

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة منتوري قسنطينة

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

موضوع البحث :

الأزمة في العلوم و الفلسفة عند

إدموند هوسرل

رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة الغربية المعاصرة

إشراف الأستاذة الدكتورة:

فريدة غيو

تقديم الطالب :

علي تتيات

تاريخ المناقشة:...../...../2006

أعضاء لجنة المناقشة :

الاسم و اللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د.حسين الزاوي	أ. التعليم العالي	جامعة وهران	رئيسا
أ.د.فريدة غيو	أ. التعليم العالي	جامعة منتوري - قسنطينة-	مشرفا و مقرا
د.جمال مفرج	أ. محاضرا	جامعة منتوري -قسنطينة-	عضوا مناقشا
د.السعيد عليوان	أ. محاضرا	جامعة الأمير عبد القادر -قسنطينة-	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1426-1427 هـ / 2005-2006م

لل:

في مؤلفه الأخير (أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا المتعالية) يتكلم هوسرل عن أزمة العلوم المتجذرة في أزمة الفلسفة. وكانت الفرصة التي سمحت بميلاد المؤلف، دعوة الجمعية الثقافية لـ 'فيينا'؛ (Vienne) ؛ لملتقى هوسرل المنظم تاريخ: (07 - 10 ماي 1935 م). هذا الملتقى كان تحت شعار: "الفلسفة في أزمة الإنسانية الأوروبية" وقد قوبل هوسرل بحفاوة ونجاح من طرف الحضور. وفي نوفمبر من نفس العام (1935 م)، واستجابة لدعوة من " الحلقة الفلسفية لـ براغ (Prague)" قدم هوسرل محاضرتين في الجامعة الألمانية ومحاضرتين في جامعة براغ بـ تشيكيا (Tchèque) (1).

وانطلاقاً من هذه المحاضرات في "فيينا" و"براغ" جمعَ نصوص كتاب (أزمة العلوم الأوروبية) الذي يتألف من جزأين (الأول، والثاني) اللذين نُشرَا في بلغراد (Belgrade) سنة (1937م) في العدد الأول لمجلة "الفلسفة" (Philosophia). ويقدم هوسرل نصه هكذا: « على هذا النحو أبدأ هذا البحث وسأكملة عن طريق مجموعة مقالات لاحقة في الفلسفة باعتباره تأملاً تاريخياً وغائياً لتأسيس الحاجة الملحة لتغيير "الفينومينولوجيا المتعالية" في أصول وضعنا العلمي النقدي والفلسفي » (2).

الجزء المركزي في الدراسة (القسم الثالث)، رغم أن هوسرل لم ينشر هذا المخطوط بسبب مشاريعه التنقيحية، هذا حتى بعد تدهور حالته الصحية في (أوت سنة 1937م)، وقد أودى المرض بحياته في (27 أبريل سنة 1938 م)، وكان قد واصلَ عمله بدون هَواة في (الأزمة) قبل ذلك، وبقي هذا العمل غير مكتمل.

والسؤال الذي كانَ قد شغل هوسرل: كيف يمكنُ أن يتحقق التطور في العلوم الحديثة للوصول إلى أزمة العلوم التي تمثل في ذات الوقت أزمة " الإنسانية الأوروبية"؟ لأن هوسرل لا يفرق بين أزمة العلوم وأزمة القيم

(1) أنظر: Husserl,E: **La Crise de l'humanité européenne et la philosophie**, Trad, Paul Ricœur, Préface du Dr.S.Strasser, Aubier,1977,P.06.

(2) أنظر: Husserl,E: **La Crise de l'humanité européenne et la philosophie**, Trad, Paul Ricœur, Préface du Dr.S.Strasser, pp. 07-08.

الأخلاقية، الاجتماعية، السياسية، التي ظهرت في أوروبا في تلك الحقبة. والأزمة بالنسبة إليه (أي هوسرل) عميقة، فهي تتجذّر في أزمة الفكر والروح، أزمة للعقل.

وفي نهاية الحرب العالمية الأولى، ظهر انكسار للمعنويات الروحية لأوروبا: « تحطمت بسبب العمى الإيديولوجي الناجم عن المخاوف والأهواء الأكثر فوضوية، وترك الديانات الكبرى، وعمقها للتوجه إلى التعصب السياسي والخرافات، والروح الحديثة عبارة عن كاريكاتور حقيقي للحياة الداخلية »⁽¹⁾.

