مكتبة

آلان باديو

مكتبة ٨٩٦

بيانٌ ثانٍ
من أجل الفلسفة

ترجمة

فتحي المسكيني

منشورات الجمل

مكتبة | 896
سُر مَن قرأ

آلان باديو: بيانٌ ثانٍ من أجل الفلسفة

مكتبة
t.me/t_pdf

26 7 2022

آلان باديو: بيانٌ ثانٍ من أجل الفلسفة، ترجمة: فتحي المسكيني

Alain Badiou: Second Maniteste pour la Philosophie

© librairie arthème fayard, 2009

الطبعة الأولى ٢٠٢١

كافة حقوق النشر والترجمة والاقتباس
محفوظة لمنشورات الجمل، بغداد ٢٠٢١

© *Al-Kamel Verlag 2021*

Postfach 1127 - 71687 Freiberg a. N. Germany
www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

آلان باديو

مكتبة 896
سُر مَن قرأ

بيانٌ ثانٍ من أجل الفلسفة

ترجمة
فتحي المسكيني

منشورات الجمل

مقدمة المترجم

من هو إذن آلان باديو؟

لنقل فقط إنّه فيلسوف فرنسي وُلد في الرباط بالمغرب سنة ١٩٣٧، من أب مقاوم للاحتلال بعامة سواء كان ذاك الذي مارسته فرنسا ضدّ المغرب أو الذي قامت به ألمانيا ضد فرنسا. وبهذا المعنى هو يرتبط بالعالم العربي من الجهة الأخرى: من الغضب ضدّ الاستعمار مهما كان شكله لأسباب «غير قومية» ولكن «أمميّة». ومن ثمّ فإنّ «الفلسفة» لا تنحصر عنده في الاختصاص الجامعي لمهنة «الأستاذ» بعامة (وقد عمل أستاذًا ما بين ١٩٦٩ و١٩٩٩ في جامعة باريس الثامنة)؛ بل هو يحمل عدة شخصيات مفهومية ويخوض نضالات وخصومات سياسية ويقوم بتوقيعات إبداعية متعدّدة ومتضافرة بشكل مثير. إنّ «اسمه» متعدد «الذوات» وليس معطى بيوغرافيًا كسولاً. طبعًا، كيف يمكن لحياة واحدة أن تحتمل اسمًا متعدد الذوات أو الأشخاص؟[1] ولكن هل يكفي ذلك كي ننكر وجوده؟ كما تساءل أحد نقاده فائلاً: «لماذا لا يوجد آلان باديو؟

(1) Cf. Oliver Feltham, «Biography and early works», in: *Alain Badiou Key Concepts*. Edited byAJ. Bartlett and Justin Clemen (Durham: Acumen Publishing Limited, 2010), p. 8.

(pourquoi Alain Badiou n'existe pas?)»[1]؛ والحال أنّ آلان باديو حاضر «في كل مكان» بشكل مزعج[2].

علينا أن نشير إلى أنّ باديو متعدّد بشكل فظيع: فهو مفكّر نسقي ومنظّر سياسي راديكالي وناقد فنّي وروائي ومسرحي ملتزم. وهو من أكثر الفلاسفة المعاصرين شهرة وانتشارًا في العالم، وبعض أعماله مترجم إلى ما يناهز عشرين لغة. لكنّ ميزة باديو أنّه يعتبر كلّ ذلك بمثابة قواعد اشتباك مع وضع قائم وليس ترفا ميتافيزيقا. كلّ ما يكتبه أو يقوله، وعلى الرغم من تقنيته العالية وطابعه النسقي، هو نضال كوني والتزام يومي شرس. وبذلك مثّل آلان باديو على الدوام حالة فلسفية مثيرة للجدل وإن كانت طريفة ومعقّدة في الفلسفة الفرنسية المعاصرة. إذْ ينظر إليه أعداؤه باعتباره يساريًا متقادما وغريبا، يحلم بالدمار، ويقدّم نفسه على أنّه مثقّف عمومي فات وقته؛ وربما يتهمه البعض الآخر، أكثر من ذلك، بكونه متعاطفًا محتملاً وخطيرًا مع «الإرهاب»، لا يتردد في الدفاع بشكل غير مسؤول أخلاقيًا وسياسيًا عن مستقبل الشيوعية دون أن يعتذر عن ماضيه الماوي[3].

ولأوّل وهلة يبدو مجرّد ذكر «اسم» آلان باديو في الأدبيات الفرنسية مثيرًا للإزعاج في الأوساط التي تعوّدت أن تمتهن «الفلسفة» بعيدا عن أيّ اشتباك مؤلم ومزعج مع الواقع القائم. إذ كتب أحد الدارسين (أحد الإخوة الأعداء من الماركسيين) كتابا عنه عنونه «من

(1) Cf. Eustache Kouvélakis, «La politique dans ses limites, ou les paradoxes d'Alain Badiou», in: *Actuel Marx*2000/2 (n° 28), p. 39.

(2) Nicolas Chevassus-au-Louis, «Pourquoi Badiou est partout. De Platon aux plateaux de télé: parcours d'un philosophe radical-médiatique», in: *Revue du Crieur* 2015/2 (N° 2), pp. 38-53.

(3) Ed Pluth, *Badiou. A Philosophy of the New* (Cambridge: Polity Press, 2010), p. 9.

يكون آلان باديو؟. حتى ننتهي من القرن العشرين»[1]. ـ في الحقيقة يستعمل الفرنسيون هنا صيغة تعبير مبتذلة أو «كليشيه»، يلجؤون إليها عندما يقصدون التنكير والتحقير لشخص ما، وهي تعني حرفيًا: «إلى أيّ شيء يشير اسم آلان باديو؟». لكنّ سبب اشتهار هذا «الكليشه»[2] فجأة لم يكن شيئًا آخر غير ما كتبه آلان باديو نفسه سنة ٢٠٠٧ تحت عنوان «إلى أيّ شيء يشير اسم ساركوزي؟»[3]. فهو إذن من دشّن هذا النوع من الاستهزاء الأدبي المنظّم بالاسم. لكنّ مهاجمة آلان باديو بسلاحه، باستعارته، هو في الحقيقة إقرار مقهور بإفادتها للغرض. فعلا، إنّ اسم باديو قد قفز إلى الواجهة بشكل غير مسبوق بعد كتابة هذا الكتيّب عن انتخاب فرنسا لساركوزي رئيسا، والذي بيع منه ٣٠٠٠ نسخة في أربعة أيام، و٦٠ ألفًا في عامين، وهو يُعدّ إنجازا كبيرًا بالنسبة إلى كتاب فلسفي. وهو نص خصومي وعنيف يصل حدّ وصف ساركوزي بأنّه «رجل الفئران»[4]. ومن المفيد أن نشير هنا إلى أنّ الدرس العام لهذا الكتيّب هو: أنّ «انتخاب» رئيس جديد ليس «حدثا» يمكن أن يشغل الفيلسوف، بل إنّ الانتخاب «الأعمى» قد لا يُنتج إلاّ جوًّا جديدًا من «الاكتئاب». ذلك أنّ ما يدعو إلى الاكتئاب في فرنسا عندئذ ليس ساركوزي بحدّ ذاته بل «مجيئ الشيء الذي يشير إليه اسم ساركوزي»: إنّه اسم يرمز إلى «شيء قذر على الأرجح لم يكن ساركوزي إلاّ خادمًا له». لا يعني أنّ

(1) Cf. Kostas Mavrakis, *De quoi Badiou est-il le nom? Pour en finir avec le (XXe) siècle* (Paris: Editions de L'Harmattan, 2009).

(2) Didier Pourquery, «Le nom (de quoi)?», in: *Le Monde*. Chronique. Publié le 04 octobre 2013.

(3) A. Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom?* (Paris: Nouvelles Editions Lignes, 2007).

(4) Ibid. p. 47.

معركة الفلسفة في الفضاء العمومي هي تتمّ دوما ضد «اسم» بعينه بل بالأحرى ضد «الشيء الذي يشير إليه اسم ما». بذلك نمرّ من معركة الأسماء إلى معركة الأشياء. وهو ما يرفضه الإعلام المتواطئ مع سلطة لا ترى أحدًا.

هذا الحضور الاستفزازي جعل اسم باديو يتحوّل إلى هدف للرماية الفلسفية: لقد صار على اليساريين الراديكاليين نفسه، وربما على أتباعه أو تلاميذه، ـ حتى يواصلوا معركة الديمقراطية، ـ أن يكتبوا إمّا «ضدّ باديو»[١] أوْ «بعد باديو»[٢] أو في «خصومة مع باديو»[٣]. لكنّ هذا الجوّ الخلافي لم يمنع من تكريس باديو باعتباره «فيلسوفًا» صار أكثر فأكثر مستقرّ الملامح ومتميّز الطرح بحيث يمكن التفرّغ للتعرّف النسقي والمفصّل على مسالك تفكيره[٤]، ووسم فلسفته[٥]، بل ومقارنته مع أبناء جيله مثل ألتوسير[٦] ودريدا[٧]

(1) François Laruelle, *Anti-Badiou: Sur l'introduction du maoïsme en philosophie* (Paris: Kimé, 2011).

(2) Mehdi Belhaj Kacem, *Après Badiou* (Paris: éditions Grasset, coll. Figures, 2011).

(3) Éric Marty, *Une Querelle avec Alain Badiou, philosophe* (Paris: Gallimard, coll. L'Infini, 2007).

(4) Charles Ramond (éd.), *Penser le multiple*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2002 (Actes du colloque international *Alain Badiou La pensée forte*, du 21 au 23 octobre 1999).

(5) Fabien Tarby, *La Philosophie d'Alain Badiou*(Paris, Éditions L'Harmattan, 2005) ; Peter Hallward (ed.), *Think Again: Badiou and the Future of Philosophy*, London, Continuum, 2004 ; Ed Pluth, *Badiou: A Philosophy of the New*(Malden: Polity, 2010)

(6) Chris Henry, *The Ethics of Political Resistance: Althusser, Badiou, Deleuze* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019).

(7) Djamel Benkrid et Naceur Khemiri, *Les enjeux mimétiques de la vérité Badiou "ou/et" Derrida* (Paris: L'Harmattan, coll. Ouverture philosophique, 2014)

ودولوز[١] وسلافوي جيجيك[٢]، بل حتى مع كلاسيكيين مثل أفلاطون[٣] أو فتغنشتاين[٤]. وهي منزلة رفيعة بين متفلسفة العصر تمّ تكريسها أخيرًا من خلال إعداد معاجم مختصة تضمّ مفاهيم باديو وتضبط مصطلحاته[٥].

مدوّنة باديو

على الرغم من أنّ أغلب أعماله فلسفية بشكل حاد فإنّ باديو قد نشر أيضًا جملة لافتة جدًّا من الكتابات النقدية عن الشعر والمسرح والسينما والمحاولات السياسية كما ألّف ثلاث روايات وثماني مسرحيات. وحسب مقابلة مع باديو سنة ٢٠٠٣،[٦] هو قد أشار إلى أنّه يمكن حصر خمسة عوامل مختلفة تحثّ الفيلسوف على الإنتاج: ١. حدوس طويلة الأمد وقع اختبارها في الدروس والندوات لسنوات متعاقبة، ويضرب مثلاً على ذلك كتاب «نظرية الذات» (١٩٨٢) أو «الكينونة والحدث» (١٩٨٨)؛ ٢. نوع من الهمّ البيداغوجي تجاه

(1) Fabien Tarby, *Matérialismes d'aujourd'hui: de Deleuze à Badiou* (Paris: L'Harmattan, coll. Ouverture Philosophique, 2005).

(2) Adrian Johnston, *Badiou, Zizek, and Political Transformations: The Cadence of Change* (Evanston: Northwestern University Press, 2009).

(3) A. J. Bartlett, *Badiou and Plato: An education by truths* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011).

(4) P. M. Livingston, *The Politics of Logic: Badiou, Wittgenstein, and the Consequences of Formalism* (New York: Routledge, 2011).

(5) Steven Corcoran (ed.): *The Badiou Dictionary* (Edinburgh: Edinburgh University Press 2015); A. J. Bartlett and Justin Clemens (eds.), *Badiou: Key Concepts* (London: Acumen, 2010).

(6) Alain Badiou, Isabelle Vodoz, «Ecrire le multiple. Entretien», in: In: Genesis (Manuscrits-Recherche-Invention), numéro 22, 2003. Philosophie. pp. 169-170.

عدد من القرّاء، ويمثّل لذلك بكتابه «هل يمكن التفكير في السياسة؟» (١٩٨٥) أو «بيان من أجل الفلسفة» (١٩٨٩) حيث يلخّص نتائج كتاب «الكينونة والحدث» الصادر سنة ١٩٨٨ ؛ ٣. تجميع مقالات ومحاضرات ومشاركات، كما فعل في كتابه «شروط» (١٩٩٢) أو «مصنّف موجز في الأنطولوجيا» (١٩٩٨) أو «كتاب صغير في اللاّاستطيقا» (١٩٩٨) ؛ ٤. تدوينات وكرّاسات وتمارين أوّلية حول مسألة ما، ويذكر باديو مثالاً على ذلك كتابه «العدد والأعداد» (١٩٩٠)؛ ٥. التكليف بالكتابة حول مسألة من طرف ناشر مثقّف، كما هو حال كتابه حول «الإتيقا» (١٩٩٣) أو كتابيه حول «دولوز» و«القديس بولس» (١٩٩٧).

وبعامة يمكننا أن نقسّم مدوّنة باديو إلى ورشتين كبريين: ورشة نسقية وورشة بيداغوجية بالمعنى الفلسفي.

أوّلاً، الورشة النسقية، فهي تضمّ بالأساس (علاوة على كتاب **نظرية الذات**، ١٩٨٢) الكتب الثلاثة التالية:

- **الكينونة والحدث** (١٩٨٨)[1]. وهو حصيلة أبحاث ما بين ١٩٨٢ و١٩٨٨. وهو أوّل نصّ اكتسب فيه باديو ملامحه الأسلوبية الخاصة بعد التحرر من تأثير جاك لاكان.
- **منطقيات العوالم. الكينونة والحدث، ٢** (٢٠٠٦)[2]. وهو حصيلة أعمال ما بين ١٩٩٠ و٢٠٠٦.

(1) Alain Badiou, *L'Être et l'Evénement* (Paris: Le Seuil, Coll. L'ordre philosophique, 1988).

(2) A. Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'Evénement, 2* (Paris: Le Seuil, Coll. L'ordre philosophique, 2006).

ـ **محايثة الحقائق. الكينونة والحدث، ٣** (٢٠١٨)[1]. وهو آخر نصوصه النسقية الكبيرة، وحصيلة أبحاثه منذ ٢٠٠٧.

ثانيًا، الورشة البيداغوجية، وهي تشمل المصنّفات القطاعية عن مسائل مفردة والندوات والكتابات الظرفية والبيانات الجامعة.

وهي تؤلّف جميعا ورشة «بيداغوجية» بالمعنى العميق لهذا المصطلح في الفلسفة: نعني ذلك النوع من الكتابات التي لا تؤسّس الحقائق بشكل نسقي، بل تخوض «تجارب» تفكير منفصلة، و«تعرض» مسالك التفكير وتصف مساراتها، وتنظّم شكل «التلقي» الذي يترتّب عنها. وبذلك هي صادرة عن «مُهج» شتّى و«راهنيات» متنافسة.

أمّا عن المصنّفات القطاعية فهي مبثوثة في أنحاء مختلفة من مسيرة باديو، لكنّها قابلة للتوزيع بشكل تقريبي إلى ثلاث مراحل: أ ـ مصنفات ما قبل ١٩٨٨: مثل «**مفهوم النموذج**» (١٩٦٩) وهو أوّل عمل فلسفي لباديو بعد نشر روايتين (١٩٦٤، ١٩٦٧)؛ ب ـ مصنفات ما قبل ٢٠٠٦: مثل «**مصنّف مختصر في انطولوجيا انتقالية**» (١٩٩٨) ؛ ج ـ مصنفات ما قبل ٢٠١٨: مثل «**ميتافيزيقا السعادة الفعلية**» (٢٠١٥) أو «**الحياة الحقيقية: نداء من أجل إفساد الشبيبة**» (٢٠١٦).

وأمّا عن الندوات فعلينا أن نشير إلى سلسلة مثيرة من العناوين التي شملت تقريبا كل تاريخ الفلسفة «الغربية» من برمنيدس إلى فغنشتاين أو جاك لاكان[2]. وهي تتعلق في الأغلب الأعم بمسائل

(1) A. Badiou, *L'Immanence des vérités. L'Être et l'Événement, 3* (Paris: Fayard, 2018).

(2) A. Badiou, *Le Séminaire - L'Un. Descartes, Platon, Kant (1983-1984)* (Fayard, coll. «Ouvertures», 2016)

أنطولوجية كبيرة وكلاسيكية من قبيل «الكينونة» و«الواحد» و«اللامتناهي» تعلوها نبرة أطلق عليها باديو اسم «الفلسفة المضادة».

وأمّا عن الكتابات الظرفية أو التدخلات الراهنة فعلينا أن نذكر المجاميع المتتالية من مؤلّفه المتسلسل **ظرفيات**[1]. وهي على الجملة تشكّل أعمال باديو «المثقّف» بالمعنى السارتري أو المفكّر «المناضل»، أي الذي يقوده «التزام» حثيث بالقضايا العامة الحارقة في فرنسا وفي العالم.

وأمّا عن «البيانات» الجامعة فنحن نعثر في مدوّنة باديو على تجربتين طريفتين جدًّا من هذا النوع من التأليف. وقد اختار المؤلف صيغة «البيان (manifeste)»، بوصفه هذا الأسلوب في «الإعلان» الذي عرف انتشارًا مثيرًا في الكتابات الحديثة منذ سنة ١٥٠٠ ولم يكن استعمال ماركس له في **بيان الحزب الشيوعي** (١٨٤٨) إلاّ مجاراة لعادة رائجة وسابقة عليه[2]. ونعني بذلك كتابيه الصغيرين:

أوّلاً، **بيان من أجل الفلسفة** (١٩٨٩). وقد تُرجم إلى العربية منذ

---

(1) A. Badiou, Circonstances, 1. Kosovo, 11-septembre, Chirac/Le Pen (Lignes & Manifeste, 2003).

(٢) من المفيد أن نعرف أنّ اللفظ اللاتيني الأصلي (manifestus) كان يحتمل معاني متردّمة صارت اليوم متروكة من قبيل «العورة» (عورة آدم وحوّاء في الفردوس) أو «الإمساك باليد» أو «التلبّس» أو «الجرم المشهود»... وبعامة قد مرّ اللفظ من معنى لاهوتي (تجلي الإرادة الإلهية) إلى معنى تجاري (وثيقة جمركية) إلى مصطلح سياسي (إعلان عمومي من السلطات) إلى شكل أدبي (منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر). وربما يجدر بنا أن نتمثّل كل هذه المعاني المتردّمة عندما نقرأ «بيان» باديو. راجع:
Daniel Chouinard, «Sur la préhistoire du manifeste littéraire (1500-1828)», in: Etudes françaises, Volume 16, numéro 3-4, octobre 1980, pp. 21-29.

صدوره.[1] وهو بمثابة صيغة مركّزة عن المؤلف النسقي الكبير الأوّل **الكينونة والحدث** (١٩٨٨).

وثانيًا، **بيان ثان من أجل الفلسفة** (٢٠٠٩). وهو بدوره صيغة تستجمع خيوط أو مسائل المجلّد الثاني من كتاب **الكينونة والحدث** (٢٠٠٦).

وأخير، يمكن أن نذكر أنّ باديو قد نشر في فبراير ٢٠٢١ كتابًا صغيرًا يشبه أن يكون «البيان الثالث من أجل الفلسفة»، وذلك تحت عنوان شيّق هو «**آلان باديو على لسان آلان باديو**»[2]، وهو مؤلّف من ثلاث أقسام، يضمّ القسم الأوّل لقاءًا حواريا (تحت عنوان «الحدث والحقائق والذات»)، أمّا القسمان الآخران فهما يشتملان على محاضرتيْن هما تواليًا «الفلسفة بين الرياضيات والشعر» و«الأنطولوجيا والرياضيات».

ـ وعلى الرغم من أنّ باديو قد وقّع مؤلفات ثلاثة تحمل عنوانا عاما واحد هو «الكينونة والحدث»، فهي في الواقع تمثّل مراحل فلسفية مختلفة من مسيرة باديو، حيث يقدّم في كلّ مرة حصيلة نظرية مركّبة عن جملة من التجارب والحدوس والمفاهيم والمسائل التي طوّرها بشكل مفصّل في أعمال صغيرة ومنفصلة ومتوازية، لكنّها متضافرة على نحو غير مرئي عادة. وهكذا علينا أن نقرأ المجلد الأول من **الكينونة والحدث** على أنّه في واقع الأمر استجماع إشكالي ومفهومي لكل ما كتبه باديو قبل سنة ١٩٨٨. كما أنّ المجلّد الثاني

---

(١) ألان باديو، «بيان من أجل الفلسفة»، ترجمة مطاع صفدي، ضمن: **مجلة العرب والفكر العالمي**، العدد ١٢ (١٩٩٠)، ص ٤-٤٠.

(2) A. Badiou, Alain Badiou par Alain Badiou (Paris: Paris, Presses Universitaires de France, coll. «Perspectives critiques», (2021)

هو استخلاص فلسفي لكل ما طوّره إلى سنة ٢٠٠٦؛ كما أنّ المجلّد الثالث هو استخراج نسقي لجملة ما أنتجه باديو إلى سنة ٢٠١٨.

لماذا نترجم باديو؟ أو الترجمة تمرين كوني على فن الكثرة الحرة

من المفيد أن نذكر أنّ هذا الكتيّب الصغير، «البيان الثاني من أجل الفلسفة»، قد حظي بترجمات كثيرة ومتوازية إلى عديد اللغات، فقد تُرجم إلى الإنجليزية[١] والألمانية[٢] والهولندية[٣] والإيطالية[٤] واليونانية[٥] والفارسية[٦]... وتلك علامة طريفة على بعض أفكار باديو: أنّ ما يوجد هو كثرة محضة؛ وأنّ أفضل ما تقوم به «ذاتية» ما هي أن تنخرط في كثرة حيّة تكشف عن «كونية» من نوع جديد: كونية النضال من أجل حياة حقيقية.

وربما نحن نعثر في عملية «الترجمة» على مثال مثير عن «كونية» النضال من أجل الحياة الحقة حسب باديو: إنّ دوران «نص واحد» في «لغات متعددة» على مدى العالم، لغات كثيرة لا يربط بينها أيّ رابط قومي أو هووي ما عدا أفق «الإنسانية» ـ نعني «فكرة» تدبير

(1) Second Manifesto for Philosophy, transl. by Louise Burchill (New York: Polity Press, 2011)

(2) Zweites Manifest für die Philosophie. Übersetzt von Thomas Wäckerle (Turia + Kant, Wien/Berlin 2010).

(3) Tweede manifest voor de filosofie, vert. Frans de Haan (Kampen, 2010).

(4) Secondo manifesto per la filosofia, trad. a cura di Livio Boni (Napoli: Cronopio, 2010).

(5) Δεύτερο μανιφέστο για τη φιλοσοφία. Dimitris Vergetis (2011).

(٦) **مانفست فلسفه ١ و٢**؛ ترجمه علی فردوسی، تهران: نشر دیبایه، ١٣٩٥ (٢٠١٦).

البشر الحاليين بوصفهم «كثرة» ميتافيزيقية «نوعية» في الكون ـ هذه السياحة الرمزية لنصّ متنقل متكثّر باستمرار بين اللغات والأجسام، هي شاهد طريف على مدى أصالة ادّعاء باديو عن «الفلسفة»: أنّها تمرين مركّب على التفكير في الكثرة. وفي تقديرنا أنّ أفضل امتحان لهذا التصوّر لأنطولوجيا الكثرة هو فعل الترجمة.

الترجمة هي فن احتمال الكثرة بواسطة لغة أو لغات ما. و«الكثير» هو ما لا يمكن أن يؤلّف «كلاّ» أو كيانا «واحدا» أو «أصليا». ووحدها الكثرة المحضة تجعل «الحقيقة» ممكنة بوصفها «حدثًا». أن نترجم هو أن ننتج كثرات جديدة من «نوع» خاص. وتكمن الخصوصية هنا في العمل المرير على إنتاج ما يسمّيه باديو في كتابه **الكينونة والحدث** (١٩٨٨) «كونية مفردة». وبهذا المعنى كل ترجمة جديدة هي كونية في المفرد. ويمكن معاملة «النصوص» الفلسفية بوصفها «مجموعات نوعيّة» (ensembles génériques) لا توجد إلاّ بشكل «فريد» من نوعه، أو في «المفرد»، لأنّها لحظة ولادتها هي تفلت عن كلّ تعريف متوفّر في الوضع الذي انبثقت فيه. ووراء كل ترجمة هناك «ذات مخلصة» أي فعل فكري يتصدّى إلى كثرة واقعة حتى يصبح الانتماء الحرّ إلى الحدث ممكنًا.

تونس في يوليو ٢٠٢١

مكتبة
t.me/t_pdf

مقدمة

t.me/t_pdf

أن نكتب بيانًا، حتى بالنسبة إلى شيءٍ ادّعاءُ تخطّي الزمان فيه قويٌّ بمثل قوة ادّعاء الفلسفة، هو أن نعلن أنّ اللحظة قد حانت كي نقوم بإعلان ما. يحتوي أيّ بيان دومًا على «لقد حان الوقت كي نقول...»، بحيث أنّه لن يسعنا أن نميّز بين غرضه ولحظته. ولكن ما الذي يسمح لي بأن أحكم بأنّ بيانًا من أجل الفلسفة هو مطلب راهن اليوم، وعلاوة على ذلك، بيان ثان؟ في أيّ زمن من التفكير نحن نعيش؟

يجب أن نقرّ دونما تردّد مع صديقي فريدريك ورمز[1] بأنّه قد كان ثمّة في فرنسا، ما بين الستينات والسبعينات ـ من الأعمال الكبرى الأخيرة لسارتر إلى الآثار الرئيسية لألتوسير، دولوز، دريدا، فوكو، لاكان، لاكو-لابارت أو ليوتار[2]، حتى لا نذكر إلاّ الموتى ـ، قد كان ثمة «لحظة» فلسفية قويّة. وإنّ الدليل على هذه النقطة «متى ضربنا مثلاً سلبيًا»[3]، كما يقول الصينيون، هو

---

(١) Frédéric Worms (١٩٦٤ ـ ...). فيلسوف فرنسي معاصر، متخصّص في فلسفة برغسون.

(2) Althusser, Deleuze, Derrida, Foucault, Lacan, Lacoue-Labarthe ou Lyotard.

(٣) "par l'exemple négatif". عبارة تعود إلى ماو تسيتونغ. وتعني التعلّم من=

الشراسة التي أبداها التحالف الذي وقع بين رهط من المشاهير في وسائل الإعلام والسوربونيين الفرحين بما عندهم، في نفي أن يكون قد حصل، في هذه السنوات البعيدة، أيّ شيء عظيم أو حتى مقبول. وقد أثبت هذا التحالف أنّ جميع الوسائل جيّدة من أجل أن يفرض عدالته العقيمة على الرأي العام، بما في ذلك التضحية دون استثناء بجيل كامل من الشباب المدفوع قسرًا إلى القيام بخيار كريه: إمّا المهنويّة[1] المتوحشة المتبّلة بالإتيقا، والديمقراطية، أو، إذا ما لزم الأمر، بالتقوى، وإمّا العدميّة، التي لا تقلّ توحّشا، التي ترشح من المتع القصيرة، المخلوطة بصلصة *no future*، *أيّها الشباب لم يعد لكم مستقبل*. وكانت نتيجة هذه الشراسة أنّه، بين الجهود البطولية للشبيبة الحالية من أجل العثور على صوت قويّ وصريح، وبين الفرقة الهزيلة من الناجين وورثة العصر الذهبي(١)[2]، ثمّة في الفلسفة فجوة عملاقة قد حيّرت أصدقاءنا الأجانب. وفيما يخص فرنسا، وحده انتخاب ساركوزي نجح في إثارة دهشتهم بقدر ما أثارهم، منذ عشرين سنة، تدنّي مستوى مثقفينا. ذلك أنّ «أصدقاءنا الأمريكان» هم دوما متعجّلون في نسيان أنّ فرنسا، لئن كانت موضعا لبعض الهستيريات الشعبية الضخمة، التي تصاحبها اختراعات مفهوميّة مقتدرة، فهي أيضًا

=«العدوّ». قال: «لا يكون مادّيا تاريخيًا متّسقًا مع نفسه من يسيء تقدير دور الأستاذ من خلال المثال السلبي». إن «الامبريالية» و«التحريفية» و«الرجعية» هي أمثلة سلبية للثوريين.

(١) carriérisme. عبارة الوظيفة أو المهنة.

(٢) الأرقام الواردة بين قوسين داخل المتن تشير إلى هوامش المؤلف، وهي ترد في آخر الكتاب.

موضع لرجعية فرساويّة[1] ذليلة وعنيدة، لم ينقصها أبدًا الاصطفاف الدعوي[2] لحشود المثقفين وراءها.

«ماذا أصبحتم[3]، أيها الفلاسفة الفرنسيون الذين أحببناهم كثيرا، طيلة هذه السنوات الثمانين بل وأكثر من ذلك التسعين المظلمة؟»، هكذا يطلبون منّا بإلحاح. حسنًا، كنّا نتابع عملنا في عديد المناطق الآمنة التي بنيناها بأيدينا.

ولكن ها علامات ما لبثت تزداد عددًا، على الرغم من أو بسبب أنّ الوضعية التاريخية، السياسية والثقافية في فرنسا، إنّما تبدو متدهورة إلى أقصى حدّ، هي تشير إلى أنّنا، نحن المسنّين الناجين من كارثة، المكرّسين عملهم المخلص للهجوم الغاضب والمتعلّم للأجيال الجديدة، سوف نعثر على قليل من الهواء الطلق، على قليل من المساحة ومن النور.

لقد نشرت نصّي الأوّل **بيان من أجل الفلسفة** (٢) سنة ١٩٨٩. ولم يكن الأمر يدعو إلى البهجة، صدّقوني! لقد شهدنا دفن «السنوات الحمر» التي تلت مايو ١٩٦٨ بسنوات الرئيس ميتران التي لا تنتهي، وغطرسة «الفلاسفة الجدد» ومظلّييهم الإنسانيين[4]، وحقوق الإنسان المقرونة بحقّ التدخّل بوصفه الطريقة الوحيدة للشكر[5]، والقلعة الغربية المتخمة التي تعطي دروسًا أخلاقية

---

(١) versaillaise. نسبة إلى مدينة فرساي. والمؤلّف يلمّح إلى جنود الجيش الذي نُظّم قرب مدينة فارساي الفرنسية، ووُجّه إلى القضاء على كومونة باريس سنة ١٨٧١.

(2) propagandiste.

(3) qu'êtes-vous devenus.

(4) humanitaires.

(٥) viatique. مصطلح يعني في الكنيسة الكاثوليكية «القربان المقدّس» أو «سر=

للجوعى في الأرض جميعًا، والانخساف المزري للاتحاد السوفييتي الذي أدّى إلى تعليق الفرضية الشيوعية، والصينيين الذين عادوا إلى عبقريتهم في التجارة، و«الديمقراطية» التي تتماهي في كل مكان مع الدكتاتورية الكئيبة لحكم قلّة ضيّقة من أصحاب الأموال والسياسيين المحترفين ومقدّمي البرامج التلفزية، وعبادة الهويات القومية والعرقية والجنسية والدينية والثقافية، التي تسعى إلى تفكيك الحقوق الكونية... أن نُبقي في هذه الظروف على تفاؤليّة الفكر، أن نجرّب، في صلة وثيقة مع البروليتاريين القادمين من أفريقيا، معادلات سياسية جديدة، أن نعيد اختراع مقولة الحقيقة، أن ننخرط في دروب المطلق حسب صيغة معدّلة تمامًا من جدليّة الضرورة الكامنة في بنى الأحداث وعرضيّتها، ألاّ نتنازل عن أيّ شيء... أيّة مهمّة هذه! إنّه عن هذا الكدح المضني إنّما كان يشهد، بطريقة مختصرة ومسرورة في آن، ذلك النص الأوّل عن **بيان من أجل الفلسفة**. لقد كان، ذلك الكتاب الصغير، مثل مذكّرات الفكر المكتوبة في سرداب.

إلاّ أنّ الأمر، بعد عشرين سنة، وبالنظر إلى عطالة الظواهر، هو لا يزال أسوأ من ذي قبل، بالطبع، ولكن كلّ ليلة لابد وأن تصبح في نهاية المطاف وعدا بفجر جديد. من الصعب أن ينجح المرء في النزول إلى درك أسفل: أسفل في ترتيب سلطة الدولة، من حكومة ساركوزي؛ وفي ترتيب وضعية الكوكب، من الشكل البهيمي الذي اتّخذته النزعة العسكرية الأمريكية وخدّامها؛ وفي ترتيب الشرطة، من عمليات التفتيش التي لا حصر لها، والقوانين الخسيسة، والأعمال الوحشية النظامية، والجدران والأسلاك الشائكة المخصّصة

=التناول» (L'Eucharistie) أو «فعل النعمة» بوصفه «طريقة لشكر الربّ» على نعمته. «سر الأفخارستيا» يعني باليونانية: «أقول شكرًا».

فقط لحماية الأغنياء والراضين الغربيين من أعدائهم الطبيعيين والذين لا حصر لهم، نعني تلك المليارات من المعدمين من كل أنحاء الكوكب، ومن أفريقيا أوّلا؛ وفي ترتيب الإيديولوجيا، من المحاولة البائسة الهادفة إلى التمترس وراء لائكيّة شعثاء في الخِرق، و«ديمقراطية» كوميدية، وحتى نجعل الأمر مأساويّا، التوظيف المقزّز لإبادة يهود أوروبا (٣) من قِبل النازيين، في مواجهة برابرة إسلاميين مزعومين؛ وأخيرًا في ترتيب المعارف، من الخلطة العجيبة التي يراد بنا ابتلاعها بين نزعة علمويّة مصبوغة بالتكنولوجيا، صفوة القول فيها هي ملاحظة الأدمغة بطريقة مجسّمة وبالألوان، وبين نزعة حقوقية بيروقراطية الشكل الأفضل فيها هو «تقييم» كل الأشياء بواسطة خبراء خرجوا من لا مكان، يختمون كلامهم دوما بأنّ عمل الفكر[١] هو غير مفيد وحتى هو شيء مضرّ. ومع ذلك، مهما بلغنا من النزول إلى الدرك الأسفل، كذا أكرر ما قلته سابقا، فإنّ العلامات والأمارات بادية للعيان، تلك التي تغذّي الفضيلة الرئيسية للساعة الحاضرة: الشجاعة وسندها الأعم، اليقين بأنّ القوّة الإثباتية للفكرة[٢] بالحرف الكبير سوف تعود، أنّها عادت بعدُ. وإنّه إلى هذه العودة إنّما أُهديَ هذا الكتاب، الذي ينتظم بناؤه على وجه الدقة وفق السؤال: ما هي الفكرة بالحرف الكبير؟ ماذا تكون فكرة بالحرف الكبير؟

من البديهي أنّه يمكنني القول، من وجهة نظر وثيقة الصلة بأعمالي الخاصة، بأنّ هذا **البيان الثاني من أجل الفلسفة** هو يقيم مع المجلد الثاني من كتاب **الكينونة والحدث**[٣]، المعنون **منطقيات**

---

(1) penser.
(2) l'Idée.
(3) *L'Être et l'événement*.

العوالم[1] والصادر سنة ٢٠٠٦، نفس العلاقة التي أقامها البيان الأول مع المجلد الأول، الصادر سنة ١٩٨٨: نعني أن يمنح شكلاً بسيطًا وقابلاً للاستعمال بشكل مباشر لموضوعات كان «العمل الكبير» قد قدّمها في شكلها المكتمل، وفي صيغة صورية، ومن خلال أمثلة، وعلى نحو متلطّف. ولكن، من وجهة نظر أوسع نطاقا، يمكن للمرء أن يقول أيضًا إنّ الشكل الموجز والموضَّح هو يهدف، في سنة ١٩٨٨، إلى الإشهاد على أنّ الفكر يستمرّ في سراديبه، وفي سنة ٢٠٠٨، أنّه ربما لديه الوسائل كي يتدبّر أمره.

كذلك أليس من الصدفة أنّ السؤال المركزي في كتاب **الكينونة والحدث**، سنة ١٩٨٨، قد كان سؤالاً عن **كينونة** الحقائق، مفكّرًا فيها ضمن مفهوم الكثرة النوعيّة[2]. أمّا في سنة ٢٠٠٦، وضمن كتاب **منطقيات العوالم**، فإنّ السؤال قد أصبح سؤالاً عن **ظهورها**، وقد عُثر عليه ضمن مفهوم جسم الحقيقة، أو الجسم القابل للتذويت[3].

لنبسّط ولنأمل: منذ عشرين سنة، كانت كتابة بيان تعني أن نقول: «إنّ الفلسفة شيء مغاير تمامًا لما يُقال لنا عنها. حاولوا إذن أن تروا ما لا ترون.» أمّا اليوم، فأنْ نكتب بيانا ثانيا، هو بالأحرى أن نقول: «أجل! إنّ الفلسفة يمكن أن تكون ما ترغبون منها أن تكون. حاولوا أن تروا فعلاً ما ترونه.»

