفهوم التعالي عند هوسرل عن حركة مزدوجة هي حركة الذات في اتجاه الأشياء الخارجة عنها، وحركة الذات فيما وراء ذاتها. فالتعالي هو التجاوز القصدي الذي يجعل الذات خارج ذاتها؛ بغية الوصول إلى حضور «الشيء ذاته». أما مع هايدغر فسيتمجه البحث نحو الأساس الذي يفترضه الإظهار، أي الفعل الذي يجد فيه الإظهار شرط إمكانه، وهذا الفعل هو الكينونة التي لا تتأني من العالم، وإنما من الزمنية التي تنزمن على أنها المستقبل الذي كان. ينظر:

Heidegger, *Être et Temps*, p. 412.

(53) Negri, *Kairòs*, p. 14.

(54) *Ibid.*, p.15.

الزمان، فإنها غير قادرة على فهم حدث الشيء المُسمّى، لأنها تُفرغه وتُزيحه وتُلبّغه. لكن ما المقصود بحدث التسمية المتطابقة؟ ما الرابط الحقيقي الذي يُوجد بين فعل التسمية والاسم المُسمى «في نفس الوقت»؟ يُجيب نغري، بالتأكيد: ليس الهوية الترنسندنتالية للذات، وليست كذلك الانعكاس اللامحدد لهذه الهوية، ف«الواحدة مثل الأخرى تُسبب الصداع، إذًا، بما يمكن أن يتعلق الأمر؟»⁽⁵⁵⁾.

المقاربة الواقعية تجعلنا سجناء نوع من تحصيل الحاصل Tautologie، سنكون سجناء في اللحظة التي نحلل فيه أساس الاسم المشترك، ونقوم «في نفس الوقت» بتجربة تسمية الشيء الذي يظهر أمامنا. نحن لا نعرف أن تقويم الاسم يتم في تحقق التجربة نفسها، هناك حيث زمانيتنا/ كايروسنا⁽⁵⁶⁾ وزمانية الشيء يلتقيان ويدعوان للوجود كائنًا، مُتجسدًا، عينيًا، هو الاسم أو الاسم المشترك. هذه العلاقة العينية بين الذات والحامل، هي علاقة فريدة تمامًا؛ إذ لا شيء مألوف ولا شيء مكرور، فحين يُولد الاسم والاسم المشترك في الزمانية، فإننا نُقدّمهما بوصفهما حدثًا عينيًا، أي كشيء يُدعى إلى الوجود عبر فعل التسمية. الاسم والاسم المشترك يحملان خصائص جسدية، لأن الجسد هو الحامل لكل ذات حية في الزمن⁽⁵⁷⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن أنطونيو نغري في كتابه كايروس، ألما فينوس، جمهور قد ركز اهتمامه منذ الدرس الأول، على إعادة تحديد الكايروس بما هو اللحظة المناسبة بين القبل والبعء، والرابط بين تعين الأشياء والتقاءها بزمنية الموضوع وزمنيتنا عبر الجسد. ويستعمل نغري مفهوم المشترك لأنه يتنزل كايروسًا في مادية الزمان؛ الأمر الذي مكّنه من ربط الأنطولوجيا بالمادية، وتجاوز معضلات المقاربات الفلسفية حول الزمان والمكان، فطبيعة الكايروس الكيفية تضعنا تحت إلحاح اللحظة التي يجب اقتناصها حتى نفعل بشكل جيد، وتُتاح لنا معرفة أن الزمن يحمل دائمًا فرصًا مؤاتية لتغيير قدرنا. إن نغري وهو يُحدثنا عن الزمن على هذا النحو، لا يغزل صوفًا في النار، وإنما ليؤكد لنا أن الكايروس لا يُمكن التحكم فيه أو امتلاكه، لأن لحظة القرار الحاسمة والنقطة الزمنية المختلفة نوعيًا عن زمن الكرونوس الذي يسبقها، والتي تُنفذ الكائن من أن يكون هشةً تحت أسنان الزمن.

إن الزمانية هي الشرط الأنطولوجي لحدث التسمية والشيء المُسمّى، أي تأسيس الاسم المشترك، فنحن الذين أبدعنا في السياقات الزمانية العلاقة بين المعرفة والكائن، لكن المشكل الذي ما زال قائمًا

(55) Ibid.

