

استعارية الفكر من فيكو إلى نيتشه إلى اللغويات المعرفية

طارق النعمان

في كتاب الفلسفة في الجسد *Philosophy In The Flesh* أو بالأحرى في (الفلسفة في اللحم)، يحوّل جورج ليكوف ومارك جونسون ترسانة مفاهيم وإجراءات ودراسات اللغويات المعرفية والعلم المعرفي إلى جهاز نظري فعّال وناجز لقراءة تراث الفلسفة الغربية، على نحو يتيح لنا أن نصبح على ألفة بأدبيات اللغويات المعرفية والعلم المعرفي بقدر ما يتيح لنا أن نعيد قراءة التراث الفلسفي الغربي من منطلقات طازجة وجديدة تمامًا، هذا في الوقت الذي يبرهنان فيه برهنة دامغة على معرفية الجسد وجسدية المعرفة، ودور اللاوعي المعرفي في التفكير، واستعارية المفاهيم. وهما ينطلقان في مشروعهما هذا من ثلاثة مبادئ برهنت عليها الأدلة المتآزرة للعلم المعرفي عبر العديد من الدراسات الإمبريقية في العديد من المجالات، وهي أن:

- العقل مُجسّدَن بشكل متّصل
 - التفكير غير واعٍ في معظمه
 - المفاهيم المجرّدة استعارية على نطاق واسع
- إن ثبوت هذه النتائج الثلاث الأساسية للعلم المعرفي، وبعد أن انقضى ما يزيد على ألفيتين من التأمل الفلسفي القبلي، لا يتيح للفلسفة، وفق ما يرى المؤلفان، أن تعود إلى ما كانت عليه من قبل مرة أخرى. إذ حين تؤخذ هذه النتائج معًا ويتم تناولها بالتفصيل كنتائج لعلم العقل تبدو غير متوافقة مع المكونات المركزية للفلسفة الغربية. وبهذا المعنى فإن هذا الكتاب يضع العلم في مواجهة الفلسفة، أو بعبارة أخرى يتحدى الفلسفة وطرائق التفكير الفلسفية في التراث الغربي، على نحو ما يصرّح في عنوانه الفرعي (العقل المُجسّدَن وتحديه للفكر الغربي)، انطلاقًا من نتائج ومعطيات العلم المعرفي للجيل الثاني الذي ليس سوى علم ولید يرتد إلى سبعينيات القرن الماضي، إلا أن هذا التحدي لا يعني التناكر للتراث الفلسفي، وفق ما يعلن الكاتبان. ذلك أن التصورات الفلسفية، وفق عبارتهما، أثارت أخیلتنا وعلمتنا

الكثير، لكن ما أن ندرك أهمية اللاوعي المعرفي وتجسدن العقل واستعارية التفكير حتى لا يعود بإمكاننا قط أن نعود إلى تفلسف قبلي حول العقل واللغة أو إلى الأفكار الفلسفية عما هو الإنسان. إن اقتران كل من اللاوعي المعرفي وتجسدن العقل والتفكير الاستعاري لا يتطلب فحسب طريقة جديدة لفهم العقل وطبيعة الإنسان بل يتطلب أيضاً فهماً جديداً لنشاط من أكثر الأنشطة الإنسانية شيوعاً وطبيعية، ألا وهو طرح الأسئلة الفلسفية، لأن الحياة حياة إنسانية تعد في حد ذاتها جهداً فلسفياً. وحينها، ووفق منظورهما، فإن ما ينبثق لن يكون سوى فلسفة ملاحمة للعظم. ذلك أن منظوراً فلسفياً مؤسساً على فهمنا الإمبريقي لتجسدن العقل هو فلسفة في اللحم، فلسفة تعتد بما هو أكثر رسوخاً فينا وبما يمكن أن نكون.

إنني لا أعتزم في هذه المقدمة أن أوجز أو أعرض أهم أو أبرز ما يحتويه هذا الكتاب من مفاهيم أو قضايا أو إجراءات؛ ذلك أن الكتاب بأكمله بين يدي القارئ يستطيع أن يتحدث عن نفسه أفضل مما يتحدث عنه سواه، هذا فضلاً عن أن التلخيص يحو الشخصية، تماماً مثلما يحو المفهوم الاستعارية. وإنما سأحاول بدلاً من ذلك أن أكون أكثر وفاءً للقارئ ولما يتناص معه نص الفلسفة في الجسد من خلال استكمال بعض ما أرى أن هذا الكتاب قد أغفله، هو وسواه من كتب اللغويات المعرفية والعلم المعرفي في كشوفهما تلك للمبادئ التي أشرنا إليها. بعبارة أخرى، إنني سأحاول أن أفتح قناة أو أعقد زواجا بين جسد هذا النص وجسد نصين فلسفيين آخرين أتصور أنهما يعانقان هذا النص وسواه من نصوص الأدبيات المعرفية بامتياز، إلا أنني، ولأسباب غير معلومة وربما غير مفهومة، لم أجد أي إشارة إليهما في تلك الأدبيات، وبالطبع يُستبعد أن يكون هذا التجاهل والإغفال وليد جهل أو نسيان. هذا في الوقت الذي نجد فيه إشادة واضحة ووافية بجهد فيلسوفين آخرين لا ينتميان بالمعنى المباشر إلى تراث العلم المعرفي .

إذ نجد ليكوف وجونسون في مفتتح "الفلسفة في الجسد" أو بالأحرى "الفلسفة في اللحم" يعلنان عن دينهما لكل من ميرلوبونتي وجون ديوي، حيث يقولان "إننا نريد أن نشيد بفيلسوفين عظيمين للعقل المُجسّدن. إذ إن أي كتاب يتضمن كلمتي "الفلسفة" و"اللحم" "flesh" في عنوانه لا بد له من أن يعبر عن دين جلي لموريس ميرلوبونتي. إذ إنه استخدم كلمة "اللحم" ليعبر عن خبرتنا المُجسّدة الأولية وسعى إلى أن يركّز انتباه الفلسفة على ما دعاه "لحم العالم" "the flesh of the world" "

”world، العالم كما نشعره من خلال الحياة فيه. وبشكل لا يقل عن ميرلوبونتي رأي جون ديوي أن خبرتنا الجسدية هي الأساس الأولي لكل شيء يمكن أن نعيشه ونفكر فيه ونعرفه ونتواصل معه. لقد فهم الثراء الكامل والتعقيد والأهمية الفلسفية للخبرة الجسدية، إذ يُعد ديوي وميرلوبونتي بالنسبة لزمتهما نموذجين لمن نشير إليهم بوصفهم "فلاسفة مسئولين إمبريقياً"، لأنهما قد عوَّلا على أفضل الصور الإمبريقية المتاحة من السيكلوجيا والفسايولوجيا وعلم الأعصاب ليشكِّلا تفكيرهما الفلسفي”.

