حدُود عالم المعيش في فينُومينُولوجيا هوسّرل.

world living in The Phenomenology of Husserl.

يوسف حجوب(*)

طالب دكتوراه بجامعة تلمسان.

تاريخ الارسال : 2020/05/04	تاريخ القبول : 2020/06/03	تاريخ النشر :2020/06/30

ملخص؛

تُعتبر الفينُومينُولوجيا بالدَّور الأول منهجاً للبحث الفَلسفي،هذا ما أكدته نصوص هوسرل الأول، لكن ضمن محاضرات التي نشرت عام(1935 و1936) ضمن مؤلف«Die Krisis»، يؤكد بأن المسألة أصبحت تتعلق بأفق عالم المعيش، بما هو للموقف الطبيعي وخبرت الذات، ثم إمكانية الفينومينوجيا لإصلاح عالم المعيش الذي وقع في أزمة

الكلمات المفتاحية؛ الفينومينولوجيا، عالم المعيش، الأفق، الخبرة، الأزمة.

Abstract: Phenomenology in the first round is a method of philosophic research, as confirmed by The First Husserle texts, but in lectures published in(1935 and 1936) in the author of «Die Krisis», he asserts that the issue has become a matter of the horizon of the living world, what is the natural situation and self-experience, and then the possibility of Phenomenology to reform the world of living in crisis.

Keywords; Phenomenology, World Living, The Horizon, The Experience, The Crisis.

تُعرف الفينُومينُولوجيا(Die Phänomenologie) بشكل أوَّلاَني على أنها تلك الأفكار أو الملاحظات الأوليَّة الدقيقَة التي سعت إلى حل المشكل النظري-

* باحث وطالب دكتوراه بجامعة تلمسان.

المعرفي، الذي كان مرغوب ومستعيّ بنفس الدور في تاريخ الفَلسَفة، فما اكتشاف هوسّرل إلا تتمة لهذه الأخيرة، ولأنها حُكمت وأُحكمت بإنزلاقات لا فكاك منها، وكأنما عملية الصيانة التي دامت لعهود لم تعد تجدي وروح العصر العلمية، فكانت النتيجة أزمة(Krisis) محدقة بسبب اِشتِهَاء ومؤَيَّدة علم الروح للعلم الوضعي، وتنحِ وجُنُوحِ الفَلسَفة عن وظيفتها وهو ما شكل تواري في الثقافة البشرية،لذلك فشدَّة تفكُّر هوسّرل عندما إِشْتَرَعَ منهج الفينُومينُولوجيا الذي أينع لحل «أزمة العلوم الأوروبية والفَلسَفة الترنسندنتالية»(Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Philosophie)، وليجعل من جديد «الفَلسَفة باعتبارها علماً صارماً»(Philosophie als strenge Wissenschaft) تسمو وتشعر بالعالم في تلقائيَّته، فللوصول إلى ما هو دقيق مثلاً يحتاج إلى منهج دقيق بنفس الدرجة، من هذا كان بناء هوسّرل المندفع، إنها أفكار مُسَدَدَة من أجل فينُومينُولوجيا خالصة وفَلسَفة فينُومينُولوجية، فـ"لست أنا الذي يهم،[يقول هوسّرل] ولكنني متأكد بأن الفَلسَفة ومن خلالها الثقافة الإنسانية تحتاج إلى هذه الأفكار، إلى هذه المناهج(الطرق) التي أكتشفها شيئا فشيئا، أنا مقتنع بأن هذا هو السبيل الوحيد الذي بإمكانه أن ينشأ لنا حضارة مؤمنة ضد كل الإرتيابات، مسلحة ضد كل سموم التفكك"[(1)]، في عالم المعيش.

الفينُومينُولوجيا وفقط علم للماهيات؛ إن المُثُول أمام تعريف أوحد للفينُومينُولوجيا درب من الإنتفاء، ولأن هوسّرل كان يعدل من موقفه كل لحظة اكتشاف جديدة فليست هناك فينُومينُولوجيا بقدر ما هناك

[1] HUSSERL Edmund, philosophie première tome II: théorie de la réduction phénoménologique, traduit par ARION L.Kelkel, paris, PUF, 1990, p XV.

فينُومينُولوجيات ولكي لا نحدَّ ونحدِّد من أفقها، نجد هوسّرل يعرفها في كتابه «فكرة الفينُومينُولوجيا: خمسة دروس»(Die Idee der Phänomenologie: fünf vorlesungen) خاصةً الدرس الثالث والرابع على أنها "تحليل للماهية وبحث في الماهية"[2] وفي معنى أخر إن "الفينُومينُولوجيا تجري على التبيين الحدسي، على تحديد المعنى وعلى تمييزه"[3]، إذن هي "ظاهرات المعرفة بمعنيين اثنين: بالمعارف بوصفها ظهورات تقديمات أفعال وعي تتقدم فيها هذه الموضوعات أو تلك، تتصير في وعي(bewußt) بنحو انفعالي أو فعلي ومن جهة أخرى بهذه الموضوعات بعينها من حيث تتقدم على هذا المنوال للفظة ظاهرة معنى مزدوج بمقتضى التضايف الجوهري الذي بين الظهور و الظاهرة"[4] ففي الدرس الإفتتاحي بفرايبوع(1917) المعنون بـ«ما الفينُومينُولوجيا؟» قام هوسّرل بعرض أهم المعاني لكلمة «فينُومينُولوجيا» ومهمتها الأساسية في التوجه إلى ما يقدم للوعي وبالتالي وإن انتسب مفهوم الفينُومينُولوجيا لهوسّرل فهو يبقى مكتشفها الفعلي بفعالية عجيبة حيث نجده يركن لرياضيات تارة، والمنطق والفَلسَفة تارة أخرى، فما الفينُومينُولوجيا إلا تركيبة عصرها.

لفينُومينُولوجيا هي إمكانية للفلسفة كما كانت إمكانيَّة للعالم القَبلُ عِلْمِي، فلا معنى للفينُومينُولوجيا إن تغافلت عما يحيط بها، ففكرة هوسّرل في «العودة إلى الأشياء ذاتها»(Zu den sachen Selbst)[5] تعتبر اكتشاف

---

[2] هوسّرل إدموند، فكرة الفينُومينُولوجيا، ترجمة فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2007، ص89.

[3] المصدر نفسه، ص89.

[4] إنقزو فتحي، قولُ الأصول: هوسّرل و فينومينولوجيا التّخوم، دار الأمان-الرباط، منشورات الإختلاف-الجزائر، منشورات ضفاف-بيروت، ط1، 2014، ص77.

[5] ZARADER Jean-Pierre, Phénoménologie: Un siècle de philosophie,édition Ellipses, 2002, Paris, p46.

مدهش ورثه عن أستاذه برنتانو، فلا صنعة للفينُومينُولوجيا بدونها إذ هي قوام تقومها في عالم الظواهر التي تخترق مجال إدراكنا كإنيّة عالمي خاص، فحدود الفينُومينُولوجيا في منح الطريق الصائب للوصول إلى معنى الذي يظهر «فعلى كل فيلسوف أن يسلك على هذا النحو مرة في حياته»، لكي لا يبقى في دروب العتمة والريبة. لكن هذا لا يعني أن هوسّرل حدّ وحدَّد من مهمة الفينُومينُولوجيا؛ بل استغرق الأمر لمواكبة الأمر الذي أشرنا له قبلاً؛ أي«أزمة العلوم» الذي سيواكب إقتراحنا وإقراحها وإقتراحه عن الحديث عن«مفهوم عالم المعيش» وحدوده داخل في الفَلسَفة الفينُومينُولوجية لهوسّرل؛ ليس بالأمر الهين مسائلة فينُومينُولوجيا هوسّرل عن إمكانية إحتولئها فعَاليَّة عالم المعيش، كما أنه ليس بالأمر الصعب إن استوحينا واستهوينا السير لفكرة عالم المعيش، واستبعدنا إلى حين كل ما يثبط العزم، ومن هذه المقدمات المسلماتيَّة، نتساءل ما إمكانية الحديث عن مفهوم عالم المعيش في فينُومينُولوجيا هوسّرل؟

مبدئيا؛ إن مَضَان الحديث عن صفيحة مفهوم عالم المعيش لا تتجلى لنا إلى من خلال التفكير في الـ«مابين»(Zwichen) المعاني والنبش لأجل الخُلوص إلى تدشين فهم سليم، وتحديد بعض المفاهيم الأساسية التي هي بالنسبة لهذا الموضوع ضرورية وإن كانت تتميز ببعض السذاجة والبداهة؛ لأن في هذه الأخيرة مَكمن التعقيد، وإذ ما أردنا القيام ببعض الارتداد إلى مفهوم عالم المعيش في الفَلسَفة الألمانية سنجد أنفسنا أمام الـ«مابين»، أي ضمن مفاهيم أخرى والتي كثير ما تضعنا في شك وعدم التحديد لشدت تقاربها: كالحياة والخبرة والمعيش، وبذلك فكل هذه المفاهيم منطقيا هي مختلفة من حيث هي فروع ومتقاربة من حيث انتمائها إلى نفس الفصل«العالم»، فنقول عالم الحياة وعالم المعيش أو عالم التجربة، ولكي لا نفقد النهج، لقد أتى

على حدّ معنى معجم المصطلحات الفَلسَفية لعبده الحلو لفظ الحياة(Vie) "هي مجموعة الخصائص التي تتميّز بها الكائنات العضوية النّامية أو المبدأ الذي هو سبب هذه الخصائص [بل هي] مجموع علاقات الشخص بأقرانه أو ببيئته"[6]، والمعيش(Vécu) من يعيش(Vivre) ومعنى هذا ما يتركه شيء ما على حياة شخص معين ويجعله يكتسب خبرة من الأحداث التي عايشها في الحياة سواء إن كانت إيجابية(حسنة) أو سلبية(سيئة) أو مفاجئة [7] [8] ومعيش من يشاهد حدثا ما ويكتسب عن أثره خبرة[9]، إذن ما يقابل في الألمانية الحياة(Vie)"Leben" وما يقابل المعيش(Vécu)"Erleben"، وبذلك فهذه الأخيرة تأتي على أساس عاش يعيش عيشةً[10]، وقد تأتي على أساس شهد(Fahida) وبينما كلمة «Leben» فهناك صعوبة في تحديدها اللغوي فقد تأتي على أساس حياة أو على أنها عيش والعيش من المعيش لهذه الحياة كما نجد إلى جانب ذلك «Lebenszeit»بمعنى عُمر و«Lebenskraft» بمعنى حَيَويّة ككلمات إشتقاقية، ومن هذه المفهمة يظهر ويَبِينُ لنا أن الحياة تُعاش فهي معيش، فعالم المعيش الذي يزود الإنسان الذي يشاهد في عالم الحياة

---

[6] عَبْدُه الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث و الإنماء، مكتبة لبنان، ط1، بيروت، 1994، ص178.

