

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية

وزارة التعليم العالي و الأ

جامعة السّانیا، وهران.



قسم الفلسفة.

كلية العلوم الاجتماعية.

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة الموسومة بـ:

تأصيل التأويل

« قراءة في تصوّر التاريخ في فينومينولوجيا هوسرل »

إشراف:

أ.د. بن مزبان بن شرقي.

إعداد و تقديم:

مراد فؤاسمي.

لجنة المناقشة:

- أ.د. مولفي محمد – رئيساً. جامعة وهران.
- أ.د. بن مزبان بن شرقي – مقررًا ومشرفًا. جامعة وهران.
- أ.د. محمد محسن الزارعي – مناقشًا. جامعة قابس. تونس.
- أ.د. غيوة فريدة – مناقشة. جامعة قسنطينة.
- د. بوساحة عمر – مناقشًا. جامعة الجزائر.
- د. عبد اللاوي عبد الله – مناقشًا. جامعة وهران.

السّنة الجامعية 2009 – 2010.

إهداء

إلى كل الأمكنة و الفضاءات التي وطأتها و أنا أكتب هذا العمل.
إلى تجربة التشرد و إلى كل لحظة قساوة و توتر عشتها مع أفكاري.
إلى النصوص التي كانت تقسو عليّ بجفائها.
إلى من وعدته و أخلفتُ وعده، إلى الجهد و الإرادة و الصبر و الأناة التي كنت
أستمدّها من كلّ من ينتابه السرور أو الحزن إذا ما تبادر إليه أنني أسلك هذه الدروب، إلى
الدروب الوعرة نفسها و من رافقني و أنا أجوبها.
إلى من يرى بأنّه أهل لإهداء هذا العمل.

كلمة شكر

أَتَقَدِّمُ بِالشُّكْرِ الجَزِيلِ لِمَن يَعْطِي دَائِمًا العَطَاءَ الوَفِيرَ، إِلَى مَن تَقَبَّلَ وَ احْتَضَنَ
الْبَحْثَ وَصَاحِبَهُ، إِلَى بَحْرِ العَطَاءِ الأُسْتَاذِ الدُّكْتُورِ، المَشْرُفِ وَ الصَّدِيقِ، "بِن مَزْيَانَ بِن
شَرْقِي" بِكُلِّ امْتِنَانٍ وَ مَحَبَّةٍ لِأَنَّهُ تَقَبَّلَ كُلَّ شَيْءٍ بِمَحَبَّةٍ.
أَشْكُرُ كُلَّ مَن مَدَّنِي بِبِيَدِ المَسَاعَدَةِ.

أَشْكُرُ أَعْضَاءَ لَجْنَةِ المُنَاقَشَةِ عَلَى قَبُولِهِم مُنَاقَشَةَ هَذَا العَمَلِ.
أَشْكُرُ أَيْضًا كُلَّ قَائِمٍ عَلَى اسْتِمْرَارِيَةِ الفِعْلِ الفَلَسْفِي، بِصَدَقٍ، فِي الجَزَائِرِ.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يحمل التاريخ في معناه الحرفي إحالةً على الـ

القول بأن تاريخ اليوم هو العاشر من أكتوبر...، مثلاً، بحيث يضطرّ المتحدث ان يحدّد اليوم والشهر والسنة، كما أنه يحمل دلالة مجرى مختلف الأحداث التي تطرأ على حياة شخصٍ ما أو مجتمعٍ ما أو شعب من الشعوب أو حتى أمة من الأمم، ولكن هذا ما يُصطلح عليه بـ: التاريخ، الذي هو، من باب أولى، موضوع شغل وانشغال المؤرّخ إذ يحمل الأحداث إلى بوتقة المقارنات المحدودة وتقريبها من بعضها البعض وحتى نقد جملة الروايات التي بلغته، مثلاً، عمّا حدث في القرن السابق أو الأسبق منه، وبصورة عامّة فإنّه، من حيث هو مسيرة بحث، انهماجٌ وكدٌّ في تحصيل وجمع أكبر قدر من المعلومات عن هذا الحدث أوذاك، هذه الواقعة أو تلك، من دون وعيٍ بأنّ التاريخ، في حقيقة الأمر، هو ما يكمن فيما وراء هذه الأحداث، يكمن في المعنى الذي تتأسس عليه وتبني.

التاريخ بهذا المعنى مسيرة من الإجراءات التي ينبغي احترامها لأجل تحصيل معناه، فلا قيمة للتاريخ ما لم يحصل المعنى من ورائه، ولا طائل من تاريخ لا يبتغي خلاصاً من يحرّكونه، ولهذا فليس التاريخ هو الحدث والواقعة بل ما يكمن فيما وراءهما، هو المعنى الذي يحملانه لصالح الإنسان والمهمّة المنوطة به والمطلوب منه تحقيقها، سواء تعلّق الأمر بحكايته وسرده أو بالتنقّل بحرية ما بين العصور أو في تناوله بما هو موضوع كليّ وشامل، إذ لا تهمّ هذه التفاصيل كلّها ولكن ما يهم إدراكه هو نفسه، التاريخ بما هو مُدرّك والتاريخ بما هو موصوف والتاريخ بما هو محدوس.

يقوم العمل الفينومينولوجي على وصف الظاهرة في مستوى الوعي، فلولوعي زمانه وتاريخه بحيث تتحقق الفينومينولوجيا بما هي حادثة في زمان الوعي وفي غير هذا الزمان، فمن حيث هي في غير هذا الزمان قد تجلّت في: علاقتها بفلسفة وسيكولوجيا برانتانو لتعرف توسّعها في دروس هوسرل، وتلكم هي جدلية الفينومينولوجيا الواقعة في التاريخ وخارج التاريخ، أو التاريخ الفينومينولوجي الذي يسمح بوصفه من حيث هو معنى ماهوي متقوم ومتقوم، جدلية كونها: جزء من التاريخ الذي تريد وصفه، ولكن في الوقت نفسه كونها ما يصف هذا التاريخ تحدث فيه.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إنّ الأساس في هذا المجال، فينومينولوجياً، هو ضرورة إجراء الوصف الترانساندانتالي لظاهرة التاريخ بعد أن يتمّ تعليقه ووضعه بين قوسين، بل وردّه إلى خصوصياته الماهوية، إذ توجد سمات تمكّن من استلهاً التّطابق الموجود ما بين التّاريخ والفينومينولوجيا بما هي استخلاص معنى التّاريخ، وأصله في الوقت نفسه، والذهاب إلى القول بأنّ "معنى" الفينومينولوجيا، بما هي انشغال بالتّاريخ وامتيزّة بخصائصه، هو فهمٌ يتخلّى عن فكرة مكان الأصل بما هو تاريخ نفسه.

تقوم الفينومينولوجيا بمواجهة الأصل الذي يتموضع في التّاريخ، أو بالأحرى، تتموضع الأصول في التّاريخ، من حيث هي عملية إفران ما قد حدث قبل زمان الأصول نفسها، وعليه يمكن الجمع بين النقاؤض من حيث إنّ ما يحدث في الزّمان والتّاريخ يفرز ما هو لاتاريخي ولازماني، أي "يحدث في خارج الزّمان".

هذا هو الانشغال الهوسرلي بأحد أكبر الإشكاليات الفينومينولوجية، في تاريخ الفلسفة، التي تتأمّل، بعد طول انتظار، من تحضيرها وتهياتها في مخبر الماهيات، لقراءة مصير أوروبا المعاصرة ومجابهة مآزق القدر المتأزّم الذي ورثته عن الحديثة منها، غير أنّ ما تمّ ميراثه لم يكن جملة الأحداث والوقائع وإنّما جملة الإنجازات والآثار التي اعتبرت، في عمومها، أحكاماً مسبقة، تستعجل الحقيقة لتقع في شباك الزيف والخطيئة والذنب المعرفي.

هكذا يشخص هوسرل تاريخ أوروبا المعاصرة التي لم تعرف كيف تؤسس معناها الأصلي بالعودة إلى الأصالة التّاريخية وهذا لأنّ ما كان ينقصها هو الحسّ التّاريخي الذي هو الوعي بالتّاريخية العلمية التي تتخذها "فكرة الفلسفة" مساراً لها في تجلياتها، أي من أجل ابتغاء غاية هذه الفكرة بما هي مطابقة للعقل اللانهائي وتحقيقاً للمعنى البداهي الذي يؤدّي حقيقة الوعي بالتّاريخ قبل التّاريخ نفسه، ذلك أن ما وقعت فيه أوروبا الحديثة هو إهمال مساءلة هذه العلاقة نفسها، وراحت تغرق الوعي الزائف الذي يهتم بالمنجزات

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

المتأخرة على سبيل التغافل عن أسئلة البدء لا من
النواحي، فليس البدء مما يرتبط بزمان وإنما البدء من جانب الإنجاز، كما يرى هوسرل.

إنّ تناول التاريخ شأن من شؤون تدبير المسألة الذاتية المرتبطة بتدبير الأجواء
المتعالية التي يُشتقّ منها معناه، ذلك أنّ سير وتفكير هذا التاريخ يتلمّس الذاتية في
جوهرها أو بالأحرى يفرض على الذات أن تقرأ ذاتها في الطيّة (Plis) والانتشاء حيث
يتمّ الانعكاس عليها في صورة مرآوية تقرأ نفسها، بقصد استدراك الأصول الضائعة
بتنشيط المباحث الميتافيزيقية، بالدرجة الأولى، فالتاريخية غير ممكنة إلا باستعادة وضع
التاريخ الفلسفي وتقوّمه ذاتياً، على نحو يتطابق والبنية الغائية التي تتوافق مع مجرى
تكوّن المعنى الترانساندانتالي، من خلال إعادة الثقة الضائعة في الوعي الحديث عبر
استحداث مهام العقل النظري معرفياً واستلهاً معنى التاريخية منه.

لا ينبغي الزعم بأنّ هذا العمل يقدم الشيء الكثير، فأكيد أنّ السابقين قد قالوا مثله
أو أكثر أو أقل، غير أنّ الأهم، من ذلك، كامن في أنّه يحقق نوعاً من القراءة التي تهدف
إلى الاطلاع والإمام بصورة الوعي الأوروبي وحركة الفلسفة في مرحلة معيّنة من
الزّمان، على أساس أنها تعود إلى تاريخ الفلسفة في غالبيتها بالنقد والبناء تارة، وتارة
أخرى بالهدم والتّحطيم واللّوم، وفي هذا أكبر فائدة إذ يمكن التعلّم بأنه من خارج الوعي
التاريخي والوعي الفلسفي لا يمكن أبداً أن تستمرّ حياة حضارة بأكملها، ولهذا فإنّ مجرد
التعرّف على أفكار هوسرل في صورتها البسيطة وبالجهد المتواضع، رغم صعوبة
النصوص وعسر الإمام بها، يُعتبر ثروة معرفية ومنهجية تساعد، على الأقلّ مستقبلاً، في
محاولة إتقان هذا المنهج وممارسته على نصوص أخرى إن أمكن ذلك وكان الحظّ مواتياً.

لابدّ من تبيان مصوّغات البحث في صياغة عنوان الموضوع، "تأصيل التأويل"،
التي لم تتمّ إلا بعد الاطلاع على جملة من الأفكار الهوسرلية والإحاطة بها، وبعد التّركيز
على جملة المفاهيم التي تقوم عليها الفلسفة الهوسرلية: أي "الأصل" في جانب و"التأويل"

في جانب آخر واللذان يبدو بأنهما متعارضان، منذ
وذلك بالتحديد؟

يعود تبني مفهوم "الأصل" دون غيره من المفاهيم إلى أنه من بين المفاهيم البارزة في الفلسفة بعامة والفلسفة الألمانية* بخاصة وبأكثر تحديد الفينومينولوجيا نفسها، دون غيرها، بما هي فلسفة الأصل بامتياز، هذا المفهوم المرتبط بإنجازات الوعي في إجراء العودة، إلى الشيء نفسه، إلى عالم الحياة الذي هو أصل كل منتج علمي سواء كان منطقيا، رياضيا، هندسيا أو تاريخيا وفلسفيا أو غير ذلك من أجل التخلص مما درجت عليه الحضارة المعاصرة، العقل الكسول، من عجلة معرفية في تبني الأحكام المسبقة التي ما إن تلبثُ تحصل الحقيقة إلا ويضيع منها كل حق ويتلاشى كل جوهر وتتطخ كل ماهية لها بالعوارض والشوائب، فـ"الأصل" في هذا المقام، وإن كان مفهوما ميتافيزيقيا بامتياز إلا أنه يدل على الحقيقة الفلسفية في عمقها وصفائها ونقائها، وما طلب الفيلسوف عن ذلك ببعيد.

بينما يتعلّق "التأويل" في أعرق معانيه، وهو ما يمكن إفادته من الفينومينولوجيا أيضا، لا تلك الأولوية والصراع القائمان على الاختلاف والفوضى الأنطولوجيين مثلما هو حاضر في فلسفة نيتشه مثلا أو هيدغر وإنما "التأويل"، هو الوجه الآخر لعملية التأسيس، إنه العيان الأول من حيث هو المطلب الفينومينولوجي بما هو مطلق، الأنا المحض مثلا، أو المعنى الأول الذي يأخذه الطّب مثلا عبر التاريخ أيضا، وهو ما يؤكد عليه هوسرل في "أصل الهندسة"، وعليه قد يحمل هذا الوسم [تأسيس التأويل]، بالنسبة لمن يدرك المعنى الفينومينولوجي له، نوعين من التكرار، فالأصل هو العيان الأول في موطنه، أو حتى التطابق والمماثلة فـ [تأسيس] [ص] [إيل] هو [تأسيس] [و] [إيل] وما الفارق بينهما سوى فارق "الصاد" و"الواو" المتوسطتين لدى كتابتهما حرفياً*، بحيث تذوب معهما كل

* تجدر الإشارة في هذا المقام إلى مساهمات كل من جينبالوجيا نيتشه واستدكار هيدغر على وجه الخصوص في تكريس هذا التقليد المتمثل في بحث الأصول.

* هذا، بطبيعة الحال، حينما يتم التفكير في مستوى اللغة العربية.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الفروقات، ليصبح المعنى إحالةً على: التأيّل، والتأيّد، والتأييد،
صيرورة الشّيء أولاً وقبل كلّ شيء، أي الشّيء بما هو قبلي (A priori)، وهو ما تبحث
عنه الفينومينولوجيا في أصلاتها، والشّيء من حيث له أولوية وهو أساس فلسفة التّأويل،
وبهذا فإن الرّجاء كله في أن يكون هذا الاختيار موقفاً.

أمّا عن السؤال: لماذا التاريخ وفلسفته؟ ولم هوسرل دون غير؟ فلأنه اهتمام بدأ
مع بدايات التّكوين الفلسفي إلى درجة أنّه أصبح يأخذ صفة الانشغال قصد الاشتغال نظراً
لما يحمله من متعة البحث، إضافة إلى أنّها عملية حصر للموضوع قصد احتواء كلّ
حيثياته، أكانت ذاتية أو غائبة، علماً أن الاهتمام بطبيعة هذا الاهتمام لا تعني أبداً التّوجّه
إلى ما هو سياسي واجتماعي، وهو ما قد تأخذه أحياناً "فلسفة التّاريخ" من معان، كما هو
سائد لدى الكثير ممّن يفهمونه من "التّاريخ"، وإنّما أكبر الاهتمامات كامن في الاشتغال
على أسئلة المعنى لدى الإنسان، الإنسانيّة والحضارة، وباختصار، "الفلسفة" لما هي تشمل
هذا وذلك من المفاهيم زيادة على أهميّة تيمة تكوين الوعي المحتواة في تاريخ الأنا
وتاريخ العالم من حيث هو متقومّ في الأنا الخالص، أي التّاريخ كتجربة معيش ينبغي
التّفلسف فيها.

يعود اختيار الفينومينولوجيا لكونها فلسفة الحياة بامتياز، حياة العقل والوعي
المعيش، وفي المقابل، فإنّ الاهتمام بهوسرل، الفيلسوف "الألماني"، صاحب الطّروحات
والتناولات العسيرة التي ليس لقارئها أن يحصل معانيها ويدرك مبعثياتها وينال مطالبه
منها ببسر ولين، فإنّه من باب أن القراءات العربية شحيحة من جانبه تبخل عليه بالتّناول،
إذ تكاد تُعدّ مقارنة مع فلاسفة آخرين وفلسفات أخرى، وهذا من أحد أسباب اختيار هذا
الموضوع، أي إثراء المكتبة العربية بهذا النوع من الدراسة المهمّة بأسئلة الأصل،
التّأويل والتّاريخ.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

ما هو دور سؤال الأصل في تأسيس رؤية

الكوجيتو، فلسفة العودة الجذرية للأنا الخالص المؤسس لكل وجود، إلى فلسفة جذرية بتسمية فلسفة للتاريخ؟

من خلال الإجابة عن فكرة محورية متضمنة في هذه الإشكالية متعلقة بأنه إذا كانت الذاتية هي التي تقوم التاريخ بما أنها تعيه وتمارس مختلف الإجراءات العقلية لتحصيل معناه، وكانت، في الوقت نفسه، موجودة فيه، التاريخ، فكيف يمكن لمن يتقوم أن يكون متقومًا؟ هذا هو الإحراج الفينومينولوجي الذي تطرحه فلسفة هوسرل، وهنا يكون المطلوب تحديدًا الإجابة عن هذه الإشكالية، من خلال قراءة تحليلية تأويلية، تعتمد على محاولة فهم النص وتوظيفه لصالح الإشكالية العامة للموضوع وهذا بعدما تم القيام بتقسيم المهمة إلى شقين أساسيين: الشق الفينومينولوجي المتعلق بأسئلة تقوم المعنى نفسه، والشق الغائي المتعلق بأسئلة الثقافة ومجازة الأزمة وبحث المعنى في الإنسانية، وهو ما يمكن أن يدعيه هذا العمل من طموح الجمع بين سؤال المعنى والتاريخ ليحصل في الأخير عن وحدة "المعنى في التاريخ" أو التاريخ بوصفه مسيرة البحث عن المعنى المتقوم في الذات، وهذا من دون البحث عن نهاية أو غلق أفق البحث من خلال الوعي التام بأن مسيرة الفينومينولوجيا تتمثل في الاستمرارية أكثر منها في اتباع سياسة النهايات التناهيات وهو ما يمثل مفهوم الأفق المنعطف للفينومينولوجيا نفسها التي تعلن عن ذاتها في صورة الحركة التأويلية مع فلاسفة المنعطف.

تبحث هذه الإشكالية عن جواب قد يكون لاختبار النصوص الهوسرلية شفاء لها فيها وارتواء لعطشها بها، بحيث تكتشف وحدة الفكر الهوسرلي إلى غاية نقطة بعينها، لو تم التحديد الجيد للدور الوسيط بين الوعي والتاريخ، المحدد بالأفكار في معناها الكانطي، المفهومة بما هي مهام لانهائية، تتضمن تقدمًا بلانهاية وبالتالي تاريخًا، ولكن لو كان زمان الإنسان هو التطور الذي تطالب به فكرة لانهائية، كما هو الحال عند كانط مثلاً، في "فكرة التاريخ الكوني من منظور كوسموبوليتي" وفي باقي الأعمال في فلسفة التاريخ، فإن هذا التجاوز يطرح لفلسفة، الأنا نحو فلسفة الإنسانية التاريخية، عددا من الأسئلة الجذرية

المتعلّقة بكلّ الفلسفات السقراطية، الديكارتية، الكا
الواسع.

ولأجل الإجابة عن الإشكالية المطروحة تمّ تصميم مخطّط عمل يحتوي على مدخل
وأربعة فصول وخاتمة، بحيث يحتوي كلّ فصل مبحثين اثنين، إذ تمّ تحصيل ما يلي:

المدخل النظري، يهدف إلى إعطاء صبغة خاصّة للعمل، بحيث يحاول أن يضع
القارئ في الجوّ العام الذي يسعى إلى الخوض فيه، ذلك أنه جسّ لنبض قيمة التاريخ في
التصوّر المعتاد عليه، والبحث في مداها، لأجل التمكنّ من صنع الأرضية الأولى التي
ينبغي، من خلالها، ولوج مباحث العمل، من دون مفاجأة القارئ وإثارة استغرابه، إذ
يتناول أساساً رؤية عامة حول التصوّر الفينومينولوجي للرؤية الطبيعية التي أسّست فلسفة
رؤية العالم والفلسفة التاريخانية التي تتبذها الفينومينولوجيا، مع تناول نموذجين لهذه
الرؤية هما الفيلسوفان هيغل وديلثاي، وعلى العموم فإنّ هذا المدخل هو دراسة استطلاعية
لمقالة اللوغوس التي أطلق عليها هوسرل تسمية "الفلسفة بما هي علم صارم".

الفصل الأوّل، وهو الموسوم بـ: **الفينومينولوجيا وتأسيس المعنى**، ويستهدف
بحث إشكالية المعنى من حيث هي إنجاز فينومينولوجي إذ إنّ هدفها العام تحصيل رؤية
شاملة وملمّة بفينومينولوجيا المعرفة التي تؤسّس المعنى بناءً على كونها فلسفة للماهية،
وهو عموماً محاولة لقراءة أعمال هوسرل الأولى من "مفهوم العدد" إلى "فلسفة الحساب"
وخصوصاً مجموعة الـ"أبحاث منطقية"، وينقسم إلى مبحثين، الأوّل منهما موسوم بـ :
فينومينولوجيا المعنى والمعنى الفينومينولوجي، ويتطرّق إلى التجلّيات الأولى لفلسفة
المعنى وأساساته، والتي هي في الوقت نفسه مراحل تطوّر الفينومينولوجيا ومعاييرها
التمثّلة في المرحلة الرياضية والمرحلة المنطقية، أي المراحل الأولى قبل أن يصف
هوسرل، نفسه، فلسفته بأنّها فينومينولوجيا الحيّاد، وضرورة العبور بأهمّ الأسماء، عموماً،
الفلسفية والمنطقية التي أحاطت بهوسرل، ومن ثمة جاءت مهمة محاولة بلورة مفهوم
للفينومينولوجيا وأهم دالاتها وعلاقتها بالبحث عن المعنى الذي كان واقعا تحت تأثير

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الرؤى الرياضية والمنطقية، والتي تعهّدت بالاشتغال

لسيكولوجيا برانتانو وتلامذته، وذلك لأجل غايةٍ نهائيةٍ هي الوصول إلى أنّ الوعي بما هو قصدي فإنه منبع كلّ تقوم للمعنى وعطاء له، وعلى ذلك جاء هذا المبحث ذو مهمة تدشين الفلسفة الأولى بما هي بحث في الماهية التي توصف بأنها بحث في المعنى، وذلك من خلال التطرّق إلى أجديات الفينومينولوجيا الهوسرلية.

بينما في المبحث الثاني الموسوم بـ: فينومينولوجيا ما قبل التكوين، فقد تمّ التركيز على الآليات الأساسية التي تسدّد عطاء المعنى الفينومينولوجي والمتمنّلة بالدرجة الأولى في الحدس وفي علاقته بالدلالة الفارغة ومدى مجاوزة الأبحاث الهوسرلية للإنجازات البرانتانية في الدلالة الفينومينولوجية التي لم تعد قائمة على النفسي تحوّلًا نحو دراسة البنى الأساسية التي يقوم عليها عطاء المعنى، ذلك أنّ أفعال الحدس وحدها هي أفعال الأصالة الإدراكية التي تمسك بكبد الحقيقة في طبيعة النهار، أي تقبض بالماهية في نورانيتها، من خلال ضرورة تحقيق تغيير الموقف أو الانقلاب من الموقف الطبيعي إلى الموقف النظري، الفينومينولوجي، إذ لا بدّ من تحصيل معنى مختلف للموضوعية عن المعنى السائد، أي معنى لاطبيعي لها، يتوافق مع تغيير الموقف، وضرورة محاورة تصنيفات كانط للحدس القاصرة، فالمسألة مرتبطة بتطويع مفهوم الحدس واختراق مساحات أخرى له هي التي يقوم فيها المعنى بصورة أكثر امتلاء وأكثر أنطولوجية، المعنى الأصلي، وبالتالي، تكون إمكانية تأسيس العلم في صورة أكثر دقة وأكثر صرامة، ولهذا فقد كان من الضرورة العودة إلى مسألة البداهة التي يُعتبَر ضروريّ تحصيلها لأجل معرفة الأصيل من الزائف والمعنى الأصلي، من التقني، الذي يتمّ العثور عليه في الحدس المقولي بما هو تحصيل للحقيقة من دون بقايا تحصيلًا خاليا من التسرّعات الاستنباطية لمختلف الأحكام التي يتأسّس عليها العلم الحديث، لأجل الوصول إلى بداهة قطعية علمية ذات نقاء وصفاء، وعلى العموم هذا ما يمكن الاتفاق حوله بتسمية فينومينولوجيا ما قبل التكوين، أو فينومينولوجيا تكوين المعنى، بما أنّ المعنى الحقيقي للتكوين بالمعنى التاريخي لم يتوفّر بعد في فلسفة هوسرل.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

أما الفصل الثاني والموسوم بـ: التكوين وا

لـ "تأملات ديكرتية"، فإنه يهدف إلى البحث عن افتراض مفاده وجود نوع من التكوين التاريخي في الحياة الإيغولوجية، بشقيها: الأنوي والبيذاتي، مثلما وسعها هوسرل، في مقابل الإيغولوجيا الديكرتية، بحيث تم توزيع هذه المهمة على مبحثين أيضا، يختصّ الأول بالتاريخ الأنوي بمختلف حيثياته، أما الثاني فهو مختصّ ببحث هذا التاريخ وإمكاناته على مستوى البيذاتية.

بأكثر تفصيل فقد تمت تسمية المبحث الأول بـ: التكوين الإيغولوجي، وهو الذي يبحث في أسئلة التاريخ الذاتي، من حيث إن السيكولوجيا الفينومينولوجية تنطلق من تصوّرات غير التصوّرات الكلاسيكية، الديكرتية وغيرها، ومفاد ذلك أنّ هناك حياة كاملة ذات صيرورة وتحوّلات وإمكانات في تحصيل القبلي تقوم كلّها على تقوّم الأنا المحض أو المطلق، ولكن حتى يتمّ التوصل إلى هذا الأخير لابدّ من خوض مسيرة هذه الحياة، وهو ما يتفقّ عليه بالتكوين الأنوي، ولأجل ذلك كان لزاما تحديد الفارق في المعنى ما بين مقصود الوعي عند ديكرت ومقصده عند هوسرل لأنّ كلّ شيء يتحدّد بناءً عليه، فالوعي بالمعنى الثاني يتضمّن مناطق وجبهات ومشاهد وساحات هي التي يمكن وصف التكوين التاريخي من خلالها، ولكن شرط الاتفاق أنّ هذا التاريخ هو تاريخ الأنا وتحصيله على ما هو أكثر محايدة فأكثر، لأجل بلوغ الأصل ومعانيه، من خلال تلك الإجراءات والترسّبات، فالوعي يحمل التاريخ قبل أن يحمله التاريخ، وعموما فإنّ هذه المسيرة التي يتمّ خوضها في هذا المبحث تهدف إلى الكشف عن فكرة ما إذا كان الوعي يتقومّ التاريخ فعلا أم لا.

بينما يتناول، المبحث الثاني، التكوين البيذاتي، وهو محاولة فهم ما يجري التفلسف حوله في التأملين الرابع ولأسيما الخامس من "تأملات ديكرتية"، إلى جانب مصنّف "عن البيذاتية" بجزئيه الأول والثاني، إذ إنّ الهدف من قراءة هذه الأعمال كامن في الكشف عن الأرضية الحقيقية لإمكانية تاريخ مؤسس على علاقة الأنا بالآخر، بحيث يغادر هوسرل في هذا المجال أرضية النزعة الأنوية، على أساس، خيط ناظم، يتمثّل في تطوير الرّد، من رد ذاتي إلى بيذاتي، عبر دروب ثلاثة أولها التّطابق في الدّرب الديكرتي

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

بحيث تبتدأ هذه العلاقة من خلال إدراك الجسد بنا

وجسد حي، والردّ البيّنات في الدّرب السيكلوجي زيادة على عالم الرّوح المشترك في درب عالم الحياة حيث يعتبر هو العالم الممتاز بإمكانية وتحقق البيّناتية بما هي نوع من التأمّل في التاريخ الجمعي، بحيث يتحقّق اعتبار التّبادل القسدي ما بين الأنواع المختلفة التي يتمّ فيها تقوّم الآخر بما هو آخر في الأنا، فإنّه لا يمكن الحديث عن الجمع إلاّ بناءً على عمليّة تبادليّة بين الأنا والآخر، يكون فيها الآخر آخرًا بالنّسبة للأنا والعكس بالعكس.

أمّا فيما يتعلّق بـ **الفصل الثالث** فهو موسوم بـ: **سؤال الزّمان ومنهج الارتداد التاريخي**، من حيث هو يهتمّ بطرح أسئلة الطّابع العام لزمان الوعي ومن ثمة يتّجه نحو طرح أسئلة الارتداد وهل يمكن اعتبار الفينومينولوجيا، بوصفها منهجًا في الارتداد، نوعًا من الكرونولوجيا التاريخيّة؟ في الواقع إنّها ليست كذلك بالمعنى الدقيق لأنّها تمارس مهمّة أركيولوجية، مهمّة التنقيب والحفر لإيجاد لحظات البدء والبداية المطلقة عن الأصل، وبالتالي يمكن اعتبارها نوعًا من الحسّ التاريخي والوعي به، لا على سبيل القراءة الكرونولوجية وإنّما بناء على اتّباع خيط الانتظام الذي يوجّه البحث بغضّ النظر عن البعد الزّماني الطبيعي وهذا هو الدّافع الذي يؤدّي في المبحث الأوّل من هذا الفصل، الموسوم بـ ردّ الزمان والزمان الفينومينولوجي إلى ممارسة الردّ على الزّمان الطبيعي، فالببحث التاريخي، الفينومينولوجي، ليس جديرًا به أن يخضع للتصوّر السيكلوجي لأنّه تحت ضربات الردّ واقع وللصمود في وجه التقوّم ما له من دافع، الأمر الذي يؤدّي إلى أولوية الزّمان الفينومينولوجي على الزّمان الكوسمولوجي بحيث إنّ الأوّل يتقوّم الثاني ويمنحه المعنى، أساسًا، بما هو أساس له، وبالتالي يكون الوعي بالزّمان وعيا بالذات التاريخيّة التي تتقوّم زمانها، ولأجل تشكيل رؤية دقيقة في هذا المبحث تمّ اللّجوء إلى عقد مقارنات بين الزّمان الفينومينولوجي كما هو لدى هوسرل مع مفكّري الزّمان على غرار القديس أوغسطين الذي يُعتبَر تأسيسه لهذا المفهوم سابقًا لهوسرل رغم وجود بعض الاختلافات فيما بينهما، إلى جانب مفهوم الدّيمومة عند برغسون، غير أنّ الأهم في هذا المجال هو تركيز هوسرل على الحاضر بما هو النقطة المفصلية التي تمكّن من فهم الذات وفهم زمانها الذي يتأسّس في الحاضر الحي أو الرّاهن الفاسد، سبب الأزمة، الذي لا بدّ من أن

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يتأسس ويُتقوّم حتى يمكنه أن يتّصل بالماضي في د
الإطلاق. هذا المبحث عموماً نوع من القراءة الاستكشافية لـ"دروس من أجل
فينومينولوجيا الوعي الحميم بالزّمان".

أمّا المبحث الثاني، من هذا الفصل فقد أُطلقت عليه تسمية الارتداد التّاريخي
والعودة إلى الإغريق. وهو عبارة عن إطلالة على "الفلسفة الأولى" و"أزمة العلوم
الأوروبية"، إذ يبحث عن مدى مصداقية المبحث السابق بحيث لا يحتاج البدء
الفينومينولوجي إلى الزّمان في تسلسله وإنّما إليه بما هو لحظة مطلقة لأجل أن يكون البدء
مطلقاً ويتحقّق الارتداد على سبيل الرؤية التي تتصوّر بأنّ الفينومينولوجيا من دون
الإغريق غير ممكنة التّحقّق لا من باب العودة إلى الماضي المنفصل عن الحاضر وإنّما
من باب أنّ هذه العودة هي نفسها عودة إلى حاضر لا بدّ من استدعائه، بعدما كان في
غياهب المنسيّ نظراً لانعدام مبرّرات استدعائه إلى الحضور، وهذا لأنّ اليونان هم من
يتمثّل فيهم الخلاص لأنهم قد عرفوا الموقف النظري من حيث فهموا الحياة ومعناها
وربطوا الوعي بالحياة إذ لم تكن لديهم تلك الهوة السّحيقة التي عاشها عصر الأزمة
ووضعها بيديه، سواء تعلّق الأمر بالجانب الإيتيقي أو بالنظري فكل الأمر مرتبط بتأسيس
العقل وبناء كلّ شيء عليه ومن هنا تكون إمكانية البدء في التّاريخ بما أنّها تفهم لحظة
الانطلاق في اليونان الذين كانت لديهم رؤية نحو اللانّهائي، نحو تقديس العقل والمهمة
التي تتمتع بها الفلسفة من حيث هي أجدر بتحقيق الطّموح اللانّهائي ومن ثمة الميل إلى
استمرارية تاريخية من عصر اليونان إلى عصر الحداثة بوصفها الوريث الشّرعي
المطالّب بتحصيل الوعي ومن ثمة العودة إلى اليونان، العودة إلى الفلسفة بامتياز.

أمّا عن الفصل الرابع، والذي تمّت عنونته بـ **مباحث الأزمة والمعنى
الفينومينولوجي للتّاريخ**، فهو واضح من اسمه بأنّه نوع من مباشرة العمل على أرضية
التّاريخ من خلال "أزمة العلوم الأوروبية" وملاحقها بضميماتها مدعّمة بـ "الفلسفة الأولى"
أيضاً، ولكن التّاريخ الذي يُفهم بما هو تلك الشمولية التي تحوي كلّ منجزات الإنسانيّة

الغربية من الناحية العلمية والفلسفية والإنسانية، إنه جوانبها، وبما أن هذه الجوانب تعيش الأزمة فإن التاريخ نفسه في أزمة.

هذه هي تيمة المبحث الأول من هذا الفصل وحملت عنوان: فينومينولوجيا الأزمة وغياب الحس التاريخي، أي أن غياب الوعي بالمهمة التاريخية في مختلف أنحاء العلم سواء في النظري منه أو العملي بالنظر إلى أن هذا الوعي التاريخي هو نوع من الإجراء الإنجاز الذاتي الذي يمارسه الوعي في مختلف أرجاء العلم، فثمة تكمن الأزمة نفسها، أي أنها لا تطال الإنجازات العلمية ولا صفة العلمية لعلوم العصر الحديث وإنما تطال تخييب البحث عن الأصول التي هي أحد مقامات المهمة التاريخية وقد تمّ تناول هذا الدرس على مستوى علم الهندسة والطبيعة والاقتصاد والاجتماع والتاريخ، الأمر الذي يعني بأن العصر الحديث، بالنسبة لهوسرل، قد أصبح عصر ظلمات حالكة لا تعرف النور بينما ينبغي على العقل استلام مهمة التتوير، التي تتجلى في البحث عن جملة من المفاهيم وتأسيسها فينومينولوجياً، وهي وظيفة المبحث الثاني، إذ إنه ملزم بالبحث عن المعنى وهو الموسوم بـ المعنى الفينومينولوجي للتاريخ، من حيث يرى هوسرل بأن الوعي بالفلسفة، بما هي مهمة لانهاية وكيان عقلي قائم بذاته، يحتوي مجمل العلوم الأخرى ويحملها على تحصيل الوعي بأنها لا بدّ إلى الفلسفة عائدة بما هي أمّها، وذلكم هو ما يهدف إليه هذا المبحث، فالمعنى الذي ينبغي على هذا العصر تحصيله هو المعنى اللانهاية بالمهمة اللانهاية للفلسفة والتي على مَجَمَع الفلاسفة والعلماء أن يعملوا على إحيائها، لأجل مواجهة أخطار الحرب العالمية وما فرضته من تدمير كانت نتيجة للفهم التقني للعلم، ونسياناً للقيم المطلقة وبحثاً عن المصالح من وراء العلم التقني السائد، وهذا ما يعني بأن المسؤولية كلّها في يد العلماء والفلاسفة، بحيث لا يمكن أن يتحقّق المعنى الفينومينولوجي للتاريخ إلا إذا فهمَ هذا المعنى نفسه بصورة ترانساندانتالية مؤسّسة من قبل الذات في لقاءها مع العالم، من خلال ضرورة العودة إلى تاريخ الفلسفة لأجل البحث عن حلول أفضل، وثمة يمكن الكشف عن الغاية من التاريخ التي هي غاية لا نهائية، فيها يكمن الهدف الأسمى الذي هو الوعي بأن أوروبا الروحية، لا الجغرافية، تحقيق للعقل، فالأزمة أزمة علوم والحل في يد الفلسفة الترانساندانتالية التي عليها أن تجمع أبناءها الذين تفرّقوا،

أما الخاتمة فقد تناولت استخلاص النتائج الع
الفيونمينولوجيا بُعدٍ جدّ مهمّ هو بعد اللغة ومن ثمة تتجه نحو منعطفها، على الأقل بنوع
من الإشارة إليه.

لأجل إنجاز هذا العمل تطلّب الأمر الاعتماد على جملة من الدّراسات والبحوث،
سواء باللّغة العربية أو الفرنسية، منها تلك المرتبطة مباشرة بالإشكالية ومنها غير
المرتبطة بصورة مباشرة، إلاّ أن من أهمّها العمل الشهير للمفكّر الفرنسي جاك دريدا،
الذي تكوّن في بداياته على يد الفيونمينولوجيا، والمقصود هنا أطروحته الموسومة بـ
"مشكل التّكوين في فلسفة هوسرل" إذ يقوم صاحبه بجرد ونقد المسيرة الهوسرلية بدءاً من
"مفهوم العدد" إلى غاية "التّجربة والحكم" بحثاً عن سؤال التّكوين الذي يرى بأنّه المفهوم
الرئيس الذي يوجّه مجمل أعمال هوسرل مروراً بـ "الأبحاث المنطقية" و"التأمّلات
الديكارتية" حتى "أزمة العلوم الأوروبية والفيونمينولوجيا الترانساندانتالية"، إلى جانب
"مقدّمة لأصل الهندسة" التي تتناول الرؤية التاريخية في المعنى العام للعلوم ومن ثمة
تخصّص للتاريخ مجالاً ذو نطاق أرحب، كما يجدر بالذكر المقال المتفرد، للمفكّر الفرنسي
بول ريكور، الموسوم بـ "هوسرل ومعنى التّاريخ" وهو المقال الذي يقدّم رؤية واضحة
المعالم لإشكالية هذا الموضوع وعلى ضوءه كان سير البحث، ومن جانب آخر هناك
عمل، مميّز، يتناول إشكالية التّاريخ من بعد أن ينطرق لسؤال الرياضيات بناءً على أنّ
التصوّر الرياضي للعالم هو الذي عمد هوسرل إلى ممارسته في التاريخ، إنّه عمل "من
الرياضة إلى التاريخ" للباحثة الفرنسية فرانسواز داستور.

أما من جانب الحضور الفيونمينولوجي في الكتابة العربية يمكن العثور على عمل
الباحث التونسي فتحي إنقرّو خصوصاً في مؤلّف "هوسرل واستئناف الميتافيزيقا" بحيث
يرى بأنّ الاستئناف الفيونمينولوجي للميتافيزيقا كان من ناحية الاستمرارية التاريخية، وفيه
خصّص فصلاً عنوانه بـ "البدء والتّاريخ"، فالميتافيزيقا لديه مقرونة بالتّاريخ الذي لا بدّ،
من خلاله، من تأسيس رؤية للنّهضة الحديثة التي يعلنها هوسرل، أمّا عن مجال البحث في
فلسفة هوسرل في الجزائر فإنّ كلّ ما أمكن الحصول عليه من أعمال هو العمل الذي

أنجزته الباحثة الجزائرية نادية بونفقة الموسوم بـ
الفينومينولوجي)، عن ديوان المطبوعات الجامعية، وهو مخصّص للجانب المنهجي في
الفينومينولوجيا الهوسرلية من دون أن يتناول الرؤية التاريخية أو الغائية على حدّ سواء.

غير أنّ عملية البحث في مجال الفينومينولوجيا وخصوصا الهوسرلية منها لم يكن
بالأمر الهين، ذلك أنّها فلسفة غاية في التجريد والتركيز لا يكاد صاحبها يترك تفصيلا
حتى يتّجه إلى ما هو أكثر تفصيلا منها، زيادة على عقلية الرياضية سواء في الكتابة
وفي التفكير وحتى في تصميم أعماله، نظراً لتكوينه الأول، إلى جانب الجهاز المفاهيمي
الذي تتكوّن منه هذه الفينومينولوجيا الأمر الذي أدّى إلى نوع من الحيرة في تبني هذه
الترجمة أو تلك لهذا المفهوم أو ذاك، ومختلف المنعطقات التي تعرّض لها تأسيس هذه
الفلسفة، وعموما إنّها من بين الفلسفات الأكثر صعوبة رغم الفائدة والمقدّرة التي يمكن
تحصيلها من التعامل مع نصوصها، وعلى العموم فهي فلسفة صعبة تتطلّب تمرّسا
ومرانا لا يمكن تحصيلها في بضع سنوات، كما أنّ عامل اللغة التي يتمّ التعامل بها
(العربية والفرنسية) في قراءة النصوص يلعب دوره، أي أنّ النصوص التي تمّت قراءتها
كلّها نصوص مترجمة إمّا إلى الفرنسية أو إلى العربية، علماً أنّ هذه الأخيرة تطرح
إشكالات عويصة في الفهم كما تقدّم ترجمات غير متّق عليها على خلاف الترجمات
الفرنسية التي تستخدم تقريبا مفاهيم موحّدة أو على الأقل لا وجود لفارق كبير في تحصيل
معناها.

هذه الصعوبات وأخرى من بينها تعذر الحصول على كلّ النصوص الهوسرلية ذلك
أنّها مهمة تتطلّب تخصيص فترة بحث مغلقة لم تتّحّ فرصتها، وعلى العموم فإنّ جملة
المصاعب وحتى العوائق في البحث لا تنفذ إلاّ بمواجهة الإرادة لها.

أ. الفلسفة الكلية والموقف الطبيعي.

يبدو بأن الأعمال الأولى لهوسرل (Husserl) لا تلتقي أبدا بالتأملات التاريخية، أو على الأقل، في افتراض اشتغال بهذه التيمة، وأسئلة معناها، ذلك أن الفينومينولوجيا المعبر عنها، من قبل هوسرل، في كتاب "الأفكار الأساسية من أجل فينومينولوجيا وفلسفة فينومينولوجية خالصة I"* (1913) و"المنطق الصوري والمنطق الترانساندانتالي" (1929) و"التأملات الديكارتية" (1929) تقوم بدمج الفلق المنطقي الذي يرجع أساسا إلى "أبحاث منطقية" (1900-1901)، الأمر الذي يعني بأن الشأن المنطقي يقصي الشأن التاريخي كما تعتبر البنية المنطقية، وحتى "الرياضيات الكلية"¹ بما هي أحد الأنطولوجيات المادية، مستقلة عن تاريخ الوعي الفردي وتاريخ الإنسانية، التي تبحث عن المعنى، في إطار مناهضة "الحكم المسبق".

إن موقف التأسيس الفينومينولوجي لهذه الفلسفة يقوم على مواجهة الانفصال أو الانفجار الذي يعيشه العلم، بما أن هذا العلم الجديد الذي يريد أن يكون صارما، الفينومينولوجيا (Phénoménologie)، يصطدم باختفاء العلوم المستندة على الفلسفة، هذه الأخيرة التي شهدت انحرافات إيديولوجية ناتجة عن هذا الاختفاء وذلك الغياب للصرامة العقلية ضد أفكار البداهة، وإذ يسمح نقد "الحكم المسبق" لهوسرل بإجراء نقد للعقلانية الساذجة للقرنين السابع عشر والثامن عشر؛ عقلانية ساذجة تكشف عن السيران الداخلي الخاص لكل المذاهب الطبيعية، وفي مضاعفته حينما تمزج تمثل، الحكم المسبق، وإنتاج،

* تجدر الإشارة إلى أنه سيتم اعتماد الكتابة المختصرة، لاحقا، للعناوين المطولة لكتب هوسرل، إذ يُختزل هذا العنوان إلى "أفكار...I" أو "الأفكار...I" أحيانا أما في اللغة الفرنسية فيعبر عنه بـ "Idées...I"، و كتاب "أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترانساندانتالية" إلى "أزمة" أو "الأزمة" أحيانا، بينما في اللغة الفرنسية فيعبر عنه بـ "La crise des sciences" أما عن الكتابة الفرنسية الكاملة لعناوين النصوص الهوسرلية فمن الأفضل إرجاؤها إلى غاية توظيفها و الاستشهاد بها في الهامش.

¹ Voir : Husserl (E) : Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques I (Introduction générale a la phénoménologie pur), traduction de : Paul Ricœur, Gallimard, Paris, 1950, §§ 8, 10.

معرفة ما، من خلال المفهوم الواسع للطبيعة الذي ينسب
الطبيعة أو التاريخ الخاص من دون اللجوء إلى الروح أو العلم.

ويرجع ذلك إلى الميزة الخاصة التي في فلسفة هوسرل، إنها فلسفة ماهية
(Essence) تقوم بممارسة الرّد (Réduction) على التاريخ (Histoire)، بالمعنى
الأولي الذي يحيل على اللامبالاة به، فالتوجه نحو فلسفة الماهية التي تتمتع بها النّزوعات
المنطقية لـ "أبحاث منطقية" وفلسفة "الأفكار...I" من خلال ممارسة الرّد الماهوي
(Réduction eidétique) بما هو تقويس [وضع بين قوسين] للحالة الفردية والجزئية، لا
يحافظ سوى على المعنى ولا يسهّل من مهمة دراسة التاريخ ومعالجته، على ما هو بادٍ،
إنه ردّ للتاريخ نفسه بما هو جملة الأحداث، الواقع-عالمية، ذلك أن ما هو عالمي وواقعي
مخالف تماما من حيث الماهية لما هو ماهوي، واختلافهما بمثابة معارضة العرّض
للجوهر.

الميزة الأساسية للوعي الفينومينولوجي هي أنه لا يؤمن بالسذاجة التي تفيد الاعتقاد
العفوي بالعالم وبوجوده، لكونه معطى بصورة بسيطة، ومن هنا يكتشف الوعي مقدرته
في العطاء¹ بحيث إن الرّد لا يعني إقصاء العالم، إذ يقوم على النظر إلى ماهيات الأشياء،
فلا يمكن تحصيل معنى الموقف الطبيعي (Attitude naturelle) إلا بعد رده ومن ثمة
يتمّ الشروع في تقوّم الوجود بما هو معنى (Sens)، وهو ما يسعى هوسرل لممارسته
على مختلف العلوم من طبيعية إلى علوم روح (Geisteswissenschaften)، التاريخ
والحضارة، التوجّهات السوسولوجية لكلّ الأجناس "العالمية"، فالروح من حيث هي واقع
اجتماعي تُعتبرُ مفارقة (Transcendance) تقع خارج الوعي على غرار الجسد والنفس
أيضا، كما تتصوّرُها النزعة السيكولوجية والطبيعية عموما، أو بالأحرى هي واقع فردي،
ما يجعل منها ذات طابع عالمي ليست له أية صلاحية بالنسبة للفينومينولوجيا، إذ لا بدّ من
تقوّمها "في" (Dans) الوعي، وبالتالي، لا بدّ من ردها².

¹ Voir : Ibid. § 55

² Ibid. §33, P 108.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

وهذا ما دفع بهوسرل إلى استخدام مفهوم الأصل (Ursprung) بنوع من الحذر، ذلك أنه، وبدءاً من كتاب "أفكار I"، يصرّح علناً: "إننا لا نتحدّث، هنا، بمفاهيم التاريخ، إذ إن مفهوم الأصل (Origine) هذا لا يجبرنا ولا يسمح لنا بالتفكير في أي تكوين يُفهم بمعنى السببية النفسية أو بمعنى التطوّر التاريخي...¹ لأنه يسعى إلى استخدام هذا المفهوم في مستويات أخرى، أحوج إليه من التاريخ الإمبريقي والفردي، وبالتالي لا يهتم هوسرل بأسئلة التكوين الإمبريقي (Genèse empirique)، ذلك أن الإدراك السيكلوجي، الذي يحصل المعيشات بما هي حالات نفسية لأشخاص إمبريقيين وذوات سيكلوجية، يكشف فيهم، عن مساقات إما هي محض نفسية أو سيكلوجية نظراً لكونه يرتبط، الإدراك السيكلوجي، بالقوانين الطبيعية للسيرورة، للتشكلات وتحولات المعيشات النفسية، وهذا الإدراك السيكلوجي مختلف تماماً عن الإدراك الفينومينولوجي"².

يستمدّ هذا الأخير منبعه من الوعي الذي يتقوّمه (Source constituante)، لوعي الفينومينولوجي، بحيث يجري فيه كلّ تكوين فينومينولوجي وتتجلى، بالتالي، السيرورة بصورة أصلية، إذ يعتبر الـ"رد الفينومينولوجي"، مفهوم ومبدأ هذه الحركة، وهو إذن، الرّد، عطالة كلّ تكوين تاريخي³، بالمعنى الكلاسيكي و"العالمي" للمفهوم، وبعد هذا التراجع نحو مُحوضَة (Pureté) فلسفية ذات أسلوب مثالي يتم إعلان نوع من العودة ومشهد فتوحات عظيمة* لم تشهدها حياة قبل.

¹ Ibid. P 7.

² Husserl (E) : Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Traduit de l'allemand par : Henri Dussort, Préface de Gérard Granel, P.U.F. Paris, 1964. § 2, P 7.

³ Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, 1^{ère} édition, Coll : Epiméthée, P.U.F, Pris, 1990, P4.

* فتوحات ينبغي الحذر من تشبيهها بمشروع استنتاجي/استنباطي من نمط ديكراتي بعد الدخول إلى اليقين المطلق لـ"كوجيتو".

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

بناء على ذلك فإن أعمال هوسرل الأو

الترانساندانتالية، لا تحتوي على أي امتياز للتاريخ ومكانته ضمن منظومة العلم، وهو، أي هوسرل، في هذا أقرب إلى موقف أفلاطون (Platon) الذي يلغي التاريخ من تصنيف العلوم على العموم، إذ تتميز التاريخية الإنسانية بأنها نوع من الانتماء إلى العالمية (Mondanéité) من حيث هي أحد الطبقات المتقومة، ما يسهل اعتبارها محتوى مفارق، في حين أن الموقف الماهوي هو الذي يفرض على الفينومينولوجيا طبيعة علاقتها مع علوم الروح، مضادتها للتاريخانية (Anti-historicism) وضديتها للنفسانوية، وهو ما دفعها لتبرير هذا النزوع بالتوجه، بما هي فينومينولوجيا "وصفية"، من الينابيع الحية، الحدس والبداهة الماهويين، الأمر الذي أدى بهذا الاقتضاء المنهجي إلى إقصاء كل عودة إلى الحديثة* التاريخية إقصاءً جذرياً، فالحقيقة الفلسفية التي تختلف عن الرياضية منها لن تخضع للعرضيات التاريخية والنفسية التي يحاصرها الزمان الحداثي، في ما تعلن عنه "الفلسفة بما هي علم صارم".

في مقابل هذه العرضيات ينبغي أن يكون معنى الحقيقة أو طلبها من اقتضاءات الزمانية-الكلية (Omnitemporalité) والكلية (Universalité) في إطلالهما على اللانهائي، بما أن فكرة الفلسفة أو العلم الكلي، طلب الحقيقة، تخضع للتحديد الكانطي لمعنى المهمة** التي تتصف بأنها فكرة لانهائية، الأمر الذي يخلق نوعاً من الاشمئزاز والنفور، لدى هوسرل، من الفلسفات النهائية، سواء في تحديدها لمفاهيم العلم أو الإنسان أو العقل... ما يعني بأن "فلسفة رؤية العالم" (Weltanschauungsphilosophie) هي فلسفة تنتهي الأفق ومحدوديته¹ أو بصورة أخرى هي لافلسفة لأن الفلسفة ذات أفق ضارب في اللانهائي كما هو محدّد خصوصاً في أعمال هوسرل الأخيرة.

* الحديثة (Facticité) هي اصطلاح قد يبدو أقرب نسبة إلى هيدغر الأول بخاصة، مفهوم رئيس في الفينومينولوجيا، وهو عند هوسرل يحمل معنى: سالب في عبارة Tatsächlichkeit بالمعنى الذي تشير به إلى "عرضية" Zufälligkeit الموجود الفردي. أنظر: إنقرّو (ف): هوسرل و معاصروه (من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم)، ط1، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2006. ص 69 الهامش.

** أنظر في هذا الصدد المبحث الأخير من الفصل الأخير: "المعنى الفينومينولوجي للتاريخ".

¹ Voir : Husserl (E) : La philosophie comme science rigoureuse, traduit de l'allemand et présenté par : Marc B. De Launey, 1^{ère} édition, P.U.F, Paris, 1989.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

مع هذه الاقتضاءات الفينومينولوجية يعمل هوسرل على إعلان نهاية نزعة نسبية غير قادرة على ضمان حقيقتها الخاصة، أي نزعة شكّية، فيصبح، بذلك، الانتقال إلى الموقف الفينومينولوجي ضروريا¹ بواسطة عدم القدرة، هذه، أو هشاشة النزعة التكوينية الإمبريقية التي تعتقد، باسم وضعية لا تفهم نفسها، بأنها تتغلق في "علم-الأحداث" (Science-des-faits) والوقائع سواء كان علما طبيعيا أو علما للروح.

فالاعتقاد الطبيعي يمهد طريقا للضياع في ما هو تاريخي وما هو اجتماعي إمبريقيا، ولذا يلزم تعليقه، والتوجه نحو علوم روح مختلفة تماما عن الفهم الساذج لها، إذ لا بد من الآن فصاعدا اتخاذها بما هي تقويمية (Constitutive)، وتأسيس علم روح المجتمعات التاريخية لأجل وباسم الوعي المطلق الذي يتقومها²، بناء على معنى فينومينولوجي.

إن المعنى الفينومينولوجي مستقى من الحدس الفينومينولوجي، في حين أن تيمة التاريخ، بالمعنى الاعتيادي، تتعامل مع كل ما هو حدثي، واقعي، تحدده المنطلقات الأولى لهوسرل في فتوحاته للنزعة السيكلوجية، الأمر الذي يحضر في مختلف مراحل الفينومينولوجيا اللاحقة، وبالتالي فقد كان هناك نوعا من التكرار لفلسفة التاريخ أو على الأقل اللامبالاة بها، لأن التاريخ كان مفهوما، بالمعنى الطبيعي، بما هو تطور³ وتكوين إمبريقي، يجعل ما هو عقلائي متميز بدرجة أقل من العقلانية.

¹ Derrida (J) : Genèse et structure et la phénoménologie, In : L'écriture et la différence, Editions du Seuil, Coll :Tel Quel, Paris, 1967, P239.

² Husserl (E) : Idées I, Ibid. §44, P 142.

³ Ibid. introduction, P 8.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إنّ موضوع مقال مجلة "اللوغوس" (1911)

صارم*، هو نقد النزعة الطبيعية بما هي جملة التصورات الساذجة للعلم، بحيث يلجا هوسرل إلى مقارنة المنهج السيكلوجي التجريبي مع منهج الفيزياء التجريبية، ويرى بأنّ عيب السيكلوجيا يكمن في أنها محاكاة محضة لمنهج العلوم الطبيعية، فهي تتبناه من دون أن تتساءل عنه وعن أصله، الأمر الذي يؤسّس في نظر السيكلوجيا منهاجا صحيحا وجديرا بالاهتمام، إذ تعتمد على بداياته بصورة قطعية، حتى من دون الشك في مدى صلاحيتها من عدمها، وهذا ما يجعل غاليليه (Galilée) أحد أكبر عباقرة العصر الحديث نظرا لتأسيسه لهذا الـ "منهج العلمي" القائم على الفهم السببي للطبيعة.

وهنا يقوم هوسرل بالردّ على النزعتين التكوينيتين التاريخانية (Historicisme) والسيكلوجية (Psychologisme) بحيث يعلن القطيعة معهما فيقصي، بذلك، نهائيا الاشتغال التكويني¹ الذي يقصد منه تحديدا ما يقوم على أنّ كلّ شيء ينبني على تكون سببي (Causale)، حدثي (Factuelle) وعالمي (Mondaine)، بعدما أخضعه لمحاكمة من النوع الذي يجريه كانط (Kant) على العقل، أي نقد، بالمعنى الكانطي، لهذه التصورات الساذجة، من أجل تأسيس رؤية تكوينية ذات طموحات أكثر جذرية وأكثر انفتاحا على الأفق اللانهائي، أي ما يمكن تسميته بالتكوين الترانساندانتالي (Genèse transcendantale)، بعدما تمّ ردّ التكوين الواقعي إلى معناه الفينومولوجي، وردّ الوجود التاريخي والفردي إلى ماهية كلية، وهكذا يتمّ التخلّص من تأثيرات التكوين "العالمي" (Genèse mondaine)² لأجل إعلان البدء في الممارسة الفينومولوجية بحثا عن المعنى.

* يقدّم هوسرل، في الفلسفة بما هي علم صارم، تصوّرا مفاده أنّ "تصوّر العالم"، في فلسفة رؤية العالم، نفسه "فكرة" ولكنها فكرة الغاية النهائية التي يمكن الوصول إليها في إطار الحياة الفردية، و هو ما يعني بأنّ كلّ ما يتضمّن هذا المثال" يختلف باختلاف العصور، و في هذا تكمن دعوة الاعتراض من قبله.

¹ Voir : Ibid. §1.

² Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, ibid. P 27.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

لا يمكن فهم البدء الفلسفي إلا بناء على الم

التاريخ، بموجب أنه لا أصول للفكر سوى مسأله الفعلية، ذلك انه ليس مبدا للتفلسف ولا يحقّه أيضا، فالتاريخ لا يؤسس البدء، بل ومكانته غير جوهرية في تأسيس الموقف الفينومينولوجي، هذا الأخير بما هو حدس الماهية مباشرة غير ذو وجه حاجة للتاريخ أصلا، بل لا بدّ من فصله عنه، في معناه الحدّثي الخارجي، بمعناه التراكمي الطبيعي، بل وإن أمكن الحفاظ على روحه فإنها تلك التي تمثّل جوهره في استثمار المعنى الروحي له من الفلسفات الموروثة، من تاريخ الفلسفة (Histoire de la philosophie)، شرط أن يساعد على التأمّل النظري والتطابق معه، هكذا ولأجل تأسيس العلم النظري الحديث، الذي هو مهمّة الفلسفة التي تحملها على عاتقها، الذي لا يؤخذ في معناه التاريخي أبداً، فهو وإن اضطر إلى العودة إلى مواقف من التاريخ إنما يكون تعامله معها لأجل البحث عن نقاط البدء الفلسفي تأملياً، لا تاريخياً، وهو الأمر الذي يجعل من هوسرل فيلسوفاً لاتاريخياً* (Anhistorique) لا يعطي التساوق التاريخي للمذاهب والأنساق الفلسفية والعلمية هالة التعظيم والتبجيل، بل تقوده "فكرة الفلسفة" إلى تسليط مختلف المواقف النقدية على المتهافت منها لأجل الاتقاء بها إلى مستوى الموقف العلمي المؤسّس على درجة من العلمية الصارمة من نمط علم "الذاتية الترانساندانتالية" (Subjectivité transcendantale).

في هذا العلم تتأسّس مبررات النفور القائم على نقد ورفض البدايات في مختلف العلوم من: طبيعة، نفس وتاريخ، كما هو مرفوض رفضاً باتاً وحازماً تناول مشكلات هذه العلوم وغيرها من وجهة خارجية ووجودية منفصلة عن بنية الوعي، لأنها تؤوّل إلى فهم بنية الميتافيزيقا فهما فاسداً ومنحلاً، بما أن الفهم الطبيعي يؤسّس مواقفه على أن "الأحداث" والوقائع هي التي ترسم مجاري الأفكار والمعايير، في حين لا بد أن يكون العكس هو الصحيح.

* أنظر في هذا الصدد العمل الذي تقدّم به الفيلسوف التشيكي جان باتوشكا (J. Patocka) في عمله "محاولات ساخرة حول فلسفة التاريخ"، بحيث يرى بأنّ هوسرل فيلسوف لاتاريخي على الأقل في بدء أعماله الأولى، بحيث كان همّه المعرفي قائم على القلق الرياضي المنطقي.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إن تيمة التكوين الإمبريقي هي التي تنعش الفلق الهوسرلي، إذ يبدو هذا الأخير، لدى دراسة مسيراته الكبرى، بأنه يتبع حركتين ملحوظتين من التراجع والتقدم: إنه، بالأحرى، تراجع النزعات السيكلوجية، والتاريخانية، السوسيولوجية؛ الطموحات المنطقية والفلسفية كالعلوم الطبيعية أو "العالمية"، غير الشرعية والمتناقضة، وباختصار، إن وجود التكوين "العالمي"، إن لم يكن مُعدماً بما هو كذلك من قبل هوسرل، لن يبلغ، مع ذلك، لا وجود موضوعية الدلالات المنطقية ولا، تضافاً مع ذلك، وجود، أو جدارة، الوعي الفينومينولوجي، أو الترانساندانتالي.

ب. الفينومينولوجيا ضد التاريخانية.

يعتبر مقال مجلة "اللّوغوس"، الفلسفة بما هي علم صارم، بياناً لمجمل مواقف هوسرل تجاه العلوم الطبيعية كانت أم روحية، يدافع فيه عن الفلسفة في مواجهة فلسفات وعلوم اعتمدت على ميتافيزيقا متهافئة تقوم على الحدث والواقع، إنه "إعلان عن نهاية الميتافيزيقا الوضعية"¹ التي أعلنتها بيانات نهاية الفلسفة لمرحلة ما بعد هيغل (Hegel).

إن ما يسمى بالتاريخانية (Historicism) هو التسليم المعرفي بأن كل الإنجازات التاريخية والعلمية تكتسب معقوليتها من ارتباطها بالظروف الاجتماعية للجماعة التي أنتجتها أو التي وجهت إليها في فترة زمنية معينة تتشكل من رؤيتها للعالم، وعلى هذا فإنّ التاريخ يعني، في الأساس، النظر إليه باعتباره تعبيراً عن بعض الظروف الاجتماعية والثقافية، واستجابة لبعض التأثيرات الموضوعة في الزمان والمكان²، وهذا هو المقصود بتسمية "فلسفة رؤية العالم".

¹ إنقرّو (ف): هوسرل و استئناف الميتافيزيقا، (ب، ط)، دار الجنوب، (ب، ب)، 2000، ص 19.
² ريكور (بول): نظرية التأويل، الخطاب و فائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003، ص 142.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إن المعنى العام لـ "فلسفة رؤية العالم" هو

علم صارم، من دون وعي منها بمطباتها، علما أن هناك مسافة شاسعة بينها وبين الفلسفة التي هي "علم صارم" فعلا، كما يرى فيها هوسرل، فهي تقف عاجزة بالدرجة الأولى أمام النزعة الطبيعية، لا تمتلك أدوات نقدها، وتفترض مسبقا بأن العلوم الجزئية كلها ثروة وكنزاً مصدرهما الحقيقة الموضوعية، فهي [فلسفة رؤية العالم] على قدر ما تدعي لنفسها مهمة لانتهائية وشمولية على قدر ما تعلن عن إعجابها الكبير بإنجازات العلوم الوضعية الجزئية إذ تعتبرها أساسا لها، وهي، في هذا، في تعارض مع نفسها، كون هذه العلوم جزئية من جهة، ومن جهة أخرى فإن أساساتها غير كافية لمنح الطابع العلمي حتى لذاتها زيادة أنها تعاني من جهة تحديد مشكلاتها ومناهجها وأهدافها أيضا، وعند هذا فإن تسمية "فلسفة علمية" لا تلبي حاجتها ووظيفتها بالنسبة لهذه العلوم¹.

لقد نشأت التاريخانية، بما هي فلسفة رؤية العالم، عن التصورات الطبيعية نتيجة لظهور العلم الطبيعي* وسواده، في منظومة العلوم المختلفة وامتداداته، بعدما تمّ "اكتشاف التاريخ" وتأسيس علوم الروح (Science de l'esprit)، وبموجب أن لكلّ من هذين العلمين موضوعه الخاص – الطبيعة بالنسبة للعلم الطبيعي والروح بالنسبة لعلوم الروح – فإنهما يزيقان الحقائق العلمية كلية، فالأول يرى كلّ شيء بما هو طبيعة مادية والثاني يرى كلّ شيء بما هو روح، وبعامّة فإن ما يميّز به كلّ من هذين التوجّهين أنهما يضيفان طابع الطبيعة على الوعي [طبعنة الوعي] (Naturalisation de la conscience) بما يحتويه من عطاءاته القصدية، كما يقومان بطبعنة الأفكار والمثل العليا والمعايير².

¹ Husserl (E) : La philosophie comme science rigoureuse, ibid. PP 68-69.

* "ظهرت النزعة الطبيعية (Naturalisme) تبعا لاكتشاف الطبيعة المفهومة بمعنى وحدة الوجود المكان-زمني بحيث تخضع هذه الوحدة لقوانين دقيقة". Ibid. P 17.

² Ibid. P 20.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

ولهذا يكون الاعتراض على التاريخانية اعتر

(Relativisme) والريبية (Scepticisme) المتضمنة فيها، غير ان ذلك لا يمنع هوسرل، هذه المرة، من إدراك القيمة الكبيرة للتاريخ معلنا حينها صراحة وقصدا ومن دون التباس أن الفيلسوف "بحاجة إلى التاريخ، لا على طريقة المؤرخ، ولكن لأجل السماح للفلسفات عينها، بالتطابق مع صورها الروحية"¹، الأمر الذي دفعه إلى مساءلة أكبر فلاسفة التاريخ ومساءلة المعنى الذي أسسوه في فلسفاتهم، هما بالتحديد اسمين فلسفيين: هيغل وديلتاي (Dilthey).

ج. الفينومينولوجيا، التاريخانية الهيغلية، علاقة اللامبالاة.

يفتقر النسق الهيغلي إلى نقد العقل حتى يتمكن من تأسيس فلسفة علمية، وهو في ذلك يناظر الفلسفة الرومانسية، إذ ساهم كل منهما على تقوية ضعف النزوع العلمي في تأسيس علم فلسفي صارم، إذ سمح هيغل نفسه، من خلال فلسفته، وبمساعدة "تقدم" العلوم الحديثة في تقديم معنى زائف لمفهوم العلم بحيث أخذت النزعة الطبيعية، في القرن الثامن عشر، امتدادا طائلا في ترسيخ الريبية تجاه كل مثالية وموضوعية مطلقة باسم "رؤية العالم"².

من علامات هذه النزعة الريبية، لدى هيغل، وعواقبها، ظهور النزعة النسبية والإبقاء على إضفاء طابع الظرفية على مفهوم الصلاحية والإطلاق، بحيث، ومع زوال فلسفته، تمّ زوال الفلسفة كلية وفقدان الثقة فيها وعدم الاحتكام إليها من قبل مختلف العلوم، فكان ظهور نزعة "رؤية العالم" بناء على "تحول فلسفة التاريخ الميتافيزيقية عند هيغل إلى تاريخانية شكّية"³ يتمثل في أنها لم تحاول أن تكون فلسفة علمية لتواجه النزعات الشكّية،

¹ رسالة 15 مارس 1930، استشهد بها R.Bohem، ص XXIII.

² Voir : Husserl (E) : La philosophie comme science rigoureuse, ibid. P 16.

³ Ibid.

نظرا لكونها سريعة الانتشار، ولأن أساس كل ثقافة الصارم الذي يعتقد العلم الوضعي بأنه قد بلغ مبلغه الصارم¹.

إن انحراف الميتافيزيقا الهيجلية نحو التاريخانية الشكية هو ما أدى إلى سقوط حملة الانتقادات الهوسرلية عليها مع عدم منحها، بالأخص، في "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية" أهمية كبرى، ما يتجلى في انتشار هذه الانتقادات عبر مختلف صفحاته، من دون تعيينها في نطاق محدّد يعكس مدى أهميتها، حتى ولو بالنقد اللاذع، فالتاريخانية الهيجلية غير ذات أهمية بالنسبة لهوسرل في مقابل قراءة الأفلاطونية مثلا أو الكانطية أو حتى الهيومية (نسبة لهيوم)، بما أن هذه الفلسفات كلّها ذات موضع، ومقام في تاريخ الفلسفة، جدير بالأهمية نظرا للإشكالية المحورية التي اشتغلت عليها والمتمثلة في "نقد العقل" (Critique de la raison) على خلاف صاحب مؤلّه التاريخ، هيغل، الذي تبنى موقف المطلق في التاريخ بناء على تحديده له، التاريخ، بما هو رؤية راهنية، نهائية يشكّل كل من: الله، الطبيعة والروح إحدائياتها الأساسية ومعالمها الرئيسية، فإذا كان مفهوم التاريخ الذي يشتغل عليه، هيغل، ليس هو العوارض الخارجية وإنما "محتوى الفلسفة [الذي] ليس مؤسساً على الأفعال والأحداث الخارجية للانفعالات والثروة، وإنما من الأفكار المحددة جيّداً"² فإنّ هذه الأفكار وتجلياتها، كما يقول هيغل في الوقت نفسه، تتغيّر من عصر إلى آخر ووفقا للظروف المراهنة لها، ذلك أن الفلسفات متعدّدة، فليست هناك فلسفة واحدة، وإنما هناك متتالية من الفلسفات³ التي تدّعي كلّ واحدة منها أحقيتها وامتلاكها للحقيقة وهو في هذا يسمح لنفسه، وعبر قناعة الديالكتيك، بالاعتقاد بأن كلّ عصر يحمل حقيقته وفقا لها [قناعة الديالكتيك]، وثمة وجه تعبير فكرة الفلسفة⁴ التي تحكي حكايتها في كلّ عصر على هيئة معينة وتقدّم مغزاها في مقام حاضر بعينه، تكون هي نفسها الحقيقة المطلقة وفقا لذلك العصر فقط، دون غيره، وهو ما يبرّر أن العقل يتجلّى في كلّ حقبة زمانية على صورة من الصور تكون فيه تجليات العقل، المؤلّه، على

¹ Voir : Ibid. P 17.

² Hegel (G.W.F) : Leçons sur la philosophie de l'histoire, Tome1 : Introduction : système et histoire de la philosophie, traduit de l'allemand par : J.Gibelin, Gallimard, Paris, 1954, P 39.

³ Ibid. P 42.

⁴ Ibid. P 43.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

نمط من الأنماط ذلك أن العقل في العالم الشرقي يخذ

بوجه مختلف عنه في الرومان-مسيحي والأمر نفسه بالنسبة للعالم الجرمانى¹، وبهذا تكون فلسفة هيغل، في نظر هوسرل، فلسفة مطلق شاحب²، يتلون بألوان مختلفة، ما يعني بأنها ليست مطلقة أصلاً، من حيث التحديد الذي ينطلق منه مفهوم الفلسفة بما هي العلم الكلي.

ترجع حملة اللامبالاة، التي توجه بها هوسرل نحو هيغل، إلى أن أسئلة نقد العقل لم تعرف مقراً لها في فلسفة هذا الأخير لأنها، في الأساس، الشرط الضروري الذي ينبغي أن تقوم عليه علمية الفلسفة وصلاحيتها المطلقة، زيادة على تكريس الممارسة النظرية للنزعة الطبيعية، للقرن الثامن عشر، والترويج لها ولنتائجها الريبية³، وأخيراً، قلب فلسفة التاريخ إلى نوع من "التاريخانية" التي تنتهي إلى حصر الفلسفة في حدود النهائي بما هي "رؤية للعالم" يتحكم العصر في قوامها.

هذا ما جعل من هيغل، بالنسبة لهوسرل، عنصراً فلسفياً لا يلبي حاجة الفينومينولوجيا، ومطلبها، في تأسيس دور العقل وتنشيط التاريخ على خلفيته، إذ لا يمكن استعادته لهذا السبب، بل يكفي التفكير ضده من دون القيام بمناظرته والحوار معه⁴، وهو ما لم يقم به، هوسرل مع غيره من الفلاسفة، إذ يتناول أفكارهم بالنقاش والجدال والحوار وخصوصاً منهم: ديكارت (Descartes) وكانط (Kant) بامتياز، وما تعقبيه عليه، أي تعقيب هوسرل على هيغل، إلا على سبيل الاستثناء لحاجة دحض التاريخانية والنزعة الطبيعية بما أنهما مقترنتان ببعضهما في بسطهما للنزعة الشكوكية.

¹ Voir : Hegel (G.W.F) : La raison dans l'histoire, (Introduction à la philosophie de l'histoire), traduction nouvelle, introduction et notes :Kostas papaioannou, Union Générale d'éditions, Paris, 1965, PP 281-292.

² Husserl (E) : La philosophie comme science rigoureuse, ibid. P 16.

³ Voir : Lévinas (E) : Entre nous (Essais sur le penser-à-l'autre), Grasset, 1991, P 89.

⁴ Ibid. P 89.

بما أن فلسفة "رؤية العالم"، في نظر هوسرل، نزعة تاريخانية، فهي فلسفة اللاعقل، ورغم اعتراضات ديلثاي الحادة* يستمرّ هوسرل في التفكير بأنه، ديلثاي، ككل تاريخاني لا يتجنب النزعة النسبوية ولا حتى الشكية منها**، إذ إنه يقوم بمزج المعايير النظرية بالحدثية التاريخية كما ينتهي إلى خلط لغة لينتز (Leibniz) ولغة الـ"أبحاث المنطقية" أو حقائق الحدث وحقائق العقل، وهذا نظرا لأن الحقيقة المحضة أو طلبها ناقصان في معناه لديه، كما قام ديلثاي بإعادة الاعتبار للحقيقة من داخل شمولية تاريخية محدودة، أي من شمولية الحدث النهائي لكل البيانات والإنتاجات الثقافية¹.

يعتبر التاريخ، في نظر ديلثاي، علما موضوعيا يهتم بدراسة الأحداث التاريخية² في الماضي بحيث يخضع لاستمرارية زمانية بالمعنى البسيط فـ"تتابع الأجيال، التي أبدعت الرّوح الأوروبية، في إدراك الشيء في حدود معينة، هو كلُّ يتمّ عبوره

* يدعو ديلثاي في مخطوط "الوعي التاريخي و رؤى العالم" (La conscience historique et les visions du monde) تطابقا مع نظرية المعرفة 1883، إلى دراسة مختلف مراحل التطور التاريخي لرؤى حياة العالم من الإغريق إلى أيامنا هذه، [أيام عصره]، باستخدام "المنهج الوصفي و المقارن، فينومينولوجيا النسق الفلسفية". Voir : Gens (J.C) : La pensée herméneutique de Dilthey (Entre néokantisme phénoménologie), Coll : Opuscul, P.U. S, 2002, P 104.

** يكتب هوسرل: "لا أفهم كيف أنه [ديلثاي] تحصل، انطلاقا من تحليله التعليمي لبنية، لتيبولوجيا (Typologie) رؤية العالم إلى حجج حاسمة ضد النزعة الشكية" (الفلسفة بما هي علم صارم). بصورة طبيعية، فإن التاريخانية ليست محكومة إلا بالقياس لكونها مرتبطة بتاريخ إمبريقي، بتاريخ كـ Tatsachenwissenschaft (تاريخ علم الأحداث). "التاريخ، العلم الإمبريقي للروح بالتكوّن (En gènesie)، يكتب هوسرل، غير متمكّن بقدراته الخاصة على اتخاذ القرار، بمعنى أو بآخر، ما إن أمكن تمييز الدّين (La religion) كصورة خاصة للثقافة، الدّين كفكرة، أي كدين صالح؛ إن وجب تمييز الفن كصورة لثقافة الفن الصالح، الحق الصالح للحق التاريخي، و أخيرا إن وجب التمييز ما بين الفلسفة بالمعنى التاريخي والفلسفة بالمعنى الصالح...". الفلسفة بما هي علم صارم، نفسه.

¹ Derrida (J) : Genèse et structure et la phénoménologie, Ibid. P237.

² الفريوي (ع.ح): مارتن هايدغر (نقد العقل الميتافيزيقي، قراءة أنطولوجية للتراث الغربي)، ط1، دار الفارابي، لبنان، 2008، ص 79.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

بسيرورات متواصلة¹ مع العلم بأن مفهوم الاستمرار

تتجسد بها الحقيقة التاريخية، أو ما يمكن تسميته بالتقطعات والاختلافات التي يمكن ان تنتقل إلى عقل المفكر، وهو ما يعني بأن الظروف والشروط التي تعتمل فيها الروح الأوروبية تنتمي مع كل جيل من أجيالها، بحيث تكون هذه العلاقة الاستمرارية متميزة تماما عن بعضها البعض، الأمر يتفق مع إمكانية تقسيم هذه الروح الأوروبية، في علميتها، إلى مراحل²، بحيث تضيع مكتسبات عصر من العصور التاريخية بالنسبة للجيل اللاحق، ولا تكاد تتفق إلا مع عصر، من العصور، يتوافق في مشكلاته مع العصر الذي سادت فيه هذه المواقف أو تلك لأجل أن يتمكن من فهمها، وفي هذه الحالة لا يجد ديلثاي أي مشكل في ضياع حقائق وانكشاف أخرى في عصر من العصور دون آخر، وبهذا يتم إنجاز نوع من القطيعة في إطار الاستمرارية.

يخصص ديلثاي، زيادة على ذلك، دربا بعينه لصالح الدراسات التاريخية، وهو في هذا يتفرد عن غيره من الفلاسفة، أفلاطون، مثلا، وحتى هوسرل* نفسه، إذ يسمي "المعرفة التاريخية" (Connaissance historique) والاجتماعية تلك التي تحتضن الأحداث المعقدة لعالم الروح في مجمله مثلما يتم تحصيله في "الكتابة التاريخية وفي إحصائيات الحاضر، أو بالأحرى التاريخ بالنسبة له [ديلثاي] فن كغيره يقدم نظرة راهنية قابلة للتغيير، إنه "رؤية للعالم" (Vision du monde) شخصية وخاصة، على طريقة الفنان والشاعر، إذ يكون التاريخ قابلا للفهم والتأويل، لسبب واحد هو أن يكون التاريخ قابلا للانفتاح على الحياة الإنسانية في تنوعها المرتبط بأنثروبولوجيا الفرد³، إذ يمكن التوجه، في فهم التاريخ، أنثروبولوجيا إلى الأصول العرقية، الفيزيولوجية بصورة جينيولوجية، وهو ما يعني أن التاريخ قابل للتحديد من خلال الوحدات الفردية، المادية

¹ Dilthey (W) : Critique de la raison historique (Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes), présentation, traduction et notes par : Sylvie Mesure, éditions du CERF, Paris, 1992, P51.

²Ibid.

* هذا نظرا لأن موقف هوسرل، بوصفه رياضيا و رجل منطق قبل أن يوجه الدراسة الفينومينولوجية إلى مسألة تحصيل الوعي، من التاريخ كان في بدء الأبحاث الفينومينولوجية موقف عدم انشغال و اكثرثا.

³ Ibid. P 198.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

والطبيعية، لأجل الكشف عن الانتسابات، وهذا من أ.

وفقا للشروط الجغرافية، وبذلك، فهو، يتبنى موقف هيغل من التاريخ لدى اعتباره بان الدولة محرك له [للتاريخ] إلى جانب الأوضاع الاجتماعية أو على الأقل هما أحد تجليات التاريخ وأعراض صحته، إنه ما يراه كل من "هيغل، هربات (Herbart) وكراوز (Krause)¹" توجّها واحدا مشتركا فيما بينهم، وهو نفسه موقف ديلتاي.

أما فيما يتعلّق بمنهج، التاريخ، المتبع لدى ديلتاي فإنه ينتقد كل الروى التي، على الأقل تسعى إلى تحقيق ما يمكن تسميته بحقل "فلسفة التاريخ" (Philosophie de l'histoire) على نمط كل من فيكو (Vico)، تورغو (Turgot)، كوندورسيه (Condorcet) وهردر (Herder)، فخطيئة هذه الأسماء، في نظره، أنها تبحث عن تأسيس رؤية شاملة للتاريخ باسم شمولية العلوم أو تجعل من التاريخ مجمع العلوم كلّها، في إطار "التاريخ الكوني" (L'histoire universelle) من وجهة نظر فلسفية، إذ يجمع فيكو، جملة العلوم القانونية والفيلولوجيا، كما أن حال هردر يقوم على علوم الطبيعة والتاريخ، بينما يجتمع فيه، أي التاريخ، الاقتصاد السياسي وعلوم الطبيعة والتاريخ عند تورغو، وهو ما شرع في فتح دروب العلم التاريخي، فلسفيا، في العصر الحديث، مع العلم بأن هذه الاهتمامات التي تحاول تأسيس علمية التاريخ وكونيته تتميز بلاخصوبة حقائقها ولإنتاجيتها، إذ لا يوجد فيها "إلا الضباب الميتافيزيقي (...)" الذي لا ينقش سوى مع أوغست كونت (Compte) بتأسيسه تنظيما ترانيبيا لعلم الاجتماع بإشراف العلوم²، وفي مقابل ذلك يعمل على تأسيس، بنوع من الحذر، موقف معنى "أخلاق مؤقتة"^{**} سواء كانت (الأخلاق) فردية أم جماعية.

* كارل كريستيان فريديريك كراوز (Karl Christian Friedrich Krause) (1781-1832) فيلسوف ألماني.

¹ Ibid. P 243.

² Ibid. P 274.

** "ينتمي كل من الحكمة أو رؤية العلم إلى الجمع الثقافي و إلى عصره، و يوجد في علاقة مع هذه الصور الأكثر وضوحا، معنى صحيح لا يمكن الحديث فيه فقط عن الثقافة و عن رؤية العالم لفرد ما، و إنما عن ثقافة العصر..." وهذه الحكمة هي التي تعطي "نسبيا الإجابة الكاملة لأغاز الحياة و العالم، أي أنها تقود إلى حلّ و توضيح كاف، بأفضل طريقة ممكنة؛ عن النزاعات النظرية، الأكسيولوجية و العملية للحياة، لأنه لا يمكن للتجربة، الحكمة، النظرة المحضة للعالم و الحياة أن تتصاعد إلا بصورة ناقصة (...)" في استعجال الحياة، في الضرورة العملية لاتخاذ الموقف، فإنه لا

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يتقدّم ديلثاي بهذه الاقتراحات التي تعتمد على

كل منها في جزئيتها وفقا لمقتضى العلم الذي يتعارض تماما مع مفهومه لدى هوسرل، مقتضى العلم مثلما يفهمه غاليليه وغيره ممّن يناصرون انفصال العلوم الجزئية عن الفلسفة، والمفهوم من هذا التوجّه الذي يتبناه، ديلثاي، أنه يعارض دروب البحث في التاريخ باسم الكليّة والكونية على حدّ سواء، على اعتبار محاكاته لنموذج علوم الطبيعة وسعيه في جعل التاريخ علما قابلا للدراسة الفلسفية الجزئية بحيث يقبل، التأويل معه والانفتاح على الحياة بانفعالاتها، منطلقا من الأمر المعرفي مثلما يفهمه بمنظور خاص، يتعلّق بعدم الحاجة لفحص أساسات إمكانية الفصل ما بين الحقيقة الخارجية والوعي، ذلك أنه يعتني بـ "معرفة العالم التاريخي وهو عالم يؤسّسه ويشكّله العقل الإنساني دائما" بحيث يعتبر بأن "الشرط الأوّل لإمكانية علم التاريخ هو أنني [ديلثاي هو الذي يتحدث] أنا نفسي كائن تاريخي، وأنّ الشخص الذي يدرس التاريخ هو الشخص نفسه الذي يصنعه"¹، بحيث يرجع الأمر في هذا كلّه إلى مسألة التجانس ما بين الذات والموضوع، أو بالأحرى، التجربة كما يخوضها هذا ويعيد ذاك خوضها، وهذه هي التجربة التاريخية عند ديلثاي، كما "تستمدّ من افتراض مسبق أساسا لمعرفة العلم التاريخي (...) [على أساس أن التجربة] لم تعد تنقسم إلى فعل ومضمون لهذا الوعي، بل هي وعي غير قابل للانقسام"²، كما يرفض أيضا فكرة أن التجربة هي تجربة لشيء ما* وبه.

التاريخ، بالنسبة لنا، يقول ديلثاي، فنّ يعتمد على المخيال نفسه الذي يعتمد عليه الفنان، إذ يمكن من خلاله رؤية الكلّي في الجزئي والعام في الخاص، فهو [التاريخ] لا يستقي معناه أبدا من الفكرة الكليّة وإنما من فكر المؤرّخ (L'historien) وفي هذا يمكن

= يمكن للإنسان أن ينتظر إلا أن يكون العلم هنا - وقد يكون هذا في أليات من الزمان - بافتراض أنه يعرف، مبدأ كل شيء. الفلسفة بما هي علم صارم. نفسه.

¹ ديلثاي: الأعمال الكاملة، في: غادامير (ه.ج): الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، ترجمة: حسن ناظم و علي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتورة، ط1، دار أوياء، ليبيا، 2007، ص ص 315-316.

² غادامير (ه.ج): الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، ترجمة: حسن ناظم و علي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتورة، ط1، دار أوياء، ليبيا، 2007، ص 316.

* وهذه معارضة و ردّ صريح على أفكار هوسرل الفينومينولوجية.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

فهم الفكرة بما هي تجلّ من تجليات الأنوار التي سر فكرة مجردة قابلة للتحقق والتجلّي في الظواهر المتقوّمة¹، زيادة على انه يمكن استقرار التاريخ الخاص، المتفرّد لكل شعب من الشعوب، الأمر الذي يعني بأن التاريخ يكتسب أهمية جزئية لا كلية.

هذا ما يسمح لـ"الإنسان" بتحقيق إمكاناته ومواجهة مصيره وأحداثه، ومن هنا يكون الحدث التاريخي (Evènement historique)، لديه مقترنا بهذه الإمكانيات وبما وقع في الماضي وما يقع حاضرا وسيقع في المستقبل، الأمر الذي يسمح بتماثل الزماني والتاريخي، وهو يجعل الحدث التاريخي قائما على الفردية في علاقتها بالآخرين، وهذه هي بؤرة تصوّر "رؤية العالم" التي يريد هوسرل، بانتقادها، استئصال فكرة العلم – أي أن الفلسفة كل شيء – من المحايثة الذاتية لها، ذلك أنّ "فكرة العلم، بما هي صورة للثقافة، جزء من رؤية العالم إذ ينتقل محتواه ومحتوى الفلسفة، وفقا لسيرورة الصور الأخرى للثقافة والتراث بعامة"²، وهذا ما يسمح بتجلّي الوعي الحي في نهائيته علما أن مساعي هوسرل ماثلة في تجاوز تناهي الوعي الفردي في إمساكية الماضي نحو لاتناهي الأفق الجمعي في توجّه إلى المستقبل أيضا.

وعموما فبما أنه، في فلسفة "رؤية العالم"، لا يمكن التمييز ما بين القيمة والوجود في إطار تصعيد اعتبار "التاريخي" (L'historique)، تذوب كل ضروب الواقعية والمثالية³، ولهذا فإنه لا بدّ من إعادة توجيه هذه الفلسفة [رؤية العالم] نحو المعالم الفلسفية الصارمة، إذ تمّ تحديد نطاقاتها، من قبل، بصورة متعارضة مع الحكمة والعلم المطلقين، وهو ما يرجع في أساسه إلى عدم استيعاب الأساس النظري الفلسفي، الإغريقي بتحديد أكثر دقة.

¹ Dilthey (W) : Critique de la raison historique, ibid. P 198.

² Derrida (J) : Introduction, in : Husserl (E) : L'Origine de la géométrie, Coll Essais philosophiques, 1^{er} édition, P.U.F, Paris, 1962, P 45.

³ Husserl (E) : La philosophie comme science rigoureuse, ibid. P 105.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

توجد علاقة حميمية للفلسفة مع علمين معروفين جداً لدى كل فيلسوف ومفكر هما: الرياضيات واللاهوت، ذلك أن القلة القليلة من الفلاسفة من لا تتجبه الفلسفة وهو غير قادم من أمصار هذين العلمين وصحاريهما، وإيدموند هوسرل نفسه يصدق عليه القول إذ إن بدايته كانت رياضية محضة، وما كان ليفكر باقتحام جغرافية الفلسفة ما لم يقده العمل الرياضي إلى ذلك، وهو بهذا يختلف عن الألمان الذين من بينهم شيللينغ (Schelling)، هيغل، نيتشه وهيدغر (Heidegger) الذين كانوا كلهم أبناء الكنيسة، وعلى العكس فقد فضل هوسرل أن يسلك درب الحقيقة العلمية بدلا من الإلهية منه، درب لينتزر الذي كان رياضيا وفيزيائيا وكانط الذي قدم من علوم الطبيعة.

أ. مخبر الأسس والمعنى في الرياضيات.

إن كون الرياضيات منطلقا للفلسفة مسألة غير حديثة المنشأ، وإنما تضرب في جذورها إلى طاليس (Thalès) ليكرسها أفلاطون الذي دون على مدخل الأكاديمية عبارة خلّدت معانيها في تاريخ الفلسفة والرياضيات، هي عبارة "لا يدخل أحد هاهنا ما لم يكن هندسيا" * وعلى هذا فإن "الموضوع الرياضي، على ما يبدو، هو المثال الممتاز والخيط الهادي الأكثر استمرارا للتأمل الهوسرلي" ¹ إذ يرتكز هذا الامتياز وهذه الخصوصية على أن وجوده، أي الموضوع الرياضي مثالي (Idéal)، يتمثل مع تجليه من دون أن يكون صادرا عن الذات، ومن دون أن تكون الذاتية (Subjectivité) منبعا له، والمقصود تحديدا بهذه الذات، الإمبريقية منها، وعلى هذا بإمكانه أن يمثّل بما هو موضوع نموذجي، ينبغي أن تتأسس عليه، كل الموضوعات الأخرى وتطور في تأملاتها.

* لقد تم العثور على هذه العبارة في مقال للباحثة الفرنسية فرانسواز داستور (F.Dastur) في عمل جماعي حول الفلسفة الألمانية. Voir : La philosophie allemande de Kant à Heidegger , sous la direction de : Dominique Floscheid, Coll Premier Cycle, P.U.F, Paris, P 258.

¹ Derrida (J) : Introduction, ibid. P6.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

لقد اشتغل هوسرل على هذه الموضوعات منذ البدايات الأولى أكاديمياً، إذ كانت تيمية أطروحة الدكتوراه التي تقدّم بها في جامعة فيينا (Vienne) عام (1882) تحمل عنوان "حساب التغيرات" (Calcule de variation)، وبعد ذلك تقدم بأطروحة التأهيل الموسومة بعنوان "حول مفهوم العدد" عام (1887)، والتي هي في الوقت نفسه عبارة عن درس تدشيني حول أهداف ومهام الرياضيات (Mathématiques)، قدّمه يوم الاثنين في الرابع والعشرين من أكتوبر بجامعة هال (Halle)، بكلية الفلسفة، أما عن "فلسفة الحساب" (1891) فهو أول عمل يصدر لهوسرل، وأجدرُ بأن تُطلق عليه تسمية "أصل الحساب" على غرار "أصل الهندسة" رغم الاختلافات التي توجد فيما بينهما والتي من بينها المنعطف السيكلوجي.

عموماً فقد طغى على هوسرل أثناء اشتغاله على هذه الأعمال الأولى، الطابع السيكلوجي وبالأخص أطروحة التأهيل و"فلسفة الحساب" كما يبدو واضحاً من العناوين الفرعية لها، إذ وُسم الأول بـ "تحليلات سيكلوجية" والثاني بـ "أبحاث سيكلوجية ومنطقية"، ومن صميم هذه الإنتاجات الفكرية البحث عن خلفية نفسية للأفكار الرياضية.

يمكن إرجاع وعي هوسرل بدقائق الوعي وتفصيله إلى التأثير الكبير للأستاذ الرياضي الشهير الذي لم ينفك يمارس عليه تأثيراً علمياً هو فايرشتراس (Weierstrass) إذ إنه هو الذي أيقظ فيه قلق البحث في مشكلة "تأسيس الرياضيات"، فقد كان فايرشتراس متخصصاً في التحليل الحديث، بحيث لعب دوراً فعالاً، في تاريخ الرياضيات، من حيث إنه اقترح "حلاً جديداً لمشكل قديم" يتعلق بتأسيس الحساب متناهي الصغر (Calcul infinitesimal) مبيناً بأن التحليل بما هو علم لا ينبغي أن يبقى مؤسساً على المفاهيم الغامضة مثل مفهوم الكمية متناهية الصغر* (Quantité infiniment petite)، وبهذا تمّ

*يجدر بالذكر، في هذا المقام، بأن ديكارت (Descartes) هو الذي جمع الرياضيات الحديثة مع الهندسة التحليلية إذ سمح بتوحيد العدد، المكان، الهندسة الإغريقية وجبر فييت (l'algèbre de Viète) إذ تركزت الهندسة الديكارتية على ربط منحني بياني، أي كان، مع نسق من المرجعيات وبصياغة معادلة رياضية عنه، غير أن ليبنتز ونيوتن هما اللذان

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

اكتشاف الطريق الأفضل، في ذلك، والذي يمكن تد
ضرورة توجيه الأنظار نحو هذا المجال في القرن التاسع عشر من خلال تأسيس عقلائي
لهذا العلم الذي يطرح مشكلات نظرية¹.

لقد كان فولتير (Voltaire) يعرف الحساب متناهي الصغر بما هو فنّ قياس شيء
ما يتعدّر فهم وجوده، كما وقف دالمبير (d'Alembert) موقف المندهبش من هذا
المفهوم، في حين أن التحدي الذي يعلنه فايرشتراس هو تمكّنه من تحديد هذا المفهوم بل
وحسابه وكل ذلك من خلال ارتكازه على مفهوم "العدد" (Nombre) ليتمكن من حساب
التحليل، بل ويذهب إلى أبعد من ذلك ليقوم باشتقاقه من مفهوم العدد الواقعي ومن ثمة
تجاوز المواقف السابقة على غرار موقف فولتير الغامض، بحيث إنّ هذا العالم الرياضي
هو الذي بين بأن التحليل مؤسس على مفهوم "العدد"، وهنا سيبدأ نجم هوسرل يسطع شيئاً
فشيئاً، ذلك أن أستاذه، فايرشتراس، يرى بأن هذا الأخير، العدد، هو نتيجة إجراء أو عملية
ذهنية (mentale) لأن فعل العدّ (numération) عملية نختار بواسطتها معطى الأشياء
التي لديها سمة مشتركة متجانسة بواسطة الخيال²، وعلى ذلك فإنّ العدّ مرتبط بتحديد
أشياء متجانسة.

بالرغم من الإعجاب العلمي لهوسرل بإنجازات أستاذه إلا أنه لم يخضع لها في
عمومها، فالفرق بينهما هو الفرق بين الرياضي المحض والفيلسوف، مدشناً اختلافه عنه
بتحديده لمفهوم العدد نفسه الذي يكتسب طابعاً إجرائياً، بينما يهتم هوسرل بالتحديد
النظري، أي ضرورة توجيه الأنظار إلى أصل المفهوم وتكوينه وعلى ذلك لم يكن
مقصود هذا التحديد هو الالتزام بالتحديد الواقعي وإنما كان حسب هوسرل وفقاً لأصله
السيكولوجي.

=سما له بالقيام بخطوة جديدة، اكتشف فيها الحسابات متناهي الصغر التي، لا يمكن تطبيقها على كل العلوم التجريبية،
ذلك أنه ما كان من الممكن حينها حساب انحدار المنحنى البياني والمساحة المحدودة من طرف منحنى بياني (الحساب
الفارق والحساب التكامل).

¹ Voir : Dastur (F) : Husserl, Dès mathématiques à l'histoire, 2eme édition, Coll : Philosophie, P.U.F, Paris, 1999, P18.

² Ibid.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يقول هوسرل معبرا عن هذا التأسيس: "المفهوم

العدد (...) إنا مقتنعون اليوم بأن التطور الصّارم والمتناسق للتحليل الأرقى، نسق الحساب الكلي بمعناه لدى نيوتن (Newton)، ينبغي أن يصدر عن الحساب الأصلي الذي يرتكز عليه بإقصاء كل التمثلات الهندسية الملحقة، غير أن للحساب الأصلي، في الواقع، أساسه الوحيد في مفهوم العدد أو، لابتغاء دقة أكثر، في هذا التابع المستمر إلى ما لانهاية للمفاهيم التي تسميها الرياضيات بالأعداد الكسرية، اللامعقولة والأعداد السالبة والمركبة (...) وبالتالي فإنّه، من تحليل مفهوم العدد، ينبغي لكل فلسفة أن تبدأ¹.

لكن ما المقصود بمفهوم العدد؟ توجد الإجابة عن هذا السؤال الجوهري، بالنسبة للإشكالية الرياضية صوريا والفلسفية جوهريا، في أطروحة التأهيل بحيث يُمنح لها تحديد سيكولوجي يؤطر، بصورة مسبقة، علاقة النظرية المعرفية مع كل ما يحيط بها من معرفة نفسية في علاقتها بالمعرفة الحسية، فـ "الأعداد خلائق (Créations) الروح من حيث إنها تتقوم (Constituent) نتائج نشاطات تُمارسُ بالنظر إلى محتويات حسية؛ ولكن ما يخلق هذه النشاطات، ليس بمحتويات مطلقة جديدة، يمكنها أن توجد في المكان أوفي "العالم الخارجي"؛ وإنما هي مجرد مفاهيم علاقة ليس بإمكانها إلا أن تكون مُنتجة، بل هي لا توجد بأية صورة في الواقع"²، إذ يمثل هذا المقطع، كما يقول دريدا (Derrida) في مقدمته لـ "أصل الهندسة" (L'Origine de la géométrie) ملخص كتاب "مفهوم العدد" نظرا لكونه يحيل إلى إنتاج المُثَلِّيات (Idéalités) التي لا تنتمي إلى زمان ومكان التاريخ الإمبريقي، وعلى ذلك فهي تمثل التاريخية الأصلية³، وهذا ما يجعل من العدد مجردا عن كل حسية واقعية وحتى عن إمكانية تحديد عملية الحساب بما هي عملية ذهنية، إنه مخلوق مثالي.

¹ Husserl (E) : Sur le concept de nombre, analyses psychologiques, in : Philosophie de l'arithmétique, traduction, notes, remarques et indes par : Jaques English, 2eme édition, Coll Epiméthée, P.U.F, Paris, 1992, P 359.

² Ibid. P 257.

³ Voir : Derrida (J), ibid. P7.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

كل هذا ينبغي أن ينطلق من تحليلات سيكولوجية.

نمطا المعرفة المتضايين، في هذه المرحلة من التفكير وفقا لما يعتقد هوسرل، إلا ان ذلك لا يتحقق إلا إذا كانت الرياضيات تريد أن تحقق ضمانات فعلية فيما يخص نتائجها، فما الذي وجّه العلاقة ما بين مفهوم العدد والسيكولوجيا ؟

يجيب هوسرل بأنه بالإمكان تقديم فكرة بالتوازي مع ذلك إضافة إلى مفهوم العدد، مفهوم اللون الذي يختص الفيزيائي بالإجابة عنه مثلما أن الهندسي (Géomètre) يختص بالإجابة عن مفهوم المكان الذي هو موضوع دراسته، وهذا كله ذو علاقة وطيدة بالسيكولوجيا، إذ إن الأساس مائل في أن هناك ارتباطا بين هذه الأفكار البسيطة (اللون، المكان وبالتالي العدد)، وتحديد مفهوم العدد على وجه الخصوص، لأنه أبسط المفاهيم وتلك هي المهمة الأساسية التي تسعى السيكولوجيا إلى بلوغها، أي أن تصل إلى وصف أبسط العناصر من حيث تعقدّها وتركيبها، مثلما يمكنها الوصول إلى فهم البنية الداخلية للنسيج المتشابك والمحبوك للأفكار من حيث إن هذه البنية تشكل مادة الفكر، بما أن فهم الأنماط الأولى لتركيب التمثلات، التمثلات الأكثر بساطة، هو مفتاح فهم درجات التعقد الأكثر ارتقاء والتي يجري (ينجز) الوعي بواسطتها كما لو أنه يجري مع تشكيلات مجتمعة وثابتة.

ذلك هو سؤال، الأساس الراسخ و، الأسس الثابتة التي يبنى عليها الوعي، وليس مفهوم العدد بما هو غاية في ذاته، بل إن الأمر أعمّ من ذلك فمفهوم العدد أحد الحالات البسيطة التي يركز عليها الفكر، والأساس في هذا سعي هوسرل للعمل على إنقاذ الموضوعات العلمية من فخ الميتافيزيقا الممزوجة بالمنطق وشبها باسم العلم الجديد (La nouvelle science) أي السيكولوجيا التي نتناول، بالدراسة الدقيقة، أسئلة الطابع الظاهراتي والأصل النفسي لتمثلات المكان (Espace) الزمان (Temps) والعدد...

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

عادة ما يطلق على هذه المرحلة من التفت

السيكولوجي"¹ التي ينبغي بموجبها إرجاع التصورات الأساسية لعلوم المنطق والرياضيات ونظريات المعرفة إلى تصورات نفسية، وهاهنا يتجذر العمل النفسي لهوسرل بصورة أكبر من خلال "فلسفة الحساب".

إن ما يقوله هوسرل في مقدمة هذا العمل: "ينبغي أن أشير إلى أن جزءاً من الأبحاث السيكولوجية لهذا الجزء* متضمن بالتقريب حرفياً في أطروحتي للتأهيل حيث تم طبع كراسة من أربع صفحات في خريف (1887) موسومة بـ "حول مفهوم العدد، تحليلات سيكولوجية"...²، يدل على أن كتاب (1891) هو تكميل وتعميق لأطروحة التأهيل مع رؤية جديدة تضمنت التأثيرات اللاحقة التي مارسها عليه عالم النفس والفيلسوف المعاصر له وأستاذه في الوقت نفسه، فرانتس برانتانو (F.Brantano) صاحب كتاب "السيكولوجيا من وجهة نظر إمبيريقية"^{**} إذ وقع تحت تأثير هذا الكتاب وسلطته الفكرية في الفهم والنفسية من حيث التفسير.

ستظهر مفاهيم حاسمة في هذا الكتاب يتبناها هوسرل إلى غاية مرحلة متقدمة من فكره، هي مفاهيم "السيكولوجيا التكوينية" (La psychologie génétique) والسيكولوجيا الوصفية (La psychologie descriptive)، إذ ينتهي برانتانو بواسطة هذين المفهومين، وعبر دراسة استقرائية للوعي، دراسة تفسيرية معمقة، إلى "تحليل الأصول" النفسية بما هي ظواهر (Phénomènes) تمكنه من الوصول إلى العلم القبلي (Science apriorique) الذي يسبق السيكولوجيا، الرياضيات وكل العلوم مستخدماً مفهوم

¹ أنظر في هذا الصدد المطلب المتعلق بفينومينولوجيا هوسرل التي تبدأ بهذه الفكرة في عمل "الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، لصفاء عبد السلام، ط1، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000، ص 62.

* يقصد الكتاب الأول أو الجزء الأول من كتاب "فلسفة الحساب".

² Husserl (E) : Philosophie de l'arithmétique, traduction, notes, remarques et indes par : Jaques English, 2^{ème} édition, Coll Epiméthée, P.U.F, Paris, 1992, P 7.

** Psychologie d'un point de vue empirique. (1874).

"الفينومينولوجيا" * (Phénoménologie)، ويرجع

يلقبها بين سنتي (1888-1889)، إذ الأخرى، أن هوسرل قد كان حريصا على حضورها كما تقول فرانسواز داستور¹، وفي هذه المرحلة، تحديدا، سيطلق هوسرل عنان البحث لنفسه، متتولا في الجزء الأول الأسئلة السيكلوجية المتعلقة بتحليل مفاهيم: الكمية (Quantité)، الوحدة (Unité) والعدد بما هي معطاة بكيفية خاصة مباشرة لا عبر ترميزات غير مباشرة، بينما في الجزء الثاني يفحص المفاهيم نفسها ولكن من جانب التمثلات الرمزية².

إن مسعى هذا النوع من الدراسة تأسيس علم قبلي من دون مسلّمات وافتراضات مسبقة، علم محض خالص مجرد من مفاهيم الحدس الافتراضية التي تؤخذ عن رؤية الظاهرة النفسية كما يتم تمثّلها، وبهذا ستكون السيكلوجيا في نظر هوسرل هي "العلم المكلف بإقامة تأسيس كل العلوم القبلية الأخرى وبالتالي للرياضيات أيضا"³، وراح هوسرل بذلك متبنيا المنهج الوصفي (Méthode descriptive) في دراسة المفاهيم غاية في البساطة وعلى رأسها مفهوم العدد بالارتكاز على الأصل السيكلوجي مستلهما الدراسات الوصفية التي اعتمدها برانتانو.

كما يتناول هوسرل في "فلسفة الحساب" بالنقد أحد أقطاب الرياضيات آنذاك، من خلال كتاب صدر عام (1884)، لـ غوتلوب فريجه (Gottlob Frege) موسوم بـ"أسس الحساب" (Les fondements de l'arithmétique) إذ يُدين هوسرل هذا العمل ويحكم عليه بأنه عمل لاعلمي يقع على النقيض من التوجهات العلمية مؤسسًا نقده له، ففي فقرة يسميها بـ"تجربة فريجه" (La tentative de Frege) يرى بأن هذا

* من أشهر من استخدم هذا المفهوم الفيلسوف الألماني هيغل بما هو عنوان لكتابه الضخم "فينومينولوجيا الروح" (1807)، غير أن أول استعمال له يعود إلى الفيلسوف الألماني نفسه جوهان هاينريش لاميرت (Johann Heinrich Lambert)، في كتاب له بعنوان "الأورغانون الجديد" (Nouvum Organum) (1764) يحيل من خلاله إلى معنى علم التجليات (Science de l'apparence).

¹ Voir : Dastur (F), ibid.P21.

² Husserl (E), ibid. P 5.

³ Dastur (F), ibid. P 21.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الأخير يسعى إلى مسألة مثالية وغير مقبولة في الوقت

ترفض اللجوء إلى السيكولوجيا¹، ومن ثمة أن تلجأ إلى تمثين علاقتها بالمنطق بتركيزها على تأسيس كل أنواع البرهان الرياضي المبني على شكل صوري من خلال العودة إلى القياس، وهو بذلك يقف موقفا معارضا تماما، بل ومناقضا، للتحليلات السيكولوجية للعدد والرياضيات، وعموما التي كان هوسرل مولعا بها.

إن فريجه ومن خلال موقفه المواجه لهوسرل يعمل على تقويمه وإحلاله محلّه العلمي الأصح بحيث يتناول كتاب تنقيح "فلسفة الحساب" والذي هو نقد لاذع للتأسيس الهوسرلي للرياضيات على السيكولوجيا.

ب. التأسيس المنطقي للمعنى.

يبدو أن تأثير كتاب برانتانو* تعمق في المرحلة المنطقية، ولكن على طريقة متميزة، هي أن هوسرل قد لجأ إلى ممارسة منهج السيكولوجيا الوصفية إلى الظواهر المنطقية، فكيف ذلك؟

يتبنى برانتانو منهج الدراسة الاستقرائية لظواهر الوعي بحيث يطلق عليها تسمية "سيكولوجيا تكوينية" (Psychologie génétique) تقوم أساسا على عمليات الوصف الخالص لظواهر الوعي، أي ما سيطلق عليه أيضا تسمية "السيكولوجيا المحضة" التي تسلم بضرورة التخلص من كل حكم مسبق وعدم الانطلاق من أي افتراض، وذلك هو مطلب "تحليل الأصول" (Analyse des origines) بناء على أنه علم قبلي، بعيد عن أية مسلّمات أيا كانت، إذ لا بد من مشاهدة الظاهرة النفسية في مثولها.

¹ Husserl (E), ibid. P 145.

* المقصود كتاب "السيكولوجيا من وجهة نظر إمبيريقية".

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

لكن وعلى ما يبدو فإن بداية المنعرجات الفلسفة

رسالته التي بعثها بتاريخ 13 نوفمبر (1890)* إلى الأستاذ المشرف على أطروحة التأهيل، كارل شتامبف (Carl Stumpf) والتي يرى فيها بأن نطاق البحث، والحالة هذه، يمتدّ من مجال الرياضيات والبحث عن أساساتها إلى مجال المنطق، بل المنطق المحض** (La logique pure) مثلما هو واضح في عنوان البحث الأول من كتاب "أبحاث منطقية": "مقدمات للمنطق المحض"، بحيث سيتخلى عن رؤية فايرشتراس المتعلقة بالعدد بما هو "أساس للحساب العام"، ذلك أنه حتى العدد ولكي يتأسس على سبيل العمومية (Généralité) فإنه لا بدّ له من أساس، أي أن الحساب بخاصة والرياضيات بعامة بحاجة إلى ما يؤسسهما بما أنه "لا يوجد جنس وحيد لمفهوم العدد الأصلي أو أي عدد آخر يفرض استخدامه كلية"¹.

تحيل هذه المهمة إلى أن الرياضيات تحتاج لعلم آخر يحتويها، هو إليها بمثابة احتواء الجنس لأنواعه، وعلى ذلك فإن "الرياضيات، الحساب الكلي، ليست بعلم، إنها فرع من المنطق الصوري الذي يُعرّف بما هو فن العلامات والذي هو عبارة عن فصل خاص من المنطق بما هو نظرية فن المعرفة"²، وبهذا فإذا كان المقصود، بالنسبة لهوسرل، من الحساب دراسة الأعداد وأسسها التي تحوّلت إلى ما هو أعم منها، على المنطق، فإن فنّ المعرفة نفسه سيتخذ طابعا منطقيا تدعو الدراسة العلمية فيه إلى التعمق في وصف

* هذه الرسالة قدمها والتر بيميل Walter Biemiél في : Introduction à « la philosophie comme prise de conscience de l'humanité », Deucalion, Vérité et Liberté, 1950, P41.

** إن إمكانية قيام أحكام بيّنة، واضحة أساسه المنطق المحض، ذلك أنه ينبغي قبل كل شيء أن تكتسب القضايا القبلية المؤسسة للمعاني: "حقيقة"، "حكم"، "تعريف"... في صورة نظرية، أو بالأحرى، علما نظريا، لأجل أن يمكن الوصول إلى المبادئ المنطقية المعيارية منها، واستخراج قواعد فنيّة عملية فيما بعد، ومجموع تلك القضايا القبلية النظرية يسميها هوسرل باسم "المنطق المحض"، أنظر: بدوي (ع)، موسوعة الفلسفة، مادة "هوسرل"، كما يمكن دعم هذه الفكرة، باعتبار أن المنطق الحض لا يعتمد البتّة على الاستنباطات المعروفة في المنطق سواء الصوري (Logique formelle) أو غيره وإنما قوامه كله في بحث الشيء نفسه والتوجّه إليه بما هو تجربة أولى، حينما نلتقي بالعالم لأول مرة لقاءً حميمياً، وذلك بموجب الاختلاف الكامن ما بين علم النفس بما هو علم للواقع وقوانينه اللايقينية وما بين علم المنطق يسعى للارتقاء عن الواقع باسم الأمثلة (Idéation)، رفع الأشياء إلى مستوى الوحدات الرياضية.

¹ Husserl (E) : Philosophie de l'arithmétique, ibid. introduction, P 6.

² Husserl (E) : Briefwechsel, Husserliana Dokumente, t III, Vol 1, P 161 (Lettre datée de Février 1890), in : Dastur (F), ibid. P 27.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

سيكولوجيا المعرفة، لا بما هي مفهومة بالمعنى البر السيكولوجيا إجراءً وصفيًا للوعي وظواهره على الطريقة الرياضية المتعلقة بمختلف المعيشات المنطقية، إذ إنه من بين أساسيات "الأبحاث المنطقية" ذلك التوجه نحو القوانين الكلية لمباشرة "الأشياء نفسها" مباشرةً وصفية تحليلية عبر انتظام بناها الماهوية لأجل التحصيل والإلمام بالمسألة المعرفية والمنطقية وفقا لأدوات مخالفة لأدوات العقل الموضوعي القاصرة، فـ"أبحاثنا إلى غاية هذه النقطة قد كانت نقدية، وإننا نعتقد بأننا قد تبيننا بفضلها الطابع المُقرّف لكل أنواع المنطق الإمبريقي أو السيكولوجي، ذلك أنه للمنطق بالمعنى المنهجي العلمي أسسه الرئيسية التي تقع خارج السيكولوجيا، إنها فكرة "المنطق المحض" (La logique pure) بما هو علم نظري مستقل عن كل نزوعات إمبريقية، وبالتالي عن كل [توجّهات] سيكولوجية (...). ينبغي علينا العمل بجدّ على تشييدها في استقلاليتها"¹.

إن محتوى المفهوم المنطقي، أو المعنى، بالأحرى، مختلف تماما ومتميز عن المحتوى النفسي الذي يحدث فيه، ولكن حتى هذه اللحظة فكل شيء، تمت دراسته، يقوم على التحديد بما هو "فن" سواء التحليل، أو الحساب، أو حتى المنطق، وهذا ما يمنح الطابع العملي لهذه العلوم في مقابل ما ينبغي البحث عنه كعلم للأسس (Science des fondements)، أي "المنطق بما هو علم نظري"، "المنطق المحض".

يعرّف هوسرل في هذا المقام المنطق، في "فلسفة الحساب" كالتالي: مهمة المنطق، في هذا المجال، هي نفسها في مجال آخر: أي أن يكون سيّد العلوم الطبيعية للفكر الذي يحكم بتطبيقه، ويجعل القيمة التي يمتلكها بالنسبة للمعرفة، مفهومة حتى يتمكن في الأخير من ضبط حدوده، بدقة، امتداده، تأثيره وإقامة قواعد عامة متعلقة بذلك.²

¹ Husserl (E) : Recherches logiques, (Prolégomènes à la logique pure), T1, traduit de l'allemand par : Hubert ELIE, Arion KELKEL et René SCHERER, 5eme édition, Coll : Epiméthée , P.U.F, Paris, 2002, chap X, §57.

² Ibid.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

تتوزع هذه التأثيرات كلها باستعادة تأثير ك

المنطق الذي ليس فناً، بل إن "المنطق علم نظري" مؤسس على بحث قبلي، يحمل قلقاً بصدد المعاني المثالية والدلالات الفكرية، وهنا يقوم هوسرل بممارسة تأويلية لتكوينه الأول بناءً على الرؤية المنطقية، وبالتالي تحيل نظرية التغيرات، من وجهة نظر المنطق المحض، إلى الموضوعات الموجودة على شاكلةٍ صورية تنبغي دراستها في إطار شبكة من العلاقات الصورية المختلفة التي تتشكل من مختلف الموضوعات المترابطة في شبكة صورية أيضاً، هدفها الوصول إلى القوانين القبلية التي تحكمها، "والحال أن مثل هذا الميدان يسميه الرياضي بـ: التعدد، وبالتالي، هو الميدان الذي يحدّد فقط باسم عملية خضوعه لنظرية صورة مماثلة، أي باسم كون هذه الموضوعات ممكنة في بعض المساقات، التي تخضع لبعض القوانين الأساسية لهذه الصورة المحددة، أما من ناحية مادتها، فالموضوعات تبقى غير محددة بصورة كلية — ما يعبر عنه الرياضي بصورة أفضل من خلال مفهوم "موضوعات الفكر"¹.

بهذا تتحدد، بوضوح، الصورانية المنطقية للموضوعات التي يجدر تناولها، بحيث إنها تتماثل والموضوعات الرياضية، ليغدو المنطق "نظرية الصورة" (La théorie de la forme) وليس فن العلامات أو الإشارات² (L'Art des signes)، أي أن كل معنى لا يخرج عن كونه الصورة الدلالية لمجموعة الإشارات الكامنة في الوعي ليس أكثر.

يُخضع هوسرل رؤاه السابقة لمسألة الأسس لدراسة نقدية شاملة في كتاب "أبحاث منطقية" التي لم يعد المنطق فيها بما هو تكنولوجيا أو فن بل بما هو "علم نظري" (Science théorique)، ذلك أنه إن كانت "التكنولوجيا تمثل الحالة الخاصة للعلم المعياري، الذي يركز فيه المعيار على الوصول إلى هدف عملي عام"³ فإن كل تكنولوجيا تحتوي في ذاتها علماً معيارياً، ولكن ليس بعلم عملي، وبالتالي فكل علم معياري، ومنه كل علم عملي، يفترض عدة علوم نظرية كأساس له، من حيث إنه ينبغي

¹ Ibid. § 70, P 274.

² Voir : Dastur (F), ibid. P 26.

³ Husserl (E), ibid. § 15, P 50.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

أن تحتوي على محتوى نظري منفصل عن كل معي

وهذه دعوة إلى ضرورة إقامة الأمر النظري المحض على عكس الأمر السابق الذي كان قائماً على الأمر النفسي المحض، فمن الواضح منذ الآن، يقول هوسرل، بأن العلاقات النظرية التي كانت، وفقاً لما تمّ عرضه، تقوم في قضايا العلوم المعيارية، ينبغي عليها أن تجد مقامها المنطقي في العلم النظري، فإن كانت العلوم تسعى إلى تأسيس ذاتها فحريّ بها العودة إلى دراسة المحتوى النظري الجوهرية، أي الولوج إلى أعماق العلوم النظرية المرتبطة بها، وبصورة أخرى "كل علم معياري يقتضي معرفةً لبعض الحقائق التي ليست بمعيارية، بل تحصل على هذه المعرفة من العلوم النظرية وتكتسبها بتطبيق القضايا المحصّلة من هذه العلوم [النظرية] في كوكبة الحالات الثابتة ذات الاهتمام المعيارية"².

في سؤال له عن مهمة الفيلسوف، يجيب هوسرل، بعدما لم يبقَ للرياضي مهمة ماهوية يقوم بها، بأن المنظر الخالص هو رجل المنطق، الفيلسوف، لأن الرياضي مجرد مطبّق يقوم بالبناء فقط، إنه مهندس العمل، تقني بامتياز، بل إنه يجعله بما هو الرجل الذي يقوم بتركيب الآلات بعدما يتمّ تصميمها كما يمكنه أن يكون مصمماً أيضاً، ولكنه لا يحتاج لامتلاك أية معرفة بديهية قصوى تتعلق بماهية الطبيعة وقوانينها³.

إن الرياضي يشكّل نظريات: الأعداد، الاستدلالات، التغيرات من دون وجه الحاجة لمعرفة بديهية بماهية نظرية عامة وبماهية القوانين التي تشترطها، كما يصدق الحال على كل العلوم الأخرى المتخصصة، أو العلوم جزئية والفنون، فكل باحث في إحدى هذه المجالات ليس بحاجة للمعنى الأقصى و"البداية القطعية" (Evidence apodictique) المرتبطة بالوضوح الكلي، النظري، لأنهما مجال بحث الفيلسوف، الذي تنحصر فيه مسألة "تأمل مستمر لنقد المعرفة (...). تأمل لا يسمح بسيطرة أي اهتمام سوى الاهتمام النظري المحض والذي يساعد، [الفيلسوف]، على ترجيح حقوقه"⁴.

¹ Ibid. P 51.

² Ibid. P 53.

³ Ibid. P 54.