وبالطبع، فإنه لا يسع القارئ سوى أن يتفق مع المؤلفين حول أحقية هذا الدين لكل من ميرلو بونتي وجون ديوي، إلا أنه لا يسعه أيضاً سوى أن يستشعر نوعاً من الغبن اللافت لفيلسوفين عظيمين آخرين، وهما الفيلسوف الإيطالي جايمباتستا فيكو، والفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه. إذ لا يمكن سوى أن تستوقف القارئ حدوسهما الباهرة واستبصاراتهما الاستباقية حول المجاز والاستعارة، والجسد، والخبرة الجسدية، فضلاً عن دور اللاوعي، ومحورية المجاز والاستعارة والكناية في التفكير، ودورها جميعاً في تشكيل المفاهيم. ومن ثم؛ فإنني سأكتفي فقط بأن أدع كل نص من هذين النصين يتحدث باسمه مباشرة دون وساطة ليعلن عن مدى أحقيته في أمومة أو أبوة نص الفلسفة في الجسد، هذا مع العلم أن نص الفلسفة في الجسد، حتى مع إشادته بكل من ميرلو بونتي وجون ديوي، يعلو وينأى بنفسه عن النسب الفلسفي، ولا يعلن لنفسه سوى نسب واحد هو النسب العلمي الإمبريقي. لكن هل ثراه قد نجح عبر إنكاره هذا في قتل الأب الفلسفي؟ إن التقابل بين العلم والفلسفة يلوح على امتداد الكتاب، على الرغم من كل ما يحاول الكاتبان أن يبدياه من تقدير لجهود بعض الفلاسفة، وعلى الرغم أيضاً من القيمة الكبرى لتحليلاتهما وكشوفهما في قراءة النصوص والمفاهيم الفلسفية، إلا أن القارئ يستطيع أن يلمح أننا إزاء مواجهة، إزاء إخضاع، إزاء منطق العلم الذي يتعالى على منطق الفلسفة ويتحداه، حيث يُجرَّد الجسد الفلسفي، تحت شمس المفاهيم، وهو في كامل فتنته، ليُعَرِّي من لحمه الاستعاري وليغدو ذكرى جسد في مقابل جسد العلم الفتى الفارع. وهكذا تبدو الفلسفة هنا وكأنها أنثى في مقابل ذكورة علمية طاغية، مولعة بقوة العلم، وقوة فتوحه، ومفاهيمه القادرة على إخضاع كل هذه الأجساد الفلسفية، وبلغة العلم التي لا تتورع عن أن تفرض على أي جسد فلسفي أن يكون تابعاً وخاضعاً لسطوة الجسد

العلمي. إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو هل يمكن أن تظل الفلسفة هي الفلسفة، وقد صارت تابعة وخاضعة للعلم، وإذا كان الجواب هو أنه ينبغي لها هذا، فلا شك أنه من حقنا أن نتساءل عن حرية الفلسفة وحق الفلسفة في التجوال وألا تنحصر داخل حدود وتحت سطوة خطاب واحد ووحيد، اسمه العلم؟ وإذا كان الجواب هو النفي تُرى ما الذي يمكن أن تكونه الفلسفة آنذاك؟

إن المؤلفين يقولان لنا إنها يجب أن تكون فلسفة مسئولة إمبريقياً، دون أن يخبرانا، إلى حد وإلى أي مدى يمكن أن تكون تلك الإمبريقية، وإلى أي مدى يمكن لشرط المسئولية الإمبريقية أن يصادر أو يقلص الخيال الفلسفي والفعل الفلسفي، وهل مطلوب أو ينبغي أن تطابق نتائج الفلسفة نتائج العلم، أو أن تطابق نتائج الفيلسوف نتائج العالم؟ تلك أسئلة ساذجة إلا أن هذا الكتاب على كل قيمته يفرضها على القارئ، على الأقل على قارئ مثلي يريد أن يحظى بدقة العلم، ورسوخه بقدر ما يرغب ألا يخسر هو وأجيال قادمة حدوس واستبصارات الفلسفة التي كثيراً ما كانت جسوراً يعبر عليها العلم ليُشيد مدنه الشاهقة، كما لا يريد أن يفقد مفاتن القول الفلسفي في تحرره من عوائق الصرامة الإمبريقية، واندفاعاته وهو يطارده لغة لا يعرف أين تقطن وإلى أين يمكن أن تقذفه، وهو يفتش عن مجازات جديدة واستعارات طازجة ليُجرب عبرها حدوسه واستبصاراته والتماعاته، حتى وإن كانت أقواله تُضمّر في ثناياها خلاف ما يتصور أحياناً أنه يقوله. ثم ألا يجدر بالعلم أن يحافظ على الفلسفة حتى وهو ينتقدها، وهو يحاورها، حتى وهي تخطيء؛ ليتعلم حتى من أخطائها، أم أننا إزاء حالة من الرغبة في احتكار القول واحتكار الخطاب، أم تُرى يمكننا أن نفسّر مثل هذه النزعة الإمبريقية الاشتراكية بأنها رد فعل برم ومتململ على خطابات ما بعد الحداثة التي زلزلت الكثير من الثوابت واليقينيات؟

إن ملاحظاتي تلك لا تنتقص أو تغض على الإطلاق من قيمة الفلسفة في الجسد أو مما تزودنا به اللغويات المعرفية أو العلم المعرفي، وإلا لما كنت قد تجشمت ترجمة كل ما ترجمته في هذا المجال. بل إنني أتصور، على العكس من ذلك، أن محاولتي عقد هذا القران بين حدوس واستبصارات بعض الفلاسفة حول بعض القضايا والمبادئ والفرضيات الأساسية التي يتعرض لها هذا الكتاب، وتعرض لها الأدبيات المعرفية بعمامة، والكشف عن بعض جوانب التناص بين خطابين يُعلن أحدهما كونه خطاباً علمياً، وليس فلسفياً، بينما الآخر موسوم، أو موصوم، بكونه ليس إلا خطاباً

فلسفيًا — هي احتفاء بالفلسفة وبالعلم في آن واحد كخطابين يقعان على متصل واحد، هو متصل تعددية أشكال المعرفة الإنسانية بقدر ما أنها محاولة تتيح لنا وللقارئ أن نتبين مدى جدوى مثل هذه الثنائية، أو هذا الطرح الحدي التقابلي بالنسبة للفكر الإنساني والمعرفة الإنسانية، خصوصًا حين يتبين لنا أن ثمة قدرًا لا بأس به من الجينات الفلسفية قد طعمت جسد العلم المعرفي واللغويات المعرفية.