[7] " Erleben von etw, betroffen und beendruckt wenden; erfahren müssen od, können mit machen durchmachen: shönes, shweres, eine ent täuschung".

[8] Kathrin kunkel und anderen, DUDEN Deutsches Universal wörterbuch, Dudenverlag(leipzig) und G, überarbeitete und enweitente auflage, S515.

[9] Dieter Götz und Wellmann, Langenscheidt Power Wörterbuch Deutsch, L. Langenscheidt(Berlin), 2009, S 264.

[10] Günthen krahl und anderen, Langenscheidt handwönterbuch Deutsch-Arabisch , Langenscheidt, 2007, Berlin, S 137.

بالخبرة، فعالم المعيش هو عالم الخبرة وعالم الذات الخاص بها، إذن هو عالمها الخاص ولأن الخبرة «Erfahrung» هي تعادل كلمة تجربة «Dierfahrung» ومجرب «Probieren» ومتمرس «Übung»، والإنسان قد عاش تجربة الحياة بالتالي إن الذي يربط الحياة بالمعيش هي فكرة الخبرة المابين الحياة والمعيش، ومن هذه المقدمات المفاهمية، هل نتكلم عن الحياة أم المعيش؟ هل نتكلم عن الحياة أو طريقة عيش هذه الحياة؟ أي هل نبقى من قريب(المعيش) أو من بعيد(الحياة) لفهم العالم؟ لذلك لقد تقرر لدينا للخوض في فَلسَفة هذه المفاهيم ومن أجل إيضاح الرؤية وللإستنارة للدخول في صلب الموضوع(عالم المعيش في الفينُومينُولوجيا)، أن نقف على حُدُود مفهوم عالم المعيش في الفَلسَفة الألمانية المعاصرة من أجل العبور(Übersetzen) لفكرة هوسّرل عن عالم المعيش.

مفهوم الحياة كان مع الفَلسَفة الرومانسية، أي مع فلاسفة ما بعد كانط(Post-kantians) في القرن(18) الممثلة من طرف، شلنغ، شوبنهاور، وفيشته، هيغل وإن لم نخصص لهما، والكانطين الجدد(Néo-kantains) في القرن(19) خاصةً «مدرسة ماربورغ»(L'école de Marbourg) وأبرزها: هرتمان كوهن، بول ناتورب، أرنست كاسيرر وأخيرا رودولف شتاملر وإن لم نخصص له وبغض النظر عن المدارس الأخرى وفي الأخير فلسفة دلتاي التاريخية، ولكي تتضح لنا الوجهة ستكون الانطلاقة من شلنغ متجهين إلى دلتاي في المذهب التاريخي كعلاقة فاصلة ونهائية لولادة مفهوم المعيش وهذا بعد أن ندخل في نقاش حاد مع مدرسة النيوكانطية وبالتالي يتقرر لنا الإشكال الذي مفاده على أي اعتبار توجه فَلاسفة الألمان إلى مفهوم المعيش/الحياة؟

لربما القول واضح بعدم إنوجاد مفهوم«عالم المعيش» عند الرومانسيين فقط تحقق هذا المطلب مع دلتاي -كما سنرى بعد- ولاعتبار ما كان وما سيكون، فمن أبرز أتباع كانط الكانطيين، وشلنغ الذي حاول مناقشة إشكال العالم هذا من جهة والجمع بين الموقف العقلي(ديكارت) والتجريبي(بيكون) كما كان يصبو إليه كانط قبلا من جهة ثانيَّة، ومن هذه الأفكار يكون السؤال: ما موقف شلنغ من العالم باعتباره عالم الحياة؟

إذا ما انطلقنا من وجهة ردّ فينُومينُولوجي لتحقيق معنى حقيقي لمتن شلنغ(Schelling Friedrich 1775-1854) حول مفهوم الحياة لتقررت لنا الإجابة الماهوية على أن تكون: إن شلنغ يبرهن عن بنية مفهوم الحياة من منطلق العلاقة القائمة بين العقل والموضوع، أي "أن الموضوع ليس معطى من الخارج؛ بل هو فعل من أفعال العقل، وبنشؤ الموضوع ينشأ الوعي أو الشعور في نفس الوقت، ومن الشعور بالموضوعات ينشأ شعور العقل بذاته، ولهذا فإن الشعور الذاتي الكامل للعقل إنما يتم بأفعال العقل بوصفها تنشئ موضوعات، وتطور هذه الأحوال هي تاريخ الشعور الذاتي"[11] بمعنى أن صلاحية الموضوعات من منطلق شعورنا الذي يتضمن بمعنى تعقلنا لها وبهذا فالموضوعات تحقق هوتها الأصلية في العقل(الشعور) أي في الروح كما ينعتها شلنغ إذن فالطبيعة هي تاريخ العقل والعكس إلى حدّ ما، أي أن العقل إدراك لذاته ومشاهدة لذاته وتصوير وتشكيل لذاته وإنتاج لذاته بذاته؛ بل العقل هو موضوع نفسه شاعر بنفسه لكن حينما يتعلق الأمر بالطبيعة فهي لغيرها وليست شاعرة بنفسها ولأنها نظام متطور علته وغايته الأخيرة الطبيعية هي الروح(العقل)، ويتكلم شلنغ في موقف آخر على

[11] عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية(1) شلينج، دار النهضة العربية، د.ط، القاهرة، 1965، ص214.

أن العلة الفاعلة في هذه الجدلية هي الإرادة فبدونها ينعدم الشعور وشلنغ ينعتها بأنها "الأعلى للشعور بالذات ومنبعه"[12]، أي من منطلق إرادة شعورنا نعطي حقيقة للعالم، حقيقة للحياة فالإرادة المحرك الأول، محرك كل شيء في العالم،إذن لقد حاول شلنغ من منطلق نظرة تأويلية أن يضع مبادئ أولية في الدعوة إلى هكذا «الإتجاه نحوى العالم» وإن كان هذا غير جلي في فَلسَفته لنتيجة أنه حاول الجمع بين الثنائية الفَلسَفية(العقلي، والتجريبي) هذا من جهة ومن جهة ثانية إن فكرة الإرادة ستكون مبدأ فعال للفَلاسفة القادمون على حدّ تعبير نيتشه، أي أمثال: شوبنهاور ونيتشه، ما معنى هذا؟

هذا لا يمنع إن عرَّجنا لبعض الشيء عن الفَلسَفتين(شوبنهاور ونيتشه) من منطلق مفهوم الحياة وإن كانت علائقية وبين قوسين فقط لوجهة أنهما يعكسان جانب مهم من هذه الفَلسَفة المُدَّعَات(الرومانسية) وبالتالي: قد يصعب علينا تحديد موقف شوبنهاور بجدّية وهذا لما تتميز به من غرابة وكأنما هي تحكي عن سيرته الذاتية من خلال مفهوم الإرادة والتشاؤم، إذن فما يمكن أن نفتتح به قولنا على حدّ معنى رأيه -ومن خلال كتابه العمدة «العالم إرادة وتمثل»-: الإرادة هي إرادة الحياة وعدوها الخالد هو الموت فالإنسان يمتد في هذا الوجود إذ يجد نفسه فيه كـ«فرد» وأن معرفته في العالم كامتثال تتوقف على بدن تأثراته وأن وجوده كفرد هو اندفاع من أجل بقاء النوع لنوع الأنواع والحياة في مجملها بؤس وشقاء وكأنها على مثل حدّ قول فلتير: «هي[الحياة] مقصودة ومدبرة لتوقض فينا الاعتقاد بأن لا شيء فيها جدير بكفاحنا»، والزمن أصل كل شقاء وجوهر هذا الوجود؛ بل إن الشر يتعاقب عليه في صيرورة، إذن فالطبيعة هي معركة وأن كل تاريخ الحياة عبارة عن تاريخ معاناة، وما نعرفه كمجتمع بشري هو في الأساس الجحيم

[12] المرجع نفسه، ص218.

فما البشر إلا أنفس معذبة من ناحية وشياطين في تلك الأنفس من ناحية أخرى، لذلك فالعالم هو أسوء ما يمكن أن يكون هو شيء كان يجب ألا يكون؛ أفضل مما كان لعله يكون هو أو لا يكون أي شيء كائنا مطلقا[13]، إذن فالحياة شر لأنه كلما ارتقى النظام زاد الشقاء ونمو المعرفة ليس حلا لأنه عندما تصبح ظاهرة الإرادة أكثر كمالا يصبح الشقاء أكثر ظهورا.

ونجد إلى جانب ذلك موقف نيتشه الذي هو مع وضد شوبنهاور ومعنى هذا الطرح من خلال عبارة نيتشه نفسه إذ يقول: "فإن ما أدعو إليه هو«إرادة القوة» لا «إرادة الحياة» إن هناك أمورا كثيرة يراها الحي أرفع من الحياة نفسها، وما كان ليرى أشياء أفضل من الحياة لو لم تكن هناك إرادة قوة"[14]. فإرادة القوة عند نيتشه هي جوهر الوجود، فيها يمكن أن نفسر كل المظاهر فكل ما هو إنساني وحيواني مفعم بالحيوية والنشاط يعبر هو الآخر عن إرادة القوة، فالعالم بأسره إرادة القوة لأنه لا يوجد في النهاية سوى إرادة القوة، كما أن إرادة القوة عند نيتشه مفهوم ميتافيزيقي أو بالأحرى مفهوم أنطولوجي؛ لأنه يمثل إجابة نيتشه عن التساؤل التالي: "ماذا يوجد"؟[15] فمن الوجود ننتقل إلى الحياة، ومن الحياة إلى الإرادة ومن الإرادة تتشكل لنا إرادة القوة بمقدار شعورنا بالحياة.

إذا فكل من شلنغ وشوبنهاور ونيتشه الذين ينتمون لحقبة الكانطيين المابعد(فلاسفة مابعد كانط) حاولوا تقديم رؤية لاعقلية تتضمن معنى رومانسي، ولأن الداعي إلى تناول إلى هكذا موضوع(عالم الحياة) هو يتطلب

---

[13] شنيدرس فرنر، الفَلسَفة الألمانية في القرن العشرين، ترجمة محسن الدمرداش، المشروع القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2005، ص24.

[14] نيتشه فريدريك، هكذا تكلم زرداشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، د.ط، 1938، ص372.