---

(1) *Logiques des mondes.*
(2) générique.
(3) subjectivable.

تخطيط

كذا هو الأمر، إنّ بيانا من أجل الفلسفة هو يعلن فلسفيًّا وجودَ الفلسفة في لحظة معيّنة من هذا الوجود. وهو يفعل ذلك حسب قواعد هي، بطريقة محايثة، تصدر إعلانَ وجودٍ، مهما كان شكله. ومن هنا يتأتّى نظام منهجي إلزامي:

١. إذا كان يجب الإعلان فلسفيًّا عن وجود الفلسفة، فهذا يعني أنّ هذا الوجود هو، في الرأي السائد، وجود مشكوك فيه أو حتى مرفوض. وإلاّ فما هي المصلحة في هذا الإعلان؟ يجب علينا إذن أن ننطلق من الرأي السائد كما يحكم اللحظة التي يفرض فيها الإعلان نفسه. ما هو موضوع هذا الرأي، ما هي عملياته، ولماذا هو يحتوي في آخر المطاف على نفي لوجود الفلسفة؟ ومن ثمّ فإنّ عنواننا الأول سوف يكون: **رأي**.

٢. إذا كان وجود الفلسفة في اللحظة الراهنة هو ما به يتعلق السؤال، وليس بماهيتها اللازمنية، فإنّه ينبغي على الإعلان أن يتوجّه رأسًا نحو **وجود**[١] الفلسفة في العالم كما هو، وليس نحو **كينونة**[٢] الفلسفة العابرة للتاريخ بزعمهم. لكنّ الوجود هو مقولة تتعلق

(1) existence.
(2) être.

بالظهور في عالم معيّن، في حين أنّ الكينونة هي مقولة تتعلق بكل ما به يتقوّم كل عالم، بقطع النظر عن فرادته. وبالتالي، ومن جهة ما يستهدف وجود الفلسفة هنا والآن، فإنّ البيان يجب أن يفسّر ماذا ينبغي أن نفهم من ظهور واقع ما أيًّا كان. وهكذا فإنّ عنواننا الثاني سوف يكون: **ظهور**[1].

٣. لكن إذا كان ظهورُ ما به يتقوّم رهان الفلسفة في اللحظة الراهنة هو على وجه الدقة الأمر الذي ينفيه الرأي السائد، فإنّنا لا نستطيع أن نماهي الظهور الذي يهمّنا (ذاك الذي يتحكّم في وجود الفلسفة) مع الظهور بعامة. ذلك أنّه إنّما بمجادلته عن الظهور «بعامة» على وجه الدقة يدّعي الرأيُ بأنّه لا شيء فلسفيًا على التخصيص ـ بالمعنى الذي أفهمه ـ هو يظهر، أو يمكنه أن يظهر أو يجب عليه أن يظهر في العالم كما هو وكما سوف يبقى. وهكذا فإنّ ما يميّز الظهور، ويفرّد أشكاله، ويقدّم فيه موضوعات متميّزة، بل متناقضة، هو ما به يتمسّك البحث المفهومي الذي يستند إليه هذا البيان. وعلى الجملة، فإنّه من المناسب أن نفكّر في منطق العوالم بوصفه تفاضل التفاضلات[2]. ومن هنا جاء عنواننا الثالث: **تفاضل**[3].

٤. نحن لا نستطيع مع ذلك الاكتفاء بالتنظيم المنطقي للتفاضلات، بما أنّ ما يهمّ هو ليس فقط علاقة الفلسفة بما ليس هي، بل وجودها، وبالتالي علاقتها بنفسها في صلب القدر الذي يفرض عليها أن توجد أو أن تضمحلّ. ينبغي علينا أن نجعل المرء

---

(1) Apparition.

(٢) différence des différences. أو اختلاف الاختلافات

(3) différenciation.

يرى[1] التماسك الوجودي للفلسفة اليوم، ولذلك نحن نحتاج إلى أن يكون ظهور الفلسفة متطابقا مع قوة وجودها. ولكن ما معنى أن يوجد شيء ما؟ ربّ سؤال رابع يفرض العنوان التالي: **وجود.**

٤ **مكرّر.** سوف نطبّق للتوّ مقولة الوجود المعرّفة بهذه الشاكلة على وجود الفلسفة، مقارنين هذا الوجود في العالم اليوم مع الوجود الذي كان يرتّبه العالم قبل عشرين سنة.

٥. إلاّ أنّ هذا ليس كافيا مع ذلك حتى نجعل المرء يرى حالة فلسفية **مستعجلة** ومفردة، لا شيء، في نمط تقديم العالم، يضعها اليوم في قائمة الأولويات. إذا ما أعلنّا، نحن، الفلاسفة، عنها، وإذا ما كان هذا الإعلان «بعامة» غير مقنع، فذلك بلا ريب لأنّ رصدنا لما يوجد بطريقة كثيفة ومستعجلة، وربّ رصد هو ما يؤسّس شرعيّة بياننا، هو ليس عين الرصد الذي يبسط قانونه في العالم كما يظهر. يجب علينا إذن أن نؤكّد وأن نستعرض بطريقة عقليّة ما يلي: إنّ هناك لحظات من نوع بحيث أنّ ما ينظّم توزيع كثافات[2] الوجود والحالات المستعجلة للفعل إنّما يتغيّر بشكل جوهري. وبشكل حرفي، فإنّ ما يأتي إلى الوجود بأقصى قدر ممكن هو، في السابق وبالإجماع، لم يكن إن صحّ التعبير موجودا. إنّ لحظة **البيان** هي اللحظة حيث أنّ ما يجعل الفلسفة ممكنة، بوصفها تجديدًا ونفيًا في نظر ما يظهر، هو ينبجس في سياق إعادة صياغة أساسية، وإنْ كانت في أوّل الأمر محلّية جدًّا، لتوزيع كثافات الوجود في العالم، بحيث أنّ «شيئًا ما» يظهر في العالم، شيئًا ما يفرض همًّا فلسفيًا والذي لظهوره طبيعةٌ من نوع بحيث يمكننا أن نقول عنه، عن هذا

(1) donner à voir.
(2) intensités.

«الشيء»: «كان لا شيء، وها هو كلّ شيء»[1]. وعلى الجملة، كل **بيان** هو يدلّل، على مستوى العالم حيث يقوم بإعلانه الفلسفي، على نوع من القطيعة الرقيقة والتي لا يمكن تعويضها في صلب القوانين التي تحكم الظهور. وذلك ما يملي علينا العنوان الخامس: **تحوّل**[2].

٦. لنسمّ على نحو متعقّل «جسما» (نحن مادّيون) ما يوجد في العالم. إذا كان «الشيء» الذي يهمّ الفلسفة ينبجس في العالم، فهو ينبجس بوصفه صيرورة جسم ما. وما يدعونا إليه **البيان** بشكل عاجل، هو أن نجرّب وجود هذا الجسم على نحو بحيث أنّنا نعرف عندئذ لماذا يتعلق الأمر، في هذا الوجود الجديد تمامًا، بوجود الفلسفة الذي يُعاد إثباته[3]. أن نجرّب وجود جسم ما هو ممارسة وليس تمثّلا. هو أن نتقاسم صيرورته، ومخاطر صيرورته، هو أن نجعل من الفرد الذي هو نحن، ربما من بين ملايين آخرين، ربما وحدنا تقريبا، مكوّنًا داخل مسار انتشار هذا الجسم في عالم هو، قبل وقت قصير، كان يصرّح بعدم وجوده. سوف نحكم دون ريب بأنّه من المعقول أن نسمّي ذلك **إدماجا**[4].

٧. لا يمكن اختزال الإدماج في البعد الموضوعي المحض لنموّ ما في وجود الجسم الجديد، الذي هو في جملته نوع من الجسم المجيد(٤). ذلك أنّ الأمر يتعلق بتوجيهِ هذا النوع من الجسم، وإنّ هذا التوجيه بوجه خاص هو الذي يتطلّب الفلسفة. ماذا يجب أن نفهم من عبارة «توجيه»؟ إنّ السؤال الذاتي بشكل خاص هو ذاك المتعلق بالأمر الذي نُخضع له الجسم في صيرورته داخل العالم.

---

(1) «elle n'était rien, la voilà tout».
(2) mutation.
(3) réaffirmé.
(4) incorporation.

يمكننا أن ننشر قوته في متوالية من الامتحانات، يمكننا، من داخل صيرورته نفسها، أن نحدّ من وجوده بل حتى أن ننفي وجوده، يمكننا في النهاية ألاّ نجعل منه سوى النسخة الخادمة، بل حتى العدوّة، **لجسم** مقدّس خارج العالم. يمكننا على الجملة أن نندمج بشكل موجب، أن نندمج بشكل سالب، أو أن نندمج بشكل مضاد. هذه التنويعات من علاقة الأفراد بالجسم الجديد، المتصلة بالسلوك في الحياة بالنظر إلى ما يحدث، هي في قلب الفحص الفلسفي. سوف نسمّيها دونما مناقشة ممكنة تنويعات **التذويت**[١].

٨. إنّ الحافز الفلسفي الأقصى ذاك المتعلق بالفكرة في المعنى التالي: هو ما يرتّب[٢] تذويتًا ما، على نحو بحيث أنّ الفرد يستطيع أن يتمثّل نفسه بوصفه هو مفعِّل[٣] الجسم الجديد. وهذا، بشكل أبسط، هو الجواب على السؤال الأخير في الفلسفة: ماذا تكون حياة جديرة بهذا الاسم؟ ما هي الحياة الجديرة بهذا الاسم؟ إنّ **البيان** هو، في ظروف الوقت الحاضر، يعيد التأكيد على أنّ الفلسفة يمكنها أن تمنح إجابة أو على الأقل شكل إجابة ما على هذا السؤال. إنّ الأمر القطعي للعالم، من حيث هو أمر قطعي بالمتع القصيرة، هو يُقال بكل بساطة على هذا النحو: «لا تعش إلاّ من أجل رضاك، وبالتالي عش بلا فكرة.» ضدّ هذا الإلغاء للفكر-الحياة[٤]، تعلن الفلسفة أنّه أن نحيا هو أن نفعل من أجل ألاّ يكون هناك تمييز بين الحياة والفكرة. هذا النحو من عدم إمكانية التمييز بين الحياة والفكرة يسمّى: **تفكيرًا**[٥].

---

(1) Subjectivation.
(2) ordonner.
(3) activant.
(4) la pensée-vie.
(٥) idéation. مصطلح يبدو أنّه من أصل إنجليزي نحته الفيلسوف جان استورات=

وهكذا، فإنّ **البيان** يفصّل إعلانه إلى: رأي، وظهور، وتفاضل، ووجود، وتحوّل، وإدماج، وتذويت وتفكير.

بعد ذلك تأتي لحظة الختام: أن نحيا «مثل الخالدين»، كما كان يقول القدماء، هو، مهما قيل عن ذلك، أمرٌ في متناول أيّ كان(٥).

مكتبة
t.me/t_pdf

=مل سنة ١٨٢٩، وكان يعني عنده «تكوين الأفكار وتسلسلها» أو مسار إنتاج فكرة ما. ـ ما يقصده باديو هو أنّ الفكرة ليست «معرفة» بل هي نوع من «الفعل»: الفكرة تعمل بوصفها عامل إدماج في جسم الحقيقة ولذلك فإنّ المهمّ ليس معرفة الفكرة بل عمل الفكرة أو «التفكير» (idéation). ولذلك هو قد ذكر في بعض كتاباته فعل «idéer» القليل الاستعمال أو المنسي، كي يشير إلى معنى «إنتاج الفكرة»، وهو لا يعني بذلك «idéaliser» أي تقديم صورة «مثالية» عمّا نفعل. أن «نفكّر» في ما نفعل هو أن نحدّد «موقعه» من خلال «فعل التفكير» ضمن مساحة الاستثناء التي ترسمها حقيقة جديدة. ولذلك كل «تفكير» (كل «عمليّة فكرة») هو نوع من «الاندماج» في جسم حقيقة استثنائية ظهرت في شكل «أثر عن حدث» كبير. ربما كان يجدر بنا أن نقول «الإفكار» أي «إعمال الفكر» بوصفه «فعلاً» تحريريًا.

I

رأي

لقد أصبح من العسير أن نتصدّى للرأي السائد، وإن كان يبدو مع ذلك منذ أفلاطون أنّه أمرٌ واجب على كلّ فلسفة. أوّلا أليس المضمون المباشر للحرية الأكثر اعتبارًا في بلداننا ـ أعني تلك حيث يكون شكل الدولة هو «الديمقراطية» البرلمانية ـ، هو حرية الرأي؟ ثانيا، أليس ذلك اسم آخر لما نسبر غوره، للطفل المدلّل لدينا، لما نشتريه عند الإمكان، نعني الرأي العام؟ أليس سبر الآراء هو ما نعتمد عليه من أجل بناء تلك العبارة الفريدة «يعتقد الفرنسيون أنّ...»؟ وهي فريدة على الأقل لسببين. أوّلهما أنّه من اليقيني تقريبا أنّ «الفرنسيين» لا يعرفون كيف «يفكّرون» في أي شيء. أمّا السبب الثاني فهو، إذا ما افترضنا أصلا أنّ الفرنسيين يؤلّفون مجموعا متماسكا، أنّه يجب علينا عندئذ أن نلخّص سبر الآراء في الأرقام التي يشير إليها، وأن نقول: «حسب مقاييسنا الأخيرة، وبخصم المفاعيل المباشرة للسؤال الغبي الذي طرحناه عليهم، فإنّ قدرًا ما في المائة من الفرنسيين لهم آراء في هذا الاتجاه، في حين أنّ قدرًا آخر ما في المائة لهم آراء في الاتجاه الآخر، كما أنّ قدرًا ما في المائة ليس لهم آراء في أيّ اتجاه.» بيد أنّه، وهذا هو السبب الثالث في صنميّة الرأي، بدلا من أن ينشأ، في ردّ على مساءلة موحلة،

ثالوث الرأي[1] المحافظ والرأي المضاد الفوضوي وانعدام الرأي[2] الحذر، فإنّ الخطاب المهيمن يعتقد أنّ هذه التحديدات للرأي هي ما ينبغي للفعل السياسي أن يتطابق معه. لنأخذ ديمقراطيا لا جدال فيه، مثل ميشال روكار، الوزير الأول الاشتراكي الذي كان ميتران يبتهج بأن يمسك بزمامه [مثل كلب] وأن يوبّخه في كل الأيام. لقد كان له موهبة العبارات السياسية الرائعة التي لا يملّ خلفاؤه من تكرارها. وعبارة «إنّ فرنسا لا تستطيع أن تستقبل كل بؤس العالم»، هي واحدة منها، كانت منذئذ بمثابة كنز تنهل منه كل القوانين الخسيسة ضدّ العمال ذوي الأصول الأجنبية. أمّا العبارة التي تهمّنا هنا، وهي أيضًا منقوشة في نحاس اللغة، فهي تقترح على فرنسا وعلى قادتها محرّمًا آخر: «نحن لا نحكم ضدّ عمليات سبر الآراء». وعندئذ، يمكن للفيلسوف ـ الملك الأفلاطوني أن يذهب لارتداء ثيابه، على هوس بمُثل العدل والحق! ضدّ سلطة الآراء، لا توجد «حوكمة رشيدة»[3]، حتى نتكلم معجم الأخلاقيات الذي صار موضة جارية. من يرى، يملك[4]، من يصنع الرأي السائد هو السلطان.

وفي حقيقة الأمر كل هذه الأحاديث عن الرأي وحرية الرأي وسبر الآراء وسلطة الرأي هي تعني في نهاية المطاف أنّه في القضايا السياسية (وفي النهاية، سوف نكتشف ذلك، في كل مكان حيث تكون الحاجة إلى التفكير قائمة)، **لا يجب أن نضع في الصدارة أيّ مبدأ، اللّهم إلاّ مبدأ أنّه ليس ثمّة مبدأ.** سوف يضيف الديمقراطي طواعيةً أنّ التمسّك بمبادئ معيّنة كما لو كانت مطلقة هو أمر خاص

(1) opiner.
(2) le non-opiner.
(3) bonne gouvernance.
(4) opiner, c'est régner.

بالنزعة الكليانية. سوف يذكر، تعلوه بسمة عطوفة من تأخّرك الذهني، المثل القائل: «إنّ الحمقى فقط لا يتغيّرون». سوف يستند في ذلك إلى السرعة الباهرة لتغيّرات العالم، التي هي وحدها تُدين جمود المبادئ المزعومة: ما إن تتمّ صياغته حتى يصبح المبدأ قديمًا! وفضلاً عن ذلك، سوف يقول خاتمًا كلامه، فإنّ هذا هو السبب في أنّ هناك فقط، من جهة، قواعد انتهازية من أجل «تصرّف[1] مرِن»، ومن جهة أخرى قواعد قانونية من أجل الدفاع عن كل الحريات ضد هوس المبادئ. إنّ حرية المبادرة هي بلا ريب ذات أولويّة: إنّ «تأسيس شركة»[2] واختيار البنك المناسب هو ما ينبغي أن نقوم به قبل كل شيء، هذا من جانب المرونة الملموسة. ولكن، بعد ذلك مباشرة، من الجانب القانوني، علينا بحرية الرأي كما نريد، باستثناء ضدّ حق الآخرين في الرأي على نحو آخر. المهمّ هو التصرّف والحقّ، أمّا الباقي فهو مجرّد أدبيات.

اللعنة، اللعنة![3] يقول الفيلسوف وقد سحقه خطاب العصر. هذا أمر شديد القوة! ولكن لنرى ذلك عن قرب. وعندئذ يطلب الفيلسوف من الديمقراطي قائلاً: إذا لم تكن هناك مبادئ، فماذا هناك إذن، ما الذي يجعل تنوّع الآراء يتّصل بشيء ما من الواقع؟ أو ما الذي يجعل القرار شيئًا آخر غير اتّباع التيّار مثل كلب منهوك القوى؟ حقّك الذي بلا مبادئ، من أين يستمدّ سلطته، وتصرّفك المرن، من أين تأتّى أنّه لا يتمثّل غالب الأحيان إلاّ في الموافقة على صيرورة القوى؟ لنتكلّم ببعض الرطانة هنا: ما هي أنطولوجيتكم؟

يجب الديمقراطي: أوّلا، هناك أفراد يمتلكون آراءهم ولهم الحق

---

(1) gestion.
(2) monter une boîte.
(3) diable, diable!.

في امتلاكها؛ ثانيا، هناك جماعات[1] أو ثقافات تمتلك أعرافها والحق في امتلاكها. إنّ الحقّ ينظّم **العلاقات** بين الأفراد والجماعات، في حين أنّ التصرّف يؤمّن **تطوّر** الجماعات من أجل أكبر فائدة للأفراد. إلى أحدهما يرجع التناغم، وإلى الآخر يرجع النموّ، وإلى الاثنين النموّ المتناغم والتطوّر المستديم.

أمّا الفيلسوف، وقد أسقطه التطوّر المستدام أرضا، فإنّه لم يعد لديه عندئذ سوى الإقرار بأنّه، بقطع النظر عن أيّ حجاج، من المستحيل عليه مع الأسف أن يرى الأشياء على هذا النحو. وكما بيّن ذلك أفلاطون قبل الجميع، فإنّ مسلّمات الفلسفة لا يمكن أن تكون مسلّمات «الديمقراطي»، ونعني بذلك السفسطائي، لنقل على وجه التحديد، صاحب حرية الآراء، وحتى قابليّتها للارتداد.

بلا ريب، سوف يقبل الفيلسوف بالقول مع الديمقراطي إنّه بمعنى معيّن ليس هناك سوى أفراد وجماعات. لا إله ولا ملائكة ولا روح التاريخ ولا أعراق ولا ألواح الشريعة... أنا موافق. ثمّة كثرات[2] فرديّة وثقافات مركّبة في سجلّ الكينونة، علينا أن نتعامل مع ذلك. أجل، اليوم، يتقاسم الفيلسوف مع الديمقراطي (أو السفسطائي، لنكرّر القول بأنّنا أمام نفس الشخصية) هذه المصادرة المادية. سوف يعمّم ذلك كما يلي: «إنّه ليس ثمّة سوى أجسام ولغات.» سوف نقول إنّ هذه المسلّمة هي مسلّمة النزعة المادية الديمقراطية وأنّها هي المركز النشط للإيديولوجيا المهيمنة. أنّ إيديولوجيا مهيمنة يجب أن تهيمن، هذا أمر يوافق عليه الفيلسوف، وهو يضحّي بنفسه من أجل هذه الموافقة: هو نفسه، الفيلسوف، هو

(1) communautés.
(2) multiplicités.

مهيمَن عليه من قِبل المادية الديمقراطية. وإجمالاً، لا يوجد إلاّ ما تعلن مسلّمة المادية الديمقراطية أنّه يوجد: أجسام ولغات.

ولكن إجمالاً فقط. أمّا في التفاصيل القصوى فإنّنا نعثر على استثناءات. إذْ يوجد أيضًا «أشياء» ـ لنترك الأمر مبهما هذا الحين ـ هي ليست قابلة للتماهي لا مع المميّزات الفردية ولا مع الإنشاءات الثقافية. «أشياء» هي كونية بشكل مباشر بالمعنى التالي: بالنسبة إلى عالم آخر، إلى ثقافة أخرى، إلى أفراد آخرين غير العالم والثقافة والأفراد الذين شاركوا في انبثاقه وفي تطوّره، فإنّ «الشيء» موضع السؤال هو يملك قيمة قابلة للتملّك، نوعا من الممانعة الخاصة، على الرغم من غرابة الجسم واللغات التي تؤلّف ماديّته. هذا النوع[1] من «الشيء»، في الخلاصة، هو يشتغل بطريقة عابرة للعالم، إذا ما فهمنا من «العالم» كلّية[2] ذات نزعة مادية مؤلّفة من أجسام ولغات. خُلقت من أجل عالم واحد، لكنّها تسوغ **راهنا** بالنسبة إلى عوالم أخرى و**افتراضيًا** بالنسبة إلى كل العوالم. لنقل إنّها إمكانية إضافية (بما أنّها ليست قابلة للاستنباط من الموارد المادية للعالم الذي يتملّكها فقط) متاحة للجميع.

دون شك، إنّ «الشيء» هو مؤلَّف ماديًّا من أجسام ولغات. وحتى نتكلّم بعبارة بسيطة، هو مخلوق من طرف أفراد معيّنين في ثقافات معيّنة. لكنّ مسار خلقها هو من نوع بحيث هو مسار قابل للفهم وقابل للاستعمال في سياقات فردية ورمزية جدُّ بعيدة ومختلفة سواء في المكان أو في الزمان.

---

(١) genre. من هنا علينا أن نرى مفهوم «النوعي» (générique) الذي يؤكّد عليه باديو.

(2) totalité.

هذا النوع من «الشيء» يمكن أن يكون فنًّا (من قبيل تصاوير كهف شوفيه[1]، أو أوبرات فاغنر، أو روايات السيدة موراساكي[2] [في اليابان] وتماثيل جزيرة الفصح [في شيلي]، وأقنعة [شعب] دوغون [في مالي]، وكوريغرافيات شعب بالي [في أندونيسيا] والأشعار الهندية...). أو يكون علمًا (الهندسة اليونانية، الجبر العربي، الفيزياء الغاليلية، الدروينية...). أو يكون سياسة (اختراع الديمقراطية في اليونان، حركة القرويين في ألمانيا في عصر لوثر، الثورة الفرنسية، الشيوعية السوفييتية، الثورة الثقافية الصينية...). أو يكون حبًّا (لا يُحصى في كل مكان). وأشياء أخرى أيضًا، أنماط أخرى من الأشياء؟ ربما. أنا لا أعرفها، لكنني سوف أكون سعيدا إذا ما وُجدت هذه الأشياء، أو أقنعتني بوجودها(٦).

ومتى تمّ إحصاؤها في علوم وفنون وسياسات وأشكال الحب فإنّ هذه «الأشياء» ذات القيمة العابرة للعوالم، أو الكونية، أنا أسمّيها «حقائق». ونكتة المسألة برمّتها، التي هي فضلاً عن ذلك ممّا يصعب أن نفكّر فيه، وهي تشغل تقريبا كل ما تبقّى من هذا الكتاب، هي أنّ **الحقائق توجد**، كما توجد أجسام ولغات. ومن هنا يتأتّى الاستثناء الذي يجب على الفيلسوف أن يُنزّله في السياق السائد للمادية الديمقراطية(٧).

فعلا إنّ الحقائق لا تبدي أيّ **اعتراض** ضدّ المادية الديمقراطية. بل هي تمثّل **استثناء**. وبالتالي نحن نقترح أن نصوغ المسلمة

---

(1) la grotte Chauvet.

(٢) Murasaki Shikibu. هو اسم مستعار لكاتبة يابانية كانت سيدة في البلاط في العصر الوسيط (القرن التاسع والعاشر ميلادي) أثناء فترة «هيي ـ آن». اشتهرت بكتابة «قصة غنجي».

الفلسفية، التي هي في نفس الكرّة داخلية في وخارجية عن بروتوكول المادية الديمقراطية («extime» كان ليقول لاكان)، على هذا النحو:

ليس ثمّة سوى أجسام ولغات، باستثناء أنّه ثمّة[1] حقائق.

من البديهي أنّ هذا التحوير الخفيف من شأنه أن يغيّر منزلة الآراء. سوف نقول إنّ الرأي هو ما يمكن أن يُقال عن الأجسام واللغات في لغة معينة، بما أنّ **الأجسام واللغات هي مدرَكة في نفس العالم**. إنّ حقيقة ما لا يمكن أبدًا أن تُختزَل في رأي ما، بما أنّ قيمتها عابرة للعوالم: إنّ تملّكها لا يتمّ عبر إدراك يجري **داخل نفس العالم**، بل عبر إدراك يقبل جرعة غالبا ما تكون عالية ـ من **اللامبالاة تجاه العالم الجزئي**، أو، وهو نفس الشيء، من **الإثبات لوحدة العوالم بما أنّنا نعتبرها من وجهة نظر الحقائق**.

بذلك فإنّ الأمر في جملته يقوم على هذا: أنّ حقيقة ما، رغم أنّها مخلوقة في عالم جزئي بمساعدة موادّ (أجسام ولغات) هذا العالم، هي لا تظهر من حيث المبدأ بوصفها تنتمي إلى هذا العالم المعيّن، وبالتالي أنّها تحمل معها إمكانية أن تكون العوالم، المختلفة من جهة أخرى، هي «عينها» مع ذلك من وجهة نظر الحقيقة موضع السؤال.

كان ماركس يتساءل كيف يمكن أن يحدث أنّنا، في عالمنا الصناعي، نتأثّر بالأساطير اليونانية، في حين أنّ صاعقة [الإله] زوس هي تبدو باهتة أمام محطة نووية هائلة. إنّ إجابته (أنّ العالم اليوناني يمثّل طفولتنا، وكل طفولة تحرّك مشاعرنا) إنّما كانت ضعيفة بقدر ما هي مؤثّرة. لنقل أيضًا إنّها إجابة ألمانية، بسبب هذا الشعر المزعوم

---

(١) sinon que. صيغة تعبير قديمة في الفرنسية تمّ تعويضها غالبًا بصيغة «سوى أنّ» أو «باستثناء أنّ»..

عن الأصول. ذلك أنّ السؤال هو سيّء الطرح. إذ لا ينبغي أن ننطلق من الفرق بين العالمين (القديم والصناعي) وأن نبني ما هو مشترك بينهما (دعونا نقول، تراجيديا من تراجيديات سوفوكل) في شكل لغز أو أحجية. بل ينبغي على الضد من ذلك أن ننطلق من الحقيقة من أجل أن نلمح، انطلاقا منها، أنّ العالمين، في الواقع، يمكن أيضًا أن نراهما، من وجهة نظر تراجيديا سوفوكل، بوصفهما هما عين العالم.

إنّ الحقائق، وحدها، هي التي توحّد العوالم. وإنّ المركّبات المتباينة للأجسام واللغات هي مفتونة بها بحيث أنّه، في مدة كلمح البرق أو في بعض الأحيان في مدّة أطول، إنّما ينتج بينها شيء مثل اللحام. من هنا يأتي أنّ كلّ حقيقة هي تُدخل، في لعبة الآراء المستقرة، **تغيّرا** مفاجئًا في **السلّم** أو الميزان. فما هو **واحد** من حيث هو انغلاق في عالم ما[1] هو يلج، عن طريق لحام العوالم، إلى وحدة أكثر علوّا.

إنّ ما يرفعه الفيلسوف في مواجهة الديمقراطي هو استثناء الحقائق بوصفها تغييرًا في سلّم الفكر. فالرأي محدود، وحرّيته غالبا هي الحقّ في تكرار ما هو مهيمن، نعني قانون العالم. وحدها حقيقة ما من شأنها أن تفتح العالم على **الواحد** الخاص بعالم فائق[2]، هو أيضًا العالم ـ الآتي، ولكن كما يكون بعدُ على نمط الحقّ[3].

هاهنا نرى أيضًا أنّه إذا ما كان المعيار الديمقراطي للآراء هو الحرية في حلبة تحديده، فإنّ المعيار المفكّر والفلسفي للحقائق هو

(1) mondain.
(2) un sur-monde.
(3) le Vrai.

المساواة في حلبة عدم تحديده. إذْ أمام حقيقة كما أمام مبرهنة رياضية، يستطيع المرء أن يقول إنّه إذا لم يكن أحد حرّا، فلا أحد أيضًا هو يُطرَح أو يوضَع جانبا. ومع ذلك يمكنه أن يقول أيضًا إنّ أيًّا كان تعلّقت همّته بذلك هو حرّ، لكن بتلك الحرية الجديدة التي تنتشر على مستوى كلّ عالم، وليس على مستوى واحد فحسب.

ولهذا السبب، وعلى الضدّ من رأي الديمقراطي العادي، فإنّه ثمّة مبادئ. سوف نذكر بعضا منها لاحقا، إذْ أنّها تتفرّع حسب الحقائق المفردة وليس من وجهة نظر صورية. ثمّة مبادئ رياضية، أو موسيقية، أو عشقيّة، أو ثوريّة...أمّا الفلسفة فهي نوع من مبدأ المبادئ: **من أجل أن تفكّر، عليك أن تنطلق دائمًا من الاستثناء الإلزامي للحقائق، وليس من حرية الآراء.**

وإنّه لمبدأ عُمّاليّ[1] بالمعنى التالي: إنّه يهمّ الفكر من حيث هو عمل شاق، وليس من حيث هو تعبير عن النفس. هو يبحث عن المسار والإنتاج والإكراه والانضباط وليس الموافقة غير المهتمّة بالقضايا [المنطقية] لعالم ما.

ذلك أنّ الفيلسوف هو عاملٌ في معنى آخر: فمن حيث ما يرصد حقائق عصره ويقدّمها ويقرن بينها، منشّطًا الحقائق المنسيّة، منتقدا الآراء العاطلة، هو لحّام العوالم المنفصلة.

---

(1) ouvrier.

II

ظهور

إذا ما وُجدت الحقائق، وليكن ذلك في شكل استثناء عن القوانين الجزئية لعالم ما، فإنّ ذلك لا يُعفينا بأيّ وجه من مسلّمتنا المادية: نعني أنّ كل ما يوجد هو منسوج من الأجسام واللغات، وذلك أنّه يجب أن يكون في مقدورنا أن نفكّر في الكيفية التي بها تأتي حقيقة إلى الوجود بوصفها جسمًا في عالم معيّن. وعلى الجملة كيف **تظهر**[1] حقيقة ما.

أنا أفلاطونيّ أنيق، وليس أفلاطونيًّا عامّيًّا. فأنا لا أذهب إلى أنّ الحقائق قبل صيرورتها في العالم قد كانت توجد من قبل في «موضع معقول» مفارق أو منفصل، وأنّ ولادتها ليست سوى هبوط من السماء إلى الأرض. بلا ريب، إنّ أيّ حقيقة هي أبديّة من جهة أنّها ليست محبوسة في زمن معيّن. كيف يمكنها أن تتحمّل هذا النوع من التقييد، وهي ليست سجينة في أيّ عالم، ولا حتى في العالم الذي وُلدت فيه؟ إنّ الزمان هو دائمًا زمانُ عالمٍ ما. وإنّ ذلك، كما سبق

(١) apparaître. الظهور هو بُعد خاص بالكثرات، لكنّه لا يتعلق بكينونتها بما هي كينونة، التي هي موضوع الأنطولوجيا، بل هو يتعلق بظهوراتها (apparitions) في عوالم مختلفة، أو أيضًا بتموقعها (localisation) أو بكينونتها هناك.

أن قلنا، هو ما ضلّل ماركس: إنّ تراجيديا سوفوكل هي لا تؤثّر فينا، كما كان يعتقد، بوصفها تنتمي إلى عالم قديم ميّت. بل هي لا تؤثّر فينا إلاّ بقدر ما أنّ ما يربطها مادّيًا بعالم ظهورها هو لم يستنفد مداها. ومن هنا نفهم لماذا أنّ التقديم «الثقافي» للآثار الفنية، مع تقييد متلطّف للسياق، وهوس بالتاريخ وتنسيب لتراتبيات القيم، وهذا الأمر هو موضة كبيرة اليوم، هو في النهاية ليس سوى مطفأة حرائق: هو يتمّ باسم تصوّر**نا نحن** للزمان (التصوّر التاريخي والنسبي للمادية الديمقراطية) ضدّ أبديّة الحقائق. من الأفضل لنا عندئذ خردة المجموعات الفنية الفوضوية، كما كنّا نراه بالأمس في المتاحف الصغيرة للأقاليم، أو قلب التماثلات (ملاك رايمس[١] ملصقًا بربّة من الخمير[٢]، كما كان يفعل مالرو لبناء «متحفه الخيالي». ومع ذلك فإنّ أبديّة الحقائق يجب أن تكون متلائمة مع فرادة ظهورها. نحن نعرف أنّ ديكارت كان يؤكّد بأنّ الله قد خلق الحقائق الأبدية. إنّ مفارقتنا أكثر جذريّة من ذلك: من حيث هي مخلوقة من دون أيّ إله، بواسطة الموادّ الخاصة بعالم ما، فإنّ الحقائق هي ليست أقلّ أبديّة. ينبغي علينا إذن أن ننجح تمامًا وبشكل مطلق[٣] في جعل ظهور الأبدية في الزمان أمرًا معقولاً.

طبعًا، سوف نبدأ بنظرية عامة عن الظهور.

ضمن كتاب **الكينونة والحدث**، كما في **بياني الأول**، كنت قد بيّنت أنّه متى ما جُرّد من كل المحمولات الكيفية التي تجعل منه شيئًا

---

(١) l'ange de Reims. ويسمّى أيضًا l'ange au Sourire، ملاك الابتسامة. هو تمثال منحوت يعود إلى سنة ١٢٤٠. وهو موجود قرب كاتدرائية ريمس أو كاتردرائية نوتردام في ريمس في فرنسا.

(٢) سكّان كمبوديا.

(3) rien de moins.

مفردًا (أو ما سنسمّيه لاحقا موضوعا)، مردودا إلى كينونته وحدها، فإنّ «ما هو ثمّة»[1] قد يمكن أن نفكّر فيه بوصفه كثرة محضة. فهذه الشجرة التي هي ثمّة[2] أمامي، إذا ما حاولت أن أحذف حضورها الفعلي في عالم ما(كل ما يحيط بها، الأفق، الأشجار الأخرى، المرج القريب، الخ.)، ثمّ التعيّنات المتضافرة التي تجعلها تتمثّل لي شجرةً (اللون الأخضر، امتداد الأغصان، لعبة الظل والنور في أوراقها، الخ.)، فإنّه لن يبقى سوى كثرة لا متناهية مركّبة ومؤلّفة من كثرات أخرى. لن تأتي أيّ وحدة أوّلية، أو ذرّية، كي تقطع هذا التأليف. إنّ الشجرة بما هي كذلك ليس لها ذرّات الشجرة التي يمكنها أن تؤسّس ماهيتها الكيفيّة. وفي النهاية، نحن لا نقع على **الواحد** بل على الفراغ. هذه الشجرة هي ضفيرة مخصوصة من كثرات مضفورة من الفراغ وحده، وذلك حسب تولّدات صورية لا يمكن أن تقدّرها إلاّ الرياضيات. تلك كانت الأطروحة المحورية للأنطولوجيا التي اقترحتها منذ عشرين سنة: إنّ الكينونة هي الكثرة المستمدّة من الفراغ، وفكرُ الكينونة بما هي كينونة هو ليس شيئًا آخر سوى الرياضيات. أو بكل بساطة: الأنطولوجيا، متى كانت مفكّرًا فيها بوصفها خطابا في الكينونة، هي تتحقّق تاريخيًّا بوصفها رياضيات الكثرات.

من هنا يتأتّى أنّ نكتة الإشكال فيما يخص الشجرة، على سبيل المثال في قصيدة فاليري:

---

(1) le "il y a".

(٢) «ثمّة» في العربية: اسم إشارة للمكان البعيد بمعنى هناك مبنيّ على الفتح، وهو ظرف لا يتصرف، أصله ثَمَّ، زيدت عليه التاء.