⁴ Ibid.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

بحث الاستقصاء الفلسفي عن الوصول إلى فهم بديهي عن معنى وماهية هذه الإنتاجات من جانب المنهج والموضوع¹ وبهذا يتأسس نقد هوسرل، في واقع الأمر، على عدم الاكتفاء بمجرد تحصيل المعاني الجزئية للعلوم الفرعية القائمة على كهانة المستقبل وتكهّن قوانينه "المؤسّسة" على التنبؤ بمجرى مستقبل الأشياء أو حتى العمل على إعادة بناء الأحداث، وبالتالي فمن صميم مهمة الفيلسوف "توضيح ما تكون عليه ماهية 'الشيء'، 'الحدث'، 'السبب'، 'الواقع'، 'المكان'، 'الزمان'..."² إذ يكمن وجه الاتفاق في ذلك في أن المسألة الفلسفية المنطقية في "الأبحاث المنطقية"، أي في الفينومينولوجيا الوصفية، قائم مقام بحث الأصول بما هي معانٍ بدئية لبحث كل ما هو جدير بالوصف الفلسفي والتحليلية الدقيقة لكل حالة من دون إغفال أي منها، وهذا الأمر يعني عدم توجيه الأنظار إلى التمثلات العرضية [الشيء، الحدث، السبب...] في العلم وإنما إلى أصولها التي هي موضوع السؤال الفينومينولوجي³.

واضح إذن بأنه ينبغي استلهاً صحّة المرجعية، الأساسية لجميع القضايا العلمية والمعرفية، وحقائنها من "المنطق المحض"، العلم النظري بامتياز فـ "هذه العلوم هي التي بإمكانها المساهمة في التأسيس العلمي وفي تقوّم (Constitution) العلم المعياري الذي يرتبط بها (...). حتى تصبح هذه العلوم المعيارية ممكنة"⁴، وعليه فالعلم المعياري ولا حتى العملي لا يؤسس منطلقات العلم، بل الأساس النظري وحده كفيل بذلك، ومن هنا يفتح هوسرل دروب فهم المنطق المحض الذي يحدد تصوّراً جديداً، فيما يخص المنطق الصوري، من خلال نقد علاقته مع علوم الحدث/الواقع (Sciences des faits) التي تتبنى منطقاً عملياً أو معيارياً ينقصه التمعّن النظري.

¹ Ibid. § 71, PP 279, 280.

² Ibid. P 280.

³ Ibid. § 67, P 269.

⁴ Ibid. P 54.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

وعلى العموم فالدراسة النقدية التي يمارسها هوسرل في هذا الجزء من الأبحاث، (مقدمات للمنطق المحض)، هي عبارة عن تأسيس في الآن معاً: المنطق الصوري والمنطق المحض، الكانطي¹، الذي يرى بأن المنطق الخاص يحتوي جزءاً نظرياً، في حين أن المنطق العام ينبغي أن يكون كله نظري، يشرف على العملي منه والابستمولوجي.

يسعى المنطق المحض وفقاً لهذه الاعتبارات إلى رصد عمليات الوعي، أو بالأحرى، القوانين والشروط القبلية للمعرفة التي من الممكن تأملها بصورة مستقلة تماماً عن الذات المفكرة وفكرة الذاتية، بصورة عامة، زيادة على أن هذه القوانين الصورية لا تتناول بالسؤال: أن نحكم، أن نتمثل، أن نستدل، أن نؤسس، وإنما تتجه مباشرة إلى: المعرفة، الحكم، التمثل، الاستدلال، التأسيس، حتى يكون ممكناً تحصيل المعرفة البديهية بخصوصها من دون مسبقات، لأن البداهة توجد في المعيشات والصور، ولذلك فإن هوسرل ينفي بصراحة وبصرامة بأن هذه المعطيات ليست معطيات الواقع الحدتي، "فالمنطق المحض ينبغي عليه، بما هو علم نظري، أن يتحرر، بما هو مستقل من الأحداث النفسية أو من القوانين التي يمكن وصفها بما هي قوانين سيكولوجية"² لأنه أصبح من المعلوم بأن القوانين النفسية تُفقد القوانين القبلية معناها كلية، هذه القوانين التي من مثل: "قوانين الفكر" الأولية، أو صيغ القياسية، فهذه الأخيرة لا تقبل أي تأويل سيكولوجي إمبريقي.

بصورة أوضح فالقوانين القبلية لا يمكنها الحصول على طابع مفهوم البساطة الكلية، في بُعد الامتلاء بفرديات واقعية، بل "ينبغي عليها أن تكون مفاهيم عامة بالأصالة، تتكوّن من امتداد الفرادة المثالية، للأنواع الأصلية"³، وإحالة ذلك كله هو أن المهمة الوصفية لكتاب "الأبحاث المنطقية" بحثٌ في المعنى الصوري لقوانين المعرفة بحثاً وصفاً

¹ Dastur (F), ibid. P 28.

² Husserl (E), ibid. § 46, P 191.

³ Ibid. P 192.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

تحليليا، إذ يتعين من خلاله استخلاص المعاني الـ
المعاني، التي تسمى بـ"التمثلات الفارغة" (Représentations vides) التي يعتبر
أساسها دراسة العلاقة الصورية فيما بينها من دون الإحالة على محتوياتها، وهذه آية هي
اللغز الهوسرلي التي تحدّد الفرق ما بين المحتوى والموضوع.

إنّ موضوع المنطق المحض، وفقا لما يرى إيمانويل ليفيناس (E.Levinas)، قائم
على البحث في المحتوى (Contenu)، وفي الصورة المشتركة لمختلف المحتويات، على
سبيل التجريد والتعميم، في استقلال كليّ عن أي محتوى، وهو الأمر الذي يجعل
الموضوع، أساسا، "شيئا ما على العموم"، وعلى ذلك ينبغي تحديد الفاصل ما بين المادة
(Matière) والصورة (Forme)، ذلك أن الصورة ليست بنتيجة للسلوك مسلك تعميم
مدفوع إلى الأقصى، بما أن الجنس (Genre) يحمل دائما محتوى، بل الشيء بصورة
عامة، يتعالى، عن كل جنس، بما أنه خاضع لقانون خاص علمه المنطق المحض بوصفه
شرط الحقيقة من حيث إن الحقيقة نفسها مطابقة للفكر مع الموضوع، إذ إن البنى
الصورية تنتمي إلى وجوده، وهو الأمر الذي يجعله فوق العلوم، وليس معياريا فقط¹.

في هذه النقطة تحديدا يقع المنطق المحض في مسألة الفراغ من الدلالة، ولكن هذا
الفراغ ليس بالعبث ولا حتى بالغياب عن الموضوع وإنما هو أن الموضوع ولحظة ينبغي
أن يمرّ الموضوع بها، إذ إن طبيعة البحث المنطقي تمنحه هذا الطابع، طابع الصورة
الفارغة² (Forme vide)، فقد وقف هوسرل موقفا، بهذا الصدد، مناهضا لكل من
تواردوفسكي (Twardowski) وزيميرمان (Zimmermann) اللذان بقيت جهودهما
ناقصة فيما يتعلّق بتوضيح مفهوم "التمثّل" (Représentation) في علاقته بالمحتوى
(Contenu).

¹ Voir : Levinas (E) : En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 3eme édition corrigée, J, Vrin, Paris, 2001, P 19.

² Ibid. P 20.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

لا يضمّ المحتوى [محتوى الوعي] شيئاً واحداً

مركّب، وهذا ما لم يتمكن هذا الثنائي [تورادوفسكي وزيمرمان] من تحديده بدقة، فالمحتوى هو مادة التمثّل، "التمثّل التمثلي"¹، فمثلاً يمكن الاستيعاب من مفهوم المحتوى "التمثّل الإسمي"، الدلالة بما هي وحدة مثالية، التمثّل بمعنى منطقي محض، وبالتالي فاللحظة التي تتفق معه في المحتوى الفعلي (Réelle) لفعل التمثّل هي الماهية القصدية على صفة التمثّل والمادة² ذلك أن المحتوى الواقعي، يتكوّن في الأساس من مكوّنات منفصلة لا تنتمي إلى الماهية القصدية، إن المحتويات المدركة في وعي الفعل (في الماهية القصدية) أي الإحساسات والصور التي تتضاف إلى العديد من التمثيلات المختلفة، هي أيضاً متعددة الالتباس، ما بين الصورة والمحتوى، وبالتالي هذا هو سؤال الصورة المقولية (Forme catégoriale) إذن والمحتوى الذي ينبغي الاهتمام به، من حيث إن الصورة المشتركة أهم من المحتوى³.

إنّ شرط اعتبار الموضوعات وتأمّلها هو أنها تحترم الضوابط التي وُضعت لها، أي ضرورة حصول تساقق صوري، لا يبالي بالمحتوى ولا بطبيعته، ما بين الموضوعات وحدثها المنطقي، "ذلك القبلي الذي تحوزه الفينومينولوجيا في علاقتها ببقية العلوم الداخلة ضرورة في نطاقها وما يعنيه ذلك من حيازتها للأصول الكبرى للمفاهيم منها تتبع القوانين القصوى للمنطق المحض"⁴.

إن الاقتضاء الأولي في هذه المرحلة متعلق أولاً وابتداءً بنقل الصيغ المنطقية إلى الوضوح الفلسفي، حتى تستمد معانيها على مستوى مبانيها وصورها، إنها مباني ذات معاني صورية متشابكة تتناول المعيشات (Vécus) الفكرية بماهي "ماهيات" تحيل مباشرة

¹ Husserl (E) : Recherches logiques V,T2, Recherche pour la théorie de la connaissance, traduit de l'allemand par : Hubert ELIE, Arion KELKEL et René SCHERER, 4eme édition, Coll Epiméthée, P.U.F, Paris, 2005, chap VI, § 44.

² Ibid. § 45. P 323.

³ Ibid. § 45, PP 322, 323.

⁴ إنقرّو (ف): هوسرل ومعاصروه، نفسه، ص 133.

إلى الطابع اللامبريقي للوصف الفينومينولوجي، بما
الدلالات المنطقية.

بهذه التحديدات لما هو منطقي (Le logique)، التي يقوم بها هوسرل على أرضية الموضوع، لن يتبقى أي وجه للبقاء إلى جانب النزعة الواقعية (Le réalisme)، بل سينتقل منها (من الواقعية) إلى مثالية الدلالة، أو إلى اعتبار أن ما ينبغي أن يُنجزَ لابدّ هو ناجزٌ على سبيل تجاوز التصورين: النفسي والمنطقي ليحلاً في الفكر ويرتبطا به، ويصبح بالتالي كل من العلم والمنطق من وحدات الروح بما هي وحدات لعطاء المعنى الكلي بحيث لا يشترط الفعل أو الحدث النفسي للظاهرة وإنما المعنى بما هو مُتَقَوِّم (Constitué) تُوكَلُ إليه مهمة تنشيطها وإحيائها وعلى هذا لم يصبح موضوع الفكر هو نفسه محتوى الفكر، وقد درج هوسرل عبر مهمته النقدية إلى اعتبار الوعي بما هو فكر موهوب بالمعنى وبه ممثلي¹.

ج. سؤال ما الفينومينولوجيا، ماهوية المعنى.

لا يمكن تقديم إجابة محددة لسؤال: ما الفينومينولوجيا؟ لمبررات متعددة*، أولها أن الفينومينولوجيا نفسها غير محددة بما هي نظرية ذات معايير يمكن الإحاطة بها على نفس نمط النظريات الفلسفية المعروفة، لأنها تتميز عنها من حيث الأهداف والمنهج، وثانيها أنها تطوّر متواصل، غير متوقف يماثل سيلا هيراقليطيا من الجدل اللامتناهي، إنها بالأحرى المشروع اللانهائي من الممارسة المنهجية التي لا تسمح بإجراء الإمساك بها، إذ لا تعرف حتى من أين تبدأ، فكيف لها أن تعرف موطن انتهائها؟

¹ Husserl (E) : Recherches logiques II,T2, Recherche pour la théorie de la connaissance, traduit de l'allemand par : Hubert ELIE, Arion KELKEL et René SCHERER, 4eme édition, Coll Epiméthée, P.U.F, Paris, 2005, § 15. PP 169-171.

* على رأس هذه المبررات ما يتقدم به الباحث: جان كلود جونس (Jean-Claude Gens)، من تحديدات مختلفة ومتعدّدة، للفينومينولوجيا، وحتى غامضة، كما يرى هو نفسه، يصعب جمعها في تحديد واحد ووحيد. Voir : Gens (J.C) : La pensée herméneutique de Dilthey, ibid. PP 105-107.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

لطالما كان هوسرل يبدأ ثم يعيد بدؤه، وهو الانتهاء غير مُنتظر بما أنه لم يحدّد المعنى الأصحّ والإجراء الافصح لسؤال البدء، وبهذا تكون الفينومينولوجيا ابتداءً يكاد لا يبدأ حتى يجد بدايته؛ بداية متجددة التجليات هي الفينومينولوجيا، وهذا من حيث إنها بحث عن نقطة انطلاق بديهية يتم التعارف حولها والعمل بها، وهو ما ليس ممكنا حتى بالنسبة لهوسرل نفسه.

الفينومينولوجيا، بدءاً، هي تلك المهمة النقدية، على مستوى علم النفس، للاتجاه الطبيعي بحيث يجعل منه علما تجريبيا، بناء على أنها، الفينومينولوجيا، هي علم الوعي القائم على التحليل الدقيق للمعاني باعتبارها تُدرك بالحدس في رؤية واضحة، الأمر الذي يمنحها شرف وسام "السيكولوجيا الترانساندانتالية" (La psychologie transcendante)، وعلى هذا المعنى فهي شرط قيام العلم الإنساني الكلي، ذلك أنه إذا كانت الرياضيات قد حققت نجاحها على مستوى الطبيعة فإن الأمر مرهون، بالنسبة للفينومينولوجيا، بتحقيقه في صورة علم الماهية، أي بوصفها علم العلوم كلها، أو علم ماهية العلم نفسه، الأمر الذي يجعل منها "العلم النظري" بامتياز الذي يتخذ الحدس بما هو وسيلة رئيسة في المعرفة.

نظرية الموقف الفينومينولوجي إذن هي التعبير اللائق عن المقام الذي يحتلّه هذا العلم بما هو "نظرية" في أصلها الإغريقي: الوحدة التي تبني مساقا تأسيسيا للقضايا، الأمر الذي يعني بأنها منظومة شروط إمكان للتحقق العقلي¹ بما هي بحث في المنابع الأصيلة والمقامات العليا من: رؤية وحدس، على غرار معنى الإبصار والتفتح على الأشياء التي يقصد منها اليونان "تحصل الشيء نفسه" لأجل أن يكون هناك تطابق مع الفكرة والمثال الإغريقي المتأصل في قصديته التي تعود إلى كونها حدس الأشياء في عينيتها، بلحمها ودمها*.

¹ أنظر: انقزّو (ف): نفسه، ص 193.

* أنظر فيما يتعلّق بهذه الفكرة المبحث اللاحق حول الحدس ولاسيما ما يتصل مباشرة بالحدس المقولي.

أمّا عن سؤال ما معنى الفينومينولوجيا ؟ بمعنى آخر فهي بالدرجة الأولى "محاضرة فرايبورغ" (1917) (Conférence de Freiburg) والتي تطرح السؤال مباشرة حول ماهية الفينومينولوجيا التي لا تجيب عنها سوى باقتضاب*، ومجرّد محاولة إيجاد تعريف مبسّط لها يحيل إلى أنّها "علم ذو نمط جديد تماما [...] ولا يمكن أن للفلسفة أن تكون علماً** صارماً إلا من خلال الفينومينولوجيا الخالصة"¹، أو كما يعرفها هوسرل أيضاً في مقدمة كتاب "أفكار...I": "الفينومينولوجيا المحضة، التي نريد أن نتهياً الدخول إليها، (...) بالماهية علم جديد، إذ يجعلها طابعها الجوهرية غريبة عن الفكر الطبيعي (...) إنها تدّعي لنفسها تسمية علم الظواهر (...) كما يبقى من المؤكّد بأن الفينومينولوجيا ترتبط بكل [هذه] "الظواهر" مع أخذ هذا المفهوم في كل معانيه، غير أنّها تفعل ذلك بصورة مخالفة تماماً، تغيّر بكيفية محددة كل معاني هذا المفهوم"² على أساس أنّها، دائماً، هذا العلم الجديد، المختلف الذي يحمل رؤية جديدة أرقى وأكثر صرامة، وهو ما يظهر حتى في مؤلفاته الأساسية "فكرة الفينومينولوجيا" و"الفلسفة بما هي علم صارم"، الفلسفة علم، وصف صارم، يتبع قوانين علمية لا محيد عنها إلا الحياض المنطقي والأنطولوجي.

* يمكن تعريف الفينومينولوجيا، في الأسطر اللاحقة، علماً أن التحديد أياً كان مضمونه وكيفيته فهو غير شامل للفينومينولوجيا من حيث هي نظرية، منهج وإجراء الابتداء سواء النظري أو المنهجي وهو ما تشهد عليه ممارسة هوسرل النقدية وتراجعها عنها في مراحل لاحقة من تطوّر فكره، ذلك أن هناك اكتشافاً دائماً لحقائق وإجراءات منهجية، الأمر الذي يحيل إلى التردد، في الاقتناع، بأن هناك إماماً كلياً في الإحاطة بتعريف شامل لها.

** تدل الفينومينولوجيا من هذه الجهة على معنى "العلم" (Science) وعلى "نظام من الميادين"، كما تدل على المعنى الذي يتحصّل في مفهوم "المنهج" (Méthode) عبر موقف الفكر شديد الخصوصية، موقف الفكر الفلسفي بعامة ومنهج الفلسفة بخاصة.

¹ هوسرل (إ): الفينومينولوجيا الخالصة، المحاضرة الافتتاحية في فرايبورغ (1917)، في: عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهيرومنوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير)، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 2003، ص 110.

*** واضح أن هذا التحديد لا يقمّ ماهية الفينومينولوجيا، ولذلك لابدّ من التوصل إليه تدريجياً، إلى استنتاج تحديد شامل لها.

² Husserl (E) : Idées...I, Introduction, P 3.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

هذا ما يمكن فهمه من الإرث الفلسفي الهوس

أي تكمن صرامة الفينومينولوجيا كونها علماً غريباً، ذلك ان العلوم السابقة تنتقص لهذه الصفة "العلمية" لأجل التوصل إلى دراسة مؤسّسة ومبنية على قواعد عقلية جادة جداً، قصد الخلاص من السذاجة "العلمية الموضوعية"، وهو ما يعني بأنّ الأهمّ للفينومينولوجيا، في هذا المقام، ليس "إعادة إنتاج عصر النهضة" بأخطائه وهفواته، وإنما الدراسة المعمّقة و"استجلاء المشكلات الفلسفية بشكل جذري" من خلال تسليط الضوء على الأفكار وعلى المعاني للتخلّص من الشوائب العالقة المتسببة في "أزمة الوعي" المعرفي والعلمي، وهكذا تصبح الفلسفة، أرضية كل العلوم، بما هي فينومينولوجيا¹.

تحمل الفينومينولوجيا، بهذا، معنيين: الأوّل خاص بما هو نقد العقل النظري، فهي من حيث المضمون ترتسم على مستوى تعلّقها بمقام العلم وتمكّنها من جمع جملة الميادين العلمية في داخلها بقصد النّظر (Regard) وإعادة إعماله فيها، والثاني يرتسم على مستوى أنها منهج فلسفي، بما هي مقام للفكر من حيث خصوصية وجهة النظر الفلسفية وبنيتها الصورية².

ينبني الجزء الثاني من "الأبحاث المنطقية" أساساً على الولوج المباشر في عملية الممارسة الوصفية إذ يحمل عنوان "أبحاث من أجل الفينومينولوجيا ونظرية المعرفة"، أساسه مباشرة العمل الفينومينولوجي في منابع المفاهيم الأساسية والقوانين المثالية للمنطق المحض، الذي يغدو البنية الأساسية للمعيشات ومسارها في الوعي وهو الأمر الذي يطلق عليه هوسرل تسمية "فينومينولوجية"³ (Phénoménologique) التي تتأسّس على رفع البيانات المنطقية إلى مقام الوضوح الفلسفي، لأن الاقتضاء الفلسفي الفينومينولوجي لا يحتمل سوى وصف معيشات الفكر والمعرفة المختلفة من حيث طبيعتها عن الأحداث

¹ أنظر: إنقرّو (ف): مقدمة، في: هوسرل (إ): فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقرّو، ط1، بيروت، 2007، 15.

² نفسه، ص 15.

³ Voir : Husserl (E) : Recherches logiques II, ibid. P 3.

الواقعية في العالم الموضوعي الذي تدرسه السيكو
المحضنة*.

إن المعنى الذي تشير إليه الفينومينولوجيا هو معنى الوميض، الذي يثير انتباه
البصر، كما أن فيها دلالة على النظر لكل ما هو مرئي، ينبع عن وميض النور لتحمل
بذلك معنى: أن يكون الشيء مرئيا (Visible)، الصورة (Photos)، النور
¹(Lumière)، وهو المعنى الذي يتوافق مع فكرتي "الظهور" و"الظاهرة" لأنهما تشتركان
في ماهية النور والإيضاح، علما أن نعطي الدلالة الأنطولوجية للإيضاح هي البداهة
بامتياز، ولللفظ الظاهرة معنى ثنائي بموجب التضاييف الجوهرية بين
"الظهور"/التجلي (Apparaître) و"الظاهرة" (Ce qui apparaît) بالرغم من أن الأمر
يعود إلى الدلالة على التجلي/الظهور نفسه، الظاهرة الذاتية²، وهذا ما يفككه هيدغر في
الفقرة السابعة من "الوجود والزمان" (Etre et temps) مشيرا إلى أن مفهوم
"الفينومينولوجيا" الذي ينقسم: إلى "فينومين" أي ما يتجلي، هذا الذي يتجلي (Cela
qui se montre)، المـتـجـلي (Le se-montrant) أي الذي لا ينفك يظهر على
الدوام في صيرورة دائمة مستمرة ولا ينقطع أبدا، كما يعني أيضا البين (Le
manifeste)، والإيضاح أو حمل الشيء إلى موطن النور (Amener au jour) وتسليط
الضوء عليه (Placer en lumière)، وهذه المفاهيم كلها مشتقة من اللفظ اليوناني
(Phos) الذي يعني النور (Lumière) وشفافية الوضوح، يعني، أيضا، الشيء الذي
يصبح بيّنا وواضحا من ذاته، ومرئيا بذاته³، أمّا لوغوس (Logos) تعني العقل

* وفقا لسوء الفهم الذي وقع فيه قراء هوسرل المتحمسين، والذين اعتقدوا بأنه قد وقع في نزعة سيكولوجية بعد أن
انتقدها في "مقدمات للمنطق المحض" فقد كان واجبا عليه [هوسرل] أن يؤكد على أن صفة الـ"لاتكوينية-السيكولوجية"
(La non-génétique psychologique) الواردة في مقدمة المجلد الثاني لـ"الأبحاث المنطقية" يقصد بها أساسا
الطابع "اللامبريقي السيكولوجي" (non-empirico-psychologique) بما هو مجال اهتمامات الفينومينولوجيا.

¹ Foulquier (P) : Dictionnaire de la langue philosophique, 6^{ème}, P.U.F, Paris, 1992, P535. et :
La philosophie de A à Z, sous la direction de : Laurence Hansen-Love, édition Hatier, Paris,
2007, P 342.

² Husserl (E) : L'idée de la phénoménologie, traduit de l'allemand par : Alexandre Lowit, 5^{ème}
édition, P.U.F, Paris, 1993, P 116.

³ Heidegger (M) : Être et temps (section I), traduit par : François Vezin, Coll : Bibliothèque
de la philosophie, Gallimard, Paris, 1986, § 7, a, PP 54, 55.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

(Raison)، الذي يحيل إلى الكلمة (Parole) والـ

الكلمة، واللوغوس يلعب، أيضاً، دور الوسيط (Médiateur) الذي يساعد القول على البيان، إنه يجعل القول مرثياً، كما يعني عموماً الإبانة والإظهار، الذي يحمل دلالة جازمة¹ (Apophantique) أي قطع القول والخروج من التردد والتخلص من الغموض وكشف حقيقة الشيء نفسه، وتلكم هي دلالة اللفظين حسبما يتبحر هيدغر في معانيها اليونانية بما هو فيلولوجي.

تقوم الفينومينولوجيا على وصف "الظاهرة" كما تتعطي لأجل تحليلها، تحديد خصائصها ووصفها، وهي على المستوى الفلسفي، بما هي أنطولوجيا، تحديد للبنية العامة للظواهر وشروطها من خلال التطرق إلى مسألة التجلي/الظهور (Apparence) والانبثاق (Emergence) من خلال تفاعل الوعي، مع أية ظاهرة ما، تفاعلاً واتصالاً مباشراً، على أن عملية التجلي هذه ليس في مستوى الانفعالات السيكولوجية بباقية، بل إنها إلى مستوى الفلسفة الأنطولوجية راقية، أي إلى مستوى ومرتبة حياة "الماهية"، إنها هي العلم بالماهيات الأكثر وجودية من العرضيات، فتحصيل الظاهرة معناه، حدسياً، ماهية الشيء التي تتجلى للوعي، لا كما يهتم بها علم النفس التجريبي، بما هو كائن ضمن المنظومة الطبيعية، وإنما بما هو وعي خالص².

إنّ فينومينولوجيا "الأبحاث المنطقية" الوصفية محايدة، وهذا ما يصرّح به هوسرل في 1901، "الفينومينولوجيا هي "ميدان الأبحاث المحايدة" التي لا تتهل من علم النفس ولا من المنطق"³ بل بوصف الفينومينولوجيا منبع هذين العلمين: إنها تحلّل ماهية المعيشات النفسية التي تعمل السيكولوجيا على تفصيلها والأمر نفسه فيما يخص المنطق من حيث إنها تحقق مفاهيمه الأساسية التي يقوم عليها: التمثل، الحكم...

¹ Ibid. § 7, b, PP 58- 59.

² Ibid. § 7, b, P 60.

³ Husserl (E) : Recherches logiques, II, ibid.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يتجه الفينومينولوجي بموجب هذا المطلب الـ

يحيط بها أو ما يتعلّق بها، وهذا ما أدّى بهوسرل إلى القول في الـ"بحث المنطقي" الثاني "على المفاهيم المنطقية، بما يمكننا أن نميّزها بقيمة وحدات الفكر، أن تحصل أصلها من الحدس (...). فيما يخص "المفاهيم، الأحكام، الحقائق (...). ولن نكتفي بغير ذلك، نريد العودة إلى الأشياء"¹، وهذا ما يعني ضرورة الكفّ عن الفهم الرمزي للأشياء والكلمات، إذ من غير المقبول، في الفينومينولوجيا، أن تدخل الدلالات الاحتمالية على المفاهيم لأن الأمر يتعلّق بسلطة قوانين "المنطق المحض" التي تؤدي المعنى مباشرة.

يقدم هوسرل الفينومينولوجيا، إذن، بما هي علم، لا بما هي نظرية أو مذهب، فطموحه الرئيس مؤسساً رأساً على الرؤية العلمية وهو الذي تكون في بداياته الأولى على الفكر العلمي: الرياضي، الفيزيائي والفلكي*، إنها [الفينومينولوجيا] علمٌ يختلف عن العلوم المعهودة، ماضية كانت أم حاضرة، يتناول، بالدراسة المخصّصة، الظاهرة (Phénomène) الخالصة، وبهذا يكتفي هوسرل، في تعريفه للفينومينولوجيا، عند هذه النقطة، بما هي علم، ثم يتّجه بعد هذا، إلى دراسة الظاهرة التي لم تحظ بالتفكير والتأمل العلميين.

المعنى الأول لـ "الظاهرة يشير إلى محتوى معين يقيم في داخل الوعي الذي يقوم بعملية المعاينة"² ذلك أن الفكر في الفينومينولوجيا إن هو إلا يحدّس فقط، يُدرِك من دون أن يحكم أو يؤوّل، فعملية التعرف، والحالة هذه، عملية بسيطة، وهو ما يجعل الفينومينولوجيا علماً وصفياً وعمل وصفي للظواهر المحدوسة من دون إجراء آخر أياً كانت طبيعته، غير أن تحديد الظاهرة في هذا المقام يختلف، لدى هوسرل، من هذه المحاضرة، محاضرة فرايبورغ، إلى "أبحاث منطقية"، والمقصود، تحديداً، ذلك التصوّر الذي يحوّل الظاهرة من وضع التعرف على الشيء بما هو محتوى/مادة، إلى التعرف

¹ Ibid. P 16.

* أنظر غرانيل (ج): هوسرل، ترجمة الطيب بوعزة، مجلة مدارات فلسفية، العدد 4، ص ص 1،2.

² هوسرل (إ): المحاضرة الافتتاحية في فرايبورغ (1917)، نفسه، ص 113.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

على الشيء بما هو صورة¹، لأن البيان الذي تحمله

الصورة، أي على الكيفية (La manière) التي تنتهي بها الموضوعات، وغضّ البصر عن مادتها ومحتواها²، على أن الأساس، بالنسبة لهوسرل، هو عملية "تغيير الموقف" أو التحوّل من موقف طبيعي، حسّي، إلى موقف يركّز على العالم الفينومينولوجي، عالم "الماهية"، "الشيء نفسه" فينومينولوجياً لا طبيعياً، وبهذا تؤوّل الفينومينولوجيا من حيث إمكانية التحديد إلى كونها: العلم الوصفي الذي موضوعه الماهيات أو الأشياء نفسها (La description des choses elles-mêmes) فالشيء نفسه المقصود بالعودة هو الماهية التي تحمل حقيقة موضوعية واحدة يجدر الوصول إليها، في صورتها العلمية الواضحة، أي على هيئة البداهة اليقينية غير القابلة للتأويل، ولا لمنهج آخر سوى كونها كذلك، وذلك هو المعنى المقصود فينومينولوجياً، المعنى الأصلي الموضوعي.

واضح من هنا بأن الأكثر ميلاً في تحديد مفهوم الفينومينولوجيا كونها "منهجاً" (La phénoménologie est une méthode) إنها "منهج الوصف الماهوي" (Description eidétique) علماً أن هذا التحديد لا يشكّل سوى تصوّراً أولياً لمرحلة بعينها من مراحل تطور الفكر الهوسرلي.

ولكن، وعلى، ما يبدو بأن تصوّر الظاهرة مبدئياً ينطلق من اشتغال الأحوال المتغيرة (الوضوح والغموض، الجلاء والخفاء) يكون المرء، فيها، على وعيٍ بشيء ما، أي أن الفينومينولوجيا تبدأ بدءاً سانجاً من "العالم الطبيعي" فـ "...المفهوم الأول والأكثر بدائية للظاهرة يشير إلى النطاق المحدود من تلك الوقائع المعطاة للحس والذي تظهر، الطبيعة، من خلاله، وتتبدى في عملية الإدراك"³، ومن هذا النطاق المحدود إلى مختلف أصناف الأحوال النفسية: المشاعر، الرغبة، الإرادة وكل السلوكات، زيادة على سائر الموضوعات الثقافية والقيم والأعمال.

¹ Voir : Levinas (E) : En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, ibid.

² Heidegger (M), ibid. §7, P54.

³ أنظر: هوسرل (!): محاضرة فريبورغ (1917)، نفسه.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

هذا فيما يتعلق بالموضوعات المفارقة للو.

أخرى من صميم الوعي، وهي الأكثر حميمية له [الوعي] وبالنظر إلى هذه "الأشياء" فإن الوعي يتناولها أيضا بما هي موضوعات يقصدها بما هي: مدركة، متذكّرة، متخيّلة، وتلكم درجة أخرى من درجات ارتقاء الموضوع، بما هو مفهوم، يتم إدراكه من قبل الوعي، بطبيعة الحال، بدون أي افتراض لثنائية وعي/موضوع، ومن بعد ذلك ينظر هذا الوعي إلى الموضوعات بما هي: إدراك، ذاكرة ومخيلة، لكي يتم إدراك الفينومينولوجيا بما هي عملية الوعي بشيء ما، بما هي، وفق تراتبية مقامات تصاعدية في صورة جدلية، تصل إلى درجة "الماهية"، وعليه هي [الفينومينولوجيا] "وعي بالوعي" أو العلم بالوعي المحض (La science de la conscience pure)، أساسها الإجابة عن سؤال معنى الأشياء أصليا، أي، كيف يبدو ما يُجمع، أو كيف يتراءى في عملية جمعه، وكيف يبدو ما يُفرّق إذ يُفرّق والأمر نفسه بالنسبة لأفعال الفكر، من خلال الإجابة عن سؤال: كيف يحوز الفكر "ظاهريا" على ما يفكر فيه¹.

مؤكد بأن التحليل الفينومينولوجي ليس بالمسألة السهلة، فبعدما يتم التوجه إلى إدراك الأشياء بما هي موضوعات يدرك الوعي أفعاله أيضا، أو بالأحرى، كل شيء بما هو أفعال القصد، ذلك أن الأساس في الموقف "ضد-الطبيعي" (Attitude anti-naturel) هو إلقاء الحدس والفكر نظرهما على أفعال الفكر، التي تتحوّل إلى موضوعات الإدراك النظري وهو في هذا يبتعد تماما عن السيكلوجيا الطبيعية، إذ يختلف تصوّر المعيش اختلافًا كليًا عما هو عليه في السيكلوجيا، بحيث لم يبق الوعي المفهوم بمعناه في علم النفس، بل تحوّل إلى الوعي (Conscience) من وعي حاوٍ (Contenant) إلى قصديّ، وأفعال الوعي كلها أفعال قصدية (Intentionnels)، وبهذا تتميز عملية إفراغ الوعي من المحتوى الذي يتقل كاهله، من دون وجه فائدة، ويحرره، هوسرل، لصالح دراسة الظواهر، وبالرغم من أن "القصدية" (Intentionnalité) قد تمت استعارتها من علم النفس البرانتاني إلا أن هوسرل قد طوّرها وخصّصها من ثقل المحتوى، فالقصد ليس

¹ المصدر نفسه. ص 114.

قصدا ماديا يملأ الوعي بالمحتوى، وإنما القصد
والموضوع الفكريين¹ في علاقتها التضائية.

سيكون من الأفضل، في هذا المقام، تحديد معنى الموضوع (Objet) في علاقته
بالمحتوى، وعليه فالمقصود من مفهوم Objectum اللاتيني في الفكر السكولائي ذلك
المعنى، الذي تتم مقابلته بمفهوم الفعل التمثلي (L'acte représentatif)، الذي يحيل،
أصلاً، إلى علاقة الشيء بالواقع الموضوعي من حيث هو غير أصلي، ذو إحالة مباشرة
متطابقة مع الموضوع الواقع في خارج الوعي، أي الغريب عن موطن الوعي، ولذلك فإن
هذا التصور يزج الفينومينولوجيا من حيث هي فلسفة وعي وليست فلسفة مفارقة
(Transcendance) وهو الأمر الذي يجعل الوعي بمثابة وعاء، بينما يقول الافتراض
الفينومينولوجي بأنه ينبغي تفكير المعيش، تفكير الوعي لا ما يوجد في الوعي، لأن
المعيش، مقصود الوعي وليس مقصود "في" (Dans) الوعي.

المعيش هو رؤية الموضوع بما هو قصد، رؤية للموضوع الذي ليس بمحتوى
بقدر ما هو مشاركة في تكوين الوعي، ومن هنا فإنه ليس في الإمكان الحديث عن شيئين:
مفارق (الموضوع الواقعي) ومحايث (الموضوع العقلي) وإنما عن شيء واحد فقط، أي
عن الإجراء القصدي للوعي ولهذا ينبغي "الحذر ضد كل سوء فهم"²، ذلك أن هوسرل،
قد أعلن مسبقاً بأن، اعتبار كل موضوع بما هو "معيش" يحتوي من الخطورة بمكان ما
يهدد كيان المعرفة اليقينية، فـ "كل ظاهرة نفسية موضوع الوعي الباطن"، وعليه، تمّ
التصريح بموانع تبني هذه التسليمات (...). فمن الخطورة، بمكان ومن الخطأ، القول بأن
الموضوعات المدركة، المتخيّلة، المرغوبة (أو في صورة إدراكية تمثلية) بأنها تدخل في
الوعي، أو (...). أن الوعي (أو لأننا) يدخل في علاقة معها وفقاً لهذه الكيفية أو تلك، لكي
يتم تحصيلها في الوعي"³، وبالارتكاز الكلي على مسألة الفارق ما بين "كيف (Qualité)

¹ Voir : Dastur (F), ibid. PP 32, 33.

² Husserl (E) : Recherches logiques V, ibid. §11. PP 172, 173.

³ Ibid.

ومادة (Matière) الفعل " أي بين الأفعال بما هي: تد هي: تمثل هذا الموضوع المتمثل، الحكم على هذا الموضوع المحكوم عليه/به¹.

بصورة مباشرة فلن يتمّ تحصيل أي معنى يعبر عن الماهية، حتى وإن كان صورياً بالنظر إلى هذه المرحلة من الفينومينولوجيا الوصفية، ما إذا ساد الاعتقاد في الفرق والاختلاف ما بين الموضوعات "المحايدة في بساطتها" أو "القصدية" من جهة، وبين "الموضوعات الحقيقية"، من جهة أخرى، والمفارقة التي تتسجم معها فـ "أن أتمثل بأنني إله (Dieu) أو ملاك (Ange) أو كيانا معقولا في ذاته أو حتى شيئا أو مربعا دائريا... هذا الذي يسمى بالمفارق، وهو الذي يُقصد بالضبط، وهو موضوع قصدي، ولكن لا يهم أن يوجد هذا الموضوع سواء كان خيالا أم عبثا، فحينما نقول بأن الموضوع "قصدي ببساطة" فهذا لا يعني طبيعيا بأنه: يوجد ولو حتى في القصد، ولا حتى، يوجد في هذا الأخير بعض ظلال الموضوع ومشاهده، ولكن هذا يعني: أن ما يوجد هو القصد (L'intention) و"مقصد" (Visée) الموضوع وفقا لهذه الكيفية، وليس الموضوع، ولو وُجد الموضوع القصدي، على العكس من ذلك، فليس فقط القصد هو الذي يوجد، بل حتى ما هو مقصود².

ولكنّ الضمان الذي يؤمّن عدم وجود موضوعين، كون المعيش لا يتغيّر في حال عدم وجود لموضوعه، بما هو موضوع مفارق، حتى وإن كان غير موجود على الإطلاق، فبالرغم من ذلك يكون مقصودا من قبل فعل الوعي، لأن عملية القصد تتم على مستوى أعلى من المستوى المفارق والدليل أنه لا وجود لفارق ما بين قصد جوبيتر (Jupiter) بخلاف عن بيسمارك (Bismarck) أو حتى برج بابل (Tour de Babel) عن كاتدرائية كولوني (Cathedral de Cologne) ...³.

¹ Ibid. §20, P 217.

² Husserl (E) : Recherches logiques, II, ibid. P 173.

³ Ibid. PP 175, 176.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

وعموماً يمكن تشبيهه ما يُقصد، أو عالم القص

البين، بعيداً عن عالم الموضوعات السيكلوجية المفارقة نحو عالم امثلة يتم التعامل فيه بكل حرية، بعيداً عن قيود الحدثية (Facticité)، ذات صلاحية مستقلة عن الحياة النفسية بالمعنى السيكلوجي، على أن ذلك لا يعني بأن هذا العالم المثالي [عالم الأمثلة]، عالم العام (Générale)، عالم المثل الأفلاطونية، بل هو عالم مستقل بإنجازاته الفعلية من خلال كيفية ذاتية لعطاءات القصدية الخاضعة لقوانين "المنطق المحض" لأجل أن تتخلص الفينومينولوجيا من القوانين النفسية، أي حتى يحصل الوعي الموضوعات في ظاهريتها لا في حدثيتها.

الفينومينولوجيا هي إذن علم إدراك الوعي بذاته ولذاته في أرقى درجاته التي تمكنه من دراسة كل شيء بما هو تمثّل، لا يسمح شيء بإدراكه سوى الحدس الباطن، وهو ما يحولها من عملية إدراك كل شيء، واقعي (المرحلة الساذجة) إلى كل شيء فينومينولوجي (المرحلة الفينومينولوجية)، وهي المرحلة العلمية التي يتم فيها استبعاد كل الأحكام المسبقة، بالاعتماد، فقط، على التأمل الخالص، أي التخلّص من كل أنواع التجارب المفارقة، الخارجية التي هي بمثابة موضوعات غريبة عن موطن الوعي غير مسموح بأن تطأ أقدامها عالماً ليس لها وليس من حقها أن تتواجد في جغرافيته، وهذا في مقابل علم النفس¹ بما هو علم طبيعي.

¹ هوسرل (!): محاضرة فرايبورغ، نفسه ص ص 118، 117.

ج. بنية الوعي، قصدية* المعنى.

لقد بين برغسون (Bergson)، في "مقالة في المعطيات المباشرة للوعي" (1889) استحالة تمييز أجزاء مختلفة في الوعي، ما يعني أنه لا وجود لمقامات أو طبقات، مُضاف بعضها إلى بعض، وهو ما يتطابق مع أن كل تقسيم له [للوعي] يُعتبر تعسفاً، وذلك رغم قدرة علم النفس على تمييز بنية الـ"قصدية"*، بما هي خصوصية جوهرية للظواهر النفسية، التي يميّزها هوسرل عن الإدراك الباطني (Perception interne)، علماً بأن الأساس لديه [هوسرل] يتمثل في تأسيس الوصف الأصلي لحياة المعيش القصدية*** من دون مسبقات (Présuppositions) تكوينية أو ميتافيزيقية.

* يقول هوسرل فيما يتعلّق بهذه الإشكالية الرئيسة في الفينومينولوجيا بعامة: "... هي [القصدية] تيمة مركزية في الفينومينولوجيا الموجهة موضوعياً: القصدية. هذه الخاصية الماهوية تتعلّق بدائرة المعيشات بعامة، بالقياس إلى أن كل المعيشات تشارك فيها، بطريقة ما، غير أننا لن نتمكن من القول بأن لكل معيش قصدية، بنفس المعنى (...). إنها [القصدية] التي تميّز الوعي بالمعنى القوي والتي تسمح، في الوقت نفسه، بفحص كل سيل المعيش بما هو سيل الوعي وبما هو وحدة الوعي.

** لقد كان البحث في مفهوم القصدية في مرحلة فلسفة الحساب يتسم بالانشغال بمفاهيم العدد ودراسة محتوى المعرفة الحسابية، وبالأخص مشكلات تكوين الأعداد والتعرّف على كليات الربط فيما بينها، وهذا من حيث إن المشكل الرئيس فيها يتمثل في التعارض الموجود ما بين الوحدة والكمّية العددية (التي هي أصلاً مشكلة فلسفية قديمة عرفت بروزها مع فلسفة كل من برمنيدس (Parménide) وهيراقليطس (Héraclite)) بناء على الرؤية القصدية التي يتأسس الوعي عليها وهذا يجعلها تُفهم في صورتها النفسية المفهومة بما هي تحقيق للوحدة الباطنية للتكوين العددي عبر ربط المجالين المتعارضين أبداً: الخارجي القائم على احتواء الموضوعات في تعددها وكثرتها والداخلي القائم على فعل إدراك الوعي المتوحد، فكلّ هذا ذو طبيعة نفسية ترتد إلى الأساس التجريبي الذي يبني عليه الشعور في المرحلة من المراحل الأولى لتكوّن المفهوم وميلاده خصوصاً، والفينومينولوجيا عموماً، وبالتالي جاءت القصدية هاهنا بما هي: ربطاً لجزئيات العالم الخارجي، وتجميعها في وحدة داخلية للوعي، الأمر الذي جعل قصدية الوعي ذات طابع نفسي، تجريبي جامد. أنظر في هذا الصدد: رافع محمد (س): الفينومينولوجيا عند هوسرل، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1991، ص ص 189، 190.

*** يشير هوسرل في "تحديده الاصطلاحي" في الفقرة 13§ للكتاب الخامس من "الأبحاث المنطقية" إلى أنه سيتخلى نهائياً عن استخدام مفهوم "الظاهرة النفسية" لصالح مفهوم "المعيشات القصدية" (Vécus intentionnels) بحيث إن ما هو قصدي يحيل رأساً إلى خاصية الماهية المشتركة لطبقة المعيشات التي تتاخم العلاقة بموضوع عبر وساطة التمثّل أو إلى نمط مماثل أياً كان، ولأجل التدقيق أكثر يشرع في استخدام مفهوم الـ"الفعل" (L'acte). كما أنه يشير في كتاب "الأفكار...I" إلى أن القصدية هي: خاصية متعلقة بدائرة المعيشات عموماً، بحيث إن كل المعيشات تشارك بطريقة ما في القصدية، على أنه لا يمكن القول بأن لكل معيش قصدية بالمعنى نفسه حيث يمكن القول بأن كل معيش يمنح نفسه

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إلى جانب هذا يقوم هوسرل باسترجاع عمل

إمبريقية" (1874)، إذ وجّه هذا العمل ميدان البحث نحو وضع تخوم ما بين الطبقتين الأساسيتين: طبقة الظواهر النفسية وطبقة الظواهر الفيزيائية، مع العلم بأن هوسرل قد احتفظ، من بين ست تحديدات، على اثنتين فقط بالإمكان أخذهما بعين الاعتبار لأن ما تبقى منها يحتمل الالتباس والغموض.

أول هذه التحديدات يشير مباشرة إلى ماهية الظواهر، أو الأفعال النفسية، يفيد بأن كلّ وعي يتّجه نحو موضوعه من حيث إنه يشكّل نوعاً من العلاقة معه، ذلك أنّ كلّ فعل فكرٍ يقصدُ موضوعَ فكرٍ (*Toute cogitatio vise un cogitatum*)، كما هو الحال عندما يُقصدُ شيء ما كـ: الإدراك، الذي يُقصدُ فيه شيء ما مُدرك، وحال التخيل الذي يُقصدُ فيه أيضاً شيء ما مُتخيل، وحال الحبّ الذي يُقصدُ فيه شيء ما محبوب...¹، وبهذا فإن ما يثير اهتمام هوسرل، بالنسبة للوعي، هو ما يسمّى عند سكولائيي (*Les scolastiques*) العصور الوسطى بالوجود القصدي [الذهني] لموضوع ما، أو بالأحرى، اللاوجود، الذي تحيل إليه الترجمة الحرفية للفظة *In-existence*، الواقعي الفعلي بما أن الفينومينولوجيا تهتم بما هو "موجود" في الوعي لا في الواقع المفارق.

يسمّى هوسرل الوجود القصدي بـ: العلاقة بمحتوى ما، أو التوجّه نحو موضوع ما، التي لا ينبغي أن تؤخذ بالمعنى الواقعي للكلمة، إنها الموضوعية المحايثة بالأحرى (*Objectivité immanente*) تلك التي يقصدها، إنها العلاقة ما بين الوعي وموضوعه هي ما يُدعى في حالة التمثّل بـ: النمط التمثلي، وفي حالة الحكم بـ: نمط الحكم... وعموماً فإن الحقيقة المهمة الماثلة، على مرأى من العين، بصدد العلاقة القصديّة هي: وجود حقائق نوعية للعلاقة القصديّة، أو، للقصد (*L'intention*) الذي هو، بالتالي، النمط الذي يُقصدُ، وفقاً له "تمثّل بسيط" (*Représentation simple*) لحالة أشياء ما، هذا

= (ينعطي) لنظر (Regard) التأمل الممكن بما هو موضوع. Voir : Husserl (E) : *Idées...I*, § 84, PP 282, 283.

¹ Husserl (E) : *Recherches logiques V*, *ibid.* §9, P168.

الموضوع الذي هو موضوعه إذ يختلف عن نمط الد
صحيحة أو خاطئة¹.

أما ثاني هذه التحديدات، وهو الأكثر أهمية، ذلك المتعلق بكون الظواهر النفسية:
إمّا أنها هي نفسها تمثّلات أو أنها ترتكز على تمثّلات تمدّها بالقواعد الأساسية، إذ إنه لا
يمكن أن نحكم أو أن نرغب أو أن نأمل في أي شيء ما لم يكن مُتمثلاً (Représenté)،
علماً أن المفهوم من التمثّل، نفسه، ليس فقط المحتوى المُتمثّل أي "الموضوع" (Objet)
وإنما التمثّل بما هو فعل² (Le représenter) *.

يحتل الوعي الفينومينولوجي فهما غائياً (Téléologique) للعقل، بحيث إن
العقلانية، مقدّرة، دائماً، بمقدار الهدف الأخير للحقيقة المطلقة، أي بالعطاء الحدسي
المطلق والكامل الذي يُقصدُ بتحقيق المعنى النهائي والأخير، هذا ما يسمّى بالبداهة التي
تقوم أساساً على التضاييف القبلي ما بين النويز (Noèse)، فعل الوعي،

¹ Voir : 1. cité par : Ricœur (P), in : Husserl (E) : Idées...I, ibid. P292. et Voir aussi : Bégout (B) : Edmund Husserl, in : Introduction à la phénoménologie, sous la direction de : Philippe Cabestan, Paris, 2003, PP 11-35.

² Husserl (E) : Recherches logiques V, ibid. § 9, PP 169-170.

* ينبغي ألا يخفى عن الأنظار بأن مفاهيم الفينومينولوجيا الهوسرلية تتعرض لحالة من التطور المستمر وهو حال بنية الوعي وبالأخص مفهوم القصدية، فمنذ 1901 وفي "الأبحاث المنطقية" يتأكد براديجم بنية الوعي بقوة زيادة على "دروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميم بالزمان" (1905)، وأيضاً الدروس التي خصصها هوسرل لـ"المكان" في "الشيء والمكان" (1908) (Chose et espace)، إذ يؤكّد هوسرل، في هذه النصوص، الضرب الكلاسيكي لمعرفة الموضوع، من قبل الذات (Sujet)، الذي يتم تفكيره وفقاً لمفاهيم التضاييف (Corrélation) ما بين الموضوع المُدرك وفعل الإدراك، وذلك في صالح كيفية انعطاء الإدراك على حساب المحتوى. علماً أن الفعل الإدراكي ضرب من الدخول الممتاز في إعادة-التحديد (Re-définition) لبنية الوعي، علماً أن هوسرل سيخضع، في كتاب الأفكار...I، =الوعي الإدراكي لتوصيفات دقيقة، من خلال تحليلها على السطح النوبمائي لكيفية انعطاء الموضوع لأننا (Moi) وفقاً للإظلال (Esquisse) الذي يجعل المعرفة لمطابقة بالضرورة مع أفقها أي أن هناك آفاق مكانية للإدراك عبر العطاء المشترك الذي يقع حول الموضوع المعطى، الأمر الذي لن ينتهي إلى غاية الجسد بما هو وسيلة إدراك واتصال بالعالم بحيث يعود المقصد الإدراكي إلى الحس بالأصالة وهذا راجع لكونه متعلق بالرؤية (Vision) أساساً وبالسَّمع وبالمس، ومن هنا فإن هوسرل يصرّ على التجسّد الحسّ-حركي (Kinesthésique) للوعي الإدراكي بجعل الجسد هو الساحة المركزية والأولى في العلاقة مع موضوعات العالم (Approches des sujets du monde, des sciences humaines et sociales, des classiques aux sciences cognitives), éd : Armand Colin, Paris, 2001, P73.

والنويم (Noème)، موضوع الوعي، فالأول هو ا

زمان الوعي، أما الثاني هو الأمور غير الفعلية [القصدية] الموجودة في الوعي، وبهذا فالقصدية هي مزيج من التعقل، النويز، والمعقول، النويم، وذلك هو موضوع كتاب "الأفكار... I" الذي يجعل من كل تمثّل بالمعنى القصدية موضوعاً، غير أنّ موضوع هذا التمثّل ليس مفارقاً أو واقعياً يناسبه، ومن هنا كانت اهتمامات الفينومينولوجيا القصدية بعلاقة الدلالة بالمعنى.

إنه وبموجب "فعل وعلاقة الوعي أو الأنا بالموضوع"¹ لا يمكن أبدا القول بأن هذه العلاقة هي علاقة واقعية، فالقصدية هي التي تميّز الوعي بالمعنى القوي في الوقت نفسه الذي تفحص كل سيل المعيشات بما هو سيل الوعي وبما هو وحدة الوعي، وفي هذا الصدد يرى ليفيناس في القصدية بأنها الوحدة الأساسية التي يمكن، عبرها، حلّ مشكلة المعرفة، ومن ثمة فهي بنية الوعي التي تعطي المعنى، لأنّ كل ما تتعرض له القصدية ينطبع بروحانية الوعي الذي يفكره، إذ إنه يتميز بخاصية رئيسة هي خاصية التمدد والتوسع التي تحمل دلالة الحركية والديناميكية، أي بوصف الفكر، الذي يقوم على القصدية، بما هو فكر ومعنى في الآن معاً، فلا معنى من دون قصد ولا قصد فارغ من المعنى، أيّ بوصف الفكر فكراً بشيءٍ ما على الدوام وذلكم هو قانون القصدية الذي يتم، عبره، إحكام الشيء الخارجي من قبل داخلية المعنى**، وهذا الجدل هو الذي يحدّد مفهوم

¹ Voir, Husserl (E) : Recherches logiques V, ibid. § 12, P 178.

* معروف أن الثنائيات الفلسفية الكلاسيكية كانت تسيطر على الفكر عموماً والمذاهب الفلسفية بالأخص تلك المرتبطة بالصراع ما بين: الفكر والواقع، الذات والموضوع، الباطن والظاهر، الروح والمادة، بحيث يعتبر هذا الصراع تجلياً للتعارض القائم أساساً بين عالم الفكر الباطني وعالم الواقع الخارجي، ومن ثمة يتمّ التوجّه نحو تأسيس طرف ما، من أطراف، هذه المعادلة بجعل الثاني خاضعاً له وتابعا، فالمثالية تردّ الواقع والمحسوس كلّ إلى عالم المثل والعكس بالعكس... وهذا ما خلق هوة واسعة لم يُمكن تجاوزها إلا عبر مفهوم القصدية الذي لا يمكن اعتباره أبداً مفهوماً بريئاً بل جاء ليحلّ هذه الصراعات والتعارضات الفلسفية القائمة ولأجل أن يعلن "التوحد" (L'unification) بما هو الحلّ الأفضل للمشكلات المطروحة، ومن ثمة فإن مكانته، في إطار تاريخ الفلسفة وفي إطار الفكر الفلسفي، قد كانت مكانة وظيفية أدت دورها على أحسن وجه، من خلال تجاوز ثنائية الفكر والواقع، كما هو أيضاً مرتبط الفرس في حلّ مشكلة التاريخ، التي وقفت في طريقها تلك التصوّرات الأحادية مثلما سيتمّ التطرّق إليه.

** ليس من باب الصدفة أن يحيل معنى القصدية إلى المعنى، علماً أن هناك ترجمات تترجمه بـ: الـ: عني، ممّا يجعله يتفق مع الأصل اللغوي اللاتيني للكلمة Intentio بحيث يتضمّن إحالة إلى لفظ الـ: معنى. القصد = العني.

الفكر نفسه، الموعود به من طرف حياة الوعي في
القصدية (Intentionalität) فيها ممثلةً بـ "الأفعال متعددة الدلالة على قصد نظري
أو عملي حرّ، ومفهوم بعامة، وهو ما يجعل من الفينومينولوجيا علمًا للوعي".

منذئذ لم يعد الوعي أبداً بما هو موضوع علم النفس أو وعاءً حاوٍ تُستلَمُ محتوياته
عبر الاستبطان (Introspection)، وهذا ابتداءً من عام (1894) حينما تمّت مناظرة كلِّ
من هوسرل مع، أحد تلامذة برانتانو، البولوني كازيمير تواردوفسكي (Kasimir
Twardowski) صاحب كتاب "في نظرية محتوى وموضوع التمثيل"، فالمحتوى القصدى
، حسب هوسرل، ليس نسخة** أو صورة داخلية لموضوع الوعي المتعالي، وإنما يتجلى
معيش الوعي، في صورة مختلفة تماماً، من حيث إن الموضوع "في" (Dans) الوعي
الذي يسمح وحده بتأسيس المفارق (أي الواقع) على المحايث (أي الوعي) وفقاً لكونه
قصدية أصلاً.

* تعتبر القصدية، في المرحلة المنطقية، محركاً جديداً للعلم الكلي ومبدأ انطلاقه، ذلك أنها تتميز باختلافها عن طابع
التجريب النفسي الذي وقع هوسرل في تأثيره من خلال رؤى فرانتس برانتانو، فقد أصبحت القصدية، والحالة هذه،
خاصية حيوية لا نفسية، إذ تحوّلت بما هي تجربة معيش رابطة الذات بالموضوع انطلاقاً من عملية التضايغ
(Corrélation) بحيث اعتبرت مفتاح حلّ المشكلات المعرفية، وبالتالي تأسيسها على مبادئ ثابتة، فالقصدية، في هذه
المرحلة، هي: تجربة معيش الوعي ذات خصوبة دائمة وإمكانية لامحدودة. أنظر: رافع محمد (س): الفينومينولوجيا
عند هوسرل، نفسه، ص 190.

** في هذا يمكن استنباط الإجابة والتأكيد اللذين يتقدّم بهما هوسرل حول فكرة النسخة والصورة في الفقرة § 90 من
كتاب "الأفكار...I"، ومدى الصعوبة التي تتم مواجهتها في حالة الإقرار بواقعين أحدهما مفارق، واقع في الطبيعة،
والثاني محايث، بما هو قصدى، بحيث يقول: "إن النسخة المفهومة بما هي عنصر واقعي (Réel) في الإدراك، مُدركة
هي نفسها، بما هي، واقع طبيعي نفسي ستكون بدورها واقعا طبيعيا (Reales) – وهذا الواقع الطبيعي سيلعب دور
البورتريه (بورتريه الشجرة التي يتم تصوّرها)، بالنظر إلى واقع طبيعي آخر، وبالتالي فإنّ هذا لن يتمّ إلا بفضل وعي
النسخة، الذي ينبغي على شيء ما أن يتجلى فيه مرة واحدة، وبهذا ستكون لدي قصدية أولى، غير أن هذا الشيء بدوره
سيلعب، في الوعي، دور "الموضوع بورتريه" بالنظر إلى شيء آخر – ينبغي حينذاك التوجّه إلى قصدية ثانية مؤسّسة
على الأولى. وبذلك فبديهي بأن كلّ من هذين النمطين من الوعي المحصّلان في انفصالهما يتضمّن التمييز ما بين
الموضوع المحايث والموضوع الواقعي. Voir Husserl (E) : Idées ...I, ibid. 91§, PP 312

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الموضوع بما هو وحدة المعنى المعطى لـ

معيشات الأفعال تسمى نويز (Noése) إذ هي التي تقوم على تنشيط المعطيات الحسية، المسمّاة بالهولي (La hylé) وهي الحساسة الداخلية للوعي من حيث ترتبط بنويمات تمتلك كلها محتوى دلالة خاصة، ومن هنا فكل موضوع قصدي هو ملازمة الوعي لما يقصده بناءً على البنية القصدية للوعي التي يرادفها المفهوم التقني لـ: "التضاييف النويز-نويمائي" (Corrélation noético-noématique)، الأمر الذي يحيل إلى العلاقة، الضرورية في الفينومينولوجيا لا في المستوى الحدسي، ما بين معيش الوعي والموضوع القصدي.

غير أن سؤال القصدية لا يكتفي بمجرد تحقق القاصد والعلاقة القصدية فقط وإنما أيضا المقصود بما هو "المضاييف القصدي" (Corrélat intentionnel) لأنه لا بدّ من الفصل في جوهر الموضوع ما بين: الـ"شيء" (Sache) خالص البساطة وبين الموضوع (Objekt) القصدي، فكل معيش قصدي "موضوعه القصدي"، أي معناه الموضوعي (Son sens objectif) الذي يتقوم هو بنفسه العنصر الأساسي للقصدية، وبصورة أخرى، فإن "تحصل المعنى" أو "قصد معنى ما هو الخاصية الأساسية لكل وعي لا يكتفي بمجرد اعتباره معيشا وإنما يمتدّ إلى أن يتسم بالمعيش النويتيقي (Vécu noétique)، وهذا، من باب أنه، مادام الفكر محصوراً في مستوى الكوجيتو (Cogito)، فإنه لم تتمّ بعدُ عملية وعي فعل الفكر نفسه بما هو موضوع قصدي، مع أنه بإمكانه أن يكون كذلك، في كل لحظة نظراً لكون ماهيته تحمل إمكانية انعطاف النظر "تأملياً" نحو ذاته ويأخذ طبيعياً صورة فعل فكر جديد وبصورة أخرى: كل فعل فكر بإمكانه أن يصبح موضوع ما يمكن تسميته "إدراكاً داخلياً" ومن ثمة موضوع تقدير تأملي، إقرار أو نقد... وفقاً للتفكير في شيء ما (...) ¹ إلى درجة تكوين وحدة من دون توسط بحيث يشمل إدراك فعل الفكر موضوعه بطريقة لا يمكن فصلها إلا على سبيل التجريد، هذا الأخير هو لحظة عطاء المعنى بما هو

¹ Voir Husserl (E) : Idées ...I, ibid. § 38, PP 121, 122.

مُضايِفٌ لها، وبوضوح أكثر فإنه سرعان ما يتجلّى
اللحظات النويمائية، وبأن اللحظة النوعية للمعنى لا تشكل فيها سوى نوعاً من الطبقة
النوعية¹ .

إنه وانطلاقاً من توسيع نطاقات الرّد؛ من ردّ ماهوي (Réduction eidétique) إلى ردّ ترانساندانتالي (Réduction transcendantale) على مستوى كل المجالات الماهوية عبر إجرائيته [الرّد] داخل حقل الوعي نفسه بناءً على، ما هو بنفسه، مستوى المحايثة المحضة يتمّ تجاوز الرّد السلبي المنطقي، أي بناءً على تأسيس سلطة الوعي المتعالية بما هي مقوِّمة للمعنى، وبالتالي، بما هي معطاءة للمعنى، فعلى مستوى إشكالية الوعي بالموضوع القصدي المؤسّسة على الزوج الفينومينولوجي: فعل القصدية وموضوعها، تتجلى القصدية منطبعة بطابع هذا الزوج ويصبح الوعي بما هو وعي متعال متقومّ عاطٍ للمعنى (Donateur de sens)، أمّا الموضوع، كموضوع قصدي، فلا تهتمّ الفينومينولوجيا بمرجعه، [سواء كان موجوداً وجوداً مفارقاً أم محايثاً أم أياً كانت جهة وجوده]، لأن القصد سيكون معطى في المعيش مع موضوعه بصورة غير مفصولة بحيث

* إن النويما (Noéma) هي الخطوة الحاسمة نحو تقوّم الموضوعية، وفقاً لأن مسألة التفكير رهينة التفكير في- الموضوع-نفسه، العمل على اكتشافه بما هو "مكوّن" (Composant) للمعيش، بناءً على أنه لم يعد يوجد الذات فقط، فأكثر من مجرد وجود الفكر أو فعل الفكر (النويما) فإنه يوجد الموضوع نفسه بما هو مقصد (Visé)، موضوع الفكر (Cogitatum) بما هو خالص للذات (Sujet)، أي متقومّ من قبل رجوعه إلى السيل الذاتي للمعيش، ومن هنا، فإن هذا النوع من الفينومينولوجيا يلحّ على إمكانية استبدال مفهوم الموضوع باسم الـ"نويم" إلى تسمية العماد الفينومينولوجي الذي يستحضر النوس (Noûs) الذي يحتويه بصورة ما. : Husserl (E) : in : Ricœur (P) : 1. cité par : Voir : Idées...I, ibid. P300. وبمعنى أدق: إن موضوعات الوعي تشكّل العنصر النوعي للنوس (Noûs) الذي يحيلنا إلى الأفكار (Cogitationes) وإلى المعيشات القصدية، وهذا النوس هو الذي يشمل كل العناصر التي تشكّل الافتراض الماهوي لفكرة المعيار، وفي الوقت نفسه، فإنه من المؤكّد بأن لفظ الـ: نوس يستدعي، من بين أحد دلالاته الخاصة، مفهوم المعنى (Sens) مع أن "عطاء المعنى الذي يتحقّق في اللحظات النويتيقية (Noétiques) يغشّي تعددية المشاهد ولا تشتمل إلا باسم "عطاء المعنى" الذي يأتي حينها على الالتحاق بالمفهوم القوي للمعنى. Husserl (E) : Idées...I, ibid. §85, P291.

¹ Voir : Ibid. § 90, P 310.

** تأتي هذه العبارة في مصطلح هوسرل للدلالة على التعدد النويمائي، أي تركيبية اللحظات النويمائية، التي تحيا في الوعي ويعتبر المعنى فيها مجرد طبقة بسيطة.

يقيم فيه، في القصد، فعلياً إذ يبقى هو موضوعه المقدم للمعنى (Sinn) ويكون بذلك محتوى (Inhalt) أو موضوعاً قصدياً.

لقد أصبحت إفادة المعنى، مع كتاب الـ "أفكار...I" لصالح "الموضوع القصدي" الذي يشكل عنصر القصدية بحيث يتصل الوعي القصدي بالموضوع بما هو نويماً، وعلى هذا الأساس أصبحت مسألة موضوع الوعي تُعدّ من بين أحد النقط المفصلية في تداول الفينومينولوجيا بعامة، والفينومينولوجيا الترانساندانتالية بخاصة، بحيث أُطلق عليها وسم التقويمية* (Phénoménologie constitutive) التي تتداول تحليلية "بنى أفعال الوعي وموضوعاته"، أي تقوّم (Constitution) المفارقات، وهي تلك الفينومينولوجيا المشتغلة بمشكلات البنية (Structure)، تعديلات كل نوع وتراتيبات "طبقات" الأفعال البسيطة والمؤسّسة التي يصبح الوعي معها نسقاً من البنى (Structures) المموضّعة ذات المعادلة، ذائعة الصيت، التي تحيل إلى أن كل فكر يقصد موضوعه أو بدقة أكثر: "كل وعي هو وعي بشيء ما" (La conscience est conscience de quelque chose).

يعلن هوسرل، ذلك، في الفقرة 14 من "التأملات الديكارتية"، من بعد إعلانها في كتاب الـ "أفكار...I"، مانحاً التحديد الصوري لهذه الخصوصية الجديدة للوعي الفينومينولوجي التي هي القصدية، الـ "ب" (Von/de) الموجودة في: "ب شيء ما"، إذ يشير دفعةً واحدةً إلى أن الوعي مُتَقَوِّمٌ من قِبَل شيءٍ ما، ليس هو، بل تقصّدُ معرفته، ذلك أنه جزءٌ من: الموضوع، الذي يمثّلُ كآخره، ولكنه يوجد بكيفية معقدة متضايفاً معه في

¹ Voir Husserl (E) : Idées ...I, ibid. 90§, PP 311.

² أنظر: بن احمد (ي): القصدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 141/140، مركز الإنماء القومي، بيروت، ربيع - صيف 2007، ص ص 73-84.

* المرحلة التقويمية (Constitutive)، هي أهم مراحل تطوّر الفينومينولوجيا، التي يصبح فيها مفهوم القصدية قائماً على التحليلات الماهوية لمعيش الوعي القصدي، بحيث تم ربطها أساساً بإجراء الرّد (بأنواعه المختلفة) الصوري والترانساندانتالي، ليتحوّل مجال اشتغال القصدية إلى الماهيات المتعالية، ومن ثمة فبالاستناد على مبادئ يقينية مطلقة قائمة في الوعي المعيش، يمكن تحليل الوعي من حيث أفعاله وموضوعاته عبر عملية التضاييف، والولوج إلى الذاتية الترانساندانتالية وحس الماهيات اعتماداً على التحليل القصدي الماهوي للمعرفة لأجل تأسيس العلم الكلي. رافع محمد (س): الفينومينولوجيا عند هوسرل، نفسه، ص ص 190، 191.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

فعل المعرفة، فالوعي المبني من قبل شبكة المعيشاد
تعمل على تعالي هذه الأخيرة، إذ تقصد الموضوع للتعرف عليه بما هو موضوع
المعرفة، وهذه الأفعال إدراكية قبل كل شيء ومن ثمة فهي زمانية (Temporels) [الذكر
والانتظار] ومتخيّلة، ومطابقة، في الأخير، بينما المعيشات الداخلية لهذه الأفعال تصف
مُحايّنة الوعي، بنفسه، مميزة إياه بقدرة نويتيكية (Noétique) (قبل-تأملية (Pré-
reflexive). تلكم هي المشاهد الواضحة المتعلقة بمشكلات التقوم*.

يتحقّق ذلك بدلا من مجرد الوصف المحض لماهية المعيشات المحضة، كما أنّها
تبحث أساساً في علاقة "التضاييف الأساسي ما بين النويز والنويم"² وفي عملية عطاء
المعنى (Sinnggebung) وتشكيل الهوية والتأسيس القسدي³، ومن ثمة تتحوّل مهمّة
الفينومينولوجيا الترانساندانتالية، عبر التقوم الترانساندانتالي، إلى عطاء المعنى إيجاباً بدلا
من مجرد اختزال الأشياء وخصوصياتها الثانوية القابلة للردّ الذي يبقى حاملا معناه
الجزئي من دون ربطه بسؤال التقوم (Constitution)، وبهذا فإن التقوم هو فنّ عطاء
المعنى الأصلي الصّادر من منابع المعرفة والعلم الحقيقي بالأشياء وذلك لأجل تأسيس
الفينومينولوجيا بما هي علم في التطهير الأقصى في صورته الترانساندانتالية.

يمثّل الوعي الفينومينولوجي، في استقباله الستاتيكي (Statique)، بما هو بنية
متدرّجة من الأفعال التي تشكّل عدداً من الطبقات: الإدراكية أولاً، ثم الزمانية والتطابقية
في الأخير، فالدينامية، التي تعبر هذه البنية الأفقية، تأخذ في المقصد الجنسي
(Générique) للموضوع (المدرّك، المندكّر، المتخيّل، التطابقي) الذي يحدّد كل من هذه
الأفعال، التي تأخذ منطلقاتها بدءاً من ساحة مركزية ليست شيئاً آخر سوى الأنا (Ego)
الترانساندانتالي، المفهوم في الأخير بما هو الوحدة الوحيدة المتقوّمة، وعاطية المعنى،

¹ Voir : Depraz (N) : La conscience, ibid. P 73.

* للمزيد من الاطلاع على مشكلات التقوم وما يتعلّق بالأمور الوظيفية للفينومينولوجيا أنظر كتاب الـ "أفكار...I"، 86§.

² Voir : Husserl (E) : Idées ...I, ibid. 91 §, PP 315 – 317.

³ أنظر في هذا الصدد المقال المخصص لـ "القسدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل"، نفسه، ص ص

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

وتلكم هي الصورة التي تعيد الاعتبار، بصورة ج

حيث هو صورة مساحة الدائرة التي، بواسطة معيشتاته ثم افعاله، تشع من المركز، الانا،
نحو الآفاق الأبعد أو الأقرب من الموضوعات القصدية¹.

بهذا فإنّ الفينومينولوجيا تؤول، عبر صرامتها المنهجية والتقنية، ومن خلال عملية
المطابقة بين التحليل القصدي وقصدية الوعي، إلى فلسفة للمعنى بامتياز، أو بصورة
أخرى، بما هي فلسفة تأويل وعيَانُ أصليين، أساسها حميمية الفكر مع نفسه ومع الأشياء،
من خلال الممارسة الفينومينولوجية التي تمنح الوعي حقّ قراءة ذاته وقصدها قصديةً
مضاعفةً، أي بوصف القصدية: معنى المعنى، لغة اللّغة، إدراك الإدراك وإبصار
الإبصار... وهذا لأجل تقوية القدرة التأسيسية للفينومينولوجيا، في بحثها عن الأول، بما
هي إمكان من إمكاناتها الجوهرية.

ذاك ما يتمّ عبر الاستراتيجية القصدية للوعي نفسه، في تحصيلها للمعنى، من حيث
إن هذه الأخيرة تتناول، بما هي موضوعات، قُصودها السابقة بما هي معاني بدئية يصبح
فيها الموضوع موضوعا يكتنفه الوعي بعدما تتمّ إضافته إليه [إلى الوعي]، أي فيما يجعل
من الوعي قدرة على إنتاج المعنى، يعني على تقوّم الموضوعات²، وبهذا يصبح
الأنا (Moi) المتفلسف أنا عاطٍ للمعنى الموضوعي الذي يشاهده في ذاته، لأنه هو محلّ
المعنى الأصلي من حيث يلحظه بالعين الثالثة المبصرة لكل ماهية.

خلاصة القول في هذا المقام أن الفينومينولوجيا ما كانت أبدا صياغة جاهزة
أومذهبا مكتملا بل، بعكس ذلك، هي إمكان مفتوح للمساءلة والتشخيص، وبما أنّ مستوى
الفينومينولوجيا يفكرّ التضاييف: الذات-موضوع، فإن هذا الأخير هو مجال التجلّي في فعل
تجليّه، هو الذي يمكنّ من التقاء الذات بذاتها وبموضوعها هي، من حيث هي تشكّل، كما
يسمح بممكن تجسّد الأنا في صلبها.

¹ Depraz (N) : La conscience, ibid. P 73.

² إنقزوّ (ف): هوسرل ومعاصروه، نفسه، ص ص 152، 153.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إن الإمكانيات التي تفترضها الذات الترانسا

المعنى والحقيقة، بما هو حقل الظاهرة نفسها: إنه "الداخل والخارج اللذان يتم فيهما تجذر الذات والعالم بما هو أفق الممكنات جميعاً، وموطن المعاني المتخيّلة، في سكينة التناغم والمنفلتة من هدوء المطلق ومن الوهم المريح للتأبّد¹.

ذاك هو العالم، إنه الحقيقة الأساسية التي تؤسس لفكرة الحقيقة، فهو ومن خلال حضوره البدئي، من حيث هو عالم الإدراك الحسي، هو الذي عليه يقوم كل تأسيس وكل بناء، والقول بهذا العالم إقرار، بمجال حضور، يتأكد في وجوده رؤيةً وسمعاً ولمساً واختباراً شمولياً في الحركة كما في السكون، فالعالم هو، بإيجاز، "أفق الآفاق وأسلوب كل الأساليب" ولو أن هذا العالم قد كان بخلاف ما هو عليه، فلا مانع من تحرير الحياة فيه ومزامنة ولادة أشيائه و الرغبة في عدم الهروب منه إلا إليه.

¹ أنظر: عبد العزيز العيادي، في: ميرلوبونتي (م): المرئي واللامرئي، ترجمة وتقديم: عبد العزيز العيادي، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص ص 18، 19.

إن النظرية التي يريد هوسرل تقديمها، في باب ما يسمى بالمنطق، هي التي تبحث عن الأسس، التي تتقوم المعنى، في صورتها الحدسية، بدلا من تبني رؤية تفسيرية، وذلك من خلال العمل على تقديم توضيحات بسيطة متعلقة بالمعيش المنطقي، وعلى ذلك فهو، يهدف رأسا إلى البرهان المباشر عن عبثية تبني مواقف غير الموقف المنطقي المؤسس على "الرجوع إلى الشيء نفسه" (La chose elle-même) بناء على أن المعنى لا ينفصل عن مسألة التضايف مع سلطة الوجود المدرك، المحدوس، المدلول، المعروف، أي الوجود المقصود.

من هنا فإن هذا المشروع هو مشروع في فينومينولوجيا التأسيس (Fondation) أو تأسيس الفينومينولوجيا بدلا من تأسيس السيكلوجيا – بمعنى العلم الطبيعي أو التجريبي لها – للمنطق وذلك لأن مسألة الدلالة الواقعية له [المنطق] مسألة مفروغ منها، بما هي اعتبار الأمر الحدسي بوصفه غير مؤسس، على أن هذا المشروع يقتضي معاينة الأفعال البسيطة الموجودة في قاعدة كل معرفة عليا شرع هوسرل في معاينتها منذ بداياته الفكرية¹، إذ تحمل عمدة أعمال الفينومينولوجيا الهوسرلية مضامينه، تلك المتعلقة بـ"أبحاث(ه) المنطقية" (1901-1900)².

أ. أسئلة الدلالة والمعنى في الفينومينولوجيا.

إن جهل السيكلوجيا والمنطق الطبيعيين للدلالة والطبقة الفينومينولوجية التضايفية هو الخطأ الذي وجهه النزعة النسبية وأدّى إلى الدوغمائية، بحيث لم تدرك هذه النزعة كيفية الكشف عن الفعل التأملي المرتبط بالدلالة وتأسيس المعنى وما هي حيثياتهما الشرعية، بينما تكون الفينومينولوجيا، بهذا المعنى، بحثاً عن الشرعية الفلسفية المتجذرة في أصول السيكلوجيا الحقيقية للفكر من دون الخضوع للنزوعات الادعائية للسيكلوجيا

¹ Voir : Dastur (F), ibid. PP 34-35.

² Voir : Husserl (E) : Recherches logiques, I, II, III, IV, V et VI.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الحديثة والمعاصرة لهوسرل نفسه*، وهو ما سيسمح المنطقي من حيث إنه يستدرج اللغة والفكر إلى مثالية الدلالات لاجل ان تؤسس نسقا صورياً، بانتقاد المنطق الكلاسيكي الذي يحيل إلى "مورفولوجيا الدلالات المحضة"¹.

تنتعش الدلالة بمعناها لا من حيث يصدر المعنى، من التشكيل الفيزيائي له، لأن الأساس القبلي لها، الدلالة، يقوم على إقصاء أصلها الإمبريقي: فإذا كان هناك توافقاً ما بين الموضوع والدلالة فإن هذه، الأخيرة، ليست نسخة عن الموضوع، ولا حتى من الصور المتداعية عن الحضور (Présence) المحض والبسيط للموضوع، المعنى، وإنما من حيث هو صادر عن الأفعال الخاصة أو قصد الدلالة (Intention de signifier)، إذ ينبغي تمييز "الأفعال عاطية المعنى" عن الأفعال التي تعطي الموضوع أو التي تُقدّم على الملاء (Remplissement) بالدلالة، من منطلق أنه لا وجود لمنطق ثنائية الكلمة والدلالة، فالكلمة ليست بأثر منحوت في الموضوع أياً كان، أو في المعيش الداخلي عموماً، بل ترتبط الكلمة بالموضوع أي، ارتباطاً قصدياً، بواسطة قصدٍ دالٍ يسمي الموضوع عبر وساطة دلالاته".

إن الفينومينولوجيا، بهذا، تتجاوز النزعة النفسية في تأسيسها للمعنى الفينومينولوجي، وهذا من حيث إن هناك أفعالاً، خاصة مناسبة، للدلالة التي تتميز بوصفها وحدةً مثاليةً لا مكوّناً واقعياً للوعي ولا بإنتاجاته الذاتية مأخوذة بالمعنى السيكلولوجي، فهذه الوحدات المثالية هي تلك الصور التي تعمل على تسليط النور (Lumière) على الدلالة، إنها الوظيفة الفينومينولوجية التضائية (Corrélative) التي لم تكن لا السيكلولوجيا ولا المنطق على وعي بها: مثالية الدلالة، تلك هي الترسانة المثالية للغة التي تعتبر بمثابة المعبر التحتي الذي لم يعرف الإمبريقيون كشفه كما لم يحذر المناطق منه، إنه الفرق ما بين المادة المحسوسة والكل المفاهيمي، فيزياء الكلمة ومثالية المعنى².

* المقصود، هنا تحديداً، سيكلوجيا برانتانو القائمة على الاعتقاد الطبيعي والتصور الساذج للقصديّة، وذلك في عمله الذي طالما انكبّ هوسرل على قراءته، "السيكلوجيا من وجهة نظر إمبريقية".

¹ Voir : Kelkel (L) et Schérer (R) : Husserl, sa vie, son œuvre, Coll : Philosophie, P.U.F, Paris, 1964, PP 32, 33.

² Voir : ibid. P33.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يكنم فخ النزعة النسبية (Relativisme) في عدم تمييزها ما بين التمثل البسيط والموضوع، فقد كانت تنقصها، قدرتها على التأمل الفلسفي لأصل الفكر، الفعل التأملي، الذي من خلاله تتعلّق الدلالة بالموضوع وتتيح له بأن يكون معروفا للجميع، وباختصار، تكمن العلاقة فيما بين: قصد الدلالة الموجود خارج الحدس (Intuition) وحدس الموضوع، الذي يقوم على الملء الذي لا تكتمل المعرفة إلا به¹، وعلى هذا المستوى يقوم هوسرل بإدراج المنطقي في المعيش*.

أما بالنسبة للماهية المتمثلة في تبين الطبقة التي يتجلّى فيها المعنى (Sens)، ومصادقية الفكرة الصورية، بما هي تركيب عام للتجربة، وبناء على ذلك، فإنه من الواجب توضيح جنس (Genre) الموضوعات التي تتفق مع مقصديات دلالات الأسماء العامة، وتبين كيف يمكن للفكرة أن تمتلئ حدسياً.

لأجل الحصول على المعنى فإنه توجد تمفصلات لا بدّ من مراعاتها، تتعلّق، بالدرجة الأولى، بمفهوم الحدس إذ إنه مرتبط بملء الدلالة الفارغة والصورة الجوفاء، أو المفهوم الأجوف، بلغة كانط (Concept vide)، لا بدّ من الاعتبار، من الآن فصاعداً، مواصلة وإتمام التوجّه اللاتبيعي للحدس الذي تقوم "الأبحاث المنطقية بإعلانه، إنها الدعوة للنظر إلى الأفعال بما هي موضوعات مأخوذة من اللاموضوعي، الأفعال المجردة من الموضوعية، وضرورة اعتبارها موضوعات الإدراك، ومن ثمة الموقف النظري، وفي الوقت نفسه اعتبارها بما هي أفعال للحدس والفكر وتناولها في ماهيتها من خلال وصف موضوعات الفكرة الإمبريقية أو المثالية، ولذلك ينبغي "أن نفكّر"، يقول هوسرل، فالتفكير، في هذه الحالة، تعبير عن ضرورة الانقلاب إلى الموقف النظري، أي تحويل أفعال الفكر والحدس إلى موضوعات، هي نفسها، إلى جانب المعنى المحايث

¹ Ibid. P32.

* ليس من الغريب الكشف عن هذه العلاقة ذلك أن الفينومينولوجيا قد عرفت تحولات عديدة عبر تطورها، من الرياضيات والسيكولوجيا إلى المنطق... (أنظر المبحث الأول).

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

(Immanent) الذي تحمله¹ وهو التوجّه الذي

السيكولوجي، وتلكم هي أحد "صعوبات التحليل الفينومينولوجي المحض" المضادة للتحليلات الطبيعية، وكما ينبغي توسيع مفهوم "الحدس" فإنه لا بد من الأخذ، بعين الاعتبار بأن، مفهوم "الموضوعية" (Objectivité)، هو الآخر لا بد من أن يحصل تكيّفه مع هذا التوسيع، لا بد من توسيعه هو الآخر، أي أنه ينبغي أن تُفهم في إطار لاطبيعي، أوبالأحرى ضد-طبيعي لأجل أن تتحرر من قيود الوجود، وحصار الواقع، بتجاوز المعنى الكانطي للحدس وبالتالي للموضوعية بحيث تتجاوز الموضوعية نمط وجود الشيء، يعني بتحرره من الواقع، وبالتالي فهي تمتد إلى ما وراء الوجود الواقعي أي أنه لا يُشترط في الموضوعي مادّيته، وإنما قد يكون موضوعيا في صورته المثالية، بل ذلك أحق مما يُطلق عليه صفة الموضوعية وهو غير مؤسس في معناه الفينومينولوجي.

وهذا ما يسمح للفينومينولوجيا بادّعاء مفهوم الموضوع بما هو Objectité لا بما هو Objet وهذا ما تتناوله، في أوسع معانيه أي أنه لا يتعلّق بالموضوع في معناه الحسي، الضيق فقط، وإنما المرفوع إلى مستواه الفينومينولوجي الواسع، أي حالات الشيء، مُميّزاته، صورته الفعلية أو المقولية التّابعة، والفرق بينهما واضح جدًّا، فالموضوع بمعنى Objet يقع في مستوى الموضوعية الحسية الواقعية أما الموضوع بمعنى Objectité فهو، ذلك، الذي يشمل أفعال الوعي بما هي موضوعات فينومينولوجية يتناولها [الوعي] بالتحليل الدقيق المُحصّص، تتطلّب النظر فيها، بالتوازي مع امتداد مفهوم الحدس إلى معناه الذي يفوق الحسي منه، وهذا في توجّه نحو مقولي كل منهما².

إنه وعلى الأساس الذي يقوم فيه هوسرل باختراق مفهوم "الحدس الحسي"، الكانطي يقوم، في الوقت نفسه، برفعه من مستواه الواقعي، الساذج، إلى مستواه الأرقى، وهذا عبر

¹ Husserl (E) : Recherches logiques I, T2, Recherche pour phénoménologie la théorie de la connaissance, traduit de l'allemand par : Hubert ELIE, Arion KELKEL et René SCHERER, 4eme édition, coll Epiméthée , P.U.F, Paris, 2005, Introduction, § 3, PP 10,11.

² Marion (J.L) : Réduction et donation, (Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie), P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, P22.

درجات ثلاثة مُهمّة: الحدس الحسي (Intuition sensible) والحدس المقولي (Intuition eidétique) والحدس المقولي (Intuition catégoriale).

لو لم تكن الظواهر مملّئاً بالمعنى، وكانت خالية من الدلالة، فإنه من المستحيل إقامة العلم في صورته المطلقة، ذلك أن غياب المعنى والدلالة يقوم على نفي إمكانية قيام العلم، على أن المعنى الذي ينبغي تحصيله هو المعنى الأصلي، المعنى الذي يسكن الماهية وتكون الماهية هي به ولا يكون إلا بها، إنها الدلالة الأصلية والنهائية للتجارب التي تتخلّص كلية من الشوائب الجزئية والافتراضات المسبقة.

ب. المعنى الهولي والحدس الحسي.

ما هو أساس الإدراك الحسي؟ على ما يبدو فإن الإدراك الحسي يقوم أساساً على ما يسمّيه هوسرل بـ: المادة، الهولي، التي تحمل معناها فيما يلعب دوراً مؤثراً على الحواس، أي أن المقصود بها تلك المعطيات بما هي حسية مباشرة، مع العلم بأنها، هي نفسها ما يُدرك حسياً بحيث تتمتع في الإدراك بما يسهّل تجلّي موضوع ما، لا ينعطي في الانطباع الحسي، الأمر الذي يجعل موضوعية الموضوع متعدّرة عن الإدراك الحسي مع رغم إمكانية إدراك الموضوع بصورة جيّدة، فقط بالنسبة للعالم الموضوع بسداجة، وباختصار فإن الشيء في هذا المستوى يتمتع بتعدده واختلافاته الجزئية، بعضها عن بعض¹.

يشكّل العطاء الحدسي للإدراك الحسي مرحلة مهمة، رغم عدم إمكان الاعتماد عليه كليّة، في بداهة المعرفة، في تشكيل التجربة بوصفها ما يأذن له بالانطلاق في مسيرة المعرفة، على مستوى كل عطاء حدسي، غير أن هذا لا يجعل منه حدساً مطلقاً، كلياً ومكتملاً، بل إنه يقع تحت طائلة المعرفة الإظلالية، ذلك أن الأشياء، كما تبدو، ليست

¹ Heidegger (M) : Question IV, traduit de l'allemand par : Jean Beaufret, François Fédiér, Jean Lauxerois et Claude Roëls, (Le séminaire de Zähringen 1973), Gallimard, Paris, 1976, P 312.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

مطلقة العطاء، وإنما هي واقعة تحت مشاهد* (Abschattungen) وصفحات متغيرة بصورة مستمرة، إذ إن كون العطاء في هذا المستوى متقطعا الأمر الذي يدعو لأن تتجاوز قصدية الإدراك الأمور المدركة فعليا بحيث لا يُعطى الشيء سوى بما هو تنمة للمشاهدة المتلازمة ولكن المحدودة¹.

هناك نقطة مهمة جداً، في فهم هوسرل للقصدية، هي تلك المتعلقة بالمعطيات الحسية للوعي، فإذا كان برانتانو يرى بأن المعطيات الحسية* عبارة عن مجرد ظواهر فيزيائية خالصة يتم إدماجها في مجال الوعي، من دون أي وجه للتعقيد، فإن الأمر على خلاف مع هوسرل، فهذه الأشياء، الحساسة ومعطياتها، هي ما يبدأ معه الوعي، إذ تتم معاشتها من قبل الوعي، غير أن هذا لا يعني البتة بأنها تتمتع بصفة القصدية، وهذا على سبيل أنه ليس ما كل في الوعي بقصدي، على وجه الضرورة، وعليه لا تمتلك المعطيات الحسية وجه الأولوية القصدية، بل هي معيشة، بما هي لا-قصدية، لا تحيل إلى أي موضوع فيها وبواسطتها، غير أنها تتمتع بما يسمى بـ: الإحاطة*** (Appréhension).

* يمكن، هنا، استخدام لفظين لترجمة المفهوم (Abschattungen) الذي يعني في اللغة الفرنسية (Aspects) وفقا لترجمة بروس بيغو (Bruce Bégout) في "مقدمة للفينومينولوجيا" (Introduction à la phénoménologie) "مدخل إلى الفينومينولوجيا" أي المشاهد (Esquisses) والذي يعني الإطلاقات وهي ترجمة كل من حسن حنفي في ترجمته لعمل جان بول سارتر (J.P. Sartre) في مؤلفه "تعالى الأنا" (La transcendance de l'ego) والباحث التونسي إنقرزو فتحي في عمله "هوسرل ومعاصروه" (من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم). وهو مفهوم يشكّل رأسمال فينومينولوجيا الإدراك الحسي التي تتضمن إحالة إلى المعرفة اللامكتملة واللابديهية.

¹ Voir : Bégout (B) : Edmund Husserl, in : Introduction à la phénoménologie, ibid. P 15.

** يتعلّق الأمر، في هذا المجال، بالهولي كما يسمّيها هوسرل، وهي ما يعني به: الإحساسات، المشاعر وبالغرائز والانفعالات الداخلية، وهي ما يجمعه هوسرل في كتاب "الأفكار...I" وبالأخص في الفقرة § 85، باسم "الهولي الحسي" الخاصة بالوعي.

*** من الأفضل ترجمة هذا المفهوم (Appréhension) بـ: "الإحاطة" بناء على أن العمل الذي تقوم به المعطيات الحسية مجرد عمل الوعي الذي لا يتميز بقصدية، إلا على أساس تدخل الأفعال القصدية التي تحيي وتؤوّل المعطيات الحسية لتعطيها العودة إلى الموضوع كما هو، وهذه هي عملية "الإدراك" Apperception أو الزكّانة كما يترجمها "المنهل" بما هي إدراك متميّز بمعناه القصدي، وهذا هو الدافع في تبني هذا المفهوم في الترجمة، وذلك رغم الإشارة

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يبقى الوعي الحسي، إذن، مجرد وعي تمثلي

بأنه غير منمزج مع موضوعاتٍ مطابقة، حيث لا يرتبط بموضوع مماثل، وبالتالي يبقى بحاجة ماسة إلى ما يزوده بفعل القصدية¹، والشيء نفسه فيما يخص العبارات حاملة المعنى.

إن العبارة (L'expression)، كما يقول هوسرل، في "البحث المنطقي الأول"، وإن كانت تنقسم إلى تمفصلات ثلاثة، فإنها تبتدئ بالظاهرة الفيزيائية، إذ هي أول ما يُحدس، بالنسبة لعبارة تحمل معنى ما، ولكنه لم يتحقق بعد لأن هناك إدراكاً لإدراك ألفاظٍ وكلماتٍ صوتية فارغة، محرومة ومجردة من معناها*، بحيث يعود فراغها هذا إلى كونها لم تحصل على أفعال عطاء الدلالة أو المعنى وأفعال الملء أيضاً*، وهو ما يعني بأنه سيكون هناك قصد للدلالة الفارغة، بما أن عودة العبارة إلى الموضوع لا تتحقق بناء على أنها متضمنة في قصد الدلالة البسيط، الذي لا يحضرُ حدسياً، أي أنه لا يحضر بما هو موضوع².

يوجد، بهذا الصدد، نصّ يوضح، بصورة كافية، كيفية حدوث الحدس والمعرفة الحسيين لتحصيل المعرفة، إذ يتجلى الإدراك الحسي للشئ الخارجي، المفارق، لأول وهلة يقع فيها النظر عليه، بحيث لا يتطلب الأمر أي جهاز للأفعال المؤسسة أو المؤسسة، كما أنه من العبث محاولة معرفة ما هي السيرورات الفيزيائية المعقدة التي تعمل على توليد تجلي المعرفة الصادرة عن هذا الإجراء، لأن كل شيء يجري ببساطة، إذ ينتمي إلى الشئ كما يتجلى بهذا المحتوى أو ذاك جملة من التملكات التقويمية يدخل جزء منها في الإدراك بينما الجزء الثاني يُقصدُ بصورة بسيطة، غير أننا لا نعيش أبداً الأفعال

=التي يتقدم بها هوسرل في البحث الخامس من الـ"أبحاث منطقية" § 14 من "الفصل الثاني"، بحيث تتضمن ما معناه أن لفظ الإحاطة قد يعني التأويل والإدراك الفاهم.

¹ Husserl (E) : Recherches logiques II, V^{ème} Recherche, ibid. § 14, P 189.

* يحتفظ مترجم النص الفرنسي لهذا التأمل بالعبارة التالية: flactus vocis ومقابلها الألماني leerer wotlaut الذي حاولنا ترجمته، إلى العربية، بحسب المعنى المفهوم منها: الكلمة الصوتية الفارغة.

** هذا ما سيأتي تحليله لاحقاً، في ما يتعلّق بمسألة بحث الحدس المقولي والأفعال الآتية على الملء.

² Husserl (E) : Recherches logiques I, ibid. §9, P43.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

المتفصلة للإدراك التي تأخذ ميلادها إن كان هناك كل الخصوصيات والحيثيات المتعلقة بالشيء نفسه، أي فيما يتعلق بالتحديدات المرتبطة بـ"وجهة الشيء المائل أمامنا"، وهذا لأن الأفعال هي أفعال فردية، أي أن وحدة الإدراك، وبالتالي، لا تنتج عن "أفعال تركيبية خاصة"، بحيث لا يحضر الشيء في الظاهرة بما هو كتلة واحدة كثيرة التحديدات الفردية وإنما فقط بما هو شيء ناجز وكامل، مكوناً وحدةً مكتملةً، فإن فعل الإدراك يكون دائماً وحدةً متجانسةً تستحضر (Présentifie) الموضوع بكيفية بسيطة ومباشرة، فنتحقق وحدة الإدراك بما هي وحدة بسيطة منصهرة مع قصود جزئية من دون تدخل أفعال جديدة، في سيلٍ متدفقٍ من الإدراك، وإنما في فعل إدراك أحادي فقط بحيث لا يكون الإدراك مؤسساً إلا بصورة طبيعية، أي بحيث لا يمكنه أن ينتج فعلاً آخر، أي أنه فعل فردي (Acte singulier) لا أجزاء له، إذ إن عملية القصد لا تتوجه سوى نحو هذا الموضوع، نفسه، المطروح والمائل، الذي قد قصدته الإدراكات الجزئية بصورة متفرّدة، وبالتالي الموضوع في هويته (Identité)، أي كون الـ"نفسه" (Le même) هو وحدة التماثل (Unité d'identification) التي تتحقق من خلال اللقاء المتتابع لقصود الأفعال¹.

إن فعل المماثلة (L'acte de l'identification) هو وعي جديد بالموضوعية، وعي يسمح بتجلي موضوع جديد، موضوع لا يمكنه أن يكون "هو نفسه" مدركاً أو معطى إلا في فعل مؤسسٍ من هذا الجنس.

لا تُستمدّ بدهاءة المعرفة من هذا النوع الأول، من الحدس الحسي، لأنه يبقى دائماً على درجة من "الغموض" والسداجة، في الوقت نفسه، الأمر الذي يعني أنه ليس ما تهدف الحقيقة إليه، أو بالأحرى، إلى استخدامه بما هو وسيلة، لا لشيء إلا لأنه لا يمتلك القدرة على الملء (Remplissement)، فالحدس الحسي ليس بقادر على ملء الدلالة الفارغة، أو التمثلات الفارغة، وهو لا يؤمن بالامتلاء، ذلك أنه مجرد إدراك مباشر لحقيقة خبرة

¹ Husserl (E) : Recherches logiques VI, § 47, PP 180-183.

تجريبية، حسية، وشعور مادي بموضوع جزئي لا المدركة من الحواس، رغم أن الموضوع مدرك فيه بشكل جيد.

إن هذا الحدس، وبالتالي الأفعال التي تؤسسه ليس بإمكانها ملء "الصورة المقولية للماهية" مثل: الذهب وأصفر، التي لا تحصل على امتلائها الحدسي إلا من حدس الماهية لا من حدس المحسوس، ففي لغة التقليد الفلسفي إن الموضوع يسمّى شيئاً (Chose) والشيء هو ماهية (Substance) وهو سبب كون الحدس الحسي عاجزاً عن إدراكها* لأنه لا يتفاعل معها، أو بالأحرى، مع طبيعة معطيات من طبيعتها.

ومتلماً يوجد انتساب للتحليل الفينومينولوجي مع النقد الكانطي فإن هناك اختلافات جوهرية، فإذا كلاهما يشترك في أن المفهوم من دون حدس فارغ، فإن كَانط وبتوقّفه عند المستوى الحسي للحدس قام بتضييق وتقليص فرص إمكان تعمق المعرفة ودخولها إلى الوجود، وبالتالي، يقوم تحديده للحدس باسم التمثّل أو المحتوى الإمبريقي للوعي، بحيث لا يرى فيه [في الحدس] فعلاً مداوماً لحياة حضور الموضوع ومثوله، والحال أنه، بالنسبة للتحليل الفينومينولوجي المتحرّر من كلّ المسبقات فإن الدلالة لا تمتلئ إلا في الموضوع¹.

في إشارة مهمّة جداً لهوسرل في كتاب الـ "أفكار...I" يتمّ وضع المعيشات التي أشار، هو نفسه، إليها في الـ "أبحاث المنطقية" كلّها باسم "المحتويات الأولية" التي ينتمي بعضها إلى المعيشات الحسية مشكّلةً وحدة (Unité) بفضل جنسها (Genre) الأقصى،

* يتحدّث هوسرل في هذا الصدد عن نوعين من المعيش: المعيشات الموضوعية أو الإدراكات (Perceptions) التي ترقى إلى درجة الرؤية (Vision) والمعيشات التي ليست كذلك، بالأحرى هي ليست بإدراكات أصلاً، لا تدرك الحقيقة الموضوعية المعطاءة في امتلائها الحدسي على غرار الحكم: $1+2=2+1$ الذي يمكن تحصيله، بصدده، نوعين من المعرفة: حكم حملي "غامض" كما يمكن الحصول، بصدده أيضاً، على حكم موضوعي ممثّل مقولياً، بحيث إن حالة الشيء، أي الموضوعية التركيبية التي تتناسب مع تركيب الحكم، يعطى حينذاك بما هو معطى أصلي يُدرك بالأصالة، ولكنه [الحكم] لن يبقى واضحاً مقارنة مع التغيّرات، التي سرعان ما تحدث على مستوى العقل، العقلية العليا مقارنة مع كل وعي غامض، مثلاً في حالة إعادة الإجراء "اللامفكر" لشيء ما تم إدراكه، بل وفهمه، في إحدى المرات ببداية ولكنه لم يعد يتقوم وعي العطاء الأصلي.

Voir : Husserl (E) : Idées...I, ibid. § 136, PP 4 59-462.

¹ Kelkel (L) et Schérer (R) : Husserl, sa vie, son œuvre, ibid. P35.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

وللتوضيح أكثر فإن "محتويات الحساسة"، على اللّمس، الصّوت... غير الممتزجة بلحظات الأشياء المتجلية، مع كيف الملون، كيف الخسن، كلّها كاللحظات الحسيّة لدائرة الـ"الاندفاعات"، إذ تتميز، هذه الكيفيات كلّها، بالطابع الملموس (Concret) تشكّل، فيه، طبقةً واحدةً تحتاج إلى طبقة أخرى هي بمثابة المنشط الذي يعطيها المعنى، أو يتضمّن، على الأقل، ماهويًا، ما يعطيها المعنى، وهذه الصلاحية تكون للـ"مورفي" * [الصورة] (Morphé) التي تؤسّس طابع القصدية انطلاقًا من المعطيات الحسية اللاقصديّة، ومن هنا تقوم الانطباعات الحسية بالانعطاء بما هي مادة إلى تشكّلات قصديّة أو عطاءات للمعنى على اختلاف درجاتها، من تشكّلات بسيطة ومؤسّسة بصورة أصلية¹.

ج. ماهوية المعنى الحدسي.

إن الحدس الأرقى من الحسيّ هو ما يسميه هوسرل بـ: الحدس الماهوي، إذ يقول في "فكرة الفينومينولوجيا" "إن تحليل الماهية هو تحليل بحسب الجنس، والمعرفة بالماهية تعلقّ بالماهيات، بالموضوعات العامة**، وفي هذا المقام يكون للحديث عن القبلي منزلته الحقّة"².

بخلاف السيكلوجيا لا تشغل الفينومينولوجيا على الموضوعات بما هي محتويات للوعي وإنما بما هي دلالات ومعان (Significations et sens) لأجل أن تتم رؤية

* إن الهبولي الحسيّ (La hylé) والمورفي (Morphé) من بين المفاهيم المؤسّسة لنظرية المعرفة الهوسرلية في المرحلة التقويمية، الترانساندانتالية، إذ يلعب هذان المفهومان دورًا سائدًا، فالأول أصلًا هو بمثابة المادّة (Matière/stoff) والثاني بمثابة الصورة (Forme/form)، إذ يفرضان نفسيهما عند استحضار الحدوس الواضحة أو التقدير أو أفعال الرغبة، أو الإرادة... لأجل أن ترتقي إلى مستوى الوحدات.

¹ Husserl (E) : Idées...I, ibid. § 85, PP 289, 290.

** الموضوعات العامة هي ما كان يقصده هوسرل في "الأبحاث المنطقية" بالعموميّات (Les généralités) أو الموضوعات العامة (Objets généraux) وفي كتاب "الأفكار...I" بما هي مقابل الموضوعات الفردية (Les objets individuels)، كما أنه لا يضع أي فارق بينها وبين مفهوم النوع (Espèce) بل هما مترادفتان من حيث إن هذا المفهوم أو ذلك يعبر عن الماهوي (Eidétique) الذي يمكن تسميته أيضًا بالجنسي (Le générique).

² Husserl (E) : L'idée de la phénoménologie, ibid. P 77, 78.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الشيء في ذاته، أي أنها علمٌ بالماهية أو الصورة الرياضية، عن أي وعي فردي سيكولوجي، تكون صلاحيتها مطلقة وموضوعية على أشمل نطاق، الأمر الذي يجعلها مستقلة تمام الاستقلال عن أسئلة الوجود والواقع، ولكن كيف يتم التعرف على الماهيات ؟

يتم التعرف على الماهية من حيث إنها تحمل هذا المعنى أو ذلك، فهي إنما تُحدَس بالرؤية العقلية المباشرة التي تقصد الموضوع بما هو هذه الظاهرة تحديداً، ما يعني أن هذه "الدلالة" أو هذا "المعنى" هما اللذان يُحصلهما الوعي من الماهية، وما الوجود والواقع سوى عرضيات وجزئيات، ومن هنا يمكن التوصل إلى أن وجود المعنى مرهون بوجود الماهية التي هي، وليس بوجود الشيء، ظاهرة الوعي إذ تسبغ دلالاتها على الأشياء، وهو ما يحيل رأساً إلى استقلالية المعنى عن الوجود.

هذا ما استمده هوسرل من فريجه (Frege) إذ الذي يرى بأن لكل عبارة معنى، فلا يهم أن تتوفر على مرجعية (Référence) تتم الإشارة إليها أم لا، ومادام المعنى مرتبطاً بالماهية فالأساس، هنا، هو معرفة مدى صلاحيته من عدمها لا وجوده من عدم وجوده.

فريجه، إذن، هو مصدر فكرة الفينومينولوجيا عن استقلالية المعنى، الذي يشير إلى نفسه، عن الوجود، وأكثر من ذلك فمن الممكن أن تشير أمور عدة إلى الشيء نفسه¹، بل وزيادة على هذا، فإن المتناقض، الخلف والعَبَثُ كلُّها أمور ذات معنى، فالعبارة "مربع دائري" (Un carré rond)، أو "الإله جوبيتر" (Dieu Jupiter)، الذي ليس لا بمفارق ولا هو بمحايت، بل هو لا موجود أصلاً، لا يمنعها أي شيء في أن يكون لها معنى بالنسبة للوعي، أي مقصودةً من قِبَل فعل من أفعال الوعي، وهذا لأن الشيء دائماً هو هو سواء كان موجوداً أو مُتمثلاً أو حتى خُلف وتناقض، فتمثّل جوبيتر لن يكون أبداً بصورة

¹ أنظر: عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهيرومينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير)، نفسه، ص

مخالفة لتمثّل بيسمارك (Bismarck)، وتمثّل برج
بمخالف تمثّله لتمثّل كاتدرائية كولوني (La cathédrale de Cologne) وهذا ما يعني،
بلا شك، أن المعنى غير مرتبط بوجود الشيء وجوداً واقعياً¹.

إن الماهية بحسب التصوّر الكانطي هي إحدى مقولات الفهم (Entendement)،
وهو الأمر الذي يعني بأن الماهية قبلية على الهبولي، أو أن الشيء يقتدي مسبقاً بسلطة
المعرفة، وبالتالي فإن مقولة "الماهية" تقوم باشتغال صوري (ماهوي) لتعدّد المعطيات
الهبولية (Hylétiques) بناء على عملية المعرفة التي تختص بالتصوير (Mise en
forme) المؤكّل، أساساً، للفهم².

فحدس الماهية، الذي يتناول عطاءات الحدس الفردي، الحسي، بما هي موضوعات
له يرفعها إلى مستوى النوع (Espèce) ثم يتقومها، أي أن العطاء (Donation) الذي
يتمّ على نمط الحدس، في هذه الحالة، إنّما يكون على مستوى الأمثلة البدائية (Idéation
évidente) التي ينعطي فيها الكلي (Universel) وليس الفردي، ولكن الكلّ بما هو
نوع، أي أنّ عملية القصد تتمّ على مستوى الحدس الأوّل بما هو موضوع، في صورة
ماهوية، فلو أنه تمّ إدراك، في الحدس الحسي، شيئاً ما فردياً بلون أحمر فإن هذا الشيء
الأحمر هو جزئي قد يتصادف مع ألوان حمراء ولكنها تختلف عنه، بينما في الحدس
الماهوي فلا تؤخذ هذه الفروقات بعين الاعتبار، بل إن ما يؤخذ هو معنى الأحمر، أي
المعنى الذي تشترك فيه الفرديات بغضّ النظر عمّا تختلف فيه، ماهية الأحمر أو الأحمر
بما هو نوع* (Le rouge comme espèce)، وهو ما يعني بأن النوع يرتكز على
الفردي ولكن بتعميمه³.

¹ Voir : Dastur (F), Ibid. PP 33.

² Heidegger (M), Question IV, ibid.

* غير أنه لا ينبغي خلط الأمر [الكلي] مع ما يسمّى بالكليات الخمسة (Synkategoremes) التي تؤدّي إلى تناقضات
في المعنى المحصل، الناتجة عن بعض القوانين، وذلك في عبارة "المربع الدائري" مثلاً، بحيث تعتبره تناقضاً صارخاً
لا يمكن رفعه إلى مصاف المعنى، بل هو كذلك وله معنى، فحتى المتناقض في الفينومينولوجيا له معنى. Voir :

Husserl (E) : Recherches logiques IV, ibid. § 12, P 120.

³ Husserl (E) : Prolegomenes à la logique pure, ibid. § 39, PP 142, 143.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

تحمل هذه الأمثلة وَاضِحَ الدَّلَالَةِ على "الفاعلية النظرية" التي للفينومينولوجيا لدى اعتبارها بما هي بحث في الماهية، وبالتالي، بحث في المعنى لأنه لا معنى متحصّل من دون تحصيل الماهية، هذا المعنى هو المُمكن أو القبلي الذي يُدرك بِدَرَكٍ حقيقة الوعي مُمَهَّدًا لحصوله في الكلّي الأعم منه، في المقولي (Catégoriale) الخفي، صاحب الخفاء الحاضر بامتياز الذي هو أكبر دليل على حضور المعنى المتسامي، فالمُمكن، بما هو كذلك، هو أرض الأصلي، وهو أرض المعنى بنفسه لا غير.

الحدس الماهوي، إذن، هو إدراكٌ للشيء نفسه بما هو ماهية عقلية خالصة* كامنّة في الوعي المتعالي تتقلب فيها مدركات التجربة من حسّيتها إلى ماهويتها عبر إجراء الأمتّلة: تحويلُ مدركات الأشياء إلى مثال عقلي، أي إلى فكرة محضة هي بمثابة الماهية الأصلية، وهذه الوظيفة العقلية، التي أساسها تحويل الأشياء إلى صور ماهوية قابلة للإدراك بالحدس العقلي، هي في الوقت نفسه أساس المعرفة اليقينية والقطعية.

تنتقل البداهة في هذه اللحظة إلى مستوى أرقى، لا بما هي جزئية بل، بما هي ماهوية، وفقا لتوجّه عملية الأمتّلة نحو اكتمالها وهذا بعونٍ من "التجريد المُثلي" الذي يقوم بعبء عموميات، أنواع، وماهيات يتم عقْلُها، "لقد نطقنا بالكلمة المخلّصة، يقول هوسرل، إننا نبحث عن وضوح حضورٍ حول ماهية المعرفة، والمعرفة جزء من دائرة الأفكار، وبهذا يجب علينا أن نرفع الموضوعات العامة رفعاً حضورياً من هذه الدائرة إلى وعي العمومية لأجل أن تصبح ماهية المعرفة ممكنة"¹.

* إذا كان الموضوع المثالي، (Objectité idéale)، والحالة هذه، هو الذي يوحد الكيفيات بضمان تماثلها أو اختلافها، فهل هذا يعني بأنه "المثال الأفلاطوني" أو الأيدوس الأفلاطوني؟ هذا ما وضّحه هوسرل في مرات متعددة بأنه من العبث دراسة التصورات التي تقذف، سواء واقعيًا أم ذهنيًا، كل أقنوم (Hypostase) للعام (Générale).

¹ Husserl (E) : L'idée de la phénoménologie, ibid. P 109.

يتعلّق حدس الماهية، إذن، بفعل تأسيسي لفعل

من الأفعال: المؤسّسة (Les actes fondateurs) والأفعال المؤسّسة (Les actes fondés) وهذا نظرا لوجود علاقة تحكم الأفعال الحدسية والأفعال التعبيرية التي تقصد الدلالة باسم التسمية [عطاء الاسم]، بما أن الأمر مرتبط، في ذلك، بالعبارات الإسمية* المتوطّدة، بطريقة بسيطة وواضحة، بالإدراك الذي يتوافق معها ويناسبها، وبكل نوع آخر من الحدس، بناء على أنه ينبغي تأمل علاقة "الوحدة الستاتيكية"؛ حتى ولو تأسس الفكر الذي يعطي الدلالة على الحدس وارتبط بموضوعه.

إن الاسم يُسمّى الموضوعات المدركة، كما أنه [الاسم] وبواسطة الأفعال الدالة (Les actes signifiants)، يُعبّرُ الموضوع عن ذاته، تطابقا مع نوعه ومع صورته، أي في صورة الاسم، وهو ما يمثّل في إطار هذه الوحدة بين الموضوع وتسميته طابعا وصفيا يتّجه إليه الانتباه: اسم "محبّرتي" (Encrier)، مثلا، يُوضَع "على" الموضوع المدرك، ووفقا لهذا الوضع فإن الاسم ينتمي للموضوع بصورة محسوسة ولكن بصورة خاصّة جدًّا تتمثّل في أن الاسم لا ينتمي إلى الموضوع المدرك، بما هو موضوع فيزيائي، إذ لا يوجد أي مكان فيه [في المُدرك]، ومن هذا المنظور فإن عملية الإدراك، والقصد بالتالي، ليست قصداً للشيء بما هو شيء فيزيائي موجود، ووجوده لا علاقة له بما هو شيء مفارق (Transcendant)، في العالم الخارجي، وهذا وفقا لما يتحدّث عنه هوسرل في "البحث المنطقي الأوّل" إذ يتعرّض لـ: أفعال الظاهرة المسماة شفاهيةً (Phénomène verbale) والأفعال المماثلة للظاهرة الموضوعية.

¹ Marion (J.L): ibid. P24.

* لا يعتبر العام (Le générale) بخارج عن الوعي، ولا حتى موجود فيه بصورة واقعية، بل إن موضوعيته مُبرهنة بواسطة ما يمكن قصده والنطق به، وهذا ما يجعل هوسرل اسميا (Nominaliste)، إذ كانت النزعة الاسمية (Nominalisme) على حق، ولكن وفقا لكونها، تقوم على نفي وجود تمثّل عام في الفكر، غير أنها أخطأت بعدم قبولها لأقطاب الهوية المؤسّسة لإمكانية المنطوقات والتشابهات وهذا هو المعنى الذي يجعل من الفينومينولوجيا، خارجا عن كل نزعة واقعية، وصفا للماهيات.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

بموجب، هذا، التصنيف للأفعال وموضوعات

لا في الوجود المطروح بل، في الإدراك، على حسب إبراز الماهية الوصفية (L'essence descriptive) للإدراك التي تعني، في الوقت نفسه، بأن هناك معيش (Vécu) أو جملة من المعيشات من طبقة الحساسية في تتابعها، المحدد، ولكن بصورة أعم، بهذه الطريقة أو تلك، يحركها طابع الفعل "الإدراكي" الذي يعطيها معنى موضوعياً، وهو الذي يصنع الموضوع، يصنع المحبرة، بالتحديد، وهاهنا فإنه ليس: الاسم والمحبرة هما اللذان يدخلان في علاقة وإنما معيشات الأفعال التي يتم وصفها، ولكن ما سر وحدة هذه الأفعال؟

إن هذه العلاقة، بما هي تسمية، هي متوسطة من قبل أفعال ليست هي أفعال الدلالة وإنما أفعال المعرفة، وبالتالي أفعال التصنيف (Classification)، وعلى هذا فإن الموضوع المدرك يُعرف بما هو "محبرة" بموجب أن العبارة الدالة لا تحيل إلا على شيء واحد، وفقاً لفعل التصنيف، وأن هذا الأخير، بما هو معرفة للموضوع المدرك ليس سوى شيئاً واحداً مع فعل الإدراك، وبهذا فإن العبارة تتجلى بصورة ما وكأنها موضوعة على الشيء كما لو كانت لباسه¹.

تلكم هي الدعامة الهوسرلية في نقد النزعة السيكلوجية الماثلة في ادعاء أن الجزئي لا يمكنه أبداً أن يحقق مبدأ المعرفة، وأن الكلي ممثلاً في العام على شاكلة "النوع" هو أساسها، سواء اتخذ شكل الماهيات أو المقولات، فهو وحده له وجود وصلاحية موضوعيين، كما بإمكانهما الانعطاء هما أيضاً في شكل من أشكال الحدس، فليست الحساسية وحدها هي التي تحدس وإنما العقل يحدس أيضاً ما يختص به، وبالتالي، ليست الماهيات والمقولات مرتبطة بالفهم، فقط، وإنما ارتباطها بالحدس أمتن وأكثر وطأة، ذلك أنها لا تشكل بنية الذات وإنما هي خارجة عنها، عالمها موضوعي الصلاحية، بل مثالي وموضوعي في الآن معاً، وذلك ما ينطبق على الماهيات.

¹ Husserl (E) : Recherches logiques VI, T3, Eléments d'une élucidation phénoménologique de connaissance, traduit de l'allemand par : Hubert ELIE, Arion KELKEL et René SCHERER, 4^{ème} édition, Coll Epiméthée , P.U.F, Paris, 2005, § 6, PP 38,40.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إنّ تختص الماهيات والمقولات بنوع خاص من الحدس الذي يتمثل وفقا لكون
الكيفية التي يعطي بها الموضوع، من حيث إنه حاضر بلحمه ودمه (En chaire et en
OS)، فحدسُ الماهيات الرياضية والقوانين المنطقية أو القيم الأخلاقية... ليس من الغرابة
بمكان عن المعرفة الحدسية الجذرية¹، كما أنّ النوع لا ينبثق إلا حينما ينبني على "حدس
الفردى" مكوّنًا صورة كلية عنه، ومن ثمة يتجاوزه إلى حدس الماهية: حدس
الحمرة (Rougeur) وحدس المنزل، عموما، ومن ثمة ينبني نمطٌ جديد من إدراك يتقوم
المُعطى الحدسي لفكرة "الأحمر" ولفكرة "المنزل"، غير أن هذه العملية ليست مضاعفة
للحدس الحسي باسم مصادقاته وإنما يسبقه فيصبح بذلك ممكنا فينومينولوجيا².

الفينومينولوجيا، إذن وعبر كلّ خطواتها، تقوم على تحليل الماهيات المبنية على
الجنس (Genre) وعلى أساس الحدس، الذي من دون وساطة، لا بطابع الاستنتاج
الرياضي كما هو الحال عند كانط، وهذا ما يجعلها، أي الفينومينولوجيا، تقوم على التبيين
الحدسي في تحديدها للمعنى وتمييزه، من دون ادّعاء صناعة التفسيرات النظرية
الاستنتاجية، فقوامها تبيين المفاهيم الأساسية التي يحتاجها كل علم في تأسيسه، بل وتنتهي
مهمتها حينما تتأتى الفرصة للبدء، أن يبدأ بدء العلوم الأخرى، ولهذا فقد أوكلت لنفسها
مهمة البحث عن البدء*، أو بالأحرى، البحث عن أساسات البدء القويم³.

¹ أنظر: مصدق (!): مقدمة المترجم ، في: هوسرل (!): أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية، ط1،
بيروت، 2008، ص ص 14، 15.

² Voir : Husserl (E) : L'idée de la phénoménologie, ibid.

* أنظر، في هذا الصدد، المبحث الثاني من الفصل الثالث الموسوم بـ: الارتداد التاريخي والعودة إلى الإغريق.

³ Ibid. P 83.

د. الحدس المقولي، اكتمال المعنى حدسياً.

إن التركيز في هذا المستوى سيكون أساساً على البحث "المنطقي السادس"، الذي يُعتبر بمثابة "حجر الزاوية"، في الفينومينولوجيا، وأساس كل نظرية معرفة مستقبلية، وبصورة مخالفة لكانط لا يكتفي هوسرل بمجرد وظيفة التشكيل على نحو "الصورة"، ومن هنا فإنه يُدشن، بناءً على هذه الفكرة، الانفتاح المباشر على معطى للحدس، وتحوّل المقولة، بالتالي، إلى مجرد صورةٍ يقولها الحدسُ المقولي الذي يعني: حدس معطاء لرؤية مقولة ما أو بالأحرى: حدس عطاء "مباشر" لمقولة ما¹.

على أن حدس الماهيات يقوم على تعبئة الإصرار المقولي المتمثل في الإدراك المباشر للشيء في صورته اللامحسوسة: أرى هذا الكتاب بوضوح ولكن أين هي ماهيته؟ إن الماهية لا تُرى ولكن تُحدس، وببلاغة أكثر، تُرى بالمعنى العقلي للرؤية، الرؤية الثانية التي، هي، رؤية لامحسوسة للرؤية المحسوسة، ما معنى هذا؟ إن الرؤية الثانية، هي العين الثالثة، أو الرؤية العارفة هي التي يتجلّى عنها الموضوع بما هو مُعطى بنفسه، إذ تتأسس فيها جملة الأفعال الخاصة بعطاء الوصل والعلاقة والصورة وتقوم بضبط العبارة وملئها بما أنها قائمة على إدراك فعلي يبني على الأفعال المقولية، القصد الدلالية والأفعال المؤسسة في الإدراكات².