[15] شنيدرس فرنر، الفَلسَفة الألمانية في القرن العشرين، ترجمة محسن الدمرداش، المشروع القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2005، ص269.

نوعا ما إلى التخلي عن ملكة العقل الخاص لكن هذا الموقف لم ينتهي إلى هذا الحدّ؛ بل إن في أواخر القرن التاسع عشرة شهد إحياء لفَلسَفات عديدة فمن باب اختيارنا كانت من بينها الكانطية الجديدة التي طالبت العصر مُمَارَسة فعل العودة إلى كانط من مدى قريب وأفلاطون من مدى بعيد وحقيقة قصدنا بيّن عندما يتعلق الأمر بمدرسة ماربورغ وبمعنى دقيق: أن مدرسة ماربورغ في ألمانيا قامت على أنقاض النيوكانطية فهي تنتمي إبستمولوجيا إلى كانط وكرونولوجيا إلى ماربورغ بألمانيا وأهم ممثليها: "Hermann Cohen"(1842-1918مؤسس الأول) و"Paul Natorp"(1854-1924) و" ErnstCassirer"(1874-1945) و"Rodolfh Schtemer"(1856-1938) الذين قدموا بحث إبستمولوجي أساسي ومميز في آنٍ معاً ضمن كل مجالات الفَلسَفة محاولين في ذلك تقديم تأويل وفُهُومَات حول فَلسَفة كانط[16]، وقد التزم هؤلاء بالمثالية بعد انصرافهم عن الاتجاه المادي في تعاليم كانط؛ بل كان همهم إحياء الفَلسَفة النقدية وانتقاد الوعي الأوروبي من المذهب التجريبي والتأويلات الوضعية لكانط عن طريق العودة إلى أفلاطون وقراءة كانط من خلاله وتغليب الجانب القبلي اللاتجريبي اللانفسي، المنطقي الصوري الترنسندنتالي الخالص على الجانب البعدي التجريبي النفسي المادي في فلسفة كانط فهذا من حيت بدء النيوكانطية ومشروعها لكن ماذا يمكننا القول عنها حينما يتعلق الأمر بإشكال عالم المعيش بإعتباره حياة وواقع؟

الإجابة هي ممكنة فقط إذ ما قمنا ببعض الفهم من منطلق فعل قصدي، فنجد كوهن هيرتمان المؤسس الفعلي لهذه المدرسة من خلال

16 MASSIMO Ferrari, L'école de marbourg, traduit par FABIEN CAPEILLERES et HEINZ WISMANN, édition du CERF, Paris, 1998, p09.

مؤلفاته الموسومة"Théorie kantienne de l'expérience"عام(1871)[17] ، و"مذهب الفَلسَفة" في ثلاثة مجلدات عام(1902-1912)، قد حاول أن يضفي بعض التغيرات الطفيفة على متن كانط، وإتمام البعض الآخر؛ أي حاول كوهين أن يعدل في "نظرية الخبرة" انطلاقا من المبدأ الذي قال به كانط في أن الشيء موجود في ذاته، ليكون البديل إن الموجود لا يوجد في ذاته، وإنما الفكر وحده هو الذي ينشئه وأرنست كاسيرر إذ ينطلق من "نقد العقل الخالص" لكانط لينتهي لنقد الحضارة الإنسانية بإعتبارها تجلي لهذا العقل من خلال الرمز الذي هو الفكرة الأساسية لكل إبداع، فمن خلال كتابه "فَلسَفة الأشكال الرمزية"(1923-1929) و"مقال حول الإنسان"(1944) يرى على أن الحضارة الإنسانية هي الأنموذج الحقيقي لمجموع الرموز المشكلة(الدين، اللغة، الأسطورة، الفن) باعتبار أن الإنسان ينتقل من الواقع البيولوجي إلى الواقع الحضاري(الرمزي) لذلك يعتبر الرمز هو العملية الوحيدة التي من خلالها يستطيع الإنسان أن يتعرف على تجربته الخاصة بما هي تستند في أساسها لعالم الحياة ضمن السياق الزمكاني، ويتحدد وجود الإنسان(باعتباره حيوان) من خلال أنه خالق للرمز وأن الفن - على حدّ قول كاسيرر-باعتباره نمط رمزي هو التعبير الجزئي على نمط عيش كائن بشري وتأخذ وضعية الفن والحرية في الفعل الفني في اعتباره نمط يعلمنا«من» و«عن» الحياة ضمن ما يسمى بنظرية التطهير على حدّ تعبير أرسطو، إذن لعلى موقف كاسيرر من خلال أنه حاول وضع علاقة رمزية بين الذات الإنسانية وعالم الحياة ضمن فعل الإبداع في شتى مجالاته.

ضمن موقف أخر يعتبر ناتورب من أبرز ممثلي مدرسة ماربورغ - ويحتل دور مهم بالنسبة للفينُومينُولوجيا-، فمن خلال عمله "مدخل إلى

[17] Ibid, pI.

الفَلسَفة"(1903)، يرى أن الفَلسَفة "هي علم الأساس بالرجوع إلى مفهومها التاريخي، أي أن هذا العلم الذي يقدم عن طريق إثبات الأساس الأخير العام الذي عليه تقوم كل المعارف الإنسانية-عرضا مؤكدا لوحدة المعارف الإنسانية؛ بل الفَلسَفة وفي موقف أخر هي: نظرية المعرفة إنها فَلسَفة العلوم وفي ذاتها فَلسَفة عملية وفي الحقيقة كعلم أساس"[18]، وبهذا فناتورب هو يقترب من الرؤية التي قدمها هوسّرل ضمن كتابه "الفَلسَفة باعتبارها علماً صارماً"(1911)، وكما أن ناتورب هو يرفض الفَلسَفة على أنها رؤية للعالم ولأنها في نظره هي: فقط باعتبارها علما وكأن الأمر يحتاج إلى علم كلي يوحد العلوم والحياة وهذا العلم هو: الفَلسَفة وبذلك ناتورب لا ينفي مفهوم الحياة؛ بل هو يفتح مجال التقارب من خلال أحادية بين الفَلسَفة والعلم وفي افتراض أن العلوم تكشف كل نواحي الحياة المعيشية كمهمة قبلية، لكن هذا الموقف لم يدوم فسرعان ما تغيرت نظرة ناتورب وخاصة عام(1981) حين ظهرت له مقالة "روح الألماني" كجز ثاني من عمله الذي يحمل العنوان:«الوظيفة العالمية للألمان، توجهات فلسفية تاريخية» حيث تضمن فكرة أساسية في أن "الفَلسَفة كحضارة وكرؤية للعالم ماهية وطنية: الألماني يتفلسف في كل شيء" في ضوء تعليق حكم دينه الرسمي، وفي كتاب أخر له: المذهبية الفَلسَفية"عام(1958) يعرض فيه توجهه الجديد الذي حال إليه ضمن إشكالية أساسية تتعلق بشكل جذري بعالم الحياة، أي أن العلم ليس الحياة بأكملها وكما أن الفَلسَفة ليست الحياة، ولأن "الفَلسَفة تريد فكر الحياة الأساسي، حتى الجذر أخر ما يمكن الوصول إليه من فكر تساؤلي، الفَلسَفة لا تريد إذا أن تنسحب من الحياة وكأن الإنسان يستطيع مجرد أن

[18] شنيدرس فرنر، الفَلسَفة الألمانية في القرن العشرين، ترجمة محسن الدمرداش، المشروع القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2005، ص ص48 49.

يفكر دون حياة ومجرد أن يحيا دون فكر، إنها تتجه نحو الحياة في كليتها، الحياة كلها تريد أن تكون: الحياة داخل وخارج الحقيقة هكذا يكون الفكر الفَلسَفي ذاته حياة أساسا جوهريا لحياة حقيقية"[19]، أي إن الحياة هي مصدر كل تفكير فَلسَفي ومصدر الحقيقة عينها والخبرة الذاتية، فالحياة هي معطى قبلي وكحقيقة ثابتة سابقة عن عملية التفكير وبما أن الحياة فكر والفَلسَفة فكر إذن الحياة فَلسَفة في إطار تساؤلات، لكن العرض لن ينتهي إلى هذا الحد نجد إلى جانب ذلك فَلسَفة من وجهة نظرة أخرى حاولت التأسيس لهذا العالم ضمن المذهب التاريخي كما يسمى في أبرز ممثله دلتاي.

إذا ما أردنا متابعة القول عن مفهوم عالم المعيش عند أهم رواد الفَلسَفة الألمانية المعاصرة، لتوجه اهتمامنا مباشرة إلى شخصية مركزية بالنسبة لموضوعنا وثانوية بالنسبة للفَلسَفة، ولأن الأمر بات يتعلق بمشكلة العلوم الإنسانيَّة والفينُومينُولوجيا، والمذهب التاريخي الذي يمثل موضوع اهتمامنا بعينه من خلال فللهلم دلتاي(Wilhelhm Dilthey: 1833/11/19-1911/10/01) إذ ستنطلق بؤرة تفكيره من خلال سؤال:ما السبيل إلى الفهم صحيح للروح؟-وإن كان في أساسه متعلق بفكرة: تحقيق النظرة العامة للعالم- فوجد الإجابة من خلال الفصل الجذري بين علوم الطبيعية من جهة وعلوم الروح من جهة ثانية مما دفعه موقفه إلى الاهتمام بخبرة الذات الإنسانية التي تعيش أُفُق عالم الحياة في ضوء التاريخ، وبالتالي فتناول دلتاي لعالم المعيش فقط من جانب الخبرة الذاتية، أي إذا كان الإنسان يعيش في عالم الحياة فأكيد إن لم نجزم بأن له خبرة تاريخية، ومن هذه المقدمات تقرر لنا الموقف لإشكال أساسي مفاده: كيف سيغدو العالم مع دلتاي؟

[19] المرجع نفسه، ص50.