لكي لا نطيل القول على القارئ، في ظل كتاب هو طويل بذاته، دعونا ندعوه كي يلج مباشرة إلى كل من نص فيكو و نيتشه على التوالي، دون وساطة منا :

ينص فيكو صراحة في كتابه العلم الجديد، الصادر قرابة منتصف القرن الثامن عشر، على أن كل المجازات الأولى هي عبارة عن متصلات للمنطق الشعري. وأن المجاز الألمع، ولذلك الأكثر ضرورة وتواترًا، هو الاستعارة. ولذلك يتم الثناء عليها لأنها تمنح الإحساس والانفعال للأشياء المجردة من الإحساس، في توافق مع الميتافيزيقا التي أسند من خلالها الشعراء الأوائل إلى الأجساد كينونة المقومات الحية، والتي تقاس قدراتها انطلاقًا منها، أي انطلاقًا من الإحساس والانفعال، وبهذه الكيفية تصنع منها تخیيلات حكائية. وهكذا، فإن كل استعارة تتشكل على هذا النحو تغدو تخیيلًا حكائيًا موجزًا. وهو ما يوفّر أساسًا للحكم على الزمن الذي صاغت فيه الاستعارات مظهرها في اللغات. وفي هذا السياق يرى فيكو أن كل الاستعارات المقدّمة عبر التشابه مستمدة من الأجساد لتدل على أن عمليات العقول المجردة يجب أن ترتد إلى الأزمنة التي بدأت تتخذ فيها الفلسفات شكلًا. والدليل على ذلك يتمثل في أن الألفاظ المحتاج إليها في كل لغة من أجل الفنون الرهيفة والعلوم العميقة ذات أصل ساذج .

ومن الجدير بالملاحظة، وفق ما يُقرّره فيكو، أن القدر الأكبر من التعبيرات المرتبطة بالأشياء الحية في كل اللغات تشكّلها استعارات مستمدة من الجسد الإنساني وأجزائه، ومن الأحاسيس والانفعالات الإنسانية. ولذا نجد أن الرأس تستخدم للكمة أو البداية؛ والجبين والأكتاف للتل (وبالطبع الأمثلة هنا تشير إلى الإيطالية)، والعين للإبرة؛ والفم لأي فتحة؛ وشفة الكوب أو الإبريق؛ وأسنان شوكة تقليب الأرض، وأسنان المنشار، وأسنان المشط؛ وذقن الحنطة، ولسان الحذاء؛ وحلق النهر؛ وعنق الأرض، وذراع البحر، وذراعي الساعة؛ والقلب والسرة

للمركز؛ وبطن الشراع، والقدم للنهاية أو القاع، ولحم الثمار؛ وعِزْق الصخرة أو المعدن؛ ودم الكرم للنبيذ، وأحشاء الأرض. كما أن السماء تبتسم، والبحر يبتسم؛ والرياح تصفر، والأمواج تدمدم؛ وجسد الأشياء يئن تحت الحمل الثقيل. وقد اعتاد الفلاحون أن يقولوا الحقول عطشى، وحملت ثماراً، كما يقول فلاحونا عن النباتات إنها تتلاقح، والكرمة تغتاض. وهناك أمثلة أخرى لا حصر لها يمكن أن تُجمَع من كل اللغات. و في ظل هذا يعلّق فيكو بأن الإنسان يجعل من نفسه قاعدة الكون ليعوّض جهله؛ ولذا يجعل من نفسه في الأمثلة المستشهد بها عالماً كاملاً. كما يضيف فيكو أن الإنسان حين يفهم يوسّع عقله ويستوعب الأشياء، لكنه حين لا يفهم يستولد الأشياء من ذاته ويتماهاى معها من خلال تحويل نفسه إليها .

وبهذا المنطق، كان على الشعراء الأوائل أن يمنحوا أسماء للأشياء انطلاقاً من الأفكار الأكثر تحديداً والأكثر محسوسية. وتلك الأفكار هي مصادر المجاز المرسل والكناية. كناية الفاعل للفعل الناتجة من حقيقة أن أسماء الفاعلين كانت أكثر شيوعاً من أسماء الأفعال. كما كانت كناية الموضوع/الشيء للشكل والحدث عائدة إلى عدم القدرة على تجريد الأشكال والكيفيات من الموضوعات/الأشياء. وبالتأكيد كناية السبب للأثر التي تنتج في كل حالة من حالاتها حكاية تخيلية صغيرة، يُتخيل فيها السبب بوصفه امرأة مكسوة بآثارها: الفقر القبيح، الشيخوخة الحزينة، الموت الشاحب، وهكذا. كما يرى فيكو أيضاً أن الخبرات المتكررة كانت هي الأخرى مسئولة عن تولد المجازات.

إذ يرى أن استخدام “الرأس” للإنسان أو الشخص، المتكرر كثيراً جداً في اللاتينية المبتذلة، يعود إلى حقيقة أنه في الغابات كانت رأس الإنسان وحدها هي التي تمكن رؤيتها من بعيد. بل إن كلمة “الإنسان” ذاتها مجردة، وتفهم كما هو في الجنس الفلسفي بأنها الجسد وكل أجزائه، والعقل وكل ملكاته، والروح وكل استعداداتها. وبنفس الطريقة، الجذع والرأس كانا يستخدمان استخداماً مناسباً تماماً حين كان التسقيف يشكّل الممارسة الخاصة بالعارضة والسقف؛ ثم لاحقاً، مع زخرفة المدن، أصبحا يدلان على كل مواد البناء وصقله. ومرة أخرى، نجد أن السطح يعني البيت كله لأنه في الأزمنة الأولى كانت التغطية تكفي بالنسبة للبيت. وكذلك، ظهر السفينة بالنسبة للسفينة، لأنه كان الجزء الأعلى ولذلك أول جزء يراه من يقفون على الساحل؛ كما كان يطلق على السفينة في الأزمنة البربرية شراعاً. وكذلك، السن

للسيف، لأن السيف كلمة مجردة، ولدينا مقبض السيف ويده، وحد السيف وسنه، وقد كان السن هو ما يستثير خوفهم. وكذلك المادة لكل المتشكل، كما هو في استخدام الحديد للسيف، لأنهم لم يعرفوا كيف يجردون الشكل من المادة. بل إن التعبير عن الزمن في مجتمعات زراعية بالحصاد مثل ("لقد كان الحصاد الثالث")، تولد بدون شك من الحاجة الطبيعية، إذ اتخذ المصطلح الفلكي "عام" ليظهر بين الأمم، وفق ما يذكر فيكو، ما يربو على ألف عام، كما يذكر أن الفلاحين الفلورسيين في زمنه ما زالوا يقولون "لقد حصدنا أزمنة عديدة"، "يعنون" "أعواماً عديدة". وهذا بالطبع ليس سوى نتاج للخبرة الملموسة الأقرب .

