الـجمهورية الـجزائرية الـديمقراطية الـشعبية

وزارة الـتعليم الـعالي و الـبحث الـعلمي

جامعة وهران

كلية العلوم الإجتماعية و الإنسانية

تخصص : فلسفة

مدرسة الدكتوراه للعلوم الإجتماعية والإنسانية

إشكالية الثقافة في الفلسفة الفينومينولوجية عند هوسرل

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة

من إعداد الطالبة :

- جزولي أمينة

تحت إشراف:

الدكتور : عبد اللاوي عبد الله

أعضاء لجنة المناقشة

د- بوشيبة محمد	رئيسا	جامعة وهران
د- عبد اللاوي عبد الله	مشرفا ومقررا	جامعة وهران
د- برياح مختار	عضوا مناقشا	جامعة وهران
د- بوساحة عمر	عضوا مناقشا	جامعة الجزائر

2010-2009

*محتويات الدراسة *

كلمة شكر

الإهداء

المقدمة

الفصل الأول: هوسرل ناقدا لثقافة عصره

المبحث الأول: الطبيعانية و مأزق الموضوعاتية

المبحث الثاني: نقد أوهام النفسانوية

المبحث الثالث: د التاي و مأزق التاريخانية .

الفصل الثاني : الفينومينولوجيا الهوسرلية و ثقافة التجاوز

المبحث الأول: الحدس المحض و مبدأ المبادئ

المبحث الثاني: الرد الترنسندنتالي و سؤال الذات.

المبحث الثالث : الفنومينولوجيا تجربة إنسانية أصيلة

الفصل الثالث : الإنعطاف الفينومينولوجي و الإمكان الثقافي

المبحث الأول: فينومينولوجيا الثقافة : لا نهائية الأفق

المبحث الثاني: هيدغروتيه الثقافة العربية

المبحث الثالث: سارتر و الثقافة المغايرة.

الخاتمة.

المراجع.

شكر وتقدير

عبارات شكر جليلة أنرفها للعائلة الفلسفية التي عشت في كنفها ست سنوات كاملة ، سندها الأستاذ الكبير الغني عن التعريف " بن مزيان بن شرقي " الذي أثرى الجامعة العربية عامة وجامعة وهران خاصة بأفكاره المنيرة وأرائه السديدة في المجال الفلسفي . . . .

شكر جزيل إلى أنبل أستاذ عرفته الأستاذ الكريم والمشرف السيد " عبد اللاوي عبد الله " الذي دعمني قدر ما استطاع في هذا العمل ، فإليه فائق عبارات الوفاء والتقدير .

شكرا لكل أعضاء اللجنة المناقشة بقبولها هذا العمل ، وتمنياتي بالنجاح والتوفيق لكل من سار وما زال يسير نحو الدرب الفلسفي . . . . . .

إهداء

إلى كل طلبة مدرسة الدكتوراه للعلوم الاجتماعية والإنسانية . . . . . .

إلى أبي الغالي وعائلتي الكريمة . . .

إلى كل المكاتب التي وطأتها قدماي من أجل هذا العمل . . . .

إلى كل طاقم معهد الفلسفة دون استثناء . . . . .

إلى كل عمال قطاع التربية والتعليم لولاية الجزائر . . . .

المقدمة العامة

المقدمـة:

الفينومينولوجيا هي الاسم الذي بات بالفعل يمثل توصيفا لمدرسة فلسفية قائمة بذاتها، ويرجع الفضل إلى مؤسسها إيدموند هوسرل Husserl (1859-1939)الذي وضع لها أسسا أصيلة عرفت امتداداتها إلى التراث الفلسفي الإغريقي وكأن الفينومينولوجيا جاءت لتؤسس أصولا فلسفية جديدة. بعد أن بدأت تعرف الفلسفة الأولى وهنها وضعفها أمام ظهور قوى أخرى هددت كيانها مثل: العلم، الدين الفن، التقنية. لقد عرفت الفينومينولوجيا أطوارا ثلاث حاول من خلالها هوسرل توضيح المرونة التي تعرفها الفينومينولوجيا باعتبارها مشروعا فلسفيا لا يمكن أن يعرف لها نهاية أو اكتمالا نهائيا إلى الدرجة التي صارت حلما يراود كل الفينومينولوجيين مهما كانت صفة انتماءهم وحضورهم داخل الفينومينولوجيا. وأن تغدو هذه الأخيرة علما دقيقا.

في الطور الأول من تحولات التجربة الفينومينولوجيا نجد هوسرل الأول الذي جاء إلى الفلسفة من خلال دراساته المنطقية، والسيكولوجيا، ومثل كل من فريجه، وبرنتانو منطلقا أساسيا في النهوض بالمشروع الفينومينولوجي وعلى الخصوص نجد حضور فرانزير نتانو الذي منح لهوسرل الأعين التي بها يبصر ما يظهر عن الظاهرة ومنه كانت القصدية الاكتشاف الكويرنيكي العظيم الذي قدمه برنتانو إلى تلميذه هوسرل وكانت القصدية بمثابة الخطوة الأولى نحو إقامة العلم الدقيق، وتجسد هذا الطور بالعمل الأساسي لهوسرل والمتمثل في البحوث المنطقية: Recherches Logiques (1900-1901) حيث نجد اهتمام هوسرل الكلي بالدعوة إلى الالتفات إلى الأشياء قصد تمرين الوعي عن الرؤية الحقة Vraie Vision، لكن سيكتشف هوسرل أن القصدية لا يمكنها أن تكون المنطلق الوحيد نحو بلوغ الحلم، لهذا سيتمكن وبعد انتقادات جليلة موجهة إلى النزعات والمذاهب الوضعائية إلى اكتشاف الخطوة الثانية من المشروع الهوسرلي والمتمثلة في الرد Réduction ومنه تم الانتقال يعد هذا الاكتشاف أي طور ثاني حيث البدء بالاهتمام بقضايا الذات والذاتية Sujet et Subjectivité إذ وبعد انفتاح هوسرل على الكوجيطو الديكارتي تيقن أنه من الضروري ألا يتم الاكتفاء بالوعي الماهوي وما يجليه من حقائق ماهوية هي الأخرى من الظاهرة.

فتوجه هوسرل الثاني إلى إقامة الرد الترسندنتالي والذي جسد من خلاله الانعطاف الترسندنتالي الهام ولربما سيكون الرد أهم اكتشاف من حيث الأهمية العملية من اكتشاف القصدية، وتوج هوسرل هذا الانعطاف بكتابة عمله الأساسي: الأفكار الأساسية 1913 الكتاب الأول والذي كان بمثابة بيان من أجل الفينومينولوجيا الحقة والمحضة، وفي سنة 1929 سيختم هوسرل هذا الطور وذلك بإلقائه مجموعة من المحاضرات بالسربون (باريس). وستصدر على شكل عمل كامل تحت عنوان: التأملات الديكارتية، ويمكن القول أن الطور الثاني رخصه هوسرل في مجموعة لفلسفة ديكارت وإعادة اكتشافها من خلال إيضاح نقائصها وعيوبها. إذ سيتجلى هوسرل وسيغادر كلية بعد ذلك فلسفة ديكارت إلى درجة أنه رفض مواصلة إنماء عمل التأملات فترك التأمل السادس لتلميذه: فينك Fink ليتهمه مؤكدا أن الكوجيطو الديكارتي بدا عاجزا أمام قضايا الحياة، وأن الشك الديكارتي لم يكن شكا جذري لكونه استثنى بعض القضايا جاعلا منها من البداهات مثل فطمة الأنا أفكر، وفضية إثبات وجود الله.

إن موقف الرفض الذي بدء ينتاب هوسرل من الفلسفة الديكارتية جعله ينجز مغادرة كلية لأرض ديكارت ملتحقا بأرض أخرى أرضية الأصلة والتي توجت بدورها الطور الثالث من المشروع الهوسرلي. إذ على الرغم من قصره من حيث المدة الزمنية إلا أنه كان الطور الأساسي في كل ما اهتدت إليه الفينومينولوجيا مع هوسرل ولعل موضوع البحث وعنوان المذكرة التي حاولت تناولها بالبحث سيجد موقعه ضمن هذا الطور. إذ وجدت أن التفات هوسرل إلى قضايا مثل: الثقافة البشرية، وإلى الحياة وإلى عالم العيش، واليبنذاتية Intersubjectivité كان متأخرا.

وتعتبر قضية الثقافة البشرية المؤسسة من قبل الفينومينولوجيا الترسندنتالية من المواضيع القليلة جدا من حيث البحث والدراسة. فهوسرل نفسه لم يقدم مفهوما نهائيا للثقافة بالصورة التي كان بإمكانها منحنا فرصة تناول المفهوم بصورة معمقة ودقيقة. وهذا ما أثار نوع من الصعوبات في تلقي مفهوم الثقافة داخل المشروع الهوسرلي الفينومينولوجي. إذ تكاد تكون نصوصه في هكذا موضوع جد ناقصة، هذا إذا استبينت عمله الذي قدمه على شكل محاضرة بفيينا وكان بمثابة خط البداية الذي مكنني من بلورة ولو بصورة نسبية رؤية واضحة حول المفهوم وكان عنوان المداخلة ب: الفلسفة وأزمة البشرية الأوروبية. ثم أتبع المحاضرة بإصدار يعتبر من حيث القيمة من أهم أعمال

هوسرل بعد عمله: البحوث المنطقية والمعنون ب: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترسندنتالية والصادر سنة 1936.

لقد جعل هوسرل من مشروعه الفينومينولوجي بمثابة الثقافة العالمية أو الشاملة المخلصة، والمنعقدة لأوروبا وللبشرية جمعاء عن مرضها الخطير الذي قذف بها في هاوية: العدمية Nihilisme، وليس ثمة علاج لهذا المرض إلا الفينومينولوجيا الترسندنتالية التي تأخذ دلالة الثقافة البشرية لدى هوسرل. فأوروبا مريضة وهي بحاجة إلى علاج يخلصها وينقذها من المرض المتمثل تحديدا في عدم تمكنها من الإبقاء على الإيمان بأهمية الفلسفة كعنصر أساسي داخل الثقافة البشرية. طبعا مفهوم الثقافة لم يرتبط لدى هوسرل بجغرافية معينة، وإنما كان غايته أن يحقق المفهوم في شموليته، لأنه سيعيد من جديد للمعنى كيانه بعد أن فقده الإنسان بسبب إضفاء الطابع العلمي التجريبي والتقني على فهم العالم والحياة.

ويرجع هوسرل الأزمة إلى سيطرة النزعة الموضوعية وتأويلها الضيق للعلم. ذلك لأن النزعة الموضوعية تعتبر أن العالم الذي تهتم به المعرفة العلمية يجب أن يكون منقطع الصلة جذريا مع الآفاق الذاتية لنسبة التجربة ورغم أن الإنسان يشعر أكثر فأكثر بأزمة المعنى والتوجه الذي تعرفه الحياة الحديثة، فإنه لا يرى مخرجا من هذه الأزمة. فجذور هذه الأخيرة يرتبط بالتأسيس الأصلي للعلم الحديث، لكن نظرا لأن التأسيس يصبح مثل كل تأسيس أصلي عادة بفضل الترسب الانفعالي فإن الأصل التاريخي لنموذج الموضوعية يتم نسيانه.

إن مشروع هوسرل يقدم هذا المنطلق السبيل نحو تجاوز مأزق النسيان الذي صار يمثل الصورة الحقيقية للإنسان الحديث. فهوسرل تحدث عن ثقافة النسيان عن موقع نسيان الفلسفة الحقة، والشيء نفسه أقر به هيدغر في فلسفته عندما أكد أن البشرية تعاني منذ بدءها الفلسفي نسيان الوجود الحقيقي، وكان قدر الإنسان نسيان نسيانه، أي أنه ينسي حتى كونه كائن ينسى . لهذا نجد هوسرل يقترح الثقافة الفينومينولوجية كمخلص للبرشرية وذلك من خلال تبني الرواية الهوسرلية في علاج الأزمة التي سارت بالبشرية وخاصة الأوروبية نحو حربين كونيتين وحاولت الوقوف عند حيثيات هذا المفهوم لدى هوسرل كما انفتحت في الوقت نفسه على اسمين بارزين ممن ساهموا في تطوير

المشروع أوالحلم الهوسرلي في أن تغدو الفينومينولوجيا علما دقيقا، وهما: هيدغر Heidegger وسارتر Sartre اللذان معهما صار مفهوم الثقافة يسير نحو تعيينه الأول كفلسفة أولى تلتفت إلى حياة يومية للجماعة، وللفرد. ومنه كانت إشكالية المذكرة كالتالي:

ما مدى قدرة الثقافة في عمقها الفينومينولوجي على أن تتمثل السبيل نحو إخراج المعنى من نسيانه؟ وبعبارة أخرى هل في تبني مفهوم الثقافة المقدم من قبل هوسرل والمؤسس فينومينولوجيا يمكننا بلوغ العلاج الكامل والنهائي بأزمة البشرية، التي مست المعنى والإيمان بقدرة الفلسفة على إتيان بالحلول العملية للإنسان؟

الإجابة عن هكذا إشكالية تم تناولها من خلال فصول ثلاث، كل فصل ضم ثلاث مباحث، حيث حاولت في الفصل الأول الدخول مباشرة في حوار هوسرل مع ثقافة عصره التي كانت تمثلها مجموعة من المذاهب والنزعات الفلسفية، والعلمية مثل: النفسانوية Psychologisme والتاريخانية Historicisme والطبيعانية Naturalisme النزعات التي هيمنت بصورة مطلقة على المشهد الثقافي داخل أوروبا، فتوجه إليها هوسرل بنقد جذري قصد التمكن من تحطيم غاياتها التي كانت اعتقاده سببا مباشرة فيما آلت إليه البشرية من أزمات خطيرة. ورأيت أنه كان بمثابة المسح الكلي لثقافة سائدة مريضة بإعلاءها من الموضوعية إلى درجة أن هذه الأخيرة صارت دوغماتية، أي فكرة تقترب من الأطروحات العقائدية المغلقة. فكان لزاما على هوسرل النهوض من هذه العقائد الأصولية لإقامة ثقافة متسامحة مع الإنسان عموما، ثقافة شاملة للجماعة البشرية جمعاء.

أما في الفصل الثاني من المذكرة فقد خصصته لسبر أغوار المشروع الهوسرلي من خلال الأطوار الثلاث المميزة للفينومينولوجيا الترسندنتالية. فكان المبحث الأول بمثابة حديث عن الاكتشاف الكويرنيكي الذي اكتشفه هوسرل من خلال ملازمته أستاذه "فرانزبزانتانو" Brentano (F)، والمتمثل في القصدية Intentionnalité باعتبارها الخطوة الأولى والأساسية لإقامة الفينومينولوجيا. ومنه كان الالتفات إلى الشيء من خلال الوعي بقصديته كموضوع مقترحا مبدأ المبادئ المتمثل في الحدس العطائي المحض المبدأ الذي أنهى هوسرل من خلاله أوهام ما كانت تحمله الفلسفات والعلوم السائدة. وفي المبحث الثاني منه الفصل نفسه (أي الثاني) توقفت عند الاكتشاف الثاني والذي حمل

أهمية أكثر عن الاكتشاف الأولي والذي رأى فيه جل الفينومينولوجيون الخطوة الأكثر فاعلية لفهم حقيقة الذات والذاتية. ومنه كان هذا الاكتشاف والمتمثل في القول ب الرد Réduction بمثابة تعيين أرضية جديدة للاشتغال من قبل الفينومينولوجيا. حيث الالتفات إلى قضايا الحياة اليومية للإنسان إلى العالم المعيش وذلك من خلال طرح الفينومينولوجيا الهوسرلية كمشروع كوني مخلص للبشرية من الأزمة وهذا ما حاول المبحث الثاني من الفصل الثاني الوقوف عنده.

الفصل الثالث والأخير، فضلت أن يكون مدخلا إلى الفينومينولوجيا الثقافية، أو إلى الفينومينولوجيا باعتبارها ثقافة. فأوجدت نوع من الحوار بين ثلاث أقطاب من أهم أقطاب الفينومينولوجيا، هوسرل، هيدغر، وسارتر...، بحيث قام هؤلاء بتثبيت الثقافة من خلال الرؤية الفينومينولوجيا وذلك بالالتفات كلية إلى الإنسان في العالم. إذ ولما بدا هوسرل لا يزال متثبتا إلى حد ما بالفينومينولوجيا في بعدها الترسندنتالي والماهوي، ومنه بعده إلى حده عن الحياة البشرية، إذ كما أشرت الالتفات إلى هذه الأخيرة كانت متأخرا، اضطررت إلى تقديم سندا آخر داخل الفينومينولوجيا. فكان أولا هيدغر ثم سارتر لأهميتهما داخل المشروع أو الحلم الهوسرلي والمتمثل تحديدا في إقامة البشرية ثقافة كونية شاملة واحدة بدل ثقافات متصارعة، ومتعاركة كل منها يدعى امتلاك الحقيقة المطلقة وأنها هي الأصل بأن تتبع.

طبعا لم يخلو البحث من صعوبات جمة، ومشاكل عويصة الحل تلقيتها أولا لتعقد الموضوع، وندرة الاشتغال عليه داخل الثقافة العربية ثانيا.

فالتعقيد يرجع أساسا إلى ضرورة الالتفات إلى أعمال هوسرل بكاملها لإدراك حقيقة المفهوم الذي كتب بصدد الاشتغال عليه، إذ لا يعقل الخوض فيه ونحن نجهل السياق أو النسق العام لفلسفة هوسرل. وهذا ما مثل لدى تعقيدا صعبا التخلص منه.

أما المشاكل فترجع تحديدا إلى قلة المصادر والمراجع داخل اللغة العربية، فهي تكاد تكون نادرة ما عدا بعض الاهتمام الذي بدأ يتبلور داخل بعض الجامعات خاصة التونسية والمغربية. إذ بدأت تولي الاهتمام البالغ إلى هذا النوع

من الفلسفة وصعوبة أخرى يجب الوقوف عندها تتمثل في قلة المصادر وإن وجدت فداخل لفتها الأصلية أو داخل لغة أجنبية أخرى مما اضطررت إلى الاستعانة بمترجمين الذين منحوا لي كل وقتهم في مساعدتي على ترجمة بعض المقالات وبعض النصوص التي رأيت أنها كانت ذات قيمة معرفية للتخفيف عن معاناة تعقيد الموضوع. لكن على الرغم من ذلك لم تحل هذه الصعوبات والمعاناة دون مواصلة البحث وإن كان مجرد محاولة بسيطة جدا. فإنه قد فتح أمامي لذة البحث مستقبلا، وألزمني بضرورة التكوين وتعميقه داخل الحقل أو الميدان الفلسفي.

الفصل الأول

هوسرل ناقدا لثقافة عصره

المبحث الأول :الطبيعانية و مأزق الموضوعاتية

مع الفلسفة باعتبارها علما صارما سنكون أمام عمل يمثل همزة وصل بين طورين من أطوار تفكير هوسرل. ففيه نجد ثمة تركيز على بلورة الأفكار التي سبق و أن قام بعرضها معمقا في عمله الأساسي : «البحوث المنطقية» Recherches logiques(1900- 1901) و فيه نجد بذور أفكار عديدة تطورت بعد هذه المرحلة ، ومهدت لميلاد الفينومينولوجيا الترنسندنتالية يقف هوسرل عند تصور العلم لدى كل من أفلاطون Platon، و ديكارت Descartes ، و النزعة العقلية في القرن السابع عشر . و هذا التصور الذي يتوجه نحو الأسس الأولى ، و نحو المعايير اللامشروطة يختلف من حيث الأساس عن التصور الحديث للعلم التجريبي .

فالعلم بالمعنى الأفلاطوني هو العلم و المنطق الكلي المطلق ، هو المعرفة المطلقة Epistémé و يتميز أساسا لأنه حدس من ماهيات أما هوسرل فإن الفينومينولوجيا تقوم عنده على حدس الماهيات في مقابل العلوم التجريبية التي تقوم على الوقائع ، ومنه ينهض مشروع هوسرل الفينومينولوجي على تقرير التفريق بين الواقعية و الماهية .

بفضل الفينومينولوجيا سيتم تجاوز العلوم المرئية مفهوم التقنية Technique لتسير نحو بلوغ مرتبة المعرفة ، إنها العلم بالمعنى الكامل ولا يمكن لأي أساس أن يعرف وضوحه إلا بفضل الفلسفة بإعتبارها المعرفة الأولى (أي بإعتبارها فينومينولوجيا) فأن لا أريد أن أقول يشير هوسرل في عمله :« الفلسفة بإعتبارها علما صارما »:« إن الفلسفة علم ناقص بل أقول بباسطة أنها ليست بعد علما ، و أنها لم تخط بعد خطوتها الأولى بوصفها علما و أن في ذلك اتخذ معيار لقولي هذا من أية شذرة قد كان كانط يحب دائما القول بأنه لا يمكننا

تعلم الفلسفة و إنما أن نتفلسف فقط .... ذلك لأنه كل ماهو علمي بإمكان تعليمه و تلقينه و ذلك بالحفاظ دائما على المعنى نفسه .»[1]

من هذا الموقع سيكون لمقالة " اللوغوس" الفضل في ترسيخ المنعطف الحقيقي الذي سيلعب دوره المهم في تطوير الفلسفة. ذلك لأنه لا يمثل اللحظة التي بفضلها سارت الفلسفة نحو تحقيق أملها في أن تغدو علما مثبتة من قبل الفلسفات السابقة عنها، مدمرة بفضل النقد الإنغلاقات المنجزة بوجه خاص من طرف علماء الطبيعة، و كل الفلسفات المحمولة بإرادة العلم الصارم، المرتبطة بوجه خاص بالمنعطف المؤسس من قبل سقراط و أفلاطون: «نحن نعتبر كل من سقراط و أفلاطون الممثلين الحقيقيين للانطلاقة الأولى نحو إقامة لبدأ فلسفة أصلية و جذرية، لهذا يدعون هوسرل للإلتفات قبل كل شئ إلى فلسفة الإيغريق الأولى التي توجهت بتلقائية إلى العالم الخارجي (الطبيعة). فلقد تعرضت تحت تأثير الشكية السوفسطائية فجأة إلى التوقف عن تطورها ،إذ كل أفكار العقل في كل صور تجلياته الأساسية بدت متروع عنها القيمة بفعل الحجج السوفسطائية. ذلك لأن السوفسطائيون يقول هوسرل في عملـــه الفلسفة الأولى « Philosophie première ».[2]

قدموا فكرة الحقيقة في ذاتها بإعتبارها وهم مضلل ، هكذا ستضيع الفلسفة غايتها و معناها بالإضافة إلى ذلك لقد أسهمت السوفسطائية في تغيير منحى الفلسفة الإغريقية موجهة إياها إلى ما هـــو داخلـــــي أي العالـــــم الجواني ، و لقد طالت نظرتهم هذه للفلسفة نفسها حتى المجتمع عموما[2] وعليه سيمس الضياع كل عناصر الحياة العملية منها و العقلانية ، ومنه كانت أهمية وضرورة مجئ سقراط في المشهد الفلسفي الإغريقي ، فهو لن يواجه السوفسطائية لحظة مساس هذه الأخيرة للحياة العملية محاولا إصلاحها و إنقاذ معناها الحقيقي

[1]- هوسرل (إ) ، الفلسفة بإعتبارها علما صارما (دقيقة) ترجمة : محمد رجب ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة – مصر ، 2002 ، ص 27.

[2] - Husserl (E), Philosophie premiére (1923-1924) 1er partie , Histoire critique des idées , traduit de L'allemand par Arion – Kelkel , paris , PUF, 1992, p11.

من هيمنة السوفسطائية، ثم سيحدث أفلاطون نقلا و تحويلا لهذا الإنشغال في مجال العلم ، ليغدو مصلحا لنظرية العلم (أي مقوما لها) وهو بالإضافة إلى ذلك وكما يشير ذلك هوسرل :« الفيلسوف الذي سارت الإنسانية معه نحو طريق التطور و التحول نحو الإستقلالية ، أي نحو إنسانية عقلانية ، وذلك بفضل مرورنا على العلم.[1]

ومد ذاك سيعرف العلم معناه المؤسس على المنطق ، و الذي تتمثل مهمته في إكتشاف المقتضيات الأساسية للمعرفة و العلم الحقيقيين ، وفي إكتشاف معايير يهدف العلم عن طريق مطابقتها لهـــــا بوعي إلى أن يكون قادرا على تبريرها ، و بالتالي على صياغة منهج العلم نفسه ." ولا شك أن هذا التبرير المنطقي عند أفلاطون مشتق كلية من المبادئ الخالصة ، ذلك لأن العلم بالمعنى الأفلاطوني لا يهدف إلى أن يكون مجرد فعالية ساذجة ، بل لابد من أن تبرر كل خطوة تخطوها . بحيث تكون مرتبطة بالمبادئ الخالصة نفسها ».[2]

بإمكاننا إذا القول أن منطق أفلاطون الكلي جاء كلحظة قلب للمنطق السوفسطائي الممارس داخل الشكية Sceptique الرافضة عن الفلسفة إمكان قولها بأنها تمثل علما صارما ، أو كليا . لهذا تجد الأفلاطونية منفذها لتجاوز هذه اللحظة لتبرر إمكان إقامة هذه الغاية . ولكي يتخلص من الشك في القيمة الموضوعية للحقيقة نجد أفلاطون يتوجه نحو المثال Idéal المحض ليجعل الحقيقة مستقلة عن كل ما هو حسي ، أو فردي. فهدف جدل المثل المحضة عن أفلاطون أو منطقه ، جعل العلم نفسه يوجه الممارسة لأول مرة مستخدما تلك المعايير العقلية المحضة أو المثل التي لا يمكن إعتبارها بحال من الأحوال نتاجا تجريبيا إستقرائيا لعلوم الوقائع .

و بإنجاز هذه المهمة يكون الجدل الأفلاطوني قد ساعد إلى حد كبير في خلق العلوم و في الكشف عن معقولية

[1] - Husserl (E) , Opcit p12.

[2] - يوسف سلامة ، المنطق عند إيدموند هوسرل ، دار حوران ، دمشق – سوريا 2002 ، ط1 ، ص 52.

المصدر الذي تستمد سائر العلوم معقوليته منه ".[1]

لكن ومع فجر الحقبة الحديثة برز المنعطف الديكارتي الذي استلهم تواجده بفضل ما حققته الفيزياء الغاليلية من فتوحات موجها بذلك نقده الجذري ضد المدرسية و ستلاحق حركية هذه الإرادة الفلسفات الكبرى للقرنين السابع عشر و الثامن عشر. ولقد عرفت إنتعاشها مع كانط الذي مارس بدوره نقدا جذريا على العقل ، و الذي منح الطاقة الأكثر قوة للبحث متوجها بإستمرار نحو طرح أسئلة حول البدايات الحقة ، وحول الأسئلة الحاسمة ، وحول إختبار المنهج القويم.

إن الملاحظات المقدمة من طرف هوسرل في مقالة « اللوغوس » حول راهن الثقافة العلمية الأوروبية حاولت أن تنعش من جديد هذه الثقافة التي لن تحمل منافعها العليا بإعتقاد هوسرل إلا إذا امتدت نحو التأسيس لفلسفة علمية صارمة ، فإذا كان من الضروري اليوم أن ننجز منعطف فلسفيا و أن يكون هذا الأخير مشروعا فإنه يجب أن يكون مدعما من جهة معينة : " قصد التأسيس للفلسفة على أرضية جديدة ، فالسعي نحو بناء فلسفة علمية مرهون بمدى قوة هذه الأرضية التي يقف عندها محاولة التأسيس . إذ لاحظ هوسرل أن نقد العقل بإعتباره الشرط الأول لكل علموية Scienticisme فلسفية يحمل عيوب داخل نسقه و داخل إنتظاماته المعرفية، إذ أدخل هذه الفلسفة وألحق بها نوع من الوهن و العجز، و فساد الحركية التي كانت تبتغي التأسيس لفلسفة صارمة ".[2]

فبعد أن اهتمت الفلسفة الحديثة ممثلة بديكارت و الديكارتية بالأسئلة الأساسية المرتبطة تحديدا بالفعل وبالعقلانية و ما شهدته هذه الأخيرة من فتوحات كبرى إلى درجة إقامتها للثقافة الأوروبية على التنوير إلى صارت رؤية الإنسان الحديث تحددت كلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم . وهذا ما أدى إلى الإعراض في اللامبالاة عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل بشرية حقة . إن علوم لا تهتم إلا بالوقائع يقول

[1]- يوسف سلامة ، المرجع نفسه ، ص 53.

[2]- هوسرل(إ) ، الفلسفة بإعتبارها علما دقيقا ، سبق ذكره ص 29.

هوسرل تصنع بشرا لا يعرفون إلا الوقائع ومن هذا الموقع ظهر العديد من الفلاسفة ممن تبنوا موقفا عدائيا إتجاه العلم وراحوا يؤكدون أنه (العلم) لم يعد له شئ يقوله أمام المنح التي صارت تلم بالبشرية لكونه أقصى كل الأسئلة المتعلقة بمعنى الوجود البشري بأكمله :" إن العلم الذي يدرس الأجسام المحضة ليس له طبعا ما يقوله فهو يغض النظر عن كل ما هو ذاتي أما علوم الروح التي تهتم في كل فروعها الخاصة و العامة بالإنسان في وجوده الروحي ، أي في أفق تاريخيته . فإن علميتها الصارمة تتطلب كما يقال أن ينحي الباحث بعناية كل مواقفه القيمية، كل الأسئلة من عقل أو لا عقل البشرية التي يجهعل منها ومن تشكيلاتها الثقافية تيمة له."[1]

من هذا المنطلق يقف هوسرل في عمله الأزمة عند الأسئلة جوهرية أهمها تلط المتعلقة بتراجع العلم عن الريادة، لماذا حدث هذا التحول الجوهري في الوقت الذي كان بإمكانه و بعد عصر النهضة أن يلعب الدور الرائد في إعادة تشكيل العلوم ؟ إن عصر النهضة و هو يثور على الوجود الوسطوي (نسبة إلى القرون الوسطى) القائم إلى ذلك الحين . أراد أن يعيد تشكيل حسب هوسرل ذاته بحرية و كان نموذجه في ذلك العصر اليوناني الكلاسيكي ، ولهذا سيخلص هوسرل إلى النتيجة التالية : " إن المفهوم الوضعي للعلم في زماننا هو – إذا نظرنا إليه تاريخيا- مفهوم إختزالي . إنه قد تخلى عن كل تلك الأسئلة التي تدرج تحت المفاهيم الضيقة تارة و الواسعة تارة أخرى للميتافيزيقا ، و ضمنها كل الأسئلة التي تنعت في غموض أنها الأسئلة العليا و الأخيرة ."[2]

لقد عرف إنتصار العقل تهاويه و سقوطه و إنحطاطه مع المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر ، إذ ومع ظهور فلسفة كل من نيتشه Nietzsche، و ماركس Marx، و فرويد Freud تم التعجيل بدق نواقيس الخطر الذي ينذر بعياء الجسم الأوروبي و سقمه . و لقد تمكنوا من الكشف عن أوهام العقل وتوهماته التي جعلته يقيم مجده على وضعية هشت المعالم و الأساس:" أما بالنسبة للعلوم الوضعية فقد ظلت حسب

[1]- هوسرل (إ) ، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية ، ترجمة : إسماعيل المصدق ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، بيروت – لبنان ، 2008 ص 45.
[2]- هوسرل (إ) ، المرجع نفسه ص 48.

هوسرل في البداية قائمة كشئ لا يمكن التطاول عليه إلا أن مشكلة إمكانية الميتافزيقا إحتوى من تلقاء نفسه شكل إمكانية علوم الوقائع التي يوجد سياق معناها كحقائق تتعلق بمجالات مجردة للكائن في الوحدة الوثيقة للفلسفة"[1]

لهذا سيرتبـــــط لدى هوسرل إقامة الفلسفة الجديدة بالتأسيس للبشرية الأوروبية الحديثة ، و بالضبط كبشرية تريد بالمقارنة مع البشرية كما كانت إلى ذلك الوقت مع البشرية الوسيطية و القديمة (اليونانية على وجه خاص) أن تتجدد جذريا من خلال فلسفتها الجديدة ، ومن خلالها فقط.

« لقد دخلت الفلسفة مع هذا النقد كل العلوم الحديثة مرحلة أو فترة الأزمة Crise ، أزمة عمل طبيعة متميزة و فريدة تشعرنا دائما بأنها أكثر ألغازا أو غموضا ، متعلقة بمعنى أساسها باعتبارها فروعـــا للفلسفة ، المعنى الذي ما فتئت تواصل حملها له بداخلها ».[2]

و لربما أحسن وصف تم تقديمه لمثل هذه الحركة كـــان ذالك الذي وقف عنده هوسرل في عملـــه : "الأزمة " مؤكدا على ما يلي : " إن تاريخ الفلسفة كله و منذ ظهور نظرية المعرفة ، و المحاولات الجدية للفلسفة الترنسندنتالية هو تاريخ التوترات الشديدة بين الفلسفة ذات النزعة الموضوعية (الموضوعاتية)Objectivisme و الفلسفة الترنسندنتالية تاريخ المحاولات الدائمة للمحافظة على الموضوعية و بنائها في شكل جديد . و من جهة أخرى محاولات النزعة الترنسندنتالية للتغلب على الصعوبات التي ترتبط بفكرة الذاتية الترنستدنتالية ، و المنهج الذي تقتضيه، أن ايضاح أصل هذا الانشطار الداخلي حسب هوسرل للتطور الفلسفي و تحليل الحوافز الأخيرة لهذا التحول الجذري لفكرة الفلسفة له أهميته الكبرى . إنه ما يسمح لنا برؤية المعنى الأعمق الذي يوحد كل الصيرورات التاريخية للفلسفة في العصر الحديث ، و انتظام كل

[1]- هوسرل (إ) ، المرجع نفسه ص 52.

[2] - Russ (J) , la marche des idées contemporaine un paronama de la modernité , Armond Colin , paris , 1994 , p 45.

المساعي الذاتية الفردية و المدرسية في وحدة هذه الإرادة . انتظام يسير بكله في اتجاه شكل آخر للفلسفة الترنسندنتالية . الفينومينولوجية اللحظة المجاوزة حسب هوسرل لكل أشكال الطبيعانية Naturalisme قصد تخليص السيكولوجية من هيمنة و سيطرة المعنى الطبيعي للنزعة السيكولوجية الحديثة."[1]

ستعرف الفلسفة بدئها الجديد انطلاقا من البدء في ممارسة جذرية لنقد كل المعارف و العلوم السابقة فالفينومينولوجيا لا يمكن أن يعرف ميلادها الظهور إلا مع النقد ، و مثل هذه الممارسة تضعف من قوة الموقف الطبيعي الذي تتبناه الطبيعانية ، و الذي سيستمد هويته من الممارسة التجريبية للعلوم الطبيعية ذلك لأنه موفق خاص بالتجربة . فالأنا (Le moi) ينجز تجربة عن ذاته و يؤسس تجربة عن الأشياء و عن الأجسام الغريبة عن الأنا . هذا الموقف كما يلاحظ هوسرل في عمله « القضايا الأساسية للفيمومينولوجيا » هو الموقف الطبيعي ، و حتى عندما لا يكتفي الانسان بوصف ما يقوم به في التجربة ، و إنما يقوم بالإضافة إلى ذلك بعرض علمي لها لحظتها يمارس علم التجربة باعتباره هو الآخر موقفا طبيعيا[2].

لهذا سيحدد هوسرل مفهومه للمعرفة الفلسفية انطلاقا من إحداث التعارض الجذري و الأساسي مع الموقف الطبيعي Attitude Naturelle ، أي مع الموقف الذي يتخذه الانسان من العالم تلقائيا و ضمنيا قبل كل فلسفة. لكن ما هي حقيقة هذا الموقف ، و ما هي أطروحته العامة ؟ . لقد تظهر لي الموضوعات في كيفيات انعطاء مشروطة بوضعيات معينة فالطاولة مثلا لا يمكن أن تعطى إلا بحيث يظهر لي في كل مرة جانب أو مقطع منها . و لهذا تعتبر أطروحة الموقف الطبيعي متجسدة في موقفنا نحن من العالم ، أي أنه يقوم تحديدا على الاعتقاد بوجود العالم الخارجي باعتباره الأرضية التي نضع عليها بمعنى ما كل الموضوعات فالإنسان يتوفر

[1]- هوسرل (إ) ، أزمة العلوم الأوروبية ، سبق ذكره ، ص ص 132 – 133.

[2] - Husserl (E) , Problèmes Fondamentoux de la phénoménologie , Traduit de l'allemand par : Jacque English , paris , PUF , 1992 , p p 103 – 105 .

في حياته الطبيعية على موقف ضمني من العالم و المطروح على الفينومينولوجيا هو تحويل هذا الموقف الطبيعي إلى الموقف الفلسفي.[1]

إن هوسرل وعلى خلاف ديكارت التفت إلى أهمية نقد العقل النظري أي إلى إجرائية نقد المعرفة باعتبارها الإجرائية التي تم إهمالها من طرف الفلسفات و العلوم السابقة ، لهذا سنجد لدى هوسرل نوع من التركيز على منزلة «المنطق المحض» Logique pure .

فهو مثلما نلاحظ من خلال تقصي خطوات بدء مشروعه إلى غاية وفاته ب الانفتاح على المنطق و ذلك من خلال عمله الأساسي: « البحوث المنطقية »، و يختمه بعمل سنة 1938 و الصادر سنة 1939 أي بعد وفاته بسنة تحت عنوان « التجربة و الحكم » .Expérience et jugement و « بحث في سبيل جينالوجيا المنطق » Recherche en vue d'une géniologie de la logique . إن الطريق إلى الفلسفة إذا يمر عبر السذاجة والتلقائية أي عبر الموقف الطبيعي ، هنا يكمن مقام نقد النزعة اللاعقلانية التي يتم في الغالب تمجيدها كثيرا، وبالنتيجة مقام كشف سذاجة تلك النزعة العقلانية التي تؤخذ ببساطة على أنها العقلانية الفلسفية بإطلاق . " لكنها طبعا تطبع فلسفة العصر الحديث بأكمله ابتداء من عصر النهضة ، و تعتبر ذاتها العقلانية الحقة و بالنتيجة العقلانية الشاملة لكل العلوم . بما فيها تلك التي بدأت تطورها منذ العصر القديم، غارقة إذا في السذاجة التي لا يمكن البتة تجنبها كونها بداية، و بعبارة أدق الإسم الأعم لهذه السذاجة هو النزعة الموضوعية أو الموضوعاتية التي تتخذ بشكل مختلف أنواع الطبيعانية و تحاول إضفاء صفات الطبيعة على الروح".[2]

من هذا المنطلق نجد هوسرل يؤكد على أن كل الفلسفات دون استثناء سواء كانت تلك الممتدة من حيث القدم بالفلسفات الأولى أو تلك المرتبطة بالفلسفات الحديثة كلها بقيت تحت رحمة النزعة الموضوعية

[1]- هوسرل (إ) ، أزمة العلوم الأوروبية ، سبق ذكره ، ص 19.

[2]- هوسرل (إ) ، أزمة العلوم الأوروبية ، سبق ذكره ، ص548.

الساذجة .ففي بداية عمله « الفلسفة باعتبارها علما صارما » نجد هوسرل يذكرنا بطموح الفلسفة الدائم الذي يكمن في ذلك السعي الذي يميز البشرية قصد بلوغ المعرفة المحضة المطلقة . و يبرز هذا الطموح على وجه خاص في مدى قدرة البشرية على الجعل من الحياة خاضعة لمعايير العقل المحض – هكذا يبدوا إذا و من الوهلة الأولى بأن الفلسفة تبتغي في الأصل بلوغ العلم الفاعل « لم تكن الفلسفة في أي حقبة من حقبات تطورها قادرة على الولوج إلى طموحها المتمثل في أن تصير فلسفة صارمة حتى في الفترة الحديثة ، و منذ النهضة و إلى غاية أيامنا هذه.[1]

و تكمن تحديدا عظمة الجهد الذي حاول العديد من الفلاسفة بدءا من كانط Kant (E) النظر إلى الفلسفة باعتبارها علما فإلى غاية فترة هذا الفيلسوف لم يؤدي إلى أي نتيجة إيجابية بإمكان الوقوف عندها ، ويشير هوسرل أنه و منذ هذه الفترة لم تكن ثمة أدوات التي كان بإمكانها فحص و بحث و بصورة سليمة وصارمة هذا المطلب المتمثل في إقامة الأساس الحقيقي الحقيقي للعلم الفلسفي . و سيقوم هوسرل بدوره بانجاز نقدا جذريا ناظرا إلى كل من الطبيعانية Naturalismeو التاريخانية Historicisme ، باعتبارهما يؤسسان خطرا يكمن في التخلي عن جهد التأسيس لفلسفة باعتبارها علما صارما . إذ و إلى غاية لحظة بدء هوسرل في التوجه بالنقد إلى هاتين الترعتين كان أصحابها يؤكدان على أنهما يمثلان المنطق الكلي الذي يحكم جميع العلوم دون استثناء فبرنتانو Brentano (F) رأى في السيكولوجية الوصفية العلم الكلي ، و بالكيفية نفسها رأى دالتاي Dilthey (w) في التاريخ باعتباره الفلسفة المحضة القادرة على إدخال كل علوم الروح في إطار معادلة الفهم و التجربة المعيشة.

ستنفتح فلسفة القرن العشرين هكذا على بيان Manifeste يضع من خلاله هوسرل نفسه أمام نقد جذري لفكر عصره ، حيث سيكون على الفلسفة أن تتمسك و هي تسير نحو تحقيق حلمها في أن تبلغ

[1]- هوسرل(إ) ، الفلسفة بإعتبارها علما دقيقا ، سبق ذكره ص 17.

البشرية إلتماس الأرض الموعودة كي يتسنى لها إمكان اختراق النماذج العلمية المسيجة بوهم إمكان مزج مناهج علوم الطبيعة وتطبيقها على علوم الروح . " إن ما يميز كل أشكال الطبيعانية القصوى أو الجذرية بدءا بالمداوية الساذجة والحسية الأحادية هو أنها تنجز اختزالا للوعي ، جاعلة منه مجرد حدث طبيعي. و تفعل الشئ نفسه مع كل المعطيات المحايثة ومن جهة أخرى تختزل الأفكار إلى مجرد وقائع طبيعية ، ومن ثمة تفعل ذلك مع كل المعايير ومع كل الأفكار المطلقة.[1]

ومن هذا الموقع تحديدا يكون المسعى الكبير للطبيعانية قد تجسد في البحث و السعي لأجل تحقيق المثال العلمي الصارم داخل كل ميادين علوم الطبيعة ، و علوم الروح، لكنها تخطئ في حق الروح عندما تحاول طبعنتها Naturalisant للوعي .

إذ و منذ القرن الثامن عشر شكلت السيكولوجية التجريبية مخططا تتبني من خلاله و بصورة كلية المنهج خاص بالعلوم الطبيعية . لهذا نجد هوسرل يؤكد أن «أباء السيكولوجية الدقيقة ، و التجريبية لم يكونوا في واقع الأمر إلا فيزيولوجيون وفيزيائيون.[2]

فالخطأ المبدئي < كان > بقول هوسرل في محاضرات براغ الموسومة بـــــ : « السيكولوجية و أزمة العلم الأوروبي » التي ألقاها سنة 1938 هو محاولة دراسة البشر و الحيوانات تحت إسم الوقائع السيكوفيزيائية بكيفية طبيعية ، كل هذه المحاولات الساذجة جدا التي قام بها رجال كبار لتحقيق السيكوفيزياء على الطريقة الهندسية أي حسب القانونية الطبيعية فشلت... لكن هذه الواقعة بقيت غير مفهومة لأن المرء لم يتأمل أبدا جديا النوعية المنهجية لعلوم الطبيعة التي أراد أن يحاكيها . من هنا نشأ التوازي الخاص بين التجربة الداخلية و الخارجية .[3]

[1] - Husserl(E) , Philosophie comme Science rigoureuse, traduit de l'allemand par Paris ,PUF,1991,P20.
[2] - Husserl(E) , Philosophie comme Science Rigoureuse …… Ibid , P 40.
[3]- هوسرل (إ) ، هوسرل (إ) ، أزمة العلوم الأوروبية ، سبق ذكره ، 496.

ففي الغالب نجد الطبيعاني يتصرف بإعتباره مثالي وموضوعي في آن معا . ذلك لأنه محكوم من جهة برغبة الإرتفاع و العلو بالعلم و بالمعرفة ، أي بكيفية محيرة إلى الحقيقي و الجميل و الخير الأصيلة و يبحث من جهة أخرى إلى تحديد و بطريقة كونية كلية المنهج الذي سيسمح له الرجوع إليه في كل حالة لدراسة ظاهرة ما و هنا يظهر نوعا ما تناقض نسبي لدى الطبيعاني فهو يحاول أن يجعل من العلم معرفة كلية مطلقة و هذه الغاية من هواجس البحث الفلسفي لا يمت بصلة بالعلم و لا علاقة له بالبحث العلمي، و في آن معا عندما يتوجه إلى المنهج ينظر إليه على أنه يحمل القدرة الكافية التي تؤهله لدراسة علوم الطبيعة و علوم الفكر في آن معا.[1]

و سيقف هوسرل ندا أمام كل محاولة يراد منها جعل الوعي ذا حمولة طبيعية فأن نسير على خطى نماذج العلوم الطبيعية هذا يعني [تشييئ Réifie] الوعي ، ومنه طرح القضايا و المشاكل بكيفية عينية لا طائل منها ، فالظاهرة النفسية ليست إلا ظاهرة ، ولا يمكن أبدا القول بأنها تحمل المميزات و الخصوصيات عينها المميزة للظاهرة الطبيعية لهذا يرى هوسرل أنه بإمكان التخلي عن الطبيعانية لكونها صارت تمثل عائقا أمام تحقيق أمل البشرية و يدعو إلى ضرورة البدء ببناء ما هوي علم الماهيات بالكيفية التي تمكننا من النفاذ إلى المعرفة المطلقة .