يجب أن نتواضع ونضع كمسلمات في أن: أليس عالم المعيش هو عالم الخبرة الذاتية والممارسة والتجربة؟ بل هو أكثر من ذلك إنه عالم المشاهدة الفعلية داخل الحياة عينها، ولأن هذه الأخيرة تمثل أفق الذات الإنسانية لذلك، وبالغة منطقية إن عالم المعيش مستغرق في عالم الحياة ولأن الإنسان يعيش من أجل صنع عالمه الخاص أي من أجل تكوين خبرة خاصة به فقط، فدلتاي تحدث عن عالم المعيش من خلال «الخبرة» ومنهج فهم هذه الأخيرة فهو لم يشير إلى فكرة عالم المعيش بقدر ما أشار إلى كيفية إنجاز منهج يفهم عالم المعيش، أي بحث دلتاي في طريقة تحقيق فهم موضوعي لخبرة الذات الإنسانية لذلك دلتاي هو من الهرمينوطقيين وإن كان يقترب من فَلسَفة الحياة، نجد هوسّرل يقول في كتابه «الفَلسَفة باعتبارها علماً صارما» "إن أعمال فللهلم دلتاي لتبنيها، خاصة تلك الدراسة المنشورة حديثا عن أنماط «النظرة العامة إلى العالم»"[20] بمعنى أن نقطة بدء دلتاي ستكون إلى العالم من خلال المنهج الذي سيكتشفه شيئا فشيئا والذي سيصبح أساسا لكل تعبيرات الحياة المعيشية، وبالتالي كانت الوجهة هي: دراسة باطن الإنسان في شتى أفعاله(إيماءات، أفعالا تاريخية..الخ)، لكن فَلسَفة دلتاي لم تنوجد دفعة واحدة فقد كانت هناك أفكار ساهمت في بلورة هذا الموقف، أي المشارب الكرنولوجية لمتن هذا التوجه كان من خلال ثلاثة مرجعيات أساسية: الفَلسَفات السابقة(فَلسَفة كانط ومدرسة الكانطية الجديدة من جهة و فَلسَفة هيغل من جهة ثانية)، وتأزم العصر من خلال منهج العلوم الإنسانية، وأخيرا الحركات التي ظهرت في فرنسا و إنجلترا لتقديم رؤية للعالم. وفي موقف أخير يقول هوسّرل: "إن النظرة العامة إلى

[20] هوسّرل إدموند، الفَلسَفة علما دقيقا، ترجمة و تقديم محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002، ص78.

العالم وفَلسَفة «النظرة العامة إلى العالم» هما ولا شك تشكيلان ثقافيان يظهران ويختفيان في تيار التطور الإنساني، ومن ثم فإن مضمونهما الروحي إنما هو مدفوع على وجه التحديد في إطار العلاقات التاريخية المعطاة"، إذن لقد دعا فللهلم دلتاي إلى تأسيس عالم«الحياة» موضوعي في ضوء المعرفة التاريخية والمذهب التاريخي؛ بل نجده يقول "أريد أن أفهم الحياة من ذاتها"[21] ومعنى هذا أن الحياة هي تنتمي دائما إلى عمق العالم التاريخي وبالتالي فعالم الحياة يشير إلى القوى الداخلية المجتمعة في الإنسان قبل عملية«الفهم»؛ بل إن عالم الحياة هي الحقيقة التي تتجلى في التاريخ عبر مراحل تشكل المعرفة الإنسانية، وبالتالي فـ"فهم الحياة يجب أن يتم من خبرة الحياة ذاتها" فلا وجود لمعاير العقل المطلقة، أي وكما يقول دلتاي:"لحياة بعينها واقع أنني أعيش، الحقيقة التي لا يستطيع أن أعود صعودا إلى ما بعدها أو وراءها أو فوقها تحوي تسلسلات أو ترابطات، في تماسٍ معها تتصرح كل تجربة وينفصح كل فكر هذه النقطة التي تقرر مسألة إمكان المعرفة، فقط لأن الحياة والتجربة تحويان كل التسلسل الذي يظهر في الأشكال ومبادئ ومقولات فقط لأن التسلسل يمكن أن ينكشف تحليليا في الحياة والتجربة، ثمة معرفة للواقع"[22]، أي أن المرامي الإجرائية لتأسيس رؤية موضوعية بعيدة عن النزعة الطبيعية والسيكولوجية القديمة أو المذاهب الشكية كما يزعمها دلتاي إلا من خلال التوجه إلى الحياة بعدما كنا جزء منها، وبهذا فهو في محاولة لتأسيس مثالية موضوعية إبيستمية وجذرية

---

[21] GREISCH Jean, Le buissonardentet les lumières de la raison, l'invention de la philosophie de la religion, tome III, édition CERF, Paris, p112.

[22] لوكاكش جورج، تحطيم العقل: 3 فلسفة الحياة في ألمانيا الإمبريالية و النيوهيغلية، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة و النشر، ط1، بيروت، 1982، ص20.

من ناحية وتأسيس عالم معيش تؤدي فيه الخبرة دور فعالاً، ومن هذا يتحقق رأي هوسّرل في قوله: "فإن أعمال فللهلم دلتاي لتبينها، خاصة تلك الدراسة المنشورة حديثا عن الأنماط «النظرة العامة إلى العالم»"[23]، ويقصد هنا تلك النظرة الموضوعية إلى عالم الحياة وعالم الخبرة بتعبير أدق، ويذهب دلتاي إلى أكثر من هذا في ضوء متنه الفَلسَفي الذي يؤسسه شيئا فشيئا في أن الإنسان باعتباره شكل من أشكال الحياة الموضوعية هو لغز الفهم بالمعنى الجواني إذ ما أخضعناه لنظام العقل أولا ليصبح موضوعه متاح من خلال إجراء قائم على علاقة منهجية بين الخبرة(المعيش) والتعبير والفهم أخيرا، ولأن "العلوم العقلية تتأسس على هذه العلاقة بين المعيش والتعبير والفهم"[24]، إذن هذه هي تمظهرات فُهُومَات عالم المعيش في الفَلسَفة الألمانية، لكن ما وقع هذا«على» و«في»الفينُومينُولوجيا؟ هل كان هوسّرل مستأنفاً أم مكتشفاً لمفهوم عالم المعيش؟

بدايةً؛ لقد تعايش هوسّرل مع أفكار دلتاي،فَنبْعُ الحديث ينطلق من نص(1911)،فهو خير دليل لكي ننفذ لحقيقة معاشرة هوسّرل لدلتاي، وإن كان هناك حضور من طرف مارتن هيدغر(Martin Heidegger1889-1976) الذي خصَّ له الفقرة§77 من كتابه "الكينونة والزمان"(Sein und Zeit) وغادامير هانس جورج(Gadamer Hans Georg1900-2002) في كتابه "الحقيقة والمنهج"(Wahrheit und Method) الذي خصَّ له الباب الثاني المبحث الثاني الفقرة الثانية، فَحَصَافَة رأي هوسّرل لثناء على فلسفة دلتاي جعله يحيّد بشكل تلقائي عنها، ففلسفة دلتاي بوجه عام كما صنفها هيدغر

[23] هوسّرل إدموند، الفَلسَفة علما دقيقا، ترجمة و تقديم محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002، ص78.

[24] بيتر كونزمان و آخرون، أطلس الفَلسَفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت - لبنان، ط11، 2003، ص181.

في الفقرة§77 قامت على ثلاثة مسالك: دراسة نظرية علوم الروح ووضع الحدود بينهما وبين علوم الطبيعة وأبحاث عن تاريخ علوم الإنسان والمجتمع والدولة وجهود من أجل علم نفسي جدير بأن يتم ضمنه عرض واقعية(Tatsache) الإنسان في جملتها[25].

كتمهيدات مُقَدَمَاتِية: تعتبر الفترة التي نشرت فيها مقالة «الفَلسَفة بإعتبارها علماً صارماً» اللحظة الانتقالية إلى تأسيس فينُومينُولوجيا ترنسندنتالية، أي هي نقطة مر من خلالها هوسّرل من «المباحث المنطقية»(Logische Untersuchungen) إلى "الأفكار:I"(Ideen:I)، والتي مفادها عبرت- كذلك- عن نمو أفكار هوسّرل الأولى التي عرضها في كتابه الأول السابق الذكر، وبالتالي فهدف هوسّرل إلى أن تكون الفينُومينُولوجيا علماً دقيقاً هو ما جعله يكمل المسير حتى لحظة انعطافه لدلتاي، التي هي مصادفة ليست عابرة بقدر ما هي تحتاج إلى نوع من التوقف، بما هو هو، ما هو؟ فعبارة هوسّرل التي تقول: "[المذهب الوضعي] مجرد غلطة يتعين علينا فضحها وتفنيدها"[26]، هو تعبير عن إعلان الحرب بالمعنى المقصود عن المذهب الطبيعي، وفَلسَفة المذهب الطبيعي الذي أحرز تقدما من جراء اكتشافه الطبيعة، وهذا ما كان بصدده دلتاي الحديث عنه فهوسّرل لم يقرر و إنما تلقَائيَّة القول هي التي قررت؛ ومعنى هذا، إن النص الذي وجد نفسه هوسّرل مندفع من خلاله لمَسْأَلة ومُسَاءَلَة العالم يقول: "كيف يتكلم فريق عن قوانين يقينية، يقول عنها فريق أخر إنها مجرد فروض وفريق ثالث يقول

[25] HEIDEGGER MARTIN, Être et temps, traduit par BOEHM(R) et WAELHENS(A) (première partie), LAUXEROIS(J) et ROËLS(C) (deuxième partie), Gallimard, Parise, 1986, p463.

[26] هوسّرل إدموند، الفَلسَفة علما دقيقا، ترجمة و تقديم محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص7.

إنها ظنون غامضة..فهل معنى ذلك إذن أننا لا نملك بالفعل إزاء هذا التحول الدائم في الآراء العلمية أي حق في الكلام عن العلوم"[27]، فنستنتج إلى حدّ بعيد أن سبب دخول هوسّرل إلى الكلام عن العالم، يرجع في الأصل إلى المسألة التي انشغل بها دلتاي من حيث الفصل بين العلم التجريبي والعلم الروحي كما سلف الذكر، وبخصوص فَلسَفة النظرة العامة إلى العالم، فقد كانت نظرة دلتاي حسب هوسّرل ضيقة؛ لأنه لم يعالج العلم بوصف مظهراً ثقافياً والعلم بوصفه نسقاً لنظرية صحيحة، فهوسّرل لا ينكر الدقة والصرامة والازدهار التي حققتها مجالات العلم على الصعيد البحثي، مع ذلك يبقى مظهر ثقافي وجب إعادة النظر فيه، باعتباره جزء من تاريخ البشرية الإنسانية في العالم؛ بل يعتبر إنجاز إلى ما آلت إليه الذات الغربية، فقد ذهب دلتاي مباشرة إلى السلبيات التي قد يخلفها متناسيا الوضع التشكيلي للروح المطلقة اللانهاية، ومصرحاً في ذلك بوجوب رفض المذهب الطبيعي، والعودة إلى التاريخ ذاته، والوقوف من حيث "يمارس عندئذ التقوم على مسؤليته"[28]، ومن هذا إن مدى حاجت الموقف إلى مزيد من التفصيل هو ما قاد الكلام لأن يكون على دلتاي، فهوسّرل لم ينكر إشكال تأزم العصر وكذلك مدى حاجت هذه الثقافة إلى علم دقيق يقوم على أُسُسَ مَتِينَة فأول ما قام به هوسّرل نقد فلسفة دلتاي بعد الثناء عليه مطولاً، إذن فالمذهب التاريخي الذي أسس له دلتاي "يجب بسبب نتائجه المحالة أن يرفض بنفس الطريقة العنيفة التي رفض بها المذهب الطبيعي من قبل"[29]، أي أن التزيف والسذاجة والريبية التي حكمت طول مسار المذهب الطبيعي وجد نفسه

[27] المصدر نفسه، ص79.