في هذا المقام لابدّ، لتكميل الفكرة المقدّمة أعلاه والمتعلّقة بمسألة "التمييز الفينومينولوجي" الذي قام به هوسرل في الفقرة 9 § من "البحث المنطقي الأول" – وهو ما يلي تحليله للعبارة بما هي ظاهرة فيزيائية – بين أفعال عطاء المعنى وأفعال الملء (الامتلاء الحدسي)، إذ يعود الفضل، لهذه الأخير، في أن تُصبح العبارة أكثر من مجرد ظاهرة بسيطة، من حيث إنها تقصد شيئاً مما يجعلها ترتبط بشيء موضوعي يتجلّى للنظر بحيث يحضر بفضل الحدوس التي ترافقه، أو على الأقل، يُستحضر (في الخيال

¹ Heidegger (M) : Question IV, ibid. P 312.

² Voir : Husserl (E) : Recherches logiques VI, ibid. § 48.

(L'iminaire) مثلاً)، وإن كان ذلك هو الحال،

غير أن هذا لا يكفي، أبدأ، من دون أفعال عطاء المعنى، فبواسطتها يحصل كل شيء ومن دونها لا شيء حاصل.

إن أفعال عطاء المعنى هي التي تُتعشّ الدلالة الفارغة، المركب الصوتي، وهذا بانصهارها مع أفعال الملاء، وهي لحظة اكتمال المعنى، نفسه، في أبلغ صورته، بحيث دفع هوسرل لأن يطلق عليه تسمية "النواة المفهومة بما هي المعنى وفقاً لنمط امتلائه"¹، أي أن هذه العملية لا تتحقق إلا من خلال التضاييف المطلوب، ما بين أفعال عطاء وأفعال ملء المعنى، ومن هنا يشكّل المركب الصوتي وحدة دلالية مع نوعي الأفعال المتضايفة بعضها مع بعض، وفي هذا يتحقق البيان كلة (Manifestation)²، على أن العمل الوظيفي، والحالة هذه، ليس تراكمياً، بل هي تتعايش في تجانس يجعل الكلمة توقظ في الذات، مقدرة، فعل عطاء المعنى "عبر تمييز ما هو مقصود في ذاته" وحتى المعطى بواسطة الحدس المالى بتعزيز الاهتمامات في هذا التوجّه³.

وبصورة مباشرة فإنه لا وجود للمعنى من دون تقوّم (Constitution) ذلك أن الاهتمام، أو القصد فهما مترادفان بالمعنى الأوسع، يُحمل حصرياً على الشيء المقصود في فعل عطاء المعنى، وأن نتكلم، يقول هوسرل، لغة الفينومينولوجيا، فذلك معناه: أن التمثّل الحدسي الذي تتقوّم فيه الظاهرة-كلمة (Phénomène-mot) يواجه تغييراً ظاهراتياً ماهوياً، حينما يأخذ موضوعه قيمة العبارة، بحيث يتغيّر الطابع القسدي للمعيش حينما يتقوّم ما في العبارة، ظاهرة الموضوع، التي لا تتغيّر ومن ثمة يتحصّل تقوّم فعل الدلالة الذي يجد سنده في المحتوى الحدسي لتمثّل الكلمة، غير أنه مع ذلك يختلف ماهوياً عن القصد الحدسي الموجّه نحو الكلمة نفسها⁴.

* من الملحوظ هنا بأن مسألة الملاء مرتبطة بالعودة إلى الموضوع وليس إلى الظاهرة الفيزيائية الحسية. أنظر في هذا الصدد مسألة الحدس الحسي وعدم كفايته للملاء، ذلك أن العبارة، هنا، هي مجرد مركب صوتي لا أكثر.

¹ Husserl (E) : Idées...I, ibid. § 132, PP 444-445.

² Husserl (E) : Recherches logiques I, ibid. § 9, PP 43-45.

³ Voir : Ibid. P §10.

⁴ Ibid. § 10, PP 45-47.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إن الكلمة ليست نسخة للموضوع أو أثرا منطبقا عليه أو على المعيشات الداخلية، بل هي مرتبطة بأفعال خاصة بها، هي وحدات مثالية، غير واقعية، للوعي، ولا بإنتاجات ذاتية بالمعنى السيكولوجي¹.

ومن ثمة فالاختلاف الموجود، ما بين الأفعال الخاصة (المؤسسة) والأفعال الكلية هو اختلاف مقولي، بحيث يكشف عن الصورة المحضة لموضوع (Objectité) الوعي المحض، وبما أن هناك أفعالا لا-محسوسة، فذلك مَرَبَطُ الفرس إذ، هي التي تكشف عن الفكر "المقولي"، وبهذا فإن الحدس المقولي يتَّجِهُ، في تعامله مع معطياته إلى مستوى لامحسوس هو مستوى الماهيات، وبهذا يُعْتَبَرُ مقولي الحدس هو الاكتمال الأساسي لعملية الحدس الجذرية في فينومينولوجيا هوسرل*، فلعل الحدود التي وضعها كانط للحدس تتطلب اختراقا باسم الاقتضاء الفينومينولوجي لعطاء كل ظاهرة من دون أية بقايا ولا احتفاظات، إنَّ المقولي هو انعطاء تام على سبيل الإطلاق، ليس فيه أية نسبية، أي هو ما يتم فيه الوضوح الكلي والشامل².

لقد توصل هوسرل إلى الحدس المقولي على نفس منوال الحدس الحسي، بما هو عطاء، بنوع من الدرب التماثلي (Analogique)، ذلك أنه في التماثل يُعْطَى شيء ما معيار التوافق، وفي التماثل ما بين نمطي الحدس تُعْطَى المعطيات الحسية المعيار والمقولي هو مماثل المعطيات الحسية ومن هنا فالحدس المقولي تماثل مع الحدس الحسي³، بحيث إنَّ المثير، في هذه الحالة، هو أن الصّورة تصبح ممكنة البلوغ: بما هي مطابقة بين العقل والشيء، إلى درجة السهولة، لأنها فيما سبق كانت بحاجة لأن تُستتَبَطَ

¹ Kelkel (L) et Schérer (R) : ibid. P 32.

* هذا ما بيّنه هوسرل بأدق تفاصيله في البحث المنطقي السادس. أنظر :

Husserl (E) : Recherches logiques VI, ibid. Voir surtout: 2^{ème} Section: Sensibilité et entendement.

² Voire: Marion (J.L), ibid. P 27.

³ Heidegger (M) : Question IV, ibid.

على طاوله الأحكام، ومن ثمة فقد كان كانط يكتفي العميقة والثريّة بحيثياتٍ معطاءةٍ للمعنى على نحو تحصيلّ الحدس كاملاً مكتملاً.

إنّ المقولي هو إجابة عن الأفعال، التي يقوم الوعي المحض بها مباشرة من خلال عودتها إلى الأشياء نفسها، فهي ليست أفعالاً بسيطة، كما هو حال الحدس الحسي، بل هي، كما صاغها هيدغر عام (1925): "أفعال الأمثلة هذه، لحدس الكلّي، هي بمثابة الأفعال المقولية لأفعال عطاء المعنى، وهو ما يعطيها لنا بما هي نوع"، ففي المقولي يقوم الامتلاء الحدسي مقامه الكامل والتام، ذلك أنّ مسألة وجود المحدوس لا علاقة لها بما هو محسوس، إنه اللامحسوس الذي يتعذّر عن التحصيلّ والإدراك الحسيّين، فالـ (Est) [أي فعل الكينونة] أو، بلغة هيدغر الحضور (Présence) لا يتمّ تفكيره بأية طريقة كانت، وإنما يُحدس مقولياً دفعة واحدة، لأنه فائض (Excédent) الفكرِ الواقع فيما وراء التأثير الحسيّ، وبهذا فإنّه محدوس بالرؤية العقلية، ذلك أنّه توجد رؤية لامرئية على رؤية مرئية وفيها وحدها تكمن الصعوبة بما هي ذات دلالة مزدوجة*.

المقولي، أساساً، هو الماهوي الوجودي الذي لا يحيل إلى الوجود الهولي وإنما إلى وجود الشيء بما هو معنى، أو فكرة مثالية، وفي هذا يكون المعنى أسبق من الوجود والفكرة أسبق من الشيء، والممكن أسبق من الواقع، والقبلي (A priori) أسبق من البعدي (A posteriori) [التجربة]، ذلك أنّ الماهية، من هذا المنطلق، هي التي تسمح لما يتجلّى بالتجليّ، فالظاهرة أكثر امتلاءً بالمعنى، والحدس المقولي يُعطيها وجوداً ليس في غيرها، وإنّ المعنى الذي يعبر عنه هذا التجليّ، الموجود في الظاهرة، هو بأكثر جلاءً مما يمكن إدراكه حسياً في مختلف كیفياتها وآفاقها، بحيث يحضر الوجود في المقولة

* يقول هيدغر: "أرى ورقاً أبيضاً وأقول ورق أبيض، هكذا أعبّر، بأخذ المعيار كما أراه" (...). توجد دلالة مزدوجة تحكم الفكر الأفلاطوني مسبقاً، (...) فحينما أرى ورقاً أبيضاً فأنا لا أرى "الماهية" كما أرى الورق الأبيض، وقد عبّر أنتيستاتان (Antisthène) عند أفلاطون عن هذه الصعوبة. (...) حينما أرى هذا الكتاب أرى شيئاً ماهوياً من دون أن أرى، مع ذلك، الماهوية (Substantialité) مثلما أرى الكتاب، والحال أنه مع ذلك، فالماهوية هي التي تُنصتُ لما

يتجلّى بالجلاء.. Voir : Heidegger (M) : Question IV, P 315.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

ولكن هذا الوجود بما هو وجود للمعنى أو للظاهر؛

(Autant d'apparence autant d'être)، والتطابق الموجود ما بين الوجود والتجلي يعني بأن التجلي نفسه هو الذي يستغرق الوجود، أو بالأحرى، لا وجود إلا للماهية التي توجد بما هي معنى لا بما هي أشياء مطروحة على مستوى العالم المفارق¹.

ليس المقولي، إذن، وجود الشيء الذي يتم استنباطه، وإنما هو معرفة حضورية قصدية قائمة على التعلق بالمعرفة الحقيقية والوعي بناء على النفي المطلق لأية مسافة يمكن أن توجد فيما بين موضوع المعرفة والشيء كما هو موجود، وكأنما الحدس هو عملية "تملك للشيء نفسه" يمارسها العقل، لا الحس، الذي يحوز المعنى كلياً من دون بقايا ولا سقوطات* أي باكتمال وضوحه وبيانه على سبيل الإطلاق، ومن هنا يتمكن هوسرل من التوحيد ما بين الفكر العقلي الخالص والمعرفة الحدسية، بما أن الأول غاية الثاني والثاني أشرف أنواع المعرفة ومقامها الرفيع.

إن ما يتمكن للمعرفة الحدسية، بهذا المعنى، لا يتمكن لغيرها: إنه رقع المعرفة قاطبة إلى مصاف الحقيقة المتجلية، الخالية من الشوائب الحديثة، بجلائها في الإدراك بما هي معرفة خاصة وخالصة تعكس الفكرة في معناها المثالي بما هو مطلب أصلي، وبهذا يكون الارتقاء نظرياً، حتى فوق المعرفة المتحصلة بقوانين المنطق، إلى "مبدأ المبادئ"^{**}، الحدس الكلي، نقطة بدء كل تأمل حق قائم على المبدأ الحق^{***}.

¹ Voir : Henry (M) : Quatre principes de la phénoménologie, in : De la phénoménologie, T1 (Phénoménologie de la vie), P.U.F, Paris, 2003, PP 77-104

* المقصود هنا ما يمكن أن يقع عن العقل في إدراكه للشيء وبالتالي يحول دون إمكانية بلوغ معرفة الشيء عينه بداهة وعطاء.

** إن "مبدأ المبادئ" عنوان الفقرة 24§، من كتاب "الأفكار I" وهو في الوقت نفس المبدأ الرئيس في المعرفة الحقبة التي يتم بواسطتها الارتقاء فوق كل أنواع ووسائل المعرفة الأخرى، وعبارة مبدأ المبادئ تحمل في طياتها هنا مجاوزة كل أنواع المبادئ الأخرى التي قد تحصل بها المعرفة البدهية والتي من بينها مبادئ الفكر وقوانين المنطق، وبهذا فإن هوسرل يتجاوز رأساً كل من: أرسطو، ليبنتز، كانط، بولزانو ولوتس وفريجه.

*** لا بدّ من الإشارة إلى أن الفينومينولوجيا تقوم على مبادئ أربعة، بخصر المعنى، فإلى جانب المبدأ المذكور في الفقرة 24 من كتاب الأفكار I... وهذا المبدأ الأخير: قدر الوجود على قدر التجلي، إلى جانب "العودة إلى الأشياء

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إنه إعلان صارخ، من قبل هوسرل، في كتاب "الأفكار...I"، إذ يتنفس صعداء المعاناة من النزعات العبثية الواقفة، موقف المُفسد العابث، في وجه الحقيقة الأصلية أصالة هذا الحدس: إذ لن يبقى معه أي وجه من أوجه قيام تلك النظريات التي تتبني، أساساً، على كل ما "يمكن أن يوقعنا في الخطأ" فـ: بالنظر إلى كون حدس العطاء الأصلي (Intuition donatrice originaire) هو منبع حق للمعرفة، فإن كل ما ينعطي في "الحدس" بصورة أصلية [عينياً، بلحمه ودمه] هو ما ينبغي تحصيله، ببساطة، لما ينعطي لأجله، ولكن من دون أي تجاوز للتخوم التي ينعطي فيها حينذاك¹، وهذا بموجب أنّ الحقيقة لن تُحصّل إلا من منابعها الأصليّة والأصيلة، التي تؤخذ بما هي بدء مطلق (Un commencement absolu).

لا يتطلب هذا البدء افتراضات ميتافيزيقية ولا خارقة بل يقوم في: تقديم عبارة ذات وضوح دلالي بعطاءات دقيقة، بما يرقى بها إلى درجة الأساس، أو المبدأ (Pricipium) وهذا ما يصدق خصوصاً على نمط المعرفة الماهوية العمومية التي عادة ما يحدها مفهوم المبدأ²، إن ما يجدر التصريح به، ضرورة، في هذا المقام، هو أن المبدأ هو الماهية نفسها، والعمل باسم المبدأ هو اتباع مساقات الماهية ورفاءاتها نحو التّعالّي عن عالم المادّة والحس، عن عالم الطبيعة، بل ويكاد هذا المعنى للحدس، يُفهم، بما هو عطاء، انطلاقاً، مما يقصد به هوسرل بحدس الملء.

إن الحدس مقولياً يعني العطاء: أي الملأ نفسه الذي يأتي على عطاء المعنى في صورته المختلفة تماماً عن "التمثّلات الفارغة المقابلة للحدس المتّصل بالرّصيد التام لتعيّيات الشيء، أي للإمكان الذي هو له"، إنه لحظة الإشباع التي تحتاجها الدلالة الفارغة، وعلى هذه الصورة يمكن التّقلّ من التّمثّل الفارغ (Représentation vide)، أو الدّلالة

=نفسها"، هناك المبدأ الذي صاغه ماريون (ج.ل) في كتابه "ردّ عطاء" (Réduction et donation)، والمتمثّل في "قدر العطاء على قدر الرّد" (Autant de réduction autant de donation).

¹ Husserl (E) : Idées...I, ibid. § 24, P 78.

² Ibid. P79.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الفارغة، التي تعلن حاجتها للارتباط التملّكي بالشيء المطابقة (Adéquation) القصدية ما بين التمثّل الفارغ والحدس المالى، مما يسمح بالتعبير عن هوية الشيء إطلاقاً وكاملاً¹.

إن سؤال المعنى الذي يتم البحث عنه من خلال إشكالية الحدس، يعني أن البداهة تكتمل اكتمالاً تاماً في المعرفة الحدسية، الجذرية، من خلال تحقق الامتلاء أو تحقق الماهية الخفية، التي تعجّ بالوجود المرئي في اللارؤية، إذ إن هذا التحقق هو الذي فيه عبارة كاملة كاملاً مطلقاً ببداهة، وتصبح به أبسط الإدراكات وأحوال الأنفس معبراً عنها أصلاً، نظراً لكون الموضوع حاضر، ماثلاً، في الوعي بحيث يدفع إلى قولٍ معناه في شفافية مطلقة، بما أنّ الواصف هو لسان حاله، إذ لا يُقال إلا ما يُرى وإن ما يُرى هو ما يقوله الشيء عن نفسه بنفسه في اكتمال البلاغة وإطلاق البداهة، بما هو متحقّق في صورته الموضوعية التي هي بالبداهة متحقّقة، وبناء على هذا فإن ما هو مطلوب: قدر الفهم بما هو يسيرٌ ومن الحدس المحض ما هو كثيرٌ*.

الحدس هو رؤية الكلّي برزخياً، بما أن المعرفة الحدسية هي عقلُ العقل، عقلٌ أولٌ يتقدّم العقل لأجل أن يرفع الفهم إلى العقل، وبالتالي يقوم بتصفية العطاءات الممكن ترسبها وسقوطها لتعدّ على حساب العقل وذمته².*

¹ إنْفَرَو (ف): هوسرل ومعاصروه، نفسه، ص ص 190 – 197.

* وهذا هو الدافع الذي أدى بالمتصوّفة إلى تفضيل الحدس العقلي على الفهم، لأنه منبع كل معرفة مطلقة، إذ إن الغاية هي عطاء الكلمة بما هي شفافية المعنى، وتعطيل القصد المفارق الذي يقوم على ادّعاء تحصيل المعطى فيه. Voir Husserl (E) : L'idée de la phénoménologie, ibid. P 89.

² Ibid. P 88.

** ولكن هذا لا يعني أبداً بأن الفينومينولوجيا ذات ترسبات صوفية، فحدس الماهية والحدس المقولي مؤسسان دائماً في المحسوس ومن دون الاختلاط به في الآن معاً، وهذا ما يكشف شرعية قوانين الوصف الصارم التي قامت برّد الاعتبار لوعب البداهة و مضايفه، الحقيقة، على التغلب على الأحكام المسبقة النقدية (كانط) و النفسية (برانتانو) وقهرها.

والحال أن هذا نفس حال إثبات الصفرة على

بين الذهب والصفرة، الذهب بما هو أصفر، على أنها ليست عملية إضافة عرضية بل هي، على العكس من ذلك، إثبات مُضَاعَف لوجود وحدة الحملية فليس الذهب وحده أو الصفرة لوحدها وإنما المقصود إثبات الذهب — يكون — أصفرا (L'or est jaune)، إذ يثبت هذا بأن لهذه الـ [يكون] *est* دوراً فاعلاً في الملاء في عملية توحيد أطراف القضية ويتطلب حذساً في الوقت نفسه، وبالتالي تكون، من هنا، بداهة المعنى كليةً ومتطابقة.

على ذلك لا يمكن للأمر ، في الفينومينولوجيا، أن تصير بداهية إلا في حال إجراء الرّد* (Réduction) لأجل أن تغدو البداهة متجلية، بما هي تجربة حية، منتعشة ومعيشة (Expérience vécu) إذ يتم إدراك صحة الحكم فيها من قبل الحاكم نفسه، أي أن الحقيقة تصبح في الوقت نفسه تجربة الحياة المعيشة في الحكم البداهي¹.

إنّ البداهة هي البرهنة على تطابق الحكم مع الشيء نفسه المحكوم عليه، أو بالأحرى، تطابق فعل القصد مع موضوعه تطابقاً تاماً، وهذا ما يعني أن القصد الخالي يمتلئ بالشيء كما يمتلأ في ماهيته العقلية الخالصة، الأمر الذي يتضمن حصول التطابق الكلي والتام ومن دون أي نقص على مستوى هذا التطابق بين الفعل القصدي وموضوعه، إنها عملية التعايش الرغد المتحقق على مستوى الاثنين معاً، على أساس أن العقل في هذا المستوى يحصل الشيء نفسه، من حيث إن عملية تحصيلها قائمة على التضايغ الكائن ما بين الميل إلى المعرفة وإلى تحقيق القصد الدال.

* يقوم الـ: "ردّ الفينومينولوجي" (Réduction phénoménologie): على تحويل الوضع الطبيعي إلى وضع فلسفي بتوجيه النظر من الموجود لأجل فهمه كظاهرة محضة، إن "تحويل النظر" (Conversion du regard)، هذا، يتضمن القبض على كل ما هو معطى كظاهرة، وهو بهذا فلم يعد الموضوع أبداً بما هو موجود هنا (Existant là) ولكن بوضع وجوده بين قوسين، فإنه يتم قصده كظاهرة محضة، أكثر تجريداً عما يحجبه تعليق وضعية وجوده.

¹ أنظر: بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، مادة: "هسرل".

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

من هنا لا يريد "العلم" (Science) سوى "ا

(...)، أي الحقائق التي تبدأ من التحقيقات الجديدة والاخيرة، وعلى هذا فإنه من الممكن الوصول إلى أن البداهة والحدس حضوريا واكتمالا يحتويان المعنى نفسه، وهذا من باب أن "...جعل الشيء حاضرا في الوعي: البداهة، فالشيء أو الواقعة لا يكون مقصودا فقط بل يكون حاضرا/مائلا هو نفسه، والعيان البديهي هو مطابقة الواقعة للقصد¹، وعلى هذا فقد كانت بداهة الفكر (Cogitatio) منذ البدء، أي بما هي بداهة قبلية، مفهومة من خلال توجيه النظر صوب المعطيات، صوب الماهيات والعموميات النوعية وتحصيلها بأجود ما أمكن من النظر والتصويب مادام الأمر يحتاج إلى تقوّم "الموضوعات المتنوعة".

إنّ معنى التقوّم هو أن المعطيات المحايثة، لا توجد في الوعي بما هو وعاء وإنما هي، المعطيات، تتقدّم في كل مرة على شاكلة "ظاهرات" ليست بالموضوعات كما أنها لا تتضمنها ولكنها ضرورية لما يسمى بـ "الانعطاء"، يصبح معه "الوعي حضوريا" بامتياز، والوعي هو محلّ لإنجاز أفعال التقوّم الحاصلة على الأشياء².

إنّها الإنجازات الأولية المطلقة، أثناء إجراء التقوّم، التي يتوجّب حضورها حضورا كليا على سبيل الأمثلة العقلية (Idéation intellectuelle)، الكلية وهذا لأن الإحضر (Mise en présence) يغطّي مجالا واسعا بلا بقايا ولا حدود بما أن الإيضاح الحدسي يصبح كليًا، ومن ثمة فإنه الحدس الشمولي، الكلّي الذي يستغرق كل جزئياته، المحسوسة منها واللامحسوسة، ذلك أن الحدسي يتفضّل بنوره الكلّي على كل شيء، فلا يسكن أي شيء في الخفاء، في الظلّ (Ombre)، يعني لا شيء لامرئي (Invisible)، وفقا لكون نمط الحدس يقوم على ملاحقة كل الموضوعات بقدر ما هي أنماط للحضور³ علما أنه "بقدر انتشار البداهة الحقيقية يكون قدر الانعطاء"⁴.

¹ Husserl (E): Méditations cartésiennes (Introduction à la phénoménologie), traduit par : Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1996, § 4, PP 31, 32.

² Husserl (E) : L'idée de la phénoménologie, ibid. P.97

³ Voir : Marion (J.L), ibid. P 28.

⁴ Husserl (E), ibid. P 99.

هـ. فينومينولوجيا ما قبل-التكوين.

يمكن التوصل مما سبق، وبدءاً من سنة (1891) التي تتفق مع "فلسفة الحساب" وسنة (1900) التي تصادف "أبحاث منطقية"، تتحقق الحكمة الفيثاغورية التي يكتبها أفلاطون على مدخل الأكاديمية "لا يدخلها إلا من كان رياضياً"، فقد كان الشغل الشاغل لهوسرل نقد النزعة السيكلوجيا وتأسيس "نظرية المعرفة"، وقد أخذت الفلسفة، بما هي درب البحث عن الحقيقة، الذي لابد من التأكيد عليه، طابعاً أولياً ينقشه هوسرل، بحروف من ذهب، في تاريخ الفلسفة من حيث فهمه له، إذ ينبغي أن تمسك بفكرتها تحت تسمية "فينومينولوجيا"، بحيث كان قدرها يتمثل في أن هوسرل لم يكن، حينذاك، منهمكا بقضايا الفلسفة وإنما بقضايا الرياضيات والمنطق.

من خلال، هذا، التأمل في الأعمال الأولى لهوسرل يمكن الوصول إلى أن مستوى الانشغال في الفينومينولوجيا الوصفية، لم يقتحم بعد مشكلات التكوين التي تجيب عن سؤال تشكل المعنى في هيئته التاريخية المفهومة في الفينومينولوجيا التكوينية التي طورها لاحقاً، وإنما يسجل اكتفائه فقط بطرح أسئلة المعنى، الذي هو القاعدة النظرية الأولى لتأسيس الفينومينولوجيا الستاتيكية، وهذا ما يعني بأن التاريخ (Histoire) لا يزال محتوياً في دائرة المردود اللامفكر فيه، بالنسبة للفينومينولوجيا، إذ وفي هذه الفترة يتم تهميش كل الأسئلة المتعلقة بمعنى العصر الحديث والغاية والتاريخ وفكرة الفلسفة بهدف التحضير لهذه الفكرة نفسها، فالتاريخ، عموماً بما هو انشغال فينومينولوجي، لم يظهر كموضوع للتأمل الفينومينولوجي، أي أسئلة التكوين بعامة، أو بالأحرى، لم يكن التكوين منشغلاً سوى بالمعاني الرياضية والمنطقية، نظراً لأن هذه المرحلة هي مرحلة التأسيس والتأسيس فيها لا يرتبط إلا بالمعنى والطرح الرياضي والمنطقي*.

* لم تتم دراسة مشكل تكوين الرياضيات بعد، بما هو كذلك، من قبل هوسرل ولكنه هو الذي [تكوين الرياضيات] يوجّه بحثه، وهنا، يتعلّق الأمر بتحضير الأسس العلمية التي يمكن أن ترتكز عليها الرياضيات والفلسفة، Voir : Philosophie de l'arithmétique, ibid. V.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

فقد كان هوسرل في هذه المرحلة مشغولا بتأسيس الانتقادات الفلسفية المعرفية، التي هي في الأساس همّه الأول، أكثر من التاريخية ولهذا جاء تأثره بناتورب (Natorp) وفريجه، وعموما، النزعة المضادة للسيكولوجيا من أجل إنفاذ الموضوعية الرياضية، في تكوينها، من خلال العودة إلى أن كل شيء مرتبط بالوعي، وهذا بعدما تمّ فصل كل شيء عنه [الوعي] بموجب جهل الفلاسفة والمفكرين لحياته، وزمانيته التي يقصد، عبرها، أفعاله المختلفة التي تكون تلك الإجراءات عاطية المعنى، إذ إنّ عملية عطاء المعنى لا تتحقق إلا من خلال إجراء هذه الإجراءات الناتجة عن نشاطات الوعي وصيروتته، بما هو يتقومّ الأعداد وغيرها¹.

إن مسيرة البحث أثناء ذلك ترى بأنه لا بد أن يتمتع العلم بأساس مطلق قائم في الذاتية، من خلال تخليص العلم السيكولوجي من الطابع الإمبريقي، والانتقال إلى الماهية إذ وجب انتظار الوضوح الفلسفي لـ"الانقلاب الذي ستتخلص، انطلاقا منه، كل من السيكولوجيا والمنطق من التوجّهات الاستنباطية"²، فالانطلاق من الذاتية الامبريقية لا يكفي لتحقيق البداهة المطلقة ومعرفة القوانين الطبيعية في أصلاتها، وإنما انطلاقا من الإدراك القسدي فقط الذي يعدّ منبعا لها [البداهة]، وبهذا يمكن تأسيس المنطق والرياضيات والفلسفة.

على أن الإشكالية التكوينية، في معناها الصريح، لن تأخذ معناها، مع هوسرل، إلا خلال طرح أسئلة الارتداد وحركة الرجوع، بالعودة إلى المسار التكويني الذي يقود نحو الأصالة، في آخر حياته، هوسرل، وتحديدًا في "أصل الهندسة" وكتاب "الأزمة" إذ سيحاول تنشيط المعنى الأصلي للإجراء أو الإنتاج (Leistung) الرياضي، وهو في الوقت نفسه موضوع "التجربة والحكم" (Expérience et jugement) و"المنطق الصوري والمنطق الترانساندانتالي" (Logique formelle et logique transcendante).

¹ Ibid. chap X.

² Husserl (E) : Recherches logiques I, P VIII.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إن ما يكشف، لدى هوسرل، في أعماله الأولى عن تضمّن الوصف التكويني بما هو اقتضاء، فقط وليس تأسيساً من خلال الرّد، هو أنّه يقول "أعتقد أنه بإمكاننا المطالبة بأنه لا يمكن لأية نظرية للحكم أن تتفق مع الأحداث والوقائع إن لم تركز على دراسة معمّقة للعلاقات الوصفية والتكوينية للحدوس والتمثّلات"¹، ومن هنا يكون "نوع من الارتباط القسدي، الخفي، ما بين أعماله الأولى خصوصاً "فلسفة الحساب" وأصل الهندسة" ومن خلال كل اللحظات الوصائية²، وبهذا تكون الفينومينولوجيا الأولى بحثاً عن تكوينية الوعي المتمثلة في وصف إجراءاته الأولى.

يتميّز الدرس الفينومينولوجي، إذن، بأنه يطلب الوضوح أوّل شيء وتبيين مطالب المعرفة، بدلا من البقاء تحت الظلّ التكويني الإمبريقي، ولن يتحقّق هذا إلا بتفكير الأساس والعودة إليه، فالمنهج الفينومينولوجي يمارس قراءاته الوصفية والنقدية اللوامة على الأساس وحوله لا بجواره وبمحاذاته، بل عليه هو نفسه، بموجب مبدأ "العودة إلى الأشياء نفسها" لأن صروح الفلسفة بحاجة ماسّة لأجل أن تقف على معالم واضحة لا غامضة وقابلة للتأويل والاحتمال، بسيطة وقابلة للرّد لا معقّدة، وعليه من اللازم استلهام الخلاص من هذا المعنى الواضح والمنتور، ومن دون ذلك ستبقى كل إنتاجات الفلسفة: النظرية، النقد والتاريخ لعبة يشكّلها الظلام وينهبها التعقيد.

عموما فقد بقيت الفينومينولوجيا الوصفية منحصرة في إطار الوعي التجريبي بغية إظهار إمكانية العلم من خلال بيان الطابع البديهي الذي يميّز كلّ تجربة أصلية، وهو ما يجعل هوسرل وضعياً هدفه إظهار موضوعية المعرفة، برغم تركيزه على معنوية الموضوع ومثالية المعنى³.

¹ Voir : Philosophie de l'arithmétique, ibid. P V.

² Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, ibid. P 57.

³ أنظر: خوري (إ): مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 1984، ص ص 49،

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

لا تتطابق الفلسفة المثالية الترانساندانتالية مع النفسية، منها، اي تلك التي تعمل على استنباط المعنى من المعطيات الحسية الفارغة منه [المعنى]، كما ليست، أيضا، مثاليةً كانت المنفتحة على عالم الأشياء في ذاتها، عالم البواطن (Noumènes) وإنما هي علم يُطلق عليه الإيغولوجيا* (Egologie): علم الأنا، الذي يأخذ في اعتباره كل المعاني الممكنة للأنا (Ego)، بما هو أنا من دون الدخول في أي صراع، مع المذاهب الفلسفية ونظريات المعرفة الأخرى، ودليلها [الإيغولوجيا] في تقوّم الموضوعات، من حيث هي موضوعات محصّلة، في الإدراك بالوعي هو الظاهرة نفسها بما هي ظاهرةً قصديّةً، يكشفها الوعي بصفتها بعدّ ثالث، ولكن كيف تحدث هذه المعرفة ؟ هل حدوث هذه المعرفة على مستوى الذات الفينومينولوجية دليل على حدوث نوع من التاريخ فيها ؟ وهل معنى ذلك أن هناك صيرورة تاريخية ترانساندانتالية تتدفق في هذا الأنا الترانساندانتالي ؟ وهل هذا التاريخ مماثل للتاريخ الطبيعي أم يختلف عنه ؟

يعتبر الأنا هو الأساس في فينومينولوجيا التكوين، وذلك من حيث إنه قطبُ أفعاله وحامل ملكاته، في الوقت نفسه، ولذلك فهو يقوم بعمل مُزدوج: تكوين الذات من جهة وتكوين الموضوع من جهة ثانية، بحيث من مهام التكوين الأول كشفه عن الأنا الماهوي الذي هو المثال الكلّي للأنا الترانساندانتالي، الذي يتميز بقبليته، من حيث هو اهتمام فينومينولوجيا القبلي الكلّي، زيادة على كشف ماهيات الأشياء المحيطة بهذا الأنا.

تُعتبر فينومينولوجيا تكوين الأنا، بما هو جملة من الوظائف المتسقة في وحدة الكلّي، أساسها الأنا الترانساندانتالي الذي تقوم عليه نظرية المعرفة الترانساندانتالية كليةً بموجب أن هناك معرفة له [الأنا] بهذا العالم بناء على قانون الفينومينولوجيا: "الوعي هو وعي بشيء ما"، ومن هنا يكون الفارق ما بين المعرفة الطبيعية والمعرفة

* الإيغولوجيا (Egologie)، لفظ ينقسم إلى شقين: الأول هو إيغو (Ego) والمقصود منه "أنا" والثاني هو لوغوس (Logos) والمقصود منه علم، الأمر يحيل إلى "علم الأنا" وهو علم أسسه ديكارت قبل هوسرل إلا أن هذا الأخير قد أخذ عليه الكثير من الأمور التي توقّف أفقه دون بلوغها، وهو ما سيبيّن لاحقا في المطلب الموالي.

الترانساندانتالية أن هناك مستويات تقويمية في ما ذاتي، بما أنا كإنسان طبيعي، أكون قد أدركتُ بذاتي عالم المكان وادركت ذاتي انا باعتبارها موجودة في المكان، وبهذا يؤول الأمر بالتدرج إلى معرفة الذات للذات نفسها، التي يسري فيها التكوين بما هو تاريخ ترانساندانتالي، وبالتالي هو أحد أهم الحقول التي لا بدّ من الخوض فيها.

أ. الإيغولوجيا، من ديكارت إلى هوسرل.

يقع الدرب الإيغولوجي في تأثير الدرب السابق له، أي الدرب المنطقي*، لأن الفينومينولوجيا ليس بإمكانها، ولا ينبغي لها أبداً، سوى وصف تعديلات قصدية لماهية الأنا بعامة¹، ثم لأن جينيالوجيا المنطق تؤخذ في دائرة الأفكار (Cogitata) وأفعال الأنا بما هي وجوده وحياته الخاصين الذين لم تتم قراءتهما إلا انطلاقاً من علامات ونتائج نويمائية²، متعلقة بموضوع الوعي، فالآن، وكما تم قوله في "التأملات الديكارتية" يتعلّق الأمر بالانحدار إلى ما وراء زوج فعل الفكر وموضوعه (Cogito-cogitatum) لأجل إعادة تحصيل تكوين الأنا نفسه، موجوداً لذاته و"متقوِّماً باستمرار لذاته بما هو موجود"³.

* الدرب المنطقي: مهمة "التجربة والحكم"، "المنطق الصوري والمنطق الترانساندانتالي" والعديد من النصوص المتصلة بهما تتمثل في تفكيك، في "ردّ" البنى الفوقية للأتملات العلمية وقيم الدقة الموضوعية زيادة على كل ترسب قبل-حملي (Anté-prédicatif) تابع إلى الطبقة الثقافية للحقائق الذاتية-النسبية في عالم الحياة وذلك لأجل إعادة تحصيل و"إعادة-تنشيط" الانتباق عن القبل-عملية بعامة - نظرية كانت أو عملية - انطلاقاً من الحياة قبل-الثقافية الأكثر فضاضة.

¹ أنظر: اسماعيل حسين (ن): تقديم لـ: هوسرل (إ): تأملات ديكارتية (المدخل إلى الظاهريات)، (ب ط)، دار المعارف، مصر، 1970، §33.

² Derrida (J) : Genèse et structure et la phénoménologie, P 246.

³ "ولكن ينبغي الآن لفت الانتباه نحو ثغرة كبيرة من عرضنا. يوجد للأنا (Ego) للنفس؛ إنه لنفسه ببداهة مستمرة وبالتالي فهو يتقوّم نفسه باستمرار بما هو موجود. ولكننا، إلى غاية الآن، لم نلمس سوى جانب واحد من هذا التقوّم بالنفس؛ إننا لم نوجّه نظرنا إلا نحو مجرى الكوجيتو. يتحصّل بنفسه فقط بما هو مجرى الحياة، ولكن بما هو أنا (Moi) يحيا هذا أو ذلك، أنا متطابق، يحيا هذا الكوجيتو أو ذلك. إننا منشغلون هاهنا إلى غاية اللحظة فقط بالعلاقة القصدية ما بين الوعي وموضوعه، ما بين الكوجيتو والكوجتاتوم... إلخ. تأملات ديكارتية، نفسه، ص 56.

ليس الكوجيتو الهوسرلي، إذن، مجرد "أنا

التفكير بما هو كينونة ترانساندانتالية، وبينذاتية ترانساندانتالية أيضا، واستحضار الأنا الآخر بما هو تجاوز للأنا الواحد الذي سقط فيه ديكارت، ومن هنا يكون الأنا، الهوسرلي، هو الواحد المتعدد.

في الفقرة § 43 من كتاب "الأزمة" يظهر بوضوح "دربٌ جديد نحو الرد، يكون فيه الانفصال عن الدرب الديكارتي"²، رغم الاستمرارية في العلم ذاته، الإيغولوجيا، ذلك أنّ اهتمام هوسرل، كبادئ (Commencant) يتجه إلى طرح سؤال كيفية العطاء المتقدم للعالم، ويثبت، في هذه الفقرة تحديداً، بأن هناك اختلافات كلية عن الدرب الديكارتي، الأمر الذي يبرهن عنه بحثه لدروب فينومينولوجية خالصة من الديكارتية، والمقصود هنا دروب الرد الترانساندانتالي التي تعوّض هذا الأخير، الدرب الديكارتي، ابتداء من 1919-1920.

إنّ ما يكشف عن هذا التأمل تصريح هوسرل الواضح بهذا الصدد: "خلال سنوات طويلة من التأمل، فقد التزمتُ بدروب عديدة، كلّها ممكنة، لأجل تبين، بصورة واضحة، مُطلقة وإجبارية، الدوافع التي تمكّنا من تجاوز الموقف الطبيعية للحياة والعلم والجعل من القلب الترانساندانتالي، الردّ الفينومينولوجي، مسألة جوهرية"³، وحتى إن لم يكن هذا التوجّه الجديد في البحث عن منهج جديد غير المنهج الديكارتي فإنّ هوسرل، على الأقل، كان متجاوزاً له، من خلال هذه الخطوة الجديدة التي ستكشف عن الأنا بما هو قارة (Continent) ذات جغرافية وتضاريس، ولهذا فقد كان هدف المشروع الهوسرلي سُكنى الكوجيتو والإقامة بداخله وفي حركيته، بل واستكشافه بصورة تتجاوز الردّ الديكارتي

¹ أنظر: بوعزة (ط): إدموند هوسرل "تأملات ديكارتية"، مجلة مدارات فلسفية، العدد 4، المغرب، ص 2.

² Husserl (E) : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand et préfacé par : Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976, § 43, PP 175, 176.

³ ملحق لأفكاري الرئيسية لأجل فينومينولوجيا محضة، ترجمة: أريون كلكال، في : الفينومينولوجيا وأسس العلوم، بيف، 1993، ص 193. وقد أوردته: Gérard (V) : La Krisis, Husserl, ellipses, Coll philo-œuvres , Paris, 1999, P17.

وتكشف عما بقي محجوبا في حال اكتفائه بالديكار
كفاية الديكارتية بما هي فلسفة في جملة من النقط:

أول ما بدأ ديكارت التفكير فإنه توجّه نحو الشكّ في العالم المحسوس وفي ضرورة إيجاد حلول للتخلص منه، وذلك إيمانا منه بوجود عالم ثان، أكمل منه وأتم بموجب أن العالم-هنا (Monde-là) ناقص، وكان الشكّ أداته التي استعان بها على دحض هذا العالم والوصول إلى ماورائه، أي إلى اليقين، بينما يكتفي هوسرل بمجرد وضعه ضمن مصفوفة الموقف الطبيعي الساذج، وتوجيه الوعي نحو العالم نفسه بما هو ظاهرة.

لا وجود لعالمين وإنما يوجد عالم واحد، تكون الحركة في وعيه انقلاباً منهجياً، وبصورة أكثر تحديداً فإن "الأنا أفكر"، في نظر ديكارت، بدهة ضرورية تبلغ مبلغ الحقيقة المطلقة، وتحيا حياة بسيطة: الإرادة، الحب، الإثبات، النفي، المعرفة، الجهل، التخيل والإحساس... وعموماً فإن تفكير كوجيتو ديكارت هو تفكير في ذاته، بعيدا عن العالم ممّا يخلق مسافة بينهما، بين الكوجيتو العالم، وهو ما يعني أنّ حياته هي حياة انطوائية وانعزالية ينكشف فيها الأنا بما هو طبيعة روحانية وجوهر مفكر، وتلكم هي ميتافيزيقا الكوجيتو الديكارتية¹.

رغم أن ديكارت، ذلك "العبقري الذي دشّن الفلسفة الحديثة (...). بما هي رياضة كلية"² إلا أن هذا التدشين ما كان كاملا بصورة واضحة، وأعمق صورة للاحتجاج الهوسرلي عليه كامنة في ما اعتمد عليه، هوسرل نفسه كأساس لفلسفته، أي الكوجيتو الذي اعتبره بديهية ضرورية بما هي أساس للعلم الاستنباطي والتفسيري للعالم، ذلك أنّ المشكل الأكبر هو أن ديكارت قد حول هذا الكوجيتو، إلى نقطة بداية الاستدلالات العلية، نظرا لكونه جوهر مفكر وعقل متحقق في النفس الإنسانية، وهو بذلك لم يتجاوز الذاتية إلى نطاق الذاتية الترانساندانتالية التي تعتبر تأسيسا هوسرليا بالماهية، كما يدّعي هوسرل

¹ أنظر: اسماعيل حسين(ن): نفسه، ص ص 31، 32.

² Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 10, PP 51, 52.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

لنفسه ذلك، إنه ما يجعل من كوجيتو ديكارت منغلقة محسوبة، لا حياة ولا تاريخ فيه، بينما الكوجيتو الفينومينولوجي أوسع نطاقاً منه¹.

علاوة على ذلك فإن كتاب "تأملات ديكارتية"، وبالأخص التأملين الأول والثاني منه يقومان على فهم الكوجيتو الديكارتي، وفي الوقت نفسه يحاولان انتقاده، فإذا كان الأول، منهما، يعمل على توضيح الشك بما هو بيانٌ لتجربة البدء الفلسفي، وهذا من دون الإيمان المطلق في قواعد اليقين الديكارتي وفي العلوم السائدة، فإن التأمل الثاني، يعمل على استخلاص عنصر تقوم تجربة البدء الفلسفي، من حيث هي تجربة شك من اللازم عليه أن يتأسس على فعل نظري يتخلص من الريبية تماماً، وهذا لأجل الوصول إلى ما يسميه هوسرل بـ "الذاتية المتأملة" التي تقيم في ساحة الحياة الخاصة بالذات.

يُعتبرُ هذا المستوى محصلة تجريد الذات الفينومينولوجية من كل أفعال الذات الطبيعية، ومن ثمة فهي دلالة اليقين في وجود هذا الأنا بما هو ترانساندانتالي، كما أن نحو الوجود هذا الذي للأنا إنما هو نحو مطلق مميز للذاتية الترانساندانتالية، وبهذا تفتح تأملات هوسرل الديكارتيّة، منذ بدايتها، أفقاً نموذجياً لها يقوم على استقلالية الأنا ووحديته (Solipsisme)، لأجل التمكن من القول بأنّ أيّ شيء يمكن أن يحدث أو يطرأ فإنما يلزم أن يحدث أو يطرأ على مستوى هذا الأنا المستقل، المحض².

وعموماً فمجمّل التحفظات التي يميّزها هوسرل بصدد الإيغولوجيا الديكارتيّة كامنة في ما يلي:

يتمثّل التحفظ الأول في كون الدّرب الديكارتي محتاجٌ إلى عملية غريبة، وهي ما قدّمه له الرّد الترانساندانتالي، فهو سرل يرى بأنّ العالم ليس مفقوداً [بعد إجراء هذا الرّد]، بما

¹ Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. P 90.

² Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, méditations 1 et 2.

أنه يوجد، بما هو مضاف قصدي للكوجيتو
الفينومينولوجي.

يتعلق ذلك بالأقسام الثالث والرابع من كتاب "الأفكار...I" التي تشهد على أن التحليلات التقومية تمتد إلى الموضوعات الترانساندانتالية، التي بما أنها لا تكتمل في المحايثة الواقعية، فهي مكتملة، مع ذلك، في المحايثة المحضة*، الأمر الذي يعني بأن العالم، إن كان مدركاً، فهو مُدرَكٌ فقط بما هو "ظاهرة"، أي بما هو "متمثل ذاتي" (Représentant sujetctif) حتى أن العالم يستمر لإلغاء، بهذا المعنى بمجرد أن يصل إلى درجة الظاهرة (Phainomenon)، فإنه سيكون مجرداً من معناه الترانساندانتالي¹.

بصورة أخرى ليس من مشكلٍ في محاذاة، ديكارت، لاستكشاف عنصر "المحايثة الواقعية" للوعي، فلو كان على النقد تحصيل هذا المعنى فإنه سيكون مرفوضاً بكل بساطة، بما أن الدرب الديكارتية يعرف جيداً أنه لا يوجد سوى الأشياء المحايثة واقعيًا، التي تحمل موقف وجود، وفي المقابل، فإن ما لا يتضح جيداً، هو الفارق في عمق جملة هذه الأشياء كلّها، المرفوعة إلى جدارة البداهة الوصفية، هو الفارق ما بين الطابع المحايث واقعيًا لبعضها والطابع "المفارق" (Transcendant) لبعضها الآخر، أمّا فيما يتعلق بالموضوعات المفارقة (Objectités transcendantes) فيمكن القول بأن التحليل اللأحق لتضاييف فعل الفكر وموضوعه (Corrélation noético-noématique) يبرز كيف يتمّ تقوم طابعها كموضوع، ولكن ليس بالضرورة كيف، أنه حينما يتعلق الأمر بموضوعيات العالمية-الدنيا (Intra-mondaines)، يتمّ تقوم، طابع الأشياء التي تتطلب ذلك، أكثر من

* بالمحايثة المحضة يتم الوصول إلى فينومينولوجيا ذات موضوعات بوصفها موجودة تماماً كالعلم من حيث هو واضح موضوعات بحثه بما هي موجودة شرط ألا نفهم من هذا الوضع من حيث هو في عالم زمني، وإنما من حيث هذه الموضوعات معطيات مطلقة مأخوذة بنظر محايث محض. المحايث المحض يتعين تمييزه هنا من البداية بواسطة "الرّد الفينومينولوجي": إني أقصد هذا الذي هنا لا ما يقصده هذا بسبيل مفارقة، وإنما ما هو في ذاته نفسها وكما هو معطى. هوسرل (I): فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، الدرس3، ص 82.

¹ Gérard (V) : La Krisis, Husserl, ellipses, Coll philo-œuvres , Paris, 1999, P18.

فعل العطاء-استقبال (Donation-reception)، (Expérience) "التجربة" ما يفترض مجرى ما يمكن تسميته بـ "التجربة" (Expérience).

وبعد أن تم إرجاع العالم إلى نظام الظاهرة، يمكن للدرب الديكارتي أن يشير، حينها، إلى الفكرة الخاطئة، التي يمكن وفقا لها الخروج من الإيبوخي (Epokhé)، ويمكن إيجاد دوکسا العالم (Le doxa du monde) بمجرد أنها [الفكرة] تخلق الموضوع من مبررات منسجمة، ولهذا فإن هوسرل يحذر من التفكير في أن الإيبوخي لن يكون سوى مؤقتاً، إذ عادةً ما يحاول المبتدئ بالتفكير - وهوسرل نفسه يعتبر نفسه في عداد المبتدئين وهو الذي يدعي في سنه الناضج لنفسه اسم "البادئ الحقيقي" ¹ - بالتفكير سيأتي يوم يُرفع فيه الإيبوخي، أي "بأنه ينبغي أن تأتي لحظة حيث إنه من جديد، وفقا لضرب طبيعي، تكون تجربة وفكرا، ويتم الاكتفاء بالعلوم وفقا لضربها الطبيعي" ².

لا يمكن الحكم مسبقاً بأن الردّ الترانساندانتالي ينبغي أن يؤدي، باسم الفكرة التي عليها في يوم ما، إلى إثبات الاعتقاد الإدراكي في حقوقه، ومثل هذه الصورة في تقديم الردّ ترجع إلى عدم إعطاء الإيبوخي سوى الدور البسيط لإيضاح غموض الاعتقاد الإدراكي.

أمّا المشهد الثاني للتحفظ فإنه لا يتعلّق بنظام العالم، وإنما بنظام الوعي المرتبط به، الردّ من حيث إنه يفكر بما هو فقدان، بما هو تجلّية لما يتبقّى، بقية ليس له سوى طابعا حصريا وتحديديا، بحيث يمكنه ادعاء الكليّة (Universalité) بما أنه يتصنّم في إقصاء جبهة الطبيعة ويدع جبهة الوعي من دون تأثير، كما أن الفقرة § 49 من كتاب

¹ ملحق لأفكاري الرئيسية لأجل فينومينولوجيا محضة، ص 209: إن كان عمر ماثوسالام (Matusalem) يسمح له،

فإنه يجرؤ على الأمل في أن يكون فيلسوفا. Gérard (V) : La Krisis, ibid.

² Husserl (E) : Philosophie première II (Théorie de la réduction phénoménologique), Traduction : Arion L.Kelkel, 2^{ème} édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1990, Leçon 53, P40.

"الأفكار...I" تميّزُ الوعي المطلق بما هو "بقية إفنا شكّ، "لا نفقد أي شيء، وإنما نكسب شمولية الوجود المطلق"¹.

في المقابل فإنه من الصعوبة بمكان تحصيل القدرة على رؤية، فيما ليس سوى بقية أي جبهة أو مجرد جزء من الوجود، رؤية كلّ الوجود المطلق فيه، إذ يعرف هوسرل نفسه في كتاب "الأزمة" بأن الدرب الديكارتي يضعنا في حزن موضوع "ما أمكننا أن نكسبه من ذلك"².

أما عن قيمة الوعي من المنظور الديكارتي، يقول هوسرل: "إننا نتعرّض للخطر، كما تبين، ذلك، الطريقة التي حصلتُ بها "أفكاري"، في الوقوع بكل بساطة، وتقريباً منذ البدايات الأولى، بمحاولة مباشرة وكبيرة، في الموقف الطبيعي"³، وبصورة أخرى، فـ"القفزة" المنجزة نحو الدرب الديكارتي تقدّم أنا فارغ (Ego vide) من فرط محوضته (Purifié)، والطريقة الوحيدة لمئته ستكون، حينها، بتحويل محتوى التحليلات المنجزة على نظام الموقف الطبيعي فيه.

كما أن ديكارت ما كان واثقاً في قدرته على بلوغ الذاتية بالمعنى الراسخ، ذلك أنه، من جهة، لا يصل الدرب الديكارتي إلى البيندائية، التي يعرف هوسرل بأنها تتقوم في الذاتية بالمعنى الراسخ، بما أنّ الأنوات الأخرى (Les autres moi) أو الذوات المشاركة (Co-sujets) لا تتعطي سوى بواسطة "الإشارة" (Indication) أو "الإحضار" بواسطة الأشياء الفعلية (Réales) التي يُنجزُ بها الأنا تجربته، مثلما هي أجسادهم [الذوات المشاركة]، وعليه فإنه لاحقاً للأنا، بالطريقة الطبيعية، في "ربط قيمة" الوقائع الموجودة بالأشياء، عندما لا يكون لديه الحق في ربطها بالأجساد العضوية الغريبة، وهنا يختفي

¹ Voir : Husserl (E) : Idées I, ibid. § 50.

² Voir : Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 43.

³ Ibid.

عامل إشارة الحياة النفسية الغربية دفعة واحدة،
الغريبة) لا توجد بالنسبة لنا إلا بما هي مدركة بواسطة جسده العضوي¹.

يبدو من عمق الدرب الديكارتي " بأن الفينومينولوجيا الترانساندانتالية لن تكون
ممكنة إلا من خلال الإيغولوجيا الترانساندانتالية. إنني بالضرورة، يقول هوسرل،
وبوصفي فينومينولوجيًا، مفكر أنوي (Solipsiste)، ولو أنني لن أكون كذلك بالمعنى،
السّخري العادي متجذراً في الموقف الطبيعي، ولكن في المقابل فإنني كذلك بالمعنى
الترانساندانتالي².

ووفقاً لما يجمله فانسون جيرار (V.Gérard) فالإيغولوجيا تتأسس انطلاقاً مما
يلي:

1. قطعية نقطة الانطلاق، أي أنه على الفلسفة أن تكون علماً مؤسساً مطلقاً،
ينبغي انطلاقه من بدءٍ مطلق من "نقطة أرخميدس"، وينبغي تقوم نقطة
الانطلاق هذه في البداية المطلقة، وبالتالي في بداية تكون يقينية ومن دون
افتراضات أولية.
2. لا تكفي، مبدئياً، أية معرفة تتعالى عن العالم لهذا المطلب: الاعتقاد في
وجود العالم، الذي يوجد في أساس كل معرفة بالعالم، إذ لا يمتلك البداية
المطلقة، وبالتالي على الفيلسوف البادئ بإطلاق أن يمارس، على عكس
الاعتقاد بالعالم وعلى عكس كل معرفة بالعالم، مصدرها الطبيعة العلمية، أن
يمارس الإيبوخي، أي أن يعطّلها.
3. هل ستبقى على العموم، معرفة يتم استقبالها بعدما يتم تعطيل كل معرفة
تتعالى على العالم؟ يبقى كما يقول هوسرل، الكوجيتو (Le cogito) الذي
هو موضوع المعرفة المحاينة والذي هو بديهي بإطلاق وعلى هذا يكون هذا
هو المنطلق الفينومينولوجي.

¹ Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, 5^{ème} méditation.

² Husserl (E) : Philosophie première II, ibid.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

بهذا فإنّ الكوجيتو لا يكشف لدى هوسرل جوهرًا؛ إنه يكشف البداهة ويوسّع وحدة فعل الفكر وموضوعه (Cogito-cogitatum)، وبالتالي، يضيف الكوجيتو قسديًا إلى ذاته، لا بواسطة المحايثة الواقعية وإنما بالمحايثة المحضة، يضيف العالم كلّهُ بما هو موضوعه (Son cogitatum)، إذ إنّ هذا الفعل الأخير، مستقلاً، هو جزء، على نفس الطريقة التي يكون فيها الفكر (Cogitatio) مضافاً موضوعياً لدائرة البداهة المطلقة، ومنذئذ فالعالم بإمكانه أن يكون مُعطلاً؛ ولكنه مع ذلك يستمر في كونه هنا بالنسبة لي، ولكن ليس بعد في قيمته الأصلية: ليس العالم مفقوداً، بل هو محصّل بما هو "ظاهرتي"¹.

هذا ما يُرجعُ عقمَ بداهة الكوجيتو الديكارتي إلى كون ديكارت قد أهمل شيئين هما أنه:

1. لم يوضّح المعنى المنهجي للتعليق الترانساندانتالي.
2. ولم يجرؤ على التفكير في أنه يمكن للأنا أن يبيّن مضمونه بنفسه في إطار التجربة الترانساندانتالية إلى ما لانهاية، بحيث يكون فيها الأنا نفسه حقلً خاص، وهو الأمر الذي يدعو في الوقت نفسه إلى عدم الاكتراث بالعلوم الموضوعية وقيمتها الوجودية².

تتقسم المهمة الترانساندانتالية التي يتعهّد بها هوسرل في "التأمّلات الديكارتيّة" إلى قسمين:

- أ. مهمّة الاستسلام للبداهة المتوافقة مع سير التجربة الترانساندانتالية للأنا.
- ب. مسائل النقد المرتبطة بمدى أثر المبادئ الضرورية، أي التي تتناول التجربة الترانساندانتالية بالنقد، وبالتالي نقد المعرفة الترانساندانتالية بعامة، حيث يكون موضوع الذاتية الترانساندانتالية العينية المعطاة في تجربة فعلية أو ممكنة، وهو الأمر الذي يميّزه بخصوصيته في مقابل العلوم الموضوعية.

¹ Voir : Gérard (V) : La Krisis, ibid. PP 17-20.

² Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 13, P 62.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إن وجه الاعتراض على العلوم الموضوع

أوبالأحرى جزء من العالم، وإن ذاتية هذه العلوم خاضعة، هي الأخرى، لموضوعيتها الساذجة لكونها جزء من هذا العالم، في حين أن الأمر بالنسبة لعلم الذاتية الفينومينولوجية (Subjectivité phénoménologique) يختلف إلى حدّ النقيض، أي لكون هذا العلم ذاتي بإطلاق، موضوعه مستقل تماما عن هذا العالم بما هو وجود أو عدم وجود، بل إن الموضوع الوحيد لهذا العلم هو أنا (Moi) الفيلسوف، وهنا يدرك، هوسرل، بأنه يؤسس الفينومينولوجيا على أنوية الموقف الترانساندانتالي، الذي هو في واقع الأمر مجرد درجة أو طبقة دنيا من درجات الفلسفة.

ب. تيمة التكوين، تاريخ الوعي.

من الواضح، كما يرى دريدا (Derrida)، بأن مشكل التاريخ المُستقرّ، من وجهة نظر التكوين، يشكّل علاقةً من نمطٍ خاص جدًا، إذ تبدو ارتباطات فلسفة التاريخ بسؤال التكوين بما هي مستأصلة من جغرافيته التي يمكنها أن تُعمّر فيها طويلا، وهو ما تعبّر عنه النصوص الهوسرلية، بما هي نصوص أولية، في هذا الشأن، "إذ سيكون، في أثرها، التاريخي بمثابة الدّروب الفرديّة نحو مشكل مدروس في خصوصيته وامتداده التاريخيين"¹، وذلك وفقا لكون هذه الإشكالية تضعنا في قلب الأسئلة الجوهرية للفينومينولوجيا، أسئلة: الموضوعية، صلاحية الأسس، الصيرورة التاريخية، علاقات الصورة والمادة، الفعالية والانفعالية، الثقافة والطبيعة... إلخ، فهذه الأخيرة بما هي كذلك تثير، بامتياز، فضول البحث عن مدى شمولية الأفق الفلسفي.

من خلال فينومينولوجيا التكوين (Phénoménologie de la genèse) يمكن فهم الأنا بما هو نسق من الوظائف المتناسقة واللانهائية في وحدة التكوين الكلي، وفقا لمختلف الدّرجات الملائمة للصورة الكلية للزمان والثابتة، إذ إنه من هذه الدرجات التي

¹ Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, ibid. P1.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يحتويها الأنا بأنه يشمل موضوعات متقومة في البقاء، أدي، نظراً لأنه يمكن لا للحدث والواقعة أن يصبحا معقولين سوى في تدرجها إلى مستوى الصورة القبليّة في نسق القبليات المختصّة بها من حيث هي واقعة خاصة بالأنا¹.

يتجلى مشكل التكوين في دلالاته الفلسفية، بمعنى ما، بما هو مشكل مباشر، لأنه بمثابة خيط السّير الذي ينير دروب الفينومينولوجيا، بحيث سيكون رابطاً البحث بالنور الأكثر مباشرة تاريخياً*، وهذا لما يتضمّنه، التكوين، من ثنائية الدلالة، أفاها أنه يتناول علاقة الفلسفة بالتاريخ بالعمل الوصفي الذي ينصبّ على البنى العقلانية لـ: الوعي بحثاً عن دلالاته الأصلية، وبصورة عامة، من جهة معناه الكلّي مقابل معناه الفردي، وفقاً لكون ما يحتلّ جدارته وأهميته كسؤال في موقعة هذا الوعي من بين أوعية [جمع واعي] أخرى بالنظر إلى مكانته التاريخية، فمن هنا تطرح أسئلة موضوعية واستقلالية على المستوى المعرفي ومنه، بالتعدّي، على المستوى التاريخي للأنا، بما أن الوعي، وفقاً لفينومينولوجيا هوسرل، يتميّز بالطابع الترانساندانتالي لا المفارق، والكلّي لا الفردي²، متحرراً من الوعي الطبيعي والزمان الموضوعي.

إن توضيح العلاقات ما بين الفينومينولوجيا والتاريخ، في صورته الصريحة والمُنْتَظَرَة من طرف الجميع، لن يتمّ، من طرف هوسرل، إلا في كتاباته الأخيرة، ولاسيما "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية"، وفي دراسته حول "أصل الهندسة" الذي هو عبارة عن ضميمّة، الآن، لكتاب "الأزمة" مع أن اهتمام الفيلسوف بالتاريخ يتجلى مبكراً.

¹ Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 39, PP 136, 137.

* يطرح دريدا جملة من الأسئلة التي لها علاقة مباشرة بإشكالية التكوين وعلاقتها بالتاريخ والفلسفة، غير أن هدفه الرئيسي في هذا كله تفكيك فينومينولوجيا هوسرل ونقدها، ومن بين هذه الأسئلة المطروحة: هل وجب الانتهاء إلى وحدة أو إلى تقطع الفكر الهوسرلي مثلما يمثل لنا في صيرورته؟ كيف ينبغي فهم هذه الفرضيات أو تلك؟ ما معنى التحول المنتمي على الأقل إلى أطروحات هذه التيمات الهوسرلية؟

² Voir : Husserl (E) : L'idée de la phénoménologie, et Méditations cartésiennes, ibid.

ومهما يكون من قول فإن الخوض، من قبل هوسرل، في سؤال التاريخ لا يعني بأنه يتناوله بوصفه تاريخاً للأحداث بل بوصفه تاريخاً فينومينولوجياً، يعني، ماهوياً، ولذلك فهو يعمل على التخلّص، من البداية من بعض الطّروحات التي كثيراً ما يُساء فهمها وتأويلها فالتاريخ، الذي يُفهم في مستوى الفينومينولوجيا وانطلاقاً من مفهوم التكوين، هو تاريخ الأنا، أي تاريخ الإيغولوجيا التي تتقومّ التاريخ نفسه وفي الآن معا يتقومّ هذا التاريخ، وتتضح هذه اللّغة مباشرة، بالأخص، في كتاب "الأفكار...I" (1913)، بعدما يصرّح صاحبه: "إننا لا نتحدّث، هنا، عن مفهوم التاريخ، فكلمة الأصل (Ursprung) لا تجربنا، كما لا تخول لنا، التفكير في التكوين (Genèse) بمعنى السببية النفسية أو بمعنى التطور التاريخي"¹، زيادةً على أنّ الفينومينولوجيا الترانساندانتالية لا تشتغل على الأحداث لأنّها علمٌ ماهويّ² (Science eidétique) ولهذا يجب التعارفُ على مفهوم الأصل بأنه يتماهى ويتطابق مع مفهوم الأساس (Fondement) ويأخذ الوعي بذلك مهمة التقومّ* (Constitution) لا بما هو "إبداع" أو "إنتاج" وجود الموضوعات، بما أن وضعية الوجود الانفعالي (Passive) موضوعة بين قوسين، وكل فهم سببي (Causale) للتقومّ (Etre) (constitué) ينبغي إبعاده والتخلّي عنه، وبهذا فما يعنيه التقومّ مباشرة هو: "عطاء المعنى" (Donation de sens) وتوضيحا للمعنى المُعطى، والوعي الذي يملك سلطّة عطاء هذا المعنى هو وعي ترانساندانتالي، وبالتالي فإن كلّ شيء يحدثُ إنما يحدث على هذا المستوى [الوعي الترانساندانتالي]، لا على مستوى العالم الخارجي المفارق³، وبهذا

¹ Voir : Husserl (E) : Idées...I , ibid. § 1.

² Ibid. Introduction.

* فيما يتعلّق بمفهوم التقومّ وعلاقته بالتجربة المتعالية على مستوى الذاتية الفينومينولوجية الخاضعة للردّ الترانساندانتالي ومقامات تقسيم هذه الذاتية في طبقات يمكن قراءة (...) فالتقومّ مشتق من الخبرة الترانساندانتالية للذات المبنية على مكاسب التحليل الترانساندانتالي للموضوعات المدركة فحسب، يلتئم عند المعنى الرئيس لكل مفصل من المفصل الجوهرية لجملة الواقع بضرب من التدرّج في مراتب الوقائع. ابتداءً بالشيء ثم الحيوان ثم الروح، ليس هو في الحقيقة إلا انتظام إقبال عين هذه الوقائع على الوعي فلا زمن ولا تعاقب، لا بالمعنى الطبيعي ولا الجدلي، وإنما استدراك للأمر في ذات الموضع المانع للمعنى وللوجود بما أن "الوعي المحض حقل زمني خاص، حقل للزمان الفينومينولوجي" أقصى مراتبه زمان مطلق. انقزّو (ف): هوسرل ومعاصروه، نفسه، ص 139، 140.

³ Voir : Bégout(B), ibid. P 26.

تبدأ مسيرة البحث عن الأصل أو الأساس بما هي به الخارج وفي المفارق.

إنّ حياة الأصل حياة حضور وبداهة زاخرة بالحياة ولكنه مخفي ومغشى تسهّل الفينومينولوجيا، من حيث هي منهج، بالدرجة الأولى، حجه وكشفه، وتعمل على استجلاء الظاهرة بما هي تجربة أصيلة، والتكوين، في هذه الحالة، يعني "تأسيسا في داخلي وبواسطتي"¹ أي صناعة نوع من الحياة التي تجري فينومينولوجيا على مستوى الأنا الترانساندانتالي.

فالخطوة الأولى من تاريخ هذا الأنا هي خطوة التعالي على الأنا التجريبي الذي يعمل على مَوْضَعَة (Objectivation) الأشياء العالمية، بحيث إن الأنا التجريبي أو الطَّبَّيعي يُبقي الأنا خارج منظوراته الممكنة، وعلى هذا فإنّه من الواجب تحقيق التعالي عليه بأن تتحوّل فاعليته (Activité) إلى موضوعات للتأمل.

هنا محطة جديدة هي محطة الانتقال من الـ"موقف الطبيعي" (الفينومينولوجيا الوصفية) إلى الموقف التأملي (الترانساندانتالي): بحيث يجعل، هذا التحوّل، من الذات نفسها، فاعلا وفاعلية، أي موضوعا للوصف ويصبح فعل المَوْضَعَة نفسه يحيل إلى أسسه الذاتية الترانساندانتالية، وبالرغم من هذا تبقى الموضوعية في صورتها الفقيرة والمعزولة، إذ ونظرا لهذا السبب ينبغي تبرير شرعيتها [أي الموضوعية]، غير أن هذا لن يتم سوى من خلال رَدِّها إلى فاعلية الأنا الترانساندانتالي.

ينحصر الأنا الطبيعي، لكلّ تحصيلاته من معيشتات، في تأمل لها بصورة مباشرة، انطلاقا من أفعاله الواعية، بحيث إن هذه المعيشتات هي موضوعات متأتية من رحم الترابط العالمي، بينما يتجه الأنا الترانساندانتالي [التأمل] إلى موضوعات تختلف عن ذلك

¹ ريكور (بول): الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص 610.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

تماماً، فموضوعاته هي أفعال، إذ يتناول فعل التَّفكير "فيصبح كلُّ من الفِعْلِ والموضوع القصديين من نفس الموقف، أي تأمّلين في الوقت نفسه وفي الآن معاً، أو مجال الكينونة الخالصة بما يحتويه من معيشات خالصة ووعي خالص ومتضايقات معنوية خالصة وأنا خالص"¹، وبهذا فإنَّ اهتمام الأنا في الموقف التأمّلي يكون بـ"إدراك" الطاولة لا بالطاولة نفسها، مثلما هو الحال، في الموقف الطبيعي، بالأحرى، ظاهرة الطاولة، فيتحوّل المنظورُ، هاهنا، في صورة تجلّي الطاولة نقطة بدء الكشف عن فاعلية الأنا الترانساندانتالي.

لا يمكن الكشف عن هذه المستويات إلا عبر كشف التقوّم والعمليات الجارية في مستواه، من حيث هو تبين للمعنى المحايث، الموكول إلى استقصاءات نظرية المعرفة، التي تتشغل بالبنى العامة والكلية للموضوعية، ويجري هذا كلّه في مقامات الوعي الذي يمثّل "هيئةً غائبةً ترانساندانتالية"، وبناء على هذا لا يمكن أن يأخذ التقوّم الفينومينولوجي معنى الخلق أو الإبداع أو التشكيل الذي يمكن أن يفهم، منه، في المستوى الطبيعي، وإنّما فيه من الدلالة ما يُحيل على مفهوم "الإجراء" (Leistung)، إنّه: "آلية الترابط التي تؤلّف بين العطاء الذي هو سمة الوعي وانعطاء المقصود بما هو متعلّق بهذا القصد أصلاً"².

هذه السّمة هي التي تهبُّ الأنا طابع التّحصيل التاريخي لذاته، فمفهوم الـ"ترسّب" (Sédimentation) يعني، بالدرجة الأولى، "تجربة أولى" للأنا، سواء كانت لمسةً أو نظرة... بما أن التعلّم الأوّل، أي التجربة الأولى هي التي تسبق كل التجارب الأخرى، بل وتأخذ أهمّيتها بالنسبة لها فـ"من الممكن للأنا أن يستغرق وهو يتأمّل في المحتوى القصدي لظواهر التجربة ذاتها، وأن يجد فيها ما يحيله إلى "تاريخ" له من حيث إن هذه الإحالات تتضمّن تعرفًا على رواسب بعض الأشكال الأخرى في هذه الظواهر"³، ومن هنا إذا كانت مهمة الوعي الطبيعي، إذن، تقوم على وضع الموجودات في سداقتها، فإنّ مهمة

¹ أنظر: خوري (أ): مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، نفسه، ص 50.

² Taminiaux (J): d'une idée de la phénoménologie à l'autre, in: Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger, Million, Grenoble, 1989, P 49.

³ Husserl (E): Méditations cartésiennes, ibid. § 38, P 134.

الوعي التقوّمِي تقوم على كشف المعنى في آفاق تجلّ مُشكلاً نوعاً من التاريخ الباطني الذي تحياه الذات في معطياتها بصورة لازمانية .

يكون الموضوع الفينومينولوجي، فقط بما هو بالنسبة للأنأ، أي بما هو مقصود من قبّله، وبالتالي لاواقعي، أو بالأحرى "موضوع الوعي الفعلي أو الممكن"، الأمر الذي يتضمّن ضرورة الإشارة إلى المهمة التقوّمِيّة للأنأ الترانساندانتالي، إذ تتأسس ماهية هذا النمط على الأنأ في كونه يحيا أنساقاً من القصديات، وأنساق توافقها التي تجري في الأنأ، إنّها عموماً حياة، أو تاريخ الأنأ الترانساندانتالي بما هو كون (Univers) من العلاقات القصدية والتنوّعات الماهوية والتخيّلات¹.

إنّ "الأنأ"، الذي يحمل ملكاته، بما هو قطبٌ مركزيّ، ليست هويته فارغة، هو بالأحرى، يكتسب في كلّ مرة، ومع كلّ تكوين معنىً جديداً، وفقاً لقوانين التكوّن الترانساندانتالي، وهذا التكوّن الجديد يعني، مباشرة، خاصيةً فينومينولوجيةً جديدةً من دون أن يطرأ أيّ تغيير على هذا الأنأ الفينومينولوجي نفسه، وفي مثال الذكر (Souvenir) أكبر حجة على ذلك**، فلحظة الذكر، لحظة القرار ولحظة الفعل... وغيرها، كلّها لحظات "الأنأ نفسه"، "إنّه فعلي وأعرفه كفعلّي أنا" وحتى عندما يتمّ التخلّص أو التنازل عن هذا الفعل و"يحدث" تحوّل في قرار الأنأ، فإنّه يبقى هو الأنأ ذاته، ومن هذه التعيّنات والتّحديدات التي يعيشها الأنأ نفسه، ولكن من دون بداهة، يعني أنها ليست محايدة لزمان الوعي الترانساندانتالي بما أنّ الأنأ، في هذه الحالة، ليس بعدُ حالة معيشة (Etat

* فيما يخص هذه الفكرة، أنظر المبحث المتعلّق بالزمان.

¹ Ibid. § 30, PP 113, 114.

** يشرح هوسرل جملة الأفعال من خلال مثال التذكّر، التي تتميز بطابع الزمان، الخارج عن الزمان الطبيعي، زمان الوعي، وبرغم هذه الصيرورة فإنّ الأنأ يبقى هو نفسه، فالأنأ حينما يتذكّر أو يفكر في أنه سيتذكّر لاحقاً أو حتى يفقد اقتناع الذكر، فإنّه يبقى هو من دون أن يطرأ عليه تغيير وهو في الوقت نفسه يغير من أفعاله الواقعة على المستوى الترانساندانتالي وهو ما تعبّر عنه عبارة: "... (وقد يمضي الفعل المعيش (...)) فالقرار يبقى ناجزاً باستمرار، وبالتضايّف مع ذلك تحدّد بما أنا كذلك، طالما لم أتخلّ عن قراري". تأملات ديكرتية، نفسه، § 32.

(vécu) ولا حتى استمرارية، أي سلسلة من "الحالا

الارتباط لم تتحقق بعد، فإن هذا الأنا يبقى مرتبطاً بهذه الحالات [المعيشة] فقط¹.

يأمل هوسرل في الفقرة § 32، من كتاب "التأملات الديكارتية" الموسومة بـ: "الأنا، حامل الملكات"، وبصورة مباشرة إلى بحث صورة الإنسان الكامل، لا الإنسان الشخص فقط، بموجب بحثه عن نموذج التقوم الكلي، أي الذاتية الترانساندانتالية في الفكرة التالية: "...) فإنه [الأنا الترانساندانتالي] يُتقوّم، بكيفية حقّة، بما هو أنا ذو شخصية دائمة بأوسع معانيها، إذ تسمح لنا بالحديث عن "شخصيات (Personnalités) أدنى من مرتبة الإنسان"²، ولذلك فإنّ تعيّن الأفكار بما هي أفعال واللّعبة التي تحصل، من خلال ذلك، بين الانفعالية (Passivité) والفعالية (Activité) هما ما يجعل الأنا فردياً بصورة مبدئية، وخلاصة القول أنّ الأنا، في "التأمل الديكارتية الرابع"، هو الرّكيزة الجوهرية لكل استعداداته واقتناعاته وخصائصه الثابتة، أي لما يُسمّى منذ أرسطو بـ: الملكات (Hexis) أو العادات (Habitus) فيملك هذا الأنا أسلوبه الخاص، الذي هو طبع شخص معين، وبصورة أخرى فالأنا هو كلّ ما تنتمي إليه الأفكار كلّها، وتتكوّن كلّ متعاليات نمطيات داخلانيته، ومن هنا يتمّ تفكيره، أي الأنا، بما هو موناد (Monade) وتصبح الفينومينولوجيا بما هي علم الأنا الترانساندانتالي، أو بلغة ليبنيتز³ -هوسرلية، مونادولوجيا ترانساندانتالية³.

بهذا يتمّ الحصول على درجة أعلى من الشخصية، أو بالأحرى، الإنسان-الشخص إذ لا بدّ من تحقّق التقوم الذاتي، فإن كان نموذج الإنسان-الشخص يتميّز بما هو أنا-قطب (Moi-pôle) وحامل الملكات، فالأنا الأرقى منه هو نموذج الموناد الليبنيزي (Monade leibnizien) بما هو وحدة ذاتية، إذ يمتلئ هذا الأخير عينياً، والمقصود بالامتلاء العيني (Plénitude concrète) بما هو أفق الأنا ومحيطه، أي أنّ عملية التقوم تتمّ بناءً على الانطلاق من الأنا في محيطه [الموجود من أجله] وذلك بالتضاييف.

¹ Voir : Husserl (E): Méditations cartésiennes, ibid. § 32, P 115, 116.

² Husserl (E): Méditations cartésiennes, ibid. § 32, P 115, 117

³ ريكور (بول): الذات عينها كآخر، نفسه، ص 611.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إذا كان التكوين الإمبريقي يتناول الوعي بما هو نتيجة، أي على أساس أنه خاضع لقوانين السببية (Causalité)، فالتكوين الترانساندانتالي هو حقيقة الذات التي تمت استعادتها وتأويلها في مستوى مخالف تماما عن المستوى الطبيعي، ومع البقاء في موطن الأصول، فإن التكوين الترانساندانتالي يتحقق باسم مهمة تقويم الأنا لذاته (L'autoconstitution) بالاعتماد على إمساك عاداته (Habitus)، وبهذا يتجلى مفهوم التأسيس الأصلي (Urstiftung) الذي سيتوصل إليه هوسرل، لاحقا، في تحليلاته للفينومينولوجيا في كتاب "الأزمة"، ولكن بعد المرور على "التأملات" الأنوية في كتاب "تأملات ديكرتية"، إذ سيحتل بؤرة الاهتمام.

تسمح عملية كشف الأسس بالارتكاز على مبدأ العقل، فلدواعي الفلسفة أشكالاً جديدة، ارتقائية ومرتفعة وواضحة مستغنية عن الاستعارة والمجاز ولذا لا بدّ من مصباح يُبَيِّرُ الأساس في حين يقف مبدأ العقل في الوضوح والتكشّف وما هو متاح، ولكن بهذا الانفتاح على الأساس، ومن هنا يرى، ميرلوبونتي (Merleau-ponty)، بصدد الأساس بأن الفينومينولوجيا ترى أنه من الضروري تجنّب التأمل عبر التحليق والطيران في علياء السماء نظراً لأن هذا الطيران وذاك التحليق يتضمّن فائدة واحدة فقط هي توسيع آفاق النظر (L'horizon du regard) غير أنها فوق ذلك لا تسمح بمعرفة الأساس والاطلاع عليه، وحتى سبر أغواره، فالمطلوب من الفلسفة أن تعمل وفقاً لمبدأ العقل، لمبدأ الأساس وهذا الأساس هو الماهية الكلية، هو الظاهرة¹، أي ما يجعل منها فلسفة عقلانية بامتياز.

إن المقصود بهذا المفهوم [الظاهرة] لحظة أول تأسيس لموضوع ما: شيء، مؤسسة... إذ ومع كلّ إجراء، لهذا التأسيس الأصلي، يتمكّن الوعي من اكتساب القدرة على العودة، في كلّ مرة، إلى هذا الموضوع ولكن من دون وجه الحاجة إلى إعادة التأسيس، من دون أن يكون مُضطراً إلى إعادة إنجاز الفعل المؤسّس لهذا الموضوع،

¹ هيو سلفرمان (ج): نصيات (بين الهرمينوطيقا والتفكيكية)، ترجمة: حسن ناظم وعلى حاكم صالح، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002، ص 322.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

وكان الأمر "عادة"، تكرر (Itération)، في عملي

الترانساندانتالي بديهي الوجود بالنسبة لذاته، فإنه يتقوم ذاته باستمرار من حيث هو وجود، وزيادة على كونه يدرك نفسه بما هو تيار من الحياة، هو تاريخ قصدي، إذ إن حياته، هذه، وتاريخه القصدي، هذا، لا يقتصران فقط على أنه يحيا معيشاته بما هو أنا (Moi)، بل بما هو يحيا هذا أو ذاك (Ceci ou cela) أو، بالأحرى، بما هو أنا متطابق مع "أنا أفكر" (Ego cogito)* بوصفه موضوعاً مفكراً فيه، مشكلاً نوعاً من الهوية والتطابق فيما بينهما، وهو ما يسميه هوسرل فينومينولوجيا بـ "الوحدات التأليفية" (Unités synthétiques)، مع التأكيد بأن ما تحويه هذه "الوحدات التأليفية" كلها أقطاب هوية الأنا: وهذا من باب أن تحقيق هوية الذات التي تتجلى في صورة تركيب كلي، وتسير بصورة منفصلة في شكل الوعي المحايث المستمر للزمان، فلكل حالة معيشة مدة معيشة²، وبالتالي، هذه الأفكار كلها أفكار الأنا، سواء كانت عبارة عن حالات انفعالية أو فاعلة³.

إن الوعي حياة جارية، غير جامدة بل هو صيرورة، كما أن وحدة الوعي ليست هوية ثابتة يتدفق تيار الوعي الجاري فوقها وحولها، وإنما هي وحدة يتم تقومها من خلال معية السيل (Flux) أو التدفق، ففي السيل يتم تدفق عناصر متعددة، منها الوصلي ومنها الفصلي، بحيث ينتمي الأول إلى بعضه البعض في وحدة متناسقة، أما الثاني ينزلق مع التيار بصورة عرضية لا تدرج في وحدته إلا من خلال معية السيل، والغاية من هذا كله بيان بنية فاعلية التاريخ التي يعيشها الوعي⁴.

¹ اسماعيل المصدق، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية، هامش (*) ص 52.

* إن استخدام هوسرل للكوجيتو تقليد كلي لديكارت، غير أنه يختلف عنه في المضمون، فهو يستعمل الكلمة اللاتينية (Ego) للتعبير عن الأنا الذي يتم بلوغه بفضل عملية الشك الديكارتية أو الإيبوخي الفينومينولوجي، كما يستخدم كلمة (Cogito)، أي أفكر، من مصدرها (Cogitare) الذي يعني في الأصل التفكير، غير أن هوسرل يعطيه معنى أوسع من معنى التفكير، أي أنه أنا يتخيل، يدرك، يشك، يحكم، يثبت. وهذا الأنا يرادف معنى التمثل الذي يشير إلى كل المعيشات الحاضرة في الوعي. أنظر التأمل الديكارتية الثاني.

² Husserl (E): Méditations cartésiennes, ibid. § 18, P 78.

³ Ibid. § 31, P 114.

⁴ خوري (أ): مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، نفسه، ص 54.

ج. تاريخ الوعي الفينومينولوجي.

بعد التخلّص من الأنا الديكارتية، ووضعها بين قوسين، بما هو في مقدّمة يقينية للاستدلالات، تتجلى دائرة جديدة، لانتهائية للوجود يمكن التوصل إليها بتجربة جديدة، هي التجربة الترانساندانتالية، ولكن ما الأنا الفينومينولوجي هذا ؟

لا ينبغي تصوّر الأنا الفينومينولوجي، أو بالأحرى، التشخيص الفينومينولوجي للأنا إذا ما لم يتم تخليصه من التمثلات الطبيعية، فلا هو بالإنسان-الجسد ولا هو مجمل الحياة النفسية، بل ليس في شيء من الحياة إلا ما كان أمرا يحيا بالتأمل وبتجاربه، إنّه صورة الماهية التي في هذه المعيشات نفسها، وهو يحيا في هذه الأفعال، ولذلك ليس الأنا بوعاء تُحسّر فيه المعيشات الغريبة عنه، كما ليس بمرآة مؤقتة للوعي تتعكس وتختفي، فقد تعود هوسرل على هذه الاحتياطات وعهدها منذ النصوص الأولى التي رافقت نشأة مسألة الوعي والإشكالية الترانساندانتالية عموما - وبالأخصّ دروس 1907 في نظرية المعرفة - والتي تفيد بأنه لا يمكن للأنا، بأي حال، أن يؤخذ بوصفه "قطعة" من الوعي أو "جزء" منه، ولكنه مُساوٍ للمعيشات والأفعال المنتشّطة متجوّرا بها من حيث هو القطب أو المركز لكي ينطبع ببنيته الخاصة ويتميّز مع ذلك بهوية ثابتة ودائمة مُصاحبة لكل الأفعال.

لهذا الأنا عالمه الخاص به، هو عالم قبلي، وهو موضوع العلم القبلي، إذ يُعتبر بمثابة عالم الممكن الخالص (التمثّل المحض أو الخيال) بحيث لا ينطبق على العالم المفارق الواقعي، فبداهة الـ "أنا أكون" (Je suis) تنتشر بما هي تجربة متعدّدة، أو بالأحرى، بما هي تجربة تحمل كثرتها من التجارب الباطنة للحياة الترانساندانتالية، مع أنها محدودة بما تفرضه عليها هذه البدايات (مثل التذكّر المباشر أو غير المباشر)، الأمر الذي يتضمّن زمانا محايا للوعي، ويتجلى لذاته بما هو موضوع للتجربة الباطنة¹، فالتجربة الترانساندانتالية كلُّ (Un tout) يحتوي حالات فردية، هي بالأحرى، تيار من

¹ Husserl (E): Méditations cartésiennes, § 12, PP 56-59.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الأفكار،¹ إذ تتمّ حركية هذا الأنا (الترانساندانتالي)،

تقصد شيئاً ما، وهذا الوعي نفسه يحمل في ذاته موضوعه الفكري في الوقت نفسه الذي يكون فيه هو مقصوداً بما هو وعي، و"كل أنا أفكر يفعل ذلك بطريقته الخاصة".*

يعتبر تاريخ الأنا أصل كل تاريخ ممكن، وهذا قياساً على كون عالم الوعي هو عالم القبلي والممكن، فإن كانت قراءة هوسرل صادرة عن بنية ترانساندانتالية أو مشابهة لها وحتى وإن كانت صادرة عن جينيولوجيا المنطق أو عن أركيولوجيا فالمسألة مرتبطة مباشرة بقراءة التاريخ: هذا التاريخ هو الذي يحدث في مملكة الوعي وأحداثه التي لا يعنى بها غيره، إنه بالأحرى، تاريخ يتوسّط الفكر والعالم، وبصورة أكثر صراحة، فإن الذاتية الترانساندانتالية هي المسؤولة وحدها عن هذا التاريخ القبلي والممكن، إذ هي التي تحمله في ثنّياتها، وهذا لكونها البنية القبليّة المستقرّة، بنية الكلّي الذي يجد في الماهية وفي الذاتية حاملة هذا التاريخ ومعناه.

إن التاريخي (l'Historique) في معناه الفينومينولوجي، الذي يدخل في إطار الإيغولوجيا، يتحدد وفقاً للقراءة الفينومينولوجية ذاتها، التي يحددها هوسرل، بناء على منهجه، وفي الوقت نفسه، بما هي قائمة على قوانين هذا العلم (الفينومينولوجيا). فالإيغولوجيا لا تقرأ تاريخ الذات إلاّ بناء على كون ذات العلم التاريخي، هي أيضاً، وجوداً تاريخياً، وهو ما يسمح بفهم سؤال "كيف أنّ العلم التاريخي ممكن؟"، أي هل ينبغي على الوجود التاريخي أن يتعالى عن طبيعته وكونه وجوداً تاريخياً حتى يكون موضوع اهتمام الفينومينولوجيا؟

الإجابة هي: نعم، ومن هنا لا بدّ من التوجّه، مباشرة، إلى ذات المؤرّخ لأجل أن يطرّح السؤال فينومينولوجياً: كيف يمكن للمؤرّخ، بما هو أنا، أن يتقوّم التاريخ؟*، وهنا،

¹ Ibid. § 14, PP 62, 63.

* أنظر المثال المتعلق بقصدية الإدراك الحسيّ للبيت وتذكّره وتخيلته وحكمه الحلمي... الذي يقدّمه هوسرل في §14، من التأمّلات الديكارتية، نفسه، ص 65.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

لابدّ وبالدرجة الأولى أن يطرح السؤال الأول عن الوعي في الوعي؟ والمؤكد أنّ هذا الوقوع لن يكون بناءً على الانطلاق من الموقف الطبيعي الذي يُحدّد بزمان غير الزمان الفينومينولوجي وبأننا غير الأنا الترانساندانتالي، كما أنه لا يمكن لهذه الذات الترانساندانتالية إلا أن تكون تاريخية، في الوقت نفسه، بما أنّ هناك زمان تعيشه هو زمانها الخاص، الزمان الكلي.

لا يزال الحدث التاريخي، على سبيل التصوّر الفينومينولوجي، حاضراً في الوعي بما هو متّقوم، أي بما هو ذكر (Souvenir)، فحتى وإن تلاشى الحدث في حديثه الطبيعية (Facticité) إلا أنه يبقى بما هو في الأنا الترانساندانتالي، إن "التجربة" تستمرّ، وتبقى حاضرةً ولا يمكنها إلا أن تكون حاضرةً، ولكن بوصفها منتمية إلى عالم ماضٍ، فإنّ هذا الشيء الحاضر قد مضى وانقضى، وعلى هذا يُعتبَرُ الموضوع، أو هذا الحدث، موضوع الحديث، تاريخي في ذاته، وفقاً لكونه نابعاً من ذاتية قد كانت حاضرةً والتي هي الأصل، في مقابل الحدث الذي يُعتبَرُ ثانوياً، إذ لا يهَمُّ الحدثُ نفسه بقدر ما تحلُّ هذه الذاتية الصّدارة، فهي المنبع وهي الأصل، وهذا ما يسمح بالقول بأنّ الوعي بهذا الحدث هو في الأصل تاريخي وبأنّ الوعي نفسه زمانٌ، وهذا بناءً على القاعدة الفينومينولوجية: الوعي هو وعي بشيء ما، علماً بأنّ متتالية القصديات لانهائية.

على هذا فالوعي هو سيل من المعيشات المتتالية: معيش الحدث، إدراك الحدث، معيش ذكر الحدث، معيش تخيل الحدث، ومعيش... هذه المعيشات التي من الممكن أن تكون كلّها في الحاضر، وهو ما يضمن الاستمرارية التاريخية فينومينولوجياً، على خلاف الطرح الموضوعي الذي لا يؤمّن ذلك، إنه زخم هذه المعيشات وتعدّياتها واتحادها، في الوقت نفسه، ويرجع ذلك إلى أنّ الأنا التأملي، برغم التشابكات القصدية التي يعيشها، فإنّه لا يمكن تصوّره، بل هو "أنا محض، ولا شيء آخر"¹، بالتالي، فإنّ مسألة التاريخ في

* هذه مجرد محاولة بسيطة لتطبيق ما تمّت قراءته في كتاب "التأملات الديكارتيّة"، وبالأخصّ "التأمّل الثاني" على موضوعة التاريخ.

¹ Husserl (E) : idées I, ibid. P 271.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الإيغولوجيا هي مايلي: بما أنه لا يمكن للتاريخ أن

هذا راجعٌ إلى أن الذات نفسها تاريخية بصورة أصلية لا عرضية، وعلى هذا تكون تاريخية (Historicité) الذات متناسقةً مع وحدتها وكتّيتها، وهذا بناء على وحدة التتابع التي تنطبق على التاريخ الكلي¹، وبموجب أن الذات مجموعة حالات تفكر ذاتها، فإن سلسلة المعيشات، بما هي، هذه الحالات تُعطى من قِبَل فكرةٍ محايدةٍ لهذه السلسلة، وينضاف إلى هذه السلسلة هذا الموضوع بما هو موضوع فكر معيش يحتاج إلى تركيب جديد في إطار هذه السلسلة التي تتجه نحو اللانهائي (L'Infini).

إن الوعي، بالتالي، نفسه تاريخ؛ تلكم هي نقطة البدء الفينومينولوجي، الأمر الذي يعكس فشل المشروع السيكلوجي والموضوعي، الذي يسعى إلى تحديد التاريخ، وهذا نظراً لأن اكتماله بما هو ماهية غير متحقق، ولكن مع هذا فإن هذا التاريخ الموجود بالنسبة للوعي لا ينفذ في وعي تاريخه اللامتاهي.

على الفينومينولوجيا، بصفاتها مجموع التحليلات التقويمية، أن تتأسس على الجمع ما بين مهمتين هما: وصف الكليات النموذجية المكوّنة للواقع، بما هي جهات تنطوي على "قبلي جهوي" تختص به معقوليتها وتمدُّ الأنطولوجيات بأصلها، من جهة، ومن جهة أخرى تتبّع بصمات التحوّل والنمو²، الذي يجعل من المعنى في الأشياء هيئةً تكوينية من وضعٍ إلى وضعٍ يتم تداوله بين المقامات والطبقات فتنتج بذلك تاريخاً باطناً خاصاً بها: إن الفينومينولوجيا، التي تحكّم منطق التقوّم، فينومينولوجيا تاريخية المعنى القائم على الأنا الترانساندانتالي.

ولكن هنا لا ينبغي الخلط ما بين فلسفتي كل من هوسرل وهيغل، بما أن الأول لا يُطالب بمنطق النمو الجدلي للروح والوجود، بل إنه يكتفي فقط بمفهوم النمو (Entwicklung) الذي لا يخضع للعمل الجدلي، ويرجع الأمر، في ذلك، إلى أن طبيعة

¹ Voir : Lyotard (J.F) : La phénoménologie, 4^{ème} édition, P.U.F, Paris, 1961, PP 93-95.

² أنظر: انقزو، هوسرل ومعاصروه، ص 141، الهامش 20.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

العلاقة في مقامات الفينومينولوجيا (الوعي الفينوميني

أفعال محدّدة في ترانصف طبقاته ودرجاته التي يتكوّن منها الموجود الممكن في صورة تآلفية وترابطية، ومن هنا فالمعنى ليس بتاريخه إلا وفقاً لاستعداد الوعي في إمكانه له، فلا يدخل التاريخُ الوعيَ بدءاً لكون الذات الواعية منغمسة الطّبع قبل كلِّ شيء وإنما يرد إليه بآخره¹.

د. التكوّن: فاعلية وانفعالية:

منذ أن انطلق المسيرة الفلسفية لهوسرل، بدءاً من (1891)، وهو يسعى إلى بيان أهمية "تيمّة التكوّن الترانساندانتالي"، فقد أخذت، هذه الأخيرة، تشغل فضاء محورياً في فينومينولوجيا هوسرل، بحيث عليها أن توجّه التحليلات، في كل مرة وبصورة دائمة، إلى لحظةٍ تتقدّم على كلّ ماهيةٍ، الأمر الذي يسمح بتلمّس، في نهاية المطاف، دائرة الوجود قبل-الحملّي (Anté-prédicative) لـ"عالم الحياة"، لـ"الزمان البدائي"، لـ"البيندانتية الترانساندانتالية"، بنفس قدر اللحظات التي لم يتم استثمارها للمعنى أصالة انطلاقاً من نشاط الـ"أنا" (Ego)، تلكم هي اهتمامات هوسرل.

ولكن لا بدّ، ووفقاً لأشهر مبادئ الفينومينولوجيا الهوسرلية، وهو العودة إلى الأشياء نفسها، الانطلاق من التجربة الأصلية التي تدخل في نطاق التحليل الترانساندانتالي لكونه خافية وأفقاً تاريخياً للتفكير*، بحيث يتم فيه تناول طبقة قبل-تأملية كاملة هي طبقة التّركيب الانفعالي (Synthèse passive)، على اعتبار أن هذه التحليلات في غالبيتها هي تحليلات تتبني على الصور المثلية التي تعد بتفكيرها².

¹ أنظر: انقرّو، هوسرل ومعاصروه، ص 141، الهامش 20.

* تمثّل أعمال "المنطق الصوري والمنطق الترانساندانتالي"، "التأملات الديكارتية"، "التجربة والحكم" تناولاً فلسفياً لهذه التجربة الأصلية.

² Kelkel (L) et Schérer (R) ; Husserl, ibid. P 70.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

قبل كل شيء فالتكوين المدروس بصورة سد

يجمع في تصوّره دلالتين متناقضتين: دلالة الأصل (Origine) ودلالة الصيرورة، إنّ التكوين الجذري ميلاداً (La genèse est naissance) وانبثاقٌ مطلق للحظة أو لـ"حالة" غير قابلة للردّ إلى الحالة التي تسبقها، إبداعٌ جذريّ (Radicalité) واستقلالية مقارنةً بشيء آخر مخالف للذات، وباختصار، لا يوجد تكوينٌ من دون أصل مطلق، فالأصلانية (Originarité) والأصالة هي كلّ إنتاج تكويني يتجلى ويأخذ معنى باسم التعالي، إذ يولد الفعل ويموت في دائرة الانفعالية التي تحتضن الفعالية، وفقاً لقانون المتقدم والمتأخر.

تبعاً للفكرة السابقة فإنه، في الآن معاً، لا تكوين سوى في قلب شمولية أنطولوجية وزمانيةٍ تحتويه، إذ إنّ كلّ منتج تكويني هو نتيجة شيء آخر غيره، هو نفسه، محمولاً من طرف ماضٍ ما، يتمّ استدعاؤه، وموجّهاً من طرف مستقبلٍ ما، فلا دلالة للتكوين كما أنه لن يكون أبداً دلالة إنّ لم يكن حاضراً في مساق هو مساقه، أي ينتمي إليه ويشترك فيه، والذي يكون في استمراريةٍ معه، من حيث إنّ هذا السياق يتضمّنه ويحتويه ولكنه من جهة أخرى يحجبه ويحيط به من كلّ جوانبه، إذ إنّ التكوين احتواءً أيضاً، ومحايثةً، فانعطاؤه يتمّ، قبل كل شيء، وفقاً لكونه غير محددٍ أنطولوجياً أو زمانياً كما أنه بدءٌ مطلق، استمرارية وانقطاع، هويةً وغيرية¹.

إنّ إمكانية التمييز ما بين العناصر الوصلية والعناصر الفصلية هو تمييز ما بين العناصر الفاعلة والعناصر الانفعالية التي تدخل في علاقة "معيّة" في إطار سيل الوعي بامتياز بما هو تيار متدفّق، إذ يقول "التأمل الديكارتي الرابع" عن الأنا "إن كان منفعلاً أوفاعلاً فإنه يعيش في كلّ الحالات التي يعيشها الوعي (...). ومن خلال هذه الحالات فإنه يرتبط بكلّ الأقطاب-الموضوعات"²، بفضل آلية القصدية، بحيث يقوم التكوين الانفعالي على أحد أنواع القصدية، وهو مبدأ الترابط (Association): والترابط، هذا، أحد مفاهيم

¹ Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, ibid. P 7.

* هذه التعارضات أو الجدل، بالأحرى، كما يسميه دريدا، الساكن في فلسفة هوسرل: الهوية والغيرية الاستمرارية واللااستمرارية يدل على أنه كان متأرجحاً ما بين طرفي: الذاتية والموضوعية.

² Husserl (E): Méditations cartésiennes, ibid. P 56.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الفيونومينولوجيا الترانساندانتالية، مع أنه كان قائماً منذ عصر هيوم (Hume): إنه يعني "التشكيل الحسي وفقاً للمعية والتعاقب"¹، وبصورة أخرى هو: جملة القوانين الذاتية للقصدية، بحيث تتحكم في تقوّم الأنا العيني المحض، ويتضمّن دلالة على وجود جهة القبلي الـ "فطري" إذ لا يمكن للأنا أن يقوم من غيرها.

يسعى هوسرل إلى بيان فكرة المحوضة (Pureté)، ما هو محض، من خلال إبعاده عن التضاييف الكلاسيكي بين الذات والموضوع، الذي تم تناوله في الفيونومينولوجيا الوصفية، وعلى هذا فالذات تعكس بنية فاعليتها في صورة تامّة وخالصة من الموضوع، تلكم هي الذاتية الترانساندانتالية، إنها التخلّص من الموضوع كلية، والارتداد إلى الذاتية الكلية الخالصة، ليتجلّى الأنا المطلق من بين أطلال الموضوعات الوجودية باختلافها، وهو المؤسس الرئيس للموضوعية والعلم الموضوعي، غير أن هذه الفاعلية لا تزال تحتوي على مقوّمات "عالمية" تعود إلى الطابع الحسي كمقوّم من مقوّمات الموضوع، فالإدراك لازال يتكوّن من الحدس الحسي²، وعلى هذا ينبغي ممارسة ردّ آخر لأجل بلوغ الأنا المطلق، الخالص من كلّ عالمية، وذلك بفضل الردّ الماهوي* الذي يخلّص الوعي من الزمانية والمكانية، بما أنّ الفيونومينولوجيا الترانساندانتالية تسعى إلى التخلّص من العالمية ومن تأثيرات الزمانية والمكانية، وهذا لكون مبتغاهما إدراك الوعي وأفعاله في ماهيتها العامّة، لا تجلياتها الفردية والعرضية، أي مستوى المحايثة المطلقة**، ذلك أنّه عبر ردّ الهنا والآن (Hic und Nunc) يتجلّى الوعي من حيث فاعليته البنيوية، بما هي ذاتية ترانساندانتالية، ما يعني بأنّ تنقية الوعي من العرضيات والبقايا عبر الردّ ليس أبداً

¹ Ibid. § 39, P 136.

² خوري (أ): مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، نفسه، ص 52.

* إن صلاحية الردّ الماهوي عملية خالصة والموضوعات المثالية التي يكتشفها هي في الواقع موضوعيات نسبية وليست "في ذاتها" إلا بالنظر إلى الوقائع العالمية، في حين أنّه بالنسبة إلى الوعي الترانساندانتالي، فهي موضوعات لواقعية، متقوّم (Sub specie aeterni) من طرف وعي زمني أساساً.

** المحايثة هنا هي درجة التخلّص الكلي والنّهائي من المفارقة وعواملها على مستوى الوعي الخالص بما هو وعي غاية في النقاء والصّفاء.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

فصله عن العالم، وإنما إظهاراً لتداخل "المفارق-في

يكتسب أفكاراً ولكون هذه الأخيرة، في اكتمال الفعل، تدخل في علاقة مع الأنا (Ego) المحض، إذ إنه في كل فعل قطبية بينة: "من جهة، القطب الإيغولوجي، ومن جهة أخرى، الموضوع بما هو قطب مقابل"²، فهذه العبارة تختصر بنية الوعي وفاعليته في العالم، وهنا لا بد من فهم حياة الوعي³.

إنه من الواجب، للتمكن من إدماج التكوين الانفعالي في الفينومينولوجيا الماهوية والترانساندانتالية، العمل على توسيع الرّدود وتصور القصدية، فمدّهما إلى ما وراء المعيش الإيغولوجي المحض مسألة تؤدي إلى غاية التجارب البيذاتية وإلى التاريخ المشترك، وبالتالي هي فكرة لانتهائية* تحجب الصيغة الجديدة والأكثر دقة لـ"غائية" تعمل على عطاء معنى قصدي – وحده أساس كل ماهوي – للتكوين الانفعالي الذي يجرُّ الأنا في التاريخ، وعليه فإنه على الغائية القصدية، التي يتم وعيها في فلسفة التاريخ، أن تؤسس كل طبقات الفينومينولوجيا المتقدّمة، فتصبح هذه الطبقات سطحية ومعطاة⁴.

يتم ميلاد الفعل وموته** في دائرة الانفعالية التي تحتضن وفقاً لأمام وخلف دائرة الفاعلية⁵، ولكن الأنا لا يحضر في ميلاد هذا الفعل ولا في موته، بل يوجد بما هو سلفاً- هنا (Déjà-là)، متقوّمًا سلفاً، في فعل إعادة الذّكر (Ressouvenir) أو بما هو مشتت

¹ Husserl (E): Idées I, § 57.

² Husserl (E) : Idées II, § 25, P 105. In : Montavont (A) : De la passivité dans la phénoménologie de Husserl, P.U.F, Coll : Epiméthée, 1^{ère} édition, Paris, 1999, P 51.

³ خوري (أ): مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، نفسه، ص 54.

* إنها الصورة الرابعة لهذه الفكرة، بالمعنى الكانطي، التي تنفذ الفينومينولوجي من النزعة الإمبريقية أو الوجودية (بالمعنى الواسع للكلمة). كان ذلك في "الأبحاث المنطقية" I، فكرة الصيرورة اللانتهائية للمنطق، في "الأفكار...I"، فكرة الشمولية اللانتهائية للتجارب الزمانية، في "التجربة والحكم" فكرة العالم بما هو أرضية لانتهائية للتجارب الممكنة. فقد نرى كم صعب عطاء نظام فينومينولوجي لهذه الأفكار التي، بالتعريف، تسبق وتوجب كل تجربة وكل تكوين. أنظر:

Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, ibid.

⁴ Ibid. P39.

** هنا يتم وصف الفعل بالاستناد على شبكة من الاستعارات المكانية: أمام، الساحة، مواجهة، خلفية، مسافة وجوار، مقارنة بالأنا؛ استعارات النور والظلمة، استعارة الحياة والموت.

⁵ Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 38, P 113.

في خلفية الوعي، ولكنه لا يزال هنا، حاضرًا في الو

لا يمكنه أن يكون راهنيةً محضة، وعليه يريد هوسرل في كتاب الأفكار ان يرسم صور الوعي في حالة ميلادها وتلاشيها، فأنماط الوعي التي ليست هي الفعل في حالة اكتمال، بل تلك التي تجري علاقةً ضيقةً وضروريةً في هذه اللحظة من الفعل.

إنّ المعيش القسدي المتجلي هو "أنا أفكر" "تاجز" (Opéré). ولذلك فإنّ هذا الـ"أنا أفكر"، نفسه، بإمكانه أيضا التحوّل بفضل الانتقال من الانتباه (L'attention) إلى "أنا أفكر" "لاناجز" (Non opéré)، فمعيش الإدراك الناجز، معيش الحكم، معيش الإحساس، معيش الإرادة "الناجزة" لا يتلاشى حينما يعطف الاهتمام "حصريًا" نحو معيش جديد، وهو الأمر الذي يتضمّن بأنّ الأنا (Moi) "يحيا" حصريا في كوجيتو جديد، حيث ينطفئ الكوجيتو السابق ويغرق في "الظلمات"؛ ومع ذلك يحافظ على وجود معيش، حتى وإن كان معدّلا ومغيّرًا والأمر نفسه بالنسبة للأفكار التي تصعدُ إلى خلفية المعيش (...). الاعتقاد مثلاً، الاعتقاد الواقعي الذي "يبدأ" قبل الـ "علم به"¹.

كما يوجد أيضا، في بعض الظروف، مواقف المتعة، أو عدم المتعة، الرغبة وحتى القرارات التي لازالت حيّة، قبل أن تتجز "حياتها" في ذاتها، قبل إنجاز الكوجيتو، بحصر المعنى، قبل أن "ينشغل" الأنا بالحكم، في التمتع، في الرغبة، وفي الإرادة².

يولد الفعل ويموت، بحيث تختلف درجة حيويته وفقا لكون الأنا سواء كان متضمّنًا أم لا، فإنّه ملتزم به حيويا، ذلك أنّ الحياة الحية بحق، هي راهنيةً الوعي المنشغل بموضوعه، الذي يتناول، هذا الأخير، تحت سلطانه ورؤيته، وعلى العكس، ففي بدايات الأفعال والأفعال المتلاشية، الآيلة إلى الموت، "فالأنا لا يحيا بما هو 'ذات منجزة' من دون أن يحيا الأنا فيه، وبالتالي يمكن لمعيش الوعي أن يتقوم على "الحياة" (تحت صورة معدّلة) من دون أن يحيا فيه الأنا، والأمر نفسه، يبدأ معيش في "الحياة" حتى قبل أن يحيا فيه الأنا (Moi) وعلى هذا يصف هوسرل تعديل القصدية الظاهرة بقصدية ضمنية، أي

¹ Husserl (E) : Idées I, § 115, ibid. P 236.

² Ibid. P 236.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الانتقال من الراهنية إلى لاراهنية الوعي، من الموفة

الخلفية*، فيمكن الحديث عن تعددية الأنا، أو الأنا المتعدّد، وذلك من باب أنّ هناك أنا يقظ (Moi éveillé)، والأنا الذي هو في حالة الفعل بما هو مُنشغل، وفي جهة أخرى، الأنا النائم، أو الخامد، ولكن الواقع فإنّ الانتباه لا يجوب سبل الوعي ويشمله كليّة، وإنما يوضّح ويُثيرُ فقط أفعالاً فرديةً، فكيف يميّز هوسرل الوعي "النائم" أو "الخامد"؟

إنّ الفرق في الوعي بين حقل الانتباه (الحقل الذي يتّجه النظر نحوه) وحقل الخلفية خارج التيمائية، التي لم يستدر النظرُ نحوها، الخفية¹، هو أنّه قد يكون الوعي المنتبه مقطوعاً بلحظات، بوعي نائم وخامد كليّة، ومجرّداً من كلّ فرق بين الحقل الرّاهن للنظر وخلفية مظلمة، ينبثق الأنا من السّاحة²، إنّّه لا يولد ولا يتلاشى ولا يموت، رغم أنّه "يدخل في السّاحة" على طريقتيه، ثم "يخرج من السّاحة"، فصيورورته دخولٌ في الفعل (Action) وخروجٌ منه، ثم ينسحب من كلّ فعل (...)، ومن هنا لا ينتمي إلى الأنا المحض الميلاد والتلاشي وإنّما الملكية الماهوية في الدخول إلى السّاحة والانسحاب منها، البدء والتوقف عن العمل بصورة راهنية، بالسيطرة، إنّّه "يدخل في السّاحة" وفي الأفعال بالمعنى الخاص للكوجيتو الذي يصنع الحداث في سبل الوعي"، وهذا يعني الشيء نفسه، بما أنّ ماهية هذه الأفعال، تحديداً، ترتكز على الأنا القصدي بما هو جملة "أفعال مكتملة من طرف الأنا"³ أي "حالة قصديّة جديدة"⁴، على أنّ هذا التكوّن الفاعل في توجّهه نحو البنية الفاعلة بقصد الوعي المحض ليس مكوّناً، فقط، من قدرات الوعي في وظيفتها الموضوعية، أو ملكة الموضوعة في صورتها المجرّدة من الانفعالية*.

* على سبيل المثال: هذه الورقة أمامي، هي موضوع فعل إدراكي المنجز، إنّها موضوعي، والطاولة التي توجد عليها الورقة معطاة لي قبلها، حتى وإن لم أستدر نحوها. إنّ الطاولة حاضرة لوعيي؛ إنّها هنا بالنسبة إلى الأنا، ولكن أي أنا؟ إنّ الأنا الغافل، أو الخامد. ومن هنا يمكن تفسير كلام هوسرل عن تعدّد الأنا أو الأنا في تعدّيته.

¹ Husserl (E) : Idées II, § 26, P 107, In : Montavont (A), ibid. P 67.

² Ibid. § 23, P 103.

³ Ibid. PP 66-68.

⁴ Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid, § 15.

* التآثر بمعطيات حسية وفقاً لما يتجه إليه كانط.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

وللتمكن من الإحالة إلى زمانية أعمق، كانت

بماهية طبقات الفينومينولوجيا تقوم كل ردّ، باسم أصالة لازمانية، وهو في هذا يخضع كل عقلانية وكل مثالية الغاية لبنية ماهوية متقومة مسبقا، يرفض هوسرل القول بأن نقطة بدء الفلسفة والمعنى هي معلم قائم في اللاتناهي المطلق الذي يؤسس البداهة، بما هو غير قابل للردّ، وهذا هو سرّ إصراره على الردّ ذاته، في كل مرة، من خلال وصف التركيب وقبلي التكوين، إذ يبدو أنه من نتاج هذا الرّفص ميلادُ الفلسفة من صلب الأنا، أي من الوجود الذي يتجلّى تناهيه من نفسه، وهو ما جعل هوسرل ينتمي إلى أكبر التيارات والتقاليد الفلسفية التي تردّ التناهي الإنساني إلى عرض التاريخ، أي التاريخ المرتبط بـ"ماهية الإنسان"* التي تفهم الزمانية على أساس ممكن أبدي وأبدية ممكنة أوراها يمكنه أو أمكنه المشاركة.

لدى اكتشاف التركيب القبلي للوجود والزمان، بما هو أساس كل تكوين وكل دلالة، ومن أجل إنقاذ صرامة ومحوضة "المثالية الفينومينولوجية" فإنه لم يتم فتح الردّ الترانساندانتالي ولم تتم إعادة ضبط منهجيته، وبالقياس إلى ذلك، تستدعي فلسفة هوسرل مجاوزة لن تكون سوى تمديداً، أو على العكس توضيحا جذريا سيكون أساس كل انقلاب، بما هي دعوة للاستمرارية التاريخية للأنا¹.

على ما يبدو ممّا مضى فإن إمكانية الفلسفة كمشكلة منشغلة ببحث الأساس المستقل، وفي الآن معاً المشكلة التي تتقدّم على كل فلسفة، ألا وهو علاقة الفلسفة بالعلوم الفيزيائية والأنثروبولوجية، يبدو بأنها تقدّم مشهد التكوينات الواقعية، ولكن أليس هذا المشهد ممكناً أصلياً من أجل وبواسطة وعي فلسفي لا يؤسس القيمة العلمية فقط، بل

* مفارقة، إنه الشيء نفسه: الماهية هنا هي البنية الكلية للطبيعة الإنسانية. وبما هي كذلك، فإنها تتفهمها، في ذات لازمانية، في وجود، من جوانب معينة، لا يمتزج كليتها معها. بهذا المعنى، فالماهية عرض. لكي لا تكون الماهية الزمانية للإنسان عرضاً، فإنه ينبغي أن تمتزج مع الوجود الإنساني: ولكي تمتزج بصورة مطلقة معه ولا تتخلص منه أبداً وبأية صورة: ولكي تمتزج بصورة نسقية وديالكتيكية معه، لا لأنه ليس خارج الزمان بل لأن الوجود الإنساني (لا يجب التفكير فيه هاهنا بالمعنى الإمبريقي) ليس في الزمان بما أنه يتجلّى بما هو زمني.

¹ Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid, § 15.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يُظهرها، يُحدثها ويفهمها؟ إنها الفلسفة كئيبةً، تلك،

وجدارته الخاصة، ومن الأهمية بمكان دراسة هذه المشكلة باسم فلسفة تتضمّن اقتضاء بدءٍ مطلق¹ مترامنٍ مع زمانية المعيش، بما هي المرجع النهائي، الفلسفي، الذي يضطلع، في الآن معاً، بصرامة علمية جديدة وإحالتها إلى المعيش الملموس المحض؛ الذي بعدما تمكّن من اقتلاع الذاتية المطلقة من العلوم المتقوّمة، سيكولوجيا أو تاريخ، فإنه يحاول تأسيس فلسفة للتاريخ ومُصالحه، بمعنى ما، للفينومينولوجيا والسيكولوجيا².

ليس هذا التحليل دعوة إلى هجر أوطان عالم الماهيات المتقوّمة (Constituées)، فالتحليلات التقويمية لـ"عالم الحياة"، للمنطق، للذات الترانساندانتالية من الأفكار القبلية للشمولية اللانهائية، والأفكار لن تتفرّع من أي تكوين وتجعل الصيرورة الترانساندانتالية ممكنة، في الظاهرة، في تهيئة التكوين الترانساندانتالي في البنى الماهوية القبلية والكلية، فهذه الأخيرة، في الواقع، وبالرغم من المطالبة بالأصالة، هي التي يُفترض أن تكون متقوّمة دائماً وقبل تكوينية، إذ إنّ تكوين المعنى، دائماً قبلي، محوّل إلى معنى التكوين الذي يقترح فلسفة التاريخ³.

وعلى هذا تحمل تيمة التكوين الانفعالي نوعاً من التّقديم لإنجاز رؤية صيروراتية للذاتية والانفتاح على البيئذاتية، بالرغم من محاولات هوسرل، لكل ردّ، فالتأليف الانفعالي، يتخلّص من التجربة الأنوية المحضة، في اللحظة الفاعلة للقصدية، على تخوم الذاتية المطلقة التي، إلى هنا، تعانق كل اللحظات الواقعية أو الممكنة للتقوم، أصالة التقوم، بما هو [التقوم] الطبقة الأساسية لكل فاعلية ترانساندانتالية تحمل في ذاتها تاريخاً إيغولوجياً محضاً.

¹ لقد أراد هوسرل تحضير، بمعنى فينومينولوجي مخالف عن معنى العلم "العالمي" مفهوم الـ"أركيولوجيا" (...) إنّ بحث البدء المطلق موجود في كل عمل هوسرل، أنظر على الأخص: أفكار... I، § 1.

² Derrida (J), ibid. PP 3-5.

³ Ibid. P38.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

من الممكن الحديث، في لحظة ما، عن نوع من وقوع هوسرل في منتصف طريق الإيغولوجيا إذ لم يستطع تكملة درب الأنا النرجسي الذي، فيما يعتقد أنه، يستطيع أن يكون مرآة عاكسة لذاته، هذا الأنا، الذي قام هوسرل برفعه إلى مستوى أنوي، لا بفضل امتيازات المفارقة، ولكن بفضل محايدة ترقّي الأنا إلى أعلى مراتب كينونية تحتضن المعنى الأخير للوجود، فهل يشكّل، هذا الأنا، المعنى الأخير لتاريخ الإنسانية؟ وما هي مكانة الآخر في إطار أحادية القطب هذه؟

يجعل الاعتقاد السائد في فرنسا حول كتاب "التأملات الديكارتية"، بما أنه أول كتب هوسرل التي تُرجمت إلى اللغة الفرنسية، من الفينومينولوجيا نوعاً جديداً من الفلسفة الديكارتية، الأمر الذي يخول لها تبني صورة إيغولوجية (Egologique) فقط، وهو ما يحيل إلى أنّ التفكير في أسئلة الآخر وتقوم الآخر أمر غير ذي أهمية بموجب هذه الديكارتية، ولكن مع الأخذ بعين الاعتبار ما يسميه هوسرل بـ"الإيغولوجيا الترانساندانتالية" فإن الموازين تتقلب لصالح التأملات البيذاتية، وتقوم الآخر في دائرة الانتماء أو الاختصاص أو "الجوهريّة"¹(Primordial).

يعترض إذن هوسرل على نزعه الأنوية الترانساندانتالية (Solipsisme transcendantale) بروية جديدة: فطالما أن هذا الأنا المتأمل، المردود إلى الأنا الترانساندانتالي المطلق، يعمل على بيان وتوضيح مضمون ذاته، فإنه ليس وحيداً، بموجب أنّ المونادات (Monades) التي يتمّ تقومها، في هذا الأنا، هي غير منفصلة عن الأنا نفسه وعن وجوده العيني، والأمر نفسه بالنسبة للآخر، الآخرون، الذين يتمّ كشفهم، في الأنا، بواسطة القصدية، من حيث يتكوّن معنى الأنا الآخر في الذات. من هنا يزعم هوسرل استجوابه لتجربة الآخر وتقومها².

¹ Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité I, Traduction, Introduction, Postface et Index par : Natalie Depraz, Coll : Epiméthée, P.U.F, Paris, 2001, Section I. (Primordialité), PP 43-257.

² Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 42, PP 148-149.

لا تقود إذن تلك الأحادية سوى إلى نزعة انوية (Solipsisme)، ما يؤدي إلى القول بأن "كلّ وعي متوحّد يؤدي إلى نكران أبسط الأشياء أمامنا، وهو وجود مجتمع بشري يحوي أفرادًا عديدين غيري، وكل واحدٍ منهم قادرٌ على الدّخول في علاقة ذات فاعلة بذات فاعلة "أخرى" لا علاقة فاعل بموضوع، أي أنّ الانتقال إلى الآخر كآخر مُختلف عنّي يشكّل الشرط الأول لتشكيل ذاتي نفسها"¹، ومن هنا كان لابدّ أن يؤسّس هوسرل رؤية في هذا المجال.