يضعنا هوسرل هنا أمام حقيقة تكمن في إقامة المنهج الفينومينولوجي أو المنهج الماهوي ، ونجده يختم مقالة اللوغوس مؤكدا بأنه يجب على نقده أن يتجلى و يبرز بوضوح بأن النظر في الطبيعانية فلسفة مرفوضة وخاطئة في المبدأ نفسه لا يعني أبدا التخلي عن فكرة فلسفة علمية صارمة . إن الطبيعانية تجعلنا حسب هوسرل نبتعد و ننفصل عن الماهيات مع العلم أن الفينومنيولوجيا كما يحددها هذا الأخير (أي هوسرل) في عمله :

[1] - Husserl(E) , Philosophie comme Science Rigoureuse …… Ibid , P22.

" الأفكار الأساسية " الكتاب الأول : « يجب أن تكون محددة بإعتارها علما للماهيات ، علم قبلي أو مثلما يقول في الغالب بأنها العلم الماهوي Eidétique ».[1]

علينا جعل الطبيعانية علم قائما بذاته بحيث تكون لها القدرة على بناء العلم الكلي ، أو جعل من الفلسفة عموما علما صارما فالذي يميز الطبيعانية هو ميلها المشرع نحو جعل ظواهر النفس ذات سمة طبيعية. ومن هذا المنطلق تمنعنا من تحقيق العلم الماهوي بالظواهر النفسية ، حيث نكون أمام ماهيات الفينومينولوجيا لدى هوسرل بكونها العلم الماهوي الذي يدرس الظواهر أو مجموعة من الظواهر من خلال مبدئه الأساسي والأول : « الإلتفات أو الذهاب إلى الأشياء عينها » Retour aux- chose même أي أن يتم وصف ما يظهر عن الظواهر نفسها .

و يرجع الفضل إلى الرد الماهوي Réduction [2] في إلغاء العناصر ا الطبيعية و التجريبية للمعطى الحسي قصد عدم الحصول على الماهيات الكلية المحضة، فإذا أردنا مثلا فهم الإنفعال الرغبة ، التخيل ، والأهواء ...إلخ علينا العودة أو الإلتفات إلى هذه الماهيات.

تظهر خصومة هوسرل للطبيعانية بصورة جلية في عمله الذي أصدره كما أشرنا إلى ذلك على شكل مقالة 1911 و لقد قدمها بكيفية عميقة إلى درجة أنه يقر في الجزء الثالث من الأفكار الأساسية إلى نقاد الفينومينولوجيا بأنه لا يملك شيئا يقوله عن الطبيعانية إلا ما سبق أن قاله في هذا الموضوع . فقد أوفى حقه في عمله « الفلسفة بإعتبارها علما صارما »، و فيه تطرق إلى الإمكانات الفلسفية التي قد تحملها العلوم الطبيعية ، ورأى بأنه من الضروري محاربة أو مواجه الطبيعانية ،و لا مفر من إخضاعها للنقد الجذري . فالطبيعانية في

[1] - Husserl (E) , Idées directrices pour une phénoménologie , livre 1 , traduit de l'allemand par paul Ricoeur , paris, Gallimard 1978 P 09.

[2]- الرد Réduction: يميز هوسرل بين نوعين من الرد : النوع الأول يسميه هوسرل الرد الماهوي و يعني به رد الخصائص العارضة لأفعال الوعي وموضوعاتهافي تعالقها إلى تحديدات ماهوية تكون الخصائص العارضة بالنسبة لها مجرد أمثلة قابلة للإستبدال . يتطلب الرد الماهوي إذا غض النظر عن الوقائع الجزئية لفائدة عمومية الماهيات وهو (أي الرد الماهوي) ضروري لأن البحث الفينومينولوجي يهتم حسب هوسرل ليس بالكائنات ، أو العلاقات الفردية بل بالماهيات ، و الضرورات الماهوية . سيأتي الحديث عن الرد الماهوي بصورة معمقة في فصلنا الثاني أنظر الثبت التعريفي الذي وضعه :إسماعيل المصدق لترجمة أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية ص 639.

جوهرها حسب هوسرل هي بمثابة ظاهرة ترتبت عن إكتشاف الطبيعة . طبيعة منظورة إليها بإعتبارها وحدة للوجود الزماني – المكاني ، وتخضع لقوانين هي الأخرى طبيعية مضبوطة ، و العالم الذي يأخذ بالطبيعانية لا يرى سوى الطبيعة و تحديدا الطبيعة الفيزيائية ، حتى و إن كان يعتقد بوجود طبيعة ثانية ، و الطبيعة النفسية إلى أنه يقر بإنتساب هذه الأخيرة إلى الأولى ، و الرجوع إليها لكونها مجرة متغيريتوقف في وجوده على الفيزيائي ويرى هوسرل أن ما يميز الطبيعانية خاصيتان :« تطيع الوعي من ناحية و تطبع الأفكار من ناحية أخرى . ومنه سائر المثل العليا و المعايير المطلقة».[1]

لقد كانت الطبيعانيـــة نتاج إكتشاف الطبيعة لهذا إرتبطت بطموح بلوغ العلموية المطلقة إلا أن هوسرل يرى بأنها (أي الطبيعانية) تفند نفسها بنفسها . عجزها عن التفكير بقوانين الفكر التي يقوم عليها المنطق الصوري على الرغم من إدعاء على أنها قوانين ذات منشأ طبيعي. لهذا نجد الفيلسوف الذي يأخذ بالطبيعانية يسلك تارة سلوكا مثاليا و تارة أخرى سلوكا موضوعيا . وهنا يبرز التردد الذي يعيشه الطبيعاني فهو يسعى إلى جعل كل ما يمت بالقيم و الجمال و الحقيقة ، عناصر معروفة و مقدرة علميا. يهدف جعلها قابلة ومنه يكون متعذر علينا رفضها: « وما دام الطبيعانية ترغب في إنشاء فلسفة تبنى على العلم الدقيق ، وتصير على حقها في أن تكون علما دقيقا تبدو معيبة تماما، فإن الهدف من منهجها يبدو هو نفسه الآن معيبا كذلك ، لاسيما و أن هناك إتجاها شائعا بين من لا يأخذون بالطبيعانية أيضا . ينظر العلم الوضعي على أنه هو وحده العلم الدقيق ، ولايعترف للفبسفة بعلميتها إلا إذا كانت تأسس على الوضعية .»[2]

إن هوسرل يذكرنا ما للطبيعانية من فضل في إسهامها لإقامة العلم الصارم لكونها كانت تحرص دائما وهي تبحث عن حقيقة الظواهر الطبيعية و النفسية على بلوغ نتائج دقيقة في ممارستها النظرية و العلمية . ومنه تتمكن من جهة أخرى إيجاد الحلول لقضايا فلسفية كبرى كقضايا القيم ، الجمال ، و الوجود حلا عمليا .

[1]- هوسرل(إ) ، الفلسفة بإعتبارها علما دقيقا ، سبق ذكره ص 30.

[2]- هوسرل (إ) ، المرجع نفسه ، ص 33.

« فإلى مجال العلم الدقيق يقول هوسرل تنتمي بلا جدال سائر المثل العليا ، النظرية ، القيمية ، العملية التي تزيفها الطبيعانية ، وفي الوقت نفسه تضفي عليها دلالة تجريبية جديدة »[1]

و يؤكد هوسرل أنه وبفضل السيكولوجية التجريبية تمكنت العديد من المجالات الفكرية في الحصول على علميتها مثل : المنطق ، المعرفة ، الجمال ، الأخلاق و التربية ، و كانت بالإضافة إلى ذلك القاعدة الجوهرية التي قامت عليها كل العلوم الإنسانية دون إستثناء و لقد طال الأمر حتى الميتافيزيقا ذاتها . إلا أنه لاقى منها رفضا عنيدا لكونه علم يحمل العديد من العيوب و النقائص لا مندوحة من الإصلاح من شأنها ، فهو بوصفه علما بالوقائع عاجز كما يقول هوسرل عن تقديم أسس موضوعية لهذه المجالات الفلسفية ، بحيث يتمكن من إيجاد المبادئ المحضة التي تساعدها على وضع المعايير ، أي المنطق المحض .

يفرد هوسرل في عمله العمدة : " أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية "[2] 1936 ففقرة مطولة يحاول من خلالها عرض أوهام الطبيعانية و تحديدا تلك المرتبطة بالسيكولوجيا.

[1]- هوسرل (إ) ، المرجع نفسه ص 34.

[2]- أنظر هوسرل (إ) : أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية : الفقرة 11 – النزعة الثنائية بوصفها سببا لعدم إدراك مشاكل العقل و شرطا لتخصص العلوم و أساسا للسيكولوجية ذات الطبيعانية (النزعة الطبيعية) ، من صفحة 121 إلى ص 126.

المبحث الثاني : نقد أوهام النفسانوية

أراد هوسرل أن يوجد حلا لأزمة الثقافة و العلم الأوروبيين و كان مشروعه الأساسي إقامة الأسس المعرفية و العلمية انطلاقا من الفلسفة باعتبارها مصدرا لكل أصل ، و انطلاقا من علم الفكر و الوعي صارت كل العلوم لدى هوسرل ترجع تحديدا إلى الروح التي تؤسسها ، و لقد انتقد هوسرل ما آل إليه وضع الثقافة الأوروبية من انسداد الأفق و في مقالة مشهورة كتبها سنة 1911 بمجلة لوغوس المعنونة ب " الفلسفة باعتبارها علما صارما " التي حاول من خلالها النهوض و عن طريق ممارسة نقدية جذرية ضد النزعات الوضعانية التي كانت السبب المباشر في مرض الروح الأوروبية فواجه: الطبيعانية Naturalisme النزعة التي مثلت كلية الوجود في صورة الطبيعة ، و في الأشياء المادية و كأن الأفكار كانت أشياء مادية ، و انتقد بالإضافة إلى ذلك التاريخانية mithriacisme التي اعتقدت أن كل تصور فلسفي فاقدا لحقيقته و قيمته المطلقة حاملة قيمة تاريخية و نسبية ، و في الأخير بإمكاننا أن نشير إلى عراكه ضد النفسانوية Psychologisme التي حاولت إرجاع العمليات المنطقية إلى أحكام نفسية محضة . يحصل هذا كله بسبب رغبة هذه النزعات في أن تصير علما كليا يحكمها منطقا صارما فاستمدت وجودها من وجود النزعة الموضوعية المتجسدة تحديدا في العلوم الطبيعية .و هنا بالذات يكمن خطر الأخطار في محاولة علوم الفكر والإنسان دراسة هذا الأخير من موقع تجريبي طبيعي و ضد هذه النزعات و التيارات المهيمنة على ثقافة و روح عصره حاول هوسرل إقامة و بناء الفلسفة باعتبارها علما صارما . و التي ستثبت أن كل من الطبيعانية والتاريخانية سينتهي بهما الأمر إلى ذاتوية Subjectivisme و شكية Scepticisme ذلك لأن مثلما تذكرنا

به فينومينولوجيا هوسرل المعروفة في جل أعماله إن الفلسفة هي الطموح البشري الدائم و المستمر نحو بلوغ المعرفة الحقة و المطلقة. [1]

لن تكون الفلسفة كذلك إلا إذا تمثلت وظيفتها الوحيدة القائمة على البحث عن الحقيقة وتكمن وظيفتها الأولى في مدى قدرتنا على جعل الحياة خاضعة لمعايير العقل المحضة ، هكذا ستبدوا الفلسفة و منذ الوهلة الأولى تريد البحث في الأصل ، و في إقامة العلم الفاعل ، إن عظمة الجهد الذي بذلته الفلسفة محاولة بناء فلسفة باعتبارها علما صارما إلى غاية كانط لم يؤدي إلى أي شيء بإمكاننا النظر إليه على أنه الأساس الحقيقي للعلم الفلسفي فشروط إمكان التأسيس لعلم صارم لم تكن أبدا مفحوصة و لا مبحوث فيها بصورة سليمة و سيقوم هوسرل بنقد الخطر القادم من النفسانوية و التاريخانية و الطبيعانية ناظرا إليهم مثلما تطورت عقب تفكك الهيغلية باعتبارهم يؤسسون الخطر الذي يكمن تحديدا في كونهم تخلوا عن جهد التأسيس لفلسفة يحكمها منطق كلي « إن الخطر الأكبر الذي يهدد أوروبا يقول هوسرل هو العياء.. Lassitude إذا كافحنا « كأوروبيين صالحين » ضد خطر الأخطار هذا في تلك الشجاعة التي لا تجفل أيضا أمام الكفاح اللاّمتناهي ، و ستنبعث من حريق الإبادة الذي يشعله انعدام الإيمان ، ومن النار الكامنة لليأس من الرسالة الإنسانية للغرب، و من رماد العياء الكبير فينبق حياة داخلية جديدة و فعابلية روحية جديدة كعربون لمستقبل كبير و بعيد للإنسان : ذلك أن الروح وحده لا تموت» [2] .

لقد كان المطلب الأساسي للفلسفة منذ بدايتها الأولى السعي من أجل أن تصير علما كليا صارما بل أن تصير ذلك العلم الذي يفي بأعمق المقتضيات النظرية للعقل . و يمكن من قيام حياة تحكمها معايير العقل المحظة.

[1]- Russ (j) : philosophie les auteurs les œuvres, paris Boralas 2009 p 389

[2]- هوسرل (إ) ، أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية ، ترجمة : اسماعيل المصدق ، مركز الدراسات الوحدة العربية ، ط1 2008 ص ص 558 -:559 إن هاته العبارة ولدت في أزمة البشرية الأوروبية و الفلسفة.

و مع ذلك فإن الفلسفة لم تتمكن من تحقيق حلمها في أن تؤسس هذه الأرض الموعودة في أي عصر من عصور تطورها« و لم تحقق هذا المطلب حتى في أوج ازدهارها أي مع الفلسفة الحديثة التي صارت بالرغم من اتجاهاتها الفلسفية المتعددة و المتعارضة في مسار موحد جوهري» ابتدا من عصر النهضة إلى وقتنا الحاضر – بتعبير هوسرل[1].

فما كان يميز عموما هذه الحركة كونها لم تكن مرتبطة بميلها الفلسفي ، بقدر ما تشبثت و تعلقت بالتزوع المطلق في أن تبني نفسها علما صارما . و كانت نتيجة ذلك أي نتيجة العمل النقدي أن تم تأسيس العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية الدقيقة و تحقيق استقلالها و منه حصل أن تخلت الفلسفة عن غايتها وأصبحت تفتقر إلى طابع العلم الكلي الصارم « إن الدلالة الحقة للمشاكل الفلسفية بقول هوسرل لم تصل هي ذاتها مرتبة الوضوح العلمي »[2]

كثيرا ما أكد كانط (Kant) أنه لم يعد في استطاعتنا تعلم الفلسفة و إنما كل ما هنالك أن نتفلسف و هذا ما يجعل القول أن الفلسفة أصبحت غير قادرة على أن تدافع عن حلمها و منه بدأت تعترف بالطابع الغير العلمي للفلسفة ، الذي نحن بحاجة إليه كي نتمكن من الحديث عن إمكانية إيجاد فلسفة علمية هو وضوح مشاكلها ومناهجها و نظرياتها المحددة تحديدا محكما ، و لن يحصل مثل هذا المقصد إلا إذا تم ممارسة نقدية جذرية على راهن ما توصلت إليه الفلسفة من نتائج يرى فيها هوسرل أنها كانت محمولة بالتهافت و الزيف وكانت السبب المباشر في أن جعلت الروح ، و ثقافة أوروبا تعرف إسنادا خطيرا نتيجة إنغامسها في نزعة موضوعية مفرطة . عجزت عن تحقيق فهما مفتوح الأفق لنفس وروح الإنسان و الوقوف عند النقص المميز للعلوم و النقض المميز للفلسفة يوضح مدى خطورة الموقف الثقافي الذي بدأ يعيشه العقل الأوروبي. ففي الفلسفة لم يقتصر الأمر كونها تملك نسقا من التعاليم تتسم بالنقص ، و لا تكون قاصرة إلا في حالات بعينها .

1- هوسرل (إ) ، الفلسفة باعتبارها علما دقيقا ، ترجمة : محمود رجب ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة – مصر 2002 ص 21

2- المرجع نفسه ص 24

بل هي ببساطة لا تملك مثل هذا النسق ذلك لأن كل شئ في الفلسفة موضوع جدل. و كل موقف يتخذ هو مسألة اقتناع شخصي أو تفسير مدرسة مـــــا.

« أنا لا أقول يشير هوسرل أن الفلسفة علم ناقص ، بل أقول ببساطة أنها ليست بعد علما و أنها لم تخطوا بعد خطوطها الأولى بوصفها علما »... و أن من المعترف به أن العلوم كلها ناقصة بما في ذلك العلوم البحتة المضبوطة التي تعجب بها أيما إعجاب ، فهي من جهة ناقصة بسبب الأفق اللانهائي للمشاكل القائمة بغير حل ، و التي لن تدع التروع إلى المعرفة يخمد أبدا . و لها من جهة أخرى عيوب عديدة في مضمونها التي تكون بالفعل. ففي هذا الموضع أو ذاك نلقي في الترتيب المنهجي للبراهين و النظريات بقايا غموض أو بقايا أوجه نقص ، على أن النقص في الفلسفة من نوع مختلف عن نقص العلوم جميعا » إذ في الفلسفة لا يقتصر الأمر على كونها تملك نسقا من التعاليم تتسم بالنقص و لا يكون قاصرا إلا في حالاتها بعينها . بل ببساطة لا تملك مثل هذا النسق البتة [1] قام هوسرل سنة 1911 بنشر مقالة في العدد الأول من مجلة اللوغوس Logos تحت عنوان :« الفلسفة بإعتبارها علما صارما » Philosophie comme science rigoureuse عنوان يلخص تصور هوسرل للفلسفة ، التصور الجديد الذي لم يحصل أن تناوله الفلاسفة بالبحث و الدراسة . و على مدى تاريخ الفلسفة إذ كثيرا ما جعلوا من الفلسفة مجرد رؤية إلى العالم . ليكن من حقها الطموح إلى أن تصير علمية أو تدعي صلاحية تتعدى شرطيتها التاريخية يرى هوسرل أن مهمة الفلسفة الحقيقية تكمن تحديدا في إمكان إنشاء معرفة صارمة ومتحررة جذريا من كل الآراء والأحكام المسبقة ، و هذا النوع من المسعى أبرزه هوسرل منذ أبحاثه الأولى التي قام بتكريسها في عمله « البحوث المنطقية » Recherches logiques العمل الذي إعتبر بمثابة فاتحة هوسرل في الإعلان عن ميلاد الفينومينولوجيا Phénoménologie حيث نجده يضع العلوم السائدة آنذاك موضع نقدي جذري و بخاصة نقده للنفسانوية Psychologisme إذ قام

[1]- المرجع نفسه ص 25

بتفنيد مطلق لدعاويها و أبان في الوقت ذاته مخاطرها و تهافتها المتجلي تحديدا في كونها تؤدي إلى نزعة نسبية متطرفة بل و ريبية تقضي على طموح العلم نحو إنشاء و إقامة معرفة صارمة لها صلاحية موضوعية .

لقد ارتبط ميلاد الفينومينولوجيا بالتفوق البارز الذي حققته من خلال صراعها مع الميتافزيقا بمعناها التقليدي المكرس لفلسفة الحضور . خاصة المؤسسة من طرف أرسطو بإعتبارها مجردة أنطولوجيا تثبت حقيقتها عبر إحداثها للتميز النسبي بيت الكائن و الوجود لكن يبدو أن هذا التفوق قد إرتكز على مرجعية معرفية متماسكة تعرف إمتدادها لتشمل الوضعية و التحليلية المنطقية و الذاتية الديكارتية و الترنسندنتالية الكانطية ، فهوسرل مؤسس الفينومينولوجيا يؤكد في عمله المعنون بالأفكار الأساسية لأجل الفينومينولوجيا قائلا :« إذا كنا نقصد بالوضعية Positivisme الجهد الحر المطلق للحكم المسبق . مؤسسا وواضعا كل العلوم على ما هو وضعي أي على ما هو قابل للإدراك بصفة أصيلة ، فإنه سيكون بالأحرى أن ننعت بالوضعيين الحقيقيين »[1]

تاريخيا عرفت الفينومينولوجيا بدءها مع السياق البرنتاني (نسبة إلى السيكولوجي « فرانز برانتانو » F.Brentano و ما ارتبطت به من أبحاث متعلقة بالسيكولوجيا العلمية المشكلة من طرف التجريبية البريطانية الكلاسيكية (جون لوك J.Lock و دافيد هيوم D.Hume) ، الوضعية الفرنسية مع أوغست كونت A. Conte الذي خص له برنتانو أول أعماله و محاولاته الفلسفية ، ومع الوضعية البريطانية التي حددت إنطلاقة الفينومينولوجيا بإعتبارها سيكولوجية وصفية تحظى بحقلها الخاص القائم على هذه الظواهر والمحددة أساسا بالرجوع إلى المعطى ، فإن هوسرل شأنه شأن برنتانو كان من أبرز المتحمسين للتجربية البريطانية في بداية مساره الفينومينولوجي ، إذ تمكن من جعل السيكولوجيا الوصفية ندا ومعارضا للسيكولوجيا التكوينية Psy génétique ، جاعلا من الموضوع موضوعا للوصف فقط الوصف

[1]- Husserl (E) Idées directrices pour une Phénoménologie, Traduit de L'allemand par Paul Ricoeur, paris Gallimard, p 69 passage 20.

هي ذي الكلمة الرئيسية التي جمعت برنتانو بهوسرل لكن أطروحة هذه الأخير أكدت أن الوصفية في اللحظة التي نعتقد أنها تكتفي فقط بالوصف نجدها في آن معا تؤول» [1].

من المراحل الكبرى التي سيقف عندها المشروع الهوسرلي نهوضه ضد السيكولوجية Antipsychologique و هي المرحلة التي سيؤكد من خلالها هوسرل على تهافت إدعاءات السيكولوجيين في قولهم بأن السيكولوجيا هي العلم المستقبلي Science de la venir القادر على مد العلوم كل العلوم دون استثناء أرضية صلاحها و يقينها و هذا ما ذهب إليه تحديدا كل من ليبس Lipps و لوتز Lotz ، وفرانز برنتانو F, Brentano و سيؤكد هوسرل بدوره على ان السيكولوجيا لم تعد نموذجا للعلوم إذ لا يمكن أن تكون الأساس الحقيقي و الجوهري للمنطق باعتباره تقنية للفكر الذي ينطبق على المفاهيم و الأحكام وعلى التعقلات و يقوم بالإضافة إلى ذلك بوظائف نفسية و على الحقائق النفسية ، فالحكم و الحدس والتصور هي حقائق نفسية فيما أن كل عمل على مادة ما يفترض معرفة الخصوصيات المقومة لهذه الأخيرة .

إن التوجه الأساسي للنفسانوية Psychologisme يقوم أساسا باعتبار أن العمليات المنطقية هي عمليات سيكولوجية تجري واقعيا في الذهن البشري و أن القوانين التي تسمى منطقية ليست سوى قوانين عامة. التي تجري وفقها هذه العمليات إذ أن القوانين المنطقية هي بالنسبة إلى العمليات السيكولوجية بمثابة القوانين الطبيعية بالنسبة إلى ظواهر العالم المادية،

و لقد حاولت النفسانوية حسب هوسرل رد المنطق إلى السيكولوجيات و كأن الماهية الذهنية لأية قضية من القضايا المنطقية يمكن أن ترتدا إلى البواعث الذاتية التي صاحبتها كما رأى أن « تبرير الإستدلال الاستنباطي و الحقائق المنطقية أو الرياضية من قبيل 2+2=4 سيسند إلى أنها تمثل حقائق أساسية معينة من طرف

[1]- Benoist(j) , Déppasement de la métaphisique in Revue philosophique Nº 02 ,2004.

الطريقة التي نفكر بها . هذه النظرة كثيرا ما تغفل عن الضرورة المطلقة للحقائق المنطقية من جهة ، و تصادر عن المطلوب من جهة أخرى .

فلو كانت الحقائق المنطقية تعتمد على أي صنف من الوقائع حتى الوقائع الصادقة علميا عن طريقة البشر في التفكير لكانت قائمة على أشياء كان من الجائز أن تكون على غير ما هي عليه ، مادامت هذه الوقائع هي دائما عرضيا Contingentes غير ضرورية [1].

إن المأخذ الوحيد و الأساسي الذي يأخذ هوسرل على النفسانوية يكمن تحديدا في كونها تحدث خلطا للسؤال عن التفكير الصحيح مع الوصف التجريبي للعمليات الفكرية ، أي تخلط بين الفكرة بصفتها ما يتم تفكيره وبين عملية التفكير ، و لإيضاح ذلك يلجأ هوسرل إلى مثال الحكم Jugement فالنزعة النفسانوية لا تميز بين الحكم بوصفه عملية سيكولوجية تجري واقعيا و الحكم بوصفه مضمونا موضوعيا مستقلا عن الإنجاز الفعلي لهذه العملية من طرف وعي ما : الأول يمكن وصفه تجريبيا ، أما الثاني فلا يقبل هذا النوع من الوصف ; الأول عملية واقعية تجري في الزمان أما الثاني فهو يتمتع بصلاحية فوق زمنية. إن سبب تحامي هوسرل على النفسانوية على الرغم من أنه كان يرى فيها النموذج المثور من خلال تبني منهج القصدية إلا أنه اكتشف الهوة السحيقة التي حالت دون أن تبقى محتفظة على المكانة نفسها ، ترجع حقيقة هذه الهوة كون السيكولوجيا التي تعامل معها النفسانويون كانت مجرد محاكاة في أسلوب طرحها لأسئلتها و تحديد مبدئها ومناهج عملها علوم الطبيعة الحديثة دون أن تهتم بالإختلاف الجذري الذي يوحد بين علوم الطبيعة و ميدان السيكولوجيا و هذا ما أدى إلى نشأة سيكولوجية تجريبية وضعية النزعة غير قادرة على إدراك الماهية الخاقة للنفس ، لهذا سنجد هوسرل في كم من مرة و خاصة في عمله الأخير : الأزمة يفتح نقدا جذريا ضد السيكولوجية التجريبية مؤكدا على ضرورة شق الطريق الذي يؤدي إلى السيكولوجية الفينومينولوجيا وقد

[1]- هوسرل (إ) ، أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية ، ترجمة : اسماعيل المصدق ، مركز الدراسات الوحدة العربية ، بيروت – لبنان ، ط1 2008 ص 48.

أرجع الفشل الذريع الذي كانت منه الفلسفة الترنسندنتالية متألمة من تحقيق كيانها إلى فشلها في عدم حملها على سيكولوجية حقيقية Une vraie psychologie يمكن الإعتماد عليها في تحليلاتها بإعتبارها الفلسفة الجديدة التي تبرز الإمكان الإجرائي عن طريق الفعل ومن هذا المنطلق سيكون إخفاق النفسانوية و فشلها واضحا ومفهوما وسيصبح كما يقول هوسرل التناقض الذي يطبع وجودها التاريخي مفهوما فهي تدعي أنها العلم الفلسفي الأساسي ، في حين أنه قد نجمت عنها عما هو واضح النتائج المتناقصة لما يسمى بالنفسانوية.[1]

في الواقع يميز هوسرل بين السيكولوجية الوصفية المؤسسة من قبل برنتانو، و سيكولوجية المضبوطة أو التجريبية المؤسسة من قبل ليبس Lipps و لوتز Lotz جاعلا من الأولى في علاقة وطيدة مع الفلسفة و هذا ما تؤكد عليه البحوث المنطقية في حين ينكر عن الثانية تقاربها مع الفلسفة لكونها تستمد جوهر وجودها من العلوم الإختبارية المستعملة للمنهج و رغم إزدراء هذا الأخير من الأول فإن هوسرل يؤكد أن علم النفس الحقيقي هو علم النفس التفكيري أو التأملي بالمعنى الكامل : « إن علم النفس التجريبي يقول هوسرل هو منهج لتحديد الوقائع والمعاير النفسية السيكوفيزيائية التي قد تكون ذات قيمة لكنها تفتقر إلى علم منهجي للوعي تستكشف النفس بطريقة محايثة إلى كل إمكانية في أن تصبح مفهومة على نحو أعمق أو أن يحكم عليها بطريقة علمية بالغة الصحة »[2].

فالذي يعجز عن تحقيقه علم النفس التجريبي قدرة منهجية على تحليل الوعي ذاته. على الرغم من كونه لا غنى عنه على الإطلاق لكونه يثبت إرتباطات الوقائع ولربما يعود الفضل إلى كل من شتومف Stumff و ليبس Lipps في الكشف عن عيوب المنهج التجريبي في علم النفس ن و تمكنا من تقدير الدوافع التي حركت في البداية هواجس برنتانو الذي كان يرى هوسرل في أعماله فاتحة عصر جديد خاصة تلك

[1]- المرجع نفسه ص 62

[2]- هوسرل (إ) ، الفلسفة بإعتبارها علما دقيقا ، ترجمة : محمد رجب ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة - مصر 2002 ص ص 44 - 45

المرتبطة ببحث التجارب المعيشة القصدية ، بحثا شاملا يقوم على منهج الوصف و التحليل »[1] يعرف برنتانو السيكولوجيا بإعتبارها علم الظواهر النفسية الذي يحمل العديد من الخصوصيات فالواقعة النفسية واقعة تمثلية Vorstellung و أنها تتأسس على التمثل [2]

ولقد كان يرى في سيكولوجية علما المستقبل القادر على فهم الذات البشرية ، جاعلا منها أهم علم عصره لقدرتها على إيجاد حلولا صارمة لمشكلات العلوم التي وجدت نفسها أمام انسداد رهيب و مس الوضع الفلسفة ذاتها ففي عمله « السيكولوجية من وجهة نظر تجريبية » نجد برنتانو يقترح إمكان إرساء الأسس السيكولوجية بإعتبارها علما وصفيا، و ذلك عبر تمييزها بجلاء تام عن منطلقات التكوينية و تحديدا عن السيكولوجية التكوينية . هذا ما حاول برنتانو إقامته بحيث يمكن من منح منهجها لجميع العلوم الطبيعية ، حيث تلعب كل من الملاحظة والتجربة والإستقراء دورهم المهم ، ذلك لأن السيكولوجية الوصفية هي بمثابة الميدان الذي من خلاله و فقط بإمكاننا بلوغ دفعة واحدة ومن دون إستقراء معرفة قبلية و يقينية ، تبلغ الوقائع الأساسية للوعي ، و ذلك من خلال متابعة مباشرة للوقائع السيكولوجية ، فمثلا القانون التالي : لاشئ بإمكانه أن يكون محبا من دون أن يكون متماثلا في الوقت ذاته أمام الوعي » فالذي يتقيد بهذا النظام بإمكانه حيازة المطلق ، و الكلي و لقد ترك هذا التصور السيكولوجي أثرا بالغ الأهمية على فينومينولوجيا هوسرل التي تسلم بوجود معرفة قبلية مؤسسة على الحدس الإنعطائي المحض لوقائع الوعي ، و لقد لقب برنتانو لهوسرل العديدة من القضايا التي أسهمت في إقامة الفينومينولوجيا خاصة تلك التي كان لها علاقة مباشرة مع مفهوم القصدية .Intentionnalité

يقف برنتانو عند العلاقة القصدية بإعتبارها ما يمثل أصالة طموحه القائم على جعل من السيكولوجيا العلم الكلي المطلق فالوعي بالنسبة إليه يتوجه نحو الموضوع أو إلى حالة معطاة ينعتها برنتانو بـــ الـــ"قصدية "

[1]- يوسف سلامة ، منطق عند إدموند هوسرل ، دار حوران دمشق ، سوريا ، ط1 2002 ص 41 – 42.

[2] -Voir Barbaras (R), introduction à la philosophie de Husserl Opcit p 38.

وتبدو ثنائية تلازم الواقعة النفسية في تمثل الحكم أو الإنفعال غريبة عن الوقائع النفسية ، فاللون والصوت لا يمكن لأحدهما أن يتوجه إلى الآخر إنهما منغلقان على نفسيهما : الفعل النفسي (رؤية الألوان ، سماع الموسيقى) يحمل في ذاته قصد نحو الموضوع الذي يحيل إليه [1].

يؤكد برنتانو من هذا المنظور أن الأفعال النفسية بإمكانها أن تصير مواضيع قصدية . كما بإمكانها مساعدة وبكل عمق الأفعال النفسية الأخرى. كأن تختبر مثلا السعادة لحظة سماعنا قطعة موسيقية . الموسيقى هنا هي بمثابة الموضوع القصدي لفعل السماع و السماع بدوره هو موضوع السعادة ومن المتعذر أن يشمل ظاهرة واحدة فقط .

فالصوت المسموع و السعادة المختبرة هما شيئا واحدا.

إن الظاهرة النفسية ليست مجرد وعي بـــ Conscience de و إنما هي و بالإضافة إلى ذلك الوعي الذاتي نفسه [2] Conscience de soi- même فالذي يسمع صوت ما لديه وعي بالسماع والذي يختبر السعادة ما أو لم ما يعلم جيدا أنه يصدر إختباره و هذا النوع بالذات ينعته برنتانو بـــ الوعي الثاني أوالإدراك الثاني . [1] من هذا المنطلق يكون كل فعل نفسي بمثابة وعي بديهي لذاته و هذا ما يجعلنا ننتبه إلى السبب الذي جعل برنتانو ينفي كل حديث عن وجود أي ظاهرة نفسية لا واعية إذ من مميزات الوعي الأساسية بالنسبة إليه إلى الوحدة Unité أما فيما يخص الحقيقية فإننا نجد برنتانو يسلم بوجود حيقية في الذات تتواجد مستقلة عن الذات مثبتا جواهر الفعل (أعداد، حقائق ، قيم ...) مع نفيه للواقع بالمعنى الذي معه نقول بأن الإنسان أو الحيوان من دون واقع « لكن ما لبث هذا التحديد الأنطولوجي و الأفلاطوني للحقيقة أن ترك مكانة و بعد مرور فترة لا بأس بها من حياته المعرفية لمفهوم عرفاني معارضا له. فالحقيقة في الذات والقيم ما هي إلا خيالات محضة و ليس ثمة إلا أفعال الحكم ويجب على الحقيقة أن تتأسس على بداهة

[1]- Voir : Brentano (F) , Fin Encyclopédie Universalis, 1997.
[2]- Barbaras (R) , Introduction….. ……IDID p29.

هذه الأفعال و لقد وجدت هذه النظرية المطبقة من قبل برنتانو صدى خاصة لدى المهتمون بالدراسات اللغوية» [2]

إن علم النفس الوصفي كما يقدمه برنتانو هو بمثابة علم تجريبي جزئيا. و قبلي جزئيا فهو من الناحية الأولى يقدم حقائق الواقع و يثبتها عقليا بالإستناد إلى الخبرة الداخلية من جهة و إلى التجربة من جهة أخرى. وهو كالرياضي يصل إلى حقائق العقل مستخدما التحليل الصوري. و لكن برنتانو لم ينجز تميزا دقيقا بين هذين الجزئيين لكن لا يمكن القول أنه لا ينجز في هذه الحالة إلا عودة إلى الإستبطان الذي هاجمته الوضعية وعلى رأسها: أوغست كونت A.Comte أن برنتانو في واقع الحال : « يميز بين نمطين ن الوعي لظواهر النفسية إذ انتقد بحدة الملاحظة الذاتية الإستبطانية وشكك في جدواها و قيمتها واضعا في مقابل ذلك «الإدراك الداخلي لظواهرنا السيكولوجية . و أكد أن لهذا الإدراك القدرة المباشرة على إدراك رغابتنا و متعتنا و غضبنا بداهة لا تخطئ » [3] ومن هذا المنطلق بإمكاننا القول أن سيكولوجية برنتانو الوصفية سوف لن تكون بعيدة عنا في البداية الأولى للفينومينولوجيا الهوسرلية ومرتبطتان أشد الإرتباط ، فبرنتانو نفسه استخدم تعبير فينومينولوجيا الوصفية Phénoménologie descriptive و إن لم يعد أبدا إلى استخدامه بعد عام 1889 كمرادف للسيكولوجية الوصفية ،إن الفينومينولوجيا لم تكن في أول الأمر إلا علم نفس وصفي و قبل أن تستقل بعد ذلك و تصير علما صارما Science vigoureuse. إن علم النفس الوصفي هو الأساس المتين الذي لا بد للفلسفة إذا رغبنا في أن تصير علما من أن تندرج ضمن فروعه أو امتدادا له ومن هذا المنطلق بإمكاننا القول أن السيكولوجيا الوصفية البرنتانية تؤسس بعلم العلم ، لكن يجب أن نحدث تميزا بين علم النفس التكويني أو التفسيري بإعتباره العلم الذي يضع القوانين موضع البداهة حسب منطقه الإستنتاجي والسيكولوجيا الوصفية بإعتبارهـــا التحليـــل الوصفـــــي المحـــض لمعيشات الوعي ، لكن الأمر ها هنا

[1] - يوسف سلامة ، المنطق عند إيدموند هوسرل ، سبق ذكره ص 130.

[2] - Brentano(F) Encyclopedie Universalis 1997

[3]- يوسف سلامة ، المنطق عند ايدموند هوسرل ، سبق ذكره ص 121.

يتعلق بسيكولوجيا تجريبية تتعامل مع مضامين و معيشات الوعي بإعتبارها وقائع نفسية و لهذا نجد هوسرل يأخذ بالسيكولوجيا الوصفية والتي يوظفها قصد التمييز من خلالها الفينومينولوجيا « المباحث المنطقية » [1]

إن العلاقة بينهما تكاد تكون مماثلة لعلاقة التشريح anatomie بـــــ الفيسيولوجيا Physiologie ذلك لأن علم النفس الوصفي شأنه شأن التشريح يهدف إلى وصف موضوع دراسة الأنا وأفعاله أما المصطلح التكويني Génétique فإنه يشير إلى الفرع الذي يقوم بإستقصاء القوانين التي تحكم نشوء العمليات أو الحالات النفسية و تحققها في السلوك و يميز برنتانو بينهما مؤكدا :« تميز مدرستي بين علم النفس الذي يقوم بفحص العقل من الداخل و بين علم التكوين الأول يبني كل العناصر النفسية التي تؤلف بترابطها كل الظواهر النفسية تماما كما يؤلف إجتماع الحروف كلمة تامة . و إذا ما فرغنا من بناء هذا العلم أمكن إعتباره مرادفا للعلم الشامل الذي تصوره « ديكارت» Descartes ومن بعده ليبنتز Lebinitz أما الثاني فيطلعنا على القوانين التي تحكم تعاقب الظواهر النفسية و لما كان من غير الممكن إنكار إستناد الوظائف النفسية إلى عمليات الجهاز العصبي لم يكن من ارتباط أبحاثه بالأبحاث الفيسيولوجيا ، و ما يحتم ذلك هو أن علم النفس التكويني يدرس القوانين التي تحكم وجود الظاهرة النفسية أو غيابها أما علم النفس الوصفي فإنه يقوم بتعيين العناصر السيكولوجيا البحتة و بصياغة قوانين و نظريات لها دقة القوانين الرياضية و المنطقية . لا أن تكون مجرد تقريبات شأن قوانين علم النفس و أهم ما تتصف به قوانين علم النفس الوصفي صدقها الكلي. و هي في نظر برنتانو مشتقة من النظريات البداهة» [2]

حاول هوسرل في أولى أعماله القيام ببحث حول أوصول السيكولوجيا لمفهوم العدد مستعملا في ذلك المنهج الوصفي لبرنتانو و هذا ما يفسر عدم الإنسجام الكلي لتحليل العدد مع ما قدمه فيرستراس

[1]- Husserl (E), Recherches logiques , Tomes I Traduit de L'Allemand par : R, Schérer A-L- Kelkel , Voir la préface à la 2éme édition de P Xi Jusqu'au XX.

[2]- يوسف سلامة ، المنطق عند إديموند هوسرل ، المرجع نفسه

Weistrass الذي قال عنه هوسرل في إحدى مراسلاته : « يرجع الفضل إلى فيستراس في أن صار لي ذوقا عظيما و جليلا إلى كل ما هو علمي . [1] وهي العبارة التي أعتاد هوسرل ذكرها مؤكدا على أهميته غي إنماء مشروعه الفلسفي الضخم الذي لم يكن في واقع الأمر إلا مشروع سار بـــ هوسرل نحو التأسيس لجينالوجيا المنطق المحض. و لقد كان « فيشتراس» العالم الرياضي و الفيلسوف النمساوي و ملهم هوسرل في البحث عن مشكل تأسيس الرياضيات بإعتباره أو التحليل الرياضي الحديث .

بلور فيشتراس مشروعه الذي سيلعب الدور الحاسم في تاريخ الرياضيات لكونه المشروع المقدم لحل جديد لمسألة قديمة و المتمثلة في أساس حساب اللانهايات Fondation du calcul infinitésimale . مبرزا أن التحليل هو لعلم مؤسس فقط على مفهوم العدد ملغيا المفاهيم الغامضة و المعقدة مثل المقادير المتناهية في الصغر فاستفاد هوسرل من فتوحات الرياضيات التحليلية ، و على وجه الأخص عندما يقف هوسرل على التمييز الأهم الذي يلحقه بالتمييز البرنتاني ما بين التمثل الأصلي و التمثل الرمزي La représentation authentique et la Représentation symbolique للعدد. إذا كان مفهوم العدد في جانبه الأوسع رمزي فإنه يتضمن أن دخول مفاهيم رمزية أخرى مثل : الأعداد السلبية ، الصماء ، و الخيالية لا ينبغي أن يحدث مشكلا .

إذ بإمكاننا إلحاق التحليل بالحساب بما أن هذا الأخير يحمل بصورة مسبقة وفي ذاته ما يؤسس ظواهر التحليل نفسه ، لكن سيعرف فكر هوسرل و تصوره نوع من التطور السريع بدءا من سنة 1890 إلى درجة أن تبنى وجهة نظر جد مختلفة تلك التي حملها عن التحليل ، ففي رسالته إلى أستاذه المشرف على أطروحته التأهيلية كارل شتومف Carl Stumff و المؤرخة بـــــ 13نوفمبر 1890 لاحظ أن هوسرل صار منقادا إلى أبحاث ذات نظام منطقي أكثر من تلك التي كان يحملها في بداياته الأولى والمرتبطة بالنظام الرياضي ، إذ

[1]- Dastur(F) , Husserl Des Mathématiques à l'histoire paris, PUF ,2007,p20.

يمكن من إعادة صياغة أطروحته التي يشترك فيها مع « فيرشتراس » و التي فيها يؤسس مفهوم العدد على أساس الحساب العام إذ حتى التمييز الذي إستفاده هوسرل من برنتانو هو التمثل الملائم و التمثل الغير الملائم R.Impropre لعدد ما لا يسمح لمفهوم العدد أن يحقق إستنتاجا للأعداد السلبية الناطقة الصماء و المركبة [1].

هكذا و بعد عراكه مع النفسانوية ومع أقطابها سيحدث هوسرل إنعطافا جذريا في حياته الفكرية إذ سيحصل له الإنتقال من فلسفة الحساب إلى ما سينعته سنة 1901 أي بعد إصدراه عمله «البحوث المنطقية » وعلى وجه الخصوص في المجلد الخامس منه بـ « فينومينولوجيا المعيشات المنطقية » Phénoménologie des vécues logiques. وهنا تحديدا تكمن مدى أهمية تدخل التحليل الفينومينولوجي إذ المهمة الكبرى المؤدية إلى الوضوح واليقين حسب مقتضيات نظريات المعرفة أفكار المنطق، المفاهيم و القوانين تسمح بدورها للتحليل الفينومينولوجي بأن ينجز عملية التدخل: « تكمن مهمة فينومينولوجيا معيشات المنطق في كونها تضمن لنا إمتدادا أكبر لتحقيق الفهم الوصفي (وليس التجريبي – السيكولوجي) و الذي يكون ضروريا لمعيشاته النفسية و للمعنى الذي يقيم فيها قصد منح الدلالات الصارمة لكل المفاهيم المنطقية الأساسية أي الدلالات التي توضح ومن خلال العودة إلى علاقات الماهية المعمقة تحليليا بين القصد و الإمتلاء الدلالي أي تكون في آن معا مستوعبة و مدركة و مضبوطة داخل وظيفة معرفتها الممكنة. [2] و مع البحوث المنطقية سيصير كل من عالم الرياضيات و عالم السيكولوجيا متمايزان لدى هوسرل و أن أية فكرة تسعى من أجل إحداث تقارب بينهما هي فكرة لا منطقية ولا جدوى منها و يعلن هوسرل في

[1]- Dasture(F) , Opcit p 22.

[2]- Husserl(E) , Philosophie de l’arithmétique Recherches psychologiques et logique traduit par (J) English , paris , PUF , 2 éme édition 1992, p 355.