[28] المصدر نفسه، ص84.

[29] المصدر السابق، ص84.

المذهب التاريخي مع دلتاي غارق فيها، وهو لا يدري، فتعقيد الحادثة التاريخية أثناء تراكميتها استحالت الفهم، والعالم هو مجمع كل الحوادث بالجمع، وفعلا هوسّرل لا ينكر محاولة دلتاي في أن يجعل التاريخ مجال دراسة عالم المعيش، لكن هذا يسقط عندما يكون "مجال الظاهريات بوصفها نظرية في الماهية، يمتد على الفور من الروح الفردية حتى يشمل ميدان الروح الكلية بأسره"[30]، ودلالة لفظة«الروح الكلية» من حيث هي تشير إلى عالم المعيش في كُلِيَتِه الذي سيصبح حقل إدراك الفينُومينُولوجيا في دراسة الظواهر بما في ذلك الإنسان، ويقول هوسّرل في موقف علم النفس: "وإذا كان دلتاي قد أثبت بطريقة بالغة التأثير، أن علم: النفس[ال]**فيزيائي**(Psycho-**Physique**) ليس هو ذلك العلم الذي يمكن استخدامه أساساً تقوم عليه العلوم الإنسانية، فإنني أقول في هذه الحال أن النظرية الظاهراتية في الماهية هي وحدها القادرة على أن تقدم أساساً تقوم عليه فَلسَفة في الروح"[31]، و وصف هذا، من منطلق أن هوسّرل قد مهد لفَلسَفة جديدة مهمتها تعويض وسَدّ كل الفجوات التي خلفتها الفَلسَفات، والقصد متباين من حيث ينتمي لفَلسَفة دلتاي، فلعل كلام هوسّرل هو يتأرجح إلى مثل هذا الدور الذي ستقدمه الفينُومينُولوجيا الأولى لمهمة القبض على عمق الروح والروح الكلية، ومنه لقد اكتمل العد من حيث هو يرمي إلى الوضع التاريخي لولادة إشكالية الاهتمام بعالم المعيش بدءا من عصر الحديث، فقد جاء في تصريح هوسّرل قوله: «إن فَلسَفة «النظرة العامة إلى العالم» في العصر الحديث..وليدة نزعة الشك التاريخية»، من حيث هذه الأخيرة كانت لربما تدل على بعض الدوافع التي قادت على نحو

[30] المصدر السابق، ص84.

[31] المصدر السابق، ص ص84 85.

تسلسلي فَلسَفة دلتاي في معاودة لتأسيس منهج النظرة العامة إلى العالم، ولكي لا يخفى شيء، إن مبدئية الشك الهوسّرلي في البحث الماهوي عن الدوافع الرئيسة التي تقود التشكيلات الثقافية للخوض في مسألة العالم، بسبب المذهب الوضعي وازدهار الدراسات العلمية إن صح القول مبدئيا، إن هاجس التسمية "فَلسَفة علمية"[32] أغرق العديد من التيارات في البحث عن منهج من حيث أن يجعل "الفَلسَفة بإعتبارها علماً صارماً"، الذي سيجعلها في ما بعد هوسّرل هدف لموضوعه وموضوع الفَلسَفة ذاتها، مع أنها(تلك الفَلسَفات) اعتقدت من منطلق إيمانها المتزايد أنها وصلت إلى العلمية.

يتابع هوسّرل الحديث عن عُقَدِيَّة مَسْأَلة «النظرة العامة للعالم» باعتبارها تحمل أبعاد كرنولوجية، في أن إشكالية العالم هي مرتبطة بمسألة أخرى شغلت فَلاسفة العصر الحديث ضمن تعبير هوسّرل "[إمكانية] إقامة علم فَلسَفي دقيق للعالم"[33]، أي الصيرورة التي امتدت من ديكارت إلى غاية هيغل والهيغليين الصغار والكانطيين الجدد، لكننا لا نريد التفصيل فهذه الحقب فقط من باب أن نذرك بأن مشكلة دلتاي وهوسّرل ارتبطت على هذا النحو، أي ارتبطت بتلقائية ودافعيات الثقافة، وبهذا عندما نرجع لمعنى تعبير هوسّرل نجد تأكيد بالغ الأهمية حيث يعتقد أن فكرة النظرة العامة إلى العالم هي محكومة بالثقافة بما هي بيئة تتفاعل فيها الذوات، ولأن مهمة الفَلسَفة أصبح في تحقيق شرط الـ«كيفية» لقراءة العالم، وقد أوضح هوسّرل في فقرات متوالية علاقة الثقافة بنمط تحقيق نظرة عامة إلى العالم بما هي فَلسَفة رهن عصرها، وهذا جلي من خلال قوله هوسّرل في فقرة

[32] المصدر السابق، ص85

[33] المصدر السابق، ص86.

"نستطيع أن نتكلم أيضا عن ثقافة عصر ونظرته العامة إلى العالم"[34]، فكلمة «ثقافة عصر» تحمل على حدّ تعبيرنا أن: لقد كان لهوسّرل موقفا من الثقافة وحقبة كل عصر على حدا، وأخيرًا نسق(فَلسَفة) عصره، وبهذا إن فعَّاليَّة الانْدِفَاع لفَهْم العالم كان من منطلق غائية البشرية وثقافتها، وإن كان يعني بها دائماً هوسّرل البشرية الأوروبية وحدها. ففي تداخل "الأشكال الروحية، تتغير الثقافة والحكمة"[35]، أي «الحكمة» بما هي تشير إلى فكرة النظرة العامة إلى العالم وفَلسَفة النظرة العامة إلى العالم بما هو عالم للمعيش، وفي تغير الثقافة هو على نحو أخر تغير على مستوى الحكمة التي تشير إلى نمط التفكير الفَلسَفي للوصول لمرتبة العلم الكلي كما كان سابقاً، وبمعنى القول أن المطلب الدائم المصيري لأن تصير «الفَلسَفة علماً صارماً»، لكن هذا لم يتحقق إلا بدرجات يقول هوسّرل في هذا الصدد: "الفَلسَفة لم تستطيع في أي عصر من عصور تطورها أن تحقق هذا المطلب"[36] ابتداءً من اليونان الأوائل الذي كان فيه نوع من الإدراك لهذا الهدف.

"الفَلسَفة قوة ثقافية بالغة الأهمية"أن إذراك وظيفة الفَلسَفة الأساسية جعل هوسّرل نفسه يمنح قسطاً من الانتباه إلى هكذا إشكال، من حيث أن الأمر أصبح يتعلق مند هذه اللحظة بالثقافة البشرية، وتحديداتها المستقبلية، وإن قرار هوسّرل في ضرورة إنشاء علم كلي يتميز بأولانية مبدئية يهتم بالنظرة العامة إلى العالم، أي هو العلم الذي سيستهدف الماهيات بتمعن دقيق-علمي، ولنقف كما وقف هوسّرل حول مصطلح«علمي/علم»، فلعل هذه الكلمة هي تنتمي للمجال التجريبي أكثر منها إلى مجال العلوم

[34] المصدر السابق، ص88.

[35] المصدر السابق، ص89.

[36] المصدر السابق، ص23.

الإنسانية، لكن هذا يبقى مُعَلَّق إذا ما استحضرنا رأى هوسّرل ودافعته لإنشاء "فَلسَفة علماً صارماً"، ولأن الموقف أصبح في تحقيق فهم دقيق للعالم، ولا يخفى عنا قول هوسّرل "البؤس هنا ينشأ من العلم"[37]، ومعنى هذا أن سبب كل الشكوك كما أشرنا سابقا ترجع في أساسها البدئي إلى فكرة العلمية التي دامت لعهود.

ضمن اعتبار رجعي للإشكال الأول، وكي لا نسقط في مجال الثرثرة كما أشار بذلك هيدغر، نجد موضوعنا ينتابه بعض التَوَتُّر في تحديد إجابة مقنعة-دقيقة عن فكرة عالم المعيش عند هوسّرل، ففعلن قد أشرنا مبدئيا إلى فكرة هوسّرل إما «مكتشفاً» أو«مستأنفاً»، إن العلاقة المنطقية تقتضي بالدور الأول الاختيار من بين الاحتمالين عنصر واحد، لكن إذ ما تعلق الأمر بحالة عدم تعين اختيار معين نأخذ بالدور الثاني الذي نسميه«دور النصف أو الوسطية»، أي هوسّرل كان مكتشفًا ثم مستأنفاً في آني معاً، ما معنى هذا؟ أن هوسّرل الشاب اكتشف عالم المعيش من جراء تعرضه لأفكار الكانطيين الجدد ونخص بالذكر كل من بول ناتورب ودلتاي فللهلم أو حتى كاسيرر، وإن كان في علاقة مع متن فلسفة هيدغر[38]، وُبوجه عام بكثير أن دافع الأنساق الفَلسَفة لتأسيس نظرة كلية هو ما جعل الأمر يتفاقم شيئا فشيئا إلى أن وصل إلى حدّ يسمح للاشتباك في مسائل المنهج و المعنى وهذا واضح إذ ما ارتبط بشدَّة بنظرة كانط وهيغل، وحتى الفَلاسفة القبل(قبل كانط) أمثال: ديكارت وسبينوزا و ليبنس وحتى فلاسفة الإنجليز في جون لوك وهيوم دافيد، فتعتبر مرحلة هيغل أول انعراج(Tourons) لإشكال تحقيق

[37] المصدر السابق، ص98.

[38] أنظر في هذا، مقال: فريدة غيوة،(مظاهر الأثر الكانطي في الفَلسَفة المعاصرة)، مجلة أيس، فضاء العقل و الحرية، العدد 1، جوان 2005، ص66.