يرتكز العمل الكبير، الذي يحتوي "عن البيذاتية" (Sur l'intersubjectivité)، على القناعة التالية: أنّ الدّروب الثلاثة الرئسية في الولوج إلى الرّد تفتح المجال لثلاثة أوجه مختلفة من البيذاتية: التطابق (L'empathie) في الدّرب الديكارتية، الرّد البيذاتي (La réduction intersubjective) في الدّرب السيكلوجي، و"عالم الروح المشترك"، في درب عالم الحياة، زيادة على أنّ البيذاتية تبقى قابلة للرّد لتمثيلها الإيغولوجي وفقا للدرب الديكارتية، ف"التأمّلات الديكارتية" هي كشوفاتٌ عظيمة للبيذاتية، التي تمنحها المجلّدات الثلاثة الكبرى صيتها الممتلئ: أي "عن البيذاتية"²، بحيث يتعلّق الأمر، في هذا العمل، عن البيذاتية، تحديداً، بتوسيع نطاق التّفلسف الحاصل على مستوى "التأمّلات الديكارتية"، ولاسيما في التأمّل الخامس، والرّابع بدرجة أقل، ومن هنا وجّهت الفينومينولوجيا جهوداتها إلى تأمّل الآخر بما هو جنسٌ من الحياة التقويمية لأننا في أوّل صورها وهي التطابق، ثم الرّد البيذاتي ومن بعد ذلك تقوّم العالم المشترك والذي يمثل رؤية واضحة لتجربة التاريخ من رَحَم فينومينولوجيا البيذاتية.

¹ ريكور (ب): الذات عينها كآخر، نفسه، ص ص 44، 45.

² Voir : Depraz (N) : Introduction, In : Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité I, ibid. P 07.

* تشكّل هذه المجلّدات الأجزاء: الثالث عشر، والرّابع عشر والخامس عشر من هوسرليانا [أرشيف هوسرل]، إذ لابدّ هنا من بعين الاعتبار المخطوطات اللّامشورة، التي تكتشف بأنّ مشكل تقوّم الآخر (Constitution de l'autre) قد تجلّى في نفس اللّحظة التي ظهرت فيها فكرة "الرّد الفينومينولوجي" (Réduction phénoménologique) وهو الأمر الذي يمكن الكشف عنه لدى قراءة هذه الأجزاء من هوسرليانا المخصّصة في مخطوطات البيذاتية والتي جمعت فيها.

Voir : Depraz (N) : Introduction, ibid.

أ. التطابق، تجربة الجسد والجسد الآخر.

كانت فينومينولوجيا البينذاتية في أول مراحلها ذات طابع استيطيقي (Esthétique) بحيث انشغلت بالدرجة الأولى بالزمان والمكان، والجسد بدرجة أكبر بما أنه يحتلّ حيّزا فيهما [في المكان والزمان]¹، فالآخر موجود في "العالم" وجودًا حسيًا، واقعيًا، بما هو جسم عضوي [فيزيولوجي]، يتم إدراكه على أساس أنه موضوع في العالم، إن وجوده [الآخر] مُعتبرٌ بما هو "موضوع نفسي-طبيعي" وفي الآن معا يمكن للأننا أن يدرك بأنّ هذا الآخر بما هو موضوع هو ذاتٌ مدرّكة: "ذوات تُدرّك العالم"، و"أنا أكون" موضوعا لها، أي أنّ لها تجربة، عني، موازية لتجربتي عنها، أي عن الذوات الأخرى، ومن هنا يمكن أن يُحصّل الأننا تجربةً عن "العالم" وعن "الآخر"، من حيث هي تجربة العالم الـ"غريب" (L'étranger) والـ "بين ذاتي"، رغم أنّ هناك تجارب خاصّة بكلّ أنا، أي لديه "ظاهرة العالم" التي يتأمّلها في رؤية قصدية.

يعني التطابق (Empathie) فعلٌ تجربةٍ إحساسٍ يساعدُ على الولوج في إدراك ما يتعلّق به هذا التطابق نفسه، ويُعتَمَدُ هذا المفهوم، أحيانا بالترجمة، من خلال التّعبير عنه باللفظ: (Intropathie) وأحيانا أخرى باللفظ (Empathie)، غير أنّ المهم هو أنّ كليهما تعبيريٌّ عن المفهوم الألماني: * (Einfühlung)، والذي يقترب معناه إلى الوجدان (Pathos)، أو الإدراك بالإحساس، ولقد قرر هوسرل الاستفادة من هذا المفهوم بعدما التقى ليبس (Lipps) عام (1905)، ليدلّ لديه على "نوع المعيش القصدي الذي يتعلّق بتقوم معنى الآخر باسم كلّ أنا (Ego) فردي، في مقابل كلّ أنا بإمكانه أن يعقد علاقةً مع أنماط أخرى للموضوعات: وبالتالي الانفتاح على كل وسطٍ بينذاتي حيث توجد أنوات

¹ Voir : Englisch (J) : Le vocabulaire de Husserl, ellipses, Coll : vocabulaire de..., Paris, 2002, P 38.

* هناك ترجمة أخرى لهذا المفهوم تحمل معنى الاستشعار، أي الاقتراب من الشعور الذي هو عند الآخر. أنظر: المصدّق (!): في: الأزمنة.

أخرى (Autres moi)، بما أن هذه الأنوات الأخرى لن تتمكن ابداً من ان تترك وفقاً للمعنى الذي هو لها بحق إذا ما تمّ جمعها في مجال الموضوعية بعامة¹.

من هنا يأخذ الآخر (Autre) في لعب دور أساسي وذلك بالتوافق مع ما هو محسوس به بصورة مُشتركة، بحيث يقول هوسرل في هذا الشأن، في "المنطق الصوري والمنطق الترانساندانتالي": "بالنسبة للفلاسفة الصغار، يمكن أن يكون ذلك [أي مواجهة الفعل البدئي الذي تتبغى مواجهته: البيذاتية] هو الزاوية المظلمة، حيث تلجأ إليها أشباح الأنوية، أو أيضاً النزعة السيكلوجية أو النزعة النسبية، فالفيلسوف الحقيقي يفضل، بدل الهروب، من هذه الأشباح، توضيح الزاوية المظلمة"².

إنّ الزاوية المظلمة هي، زاوية البيذاتية، التي ما كان بالإمكان التفكير فيها لولا إمكانية وقوع الأنا في معزل عن العالم، بما هو عالم موضوعي يتطلب التقويم بوصف عالما عموماً، وبالتالي تقويم الآخر أيضاً كونه من هذا العالم، وبالعكس: تقويم الآخر ومن ثمة تقويم الموضوعية، بما هي شرط المعرفة العلمية، فالعالم حاضر في وعيي، يكتشف في قصديتي، كما يقول هوسرل، والقصدية تفترض طبيعياً بأنه في أناي (Mon Ego) يتلقى كلّ أنا آخر معناه وقيّمته، أي الآخر والآخرين لديهم علاقة أصلية بالأنا (Moi) الذي يخوض تجربته أو يمثّله في الوعي بصورة أخرى، بحيث أكون، هنا أمام الآخر بما هو حضورٌ جسديٌّ ومع حياته الخاصة³.

¹ Voir : Ibid. PP 36-37.

² Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, Traduction de : Suzanne Bachelard, 2^{ème} édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1965, § 95, P 318.

³ Ibid. § 96, P 318.

ابتداء من هذه الفترة، إذن، شرَعَ هو

(Analogie) مع الغريب، بما هو أساس، ومن هنا يتضح بان الأمر مرتبط بمدى تحقيق التّطابق التّمائلي ما بين الأنا والآخر، ومدى نجاحه في إدراك الغريب بما هو أنا خارج عنه، يجدرُ به تحقيقُ تقوّمه لئلاّ يكونَ بذلك عنه غريباً، غير أن في هذا مسيرة عمل طويلة وشاقّة.

لقد كان هوسرل، في الواقع، بعيداً عن مشاركة ليبس^{**} نظريته، غير أنه يستعير منه مفهوم الـ *Einfühlung* (التطابق) مؤكّداً، في نص مؤرّخ بشتاء (1914-1915)، بأن هذا التطابق "تعبيرٌ زائفٌ"، بحيث يوضّح: "لم يحدث أيّ تطابق، أيّة سيرورة تماثلية، يعني التفكير بالتمائل، أو تحوّل تماثلي، فما ينقص هو "إدراك" الحياة النفسية الغريبة"¹، ومن هذا النّقد تبدأ مسيرة التأسيس لإدراك الغريب، إذ ليس معناه، أي الغريب، على المنوال نفسه الذي يفهمه ليبس^{***} من حيث إنّه إسقاط لما هو معيش بصورة مباشرة في

* يشكّل التّمائل أو المماثلة (Analogisation) القسم الثّاني من كتاب هوسرل "عن البيّناتية"، وهو في عمومه توسيع للفقرات من 50 إلى 53 من كتاب "تأملات ديكارتية"، فمعيش التّمائل (Analogie) أو المماثلة يحدّد في: 1. تأمل نقدي بالنّظر إلى سيكولوجي العصر آنذاك (ليبس، وإردمان وماينونغ). 2. أكثر وجاهة وأكثر وضوحاً كـ أ. فردنة مبنية على الفعل التّطابقي. ب. محو الاقتران (Couplage) التّرابطي الانفعالي الذي يكون على صورة داخلية أصليّة، وفي إطار الدّرب الديكارتية يتهيأ التّحصيل التّمائلي بما هو بناء منهجي للتّطابق.

** كان هوسرل يؤكّد هوسرل في مخطوط (1908) الموسوم بـ "موندولوجيا" (Monadologie) بأنّ "وعي وجود مطلق، وكلّ وعي هو وجود مطلق، وعيك بالنّسبة إلى الوعي هو وجود خارجي (Aussensein) مطلق ووعي هو كذلك خارجي مطلق عن وعيك"، ولهذا وجد هوسرل نفسه متّجهاً إلى ثيودور ليبس (Théodore Lipps)، (1851-1914)، فيلسوف وفساني، أستاذ بميونخ وصدّيق لهوسرل، لأجل الإفادة منه حول نظريته في التّطابق (Einfühlung)، ومن هنا بدأت كشوفاته حول أسئلة البيّناتية، إذ يقترح ليبس، في الواقع، هذه النظرية حوالي (1905) في مقال وُجد في مكتبة هوسرل الذي كان، ليبس، يبعث إليه أعماله بانتظام.

¹ Hua XIII, P 338, 339. In : Dastur (F): des mathématiques à l'histoire, ibid. P79.

*** "ينبغي أن يكون الجسد الحي (Leibe) هنا لكي تتمكن سيروراته الجسدية المتغيّرة بصورة فردية من الأفكار، المشاعر، القرارات، الضغوظات الانتظارات [التّوقعات]، الانتباهات من التّعبير عن ذاتها. إنّ موقفاً مثل هذا يبعد هوسرل عمّا كان ليبس يفهمه من مفهوم "التّطابق"، وهو ما كان يعرضه، هو نفسه، بوضوح في نص (كتاب "الأفكار ... I") (1913): "لم أجعل، في أبحاثي عن "التّطابق"، من "عبارة" السيرورات الفيزيائية، تجسّدات خارجية لحياة غريبة (des extériorisations d'une vie étrangère) موضوعي الرئيسي، بل على العكس، فإنّ الأوّلَى بالنّسبة لي هو الوحدة (Unité)، المعطاة في إدراكي الخاص لأنائي نفسه، لجسمانيّتي (Corporéité)، جسمانية الجسد

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

جسد (Corps) مُدْرَك بصورة خارجية، بل، في التّوازي ما بين التّطابق والذّكر، غير أن هذا الاحتفاظ مختلف نسبيا وهذا في نحو سنوات (1914-1915)، حيث سيطور هوسرل نظريته الأصلية عن التجربة الغريبة (L'expérience étrangère).

توضّع هذه المسألة، بصدد "وجود الآخر بالنسبة إلى الأنا"، أي أحد مسائل تجربة الآخر، من حيث هي تجربة نظرية ترانساندانتالية تقدّم قواعد تأسيس نظرية متعالية عن العالم الموضوعي، يوجد لدى كلّ منا، ذلك أنّ عالم التجربة يحتوي على موضوعات متعيّنة بمحمولات "روحية" تُحيلُ إلى الذّوات والذّوات الغريبة¹، ولهذا فإنه ينبغي ردّ التجربة إلى دائرة الانتماء "بحيث إن الأمر يتعلّق بذاتية غريبة مأخوذة في المعنى الواقعي والموضوعي المفارق*، بل يتعلّق بدائرة أخص من حيث كون الأنا "موناد" (Monade)، إنها الدائرة التي تشمل القصدية الموجهة نحو "الآخرين"، بحيث يتضمّن الأمر عدم إعطاء أية أهمية لوجود الآخرين [واقع وجودهم]، ومن هنا تأخذ تجربة جديدة في الانبثاق، تتجاوز دائرة الأنوية، بحيث ينعكس الآخر، أو بالأحرى معنى الآخر، بما هو متقوم من حيث هو الأنا (Ego) الذي ينعكس في أناي الخاص نفسه (Moi-même)، فيحيلُ هذا الانعكاس إلى التأمّل والتّفكّر، وكأنّه يوجد أنا ثانٍ، غير أن هذا الأنا الثاني هو معنى "متقوم"، بما هو "أنا آخر" (Alter-ego) في أناي، أي في ذاتي بما هي ذات واحدة لا ثنائية ولا متعدّدة، وإنما فقط بما هي أنّ من آناؤه ولحظة من لحاظه، وبأكثر دقة بما هي مماتلة (Analogon)، ولكن ما الذي يسمح للآخر بأن يتقوم في الأنا، بما هو غريب

=الحي (Leibkörperlichkeit) ولحقول الحسّاسية والحركات (...)، إنه تفسير معاكس لربط كلّ مشكلة التطابق بالحركات التعبيرية البسيطة، بالتعبيرات الجسدية وبالمظاهر الفيزيائية، كما جرت العادة وكما فعل ليبس في أبحاثه القيمة. إن تحصيل "الخرجانات" (Extériorisations)، و"تعبيرات" (Expressions) الأفعال والحالات الفيزيائية يتوسّطها تحصيل الجسم بما هو جسد (Chair).

¹ Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 43, P 215.

* يشير هوسرل هنا إلى ضرورة إجراء ردّ جديد لأجل التخلّص من مفارقة الغريب هذه.

عنه ؟ أو كيف ينعطي المعنى للآخر من قِبَلِ الأنا، م
هو من يَتَّقَوْمُهُ* ؟

بموجب وجود نمطٍ مضاعفٍ من ماهية الإدراك العضوي: إدراك الجسد** الحي الخاص والجسد الحي الغريب، وحتى وإن سمّيناها، يقول هوسرل، نَمَطِينَ من الإدراك، فإنّه واضحٌ، تماما بأنهما مُجْتَمَعَانِ، فكلّ منهما إدراك جسدي، فالذات المدركة تدرك جسدًا "ها" (« Sa » chaire)، ومبدئيًا فإنّ هذه الذات لن تتمكن من إدراك جسدٍ إلاّ بما هو خاص بها، ولا يمكنها أن تدرك أي جسدٍ آخر على نمط خاص يدرك به جسده، غير أن الإدراك "جسدٌ غريبٌ" (Chaire étrangère)، هو مع ذلك، إدراك فينومينولوجي ينبغي رَدَّ الاعتبار إليه¹.

يعمل الأنا، وفقا لتمفصلات الموقف الترانساندانتالي، على تحديد آفاق التجربة المتعالية من الدّاخل بمَوْقَعَةٍ ما يسمّيه، هوسرل، بـ "ما يخصّني" (Ce qui m'est propre) انطلاقًا من مَعْلَمِ الغرابة، فـ"ما يخصّني" هو ما ليس بغريب عني كـ"أنا"، ويمكن تحديد ملامح الغرابة باسم التجريد (L'abstraction) الذي يسمح باستبعاد، بصورة مباشرة، ما ليس مطابقًا ومتفقًا مع "دائرة الانتماء"²، كما باسم التجريد أيضًا، لابدّ

* يتعلّق هذا السؤال، تحديدًا، لا فقط بتقوّم الآخر في الأنا ومن طرفه وإنما بتقوّم العالم الموضوعي بعامّة.
** من أهم مفكري الجسد "مان دي بيران" (Maine De Biran) الذي فصل فينومينولوجيًا ما بين مفهوم الوجود ومفهوم الجوهر وأحقه بالفعل (Praxis)، بحيث قام بإضافة الأنا الفاعل إلى نقيضه من حيث هو تكملته الانفعالية الجسدية. تكمن قيمة الجسد بالنسبة لـ"مين دي بيران" في أنه يقوم على الجهد والمقاومة وهذا تجاوزًا لفكرة هيوم (Hume) وكاندياك (Condillac) القائمة في كون بنية الأنا محتواة كليّة في المجهود الذي يمثّل، مع المقاومة، وحدة غير قابلة للانقسام، وبهذا يبدو بأن هذا الجسد هو جسدي لا جسد آخر أو جسد الغير، كما لا يمكن، أبداً، إخضاعه لأي تمدّد صوري أو تخيلي. تلكم هي تجربة السعادة والرقص ورشاقة الجسم، تجربة "الجسم الإيجابي الفعّال". وهذا في مواجهة تجربة انفعالية أخرى يتمّ التعبير عنها في شكل تقلّب المزاج، التي تعبّر عن الغرائبي. أمّا الدرجة الثالثة للانفعالية فهي ما يعيشه الأنا من مقاومة للأشياء الخارجية عبر الملامسة الفاعلة والتي تحمل دلالةً على وجود الأنا، وذلك من خلال استنثار برهان الحس لإثبات الوجود الخارجي، أو البرهنة على الخارج بالداخل، أي الأنا بما هو الوسيط الحميم بين الدّاخل والخارج.

¹ Voir : Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité I, ibid. P 50.

² Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 43.

من تخليص الموضوعات من خصوصياتها التي موجودة بالنسبة لكل واحد منا، حتى يكون التجريد أداة لتحقيق موضوعية هذه الأشياء.

عند هذا الحدّ ستبقى طبقة واحدة، بعد مسيرة الرّد الفينومينولوجي، هي طبقة "الانتماء" (Appartenance) والتي، في مقامها، يمكن أن تكون للأنا قدرة تقوم فكرة التجربة عن "غير-الأنا" (Autre que moi)، ومن دونها لا يمكن أن تكون للأنا أية تجربة عن العالم الموضوعي*، فمن خلال تحوّل الأنا، من طبيعته إلى أنا ترانساندانتالي، يتمّ استبعاد "كلّ ما يجعله كائناً مع كائناتٍ أخرى، ثابتاً في خصوصيته الروحية من حيث هو قطبٌ مماه (Identique) لمختلف تجاربه الخالصة ولحياته القصديّة الفاعلة والمنفصلة ولمجمل الملكات التي يخلقها الأنا، وهذا معناه أنّ الأنا يخلو من كل تجربة للغريب، أو بالأحرى، أن كلّ تجاربه ليست بغريبة، بل ما يبقى هو مُنتَم، بالأصالة، إلى تجارب "دائرة الانتماء" والخصوصية"¹.

تحتوي الطبيعة، من حيث هي مردودة (Réductible) إلى دائرة ما يخصني، على الجسد** (Leib)، أو ما يُسمّى بـ"الجسد الحي"، وهذا الجسد الحي هو الجسم الوحيد

* ولكن في الوقت نفسه يستغني هوسرل عن ضرورة الحصول على تجربة عن العالم الموضوعي وعن الآخر حتى تكون هناك تجربة عن "دائرة الانتماء"، فهما ليسا شرطاً لها، والعكس غير صحيح. -153 PP, § 44, Ibid. Voir : 157.

¹ Voir : Ibid.

** لا بدّ من التمييز ما بين الكلمتين الألمانيّتين Leib: أي الجسد الحي (الجسد الحي، والمفهوم مشتق من الفعل: Leben Vivre، أي يحيا) و: Körper جسم (الجسم بالمعنى الفيزيائي للمفهوم) اللذين يحيلان في الفرنسية إلى جسد حي Chair وجسم عضوي Corps، فكلمة Chair تعني الجسد الحي للإنسان بما يحمله من غرائز وشهوات وضعف علماً أنّه من أصل ديني مسيحي بما هو نقيض الروح، الضعف مقابل القوة، في حين أنّ كلمة جسم Corps لا تحمل هذه الدلالة القيميّة والمعياريّة. أنظر: زيناتي (ج): في، الذات عينها كآخر، هامش ص 595. Dastur : Et voir aussi : (F), Ibid. P 80, marge 1. إنّ الجدل القائم حول القطب: جسم/جسد يؤسس رؤية أولية لفلسفة هوسرل حول هذه العلاقة الجذرية، إذ يتمّ تشكيل النزعة الأنويّة التي يتمخض عنها صعوبة التمييز ما بين الجسد والجسم بحيث تبقى محصورة في مستوى معطى الجسدانية عينها (Leibhaftselbst).

الذي ترتبط به، في داخل الطبقة التي يَقْتَطِعُهَا الأنا،
الحرارة) بحيث يتم الاعتماد عليه مباشرةً والأمر منطبق على كل أعضائه .

إن أعضاء الجسد الحي هي التي تشكل سَيِّلاً لمختلف أحوالها، إذ تُبَيِّنُ فعالية
"أنا[ي] أستطيع" (Mon 'Je peux') الذي يخوض تجربة مباشرةً، من حيث هي كذلك،
في تبين هذا الـ"أنا أستطيع"، ثم بواسطة النشاط الإدراكي الخاص، إذ يمكن للأنا تحصيل
تجربة عن شيء ما، كما عن الجسد الحي نفسه، بواسطة "الانعكاس" ** (La réflexion)،
بما أنه ينتج عن العمل على ردّ الآخر إلى "الانتماء" تحصيل "الجسم المادي"، ولكن في
المقابل فإنّ إجراء ردّ الذات، بما هي إنسان، إلى الانتماء ينتج عنه الوصول إلى "الجسد،
النفس والذات كوحدة نفسية طبيعية، وفي هذه الوحدة إلى الأنا الشخصية، إذ أتوصّل إلى
الأنا الذي يفعل وينفعل في الخارجي، داخل هذا الجسد وبواسطته، والذي يُتَقَوَّمُ، بعامّة،
في وحدة نفسية طبيعية بفضل التجربة الدائمة للعلاقات الوحيدة التي تربط مطلق الأنا
والحياة بالجسم.

إن علاقة الأنا للإنسان، الذي تمّ رده إلى مجرد اختصاص في داخل ظاهرة العالم
المردود على نحو منسجم في الأنا بما هو أنا ترانساندانتالي، هي أنّ هذا الأنا ينتج بعدما
يتمّ وضعه بين أقواس ويصبح بما هو مُمَاتِلٌ لمجمل الكائنات الموضوعية بعامّة،
والموضوعات المثالية أيضاً، ومن ثمة يمكن تحصيل الوعي بالذات بما هي أنا
ترانساندانتالي يعمل على تقوّم كل ما هو موضوعي بالنسبة له، وفي الوقت نفسه، بما هو
وعيّ بالأنا، بما هو ذات تقوّم على كلّ تقوّمٍ عموماً، وبصورة أوضح، ينتج، إدراك الذات
بما هي: "أنا" (Moi)، بالمعنى المفهوم من الشخصية الإنسانية من حيث هي مستغرقة في
مجموع العالم المتقوّم، الأمر الذي يجعل منه [من هذا الأنا] واحداً من كائنات هذا "العالم"،
وهو ما يجعله [الأنا في العالم]، في الآن معاً، داخلاً في ما هو نفساني، أي كل ما تشمله

* فأنا، يقول هوسرل، أدرك باليدين بحيث أحصل الإدراك الحركي واللمسي وبالعينين أرى...

** يقول هوسرل: "فأنا أستطيع في كلّ لحظة إدراك أحد يداي بواسطة الأخرى، أو عيني باليد... إلخ، فإنّ هذا يعود إلى

أنّ العضو ينبغي أن يصير موضوعاً والموضوع عضواً. Husserl (E), ibid. § 44, P 160.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

النفس (Âme)¹، غير أنه وبدلاً من هذه الـ"نفس" لآب

من حيث كَوْنُ هذا الأنا (Ego) مطلقاً، بناءً على اعتباره جزءاً من ظاهرة "الإنسان"، أي أن ارتدادي إلى المجال الذي "أختص به في هذا العالم" ليس، البتة، بغريب عني [يحيث لا يحتوي العالم بعد هذا الرّد على أي شيء غريب عني]، فإنه ينتج عن ذلك أنا الأنا ومجمل ما يخصّه لا يكون أبداً بغريبٍ عن الظاهرة المردودة إلى العالم، وتحديدًا كون هذه الظاهرة هي ما تختص به "النفس".

ينقسم، إذن، الأنا في مجاله الترانساندانتالي إلى دائرتين هما: الدائرة التي ينتمي إليها الأنا الترانساندانتالي بما تحويه من الطبقة المتناسقة لتجربته عن العالم الذي يتمّ رده إلى الانتماء [أي الخصوصية التي تم استبعاد الغرابة وأوجهها عنها]، وهذا ما يجعل فينومينولوجيا البحث في البيندانتية أبحاثاً أولية يمكن الحديث عنها في هذا المقام، ومن جهة أخرى، دائرة الغريب عن هذا الأنا، فتختص الدائرة الأولى بأحوال الحضور الغرائبية عن الوعي، أما ما يُتقوّم بواسطة الأنا الترانساندانتالي بما هو "لاغريب" (Non-étranger) عنه، أي ما يختصّ به وإليه ينتمي، فإنه فعلٌ من أفعاله الخاصة².

وعلى هذا فقد منح هوسرل تسمية الإحضار لأجل التأكيد، على خلاف التصوّر أو التمثّل (Représentation)، عن طريق الإشارة أو الصورة فإن استحضر الغير هو عطاءً حقيقيّ، أمّا من جهة أخرى، وبالاختلاف عن عطاء الآخر فإن العطاء الأصلي المباشر للجسد إلى ذاته عيناها، لا يسمح بأن يعيش المرء معيشات الآخر، وبهذا فإنه لا يمكن مطلقاً تحوّل هذه العطاءات إلى أصلية، وإلى جانب هذه الصفة السلبية، يضيف، هوسرل، سمةً أخرى إيجابية، تمثلّ كشوفاته الحقيقية، وهذا بموجب أنه يرى بأن الإحضار قائمٌ على تحويل إدراك حسيّ خارج من جسدي، بصورة أخرى، "بفهم تماثلي" مركزه جسم الآخر لدى إدراكه حسيّاً هناك: فهمٌ، بالتماثل، بفضل ما يدركه جسم الآخر كجسدٍ مماثلٍ لجسدي تماماً، وهذا لأن إدراك الجسم الذي هناك كجسد هو الإحضار عينه،

¹ Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 45, PP 162, 163.

² Voir : Ibid. PP 163-165.

بالاعتماد على استثمار مفهوم تكوين الزوج [الاقتراح]

نفهم جيدا بأنه، [أي الآخر]، أنا متجسد في جسمه الخاص إذ يستطيع ان يشكل زوجاً مع
جسد أنا آخر.

تبقى، في التجريد، يلاحظ هوسرل، طبقة واحدة ملازمة لظاهرة العالم، كل ما
يرتد إلى الطبيعة وإلى الثقافة يبدو بوصفه حضور حسي بسيط، بما هو تلازم إدراكي
لمعطيات محضة مجردة من كل معنى بين-ذاتي واجتماعي.

ب. الرد البيذاتي، تقوّم البيذاتية.

عادة ما تتم قراءة الفينومينولوجيا من وجهة نظر أنها سقوط في النزعة الأنوية،
أنوية الموقف الترانساندانتالي، غير أن جملة من التساؤلات، التي يطرحها هوسرل نفسه،
في كتاب "تأملات ديكرتية" تثبت عكس ذلك، "فنحن، يقول هوسرل، لا نرى أبداً كيف
يمكن، في موقف الرد الفينومينولوجي، أن نضع أنوات أخرى - لا بما هي مجرد
ظواهر للعالم، بل بما هي أنوات ترانساندانتالية أخرى - وكيف من الممكن أن تكون
ذواتا قابلة للوصف في علم الإيغولوجيا الفينومينولوجية².

من صلب الذاتية الترانساندانتالية، إذن، يبشر هوسرل بنتائج العلمية التي هي:
البيذاتية الترانساندانتالية وهذا لأجل الوصول إلى الفلسفة الترانساندانتالية عموماً مقاماً
أرقى من إيغولوجيا الأنوية، الأمر الذي يعني أن هذه الأخيرة مجرد حقل ضيق النطاق
بالنظر إلى مستوى أرقى منه، هو البيذاتية، وفي هذا يتضح أفق ديكرت وفلسفة
الكوجيتو، أحادية الموقف، ومدى محدوديتهما بسبب نقص شيئين هما:

¹ Ibid. P150.

² Ibid. §13, PP60-61.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

أ. التوضيح المنهجي للتعليق.

ب. كما أنّ ديكارت لم يضع في حساباته إمكانيّة الأنا، في تجربته الترانساندانتالية، في تبيينه لمحتواه بالاعتماد على نفسه بصورة لانتهائية ومنسجمة، الأمر الذي يجعل من الأنا نفسه حقلاً، ممكناً للبحث، خاصاً بنفسه¹ فقط.

على أنقاض هاتين النقيصتين يتمّ، إذن، الانفتاح على إمكانياتٍ جديدةٍ، في مسيرة البحث عن القبلي، أي أن المقصود هنا عالم الأنوات الممكنة، أو الأخرى إمكانية أن تكون الذات آخراً، فالمجموع اللامتعيّن لإمكانياتي بأن أن أكون آخراً، وبالتالي له قيمة بالنسبة إلى كلّ بينذاتية ممكنة²، وعليه يحتوي العمل المنوط بالفينومينولوجيا مهمتين: فبعدما تقوم الفينومينولوجيا على كشف عملية إبراز وإدراك آفاقها باعتبارها البيان العيني والبديهي لمضمون الأنا بالأنا نفسه، من حيث يتمثّل هذا الأخير ذاته، فإنه يبني ويتقوم "الآخرين" و"الموضوعية".

يستهلّ هوسرل التفكير في أسئلة البينذاتية بدءاً من "المونادات" أو بالأحرى "عالم الذوات الموجودة فينا"، بتعبير "التأمّلات الديكارتية" و"عيون المسائل الفينومينولوجية"، الحاضرة في الأنا والتي لا يمكن تجنّب التفكير فيها، بل هي ضرورية لتحصيل تقوّمها، وهذه المونادات الغريبة تتحصّل على تقوّمها في الأنا الخالص، وبفضل هذا التقوّم لـ"موناد الغريب" تتمّ الإجابة عن سؤال البينذاتية، بما هي "عالم مشترك" "بيننا جميعاً"³، ولذا لا بدّ من فهم البينذاتية لأجل تحصيل فهم العالم المشترك أو عالم الرابطة اللسانية* مثلاً بما هي دلالة على الجمع التاريخي⁴.

¹ Voir : Ibid. P 62.

² Ibid. § 41, P141.

³ Ibid. P 146.

* "إنّ العالم المعيش هو عالم للجميع، عالم التّواصل و"وسطاً للفهم والإفهام" يعتبر كلّ إدراك وكلّ تعبير عنه بما هو محدّد بـ"جمع لغوي" وهو الذي يرسم آفاق الحضارة الإنسانية ويعطيها صبغتها التاريخية الكلّية بما هي ميراث منقول. هذا هو أساس نظام البنية التأسيسية للوغوس العالم التاريخي في مقام توسطه لحدوث اللّغة الذي لزمان حدوث الأصول الترانساندانتالية الأولى في الوعي و لحدوث التقاليد...من حيث هي شكلها الثقافي المحدّد في الزمان". أنظر: انقزو (ف): هوسرل ومعاصروه، نفسه، ص ص 97-98.

⁴ Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité II, appendice 10, P 216.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إن المهمة الأساسية التي يقوم بها هوسرل

أبحاث تفتح تكوين معنى الآخر "في" معنى الأنا و"انطلاقاً" منه، بل بالاحرى، يحيل مشروع التكوين إلى أن الآخر يتكوّن في داخل الحقل الخاص وانطلاقاً منه، بصورة مُضمرة.

فمن خلال التعرّف، البسيط، على حضور الآخر في الأنا تفتح هذه المرحلة الثانية التي تهدف إلى التوضيح بأن، ما يجعلني أستمّر، في دائرة الردّ، هو الارتداد إلى الآخر تحت صورة المعنى الذي يحتفظ به الأنا بصدد الآخر وحتى وإن علمت أن الآخر يختلف عن مختلف الموضوعات المُدرّكة فما يبقى هو أنه ينعطي للأنا [إلي] بما هو موضوع مُدرّك قد تدفق لوعيي الداخلي، ففي مجرى وعيي، لا أملك منفذاً مباشراً وممتازاً سوى في معيشتاتي الخاصة، غير أنه لدى تدفق هذه المعيشات الخاصة، يتجلّى الآخر بما هو شيء آخر، مختلف، وهذا الحضور للآخرين في الأنا [في] يُحيل إلى ما يسمّيه هو، أي هوسرل، بالين-ذاتية الترانساندانتالية (Intersubjectivité transcendante) بمقتضى الحدّث القبلي الذي يحتويه كلّ أنا في نفسه، قبل كلّ تجربة فعلية لهذا الإنسان الآخر أو ذلك، هذه الارتدادية إلى الآخرين.

إن سيرورة التطابق ترتكز على شكل التأكيد الخارجي لهذا الحضور القصدي في حضور إدراكي واقعي، فالتطابق لا يتموقع في ميدان التعرّف العقلي بل في ميدان التماثل الحسي والقبل-واعي.

ج. تجربة الآخر وأفق الغيرية.

تتنصوي إشكالية الجسد تحت أحد الإشكاليات الفلسفية الأكثر اشتمالاً على رؤية هوسرل الفينومينولوجية التي يحملها كتاب هوسرل "تأملات ديكرتية"، إذ لم يكن تحضير هذه الإشكالية سوى لأجل جعله ممكن الاقتران بجسد آخر لأجل البحث في إمكانية الاشتراك أو "الاقتران" بالآخر.

ولكن ما معنى الاقتران (Paruung) ؟ إن التحويل الذي يشكل بفضل جسيه زوجاً مع جسدٍ آخر هو عملية سابقة للتفكير وسابقة لأي حكمٍ حملي، غير أن الأمر حينها يتعلّق بتركيب انفعالي – التركيبية الأكثر بدائية والتي تتشابك مع كل "التركيبات الانفعالية" الأخرى – فلن يستطيع الإقتران إطلاقاً أن يجعلنا نعبر الحاجز الذي يفصل الإحضار عن الحدس، وبهذا فإنه، يمزج بطريقة فريدة، التشابه وعدم التساوي¹.

تتفتح، إذن، مرحلة أخرى من البيّناتية مع توضيح الميكانيزم الانفعالي وقبل – المقولي (Pré-catégorial) للاقتران، إذ ينبغي، من هنا، فهم تداعي جسديّين، يقعان على مسافةٍ أحدهما بالنسبة للآخر، من حيث يؤسسان، قبل أي قصد للتعرف النظري، نوعاً من العلاقة الانفعالية، تساعد تحديداً على الاكتشاف المائل للآخر.

يتمّ التّداعي الاقتراني، ضرورةً، بفضل تشابه هذين الجسدين وتعبيراتها الجسدية [الجسمانية]، نظراً لأنه يوجد بينهما تشابه تماثلي²، يسميه هوسرل بـ "الإحضار" (Appréhension)، فليس، جسدُ الآخر، حاضراً في الأنا: بما أن معيشاتي وحدها تمتلك هذا الامتياز في الحضور المباشر، ولكنه ليس بالضبط مُتمثلاً من طرف الأنا، بما أنه لا وجود لعملية عقلية، في إطار هذه اللعبة، فهو لا يعني التقديم (Présentation) ولا التمثّل (Représentation)، بل يعني، "الإحضار"، هذا التعرّف الحسيّ المباشر لما هو في آن معاً الأنا عينه وما يختلف عنه، إنّه ما يسمح بتقوم معنى الآخر باسم الاقتران.

يتأسّسُ الاقتران بما هو "عنصر التقوم باسم الترابط في تجربة الآخر"، على ما يلي: "حضور الأصل الذي يصدرُ عنه "الخلقُ البدئي" حضوراً دائماً ومستمرّاً، بحيث يحافظ على حركته الحيّة والفعّالة على الدوام"³، كما أنّ الموضوع الحاضر عبر التماثل لا

¹ ريكور (ب): الذات عينها كآخر، نفسه، ص 615.

² Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. P 160.

³ Voir : Ibid. § 51.

يحضّرُ عينا، أي هو معطى لاحسي حقيقي، ومن صورة الاقتران*.

يقوم هذا الإجراء التكويني على تأليف انفعالي يُفهم من مفهوم "الترباط" (L'association)، بحيث يتجاوز التأليف الانفعالي الخاص بـ"تكوين الهوية"، ويعرفه هوسرل من خلال خاصية "انعطاء محتويين بصورة واضحة في وحدة الوعي، في حالة انفعال محض، بحيث يؤسسان وحدة تشابه فيكوتان زوجاً"، وإذا كان أكثر من معطين فتتم عملية تقوّم الوحدة الفينومينولوجية لمجموعة التعدّد¹.

إنها الدلالة الثانية للانفعالية** التي تمّ تحليلها في علاقتها بمفهوم الغير (Autrui) في مقابل الأنا، إذ تمثّل علاقةً دياليكتيكية، فليس الآخرُ مقابلاً للـ"نفسه" وإنما انتماء للتكوين الحميمي لمعناه، يعني أن هذه العلاقة بين الأنا والأنا الآخر تؤثر بشكل كبير في فهم الأنا لذاته، بموجب أن الأساس، فيذلك، هو الآخر اللامردود، فالأنا الذي يقم ويثبت مختلف عن ذلك الذي لا يعرف نفسه سوى من خلال عمليات التأثير، وتتمثّل عملية التأثير هذه في التواصل الحاصل ما بين ذاتٍ وأخرى، من خلال التخاطب حينما يتأثر المتكلم بالخطاب الموجّه إليه².

* الاقتران، والحالة هذه، هو المنفذ المباشر والتقدمة الأولية للطرح البينداتي، وهذا بناء على أنه لا ينبغي فهم هذا الاقتران بما هو محصور فقط ما بين أنا وأنا آخر وإنما ينبغي توسيع أفقه إلى ذوات متعدّدة ومختلفة تتجاوز الاثنين، إذ تصبح الانشغالات الفينومينولوجية الهوسرلية في الاقتران بما هي بحث في دائرة أخرى: ظاهرة كليّة للدائرة الترانساندانتالية بوصفها اشتغال على تكوين كثرة الذوات بعامّة. Ibid. § 51, ibid. P 183.

¹ Voir : Ibid. § 51, P 183.

** بعدّ هذا التكوين ثانياً بالنسبة إلى الأول منه الذي يتحصّل على مستوى إيغولوجيا الأنوية (Solipsisme). أنظر المبحث الأول من هذا الفصل: "التكوين الإيغولوجي، مطلب "التكوين فاعلية وانفعالية".

² ريكور (بول): الذات عينها كآخر، نفسه، ص ص 606، 607.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إن عضويتي، بما هي متميزة، تتماز عن عض

فيما بينهما هو ما يسمح للأنا بتشكيل ظاهرة الاقتران مع الجسم العضوي الخاص، ومن هنا لا بدّ للآخر أن يكسب، حالاً، دلالة الجسم العضوي التي تنقل إليه عبر عضويتي، من دون أن يكون نسخةً ثانيةً لجسمي أو نقلاً عنه، إنه حضور المماثل، في الدائرة الخاصة، هو ما يسمح بتحقق هذه العملية وتجاوز كل النقائص، فالموقف القسدي يمثل لنا حضور المماثل إذ يرتبط بالحضور الأصلي للجسم بما هو عنصر متقوم لطبيعتي المعطاة [كانتمة] فترتبط عضوية الآخر بالأنا الآخر - من حيث يتحكم في الجسد - في وحدة تجربة عليا، يكون فيها تجلي الآخر، عبر جملة من التسلسلات الجديدة لحضور المماثل من حيث هي تتفق معاً باسم التركيب، وهذا بإدراك المماثل في قيمته الوجودية بارتباطها مع حالات الحضور المشخص المتغيرة باستمرار¹.

يعرف الجسدُ الحي، الغريب، بسلوكاته المتغيرة، بما أن للسلوك جانب فيزيائي يماثل الجانب النفسي، من حيث هو إشارته ومطابقة له، وبالتالي بما هو إحالة عليه، غير أنّ عدم انطباق هذا في ذلك، أي هذا السلوك في ذلك الجسد الحي لا يسمح بأن يكون لدينا هاهنا جسماً عضوياً (Corps) بل يتم به إدراك وتحصيل الجسد الحي، وهو ما يعني بأن إدراك الآخر قائم على صورة لامباشرة للإدراك²، وهذا عبر الإيحاء بالتوافق المحايث لهذه التجربة، بما هو "الآخر"، إذ يتدخل، في هذا، عامل "الذكر" من حيث يكون من رجم المجالات الإدراكية المحايثة، ويمكن أن يتحقق تقوّم الآخر في أناي الأصلي، إنه حضور الآخر بفضل الذكر، في دائرتي الأصلية، وهذا التقوّم للآخر هو بالدرجة الأولى تغيير للمعنى في الأنا ليس غير، أي أنه يبقى مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالآفاق الحاضرة [أي الأنا نفسه] بالمماثل في وجود العيني³.

¹ Voir : Husserl (E), § 52, P 187.

² Voir : Ibid. § 52, P 187.

³ Voir : Ibid. PP 188-189.

ولأجل توضيح المسألة بصورة أفضل تر

"التطابق، والحالة هذه، هو تحصيل إحضاري و"تاويل"، من حيث إن الجسد الحي وحدة ذات طبقتين هما: التطابق وإعادة-الذكر"¹.

يوجد، وفقا لهذه الفكرة، تماثلاً ما بين التطابق (L'impathie) وإعادة-الذكر* (Re-ssouvenir)، بالمعنى الذي يكون فيه الفارق الزماني ما بين الأنا (Ego)، الذي هو موضوع الذكر، والأنا، الذي يذكر نفسه، إذ يتماثل مع العلاقة من غيرية الأنا إلى الأنا الآخر (Alter-ego).

يوجد، في ذلك، نوعان من العلاقة، على الأقل، من حيث هما اختلاف جزري، أي بين تجربة الذات، التي هي مباشرة على سبيل الإطلاق، وتجربة الآخر، التي هي بطبيعة الحال غير مباشرة، بل هي متحققة بوساطة، وتتمثل هذه الوساطة في: الإشارة (Indication)، بينما يتوفر الأنا على مدخل مباشر لتجربته الخاصة في إعادة-ذكر ذاته، أو ما يمكن تسميته بـ"أسبقية الذات في إدراك ذاتها"، وفي هذا يتناول، هوسرل، تجربة "اليَد" (La main) بما هي انتماء إلى الجسد وتطابق معه، فالأنا يدرك إيماءاته، وعموما جسدانيته (Corporéité)، بصورة مباشرة على سبيل العبارة التالية: "أحسّ بيدي، إنها سنْدُ حقل الإحساسات، فهي جزء مرتبطٌ بحقل حركاتٍ ذاتيةٍ: أحرّكها وهي متحركة، يمكنني تحريكها"²، فهذا الـ"أنا أستطيع"، بما هو أنا يتطابق مع نفسه، بناء على كونه جملة الجسد الحي بالنظر إلى حركاته الخارجية، مُدركٌ مباشرة، بينما اليد الغريبة (La main étrangère) ليست مدركة حينها، بنفس البساطة، على منوال إدراكي ليدي بما هي شيء مادي، وهذا لأنها ليست سنْدُ الإحساسات المعطاة فعليا، فهي ليست جزءاً من

¹ هذه العبارة هي، في الوقت نفسه، عنوان المقطع ج من الفقرة رقم 3 [المرحلة الأولى: 1905-1920]. أنظر: Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité I, ibid. P53.

* تعود ترجمة مفهوم Souvenir بالذكر إلى الباحث التونسي "فتحي انفزرو" سواء في ترجمته لعمل هوسرل "فكرة الفينومينولوجيا" أو في كتابه الموسوم بـ"هوسرل واستئناف الميتافيزيقا"، غير أن التبرير يعود لهوسرل نفسه الذي يرى بأنه في مقامات الفينومينولوجيا الأكثر تعالياً إنما ينبغي استخدام لغة جديدة تتوافق مع حقول البحث، وإنما استعمال ألفاظ وحدود اللغة العادية هو مجرد استعارات وتقريب للمعنى.

² Husserl (E), ibid. P 53.

جسدي الحي، ولكن هل معنى ذلك بأنّ الجسد الغريب
مُدركا؟

تُعتبرُ النفسية الغربية "مشاركةً في الإدراك" إذ إنها تنعطي إلى نمط الإدراك:
فالجسد الفيزيائي [العُضوي] جانب بسيط من المجموع، من الكائن الإنساني الغريب،
والنفسية الغربية مُدركةً مشاركةً (Co-appréhéné) بصورة مماثلة (Analogue)
للفيزيائي اللامرئي الذي هو بدوره مدركٌ بالمشاركة¹.

إنّ ما يتجلّى عند تحصيل تجربة الآخر، هذه، هو، من جهة، المعنى بما هو
المُضايّف الموضوعي للقصديات التي يكون له، باستمرار فيها، معنى قطب الوحدة، ومن
جهة أخرى يتمّ تقوّمه من قبل ضروب التجلّي نفسها فليس للعالم في الإيبوخي من ضرب
للوجود سوى ضرب وحدة المعنى أي المقصديات "الذاتية" التي تسمى بمعنى جديد وأرقى
"ذاتي العالم" (Le subjectif du monde)، وهنا يشتمل المفهوم الفينومينولوجي لـ
"الذاتي"، إذن، هذين المشهدين، في الإيبوخي، إذ هما بمثابة وجهٍ وقفَا العُملة: كليّة
الأقطاب الإيغولوجية و، بصورة غير منفصلة، كليّة الأقطاب الموضوعية، ولكن من جهة
أخرى، فإن كليّة الأقطاب الإيغولوجية، هذه، أو ما يُطلق عليه بالبينذاتية الكليّة التي تحلُّ
فيها كلّ موضوعية، لا يمكنها أن تكون هي نفسها سوى ذاتية الإنسانية، ذلك أن الإنسانية
جزءٌ مأخوذٌ من العالم، والمفارقة إذن هي كالتالي: "كيف لجزء مكمل للعالم، للذاتية التي
يحتويها، بإمكانه أن يتقوّم العالم ككل؟"².

يجري كلّ شيء، إذن، كما لو أنّ جزءاً من العالم يتقوّم مجمل العالم، وحلّ هذه
المفارقة يمرّ عبر تعميق للإيبوخي، في الواقع، في السّداجة المرتبطة بالمسيرة التي تمّ
الاشتغال عليها حتى الآن، فقد كنا، يقول هوسرل، متشبّئين بـ "تضايّفٍ من الدّرجة
الأولى"، بالنظر إلى تضايّف القطب الموضوعي وضروب تجلّيه، فلو كان الأنا (Ego) قد
لوحظ جيّداً، فإنّه لم يحصُل على حقّه الكامل"، بعبارةٍ أخرى، فإنّه [الأنا] قد أخفقَ

¹ Ibid. P 54.

² Voir : Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 52.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

أيضاً في مشكل الذاتية انطلاقاً من الأنا، ذلك أنه حتى في الأنا، يفهم الرّد الترانساندانتالي، إذن، بما هو "لأنسنة"، أي أنه عليه [الرّد الترانساندانتالي] الحذر لدى نقله إلى الذاتية الترانساندانتالية لمعطيات الفعل المثبت للأنا الإمبريقي¹.

إنّ "المعنى أنا" يتحوّل إلى جسدٍ آخر، الذي يأخذ بدوره بما هو جسد، "معنى أنا"، ومن هنا يأتي التعبير المطابق، الذي يحيل إلى الأنا الآخر بمعنى "الجسد الثاني"، والحالة هذه، فإنّ التماثل يختصّ بالمعنى: "أنا" وبالمعنى "أنا آخر"، بحيث يحقّق انسجامه مع الحركة أو الإيماء الصّادرة من الآخر باتجاه الأنا حتّى يكون التحويل التّمائلي الذي يبرزه هوسرل عملية أصلية منتجة بمقدارها تجربة الجسم الخاص، وهنا، وإن كان، الأنا لا يخلقُ الغيرية إلاّ أنّه يعطيها دلالةً نوعيةً تتملّل في كون الآخر ليس محكوماً عليه ببقائه غريباً، بل بإمكانه أن يستحيل شبيهاً للأنا، أي أن يصبح واحداً مثله يقول "أنا" مثلما يفعل الأنا².

يقوم هذا التّشابه المؤسّس على مزوجة الجسد بجسدٍ آخر على ردّ المسافة القائمة بينهما وعلى رفع الفارق في المكان نفسه، فعبارة "مثلي" تعني هنا: مثلي أنا الآخر يُفكر ويُريد ويستمتع ويتألّم، وإن حدّث واعترض أحد وقال بأنّ تحويل المعنى لا يُنتج الآخر في العبارة: "الأنا الآخر" ولكنه ينتج معنى الأنا، فإنّ الإجابة عليه تكون: بأنّ الأمر قائم كذلك في البعد المعرفي، فالمعنى "أنا" في العبارة "الأنا الآخر" هو المعنى القائم في كلّ الدراسات المتعلقة بالتّسمية الذاتية لأي شخص آخر "غيري أنا"، وبهذا يتمّ التقاطع ما بين الأنا والآخر³.

¹ Voir : Gérard (V), ibid. PP 29-30.

² Frank (D) : Chair et corps : Sur la phénoménologie de Husserl, Editions de Minuit, Paris, 1981, P19.

³ ريكور (بول): الذات عينها كآخر، ص ص 616، 617.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إن رتبة التكوين الانفعالي (Synthèse passive)

(Constitution originaire) للموضوع الذي ينعطي دوماً بما هو متقومٌ للوعي، فلا يمكن تقوُّم جسد الآخر إلا إذا دخل الآخرُ في حقل إدراكي، وهو ما يعني أن تكون تجربة الآخر، بالضرورة، تجربة إدراكية وأن الآخر لا يتقوم بنية دائمة لحقل إدراكي، فهناك إدراكٌ مباشرٌ لجسد الآخر بما هو عضوية، الأمر الذي يعني أنني لست بحاجة إلى المرور بالتفكير للوصول إلى تحصيل التماثل، ما بين جسد الآخر وجسدي الخاص، بتأسيسي على إدراك أولي لجسده، بما هو موضوع حي مماثل لموضوعات فيزيائية أخرى.

يُميّز هوسرل نوعين من التركيب الانفعالي (Synthèse passive): تركيب المطابقة، الذي يمكنه أن يسمح بمماثلة موضوعات جديدة بناء على مصفوفة الموضوع الأصلي، والتركيب الانفعالي الذي يركز على التداخي الحدسي لمحتويين للوعي ينعطيان بصورة انفعالية لوعي جديد، وهما أساساً قاعدة الوحدة بالتماثل، بحيث لا يمكن أن يُدرك أحدهما من دون الآخر، بل إن أحدهما "منبه" على الآخر، والخط الجوهرى لمثل هذا التداخي الانفعالي، هو الانتشار القسدي، لأحدهما على الآخر، بالمعنى الذي يتبادلان فيه التسمية ويستردان معانيهما بالتبادل: مثل هذا التحصيل هو الجزئي في غالب الأحيان، غير أنه يمتد نحو مساواة أو هوية صارمة، وهذا ما يفسر سبب تملك جسد الآخر مباشرةً، عندما يدخل في حقل واعي دلالة جسدٍ حيٍ بالتحوّل انطلاقاً من جسدي الحي الخاص، إلا أنّ هذه البنية المنطقية للاقتران هي علاقة مجردة ينقصها، كما يعبر ريكور (Ricœur) عنه بـ"امتلاء التجربة الحية"¹، فالتماثل لا يقدم سوى المصفوفة الصورية التي تسبق الحياة الغريبة كما ينبغي، أيضاً، أن "يمتلئ" هذا الاستباق الفارغ، على الأقل، بتحصيل تجربة الآخر².

¹ ريكور(ب) نفسه، ص 209.

² Dastur (F), ibid. P93

* وهو الأمر الذي له تبعاته على ديكرت إذ يثبت في "التأمل الميتافيزيقي الثاني" بأنني حينما أرى في الشارع معاطف وقبعات مشابهة لما أرتديه، أنا أيضاً، فأحكم بأن هؤلاء أناس/بشر. في حين يتجه "التأمل الديكارتي الخامس" إلى الحديث عن تحصيل تماثلي للآخر. سيفهم هذا التماثل لا بما هو استبدال أو تحويل عقلي، وإنما بما هو "إدراك باسم التماثل"

د. دروب الرّد المضاعف، من أجل تاريخ بينداتي.

يتمثّل الرّهان الأكبر لتقومّ البينداتية لدى هوسرل في "رد الاعتبار لإمكانية عالم مشترك"¹، وهذا يعني: عالم موضوعي بما هو عالم الثقافة، وعالم بعامة يكتسي صبغة موضوعية².

إذا كان الرّد البينداتي تعميق للعديد من الفقرات التي تتعرض لها "التأملات الديكارتية" من الناحية المنهجية، فإن البينداتية، من الناحية التيمائية، تحتوي تاريخاً لم يُمكن الحديث عنه إلا بعد إجراء هذا الرّد على مستوى الذّكر والمخيّلة التي تشكل نقطة الدّخول إلى المستوى السيكلولوجي للفينومينولوجيا الترانساندانتالية، ومن ثمة الانفتاح على المستوى الأنثروبولوجي أيضاً، الذي يجري في مستوى درب عالم الحياة، ذلك أنّ التأمّل في الاشتراك البين-إنساني (Inter-humain)، يعني اعتباراً لهذا الوجود: الحيوان، المجنون، الطفل، البدائي الذين يرسمون حدود محيط جمع (Communauté) آخر، بحيث لم يعد محدوداً بمعيار الإنسان العاقل الذي يتمتّع بالكلمة والذي يقع في

=(Apperception par analogie)، حيث إن الإدراك لا يعني فعل الفكر وإنما ما يسميه هوسرل "اقتراناً" (Appariement) أو تزاوجاً (Paarung) والذي يفترض الجسد: التحوّل الإدراكي، موضوع السّؤال، حينئذ ليس هو التحوّل من فكر إلى آخر، وإنما، من جسد إلى جسد آخر. أنظر § 50 من "التأملات الديكارتية".

¹ Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 55.

² Courtine (J.F) : Heidegger et la phénoménologie, J.Vrin, Pris, 1990, P 360.

التاريخ وهو أوروبي، بل بأوجهه الشاذة¹، التي يندب
بناء على أساس الاستواء**.

رغم أن الآخر ليس أحد مواضيع الفكر المباشرة، إلا أنه فاعل حقيقي، على غرار
الأنا، إذ إنه يدرك الأنا كآخر غيره هو، علاوة على ما يهدف إليه من إدراك العالم بما هو
طبيعة مشتركة، فهذا الأنا وذاك الآخر يبينان مجموعة من الأشخاص القادرة على أن
تتصرف بدورها على مسرح التاريخ كشخصيات من الدرجة العليا كما يعين الآخر الأنا
على تجميع الذات وتثبيتها ومحافظةها على البقاء داخل هويتها، وهذا في إطار حلقة ما هو
خاص، بما هي ترانساندانتالية، ولكن، هنا، يُطرح سؤالٌ جدّ مهمّ، بل ومخرج في الوقت
ذاته: كيف يمكن حصول هذا الجمع؟

تتجلى صورة أخرى للبينذاتية، عام (1910-1911)، في مجموعة الدروس
الموسومة بـ "عيون المسائل الفينومينولوجية"²، ذات أهمية بالغة، بحيث لا تعني تأكيد

* هذا هو التحليل الذي قاد هوسرل إلى تأكيد انقشاع اللغز الابتدائي لتقوم الآخر في الأنا، مع إثارة مشكلة التشوّهات
التي تسائل هوية أنساق الظاهرات المُستقبلة، والتي تعيد إدخال حجة تعددية العوالم: عالم الصمّ (Sourd)، الجنون،
العالم البدائي، الحيوان، هل هو عالم كعالمي؟ لا بدّ، هنا، من استدعاء نظرية الاستواء (Théorie de la normalité)
من قبل النظرية التي تؤسس الموضوعية على البينذاتية، أي على اجتماع المقاصد القصديّة: ينبغي توفرّ معيار - وفي
نظام التقوم، لا يمكن له أن يكون إلا الأنا نفسه- ولأجل ردّ القصديات غير السوية إلى تغييرات القصديّة السوية.

Voir : Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité II, Traduction, Introduction, Postface et
Index par : Natalie Depraz, Coll : Epiméthée, P.U.F, Paris, 2001, §5, PP 238-242. Et
Appendice 12, PP 247-248.

¹ Depraz (N) : Introduction, In : Sur l'intersubjectivité I, P09.

** يرى هوسرل في أصل الهندسة بأن تكون مجتمع عاقل، قائم على أساس المعقولية، هو دعامة التاريخ الإنساني الذي
لا بدّ أن يبنّي على "اللغة الكلية" بما هي رابطة وأداة اتصال، فالإنسانية تتعرّف على نفسها في البدء بما هي جمع لغوي
بصورة مباشرة وغير وسائطية، ذلك أنه من الجليّ وبفضل اللغة أن يتحقّق أفق الإنسانية بما هو أفق اللاتناهي
المسترسل، وبهذا فهي تساهم أيضا [اللغة] في تأسيس جمع الناس العقلّ بحيث تقصي من تاريخها ومن تاريخ هذا الجمع
كلّ أنواع الشذوذ والنشاز وهذا لأجل الارتقاء إلى مقامات العقل والمعقول. تلكم هي الحالة التي تناسب تمام المعقولية
عند هوسرل. أنظر: المبحث الثاني من الفصل الرابع: "تاريخ الإنسانية، حياة في/ب الجمع".

² Voir : Husserl (E) : Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, 1^{ère} édition,
Traduction, Indication, Notes, Remarques et Index par Jaques Englisch, Coll : Epiméthée,
P.U.F, Paris, 1991.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

وجود تصوّر بينذاتية متناقضة مع الأولى، ولا حتى

وإنّما، يواصل هوسرل من خلالها، مواجهة دروب أخرى من فهم هذه البينذاتية في دروب غير متعارضة فيما بينها ولا حتى مع الدروب الأولى، بل هي متضايقة وتعتبر بمثابة منابع ثراء لإشكالياتها، ومن بين هذه الدروب ما هو مُمثّل بدرّب السيكلوجيا الفينومينولوجية.

يسمى هوسرل هذه الدروس بـ"دروس عن البينذاتية"، إذ توجد، هنا وهناك، مخطوطات تحمل إشارات متعددة إلى هذا الدرس: عن التطابق والردّ الموسّع، عن الردّ الفينومينولوجي بما هو ردّ بينذاتي كليّ، فالمكسب الرئيسي لهذا الدرس يكمن في تضمّن البينذاتية في الردّ الفينومينولوجي نفسه، هذا التضمّن الذي يسمح به هوسرل يسميه بـ"الردّ المضاعف" (Réduction double)، من حيث إنه يسعى إلى إبعاد كلّ ما لا يحصل القيمة الخاصة به وصلاحيته، بتأمّل تيار الوعي، بما هو ينعطي في تأمل أولّ، أي في التأمل الطبيعي، وبممارسة الردّ الفينومينولوجي لاحقا، وفي هذا المجال يلحّ هوسرل على ضرورة التخلّص من بعض الحدوس الفينومينولوجية، بل من جملة من أفعال الحدس كممارسة الإمساك، إعادة الذّكر والانتظار، إذ إنّ هذه الأخيرة ليست سوى جملة من الحالات المخادعة، وعلى ذلك يجدر توجيه النّظر نحو تيار الوعي، لتكميل الحركة الجديدة التي تنطلق، من جديد، من الموقف الطبيعي، حيث "نحن الآن"، حركة نظر حول معيشتنا "الأنا المتكلّم" (Je)، وهذا لأجل إتمام الردّ الفينومينولوجي من حيث هو ردّ مضاعف: حول الإدراكات، الإمساكات، الذكريات والانتظارات، أي على كلّ التجارب الداخلية والخارجية التي تؤدّي بواسطتها الطبيعة الفيزيائية للانعطاء بصورة حدسية، لأجل أن يغدو ما ينجلي متجليا بما هو كلّ تجربة تقبل ردّا فينومينولوجيا مضاعفا¹.

وبأبسط صورة فإنّ الردّ الأول هو ردّ يؤدّي إلى الحدس المحايت المحض، أمّا الردّ الثاني فهو الذي يمارس على محتواه وموضوعه القصدي، ومن هنا يوجد ردّ فينومينولوجي مطبق على المحتوى والموضوع القصدي لإعادة الذّكر، وهو ما يعني بأنه

¹ Ibid. § 34, P 189.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يمكن، في إعادة الذكر، إنجاز انتباه على خلفية الإدراك الأصلي خلفية الإدراك التي لا يُحمل عليها الانتباه، كما يمكن في إعادة الذكر، ممارسة ردّ فينومينولوجي، على الواجهة (L'avant-fond) والخلفية (L'arrière-fond)، لم يكن مُكتملاً في الإدراك الأصلي، والذي هو نفسه إعادة ذكر لردّ سابق¹.

هذه هي المعيشات التي كانت تطابقية يمتدُّ إليها الردّ، وهو ما يسمح للآخر بالتجلى كليتة من حيث تمتعه بالقدرة على الردّ والتقوم الذي أكونه أنا نفسي، فالتجربة الفينومينولوجية المضاعفة هي تجربة رديّة، بينذاتية لأول وهلة، كما يصبح الأمر أوضح ما يكون، في حال ما، إذا سُمِحَ لنا بالحديث عن فكرة غاية في الأهمية، وهذا محلّها المناسب.

بما أنّ الدرس، هذا، يعمل بالتضاييف على اشتقاق انشقاق مضاعف للوعي الإيغولوجي، الذي كان مدخله هو الردّ المضاعف نفسه: فإن هذه المضاعفة تطرح مشكل وحدة سيل الوعي مقارنة بوعي آخر، أي مشكل مرتبط بتزمين (Temporalisation) هذا السيل، الذي تجلّى مسبقاً في نواحي سنة (1905) باسم الفردنة (L'individuation)، والذي سيتجلّى من جديد بصورة محددة أكثر في نواحي سنة (1930)².

تتجلى صورة البيذاتية، هذه، في الأبحاث المونادية التي تحمل معنى التعدّد، ولاسيما التمييز ما بين ما يكشف عن التجربة الجسمانية المحضة ويتمّ سحبه من الدائرة النفسية، بحيث يكون على علاقة مباشرة مع الردّ الفينومينولوجي الثاني للبيذاتية، إذ يرتبط باشتغال على سؤال وحدة الوعي الإيغولوجي ومضاعفته، في وعي راهن، وعي مفكّر بالأخص، ولأن هناك مضاعفة أو تصدّع داخلي في الوعي الإيغولوجي في حزن السيل الزماني الوحيد فإنّه يمكن تحصيل أهمية الردّ البيذاتي الذي يخلق من السيل

¹ Ibid. § 34, P 190.

² Voir : Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité I, et : Méditations cartésiennes, Chapitre 5.

الزماني سيلا من الحضور المشترك (présence) التصور المونادولوجي الخاص.

إنّ منطلق تحصيل الآخرين، أنوات فينومينولوجية أخرى، هو كذلك إنّما حاصل، باسم هذا الرّد الفينومينولوجي المضاعف، تشكل تعدّدية من المونادات-أنا (Monades-Je)، ونقطة البدء في هذا هي التّطابق الذي يعطي في الرّد الفينومينولوجي بحيث لديه خلفيته الزمانية، على غرار كل معطى فينومينولوجي، إذ ينساق في وعي ينتمي إليه كلّ إدراك فينومينولوجي، بما هو فكرة معطاة (Cogitation donnée)، ولكن، في الوقت نفسه، يُعتبرُ التّطابق نفسه تجربةً للوعي الخاضع للتّطابق التي يمكن تطبيق الرّد عليها، إنه ردٌّ على ردِّ بحيث إنّ للانطباع (Datum) الفينومينولوجي المُكتسب خلفيته الزمانية والذي هو انطباع الأنا-المتكلم (Je) الفينومينولوجي¹، وعلى هذا يحدث ما يلي: لا يمكن للانطباع، الخاضع للتّطابق والفعل الملائم لإنجاز التجربة في حالة المطابقة، الانتماء إلى الأنا-المتكلم* (Je)، إذ لا يؤدي أيّ منفذ إلى هذا التيار، من المنفذ (Canal) الخاضع للمطابقة (المُطبّقن)، الذي ينتمي إليه التّطابق نفسه، وبالتالي، لا يمكن أبداً لانطباع أحدٍ ما أو لآخر أن يوجد في علاقة مثل علاقة أنّ أحدهما هو محيط الآخر، مع الأخذ بعين الاعتبار المحيط الزماني².

ينتمي فعل المُطابقة وفعل الطّبقة (Empathiser) إلى زمان واحد نفسه وفي الوقت ذاته يختصّ بهما وعي واحد، الوعي نفسه، بما أنّ المطابقة تَضَع المطبقن بما هو أنّ، بل وتضعه في أنها نفسه، ولكن، ومع هذا، لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار أنه يوجد أيضا أنّ مستحضّر (Présentifié) لم يتم ذكره، أي أنه استحضار يُطابق الآن

¹ Voir : Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité I, ibid. P 230.

* يمكن القول، أيضا، في هذا المجال بأنّ التّطابق الفينومينولوجي، هو التجربة الفينومينولوجية للأنا-المتكلم الفينومينولوجي، الذي ينجز في داخله تجربة الأنا-المتكلم الآخر وهذا ليس بتحصيل حاصل مثلما يتم التصريح بالقضية المماثلة للمطابقة الإمبريقية، بالنظر إلى أنّ إنسانا يكتسب فيها تجربة الآخر انطلاقا من حياة روحه، فهذا هو تحديد المطابقة الإمبريقية في عمقها.

² Voir, ibid. P 233.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

المُستَحْضَر، رغم أنه لم يكن سوى مستحضرًا، ه هوسرل، الـ Roons * فسيكون الآن المُطَبَّق، ايضاً، شيءٌ مُستحضرٌ وليس شيئاً محدوداً هو نفسه، وبهذا تكون، كلُّ من المطابقة، التي ليست هي الأخرى أمراً محدوداً، والمطبَّق متزامنين، زيادةً على أن أحداً ما (Un) لا ينتمي إلى محيط الآخر (Autre)، والعكس صحيح، كما لم يعدُّ يوجد أيُّ درب للاستمرارية الممكنة التي تؤدِّي من الأنا إلى الآخر، ومثل هذا الدرب يقود يقينا من الآن المستحضر إلى أن راهن وفعلي¹.

إنَّ الزَّمان المطروح في المطبَّق هو، إن كان الأمر يتعلَّق بالطَّبَقَة الإمبريقية، أنَّ مطروح إمبريقياً بما هو النقطة الزَّمانية الموضوعية نفسها، من حيث إنه الوعي الخاصي، ويتمُّ توسُّط هذا التَّماهي باسم العلاقة بالزمان الموضوعي للجسم (Corps) وعالم الأشياء، فإحساسي، فكري وإدراكي... الخاص والآن (Maintenant) الذي ينتمي إليها، أقوم بمماثلته مع مدرك عالم الأشياء بحيث يستقبلُ هذا الأخير تحديده الزَّماني الموضوعي، وهو بذلك يسقط طبيعياً في الرَّد الفيونومينولوجي².

إنَّ ما يتبقَّى، بعد ممارسة هذا الرَّد والقيام بتعطيل وجود الأشياء بما فيها الأجسام، زيادة على الصورة الزَّمانية لعالم الأشياء، هو كلُّ كائن فيونومينولوجي مردود إلى الخاص بي (Mon propre) إلى أنا-متكلِّم (Je) فيونومينولوجي، يشغل موقفاً إشارياً بما هو أنا-متكلِّم مدرك ومتذكَّر، مطبقن (Empatisant)، وبما هو رادِّ فيونومينولوجياً إلى ضمائر-أنا أخرى (Autres Je) مطروحة في المُطابَقَة، ومطروحة بما هي أنا-متكلِّم حادس، ذاكر [متذكَّر] ومطبَّق عند الاقتضاء، زيادة على أنه، بالنسبة لأناي-المتكلِّم (mon Je)، فإنَّ موضوعات الطبيعة التي تمَّ، من خلالها، تناول تجربة إمبريقية، تُردُّ، باسم تعطيل تجربتها، إلى دلائل لأجل بعض الاتصالات الرَّاهنة والفعالية للوعي، وإمكانات الوعي المعلَّة، المنسجمة³.

* مطعم قريب من غوتنغن Göttingen.

¹ Ibid. P 225.

² Ibid. P 227.

³ Ibid. PP 232-234.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

وبفضل المطابقة الطبيعية، تُطرح الأنوات-المتكلمة (Les je) المطبقة بما هي خاصة بأجسادها وتنتمي إليها، بما هي نقط-أوسط محيطات الأشياء التي تتسع إلى الطبيعة في شموليتها التي هي نفسها، بالنسبة إليّ، أنا (Moi)، والتي أدركها أنا أيضاً، وتطرح بالتالي تجريبياً* (Expérienciellemment).

في هذا الرد الفينومينولوجي، إذن، يكون كل شيء بالنسبة الأنا-المتكلم (Je) المطبق، دليل الاتصال بتجربة وممكنات التجربة التي تنتمي إليه والخاصة به والمطبقة فيه بواسطة الأنا (Moi) وكذلك بالنسبة لكل الأنا-المتكلم.

بهذا فإن الطبيعة، علامة على تنظيم يحتوي كل شيء، تحتوي على تيارات الوعي التي تتحصل عبر المطابقة في علاقة تجربة الأحاد (Les uns) مع الآخرين (Les autres)، وبالأخص، كل نقطة موضوعية وكل "متزامن" (Simultané) محصل موضوعياً – يطرح في شيء أحد ما أني (Mon maintenant) الحالي وأن كل أنا-متكلم آخر (Autres Je) – وكما لكل أن ماض، وكما لكل أن ماض لذكري مع كل أن ماض لذكر الآخر، كل أن زمان موضوعي – علامة بالنسبة لأجل ربط شرعي محدد كلياً، بحيث يجعل كل موناد أنا-المتكلم (Monade-je) في علاقة مع كل آخر (Autre)، وذلك اعتباراً من تعليقات الوعي المنسجمة بالتضاييف والمحددة كلية¹.

* يتحدث هوسرل صراحة عن هذه الفكرة في "المنطق الصوري والمنطق الترانساندانتالي" (1929): "... (و) حينما أعود، في الموقف الفلسفي، إلى أسئلة متعلقة بكثرة "أنماط تجلي"، آراء، أنماط الوعي المنقوّم... إلخ وذلك بهذه الصورة التي، من خلال أخذ كل ما هو موضوعي محض بما هو "ظاهرة" بما هو وحدة قصديّة متقوّمة، فإنني أجدني بوصفي أنا ترانساندانتالي. ألن أجد في حياتي الترانساندانتالية وحياتي النفسية، حياتي التي تشكل جزءاً من العالم، كما كان الحال بالنسبة للمحتوى نفسه؟" عموماً فإنّ هذه الفكرة تمتدّ إلى غاية التساؤل والبحث عن الذات الترانساندانتالية المتقوّمة، أي الآخر والعالم الموضوعي عموماً بما هما أساس علاقة الأنا بالعالم، بما هما أسس التكوين البيّناتالي الذي لا يمكن أن يُتقوّم من دونه تاريخ ولا جمع. Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, ibid. § 96, P 320.

¹ Husserl (E) : Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, ibid. PP § 39, PP 208-210.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

ينبغي إذن استدعاء الإحضر بواسطة الأدل

وهذا بواسطة إدراك تناغم السلوك الذي يُستحضر به الآخر بالنسبة لي من أجل تأكيده وإعطائه صلاحيةً أنطولوجيةً لا تتقوم من دونها أيّ "حجة" لواقعية الآخر، ولكنها تكمن في ضرب بسيط من مضاعفة الأنا.

يتناول هوسرل، بصورة مباشرة هذه "المهمة الصعبة" لكي يبين كيفية إمكان الإدراك التماثلي للآخر، ولأجل ذلك، ينبغي استحضر سلوك الآخر وحركته التي رغم أنه متغير على الدوام، فهو منسجم معها، أو على الأقل عليه أن يكون كذلك، لو كان الآخر موجوداً حقيقةً وليس مجرد نسخة لي، و إذن، بالتوجه من الوجه "الفيزيائي" الذي يمثله، لي، الآخر فأنا أثير صورته النفسية: إنه النفسي "الحاضر" الذي يتعلّق بالدليل النفسي "الغائب"، ومن ثمة توجد، كما يقول هوسرل، "إمكانية بلوغ غير مباشرة ولكنها حقيقية لما هو متعذر البلوغ مباشرة وفي ذاته-نفسها"، شرط أن يكون الحاضر مباشرة هو الأنا وما هو مُشارٌ إليه، فقط، بصورة متلازمة في حركيته، هو الآخر، فإن ذلك يتضمّن أنه مماثلٌ لما ينتمي إليّ، لجسدي (Mon corps de chair) وبالتالي يتجلى في دائرة انتمائي باسم التعديل القصدي لأنائي.

يكتب هوسرل، بصورة مخالفة، "يتقوم موناذٌ آخر بالإحضر في موناذي"¹، وهكذا يوجد تواصل مع ما حدثَ في دائرة إدراك الشّيء: إذ ينبغي أيضاً، هنا، أن يكون هناك إثبات متعلّق بالتلاؤم، كي يشهدَ الشّيء واقعيته الموضوعية ولا يختلط بوهم ذاتي ساذج، وفي كلتا الحالتين فإنّ التضاييف هو علامة الواقعية والصلاحية الأنطولوجية لتجربة اللاأنا (Non-moi)².

¹ Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. P 97.

² Dastur (F) : Dés mathématiques à l'histoire, P 94.

لقد تمّت مقارنة هذه النقطة في سنوات (30)

تحويل لإشكالية البيذاتية، المفهومة وفقا للصورة الأولى بمفاهيم موندولوجية، حيث تبدو، على العكس، فكرة أن الآخر مشارك (Coprésent) أصالةً (Mitgegenwärtig) أو في سيلٍ وحيدٍ، مطابقٍ ومترمّنٍ حيث أحضر أنا نفسي.

ففي سيل القصدية الحيّة، حيث ترتكز الحياة على ذات إيغولوجية يجد كلّ أنا آخر، نفسه متضمّنًا قصدًا بصورة مسبقة، على ضرب الألفة وأفق الموانسة، منذئذٍ ورغم وجود طبيعة كليّة واحدة للشئانية بما هي وحدة تساقق مغلقة على نفسها، فإنه لا يوجد سوى تساقق فيزيائي وحيد، يشكّل جمعًا لكلّ الأرواح "متحدة كلّها، لا خارجيا، بل، داخليا، باسم الاختراق-المشترك قصدًا الذي تشكل، جديًا، فيه حياتها جمعٌ، ومن دون شكّ، فإنّ هذا لا يعني حياة البعض من أجل حياة الآخرين ولا حتى بدلًا منهم فكلّ واحد يوجّه حياته الخاصة.

ليس المقصود من أفق الموانسة مشاركة القديسين لكل روح مردودة إلى داخليتها الخالصة ووجودها-لأجل-ذاتها-و-في-ذاتها (Son être-pour-soi-et-en-soi) حياتها الأصلية الخاصة، غير أنّ السيكلوجيا الفينومينولوجية لم تعد هي ذلك الموقف الطبيعي الذي يتأمّل النفس بما هي ماهية مموّعة في جسم، وقد حقّقت الفقرة 71 من كتاب "الأزمة"، في هذا المجال تقدّمًا كما ينبغي لمسلمة طبيعية لن تكون، وفقا لها، السيكلوجيا المحضة سوى سيكلوجية الأنفس الفردية بفضل ما يتّجه إليه هوسرل ممّا يلي: "البشر/الناس (Les hommes) خارجٌ أحدهم عن الآخر، إنهم وقائع منفصلة، وإنّ فدخالهم النفسية منفصلة أيضا"¹، وإنّ ما هو، في الموقف العالمي-الطبيعي، لعالم الحياة قبل الإيبوخي، هو خارجيّة متبادلة بسبب موقّعة الأنفس في الأجساد، فإنّ هذا يتغيّر بالإيبوخي إلى داخلية محضة متبادلة قصدًا، ويخلص هوسرل إلى القول "بهذا فإننا نرى أنفسنا، على ما يبدو لي متفاجئين جدًّا، أنه بواسطة التطور البسيط لفكرة السيكلوجيا

¹ Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 71, P 277.

الوصفية، التّأثفة إلى ترك الماهية الخاصة بالنفس لقلب الإيبوخي الفيونومينو-سيكولوجي وردّه إلى إيبوخي وردّ ترانساندانتاليين¹.

ومنذئذ تتميّز البيذاتية بأنّها سيّالة بالأصالة ومتدفّقة، وبالتالي، يمكن القول بأنّ الفكرة الخاصة بدرب السيكولوجيا الفيونومينولوجية لانشقاق داخلي في الأنا، بما هو سيل من المعيش، تجعل فهم البيذاتية ممكناً بمفاهيم المشاركة في الحضور للأنا والآخر وتسمح بالتخلّص من وهم الدّرب الديكارتية، الذي ينزع إلى حضور آخر إمبريقي خارجي ومنغلق مونادياً على نفسه، والذي ينبغي إلحاقه، من بعد إقصائه من الدائرة الأوّلانية، بمساعدة تحصيل مماثل.

يقوم هذا الأخير [الدّرب الديكارتية] على التّظليل، بالنّظر إلى كون الآخر، وفقاً للدّرب السيكولوجي، مُعطى منذ البدء بما هو حضور مشارك أصلي، إنّهُ مفهوم الأوّلانية نفسه أو دائرة الخاص التي توجد في انثنائها الديكارتية الخاص مترحّزة، وقد تطرّق هوسرل لهذا المفهوم في الفقرة 44 من "التأمّلات الديكارتية"².

إنه، إذن، الضّرب الجديد من الذاتية (Subjectivité)، الذي ليس هو الذاتية الأنوية (Subjectivité solipsiste) الديكارتية، بل هو الضّرب اللّيبينيزي للمونادولوجيا، أي نظرية ترانساندانتالية لاتصالات الأوعية [جمع وعي] (Consciences) الفردية، وهو كذلك لأنّ ذاتية الآخر، التي يسميها هوسرل على الدّوام "ذاتية غريبة" (Subjectivité étrangère)، ليست جزءاً مما يمكنني إدراكه أصلياً حتّى لا يمكنها أن تصير مضافاً قصدياً لسيل وعيي الخاص: ولأنّ الآخر لم يُعط لي أبداً بصورة مطلقة وأصلية فلا يمكنه أبداً أن يصير مضافاً موضوعياً، الأمر الذي يتضمّن، رغم ذلك في الوقت نفسه، أنه يمكن أن يكون اجتماعاً ترانساندانتالية للدّوات.

¹ Ibid. § 71, P 287.

² Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 44.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إنّ الرّد الفينومينولوجي الكليّ جدير بتوجيه .

حياتي الخاصة، تحديداً، لأنها لن تكون أبداً منصهرة في حياتي ومعها، وفي حقيقة الامر استحالة الانصهار هذه هي في الوقت نفسه أساس الجمع (Communauté)، وبمعنى آخر فإنّ التّجاوز "الداخلي" للنزعة الأنويّة، التي مارسها هوسرل، هو نفسه ولوجٌ إلى الآخر، كما أنّ التّحليلات المستطردة لـ "التأمّل الخامس" تحمل القارئ من الأحادية الأنويّة المتصاعدة إلى نظرية في الجمع قائمة على هذا الأساس الترانساندانتالي، بما أنّها أنشئت على هذه القاعدة، وليس هذا الأمر ممكناً إلاّ إذا كانت القصدية الأحادية الأنويّة قادرة على خلق نوع من المنفذ أو المدخل، من ذاتها، إلى قصدية الآخر، وبلغة أخرى، لو كان المعنى المتقوم من قبل الأنا-نفسه هو معنى صالح بالنسبة للآخر .

إنّ ما يلفت الانتباه، في فينومينولوجيا هوسرل البيذاتية، أنّها تؤسس لنظرية الجمع واجتماع الذوات بفضل هذا الاشتراك القصدي الذي يتقوم ذاته قصدياً واجتماعياً ليشكل عالماً موضوعياً قائماً على مبدأ الصلاحية الموضوعية للعالم الخارجي المتقوم داخلياً، ومن ثمّة تقوم البيئة الإنسانية، وبتحديد أكثر عالم الثقافة، الذي تحيا فيه التجمّعات المنفصلة، المتميّزة بالتعدّد، بحيث يفهم كلّ إنسان نواة ثقافته الخاصة وآفاقها الخفية من حيث يمثّل، الإنسان، ذاتاً من هذا الجمع المنخرط في التاريخ، وفي الوقت نفسه يمكن لكلّ إنسان فهم الخيط الناظم، خيط السير الذي يقود الوحدة الإنسانية نفسها في المسار نفسه.

يمكن، في الواقع، الاعتبار بأنّه ليس للدائرتين أية نقطة التقاء، وأنّ كلّ واحدة تعيش في عالم مستقل، الأمر الذي يدفع إلى الالتزام، بمعنى ما، بنظرية الاستحضار: إن لم أدخل الآخر، بما هو كذلك، أي ذلك الذي تجعل منه معيشاته مركز العالم المتماهي بنبويّا مع عالمي، هذا العالم وكلّ الموضوعات التي يحتويها وبالأخص الجسد الخاص بالآخر المعيش بما هو مركز هذا العالم، فهي، معيشات الآخر، متعزّز على الأنا بلوغها، ألا يمكن أن تكون هاتين الدائرتين منفصلتين بهوّة يتعزّز عبورها؟ إنّ عبور هذه الهوّة، سيكون في الواقع، بمثابة أن يضع الأنا نفسه بدلاً من الآخر، وهو ما يمكن القيام به خيالياً لا واقعياً: بحيث يمكن للأنا أن يتخيّل بأنّه ينتقل إلى الفكر هنالك، هناك حيث يكون الآخر

وكيف يرى الأشياء انطلاقاً من "هنا" هـ « Ici » الآخر (Le « Ici » de l'autre) بما هو بالنسبة له، يختلف مطلقاً عن "هنا" الذي سيكون خاصاً بي إذا كنت هناك (Là-bas)، فالتجربة التي أقوم بها مباشرة عن الآخر هي، مع ذلك، ليست تجربة لجسد (Corps) قاصر ذاتياً حتى يتوجب عليّ بواسطة الاستدلال القياسي وبالتالي بصورة غير مباشرة، امتلاك نفسية مماثلة لنفسيته، بل لجسد حيّ كما لو أنه جسد آخر¹.

هذه هي الفجوة الموجودة بين التجربة الواقعية التي أقوم بها عن الآخر بما هو معطى، مباشرة، عينيّاً، بما هو جسم، وثنائية العوالم التي تتساق عن اختلاف جسديّين، جسد الآخر بما هو جسدٌ بالنسبة إليّ وجسدٌ بالنسبة إليه، واللّغز هنا هو لغز التّطابق، الجسد المدرك من قبل الأنا بما هو جسد الآخر مع الجسد المدرك من قبل الآخر بما هو جسده الخاص، إنّه لغز الجسد نفسه بما هو قابل لمقصدَيْن مختلفين، والحال أن هذا اللّغز، كما يحدده هوسرل، "لن يكون إلاّ إذا كانت دائرتيّ الأصالة متميزتين"، وهنا حيث تجربة الآخر بما هي غريبة عن دائرتي تقودني إلى إثبات عالمه وعالمي، كما لو أنّ الأمر لا يتعلق، في هذا، بتكوين سيكولوجي أو زمني، بل بتكوين ترانساندانتالي، من الممكن أن تقع في المستوى الذي لا تزال فيه الدوائر غير متميزة، في هذه اللّحظة السابقة بالمعنى المنطقي لا اشتراك الـ "عينه" (Le même) و"الآخر" (L'autre)، لالتحام الجسد الحاضر والنفسية (Psychisme) المستحضرة فيه².

إنّ مستوى هذا الالتحام هو مستوى التجربة الواقعية الملموسة للآخر بما هو مشاركة الحضور مع الأنا، في الإدراك المفهوم بالمعنى الواسع، أي بما هو حاضر ومُستحضر في الوقت نفسه، وهذا المفهوم الواسع للإدراك لا يصدق فقط على الآخر وإنما على إدراك كلّ جسد مكاني يسبق اللّامعطى، بالضرورة، انطلاقاً من المعطى ليكون إدراكاً لموضوع لا لمجموعات متفرّدة فقط.

¹ Voir : Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité I, ibid. P 79.

² أنظر ريكور (ب): الذات عينها كآخر، نفسه، ص ص 215.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

هذا ما يتضمّن بأن الحضور والإحضر غير
هو كذلك، يجمعُ في ذاته عناصر حاضرة وعناصر مُستحضرة، والأمر نفسه يصدق على
مفهوم الآخر الذي لا يمكنني إدراكه إلا بما هو جسدٌ تابعٌ في الأنا الآخر، الذي ليس لديّ
حضوراً عنه إلا بما هو مستحضراً لنفسيةٍ غريبةٍ وليس بما هو علامة أو مماثل لهذا
الأخير، ذلك أنه حينها سيكون هناك جسديّين للآخر الحقيقي وفي عالمه و"صورته" في
جسدي، ما يتضمّن بأن إدراكي لن يكون إدراكاً "للشيء نفسه" وإنما لصورته، وفي ذلك
مخالفة لمبدأ مبادئ الفينومينولوجيا، الحدس، من حيث يأخذنا إلى تمييز الظاهرة والشيء
في ذاته الذي طالما حاربه هوسرل، وهو السبب الذي طالما ألحّ لأجله على أن "الجسد هو
نفسه، إنه ينعطي إليّ بما هو هناك وله بما هو هنا، بما هو "جسدٌ مركزي" ومنظومة
طبيعتي هي نفسها منظومة طبيعة الآخر"¹، ممّا سبق ورغم أن الآخر ينتمي إلى دائرتي
أصالة مختلفتين، فإنّ عينية (Mêmeté) جسد الآخر التي تؤسّس هويّة الطبيعة بالنسبة
للأنا وبالنسبة للآخر هو ما يدحض نظريّة تعدّد العوالم لصالح تأسيس عالم وحيد مشترك
في الكلّ.

العالم الوحيد هذا قائم على أنه يمكنني التمييز ما بين تجربتين: تجربتي وتجربة
الآخر، ولكن ليس بما هما منفعتان على عالمين خاصّين، بل بما هما متصلتان بطبقتين
مختلفتين لنويم، لموضوع قصدي، أي طبقة معيشة أصلياً أو عينيّاً، وطبقة معيشة بما هي
مستحضرة، أي بما هي حاضرة بالنسبة للآخر، ولأنّه يمكنني أن أتقوم في أناي أنا آخر
(Autre ego) فإنّه بإمكانني، بالضبط، اعتبار الطبيعة المنعطيّة إليّ في تجربتي الشخصية
بما هي طبيعة موضوعية صالحة لكلّ الذوات، فلا يوجد، في الواقع، أي موضوع حقيقي
إلا إذا كان موجوداً بالنسبة لأكثر من أنا، إلا إذا كان نقطة التقاء قصديّة مُختلف الأوعية
(Les consciences): إنها البيّناتية التي تؤسّس، في نهاية المطاف، الموضوعية
الحقيقية².

¹ أنظر ريكور (ب) : الذات عينها كآخر، ص 214.

² Voir : Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, ibid. §96.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

العلاقة، إذن، بالعالم الموضوعي تقوم على رد الاعتبار للتبادل القسدي ما بين الأنوات (Les moi)، وبما أنه، وفقاً لنظرة أحادية القطب، يتمّ تقوّم الآخر بما هو آخر في الأنا، فإنه لا يمكن الحديث عن الجمع إلاّ بناءً على عملية تبادلية بين الأنا والآخر، إذ يكون الآخر وفقاً لها آخراً بالنسبة للأنا ويكون الأنا، فيها، آخراً بالنسبة لآخر أيضاً، وبالتالي، فالآخر بما هو جسد حيّ غريب، أي بوصفه جسداً مختلفاً عن الجسد الخاص يتجلّى في دائرة انتمائي الأوليّة: إنه عنصر من طبيعتي أو "عالم" ي (Mon « monde) غير منفصل عني، ولكن بما هو جسد حي غريب معطى على طريقة الهناك (Illic/Là- bas) فعندما ينعطي جسدي الخاص على طريقة الهنا (Hic/ici) يقوم باستحضار نفسانية غريبة ينعطي له، من خلالها، هذا الجسد على طريقة الهنا المطلق المماثل لجسدي، إنه يكتسب باستحضار "دلالة عضوية متواجدة في "عالم" آخر مماثل لعالمي الأولي"، أي أنّ ما يحضر في عالمي الأولاني لا ينتمي إليه بل يقصيه، بما أنه يستحضر "مركزاً" آخر غير ذلك الذي أكونه أنا بالنسبة لي¹.

إنّ هذا المشروع، في ردّ الآخر إلى العين (Même)، التي تستند إلى حقوق الغيريّة مثلما كانت متبّعة على مدى "التأمل الديكارتي الخامس" هي الثمن المدفوع لأجل تأسيس الجمع إذ يكرّر هوسرل هنا الإيماءة الفلسفية بامتياز، هي إيماءة أفلاطون (Platon)، لأجل حفظ إمكانية الجمع التي هي أيضاً إمكانية حقيقية صالحة لكل ضد هجوم النزعة النسبية²، وبهذا فإنه يلزم تقوّم "الموضوعية الطبيعية وموضوعية الجماعات التاريخية في الذاتية الداخلية، ومنذئذ فالأمر متعلّق بعملية التّواصل فيما بين الذات، بإنشاء شبكة داخلية من الممكن أن تتولّد عنها طبيعة عامّة لكليات تاريخية ملموسة"³.

¹ Husserl (E) : Méditations cartésienne, ibid. PP 100, 102.

² Voir ; Husserl (E) : la philosophie comme science rigoureuse, ibid.

³ ريكور (ب): من النص إلى الفعل (أبحاث التأويل)، ترجمة: برادة محمد وبورقية حسان، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (ب ب)، 2001، ص 40.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يقود مسار هذا التأمل الطويل، مفارقة،

(Théorie de la communauté) المؤسسة فيها وانطلاقاً منها [من الانوية]، وهو الأمر الذي ليس ممكناً إلا إذا كانت القصدية الخاصة بالذات أنوية¹ تجد في نفسها مدخلاً إلى اللاأخصوي (Non-propre)، إلى الآخر، وإلا إذا كان المعنى الذي يُنقوّم في الأنا هو في الوقت نفسه معنى بالنسبة للآخر، وهو الأمر الذي يفترض تزامناً ممكناً للأوعية [جمع وعي]، وفي الأخير يفترض صيغة زمانية مماثلة لكل الذوات: إنها دائماً البنية الأساسية للزمانية التي تقيم هنا في "المطلق القطعي".

¹ Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité II, ibid. § 4, P 232.

تقتضي الحقيقة الزمانية فهماً جديراً بالتحصيل في أفق الزمان والتاريخ، ولهذا فإن مساءلة ما هو الزمان وما هي الزمانية يؤدي إلى مساءلة الوعي وحقيقته، فافتراح التركيز على بحث الحاضر الزماني من بعد رده ومدى علاقته بالماضي وارتباطه بالراهن يجعل البحث مواجهةً لأسئلة آليات فهم هذا الزمان وكيفيات انعطائه الفينومينولوجية، فبفهم فينومينولوجيا الوعي الملتحم بالزمان في صورتها الهوسرلية يمكن، فهم الفلسفة التي لا تستسلم للمقاربة إلا من خلال هذا السؤال للحاضر في علاقته بأبعاده وأنماط عطائه.

إن فينومينولوجيا الزمان هي النقطة المفصلية التي يلتقي عندها تاريخ الذات بالآخر وحتى العالم الموضوعي، إذ تُشكّل مقاماً من مقامات التفكير في مدى وعي العصر الخاص بالفكر الذي يُطلق عليه تسمية "الفلسفة الذاتية الترانساندانتالية"، فتحليل الوعي بالزمان يقود بحث الذات (Sujet) الترانساندانتالية إلى نقطتها القصوى التي تدلّ، في الآن معاً، على اكتمالها وانفجارها، أو بالأحرى تمزقها، ذلك أن فينومينولوجيا هوسرل تمثل لحظة الاكتمال من حيث هي، في الوقت نفسه، لحظة اشتغال، لفلسفة الوعي.

يُعتبرُ الزمان أحد الموضوعات التي تعهّدت الفينومينولوجيا الهوسرلية بدراستها، بحيث كان اهتمامها الرئيس في سنة (1905) تحليل واستكشاف حقول المعطيات الحدسية الدنيا: الحس، المادة، الشيء، المكان والانطباع الزماني في "دروس الفينومينولوجيا من أجل الوعي الحميم بالزمان"* بحيث مرّت التحليلات الفينومينولوجية فيما قبل هذه المرحلة، كما يصرّح هوسرل، بنوع من "صمت الوعي" لا يمكن فهمها إلا بفهم الترابطات الانفعالية والفعالية للزمان الكلي في علاقته بالوعي، ذلك أن لفظة "الزمان" نفسها مجازاً يشير إلى "حركة" هذا الانفعال بالنفس، فالزمان مفهومٌ كغيره من المفاهيم،

* تحمل الدلالة الألمانية لعبارة "Zeitbewusstsein" معنى الالتحام ما بين الوعي (Bewusstsein) والزمان (Zeit) بحيث يسجل غياب كل نوع من أنواع المسافة والابتعاد ما بينهما، وهذا بناءً على كون الفينومينولوجيا تصدق على الوعي وتجلياته لا غير، ما يعني بأن وصفها ينشغل، أولاً وأخيراً، بزمان الوعي لا الزمان الموضوعي أو غيره ممّا تستبعده الدراسة الوصفية للفينومينولوجيا. أنظر: ريكور (ب): الزمان والسرد، ج3، (الزمان المروي)، ترجمة: سعيد الغانمي، مراجعة: جورج زيناتي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، 2006، ص 34.

مُستلهمٌ من الميتافيزيقا الغربية عموماً ولاسيما الأخرى من مثل: الفعل، الانفعال، الإرادة واللاإرادة، وبصورة ما فإنّ الفينومينولوجيا تحمل تصوّراً نوعياً للزّمان.

أ. الكليّة الزّمانية:

تتحقّق الصّورة الكليّة للتركيب الترانساندانتالي الزّماني المحايث بصورة منفصلة في الوعي الدّخلي المستمرّ للزّمان، وهذا بناءً على أنّه لكلّ حالة معيشةٍ ديمومتها، ولكن مع تمييز مدّة تجلّي الشّيء في الوعي الدّخلي عن تجلّيه في العالم الخارجي المفارق من حيث هي مدّة موضوعية بحيث من الممكن تقسيم هذه الديمومة (Durée) إلى فترات متمايضة بخلاف ديمومة الوعي المحايثة*، ومن هنا ينجلي اختلاف ما بين الوعي القصدي والوعي المطلق، فيبدو بأنّ الأفعال القصديّة تنبثق "في الزّمان"، في حين أنّ الوعي المطلق تحصيلٌ للزّمان لم يعد، هو نفسه، في الزّمان.

يتمّ في الصّورة الزّمانية هذه، وفي حضنها، تقوّم المُثليّات (Idéalités) التي تكتسي قيمةً "كليّة الزّمان" (Omnitemporelle)، بحيث إنّ بدايتها ذات فاعلية "كليّة الزّمان" من قبيل الوعي، هي طبقةٌ قبل-تأمليّة كاملة تُدعى بـ: طبقة التركيب الانفعالي، إذ تدخل في حقل التحليل الترانساندانتالي بما هو خلفيّة وأفق تاريخي للتّفكير، وبناءً عليه فالزّمانية، التي تتقوّم الصور المُثليّة الواعدة بتفكيرها لا تسمح بنسيانها، وفي هذا تأويل لاستثمار كانط من الناحية الزّمانية انطلاقاً من الدّور الآيل إلى التّخيل المتعالي الذي يُعتبَرُ

¹ أنظر: دريدا (ج): الصوت والظاهرة (مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل)، ترجمة: إنقرزو فتحي، ط1، المركز العربي الثقافي، بيروت، 2005، ص ص 137-138.

* لا بدّ من تمييز الديمومة الموضوعية عن المحايثة منها، بما أنّ الديمومة المحايثة تتدفّق وفقاً لمراحل زمانية خاصّة بها، في الوقت نفسه الذي تكون بما هي حالات لحضور الشّيء نفسه، فحالات حضور الشّيء في الوعي [المكعب مثلاً] هي نتيجة الوحدة التركيبيّة لا نتيجة الأفكار المفكّر فيها التي يلتصق بعضها مع بعض في الخارج.

قدرة تركيبية للروح، وبهذا الفارق الموجود والأساس والفهم اللازمانيين¹.

إنّ التركيب الزماني الكلي، إذن، ناتج عن الوحدة الكلية للوعي نفسه الذي يقصد الشيء الواحد في تجلياته المتعددة والمتغيرة، ولكن بما هو "محايت" لتيار الوعي، أي أنّ حالة وجوده في الوعي هي نفسها هويته، إنّها مُحايثة الوعي، من حيث إنّ الشيء ليس بعنصر واقعي، بل تحقّق لـ "معنى" الشيء في الوعي أو، بالأحرى، الوجود المثالي له من حيث هو موضوع قصدي، أي "المعنى الموضوعي" (Le sens objectif) باسم "الإجراء القصدي" (Intentionale leistung)، ومهما تعددت مظاهر الموضوع - كثرة أو إضافة - بموجب أنّ عملية "التركيب" هي عملية انفعالية محضة يقوم بها الأنا في نشاطه: "المفارقات والمنتاقضات تُعتبر صوراً لـ "التركيب"²، وفي لكن الوقت نفسه تقوم حياة الأنا كلّها على هذا "التركيب" القائم لا فقط على تأليف متغيرات ومتعدّدات الشيء نفسه بما هو مُدرك، بل القائم على لمّ شمل الحياة النفسية بما هي موحدة في صورة "الكوجيتو الكلي" (Cogito universel) الذي يقوم على تأليف الحالات الفردية للوعي كلية بوصفها مختلفة ومتعددة وقائمة على فعل التأسيس³.

إنّ فعل التأسيس، الذي يكتسب أهمية كبرى، يُعتبر مفهوماً مفتاحياً، بما هو "التتابع الزماني للتكوين، فكلّ حالة فردية، يمكن تصوّرها، لا تطفو إلاّ على أساس الوعي الشمولي والموحد"⁴، الأمر الذي يسمح باعتبار "الكوجيتو الكلي" حياة كلية موحدة بصورة لانهائية ولامحدودة تتجلى دفعة واحدة، كما أنّ صورة التركيب الكلي التي تعمل على تحقيق إمكان التركيبات الأخرى، بما هي الوعي المحايت للزمان، تتلاءم مع "الديمومة

¹ Kelkel (L) et René (S) : Husserl, ibid. P 70.

² Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. §18.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

المحاينة¹* نفسها ليتها تأملها بناءً على كونها جملة² ولكن داخل الأفق اللانهائي والدائم للزمان المحايت².

يمكن الاستنتاج، من ذلك، أن هناك تصوّرين للزمان نهائي ولانهائي، أوبالأخرى، الوعي بالزمان والزمان نفسه، الأول هو الأحوال الزمانية لتجلي الزمان، القائمة على الكثرة وحتى التناقض، أما الثاني فالزمان بما هو حالة الوعي القصديّة الأبدية³، وبذلك فتمّة تطابقاً أصلياً ما بين انسجام الوعي مع موضوعاته ومدى قدرته على رؤية هذه الموضوعات والتجلي عندها وبين التاريخية المحاينة التي هي التسلسل الأصلي لهذا التجانس وهذا التجلي، وهو ما معناه بأنّ الزمان الذي تشتقّ التاريخية منه زمان بلا نقص، إنّه زمانٌ يحيط بنفسه ومُزامنٌ لها، فالإحاطة (Appréhension) تشكل وحدة تُعطى فيها العديد من الأصوات، وهذا ممكن فقط لأنّ التتابع في السيرورة يكون من دون بقايا" ليشكل مجموعة واحدة، الواحد بعد الآخر في الوعي، غير أنّها تقع كلها في فعل واحد هو نفسه فعل الكل، مثلما يستلهم هوسرل فكرته من شتين (Stern).

من هنا يمكن القول بأنّ الأنا الكلي يُمثّل جملة فعاليات متقومة (Activités
constituantes) تتدفق فيها الحياة بما هي تساوقة يُشكل وحدة التكوين الكلي له [أي
الأنا]، في شكل تقويم ذاتي: إنّها وحدة تاريخ الأنا⁴.

* إنّ الاعتقاد الطبيعي في الواقع المستقل للزمان الموضوعي، يتخذ الزمان المحايت لمعيش الوعي بوصفه تمثلاً مشتقاً، إذن وبعكس الزمان الموضوعي على طريقة المرأة، بحيث يسمح، هذا الأخير، بالانتهاء إلى تزامنية الآن الموضوعي والآن الذاتي بناءً على افتراض تموقع الفعل الإدراكي في الزمان المحايت بالطريقة نفسها التي يتموقع بها أن الموضوع المفارق المدرك في الزمان الموضوعي. هذا الزمان الموضوعي المتمثّل في الزمان المحايت هو "الزمان" الذي ميّزه برغسون (Bergson) عن الـ "ديمومة" (Durée)، إنّه نسق انتظام زمان مقدوف في المكان ويسهم، موضوعياً، في تحديد الهوية الفردية لحدث بالنظر إلى أحداث أخرى.

¹ Voir : Bernet (R) : La vie du sujet, (Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie), 1^{ère} édition, Coll : Épiméthée, P.U.F, Paris, 1994, P226.

² Voir : Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid.

³ Ibid. § 18.

⁴ Ibid. PP 128-129.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

وإذا كان التعاقب والتزامن من القوانين السببي يختلف تماماً بالنسبة للوعي وحياة الوعي، بل إنه من الخطر استعمال مفهوم "السببية" (Causalité) الذي لا يبد من استبداله بمفهوم "الدفع" (Motivation)، وهذا في مستويات الدائرة الترانساندانتالية، التي يحكمها سيل متدفق: "الصورة الكلية للسيل" بما هي وحدة اندماج العناصر الخاصة من ناحية تدفقها هي ذاتها، في تيار واحد يربط جميع العناصر كما يحكم كل عنصر خاص، هذا هو المقصود بالدفع من حيث هو القانون الصوري للتكوين الكلي الذي يتم بناءً عليه تقوم السيل الزماني الكلي: ماضي، حاضر ومستقبل بصورة مستمرة ووفقاً للبنية الصورية للوعي القصدي وموضوعه المضاييف له.

لو كانت "الزمانية" (Temporalité) تحديداً لما هو محتوى في الزمان فإنه لا يبد من الانتهاء إلى أن الوعي المطلق ليس زمانياً وهذا ما يضطلع به هوسرل إذ يرى بأن الـ"محمولات" (Prédicats) الزمانية كـ الـ"آن" (Maintenant) الـ"قبل" (Auparavant) الـ"متتابع" (Successivement) الـ"تزامن" (Simultanément)... إلخ لم تعد لتتطبق على الوعي المطلق نفسه، وإنما فقط على الموضوعات الزمانية المحايثة مثل المعيشات القصدية للإدراك، ومنه فإن علاقة التقوم التي تربط الموضوعات الزمانية المحايثة بالوعي المطلق لا تلغي الفارق/الاختلاف الأساسي ما بين زمانية الأفعال القصدية ولا زمانية الوعي المطلق، فهذه اللازمانية للوعي المطلق في الحقيقة هي زمانية أخرى، بالنظر إلى زمانية الوعي الذي يقع ما بعد المعيشات القصدية وهذه الزمانية الأخرى هي صورة حياة الذات نفسها وهي مطلقة بالمعنى الذي تكون فيه غير قابلة للرد إلى معيشات قصدية لهذه الذات.

إن ما يجعل الأنا التأملي لازمانياً هو كون الزمان المحايث لهذا الأخير مُمَوَّضَعً بالتأمل، إذ يتجلى السيل في ثباته، الأمر الذي يعبر به عن هذه اللازمانية (Intemporalité) بتعبير الفو-زمانية (Supratemporalité) كما لو أنه، أي الأنا التأملي، غير موجود في الزمان، وهذا بما أنه لا يمكن إعطاء الاعتبار للذات التي لا تتجلى سوى بما هي متقومة، إذ يتجه، في دروس (1905) مؤلف كتاب الوعي الحميم

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

بالزّمان، في أوّل تماثل التجربة، تلك التي تؤكّد مبدئاً
ليرى بأنّ الزّمانَ في الوقت نفسه ثابتٌ وسيّالٌ (Immobile et fluant)، ففي السّيلِ
زمانٌ، زمانٌ ثابتٌ بإطلاق، موضوعيٌّ ومتطابق (Identique) إنّه الزّمان المتقوم.

في المقابل يغدو الأمر، وعلى غرار كانط بصورة كليّة، في اتجاهه إلى القول بأنّ
الزّمان والإيغو [الأنا] ليسا موجودان "في" (Dans) الزّمان، بأنّهما ليسا، كما يصوغه
هيدغر، "داخل-الزمان" ¹(Intratemporel)، فإن يكون الأنا (Ego) خارج الزّمان أوفيمًا
وراءه لا يعني أبدًا بأنّه أبديّ وخالد بل معناه بأنّه "كليّ الزّمان" (Omnitemporel) وهو
ما يصرّح به هوسرل في ملحق غير مترجم من كتاب "الفلسفة الأولى"، أمّا عن دوام
استمرار الذاتيّة المطلقة فهو دوامٌ للتّزمين (Temporalisation) نفسه، الأمر الذي يؤكّد
عليه هوسرل في مخطوط سنوات العشرينات "ليس المطلق شيئًا آخر سوى التّزمين
المُطلق" ².

ولكن لو كان زمانُ الموضوعات الطبيعيّة هو الزّمان الموضوعي، زمانُ
موضوعياتِ الفهم التي ليست مُفردنةً كالموضوعات الواقعيّة في نقطة من الزّمان، ليس
سوى بكيفيّة عرضيّة الزّمان الموضوعي، بما أنّ غياب مواقفها الزّمانية يسمح بإنتاج
مُماثلٍ في أزمنةٍ مختلفةٍ، إنّه ما يأذنُ لهوسرل بفهم الفو-زمانية لموضوعات الفهم بما هي
كليّة زمانية (Omnitemporalité) أي، في نهاية المطاف، كنمطٍ من الزّمانية، ذلك أنّ
الوحدة الـ "فو-زمانية" ليست "خارج الزّمان" وإنّما تُعبّرُ وتخرق المتتالية الزمانية ³.

يتمّ هذا العبور من التجربة قبل-الحملية (Antéprédicative)، والموضوعات
الواقعيّة التي تؤسّسُ في الزّمان الموضوعي، إلى تجربة حملية (Prédicative)، يُعتبرُ

¹ Voir : Dastur (F) : Dés mathématiques à l'histoire, P 75. et voir aussi : Dastur (F) : Dire le temps (Esquisse d'une chrono-logi phénoménologique), Encre marine, PP 33-37.

² Hua VIII, P. 471-472, In : Dastur (F) : Dés mathématiques à l'histoire, ibid. P 76.

³ Husserl (E) : Expérience et jugement (Recherches en vue d'une généalogie de la logique), traduction de l'allemand: Souche-Dagues (D), 3^{ème} édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 2000, PP 313-316.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إجراؤها إنتاجاً لواقعيًا في كلِّ زمان، الأمر الذي

الوحدة الكلية التي يمكن مشاهدتها والإلمام بها في وعي كلي: بما أن الكوجيتو الكلي هو الحياة الكلية نفسها، في وحدتها وشموليتها اللامحددة واللامحدودة.

ذلكم هو مفتاح مشكلة الزمان، فالوعي بالزمان هو تلك الصورة التركيبية التي تجعل كل تركيبات الوعي ممكنة، وبناءً على أن بنية الوعي تنقسم إلى مادية منها وصورية فالزمانية ليست هي ذلك الوعي المحايت للزمان وإنما مُضايْفُهُ، فليست الزمانية وإنما الوعي الذي يكون موضوعُهُ هو الذي يسميه هوسرل بـ"منبع صورة التركيبات"، ومعناه أن الزمان في الأصل صورة لا مادة، فالزمان هو فعل الوعي الذي يُعتبر صورة، في حين أن الزمانية بما هي موضوع الوعي فإن هذا الأخير هو ما يجعل من المعيشات مُنظمة، أي بما هي بدءٌ وانتهاءً، إما أنها تتعاقب أو تتزامن¹، وهو ما يعني بأن الكلية الزمانية محسوبة على جانب الصورة القصدية، أفعال الوعي، بينما تُحسب عمليات التغيير وحتى التناقض على الجانب المادي المتعلق بمحتويات الزمان، أي موضوعات الوعي.

بناءً على ذلك، ليس الآن المتقوم والآن المتقوم مُتطابقان، وفقاً لرؤية هوسرل للتقوم الذاتي (L'auro-constitution) لسيل الوعي بالزمان²، على أساس وجود تقدم زمني بينهما: المتقوم على المتقوم، كما أنه، يولي مُجمل اهتماماته لظاهرة الإمساك (Rétention) بما أنه لا بد من ربط خصوصية الإمساك بالطابع التأملي للتليل الفينومينولوجي من حيث إن التأمل حركة انعطاف إلى الوراء تتضمن القدرة على رؤية المعيشات من خلال مَوْضعة استذكارية (Objectivation rétrospective) لها، للمعيشات، وهذا في مرحلة أولية من دون أن يولي الاهتمام للمستقبل (Futur).

¹ Ricœur (P) : Husserl et le sens de l'histoire, ibid. ibid. PP 90, 91.

² Voir : Renaud (B) : Introduction à la philosophie de Husserl, 1^{ère} édition, Les éditions de la transparence, 2004, PP 168-172.

إن ما يسمح برؤية استذكاريةٍ لأننا لنفسه هو

تكون الحياةَ المفارقةَ محدَّدةً من قِبَلِ المحايثةِ، ولكن كما يعلن هوسرل فإنَّ الحياةَ المفارقةَ تسمح بتقوم الزَّمانِ المحايث (Temps immanent) ومن هنا يمكن فهم الفارق ما بين المتقوم (Constituant) والمتقوم (Constitué) بما هو "إجراء" (Leistung) التَّعالي-الذَّاتي (L'auto-transcendance) للسَّيل وبما هو التَّحويل المستمر للمفارق إلى المحايث، ما يتضمَّن بأنَّ الأنا يتقوم ذاته-نفسها بإطلاق (Protention) مستمر، وهنا يتجلَّى الإطلاق بما هو البعد الزَّماني الأكثر أهمية.

فضلاً عن ذلك، وهذا منذ طور الفينومينولوجيا الوصفية، فإنَّ اكتشاف الزَّمانية المحايثة كَشَفَ بُعْدًا جوهريًا للقصدية، في "دروس الفينومينولوجيا من أجل الوعي الحميم بالزَّمان"، حيث يوضِّح هوسرل أن السَّمة الزَّمانية [سمة الذكر Souvenir]* ليست كيفًا منظوريًا، متعلِّقًا بالأشياء وغريبًا عن الوعي، وإنَّما تأخُّذٌ منبعها من تزمين أصلي؛ بفضل هذا الأخير فإنَّ الوعي الرَّاهن يتَّسع بـ "الإمساك" (Rétention) وبـ "الإطلاق" (Protention) أو التَّسبيق (Anticipation). هذا هو التَّصوُّر الذي تمَّت استعادته في "الأفكار...I" مع وعدٍ بضمان سبل الوعي الممتد من خارج "الآن الرَّاهن" (Maintenant actuel)**.

* لا يوجد إدراك إلاّ ما هو معطى في اللّحظة الحاضرة، فموضوعات الإدراك هي وحدها الواقعية (Réels/Real) والموضوع الماضي هو بالتالي موضوع لاواقعي (Irréel/Irreal)، معطى على طريقة الصّورة (Image)، التي تمثّل موضوعًا خياليًا مرتبطًا بإدراك والذي بما هو تمثّل خيالي يبدع بطريقة ما وصف موضوعه بما هو ماضٍ، ولهذا ينبغي تجنّب اعتبار بنية سبل الوعي المطلق بما هي صورة أو بما هي تمثّل مشاكل ومزامن لديمومة الزَّمان المحايث، فليس الوعي وعاءٌ يحمل الانطباع الأصلي.

** يرى هيدغر بخلاف هوسرل، بأنَّ التفكير في الآن الرَّاهن، أو الحاضر الحي يختلف تمامًا عن التفكير في الحضور كـ "باروزيا" (Parousia)، من حيث الاختلاف الموجود ما بين الحاضر بما هو رَاهن والحاضر بمعنى "الكينونة-الحاضرة"، ويحدّد الحاضر بالدرجة الأولى في معناه التَّالي: الكينونة-في-الحاضر-الانتشار-في-الحضور (باروزيا) (...). لقد كان أرسطو يقول عن الزَّمان: "كلّ ما من الزَّمان يوجد ويتقدّم منتشرًا، إنّما هو الآن الحاصل في كلّ مرة" وهذا التَّحديد أقرب إلى تحديد هوسرل مقارنةً مع تحديد هيدغر، حتى وإن كان الماضي والمستقبل أقرب إلى العدم، وهنا وجه الاختلاف ما بين أرسطو وهوسرل، من حيث هما حضور لا ينفك عن أن يحضر. أنظر: الوجود والزَّمان، في: هيدغر (م): التقنية-الحقيقة-الوجود، ترجمة: عبد الهادي مفتاح، مراجعة: محمد سبيلا، ط1، المركز الثقافي

ب. الردّ: من الزّمان الموضوعي إلى الزّمان الفينومينولوجي.

إنّ عمليّة البحث عن الزّمان الأصلي، الفينومينولوجي، تتصادف مع جملة من الإجراءات المنهجية والصعوبات الفلسفية، وعلى رأسها ضرورة التمييز ما بين الزّمان الموضوعي والفينومينولوجي ولهذا لا بدّ لأجل، تحصيل الزّمان الفينومينولوجي، من "الإقصاء الكامل لقبول كلّ افتراض، لكلّ يقين يتعلّق بالزّمان الموضوعي، لكلّ مسلمة من جهة مفارقة موجود ما"¹، كما أنّ الأشياء الواقعية والعالم الواقعي ليست معطيات فينومينولوجية، فإنّ زمان العالم ليس كذلك، زماناً واقعياً، زمان الطبيعة بالمعنى الذي يقصد به العلم الطبيعي والسيكولوجيا بما هي علم طبيعي لما هو نفسي، "غير أنّ ما يُمكن قبوله، ليس هو وجود الزّمان "العالمي"، وجود ديمومة الأشياء، وإنّما الزّمان بما هو متجلي، ديمومة متجلية بما هي كذلك"²، إذ ليس الموضوعي جزءاً فعلياً من الظاهرة، لأنّ في زمانيته شيء لا يمكن التماسه في الظاهرة ولا هو يذوب على الرّغم من أنّه يُتقوّم في الظاهرة³.

إنّ ما يبقى بعد هذا التّعطيل (Mise hors circuit)، هو ديمومة فينومينولوجية، أي الإدراك المباشر للزّمان الذي يتقوّم** البدء الوحيد الممكن والحقيقي بما هو اليقين

=العربي، 1995، ص 107. Et voir aussi : Heidegger (M) : Question IV, ibid. P 27.

* يحتوي الدّرب الديكارتية، في الردّ الزّماني، على نقبصّة، تتأتى الأخيرة من تطلّبها الخاص لبدء مطلق للفلسفة، أمّا في الدّروس الخمسة لـ (1907) أي "فكرة الفينومينولوجيا"، وفي كتاب "الأفكار...I" يطالب هوسرل الذاتية القائمة على الدّرب الديكارتية ببداية مطلقة، بينما في دروس "الفلسفة الأولى" وفي "التأمّلات الديكارتية"، فإنّه يتخلّى عن هذا الادعاء ويعيد "مؤخراً" بحث عطائها المطلق.

¹ Husserl (E) : Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, ibid. § 1, P 3.

² Ibid.

³ هوسرل (I): فكرة الفينومينولوجيا، نفسه، ص 108.

** إنّ أنّ الزّمان الموضوعي يتقوّم من خلال موضوعة أنّ الزّمان الذاتيّ (أن الفعل/Maintenant de l'acte)، الذي، بدوره، هو مُتقوّم من قبل الانطباع الأصلي للوعي المطلق. إنّ مقصّي تماماً [الزّمان الموضوعي]، فمجرد أنّ تتمكن

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الأصلي للتأمل في الزمان: "كي يقدم وعي جريان الـ
"سيرورة"، لدينا عنه بدهاءة تضرب عبثية كل شك وكل نفي"¹، إن هذه البدهاءة محايثة
للذاتية بصورة محضة، قبل كل طرح وجودي، وعليه تبدو، البدهاءة المطلقة لـ "المعنى"
الفينومينولوجي، ممكنة وضرورية.

في المقابل، لكي لا تكون الذاتية سيكولوجية ومنغلقة على نفسها، لكي لا تكون
منتوجاً متقوماً من قِبَلِ زمنية أكثر أصالة، ينبغي احترام، في هذه المحايثة، مبدأ القصدية
والتقوم المباشر للموضوعات الزمانية كـ الماضي، المستقبل... إلخ.²

يُعتبرُ الماضي، على سبيل المثال، في حال تقويمه في وعي محايث للزمان،
موضوعية لا بدّ من تمييزها عن الموضوعية الزمانية "الواقعية" الواقعة تحت وطأة الردّ*،
فلا يمكن بواسطة التحليل الفينومينولوجي الالتقاء مع أصغر جزء من الزمان الموضوعي،
ذلك أنّ "حقل الزماني الأصلي" ليس قطعة من الزمان الموضوعي، وليس الـ "آن" المعيش
نقطة من هذا الزمان، فهذه التسميات: مكان موضوعي، زمان موضوعي ومعهما العالم
الموضوعي للأشياء والأحداث الفعلية، تُعتبر كلها مفارقات.³

كيف سيتمكن بلوغ الوعي القصدي بالزمان من طرف الإدراك المحايث بصورة
محضة؟ هل سينعطي ما قد تمّ تقويمه سلفاً، في الوعي الداخلي للزمان، في بدهاءة
فينومينولوجية مطلقة ومن نفس نمط البدهاءة المستدعاة في الحين؟ مع العلم بأنّ هذه
البدهاءة الزمانية ليست ثابتة بل تتمثل حركتها الجوهرية في التخلّص باستمرار من نفسها

=خطاظة الإدراك من ردّ الاعتبار لتقوم أن فعل أو إحساس وتقوم أن الزمان الموضوعي، بهم إدراك مُموضع لهذا
المعنى المحايث بتقويمه.

¹ Ibid. § 1, P 3.

² Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, ibid. P 110.

* هذه واحدة من الصعوبات التي يتحدّث عنها جاك دريدا في عمله المخصّص حول هوسرل "مشكل التكوين في فلسفة
هوسرل" كما يتحدّث عنها بول ريكور في عمله "الذات عينها كآخر".

³ Husserl (E) : Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, ibid. § 1,
P 4.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

نحو الموضوعية التي تتقوّمها وانطلاقاً من الموضوع.

الجوهري ما بين مُفارقة اللحظات المتقوّمة بداخل السيل المحض للمعيش مقارنة مع "ان" أصلي ومفارقة الموضوعيات "الواقعية" للزمان ؟ "إنّ علاقات النظام التي يمكن إيجادها في المعيشات بما هي محايدة حقيقية لا تستسلم للانكشاف في نظام إمبريقي وموضوعي ولا تتدرج فيه"¹.