(56) الكايروس Kairòs: لفظ إغريقي، يعني في السجل الطبي اختيار اللحظة الملائمة للعلاج، بالنظر إلى حالة المريض. وهو يؤدي دورًا أساسيًا في مفاصل اللحظات، في الوضعيات التي لا يمكن التنبؤ بها. وهذا المفهوم يحتل منزلة مهمة في الإيتيقا الأرسطية، من جهة كونه الزمن الحاسم/ الملائم/ المناسب/ السانح للفعل. وهو أيضًا الفرصة المواتية، والزمن الذي في أوانه، والحظ الذي يعترضنا ونتهزه. ويتوافق الكايروس عند أرسطو مع الخير في مقولة الزمن؛ إذ يوفر إمكانية الاختيار والقرار وطرح الأسئلة، وتجديد انتباهنا الذي نحمله عن الأشياء؛ ذلك لأن زمن الكايروس ليس زمنًا مميزًا، إنه زمن الفعل الجيد المطابق للزمن الملائم، وهو زمن لا يعود ولا يتكرر ولا يتجدد. والكايروس ليس ضروريًا لمعرفة الزمن الملائم للفعل، وإنما أيضًا لتحديد ما يجب فعله. لمزيد التوسع ينظر:

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre 6: *Etude de la prudence (1140a–1140b)*, J. Trico (trad.) (Paris: Vrin, 1976); Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote* (Paris: PUF, 1963).

(57) Negri, *Kairòs*, p. 16.

إلى الآن، أننا سحبنا الزمن داخل أنطولوجيا المعرفة وعملنا على عقلنة عقل الوجود Ratio-existendi زمانياً داخل عقل المعرفة Ratio-cognoscendi، ولم نواجه بعدُ المشكل الأساسي، أي لم نواجه «في نفس الوقت» الطريقة التي بها يتأسس الزمن في مسار المعرفة والأنطولوجيا التي تُساهم في تشكيلها. لقد أدمجنا في مسار المعرفة، لحظة التسمية، تحديداً زمانياً «في نفس الوقت»، عليه يتأسس الاسم، غير أنه ومثلما تُبين التجربة المباشرة بما هي حركةٌ وعيٌ داخلي بالزمن أن هذا التحديد ليس ضامناً للمعرفة، بل إن مخاطره قد تُؤدي إلى نفيها وإلغائها، لأن حالة الإدراك المباشر للزمن هي حالة برية⁽⁵⁸⁾.

ما تقوله لنا التجربة، بما هي شهادة مباشرة لاندماج المعرفة في الزمنية، هو أن الزمن ليس مصادفةً فارغةً أو صيغةً خارجيةً للمعرفة التي تكون مقابلة لتأسيس الاسم المشترك، لكن هذه الشهادة ذاتها تضعنا إزاء التساؤل التالي: كيف يُمكن للزمن وبصيغته القلقة والمتوترة الاندماج في المعرفة؟ يعتبر نغري أن تجربة الزمن، منذ أن كانت مندمجة في تحديد المعرفة، وُصفت بوصفها تدفقاً أو سيلاناً، إما إيجابياً فسميت وثبةً حيويةً أو قوةً خلاقيةً، أو سلبياً فأطلق عليها قدراً أو فساداً. ويرى نغري أن هذه التصنيفات الأنطولوجية التي تدعي تقديم نفسها بوصفها أشكالاً فينومينولوجية للوعي بالزمنية، هي لا تفعل في كل الحالات غير أن تكشف عن علامات متعالية وغير قادرة على معرفة الحدث، إن الزمن في برته واستثنائه كما في التباسه وانحلاله، يتمظهر كما هو معطى أنطولوجياً حقيقياً للقلق.

لكن ما الذي سيحدث حينما يكون القلق أرضيةً أنطولوجيةً للمعرفة؟ كيف يتحول القلق الأنطولوجي للزمنية إلى إنتاج الحقيقة؟ هذا يعود إلى التناوب الملتبس للاتساق والانحلال الذي هو من طبيعة زمنية الكائن التي تجعل متواليات زمانية المعرفة تتتابع برياً في الوعي، كنسيج لتجربة المعرفة حيث ينتزل حدث الاسم المشترك كمبحث أنطولوجي، إذ على أرض أنطولوجيا الزمن يجب طرح تلك المتواليات، هناك حيث تتفي الزمانية في اللحظة نفسها التي يتلاشى فيها القلق، ويحل في صلبها الكايروس بما هو لحظة قطعية وانفتاح للزمانية. يتعلق الأمر بحاضر ولكن بحاضر فريد ومنفتح، فريد في القرار الذي يُعبر عنه انطلاقاً من الفراغ الذي منه يفتح. الكايروس هو صيغة الزمن الذي عبره يهل المقبل على الكائن مجذباً بالفراغ الذي هو حد الزمن، يتساءل نغري: هل يمكن القول إنه في الكايروس وفي الكايروس وحده يبلغ فعل التسمية والشيء المُسمى «في نفس الوقت» الوجود؟