أنت تنحنين، أيّتها الدُّلبة[١] الكبيرة، وتمثُلين عاريةً
بيضاء مثل إصقوث[٢] شاب
لكنّ سذاجتك البريئة قد أُخذت وقدمك قد احتُجزت
في قوّة الموقع[٣]

هي ليست مَا في الشجرة يقبَلُ أن نفكّر فيه (رياضيًا) بوصفه الشكل المحض من كينونته، بل هي شيء آخر، نعني هذه الكينونة كما تظهر في عالم ما، أو تشكّل بظهورها جزءًا مكوّنا لهذا العالم. إنّ القصيدة ليست حارسة الكينونة، كما فكّر بذلك هيدغر، بل هي **عرْض**[٤] لموارد الظهور على اللغة. وهذا العرض نفسه ليس هو بعدُ **فكر**[٥] الظهور، الذي لا يتقوّم، كما سنرى ذلك، إلاّ بوصفه **منطقًا**.

لنفرض بالفعل كثرةً ما أيًّا كانت. ماذا يمكن أن يعني أنّها تظهر؟ بكل بساطة هذا الأمر: أنّه، فضلاً عن كينونتها ـ بما ـ هي ـ كينونة،

---

(١) un platane. نوع من الأشجار المعمّرة متساقطة الأوراق، يبلغ طولها ما بين ٢٥ و٥٥ مترا. وهو رمز للهيبة والاعتبار تم إدخاله إلى فرنسا في القرن السادس عشر. وتمّ زرعه في الطرقات الكبرى لاحقا. وموضوع القصيدة هو كيف يواجه الدُّلب (جمع دُلبة) تجذّره في الأرض. والذي يجعل الانعتاق منها والتحليق عاليًا مستحيلاً. ـ من المفيد أن نذكّر أنّ «الدلبة» شجرة عظيمة لها ذاكرة روحية ثرية جدا تمتدّ من الميثولوجيا اليونانية ومحاورة «فايدروس» حيث حلف بها محاور سقراط كي يقنعه بإلقاء خطابه في «الحب»، إلى لوحة فان غوغ «الدلب الكبرى» (١٨٨٩) وشعر فاليري ودروس جاك لاكان.

(٢) un Scythe. الإصقوث، أو السكوثيون كانوا شعبا بدويا مترحلا منحدرا من أصول إيرانية عاشوا في سهول أوروبا الشرقية وبنوا مملكة بين القرنين الرابع قبل الميلاد حتى القرن الثاني الميلادي.

(٣) هذا النص هو المقطع الأول من قصيدة بول فاليري «Au Platane» (إلى دُلبة).

(4) exposition.

(5) la pensée.

والتي هي متعيّنة في جوهرها بوصفها كثرة محضة (أو كثرة «بلا **واحد**»، بما أنّه ليس ثمّة ذرات كينونة)، فإنّه ثمّة أيضًا واقعة كون هذه الكثرة هي **هناك**[١]. كان هيغل على حقّ في إضافة نظرية عن الكينونة ـ هناك[٢] إلى جانب نظريته عن الكينونة المحضة. إذْ أن يكون متكثّرٌ[٣] ما محدّدا في موقع ما[٤]، أن يرى اللامبالاة المتكثّرة لكينونته مخصّصة أو منسوبة لعالم ما، هو أمر يتجاوز مورد هذه الكينونة المتكثّرة كما تفكّر بها الرياضيات. إنّ نوعا من الدفعة المتأتية من الماهية الطوبولوجية هي التي تفرض أنّ المتكثّر لا يكتفي بأن يكون ما هو، بما أنّه، من حيث هو ظاهر يظهر، إنّما **هناك** عليه أن يكون ما هو. ولكن ماذا تعني هذه «الكينونة ـ **هناك**»، هذه الكينونة التي تأتي إلى الكينونة من جهة ما تظهر؟ نحن ليس لدينا إمكانيّة أن نفصل امتدادا عمّا يسكنه، أو أن نفصل عالمًا عن الموضوعات التي تؤلّفه. إنّ الكينونة بما هي كينونة هي متجانسة بشكل مطلق: كثرة محضة قابلة للتفكير فيها رياضياً. ليس ثمّة كينونة مُمَوْقِعَة[٥] من شأن العوالم وكينونة مُمَوْقَعة من شأن الموضوعات. كذلك ليس ثمّة شيء من قبيل الكون[٦] بوصفه موضعا مطلقا لكل ما يكون. نحن نبرهن، بالفعل، رياضيًا على أنّ الرسم التخطيطي[٧] لكثرة **كلّية**، أو كثرة

---

(1) là.
(2) être-là.
(3) un multiple.
(4) localisé.
(5) localisant/ localisé.
(6) l'Univers.
(٧) motif. مصطلح مستعمل في رياضيات الهندسة الجبرية. وهو يعود إلى عالم الرياضيات المعاصر، الفرنسي ذي الأصل الألماني، ألكسندر غروتيندیك (Alexander Grothendieck). هو «رسم» يُستخدم كقاعدة من أجل إنتاج أشكال هندسية متساوية القياس متكررة لتغطية سطح، أو من أجل خلق حاشية أو=

لكل الكثرات، هو غير متماسك، وهو ما يعني أنّه، لكونه أمرًا لا يُحتمل بالنسبة إلى الفكر، هو لا يمكنه أيضًا أن يفضي إلى كينونة ما (ذلك أنّ بارمنيدس كان على حق: كان وفكّر هما هوهو[1].

ينتج عن ذلك كله أنّ الماهية المحضة التي من شأن الكينونة ـ هناك، أو الظهور، هي ليست شكل الكينونة بل **أشكال العلاقة**. إنّ الدّلبة تظهر بما هي كذلك من جهة ما أنّ كينونتها المحضة (كثرة ما) هي متفاضلة أو مختلفة عن الدّلبة المجاورة، عن المرج، عن السطح الأحمر للمنزل، عن الغراب الأسود الجاثم على الغصن، الخ. بيد أنّها متفاضلة أيضًا عن نفسها حينما هي في الريح «تنحني»، تهزّ جملة أوراقها كما يهزّ أسد لُبدته، ومن ثمّ تعدّل من منظرها العام، على الرغم من أنّها ستكون دائمًا هي عينها من حيث هي «محجوزة بقوّة الموقع». إنّ العالم حيث تظهر الدّلبة هو بذلك، بالنسبة إلى كل كثرة تمثل فيه، بمثابة النسق العام للفروق والهويات التي تربطها بالدُلب الأخرى.

يمكننا دون شطط يُذكر أن نطلق اسم «المنطق» على نظرية صورية في العلاقات. من هنا يتأتّى أنّ فكر الظهور هو منطق. يمكننا حتى أن نذهب إلى أنّ القول بأنّ شيئًا ما «يظهر» أو القول بأنّه «مشكّل ضمن منطق ما»، إنّما يعني نفس الشيء. إنّ العالم حيث

=مجموعة أعداد تُستعمل من أجل الإشارة إلى متوالية رقمية. وقد نقترح مقابلها ألفاظا من قبيل: خطاطة، مخطّط، منوال، رقشة، شكل، صورة، سيْماء، شيَة، زخرف، ...

(١) le Même. قال ابن رشد: «الهوهو يُقال على جهات معادلة للجهات التي يُقال عليها الواحد» (**تلخيص ما بعد الطبيعة**).

يظهر الشيء هو هذا المنطق عينه من حيث هو مبسوط بشأن كل الكثرات التي يحدث أنّها مسجَّلة فيه.

أمّا عن الشكل التقني لهذا المنطق فسوف يُوضَّح قليلا في الفصل القادم. لكنّ الأمر الجوهري، فيما يهمّنا، هو أنّ حقيقةً ما، وذلك بقدر ما تظهر، هي جسم مفرد دخل في علاقة تفاضلية[1] مع عدد غير متناه من الأجسام الأخرى، وذلك وفق القواعد التي يضعها ضرب من منطق العلاقة.

وإنّ مسار حقيقة[2] تظهر في عالم ما، إنّما يأخذ بالضرورة شكل اندماج منطقي.

مكتبة
t.me/t_pdf

(1) différenciante.
(2) processus d'une vérité.

III

تفاضل

من أجل أن نفكّر في الفرق بين جسم عادي وبين جسم الحقيقة، أو جسم قابل للتذويت[1]، وبالتالي في الفرق بين ظهور حقيقة ما وظهور كثرة ما أيًّا كانت، بما هي موضوع عالم ما، فإنّه ينبغي إدراك بروتوكولات التفاضل التي تشكّل الهوية المنطقية لهذا العالم. فإذا كان الظهور هو إدراك أشياء متكثّرة[2] معرَّفة أنطولوجيًّا انطلاقًا من الفراغ بواسطة شبكة من الاختلافات والتطابقات، فإنّ أيّ فرادة داخل العالم، كما هو حال مسار حقيقة ما[3]، يجب أن تكون قابلة للتعريف حسب مقاييس منطقية بحتة، داخلة في صورانيّة ضبط الاختلافات، أو على نحو أعمّ ضبط العلاقات بين الكثرات.

ومن أجل الوصول إلى هذا التعريف الذي يتحكّم في معنى أن توجد حقائق، لنحاول أن نتمثّل وضعية عالم ما.

يمكن للمرء أن يرسم الكثرات التي توجد سويّة[4] ضمن هذا العالم، كما هي معطاة في رحاب الكينونة المحضة، في شكل دوائر

(1) subjectivable.
(2) des multiples.
(3) le processus d'une vérité.
(4) coexistent.

من أحجام أو مقاسات متفاوتة (كل ما يلي يستوجب إلقاء نظرة على الخطاطة ١). إنّ فكرة «الحجم» أو المقاس هي في هذا الموضع تقريبية جدًّا، للسبب التالي: إنّ كثرتيْن أيًّا كانتا هما مختلفتان ما إن يحدث أنّ عنصرًا من إحداهما ليس عنصرًا في الأخرى. وبالتالي فإنّه من الممكن إذن أنّ كثرتيْن هما مختلفتان أنطولوجيًّا رغم أنّ لهما نفس «الحجم»، نعني نفس «عدد» العناصر. يكفي أنّ الكثرتيْن محلّ النظر هما لا تختلفان إلاّ في نقطة واحدة: هما لهما نفس العناصر، سوى أنّ أ ينتمي إلى إحداها وليس إلى الأخرى، التي تمتلك ب، الذي ليس في الأولى. من هذا الأمر وحده المتمثّل في أنّ أ مختلف عن ب انّما ينتج أنّ الكثرتيْن هما مختلفان بشكل مطلق. هذا البُعد الموضعي للفرق، الذي يسمّى أيضًا ماصدقيًّا[1]، من شأنه أن يجعل الفرق بين المتكثّريْن غير قابل للاختزال في مسائل كمّية. ولكن في النهاية، لنتخيّل أنّ دوائر مختلفة تمثّل كثرات مختلفة. أعني: مختلفة **أنطولوجيًا**. وإنّها لنقطة حاسمة ودقيقة: إنّ الاختلاف الأنطولوجي لا يتساوق بالضرورة مع الاختلاف في الظهور. وإنّما على هذا النحو أنّ دُلْبةً على حافة طريق تختلف دون شك عن جارتها، ولكن، في عين المسافر المتعجّل، كل هذه الدُلْب هي تكوّن سلسلة رتيبة، مؤلّفة من عنصر متطابق. هي تظهر في **تشابه** قاهر، رغم أنّها **مختلفة** بشكل مطلق. في الظهور، هي تكرّر نفس الرسم التخطيطي[2] في حين أنّ كينونتها ـ المتكثّرة[3] هي لا تكرّر شيئًا، بما أنّ اختلافها، حتى وهو مؤكّد في نقطة واحدة، إنّما هو مطلق أنطولوجيًّا. فإذا نحن، على الضد من ذلك، قد ثبّتنا سلّم العالم في مجال الرؤية الذي من شأن

(1) extensionnel.
(2) motif.
(3) être-multiple.

فرد مضطجع باسترخاء في المرج بين دُلبتيْن، وهو يسرد تخزيمة الأوراق على سماء زرقاء، أو التواء الأغصان العالية، فإنّه من الواضح أنّ الدُلبتيْن تظهران على ما هما عليه: مختلفتان جوهريًا. وهكذا، قد يمكن أنّ ما يسوغ بالنسبة إلى الكينونة من حيث هي كينونة هو يسوغ بالنسبة إلى الكينونة ـ هناك، وقد يمكن أيضًا أنّ تقييم الاختلافات في الظهور لا شأن له أبدًا بذاك الذي يحكم أساس الكينونة الذي من شأن هذا الظهور. إنّ الرابط بين «الكينونة»[1] بعامة وبين «الظهور» (أو الوجود[2]) هو رابط عرضي. وذلك ما أكّدته الأفلاطونية الحقيقية على الدوام، ولكنّه لا يعني أبدًا، في اعتقادنا، عندما تقع مهاجمة الأفلاطونية العامية، أنّ الظهور هو مرادف للخطأ أو الوهم. إنّ الفرق بين الكينونة وبين الظهور هو على الأرجح ذاك الذي يميّز بين الرياضيات (من حيث هي أنطولوجيا) وبين المنطق (بما هو فينومينولوجيا). وهما صناعتان كلّ منهما مصورَنة وصارمة بقدر الأخرى.

ولكن لنستأنف تفسير الخطاطة رقم ١. لنمثّل الإطار المنطقي للعالم بواسطة مسطّح يقع تحت الدوائر. هذا الإطار «يحتوي» على عناصر مكانية نحن نسمّيها **درجات**. إذا أخذنا في الاعتبار عنصرين من كثرة ما (ممثَّليْن بواسطة نقطتيْن في دائرة ما)، فإنّ ما يقابلهما هو درجة في المسطّح .**هذه الدرجة هي درجة التطابق بين عنصرين.** لنفرض على سبيل المثال أنّ إحدى الدوائر هي متكثّر الدُلْب على حافة الطريق. فإنّ ما يقابل دُلْبتيْن في سلسلة رتيبة يفرضها الطريق على الأشجار، هو درجة تطابق، لنقل الدرجة p. سوف نقول

(1) être.
(2) existence.

عندئذ إنّه بقدر ما تظهران في هذا العالم، فإنّ الدُلْبتيْن هما «متطابقتان مع الدرجة p». نحن رأينا أنّه قد يمكن أن يحدث أن تكون هذه الدرجة مرتفعة جدًّا إذا كان العالم ومنطقه هما عالم ومنطق سائق السيارة المتعب: من فرط ما رأى الدُلْب تولّي هاربة، هو يخلط بين بعضها البعض. كلّها تصبح «دُلْبًا ومزيدا من الدُلْب». بحيث أنّه لأمر شديد أنّ الدُلْب متطابقة، حتى وإن كانت، من الناحية الأنطولوجية، تختلف بشكل مطلق. إنّ اختلافا أنطولوجيًّا مطلقا يمكن أن يظهر في منطق العالم تحت أنواع من شبه التطابق[1]. أمّا بالنسبة إلى الحالم المضطجع بين الدُلْب والذي يسرد تفاصيل حوافها ولمعانها، فإنّ الدُلبتيْن هما، على الضدّ من ذلك، مختلفتان بلا ريب، بحيث أنّ درجة تطابقهما p هي ضعيفة جدًّا. هذه المرة، يظهر الفرق الأنطولوجي تحت أنواع درجات التطابق الضعيفة، وبالتالي في تناغم أكبر مع بنية الكينونة التي يستند إليها.

لقد بدأنا نرى أنّ درجات التطابق التي تسجّل ـ وهي وحدها التي تسجّل ـ الكثرات في نسيج العلاقات التي تؤلّف عالمًا، إنّما تخضع لقواعد مخصوصة. على سبيل المثال، يجب أن يكون من الممكن أن يوجد مبدأ للمقارنة بين بعض الدرجات حتى نستطيع أن نقول إنّ متكثّرين اثنين يظهران في عالم معيّن، تطابقهما مقيس بواسطة درجة ما، هما «متطابقان جدًّا»، أو هما على العكس من ذلك «مختلفان جدًّا». ذلك يعني في الواقع أنّ الدرجة p التي تقيس تطابق المتكثّرين الأوّليين هي بكل وضوح «أكبر» من الدرجة التي تقيس تطابق المتكثّرين الأخيرين. كذا الأمر بالنسبة إلى الدُلبتيْن اللتيْن فاجأتهما أضواء سائق السيارة المتعجّل وإلى الدُلبتيْن كما يصفهما بالتفصيل

(1) quasi-identité.

ذلك الحالم في الوادي[1]. إذا كانت الدلبتان الأوليان متطابقتيْن في الدرجة p، والدلبتان الأخريان متطابقتيْن في الدرجة q، فنحن قد فسّرنا للتوّ أنّ p هي بشكل واضح أكبر من q. والنتيجة: من حيث الجوهر، إنّ **بنية الدرجات هي بنية نظام.**

نحن نرى أيضًا أنّه إذا ما كان متكثّران اثنان يظهران مختلفين تمامًا، فذلك أنّ درجة تطابقهما في العالم المعني هي عمليًّا لا شيء[2]. ولكن حتى يكون لذلك معنى، فإنّه ينبغي أن توجد درجة «تسِم»[3] هذا اللاشيء[4]، وبالتالي درجة أصغر من كل الدرجات الأخرى، درجة تفرض تطابقا أدنى بين المتكثّرين، وهو ما يقتضي، بالنسبة إلى منطق العالم المعني، اختلافا مطلقا، كما هو الحال بالنسبة إلى الدلبتيْن اللتيْن تحتهما يحلم صاحبنا نصف النائم. وبالعكس، إذا كان المتكثّران، وإنْ كانا مختلفيْن أنطولوجيًّا، يظهران كأنّهما متطابقان تمامًا، فذلك لأنّ درجة تطابقهما هي الأعلى، أكبر من كل الأخريات. من أجل ذلك ينبغي أن توجد مثل هذه الدرجة. وعلى الجملة، فإن **بنية النظام في الدرجات يقبل حدّا أعلى وحدّا أدنى.**

إنّ فحصًا صارمًا للشروط المنطقية للظهور، أو للكينونة ـ هناك، يبيّن أنّ درجات التطابق هي تخضع أيضًا إلى قاعدتيْن لن أفصّلهما هنا وسوف نجدهما مستنبطيْن ومحلّلتيْن وممثّلتيْن بشكل تام في الكتابين الثاني والثالث من كتابي **منطقيات العوالم**. يتعلق الأمر

---

(١) le dormeur du val. وهو عنوان قصيدة مشهورة للشاعر الفرنسي آرثر رامبو(١٨٥٤ ـ ١٨٩١) كتبها سنة في أكتوبر ١٨٧٠.

(2) nul.

(3) "marque".

(4) nullité.

بوجود حرف الوصل بين درجتين، وبوجود الظرف الحاوي لمجموعة غير متناهية من الدرجات. وهذه القواعد هي التي تجعل أنّ فضاء الدرجات، الذي به يتقوّم منطق عالم ما، له البنية العامة لشيء مثل جبر هايتنغ[١](٨)، المسمّى جيّدا بالإنجليزية «*a locale*»[٢]. مسمّى جيّدا، بما أنّ الأمر يتعلق فعلا بموْقَعة المتكثّرات التي يتألّف منها كلّ كائن، موقعة «الهناك» الخاص بالكينونة.

توجد بنى عديدة من هذا النمط وهي غير متشاكلة. وهذا التنوّع مأخوذ في توتّر بين الجبْر والطوبولوجيا[٣]، بين نظرية **العمليات**[٤] ونظريات **تحديد المواقع**[٥]، التي أعتقد منذ وقت طويل أنّها في قلب كل تفكير جدلي(٩). لنقل إنّها تأخذ هنا الشكل التالي: إنّ بنية درجات التطابق التي تحكم الظهور يمكن أن تنتمي إمّا إلى السجلّ «الكلاسيكي» لجبريات بول[٦]، وإمّا أن تكون على نحو أوضح في

---

(١) algèbre de Heyting. هي بنية جبْريّة أدخلها عالم المنطق والرياضيات الهولندي أرند هايتنغ (١٨٩٨ ـ ١٩٨٠) بهدف بناء مراجعة صورية للمنطق الحدساني.

(٢) بالإنجليزية في النص. موضع.

(٣) topologie. في المصطلح الرياضي: دراسة المجموعات المتغيرة التي لا تتغير طبيعة محتوياتها.

(٤) théorie des opérations. المقصود هو «العمليات الرياضية» وهي مسارات من أجل الحصول على نتيجة انطلاقا من موضوع أو عدة موضوعات. والأغلب أنّ باديو يقصد «العمليات المجموعاتية» أو التي تقتضيها نظرية المجموعات وهي بمصطلح علماء الرياضيات: «الاتحاد» و«التقاطع» و«الفرق المتماثل» و«التكامل»...

(٥) localisations. «الموقعات»، في المصطلح الرياضي: واحدة من العمليات الأساسية للجبر التبادلي.

(٦) Boole. هو جورج بول (١٨١٥ ـ ١٨٦٤)، عالم رياضي ومنطقي وفيلسوف بريطاني. تميّز بالمقاربة الجبرية للمنطق. واخترع نظام العدّ الثنائي (يُستخدم=

سجلّ المجموعات المفتوحة في فضاء طوبولوجي. في الحالة الأولى، يخضع الظهور، عبر قيس درجات التطابق، إلى المنطق العادي، مع وجود ثالث مرفوع، وهو أيضًا حال الكينونة بما هي كذلك، التي نعرف منذ بارمنيدس أنّها لا تسمح بعنصر ثالث بين الكينونة واللاّكينونة. أمّا في الحالة الثانية فإنّ الأمر يتعلق عموما بمنطق حدساني، بدون ثالث مرفوع، يفرض على الكينونة ـ هناك أن تبتعد عن قوانين الكينونة المحضة.

إنّ ما يهمّنا هنا، خارج التفاصيل المثيرة لمنطق (أو منطقيات)[1] الظهور، هو أن نستنفد تعقّده غير المتناهي الظاهر بواسطة تشريع بسيط للتطابقات والفروقات. نظام، أقصى، أدنى، عطف، وظرف حاوٍ، هي مصطلحات كافية كي نفكّر في التفاوت بين الكينونة والكينونة ـ هناك. وقد اقترحت أن أطلق اسم **الترنسندنتالي** أو المتعالي على منظومة هذه القواعد. في الخطاطة ١، علينا أن نلاحظ أنّ لقطة القطع[2] حيث تكون كل الفروق الموقعية مؤشَّرة على درجات التطابق هي تمثّل [العنصر] الترنسندنتالي للعالم. وكما حدس ذلك كانط، وقد اتّبعه هوسرل في هذه النقطة، فإنّ نمط الترنسندنتالي هو في جوهره نمط منطقي. إلاّ أنّ الخطأ هو في الكلام عن منطق ترنسندنتالي في مقابل المنطق الصوري. وذلك أنّ منطق

=لتمثيل قيم عددية باستخدام رمزين، أو متغيّرين اثنين للصحة والخطأ، هما ٠ و١)، وجبْر بول أصبحت له أهمّية حاسمة بعد اختراع الحواسيب التي تمّ تشغيلها وفق هذا النظام.

(١) des logiques. جمع منطق.

(٢) plan de coupe. مصطلح سينمائي يعني: لقطة قصيرة بين لقطتيْن لضمان الارتباط أي الاستمرارية البصرية أو السردية. ويسمّى أيضًا «كادر القطع». هو تغيير في اللقطة يحدث انقطاعا في استمرارية الفيلم.

العوالم هو من أقصاه إلى أقصاه مأخوذ من بعض تصريفات المنطق الصوري.

نحن نعلم أنّ هيدغر يرتّب قدر الميتافيزيقا على ضرب من سوء الفهم للفرق الأنطولوجي، مفكّرًا فيه بوصفه فرقا بين الكينونة والكائن[1]. فإذا ما تأوّلنا الكائن باعتباره «هناك» الذي من شأن الكينونة، أو بوصفه تحديدًا موقعيًّا لتعدّد محض داخل العالم، أو بوصفه ظهور الكينونة المتكثّرة ـ وهو على كل حال أمر ممكن ـ، سوف نقول إنّ شيئًا من قبيل التفاوت المحايث بين الرياضيات والمنطق هو ما يدور حوله السؤال في ما يسمّيه هيدغر بالفرق الأنطولوجي. وعندئذ سوف يكون من المناسب، من أجل أن نستمر في متابعته، أن نسمّي «ميتافيزيقا» كلَّ توجيه للفكر يخلط تحت نفس **الفكرة**[2] بالحرف الكبير بين الرياضيات والمنطق. والحال أنّه توجد طريقتان في مباشرة العمل على هذا الخلط. إمّا أن نختزل الرياضيات بحيث لا تكون سوى فكر منطقي، كما فعل فريغه ورسّل أو فتغنشتاين (١٠) كلّ في سجلّه الخاص. وإمّا أن نعتبر أنّ المنطق ليس سوى فرع متخصّص من الرياضيات، كما فعل العديد من الوضعانيين المعاصرين. سوف نقول إذن إنّه يوجد ضربان من الميتافيزيقا، أوّلهما يُذيب الكينونة في الظهور، والثاني ينفي أن يكون الظهور متميّزا عن الكينونة. ومن اليسير أن نتعرّف في الضرب الأول على تنويعات من النزعة التجريبية؛ وفي الضرب الثاني، على تنويعات من الدغمائية.

لا توجد الفلسفة إلاّ من حيث ما تظلّ متمسّكة بالثبات المضاعف

(1) l'être et l'étant.
(2) Idée.

للكينونة والكينونة ـ هناك، بالمعقولية المضاعفة للكينونة بما هي كينونة، من جهة، وللظهور، من جهة أخرى، بالقيمة الكامنة للرياضيات والمنطق والفصل بينهما. وعلى حافتيها، على حافة النزعة التجريبية الأخلاقوية وحافة اللاهوت الدغمائي، تضطرب على الدوام أشباح شرسة وعدائية. وأنا هنا أصنع **بيانا** عن المناهج المعاصرة في مطاردة الأرواح الشريرة.

IV

وجود

إنّ المشكل الأساسي للفلسفة منذ بداياتها هو أن تميّز بين **الكينونة**[١] (التي كان أرسطو أوّل من أراد أن يفكّر فيها «**من حيث هي كينونة**»)، من جهة، وبين **الوجود**[٢]، وهي مقولة على وجه الدقة غير قابلة للردّ إلى مقولة الكينونة، من جهة أخرى. وليس من المبالغة في شيء أن نقول، اليوم أيضًا، إنّ بلورة هذا الفرق هو يحكم قدر أيّ بناء فلسفي.

إنّ معنى كلمة «وجود» ينتج غالبا حين نأخذ في الاعتبار **نمطًا** مخصوصًا **من الكينونة**. وهذه حالة هيدغر عندما يميّز [في الألمانية] بين *Sein* [كينونة] و *Dasein* [الكينونة ـ هناك]. ولو وقفنا عند وجهة

---

(١) l'être. لا تعني «الكينونة» لدى باديو سوى «الكثرة» و«الفراغ». علينا أن نفهم الفراغ في معنى غياب تام للواحد. يقول باديو منذ ١٩٨٨: «الفراغ هو اسم الكينونة». ومعنى «الأنطولوجيا» هو: بناء نظرية في الكثرة ـ بلا ـ واحد، أي نظرية في كثرة الكثرات. ولا يمكن للأنطولوجيا أن تقدّم سوى نظرية رياضية في الفراغ. هي علم لا يهتمّ بأيّ «تموقع» أو «ظهور» أو «كينونة هناك» للمتكثّرات.

(٢) l'existence. «الوجود» حسب باديو هو درجة في الكينونة، وهو مقولة متعلقة بالظهور في عالم معيّن. وبتعبير باديو: درجة كائن ما هي التأشير الترنسندنتالي على تطابقه مع نفسه.

نظر اشتقاقية، سوف نلاحظ [في الفرنسية] أنّ معنى «existence»[1]، الذي يتوقّف على **الدازين**، هو مفهوم أنطولوجي. هو يعني [عن شيء ما] أن يكون هناك (être là)، أن يكون في العالم. من البديهي أنّه في سياق الظهور كما أعرّفه، يجب أن نوافق هيدغر على تعيين المفهوم الأعمّ للوجود بضرورة التفكير في الموقع[2]، في العالم حيث يأتي كل شيء كي يكون، أو بالأحرى كي يوجد كينونته[3]. إنّ كون هذا الموقع غير قابل للاستنباط من الكينونة بما هي كذلك هو ما يؤسّس الفرق بين *Sein* و*Dasein* ـ بين الكينونة/ والكينونة ـ هناك. ولكن، بالنسبة إلى هيدغر، «الدازين» ـ وفي نهاية الأمر «الوجود» ـ هو اسم للإشارة إلى «الواقع الإنساني[4]»، إلى القدر التاريخي

---

(١) existence مصطلح يرجع إلى فعل لاتيني قديم: exsistere، وهو مكوّن من البادئة «ex-» ومن الجذر «sistere»، بحيث يكون المعنى هو: «خرج من»، «انكشف»، «برز»، «ظهر للعيان»، «نشأ عن»،...ومن هنا أوّله المتفلسفة في معنى «الكائن خارج نفسه» أو الكائن «الواقع في الخارج». ومنه الكائن «الظاهر».

(2) place.

(٣) exister son être. يفترض باديو أن» «الكينونة» مجرّد كثرة بلا واحد، ومتى تركناها كما هي سوف تكون موضوعا مناسبا للرياضيات بوصفها نمط «الأنطولوجيا» الأفضل. لكنّ الكينونة يجب أن «توجد» في عالم بعينه، أي أن «تكون هناك» في موقع يسمح لها بأن «تظهر» أي أن تأخذ شكل «ظاهرة» محدّدة. وبالنسبة إلينا: علينا «أن نوجد كينونتنا»، أي علينا ألاّ نتركها مجرّد «كثرة» رياضية أو أنطولوجية، بل علينا أن «نوجدها» أي نجعلها «هناك» خاصة في العالم، أن نجعلها «تظهر» ضمن أفق «حدث» ما هو وحده ما يجعل «الذات» ممكنة. وتكمن أهمّية تفريق باديو بين «كان» (être) و«وُجد» (exister) في أنّ ذلك هو أساس التمييز بين «الأنطولوجيا» (رياضيات الكثرات) و«المنطق الكبير» (منطقيات العوالم).

(٤) "réalité humaine". نلاحظ أنّ باديو يلتزم بالفهم السارتري لمفهوم «الدازين» لدى هيدغر. وهو تأويل لم يعد مقبولاً.

للفكر، إلى التجربة الحاسمة والخلاّقة لصيرورة الكينونة نفسها. أنا سوف أقترح بدلا من ذلك مفهوما عن الكينونة ـ هناك وعن الوجود دونما أدنى إحالة على شيء من قبيل الوعي، أو التجربة أو الواقع الإنساني. سوف أبقى من هذه الزاوية في الخطّ الإنسانوي ـ المضادّ الذي سار فيه ألتوسير أو فوكو أو لاكان. «الوجود» ليس محمولاً متعلقًا بالحيوان الإنساني.

إنّ المسافة بين الكينونة والوجود هي، في أعمال سارتر، نتيجة جدلية للفرق بين الكينونة والعدم. وفي واقع الأمر، فإنّ الوجود هو مفعول العدم في إطار الضخامة الممتلئة والبليدة للكينونة بما هي كينونة، وهو يشير إلى العلاقة المعقّدة بين الكينونة ـ في ـ ذاتها، التي تستنفد نفسها في أن تكون دون أن تخرج ـ إلى ـ الوجود (ek-sister)، دون أن تخرج من ذاتها، والكينونة ـ لذاتها، التي تختلف عن نفسها بإعدام الفي-ذاته الذي يمكن أن يكون. إنّ الكينونة ـ لذاتها هي الذات الحرّة مطلقًا التي بالنسبة إليها الوجود يسبق الماهية. فيما يخصّني، أنا أيضًا سوف أعيّن مفهوم الوجود تحت شريطة شيء ما مثل النفي، وكذلك مثل الاختلاف عن النفس. أنطولوجيًا، ذلك يعني بالنسبة إليّ مسألة الفراغ، مسألة المجموعة الفارغة. أمّا فينومينولوجيًا، فإنّ ذلك يعني مسألة النفي بالمعاني المتنوّعة التي يمكن أن تأخذها في المنطق (الكلاسيكي، الحدساني أو شبه المتّسق)[1]، والتي يمكن أن تنطبق على الظهور الذي يحدث لمتكثّر

---

(١) logique paraconsistante. مصطلح من أصل انجليزي ويسمّى بالفرنسية «logique paracohérente»: هو نسق منطقي يقبل التناقضات، على خلاف المنطق الكلاسيكي. هو منطق «ضعيف» حيث يمكن الاشتغال بطريقة تمييزية على قضايا غير متماسكة ولكن ليست مبتذلة، تقوده قناعة بأنّه يمكن الاستدلال في=

ما، بمجرّد أن نقيس في عالم ما درجة التطابق بينه وبين نفيه. لكنّني سوف أصوغ هذه الروابط من دون أيّ صلة بالذات الواعية، ناهيك عن الصلة بالحرية. ذلك أنّ «الوجود» ليس محمولاً متعلّقًا بالذات الحرة أو بالفعل الخلقي.

لقد رأينا أنّه من أجل أن نفكّر في الكينونة ـ هناك، أنا اقتبست شيئًا ما من كانط: أنّ ظهور كثرةٍ ما يفترض مفهوم الدرجة، أو الكثافة التي تقيس العلاقات الصريحة بينها وبين كل ما يشارك في الظهور معها داخل نفس العالم. نحن نعثر على هذه الفكرة في المقطع الشهير في **النقد** الأوّل[1] الذي يهمّ استباقات الإدراك. إلاّ أنّني سوف أستلف أيضًا شيئًا ما من هيغل، نعني أنّ الوجود يجب أن يُفكَّر فيه بوصفه الحركة التي تذهب من الكينونة المحضة إلى الكينونة ـ هناك، أو من الماهية إلى الظاهرة، إلى الظهور، كما يفسّر ذلك في فصليْن عميقين وغامضيْن من كتابه في **المنطق**. ومع ذلك، أنا سوف أجتهد في بسط هذه الولاءات المحدودة والمتنوّعة (تجاه هيدغر، سارتر، كانط، هيغل) من دون اللجوء لا إلى مفهوم تاريخاني عن **الكينونة**، ولا إلى وعي ترنسندنتالي، أو ذات ترنسندنتالية، أو صيرورة **المثال** المطلق.

سوف يكون ذلك مناسبة كي نستجمع مسارنا.

لننطلق من السؤال: «ما هو الشيء؟». وهذا عنوان مقالة شهيرة لهيدغر(١١). ماذا هو الشيء من حيث هو «ثمّة» (il y a) دون أيّ

=حضور معلومات متناقضة أو قضايا صحيحة وخاطئة في نفس الوقت. ـ وهو اصطلاح يعود إلى عالم منطقي من البيرو هوفرانسيسكو ميرو كويسادا كانتواریاس (١٩١٨ ـ ٢٠١٩) من جامعة سان ماركوس.

(١) المقصود هو كتاب «نقد العقل المحض» ضمن ثلاثية كانط.

تعيين لكينونته، وعلى وجه الدقة باستثناء كينونته من حيث هي كينونة؟ نحن يمكننا الكلام عن موضوع من موضوعات العالم. ويمكننا أن نميّزه داخل العالم بواسطة خصائصه أو محمولاته. في الواقع، نحن يمكننا أن نقوم بتجربة الشبكة المعقّدة للتطابقات والفروقات التي تجعل هذا الموضوع غير متطابق على نحو جليّ مع موضوع آخر من نفس العالم. لكنّ الشيء ليس الموضوع[١]. إنّ الشيء هو **ليس بعد** موضوعا. وكما هو حال بطل الرواية الكبرى لروبرت موزيل[٢]، الشيء هو شيء ما «من دون صفات». يجب علينا أن نفكّر في الشيء قبل موْضَعته[٣] في عالم محدّد.

إنّ الشيء هو [بالألمانية] das Ding[٤]، وربما حتى das Ur-Ding[٥]. نعني بذلك هو هذا الشكل من الكينونة الذي يقع بلا ريب قبل لامبالاة العدم، ولكن أيضًا قبل الفرق الكيفي للموضوع. يجب علينا إذن أن نُصَوْرِنَ مفهوم «الشيء» بين الأولوية المطلقة للعدم (الفراغ الذي تُحاك منه كلّ كثرة)، من جهة، وبين تعقّد أو تركّب الموضوعات، من جهة أخرى. وهذا هو السبب في أنّ الشيء هو ليس سوى كثرة ما. وليس كثرة من الموضوعات، وليس نسقا من الصفات، شبكة من الفروق، بل كثرة من الكثرات، وكثرة من كثرات الكثرات. وهكذا دواليك. هل ثمّة نهاية لهذا النمط من

---

(١) objet. يعرّفه باديو بأنّه «الشكل النوعي (générique) للظهور بالنسبة إلى متكثّر معيّن». ويصفه باديو بأنّه أهمّ مفهوم في كتاب **الكينونة والحدث ٢**، بعد مفهوم «العالم».

(2) Robert Musil.

(3) objectivation.

(٤) بمعنى: الشيء.

(٥) بمعنى: الشيء الأصلي.