إنّ النظام الإمبريقي هو النظام المتقوّم سلفاً، بصورة دائمة، وبالتالي فبمجرد معرفة أنّ الـ "أن" الأصلي لا يتجلّى إلاّ بواسطة تركيب انفعالي للزمان مع نفسه، وبواسطة إمساكٍ مباشرٍ للماضي، وبأنّ الحاضر ليس متقوّماً لأنّه بانبثاقه في جديته الجزرية لماضٍ متقوّمٍ مباشرةً فإنّه يتجذّر في نفسه، ولا يتجلّى بما هو حاضر إلاّ على عمق استمرارية الانفعالية مع الآن السابق.

إنّ ما يتبقى من زمانية نويمائية (Noématique) يكون معناها متقوّم سلفاً ومعروف، فالزمان الموضوعي معروف سلفاً ودلالته بما هي "تيمائية" (Thématique) فإنّه بإمكانها أن تُحدّد وتوضع ما بين قوسين، فكما أنّه لزمان المحايّنة المعيشة معنى سلفاً بالنسبة لنا، فإنّه متقوّم بواسطة زمانية أكثر عمقا لم تتجلّ بعد، زيادةً على أنّ الفرق الجوهري الوحيد ما بين هاتين الزمانيتين المتقوّمتين في "نويمات" هو أنّ أحدهما تتجلّى لنا مسبقاً، من حيث إنّها "خاصة بي" (Mienne)، والأخرى بما هي موضوعية.

إنّ تكوين الذات والعالم في هذا المستوى ناجزٌ عن عدم كفاية التحليلات التقويمية قبل-التكوينية (Prégénétiques) الذي يتّضح تماماً: إنّنا "نُقصي" (Exclut) عالمًا وموضوعيةً متقوّمةً و، بدلاً من العمل على جلاء أصل بصورة مطلقة فإننا نُبقي منتوجات متقوّمة، وإنّه باسم هذه الدلالات الثانوية نعمل على ممارسة الرّد².

¹ Ibid. § 1, PP 4, 5.

² Voir : Derrida (J), ibid. PP 111-112.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يشمل مفهوم الزمان (Temps) مشهداً متميزاً من التجربة الإنسانية من خلال نمطين أساسيين، أولهما: 'مقياس الديمومة، الحاصلة بناءً على اختيارها بما هي معلم حدثٍ أو باتخاذها بما هي وحدة ديمومة حركةٍ منتظمةٍ وملحوظةٍ، وثانيهما: "وسطٌ مجهولٌ ومتجانسٌ تجري فيه الأحداث إذ يتميز بطبيعته الثنائية، التي هي سيرورة واستمرارية من جهة، ومن جهة أخرى انفصالٌ وإقصاءٌ للحظات التي يتألف منها"¹، وبناءً على هذا التصور الأولي لمفهوم الزمان فإنه لا يمكن للمعيش أن يتجلى لا في مقامه السيكلولوجي ولا حتى المنطقي منه، بل ما يمكن أن يحقق رؤية المعيش الزماني هو أنه، بالدرجة الأولى، لابدّ من التخلّص من كلّ تكوين لا يزال مُشخّصاً من حيث هو سببية سيكو- فينومينولوجية مأخوذة من العلم الإمبريقي.

لذلك فإنه لا يمكن التوصل إلى جوهر الزمانية الفينومينولوجية إلا من خلال "ردّ" التكوين الإمبريقي، وبهذا المعنى، فقد كانت المهمة الأولى للمجلد الأول من "الأبحاث المنطقية" تعطيل النزعة السيكلولوجية والنزعة التاريخية*، وهذا لأجل التمهيد والتأسيس لرؤية جديدة في الزمان الفينومينولوجي تتجاوز وتتخلّص كليّة من التصور الطبيعي أو الكوني منه، بحيث تتميز الأبحاث الهوسرلية، عموماً، بجرأتها في خوض الأمر الزماني في متاهاته ودهاليزه الابتدائية، في نقد الرؤى الطبيعية له والساذجة.

إنّ الوعي المحض وعيٌ زمانيٌّ أصلاً، حتّى في حضن الردّ، وهذا بخلاف الـ"أنا أفكر" الكانطي أو الـ"كوجيتو" الديكارتية الذي يصادف مع ذلك الزمان بما هو عائق للبداهة، بينما لا يتعارض، زمان هوسرل، مع "مبدأ المبادئ" الذي هو اللجوء إلى البداهة

¹ Chenet (F) : Le temps (temps cosmique, temps vécu), édition Armand Colin, 2000, Paris, P229.

* يبقى هوسرل وفيها لمحتوى ومعنى "الأبحاث المنطقية" فطالما بحث عن رفعها إلى طبقةٍ أرفع من الفينومينولوجيا الوصفية وعمل إلى غاية (1928) على إعادة نشرها، وهو ما يتجلى في "دروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميم بالزمان" (1905)، فالموقف الذي يحكم كلّ التحليلات "الستاتيكية" هو موقف "ساذج" ويشارك، بصورة ما، في النزعة السيكلولوجية والتاريخية، كما تحدّها وتقذفها بما هي نفسها.

الأصلية، وهو بهذا يحلّ محلّ "أنا أفكر" صوريّ اما
كان توجيهها للفينومينولوجيا إلى درب "التقوم الزماني" (Constitution temporelle)
والبحت التكويني الذي رفضه، هوسرل، من قبل¹.

هذا ما جعل معيش الزمان الفينومينولوجي يختلف عن الفيزيائي منه أو الطبيعي
بوصفه مادّي أي أنّه واقع خارج الرّوح إذ تلحق امتداداته إلى أرسطو* (Aristote) من
خلال ما يسميه بـ "الآن" الذي يُعتبرُ أصغر جزءٍ من هذا الزمان، كما أنّه أقرب إلى
زمان "القديس أوغسطين" (Saint augustine) من حيث داخلية، فهو زمانٌ معيشٌ،
زمان الرّوح، برّاءً من الخاصية الطبيعيّة للعالم الموضوعي، فما كان يقوله أوغسطين عن
الزمان: إنّهُ مألوف بالتّمام لدى كلّ إنسان، غير أنّه لا يمكن لأحدٍ أن يقدر على تفسيره
للاخرين²، وهوسرل يصفه، هو نفسه، بأنّه الحاضر الدائم** اللامنقطع، الذي يتأتى للنظر
بعد إجراء الرّد الفينومينولوجي عليه في صورة معيش الوعي.

يُعتبرُ مفهوم معيش الوعي، قطبا رئيساً من مفاهيم هوسرل، في فلسفة الوعي،
بحيث يتمّ تدعيمه بالقصديّة التي يدين بها لفرانس برانتانو، معيشٌ لا يمكن بلوغه سوى
باسم ردّ كل موضوعية مفارقة، ففي "دروس من أجل الوعي الحميم بالزمان"، يقوم

¹ Dastur (F) : Dés mathématiques à l'histoire, ibid. P 70.

* يوجد لدى أرسطو أكثر من مفهوم للزمان، إلّا أنّ أشهرها هو مفهومه المادّي الفيزيائي الطبيعي، بحيث يرى من
خلاله بأنّ الزمان لم يبدأ في زمان كما أنّه يرتكز على اللحظة المتوقّفة على الحركة مع أنّه ليس الحركة نفسها، أي أنّه
يوجد زمان كوني، كوسمولوجي يقيسه العلماء. كما أنّ مدرسة الحوليات قد أدارت ظهرها للحديث وغيّبت من اعتبارها:
أنظر زيناتي (ج): مقدمة المترجم: في: الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، ط1، المنظمة العربية
للترجمة، بيروت، 2005. ص 26.

² Augustin (S) : Les confessions, Traduction, préface et notes par : Joseph Trabucco,
Flammarion, Paris, 1964, Livre onzième, chapitre XIV, P 264.

** يتحدّث دافيدسون "حين أكتب كلمة فإنّي أستبق عمل كتابة الحرف التّالي، وأنا مازلت أكتب الحرف الحالي". لا بدّ
والحالة هذه من إثارة الحالة الشهيرة لإلقاء القصيدة التي يتحدّث عنها أوغسطين في "الاعترافات"، فالديالكتيك بين
القصد والبعده، هو الذي يشكّل الزمانية نفسها أي أنّ هناك استهدافاً للقصيدة بأكملها، رغم أنّ النطق بها يكون بيتاً بيتاً،
ومقطعاً مقطعاً. وبهذا يتحدّد المستقبل المستبق من خلال أنّه يمرّ عبر الحاضر باتّجاه الماضي الذي مرّ ولم يعد. أنظر:
ريكور (ب): الذات عينها كآخر، ص 199.

أي الوعي التقويمي للزّمان في حال إجرائه بمنظور استفهام حول الأصل التأسيسي للزّمان*.

تتمثّل، إذن، الخدمة التي تقدّمها حركة استبعاد الزّمان الموضوعي وتعطيله في إنتاج هذا الوعي الداخلي الذي هو أساساً وعي بالزّمان بصورة مباشرة، بل وما يتمّ استبعاده عن ميدان التجلي، وبأكثر تحديد هذه المرة، هو، بلغة كانط، زمان العالم الذي يُطلقُ عليه "اسم القبلي المضايّف لأي موضوع في تحديده"، وهو الذي لا يظهر، كما يقول بول ريكور، في الفلسفة الترانساندانتالية وإنما يبقى مجرد افتراض مسبق¹، لذلك لا بدّ من هزم كلّ مباشرةٍ باسم "تعليق كلّ الافتراضات السابقة حول الموجودات"، وهذا بموجب تخصيص النقاش النوعي للزّمان الفينومينولوجي، إذ لا بدّ من احترام الاختلاف الذي يفصل هذا الأخير، هذه الصورة الوحدوية (Unitaire) عن كلّ المعيشات في سيل واحدٍ لمعيش أنا وحيد محض، والزّمان الموضوعي أو الكوني (Cosmique) الذي يحدّده هوسرل تحديداً دقيقاً في كتاب "الأفكار...I" بما هو ما يمثّل الموقف الطبيعي (L'attitude**naturelle).

إنّ الوعي، بواسطة الرّد الفينومينولوجي، لا يفقد "علاقته" الإدراكية، التي هي أساساً صوريّة، بالواقع المادّي ومدى إدراجه في المكان، وإنما يفقد أيضاً احتواءه في الزّمان الكوني، على خلاف الزّمان الفينومينولوجي، إذ لو كان الأوّل قابلاً للقياس بمختلف الأدوات والوسائل، فإنّ الثّاني غير قابل لذلك فالزّمان الذي ينتمي إلى المعيش، بالماهية،

* لقد أعاد هوسرل تناول تحليلاته للزّمان في كتاب "الأفكار...I"، § 81.

¹ ريكور (ب): الزّمان والسرد، ج 3، نفسه، ص 34.

** فيما يتعلّق بهذه الفكرة لا بدّ من الإحالة على الفقرة الأولى من كتاب "الأفكار...I"، الموسومة بـ "واقع وماهية" بحيث يوكل هوسرل لنفسه مهمّة تحديد المقصود بالعالم الموضوعي والعلوم التي تنشغل به وعليه تشتغل بما هي علوم الموقف الطبيعي أو التي تُسمّى بالمعنى الضيق "علوم الطبيعة": إنها علوم الطبيعة المادية وعلوم الكائنات الحيّة بطبيعتها

السيكو-فيزيائية. Voir : Husserl (E) : Idées I, § 1, P P 15-16.

وفقاً لمختلف أضرب: الآن، القبل، البعد، في الوقت
قياسه بموقع الشمس، بالساعة ولا حتى بوسيلة مادية، بل إنه غير قابل للقياس¹.

ورغم التمييز بين نوعي الزمان، في تحديد نطاقات كل منهما، تتمثل في أنهما
متمثالان مع "الامتداد" الذي يحرص على الماهية المحايثة لمحتوى الحواس، عينه،
المكانية الموضوعية، بالنظر إلى امتداد الموضوع المادي الذي يتجلى بصرياً في انطباع
الحساسية*، بحيث ينطبق هذا، الأمر نفسه، على المعيش ولحظاته المعيشة، فيمكن للزمان
المفارق أن يتجلى بواسطة المظاهر، غير أنه لن يحصل معناه سوى في حالة الآخر**
وهذا لأن هناك شبيهاً لنمط صورة ما بين التشكل واللحظة المشكّلة، بحيث يفترض هذا
التشابه وحدانية الماهية، كما أن الطريقة التي يصرح بها الزمان الكوني عن نفسه في
الزمان الفينومينولوجي تحديداً هي مطابقة للكيفية التي يتم بها الإعلان عن اللحظات
الماهوية للعالم، فيما يتعلّق بالشيء نفسه، الذي يتشكل على المخطط الفينومينولوجي.

بهذا فإن كل ما يعمل، هوسرل، على استبعاده باسم ما هو "سيكولوجي" يُعتبر حدثاً
واقعيّاً ينتمي إلى العالم المفارق، إنها أحداث ذات مواقف في زمان ما، لا تحمل في ذاتها
أي معنى عن القوانين المحضة للزمان، بل كلها متقوّمة انطلاقاً من زمان معيش لا يمكن
اعتباره بما هو "جزء" من الزمان الواقعي الذي لن يتجلى من دونه، ومن هنا لا يمكن
تصور أن الوعي ممكن انطلاقاً من زمان طبيعي ووجودي بسيط، بل إنه، وعلى العكس،

¹ Husserl (E) : Idées...I, § 81, P 273.

* سيكون، يقول هوسرل، "من العبث تحديد، على مستوى الجنس (Genre) الماهوي، لحظة الحساسية، بما هي لون
أو امتداد، ولحظة الشيء الذي يتطلّل من خلاله، كلون الشيء وامتداد الشيء، والأمر نفسه بالنسبة للزمان وزمان العالم."
** يوضّح ليفيناس علاقة الزمان بالآخر، في عمله: "الزمان والآخر" بحيث يقدم رؤية فينومينولوجية تختلف عن رؤية
الوجوديين والماركسيين، أقرب إلى رؤية هوسرل، فللزمان مرجعية بالنظر إلى الآخر في لحظة المواجهة (Face-à-
face) (...) ذلك أن المستقبل، زمان الموت، ليس هو الزمان بما أنه ليس لأحد الاضطلاع به، وبالتالي لا يمكنه أن
يكون عنصراً من الزمان، فلكي يكون عنصراً من الزمان لا بدّ له من الانخراط في الحاضر الذي يمثله موقف
'المواجهة' (...) الذي يكون حينذاك بمثابة "اكتمال للزمان نفسه" واعتصاب الحاضر للمستقبل الذي يتجلى في العلاقة
البيّناتية (Relation intersubjective)، ذلك أن شرط الزمان يكمن في العلاقة ما بين الناس أي في التاريخ.

Levinas (E) : Le temps et l'autre, 4^{ème} édition, P.U.F, Paris, PP 68-69.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

في هذا الوعي تتقوّم موضوعية الزّمان بما هي معنّو الزّمان من أن يكون مدرّوساً بما هو حدث متقوّم، بما هو حدث نفسي اي سبب واثّر تاريخي، فإنّ هذا ممّا لا شكّ فيه، ولكنّ لا تُمكنُ دراسته بما هو كذلك سوى على الأساس الأصلي للزّمان الفينومينولوجي¹.

ينبغي البدء، إذن، بواسطة وصف الزّمان: "إنّنا لا ننظّم المعيشات لكي نشكّل منها واقعاً إمبريقياً، إذ ليس لدينا اهتمام بهذا الواقع إلاّ بالقياس إلى كونه مقصوداً، متمثلاً، محدوساً، فكرياً مفهوماً، وما هو من قبيل مشكل الزّمان فإنّه يعني بأن معيشات الزّمان هي التي تهمننا؛ لكي تحصلّ هذه الأخيرة على تحديد زمني موضوعي، فإنّ تقلّد هذه المعيشات جزءاً مكملاً لعالم الأشياء والذّوات النّفسيّة وأن تأخذ مكانها، إنتاجيتها، وجودها وتكوينها الإمبريقي، فإنّ ذلك ممّا لا يعنيننا في شيء، إنّنا لا نعلم عنه شيئاً"².

إنّ ماهية الزّمان ممكنة البلوغ، يقول هوسرل، ويمكن تحديد الموضوعيات الزّمانية من خلال ماهية الزّمان وهذا بالاعتماد على فكرة الخيال (Fiction) والتنوّع المخيالي الذي يساند الرّد الماهوي، هذا الرّد، الذي بإقصائه لمحتوى الدّلالة الحدّثي يخلّص محوذة (Pureté) "ماهيتها" الذي يجب إنجازها على المعيش الزّمني لأجل الوصول إلى قبلي الزّمان³.

إنّ تشكيل الصّورة وتشكيل الكيفيات الأخرى المحسوسة للشّيء [في الانطباعات المحسوسة التي تتوافق مع مختلف الحقول الحسية] تختلف ضرورةً في الطبيعة، فالصّور المكانية للأشياء في أشكال الامتداد، من الدّاخل، للانطباع الحسيّ هي بدورها ذات طبيعة مختلفة، بينما في تركيب زمان الوعي يوجد جمعٌ للطبيعة، وبهذا فإنّ الزّمان مثلما تبيّنّه الدّراسات الفينومينولوجية يحتوي جملة من المشكلات المحددة التي طبّقت عليها جملة من

¹ Derrida (J), ibid. P 114.

² Husserl (E): Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, ibid. § 1, PP 7-8.

³ Ibid. § 1, P 8.

الرّدود، فالملكية الماهوية التي يعبر عنها المفهوم بعامة، ليس المقصود به الطّابع الذي يمتلك كلّ معيش بصورة عامة، فقط، بما هو منفصل، بل صورة ضرورية تربط معيشتين بأخرى¹.

إنّ كلّ معيشٍ قصديّ* هو بالضرّورة معيشٌ يدوم (Dure) ومع هذه الدّيمومة فإنّه ينتظم في استمرارية بلانهاية من الدّيمومات، إذ لديه، ضرورةً، أفقاً زمانياً ممتلئاً ينتشر بلانهاية عبر كلّ الجوانب، وبصورة أخرى فهو ينتمي إلى "سيل المعيش" الوحيد الذي يتدفّق بلانهاية**، فكلّ معيش بما هو كائن زمني هو معيش أناه المحض، وهذا ما يجعل من الأنا، بالضرّورة، إمكانية لتوجيه نظرتنا نحو هذا المعيش من أنا محض وأخذنا بما هو وجود فعلي، أو بما هو يدوم في الزمان الفينومينولوجي².

لذلك يبقى الزّمان موضوعياً طالما لم يتم تقوّمه من قبيل الأنا ولهذا فهو ليس أكثر من العالم، فالزّمان والعالم سواء، ليسا متجلّيان بالنسبة للأنا إلا بقدر ما يتم تقوّمهما الذي لن يتحقّق إلا بتقوّم الذات نفسها، أي لا بدّ من مُجَاراة الزّمان بتطوير زمانية الذات، من حيث إنّ هذه الأخيرة ليست بذاتية منغلقة على ذاتها، وإنّما قابلة للتحديد على الدّوام في كلّ مرة بشكل وبصورة جديدين³.

¹ Husserl (E) : idées...I, ibid. § 81.

* إنّ ما يسمّيه هوسرل بـ"فعل" (Acte) أو "معيش قصدي" هو معطى، ظاهرة، يرجع فيه الوعي إلى موضوع، كما أنّ الوعي بموضوع، ضمناً، هو أيضاً الوعي بالفعل أو بالمعيش القصدي، ومن هنا جاءت العلاقة القصديّة: فعل الإدراك هو إدراك مدرك، الإحساس هو الإحساس محسوس (Une sensation est un sentir senti)، مدرك أو محسوس من طرف من ؟ من طرف الوعي المطلق الذي يرافق ضرورةً كلّ وعي إدراك لموضوع وكلّ إحساس في مقاربة فينومينولوجية للزّمان مثلما يفهمها هوسرل، كلّ شيء يجري من تحليل هذا الوعي المطلق لزمانية أفعال الوعي (أو الإحساسات)، لهذه "الفينومينولوجيا للوعي الحميم بالزّمان".

** يسوق، هوسرل، في هذا الصّدّد معيش الفرح الذي، كمثال عن هذه الدّيمومة اللانهاية، يمكنه أن يبدأ وأن ينتهي ويحدّد ديمومته، أي أنّه كائن زمني ذو بداية وله نهاية، وهذا بطبيعة الحال بتأسيس هذه الرّؤية، دائماً، على الزّوج الفينومينولوجي: الهولي والمورفي، أي أنّ الفرح هو مادة المعيش التي تعرف بدايةً ونهايةً، بينما المورفي أو الصورة الزّمانية فهي سيل الوعي المتدفّق.

² Voir : Ibid. § 81, PP 2774, 275.

³ Lyotard (J.F) : La phénoménologie, ibid. P 100.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

حضور الزّمان الفينومينولوجي، إذن، مرهون

الصّيغة الحدسية لكلّ المعيشات، رغم أنّ هذا الزّمان "الغز" بدوره، وفقاً لمعيار أنّ مطلق الأنا الترانساندانتالي ليس سوى مطلقاً من منظورٍ معيّن ويستدعي تقوّمًا بدئياً (Proto-contitution) مليئاً بالصّعوبات وهذا راجعٌ لوجود نوعٍ من الجِهويّة المُختصّة بكلّ من المعيش الفينومينولوجي والوجود الواقعي ومدى القدرة على تحصيل محوذة الأنا الترانساندانتالي¹، بحيث يتعسر الإلمام بها في كليّتها، الجذريّة التي يُحدثها التقوّم الأوّلاني للوعي الفينومينولوجي بالزّمان الذي أعطاه هوسرل تحضيراتٍ أوليةٍ منذ (1905) في "وجود الوعي الزّماني"².

يوجّهنا الزّمان من حيث الصّعوبات، التي يتطلب الأمر فهمها، إلى ما يلي:
يحتوي الزّمان من دون معرفة كيفية احتوائه لنا، كما نتفرّع كلّ محاولة لفهم هذا الاحتواء إلى تفرّعات، وفي هذا المستوى يوجد تقاربٌ ما بين تجربة القديس أوغسطين في "اعترافاته" (Confessions)، التي يتناول فيها الزّمان المعيش، يعني زمان الأنا في تجربته الدّاخلية، إذ هناك أوّلاً حاضرُ الماضي وهو الذاكرة، ثمّ هناك حاضر الحاضر وهو الرّؤية أو الانتباه، وهناك أخيراً حاضر المستقبل وهو الانتظار أو التّوقّع³، فالماضي والمستقبل، يسقط كلّ منهما في الحاضر وهذا الأخير يتملّ بما هو انتباه (Attention) الرّوح، القصد الذي يُثبّت ارتباط التّالوث الزّماني مع بعضه البعض في هذا الرّاهن وفي هذا المستوى تتملّ أمامنا صعوبةٌ كامنة في الهوّة العميقة بين الزّمان الدّخلي والزّمان القابل للقياس، الزّمان الموضوعي، إنه "زمانٌ أتنا من حركة الأجرام السّماوية أو كما يقول أرسطو زمان "عدد الحركة حسب اللاحق والسّابق"⁴ لأنّه خارجي يخضع له الكون كله، ووجه الصّعوبة هو عدم القدرة على الجمع ما بين هذين الزّمانين*.

¹ Voir : Husserl (E) : Idées...I, P 163 et IV^{ème} méditation cartésienne.

² Ricœur (P) : Husserl et le sens de l'histoire, ibid. P 28.

³ Voir Augustin (S) : Les confessions, ibid. Livre onzième, chapitre XVIII, PP 267-269. Et aussi : Ricœur (P) : Temps et recit, T1, L'intrigue et le récit historique, Coll Points, Edition Seuil, Paris, 1991, P 17.

⁴ زيناتي (ج): مقدمة المترجم، في: الذات عنها كآخر.

* إنّ الزّمان عند القديس أوغسطين حاضرٌ أبديّ يلغي الماضي إذ يحيله إلى ذاكرة في الحاضر، والمستقبل تحيله إلى مجرد توقّع حاضر لما سيحصل، وهذا ما حاول هيغل أنّ يحلّه بإقامة تاريخ شامل للرّوح، بحيث وقع في الشمولية

يتَّفَقُ الأمرُ، إذن، مع تقويض كلِّ الروابط التي ترتبط بالزمن في صورة تحصيل الـ "زمن المحايث لمجرى الوعي"، الزمان في الحالة المحضنة، وذلك من خلال مثال الصّوت كـ "موضوع-الزّمان"، لأجل توضيح تجلّيه في صورة شبكة مزدوجة من القصدية التي تتَّفَقُ مع الإمساك (Rétention) والإطلاق (Prétention)، كما ينبغي الاحتفاظ بـ "الآن" (Maintenant) وأخذ، في الوقت نفسه، تضخيم هذا الآن في عمق يبتعدُ أكثر فأكثر، وثمة بداية مسيرة الزّمان الفينومينولوجي، أصل كلِّ زمان.

ج. أصل الزّمان: الزمانية الفينومينولوجية.

إنَّ المرحلة الموالية لمرحلة الرّد الفينومينولوجي، للزّمان، ليست مرتبطة بدراسة استحضار الغياب كما أنها تسائل حركة التّفرقة الجزرية التي يسمّيها هوسرل بـ: "سيل الوعي المطلق"¹، فالزّمانية هي خاصية ما يعطي في الزّمان، بالتعارض مع الأبدية، إنها تجربة باطنية للزّمان يكتسب فيها هذا الأخير معنى مرتبطاً بالوعي، وهذا بالنظر إلى نمط وجوده [الوعي] بما هو يتقوّم الزّمان أو ينشُرُهُ، كما أنّ الزّمانية، من وجهة نظر نظامية، هي، عُقدة التّحليل التّكويني، غير ممكنة إلا إذا تمّ إلحاقها إلى أنا يتقوّم نفسه بنفسه من حيث يؤسّس لانخراطه ضمن تاريخ هو تاريخه بالأصل، ومن هنا تجتمع عنده كلُّ أنساق التّقوّم الخاصة بكلِّ ضروب الموضوعات الممكنة بالنسبة إليه.

(Totalité) = بجمع كلِّ الماضي، الحاضر والمستقبل الذي يراه وهو ما تمكّن هيغل من تحقيقه فقط في رأسه، غير أنّ هناك قراءات أخرى يقدّمها الفيلسوف الفرنسي بول ريكور أطلق عليها تسمية "التّخلي عن هيغل" بحيث يرى بأنّ التّوسط عبر شمولية من النمط الهيجلي أمرٌ مستحيل، وبالتالي، فإنّ أية معرفة مطلقة للتاريخ هي مجرد وهم، وإنّ البحث عن وحدة التاريخ، كما فعل هيغل، الذي جمع كل الأبعاد الزّمانية: الماضي والحاضر والمستقبل في مفهوم منطقي واحد، تبرهن علومنا الإنسانية على مدى ابتعاده عن الواقع، إذ إنّه يخضع كل غنى التاريخ الإنساني إلى ديباليكتيك، مسبق أقامه منطوق مجرد وبالتالي يعوّض ريكور مفهوم الشّمولية الهيجلي بفكرة التّجميع (Totalisation) التي تستطيع أن تلعب دور الوسيط بين اللحظات الثّلاث للزّمان كحاضر أبدي، إذ إنّ التّجميع يعني أولاً استعادة كلّ تراث الماضي ودروسه، وفتح أفق المستقبل والتّطلع نحو ما هو أمامنا ونعمل لتحقيقه، وذلك في الزّمان الحاضر الذي نعيشه بكلّ تقلّباته وخروجه في غالب الأحيان عن سيطرتنا، وهكذا فإنّ مثل هذا التّجميع يضع الفكر التاريخي في البعد العملي". أنظر: زينات (ج): مقدمة المترجم: في الذات عينها كأخر، نفسه، ص 32.

¹ Bernet (R) : La vie du sujet, P 241.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يُعتبرُ منطقُ المزايدة في البحث الأصلي من سمات الفينومينولوجيا التي تمتدّ إلى اقتناص اللحظات الحاسمة الأكثر جواراً للحقيقة ولا سيما في دراستها لسؤال الزمانية، وهذا لأجل كبح التقهقر نحو لانهائية المتقوم في المتقوم، بالنظر إلى السيل* الذي يقصد الـ "ذاتية المطلقة"، أي مسيرتها التاريخية في تغيّراتها المتأججة، وهذا المنطق الذي يتأسس على سؤال الأصل يقود رحلة البحث الفينومينولوجي إلى تأسيس زمانية هذه المعيشات القصدية على طبقة قصوى من الوعي "يُهندس"ها هوسرل بوسم "سيل الوعي المطلق"، التقويمي للزمان**. فكيف يتمّ التعبير عن هذا السيل الأقصى، للوعي بما هو ذاتية مطلقة، تتبثق فيها المعيشات بصورة متتالية؟

يُعتبرُ الأنا المحض انفتاحاً للديمومة المعيشة ووحدها، هو السيل نفسه، إنه الوعي بما هو كذلك أي وحدة كلّ المعيشات، "في سيل واحدٍ ووحيدٍ تتقوم في الآن معاً الوحدة الزمانية المحايثة ووحدة سيل الوعي نفسه"¹، وبمفاهيم أخرى، الأنا المحض يقدم قصديّة زمانية مزدوجة، يقصد طرفها الأول المعيشات المتعالية أو المحايثة: فالأنا هو المنبع الذي تتبثق منه كلّ القصديات التي تنتظم وفقاً للإمساك والإطلاق في زمانية معيشة، والقصدية الثانية هي تقويمية-ذاتية (Auto-constitutive) لنفسها بما هي سيلٌ طولي له ديمومته، وهي النقطة القصوى لفينومينولوجيا محضة تدّعي توضيح المنبع المؤصل النهائي، والذي

* السيل: هو حالة ترسب من القصدية الكامنة، التي تشكل البنية الأساسية للزمن بما هو تأسيس أصلي لنقطة من الزمان، فهذه القصدية الكامنة تكفّ القصدية، من خلالها، عن أن تكون ما هي لدى كائط، يعني: راهنية محضة، تكفّ عن كونها خاصية للوعي ولـ "حالاته" وأفعاله لتصبح حياةً قصديّة، هذا ما يجعل منها المعبر الذي يربط حاضر الأنا بماضيه على مستوى الموضع الزماني له، مثلما كان [وليس مثلما أستحوذ عليه من جديد بفعل استنكار]، إمكانية هذا الفعل تقوم على البنية الأولية للحفظ كتداخل لجملة من الأشياء الماضية، تداخل بين الواحد والآخر مع الوعي بهذا التداخل كقانون.

** يتعهد هوسرل بهذه المهمة، بطبيعة الحال، بعدما يتسنى إنجاز الردّ على الزمان الموضوعي كمرحلة أولى في مستوى أرقى من مجرد ردّ الموضوعات الزمانية العالمية، وتغيّر التحليلات التقويمية لدرجة مختلفة للوحدات المحايثة للزمان قبل-الإمبريقي. [دروس الزمان، الفقرة 34، ص 97].

¹ Husserl (E) : Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, ibid. § 39, PP 105-109.

يخصّص تعيين الزّمان للذّاتية أو تذويت الزّمان¹)
الذّاتية التي تمتلك شيئاً ما ينبثق "الآن"، في نقطة الرّاهن، بصورةٍ مطلقةٍ.

أصلُ الزّمان، إذن، هو التّقوّم-الذّاتي للزّمان بما هو سيلٌ وحيدٌ ومطلقٌ، أي السيل
الأقصى الذي تقتضي فيه القصدية الطولية* (Intentionnalité longitudinale)
القصدية العرّصية (Intentionnalité transversale) من حيث إنّ الأولى هي زمانية
العلاقة مع الذات والثانية هي زمانية العلاقة مع الأشياء تتداخلان فيما بينهما، وكلّ منهما
اقتضاءً للثانية بناءً على كونهما جانبيين للشّيء الواحد نفسه^{2**}.

لقد انشغل هوسرل، في فينومينولوجيا الوعي الحميم بالزّمان، كثيراً بالأفعال
القصدية من مثل تنشيط-التذكّر (Remémoration)، تنشيط-الإحضر (Re-
présentation)، التمثّل التمثلي (Représentation représentative)، الانتظار
(L'Attente) ولكنّ ما يُتقوّم بالنسبة له "الوعي الأولي والأصلي للزّمان" هو بالأحرى
"المعرفة الخاصة بانطباعٍ حسيّ بسيط" كـ "الجريان الزّماني للصوت"، بحيث أعاد هيدغر
الاعتبار إلى أنّ تحليل هوسرل يحملُ مستويين مختلفين من الوعي بالزّمان، بالنظرِ إلى
مستوى الأفعال القصدية "للتذكّر" (Remémoration)، للإدراك... إلخ التي تجري "في"

¹ Ibid. § 39, PP 107-108.

* تنشيط القصدية الطولية ووعي الذات من نمط جديد كلية وبصورة غير منتظرة بما أنّ الأمر يتعلّق بوعي قبل-تأملي
ولا موضوع، كما لا بدّ من التأكيد على أنّ هذين القصديتين تشكّلان "وحدةً ملتحمةً تقتضي إحداها الأخرى كوجهين
للشّيء الواحد نفسه، مشتبتكتان ببعضهما البعض". Ibid. P 108

** إن الوعي التقوّم للزّمان بمثابة مفارقةٍ قصوى، فأن نتحدّث، يقول هوسرل، بصرامة عن هذا الوعي المطلق يعني
أنّه لا ينبغي حتّى أن يُسمّى "سيل الوعي المطلق، التقوّم للزّمان"، بما أنّ "السيل" لا يزال بعد مفهومًا زمنيًا،
موضوعيًا، لا ينطبق بالأخص إلا على ما هو متقوّم بالوعي المطلق، أي أنّه لو كانت الزّمانية تحديدًا لما هو محتوى
في الزّمان، فإنّه ينبغي حينها الانتهاء إلى أنّ الوعي المطلق ليس زمنيًا. ولكن أليس هذا سقوطًا في وعي الوعي
اللّزمني، الذي ينتقده هوسرل؟ إنّ هذا مدعاة إلى الغموض، عند هوسرل، كامن في أنّ تحليله لهذا الوعي المطلق
مرتبط بالمفاهيم نفسها التي يستخدمها قبلاً في زمانية الأفعال القصدية: "سيل" الوعي المطلق الذي ليس بسيل، لديه

"أطوار" (Phases) ليست زمنية. Voir : Chenet (F) : le temps, ibid.

² Husserl (E), ibid. § 39.

الزّمان المحايث ومستوى الـ "وعي الأصلي بالزّمان المطلق، التقوّمى للزمان".

لأجل تحصيل محتوى الإحساس المخصص لـ"الصّورة الزّمانية" للراهنية (Actualité)، أي لـ"انطباع أصلي" مُحصّل في نقطة فردية من اللّحظة الحاضرة يبدو بأنّ هذا "الانطباع الأصلي"¹ يُفهم بالتّمائل مع الانطباعات التي تتمثّل موقّعة موضوع الإدراك في المكان والزّمان فالسّؤال الأكثر أهمية ليس هو معرفة ما إذا كان هذا الـ"الانطباع الأصلي" يُرفع بنمطٍ مستقلٍّ من الحس أو لا يتعلّق إلّا بالوصف الزّماني للمحتوى الحاضر للتّحصيل الإدراكي، وإنّما هناك سؤالٌ آخر يُطرح ويوجد متضمّنًا في التطوّر اللاحق للتّحليلات نفسها، بالنّظر إلى كيف يمكن للانطباع الأصلي أن يُجدّد بما هو "حساسية اللّحظة الحاضرة"².

من خلال الانطباع الأصلي*، يرتبط الوعي المطلق بلحظة حاضرة في الجريان الزّماني لفعلٍ قصدي كما يلتحم هذا الانطباع الأصلي، بإمساكات تسمح للوعي المطلق بالإبقاء على المجرى الذي جرى سلفاً لهذا الفعل القصدي نفسه بما هو حاضر، والأمر نفسه بالنّسبة للإطلاقات التي تسبقُ الوعي المطلق الحاضر والتي تتحقّق بواسطتها المجرى المستقبلي، أي تكملّة الفعل القصدي³.

يتميّز الإمساك بما هو لحظة لا-مستقلة عن حاضر الوعي المطلق، لا بكونه فعلاً قصدياً لتتّشيط-الإنتاج كتتّشيط الذّكر (Remémoration)، وإنّما مؤانسة استذكارية

¹ Ibid. § 31, PP 87, 88.

² Ibid.

* تلعب مرحلة الانطباع دور المرحلة-الحدّ (Phase-limite) بالمقارنة مع الإمساكات؛ وهذه الأخيرة بدورها ليست على نفس المستوى، ولكن عليها أن توجّل أحدها إلى الأخرى وفقاً لسلسلة مستمرة من القصور لتشكيل دمج مستمرٍ من إمساكات الإمساكات. تستقبل هذه الصّورة محتوى جديداً دائماً، وبالتالي في كل انطباع، ينعطي فيها أن المعيش، "يضاف" انطباعاً جديداً يتلاءم مع نقطة ديمومة جديدة باستمرارٍ، وباستمرارٍ ينقلب الانطباع إلى إمساك، وهذا الأخير إلى إمساك معدّل، مغيّر، وهكذا دواليك.

Voir : Husserl (E) : Idées...I, § 81, P 277.

³ Husserl (E), ibid. § 39.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

استرجاعية، ممتدة مع الديمومة الجارية لموضوع-بدئي زمني محايث، ومن أقرب فإن إمساك الديمومة الجارية لموضوع-بدئي زمني ينكشف في الوقت نفسه بما هو إمساك لـ"الانطباعات الأصلية" الجارية، أو بالأحرى التي جرت، والتي حصل الوعي المطلق بواسطتها الموضوع الزماني-البدئي في مسار انتشاره الحي، وبالتالي فإن حاضر الوعي المطلق هو في الآن معاً إمساك الماضي لموضوع-بدئي زمني محايث وإمساك المراحل الجارية في سيل الوعي المطلق نفسه، بما أن الوعي المطلق يُمسك ويُحتجز: إنه يمسك الموضوعات الماضية في الحاضر ويُحتجز فيما لم يعد، سلفاً، حاضرًا¹.

في هذا يُطلق هوسرل على إمساك الديمومة الماضية للموضوع-البدئي تسمية الـ"قصدية العرضية" وعلى إمساك السيل الجاري للوعي المطلق تسمية الـ"قصدية الطولية"، ومن هنا تبدو الصيرورة-الزمانية لا بما هي مجرد تراكم أو "كرة تلجية" (Boule de neige) عند برغسون*، كما ليست مجرد استطرادٍ خطّي (Refoulement linéaire)، كما لو أنّ كلّ مرحلةٍ جديدةٍ للوعي تدفع سلسلة المراحل السابقة لمسيرةٍ يُعدّل فيها الماضي باستمرارٍ انطلاقاً من حاضر الإمساك، والمستقبل على الدوام من قبل حاضر الإطلاق وليس هذا التعديل، للحاضر، سوى ما يسمّح بتجربة الديمومة الزمانية.

في الفقرة 36 من دروس الوعي الحميم بالزمان، يتمّ الكشف عن أن الأخذ (Saisir) في حياته، التزمين في الحضور ليس أخذاً في لقاء سيكون ممثلاً به، وإنما فقط

¹ Ibid. P 107.

* إن الديمومة عند برغسون تمثل بما هي لحن داخلي مستمر حيث يكون كل شيء في صيرورة، فالحياة لحن بدأ بميلادنا ويموت بموتنا. من هنا تظهر عملية الاستمرارية الموحدة وغير القابلة للتفكيك، فالماضي يدخل في الحاضر ويشكل معه كلاً موحداً بفضل ما ينضاف إليه أو يُضاف فيه، فالزمان يتأسس من دون معرفة ما إذا كانت لحظات سابقة قد انتهت أم أنّ غيرها قد ابتدأ، وبهذا تجري فينا الديمومة، يقول برغسون، بقدر ما يجري فينا الزمان: أي أنّ الوعي يمسك بالماضي ويديره على نفسه بقدر ما يدور الزمان، إنها الحركة المزدوجة للزمان حول اللحظة الحاضرة، حركة تستجيب للعبة اللف والدوران المتشابكان، تلكم هي الكرة الثلجية..

Voir : Chenet (F) : ibid. P 104.

Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features

بأخذٍ عن بُعدٍ، كما لو أنّ التوضيح الفيونومينولو

(Régressif) نحو اللانتهائي والعودة-الرجعية (Rétro-référence)، قد تمتّ مواجعتها بمفارقةٍ مزدوجةٍ تتضمن هذا السيل: مفارقةُ النظر إلى الأصل واستباق (Avance) الأصل للسيل بالنظر إلى نفسه¹.

ففي حال تحصيل لحظةٍ حاضرةٍ [الإدراك] كتحليل الموضوعات "الموزعة" ضرورةً من خلال نقاط التتابع الزماني بمفاهيم "موضوعات النظام الأعلى" قد وجّهت ماينونغ (Meinong) إلى "نفي وجود إدراك اللحن"، فهذا اللحن لا يمكنه أن يُتمتّل، إلاّ حينما يكتمل، بواسطة تحصيل تزامني (Simultané) وتراجعي/ارتدادي لكل المراحل التي تكوّنه وتتوسّط فرضية صورة منطقية تقومية للوحدة الحاوية لهذه الآناء (جمع أن) المتتابعة**.

* إنّ القول بأنّ التفسير (Coup de sifflet) تتوقع في لحظة حاضر الزمان الموضوعي، وبأنّ هذا الحاضر متقوم من قبل اللحظة الحاضرة للزمان المحايت يجبرنا على قبول زمانٍ بدئي أكثر (Plus primitif) يتمّ في وسطه تقوم لحظة حاضر الزمان المحايت وهكذا دواليك. لا يمكن لحركة التفهق، أو التراجع (Régression) إلى اللانتهائي، أن تكون مقسّمة إلاّ إذا تمّ الكشف عن أسبابها العميقة، إن لم تكن هناك من نهاية في تأسيس الحاضر، فهل لأنّ هذه المسيرة في التأسيس التفهقي للزمان تسجّل في فكر تقوم الموضوعات، أو هل لأنّ الزمان مفكّر فيها تحت صورة مكوّن حاو توجد فيه اللحظة الحاضرة، أو لأنّه ببساطة لا يوجد أصل حقيقي للزمان؟ قبل متابعة هذا النقاش الخاص بالتأسيس الفيونومينولوجي لزمانية اللحظة الحاضرة للوعي، ينبغي الفهم جيّداً بأنّ وعي الحاضر ليس مجرد وعي فوري (Instantané) لأن (Maintenant) انتظامي من الزمان الموضوعي. في الواقع، إن لم يكن المعيش الحاضر سوى إدراكاً للحظة الزمان الموضوعي، فإنّه لن يكون هناك زمان وعلى العموم لا يوجد إدراك لديمومة الموضوع الزماني الممتد مثلاً في اللحن (Mélodie). بهذه النتيجة الأخيرة يتمّ الوصول إلى أعمال برانتانو وماينونغ (Meinong).
Voir : Bernet (R) : La vie du sujet, ibid. P 221

¹ Voir : Chenet (F) : le temps, ibid. P 110.

** سيكون موضوع زماني ممتد، إذن، مدركاً على طريقة العدد، أي بحساب تتابعي للوحدات وجمعها بعد ذلك في تحصيل تركيبية ومزامن لموضوع ما - أو لصورة موضوع - معقّد. إنّ المقاربة الماينونجية (Meiningienne) ما بين الموضوعات الزمانية الممتدة والموضوعات المعقّدة لإدراك مكاني (شكل/Gestalt) مثل تحليل الزمان يستلهم نمط الحساب الجدير بالتطوير. إنه ينيّر بصورة مثالية، مقارنة الزمان التي دشّنها التراث بواسطة أرسطو وأنجزها برغسون وهوسرل.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

ولكن، في لحظةٍ ما، يتراجعُ السؤالُ المتعلِّقُ

الزَّمَانِيَّةُ للموضوعاتِ مؤسَّسةٌ على زَمَانِيَّةِ الأفعالِ القصديةِ، ومن ثمة يبقى دائماً طلب فهم منبع استلهاهم هذه الأفعالِ القصدية لتحديداتها الزَّمَانِيَّةِ الخاصَّة، فالمنطق الملازم لسؤال الأصل يقوِّدُ هوسرل إلى تأسيس زَمَانِيَّةِ هذه المعيشاتِ القصدية على طبقة (Strate)، في لحظةٍ أولى، تُمثِّلُ فهمَ هذا الوعي المُطلق بما هو وعي الحسائيَّة (Sensation) قبل-القصدية المتضمَّنة في الأفعالِ القصدية إدراك الموضوع الزَّمَانِي، بينما في لحظة ثانية، يتخلَّى هوسرل عن هذا التحليل للوعي بموضوع زَمَانِي محايث باسم الإحاطة (Appréhension) قبل-القصدية (Pré-intentionnelle) ليصبح الوعي المُطلق بكلِّ بساطة وعياً بكلِّ موضوع بدئي زَمَانِي محايث (Proto-objet temporel immanent) كان فعلاً قسدياً أو موضوعاً محايثاً، وهذا الوعي الذي يَنقوِّم فيه الزَمَانِ الأفعالِ القصدية لم يعد وعياً قسدياً يرتبطُ بموضوعٍ في صورةٍ موقفٍ عفوي أو تلقائي، إذ الوعي المُطلق لفاعلٍ قسدي، على النقيض تماماً، هو وعي منفعل (Passive) ناتج عن التأثير (Affection) الذي يعيه مفروضاً عليه أكثر مما يكون اختياراً.

ولكن في دروس "الفلسفة الأولى" (1924/1923) يبيِّن هوسرل بأنَّ الحياة الماضية والمستقبلية، للذاتية، لا تُدرَكُ إلا في ردِّ مضاعفٍ، فالذِّكر (Souvenir) يمنحني الطَّابع الترانساندانتالي على صورتين: أتذكرُ وأقوم بتعطيل الكون، أو إذا مُنعت الاعتقاد الذي لدي، من التجربة أحمل من هذا "الأنا أذكر" الذي يستمرُّ بما هو معيشي الرَّاهن المدرك في التأمل، والمثال اللاحق يوضِّح ذلك.

في المعيش الحاضر تت-مثِّلُ لي (Se re-présente) مثلاً، "رحلة البارحة بالقصر"، التي هي حدثٌ من الماضي، "بالتأكيد ليس لي حق استخدام في حكم من حدث الماضي بما هو فعل شخصي الإنساني الذي كان حدثاً سيكو-فيزيائياً في العالم؛ لذلك فتنشيط-الذِّكر (Remémoration) هو اعتقاد في هذا الماضي الواقعي، إنَّه كهذا الاعتقاد المُعطلَّ باسم الرِّدِّ الفينومينولوجي الذي أُجرِيه ولكن بالنظر إليه من قريب، فإنني أدركُ بأنَّ معيشي: "أنا أذكر" يتضمَّن، مع ذلك في الوقت نفسه، "أنا أدركتُ" (J'ai perçu)؛

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

والفعل الماضي "أنا أردتُ وتصرفتُ" (I wanted and I spent)

بإدراك القصر، جسدي، ساقاي اللتان حملتاني، بما هي تجربة ماضية، ذات وجود لم يحدث، وجودٌ وهم ترانساندانتالي، وأياً كان وجود هذه الأخيرة، فإن استمرارية الإدراك، الذي يكون بواسطته لدربي وهدفية قيمة واقع إدراكي، ليس ملغى، لأنني أمتنع عن كل حكم مرتبط بالوجود العالمي¹.

كل ذكر (Souvenir)، يقبل بكلّ بداهة، ردّاً ترانساندانتاليا مضاعفاً بحيث ينتج عن الأوّل الذكر بما هو معيشي الترانساندانتالي الحاضر، بينما الثاني، الذي يتدخل بصورة فردية في محتوى تنشيط-إنتاج الذكر، يكشف جزءاً من حياتي الترانساندانتالية الماضية².

كما يصدق شيءٌ مماثلٌ، أيضاً، على تحصيل مستقبلٍ سيل تدفق المعيش الترانساندانتالي، وبالتالي، فإن العالم الماضي والمستقبلي في زمانيته الموضوعية (Temporalité objective) يمثل الـ "خيط الناظم"³ الضّروري لتوضيح حياتي الترانساندانتالية الماضية والمستقبلية: إن لم يكن لدي الآن أي عالم ماضٍ أو مستقبلي، قد عشتُ فيه أو سأعيش فيه، فلن يكون حينها أيضاً بالنسبة لي حياتي الترانساندانتالية الماضية والمستقبلية.

من هنا، إذن، لا يمكنني "تعليقُ" بصورة محضة وبسيطة" أفقَ العالم، بما أنه لا يمكنني كسبَ الدائرة الترانساندانتالية الخالصة، مثلاً دائرة الماضي التي أدرك فيها أنا-نفس (Moi-même) بالأحرى في أفقي الماضي بما هو أنا إنساني قد عاش في عالمه المحيط، من الآن فصاعداً، الماضي وفي علاقة قصدية معه.

¹ Voir Husserl (E) : Philosophie première II, ibid. leçon 39, P 219.

² Ibid. P 220.

³ Ibid. P 221-222.

د. الحاضر الحي، توسيع النقطة-المنبع:

يستلهم هوسرل بعض المفاهيم من الميتافيزيقا الأرسطية، وعلى رأسها الزوج المفهومي: مادة (Hylé)، صورة (Morphé)، ففيما يتعلّق بقانون الإدراك الزماني للمادة والصورة يتّجه هوسرل إلى صياغة المعادلة التالية: "مادة بلا صورة وصورة بلا مادة"¹، فعملية التمسك بالتضاييف الهولي-المورفي (Hylé-morphé) المتقوم، معناه أنّ تحليلاته [هوسرل] مُنْسَاقَة إلى داخل زمانية متقومة*، بينما هي أعمق من ذلك بما أنّ الهولي هي بالأحرى مادة زمانية²، تتجدّد بصورة دائمة، كما أنّ الصورة هي نفسها ولكن مع محتوياتٍ جديدة³.

يتحقّق إمكان الانتقال إلى الإشكالية التكوينية من خلال قطبي الزمانية: المادة والصورة، بحيث أصبحت إشكالية الزمان والآخر** مساحةً للتجلي، وهو ما معناه بأنّه يوجد في تقوّم الآخر والزمان توجيهًا للفينومينولوجيا نحو منطقة "مبدأ المبادئ" من حيث هي حضور وتكريس له في جذريته، وفعل الانتقال هذا، عبر الزمانية من البنيوي إلى التكويني، مثلما يرى دريدا، هو حركة فينومينولوجية داخلية⁴.

¹ Husserl (E) : Idées...I, § 85, P 290.

* في الفقرة المخصّصة للهولي [المادة] والمورفي [الصورة] يعلن هوسرل: بعد مقارنة البعد الديكارتي والبعد الزماني للهولي حدود الوصف الستاتيكي وضرورة الانتقال إلى الوصف التكويني: "الزمان، كما ستوضّحه الدراسات اللاحقة، زيادة على ذلك هو وسم يعطي كلية نسفا من المشكلات المحدودة بامتياز وصعوبة استثنائية، إذ سيبدو بأن تحليلاتنا السابقة قد مرّت إلى غاية نقطة معينه تحت صمت بُد الوعي كله". Voir : Méditations cartésiennes, ibid. §61.

² Derrida (J) : Genèse et structure et la phénoménologie, ibid. P 243.

³ Husserl (E) : Idées...I, § 81, P 276.

** عن علاقة الزمان بالآخر، من حيث إنّ هناك موناذاً يتقوم بحضور المماثل في الموناذ الخاص يضرب هوسرل المثال التالي: يعطى ماضي الأنا على نمط غير مباشر في الذكر، بحيث إنّ حضوره هو حضور، بصورة ما، تغير قصدي للحاضر، حاضر ماضٍ يتمّ تأكيده ضرورةً في التركيبات الموافقة للذكر، في داخل دائرة الخصوصية [الانتماء] التي يطلق عليها هوسرل: دائرة الحاضر الحي، وكما أنّ هذا الماضي يرتقي على الحاضر الحي، من حيث هو تغير قصدي له، فوجود الآخر، الذي يصبح حاضرًا بالمماثل، يرتقي هو أيضاً الوجود الخاص فيصبح "ما يخصّني" على نحو أولي. Voir : Méditations cartésiennes, ibid. § 52.

⁴ Derrida (J), ibid. P 244.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

انطلاقاً مما مضى فإنّ هوسرل لم يوقف مسيرة البحث عن حل لهذه الصّعوبات المتعلقة بالاهتمام بالتّحديدات المتعارضة، وحتى المتناقضة، بتحضير، بصورة أكثر حدقاً، ما يخصّ مفهوم الحاضر الحي (Présent vivant)، أو بصورة أفضل، الحاضر الجارف (Présent torrentueux) الذي يختص بجمع التّحديدات المتعارضة، وحتى المتناقضة، لسيلٍ حاضر لا يجري، والذي هو أيضاً حاضر أبدي، فالزّمان والوعي بالزّمان لا ينبثقان من نقطة لازمانية (Point intemporel) ولا حتى من عمق زمان موجود-قبلاً (Préexistant)، وإنّما للحاضر امتداد، أي هناك نقطة تمثّل الذّروة الفعلية للزّمان الحاضر يسميها هوسرل بـ"الانطباع الأصلي" تحوم حولها هالة مما يمضي ويأتي، وهذا الحاضر هو المَعلم والنقطة الإحداثية التي يمكن، على أساسها، فهم الدّيمومة بالمعنى الفينومينولوجي، فهي ديمومة المماثل في الآخر بما هي تشكيل للقصدية التي تضمن استمرار النقطة الحاليّة في الحاضر الممتد للديمومة الواحدة¹.

لابدّ من الوقوف عند تصوّر هوسرل لمرحلة الزّمان المُحايث، بصدد الحاضر المتّسع (Elargi) لفعل الإدراك، الذي يحلّله بكيفية خطاطية، إذ تتكوّن المرحلة الحاضرة للسيّرورة الإدراكية – [يفضل بيان يمثّل أنماط تقوّم السّيل الزّماني للوعي] بـ"مقطع عرضي" – من المقصد القصدي (Visée intentionnelle) مرتبطاً بأن، بالمقصد يرتبط بسلسلة اللّحظات التي يتمّ تحصيلها في الآن والتي بابتعادها عنه تصبح ماضيّة (Passées)، ومثّل ذلك حينما يرتبط المقصد بسلسلة من اللّحظات المستقبلية، أي القادمة (à-venir) باستمرار في الآن الأصلي للوعي².

كما أنّ الاهتمام بالزّمان يتعلّق، أساساً، بالآن في صيرورته ماضٍ والماضي المُستحضّر (Présentifié) في الآن، وكون هوسرل قد حلّ وعي اللّحظات القادمة (الإطلاق) بما هي عودة بسيطة لبنية وعي اللّحظات الماضية، الإمساك، فإنّه يمكننا تجريد

¹ أنظر: ريكور (ب): السرد والزّمان، نفسه، ص 41.

² Voir : Husserl (E) : Leçon conscience du temps, ibid. § 16, PP 54-56.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الإطلاقات المرتبطة في ارتباطها بالمستقبل القادم¹) العَرَضِيَّ* (Coupe transversale) للحاضر يُفهم بما هو مرحلة لا-مستقلة عن سيرورة إدراكه فإنه يتبع بأنّ الآن ليس سوى بُرْهَةً (Moment) متلاشياً و"حدا مثالياً"² من المرحلة الحاضرة.

ينبغي رفض الاستنباط أو بناء الزّمان انطلاقاً من نظرة لازمانية تحتضن الانطباع-البدئي، فالزّمان لا ينبثق انطلاقاً من أبدية ثابتة بالنسبة لذاتٍ غير ملتزمة في الزّمان، مثلما هو عند القديس أوغسطين، أو من وعي لازماني مثلما هو عند برانتانو، بل الحاضر الحي هو تلقائية ابتدائية، إنه انبثاق الرّوح نفسها، حضورها لذاتها في آنٍ مطلق، في صورة "سيلان أصلي مستمر"، هو حضور لا يتسلسل معه أيّ شيء، منذ أن تبقى الذات متطابقة مع نفسها متجددة باستمرار، إنه الوعي بوصفه جديراً بنفسه على تصعيد تشتته (Dispersion) الخاص وتلاشيته: فالذات ليست تحديداً هي النفسه (Le même) كما يكون دائماً آخرًا، وفي هذا المدّ (Flot) المطلق لحاضر أبدي، يكون ضمان، منذئذ، خلود الزّمان نفسه بما هو حاضر أبدي يشمل ما يلي:

1. الامتياز المرتبط بالحضور (Präsenz) بمعنى أفق العطاء المتمركز في انتظام الآن (Jetzt) (Maintenant).
2. المقاربة المنظرية للمعنى المحصل بما هو موجودٌ دائمٌ.
3. مدى التّمائل، الموجود، ما بين الزّمان والمكان الذي يقود إلى اعتبار الزّمان نظاماً تتموقع فيه أحداثٌ زمانية³.

¹ Voir : Renaud (B) : Introduction à la philosophie de Husserl, ibid. PP 162-163.

* إنّ حاضر مرحلة الزّمان المطلق ["المقطع العرضي"] يحصل الآن الحاضر، اللّحظات الماضية [والمستقبلية] لفعل ما، كما أنّ مرحلة زمان مطلق واحدة تحصل متتالية لمراحل الزّمان المحايت، ولكن بالنّظر إليها عن قرب، ينبغي القول بأنّ مرحلة واحدة للزّمان المحايت محصلة من خلال متتالية مراحل الزّمان المطلق.

² Husserl (E), ibid. § 16, P 56.

³ Bernet (R), ibid. P 217.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

وبما أنّ الوعي الحميم بالزّمان أو المحايث،

يَتَّجِه نحو التّحديدات الزّمانية لموضوعٍ محايثٍ، بناءً على التّضاييف القصدي بين المعيش الزّماني وموضوعه فإنّه لا يَبْدُ من انعطاء التّحديد الزّماني لموضوعٍ في فعلٍ قصدي خاص، كما أنّ كلّ موضوع حاضرٍ هو، تحديداً، موضوع إدراكٍ، بحيث يكون في صورة موضوعٍ ماضٍ يسمح لنفسه بالانعطاء في فعل الذّكر، كما يكون في صورة موضوعٍ مستقبلي مسبوق في فعل الانتظار.

ليست هذه الأنواع الثلاثة، للتضاييف القصدي، مُستقلّةً عن بعضها البعض، بل إنّ ما ينتمي الآن إلى الماضي، قد كان حاضراً في السابق، أي أنّ ما يتمّ ذكره حالياً قد تمّ إدراكه في السابق بصورةٍ متقدّمةٍ على صورة الحاضر، والشّيء نفسه يصدق على الموضوع المستقبلي لانتظارٍ حاضرٍ، ذلك أنّه ما سيتمّ تحصيله بالتّتابع، من حيث إنّهُ الموضوع الحالي للإدراك.

من هنا تظهر القيمة الفينومينولوجية للحاضر، الذي هو بمثابة مركز الشبكة العنكبوتية، فالأهم ليس وجود هذا التّشابك الحاصل ما بين الأفعال القصدية الزّمانية لموضوعٍ واحدٍ، وإنّما ما يمكن تسميته بـ: مركزية الحاضر التي تعمل على نسج امتداداتها على مستوياتٍ أوسع من مجرد نقطةٍ غايةً في الانتهاء، إنّهُ الحاضر الدائم أو، الحاضر الحي¹.

يمكن إذن تفسير الحاضر، من جهةٍ بواسطة كون الذّكر يرتبط بما قد كان حاضراً بينما يتعقّب الانتظار حدوثٍ حاضرٍ جديدٍ، وهذا الامتياز الذي يتمّع به هذا الحضور الدائم للحاضر ينتج عن كون كلّ الأفعال القصدية التي تتعلق بالحاضر سواء كانت أفعال إدراكٍ أو أفعالٍ ذكرٍ² فإنّها تتكامل دائماً ضرورةً في حاضر الوعي، ولكن إن كان هذا

¹ Voir : ibid. P 194.

² Husserl (E), ibid. § 14-15, PP 19-21.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الحديثُ يصدقُ على حضور الماضي وحضور

أوحضور قادم فما الذي يمكن قوله عن الإدراك الحاضر لموضوع حاضر؟ هل يدرك الموضوع الحاضر بما هو موضوع قد كان في الماضي من حيث هو مستذكر وبما هو موضوع كان قد تمّ انتظاره سابقا بما هو قادم؟

الآن، "النقطة-المنبع" (Point-source) و"الانطباع الأصلي" هو ما "تنبثق منه حركة التزمين، من حيث إنه انفعال محض بالنفس أصلاً"¹ ففي البدء هو تولّد محض بما أنّ الزمانية ليست محمولاً فعلياً لموجودٍ أبداً، فحدس الزمان نفسه ليس من نمطٍ إمبريقي، ومن هنا فالانطباع الأصلي هو البدء المطلق لتولّد الزمان في صورةٍ عفويةٍ وبتكوينٍ تلقائي² من حيث هو النقطة الصفر.

هكذا يمكن القبض على كلّ الطبقات المتتابعة للماضي، التي يتقومها العمق الراهن للحاضر، فالإمساك بالتالي هو حاضر متّسع يأخذ الماضي الحديث (Récent) كما لو أنّه لا يزال ينتمي [الإمساك أو الذكر الأولي يميّز عن ذكر التذكّر أو ذكر الإمساك الثاني، تنشيط-إنتاج وتمثّل الآن الإدراكي الراهن والتي تطابق الإمساك]، وبهذا يقترح هوسرل خريطةً مجانيةً لجانب المستقبل³ أيضاً، ففي المقابل يشير الإطلاق إلى أنّ انتظار مستقبل قريب يجعله حاضراً وأنّ هذا المستقبل نفسه في انتظار مستقبل أبعد، بحيث إنّ الآن يفتح على تضخمٍ دمج المستقبلات (المستقبل بالجمع Futurs) — كما أن الإطلاق يميّز عن انتظار حدث دقيق أو ذكر-بدئي — كلّ معيشٍ يندرج في أسبقية (Antériorité) وبعديّة (Postériorité)، بهذا لم يعد، الزمان، من وجهة نظرٍ فينومينولوجية، يتجلّى بوصفه

* يقول هوسرل: "يزوّدني الذكر الحدسي بالإنتاج الحي للديمومة الجارية لحدث ما، وتبقى، وحدها لاحدسية، القصور التي تحيل إلى اللأحق والسابق إلى غاية الآن الحي، وفي التمثّل الحدسي لحدثٍ مستقبلي يكون لدي، حدسيًا، "الصورة" التي تنتج التتابع الذي يجري بكيفية إعادة-الإنتاج." Husserl (E), § 26, PP 74-76.

¹ دريدا (ج): الصوّت والظاهرة، نفسه، ص 131.

² Husserl (E), ibid. supplément I, PP 130, 131.

³ Voir : Chenet (F), ibid. P 108.

تتابعًا موضوعيًا من الأحداث العالمية، ولا حتى بما هو "سيل" متدفق، "سيل قصدي" من أفعال الوعي الحاضرة.

فالقصدية الزمانية كلها حاضرة ترتبط حتمًا بانطباع أصلي حاضر يرتبط، نفسه، بانطباع أصلي حاضر والذي بدوره بانطباعات أصلية سابقة للانطباع الأصلي الذي يرتبط به، الإمساك، أو بانطباعات أصلية لاحقة للانطباع الأصلي الذي يرتبط به، الإطلاق، وهذه الصورة هي التي تتكرر على الدوام.

وحتى نتكلم بصورة خطافية، فإن الإمساك المرتبط (Associée) بالانطباع الأصلي الثاني هو وعي بالانطباع الأصلي الأول، والإمساك المرتبط بالانطباع الأصلي الثالث هو إمساك لا فقط للانطباع الأصلي الثاني، وإنما أيضًا للإمساك الذي كان مرتبطًا به والذي هو إمساك للانطباع الأصلي الأول الذي هو الآن الحاضر نفسه بوصفه نقطة الصفر، والأمر نفسه بالنسبة للإطلاق في متالية لانهاية يحكمها منطق التكرار* (Itération) واعتبار الوعي بما هو نوع من الاجترار النهيم الذي يلتهم باستمرار انطباعات أصلية جديدة والذي لدى كل عملية هضم يعيد اجترار كل ما لديه في معدته من حاضر حي.

إن الزمان، بمنطق الحاضر، هو الصورة التي، وفقًا لها، يغير الحاضر محتواه فيها، باستمرار، أي أنه نظام تتابع لحظات حاضرة في كل مرة من حيث إن تحليل السيل التقويمي للوعي بالزمان يكشف عن "الإيغولوجيا المحضة"، التي يتجلى فيها وصف

* إن تنشيط-الذكر هو تكرار نفسه (Le même) من خلال اختلاف الموقعة الزمانية لديمومة الفعل المستحضر (Présentifiant) والفعل المستحضر (Présentifié)، وهذا لأن تنشيط-ذكر شيء ما يتضمن تنشيط-إنتاج الإدراك الماضي لهذا الشيء، لكي لا يكون المدرك والشيء المعاد-إنتاجه من الممكن خلطها. إن روضة القصر التي أدرکها هي روضة مسرح حاضر، محصل من خلال إدراك محتويات واقعية تمثل الصورة المكانية والتحديدات الكيفية لهذا الموضوع، ولكن بعد ممارسة رد آخر أكثر عمقًا، رد مضاعف، فإنني أضع بين قوسين كل جسدي المدرك وكل حاضر الإدراك أي كل الرحلة التي قمت بها البارحة بما هي من الماضي، ويتم إدراك المعيش: "أنا أذكر" الذي يتضمن في الوقت نفسه "أنا أدرکت" والفعل الماضي "أردت وتصرفت". Voir : Husserl (E) : Philosophie première. II, ibid. leçon 39, PP 120-121.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الحاضر بما هو "نقطة-منبع" أو نقطة أصل (mkt)

(Jetztpunkt)، بحيث تنتمي إلى دائرة الأصلي كل الأنماط الضرورية لـ "استحضار"

الإمساك والإطلاق: كلٌّ منهما بقصدية الأصلية، لتعيّن في تقوّم الزمانية المحايثة.

إنّ ما يلاحظ هنا هو الامتياز المرتبط بالآن بما هو آنية عطاء الحضور أو المباشرة، فكلا معنيي هذه الكلمة يُطلقان بالتبادل ويتناوبان: العطاء آن، وهذه المباشرة تحديداً هي التضمّن المتبادل لثلاثة أنماط من الحضور، انتظار المستقبل أو "الإطلاق"، إدراك الحاضر أو "القصد الراهن" والإدراك المحتفظ به من الماضي أو "الإمساك" الذي يتقوّم حياة الوعي نفسه، و بصورة أخرى، المفاضلة المترمّنة، أي المستحضرة، ومن هنا فإنّ خصوصية الفعالية الترانساندانتالية [التي لازالت في مستوى دروس الزمان، لم يصفها هوسرل بعد بالترانساندانتالي]، للتركيب الزماني، الذي يؤمّن استمرارية "سيل" وهي أن يحصل بما هو "تركيب انفعالي" أقدم وأكثر أصالة متقوّمه عن كلّ فعالية الأنا¹.

يختلف، في هذه النقطة، هوسرل عن هيدغر إذ يرى بأنّه يمكن لحاضر الإدراك، من أن يقترب من المستقبل والماضي، ولكن ليس عليه أن يقوم بذلك، إذ إنّه وحتى وإن لم توجد تجربة الماضي والمستقبل من دون تجربة الحاضر، فإنّ تجربة الحاضر المحضة والبسيطة تكفي بما هي كذلك ولهذا يُعتبَر الحاضر الحي المحض هو التجربة الإدراكية بامتياز، قال "إحضار"² (Gegenwertigung/Présentation) هو أساس كلّ وعي بالزمان، وإنّما ينبثق كلٌّ من الذكر والانتظار منه وفيه يجريان، كما أنّهما يحيلان إلى "إعادة-الإحضار" أو تنشيطه (Re-présentation) (Vergegenwärtigung) وهذا

* الإحضار هو عملية الإخبار عن شيء ما وفقاً للمنظور الموجه للنظرة، ويعبّر عنه كما هو، وهذا الـ "كما هو" يتعلّق بعملية الإحضار. إنّ كلمة "أحضر" (Apprésender) تعني ترك الشيء ينبثق أمامنا كموضوع، وهذا بعد إبعاد كلّ المسبقات "النفسية" و"الابستمولوجية" بحيث ينبغي على هذا الذي يواجها أن يشمل مجالاً مفتوحاً لدى لقائنا ولكن في الوقت نفسه أن يبقى الشيء نفسه في تجلّيه. Heidegger (M) : Questions I, traduit de l'allemand par : Henry corbin, Roger Munier, Alphonse de Waelhens, Walter Biemel et Gérard Granel, André Préau, Gallimard, Paris, 1968, P 27.

¹ Voir : Chenet (F), ibid. P 109.

² Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 46, PP 181, 182.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

باسم مضاعفتها للحاضر، "فحياتي نفسها، فيما وراء

فيما وراء ما لديّ تحت الصّورة الأصليّة في التّحصيل الفينومينولوجي لفعل حاضر متّجزّ في الأصالة"¹ ورغم بُعد الماضي السّحيق أو ابتعاد المستقبل إلّا أنّه يُمكن استحضارهما إمّا بالذّكر أو بالتخيّل، أي يكونا حالة من الحضور.

يجري هذا الأمر كالتّالي: توضيح وعي الأفق برّد موضوع التأمّل الإيغولوجي الكلّي، فإجمال حياة الأنا وعالمه المعيش، هو أيضاً فعلٌ (Acte) يتملّ موضوعه في العلاقة القصدية لهذه الحياة كاملةً، التي هي حياة الأنا، في الشّمولية الموضوعية، التي أقدم على الانطراح فيها، ومن هنا يمكن ردّ هذا الفعل، أي من الجائر وضع، بين قوسين، الموضوع يتمّ تمييزه، بالنّظر إلى كلّ حياة الأنا في علاقتها مع كلّ عوالمها وأثناء ذلك، يصلُ الأنا إلى المشهد الذاتيّ المحض لهذا الفعل في إجمال الأنا-نفسه، ويوجد هنا- مسبقاً، عنصراً ذاتياً قام بتعطيل كلّ صلاحية مفهومه بوضوح في أفق فعلي يحتفظ بصلاحيته بوعي الأفق نفسه بما هو وعي موضعي، مع أن هذا الرّد لا يكشف سوى العنصر الذاتيّ المحض للحاضر"².

ثم بعد بإنجاز الشّيء نفسه على مستوى الحياة الماضية والمستقبلية، يبلغ الأنا حياته الخالصة كليّة بما هي سيلٌ للحياة المغلّقة بإطلاق، أيّا كان أمرٌ وجود أو لا وجود العالم المحيط الكلّي الذي وُجد أو الذي يوجد أو الذي سيوجد بالنّسبة للأنا فيصبح الإيبوخي الكلّي³ ممكناً بفضل أولويّة الماهية، التي تحتوي بفضلها حياة الأنا في كلّ مرحلة راهنة ووعياً سحيقاً بالأفق.

كلُّ حاضر حياة الأنا يحوي في ذاته، في قصديّته العينية، الحياة كلّها، وكلّ مجموعة مع هذه الموضوعية المعطاة لوعي الإدراكي في الحاضر تحتوي في ذاتها كأفق

¹ Husserl (E) : Philosophie première II, ibid. leçon 51, P 224.

² Ibid. P 220.

³ Ibid. PP218-219.

عالم كل الموضوعيات التي كانت لديها قيمة بالنسبة
ستكون لها قيمة بالنسبة لنا في المستقبل.

ففي محاولة ذكر رحلة أنجزت البارحة لن يكون لدينا شيء عن الأنا (Moi) الحاضر والصورة المستذكّرة للرحلة، هذه الأخيرة بما هي معطاة للوعي على ضربٍ مغيرٍ ذاتياً مقارنةً مع رحلة معطاة للإدراك، ولكنها حاضرة مباشرة في الوعي، وفي المقابل، فإن دراسة معمّقة تُبيّن بأنّ "الموضوع الماضي بما هو مذكور (Remémoré) لا يمكنه أن يكون حاضراً في الوعي إلا لمجرد أنني أكون على وعيٍ به كما لو أنه مُدرك من طرفي، وبالتالي، لأنني حاضرٌ مشاركٌ (Co-présent) في الماضي الذي تمت إعادة إنتاجه بما هو أنا مُعادٌ إنتاجه (Moi reproduit)، لا بما هو ذلك الأنا الذي أكونه حالياً، وإنما بما هو ما كنتُ عليه وما كان مشاركاً في الحضور، قد عايش هذه التجربة أو تلك"¹.

تتعطي الذاتية الترانساندانتالية على العموم، هي نفسها، في درجات المباشرة والوسائطية النسبيتين، فالصورة المباشرة التي أنعطي، بواسطتها، إلى أناي-نفسه لديها درجات، فأنا لا أنعطي إلى أناي بصورة مباشرة بإطلاق إلا لحاضر حياتي، ومن الحاضر فقط تكون لديّ تجربة جدّ مباشرة، هي تجربة الإدراك، أمّا من ماضي ومستقبلي فإنه ليس لديّ سوى الذكر والانتظار، الأمر الذي يتضمّن مسبقاً وسائطياتٍ قصديّة، وبصورةٍ أخرى، يوجد في ماضي وفي مستقبل حياتي الترانساندانتالية الخاصة شيء كالذاتية الغريبة.

وبالتالي لو تمّ النظر إلى الأشياء من أقرب، فإنه سيبدو بأنّ دائرة الحاضر هي أيضاً بنية مماثلة تسمح بتميز عطاءاتٍ قصديّة مباشرة ولامباشرة، يمكن التوصل، فيها إلى النقطة المتذبذبة المتخمة لأن المحض (Maintenant pur) أو، بالتّصايف، لإدراك الذات من هذا الآن الزماني الحي أصلياً، وإلى مرحلة الإمساك الأصلي والإطلاق

¹ Ibid. leçon 46, P 182.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الأصلي، اللذان تكون القصدية فيهما وسائطية، فما الخاصة، يمكن قوله عن الحاضر الحي ومن هنا يمكن تمييز "النقطة المتاخمة للآن" والإمساقات والإطلاقات التي ترادفها وهو ما لا يمنع من الحديث عن إدراك ذات عينية وحاضر عيني.

يتميز الحاضر، إذن، بحيويته واستقلاليته غير أن المقصود منهما ليس أبداً بأن هذا الحاضر متاخماً لنقطة رياضية بسيطة، للحظة محضة* ورغم إمكانية افتراض عزل آن (Maintenant) في ديمومة الإمساك غير أن الأساس، هنا، هو أن آن هذا الإدراك سيبقى مجرد إحاطة لديمومة الموضوع، لأن المسألة أكثر تفصيلاً وأكثر عمقا، فبقدر ما هناك تماسك وإمساك فإن لهذا الأخير "ديمومته" الخاصة، بل إنه هو وديمومته الشيء نفسه¹.

تتضمن، في مجرى الإدراك، كل لحظة، وعيا بالإمساق والإطلاق، وهذا لأنها [اللحظة] تحتفظ دائما بحضور ديمومتها الجارية والمنبثقة عن الموضوع الزماني وتسبق منظومة ديمومة الموضوع**، ولهذا لا ينبغي خلط الإطلاق والإمساق مع الذكر والانتظار، فهما ليسا بفعالين قصديين مستقلين وإنما لحظتين لا-مستقلتين عن كل فعل

* وهذا بالاختلاف مع برانتانو وماينونغ.

¹ Husserl (E), § 8, P 36.

** يقول هوسرل فيما يتعلق بالأطوار الزمانية للديمومة ما يلي: "يمكنني أن أوجه انتباهي نحو الكيفية التي يعطي بها [الصوت]. أنا على وعي بالصوت وبالديمومة التي تملؤه في استمرارية الـ "أنماط" في "سيل مستمر"؛ نقطة، طور هذا الصوت تسمى "الوعي بالصوت في بدئه" ولدي وعي باللحظة الأولى من ديمومة الصوت، في نمط الحاضر. يعطي الصوت، أي أنا على وعي به بما هو حاضر، ولكن لدي وعي به بما هو حاضر "طويل" بأطول مما أنا على وعي بأي طور من أطواره الحاضرة. ولكن لو أن أي طور زمني مهما كان حاضراً راهنياً [باستثناء الطور البدئي] فأنا حينذاك على وعي باستمرار الأطوار وفقاً لما لديها محل في اللحظة البدئية إلى غاية اللحظة الحاضرة بما هي ديمومة جارية لا بما تبقى من الصوت، أما في اللحظة النهائية أكون على وعي بكل الديمومة بما هي ديمومة جارية [أو بالأحرى الأمر كذلك في اللحظة الابتدائية من الامتداد الزمني الجديد الذي لم يعد امتداداً ذو صدى]، وأثناء كل هذا السيل من الوعي، أنا على وعي بالصوت الواحد نفسه بما هو صوت يدوم، يدوم الآن، قبلاً [في حالة ما لم يكن منتظراً]، لم أكن على وعي به، وفيما بعد لازلت على وعي بـ "بعض الزمان" في "الإمساق" بما هو ماض، فمن

الممكن إطلاقه وإمساقه أو البقاء فيه تحت النظرة التي تنتبته. Ibid. § 8, P 38.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

قصدي مكتمل في الحاضر، ويرجع هذا، في كل الموضوع الزماني تتعطي سلفاً، من أجل أن يفسح، مجرى الإدراك، الطريق لمتابعة الموضوع الزماني في توسّعه، المستمر، الحي¹.

تمثّل عملية الوصف هذه، لديمومة الإدراك الذي يعمل على جلاء الديمومة الحاضرة للموضوع الزماني، مستوى أوّلاً لفينومينولوجيا الوعي الحميم بالزمان² التي يبدو فيها بأنّ التّحديدات الزمانية للموضوعات المحايثة لها أصلها في الأفعال القصديّة للإدراك، الحاضر وبصفة ثانوية، للذّكر، الماضي، والانتظار، المستقبل، كما يمكن القول بأنّ أساس اهتمامات هوسرل حول الزمان والزمانيّة ترتكز رأساً على تحليله لمفهوم "الراهن" الزماني الذي، يمكن الادّعاء، بأنّه هو الحاضر الحيّ نفسه وهو ما ينبغي الانطلاق منه في فهم الأمور ولاسيما ما هو متأزّم منها، إنّها الراهنية الحية (L'actualité vivante) للوعي المطلق.

الوعي المطلق، الحاضر على الدوام، هو إذن وعي حيّ وتقوّمي لديمومة الزمان المحايث والأمر ينطبق أيضاً على سيله الخاص، وهو بذلك يحمل معنى زمانيا من حيث إنّه يحمل التاريخ في أعماقه ويصبح شاهداً عليه، فيصبح الزمان هو جوهره وماهيته، لا فقط المتجوهر بماهيته فحسب بل الزمان المتواشجة أفعاله وانفعالاته به، زيادةً على كون العادات التي يمارسها الأنا في صور التّعقل، الإحساس والخيال والتّداخل ما بين الذّوات ومجمل مقامات الأنا العليا مما ينبسط في الرّوح ويمتد في مختلف أنحاء العالم³.

¹ Ibid. § 38, P 101.

² Bernet (R), ibid. P 196.

³ أنظر: إنقزّو (ف): هوسرل ومعاصروه، ص ص 43، 44.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

كثيراً ما ارتبط إجراء الارتداد، عند هوسرل

والفينومينولوجيا الترانساندانتالية، نظراً لأنه يُعدّ إنجازاً يحدّ به و بتحقيقه لجذرية السؤال الفينومينولوجي التي تميّزه عن غيره من الأسئلة، و لكن هذا من دون إهمال الإيمان بأنّ هذا السؤال الجذري قد ظهر سابقاً في "الفلسفة الأولى" التي تبحث عن الجذرية المطلقة بوصفها سطح القاع الذي تبحث عنه، و من هنا يمكن اعتبار أنّ "الفلسفة الأولى" بحث عن البدء نظرياً و من ثمة يلجأ هوسرل إلى ممارسة هذا البدء، الذي تمّ العثور عليه، في كتاب "الأزمة"، فما المقصود بالارتداد و هل يمكنه أن يمثّل أداة لقراءة للتاريخ ؟

أ. الارتداد، "إجراء" فينومينولوجي.

يتناول هوسرل مفهوم الـ: الارتداد* (Rückfrage) في دلالاته التي تحيل إلى (Question en retour) سؤال العودة الذي يقصد الأوبة والرجوع، أو حتى الصدى البريدي والرسائلي الذي يؤدي إلى الاتصال عن بُعد، زيادة على أنّ الـ (Rückfrage)، سؤال العودة، هذا، يطرح بدءاً من أوّل إرسال¹، فانطلاقاً من وثيقة مسلمة ومقروءة سلفاً، يُعطى إمكان السؤال من جديد وبالعودة من القصد الأصلي والنّهائي لما يتمّ استلامه من قبل التراث والتقليد الذي يُعتبر وسيطاً وانفتاحاً على الاتصال التاريخي بعامّة، وفي الوقت نفسه يمكنه "أن يخضع للسؤال"².

* يذكر بول ريكور في مقال حول "الأصلي وسؤال الارتداد" بأنّ الدراسة التي قام بها جاك دريدا لـ"أصل الهندسة" تُعتبر من أوّل وأبرز الدراسات حول منهج الـ "Rückfrage" بحيث ترجم، بدقّة، هذا المفهوم إلى "سؤال الارتداد" [سؤال العودة] (Question-en-retour) ويضيف هو أيضاً، ريكور، إمكانية ترجمته إلى "سؤال القلب" [الانقلاب] (Questionnement à rebours)، بالإضافة إلى طرح سؤال جدّ مهم يتعلّق بمعرفة مدى العلاقة الموجودة ما بين سؤال "الارتداد" الهوسرلي و"البراكسيس" الماركسي. Voir : Ricœur (P) : L'originaire et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl, In : A L'école de la phénoménologie, librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1986.

¹ Derrida (J) : Introduction, ibid. P 36.

² Husserl (E) : L'origine de la géométrie, tr : Derrida L'Origine de la géométrie, 1^{er} édition, Coll Essais philosophiques, P.U.F, Paris, 1962, P 176.

يقترح هوسرل منهج الارتداد على طريقة

"أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية"، الذي يُعتبر نوعاً من الحلقة (Cercle) التي لا يمكن، عبرها، بلوغ فهم البدايات فهماً كاملاً إلا انطلاقاً من العلم المُعطى في شكله الحالي، واعتماداً على نظرة ارتدادية لتطوره، غير أن تطوّر العلوم هو تطوّر، أبكم، للمعنى في حال ما إذا لم تفهم هذه البدايات، وعلى هذا ينبغي التقدّم والتراجع في "تعرج" يشكّل نوعاً من الحلقة الضرورية والتي ليست سوى الصورة المحضنة لكل تجربة تاريخية.

من هنا فإنّ هوسرل يعتبر نفسه الوريث الشرعي، وليس فقط بما هو نقطة وصولٍ عرضية تائهة في الحداثيّة التاريخيّة*، إذ كان مُجبّراً، في الموقف التاريخي، على استئناف هذا الماضي الثقافي الذي وصله والذي يمنحه المعنى، غير أنّه يستقرّ بما هو ضربُ العقلانية التي يعتدّ بها بحيث يستغلّها بوصفها تحصيلاً لمقتضيات الميلاد، وبهذا فإن مهمة الفيلسوف الأصليّة تفتح أيضاً من حيث تتعهد بتقديم برنامج يصبح الماضي، فيه، بالنسبة للمفكر الراهن، هو الوجهة، نظراً لأنّ ما تمّ تفكيره أصلياً جديرٌ بالاستعادة وإعادة التّفعيل، التّشيط، إذ يكون على هاتين الحركتين لإيماءة التعرج (Zig-zag) الاستعانة أحدهما بالآخر، أي أنّهما مرهونان بـ "إيضاح مرتبطٍ من جانبٍ يحمل بعض التّوير لصالح الجانب الآخر الذي يفكر بدوره في الأوّل"¹.

يتميّز منهج الارتداد بنوع من اللامباشرة، رغم استهدافه لما هو أقصى وما هو أخير، نهائي وأكثر أصالةً، ومن ثمّة يتميّز أيضاً بالعودة، إلى الأصل المنسي، التي تفترض أن تكون كلّ سيرورة الأمثلة (Idéalisation) معروفة بما هي كامنة فيما وراء الكواليس (Surreption) حيث يتمّ بحث العالم في تكويناته السّقى، في الدّهاليز التي تُعتبرُ الواقع الوحيد المُعطى للإدراك، إنّهُ "عالمُ الحياة اليومية".

* وهذا بطبيعة الحال تابع لتأمّلات "الزّمانية" والنقطة المنبع التي تتسع وتمتد عبر كلّ من الإمساك والإطلاق الفينومينولوجيين، الأمر الذي يجعل الراهن هو نقطة البدء في اتجاه نحو...

¹ Voir : Derrida (J), Ibid.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

من بين تقنيات المنهج الارتدادي، إيماءةً اشتهر بها هوسرل، هي حركة القلب أو الانقلاب (Renversement) التي يتم تطبيقها على العلوم الراهنة القائمة على الادعاءات في قدرتها على إيجاد الأساس الأصلي لها من منظور العقلانية المحضة، لا في صفة "العلمية" (Scientificité) المفهومة بمعنى الدقة الداخلية¹، فالانقلاب يعني أنه لا ينبغي معاينة إمكان الفلسفة وفقا لشروط المعرفة الطبيعية و"الموضوعية" التي كانت تمارسها الفلسفة الحديثة وغيرها، ذلك أنه بالاعتماد على هذا يتحول العلم بالذاتية إلى ممارسة طبيعية تُفسد المطلب الترانساندانتالي وتتحول إلى "تقنية" (Technique) بتطابقها مع الإجراءات الطبيعية للتفكير².

يتأمل المنهج، الارتدادي، المثليات المنطقية، الرياضية، الفيزيائية والعلمية ومشتقاتها الفلسفية بحيث يمارس إيماءة فلسفية، إذ، على ما يبدو، بأن هذه الإيماءة الفلسفية تعالج هذه المسائل ولاسيما أسئلة معنى الإجراء (Leistung) نفسه، أي أسئلة نظام مفهوم الرّد (Réduction) وعالم الحياة (Lebenswelt) وغيرها من مفاهيم الفينومينولوجيا، فبموجب الواقع السائد، الذي هو واقع لا بدّ من تمييزه وإصلاحه من جهة تأمل هذه المثليات على مستوى الثقافة الغربية، لا بدّ من ممارسة هذا الانقلاب الذي يعتبر تأسيساً جديداً، من خلال "الولوج إلى تأمل ارتدادي، تاريخي ونقدي"، يمرّ بـ "سؤال الإياب"، هو، أصلياً وفي كلّ مرّة، مرادّ بما هو فلسفة واستمرارية، لما يُراد من خلال التاريخ في مجتمع كلّ الفلاسفة وكلّ الفلسفات، ولكن سيتم ذلك أيضاً باسم النظر النقدي إلى ما يمثل، في الهدف وفي المنهج، أصالة الأصل هذه، التي بمجرد إدراكها، تخضع الإرادة قطعياً³.

¹ Voir Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 1, P 7-8.

² Voir: Ibid. § 57, P226.

³ Voir : Ibid. §7, PP 23-24..61-60 ص ص "الأزمة"، وانظر أيضاً التّرجمة العربية لنص "الأزمة"، ص ص 61-60.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إنَّ الأصلَ الذي ينصبُّ عليه سؤال الانقا

(Intuition passive)، بموجب أنه ردّ فعل متعلّق بالتأثير، بل يجري في حياةٍ إجرائيةٍ منجزّةٍ، أمّا عن المفهوم الذي يُستخدم في هذا المقام بإلحاح فهو مفهوم الـ"إجراء" (Leistung/Opération) الذي يتضمّن معنى الـ"براكسيس" * (Praxis).

هذا ما فشل غاليليو غاليليه (Galilée) في دفعه [سؤاله الانقلابي] إلى غاية الإجراء المِعطاء للمعنى أصلاً، وعليه فقد تقدّمت الأمثلة على أفضيّةٍ أصليّةٍ هي نفسها من نظام الفاعليّة من الإجراء الذي، بوصفه ممارسة، قد اختلفت بالنسبة لغاليليه، وهذا التّعارض ما بين الأمثلة والإجراء هو الذي تمّ التوصل إليه من قبل منهج السؤال الانقلابي¹.

وبما أنه لا وجود لأي تكوينٍ من دون أصلٍ يطلّبُهُ، فسواء كان هذا الأصل مرتبط بالبنى المنطقية للمعرفة أو بأصل الوجود التاريخي للمعنى، بصورة عامة، وهيئات تجلّيه فيها فإنّه لا مجال لوجه حاجةٍ لما يسمّى بـ "كرونولوجيا"، بالمعاني المألوفة للكلمة، وخصوصاً بمعنيي التاريخ العام والفردي، فطلب العلم بالأصل ليس مطلباً من مطالب الزّمان ومن مسائل النّفس الواقعة فيه، بل هو وجهٌ من وجوه ظهور أصل العلم والمعرفة، إذ إن الأمر ليس رهين "النشأة الأولى" وإنما رهين إنتاج (Erzeugung) ينبثق منه الحكم والمعرفة في صورتها الأصلية (Ursprungsgestalt) وانعطاؤهما، إنه إنتاجٌ يعطي الشّيء نفسه والمعرفة نفسها، مهما تكرر²، هو وجه الحرص على استقصاء الأصول في لا مبالاة بالزّمان ومعانيه، لاسيما الطبيعيّة منها، هو ضرب من الجينيولوجيا

* يتضمّن هذا البراكسيس — الذي رغم كونه مفهوماً ماركسياً إلاّ أن المعنى المقصود به في هذا المجال هو الدلالة على مدى عملية سؤال الارتداد وإجرائيته من حيث هو ممارسة — البحث عن المعيار العملي لشيء ما، فقبل هندسة المثليين يأتي المعيار العملي الذي يتجاهل المثليين وهذا الإجراء/ العملية قبل-الهندسي (Pré-géométrique) هو مع ذلك أساس معنى الهندسة (Sinnsfondument).

¹ Ricœur (P), ibid. P 288.

² Husserl (E) : Expérience et jugement, ibid. PP 16-26.

الفيونومينولوجية للمعرفة والعلم لا بالتتالي الزماني
لاحقا عن هوسرل¹.

إنّ العلم الفيونومينولوجي، إذن، بحاجة لعلم أركيولوجي*
(Science archéologique)، أركيولوجيا "الفلسفة الأولى" أو أركيولوجيا العلم بالذاتية
الترانساندانتالية التي ينبغي أن تتهل، بالضرورة، أصل كل مفاهيمها ومبادئها الأساسية،
على غرار المبادئ الأخرى لمنهجها، من الإجراءات الذاتية، فبفضل ميدانها المشترك
للأصل الذاتي، تحديداً، ينبغي على العلوم الوضعية أن تظهر بوصفها فروعاً للفلسفة من
حيث هي واحدة ووحيدة [الفلسفة]، ولهذا فحينما يتمّ التخلّص، في الخطوط العامة، من
التصور الساذج – فكرة الغائية المحدودة في ماهيتها الأكثر عمومية، أي فكرة مجنّدة قبل
كلّ شيء للاشتغال على نظريات – فإنّه لابدّ للفيونومينولوجيا الترانساندانتالية أن تكون
تكون تمارس إجراءاتها بل وتفرضها.

الفيونومينولوجيا الترانساندانتالية فلسفة حقيقية ناهلة من أصلها، ولأجل التعرف على
الفكرة الغائية الضرورية لكلّ تطوّر مستقبلي، يقتضي الأمر البدء في تحقيقها بوسائلها
الخاصة [أي الفيونومينولوجيا الترانساندانتالية]، وبالتالي، استدراج الفلسفة الموافقة لهذه
الفكرة إلى أن تتحيّن الفرصة انطلاقاً من بداياتها الأصلية².

ولهذا عبّر هوسرل عن الفلسفة الترانساندانتالية التي صاغها، في صورة سؤال،
بالتعبير التالي: إنّها تساؤل ارتداديّ (Rückfrage) يؤدّي إلى المنبع النهائي الذي طالما
درسته الفيونومينولوجيا تكون فيه "الذات بما هي المنبع النهائي لمواقف الوجود والقيمة
والمعنى"³، إذ أطلق على هذا المنبع تسمية: أنا-نفسه (Moi-même) بحيث تُوكَل إليه

¹ Voir : Dastur (F) : Dire le temps, ibid. PP 33-37.

* تحمل العبارة: "Urquellenwissenschaft" حرفياً معنى "علم المنابع الأصلية" وهي، الأكثر توافقاً، كما يقول أريون
لكلال مع مفهوم "الأركيولوجيا" من حيث الترجمة، إذ يقترحها هوسرل نفسه، في موقع آخر، للتعبير عن الفيونومينولوجيا
بما هي "فلسفة أولى". أنظر، Husserl (E) : Philosophie première II, ibid. Leçon 30, P29.

² Husserl (E) : Philosophie première II, ibid. PP 3-4.

³ Ricœur (P), ibid. P 286.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

مهمّة فهم كلّ الحياة الفعلية والحياة الواقعة في الترانساندانتالية في مجملها قائمة على هذا الأنا وفي حياته، أو بالأحرى، قائمة في تكوينه، إذ إن فاعليته الروحية هي التي تتقوم كلّ نشاطاته، لترتكز، لاحقاً، على علاقة هذا الأنا الفردي وعلى حياة الوعي المرتبطة، رأساً، بالعالم الذي يتحقّق الوعي به من حيث هو وجود حقيقي في صورة منتج معرفي باسم هذه الفلسفة التي تعني فكرة الفلسفة نفسها¹.

إنّ الحدسَ المباشر هو العمل الرئّيس الذي يمارس باسمه، الأنا، نشاطه الأصيل بحيث لا يمكنه أن يحدسَ عالم الحياة (Lebenswelt) سوى عبر الانعطاف من خلال "التأمّل الارتدادي"، أو بالأحرى، بواسطة "سؤال الارتداد"، بما أنّ هذا الأخير هو الأداة التي بها تتمّ مساءلة مصير العلم والمعرفة، مصير التاريخ والإنسانية الغربيين، عموماً، بوصفه مصيراً واقعاً في أزمة يلزمُ الفكّك من قبضتها، بعد الإلمام بها وفهمها.

وبما أنّ إمكان المشروع الفينومينولوجي مرهونٌ بضرورة التخلّص، من خلال العودة إلى الأصول، من الرّواسب الميتافيزيقية، الفلسفية والعلمية، لأجل تحصيل البدء (Commencement) بما هو مطلقُ الفكر الذي لا يثق في الافتراضات المُسبقّة والأحكام في تأسيسه النظري فإنّه يجد نوعاً من التّكامل بين ما يسعى لبلوغه وبين طبيعة منهج الارتداد، والتساؤل الارتدادي نفسه.

يرتبط فهم منطق* الارتداد، الذي يستأنف به هوسرل استيعاب التاريخ ضمن الفينومينولوجيا بما هي ماهية الموقف الذي أبدعه منذ البدء، بنسق التّماتلات التي تستند

¹ Ibid.

* إنّ مشروع تأسيس المنطق الترانساندانتالي، بالنسبة لهوسرل، هو الذي يمنح المعنى أكثر للفينومينولوجيا، بحيث ينبغي، ومنذ نقطة الانطلاق، إعطاء كلّ الأهمية لمشروع تكوين المنطق (La genèse de la logique transcendantale)، بما أنّ جينالوجيا المنطق الصّوري لا تؤسّس سوى جزء من مهمّة أوسع، هي مهمّة فينومينولوجيا التّقوّم (Phénoménologie de la constitution) التي تبتغي الكشف عن أصل العالم المحجوب، العالم الممكن على العموم، لا فقط العالم الواقعي، كما تجدر الإشارة إلى أنّ "التّجربة والحكم" (Expérience et jugement)

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إليها قراءته التي تتجّه نحو إدراك بنية الم
الترانساندانتالية - أو بفهم تاريخيته من خلال تثبيت البنية العامّة التي تجمعها في
موضعٍ موحدٍ تثبينا "صوريا" مثلما أعلن عن ذلك في محاضرة (1924) حول "كانط
وفكرة الفلسفة الترانساندانتالية"¹.

ولذلك يبدو بأن إمكان المشروع الفينومينولوجي غير منفصل عن صعوبة التردد
بين تخليص الفلسفة من الراسب الميتافيزيقي الذي يلازمها والعودة بالنظر الفلسفي إلى
الأصول بما هي "الأشياء" حيناً وحدثية العالم حيناً آخر، ذلك أن المسألة تتعلق بتحديد
البدء بما هو موقف مطلق للتفكير، لا يؤمن بالافتراضات المسبقة الناتجة عن الفكر
الميتافيزيقي، حول الأشياء من حيث هي طبائع نظرية مكينة ولا هو [البدء] بوسعه التلّفّت
نحو التقاليد التاريخية التي كرّست هذه الطبائع².

تتميّز حياة الوعي الواقعة فيما قبل الحياة النظرية بقدرتها على عطاء المعنى
مقارنةً مع الوعي النظري، ذلك أنّها قريبة من "الإدراك والمعنى الإدراكي"، بناء على
كونها الأرضية النموذجية لكلّ علاقة أصلية بالأشياء، تدخل في تشكيل ماهية تواصلها مع
الأشياء وتحديد معانيها، ومنه فإنّ التحليلات التي يقدّمها هوسرل فيما يتعلّق بالمنطق:
لوغوس العقل العلمي أو نظرية النظريات بما هي ثروة روحية للإنسانية، لسيت سوى
سلماً ترتقيه لأجل تبين الحدود التاريخية لكلّ إصلاح لنظرية العلم، زيادةً على ترقية
وضع الفينومينولوجيا بما هو شرطٌ مطلقٌ لاستعادة العمل العلمي والمنطقي والتاريخي،
ذلك أن هذه الأخيرة، الفينومينولوجيا، هي الموطن الذي تستقرّ فيه الأنظار، في إدراك
الحق (Vérité)، والإجراء الذي به يتمّ تركيز الأبصار على لب القضايا المتأزّمة وفقاً
لوتيرة تقوّمه في الوعي، وبهذا يمكن استقصاء حياة الوعي ومساءلتها بصورة

=الذي يمثّل العمل الأخير لهوسرل المخصّص لمشكل جينيالوجيا المنطق من الممكن جدّاً اعتباره امتداداً لـ"المنطق
الصوري والمنطق الترانساندانتالي".

¹ أنظر: انقزوّ (ف): هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، نفسه، ص 31.

² أنظر: المرجع نفسه، ص 24.

رجعية (Régressive)، قهقرية، بدءاً من الانتهاء توجّها نحو الابتداء، أي المساق الأرحب لحياة الوعي الذي تتقوم فيه هذه الهيئات¹.

الأمر الذي يعني بأن الارتداد واستقصاء موضوعية القضايا العلمية ينبغي أن يحدّد كالتالي: ضرورة استقرار كلّ شيء في أعماق الوعي، كما يكون طموحه للظهور في العالم انطلاقاً من هذه الأعماق، وهذا ما يعني بما هو "درجةً علياً" في العمل على انبثاق الوجود الحقّ، ومن ثمة فالوعي لا يعني الوجود بمطابقته على نمط المباشرة الصمّاء بل ترقّب أقصى غاياته عطاء الوجود الفينومينولوجي، إنّه المنبع الحضور الذي تنبثق عنه كلّ أصالة للوجود وكلّ إعلانٍ عنها، تاريخية كانت أم رياضية...².

على هذا فإن الطريقة التي تتجلى بها مساءلة هيدغر لعمل أحد أكبر مفكري الارتداد [هوسرل] قد أصبحت معلماً لا فقط لما يُسمّى بـ "تاريخ الفلسفة" (Histoire de la philosophie) وإنما أيضاً لأجل فهم مسيرة الفكر نفسها، فلو كان مستقبل الفلسفة الممكن يرتكز، ضرورةً، على السؤال الارتدادي ففي ذلك دلالة على أنّ معنى العمل الفلسفي يكمن في فهم كيفية فتح السؤال اللامنتهي، غير النافذ، إذ لا وجود لاستئنافٍ أخيرٍ وخطوةٍ نهائيةٍ، كما لا يوجد تفكّك يُقدّم على حدودٍ نهائيةٍ تقصد اللامفكّر، ذلك أنّ هذا اللامفكّر لا يحيل فقط إلى المناطق اللامنكشفة والمجهولة، مناطق الظل التي يسلب عليها نور الأسئلة المتميّزة، وإنما يتعلّق، بصورةٍ أكثر، بتأسيس نفسه بالنور الذي تزول فيه هذه الأسئلة، حيث يقاوم هذا النور الفكر لأنه على غرار اللوغوس الهيراقليطي الذي ليس أبداً بمطابقٍ لنفسه³.

¹ أنظر: هوسرل: أصل الهندسة، في: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية، ترجمة: المصدّق إسماعيل، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص ص 419-432.

² أنظر: انقزوّ، هوسرل ومعاصروه، ص ص 62، 63.

³ Bernet (R) : La vie du sujet, ibid.P215.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

كما يدخل في اعتبار المنهج الارتدادي نو

أوبالأحرى، اللّغة التّقنية التي يطلق عليها هوسرل تسمية "السّطحية"، باسم تحصيل "الحدس الأصلي"، أي الإدراك المباشر لـ "عالم المعيش" (Monde vécu) قبل العلمي وغير العلمي، الذي لا يتمّ العثور عليه سوى في الحياة اليوميّة¹، بل ويعتبرها هي الأساس، إنّها "منبع كلّ تكوينات المعنى الفنيّة": إنّها مسألة اختيار الكيفية البسيطة والساذجة التي تتكلّم بها الحياة وفقا لما تقتضيه بدهاة البراهين.

إنّ الارتداد السّليم، إذن، إلى سذاجة الحياة، بصورة انعكاسية، هو المنهج السّليم، بما هو فلسفة الحياة البدئية في تخليها عن كلّ الادّعاءات الفلسفية وموضوعية النزعة المتمثّلة في كل ما هو "علمي"، باسم تخطّي نتائجها المتسرّعة التي أغفلت عالم الحياة².

إنّ العالم هو دائما، سلفا (Déjà)، العالم المُعطى مسبقاً وغير المشكوك فيه الذي يتوفّر دائماً على يقين للوجود وتأكيد ذاتي على صلاحية الذاتيّ الدائم، ورغم أنّه ليس "مفترضا" مسبقاً كأرضية إلاّ أنّه يتوفّر، لأننا، في "الكوجيتو" ومع كلّ ما ينتمي له بالنسبة لي، وما هو مشروع موضوعيا في تفاصيله تارةً وغير مشروع تارةً أخرى، وأيضاً مع كلّ العلوم والفنون، مع كلّ الأشكال والمؤسّسات الاجتماعية والشخصية، وبالذات بقدر ما يمتدّ العالم الذي له، بالنسبة لي، وجود فعلي³، وتلكم هي الواقعيّة بأقوى معانيها التي يقول الأنا من خلالها: "أنا متيقّن من أنّي إنسانٌ يعيشُ في هذا العالم، وأنا لا أشك في ذلك أدنى شك"، وهذه هي التلقائية التي لا بدّ من التحلّي بها والانطلاق منها.

¹ أنظر: هوسرل: أصل الهندسة، نفسه.

* لم تكن الطبقة الأصليّة لعالم الحياة (Lebenswelt) بعد هي الأرضية النهائيّة التي ينبغي أن يتأسّس عليها المنطق الصّوري كما كان مُركبا في الفصول الأخيرة لـ "المنطق الصوري والمنطق الترانساندانتالي"، والمهمّة هذه يتمّ تكميلها في "التجربة والحكم".

² Husserl (E) : La crise des sciences, § 9 , P 69.

³ هوسرل (E): أزمة العلوم الأوروبية، نفسه، § 55، ص 289.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

والآن يتطلّب المنهج أن يسأل الأنا ارتدادياً بـ

ظاهرتة العينية، وأن يعرف، خلال ذلك، ذاته هو، الأنا الترانساندانتالي، في عينيته، في نسقيّة طبقاته التقويمية، في تأمينات صلاحياته المتداخلة التي تجلى عن الوصف، لأنّ الأنا عند إنجاز الإيبوخي يكون مُعطى في يقينٍ قطعي، ولكن مُعطى كـ "عينية خرساء" يجب تأويلها والتعبير عنها، ففي "تحليل" قصدي نسقي يسأل ارتدادياً انطلاقاً من ظاهرة العالم في هذا المنهج النسقي يتم بلوغ، في البداية، تضاييف العالم والذاتية الترانساندانتالية المموضعة في البشرية¹.

يتحدّد في "المنطق الصوري والمنطق الترانساندانتالي"² طابع السؤال الارتدادي كالتالي: إنه يتأتى حتماً من "عمومياتٍ تحتل تفسيراً خصباً"³، فالفينومينولوجيا لن تتمكن، بما هي تحديد قبلي، من إثراء هذه العموميات الفقيرة ماهوياً، ولن يكون "وضوحها" خصباً إلا في إطار الاشتغال بأسلوب تنقيبي غاية في السذاجة، على أن هذه السذاجة لن يكون لها المعنى الذي كانت مصبوغة به قبل تحصيل الوعي بهذه العموميات؛ تحصيل الوعي الذي يصفه هوسرل بـ "النقد" والذي يحصل، لأجل هذا العمل، على قيمة نظامية ومعيارية⁴.

من خلال هذا الإثراء تسمح هذه العموميات المبدئية بالسؤال الارتدادي المنفتح على الحياة في حضنها، ذلك أن وحدة معنى الهندسة، مثلاً، هي وحدة التقليد (Tradition)، وصيرورة العلم ليست تاريخاً سوى لأنها تاريخ، ذلك أنه كلما قلّ تقدّم صرحها كلما كان تكاثر صورها وكانت تحولاتها كبيرة، فأساس وحدة المعنى لا ينعزل في الانصهار النسقي لعالم تكون أولياته متقومة مسبقاً، بوصفه العالم نفسه، لا بما هو شمولية نهائية من الكائنات المحسوسة، وإنما بما هو شمولية لانهائية من التجارب تمثل أيضاً وحدانيتها (Unicité)، فوحدة المعنى العلمي، هذه، هي تقليدٌ منفتحٌ لانهائياً على كل

¹ المصدر نفسه.

² Voir : Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, ibid. introduction, P 9.

³ Husserl (E) : L'origine de la géométrie, tr :Derrida (J), ibid. P 175.

⁴ Derrida (J) : Introduction, ibid. P 37.

ثوراتها، وبالتالي فإن طرح سؤال هذه الوحدة التقا
تاريخية كانت أو ستكون العلوم كلها علومًا بالمعنى الأصلي؟

يقتضي العمل الفينومينولوجي تفكيكا منهجيًا، للعلم (L'épistémè)، يرتبط بالتوجه
إلى منبعه الأصلي في الرأي (Doxa) إذ يرتبط الأمر في هذا المجال بما يسمى بـ:
التجربة قبل-الحملية (Anté-prédicative) بإضفاء نوع من الشرعية على هذه الأخيرة
وعدم اعتبارها ميدانَ بداهاتٍ في مستوى المقامات السفلية لبدايات العلم، على أن هذه
الفكرة لا تعني أبدًا الحط من قيمة العلم، بل بالعكس، تدل على تنوير (Aufklären)، أي
توضيح، المسلمات الخفية التي تركز عليها الأمثلة العلمية.

إنّ سؤال الارتداد، بالنسبة لهوسرل، غير مرتبط بعملية إعادة مسائلة محتوى
المعرفة من الناحية الكرونولوجية، بالأخص، وإنما بتقديم فهم ممثلي للمثال العلمي، ما
يتضمن أنّ الأمر مرتبط بإعادة رسم المسار الشامل الذي يقود من البداية قبل-الحملية
إلى البداية الحملية (Evidence prédicative) وبالعودة إلى أصل العالم المؤتمل
(Idéalisé) نفسه¹.

فمن بين المشكلات التي واجهها هوسرل تلك التي تنطلق من التجربة قبل-الحملية
إلى الفكر الحملي ومن، المشكلات الضرورية التي لها تحديدًا علاقة بها، الانفعالية إلى
الفعالية، من الفردي إلى العام، ومن الزماني إلى ما فوق-الزماني، ومن هنا يمكن أخذ
مشكل علاقة ما هو زمني بما هو فوق-زمني، على أساس أنه ما يسمح بفهم التعارض
الموجود ما بين التجربة الأصلية والحكم، ومن ثم إنجاز المعرفة البديهية المؤسسة
فينومينولوجيًا.

¹ Husserl (E) : Expérience et jugement, ibid. PP 53-55.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

هكذا يكون، بالنسبة لهوسرل، استئناف تأه

والفوق-زمانية للمعرفة¹ التي تبقى متماثلة من خلال تكريراتها الواقعية، إنها عملية إجراء الموضوعة (Objectivation)، أي الإجراء الفعّال (Actif) للأنا الذي يبدع هذه الهوية، في الحمل [الإسناد] (Prédication)، التي تؤسس خصوصية دائمة صالحة للاتصال والاستخدام مستقبلاً خارج الوضعية الفورية².

يتعلق الأمر، إذن، بفهم العبور من الموضوعة القائمة في التجربة قبل-الحملية والتي تُقضي إلى بناء الموضوعات "الواقعية" إلى الموضوعة التي هي في الأصل لهذه الموضوعات بمعنى "راسخ" أو التي هي "موضوعات الفهم" أو الـ"موضوعات المقولية"^{*} التي يتم إنتاجها في النشاط الحلمي، والفارق الأساسي ما بين هذين النوعين من الموضوعات هو فارق في الزمانية، ذلك أنّ "العلاقة الضرورية في الزمان هي هنا" وتتتمي أصلياً إلى كل الموضوعات"³.

بلغةٍ أخرى، يركز الانتقال من التجربة قبل-الحملية إلى الحملية منها، ومن الحكم الفردي إلى الحكم العام، تحديداً، على الانتقال من الانفعالية إلى الفعالية، من "الرأي الانفعالي" إلى "التلقائية المنطقية"، كما أنّ التمييز، في هذا المقام، أقلّ انقساماً عن التعارض الاعتيادي، لا يجعلنا نعتقد فيه، وعلى هذا يقترح هوسرل "مفهوماً أكثر جذرية للانفعالية غير مفهوم الوعي الساذج"، ذلك أنه يوجد مسبقاً في تأمل لحظة فاعلة، لحظة التفسير⁴ (Explication)، ولهذا فإنه ينبغي تسمية "الانفعالية" بـ "الانعطاء قبل الانفعالي المحض" (Prédonation purement affective) الـ "اعتقاد الانفعالي في الوجود"، "التنشيط البسيط"، غير أنّ التمييز "ما بين الانفعالية والفعالية ليس ثابتاً"⁵، إذ إن هذه

¹ Ibid. P 16.

² Ibid. P 74.

^{*} فيما يتعلق بالمقولي وبالرؤية المقولية، أنظر المبحث الثاني من الفصل الأول: فينومينولوجيا ما قبل التكوين، وتحديداً المطلوب: د. الحدس المقولي، اكتمال المعنى حدسياً.

³ Ibid. P 307-308.

⁴ Ibid. P 70.

⁵ Ibid. P 126.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

المفاهيم مجرد أدوات للوصف، وهوسرل يعلم بأر
انفعالية مشيِّدة على نشاط الأخذ أو التحصيل (Appréhension) ومن ثمة يوجد تشابك
للفعالية والانفعالية، لا يسمح بالتمييز بينهما وإنما فقط بمقابلتهما من وجهة نظر تكوينية.

إن قابلية التأثر (أي الانفعالية) (Réceptivité) تسبق التلقائية، غير أنها ليست
مستقلة بذاتها ويوجد مسبقاً، في الواقع، ما هو حملي على المستوى الانفعالي المنفتح على
التأثر، والدرجات التي يميّزها هوسرل (التجربة قبل-الحملية، الحمل، الحكم العام) هي
تصدّعات: النظام التكويني بحيث لا تشكل تراتبيةً أو كرونولوجيا واقعية ومن هذا
المنظور تكمن الصعوبة بالضبط في تحرير الانفعالي من الفعّال، المتعلق بالرأي
المنطقي¹، ومن ثمة فالوجود قبل-الحملي هو نقطة البدء الفينومينولوجي.

ب. الارتداد، البدء والتاريخ.

يتجلى سؤال الارتداد بما هو لحظة ردّ الفعل ونوع من الثورة التغييرية التي تطرأ،
بالمهامية، على الجريان في مثالية القيمة، فلا يمكن لأيّ تاريخ عالمي (Histoire
mondaine) عطاء المعنى لحصول ما يجري (Avoir-cours) بما أنّ التاريخ يفترضه،
بل بالأحرى، إنّ المحافظة على حصول-الجريان هي التي تسمح بـ"تحييد" التاريخ
العالمي، مع العلم بأنّ هذا "التحييد" يفتح فضاءً تاريخ قصدي وداخلي (Intrinsèque) لـ
حصول-الجريان نفسه ويسمح بفهم كيف يمكن تقليد الحقيقة بعامّة².

إن "حصول ما يجري"، الذي يبدو بأنه أكثر أهمية، يكون على شاكلة عملية إجراء
إعادة التّفعيل* نفسها [تتّشيط] (Réactivation)، من حيث قدرتها على فتح حقل تاريخي
خفي، تكون فيه طبيعة هذا الحقل نفسه قادرة على أن تجعل شيئاً ما، مثل إعادة التّفعيل،

¹ Voir : Dastur (F) : Dés mathématiques à l'histoire, ibid. P 40.

² Derrida (J) : ibid. Introduction, P 36.

* يمكن ترجمة هذا المفهوم بـ: إعادة التّفعيل وبـ: التّشيط أيضاً، من حيث يتضمن كل من المفهومين دلالة على
العودة إلى الماضي وإلى عالم المعيش وإضفاء نوع من الحياة والإيقاظ على ما هو مُغفل أو منسي.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

ممكناً، وبالتالي، فإنه، وبعيداً عن الرّدود التي تمار إجراء رِدودٍ أخرى أكثر دقةً وأكثر حذقاً وبصورةٍ لانتهائيةٍ تسلم في الآن معاً الماهيات الفردية لأفعال الحدس في مسارها المثالي والمعنى الشامل لتاريخ مفتوح بعامّة، وعليه فإنه لا يمكن أبداً أن تتحقق الفينومينولوجيا التاريخية من دون تغيير اللعبة التي يمارسها هذا الرّد المضاعف، بل ستكون فينومينولوجياً التاريخية حينذاك تفاهة وابتذالاً، و الفينومينولوجيا كلها معها¹.

من هنا فإنه لا يمكن فهم المنهج الارتدادي، بما هو جينولوجيا تاريخية حقة ذات طابع فينومينولوجي، سوى بالنسبة إلى علاقته بالإجراء [الرّد والارتداد] المطبق على الموضوع التاريخي بحيث يتأسس تحديد معنى التاريخ انطلاقاً من سؤال البدء الذي لا يعترف بأي بدءٍ أياً كان إلا من خلال تمثّل المعنى في قصديته فقط، أي بما هو "قصد" (Intention) يتأمّل الإمكانات الماهوية التي يحتويها من حيث قابليته للامتلاء، ومن ثمة فمعنى الفلسفة لديه لا يبتغي أي نمط من العمومية أو المقارنة، بل يتحصّل بإدراك القصد الفلسفي المطلق الذي يتأسس على "التكرار" * (Itération) في إمكانية تحصيله من خلال معاودة التفكير في "تاريخ الفلسفة" و"فلسفة التاريخ" اللذان يعتبران معاً حقلاً من التجارب وفضاءً للبحث عن المعنى الحاصل في البنى القبلية للتاريخية التي يتمكن حصولها في نطاق المعقولة بحيث لا تفهم بلغة عصر الأزمة وإنما بما هي تحتوي على آليات أو منطوق خاص يتجاوز كل ما صرّح به الفلاسفة من أفكار لصالح المعنى المقصود، أي "بنية صورية"².

¹ Ibid. P 37.

* تخفق، وفقاً لهيدغر، محاولة العمل على إجلاء الأصل كأصل مفرد، موحّد ومنتوق في مكان وزمان محددين، كما أنه واضح في كلّ مرةٍ ينوّه المرء بالأصل أصلاً مفرداً وجزئياً، فإنه يثبت في النهاية أنه أصلٌ متعدّدٌ وقابلٌ للتكرار (...). وهذا يعني أنّ هيدغر قد عاد إلى المكان الذي بدأ منه، والعودة إلى البداية تعني أنّ البداية هي المكان الذي يتموضع فيه أحد الأصول، وهنا تحديداً نكون أيضاً بصدد الحديث عن الحلقة (Cercle) والعود (Retour)، Voir : Heidegger (M) : L'origine de l'œuvre d'art, in: Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard, Paris, 1962. وانظر أيضاً: هيدغر (م): أصل العمل الفني، ترجمة: أبو العيد دودو، ط1، منشورات

الاختلاف، الجزائر، 2001، وأنظر أيضاً هيوسلفرمان، نفسه، ص 321.

² Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. appendice V, P 433.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

من منظور لزوم التكرار (Se ré-péter) بلا نهاية لاجل تحصيل مثلية الصورة الخاصة بالحضور عينه ، وأن يكون العود (Re-tour) بغير نهاية، هو الآخر، وأن تُنقَشَ في الحضور بما هو كذلك وأن العود هو عودٌ لحاضر عالق في حركة إمساكٍ متناهية، ثمّة حقيقة أصلية بالمعنى الفينومينولوجي تتمثل في أنّ العلاقة باللاتناهي لا تستقرّ إلا عند تفتح مثلية صورة الحضور بما هي إمكان العود بكيفية لانهاية¹.

هذا هو توجه الوعي الذي يتمّ بصورة كلية في إطار معالجة العلاقة الفلسفية بالتاريخ لا بما هي علاقة تاريخية بالمعنى المعهود والمألوف وإنما من حيث هي استثمارٌ لمعقوليّة البعد الزمني في وضع البدء اللازم لممارسة الفلسفة ومدى قدرتها على تحصيل معنى التاريخ، فهناك نوع من الحرج في قرار البدء والتاريخية يكمن بين اختيار نقطة معيّنة بما هي معلّم التراث واستعادته بالتأمل والتفكير وهذه الوضعية، التي كان ديكرت على إحاطة بها، هي نفسها ما ينبغي، بناء عليها، تحديد موقف الفينومينولوجيا وكيفية إقبالها على التاريخ، بموجب أنّ البدء زاهرٌ بالمعنى الذي تتأسس عليه كهانة المستقبل².

إنّ الوعي التاريخي بالمهمّة العلمية هو ما ينبغي توفره لدى العلماء والباحثين الذين عليهم الانطلاق من الحوافز التاريخية³، ولكن في الوقت نفسه، فإنّ فهم البدايات لن يتمّ تحصيله سوى انطلاقاً من العلم المعطى، التاريخ في هذه الحالة، في الصورة التي له "هنا" و"الآن" (Hic und nunc) وبنظرة نحو الوراء لتطوره، ذلك أنّ كل تأمل تاريخي هو جزء من الحاضر، ويتجه نحو الماضي، بما أنّ الحاضر هو الذي يمنح، في رؤية غائبة للتاريخ، معناه للماضي⁴.

¹ دريدا (ج): الصوت والظاهرة، نفسه، ص ص 113-114.

² Husserl (E) : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante, ibid. PP 564-565.

³ Ibid. § 9 , P 66.

⁴ Gérard (V) : La krisis, Husserl, ibid. P 15.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إنّ سؤال البدء يتحدّد بصورة مطلقة، لا من خلال إحدائيات زمانية ومكانية، ضمن نسقه الغائي، ذلك أنه متى ما تجلّت إشكالية البدء كانت الفلسفة، ومن ثمة فإن بداية التفكير لا يقبل فيها الفيلسوف البادئ أي معطى خارج هذا النسق نظراً لأنه سيكون بمثابة الحكم المُسبق الذي يجد مصدراً له في التراث والتقليد، فالبدء المطلق يتطلب استعادة نقدية لمختلف المواقف التاريخية، وهو ما يؤدي إلى تحديد معنى البدء انطلاقاً من القراءة العلمية، للمنتوجات الإنسانية عبر التاريخ، التي تعتبر وحدة الاستباق الذي يتمتع به الموقف التاريخي العلمي، ومن هنا يكون البدء منتظماً في صورة مطلقة بما هو موقف لاتاريخي أي موقف علمي ونقدي في ماهيته يعبر عن مدى معقوليته¹.