ويجدد بنا أن نذكر أن الأدب للحقبة الفاضحة خاض، عبر التحليلات المتشائمة لسقوط الحضارة الأوروبية، على سبيل المثال لا الحصر، (تدهور الحضارة الغربية) لـ 'شبنغلر (Oswald Spengler) [1880-1936م]⁽²⁾، و (قلق في الحضارة) لـ 'فرويد (Freud, Sigmund) [1856-1939م]⁽³⁾.

وعكس كل هذه التحليلات التي تتألف من قراءة متشائمة للحالة، يُوجّه هوسرل، تشخيصاً بعيداً عن الأشكال المرئية للأزمة، يتموقع في الخطوة العلمية والفلسفية التي تطبع بداية العصر الحديث.

وبهذه الجرعة للأزمة يتوجب اكتشاف المعنى الحقيقي للإنسانية التي يدعمها الإيمان بالعقل. لأنه يكتب قائلاً: « العقل هو الذي يعطي معنى بطريقة قصوى لكل "الأشياء"، "القيم"، "الأهداف"، التي تتجمع في بداية الفلسفة، المشار إليه بمصطلح "الحقيقة" -الحقيقة في ذاتها- المتضايّف مع مصطلح "الكائن" »⁽⁴⁾.

في هذا العمل المُقسم إلى ثلاثة أقسام، نريد أن نفهم كيف يصنف تمظهرات، ودلالة، وأصل "أزمة العلوم" الفلسفية، وقبل أن نتساءل أخيراً، عن إمكانية تجاوز الأزمة، ولهذا الغرض نبدأ بتحليل نقدي لكتاب (الأزمة)،

ومن هنا وحسب احتياجات البحث نتعقب عمل هوسرل ونرجع إلى زمن (البحوث المنطقية) [1900م/1901م] مقتبسين من المؤلف منهجه.

(1) Trotignon Pierre : **Le cœur de la raison. Husserl et La crise du monde moderne**, Fayard, Paris, 1986.p. 15.

(2) انظر: أسوالد اشبنغلر: **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة د. أحمد الشيباني، ط1، 1990، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

(3) انظر: سيغموند فرويد: **قلق في الحضارة**، ترجمة و تحقيق د. جورج طرابيشي، ط3، 1982، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

(4) Husserl,E: **La Crise des Sciences européennes et la phénoménologie transcendantale** ,Gallimard,Collection Tel, Paris,1976, §5 , P.18.

E ملاحظة: من الآن فصاعداً سنرمز لهذا الكتاب بـ (أزمة العلوم) في المتن، و بـ (La Crise des Sciences) في التمهيش في ما يلي من الصفحات.

القسم الأول، يميز " أزمة العلوم " بخسارتين: فمن جهة خسارة للمعنى الحقيقي للمثاليات الهندسية التي تعطي للكائن في ذاته الحقيقي مواضعاً وعالمًا، وبسبب سلبية الإنسان تجاه المعنى المترسب، وتوضح هذه السلبية بـ "الهفوة القدرية" لـ **غاليلي** (Galilei, Galileo) [1564-1642م] .

ومن جهة أخرى فقدان أهمية العلوم بالنسبة للحياة، الأمر الذي جعل العلوم توجه اهتمامها بشكل حصري بالموضوع، وتبتعد عن الاهتمام بالبعد الذاتي المتعلق بكل خبرة للموضوع وبالعلم.

والقسم الثاني، المكرس لأزمة الفلسفة في العصر الحديث، يصف هذه الأزمة كأنها خسارة للإيمان بالعقل. وهكذا فكل الاتجاهات الفلسفية حينذاك لم توفق في الإجابة بطريقة جذرية وحاسمة على الحجج الشكّية: في دعمها البديل عن الشكوك التي تمس الملائمة (الصلاحية) القصوى لكل معرفة، أو المنهج المناسب لها، أو حتى قدرة العقل في الوصول إلى المعرفة الأصلية للواقعية.

ديكارت، **لوك** (Locke, John) [1632-1704م] ، **هيوم** (Hume, David) [1711-1776م]، و**كانط** بالتناوب، يظهرون بنسب متفاوتة بأنهم مسكونين بخسارة الإيمان بالعقل.