«الانتثار»[1]، حتى نتكلم مثل جاك دريدا؟ أجل، ثمّة هنا نقطة توقّف. لكنّ نقطة التوقّف هذه هي ليست موضوعًا بدائيًا، أو مكوّنا ذرّيا، هي ليست شكلا للواحد. إنّ نقطة التوقّف هي بالضرورة أيضًا كثرة ما. إنّها الكثرة التي هي الكثرة التي لا تتعلق بأيّ كثرة، الشيء الذي هو أيضًا لا شيء، الفراغ، الكثرة الفارغة، المجموعة الفارغة. إذا كان شيء ما هو بين اللامبالاة[2] والاختلاف، بين العدم والموضوعية، فذلك لأنّ كثرة ما هي مؤلّفة من الفراغ. إنّ المتكثّر بما هو كذلك إنّما له شأن مع الاختلاف ومع ما قبل الموضوعية. كما أنّ للفراغ شأنًا أيضًا مع اللامبالاة والغياب التام للموضوع.

منذ عمل كانتور[3]، في نهاية القرن التاسع عشر، نحن نعرف أنّه من المعقول تمامًا أن نقترح هذا النوع من البناء للكثرات المحضة انطلاقا من الفراغ بوصفه إطارًا للرياضيات. وإنّ ذلك هو أصل الأطروحة التي ذكّرت بها آنفا وتبريرها: إذا كانت الأنطولوجيا علم الشيء، علمًا بما نشير إليه بأنّه «شيء ما» محض[4]، فإنّه يجب علينا أن نستنتج أنّ الأنطولوجيا إنّما هي الرياضيات. إنّ الشيء مصَوْرَنٌ بوصفه مجموعة؛ وعناصر هذه المجموعة هي مجموعات؛ ونقطة الانطلاق لكل البناء هي المجموعة الفارغة.

إنّ مشكلنا هو الآن، على الطريق التي تقودنا إلى الوجود، أن نفهم مولد الموضوعية. كيف يمكن لكثرة محضة (مجموعة) أن تظهر

---

(1) dissémination.

(2) indifférence.

(٣) Georg Cantor. جورج كانتور (١٨٤٥ ـ ١٩١٨) عالم رياضيات ألماني، هو واضع نظرية المجموعات.

(4) pur "quelque chose".

في العالم، في شبكة معقّدة جدًّا من الاختلافات والتطابقات والصفات والكثافات، الخ.؟

من المستحيل أن نستنبط شيئًا ما من هذا النوع من الفكر الرياضي عن الكثرات بما هي مجموعات المجموعات، مؤلّفة في أقصاها من الفراغ المحض. إذا كانت الأنطولوجيا بما هي نظرية الأشياء التي بلا صفات هي الرياضيات، فإنّ الفينومينولوجيا، بما هي نظرية الظهور، والموضوعية، هي تهمّ العلاقة بين الاختلافات الكيفية، ومشاكل التطابقات، وإنّه هنا إنّما نلتقي بمشاكل الوجود. كل هذا يتطلّب التفكّر في موضع للظهور، أو للكينونة ـ هناك، موضع نحن نسمّيه عالمًا[1] والذي هو من جهته، لا يوجد، بما أنّه شرط كلّ وجود.

بعد رياضيات الكينونة بما هي كينونة نحن بدأنا في الفصول السابقة في تطوير منطق العوالم. وعلى الضدّ من منطق الأشياء، التي هي مؤلّفة من مجموعات المجموعات، فإنّ منطق العوالم لا يمكن أن يكون ماصدقيًا[2] محضا. هذا المنطق يجب أن يكون منطق توزيع الكثافات في المجال الذي لا تكتفي فيه الكثرات بالكينونة، بل هي تظهر أيضًا هناك، في عالم ما. إنّ قانون الأشياء هو أن تكون بوصفها كثرات محضة (بوصفها أشياء)، ولكن أيضًا أن تكون هناك بما هي ظهور (بما هي موضوعات). إنّ العلم العقلي الذي يهمّ النقطة

---

(١) monde. يعرّفه باديو بأنّه مجموعة مغلقة أنطولوجيا هو «الموقع» حيث تظهر «الموضوعات». وهو يشير إلى «منطق» الظهور.

(٢) extensionnelle. الماصدق أو «الشمول» (extension) هو: عدد الأفراد الذين يصدق عليهم اللفظ أو الحدّ. ويقابل «المفهوم» أو «التضمّن» (intension)، أي ما يُفهم من اللفظ أي معني اللفظ وصفاته الجوهرية.

الأولى هو الأنطولوجيا، المبسوطة تاريخيًا بوصفها رياضيات. أمّا العلم العقلي الذي يهمّ النقطة الثانية فهو الفينومينولوجيا المنطقية، في معنى أقرب إلى هيغل منه إلى هوسرل. ضدّ كانط، يجب علينا الآن أن نؤكّد أنّنا نعرف الكينونة بما هي كينونة، وأنّنا نعرف أيضًا الطريقة التي بها يظهر الشيء ـ في ـ ذاته في عالم ما. رياضيات الكثرات[1] ومنطق العوالم[2] عنوانان يشيران [في مسيرتي]، متى ما تبنّيا التسميات الكانطية، إلى «نقديّ» الأوّلين. أمّا النقد الثالث فهو نظرية الحدث، والحقيقة، والذات، وهي نظرية أنا أرسم ملامح تطوّرها انطلاقا من الفصل ٥ من هذا الكتاب، وهي الهدف الحقيقي لكل فلسفة معاصرة تستحق هذا الاسم ـ وهو أن تجيب على هذا السؤال: كيف نحيا، كيف نحيا حياة على قدر الفكرة؟ إنّ الوجود، في كل هذا، هو مقولة عامة ضمن منطق الظهور، ضمن النقد الثاني، ومن الممكن أن نتكلّم عن الوجود بقطع النظر عن كل اعتبار حول الذاتية. وفي النقطة التي نقف عندها، سوف يبقى «الوجود» مفهوما لا-ذاتيًا[3].

لنفرض أنّ لدينا كثرة محضة، شيئا، يمكن أن يُصوْرَن بوصفه متكثّرًا أو مجموعة. نحن نرغب في أن نفهم على وجه الدقة ماذا هو الظهور، أو الكينونة ـ هناك، التي من شأن هذا الشيء ضمن عالم معيّن. إنّ الفكرة المعروضة في الفصلين ٢ و٣ هي أنّه حين يتمّ تنزيل الشيء (المجموعة) بحيث يأخذ موقعا داخل عالم ما، فذلك لأنّ عناصر المجموعة هي مندرجة ضمن تقويم جديد تمامًا لتطابقاتها.

---

(١) المقصود كتاب ١٩٨٨: «الكينونة والحدث».

(٢) المقصود هو كتاب ٢٠٠٦: «منطقيات العوالم. الكينونة والحدث ٢».

(3) a-subjectif.

ويصبح من الممكن أن نقول إنّ هذا العنصر، على سبيل المثال x، هو بهذا القدر أو ذاك متطابق مع عنصر آخر، على سبيل المثال .y ففي الأنطولوجيا الكلاسيكية ليس ثمة إلاّ إمكانيتين: إمّا أنّ x هو عينه y، وإمّا أنّه ليس متطابقا تمامًا مع .y لديكم إمّا التطابق الصارم، وإمّا التباين. أمّا في عالم ملموس، بما هو موضع حيث تكون هناك كثرات أو موضع للكينونة ـ هناك الخاصة بالكثرات، فنحن على العكس من ذلك سوف يكون لدينا منوّعة كبيرة من الإمكانيات. إنّ شيئًا يمكن أن يكون شبيها جدًّا بشيء آخر، أو شبيها في بعض النقاط ومختلفا في بعضها الآخر، أو متطابقا قليلا، أو متطابقا جدًّا ولكن هو عين الشيء، الخ. وهكذا كل عنصر في شيء ما يمكن أن يوضَع في علاقة مع عناصر أخرى بما سوف نسمّيه درجة التطابق. إنّ الخاصيّة الأساسية لعالم ما هي توزيع هذا النمط من الدرجات على كل الفروق التي تظهر في هذا العالم.

وهكذا فإنّ نفس مفهوم الظهور، أو الكينونة ـ هناك، أو العالم، إنّما يمتلك خاصيّتيْن:

أوّل الأمر، هو يمتلك نسقا من الدرجات، مع بنية عناصرية[1] تسمح بالمقارنة بين الدرجات. يجب أن نكون قادرين على ملاحظة ما إذا كان ذلك الشيء أكثر تطابقا من شيء آخر مع شيء ثالث. وانّما لهذا السبب من البديهي أنّ الدرجات لها البنية الصورية لنظام ما. هي تقبل، ربما في إطار حدود معيّنة، «الأكثر» و«الأقل». هذه البنية هي الاستعداد العقلي للظلال[2] غير المتناهية لعالم ملموس.

---

(1) élémentaire.

(2) teintes.

وأنا أذكّر هنا بأنّني سمّيت هذا التنظيم لدرجات التطابق [المقام] **الترنسندنتالي**[١] لعالم ما.

ثانيا، نحن لدينا علاقة بين الأشياء (الكثرات) وبين درجات التطابق. وإنّه هنا على وجه الدقة انّما يوجد معنى «الكينونة ـ في ـ العالم»[٢] بالنسبة إلى شيء من الأشياء.

ومتى صرنا مجهَّزين بهذيْن التعيينيْن، سوف نحصل على دلالة أن يصير شيء ما موضوعا[٣]، ثم على دلالة وجوده.

لنعد بناء ما نسمّيه منذ الآن موضوعًا، ونعني بذلك متكثّرًا موصولاً بتقييم التطابقات والفروق المحايثة لهذا المتكثّر. لنفرض أنّ لدينا زوجيْن من العناصر في متكثّر ما يظهر في عالم ما. وتقابلُ هذين الزوجيْن درجةٌ من التطابق. هي تعبّر عن «الأكثر» أو «الأقل» من التطابق بين عنصرين ضمن هذا العالم. وهكذا، كل زوجين من العناصر سوف تقابلهما درجة ضمن [المقام] الترنسندنتالي للعالم. نحن نسمّي هذه العلاقة **دالّة التطابق**[٤]. دالة تطابق، فاعلة بين بعض

---

(١) le transcendantal d'un monde. يصف بادیو مفهوم «الترنسندنتالي» بأنّه المفهوم العملياتي الأكثر أهمّية في كل المنطق الكبير أو نظير الظهور. وهو يشير إلى «القدرة التشكيلية لكل عالم على منح ما يقف هناك، داخل هذا العالم، كثافات متغيّرة من التطابق مع كل ما يقف هناك أيضا. إذْ يشير «الترنسندنتالي» إلى أنّ «عالمًا»، حيث تظهر، بصفتها موضوعاتٍ، كثراتٌ محضة، هو شبكة من التطابقات والاختلافات تخصّ العناصر المكوّنة لما يظهر داخله. والبنية الأساسية للترنسندنتالي هي «بنية النظام» أو «الترتيب»، أي الشكل العام لما يقبل «الأكثر» و«الأقل».

(٢) «être-dans-un-monde». إشارة إلى مصطلح هيدغر.

(٣) le devenir-objet. الصيرورة ـ موضوعًا، التصيّر ـ موضوعًا،...

(٤) une fonction d'identité. يستعمل بادیو أيضًا في هذا السياق مصطلح «دالّة الظهور» أو مصطلح «التأشير الترنسندنتالي» (indexation transcendantale): =

الكثرات وبين [المقام] الترنسندنتاليّ للعالم: هذا هو التصوّر الأساسي لمنطق الكينونة ـ هناك أو الظهور. إذا كانت كثرةٌ ما شيئا، فإنّها تكون كثرة مصحوبة بدالّة التطابق الخاصة بها هي موضوع (عالم ما).

وهكذا فإنّ المنطق الكامل للموضوعية هو دراسة شكل الترنسندنتالي بما هو نظام بنيوي ودراسة دالّة التطابق بين الكثرات وبين الترنسندنتالي.

ومن ناحية صوريّة فإنّ دراسة الترنسندنتالي هي دراسة بعض أنماط من النظام البنيوي، وهذه مسألة تقنية. ثمّة هنا تفاعل بين مقاطع صورية من العنصر الرياضي ـ المنطقي وحدس فلسفي أساسي. أمّا فيما يخصّ دالّة التطابق، فهي تعود إلى دالّة مشكل فلسفي هامّ، ألا وهو العلاقة بين الأشياء والموضوعات، بين الكثرات غير المبالية وكينونتها ـ هناك العينية. وأنا أقتصر في هذا الموضع على دراسة ثلاث نقاط.

أوّلا، من الأهمية بمكان أن نحتفظ في الأذهان بأنّ ثمّة عددًا كبيرًا من أنماط الأنظمة، وبالتالي، عددًا كبيرًا من الإمكانيات بالنسبة إلى التنظيم المنطقي للعالم. نحن يجب علينا أن نقبل بوجود لانهايةٍ من العوالم المختلفة، ليس فقط على المستوى الأنطولوجي (كثرة، شيء، في عالم وليس في عالم آخر)، بل على المستوى المنطقي، مستوى الظهور، وبالتالي أيضًا، كما سنرى ذلك، مستوى الوجود.

=يعني «تأشيرُ» متكثّرٍ ما بالنسبة إلى عالم معيّن ما به يتمّ قياس التطابقات والاختلافات في كثافة ظهور عنصرين من هذا المتكثّر، أي ما به يتمّ تقديم نمط ظهور الشيء الذي يتكوّن منه متكثّر محض. وهذا التأشير هو الذي يعيّن «الدرجة الترنسندنتالية» لكائن ما ظهر داخل العالم الذي ينتمي إليه.

إنّ عالميْن بالأشياء عينها يمكنهما أن يكون مختلفين اختلافا مطلقا الواحد عن الآخر لأنّ [مقاميهما] الترنسندنتاليين مختلفان. نعني: أنّ التطابقات بين عناصر الكثرة عينها يمكن أن تختلف جذريًّا على مستوى الكينونة ـ هناك من عالم إلى آخر.

ثانيا، وكما رأينا ذلك، ثمّة دومًا، في عالم ما، عدد معيّن من الحدود في كثافة الظهور. إنّ درجة التطابق بين عنصريْن هي تتنوّع بين حالتيْن حدّيتيْن: أنّ العنصريْن الاثنيْن يمكن أن يكونا متطابقيْن «بإطلاق»، ومن الناحية العملية غير قابليْن للتمايز في الإطار المنطقي لعالم ما؛ ويمكن أن يكونا غير متطابقيْن بإطلاق، ومختلفيْن بإطلاق الواحد عن الآخر، وليس لهما أيّة نقطة مشتركة. وبين هذيْن الحدّين، يمكن لدالّة التطابق أن تعبّر عن كون العنصريْن ليسا متطابقيْن بإطلاق وليس مختلفين بإطلاق. ومن اليسير صوْرَنة هذه الفكرة. ففي نظام ترنسندنتاليّ، أنتم لديكم درجة دنيا ودرجة قصوى من التطابق. وفي أغلب الأوقات، أنتم لديكم كميّة من الدرجات الوسطى. فإذا ما حدث في عالم ما، وبالنسبة إلى زوجين من العناصر، أنْ أخذت دالّة التطابق قيمة قصوى، سوف نقول إنّ العنصريْن هما متطابقان بإطلاق في عالم ما، أو لهما نفس الظهور في عين الكينونة ـ هناك. وإذا ما أخذت دالة التطابق قيمة دنيا، سوف نقول إنّ العنصريْن هما مختلفان بإطلاق الواحد عن الآخر؛ وإذا ما أخذت دالة التطابق قيمة وسطى، سوف نقول إنّ العنصريْن هما متطابقان بقدر معيّن، قدر هو موسوم بهذه الدرجة الترنسندنتالية الوسطى.

ثالثًا، إنّ ترنسندنتاليًّا ما، فضلاً عن النظام، وبما في ذلك ما هو أقصى وما هو أدنى فيه، هو له قوانين بنيوية من شأن المنطق أن يسمح بأن نفكّر فيها والتي تعود بنا إلى الكلام بطريقة ألطف عن

التعيّنات الشاملة لموضوع ما. نحن يمكننا، مثلاً، أن نفحص كثافة الكينونة ـ هناك **لجزء** من العالم، حتى وإن كان غير متناه، وليس فقط لبعض العناصر. أو نحن يمكننا أن نطوّر نظرية عن الأجزاء الأصغر حجمًا لموضوع ما، والتي أسمّيها **ذرّات الظهور**[١]. وفي هذه النظرية يدخل مبدأ حاسم تمامًا، أنا أسمّيه **المبدأ الأساسي للماديّة**. إنّ صياغته بسيطة جدًا: «كل ذرّة ظهور هي واقعية[٢].» وهو يشير إلى أنّه على المستوى الذرّي(وهو ما يعني: عندما يكون الأمر متعلقا بعنصر واحد من الكثرة التي تظهر) نحن نستطيع أن نماهي بين ذرّة الظهور وبين عنصر واقعي من المتكثّر المعتبر (بالمعنى الأنطولوجي: هذا العنصر هو «ينتمي» إليه). أن نعتنق مبدأ المادية، هو أن نقبل أنّه عند النقطة الدنيا من الظهور هناك نوع من «الانصهار» مع الكينونة التي تظهر. إنّ ذرّة ظهور ما هي بوجه ما «منصوص عليها»[٣] بواسطة عنصر واقعي من المتكثّر.

ولكن مع الأسف، إذا كان منطوق المبدأ بسيطا، فإنّ صوْرَنته والفحص الصارم لنتائجه هو أمر يتجاوز إطار **بياننا** هذا. ومع ذلك فلنحتفظ بهذا الأمر، أنّ كل فلسفة أصيلة في الظهور هي هنا معلنة فلسفة مادية في معنى المبدأ. في **البيان** الأول، كنت كتبت أنّ

---

(١) atomes d'apparaître. كل «ذرّة ظهور» هي تشير إلى «هيئة الواحد داخل عملية الظهور»؛ كل ذرة هي مكوّن في الموضوع مختزلة في عنصر على الأكثر. وبالتالي تعني «ليس أكثر من واحد» (pas-plus-qu'Un) في الموضوع.

(٢) réel. علينا أن نذكّر بأنّ باديو يميّز بين «الواقع» (réel) وبين «العالم الواقعي» (réalité). وتكون ذرّة ما «واقعية» عندما تكون هيئة الواحد في الظهور مملاة من هيئة الواحد في الكينونة: عندما تكون ذرة الظهور مفروضة من طرف عنصر في المتكثّر الذي يظهر.

(3) prescrit.

الفلسفة، ربطًا مع رسم الحقيقة، يجب أن تقبل بـ«حركة[1] أفلاطونية». أمّا **البيان** الثاني فهو يعلن أنّ المطروح علينا اليوم، مع كل الصرامة المفهومية المطلوبة، هو مادّية أفلاطونية سوف نرى لاحقا أنّها مادية المثال أو الفكرة[2].

بذلك نحن لدينا فهمٌ واسع وصعب لما يحدث لكثْرة ما عندما تظهر حقًا في عالم ما، أو عندما لا تكون قابلة بكل بساطة للاختزال في محض تركيبتها المحايثة. إنّ الكثرة التي تظهر يجب أن تُفهَم بوصفها شبكة جدُّ معقّدة من درجات التطابق بين عناصرها، وأجزائها وذرّاتها. وهو ما أسمّيه، في كتابي **منطقيات العوالم**، «المنطق الذرّي»، وهو الجزء الأكثر لطافة في نظرية الظهور. يجب علينا هنا أن نصرف انتباهنا نحو منطق الصفات، وليس فقط نحو رياضيات الماصدقيات[3]. يجب علينا، ما وراء محض الكينونة المتكثّرة، أن نفكّر في شيء ما بوصفه «كثافة وجودية».

ها نحن إذن في النقطة التي كان ينبغي أن نكون فيها: فما هو مسار تعريف الوجود في الإطار الترنسندنتالي للظهور أو الكينونة ـ هناك؟ سأشير مباشرة إلى استنتاجي العام: **إنّ الوجود[4] هو اسم تحمله قيمة دالّة التطابق عندما نطبّقها على عنصر واحد بعينه.** وهو بوجه ما، **مقياس تطابق شيء مع نفسه.**

---

(1) geste.

(2) l'Idée.

(٣) extension. الما صدق (مجموع الأفراد الداخلين تحت معنى كلي) مصطلح منطقي قديم، يقابله المفهوم أو التضمّن (intension, compréhension) (مجموع الصفات المشتركة بين الأفراد).

(٤) يشير باديو إلى أنّ «درجة وجود كائن ما هي التأشير الترنسندنتالي لتطابقه مع نفسه.» وينبّه إلى أنّ «الوجود، مثل الموت، هو مقولة خاصة بالظهور، وليس بالكينونة».

بما أنّ عالمًا ما ودالّةَ تطابقٍ ما هما يأخذان قيمهما في نطاق الترنسندنتالي الخاص بعالم ما، فنحن نطلق على «وجودٍ» متكثّرٍ ما، يظهر في هذا العالم، اسم الدرجة الترنسندنتالية الممنوحة إلى تطابق هذا المتكثّر مع نفسه. وبهذا التعريف، فإنّ الوجود ليس مقولة كينونة (رياضيات)، بل هي مقولة ظهور (منطق). وبصفة خاصة، «أن يوجد»[1] هو شيء ليس له معنى في ذاته. ووفقا لحدس يعود إلى هيدغر، استعاده سارتر ومرلوبونتي، «أن يوجد» لا يمكن أن يُقال إلاّ بالنسبة إلى عالم ما. وبالفعل، فإنّ الوجود هو درجة ترنسندنتالية تشير إلى كثافة الظهور الخاصة بكثْرة ضمن عالم معيّن، وهذه الكثافة هي ليست بأيّ وجه مفروضة بسبب التركيب المحض للمتكثّر المعتبَر.

نحن يمكننا أن نطبّق على الوجود الملاحظات الصوريةَ التي ذكرتها آنفا. على سبيل المثال، إذا كانت درجة تطابق المتكثّر مع نفسه هي الدرجة القصوى فإنّ هذا المتكثّر يوجد في العالم من دون أي تحديد. في هذا العالم، تثبت الكثْرة هويتها الخاصة على نحو كامل. وعلى نحو تناظري، إذا كانت هذه الدرجة هي الدرجة الدنيا، فإنّ هذا المتكثّر لا يوجد في هذا العالم. إنّ الشيء ـ المتكثّر **يكون** في العالم، ولكن مع كثافة تساوي الصفر .**إنّ وجوده هو ضرب من اللا-وجود**[2]. إنّ الشيء يكون في العالم، لكنّ ظهوره في العالم هو

---

(1) exister.

(٢) une non-existence . يصرّف باديو فعل «inexister» باعتباره يشير إلى «نمط من الكينونة ـ هناك الخاصة بعنصر من متكثّر يظهر داخل عالم ما، ألا وهو النمط 'صفر': هذا العنصر هو يوجد 'أقلّ ما يمكن' في العالم. لا يتعلق الأمر إذن بأيّ نوع من «العدم» بالمعنى التقليدي بل يشير المصطلح إلى الدرجة الدنيا من الوجود. ومن ثمّ نقول أ هو «اللاّ-موجود» الخاص بالموضوع. وكل موضوع يقبل «لا-موجودا» واحدا وواحدا فقط.

تدمير هويته. وبالتالي، **إنّ الكينونة ـ هناك التي من شأن هذه الكينونة هي أن تكون ضربا من اللا-موجود في العالم**[1].

إنّ وجود كثرة ما في عالم ما هو غالبًا لا يكون لا أقصى ولا أدنى. فإنّ الكثرة توجد «بمقدار معيّن».

فإنّ الدُّلبة الجبّارة في قصيدة فاليري هي معطاة بوصفها وجودا تامّا، لا ريب فيه، إثباتًا وجوديًّا غير محدود. سوف نقول إنّها «تقترح» نفسها في العالم، متطابقة بشكل مطلق مع نفسها، وهي على قدر من الإثبات بحيث أنّ «بياضها هو مأخوذ[...] بقوّة الموقع». وفي العالم الهارب لفوانيس سيارة ما، فإنّ الدّلبة، التي لا تفعل سوى أن تمرّ، متماهية تقريبا مع كل دلبة أخرى وأن تضمحلّ مثل الظلّ بمجرّد أن تظهر، هي تمتلك درجة تطابق مع ذاتها، وبالتالي درجة وجود فرديّ، ضعيف، إلاّ أنّه ليس صفرا. فهي حالة وجود وسطي. أمّا بالنسبة إلى الحالم المضطجع بين شجرتيْن، فإنّ حضور الشجرات الأخرى من الصفّ، وإن كان مستشعَرا، مشكّلا الخلفية غير الواضحة لأوراق الشجر المدركة، هو، في النهاية، ليس أقلّ تطابقا أدنى مع ذاته، لافتقاره إلى التفرّد، وتقسيم الشكل على الخلفية المشمسة على نحو يمكن تقديره. إنّ دلبة **واحدة** من هذا الصفّ غير الواضح والهامس في الخلف هي ضرب من اللاّ-موجود في العالم.

إنّ نظرية اللاّ-موجود هي من الأهمية بمكان: أنّ ثمّة لا-موجودا إنّما هو الأمر الذي يفرض، كما سنرى في الفصل القادم، أنّ حدثًا يمكن أن يطرأ، حدثًا هو بشكل موقعي يقلب العلاقة بين متكثّرات عالم ما وبين التشريع الترنسندنتالي لتطابقاتها وفروقاتها المحايثة.

---

(1) un inexistant du monde.

هذه النظرية هي تمتلك في مركزها مبرهَنة[1] ميتافيزيقية حقيقية. «مبرهَنة»، لأنّه يمكن أن نبرهن عليها انطلاقا من الصيغة المُصَوْرَنة بعض الشيء من منطق الظهور. «ميتافيزيقية»، لأنّ الأمر يتعلق بمنطوق يربط بشكل حميمي بين ظهور كثرة ما و**عدم ـ ظهور عنصر من هذه الكثرة**. «ميتافيزيقية» أيضًا، من حيث أنّ هذه المبرهنة هي مشروطة بالمبدأ الأساسي للمادية، الذي كنت أشير إليه آنفا، وبالتالي هي تتوقّف على توجّه في الفكر هو اختيار فلسفي، وليس نتيجة حجّة ما.

وهذه المبرهنة يمكن أن تُصاغ بشكل بسيط جدا في المنطوق التالي:

إذا ما كانت كثرة ما تظهر في عالم ما فإنّ عنصرًا من هذه الكثرة وواحدا فقط هو لا-موجود في العالم.

لنضع في الاعتبار أنّ اللا-موجود ليس له تخصيص أنطولوجي، فهو ليس أبدًا هذا النوع من عدم الكينونة ـ المتكثّرة التي هي الفراغ. «ألاّ يوجد»[2] هو تخصيص وجودي، وبالتالي هو أمر داخلي تمامًا في صلب الظهور. اللاّ-موجود هو فقط الأمر الذي به يُقاس التطابق مع الذات، في عالم معيّن، بواسطة الدرجة الدنيا.

لنأخذ مثالاً كبيرًا ومعروفًا تمامًا. في التحليل الذي اقترحه ماركس عن المجتمعات البورجوازية أو الرأسمالية، تكون البروليتاريا بمثابة اللاّ-موجود الخاص بالكثرات السياسية. فهي «ما لا يوجد»[3]. وهذا لا يعني أبدًا أنّه ليس لها كينونة. لا يعتقد ماركس ولو للحظة أنّ

(1) théorème.
(2) "inexister".
(3) "ce qui n'existe pas".

البروليتاريا ليس لها كينونة، بما أنّه على الضد من ذلك سوف يكوّم مجلّدا فوق مجلّد كي يفسّر ماذا تكون. إنّ الكينونة الاجتماعية والاقتصادية للبروليتاريا ليست أمرًا مشكوكًا فيه. أمّا ما هو مشكوك فيه، ما كان مشكوكا فيه وما هو مشكوك فيه اليوم أكثر من أي وقت مضى، فهو **وجودها** السياسي. البروليتاريا، هي ما هو مُبعَد تمامًا من دائرة التمثيل السياسي. إنّ الكثرة التي تكونها يمكن أن يتمّ تحليلها، ولكن، متى اعتبرنا قواعد الظهور في العالم السياسي، فإنّ البروليتاريا لا تظهر. إنّ البروليتاريا تكون هناك[1]، ولكن بالدرجة الدنيا من الظهور، ألا وهي درجة الظهور صفر. ومن البديهي أنّ هذا هو ما يقوله نشيد الأمميّة[2]: «نحن لا شيء، فلنكن كلّ شيء!»[3] ماذا تعني عبارة «نحن لا شيء»؟ إنّ الذين يعلنون «نحن لا شيء» هم ليسوا بصدد التصريح بعدمهم. هم يصرّحون فقط بأنّهم بمثابة لا شيء في العالم كما هو كائن، عندما يتعلق الأمر بالظهور سياسيًا. فمن وجهة نظر ظهورهم السياسي، هم لا شيء. وإنّ تصيّرهم «كلّ شيء»[4] هو يفترض تغيير العالم، وذلك يعني تغيير الترنسندنتالي.

---

(1) est là.

(٢) L'Internationale. نشيد كتبه الشاعر الفرنسي أوجين بوتييه (Eugène Pottier) تخليدا لذكرى كومونة باريس في جوان من سنة ١٨٧١. ونُشر سنة ١٨٨٧. وتُرجم إلى أكثر من مائة لغة ولازالت الشعوب حول العالم تردد كلماته. ظل ممنوعا لفترة طويلة وأصبح نشيد الاتحاد السوفييتي حتى سنة ١٩٤٤. وتحوّل إلى نشيد موسيقي بعديد اللغات.

(٣) "Nous ne sommes rien, soyons tout". في الترجمة العربية الشائعة لنشيد الأممية نلاحظ أنّ المقطع المقصود قد ضاع من حيث الصياغة، حيث نجد هذه العبارة «كونوا أنتم الوجود».

(4) le devenir "tout".

ينبغي أن يتغيّر الترنسندنتالي حتى يمكن لاستدعاء[1] الوجود، وبالتالي اللاّ-موجود، من حيث هو نقطة عدم ظهور كثرة ما في عالم ما، أن يتغيّر هو بدوره.

كذلك، وإلى حدّ اختراع علماء الجبر الإيطاليين لطريقة توجيه منتظمة للأعداد «الخيالية»، فإنّ الجذر التربيعي لعدد حقيقي سالب هو مسنَد إلى درجة تطابق مع نفسه تساوي الصفر، وذلك أنّه يمنع بالتشريع الترنسندنتالي للعالم «حساب الأعداد الحقيقية». ربّ جذر تربيعي هو لا-موجود مفهومي في هذا العالم. وهنا أيضًا، ينبغي حصول تحوّل كبير في عالم الحساب حتى يمكننا، والتنظيم الترنسندنتالي للوجود بصدد التغيّر محليًا، أن نكتب الرمز «i» بوصفه وسْمًا لوجود الجذر التربيعي للعد ـ 1.

إنّ البرهنة على وجود اللا-موجود ووحدته بالنسبة إلى كل متكثّر بصدد الظهور، أو بالنسبة إلى الكينونة هناك، هي أمر يتخطّى إطار هذا الكتاب. وأنا أؤكّد على أنّها تتوقّف على مسلّمة المادّية، ألا وهي أنّ كلّ ذرّة هي واقعية. ربما ينبغي على الأرجح أن نرى في هذه التبعية منطوقا جدليًا: إذا كان العالم منظَّمًا على مستوى **الواحد**، أو على مستوى الذرّي، بأمر أو فرض[2] مادّي من نوع الظهور=الكينونة، فإنّ **النفي هو كائن، في شكل عنصر ضربه اللاوجود.** ربّ نقطة عندها ينكشف التباين بين الكينونة والظهور، وأنّ هذا التفاوت، من خلال بند الواحدية[3]، هو يركّز أو يحشد قوة ظهور المتكثّر الذي يصيبه. وهو ما يوضّح الرابط، المركوز على

(1) assignation.
(2) prescription.
(3) unicité.

اللاّ-موجود والذي سنرى مداه وجسامته، بين متكثّر العالم والقوّة، المحايثة في هذا المتكثّر، التي تميّز عواقب أو نتائج حدث يقع عليه.

ومن هذه الزاوية فإنّ مذهب الحقائق الذي أقترحه يمكن عن حق أن يعلن انتسابه إلى **جدلية مادية**

IV مكرّر
وجود الفلسفة

إذا كان كل وجود مستمدّا من تقييم ترنسندنتالي لتطابق حدّ[1] ما مع نفسه، فماذا يمكننا أن نقول عن وجود الفلسفة؟ وما الذي يميّز هذا الوجود منذ عشرين عاما (في عصر **بياني** الأول) عمّا يمكن أن نقول عنه اليوم (في **البيان** الثاني)؟

بلا ريب، في سنة ١٩٨٩ أيضًا، كان الترنسندنتاليُّ الذي تقوم عليه الفلسفة قد بقي موسوما بمنطق عام في الريبة[2] كان يضع معايير كل وجود في العالم الفكري. لنقل إنّه انطلاقا من السنوات الخمسين/الستين، كانت درجةُ وجودِ الاختصاصات الموروثة ـ وخصوصًا تلك التي كانت تقترحها الجامعة، ومنها الفلسفة ـ معلنَة تقريبا بشكل استباقي على أنّها درجة الصفر، وذلك بسبب كونها مشتبهة بأنّها ليست سوى مصادقات ضعيفة ومتنافرة على النظام القائم. وفي نسل التحليل النفسي، كان لاكان قد فكّ شفرة نحوٍ من القرابة بين بناء الأنساق الفلسفية وبين البارانويا[3] أو جنون الارتياب.

---

(1) terme.

(2) une logique générale du soupçon.

(٣) paranoïa. من اليونانية (παράνοια) أي المجانب للعقل. وهو لا يقتصر على=

فقد وصف الخطابَ الفلسفي بوصفه موزّعا على الدوام بين الغطرسة المؤقتة لموقف المعلّم[1] والضعف المتكرر للجامعة. وقد جرّد عبارةَ «محبة الحقيقة» من مكانتها بوصفها خالية من أي معنى سوى المعنى العصابي. وقد اتّهم الميتافيزيقا بأنّها لا تصلح إلاّ إلى «سدّ ثغرة السياسة». أمّا التنويعات الحديثة للسياسة الثورية الماركسية فإنّها، من جهتها، وعلى نحو قاس قد طوّعت الفلسفة للسياسة وأخضعتها لها. وإنّ ألتوسير نفسه قد عرّف الفلسفة، مردودة إلى الحركات اللازمانية تقريبا للنزاع بين المادية والمثالية، على أنّها «صراع الطبقات في النظرية». وأمّا التيار التحليلي فقد هاجم الفلسفة، كما فعل ذلك فتغنشتاين بكل مهارة منذ مطلع القرن العشرين، بوصفها مجموعة من القضايا «الخالية من المعنى». إذْ هو قد عزم على إثبات أنّ الفكر هو يحتاج على الأخص إلى ضبط نحويّ لقواعد الجمل، والتي كانت تجد نموذجها في المنطق الصوري، وإلى رقابة دلالية هي تحيل إمّا إلى البداهات الحسّية وإمّا إلى متطلّبات الفعل: نزعة تجريبية من جهة، وبراغماتية من جهة أخرى. وأخيرا، وضمن تأويل متكلّف لنيتشه، أعلن هيدغر عن نهاية الميتافيزيقا، التحقيق التقني لنسيان الكينونة، وعن الضرورة المتقلّبة لعودة ما نحو الأصل هي، في حوار مع أقوال الشعراء، سوف ترمّم، ما وراء كل فلسفة، صورة المفكّر. وبعد الحرب العالمية الثانية، عمدت التأويلات الفرنسية لهيدغر إلى مفاقمة خطورة هذه الفتوى بجذب الفكر إلى جهة الوجود الحرّ والبراكسيس الثورية (سارتر)، ولكن أيضًا إلى جهة

=الخوف والقلق (مثل الرهاب) بل يمرّ إلى الشعور بالاضطهاد والتوهّم والاتهامات الباطلة للآخرين.

(1) le Maître.

الصيحات الشعرية أو المسرحية الكبرى بوفري[1]، شار[2] ثم لاكو-لابارت[3] والعمل على التفكيك سواء في اللغة أو في التوزيع الحسي للتجربة دريدا ونانسي[4].

ومن المدهش أن نرى، ضدّ الفلسفة، أنّ كل هذه الأجهزة قد انتهت بتعبئة الموارد الكاملة لكل أنماط الحقيقة: المحبة والرغبة والدوافع الغريزية في تقليد التحليل النفسي، والسياسة في التقليد الماركسي، والعلم في التقليد التحليلي، والفن في التقليد النيتشوي.

بذلك يمكن للمرء عندئذ أن يصف الترنسندنتالي الذي باسمه كان المرء يعلن قبل ثلاثين سنة ذلك القدر القليل من وجود الفلسفة: كان يقوّم أشكال الوجود مباشرة على مستوى مسارات الإبداع، أو مسارات الحقيقة، ويستنتج من كون الفلسفة لم تكن لا علمًا ولا سياسة ولا فنًا ولا انفعالاً وجوديًا، أنّها محكوم عليها بالانقراض، إنْ لم تكن قد ماتت بعدُ. وفي واقع الأمر فإنّ الثورة والحبّ المجنون والمنطق الرياضي والشعر الحديث، وهي كثرات تتمتّع في القرن العشرين بكثافة وجود استثنائية، تكاد تكون قصوى، هي تقف حائلاً بين التقليد الفلسفي واستمراريته. ولأنّ تطابق الفلسفة مع نفسها

---

(١) Jean Beaufret (١٩٠٧ ـ ١٩٨٢). عُرف بصداقته مع هيدغر التي أفرزت خاصة **الرسالة في الإنسانوية**.