البحوث المنطقية عن تراجعه الكلي عن الموقف النقدي الذي مارسه من على فريجه Frege في فلسفته علم الحساب .[1]

مثل هذا النقد الممارس من قبل هوسرل على أعماله السابقة تبرز مدى الأخطاء التي وقعت فيها بحوثه السيكولوجية حول مفهوم العدد التي ألحقاها بأطروحته التأهلية ، و في فلسفة علم الحساب و ذلك بعد أن تهم بميله إلى النفسانوية وتخليه عنها.

لم يكن الأمر لحظتها يتعلق أبدا بأبحاثه السيكولوجية المنجزة من طرفه سنة 1887 – 1891 حول مفهوم العدد التي بقيت صحيحة و سليمة لكونها كانت تنسجم مع ما أخذه عن برنتانو أي المنهج الوصفي المحض و الذي سينعته هوسرل بعد ذلك بالفينومينولوجيا Phénoménologie لكن لم تعرف هذه الأخيرة ظهورها كعبارة لدى هوسرل إلا في المجلد الثاني من البحوث المنطقية La recherche pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance Tome II. « البحث من أجل الفينومينولوجيا و نظرية المعرفة » و سيغدو المنطق المحض أو الفينومينولوجيا المحضة بإعتباره مادة فلسفية قائم بذاته « تقدم الفينومينولوجيا المحضة نفسها بإعتبارها ميدان بحث محايذ الذي تعرف من خلاله العلوم المختلفة جذورها من جهة أنها ناجحة سيكولوجية بإعتبارها علم تجريبي ، و ذلك من خلال منهجها المحض والحدسي،تحلل و تصف في عموم ماهيتها معيشات التمثلات وأحكام المعرفة التي تخضها لها السيكولوجيا لتحقيقات العلم التجريبي، و تظهر الفينومينولوجيا من جهة أخرى بإعتبارها النبع الذي تتدفق منه المفاهيم الأساسية و القوانين المثالية للمنطق المحض .. إن تأسيس المنطق المحض على نظرية المعرفة أو بصورة أدق مع الفينومينولوجيا يحمل بحوث ذات صعوبات جمة لكن و بالتساوي يحمل أهمية بالغة »[2] ، هكذا يبدو إذا و بعد عرضنا لأهم اللحظات التي دخل من خلالها هوسرل في نقاش طويل مع رواد النزعة

[1]- Husserl(E) , Recherches logiques Tome 1 , Opcit , p187.
[2]- Husserl (E) , Les Recherches logiques , Tome 2 , Introduction , p03.

السيكولوجيا توصل إلى إقامة الفينومينولوجيا المحضة بإعتبارها علم الظواهر ، علم ماهوي يسعى من أجل فهـــم وصفي للمعيشات ، طبعا هذا لا يعني القيام بتناولها في بعدها السيكولوجي المتميز بتكوينيته ، إن المعيشات المتحصل عليها داخل الإهتمام الفينومينولوجي ليست أبدا أحداث واقعية ترجع إلى عالم الظواهر بإعتبار هذه الأخيرة تمثل موضوعا سيكولوجيا و إنما لمعيشات الفينومينولوجيا هي ماهيات أو معيشات محضة ، و بما أن الوصف الذي يتحدث عنه هوسرل هو وصف محض أي ماهوي Critétique فإنه من المتعذر إذا جعل الفينومينولوجيا سيكولوجيا ها هنا تحديدا يبرز الإنتصار الحقيقي و الجذري لهوسرل على النفسانوية .

المبحث الثالث : دالتاي و مأزق التاريخانية

ستجد علوم الروح فالهايم دالتاي W.Dilthey أول مؤرخيها و يبرز ذلك خصوصا في اللحظة التي نشر فيها عمله الموسوم بـــــ « مدخل إلى علوم الروح » سنة 1883 فغالبا ما تم الإبقاء على التمييز القائم بين نظامين معرفيين مختلفين. كان من المعنذر أن يتم اختزالهما وهما التفسير Explication و الخاص بعلوم الطبيعة و الفهم Compréhension بعلوم الروح ،أو العلوم الإنسانية و سيجد دالتاي في فكرة البناء ، بناء العالم التاريخي داخل الروح ، أو العلوم الإنسانية و سيجد دالتاي في فكرة البناء ، بناء العالم التاريخي داخل علوم الروح أحسن تعبير عن فلسفته إذ مكنه من إرساء الأرضية لنقد العقل التاريخي . و لقد حاول طوال حياته الفكرية حصر و تقليص الوحدة الواسعة بين السيكولوجية الوصفية علم الوقائع الأولية للحياة الروحية وبين دراسة التاريخ للإنساق الثقافية الكبرى التي من أهمها : العلم ، الحقوق ، الأخلاق ، الدين و الفن ... بحيث يتعلق الأمر فهم الطبيعة و المصير . ولقد طرح دالتاي سؤاله المركزي و المتمثل في الكيفية التي من خلالها تتمكن المعيشات التسلسل قصد تشكيل تعاضد أو تداخل الحياة. إن القراءة الدالتالية Dilthéyeene لتاريخ الميتافزيقا ستضع دالتاي على نقيض أو غست كونت A.Comte إذ حتى و إن تم الإعلان عم موت الميتافزيقا،فإن الميتافزيقيون لم يموتوا بعد،وستمتد معركة دالتاي لتشمل جبهتين:

جبهة علوم الطبيعة فنحن نعلم أن عصر دالتاي هو عصر الفلسفة الوضعية،والثقة المطلقة في دقة وإنظباط المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية،ولقد كان الوضعيون يعيبون على علوم الروح فقدانها لمنهج دقيق،وقام دالتاي بمواجهتهم حينما دعاهم إلى ضرورة إحداث تمييزا بين العلوم الطبيعية وعلوم الروح فموضوع الأولى هو الطبيعة وهي مادة خارجة عن الإنسان،أما موضوع الثانية فهو الإنسان ذاته ومن ثمة يغدو

معها الإنسان الملاحظ و الموضوع الملاحظ في آن معا،أما الغاية في العلوم الطبيعية تبرز تحديدا في محاولة السيطرة على الطبيعة أم في علوم فإن غايتها تكمن في إرادة فهم الإنسان .

لقد انخرط دالتاي ضمن الإتجاه الذي يكرس فكرة انفصال الذات عن الموضوع الجاعلة من المنهج المرشد و الضامن الوحيد لإمتلاك معرفة موضوعية و كونية سليمة (صادقة) وهو ما يميز تحديدا صورة العلم الحديث ،فلقد حاول أن يؤسس منهجا للفهم قصد بلوغ المعرفة الموضوعية للمعنى المسلم به .

أما الجبهة الثانية التي عارضها دالتاي فتكمن تحديدا في معارضته للفهم الهيغلي للتاريخ بوصفه بكل الروح الطلق من خلال حلقات متقدمة ، إذا كان يرى أن كل دورة تاريخية لها قيمتها و كمالها في ذاتها ، وأن كل دوراته متساوية وكل مرحلة تاريخية لها حظ في أن تفسر كوحدة في ذاتها لا بوصفها مرحلة ممهدة لمرحلة أرقى متقدمة عليها. يرفض دالتاي من هذا الموقع كل قول متافيزيقي في وصف ما يحدث عندما نقوم بفهم الظاهرة من صنع الإنسان على الرغم من أنه كلن في الوقت ذاته امتداد للنقدية المؤسسة من قبل كانط ، وما عمله « مدخل إلى علوم الفكر » إلا قراءة نقدية في العقل التاريخي تسير بالفعل مع التقليد الكانطي في الممارسة النقدية للعقل ولإمكاناته.

وحاول دالتاي من خلال نقده هذا التأكيد على ضرورة تجاوز السيكولوجية و التجريبية و إحلال محلها سيكولوجيا الفهم القائمة أساسا على التجربة المعيشة Expérience vécu و الرؤية المتميزة للحياة ، ففهم الذات مرتبطة كلية بالتجربة المعيشة جاعلا منها القاعدة السيكولوجية لكل ممارسة تأويلية ، فالتجربة المعيشة هي المعطي المباشر للوعي الفردي ، و لها بذلك وظيفة معرفية تؤطرها الذات إنها جملة الممارسات والمقاصد المتوجهة نحو موضوع المعطى للوعي ، والتي تنتظم حولها حياة الفرد بحيث لا يحيا هذا الأخير فقط في

العالم و إنما يحيا العالم ذاته كعلاقة انتماء الجذري فالفرد يدرك تجربته الخاصة بناء على نمط إدراكه لحياته برمتها و إدراكه لحياته هو تأويل حيوي و فعال لتجاربه المعيشة [1].

إذ شرع دالتاي في كتابه نقد العقل التاريخي Critique de la raison historique واضعا الأسس المعرفية للدرسات الإنسانية و شكك في قدرة المقولات الكانطية مثل : الزمان ، الكان ، والعدد ... ما إن كان بمستطاعها فهم الحياة الداخلية للإنسان ، بالإضافة إلى ذلك لم يجد في مقولة الوعي المقولة الوافية لفهم الطابع التاريخي الداخلي للذات الإنسانية ، يقول دالتاي : « إنها مسألة تطوير الإتجاه الكانطي النقدي كله و لكن في مقولة " التأويل الذاتي " بدلا من نظرية المعرفة إنه نقد العقل التاريخي بدلا من العقل المحض [2]

ومن هذا المنطلق سيحسم دالتاي في العلم المستقبلي القادر على منحنا إمكان فهم الذات الإنسانية فرفض أن يكون السيكولوجيا القدرة على إحداث ذلك . لكن وحده التاريخ بإمكانه أن يتأتي لنا أن نفهم أنفسنا متخذا من مفهوم الحياة Welt السند المركزي الذي من خلاله سينشئ العلم الكلي الجديد. طبعا يعتبر دالتاي من بين أهم الفلاسفة الذين التفتوا إلى الحياة بالإضافة إلى نيتشه Nietzsche وبرغسون Bergson. حيث نجدهم قد سعوا من أجل تقديم الواقع بعيد عن كل زيف وتشير كلمة الحياة : « قوى الإنسان الداخلية مجتمعة ملتئمة كمقابل للقوة السائدة للفهم العقلي السائد ، وواجه مفهومه للحياة التوجه السببي و الطبيعانية فحركة الحياة الداخلية للإنسان هي مركب من المعرفة و الوعي والإرادة و هذه الأمور لا يمكن لإخضاعها لمعايير العلية و تطلب التفكير الكمي الآلي [3] . لقد استفاد دالتاي من فهم فيكو Vico للتاريخ بحيث نجده ينجز تمييزا بين الطبيعة البشرية و التاريخ البرشي ، ويخلص إلى

[1]- Nathalie Zaccai – Reyners le monde de la vie , Tome I , Dilthey et Husserl , paris , cerf 1995 p 33.

[2]- عادل مصطفي ، فهم الفهم ، مدخل إلى الهيرمينوطيقا ، دار النهضة العربية ، بيروت – لبنان ، ط1 2003 ص 80.

[3]- المرجع نفسه ص 81

استحالة تطبيق نماذج العلم الطبيعي على الطبيعة الإنسانية ، إن الإنسان حسب فيكو لم يضع الأعمال الفنية والقوانين فحسب و إنما صنع التاريخ كذلك و على غرار فلاسفة عصره من أمثال ديكارت .Descartes.

قال فيكو بضرورة إنشاء العلم الكلي فمنتجات العمل البشري كالفن و القانون و التاريخ نفسه وبالضبط لأنها من صنع الإنسان يمكن فهمها فهما أفضل من فهم العالم الطبيعي ذلك لأن كثيرا ما يتعذر هذا الأخير على الفهم لأن لا حقيقة نهائية له : « إن الطبيعة الإنسانية لا يمكن أن تفهم إلا من خلال تحليل تاريخي للغة و للأسطورة و للطقوس ، وكان يؤمن أن علمه الجديد يمكن أن يؤدي إلى مجموعة عالمية من المبادئ الخاصة بالطبيعة الإنسانية ذلك لأنه حتى المجتمعات التي لا يوجد بها أي اتصال تواجه نفس المشاكل الوجودية[1].

و تحت تأثير وضعانية " كونت" التي ذهبت إلى القول بضرورة الأحذ بالتجربة العيانية و التخلي عن التأمل النظري هو التصور الذي رسخ بدء لأي نظرية في علوم الروح ، ففي التجربة المعيشة تجد علوم الروح بدءها و ختمها النهائيين ويغدو لمفهوم الحياة موضعا مركزيا داخل الفكر تفكير دالتاي حيث دعى إلى ضرورة تفكيرها . ذلك لأن الحياة نفسها لا يمكن أن نؤكد وجودها حركة لفكرنا ومن هذا المنطلق سيظهر لأجل التماس أو الإمساك بمعنى التجربة الحية ذاتها مسألة فريدة لم تميز إلا دالتاي حيث نجد إغفال مطلق من قبل النزعات العلمية و الفلسفية في عصره وللإلتفات إلى معنى الحياة لهذا سيكون هدفه الأول و الأساسي هو البحث عن معنى الحياة في كل أبعاده . و بخلاف هيغل لم يرى داع للتساؤل مثلما ذهب هيغل إلى ذلك أي البحث عن إمكان فهم حركة الروح داخل التاريخ ممرجحا نفسه قبل كل شئ إلى العقلانية « إن منهج هيغل يقول هوسرل يسلم في الأساس على أن المفهوم لا يمكنه أبدا بلوغ الحياة » و أيضا « يؤسس هيغل الميتافيزيقيا

[1]- عادل مصطفى ، المرجع نفسه ص 85.

و نحن نحلل المعطى [1] و عليه فإن دالتاي يرى ضرورة الإنطلاق من الحياة في كل جوانبها و خصوصيتها. سواء كانت معرفة ذهنية أو تأثرية انفعالية قصد الإعتبار الحقيقي للإبداعات الروحية ، وكان بإمكان مثالية الألمانية في إعتقاده بلوغ مثل هذه اللحظة لو أخذت بعين الإعتبار مفهوم التجربة المعيشة متجاهلة اللاعقلاني ، مؤكدة فقط على ما يأخذ اتجاه عقلاني « لقد أخطأت المدرسة التجريدية حينما تركت علاقة المضمون الجزئي المجرد ينفلت إلى شمولية الحي . و معالجتها في نهاية الأمر التجريدية إلى حقائق » و هذا ما يدل على أن وعي التجربة المعيشة و الكيفية التي تتواجد لأجل الأنات لا تختلف أبدا عما هي عليه ، و بهذا المعنى فإن التجربة المعيشة بإمكانها أن تكون لا خطاءة Infaillible لا صادقة ولا خاطئة و لقد تعرف ريمون أرون على خصوصية التجربة المعيشة بالنسبة إلى التجربة ، محددا إياها بأنها حالة من الوعي فشن ما هو متواجد هنا بالنسبة إليه و أنا أدركه بالفعلو ليس ثمة في البدئية تفريقا بين الذات و الموضوع فالتجربة المعيشة لن تكون أبدا علامة لشئ غير معروف أو غير مدرك و إنما هي في حد ذاتها ما هي عليه بالنسبة إلينا فعلوم الروح ليست أبدا ظاهرانية بالمعنى نفسه ما دام ليس ثمة هنا تمييز ما بين الوجودو الظهور و الحقيقة Réalité [2] .

تقسم التجربة المعيشة لدى دالتاي بوحدة المعنى ذلك لأنها تشكل وحدة في الحاضر بفضل حيازتها للمعنى موحد هو الكيان الأصغر الذي يمكن أن نسميه تجربة فإذا مضينا أبعد من ذلك فإن بوسع المرء أن يطلق على كل وحدة جامعة مكونة من أجزاء حياته مد مجتمعها بفضل معنى مشترك لمسار إسم التجربة فالتجربة الدالة للوحدة الفنية على سبيل المثال قد تشمل على مشاهدات كثيرة للوحة منفصلا زمانيا و تظل رغم ذلك تسمى تجربة [3].

[1]- هوسرل(إ) ، الفلسفة بإعتبارها علما دقيقا ، ترجمة : محمد رجب ، 2003 ص 28

[2]- Nathalie Zaccai- Rey ners, Opcit, p34.

[3]- مصطفى عادل ، المرجع السابق ، ص 89.

و معنى هذا أنه من المعتذر إدراك التجربة فهي لا تدرك ولا يمكن أن تدرك نفسها بشكل مباشر فإذا حصل لها ذلك فستغدو مجرد فعل انعكاسي للوعي و للتجربة ليست معطى من معطيات الوعي ولن تكون أبدا متميزة عن الإدراك أو الفهم نفسه و كلمة تجربة Erlebanis تمثل ذلك الإيصال المباشر بالحياة الذي يمكن أن ننعته بالتجربة المعيشة المباشرة .

فإلى جانب علوم الطبيعة و بفضل مفهوم الحياة بدأت العديد من المعارف الأخرى تعرف تطورها بشكل طبيعي التي ارتبطت ببعضها البعض الآخر . من خلال ما هو مشترك في الموضوع أمثال هذه العلوم هي التاريخ ، الإقتصاد الوطني ، علم الحقوق ، وعلم السياسة ، و حتى علم الدين يضاف إلى ذلك دراسة الأدب والشعر في البناء المؤسس للرؤى الكلية للفلسفة و المنظومات الكبرى و أخيرا علم النفس ، كل هذه العلوم تقود إلى الحقيقة الكبرى ذاتها فهي تصنف و تقصى و تكون مفاهيم و نظريات بالعلاقة مع هذه الحقيقة وهكذا نشأ بداية مجموعة من العلوم هذه من خلال علاقتها المشتركة بالحقيقة ذاتها [1].

يبدو دالتاي من خلال ما أتينا على ذكره عقلا مناهضا للتاريخانية و السيكولوجية إذ حتى و إن كان سيباشر هوسرل نقده بصورة جذرية من هذا الموقع لكونه لازم دائما ما هو سيكولوجي هذا و نشير أن دالتاي تجتمع حسب غادامير Gadamer في فلسفته نزعتين أساسيتين فهو من جهة حاول الوقوف ندا للتيار الوضعي الإنجليزي و الفرنسي رافضا على هذا التيار قوله بضرورة التعجيل بالإعلان عن موت الميتافيزيقا ، و نهاية دور الفلسفة [2] ، بالإضافة إلى ذلك نحاول من جهة أخرى مواجهة الألمانية ممثلة في هيغل ومن ثم حاول دالتاي أن يوجد لعلوم الروح صياغتها المعرفية و أصالتها المنهجية . ذلك لأن أي فهم لهذه العلوم لن يعرف طريقه نحو التحقيق إلا بإقامة منهج محدد و نهائي

[1]- أورغن هابرماس ، المصلحة ترجمة دار الجيل 2001.

[2]- غادامير (هانزجورج) ، طرق هيدغر ، ترجمة : نتظم حسن و علي حاكم صالح ، دار الكتاب الجديد ، بيروت – لبنان ، ط1 2007، ص 127.

لها ، لهذا قاوم الطرح الآلي الذي تبنته العلوم الطبيعية ، هل نقد هوسرل للنزعة التاريخانية Historicité من خلال تحاميه على دالتاي في مقالة اللوغوس يعكس ميل هوسرل نحو الضد التاريخية anhistorique خاصة ونحن نعلم أنه خص في أواخر حياته عملا مهما حول التاريخ الثقافي للأزمة الأوروبية سنة 1935و الذي طوره في عمله الجليل : أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية Crise des sciences Européennes et la phénoménologie transcendantaleالصادر سة 1938 يبرز هوسرل من خلاله التوجه نحو تأمل التاريخ و العالم الثقافي .

و عليه يمكننا تفسير هذا الإنفتاح الدائم من قبل هوسرل على التاريخ مثابة المحدد الحقيقي لمصير الحركة الفينومنيولوجية بعد ذلك . و التي ستشهد تبلورها الفعلي و الحقيقي مع كل من هيدغر ، وغادامير وبول ريكور .

يبدو جليا ومن خلال تتبعنا لأطوار حركة الفينومينولوجية الهوسرلية أنها كانت ومنذ البحوث المنطقية (1900-1901) إلى غاية التأملات الديكارتية . 1929 Méditation Cartésiennes تعكس النظرية الذاتية ، تحمل بالإضافة إلى ذلك صورة مثالية ترنسندنتالية ، لكن ومع بداية العشرينات نجد هوسرل يتطرق إلى الصعوبات التي واجهته في محاولته فهم سؤال نظرية الذات ، و مفاهيم المعرفة والعلوم ، و لم تعد أعماله المنشورة بعد 1913 « بعد مقالات حول المنطق » Article sur la rechercheإلا مجرد مداخل مثلما هو عليه الأمر في عمله : « المنطق الصوري و المنطق الترنسندنتالي » 1919، و التأملات الديكارتية ، لكن سرعان ما سيتخلى عنه بعد 1933 إذ سيقوم هوسرل بمنح مساعده يوجني فينيك E.Finkمسؤولية القيام على نشر التأمل الديكارتي السادس . ليغدو بعد ذلك النقد الفينومينولوجي ذاته موضع إشكال بالنسبة

إلى هوسرل دلك لأن الفينومينولوجيا هي الأخرى متواجدة بداخل التاريخ ولا يمكن إطلاقا تصور إقامتها خارج عنه فهي محايثة زمانيا لإرادة كل فهم [1] فهي يتصورها هوسرل تحيا بفضل التراث .

لهذا لا يمكنها البتة تقيم ضد التاريخ وأن تأسس يقينا بإعتبارها علما كليا ففي عمله:«أزمة العلوم الأوروبية»سيقوم هوسرل بتفعيل أو بتطوير تأمله حول علاقة الأنا بالعالم واضعا إياها في صورة نظرية التاريخ والعالم الثقافي. قوحدها نظرية الثقافة ستقود هوسرل وبكيفية غير منتظرة ولا حتى متوقعة نحو إعادة تأهيل فكرة الإنسان ذلك لأن ايغوEgo هو المؤسس الحقيقي لكل تاريخ ،لكن كذلك الذي يضمنه ويحتفظ به في مشروع لا نهائي فحينما نفكر الثقافي وأزمة الثقافي داخل المشروع الهوسرلي وتحديدا داخل الفينومينولوجيا الترنسندنتالية فإنه بإمكاننا الوقوف عند هوسرليين Deux Husserls

هوسرل الأول: الذي نهض ضد التاريخ سنة 1911من خلال عمله: الفلسفة بإعتبارها علما صارما مقصيا بذلك كل حديث عن الإنسان بإعتباره كائن متواجد و قائم في العالم .

هوسرل الثاني : الذي سيحدث تأهيلا لتفكير الإنسان بإعتباره كائن ثقافي أي بإعتباره كائن تراثي ، و تاريخي هذا تحديدا ص بدءا من عمله : أزمة العلوم الأووربية (1935-1936) ومنه سيكون هوسرل و فيا للتحديد الميتافيزيقي للإنسان بإعتباره كائن عقلاني لكن يبدو العقل مرتبط في علاقة وطيدة بما هو تاريخي و لم يعد البتة الإنسان اسم للحقيقة الحياتية Mon daine و الطبيعية و إنما صار الصلة أو الرابط لمشروع تليلوجي Télélogie لمهمة لا نهائية [2] في الواقع يتعلق الأمر لدى هوسرل بمشروع إنساني فلسفي ذلك لأن فكرة الفلسفة أي مشروع المنطق أو العلم (الكلي) هي بالنسبة إلى هوسرل غائية التاريخ Le télos de l’histoire فبالنسبة إليه لن يكون التاريخ إلا تاريخ الفلسفة وكان الأمر يماثل إلى حد ما مع تصور هيغل للتاريخ لكن من دون نهاية ومن دون عودة الغائب ، داخل معرفة مطلقة ، فتقارب هوسرل مع

[1]- Dastur (F),……

[2]- Russ(J) philosophie les auteurs les œuvres , paris , Bordas, 2002,P367.

التاريخ هو أقرب من كانط منه من هيغل ذلك لأن الفكرة التي تحكم التاريخ فكرة معرفة متطابقة مع العالم هي فكرة ذات معنى كانطي . أي مقوم مثالي ودلالة لمهمة لا نهائية. لكن وفي تعارضه مع كانط ، فإن هذا المقوم المثالي لن يكون صالحا فقط بالنسبة إلى الحدس الموجه Intuitus derivativus intuitus originarius للإله الذي سبق و أن حمل المعرفة المتطابقة مع الأشياء في ذاتها.

ومن هذا المنطلق نجد هوسرل يمنح لخطة و ضعه لفكرة لا نهائية الراهن للزمان أهمية أنطولوجية جديدة ذلك لأن الأبدية الإلهية لن تكون بالنسة إليه مجرد نسج أساسي الذي تنهض عليه لا نهائية بشرية ، و التي يجب على العكس من ذلك و ضعها في علاقة مع الأفق اللامحدد لزمان دون حدود لهذا السبب لم تكن الحقائق المنطقية بالنسبة إلى هوسرل أبدية . و إنما زمانية – كلية ommitemporelle ليست خارج الزمان و إنما صالحة لكل زمان ، ذلك لأن الزمانية – الكلية هي النموذج الزماني و لن تكون أبدا غير ذلك ، كل المثاليات يقول هوسرل هي بالنتيجة تاريخية وحياتية مثلما يحددها بوضوح في عمله " التجربة و الحكم " Expérience et jugement.

«العالم هو مجموع الأشياء الكلية لكن الأشياء الطبيعية لن تكون إلا حالة فريدة فالأعمال الفنية ، الكتب ، و المدن ...إلخ هى الأخرى ليست إلا مواضيع واقعية ملفقة وأشياء في معناها الواسع فمن المؤكد أن يكون الموضوع المحدد في ذاته و لذاته.

و إنما في علاقة بنا نحن إنها تأسسات المعنى التي بإمكانها أن تتدخل في المواضيع ككائن مؤسس في لا تحديدها (الشئ في معناه الواسع Chosales) [1] فلا حقيقة المواضيع اللاواقعية بإمكانها أن تؤول كذلك بالكيفية التي تقوم عليها مواضيع المعني ليس بالمعنى النسبوي الذي يبطل و يلغي معنى الحقيقة نفسه و إنما بالمعنى

[1]- Husserls€,expérience et jugement recherche envue d'une géniologie de la logique, traduit de l'allemend par Denis souche-Dagues, paris, PUF,2000,P325-326.

التاريخاني المفارق للحقيقة نفسها فالإله بالإعتباره لوغوس Logos لا وجود له و هذا ما يعني أنه ليس راهني لا نهائي و إنما بإعتباره فكرة مرتبطة بزمان لا نهائي فهو أفق التاريخ وأصله وغائيته.

فالإله لن يكون شئ آخر حسب هوسرل إلا العقل المطلق الذي يحضر يأتي إلى ذاته في صيرورة لا نهائية و تاريخ بإمكاننا النظر إليه هو ذاته بإعتباره صيرورة لـــ التحقيق – الذاتي autoréalisation للألوهية.[1]

إن فكرة الإله هي في نهاية المطاف بالنسبة إلى هوسرل تتطابق مع تلك الفكرة المتعلقة بالبشرية الكاملة Humanité parfaite بشرية معقلنة كلية ، ذلك لأن هوسرل لا يحاول إثبات أو بيان أنه ثمة عقل كلي في التاريخ و إنما على خلاف ذلك نجده يؤكد أن العقل و الحقيقة سيستقبلان التاريخ في ذاتهما ، إن مثل هذه الرؤية الجديدة تحول في الواقع وبصورة جذرية العديد من المفاهيم : التاريخ ، العقل و الحقيقة ، فمفهوم البشرية الترنسندنتالية التي قام هوسرل بتطويرها في أعماله الأخيرة ، تتضمن في ذاتها فكرة بشرية منتجة ومبدعة ترنسندنتالية الحقائق العقلانية و عليه ستقيم بشرية ثقافية إذا ما اعتبرنا الثقافة هي الإسم المعطي للإنتجات الثقافية [2].

ينجز هوسرل تفكيرا جوهريا حول الأزمة أزمة العلوم و الثقافة الأوروبيين في زمن عرف بالتوتر التاريخي حاول أن يقدم علاجا للأمراض التاريخية و رأى في الفينومنيولوجيا الترنسندنتالية الوسيلة الوحيدة التي بإمكانها أن توجد علاجا لهذه الأمراض و أن تتمكن بالتالي من ايجاد حلولا للأزمة . و قد عمد هوسرل إلى فهم أصول الأزمة الإنسانية الأوروبية ، و لبلوغ ذلك قام بإيضاح العقلانية العلمية انطلاقا من العلم الغاليلي

[1] -هوسرل إيدموند ، أزمة العلوم الأوروبية و الفينومنيولوجيا الترنسندنتالية ، ترجمة : إسماعيل مصدق ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، 2008 ص 539.

[2]- هوسرل (إ) ، المرجع نفسه ، ص 556.

الذي أدار ظهره كما يشير هوسرل في عمله الأزمة لعالم الحياة [1] و سيجد في دالتاي الفيلسوف المفضل بالنسبة إليه ليعيد فهم الذات البشرية من خلال إعادة النظر و إعطاء المكانة اللائقة داخل الفلسفة و العلم لهذا المفهوم ، عالم المعيش Le monde Vécus.

مؤكدا بدوره أنه ليس ثمة مخرج لأوروبا من أزمتها إلا عبر التحقيق الفلسفي ، مدركا تأمل ذاتي للإنسانية و العلم الكوني للعالم ، فمن سؤال الأزمة أزمة العلوم إلى مباشرة دراسة أصلها من خلال تطورها التاريخي ، جعل هوسرل من غاليله النموذج المكتمل الذي مع تحقيقه لتربيض الطبيعة Mathématisation de la nature يكون قد فتح طريقا نحو علوم الوقائع ، محدثا بذلك قطعا مع عالم الحياة [2]

و يشير هوسرل في المحاضرة التي ألقاها في فيينا سنة 1935 و المعنونة بـــــ « أزمة البشرية الأوروبية و الفلسفة » بأن الحاجة الملحة لفهم الروح Geist/Esprit تعلن في زماننا عن ذاتها في كل مجال كما أن غموض العلاقة بين علوم الطبيعة وعلوم الروح من حيث المنهج و الموضوع أصبح لا يكاد يطاق ولقد كرس دالتاي أحد أكبر علماء الروح كل طاقاته لتوضيح العلاقة بين الطبيعة و الروح و لتوضيح إنجاز السيكولوجيا والسيكوفزيائية التي يجب في نظره إتمامها بسيكولوجيا جديدة ووصفية و تحليلية ، إلا أنه ظل مثل غيره أسير النزعة الموضوعية. ومن هذا المنطلق كان لزاما علينا و بعد أن اكتشفنا تهافت هذه النزعة المنبثقة من الموقف الطبيعي القائم على أساس العالم المحيط وما لم يتضح أن التصور الثنائي للعالم الذي يعتبر الطبيعة و الروح شكلين للواقع بالمعنى نفسه رغم أن الثاني ينبني على الأول نسبيا هو تصور مغلوط ، ليصل في الختام هوسرل إلى نتيجة يفصل فيها في أمر الموضوعية السيكولوجية قائلا: « إني أرى بكل جدية أن علما موضوعيا بالروح

[1] -المرجع نفسه ص 48.

[2]- تطرقنا إلى هذه الفكرة في المبحث الأول من الفصل الأول حيث تحدثنا و بعمق عن الطبيعانية Naturalisme ونزوعها الشكي الذي أدى بها إلى طريق مسدود هي الأخرى .

أن نظرية موضوعية للنفس موضوعية بمعنى أنها تنسب للنفوس و للجماعات الشخصية وجودا داخلا [1] inexistenzصور لمكانية – الزمانية لم ولن توجد أبدا. [2] إن إلتفات هوسرل إلى التاريخانية المؤسسة من قبل دالتاي يلمح إلى لحظتين أساسيتين: لحظة ممارسة النقد الجذري للتاريخانية و محاولته إبطال ما يلزم عنها من نتائج وهو محور المناظرة مع دالتاي و التي هي أنفق النقض الفينومينولوجي للتاريخانية ، كما أوضحناه في قراءتنا لمقالة اللوغوس ، الذي كان فيه أثر دالتاي أثر بالغ، ولا سيما من جهة استئناف مفهوم الروح. استئناف ظلت الإشكالية الفينومينولوجية برمتها تحتمل تبعاته إلى مراحلهـــا القصوى : « و لقد بين Benoist بونوة في عمله الموسوم ب « حول هوسرل الإيغو والعقل» – Autour de Husserl, Ego et la raison الصادر سنة 1994 في الفصل التاسع موطن انعقاد التواطؤ مع الأفق التأويلي في التأملات المتأخرة لهوسرل حيث يصادف أن نلتقي أول تأملات هيدغر و مناظراته مع الأفق نفسه.

هذا الموطن ترسمه معاودة لإشكالية تأويلية خاصة بالفكر الألماني ، أوائل القرن العشرين و قائمة أصلا عند هيغل هي مسألة "روح الشعب " الواقعة في التقاطع العسيرين الطبيعي و التاريخي .

فإهتمام هوسرل بهذا التوجه نابع من استعاراته لكل من تراث دالتاي أي محاولا رد معنى التاريخ إلى بنية روحية [3] ولو أن تأملات هوسرل المتأخرة تبين خلاف ذلك من خلال الإنتقال إلى الإهتمام المطلق بقضايا التاريخ و بقضايا البينذاتية، و بتجربة الحياة. أما اللحظة الثانية التي بإمكان الإشارة إليها و التي فيها يتقاطع هوسرل مرة أخرى مع دالتاي لكن ليس بالكيفية نفسها أي من موقع مواجهة و تحامي ضد التاريخانيـــة بحيث نجد هوسرل في هذه المرحلة يخفف من حدة مواجهته مع دالتاي فهو يأتي إلى هذا الأخير من موقع الإستعارة وبعد أن مارس تأثير الوجود و الزمان لهيدغر نوع من الأثر على أعمال هوسرل المتأخرة بحيث سيره (أي

[1]- Inexistenz: كيفية الوجود التي تدل على ما يتوفر على وجود قائم بذاته، بل ما هو متضمن في آخر ، قائم في آخر ، أنظر بهذا الصدد إلى هامش ص 325 ، من كتاب أزمة العلوم الأوروبية لـ هوسرل.

[2] -هوسرل (إ) أزمة العلوم الأوروبية ، المرجع السابق ، ص 555.

[3]- فتحي انقزو، هوسرل و معاصروه ، المركز الثقافي العربي ، بيروت – لبنان ، 2006، أنظر تحديدا الهامش رقم 03 ، ص 128.

الوجود و الزمان) نحو إعادة ترتيب وضع التأسيس الأنطولوجي للفلسفة داخل الفينومينولوجيا الترنسندنتالية كما يتضح ذلك تحديدا في التأملات الديكارتية و في كتاب الأزمة. فيما يتعلق بالعودة إلى عالم الحياة بوصفها سبيلا من سبل الرد توصف عادة بأنها أنطولوجية ، وثانيهما يتمثل في قلب العلاقة بين الفيلسوفين دالتاي وهيدغر [1].

[1] - المرجـع نفسـه ص 129.

الفصل الثاني

الفينومينولوجيا الهوسرلية وثقافة التجاوز

المبحث الأول : الحـــدس المحض و مبدأ المبادئ

حينما نلتفت إلى دواتنا ، و إلى العالم المحيط بنا ، نحو ما هو كائن فإننا لا نلتقي أو لا نجد من بين ما يرصده نظرنا إلا الوقائع ، فالمثلث مثلا ليس في ذاته و لا العدد هو في ذاته ، و ليس جوهر الأفكار التي نتلقاها من الطبيعة ، و إنما كل ما هناك مواضيع حديثة فردية مثلما هي معطاة لنا في التجربة الحسية ، فعلا فالعلاقة بالعالم و بذواتنا ، وبالأشياء الحسية الطبيعية المحيطية بنا هي من طبيعة إدراكية . يؤسس الحدس المنبع الوحيد للتجربة الإنعطاء الأصلي الذي نتمكن من خلال هذه التجربة من النفاذ و بصورة كلية إلى طبيعة الأشياء ، غير أنه إذا كان ضروريا أن تكون علاقتنا بالوقائع الطبيعية ، أو بالموقف الطبيعي أصلية ، فإن هذه العلاقة لا يمكن اختزالها إلى مجرد حدس واحد .

إذ بإمكاننا الإشارة إلى ذات الأشياء المدركة ، فمواضيع التجربة مؤسسة ، وهي كذلك انطلاقا مما يناسبها من انطولوجيا ، مهما كان امتدادها ، فقانون فيزيائي:" على سبيل المثال مهما كانت طبيعته لا يمكن أن يكون صحيحا ، إلا بتوفر شروط الملازمة لسؤال الـــ" ماذا ؟" و ا ل" ماهو " موضوعه ؟ و عليه كل معرفة لن تصير ممكنة إلا إذا توفرت على عدد معين من الفرضيات ، فنحن نعلم جيدا أنه من المستحيل ألا يكون الأحمر لونا .و ألا تكون قدرة الكالسيوم منتمية إلى نوع الأجسام مثلما تعلمنا إياه التجربة ، و من جهة أخرى إن الأحمر بإمكانه أن يكون فاتح ، أو غامق ، و أن الكالسيوم بإمكانه الدخول بصورة كاملة و قبل كل شيء في قواني مركبة لجواهر أخرى [1].

طبعا ستكون أي معرفة حدسية تؤكد على أن الفرضيات المرصودة هنا ليست نهائيا محددة انطلاقا من التجربة الإختبارية ، و إنما هي قوانين الماهية lois d'essence التي تعود إلى مجالات ماهوية، و ليس أبدا إلى

[1] Seron (D) : introduction à la méthode phénoménologie, Bruxelles, Boeck université, 2001, p 19.

الوقائع الحدثيه ، وهي قوانين ليست من نظام تلك التي بإمكاننا صياغتها انطلاقا من المعطيات التجريبية السيكولوجية الوصفية ، وليس فقط مباشرة وحدسية ، و إنما يمكن الحصول عليها في علاقته الشاملة بالمعيشات الخاصة " كل معيش في القانون الماهوي يخضع لديمومة تضاهي القوانين التي يعلنها المنطق الصوري ، أوالرياضيات الصورية ،لكن في مجال المنطق الصوري المحض ، وفي الرياضيات ليست ثمة كيفيات و التي من خلالها بإمكاننا النفاذ إلى حقيقة الماهوية[1]".

ليس مفهوم المعيش هو ما يمكنه ضم هذه الميزة ، و إنما المعيش الخصوصي ذاته ، مثلما يعطي في كـــل إدراك ، فالحكم القائل بأن كل معيش له ديمومة تتأسس على ماهية تحدد بدورها هذا المعيش . و أنه هنا فقط تقيم ميزته القبلية ، وبما أنه معيش يجد موضوع حسي ما، و بصورة ضرورية أيضا قبلي خاضع لديمومة " فالقانون الماهوي ليس حكما على ماهية ما و إنما حكم مؤسس داخل ماهيته [2]" . فالعلم الماهوي :" إذا علم قبلي حيث تكون قوانينه هي الأخرى مؤسسة بصورة ماهوية أي تعتمد في كل مرة على الحدس بماهية المواضيع [3].

كل علم حدسي يحمل عدد معين من الافتراضات ذات طبيعية ماهوية فهو يضم مبدئيا ، وسلفا تحديدات ماهوية غامضة ، حيث تكون تابعة له .لا أحد بإمكانه التعاطي و بصورة صحيحة مع الفيزياء دونه فهم مسبق وبكيفية ضمنية لمصير علما من دون الافتراضات الضمنية لماهية المعيش في كليته العامة ، صحيح ثمة علوم حديثة أكثر تفردا عن بعضها البعض ، فموضوع الكيمياء العضوية مثلا ناجم عن تمييزه عن المتبع في الكيمياء العامة ، و حتى ميدان النباتية الموضوعية objective botanique ، فإنها متضمنة بدورها من جهة

[1] Husserl (E) : logique formelle, et transcendantal, traduit de l'allemand par : Suzanne Bachelard, Paris PUF, p 182.
[2] Serons (D) : introduction à la méthode phénoménologie Ibid. p 21.
[3] Serons (D) : Ibid. op cit p 22.

في الثيولوجيا ، و من جهة أخرى في ميادين أخرى مثل الكيمياء العضوية ، و تنعت هذه الأنواع العليا بالمناطق الأنطولوجية les région ontologique[1] .

كل علم حدثي إذا يتأسس بالضرورة على علم ماهوي يناسب ميدانه الموضوعي. إن هذه الحقائق تستجيب أولا و قبل كل شيء لنداء تقوم العلوم الحديثة (الواقعية) ، إذ كثيرا ما أشار هوسرل إلى الاختلاف الجذري الذي بإمكانه فصل المنطقة الطبيعية للكائن المحايث لما هو معيش .و قد تشكل كل في المنطقة الطبيعية، و منطقة الوعي (الميادين الأكثر سموا) و بمعزل عنهما ليس ثمة إمكان لبناء أي انطولوجيا مادية .إذ بقدر ما تعلن العلوم الطبيعية عن انطولوجيا لمنطقة الطبيعية .بقدر ما تستوجب منطقة للوعي بدورها علما ماهويا متميزا ، وهذه الأخيرة هي ما يطلق عليها اسم الفينمنولوجيا phénoménologie .

الفينمنولوجيا و بصورة أدق هي:" العلم الماهوي لمنطقة الوعي . لكن هذه الميزة لا يمكنها أبدا أن تعرف معناها الحقيقي إلا إذا تم عرضها على فكرة الفينمينولوجيا الترسندنتالية ،مستوعبة بالمعنى الأكثر تفردا وتميزا، هكذا يبدو أن الانطولوجيا الترسندنتالية تعطيلها أو تعليقها تقويمها و في آن معا ".[2]

إن هوسرل و من خلال نفاده إلى الترسندنتالية الأصيلة تمكن من ترسيخ التمييز الأساسي بين حضور المعطى للأشياء التجريبية و الموقف الطبيعي ، أو بين الظاهراتية المحضة للعالم التي لا تعرف ظهورا لها داخل الموقف الفينيمينولوجي. لذا فإنه قد يبدو واضحا أن الفينمنولوجيا تمتنع عن التداخل مع أي ظاهراتية phénoménalité . فالعالم لن يحضر إلى العقلاني أي لن يكون له معنى بالنسبة إلى الفكر إلا في صيرورة 'التكنة' identification المقومة لفعالية و لحرية الفكر . فعندما يصير حضور الوجود موسوما بالاكتمال، فإننا لحظتها نكون أمام وضعية، حيث يحضر الوجود في شخصه إلى الوعي. مثبتا التفكير الذي قصده بصورة غير مباشرة، والذي ينجز حوله تفكيرا من دون رؤيته.

[1] Michel (H) : de la phénoménologie Tome I , Paris , PUF , 2003 , p
[2] Serons (D) : op cit p 22.

فالعبارة التي تقول أن الحقيقة تطابق و تفكير هي بمثابة التصور المشار إليه في المبحث السادس ، من"البحوث المنطقية"الهوسرلية.:" ليس القصد العلاقة المحضة ، و المجردة مع الموضوع ، إذ فهمنا لأية عبارة يستوجب حملها على موضوعها ، لكن هذه العلاقة يمكننا وسمها بالعلاقة الفارغة le rapport vide "[1]، إذ كل قصد شأنـــه إذا شـــأن الإدراك أو مثل البداهـــة ، غير أن الموضوع لم يعطي لنا بعد في شخصه وإنمـــا لا يزال مجرد دال .فالإدراك و التخيل لا يتحددان أبدا وفق المضامين الحسية المجسدة للموضوع المقصود من قبل القصد الفارغ . وإنما يجب أن يكونا محددان بقصد الفكر . أي بارتباطهما بالموضوع مثلما هو قائم قبالة ذاته، و إنجاز من حوله رؤية وجها لوجه. فإذا كان القصد الرمزي فارغ، فإن القصد الحدسي يمنح لنا الموضوع في امتلاءه.

لهذا يطلق عليه هوسرل اسم الامتلاء الحدسي plénitude intuitive للعناصر المميزة للتفكير الحدسي: " مذ ذاك سيكون تطابق الفكر مع الموضوع بمثابة الإثبات المنجز للقصد الرمزي بواسطة القصد الحدسي ، حيث يتم إيجاد الموضوع مثلما سبق له و أن كان مقصودا ... فمكان الحقيقة لن يكون داخل الحكم يقول هوسرل الذي يحدث جمعا بين مفهومين ، و إنما تتواجد داخل القصد الذي يحدد الموضوع ويدركه ، فالحقيقة متماثلة مع الإدراك إن الحقيقة حكم يفترض الحدس ، و البداهة [2]." طبعا لن يكون موضوع الحكم مجرد محتوى مادي نافذا إلى الإدراك، وإنما هو العلاقة ما بين موضوعين. زد على ذلك نحن نعلم أنه و في برانية المضامين المادية تكون المواضيع معطاة على شكل صور ، و أنها تؤسس مجموعات عديدة بفضل هذه الصور ، ثمة يقول ليفيناس :" مجموعة من العناصر الصورية في الموضوع التي يضمها هوسرل تحت نعت المقولية Catégoriale فهل ثمة حدس مقولي [3]".

[1] Levinas (E) : en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, J , Vrin , 1988 , p 28.
[2] Husserl (E) : recherches logique , Tome I , prolégomènes traduit de l'Allemand par E. Herbert , A.L.Kalked , et R.S chercher, Paris , PUF , 1990, p 182.
[3] Levinas (E), En découvrant l'existence, Ibid. p 29.