ومنهج **التعليق** (Epoché) * وحده المحكوم والمتواصل في الردّ (Réduction) يسمح بجريان كل معنى وكل حقيقة ممكنة. ونراه يمارس الدفع إلى غاية الأطراف القصوى الشعور النسقي المتواصل، المؤدي إلى "الأنا المفكر" [Sum Cogitans] **الديكارتية** في جذرا نية الذاتية المتعالية، متجاوزًا الإمبريقية الطبيعية لـ **لوك** بفضل انكشاف الجوهر الخاص للتجربة السيكلوجية، والهوة، التي قدمها **كانط** في داخل الذات بين الشعور بالذات والمعرفة بالذات.

والقسم الثالث يحاول جاهدًا فهم إذن، وتحت أي شرط يضمن منهج الرد تجاوز أزمة العلوم والفلسفة. وهل يمكن اعتبار **هوسرل** لـ **الظاهراتية** (الفينومينولوجيا) بأنها العلم الكوني الصارم والوحيد الذي بإمكانه تأسيس كل علم ممكن، أمرًا مستصاغًا؟

* وقف ظهوري (Epoché) : مفردة يونانية تدل على الوقف و التعليق. استعملها **هوسرل** ليدل على " الوضع خارج اللعبة " أو على وقف المواقف الطبيعية التي نتخذها من العالم الموضوعي؛ و على موقفية الروابط، تعليق الروابط التي تربطنا بالعالم عبر اختبار المعيش. و يتميز عن وقف **ديكارت** كونه لا يتساءل عن وجود العالم الخارجي، إذ أن العالم هذا موضوع بين قوسين ()، لا أكثر. فالوقف هو التراجع الذي يقوم به الفاعل ليكشف طبيعة العلاقة القصدية التي تربطه بالعالم.

انظر: د. خليل أحمد خليل: **مفاتيح العلوم الإنسانية**، دار الطليعة للطباعة و النشر، ط 1 ، بيروت، 1989، ص 457.

بعد متابعة تأسيس العلوم في الذاتية المتعالية، نختتم بمحاولة الإجابة عن السؤال الآتي: هل باستطاعة الفينومينولوجيا بناء أرضيتها الفلسفية بذاتها؟

:M?

كانَ الخطاب الفلسفي في القديم يتركز حول نظرية علم مطلق الوجود (الأنطولوجيا - Ontologie) ولقد استمر هذا الخطاب منذ الفلسفة اليونانية مروراً بالفلسفة الوسيطة، و انتهاءً بالعصر الحديث.

لكن الاهتمام في الفلسفة المعاصرة أضحى يركز على مفهوم القيمة التي تؤلف الجزء الأساسي للخطاب في الفلسفة المعاصرة. الأمر الذي أفضى بإحداث قطيعة بين الفهم القديم والفهم الجديد للوجود. وهذا الفهم المعاصر يحيل الوجود إلى مجموعة من الظواهر والقيم و التجليات منبعها الذات، فهذه الأخيرة في الخطاب المعاصر تعتبر المنتج المباشر للمعرفة. الأمر الذي نجده ماثلاً في أعمال كل من ديكارت (Descartes, René) [1650-1596م] و ليبنتز (Leibniz, Gottfried Wilhelm) [1716-1646م] و كانط (Emmanuel Kant) [1804-1724م] و هيغل (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich) [1831-1770م] إذ أولى هؤلاء اهتماماً بالذات، غير أن ما يؤخذ على أعمالهم أنها ظلت سجيناً الوعي الخالص كجملة من المبادئ والأسس القبلية، هذا ما حذى بـ هوسرل (Husserl.E) [1938-1859م] إلى إرساء طريقة للتجاوز تستند إلى منهجية صارمة، لكن هذا لا يعني البتة أنه لم يستفد من الجهود السابقة لأعماله، والتي تجلت في طروحات ديكارت في فكرتي الحدس و الرد، و كانط في فكرة التعالي، ونلمس ذلك بجلاء في مؤلفه (تأملات ديكارتية.مدخل إلى الظاهرات).

كما يمكن ملاحظة تأثره بـ فرانز برنتانو (Brentano, Franz) [1917-1838م] في مؤلفه (الفلسفة كعلم قوي) ، ونظريته في القصدية. وبهذا السجل للأعمال المتأثر بها استطاع تشييد مشروعه الظاهراتي لتجاوز الطرح الميتافيزيقي الذي كان ميسم الفهم القديم للوجود.