(٢) René Char (١٩٠٧ ـ ١٩٨٨). شاعر ومقاوم فرنسي. اعتبره ألبير كامو وموريس بلانشو أعظم أو من أعظم شعراء فرنسا المعاصرين.

(٣) Philippe Lacoue-Labarthe (١٩٤٠ ـ ٢٠٠٧). مختص في فلسفة هيدغر ودريدا ولاكان ومترجم لنصوص هولدرلين ونيتشه وبن يامين.

(٤) Jean-Luc Nancy (١٩٤٠ ـ ...). عمل ضمن صداقة فلسفية مع دريدا ولاكو-لابارت.

قد أصبح مؤقتا يساوي الصفر تقريبا، فإنّه يمكن عندئذ أن يعني عدم وجودها.

كان **بياني** الأول مرفوعا ضدّ هذه الفتوى عن طريق تهيئة الحقائق بوصفها **شروط** الفلسفة، و، تحت مسمّى «التقطيب»[1]، برفض كل إرادة خلط للفلسفة مع أحد شروطها، وجعل مقولة الحقيقة وصياغاتها المتعاقبة ومصيرها العملي، بمثابة قلب العمل الفلسفي. ومتى ما استطاعت النهوض من لا-وجودها بواسطة الفصل الترنسندنتالي عن شروطها، وأُعيدت إلى عمليّة خاصة بها، فإنّ الفلسفة يمكنها عندئذ أن تستمرّ. وضدّ إشكالية نهائيتها، أنا كنت اقترحت الشعار: «خطوة أخرى». أو شعار **اللاّمسمّى** لبيكيت: «ينبغي أن نواصل».[2]

---

(١) suture. معنى طبي: خياطة الجرح، تقطيب الجرح،.. يشير «التقطيب» حسب باديو إلى لحظة مماهاة الفلسفة مع واحد من شروطها: مثلاً اعتبار أنّ السياسة هي ماهية الفلسفة أو أنّ العلم هو ماهية الفلسفة... والتقطيب الأفلاطوني مثلاً هو المماهاة بين الفلسفة والسياسة من خلال مقولة «الفيلسوف ـ الملك».

(٢) L'innommable. رواية كُتبت سنة ١٩٤٩ و نُشرت أوّل الأمر بالفرنسية سنة ١٩٥٣ قبل أن تظهر بالإنجليزية سنة ١٩٥٨. ـ يشير باديو هنا إلى الكلمات الأخيرة من الرواية:

«ينبغي أن نواصل، هذا كل ما أعرفه، هم سوف يتوقّفون، أنا أعرف ذلك، أنا أشعر أنّهم سوف يتخلّون عنّي، سوف يكون الصمت...ينبغي أن نواصل، أنا لا أستطيع أن أواصل، ينبغي أن نواصل، أنا سوف أواصل إذن، ينبغي أن نقول كلمات، طالما ثمّة كلمات، ينبغي أن نقولها، حتى يحين الوقت الذي يعثرون فيه عليّ،...هم ربما حملوني إلى حدّ عتبة قصّتي، أمام الباب الذي ينفتح على قصّتي، سوف يُدهشني إذا ما انفتح، سوف أكون أنا، سوف يكون الصمت، هناك حيث أكون، أنا لا أعرف، ولن أعرف أبدا، في الصمت نحن لا نعرف، ينبغي أن نواصل، أنا لا أستطيع أن أواصل، أنا سوف أواصل.» راجع:
- Samuel Beckett, L'Innommable (Paris: Les Éditions de Minuit, 2004), p. 108.

يمكننا عندئذ أن نصف الحاجة الوجودية بوجه ما إلى **بيان** ثان: إذا كان قد تمّ الإعلان قبل عشرين عاما أنّ وجود الفلسفة هو في أدنى مستوياته، فإنّه يمكننا أن نؤكّد اليوم أنّه لا يزال مهدّدا أيضًا، ولكن لسبب معاكس ـ إنّ الفلسفة تتمتّع بوجود مصطنع مفرط. وبالأخص في فرنسا، حيث أنّ «الفلسفة» هي في كل مكان. هي تصلح بوصفها علة اجتماعية لمختلف فرسان الإعلام التائهين. هي تنشّط المقاهي وصيدليات تحسين اللياقة. وهي تمتلك مجلاتها ومرشديها الروحيين. وهي مطلوبة بشكل كوني، من البنوك إلى اللجان الكبرى للدولة، كي تتكلّم في الإتيقا والقانون والواجب.

أمّا علة هذا الانقلاب فهي تكمن في تغيير الترنسندنتالي الذي لا يهمّ الفلسفة بقدر ما يهمّ بديلها الاجتماعي، الذي هو الأخلاق. فمنذ «الفلاسفة الجدد» وسقوط الدول الاشتراكية لم تعد صفة «الفلسفة» تُمنح إلاّ إلى العظة الأخلاقوية البسيطة تمامًا. كل موقف هو محكوم عليه بمعيار السلوك الأخلاقي لفاعليه، وعدد الموتى هو المقياس الوحيد لتقويم المساعي السياسية، والصراع ضد الأشرار هو «**الخير**» الوحيد اللائق ـ وباختصار، ما يسمّيه المرء «فلسفة» هو المحاججة عما سمّاه بوش الصراع ضد «امبراطورية الشر»، مزيج مختلط من أنقاض اشتراكية وفصائل صغيرة من الفاشية الدينية، باسمها يخوض غزْبُنا[1] حملات دموية ويدافع في كل الأصقاع تقريبا عن «ديمقراطيته» التي لا يمكن الدفاع عنها. لنقل إنّه لم يعد ممكنا للمرء أن يوجد بوصفه «فيلسوفًا» إلاّ بقدر ما يعمد، دونما أدنى نقد، وباسم دوغما «الديمقراطية»، وخرافة حقوق الإنسان والأعراف

---

(١) notre Occident. تحت قلم باديو هذه العبارة تعبّر عن نقد لاذع: إنّ «الغرب» هو ادّعاء «ديمقراطي».

المختلفة في مجتمعاتنا فيما يخص النساء، إلى تبنّي العقوبات ضد الطبيعة أو الدفاع عنها، والأطروحة اليانكية[1] بشكل نمطي عن التفوّق الأخلاقي للغرب. ويمكننا أن نقدّم هذه الصيغة الصورية عن هذا الانقلاب: إذا كانت الفلسفة، قبل عشرين عاما، وهي تعجّ بعمليات التقطيب[2] المدمّرة مع شروط الحقيقة الخاصة بها، قد رأت نفسها مختنقة باللا-وجود، فإنّ الفلسفة اليوم، وهي مقيّدة بسلاسل الأخلاق المحافظة، ترى نفسها مدفوعة إلى العهر بسبب وجود فائق[3] ولكن فارغ. ومن هنا أنّ الأمر لم يعد يتعلق بإعادة إثبات وجودها بواسطة عمليات تهدف إلى فك التقطيب[4] عن شروطها، ولكن بتهيئة ماهيتها **كما تتجلى في عالم الظهور**، حتى يمكن تمييزها عن أشباهها الأخلاقية المزيّفة. أشباه مزيّفة هي، كما قلت سابقا، تزداد حدّة بقدر ما تضاعف اندفاع النزعة الوضعية الفظّة (علوم الأعصاب، النزعة العرفانية، الخ.)، وذلك بأن تمنحه تكملته الروحية[5] الضرورية.

يتعلق الأمر إجمالاً اليوم بضرورة نزعة الطابع الأخلاقوي[6] عن الفلسفة. وهو ما يعني أن نجازف بتعريضها من جديد إلى حكم الدجّالين والسفسطائيين، ربّ حكم يلخّصه، كما جرّب ذلك رجل اسمه سقراط، ذلك الاتهامُ الأكثر خطورة: «أنتم تفسدون الشبيبة». ومنذ عهد قريب جدا، نشر ناقد أمريكي في مجلة نيويوركية مرموقة

---

(١) yankee. صفة تُطلق على سكان أمريكا الشمالية، وتحمل نبرة تحقير.

(2) sutures.

(3) surexistence.

(4) dé-suturer.

(٥) supplément d'âme. عبارة نحتها برغسون لمقاومة سيطرة التقنية على الروح.

(6) dé-moraliser.

هجوما سمح لنفسه بأن يكون من مستوى مفهومي ضحل، نظرًا إلى أنّ هدفه قد كان بشكل حصري متعلقا بالتصحيح[1] الأخلاقي. يقول هذا المدّعي العام بأنّ الطلبة الشبان والمدرّسين غير المطّلعين سوف يجدون فلاسفة من قبيل سلافوي جيجيك أو آلان باديو، سوف يجدون فلاسفة *reckless*، وهو ما يمكن ترجمته بعبارة «مستهترين»[2]. وهي موضوعة تقليدية لدى أسوأ المحافظين، من العصر القديم إلى أيامنا: إنّ الشبّان سوف يتعرّضون إلى مخاطر كبيرة جدا إذا ما وضعناهم في احتكاك مع «معلّمين سيّئين»، هم سوف يصرفونهم عن كل ما هو جدّي وشريف، نعني عن الحياة المهنية والأخلاق والأسرة والنظام و[حضارة] الغرب والملكية والقانون والديمقراطية والرأسمالية. وحتى لا يكون المرء مستهترًا أو reckless، فإنّه ينبغي أن يبدأ بإخضاع الاختراع المفهومي إخضاعا صارما إلى البداهات «الطبيعية» للفلسفة كما يفهمها هؤلاء الناس. وذلك يعني: أخلاقًا رخوة، أو ما سمّاه لاكان، في لغته القاسية، «مصلحة البضائع»[3].

وفي ضوء الوفرة المفرطة للوجود التي تهدّد اليوم بتبخّر الفلسفة في صورة محافظة ونكدة، سوف نقبل بتقويم ترنسندنتالي لوجودها من شأنه أن يعيدها أقرب ما يكون إلى ماهيتها. ومن حيث التعريف فإنّ الفلسفة، عندما تظهر حقًا، إنّما هي reckless، فهي مستهترة أو

---

(1) redressement.

(٢) dépourvus de toute prudence. مجرّدون من أيّ تعقّل أو حيطة أو حذر. وهي إحالة خفية على مسألة أخلاقية أرسطية عرفها العرب تحت اسم «التعقّل» عند شرح كتاب **أخلاق نيقوماخيا**.

(٣) le service des biens. تشير لفظة «bien» هنا إلى معناها الاقتصادي: كل شيء يكون مفيدا أو قابلا للاستعمال من أجل سدّ حاجة أساسية أو رغبة.

لا تكون. ومن جهة ما هي قوّة مزعزعة لاستقرار الآراء المهيمنة، هي تدعو الشبيبة إلى بعض النقاط حيث يتقرّر الإبداع المستمرّ لحقيقة جديدة. ولهذا السبب فإنّ **بيانها** يعالج اليوم الحركة، الأفلاطونية بشكل نمطي، التي تقود من أشكال الظهور إلى أبديّة الحقائق. هذا المسار المحفوف بالمخاطر، هي تنخرط فيه بدون قيود.

وفي العالم الذي نحن فيه، لا يمكن للفلسفة أن تظهر إلاّ بمثابة اللاّ-موجود الخاص بكل أخلاق وبكل قانون، وذلك بقدر ما يمكن أن يظل هناك أخلاق وقانون ـ ولا يمكن إلاّ أن يظل هناك أخلاق وقانون ـ تحت لواء عنف اللامساواة العجيب المسلّط على العالم من طرف المجتمعات المهيمنة، واقتصادها المتوحش ومن قِبل دولها التي لا تعدو أن تكون، أكثر من أي وقت مضى، حسب عبارة ماركس، مجرّد «مفوّضين رسميين لرأس المال». أو على وجه أدق: إنّ الفلسفة تظهر في عالمنا عندما تفلت من النظام الأساسي الذي يحكم لا-موجود كل أخلاق وكل قانون. أمّا عندما تقلب هذه الفتوى التي تعرّضها إلى خواء «الفلسفات» الحاضرة في كل مكان بقدر ما هي خادمة، فهي تظفر بالوجود الأقصى لما ينير عمل الحقائق الكونية. ربّ منارة من شأنها أن تحملها فيما أبعد من صورة الإنسان و«حقوقه»، وما وراء كل نزعة أخلاقوية.

وبالفعل لا يكاد يكون من الممكن في هذه الظروف أن تنجح شريحة من الشباب في التعرّف على انبثاق الفلسفة الحقّة، دون أن يتعرّض ما كان يربطها بمجرد الاستمرار البحت إلى فساد دائم. إنّ سقراط قد حوكِم إلى الأبد.

مكتبة
t.me/t_pdf

V

تحوّل

نحن نعرف الآن أنّ حقيقة ما[1]، إذا ما كانت توجد بشكل كامل في عالم ما، هي سوف تسمح بأن تتعيّن بوصفها درجة تطابق أقصى مع نفسها، أو على كل حال سوف تنتظم حول متكثّر يمتلك هذه الخاصية الجوهرية. لكنّ هذا الشرط متصل ببنيتها: فكل جسم موجود بشكل تام في عالم ما هو يستجيب له. نحن لم ننجح بعد في التعرّف على الشيء الذي، في حقيقة ما، هو يشكّل استثناءً عن قوانين الظهور بحيث يستطيع أن يسوغ بشكل كوني، أو من عالم إلى آخر.

---

(١) une vérité. يستعمل باديو مفهوم «الحقيقة» في دلالة خاصة: الحقيقة هي دائما «بناء» و«مسار» واقعي. هي «مجموعة» يُفترض أنّها مكتملة من كل إنتاجات جسم مذوَّت على نحو مخلص. والحقائق هي إنتاجات جسم تحكمه صورانيّة ذاتية من نوع مخلص. ومن الناحية الأنطولوجية الحقيقة هي مجموعة تنتج عن «سيرورة نوعية»؛ أمّا منطقيا فهي مجموعة تنشر حاضرا ما في عالم معيّن. وهذا يعني أنّ الحقائق هي أجسام ولغات كونية، أي أبديّة. لكنّ الحقائق كلها استثنائية أو استثناءات عمّا هو «ثمّة» (التي تتألّف منها العوالم). المشكل لدى باديو أنّ الحقائق لا «تكون» فقط (ليست كثرات أنطولوجية) بل هي «تظهر» (تخرق قانون «ثمّة» أجسام ولغات) من خلال عمليّة «تذويت» (في شكل حقائق ـ ذوات).

إنّ الفكرة التي تفرض نفسها هي هذه: **كلّ ما يشكّل استثناءً يخرجه عن قوانين العالم هو ينتج عن تعديل موقعي لهذه القوانين نفسها.** أو، بطريقة أشدّ قوة، كل استثناء عن القوانين هو نتيجة قانون استثنائي. وبصيغة أخرى، يجب علينا أن نفترض أنّ حقيقة ما هي ليست جسمًا متهرّبا من المقتضيات الترنسندنتالية للظهور، بل هي نتيجة تعديل موقعي لهذه المقتضيات.

من أجل أن نفهم جيّدًا بما يتعلق الأمر هنا، لنعرّف ماذا نعني بتغيير منتظم، أو داخلي في قوانين الظهور. على سبيل المثال، إذا كانت دُلبةٌ ما تحمل مرضًا فيروسياً، بحيث هي تفقد أوراقها وتجفّ، فمن الممكن أنّ منظومة علاقاتها بالعالم ـ مثلاً، حجم الظل الذي تمنحه، أكبر من الظل الذي توفّره الأشجار الصغيرة المجاورة ـ هي قد أصابها تعديل. وحيثما تكون درجة تطابق ظلّها مع الظلال المجاورة ضعيفة، مؤكّدة الامتداد المتفوّق جدًّا لأوراقها، ها هي ذي ترتفع، بل تميل نحو الدرجة القصوى، كأنّ الشجرة الكبرى تبدو وقد تمّ ابتلاعها مثل قزم صغير. هذا التعديل هو ليس فقط لا يتعلق بالاستعداد الترنسندنتالي بل هو يفترضه. إنّه بالنظر إلى استقرار العلاقات بين الدرجات، وبوجاهة الرابط بين المتكثّرات التي تظهر في العالم ودرجاته، إنّما يمكننا الكلام عن تعفّن الشجرة بالمقارنة مع ماضيها القريب. إنّ التغيّر يظل محايثا للقوانين. إنّه مجرّد **تعديل**، داخلي في الاستعداد المنطقي للعالم، نوعا ما مثلما أنّ «الحال»[1] لدى سبينوزا هو انثناء[2] محايث وضروري لمفاعيل القوة الوحيدة الموجودة، قوة **الجوهر**.

---

(1) le "mode".

(2) inflexion.

ومن جهة أخرى فإنّنا لن نفترض أيضًا تغيّرًا يصيب الترنسندنتالي نفسه. ذلك أنّ الترنسندنتالي بالمعنى الدقيق للكلمة هو **لا يوجد**. إنّه مقياس لكل وجود، دون أن يكون عليه هو أن يحضر بنفسه بما هو كذلك. نوعا ما مثلما هو الأمر لدى سبينوزا، فإنّ **الجوهر** لا يوجد بما هو إنتاج داخلي لمفاعيله، وخصوصًا للكثرة غير المتناهية لصفاته، بحيث يمكننا كذلك أن نقول إنّ **الجوهر** وحده يوجد، أو أنّ الصفات والأحوال وحدها توجد. والفرضية الثانية ترجع إلى هذا أنّ **الجوهر** لا يوجد. ويجري الأمر على عين المنوال بالنسبة إلى الترنسندنتالي بوصفه موضعًا للعلاقات المطابقة أو المخالفة التي بها «تصنع» المتكثّرات عالمًا. والحال أنّ ما لا يوجد لا يمكن أن يتغيّر.

ينبغي إذن في آخر المطاف، من أجل أن نفتح فكرة[1] استثناء في صلب ما يظهر (أو ضمن ما يحدث، وهو نفس الشيء، لأنّ الكينونة، هي بدورها، **لا تحدث**، بل تكتفي بأن تكون)، ينبغي أن نموقعها داخل **العلاقة بين كثرة ما وبين الترنسندنتالي**. نقول كثرة **ما**،[2] لأنّ ما يحدث هو دوما محلّي[3]: إنّ فكرة[4] استثناء عالمي[5] هي خالية من المعنى، إذْ إزاء ماذا هي تشكّل استثناء بما أنّ كلّ شيء قد تغيّر؟ ونقول **علاقتها** بالترنسندنتالي، لأنّ ذلك هو الذي يصرّف إمكانات الظهور بما هو كذلك. لكنّ العلاقة بين متكثّر ثابت وبين الترنسندنتالي هي على وجه الدقة ظهور هذا المتكثّر، مقوِّمًا لعلاقات التطابق والاختلاف المحايثة بين كل عناصره. نحن لا

(1) pensée.
(2) une.
(3) local.
(4) idée.
(5) global.

نرى أنّ هذه العلاقة بما هي كذلك يمكن أن تتغيّر في مبدئها دون أن يكون العالم قد تغيّر.

ينبغي إذن بالضرورة أن نقبل بأنّ التغيّر الحقيقي، التحوّل، لا هو تغيير عالمي في الترنسندنتالي، ولا هو تغيير في النمط أو الحال الذي بحسبه يرى متكثّر ما عناصره مقوَّمة بشكل تفاضلي بواسطة درجات ترنسندنتالية. والإمكانية الوحيدة هي أنّ متكثّرًا ما هو يدخل بطريقة تكميلية بوجه ما في سجلّ الظهور.

ولكن كيف يمكن لمتكثّر هو **بعدُ هناك** في العالم، وبالتالي مقوَّم بعدُ من حيث موارده المحايثة في سجلّ الظهور، أن **يكمّل** [1] عمليّة القواعد الترنسندنتالية؟ أو عندئذ، هل ينبغي أن نتخيّل أنّ متكثّرًا هو ينضاف من خارج إلى العالم، مثل نيزك الظهور؟ لماذا هذا بدلا من ذاك؟ يبدو هذا معجزًا تمامًا أو مرسلا من السماء. إلاّ أنّه قد يجب علينا على الأرجح أن نفترض بشكل عقلاني:

١ ـ أنّ المتكثّر الذي يموقع التحوّل هو هناك بعدُ داخل العالم، أنّه يظهر؛

٢ ـ أنّ ترنسندنتالي العالم المعني هو ليس معدَّلا في قواعده الداخلية؛

٣ ـ أنّ عمليّة التكملة[2] بواسطة المتكثّر المعني هي تحافظ على بعض الصلة مع رابطها بالترنسندنتالي، وإلاّ فإنّها سوف تكون متأرجحة، أو منبتّة الجذور بالنسبة إلى ظهور هذا المتكثّر كما نفترضه في الشرط ١ آنفا.

وبذلك فإنّ المخرج الوحيد الذي تُرك لنا هو أن نعتبر **أنّه ثمّة**

---

(1) supplémenter.
(2) supplémentation.

تحوّل محلّي[1] في الظهور عندما يقع متكثّر ما تحت مقياس التطابقات الذي يسمح بالمقارنة بين عناصره. أو عندما يحدث أنّ حامل كينونة الظهور قد ظهر محلّيًا.

عادة ما يتمّ تسجيل متكثّر ما في عالم ما (انظر الخطاطة ١) بعزو درجة تطابق ما إلى كل زوجين من عناصر هذا المتكثّر. إلاّ أنّ قانونا أنطولوجيا أساسيا (تمّ التعليق عليه في كتاب **الكينونة والحدث**، التأمّل ١٨) يمنع على كل متكثّر أن يكون عنصر نفسه. وبالتالي فإنّ التقييم الترنسندنتالي للتطابقات والاختلافات بالنسبة إلى متكثّر معيّن هو يتمّ في محايثة لهذا المتكثّر، دون أن يأخذه **هو نفسه** في الاعتبار. إنّ مقياس درجات التطابق بين عناصر الدلبة (هذه الورقة أو تلك، أو هذا الغصن وهذا الجذر، الخ.) هو يعمل من عنصر إلى آخر، لكنّه لا يشمل الدلبة نفسها. ليس ثمّة، **بطريقة داخلية لتسجيل الدلبة في العالم**، تثبيت لدرجة تطابق، لنقل، بين الدلبة وقطعة من لحائها. من المؤكّد أنّ درجة التطابق تلك يمكن أن تشكّل جزءًا من ظهور متكثّر ما داخل العالم، لكنّ **هذا المتكثّر لن يكون الدلبة**، ولا حتى اللحاء: سوف يجب عليه أن يتضمّن كلاّ منهما بوصفهما عناصر.

فإذا ما حدث إذن أنّ متكثّرًا ما قد وقع تحت البروتوكول الذي يقوّم بطريقة محايثة شبكة العلاقات التي تشكّل ظهوره، فإنّه ثمّة خرقا بديهيا للمركّب الأنطولوجي والمنطقي الذي يجعل كينونة ـ متكثّرة تأتي إلى حيّز الظهور. إلاّ أنّ الخرق هو لا يفترض لا متكثّرًا تكميليًا، ولا تعديلا للترنسندنتالي، ولا لامبالاة اعتباطية للرابط بين المتكثّر و«دخوله» الجديد في حيّز الظهور، بما أنّه **إنّما تحت قانونه**

---

(1) local.

الخاص للظهور هو يأتي إلى الحسبان. نحن نخضع إذن للشروط الثلاثة المستنبطة آنفا.

نحن نطلق اسم «الموقع»[1] على متكثّر يأتي إلى الظهور بطريقة جديدة، بوصفه يقع تحت المقياس العام لدرجات التطابق التي تفرض، عنصرًا عنصرًا، ظهورها الخاص. لنقل بأنّ **موقعًا ما هو يُظهر (نفسه) بنفسه.**

هو ذا المبدأ الصوري لتحوّلٍ ما في الظهور. وإنّ تحليليّة صارمة سوف تبيّن أنّه ثمّة ثلاثة أنواع من التحوّل. بادئ الأمر، حسب درجة الوجود التي من شأن المتكثّر عندما يسقط تحت رابطته الترنسندنتالية الخاصة. إذا لم تكن هذه الدرجة قصوى، سوف نقول بأنّ التحوّل هو **واقعة**[2]. وإنّ الواقعة، والتي تقتضي شذوذا محلّيا في توزيع علاقات الظهور، هي أكثر من التغيّر المنتظم، أو التعديل «على طريقة سبينوزا»، الذي تحدّثنا عنه آنفا. لكنّها تظل إلى حد كبير داخلية في الظهور في شكله العام. ثمّ إنّ تعيين الحدود بين المواقع التي تكون قيمتها الوجودية قصوى هو يتمّ انطلاقا من نتائج التحوّل المحلّي، وبالتالي من قوّته. لقد رأينا في الفصل ٤ أنّ كلّ متكثّر يمتلك عنصرًا لا-موجودًا واحدًا وواحدًا فقط. إذا بقي هذا العنصر اللا-موجود ثابتا لا يتغيّر أو لا يكتسب، تحت مفعول التحوّل، إلاّ وجودا أدنى من الأقصى، نحن سوف نسمّيه تحوّلا ذا **فرادة ضعيفة.**

---

(١) "site". يعرّف باديو الموقع بأنّه «موضوع» يحدث أنّه، على صعيد الكينونة، ينتمي إلى نفسه، وعلى صعيد الظهور، هو يقع تحت تأشيره الترنسندنتالي بحيث يعزو إلى كينونته قيمة وجود ما. فالموقع يشهد على تسرّب الكينونة بما هي كذلك داخل حيّز الظهور.

(٢) un fait. الواقعة حسب باديو هي تغيّر واقعي في الموقع لكنّ كثافة وجوده ضعيفة أو أقلّ من الدرجة القصوى.

وإذا ما اكتسب اللا-موجود قيمة وجودية قصوى، سوف نقول إنّ التحوّل هو **حدث**[1].

وبعبارة أخرى، إنّ الحدث هو موقع (متكثّر يقع هو نفسه تحت القانون الذي يُظهر عناصره) موقع زائد أو فائض عن الواقعة(إذْ أنّ قيمة وجود الموقع هي قصوى) كما عن الفرادة الضعيفة (إذْ أنّ اللا-موجود يأتي إلى الوجود، هو أيضًا، مع القيمة القصوى).

علينا أن نسجّل خصائص الحدث بكل عناية: هي الانعكاسية[2] (الموقع ينتمي إلى نفسه، على الأقل بشكل خاطف، بحيث أنّ كينونته ـ المتكثرة هي تأتي «شخصيًا» إلى سطح ظهوره)؛ الكثافة (هو يوجد بشكل أقصى)؛ القوة (مفعوله يمتد إلى رفع[3] كامل للاّ-موجود، من القيمة الدنيا أو الصفر إلى القيمة القصوى: «نحن لا شيء، لنكن كلّ شيء»، كما ننشد ذلك في **الأممية**).

من المؤكّد أنّنا لا نستطيع، حتى نعطي مثالاً عن الحدث، أن نكتفي بالدلب التجريبية. أنا اقترحت وفصّلت في كتاب **منطقيات**

---

(١) un événement. يسمّي باديو «الحدث» أيضًا «فرادة قويّة». الحدث هو عنده تغيّر واقعي تكون كثافة وجوده المنسوبة إلى الموقع بالدرجة القصوى. هو صيرورة كثافة الوجود الذي من شأن ما كان يمثّل اللاّ-موجود الخاص بالموقع. فالحدث يضفي صفة المطلق على اللا-موجود. وفي المقابل فإنّ الفرادة الضعيفة هي مجرّد «واقعة». الحدث هو ما يشوّش نظام العالم، وهو تشويش يشهد عليه «رفع» أو تجاوز اللاّ-موجود الذي ينطوي عليه عالم ما. وذلك يعني أنّ الحدث يشوّش «محلّيا» التنظيم المنطقي للعالم أي يغيّر مقامه الترنسندنتالي. الحدث يرفع اللا-موجود إلى صيغة «مطلقة» بحيث يأخذ مكان الموجود من قبل. الحدث شيء قويّ كفاية بحيث أنّ ظهوره وتلاشيه يقعان مثل ومضة برق. بعد ذلك فقط يصبح نوع من العالم ممكنًا.

(2) réflexivité.

(3) relève.

العوالم، أمثلة عديدة جدًا. لنذكر، في السياسة، انتفاضة العبيد تحت قيادة سبارتكوس[١]، أو اليوم الأول من كومونة باريس؛ وفي الفنون، لوحات الأحصنة من طرف فنّاني كهف شوفيه، أو معمار برازيليا؛ وفي الحب، جوليا وسانت-برو[٢] في رواية روسو **إلواز الجديدة**[٣]، ديدون وإيني[٤] في أوبرا الطروادیون[٥] لهيكتور برليوس[٦]؛ وفي العلم، اختراع غالوا[٧] لنظرية الفرق، أو عرض إقليدس لنظرية الأعداد الأولى. يلوح لنا هنا كيف تنبجس النظرية الحاسمة لهذا الكتاب في جملته: **إنّ أي حقيقة لا يمكن أن تصدر إلاّ من حدث ما.**

إذا كانت حقيقة ما كونية[٨]، فإنّه سوف يكون من اللازم عندئذ أن نطرح أنّ مسارها هو يربط الكونية بالعرضيّة البحتة، عرضيّة الحدث. إنّ أي حقيقة هي تظهر في عالم ما بوصفها اتصالاً فائضًا عن العدد بين الصدفة والأبدية.

ولهذا السبب يمكننا أن نرجع إلى الدلبة في صيغتها الشعرية. أليس

---

(١) Spartacus (حوالي ١١١ ق.م. ـ ٧١ ق.م.)

(2) Julie et Saint-Preux.

(٣) العنوان الكامل هو Julie, ou la nouvelle H se.[lo]، رواية نشرها روسو سنة ١٧٦١.

(4) Didon et Enée.

(5) Les Troyens.

(٦) Hector Berlioz (١١ ديسمبر ١٨٠٣ ـ ٨ مارس ١٨٦٩)، مؤلف موسيقي فرنسي.

(٧) Evariste Galois (١٨١١ ـ ١٨٣٢). عالم رياضيات فرنسي.

(٨) universelle. «كونية» أي توجد لعوالم عديدة، وبالتالي لعوالم لم تشارك في انبثاقها. ومن وجهة نظر الحقائق فإنّ العوالم الأخرى هي هي رغم اختلافاها وتباعدها.

في هذا الاتّصال إنّما كان يفكّر فاليري عندما أجابت الدلبة غاضبة على من يريد أن يختزلها في مجرّد ظهورها الجزئي؟ عندما يعارض هذه الجزئيّة بتضمّنها الخاص داخلي الكوني؟ لنقرأ إجابتها. دعونا نفهم من «العاصفة» الفعل الحدثي، ومن «الرأس الشامخ»، اندماج الدلبة في النتائج الكونية للعاصفة، في مجيئ حقيقة ما إلى العالم.

هذا «الرأس الشامخ» هو الجسم المجيد للشجرة المتحوّلة، التي هي بذلك المساوي النوعي لكل ما ينمو، الأخوّة، تحت طيّة **الحقّ**، بين الشجرة والعشب...:

ـ لا! تقول الشجرة. تقول: **لا!** بلمعان
رأسها الشامخ،
الذي تعامله العاصفة مثل أيّ شيء في الكون
كما تفعل عشبة صغيرة[1]

---

(١) هذا النص هو المقطع الأخير من قصيدة بول فاليري «إلى دُلبة». وقد أضيف إلى القصيدة الأصلية في وقت لاحق وبخط مائل. ـ ترمز القصيدة إلى معركة أبدية بين الشجرة والريح: بين الشجرة المحتجزة في التربة والحركة المستحيلة للريح. الريح تولّد رغبة في التحرّر من المكان لكن قوة الموقف تشدّ الشجرة إلى جذورها، وهي شرط وجودها. تغضب الشجرة من قوة الموقع لأنّها تشعر بإهانة المكان: إنّ الريح العاصفة تعامل كل الكائنات بلا تمييز، أي بشكل كوني، ولذلك هي تهين الشجرة بشروط وجودها، بكونها لا تعدو أن تكون «ما يظهر» بشكل «جزئي»، هي مظهر جزئي من المكان، وليست «كلّ» نفسها. لذلك تقول الشجرة «لا» في وجه الريح، ولأنّها لا تتكلّم، فهي تتلألأ برأسها الشامخ لأنّها ترفض حجزها في المظهر الجزئي لجسمها المحجوز في المكان، نعني ترفض أن تعاملها الريح كما تعامل كل الأشياء في الكون دون أيّ اعتبار كلي، كما تفعل مع عشبة صغيرة. ـ لكنّ باديو يستدرك في النهاية أفقا من الأمل: حين يشير إلى أنّ الرأس الشامخ لا يلغي «الأخوّة» الصامتة، «تحت طيّة الحقيقة»، تلك التي لا تراها الريح، بين الشجرة والعشب.

VI

إدماج

نحن نفترض الوقوع المفاجئ[١] لحدث ما. وبما هو كذلك، هو قد تلاشى: إنّ الباثولوجيا الترنسندنتالية التي تتشكّل عندما يصل ظهور دعامةِ كينونتهِ إلى السطح[٢] (متكثّر، خاضع للتقييم الهووي[٣] لعناصره) لا يمكن لها أن تثبت أو تدوم. لا تبقى إلاّ النتائج، ، ومن بينها، تلك التي تحدّد القيمة الحدثيّة للموقع: نعني رفع[٤] عنصره

---

(١) la survenue. سوف يجنّد باديو جملة من العبارات التي تدور حول معنى «الحدث» (événement). وهو معنى لا يدلّ فقط على مجرّد الحدوث (advenir) بل على الحدوث المفاجئ وبشكل مفرط أو زائد (survenir). وهو يعضد ذلك بمجموعة من الاستعارات «الحدثية»: من قبيل «القدوم» (venue) و«الوقوع المفاجئ» (survenue) و«الوصول إلى السطح» (venue à la surface) و«الوصول إلى لحظة السطوع» (venue à l'éclat). ـ إنّ القصد هو أنّ الحدث لدى باديو هو ما يفتح إمكانية أن تنبجس حقيقة جديدة لم تكن ممكنة في عالم معيّن. وهو ما يتضمّن معاني الجدّة والمفاجأة والإفراط. لكنّ الخاصية الكبرى هي أنّ الحدث لا يمكن أن يتكرّر. ولا يمكن الدخول في علاقة أصلية معه، بل فقط أن نبحث في المنطق المحايث لنتائجه.

(2) la venue à la surface.

(3) identitaire.

(٤) la relève. الرفع بالمعنى الهيغلي: التجاوز لشيء ما مع الاحتفاظ بماهيته.

اللا-موجود، الذي يمرّ من الدرجة الصفر أو الدنيا إلى الدرجة القصوى.

كل حقيقة هي تعمل عندما يسطع[1] ظهور الشيء الذي كان وجوده غير ظاهر تمامًا: في السياسة، مثلاً، العبيد القدامى أو البروليتاريون المعاصرون؛ وفي الفن، ما لم تكن له أيّ قيمة صورية، وقد تحوّل شكله فجأة بسبب انزياح غير متوقع للحد الفاصل بين ما نعترف به بوصفه شكلاً، ولو مشوّه ـ الشكل، وما يقبع في الذي لا شكل له؛ وفي الحب، كل اقتحام لصلابة **الواحد** من طرف **اثنين**[2] غير محتملة وكانت منفيّة لوقت طويل، تجرّب العالم لذات نفسه وتكرّس نفسها للامتناهي هذه التجربة؛ وفي العلم، خضوع طائفة واسعة من الصفات المادية أو الحيوية للحروف الرياضية وقد كانت تبدو بمثابة ضدّ لها. أمّا أسماء الأعلام التي اقترنت بهذه الانبثاقات فهي: سبارتكوس أو لينين، اسخيلوس[3] أو نيكولاس دي ستال[4]، إلواز وأبلار[5]، مثل إديث بياف ومارسال سردان[6]، أرخيميدس أو غاليلي.

نحن نطلق اسم **المنطوق البدئي**[7] على لا-موجود الحالة السابقة للعالم التي تجد نفسها مرفوعة، محمولة إلى القوة القصوى للظهور،

---

(1) la venue à l'éclat.

(2) un Deux.

(٣) Eschyle. (٥٢٥ق.م ـ ٤٥٦ ق.م.) روائي مسرحي تراجيدي يوناني.

(٤) Nicolas de Stalë. (١٩١٣ ـ ١٩٥٥)، رسام فرنسي من أصل روسي.

(٥) Héloïse et Abélard. من أشهر ثنائيات قصص الحب في القرون الوسطى المسيحية.

(٦) Édith Piaf (١٩١٥ ـ ١٩٦٣) مغنية فرنسية مشهورة من أصول إيطالية. وMarcel Cerdan (١٩١٦ ـ ١٩٤٩) ملاكم فرنسي من الجزائر وقع في حب المغنية.

(7) énoncé primordial.

عبر التحوّل الحدثي. ليس أنّ الأمر يتعلق ضرورة بكلمة ما، بل لأنّ قيمة هذا المصطلح هي نوع من الوصية. هو يقول لنا، من أعلى السلطة التي يمنحها إيّاه رفعُه: «انظر إلى ما يحدث، وليس فقط ما هو كائن. اعمل على نتائج أو تبعات ما هو جديد. اقبل بالانضباط المناسب إزاء صيرورة هذه التبعات. اجعل من كل المتكثّر الذي هو أنت، الذي هو أجسام في جسم، المادّة التي لا تُمحى للحقّ». هذه الأوامر المادية تقول لنا أشياء من قبيل: «يا عمّال العالم، اتحدوا!» (ماركس). أو: «إنّ العالم مكتوب في لغة الرياضيات» (غاليلي). أو: «ضربةُ نردٍ واحدة أبدًا لن تبطل القدر» (مالارمي). أو: «الحب نوع من الفكر» (بيسوا)[١].