لا يكون ذلك ممكناً إلا إذا تمثلنا الكايروس نقطةً تمزق خطية الزمن، وتُقصي نهائياً تعريفه بوصفه سيلاناً، إلا إذا أدرك الوعي الكايروس بطريقة ملتبسة «كمثل من يتوازن على خيط أو على حرف شفرة حلقة، أي كأن، حيث الرامي يرمي سهمه»، كايروس يتصير الزمانية - الاسم الذي نبحت عنه لهذه التجربة⁽⁵⁹⁾. الكايروس، إذًا، هو إصرارٌ حقيقي على الفعل الذي عبره يميل الكائن فوق فراغ الزمن إلى مُقبلٍ مغامرةً أبعد من حافة الزمن، لذلك يذهب نغري إلى التأكيد أن الكايروس هو اقتدار الفعل واختبارُ الزمانية، وللبرهنة على هذه الفرضية يكفي أن نلاحظ اقتدار الكايروس لحظة تجربة قلق الزمن،

(58) Ibid., p. 18.

(59) Ibid., p. 20.

فالكايروس مؤسسٌ حتى في الآن الذي يتثبت فيه النظرُ في الفراغ، الكايروس يعني ولادة، والمعرفة الحق تعني أنْ ننظر ونُعبّر ونحيا الكينونة من زاوية الكايروس، أي في الآن الذي يُوجدُ بين تمام الزمن وانفتاح المقبل⁽⁶⁰⁾، وقبل ذلك، الكايروس هو أنْ التحقق من الاسم، لأن الاسم ذاته لا يظهر إلا في تموج الكايروس، ف«عبر هذا التموج يتبين الحق. مثلما قال ليوباردي، إنه في الآن يتملك الطفل مقلبًا الأسماء، وبالطريقة نفسها فإن ذلك الذي يُدع، يقترب من جديد»⁽⁶¹⁾.

ينبها نغري في هذا الطور إلى ضرورة أن نتذكر أن فينومينولوجيا الوعي الداخلي بالزمن حينما كشفت مطلق الأنطولوجيا بما هو صورة لتموج الكايروس، نظرت إليه بوصفه نموذجًا لكشف الألتيا Alethia، من دون أن تُدرك أن اقتدار الحقيقة لا يُوجد في الخلف، ولا حتى في العمق، بل هو أمامنا في مخاطر التموج، وقد لا يتسنى لنا فهم ذلك إلا إذا ما فهمنا من الزاوية الأنطولوجية كيف يُولد الاسم من رحم الكايروس. لقد سبق أن بيّن نغري أن الكايروس يتموج بين فعل التسمية والشيء المُسمى، وفي هذه الحركة يتجلى حضوره في الفراغ الذي فيه يدفع الزمن الكائن نحو أن يكون كائنًا جديدًا، وفي لحظة الفراغ تلك حين يمثّل ويُقرر الكايروس يُولد الاسم. إن الإثبات الأنطولوجي للاسم لا يُمكن أن يفهم إلا بوصفه قرارًا لكائن جديد، وفي هذا المعنى حضور الكايروس هو تعبيرٌ، والاسم إنتاجٌ للتعبير. وعلى ذلك فإن تجربتنا في علاقة بالحقيقة لا شيء فيها من حدس الموضوع المتحيز في المكان، مهما كان نوع هذا الحدس، لأن الحدس يبحث في الماهيات ويتحرك دائمًا في اتجاه ما هو مخفيّ وكأنه «اليد النائية للمعرفة»، مثلما كان يقول ماكس فيبر Max Weber (1864-1920)⁽⁶²⁾.