فما مضمون هذا المشروع الظاهراتي ؟ وما الآليات التي تتحكم في ظاهراتية هوسرل ؟

البديهية التي انطلق منها هوسرل مؤداها «الشعور هو شعور بشيء ما»، والتي تلخص نظريته في المعرفة. وفيها تحولٌ كيفي عن طروحات سابقه الذين يرجعون المعارف إلى الوجود في ذاته أو إلى محض شعور. فالشعور القصدية هو الحسّ المباشر للأشياء، والإحالة المتبادلة بين الذوات والمواضيع التي تقابلها ... أي أن الذات هي التي تضيء على العالم جملة من الخصائص والصفات من خلال هذه الإحالة. فالشعور ليس مجموعة من

المبادئ والأسس القبلية بل إنه تلك العلاقة القصديّة المستمرة بالمواضيع التي تواجه الذات أو اللحظات المعيشة قصدياً. وهذه العلاقة بالمواضيع ليست ثابتة. الأمر الذي يجعل **هوسرل** يستخدم مفهوم **تعليق** الحكم الذي يضع بين قوسين كل الأحكام السابقة والحقائق والتجارب والمعتقدات لدراستها وتحليلها للكشف عن الماهية المتخفية وراء الظواهر المعطاة للشعور.

إن الوصف **الظاهراتي** الذي استخدمه **هوسرل**، جعله يعتبر وجود خلفية أمر ثابت عند اختيار المواضيع، يدعوها بـ " الأفق البعيد للشيء". و ارتأى أيضاً أنه لا ينبغي ترك هذه الخلفية غامضة لفهم التجربة الإنسانية بما فيه الكفاية. بل يلح على تناولها كموضوع للتحليل - من أجل ذلك - تطرق في كتابه (**أزمة العلوم الأوربية**) لقضية توضيح الخلفية. و أراد أن يؤكد بأن كل ما هو معتبر كأمر ثابت في تكوين الموضوعية، يمكن أن يعالج بدوره كموضوع، بمعنى أن يخضع إلى الوضع بين قوسين، فتبقى الأشياء الوحيدة المعطاة لنا حقيقة هي **الظواهر**، وليس الوجود في ذاته، فهذا الأخير باعتباره **ظاهرة** هو أيضاً معطى كسائر الأشياء و هكذا يتشكل مجال الحدس **الظاهراتي**، من مجمل الظواهر المعطاة للشعور.

و هكذا و عندما يحيل **تعليق** الحكم إلى الشك أو التساؤل حول قيمة و جوهر الحقائق المتوصل إليها وكل المعلومات السابقة. هذا ما يعطي حيوية و فاعلية للمواضيع و العالم عموماً بواسطة الاتصال القصدي المستمر. لأن الاكتفاء بحقائق معينة و الجمود عندها كخلفية لا مفكر فيها و غير معقولة، و كأنها مجموعة مترسبة من المعتقدات، إلغاء أو قضاء على فاعلية الوعي غير أنه عن طريق **تعليق** الحكم، يرى **هوسرل** أن هناك ثمة عودة مستمرة لفعل القصد صوب المواضيع لاستكناه الجوهر المغيب فيها، و لإضفاء التجدد على الحقائق و النتائج الحاصلة.

و إذا كان **هوسرل** قد استلهم مفهوم **الردّ الماهوي** من **ديكارت** عندما أتى هذا الأخير بفكرة **الكوجيطو**؛ (الأنا المفكر) التي تعتبر أن الذات هي مصدر المعرفة بواسطة حدسها المباشر للأشياء. و وظيفة هذا المفهوم حسب **هوسرل** تتمثل في التمييز بين الواقعي و الماهية، و هي مرحلة ترند فيها الوقائع الجزئية إلى الماهية الكلية. وتلي ذلك مرحلة أخرى أكثر تعقيداً تدعى بمرحلة **الرد المتعالي**، و بذلك نصل إلى الأنا المفكر أو الشعور الصرف. ورغم هذه الطروحات التي تبدو صارمة، فإن الصعوبات المنهجية و المعرفية التي اعترضت **هوسرل**

وظيفياً هي أنه لم ينجح في إدراك **التعالى**. أي إدراك **الظاهرة** التي يتجاوز بها الشعور ذاته باستمرار متجهاً
صوب العالم؟!.