وبهذا فإن سؤال استعادة التاريخ، الذي تمت ممارسته في "الفلسفة الأولى" من قبل هوسرل هو بمثابة التاريخ العلمي الذي يسهل مهمة تحصيل الوعي، إذ لا يهدف إلى تطوير التاريخ لوحده بما هو انشغال أحادي وإنما "التاريخ بمعنى غير اعتيادي"²، كأي، يقصد تحديد قيمة كل "فلسفة" ممكنة، "وليس تنقيح ميراث تاريخي قديم ولا حتى تسهيل عمل المقاربة الفكرية للطلبة (...). فالمستحيل بالنسبة لي هو القبول بأيّ من الفلسفات بما هي نهائية، أي بما هي ذات طابع أكثر صرامة"³، وبالتالي بديهية، رغم أنها في الوقت نفسه جملة من الأحكام المسبقة (أي الفلسفات النهائية).

ولهذا فقد لزم "تأسيس البدايات ضمن الوعي بالذات، بما هي مستوى لاستئناف التفكير في نهايتها، بوصفها نظرية كلية في العلم تحتوي كل جوانب العقل: النظري، المعياري والعملي، ومن هنا فإنه لازم تحديد التاريخ، أي الموقف الفلسفي المطلق، بما هو "مدخل" الفلسفة ومبدؤها: تمعن الذاتية الفلسفية وتعيين التاريخ انطلاقاً من الزمان الحاضر: اليوم"⁴.

¹ Voir : Husserl (E) : Recherches logiques I, ibid. § 6,

² Voir : Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 1.

³ Husserl (E) : Philosophie première I, ibid. leçon 1, P 7.

⁴ Voir : ibid. leçon 1, P7-8.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إن إجراء البدء في فهم الموقف التاريخي، انطلاقاً من سؤال الارتداد مشتق من البنية الزمانية للإدراك من حيث قيامها على آلية "استحضار" (Présentification) الموضوعات ومثلها بصورة مطلقة أمام الوعي، وهذه البنية الزمانية الأصلية من حيث هي حاضر دائم وحي هي التي تحدّد وضع علاقة التاريخ بالفلسفة التي تتصف بطابع العودة إلى البدايات الأولى فـ "...التاريخ الأصلي للفلسفة (...)" هو متابعة تشكّلات المعاني التاريخية المعطاة في الحاضر، أي تشكّلات بداياتها، - على مدى السلسلة المدوّنة للإحالات الارتدادية التاريخية- إلى غاية الوصول إلى البعد الخفي من البدايات- الأصلية التي تؤسّسها¹.

وبناءً على ذلك فإنّ سؤال الارتداد التاريخي*، من حيث هو أركيولوجيا فينومينولوجية، ليس سرداً لوقائع وحكاية لأحداث وإنما هو براكسيس تأملي يتناول التاريخ على أساس أنه من بين الاهتمامات الفلسفية التي لا تتشغل بتركيب وإعادة تركيب السياقات التاريخية ولا بالوصف والرواية، بل تتمّ عملية استعادة معناه المحايث انطلاقاً من الزمان الحاضر، أي زمان الانتهاء، نحو زمان الأصول المُستقصاة، أي زمان البدء، الأمر الذي يسمح بتخليص الموقف العلمي من أيّة شوائب وعوالق قد تلتصق به على سبيل الحُكم المتسرّع أو المغلوط والتوجّه نحو بنية المعنى بما هو "قصديّة مطلقة"².

¹ Husserl (E) : L'origine de la géométrie, tr : Derrida (J), ibid. P 205.

* تجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى العمل التطبيقي الذي حاول بول ريكور ممارسته من خلال استثماره لسؤال الارتداد الهوسرلي على مستوى "العلوم التاريخية" ومن ثمة التوجّه إلى "قصديّة المعرفة التاريخية" بحيث يسعى للإشارة إلى معنى تعقّل القصد الخالص الذي يشكّل الطبيعة التاريخية للتاريخ ويمنعها من الانحلال في أنواع المعرفة الأخرى ك: الاقتصاد، الجغرافيا، الديموغرافيا، علم الأعراق، علم الاجتماع. أنظر: ريكور (ب): الزمان والسرد، ترجمة: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة: جورج زيناتي، ج1، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006، ص ص 282-283.

² أنظر: انقزو (ف): هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، نفسه، ص 80.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

كما يتجلى المنهج الارتدادي أيضاً في نوع

تقوم على العودة نحو البدء، بمضاعفتها، لأجل تحصيله كل مرة في وضوح استرجاعي: توضيح، من جهة، نمط جديد أو تأسيس جديد للتاريخية، ومن جهة أخرى وبالتضاييف مع ذلك، تحديداً الأدوات الجديدة والتوجيه الأصلي للتأمل التاريخي، ذلك أن تاريخية الموضوعات المثالية، أي أصولها وتقاليدها تخضع لقواعد غريبة، ليست لا بقواعد التساوق الحدّي للتاريخ الإمبريقي ولا بقواعد التساوق المثالي واللاتاريخي، ولهذا ينبغي لميلاد وصيرورة العلم أن يكونا من قبيل ما هو "ممكن الوصول" من طرف حدس تاريخي ذا أسلوب خارق، حيث ينبغي على تنشيط قصدية المعنى أن تسبق وتشرط - بحق - التحديد الإمبريقي للحدث¹.

وبهذا، ووفقاً لمهمة ونقد تاريخيين، لابدّ من الانطلاق من نقد: غاليليه (Galilée) ثم ديكارت (Descartes) والقيام بحركة تحترم التعاقب الزماني يصحبها نوع من "القفزات التاريخية" التي لا تخلخل المعنى وتشلّه وإنما تثريه لأنها ضرورية "للتعمّن الذاتي" الناتجة عن وضع الانحطاط التاريخي والعلمي، مع المراعاة، دائماً، بأنّ هذه المهمة التي يتناولها الفينومينولوجي ليست بالدرجة الأولى مهمة إستمولوجية فقط وإنما، هي بالأحرى، مهمة مرتبطة بـ "التعمّن حول المعنى الأصلي للعلوم الجديدة"² الذي يؤثر على "روح الإنسانية الأوروبية الحديثة عموماً"³.

لهذا فإنّه، ولأجل تفادي الإبهام الذي يمكن للعلم أن يقع فيه لابدّ من التخلّص من التحوّل الذي طرأ على تكوين المعنى الحيّ، بحيث ينبغي الإبقاء على الوعي الحيّ الأصلي بالمهمة، بما هي منهج في التأمل الفلسفي، ولكنه في الوقت نفسه لا يتم توارثه كما تمّ توارث المناهج والعلوم الأخرى غير المنقومة، أي أنه لن يبقى لأية مهمة، تاريخية كانت أو علمية، أية قيمة من دون الارتداد نحو تاريخها، تأملياً، من خلال إنجاز العالم (Savant) في نفسه ارتدادياً القدرة على مساءلة المعنى الأصلي لكل تشكيلات

¹ Derrida (J), ibid. P4.

² Husserl (E) : La crise des sciences, § 9, P 68.

³ Ibid. § 9, P 68.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

المعنى والمناهج التي يتوفّر عليها، أي "عن المعنى الذي يعني بأنّ كلّ ما هو مطبّق على مستوى العلوم الرّاهنة يمكن تسميته بـ"التقنية" (Techne) التي تسمح بتوارثها وتطبيقها من دون تحصيل معناها الحقيقي، وهذا هو سبب الأزمة*.

بهذا فإنّ التّاريخ المقروء عبر الارتداد، بالنّسبة لهوسرل، هو "حركة تضامن وتضمّن متبادل لتشكل المعنى وتراكم المعنى"²، وفهم التّاريخ، هو فهم أنّه، بصورة حميمة، "ترسّب" (Sédimentation) المعنى، و"تقوم" (Constitution) المعنى في الوقت نفسه، وعليه فإنّ أصل العالم المُعطى قبلياً، هذا العالم الذي يحتوي كلّ تاريخٍ مترسّب، ليس سهل المنال بصورة مباشرة عبر التأمّل، إنّهُ ليس متضمّنًا سوى بصورة غير مباشرة في المحطّات والرواسب التي تعطي للعالم معناه الحالي، وهذا الأصل هو أيضًا ذاتي، ولكنّه في الوقت نفسه، مرتبطٌ بـ"ذاتيةٍ محجوبةٍ" غيرُ منكشفةٍ راهنيًا لا يمكنها التجلّي سوى عبر مفاهيم التّفكيك، وتحديدًا لأنّها في الأصل تأسيسات مؤمّنة، ذلك أنّها ذاتية "إجرائية"، وبالتالي فإنّ هذه الذاتية الأصلية ليست سيكولوجية، إنّها ذاتية ترانساندانتالية وظيفتها أن تؤدّي إلى المنبع الأقصى والنّهائي لكلّ أشكال المعرفة³.

¹ Ibid. P 66.

* يقول جيرار غرانيل بهذا الصّدّد، وهو الذي اختصّ بترجمة المؤلّف الضخّم "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية"، ردًا على هوسرل في مقال له يحمل عنوان: "هوسرل": "إننا علماء أكبر بكثير وأقوى ممّا كان عليه هوسرل، لأننا أكبر ممّا كان بإمكانه هو أن يكونه، والأمر هنا لا يتعلق باختلاف بين الأشخاص بل باختلاف بين أعمار الإنسانية، أي باختلاف بين عصور ينتمي إليها الأشخاص مع مجموع إنتاجاتهم وكفاءاتهم، فالبعض محدّد والآخر مستخدم ضمن حدود أساسية، التي هي حدود "لعبة الممكن" التي لا أحد بمناسب لها، ولا أحد بقادر على خرقها، بل حتى حرية الفكر نفسها هي هنا ملتبسة بلعب هذا اللّعب". أنظر: جيرار غرانيل: هوسرل، في: مجلة مدارات فلسفية، العدد 4، المغرب.

² هوسرل: أصل الهندسة، نفسه، ص 420.

³ Husserl (E) : Expérience et jugement, ibid. P 58.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إنّ إيضاح وتنوير التاريخ، فلسفيًا، يعني إجراء

لبعض الغايات، القائمة على الترسّب، والعمل على إجلاء الطريقة التي ينبغي لهذه الغايات أن تكون عليها من دون إعادة تأويلها باستمرار، مع العلم بأن هذا الإيضاح والتّصحيح يتمّ من قبيل الأنا (Ego) لأجل كشوفاتٍ جديدةٍ تجتمع تحت مفهوم "التقومّ الترانساندانتالي".

منذئذ، يجد الأنا نفسه في موقفٍ غريبٍ، نوعًا ما، إنّه مأخوذ دائمًا في ترسّب المعنى، إذ يكون [الأنا] في الوقت ذاته متقومًا لكلّ معنى، وبهذا يحدث كلّ شيء إذا كان الأنا على الدوام "متقدمًا" (En avance) و"متأخرًا" (En retard)، من حيث إنّه يُؤخَذُ في طريق الغائية: فهناك معطى قبلي موجود، هنا سلفًا، أي حينما يصل الأنا؛ فلا وجود لبدءٍ مطلق، ومتقدّم دائمًا من حيث إنّ إعادة تفعيل المعنى الأصلي مرهونة به، إذ ينتمي إليه إعادة تأويل هذا الماضي الثقافي الذي يصله في حاضر حي لتفكير مستقبلي¹.

التساؤل الارتدادي، إذن، نوعٌ من الممارسة التاريخية على الفكر كلّه، على الفلسفة كلّها، يقصد تدشين الأهداف القائمة على توحيد الأجيال اللاحقة من خلال فتح أسئلة المعنى الأصلي لإنجازات الإنسانية السابقة انطلاقًا من إيقاظها والعمل على نقدها، بحيث يتمّ الكشف عن إمكاناتٍ جديدةٍ وأفاقٍ جديدةٍ للرّاهن والحاضر الحي، بتحسينها وإعادة تشكيلها الذي يُعتبرُ من قبيل التمعّن الذاتي (...) باتّجاه فهمٍ ذاتي للذات بما هي كائن تاريخي².

يتمثّل الغرض من الارتداد الذي ينطلق من الحاضر الحي، الرّاهن، نحو تاريخ الثقافة الغربية في استقصاء الأصول المؤسّسة لغايات التّفكير ومدى امتثالها حاضرةً في الذّكرة التاريخية، بموجب الطّاقة، التي تتميّز بها الاستراتيجية الفينومينولوجية في تفكير موضوعاتها، من قدرة توليديةٍ ودافعيةٍ للانبثاق، من خلال عمليّة الاتصال ما بين الماضي

¹ Gérard (V) : La Krisis, ibid. P 15.

² Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 15, PP 82-83.

والحاضر، بين السلف والخلف، وهو ما أثبتته
الفيونمينولوجية¹.

ولذلك تكتفي الكيفية التي تتم عبرها دراسة التاريخ، من خلال منهج الارتداد،
بسؤال الارتداد نفسه على أساس أنه وسيلة قراءة التراث والتقليد، الأمر الذي يجعل منها
موقفاً يبقى في أفق الوضع التاريخي للذاتية في نطاق نموذج الإنسان الذي يرسم معالمه
التراث الإغريقي، ولكن من دون التسرع في الوقوف بنفس الموقف الإغريقي حيال
التاريخ من حيث هو مبحث مستقل، أي من دون الأخذ بعين الاعتبار موقف الإغريق* من
التاريخ.

ج. العود الإغريقي، أفق ومعقولية.

هناك ضرورة، إذن، لاختراق وتأمل ارتدادي، تاريخي نقدي، من أجل الاشتغال
على فهم جذري للذات، وهو ما يتم باسم سؤال-الارتداد، أصلياً وفي كل مرة، على ما
يُرادُ بما هو فلسفة وفي الاستمرار فيه من خلال التاريخ في جمع كل الفلاسفة وكل
الفلسفات، غير أن هذا يتم أيضاً بالاختبار النقدي لما يحدّد، في رسم الهدف والمنهج،
أصالة الأصل القصوى التي، بمجرد إدراكها، تُسيطرُ على الإرادة قطعياً².

ليس تحريرُ هوسرل لكتاب "الفلسفة الأولى" بريئاً، أو بالأحرى هو يتضمن أهدافاً
ينظر إليها في غائيتها، بما أن المثال الإغريقي لديه هو النموذج الذي تبتغي عملية
الارتداد تحقيقه من الناحية النظرية والعملية، وما عودته إلى أفلاطون تحديداً سوى لأجل
إيانة فعالية التصورات، التي يراها فيونمينولوجية، مع الحياة الحقة فلسفياً، ومن هنا يبدو

¹ Ibid. PP 488-492.

* إن موقف الإغريق من التاريخ والاهتمامات التاريخية موقف استهجان ونفور والدليل على ذلك تصنيف أفلاطون
للعلوم وحتى أرسطو، بحيث كان هذا العلم يُعتبر من بين العلوم التي تعتمد على الخيال والمخيلة اللذان لا يحققان مبدأ
العقل والمعقولية، بالتالي، جاء تصنيفه إلى جانب زمرة الحقول الأقرب إلى الفنون بدلاً منها إلى العلوم.

² Voir : Derrida (J) : Le problème de la genèse, ibid. PP 23-24.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

تبريرُ عودته إلى الإغريق منطقياً جداً وفينومينولو

يدينُ لأفلاطون بإبداع "فكرة العلم الحق والأصيل"¹ التي تتمثل في "فكرة الفلسفة وكشف سؤال المنهج" لأجل التمكن من ارتقائها إلى مستوى العلم الكلي الذي يوحد العلوم قاطبةً، وهي فكرة إغريقية بالأصل، تعملُ على توحيد معنى المعقولية التي أمكن لفلاسفة معلومة أسماءهم من تبليغ جوهرها، إنهم: سقراط (Socrate)، أفلاطون وأرسطو* من حيث يتمثل دورهم في تدشين الفلسفة².

لقد أصبح سؤال التجربة الإغريقية ومثالها أمراً جوهرياً في التأملات الفينومينولوجية، وهو ما تعبرُ عنه الأعمال الأخيرة لهوسرل، بالأخص منها: "الفلسفة الأولى" بجزئيه (1923-1924)، و"محاضرة براغ" أو ما يسمّى بـ"المهمة الراهنة للفلسفة" (1934)، و"محاضرة فيينا" والذي يُطلق عليه تسمية "أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة" (1935)، بحيث يبحث هوسرل عن "موقف نظري" (Attitude théorique) يؤسس عليه موقفه الفينومينولوجي، وفقاً لاشتراكاتٍ قد يجدها فيه مع الإغريق (Les grecques)، بتعيين موقفٍ خاصٍ يتخلصُ بواسطته من دلالة "التقنية" التي انتهى إليها العلم الحديث من حيث هو معنى لا يبلغ الغائية المحايثة (Téléologie immanente)، كما يجعل لموقفه فاعليةً تاريخيةً في تفسير البنية التأملية لنشأة الفلسفة ولمعنى التاريخ، وفي هذا المجال ينتقد هوسرل تصور الطبيعة من خلال مقارنته بين العلوم الحديثة وكيفية فهم اليونان له، فحتى وإن كان اليونان ينتمون إلى الطبيعة نفسها التي ينتمي إليها المُحدثون إلا أنّ هذه "الطبيعة ليست هي ما يُقصدُ بالمعنى اليوناني"، بل إنّ الطبيعة لديهم هي ما كان يقوم أمام أعينهم، في عالم المعيش، في عالم المحيط كونه واقع طبيعي، فـ"العالم المحيط التاريخي لليونان ليس هو العالم الموضوعي كما يفهمه المُحدثون، يقول

¹ Husserl (E) : Philosophie première I, ibid. P 10.

* من الأفضل إرجاء الحديث عن أرسطو إلى المبحث الثاني من الفصل الأخير، بما أن المسألة مرتبطة بالتدشين الأخير للفينومينولوجيا بما هي فلسفة أولى ولهوسرل بما هو خليفة أرسطو، على حسب ما يرى في نفسه هو.

² Voir : Husserl (E) : Philosophie première I et II.

هوسرل، بل هو "تمثّلهم للعالم"، أي العالم في اعتبار
إليه داخله كونه واقعا"¹.

وحدّهم اليونان هم من يُحسِنون العَيْشَ في عالمهم المحيط، العالم الرّوحي بامتياز،
إذ ينصبُّ الاهتمام فيه بما هو "تشكيّلة روحية قائمة فينا وفي حياتنا التاريخيّة"² ولهذا فكلّ
من يخرج عن التّصوّر الإغريقي للعالم المحيط ويريد أن يقيم علم الرّوح بعيداً عنه فهو
ساقطٌ في الخُلف لا محال، وهذا يجعل لأوروبا مكان ميلاد يُدعى: يونان، سواء بالمعنى
الجغرافي* أو بالمعنى الرّوحي وهو الأكثرُ أهميّة، أي اليونان بما هي "أمّة" (Nation):
أفرادٌ ومجموعات تنتمي إليها، وبصراحة، إنّها "الأمّة اليونانية القديمة في القرنين السّابع
والسادس قبل الميلاد"³ بحيث يتميّز أفرادُ هذين القرنين، عموماً، بعالمٍ محيطٍ ذو
خصوصيّة تسمّح له بالنمو والارتقاء إلى مقام التّشكّل الثّقافي وهو ما أصبحوا يُطلقون
عليه تسمية "فلسفة" (Philosophie) التي تحيل في معناها الأصلي إلى: "العلم الشّامل،
العلم بكلّية العالم، بالوحدة الكلّيّة لكلّ الكائن"⁴ التي صارت تساؤلًا عن كلّ الصّيرورة
وعن الوجود في صيرورة عبر مختلف قطاعاته العامّة، تتضمّن كلّ العلوم.

العلوم اليونانية، في نظر هوسرل، التي من بينها: الهندسة الإقليديّة، الرّياضيات
وعلم الطّبيعة هي أساس العلم الأوروبي، إنّها عناصرُ "بدايات"، بحيث قامت هذه العلوم
تحت تأثير النّظرية الأفلاطونية بأمتلّة الأعداد التّجريبية، مقادير القياس، الأشكال المكانية
التّجريبية والنّقط والخطوط والمساحات والأجسام وقام اليونان بتحويل قضايا الهندسة
وبراهينها إلى قضايا وبراهين هندسيّة مثاليّة، إلى جانب تأسيسهم لـ "فكرة نظريّة
استنتاجية موحّدة نسقيًا متجهة نحو هدفٍ مثالي بعيد وشامخ، إذ ترتكزُ على قضايا
"أكسيومية" تتقدّم بالتّدرّج في استنتاجاتٍ قطعيّة فكرة كلّ قائم على معقوليّةٍ محضة"⁵ بحيث

¹ Husserl (E) : Annexe III, in : La crise des sciences, ibid. P 350.

² Ibid. P 351.

* حتى وإن كان هوسرل لا يركّز عليه.

³ Ibid. P 354-355.

⁴ Ibid. P 354-355.

⁵ Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 8, P 25.

إنّ المعرفة في هذا المستوى تتمتع بلامشروطيتها الـ
بها النظرية الأرسطية للقياس.

فالانطلاق، بالنسبة لكل علم، يقتضي ألا يُدرك المنطق بما هو تابع لنظام العلوم من حيث تأسيسها الخاص من الدّاخل تمامًا كـ "إمكانيتها المبدئية"، وهذا هو ما يُطلق عليه "المنطق الصّوري والمنطق الترانساندانتالي"¹ بـ "التأسيس الأفلاطوني للمنطق"²، ذلك أنّ هناك ضرورة، في العودة إلى أفلاطون، تحدّد الاختلاف الرئيسي للعمل الهوسرلي مقارنةً مع كلّ عمل فلسفي، إذ تتجلى فيه، بصورةٍ أخرى، الرّوح الإغريقية وتُظهر قدرته على القرار.

إذن، ومع الأخذ بعين الاعتبار للرؤية الأفلاطونية من الناحية المنطقية يتمثل هذا القرار فيما يسميه هوسرل بـ "المنطقي" (Le logique)، بحيث لا بدّ من فهمه [المنطقي] في كتاب "أبحاث منطقية" بما هو إشارة على اللوغوس، وليس مهمًا أن تدّين هذه الأبحاث، باسمها، إلى كون "موضوع" بحثها يشمل، بالفعل، مجموع المجالات التي تتضمنه تأملات حول الرياضيات، وتأمّلات حول الأنساق الصّورية بشكل عام، ثم عموميات حول العلوم.

لقد نشأ الموقف النظري عن "الرّجلين العظيمين" في فترة أوج الفلسفة: أفلاطون وأرسطو (Aristote)، تحديداً عن موقف الـ "دهشة" (Thaumazein) بما هو أصل الفلسفة نفسها، مع العلم بأنّ هذا الانفعال [الدهشة] لا يبالي بالعمل، بل هو انفعال قبل-علمي (Pré-scientifique) يتجسّد في شغف معرفة العالم (Monde) التي هدفها النظر الخالص غير المبرر بالمصلحة والتّحديد اللذين يرتبط بهما الباحث والمفكر بالمعنى المعروف، وبذلك فقد جعلت هذه الدهشة منه فيلسوفاً يرى العالم من فوق و"اكتسبت حياته استعداداً لتقبّل الحوافز الممكنة في الموقف النظري الذي تحفّزه لأهداف التفكير ومناهج

¹ Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, ibid. introduction, PP 23-25.

² Voir : Husserl (E) : Philosophie première I, ibid. leçon 3, 23-24.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

جديدة تنشأ فيها الفلسفة أخيراً، كما يصبحُ هو نفسه

إلى مستوى "النظر" (Theoria)، في البحث عن المعنى، من خلال الكشف عن الطابع الماهوي لهذه الواقعة التاريخية.

إنّ عملية توضيح هذا الأمر ترتبطُ قبلَ كلِّ شيء بتطوير حبّ الاستطلاع الذي ينتج عن الحياة الأصليّة، من مستوى الرأى (Doxa) إلى مستوى العلم (Epistémè)، ومن يهتمّ بهذه الأمور يلاحظُ، بالدرجة الأولى، تمايزَ أمته عن غيرها من الأمم* بفضل قدرته، بما هو فيلسوف، على الانتقال من مجرد الحياة اليومية إلى مستوى النظر، من الدوكسا/الرأى إلى العلم، أي من "تمثّل العالم إلى العالم الحقيقي" لينبثق سؤالٌ أكثر أصالةً في البحث عن الحقيقة نفسها المتطابقة لدى، من لا يعميهم التقليد، أولئك الذين يُصرون على تكريس حياتهم لمهمة النظر في كلِّ ما هو محض، خالص بصورة لانهائية**، وهكذا تنتشر الفلسفة عبر توسيع نطاقاتها في صورة جمع للفلسفة وحركة اجتماعية للتكوين الثقافي فينتج عنها تأثيرٌ روحيٌّ في تحديد الموقف النظري للإنسان الفلسفي بحيث يتمّ لديه رفض كلِّ ما هو مُسبقٌ من الآراء والأحكام و، بالتالي، من دون تقليدٍ وابتغاء الصورة المثالية عن الكون المُعطى، وفقاً لمعايير الحقيقة اللامشروطة، الذي يؤثّر كليّةً على حياة الإنسانية الثقافية قاطبةً والتزامها بمعايير الحقيقة الموضوعية الماثلة كقيمة مثالية تؤدي من خلال تربية الأطفال وفقاً لوتيرتها إلى تغييرٍ شاملٍ في الممارسة ذات طابع نسبي وظرفي وتأثيري واضح يمتدّ إلى غاية معايير الحق، الجمال الغائبة والقيم الشخصية السائدة².

¹ Husserl (E) : Annexe III, in : La crise des sciences, ibid. P 365.

* يشير هوسرل هنا إلى خصوصية ثقافة كلِّ أمة على حدى: "كلّ من الأمم لها عالمها المحيط الذي تعتبره بتقاليدته وآلهته، بشياطينه وقواه الأسطورية العالم التلقائي الحقيقي إطلاقاً". أنظر: هوسرل (إ): أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة، ترجمة: إسماعيل المصدق، ص 540.

** صورة الفيلسوف التي يتحدّث عنها هوسرل في هذا المقام هي صورة الفلاسفة اليونان كـ: طاليس (Thalès).

² Ibid. P 368.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

بهذا كان اليونانُ الشَّعبَ المثاليَ بامتياز مع ا

واقعه الحياتي اليومي متخليًا عن حياة التقليد التاريخي، غير الاصلي، في تحديد مصيره والأشكال التي تمت فيها تربيته واستمداد صلاحيته، ومن ثمة تكوُّن جميع الاهتمامات المثاليَّة المحضَّة ممَّن يعيشون فلسفيًا ولايةً للأفكار لا لشيء آخر، وبالتالي يقوم اليونان بنوع من بلورة الفعل الجماعي الذي تجمعُه الرُّوح الفلسفية عملاً، نقدًا وتنشئةً للصلاحية بما هي مُلك للجميع، فـ"الفلسفة مطالبة بتأديَّة وظيفتها كونها قائدة للبشريَّة".

لقد استطاعت الأفلاطونية تقديم إنجازِ الموقفِ النَّظريِّ للعلم، كما قامت بإضفاء روح التَّجديد، للمعنى الإيتيقي، على العمل الفلسفي بما هو تحرر من الأسطورة والحياة المُبتدلة ليقوم الكلي (L'universel) مقامها من حيث هو معيارُ الحقِّ وحُدس الماهية¹، وهذا زيادةً على أن هوسرل يعتدُّ بما قدَّمه سقراط من منهجٍ جدلي يخضع للانتظام النَّظري من حيث شروط المعقولية والأصالة النَّظرية وذلك لأجل مواجهة السَّقسطائي، الذي يغالط هذه العقلانية بل ويحطِّمها.

ففي حين كانت الفلسفة الإغريقية الأولى، التي كانت موجَّهةً بسذاجةٍ نحو العالم الخارجي، تُعاني من وطأة تأثير ريبية السَّقسطائيين في تطوُّرها، بحيث تبدو أفكار العقل في كلِّ صورها الأساسيَّة فاقدة لقيمتها تحت تأثير المحاجَّات السَّقسطائيَّة، إذ كان روادها يمثلون فكرةَ الحقيقي في ذاته بما هي وهم خاطئ، فأثبتوا الطابع الشكي، التَّخميني بحجاجات مُدهِشة، كما ليست الحقيقة معهم سوى افتراضات ولا نظريات حقيقية في ذاتها، إذ لا وجود لعلومٍ أو فلسفةٍ رغم أن الفلسفة لم تكن هي الغاية الوحيدة، لقد كانت الحياة العمليَّة كليَّة خاصةً بأهدافها المعياريَّة المُثبتة، وبذلك فقدت فكرة الحياة العقلانيَّة قيمتها، ومن هنا كان سقراط أوَّل من تعرَّف، بمواجهته لمفارقات السَّقسطائيين، على مسائل تُحدد مصير الإنسان بـدربٍ موجَّهٍ إلى إنسانيَّةٍ حقيقية، أصليَّة، لدى وقوفه، ضدَّ النزعة الريبية كما أراد لنفسه، على أساس كونه مصلحاً للحياة العمليَّة².

¹ Husserl (E) : Philosophie première I, ibid. P 12-14.

² Ibid. leçon3, P 11.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

ومن هنا قام أفلاطون بتحويل كلِّ ثقل هذه

بذلك مصلحَ نظريّة العلم، إذ ومن دون التّضحّيّة بالتّوافع السقراطية، سيكون، أفلاطون، أوّل من يوجّه الإنسانيّة نحو درب الاستقلالية، أي باستقلالها [الإنسانية] نحو إنسانيّة عقلانيّة، من خلال المرورِ بالعلم وإصلاحه في إطار الرّوح الجديدة لجذريّة الفهم البديهي للمنهج.

إنّ ما يميّزُ إصلاح الحياة الأخلاقيّة التي اقترحها سقراط، هو أنّه يفسّر الحياة السعيدة حقيقةً بما هي حياة واقعة تحت سلطان العقل، الأمر الذي يعني: حياة ينكبُّ فيها الإنسان، أثناء تحصيل الوعي بالذات بروح التعليل الجذري، على نقد أهداف حياته وبالتالي، عبر وساطته بنقد الدروب التي يُلزم بها حياته ووسائل يشغلها في كلّ مرّة، بحيث تتمُّ عملية التعليل والانتقاد هذه، حسب سقراط، بما هي، صورةٌ لسيرورة المعرفة، أي بما هي عودةٌ منهجيّة إلى المنبع الأصلي لكلِّ شرعيّة ومعرفة، إنّها، بصورة ما، عودة إلى الوضوح المطلق، إلى "العقل"، إلى "البداهة"، ذلك أنّ "كلّ حياة يقظة تتساقق بواسطة جهودات وأفعال خارجية وداخلية، كما تدفع كلّ أفعال قصود وحقائق هي قصود نسبية الوجود بحيث تتعلق بحقيقة العالم الواقعي، المحيط، كما هي قصودٌ تقصد قيمًا، قصودٌ متعلّقة بالجميل، والقبيح، الخير والشرّ، النافع والضار (...) وفي غالب الأحيان تكون هذه القصود مبهمة تمامًا ومحرومة من كلّ وضوح أصلي"¹.

تعتمدُ المعرفة السقراطية كلّها على منهج الإيضاح المطلق، بحيث يقابل [المنهج] الحقائق بوصفها معايير، الخير والجميل فقط باعتبار الجميل والخير المتجلّي في الوضوح التّام و، بهذا، يمنح الميلاد لمعرفة حقيقيّة بالجميل والخير، وبالتالي وحده هذا العلم الحقيقي، المنبثق أصالةً من البداهة الكاملة، جديرٌ بجعل الإنسان فاضلاً بصورة حقيقيّة، وهو الوحيد القادر على إنابته عن السعادة الحقيقية، أكبر قدر ممكن من الرضا. إنّ العلم الحقيقي هو الشرط الضّروري والشرط الكاف لحياةٍ عقليّة وأخلاقيّة².

¹ Ibid.

² Ibid. P 12.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

اللاعقل، الانغماس الأعمى في حياةٍ من دون أنوار والحياة اللامبالية المتجاهلة للجهود الممتدة إلى إيضاح المعرفة والمطالبة بعلمٍ حقيقي بالجميل والخير في ذاتهما، هذا ما يجعل الإنسان شقيًا وتابعًا لأهداف خرقاء، بحيث يتميز كلٌّ من الحقيقة والخطأ، الأصلي واللاأصلي بمجهود التأمل لكي يتضح المقصود، بحيث يتطلب كلُّ إيضاح من هذا الجنس دلالةً نموذجيةً، فكلُّ ما يتجلّى في الحياة اليومية، التاريخ والأسطورة إنما يتجلّى حدسيًا بوصفه حقيقيًا أو أصليًا هو-نفسه وبما هو معيار للرأي البسيط الغامض، يتمتّل كلفةً كمثال لشيءٍ ما كلي¹.

هذا هو المقصود بحدس الماهية المحضة الذي يدخل طبيعيًا بحيث يأخذ فيه كلُّ عنصر إمبريقي عرَضِي طابعَ الجوهرِي والعنصر الحقيقي بكلِّ حريةٍ فيتمّ تعقله باسم الماهية، بما هو الحقيقي على العموم، وفي العمومية المحضة هذه، أو القبلية، يلعب دور المعيار الصّالح لكلِّ الحالات الفردية المتخيّلة لهذه الماهية عموماً، فلو تمّ التفكير في "إنسانٍ ما عموماً" كما لو في وجودٍ يقيّم ويبدل جهداً في مثل هذا الموقف عموماً، منعطفاً نحو هذا الجنس من الأهداف، متصرفاً وملتزمًا بهذا الجنس من الدروب، فإنّه من البديهي أن يكون وفقاً لقاعدةٍ عامةٍ هذا النوع من الأهداف والدروب أهدافاً أصليّةً أو تكون، في حالة العكس، أهدافاً ودروباً، على العموم، غير أصليّة، غير عقليةٍ وبتدخل هذه الحالة الأخيرة، طبيعيًا، يتعارضُ الجميل والخير، اللذان ينبثقان في الوضوح، مع كل بداهةٍ ومن هنا يكون الرّأي غير مؤسّس².

لقد نقلَ أفلاطون إلى العلم المبدأ السقراطي للتبرير الجذري (Justification radical)، فالمعرفة، البحث والتأسيس النظريين ليسا سوى ضرباً خصوصياً من الحياة الإرادية والفاعلية، فالمطلوب، أيضاً هاهنا، هو بالتالي، التأمل الجذري في مبادئ أصلتها، أصالة المعرفة، فإذا كان إصلاح الحياة الذي اقترحه سقراط موجّهاً ضدّ السفسطائيين وفقاً لكون هؤلاء، عبر نزعتهم الذاتية، قد أذاعوا الامتزاج وأنلفوا الآراء

¹ Ibid. P 13.

² Ibid. P14.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الأخلاقية العامة، فقد واجههم أفلاطون بما هم مفسد على ذلك تمّ الوقوف في وجه السفسطائيين بنوع من المقاومة ضدّ ممارساتهم السلبيّة، ذلك لأنّ الحياة النظرية للمعرفة العلمية من اللازم أن تكون عقلانيةً في مقابل الفهم الساذج لها بما هي مجرد ادعاءٍ ساذجٍ، لاواعٍ في ذاته بالإمكانات وبالشرعية القصوى لأهدافها الغائبة وللدروب التي ينبغي أن تؤدّي إليها، وهذا ما جعل أفلاطون مؤسس مذهب العقل الاجتماعي ورائدًا لمجتمع إنساني عقلي حقيقيّة، أي مؤسسًا لحياة اجتماعية حقيقية بل ومؤسس الأخلاق الاجتماعية بما هي الأخلاق الحقيقية وهو ما لديّه تأثيرٌ على فكرة الفلسفة الأولى لدى هوسرل.

فبما أنّ سقراط قد أسس الحياة العقلية على العلم المعلّل باسم البدهة، فإنّ هذا العلم بإمكانه أن يحلّ محلّ الفلسفة، إنّه العلم المعلّل بإطلاق، بحيث يُمثّل الحياة العقلية للفرد عند سقراط وهو حياة الجَمع لدى أفلاطون، ليكون "الإنسان بالمعنى الأعظم" (L'homme en grand) محلّ الفرد، وبهذا تصبح الفلسفة هي الأساس العقلي ومبدأ أو شرط إمكان كلّ جَمع أصلي، ولحياته العقلية حقيقيّة، فحتى لو كان أفلاطون يُدركُ كلّ هذا بوصفه محدودًا بفكرة المجتمع السياسي ومشروطًا بالزّمان، البعد الكليّ لهذه الأفكار الأساسية للإنسانية المنصهرة في مجتمع واحد، فإنّه يمكن تصوّرُ انفتاحِ فكرة الإنسانية، وفكرة الثقافة الإنسانية الجديدتين في دروبهما، وبالتالي، إنّها فكرة إنسانية وثقافة منبجستين من العقل الفلسفي¹.

تقود هذه الأفكار، إذن، إلى فلسفة صارمة تكون بمثابة وظيفة حياة اجتماعية مدعوة إلى إصلاح وممارسة فعليّين مستمرين ومتناميين، بحيث تحدّد هذه الأفكار الطابع الماهوي للتاريخ ومصير الثقافة الأوروبية، بحيث يطلّ العلمُ كلّ ميادين الحياة ويطالبها كليّةً، وبالبحاح، بالخضوع والامتثال إذ ينبغي على الحياة العقلانية الحقيقية، وبالتحديد،

¹ Voir : ibid. PP 12-16.

على البحث والفاعلية العليمين والحقيقيين، تجاوز ه
باسم الوضوح وتحصيل الوعي الجذريين، من خلال الالتزام بمبادئ تغترف من البداهة¹.

يتمكّن أفلاطون، بروح سقراطية، من استقبال العلم من الريبية المعاديّة، ليخضعه للنقد، بمبدأ اختراقي، بدلاً من الاستخفاف بها ضدّ إمكانية معرفة صادقة في ذاتها وضدّ علم معارض لكلّ وجود عقلائي، وذلك بشروعه، في الوقت ذاته، في تحليلٍ وضعي لإمكانية المعرفة والعلم، بتوجيه عقلٍ مسكونٍ بالمايوتিকা (Maïeutique) السقراطية في توليد روح الإيضاح الماهوي الحدسي وبتوضيح معاييرها الماهويّة العمومية، وبذلك يفتح الطّريق للعلم الحقيقي ذاته بكلّ جهوده بالارتكاز على مثل هذه البداهات المبدئية.

بهذا يقتنع هوسرل بأنّ أفكار أفلاطون في المعرفة والعلم الحقيقيين وأفكار الفلسفة الحقيقيّة، تتبنق كلّها من وعي الإنسانية (Humanité)، كما أنه الأوّل الذي تعرّف على أنّها التيمات (Thèmes) الأكثر أهميّة، ذلك أنّها تمثّل أسس البحث الفلسفي، كما أنّه، أيضاً، هو مُبدع الفلسفة وعلم المنهج (La science de la méthode)، بالارتكاز على المنهج الذي يسمح بتحقيق الفكرة الغائيّة العليا "للفلسفة" غير المنفصلة عن ماهية المعرفة عينها، فمنهج الديالكتيك الأفلاطوني يسمح ببدء عصرٍ جديدٍ ينبنى على فكرة الفلسفة ذات المعنى الأعلى والحقيقي التي لا تتحقّق سوى على أساس الأبحاث الأولى بالارتكاز على مبادئ وشروط إمكان الفلسفة نفسها، الأمر الذي يتضمّن سبب حياة فكرة محجوبة تحدّد المستقبل هي : "فكرة تأسيس وتنظيم الفلسفة"²، وهذا عبر مرحلتين: الأولى هي الفلسفة بما هي "أولى" أمّا الفلسفة "الثانية"، ما يسبقها بما هي فلسفة أولى، هو أنها ميتودولوجيا كليّة مبرّرة لنفسها على الإطلاق، أي هي علمٌ شمولية المبادئ المحضّة، القبليّة، لكلّ العلوم الممكنة وشمولية الحقائق القبليّة التي تخفيها أنساق المعرفة، إنّها حقائق مستتبطة بصورةٍ محضّة من مبادئها، كما يمكن أن نفهم من البداهة وجود وحدة كلّ العلوم القبليّة

¹ Ibid.

² Ibid. P 17.

التي لن تتحقق في محدوديتها، هذه الوحدة التي لا ت
الحقائق ذات المبدأ الأساسي، عن وحدة العلوم القبلية¹.

أما في المرحلة الثانية تنتج شمولية علوم الوقائع "الحقيقية" أي العلوم "التفسيرية" بتوظيف منهج عقلائي، إذ ترجع هذه العلوم، في كل محاولات تأسيسها و تبريرها إلى الفلسفة الأولى، يعني إلى النسق القبلي للمنهج العقلاني الممكن عموماً، متمكناً عبر تطبيقاته المستمرة من عقلانية كاملة، وخصوصاً تلك التي تختص بالـ"تفسير" (Explication) النوعي القادر على تبيين أن كل خطوة منهجية تقوم بها مبررة منهجياً بواسطة مبادئ قبلية.

تعود أصالة هذا الموقف الهوسرلي في التوجه إلى يونان هذا العصر تحديداً، لأنه يبتغي أساساً "فكرة الفلسفة بما هي غاية محايدة للمعرفة" تتقوم كل التأسيس العلمي والفلسفي منذ الإغريق حتى الحقبة الراهنة، ومن ثمة اكتساب الفينومينولوجيا نفسها دعائم هذا التأسيس العلمي بما هو البدء و الابتداء نظرياً وعملياً، معرفياً وإيتيقياً، ما يسمح بتجلي القصد النهائي لها [الفينومينولوجيا] المتمثل في: تحديد الفلسفة بما هي الصورة العليا للبراكسيس النظري، أي لكمال (Entéléchie) الإنسانية في الإنسان بحيث تتحقق غاية العلم وتحديد الهيئة الكلية لماهية الأمور الاجتماعية وبنيتها المعيارية والعقلية².

ومن حيث يقتنع نوع الدراسة الفينومينولوجية للتاريخ، هذا، تماماً بضرورة استخدام منهج "التساؤل-الارتدادي" الذي يعتبر مسلك قراءة التراث بعامة والتراث اليوناني بخاصة، فإن الموقف الفينومينولوجي قائم، في هذا المقام، في حضان أفق الموقف التاريخي الذي تتبناه الذاتية على تخوم المقام المثالي لصورة نموذج الإنسان كصورة مثالية مستلهمة من التراث الإغريقي.

¹ Ibid. P 18.

² Ibid. PP 19-21.

ولهذا كان لزاماً فهم المقصود من "الإنسانية"

بأنّ هذا المفهوم، الذي يستخدمه هوسرل، مفهوم عام وغامض، مفهوم ذو دلالة ملتبسة، أو الاعتقاد بأنه مجرد إعادة إنتاج خاصّة بهوسرل للعبارة الشهيرة "طبيعة إنسانية" (Nature humaine) التي قامت العلوم، وبالأخص العلوم الإنسانية (Sciences humaines)، بدفنها، فالصّعوبة، على العكس من ذلك، تتأتى من كون مفهوم الإنسانية عند هوسرل يتفرّد بخصوصيته وتميّزه، كما أنه ذو طابع تاريخي بصورة كاملة، بحيث يفصل بين الإنسانية (Humanité) كإنسانية، وتاريخها كتاريخ عن "إنسانيات وتواريخ أخرى" التي قد يُطرح السؤال عن ماهيتها وهويتها.

إنّها الإنسانية "الإغريقية"¹. ولا تُطلق هذه التسمية سوى على الإنسانية التي يكون بإمكانها السعي وراء إمكانية الفلسفة، كما سُميت بهذه التسمية لا فقط لأن أول شعب تجلّت فيه هذه القدرة الفلسفية هو الشعب الإغريقي، ولكن أيضاً لأنّ كلّ تفكير وكلّ إرادة وجود قادرة ليس بإمكانها التحقق إلا في علاقة واضحة ومحدّدة بشكل وحدود المحاولة الإغريقية²، وبالضبط ضمن تلك الحدود التي ينكشف فيها أنّ الإنسانية الحديثة لم تستطع في أية لحظة أن تظهر قدرة على التمسك بتلك الإمكانية، بمعنى القدرة على التمسك بماهية العمل الفلسفي ذاته، وهذا بالرغم من توفرها على ما يسمح لها بذلك، كما أنه وزيادة على علم الرياضيات وعلم الطبيعة فإنّ سلسلة من المشكلات الميتافيزيقية المجتمعة والمدرسة في صورة أعمال ضخمة من هذا العمل الفلسفي لم يحظّ لحد الآن بإنسانية حديثة، أو بتعبير أدقّ إنّ الإنسانية الحديثة ما هي إلا جزء من هذه الإنسانيات، وتاريخها جزء من تواريخها، تلك التي أُشيرَ إليها بإشاراتٍ غامضة اقتصرت على وصفها بإنسانيات وتواريخ "أخرى"، غير أنّ الإنسانية والتاريخ "الإغريقيين" أمر واحد نفسه، وذلكم هو الفرق بين من يمتن الفلسفة ومن يعيش الفلسفة، إذ تُعتبر نقطة تحول في التاريخ الكلي³.

¹ أنظر: هوسرل (إ): النص رقم 32، الغائية في تاريخ الفلسفة، في: أزمة العلوم الأوروبية والفيونمينولوجيا الترانساندانتالية، ترجمة: إسماعيل المصدّق، نفسه، ص 594-601.

² Voir : Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 6, PP 20-22.

³ أنظر: هوسرل (إ): النص رقم 32، الغائية في تاريخ الفلسفة، نفسه، ص 563.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الإنسانية "الراسخة" [الإغريقية] هي التي حدّدت أهدافها بصورة مسبقة لأجل تدشين نظري ينتظم مساقاً تأسيسياً للقضايا من حيث يحتوي منظومة شروط إمكان للتحقيق العقلي، أي ضرورة الرؤية الحدسية، ذات الأصول الإغريقية، للحياة والعالم المحيط (Monde ambiant)، بما هي مقام أعلى، فالـ "إبصار" يعني "تحصيل شيء ما" بحيث يقصد به اليونان ضرب التحصل الأعلى للموجود بعامة¹ ما يعني أن يماثل الإبصار، في ماهيته، الفكرة، أو بالأحرى المثل في دلالتها اليونانية الأصلية، أي لا من حيث "التحديد الواقعي" أو الفعلي بل من حيث هو "مقصود" يتمثل بما هو رؤية وحدس ذات رتبة عليا ومقام شريف، فشرّف "النظر" ابتداءً منذ عصر الإغريق هو الكيفية الرئيسة التي بها يُقبل الفيلسوف على الأشياء بروية كلية كما أسسها أفلاطون¹، فيتجلى إنجاز الإغريق آنذ بما هو "الحركة التاريخية لانكشاف العقل الذي يسكن الإنسانية" بما هي كذلك².

ينبغي، إذن، على الفينومينولوجي أن يقف موقف التمعّن (Bisinnung) إزاء تاريخ الفلسفة وهذا بناء على تطبيق موقف الإيبوخي من حيث إنّ الفلاسفة يتبنون الفلسفة بما هي مشروع معطى مسبقاً من قبل التأسيس اليوناني والعمل على ممارسته من خلال وصف الحياة المنسيّة في الموقف الطبيعي، بوصفها حياة قصديّة، كما يتطلّب الأمر إجراء التمعّن في الفلسفة الإغريقية بما هي مثال حيّ على تأسيس الفلسفة بحيث يتم تحويل الحياة من حال الغموض إلى حال الوضوح والتتوير، أي تحصيل المعنى الغائي فينومينولوجياً.

وبهذا تتحدد الرؤية الهوسرلية بالرغبة الفلسفيّة في إعلان اتحاد الحقيقة والإنسانية فالـ "أن ندفع بالعقل الكامن إلى فهم قدراته الخاصّة، وأن نفتح (...) أمام نظرنا إمكانيّة (...) تحقيق فلسفة كليّة، هذا ما سيتم البث فيه بالنسبة لمسألة معرفة هل الغاية التي ولدت

¹ أنظر فيما يتعلّق بالفلسفة من حيث هي إبصار ونظر وحدس للماهية: هوسرل (إ): فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: إنقرّو (ف)، نفسه.

² Ibid. § 6, P 21.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

بالنسبة للإنسانية الأوروبية مع ميلاد الفلسفة الإغريقية

نابعة من العقل الفلسفي في سياق الصيرورة اللانهائية حيث يمرّ العقل من حال القوة إلى حال الفعل، مع ميولٍ لانهائي نحو الحالة السوية بفضل الحقيقة والأصالة الإنسانية التي يتميز بها، هل كانت هذه الغاية مجرد هذيان ساذج لواقع قابل للتعيين تاريخياً، وإراثاً عرضياً إنسانية عرضية، ضائعة وسط إنسانيات وتواريخ أخرى، أم على العكس، ما تفتح لأول مرة في الإنسانية الإغريقية هو، بالأحرى، هذا الذي كان كـ "كمال أول" محايثاً ماهوياً في الإنسانية بما هي كذلك؟¹.

هذا هو مقام الفلسفة الأرقى في صورته الإغريقية النموذجية التي ينبغي على أوروبا الالتحاق بركبه*، ذلك أنّ طريقة الحياة المتحققة في الأمة اليونانية، بفضل الفلسفة والعلم، تصل درجة الاكتمال عبر أفقها اللانهائي بواسطة الأجيال التي تتجدد انطلاقاً من روح الأفكار التي تسود الفلسفة والجماعات الفلسفية، بحيث أنّ فهم السلوكيات يتأسس في صورته النظرية، إذ "إنّ ما يكتسبه العمل العلمي ليس شيئاً واقعياً وإنما شيء مثالي"²، فالصورة التي يتحقق بها لا تطلب إنتاج مثيله في الواقع أو مطابقتها من قبل شخص آخر أو أشخاص متعددين وإنما هو نفسه من دون تقليد أو تجريب ما ينتجه آخرون هو عينه**، مفهومها في مثاليته التي تمنحه الصلاحية الحقيقية، من حيث هو حقيقة، ذلك أنّه في هذا الاهتمام النظري المتطور يصبح كل ما هو مكتسب هدفاً ذا معنى نسبي يؤدي إلى هدف آخر أرقى منه ينبغي الصورة المطلقة التي بفضلها تتجدد كل الإنتاجات العلمية في

¹ Ibid.

* معلوم أنّ الالتحاق لا يكون إلا بالنسبة لشيء مستقبلي غير أن هوسرل، وبموجب فهمه للزّمان ولكونه يرى بأنّ الماضي أكثر الحالات نموذجية بالنسبة له وفي الوقت نفسه هو ما يطمح أن تجده أوروبا المتأزّمة من خلال الإجابة عن سؤال العودة إلى هذا الماضي المثالي، فإنّه يتحقق من العثور على المستقبل: إنّ حل أزمة الحاضر يكمن في فتح أفق الماضي لأجل الانفتاح على المستقبل المجهول، وهنا، تحديداً، تتجلى معادلة هوسرل التي يقترحها في طرحه لأسئلة الزّمان التي تناولها من حيث فهمه بما هو حاضر حي، أو راهن، بالأحرى، الذي هو أضيّق من الحاضر عموماً.

² Husserl (E) : Annexe III, ibid. P 357.

** يتحدث هوسرل في هذا المجال عن أبسط أنواع النّشاطات الحياتية التي ينبغي أن تنطلق من التصوّر نفسه لماهية السلوك المحدّد في صورته قبل-الثقافية (Pré-culturelle) كـ: الصّناعة اليدوية، زراعة الأرض، أسلوب السكن...أنظر: أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة، نفسه، ص 356.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

صورة متتالية لانهائية تُحددها، قُبلياً، ماهيتها بما هي
أنّ العلم يبلغ، بهذا، فكرة "المهمة اللامتناهية (l'âche infini) التي يتمّ، في كل وقت،
إنجاز عدد لامتناه منها بحيث يُحفظُ بناءً على صلاحيته الدائمة، نظراً لأنها تُعتبرُ أساسَ
مقدماتِ الأفق اللامتناهي من المهام التي تنتظم في وحدة ذات مهمة شاملة"¹.

إنّ عملية توجّه منهج الارتداد نحو الإغريق، الماضي الحضاري والثقافي
النّمودجي، لا يقصد مجرد الاكتشاف وإنما تدبير قضايا بروح فلسفية ونظرية، أي
علمية، في صورة مختلفة تماماً عن مجرد التاريخ، إذ ينتج عنها انبجاس رؤية
فينومينولوجية للإنسانية الجديدة، ولهذا فهو سرل لا يهتمّ بكلّ ما هو متضمّن ومحتوى بل
يسعى لجرّ خيط السير والانتظام الذي يوحد، مختلف الرؤى الفكرية والفلسفية، هدفها
استخلاص ماهية التاريخ والعلم، عموماً، في صفاتها.

ومن ثمة يكتفي هذا النوع من الدّراسة الفلسفية لتاريخ الفلسفة الذي لا يتميز فعلياً
عن فلسفة التاريخ² برسم ضرورة المنهج، أي "التساؤل الارتدادي"، بما هو سبيل لقراءة
التراث الإغريقي على الأخص، وهذا وجه الحاجة لنموذج نظري يرى فيه هوسرل أفق
موقف تاريخي للذاتية، بحيث يقع في حدود نموذج الإنسان كمثال مشتق من التراث
الإغريقي من دون التركيز على موقف الإغريق حيال التاريخ كأمر قائم بذاته في
التأمّلات التاريخية، الأمر الذي يخصّص للفهم النّاجم عن تناول مجالات المقام
الترانساندانتالي للذاتية تناولاً ذاتياً³.

¹ Voir : Husserl (E) : Annexe III, in : La crise des sciences, ibid. P 37.

² Derrida (J) : Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, ibid. P 282.

³ إنقرؤ، هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، نفسه، ص 97.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إنّ كتاب "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينوا

من كتاب "الفلسفة بما هي علم صارم" بحيث تناول جيدا مسألة التاريخ بمضاعفة لوائح سير القصدية التلقائية والقصدية التأملية، بتشكيل الفروقات بما أنها تتمثل في آن معا، في تعارض يحصل عرضا أكثر تفصيل عن البرنامج الذي لا بد على الفينومينولوجيا من إيفاءه حقّه¹ من حيث تحديده بما هو المهمة الأساسية لوصف "عالم الحياة" كما تعيشه أية ذاتية قصدية، وفي الوقت نفسه نظرة جد سوداء للعلوم والفلسفة الحديثين مع مؤاخذته على نسيان المطالب المرتبطة بهذه التيمة الجوهرية لكي لا ترتبط بها إلا من خلال مسلكات موضوعانية².

يحدث كل شيء إذن كما لو أن هوسرل بجلاء بأن جهده في تفكيك القصدية إلى هذا الحد (إخفاؤها) عن سيرها لا يمكن أن يجري سوى على عكس مسيرتها، مثلما وجب عليه دائما الاستمرار في الممارسة بتلقائية، لأن القصدية، في الواقع، لا يمكن إلا أن تكون مدروسة، حتى بعد الرد، من الانبثاق، من النتائج التي أثبتتها، إلى "قلب المعنى"، بجعلها تتحمّل "ترجيلا" إلى حيث تتم إعادة نقلها في مفاهيم "السيكولوجيا القديمة"³ ومن هنا يمكن للفيلسوف أن يتحدّث عن تفسير متناقض في المبدأ: فليس لديه أي حظ ضد قوة التقليد⁴؛ ذلك أنه، إن وجب عليه "إلقاء نظرة إلى غاية جذوره الأخيرة"، باسم النقد الذي سيمارسه عليه، "فالحكم المسبق الطبيعي وبأكثر دقة الفيزيائي الذي هو حكم كلّ السيكولوجيا الحديثة"⁵، ينبغي أيضا أن تقبل بأن التأمل الذي عليه البدء بإجرائه في "السداجة"، بتأثيرها على الموقف الطبيعي الذي بإمكانه لوحده أن يزوّده بمحتوياته، هو اكتمال إدراك العالم الذي ترانساندانتاليا، هو مسألة، اهتمام مغلق، حيث إن التضاييف الترانساندانتالي يكون مغلقا تماما.

¹ Voir : Husserl (E) : La crise des sciences européennes, ibid. § 34, PP 140, 153.

² Voir : ibid. § 56, PP 216-223.

³ Voir : ibid. § 71, PP 275-289.

⁴ Ibid. § 65, P 252.

⁵ Ibid. § 64, P 249.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إن ما لا يعني من دون شكّ بأن "كل هذا

للوصف" لن يتمكن من أن يكون من "الآن فصاعداً مدرّكاً" بما هو "خلفية" (arrière-fond) ، الحياة القصديّة* نفسها، كي يكون مدرّكاً بما هو دافع "إنجازاته التقويمية"، بما أنه في الواقع "الـ" أنا" (Je) الذي كان الـ"أنا" (Je) الساذج لم يكن سوى الـ"أنا" الترانساندانتالي على ضرب الانغلاق الساذج"، ولكن في المقابل يُظهر ذلك بصورة جيدة التوتّر الأقصى الذي لا يمكن حينها إلا أن يكون مثبتاً ما بين البقاء المستمر لعلاقة مباشرة مع هذا "التكثّف الصامت"، الذي هو الـ"أنا"، سرعان ما يتّصل في أحد طبقاته التقويمية المنتظمة وهاوية أعماق صلاحيته التي لا توصف"¹.

بما أن البرهنة المباشرة تسبق على الدوام"، وعرض "النسق القوي للحقائق القبلية ذات النوع الجديد والمدهش بصورة قوى"، الذي ينبغي على الفينومينولوجيا أن تنتهي إليه بواسطة توجيه "الحقائق الوضعية" لتتمكن من إعادة توازنها في علاقتها مع "حقائقها الفينومينولوجية" التي ينمّ ملحق "عيون المسائل الفينومينولوجية" 1910، المؤرّخ في 1924 بالاعتزام على تحديد نظامها ولكن من دون القدرة على ضبطه بوضوح.

أ. في معنى الأزمة:

إن العمل الذي يقوم به هوسرل عبر صفحات كتاب "الأزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية" الذي صدر عام 1936 ببُلغراد ونشر في صورته الكاملة عام 1954، يتميّز باقتراح الفينومينولوجيا كونها الفلسفة الوحيدة التي بإمكانها أن تتقدّ أوروبا من حالة: أزمة المعنى التي تسببت فيها العلوم الحديثة والنزعة الموضوعية (Objectivisme) التي لها صلة وطيدة بها، إذ يبيّن من خلاله العلاقة

* فيما يتعلّق بالتاريخ القصدي لعلم ماهوي خاص فإنّه يلهم تحصيل الوعي بشروط إمكانه، بشروط ومعنى تاريخية العلم بعامّة، ثم بالتاريخية الكلية بما هي أفق أخير لكل معنى، وكلّ موضوعية بعامّة. : (J) Derrida : Voir : Introduction, ibid. P 14.

¹ Husserl (E) : La crise des sciences européennes, ibid. § 55, P 212-216.

الوطيدة ما بين الفينومينولوجيا الترانساندانتالية به
يواجهها العلم الرّاهن.

فإذا كان التفكير في الأزمة يتطلب العمل على بيان تجلياتها وأبعادها، فإن هوسرل يتحدث عن "أزمة العلوم الأوروبية" عبر مختلف هذه الأبعاد بمختلف التجليات كما يلي:
تقوم الفينومينولوجيا على وصف الحالة (La cas) التي تتناولها تحليلاته وتسميها بـ:
وضعية أزمة يعاني منها العلم، ولكن، ووفقا لما جرت عليه العادة، يتوجّه الانتباه إلى فهم
"مفهوم الأزمة" بتأثير من القراءات الإبستمولوجية، إذ يحيل معنى الأزمة المشكلات
والإحراجات التي يتعرّض لها العلم عبر مسيرة تطوّره بحيث يتجلى عجزه عن مواصلته
في التطوّر والتقدّم*، ذلك أنه في الكثير من الأحوال يتمّ إرجاع الأزمة، مثلا، إلى أسباب
الغموض القائم والتعارض ما بين مبادئ العلم، منطلقاته ومناهجه.

زيادة على أنه وبفضل المعرفة الشاملة، لهوسرل، بعلوم عصره وإلمامه بها من:
رياضيات ومنطق وفيزياء، وقدرته على متابعة تطوّر علوم عصره فقد كانت له دراية
دقيقة بهذا الوضع، بحيث كان في العديد من الفرص يتساءل عن الأساس التي تقوم عليه
هذه العلوم [الوضعية] بالإضافة إلى توظيفها لجملة من المفاهيم التي ليست واضحة بما
يكفي، كما تنطلق من مبادئ غير شفّافة، إلا أن الأمر لا يعني بالضرورة شكّا في "علمية"
(Scientificité) هذه العلوم.

هذا الذي يعبر عنه هوسرل في كتابه العمدة "أزمة العلوم الأوروبية
والفينومينولوجيا الترانساندانتالية"، دون أن يشكّ أبدا في دقتها الداخلية، بما أن ما حققته
من نجاح نظري وتطبيقي دليل على ما تعتدّ به من صرامة ومن علمية رغم جملة
التغيّرات التي طرأت عليها، ومثال الفيزياء دليل على ذلك، "...فالفيزياء كانت وستبقى
على الدوام علما دقيقا سواء مع نيوتن (Newton) أو بلانك (Blanck) أو أينشتاين

* هذا، على الأقل، ما تعلمناه مع غاستون باشلار (G. Bachelard) من خلال فلسفة القطائع والتخلّص من الترسّبات
الماضية وتوماس كوهن (T.S. Kuhn) من خلال التّركيز على قراءة البنى الأساسية للثورات العلمية.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

(Einstein) أو أي أحد مستقبلاً¹، فالمشكلة ليست صحيحة وسليمة، وهو ما يصدق على مختلف العلوم الأخرى من نفس طبيعة الفيزياء: أي علوم الطبيعة، كالفيزياء، الطب وغيرها، إلى جانب العلوم الروحية التي لا يمكن الشك في صرامتها ودقتها أبداً، باستثناء "السيكولوجيا رغم ادعائها بأنه تقدّم التفسير الأخير لعلوم الروح"².

من هنا فإنه لا يمكن أن يكون للشكّ (Doute) مجال في الصلاحية العلمية لهذه العلوم: طبيعية كانت أم إنسانية [روحية] ماعداً "علم النفس" الذي يتميز بقصوره الناتج عن التوجه الوضعي الذي اتخذه منذ تأسيسه، ولكن بالرغم من ذلك فهناك إقرار وقناعة كبرى بأن هناك "أزمة" (Krisis)، بل وأزمة عميقة جداً، قد تؤدي إلى الانحطاط العلمي والتاريخي أيضاً، ولكن كيف يمكن الحديث عن أزمة للعلوم؟

لكي يتم استيعاب مقصد كتاب "الأزمة" ومدى المعنى الذي يحمله لا بد من التخلّص كلية مما يتضمّنه تصوّر العلم من حيث دلالاته، بما هو صرح قائم بذاته، مستقل عن غيره من حقول الحياة الإنسانية، لأن هذا هو السبب الأوّل والأخير للأزمة نفسها من حيث هي رؤية فينومينولوجية، فالفينومينولوجيا ليس بإمكانها البتة أن تنظر إلى العلم في انفصاله عن الحياة، أو دلالاته على الأقل، إذ لا وجود لأزمة سوى بالنسبة "لفقدان العلم لدلالاته بالنسبة للحياة"³ من حيث كانت السائد في هذا العصر قائماً على "ردّ فكرة العلم إلى علم الوقائع"⁴.

هناك إشارة مباشرة، إذن، إلى أن معنى "الأزمة" الذي يتناوله الفينومينولوجي الأوّل مرتبط بدلالة العلوم الحديثة بالنسبة للإنسان والوجود الإنساني ورؤية العالم التي أصبحت محكومة بالعلم الوضعي، بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر، وكيفية تناوله

¹ Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 1, P8.

² Ibid. § 1, P 9.

³ Ibid. § 2, P 9.

⁴ Ibid.

لموضوعاته، ومن هنا كان فكر الإنسان عبر المجلا
الأسئلة الحاسمة ذات العلاقة للإنسان وعدم المبالاة تجاهها.

هذه هي أزمة الفلسفة في الوقت الحاضر*، أزمة الريبية، وهي في نفس الوقت
أزمة العلوم الجزئية التي فقدت كل دلالة بالنسبة للإنسان، حيث تم تأسيس الإنسانية
الأوربية انطلاقاً من روح الفلسفة والعلم، فإن أزمة الفلسفة والعلم هي في نفس الوقت
أزمة الإنسانية الأوربية بأكملها و"مرض" العلم والفلسفة يعني "مرض" الثقافة الأوربية¹،
والعجز عن تحقيق الفكرة الأصلية للفلسفة، هو في نفس الوقت عجز أوربا عن أن توجد
وتحيا حسب الفكرة المؤسسة لها.

ب. في أزمة المعنى:

تعتبر أزمة العقلانية الأوربية أزمة عرضية بالرغم من أنها مصيرية، وذلك لأنها لا
تمتد إلى العقلانية في جوهرها وإنما إلى العقلانية الحديثة، وهي بذلك حالة لانحطاط
للعقلانية، فجوهر العقلانية لا تمسّ الأزمة وكلّ ما حدث أن عقلانية أوربا الحديثة قد
أضحت تعيش الاغتراب الذي تسبّب فيه انغماسها في الرؤى الطبيعية والموضوعية،
وعلى هذا فالأزمة قد أمسك بأنيابها عقل في حقبة تاريخية محدودة فقط، إنه العقل الغربي
الذي يبحث عن النجاح والمنفعة، إذ أنتج جملة من النسبيات الخطيرة من مثل النزعة
النفسانية، الطبيعية والعلمية والتاريخية بحيث ترفض كلها الطابع الترانساندانتالي للعقل
كما تنتحى عن البحث في الأنا المحض بما هو الأساس الوحيد لإقامة علم نفس حقيقي.

* "إننا نحن أبناء الحاضر الذين نشأنا في مجرى هذا التطور نواجه الخطر الأكبر بأن نغرق في طوفان الريب، وأن
نتخلّى بذلك عن حقيقتنا الخاصة".

¹ Ibid. PP 317-318.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يوجد، إذن، خطر حقيقي يترتب بالإنسانية الغر

يسجل آثاره هو "فقدان المعنى"، الأمر الذي الاستسلام لنزعة شكوكية حديثة يخشى إنسان العصر الحديث من خوض معركتها فيغرف العقل ويتقاعد عن أداء مهمته وعمله الإبداعي الروحي.

الأزمة التي يتناولها هوسرل هي أزمة فقدان المعنى، أزمة توجه في المسؤولية بالدرجة الأولى تجاه تحمل أعباء ما يخلفه العلم إضافة إلى البعد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي من لدن الإنسانية الأوربية، زيادة على أنها أزمة العلم والفلسفة التي تعبر باعتبارها المبدأ الأول، ومن هنا فأوروبا هذه لا يمكن شفاؤها من المرض إلا بتحقيق الفكرة التي تقوم على ملئ حياتها بالمعنى وعطائها قيمتها الدليل على عدم تحقق الوحدة الكلية للفلسفة انقسامها إلى تيارات ومدارس متعارضة¹ ومختلفة، فلا وجود لفلسفة واحدة تساهم في تأسيسها مختلف الأجيال لتتقدم بالتدريج نحو التحقق الكامل، بل، بدلاً من فلسفة واحدة توجد أدبيات فلسفية تتزايد بلا حدود تفتقد لكل رابط بينها: وبدل حوار جدّي بين نظريات متعارضة تعلن، رغم تعارضها، ترابطها الداخلي ووحدة اقتناعاتها الأساسية وإيمانها الثابت بفلسفة حقيقية، ليس هناك تفاعل جدي للفلاسفة فيما بينهم، وذلك يتجلى في الانقسام التي توجد عليها الفلسفة في الزمان الحاضر وما تبديه من نشاط غير منظم فـ"الفلسفة الغربية من وجهة نظر الوحدة العلمية تعيش حالة من التدهور في مقابل العصور الماضية منذ منتصف القرن الأخير"².

ومن هذا المنظور الفينومينولوجي ليس بإمكان العلوم الوضعية أن تسدي برأيها في أي شيء يتعلق بهذا التصور بما أنها لا تتوفر عليه أصلاً، ومن هنا تتبع علاقتها في المسؤولية التامة عن هذا الفقدان لسؤال المعنى بصدد الإنسان، فالعلوم الوضعية مسؤولة بكيفية ما عن هذه الوضعية، ذلك أن أزمة العلوم تتجلى في الإقصاء الوضعي للأسئلة الحاسمة بالنسبة للوجود الإنساني مع العلم بأن إحداثيات التقويم العام لهذه العلوم

¹ Ibid. § 56, PP 220-221.

² Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 2, PP 21-23.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

ولامبالاتها بمعنى الإنسان يحدّد بدء من بعد الحرب

العلم الوضعي، إلى شعور عدائي، فليس لديه ما يقوله بصدّد الحياة "إنه يقصي مبدئياً الأسئلة الملحة بالنسبة للإنسان المعرّض في أزمنتنا المشوّمة لتحوّلات مصيرية، بما هي أسئلة تحمل معنى الوجود الإنساني أو لامعناه"¹، من حيث ارتباطها بالعقل واللاعقل، والتي تتعلق بسلوك الإنسان إزاء المحيط الإنساني وغير الإنساني، وبحريته في أن يشكل محيطه حسب معايير العقل، ولهذا فقد كان "انهيار الإيمان في عقل "مطلق" يستمدّ منه العالم معناه" هو الذي أدّى إلى "انهيار الإيمان في معنى التاريخ، معنى الإنسانية، وحرّيتها من حيث هي مقدرة الإنسان على أن يعطي معنى عقلياً لوجوده الإنساني، الفردي والعالم"² ففقدان الإنسان للإيمان دفي العقل يعني فقدان الإيمان في "الإنسان" نفسه.

لا يمكن للعلم الطبيعي طرح مثل الأسئلة بما أنه يقوم اللامبالاة بكل ما هو ذاتي (Subjectif)، بينما علوم الإنسان هي التي يخوّل لها الاهتمام بالوجود الروحي للإنسان عبر تاريخيته، التي تتطلّب نوعاً من الميول إلى أحكام القيمة التي تتعارض مع علمية العلم الوضعي الصارمة بموجب عدم الاهتمام أصلاً بأسئلة الإنسان، فالعلم الذي يدرس الأجسام الخالصة ليس له ما يقوله عما هو ذاتي"³، بما أن علمية العلم الوضعي تفترض مجرد الاكتفاء بالعمل على مراقبة الواقعة وتسجيلها، سواء كانت وقائعه متعلقة بالعالم الفيزيائي أو الروحي، بل على العكس من ذلك، فالعلم الذي لا يقوم بمثل هذا الإجراء* لا يعدّ علماً أو يُنتَقَصُ من قيمته العلمية، الأمر الذي يجعل العلوم الحديثة قاصرة عن مساعدة الإنسان في إعطاء معنى لوجوده وفعله وتوجيه حياته الفكرية والعلمية، ومن هنا لا يمكن الإنكار بأن هذا النمط من العلم يفتقر، بل يُعَدَمُ الأفق الروحي والتاريخي على حد سواء.

¹ Ibid. § 2, P 10.

² Ibid. § 5, PP 18.

³ Ibid. § 2, PP 10-11

* في هذا الإجراء يتحصّل الإيغو بما هو كوجيتوكوجيتاتا (Ego cogito cogitata) الأمر الذي يعني أنّ العالم الضائع بما هو إقرار على الذات لا يمكن إعادة إثباته إلاّ بما هو هذا الذي أفكّر فيه "كوجيتاتوم الكوجيتو" هو الوجود الوحيد اليقيني في العالم ومن هنا بدأ في ربط كلّ العالم الموضوعي بالبداهة الأصلية للكوجيتو، ما يتضمّن مبدأ القصدية. Voir : ibid. § 20.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

لقد باعت محاولات العصر الحديث بالفشل حيال تحقيق هذا المعنى الفلسفي للحياة العلمية والنظرية وحتى الأخلاقية وآل الأمر إلى ضياع الثقة وفقدانها ما بين العلوم الجزئية والفلسفة بما هي العلم الكلي، ومن ثمة فقدان الثقة في العقل وفي إمكانياته على توجيه حياة العلم والمعرفة، وهذا، بطبيعة الحال، بناء على المنهج الذي كان معتمداً آنذاك لبناء الفلسفة بما هي العلم الكلي الذي لم يؤدِّ إلى الجديد سوى في ميدان الطبيعيات، ما أدى إلى سيطرة النزعة الموضوعية، الساذجة، للعلم، التي ترى في سيادة المنهج الفيزيائي أمراً مطلقاً الصلاحية، الأمر الذي يعني بوضوح أن الوضع المتأزّم يحيل مباشرة إلى "فقدان الإيمان الذي يدفع إلى تأسيس فلسفة شاملة"¹ تزعزع من خلاله الاعتقاد في مثال الفلسفة والمنهج، ما أدى انتكاسة أدت إلى فهم العلمية والحقيقة من خلال "الموضوعية" ونزعتها الميتة التي تقوم على تأويل بمعان ضيقة، مما أدى إلى قياس الفلسفة نفسها، بمقياس هذه "العلوم الوضعية التي كانت قائمة كشيء لا يمكن التطاول عليه"² والنظر إليها من منظورها وبالتالي الحكم عليها، وعلى صرامتها التي وضعت موضع شك، وهذا ما يعني انقلاب الآية بحيث أصبحت العلوم الوضعية هي الحكم والفلسفة لا تلحق بركب التطور الذي يجدر تحقيقه.

تكمن خطورة هذا الموقف في أن التشكيك في إمكانية تأسيس فلسفة تتميز بطابعي: العلمية والصرامة، في تخلي العلم عن المشكلات التي تنتمي للفلسفة بمعناها الدقيق، وبالتالي عن الأسئلة العليا للوجود الإنساني، أسئلة الحرية والمعنى والغاية والتاريخ، ومنه التخلي عن كل طموح في توجيه الحياة الإنسانية استناداً إلى العلم والعقل، وهو ما يحيل، ضرورة، إلى الإبعاد القسري، باسم نجاح نموذج العلوم الفيزيائية، لكل ما هو إنساني وما ينتمي للفلسفة التي تتناول قضايا الوجود الإنساني التي هي أجدر بأن تُلقَى خارج دائرة العلم، الأمر الذي يؤدي مع ذلك إلى انهيار "العقل المطلق، الذي يستمدّ منه العالم معناه،

¹ Ibid. § 4, P 15.

² Ibid. P 16.

كما ينهار الاعتقاد في معنى التاريخ، معنى الإنسان، الإنسان على منح معنى عقلي لوجوده الإنساني الفردي والعام¹.

تبدو الأزمة في حال عدم مواصلة التاريخ لمعناه وتوقفه عند العصر الحديث، الأمر الذي لا يسمح له ببلوغ معنى الزمان المحايت للبنية القصدية والغائية وبالتالي عدم تحقق معنى الاستكمال والتاريخية بعامة أي أن هناك نوعا من الإحالة إلى "نهاية" التاريخ ضمن العصر الحديث في إعلانته للتوقف عند البدايات اللاقطعية التي يعتقد علماءه بأنها أصلية "لذا فتعيين تاريخية الحداثة إنما هو أمر رهن انقطاع الفكر عن "الميتافيزيقا"، ولو أن هذا الانقطاع أصلا إفساد للثقة في المقتضيات "المطلقة" للعقل باعتبار أن معنى التاريخ والإنسانية قائم لديه"².

يتم استقراء معالم الأزمة التي يقوم هوسرل بتحليلها من خلال تركيز النظر على الإحاطة بها، فهو يصف هذه العلوم بأنها أوربية، بما أن العلوم الحديثة علوم أوربية، غير أنه لا يقصد من ذلك أبدا تأمل الجانب الجغرافي الذي نشأت فيه هذه العلوم بل كونها نشأت في أحضان الثقافة الأوربية، وبالتالي مدى امتداداتها في جذور وأعماق التاريخ الأوربي، الأمر الذي يتضمّن بأن أوربا كيان ثقافي تاريخي ووحدة حضارية متميزة.

بما أن ميلاد العلم والفلسفة الحديثين في أوربا ليس أمرا عرضيا، ذلك أنهما يتجذران في الواقع الثقافي الأوربي، إن فكرة العلم والفلسفة هي فكرة أوربية نشأت لأول مرة عند الإغريق الذين وضعوا الحجر الأساسي للثقافة والتاريخ الأوربيين، إذ يشير هوسرل في كثير من الأحيان إلى الأهمية الكبرى لبعض الإنجازات الثقافية السابقة على الحضارة اليونانية القديمة، إلا أنه يرى، مع ذلك، أن الفلسفة والعلم، بمعناهما الحقيقي، لم يظهر إلا فيها [اليونان القديمة]، العلم والفلسفة أوربيان في أصلهما، ولم تعرفهما أي من الثقافات السابقة على اليونان القديمة، حتى تلك التي حققت في مجالات أخرى منجزات مهمة،

¹ Ibid. § 5, P 18.

² إنقرّو (ف): هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، نفسه، ص 95.

وهذا "لأنها هي ميلاد الإنسانية الأوروبية التي تريد
الفلسفي"¹.

ولكن ليست العلاقة فيما بين الموقف العلم-فلسفي والثقافة الأوروبية أحادية الجانب، بل لا ينبغي الوقوف عند مجرد القول بأن أوروبا تتجلى بما هي مهد العلم والفلسفة وإنما لابد من الاعتبار بأنه ومع انبثاق العلم والفلسفة فقد تم تأسيس الكيان الثقافي لأوروبا وميلاد الروح الأوروبية²، وبالتالي لم تكن أوروبا قائمة بما هي واقع ثقافي تاريخي، ثم، بعد ذلك، قامت في وقت ما بابتكار هذا الشكل الثقافي الخاص، الذي هو العلم أو الفلسفة، ولكن ما حصل هو أن ميلاد أوروبا نفسها قد تحسّل، في الوقت نفسه، مع نشأة الفلسفة والعلم³.

يرتبط إذن كلّ من مصير أوروبا وحياتها بوضعية كلّ من العلم والفلسفة، فـ"فكرة الفلسفة بما علم صارم" التي، تقود الإنسان بناء على مبادئ حياته النظرية والعلمية، هي الفكرة المؤسسة لأوروبا، أي أنها ما يشكّل المعنى الذي تتجه الثقافة الأوروبية نحو تحقيقه، والقوة الدافعة التي تحرك التاريخ الأوربي ولهذا فلن تبقى كلّ من الفلسفة والعلم بما هما ظاهرتين معزولتين عن الحياة وإنما، العكس هو الصحيح، تمثلان أساس التاريخ الأوربي بأكمله، لأن الفلسفة تتطلب الاشتغال والسير عبر كل مجالات الحياة تحت نور وتوجيه العقل الحر ومعاييره وقيمه، حتى تحدّد دروبها الأكثر سدادا⁴.

إن تأكيد هوسرل للعلاقة الداخلية القائمة بين فكرة العلم والفلسفة من جهة والثقافة الأوروبية من جهة أخرى، لا يعني الإدعاء بأن الفلسفة شكل ثقافي خاص بأوروبا فقط، أو أنها تحمل سمات نوعية ترتبط بالثقافة الأوروبية وحدها، فهو سرل يرى أن الفلسفة إمكانية كامنة ضمناً في أفق كل ثقافة إنسانية كيفما كانت؛ هذه الإمكانية تجد أساسها في ماهية الوعي إنساني، وبالضبط في بيئته القصدية، وهذا بناء على أن الوعي يتجه وفقاً

¹ Husserl (E), *ibid.* § 6, P 21.

² Husserl (E) : Annexe III, (La crise de l'humanité européenne et la philosophie), in : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante, PP 354.

³ *Ibid.* PP 355. Et voir aussi : Derrida (J) : Le problème de genèse dans la philosophie de Husserl, *ibid.* PP 247-249.

⁴ Voir : Derrida (J), *Ibid.* PP 2450.

لبنيته القصدية نحو تحقيق أقصى درجات الحقيقة العقل، قبل أن يظهر النشاط النظري نفسه إلى جانب الاهتمامات العلمية والفلسفية¹.

غير أن حاجة الإنسان اليومية المباشرة للحياة العملية والآفاق الضيقة المرتبطة بها تسهل تخلي الوعي عن طلب الحقيقة والمعقولة، فيكون العقل محدوداً بمستوى الحاجات فقط، أي لمجرد أنه يحقق طلباته المؤقتة عملياً والمرتبطة به الأمر الذي يجعل منها أغللاً تضيق أفق الوعي وتحدده كما تكبح نزوعه نحو الحقيقة والعقل لدى إحدائية اليومي من الطالب، فـ"الثقافة غير العلمية التي لم يلامسها العلم بعد هي مهمة الإنسان وإنجازه في مجال التناهي، حيث لم ينكشف الأفق المفتوح بلا نهاية (...) في عالم محيط متناه"².

أما عن تجاوز هذا الوضع المحدود والأفق الضيق نحو الأفق اللانهائي فإنه ومع استلهام روح الفلسفة اليونانية الذي يفهم من خلال الأمثلة* المستمرة للمعنى اللانهائي فإنه يتأسس على تجاوز من كل أفكار التناهي ومعها الثقافة الروحية بأكملها وإنسانيتها، وبالتالي يتجسد ذلك بتحقيق أقصى للنزوع الذي لا يتم إلا مع نشأة الموقف النظري العلمي-الفلسفي، من حيث يعمل على تحرير الوعي من الآفاق الضيقة للحياة العملية ومن قيود العالم المحيط المباشر، عالم الحرفة أو العائلة أو الثقافة الخاصة، لينفتح على العالم كعالم³، وبناء على هذا الموقف المتحرر من أسر الحياة اليومية والآفاق الضيقة المشروطة بالحاجات العلمية، يتمكن الوعي من استعادة نزوعه نحو التحقيق الأقصى للحقيقة والعقل.

¹ Voir : Husserl (E), ibid. P355.

² هوسرل (إ): أزمة البشرية الأوروبية والفلسفة (محاضرة فيينا)، في: الأزمة، ترجمة: المصدق (إ)، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، نفسه، ص 530.

* بتقويم الدقة باسم الأمثلة أو العبور انطلاقاً من أدوات حسيّة نهائية وقبل-العلمية لعالم الحياة، يتعلّق الأمر هنا أيضاً بشروط الإمكان، المتضامنة والملموسة، لهذه الموضوعات المثالية: اللغة، البيذاتية، العالم، بما هو وحدة أرضية

وأفق.. Voir : Derrida (J) : Introduction, ibid. P03.

³ هوسرل (إ): أزمة البشرية الأوروبية والفلسفة (محاضرة فيينا)، نفسه.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

رغم أن هذه الفكرة قد تصدق على غير الثقافات

الأخيرة عن غيرها [الثقافات الأخرى] بأنها الثقافة التي جعلت تلك الإمكانية ترى النور وتنتقل إلى السطح وهذا بم أنه قد تم في اليونان القديمة ولأول مرة التعبير عن فكرة الفلسفة كمعرفة تنشأ الحقيقة المطلقة بغض النظر عن كل الرؤى المصلحية والمنفعية وكل القيود الصادرة عن الثقافات الإنسانية الأخرى كالصين مثلا أو الهند، ذلك فكرة الثقافة الأوروبية تميل إلى توجيه الحياة النظرية والعملية على ضوء العقل ومعاييره، هي الفكرة التي تتجه نحوها كل الثقافات، هي الغاية التي يتجه نحوها كل جمع إنساني كيفما كان، فإن النموذج الأوروبي لإنسانية فلسفية نموذج كوني، كلي، يتعالى على كل خصوصية ثقافية أو تاريخية.

رغم أن فكرة الفلسفة التي عرفت ميلادها في اليونان القديمة لم تتحقق بالفعل إلا أنها لا تزال تحيا في الثقافة والتاريخ الأوروبيين. وهذا ما يبرر لجوء الإنسانية الأوروبية، في حال أرادت تجديد ذاتها والتحكم في مصيرها في عصر النهضة، إلى فكرتها المؤسسة، فكرة الفلسفة والعلم كمعرفة حقة يتم الاعتماد عليها لتشكيل كل مجالات الحياة.

ج. أزمة العلوم، أزمة الفلسفة:

تشهد العلوم الجزئية، في مقابل تراجع الفلسفة وانقسامها وتمزقها، تقدما معلوما يتمثل في تحقيق انتصارات كبيرة إن نظريا أو تطبيقيا، علما أن هذا التطور العلمي الذي لا يعاب بالوضع الراهن للفلسفة هو نفسه معني به، العلم أي أن معني بالتدهور، فالعلم نفسه في أزمة، بموجب أن ما يؤول على الفلسفة تؤول إليه العلوم كلها بما أن الفلسفة هي المعنى الشامل للإنسان الذي تسعى العلوم الجزئية لخدمته، وهذا لأن الرياضيات هي التي أصبحت أم العلوم بدلا من الفلسفة، في العلوم الحديث.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إنّ كون الرياضيات علماً كلياً يجعل من العِلْم

حياة الإنسان نحو مجرى آخر مختلف تماماً عن مجرى طرح أسئلة المعنى الإنساني، ما يجعل من الفلسفة تسقط ضحية التصوّر موضوعي النزعة للعلم الذي يبرّر إقصاءه كلّ ما هو ذاتي، كل ما هو إنساني وقيمي مرتبط بحريته ومسؤوليته وتاريخيته، بدعوى أنه يحترم المقاييس العلمية والموضوعية، ومن هنا فإن الثقافة الأوروبية تقع في إحراج الأزمة ذلك أن هناك علوماً دقيقة ولكنها لا تعطي للإنسان أي اعتبار، معنى وقيمة، الأمر الذي يجعلها تبرّر عجزها بصفاتها العلمية في عدم تناول مثل هذه الموضوعات الإنسانية، زيادة على وجود فلسفة تريد الاهتمام بالإنسان ولكنها لا ترقى إلى درجة العلمية كون العلمية، في ادّعاء العلوم الجزئية، تريد الموضوعية الكلية وعدم الاكثارات بالإنسان في جوهره، "إن النظرية الشاملة التي تطمح إليها [الفلسفة] يجب أن تكون أيضاً نظرية لوجود الإنسانية ولغايات الإنسانية ومنتجاتها، بل يجب أن تضمّ ذاتها تيمائياً باعتبارها هي ذاتها تشكيلة غائية للبشر"¹.

ولكن الأدهى والأمرّ هو أن هذا المرض قد أصاب بعدواه حتى الفلاسفة أنفسهم الذين فقدوا الثقة في الفلسفة نفسها نظراً لما يعاش من تعارض ما بين تطوّر العلوم وتقهرق الوضع الفلسفة، الفكر الأصلية للفلسفة بما هي علم كليّ، إذ يدّعي البعض بأن الفلسفة، مع هذا التطوّر العلمي، صارت من دون موضوع ومن ثمّة لازم عليها التكيّف مع تصوّرات العلم والتكيّف مع المفهوم السائد للعلم وعليه ينبغي عليها أن الاستغناء عن مهمتها التقليدية وأن تعمل على خلق نقط اشتراك مع العلوم الأخرى، مع العلم بأنه رغم أن قيمة هذا الاقتراح تتمثل في خلق حقول جديدة من الاشتغال الفلسفي إلاّ أنها ستضحّي حينذاك بأصالتها، بمهمتها الأصلية بما هي "فلسفة أولى".

¹ Husserl (E) : La crise des science européennes, ibid. Appendice XVII au §33 et suivants, P510.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إلى جانب ادّعاءات أخرى ترى بأن العلم

الإنسان كلّها وفي هذا دعوة لبقاء الفلسفة المفهومة بما هي مجرد نمط من الحياة الروحية غير قابل للتصاف بالعلمية ولذلك يمكن الحفاظ على المهمة الأصلية للفلسفة مع إمكانية التخلّي عن علميتها.

إن موقف هوسرل يختلف عن كلّ من الطرّحين*، هو موقف التّشبّت بـ: فكرة الأصلية للفلسفة، التي تعمل على توجيه حياة الإنسان النظرية والعملية مع عدم القبول في الخوض في أي نقاش يتعلّق برفض علميتها وصرامتها، وبهذا فهو يجمع في موقفه موقفين اثنين وهذا راجع لأن أزمة الوجود الأوربي لا يمكن أن تعرف إلا نهايتين: إمّا أقول أوروبا في الاغتراب عن المعنى العقلي الخاص لحياتها وبالتالي السقوط في عدااء الروح وفي البربرية، أو إعادة إحياء أوروبا انطلاقاً من روح الفلسفة، بواسطة بطولة العقل التي تتجاوز نهائياً كل نزعة طبيعية¹، الأمر الذي يعني بأن المخرج الوحيد من الأزمة التي تهدد كيان الإنسانية الأوربية يكمن في تحقيق الفكرة التي تعمل على تأسيس أوروبا، إنها "فكرة الفلسفة بما هي علم كلي صارم"²، "إن تحقيق ذلك، أي الحقيقة العلمية، بالنسبة لكل كائن عقلي هو مهمة الإيستيمي، مهمة العقل أو الفلسفة"³.

ليس المقصود بعملية التمسك بهذه الفكرة الأصلية للفلسفة إذ التخلّص من صفة العلمية شريطة فهم المقصود بهذه الأخيرة على حقيقتها وضرورة التخلّص مما أوقع العلم فيه روح العصر الحديث من التّصورات الضيقة، بما أنه لا بد من توسيع الأفق والانفتاح على المحيط، التي أوقعته فيها النزعة الموضوعية، مما يدعو إلى مساءلتها ونقدها إذ تتم عملية تقويض هذا التّصور الضيق من خلال بيان حدود النموذج الفيزيائي الذي يستحيل

* هذا الطرح الذي يرى ضرورة التخلّي عن الفلسفة أو على الأقل ينبغي عليها أن تتكيّف مع متطلبات العلم، والطرف الثّاني الذي يرى بأنّه يمكن للفلسفة أن تبقى، ولكن مع إمكانية التّضحية بعلميتها، بما هي فكرة أصلية.

¹ Voir : Husserl (E) : La crise de l'humanité européenne et la philosophie, ibid.

² Voir : Husserl (E) : La philosophie comme science rigoureuse, ibid.

³ Husserl (E) : La crise des sciences européennes, ibid. § 14, P 80.

تعميمه على كل المجالات إذ "تتميز النزعة الموضوع المعطى مسبقا بصفة تلقائية وتساءل عن "حقيقته الموضوعية"¹.

من خلال إنجاز عمل فينومينولوجي تكويني يبحث في الحوافز الأصلية، للفيزياء الرياضية، التي تناساها هذا العلم، أو بصورة أخرى ما يمكن تسميته بمعيش الفيزياء الذي وحدها الرؤية الترانساندانتالية هي التي تكشفه، فـ"معنى وجود عالم المعيش المعطى سلفا يتميز بأنه تشكيلة ذاتية، إنجاز لحياة التجربة العلمية التي يتأسس فيها معنى العالم وصلاحيه وجوده (...). التي تستمدّها من العالم اليومي"².

إن الأزمة التي تعرفها أوربا هي، حسب هوسرل، أزمة معنى العلم والإنسان وتوجهاته سببها طغيان النزعة الموضوعية وتصورها الضيق للعلم الذي يستثني من اهتماماته كل الأسئلة التي تتعلق بالإنسان في وجوده الحميمي، والتي تنتمي إلى الفلسفة بالمعنى الدقيق، أي الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، الأمر الذي يتعارض مع العلم بما هو مركب يضم كل العلوم الجزئية التي تتناول في مجموعها كل قطاعات الموجود، وتدعي استغناءها عن الفلسفة.

تتمثل المهمة الفينومينولوجية لهوسرل، في إمكانية تحقيق الفلسفة من حيث هي علم صارم تتضمن إثبات مكانتها في زمن سيطرة العلوم الوضعية نفسها، في سبر جذور النزعة الموضوعية وتعرية التسليم والمسبقة التي تقوم عليها إذ ترى هذه النزعة بأن علم الطبيعة الرياضي الحديث نموذج العلم لوحده بما هو صالح تحقيق على كل العلوم الأخرى اتباع نمودجه وهو ما يرجع إلى أن هناك إهمالا، بل ونسيانا، في تأمل الدوافع الأصلية التي انبثق عنها العلم، أي نسيان الأساس الأصلي الذي يرجع له الفضل في ذلك، ولهذا

¹ Ibid. P 79.

* إن العالم اليومي والعالم العلمي، أو ما يمكن وصفه بما هو جملة الصياغات النظرية والعلمية، تشكيلتان تنتجان عن مختلف إنجازات الوعي القصدي، إلا أن الثاني من درجة أعلى من الأول كما تنتمي إنجازاته إلى مقام أعلى أيضاً، ولكن ما تكشف عنه فينومينولوجيا هوسرل هو أن الثاني يقوم على الأول أو هو صورة ساذجة له.

² Ibid. P 80.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يجب أن يخضع علم الطبيعة الرياضية لتحليلي فينر

والتذكير به، أي ضرورة العودة إلى تاريخ ما قبل الأزمة نفسها، "فالعالم المعيش كان موجودا دائما قبل العلم"¹.

ليست الأزمة، إذن، مرتبطة فقط بالاهتمامات التي يعتني بها العلم والمختصون فيه في مستوى الصروح الأكاديمية، المعاهد والمؤسسات العلمية بل تمتد الأزمة إلى مختلف مجالات الحياة بحيث يقصد هوسرل في هذا المقام وبالتحديد الوضعية التي سادت أول عقود القرن المعاصر له، بالأخص، كما أن صيغة الجمع التي تناولها هوسرل حينما يسوق حديثه عن أزمة العلم ذات أثر بالغ في الإشارة إلى مدى تفاقم الوضع المتأزم.

في هذه الحالة تحديدا يتجلى مدى تأثره وتشبثه بما ورثه عن "الفكرة التقليدية للفلسفة كعلم كلي تتضوي تحته كل العلوم الجزئية بصفاتها فروعاً تابعة له" بحيث يحدّد كل من الفلسفة والعلم في وحدتهما، إنهما وفقاً للمعنى الأصلي السائد عند الإغريق بما هما شيء واحد، ذلك أن العلم الحق هو الفلسفة، إنه المعرفة الصارمة التي تؤسس ذاتها من منطلقات راسخة، وتبرر قولها في كل خطوة من خطوات إنجازها².

ليس الاهتمام بالعلم والتخصص فيه مما يعارضه هوسرل، بل إنه يرى بأن هناك "ضرورة لتقسيم كلية الموجود إلى مجالات يدرس كل منها حسب طرق ومناهج ثلاثه"³، فالخطر كلّ الخطر حينما يعتقد العلم (La science) والعالم (La savant) بأن حقله العلمي مستقلّ تماماً عن غيره من فروع المعرفة الإنسانية، أي بما هو مستقل استقلالاً كلياً عن الفروع الأخرى، الأمر الذي يتعارض تماماً مع القناعة الهوسرلية، والإغريقية

¹ Ibid. § 33, P 139-140.

² Voir : Husserl (E) : Philosophie première I, ibid. P 13.

³ أنظر المصدّق (إ): هوسرل وأزمة الثقافة الأوروبية، مجلة مدارات فلسفية، العدد 1، المغرب.

في الوقت نفسه بما هي أساس الفكرة الهوسرلية في الروابط الداخلية ما بين العلوم الحديث بعضها ببعض.

وبالتالي فإن جوهر الأزمة، من منظور العلوم وعلاقتها ببعضها البعض، يقرّ بالحالة المزرية لها من حيث ضياع قدرتها في التماسك الداخلي على كلتا الجبهتين: جهة الانفصال عن العلوم ببعضها وانفصالها عن الفلسفة الأزمة الذي يمكن التعبير عنه بأزمة أزمة العلوم الحديثة من ناحية الارتباط الداخلي أو بالأحرى: أزمة الفلسفة الحديثة (Crisis de la philosophie moderne)، من حيث التحديد الأصلي لها: إن الفلسفة لا يمكن أن تحقق مهمتها ومعناها الأصليين إلا إذا كانت تحتضن كل العلوم الجزئية، أو باللغة التي تم التعودّ عليها لدهر من الزمن: الفلسفة أم العلوم، هذا هو التحديد الهوسرلي.

تلكم هي الدلالة الحقة للفلسفة منذ أولى بداياتها في اليونان القديمة، والتي قام عصر النهضة بتنشيطها والعمل على تحقيقها، كما، في الوقت نفسه، يعيد هوسرل إحياءها معلنا عن اعترافه بصلاحيّة هذه "فكرة الفلسفة الأصلية" في عصر النهضة الأوروبية لأجل تحقيق الوعي الشامل و"تأسيس تصوّر جديد لفكرة الفلسفة"، بما أنها تعيد تشكيل نفسها منذ هذه المرحلة، ولأجل تجاوز الكيفية الوجودية التي كانت تسيطر على أوروبا طوال القرون الوسطى¹، وهذا وفقا لكون الفلسفة ليست مجرد شكل ثقافي مثل بقية الأشكال الأخرى، بل إن الوجود الفلسفي الحقيقي هو ذلك الذي ينفذ بعمق إلى كل أشكال الحياة الإنسانية ويميّز كل مجالاتها².

* يمكن العودة، في هذا الصدد، إلى الفصل السابق، المبحث الثاني، في مطلب "العود الإغريقي، أفق ومعقولية" حيث تمّ التّوصّل إلى أنّ المثال الفلسفي عند هوسرل في بناءاته النظرية والعقلانية هو مثال إغريقي بالدرجة الأولى رغم أنّه يحتاج إلى نوع من إضفاء روح التطور، ولكن مع ذلك فالبدء يكون مع الإغريق لامحال.

¹ Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 3, PP 11-12.

² Ibid. P 12.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

تتمثل الحياة الفلسفية، بهذا، في "وضع قواعد

وهذا هو معنى الرغبة في توجيه الحياة من خلال معايير العقل وبعيدا عن كل المسبقات، أي العمل على ممارسة الفلسفة النظرية التي "تحتل المكانة الأولى"، وأن نحيا فلسفيا يعني "إنشاء نظر متأمل للعالم يتحرر من قيود الأسطورة والتقليد عموما (...). والأحكام المسبقة، تتعرف آخر الأمر في العالم ذاته إلى العقل والغائية اللذين يسكنانه وإلى مبدئه الأعلى: الإله"¹ وتوجيه الحياة كلها يقوم على مبادئ ومقتضيات مستمدة من التفكير العقلي المتحرر من قيود التقليد والعادة.

إن الفلسفة بوصفها "نظرية لا تجعل الباحث وحده حرا، بل تجعل كل ذي تكوين فلسفي حرا، ومنه يترتب عن الاستقلال النظري الاستقلال العلمي، وعليه ليست للفلسفة ذات مهمة نظرية فقط، وإنما لها وظيفة علمية أيضا، كما أن المقصود بوظيفتها العملية مجرد توجيه الفيلسوف لحياته الأخلاقية بصورة فردية فقط، وإنما العمل على أن يشكل المحيط الإنساني، بما هو العالم المحيط، كل الوجود السياسي والاجتماعي للإنسانية، انطلاقا من العقل الحر*، وأن يوجهه على ضوء تصورات فلسفية كلية².

إن التأويل، موضوعي النزعة، الذي تبنته علوم العصر الحديث يبعد من مجال العلم كل ما لا يمكن دراسته بواسطة المنهج الفيزيائي-الرياضي، أي كل ما لا يمكن التعبير عنه بكيفية موضوعية رياضية، وبناء على هذه الرؤية الضيقة والمحدودة يلقي بكل الأسئلة المتعلقة بالإنسان خارج مجال العلم وعليه فقدت، بسيادة هذه الرؤية، الثقافة الأوروبية ثقفتها بالفلسفة وإيمانها بإمكانية الفلسفة كعلم صارم، يؤسس للإنسان وعيا عقليا بوجوده، وبمكانته داخل كلية الوجود، ويلعب دورا موحها بالنسبة لكل مجالات الحياة.

¹ Ibid.

* يبدو واضحا جدا هنا بأن هوسرل متأثر بالموقف العقلاني الكانطي الذي يدفع قدما لاستعمال "العقل الحر"، "تجرأ على استعمال عقلك"، ذلك هو شعار التنوير الكانطي الذي لا يمكن إنكاره، وهذا رغم أن هوسرل يقر صراحة بأنه يستلهم هذا الشعار من العصر اليوناني الكلاسيكي، ولكن مع ذلك فهناك سبق واضح وجلي لكانط في التحريض على استعمال العقل بهذه الجرأة والشجاعة النظرية والعملية. أنظر: كانط: نص "ما هو التنوير؟"، ترجمه عن الألمانية: إسماعيل المصدق، مجلة: فكر ونقد، العدد 4 ديسمبر/ السنة الأولى، الرباط، 1997، ص 144.

² Ibid. § 3, P 12.

د. تكوين الأزيمة، تصور الفيزياء الحديثة:

يهدف هوسرل، بالاعتماد على هذا المنهج، إلى المعالجة الفينومينولوجية لعلم الطبيعة الذي تقدّم به غاليليه* الذي "عاش في سذاجة البداهة القطعية" فهاهو ذا يرى بأن نمط المعرفة يتمّ تحصّله من اليومي (Le quotidien) ولكن هذا اليومي يتميّز بنوع من التقريبية، معرفة ذاتية ونسبية، بينما يريد غاليليه تأسيس المعرفة الطبيعية على نحو صارم، قائمة على الدقة والموضوعية التي لا تعترف بأية نسبية للتصورات الذاتية، ومن هنا يتجه هوسرل، للأجل الإلمام بالمسار الفكري الذي اتبعه غاليليه في إنشاء علم صارم بالطبيعة، ينبغي التوقف عند هذه المعرفة اليومية السابقة على العلم.

إن هذه المعرفة اليومية ترتبط بالعالم المعيش، الذي يحياه العالم (Savant) قبل تحصيل المعرفة العلمية وقبل صياغتها في قضايا العلم الحملية وخارج ممارسته، والذي يحيل مباشرة إلى التجارب الحسية والبداهة المباشرة في أوّل لقاء للعالم مع العالم (Monde) والممارسة اليومية، هذا هو المقصود بـ"عالم المعيش" (Le monde vécu) الذي يتميّز عن العالم العلمي، ويختلف عنه، العالم مثلما هو مصاغ في القوانين والنظريات العلمية.

وبموجب التمييز ما بين هذين العلمين، فإن العلم بالطبيعة وما يجول فيها وما يحيط بها من أشياء في الحياة اليومية التي تتقدّم العلم تعتمد على التجربة الإدراكية الحسية التي يقوم فيها الجسم (Corps) بدوره الفعّال في في التعرف على هذه الأشياء المحيطة من خلال ما يحويه من أعضاء حسية، ذلك أنه في الفينومينولوجيا كل إحساس إنما هو إحساس بشيء ما، وكلّ معرفة هي معرفة لشيء ما، والخطوة الأولى تبدأ بالإحساس ينفّث على آفاق مختلفة ومتعدّدة وعلى منظورات أخرى في كلّ مرة الأمر الذي يجعل من

* لابدّ من إعادة تقويم التّصميم العبقري الذي يتقدّم به غاليليه لأنّه يرتكز على "أرضية رسوبية" (Sol sédimentaire) من البداهات التي ينبغي عرضها على الوعي، إنّها [البديهيات] هي التي تعبّر عن النزعة الوضعية المتسببة في آلام

العصر الحديث.. P 41. Voir : Ricœur (P) Husserl et le sens de l'histoire, ibid.

المعرفة اليومية سلسلة لامتناهية ومساقا لامحدودا
الموضوع تحديدا تاما وكليا وشاملا يتطلب تسلسلا لامتناهيا.

وفقا لكون المعرفة الإدراكية، اليومية معرفة تقريبية، بما هي معرفة خارجية، بل تبقى عاجزة عن تحديد الموضوع تحديدا محكماً يجعله يتطابق مع ذاته بوصفه وحدة مماثلة لنفسه، ولكن تبقى، على الدوام، هناك إمكانية لتحديد الموضوع وفق أفق آخر، إمكانية أخرى، ولكن الأكيد أن المعرفة اليومية تعبير عن قانون ضروري له عمومية وصلاحيه مطلقتان.

كما أن العلاقة الموجودة ما بين الأشياء المدركة ليست مكانية فقط وإنما تدخل هذه الأشياء في علاقات سببية (Causalité) التي ليست هي الأخرى نتيجة للفكر المعرفي العلمي وإنما تمتاز بكونها أسلوبا عاما تتطبع به التجربة اليومية في هذا العالم كما أن العلاقة السببية بالشئ لا تعتبر بما هي خارجة عن الشئ أو مضافة إليه، فالشئ لا يوجد أولا في صورة منعزلة عن أية علاقة سببية وبعد ذلك يدخل في علاقات سببية مع أشياء أخرى وإنما هذا الشئ، أيّا كان، يوجد في إطار شبكة من العلاقات السببية التي تنتمي إليه وتتجسد في خصائصه، وهذا ما يؤدي إلى القول بأن معرفة خصائص شئ ما ومعرفة علاقاته السببية أمر واحد، بالتالي فإن معرفة شئ ما تعني أن نعلم تجريبيا كيف يستجيب عند الضغط والاصطدام، في الثني والكسر، في التسخين والتبريد¹.

بما أن أسلوب المعرفة السببية هو الذي يسيطر على عالم التجربة الحسية فإن الاعتقاد السائد يكمن في خضوع الظواهر له بحيث تسير وفقا للعادات، وعلى أساس من ذلك يتنبؤ الإنسان، في الحياة اليومية، ويتوقع في نشاطاته المختلفة، إذ يستبق أمور الأشياء قبل حدوثها، كالفلّاح الذي يستبق سقوط الأمطار، و رغم أنّ هذه الممارسات تتميز بعدم دقتها إلا أنها ذات فائدة كبرى في الحياة العلمية.

¹ أنظر هوسرل (I): محاضرات براغ، (السيكولوجيا وأزمة العلم الأوروبي) نص رقم 10، في: أزمة العلوم الأوروبية، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص ص 482-500.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إن الأشياء، في عالم المعيش، لا تتعطي سو

مع إدراك هذا الطابع التقريبي لهذه المعرفة اليومية بالاحص لدى ظهور اختلاف فيما بين تصور أحد ما وتصور أشخاص آخرين لموضوع واحد نفسه أو بين تصور الموضوع نفسه من مواضع مختلفة، ولكن في الوقت نفسه لا يعيق هذا الطابع التقريبي ممارستنا اليومية، فالمعرفة اليومية عادة ما تكون بقادرة على تلبية الحاجيات العملية المرتبطة بها، أما عن النقص يرتبط ضرورة بالمعرفة اليومية فلا أهمية له الناحية العملية*.

إلا أن كفاية المعرفة هذه، التي تعتبر من الزاوية العملية ومقبولة، تعتبر سطحية بالنسبة للمتخصص في الفيزياء أو الكيمياء على سبيل المثال، فهذا المتخصص لا يقبل بأي مما قيل أعلاه، لا بالمعرفة اليومية ولا بإمكاناتها وهو حال غاليليه الذي يهدف إلى تحصيل نوع المعرفة العلمية، في تصوّره، على أساس تجاوز المعرفة اليومية الذاتية والنسبية وهذا بطبيعة الحال من أجل تحقيق مبدأ الصرامة العلمية المؤسسة، ولهذا يوصي هوسرل بالحذر، لدى التعامل مع رجل من هذا الطراز، من أن منطلقه يتميّز بالانطلاق من بدهة الصياغة الرياضية للطبيعة، التي قد تبدو مشروعة وصالحة، ولكنها في حقيقة الأمر على خلاف ذلك.

إن تبني هذه الفكرة لابدّ من أن ينطلق من قراءة بديهياتها والحفر فيها، في تاريخها الذي يعتمد على أفعال أولى للتأسيس وبفضل أفعال التأسيس الأولى هذه، يتجلى ما تأسس تاريخيا على أنه بديهي وطبيعي ففكرة الصياغة الرياضية للطبيعة¹ لم تكن بديهية بالنسبة لغاليليه، بل أصبحت كذلك بفضل أعماله وهذا ما يؤدي إلى ضرورة التساؤل عن الإنجازات والحوافز الأصلية التي من شأنها أن توجه الوعي إلى فكرة الصياغة الرياضية للطبيعة².

* أكيد أن معرفة الطاولة التي يُكتب عليها غير تامة، كما يمكن الحصول على معرفة بها أفضل مما هو عليه الحال، إلا أنه لا شيء يدفع لذلك ما دامت معرفة الطاولة بهذا الكيف كافية للاستعمال بشكل جيد.

¹ Voir : Husserl (E), ibid. § 9, P 28.

² Voir : Ibid. § 9, P 28.

يستلهم غاليليه نموذج الهندسة في إقامته لعلم
الهندسة قد حققت مسألتين أساسيتين:

الأولى: تمكّن الهندسة منذ عصر الإغريق من التوصل إلى تحديد دقيق
وموضوعي للأشكال المكانية وبناء معرفة صارمة بخصائص الأشكال وبالعلاقات فيما
بينها، فالأشكال المكانية تتعطي في الحياة اليومية بكيفية نسبية ذاتية، نظرا لعدم وجود
أشكال مكتملة الدقة، في حين تمكنت الهندسة النظرية من التخلّص من التصورات الذاتية
النسبية للأشكال الكافية وإقامة معرفة دقيقة بها، هذا هو ما يسعى إليه غاليليه زيادة على
الأجسام والظواهر الطبيعية في وجودها العيني¹.

أمّا الثانية: الهندسة الإغريقية تبين أن الهندسة النظرية والمعارف التي صاغتها،
تسمح بتحديد الأشكال القائمة في العالم التجريبي الحسي، فالمعارف النظرية الخالصة
للهندسة تقبل التطبيق في تحديد الأشكال وحساب الأبعاد والمسافات في عالم التجربة
الحسية مثلما أدت عملية التطبيق هذه [الهندسة على العالم التجريبي] إلى نجاحات عملية
كبيرة بحيث أبرزت الهندسة النظرية لدى تطبيقها فعالية ودقة كبيرتان.

لقد أدّى انبهار غاليليه بالنجاحات النظرية والتطبيقية للهندسة إلى إيمانه بإمكانية
تحصيل معرفة دقيقة وموضوعية بالأجسام الطبيعية في حال تطبيق المنهج نفسه الذي
تطبقه الهندسة في تحديد الأشكال المكانية، وهذه الفكرة هي نفسها التي وجّهته [غاليليه]
نحو فكرة الصياغة الرياضية للطبيعة.

لم يكن إمكان تطبيق منهج الهندسة على الأجسام الطبيعية إلا مع غاليليه ولكن معه
بالتحديد، حتى وإن كان الأمر حاليا يمثل نوعا من البداهة، لم يكن بديهيا، ذلك أن هذه
البداهة تحتوي تاريخها، ولدى سبر هذا التاريخ فإن البديهي، حاليا، يتجلى في غرابته في
زمان سابق، أي بكونه كان يثير استغراب معاصريه، وهذا لن يتحصّل إلا بوضع

¹ Ibid. § 9, PP 29-33.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

المعرفة العلمية بين قوسين وبالعود إلى الأشياء نف العلم، فالهندسة لا تعتني بالأجسام الطبيعية في وجودها العيني بل مجرد فقط، أو ما يسمى بالامتداد الزمني الذي استطاعت تحديده بدقة متناهية وبصورة موضوعية، مع العلم بأن الامتداد المكاني، الشكل العيني، ليس سوى لحظة مجردة للأجسام، أو صورة لمادة، بما أن هذا الشكل المكاني يتمتع بخصائص حسية ك: اللون، الصوت، الطعم... إضافة إلى أن الهندسة قد استطاعت إنجاز معرفة دقيقة بالأشكال المكانية، يعني الخصائص المكانية للجسم الطبيعي، غير أن الخصائص الحسية غير معنية بما تدرسه الهندسة، وإنما تبقى فقط في نسبية ذاتية، وهو ما تعتبر التجربة اليومية مصدرا له وتخلي غاليليه عنه ولكنه لن يتخلى عن مسعى تأسيس علم صارم بالطبيعة مبني على حكم مسبق، إذ يفترض مسبقا المنهج الذي تستعمله المعرفة الصارمة في تحديد الكيفية الحسية التي يعبر عنها التطبيق غير المباشر الذي ينطلق من وجود علاقة بين التغيرات اللاحقة بجانب الامتداد المكاني، والتي تلتحق بالخصائص الحسية.

من المؤكد أن هناك تلازم ما بين الامتداد المكاني والخصائص الحسية بحيث يعتبر شرطا لوجودها، إضافة إلى أن امتلاء المكان، الامتداد المكاني، يتحقق بهذه الخصائص الحسية، زيادة على أن تجربة عالم المعيش اليومية تبيّن وجود علاقات سببية على مستوى الامتداد والخصائص الحسية، ومن هنا يمكن التعرف على أن هناك قواعد وعادات تحكم العلاقة فيما بينهما ولكن رغم ذلك فلا يعني الأمر وجود علاقات سببية بين الامتداد المكاني والخصائص الحسية أو بالأحرى التغيرات الطارئة على مستوى جانب دون الآخر، الأمر الذي يعني بأن التجربة اليومية لا تعي فكرة السببية الكلية الشاملة التي تحتوي كل التغيرات التي تطرأ على جانب الشكل المكاني وعلى مستوى الكيفيات الحسية.

إن المشكل العويص الذي وقع فيه غاليليه هو أنه افترض مسبقا، من خلال تأسيسه للفيزياء الرياضية، وجود سببية كلية تضم جانبي العالم معا، ففي التجربة السابقة للعلم يوجد ما يحيل إلى وجود تداعي سببي بين بعض مظاهر الجانبين، ولكن التوجه إلى فكرة

سببية قبلية كلية تجمع العالمين معا ما كان قائما
الحديث بصورة مطلقة.

سيكون من الممكن التعبير عن الكيفيات الحسية وتركيبها رياضيا بصورة غير مباشرة، في حال كانت هذه الفرضية صحيحة، ومن ثمة يمكن تحديدها بدقة وموضوعية تامتين، غير أنها ليست كذلك سوى في حال إثبات وجود علاقة ما بين الامتداد والخصائص الحسية التي لا بد من صياغتها رياضيا الأمر الذي كان يفرض على غاليليه تطوير وسائل القياس لأجل أن تشمل ما يتعلّق بالامتداد المكاني للأشياء والظواهر ومن ثمة تطوير فكرة السببية التي تجمع فكرة الامتداد المكاني والكيفيات الحسية* وبهذا يمكن الوصول إلى ما ليس ممكنا مع التجربة الحسية: التحديد الدقيق والموضوعي للأشياء وللعلاقات بينها.

فما لا ينعطي في التجربة اليومية إلا عبر كيفيات ذاتية-نسبية لا نهائية، يتم تركيبه باسم المنهج الهندسي بما هو موضوع مطابق لذاته يتضمّن خصائص مجدّدة ومن هنا يمكن للوعي أن يتجاوز حدود التجربة اليومية للشيء ومن التعبير الدقيق عنه، وبما أن الشيء ينعطي على الدوام في علاقات سببية، فحينذاك يمكن التعبير عن هذه العلاقات في صورتها الدقيقة، وهو ما يعني تحوّل العلاقات السببية العشوائية لعالم التجربة الحسية، بواسطة تطبيق المنهج الهندسي، إلى علاقات سببية موضوعية دقيقة، تتم صياغتها بصورة رياضية على شكل قوانين سببية صارمة.

* لقد كان غاليليه ينتظر من توسيع القياس وتدقيقه على مستوى جانب الامتداد المكاني أن يتوصل إلى أن يعبر رياضيا، بكيفية غير مباشرة، عن الخصائص الحسية، وأن يؤكد بالتالي فكرة السببية التي تضم جانب الامتداد المكاني وجانب الكيفيات الحسية، فالتعبير الرياضي عن الكيفيات الحسية يجب أن يكون له مؤشر رياضي في وقائع الجانب المكاني، إن شدة الحرارة لها مؤشّرها الرياضي في امتدادها المكاني، والألوان والأصوات لها مؤشّرها الرياضي في أطوال الموجات الضوئية والهوائية، ونظراً لأنّ ظواهر الامتداد المكاني يمكن تحديدها بدقة وموضوعية، فإنه يمكن، بكيفية غير مباشرة، تحديد الظواهر الموازية لها في جانب الخصائص الحسية بدقة وموضوعية.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إذن وبما أن اكتشاف القانون خطوة حاسمة فـ

المفهوم الحديث للعلمية وهذا لأن القوانين تحمل دلالة كبرى بالنسبة للحياة العلمية نظراً لكونها تسمح بوضع استقرارات الاستقرارات السابقة للعلم، وهو ما جعل القوانين تمثل بؤرة البحث العلمي وبالتالي تم اختزال العالم في القوانين الأمر الذي يعني بأن هدف المعرفة العلمية إنتاج القوانين، لأجل الاستقراء والتوقع، على حساب فهم الطبيعة، ومن هنا نشأ الاعتقاد في أن القوانين هي الوجود الحقيقي للطبيعة.

يعني ذلك بأن العالم العلمي، مثلما تعبر عنه القوانين والنظريات والعلاقات الرياضية من حيث امتيازها بالدقة والموضوعية، هو العالم الحقيقي، مع العلم بأنه مجرد صروح نظرية رياضية عملت الممارسة النظرية العلمية على إنتاجه وثمة بؤرة الأزمنة، ومن قمة تنتج بدهاء مينة متمثلة في أن الكيفيات المدركة هي محض أوهام "ذاتية"¹ وأن "الواقع الحقيقي" ذو طابع رياضي بينما تم اعتبار عالم المعيش اليومي بما هو مجرد تعبيرات تقريبية ذاتية ونسبية كما اعتبر خطراً على الحقيقة العلمية أو العالم "الحقيقي"، عالم النظريات العلمية والصياغات النظرية، ومن هنا نشأت فكرة النزعة الموضوعية الحديثة المسؤولة عن أزمة المعنى والتوجه في العالم الراهن.

وبناء على ذلك فليس عالم المعيش الحقيقي جديراً، وفقاً لادعاءات النزعة الموضوعية، بالدراسة علمياً بما أنه ذاتي ونسبي وبهذا يُقَدَّف فيما وراء ظهر العلم ويُطوى طيّ النسيان، الأمر الذي يعني إلى أن النزعة الموضوعية تضيي ميزة الإطلاق على الفيزياء الرياضية الذي يؤخذ على أنه صورة العلم الممكن الوحيدة وبالتالي ضرورة إسقاطه على كل العلوم الأخرى بما هو مقياس العلوم الدقيقة وصفة العلمية الحقيقية.

¹ Ricœur (P) Husserl et le sens de l'histoire, ibid. P 43.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

هذا هو التأويل الخاطئ للعلم الذي يعود إ

يفكروا في تفكيك الافتراضات المسبقة التي اعتبروها ميناء رحلة العلم ومن ثمة كان الوقوع في التحريف والتقنع العلميين، وسيكون على هوسرل أن يبرز هذه الافتراضات المسبقة وكذا التحريفات التي ارتبطت بها.

إضافة إلى ما مضى فإنه لا بد من التوقف في فكر غاليليه من أجل فهم افتراضاته، لأجل معرفة كيف أدت إلى تعميم، بل تحريف فكرة العلمية في العصر الحديث، الأمر الذي يتطلب مستوى أعمق من التحليل الفينومينولوجي يمكن من خلاله توسيع معنى النزعة الموضوعية وفهمها أو بالأحرى الإمام بسوء فهمها للعلم.