ويترتب على كل ذلك، كما يقول، أن كل المجازات التي تعد حتى الآن اختراعات بارعة للكُتّاب هي أساليب ضرورية للتعبير بالنسبة لكل الأمم الشعرية الأولى. كما ينتقد تصور النحاة المائل في أن الكلام النثري هو الكلام الحقيقي، وأن الكلام الشعري هو الكلام غير الحقيقي، أو على حد عبارته لا بد من الإطاحة بخطأين شائعين للنحاة وهما: أن الكلام النثري هو الكلام الحقيقي، والكلام الشعري هو الكلام غير الحقيقي؛ وأن الكلام النثري أتى أولاً ثم بعد ذلك أتى الكلام المنظوم.

وفق فيكو إذاً، المجاز ضرورة، والتفكير الشعري ضرورة، والجسد والخبرات الجسدية هما المنجم الأول للمجاز والاستعارة، وأسبقية النثري على الشعري ليست سوى خطأ ينبغي التحرر منه والإطاحة به، وهو ما يلتقي التقاءً لافتاً في العديد من الجوانب مع الطروح المعرفية المعاصرة للمجاز والاستعارة، على نحو ما يمكن للقارئ أن يلاحظ وهو يقرأ هذا الكتاب .

وإذا ما تركنا فيكو إلى نيتشه، فيلسوف الهدم والتدمير وجرثومة ما بعد الحداثة، سنجد أنه أيضاً يقرّر بوضوح لا يحتمل اللبس الكثير مما تقرّره الأدبيات المعرفية في دراسة الاستعارة والمجاز. ففي نص الحقيقة والزيف بمعنى مجاوز لما هو أخلاقي، الذي سادع القارئ معه دون أدنى تدخل، يطرح نيتشه السؤال حول ماهية الحقيقة "ماذا تكون الحقيقة؟"، ليجيب مباشرة وعلى نحو صادم بأنها "ليست سوى جيش متحرك من الاستعارات والكنائيات والتشبيهات المؤنسة. إنها باختصار محصلة من العلاقات الإنسانية التي أصبحت شعرياً وبلاغياً مكثفة، وممسوخة، ومجملّة، وإن كانت تبدو بعد فترة طويلة من الاستعمال لأمة من الأمم ثابتة،

وقياسية، وملزمة، أي حقائق هي أو هام نسي المرء أنها أو هام، استعارات بالية أصبحت بلا قوة لتؤثر في الحواس، عملات انمحي وجهها ولم يعد ينظر إليها الآن على أنها عملات، وإنما بوصفها معدنًا فحسب. إلا أننا ما زلنا لا نعرف حتى الآن من أين يأتي هذا النزوع إلى الحقيقة لأننا حتى الآن نسمع فقط عن الالتزام الذي يفرضه المجتمع لكي يوجد! أن نكون صادقين، أي أن نستخدم الاستعارات المعتادة، المعبر عنها لذلك السبب أخلاقياً: إننا نسمع فقط عن الالتزام بأن نكذب وفقاً لعرف ثابت، أن نكذب كذباً جماعياً بأسلوب مُلزم للجميع. وهكذا ينسى الإنسان، بالطبع، أن الأمور تمضي معه على هذا النحو؛ ولذا فإنه يكذب بهذه الكيفية الجلية بشكل لا واعي، ووفقاً لعادات القرون الراسخة – وأنه بواسطة هذا اللاوعي نفسه وهذا النسيان ذاته يصل إلى معنى للحقيقة. إذ عبر هذا الشعور بكونه مُلزمًا أن يعيّن شيئاً من الأشياء بوصفه «أحمر» وشيئاً آخر بوصفه «بارداً». وشيئاً ثالثاً بوصفه «أبكم» يوقظ عاطفة أخلاقية مرتبطة بالحقيقة.

فمن نقيض قضية «الكاذب» الذي لا أحد يثق به، الذي يقصيه الجميع، يبرهن الإنسان لنفسه على جلال ومصادقية ونفع الحقيقة. والآن بوصفه كائنًا «عاقلاً»، فإنه يُخضع أفعاله لقوة التجريدات، فهو لم يعد يعاني من أن تكون نفسه مشدوّهة بانطباعات مباغته، بأحاسيس، بل إنه يعيّم أولاً كل هذه الانطباعات في أفكار أبهت وأهدأ، ليلحق بها سفينة حياته وأفعاله. إن كل شيء يجعل الإنسان يتفوق بارتياح وقح على الحيوان يعتمد على هذه القدرة على تبخير الاستعارات الملموسة إلى خطاطة a schema ، ومن ثم على إذابة إدراك ما في فكرة، لأنه داخل المدى الخاص بتلك الخطاطات يصبح من الممكن للشيء الذي لم يكن بوسعه قط أن ينجح في ظل الانطباعات الإدراكية الأولى أن يبني نظاماً هرمياً ذا مراتب ودرجات، أن يبدع عالمًا من القوانين، مزايا، أنظمة فرعية، تعيينات للحدود لتقف الآن مواجهة العالم الإدراكي الآخر للانطباعات الأولى وتفترض المظهر الخاص بما هو الأكثر ثباتاً، الأكثر عمومًا، الأكثر تعارفاً، الأكثر إنسانية من الاثنين؛ وبناءً عليه الأكثر انتظاماً وإلزاماً. وفي حين أن كل استعارة للإدراك هي فردية وليس لها مساوٍ ولذا تعرف كيف تنفلت من كل المحاولات التي تسعى إلى أن تُصنّفها، فإن صرح الأفكار العظيم يُظهر الانتظام الصارم لمقبرة رومانية، و بمنطق يتنفس في اتجاه الصرامة والبرودة اللتين نجدهما في الرياضيات. فقلما ما سيصدّق من أصابته