لا يمكننا تحديد الحدس انطلاقا من الخصوصيات المميزة له و المتعلقة تحديدا بالإدراك الحسي ، و إنما يتحدد بالقصد الذي يمنح امتلاءا و حضورا للموضوع المقصود " إذ يجب أن يوجد الفعل الذي يحمل بالنسبة لي العناصر المقولية دلالة الوظيفية نفسها التي ينجزها بدوره الإدراك الحسي بالنسبة إلى العناصر المادية ، وفي السياق ذاته نجد هوسرل يؤكد على ما يلي : " إن اكتمال ماهية ما ، تقيم في بعض الأفعال فالفكر والحدس عليهما و باعتبارهما فعلين .أن يكونا مختلفين ، ذلك لأن الامتلاء نفسه يكون في علاقة ترجع تحديدا إلى خصوصيات الفعل . إذ ليس ثمة من كلمة أكثر إجرائية في السيكولوجية من عبارة (كلمة) الفعل." فالدراسة الفينمنولوجية للأفعال بما هي كذلك تشمل أيضا على إيضاح و تفسير الاختلاف القائم بين خصوصية الفعل، و مضمونه . إن ماهية الأفعال بما هي كذلك لا يمكنها أن تصير أبدا موضوعا للتفكير إلا بصورة كاملة . من دون أن نحدث توغلا قد يبعدنا عن فينمينولوجيا التمثل ، فالتفكير الذي يجد نفسه متوغلا داخل الأشكال المقولية من خلال معناه يحظى بشرف الحدس Intuition. ذلك لأن التفكير ليس دائما لعبة سيكولوجية بحيث يكون مطالب بأن يعكس بداخلنا موضوعا برانيا، فعلاقة الموضوع بالتفكير لا تتم ابدا بواسطة هدا الاتعكاس. و انما فقط من خلال معنى و وجود الموضوع . فالأمر لا يتعلق بمعرفة ما إذا كان الموضوع منعكسا بأمانة في الوعي ، و إنما مرتبط كلية بالمعنى الذي من خلاله يظهر ويتجلي". [1]

كل موضوع بقول ليفيناس:" له معنى محدد ، هو أساسا وجوهريا نموذج خاص في أن يكون معطى . فإذا كان لزاما على الإله إدراك الأشياء البرانية مثلما ندركها نحن فإنه لن يحصل له ذلك إلا بتركيبه لنموذج خاص لإدراكه بين مختلف الجوانب المتتالية والمتعاقبة في الأشياء ، و من دون هذا فلن يكون للإلـــه القدرة على رؤية الأشياء "[2] .

[1] Levinas (E): op cit p 27.
[2] Levin as (E): op cit p 27.

من الضروري إذا إحداث تمييز بين الحدس المقولي ، و الحدس الحسي .الذي يشير إليه هوسرل بالفعل في ذات الوقت عندما يأخذ بوجود الحدس ألمقولي باعتباره مثالا لممارسة المنهج المعتمد و انطلاقا من الفكر على إقامة نموذج وجود المواضيع في المقام نفسه حيث تم قصدها بواسطة الفكر . فالذي يميز فينمينولوجيا الحدس الحسي هو كون موضوعه معروض مباشرة أمام النظر ، إذ يكفي فتح أعيننا لنتمكن من رؤيته ، و هنا لن تكون الروح مدعوة إلى فعل أي شيء . طبعا الموضوع الحسي هو بالنسبة إلى هوسرل مقوم إذ ينظر إليه لبفيناس باعتباره:" الأطروحة الأساسية لتطريته في الإدراك الحسي و المؤسس داخل المعنى ذاته للشيء ، إن إدراك الشيء هو سيرورة لا نهائية" [1].

لن يحصل أي نفاذ إلى الشيء إلا بواسطة جوانب لانهائية ، الممنوحة إلينا ، لهذا وجب الالتفات إليها وإدارة نظرنا نحوها . فالوعي المقترن بعبارة "إمكاني النظر حول" هي العبارة المقومة لمعرفتنا بالأشياء معلنة في الوقت ذاته أن الإدراك لا مكتمل إلى الأبد . وعليه فالموضوع يقول هوسرل : " في مجموعه ليس إلا قطب التطابق مع الجوانب المتعددة .فالوجود ليس أبدا يوجد في الموضوع الحسي الموجود أمام أعيني. و لا هو جزء ، ولا لحظة ، دلك لكونه ليس كيفا ، و لا كما ، و لا مقدارا ، أكثر من ذلك ليس بصورة ، و لا هو بأي كيفية أخرى : صورة متوازية أومختفية .و لا حتى ميزة مقومة ".[2] فبإمكاني رؤية اللون ، و الشيء الملون . لكن لا يمكنني رؤية وجود اللون.بإمكاني الشعور باللمعان لكن من دون معرفة ما هو اللمعان . بإمكاني سماع الصوت من دون معرفة ما هو الموجود – المسموع. فالوجود ليس شيء في الموضوع، أي لا يعني أي شيء لا يحمل دلالة حسية، مادية. و لا هو كما أشرنا جزء، و لا لحظة.

انطلاقا من هذا لن يكون للموجود علاقة بالإدراكي ، و على الرغم من ذلك بإمكاني التأكيد بأن الموضوع موجود إذ بإمكاني رؤية الذهب ، والقول بأنه أصفر ، فما ينطبق على أل" يوجد " est ينطبق على

[1] Levin as (E) : op cit p 28.
[2] Husserl (E) : recherches logiques, Tome III, recherche VI, p 169, passage 43.

" أو " ou وعلى " الواو" و على أل " واحد " و على أل" كل " ، و على أل " لا – أحد " ، و على "إذن " ، وعلى " لا شيء "و على أل " بعض الشيء "،و على الشيء ما . لكن هذه الدلالات لا يمكنها أبدا أن تكون في مضمون الإدراك الباطني ، يوجه آخر في مضمون الفكر (التعقل) مثلما اعتقد بذلك التجريبيون، و تحديد الخط الذي وضع ملامحه المفكر جون لوك J.Lock، ذلك لأننا نعاين ، و نفحص الحكم ، الذهب : دهب وأصفر. فبإمكاني إملاء فكرة الحكم ، لكن الأمر لن يكون كذلك في حالة الوجود ، ذلك لأن الوجود بقول هوسرل ليس: حكما و لا مركب واقعي لحكم ما ، ففي الحكم يتدخل الوجود (كلحظة دلالية ، مثلما هو حاصل في حالة " الذهب " و"الأصفر " لكن في موضوع آخر ، وفي وضعية أخرى .فال "وجود " هو في حد ذاته ، لا يتدخل . إذ لن يكون لحظتها إلا دال ،أي مقصود دلالي في الكلمة المقتضية "يوجد " est" [1].

غير أنه و لما كانت دلالة الذهب أصفر ، يمتلئ في حضور الذهب الأصفر يجب أن يكون حالة الشيء: الذهب هو أصفر معطى بكيفية ما ، ذلك لأن حالة الأشياء تلك تجاه الفعل : " إن المقوليات المعطاة لنا في الحدس ألمقولي مثلما هي معطيات لنا المواضيع في الحدوس الحسية .إذ و لكي تتمكن لدلالة حالة شيء ما ممتلئة يجب أن يظهر ال " وجود " في شخصه الذي لا مكان له في مضمون الحدس الحسي، و بالتالي فمن دون حدس مقولي لا يمكن فهم أي عبارة "[2].

إن الحدس بحسب المعنى التام للإبصار () الدال على مجرد تحصل الشيء برمته ، و بصفته العينية وكما يظهر بنفسه لا في حدود الإدراك الحسي، و لا زيادة ما في الاستعمال الفينمينوجي لمعنى " مجرد التحصل " ، المتصل بالمعطى العيني الذي يتعلق به الإبصار بما هو كذلك ، و لما كان الأمر المقصود بالحدس هاهنا غير ما في

[1] Husserl (E) : recherches logique Tome III, p 172.
[2] Philippe Hune man, Estelle Rulich : introduction à la phénoménologie, Paris, Armand colin 1997 , p 14 , 15.

الحدس والمحسوس في العلاقة المباشرة ، وإن كان في المنظور الهوسرلي على درجة بالغة من العمق و الوجاهة لا مشاقة فيهما في نظرية الإدراك ."[1]

إن قراءة الباب الثاني من المبحث المنطقي السادس الذي وضع له هوسرل عنوانا كانطيا : الحساسية والذهن.مناسبة جدا لتفصيل التصور الأولي حول فكرة الحدس الفينمينولوجي من حيث هي لدى هوسرل غير الفكرة التجريبية المقيدة بالحدس ، و غير النزعة الباطنية التي لا تخضع إلى أي تحقيق أو إثبات عيني أو تحليلي ". ففي حال منطوق الإدراك يقول هوسرل :"لا تكون التمثلات الاسمية المشتبكة التي له هي وحدها يجري ملئها، بل إن دلالة المنطوق بكليتها تحرز امتلاءها بواسطة الإدراك الذي هو سند لها ، و نحن نقول عن هذا المنطوق بكليته إنه يعبر عن إدراكنا. و أنا لا أقول فقط بأني أرى هذه الورقة، هذه المحبرة، و كتبا كثيرة...الخ ، بل كذلك إني أرى أنا تكتب على هذه الورقة ، و أنه ثمة ها هنا محبرة برونزية و كتبا كثيرة مفتوحة ... الخ ، فإن كان ملئ الدلالة الاسمية يظهر لأحد ما ،على أنه تام الوضوح ، فإنه بإمكاننا طرح عليه سؤال كيف يتيسر فهم الملأ الخاص بالمنطوقات الكاملة لاسيما فيما يتعلق بما وراء مادتها ، أي بما يبدو من وراء الحدود الاسمية termes nominaux ؟ ما الذي يقدر أن يغطي الملء لملاحظة الدلالة التي شكلت صورة القضية بما هي كذلك ، و التي تمثل الرابطة على سبيل المثال جزءا منها أعني ملاحظة الصورة المقولية formes catégorial".

إن القصد في صفة بيضاء لا يتطابق بقدر جزئي مع لحظة اللون التي للموضوع الظاهر، إذ ينبغي فائض الدلالة صورة، لا تجد في الظاهرة عينها شيئا يثبتها فيها ، ورقة بيضاء أمر يعني أن هذه الورقة هي بيضاء . لذلك يجب قراءات أنه ثمة صورة إضافية تنطوي على الوجود، و لكنها ليست صورة واحدة. فالوضع يبدو جد مختلف بين الدلالة الخاصة، المناسبة للإدراك. و بين الدلالات المشكلة فحين أقول " إني أرى أن هذه الورقة

[1] فتحي إنقزو : هوسرل و معاصروه من فينمينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى 2007.
3) Husserl (E Recherche logiques tome 3 Recherche 6 élément d une élucidation phénoménologique de la connaissance Paris P U F 4 édition 1992 p 159 et 160.

بيضاء لا يعني الأمر إذا يشير هوسرل " مجرد رؤية ، بل أن الرؤية العارفة (الإبصار) التي يتجلى عندها الموضوع ، با هو معطى بنفسه واضعة مجموعة من الأفعال الخاصة بأعضاء الوصل ، والعلامة ، والصورة وغير ذلك . التي تنضبط من خلالها العبارة بصيغها المتباينة و تجد لها ملئا متصلا بهذه الصورة يوصفها متحققة على أساس إدراك فعلي ، فإن قمنا بجمع الأفعال المؤسسة مع نظائرها المؤسسة بنحو يجعل من الفعل المؤسس عنوانا لجملة الأفعال المعقدة المنضوية تحت لواء هذا التأسيس الصوري. يلتئم عندها التوازي الذي لا علاقة له طبعا بالتوازي بين القصود les intentions الدلالية للعبارات مع مجرد الإدراكات المناسبة لها ، و إنما مع القصود الدلالية ، و هذه الأفعال المؤسسة على الإدراك [1]".

يؤكد هوسرل في سياق أخر ، بأن " اللون الأحمر المحس به هو بمثابة مادة فينمينولوجية المفعلة بواسطة بعض وظائف الفهم ، مقدمة نوعية موضوعية ، بحيث لن تكون في حد ذاتها نوعية ، أي نوعية بالمعنى الخاص ، نوعية الشيء الظاهر فالأمر لا يتعلق بأحمر محس به ، و إنما بأحمر مدرك ، ذلك لأن الأحمر المحس به لا ينعت كذلك أحمر بكيفية ملتبسة ، و غامضة ذلك لأن الأحمر هو اسم لنوعية شيئية chosique [2]".

كل فعل ممتلئ ، ذلك لأنه ثمة وعي حينما يتوجه الحدس إلى موضوع ما ، محدثا ملئا للحدس مشكلا مضمونا ما ، فالحدس الهوسرلي يفترض وجود أل " فعل " ، القدرة على النفاذ إلى رؤية اليقين أي لرؤية النهائية . لكن الرؤية الفينمينولوجية لن تقتصر أبدا على الرائي ، يحدث هذا عندما نحاول أن نوجد تقارب بين الحكمة الفينمينولوجية القائلة : " أقل إمكانا للفهم لكن أكثر إمكانا للحدس المحض ". ففي البحوث المنطقية نجد هوسرل يؤكد على ضرورة التوسيع من مفهومنا للحدس. أدت به هذه الدعوة ، إلى التأكيد على إمكانية معرفة حدسية للماهية (حدس الماهية) : " ففي الحدس المقولي يحدث للحساسية ذاتها التأمل و تصير معقلنة ،

[1] Husserl (E) : recherches logique op cit p 163
[2] Husserl (E) : leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps , traduit de l'Allemand par Henri Dussort , Paris , PUF , 1983 , p 102.

بالإضافة إلى ذلك فإنها تمنح لنا إمكانية حدس معنى الوجود عينه عوض الاكتفاء فقط بالتأسيس و بالبناء لمفهوم مجرد ، انطلاقا من معطيات مصاغة بواسطة الحدس [1]".

لقد سمحت مثل هذه الدعوة لهوسرل إلى تجنب الصدام الذي قد يحدثه لفظ الحدس العقلاني الذي أقر به كل من فيخته Fichte و شيلنغ Schelling ، و الحدس ألمقولي الذي دعي إليه هوسرل ، باعتبار هذا الأخير ، أي الحدس المقولي :" لا يقف عند حدود رؤية عالم لم نراه أبدا ، و إنما رؤية عالم كأننا لم نراه أبدا ، فالحدس ألمقولي لا يرتكز على رؤية العالم الذي سبق و أن رأيناه و إنما يستند على رؤية عالم لم نراه أبدا[2].كيف يمكن للذي لم يرى الألوان حدس ماهيتها ؟.

ينبغي البرهنة و الكشف عن الكيفية التي من خلالها يتم تشكيل رؤية ما أن فعل الرؤية يقول ميشال هنري Henry. M:"المأخوذ في بنيته القصدية الفينمنولوجيا لا يسمح بتحديد المضمون الخاص لما هو مرئي ، ظهور العالم الخارج عن الذات و الذي فيه تنبثق الرؤية لا يأخذ أبدا بعين الاعتبار ما هو مالا يتواجد منكشفا في ذاته"[3].و انطلاقا من تفرد و تمييز المعطيات يتم تشكيل و بناء حدس الماهية. لكن كيف يمكن للحدس إدراك المعطيات المتفردة les données singulières إن المقام الفينمينولوجي يجعل للإبصار وللحدس مترلة تأسيسية أي متقدمة على الوصف نفسه غير منحصرة في الصياغة الصورية للمبصر ، وفي استعداده له أي في تنظير معقوليته على المنوال المعرفي . فكثيرا ما تقصد الدلالة الموضوع ، لكنها تقصده بكيفية معينة ، ذلك لأن

[1] Greish (J) , le Buisson ardent , Tome II.

[2] Housset (E) : Husserl et l'énigme du monde, paris, seuil, 2000, p 142.
[3] Henry (M) , incarnation , phénoménologie de la chair , Paris , Cerf , 2000 , p 113.

الموضوع ليس دائما حاضرا فيها ، و إنما هو مجرد مقصود لا غير .إذ بإمكاني تفكير الشيء من دون أن يكون هذا الشيء **حا**ضرا و متماثلا أمامي ، بخلاف ذلك فإن تعاقب التعبير بين الكلمة الفارغة المعنى ، و الحضور نفسه للموضوع ، وكأن المدلول لا يعني شيئا آخر سوى الإحضار .كل عبارة تحتفظ بالضرورة بمعناها ، وترتبط بالموضوع من دون أن تكون بالضرورة حاضرة .

و بإمكاننا القول إن ميزة الدلالة ترتبط بالموضوع في حضوره ، لحظتها بإمكاننا التمييز فعل انعطاء المعنى ، عن فعل امتلاءه . ففي الامتلاء تكون الإحالة إلى الموضوع المقصود محققة ، ذلك لأن الموضوع حاضرا، أما الفعل الممتلئ بالمعنى، فإنه يلاءم و يناسب الحدس ، و هو يمنح في الواقع الموضوع نفسه في قيمة امتلاءه ، ولا ترتاح الدلالة برصده و حسب و إنما تسعى من أجل امتلاكه ، و بلوغه .

فالحدس إذا غير مقتصر على الإنعطاء الحسي ، و إنما ثمة حدس بالماهية ، وهو لا يعنى أبدا الإنعطاء المباشر ، ذلك لأن الحدس ماهوي أيضا ، و يفترض الوسائط و بالإضافة إلى ذلك : " يعني الحدس نموذج الأفعال الحاملة للموضوع ، و فها يكون الموضوع نفسه حاضرا ، فهو من الناحية الاشتقاقية يناسب و بصورة جلية معنى : الرؤية ، ذلك لأن الرؤية تفترض دوما حضور للشيء نفسه .[1]" و لا يجب أن نولي الاهتمام للامتلاء فقط ، و إنما ينبغي أن نعتبر أيضا كيف الإمتلاء باعتباره أحد النماذج التي يكون من خلالها المعنى معيش و هو النموذج الحدسي ، حدس الإنعطاء المحض هو تحديدا الحالة المميزة و المهمة عن هذه النماذج " إن مفهوم الإمتلاء يحمل بدوره دلالتين مختلفتين كل الاختلاف ،من حيث الاتجاه فهو في الأول يعني الامتلاء القصدي ، و في الحالة الثانية يدل تحديدا على الميزة الخاصة للنموذج ذاته ، أو الخاصية الفريدة التي يحملها المعنى [2]" .

[1] Husserl (E) : idées directrices , livre I , op cit , p 456 , passage : 136.
[2] Husserl (E) : idées directrices , op cit p 462.

على هذا الأساس يكون من الصعب أن نحدث ، أو أن نوجد تمييزا واضحا بين الدلالة و الحدس ، فكل منهما يتوافق و الموضوع ، الموضوع نفسه ، و يناسب نماذج الإنعطاء .:"لكن اختلاف نماذج الإنعطاء ليس بالدرجة و كأن الحدس معطى بوضوح ما لا يمكن للفعل الدال انعطاءه إلا في الصراع ، و سيكون معطى سلفا حسب درجات الوضوح ، أما الإختلاف المتعلق بصورة دقيقة بنماذج الإنعطاء فهي في حالة ما الموضوع يكون مقصودا ، وفي حالة أخرى يكون حاضرا [1]".

يمثل الحدس أعلى مصادر الفعل الفينيمينوجي إذ هو يهب المعنى نفسه و يكرره حتى يثبت نهائي" تبعا لذلك فإن القضايا الفينمينولوجية حسب" فينك يوجن:" ليس لها أن تفهم إلا إذا كان مقام انعطاء المعنى المتعلق بالقضية الترسندنتالية مكرر بغير انقطاع ، أي إذا كانت العناصر الشارحة الجملية محققة " و ما انطلاقا من الحدس الفينمينولوجي . إن ضرورة الحدس ها هنا ينبغي أن تدرك لا فحسب كأنها قرار ميتا فريقي حول طبيعة الموجود ، وطبيعة الإقبال عليه فحسب و إنما كذلك كضرورة لا بديل عنها لفهم اقتصاد المقام الفينمينولوجي برمته .فالحدس هو الذي يهب الموضوع متانته الوصفية كونه ضرب أعلى من ضروب إنعطاء الذات قادرة عليه (منطقية ، أومتعالية) و هو في الآن نفسه الإمكان الأقصى يعقل التجربة الوصفية . أي للانتظام الغائي و القصدي للمعطيات الفينيمينولوجية ،و لكن الحدس في كل ذلك مفهوم جامع بين المفهوم الجوهري للتجربة وبين البديل الأوحد عن صمتها الأول .[2]"

فيفضل حدس الإنعطاء الأصلي أصبح ممكنا للفيلسوف أن يتجنب مأزق المجادلات ، و منافذ التغليط، ومضمونه إن الحدس بما هو إنعطاء أصلي مصدر المعرفة شرعا .إن كل ما يمثل الحدس على نحو أصلي لن يتقبل من حيث معطى للحدس و في حدوده لكن حسبنا يقول هوسرل من النظريات السخيفة مع مبدأ المبادئ لا تستطيع أية نظرية ممكنة أن توقعنا في الخطأ ، أعني كل حدس انعطاء أصلي هو مصدر شرعي

[1] Barberas (R) : introduction à la philosophie de Husserl , Paris , transparence , 2004 , p 36.
[2] فتحي إنقزو : هوسرل و معاصروه ، سبق ذكره ، ص 121-122.

للمعرفة كل ما يعطي إلينا في الحدس على نحو أصلي ينبغي أن يتلقي فقط كما أعطي ، و لكن دون أن نزيد على الحدود التي أعطي حينها في نطاقها .

يتعين أن ندرك أن نظرية ما، ليست لها أن تستند حقيقتها من غير المعطيات الأصلية.كل منطوق يقتصر على إضفاء العبارة على هذه المعطيات بواسطة مجرد التفسير بالدلالات التي هي مضافة إليها، هو إذا بالفعل كما نبهنا عليه في صدر هذا الفصل " بدء مطلق " (الأمر يتعلق بكتاب الأفكار الأساسية، الكتاب الأول 1913)مدعو بأن يكون أساسا ، و مبدأ[1] . و من هذا المنطلق يبدو لنا و مع الحدس الإنعطائي الأصلي المحض بمثابة اللحظة الأكثر جذرية نحو التأسيس لعلم دقيق ، صارم أي الفينمينولوجيا الترسندنتالية هي لحظة إنجازه هذه الرؤية ، ذلك لأن هوسرل في المباحث المنطقية خاصة في أجزاءه الأول كان لا يزال مرتبط بما اشتغلت عليه السيكولوجية الوصفية التي استمدها من أستاذ ه برنتانو .

لقد عملت الفينمنولوجيا الهوسرلية على توضيح معنى و كيفيـــة انعطـــاء الموضوع ، باعتباره ظاهـــرة للوعي ، ولقد تحررت منذ البداية من مسألة وجود الموضوع ، والواقع المفارق خارج الوعي لتلتفت كلية إلى القضايا القصدية و علاقة الدلالة بالمعنى ، كما توضح ذلك الأمثلة الواردة في عملنا و خاصة في هذا الفصل ، دائرة سريعة، الإله جوبيتر ، جبل من ذهب ...الخ . لم يكن الغرض من كتابة هذه الأسئلة المندرجة ضمن البحوث المنطقية التأسيس لمفهوم القصدية ، منه الفينمينولوجية الترسندنتالية ، و إنما كان جهد هوسرل منصب كلية لحظتها على فصل علم المنطق عن السيكولوجية .أو بصورة أدق عن الفينيمينولوجيا والتأسيس لفيمينولوجية المنطق يستوجب بدوره الكشف عن المصادر الحقيقية غير النفسية التي تصدر عنها موضوعات المنطق (المفاهيم ، القضايا ، العلاقات ، القوانين ... و ذلك عن طريق الوصف و تحليل المعيشات المنطقية المحضة .

[1]- Husserl (E) : idées directrices, livre I, 1976, passage 24, p 78-79.

تمثل الفينمنولوجيا المحضة لدى هوسرل:" ميدان بحث محايد الذي توجد فيه كل العلوم المختلفة جذورها . فهي من جهة نافعة بالنسبة إلى السيكولوجية باعتبارها علم تجريبي ، و من خلال منهجها المحض والحدسي تنجز تحليلا ووصفا في عموم ماهيتها ... خاصة باعتبارها فينيميينولوجيا الفكر و المعرفة ، معيشات التمثل، الحكم ، المعرفة التي تضعها السيكولوجيا في علمها التجريبي موضع بحث ، أما من جهة أخرى تظهر الفينمينولوجيا مصادر تتدفق منها المفاهيم الأساسية و القوانين المنطقية ، المثالية المحضة "[1]، على الرغم من الظهور المحتشم للقصدية في البحوث المنطقية إلا أنها ظلت تخترق بحضورها مجموع البحوث بدءا من البحث الأول : العبارة و الدلالـــة ، و المبحث الخامس : المعيشات القصدية و مضامينها ، و البحث السادس : الشهير المعروف الذي أولى فيه هوسرل أولوية لا نظير لها للقصدية في إطار الحدس ألمقولي .

[1] Husserl (E) : recherches logiques , Tome II, 1ére partie op cit p .

المبحث الثاني : الرد الترنسندنتالي و سؤال الذات

بداية نجد هوسرل يضفي على مفهوم القصدية ألمداه الأقصى : كل وعي هو وعي ب toute conscience est conscience de... . الوعي هنا لا يحمل معناه أو دلالته الفر دانية ، لكن كل كوجيطو يلتفت بالضرورة إلى متأمل. فبقدر ما يكون هناك أنواعا للقصدية يكون هناك بالقدر نفسه أنواعا من الوعي ، إذ ثمة كيفية ينعطف من خلالها الكوجيطو إلى بعض الأشياء ، نحو الواقع ، الماضي ، المرغوب ، المفضل ، المحبوب ،و المحكوم ...الخ. إنه بإمكاننا القول من وجهة النظر هذه و بصورة أدق : " بأن القصد الوصفي ينفلت من التعاقب الواقعي و المثـــالي ، وبأنه مثلما يتعالى موضوع الوعي و أن الموضوع هو في الوعي ما دام يظهر فيه . لكنـــه بتحديد القصدية اللا – واقعية . فالقصدية تعنى أن الوعي هو دائما و بجدارة قائم خارج الذات بكيفيات عديدة حيث لن تكون الذاتية المنطقية إلا نموذج من الدرجة الثانية ، وأن الإدراك perception هو النموذج الأكثـــر جوهرانية ، والأكثر أساسية ."[1] إن هوسرل و من خلال جذرية الإدراك ينجز تنقلا ، و فرارا من المنطقية ، مبتعدا كلية عن الفلسفات النقدوية criticistes للحكم، إذ فيما يكون لدينا كل نماذج الحضور ، وفي الوقت ذاته إن الإدراك يكشف لنا عن بنية أفق الوعي ، فكل واع عيني conscient actuel يجد نفسه منشغل بالأفق الإدراكي الذي يمنح للعالم غرائيته ، و تحدث بدورها بنية هذا الأفق نوع من التفكير حول زمانية مضطربة و متوترة في إدراكها لمواضيع أكثر تباتا واستقرارا .

لقد سمحت قصدية الوعي إلى إحداث نوع من المصالحة و المزاوجة بين فعل الذات المقومة ، وموضوعية الدلالة المنطقية ، فمن دون قصدية ، لا يمكن لسلسلة الأفعال الذاتية المقومة بعديا لمعنى الموضوع أن تدبر شأن التجريد التصوري. فعلاقات الوعي والعالم لم تكن أبدا بقول دريدا Derrida :" و هو يتناول حركة هوسرل نحو إقامة " القصدية " متأكدين من قيمة التركيب الذي يصل بعديا فعل الذاتية بمعنى

[1] Ricoeur (P) : à l'école de la phénoménologie , Paris , J.vrin , 1992 p 156.

الموضوع . فأحيانا نجد فعل الذاتية يجعل موضوعية الدلالة موضع شك ، مما يدخلنا حسب إشارة هوسرل في "البحوث المنطقية " في شكوكية نسبية scepticisme relativisme و أحيانا أخرى نجد كل من الدلالة المنطقية والموضوعية مقدمتان بصورة قبلية ، لهذا نجد عملية ذاتية التي تقوده موضوعة موضع منتسبة فيه أوالغريب ومنه يبدو كل من الإدراك و المنطلقات المنطقية العقلية تخلع خلوص و ضرورة الصور المثالية ."[1]

لكن و على خلاف ذلك أي مع اكتشاف هوسرل للقصدية طبعا بعد ملازمته الطويلة لأستاذه : برانتانو Brentano سيأخذ مشروعه طريقا آخر ، للبحث عن قصدية أصلية ، و عن وصفي موضعاتي ، إذ لن يكون من الضروري الالتحاق بالمعنى الموضوعي من خلال سلسلة من منطلقات . وحدها القصدية بإمكانها أن تجعل من شيئا ما ممكنا قبليا في العموم ، و هي وحدها كما يشير دائما " دريدا " بإمكانها التأسيس و إقامة التركيب القبلي synthèse a priori سيعرف من خلالها العدد تكون genèse[2]".

لكن نشير أن هوسرل لم يصف القصدية في فلسفة الحساب " باعتبارها " أصلا مطلقا "مكتفيا بالحديث عن التحليل القصدي analyse intentionnel ، و لربما نجد في هذه اللحظة تحامي قوي ضد هوسرل خاصة من قبل فريجة Frege الذي لا مس هشاشة ما يدعو إليه هوسرل. مما سيمكنه من الإعلان عن مغادرة أرض القصدية السيكولوجية بصورة جذرية متخليا عن وفاءه المطلق " لبرنتانو " مؤكدا ضرورة الانتقال إلى إثبات نوع آخر من القصدية ، "القصدية المقومة"Intentionnalité Constitutive لدلالة أولبنية الوعي لكن ما نلحظه أن المشكل بقي عالقا . المتمثل تحديدا في السؤال التالي : بواسطة أي تركيب قبلي بإمكانه إحداث تماثل لهذه القوة القصدية الموضوعية مع الحياة النفسية ؟ .

لن يتم الحسم في هذا المشكل إلا مع موضعه القصدية الترسندنتالية ، سؤال انتهى إليه هوسرل الأول منجزا من خلاله انزياحا للقصدية نحو مناطق أخرى فلسفية محضة في جوهرها ، لا تمت بصلة إلى السيكولوجية

[1] Derrida (J) : le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl , Paris , PUF , 1990 , p 76.
[2] Derrida (J) : Ibid. , p 76.

التجريبية وبالأخص سيجاور هوسرل كانط محتفظا دائما بالبعد عنه في آن معا :مجاورا له عندما نجده يتبنى السؤال الكانطي عن الكيفية التي يصير من خلالها الحكم التركيبي القبلي ممكنا ، فشروط مواضيع التجربة هي نفسها شروط تجربة المواضيع لا تعبر هذه القضية أبدا عن نوع من التوازي ،و لاعن انعكاس" ابغو" الذات داخل الظاهرة ، و إنما بإمكانها أن تكون أيضا و بصورة مقلوبة ، إن شروط مواضيع التجربة تعين ، و تعزوا إلى شروط تجربة المواضيع" [1] . و بعيدا عنه من جانب مشكل النقد بما أنه يطرح المشكل في حدود سيكولوجيا أي تجريبية.

لكن بمعنى آخر يكون قد أنجز سلفا تجاوزا، بما أن مفهوم القصدية يمنح له إمكان الانفلات من البنائية الصورية لدى كانط. إن روعة هذا الأخير يقول هوسرل (في تقريظه لكانط) و الدلالة الواحدة لكل فلسفته المتعالية تكمن في مدى قدرته على التمكن من إدراك لا – اختزالية irréductibilité الظاهرة بالنسبة إلى وعي مثالية الذاتية [2]". يبدو أنه ثمة مفارقة إذ في الوقت الذي نجد فيه هوسرل :"كان نفسانويا على مستوى فلسفـــة الحساب ، سعى لأجل تجنب النفساوية الكانطية. هذا الأخير (أي كانط) يرتكز على تحديد إمكان التركيب القبلي يملي ميادين لا تجريبية أو رياضية و منه يكون قد أنجز قطعا لنشوء الضرورة القبلية [3]".

إلى غاية 1891 كان هوسرل و لا يزال بعيدا عن كل محاولة التعمق في إقامة مفهوم القصدية، لكن وبعد الانتقادات الجذرية الموجهة إلى عمله " فلسفة الحساب " و خاصة من قبل كل من فريجه Frege وشتومف Stumpf ، و مينونع Meinong صاحب نظرية الموضوع. بدأ هوسرل يميل نحو مغادرة النفسانوية [4]، و سيضطر بعد دلك الدخول في مواجهة جذرية مع النفسانوية خاصة مع : برنتانو و لوتز

[1] Dupond (P) Cournarie (L) : phénoménologie , un siècle de philosophie , Paris , ellipses, 2002, p 23.
[2] Dupond (P) et Cournarie (L) , Ibid. p 25.
[3] Derrida (E) : op cit p 77.
[4] Husserl (E) m articles sur les recherches (1890-1913) traduit par J.English, Paris, PUF, 2éme édition 1995, étude phycologique né 1894 p 123-167 : و أنظر خاصة

lotze ... الخ ، و ذلك بدءا من البحوث المنطقية الثانية : حيث شرع في شرعنة توجهه الفينيمينولوجي بعيدا عن السيكولوجية التجريبية ، التي كثيرا ما وقعت في خلط و مزج الحياة النفسية .مع الموضوع القصدي

إن القوانين التي توجه الوجود الفردي أو المثالي ، لا ترجع إلى طبيعة الفكر ، و منه لا ينبغي التعامل مع بنيات الفكر و كأنها بنيات الأشياء . فأن تشتغل على الفينمنولوجيا :" هذا يعني ضرورة الثقة فيما تمنحه لنا شهادة الوعي ، ممثلة تحديدا في كون كل قصدية تلامس الوجود في أصله وأصالته على الإطلاق و مهما تحدثنا عن النفسانوية فإنها لا ترمي بحالاتها الخاصة نحو الخارج ،و لا يمكنها أبدا التأسيس لبرانية ما هو خارج[1]". إن دلالة المعيشات لدى هوسرل تحمل مضمونا و أن إدراكنا لها لن يكون إلا من خلال هذا المضمون: " إننا لا نرى في المعيش دلالة الماهية التي تضفي عليها الدلالة ، و إنما داخل المضمون الذي يمثل وحدة القصدية المتماثل بالتقابل مع العديد من المعيشات الواقعية المتبعثرة ، أو مع الذوات الممكنة سواءا أكانت متكلمة أو مفكرة مضمون معيش الدلالة .[2]"

إننا في واقع الأمر نضم إلى عدد من المعيشات بالمعنى الواسع لها كل إما يتواجد في تدفق المعيش. ليست المعيشات القصدية ، التفكيرات الراهنة ، الكامنة و المتناولة في امتلاءها العيني فحسب و إنما كل اللحظات الواقعية والمحتمل اكتشافها داخل هذا التدفق و داخل أجزاءه العينية .[3]"إذ وحدها الصورة بإمكانها أن تحمل الميزة القصدية ، ونجد هوسرل يقدم مثالين على ذلك ، أحدهما ينزعه من الإدراك (مع مادته) ، والأخر من التأثيرية effectivité (مع مادته) . نشير هنا أن كلمة réel في الألمانية تحتفظ كما يشير ريكور Ricœur في ملاحظاته حول ترجمة عمل هوسرل " الأفكار الأساسية " :" دائما بهذا النوع من تركيب الفكر cagitatio . كلمة ، المادة المنشطة بواسطة القصدية "[4].

[1]Levinas (E): en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, J.Vrin, 1989[1]
[2] Husserl (E) : recherches logiques , Tome 2 Recherche pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance traduit par H.Elie , A- Elie , A-L- Kelkel et R.Schérer , Paris , PUF , 5éme édition 2002 , p 111.
[3] Husserl (E) : idées directrices pour une phénoménologie, livre I , traduit par Paul Ricœur , Paris , Gallimard , 1998 , p 117 , passage 36.
[4] Hubert (E) : idées directrices ibid. p 177. انظر على الخصوص على الهامش ملاحظة رقم 01 للمترجم

لما كانت المادة هي المعيش اللا قصدي فهي تجد نفسها دائما موضوع للتفعيل و التنشيط من قبل الصورة القصدية . لكن كيف بإمكاننا الإقرار بأن الحقيقة (réal) ، بما أنها معيشة قبل أن تكون قصدية إذا جعلنا من البداهة المطلقة فعلا قصديا ؟ لدينا الحق بقول دريدا أن نحدد الحس كمعيش انطلاقا من اللحظة التي تجيء فيها الصورة القصدية لتفعيله ، إن الصورة هي المركب القصدي و الفعلي للمعيش و النوئيم Noème هو مركب لا واقعي للمعيش [1]".

إن التأسيس للمشروع الفينمييينولوجي الترسندنتالي المحض يفترض لا محال كما نحن بصدد التأكيد عليه إمكانية القيام بالعودة ، أو بالالتفات إلى الموضوع بما هو كذلك أي موضوعا . ذلك لأن كل وعي هو وعي ب... لا يكفي أبدا أن نأخذ بالرد الترسندنتالي طريقا وحيدا لإقامة العلم الفلسفي الصارم بدون متابعة تطور القصدية داخل المشروع الهوسرلي ،فالبحث الماهوي يعلم الفينيمينولوجي مبدأ ذلك أن كل معيش يتميز بقصديته كل وعي قصدي ، كل معيش لشيء ما ، فمعيش السعادة مثلا ، لا يمكنه أن يكون موضوعا للوصف و التأمل بصورة كاملة إذا ما تم تناوله بصفة معزولة عن الموضوع الذي يدل عليه بكيفية معينة ، فهو يدل فينمينولوجيا أن معيشي سعيد .أي أنه يسعدني وبالتالي هو في ذاته يحمل سعادته كأن أسعد بحضور شيء ما ، جاعلا من المعيش المحض المتواجد و بصورة أحادية ومجرد بداخل التدفق الحسوي [2] " .

إن كل معيش إذا مركب بالماهية و بكيفية لا منفصلة نهائيا من حركتين : الحس ، و الصورة morphé من السيلان المحايث ، و من العقل القصدي .فالمعيش ليس مجرد معطى إذ ينقاد بالكيفية نفسها متجها نحو النوئيس Noèse و إلى النوئيم Noème ،[3] أيضا باعتباره رابطا موضوعيا ." فحيثما ألتفت نحو

[1] Derrida (J) : le problème de la genèse op cit p 152.
[2] Seron (D) : introduction à la méthode phénoménologique Bruxelles, de Boeck université, 2001, p 104.
[3] هما صفتان إغريقيتين : نوئيس noèse و نوئيم noème الذين يدلان بعموم على فعل الفكر من جهة و على الأمر الذي هو موضوع له من جهة ثانية ، و أما بالمدلول الصناعي فهذا الزوج عند هوسرل قد بات يشكل صريح منذ كتاب 1913 و خاصة منذ الفصل الثالث من الباب الثالث (الفقرة 87 و ما يليها) على نظام الوعي القصدي كما هو مقيد بحدود الرد الفينيمينولوجي أي تكونه من الطرفين المقومين للموضوعية في بنيتها الصورية ، طرف الفكر المنسوب إلى الذات المدلول عليه منذ 1907 بعبارة cogitatio الديكارتية أو noésis فيما بعد و الطرف الزائد على مجرد الفكر أي cogitatum و هو اللازم الموضوعي المضاف إليه وهو الذي يدل على الموضوع المقصود من حيث هو مقوم للمعيش ضمن الوعي أي noema ليس حلوله في الوعي بالفعل و إنما يضرب من التعلق القبلي الذي يحكم القصدية نفسها و يجعلها حاملة للمعنى ... أنظر : فتحي إنقزو : هوسرل و معاصروه : من الفينيمينولوجيا اللغة التأويلية الفهم ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى 2006 ، ص 36 و 37.

الإيغو الترسندنتالي فإنه لن تكون الأحاسيس المادية من شؤون اهتمامه و حسب و إنما و بدون تردد أو انقطاع تكون أيضا من شؤون علائقية الأفعال القصدية الموضوعية [1]".

ليس الحس ادا قصديا ، و عليه إلا يمكن الإقرار أنه و انطلاقا من اللحظة حيث يتم من خلالها تفعيل قصدية الحس بإمكاننا أن تحدث تماثلا معها ، و تنظر إليها كمعيش ؟ إذ و بما أن المضمون الذي يشكل بياض الورقة مثلما تظهر إلينا فإنه ستكون حمالة للقصدية ، لكن من دون وعي بأي شيء ، يؤكد " دريدا " ها هنا أن مثل هذه الإشارة التي يطرحها هوسرل في عمله " الأفكار الأساسية " الكتاب الأول ، وعلى الخصوص في الفقرة 36 تحدث ارتباك في تحديد طبيعة هذا الكمال . هل كان سابق عن القصدية ، أو متقوما كحامـــل للقصدية عبر الفعـــل القصدي ؟.

هذا الارتباك يدل في اعتقادنا أن هوسرل لا يزال مترددا و إلى غاية لحظة الأفكار الأساسية أي إلى غاية 1913 من الإعلان عن قصدية ترسندنتالية intentionnalité transcendante بإمكانها تناول ما هو بعيد عن متناول الإدراك المباشر ، فإذا كان هذا الكمال يسبق القصدية فأين يكمن و تحديدا أصالة استقلالية القصدية ؟.و إذا كان الأمر على العكس من ذلك ،أي أن ننجز القصدية وحدها تقوما للحس كحس ، أي كجوهر قبلي للمعنى القصدي واضعة لكنها تنتهي و قد لا تنتهي إلى مصارحة القصدية ذاتها كقضية أساسية للفينمينولوجية .[2]" . القصدية هي المفهوم الذي جعل منه هوسرل المنطلق و القاعدة تكون ضرورية إطلاقا لبدء كل فينيمينولوجي ، ذلك لأنها هي التي تميز الوعي بالمعنى القوي و التي تسمح في الوقت ذاته إلى معالجة كل تدفق معيشي باعتباره تدفق للوعي وباعتباره وحدة الوعي ذاته [3]".

[1] Seron (D) : introduction Ibid. p 105.
[2] Benoit (J) : intentionnalité et langage dans les recherches logiques de Husserl , Paris PUF , 2003 p 9-26.
[3] Husserl (E) : idées ….op cit p 283 passage 84.

نقصد بالقصدية الخاصة تلك التي معها نعي الميعشات و عيا بشيء ما ، و لدينا بداية لقاءا مع هذه الخاصية التي يرجع إليه كل لغز نظرية العقل والميتافيزيقيا [1]" . كل وعي هو وعي بشيء ما ... فالعودة إلى الشيء أي إعمال النظر و توجيه الرؤية إلى الشيء ليس من منطلق فهمه ، كما يبدو لنا لأول وهلة مثلما تفعل ذلك العلوم التجريبية سواءا كانت طبيعية أو إنسانية ، و إنما كما قد تتبلور لنا ظاهريته ، في الرؤية الثانية ، والثالثة ..."القصدية لا تدل على شيء آخر إلا على هذه الخاصية الأساسية و العامة التي يختص بها الوعي بأن يكون وعيا بشيء ما ، و أن يحمل في ذاته هو بوصفه أنا أفكر موضوعة المفكر فيه cogitations .[2]"

فالإدراك الحسي للبيت قصد يتعلق بهذا البيت أو بعبارة أخرى أدق هذا البيت الفردي على نحو إدراكي. وذكر souvenir الأشياء ، فالشجرة مثلا التي أدركها قد تحيل إلى كثرة لا يمكن إحصاءها من الإحساسات ، والانطباعات الملونة ، اللمسية و الحرارية ، وغير ذلك.

من هذا المنطلق نجد هوسرل برفض هدا الطرح "و قد ابتدأ في وضع الشجرة خارجا عنا ، طبعا هوسرل هنا لا ينكر نهائيا وجود معطيات بصرية أو لمسبة تتدخل في الوعي بنحو العناصر الذاتية المحايثة . لكن هذه المعطيات ليست هي الموضوع ، والوعي لا يقصدها و إنما يتوسطها ، إنه يستهدف الموضوع الخارجي ، و ذلك الانطباع البصري ،و الذي يدخل الأنا في وعي ليس هو الأحمر ،وإنما الأحمر هو كيف في الموضوع ، وهو كيف مفارق .وذلك الانطباع الذاتي الذي ليس من شك شبيه بالأحمر في الموضوع ليس هو إلا شبيه أحمر أي أنه هو المادة الذاتية.[3]" هذا النوع من القصدية غير المباشر يطلق عليها هوسرل اسم ،" قصدية لا- تمثيلية "

لفهم ما الذي يقصده من هذه القصدية : لقلنا أنه يريد أن يشير إلى وضع كل تجربة الموضوع ، وتجربة الآخر في تقابل en parallèle ففي التجربة الموضوعية ثمة لا- تمثل. أي تمثل غير مباشر ، لا- مرئي

[1] Husserl (E) idées…..op cit p 283.

[2] هوسرل : تأملات ديكارتية ، ترجمة : إسماعيل نازلي حسن ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر 1970 ، ص 141.

[3] Husserl (E) : recherches logiques tome III , 3éme partie recherche VI , traduit EH – Elie , A-L Kelkel et R-Schérer , Paris , Puf 2002.

عن طريق المرئي مثلا : من جعل الوجه الخفي من المكعب مرئيا من خلال الوجه الذي يحضر أمامنا و عليه يكون لا تمثل الآخر على الأقل ممكنا ، ينبغي أن يكون شيئا ما حاضرا أمامي كي أتمكن من تمثله .