هـ. الهندسة تقنية الفيزياء الحديثة:

من هنا لا بد من تسليط الضوء على ما تتضمنه فكرة غاليليه عن الهندسة التي انتقلت إلى فيزيائه، بناء على أن الهندسة هي أساس الفيزياء، وفي هذا المجال يؤخذ هوسرل غاليليه على مسألة أنه لم ينظر إلى الهندسة بالعين الناقدة والمتسائلة وإنما اكتفى بها في جاهزيتها ولم يسأل عن أصلها وبداهتها في عالم معيشها وعن حوافرها وإنجازاتها الأولية، أي أنه لم يتناول الأساس الحسي قبل-الهندسي للهندسة نفسها وإنما تبناها بما هي صرح نظري حقيقي صحيح، في حين أن هذا الشكل العلمي الثنائي يحمل تاريخيته الخاصة، بما هو وليد أفعال وحوافر تأسيسية، منسية، حاضرة بكيفية كمونية في الإنتاج العلمي الجاهز، تفعل فعلها على الدوام وباستمرار ومجرد مساءلتها تكشف عن عنها.

إنّ الهندسة تنشأ عن حوافر عالم المعيش، اليومي، نظرا لكونها تهتم بالأجسام الطبيعية ذات الأشكال المختلفة ولهذا طبيعي جدا أن يهتم الإنسان بالمنافع العلمية المرتبطة بها ك: البناء، مسح الأراضي، قياس الطرق والمسافات وغيرها من النشاطات اليومية الأمر الذي جعل الإنسان يهتم بالفنون التطبيقية المرتبطة بالامتداد المكاني للأجسام

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الطبيعية، ما دعا إلى ظهور الهندسة بما هي ض وبالحاجة الإنسانية ولكن من دون إمكانية هذه الأشكال تحديدها بدقة وموضوعية في صورتها العلمية بما هي أمور نسبية ذاتية ولا نهائية تتطلب قطع الصلة مع اللانهائي منها، رغم إمكانية اللجوء إلى التخيل.

ولهذا لابدّ من الارتكاز على الأمثلة (Idéation) بما هي القدرة على الوصول إلى التحديد التام والكّي للأشكال المكانية بحيث يتم قطع المسلسل اللانهائي لإمكانيات، معرفة الشيء، تدقيق الأشكال ومن ثمة يمكن موضعة، أو عقلنة، الأشكال الحدود¹ (Formes- limites) وتقوّم الأشكال المثالية ذات الدقة المتناهية والموضوعية النهائية التي كان يتعدّر القيام بها في مسلسل الحياة اليومية اللانهائي ومن هنا يمكن للوعي أن يحقّق، باسم فعل الأمثلة، ويتمكن من بناء أشكال تامة الدقة ومطابقة لذاتها، "ففي مقابل الممارسة الواقعية (...) لدينا ممارسة مثالية "لتفكير خالص" يجري داخل مملكة الأشكال-الحدود الخالصة فقط، التي أصبحت بفعل الأمثلة والتركيب الذي تكون تاريخيا منذ زمان طويل والذي يمارس في شكل اجتماعي بصورة بين-ذاتية مكتسبات قائمة بصورة تم التعودّ عليها"²، وهذا الأمر ليس موجودا مسبقا أو مفترض وإنما تم إنتاجه من قبل تأسيس أول فعّال، يقوم به الوعي، عن طريق الأمثلة ولكن بشرط استغلال عطاءات التجربة اليومية، بما هي المادة الأولية التي يبلورها الوعي من خلال الأمثلة بما هي إجراء يساهم في إنتاج الأشكال الكاملة بدء من الناقص منها المائلة في الحياة اليومية بالتحرّر من المصالح اليومية للحياة العملية في بساطتها وآفاقها الضيقة، لأن الهندسة، بما هي اهتمام نظري محض، لا يمكن أن تنتج عن هذا النمط من الحياة نظرا لاهتماماتها المؤقتة والمحكومة بالمصلحة التي يتعدّر عليها إنتاج موضوعات مُتلى ومثالية، لافتقارها لما يحفز الوعي لأن يحصلّ معارف ذات دقة متناهية.

¹ Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 9, a , P 30.

² Ibid.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

بعد إنتاج الموضوعات المثالية فإنه يتجلى

موضوع اشتغاله من دون وجه حاجة إلى أن يستحضر مساقات تكوينها والفعل المبدع الذي أنتجها بما هي معنى وفي هذه الحالة تكون هذه الأمثلة عطاءات جاهزة، الأمر الذي يؤدي إلى نسيان الفعل الأول ولكن في الوقت نفسه تكون ماثلة في الوعي نفسه، من هنا فإن الموضوعات الناتجة عبر الأمثلة تتحوّل إلى مادة أولية لإنتاج موضوعات جديدة "يمكن التعرف عليها موضوعياً"¹.

من هنا تظهر أشكال جديدة، باسم التركيب، على قاعدة المادة الأولية للموضوعات الناتجة عن الأمثلة وتحديدها قبلياً بدقة تامة من غير الحاجة للعودة إلى معطيات التجربة اليومية الحسية، الأمر الذي يسمح بنشوء عالم مستقل من الموضوعات المثالية²، يمكن الاشتغال داخله، وهو ما إن ذلك يساهم في فتح آفاق واسعة للمعرفة.

إن أسلوب تركيب أشكال هندسية انطلاقاً من أشكال هندسية أولية هو الأسلوب نفسه الذي يتبع في الفنون التطبيقية لمسح الأرض، حيث يتم إرجاع الأشكال المعقدة إلى أشكال بسيطة يمكن قياسها بسهولة، وعليه فالفنون التطبيقية لمسح الأرض هي: أصل الهندسة، وهذه الأخيرة ليست سوى أمثلة لتلك الفنون ولذلك ستعرف الهندسة النظرية، التي تتعامل مع أشكال مثالية لا وجود لها في التجربة المعيش اليومية، طريقها نحو التطبيق العملي. إن المعارف النظرية الخالصة للهندسة، تلك المعارف التي تتعلق بأشكال مثلى، ستصبح وسيلة لتحديد الأشكال المكانية الواقعية³.

¹ Ibid.

² Ibid. P 32.

³ Ibid.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

ستصبح الهندسة* أداة "التقنية"¹ بدلا من د

وظهورها، عبر إنشاء طريقة تحديد الأشكال الموضوعية الواقعية من خلال تقريبها من الأشكال المثالية، يعني أن الهندسة ستصبح أداة لفن مسح الأرض، ما سيسمح بارتفاع كبير جدا في دقة القياسات، الأمر الذي يؤدي إلى تفوق النجاح التطبيقي للهندسة النظرية بكيفية كبيرة جدا من خلال إنجازات الفن التطبيقي لمسح الأرض.

ولكن رغم ذلك فإنه لا ينبغي لإنجازات منهج الأمثلة أن تحجب تلك التحريفات التي نشأت معه، فعالم الهندسة في حال تأسيسه لعالمه الخاص، الذي يفكر ويشغل بداخله، من دون حاجة لاستحضار فعل التأسيس والعودة إلى عالم المعيش، كما أنه ينتهي إلى نسيان عالم المعيش بصفته أساس الموضوعات والنظريات الهندسية حينما يتمكن من تطبيق معارفه النظرية على أرض الواقع.

هذا ما يؤدي إلى الاعتقاد، لدى العالم، بأن الموضوعات المثالية موجودة في ذاتها وفي صورتها المستقلة عن الوعي، إذ يعتبرها مستقلة بذاتها، من دون أي اعتبار لأي إنجاز منهجي فعّال للوعي، من دون أن يعلم بأنه يقيم الهندسة مقام اغتراب عن عالمها الأصلي، إن عالم النظريات الهندسية والموضوعات المثالية، الذي ليس في الأصل سوى بناء نظريا يتحوّل إلى عالم حقيقي موجود في استقلالية تامة عن الوعي، بينما لأشكال والكيفيات الحسية التي تنعطي في التجربة اليومية فلا قيمة لها سوى أنها تعبير ذاتي، فضفاض ومعتم مقارنة مع الأشكال الهندسية المثالية.

إنه المأزق الذي أوقع فيه غاليليه نفسه، بحيث قام بقتل الإجراءات الأولى التي تتبثق عنها الهندسة، كما أنه لم يتساءل عن معنى الهندسة وأصلها وهذا لأنه كان واقعا تحت سيطرتها التقنية ونجاحها النظري والتطبيقي، من حيث إنه اعتقد بأن تطبيق منهجها

* الهندسة أنطولوجيا مادية موضوعها محدد بما هو مكانية الشيء الطبيعي، إنها النظام الأنطولوجي المرتبط بلحظة

ماهوية لبنية هذا الشيء، أي الصورة المكانية، أنظر . Husserl (E) : Idées...I, § 9, P 37, et § 25, P 80 .

¹ Husserl (E) : La crise des sciences, § 9, g , P 53.

سيُسمح له بإنشاء معرفة موضوعية بالطبيعة¹، الإجابة عن سؤال إمكانية تطبيق منهج الهندسة في دراسة الأجسام الطبيعية؟

لقد قام غاليليه بإسقاط هذا الفهم من الهندسة إلى علم الطبيعة، ومن هنا سيكون غاليليه نفسه هو مدشن نسيان الطبيعة الحسية قبل-العلمية (Pré-scientifique)، لتحلّ محلها الطبيعة الرياضية وصياغاتها النظرية، مع العلم بأنها طبيعة ما كانت بعد خاضعة للأمتثلة، ما يجعل منها حكما مسبقا، وبهذا يرى هوسرل بأن التحريف والتأزم اللذان أصابا الهندسة قد امتدّا إلى حضن الطبيعة نظرا لكون الأولى أساسا للثانية، بالنسبة لغاليليه، وهذا من دون مساءلة للأصول عن المعنى والقيمة، وبهذا تصبح هناك قاعدة أساسية هي أنه كلما تم نسيان الإجراءات التي تنبثق عنها الهندسة ونسيان البدايات الأصلية والفنون التطبيقية التي هي أساسها، فإنه يتم نسيان الإجراءات التي عنها تنبثق فكرة الطبيعة و، بالتالي، نسيان أصل هذه الطبيعة الرياضية في تحديدها بدقة وموضوعية كونها ليست سوى صرحا نظريا يرجع في الأصل إلى العالم اليومي المعيش، وهو أساس النزعة الموضوعية الحديثة التي تدّعي للطبيعة وجودا رياضيا لا يأبه بإجراءات الوعي المنهجية.

الخطير في الأمر أنّ العلم إنما بنسيانه لعالم المعيش فهو ينسى أساسه، إذ انبثقت العلوم كلّها منه [عالم المعيش] بما هو الأساس الأصلي لكل ممارسة نظرية كانت أو عملية، هذا وزيادة على أن العلاقة ما بين العلوم المختلفة وعالم المعيش لا تتعلق بمجرد التكوين الأول للعلم، وإنما مهما كان تقدّم العلم وتركيباته الدقيقة وأنساقه النظرية فلا بد من أنه يعمدُ إلى بدايات حسية تجد قوامها في المعيش اليومي البسيط فرجل الفيزياء يستند في المخبر إلى الرؤية والسمع كما يعتمد الكيميائي زيادة على هذه الحواس إلى الذوق والشم، كما ليست هذه المعطيات مجرد وسيلة لتحصيل النظريات العلمية وإنما أساسها الذي تنهل المعنى منه².

¹ Husserl (E) : L'origine de la géométrie, tr Derrida, ibid. P 185.

² Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 9, k , P 65.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

لا يغيّر نسيان العلوم الحديثة، من ارتباطه بعالم المعيش في شيء لأنه يبقى يفعل فعله خفية حتى ولو في طي النسيان من حيث هو أفق نشاطها ما تؤكده حقيقة إنجاز هذه العلوم، وغايتها، فهذه الأخيرة لا تستجيب إلا للاستقرارات العلمية التي تترد رغم دقتها لتطبق في عالم المعيش وبهذا فالنظريات العلمية الدقيقة والموضوعية تقوم، عبر منهج الأمثلة، من البدايات الذاتية النسبية لعالم المعيش، كما تزخر بـ "صلاحية راجعة داخل الممارسة التي تجري في عالم التجربة الواقعية"، وهو حال تطبيق الهندسة، على عالم التجربة اليومية، الذي له أصل ومعنى، إذ يرتد الهندسة بما هي انبثاق من هذا العالم اليومي نفسه، وعليه فإن تطبيق النظريات الفيزيائية في عالم المعيش ذو أصل ومعنى أيضا يعود إلى اعتماد النظريات الفيزيائية على بدايات التجربة المباشرة واندارجها في أفق عالم المعيش.

من هنا تتجلى العلوم الحديثة، العميقة والمعقدة، فيما بين العلوم الحديثة وعالم المعيش، بحيث إن نسيان هذه العلوم لعالم المعيش أمر فادح، بل خطير لأن هذا النسيان يعني الاغتراب عن العالم الحقيقي* الأمر يترتب عنه خلط وتعتميم المفاهيم التي تحدّد الثقافة الأوروبية قاطبة.

* بما أن القوانين تكتسب، نظراً للفائدة العملية، مكانة أساسية في علم الطبيعة فإن المعرفة العلمية مع تطوّر الرياضيات والحبر ستتحول إلى معرفة تقنية تشتغل على رموز فارغة وقواعد صورية، تعبّر عن الفكر، تختفي المعاني والدلالات الأصلية للأشياء فيما وراءها يمكن أن تشتغل عليها وأن تجري عليها عمليات متعددة، وبهذا يؤول التفكير العلمي إلى حسابات وصيغ يتمّ إجراؤها على أنماط صورية ورموز لقضايا فارغة من أي محتوى في علاقتها بالعالم اليومي ما يجعل التفكير العلمي نوعاً من النشاط بوصفه عادة وتمريناً بدلاً من قيامه على التأمل والابتكار.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إنّ التقنية* في علاقتها بالعلم لم تصبح بما

تسكنه الأمر الذي يجعل منها علوماً تقنية لا علوماً نظرية وهذا بسيطرة الطابع المنهجي عليها، مع الفهم بأن المنهج في هذه الحالة هو جملة القواعد والإجراءات التي تطبق بمرونة إلى أن تصبح عادة منسي أصلها وأساسها من دون فهم نظري يؤسس نجاح اكتشافاتها، ومن هنا يشبه هوسرل العلم ومنهجه بآلة تحقق إنجازات رائعة وعظيمة ولكن من دون معرفة مصدر إنجاز هذه الآلة نفسها، وهو الأمر نفسه بحيث أصبح العلم مجرد عادة، التفكير العلمي هو مجرد تفكير يقوم على العادة والآلية إذ بإمكانه أن ينتج عن طريق الحساب، بكل مهارة، قضايا وقوانين وصيغ ونظريات ولكن في الوقت نفسه من دون الوعي بأصل إجراءاته ومعناه، الأمر الذي فصل المنهج العلمي عن أساسه، بما أن إجراءات الوعي القصدي، في العلم الحديث، مخفية ومحجوبة عن وعي العلماء الذين هم المبدعين الأوائل والذين يسعون إلى تحقيق الوعي وهاهنا مبلغ الخطورة أيضاً، بعني أن العالم رجل عادة وليس رجل تأمل، مطبق فقط وليس فيلسوف.

إن نسيان الأصول هذا وحتى وإن كان ممكناً فلا حرج فيه، بل ضروري نسيان آفاق عالم العيش لتتمكن العلوم من التقدم غير أن ما هو أخطر كامن في أن نسيان هذا النسيان نفسه، وبالتالي الادّعاء بأن عالم القوانين والعلاقات الرياضية، القائم على عطاءات عالم المعيش، عالم قائم من تلقاء ذاته، وكسوته بعباءة العالم الحقيقي.

يرتكز فهم العلوم الحديثة للطبيعة على النظر إليها بما هي كلية جسمية مغلقة واقعية وهذه الكلية خاضعة لسببيتها الخاصة، كما تتميز بإمكانية التعبير عنها رياضياً ومع النجاحات النظرية والعملية للفيزياء سينظر العلم الحديث لكل قطاع من قطاعات الموجود بالطريقة نفسها، أي ينبغي أن يكون كل قطاع للوجود معقولاً، بمعنى المعقولة المستمدة

* لابد في هذه النقطة من الإشارة إلى أنّ هوسرل يتناول هذا المفهوم عموماً، أي أنه لا يربط نقد الطابع التقني للعلم بأي نقد للتقنية بخاصة، كما أنه يشير، في العديد من المناسبات، إلى خطورة الطابع التقني الذي يسود العلوم الحديثة كنظرية، وذلك حتى قبل صدور كتاب الأزمة، بل وقبل بداية اشتغاله حول إشكالية الأزمة. هوسرل (I): أفكار، III، ص188، في المصدق (I): هوسرل وأزمة الثقافة، نفسه.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

من الرياضيات وعلم الطبيعة الرياضي بحيث يد
الفيزيائية، الأمر الذي أدى إلى تكوّن فكرة جديدة عن كلية الموجود أو ما تدعوه الفلسفة
بـ "العالم"، فالعالم هو مجموع هذه القطاعات كما هي، وبهذا أصبح لفكرة العلم الكلي،
أو الفلسفة، معنى جديداً، يعني أن العلم الكلي هو جملة العلوم الجزئية التي تقسم "العالم"
فيما بينها، ويهتم كل منها بمتابعة قطاع من قطاعاته ودراسته اعتماداً على المنهج
الرياضي-الفيزيائي.

إنّ إهمال إجراءات الذات من خلال فهم العالم فهما موضوعي النزعة، قائماً بذاته،
وفهم العلم الكلي من حيث هو النتيجة العامة لجملة العلوم الجزئية التي تختص بكلّ قطاع
على حدى معناه غياب الفلسفة بالمعنى الدقيق، في العصر الرّاهن الذي تشهده هذه العلوم
من "تقدّم"، إنه إهمال الفلسفة هذا، من حيث هي أمّ العلوم في طرحها لأسئلتها، هو
المسؤول الأوّل عن أزمة المعنى.

بما أن العلوم الحديثة لا تهتم بالآفاق المنعطفية سلفاً فهي عاجزة عن العثور عن
طابعها القانوني وغائيتها إلا في نطاقاتها التي تهمل عالم المعيش، في مقابل العلوم قبل
العصر الحديث التي كانت مرتبطة بطريقة ما بأفق التجربة الإنسانية ومن ثمة فلم تطرح
على نفسها سوى مهام معرفية نهائية في حين أنّ العلوم الحديثة وبسبب تتصلّها من
المباشرة الإنسانية تعي مهمتها بما هي مساق لانهائي من الاكتشافات المستمرة للعالم
الموضوعي الرياضي في صورته اللانهائية المفارقة لآفاقه الجزئية.

ولهذا فما جهد فيه العلم الحديث من فصل وجود العالم جذريا عن آفاق تجلّيه الذاتي
النسبي يحوّل هذا العلم نفسه خطراً نظراً لأنه يُفقد كل معنى له علاقة بالإنسان ذلك أن
العالم الأوّل، عالم المعيش، هو الأحق بأن تكون فيه الحياة الفعلية والرّاهنة، بما هي
إجرائية، وهو العالم الذي يتمّ فيه التعامل مع الآخرين وتداول القضايا العامة، كما أنه
مجال اتخاذ مختلف القرارات وتحقيق كل الحريات، وبالتالي فإنّ نسيانه هو أصل سبب
أزمة المعنى التي تطبع العصر الحاضر، والرّاهن.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إن عملية اللامبالاة التي يمارسها العلم بصدد افق عالم المعيش يودي بالبحث العلمي إلى إعلان استقالته بصدد مهمته، بل ومسؤوليته تجاه الإنسان، ذلك أن هذا البحث [العلمي] يؤول إلى عملية لا نهائية، متمثلة في مختلف الإجراءات التقنية والمنهجية للسيطرة على عالم الرياضة اللانهائي، مختلف قطاعاته وبالتالي يكتفي العالم بدور متابعة قطاع واحد من العالم أو مجال جزئي فقط وهذا بغضه للنظر عن التساؤل بصدد علاقة هذا البحث الذي يمارسه بآفاق الحياة اليومية وعن غاياته¹.

ليس هدف هوسرل من هذا الموقف النقدي معاداة العلوم الحديثة بقدرما يعبر في الوقت نفسه عن أسفه، مع اعترافه في كل مرة عن بمدى انبهاره بما أنجزته وقدمته، بحيث تتمثل فائدتها تكمن في أنها أداة ضرورية من أجل إحكام سير العالم بعامة، أو بالأحرى كم يقول هوسرل نفسه "من أجل إنشاء استقراءات تفيدنا في حياتنا اليومية" مع أنها لا تقدر على تقديم تفسيرات تعود بالأشياء إلى أولى أساساتها، وفي هذه النقطة تحديدا يفصل هوسرل بدقة بأنه "يجب أن ندرك أخيرا لا يوجد علم موضوعي، أيا كانت دقته، يفسر أو يمكنه أن يفسر شيئا ما، وهذا لأن الاستنباط ليس تفسيرا، مثلما أن التنبؤ، أو معرفة البنى الموضوعية للأجسام الفيزيائية والكيميائية والتنبؤ على ضوءها، يحتاج إلى تفسير"² هو الآخر إن العلوم الحديثة لا تقدم تفسيرا أخيرا للأشياء، لأن ذلك يتطلب الرجوع إلى عالم العيش وآفاقه الذاتية-النسبية، أي إلى الأساس المنسي لهذه العلوم.

و. الأزمة في علوم الإنسان:

الأزمة الحالية في عمقها أزمة علوم وأزمة حضارة أي أنها أزمة عقلانية ولا يمكن حلها إلا حين تُعرف الغاية من كل تاريخ أوروبا، أي حين نحدد مفهوم أوروبا والصورة الروحية لها، "وعلى أي حال فقد تكوّنت فروع تاريخية، علوم عينية تهتم بالعالم

¹ Husserl (E), *ibid.* § 51, PP 196-198.

² *Ibid.* P 10.

الاجتماعي-التاريخي في منهجية خاصة بسبب الوصفية¹.

بهذا ينطبق الطرح الفينومينولوجي لفهم الأزمة حتى على العلوم الإنسانية² أيضا بحيث يتم الالتقاء بالمعادلة الهوسرلية نفسها التي تمّ تطبيقها على ما سبق من العلوم. هنا وبموجب التساؤل النقدي الذي يمارسه هوسرل في هذا المجال فالأمر لا يعني أبدا بأنه يتناول التأريخ للعلوم* المختلفة، إذ ليس من اهتماماته حفظ التاريخ وتدوينه على سبيل جمع الوثائق وفحصها ولا بتتبع الوقائع الجزئية في حداثتها (Facticité) وإنما يسعى عبر سؤال الارتداد** عن طريق النفاذ إلى غياهب الإنجازات الأولية والبداهات الأصلية الأولى لهذا العلم أو ذلك، وهذا المنهج يعتبر مسألة فينومينولوجية خالصة تحصلت بعد الانتقال من المهمة الستاتيكية إلى التكوينية من الفينومينولوجيا، مع بداية القرن العشرين، بحيث يتمّ الانطلاق من كون كل علم هو، في تكوينه، جملة من التشكيلات الثقافية ينعطي كل منها في اكتماله وجاهزيته، ولكن حقيقته تقول بأنه في الأصل نتاج لصيرورة تاريخية حية³.

¹ هوسرل (إ): محاضرات براغ، نفسه، ص 475.

² المصدر نفسه، ص ص 472-473.

* ليس سؤال الأصل بما هو "فتح تاريخ-فلسفي" في بحث "الافتراضات" التي كشفها أو صاغها الهندسيون الأوائل، أو الفيزيائيون أو أيّا كان من كان متخصصا في علم ما، فالأمر لا يتعلّق بتاريخ العلوم، بالمعنى الكلاسيكي، الذي يقوم بجرد المتقوّم مسبقا من المعارف الهندسية وبالأخص تقوّم المسلمات الأولى، البديهيات الأولى، النظريات الأولى، والمحتوى الذي وجب استكشافه وتحديده بأكثر دقة وبما أمكن من الاكتمال انطلاقا من الوثائق الأثرية، وإنما المسعى كلّه راكز على بحث الفعل الأول وليس الرّجل الأول. Husserl (E) : L'origine de géométrie, tr Derrida, P175.

** أنظر في هذا الصّدّد المبحث الثاني من الفصل الثّالث، المتعلّق بسؤال الارتداد بما هو منهج فينومينولوجي يتبناه هوسرل لأجل الكشف عن البدايات الأولى المعيشة لكل علم، إذ ليس الأمر مرتبطا بتاريخ وإنما برؤية قبل-حميلة، يعني قبل إنجاز القضايا والصيغ النظرية التي ينتهي إليها في آخر أبحاثه.

³ Husserl (E) : La crise des sciences européennes, ibid. § 33, P 141.

يتضمّن كل من هذه الأشكال الثقافية تاريخية

تشكلها، لأفعال محدّدة وإنجازات محدّدة تبقى حاضرة في هذا الشكل الثقافي، أو ذاك رغم إمكانية نسيانها*، وهذا وفقا لأن هناك في كلّ شكل ثقافي أو مؤسسة ثقافية تاريخا مترسبا، تكشفه المهمة التكوينية، ولهذا ليس تاريخ الأشكال الثقافية تساوفا للأحداث والوقائع، أو تسلسلا لها، وإنما هو تاريخ الدوافع الأصلية والحوافز، التي تدخل في تشكيل هذا الشكل الثقافي أو ذاك، علما أن هذه الأفعال الخلاقة لا تتمحي أبدا ولا تزول بل تعيش فيه على الدوام بصورة مستترة، ضمنية، يكفي مجرد التأمل في أحد هذه الأشكال لأجل الكشف عنها وعن الطبقات التي ترسبت فيها¹ وبهذا يمكن الحديث عم معنى التاريخ من دون أزمة، أو ما يمكن تسميته بـ"التاريخية" (Historicité).

هذا ما ينطبق على سائر العلوم، بحيث يضمّ حاضر علم ما بصورة انفعالية تاريخية كله (Historicité de son tout)، حتى يصل إلى حدود مكتسباته وإنجازاته الأولى، وبهذا يعيش ماضي العلم في حاضره في صورة ترسبات²، ومن ثمة فإن الفينومينولوجيا، بما هي تأمل فلسفي، تتأمل العلم في هيئته النهائية التي تتمثل في الإنتاجات النظرية، بما هي معطيات جاهزة، كاملة³.

تتميز الإنتاجات العلمية بكونها وحدات للمعنى قد تمّ تقوّمها في الوعي ولكن تحتاج إلى استنطاق ومساءلة فيما يتعلّق بتكوينها وتاريخها، فهي [وحدات المعنى] في صورتها المكتملة تحيل الباحث الفينومينولوجي إلى تاريخها بحيث يمكن الوصول من خلالها إلى الإنجازات والحوافز الأصلية التي انبثقت عنها هذه الوحدات لأوّل مرّة، وإلى البدايات الأولى التي استندت إليها، في "أصليتها الأولى"، أي في كيفية حضور الشيء نفسه⁴.

* هذا ما تمّ الاصطلاح حوله بما يسمى بحضور الزّمان الماضي، أو بالأحرى ما يسميه هوسرل بالإمساك (Rétenion)، فالماضي لا يتلاشى ولا يندثر، أنظر بهذا الصدد المبحث الأول من الفصل الثالث، المخصّص لـردّ الزّمان والزّمان الفينومينولوجي".

¹ Husserl (E) : ibid. § 15 PP 81-85, et § 26, P 113.

² Ibid. § 28, PP 119-120.

³ Voir : Husserl (E) : L'origine de la géométrie, tr Derrida, ibid. PP 187-188.

⁴ هوسرل (!): أزمة العلوم الأوروبية، نفسه، § 28، ص 179.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

بهذا فإنّ التحليل التاريخي أو الأركيولوجيا التاريخية عند هوسرل تاويل هدفه سبر الوصول إلى القصدية الحية أو الحياة القصدية التي انبثق عنها علم ما، فهي قصدية ينوجد فيها أساس هذا العلم بحيث تحرك مؤسسيه رغم إمكانية بقائها محجوبة عن البصر هكذا يكون التحليل التاريخي، في نفس الوقت، كشفا عن المسبقات والافتراضات الخفية، التي تحملها قصدية العالم، والتي تحدد مسار تفكيره دون أن يكون واع بها¹.

تصدق القاعدة الأساسية، الفينومينولوجية، على الانتقال إلى مجال الاقتصاد والتسيير المتعلق به، هي الأخرى بحيث يرى هوسرل أن الانشغال العلمي الحقل يصدر من الوضع الخاص بالناس في حياتهم اليومية، فبالتحول من اقتصاد المنزل إلى اقتصاد قائم على السوق، دعت الضرورة إلى تأسيس نظام اقتصادي بناء على رؤى علمية تكمن مهمته الأصلية في اقتراح أفضل السبل والوسائل التي تسمح للناس بأن يشبعوا حاجاتهم بأفضل ما يمكن، الأمر الذي دعا إلى ظهور اقتصاديين خبراء يقومون بتوجيه هذه التأسيسات والأنشطة، ولكن يبقى، دائما، الثمن في هذا الاشتغال هو سيطرة الرؤية التقنية* على مشكلات الاقتصاد، وهو ما يعمق نسيان المهمة الأساسية التي يفترض بهذا العلم أن يقوم بها، وهذا بموجب أن علماء الاقتصاد يتخلّون عن الاهتمام بالوضعية المشخصة للناس في حياتهم اليومية والإجراءات الأصلية التي انبثقت عنها ممارسة الاقتصاد ويتجهون إلى دراسة مختلف الحالات والمواقف الاقتصادية بأكثر دقة ممكنة وموضوعية، أي بصياغة الجداول والمعادلات والرسوم البيانية وغيرها من الإحصائيات ومن ثمة يتم، بعد الإلمام بالوضعيات المتمشكلة، تقديم بعض الحلول المقترحة لمداواة العطب في سير النظام الاقتصادي أو الوضع الاقتصادي وهذا بالاعتماد على لغة الرّمز، نظريا وتطبيقيا،

¹ Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, ibid. P 6. Et voir aussi : Philosophie première II, ibid. PP 3-4.

* نفترض التّقنة (Technisation) "سذاجة المستوى الأعلى" للعالم (Savant) الذي يصبح غير مسؤول، في الوقت نفسه قد خرب الـ"إيمان الأكبر" بالعلوم وبالفسفة في ذاتها، فقد حجب العالم وأرجعه غير قابل للفهم ولهذا تحصيل الوعي بالأصول هو في الوقت نفسه أن تكون مسؤولا، عن معنى العلم والفلسفة، إنّه استدراج له نحو وضوح "امتلائه"

Voir : Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, ibid. PP 5-13 et voir aussi, Derrida (J) : Introduction, ibid. P 10.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

بحيث ينسى الاقتصاد نفسه بما هو بأن الجداول والد

سوى صروحا نظرية تهدف إلى تنبؤات واستقراءات تخدم تحسين احوال الناس اقتصاديا ويقع في سجن ما توهم بأنه عالم الحقيقة، [النظريات الاقتصادية والجداول والمعادلات والرسوم البيانية]، وادعاء أن له قيمة مطلقة ومستقلة، الأمر الذي يحجب عينيه عن النظر والإبصار إلى الحياة اليومية برفض كل أنواع الأسئلة التي يمكن أن تطرح بصدده، مع العلم بأن الخطورة تكمن في مسألة الاعتقاد نفسه في هذا العالم "الحقيقي" [الوهمي أصلا] بما هو نسيان للنسيان، من دون وعي بأن التقنية المستخدمة مجرد أداة فقط وليست هي الغاية نفسها، فالغاية هي خدمة الناس الأشخاص وتبدير أحوالهم اليومية وتجاوز مشكلاتهم بدلا من التنحي عن المسؤولية تجاه الإنسانية اليومية المعيشة.

الأمر نفسه بالنسبة للمجال السياسي الذي يقوم بالممارسة نفسها، وتكريس الأسلوب التقني المتعلق باتجاه تفكير وفعل الإنسان، ذلك أن الخبير في السياسة يعتمد على معطيات مدونة في ملفات وتقارير عن مختلفة النشاطات السياسية¹ التي تعبر عن حياة الأفراد، في عالم المعيش، ولكن بدلا من أن يتعامل الخبير مع أفراد العالم المعيش فإنه يتعامل مع معطيات وملفات وتقارير، وهنا يتم إلغاء جملة من الأمور كالإرادة والحرية، فالملفات والتقارير لا تحمل نفس معنى الحياة اليومية الحقيقية، وبالتالي حتى وإن كانت هناك حولا فستكون أكثر ملاءمة لمضمون الملفات بدلا مما هو معيش من قبل هؤلاء الأفراد، فليس هناك وجه مراعاة للوضع المشخص، فحتى وإن كانت الديمقراطية تعني منح القرار للمواطن إلا أن قرار اختيار ممثل الشعب مثلا من خلال عملية التصويت لا يعبر أبدا عن الإرادة السياسية لهذا الشعب فهناك من لا يصوت مثلا وبالتالي فقد تحولت إرادة الشعب هذا إلى جملة من الأوراق مع تجاهل الراهن الفعلي لإرادة الشعب حتى وإن كان مؤيدا له [للممثل] أو لحزب آخر كما أن الأمر مرتبط بصورة أخرى بمدى مساهمة المواطن في تحديد برنامج الحزب وقراراته ما يوولد ظاهرة التخلي عن الممارسة السياسية وترك المجال للخبراء والاختصاصيين، وبالتالي خضوع السياسة لقانونها الداخلي بدلا من خضوعها لإرادة المواطن، أي الفرد الذي يحيا عالم المعيش، كما يمكن لحزب ما أن يغر

¹ أنظر هوسرل (إ): محاضرات براغ، نفسه، ص 474.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

من مبادئه التي انطلق منها في البدء، أي منذ تأسيسه ليتّجه نحو الحفاظ على بقائه السياسي فقط وبالتالي فهو يزرع نزعة انانية بتخليه عن مسؤوليته تجاه العالم الحقيقي، المعيش.

إضافة إلى ما مضى مما يعبر عن الحياة الإنسانية هناك ميدان كل من التعليم والتكوين اللذان يعبران هما أيضا عن تقنيتهما يتم فيها تحضير الأفراد للقيام بمهام محددة وفقا لبرامج مقدّمة بصورة تقنية بحيث تحيل مهمة التعليم تتمثل في أنه على الفرد أن يكتسب مهارات وعادات وسلوكيات قابلة للتطبيق تلقائيا من دون الحاجة إلى التفكير بحيث تلقاها عبر التلقين بما هي جاهزة، من دون التعرّف على تاريخيتها، تكوينها وإجراءاتها، مفصولة عن أصلها الأوّل بحيث يطبقها من دون معرفة بحديثاتها التقنية نظر في معناها، وبقدر إمكانية تحقق هذا السلوك بمهارة وإتقان بقدر ما يصبح أسيرا لها، فالعادة تقتل الإبداع، والتقنية تقتل البحث في التكوين وتاريخية المعطى، الأمر الذي يقتل الحرية والوعي الحرّ في الإبداع والإنجاز.

وهو الأمر الذي ينطبق حتى على مستويات التعليم العالي في الجامعات وليس فقط في المهن¹، إنما يمتدّ الطابع التقني إلى غاية العلوم الإنسانية، كما أن الرابط الوحيد التي يجمع شمل الشعب المختلفة والكليات على مستوى الجامعات ومعاهد التكوين هو المؤسسة وحدها بما هي هيئة رسمية فقط، الأمر الذي ينتج عنه ارتفاع نسبة الحواجز بين الشعب المختلفة وحتى التخصصات التي تنتمي إلى نفس العلوم المتعدّدة الأمر الذي هو وحده تعبير عن الانتشار الكاسح للأساليب التقنية لينتشر معه اغتراب العلماء والمتخصّصين فيما بينهم، بدلا من تكوين جمع بينذاتي الأمر الذي يتجلّى في وجود أشخاص متخصّصين وعلماء ذوي قدرات وإمكانيات جبّارة في مجال تخصصاتهم إلا أنهم ليسوا على أدنى معرفة بما يحصل في المجالات المعرفية والعلمية الأخرى*.

¹ نظر: هوسرل (إ): الغائية في تاريخ الفلسفة، نفسه، ص ص 561-563.

* من الواضح جدّا هنا بأنّ هوسرل يبحث عن شخصيات تتوافق مع الفهم الذي يقّمه حول مفهوم الفلسفة بما هي علم العلوم كلّها ولهذا فالفيلسوف وفقا لهذا التصوّر هو ذلك الذي لا بدّ وأن يكون له رأي في جمع من المسائل والمشكلات

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

هناك علماء لا يعرفون حتى كيفية التعامل مع ابسط مشكلات الحياة اليومية، فكل شيء بالنسبة لهم في الحياة اليومية، وفقا لمطابقة التقنية للعلم والعقل في نظرهم، يُحلُّ بالمهارات الآلية، وهذا ما يعني بأن أفقهم جد ضيق في النظر إلى مشكلاتهم سواء العلمية أو حتى اليومية منها، ذلكم ما هي مسؤولة عنه التصورات الآلية الراجعة في العصر الحديث، بحيث يفقد العالم كل أهمية وضرورة للتساؤل عما له علاقة بحياة مفتوحة الأفق ذات أبعاد أخرى في سياق المعنى الشامل، أي عن الأفق العام الذي يجمع شمل كل علم جزئي قائم في استقلاليته المتوحدة، هنا بالتحديد تظهر بوضوح إشكالية مصير* أوروبا العصر الحديث، أو بالأحرى مصير أوروبا، في العصر الحديث، التي أهملت تلك الأسئلة الحيوية ذات المعنى العام والشامل بعدما تم التخلي عن أسئلة توجيه سير البحث العلمي الذي خرج من يد العلماء وأصبحوا يهتمون بالعلوم فقط من الداخل، تلكم هي النزعة التي تضع أسئلة المعنى والغاية والحرية والمسؤولية خارج مجال العلم.

هذا ما يقدم صورة بيانية وخريطة جغرافية لما هو حاصل في راهن أوروبا المتأزمة يملؤه القلق تجاه الحياة في عالم فاسد أساسه ومخرّب، أساس علمي مفهوم بمعنى التقنية أو الآلية الساذجة التي تناست العودة إلى الحياة اليومية في بساطتها بما تحمله من آفاق مفتوحة، والفينومينولوجيا الترانساندانتالية وحدها هي الفلسفة التي بإمكانها بيان الصورة الواضحة التي تتضمنها معالم العلم الأوروبي الحديث لتزيح عنها الغموض وتفتح

=هو نموذج الفيلسوف بالمعنى الإغريقي سواء تعلق الأمر بطاليس وفيثاغوراس (Pythagore) ومقابل السقراطيين أو بأفلاطون وأرسطو من بعدهم، أي ما يمكن الإطلاق على تسميتهم بالفلاسفة الموسوعيين بصورة أو بأخرى، أولئك الذين يجمعون في جعبهم معارف مختلفة وشاملة تحقق نموذج المعرفة الكلية في شخص واحد، هذا هو الفيلسوف في نظر هوسرل الذي يكون عالما في قفاه.

* تجتاز أوروبا أزمة مصير وأزمة وجود تمثل خطراً، ولا وجود سوى لحل واحد فقط لهذه المعضلة: "قائماً أن تتلاشى أوروبا وهي تصبح أكثر فأكثر غريبة ومبتعدة عن معناها العقلي الذي يشكل المعنى الحيوي لوجودها لتغرق أخيراً في بحر الحقد على الروح وفي مستنقع البربرية" وإما أن تعرف حقيقتها بتغلبها على كل شك حول مصيرها ومهمتها الحضارية فتولد من جديد من داخل أزمتها ومن "رماد الشك المدمر" وبفضل بطولة العقل لتشرق شمس مستقبل عظيم ودائم لكل البشرية. Husserl (E) : Annexe III, ibid. P 382-383. وقد علق عليه زيناتي (ج): رحلات داخل الفلسفة، دار المنتخب العربي، ط1، توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1993، ص 119.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الطريق في وجهها لتنتقل قدما كي توحد جهوداتها

الكليّة ذلك أن التخصص الذي كثيرا ما نشكّي منه ليس في حد ذاته عيبا، لأنه ضروري في إطار الفلسفة الكلية، كما أنه من الضروري إنشاء منهج فني في كل تخصص، ولكن الخطير هو فصل الفن النظري عن الفلسفة أو إمكان وجود الفلسفة النظرية، الموقف النظري "بحيث إن النظر الذي ينشأ في وحدة مغلقة وفي ظلّ الإيبوخي بصدد كل ممارسة يكون مدعوا لأن يكون بكيفية جديدة في خدمة الإنسانية التي تعيش وجودها العيني في البداية ودائما بكيفية قطعية¹.

فالتخلّي عن التأمل الفلسفي الذي يقوم على بيان الإجراءات الأوليّة التي تؤسس منجزات العلوم الحديثة هو السبب المباشر في طغيان النزعة الموضوعية التي تحمل معقوليتها الخاصة بها من حيث إن البحث العلمي تحراها لوحدها الأمر الذي جعل مختلف العلوم تتخذ تصوّرا منهجيا تقنيا للعالم الفرد الذي تدرسه، وبهذا قامت بتجزئة العالم إلى قطاعات يسعى كلّ علم إلى التحكم وتسيير كل قطاع منه على حدى في مساق لانهائي ما أدّى إلى انفصال البحث العلمي عن عالم المعيش من جهة ومن جهة أخرى إلى خضوعه لمعنى غائيته الخاصة.

وفي المقابل ليس عالم المعيش جديرا بالدراسة العلمية لأنه لا يضمن الحقيقة وإنما ينحصر في التعبير الذاتي عن العالم الموضوعي الرياضي المستقل عنه، كما يكفي أن تقوم العلوم الجزئية، كلّ في استقلاليتها الخاصة، بالاختصاص بعالمها حتى تشمل العالم كلّّه وهي بذلك تتمكّن من الحلّ محلّ الفلسفة، ولكنها نسيت أن هذا التصوّر يؤدّي إلى الانتهاء من طرح أسئلة الإنسان الحاسمة ما يؤدّي إلى أزمة المعنى التي تعيشها الثقافة الأوروبية بدلا من أن تعيش عالم الحياة.

¹ هوسرل (!): أزمة البشرية الأوروبية والفلسفة، نفسه، ص 536.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

ومن هنا فإنّه لا منفذ ولا خلاص من أزمة العلو

المنهجية سوى من خلال تكريس العودة إلى الفلسفة ومن ثمة القيام بتجديد العلاقة معها ومع المعنى الأصلي من حيث تشكل علما صارما يتناول العالم في كليته من دون أن تكون الفلسفة نفسها مضاهاة للعلوم الوضعية أو بديلا عنها وهذا نظرا لأن موضوع الفلسفة هو عالم المعيش اليومي، أفقا يسمح بتجليّ الذاتيّ والنسبي لكل الموضوعات القائمة فيه بما هي إمكانات للتجربة والفعل المضادة للأحكام المسبقة، وليس موضوع العلوم الوضعية الذي يتمثّل في الأحداث الجزئية والوقائع بما هي مجرد صروح نظرية ومنهجية سيطر عليها العلم وسادها كما في صيغ صاغها ما أدّى إلى القول بإمكانية التخلّي عن الفلسفة، رغم أنها ضرورية التوظيف ملحة الحاجة إذ وعبر التحليل التكويني يتم الكشف عن كون موضوعات العلم كلّها إنما مجرد تشكّلات للمعنى تعود في أصلها إلى الإجراءات الترانساندانتالية الذاتية للممارسة النظرية والمنهجية التي يختص بها المعيش، ومن ثمة فالعلم نفسه هو نتيجة لإجراءات ترانساندانتالية تقوم بها الذات على نحو معرفي في صورة تاريخية وهو ما يبيّن القيمة العلمية للفلسفة بما هي فينومينولوجيا تقوم على تنشيط المعنى الأصلي لها، الفلسفة، بل وجديرة بتأسيس علم يختص بعالم المعيش، ما يختلف عن عمّا تريده العلوم الوضعية، في علاقته بذات ترانساندانتالية ذات مهمة واضحة في بحث التكوينات التاريخية للمعرفة العلمية¹ من جذورها اليومية تربط المعيش بمختلف الأفاق ومن ثمة بما كان مهملًا من قبل العلوم الوضعية من جانب روحي للإنسان، وعليه تفتح الفلسفة الترانساندانتالية بابها على مصراعيه في وجه الإنسان والبعد الروحي، أي من خلال التساؤل علميا عن سوالات المعنى والغاية التي هي من صميم الفلسفة بما هي علم صارم بالمعنى الأدق.

فالعالم المحيط هو إنتاج للروح في الذات وفي حياتها التاريخية إذ لاشيء يسمح للعالم الذي يتناول الروح تيمة له بما هي روح، أن تقتضي معنى آخر مختلفا عن المعنى الروحي المحض لهذا العالم المحيط، وبهذا يمكن القول أنه من العبث اعتبار الطبيعة

¹ Husserl (E) : L'origine de la géométrie, tr : Derrida, ibid. PP 190-200.

غريبة في ذاتها عن الروح، وبالتالي يمكن القيام
الطبيعة، مع إمكانية القول أنها علوما دقيقة¹.

هذا الحكم المسبق الذي هو أصل أزمة أوروبا، ونقده هو الذي يسمح بتقوم علم
الروح، وهو مشروع يمكن مماثلته مع مشروع الفلسفة بما هي تقوم الإنسانية الأوروبية،
فالأزمة هذه ليست مجرد نتيجة للصور المتتابعة في الإطار الجغرافي الأوروبي وإنما
تؤسس بعمق أكبر فساد للامعقول².

من هنا فإن تمسك صاحب الفلسفة الترانساندانتالية بالعلم الصارم من حيث هو فلسفة
قوامها الأصلي في بحث الأصول يعني أن الحدث التاريخي يكون على مستوى العلم
الفلسفي لا على مستوى الواقع الذي يتساءل بضرواوة عن الوضع الجديد التي آلت إليه
أوروبا من نسيان المعنى وأسئلته الذي يتعارض مع الوضع القائم بأن أوروبا تعيش في
الخلاص المتمثل في العلم الوضعي وهذا من خلال الدعوة اعتبار الفلسفة تنتمي إلى
ماضي الإنسان* ولكن في الوقت نفسه بما هي منبع تجديد الوعي بالراهن، ما يسمح
بتقييمه وتسديده حتى يتم التخلص من أزمة المعنى المسيطرة على العالم راها والخروج
من "البربرية و معاداة الروح" التي يكرسها العلم التقني والمختصون من خلال مناهضة
الفلسفة ومعاداتها لأنها هي التي توقظ قلقهم بصدد بداياتهم ويقينياتهم العلمية التي
يطمئنون لها، فهي بذلك مصدر إزعاج ينبههم من الانغماس في مساق لانهائي من
الدوغماتيات التي لا غاية لها ولا معنى، وعليه فهي [الفلسفة] حارس العلم والثقافة
والتاريخ، من الوقوع في أزمة الأحكام المسبقة، الذي ليس عليه الاستسلام في معركة
الحكم المسبق ومن ثمة لا ينبغي أن تتخلى عن مهمتها ومعناها الأصليين كما ليس لها
الخيار أيضا في الاستسلام لمخلفات العلوم، باختصار، لابد وأن تبقى الفلسفة مخرصة
لمعناها وهو ما لم يتحقق في العلم ولا في الفلسفة الحديثين، هذا ما يجعل من الفلسفة

¹ Husserl (E) : La crise des sciences européennes, ibid. P 23.

² Guirao (J.M) : Postface, in : Husserl : La crise de l'humanité européenne et la philosophie, Aubier Montagne, Paris, 1977, P118.

* أنظر المبحث الثاني من الفصل الثالث، الخاص بالارتداد في مطلب العودة إلى الإغريق.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

"أرضاً موعودة" ومبلغ الخلاص المستقبلي الذي يبدأ
لن يكون "التاريخ منذ أول وهلة سوى بما هو الحركة الحية التي ترافق التكوين الأصلي
للمعنى وترسيبه"².

بهذا فإنّ "النزعة الموضوعية" هي المسؤولة عن أزمة الإنسان الحديث كما يتلخّص
في غالبيه كل المشروع الحديث للمعرفة، وفي مقابل ذلك فإن الحركة الفلسفية التي تمثّل
فكرة الفلسفة هي النزعة الترانساندانتالية³ (Transcendentalisme)، بالمعنى الواسع،
التي ترجع إلى الشكّ، والكوجيتو الديكارتيين، وبالتالي وجب، بما أن ديكارت لم يجرؤ
على تعميق رؤاه، من تعميق رؤى الفينومينولوجيا الترانساندانتالية واستعادة النصر
المعركة ضد النزعة الموضوعية الأمر الذي يجعل منها [الفينومينولوجيا الترانساندانتالية]
جديرة بمعالجته كما ترى في نفسها.

¹ Voir : Englische (J) : Le vocabulaire de Husserl, ibid. P 25.

² Husserl (E) : L'origine de la géométrie, tr : Derrida, ibid. P 203.

³ Ricœur (P) Husserl et le sens de l'histoire, ibid. P 41.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

قبل الخوض في أمور التاريخ ومعناه، تجد

العقل والعقلانية المحضة بالدرجة الأولى واهتمامه بالتاريخ والتكوين التاريخي، سواء الإيغولوجي أو الكلّي، مثارة للاستغراب، ولكن الظروف التي مرّ بها العصر الحديث والأحداث التي عايشها هو نفسه تدفع إلى القبول بأهمية المنعطف الذي أجراه في الاشتغال على نصوصه الفلسفية، إذ يمثّل ظهور التاريخ في المرحلة الأخير من فكره إشكالية ذات أهمية كبرى، فالأزمة فعلاً تشكّل تهديداً لمصير أوروبا قاطبة ولا بدّ لها من خلاص، وهنا يحول هوسرل فلسفته النظرية الخالصة لصالح إنقاذ التاريخ بحيث يرى في الإيبوخي الكلّي أو الشمولي بما هو الخلاص الأوحد، وفي الفلسفة الترانساندانتالية المعنى الأخير للإنسانية، وهو في ذلك يعتمد على ما يسميه بتحقيق "النهضة"¹ (Renouveau) بعد ما أحدثته الحرب العالمية* من خراب ودمار إنساني شامل، ولهذا لا بدّ من "تجديد" النظام العام لمجمل الحقل الثقافي الأوروبي فـ"الحرب التي خرّبت أوروبا والثقافة الأوروبية منذ عام 1914، والتي اختارت منذ 1918، بدلا من وسائل الإيجار العسكري، طرقا أكثر "تهذيبا" منها نفاق الروح والبؤس الاقتصادي"² الأمر الذي أدّى إلى فقدان الإيمان بقدرات العقل على الوصول إلى الخير والجمال، أي إلى القيم الأصلية المتنامية المؤدّية إلى السعادة التي يتم استقاؤها من الأسلاف الأوروبيين من أجل نقلها إلى الأمم الأخرى، كاليابانيين** مثلا³.

¹ Voir : Husserl (E) : Sur le renouveau (cinq article), traduit et présenté par : Laurent Joumier, J.Vrin, Paris, 2005, P23.

* بصرحّ النيو- كانطي هاينريش ريكارت (Heinrich Rickert) إلى أي مدى وقف هوسرل أمام الأحداث المؤلمة للحرب وإلى أي مدى يشعر بنفسه قريبا من الفلسفة المثالية، منذ عدد من السنين مضت بحيث يقول هوسرل هو نفسه "إننا نشترك في معركتنا ضد عدوّ واحد مشترك، النزعة الطبيعية (Le naturalisme)" في رسالة بتاريخ 20 نوفمبر 1915، "إننا نخدم، كلّ على طريقتهن الآلهة ذاتها" إذ يقاسم المثاليين الألمان تجاربهم القاسية التي طالت كل معاصريه أثناء سنوات محنة الحرب وتوابعها مباشرة، إذ يتصرّف، وبصورة طبيعية يبدي انتماءه الروحي إلى فكرة العقل التي أظهرته وحده جديرا بإحياء وتغذية مقاومة جنون تساقق الحرب العمياء. Kelkel (A.L), Avant propos, In : Husserl (E) : philosophie première II, in : Husserl (E) : philosophie première II (Théorie de la réduction phénoménologique), Traduction : Arion L.Kelkel, 2^{ème} édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1990, P XI.

² Husserl (E) : Sur le renouveau, ibid. P 23.

** يشير هوسرل في هذا المقام إلى اليابانيين تحديداً لأنه تقدّم بالمقال الأول من المحاضرات الموسومة بـ "حول النهضة" إلى مجلة The Kaizo من عام 1923، كراسة 3.

³ Husserl (E) : Sur le renouveau, ibid. P 23.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يشعر الفينومينولوجي إذن بمسؤوليته في ضم

التفكير في الذات إذ لا بد له من تدشين المهمة المفاجئة لتأسيس عصر جديد، على غرار سقراط، أفلاطون وديكارت، وهو بهذا يتناول الأنا الترانساندانتالي، في صورته الأوروبية، ومصيره المنحط، عن نهضته الضرورية التي تحقق لا محال فلسفته في التاريخ بحثاً عن المعنى الذي هو الوحيد لاستقرار الأمر، فقد كان عن روح التاريخ أمراً ينبني على أن هذه الروح مريضة، مصابة في جوهرها، ومن هنا كان ولوج التاريخ بناء على الرغبة العلمية والفلسفية في تحصيل الوعي بالأزمة ومن ثمة بالبحث عن حل الخروج منها من خلال فتوحات العقلانية الساكنة محايثةً في التاريخ نفسه، بما هي المعنى التاريخي.

أ. المعنى الفينومينولوجي للتاريخ:

يدخل الأنا والتاريخ في هذه العلاقة التبادلية بحيث يتقوم الأنا التاريخ كله، ولكن بما هو الذي يشملته ويتجاوزه في مشروع لانهائي، ما يؤدي إلى إعادة وصف فكرة الإنسان، إذ لم يعد الإنسان هو تلك التسمية التي تطلق على أنا سيكولوجي وعالمي، وإنما هو ماهية العقل الغائي: وجود ثقافي وتاريخي، بحيث يتطلب فهم الذاتية الترانساندانتالية، بما هي "تاريخية" (Historicité)، تجاوز الإلحاد المنهجي لكتاب "الأفكار" باتجاه نحو تصور جديد للعلاقة ما بين الإنسان الحر** والإله***، بحيث يتعلق رد الاعتبار لفكرة

* يمكن القول أنه منذ (1930) قد بدأ هوسرل في ربط فهمه الفلسفي الخاص بفهم التاريخ، وبدقة أكثر، بتاريخ الروح الأوروبية في 7 ماي (1935)، حيث ألقى الجمعية الثقافية، بـ: فيينا محاضرة "الفلسفة في أزمة الإنسانية الأوروبية"، متبوعة في نوفمبر (1935) بجملته من المحاضرات في "الحلقة الفلسفية بيراغ للأبحاث حول الفهم البشري".

** فيما يتعلّق بقراءة تحويل الإنسان إلى صورة المسيح في علاقتهما بالإله: صورة المسيح، الإنسان الحر بامتياز: Voir : Greisch (J): Le Buisson ardent et les lumières de la raison (L'invention de la philosophie de la religion), T II, les approches phénoménologiques et analytiques, Les éditions du CERF, Paris, 2002, PP 45-50.

*** ليس الهدف من هذه الإشارة التعرّيج على مبحث الألوهية الفينومينولوجية مثلما يراها هوسرل، ولكن في الوقت نفسه يمكن الاعتبار بأنّ اللانهائي الفينومينولوجي قد يتطابق مع الإله أحياناً ومع الإنسانية الكلية أحياناً وهذا عبر مختلف مؤلفاته، خصوصاً كتاب "الأزمة" منها، فـ"الإله بما هو حامل اللوغوس المطلق"، لا يوجد، ما يعني بأنّه ليس بلانهائي رهن، وإنما بما هو فكرة مرتبطة بزمان لانهائي هو أفق التاريخ، أصله وغايته، فليس الإله بشيء آخر

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الإنسان بما هو كائن ثقافي وتاريخي وهنا يبقى هو

في معناه كـ: كائن عقلائي، والسبب يرتبط، في هذه اللحظة، بصورة حميمية بالتاريخية، إذ لم يبقَ الإنسان تسميةً واقعيةً عالميةً أو طبيعيةً، وإنما هو مضاف لمشروع غائي بمهمة لانتهائية، في الواقع، فالأمر يتعلق بإنسان فلسفي، لأن فكرة الفلسفة، أي مشروع العلم الكلي، هو بالنسبة لهوسرل غاية التاريخ.

فالتاريخ، بالنسبة له، هو دائما تاريخ الفلسفة، كما لو أنه نفس الحال بالنسبة لهيغل، ولكن بلا نهاية للتاريخ ومن دون باروزيا (Parousie) المطلق في علم مطلق، وهذا لأن المقاربة التي يتقدم بها هوسرل، في الواقع، أكثر كانطية من كونها هيغيلية، بالرغم من وجود بعض التشابهات في المصطلح، مثلا في الانتصار الذي يقوم به هوسرل للاكتفاء الذاتي للروح في "محاضرة فيينا"¹، فالفكرة التي تحكم التاريخ، فكرة المعرفة المتطابقة مع العالم، هي في الأصل "فكرة بالمعنى الكانطي"، أي مثال ناظم ومؤشر المهمة اللانتهائية.

غير أن هوسرل، في الوقت نفسه، يقوم على غرار هيغل بـ "سحب" التاريخ إلى الطرف الذي يحتوي الطرف المعقول، بحيث ينبغي على التكوين التاريخي أن يكون منتوجا للفكر، وهذا ما يفرض فيه أن يتوقف التاريخ عن كونه مجرد تساقق للـ"حدثيات" (Facticités) التاريخية التي يتمّ تقومها في الصيرورة التاريخية الحقيقية بتهياة معنى الإنسان، من خلال البنية القبلية للمعنى بحيث تتجلى إشكالية أصلية، تتعلق بشمولية التاريخ وبالمعنى الكلي، الذي يمنحه وحدته"، وفقا للتحديد الواضح الذي يعطيه أوجين فينك (E.Fink)، "الحياة التقويمية للذاتية الترانساندانتالية هي نفسها تاريخية" وتوسيع جديد للذاتية يتم بلوغه من طرف الرد: إنها تتحول إلى عقل فاعل²، ومن خلال تحصيل الوجود

=سوى العقل المطلق القادم إلى ذاته نفسها في سيرورة لانتهائية والتاريخ نفسه يمكن اعتباره بما هو "سيرورة التحقق الذاتي للألوهية" كما يقول هوسرل في مخطوط سنوات الثلاثينيات، وفي نهاية المطاف، فإن هذه الفكرة [الإله] مطابقة لفكرة الإنسانية الكاملة، الإنسانية العقلانية كلية، ذلك أن هوسرل لا يحاول التبيين بأنه يوجد عقل في التاريخ، وإنما على العكس فإنه يثبت بأن العقل والحقيقة يقتضيان في ذاتهما التاريخ. Voir : Husserl (E) : Conférence vienne, (la crise de l'humanité et la philosophie), ibid. P 370.

¹ Husserl (E) : Annexe III, ibid. P 380.

² Kelkel(L) et Schérer (R) : Husserl, ibid. P 73.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الإنساني المحض بما هو معنى متقوّم، في الرّد (Sujet) تحصيل التاريخ بصورة مختلفة عن حيوية التحفيز المحتجب، بخلاف حال هيغل، أين تسمح شمولية "اللحظات" للوعي بتحصيل امتلائه العيني وتبيح التعقل للتاريخ.

يأخذ التّاريخ دلالة ضرورة ماهوية من حيث هي ضرورة ترسّب، تقوّم وأمثلة المعنى أي أمثلة التاريخ، يعني صورته الماهوية القائمة على الوصف الذي يهدف إلى بلوغ الشيء نفسه من حيث هو معنى عبر فعل الحدس الذي تمارسه الذات، ذلك أنه في الحدس يعلن التاريخ نفسه عن ذاته بذاته: فالتاريخ نفسه هو الذي يفكر أزمة التاريخ بما هي أزمة العقل وإمكانية حلّها الممكنة فينومينولوجياً¹.

يمكن تحصيل المحتوى الروحي للتاريخ بما هو المحتوى الروحي كطبقة مترسّبة في الكوجيتو وفي الوقت نفسه بما هو هيئة مثالية له [الكوجيتو] وإمكانية تفكير الطابع القسري لهذا التاريخ وفعاليته، ومن جهة أخرى الغلق الوجودي الذي يمكن تحصيله منه بما هو مضاعفة في ميدان الموضوعيات المحدودة بمبدأ غلقها، وعن طريق استئناف حقل البحث في السيكلوجيا الاستبطانية بما هي مكان استبطان التاريخ الثقافي، وفي الأخير، الغلق البنيوي الذي يمكن الاقتراب منه، أي التاريخ، بما هو مطالبة (إنجازات معنى الأنا (Ego) على تاريخه المثالي) لتصدق بما هي ضرورة وكلية، بما هي انكشاف لأفق المهام الكلية اللانهائية والمفتوحة دائماً²، "على ذاتية العالم كموضوع، التي هي في الوقت نفسه ذاتية واعية بالعالم" لأجل حلّ مفارقة الذات الإنسانية من حيث هي ذات متأملة وموضوع تأمل في الآن معا (...). باسم قصدية ما بعد الإيبوخي³، في إطار عالم الحياة الترانساندانتالية.

¹ Derrida (J) : Introduction, ibid. P 17.

² Guirao (J.M) : Postface, ibid. P 123.

إن عالم الحياة* (Lebenswelt) هو العالم

عملياً، بما هو تشكّل غائي، بحيث يوجد "من نفسه"، سلفاً على الدوام (toujours-déjà) وهو دائم البقاء، كما أن كلّ ما انبثق وينبثق عن الإنسانية على المستوى الفردي أو الجماعي جزء منه، إنه عالم يعيش فيه الكلّ بما فيهم العلماء الذين تنتمي أعمالهم النظرية" إليه بحيث يمكنهم استخدامه، وهو بالضبط "في الأساس"، إنه ليس بمحتوى وإنما ينعطي إليهم متقدماً في كلّ مرة ومع ذلك فهو ملك للأناء، كلي الوجود، دائماً في حركة ارتباط مستمرة كما يشكّل ميدان كل المشاريع، الأهداف، الآفاق الغائية وآفاق الأعمال ذات المستويات العليا¹.

يؤيّد التكوين الترانساندانتالي ردّ التاريخ، من حيث يبقى كلّ ما ينضوي تحت مقولة الرّوح الموضوعي وعالم الثقافة مكبوتا في دائرة العالمية-الدنيا (Intra-monaneité) بحيث إنه لا بدّ من النزول إلى غاية طبقة قبل-ثقافية وقبل-تاريخية للمعيش لأجل الكشف المعنى الأصلي في الذات، وهنا يتّجه هوسرل في كتاب "التأمّلات" نحو وحدة التاريخ بين الموضوع والذات "فهناك تجارب مطابقة لما يحدث فيها [في عالم الثقافة والناس ومع أشكالهما الثقافية] تكون ممكنة بالنسبة لي (...) أي بإمكانني أن أحقق هذه التجارب وأجعلها تجري فيّ بأسلوب تألّفي ما"².

* يرى غادامير (Gadamer) في "الحقيقة والمنهج" بأنّ عالم الحياة ليس سوى تسمية أخرى لما كان يسميه هوسرل سابقاً بـ"الذاتية" وأسبق بـ "الوعي"، والمقصود عموماً بهذا جملة الإنجازات التي تمارسها الذاتية الترانساندانتالية، غير أنه يريد أن يدقّق النظر أكثر والولوج أكثر إلى ما وراء الوجود الفعلي للوعي الذي يعطي المعنى، إنه بتحديد آخر عالم الذاتية الذي يختلف عن العالم الموضوعي العلمي، ومن هنا فالموقف الفينومينولوجي مختلف في ماهيته تماماً عن الموقف الطبيعي لأنه يتقدّم عليه أنطولوجياً، وفي الوقت نفسه هو مفهوم تاريخي، لا يشير إلى كون موجود أو "عالم موجود"، (...) بل هو الكلّ الذي نعيش فيه بوصفنا كائنات تاريخية. أنظر: غادامير (ه.ج): الحقيقة والمنهج، نفسه، ص ص 345، 346.

¹ Voir : Husserl (E) : appendice XVII, P 511, in : La crise des sciences, ibid.

² هوسرل (إ): تأملات ديكرتية، نفسه، § 37، ص 195.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

وبما أن ردّ تاريخ الأحداث يعمل على التخلّد

صورة مثال العلم العقلاني الكلّي فإن البحث في التاريخ كفيل بان يعمل على تنمية موهبة تأسيس علم عقلاني أصلي يؤخذ على أنه "شرط أقصى لإمكانية التطور الثقافي للإنسانية وبلوغها لإنسانية عقلانية حقيقية"¹ وذلك بموجب أنه لا يمكن للعلم الذي تتجزه القصديّة العقلانية القصوى أن يتحقّق سوى بشرط اعتماده من طرف إرادة التبرير الذاتي المطلق والمسؤولية الذاتية، ومنه يسمح العلم الكلّي للفلسفة، الذي يكتسب دلالة حاسمة لأجل تاريخ الإنسانية، لهذه الذات بأن تتمكن من الوصول إلى التحكم الكامل في ذاتها، إنّها رعاية "فكرة الفلسفة المطلقة" التي ترعى التاريخ الإنساني على سبيل الإطلاق.

وعلى هذا الأساس لم يعد من المفاجئ تصوّر لقاء الفلسفة مع التاريخ، ذلك أنهما يجتمعان من خلال ابتغاء الوحدة التي تتحقّق من خلال "تاريخ الفلسفة" (Histoire de la philosophie)، بحيث كانت هذه المهمة أكثر تركيزاً، في مرحلة "الفيينومينولوجيا التكوينية" (Phénoménologie génétique)، وهذا مقارنة مع الوصفية منها، حيث تم التركيز على قراءة التاريخ الفلسفي، إذ اقتحم هوسرل فضاء أسئلة التاريخ من خلال اكتشاف البعد الزمني للذاتية المحضة بصورة أكثر انفتاحاً مقارنة مع ما تقدم به الكوجيتو الديكارتي المنغلق على نفسه، إذ تمّ الكشف عن نوع من التكوين الذاتي في الأنا أفكرّ الهوسرلي، وبهذا تمّ اقتحام التاريخ بصورة عنيفة، ما يجعل الذاتية الفردية المتقوّمة في الزمانية تظهر في صورة تاريخ الزمانية البيذاتية التي ستعمل "الفلسفة الأولى" على اكتشاف وظيفتها الحاسمة².

وبالتالي فإذا كانت البيذاتية هي أفق الذاتية الخالصة، فإنّ التاريخ يسجّل نفسه من حيث هو أفق المعقولية (Intelligibilité) التي ينبغي تحصيل الوعي فيها، ومن ثمة الاعتماد عليها بما هي مؤسّسة التاريخ البيذاتي في مشهد تحصيل الوعي بالذات، يعني أنه لا بدّ من تأسيس أرضية جديرة بحمل الحاضر ووعيه والسير به نحو المستقبل كما كان

¹ Husserl (E) : Philosophie première II, ibid. leçon 30, P 20.

² Ibid. leçon 53, PP 534-249.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الأمر بالنسبة للماضي الإغريقي*، لإغريق القرن السادس

التاريخ لم يعد بعيد المنال تحصيله ووعيه والوعي بإجرائه على مستوى الذات والموضوع معاً، وهي المهمة التي يتفرد بها هوسرل في تاريخ الفلسفة كلها مقارنة مع غيره من الفلاسفة، وهذا باسم التاريخية (Historicité)، بحيث لا تهم الأحداث الموضوعية للتاريخ، الواقعية الساذجة بمعنى ما، مادام أنه تمّ التخلّص منها وردّها¹ ولم يعد تاريخ الفلسفة جملة المعارف الخارجية وإنما هو كفاح سلسلة من الأجيال² إلى الأبد وصار الاهتمام بالمعنى والغاية التي يتحرك على يدها بحيث تحصل نوع من العلاقة بينها وبين الذات، فالموضوعية التاريخية لا تقدّم المعنى إلا في حديثه (Facticité)، بما هو حكم مسبق من جهة، ومن جهة أخرى بما هو تقليد* في مقابل الفلسفة الترانساندانتالية التي تؤدّي مهمتها على وجه كامل، إنها تتقل الفكره نفسها، والغاية عينها، وهي بهذا تعتبر تحصيلاً للوعي بالذات عبر الطريق التاريخي بحثاً عن البدايات الأصلية لأجل بلوغ الفهم الذاتي بصورة جذرية، ولأجل تحقيق هذه المهمة فقد ركّز هوسرل على العودة إلى "الفلسفة الأولى" التي هي الوحيدة في تأمل تاريخ الفلسفة بحيث ركّز على النظر إلى الوظيفة العظمى التي تضطلع بها [الفلسفة الأولى] في تاريخ الإنسانية، والتي مهمتها الارتقاء، إلى تحصيل الوعي بالذات كلياً وإلى عقلانية قصوى بفضلها تكون على برّ الإنسانية الحقيقية، وبهذا فالفلسفة الكلية هي "الأساس العقلاني والمبدأ وشرط إمكانية جمع حقيقي"، إنها، أي الفلسفة، "تحتوي في ذاتها على دلالة ممتدة إلى كثافة محضة" ومن هنا

* يقول نيتشه "أن تخيل مثلاً إغريقيا يتأمل هذا النوع من الثقافة، فإنه سيدرك أنه يبدو لرجال الحداثة بأن كلمات "متقف" و"ثقافة تاريخية" شيء واحد وبأنه ليس بينهما من اختلاف سوى تعدد الكلمات، وإن تنبّه لإعمال فكره، بالنظر إلى أحد ما متقف وتنقصه ثقافة تاريخية بصورة كلية، فإننا نعتقد بأن هناك سوء فهم، نهز رؤوسنا لأجله. هذا الشعب الصغير الذي ينتمي إلى ماضٍ غير بعيد عنا - يمكنني أن أتكلّم عن الإغريق - قد عرف كيف يستمر بضرارة، في فترته بأكبر قوة، بمعنى لاتاريخي. فلو تمكّن رجل راهني، وبفعل العصا السحرية، من العودة إلى عصره، فإنه من المحتمل أن يجد الإغريق "أميين" في حين يستوحي السرّ الذي تحتفظ به الثقافة الحديثة" Voir : Nietzsche (F) : Seconde considération intempestive, traduction d'Henri Albert, édition Flammarion, Paris, 1988, PP 105-106.

¹ Voir : Husserl (E) : La philosophie comme science rigoureuse, ibid.

² Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 73, P 302.

** أنظر في هذا الصدد المبحث السابق من هذا الفصل بحيث إنّ الانطلاق من التقليد يؤدّي إلى حجب الحقائق والاستعجال في تبني البدايات باسم القطعية رغم تعارضها معها.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

بالتحديد، وبالتضاييف مع ذلك، دلالة خاصة بالإنسان

أن يكون لهذه الدلالة "معنى الحدث التاريخي البسيط وإنما معنى الماهية الضرورية المرتبطة ضرورة بالعلم والثقافة"¹.

يتحقق التاريخ بما هو معنى (Sens) "مترسّب" (Sédimenté): يتجه نحو ماهية التاريخ، لا مجرد الفحص الإمبريقي لسيرورة أحداث لا تقدم أي ضرب من المعقول، فلو كان التاريخ ملتصقا بفهمه فلأن التوجه إليه لا يتم سوى عبر المعنى الأبدي، إذ إن فهم التاريخ هو تحصيل "حركة الالتحام الحية والتضمن المشترك لتشكيل المعنى وترسبات المعاني الأصلية"² وهو ما يتبين في "أصل الهندسة" بوضوح.

يقوم هوسرل في "أصل الهندسة" بتقديم نموذج عام للتاريخ بما هو صورة ماهوية نموذجية لكل تاريخ على العموم كما أنه لابد من تحصيل الوعي بعمومية هذا النمط منه [التاريخ] حتى يكون المبتدئ على وعي بمهمة التاريخ الموكولة إلى الفينومينولوجيا³، إذ يفهم العقل من حيث هو وسم "الأفكار والمثل المطلقة"، "الأبدية" "فوق الزمانية"، التي تكتسب صلاحية "لامشروطة"، فعندما يصبح الإنسان مشكلا "ميتافيزيقيا" وفلسفيا بصورة نوعية، يصير محل سؤال بما هو كائن عاقل، وحينما يكون تاريخه محل سؤال فالأمر يتعلّق بـ"المعنى"، بالعقل في التاريخ...⁴، أو بصورة أخرى معنى العقل بما هو "صيرورة عقلانية" و"قدوم العقل إلى ذاته-نفسها" ففي "الفلسفة بما هي تحصيل الوعي بالإنسانية، لأجل تحقيق ذاتها من خلال درجات التطور، تقتضي، بما هي وظيفتها الخاصة، أن يتطور تحصيل الوعي بالتدرج.. "فالعقل نفسه يتحدث عن "العقل (La ratio) في حركته المستمرة لإيضاح ذاته-نفسها" ومن هنا يكون التاريخ ممكنا كتحقق للعقل بما معرفة الغاية تأتي على تحريك قرار تحصيل الوعي عقلانيا، لتفعيل المعاني المغمورة، عبر تاريخية إجرائية.

¹ Husserl (E) : Philosophie première II, ibid. leçon 30, P 31.

² Kelkel (L) et Schérer (R) : Husserl, ibid. P 73.

³ Derrida (J) : Introduction, ibid. P 8.

⁴ Husserl (E) : La crise des sciences, § 3, P 14.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

تخضع تاريخية الموضوعات المثالية، أي أم

بقواعد التساوق الحدتي للتاريخ الإمبريقي ولا بقواعد التساوق المثالي واللاتاريخي، كما يقول دريدا، بحيث يكون على ميلاد العلم وصيرورته أن يكونا موضوع بلوغ من قبل الحدس التاريخي الذي يكتسب طابعا خاصا تكون فيه إعادة التفعيل القصدية للمعنى التاريخي إجراءً فينومينولوجياً، لا إمكان لحصول هذا المعنى من دونه، فتاريخية العلم عموماً تعتبر شرطاً قبلها ينبغي عليها أن توجّهنا نحو إعادة تأصيل التاريخ الكلي في بعدها الأوسع، وبصيغة أخرى فإن "إمكان شيء ما بما هو تاريخ للعلم يفترض إعادة قراءة وتنبها لـ"معنى" التاريخ عموماً: معناه الفينومينولوجي يختلف في نهاية الأمر عن معناه الغائي"¹.

يستلهم صاحب الفينومينولوجيا مسألة البحث عن الإمكانيات القبلية للتاريخ والتكوين الأصلي لحقيقة فعل الميلاد من كانط، بحيث يقوم بعملية تحييد (Neutralisation) المحتوى التاريخي الحدتي، أي بالطابع الإمبريقي للتاريخ بما هو حياة خارجية، يعني أنها حياة عرضية، بالنسبة إلى معنى غائية العقل، واهية بالنسبة لمعنى الماهية، ومن ثمة فإن الاهتمام باللاماهية إعلان واضح عن استقالة العقل ونقاعده عن تأدية مهامه، الأمر الذي يعني بأن اللوغوس التاريخي في جوهره لوغوس عقلي، ولهذا فقد لزم أن تكون الفينومينولوجيا بما هي فلسفة استحضارا للكلية والعقلانية التي يشعر الفيلسوف فيها بأنه "خادم الإنسانية" (Fonctionnaire de l'humanité)، وهي المهمة التي تعمل [الفينومينولوجيا] باسمها على تجنيد نفسها للاحتفال بفكرة الفلسفة، لأنها هي الأصل والغاية، تنشيطاً لعملية التوضيح النابعة من العقل بكيفية دائمة الأمر الذي يسهل من فهم معنى الإنسانية بعمق أكبر في اتجاه نحو الكمال مقارنة مع ما يمكن أن تحصله من رانها المتأزم.

¹ Voir : Derrida (J) : Introduction, ibid. P 5.

إن رؤية التاريخ، هذه، جذيرة بعدم الاكتفاء

العصر الحديث، الذي يسلط نفوذه ويمارسه باسم العلم والتقنية على الإنسانية قاطبة، وهو الأمر الذي يجعل من هوسرل طموحا في تقديم فهم عقلائي لهذه السيرورة بما "هي امتلاء غائي للمعنى التاريخي للإنسانية ذاتها، فهي مسيرة فلسفية حتمية إن كانت الإنسانية تريد الوصول والتحكم في مصيرها"¹.

يقترن مصير أوروبا بمصير الفلسفة أي بروح الفلسفة ذلك أنه توجد استمرارية حضارية روحية بين الحضارة اليونانية القديمة التي "ترسم بدايتها في مرحلة الشروق، أي صورة الإضاءة الأولى من خلال التصور العارف الأول "للكائن" كعالم وكعالم للكائن، ثم بعد ذلك في اتجاه ذاتي للنظر، الاكتشاف المتضاييف أي اكتشاف الإنسان* كذات للعالم، ولكنه كذات داخل الإنسانية يتعلّق في عقله بكلية الوجود وبذاته"² وأوروبا المستقبلية التي يأمل هوسرل في الوصول إليها مع العلم بأن أوروبا الروحية في جوهرها هي الحياة الداخلية بما هي مهمة العقل اللانهائية، إذ يولد العلم الأوروبي من الأفكار التي أنتجتها روح الفلسفة، كما أن معنى الأزمة يتمّ تتبّعه من خلال درب التأمل الارتدادي عبر عودة الفلسفة إلى تاريخ الفلسفة إذ سيتمّ تحديد الفينومينولوجيا بما هي تطهير (Catharsis) للإنسان المريض³.

يكمن الاختلاف ما بين النزعة الترانساندانتالية، ناشدة الحقيقة التاريخية الأصلية، والنزعة الموضوعية في الاختلاف ما بين توجهي فكرة الفلسفة والمعرفة العالمية الخاصة أو المشتركة التي تجعل من الإنسان سهلّ خداعه بحيث تنتج دراما ضياع المهمة الغائية،

¹ Kelkel (A.L), Avant propos, ibid. PP XVII, XXVIII.

* يأتي البحث في سؤال الإنسان بعدما كان قد عرف غيابه التام في مراحل الفينومينولوجيا الأولى إذ كان متضاييفا مع غياب الإله الذي كان مقصي منها لنفس أسباب إقصاء الإنسان، فقد كان الردّ الترانساندانتالي متعلّقا بشمولية علوم الواقع وهو ما يعني بأن الأنا العالمي والإله بما هو موضوع للدين خاضعين للإيبوخي، علما أن الوجود المطلق هو الوعي الترانساندانتالي نفسه بحيث تبيّن دلالة الردّ الترانساندانتالي نسبية كلّ الكائنات بالنظر إلى الوعي المطلق. Voir : Dastur (F) : Dès mathématiques à l'histoire, ibid. P 105.

² هوسرل (I): أزمة العلوم الأوروبية، نفسه، ص 390.

³ Voir : Ricœur (P) :Husserl et le sens de l'histoire, ibid. P33.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

وهذا الضياع مسؤول عنه بالتحديد "غاليليه"، هذا

الطبيعة رياضياً، وهو في هذا لم يبق عليها بما هي طبيعة وإنما حولها إلى معادلات وصياغات نظرية**، لتتصدى له الفينومينولوجيا الترانساندانتالية بإعادة الاعتبار للرؤية التاريخية التي تحصل الوعي المكلف بإعادة الاعتبار للتاريخ بحمله غاية الفلسفة، وبهذا تكون النزعة التاريخية، الترانساندانتالية، فلسفة قدوم المعنى.

ب. البدء المطلق وأسئلة تاريخ*** الفلسفة:

يبدو من أن قراءة هوسرل لتاريخ الفلسفة لا تكتفي بمجرد عرض تاريخ نقدي للأفكار يمثل الوضع الفلسفي له [التاريخ]، وإنما تركّز، هذه القراءة، جهودها على تأسيس البدء المطلق في إطار إجراء استئناف تأمل التاريخ الفلسفي بالتخلّص من مفترض الأحكام السابقة وكأنه يسعى في كل مرة إلى نسخ آثار تاريخ هذه الافتراضات لأجل تحديد بدء جديد من دون ضمانات ورواسب إن كانت منطقية أو ميتافيزيقية أو حتى تاريخية¹ وفي هذا إشارة إلى مدى إشكالية التأمّلات التاريخية التي ترتسم أصول تجربة الفلسفة بما هي مهمة الخلاص من الأحكام المسبقة من حيث يعقد الفيلسوف العزم على التخلّص منها في إطار غائي يحكم التاريخية على أساس أنها البنية المثالية لتكوين المعنى الفلسفي، وهذا يعني أن أن تجلي لحظة البدء هو نفسه أن التفكير الفلسفي فينومينولوجياً وفق مهمة

* أنظر في هذا الصدد المبحث الأول من هذا الفصل "فينومينولوجيا الأزمة وغياب الحس التاريخي".

** تكتسب هذه الفكرة قيمة بالنسبة لغائية التاريخ من حيث إن تجاوز الغموض وهو الذي يمكن من تحقيق الغاية من التاريخ، بإدراك الحقيقة الأصلية لأوروبا العلمية التي تعطي الأولوية والسبق للعقل وتحققه، أي الميتافيزيقا، لا لحدث إمبريقي، في مقابل فلسفة الوهم العلمي الماثلة في النزعة الوضعية ومن هنا كانت مهمة هوسرل في توجيه صراع الدراما التاريخية في سبيل المعنى، في إطار المهمة الإنسانية نفسها، ما بين المقصد اللافعلي والأثر الفعلي، وبهذا يقترب هوسرل من تأملات فلسفة ياسيرس (Jaspers)، حول التباين ما بين فتوحات الوجود المطلق وضيق نطاق الوجود الذي يكرسه العلم الموضوعي.

*** تفهم الفلسفة بما هي معنى الإنسان الأوروبية هذا بما أنها أو مدرسة أو عملاً مؤرّخ وإمّا فكرة (Idée) بالمعنى الكانطي للكلمة: إنها مهمة (Une tâche)، فكرة الفلسفة، هاهي ذي فلسفة التاريخ، ولهذا فلسفة التاريخ، في نهاية

المطاف، هي تاريخ الفلسفة. Voir : Ricoeur (P) : Husserl et le sens de l'histoire, ibid. P32.

¹ Husserl (E) : Philosophie première II, ibid. leçon 32, PP 52-53.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

تاريخية أصلية وحقيقية وليست مجرد تكرار المو
السادج، وهنا يتجلى الفارق ما بين حدثية الحدث وتجلي المعنى في التاريخ، او بالاحرى
ضرورة البدء بالمعنى من حيث هو أسبق ما يمكن استباقه من الوحدات التي تشكل
الحضارة ومنجزاتها التي تضطلع الغائية التاريخية بها، بحيث يكون فيها جوهر الفلسفة
موقفا لاتاريخيا، أثناء لحظة النظر، يحمل في ذروته صورة المعقولية اللامتناهية القصوى
للعلم¹.

تستمدّ صورة المعقولية من الجهد الذي يبذله هوسرل لتحصيل الوعي، بحيث يقوم
هو نفسه، أي هوسرل، باستلهامه عبر الغوص المتعمق في تاريخ الفلسفة، بما هي "فلسفة
أولى" يقدمها في جزئين ليس البحث فيها بحثا يجعل المشتغل عليه مجرد مؤرخ لأفكار
وآراء أصحاب النظريات، مثلما يصدق الأمر على مؤرخ الفلسفة الذي يسبح في جملة
النظريات والمعارف وتأريخها، عمّا هو في جوهرها أو خارجا عنه، وإنما هدفها قول
المحجوب من الأفكار المطموسة عبر تاريخ الإنسانية الأوروبية.

تتمثّل مهمة الفينومينولوجيا من ناحية قراءة تاريخ الفلسفة في وعي الموقف الرّاهن
لمختلف المدارس الفلسفية باسم عامل "تحصيل الوعي الجذري"² وبالتالي فإن دلالة هذا
الموقف تأتي بأقل الصراعات الابستيمولوجية التي لا تلازم التطوّرات الداخلية لهذه
المدارس الفلسفية إلا في انفصال ما بين النشاط النظري والعملي للعلم عبر تقدّمه ونجاحه
ومعناه بالنسبة للحياة وإمكان أن يكون مرتبطا بشموليته للعالم.

هذا ما يسمح لهوسرل بأن يدّعي لنفسه مهمة الارتقاء بالفلسفة إلى مرتبة "الفلسفة
الأولى" مثلما تقدّم بها "أرسطو"، الأمر الذي يعني بها أنه لا بد من إعادة الاعتبار لمباحث
الميتافيزيقا بما هي بحث محض في المعنى وفي المعنى الإنساني بالتحديد، هذا المفهوم

¹ Husserl (E) : Philosophie première I, ibid. leçon 1, P 7.

² Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, ibid. P 8.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الذي يتضمنّ تحديدا التساؤل عن مكانة الإنسان، أ
عبر تاريخ الفلسفة وفكّ الصراع القائم في تاريخ الفلسفة عموما ما بين مختلف انساقتها.

من هنا يقوم هوسرل بتبرير تبنيّه لمفهوم "الفلسفة الأولى"، الذي خصّص له دروس
1923-1924، الموسومة بـ"الفلسفة الأولى" بما هي إبداع أرسطي، يتناوله من خلال
نقطة الانطلاق في التأمّلات الأولى، وهاهو ذا هوسرل يتساءل: الفلسفة الأولى، ما الذي
ينبغي فهمه حرفيا من هذه العبارة؟

إنها فلسفة، من بين الفلسفات عموما تؤسس في كليتها وشموليتها الفلسفة الوحيدة،
هي بالتحديد الأولى فيما بين كل فلسفة، فالعلوم كلّها لا تتبنى أي نظام وفقا لتركيبات
مختارة بعشوائية واعتباطية، بل على العكس تحتوي في ذاتها على النظام ومبادئه، فما
يمكن تسميته بـ"فلسفة أولى" هو تلك الفلسفة التي هي فلسفة أولى، من حيث المبدأ، على
كلّ فلسفة أو علم أو ما شابه ذلك وهذا بفضل العقل الجوهرية والأصلي، فهي الأولى في
القيمة والمقام بما أنها تحتوي في ذاتها مقام الفلسفة ومحرابها في حين أن غيرها من
الفلسفات، التي تدعى بـ"الفلسفات الثانية"، لا تقوم سوى بتمثّل الأوليات الضرورية
لدهاليز المحراب².

* إنّ البحث الفلسفي الفينومينولوجي وباسم الذاتية يمنح للخيال وتنوّعاته موقعا متميّزا في عملية الإدراك والبحث
والتفكير إذ يمتلك تصورا متميّزا عن مفهوم العلم في العلوم ذات الموضوع الإنساني. أنظر: الزاهي (ف): النص
والجسد والتأويل، (ب ط)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2003، ص 17، فالمشكل الهوسرلي في التاريخ يمكن تحديده كما
يلي: إنّ ظاهرة التاريخ (Phénomène de l'histoire) ظاهرة وحيدة، نادرة وفريدة ولكن مع ذلك فمن الممكن
قراءتها بما هي حاملة لمعنى ما، باستخلاص الـ"حدوس الماهوية" وتحصيلها إلى جانب الـ"تنوّعات الخيالية"، يعني أن
يكون الأساس في ذلك عملية الوصف الفينومينولوجي لظاهرة التّاريخ بما هي ظاهرة ترانساندانتالية ولكن الأمر لا
يتوقّف عند هذا الحدّ بل يمتدّ إلى غاية قدرة الفينومينولوجيا على دراسة الأصول بما هي جزء من التاريخ [...] مع أن
التاريخ نفسه يتموضع في علاقة بمجموعة كاملة من الأصول. أنظر: هيو سلفرمان، نصّيات، نفسه، ص 315.

¹ Husserl (E) : philosophie première I, leçon3, ibid. P 3.

² Voir : Ibid. P 4.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

رغم وجود العديد من الفلسفات التي يمكن الق

لفلسفة واحدة أصيلة وأصلية، هي هذه، الفلسفة الأولى، بحيث يكون فيها نشاط العلوم متجها نحو غاية التوحد فيها والاجتماع بها، أي بما هي غاية في ذاتها، إذ تتحقق بما هي الوحدة النهائية المؤسسة في التساوق العقلاني لمختلف الفعاليات القصدية من حيث إنها تربط الوحدة بالنظام، فكل علم يقوم على تقديم لانهايات متعددة من إنتاجات الروح تسمى بالحقائق (Vérités)، بينما حقائق العلم الكلي ليست مفككة، أو، بالأحرى، لا تريد الفلسفة الأولى تضاربا في الآراء والأفكار وتناقضا في المواقف وإنما تريد إنتاجا موحدًا يبتغي الغاية الوحيدة نفسها¹.

تقع الإنتاجات الفردية كلها في كنف الفكرة الغائية، لنظام أعلى، الأمر الذي يجعلها تحت حماية الفكرة الغائية العليا للعلم ذاته، فبقدر ما يبدو أنه تحقيق يفرض قاعدته، بقدر ما تأخذ كل الحقائق الفردية صورة نسقية تسير بصورة غائية فالحقائق الفردية تنتظم وفقا لقرارات ثابتة تدخل في أنساق الحقيقة بصورة غائية دنيا وعليا: إنها تتوحد مثلا لتشكّل استنباطات، براهين، نظريات، وفي نسق العلم، في أعلى مرتبه، تنتمي إلى كليّة ووحدة تصوّرية، تسم النظرية وتميّزها، إنها نظرية كلية تتسع كلية وترتقي إلى صور عليا في العلم الملتزم بتقدّم لانهاية².

ينبغي، في هذه الحال، أن يصدق على الفلسفة تحديد معيّن وهذا على قدر ما يمكن أن تفهم بما هي علم كلي، لا بدّ وأن يكون لديها بدء نظري (Commencement théorique)، في علاقتها بكل هذه الإنتاجات المرتبطة بالحقيقة وكل هذه الحقائق الناتجة، وبهذا تحيل تسمية "الفلسفة الأولى" إلى مبحث علمي يمنح الصلاحية لهذه التسمية المرتبطة بفهم أن فكرة الفلسفة الغائية (Philosophie téléologique) العليا تطالب بعلم خاص بالبدء أو بميدان خاص بالبدايات، لا علاقة له إلا بها، متوقف على إشكالية البدء

¹ Voir :Ibid. P 5.

² Ibid.

الخاصة، سواء من جهة تهيئة الروح، أو من جهة ال
من جهة الحلول العلمية لهذه المشكلات¹.

نتقدّم، إذن، هذه الفلسفة، من حيث ضرورتها الجوهرية، سائر العلوم الفلسفية الأخرى وبحيث عليها أن تتحمّل تأسيسها الذاتي المتعلّق بما هو منهجي ونظري، الأمر الذي يسمح لبدئها بأن يكون، في الوقت نفسه، بدءاً لكل فلسفة عموماً، طالما أن الأمر متعلّق بالذات المتفلسفة، أي مدشّن الفلسفة بالمعنى الأصلي، تلك التي تقوم على تنشيط الفلسفة الأولى بما هي بحث في الأول، في البدايات الأولية والتكوينات الأصلية، وبما هي اهتمام بالتاريخ الأصلي وانهام به، يعني بما هي، بالدرجة الأولى، فلسفة للبدء وفي البدء بحثاً عن البداية.

وفي حال ما لم تبلغ هذه المهمة نهاية جيدة في بحثها الأصلي، فلن يكون هناك فيلسوفاً بادئاً بالمعنى الذي تمّ تحديده، مادام أنه لا يوجد فلسفة أولى-عينها على أهبة التحقق الفعلي، والعكس بالعكس، سيكون فلاسفة بادئين بمجرد تحقق هذه المهمة، بمعنى مختلف عن كلمة "البادئ" (Commencant)، فالمبتدئون بالمعنى المشترك، هم المتمرّتون (Apprentis) الذين يعيدون إنتاج الحقائق المدركة مسبقاً (Préconçue) في فكرها البديهي المطلق².

ليس هذا النمط متوفراً في أي من الفلسفات السابقة، عبر تاريخ الفلسفة كما سيكون من العبث الاعتقاد في وجود مثل هذا النمط في الماضي حيث لم الباحث البادئ، نفسه، موجوداً، وإنما يتحقق ذلك من خلال تأسيس علم حقيقي بالحقيقة البدئية، البداهية لعقلانية لا بد منها، لا مفرّ من تحقيقها في الراهن لأجل تخطّي مرحلة الأزمة، وبما أنّ الأمر كذلك فإنه لا يتعلّق بإحياء ميراث تاريخي قديم ولا حتى بمجرد تسهيل تبليغ المعلومات إلى عقول مجموعة من الطلبة في المعاهد أو الجامعات، وباختصار فإنه من المستحيل، يقول هوسرل، "عليّ أن أقبل بفلسفة أيا كانت من الماضي مهما كانت فلسفة نهائية، أي مهما

¹ Ibid.

² Ibid. P 6.

كانت تعبيراً عن صورة العلم الأكثر صرامة مثل
الفلسفة¹.

فبما أن مسألة الاستمرارية ترتبط، جوهرياً، بالبداية، فإنه من دون بدء علمي صارم، لا وجود أبداً لاستمرارية علمية صارمة، ووحدها الفلسفة الأولى جديرة بعبء ميلاد الفلسفة الصارمة، بعامّة، لفلسفة خالدة (Philosophie perennis)، من دون شك في صورة فلسفة ذات صيرورة بحيث إن هذه الصيرورة هي انتماء أولي ولامتناهي لماهية كل علم في صورة ماهوية للصلاحية، كما أنّ اختراق الفينومينولوجيا الترانساندانتالية الجديدة، بما هي فلسفة قدم، يعتبر اختراقاً لـ "الفلسفة الأولى" الحقيقية والأصلية في صورة مقارنة أولية غير مكتملة² وبهذا يمكن التوصل إلى أنّ فكرة الفلسفة قد أخذت في الاتساع بعض الشيء لأجل أن تحقق المعنى الجوهرية والعلم الكلي، أي لأجل أن تحتضن أفق كل نظرية في الحياة العقلانية بما هي نظرية كلية للعقل النظري، القيمي والعملي، (...) ومن هنا فإن الأمر يتعلّق بإصلاح شامل وجذري لكل العلوم، والخروج من لحظة البؤس العميق الذي تعيشه أوروبا الحالية، فـ "الوضع الثقافي عموماً يملأ الروح بالإحساس المتمثّل في عدم الاكتفاء العميق"³ ولن يتمّ هذا الخروج إلا بتأمّل الحياة العقلية للدائرة القصديّة، أي بالتأمّل المعمق في منابع الدفّع والتحفيز، وفي البنية الروحانية في مجموع النشاطات الروحية الجامدة، ما يحيل إلى ضرورة تأمّل التاريخ نفسه، بما هو مسرح انبساط هذه النشاطات، الذي يعمل على إنارة وتنوير هذه الظلمات الرّاهنة و"يجعل الزّمان الحاضر معقولاً"⁴.

يدعو هذا العمل، وعلى سبيل الاستنكار، تأمّل آراء كبار الفلاسفة المحدثين، والمقصود بالذكر في هذا المقام ديكارت الذي تعدّ تأملاته الفلسفية الأولى بدءاً جديداً مطلقاً في تاريخ الفلسفة بحيث إنها تتقومّ المسعى الموجّه حتى الآن بنوع من الجذرية تعمل على

¹ Ibid.

² Ibid. P 7.

³ Ibid. P 8.

⁴ Ibid. P 9.

الكشف عن بدء للفلسفة، ضروري بصورة مطلقة، ال
مجرّة الذات المطلقة والمحضة كلية¹.

لقد وجّهت تأملات ديكارت عصر الحداثة لإصلاح "كل فلسفة وتحويلها إلى فلسفة ترانساندانتالية"، الأمر الذي يسمح بوسمها بما هي الفلسفة الأعمّ، إذ يرى فيها هوسرل نقطة بدء تحديد عصر الحداثة، مع الديكارتية، بنقد الفلسفة الحديثة بناء على التتقيب في أسسها من حيث هي تجربة يخوضها الفيلسوف بحثا عن المعنى من خلال القيام باستدراك أوّل يتكوّن من طرفين اثنين: طرف شرطه الأدنى ومعناه أن كيفية تعالي الذات بما هي العودة إلى العالم المعيش، العالم اليومي، لا تغني عن "ملكوت الذات" وطرف شرطه الأقصى نمط الكلّي المشتق من الماهية، بوصفه قمة المعنى بالنسبة لكل موجود ممكن².

هذا ما يؤدّي إلى ضرورة القول بأن تحديد الميتافيزيقا الحديثة في كليتها تحمل معنى التاريخ انطلاقا من جمعها ما بين ديكارتية مهمتها تأسيس العلم على ذاتية خالصة³ ورسم تاريخية الحداثة كونها مبنغى نهائي تتحقّق فيه معقولية الفلسفة في أهميتها الروحية والميتافيزيقية فـ"أن تحمل الفلسفة العقل الباطن على فهم إمكاناته الخاصة وأن نبسط للنظر إمكان الميتافيزيقا فذلك إمكان حقيقي، وهذا هو الدرب الوحيد لإطلاق عمل عظيم يرتبط بتحقيق الميتافيزيقا، يعني الفلسفة الكلية"⁴.

لا شكّ في أن الفلسفة الديكارتية تعتبر جزء من تاريخ الفلسفة الحقيقية ولا شكّ أنه لا بد من فهم الراهن الذي يتطلّب مطابقة الممارسة الفلسفية مع مطالب هذا الراهن، ففي الواقع وانطلاقا من بداياتها الأصلية كان ديكارت هو الذي يقدم ضرب الراهن الفلسفي المتّجه إلى "إحداث البدء عينه"، فما أمكن فهم التاريخ من دون الذاتية، أصلا، التي هي إجراء استعادة شاملة لمنجزاتها، ذلك أن استقصاء البنية الديكارتية، يسمح باستئناف

¹ Ibid. P 10.

² أنظر: إنقرّو (ف): هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، نفسه، ص ص 164-165.

³ Ibid. leçon 26, P 263.

⁴ Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 6, PP 20-21.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

السؤال التاريخي، لكونها ثرية بالإمكانات النظرية

التي قرأته لتاريخ الفلسفة عموماً، وهذا رغم أن الديكارتيّة ذات امتدادين، اثنين، فمع أنها تقدّم مبادئ الذاتيّة للفينومينولوجيا ومبرراتها الترانساندانتالية من جهة، إلا أنها من جهة أخرى تفهم المنظومة الفلسفيّة فهما غاليليا، إذ قامت بترييض الفلسفة، وهو ما يدعو إلى اعتبارها [الديكارتيّة] منطلق الحداثة وبدئها، بل واعتبارها ظاهرة تاريخية، لا بد من قراءتها فينومينولوجيا، بما أنها تتميز بحمل التعارضات: تأسيس الذاتيّة وجانب عقلنة الفلسفة رياضياً¹.

يفكر "تاريخ الأفكار النقدي"، [أي الجزء الأوّل] من "الفلسفة الأولى"، وضعيّة الفيلسوف البادئ بما هي تاريخية كلية، يحاول من خلالها القول بأن فكرة الفلسفة الأولى تعمل على توجيه تاريخ الفلسفة بما هو فكرة غائبة محايدة (Téléologie immanente)، رغم أن الأنساق الفلسفية السابقة لا تحقق هذه الغائيّة "في صورة علم حقيقي بالعقلانية اللازمه"² بل وقد فشلت في تحقيق هذه المهمّة ولكن، في الوقت نفسه فإن، المهمّة المنوطة بالفينومينولوجي لم تنته لأنه مرتبط بهذا التاريخ نفسه، وفي هذا تكمن مسؤوليته في البحث عن معنى هذا التاريخ الفلسفي بحيث يمكنه أن يقدم للفلسفة أسساً ويؤمن مصداقيتها العلمية النهائيّة.

تعتبر هذه المهمّة التاريخيّة دفعا سلبيا بالنسبة للعلم وتاريخ الفلسفة، لأنها تهدم كلّ قيم المعرفة والعلم السادجين ولكن بصورة أخرى تعتبر بدء جديداً، على الإطلاق، وعلماً من نوع جديد كليّة، يبدو ضروريان³، وبالتالي فالوعي بالموقف الجذري بعدم صلاحية كلّ قيم المعرفة والعلم التراثيين هو الذي يؤسس "الموقف المطلق"، إذ يكون فيه الفيلسوف ملزماً على اتخاذ قرار جذري يجعل منه بالتحديد فيلسوفاً بادئاً، بالمعنى الأصلي ومن هنا ليس لهذا الفيلسوف حق القبول، لدى اكتشافه لنفسه في هذا الموقف المطلق، بأيّ كان، من باب تحصيله للوعي الذي لا يمكن تجنّب من الحاجة الاستيمولوجية⁴ ومن هذا الباب يمكن

¹ Ibid. § 16, P 85.

² Husserl (E) : philosophie première I, PP 6-7.

³ Husserl (E) : philosophie première II, P 29.

⁴ Ibid. PP 19-30.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

فهم "الفكرة الغائية" التي يكتسبها التاريخ بما هي مهمة تبيين وتوضيح إمكانية تحقيق هذا العلم نفسه، علم البدء، فلا يمكن الشك في مهمة البادئ (Commencant) مهما كان حدق العلم الوضعي في نبش الماضي وسبره بصدد موقف رجل العلم من خلال إحيائه للبداهة والصلاحية العقليين وهذا لأجل تأسيس معرفة تاريخية بداهية خالصة، فالتجربة القطعية هي التي تمتلك القدرة على عطاء أساس الفلسفة من حيث هو أساس قطعي لأجل الأّ يُسمح لهذه التجربة من أن تنتج طبيعياً عن سذاجة خبرة المعارف الوضعية، وعلى هذا فإنّ بدء "الفيينومينولوجيا الترانساندانتالية" هو الذي لا يدرك بما هو منتج مباشر للتأمل حول التكوين الفعلي للموقف التاريخي، ولكن سيكون بحث البدء القطعي لفيلسوف متأمل في بدئه الخاص¹.

ينبغي على استدراك تاريخ الفلسفة في تأسيس الفيينومينولوجيا نفسها أن يكون مختلفاً عن مجرد تروّ (Préméditation) وهو ما سيختاره هوسرل في كتاب "الأزمة" بما هو منفذ تأسيس بدء الفلسفة الأولى على صرح غائية تاريخ الفلسفة مادامت الفلسفة نفسها تتقوم فضاء وأفق الإيضاح المتدرّج لفكرة العلم الكلي بالتوضيح أنها هي التي تطالب وتبرّر في الآن معاً، الصرح الفيينومينولوجي وطموحه في تشييد بدء العلم المطلق، ومن هنا سيكون على "الفيينومينولوجيا الترانساندانتالية" تحقيق، بجهودها من أجل البدء القطعي، المهمة التي عُيّنت لها من قبل تاريخ الفكر الفلسفي والعقلاني منذ أن بدأت تعي ذاتها منذ الفكر الإغريقي*.

¹ Kelkel (A.L) : Avant propos, ibid. PP 19-30. P XXXI.

* يقدم جيرار غرانيل رؤية تختلف عن المنظور الهوسرلي بحيث يمكن التخلي عن التشبث بفكرة اختلاف الإنسانية الإغريقية عن كل إنسانية أخرى، والتراجع عن قرار الكينونة، وحالة الوعي ولكن مع ذلك يمكن الاستمرار في نقل التراث الأوروبي إلى الإنسانيات "الأخرى" بواسطة القوة ذاتها التي يتميز بها العلم والتقنية والثقافة أي بواسطة القوة التي يتميز بها "تمط الكينونة" الأوربي، وبما أن العقل الحديث يرتكز على قاعدة ميتافيزيقية تحتية. أنظر: جيرار غرانيل، هوسرل، نفسه.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

وبهذا تعتبر كل فلسفة جديدة محاولة جديدة

بأن الفلسفات السابقة لم تكن سوى محاولات خائفة، جزئياً على الأقل، مع وجود العديد من المكتسبات، التي ترافق هذه الإخفاقات، على الأقل فيما يتعلق بفكرة الفلسفة المقصودة إن لم يكن بخصوص الإنجازات الناقصة التي نجحت فيها، وبهذا تبدو "الفلسفة الأولى" في جزئها، التاريخي: الموسوم ببلاغة "التاريخ النقدي للأفكار" والماهوي: "نظرية الردّ الفينومينولوجي" لفكرة الفلسفة، تتجلى بما هي تاريخ اللحظات النموذجية للحظات النقدية لتطور الفكر الفلسفي منذ أفلاطون حتى كانط بالمرور على ديكارت، لوك، بركلي وهيوم، أي بحيث يتجلى كل شيء كـ"صور نموذجية" للوعي الفلسفي وأناه من خلال تكوين العقلانية النوعية التي تحدد هذا الوعي¹.

يعتبر الجمع ما بين تراثي الفلسفة؛ القديم الذي يحملها بما هي نظرية الماهية والحديث الذي أولى اهتماماته بمسألة الذاتية* هو أساس مهمة تاريخ الفلسفة التي تتعهد بها "الفينومينولوجيا الترانساندانتالية"، بما أن هدف قراءة التاريخ الفلسفي جمع الشمل الذي تفرّق مع الزمان، أي لوحدة روح تاريخ الفلسفة بما يتضمّن من غائية قائمة على موقف الحداثة ودعامتها "الديكارتية" الأصلية ذلك التراث المستعاد يعبر عن ذاته من خلال توليد حركية العقل من داخل البنية التأمّلية للعقل الحديث وبإنشاء معنى التاريخية انطلاقاً من "ماهية" الدافع الترانساندانتالي الذي يتحكم في مسار الميتافيزيقا الحديثة ويحدد شروط كل ميتافيزيقا ممكنة².

¹ Husserl (E) : philosophie première I et II, ibid.

* يقترب هوسرل من هيغل حينما يتناول الحديث عن الروح (Geist) في صورة الفيلسوف المثالي "وحدها الروح خالدة"، إضافة إلى أن كل معنى التاريخ الأوروبي محمول في "الذاتية الترانساندانتالية"، وهو ما يسمى بـ"العودة إلى الإيغو" (Le retour à l'Ego)، أو "حياة وعيي"، "عملية وعيي"، التي عملها الأول هو "محيطي الحيوي"، فوجه المقاربة هذا يتمثل في أن الروح تحضر في التاريخ من حيث إنها تستحضره في الآن معاً، وهذا الصدد أنظر: Hegel (G.W.F) : La raison dans l'histoire, (Introduction à la philosophie de l'histoire), traduction nouvelle, introduction et notes :Kostas papaioannou, Union Générale d'éditions, Paris, 1965, Chapitre II, PP 70-176.

² أنظر انقزوّ (ف): هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، نفسه، ص 144.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

ينكشف المعنى التاريخي باستكشاف تاريخ

العقل النقدي على تاريخه الخاص في شكل إحداث المطابقة ما بين نقد الذاتية وبتحديد النقد الفلسفي شرحا ذاتيا لصورة الوعي الترانساندانتالي الذي هو بيان لماهيته.

بهذا يسحب تاريخ الفلسفة نموذجيته من التاريخ الذي ليس تجميعا وإنما هو البيان التقدّمي للعقل الكامن، وفي هذا العقل تتبيّن السمة المزدوجة للتاريخ التي هي الدوام والتطور، كما يقدّمه هوسرل، فتاريخ الفلسفة لن يكون تاريخ أحداث وإنما يعبر عن ماهية التاريخ عينه، أيضا، وليس ذلك سوى تعارضا ظاهريا، فردّ التاريخ إلى الفلسفات يمنع تاريخ الفلسفة من الاستقلال إذ هوسرل لا يحلم بأن يكون مجرد مؤرّخ (Historien) لها [الفلسفة]، بل مشتغلا بالمعنى الخفي للتاريخ الحديث، غير أن القول بأن "العقل الكامن" (La raison latente) يبلغ مبلغ "العقل البديهي" عبر تحصيل الوعي بالذاتية المتقوّمة، هو القول نفسه بوجود غاية (Finalité)، غائية (Téléologie) للعقل، ومن دون هذه الغائية لا يمكن فهم التاريخ، الذي ينقصه الاكتمال، الذي يجد معه حرية التفكير نفسها فيه محتواة من قبل ضرورة محايثة، تنكشف كقطعية¹ (Apodicticité).

ج. تاريخ الإنسانية، حياة في/ بـ الجمع:

يترسب المعنى الأصلي في التاريخ، فضاء تحقيق المعنى وفقدانه في الآن معا، فالمعنى حينما لا يتحقق ثانيا في حاضر حي (Présent-vivant)، أو حينما لا يعيد التحقق إلا بصورة عفوية فإنه يُعادُ حجه بترسبات ويختفي تحتها وبذلك تتشكّل الأحكام المسبقة، كما أن للحكم المسبق دائما دلالة تاريخية: "إنه متعلّق بالأجيال السابقة قبل أن يكون متعلّقا بالأجيال الجديدة"² وهو ما يجعل معنى التاريخ مُتَقَوِّما، لا فقط حينما يتأسس أصليا من قبل فينومينولوجي بدئي، وإنما أيضا في كلّ مرة يتمّ قصده فيها بالتطابق مع هذا المعنى للأصل في العديد من أفعال وعي الذات.

¹ Kelkel (L) Schérer (R) : Husserl ibid. P 75.

² Ricœur (P) : Husserl et le sens de l'histoire, ibid. P 35.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يتحقّق التاريخ بما هو حقل بينذاتي بالتعاون

إن كل شيء يجري كما لو كان الأحياء شركاء للموتى ومشاركين معهم، وهذا باستحضار، الفيلسوف لجملة المفكرين المختصين الذين هم "أسلافه، أي آباؤه بالروح"¹ وهذا الموقف الهوسرلي أقرب إلى موقف نيتشه في إعطائه، للموتى، حق المشاركة في التاريخ "دعوا الموتى يقتحمون حياة الأحياء"²، وهو ما يمكن فهمه من خلال عملية بعث الأحياء للموتى وإحيائهم لهم، الأمر الذي يتضمّن تنشيط معنى إنجازاتهم، إنه نبش للمقبورين، وعدم تركهم يموتون بسلام حتى يحيا الأحياء أنفسهم بسلام، بحيث يتجلى التاريخ بما هو حالة من الحميمية المبحوث عنها في حياة الموتى، أي وببساطة تأسيس كيفية البحث في حاضر حيّ ما كانوا يَحْيُونَه في حياتهم وما فكّروا فيه عبر شكل من أشكال الاشتراك الترانساندانتالي³، الأمر الذي يتضمّن تحويل كلّ الموضوعات الفلسفية إلى موضوعات مثالية.

الموضوعات المثالية التي هي أصلاً منتوجات "علياً" للعقل تضمن وحدها إمكانية التاريخية أو ما يمكن تسميته بـ "إمكانية الوعي بالتاريخ البينذاتي"، بحيث لا تنتمي هذه الموضوعات المثالية إلى إيدوس الأنا العيني⁴، إذ ومع نهاية التأمل الديكارتي الثالث تبدأ عملية رسم معالم الأبحاث المتعلقة بنظرية الإنسان، الجمع الإنساني والثقافة⁵.

يوجد في الإنسانية الأوروبية فساد يأتي على معارضة أصالة هذا الجمع (Communauté) الذي هو المقام الأسمى للعقلانية، أي صيرورة العقل نفسه بما هو فكرة لانهائية، في الوقت نفسه الذي تبحث، فيه، الصيرورة الروحية، في مجملها، في توجهها إليها [إلى الفكرة اللانهائية] عن تجاوز ذاتها والتي هي مكان الانبثاق بما هي انكشاف لغائية العقل الذي يتمّ العثور عليه في معجزة اليونان، التي هي موطن ميلاد أوروبا، بما هي تجمع ثقافي، بالإضافة إلى كون رجالها لا يشتغلون في انفراد الواحد عن

¹ Husserl (E) : La crise des sciences, § 15, P38.

² Nietzsche (F) : Seconde considération intempestive, ibid. P 94.

³ Voir Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité, ibid. et voir aussi : Annexe III (Conférence de vienne), ibid.

⁴ Husserl (E) : Méditations cartésiennes, ibid. § 37, P 66.

⁵ Ibid. § 29, P 54.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الأخر، وإنما مع بعضهم البعض، "في جمع مترابط باسم العمل المشترك ما بين الأشخاص، يهدفون إلى النظر (Theoria) ولا شيء غيره، ومع اتساع دائرة المشاركين فيه [النظر] وتوالي أجيال الباحثين، تتبنى الإرادة تميمته وتطويره بما هو مهمة لامتناهية ومشاركة للجميع"¹.

إن دوام وكلية غائية العقل هذه أو هذا العقل بمعناه الأصلي بواسطة الخصوصية الملحوظة للفلسفة، والعلوم المنتظمة فيها لأجل التطور، بالنظر إلى زمانية أخرى مختلفة عن الإنتاجات الثقافية الأخرى وبواسطة الأبدية الخاصة بمشروع كل نشاط مثالي بما أنه: "ما يولده النشاط العلمي ليس واقعيًا وإنما مثاليًا وبصورة أفضل، فإن ما يولد بهذه الطريقة بقيمته وحقيقته يصبح فجأة، مادة إبداع لأفكار ذات مستوى أعلى ومن وجهة نظرية، فإن كل درجة يتم الوصول إليها تصبح حدًا محض نسبي، مجال عبوري باتجاه أهداف جديدة دائمًا، ودرجة أرفع، ووفقًا لسيرورة تابعة للانتهائي، هذه الأهداف تتقوم مهمة لانتهائية تثير الجهد التأملي للوعي، إذ يختص العلم بفكرة لانتهائية المهام، يكون فيها جزء محدود مُنجز في كل لحظة ويشكل في الآن معًا شيئًا من المقدمات التي تسمح بتشخيص أفق لانتهائي من المهام، هذه الأخيرة مجملة، تشكل وحدة مهمة لانتهائية"².

إن فكرة تحقيق المهمة اللانتهائية للعلم مدعاة إلى تحمل مسؤولية كل حياة جمعية ومن هنا لكل ثقافة على العموم، وهذه الوظيفة مماثلة لتلك التي يتحملها النوس (Noûs) في الروح الفردية في مواجهة أجزاء الروح الأخرى، إذ لا يكتمل تطور الإنسانية بما هي سيرورة من الحضارات بمجرد وصفه تطورًا للفرد وإنما بما هو أيضًا تطور ثقافي لـ"الإنسان بالمعنى الأعظم"³.

¹ Husserl (E) : Annexe III, ibid. PP 359-360.

² Ibid. PP 41-43.

³ Husserl (E) : Philosophie première I, ibid. P 20.

ذلك ما أدى إلى اعتبار معرفة الفرد الإنساني

فلسفي يؤدي وظيفة في وحدته الجمعية وحياته المجتمعية، لا تكون فيها فكرة العقل فكرة فردية وإنما فكرة اجتماعية ينبغي بواسطتها الحكم على رأي معياري بقدر الإنسانية الحية في أمكنة اجتماعية كالصور التاريخية والتراثية للحياة الاجتماعية، كالدولة*.

يسمى ذلك بعملية نقل تجربة فرد إلى آخر في جمع مُمأسَس (Communauté) (instituée)، إذ تشمل الثقافة والتاريخية الطبقة الكاملة للإنتاجات الثقافية، التي تمثل الفلسفة نفسها²، وهذا النوع الجديد من الثقافة يتضمّن تقوّم نوعاً جديداً من الجمع (Communauté): جمعا فو-وطني (Supranationale)، مجتمع منفتح على كل الناس من دون تمييز، يتقوّم إنسانية جديدة** (Menschentum) هي في الواقع الإنسانية الحقيقية، بما أن وحدتها تتجلى باسم الصورة اللانهائية للعلم.

* لقد دعت الضرورة السياسية، والواقع السياسي المتأزّم بالتحديد، هوسرل لأن يحلّ مشكلة أصل الدولة، ومعرفة مدى طبيعتها من ثقافتها، أو بالأحرى: هل تنعطي مع توحد الشعب بما هو روح الشعب (Volkgeist) مثلما يقول هيغل، أو هي نتيجة لسيرورة الإرادة بما هي جمع؟ رغم بعض التردد في كون الدولة هي الصورة الحقيقية للشعب والأمة أحيانا وأحيانا أخرى هي مجتمع اصطناعي قائم على تقوّم إرادة نوعية، فأن هوسرل يرى فيها، على عكس هيغل، ظاهرة سلبية تماما، بل واقع قاس رغم ضرورته، وهذا موقف الرومانسيين، كما أن هناك نوعاً من المجاورة ما بين فكرته ونظرية فيخته (Fichte) عن الدولة، فالدولة ضرورية لاجتناب صراع الغايات السائد من بين الأفراد داخل الجمع الإنساني، ولوضع نهاية لحرب المصالح الخاصة، ولكن، في الوقت نفسه، ليست الدولة غاية في ذاتها، فهي سلبية بأكثر درجة، وسلبيتها هذه تكمن في ما تحدته من اضطرابات في الاتصال الثقافي ما بين المونادات والسماح لها بمواصلة تحقيق غايتها الخاصة المتمثلة في الاتصال الترانساندانتالي، ولهذا تقتضي الدولة أداة القانون (Loi)، بحيث إنه لا فاصل بين الظاهرتين [ظاهرة القانون وظاهرة الدولة]، إذ لا يوجد قانون بالمعنى الصارم إلا في الدولة، وهو بذلك يحمل معنى القسرية والإجبار للتقييد والمنع فقط وليس معنى الإذن والسماح أو الحق كما يتعلق الأمر بتأمين سلطة الدولة التي تحتاج إليها لضمان نظام دائم في المجتمع، أم عن الكيفية التي يمكن أن تكون بها الدولة فاعلة في الحياة الاجتماعية، وإثراء التاريخ بالتالي، هي كونها تساهم في اكتمال الحركة الغائية الكلية للفينومينولوجيا، فتكون الدولة، لا فاهمة القانون والسلطة على سبيل الإجبار والقسرية بل على سبيل الحق والإذن والتسامح بالمعنى نفسه الذي يؤمّن تطبيق الواجبات وفرض النظام، لتكون بذلك هي نفسها غاية في حدّ ذاتها وتحقق غاية التطور الإنساني. Voir :

Dastur (F) : Dés mathématiques à l'histoire, PP 116, 117

² Husserl (E) : Sur le renouveau, ibid.

** تميز اللغة الألمانية Menschheit، الإنسانية بمعنى مجموعة الناس و Menschentum، الإنسانية بمعنى ما يميّز ماهية الإنساني. يستعمل هوسرل المفهوم الأول في صيغة الجمع ليتكلّم عن منظومات ثقافية نهائية، ويستخدم الثاني في صيغة المفرد ليعني به الإنسانية بالمعنى اللانهائي التي هي الإنسانية العلمية والفلسفية.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

من خلال تمييز هوسرل لمستويات عدّة من التاريخية (Historicité)، يمكن إدراجها في هذا التصوّر، تكون التاريخية بالمعنى الأعم للكلمة متقوّمه لماهية الوجود الإنساني بما هو وجود تراثي وثقافي، بحيث تتناول في، هذا، المستوى الأوّل الأنماط الإمبريقية للإنسانيات، المجتمعات الوطنية والنهائية، بينما المستوى الثاني فإنها تتناول مستوى الإنسانية الأوروبية، أو مستوى الثقافة العلمية والفلسفية، التي ترتبط بإنسانية فو- وطنية موحّدة، في حين أن المستوى الثالث ينبغي أن يُتقوّم من قبل تحوّل الفلسفة إلى فينومينولوجيا، ما يعني بأن الإنسانية تصبح في هذا المستوى واعية بتاريخيتها الخاصة وتكون جذيرة بالارتقاء عن النزعة الطبيعية والنزعة الموضوعية¹.

يرتكز التأمّل الهوسرلي في تبليغ رسالة الإنسانية على جملة من الظواهر التي من بينها الجمع أو ما يمكن تسميته بالتجمّع، والدولة، علما أنها ليست ظاهرات إمبريقية، في فهمه لها، وإنما تخضع لتأمّلات فينومينولوجية وإيضاح ترانساندانتالي*، والأمر نفسه، ففكرة المجتمع الإنساني مؤسسة على تجربة مختلف الذوات ليست المعزولة بل هي في تواصل مستمر، ففي داخل الدائرة الأنوية، بما أنه في تجربة الاستذكار يمكن للذات أن تحاور ذاتها وكأنها ذات أخرى، تبدأ بذور التشكل الجمعي منذ اللحظة الأنوية، تدخل الذات في جمع مماثل للجمع الذي تشكّله مع آخرين، في إطار البيذاتية³، وهذا بوساطة اللّغة، من تجربة التطابق التي تسمح بتصعيد الأنوية بما هي ظاهرة اجتماعية أولية، فهناك تواصل أولي، بناء على تقوّم علاقة الأنا (Moi) بـ الأنت (Toi)، وتلك بيذاتية مؤسسة على نافذة الانفتاح على عالم خارجي، ذلك أنه، في موناك الآخر، يتم تقوّم ضرب

¹ Voir : Husserl (E) : Appendice XXVI au § 71, in : La crise des sciences européennes, ibid. PP 556-557.