إن هذه المقاربة تجعل المكان في تبعية للزمنية، والقول إن المكان خاضع للزمن لا يعني الحجم المكاني للاسم، بل إن إمكانيته لا تُعطى إلا داخل الخاصية التأسيسية للزمن، وبتعبير آخر؛ إذا كانت حقيقة الاسم تتكون في تجديد الكائن، وإذا كانت مطابقة الاسم تعني التوليد، فإن ذلك لا ينزع من الاسم أي شكل مكاني، لأن حقيقة الاسم لا تتحدد في حيز ثابت، وإنما في التأسيس الأنطولوجي الجديد للزمن، لكن ماذا يعني كل ذلك؟ كيف يتسنى لنا فهم مكان الكائن في الزمنية؟

مثلما رأينا أن حقيقة الاسم لا يمكن أن تُمنح إلا عبر إلحاحها في الكايروس، فالاسم ليس له حيز؛ إذ يقول ويسمع ويحيا في اللغة، ويكشف - بمقتضى ذلك - مكانيةً جدّ مخصوصة هي الكينونة اللسانية. وفي كلمة الاسم، لا يطلب حقيقته الخاصة من اللغة بما أنه سبق أن طلبها من الكايروس، ولكنه يجد في اللغة حيزًا، حيث يسكن Oü habiter، وهذا الحيز الذي يسكنه هو دائمًا حيز مشترك لكثرة لا يُهددها تصالب الصمت والكلام، ولا تنافذ المعنى واللامعنى، ولا حتى تشاكل المرئي واللامرئي.

(60) Ibid., p. 21.

(61) Ibid., pp. 21, 22.

(62) عبارة أوردها نغري في:

خاتمة

إن معرفة نعري الواسعة لمختلف التيارات الفكرية، وعودته إلى التراث الفلسفي القديم والحديث، قراءةً وترجمةً وتأويلاً ونقداً، هو ما مكّنه من فتح أبوابٍ أخرى لاستشكال علاقة الكائن بالزمان؛ فما يُميز الفينومينولوجيا المادية عنده أو، بشكل أدق، تطبيقاته الفينومينولوجية، هو هذا المنعرج المادي الذي مكّنه من إعادة صياغة قضايا الزمان وأسئلة الزمانية، ضمن محاور جديدة تفتح فيها الزمنية على إقبالية الوجود بين تمام الزمان وانفتاح المستقبل. وما يجب استخلاصه والتأكيد عليه في خاتمة هذه الورقة البحثية يمكن اختزاله في النقاط التالية:

• المادية عند نعري ليست تلك التي يُقدمها التقريظ الخبري، ولا هي تلك التي تُدرك ترنسندنالياً بشكل مفارق، وإنما هي ذلك الحقل الذي تُولد فيه الأفكار والمشاعر، وتتجلى فيه اللغات والأفعال، وتنبثق فيه القرارات في تقاليفها وتمفصلها وفجائيتها وعرضيتها وتوترها في مادية الزمن الذي تخترقه زمنية الكائن. المادية هي الحقل الذي فيه يتذوّت الزمن وتترنم الذات.

• إذا كان الأنطولوجي والفينومينولوجي «يُميزان الفلسفة ذاتها فيما يتعلق بموضوعها وطريقتها في المعالجة»⁽⁶³⁾؛ فإن فلسفة نعري تنسج بعدها الفريد في مقاربتها لمفهوم الزمان الذي تُقدمه بوصفه كايروساً يتناظر مع اقتدار الذات.

• لقد عاودت هذه الفلسفة اكتشاف الزمن بوصفه اقتداراً، وأدركت أن الأجساد التي تخصنا هي المادية المبدعة التي يُحولها الاقتدار إلى خطوط مقاومة يتعذر احتواؤها أو السيطرة عليها. إنها التوتر الحي للزمان والمكان أو هي - بلغة نعري - حقل قوى يُرجع صدى كل صيرورات الحياة.

• هذه الفينومينولوجيا المادية تُؤكد أنه لا يمكن الإحاطة بالأشياء من كل الجوانب، حتى إن تمكنا من التعرف إليها والإقامة قربها، هي فينومينولوجيا ترسم فلسفة لا ترى في الزمان غير حزمة الإمكانات التي تُطرح قبالة الكائن، وهي، ولا ريب، فلسفة بلا زمن، كما وصفها صاحبها؛ فزمنها هو المقبل، ولغتها منفتحة على الممكن في تأويل الزمن، وفي الالتفات إلى منظوراته الذاتية.

هي ذي فينومينولوجيا الزمان التي اتخذت، عند نعري، مستقرها في لحم الأجساد الحية، وفي أنطولوجيا اللغة، وطياب الكلام، حيث مادية الأفعال وتدفق الصيرورة، وربما على هذه الجهة وحدها يُمكن الحديث عن منعرج في تمثيل مفهوم الزمان عند نعري، هذا الفيلسوف الذي يتقدم وهو يُفكر - إن جاز لنا القول - «بهرقليطس، لا بحكاية النهر الذي لا يُمكننا السباحة فيه مرتين، ولكن بنسخة كراتيل Cratyle عنه، أي بالنهر الذي لا يمكننا السباحة فيه حتى مرةً واحدةً، نهر لا يمكن لثبات الواحد - وهو شكلٌ لكل موجود - أن يتشكل فيه، نهر يختفي فيه عنصر الثبات الأصغر الذي يمكن فهم الصيرورة قياساً عليه»⁽⁶⁴⁾.