تبدأ الفينمنولوجيا إذا باعتبارها علما صارما من قضايا القصدية رؤية الحقيقة الأصلية للحس ، ولا نعلم ما الذي يميزه عن النوئيم noème المتواجد داخل المعيش كـــ " لا واقعي " النوئيم [1]فإذا كان الحس بما هو لا قصدية مركب واقعيا ، و مفعل بالمعنى عبر القصدية النوئيتيكية ألا يكون بالضرورة مماثلا مع النوئيم ؟ ستكون حقيقة لمعيش لحظتها مختزلة إلى دلالتها المتقومة . فقصدية الحسي يقول ليفيناس " لا تشكل من الحاس فقط ، و ذلك في ثباته داخل المعنى حيث يتكفل به ، بدل أن يقوم بتأهله . فالحس لدى هوسرل هو حسو-حركي ، أوليا ، ذلك لأن أعضاء الحس المنفتحة على ما هو حس يتحرك . و هذا النوع من الإحالة إلى الحس إلى ماهية الحس بسبب الطبيعة التجريبية للإنسان بل غنها الكيفية نفسها ....الحاس يحس الحس . فحركة العضو تشكل قصدية الحس منجزة تنقله الحقيقي،وتحوله الفعلي ".[2]

إن القصدية مدعوة إذا إلى تحديد مفهوم الصورة . إذ كل المعيشات المشتركة كلها في هذه الخاصة الجوهرية تدعى أيضا معيشات قصدية لكونها وعيا بشيء ما نقول عنها بأنها تتعلق قصديا بذلك الشيء و منه يبدو من الضروري إنجاز تفريقا جذريا بين الوعي و الأمر الذي يتعلق بالوعي ، باعتبار كل وعي في جوهره يحمل قصدية فالنفسانوية تسرعت حينما قالت بأن العالم تمثل بناء لتكون بهذا الاتجاه قد أنجزت اختزالا تعسفيا.

يقصد البيت كذكرى، و المخيلة تقصده هي الأخرى كصورة متخيلة و الحكم الحملي يقصده كموضوع. أي البيت القائم أمامي هنا على النحو الخاص بالحكم الحملي ، و إذا أضفنا حكما آخر للقيمة فإنه يقصد البيت لا إدراكنا لهذا البيت ، فالبرهان الآن أفكر يقول هوسرل أي الحالة القصدية للوعي هي وعي

[1]- Husserl (E) : idées directrices …op cit 338 passage 97
[2] -Levinas (E) En découvrant l'existence ….Op cit .p 94

بشيء ما . لا يكون منتجا غلا بتوضيح الطابع الأصلي لهذا التأليف ، و هذا معناه أن هذا البرهان وحده يجعل اكتشاف " فرانز برانتانو" الهام أن القصدية هي الطابع الوصفي للظاهريات النفسية اكتشافا منتجا ، و هو يسمح لنا حقا باستخلاص منهج العلم الوصفي للوعي ، و هو منهج فلسفي ...سند ..بقدر ما هو نفسي ".[1]

حينما نكون أمام هذا التعدد المفتوح الأفق للتحديات التي مست مفهوم القصدية عند هوسرل ألا يشكل هذا الأمر عائقا أمام الفهم الدقيق ، و الصارم للفينمولوجيا حيث نجده بمحيطها أحيانا بالأسلوب الميتافيزيقي ، فتارة يجعل من القصدية المبدأ الأساسي لعلم الفينومولوجيا مثلما هو عليه الشأن مع مبدأ المبادئ . ثم في شكل علاقة تلازم و تطابق بين الوعي و الإيدوس Eidos . في البحوث المنطقية نجد الإشارة المثالية :" ففي إدراك شيء ما مدرك ، وفي المخيلة شيء ما متخيل.و في الرغبة شيء ما مرغوب...الخ و يكون برانتانو بدلك قد انتبه إلى الميزة الجامعة التي لربما تم إدراكها".[2] المتمثلة تحديدا في الوحدة الضرورية المميزة لكل فينينولوجيا .

كيف بإمكاننا ادا إقامة تفسيرا للتعدد الذي تعرفه القصدية ؟. إن القصدية هي الصورة العامة لكل وعي، أي كل نوع من أنواع فعل الوعي يحمل بنيته الخاصة به . فالإدراك مثلما عاينا ذلك في المبحث الأول يقصد موضوعا ما كمعطى من قبل مجملات.و يحمل الذكر Souvenir إلى موضوعه في موضعته زمانيا واضعا عليه علامات تسمح بصلته بأحداث الماضي و يعيد تأسيس سلسلة زمانية التي تصل بحاضري "[3] .

فالتناهي الذي صارت تعاني منه القصدية خاصة بعد إكتشاف هوسرل لمنهج الرد الفينيمولوجي Réduction phénoménologique بدأ يعرف نوع من التخفيف من حدته بعد طرح هوسرل للمنهج التكويني (أو النشوئي) الذي رأى فيه تطعيما للقصدية يعيد بعث روحها من جديد . هل فعلا بإمكاننا إذا

[1] - هوسرل : التأملات ....المرجع نفسه فقرة 17 ، ص 151
[2] - هوسرل : التأملات ....المرجع نفسه فقرة 17 ، ص 151
[3] - Hunemann (PH) , Kusch € : introduction à la phénoménologie, Paris , Armand / Colin 1997. P 45

الحديث عن ضرورة ردم كيان القصدية باعتبارها منهجا مكن الفينومولوجيا نفسها من الظهور ؟ و هل يمكن أن تدير الفينومولوجيا ظهرها لأهمية إجرائية (عملية) القصدية ؟ .

لا يمكننا أبدا أن ننكر أن هوسرل قد رأى في القصدية لحظة استعارته لها عن " برانتانو" و البدء على الاشتغال بهان أنه كان يرى فيها المنفذ الوحيد الذي قد يبعدنا عن الطبيعانية Naturalisme ، و عن النفسانوية ، ورأى فيها بالإضافة إلى ذلك بأنها المنهج السيكولوجي الوصفي الأساسي الذي يمد في هذا النوع مـــن المثال عندما قال : "كل ظاهرة نفسية متميزة بما يطلق عليه سكولائيي العصر الوسيط بالوجود القصدي L'existence intentionnel (أو الذهني أيضا) للموضوع ،وهدا ما يمكننا بدورنا نعته طبعا عبر تفسيرات العلاقة بالمضمون التوجه نحو الموضوع أو الموضوعاتية المحايثة Objectité immanente "[1] . وبين الوعي noèse ، والموضوع noème في عمله الأفكار الأساسية " و في التأملات الديكارتية . وكذلك باعتبارها (أي القصدية) مبدأ البداهة لجميع معطيات الوعي . حال كل هذا عدم تمكن هوسرل من انفتاح بصره على ما هو آخر ، و على تجربة التفريق بما هو فرق.

هل يمكن إذا التأسيس الفينيمولوجيا تأسيسا متينا و صارما مغلقا على منهج القصدية ؟ ألا يوجد عدم تلازم جذري بين ماهية الأساس من جهة بوصفه السلطة المعبرة عن أفكار المبدأ أو المصور و الدوام والهوية ، و الانغلاق النسقي ، و بين ظاهرة القصدية عينها ؟.

لقد أصبحت القصدية تمثل المصدر الرئيسي لجميع الاحراجات التي تتعرض إليها الفينومولوجيا و التي تحولت بمقتضاها القصدية في الختام من مبدأ ، و منهج إلى لغز و مشكل فينومولوجي قائم بذاته ، و تحول بمقتضاها الأساس هو أيضا مقصودا مثالي ممتنع التحقيق .إن العيوب التي ظهرا على السطح بعد إصدار هوسرل عمله الفاتحة " البحوث المنطقية الذي طال تحديد نظرية القصد المنطقية، إذ أدت إلى الشروع في التفكير في خلق المنعطف الترسندنتالي بعد 1913 . و المعلن عن ميلاد الرد الترسندنتالي كلحظة تجاوز لمنهج القصدية ،

[1] - Husserl (E) : recherches logique , tome II 1er partie …Op cit P 168

حيث أظهرت هذه الأخيرة عدم قدرتها و كفايتها بحيث ظلت تتحرك في مدار المثاليات المنطقية الصورية ، فإذا كان ضروريا الإشارة إلى بعض الاعتبارات الموجهة قصدا إلى جمهور الفينومولوجيا فإنه سيكون من الضروري القيام بتعديل أحكامه حول الثورة الفينومنولوجيا، و ذلك من خلال الانفتاح مباشرة على فكرة تناهي القصدية Finitude de l'intentionnalité .

طبعا لا اقصد بالتناهي . بلوغ القصدية نقطة نهايتها أي صارت عاجزة كليا و منه ضرورة التخلص منها نهائيا . و إنما هي دعوة إلى تفعيل حركة فينومولوجيا المنهج و ذلك من خلال الإقرار بأنها حركة لا تسير وفق المنطق الجدلي مثلما هو عليه الأمر لدى هيغل Hegel، و إنما هي حركة تسير عندنا بصورة تكوينية génétique تمكن القصدية من تخليصها مما آلت إليه من سكون و ثبات Statique . فالقصدية و إن عرفت أحيانا لحظات من البؤس. إلا أننا نجد نوع ن التطعيم ، بتعبير ريكور Ricœur لها على مر نمو مشروع هوسرل الفينومولوجي خاصة إذا أكدنا أن المشروع لم يتحقق له بعد البدء الحقيقي و عليه يبدو ضروريا الدعوة إلى مد الجسور نحو فهم و بصورة أفضل الرد الترسندنتالي و الرد الفينومولوجي – السيكولوجي."[1]

فمن خلال هذا النوع من الرد يتمكن السيكولوجي من تناول بالدراسة ذاته، مثلما يدرس الآخرين.هنا بالذات تكمن ثورة هوسرل السيكو– فينومولوجية . و هنا يكون هوسرل قد أنجز قطعا نهائيا بينه و بين برانتانو الذي ما فتئ يحاول التقليل من تواجد الطبيعانية داخل سيكولوجيته التجريبية خاصة بعد إدخاله مفهوم القصدية .

لكن مع توظيف الرد من طرف هوسرل ستعرف القصدية و على خلاف ما كان يتوقع البعض من الفينيملوجيين أنفسهم بأنها بدأت أي القصدية تعرف سقوطها وكأنه بإمكاننا الحديث عن فينيمولوجيا من

[1] Husserl (E) philosophie première , tome 2 , Théorie de la réduction , traduit pour A.L Kelkel paris , PVF ,2éme édition 1990 .P185 -

دون قصدية .أو بالإمكان تناولها بصورة مجزأة .كأن نقول تحتوي الفينومولوجيا مناهج متفرقة عن بعضها البعض .الأمر بالنسبة إلينا على خلاف ذلك، فأي نظرة تجزيئية لطرق الفينومولوجيا يجعلنا نقع في تعسف وسذاجة توظيفها فالنسبة إلينا ليست ردا بمفرده ، و لا قصدية بمفردها ، و لا تقوم بمفرده ، و إنما نراه في هذا كله . و لا يمكننا البتة الحديث عن علم فلسفي صارم. لأننا نعتقد أنه عندما افتقدت العلوم التجريبية والفلسفية مثل هذا النوع من الكلية بدأت تعرف الأزمنة أن االفينمينولوجيا و بفضل هذه الشمولية الرحيمة والجليلة.عرفت العديد من الفتوحات أكثر صرامة و أكثر عمقا في ممارستها و أما العلوم التي لم تحظى بهذه الرؤية فإنها كما يقول عنها هوسرل :" صارت موضوعا لإنتاج الوهم ، و وحدها أصالة السيكلوجيا الترنسندنتالية بإمكانها النفاذ إلى العلم المحض ، غير منفصلة عن الفلسفة الترنسندنتالية. إن وعي الفلسفة بمعنى الإنسانية لا يمكنه إلا إزاحة المثال الموضوعي و منه العودة مجددا الى الأشياء ذاتها. أي إلى عالم الحياة . فمع الالتفات إلى هذا العالم يكون هوسرل قد تمكن من فهم جوهره "[1] .

فالمقصود إذا بتناهي القصدية الكيفية التي من خلالها حصل لها الانتقال من قصديه ستاتيكية ، ثابتة قائمة على الوصف القائم بدوره على الإدراك المباشر للأشياء إلى قصدية نشوئية . بالإضافة إلى ذلك سيفترض هذا النوع من القصدية التي ساهم الرد الترنسندنتالي .على ظهورها بصورة قوية على الحديث عن قصدية من دون موضوع Intentionnalité sans objet .

من هذا المنطلق رأينا أن القصدية غير مرتبطة كلية بوصفها أفعال الوعي فقط . أي بوصفا الوعي بما هو كذلك ، أي وعي ، ففي المرحلة الأولى كثيرا ما وجدنا هوسرل مشدود إلى ما هو موضعاتي objectivant. وبالذات الايغولوجيا Egologie التي قام هوسرل بتناولها بعمق في عمله الأفكار الأساسية ونجده يطلق عليها إســـم " الأنا الفينومولوجي " Je phénoménologique إلا أنه بإمكاننا في مقابل

[1] - Husserl (E) : crise des sciences Européennes et la pH nomologie trous cendoutale , traduit par Gérard Grannel , Paris Gallimard , 1976

هذا الإثبات الإقرار بوجود قصدية من دون موضوع حاول هوسرل نفسه تطويرها عندما حصل نوع من الانسداد داخل القصدية المتفتحة على الإدراك المباشر[1]".و بالتالي سنسير نحو تحقيق نماء مستمر داخل الفينومولوجيا رافضين تحديد القصدية باعتبارها مجرد تلازم ما بين الذات و الموضوع هذه التلازمية corrélation التي اخفت الدلالة الحقة القصدية . إن لاقصدية ليست مجرد علاقة دعت " تلازمية " و التي من خلالها تضمن الذات نفاذها على موضوع ما في تمثلـــه أنها يقول ليفينـــاس اختراق – ذاتي auto-transgression فالموقف الفينيمولوجي ، و منذ بدء التأسيس طرح صعوبات عديدة ارتبطت " الفهم وتصور مبدءه القائم على القصدية و التقوم القصدي . و لم يتم توضيحه بدرجة كافية إلا في كتاب المنطـــق الصوري ، و المنطق الترسندتاليي أي بعـــد سبع و عشرون سنة عن ظهور الطبعـــة الأولى .لعمل هوسرل الفاتحـــة " البحوث المنطقية " لهذا كان من الصعب فهم الحدس كمصدر المعرفة ، و الوجود معا أي. كمصدر للموضوعية الصحيحة ، و بالتالي الإنتباه أن هذه النظرية المعرفية القائمة الحدس على نظرية التقوم هي في الأصل نظرية للوجود. "[2] لم تعد القصدية إذا مجرد علاقة سكسونية بموضوع مفارق بل تقوما أو حياة تقويمية للوعي بمعنى أن الوعي القصدي لا يحوي بداخله الوضوع كمعنى يقصده viser فقط (إذ يمكننا و الحالة هذه الحديث عن وجود الموضوع في الوعي) . بل إن للوعي القصدي هو بحق مصدر كل معنى و أخيرا مصدر كل وجود بالنسبة غلي باختصار إن الموضوع لا يوجد فقط في عمليات الوعي الخالص و إنما بواسطتها و لذلك فهو مركب غير واقعي composante irréelle للمعيش "[3] .

[1] - Bernet (R) du vie du sujet , recherches sur l'interprétation de hausserl dans la Phénoménologie Paris . PV.F 1994 (la conclusion) أنظر على النصوص

[2] - نادية بونفقة : فلسفة أديموند هوسرل سبق ذكره ص 126

[3] - نادية بوتفقة : المرجع نفسه ص 131 .

المبحث الثالث : الفنومينولوجيا تجربة إنسانية أصيلة

تحاول الفينمنولوجيا الهوسرلية معاودة نقطة البدء الديكارتي ، المتمثلة تحديدا في البحث عن اليقين المطلق ، وذلك عبر استثمارها في إطار المعنى الفينمينولوجي. وضع العالم بين قوسين لا يمكنه أن يسمح بالتأسيس الثابت للواقع انطلاقا من فكرة اللانهائي التي نكتشف حقيقتها في ذواتنا ، و إنما يشير أيضا إلى الذاتية الترسندنتالية ، فإذا حاولنا البحث عن نقطة إسناد بالكيفية نفسها التي بحث من خلالها ديكارت عن اليقين فإننا سنكون لحظتها منقادون إلى مفهوم البداهة évidence، القادر على إقامة أي علم بديهي. أي ما يعطى في الوعي ذاته ، ذلك لأن البديهية ترضي بالعديد من الدرجات ، إذ تبدأ بالإكتمال ، و النقص ، وتنتهي بالاكتمال و الكمال . فالبداهة المكتملة تشكل في تطابقها المطلق ما بين القصد البديهي ، و الحدس الذي يحضر لأجل ملئ هذه البداهة ، و من بين النماذج المختلفة للبداهة نجد واحدة فقط تحمل تميزها وتفردها لكونها تحمل في ذاتها اليقين.و المتعلقة بالبداهة القطعية التي تعكس بدورها البداهة القارة ، سواء كانت معتملة أو غير ذلك."[1] .

و لكي يصير علما ما متقوما فإنه من الضروري استدعاء هذا النوع من البداهة التي تنتهي بدورها إلى أن تصير مبدءا ، الذي بإمكاننا اكتشافه داخل تأملات ديكارت . أن هذه الأخيرة أوضحت جيدا عجز أي علم عن منحنا لهذا النوع من البداهة ، إذ لحظة وضع كل ما هو بعيد عنها بين ظفرين ، نجد ذاتيتنا الترسندنتالية وحدها والمكتشفة من طرف الإيغوكوجيطو [2] ". Ego cogito قادرة على مدنا بمبدأ ثابت ومؤكد ، و المتمثل في مبدأ المبادئ أو مبدأ حدس الإنعطاء المحض.

لن تكون الذاتية الترسندنتالية إلا حياة للأنا الذي تم اكتشاف ماهيته من قبل الرد الفينيمينولوجي، وحقل الذاتية الترسندنتالية خاص بالفكر في تعدده cogitationes المنكشفة حينما تأخذ

[1] فتحي إنقزو : هوسرل و معاصروه المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى 2007 ، ص
[2] Husserl (E) : méditation cartésiennes traduit de l'Allemand par Emmanuel Levinas, Paris, j.vin

رؤية تأملية حول تدفق الوعي ، تدفق يتحدد بدوره عن طريق القصدية . يدل هدا على وجودها الدائم من قبل الموضوع ، و ما ال cogitationes إلا جزء منها . ونعني بقصدية الوعي الوحدة التركيبية ، و أن النموذج التركيبي للوعي يمثل في الزمانية temporalité ، و ينجز الوعي ظهور لهذه المواضيع سواء وفق راهينيتها ، أو حسب إحتماليتها .

تعني الراهنية الموضوع المقصود آنيا عن طريق الوعي . أما الاحتمالية فهي تدل على أن الموضوع هو أفق فعالية الوعي و الذي بإمكانه أن يصير موضوعا راهنيا ،قصديا هو الأخر ، لكنه لن يكون كذلك إلا تحت صورة إرادة " يصير راهنيا " pouvoir devenir actuel .[1] على الرغم من أننا نلمس من خلال تتبعنا لأهمية القصدية في المشروع الهوسرلي الذي حاول أن يظهر تناهيها بعد عمله الفاتحة ، البحوث المنطقية إلا أنه سيحاول معاودة انتعاشها من جديد في التأملات الديكارتية.لكونها صارت تحمل بالنسبة إلى هوسرل القدرة على أن تؤكد لنا على أساسها الأنا الترسندنتالي، الأنا الآخر. و منه كان من الضروري البحث عن طبيعة هذه القصدية أو التأليفات التي تنجز تكونا لمعنى الأنا الآخر في ذاتي [2]. إذ لا يتعلق الأمر بملاحظة الكيفية التي من خلالها يقوم الوعي الموضوعية، والحقيقية الواقعية انطلاقا من بنيات خاصة به.و" إنما تكمن الحقيقة في الصلة بين الدلالة القصدية للوعي ،و بين البداهة التي تملئ جيدا هذا القصد . فالعقل هو الصورة الكلية والجوهرية للذاتية عموما" [3].

يتمثل "الإيغو" الترسندنتالي في التأملات الديكارتية باعتباره قطبا مماثلا لكل الحالات المعيشة للوعي ، غير أنه ليس مجرد مثبت للوعي ، بل هو أيضا أنا فعلي ، قابل للتحول في كل لحظة . إن "الإيغو" هو كذلك في علاقته بمجموع القصديات بمثابة سيلان للوعي . فالأنـــا الفعلي ليس مجرد قطب تمائلي ، و إنما يطلق عليه هوسرل اســـم "المونادا" monade أو "الأنا المونادولوجي". إذ حاولنا إيضاح تقـــوم للذاتيـــة

[1] Husserl (E) : méditation cartésiennes Ibid. p 32 -42 و من الممكن العودة أيضا و قصد معرفة المرحلتين الأساسيتين للفينيمينولوجيا الترسندنتالية إلى الفقرة رقم 15 ، و الفقرة رقم 20.

[2] Husserl (E) : méditation cartésienne op cit 142.

[3] Husserl (E) : méditation … op cit 101.

الترسندنتاليـــة ل"الأنا المونادولوجي" .لحظتها سنكون بصدد التوضيح لجل القضايا المرتبطة بالتقوم عموما ، وفي نهاية المطاف فإن مثل هذه الفنيمينولوجيا المقومة للذات تنسجم مع الفينيمينولوجيا عموما" [1]، و يعتبر الزمان بمثابة الصورة الحقيقية التي تشكل من خلالها الإيغو. فإذا كانت الفينمينولوجيا تكشف عن الذاتية الترسندنتالية في بداية الأمر بصورة ثابتة فإنه علينا معاودة إدراج تاريخ الإيغو لتفسير هذا الأخير ، وعلى العكس من ذلك يجب أن يكون هذا التفسير المقوم للإيغو تفسيرا نشوئيا génétique . و تعرف هذه نشوئيا بتواجدها من خـــلال نموذجي : أحدهما : فعـــالactif وثانيهما : منفعل ، سلبي passive.

ففي النموذج الأول:" بتدخل الأنا باعتباره موحد ، مبدع ، و خلاق و مقوم ، ويفضل فعل خاص بالأنا ذاته ، فالفعالية هي المحدث ، الذاتي للأنا من طرف ذاته ، أي من قبل الأفعال الخاصة به ، أنا مقوما لأناه." [2]، و تفترض هذه الأفعال بعد ذلك أساس الذي يتم صياغته من قبل النشأة الإرتكاسية ، المنفعلة أو السلبية passive المنجزة لإدراكنا الأول للأشياء ، و التي تخطرنا بوجود مواضيع خاصة بالأنا . و عليه على الأنا أن يجد في ذاته الأسس الترسندنتالية للتأكد من أنه في ذاته. و ليس إلا في ذاته أساس للينذاتية intersubjectivité و من هذا المنطلق ، فإنه يبدو ضروريا اللجوء دائما إلى الرد الفينيمينولوجي .

لكن هذه المرة من طبيعة أخرى غير الطريقة الديكارتية ، رد قادر على استدراج الكائن من الأنا الطبيعي إلى مجاله الأكثر خصوصية ، و هذا ما يطلق عليه هوسرل اسم " فضاء الانتماء " Espace d'appropriation الذي يحدد بداية " باعتباره جسما " عضويا ، أي ما هو خاص به ، الجسم الكامل ل "أنا أستطيع " " je peux ." فالعالم الترسندنتالي يتجلي في الأنا ، وعليه ترجع الترسندنتالية إلى فضاء الانتماء، و مد ذاك يصير العالم الترسندنتالي محايثا للإيغو.لكونه عالما أوليا، و تتقوم البينداتية كتجربة تنضاف إلى العالم الأولي monde primordiale.

[1] Husserl (E) : op cit p 119
[2] Husserl (E) : op cit p131.

لم ينجح ديكارت حسب هوسرل :"في التأسيس لما هو ترسندنتالي على الرغم من أنه لم يتواني عن نقد وبصورة جذرية كل حكم سابق ، لكنه لم يتمكن من وضع أثناء الممارسة النقدية كل الأحكام المسبقة موضوعا للنقد، و إنما استثنى البعض منها، لقد أعجب ديكارت بالعلوم الرياضية . و لم يضعها ضمن عملية النقد ". [1] بالإضافة إلى ذلك فان هدا الأمر مثل بالنسبة إلينا نقصا كبيرا في الكوجيطو الديكارتي ، كونه جعل من الأنا أفكر بديهة ضرورية ، لدى لم يتمكن ديكارت من التخلص من جميع الأحكام المسبقة ".[2] هذا ما جعل فلسفته عاجزة وغير قادرة على التأسيس لأنا ترسندنتالي محض ، كما نجد الديكارتية قد امتنعت عن جعل نظرية المعرفة مهمة فلسفية أساسية ، لكل العلوم الجزئية و الوضعية ومتحررا منها حتى أن هذا العلم شرط إقامة كل ميتافيزيقا ممكنة .

هذا ما جعل هوسرل يؤكد على ما يلي : " ألا ترى أنه و بدون هذا العلم (نظرية المعرفة) . حيث يكون من الواجب على الحقل الوحيد للممارسة ، أن يكون ذاتية مدركة في نقاءها و صفاءها ، فلا الفلسفة ولا العلم الطبيعي الروحي و لا حتى الميتافيزيقا باعتبارها علما كليا قائما على أسس أنطولوجية عليا. تجد كل هده المعارف نفسها عاجزة عن أن تصير ممكنة ".[3]فهل بإمكاننا مثلا جعل من الأنا أفكر بديهة تستخدم للعلم الاستنباطي والتفسيري للعالم ، في حالة ما إذا انضمت إليها البديهيات الأخرى التي لم تتكشف بعد أي الفروض التي نجدها عن طريق الاستقراء ؟ إن هذا العلم الجزئي الذي ينهج بحسب النظام الهندسي ، يناظر تماما العلوم الرياضية "[4].

لقد أحدث ديكارت خلطا ظهر لهوسرل أنه سار بفلسفته نحو الانسداد . إذ حمل ضررا عظيما ، لأنه جعل من الأنا جوهرا مفكرا منفصلا ، و عقلا محققا في النفس البشرية ، و نقطة بداية الاستدلالات

[1] Husserl (E) : crise… op cit p.
[2] Husserl (E) : philosophie première Tome 1 , op cit p.
[3] Husserl (E) : crise …op cit pp 264-265.
[4] هوسرل : التأملات الديكارتية ، الترجمة ، ص 129 ، فقرة 10.

العلية، " إذ كان ديكارت يقول هوسرل : "قد قام حقق بمعنى معين بأعظم اكتشاف ، فإنه لم يدرك معناه الخاص ، أي معنى الذاتية الترسندنتالية ، إنه لم يجتاز الرواق المؤدي إلى الفلسفة الترسندنتالية الحق .[1]"

إن الأنا حسب هوسرل لن يتأثر بأي شيء مهما كان من أمر وجود أو عدم وجود العالم ، ذلك لأن ما تحتفظ به من أنا و من حياته النفسية لا يمت بأية صلة بالعالم . فهما لا يمثلان جزءا منه ، فحينما نقول" أنا أفكر أنا موجود " ، ما الذي نقصده بهذا الأنا moi ؟. طبعا لا يتعلق الأمر ، أن هذا الإنسان موجود فالأنا لا يعنى الإنسان الذي يتحدد عن طريق التجريد بالمعطيات الخالصة للتجربة الجوانية و النفسية ، فيدرك فكره إما بالروح أوبالعقل ، ولا حتى بالنفس ذاتها ، إذا أخذت بصورة منفصلة ،إذ في حالة الإدراك الذاتي " الطبيعي " يصبح الأنا وسائر الأفراد الآخرين موضوعا للعلوم الوضعية ، أو الموضوعية بالمعنى المألوف للكلمة."[2].

ظاهريا يكون من الصواب القول بأن الحياة النفسية هي الحياة الموجودة و التي نتصور انتماء وجودها في العالم ، لكن التعليق الفينيمينولوجي بسلب قيمة وجود العالم الموضوعي ، " بواسطته أرد " إني الإنساني الطبيعي وحياتي النفسية ، مجال التجربة الجوانية الترسندنتالية و الفينمييينولوجية ، إن العالم الموضوعي الموجود لذاتي يقول هوسرل : " هو العالم الذي وجد و سوف يوجد لذاتي أقول إن هذا العالم الموضوعي بجميع موضوعاته سيبقى من ذاتي أنا كل المعنى و كل القيمة الوجودية التي له عندي أي سيبقيها من إني الترسندنتالي الذي يكشف عنه التعليق الفنيمينولوجي الترسندنتالي وحده [3]".

يبدو جليا أن التعليق الفينيمينولوجي يحمل قدرة على السير بنا نحو إقامة الإيغو الترسندنتالي المحض ، ذلك لأن الأنا الذي يحمل العالم ذاته كوحدة من المعاني ، و بالتالي كمقدمة ضرورية له . فالأنا يكون على الدوام سابق مثلما تقر بذلك نظرية المعرفة على كل معرفة موضوعية ، و عليه بإمكاننا الكف عن الالتفات إلى الترسندنتاليي بالمعنى الديكارتي و نعمل على التأسيس له من موقع التجربة الترسندنتالية فالتعليق

[1] هوسرل : المرجع نفسه ، ص 130.
[2] هوسرل : المرجع نفسه ، ص 131 الفقرة 11.
[3] هوسرل : المرجع نفسه ، ص 132 الفقرة 11.

الفينيمينولوجي يبرز أمام نظر الفيلسوف المتأمل دائرة جديدة و لا نهائية للوجود يمكن التوصل إليها كما يقول هوسرل :" عن طريق تجربة هي الأخرى جديدة ، ممثلة في التجربة الترسندنتالية" [1] .و الذي بإمكاننا إبرازه فعليا من خلال هذه التجربة : الكف عن الإقرار بوجود الأنا بديهة مطلقة ، ذلك لأن مثل هذه البديهة أي البديهة " الأنا موجود " ، تمتد بالضرورة إلى التجربة الجوانية التي نمتلكها عن الحياة الترسندنتالية ، و عن المميزات العادية والمألوفة للأنا على الرغم من أنها محددة داخل الحدود المعينة التي تفرضها هذه المنطلقات عليها مثل حدود الذكر souvenir المباشر ، أو غير المباشر. إن هوسرل إذا لا يرى في الأنا موجودا البديهية المرد إليها كل مضمون يقيني على الإطلاق : " فمن خلال المعطيات الخاصة المعطاة ليست يقينية على الإطلاق ، تمتد البنية الكلية ، والضرورية لتجربة الأنا ،أي التجربة الترسندنتالية ، ولست أبدا التجربة الحسية[2]".

إذا يبدو ضروريا و كمرحلة أولى من السير نحو التأسيس للأنا الترسندنتالي المحض البدء في اجتياز المجال الخاص بالتجربة الترسندنتالية للأنا.ثم المرور إلى المرحلة الثانية المتمثلة في البدء في نقد التجربة الترسندنتالية نفسها ، و من ثمة ممارسة النقد على المعرفة الترسندنتالية بأكملها . و انطلاقا من هاتين المرحلتين بإمكاننا لحظتها و فقط إقامة الذاتية الترسندنتالية العينية من حيث هي معطاة في تجربة ترسندنتالية فعلية ، أوممكنة تتعارض و بصورة مجملة مع العلوم الموضوعية ، طبعا لا يمكننا نفي عنها ذاتيتها ، ذلك لأن كل ذاتية تؤلف حسب هوسرل جزءا مهما من العالم، و سيكون الأنا الترسندنتالي للفيلسوف بمثابة الموضع الأول للذاتية الترسندنتالية و لربما موضوعه الأوحد إذ وعلى خلاف ديكارت الذي نراه يجعل من "الانا" بديهة يقينية مطلقة ، فإن هوسرل و من خلال هذا العلم يجعل منه بدءا للتفكير أي موضوعا لممارسة عليه التعليق ، إذ لا يمكننا وضع أي موجود آخر غير الأنا مع ما يلازمه ، موضع الرد الترسندنتالي ، لكن إلا يمكن أن يكون مثل هذا الاتجاه ترسيخا لواحدية الأنا أي للأنانة solipsisme ؟ إذ كيف يمكن للرد الفينيمينولوجي أن يضع

[1] هوسرل : المرجع نفسه ، ص 134 الفقرة 12.
[2] هوسرل : المرجع نفسه ، ص 135-136.

أنوات أخرى لا بوصفها مجرد ظاهرات للعالم ، بل بوصفها أنوات ترسندنتالية هي الأخرى؟ و كيف يمكن أن تصبح ذوات تتوافق على هذا النحو في علم الأنا الفينيمينولوجي [1]؟ . يمكن أن يكون الأمر كذلك أي يمكننا أن نعتبره سيرا نحو ترسيخ مظهر الأنا وجدية ، ذلك لأن رد الأنا الترسندنتالي ليس له إلا مثل هذا الأخير و لا يمكنه أن يكون شيئا آخر .لكن و في الوقت نفسه يجب أن ننظر إلى هذه ال "أنانة " مجرد درجة سفلى من درجات الفلسفة لا غير . و لربما هذا ما سوف يبرزه و بصورة جذرية التأمل الديكارتي الخامس ، حيث سنجده يحدث تجاوزا لفكرة الأنا وحدية مؤكدا على ما سيطلق عليه اسم " الاستشعار ".

لقد ظلت قضية ديكارت " أنا أفكر ، أنا موجود " ، عقيمة ، و تم إفراغها من عمقها الفلسفي من فرط تناولها . إن ديكارت حسب هوسرل قد أهمل في حق هذه المعادلة أمرين مهمين :

توضيح المعنى المنهجي للتعليق الترسندنتالي مرة واحدة . لم يدخل في حسابه أن الأنا يمكنه بفعل التجربة الترسندنتالية أن يبين مضمونه بنفسه إلى ما لا نهاية ، و على نحو منسق.

و من هذا المنطلق يتمكن الأنا من تحقيق صياغة لحقله الممكن للبحث ، خاصا و مختصا به . إذ وحده التأمل الفينيمينولوجي الترسندنتالي بإمكانه أن يمنح فرصة هجرة هذه الأرض ، أرض الموقف الطبيعي ، أرض العالم الموضوعي بوصفه موجودا ، و ذلك بممارسة التعليق الكلي من حيث وجود أو عدم وجود العالم ، "فالتعليق يقول هوسرل أو إمتناع الأنا عن الحكم في الموقف الفينيمينولوجي هو أمر خاص به ،و ليس خاصا بالإدراك الذي يقوم الأنا بملاحظته في التأمل ، و بواسطة التأمل" [2].

إن البرهان على تفكير الأنا " أنا أفكر . أي الحالة القصدية للوعي هي وعي بشيء ما لا يكون منتجا إلا بتوضيح الطابع الأصلي لهذا التأليف ، و هذا معناه أن وحده مثل هذا البرهان قادر على جعل من اكتشاف " فرانز برانتانو " اكتشافا منتجا ، مانحا لنا فرصة بلورة منهج العلم الوصفي الكلي للوعي .و هو منهج فلسفي

[1] هوسرل : المرجع نفسه ، ص 137 الفقرة 13.
[2] هوسرل : المرجع نفسه ، ص 143 ، الفقرة 14.

ترسندنتالي بقدر ما هو سيكولوجي ، ذلك لأن المهام الأولى للوصف تقوم أساسا على التمييز بين الأنا أفكر من جهة ، والموضوع المفكر فيه من حيث هو كذلك من جهة أخرى. " إن الانسداد الذي توصلت إليه السيكولوجية التقليدية كان نتاج عدم اكتراثها بالبحث عن الحقيقة الوصف ، أي البحث عن حقيقة الكشف الوصفي ، كما افتقدت المهمة الخاصة التي تقع على عاتق هذا الوصف"[1].

إن الاعتراض على الأنانة و الأنا الوحدية جعلنا نطرح سؤال ما إن كان البحث الفينيمنولوجي يقتصر فقط على ما هو إناني ؟ أي يكتفي فقط بالبحث عن الأنا فردية ، و بصورة أكثر دقة :مقتصرا على الظواهر الفر دانية النفسية إن solus -ipso يعنى أنا وحدي " moi seul "يقول هوسرل أو بصورة أفضل : عندما أقوم بتعطيل ما تبقى من العالم إلا شيء واحدا امتنع عن تعطيله ، و لا يمكنني وضعه ضمن عملية التعليق : الأنا نفسه ، حالاتي ، وأفعالي النفسية " .2يضيف هوسرل قائلا : لكن و بما أنني فينيمنولوجي ، فإنه بإمكاني أن أضع حتى الأنا نفسه ، موضع تعليق بالكيفية نفسها التي أضع فيها العالم ولن يقتصر الأمر فقط على حالاتي، و أفعالي النفسية لكونها خاصة بي .إن الفهم السيئ المرتبط بمعنى ما هو ترسندنتالي ، و بوضعه موضع تعليق أدى إلى نوع من خلط المحايثة السيكولوجية (ها هنا تكمن في اعتقادنا محايثة الأنانة) بالمحايثة الفينيمولوجية"[3].

طبعا حينما أحدث ردا لأنا المتأمل الذاتي إلى أني الترسندنتالي المطلق ، فإنه سأكون لا أزال لحظتها مرتبطا بدائرة الأنانة ، ولقد لاحظ هوسرل أنه من الضروري إنجاز توسيعا للميدان الفينييمينولوجي .و ذلك من خلال تناول تجربة الأنا آخر alter ego ، مع الإبقاء على حظوظ القصدية في مشاركتها في الكشف عن حقيقة هذا الأخير إذ و على الرغم ما يدا لنا من عيوب قد أشرنا إليها في الفصل الثاني من المبحث الثالث

[1] هوسرل : المرجع نفسه ، ص 148 ، الفقرة 16.
[2] Husserl (E) : problèmes fondamentaux de la phénoménologie traduit par J .English PUF passage 18 p 151.
[3] Husserl (E) : problèmes fondamentaux ibid. p 152.

لمنهج القصدية ، إلا أننا وجدنا هوسرل و من خلال تناوله فكر "عين الآخر " يعاود بيان أهمية الأخذ بالقصدية باعتبارها إجراء بتأكد لنا بواسطته و يظهر على أساسه الأنا الترسندنتالي الأنا آخر .

من أجل إبراز الكيفية التي وعن طريقها بتقوم معنى الأنا آخر في ذاتي . يتجلي في اعتقاد الاهتمام الجديد للفنيمينولوجيا الترسندنتالية في إمكان بحثها عن إيضاح و بصورة كاملة عن معنى وجود الأخر. و لن يحصل لنا ذلك إلا عبر تأمل تجربة الأخر : " إن الأخر كما هو موجود في تجريبي ، وكما أجده عند تعمق مضمونه الوجودي والموضوعي القصدي ليس بالنسبة لي غير الموضوع الترسندنتالي الموجه للبحث ."[1] فمثلما لي تجربة عن الآخر فانه بالضرورة يمتلك تجربته عني.

لقد بدأ هوسرل إذا في الأخذ بعين الاعتبار الاعتراضات التي أقامها ضد الأنا وحدية solipsisme منذ 1907 ، حيث بدأت التحاليل تتوجه و بصورة واضحة نحو نقد هذه الأخيرة ، و لم يشمل النقد الأنا وحدية فحسب ، و إنما امتد ليشمل حتى الاعتراضات على وجود العالم الخاص ."ف عندما يرد الأنا .الأنا المتأمل إلى أنا ذاته بفضل الإبيوخية الفينيمنولوجي إلى أني الترسندنتالي المطلق ألا أكون لحظتها قد صرت solus ipso أنا-وحدي ؟ ."[2]لقد عملت الأنانة على تسميم التحاليل الهوسرلية المنجزة حول البينذاتية ، حيث خص هوسرل لهذه الأخيرة الدور المركزي لإيضاح كل القضايا الفينيمينولوجية المستحدثة أو التي كانت غائبة عن التناول من قبل الرد الترسندنتالي. ففي الواقع هل بإمكان للآخر أن يرد إلى معنى مدرك ، و متقوم من قبل الأنا ؟ ألم يكن الأخر مجرد موضوع قصدي شأنه شأن باقي المواضيع ؟ألم تكن المثالية الترسندنتالية الهوسرلية غير مناسبة لمذهب بينذاتي أصيل ؟و إذا كان الكل يوجد لأجل الوعي و مؤسسا فيه ، كيف بإمكان لهذا الوعي القبول بوجود و عي آخر مؤسس، لكنه غير مؤسس بإعتباره موضوعا ؟.

[1] هوسرل : التأملات الديكارتية (الترجمة) ص 213 الفقرة 43.

[2] Husserl : méditations cartésiennes la traduction française par Levinas (E) , Paris , J;vrin. p 137

و عليه لكي يتم الإجابة عن مثل هذه الأسئلة الكبرى و الجوهرية ، يجب في اعتقادنا البدء من سؤال إدراك الآخر ، كيف بإمكاني أن أميز الآخر من بين المعطيات الظاهراتية المؤثرة باستمرار على وعي ."[1] . هنا نجد هوسرل يشير إلى اعترافا خاصا لسؤال : "الاستشعار " الذي ما فتئ سيكولوجيو ألمانيا أمثال : لبيس Lipps ، وأيردمان Erdmann تناولوه بالمعالجة في بداية قرن العشرين ، رافضين الاعتقاد بأن يكون " الاستشعار " نتاج التفكير بالنظير analogie بما أن النظير يحصل من دون وساطة من طرف أي حكم.

لكن سيجعل منه هوسرل نقلا و تحويلا قبل- وعيpréconscient لمعطيات الحقل الحسي الجسماني نحو الأخر.و منه سيؤكد هوسرل نقلا و تحويلا لقبلالوعي لمعطيات الحقل الحسي الجسماني نحو الآخر . ومنه سيؤكد هوسرل بأنه وفي الحياة السيكولوجية يتواجد مفتاح الظاهرة المعتمة الغامضة ، " لم أجعل بقول هوسرل أبدا في أبحاثي حول : " الاستشعار " من عبارة السيرورات النفسية ، و برانيات الحياة الغريبة موضوعي الأساسي وإنما على العكس من ذلك ، إن الذي جعلت منه في مقدمة أبحاثي: البحث عن الوحدة المعطاة في إدراكي الخاص نفسه للجسد جسماني و مجالات الإحساسات و الحركات ، إذ سنقع في تناقض في المعنى إذ حاولنا ربط كل قضايا " الاستشعار " جاعلين منها مجرد حركات تعبيرية عن التغيرات الجسدية لخارجية نفسية و كأن الأمر قد صار مألوفا ، وهذا ما اعتقد به تحديدا ليبس lipps في عروضه التأهيلية .E. D'habilitations

إن فهم خارجية تعبيرية الأفعال والحالات النفسية قد تمم توسطه سلفا بفهم الجسد بما هو جسدا[2]إن تجربة الغريب لن تكون أبدا مجرد انعكاس لما هو معين بكيفية مباشرة داخل جسم المدرك بكيفية جوانبه و هذا ما كان من اعتقاد التزم به lipps إن المحفوظات و مدونات هذه الفترة تدل على التفرغ المطلق لهوسرل بالتوسيع و التطوير من وجهات النظر الخاصة بتجربة الغريب étranger انطلاقا من نقده التفصيلي

[1] Husserl : sur l'intersubjectivité tome II , traduit de l'allemand , not Depraz , Paris , PUF p 29..

[2] Husserl(E) : article sur la logique, traduit de l'allemand par .J.english, Paris PUF 2 éme édition 1995, p365

والدقيق لنظرية" ليبس" ، حيث نجده يحتفظ عن هذا الأخير بفكرة واحدة متمثلة في قوله بنظرية الاتجاه النظير الحاصل بين " الاستشعار " و" الذكر" souvenir محدثا بعد ذلك أي في سنوات 1914 ، 1915 تطويرا للنظرية الأصلية حول تجربة الغريب ، إذ في اعتقادنا يقول هوسرل : أن سؤال " الاستشعار " كتقوم لأنا الغريب داخل وعيي الخاص لم يعرف الحسم فيه بعد في كل الأبحاث السابقة "[1].

فإذا عدنا إلى الوراء بعض الشيء لتتبع هذه الحركة ، أي حركة تطور مفهوم " الاستشعار " فإننا نجد هوسرل قد بدأ في طرحه في أول أعماله ،وعلى الخصوص عمله الفاتحة " البحوث المنطقية ". ففي هذا العمل لا يطرح هوسرل سؤال معرفة الكيفية التي من خلالها يتمكن فعل التشارك association المشار إليه في البحوث من جعل تجربة الآخر ممكنة. سؤال لم يعرف طريقة نحو التأسيس إلا من خلال الحوارات المطولة التي أقامها هوسرل ، مع صديقه ليبس lipps و الذي أخذ عنه كما أشرنا مفهوم empathie ، "الاستشعار " و لقد حصل أول ظهوره له سنة 1905 ، في إحدى دروس هوسرل الموسومة ب : دروس حول النظرية الحكم " وكان يقصد بالمفهوم لحظتها : نموذج الوعي الملائم ، و من خلال تعديل حيادي لأفعال موضعاتية ، و منه كانت شبه- حكم.أي تعديل حيادي للحكم ، ونجده متموقع بصورة مباشرة في مستوى قبل منطقي prélogique و بإمكاننا القول بأنه حتى anti-prédicatif "[2].