* يكفي هنا أن يخصص كارل شومان (Karl Schuhman)، مؤلّف "كرونیکا هوسرل" (Husserl-chronik)، كتابا في حوالي مائتي صفحة للفلسفة الهوسرلية عن الدولة، إذ لم يعد من الممكن اليوم النظر إلى هوسرل بما هو فيلسوف لاسياسي، كما أصبح حاله بعد نشر كتاب "الأزمة"، بحيث أصبح مستحيلا النظر إليه بما هو مفكّر لاتاريخي (Anhistorique). تحيل هذه الفكرة إلى أن الفينومينولوجيا بإمكانها الخوض في مجمل الموضوعات في تعدّيتها واختلافها، الأمر الذي يجعل منها منهجا في فهم الحياة، عموما، وظاهراتها.

³ Husserl (E) : Philosophie première II, ibid. Leçon 53, b, PP 239-249.

وجود متبادل للذوات أحدها مع الآخر، ومقابلة اجتماعية¹ (Socialité).

فبالرغم من أن هوسرل يرفض كل استعارة عضوية لوصف واقع المجتمع، ذلك أنه لا وجود، في المجتمع، لانصهار الذوات في جسد أو روح واحدة، فإن ما كان ليعرف عنها أقل من أنه "لا يوجد تماثل بسيط أو صورة بسيطة في فعل الكلام مثلا عن روح المجتمع"، بل إن "روح" المجتمع هي محرك القرارات والأفعال المشتركة لمجموعة ما، بحيث تسود تجربة فو-فردية (Supra-individuelle)، بما هي وعي جمعي يولد من تحديد هدف مشترك وتقوم لإرادة مشتركة² مستمدان من السلطة الروحية للفلسفة.

تمارس الفلسفة فعلا روحيا فهي، إلى الجانب الأكثر أهمية للموقف النظري الذي يتخذه الإنسان الفيلسوف، الكلية النموذجية لمواقفه النقدية، قراره في عدم قبول من دون نقاش أي موقف أولي بحيث يطرح كل سؤال لصالح الحقيقي في ذاته، في صالح المثالية (Idéalité)، إرادة إخضاع نسق التجربة لمعايير مثالية، بالنظر إلى معايير الحقيقة اللامشروطة، تثير تحويلا عميقا لكل ممارسة وبالتالي لحياة الثقافة ككلها، فلم تعد التجربة الساذجة للحياة اليومية والتقليد هي التي تتطلب ضبطا لها، وإنما الحقيقة الموضوعية، إذ تصبح الحقيقة المثالية قيمة مطلقة تولد تغييرا للبراكسيس بمعنى كلي، بفضل حركات التشكيل الثقافي وبتأثير مستمر تمارسه الثقافة على تربية الأطفال³.

كل مجتمع يتشكل من أجل متابعة وتحقيق غاية ما مهما كانت، نهائية أو لانهائية، لأن تطوير الثقافة وحياة التاريخ لا يمكن أن تكون إلا في هذا الإطار الجمعي، حيث تكون العادات، الأخلاق، الدين، بما هي معايير تقوم على توجيه الإرادة والفاعلية الفردية، الأمر الذي يعني ضرورة ضبط السلوك الفردي بطابع أخلاقي، وهو سرّ تحقق المجتمعات التي تهدف إلى بقائها الدائم والراسخ، في مقابل مجتمعات مؤقتة البقاء ومهدّد كيائها بالزوال

¹ Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 47, PP 183-187.

² Voir : Dastur (F) : Dès mathématiques à l'histoire, ibid. PP 113-114.

³ Husserl (E), ibid. § 9, P 53.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

لأنها لم تتركز على أسس ذات أفق ضارب في اللاذ ما بين الذوات، إلا أنه يحدث اتفاق إمّا ضمنيا، أو صراحة، من خلال تبادل النقاش والتقد (...). إذ يتم ذلك بحيث يكون في وعي كل شخص وفي الوعي الجمعي، الذي ينشأ عن علاقة الأشخاص ويشملهم، يكتسب العالم الواحد صلاحية دائمة ويحافظ عليها باستمرار (...). العالم من حيث هو أفق الأشياء الموجودة، بين جميع الناس¹.

لا يوجد، في الوقت نفسه، فارق، في المعنى وفي الوظيفة، ما بين مجتمع (Société) وتجمع (Communauté)، وهو حال طوني (Tönnies)، مؤلف كتاب "الجمع والمجتمع"^{*} ذلك أن معنى الشعب أو الأمة يتأسس على هذين المفهومين، ولاسيما الأمة الأوروبية التي هي، بالنسبة لهوسرل، وحدة تاريخية من ثقافة ولغة، ولكن أيضا وحدة إثنية، تجمع للدم، يمكن تسميتها أمة (Nation) بالمعنى الأكثر تماسكا للمفهوم، من حيث هي ملتقى أولئك الذين ولدوا من نفس الأجداد، ما يتضمن أن معنى الأمة يشترك ما بين الطبيعة في جزء منه (الدم والأجداد) والتاريخ في الجزء الثاني (الثقافة والمشاركة الحضارية)، من دون أية دلالة إلى المعنى السياسي له [الأمة]².

فبما أن الفينومينولوجيا فلسفة، منذ بدئها، أنوية، أي اعتراف بالأنا، فإنه لا بد من عطاء فرصة للشخص حتى يتطور الجمعُ به وبتطورهِ، لأنه يسهم في تأسيس الدينامية الغائية البيذاتية، حتى في بعدها الإيتيقي، أو ما يمكن تسميته بـ "المحبة" بما هي الصورة السامية للحياة المونادية، إنها "بالمعنى الحقيقي أحد المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا، وهذا ليس على مستوى الفردية المجردة وإنما هو مشكل كلي"³.

¹ Ibid. § 47, P 186.

^{*} إن عمل فيرديناند توني (1855-1936) أحد الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع في ألمانيا، "الجمع والمجتمع" (Gemeinschaft und Gesellschaft) قد ظهر عام 1887، وعرف حتى 1935 ثمانية طبعات متتالية وقد أثر بعمق في كل الفكر السياسي والاجتماعي العصر. بالنسبة لتوني، فالتجمع، الذي يخضع للرابط الاجتماعي، يحاول التحول إلى مجتمع، المؤسس على التعاقدات ويجيب على الانشغالات العقلانية.

² Husserl (E) : Annexe III, ibid. PP 370-371.

³ مخطوط استشهد به ك. شومان، نفسه، ص 78، في: داستور (ف): من الرياضة إلى التاريخ.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

المقصود، بذلك، عملية التكامل في تداخل الآخر ومعه بل فيه، الأمر الذي يعني بأن ما يبدأ بالميل إلى تأسيس الفرد فهو كذلك لا لأجل أن ينتهي إلى نوع من الأنانية الطبيعية وإنما لأجل أن تنتمى نزعة، المحبة هذه، وتبحث عما يكملها في الآخر لتتعطف نحوه، نحو الفناء فيه، ليكون الجمع بذلك مقاما من مقامات الفناء في أكمل صورته، لكون "غريزة المحبة" هذه ظاهرة انفعالية أصلية وهي أساس الرتبة السفلى للاجتماعية (Socialité)، وهو ما يُعثرُ عليه في التحديد الهيجلي للشوق (Désir) بما هو شوق الشوق، ثم بأنه يوجد مسبقا في انجذاب المحبة "العلاقة بالآخر بما هو آخر وبانجذابه المتضايّف"¹، وبهذا يندفع الأشخاص إلى تحقيق جمع أصلي تمثله الدولة الأصلية القائمة على هذه القيمة الأخلاقية، فالمحبة وإذا كانت تقصد وجود الآخر فليس هذا الآخر سوى الأنا المثالي في الموقف اللانهائي، المهمة اللانهائية، علما أن المحبة والعقلانية لا تتعارض أبدا بناء على معرفة الهوية الحقيقية للأنا الذي لا يتعامل إلا مع من يشاركونه أفعاله التعقلية وغاياته الحضارية، وبهذا يكون الجمع الحاصل حينذاك جمع للعارفين بما هو جمع للمحبة والمعرفة، إذ يتأسس على عقلانية واسعة الأفاق، أو بالأحرى على عقل عملي يستمدّ كيانه من عقل نظري، وهو الأمر الذي يشترك فيه، هوسرل، مع كانط، بحيث يجعل من "العقل خادما للإرادة"²، بناء على مسألة فهم المسؤولية الجمعية لجملة من الذوات التي تتصرف بحرية، وفقا لشعار التنوير، بموجب تعاليم العقل، فتحترم المعايير التي تمّ وضعها من قبلها³، وذلك قوام حياة الإيتيقا الاجتماعية، بالمعنى الممتلئ، بما هي صورة عملية للحياة الفلسفية⁴، والمجتمع الدولة إحدى واجهات تحقق البينذاتية في أفضل صورها بما هما تجمّعان قائمان على المحبة والعقلانية، على اعتبار أن "الجمهورية" (République) فضاء لإمكانية حياة جمع أصلي عقلائي حقيقي لتحقيق الإيتيقا في صورة فو-فردية وفو-وطنية، مثلما هو عليه الأمر المنطقي⁵.

¹ Voir : Husserl (E) : Husserliana XIV, P174 et XV, P593, in : Dastur (F) : Dès athématiques à l'histoire, ibid. P 118.

² Husserl (E) : Philosophie première II, ibid.

³ Dastur (F) : Dés mathématiques à l'histoire, P 119.

⁴ Husserl (E) : Philosophie première I, ibid. P 21.

⁵ Husserl (E) : Philosophie première I, ibid. P 22.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

ولكن ليس مبتغى الفينومينولوجيا تأسيس دولة أو مجتمع سياسي ايا كان وجه تحققه وإنما تقوم رؤيتها على تأسيس إنسانية عارفة وعلمية مؤسّسة على العقلانية، بما أن الثقافة هي بؤرة التقاء أفراد مجتمع يتفّقون في اهتماماتهم وانهماقاتهم، فالثقافة هي منتج يحمل علاقة حياة جماعية سلمية ومنسجمة للكائنات الإنسانية.

وبهذا تكون فينومينولوجيا الجمع تحققا للتعالي التاريخي عن الواقع العالمي ذلك لأنها هي نفسها تتقوم "الواقع الترانساندانتالي" بما هي فوق الدولة وفوق المجتمع وفوق كلّ ما هو إمبريقي، ومن هنا لا يبدو بأنّ لديها أي اعتراض عن أنواع الجمع شريطة أن يخدم، هذا الأخير أيًا كان، الغاية التاريخية واللائهائية التي تقوم الفينومينولوجيا بتقومها من حيث هي وحي بالطبيعة الحقيقية لغاية الحياة الجماعية الضرورية في تشكيل صورة الإنسانية الأوروبية قاطبة¹، وعليه ليس السياسي هو الذي يقود الإنسانية في مهمتها اللائهائية نحو خلاصها، غايتها، وإنما جمع الفلاسفة والعلماء هم الموكولة إليهم هذه المهمة، فهم، وحدهم، الذين يخدمون هذه الإنسانية بشرف ومسؤولية، وهنا يختلف هوسرل عن أفلاطون، الذي يرى بأنّ الفيلسوف رجل سياسة وسلطة، إذ إن الفيلسوف مربّي وموجه وقائد روحي، لا سياسي، كما يمكن أن يكون كلّ فرد مربّي لنفسه وتلميذها في الآن معاً، فخدمة الإنسانية في هذه الحالة لا تعني بأنّ الخدمة يؤدّون وظيفة خارجة عنهم وإنما يؤدّون مهمة العقلانية الكلية لأنهم يمثلونها بالدرجة الأولى على مثال الصورة السقراطية التي يتعامل فيها سقراط مع محاوريه، قناعة منهم بالدفع الذاتي لإيقاظ الاستعداد العقلاني لدى الآخرين².

¹ Voir : Husserl (E) : Annexe III, P 371.

² Ibid.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

ذلك انطلاقاً من الإيمان بالنظرية التي يصوِّفها

(la théorie de la normalité)، بما هي نظرية في ضوابط السلوك ومعايير العقلانية إذ تسلم بإمكانية اعتبار كلِّ فرد فيلسوفاً وفينومينولوجياً، بما أن الفينومينولوجي الأوَّل يسعى إلى أن يضمَّ في الصفِّ نفسه، كلَّ أنواع الحياة الجمعية باسم العقلانية المؤسسة فينومينولوجياً، في مصافِّ الأفق الشامل لغائية عقلانية، وهو ما يجعل "فكرة الجمع" الاجتماعي مألوفة لدى هوسرل²، من أجل تحقيق الانعتاق الإيتيقي³.

من خلال هذه التأمّلات الهوسرلية يمكن التوصل إلى أن هوسرل نفسه قد كان يسعى إلى استعادة نموذج الإغريق المتعلِّق بـ "الإنسان ذي المهام اللانهائية"⁴ (L'homme aux tâches infinies)، ذلك أن فكرة الفلسفة يتمُّ حملها من قبل أفراد متميّزين، حطّموا المعنى المصنّم لـ "الإنسان ذي المهام النهائية" مشكّلين بذلك "جمعا محض داخلي"، هو جمع متفلسف، بامتياز، ينشر تعاليم التنوير ويحوّل معنى الحضارة على نحو إيجابي، إنها الوظيفة الفلسفية مفهومة بما هي تأمل حرّ، كلي ولانهائي في حركة جمعية وتجمّعية تجلياتها في المجتمع الواعي والأمة العقلانيين.

* فيما يتعلّق بهذه النظرية، يمكن اعتبار كلِّ أنواع شذوذ الحياة الاجتماعية: الطفل، الشيخ، المريض، المجنون، البدائي وحتى الحيوان، بما هي حالات سوية بالقوة [بإمكان]، ولاسيما حالة البدائيين: إنهم بشر ومن الممكن فهمهم والدخول في تطابق معهم، كما يصرح هوسرل لـ: ليفي بريل (Lévy-Bruhl) في رسالة مؤرخة بـ: 11 مارس 1935، لأن تقافتهم [البدائيين] منبسطة في الطريق المؤدّي إلى التحقق الذاتي للإنسانية، وهنا يكون هوسرل أكثر انفتاحاً مما كان عليه، في رؤيته "عن البيئانية".

² شومان (ك)، هوسرل ستاتزفلوزوفي، ألنبر، فرايبورغ، مانشن، 1988،، نفسه، ص 198-199، في داستور: من الرياضة إلى التاريخ.

³ أنظر: نفسه، ص 198-199، داستور (ف): من الرياضة إلى التاريخ، ص 123.

⁴ Ricœur (P) : Husserl et le sens de l'histoire, ibid. P32.

د. فلسفة التاريخ، غائية* التاريخ:

كيف يمكن التعرف على الغائية التاريخية؟ ومن هو المكلف ببحث غائية التاريخ، هل هو المؤرخ أو الفيلسوف؟ وبصورة أخرى هل من مهام المؤرخ المحترف وصلاحياته أن يتقدم بمشروع قراءة التاريخ الغربي بعامة، وخصوصا بما هو نوع من قدوم الفلسفة؟

يمكن الإطلاق تسمية "الغائية الحلقية" على التاريخ الذي يقوم هوسرل بتأسيسه، فالتاريخ غائي لا بقدر ما هو موجه نحو سلسلة أحداث بل بقدر قدوم المعنى الترانساندانتالي، وتكمن حلقية (Circularité) التاريخ في معناه المنبسط فيه، بما أن الذات مجبرة على الأخذ به وتنشيطه، كما أن استئناف المعنى هو جزء من حدث تأسيسه الأصلي، وبما أن التاريخ غائي فإنه حلقي، ذلك أن الرؤية الغائية التي تبتغي التاريخ وتنتهي به هي التي تدفع هذه الحلقية، بموجب ضرورة استئناف الماضي الثقافي الذي يعتبر ضمانا لمستقبل حاضر لاعقلاني، كله أزمت¹.

لقد ابتداء هوسرل العمل على الحلقية، بما هي مهمة العقلانية، وقد وضّح برنامجها، وقضيتها، بحيث وجب عليه إعادة تفعيل الماضي المستذكر، فيصبح الماضي، بالنسبة للفيلسوف، مستقبلا أيضا، بحيث تكون أية رغبة أخرى عدا الكشف عن الغائية المحايثة، سذاجة وعبثا ودربا من دروب اللامعقول، هذه الغائية هي التي تمكن من تأسيس علاج الإنسانية الأوروبية، ذلك أنه طالما لهذه الإنسانية غاية محايثة فثمة ضمان مسيرة التاريخ لأجل تنوير ذاتها والوصول إلى مبتغاها فليس من حل سوى الدخول في وحدة غائية

* إن المقصود بالتفسير الغائي عموما أنه تفسير يكون فيه النظام بما هو نظام عاملا في إنتاجه، نظام مفروض من ذاته، (...) وصف لنسق وقانون هذا النسق بحيث إن حدثا يحصل في هذا النسق، لأن الظروف التي أنتجته هي الشروط المطلوبة لإنتاج هذه الغاية وللتوصل إليها" أو كما يقول تشارلز تايلور: "إن شروط ظهور حدث هو أن تتحقق حالة للأشياء بحيث تجلب الغاية موضع الطلب، أو بحيث يصبح هذا الحدث مطلبا لهذه الغاية". أنظر: ريكور (ب): الذات عينها كآخر، ص 193.

¹ Voir : Gérard (V) : La Krisis, Husserl, ibid. P 15.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

التاريخ* بما هي ممكن الإنسان لأجل الوصول إلى

عليه هوسرل "لا يعني بأن هناك خطية [تاريخية]، بل التاريخ حلقة ودلالة الحلقة، إحالة على التكرار والإعادة"¹، وصورة التكرار هذه تتجلى في العقلانية التي تندفع "باكتشافها المتجدد دائما لنسبيتها القاصرة (...). لأجل انتزاع العقلانية الحقيقية"².

بصورة أخرى فإن غائية التاريخ تسعى وبدرجة كبرى إلى تحصيل إنسانية الإنسان من منظور عقلائي، فبفهم حركة التاريخ بما هو تاريخ الروح، يصل الوعي إلى معناه الخاص، وكما أن التأمل يعطي "الدليل القصدي" لقراءة التاريخ، يمكن القول بأن التاريخ يعطي "الدليل الزماني" لأجل معرفة العقل اللانهائي، في الوعي، إذ يصارع العقل لأجل أنسنة الإنسان، وببساطة فإن أعمال الفكر هو الوجه الآخر لوحدة المهمة، وقدم المعنى.

* يتجه جيرار غرانيل إلى أن موقف هوسرل العقلاني قائم على المركزية العرقية على نحو ماكر بفكرة أوربا، بحيث يستخدم مفهوم أرسطو عن "الكائن الكامل" إلى درجة أن "الإثنوس"، باستحضار الشعب ما، هو إلا شعب كينونة "أوروبا" جغرافية و"التيلوس" الذي يمنح لباسه للتاريخ غير الطبيعي للكائن، الإنسان كتاريخ لـ"العالم" الذي بالمقارنة معه فإن كل الإنسانيات القديمة والحالية ليست سوى حاملات لـ"الإنسان" لكن بدون هذا القرار التاريخي فإن هذا الكائن هو حيوان مسلوب من طرف اللوغوس وليس كائنا حيا يمسك باللوغوس، أي كائن يتميز بالقدرة على الثورة عليه، كما تطوقه وتؤسسه القوى اللاطبيعية على نحو مطلق لكائن إنساني على نحو مطلق. أنظر: جيرار غرانيل، هوسرل، مجلة مدارات فلسفية، العدد 4، المغرب.

** يرى ميرلوبونتي بأن هناك مقاربة مابين تصور هوسرل الغائي للتاريخ ورؤية بروس (Proust) للرواية، إذ تتعلق الدائرة لدى دراسة اللوغوس والتاريخ الفينومينولوجي مثلما يخلق بروس الدائرة عندما يصل إلى اللحظة التي يقرر فيها الراوي أن يكتب، وهكذا تكون نهاية الفلسفة هي قصة بدايتها، إذ تبدأ من الحاضر الأوروبي لترجع إلى الماضي الإغريقي لأجل تأسيس مستقبل ينطلق من وعي أزمة الحاضر على دعائم الماضي، تلكم هي الدائرة الفينومينولوجية. أنظر: ميرلوبونتي (م): المرئي واللامرئي، ترجمة وتقديم: عبد العزيز العيادي، ص 277. كما أنه جدير بالتنكير أن من أكبر فلاسفة الغرب "نيتشه" الذي يتصور العالم في حلقة دائرية وعود أبدي، هو عود على بدء حيث كون نقطة ابتدائه نفسها هي نقطة الانتهاء وهذا من خلال استعارة خاتم الخطوبة الذي يتحدث عنه عمله "هكذا تكلم زرادشت" إضافة إلى إشارات عن الفكرة نفسها في "العلم المرح". Voir : Nietzsche (F.W) : Ainsi parlait Zarathoustra, et : Gai savoir, in : Œuvres, traduit de l'allemand par : Daniel Halévy et Robert Dreyfus, traduction révisée par : Jaques le rider, éditions : Robert Laffont, Paris.

¹ هيوسلقرمان (ج): نصيات، نفسه، ص 85، وانظر أيضا: هيدغر (م): أصل العمل الفني، نفسه.

² Husserl (E) : La crise des sciences, § 73, PP 302, 303.

على خلاف "محاضرة فيينا" التي لا تحتوي

المشكلة، في بدايتها فقط، فإن بعض فقرات "الأزمة" تقود، بصورة جلية إلى المعنى الغائي للتاريخ الذي يتجلى بما هو مهمة فلسفية، فمن الواضح بأنه توقع فلسفي يسمح بفهم التاريخ بوصفه مرحلة قدوم (Avènement) للمعنى، عبر الكشف عمّن هو المكلف بكشف هذا المعنى نفسه، بحيث تختلف مهمة المؤرخ عن مهمة فيلسوف الحاضر، فالأول وإذا كان يتناول الأحداث في "سطحيتها" بالحفاظ عليها في صيغتها المعلوماتية بأمانة علمية، فإن الثاني هو الذي يكرّس نفسه للحقيقة التي تخدم الوعي بالرائهن، الحاضر الحي، التي هي رسالة الفيلسوف كما يعترف هوسرل صراحة، ومهمة التاريخ في أصلتها، "إننا نعيش كفلاسفة ينتمون لهذا الحاضر (...). ولا يمكننا التخلي عن الإيمان بإمكانية الفلسفة بما هي مهمة، أي بإمكانية معرفة شاملة، إنها مهمة الفيلسوف الجدّي"¹ ورسالته التي أوكّلها لنفسه، إنها الفلسفة لا حقل آخر، والفيلسوف هو "خادم الإنسانية" إذ تتمثل مسؤوليته الخاصة في أنه يحمل رسالة شخصية داخلية في الآن معاً بالنسبة للمسؤولية تجاه الوجود الحقيقي الذي لا يعتبر وجوداً إلا بالنظر إلى غاية ما، بحيث لا يتحقق معناها إلا إذا تحقق هذا الوجود نفسه المشروط بوجود فلاسفة وليس مؤرخين².

بهذا يسمح هوسرل أن تخوض الفلسفة مهمة بحث الذات التي هي من صلب التاريخ لأنه [التاريخ] لم يكن جديراً بتأسيس ذاته بالأصالة من خلال تحصيل هذا الذي وحدها الفلسفة قادرة عليه، فمدى اللانهائية والشمولية ليسا في يد أحد سوى الفيلسوف بدءاً من ذاته نفسها، بما أن الإرادة اللانهائية المقصودة في عمق كل الفلاسفة، تقيم في الوحدة المختبئة لداخليتهم القصديّة، التي يتقوم التاريخ بها.

هكذا يرتبط اسم هوسرل بإعادة تأسيس تكوين غاية اللوغوس من خلال مقصد الفلسفة الذي يسمح مخطّطه بتأسيس نظرية التاريخ، تلك النظرية التي لا بدّ من فهمها بما هي طبقة مؤسّسة لعقلانية العلم تسوّغ، منذئذ، استساغة المفهومين المتعارضين لـ: العالم

¹ Ibid. § 7, PP 23, 24.

² Ibid. P 23.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

المحيط (Umwelt) وعالم الحياة (Lebensumwelt)

إلى انفعالية ثانوية (بما هي نسق إحالة موحد للجسد والروح) بينما يحيل مفهوم عالم الحياة إلى انفعالية أصلية وفي إطار هذه الإحالة على الانفعالية الأصلية، تكون الذات في حضرة عالم مختلف عن العالم المدرك، أي في مواجهة تنظيم مبنين على أنماط تحديد يمكن معرفتها فينومينولوجيا بواسطة الذات (Sujets)، أو بالأحرى بمواجهة الكشف عن عالم يحيل إلى أنماط تجارب تفسرها الفينومينولوجيا، هكذا "يتكوّن المعنى الانفعالي في عملية الإنتاج"¹.

يحيل مفهوم العالم المحيط إلى أفق ثقافي، في كليته، مترسّب بطبقاته التي تسمح بتفكير الذات مقارنة مع العالم المقصود، إذ ينعطي هذا العالم بمعنى قبلي في وجوده الصامت، إنه موجود هنا والآن دائما بدلالات لانتهائية للأصل الثقافي، وعلى هذا فإنه لا بدّ من العودة إلى البيّناتية والتاريخ، وفي إثبات تناسب ما بين الذات (Sujet) والإنسانية، بما التأكيد على أن مفهوم العالم المحيط يوافق امتياز (لامدرك) في ساحة الروح، والذي سيحصل توجيه تيمة البيّناتية بما هي ضمان لكلية بنى الكوجيتو، فلو أن تيمة السذاجة توجه نحو الكوجيتو كتيمة العقل، ولو أن الكوجيتو يوجه نحو تيمة البيّناتية وبالتبادل، فإنّ التمتين تكونا متضابفتين مع تيمة التاريخ الذي يكتشفه التاريخ في نفسه وبواسطتها بما هي جملة من الطبقات المترسّبة للصور الثقافية والتي يسمح، الكوجيتو، بإعادة تنشيطها الممكنة دائما.

بهذا فإنّ التوصل إلى أن التمتع التاريخي الأول، عن طريق الارتداد، يساهم في تحقيق وضوح الوضعية الواقعية الراهنة وفي الإحاطة بها وبمحنتها ويقوم على التذكير بأن الفيلسوف هو وريث الماضي من حيث إن هدفه متعلّق بتحصيل هذا الماضي واستلهام مختلف الأفكار والمناهج لحلّ أزمت الراهن من خلال الولوج خلسة إلى المعنى الداخلي الذي يكشف الغائية المحايثة والخلفية القصدية، في الآن معاً، التي وحدها تشكل وحدة

¹ Husserl (E) : L'origine de la géométrie, tr : Derrida (J), ibid. P 191.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

التاريخ¹ مثلما كانت تسير نحوه الفلسفات الماضية

النهائي بما هو غاية (Telos) كل فلسفة تبتغي الوضوح التام والمطلق، بما هو غاية التاريخ أيضا وهي ما يسعى الفيلسوف لا المؤرّخ في القبض عليه، وهي "حقيقة الاعتبار الغائي التي لا يمكن تنفيذها وإنما تتأسس من خلف التاريخ نفسه عبر بداهة رؤية نقدية شاملة، فيما وراء حقائق الفلسفة وآرائها الشائعة وهو ما لا يمكن للمؤرّخ القيام به³.

يعتبر كتاب "الأزمة" مرحلة في التأمل التاريخي تفتح فيها الفلسفة على التاريخ نفسه أو بالأحرى هو الذي يقتحمها لبتّجه نحو المركز بدلا من بقائه في مناطق جهوية، فينومينولوجيا الأزمة هي فينومينولوجيا التاريخ بامتياز وهو الفهم الذي يتقدّم به هوسرل في صورة جديدة تختلف عن التكوين الذاتي المتعلّق بتشكّل المعنى في المستويات التقويمية الذاتية فقط، بما هي جملة من سيرورات الوعي، بحيث تعتبر عملية تحصيل الوعي بالأزمة تأكيدا لغائية العقل دربا شرعيا جديدا للمثالية الترانساندانتالية، كما أن منظورية صيرورة الفلسفة الغربية كلّها تهدف إلى تحديد الإيدوس الأوروبي ذي المهام اللانهائية وسرد مغامرات وحادثات الحافز الترانساندانتالي، المستتر في كل مرة، باسم الحركة التي تكشفه، وكل هذا يفتح على الاستنكار (Rétrospection) الإجمالي بما هو رصيّدًا لم يبرره، وبصورة سابقة، أي نقد للعقل التاريخي⁴.

تتملّ غاية التاريخ الفينومينولوجي في نزع طابع الثقة الغلاب على الفلسفات عامة وهو الأمر الذي يعكس بصورة ما "نقد العقل" عموما والتاريخي، فينومينولوجيا، خصوصا، فالقراءة الغائية للتاريخ تهتم بإثارة انتباه الإغفال الدوغمائي الذي لم يدرك معه الفلاسفة من أرسطو إلى هيغل ثم إلى برانشفيغ (Brunschvicg) من الماضي سوى الإحساس المتعب لفكرهم، بحيث كان عليهم أن يكونوا على وعي بأنّ تناول التاريخ، بما هو علم إمبريقي، لا يغير في الأمر شيئا، وأن الفينومينولوجيا وحدها هي التي تمكّنت من

¹ Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 15, P 84.

² Husserl (E) : La crise des sciences, § 7, P 24.

³ Voir : ibid. § 15, PP 84, 85.

⁴ Derrida (J) : Introduction, P 8.

ربطه بماهيته، كما أنه، وفي طابعه اللامادي، يتحد
والحدوس الماهوية¹.

إنّ إنجاز هذه المهمة يجعل من الفلسفة والعلم حركة تاريخية يستمدّ العقل معناه
منها وبالتالي يعمل "مفهوم الإنسان على تأهيل مفهوم العقل تاريخياً، في الوقت الذي يجعل
فيه العقل من الإنسان صاحب معنى"²، وبهذا يتأسّس فهم الغائية التاريخية، على الاتفاق
حول ميراث وحمل هذه الغائية، لكي يكون التأمل الغائي هو العلاج الممكن للإنسانية
أوروبية تتخبّط في ويلات الأزمة، أي أنه من خلال الارتكاز على الوحدة الغائية للتاريخ
يصبح الإنسان جديراً بتمييز المهمة التاريخية التي بإمكانه أن يجعل منها مهمته.

يستنتج ذلك إنتاج إنسانية جديدة تتمتع بمقولات جديدة هي: مواجهة خطر التاريخ
الإمبريقي، صيرورة العقل في مسيرة تحقّقه، مسؤولية الإرادة، المهمة اللانهائية والغائية
المنفتحة بما هي أفق التاريخ وتصور جديد يقوم بالإشراف على المعنى الإنساني المستجد،
بحيث يفهم الإنسان لا بما هو "أنا إنسان" يؤخذ في معناه الواقعي المستخلص من الحياة
العالمية بدروب السرد التاريخي والاستقراء السوسولوجي، وإنما هو إنسان المرحلة
الجديدة، مرحلة ما بعد الإيبوخي وإجراء إعدام العالم³، الذي تصفه "محاضرة فيينا"
بـ"ذي المهام اللانهائية"، بحيث يؤول إلى الفلسفة مهمة "أنسنة الإنسان"، وإمطة المعنى
التقني الذي كرّسته الأزمة الحديثة، أي العمل على ترسيخ تقاليد المعنى الإنساني الأصيل
النابع من الصورة الأولية للإنسانية، بموجب أن العقل وحده ما يمكنه جعل الإنسان
"سعيداً"⁴، وهذا التحديد، للإنسانية الجديدة، مستمدّ من معالم النهوض ضد استصغار مهمة
العقل، وعدم السماح له بالتوجّه نحو امتلائه، أي حرمانه من التحقيق الذاتي لإمكانياته

¹ Voir : Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, ibid. PP 247-258.

² Ricœur (P) : Husserl et le sens de l'histoire, ibid. P 39.

³ Voir : Husserl (E) : Idées...I, §§ 33, 49, 53.

⁴ Voir : Ricœur (P) : Husserl et le sens de l'histoire, ibid. P 38.

Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features

التي هي في الأساس ميتافيزيقية ولكنها الوحيدة

(Entéléchie) المتجلي في الإنسانية الكلية الكاملة التي "تعني الإنسانية ماهيتها ان نكون أناسا في أشكال مترابطة عبر الأجيال والعلاقات الاجتماعية، فإذا ما كان الإنسان كائنا عاقلا، فإنه لا يكون إلا إذا كانت إنسانيته كلها عاقلة"¹، الأمر الذي يميّزها عن مختلف الأنماط الأنثروبولوجية التي يحيا وفقا لها كل من الصين والهند** اللتان لا تحملان الفكرة المطلقة، أي تجلّي العقل لذاته في صورة فلسفة كلية ترتقي في معرفة بداهية قطعية مستمرة تضع معاييرها النظرية والمنهجية²، بل ولهما حتى "تأويلات للعالم تنشأ تاريخيا (...). فكلّ شعب وقوم عالمه الذي يكون كل شيء منسجم فيه بالنسبة له، إما بصورة أسطوري-سحرية أو أوروبي-عقلية (..)، لكل شعب "منطقه" ومن ثمة قبلية الخاصة"³ أي وفقا لكون هذه الشعوب تمتلك تصوّرا تاريخانيا محدودا ونسبيا، بينما الكمال والمطلق لأوروبا، فهو عودة الإنسان إلى نفسه مستجيبا إلى جوهر العقل النظري وتحقق المعقولة فيه، لذا فليس المقام التاريخي للفلسفة قراءة لتاريخ الفلسفة ولغائيتها فقط وإنما هو تحويل

* الاكتمال أو الكمال الأول هو ما يتضمّن بلوغ شيء ما في غايته الداخلية الكامنة فيه، وبالتالي بلوغ امتلاءه ومن هنا يفهم هوسرل كلّ من العلم والفلسفة بما هما غاية تحملها الإنسانية الأوروبية في ذاتها تتحقق بما هي كذلك في إجراء انبثاقها وحده، في انكشاف العقل الكلّي الذي يسكن هذه الإنسانية. Husserl (E) : La crise des sciences, § 6, P21.

¹ Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. § 6, P 21.

** يتساءل هوسرل عن إمكانية تمييز التشكّل الروحي لأوروبا بتمييزها عن الشعوب الشرقية على الخصوص: "أنا لا أتصوّر أوروبا جغرافيا وكأنها على الخريطة، كما لو أنه من الممكن تحديد ميدان الإنسانية التي تحيا مجتمعة في إقليم، بما هي إنسانية أوروبية. بالمعنى الروحي، من البين أن الدومينيون الإنجليزي (Les dominions anglais)، الولايات المتحدة (Etats-Unis)... إلخ تنتمي إلى أوروبا، ولكن ليس الإيسكيمو أو الهنود ذوي المعارض المتنقلة، ولا حتى الغجر (Les tziganes) المتسكعين دائما في أوروبا. من الجلي بأن الأمر، باسم أوروبا، يتعلّق بوحدة حياة، نشاط، إيداع روحي، مع كلّ الأهداف، الاهتمامات، الانشغالات والمشاق، مع التشكّلات الغائية، المؤسسات والتنظيمات، وفي هذه المنظومة يتصرّف الناس الفرديون في حضان مختلف المجتمعات وفقا لمستوى مختلف، العائلات القبائل (Les tribus) الأمم، كلها متحدة داخليا بصورة روحية و، كما أسلفت، في وحدة الصورة الروحية الوحيدة". هذا ما يبيّن إلى أي مدى هي ممتدّة مركزية هوسرل، الأوروبية، بالنظر إلى كون الإيسكيمو، الهنود والغجر وغيرهم، كلهم يقدمون على إقصاء الإنسانية المفكّرة، وهو ما يعني بأن سؤال المصير يحصل على إجابته، لدى هوسرل، انطلاقا من مبدأ العقلانية والفكر العقلاني لا مبدأ الموقع المكاني والتحديد الجغرافي.

Husserl (E) : Annexe III, ibid. P 352.

² Voir : Husserl (E) : Annexe III, et voir aussi : La crise des sciences, § 6, P 21.

³ Husserl (E) : L'origine de la géométrie, in : La crise des sciences, ibid. PP 421-422.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

للتاريخية إلى مقتضى داخلي للتفلسف هو في الآن معاً تساقق بين إمكان المتأفزيقا
كشرف لفهم إمكان العقل وحصيل معنى الفلسفة بالكلية واستكمال للتاريخ ضمن جوهر
الإنسانية¹.

يرتبط خلاص أوروبا بإنجاز، تكرار وإعادة الإيخوي بما هو تحول نحو تشغيل
التنوع الماهوي في فاعليته ونزوعه نحو التأمل الذي يتحدد بما هو منهج فتح فكرة أوروبا
(Europe): وبهذا يتحصّل، بالتتابع، في زمن أول تحضير تمييز بين المعنى الجغرافي
والمعنى الروحي لأوروبا، وفي زمن ثان تحضير الفرق بين الشرق والغرب وفي زمن
ثالث انبثاق تيمة الإحساس الحي كدليل قصدي للإجراء، وفي زمن أخير انبثاق تيمة
معجزة الإغريق وفتح ما هو قائم في ماهيته باسم التميز ما بين العلمي وقبل-العلمي؛ هذه
اللحظات الأربعة تجد تبريرها في الفلسفة التي تسمح بتهيأتها في حركة نقدية وتأسيسية
في الآن معاً: "بالانتشار تحت صورة البحث والفعل التربوي"² اللذان يشكلان أوروبا
روحياً.

الأمر الذي يعني بأن الصورة الروحية لأوروبا، ليست شيئاً ما، وليست أحداً ما،
ولا حتى عدداً من الناس بل هي فعل (Action): فعل الإظهار (Montrer)، إنه "التشكّل
الروحي لأوروبا"، فعل الـ "البيان" (C'est montrer...)، التشكيل الروحي لأوروبا ذو
قوام وكثافة في فعل وحركات الإظهار، في الإيضاح، وما يتمّ إظهاره هو الفكرة الفلسفية
أو أيضاً الغائية المحايثة لتاريخ أوروبا، وبهذا يتّجه التاريخ نحو غاية ما، نحو مستقبل ما،
وهذا المستقبل يكون بالنسبة للناس المنسجمين في التاريخ بما هو حاضرهم³.

¹ Husserl (E) : La crise des sciences, ibid. P 20-21.

² Guirao (J.M) : Postface, ibid. PP 120-122.

³ Husserl (E) : Annexe III, ibid.

Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features

الفكرة الفلسفية، هذه هي، التي تكون فكرة با

"الظاهرة-البدئية" (Le proto-phénomène) للثقافة، الذي ينبغي الإنصات إليها جيداً لأنها لا تفهم إلا بما هي معنى الإنسان الأوروبي، هي فكرة (Idée) بالمعنى الكانطي* للكلمة: إنها مهمة (Une tâche)، فكرة الفلسفة، هاهي ذي فلسفة التاريخ، التي تتحقق أيضاً بما هي تاريخ الفلسفة¹.

إنّ التّدليل على الفلسفة بما هي فكرة، يعني رأساً تحديد المعلمين المحوريين للشمولية (Totalité) واللانهاية (Infinité) وهو ما يسميه هوسرل غاية أو نهاية مقصودة متمثلة في غاية العلم الكلي بالوجود وبما أنها تقصد اكتمال العلم بكل ما هو كائن ففكرة الفلسفة، من هذا المنظور، هي "صورة قيمية يكون محلها في اللانهاية"، ولكن كل تحقق تاريخي للفلسفة أفق يتعدّر بلوغه، وتاريخ الفكرة هو الذي يعبر عن لانهايتها، تقدّمها بلانهاية، إذ إن إنسان ما قبل الفلسفة وخارجها يتمتع بتاريخية (Historicité)، ولكنها تاريخية ذات مهام نهائية، مغلقة، بلا أفق، على أساس الرؤى قصيرة المدى، التي حدّدها التراث أو التقليد²، الأمر الذي يجعل من الأفق مشكلاً، ذلك أنه لا بد من أن يحقق تأويل الأفق صورته العلمية لأجل بلوغ قبلية العالم التاريخي في شموليتها بصورة راسخة وحقيقية وهو ما لن يكون إلاّ بتحصيل "مقدرة" الذات على الانعكاس، على توجيه النظر إلى الأفق وعلى النفاذ إليه وتأويله³، وتأويل الأفق هذا هو الذي يسمح لتصور الغائية، في التوجّه نحو اللانهاية، بأن يحمل معنى قدوم المعنى (Avènement du sens)، إذ يتجلّى في صورة التطور باتجاه قطب أبدي من النمطية الاجتماعية نحو فكرة الإنسان، الإنسان

* لقد تطوّرت الفينومينولوجيا إلى فلسفة العقل الديناميكي (Une philosophie de la raison dynamique) بناء على توظيف الثنائية الكانطية: العقل والفهم، بحيث إن متابعتها في حقل فلسفة التاريخ تتم عبر ما حدّده كانط مسبقاً إذ هناك تفاوت بين الفهم (L'entendement) بما هو مشروعية الظواهر القابلة للتحقق الفعلي والعقل بما هو اقتضاء الشمولية غير القابلة للتحقق الفعلي، بالجمع بين المشروط في اللامشروط؛ وهي مطالبة، تحضر في كل الأفكار الترانساندانتالية.

¹ Voir ; Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, ibid. PP 231-241.

² Ricœur (P) : Husserl et le sens de l'histoire, ibid. P 32.

³ Husserl (E) : L'origine de la géométrie, tr : Derrida (J), ibid. P 208.

الكامل، المتحرّر من تدجين الشعوب (Zoologie des peuples) لان الأساس كامن في توقع التوجّه القصدي لتميز تسلسل المعنى الأرفع في تاريخ أوروبا.

كما يترادف كلّ من فلسفة التاريخ والغائية، إذ يريد هوسرل "إعطاء كل الاهتمام لفكرة الإنسانية الأوروبية بما تحقّق ذاتي للعقل الفلسفي، بتأملات من منظور فلسفة التاريخ أو أيضا بالمعنى الغائي"، ذلك أنه لأوروبا والإنسان الأوروبي "معنى غائي"، "فكرة"، وهذه "الفكرة" هي الفلسفة نفسها بما هي شمولية الأفق والمنظور اللانهائيين للعلوم إذ ترتبط بداية الجزء الأوّل من "الأزمة" بالفلسفة عبر وساطة الـ"معنى الغائي" بحيث "يحاول هذا الجزء تأسيس الضرورة الحتمية لقلب الفلسفة إلى فينومينولوجيا ترانساندانتالية على درب تحصيل الوعي بالغائية التاريخية التي يتم تطبيقها على أصول الموقف النقدي¹.

إذا كان التاريخ مجردّ التحاق ثانوي بالفلسفة فقد أصبح الآن دربا ممتازا للولوج تخوض فيه، هذه الأخيرة، بما هو أحد إشكالياتها، فبعدما لم صار، التاريخ، يُفهم باسم الفكرة، التي تتحقق فيه، فإن حركته هي ما أصبح، بالنسبة للفيلسوف، مُلهماً أصليا للتيّمات الترانساندانتالية، فوحدها أوروبا ذات "غائية محايثة" (Téléologie immanente)، ذات "معنى" (Sens)، إذ ليست مكانا جغرافيا، وإنما رابطا روحيا، وهو مقصد (Visée) "حياة فعل وإبداع، ذات طابع روحي"، والراقي الذي يتمتع به مفهوم الروح لم يعد منظويا إلى جانب الطبيعة، وإنما مُحْتَفَظاً به إلى جانب الوعي التقوّمِي (La conscience constitutive) وفقا لكون رابطة الإنسان ليست مجردّ نمط سوسولوجي وإنما "معنى غائي"².

¹ Voir : Ricœur (P) : Husserl et le sens de l'histoire, P 30.

² Ibid. P 31.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

لا ينفصل، إذن، بحث الغائية عن مشروع الت

من يساهم في هذا التاريخ، إننا نأخذ في التحرر، يقول هوسرل، من الوحدة التي تسيطر من خلال كل المواقف التاريخية للأهداف، من خلال تعارض وتضامن تحولاتها، بفضل نقد مستديم لا يأخذ سوى بمساق التاريخ في مجمله (...). فإننا نأخذ أخيراً في إدراك المهمة التاريخية التي يمكننا وحدنا التعرف عليها بما هي ملكنا الشخصي، بحيث لا يكون النظر من خارج الحدث: كما لو كانت الصيرورة الزمانية، التي نصير فيها نحن أنفسنا، مجرد صيرورة سببية خارجية، وإنما يولد النظر من الداخل، نحن (...). [الـ] كائنات في صيرورة وفقاً للروح التاريخي، فوفقاً لذلك فقط تكون لنا مهمة خاصة بنا¹.

وبما أن التاريخ هو تاريخ أوروبا فإن المعنى الذي تُعنى بتحقيقه هو أيضاً معنى هذا التاريخ، إنه معناها، وهذا النوع من إيضاح التاريخ (...). ليس سوى تحصيلاً أصلياً للوعي، من قبل الفيلسوف، بالمعنى الحقيقي، لما يريده من نفسه، منحدرًا من الإرادة، وبما هي إرادة أسلافه الروحيين².

فالخطوط العريضة والأساسية لفكرة الفلسفة لا تُقرأ إلا حول التاريخ، فليس التاريخ مواربة وهمية، بناء على المهمة اللانهائية للعقل التي تتضمن تاريخاً، أي تحقيقاً تقديمياً، وهكذا تكون عودة التاريخ ملهماً ممتازاً لمعنى فو-تاريخي (Supra-historique)، كما يتأسس أفق المستقبل على اكتشاف الأصل والتأسيس البدئي بصورة نهائية بحيث يمكن معرفة الذات، وهذا استفادة من ديكرت قائد المعركة ضد الأحكام المسبقة، التي تحمل معاني الزيف والمواربة لا الأصالة وقطعية البداهة، الأمر الذي يحيل، ضرورة، إلى إلزام الالتزام بتجديد خوض هذه المعركة حتى يتم الحصول على المعنى "المطمور" (Enfuit) لأجل استحضاره ويكون، بالتالي، حاضراً، ويتم تعقل الوحدة الغائية للتاريخ، فمسألة فهم الذات لا تتحقق إلا إذا تحقق فهم الأجداد وسوابق الأجيال التي يتم تأسيسها بما هي

¹ Husserl (E) : La crise des sciences, § 73, P 302.

² Ricœur (P), ibid. P 33.

لحظات راهنة، إنه ما يطلق عليه تسمية "تحصيل¹
(Prise de conscience de soi).

إذا كان مفهوم القطعية يأخذ دلالة منطقية فإنه مرادفه هو الاكتمال، الذي يأخذ دلالة تاريخية، إذ يكون فيه العقل قطب التاريخ الغائي اللانهائي واستحضارا لـ "الإنسان الذي يحقق أقصى فهم للذات من جهة مسؤوليته عن وجوده الخاص" بما هو تجلّي للحقيقة القطعية وحمل الوجود إلى رتبة العقل القطعي، العقل الذي يجعل من الوجود ملكا له* من خلال حياة الإنسان الفاعلة، إن هذا العقل هو الذي يصنع إنسانيته، ومن هنا فإن القطعية هي معنى قسرية (Contrainte) المهمة الشاملة²، بما هي غائية علمية.

هكذا فإنّ أزمة أوروبا أزمة علمية بالدرجة الأولى ولكن يمكن حلّها إذ تصبح قابلة للفهم على بفهم خلفية "غائية التاريخ الأوروبي" عبر كشف الحجاب عنها في الصورة الفلسفية، شرط فهم أوروبا في النواة المركزية لماهيتها، ذلك أن إدراك الأزمة يتطلب بلورة "مفهوم أوروبا بما هي الغائية التاريخية لأهداف العقل اللامتناهية" أو بالأحرى كيف ينبثق العالم الأوروبي عن أفكار العقل، يعني عن روح الفلسفة، لينكشف بأنّ الأزمة في جوهرها ما هي إلا ذلك الفشل للعقلانية التي اتخذت طابع الخارجية والسطحية، أي "النزعة الموضوعية والنزعة الطبيعية"³.

¹ Ibid. P 34.

* لاشكّ أن هذه الفكرة تصرّح بمدى ديكارتية هوسرل بما هي دعوة لأن يكون الإنسان سيد الطبيعة والأشياء باستخدام العقل، إنها لغة "مقال في المنهج" إذ يركّز ديكارت بوضوح تام على قيمة العقل وقيمة سواده للأشياء.

² Ibid. P 40.

³ Voir : Husserl (E) : Annexe III, ibid. PP 382-383.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يمكن اعتبار فينومينولوجيا هوسرل ردًا عقليًا وتوجُّهاً للانتهائي في طريق المعقول نظراً لكونه، هوسرل، وُجِدَ في فترة زمنية تحتاج إلى من يستلم راية تبني مشروع أوروبا المعاصرة وتخليصها ممّا ورثته عن الحديثة منها، ولذا فإن جملة تصوّراته الفلسفية، الفينومينولوجية، تتمثّل في كونها تقف موقف المدافع الذي يخشى تفاقم الأزمة في تبنيّه لأكبر مشاريع الفكر الغربي: الفلسفتين الإغريقية والديكارتية.

يطرح بول ريكور سؤالاً تقييمياً عن نجاح هوسرل في تأسيس رؤية للتاريخ، فهل نجح هوسرل في تناول التاريخ بما هو موقف الأنا؟

ويرى، بول ريكور، بأن هوسرل يعتقد بأنه قد وُفّق في النقطة التي حيث أخفق فيها كل من ديكارت وهيوم، فالأول قد أدرك المثالية القصدية (Idéalisme intentionnel)، أي مثالية تتقوّم كل وجود آخر - حتى الشخص الآخر - "في" الأنا، غير أن التقوّم بالنسبة لها بما هو قصدية وحدسية وفي نفس الوقت تجاوز وانفجار، فمفهوم القصدية هو الذي يسمح في نهاية المطاف بتأسيس الإنسان على التاريخ والتاريخ على الوعي بحيث إنّ ادعاءه النهائي هو تبرير ترانساندانتالية حقيقية للتاريخ على أساس الذاتية الترانساندانتالية¹.

لقد قام هوسرل على الأقلّ بالإحاطة بالمشكل عموماً، من خلال البحث عن إمكانيات الخلاص من أنوية (Solipsisme) ديكارت التي قام هيوم بإعادة النظر فيها، بغاية تحصيل الطابع التاريخي للثقافة وبالتالي تحصيل السلطة الحقيقية في تشكيل الإنسان.

¹ Ricœur (P) :Husserl et le sens de l'histoire, ibid. P 56.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إنّ الغائية التي يبحث فيها هوسرل لم توجد فقد

متحقّق منذ عصر الإغريق ولكنها كانت تبحث عمّن يكتشفها، وهوسرل نفسه هو مكتشفها، بحيث يؤكّد بأنّ هناك علاقة روحية فيما بينهما، وهو في هذا المجال يشترك مع هيدغر إذ يقول بأنّ الفلسفة أوروبية وواحدة لم تتغيّر منذ سقراط.

يميّز هوسرل ثلاثة مستويات من التاريخية¹ (Historicité) من حيث إنها تتقوم، في معناها العام، ماهية الوجود الإنساني بما هو وجود تراثي وثقافي، إذ تتحقّق في المستوى الأوّل الأنماط الإمبريقية للإنسانيات بما هي مجتمعات وطنية ونهائية، بينما في المستوى الثاني توجد الإنسانية الأوروبية المتعلقة بالثقافة العلمية والفلسفية، التي ترتبط بإنسانية فو-وطنية موحّدة، بينما ينبغي تقوّم المستوى الثالث باسم تحوّل رفع الفلسفة إلى مقامات الفينومينولوجيا وبهذا تصبح الإنسانية واعية بتاريخيتها جديرة بتحقيق خلاصها من النزعتين، الطبيعية والموضوعية، اللتان تجسدان انحرافات العقلانية الحديثة، أصل الأزمة الأوروبية الراهنة وسببها.

هذا ما يحمل في معناه بأنّ التاريخ مرتبط بتعدّد التأسيس الهوسرلي لصور الثقافة، وفقا للمثاليات الثلاثة التالية: بحيث تكون التشكّلات الثقافية، على مستوى التراثية النهائية، مرتبطة بالواقع العالمي طالما كانت الذاتية هي نفسها إمبريقية تتحقّق معها أولى الصور المثلية للثقافة، بينما تتقوم الكلية الزمانية الصورة الثانية من صور الثقافة التي تمثل في أسمى تجلياتها في الماهيات المنطقية والرياضية، غير أنها أقلّ تأسيسا وتقوّمًا مقارنة مع الذاتية الترانساندانتالية التي هي أساس التصور الفينومينولوجي وما يقترحه هوسرل لتشكيل الصورة الأخيرة للعلم وبالتالي أساس العلوم كلها ومخرج الأزمة، إذ يتم فيه تأمل الذات الإنسانية التي لا تحصل وعيها بذاتها إلا بارتباطها بالتشكّلات الثقافية المنقوّمّة من قبل الذاتية الترانساندانتالية، وعند هذا الحدّ يمكن إدراك الذاتية الترانساندانتالية التي هي: الإنسانية الواعية بنفسها، التي تعي أبدية الحقيقة بما هي كلية زمانية وقيمة التراث في مقاماته العليا بما هي الحقيقة نفسها إذ يشترك جمع الفلاسفة والمفكرين فيها من دون

¹ Husserl (E): La crise des sciences européennes, ibid. appendice, XXVI, P 556.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

اختلاف ولا تناقض واعتراض لكونها تلمّ شملهم، بما هي وسيط يحقق هذا الجمع ويمنح الحقيقة طابعا كليّ الزمانية والموضوعية الواقعية، إنها اللغة الترانساندانتالية، الشرط الترانساندانتالي، التي تتقوم الموضوعية المثالية نفسها، التي تسمح بالتجسد التاريخي للحقيقة، إذ تعتبر شرطا ضروريا للبينذاتية، وهو ما يجعل منها العنصر الأساسي للتراثية اللانهائية للوعي في تجاوزها للروح الفردي المتناهي، وبهذا يمكن أن يكون تأمل الذات، تدبيرها وتحصيل الوعي بها من خلال عنصر اللغة فالإنسانية تحصلّ وعيها بذاتها، بما هي تجمع في اللغة¹.

اللغة الترانساندانتالية هي أداة تواصل الجمع الفينومينولوجي، حتى يتحقق الجمع التاريخي على أحسن صورة، فحياة العالم بما هو أفق، تفترض حياة الوعي بما هي حياة يقظة وانتباه لأفق الإنسانية المفتوح، الأمر الذي يسمح بوعي، حتى في أضيق النطاقات، كل أفراد الإنسانية إلى جانب وعي بمن ينتمون إلى الأفق الخارجي، لهذه الإنسانية، بوصفهم "آخرين" عبر علاقة "التطابق"، سواء الفعلية أو الممكنة، ما يؤدي إلى تبادل التفاهم في أشكال جمعية وبالتالي يتم تكوين مجتمعات عادية مؤسّسة بما هي نواة للتاريخ الجمعي الذي تجمعه اللغة بما هي وظيفة تمارس في تضاف مع وعي العالم بكلية الموضوعات المعبرّ والممكن التعبير عنها في وجوده وكيفياته.

هذا ما يجعل اللغة العامة انتماء لأفق الإنسانية وتحقق لممكن البشرية في صورته القبلية كونها جمع لغوي منفتح على اللانهائي الذي تتمثل اللغة وحدها في أنها وسيلته التي تسمح بعبء أفضل باستثناء غير الأسوياء والأطفال، ليكون بذلك أفق كل إنسان مرتقبا في النحن الذي يشكلّ جمعا قادرا على تبادل الأفكار من دون عوائق بحيث يتمكن كل شخص الحديث عن العالم المحيط لإنسانيته بما هو كائن موضوعي تتحقق فيه إمكانية تسمية الأشياء كلها باتفاق الجميع، ما يجعل اللغة المستعملة لغة للجميع، تعبر عن حاجات الجميع، وهكذا يكون العالم الموضوعي، سلفا، عالما للجميع، لأنه أفق كل شخص، حيث

¹ Voir : Husserl (E) : L'origine de la géométrie, tr : Derrida (J), ibid. PP 182-183.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

يُخَلَقُ تشابك وتداخل ما بين أفراد الإنسانية بموجب
والعالم المعبر عنه بها، إنها القصدية التضاييفية كل من: التاريخ، الإنسانية، اللغة والعالم¹.

بهذا تعتبر محاولات هوسرل في إعادة الاعتبار للعقل الغائي الديناميكي يتضمّن مرجعية اللّغة، فلا يمكن أن تصبح الإنسانية عقلانية إلا بكونها تمتلك لغة إلى جانب امتلاكها للغاية، فمن بين معاني اللّوغوس (Logos) العقل إلى جانب اللغة (الكلمة)، ذلك أن الصورة الجديدة للإنسان الفلسفي في أساسها صورة الإنسان الميتافيزيقي التي يراها دريدا في "نهايات الإنسان" إذ يوضح بأن الفينومينولوجيا الهوسرلية تهيأت للنزعة الإنسانية التي تتمثل في صورة الفكر الميتافيزيقي فـ"تحت سلطة المفاهيم المؤسسة للميتافيزيكا، التي أيقظها هوسرل، ذلك أن نقد النزعة الأنثروبولوجية الإمبريقية ليس سوى إثباتا للنزعة الإنسانية الترانساندانتالية"².

يفترض بأن تكون الفكرة الجديرة بتعميق في الآن معاً، التاريخ والذاتية فعلا قويا بما يكفي لصنع التاريخ وحميمي بما يكفي لتأسيس الإنسان داخليا وهي مهمة فلسفة الكوجيتو، الذاتية الترانساندانتالية، التي تعمل على تحقيق لقاء المعنى القبلي للتاريخ في اللانتهائي، الذي يحرر التاريخ من معانيه البعدية والقابلة للاستقراء، إذ تتحقّق فكرة الفلسفة بما هي معنى ومهمة.

يقوم التساؤل الأساسي على إمكانية التاريخ في تحقيق فكرة الفلسفة بما هي معنى ومهمّة، بحيث يفترض هذا السؤال سؤالا آخر، مرتبط بمدى قدرة وإمكانية هذه الفكرة بما هي مهمّة في تطوير تاريخ حقيقي، لأن التاريخ يصبح غير قابل للفهم إن لم يكن يتشكّل في وحدته القائمة على معنى واحد، كما أنه تاريخيته إن لم يتم تحقيق ذلك، فلو كانت وحدة التاريخ مدركة بصورة قوية فإن التاريخية لا تزال تصنع الصعوبة، وهو ما يتجلّى في مرات عديدة من "مجلد تاريخ الفلسفة" المتعلّق بـ "الأزمة II" الذي يتعاضى عن

¹ Voir : Husserl (E) : L'origine de la géométrie, tr : Derrida (J), ibid. PP 182-183.

² Derrida (J) : Les fins de l'homme, in : Marges de la philosophie, les éditions minuit, Coll critique, Paris, 1972.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

الصورة النظامية للإشكالية الفردية لكل فيلسوف

"الحقيقي"، المشكل "الخفي" سواء تعلّق الأمر بديكارت، هيوم، كانط... بحيث يبقى نوعا من التاريخ المنسي المرتبط بالإلمام بكلّ مشاهد الفيلسوف التي ليست مستعدة لهذه القراءة التي توحد التاريخ ومن هنا فقد تناسى هوسرل الإجابة عن السؤال الذي يختص بمدى فاعليته الذاتية هو بما هو فيلسوف في تفعيل التاريخ، تأويله، وبالتالي مدى أهمية وإمكانية اعتبار الطابع الفردي للفيلسوف نفسه بما هو ضروري للتاريخ، ومهمّ بقدر أهمية عقلانية التاريخ التي ينتمي إليها فهم الفيلسوف نفسه، وهي الفكرة التي تؤدي إلى ضرورة الاعتراف بالذات قبل كلّ شيء، في إطار نوع من المعركة الفردية بين الفيلسوف والتاريخ، وهو ما يجعل التاريخ متقطّعا، نظرا لوجود الكائنات الفردية في انتظامها لأنساقها الفكرية وتوجّهها نحو مهمة نهائية، ومستمرّا في الوقت نفسه، نظرا لكونه المهمة الجمعية والمشاركة اللانهائية التي تجعل مساعيها في توجّه نحو المعقول، وذلكم هو وجه المفارقة.

هذه المفارقة التي يبني عليها التاريخ بإمكانها أن تكون بصورة مخالفة، حتى لقراءة هوسرل نفسها، فمخاطرة ردّ الفلسفات إلى فلسفة واحدة، وهو ما مارسه هوسرل في تاريخ الفلسفة، هو مخاطرة في حصر الفلسفات كلّها في تأويل فلسفة أخيرة يكون لزاما على الإنسانية استيعابها، والالتزام بها، ومن ثمّة يكون واجبا عليها التقيّد بها في توجيه حركة التاريخ نحو إشكالاتها الخاصة والمشاركة ما بين فلاسفة التاريخ في تأكيدهم على "الذات" التي "تحدث" بما هي قدوم من جهة، وعلى فردية الكائنات المنبثقة من "التأمّل الفلسفي" من جهة أخرى، الأمر الذي تهتم به كلّ من فلسفتي هيغل وليون برانشفيغ.

هذه صعوبة أكبر مما هو متوقّع، فمفارقة التاريخ الخفي هي مفارقة الحقيقة، ولو أن مفكّرا ما ربط القيم بمحاولاته الخاصة فإنّه سيكون، حتما، مدّعيا لحقائق ليس هو نفسه معيارا لها، ولهذا فعليه انتظار معرفتها من الآخرين علّ وعسى أن يحققها التاريخ.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

بالرغم من عدم رضا هوسرل بالاشتغ

الهرمينوطيقي إلا أنه قد وجد نفسه غارقاً فيها، نظر لاعتقاده بان الهرمينوطيقا، في الأول والأخير، نزعة تاريخانية، نسبية، ودليل ذلك مواجهته "الصارمة" في مرحلة الفلسفة بما هي علم (1911)، وديلتاي خير نموذج على ذلك، ولكن في الوقت نفسه، لم يتمكن هوسرل من أن يمنع نفسه من الخوض في هذه المسائل خصوصاً مع تلميذه ومساعدته، هيدغر، بحيث يكشف ريكور في عمله الموسوم بـ "الفيينومينولوجيا والهرمينوطيقا" ضمن أثر "من النص إلى الفعل"¹، عن المعنى الماورائي الذي تقصده جملة من المفاهيم التي طالما استخدمها هوسرل، والمتمثلة في *Auslegung* و *Deutung* إذ تحيل مباشر في اللغة الألمانية إلى معنى الدلالة والمعنى*، فالوصول إلى الظاهرة نفسها في إطار مسيرة تاريخية، أي تكوينية، من البحث ونحو الشيء نفسه يجعل من المرور بجملة التأويلات المختلفة مسألة لا مفرّ منها، غير أنه كان يحاول تجاهلها بالرغم من أنها تفرض نفسها، وأكبر دليل على ذلك أنه يدعو إلى عدم إعطاء أية أهمية للمشاهد أو الإظلالات وهو المفهوم الذي قد يجعل الاشتغال بالمعنى، التأويل الهرمينوطيقي، مسألة أكثر أصالة من المعنى الأصلي وهذا من خلال المفهوم الألماني *Abschattungen*، ذلك أنه ولأجل بلوغ الماهية ينبغي التعرّيج على المشاهد والإظلالات ومن هذا الباب فإن التأويل الهرمينوطيقي، حتى وإن كانت دلالاته بعيدية في مقابل القبلي الذي يبحث عنه هوسرل، إلا أنه ضروري المرور به ولا شكّ بالتالي من أنه يؤثّر على تحصيل معنى الماهية الأصلية والظاهرة نفسها، وفي هذه الحالة تكون الأهمية كلّها لمفهوم التاريخية بالمعنى نفسه الذي أبدعه وأسس هوسرل وأطلق عليه حدّ "الترسّب"، فالمعنى لا يخرج عن أن يتأثر بجروحات الزّمان والأيام التي تنقش رسوماتها عليه، علماً أن التأويلات القصديّة هذه هي التي يمكن، من خلال المرور بها، التوصل إلى الماهية الأصلية التي هي، في حقيقة الأمر، بما هي التأويل الأكثر حميمية وأكثر محايدة للشيء، أو، بصورة أخرى، أول التأويلات وآخرها، فالفيينومينولوجيا بما هي سؤال المعنى هي، قبل كلّ شيء، سؤال

¹ أنظر: ريكور (ب): من النص إلى الفعل، نفسه، ص ص 31-57.

* وهو ما اشتغل عليه هوسرل بصورة واضحة في بداياته الفيينومينولوجية، أنظر الفصل الأول من هذا العمل، وبالأخصّ المبحث الثاني.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

التأويل أيضا وما التعبير عن الأشياء نفسها إلا معاذ

وإن كانت اللغة المستخدمة أكثر اللغات نقاوة وصفاء، وحتى وإن كان الشيء المعطى، في حضوره المطلق، مائل في عينيته، بلحمها وعظمها، ولكن أن يعطى هذا الشيء معناه الحميمي فإن هذا الأخير لا يوجد إلا في الشيء نفسه وتبقى اللغة أداة نسبية في تبليغ هذه الحميمية وتوصيل الوعي بهذه المحايثة.

إن تقوم المعنى، بعد إجراء الرد، يعني في جميع الأحوال العمل على توليده وانبثاقه، بحيث يكون الموضوع الترانساندانتالي هو ما يبدع المعنى، ولكن السؤال الذي لا بد من طرحه في هذا المقام هو أنه في حال ما إذا كان الحدس نفسه المنبع أول والأخير للمعنى، وبأنه حتى يتم التوصل إلى هذا المنبع الأخير لا بد من السير مسيرة تكوينية وتاريخية، فإن هذا الحدس وإن لم يكن فكرة إلهية¹ ولم يكن مخلوقا من عدم، فما منبع الحدس بما هو "انبثاق للمعنى" إن لم يكن إمكانية هرمينوطيقية؟ تعتبر مساهمة هوسرل في الهرمينوطيقا كبيرة إلى حد أنه لم يقم "برد المعنى إلى الاتجاه القصدي للموضوع الذي ليس عليه سوى المساهمة في تكوين المعنى الذي يولد معه حيث يبقى الأنا داخلا في حوار مع معنى لم يحدث وأن تملكه مطلقا"² هذا الأنا الذي ليس وحده منبعا للمعنى وإنما يشاركه في ذلك، وبعد إحداث المنعطف، أو الرد، البيذاتي، أفق أكثر رحابة في نظرا لأنه يحدث نوع من الامتداد في انبساط عالم الحياة الذي هو المنبع الأول للمعنى بما يحويه، أي رغبة منه في التوجه نحو الأفق اللانهائي الذي هو في الوقت نفسه توجه نحو الأفق الهرمينوطيقي الذي يخلص التاريخ نفسه من إمكانية الانفجار النهائي للأنا القصدي.

¹ Voir : Dastur (F) : In : La philosophie allemande de Kant à Heidegger, ibid. P 273.

² غراندان (ج): المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: مهيل (ع)، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص 60.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إنّ الفينومينولوجيا نفسها كانت تقصد شيئاً

منعطف داخلي على سبيل الانتقال من الفينومينولوجيا الستاتيكية إلى التكوينية كما الانتقال من الفينومينولوجيا الإيغولوجية نحو الترانساندانتالية منها إضافة إلى مضاعفة الرّدود والإجراءات المنجزة من طرفها، وهو ما يعني أنّ كلّ من هذه الفينومينولوجيات نُسخُ ناسخة لسابقتها مهما كانت قيمتها بالنسبة لها، ولعلّ الدليل، الواقعي فلسفياً وعملياً، على هذا أنّ الفينومينولوجيا الهوسرلية هي أمّ الفلسفات التأويلية بالمعنى الهرمينوطيقي، كما يعتبر هوسرل هو الأب الروحي لكلّ من: هيدغر، غادامير، ريكور ودريدا، فكلّ هؤلاء وغيرهم لا تخلوا أعمالهم من العودة إلى هوسرل وفلسفته "الصارمة"، ذلك أنه، في الوقت نفسه الذي كانت الفينومينولوجيا تريد أن تكون الفلسفة أمّا للعلوم وفقاً للتصوّر الإغريقي صارت هي نفسها أمّا للفلسفات التأويلية وأقفا لها ولتجاوزها في الآن معاً، فهذه الأسماء كلها متمرّسة في الفينومينولوجيا ولكن كلّ على طريقته، إذ هناك الأنطولوجية منها والتاريخية والإبستيمولوجية والتفكيكية اللغوية، هذا إلى جانب أنّ مجمل الاشتغالات الهوسرلية نفسها كانت عبارة عن مقدّمات "من أجل" * و"فقط" "من أجل" لا "في" فينومينولوجيا محضة أو ترانساندانتالية، وهو ما يعني بأنّ هذه الـ"من أجل" تبقى مجرد حلم قد يتحقّق وقد لا يتحقّق أو قد ينعطف نحو وجهات أخرى، وهو ما تمّ الاصطلاح عليه بالمنعطفات الفينومينولوجية، فما أنجزه هوسرل نفسه ليس بعمل نهائي وإنما يحتاج إلى التكميل ولن يكون هذا التكميل، على الأرجح، إلا كذلك، ولعلّ أكبر أمانة على هذا التوجّه نحو التأويل الهرمينوطيقي عودة هوسرل إلى مفاهيم ديلتاي وفلسفته المتعلقة بـ "الحياة"، إنّهُ المفهوم المفتاحي لفلسفة التأويل الهرمينوطيقي.

* تحضر هذه الـ"من أجل" في الكثير من عناوين الأبحاث الفينومينولوجية إذ تحمل دلالة القصدية من جهة ولكن في الوقت نفسه تحمل دلالة التوجّه نحو حلم يأمل صاحبه أن يحقّقه وهو غير متأكّد من ذلك نظراً لصعوبة المهمة ومثاليته في الوقت نفسه، فهذه الـ"من أجل" هي التي تفتح النطاق والأفق أمام تمرّد العديد من معاصري هوسرل وتلامذته، الذين ترك لهم الحرية، قبل المتأخرين عنه.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

إنّ مجرد محاولة البحث جيّدا في معنى القم

التقاليد الهرمينوطيقية، رغم أنّ هوسرل لا يصرّح به، ومن بين معانيها "معنى نص معين"، "جملة ما" و"معنى يكون معطى إما بشكل مباشر داخل النص أو يستخلص من بين السطور" من باب "العودة إلى الأشياء نفسها"، فالبحث في المقاصد أجدر بأن يكون "تأصيلا للتأويل" الذي يعمل على توليد وانبجاس "الواقعي من الوعي"، فالبحث عن المعنى الكامن فيما وراء الأشياء بل وفيها هو اشتغال أصيل عن المعنى يقصد تأسيس فلسفة هرمينوطيقية بامتياز، وبهذا تكون نهاية الحلم "الفلسفة بما هي علم، علم حدّي (Sérieuse)، صارم وصارم قطعيا: لقد انتهى هذا الحلم"¹.

¹ Husserl (E) : Appendice XXVIII au § 73, in : La crise des sciences, ibid. P 563.

قائمة المصادر باللغة العربية:

1. هوسرل (إ): أزمة العلوم الأوروبية والفيونومينولوجيا الترانساندانتالية، ترجمة: المصدّق إسماعيل، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
2. هوسرل (إ): (محاضرة فيينا) أزمة البشرية الأوروبية والفلسفة، في: أزمة العلوم الأوروبية والفيونومينولوجيا الترانساندانتالية، ترجمة: المصدّق إسماعيل، في هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفيونومينولوجيا الترانساندانتالية، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
3. هوسرل (إ): أفكار، III، في المصدّق (إ): هوسرل وأزمة الثقافة، مجلة مدارات فلسفية، العدد1، المغرب.
4. هوسرل (إ): المحاضرة الافتتاحية في فرايبورغ (1917) (الفيونومينولوجيا الخالصة)، في: عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهيرومينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير)، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 2003.
5. هوسرل (إ): النص رقم 32، الغائية في تاريخ الفلسفة، في: أزمة العلوم الأوروبية والفيونومينولوجيا الترانساندانتالية، ترجمة: إسماعيل المصدّق، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
6. هوسرل (إ): فكرة الفيونومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.
7. هوسرل (إ): محاضرات براغ، (السيكولوجيا وأزمة العلم الأوروبي) نص رقم 10، في: أزمة العلوم الأوروبية والفيونومينولوجيا الترانساندانتالية، في: أزمة العلوم الأوروبية والفيونومينولوجيا الترانساندانتالية، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.

المصادر باللغة الفرنسية:

1. Husserl (E) : Sur le concept de nombre, analyses psychologiques, in : Philosophie de l'arithmétique, traduction, notes, remarques et indes par : Jaques English, 2eme édition, Coll Epiméthée, P.U.F, Paris, 1992.
2. Husserl (E) : Philosophie de l'arithmétique, traduction, notes, remarques et indes par : Jaques English, 2^{ème} édition, Coll Epiméthée, P.U.F, Paris, 1992.
3. Husserl (E) : Recherches logiques, (Prolégomènes à la logique pure), T1, traduit de l'allemand par : Hubert ELIE, Arion KELKEL et René SCHERER, 5eme édition, Coll :Epiméthée , P.U.F, Paris, 2002.
4. Husserl (E) : Recherches logiques I, T2, Recherche pour phénoménologie la théorie de la connaissance, traduit de l'allemand par : Hubert ELIE, Arion KELKEL et René SCHERER, 4eme édition, Coll Epiméthée, P.U.F, Paris, 2005.
5. Husserl (E) : Recherches logiques II,T2, Recherche pour la théorie de la connaissance, , traduit de l'allemand par : Hubert ELIE, Arion KELKEL et René SCHERER, 4eme édition, Coll Epiméthée, P.U.F, Paris, 2005.
6. Husserl (E) : Recherches logiques V,T2, Recherche pour la théorie de la connaissance, , traduit de l'allemand par : Hubert ELIE, Arion KELKEL et René SCHERER, 4eme édition, Coll Epiméthée , P.U.F, Paris, 2005.
7. Husserl (E) : Recherches logiques VI, T3, Eléments d'une élucidation phénoménologique de connaissance, traduit de l'allemand par : Hubert ELIE, Arion KELKEL et René SCHERER, 4eme édition, Coll Epiméthée , P.U.F, Paris, 2005.
8. Husserl (E) : Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Traduit de l'allemand par : Henri Dussort, Préface de Gérard Granel, P.U.F. Paris, 1964.
9. Husserl (E) : L'idée de la phénoménologie, traduit de l'allemand par : Alexandre Lowit, 5^{ème} édition, P.U.F, Paris, 1993.
10. Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité I, Traduction, Introduction, Postface et Index par : Natalie Depraz, Coll : Epiméthée, P.U.F, Paris, 2001.

ur l'intersubjectivité II, Traduction,
x par : Natalie Depraz, Coll : Epiméthée,

P.U.F, Paris, 2001.

12. Husserl (E) : La philosophie comme science rigoureuse, traduit de l'allemand et présenté par : Marc B. De Launey, 1^{ère} édition, P.U.F, Paris, 1989.

13. Husserl (E) : Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques I (Introduction générale a la phénoménologie pur), traduction de : Paul Ricœur, Gallimard, Paris, 1950.

14. Husserl (E) : Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Traduction, Indication, Notes, Remarques et Index par Jaques Englisch, 1^{ère} édition, Coll : Epiméthée, P.U.F, Paris, 1991.

15. Husserl (E) : Sur le renouveau (cinq article), traduit et présenté par : Laurent Joumier, J.Vrin, Paris, 2005.

16. Husserl (E) : Philosophie première I (Histoire critique des idées), Traduction : Arion L.Kelkel, 2^{ème} édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1990.

17. Husserl (E) : Philosophie première II (Théorie de la réduction phénoménologique), Traduction : Arion L.Kelkel, 2^{ème} édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1990.

18. Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, Traduction de : Suzanne Bachelard, 2^{ème} édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1965.

19. Husserl (E) : Méditations cartésiennes (Introduction à la phénoménologie), traduit par : Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1996.

20. Husserl (E) : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand et préfacé par : Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976.

21. Husserl (E) : L'origine de la géométrie, tr : Derrida L'Origine de la géométrie, 1^{er} édition, Coll Essais philosophiques, P.U.F, Paris, 1962.

22. Husserl (E) : Annexe III, La crise de l'humanité européenne et la philosophie, in : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand et préfacé par : Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976.

science et jugement (Recherches en vue
(Recherche), traduction de l'allemand: Souche-
Dagues (D), 3^{ème} édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 2000.

24. Husserl (E) : Briefwechsel, Husserliana Dokumente, t III,
Vol 1, in : Dastur (F) : Husserl, Dés mathématiques à l'histoire.

المراجع باللغة العربية:

1. الزاهي (ف): النص والجسد والتأويل، (ب ط)، إفريقيا الشرق، المغرب،
2003.
2. العيادي (ع): مقدمة، في: ميرلوبونتي (م): المرئي واللامرئي، ترجمة وتقديم:
عبد العزيز العيادي.
3. الفريوي (ع.ح): مارتن هايدغر (نقد العقل الميتافيزيقي، قراءة أنطولوجية
للتراث الغربي)، ط1، دار الفارابي، لبنان، 2008.
4. المصدّق (إ): مقدمة المترجم ، في: هوسرل (إ): أزمة العلوم الأوروبية
والفينومينولوجيا الترانساندانتالية، ط1، بيروت، 2008.
6. إنقرّو (ف): هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، (ب، ط)، دار الجنوب، (ب ب)،
2000.
7. إنقرّو (ف): هوسرل ومعاصروه (من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم)،
ط1، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2006.
8. خوري (أ): مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر،
لبنان، 1984.
9. دريدا (ج): الصوت والظاهرة (مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا
هوسرل)، ترجمة: إنقرّو فتحي، ط1، المركز العربي الثقافي، بيروت، 2005.
10. رافع محمد (س): الفينومينولوجيا عند هوسرل، دراسة نقدية في التجديد
الفلسفي المعاصر، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1991.

11. ريكور (ب): الزمان والسرد، ج3، (الز.
مراجعة: جورج زيناتي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، 2006.
12. ريكور (ب): الزمان والسرد، ترجمة: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة:
جورج زيناتي، ج1، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.
13. ريكور (ب): من النص إلى الفعل (أبحاث التأويل)، ترجمة: برادة محمد
وحسان بورقية، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (ب، ب)، 2001.
14. ريكور (بول): الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي،
ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.
15. ريكور (بول): نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد
الغانمي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003.
16. زيناتي (ج): رحلات داخل الفلسفة، دار المنتخب العربي، ط1، توزيع
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1993.
17. زيناتي (ج): مقدمة المترجم: في: الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق:
جورج زيناتي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.
18. عبد السلام (ص): الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ط1، منشأة المعارف،
الاسكندرية، 2000.
19. غراندان (ج): المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: مهيبيل
(ع)، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.
20. غادامير (هـ.ج): الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)،
ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتورة، ط1، دار أويا، ليبيا،
2007.
21. مرلوبونتي (م): المرئي واللامرئي، ترجمة وتقديم: عبد العزيز العيادي، ط1،
نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
22. مصطفى (ع): فهم الفهم (مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من
أفلاطون إلى جادامير)، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 2003.

23. اسماعيل حسين (ن): تقديم لـ: هوسرل

الظاهرية)، (ب ط)، دار المعارف، مصر، 1970.

24. هيدغر (م): التقنية-الحقيقة-الوجود، ترجمة: عبد الهادي مفتاح، مراجعة:

محمد سبيلا، ط1، المركز الثقافي العربي، 1995.

25. هيدغر (م): أصل العمل الفني، ترجمة: أبو العيد دودو، ط1، منشورات

الاختلاف، الجزائر، 2001.

26. هيوسلقرمان (ج): نصيات (بين الهرمينوطيقا والتفكيكية)، ترجمة: حسن

ناظم وعلى حاكم صالح، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002.

المراجع باللغة الفرنسية:

1. Augustin (S) : Les confessions, Traduction, préface et notes par : Joseph Trabucco, Flammarion, Paris, 1964.

2. Begout (B) : Edmund Husserl, in : Introduction à la phénoménologie, sous la direction de : Philippe Cabestan, Paris, 2003.

3. Bernet (R) : La vie du sujet, (Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie), 1^{ère} édition, Coll : Épiméthée, P.U.F, Paris, 1994.

4. Biemiel (W) : Introduction à "la philosophie comme prise de conscience de l'humanité", Deucalion, Vérité et Liberté, 1950.

5. Chenet (F) : Le temps (temps cosmique, temps vécue), édition Armand Colin, 2000, Paris.

6. Courtine (J.F) : Heidegger et la phénoménologie, J.Vrin, Pris, 1990.

7. Dastur (F) : Dire le temps (Esquisse d'une chrono-logi phénoménologique), Encre marine, 1994.

8. Dastur (F) : Husserl, Dès mathématiques à l'histoire, 2eme édition, Coll : Philosophie, P.U.F, Paris, 1999.

9. Depraz (N) : Introduction, In : Husserl (E) : Sur l'intersubjectivité I, Traduction, Introduction, Postface et Index par : Natalie Depraz, Coll : Epiméthée, P.U.F, Paris.

- conscience (Approches croisées, des intuitives) , édition : Armand Colin, Paris, 2001.
11. Derrida (J) : Marges de la philosophie, les éditions minuit, Coll critique, Paris, 1972.
 12. Derrida (J) : Genèse et structure et la phénoménologie, In : L'écriture et la différence, Editions du Seuil, Coll :Tel Quel, Paris, 1967.
 13. Derrida (J) : Introduction, in : Husserl (E) : L'Origine de la géométrie, Coll Essais philosophiques, 1^{er} édition, P.U.F, Paris, 1962.
 14. Derrida (J) : Le problème de la genèse dans la philosophe de Husserl, 1^{ère} édition, Coll : Epiméthée, P.U.F, Prs, 1990.
 15. Dilthey (W) : Critique de la raison historique (Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes), présentation, traduction et notes par : Sylvie Mesure, éditions du CERF, Paris, 1992.
 16. Englisch (J) : Le vocabulaire de Husserl, ellipses, Coll : vocabulaire de..., Paris, 2002.
 17. Frank (D) : Chair et corps : Sur la phénoménologie de Husserl, Editions de Minuit, Paris, 1981.
 18. Gens (J.C) : La pensée herméneutique de Dilthey (Entre néokantisme phénoménologie), Coll : Opuscule, P.U. S, 2002.
 19. Gérard (V) : La Krisis, Husserl, ellipses, Coll philo-œuvres, Paris, 1999.
 20. Greisch (J): La Buisson ardent et les lumières de la raison (L'invention de la philosophie de la religion), T II, les approches phénoménologiques et analytiques, Les éditions du CERF, Paris, 2002.
 21. Guirao (J.M) : Postface, in : Husserl : La crise de l'humanité européenne et la philosophie, Aubier Montagne, Paris, 1977.
 22. Hegel (G.W.F) : La raison dans l'histoire, (Introduction à la philosophie de l'histoire), traduction nouvelle, introduction et notes :Kostas papaioannou, Union Générale d'éditions, Paris, 1965.
 23. Hegel (G.W.F) : Leçons sur la philosophie de l'histoire, Tome1 : Introduction : système et histoire de la philosophie, traduit de l'allemand par : J.Gibelin, Gallimard, Paris, 1954.
 24. Heidegger (M) : Être et temps, traduit par : François Vezin, Coll : Bibliothèque de la philosophie, Gallimard, Paris, 1986.

origine de l'œuvre d'art, in : Chemins qui
rd, Paris, 1962.

26. Heidegger (M) : Questions I, traduit de l'allemand par :
Henry corbin, Roger Munier, Alphonse de Waelhens, Walter Biemel
Gérard Granel, André Préeau, Gallimard, Paris, 1968.

27. Heidegger (M) : Question IV, traduit de l'allemand par : Jean
Beaufret, François Fédier, Jean Lauxerois et Claude Roëls, Gallimard,
Paris, 1976.

28. Henry (M) : De la phénoménologie, T1 (Phénoménologie de
la vie), Coll : Epiméthée, P.U.F, Paris, 2003.

29. Introduction à "la philosophie comme prise de conscience de
l'humanité" , Deucalion, Vérité et Liberté, 1950.

30. Kelkel (L) et Schérer (R) : Husserl , sa vie, son œuvre avec
un exposé de sa philosophie, 1^{er} édition, Coll : Philosophie, P.U.F,
Paris, 1964.

31. Kelkel (A.L), Avant propos, In : Husserl (E) : philosophie
première II, in : Husserl (E) : philosophie première II (Théorie de la
réduction phénoménologique), Traduction : Arion L.Kelkel, 2^{ème}
édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1990.

32. La philosophie allemande de Kant à Heidegger , sous la
direction de : Dominique Floscheid, Coll Premier Cycle, P.U.F, Paris.

33. Levinas (E) : En découvrant l'existence avec Husserl et
Heidegger, 3eme édition corrigée, J, Vrin, Paris, 2001.

34. Lévinas (E) : Entre nous (Essais sur le penser-à-l'autre),
Grasset, 1991.

35. Levinas (E) : Le temps et l'autre, , 4^{ème} édition, P.U.F, Paris.

36. Lyotard (J.F) : La phénoménologie, 4^{ème} édition, P.U.F,
Paris, 1961.

37. Marion (J.L) : Réduction et donation, (Recherches sur
Husserl, Heidegger et la phénoménologie), P.U.F, Coll : Epiméthée,
Paris.

38. Montavont (A) : De la passivité dans la phénoménologie de
Husserl, P.U.F, Coll : Epiméthée, 1^{ère} édition, 1999, Paris.

39. Nietzsche (F.W) : Ainsi parlait Zarathoustra, et : Gai savoir,
in : Œuvres, traduit de l'allemand par : Daniel Halévy et Robert
Dreyfus, traduction révisée par : Jaques le rider, éditions : Robert
Laffont, Paris.

Seconde considération intempestive,
tion Flammarion, Paris, 1988.

41. Patocka (J) : Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire, Traduit du tchèque par Erika Abramias, Préface de Paul Ricœur, Postface par Roman Jakobson, Editions Verdier, France, 1999.

42. Renaud (B) : Introduction à la philosophie de Husserl, 1^{ère} édition, Les éditions de la transparence, 2004.

43. Ricœur (P) : Husserl et le sens de l'histoire, In : A L'école de la phénoménologie, librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1986.

44. Ricœur (P) : L'originaire et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl, In : A L'école de la phénoménologie, librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1986.

45. Ricœur (P) : Temps et recit, T1, L'intrigue et le récit historique, Coll Points, Edition Seuil, Paris.

46. Ricœur (P) : Temps et récit, T1, L'intrigue et le récit historique, Coll Points, Edition Seuil, Paris, 1991.

47. Taminiaux (J) : d'une idée de la phénoménologie à l'autre, in : Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger, Million, Grenoble, 1989.

المجلات:

1. الفكر العربي المعاصر ، العدد 141/140، مركز الإنماء القومي، ، بيروت،

ربيع / صيف 2007.

2. فكر ونقد، العدد 4 ديسمبر/ السنة الأولى، الرباط، 1997.

3. مجلة مدارات فلسفية، العدد 1، المغرب.

4. مجلة مدارات فلسفية، العدد 4، المغرب.

القواميس والمعاجم بالعربية والفرنسية:

1. بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.
2. Foulquier (P) : Dictionnaire de la langue philosophique, 6^{ème}, P.U.F, Paris, 1992.
3. La philosophie de A à Z, sous la direction de : Laurence Hansen-Love, édition Hatier, Paris, 2007.

<u>ألمانية</u>	<u>فرنسية</u>	<u>عربية</u>
		(أ).
<i>Leistung</i>	Opération	إجراء
<i>Differenz</i>	Différence	اختلاف
<i>Erfassung</i>	Saisie	أخذ
<i>Rückgang</i>	Récession	ارتداد
<i>Krisis</i>	Crise	أزمة
<i>Fundament</i>	Fondement	أساس
<i>Antizipation</i>	Anticipation	استباق
<i>Gegenwärtigung</i>	Présentification	استحضار
<i>Induktion</i>	Induction	استقراء
<i>Deduktion</i>	Déduction	استنباط/استنتاج
<i>Hinweis</i>	Indication	إشارة
<i>Echtheit</i>	Authenticité	أصالة
<i>Eigenheitlichkeit</i>	Authenticité	أصالة
<i>Ursprung</i>	Origine	أصل
<i>Reforme</i>	Réforme	إصلاح
<i>Ursprünglichkeit</i>	Originarité	أصلية

* تمّ الاعتماد في إنجاز هذا الكشف الاصطلاحي على الملحق الذي أنجزه كلّ من الباحثان التونسي "إنقرّو فتحي" من كتاب كتابه "هوسرل و استئناف الميتافيزيقا" و المغربي "المصدّق إسماعيل" في ملحق لكتاب هوسرل "أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترانساندانتالية" إلى جانب بعض العناوين الأخرى كـ: "الصوت و الظاهرة" لدريدا و فكرة الفينومينولوجيا" لهوسرل اللذين ترجمهما الباحث التونسي سابق الذكر.

	Thèse	أطروحة
<i>Reaktivierung</i>	Réactivation	إعادة-تفعيل/تنشيط
<i>Horizont</i>	Horizon	أفق
<i>Fülle</i>	Plénitude	امتلاء
<i>Idealisierung</i>	Idéalisation	أمثلة
<i>Ideation</i>	Idéation	أمثلة
<i>Möglichkeit</i>	Possibilité	إمكان
<i>Potentialität</i>	Potentialité	إمكان
<i>Ich denke</i>	Je pense	أنا أفكر
<i>Ich/Ego</i>	Je/Ego	أنا
<i>Erzeugung</i>	Production	إنتاج
<i>Mensch</i>	Homme	إنسان
<i>Humanität</i>	Humanisme	إنسانية
<i>Menschenheit</i>	Humanité	إنسانية
<i>Ontologie/Seinslehre</i>	Ontologie	أنطولوجيا
<i>Passivität</i>	Passivité	انفعالية/انفعال
<i>Epochè</i>	Epochè	إيبوخي/تعليق
<i>Ethik</i>	Ethique	إيتيقا
<i>Klärung</i>	Clarification	إيضاح/توضيح
<i>Egologie</i>	Egologie	إيغولوجيا/علم الأنا
		(ب).
<i>Anfänger</i>	Commencent	بادئ
<i>Anfang</i>	Commencement	بدء
<i>Urevidenz</i>	Evidence originaire	بداهة أصلية
<i>Einsicht</i>	Evidence	بداهة

	Evidence	بداهة
<i>Moment</i>	Moment	برهة
<i>Itersubjektivität</i>	Intersubjectivité	بينذاتية
		(ت).
<i>Geschichte</i>	Histoire	تاريخ
<i>Historie</i>	Histoire	تأريخ
<i>Historismus</i>	Historicisme	تاريخانية
<i>Geschichtlichkeit</i>	Historicité	تاريخية
<i>Begründung</i>	Fondation	تأسيس
<i>Fundierung</i>	Fondation	تأسيس
<i>Rückbesinnung</i>	Méditation-en-retour	تأمل ارتدادي
<i>Besinnung</i>	Méditation	تأمل
<i>Meditation</i>	Méditation	تأمل
<i>Iterprätation</i>	Interprétation	تأويل
<i>Rechtfertigung</i>	Justification	تبرير
<i>Motivation</i>	Motivation	تبرير/دفع
<i>Radikalisierung</i>	Radicalisation	تجذير
<i>Urerfahrung</i>	Expérience originaire	تجربة أصلية
<i>Erfahrung</i>	Expérience	تجربة
<i>Empirie</i>	Empirie	تجريبية
<i>Abstraktion</i>	Abstraction	تجريد
<i>Erscheinung</i>	Apparition	تجلي
<i>Bestimmung</i>	Détermination	تحديد
<i>Analysis</i>	Analyse	تحليل
<i>Neutralisierung</i>	Neutralisation	تحبيد

	Tradition	تراث/تقليد
<i>Transzendental</i>	Transcendantale	ترانساندانتالي/متعالي
<i>Transzendentalismus</i>	Transcendentalisme	ترانساندانتاليزم
<i>Sedimentierung</i>	Sédimentation	ترسب
<i>Synthesis</i>	Synthèse	تركيب/تأليف/توليف
<i>Konfiguration</i>	Configuration	تشكل
<i>Bildung</i>	Formation	تشكيل
<i>Korrelation</i>	Corrélation	تضاييف
<i>Sukzession</i>	Succession	تعاقب
<i>Definition</i>	Définition	تعريف
<i>Generalisierung</i>	Généralisation	تعميم
<i>Erklärung</i>	Explication	تفسير
<i>Reflexion</i>	Réflexion	تفكر
<i>Denken</i>	Pensée	تفكير
<i>Philosophieren</i>	Philosopher	تفلسف
<i>Darstellung</i>	Présentation	تقديم
<i>Konstitution</i>	Constitution	تقوم
<i>Iteration</i>	Itération	تكرار
<i>Genesis</i>	Genèse	تكوين
<i>Spontaneität</i>	Spontanéité	تلقائية
<i>Ähnlichkeit</i>	Ressemblance	تماثل/تشابه
<i>Endlichkeit</i>	Finitude	تناهي
<i>Kommunikation</i>	Communication	تواصل
<i>Thema</i>	Thème	تيمة/مضمون

<i>Kultur</i>	Culture	(ث). ثقافة
<i>Körper</i>	Corps	(ج). جسد
<i>Gemeinschaft</i>	Communauté	جمع
<i>Region</i>	Région	جهة
<i>Substanz</i>	Substance	جوهر
<i>Gegenwart</i>	Présent	(ح). حاضر
<i>Ereignis</i>	Evènement	حدث
<i>Faktum</i>	Fait	حدث
<i>Faktizität</i>	Facticité	حدثية
<i>Tatsächlichkeit</i>	Factualité	حدثية
<i>Intuition</i>	Intuition	حدس
<i>Empifindung</i>	Sensation	حس
<i>Arithmetik</i>	Arithmétique	حساب
<i>Sinnlichkeit</i>	Sensibilité	حساسية
<i>Prädikation</i>	Prédication	حضور
<i>Gegenwärtigkeit</i>	Présence	حضور/مثول
<i>Leben</i>	Vie	حياة
<i>Neutralität</i>	Neutralité	حياد
<i>Eigenheit</i>	Propriété	(خ). خصوصية

<i>Innerlichkeit</i>	Intériorité	داخلية
<i>Exaktheit</i>	Exactitude	دقة
<i>Bedueutung</i>	Signification	دلالة
.(د)		
<i>Subjekt</i>	Sujet	ذات
<i>Subjektivität</i>	Subjectivité	ذاتية
<i>Erinnerung</i>	Souvenir	ذكر
.(ر)		
<i>Anschauung</i>	Vision	رؤية
<i>Doxa</i>	Doxa	رأي
<i>Reduktion</i>	Réduction	رد
<i>Zeitgeist</i>	Esprit du temps	روح الزمان/العصر
<i>Geist</i>	Esprit	روح
	Mthesis universalis	رياضة كلية
<i>Mathematik</i>	Mathématique	رياضة
<i>Skepsis</i>	Doute	ريبية/شكية
.(ز)		
<i>Zeit</i>	Temps	زمان
<i>Zeitgeist</i>	Temporalité	زمانية

		(س).
<i>Rückfrage</i>	Question-en-retour	سؤال ارتدادي
<i>Frage</i>	Question	سؤال
<i>Ursache</i>	Cause	سبب
<i>Kausalität</i>	Causalité	سببية
<i>Naivität</i>	Naïveté	سذاجة
<i>Prozess</i>	Processus	سيرورة
<i>Psychologie</i>	Psychologie	سيكولوجيا
<i>Strome</i>	Flux	سيل
		(ش).
<i>Zwecksinn</i>	Sens téléologique	شكّ
<i>Allheit</i>	Totalité	شمولية
<i>Ding</i>	Chose	شيء
<i>Sache</i>	Chose	شيء
		(ص).
<i>Geltung</i>	Validité	صلاحية
<i>Form</i>	Forme	صورة
<i>Bild</i>	Image	صورة
		(ض).
<i>Notwendigkeit</i>	Nécessité	ضرورة
		(ط).
<i>Natur</i>	Nature	طبيعة

		(ظ).
<i>Apparenz</i>	Apparence	ظاهر
<i>Phänomenal</i>	Phénoménale	ظاهراتي
<i>Phänomen</i>	Phénomène	ظاهرة
		(ع).
<i>Habitus</i>	Habitude /Habitus	عادة
<i>Lebenswelt</i>	Monde de la vie	عالم الحياة
<i>Geisteswelt</i>	Monde de l'esprit	عالم الروح
<i>Umwelt</i>	Monde environnant/ ambiant	عالم محيط
<i>Zahl</i>	Nombre	عدد
<i>Neuzeit</i>	Epoque moderne	عصر حديث
<i>Rationalisierung</i>	Rationalisation	عقلنة
<i>Beziehung</i>	Relation	علاقة
<i>Universalwissenschaft</i>	Science universelle	علم كلي
<i>Tatsachenwissenschaft</i>	Science factuelle	علم وقائعي/علم حدثي
<i>Epistémè</i>	Epistémè	علم
<i>Wissenschaft</i>	Science	علم
<i>Wissenschaftlichkeit</i>	Scientificité	علمية
<i>Geisteswissenschaften</i>	Science de l'esprit	علوم الروح
<i>Allgemeinheit</i>	Généralité	عمومية
<i>Selbst</i>	Même	عين/نفسه/ذات
<i>Konkretum</i>	Concret	عيني
<i>Konkretion</i>	Concrétion	عينية
<i>Selbstheit</i>	Ipséité	عينية/هوية

		(ع). غائية
<i>Teleologie</i>	Téléologie	
<i>Telos</i>	Telos	غاية
<i>Zweck</i>	Fin	غاية/نهاية
<i>Andere</i>	Autre/Alter ego	غير
		(ف). فرد
<i>Individuum</i>	Individu	
<i>Aktivität</i>	Activité	فعالية/فاعلية
<i>Akt</i>	Acte	فعل
<i>Handlung</i>	Action	فعل
<i>Reell</i>	Réel	فعلي
<i>Aktuell</i>	Actuel	فعلي/راهني
<i>Wirklichkeit</i>	Effectivité	فعلية
<i>Aktualität</i>	Actualité	فعلية/راهنية
	Cogitaio	فكر
<i>Erst Philosophie</i>	Philosophie première	فلسفة أولى
	Philosophie perennis	فلسفة خالدة
<i>Universalphilosophie</i>	Philosophie universelle	فلسفة كلية
<i>Kunst</i>	Art	فن/صناعة/تقنية
<i>Physik</i>	Physique	فيزياء
<i>Phänomenologie</i>	Phénoménologie	فينومينولوجيا
		(ق). قبلي
<i>Apriorität</i>	A priori	
<i>Arbeit</i>	Travail	قبلية

	Intention	قصد
<i>Intentionalität</i>	Intentionnalité	قصديّة
<i>Satz</i>	Proposition	قضية
<i>Pol</i>	Pôle	قطب
<i>Apodiktizität</i>	Apodicticité	قطعية
<i>Umsetzung</i>	Conversion	قلب/انقلاب
<i>Regress</i>	Régression	قهقرية/ارتداد
		(ك).
<i>Universalität</i>	Universalité	كلية
<i>Entelechie</i>	Entéléchie	كمال
	Cogito	كوجيتو/أنا أفكر
<i>Universum</i>	Univers	كون
		(ل).
<i>Unendlichkeit</i>	Infinité	لاتناهي
<i>Unendliches</i>	Infinit	لامتناهي
<i>Logos</i>	Logos	لوغوس
		(م).
<i>Mterie</i>	Matière	مادة
<i>Eidetik</i>	Eidétique	ماهوي
<i>Essenz/Wesen</i>	Essence	ماهية
<i>Unmittelbare</i>	Immédiat	مباشرة
<i>Prinzip</i>	Principe	مبدأ
<i>Motiv</i>	Motif	مبرر/دافع

	Idéal	مثال
	Idée	مثال/فكرة
<i>Idee</i>		
<i>Idealismus</i>	Idéalisme	مثالية
<i>Idealtät</i>	Idéalité	مثالية
<i>Abstraktum</i>	Abstrait	مجرد
<i>Immanenz</i>	Immanence	محايدة
<i>Inhalt</i>	Contenu	محتوى
<i>Rein</i>	Pur	محض/خالص
<i>Prädikat</i>	Prédictat	محمول
<i>Imagination</i>	Imagination	مخيلة
<i>Korrelat</i>	Corrélat	مضاييف
<i>Adäquation</i>	Adéquation	مطابقة
<i>Absolute</i>	Absolue	مطلق
<i>Erkenntnis</i>	Connaissance	معرفة
<i>Wissen</i>	Savoir	معرفة/علم
<i>Datum</i>	Donné	معطى
<i>Gegebenheit</i>	Donnée	معطى
<i>Rationalität</i>	Rationalité	معقولة
<i>Zweckidee</i>	Idée téléologique	معنى غائي
<i>Sinn</i>	Sens	معنى
<i>Norm</i>	Norme	معيار
<i>Erlebnis</i>	Vécu	معيش
<i>Transzendenz</i>	Transcendance	مفارقة
<i>Einzel</i>	Singulier	مفرد
<i>Begriff</i>	Concept	مفهوم
<i>Kategorie</i>	Catégorie	مقولة

	Espace	مكان
<i>Raumzeit</i>	Espace-temps	مكان-زمان
<i>Erfüllung</i>	Remplissement	ملء
<i>Analogon</i>	Analogue	مماثل
<i>Praxis</i>	Praxis	ممارسة
<i>Quelle</i>	Source	منبع
<i>Logik</i>	Logique	منطق
<i>Logische</i>	Logique	منطقي
<i>Methode</i>	Méthode	منهج
<i>Objectivierung</i>	Objectivation	موضعة
	Cogitatum	موضوع فكر
<i>Objekt</i>	Objet	موضوع
	Objet/Objectité	موضوع
<i>Denkhaltung</i>	Attitude de pensée	موقف فكري
<i>Einstellungsänderung</i>	Attitude	موقف
<i>Haltung</i>	Attitude	موقف
<i>Monade</i>	Monade	مونات
<i>Monadologie/Monadenlehre</i>	Monadologie	موناتولوجيا
<i>Metaphysik</i>	Métaphysique	ميتافيزيقا
		(ن).
<i>Skeptisismus</i>	Scepticisme	نزعة أنوية
<i>Radikalismus</i>	Radicalisme	نزعة جذرية
<i>Subjectivismus</i>	Subjectivisme	نزعة ذاتية
<i>Naturalismus</i>	Naturalisme	نزعة طبيعية
<i>Rationalismus</i>	Rationalisme	نزعة عقلانية

	Objectivisme	نزعة موضوعية
<i>Relativismus</i>	Relativisme	نزعة نسبية
<i>Psychologismus</i>	Psychologisme	نزعة نفسية
<i>Realismus</i>	Réalisme	نزعة واقعية
<i>Positivismus</i>	Positivisme	نزعة وضعية
<i>System</i>	Système	نسق
<i>Aktivität</i>	Activité	نشاط
<i>Tätigkeit</i>	Activité	نشاط
<i>Blick</i>	Regard	نظر
<i>Theorie</i>	Théorie	نظرية
<i>Seele</i>	Âme	نفس
<i>Kritik</i>	Critique	نقد
<i>Renaissance</i>	Renaissance	نهضة
<i>Gattung</i>	Espèce	نوع
<i>Nosis</i>	Noèse	نويز (فعل الفكر)
<i>Noema</i>	Noème	نويم (موضوع الفكر)
		(هـ).
<i>Geometrie</i>	Géométrie	هندسة
<i>Identität</i>	Identité	هوية
		(و).
<i>Realität</i>	Réalité	واقع
<i>Real</i>	Réal	واقعي
<i>Sein</i>	Être	وجود
<i>Existenz</i>	Existence	وجود

<i>Deskription</i>	Description	وحدة
<i>Position</i>	Position	وصف
<i>Klarheit</i>	Clarté	وضع
<i>Selbstbewusstsein</i>	Conscience de soi	وضوح
<i>Bewusstsein</i>	Conscience	وعي بالذات
		وعي

فهرس الأعلام

الصفحات التي ورد فيها	العَلَم
	(أ).
108	أرخميدس:
135	إردممان:
90، 116، 173، 178، 223، 226، 277، 293، 313	أرسطو:
316	
101، 103	اسماعيل (حسن):
18، 31، 49، 80، 95، 164، 223، 224، 226، 229	أفلاطون:
230، 231، 232، 235، 277، 283، 301، 310	
294	الزاهي (فريد):
69	العيادي (عبد العزيز):
22، 166، 219	الغانمي (سعيد):
27	الفريوي (ع.ح):
85، 118، 133، 210، 227، 234، 248، 253، 255	المصدق (إسماعيل):
13، 18، 22، 46، 48، 50، 68، 75، 92، 105، 112	إنقزو (فتحي):
122، 123، 142، 147، 167، 202، 209، 210، 215	
219، 235، 237، 246، 298، 301	
10، 178، 183، 194	أوغسطين (القديس):
34، 36، 281، 133، 152	أونغليش (جاك):
240	أينشتاين (ألبرت):
	(ب).
301	بابايانو (كوستاس):
21	باتوشكا (جان):

- باركلى: 301
باشلار (سوزان): 134
باشلار (غاستون): 240
بايفر (غابرييل): 94
بدوي (عبد الرحمان): 93، 39
برادة (محمد): 164
برانتانو (فرانتس): 1، 8، 36، 37، 38، 60، 63، 71، 75، 92، 178، 189،
194، 201
برانشفيفغ (ليون): 316، 328
برغسون (هنري): 10، 59، 169، 188، 189
برمنيدس: 59
برنيه (رودولف): 169، 184، 194، 202، 210
بروست: 313
بريل (اليفي): 311
بلانك (ماكس): 240
بن احمد (يوسف): 66
بورقيه (حسان): 164
بوعزّة (الطيب): 53، 102
بوفريه (جان): 74
بولزانو: 90
بونفقة (نادية): 14
بويم (رودولف): 24
بيسمارك: 57، 81
بيغو (بروس): 36، 75، 112
بييميل (والتر): 39، 198

(ت).

- تامینیو (جاك): 114.
تایلور (تشارلز): 312.
ترابیكو (جوزیف): 178.
تواردوفسكي (كازیمیر): 63، 46، 45.
تورغو: 29.

(ج).

- جوبیتر: 80، 57.
جومییه (لوران): 282.
جونس (جون كلود): 47، 27.
جیرار (فانسان): 312، 222، 217، 149، 109، 108، 106، 105، 102.

(ح).

- حنفي (حسن): 75.

(خ).

- خوري (إسماعیل): 126، 125، 118، 114، 98.

(د).

- داستور (فرانسواز): 13، 31، 33، 37، 39، 41، 44، 56، 70، 81، 135،
138، 150، 171، 178، 207، 291، 305، 307، 308،
309، 311، 330.
دافیسون: 178.
دالمبیر: 33.
دریدا (جاك): 13، 19، 20، 27، 30، 31، 34، 98، 101، 110، 111،
126، 130، 167، 175، 176، 181، 192، 196، 203،
204، 215، 217، 219، 220، 223، 237، 239، 247،
248، 267، 272، 273، 274، 279، 281، 285، 289،
290، 315، 316، 317، 320، 326، 327، 330.

- 313 : دريفوس (روبير):
61، 66، 67، 68، 131، 132، 152 : دوبراز (ناتالي):
216 : دودو (أبو العيد):
137 : دي بيران (مان):
18 : دي لوناى (مارك):
7، 24، 27، 28، 29، 30، 47، 329، 331 : ديلىثاي (فايلهم):
9، 26، 32، 100، 101، 102، 103، 104، 109، 118 : ديكارت (رنيه):
141، 142، 150، 217، 220، 281، 283، 297، 298
301، 323، 324، 328
- (ر.)
- 59، 63 : رافع (محمد، س):
74 : رويلس (كلود):
282 : ريكهارت (هاينريش):
13، 22، 61، 65، 113، 116، 132، 144، 145، 150 : ريكور (بول):
162، 163، 164، 166، 172، 175، 178، 179، 183
184، 193، 203، 206، 207، 212، 219، 256، 262
281، 291، 292، 302، 311، 312، 317، 320، 321
322، 324، 329، 331
- 172، 194 : رينو (باربارا):
- (ز.)
- 313 : زرادشت:
45، 46 : زيمان:
113، 138، 166، 178، 183، 184، 277 : زيناتي (جورج):

	(س)
.75	سارتر (جان بول):
.173	سببلا (محمد):
.325، 310، 283، 231، 230، 229، 228، 224	سقراط:
.171	سوش داغ (دنيس):
	(ش)
.41، 39	شتامبف (كارل):
.169	شستيرن:
.311، 306	شومان (كارل):
.198، 196، 189، 188، 186، 177	شونيه (فرانسوا):
.284، 168، 123، 88، 84، 78، 73، 71، 47، 46، 40	شيرر (رنيه):
.302، 289	
.31	شيلينغ:
	(ص)
.117، 30	صالح (حاكم):
	(ط)
.227، 227، 31	طاليس:
.308	طوني (فرديناند):
	(ع)
.80، 49	عادل (مصطفى):
.36	عبد السلام (صفاء):
	(غ)
.331، 286، 80، 49، 30	غدامير (جيوج هانز):
.262، 260، 259، 258، 256، 220، 206، 30، 20	غاليليه (غاليليو):
.292، 267	
.330	غراندان (جان):

221، 198، 102، 53	غرانیل (جیرار):
.283	غرایش (جان):
.319، 285، 280	غیراو (جان مارک):
	(ف).
.39، 33، 32	فایرشتراس:
.198	فایلهنس (أفونس):
.149	فرانك (د):
.97، 90، 80، 38، 37	فریجه (غوثلوب):
.219	فـلاح (رحیم):
.31	فلوشاید (دومینیک):
.33	فولتیر:
.51	فولکیه (بول):
.277	فیثاغوراس:
.305	فیخته:
.74	فیدییه (فرانسوا):
.51	فیزان (فرانسوا):
.29	فیکو (جیامباتیستا):
.32	فییت:
	(ك).
.61	کابستان (فیلیب):
.137	کاندیاك:
، 100، 92، 90، 86، 85، 78، 72، 31، 26، 20، 8، 6	کانط (ایمانویل):
، 320، 301، 290، 255، 209، 185، 171، 167، 128	
.330، 328	
.30	کتورة (جورج):
.29	کـراوز:

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

73، 71، 47، 46، 40	كلكال (أريون):
.302، 300، 291، 289، 282، 207، 168	
.198	كوربان (هنري):
.151	كورتين (جان فرانسوا):
.29	كونت (أوغست):
.29	كوندورسيه:
.240	كوهن (توماس):
	(ل).
.37	لامبيرت:
.90	لوتس:
.313	لورايدار (جاك):
.51	لوفيث (ألكسندر):
.301	لوك (جون):
.74	لوكسروا (جان):
.135، 133	ليبيس:
.90، 32، 31	ليبنتر (فايلهلم):
.180، 94، 62، 54، 45، 26	ليفيناس (إيمانويل):
.182، 122	ليوتار (جان فرانسوا):
	(م).
.106	ماتوسالام:
.94، 91، 88، 83، 73	ماريون (جان لوك):
.201، 189، 135	ماينونغ:
.173	مفتاح (عبد الهادي):
.330	مهيل (عمر):
.28	موزير (سيلفي):
.128، 126	مونتافون (أ):

198	مونيه (روجر):
331، 117	ميرلوبونتي (موريس):
	(ن).
97	ناتوروب:
117، 30	ناظم (حسن):
4، 31، 288، 303، 313	نيتشه (فريديريك):
240، 34، 32	نيوتن (إسحاق):
	(ه).
313	هاليفي (ألبير):
29	هربارت:
29	هردر:
288	هنري (ألبير):
90	هنري (ميشال):
1، 2، 3، 4، 5، 6، 7، 8، 9، 10، 12، 13، 15، 16، 17،	هوسرل (إيدموند):
18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 26، 27، 28، 30،	
31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42،	
43، 44، 45، 46، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55،	
56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67،	
68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79،	
80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 91، 92،	
93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102،	
103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111،	
112، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121،	
122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 130،	
131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139،	
140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148،	

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

52 ، 151 ، 150 ، 149

، 166 ، 165 ، 164 ، 163 ، 162 ، 161 ، 160 ، 159 ، 158

، 175 ، 174 ، 173 ، 172 ، 171 ، 170 ، 169 ، 168 ، 167

، 185 ، 184 ، 183 ، 182 ، 181 ، 180 ، 179 ، 178 ، 177

، 194 ، 193 ، 192 ، 191 ، 190 ، 189 ، 188 ، 187 ، 186

، 204 ، 203 ، 202 ، 201 ، 199 ، 198 ، 197 ، 196 ، 195

، 213 ، 212 ، 211 ، 210 ، 209 ، 208 ، 207 ، 206 ، 205

، 222 ، 221 ، 220 ، 219 ، 218 ، 217 ، 216 ، 215 ، 214

، 234 ، 232 ، 231 ، 228 ، 227 ، 226 ، 225 ، 224 ، 223

، 246 ، 241 ، 243 ، 240 ، 239 ، 238 ، 237 ، 236 ، 235

، 255 ، 254 ، 253 ، 252 ، 251 ، 250 ، 249 ، 248 ، 247

، 266 ، 264 ، 263 ، 262 ، 260 ، 259 ، 258 ، 257 ، 256

، 277 ، 276 ، 275 ، 274 ، 273 ، 272 ، 271 ، 269 ، 267

، 287 ، 286 ، 284 ، 283 ، 282 ، 281 ، 280 ، 279 ، 278

، 299 ، 298 ، 296 ، 294 ، 293 ، 292 ، 291 ، 289 ، 288

، 308 ، 307 ، 306 ، 305 ، 304 ، 303 ، 302 ، 301 ، 300

، 317 ، 316 ، 315 ، 314 ، 313 ، 312 ، 311 ، 310 ، 309

، 326 ، 325 ، 324 ، 323 ، 322 ، 321 ، 320 ، 319 ، 318

، 336 ، 334 ، 333 ، 332 ، 331 ، 330 ، 329 ، 328 ، 327

، 368 ، 343 ، 342 ، 341 ، 340 ، 339 ، 338 ، 337

، 86 ، 81 ، 74 ، 54 ، 52 ، 51 ، 45 ، 36 ، 31 ، 27 ، 18 ، 4

هيدغر (مارتن):

، 198 ، 186 ، 174 ، 173 ، 171 ، 151 ، 114 ، 89 ، 88

، 331 ، 330 ، 329 ، 325 ، 313 ، 216 ، 210 ، 207

، 59

هيراقليطس:

، 184 ، 183 ، 122 ، 37 ، 31 ، 29 ، 26 ، 25 ، 24 ، 21 ، 7

هيغل (فايلهلم):

، 328 ، 316 ، 305 ، 301 ، 285 ، 283

117، 169، 216، 294	هوسلفرمان (ج):
25، 124، 137، 301، 324، 328	هيوم (دافيد):
	(ي).
292	ياسبرس (كارل):

فهرس الموضوع

إهداء.

كلمة شكر.

مقدمة.....1

مدخل نظري.....15

I. الفصل الأول: الفينومينولوجيا وتأسيس المعنى.

المبحث الأول: فينومينولوجيا المعنى والمعنى الفينومينولوجي.....32

أ. مخبر الأسس والمعنى في الرياضيات.....32

ب. التأسيس المنطقي للمعنى.....39

ج. سؤال ما الفينومينولوجيا، ماهوية المعنى.....48

د. بنية الوعي، قصدية المعنى.....60

المبحث الثاني: فينومينولوجيا ما قبل التكوين.....71

أ. أسئلة الدلالة والمعنى في الفينومينولوجيا.....71

ب. المعنى الهولي والحدس الحسي.....75

ج. ماهوية المعنى الحدسي.....80

د. الحدس المقولي، اكتمال المعنى حدسيا.....87

هـ. فينومينولوجيا ما قبل-التكوين.....97

II. الفصل الثاني: التكوين والت

- المبحث الأول: التكوين الإيغولوجي.....100
- أ. الإيغولوجيا، من ديكارت إلى هوسرل.....101
- ب. تيمة التكوين، تاريخ الوعي.....110
- ج. تاريخ الوعي الفينومينولوجي.....119
- د. التكوين: فاعلية وانفعالية.....123
-
- المبحث الثاني: التكوين البيذاتي.....131
- أ. التطابق، تجربة الجسد والجسد الآخر.....133
- ب. الرد البيذاتي، تقوّم البيذاتية.....141
- ج. تجربة الآخر وأفق الغيرية.....143
- د. دروب الرد المضاعف، من أجل تاريخ بيذاتي.....151

III. الفصل الثالث: سؤال الزمان ومنهج الارتداد التاريخي.

- المبحث الأول: ردّ الزمان والزمان الفينومينولوجي.....166
- أ. الكلية الزمانية.....167
- ب. الردّ: من الزمان الموضوعي إلى الزمان الفينومينولوجي.....174
- ج. أصل الزمان: الزمانية الفينومينولوجية.....184
- د. الحاضر الحي، توسيع النقطة-المنبع.....192
-
- المبحث الثاني: الارتداد التاريخي والعودة إلى الإغريق.....203
- أ. الارتداد، "إجراء" فينومينولوجي.....203
- ب. الارتداد، البدء والتاريخ.....215
- ج. العود الإغريقي، أفق ومعقولية.....223

IV. الفصل الرابع: مباحث الأزمة والمعذ

- المبحث الأول: فينومينولوجيا الأزمة وغياب الحس التاريخي.....238
- أ. في معنى الأزمة.....239
- ب. في أزمة المعنى.....242
- ج. أزمة العلوم، أزمة الفلسفة.....249
- د. تكوين الأزمة، تصور الفيزياء الحديثة.....256
- هـ. الهندسة تقنية الفيزياء الحديثة.....263
- و. الأزمة في علوم الإنسان.....271

- المبحث الثاني: المعنى الفينومينولوجي للتاريخ.....282
- أ. المعنى الفينومينولوجي للتاريخ.....283
- ج. البدء المطلق وأسئلة تاريخ الفلسفة.....292
- ب. تاريخ الإنسانية، حياة في/ب الجمع.....302
- د. فلسفة التاريخ، غائية التاريخ.....312

خاتمة.....324

فهرس

- فهرس المصادر والمراجع.....333
- فهرس أهم المصطلحات الفينومينولوجية.....343
- فهرس الأعلام.....357
- فهرس الموضوعات.....365

**Université Démocratique et Populaire
Supérieure et de La Recherche Scientifique
Université d'Es-senia, Oran**



Faculté des sciences Sociales

Département de Philosophie

Thèse de Doctorat en Philosophie Intitulée :

Refondation De L'Interprétation.

« Essai sur la conception de l'Histoire dans la Phénoménologie de Husserl »

Encadreur

Pr. BEN MEZIANE BENCHERKI

Présenté par

GOUASMI MOURAD

Membres de jury :

Pr. **MOULFI Mohamed** – *Président*. Université d'Oran.

Pr. **BENMEZIANE Bencherki** – *Décideur et encadreur*. Université d'Oran.

Pr. **ZERAI Mohamed Mohsen** – *Examineur*. Université de Gabes.

Pr. **GHIWA Farida** – *Examinatrice*. Université de Constantine.

Dr. **BOUSSAHA Omar** – *Examineur*. Université d'Alger.

Dr. **ABDELLAOUI Abdellah** – *Examineur*. Université d'Oran.

ANNEE UNIVERSITAIRE 2009-2010.