مستهلاً بالمنطوق البدئيّ، يتكوّن في العالم جسمٌ جديد سوف يكون هو جسم الحقيقة[٢]، أو جسمًا قابلاً للتذويت[٣]، وسوف يحدث لنا، عندما يكون السياق واضحًا، أن نسمّيه **جسمًا**[٤]، فحسب. كيف يتكوّن هذا الجسم؟ هو يتكوّن حسب التجاذبات الخفية[٥] بين الأجسام الأخرى للعالم وبين المنطوق البدئيّ. إنّه حول هذا المنطوق إنّما تتجمّع المتكثّرات التي تنخرط في مسار انتشار نتائج أو تبعات الحدث، نتائج من شأن هذا المنطوق أن يركّز أصلها ويكرّس جدّتها بسلطته. لنفكّر في «اليساريين» الذين شكّلوا،

---

(١) Fernando Pessoa. (١٨٨٨ ـ ١٩٣٥) هو شاعر وكاتب ومترجم برتغالي.

(2) corps de vérité.

(3) corps subjectivable.

(٤) corps. يعني باديو بمفهوم «الجسم» كينونة متكثّرة هي، تحت شرط حدث ما، من شأنها أن تحمل صورانيّة ذاتيّة ومن ثمّ تجعلها تظهر في العالم. والجسم مكوّن من عناصر «الموقع» التي تندمج في حاضر حدثي.

(5) affinités.

نحو نهاية السبعينات، المجموعة التي لا حصر لها وغير المتجانسة من المخلصين لماي ٦٨. لنفكّر في المحبّين الذين في العالم تجرفهم المفاعيل الصاعقة لكلمة «أحبّك» التي تثبّت اللحظة العابرة للقاء ما بوصفها منطوقا بدئيًا. لنتخيّل التنسّك الفنّي والراقي[١] لكبار تلاميذ وأتباع شوينبيرغ[٢]، برغ[٣]، فيبرن[٤]، بعد منعطف الاثنتي عشرة نغمة[٥] للعشرية الأولى من القرن العشرين. لنسجّل انبهار علماء الرياضيات الفرنسيين الذين اكتشفوا في الثلاثينات التجديد الجذري لعلم الجبر الحديث الذي حملته اختراعات المدرسة الألمانية، وعلى رأسها إيمي نويثر[٦]. وألف مثال آخر يبيّن ماذا يعني بالنسبة إلى فرد تصحبه سلطة منطوق بدئيّ، أن يعلن نفسه، جسمًا وروحًا، منضويًا تحت حزب هذا المنطوق ومتطوّعًا بلا رجعة من أجل نشر مفاعليه جسمًا أو بجسمه[٧] («مرة أخرى»)[٨].

وذلك أنّ هذا المسار إنّما هو مسار إلحاق[٩] بجسم في طريق

---

(1) mondain.

(٢) Arnold Schoenberg (١٨٧٤ ـ ١٩٥١). مؤلّف موسيقي ومنظّر نمساوي.

(٣) Alban Berg (١٨٨٥ ـ ١٩٣٥). مؤلف موسيقي نمساوي. هو صديق شوينبيرغ.

(٤) Anton Webern (١٨٨٣ ـ ١٩٤٥). مؤلف موسيقي نمساوي من أول تلاميذ شوينبيرغ.

(٥) dodécaphoniste. طريقة في التأليف الموسيقي.

(٦) Amalie Emmy Noether (١٨٨٢ ـ ١٩٣٥). هي عالمة رياضيات ألمانية مختصة في الجبر التجريدي والفيزياء النظرية.

(7) en corps.

(٨) «encore». وضع المؤلف عبارة «encore» (ثانية، مرة أخرى، لا يزال حتى الآن، بعد..) بين هلالين تلميحًا إلى أنّها في جناس لفظي (بالفرنسية) مع عبارة «بجسمه أو في جسمه» (en corps). والمعنى: أنّه متطوّع بلا رجعة «لتجسيد» مفاعيل ذلك المنطوق البدئيّ «بجسمه» مرة أخرى أو بشكل «مستمرّ».

(9) adjonction.

التشكّل، لكلّ ما يجد في نفسه تجاذبًا جوهريًّا مع ما يبسطه هذا الجسم من تبعات المنطوق، وبالتالي تبعات الحدث الذي ضرب مثل البرق، في نقطة ما، قوانين الظهور. ولهذا السبب فإنّ الاسم الذي يليق به هو: **الإدماج**[1].

يمكن للمرء أن يصوّرن الإدماج الجسدي انطلاقا من التفاصيل الأكثر تلطّفا لمنطق الظهور. هذه المهمة قد تمّ القيام بها في مؤلّفنا **منطقيات العوالم**، وعلى الخصوص في الكتاب VII، الذي يحتوي على نظرية جسم الحقيقة، لكنها تفترض كل تعقيدات «المنطق الكبير»، المبيَّنة صراحة في الكتاب .III نحن لا نفعل هنا غير وصف رهاناتها.

ماذا يعني «تجاذب»[2] يحصل بين جسم أيًّا كان وبين المنطوق البدئي الذي يصنع أثر حدث ما داخل العالم؟ إنّ العناصر الأولية لنظرية الظهور المبيّنة في الفصلين ٣ و ٤ من الكتاب الحالي هي تكفي من أجل فهم ذلك. فإنّ المنطوق، الذي هو رفعٌ للا-موجود، هو منذ الآن متكثّر يظهر في العالم مع قيمة قصوى. هكذا، فإنّ المنطوق البدئي لحبّ ما، «أنا أحبك»، لـ«تصريحات الحبّ» التي هي اسم على مسمّى، هو يوجد في العالم الذاتي للمحبّين، أو

---

(١) incorporation. علينا أن نلاحظ استثمار باديو للجذر اللغوي الذي يحيل على معنى «corps»: أي أنّ الإدماج لا يتمّ إلاّ بالجسم أو جسمًا. يتعلق الأمر بالدخول في (-in) جسم تجسّده «حقيقة» غير مسبوقة نجمت عن «أثر» حدث غير مسبوق. وبتعبير باديو: أنّ عنصر موقع ما يندمج في الحاضر الحدثي إذا كان تطابقه مع أثر الحدث في درجته القصوى.

(٢) affinité. وهو مصطلح له تاريخ يعود إلى غوته، كان يشير إلى «تجاذب الأرواح» (القرابة الخفية بين الأرواح دون سبب واضح)؛ لكنّ باديو يجنّد المصطلح هنا للإشارة إلى تجاذب من نوع ماذي بين الأجسام.

المحبين المقبلين، مع كثافة لا شيء يمكن أن يتخطاها. لنعتبر إذن متكثّرًا أيًّا كان من العالم المعني، على سبيل المثال ذوق التجوال على ساحل البحر لدى أحد المحبين. سوف نقول إنّ هذا العنصر هو يندمج في جسم[1] الحقيقة المحبِّ وهو في طريق التشكّل، إذا ما كانت علاقة تطابقه مع المنطوق البدئي هي مقيسة بأعلى درجة ممكنة. عمليّا، بلا ريب، ذلك يعني أنّ هذا المحبّ هو يرغب في جرّ الآخر ضمن هذا النوع من النزهة، وضمّه إلى شغفه بالشواطئ الخالية، وإعادة تقويم محبّته لهمسات البحر من زاوية الحب لا غير، الخ. صوريّا، هذا يعني أنّ درجة التطابق بين المعطى «ذوق التجوال على شاطئ البحر» وبين المنطوق البدئي عن الحب، لا يمكن أن تكون أقلّ من درجة الوجود في هذا الذوق. إنّ الدلالة واضحة: منذ الآن، لا يمكن لشعور شخصي أن يدخل في تأليف جسم الحب إلاّ إذا لم يكن تطابقه مع المنطوق البدئي المحبّ أقلّ من كثافته الخاصة، وإذا كان يستطيع أن «يتألّف[2]» مع الحب دون أن يفقد من قوّته. وعندئذ هو يثري جسم الحب، وهو ما يعني أنّه يدخل في مسار حقيقة ما: إنّ شاطئ البحر، بما هو مقطع من الظهور، هو قد أُعيد تقويمه من زاوية **الاثنين**[3] ولم يعد محتجَزا في المتعة النرجسية للعالم (١٢).

إنّ التحليل الصوري انّما يعزّز هذه الرؤية التجريبية. للمرء أن يبرهن بالفعل أنّه إذا ما كان من شأن متكثّر في العالم أن يظهر فيه بكثافة وجود قصوى (وهو مقتضى الحال، من حيث التعريف، لكل

---

(١) s'incorpore au corps. قد نقول «يتجسّم في الجسم» أو «يتجسّد في الجسد». لكنّ ذلك لا يفيد معنى «الإدماج» أو «الاندماج».

(2) se composer.

(3) le Deux.

منطوق بدئيّ)، فإنّ علاقة التطابق الخاصة بأيّ متكثّر مهما كان[1]، بصدد الظهور في نفس العالم، مع هذا المتكثّر الأول، لا يمكن أن تحصل على درجة أعلى من درجة وجود هذا المتكثر الثاني: إنّ درجة تطابق أيّ متكثّر أيًا كان مع منطوق بدئيّ هي على الأكثر مساوية لدرجة وجود هذا المتكثّر أيًا كان. فإذا ما كانت مساوية لها، عندئذ هي تكون أيضًا مرتفعة بقدر ما تستطيع: هي لها من حيث المنطوق البدئي علاقة تطابق قصوى. وإنّ هذا هو ما يشير إليه «تجاذبه» مع المنطوق.

سوف نقول عندئذ إنّ **متكثّرًا ما من العالم من شأنه أن يندمج في مسار الحقيقة، أو أن يصبح مكوّنا لجسم هذه الحقيقة، وذلك إذا ما كانت درجة تطابقه مع المنطوق البدئي درجة قصوى.** كذا حال الشاب اليساري الذي ارتفع ما وراء نفسه بانخراطه من دون حدود في مفاعيل حدث "ماي ٦٨"، والذي يمكن أن يُصاغ منطوقه البدئي على هذا النحو: «لنخترع السياسة من جديد». أو حال ذوق العاشق للنزهات على شاطئ البحر، إذا ما صارت تلك النزهات، تحت أمر «أنا أحبّك»، لحظات وجديّة[2] للحب نفسه.

أن تندمجوا بأجسامكم في صيرورة حقيقة ما، هو أن تنقلوا إلى الجسم الذي يحملها كلّ ما فيكم من كثافة تماثل ما يسمح لكم بالتماهي مع المنطوق البدئي، هذه الندبة[3] التي يتركها الحدث الذي منه ينشأ الجسم.

إنّ التبسيط الذي هو ضروري هنا إنّما يقودنا آخر المطاف إلى

---

(1) quelconque.

(2) extatiques.

(٣) un stigmate. في معنى العلامة المميّزة التي يتركها جرح أو هو وصمة العار.

هذا: إنّ مسار حقيقة ما هو بناء جسم جديد من شأنه أن يظهر في العالم تدريجيا بقدر ما تتجمّع حول منطوق بدئيّ ما كلُّ المتكثّرات التي تخوض مع هذا المنطوق البدئي تجاذبًا أصيلا. وبما أنّ المنطوق البدئي هو أثرُ قوّة حدثٍ ما، فإنّه يمكن أن نقول أيضًا: إنّ جسمَ حقيقةٍ ما هو نتيجة تحصل عندما يندمج في تبعات الحدث كلّ شيء في العالم وقع تحت قوّته في درجتها القصوى.

إنّ أيّ حقيقة هي حدث قد انقضى[1] لكنّ العالم ما فتئ شيئًا فشيئًا يُظهر جسمه غير القابل للتوقّع في المواد المتباينة للظهور.

(١) disparu. اضمحل واختفى وتلاشى.

VII

تذويت

نحن نفترض الآن وجودَ جسمٍ للحقيقة[1] كما يتشكّل حول منطوق بدئيّ، هو نفسه أثرٌ عن حدث منقضٍ. وهذا الجسم يجد موقعه في العالم الذي أصابه الحدث، وهو ينتشر فيه على نحو مرئي. وهكذا فإنّ **الموقف المتّخذ بالنظر إلى وجود هذا الجسم هو الواقع، هو مادّية الموقف المتّخذ بالنظر إلى الحدث.** لكنّ أيّ حدث هو إخلال بنظام العالم (بما أنّه يربك محلّيًا التنظيم المنطقي المقام الترنسندنتالي ـ لهذا العالم)، تشهد عليه عملية رفع[2] اللا-موجود. إنّ الموقف المتّخذ بالنظر إلى الجسم الجديد هو إذن من حيث

---

(١) corps de vérité. تقتضي نظرية «الحدث» لدى باديو أنّ كلّ حقيقة هي تجد منبتها في سيرورة استثنائية داخل عالم معيّن، وليس في قوانين عامة عن العالم. والمشكل هو دوما كيف يتمّ بناء حقيقة ما داخل عالم ما وكيف تتلاءم هذه الحقيقة مع العالم الواقعي. يتحدث باديو عن جسم حقيقة منجز يحمل ذاتيّة مخصوصة وهو نفسه محمول بدوره من طرف هذا المسار. هو «فاعل» الفكرة لكنّ هذا الفاعل ليس بالضرورة «فردا». إنّ ظهور الحقائق حسب باديو هو ظهور أجسام مفردة تماما (أجسام ما بعد حدثية) هي التي تؤلّف المادة المتكثّرة حيث تنتصب الصورانيات الذاتية الخاصة.

(2) la relève.

القيمة يساوي الموقف فيما يخص نظام العالم، وفيما يخص ما يجب أن يوجد أو لا يوجد في هذا العالم.

من الواضح على نحو مجرّد أنّنا سوف نحصل على ثلاثة أنواع من المواقف. نحن قد وصفنا النوع الأول في الفصل السابق: الاندماج في الجسم، والتحمّس إزاء الجدّة، والإخلاص النشط لما جاء كي يقلب محلّيا قوانين العالم. أمّا النوع الثاني فهو عدم المبالاة: أن نتصرّف كما لو أنّه لم يحدث أيّ شيء، أو على نحو أدقّ أن نكون مقتنعين بأنّه لو أنّ الحدث لم يقع، فإنّ الأمور سوف تكون من حيث الجوهر هي نفسها. وذلك هو الموقف الارتكاسي الكلاسيكي، الذي يلغي كل ما هو جديد في نطاق القوة الهادئة للمحادثة. أمّا النوع الثالث فهو العداوة: أن نعتبر الجسم الجديد مثل ثوران غريب مضرّ، يجب القضاء عليه. وفي هذه الكراهية للجديد، لكل ما هو «حديث» ومختلف عن التراث، نحن نتعرّف على النزعة الظلامية.

نحن نسمّي هذه السلوكات **تذويتات** الجسم[1]. ونقول إنّه ثمّة ثلاثة أنماط من التذويت، التي تنصّ، بالنظر إلى الجسم القابل للتذويت، على ثلاثة أنماط من الذات: المخلصة، والمرتكسة، والمظلمة.

ما ينبغي أن نفهمه جيّدا، هو أنّ الذوات الثلاثة هي معاصرة للحدث وللجسم، حتى وإن كانت هذه المعاصرة سالبة. وبالتالي

---

(١) subjectivations du corps. كل حقيقة تتألّف من مادة أو من جسم من العالم نفسه. وتفترض مجموعة من الآثار المادية الناجمة عن حدث ما. هذه الآثار ترتبط به هيئة فاعلة تسمّى «الذات». كل ذات هي استعداد عملياتي لآثار حدث ما ولما ترتبه داخل عالم ما. كل حقيقة تنتج أشكالاً ـ من ـ الذات.

فإنّها وجوه[1] جديدة. ينبغي أن نقبل بأنّ الذات المرتكسة[2] هي اختراع النزعة المحافظة، مهما نحت هذه العبارة منحى المفارقة، وأنّ الذات المظلمة[3] نفسها هي خلق داخلي للتراث الأكثر تبلّدا. ومن حيث أنّها تقدّم تعريفا عن **توجيهات تتعلق بالجسم**، فإنّ هذه الأنماط الذاتية الثلاثة تشارك في الجدّة. إنّ الثلاثة جميعها هي وجوه من الحاضر النشط حيث تتشكّل حقيقة غير معروفة سابقا. هي تؤلّف تاريخا حيث تصنع حقيقة ما طريقها بمشقّة وتنفصل بفضل طابعها الكلي عن ظروف ظهورها.

لنعتبر على سبيل المثال الانبثاق الحدثي النموذجي الذي هو ثورة أكتوبر ١٩١٧ في روسيا. إنّ الجسم الجديد هو بلا ريب مكوّن في كَرَّة واحدة من الدولة السوفياتية (التي هي في الواقع صيرورة - الدولة[4] في الحزب) ومن الأحزاب الشيوعية التي بدأت منذ ١٩٢٠ تنشأ في العالم أجمع وتكوّن الأممية الثالثة.

إنّ **الذات** المخلصة[5] هي إدماج، وهو ما يعني أنّها منظومة، للانتماءات الفردية في داخل هذا المركّب من الدول القومية، والأحزاب والتنظيم العالمي الذي يحدّد الحركة الشيوعية العالمية. ومن حيث هي توجيه مناضل لصيرورتها، فإنّ **الذات المخلصة هي تنسج حاضر الجسم، بوصفه زمنًا جديدًا لحقيقة ما.**

أمّا الذات المرتكسة فهي كل ما يوجّه عمليّة المحافظة على الأشكال الاقتصادية والسياسية السابقة (الرأسمالية والديمقراطية

---

(١) figure. صورة، استعارة، شخصية.

(2) sujet réactif.

(3) sujet obscur.

(4) le devenir-Etat.

(5) le Sujet fidèle .

البرلمانية) ضمن شروط وجود الجسم الجديد. إنّها الذات الديمقراطية البورجوازية التي تعمل على تأمين استمرارها. وبمعنى ما، فإنّ الذات المرتكسة هي تنكر فعليّة الحدث، بما أنّها تؤكّد أنّ العالم السابق يمكن ويجب أن يستمرّ كما هو. هي تُبقي على مسافة لا يمكن قطعها بينها وبين الحاضر السياسي الجديد. هي تحوّل عدم حضورها في الحاضر الجديد إلى حاضر مزّيف. ولكن، بمعنى آخر، هي تقيم أكبر اعتبار لوجود الجسم الجديد. وعلى وجه خاص، وتحت أشكال مختلفة (النزعة العمّالية في انجلترا، وإصلاحات الجبهة الشعبية[١] والتحرير[٢] في فرنسا، والنيو ديل[٣] أو الصفقة الجديدة في الولايات المتحدة...)، هي سوف تضاعف التنازلات لصالح العمّال، وتضع سياسة اجتماعية، وتكبح الشهوات اللامحدودة للقوى الصناعية والمالية، شريطة أن يبقى كل ذلك في إطار النظام السابق (وذلك يعني تقييم التطابقات والاختلافات تحت قانون الترنسندنتالي نفسه). هذه «الإصلاحات» هي بلا ريب مطلوبة حتى يظلّ الاندماج في مسار الحقيقة، وتوسّع الذات المخلصة، والقناعة الشيوعية الفاعلة، ظواهر محدّدة كفايةً. إجمالاً، يجب على ظهور العالم السابق أن يبقى تحت نفس العنصر الترنسندنتالي،

---

(١) Front populaire. هو تحالف بين قوى اليسار حكم فرنسا من ماي ١٩٣٦ إلى أبريل ١٩٣٨.

(٢) la Libération. المقصود هو جملة العمليات العسكرية التي قام بها الحلفاء وحركة المقاومة من أجل تحرير فرنسا من الاحتلال الألماني في الفترة الممتدة سنتيْ ١٩٤٤ ـ ١٩٤٥.

(٣) New Deal. برامج اقتصادية ليبرالية أُطلقت ما بين ١٩٣٣ و١٩٣٦ في الولايات المتحدة وتدور حول «الإغاثة والإنعاش والإصلاح» ضد آثار الكساد الكبير على العاطلين والفقراء.

بحيث أنّ الجسم الجديد لا يستطيع أن يبسط وجوده الأقصى إلاّ بشكل محلّي. إنّه هنا يكمن التوجّه الذي تُسنده الذات المرتكسة إلى هذا الجسم: أن يبقى في ركنه الخاص بقدر ما يكون ذلك ممكنا. إنّ الدولة الأمريكية قد حدّدت هذا الخطّ، بالنظر إلى العالم الشيوعي، مثل خطّ **احتواء**[1]. وبهذا المعنى فإنّ الذات المرتكسة هي ذاتٌ جديدة، ناجمة عن الجسم الجديد: هي تقوم **باختراع ممارسات محافظة جديدة**. ومن خلال بناء مسافة جديدة تفصل عن حاضر **الحق**[2]، هي تُبقي على وهم الاستمرارية. هي حاضرُ حجْبِ الحاضر.

أمّا الذات المُظلمة فهي تريد موت الجسم الجديد. إنّ استمرار العنصر الترنسندنتالي، مقابل إصلاحات محايثة، لا تكفيها. وهذا هو ما حدّد، في أوروبا النصف الأول من القرن العشرين، ملامح الخط الفاشي. فهذا الخط هو ثوري بالمعنى التالي: من أجل إنهاء حضور الحاضر الجديد، ينبغي استحضار التدمير الكامل لجسم الحقيقة، ومن ثمّ القضاء على الذات المخلصة بكل أشكالها، بما أنّ الذات المخلصة هي ما يوجّه هذا الجسم. أمّا مشكل الذات المظلمة فهو أنّ البُعد المضاد تمامًا للثورة في ثورتها هو لا يملك القدرة الكافية لحشد القوى التدميرية التي يحتاجها. إذ يجب عليها فضلاً عن ذلك أن تخترع دون أيّ أساس يُذكر ذاتًا خيالية تكون خصمًا لجسم الحقيقة ومع ذلك هي لا تقرّ بل ترفض وتنكر الحدث الذي انطلق منه خصمها. لذلك، فإنّه **ينبغي على الجسم الذي تطالب به الفاشية أو تنطق باسمه ألاّ يكون حدثيًا**[3]، **بل جوهريًا**: عِرق قومي،

(1) containment.
(2) le Vrai.
(3) événementiel.

مكتبة
t.me/t_pdf

حضارة كبرى، أمّة، أو إله[1]. وهكذا فإنّ الذات المظلمة هي أوّلا سوف تفرض السيادة القاتلة لجسم خيالي مستعار من التراث، وثانيا، سوف تدمّر الحاضر الجديد بواسطة حاضر يحمل مفارقة، هو حاضر الجوهر الأبدي. إنّ الذات المظلمة تصنع حاضرًا من الأمر الذي هو بحسبها قد كان هنا دومًا، لكنّ الأحداث قد حجبته وشوّهته. وهذه هي الدلالة الحقيقية وراء عبارة «الرايخ لألف عام»[2] الذي وعد به هتلر: بمجرّد أن يتمّ تدمير حاضر الثورات، وبالأخص الحاضر الشيوعي، فإنّنا سوف نحصل على الأبدية الألمانية أو الآرية. إنّ الذات المظلمة تعارض الجسم المتحرّك لمسارات الحقيقة بالرجوع إلى الحاضر ـ الماضي الثابت للجوهر القومي أو العرقي أو الديني. لكنّ هذا الوعد لا يمكن الإيفاء به. وبما أنّ الذات المظلمة، على خلاف جسم الحقيقة الذي ينشر النتائج الناجمة عن واقع الحدث، هي ذات خيالية، فإنّها لا تستمدّ حاضرها الظاهري إلاّ من تدمير خصمها. إنّ الأبديّة الآرية لا توجد إلاّ أثناء مدّة إبادة اليهود (وهو ما يفسّر أنّ النازيين قد عملوا على ذلك حتى الثانية الأخيرة من وجودهم). إنّ الرايخ لا يوجد إلاّ أثناء مدة خسران الحرب (وهو ما يفسّر الرفض الانتحاري لكل تفاوض، بما في ذلك في ألمانيا التي تم اجتياحها). إنّ الذات المظلمة تستمد كلّ حاضرها من المقاومة الشرسة لجسم الحقيقة. إنّها استحضار[3]، تحت علامة الموت، لصلابة الذات المخلصة.

إنّ البوّابة الدوّارة[4] للأنماط الذاتية الثلاثة هي ترسم مقطعا من

---

(1) un Dieu.

(٢) Reich de mille ans. من عبارة هتلر: «das Tausendjährige Reich».

(3) présentification.

(4) le tourniquet.

التاريخ (السياسي، الفنّي، العلمي أو العشقي). يمكن على سبيل المثال أن نرى الذات المرتكسة تتحالف مع الذات المظلمة ضدّ الذات المخلصة (في ألمانيا، فوّضت الرجعية الكلاسيكية نشاطها إلى هتلر ضدّ الشيوعيين)، أو نرى الذات المخلصة تتحالف مع الذات المرتكسة ضد الذات المظلمة (تحالف الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي ضد النازيين). وحتى الإغواء، الذي هو حقًّا انتحاري، بتحالف ما بين الذات المخلصة والذات المظلمة(١٣) هو أيضًا يمكن أن يوجد (معاهدة عدم الاعتداء بين ألمانيا النازية والاتحاد السوفياتي سنة ١٩٣٩). ذلك أنّ **الحاضر التاريخي، على الضدّ ممّا تصرّح به الجدلية الهيغلية والماركسية الدغمائية، هو لا يتساوق مع حاضر جسم الحقيقة.** وبالفعل فإنّ التاريخ بالحرف الكبير هو دائمًا عبارة عن التشابك بين الأنماط الذاتية الثلاثة، فهو الذي يجمع، بالنظر إلى جسم ـ الحقيقة، بين التوجيهات الثلاثة لهذا الجسم. كان ميرلوبونتي يقول، وقد لاحظ الحجب الظاهري لصيرورة حقيقة ما في أثناء حاضرها نفسه، إنّ «التاريخ بالحرف الكبير لا يعترف[١] أبدًا». وفي الحقيقة، فإنّه ليس مستعصيا على القراءة إلاّ بالنسبة إلى من تخلّى عن استنطاق ما تحمله ندبات الحاضر من شفرة. ينبغي أن ننطلق بأناة وصبر من الأحداث ومن عمليات بناء الحقيقة التي تنتج عنها. ثمّ أن نقبل أن يكون الارتكاس وأشكاله القصوى هي أيضًا مستجدّات، معاصرة للحاضر ما بعد الحدثي الذي يعلن عنه الجسم القابل للتذويت[٢]. وأخيرا، أن نعتبر أنّ الظاهر المشوّش للتاريخ هو ينتج عن أنّ خليط التوجّهات الذاتية ليس قابلا للحساب في نتيجته. وذلك

---

(١) avouer. لا يبوح بما يخفيه ولا يقرّ بما وقع.

(2) subjectivable.

أنّنا لن نعرف الحقّ إلاّ بقدر ما أنّه، في المنعطفات المتتالية، ومكابدة المستجدّات الرجعية أو الظلامية، هو سوف يبلغ إلى الأبدية التي هو قادر عليها. نحن لن نعرفه إذن، ما يسمّى معرفة، إلاّ منتزعا من حاضره، وبالتالي من العالم المشوّش الذي شهد ولادته. إنّه فقط عندما سنهيّئه في عالم آخر، من أجل استخدامه لغايات اندماجات جسدية جديدة، عندئذ سوف تسلّمه لنا قيامتُه كما هو. إنّ أيّ حقيقة هي ليست كلّية إلاّ في المستقبل السابق[1] للمسار الجسماني الذي جعلها تظهر.

لا يجب الاعتقاد بأنّ السياسة، وهي وحدها، هي نموذجية في ما يتعلق بالصيرورة الحدثيّة للحقائق وأشكال ـ الذات[2] التي ترافق هذه الصيرورة. وأنا أودّ أن أبيّن ذلك هنا بالكلام عن الحب.

لقد رأينا أنّ جسم الحبّ[3] هو شكل مخصوص من تجربة العالم يجري من وجهة نظر **الاثنين**[4]. إنّ الأفراد المدعوين إلى الاندماج الجسدي هم اثنان من شأنهما أن يكونا حامليْن لهذه **الاثنين**، بحيث يشكّلان «مجموعة بشرية» دنيا. هذا لا يمنع بأيّ وجه أن تكون قصّةُ حبٍّ ما تضافرًا مشوّشًا بنفس القدر الذي يكون عليه تاريخ سياسة تحرّرية (أو سياسة حقيقية)، أو تاريخ نظام جديد للفن، أو انتشار نظرية علمية جديدة.

أمّا الأنماط الذاتية، على الخصوص، فيمكن التعرّف عليها بيسير الجهد.

بلا ريب، إنّ الذات المخلصة هي كلّ ما يوجّه الحبّ نحو القوة

---

(1) le futur antérieur.
(2) les formes-sujet.
(3) corps d'amour.
(4) le Deux.

العاطفية **للاثنين** التي تشيّدها. إنّها الاندماج الجسدي نفسه، كون مقاطع من العالم أكثر عددًا وأكثر كثافة باستمرار، هي تبرز أمام **الاثنين** عوضا عن أن تكون منطوية في الرضا أو الاستياء النرجسيين. لنسجّل عرضًا أنّ الحبّ هو مثل ذرّة من الكونيّة[1]: ليس الكونيّة العابرة للثقافات (الأممية السياسية، جماعة العلماء، الخ...)، بل الكونيّة العابرة للأفراد. بالانتقال من واحد إلى اثنين، وتجريب **الاثنين** إلى ما لا نهاية (بما أنّ كل عنصر من العالم هو معرَّض لأنْ يُعامَل من طرف جسم من الحبّ)، فإنّ الحبّ هو أوّل درجة في الانتقال من الفرد إلى شيء مباشر يقع ما وراء نفسه. هو الشكل الأوّلي من تصعيد الفرادة في الكونية. ولهذا السبب، كما نعرف، فإنّ الحبّ، وقصص الحب هي أمور تثير شغف الإنسانية منذ الأزل. إذْ في الحبّ يتوضّح بطريقة أوّلية أنّ الحياة، ما نسمّيه الحياة، أمر لا يقبل الاختزال في المصالح الفردية، بل على نحو ما يتسنى للعالم أن ينكشف «لنا» أو يعرض نفسه «علينا»، مهما كان هذا «النحن» محدودا، ومهما كانت المجازفة التي ينطوي عليها بناؤه العشوائي، وليس انطلاقا ممّا هو كائن، بل ممّا يحدث «لنا».

أمّا الذات المرتكسة فهي، في الحب، تأبى على وجه التحديد أن تتحمّل هذه المجازفة من دون ضمانات صلبة. هي تشترط بمعنى ما أن يكون بإمكان المحبّ(ة) أن يقول إنّ الحياة تواصل سيرها كما في السابق، لكون الحبّ عندئذ ليس حدثا جذريّا، بل نوع من التكملة الداخلية، هي مطلوبة من أجل وجود مُرض. ولتحقيق ذلك فإنّ جسم الحبّ يُصفّى ويُغربَل بكل أنواع الاحتياطات المحافظة، والتي يكون شكلها العام هو العقد: يجب عليّ أن أعرف ما إذا

(1) un atome d'universalité.

كانت المنافع التي أحصل عليها من حياة الاثنين[1] هي أكثر من المضارّ الناجمة عن ذلك، ويجب أيضًا أن أعرف ما إذا كانت منافعي الفردية تساوي قيمة المنافع التي يحصل عليها شريكي من هذه الوضعية. يمكن أن نسمّي «الزوجيّة»[2] هذه الرؤية الحذرة على المستوى الحقوقي، التي تحاول أن تعزل في فضاء ضيّق قدر الإمكان الجزء المتوحش وغير المتساوي الذي يفترضه المنبع نفسه الذي يأتي منه أصل الحب: لقاء لا يمكن حسابه يكرّس الحياة للتجريب الأعمى لكل تبعاته. وشيئًا فشيئا، تعمد الذات المرتكسة إلى تحويل الحب إلى الشيء الذي هو سنده الموضوعي وخصمه الدائم: الأسرة. إنّ هذه الذات هي التي تضمن أنّ الحب يمكن ويجب أن يتحمّل النقلة من أسرة إلى أخرى. والحال أنّ الأسرة بالنظر إلى الحب هي على وجه الدقة تحتل نفس الموقف الذي تحتله الدولة بالنظر إلى السياسة. وبهذا المعنى فإنّ الزوجيّة المرتكسة هي المعادل الدقيق لـ«ديمقراطية» التي نريد اليوم أن نفرضها على الأرض كافة، بما في ذلك بواسطة الأسلحة. هذه «الديمقراطية»، نحن نعرف ذلك، هي السياسة من دون سياسة، بما أنّها لا تملك من القدر سوى الإبقاء دون اضطرابات خطيرة على استمرار الرأسمالية ـ البرلمانية[3]، التي هي الشكل المهيمن من الدولة الحديثة. وبهذا المعنى، فإنّ الزوجيّة هي الحبّ من دون حبّ. فهي تهدف إلى الإبقاء على استمرار الأسرة النواة[4] الحديثة.

---

(1) la vie à deux.

(2) conjugalité.

(3) le capitalo-parlementarisme.

(٤) femme nucléaire. أي العائلة الحديثة المكوّنة من الأب والأم والأطفال فقط. وذلك على الضد من الأسرة المتعددة الزوجات أو العائلة الموسّعة.

وأمّا الذات المظلمة فهي، في الحبّ، كما في السياسة تضطلع بموقف ثوري. هي لا تكتفي أبدًا بالزوجيّة. بل هي تعلن أنّ الحبّ أبعد ما يكون وليد الصدفة فهو مقدَّر سلفًا في النجوم، أو على كل حال في ضرورة تتجاوز من كل ناحية مظهره العرضي. هي تعتزم مطاردة وتدمير كل أثر من هذه العرضيّة التي لا ترى فيها غير مجازفة قاتلة، ألا وهي الرحيل أو عدم إخلاص الطرف الآخر. ومن أجل مكافحة كون الحب هو بلا ضمانة من أيّ نوع، فإنّه يجب عليها هي أيضًا أن تقترح رواية خيالية[1]، وهذه الرواية هي رواية الواحد الكبير[2]: إنّ الحب، بالنسبة إلى الذات المظلمة، ليس هو أبدًا مثول لانهائيّة العالم أمام **الاثنين** التي صادف أنّ حدثًا قد وضعها في جدول الأعمال في يوم ما. بل هو الصعود[3] الانصهاري للواحد الكبير المقدَّر سلفًا. وفي هذه الرؤية المميتة (كما تبيّن ذلك أسطورة فاغنر عن تريستان وإيزولت)[4]، فإنّ العامل الأكثر شيوعا للتدمير هو الغيرة. إنّ الغيور هو بالفعل لا يترك للحب أيّ قدر من الحرية أو الضلال. كل تفاوت بالنظر إلى الواحد المفترض هو نقطة انطلاق نحو الخيانة. كل ما يجعل الأمر عرضيًا هو جرح للواحد المفترض. كل ما لا يكرّر العهد الانصهاري، كل ما يؤكّد الاثنين، هو مريب.

---

(1) fiction.

(2) l'Un.

(٣) assomption. علينا أن نقرأ المصطلح كما درج على ذلك فلاسفة فرنسيون انطلاقا من لاكان في معنى ترجمة مفهوم هيغل «Aufhebung»: الرفع في معنى النفي الذي يحقق النسخ والتجاوز والصعود. واللفظ الفرنسي له جذور مسيحية تشير إلى «صعود مريم العذراء» جسدا وروحا إلى السماء.

(٤) Tristan et Yseult. هما بطلان في قصة حب ألهمت أوبرا ريتشارد فاغنر تحت نفس الاسم.

وإنّ الغيرة هي تجربة هذه الريبة والصاعق الذاتي للظلامية العاشقة. تمامًا مثل الفاشية بالنسبة إلى الحياة الاجتماعية، فإنّ الغيرة تحوّل حياة الزوجين إلى سلسلة من الحلقات البوليسية. وتمامًا مثل الفاشية، هي تفضّل التدمير الكامل على فشل الواحد وانهياره.

أمّا أولئك الذين يتصوّرون، مثل بروست، أنّ ماهية الحب هي الغيرة، فهم يشبهون قوميين متطرّفين، يعتقدون أنّ ماهية الأمة هي الواحد الأصلي الذي يشكّل نموذج وجودها التجريبي أو العرقي. وهم لا يستطيعون على المدى الطويل أن يحافظوا على رؤيتهم إلاّ بواسطة التعذيب، لأنفسهم وللآخرين، وفي النهاية بواسطة القتل، الواقعي أو الرمزي.

لكنّ كلّ حب حقيقي إنّما يكافح، كما تفعل ذلك السياسة الحقّة، حتى لا تكون الذاتُ المخلصة، تلك التي تترك الباب مفتوحا أمام مجازفة الاثنين، متآكلة بشكل مفرط أو مهزومة بسبب الفعل، الذي هو معاصر دوما للجسم الذي توجّهه، للذات المرتكسة أو للذات المظلمة. بين الأسرة المبهمة والغيرة المميتة، يجب على الحب أن يتحمّل الرهان على أبديّته المتحركة.