أنفاس هذه البرودة أن الفكرة تظل، مع ذلك، فقط كثمالة استعارة وأن وهم التحويل الفني للشكل (المسخ الفني) لمثير عصبي إلى مدركات حسية ما لم يكن هو الأم لكل فكرتها فإنه إذاً لجدتها. وفي ظل لعبة الحظ هذه، فإن الحقيقة تعني أن نستخدم كل نرد كما هو شاخص، أن نعد نقاطه بعناية، أن نشكل تصنيفات دقيقة وألا ننتهك قط نظام المراتب وتسلسلات الرتبة. إذ تمامًا مثلما قسم الرومانيون والأتروسكريونيون السماء من أجل مصلحتهم بواسطة خطوط رياضية صارمة واحتجزوا إلهًا كما لو كان في معبد، في فضاء محدود على هذا النحو، كذلك فإن كل أمة لديها فوق رأسها سماء من الأفكار كهذه السماء مقسمة رياضياً، وتفهم السعي إلى الحقيقة على أنه يعني أن كل إله تصوري ينبغي أن يبحث عنه فقط في محيطه الخاص به. وهنا يمكن للمرء أن يُعجب إعجاباً شديداً بالإنسان، هذا الذي نجح في مراكمة قبة معقدة تعقيداً لا نهائياً من الأفكار على أساس متحرك وكما لو كان على مياه متحركة، بوصفه عبقرياً ضليعاً في العمارة. وبالطبع فلكيما تتم السيطرة على مثل هذا الأساس، فإنه يجب أن يكون كصرح مجمّع من ركام خيوط العنكبوت بالغ الخفة لكيما تحمله الأمواج بعيداً، وبالغ الصلابة لئلا يتطاير شظايا مع كل هبة ريح. وبهذه الكيفية فإن الإنسان كعبقرية معمارية يعلو علواً كبيراً على النحلة، فهي تبني بالشمع الذي تستخلصه من الطبيعة، أما هو فبمادة الأفكار الأكثر رقة بكثير، والتي يجب عليه أن يضعها أولاً داخل ذاته. وهو يستحق الإعجاب كل الإعجاب ها هنا – لكن ليس بسبب نزوعه إلى الحقيقة، أو ميله إلى المعرفة الصافية بالأشياء. إذ إن شخصاً ما يخفى شيئاً وراء شجيرة ثم يبحث عنه ثانية ويجده في الموضع نفسه الذي وضعه فيه ليس لديه الكثير حينئذٍ ليفخر به، ومع ذلك ففيما يتعلق بهذا البحث والعثور على هذا النحو، فإن الأمور تجري لصالح البحث والعثور على «الحقيقة» في عالم العقل. فلو أنني أصوغ التعريف الخاص باللبون وأعلن حينئذٍ بعد فحص جمل «انظر لبوناً» فلا شك حينئذٍ أنه قد تم إلقاء الضوء على حقيقة بموجب ذلك، إلا أنها ذات قيمة محدودة جداً، أعني أنها تشبيهية مؤنسنة anthropomorphic على نحو تام، ولا تحتوى على نقطة واحدة واقعية «حقيقية في ذاتها»، وصادقة كونياً منفصلة عن الإنسان. إن الباحث عن مثل هذه الحقائق ينشد على مستوى العمق فحسب تحول شكل العالم في الإنسان (مسخ العالم في الإنسان)، إنه يكافح من أجل فهم العالم كشيء مشابه للإنسان وبصراعه هذا يجني في أفضل الأحوال الشعور ببعض التماثل. وبالمثل، فكما أن المُنجم يتأمل النجوم من أجل مصلحة البشر ومن

أجل سعادتهم وانعدام سعادتهم، فإن مثل هذا الباحث يتأمل العالم كله بوصفه مرتبطاً بالإنسان، بوصفه الصدى الممطوط بلا نهاية لصوت أصلي: الإنسان بوصفه النسخة المضعفة من النمط الأصلي الوحيد: الإنسان وإجراؤه هو أن يستخدم الإنسان بوصفه المقياس لكل الأشياء، وبذلك يبدأ من خطأ اعتقاد أنه يملك هذه الأشياء مباشرة أمامه كموضوعات صافية. وهو لذلك السبب ينسى أن الاستعارات الأصلية للإدراك هي استعارات، وهو يأخذها على أنها تحل محل الأشياء ذاتها. وفقط بنسيان ذلك العالم البدائي من الاستعارات، فقط بتكليس وتجميد كتلة أصلية من التشبيهات والمدرجات الحسية المندفقة لسائل ناري من الملكة الأولية لتوهم الإنسان، فقط بالإيمان الراسخ أن هذه الشمس، هذه النافذة، هذه المنضدة هي حقيقة بذاتها: باختصار إنه فقط بسبب أن الإنسان ينسى نفسه كذات، وما هو أكثر كذات مبدعة فنيًا، إذ ليس إلا بكل هذا حتى ما يمكنه أن يحيى ببعض الارتياح، وبعض الأمان، وبعض الشعور بالأهمية. أما إذا ما كان قادرًا على أن يجاوز أسوار سجن هذا الإيمان، حتى ولو لم يكن إلا لوهلة، فإن «وعيه الذاتي» سيتحطم فورًا. وأنه بالفعل ليتجشم بعض الشقاء في أن يقر لنفسه أن الحشرة والطائر يدركان عالمًا مختلفًا عن عالمه، وأن سؤال، أي إدراكات العالمين أكثر دقة لهو تمامًا سؤال لا معنى له، ذلك أنه كيما يتم حسم هذا السؤال سيكون من الضروري أن يطبق معيار الإدراك الصحيح (السليم)، أي أن يُطبَّق معيارًا لا يوجد.

وإجمالاً يبدو أن «الإدراك السليم» الذي يعني التعبير الوافي عن المحمول في الموضوع — هو كيان هش مليء بالتناقضات: لأن بين عالمين مختلفين اختلافًا كليًا، كما بين الذات والموضوع، ما من سببية ولا دقة ولا تعبير، وإنما على أقصى تقدير علاقة جمالية، أي مسح موح (تحويل موح للشكل) ترجمة متلعثمة إلى لغة أجنبية منفصلة انفصالًا تامًا، وأيًا ما كان الغرض، مع ذلك، ثمة احتياج على أية حال إلى عالم وسيط، قوة وسيطة، تأليف بحرية، وابتكار بحرية. إن كلمة «الظاهرة» تحوي إغواءات عديدة وبسبب ذلك فإن نيتشه يعلن تجنبه لها بقدر ما يمكن، لأنه ليس حقيقياً أن ماهية الأشياء تظهر في العالم الإمبريقي. إن مصوِّراً بلا يدين أراد أن يعبر عن الصورة الحاضرة حضوراً مفصلاً لذنه من خلال إنابة أغنية سيظل يكشف أكثر بكثير بواسطة هذا التقليل للعالم مما يكشفه العالم الإمبريقي عن ماهية الأشياء. فعلاقة المثير العصبي ذاتها بالمدرِّك الحسي المنتَج

هي في ذاتها علاقة غير ضرورية، لكن لو أن المُدرك الحسي ذاته كان يتم إنتاجه لملايين المرات وكان ميراثاً لأجيال عديدة متعاقبة من البشر وفي النهاية يظهر في كل مرة للنوع الإنساني كله بوصفه نتاج العلة ذاتها (السبب ذاته)، فإنه حينئذٍ يحوز في نهاية المطاف بالنسبة للإنسان الأهمية ذاتها كما لو كان هو المُدرك الحسي الفريد والضروري، وكما لو كانت تلك العلاقة بين المثير العصبي الأصلي والمُدرك الحسي المُنتج علاقة عليّة (أو سببية) وثيقة: تماماً كما سيكون حلم متكرر بشكل سرمدى مُدركاً ومحكوماً عليه كما لو كان واقعاً. بيد أن تكلس وتجمد استعارة ما لا يضمن على الإطلاق ضرورة تلك الاستعارة والتبرير القاطع لها.