نظرة عامة للعالم، حيث اكتسب على إثرها المذهب الطبيعي قوة في تفسير- بهذا المصطلح- الطبيعة باعتبارها أنموذج عالم المعيش، لذلك نقول من منطلق حس مشترك فَلسَفي أن التفات هوسّرل لعالم المعيش من منطلق المقالة التي كتبها بمناسبة وفاة دلتاي، وإن اعتقد البعض أمثال "ديتر لومار" أن المسألة ظهرت مند كتابه الأفكارا(1913)[39] من حيث أنه تضمن إشكال "الموقف الطبيعي" ونظرته الساذجة له، لكن هوسّرل وحينما عرض موقف دلتاي في طريقة تحقيق "نظرة عامة للعالم"، جعله(هوسّرل) أثناء عرضه يستأنف الموقف من جديد ليقدم رأيه، ومعنى هذا أن التحليلات والانتقادات التي قام بها هوسّرل توضح جيدا مدى اهتمامه بمسألة العالم، فدلتاي لم يستطيع حل لغز العالم المحيط بنا فقد حان الأوان لإسْطِفَاء منهج جديد قوامة التحليل القصدي إلى أن يصل إلى حقيقة العالم النفسية المتمركزة في القاع، وبالتالي هنا يكون استئناف هوسّرل من جديد مسألة العالم كما أستأنفها دلتاي وفَلاسفة آخرين من قبله، إنها ضرورة مُعَاوَدَة "العَوْدَة إلى الأشياء ذاتها". فهل المنهج الفينُومينُولوجي يطرح سؤال العالم؟

إن سؤال المنهج هو ذاته سؤالاً عن العالم؛ إن تُخُوم المنهج و تقومه في عالم المعيش الخبراتي، فالفينُومينُولوجيا ليست وفقط سؤال في«كيف»نجري بحث نظري-معرفي بقدر ما هي ذاتها سؤال عن«الكيفية» التي يعطى بها العالم، فيكاد لا يخفى عنا مدى عمق حقيقة فعاليَّة الفينُومينُولوجيا في أن تصير منهجاً للفَلسَفة، لكن هذا يسقط إن تعلق

[39] يقول ديتر لومار(مدير أرشيف هوسّرل بجامعة كلونيا) في مقاله: فينومينولوجيا عالم الحياة؛ " إن موضوع عالم الحياة لم يظهر لأول مرة لدى هوسّرل في كتابه أزمة العلوم الأوروبية و الفَلسَفة الترنسندنتالية1936؛ بل إن "الموقف الطبيعي" الذي تضمنه كتاب الأفكارا(1913)، يمكن وصفه كنمط من التصديق بالعالم وبواقعيته"[نادية بونفقة، فلسفة إدموند هوسّرل: نظرية عالم الحياة، ديوان المطبوعات الجامعية، د.ط، الجزائر، 2012، ص3.]

وتعالق الموقف بعالم المعيش، فتصريح هيدغر يقولفي الفقرة§7(Sein und Zeit)على "أنَّ عبارة«فينُومينُولوجيا» تعني ابتداء مفهوماً منهجياً،وهي لا تخص الـ"ما"(Das Was) المادية لموضوعات البحث الفلسفي؛ بل "كَيْف(Wie) التي من شأنها"[40] وبنفس الدور لن تكون الفينُومينُولوجيا لمجرد اهتمامها بمفهوم«كيف» بقدر«الـ كيفية» التي من شأنه توضح لنا مدى فعاليّة القول الفينُومينُولوجي في العالم، وبالتالي يتضح مَضَانُ الفينُومينُولوجيا في اعتمالها مفهوم المعيش، من خلال فكرة القصديَّة والرّد والتقوُّم ولأن مجريات هاته المصطلحات كلها في عالم المعيش.

فالمسلك الأول-كما سننعته-حول فكرة القصدية؛ فهيكما وردت في مؤلف هوسّرل "الأبحاث المنطقية" الكتاب الثاني في جزءVالفصلI ضمن الفقرتين: §2 و§3، تنتمي لتمظهرات الوعي، من حيث تسعى لتحقيق أفعول(Act)وعي[41] الاتصال بين الذات والموضوع باعتباره أفق معيشي، أي تساهم في العلاقة الوعيوية بالمعيش من خلال وعي قصدي، إذن فكل "الأفعال تدل على المعيشات"[42]، فليفناس إيمانويل(Emmanuel Levinas) في كتابة:"نظرية القصدية في فينُومينُولوجيا هوسّرل "(Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl) هو يرى في الفصلIII الذي خصَّ؛ نظرية الفينُومينُولوجيا في الوجود: قصدية الوعي، أن خاصيّة

[40] هيدغر مارتن، الكينونة و الزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت - لبنان، ط1، 2012، ص85.

[41] هوسّرل إدموند، مباحث منطقية 1: مقدمّات في المنطق المحض، ترجمة موسى وهبة، كلمة - الإمارات العربية المتحدة و المركز الثقافي العربي - بيروت، ط1، 2010، ص7.

[42] HUSSURL Edmund, recherche logiques: tome 2, recherche pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, deuxième partie, recherches: III, IV, V, traduit par Elie(H), Kelkel(A-L) et Schérer(R), Paris, PUF, 2002, p142.

القصدية في أن كلّ وعي هو ليس فقط وعياً، وإنما أيضاً هو وعي بشيء ما، في علاقة مع موضوع، وفكرة القصدية كما وردت في مؤلفي "أفكار مسدَّدة من أجل فينُومينُولوجيا خالصة وفَلسَفة فينُومينُولوجيّة: مدخل عام إلى الفينُومينُولوجيا الخالصة" و"التأمّلات الديكارتية: المدخل إلى الفينُومينُولوجيا"، هي أكثر جذرية من حيث أصبحت مرتبطة بالشعور المتعالي والردّ من أجل حلّ مسألة المعرفة المرتبطة بشكل مباشر بفكرة عالم المعيش، والتي تترجم على أساس علاقة الذات بالموضوع، فمثلاً لقد أخص هوسّرل في الكتاب الأول(الأفكار)، الفقرتين: §84؛و§85؛في الحديث عن ذلك، أي لقد تبيَّن لهوسّرل إن القصدية خاصيّة المعيش بما هو معيش كفكرة تنتمي إلى العالم في كُليته، فأيّاما كان المعيش(Vécus) فهو بنوع ما دو علاقة مباشرة بفكرة القصدية(L'intentionnalité)[43]،وفي الكتاب الثاني(التأمَّلات) قد خصَّ التَأَمَّل الثاني والخامس للبرهنة على فكرة القصدية من حيث هي مرتبطة بالشعور وإدراك فكرة العالم فَنَجِدْهُ مثلاً في الفقرتين: §19 و§20 و§21 في أن الـ"قصدية كل أن أفكر يتعلق بالعالم"[44]وفي المسلك الثاني فهو مرتبط بفكرة الرد فلقد خصَّ له(هوسّرل) كتابيه: "فكرة الفينُومينُولوجيا" ضمن الدروس الخمسة، و"التأملات الديكارتية" خاصةً -على حدّ اعتقادنا- التأمل الأول في الفقرات: من§4 إلى §11 والتأمل الثاني: من §12 إلى §16، حيث يتكلم عن التعليق والردّ المنهجيين اللذان يقدمان لنا الوعي من حيث هو ذاته وعي بذاته، ووعي بالعالم من حيث هو معيش لهذا الوعي،والمسلك

[43] HUSSERL Edmund, Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologie pure: Introduction générale a la phénoménologie pure, traduit par RICOUR(P), paris, Gallimard, 1950, p282.

[44] هوسّرل إدموند، تأملات ديكارتية: المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة شيخ الأرض تيسير، دار بيروت للطباعة و النشر، د.ط، بيروت، 1958، ص123

الثالث حول التقوم حيث خصَّ له كل من كتابه أفكار"مسددة نحو فينُومينُولوجيا خالصة وفَلسَفة فينُومينُولوجيا"، وفي كتابه"أزمة العلوم الأوروبية والفينُومينُولوجيا الترنسندنتالية"[45]، أو حتى كتابه في"التأملات الديكارتية" الذي خصص له التأمل الخامس، لأن"مهمة..الفينُومينُولوجيا الرئيسة تكون في الكشف"[46] عن أفق عالم المعيش وانوجاده بالنسبة لوعينا حيث يحدد هوسّرل نوعين من التقوم: تقوم الأنا لذاتها، وتقومها للعالم، وبالتالي فالأول "تقوم كل ما هو خاص بي على أنه خاص بي"[47]، أي إن عملية التقوم تقوم على أساس ردّ العالم إلى فاعلية الوعي الوعيوية أو إلى عالم تجربتي الخاص والذي يطلق عليه هوسّرل "العالم البدئي أو الأساسي"[48] الذي هو في فروق مباطنة مع أنوات أخرى في العالم بما هو عالم بين ذاتي ليؤدي الاتصال والمشاركة بين هذه العوالم الخاصة دورا مهما وإن كان هذا العالم الكلي يتضمن فروق في الوعي، فكل ما يدور في مجرى هذا الأخير أصبح"مفهوماً لديه بصفته ملكا له خاصته"[49]، وثانيا تقوم ما هو غريب عني، وهنا يفتح هوسّرل مجال الحديث عن تقوم الذاتية البين ذاتية ضمن مفهوم «التزاوج» و«الحظور» و«المشاركة»، إذن فالمنهج الفينُومينُولوجي هو لحظة قواميَّة، من خلاله أراد هوسّرل إبراز قوة هذا الأخير من حيث الصرامة والدقة المحققتين، ودور أخر يتمثل في تحقيق منهج خاص يخترق حدود عالم المعيش والموقف الطبيعي معاً، وبهذا لربما كانت

---

[45] أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة و النشر، د.ط، بيروت - لبنان، 2008، ص64 65.

[46] المرجع نفسه، ص69.

[47] المرجع نفسه، ص69.

[48] المرجع نفسه، ص64.

[49] المرجع نفسه، ص64.

هذه المسالك مجرد قراءة تأويلاتية حول المنهج الذي يتضمن في جوفه سؤال العالم.