(63) Heidegger, *Être et Temps*, p. 66.

(64) ليفيناس، ص 47.

فكر نغري يُواجه ذاته قبل مواجهته موضوعاته، هو فكرٌ يجذر الفلسفة في معترك الحياة بكل ما تحمله من التباسات وتناقضات. لقد سبق لجيل دولوز أن توسّم في هذه الفلسفة نوعاً من الجِدّة والفرادة⁽⁶⁵⁾، وهي جديرةٌ بتلك الشهادة.

References

المراجع

العربية

- اعترافات القديس أغستينوس. الكتاب الحادي عشر. نقله من اللاتينية إلى العربية ابراهيم الغربي. قرطاج: بيت الحكمة/المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2012.
- بدوي، عبد الرحمن. الزمان الوجودي. ط 2. بيروت: دار الثقافة، 1983.
- دريدا، جاك. هومش الفلسفة. ترجمة منى طلبة. بيروت: دار التنوير، 2019.
- العيادي، عبد العزيز. مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي. تونس: دار صامد، 2004.
- ليفيناس، إيمانويل. الزمان والآخر. ترجمة جلال بدلة. دمشق: معابر للنشر والتوزيع، 2004.
- المسكيني، فتحي. نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير: مارتن هايدغر من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود، 1919-1944. بيروت: مركز الإنماء القومي، 2005.
- هايدغر، مارتن. الكينونة والزمان. ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012.
- وهبة، مراد. المعجم الفلسفي. القاهرة: دار قباء الحديثة، 2007.

الأجنبية

- Aristote. *Ethique à Nicomaque*. Livre 6: *Etude de la prudence (1140a-1140b)*. J. Trico (trad.). Paris: Vrin, 1976.
- _____. *Physique et métaphysique*. Textes choisis et traduits par Sonia et Maurice Dayan. Paris: PUF, 1966.
- Aubenque, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963.
- Auroux, Sylvain. *Les notions philosophiques*. Paris: PUF, 1990.
- Bensaïd, Daniel. *Résistance. Essais de taupologie Générale*. Paris: Fayard, 2001.
- Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1970.
- _____. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 1959.

(65) ينظر: تقديم جيل دولوز لكتاب نغري، في:

- _____. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1975.
- Courtine, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1990.
- Faye, Emmanuel. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Paris: Albin Michel, 2005.
- Frank, Didier. "L'être et le vivant." *Philosophie*. no. 7 (Automne 1987).
- Grondin, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: PUF, 1987.
- _____. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003.
- Guattari, Félix & Antonio Negri. *Les nouveaux espaces de liberté*. Paris: Nouvelles édition Lignes, 2010.
- Hardt, Michael & Antonio Negri. *Commonwealth*. Traduit de l'anglais par Elsa Boyer. Paris: Stock, 2012.
- "Heidegger et le nazisme: Quelle affaire?" *Magazine Littéraire*. no. 9 (Mars-Avril 2006).
- Heidegger, Martin. *De l'essence de la liberté humaine*. Traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard, 1987.
- _____. *Être et Temps*. Traduit de l'allemand par François Vesin. Paris: Gallimard, 1987.
- Henry, Michel. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990.
- Macherey, Pierre. *Avec Spinoza, études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Paris: PUF, 1992.
- Marion, Jean-Luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris : PUF, 1989.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.
- _____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice & Jean-Paul Sartre. "Les lettres d'une rupture." *Magazine Littéraire*. no. 320 (Avril 1994).
- Negri, Antonio. "Pour une définition ontologique de la multitude." *Multitude*. no. 9 (Mai-Juin 2002).
- _____. *Kairòs, Alma Venus, multitude*. Traduit de l'italien par Judith Revel. Paris: Calmann-Lévy, 2001.
- _____. *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza*. Traduit de l'italien par François Matheron. Paris: PUF, 1982.
- _____. *Spinoza et nous*. Traduit de l'italien par Judith Revel. Paris: Galilée, 2010.
- Patočka, Jan. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Erika Abrams (trad.). Paris: Verdier, 1981.
- Piclin, Michel. *La notion de transcendance*. Paris: Armand Colin, 1969.