VIII

تفكير

أنا أسمّي «فكرة كبيرة»[1]، الشيء الذي انطلاقا منه يقوم فردٌ ما بتمثّل العالم، بما في ذلك نفسه، وذلك منذ اللحظة التي يكون فيها، عبر الاندماج في مسار حقيقة ما، مرتبطًا بالنمط الذاتي المخلص. إنّ الفكرة هي ما يجعل حياة فرد ما، أو حيوان بشري، تتوجّه قِبلةَ الحقّ بالحرف الكبير[2]. أو أيضًا: إنّ الفكرة هي التوسّط بين الفرد والذات الكبرى[3] لحقيقة ما ـ «الذات الكبرى» مصطلح يشير هنا إلى ما يوجّه جسمًا ما بعد ـ حدثيّ[4] داخل العالم.

هذا المعنى للفظة «الفكرة» هو ما يحقّق تأويلي الخاص للفكرة الأفلاطونية، وعلى نحو خاص لما سُمّي «فكرة الخير»[5] والذي خُصّص له مقطع شهير بقدر ما هو ملغز من محاورة **الجمهورية**. فإذا ما عوّضنا لفظة «الخير»، التي استعملتْها، منذ الأفلاطونيين المحدثين للعصر القديم، عدّةُ مذاهب لاهوتية أخلاقويّة، بلفظة «الحقّ

(1) Idée.
(2) le Vrai.
(3) Sujet.
(4) post-événementiel.
(5) ° idée du Bien°.

بالحرف الكبير»، فإنّه يمكننا عندئذ أن نحصل من جملة أفلاطون على الترجمة التالية:

«إنّه فقط بقدر ما يكون في نطاق الحقيقة إنّما يمكن لما يقبل المعرفة أن يُقال عنه إنّه معروف في كينونته. ولكن هو يدين أيضًا لفكرة الحقّ، أو الحقيقة، ليس فقط بأن يكون معروفا في كينونته، بل بكينونته المعروفة نفسها، أي بما لا يمكن، في كينونته، أن يُقال عنه «كينونة» إلاّ بقدر ما يكون معروضا أمام الفكر. إلاّ أنّ الحقيقة نفسها، مع ذلك، هي لا تدخل في نظام الأمر الذي يعرض أمام الفكر، إذْ هي بمثابة رفع[1] لهذا النظام، وترى نفسها بذلك وقد مُنحت وظيفة مميّزة، سواء من حيث الأسبقية أو من حيث القوة.»[2]

إنّ مشكل أفلاطون، والذي يبقى مشكلنا أيضًا، هو أن نعرف كيف يمكن لتجربتنا عن عالم جزئي (ما هو معطى لنا كي نعرفه، «ما يمكن أن نعرفه») أن تفتح لنا مدخلا إلى حقائق أبدية، كونية، وبهذا المعنى، عابرة للعوالم. إنّه ينبغي من أجل ذلك، حسب قوله، أن تكون هذه التجربة مهيّأة أو مُعَدّة «داخل نطاق الحقيقة»، ربّ محايثة ينبغي أن نفهمها بالمعنى الضيق: إنّه بقدر ما يتهيّأ **داخل** مجال

---

(١) la relève. الرفع بالمعنى الهيغلي.

(٢) هذه الفقرة مقتطفة من محاورة **الجمهورية** (٥٠٩ب)، لكنّها عبارة عن ترجمة حرّة وشخصية اقترحها باديو وتحتوي على تحوير كبير في صياغة الجمل والمفاهيم. ولذلك من المفيد أن نورد الفقرة كما تقدّمها الترجمات التقليدية:
«عليك الإقرار إذن بأنّ الأشياء القابلة للمعرفة (gignôskomenois) هي لا تستمدّ من الخير إمكانية أن تكون معروفة فحسب، بل هي تستمدّ منه أيضًا فضلا عن ذلك وجودها وماهيتها (to einai kai tên ousian)، على الرغم من أنّ الخير ليس هو الماهية، بل هو شيء يتجاوز الماهية (epekeina tês ousias huperekhontos) في البهاء وفي القوة». (أفلاطون، محاورة **الجمهورية** ٥٠٩ب).

الحقيقة إنّما يمكن لموضوع جزئي من عالم تجربتنا أن يُقال عنه إنّه معروف ليس فقط في جزئيّته، بل في كينونته نفسها. ويضيف قائلاً: إذا كان هذا الموضوع من العالم مدرَكا إذن في كينونته، فذلك لأنّ ما يصمد «داخل» نطاق الحقيقة هو هذا الجانب من الموضوع الذي لا يكون إلاّ من حيث هو معرّض للفكر أو معروض أمام الفكر. نحن إذن نقف عند النقطة حيث لا يمكن التمييز بين كينونة الموضوع وبين ما هو مفكَّر فيه من هذه الكينونة. إنّ نقطة عدم إمكانية التمييز هذه بين جزئيّة الموضوع وكونية الفكر في الموضوع هي على وجه الدقة ما يطلق عليه أفلاطون اسم الفكرة. وأخيرا، وفيما يخص الفكرة نفسها، فبما أنّه لا يوجد إلاّ ضمن قدرته على استحداث الموضوع «داخل الحقيقة»، ومن ثمّ على التأكيد بأنّه ثمّة شيء كوني، فإنّه هو نفسه ليس قابلا للاستحضار[1]، بما أنّه **هو** نفسه الاستحضار ـ إلى ـ الحق[2]. وبعبارة واحدة: إنّه ليس ثمّة فكرة الفكرة. ويمكن فضلاً عن ذلك أن نسمّي «حقيقة» هذا الغياب. إنّ الفكرة حقيقية حين تعرض الشيء في حقيقته، وبالتالي هي على الدوام فكرة الحق، لكنّ الحق ليس فكرة.

إنّ الهيكل الذي أقترحه، بمثابة خلاص للفلسفة، هو في أساسه تحويل[3] مادّي (اللّهم أن يكون بعدُ أفلاطون نفسه ذا نزعة مادّية، أن يكون قد خلق بعدُ ضربا من **مادّية الفكرة**[4]، لهذه الرؤية الأفلاطونية. أوّلا، نحن، المحامل[5] الفردية لفكرٍ ممكن،

(1) présentable.
(2) présentation-au-vrai.
(3) transposition.
(4) un matérialisme de l'Idée.
(5) supports.

الحيوانات البشرية القادرة على الأبدية، نحن نوجد في نطاق ظهور العوالم، التي هي بذاتها لا تعرض أيّ شيء حقيقي. إنّ العوالم ليست سوى مادة لمنطقها الترنسندنتالي، ونحن أمثلة من بين أمثلة أخرى عن لعبة الاختلافات والتطابقات بين المتكثّرات التي تنظّم هذه المنطقيات. ثانيا، إنّه قد يحصل (الحدث، أو بالنسبة إلى أفلاطون: «التلفّت»[1] أن نستطيع الدخول في الهيئة الخاصة بحقيقة ما. بلا ريب، هذا المسار بالنسبة إلينا لا هو صعود، ولا هو مرتبط بموت جسم ما أو خلود نفس ما. بل هو، كما يعرف ذلك أفلاطون أيضًا، جدليّة: تلك المتعلقة بإدماج حياتنا الفردية في صلب الجسم الجديد الذي يتشكّل حول المنطوق البدئي، الذي هو أثر عن الحدث. بذلك، نحن نمرّ من صورة الفرد إلى صورة الذات، على وجه الدقة كما هو الحال لدى المعلّم اليوناني نحن ننتقل من السفسطائية (التأقلم الماكر والخالي من الحقيقة مع القوانين التفاضلية للعالم) إلى الفلسفة. باستثناء أنّه، بدلاً عن الفلسفة، نحن لدينا الفن والعلم والسياسة أو الحب، أمور لا تكون الفلسفة التي من شأنها إلاّ إدراكًا ثانيًا أو ثانويًا، في ضوء مفهوم ما عن الحقيقة.

---

(١) conversion. لابدّ أنّ باديو يشير هنا إلى المقطع (٥١٨ ج-د) من محاورة **الجمهورية**. وهو مصطلح يعني «التفات» النفس أو «تلفّت» (periagôgês) النفس على نحو يسمح لها بأن تتوجّه بنفسها نحو تأمّل «مثال الخير». هو إذن «التفات» في معنى «إعادة توجيه» النفس نحو النور. والمعنى الأفلاطوني هو أنّ النفس غير الموجّهة نحو الخير يجب أن «تُقاد»، كما يجب على العين أن «تلتفت» نحو النور. وهنا يتم تعريف الفلسفة بأنّها فنّ «تلفّت» النفس من الجسم المحسوس إلى تأمّل الخير المعقول. وإنّ القديس أغسطينوس هو الذي ترجم اللفظ اليوناني الذي استعمله أفلاطون (périagogè) أو أفلوطين (épistrophè) بعبارة «conversio» وأعطاها دلالة دينية مسيحية. وهو مصطلح عرف استعمالات فلسفية معاصرة تصل إلى برغسون أو فوكو.

أن ندخل في تركيبة ذات ما هو ما يوجّه وجودنا الفردي، في حين أنّ التلفّت الجدلي عند أفلاطون هو ما يجعل حياة عادلة أمرًا ممكنا. إنّ هذا «الدخول في الحقيقة» هو ما تؤشّر عليه الفكرة. وإذا ما نحن عوّضنا الاستعارات الصاعدة (نحن «نصعد» نحو الفكرة انطلاقا من المحسوس) باستعارات أفقيّة (أنّ مسار تطوّر جسم الحقيقة هو داخل العالم، ووفق قانون متباين، يوجّه الحيوات الفردية التي تندمج فيه، منتجة بذلك حقيقة كونية موادّها رغم ذلك جزئية تمامًا)، فإنّنا نفهم عندئذ أنّ الفكرة هي ليس شيئًا آخر سوى ما به يمكن للفرد أن يرصد في ذات نفسه ذلك الفعل الذي يمارسه الفكر بوصفه محايثةً للحق. هذا الرصد يشير للتوّ إلى أنّ الفرد ليس هو المؤلّف أو صاحب[1] هذا الفكر، بل هو فقط موضع عبور، إلاّ أنّه، مع ذلك، أمر ما كان يمكن له أن يوجد من دون كل هذه الاندماجات التي تشكّل مادّيته. وكما أنّ أفلاطون يستطيع القول إنّ الانفتاح الجدلي على المُثل[2] هو وحده الذي يحقّق الحياة العادلة، كذلك أنا سوف أقول: إنّه بقدر ما يدخل الفرد الحيّ في نطاق الحقيقة، وبالتالي في تركيبة جسم قابل للتذويت، هو يجرّب [معنى]الكوني. ذلك أنّه يعرف في كرّة واحدة أنّ ما يشارك فيه هو يسوغ للكلّ، أنّ مشاركته لا تمنحه إذن أيّ حقّ خاص، ومع ذلك، أنّ حياته قد رُفعت واستُكملت بكونها قد شاركت هكذا في شيء يقع ما وراء بقائها البسيط. هذه المعرفة هي معرفة الفكرة.

---

(1) l'auteur.

(٢) Idées. لأنّها وردت في الجمع ارتأينا أن نترجمها في المصطلح الأفلاطون الشائع. أما لدى باديو فالواضح أنّ «الفكرة» في المفرد.

لنقل إنّ حياة حقيقية هي تلك النتيجة التي تنجم عن فعل الفكرة أو **التفكير**[1].

يؤكد دولوز بقوّة ـ في الواقع، بعين الضد من كل التأويلات البهيجة العفويانيّة و«الراغبيّة ـ الفوضوية»[2] لفلسفته ـ أنّنا لا نفكّر أبدًا لا بقرار إرادي ولا بحركة طبيعية. نحن دوما، كما يقول، **مجبرون ع**لى أن نفكّر. إنّ الفكر انّما يشبه دَفعة تُمارَس على ظهورنا. إنّ الفكر ليس شيئًا محبَّبا ولا مرغوبا فيه. بل هو عنف يُسلَّط علينا. وأنا موافق تمامًا على هذه الرؤية. وهي تبدو لي فضلاً عن ذلك أفلاطونية على نحو كامل. من ذا الذي لا يرى العنف، الساحر واللطيف دون ريب، ولكن المحتوم، الذي يمارسه سقراط على محاوريه؟ وفي ما أقترحه الإكراهُ مضاعف. بادئ الأمر هناك العرضيّة الفظّة للحدث التي يعرّضنا إلى خيار نحن لم نرغب فيه: الاندماج، اللامبالاة أو العداوة؟ الذات المخلصة، الذات المرتكسة، أو الذات المظلمة؟ ثمّ هناك البناء، نقطة نقطة، للجسم، والذي يُخضع الأفراد لأنواع من الانضباط غير معروفة سابقًا، سواء تعلّق الأمر بالأشكال الجديدة من البرهنة في الرياضيات، أو بالإخلاص في الحب، أو بتماسك الحزب، أو بالتخلي عن الأشكال الفنية الهرمة والسائغة من أجل الجفاف الاصطناعي للفنون الطليعية. إنّ هذا أيضًا هو التفكير: تمثيل القدرة الكونية لأمر غالبًا ما تكون خصوصيته المباشرة محفوفة بالمخاطر، غير مستقرة، مقلقة من فرط أنّها غير مضمونة بأيّ شيء.

---

(١) Idéation. التفكير بوصفه صناعة المثل أو الأفكار الكبرى. وقد نقترح «الإمْثال». لكن فضّلنا «التفكير» لأنّ باديو لا يكرّر تصوّر أفلاطون بل يعيد اختراعه في أفق فلسفة مادّية معاصرة.

(2) "anarcho-désirante".

أنا أودّ أن أجعل هذه النظرية عن الفكرة ملموسة أكثر ما يمكن بوصفها حالة يكون فيها الفرد البسيط معرّضا للصيرورة التي تجعل منه ذاتًا[١]. لنأخذ مثلاً حالة كانتور، مخترع نظرية المجموعات في الرياضيات عند نهاية القرن التاسع عشر. إنّ الحدث الذي نبع منه عمله هو تاريخ التحليل الرياضي ومشاكله مع مفهوم اللامتناهي. ففي بداية القرن، تمثّل عمل كوشي[٢] في تجريد الحساب التفاضلي والتكاملي من أيّ إشارة إلى «لامتناهيات الصغر»، والتي كانت، إبّان القرن الثامن عشر، قد شكّلت الميتافيزيقا الضمنية التي تسنده، والتي وقع نقدها بشكل لاذع من طرف الفلاسفة، ولا سيّما باركلي. كان يُقال إنّ كمّية أ هي «لا متناهية القرب» من كمّية ب إذا كان الفرق أ ـ ب هو كمية «لا متناهية الصغر». ولكن ماذا تعني عندئذ كمية لا متناهية الصغر؟ لا أحد يعرف. عوّض كوشي كل ذلك بالمفهوم الديناميكي للحدّ في متتالية عددية[٣]، والتي تمنح للتحليل أسسًا أكسيوميّة موثوقا بها، ويطرد خارج الفكر الرياضي كلّ فكرة عن اللامتناهي بالفعل[٤]. ومع ذلك فإنّ المرء، مع بولزانو[٥] وديدكايند[٦]، إنّما يفهم أنّ الأنطولوجيا الناجمة عن كل ذلك هي ضعيفة، وخاصة أنّها في شطر واسع منها فيزيائية أو تجريبية. عندما تقول إنّ متتالية «تنزع نحو» حدّ ما، فإنّ المخطّط الضمني هو مخطّط

---

(1) son devenir-Sujet.

(٢) Augustin Louis, baron Cauchy (١٧٨٩ ـ ١٨٥٧). عالم رياضيات فرنسي. من رواد التحليل الرياضي، اشتُهر بالمعادلات التفاضلية.

(3) limite d'une suite.

(4) infini actuel.

(٥) Bernard Bolzano (١٧٨١ ـ ١٨٤٨). منطقي ورياضي من أصل إيطالي كتب أعماله بالألمانية.

(٦) Richard Dedekind (١٨٣١ ـ ١٩١٦). عالم رياضيات ألماني.

الحركة. إنّ الرياضيات هي في الواقع تحت قيد الحدوس المرتبطة بتمثّل المكان. ومن أجل الرجوع إلى خطاطات رياضية بحتة فإنّه ينبغي أن نتواجه من جديد مع مفهوم اللامتناهي بالفعل، أن نفترض وأن نقبل بأنّه يوجد كميات لا متناهية. ولكن كيف العمل إذا كانت فكرتنا عن اللامتناهي تبقى واسعة جدا، كما كان الحال في «لا متناهيات الصغر»؟ إنّ كانتور قد حلّ هذا المشكل باختراع المفهوم النوعي[1] **للمجموعة**، ومقابلة المجموعات غير المتناهية، عن طريق إجراءات عقليّة صارمة، «بأعداد» جديدة، هي الأعداد الترتيبية والأعداد الأصلية[2]. ولا ريب أنّ الأمر هنا يتعلق بواحد من أعجب الابتكارات الكونية في التاريخ الإنساني برمّته. ومن الواضح أنّ جسم الحقيقة هو هنا ما يحقّق، في عالم الحساب، تخصيصًا جديدًا لمحمول «اللامتناهي» يفرده للأعداد، التي كان هذا المحمول مفصولا عنها عقليًا(وبالفعل فكلّ عدد متى أُخذ في صرامته الخاصة هو سوف يقيس من حيث تعريفه كمّية متناهية). كيف حقّق كانتور اندماجه الخاص مع مسار هذه الحقيقة الجديدة؟ بواسطة عمليّة تفكير[3] قلقة ومعذّبة على نحو رائع. فهو بالفعل قد أدرك جيّدا أنّ الفكر الذي اخترقه، والذي كان من المنظّمين الأوائل له، هو يقلب أيضًا رأسًا على عقب علاقات المعقولية الرياضية بالفلسفة وبالدين. فإلى حدّه هو، كان اللامتناهي مرتبطًا بالواحد[4]، وذلك في الشكل المفهومي لإله الأديان أو الميتافيزيقا. كان ميدان الفكر الإنساني هو المتناهي، إذْ كنّا بشكل جوهري مخلوقات محكومًا

(1) générique.
(2) les ordinaux et les cardinaux.
(3) Idéation.
(4) l'Un.

عليها بالتناهي. وفضلاً عن ذلك فإنّه لهذا السبب كان كوشي يفصل مفهوم الحدّ فصلا صارمًا عن أيّ مساومة مع اللامتناهي بالفعل. أمّا مع كانتور فإنّ اللامتناهي قد دخل في ميدان المتكثّر. ليس فقط هو يقبل بوجود فعلي للكثرات اللامتناهية، بل هو يبرهن على أنّه توجد لانهاية من اللامتناهيات المختلفة. كيف يمكننا عندئذ أن نعالج العلاقة بين فكر الحيوان البشري (كانتور الفرد، كما هو مندمج في انتشار النظرية العقلية للأعداد غير المتناهية)، وبين فرضية التعالي[1] (كانتور الفرد، المؤمن المسيحي) إذا كان لا يكفي ها هنا التعارض بين المتناهي واللامتناهي، أو بين المتكثّر والواحد؟ إنّ التفكير الكانتوري هو برمّته معالجة لهذه النقطة وبالتالي هو عبارة عن التعرّض إلى فكرة الجذّة الجذرية، العدوانية، الكونية، التي ينطوي عليها اختراعه الخاص. سوف يحاول كانتور منذ الآن نقل الفرق بين اللامتناهي الرياضي واللامتناهي اللاهوتي إلى داخل مفهوم اللامتناهي نفسه، دون أن يكون هو نفسه مقتنعا تمامًا. سوف يكتب إلى المجمع الروماني طالبا النصيحة. سوف يصبح أيضًا مجنونا... نحن نفهم جيّدا هنا كيف يكون من شأن عمليّة التفكير، من جهة، أن تنظّم تصميمه البطولي، انضباطه البرهاني إلى حدود اللامعقول: فبعد أن قدّم دليلا صارما على أنّ مجموعة الأعداد العقلية ـ الكسور ـ هي قابلة للعدّ، وبالتالي أنّ هذه الأعداد، على الضدّ من كلّ حدسنا، المباشر، هي ليست «أكثر عددًا» من الأعداد الصحيحة الطبيعية، ها هو يتعجّب قائلاً: «أنا أراه، ولكنّني لا أصدّق ذلك!». ورغم ذلك، نحن نفهم جيّدًا أيضًا، من جهة أخرى، أنّ عمليّة التفكير هي تنظّم وتعيد تنظيم علاقة الفرد كانتور مع العالم العادي،

(1) une Transcendance.

تعبّر عن صفته كحيوان من هذا العالم، حيوان معذّب ويكاد يكون مهزوما من قِبل العنف الأنطولوجي لاندماجه المفكّر، ولكن الذي لا يستسلم.

إنّ الرسم رقم ٢ إنّما يقدّم كلّ مسيرة الحقائق في جملتها، فهو بالتالي بمثابة صيغة مركّزة من كتابي **منطقيات العوالم**. لا يتعلق السؤال هنا بشرحه بالتفصيل. سوف نشير فقط إلى أنّ الخط الذي يذهب من «الكثرات غير المتمايزة/ غير المبالية[١]» إلى القطيعة الحدثيّة هو ينظّم الحوامل **الموضوعية**، المعطاة فعلاً داخل عالم ما، واللازمة لبناء حقيقة ما. في حين أنّ الخطّ الذي يذهب من الحدث إلى «الحقائق الأبدية» هي توفّر المقولات **الذاتية** الناجمة عن الاندماج الجسدي للأفراد في صيرورة هذه الحقيقة. هناك تقابل عمودي بين الخطّين. على سبيل المثال، وكما فسّرنا ذلك، فإنّ الأثر الذاتي لحدث ما هو ليس شيئًا آخر سوى عمليّة رفع للاموجودٍ ما[٢]. أو أنّ شرط وجود ما هو ينتمي إلى العنصر الترنتسندنتالي. أو أنّ أعضاء جسمِ حقيقةٍ ما هي تُستخدَم لمعالجة نقاط العالم في شكل اختيار جذريَ، الخ.

إذا ما قبلنا بأنّ عمليّة التفكير هي ما يتولّى، في الفرد الذي هو في طريق الاندماج الجسدي في مسار حقيقة ما، الربطَ بين مكوّنات هذه المسيرة، فإنّنا نفهم عندئذ أنّها هي ما عن طريقه ترتقي حياة إنسانية ما بنفسها إلى الكونية، وذلك، من دون شكّ، مقابل مشاكل صعبة مع خصوصيتها.

إنّ الفكرة هي الصرامة في معنى الوجود.

---

(١) indifférent. غير مكترث، وبالمعنى الحرفي «لا تفاضل فيه».

(2) la relève d'un inexistant.

خاتمة

مكتبة
t.me/t_pdf

إذا ما قارنتُ هذا البيان الثاني مع الأوّل، كما سبق أن شرعت في ذلك فيما يخص مسألة وجود الفلسفة في الفصل الرابع مكرّر، لفتت نظري خمسُ مسائل، وهي كلّها أمارات تمثّل أعراضًا عن تغيّر العالم في عشرين سنة:

١. لقد سبق أن قلت، إنّ الموقف الفلسفي الذي كنت أحاربه منذ عشرين سنة قد كان في الغالب الأعم هو الموقف الهيدغري في تلويناته الفرنسية (دريدا، لاكو-لابارت، نانسي، ولكن أيضًا ليوتار)، ونعني بذلك الإعلان عن نهاية الفلسفة في شكلها الميتافيزيقي على نحو لا علاج له، واعتبار الفنون، والشعر، والرسم، والمسرح، بمثابة ملجأ أعلى بالنسبة إلى الفكر. كانت «إشارتي[1] الأفلاطونية» هي أن نعيد إثبات إمكانية الفلسفة في معناها الأصلي، نعني التمفصل، المتحوّل بلا ريب، ولكن أيضًا الذي يمكننا التعرّف عليه، لثلاثيّةٍ مقوليّة كبرى، هي الكينونة والذات والحقيقة. كنت أؤكّد أنّ الفلسفة يجب عليها أن تتجنّب مرض[2] النهاية، أنّها لم تكن في لحظة جديدة ودرامية على نحو خاص من تاريخها، وأنّه يجب عليها، كما هو الحال دائمًا، أن تحاول أن تقوم بخطوة أخرى

(1) geste.
(2) pathos.

في القضايا التي تتقوّم بها، وعلى نحو رئيسي بناء مفهوم جديد عن الحقيقة، أو عن الحقائق. وعلى الجملة كنت أعارض المثل الأعلى النقدي للتفكيك.

أمّا اليوم فإنّ الخصوم الرئيسيين لم يعودوا هم أنفسهم. ففي واحد من اللقاءات الأخيرة مع دريدا ـ وكنّا قد تصالحنا في الأثناء ـ، قال لي: «على كلّ حال، اليوم، نحن لنا نفس الأعداء.» ذلك كان صحيحا تمامًا. إنّ الهدف الذي يهاجمه هذا البيان الثاني لم يعد تجاوز الميتافيزيقا عن طريق تفكيكها. بل بالأحرى ـ كما هو الحال في كل مرة تشعر فيها الحركات الفكرية الرجعية، مدفوعة بنجاح الرجعية لا غير، بأنّها تمسك بزمام المبادرة ـ إنّ ما يهاجمه هو إعادة تشكّل شيء ما من قبيل الدغمائيّة الفقيرة عبر الفلسفة التحليلية، والنزعة العرفانية[1] وإيديولوجيا الديمقراطية وحقوق الإنسان. وذلك يعني نوعا من النزعة العلموية (الذي تطلب منّا تطبيع الذهن البشري، ودراسته وفق البروتوكولات التجريبية لعلم الأعصاب)، مضاعَفةً، كما هو الحال دائمًا، بنزعة أخلاقويّة بلهاء تحدوها صبغة دينية (تنصّ في جوهرها على: ضرورة أن يكون المرء مهذّبا وديمقراطيًا بدل أن يكون شرّيرًا وكلّيانيًا). ومن هنا فإنّني إذا ما كنت أشدّد على ثلاثيّة الكينونة والذات والحقيقة، فذلك لأنّ الأمر يتعلّق بظهورها **الفعلي**، وتأثيرها الملاحَظ على العالم، بما أنّ ذلك هو الأمر الذي تريد النزعة العلموية (التي لا تعرف سوى الصفة الطبيعيّة للموضوعات، ولا تعرف أبدًا خلود الذوات) والنزعة الأخلاقوية (التي لا تعرف سوى الذات القانونية والنظامية، ولا تعرف أبدًا الذات الخاصة بالاختيار الجذري والعنف الخلاّق) أن تنفيَا وجوده.

---

(1) cognitivisme.

لنقل، إنّ بيانا من أجل **الوجود** المستمرّ للفلسفة (ضدّ مرض إنهائها) قد تبعه بيان مخصّص **لأهمّيتها**[1] الثورية (ضد النزعة الدغمائية المستعبدة التي تجعل منها مكوّنا من مكوّنات الحملات الدعائية للغرب).

٢. كنت صرّحت، في البيان الأوّل، لأوّل مرة أنّ وجود الفلسفة يتوقّف على أربعة أنماط من الشروط النوعية، أو إجراءات الحقيقة[2]: سياسة التحرير وتنويعاتها، والعلوم الصورية والتجريبية (الرياضيات والفيزياء)، والفنون (الفنون التشكيلية، والموسيقى، والشعر والأدب، والمسرح، والرقص، والسينما)، والحبّ. وكنت قدّمت صيغًا عن حداثة البعض من هذه الشروط: النزعة اللينينية والماوية، والثورة الكانتورية، وعصر الشعراء بين تدشينه مع هولدرلين واختتامه مع بول سيلان، والتحليل النفسي مع فرويد ولاكان...كنت أذهب إلى أنّ هاهنا تنعقد طرق الحقيقة الفعلية التي انطلاقا منها تسعى الفلسفة إلى بناء مفهوم أصيل عمّا تكون حقيقة ما.

أنا أحافظ اليوم على هذا النسق من الشروط. إلاّ أنّ تبيين ذلك قد أصبح أكثر غموضا. ففيما يتعلق بالعلوم، هي قد اختُزلت أكثر فأكثر في تأثيرها على البُعد التجاري للتكنولوجيات. أمّا ما يشمله لفظ «الفن» فهو قد وقع تمييعه بين الفكرة الضعيفة لـ«تواصل»، والرغبة «المتعددة الوسائط» في تركيب كل الوسائل المحسوسة ضمن

---

(١) pertinence. الوجاهة، ، الملاءمة، الإفادة. التعلّق بالمسألة، بجوهر المطلوب.

(٢) procédures de vérité. هي مجموعة من التدابير أو المسالك أو الكيفيات لبناء الحقيقة: أي طرق تخريج سيرورة الحقيقة. وهي تتمّ دوما خارج نطاق الفلسفة: في السياسة أو العلم أو الفن أو الحب. وكل «طريقة حقيقة» هي تنتج أو تبني نوعا من «الذات» الخاصة بها.

بناءات خيالية جديدة، والنسبانية الثقافية التي تُذيب كلّ معيار. وفي الحقيقة فإنّه يبدو أنّ لفظة «الثقافة» هي قد أخذت شيئًا فشيئًا تمنع كلّ استعمال واضح للفظة «الفن». وتحت اسم الديمقراطية، وبعد انهيار شيوعيّة الدولة، تمّت إعادة السياسة بعامة إلى نوع من المزيج بين الاقتصاد والتصرّف، وفضلاً عن ذلك مع قدر غير قليل من الشرطة والمراقبة. أمّا الحبّ، فهو، كما قلت، عالق بين تصوّر تعاقدي للأسرة وتصوّر إباحي[1] للجنسانية.

لنقل، حتى نختصر المسألة، أنّ التقنية والثقافة والتصرّف والجنس أمور قد أخذت في احتلال المكان النوعي للعلم والفن والسياسة والحب.

وينتج عن ذلك أنّه صار ينبغي أيضًا، فضلاً عن التذكير بالشروط وبصورتها الحديثة، أن ندافع عن استقلاليتها الفعّالة. وهو ما يعني في الواقع تهيئتها وعرضها ضمن التاريخ المعاصر لمساراتها. إلاّ أنّني هنا لم أقم بهذا العمل الذي هو وصفيّ أكثر منه نظريًا.

ومع ذلك فإنّ السبل المؤدية إلى ذلك هي واضحة كفاية.

ينبغي أن نبيّن أنّ إطارًا نظريًا جديدًا من شأنه أن يبعثر العرض الرياضي، وعلى الخصوص عملية ترييض المنطق. هذا الإطار هو نظرية المقولات. أمّا في مجال الفيزياء، فإنّ الفرضيات التي تعمّم النسبيّة باعتبار أنّ كلّ ظاهرة، في فرادتها الظواهرية، تتضمّن السلّم الخاص بوجودها، هي الفرضيات الواعدة أكثر من غيرها، لا سيّما وأنّها تمتلك، مع الهندسة الكُسيرية[2]، مرجعًا رياضيًا حديثًا ومتينًا.

---

(1) libertine.

(2) géométrie fractale.

أمّا فيما يخص الفن، فإنّه ينبغي أن نبيّن، في أعقاب السينما (الاختراع الفني الأكبر للقرن الماضي)، كيف تنبثق إمكانات جديدة، من دون أن يؤدي استكشافها، مع ذلك، إلى إحداث انجراف حاسم في اتجاه القيام بتعديل أساسي في تصنيف النشاطات الفنية وهرميّتها. إنّ ظهور صور بلا مرجع، أو افتراضية، هو يفتح من دون ريب مرحلة جديدة في مسائل التمثيل. ومنذ الآن، على كل حال، فإنّ الأشكال المركّزة لفن الرسم، بما في ذلك الرسم التذكاري[1]، هي تشير إلى ما ينبغي أن نفهمه من عودة الإثبات(١٥) في الفن، بعد عشرات السنين من النفي النقدي. يستطيع الفن ويجب عليه أن يتّخذ موقفا بشأن التاريخ بالحرف الكبير، أن يستعرض حصيلة القرن الماضي، أن يقترح أشكالاً محسوسة جديدة من فكرٍ هو ليس فقط متمرّد، بل هو يوحّد حول بعض الإثباتات التي يمكننا عندئذ أن نسمّيها «المبادئ المحسوسة».

وأمّا في السياسة، فإنّ التوسّع (الذي توقّعه ماركس) في السوق العالمية قد غيّر المقام الترنسندنتالي (العالم، الركح النشط) للفعل التحريري، وربما اليوم فقط قد تجمّعت الشروط اللازمة من أجل أمميّة شيوعيّة(١٦) لا تكون محصورة في الدولة[2] أو بيروقراطية. وعلى كل حال فإنّ تجارب سياسية مستمرّة، حاملة لكلّ حصيلة التاريخ السياسي للقرن الماضي، ومتجذّرة في الواقع العمّالي والشعبي، هي قد بيّنت بعدُ أمرين اثنين: في بادئ الأمر، أنّه من الممكن تطوير سياسة تقف على مسافة من الدولة، لا تتّخذ من السلطة رهانًا، ولا من النزعة البرلمانية إطارا؛ ثمّ، إنّ هذه السياسة

---

(١) peinture monumentale. رسم اللوحات الضخمة أو الجداريات.

(2) étatique.

تقترح أشكالاً من التنظيم بعيدة جدًّا عن نموذج الحزب الذي سيطر على جملة القرن العشرين(١٧).

ينبغي آخر المطاف أن نتساءل حول دلالة الهجمات الشرسة التي تتمّ ضدّ التحليل النفسي منذ عشرة أو عشرين من الأعوام، والتي تصاحب نوعا من التطبيع[1] الباهت مع كل الممارسات الجنسية، وإرجاع هذه الوقائع إلى التحوّل الذي أصاب المسارات العشقية.

هذا العمل هو مقترح على الجميع...

٣. في البيان الأوّل، كنت سمّيت محاولتي «إشارة أفلاطونية»، وكنت أصف فلسفتي بالتعبير التالي الذي لا يخلو من مفارقة: «أفلاطونية المتكثّر». إنّ الإحالة على أفلاطون هي لا تزال أساسية في هذا البيان الثاني، لكنّ توجّهها هو مختلف. منذ عشرين عاما، كنت أرغب في استدعاء أفلاطون ضدّ الأفلاطونية المضادة لكل القرن العشرين. ومن أجل ذلك، كنت جنّدت موضوعتين: بادئ الأمر، الإحالة على الدلالة الأنطولوجية للرياضيات، ضدّ اللجوء الخطابي واللغوي الذي قامت به السفسطائية، القديمة والحديثة، إلى الشعر؛ ثمّ، القناعة بأنّه توجد حقائق يمكن أن نقول عنها إنّها «مطلقة»، و، بهذا المعنى، المحافظة على طموحات الميتافيزيقا الكلاسيكية، ضدّ دعوى نهايتها أو تجاوزها. أمّا اليوم، فإنّ موضوعتيْن إضافيّتين قد ظهرتا، وهما تعزّزان النسب الأفلاطوني. أوّلهما هو الريبة الفلسفية التي يجب أن تضرب الحملة الدعائية، التي هي اليوم مهيمنة بقدر ما هي حربية، من أجل «الديمقراطية». كان أفلاطون قد اقترح أوّل نقد نسقي للديمقراطية، ونحن مضطرّون لاستئناف هذا العمل. طبعًا، إنّه من زاوية نظر أخرى تمامًا إنّما يجب علينا أن نقوم بذلك، ولكن من

(1) normalisation.

المثير، على الأقل فيما يخص الأرستقراطية الحاكمة، أن يكون الحلّ الذي اقترحه أفلاطون من نوع شيوعي. وذلك أنّ المسألة الأساسية للعالم المعاصر قد يمكن فعلا أن تكون هذه: نزعة رأسمالية ـ برلمانية («ديمقراطية»، إذن) مؤدّية إلى الحرب، أو تجدّد انتصاري للفرضية الشيوعية؟ أمّا الموضوعة الجديدة الثانية فهي موضوعة **الفكرة**. فكما رأينا ذلك في الفصل السابق، أنا أسعى بالفعل إلى التأكيد على أنّ الحياة الحقة هي حياة تحت علامة الفكرة، وأنّ المرء، تحت اعتبارات شتى، يمكنه أن يتأوّل البناء الجدلي لأفلاطون بالمعنى الذي اقترحته. وفي النهاية، فإنّ هذا البيان الثاني هو مدعوم بضرورة إشارة أفلاطونية ثانية. لم يعد الأمر هو أفلاطونية المتكثّر (المحتفظ بها دائمًا، مع ذلك)، وإنّما شيء من قبيل **شيوعية الفكرة**[1].

٤. في كتاب **الكينونة والحدث** كما في البيان الأوّل الذي هو طرح مركّز لحجاجه، كان المفهوم الأساسي هو مفهوم «النوعي»[2]. ومن هنا كان هو عنوان الفصل الأخير منه. كان هذا اللفظ يشير إلى السمة الأنطولوجية الرئيسية للحقائق: إذا كانت كينونتها من حيث هي كينونة هي، مثل كلّ ما هو كائن، كثرةٌ محضة، فإنّ الحقائق هي

---

(1) un communisme de l'Idée.

(٢) générique. من اللاتيني «genus» أي «الجنس». والقصد هو «الجنسي» بالمعنى القديم، أي الكليّ، العام، الشامل، الذي تحته تقع الأنواع بوصفها «كثرة» تؤلف «عاملا» بعينه. ومن ثمّ هو يصدق على «كثيرين». ولكن بما أنّ لفظة «جنسي» في العربية المعاصرة قد تمّ جذبها بعيدا عن المعنى المنطقي وحصرها في معنى «الجنسانية» (sexualité) فإنّه لم يعد يمكننا أن نستعملها في معناها القديم. ومن ثمّ جاءت الاستعاضة عنها بلفظة «النوعي» لوجه القرابة بينهما. وقد يمكن القول «الجنيس» (على منوال الأدوية الجنيسة).