عالم المعيش هو«أفق»(Horizont) وجود و مصدر خبرة الذات؛ ففي الضميمةXVII، §33(دروس شتاء سنة 1936-1937)، يؤكد هوسّرل في أن العالم هو أُفُق عيش غايات بشرية؛ بل عالم الحياة هو مجموع كمال كل أهداف ومهام الإنسان في تقائيَّاته التيمائيَّة، سواء العابرة والمتغيرة والمهنية، أي هو بتعبير فيزيائي مجال إدراك الوعي الذاتي، فالإنسان هو دائما متصل به بكيفيات لا نهائية، ومبدئيا فالحياة الفَاعِلة والفَاعِلِيَّة ذاتها تقيمان داخل العالم ليشمل معنى الإِنْوِجَاد في عالم "العيش الموجود تلقائياً على الدوام"[50]، أي تلقَائيَّته لا تتضمن معنى التنظيم فهو قريب لأن يكون عشوائي من حيث هو مستقل بذاته،كما أنه بنفس الدور"أُفُق للمنتجات العلمية"[51]، ولأن مجريات كل الاكتشافات والبحوث العلمية تحقق مبدئياتها من عالم الطبيعة والعالم في تَكْتُونِيَّاته الاجتماعية، ولأن العالم أصبح دائرة وجود فعال ينتمي تلقائيا لعالم المعيش من حيث هو"ينمو إلى اللانهاية"[52] حيث تتعاقب عليه أزمنة الاكتشافات العلمية وبمعنى أخر يرى هوسّرل أن العالم العلمي بما هو متضمن الموجود في حقيقته العلمية هو مثل العوالم الأخرى الغائية ينتمي إلى عالم المعيش باعتباره شمولي تنتمي مجموع التجارب الإنسانية "بأهدافها الفردية والجماعية"[53] وبالإضافة إلى كل التشكيلات، لكن هل الفَلسَفة تأخذ بنفس الطرح؟ يقر هوسّرل في أن أُفُق الفَلسَفة

[50] هوسّرل إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2008، ص445.

[51] المصدر نفسه، ص446.

[52] المصدر نفسه، ص447.

[53] المصدر نفسه، ص447.

بالمفهوم التقليدي أوسع مما هي عليه، ومعنى القصد هنا أن مجالها كان العالم في شموليته؛ لأن هوسّرل في تحليلاته يرى بأن لكل عالم له شموليته الخاصة من حيث غايتها المهنية وضمن أُفُق لا متناه مع أنها كلها(عوالم) تندرج وتنتمي تيمائياً لعالم المعيش في الغاية الكلية؛ لأنها -منطقياً- كلها مستغرقة وهذا بعكس عالم المعيش، ومن هذا فعالم الفَلسَفة هو عالم المعيش من حيث هو مجموع عوالم المعطاة مبدئياً. ويضيف هوسّرل إلى أن عالم المعيش هو صدر خبرة الذات؛ ففي الضميمة§28هو يقدم مسألة أساسية حول العلاقة التبادلية بين مفهمين «الفعاليَّةAktivität والانفعاليَّةPassivität» وعلى حدّ معنى هوسّرل الفعاليَّة من الفعل التي ترتبط مباشرة بملكة الذاكرة، وعندما نقوم بعملية الإرْتِدَاد(Die Wiedernahme) والعَوْدَة(Die Zurükschlagen) إلى الموضوع المحفوظ نكون أمام انفعاليَّة من جراء استدعاء موضوعات خارجية لموضوعات داخلية، وبالتالي فالموضوع الذي هو جزء من معيشنا ومعيشتنا ذاته قد "يستيقظ من جديد، إما من تِلقَاء ذاته أو بكيفية فعَّالة"[54] ودلالة كلمة «تِلقَاء» هي تفيد تحقق مفهوم الانفعاليَّة في إعادة إحياء الموضوع المؤسس، وأما كلمة «بكيفية فعَّالة» من خلال معاودة فعل التأسيس البدئي، ونوع الاستيقاظ في فعل ارتداد تذكري مع أنه ليس إدراكا جديدا؛ بل عن طريق إعادة حدسها ولكن بمعنى جديد بحسب الظروف الزمكانيَّة ضمن معنى الكيفية، وبهذا يكون حسب هوسّرل تمثل للموضوع في صلاحيته الجديدة ضمن صلاحية سالفة قد أنجزتها الأنا البَدَنفسِيَّة والتي أصبحت فعل اعتيادي وهذا ضمن فكرة انفعال بوجه خاص، ويعتبر الفعل عمل أولي بدئي فصلاحيته في الوجود إن لم تكون ظواهر المدركة مجرد خداع وحتى إن تعلق الأمر بمسألة

[54] المصدر نفسه، ص459.

التذكر، ومنه إن الموضوع الذي سبب هذا الدافع هو فعل كونه قصدي فيبقى لاواعي لعدم إيضاح المعنى القصدي من الوهلة الأول أو للفعل القصدي للوعي فمثال ذلك: عندما أدرك طاولة كظاهرة مقدمة لوعي كأنا بَدَنفسِيَّة، ومن منطق قصد حدس مباشر أعي بأنها موجودة لأنني أدركت ماهيتها من منطلق أنني مررت بكل الردود(رد ماهوي، رد فينومينولوجي) فإنني عندما أصادف هذه الظاهرة مرة ثانية تلقائيا تحظر لي كل معلومات هذه الظاهرة(الطاولة)، فلست بحاجة لممارسة العملية من جديد لاعتبار أنني أعرفها مسبقا فهي إذن مؤسسة في وعي، وبالتالي فكل ما قمت به هو ردة فعل(إنفعاليَّة)، إذن فهذا النوع هو يحقق المعنى الأول من الفعل والانفعال، ولكن ماذا إن كانت -و في المعنى الأول- هذه الطاولة مكتب، بالتالي فإن هذا الفعل البدئي مزيف واضطراريا يفرض انفعالنا بظاهرة يستحيل معرفتنا بها وإرجاعها، وفي المعنى الثاني؛ إذا كانت هذه الطاولة بالمعنى الحقّ، فإنه قد يحدث لي انخداع انفعالي عندما أسقط صورة مكتب على الموضوع البدئي للطاولة، ومنه هذا يحقق المعنى الثاني من الفعل والانفعال، لذلك يقول هوسّرل: "يعرف كل شخص أن بعض الأشياء تحصل فيه بكيفية«لا واعية»"[55]، إذن إن القَنَاعَات(Die selbstvertändlichkeitten) الفينُومينُولوجيا تؤكد بشكل نهائي(Endgültig) بأن هذين المفهومين هما قوام عالم المعيش، فالإنفعاليَّة تتضمن فعاليَّة وأن كل الإنجازات الفعَّالة للوعي تتخذ وظيفة إنفعاليَّة.

عالم المعيش هو إمكانية للفعل التذاوتي؛ وكتدقيق لهذه المسألة لما جاء في التأمل الخامس وخاصة الفقرة §49 الذي أقر فيه هوسّرل في أن العالم

[55] المصدر السابق، ص460.

الموضوعي هو عالم المعيش والخبرة، حيث يضم"الآخرين و ذاتي ذاتها"[56] كما أنه مجال تلاقي الأنوات الخالصة وإن كانت لا تحمل معنى عن العالم، لأنها تنتمي من حيث هي«إنسان» كذات بَدَنفسِيَّة وكظواهر قابلة للحدس كبقية ظواهر العالم، وبهذا إن عالم المعيش هو مصدر خبرة الذات باعتبارها تتضمن معنى تكوينه في إتحادها، حيث أكون أنا ذاتي في حضور شعوري مع الآخر، حيث يكون هوسّرل قد أشار في الفقرة §50 إلى مفهوم أساسي في التكوين:"الشُعُور بِالحُضُور"[57] كأنا آخر أنتمي بخبرتي أولية إلى عالم المعيش وإلى الآخرين وكأنا مدركة ببدنها في الطبيعة، وكذلك إدراك الآخرين باعتبارهم يمتلكون نفس الصفات ضمن مفهوم«المماثلة» أو التشابه(Analogie)[58]، أي تمثل إنيتي إنية أخرى من حيث هي أجسام تنتمي إلى العالم، ومن هنا يكون معنى الخلق الذي يرتبط مباشرة بِتَدْشِين خبرة الذات، وفي معنى متن هوسّرل في موقف أخر -في الفقرة §51- قد يكون معنى الخلق من خلال المزاوجة حيث تكون إنيتي في ترابط قصدي مُعَقَّد يتضمن معنى العلاقة ونقل خبرة إنيتي إلى إنية أخرى مفارقة(لها عالمها الخاص والبدئي) ومحايثة بالنسبة لي من حيث هي حاضرة ومماثلة في آني معا، إن المُزَاوَجَة هي عندما"يدخل الآخر حقل إدراكي"[59] وبهذا يكون بدني غريب يثبت ذاته وهو في علاقة بدن آخر، لأنه حاضر بالنسبة لإنيتي أولي لدى خبرتي البَدَنفسِيَّة وبهذا يكون معنى التذاوت. ويؤكد دان زاهافي(Dan Zahavi) من خلال نصه "هوسّرل والتحول التذاوتي في الفَلسَفة المتعالية"(Husserl et la transformation intersubjective de la philosophie transcendantale) ضمن معنى تحليلات

[56] HUSSERL Edmund, Méditations cartésiennes, le conférences de Paris, traduit par Peiffer(G) et levinas(E), j.vrin Paris, 1996, p175
[57] Ibid, p178
[58] Ibid, p180.
[59] Op. cit, p184.

هوسّرل لمسألة التذاوت على أن العالم هو الحدّ الخفي الذي يوضح لنا صراع وجدلية الذات البين ذاتية، لأنها الحدّ الأساسي للتأسيس الاجتماعي والثقافي ولكل التراكيب الأخرى، وأن الخبرة هي بمثابة موضوع مؤثر، فهوسّرل يقدم تحليلات للأنطولوجيا ضمن مقياس"معنى العالم باعتباره بين ذاتي(تذاوتي) فَعْليًا "[60]، لكن ماذا إن تعلق الأمر بمشكلة عالم المعيش ذاته الذي هو أُفُق تواجد الجدل التذاوتي، لذلك فحين وظفنا كلمة«مُشْكِل» فنحن نأخذ بالدور «الأزمة» التي مَسَّت بشكل مباشر عالم المعيش، وبالتالي ما سنقوم به هو ما قامت به الفينُومينُولوجيا ذاتها، أي يجب وعلى حدّ قول هابرماس«في الفَلسَفة الألمانية والتصوف اليهودي» "علينا أن نفتح سبلاً للتبصر بحيث يُكشف العالم أنه غارق في الغفلة وممزق وأنه سيظهر يوما على ما هو عليه من اجتياح وتشويه"

مفهوم الأزمة كما ورد في كتاب"krisisDie"سنة(1936)، يشير في معناه الجواني إلى الانسداد والتوقف الذي وصل إليه العلم في عالم المعيش؛ بل هو عجز عن الاستمرارية والنمو والعطاء في آنٍ واحد ويرجع ذلك إلى أولاً؛ غموض في المفاهيم التي يتأسس عليها(استعمال مفاهيم غير واضحة)، ثانياً؛ مفارقات في مبادئه(دراسة الطبيعة ضمن منهج التفسير)، ثالثاً؛ وجود بعض الثغرات في مناهجه(فصل الذات عن الموضوع)، وهكذا بالنسبة لعالم الروح من خلال دراسة الذات الإنسانية من منطلق منهج التفسير لاعتباره أن الذات تحمل حوادث فيزيائية ولاعتبارات كثيرة، سوف نقدم مدخلين ليس من منطلق افتراض؛ بل من منطلق توجه قصدي لمقالات هوسّرل وخاصة المتأخرة منها والتي حلل فيها هوسّرل بجذرية المسألة كما بدت له ممكنة.