من هذا المنطلق لم يبدو هوسرل بعيدا كل البعد عن لبيس lipps الذي قدم هو الأخر فهما لل الاستشعار باعتباره شبه -حكم المحال إلى التجربة الجمالية ، و امتد هذا التصور إلى صاحب نظرية الموضوع th de l'objet مـــــاينونغ" Meinong "اد فهمه هو الأخر في قربه المحدود بفعل التخيل الذي يعدل ويحيد كل موقف .ومنذ فترة 1905 -1920 بدأت تظهر في الأفق ثلاث نقاط كبرى للتعارض بين هوســـرل و ليبس فمن يفهم هوســـرل " عين الآخر " كرافع لدائرة الجمالية الدائرة الحسية التي يطلق عليه

[1] Husserl (E) : problèmes fondamentaux, op cit 44 la note
[2] Husserl (E) : sur l'intersubjectivité tome 1 , traduit de l'allemand , Depraz (N) Paris Puf , 2001 , p 27

ليبس اسم النظيرanalogie. و من جهة أخرى سيرفض هوسرل ، و سيبحث نهائيا المفهوم اللبيسسي القائم على التفكير بالتناظر "[1].

أخيرا نجد المفهوم باعتباره انعكاس مباشر لمعيشات الأخر في حين سيمنح هوسرل و على خلاف ذلك تصوره النهائي والخاص لمفهوم " الاستشعار " من خلال بون شاسع مع ليبس ، أي سيجعل منه التجربة غير المباشرة والوسيطية ، و ستكون سنوات 1915 و 1919 السنوات المناسبة لإنجاز صياغة نهائية و الإيجابية لتجربة الأخر ، إذ ستدخل نصوص هذه الفترة و أخص منها نص : " القضايا الأساسية للفينيمينولوجيا " من الفقرة 08 إلى 13 مع إضافاتها appendices بحيث لم يعد السؤال مرتبط بال " الاستشعار " كلحظة نفاذ قبل- منطقية إلى حقل آخر من الإحساس ،و إنما ارتبط بإمكانية ترجمة أو تأويل الظاهرة البرانية و منه يكون هوسرل قد جعل من تجربة الآخر مركزا اهتماماته الفلسفية مدركة " أي التجربة " في علاقة حميمة وتظهر في صورة مثبتة ، وواضحة مع التخيل باعتباره تحويل transfert ، و في هذه الفترة بالذات ظهر مفهوم "النظير "ليميز تحديدا تجربة الآخر (الغريب) [2].

وتبرز التأملات الديكارتية و بالأخص التأمل الخامس التردد الذي سيقع فيه هوسرل بين الوسيطية من خلال التحول داخل التخيل، و بين الإدراك المباشر غير المدرك نظيريا Aperception.

على الرغم من أننا بإمكاننا الإشارة و بصورة دقيقة أن الاهتمام الأساسي لنصوص سنوات العشرينيات يكمن تحديدا في سعيها لوضع التصور المونادولوجي موضعا مركزيا قصد التمكن من التوسيع من مفهوم الإيغولوجيا الترسندنتالية ، المتقومة .و بشكل أفضل و معمق مند سنوات 1914 و 1915 حيث نجد هوسرل قد اضطر إلى التمديد و التوسيع من الحقل الفينيمينولوجي ليشمل دائرة سيلان الوعي المتعددة والمتواصلـــة مع سيلان ووعيي الخاص .ضمن علاقة حيوية مع" الاستشعار " ذلك لأن هوسرل سيجد نفسه

[1] Husserl (E) : problèmes fondamentaux op cit p 50, 267, 289 et 338
[2] Husserl (E) : sur l'intersubjectivité tome 1 , Ibid. p 29

منذ سنة 1911 بصدد تقديم صياغة نموذج آخر و المتمثل تحديدا في النموذج " الليبنزي " بعد أن بدء في تحقيق القطيعة النهائية مع النموذج الديكارتي . بحيث سيتخلى هوسرل عن الذاتية الترسندنتالية الديكارتية الواحدية ، ملتحقا بالمونادولوجيا ، أي النظرية التواصل الوعي الفردي. كثيرا ما اعتقد هوسرل بلا إمكان انتماء ذاتية الآخر .أو ما يطلق عليه هوسرل اسم ذاتية الغريب إلى ما هو ممكنا إدراكه أصليا بالنسبة لي ، لحظتها سيكون من المعتذر أن تصير إذا لزوم قصدي لسيلان وعي الخاص ، وبسبب عدم انعطاء الآخر بصورة مطلقة و أصلية هذا ما جعله غير قابل لأن يصير لزوم موضوعي [1].

تعتبر التأملات الديكارتية ردة بالنسبة إلى الطموح الذي سار نحوه هوسرل خاصة في سنوات 1910-1911 إذ لم يعد ينظر إليها باعتبارها القادرة على تقديم ردا ترسندنتاليا كليا ، متجاوزا بذلك الطريق الديكارتي ، إلا أنه بإمكاننا الإشارة إلى أن التأمل الخامس لا يعكس إطلاقا هذه القطيعة الجذرية عن الديكارتية ، إذ نجد هوسرل يعاود مجددا إحضار ديكارت منجزا مقابلة وعرة لسؤال الآخر ، لا لشيء إلا لأن في هذا التأمل بالذات نجد الطريق الديكارتي تم من جديد معاودة اختياره باعتباره سندا يرتكز عليه المشروع الفينيمنولوجي لإنماء رؤى جديدة .ففي التأملات الديكارتية ينطلق هوسرل من بديهة "الإيغو المطلقة' مثلما يفعل " ديكارت " لكن حينما يدخل هوسرل في لعبة ديكارت يقر بأن الأخير لم يكن وفيا على الإطلاق لانطلاقته الأولى ، لكونه رأى في الإيغو الكوجيطو عنصرا أوليا ، و جوهريا باعتباره بالإضافة إلى ذلك الحلقة الأولى من سلسلة منهج الاستنتاج المنغلق ، من اكتشاف الذات كشيء مفكر فيه res cogitans إلى الإله الحقيقي (الحقيقة الإلهية) و من هذا المنطلق سوف لن يبقى هوسرل من الديكارتية إلا جانبها الإيغولوجي (الإنوي) مقصيا بذلك جانبا الثيولوجي théologie فإذا كان و ديكارت قد جعل من الإله الضامن والمؤمن الوحيد لحقيقية العالم الخارجي .فإن التأسيس الفعلي للموضوعية بالنسبة لهوسرل لا يمكنها أن تكون

[1] Dastur (F) : réduction et intersubjectivité.in la phénoménologie en question langage altérité temporalité finitude Paris J. Vrin 2004.

معطاة إلا من خلال البينذاتية وهذا ما يمثل بالنسبة إلينا الإشارة الضمنية الدالة على لحظة تجاوز الإنانة solipsisme أي التجاوز الجواني للأنوية القادرة على منحنا فرصة النفاذ إلى الأخر، إذ ما هو ممكنا للقصدية "الإنوية" أن توجد لنفسها القدرة على النفاذ إلى قصدية الأخر ، و أن يكون المعنى المقوم من طرفي هو في الوقت ذاته المعنى المناسب للآخر. لكن لن يكون هذا ممكنا إلا بخلق وسيطا و يكمن هذا الأخير في أخد هوسرل بالجسد "[1] . إذ كل علاقة مع الآخر يجب أن تمر بالضرورة مثلما يؤكد هوسرل عبر نظرية" النظير"، و تحديدا مثلما أشرنا إلى ذلك في التأمل الخامس من فقرة 50 إلى غاية فقرة 54 ، و يشير في هذه الأخيرة قائلا : " و إذا رجعنا إلى حالة إدراكنا للأنا الأخر ، فإنه من طبيعة الأمر أن ما يدرك في محيطي الأولي بوصفه حاضرا بالنظر ، بواسطة الجسم الموجود هناك لا يختص بدائرتي السيكولوجية ، و لا بعامة بالدائرة الخاصة بي:" فأنا بجسمي العضوي أكون مركزا للعالم الأولي الذي يلتفت من حولي ... لكن و لما كان الجسم الغريب (هناك) يدخل في مزاوجة ترابطية مع جسمي (هنا) ، و لما كان معطى في الإدراك فهو يصبح نواة كحضور النظير ، أي تجربة لأنا موجود برفقتي ، و ينبغي أن يكون هذا الأخير حاضرا بالنظير طبقا لسير الترابط الذي يقوم معناه ، كأنا موجود معي في هذه اللحظة في حال ألهناك ، (...كما لو كنت حاضرا هناك) "[2].

لكن هذه النظرية التي تحملني للاعتراف بالآخر بما هو كذلك أي آخر ، وليس فقط باعتبار شخصي المزدوج إذ يمكننا الإقرار بوجود مجتمع إلا على أرضية التبادل réciprocité فإذا كان الأخر آخر لأجل الأنا ، فسأكون بتوازي مع ذلك آخر بالنسبة إليه ، فنحن كلنا آخر الآخر عنصر من عناصر طبيعتي أو عالمي ، وبالتالي لن أكون أبدا منفصلا عني . إن جسم الحي الغريب بما هو معطى في نموذج ال هناك la basفي حين يكون جسمي الخاص بقول هوسرل :" معطى في نموذج أل" هنا " ici فإن نفس الغريب تحضر حيث يكون الجسم بالنسبة إليه معطى في نموذج ال " هنا " مطلق ici absolu بشابه نموذجي الخاص ، و هكذا

[1] Husserl (E) : problèmes fondamentaux de la phénoménologie op cit p 49

[2] هوسرل : التأملات الديكارتية ، ترجمة ، ص 248 ، الفقرة 54.

سيكتسب صورة الدلالة ، " فالجسم حسب هو ال" عينة " معطى إلى ك " هناك " و معطى إليك ك " هنا " ، ك " جسم مركزي " و مجموع طبيعتي هي عين طبيعة الآخر "[1]. و بما أنه بإمكاني تقوم في ذاتي إيغو – آخر، فإنه بإمكاني وبالتوازي جعل من الطبيعة المعطاة في التجربة الخاصة ، باعتبارها طبيعة موضوعية تمس كل الذوات ، هكذا تكون تحاليل هوسرل قد سارت به إلى فك اللغز المستعصي على الفلسفات الكبرى ، والمتمثل تحديدا في لغز تقوم الآخر في الأنا ، و وحدها البينذاتية قادرة على إقامة المخرج الأخير للموضوعية .

إذ كيف يصير وعي الآخر ممكن حضور يته كجوانية ، إذا كان من المتعذر إدراك هذه الأخيرة من قبل الأنا لكونها متموضعة خارجا ، أي هناك و ليس في أل" هنا " ؟ ، و كيف تغدو المزاوجة بين الأنا والآخر ممكنة إذا لم يكن لدي حدس بوعي الآخر كجوانية مماثلة لتلك التي أحملها ؟ كيف تتحقق إذا تجربة الأنا آخر ؟.

إن الآخر جسم مثل جسمي ، ولما كان بإمكاني إدراكه كوعي يداخل جسمه ، لكن لقد تمكن هوسرل من الملاحظة أن هذا النوع من المماثلة غير مكتملة ، إذ كيف بإمكاننا فهم ماذا نقصد بأن يصير الآخر جوانية إذا كنت لا أدركه كبرانية ؟.إلا يغدو مجرد موضوع ، و كيف بإمكاننا معرفة هذا الجسم المتوضع هناك و المتماثل مع وعي سيغدو مناسبا أي وطيد الصلة بالموضوع ؟ " [2] .

للإجابة عن هذه الأسئلة المعقدة و المتشابكة رأينا من الضرورة بمكان تعميق وصفي وعي الآخر ، مثلما يظهر لنا في الداخل الإيغو ego، بالإضافة إلى تضمين تطبيقاته و شرائطه الممكنة ، ولن نكون بالطبع بعيدون عن المنهج الرد الفينيمنولوجي المطبق من طرف هوسرل ، ذلك لأن الأمر مرتبط بالعمل على تحقيق فهما صارما ؟ هل من الممكن إدراك و فهم الأنا آخر ؟ و كيف يتم استيعاب إدراكه من طرف الإيغو ؟ يبدو من الضروري القيام بتحديد و بدقة دلالة الإيغو ؟. إن الذات هنا كما يشير " مسرحي " Misrahi لن

[1] Husserl (E) : méditations cartésiennes, op cit p 104.
[2] Misrahi (R) : qui est l'autre, Paris Armand colin 1999 p 87.

تكون في البداية قوة مفكرة ، أو سلطة للمعرفة ، و ليست بالإضافة إلى ذلك عقلانية محضة ، أو عقل ، و إنما هي وجود مجسد و رغبة القدرة على العيش و على التواجد ، لكن الوعي المتواجد والمرغوب فيه هو في حد ذاته ذاتا .

لهذا يجب الإصرار على وضع بالبنية المميزة للوعي العيني البنية التي يتم نعتها ب الانعكاسية réflexivité ذلك لأن الفرد العيني و اليومي ليس هو الآخر عقلا ، و لا يظهر في البداية كمعرفة ، إذ لا يمكننا البتة القول عليه بأنه، انعكاس فالذات ليست في البداية تفكيرا و إنما هي دائما وعي الذات ، وبمستطاع هذا الوعي أن يضاعف الانعكاس". [1] ذلك لأن الانعكاسية :" بما هي بنية أولية للذات هي ذات ماهية ازدواجية ، فالذات غير منفصلة عن ذاتها باستمرار لأنها تدرك و بصفة دائمة باعتبارها مرصود واع ، أي أنه ينجز وعيا لذاته و كأنه أمام مرآة ."[2] الانعكاسية و من هذا المنطلق تعقليه بالماهية ،و إذا كانت المرآة مجرد مجاز ، فإنها على الرغم من ذلك ، بمثابة قضية واقعية ، فالتضعيف duplication الذي يعكس أصلا للإيغو هو في آن معا مسافة distanciation للذات، و وحدي وعي الذات ، لكن هذه الأخيرة هي في الوقت نفسه زمانية و حركية ، و التضعيف أفقيا و عموديا ، ثقافيا وتزامنيا في آن معا ، إن الذات يقول "مسرحي " بإمكانها إدراك حركة زمانها الخاص ، و إحداث المباعدة عنه (أي عن الزمان)[3].

يبدو إذا أن الإيغو الترسندنتالي قد انفتح على الزمان. فهل بإمكاننا لحظتها القول بأنه من الممكن وبالكيفية نفسها أن يكون منفتحا بصورة أصلية على الآخر ؟ و هل لتجربة الزمان صلة بالآخر ؟ كثيرا ما أشار هوسرل إلى التطابق الحاصل بين التجربتين ، إذا ثمة تماثل بين " عين الآخر " و الذكر بالكيفية نفسها التي يكون فيها البون الزمانية بين الإيغو بما هو موضوع الذكر ، و الإيغو بما هو التذكر يتماثلان في علاقة تجربة

[1] Misrahi (R) : qui est l'autre, Ibid. p 89-90.
[2] Misrahi (R) : la problématique du sujet aujourd'hui k Paris, Encre – marine, 1994, 78, 79..
[3] Misrahi i, qui est l'autre op cit p 90.

الإيغو بالأنا الآخر "[1]. فعلى الرغم من أننا لا نستطيع إنكار الاختلاف الجذري الحاصل بين تجربة الذات ، بما هي تجربة مباشرة على الإطلاق ، و تجربة الآخر بما هي تجربة غير مباشر ، أي لا يمكنها أن تحدث بوساطة .و يرجع الاختلاف الواضح في أن معيشاتي تعود في آن معا إلى زماني ، في حين معيشات الآخر ، فإنها تعود إلى تدفق ذلك الذي أمتلكه " إن الإيغو لن يكون معطى لذاته إلا في بعض المحاضر الحي présent vivant وباعتباره إيغو ماضي ، إن الإيغو غائب عن ذاته ، هنا يكمن دور الذكر في إعادة حافز الإيغو من جديد واسترجاعه ، و منه التمكن من إرجاع الحياة إلى إيغو ميت [2]" . و عليه كيف يحصل على نحو معين تقوم الأنا داخل وجوده الخاص بالآخر ؟ .بعبارة أخرى يوصفه غريب عنه أي كيف يضفي الأنا على الأخر بمعنى الوجداني الذي يجعله خارجا ،المضمون العيني ، الأنا ذاته ، الذي يقومه ، و هذا بالطبع يخص أولا أنا الآخر و باختصار العالم الموضوعي بالمعنى الكامل و الخاص لهذه الكلمة "[3].

يرى هوسرل بأنه العلاقة بالآخر ضرورية للتجربة الحسدية ، إذ و لما كان الآخر متعذر فهمه أوإدراكه من منطلق معطى الأصلي ، و منه ابتعاده عن كل قصدية ، بدو واضحا العمل على إيجاد منفذ آخر يمكننا من تحقيق ذلك . و هذا ما حققه بالفعل هوسرل حيث أكد على أنه حضورية الآخر لا يمكن أن تكون ممكنة إلا إذا كان شيء ما حاجزا بالفعل ، بالمعنى الذي بإمكان الغياب أن يكون حاضرا وحده في شيء ما حاجزا بالفعل ، بالمعنى الذي بإمكان الغياب أن يكون حاجزا وحده في شيء ما ، ففي حالة حضورية الآخر يكون جسم الآخر وحده حاضرا ومدركا بصورة مباشرة ، وباعتباره جسم الآخر وحده حاضرا ومدركا بصورة مباشرة ، باعتباره جسم حي ، أي متماثل مع جسمي الخاص ، فالذي يقوم أساس العلاقة مع الأخر ، هو التناظرية الجسدية بين الأنا و الآخر على الأرضية التي يتحصل جسمي من خلالها على مكانة ، حينما يتم نقل الأنالوجيا بمعن الإيغو إلى جسم الأخر ، والظاهرة التي ينعتها هوسرل بالتزاوج جسم الآخر بجسمي أنا

[1] Dastur (F) : Husserl des mathématiques à l'histoire, Paris, PUF 1999 p 76.
[2] Dastur (F) : Ibid. p 77.
[3]Husserl (E) : méditations , op.cit. p155, passage 41.

لا يمكن أن يكون لها مكان إلا إذا تم إدخال الآخر في حقل إدراكي الخاص .و هذا يتضمن بالنتيجة أن تجربة الآخر تكون تجربة جوهرية أو أساسيا تجربة إدراكية .

إن سؤال تجربة الآخر باعتباره كذلك أي آخر ، و التي يطلق عليها هوسرل اسم تجربة الغريب ، لا يمكن أن تعرف الطريق نحو الظهور إلا في الفقرة التي بدأ فيها هوسرل يعرض التأسيسي المنهجي لفلسفيته أي منذ 1905، وفي واقع الأمر لقد أجبر منهج الرد نفسه هوسرل إلى طرح سؤال البينذاتية . طبعا لا يمكننا الحديث عن تقوم الآخر إلا حينما يكتمل تطور الإيغولوجيا الترسندنتالية الإنوية ، ولقد حقق هوسرل بدوره تجاوز للإنوية .لأن وعي الأخر ، الأخر باعتباره الإيغو لم ينحدر من خارج الوعي ، و إنما نجده متقوما داخلا بواسطة الإيغو .ففي أناي يتميز ما يخصني يرجع البينذاتية الهوسرلية تكمن في كونها تعتمد على الإشارة و بجدة إلى هذين الحقلين باعتبار هما جزءا من عيشي الخاص ، و كليهما يرجعان إلى الوعي الترسندنتالي و إلى محايثته أي إلى الإيغو عموما ، إذ و في عمق أناي ، و بداخل وعي المقوم عموما (مثلما يبرزه الرد الأول أو الإبيوخية " وضع بين ظفرين ") بقوم التمييز الجديد ما بين ما هو خاص بي ، و ما هو خاص بالآخر (الغريب) فوعي ما هو غريب عني ينبثق في أناي ، إذ وحدها الإيغولوجيا قادرة على إظهار الوعي بما هو خاص بالغريب ويرجع إلى الآخر ،و الوعي بما يخصني .

إن "الإيغولوجيا "يشير هوسرل :"وصف و معرفة لكل ما يعيش داخل الوعي القصدي ، و يداخل هذا المعيش بظهر حقل ما هو غريب عني أي حقل الآخر لهذا بإمكاننا الجزم أن هوسرل أسس لترسندنتالية محايثة transcendance immanente [1]".بالإضافة إلى دلك يمكننا الإشارة إلى أنه و لما كنا تعتبر الفينيمنولوجيا باعتبارها ايغولوجيا فإنه ينبغي أن توضع كبديهة بما أن وجود الآخر موضوع كيقين و بديهي هو الآخر من طرف التجربة الجوانية للأنا نفسه ، وفي صلب محايثة الذات ، و بقدرتها الإنعطائية للمعنى يتأسس الحقل الترسندنتالي المحايث لكل ما يعود إلى الآخر و يظهر لذاته باعتباره آخر .

[1] Mesrahi (R) : qui est l'autre, op cit p 86.

إن هوسرل إذا ينجز ترجمة مغايرة لمفهوم النظير (التماثل) محولا إياه إلى بينذاتية ، و هو بالأساس التحول الذي مكنه من الانتقال من التناول اللاهوتي إلى التداول الإيغولوجي . ذلك لأن السياق الهوسرلي لم يعد أساسا ثيولوجيا:" و إنما فقط تصميم ايغولوجي، لكن بعد أن يتم تثبيت اطلاقية الإيغو بواسطة الرد " [1]، حيث صار الرهان الحقيقي للتقوم البينذاتي قائما عند هوسرل في رد الاعتبار لإمكانية العالم للتقوم البينذاتي قائما عند هوسرل في رد الاعتبار لإمكانية العالم المشترك le monde commun ، العالم الموضوعي ، وعالم الثقافة لكن وبالضرورة أيضا ، العالم عموما ، إذ لم يتردد هوسرل على التأكيد بأنه وحده التقوم البينداتي قادر على فتح للإيغو بعد أو أفق الترسندنتالية المحضة.

[1] Husserl (E) : idées directrices, livre I, passage 49.

الفصل الثالث

الانعطاف الفينومينولوجي والإمكان الثقافي

المبحث الأول: فينومينولوجيا الثقافة : لا نهائية الأفق

دخلت أوروبا منذ 1935 و بصورة فعلية في أزمة جذرية، الأزمة التي دقت الفلسفة الغربية المعاصرة نواقيسها أيدانا بقرب الكارثة إذ و بدءا بالمشروع النيتشوي (نسبة إلى نيشة) الذي أعلن في آخر أعماله والموسوم ب" إرادة القوة ، volonté de puissance ، على أن أوروبا دخلت بالفعل في عدمية جذرية Nihilisme ، ثم تلاه التأسيس الفلسفي الحقيقي لمفهوم الأزمة . مع المشروع الفينومينولوجي الهوسرلي . " لقد منع هوسرل من التدريس و من مخاطبة تلامذته و الالتقاء بجمهوره الواسع ، ليتم بعد ذلك عزله نهائيا عن الجامعة ، حيث تحصل على التقاعد المبكر الذي فرضته عليه صعود المد النازي بألمانيا ، و توليه مقاليد الحكم:"لحظتها بدأت أوروبا تعرف تنامي في حدة العنف النازي ، الفاشي و العسكري . عنف عكس النتائج الحقيقية للأزمة التي امتدت أعراضها إلى درجة مكنت الإنسان الأوروبي ، أوروبا الحرب الكونية الأولى 1918-1964 ، أوروبا بالأزمة الاقتصادية 1928 ، أوروبا بالحرب الكونية الثانية 1938-1945 إنها العدمية الشاملية و اللاعقلانية".[1]

هذا ما جلبه العقل ألأنواري إلى الإنسان الأوروبي الحديث. فكان الرهان الحقيقي تدمير الحضارة الأوروبية،مما جعل هوسرل ، و في أعماله المتأخرة ينهض لمطارحة " مصير البشرية الأوروبية أن تقع في هذا مصير البربرية و الظلامية .قد يكون مدهشا، و نحن نتعامل مع أزمة البشرية الأوروبية الوقوف عند مثل هذا النعت البشرية الأوروبية humanité Européenne ، و كانت أمام تقسيم عرضي ، قائم على البعد الجغرافي ، و التاريخي ، وحتى على البعد الجيو- سياسي للبشرية ، بحيث نكون في مقابلها بشرية أخرى لا أوروبية كما يبدو غريبا الحديث عن إمكان وجود فكر غربي ، و آخر شرقي في زمن بدأت كل معالم الجغرافيات التقليدية تعرف محوها .

[1] - Russ (J) : la marche des idée contemporains un panorama de la modernité . Paris , colin .1994 P 12

لقد حسم هوسرل بوضوح في هذا الانشغال من خلال المحاضرات التي ألقاها في سنة 1935 بفيينا ، بحيث لا نجده يمنح لاسم أوروبا Europe ، بعده الجغرافي ، و لا بعده التاريخي ،و لا حتى الجيو سياسي، كما دعانا إلى ألا نكون سجناء المعنى الإيديولوجي . و أن نتحرر من كل انغلاقية ن قد تزيد في التوسع من هوة الأزمة.

إن أوروبا هوسرل هي أوروبا الروحية: " أوروبا الروحية لها مكان ميلاد ، لا أقصد هنا المكان بلد أي بالمعنى الجغرافي ، رغم أن هذا هو أيضا صحيحا ، بل مكانا روحيا للميلاد في أمة ، و بالنتيجة في أفراد ، ومجموعات بشرية تنتمي لهذه الأمة ، إنها الأمة الإغريقية القديمة في القرنين السابع و السادس قبل الميلاد فيها نشأ عند الأفراد مواقف جديدة من نوعه إزاء العالم المحيط ، و نتيجة لذلك انشق نوع جديد تماما من التشكيلات الروحية كما بسرعة إلى أن أصبح شكلا ثقافيا مطلقا نسقيا سماه الإغريق : الفلسفة . و هذا لا يعني إذا ترجمناه في معناه الأصلي بكيفية سليمة ، غلا العلم الشامل ، الكلي . العلم بكلية العالم . بالوحدة الكلية لكل الكائن ."[♦]

إن هوسرل و من خلال هذه المحاضرة ينظر إلى أوروبا باعتبارها مسكن حيث تقييم الثقافة ، و الذي يميزها جذريا عن باقي الثقافات الأخرى ، ويطور بالتالي مشروع العلم supranationaliste يؤسس لدى هوسرل بدء عصر جديد داخل التاريخ البشري . ذلك التاريخ المتعلق بالبشرية الأصيلة التي بإمكانها من الآن فصاعدا أن تمنح و تقدم .كأفق للتاريخ النهائي . [♦] إن البشرية الأوروبية وحدها التي تحمل لإنتماءها و معنى الماهية ، لا تحديدا من تحديدات الجغرافية . و إنما يعتبر في وجود هذه البشرية وحدة روحية غير لازمة عن

♦هوسرل (1) : أزمة البشرية الأوروبية و الفلسفة . ضمن كتاب : أزمة العلوم الأوروبية ، و الفينومينولوجيا الترسندنتالية ، ترجمة إسماعيل مصدق . مركز الدراسات الوحدة العربية ، بيروت – لبنان الطبعة الأولى 2008. ص 525 .

♦ Dastur (F) : Europe et ses philosophes : Nietzsche Husserl, Heidegger et Patocka Revue philosophie.

أعراض حديثة حاملة لغائية Téléologie التاريخ الأوروبي و بمعنى التاريخ و أصوله المطلقة، كما ورثته الفلسفة عن الإغريق.

و الغائية التي يضعها هوسرل موضوعا للبحث و الدراسة لا علاقة لها بالفلسفة من حيث كونها مجرد خاصية ماهوية لتاريخ الفلسفة نو لا هي لاهوتية théologie.

يتحدث هوسرل في الواقع عن ثقافة الفكرة " idenn kultur" و التي يترجمها ريكور Ricœur إلى ثقافة مضبوطة بالأفكار culture réglée par des idée ، ذلك لأنه و في معنى كل ثقافة و حتى تلك التي تم فهم معناها داخل الإثنولوجيا Ethnologie فإنها تعود في مجموعها إلى الفكر . و لما كان ما هو ثقافي مدركا و مستوعبا بهذه الصورة فإنه لن يكون منفصلا عن نظام التمثلات ، و التي تنعتها أحيانا بالقيم valeurs ، لهذا يعلو القول : أن دراسة الثقافات المختلفة للشعوب ترجع إلى علوم الروح و ليس إلى زيولوجيا.Zoologie للشعوب. إن الشعوب يقول هوسرل : " وحدات روحية . مونادات بتعبير ليبنيتز Leibnizو هذا ينطبق بشكل خاص على أوروبا ، كونها وحدة فو-وطنية . إنها لا تتوفر على شكل ناضج كشكل يتكرر بانتظام سبق بلوغه في زمن ما أو يمكن بلوغه إن النفسية البشرية لم يسبق لها أبدا أن اكتملت ، و لن يحصل لها الاكتمال و لا يمكن أبدا أن تتكرر ذاتها الغاية الخاصة للأمم المفردة و للإفراد تكمن في اللانهاية. فكرة لا متناهية نتيجة نحوها . إن جاز التعبير الضرورة الروحية كلها يكفيه خفية ." [1]

ليس ثمة زيولوجيا للشعوب ، بقدر ما تحمل هذه القضية التي أعلن عنها هوسرل بمحاضرة فيينا 1935 1938 من أهمية بقدر ما تؤكد على وجود فقط لمثاليات idéalité باعتبارها مضامين للفكر المستقل عما يحمل خصوصية المجتمع التاريخي . و الذي يجد فيه مشكلا للمرة الأولى . إذ مهما كان مكان الميلاد . ومهما كانت اللغة، و مهما كان الانتماء الطبقي الاجتماعي ، فإنه بإمكاننا فهم و دراسة هندسة إقليدس عن

[1] هوسرل (1) : الأزمة ، المصدر نفسه . ص 526

Euclide .بمجرد ما يحصل لنا فهما للبرهنة الرياضية ، فإنه يصير قادرا على أن يكون متواجدا حيث يكون الآخر موجودا و هذا ما يدل على أن كل إنسان مهما كانت المدينة أو الوطن المنتمي إليهما ، فإنه بإمكانه المشاركة في البحث . و في الاكتشاف للهندسات ومتابعة الهندسة . فمنهج اكتساب الحقائق الرياضية بإمكان أن يتكرر بصورة لا نهائية هكذا يحصل إذا تأسيسا للجماعة البشرية تحمل نمط جديد . و إلا لن تكون أبدا مؤسسة على الامتلاك الثقافي و غنما فقط على فهم المنهج. و مضمون الحقيقة، و بداخل هذه الجماعة يجد كل فرد نفسه يشارك في عملية التشريع لمدينته، و ليس مجرد خاضع للقيم و للعادات و للتقاليد ، و التي في الغالب تفرض عليه احترامها و سيكون الحال على هذا الوضع أمام مدينة من دون ذات .

ما هو موقف الفلسفة إزاء التقليد (التراث) tradition الحال البارز هنا يقول هوسرل :" هو حال الدين religion . فنحن إما أن نقوم بفرض تام لما يعتبر من زاوية التقليد صالحة . أو نتبنى مضمونه فلسفيا أو بالنتيجة إعادة تشكيلية من جديد حسب روح المثالية الفلسفية. إن الدين يرتكز ثيولوجيا (لاهوتيا) على بداهة الإيمان ، كونها نوعا خاص . و أعمق لتعليل الوجود الحقيقي، أما آلهة الأمم فهي حاضرة دون سؤال نحو وقائع فعلية للعالم المحيط." [1]

من هذا المنطلق يتعين على الفلسفة أن تمارس وظيفتها البشرية و الأوروبية. كونها وظيفة فانية للبشرية جمعاء . فالإنسانية التي تنتمي للإنسانية العليا أو عقل أعلى تتطلب فلسفة حقة . لكن علينا يقول هوسرل :"أن نحدث تمايزا صارما بين الفلسفة كونها واقعة تاريخية لزمن معين، و الفلسفة كونها فكرة . فكرة لمهمة لا متناهية . إن الفلسفة القائمة تاريخيا كل مرة هي المحاولة الناجحة بدرجة كبيرة أو صغيرة لتحقيق فكرة لا نهائية الحقائق و حتى كليتهما." [2]

[1]-هوسرل الأزمة . سبق ذكره ص 544
[2]-هوسرل الأزمة . سبق ذكره ص 547

فعلى الفيلسوف السعي من أجل الظفر بالمعنى الحقيقي و الكامل للفلسفة من كلية أفاق لا نهائيتها . فالفلسفة بإمكانها تحقيق مهمتها التي تكمن في وضع ذاتها . و بالنتيجة البشرية الحقة على الفريق ، لهذا نجد هوسرل يصر على ضرورة التفكير في موضوع العقلانية rationalisme . ذلك لأن أزمة البشرية الأوروبية هي أزمة عقل raison، طبعا الأمر لا يتعلق هنا بالعقل بما هو كذلك (أي عقل) . و إنما بذلك المرتبط مباشرة بالأعراف الذي أحدثته من خلاله العقلانية لحظة محاولتها إحداث تكافؤ بينها و بين ما عرفته علوم الطبيعة من فتوحات جاعلة منها في الواقع نموذجا لها ، لكن الغريب هنا . هو أن تصير نوع من العقلانية العقل كله لدى العديد من الناس، هكذا يبدو عليه الواقع داخل علوم الروح . إذ نجد كل واحد عن علماء ما يحاول التمادي و التماشي مع الفيزيائيين . في حين لا يمكن ان يتم أبدا فهم الروح بالكيفية نفسها التي تفهم من خلالها الطبيعة ، فالروح حسب هوسرل:" قادر تبعا لماهيته على أن يمارس معرفة بالذات . و قادر كونه روحا علميا على معرفة علمية بالذات ، و هكذا دواليك "[1]

و عليه سيكون من غير المجدي السعي وراء وهم التكافؤ بينها ، و بين علوم الطبيعة ، إذ حينما تعترف علوم الروح باستقلاليتها عن علوم الطبيعة ، و بموضوعها . تكون قد وقعت في حد ذاتها في مأزق الموضوعية:"إن غياب عقلانية حقة يقول هوسرل في جميع المجالات ، لهو مصدر غموض للإنسان بشأن وجوده، و مهامه اللامتناهية ، عموما أصبح لا يطاق . و لا يمكن أن يرفض الروح في ذاته إلا عندما يقود من التوجه الساذج نحو التاريخ إلى ذاته ، ويبقى عند ذاته ، و يكفيه محضة عند ذاته "[2]

لقد كانت محاضرات هوسرل بفينا 1935 المتأخرة ، التي لاقت رواجا ، و توزيعا مشهودا لمضامينها داخل العوالم الأوروبية ، بمثابة نداء إلى قلب الروح من الخارج إلى الداخل . و كانت أمام نوع من النداء السقراطي. " اعرف نفسك بنفسك " connais- toi-même ، لهذا ستكون المحاضرة بمثابة يقظة يسكن

[1]- هوسرل (1) الأزمة . المرجع نفسه ص 556
[2]- هوسرل الأزمة . المرجع نفسه سبق ص 556

الفيلسوف هوسرل . تسير به نحو الدعوة الملحة إلى إنقاذ كرامة البشرية dignité humaine ، فمن خلال معاودة قراءة ما يطرحه هوسرل من فكر ، فإنه بالإمكان ان نوجه يتبين من المقاربة العميقة بين الحركة التي يؤكد عليها تفكيره وتلك التي يخطها .السيرة الذاتية لسقراط في محاورة فيدون Phédon ، الحركة الأولى للفكر تتمثل في الالتفات إلى العالم ، نحو الموضوع و منه إنجاز تفكير حوله . فالنفسانوية يقول هوسرل جعلت النفيس ذات تركيبة فيزيائية ، لهذا يرى فيها هوسرل بأنها (أي النفسانوية) قد أحدثت خلطا لا يكتفي للسؤال عن التفكير الصحيح . و مع الوصف التجريبي للعمليات الفكرية ، أي تخلط بين الفكرة بصفتها ما يتم تفكيره ، و بين عمليات التفكير و لإيضاح ذلك يلجأ هوسرل إلى مثال الحكم jugement . فالنزعة النفسية التي تحامى عليها بصورة جذرية في عمله : " الفلسفة باعتبارها علما صارما " 1911 : لا تميز بين الحكم بوصفه عملية سيكولوجية ، تجري واقعيا ، ولحكم بوصفه مضمون ، موضوعيا متنقلا عن الإنجاز الفعلي لهذه العملية من طريف وعي ما . فالأولى يمكن وصفه تجريبيا ، أما الثاني فلا يقبل هذا النوع من الوصف ، الأولى عملية عقلية تجري في الزمان أما الثاني فهو يتمتع بصلاحية فوق زمنية مثلا : الحكم التالي : 3+3=6 . هو بالمعنى الأول عملية واقعية قد تجري اليوم و غدا و قد تجري مني أو من غيري. أما الحكم 3+3 = 6 مضمونا موضوعيا فهو لا يتكرر ، و هو لا يتمتع بصلاحية موضوعية سواء أتم إنجازه بالفعل أم لا ، إن الحكم بالمعنى الأول يدخل ضمن مجال اهتمام السيكلوجيا أما بالمعنى الثاني فينتمي إلى ميدان المنطق

إن سبب تحامي هوسرل على النفسانية لكونها كانت مجرد محاكاة في أسلوب طرحها لأسئلتها و تحديد مبدئها و مناهج عملها علوم الطبيعة الحديثة دون أن تلتفت إلى الاختلاف الجدري الحاصل بين ميدان علوم الطبيعة ، و ميدان السيكولوجية و هدا ما أدى إلى نشأة السيكولوجية التجريبية . ذات ميل أو نزوع وضعي غير قادرة على إدراك الماهية الحقة للنفس .و ما مقاربة الفينومينولوجيا الهوسرلية بالإلزام السقراطي اعرف نفسك بنفسك إلا لكونهما حاولا أقامة فكر محض ، يقر بضرورة تحرر الفلسفة من الطبيعانية ، و بالأخص

من الفيزياء الغاليلية، بعد أن وقعت الكانطية في مأزقها، و لم يتسنى لها أبدا الخروج منه . و الالتفات بالتالي إلى ذاتها .

إن محاضرة فيينا هي تفكير حول التاريخ ، الفلسفة و العلوم أي تفكير حول الثقافة عموما . منذ طاليس Thalès إلى غاية اللحظة الهوسرلية ، و ربما يمكن الذهاب أبعد من ذلك للتأكيد بأنها تفكير حول راهنيتها لان الحال لم يتغير منذ الإعلان العام عن الأزمة krisis ، غلى أن يتم فك علوم الروح، و تخليصها عن آليتها ، و من مكنتها machinisme فمعلوم لا تهتم إلا بالواقع تصنع بشرا لا يعرفون إلا الواقع و العلم الذي يدرس الأجسام المحضة ليس له طبعا ما يقوله فهو مضطر أمام أسئلة الذات ، الروح ، و الوجود أن تغض الطرف ، و تتراجع .

وحدها علوم الروح و من خلال التفاتها أولا إلى ذاتها و معاودتها ثانيا أصولها (خاصة الإغريقية) بإمكانها أن تحقق حلم الأرض الموعودة في أن تغدو الفلسفة علما صارما

لمادا ضرورة الرجوع إلى الإغريق ؟:" لقد أقامت الفلسفة الإغريقية كيانها على كلمة اللغز "اللوغوسي" . اللوغوس الذي يشمل الأسئلة المطروحة من طرف فلاسفة الإغريق قبل و بعد سقراط ، منذ طاليس إلى غاية .أفلوطين Plotin مرورا بـــ هيراقليطس Héraclite ، و أفلاطون ، و أرسطو " [1] لهذا كانت وحدة الفلسفة مرتبطة ، في وثائق شديدة مع وحدة الوجود كانت تتضمن نظاما معقولا للوجود

من هذا المنطلق نجد الميتافيزيقيا التي كثيرا ما تنكر لها فلاسفة ، و نزعات فلسفية قد احتلت المكانة الرئيسة والأساسية ، باعتبارها علم الأسئلة العليا و الأخيرة ن بحيث صارت تمثل روح العلوم كلها دون استثناء حتى الفلسفة نفسها. حينما كانت تحدث على مستواها نوع من التجديد كانت تضطر إلى أن تضع الميتافيزيقا المحرك الأول جاعلة منها المنهج الكلي الحقيقي الذي يجب أن تبنى عليها الفلسفة النسقية التي تلامس أوج

[1] - Husserl (E) : logique formelle et logique transcendantale .traduit de l'Allemagne par Bachelard (S) , Paris PVF.1963 . P: 1

تقدمها، وذروة أفقها في الميتافيزيقا باعتبارها وبتعبير هوسرل: "الفلسفة الدائمة" لكن الميتافيزيقا التي أسنت علوما، وفلسفة لدى الإغريق لم تتمكن من الصمود في العصر الحديث. وبالأخص في القرن الثامن عشر على الرغم من كونه قرن تم وسمه بعصر فلسفات النسقية الكانطية، السبينوزية و الهيغلية . وبأنها كانت تمثل الفلسفة الكلية إلا أنها أخفقت في إحداث المصالحة الشاملة، ذلك لأن كل فلسفة من الفلسفات النسقية تدخل في جدل ونزع مع بعضها البعض، ومنه لم يحصل لها اتفاق. وهذا ما نزعها أمام التوترات الخلخلات التي شهد عليها نص رائع لهوسرل في عمله الأزمة: " إن تاريخ الفلسفة كله ومنذ ظهور نظرية المعرفة والمحاولات الجدية لفلسفة ترسندنتالية هو تاريخ التوترات الشديدة بين الفلسفة ذات النزعة الموضوعية، وبناءها في شكل جديد. ومن جهة أخرى محاولات النزعة الترسندنتالية للتغلب على الصعوبات التي ترتبط بفكرة الذاتية الترسندنتالية والمنهج الذي تقتضيه. إن إيضاح أصل هذا الانتظار الداخلي للتطور الفلسفي، وتحليل الحوافز الأخيرة لهذا التحول الجذري لفكرة الفلسفة له أهمية كبرى. إنه من يسمح لنا برؤية المعنى الأعمق الذي يوجد كل الضرورة التاريخية للفلسفة في العصر الحديث. وحدة الإدارة التي تربط أحيانا الفلاسفة. وانتظام كل المساعي الذاتية الفردية والمدرسية في وحدة هذه الإدارة، إنه انتظام كما سأحاول أن أبين هنا باتجاه شكل آخر للفلسفة الترسندنتالية-الفينومينولوجيا يكمن فيه كلحظة متجاوزة الشكل الآخر لسيكولوجيا الذي تقتلع من الجذور المغزى الطبيعي النزعة السيكولوجية الحديثة" [1].

يرى هوسرل أن ميلاد أوربا ككيان ثقافي تاريخي تم في اليونان القديمة و هذا ما يؤكد عليه بصورة واضحة في المحاضرة التي ألقاها يوم 08 ماي 1935، ثم كررها يوم 10 ماي في فيينا "VIENNE" و التي نشرت ضمن مؤلفه أزمة العلوم الأوربية تحت عنوان: "أزمة البشرية الأوربية و الفلسفة". كيان ظهر حسب هوسرل مع ابتكار شكل ثقافي جديد مطلق هو العلم، الفلسفة. ذلك لأن هذين المفهومين لم يكونا منفصلين

[1]- هوسرل (إ): الأزمة، سبق ذكره، ص-ص: 132-133.

لدى اليونان. بل مثلا من نفس الهوية. و هما معا لا يعنيان عند هوسرل سوى طموح الإنسان إلى أن يوجه حياته النظرية و العملية توجيها عقلانيا؛ و أن يؤسس معارفه و ممارساته على معايير العقل. هي ذي الفكرة الأصلية للفلسفة، التي مثلها في بدء الفلسفة اليونانية أفلاطون إذ كان المعبر الأول عنها. لكم لم يتمكن من تحقيقها، و لم تتمكن الثقافة الأوربية في مجموعها من بلوغ هذا الطموح "الجليل". و يرجع هوسرل سبب ذلك إلى نسيان عالم الحياة اليومية الذي ألم بالعلم و بالفلسفة منذ بدايتهما. هذا النسيان سيتعمق جذريا مع نشأة علم الطبيعة الرياضي.

غير أن هوسرل لا يرى أن الخطورة تكمن في هذا النسيان ذاته ذلك أن نسيان العالم اليومي أمر ضروري لكي ينشأ علم الطبيعة و يتقدم. إن الخطورة تكمن حسبه في أن العلم ينسى لنسيانه (هذا النسيان). فليس العيب أن ننسى و إنما العيب كل العيب نسيان أننا ننسى. و لا يكمن المشكل في أن تيلور الفيزيائي طبيعة رياضية و أن يتعامل معها كبناء منهجي. و لكن في أن يعتقد أن الطبيعة هي في ذاتها رياضية قبل كل إجراء منهجي. و أن مهمته تكمن تحديدا في مطاردة هذه الطبيعة الرياضية و التعبير عنها في قوانين و نظريات، يؤدي مثل هذا الفهم إلى نتائج جد خطيرة و تتمثل في انفلات البحث العلمي من آفاق الحياة البشرية و من مسؤولية الإنسان. و منه يحدث انسحاب كلي للعلم من حياة البشر، مثلما سبق و أن انسحب إلا له بعد الإعلان عن موته من عالم البشر.

هذا ما جعل هوسرل يضطر إلى معاينة تاريخ الفلسفة من موقع فينومينولوجي، ذلك لأن الالتفات إلى الأصل أي إلى البدايات الأولى المؤسسة للفلسفة لو بمثابة المطلب الفينومينولوجي بالأساس، باعتبار الفينومينولوجيا إلى الفلسفة التي حاولت أن تفيد للأصل حقيقته بعد أن طالته هيمنة وسيطرة الفلسفات الإطلاقية والدوغماتية المتداولة داخل الخطاب الفلسفي، والعلمي على الخصوص. لذلك كان ضروريا على

الفينومينولوجيا السعي لأجل تخليدها من تبعات التفكير الوصفي المهيمن والبدء أن وضع خطة وبرنامجا جديدين ومتجددين في آن معا للفلسفة الأولى.