بالتأكيد أن كل كائن إنساني متآلف مع مثل هذه التأمّلات يشعر بعدم ثقة عميقة إزاء أية نزعة مثالية من ذلك النوع، بقدر كثرة ما أقنع نفسه بجلاء بالصلابة السرمدية، وكلية حضور وعصمة قوانين الطبيعة: إنه يصل إلى نتيجة مؤداها أنه بقدر ما نستطيع أن نخترق الارتفاعات الخاصة بالعالم التلّسكوبي والأعماق الخاصة بالعالم الميكروسكوبي فإن كل شيء يكون إلى حد بعيد آمناً وتاماً ولا نهائياً. إذ لن يكون على العلم سوى أن يحفر هذه الآبار بشكل سرمدى وناجح، ومن المؤكد أن كل الأشياء الموجودة سيكون عليها أن تتناغم وألا يناقض بعضها البعض. كم يشبه هذا بعض الشبه مُنتجاً للوهم، لأنه لو لم يكن واحداً فإنه سيخون بالضرورة في إحدى المواضع طبيعته الخاصة بالظهور وعدم الواقعية. وإزاء هذا يمكن أن يتم الاعتراض في المقام الأول بأنه لو أن كلاً منا قد جعل لنفسه حساسية مختلفة، لو أننا نحن أنفسنا لم نكن قادرين سوى فقط على أن ندرك في بعض الأحيان بوصفنا طيوراً وأحياناً بوصفنا دوداً، وأحياناً أخرى بوصفنا نباتات، أو لو أن أحداً رأى المثير نفسه بوصفه أحمر و رآه آخر بوصفه أزرق، ولو أن شخصاً ثالثاً أدركه حتى بوصفه نغمة، لما كان لأحدٍ حينئذٍ أن يتحدث عن انتظام من هذا النوع للطبيعة وإنما سيتم الاستيعاب لها فحسب بوصفها بنية ذاتية إلى أقصى حد. ثانياً، ما هو، بالنسبة إلينا عموماً، قانون الطبيعة؟ إنه ليس معروفاً في ذاته إنما فقط في تأثيراته، وهو ما يعني أن نقول في علاقاته بقوانين أخرى للطبيعة، هي الأخرى ليست معروفة لنا إلا بوصفها فقط محصلات علاقات. ومن ثم فإن كل هذه العلاقات تحيل فقط على بعضها البعض وغير قابلة للفهم بالنسبة إلينا على الإطلاق في ماهيتها: الزمان و المكان أي علاقات التسلسل والأعداد؛ إذ إنها في الواقع معروفة لنا فيها.

إن كل شيء رائع، مهما كان، إلى حد أننا نُنشِده بقوانين الطبيعة، إن عبارة كل شيء تلك تتطلب تفسيرًا وقد تغوينا بنزعة مثالية تشكيكية تكمن بالفعل وعلى نحو فريد في الصرامة الرياضية وحصانة تصورات الزمان والمكان. إننا ننتج هذه التصورات، مع ذلك، داخل أنفسنا ونلقي بها أمامنا بتلك الدرجة من الضرورة التي يغزل بها العنكبوت نسجه، وبحكم أننا مُجَبَّرُونَ أن نتمثل كل الأشياء في ظل هذه الأشكال فحسب، فإنه لم يعد من المثير إذاً ألا نتمثل فعليًا في كل الأشياء أي شيء عدا هذه الأشياء: لأنها جميعًا يجب أن تحمل داخل أنفسها قوانين العدد، وفكرة العدد هذه ذاتها هي الأكثر إدهاشًا في كل الأشياء. إن كل الطاعة للقانون التي تأسرنا بقوة شديدة في مدارات النجوم وفي العمليات الكيماوية تتطابق في العمق مع تلك الخصائص التي نلصقها نحن أنفسنا بتلك الأشياء، بحيث إننا نحن الذين نقوم بواسطة ذلك بالتأثير على أنفسنا. وهو ما يترتب عليه بوضوح أن التشكيل الفني للاستعارات التي يبدأ معها كل إحساس فينا يفترض سلفاً تلك الأشكال؛ ومن ثم فإنه لا يكون مكتملاً إلا داخلها، إذ فقط من مدائبة هذه الأشكال الأولية تفسّر الإمكانية ذاتها، كيف كان فيما بعد ذلك، وانطلاقاً من الاستعارات أنفسها، بوسع بنية الأفكار أن تكون مؤلفة مرة أخرى. لأن الأخيرة هي محاكاة لعلاقات الزمان والمكان والعدد في عالم الاستعارات.

وكما رأينا فإن اللغة هي التي عملت بشكل أصلي في بناء الأفكار، أما في أوقات لاحقة فإنه العلم. تمامًا كما تعمل النحلة في الوقت ذاته في تشكيل الخلايا وفي ملئها بالعسل، هكذا يعمل العلم بلا كلل على تشكيل ذلك البرج العظيم من المدافن للأفكار، مقبرة الإدراكات، بل إنه حتى يبنى طوابق أحدث وأعلى، ويدعم، وينقى ويجدد الصوامع القديمة ويسعى قبل كل شيء إلى أن يملأ ذلك الإطار العملاق للعمل وأن يرتب داخله كله العالم الإمبريقي، أي عالم التشبيهية المؤنسنة. وكما يربط الإنسان العملي حياته وأفكاره بالعقل كيما يتحاشى أن يسحق ويخسر نفسه، كذلك يبنى الباحث عن الحقيقة كونه (عالمه) على مقربة من الصرح الشاهق للعلم لكيما يتحالف معه ويجد الحماية. وهو يحتاج الحماية لأن ثمة قوى رهيبية تضغط عليه باستمرار وتقاوم «حقيقة» حقائق العلم المصوغة بطريقة أخرى تمامًا حاملة حيل الخاصية الأشد في تغاير خواصها. تلك القوة الدافعة نحو تشكيل الاستعارات، تلك القوة الدافعة الأساسية للإنسان التي لا نستطيع أن نفكر بعيداً عنها للحظة واحدة؛