[60] BENOIST Jocelyn et autre, Les cachiers d'histoire de la philosophie: Husserl, CERF, Paris, 2008, p251.

أولاً:نجد هوسّرل يصرح على أن أزمة تتعلق بالعلم السيكولوجي أي بـ"الفهم الذاتي للإنسان"[61]، فلقد عرف القرن النصف الثاني من القرن(19) ازدهار وتطور واكتشافات عجيبة في ميادين العلم التي غَزَت بشكل كُلِي عالم المعيش، الذي أدى بشكل اضْطِرَارِي إلى تعليق كل"الأسئلة الحاسمة بالنسبة لبشرية"[62]، أي خلقت جوّ تقني فِيزْيَاء-رِيَاضِي بالنسبة للبشرية فكان الاهتمام فقط بالواقع الطبيعي المنتج، وبالمقابل انحطاط فعلي في المجال الفَلسَفة وإمداد غير قصدي لظهور الموقف الوضعي، وهذا ما عزز ميول علم الروح وانبهاره بنتائج العلم مما شكل تشتت باطني، لأن النفس لا تفسر بل تفهم وبالتالي إن حلم علم الروح لأن يصير علماً صارماً، هو درب من المراوغة والانخلاع؛ لأن السيكولوجيا الحقَّة لا تحمل في ذاتها قانون حساب رياضي، أو دراسة حركة فزيائية تنتقل من مركز ثقل لآخر وإن كانت تحمل دقَّة فعلية فمن الخارج وليس من داخل الإنسان الذي يتضمن بعد ميتافيزيقي، وليست الذات موجودة بكيفيات هندسية بالمعنى الرياضي، فهذا كله يجعل علم الروح والمختصين الوضعين في درب من السذاجة،إذن الحل الوحيد لعلم الروح هو الفينُومينُولوجيا الترنسندنتالية من خلال الردّ وتعليق عوارض الذات بصفة خاصة والعالم على العموم، فهوسّرل لم ينكر تخمينات الفَلسَفة الترنسندنتالية التي دامت لسنوات معلومة في إرساء فهم موضوعي لكنها-يقول-: "[فشلت] بسبب غياب منهج تحليلي"[63]، ومن هذا إذا ما أراد علم الروح بلوغ جوانية النفس فقط في أن ينجز إبوكيه فينُومينُولوجي، لأنها هي التي ستؤمن له الطريق للمرور بسلام إلى المكان المطلوب في الذات كغاية

[61] هوسّرل إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة ط1، بيروت، 2008، ص515.

[62] الصدر نفسه، ص472.

[63] المصدر السابق، ص515.

ترنسندنتالية، ومنه فتحقيق فهم للذات، هو بنفس الدور فُهُوماً للجميع إذ ما علَّقنَا حُكم الذات عينها، لأن غاية الفينُومينُولوجيا الخاصَّة سوي أن تكون سيكولوجيا وصفية، وعلم ماهوي لمجريات معيش النفس ضمن أُفُق صلاحية عالم المعيش القبل علمي أي وصف إنعطاء الموضوعات بما هي تحمل خبرة معيشية[64] هذا من جهة، ومن جهة ثانية من خلال ممارسة «العودة» لذاته وللذات في حقيقتها، والقصد واضح من منطلق إدراك ماهية الذات، فالروح وحده يوجد في ذاته ولذاته لا يمكن معالجته بكيفية عقلية أو علمية بل في الاستقلال عنهما[65]، ولأن الذات الإنسانية لا يمكن فهمها ومعالجتها إلا باعتبارها ذات في علاقة حميمية مع عالم الخبرة وما وصلت له المثالية والوضعية إلا في كونها فصلت الذات عن عالمها وهذا بالضرورة ما أدى إلى أزمة في العلوم والفَلسَفة. ثانيا؛ الأزمة مسَّت الثقافة ويعنى بها هوسّرل الفَلسَفة باعتبارها العلم الشامل اللانهائي كما كان عند اليونان ولأن العلم الشامل حسب هوسّرل لا يحمل سمات نوعية خاصة بالثقافة الأوروبية؛"بل إنها إمكانية كامنة ضمنيا في كل ثقافة بشرية؛ بل إنها الشكل الذي تتجه نحوه كل ثقافة مهما كانت خصوصيتها"[66] لكن مع سيطرة العلم الوضعي أخذ في النمو شكل جديد من الثقافة كالحدود التي وصلت إليها العلوم الدقيقة وعلم الروح مثلاً وتقمص بعضها البعض مما شكل خناق على الفَلسَفة والثقافة البشرية، لذلك يقول هوسّرل"إذا فهمنا أنفسنا

---

64 HUSSERL Edmennd, Chose et espace leçons de 1907, traduit par lavigne(J.F), PUF, Paris, 1989, p23

65 HUSSERL Edmund, la cris de l'humanité européenne et la philosophie, traduit par Depraz(N), la gaya scienza, 2012,p111.

66إسماعيل المصدق،(هوسّرل و أزمة الثقافة الأوروبية)، مدارات فلسفية، العدد 1، 1998، ص526.

بكيفية سليمة، لا يمكن أبدا أن نتقمص مثلا الروح الهندية"[67] لعلى الكلام واضح مع أنه يحمل معاني متعددة قد تكون عبارة هوسّرل تصرح بضرورة المحافظة والعودة للأصل المُتَجَذِّر مع اليونان وفي موقف أخر قد ترمي لحدث علم الروح الذي مارس فعل الخروج من حيث هو مثلا خروج عن الذات لتتقمص شيئا آخر في الخارج فكلا المعنيين تجعلاننا في موقف الريبيَّة والإنخداع بالنسبة للبشرية وبهذا فالبدء دائما من الداخل وليس العكس، أي هو من منطلق العودة إلى خبرة الذات؛ لأن سبب الأزمة أصبح في تَعَالُق مع فعل «التقمص».

إذا حُدُود علم المعيش عند هوسّرل من حيث هو: عالم للموقف الطبيعي والفلسفي؛ بل هو عالم لتذاوت البَذنَفسَانيَّة، فالفينُومينُولوجيا ليست مجرد آليات منهجاتيَّة، فسؤال المنهج هو سؤال العالم بكيفية فعَّالة تمنح دور الأخذ والعطاء،ولا معنى للفينُومينُولوجيا بدون عالم-مجال تطبيقاتها وإن انحناء الفينُومينُولوجيا لمسألة الأزمة لا لغرض سوى لمحاولتها تقديم حل تحت شعار"الفينُومينُولوجيا: الفَلسَفة الترنسندنتالية" هي الحل الأمثل لأزمة العلوم الأوروبية.

المصادر

- هوسّرل إدموند، فكرة الفينُومينُولوجيا، ترجمة فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2007.

ـــــ، أزمة العلوم الإنسانية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2008.

ـــــ، الفَلسَفة علما دقيقا، ترجمة و تقديم محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002.

[67] هوسّرل إدموند، أزمة العلوم الإنسانية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2008، ص525.

ـــــ، تأملات ديكارتية: المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة شيخ الأرض تيسير، دار بيروت للطباعة و النشر، د.ط، بيروت، 1958.

- HUSSERL Edmennd, Chose et espace leçons de 1907, traduit par lavigne(J.F), PUF, Paris, 1989.

————————, Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologie pure: Introduction générale a la phénoménologie pure, traduit par RICOUR(P), paris, Gallimard, 1950.

————————, la cris de l'humanité européenne et la philosophie, traduit par Depraz(N), la gaya scienza, 2012.

————————, Méditations cartésiennes, le conférences de Paris, traduit par Peiffer(G) et levinas(E), j.vrin Paris,1996.

————————, philosophie première tome II: théorie de la réduction phénoménologique, traduit par ARION L.Kelkel, paris, PUF, 1990.

————————, recherche logiques: tome 2, recherche pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, deuxième partie, recherches: III, IV, V, traduit par Elie(H), Kelkel(A-L) et Schérer(R), Paris, PUF, 2002.

المراجع

- إسماعيل المصدق،(هوسّرل و أزمة الثقافة الأوروبية)، مدارات فلسفية، العدد 1، 1998.

- بيتر كونزمان و آخرون، أطلس الفَلسَفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت - لبنان، ط11، 2003.

- شنيدرس فرنر، الفَلسَفة الألمانية في القرن العشرين، ترجمة محسن الدمرداش، المشروع القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2005.

- عَبْدُه الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث و الإنماء، مكتبة لبنان، ط1، بيروت، 1994.

- نيتشه فريدريك، هكذا تكلم زرداشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، د.ط، 1938.

- أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة و النشر، د.ط، بيروت - لبنان، 2008.

- إنقزو فتحي، قولُ الأصول: هوسّرل و فينومينولوجيا التّخوم، دار الأمان-الرباط، منشورات الإختلاف-الجزائر، منشورات ضفاف-بيروت، ط1، 2014.
- عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية(1) شلينج، دار النهضة العربية، د.ط، القاهرة، 1965.
- لوكاكش جورج، تحطيم العقل: 3 فلسفة الحياة في ألمانيا الإمبريالية و النيوهيغلية، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1982.
- HEIDEGGER MARTIN, Être et temps, traduit par BOEHM(R) et WAELHENS(A) (première partie), LAUXEROIS(J) et ROËLS(C) (deuxième partie), Gallimard, Parise, 1986.
- MASSIMO Ferrari, L'école de marbourg, traduit par FABIEN CAPEILLERES et HEINZ WISMANN, édition du CERF, Paris, 1998.
- ZARADER Jean-Pierre, Phénoménologie: Un siècle de philosophie,édition Ellipses, 2002, Paris.
- BENOIST Jocelyn et autre, Les cachiers d'histoire de la philosophie: Husserl, CERF, Paris, 2008.
- Dieter Götz und Wellmann, Langenscheidt Power Wörterbuch Deutsch, L. Langenscheidt(Berlin), 2009.
- GREISCH Jean, Le buissonardentet les lumières de la raison, l'invention de la philosophie de la religion, tome III, édition CERF, Paris.
- Günthen krahl und anderen, Langenscheidt handwönterbuch Deutsch-Arabisch , Langenscheidt, 2007, Berlin.
- Kathrin kunkel und anderen, DUDEN Deutsches Universal wörterbuch, Dudenverlag(leipzig) und G, überarbeitete und enweitente auflage.