فالفلسفة بما هي نظرية لا تكتفي بتحرير الباحث وحسب، وإنما وبالإضافة إلى ذلك تحرر كل كائن ثقافي حيث تكون الثقافة فلسفة. وبإمكان الاستقلالية العملية أن تعرف طريقها نحو النفاذ إلى العالم العقلي عبر الاستقلالية النظرية "إن الفلسفة الجديدة بالمعنى الشامل Universel، والتي سبق و أن دعا إليها ديكارت لا ترغب في لم الشمل داخل وحدة نظرية نسقية كل الأسئلة المزودة بكيفية علمية دقيقة والمتواجدة بداخل عقلانية منهجية يقينية، وهي تقديم لا نهائي للبحث" [1] .

لقد توجه هوسرل ومنذ اللحظات الأولى لتفكيره نحو ممارسة نقدية جذرية. كان الغرض منها وضع الفينومينولوجيا الترسندنتالية على أرضية صلبة. ولقد شق طريقه في بداية الأم من خلال نقده للتيارات، وللشركات العلمية الكبرى السائدة لدي المحدثين مثل: الطبيعانية Naturalisme،و التاريخانية Historicisme والنفسانية Psychologisme.

لقد كان لمطلب الدائم للفلسفة منذ بداياتها الأولى أن تكون علما صارما، الحلم الذي راود العديد من الفلاسفة منذ أفلاطون لكن لم يحصل له التحقق، سعت في أن تكون ذلك العلم الشامل الذي يفي بأعمق المقتضيات النظرية للعقل ويمكن من قيام حياة تحكمها معايير العقل المحضة. وعلى الرغم من ذلك لم تتمكن أية فلسفة في أي عصر من عصور تطورها تحقيق هذا الحلم في أن تغدو علما دقيقا. ولقد حصل نوع من التخلي لدى الفلسفة عن غاياتها وأصبحت تفتقر خاصة في عصر النهضة حيث بداية اكتساح العلم مجال المعارف الفلسفية و فضاء الحياة اليومية إلى طابع العلم الصارم. إن الدلالة الحقة للقضايا الفلسفية يقول هوسرل لم تصل هي ذاتها مرتبة الوضوح العلمي وكثيرا ما كان كانط يصر على القول:ليس في استطاعتنا إن نتعلم الفلسفة ،بل

[1]- Husserl (E): la crise de science européenne et les phénoménologies transcendantales, traduit de l'élément par Grannel (G). Gallimard, Paris, 1978, p: 13.

التفلسف فحسب ، فمادا يكون هدا أن لم يكون اعترافا بالطابع غبر العلمي للفلسفة ؟إن العلم بقدر ما يكون علما بحق بمكن تعليمه و تعلمه ."[1] .

يرفض هوسرل القول بأن الفلسفة علم ناقص يحمل عيوبا هو بمثابة التقليل من شأنها وإنما يشير إلى أنها لم تكن أبدا علما أي أن عملية الفلسفة منذ بدءها كان يطله التأجيل وأنها لم تخط يوما خطواتها النهائية نحو العلمية. ينبغي أن تكون الثقافة البشرية مقتادة وفق وجهات نظر علمية: الإيمان بالفلسفة، بعلم المستقبل، هذا الإيمان الذي كان مزدهر في الزمن الإغريقي ها هو وقد صار يائسا إذا توقفت الفلسفة عن أن تمثل نفسها باعتبارها الإيمان الحقيقي وأصبحنا بقول هوسرل نملك معرفة وإننا بات فلسفية لا يربطها في ما بينها أي رابط أو صلة حميمة إن أي شخص يريد أن يصير فيلسوفا يجب أن ينعطف ولو مرة واحدة في حياته على ذاته وبداخل ذاته يحاول قلب كل المعارف المقبولة وأن يحاول قلب كل المعارف المقبولة وأن يحاول إعادة بناءها والفلسفة بهذه الصورة تغدو مسألة شخصية لا غير. ومن ثمة عليها بأن تؤسس باعتبارها ملكا للفيلسوف باعتبارها حكمته أي معرفته التي تسير به نحو إقامة ما هو شامل [2] .

إن أعمال هوسرل المتأخرة في مجملها تحاول البحث عن قضايا الإنسان، الجماعة، والثقافة، إنها أعمال تعكس ردة فعل هوسرل عن وضع متأزم ومتقلب شهدته الثقافة الأوروبية. فهي ثقافة مريضة تعيش بؤسها وعوزها، ثقافة لم تنتج حسب هوسرل إلا وضعا يضاد وضع الإنسانية ذاتها وهذا ما يضطلع عليه عمله "الأزمة":"وضعا تكاثرت فيه السجلات، والنقاشات، وتباينت فيه الآراء والمواقف بسبب استفحال لهيمنة الوضعانية على العلوم سواء تلك المرتبطة بالطبيعة أو بتلك المتعلقة بالروح. وضع أنتج نزعات تنحوا منحى النزاع الدائم لأجل امتلاك الحق والحقيقة، فكان عصر هوسرل عصرا ريبي، كانت عنه الأسس، وسادته أشكال من اللاعقلانية مثل: النازية، والفاشية أشكال منافية للروح الإنسانية الأوروبية، وعقلانيتها التي نشأت

[1]- هوسرل (إ): الفلسفة باعتبارها علما دقيقا، ترجمة محمود رجب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2003، ص: 24.
[2]- هوسرل (إ): تأملات ديكارتية، مدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة نازلي حسن، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1976، ص: 18.

منذ فجر الفلسفة التي تزامن ثقة ميلاد أوروبا "[1] ومن هذا المنطلق يبدو ضروريا ولكي يتم تخطي الأزمة أزمة العلوم يجب إعادة ربط البحث العلمي بأفق العالم اليومي. وهذا لن يحصل حسب هوسرل إلا مع إقامة الفلسفة أو العلم الصارم قادر على إنشاء علم فلسفي بالعالم اليومي بإمكانه أن يوضح الكيفية التي من خلالها تقوم العلوم الموضوعية وتأسس على التجربة اليومية.

لقد ابتعدت الثقافية الأوروبية بقول هوسرل خلال تاريخها عن فكرتها الأصلية authentique للفلسفة ووقعت ضحية الموضوعاتية هاهنا تبرز الفينومينولوجيا كمنقذ للفلسفة الأصيلة من مأزقها إذ وحدها تحمل القدرة على تطهير الفلسفة والعلم من هذه النزعة ومنه التمكن من تحقيق الفلسفة باعتبارها علما صارما. إن علم الوقوف على الأرض الموعودة "الفينومينولوجيا الترنسندنتالية" لم يمت بعد، ولم يحدث له الاكتمال وأخطأ من قال أن هوسرل حينما أعلن في إحدى محاضراته سنة 1936 بأن حلم الفلسفة باعتبارها علما صارما بلم يعد ثمة جدوى للحديث عنه.

لقد تعين نسيان عالم الحياة اليومية لدى هوسرل باعتباره مرض Malaise طارئ يمكن علاجه عن طريق إقامة علم فلسفي بهذا العالم لهذا يؤثر التحليل الفينومينولوجي التاريخي لدي هوسرل ليبرز الطابع التقني للعلوم الحديثة هذه العلوم هي في عمقها علوم التقنية لأنها مسكونة يهم السيطرة على العالم منهجه، ولأنها تفكر بكيفية تقنية من جهة أخرى ها هنا تبرز الأزمة باعتبارها أزمة العلوم المنشأة ما قبل الإنسان في علاقتها بهذا الأخير ومع عالم الحياة اليومية وتتجلى بصورة أدق في كون كل من العلم والفلسفة صارا غير قادرين على معالجة الأسئلة الأساسية المرتبطة بالإنسان، مثل أسئلة الحياة و عالم العيش ، التاريخ والحرية سبب هذه الوضعية يرجعها هوسرل تحديدا إلى طغيان النزوع الموضوعاتي التي تعرفها الفلسفة (ديكارت، كانط)، والعلوم

[1]- الزراعي (محمد محسن) الإيبوخيه الفلسفية البدايات في الفينومينولوجيا، مجلة الفكر العربي المعاصر، 2002، ص: 114.

(نيوتن، غليلي...) والتي جعلت علم الفلسفة الرياضي نموذج للعلم وألزمنهما بالاعتقاد التالي: أن كل دراسة لا يمكن أن تكون عملية إلا إذا حققت المعايير التي بلورها هذا العلم.

يقوم المنهج الفينومينولوجي تحديدا على نقد النزعة الموضوعية (الموضوعاتية) التي كانت السبب المباشر في وقوع أزمة العلوم الأوروبية. ولم يتمكن هوسرل من إنجاز تحليلا تاريخيا للعلم إلا بفضل التطور المستمر، والتنقلات المنجزة من قبل هوسرل على مستوى المنهج الفينومينولوجي إذ حصلت له العديد من التحولات مع بداية العشرينات من القرن السابق من الفينومينولوجيا السنتاتيكية إلى الفينومينولوجيا التكوينية Phénoménolgie. Génétique ، الأمر لا يتعلق أبدا بالتفات التحليل الفينومينولوجي بالأشخاص الذي كان لهم الإسهام الحلل لا ظهور العلم وتطوره، ولا بالظروف الزمانية والمكانية التي تم فيها ذلك، بل يتعلق الأمر بإنجاز أسئلة عن الشروط الكامنة في الوعي البشري من حيث هو وعي قصدي، وفي عالم التجربة اليومية من حيث هو العالم المباشر بالنسبة للوعي: ما هي إذا هذه الشروط الكامنة في عالم تجربتنا اليومية السابقة على كل علم التي وجهت الوعي نحو ابتكار فكرة الصياغة الهندسية الرياضية للطبيعة؟

يتوقف هوسرل ومن خلال لإطلاع على عمله أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجية الترسندنتالية للإجابة عن السؤال عند الهندسة الإغريقية، قبل أن ينتقل إلى غاليليه ليبين كيف توصل هذا الأخير إلى فكرة الصياغة الهندسية الرياضية للطبيعة. في هذا التحليل يبين هوسرل حقيقتين:

1. إن المعرفة العلمية رغم دقتها وموضوعيتها تسند إلى معطيات عالم العش Le monde de la vie، العالم المخالف عن العالم الذي تمثله ونقدمه لنا القوانين والنظريات العلمية. يقف هوسرل عند التمييز بين عالم العيش الذي يتميز بذاتيته و نسبيته ، وبين العلم الذي يتميز بدقة وموضوعية، إلا أنه مع تقدم تحليلاته يتجه هوسرل نحو العلاقة المشخصة بينها. فالعلم رغم دقته وموضوعيته يتأسس على التجارب اليومية لعالم

العيش، والنظريات العلمية مهما كانت متينة من حيث بناؤها المنطقي- الرياضي لا بد أن تتضمن بداهات حسية قادمة من عالم العيش، بالإضافة إلى ذلك فإنه بإمكاننا القول أن العلم في حد ذاته ينتمي هو الآخر إلى عالم العيش.

إن الاحتقار الذي يعامل به كل ما هو "مجرد ذاتي-نسبي" :"من قبل العالم المتمسك بالنموذج الحديث للموضوعية لا يغير شيئا من كيفية وجوده الخاص، كما لا يغير منها أنه يجب أن يكون بالنسبة للعالم صالحا بما فيه الكفاية كلما لجأ إليه. و كلما كان اللجوء إليه ضروريا لا غنى عنها."[1] فالنظريات العلمية مهما كانت صارمة و دقيقة من حيث بناؤها المنطقي – الرياضي لابد أن تتضمن بداهات حسية قادمة من عالم العيش و عليه بإمكاننا القول أن الممارسة العلمية تتم في أفق العالم اليومي باعتباره الأرضية التي تفترضها مسبقا كل ممارساتها النظرية و العملية. و الموضوعات التي يتم بها العلم يتم بناؤها اعتمادا من معطيات الحياة العملية فالعلوم كلها يقول هوسرل تستند على تلقائية عالم العيش من حيث إنها تستمد منه ما هو ضروري في كل حال لتحقيق أهدافها، و لكن استخدام عالم العيش بهذه الكيفية لا يعني معرفته علميا هو ذاته في كيفية وجوده الخاصة. فحينها يكون عالم الطبيعة مهتما موضوعيا على هذا النحو و منكبا على عمليه. فإن الذاتي-النسبي يشتغل "Fungieren" من جهة أخرى بالنسبة إليه ليس كمدخل غير مهم. بل بصفته ما يؤسس في الأخير لكل إثبات موضوعي صلاحية وجوده النظرية المنطقية أي يلعب دور منبع للبداهة و للإثبات."[2]

يرفض هوسرل كل تعريف تعسفي قد يحدثه البعض بين المعرفة العلمية و المعارف اليومية و التجارب السابقة عن العلم أي التجربة الـــ قبل-علمية ذلك لأن التجربة حسب هوسرل هي بداهة "Evident" تجري بكيفية محضة في عالم العيش و أنها بما هي ليست هي ذاتها أبدا تجارب متعلقة بما هو موضوعي إن الموضوعي بما هو كذلك لا يمكن أبدا تجربته لا لأنه نتيجة تركيب نظري منطقي... إن إمكانية تجربة ما هو موضوعي لا

[1]- هوسرل (إ): أزمة العلوم الأوربية، مصدر سبق ذكره، فقرة 34، ص 206.
[2]- هوسرل (إ): المصدر نفسه، ص 207.

تختلف لدى هوسرل عن إمكانية تجربة التشكيلات الهندسية البعيدة بكيفية لا متناهية، و كذا كل الأفكار اللامتناهية عموما، مثلا إمكانية تجربة لا تناهي سلسلة الأعداد، إن الإيضاحات الحدسية للأفكار على شاكلة نماذج الرياضيات و علم الطبيعة ليست بالطبع حدوسا للموضوعي ذاته، بل حدوسا لعالم العيش صالحة لتسهيل تصور المثاليات الموضوعية التي يتعلق بها الأمر".[1] يريد هوسرل ها هنا أن يذكرنا بأن معارفنا الأصلية هي معارف غير علمية، إذ في حلها معارف قبل-علمية تستمد وجودها من الحياة اليومية العملية غير الدقيقة و غير موضوعية و أن عالم تجربتنا اليومية الأصلي الذي نعيش فيه قبل العلم و خارجه هو اسبق من كل معرفة علمية. و عليه لا يمكن أن تعرف المعارف العلمية تأسيسها الفعلي إلا بتوفر على أساس في عالم تجربتنا اليومي.

2. إن العلم ينشأ بفضل إنجازات خلافة للوعي عالما من الموضوعات العالمية و حيث ان الوعي يستطيع أن يعود باستمرار إلى هذه الموضوعات و ان يشتغل عليها دون حاجة إلى استحضار الفعل المؤسس لها، فإنه ينتهي عادة إلى نسيان هذا الفعل الذي و بفضله تم بناء تلك الموضوعات العلمية الدقيقة اعتمادا على المعطيات النسبية و الذاتية للحياة اليومية. **و في نسيان عالم الحياة اليومية كأفق لكل ممارستنا تكمن حسب هوسرل أزمة علم الطبيعة بل و أزمة كل العلوم الحديثة و حتى الفلسفية هذا النسيان يزداد تعمقا مع اكتساح الصباغة الرمزية و الصورية لكل حقول المعرفة العلمية و يغدو التفكير العلمي لحظتها شبيها بالنشاط التقني الحرفي الذي يقوم على التمرين و العادة لا على التأمل و الابتكار، إن العلاقة بين العلم و التقنية صارت حسب هوسرل أعمق مما يعتقد عادة فالتقنية ليست مجرد تطبيق للعلم بل إن الروح التقنية تسود العلم ذاته كمعرفة نظرية إن العلوم الحديثة هي في عمقها علوم تقنية قمع طغيان الطابع التقني المنهجي في العلم الحديث يبلغ نسيان عالم التجربة.**

[1]- هوسرل (إ): المصدر نفسه، ص 210-211.

هنا تبرز خطورة الموضوعاتية في اكتساحها و هيمنتها على العلم الحديث لأنها تقود إلى انفصال العلم عن عالم التجربة اليومية. إن تخلي العلم عن آفاق عالم الحياة البشرية يؤدي إلى انفلات البحث العلمي من مسؤولية الإنسان.فالبحث العلمي يتحول إلى عملية لا نهائية تتجسد في إجراءات منهجية تقنية للسيطرة على العالم الرياضي اللانهائي و مختلف قطاعاته و هكذا يضيف الفضاء فضاء البحث و يسير أفقه شيئا فشيئا نحو الانغلاق و يحدث لديهم نوع من الاغتراب "Aliénation" عما ينتجونه مع معارف إذ يتحول المبحث العلمي إلى مجرد "الشغل" المقسم بكيفية دقيقة إلى مهام جزئية يقوم كل عامل بإحداها و يكون مسؤولا عنها هي فقط.

يسير هذا الشغل بكيفية آلية مستقلة و ذلك دون أن يشعر العلماء بأية ضرورة حية للتساؤل عن سياق المعنى الشامل: " إن عالما مسوغا على أساس تأويل علمي تقني للأشياء و متحررا من كل علاقة بالتجربة اليومية و بأفق الحياة البشرية هو حقا عالم غير إنساني و بهذا المعنى يرى هوسرل أن سيطرة العقلانية العلمية التقنية مسؤولة عن أزمة المعنى و التوجه التي تطبع العالم الحاضر."[1]

[1]- انظر في هذا الصدد مقالة: إسماعيل مصدق، الفلسفة في عصر العلم و التقني، نظرة فينومينولوجية ضمن موسع توفيق رشيد للأبحاث و للدراسات الفلسفية.
www.philocomaroc.com

المبحث الثاني: هيدغر وتيه الثقافة العربية

تكمن أصالة هيدغر الفلسفية في اتخاذه من الثقافة اليومية عنصر أساسيا في التفكير وتتمثل هذه الثقافة في يوميات الإنسان الفرد داخل مجتمعه المقيم بالقرب من الأشياء، وبمعية الأدوات، مبتعدا بذلك عما هو مطلق، عقلاني، مفاوق. وتعد مثل هذه الفلسفات من أهم ما قدمه هيدغر للحياة الفلسفية، ولكننا سنلاحظ مع ذلك أنه يسرق في الكلام، "عن ألوان السقوطي في هذه الحياة اليومية المبتذلة، والضياع وسط الناس إلى جانب عدم التزام الدقة في تحديد الكلمات اليومية الغامضة تحديدا منطقيا محكما. هل معنى هذا أنه طرح عن تحليلاته الوجودية الخالصة؟ وهل أصدر أحكاما تقويمية على الناس على العكس مما صرح به دائما من أن بحوثه الأنطولوجية لا علاقة لها بأي نوع من التقييم والتقويم".[1]

لقد آمن هيدغر أن الفلسفة الحقة تكمن مهمتها في هدايتنا إلى الوجود الأصيل، وجود الكلمة التي كثيرا ما كررها في جل أعماله بصورة بارزة، يحدده هيدغر طارحا كل ميل أو نزوع منطقي. فالكلام عن الوجود بالأسلوب الأفلاطوني على أنه موضوع يفترض وجود أسابق عليه هو وجود الوجود. وهكذا إلى مالا نهاية.

كما أوضح ذلك فرانز برنتانو Brentano أستاذ هوسرل. إن الوجود الذي يقصده هيدغر بعيد عن تصور فلسفة الحياة أو تصور المثالية الهيغلية. فليس هذا الوجود منبعا خلافا للحياة ولا روحا مطلقا، ولا حياة شاملة أو عقلا كونيا يمكن أن يختص الإنسان ويؤمنه من الخطر: ذلك لأن الوجود الذي يقصده هيدغر هو من ناحية "إمكان" على الإنسان أن يحققه بالتصميم والتجمع أو يخطئه بالتراخي والنسيان والضياع وسط الناس وهو من ناحية أخرى شيء بسيط غير محدد وفارغ من كل مضمون وعلى الإنسان دائما أن يقفز القفزة التي تنقله من الوجود غير الأصيل الذي يحيا فيه معظم حياته من مولده إلى مماته إلى الوجود الأصيل. والشيء الذي

[1]- مكاوي (عبد الغفار) نداء الحقيقة مع ثلاث نصوص عن الحقيقة لهيدغر. دار الشرقيات- القاهرة- مصر، الطبعة الأولى، 2002، ص: 44.

يحتاجه للقيام بهذه القفزة لا تتصل بالقيم السلوكية، ولا يتصعد القوة الحيوية كما عند نيتشه، إذ في صميمه تحول تحامل يؤذي بالذات إلى انتقال نفسها من السقوط في ابتذال الحياة اليومية والضياع بين الناس.

يبدأ مشروع هيدغر الفينومينولوجي بنقل الفينومينولوجيا من بعدها المعرفي إلى بعدها الأنطولوجي الأساسي المتلفت مباشرة إلى الحياة اليومية أو الحديثة Facticité ومنه يكون قد أنجز نقلا لمركز ثقل الفينومينولوجيا من الوعي في علاقته بالعالم إلى الوجود الإنساني في علاقته بالعالم. وهذا الانتقال له جذوره وأصوله داخل الفينومينولوجيا لأن مفهوم القصدية: "متضمن في فكرة هيدغر عن الوجود الإنساني الملقى به في العالم أو ما سماه "الوجود- هناك" Sa-Sein وبذلك يتخطى هيدغر قصدية الوعي إلى قصدية الوجود الإنساني المتجه نحو العالم والمنخرط فيه. وهذا الانتقال أو التجاوز به أصله في اللغة الألمانية حيث أن كلمة وعي Bewantsein تنطوي على الجذر اللغوي Sein بمعنى الوجود [1]. ففي الوقت الذي سجن فيه هوسرل الوجود داخل دائرة الأنا الواعي وجعله متطابقا إلى الوعي على نحو قبلي، أي أنه جعل ماهية الوجود مستنفدة في كونه موضوعا للوعي فإن هيدغر طور مفهوم القصدية من قصدية الوعي، إلى قصدية الفعل، أو إلى دلالة حقيقة لفكرة العالم المعيش، ورأى أن ماهية الإنسان هي في وجوده باعتباره موجودا في العالم -in-des-wett sein [2] منجزا محاولة تتجاوز مشكلة الواقعية والمثالية معا. ومن جهة أخرى فإن المشروع الفينومينولوجي الهيدغري وعلى خلاف مشروع أساتذة هوسرل بأخذ بمنهج التفويض الفينومينولوجي destruction phénoménologique [3] وهو منهج يقوم بتحييد الفروض المسبقة الميتافيزيقية التي قد تفيد صياغة مشكلاتنا الفلسفية، بل وتفيد عملية وصف الظواهر التي تعالجها، ذلك لأنها فروض استمدت وجودها من الميتافيزيقا التقليدية التي يجب حسب هيدغر أن نتحرر منها، لكي لا تمنع عن الظواهر. ولم يرى هيدغر من منفذ،

[1]- مكاوي (عبد الغفار)، المرجع السابق، ص-ص: 45-46.
[2]- توفيق (سعيد) التجربة الجمالية، دارسة في فلسفة الجمال الظاهرتية، دار الثقافة للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 2001، ص: 80.
[3]- توفيق (سعيد)، المرجع نفسه، ص: 82.

وخلاف عن هذا المأزق إلا الطريق الفينومينولوجي، ذلك لأنه أسلوب في المعالجة، أو مفهوم منهجي ينجز تعليق للحكم على المعتقدات العلمية والفلسفية والساذجة على السواء.

إن كلمة الفينومينولوجيا من حيث المفهوم يختلف كلية عن التصور الذي قام هوسرل بصياغته. فالفينومينولوجيا مشكلة من مقطعين هما:

الظاهرة: Phénomène، وفي أصلها الإغريقي وجد هيدغر أنها مرتبطة بالمصدر "يكشف" أويحصل شيئا مرئيا. وعلى ذلك فإن الظاهرة عنده هي ما يظهر أو يُظهر ذاته وهو ظهور يتوقف على أسلوب اقترابنا وتوجهنا نحو ذلك الذي يظهر. ولكن الظهور ينبغي أن يكون ظهورا للنحو الذي يكون عليه الشيء (أي لأسلوبه في الوجود) وليس على نحو آخر مغاير له. فالظهور هنا ليس به أية علاقة بالمظهر cepparence الذي يعني ضمنيا أن هناك شيئا وراء أو يعني إظهار شيء ما على خلاف ما يكون. ولذلك فإن هيدغر يكمل تعريفه للظاهرة بأنها: "ما يُظهر ذاته في ذاته" [1] .

من هذا المنطلق بإمكاننا القول أن الظاهرة هي ما ليس يظهر فقط، وإنما هي وبالإضافة إلى ذلك ما يختفي وينكشف وراء مظهر خادع. وهذا ما جعل هيدغر يتوجه بالفينومينولوجيا إلى بعدها الهيرمينوطيقي القائم على التفسير والفهم. فالموجود البشري يعمل باستمرار على فهم الوجود من خلال فهم وجوده نفسه باعتباره وجودا هناك. أسبقية أنطولوجية على الموجود أو الشيء في وجوده، وهذه التفرقة بين الوجود والشيء في الوجود هي ما يعرف عند هيدغر باسم الاختلاف الأنطولوجي La différence ontologique.

فعلم الظواهر الدالة عليه "الفينومينولوجيا" يعني كشف الوجود باعتباره اختفاءنا. فهي (أي الفينومينولوجيا) منهج يمكننا من رؤية ما يكون متعذر لأول وهلة عن الرؤية أي محجوبا منه تسعى لأجل كشفه وإحضاره إلى الحضور. والتمكن من جعله لا محتجبا ومثل هذه المهمة لا يمكن لها أن تحصل إلا بفضل

[1]- توفيق (سعيد)، المرجع السابق، ص: 81.

التفسير المنوط للهيرومينوطيقا. ولا يرى هيدغر ثمة تفريق قد يحدث بين التفسير، والوصف. وهذا ما يؤكد عليه عمله "الوجود والزمان" إن بحثنا يقول هيدغر سوف يظهر أن معنى الوصف الفينومينولوجي كمهج إنما يكمن في التفسير لن يكون بالتالي هيدغر بعيدا عن الفينومينولوجيا بقدر ما هو جد قريب منها. وربما قد يحدث أن يكون القريب بعيد، والبعيد قريب. هذا ما تحاول الفينومينولوجيا هيدغر وهي سندنتالي الهيرمينوطيقا نحو إيضاحه ذلك لأن الظاهرة لن تكون كذلك إلا إذا ظهرت ذاتها. فليس وراء ظواهر الفينومينولوجيا شيء آخر خارج الفينومينولوجيا لا يوجد شيء. إنها الدلالة الميتافيزيقية المغايرة لميتافيزيقا الحضور والظهور.

لقد مثلث الفينومينولوجيا لدى هيدغر الطريق الأول والأوحد الذي قد يمكنه من التمرين على رؤية الماهيات وقدرها قبل ذلك كفلسفة منطقية ومعرفية تسعى إلى أن تكون علما محكما وقدم في كتابه "الوجود والزمان" تحليلات فينومينولوجية قيمة لأنطولوجيا الوجود الإنساني التي نعتها بالأنطولوجيا الأساسية. الأمر الذي جعل هوسرل ينظر إلى هيدغر على أنه بدأ يحول وجهته من فينومينولوجيا إلى أنتروبولوجيا. وأن الأنطولوجية عنده منصبة على منطق التاريخ أو التاريخي وحدها، في حين كانت الأنطولوجيا التي أعلن هيدغر عن ميلادها مجرد معبر لتأسيس أنطولوجية الوجود ذاته، ومع أن هيدغر قد يبدو وأنه قد تخلى عن الفينومينولوجيا عندما أصبحت في مرحلتها المتأخرة مثالية ذاتية ترسندنتالية، وأعلن ابتعاده النهائي عنها، إلا أنه ظل في الحقيقة الأمر فنومينولوجيا في منهج بحثه وأسلوب طرحه "الفينومينولوجي" للسؤال بغير افتراضات مسبقة مهما كان نوعها. ويعبر اكتراث سلطة التراث الفلسفي الذي سيطالب بعد ذلك بتجاوزه، وهذا في أهم مقال هيدغر سيظهر إلى الوجود سنة 1963 والمعنون ب: طريق إلى الفينومينولوجيا" معلنا عن بقاءه وفي الفينومينولوجيا عموما. وليس لفينومينولوجيا هوسرل خصوصا بالإضافة إلى مجموعة من المواسم الدراسية التي أظهر من خلالها عن ميلاد فينومينولوجيا من نوع مغاير سماها بفينومينولوجيا اللاظهور.

إن هيدغر الذي قد يعنينا هنا هو ذلك المهتم والمنفتح على الدراسات المهتمة بدورها بقضايا الثقافة العربية التي تجد امتدادها الأنطولوجي الأساسي إلى الإغريق خاصة بعد انفتاحه على تفكير الوجود من خلال الفن والشعر. إن الهيرمينوطيقا التي سيبدعها هيدغر هي منهج إحضار الموجود من تعجبه عن طريق التفسير الذي يقوم على الوصف وإن كان قصد تجاوزه. وإذا كان موضوع هذه الهيرمينوطيقا (الفينومينولوجية) قد أصبح في فكر هيدغر المتأخر هو الوجود، فإن الكشف عن هذا الوجود في هذه المرحلة كان من خلال معالجة ظواهر الفن واللغة، والشعر، وتحليل النصوص [1].

إن الماهية عند هيدغر ليست فقط ما يكونه الشيء، وإنما تشمل أيضا الكيفية التي يكون عليها الشيء، وبذلك فإن هيدغر يكون قد أدخل بعد جديد في فهم ماهية أو طبيعة الشيء. إذا كان مهتما بأسلوب وجود الأشياء، أي الأشياء كما تظهر مشخصة بلحمها ودمها أي بكيانها كله وبأسلوبها المميز في الوجود أو الظهور.

الفينومينولوجيا حسب هيدغر: منهج وموقف للفكر. منهج للفكر محددا فلسفيا ومنهج للفكر محدد هو آخر فلسفيا. وتتوافق هذه الرؤية وأطروحة هوسرل المؤسسة للفينومينولوجيا جمعه صارت هذه الأخيرة تعكس في ذاتها مفهوم "الفلسفة الأولى". أي أن الفينومينولوجيا صارت الفلسفة عينها. وهذا ما يؤكد عليه بيانه لأجل الفينومينولوجيا. إذ أكد في عمله: مدخل إلى أفكاري الأساسية poste face à mes idées directrices بأنها: البدء الجديد le nouveau commencement بدء لأصل جديد، لعلم شامل، علم صارم. إن الفينومينولوجيا لن تكون أبدا علما بالحدود. بمجرد أن يتم النظر إليها بأنها: تحدد منطقة الوعي من خلال معطياته الدنيا المشتقة أصلا من وحدة الفكر المحض. فلعل هذا التحديد للفينومينولوجيا سيكون موقف مؤقتا. بحيث يستجيب فقط لمقتضيات نظرية المعرفة على نحو غير ميتافيزيقي (أي غير كانطي) إذ فإذا كان ينقد الكانطي تحليل للتناهي fini المحايد لقدرات العقل. فإن نقد العقل النظري أي الإيبوخيه épochè

[1]- توفيق (سعيد)، المرجع السابق، ص: 83.

(التعليق) المرتبط بنظرية المعرفة يستكشف الوعي من حيث هو لا نهائي infini في مساره القصدي، وفي إقباله على موضوعاتها.

إن الفينومينولوجيا مثلما أرادها هوسرل ليست رسما كجغرافية والعقل وحدوده. بل هي استقصاء تاريخي كيانه الباطنية، لذلك فإن استثمار الحدوس الكانطية إنما هو بمثابة استئناف للتفلسف بما هو "نقد". أي الاضطلاع بالإرث الكانطي. فالفينومينولوجيا باعتبارها فلسفة هي نتاج الفكر وتتضمن على منهج، وعلى لغة متميزتين موضوعها وعلى خلاف باقي الفلسفات الكلاسيكية لن تكون الظواهر في ذاتها، ولا الأشياء وإنما ظواهرية هذه الأخيرة phénoménalité، أي البحث عن الكيفية التي تظهر من خلالها إلينا. ووحدها ظواهرية الموضوع بإمكانها منحنا منفذا إلى المعرفة الحقة [1] ، وعليه فإن موضع الفينومينولوجيا يؤسس تطابقا منهجيا مع اللغة. وفي الفقرة السابقة من عمله الفاتحة "الوجود والزمان" sein und zeit 1927، يحددها هيدغر الفينومينو-لوجيا phenoméno-logie انطلاقا من الجذرين المركبان لها le phainomenan-et logos [2] .

لا تدل الفينومينولوجيا على أنها علم مخصوص، إذ من المعتذر مقارنة كلمة الفينومينولوجيا بكلمة: الينولوجيا، أو السوسيولوجيا، أو السيكولوجيا أو الثيولوجيا مثلا وإنما تدل على منهج: "فإن تكون الفينومينولوجيا وصفية، إنما هو تحصيل حاصل. فالأمر يتعلق قبل كل شيء بوصف ما ينكشف وما يظهر من تلقاء ذاته من حيث هو يظهر. كما يتعلق الأمر بإزالة ما يغش دوما، ويخطي أو يحجب ما هو قابل أن يجعلنا نلتقي به. إن الوجود لدى هيدغر ومعنى الوجود لها بمثابة ظواهر. فالوجود لن يكون مجرد إظهارا لذاته وحسب، وإنما هو وفي الآن معا يحتفظ بذاته. ونرى بذلك بوضوح فيما يتعلق بالقابلية على الحركة: لقد استعار هيدغر كلمات هيراقليطس القائلة بأن الطبيعة معتادة على إخفاء نفسها. ويدرك بشكل صحيح أن

[1]- ميشال (هـ): حول الفينومينولوجيا الجزء الأول: فينومينولوجيا الحياة: منشورات الجامعة الفرنسية، باريس،2003، ص: 181
[2]- هيدغر (م): الوجود والزمان، ترجمة عن الألمانية: فيزان (ف) غاليمار. باريس 1986، الفقرة السابقة، ص: 53-66).

التحدي لا يكمن في اختراق الطبيعة، وتهشم مقاومتها، بل التحدي هو بالضبط أن تقبل بالطبيعة كما هي في ذاتها، مهما كان القدر الذي تكشفه عن نفسها. لكن كيف مكننا تدارك هذا الأصل ونتركه يجيء إلى الرؤية أي أن يكون مرئيا (يُرى) انطلاقا من ذاته؟ إن معنى الفينومينولوجيا هو قراءة الظواهر، ومعنى الفينومينولوجيا داخل الإغريقية هو legein. legein ta phainomena تعني بدورها apophainesthai فالفينومينولوجيا تعني apophainsthai taphainomen أي ما يظهر، وتركه يرى كما يظهر من تلقاء ذاته.

الظاهرة phainomenon/phénomène مشتقة من فعل phainesthai الذي يعني: "ظهر". فالظاهرة هي ما يظهر من تلقاء ذاته. إنها البادي للعيان. هذا هو المعنى الأصلي. فالإغريق كانوا يحدثون تماثلا أو تطابقا بين taphainomenonوta onta. إن الظاهرة بما هي ما يظهر من تلقائه هي أساس الظاهرة بما هي مظهر، وبما هي كمظهر، بما هي erscheinung.

كيف بإمكانه أن تجعل هذا اللقاء ممكنا؟

تدل الظاهرة على ضرب من اللقاء التعريفي بشيء ما، إن موضوعه الأنطولوجية الجذرية أو الأصلية هو حضور الحضور أي الحضور-الغائب présence-absence، هكذا سيغدو كل من التيهي، القلق، الهجرة، المغادرة، الفقد والظلال خاصية للوجود ذاته أن نترك الظاهرة تظهر هي ذي مهمة الفينومينولوجيا مهمة تنطوي على فعل يظهر.

تترجم كلمة لوغوس داخل اللغة الفلسفة اليونانية، وبالأخص عند كل من أفلاطون وأرسطو، بحسب الحالات: بعقل، حكم، ومفهوم. غير أن المعنى الأول هو معنى الخطاب.

إن اللوغوس يقول أرسطو: يظهر شيئا لا نراه إنه يعمل على إظهار هذا الذي يحمل عليه الخطاب. اللوغوس يظهر. فالطفل الذي يدرس الهندسة لا يرى زوايا مرسومة بخط يقطع مستقيمين متوازيين، بل أن من

يظهرها له. إن الخطاب هو بمثابة Suntheis والتركيب هنا لا يعني ربط تمثلات داخل النفس. ومعالجة نوعية للأحداث النفسية.

السون Sun دلالة إخبارية محضة إنه يعني "العمل على إظهار شيء في جملة وجوده مع شيء آخر. والعمل على إظهار شيء شيئا بعينه".

الوجود الحقيقي ليس خاصية حكم أو قضية، بل هو تابع لهذا الإظهار باعتبارها لا احتجاب-a létheia"يبلور الكهف الأفلاطوني انطلاقا من تجربة أولى للاحتجاب واللااحتجاب نظرية ثانية للحقيقة وللفكرة. الكهف الذي أوشك أن يكون قد طواه النسيان، وهو الذي كان الأرضية التي عليها نشأت الميتافيزيقا وترعرعت.

إن هيدغر كثيرا ما يلح على خاصية اكتشاف الوجود بقدر ما كان يلح على بل وأكثر على خاصية الاحتجاب. فالوجود يختفي وينكشف في الآن نفسه. لا يزال المعنى الأولي للوغوس ولليجين Legein متوارية. [1]

لا بد للفينومينولوجيا بما هي أنطولوجيا أن تصطدم بحائط النسيان. وما من شك في أن النسيان الحقيقي هو نسيان النسيان. إن ما نقوله ليس هو الظاهرة عينها، وإنما هو مظهرها، هذا المظهر الذي اشتق عن الظاهرة يتم التوسل إليه كقاعدة أو كمقدمة في كل سلسلة استنباطية، إلى درجة يغدو نسيان الظاهرة نفسه مجهولا [2] .

إن الصياغة العينية لسؤال معنى الوجود يكتب هيدغر على حافة كتابه الفاتحة: الوجود والزمان، هي بمثابة الموضوع الأساسي التي تنهض عليها فلسفته. ويكمن هدفها في بلورة تأويلا للزمان كأفق لفهم كل وجود. إن سؤال الوجود سقط بقول هيدغر في النسيان. السؤال الذي ألهم العديد من الفلسفة أمثال:

[1]- إن الفينومينولوجيا تساوي العمل على إظهار ظاهرة الوجود و تلكم هي الأنطولوجيا: بيد أن ظاهرة الوجود هي التي تؤسس معنى وأساس كل من يظهر لأول وهلة وفي أغلب الأحيان.
[2]- هيولين (ج)، المرجع نفسه، ص: 109.

أفلاطون، أرسطو، ومن قبل الفلسفات التي ثلث أراء هذين الفيلسوفين، والتي لم تكن إلا معاودة من دون مساءلة عن التحديدات الأنطولوجية التي تم اكتشافها من طرفهما، فمنذ بدء الفلسفة مع الإغريق إلى غاية "نيتشة"، والفكر الغريب في تصور هيدغر برمته ينجز تأويلا ومن ذوي علم منه لوجود في أفق الزمان. الوجود هو أن يكون حاجزا باستمرار ولقد اكتشف هيدغر المؤشر الحقيقي الذي سار به نحو الفهم التقليدي للوجود باعتباره مجرد حضور دائم. وهذا ما كرسه المعجم الأنطولوجي التقليدي وبالأخص مع التحديد التقليدي للوجود باعتباره جوهرا Substance.

يعني الجوهر في واقع الأمر ما يبقى ويدوم. وهذا ما دلت عليه التحديدات الغربية للوجود. إن هيدغر ومن خلال تأويله للوجود في أفق الزمان لا يفرض أو لا يضع معنى آخر جديد للوجود،وإنما ينجز التفاته نحو دلالة الوجود الأكثر قدامة من الفلسفة ذاتها. إن الوجود والزمان يقول هيدغر لا يسعى إلى إقامة أو بلورة دلالة جديدة للوجود، وإنما بالأحرى يوجه السمع إلى كلام الوجود [1]. بإمكاننا هنا القول بأننا بصدد ملامسة الميزة الأساسية للانطلاقة الهيدغيرية إن هيدغر ليس مجرد فيلسوف يسعى لأجل انجاز اكتمالا للتراث الفلسفي الغربي. فهو بعيد عن تدشين مذهب فلسفي جديد يضع تأويل جديد للعالم. وحتى صورة جديدة للحكمة، التأويل الذي يبحث في البداية، وقبل كطل شيء على الكيفية التي يتمكن من خلالها فتح الفكر للإنصات إلى ذلك الذي يدعونا دائما إلى أن يكون مفكرا والذي لم يحصل له للأسف حسب هيدغر وإلى غاية اللحظة أن كان مدركا داخل حقيقته من طرف التراث الفلسفي "إنه الوجود عينه".

في عمله "الدروب الموصدة" chemins qui ne mènent nulle part Holzweg. وفي الجزء الخاص يعصر تصورات العالم نجد هيدغرHeidegger [2] يحدد الدلالات المختلفة والمميزة لعصر الأزمة الحديثة

[1]- Heidegger (M): être et temps, p: 280.

[2]- ولد مارتن هايدغر سنة 1889 في بلدة مسكيرش التي تقع بالمنطقة الألمانية، ولاية بادت، فيريميرخ بجنوب ألمانيا، في كوخه الشهير المتواجد في عمق الغابة السوداء والذي صار بمثابة خلوته، ومزاغ مهتمين بفكره أقام هيدغر يتألف عمله الأساسي: الوجود والزمان سنة 1927، توفي هيدغر سنة 1976.

والتي من أهمها أنها تجد تحليها في التأويل الثقافي لكل المساهمات التاريخ الإنساني والثقافةKultur هنا وحسب هيدغر: هي تحقيق القيم الإنسانية السامية بواسطة العناية المخصصة للمصالح العليا للإنسان. فمن طبيعة الحضارة، من حيث هي ثقافة أن تتفق بدورها نفسها بنفسها. وأن تتحول بذلك إلى سياسة للمشاكل الثقافية[1]. من هذا المنطق بدا ضروريا الوقوف عند أهم العناصر المشكلة والمؤسسة لحقيقة المشروع الفلسفي لهيدغر، من خلال محاولة تبني هذا التصور للثقافة وإسقاطه على الحقل المفاهيمي الهيدغري.

لقد صارت حقيقة الإنسان الحديث تتميز بحال من التيه، ولهذا نجد هيدغر يتحدث عن توتر البشري، وإغراق العالم، فهو الإنسان الذي حصلت له التقنية على الأرض والذي هو على أهبة اجتياح بفضلها العالم، لكن على الرغم من ذلك صار جزءا عن ذكر من "هو"، وما معنى وجوده ووقفه هيدغر بأنه عصر الفوز والفقر، وعصر شقاء واجتياح، وعصر محنة، وبلاء. وهذا ما جعله يعجل بالقول بالتجاوز مثل هذا العصر، عصر الحاسوب بواسطة تأمل في الأسس الميتافيزيقية التي قام عليها عصرنا. وليس الفكر المتأمل هذا إلا ضرب من التفلسف الأصيل لاسيما أن التفلسف الحق لا يتأتى إلا عندما يصير وضع كينونتنا البشرية إلى حال التيه. وهذا ما يشهد عليه حالنا في زمن الحداثة [2] .

طبعا سيستبعد هيدغر الفكر الذي يضاعف من حدة العدمية والفوضى من خلال استدارة ظهره والكف عن النظر إليه في العمق لكونه فكر نافي، يسلم بانحطاط الحضارة الغربية. واصولها، فهو مكتفيا بعرف حال الواقع الذي آلت إليه أوروبا والغرب عموما. يرفض هيدغر وعن هذا الموقع الموافق، والدعاوى التي تؤكد على أفول الغرب، والتي تكتفي بالقول بدنو الكارثة والسقوط، والدمار، الذي راح يهدد العالم، فمن السهل على المرء أن يقدم على عرض مثل هذا الوصف: "إن أوروبا لمريضة اليوم، وأن الحاضر لماضي في تقهقر" [3] .

[1]- هيدغر مارتن: الوجود الحقيقة و التقنية، ترجمة نحمد سبيلا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى: 1993.
[2]- الشيخ (محمد): نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص: 65.
[3] - Heidegger (M): qu'appel ton penser, traduit de l'allemand par Granel (G) PVF, Paris, 1992, p:252.
العمل الذي قامت الأستاذة: نادية بونفقة مؤخرا، ترجمته والصادر تحت عنوان: ما الذي يعني التفكير؟، 2008

سوف لن يبقى هيدغر عند حدود نقده لمثل هذا الاتجاه الفلسفي الكارتي، وإنما كان همه الإيجابي يكمن تحديدا بالبحث عن الكيفية التي من خلالها ينجز تفكيرا لهذا الوضع الكارتي. كيف نتأمل وضعنا؟ ومنه تكون دعوة هيدغر متوجهة مباشرة صوب استكناه عمق، وكنه الأزمة الحديثة فقام باستحداث فكر التعالقات corrélation شأن تعالق الدراجة النارية بفلسفة بارمبس وربطه بمسألة التقنية بمسألة الكينونة، أي تعليق "كنهي" التقنية بقضايا الأنطولوجية: " إنما المطلوب يقول هيدغر قبل كل شيء، ودوما فهم كنه عصرنا بدء من حقيقة الكينونة التي تسود فيه، وليس استكناه روح العصر الحديث وباقي العصور الأخرى بدءا من حقيقة الكينونة إلا الاستكناه الأنطولوجي. إن التفكير في أمر ما قضية الفكر ولتكن الثقافة مثلا تفكيرا في كنهها أي أنه استكناه لكنهها بمعنى النظر فيها بحسب أسئلة ثلاث: ما هي الثقافة؟ كيف صارت ممكنة؟ ما أساس إمكانها؟ ولئن نحن علمنا أن الكنه عند هيدغر Wesen هو ما اكتنه أي ما كان من شأنه أنه دام وأقام. فإن هيدغر يتساءل عن قيام الثقافة وأمر دواعها ومدة هذا الدوام أي يستفسر عن نهايتها" [1].