كثرات نوعية. ومن بين الكثرات التي تؤلّف عالمًا ما (كنت أقول عندئذ «وضعية» ما)، هي تتميّز بغياب السمات المميّزة. هي تشهد لأجل العالم بتمامه ـ ولهذا هي الحقيقة التي من شأنه ـ إذْ، لكونها غير قابلة للتعريف انطلاقًا من أيّ محمول جزئي، فإنّ كينونتها يمكن التفكير فيها بوصفها مطابِقة لمجرّد كونها تنتمي إلى هذا العالم. وإنّه بهذا المعنى انّما كان ماركس يؤكّد أنّ البروليتاريا، مجرَّدة من كل شيء ما عدا قوة العمل التي لها، هي كانت تمثّل الإنسانية النوعيّة[1] وبذلك أصبحت هي حقيقة الوضعية التاريخية ـ السياسية الحديثة. كنت أشير إلى أنّ كونيّة[2] الحقائق، التي هي رغم ذلك مخلوقة ضمن عوالم جزئية[3]، هي تتمسّك على وجه الدقة بغياب الجزئيات[4] فيها. كانت النقطة المركزية هي أن نبرهن على أنّ الكثرات النوعيّة يمكن أن توجد ـ وهو ما تصلح له النظرية الشهيرة التي وضعها عالم الرياضيات بول كوهين[5] ـ وأن نمنح بعد ذلك، بمثابة معيار لكل فعل يريد أن يكون منتِجا للحقائق (أو للكونيّة، وهو نفس الشيء)، القدرةَ[6]، في وضعيات متباينة، على خلق مجموعات صغرى نوعيّة من هذه الوضعيات.

أمّا في هذا البيان الثاني، فإنّ المفهوم المركزي هو مفهوم الجسم

---

(1) l'humanité générique.

(٢) universalité. علينا أن نلاحظ أنّ باديو يستثمر هنا معنيين في صلب اللفظة الفرنسية: المعنى المنطقي التقليدي منذ اليونان (الكلي والجزئي أرسطو) والمعنى الثقافي المعاصر (الكوني والخصوصي).

(3) particuliers.

(4) particularités.

(٥) Paul Cohen. عالم رياضيات أمريكي (١٩٣٤ ـ ٢٠٠٧).

(6) capacité.

القابل للتذويت[1]. يتعلق الأمر دوما بالحقائق، ولكن المهمّ لم تعد كينونتها المفكَّر فيها في الصورانيّة الرياضية للكثرات النوعيّة. بل إنّ ما يهمّ الآن هو المسار المادّي لظهورها، لوجودها وتطوّرها في عالم معيّن، وكذلك النمط الذاتي الملتصق بهذا المسار. إذا كانت ماهيةُ كثرةٍ نوعيّة هي كلّية **سالبة** (غياب كل هوية حملية)، فإنّ ماهية جسم الحقيقة يكمن في قدرات ما، على الخصوص القدرة على أن يعالج في الواقع متتالية كاملة من **النقاط**. ما هي النقطة؟ إنّها لحظة حاسمة في تطوّر الجسم، لحظة حيث اختيار توجّه ما بدلا من توجّه آخر هو أمر يحسم مصيره. وإن شئنا هو تقليص المسار برمّته في خيار بسيط: هذا **أو** ذاك. من أجل معالجة هكذا نقطة على نحو انتصاري، ينبغي أن يتوفّر الجسم على ما أسمّيه «الأعضاء» المناسبة. على سبيل المثال: من أجل تحمّل صدمة الثورة المضادّة المسلّحة، يجب على حزب ثوري (في المقطع اللينيني من السياسة) أن يكون منظَّما وفق انضباط من نوع عسكري. هذا الانضباط هو العضو المناسب للجسم السياسي في اللحظة التي ينبغي فيها اتخاذ القرار (كما نرى ذلك في نص لينين **الأزمة نضجت**[2] حول الاختيار الإيجابي بين الانتفاضة وسياسة الانتظار[3]. أو، عندما يقرّر جاكسون بولوك[4]، ضدّ كل

---

(1) subjectivable.

(2) La crise est mûre.

(٣) attentisme. مصطلح ظهر في نهاية الحرب العالمية الثانية. وهو يشير إلى الموقف الذي أخذته الديمقراطيات الغربية أمام صعود الحركات الفاشية والنازية في الثلاثينات من القرن الماضي. موقف سياسة الانتظار حتى تتوضّح الأمور، ممّا مكّن تلك الحركات من حشد قواها والتحضير للحرب.

(٤) Jackson Pollock. بول جاكسون بولوك (١٩١٢ ـ ١٩٥٦)، رسام أمريكي وأحد رواد التعبيرية التجريدية.

التقليد المحاكاتي أو التعبيري، جعل الرسم متعدّيا مباشرة إلى حركة الرسم وليس إلى مرجع موضوعي أو عاطفي مهما كان، فإنّه يجب أن يتوفّر على مساحات ووسائل إسقاط الألوان الملائمة، وكذلك على نوع من الاستعداد الجسماني، الموجّه نحو السرعة العصبية، نحو إغراق اللحظة. إنّها أعضاء الحقيقة التصويرية من نوع **التصوير الانفعالي**[1].

وفي النهاية نحن نرى أنّ مركّب الجسم والتوجّه الذاتي والنقاط والأعضاء، هو يبني في هذا البيان الثاني رؤية **إثباتية** عن الكونيّة. إذْ أنّه إذا ما كان النوعيّ يشير إلى ماذا **تكون** حقيقة ما، من جهة ما نميّزها بذلك عن كل نمط آخر من الكينونة، فإنّ الجسم وتوجّهه يشيران إلى ما **يصنع**[2] حقيقة ما، وبالتالي إلى الطريقة التي تتقاسم بها، في نفس الوقت الذي تنفصل عنها، مصير موضوعات العالم. إنّ البيان الأوّل مدعوم، فيما يخص الحقائق، بنظرية انفصالية عن الكينونة؛ أمّا البيان الثاني، فهو مدعوم بنظرية إدماجية عن الفعل. قدّمنا أنطولوجيا عن الكونية ـ الحقّة تبعتها تداوليّة عن صيرورتها.

٥. في لحظة البيان الأوّل وفي السنوات التي تلت ذلك، بلا ريب في أواسط التسعينات تحديدًا، كانت المعركة شرسة حول كونيّة الحقائق. كانت كتبي الثلاثة الأكثر قراءة في تلك الفترة، فضلاً عن **البيان**، هي مقالتي عن القديس بولس (**القديس بولس أو تأسيس**

---

(١) action painting. شكل من التعبير عن انفعالات الفنان وعن سرعة الرسم. بالمعنى الحرفي هو «الرسم النشيط»، ويسمّى أيضًا «الرسم الإيمائي» أو التجريد الإيمائي في أوروبا. وهو يشير إلى تقنية (الإسقاط، السيلان أو الدفع بطريقة عفوية وغير تشكيلية) أكثر منه إلى حركة في فن الرسم المجرد ظهر في مطلع الخمسينات من القرن الماضي.

(2) faire.

النزعة الكونية[1] والمصنّف الصغير الذي عنوانه **الإتيقا**[2]. كان مركز الثقل في كل هذه النصوص هو التعارض بين عبادة الخصوصية، بما في ذلك الدفاع «الديمقراطي» عن الفرد، والبعد النوعي[3] والكوني للحقائق. وإنّما بهذا المعنى كنت أتحدّث عن «إتيقا الحقائق»، التي كنت أرفعها بشكل جذري ضدّ لوغوماخيا[4] حقوق الإنسان بوصفها نسبانيّة ثقافية.

منذ بضعة سنوات، كما نرى ذلك على الخصوص في مقاطع عديدة من كتاب **منطقيات العوالم**، أنا أؤكّد بالأحرى على **أبديّة** الحقائق. ذلك أنّ الكونيّة هي مسألة شكل (شكل الكثرة النوعية)، في حين أنّ الأبديّة هي ترجع إلى النتيجة الفعلية للمسار. ما يهمّني هو أنّ حقيقة ما هي في نفس الكرّة منتَجة بواسطة موادّ جزئية، في عالم محدّد، ولكن، بما أنّها مفهومة ومستعملة في عالم مختلف تمامًا، وعلى مسافات زمنية يمكن أن تكون شاسعة، ـ فنحن نفهم القوّة الفنّية لرسومات الكهوف التي أُجريت منذ ٤٠٠٠٠ سنة ـ، ومن ثمّ ينبغي أن تكون عابرة للأزمان. أنا أسمّي «أبديّة» الحقائق، هذا الاستعداد الذي لا يمكن أن يُنتقص منه شيء[5]، الذي يجعلها تستطيع أن تنبعث من جديد، وأن يُعاد تنشيطها في عوالم هي متباينة

(1) Saint Paul. La fondation de l'universalisme, Paris, PUF (coll. collège international de philosophie), 1997.

(2) L'éthique, essai sur la conscience du mal, Paris, éd. Hatier, 1993.

(3) générique.

(٤) logomachie. من الأصل اليوناني « logomakhia» أي المماحكة اللفظية وعراك الألفاظ.

(٥) disponibilité inentamable. متاح لا يمكن أن ينضب أبدا، وفرة لا يمكن الحدّ منها، وجود لا ينقص...علينا أن نرى التلميح إلى الجذر اللاتيني من القرن الحادي عشر «intaminare» الذي يعود إلى معنى «التدنيس» و«التلويث»: حقائق لا يمكن تلويثها بالطابع العابر أو العرضي.

مع العالم الذي كانت قد خُلقت فيه، مخترقةً بذلك محيطات مجهولة وآلاف السنين المظلمة. يجب على النظرية بكل تأكيد أن تجعل هذه الهجرة ممكنة. يجب عليها أن تفسّر كيف أنّ وجودات فكرية[1]، غالبا ما تكون قد أخذت شكلا مادّيا في موضوعات ما، يمكن لها في نفس الكرّة أن تكون مخلوقة في نقطة محدّدة من المكان ـ الزمان، وأن تتّخذ هذا الشكل من الأبدية. كان ديكارت يتحدّث عن «خلق الحقائق الأبدية». أنا أستأنف هذا البرنامج، ولكن دون مساعدة الله...

وفي نهاية المطاف، هذا البيان الثاني هو ناتج عن كون اللحظة الآنية، المشوّشة والبغيضة، هي تفرض علينا أنّه ثمّة حقائق أبديّة في السياسة، وفي الفن، وفي العلوم، وفي الحب. وأنّه إذا ما تسلّحنا بهذه القناعة، إذا ما فهمنا أنّ المشاركة، نقطة بنقطة، في مسار خلق الأجسام القابلة للتذويت، هي ما يجعل الحياة أكثر قوّة من مجرّد البقاء على قيد الحياة، فإنّنا عندئذ سوف نمتلك ما كان رامبو[2]، في نهاية كتابه **فصل في الجحيم**[3]، يرغب فيه أكثر من أيّ شيء: «الحقيقة، في نفس وجسم». سوف نكون عندئذ أكثر قوة من الزمان.

---

(١) existences idéales. وجودات تأخذ شكل «الفكرة» أو «المثال».

(٢) Arthur Rimbaud. آرثر رامبو (١٨٥٤ ـ ١٨٩١). شاعر معاصر هو أحد أعلام الأدب الفرنسي.

(٣) Une saison en enfer. هو مجموعة قصائد نثرية نشرها المؤلف سنة ١٨٧٣. في نهاية الكتاب وضع رامبو قصيدة «الوداع» (أبريل ـ أغسطس ١٨٧٣) التي تبدأ قائلة:

«الخريف، بعدُ! ـ ولكن لماذا نأسف على شمس أبدية، إذا كنّا تعهّدنا باكتشاف النور الإلهي، بعيدا عن الناس الذي يموتون مع الفصول.» ثمّ تنتهي بالقول:

«رأيت جحيم النساء هناك؛ ـ وسوف يكون مباحا لي أن **أمتلك الحقيقة في نفس وجسم**».

هوامش المؤلف

مكتبة
t.me/t_pdf

١. يوجد في فرنسا جيل حازم من الفلاسفة الحقيقيين، لا ببغاءات الأخلاق المحمولة[١]، ولا أكاديميي العلوم المنوّمة، لهم من العمر أكثر قليلا من ثلاثين سنة وأقلّ قليلا من أربعين. ومن بين القدماء، عديدون هم الذين نجحوا على الساحة العمومية في أن يخلّدوا بهاء السنوات السعيدة، حتى وإن كانوا يختلفون حول طبيعة ذلك البهاء ومراجعه. أمّا الوضع في الخارج، حيث تمّ لفترة أطول تأكيد الاندفاعة الفرنسية الأولى، فهي لا تزال أفضل حالا. هذه ليست لحظة اليأس. إنّ الجولة تُلعَب من جديد، أوّلا، حول ما هو موروث، والذي يفترض شيئًا آخر غير التواصل أو النزعة الأكاديمية، وثانيا، حول عمليات التحويل المطبّقة على هذا الإرث، وهو ما يفترض معاصَرة جديدة. إنّ المسارين قد تمّ الشروع فيهما كفايةً حتى نعلم أنّ التحالف المهيمن بين العلموية والفينومينولوجيا، نعني بين «الواقع» الإكراهي والأخلاق العامية، سوف يتمّ الانتصار عليه.

2. *Manifeste pour la philosophie*, Le Seuil, Paris, 1989.

تُرجم هذا الكتاب إلى الإسبانية من طرف: V. Alcautud, Catedra, Madrid, 1989

والدانماركية من طرف: K. Hyldegaard, O. Petersen, Slagmak, Arhus, 1991

والبرتغالية من طرف: M. D. Magno, Angélica, Rio de Janeiro, 1991

---

(١) morale portative. الجاهزة للاستعمال أو للنقل أو للبيع.

والإيطالية من طرف: F. Elefante, Feltrinelli, Milan, 1991

والألمانية من طرف: J. Wolf, E. Hoerl, Turia¨ Kant, Vienne, 1998

والانجليزية من طرف: N. Madarasz, Suny, New York, 1999

والكورية من طرف: Séoul, 2000

والكرواتية من طرف: K. Jesenski i turk, Zagreb, 2001

والروسية من طرف: V. E. Lapitsky, Machina, Saint-Pétersbourg, 2003

والسلوفينية من طرف: R. Riha, J. Sumic-Riha, Zalozba ZRC, Ljubljana, 2004

واليابانية من طرف: Tokyo, 2004

والسويدية من طرف: D. Moaven Doust, Glänta produktion, Stockholm, 2005

والتركية من طرف: Nilgün Tutal, Hakki Hünler, 2005

واليونانية من طرف: Ada Klabatséa, Vlassis Skolidis, Psichogios Pub, Athènes , 2006

[والعربية من طرف: مطاع الصفدي، بيروت، ١٩٩٠][1]

أريد أن نقول في معرض هذا الحديث أنّ كلّ الفلاسفة الأحياء تقريبا، الذين عاصرتهم، والذين كنت أذكر أعمالهم وأناقشهم في ذلك البيان الأوّل، هم قد ماتوا منذ ذلك التاريخ: دولوز، دريدا، لاكو-لابارت، ليوتار... ويمكن أن نكوّن فكرة معيّنة عمّا يربطني بهم عند مطالعة كتابي **بانثيون صغير محمول**[2] الذي نشرته سنة ٢٠٠٨ في دار لا فبريك (La Fabrique)، التي يديرها صديقي إريك هازان.

---

(١) لاحظنا بكل أسف أنّ آلان بادیو لا يذكر الترجمة العربية، والحال أنّها ترجمة مبكرة جدا للبيان الأوّل، لا تسبقها من ضمن ١٤ ترجمة ذكرها، إلاّ الترجمة الإسبانية بسنة واحدة الصادرة سنة ١٩٨٩. أمّا الترجمة العربية فقد نشرها مطاع الصفدي في: مجلة **العرب والفكر العالمي**، ١٩٩٠، صص ٤ ـ ٤٠. ولم نجد من حلّ آخر سوى إضافة هذه المعلومة التاريخية بين معقّفين.

(2) Petit Panthéon portatif, La fabrique éditions, 2008.

٣. حول هذه النقطة، يمكن أن نقرأ الملفّ الذي أعدّه سيسيل فنتر وأنا نفسي، والذي عنوانه **مرامي لفظة «يهودي»**[١]، وهو العدد ٣ من سلسلة **ظرفيات**، التي أنشرها منذ خمس سنوات ضمن منشورات خطوط *Lignes* التي يديرها صديقي ميشال سيريا.

٤. أنا أحبّ الاستعارات الكبرى الآتية من الدين: معجزة، نعمة، خلاص، جسم مجيد، تحوّل... من البديهي أنّهم قد استنتجوا من هذه الذائقة أنّ فلسفتي ربما كانت مسيحيّة متنكّرة. ولم يساعد كتابي حول القديس بولس الذي نشرته سنة ١٩٩٧ في دار المنشورات الجامعية الفرنسية على إصلاح الأمور. وعلى العموم أنا أفضّل أن أكون ملحدًا ثوريًّا متخفّيًا تحت لغة دينية بدل أن أكون «ديمقراطيًا» غربيًّا مضطهِدًا للمسلمين والمسلمات متخفّيا في نسويّة لائكيّة.

٥. إنّ النصّ الأكثر انتشارا، حول هذه النقطة، هو الخاتمة، تحت عنوان «ما معنى أن نحيا؟»، من كتاب **منطقيات العوالم** (دار لو سوي، ٢٠٠٦). وعلى الرغم من أنّها تهمّ كتابا سميكا ومعقّدا، فهي من حيث الجوهر في ذاتها قابلة للقراءة.

٦. إنّ الأنماط الأربعة من «الإجراءات النوعيّة[٢]» حتى نتكلّم المصطلح الذي تمّ ضبطه في كتاب **الكينونة والحدث**، نعني السياسة والحب والفنون والعلوم، لا يمكن أن تُستنبَط على نحو عقلي بوصفها الأنماط الممكنة الوحيدة من الإنتاجات الإنسانية القادرة على ادّعاء كونيّة ما. لكنّ القضايا الأخرى، التي هي ليست غائبة (العمل، الدين، القانون...)، هي في نظري غير مُرضية أبدًا. من أجل بعض الدراسات المفصّلة للأنماط الأربعة الأساسية، يمكن الرجوع إلى كتبي: **شروط** (لو سوي، ١٩٩٢)[٣] وخاصة ثلاثية ١٩٩٨، في دار سُوي أيضا: **مصنّف وجيز في الأنطولوجيا الانتقالية، مختصر في الميتا-سياسة ومصنّف صغير في اللاّ-استطيقا**[٤].

---

(1) Portées du mot "juif", Circonstances 3, Editions Léo Sheer, 2008.

(2) génériques.

(3) Conditions (Le Seuil, 1992).

(4) Court traité d'ontologie transitoire (Paris, éd. Seuil, 1998) ; Abrégé de métapolitique (Paris, éd. Seuil, 1998); Petit manuel d'inesthétique (Paris, éd. Seuil, 1998).

٧. إنّ أبسط مقدّمة إلى هذا التكافؤ بين نظرية الظهور وبين المنطق هي توجد ضمن الفصل الأخير لكتاب **مصنّف وجيز في الأنطولوجيا الانتقالية** (مصدر مذكور).

٨. هذه البنية هي إذن أساسيّة في الفلسفة بقدر ما هي بنية المجموعات. فهي تؤدّي بالنسبة إلى منطق الظهور نفس الدور الذي تؤدّيه أكسيوميّة المجموعات بالنسبة إلى أنطولوجيّة الكثرات. لتسمحوا لي إذن ـ وهو التوغّل الوحيد لهذا الكتاب في الصورانيّات ـ أن أقدّمها هنا:

أ. نحن لدينا المجموعة T، وتسمّى مجموعة الدرجات، أو ترنسندنتاليّ العالم. نحن سوف نطلق بانتظام اسم «الدرجات» على عناصر هذه المجموعة. «الدرجة» تختصر «درجة التطابق بين متكثّرَيْن يظهران في العالم الذي تكون T الترنسندنتاليّ الذي من شأنه». وتكون الدرجات مشارًا إليها بواسطة الحروف p, q, r, s, t... .

ب. إنّ علاقة الترتيب، المشار إليها كلاسيكيًّا بالعلامة ≤، هي معرّفة على المجموعة. ربّ علاقة هي، لنذكّر بذلك:

ـ متعدّية: إذا كانت[1] $p \leq q$ و $q \leq r$، إذن فإنّ $p \leq r$

ـ انعكاسية: $p \leq q$

ـ غير تناظرية أو تخالفيّة[2]: إذا كانت $p \leq q$ و $q \leq p$، إذن فإنّ $p = q$

إذا كانت درجتان من T، هما p و q، مرتبطتين بالعلاقة ≤ ـ وهو ليس إجباريًا أبدًا ـ، على سبيل المثال إذا كان لدينا p ? q، فنحن نقول إنّ «p هي أصغر من أو تساوي q»، أو أنّ «q هي أكبر من أو تساوي p». إذا كانت درجتان اثنتان غير مرتبطتين بالعلامة ≤، فنحن نقول إنّهما غير قابلتين للمقارنة.

ج. يوجد في T درجة دنيا، تُكتَب μ، التي هي أصغر من أو تساوي كل درجة من T. بعبارة أخرى، لكل p من T، لدينا $\mu \leq p$. يوجد أيضًا

---

(١) ≤ : أصغر من أو يساوي

(2) antisymétrique.

درجة دنيا، تُكتب M، هي أكبر من أو تساوي كل درجة من T. بعبارة أخرى، لكلّ p من T، لدينا $p \leq M$.

د. يوجد عمليّة ثنائية، هي العطف[1]، تُكتب $\cap$[2]، هي، متى طُبّقت على درجتين اثنتين p و q من T، سوف تعطي العنصر $r = p \cap q$ الذي هو الأكبر العناصر التي هي أصغر بشكل متزامن من p ومن q. بعبارة أخرى، أوّلا، لدينا $p \cap q \leq p$، و$p \cap q \leq q$؛ وثانيا، إذا كان لدينا $a \leq p$ a t، ولدينا $t \leq q$، فإنّ لدينا $t \cap p \leq q$.

هـ. لكلّ مجموعة A من الدرجات الترنسندنتالية ـ نحن لدينا إذن $A \subseteq T$، ـ حتى غير متناهية، يوجد عنصر Env(A)، يُسمّى ظرف A، هو الأصغر من كل عناصر T الأكبر من أو التي تساوي كل عناصر A. وبعبارة أخرى، من جهة إنّ Env(A) هو درجة أكبر من أو مساوية لكلّ الدرجات التي هي عناصر في T، ومن جهة أخرى، إذا كانت p درجة في T أكبر من أو تساوي كل الدرجات التي هي عناصر في A، فإنّه لدينا $Env(A) \leq p$.

و. إنّ عمليّة العطف (المتناهية) $\cap$ هي توزيعية بالنسبة إلى عملية الظرف، Env. (غير المتناهية). وبعبارة أخرى، إنّ عطف عنصر p مع ظرف المجموعة الصغرى في T، لنفرض A، هو مساو لظرف عطف p مع كل الدرجات التي هي عناصر في A. وهو ما يمكن أن يُكتب على هذا النحو:

$$[p \cap Env(A)] = Env\,[(p \cap t) / t \in A]$$

من المثير للانتباه أنّ بنيةً على هذا القدر من البساطة تكون قادرة على تحمّل الصوْرَنَة التي تتطلّبها نظرية كاملة في الظهور والعوالم.

٩. إنّ التعارض الجدلي بين الجبر والطوبولوجيا هو في قلب كتابي **نظرية الذات** (دار لو سوي، ١٩٨٢)[3]، الذي أُعيد نشره منذ فترة وجيزة.

١٠. فيما يتعلق بفتغنشتاين، يمكن قراءة الكتاب الوجيز **فلسفة فتغنشتاين المضادة**[4]، الذي ظهر في يناير ٢٠٠٩ ضمن منشورات نوس Nous، التي يديرها صديقي بونوا كازاس.

---

(1) conjonction.

(٢) العلامة $\cap$ تعني: التقاطع.

(3) La Théorie du sujet (Le Seuil, 1982).

(4) L'antiphilosophie de Wittgenstein (Editions Nous, 2009).

١١. فيما يخصّ أهمّية مفهوم «الشيء»، ينبغي بلا ريب قراءة نص هيدغر **ما هو الشيء؟** (ترجمة جان ربول وجاك تامينيو، غاليمار ١٩٧١)[١]. وكذلك المقال الجميل جدًّا لجان ـ لوك نانسي («قلب الأشياء»، ضمن كتابه **تفكير متناه**، غليلي، ١٩٩٠).[٢]

١٢. حول الحبّ، يمكننا أن نقرأ ثلاثة نصوص: «ما هو الحب؟» (ضمن كتابي **شروط**، مصدر مذكور)، «ركح الاثنين»[٣] (ضمن الكتاب الجماعي **عن الحب**، دار فلاماريون، ١٩٩٩) و**تقريض الحب** (فلاماريون، ٢٠٠٩).

١٣. لقد ظهرت اليوم محاولة التحالف دون مبادئ بين رأي يقال عنه من «أقصى اليسار»، من جهة، وبين سديم المجموعات ذات النزعة الفاشية تحت غطاء إسلاموي، من جهة أخرى. إنّ عجز «أقصى اليسار» الغربي هذا هو مفتون بالقدرة على الإضرار لدى هذه الفصائل والصخب الإعلامي الذي يرافقها. لكن هذا التحالف، فضلا عن أنّه غير مقبول، هو بلا أيّ مستقبل. ومن المؤكد أنّه سوف يحبط الفاعلين في مسار بناء سياسة شعبية من نوع جديد كما كان الاتفاق الألماني ـ السوفييتي قد أحبط المناضلين الشيوعيين ما بين ١٩٣٩ و١٩٤١.

هامش على الهامش: أنا لا أخلط ما أسمّيه «المجموعات ذات النزعة الفاشية تحت غطاء إسلاموي» مع المنظّمات التي هي دينيّة أيضا، والتي لا أتقاسم معها أيًّا من المبادئ، ولكن التي يمكن للمرء أن يعاين تجذّرها الوطني المستقرّ والصدى الذي تحظى به لدى كتلة جماهيرية مكوّنة، مثل حركة حماس في فلسطين أو حزب الله في لبنان. أمّا طالبان في أفغانستان والمحاكم الإسلامية في الصومال فهي من دون شك حالات وسطى مصيرها السياسي لم يثبت بعد.

١٤. أنا لا أزال اليوم أيضًا حسّاسًا بشكل خاص إزاء ما سمّيته «سحر موضع العدد»[٤]. أنا خصّصت له ما يمكن أن يكون، في الترتيب النظري، عملي

---

(1) Heidegger, Qu'est-ce qu'une chose?. (Traduction de Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Gallimard, 1971).

(2) Jean-Luc Nancy, "Le cœur des choses", in: Une pensée finie (Galilée, 1990).

(3) "La scène du Deux".

(4) l'enchantement du lieu du Nombre.

المفضّل، ألا وهو **العدد والأعداد** (لو سوي، ١٩٩٠). لقد عرضت ها هنا بالتفصيل الروابط الحميمة بين خطاطة اللامتناهي بالفعل والمفهوم النوعي[١] للد«عدد»، وهو ما يقلب إشكالية التناهي القديمة رأسًا على عقب، كما يقلب إشكالية «اللامتناهي الفاسد» لدى هيغل.

١٥. حول عودة الإثبات في الفن، وحول المذهب الاستطيقي الذي يرتبط به، يمكن أن نقرأ النص المعنون «ثالث مخطّط عن بيان النزعة الإثباتية» (ضمن كتاب **ظرفيات** ٢، دار خطوط، ٢٠٠٤)[٢].

١٦. إنّ لفظتيْ «الشيوعية» و«الشيوعي» يجب أن يؤخذا في المعنى النوعي[٣] الذي لهما في أعمال ماركس الشاب. ولأسباب تاريخية فإنّ هذا المعنى قد تردّم بشكل واسع، في القرن العشرين، تحت غطاء الصدى الذي أخذه اللفظ في عبارات «الحزب الشيوعي»، أو «الحركة الشيوعية العالمية». وبما أنّنا في عصر السياسة من دون حزب ـ وهو ما يوضّح، بين قوسين، أنّ خلق «حزب مضاد للرأسمالية» هو مولود ميّت، وهو ما يعني: أنّه سوف تمتصّه مباشرة النزعة الرأسمالية ـ البرلمانية، فإنّ «الشيوعية» لم يعد يجب التفكير فيها باعتبارها صفة تُلصَق بشيء مثل «الحزب»، بل، على الضد من ذلك، باعتبارها فرضيّة ناظمة هي تتضمّن الحقول المتغيّرة والتنظيمات الجديدة لسياسة التحرّر. حول كل ذلك، أنا أحيل على الفصلين ٨ و٩ من كتاب **ظرفيات** ٤ («أيّ شيء يشير إليه اسم ساركوزي؟»)[٤] وعلى كتاب **ظرفيات** ٥ («الفرضية الشيوعية»)، وهما كتابان ظهرا في منشورات دار **خطوط** سنتي ٢٠٠٧ و٢٠٠٩.

١٧. حول التجربة السياسية الأكثر أهمّية في فرنسا في هذا الاتجاه، يمكن الرجوع إلى منشورات **المنظمة السياسية** ومنشورات **تجمّع جموع عمّال المنازل من دون وثائق**. وفي هذا المضمار أنا أوصي بجملة أعداد **المجلة السياسية**.

---

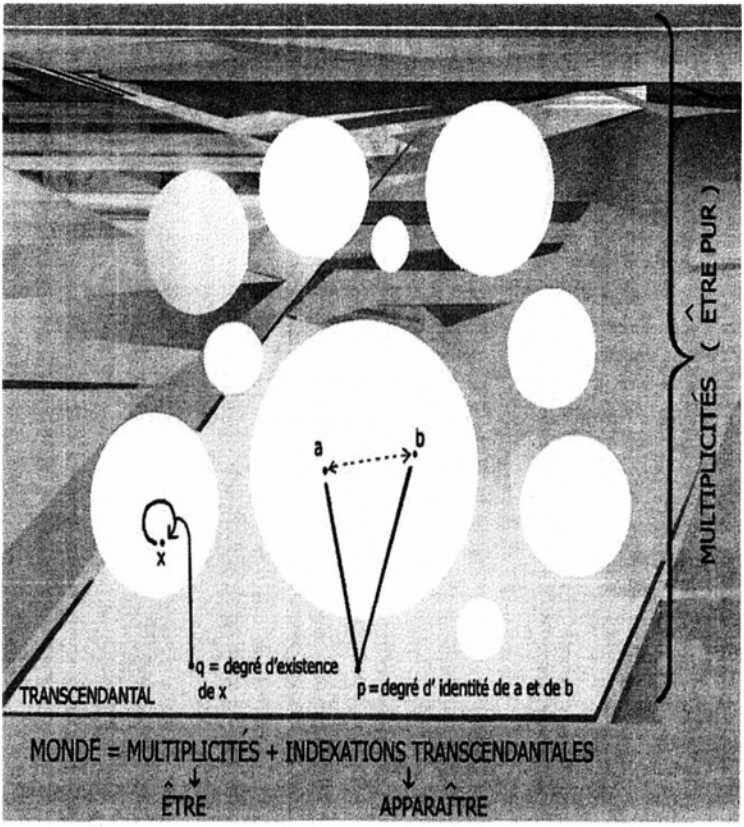
(1) générique.

(2) "Troisième esquisse d'un manifeste de l'affirmationnisme" (in Circonstances 2, Lignes, 2004).

(3) générique.

(4) "De quoi Sarkozy est-il le nom?".

الرسم ١


MULTIPLICITÉS (ÊTRE PUR)
a
b
x
q = degré d'existence de x
p = degré d' identité de a et de b
TRANSCENDANTAL
MONDE = MULTIPLICITÉS + INDEXATIONS TRANSCENDANTALES
ÊTRE
APPARAÎTRE

الرسم ٢

MULTIPLICITES INDIFFERENTES
Etre-là, Apparaître
Consistance logique
Transcendantal
Inexistant
Points
Région de l'être
Evanouissement
Conséquences
EVENEMENT
IL Y A
Organes
Trace
Condition d'existence
Nouveau corps
Présent créateur
Région du Sujet
VERITES ETERNELLES

ثبت اصطلاحي

عربي	فرنسي
إلحاق، ضمّ	adjonction
تجاذب، تآلف	affinité
ظهور	apparition
استدعاء، تخصيص، تعيين	assignation
صعود، رفع	assomption
لا-ذاتي	a-subjectif
ذرّة كونيّة	atome d'universalité
ذرّات ظهور	atomes d'apparaître
شيء، شيء ما	chose, quelque chose
تواجد، وُجد سويّة	coexister
جماعة، أمة	communauté
شيوعيّة الفكرة	communisme de l'Idée
الزوجيّة	conjugalité
احتواء	*containment* (English)
تحوّل، تلفّت (تغيير الوجهة)	conversion

corps d'amour	جسم الحب
corps de vérité	جسم الحقيقة
corps subjectivable	جسم قابل للتذويت
Deux (le)	الاثنان
devenir-Etat (le)	صيرورة ـ الدولة
devenir-objet	صار موضوعا، التصيّر إلى موضوع
différenciation	تفاضل، تفريق
énoncé primordial	منطوق بدئيّ، أوّليّ
être	كان، كينونة
être-là	الكينونة ـ هناك
évènement	حدث
exister, existence	وُجد، وجود
extatique	وجديّ
extension, extensionnel	ماصدق، ماصدقي
fait	واقعة
figure	صورة، وجه، استعارة، شخصية، شكل
fonction d'identité	دالّة التطابق
formes-sujet (les)	أشكال ـ الذات
générique	نوعي

idéation	تفكير، إعمال الفكرة
Idée	فكرة
Idée	مثال، فكرة كبيرة
identitaire	هووي
il y a	ثمّة، ما هو ثمّة
incorporation	إدماج
indexation transcendantale	تأشير ترنسندنتالي
inexister, inexistant, inexistence, non-existence	لا يوجد، لا-موجود، لا-وجود
Infini actuel	اللامتناهي بالفعل
inflexion	انثناء
là	هناك
le Même	الهوهو
local / global	محلّي / عالمي
localisations	موقعات، تموقعات
logique paraconsistante	منطق شبه متّسق
manifeste	بيان
Marquer, marque	وسم، سمة
matérialisme de l'Idée	مادّية الفكرة (مذهب مادّي في الفكرة)
motif	رسم تخطيطي

multiple, multiplicité	متكثّر، كثرة
mutation	تحوّل، نقلة
nul, nullité	لاشيء
objet, objectivation	موضوع، موضعة
Opérations (théorie des)	عمليّات (نظرية)
opiner, opinion	رأي (سائد)
penser, pensée	فكّر، فكر، فكرة، تصوّر
pertinence	أهمّية، وجاهة، إفادة
post-événementiel	ما بعد حدثي
prescription	فرض، إلزام
présentification	استحضار
procédure de vérité	إجراء، سيرورة، تدبير الحقيقة
processus	مسار
réalité	واقع
réel	واقعي
réflexivité	انعكاسية
relève	رفع، تجاوز
site	موقع
stigmate	ندبة
subjectivable	قابل للتذويت
Subjectivation	تذويت

sujet (réactif, obscur, fidèle)	ذات (مرتكسة، مظلمة، مخلصة)
Supplémenter, supplémentation	كمّل، تكملة
supports	محامل، أسانيد
surexistence	وجود فائق
survenue	وقوع مفاجئ
suturer, suture, dé-suturer	قطّب، تقطيب، فكّ التقطيب
topologie	طوبولوجيا،
totalité	كلّية
transcendantal d'un monde	ترنسندنتاليّ عالم ما
Un (l')	'الواحد'، الواحد الكبير
unicité	واحديّة
universel, universalité	كلّي، كلّية ـ كوني، كونية
vérité	حقيقة
vie à deux (la)	حياة الاثنين
Vrai, le Vrai	حقيقي، صحيح، صائب، الحقّ

مكتبة
t.me/t_pdf

الفهرس

مقدمة المترجم ٥
مقدمة ١٧
تخطيط ٢٣
I ـ رأي ٢٩
II ـ ظهور ٣٩
III ـ تفاضل ٤٧
IV ـ وجود ٥٧
IV ـ مكرّر وجود الفلسفة ٧٧
V ـ تحوّل ٨٥
VI ـ إدماج ٩٥
VII ـ تذويت ١٠٣
VIII ـ تفكير ١١٥
خاتمة ١٢٥
هوامش المؤلف ١٣٧
ثبت اصطلاحي ١٤٧

هذا الكتاب

أن نكتب بيانًا، حتى بالنسبة إلى شيءٍ ادّعاءً تخطّي الزمان فيه قويٌّ بمثل قوة ادّعاء الفلسفة، هو أن نعلن أنّ اللحظة قد حانت كي نقوم بإعلان ما. يحتوي أيّ بيان دومًا على «لقد حان الوقت أن نقول...»، بحيث أنّه لن يسعنا أن نميّز بين غرضه ولحظته. ما الذي يسمح لي بأن أحكم بأنّ بيانًا من أجل الفلسفة هو مطلب راهن اليوم، وعلاوة على ذلك، بيان ثان؟ في أيّ زمن من التفكير نحن نعيش؟

telegram @t_pdf