لأننا بذلك سيكون علينا أن نفكر بعيداً عن الإنسان نفسه — هي في الحقيقة غير مهزومة ولا حتى خاضعة بحقيقة أن من منتجاتها المتبخرة، تم بناء عالم جديد منتظم وصارم، الأفكار، كمعقل لها. إن هذه القوة الدافعة تبحث لنفسها عن عالم جديد للفعل، مجرى آخر وتجده في الأساطير، وبشكل أكثر عمومًا في الفن. إن هذه القوة الدافعة تخطط باستمرار عناوين وصوامع الأفكار بوضع مجازات جديدة، استعارات، كنايات، إنها باستمرار تظهر شوقها الحار المستمر إلى تشكيل العالم القائم للإنسان اليقظ كعالم متعدد الألوان، وغير منتظم وغير متسق الأسباب والنتائج، وجذاب وجديد على الدوام كما هو عالم الأحلام. لأن بالفعل، الإنسان اليقظ في حد ذاته واضح فحسب حول كونه متيقظاً عبر اللحمة الصلبة والمنظمة من نسيج الأفكار. ولهذا السبب ذاته فإنه يصل أحياناً إلى أن يصدق أنه كان يحلم حين يتم تمزيق لحمة الأفكار تلك لو هلة من قبل الفن. إن باسكال محق تماماً عندما كان يؤكد أنه لو راودنا الحلم ذاته كل ليلة فإننا ينبغي أن نكون مسكونين به تماماً بالقدر ذاته الذي نكون مسكونين فيه بالأشياء التي نراها كل يوم، ولنقتبس كلماته «لو أن حُرْفياً كان متأكداً أنه سيحلم كل ليلة لمدة اثنتي عشرة ساعة أنه مَلِك، فإنني أعتقد أنه سيكون سعيداً بنفس درجة السعادة تماماً التي سيكون عليها مَلِك يحلم كل ليلة لمدة اثنتي عشرة ساعة أنه حُرْفِي»، إن اليوم الشديد اليقظة لأمة متوقدة روحياً، وليكن حديثنا عن اليونانيين الأوائل، لهو في الواقع عبر العجب الفعال باستمرار، الذي تفترضه سلفاً الأساطير، أشد صلة بالحلم منه إلى يوم المفكر الرزين المجل بالصمت. إذ لو أن كل شجرة يمكن أن تتكلم في وقت ما كحورية، أو أن إلهاً متكرراً في مظهر ثور يختطف العذارى، لو أن الإلهة أثينا نفسها تُرى فجأة وهي، مع فريق جميل، تقود مركبتها، مصحوبة بسيستراتوس، عبر أسواق أثينا — وكل أثيني مخلص قد صدّق هذا — في أية لحظة مثلما يكون كل شئ ممكناً في الحلم، والطبيعة كلها تشغى حول الإنسان كما لو لم تكن سوى حفلة تنكرية للآلهة، الذين وجدوها نكتة ضخمة أن يخدعوا الإنسان باتخاذ (بإدعاء) كل الأشكال الممكنة. إن الإنسان نفسه، مع ذلك، لديه ميل لا يُقهر أن يترك نفسه ليكون مخدوعاً، ومثله مثل شخص ممسوس بالسعادة حين يحكي له الشاعر الجوال قصص الحب على نحو تبدو معها واقعية، أو حين يجعل الممثل وهو على خشبة الملك يبدو أكثر ملكية من الشكل الذي يُظهره عليه الواقع. إن الذهن، ذلك الأستاذ في التخفي حر، معتوق من خدمته كعبد شريطة أن يكون قادراً أن يخدع دونما أذى، وحينئذٍ فإنه يحتفي هو وآلهة

قصفه المتهتكة. فلم يكن هناك قط ما هو أثري منه ولا أكثر فخراً منه ولا أنضر ولا أمهر ولا أشجع منه وهو ببهجة خالق يقذف الاستعارات داخل البلبلة، فيقلب أحجار حدود المجردات إلى حد أنه، على سبيل المثال، يدعو مجرى الماء الطريق المتحرك الذي يحمل الإنسان إلى ذلك المكان الذي لولاه لن يذهب إليه. إنه ينفذ من على كاهليه الآن شعار العبودية. وهو عادة ما يسعى بتطفل كئيب أن يصف الطريق لفرد فقير يشتهي الوجود وهو يمضي قدماً من أجل السلب والنهب مثل خادم يسرق من أجل سيده، بيد أنه الآن يصبح هو ذاته سيداً ويمكن أن يمحو من ملامحه تعبير العوز. وأياً كان ما يفعله الآن، مقارنة مع أفعاله السابقة فإنه يحمل في ثنايا ذاته التخفي، تماماً كما حملت أفعاله السابقة سمة التشويه. إنه يصوّر الحياة الإنسانية، بيد أنه يعوّضها في المقابل بشئ جيد ويبدو راضياً تماماً بذلك. فذلك الإطار والسياس الموهول من الأفكار، بالصاقه بأي إنسان محتاج أن يبقى على نفسه في الحياة، هو بالنسبة للذهن المتحرر ليس إلا رافعة ولعبة لأخطر أقداره. وحين يُهشّمه إلى أجزاء، ويلقى به إلى الفوضى، ثم يضم بعض أجزائه إلى بعض، على نحو مفارق، مزوّجاً أقرب العناصر أغربها وأبعدها، فإنه حينئذٍ يظهر أنه ليس لديه استخدام لمحاولات البؤس تلك وأنه لم يعد مقوداً بالأفكار وإنما بالحدوس. وما من طريق من هذه الحدوس يقود إلى أرض الخطاطات الشبحية the land of the spectral schemata المجردات، the abstractions التي من أجلها لم تصنع الكلمة، فحين يراها الإنسان فإنه أبكم أو يتحدث باستعارات محظورة وبتراكيب من الأفكار غير المسموعة، كيما يتراسل إبداعياً مع الانطباع الخاص بالحدس الحاضر القوي على الأقل على التدمير والسخرية من العوائق القديمة للأفكار.