إن عصر الحداثة هو عصر الآلة لأنه العصر التقني، فشأن التقنية إنها أولى من الآلة وأحق وأسبق، وشأن الآلة أنها أبعد وأتم وألحق، وإنه لا يمكننا فهم لمعنى الآلة ما لم ندرك قبلا معنى التقنية وبدء "[2] . إن هيدغر لا يأخذ بالكلام القائم بأن الإنسان صار عبدا وسخرية أمام التقنية، إذ رأى بأنه قولا ساذجا. فرأى من العمق، فمن الأحرى أن نتمكن من معرفة مصدر أو منبع فكرة التقنية، فالدرجة النارية ليست من اختراع المهندسين الألمان: غوتليب دايملر (1834-1900) ولا الإخوة "ويرنسر" وإنما هي من تدثير الفيلسوف اليوناني بارمنيدس وأن الإنسان العادي ليظن أن محرك "الديزال" لم يكن له أن يوحي هو لا أن أوجده مخترعه المهندسين الميكانيكي الألماني " رودولف ديازال" (1858-1913): أخطأ في ظن هذا الرجل إذ لولا دخول الفلسفة في حقبة كنهها لما كان ثمة محرك على الإطلاق ولا مهندسي، إنما الفلسفة باعتبارها نمطا ثقافيا هي

[1]- الشيخ محمد، المرجع السابق، ص: 69.
[2]- الشيخ محمد، المرجع السابق، ص: 73.

ميزة البشرية منذ اللحظة الإغريقية هي التي استنهضت همم المخترعين لاختراع ما اخترعوه ومن ثمة حياز القول : إنها مخترعة محرك ديازيل.

إن الإنسان متروع عنه أنسته قبل أن يكون حيوان ناطقا كان حيوان "كائن" ذلك أن ما يسمى باسم فعل التثقيف. أي ما يحققه الإنسان بجهده وعمله عبر التاريخ ، وهذا ما يشير إليه هيغل تحديدا، وما يفعله ويحققه، ويشيده إذ هو يطوع الأرض ويتخذ لنفسه المسكن ويؤمن غذاؤه أي هو أمر لا يقوم إلا على مفهوم قبلي في مفهوم "الإقامة" في العالم ذاته. فلا ثقافة بلا إقامة، ولا مسكن إلا بالإنوجاد في العالم، ولا تحقيق، ولا خلق، ولا استقلال، ولا رعاية وهي كلها ملامح ثقافية إلا بالكينونة في هذه الحياة الدنيوية. إن الإنسان يقول هيدغر: ينوجد بدء ثم هو يتثقف بعدا، وفي هذا دليل على أسبقية الكينونة على الثقافة، وهذا ما يجعل حسب هيدغر إشارات هيغل Hegel لاحقة، وليست بدئية، اشتقاق وليس أصلا. فالإنسان كان مفكرا أولا ثم صار بعد ذلك كائنا عاملا Travailleur . ذلك لأن تغيير العالم الذي تحدث عنه ماركس لن يتحقق إلا إذا حدث وأن قام الإنسان بتغييره فكره عن العالم. فالإنسان كائن مفكرا قبل أن يكون كائن مغيرا. فعندما يقوم بتأويل أو تفسير العالم فهو في الآن معا ينجز تغييرا له ذلك لأن التغيير فعل تأويلي.

المبحث الثالث: سارتر و الثقافة المغايرة

تعرف الفلسفة السارترية (نسبة إلى سارتر) العديد من الامتدادات التي ساهمت بصورة واضحة في صياغة المسار الحقيقي للتوجه الفلسفي لدى جون بول سارتر J.P.SARTRE[1] (1905-1981)، فتأثره بهيغل Hegel في فترته المبكرة، و تأثره بكيركغارد، و هوسرل، و هيدغر، و نيتشه، و لعل الفكرة التي كانت قد سيطرت على عمله الأساسي "الوجود و العدم" 'Etre et le Néant" 1945 لسارتر هو التمييز بين الوجود لذاته، و الوجود في ذاته "être pour soi, et être en soi" و هو التمييز الذي يأتي من هيغل:"والذي هو مع ذلك أساس الفصل بين النزعة السارترية، و النزعة الهيغلية، و ذلك لأن سارتر بعرف الوجود في ذاته، و الوجود لذاته. بطريقة تختلف كل الاختلاف عن طريقة هيغل في تحديدها، على حين يرى هذا الأخير أن الاتحاد بين الوجود في ذاته و الوجود لذاته ممكن. يعلن سارتر أن اتحادهما متعذر أو مستحيل، وهذا التأكيد باستحالة اتحادهما هو نفسه إنكار لفكرة المطلق"[2]

من الصعب إذا القيام بتحديد الصلة القائمة بين الوجود، أي الوجود في ذاته، و الوجود لذاته. فإذا كان الوجود يتجه من حيث أنه عارف فهو يؤول إلى الوجود في ذاته لكونه يضع الوجود مستقلا عنه. هنا يبرز تحديدا التأثير المباشر بهوسرل من قبل سارتر و بالأخص من حيث أخذه بفكرة القصدية "intentionnalité".

لقد حاولت الإشارة إلى الاستقلالية التي نجدها مطروحة بين الفلسفة الهوسرلية، و الفلسفة الديكارتية، و بين الفلسفة الكانطية من خلال تناولهما بالنقد الجذري، فهوسرل يؤكد على أن الأنا ليس جوهرا قائما بذاته مثلما يصر على ذلك ديكارت، لكن الفلسفة عند هوسرل تبدأ أولا مثلما أشرت إلى ذلك في الفصل

[1]- سارتر (جون بول): 1905-1981، فيلسوف، أديب و صحفي فرنسي معاصر.
[2]- قال (جان): الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، ص 162.

الثاني من مبحثه الأول بتعطيل الحكم، أو تعليقه أو بفضل الحكم و ذلك بوضع العالم باعتباره موضوعا بين قوسين و تحررنا من جميع الموضوعات العالمية، و من جميع الآراء السابقة لم يبقى لنا إذا إلا الوعي الخالص هذا الأخير هو الأنا الذي سيمنح لكل موضوع (الشيء) معناه ذلك لأن الأنا الهوسرلي هو عين العلاقة بين الذات و الموضوع. إذا كل وعي هو وعي بشيء ما. فليست ثمة من ذات إلا من حيث هي متجهة إلى الموضوع وهذا ما ينعته هوسرل بالقصدية و نفس هذه الفكرة هي التي حاولت الوقوف عندها لحظة الإشارة إلى فينومينولوجيا هيدغر فيما أن الوعي هو وعي بشيء. وعي متجه نحو موضوع ما و بما أن الذات ليست كذلك إلا من حيث هي قاصدة موضوعاتها فلن يكون إذن للذات في فلسفة هيدغر أي مضمون: "و لن يكون للأنا جوهرا قائما بذاته كما كان الأمر عند ديكارت. إن هيدغر يرفض القول بالأنا باعتباره ذاتا متأسسة بنفسها متميزة في غيرها من الذات الأخرى و دراسة هيدغر للدازين أو للوجود البشري يكتشف أنه ليس ذاتا متفردة و إنما هو وجود في العالم و وجود مع الآخرين".[1]

إن حقيقة الوعي عند سارتر لا يوجد أبدا بمفرده، و إنما هو يوجد لأنه يفكر في شيء ما: "فالوعي الذي يتصور شجرة مثلا يشير إلى شجرة أي إلى جسم غربي بطبيعته عن الوعي. الوعي إذا لا يحدث إلا بتمثيله شيئا غريبا عنه. إن الوعي يولد موجها إلى كائن ليس هو أناه".[2] و يرى سارتر أن الوعي لا يكون أبدا هو نفسه و إنما دائما وعيا بشيء خارجي. إن استعارة سارتر لمفهوم القصدية أبقت عليه وفيا لأرض هوسرل لكن تمكن في الوقت ذاته من إحداث نوع من التجاوز عندما اتجه بهذا المفهوم نحو الموقف الوجودي، فالكوجيطو الديكارتي "أنا أفكر" و على خلاف ديكارت و هوسرل الذي يقرر و بصورة مباشرة وجود الأنا أفكر، فإنه عند سارتر يتجه إلى اللحظة الوجودية أي إلى الوجود الواقعي العالمي، فسارتر يحول الكوجيطو إلى قصدية ثم يقوم بتحويل هذه الأخيرة إلى وجودية طبعا دون أن يضحي بالقصدية و يبرز هذا الأمر عندما

[1]- الشاروني (حبيب): فلسفة جون بول سارتر، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، ص 65.
[2]- الشاروني (حبيب)، المرجع نفسه، ص 106.

يرفض التخلي عن دراسة الموضوعات الماثلة أمام الوعي و المتماثلة أمامنا أي الظاهرة للشعور ظهورا واضحا وجليا.

إن الفينومينولوجيا بالمعنى السارتري و بتحويلها من القصدية الهوسرلية إلى الحدثية (العالمية) "Facticité" الهيدغرية تقتصر على دراسة الظواهر: "دون أن تتعدى ذلك إلى البحث عن النومية الكانطي. الذي يكمن وراء الظواهر أو عن الذات التصورية الماهوية التي تقدم محتواها الخاص. و الظاهرة هي في ذاتها ما يبدو للوجود الواعي لذلك يقرر سارتر أن الفينومينولوجيا هي دراسة الظواهر لا الوقائع".[1]

من هذا المنطلق سنكون مع سارتر أمام دراسة و تحليل لكل ما يظهر للوجود الواعي و عندما يؤكد على أن الوجود سابق عن الماهية فهو يعني بالوجود وجود الوعي. على الممارسة و الفعل إذ من خلالها يتقرر وبصورة مباشرة الحرية الإنسانية. فالوعي هو ممارسة حرة لفعل الوجود و خلق متجدد للماهية و الحرية هي عين هذا التجدد أو هي حقيقته.

إن الإنسان حر من حيث أنه وجود محض قذف به في العالم، أو انبثق منه أو سقط فيه، ثم يتجدد فيما بعد باختياره لماهيته لهذا بإمكاننا القول أن الفلسفة السارترية وجودية واقعية أي مجسدة و عينية لكونها ترتبط بالواقع الإنساني و تجعل من الموجود البشري و حياته موضوعا أساسيا لها و تفضي به إلى تأكيد ذاته الإنسانية دون اللجوء إلى ما هو فوقه أو ما هو تحته إنها تنظر إليه كذات موجودة في العالم وجودا حقيقيا لأن الوجود الحقيقي هو الوجود الذاتي أما الوجود الموضوعي فوجود زائف، و العلم بمعزل عن الإنسان لا معنى له. و لا غاية فهو مجرد حدوث أو إمكان أو شيء اتفق على أنه هناك: " و عليه فقد جعلت الوجودية من الإنسان مقولة أساسية أكدت فيها وجود الموجود البشري الذي يعيش بتفاعل مع غيره من الموجودات البشرية أي كوجود مع الآخرين (الغير) و من دونهم لا يستطيع أن يوجد لأن العلاقة بينه و بينهم هي علاقة وجود لا

[1]- الشاروني (حبيب)، المرجع نفسه، ص 107.

معرفة و معنى هذا أن وجوده في العالم يعني أن يكون له جسد، أو أن يتجسد أي أن يشغل حيزا لكونه و لا يكون في العالم إلى في صورة مادية".[1]

كتب سارتر عمله الأساسي الوجود و العدم محاولا من خلاله إقامة أنطولوجيا فينومينولوجية فهو كتاب يبدأ غيره سارتر تقديم نوعين من الوجود. الوجود لذاته (الوعي – الكوجيطو). و الوجود في ذاته (الذي يتوحد مع عالم الأشياء و مع الموضوعية: "يتميز هذا الأخير بأنه لا يتعلق بذاته أي لا تربطه بنفسه علاقة ما إنه هو ما هو بمنأى عن كل تغيير و تحول و زمانه على العكس من ذلك نجد أن الوجود لذاته الذي يتوحد مع الموجود الإنساني هو الذات الحرة التي تخلق و تصنع باستمرار وجودها"[2]. و يضع سارتر نصب عينه موضوعة أنطولوجيا فينومينولوجيا، مؤكدا على الصلة اللازمة بينهما فهو (أي سارتر) لا يضع تمييزا بينهما إذ لا يقوم الواحد من دون الآخر لكن كيف بالإمكان تصور هذه المعية. معية الذاتية و الموضوعية يقول سارتر: إن العيني "Concrêt" لا يمكن أن يكون إلا الكلية التركيبية، حيث الوعي و الظاهرة (ما هو – في – ذاته) على السواء يؤلفان لحظتين (في هذه الكلية)، و العيني هو الإنسان في العالم.[3] و يبرز اهتمام "الوجود والعدم" باعتباره بيانا في الأنطولوجيا الفينومينولوجية بالجانب الثقافي حينما جعل من السلوكيات أو الموقف الإنسانية النموذجية عنصرا لتحليل خصائص لبناء الوجود الإنساني. و التي من أهم هذه السلوكيات نجد:

1. سلوك التساؤل: موقف الإنسان عندما يتأمل في نفسه و وضعه الإنساني في أية لحظة معينة، و هو موقف يظهر الحقيقة الآتية، و التي تكمن في أن السلب "Négativité" يحيط بالإنسان و يمكن في داخله يقول سارتر: إن الإمكانية الدائمة اللا–وجود "non-être" التي تقوم خارجنا و داخلنا التي تستوجب و تلزم

[1]- العلوان، فاروق محمود الدين: إشكالية المنهج الفلسفي في الخطاب النقدي التشكيلي المعاصر، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2009، ص 140.

[2]- رجب محمود، الميتافزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار الثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 2007، ص 121.

[3] - Sartre J-P : L'être et le Néant, Paris, Gallimard.

أسئلتنا عن الوجود."[1] إن الشرط الضروري الذي يجعل في مقدورنا القول "لا" هو أن الـ"لا-وجود" حاضر دائما في داخلنا و من خارجنا، إنه العدم الذي يكمن في الوجود.

و من هذا المنطلق يمكن الإشارة إلى أن التساؤل يقول محمود رجب: "ينطوي على سلب ضمني ذي شعب ثلاث: 1. عدم المعرفة أو التعرف 2. و الإمكانية الدائمة على الإجابة على السالبية أو النافية 3. و الحد الذي تقف عنده الإجابة المثبتة و تعبر عنه على النحو التالي: "إنه كذا و ليس كذا..."[2] فالإنسان لا يوجد على النحو الذي توجد عليه الأشياء (في – ذاته). إنما يوجد و يخلق لنفسه عالمه في أية لحظة و في أي موقف ذلك لأنه لن يكون شيئا آخر سوى خلق ذاته أي أن الإنسان هو ذلك الذي يخلق نفسه بنفسه ذلك لأن وجوده يتوحد باستمرار مع نمط ثقافته أي مع ما يوجده و يخلقه من أفعال و سلوك. و مع ما هو مقدم عليه من مشاريع: "إن وجود الإنسان الفعلي الخارجي ليس شيئا آخر سوى مشروعه الأساسي، الوضع الفعلي للإنسان لا ينطبق أو لا ينطبق أبدا مع إمكاناته، ذلك أن وجوده يظل دائما وجودا في حاجة إلى. فهو وجود دائما ناقصا و الحاجة هنا غير مرتبطة بشيء ما. ذلك لأنه لا يمكننا ملازمة الوجود الإنساني بمجرد تحققه لشيء ما أي للنقض إن الحقيقة الإنسانية ليست شيئا يوجد أولا لكي يحتاج بعد ذلك إلى هذا الشيء أو ذاك إنها لتوجد بوضعها حاجة و في وحدة تركيبية حميمية مع ما يحتاج إليه والحقيقة الإنسانية تدرك بمجيئها إلى الوجود-ذاتها بوصفها موجودا ناقصا إن الحقيقة الإنسانية هي تجاوز مستمر نحو تطابق لا يتم أبدا".[3]

إن الوجودية السارترية هي الفلسفة التي تحمل القدرة على جعل الحياة البشرية ممكنة، فالإنسان داخل هذه الفلسفة ليس مجرد موجودا كما يتصور وجوده نفسه، بل كما يريد وجود نفسه. كما يتصور وجود نفسه بعد أن تكون هذه النفس قد وجدت و الإنسان من هذا المنطلق خالق و موجد ذاته. لهذا سيكون من الأرجح الذهاب مع الوجودية للقول أن :"الوجود سبق الماهية و ليس العكس. و الإنسان ليس قبل كل شيء

[1] - Sartre J-P: ibid. p 40.

[2]- رجب- محمود: المرجع السابق، ص 123.

[3] - Sartre (J-P) : Op-cit, p 132.

مشروعا و هو مشروع يعيش بذاته و لذاته. و هذا المشروع سابق في وجوده لكل ما عداه. ذلك لأنه هو من شرع في أن يكون لا ما أراده أن يكون لأن المعنى العادة للإرادة هو كل ما كان قرارا واعيا؛ و هو بذلك لاحق وجوده لقرار سبقه. فأن أستطيع أن أريد الانتساب لأحد الأحزاب أو أريد تأليف كتابا أو أريد الزواج. و كل ذلك ليس إلا مظهر من مظاهر اختيار أصلي "Choix original" أكثر بساطة و أكثر طبيعة مما نسميه إرادة."[1]

لقد ارتبط مفهوم الثقافة لدى سارتر بما يقدمه الشخص المثقف من تضحيات من أجل تغير واقعه لهذا سيكون أطروحة سارتر قريبة جدا في تصور هيدغر لها. ذلك لأن هذا الأخير قد أبان جذرية الفينومينولوجيا من خلال التفاته لا إلى الوعي القصدي، و إلى ما هو ترنسندنتالي مثلما فعل ذلك هوسرل، و إنما لالتفاته إلى الحياة اليومية، من هذا الموقع سيتنمر سارتر أطروحات هيدغر أي تقديمه تصور أصيل لمفهوم الثقافة. فالمثقف هو شخص يقدم أعمال و إنجازات لمجتمعه. و هو من هذا المنطلق يكون ملتزم بأداء مهامه على أحسن وجه قصد التمكن من تحرير الأفراد من الأفكار المنغلقة في البداية يمكن الإشارة إلى التمييز الذي يضعه سارتر بين مفهوم العلم، و مفهوم الثقافة. فهذه الأخيرة لا صلة لها بالعالم ، لكونه ينتج علما يخدم أهداف إمبريالية بعلم منه، أو بغير علم وذلك بقيامه مثلا ببعض الأبحاث النووية، لهذا سيكون بالنسبة إلى سارتر شخص العالم بعيد كل البعد عن فضاء الثقافة، و لا يمكنه البتة أن يصير مثقفا، و يؤكد سارتر أنه إذا اشترك مع علماء آخرين في التوقيع على بيان "Manifeste" يدين ما يستعمل فيه تلك الأبحاث في أغراض لا إنسانية فهو يتدل في تلك اللحظة فيما لا يخصه ويتحول بذلك إلى مثقف فالعالم يصبح مثقفا بمجرد ما بعي فيها بنتائج أعماله.

إن المثقف هو الإنسان الذي يسرق الآلة (العلم) ليحصل على نتائج تختلف عما يجب أن يحصل عليه منها. فالثقافة مذ ذاك فعل مقاومة "résistance" يتخطى العلم و نتائجه. إنها مرتبطة بالبراكسيس

[1]- سارتر ج. ب.: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: كمال الحاج، منشورات دار المكتبة الحياة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1978، ص 46.

"Praxis". فالمثقف منتج الثقافة الحقة و الفاعلة المغيرة للأمر الواقع. يقول عنه سارتر: "إنه رجل معرفة إلا أنه رجل معرفة عملية و لأنه يوجد الآن فرق حقيقي بين المعرفة النظرية و المعرفة العملية، إنه العالم أو الطبيب أو التكتيكي أو القانون أو الكاتب أو الفيلسوف أو الفنان الذي يسعى بتكوين نفسه في تناقض داخل المجتمع البورجوازي، و لكن ليس كل هؤلاء الناس يقومون بهذا التكوين لأنفسهم، فهناك علماء يعيشون في حالة من القلق و يتغافلون عن رؤية الأمور و هناك من يريدون بموافقة السلطات إخفاء هذا التناقض على غيرهم، فهم الذين أطلق عليهم صديقي نيزان "Nizan" عبارة كلاب الحراسة "Chiens de garde" هؤلاء لا نسميهم مثقفين لأن ما من أحد يسميهم مثقفين أنهم علماء قلقون... أما المثقف فهو الذي لا يريد أن يعيش هذا التناقض. و إن كان يلاحظ أن هذا التناقض يكونه."[1]

لكن فيم يكمن حقيقة هذا التناقض؟ يرتبط التناقض بعنصرين من أهم العناصر المشكلة للثقافة لدى الإنسان و هما: طبيعة التربية التي يتعلق بها المثقف أثناء مرحلة طفولته، و هي في الغالب تربية من الماضي و بين المهنة "Fonction" التي تفرض غليه فيما يغدو هي مهنة لها طابع الشمول لهذا فإن الثقافة الفاعلة تتطلب إعادة النظر في التربية التقليدية التي كانت تشمل تربية الشعب و في ذلك يقدم سارتر مثلا عن التربية التقليدية، التي سادت في اليابان الإقطاعية. فالطفل كان داخل هذا المجتمع يتلقى تربية في حدود المبادئ التقليدية بما في ذلك احترام الأسلاف والعادات الإقطاعية و الديانات اليابانية التي قد تتمثل في احترام الأسلاف و الخضوع العبودي للإمبراطورية و للطبقة الرأسمالية حتى يصل الطفل إلى سن التعليم العالي، حيث تصبح التربية المشكلة لثقافة الطالب مرتبطة كلية بما هو علمي محض أي لثقافة الطالب لتجعله يشتغل في الفيزياء و الرياضيات و علم الأحياء.

[1]- سارتر (جـ ب) دور المثقفين في المجتمع المعاصر، انظر الملف الذي خصته لسارتر مجلة: أوراق فلسفية، في عددها 14 سنة 2005، ص 19.

هنا يبرز التناقض بصورة واضحة داخل الثقافة المشكلة للفرد الياباني. أو الفرد عموما مهما كانت طبيعة المجتمع الذي ينتمي إليه. ففي الوقت الذي كان يزود أثناء طفولته بمجموعة من المعتقدات التي تطالبه بالخضوع و الإذعان للأمر الواقع، نجده في التعليم العالي (الجامعي)، يتلقى تعليم علمي ينمي فيه الحربة، وتحديدا حرية الفكر، و ليس أبدا ضربة التفكير و مثل هذه الثقافة لا تمنح للمجتمع إلا فردا مسالما، خاضعا لسيادة قانون الأمر الواقع .

فالذين يشعرون بمثل هذا التناقض لاحظوا وقتئذ إنهم آلات في أيدي طبقة متميزة قامت بصنعهم مرتين: مرة أثناء الطفولة، و مرة أخرى أثناء فترة الشباب، مرة مع تلقينهم التقاليد و العادات، و مرة أخرى مع تعليمهم القوانين العلمية و العملية. من هذا المنطلق كان عليهم: "أن يقوموا حسب سارتر بعمل منظم منهجي كان عليهم ليس فقط أن يصارعوا الذات أنفسهم لأنهم قوم يخوضون بعيدا مجالات العقل الكلي و في ذات الوقت هم انعكاس لتلك الطبقة المتميزة.[1]

في هذا المستوى يظهر المثقف اسمي تلك المرتبة الأولى "الثقافية" "Culturel" أي أن الإنسان شاهد في تلك المرتبة مشاركا الامتيازات الخصوصية و في ذات الوقت خادما حرا للكلي العام. و هو يعلم في الآن نفسه إنه هذا وذاك معا. ينبغي عليه أولا أن يختار بين طفولته و بين مهنته. فإذا اختار الأولى كان من كلاب الحراسة. أما إذا اختار الثانية فعليه أن يمارس عملا هدميا و تقويضيا في ذاته ليرفض العنصرية و الخصوصية والامتيازات و ليرفض الفكرة التي تقول إنه إنسان طارق و متميز.

إن مثل هذه التصورات تجعلني أميل إلى القول أن الثقافة التي يتمكن من صياغتها من قبل مثقف رافض لمنطق الأمر الواقع و لكونه يميل إلى ما هو عملي نجده يميل إلى عنصر آخر مشكل للثقافة المجتمع الصناعي والمتمثل تحديدا في العامل "Travailleurs" فهو أقرب بالنسبة إليه من العالم إن المثقف يجد حقيقته عندما

[1]- سارتر (ج-ب): المرجع السابق، ص 23.

يرتبط فقط بالصراعات الموضوعية التي يخوضها العمال سواء في المجتمع الذي يحيا و يعيش فيه، أو داخل المجتمعات الأخرى التي ترمي إلى العام الكلي. أي تلك المجتمعات التي تكافح ضد الإمبريالية و تسعى من أجل استقلالها و سلامها: "عندما يتبادل كل من المثقف و العامل الخدمات فيما بينهم أن العامل مستقل و ليس مشارك إنه يطالب من خلال كفاحه بالحرية وبالمساواة التامة أي أنه يطالب أن تستهلك منتجات عمله من المجتمع كله. و العامل على هذا الاعتبار يضفي على التناقض الذاتي عند المثقف موضوعية ملموسة حية.... وفي الاتجاه المقابل إن المثقف هو الإنسان الذي يشعر بالوعي من خلال لغة الكلام و يفضل الطبقات الكادحة وليس السبب في ذلك أنه يفوق العاملون بل أن المجتمع البورجوازي قد شكله على هذه الصورة".[1]

يبدو سارتر من خلال هذه الرؤية الصارمة مشدود إلى ما هو حياتي "Facticielle". لهذا كان قريب إلى أطروحات هيدغر لكونه الأول الذي حاول جعل من الفينومينولوجيا تلتفت إلى ما هو يومي واقعي. لكن تصير (أي الفينومينولوجيا) مع سارتر تعبير ثقافي يتم عن وعي فاعل و منفعل في آن معا أي أن الثقافة التي يشكلها مجتمع (الصناعة) هي وليدة تناقضات المجتمع نفسه. إذ من هذه التناقضات و يصنع المجتمع وجوده، و المستوحى تحديدا من الرؤية الفلسفة التي بلورها سارتر و المؤسسة داخل عمله الأساسي: "الوجود و العدم" 1943، فالثقافة قضية مقاومة و نضال. تمكن الأفراد من الكفاح من اجل استقلالهم و تحررهم من الاغتراب المفروض عليهم داخل المجتمعات الإمبريالية التي حولت ثقافة الفرد إلى مجرد آلة نمطية تضعهم في هيئة و صورة واحدة.

هنا يبرز إيجابية تصور مفهوم الثقافة لدى سارتر، في كونه مكن الفرد من اختيار مصيره من خلال وضعه لمشاريع تجعل منه إنسانا من خلال وضعه لمشاريع تجعل منه إنسانا حرا و مسؤولا في آن معا. ليس الأمر

[1]- سارتر (ج-ب): المرجع السابق، ص 27.

بالنسبة للمثقفين يقول سارتر: "أن لديهم ما يقولونه بل أن كل المر هو في أنهم يبحثون عن راحة الضمير في الكفاح الذي يخوضونه بجانب الطبقات الكادحة".[1]

و سيكون مفهوم الالتزام "Engagement" بمثابة المفهوم الذي سيجعل منه سارتر مفهوما مفتاحيا لإيضاح تصوره الجذري حول الثقافة و المثقف إذ لا تقوم لهذا الأخير قائمة إلا إذا التزم. لهذا كان الالتزام بمثابة موقف المثقف الذي يعي مسؤوليته الكاملة، موقفه التاريخي و الاجتماعي و يقرر طبيعة السلوك أوالتصرف الذي بإمكانه أن يتبناه أو أن يسلكه في أخذ قراراته الحاسمة داخل مجتمع مليء بالتناقضات والصراعات المدمرة فهو أي المثقف يسعى باستمرار إلى تعديل من التزامه قصد الإبقاء على حيويته و فاعليته "فالالتزام بالنسبة إلى سارتر هو كيفية وجود الوجود. و في معنى محدد فإن الالتزام هو نمط الوجود ذلك لأنه ومن خلاله (أي من خلال الالتزام) الذي أوجد به أكون ملتزما و أنه في كل هذا أتمكن من اختبار موقفي".[2]

و ثمة نوعين من الالتزام فهو سلبي أو إيجابي أما فيما يخص الالتزام السلبي فهو يفيد أن الإنسان يلتزم بما يمليه الآخرون فيحقق ذاته على صعيد الـ"نحن" On. و من ثمة فهو يفقدها في النهاية و يتم هذا الفقدان إما بإخفاء الحرية و يتصف المرء في هذه الحالة بأنه جبان "Lâche" و إما بالاستناد على ما يمكن تسميته بالطبيعة البشرية أو الماهية الإنسانية و في هذه الحالة يتصف بأنه قذر "Salaud" و هذا المسلك في الحالتين ينطوي على (سوء نية)، يتحول فيه الإنسان من موجود لذاته إلى موجود في ذاته أي إلى مجرد شيء.

أما الالتزام الإيجابي فيفيد أن الإنسان يرفض أولا أن يكون ثمة قيم قبلية قائمة أو تكون ثمة حكمة ينبغي الحرص عليها: "و بالتالي فإن الخير و الشر عند سارتر واقعان متحركان و هذا مضمون مسرحية "الشيطان و الرحمن" فإن بطل المسرحية "جونز" يظل مترعجا من الاعتقاد الخاطئ بأن كلا من الخير و الشر

[1]- سارتر (ج-ب): المرجع السابق، ص 34.

[2] -Cabestan Ph et Tomes (A), Sartre, in le vocabulaire des philosophes, philosophies contemporaines VX^{e} siècle, Paris, Ellipses 2002, p 401.

مطلق حتى يتجرد منه. و في مسرحية "الذباب" نرى الله طاغية يفرض على الناس فكرة متحجرة عن الخير يقول الله: لقد خلقت العالم طبقا لإرادتي و أنا الخير".[1]

من هذا المنطلق بإمكاني القول أن الإنسان السارتري ينسج قدره بيديه فهو دائم المواجهة مع الحياة يقوم تناقضاتها لا يفر من قدره، و إنما يواجهه بعناء و حزم، من غير معونة أو سند إلهي. و يلزم بها الآخرين ومن أجل ذلك فإن هذه القيم رغم أنها ذاتية و صادرة عني إلا أنها كلية ضرورية.

[1]- سارتر في الذاكرة العربية، مجلة أوراق فلسفية، العدد 14 سنة 2005، انظر مراد وهبة، سارتر بين الوجودين، ص 170.

الخاتمة

الخاتمـة:

لقد تمكنت الفينومينولوجيا و إلى يومنا هذا أن تكون أهم فلسفة شهدها القرن السابق (القرن العشرين)، لكونها شهدت العديد من الفتوحات داخل العديد من الحقول المعرفية، و لا يمكن استيعاب هذه الفتوحات إلا من خلال إدراك ما يميز الفينومينولوجيا من خصوبة، و مرونة من حيث تناولها لقضايا الفكر، الاجتماع، النفس، المنطق واللغة... إلخ. إذ رفضت الفينومينولوجيا و منذ أول وهلة من خلال مؤسسها هوسرل أن تكون مذهبا أو نزعة أو حتى منهجا قائما بذاته لأنها أدركت مبدأ أن مثل هكذا ادعاء قد يسير بها نحو انسداد أفقها، و منه يعجل بزوالها، وفناءها شأنها شأن باقي الفلسفات و المذاهب العلمية التي ادعت امتلاكها الصدق، أو الحق المطلقين.

هكذا تبدو الفينومينولوجيا مجرد مدرسة مثلما يفضل ريكور "Ricoeur" وصفها، إذ و على الرغم من وجود مؤسسا لها إلا أنه لم يكن هوسرل أبدا مركزا يفرض أو يلزم تلامذته بإتباعها. بل كان المجال مفتوح أمامهم لهذا نجد كل واحد منهم أسس رؤيته الخاصة للفينومينولوجيا من دون التشبث برؤية فكر المؤسس. على الرغم من أنهم كانوا جميعا ينهلون من مصدره باعتباره الرافد الذي لا يجب التنصل من أهميته. إن الفينومينولوجيا باعتبارها فلسفة ترفض الاكتمال، و التحقق لا يعني أنها فلسفة ناقصة و إنما لكونها في ذاتها ترفض أن تصير إلى غاية محددة حتى و عن كان هوسرل يعتبر مشروعه مرتبط بتحقيق الحلم إلا أننا نجده في النهاية يؤكد أن مثل هذا الحلم لا يمكن أبدا تحقيقه في أن تصير الفينومينولوجيا علما صارما. ذلك لأنها بالإضافة إلى ذلك استفادت من النهايات الكارتية التي ميزت العديد من النزعات الفلسفية و العلمية لكونها كانت تبتغي حلم امتلاك المطلق.

لقد جاءت المذكرة لتقدم بعض الإشارات المميزة للفينومينولوجيا و هي متأكدة بأنها إشارات جد ناقصة للصعوبات و التي أشرت إليها في المقدمة. بالإضافة إلى أنه لا يمكنني الادعاء أنني قلت الأشياء المهمة أمام ما ينجزه أهل الاختصاص داخل الفينومينولوجيا من إنجازات طالت الممارسة العملية و شملت العديد من العلوم و الفنون. ويكمن الإسهام الذي حاولت الوقوف عنده في البحث عن أحد أبرز المفاهيم التي قدمت بصورة مغايرة، و مختلفة داخل الفينومينولوجيا على خلاف الفلسفات الأخرى. و المتمثل في مفهوم الثقافة، و على الرغم من أن عملي حاول أن يقدمه

بصورة مختلفة عن ذلك المقدمة داخل المقول الأنتروبولوجيا على وجه خاص. إذ هوسرل لا يحصل من الثقافة و لا ينظر إليها باعتبارها ذلك الكل المركب من فنون و علوم و أديان و عادات... و إنما نجده يتنكر و ينكر مثل هذه الرؤية، مؤكدا إمكان إخراجها و اتقائها من هذا التركيب المفتعل واقعا بديلا عنه. إذ قدم هوسرل الثقافة باعتبارها رؤية بحوثية شاملة قادرة على قيادة بشرية نحو الخلاص المأمول من الأمراض التي سببتها علوم و فلسفات عصره.

يبدو إذا الالتفات على مفهوم الثقافة في بعده الهوسرلي الفينومينولوجي عنصرا أساسيا للبحث إذ يمكنني أن أجعل منه ختم للفينومينولوجيا ما إن يتحقق فعليا على مستوى الواقع و الحياة البشرية. خاصة ما ارتبط بالحياة اليومية المميزة للأفراد، و للجماعة البشرية إذ من خلال السعي الفينومينولوجي نحو بلورة مفهوما بحوثيا و شاملا للثقافة تتمكن الجماعة البشرية من العيش في محبة و تسامح؛ و ذلك لأن الثقافة في معناها الفينومينولوجي هي يقظة وإيقاضي، و هي إمعان النظر، إنها الإيمان المتجدد بأهمية الفلسفة باعتبارها علما أو روحا شاملة إنها حلم الأولين منذ فلاسفة الإغريق لهذا كانت الثقافة في معناها الفينومينولوجي غير مرتبطة بتطور العلوم و الفنون، و الأديان أو بتعقد هذه المظاهر.

و إنما كانت بالنسبة إلى هوسرل خاصة، و بالنسبة إلى الفينومينولوجيين عموما علما يبحث في الأصول الأولى عن الإيمان الحق في قدرات الإنسان القادر وحده على إنقاذ نفسه من الانسداد الذي طال أفق ثقافته المأزومة بثقافة سطحية حاولت توزيع أوهام الموضوعية، الناكرة لأهمية البحث عن الحياة في معناها الروحي.

طبعا لا يمكنني الجزم أن البحث بلغ غاياته و أهدافه الحقيقية و النهائية بالمقارنة مع ما تقدم من دراسات على الرغم من قلتها إلا أنها جد أصيلة، و عميقة خاصة داخل الجامعات التونسية و المغربية، حيث نجد أسماء بدأت تنقش اسمها على سماء الفينومينولوجيا أمثال: محمد محجوب، و محسن الزراعي، و إنقزوا، و إسماعيل مصدق... و إنما الشيء الذي يمكنني تأكيده أ ن عملي يبقى مجرد إسهام يسعى من أجل التشكل مع مر الوقت. و من الممكن أن يعمق البحث فيه مستقبلا لأنني شعرت بالأهمية البالغة التي يحملها مفهوم الثقافة داخل المشروع الفينومينولوجي الهوسرلي. لكونه تصور إنساني شامل لا يلتفت بل يدير ظهره لكل الصراعات و المعارك العقائدية و الأصولية المغرقة في حروب امتلاك الحقيقة المطلقة.

المصادر و المراجع

المصادر باللغة العربية :

***. هوسرل (إ)، أزمة العلوم الأوربية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تر، إسماعيل مصدق، مركز الدراسات، الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1 ، 2008.**

*. هوسرل (إ)، تأملات ديكارتية، مدخل إلى الفينومينولوجيا، تر، نازلي إسماعيل حسن، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1970.

*. هوسرل (إ)، الفلسفة علما دقيقا، تر، محمود رجب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2002

*. هوسرل (إ)، فكرة الفينومينولوجيا، تر، فتحي إنقزوا، مركز الدراسات، الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

المصادر باللغة الأجنبية:

*. Husserl Edmound , philosophie première Tome 1(1923-1924), histoire critique des idées, traduit de l'allemand par Arion Kelkel, Paris, PUF, 1990.

*. Husserl Edmound, philosophie première Tome 2, Théorie de la réduction phénoménologique, traduit par Kelkel, Paris, PUF, 1983.

*. Husserl Edmound , recherches logiques Tome 1, prolégomènes à la logique pure, traduit par Elie (H), Kelkel (Al) et Schérer (R), Paris, PUF, 2002.

*. Husserl Edmound , recherches logiques, Tome 2, recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Paris, PUF, 1962.

*. Husserl Edmound , phélosophie de l'arithmétique, recherches psydrologiques et logique, traduit par English (J), Paris, PUF, 2ème édition 1992.

*. Husserl Edmound , recherches logiques, Tome 3, recherche VI élément d'une élucidation phénoménogique de la connaissance paris, PUF 4 édition 1992.

*. Husserl Edmound , leçons pour phénoménogie de la conscience intime du temps, traduit de l'allemand par henri Dussort, paris, PUF,1983.

*. Husserl Edmound , la crise des sciences européennes et phénoménologie transcendantale,traduit par Gérard Grannel, paris , Gallimard,1996.

*. Husserl Edmound , sur l'intersubjectivité, tome II, traduit de l'allemand par N (depraz), paris PUF ,2001.

*. Husserl Edmound , article sur la logique , traduit de l'allemand par j(english),paris , PUF, 2eme édition ,1995.

*. Husserl Edmound , idées directrices pour une phénoménologie livre I traduit de l'allemand par paul Ricoeur , paris , Gallimard,1978).

المراجع باللغة العربية :

*. إنقزوا فتحي، هوسرل و استئناف الميتافيزيقيا، دار الجنوب، تونس، 2000.

*. إنقزوا فتحي ،هوسرل و معاصروه، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2006.

*. بونفقة نادية ، فلسفة إدموند هوسرل ، نظرية الرد الفينومينولوجي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005.

*. غادامير ج.هـــانز ، طرق هيدغر، تر، حسن ناظم و علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان ،ط1، 2007.

*. سلامة يوسف ، المنطق عند هوسرل، نظرية العلم، دار حوران، دمشق، سوريا، 2002.

*. عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان،ط1 2003.

*. غراندان (ج)، المنعرج الهيرمينوطقي الفينومينولوجي، تر، مهيل عمر، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، و منظورات الاختلاف، الجزائر، 2007.

*. الفريوي علي الحبيب ، مارن هيدغر، الفن و الحقيقة أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقيا، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2008 .

*. طواع محمد، هيدغر و الميتافيزيقيا، إفريقيا الشرق، المغرب، 2002.

*. العلوان م، الدين ، إشكالية المنهج الفلسفي في الخطاب النقدي التشكيلي المعاصر، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط1، 2009.

*. مارتر (ج، ب) ، المادية و الثورة، تر، عبد المنعم الحقيقي، ط3، 1977.

*. مكاوي (ع.غ)، نداء الحقيقة، دار الشرقيات، القاهرة، مصر،ط1 2002.

*. توفيق سعيد ، التجربة الجمالية، دراسة في الفلسفة الجمالية الظاهرية، دار الثقافة للنشر، القاهرة، مصر،ط2، 2001.

*. سارتر ، ج.ب ، الوجودية مذهب إنساني، تر، كمال الحاج، منشورات دار المكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1978.

*. الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر هيدغر، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، لبنان،ط1 2008.

*.هيدغر(مارتن) ، الوجود الحقيقة والتقنية ، تر، محمد سبيلا ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ،ط1 ، 1993 .

*. فال جان ، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ،تر، فؤاد كامل، دار الثقافة ، القاهرة ، مصر ،ط1 ، د.س.

*. الشاروني حبيب ، فلسفة جون بول سارتر ، دار المعارف ، الإسكندرية ، مصر ،ط1 د.س .

رجب محمود ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، دار الثقافة ، القاهرة ، مصر ،ط2 ،2007.

*. سارتر (جون بول) ، الوجودية مذهب إنساني ،تر، كمال الحاج ، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت ، لبنان ، ط1 ،1978.

*. هيدغر (م) ، الوجود والزمان ، تر، فيزان (ف) غاليمار ، باريس، 1986.

المجلات :

*. الزارعي محمد محسن ، الإيبوخيه الفلسفية، البدايات في الفينومينولوجيا ، مجلة الفكر العربي المعاصر 2002.

*. سارتر في الذاكرة العربية ، مجلة أوراق فلسفية ، العدد 14،س 2005.

المراجع باللغة الفرنسية:

*. Barbaras (R) , introduction à la philosophie Husserl, Paris de la transparence 2004.

*. Cabestam (D-H), introduction à la phénoménologie, Paris, Ellipses, 2003.

*. Dastur (F) , Husserl des mathématiques à l'histoire, Paris, PUF, 2007.

*. heidegger (M) , Etre et temps traduit par Vézin (F), Paris, Gellimard, 1986.

*. Russ (J) , philosophie des auteurs, des œuvres, Paris, Bordes, 2002.

*. Sartre (J-D), l'être et Néant. Paris , Gallimard.

*. Housset (E), Husserl et l'énigime du monde, paris, seuil,200.

*. Russ(J), la marche des idées contemporaine un panorama de la modernité Armond / Collin , paris 1994.

*. Russ (J) Philosophie les auteurs, les oeuvres, paris, boralas, 2009.

*. Benoist (J) , Dépassement de la métaphysique in revue philosophique N°=^{2} 2004.

Nathalie Zaccaî, Reyners, le monde de la vie , Tome I , Dilthey et husserl , paris ,cerf, 1995.

*. Huneman (PH), kusch €, introduction à la phénoménologie , paris , Armond /collin 1997.

*. Bernet (R) , du vie du sujet , recherche sur l'interprétation de husserl dans la phénoménologie , paris , PUF,1994.

*. Misrahi (R), qui est l'autre , paris , Armond Collin , 1999.

*. Misrahi (R) , la problématique du sujet aujourd'hui ,paris,Encre – marine,1994.

*. Levinas (E) , en découvrant l'existence avec Husserl et heidgger, paris , J vrin 1988.

*. Phillipe Hune man , Estelle Rulish , introduction à la phénoménologie , paris , J,vrin, 1992.

*. Cabestam (Ph) et tomes (A) , Sartre in le vocabulaire des philosophies contemporaines, VX^{eme} siècle, paris, Ellipses,2002.

الفهارس

كلمـــة شكـــر

الإهـــداء

المقـــدمـــة العـــامـــة 2

الفصل الأول: هوسرل ناقدا لثقافة عصره

المبحث الأول : الطبيعانية و مأزق الموضوعاتية..... 9

المبحث الثاني : نقد أوهام النفسانوية..... 23

المبحث الثالث: دالتاي و مأزق التاريخانية..... 39

الفصل الثاني : الفينومينولوجيا الهوسرلية و ثقافة التجاوز

المبحث الأول: الحدس المحض و مبدأ المبادئ..... 53

المبحث الثاني : الرد الترنسندنتالي و سؤال الذات..... 67

المبحث الثالث : الفنومينولوجيا تجربة إنسانية أصيلة..... 80

الفصل الثالث : الإنعطاف الفينومينولوجي و الإمكان الثقافي

المبحث الأول: فينومينولوجيا الثقافة : لا نهائية الأفق..... 100

المبحث الثاني: هيدغروتيه الثقافة العربية..... 116

المبحث الثالث: سارتر و الثقافة المغايرة..... 128

الخـــاتمـــــة..... 140

المصادر المراجـــع..... 143