ثمة عصور يقف فيها الإنسان العاقل والإنسان الحدسي جنباً إلى جنب، أحدهما ممتلئ بالخوف من الحدس والآخر ملئ بالازدراء للتجريد، فالثاني لا عقلاني بالقدر ذاته الذي به الأول لا فني. وكلاهما يرغب في أن يتسيّد الحياة، أحدهما بمعرفة كيف يلبي أكثر الاحتياجات أهمية بالتدبير والحصافة والتنظيم، أما الآخر فبوصفه بطلاً "منتشياً بالفرح" بتجاهله تلك الاحتياجات وآخذاً تلك الحياة وحدها بوصفها الواقع الذي يحاكي المظهر والجمال. وكما هو على سبيل المثال في التاريخ الأبعد لدى اليونان، كلما قعقع الإنسان الحدسي أسلحته بصورة أقوى وأكثر انتصاراً من خصمه، توجد شروط مواتية لثقافة يمكن أن تزدهر وفن يمكن أن يرسخ سيادته على

الحياة. إن ذلك الإخفاء، وذلك الإنكار للعوز، وتلك الأبهة للتصورات الاستعارية، وخصوصًا تلك المباشرة في التخفي هي ما يصحب كل تلفظات حياة من هذا النوع. فلا منزل الإنسان ولا طريقة سيره ولا ملابسه ولا جرتة الفخارية توحى أن الضرورة اخترعتها، وإنما يبدو كما لو كانت جميعًا متصورة كتعبير عن سعادة سامية وصفاء أوليمبي، وكما لو كانت تلاعبًا بالجدية. في حين أن الإنسان المحكوم بالأفكار والمجرّدات لا يفعل شيئًا سوى أنه يصد بها فحسب سوء الحظ دون حتى أن يفرض على نفسه سعادة ناتجة عن التجريدات. وفي حين أنه يكافح في سبيل أقصى تحرر ممكن من الآلام، فإن الإنسان الحدسي قاطن في قلب الثقافة يجني من حدوسه حصادًا: إذ فضلاً عن دفع الشر، فإنه ينال فيضاً لا ينقطع من الاستنارة، والانتعاش، والانعقاد. وبالطبع فإنه حين يعاني، يعاني أكثر، بل إنه حتى يعاني أكثر باستمرار؛ نظرًا لأنه لا يمكنه أن يتعلم من الخبرة، وإنما مرة تلو الأخرى يقع في الحفرة التي وقع فيها من قبل. وهو لا عقلاني في معاناته بقدر ما هو لا عقلاني أيضًا في سعادته، فهو يجأ بالصراخ ولا يجد عزاء. فكم من أمور مختلفة في سوء الحظ ذاته بالنسبة للرواقي والتعلم من الخبرة والحاكم نفسه بالأفكار! من هو فيما عدا ذلك فقط يبحث عن الاستقامة، والحقيقة، والتحرر من الخداع وعن مأوى من الهجوم الخاطف والمباغت وبسوء حظه يؤدي قطعة فنية فريدة من التخفي، وتمامًا كما فعل الآخر في سعادته فإنه لا يبدي وجهًا متشنجًا راعشًا بل، كما لو كان قناعًا ذا ملامح جليلة متناغمة وهو لا يصيح بل ولا يغيّر حتى طبقة صوته حين تقصف فوقه سحابة رعديّة شديدة بل يلف نفسه في شملته وبخطوة متندة ومحسوبة يبتعد من ورائها".

لقد حرصتُ أن أدع كلاً من نص فيكو ونيتشه يتحدث بصوته هو دون وساطة ودون تلخيص، إلا في أضيق الحدود؛ ذلك أن التلخيص، كما سبق أن قلتُ، يمحو الشخصية تمامًا كما يمحو المفهوم الاستعارية، ولا شك أن استعارات نيتشه في هذا النص جديرة بالإنصات إليها وبعدم تناسيها أو اختزالها في مقابر المفاهيم. لقد فرضت الطبيعة الفنية في الإنسان على الإنسان أن يعيد صنع العالم على صورته لكيما يمتلكه ويسيطر عليه، ولكيما يتحقق له ذلك على أكمل وجه كان لا بد له من النسيان، من التناسي، وتجاهل أي علامة من علامات هذا العوز الأولي.

مع نيتشه لا تتم إحالة الاستعارة إلى المفهوم، كما هو في التراث الميتافيزيقي الموروث منذ أرسطو، وإنما بدلاً من ذلك تتم إحالة المفهوم إلى الاستعارة. لقد قلب نيتشه المنظور، ولا أعتقد أن ما تقوم به الأدبيات المعرفية اليوم هو شيء آخر سوى الامتداد بهذا التحول أو هذا القلب إلى غاياته القصوى عبر المزيد من التدقيق والإحكام والمنهجية، وإن كان على حساب حرارة وتدفق استعارات نيتشه وأسلوبه الموار بالحيوية والحركة. وهكذا يستطيع القارئ بعد أن يقرأ نص الفلسفة في الجسد أن يحكم هو بنفسه إذا ما كانت المياه الجارية فيه تنتمي إلى نفس النبع أم لا، وإذا ما كان من اللائق أن تتعانق هذه النصوص مع بعضها البعض أم لا، وإذا ما كان يمكن للفلسفة تحقّر وتحرك العلم أم لا.

وأخيراً، لا يسعني سوى أن أتوجه بالشكر والعرفان للمؤلفين اللذين تعلمتُ منهما الكثير، سواء من خلال هذا الكتاب أو من خلال ما لهما من كتب أخرى وصلتني بمجال اللغويات المعرفية والدراسات المعرفية. كما أتوجه بالشكر والعرفان والامتنان إلى كل الأصدقاء الذين حفّزوني وشجعوني على ترجمة هذا العمل، وأخص بالذكر منهم أخي وصديقي محمد الرخاوي الذي كان يفترض أن يشاركني ترجمة هذا الكتاب، لكن ظروفه حالت دون ذلك، إلا أنه لم يفتأ يستحثني ويحفّزني على إتمامه كلما تباطأت، فله مني خالص الشكر والعرفان، وكذلك الصديق الحبيب الدكتور شاكر عبد الحميد الذي كثيراً ما كنتُ أستشير باستشارته حول بعض المصطلحات وأناقش معه بعض مفاهيم وقضايا هذا الكتاب، وكذلك الصديقة لميس النقاش، وأخي وصديقي سعيد المصري، والصديق الحبيب عصام اللباد، والأصدقاء والزملاء الأعزاء خيري دومة، وحسام نايل، وأنور مغيث، ومحمود الضبع على تشجيعهم وعونهم الدائم.

أما أستاذي جابر عصفور فله شكر خاص لحماسه الشديد وموافقته الفورية على إصدار الكتاب ضمن المشروع القومي للترجمة.

المراجع:

Nietzsche, F. (1992) 'Truth and Falsity in an Ultramoral Sense'
in: Critical Theory Since Plato, edited by H. Adams, New York:
Harcourt Brace Govanovich College Publishers. 633-639

Vico, Giambattista. (1970), The New Science of Giambattista
Vico, (abridged translation of the third edition (1744)),
Translated with an introduction by: T. G Bergin & M. H. Fisch,
London: Cornell University Press.

طارق النعمان (2003) مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك، ميريت للنشر
والمعلومات، القاهرة.