و الالتجاء في هذه الحالة إلى القصدية أو الإحالة المتبادلة لا يعني شيئاً لأنه لا يمكن أن يكون إلا تجاوزاً نحو
عنصر من عناصر العالم الداخلي، ولا يمكن أن يكون علواً حقيقياً؟!.

القسم الأول:
" أزمة العلوم "

M:

في تحليله الظاهراتي، يصف هوسرل أزمة العلوم بالخسارة المزدوجة: أولاً، ومن وجهة نظرية، فإن أزمة العلوم تبدو كضياع للمعنى الحقيقي للمثاليات الهندسية التي تدعى إعطاء الوجود في ذاته للموضوعات والعالم. وبعد ذلك، فهي تبدو، من وجهة نظر عميقة، كضياع لأهمية العلوم بالنسبة للحياة.

الفصل الأول، يوضّح بأنّ ضياع المعنى الحقيقي للمثاليات الهندسية ناجم عن سببين رئيسيين؛ فمن جهة العبور غير المشروح من الاستقراء الطبيعي إلى الاستقراء العلمي، ومن جهة أخرى، سلبية الإنسان أمام المعنى المترسّب.

في المبحث الأول من هذا الفصل، نرى كيف أن العبور غير المشروح من الاستقراء الطبيعي إلى الاستقراء العلمي يحمل ضياعاً للمعنى الحقيقي للموضوعيات المثالية للهندسة.

هذه الصيرورة المُسمّاة بـ "أمثلة الهندسة" (أي إضفاء الصبغة المثالية على الهندسة) هي التي تولد مغالطة معنى الموضوعيات الهندسية. والذي يغطي، في الواقع، عالم الحياة، إنما هو عالم محيط مؤثر ومتأثر، يحمل ثوباً الأفكار الموضوعية- المنطقية، و يقود هكذا إلى أخذ الكائن الحقيقي الذي ليس سوى المنهج.

و السبب الثاني لضياع المعنى الحقيقي للموضوعيات المثالية للهندسة يكمن في سلبية الإنسان أمام المعنى المترسب، فالإنسان يستقبل سلبياً المعنى الحالي و يعتمد على الوضوح الآني، و لا يكلف نفسه عناء التساؤل عن المعاني السابقة المحتواة في ذلك الوضوح الآني؛ محروماً بذلك من إمكانية الوعي بالمعنى الأصلي.

تحليل هذه "السلبية" للإنسان يتم في مرحلتين، المرحلة الأولى، فيها يحاول المبحث الثاني شرح كل ما يحتويه المعنى المترسب، بمعرفة الترسيب وإعادة بعث المعنى، وهذا المسار له دوره، في إعادة صياغة وتعديل المعنى الأصلي.

والمرحلة الثانية، نحاول في المبحث الثالث توضيح سلبية الإنسان أمام المعنى المترسب. وصورة غاليلي ستساعدنا بخطّ موصلٍ لفهم سلبية الإنسان أمام المعنى المترسب: وكيف يمكننا وصف "الهفوة القدرية"

— غاليلي؟ وهل هذه الهفوة عرضية أم أنه يتعذر تحاشيها؟

في مسار الحياة اليومية، الإنسان في حالة يقظة يأخذ وعيه بالعالم وبذاته كحي في العالم. و هكذا يأخذ وعيه بالأشياء المفردة الموجودة في العالم. موضوع اليقظة، لا يستطيع أن يصل إلى الوعي بالكائن للعالم إلا بعد إعطائه الأشياء المفردة. وبذات الطريقة، فإنه لا يستطيع أن يعي موضوعا ما دون الوعي بالعالم كأفق لهذا الموضوع. و من هنا فالوعي بالشيء في العالم والوعي بالعالم ذاته، مع اختلافهما الأساسي يشكلان وحدة غير قابلة للتفريق.

و في الفصل الثاني، الذي يوضح أزمة العلوم وسقوط أهميتها بالنسبة لعالم الحياة، هذه الأزمة تتجلى في قطبين للتجربة الإنسانية؛ تجربة الموضوع وتجربة العالم.

المبحث الأول للفصل الثاني، يحاول توضيح ضياع قيمة الحياة بالنسبة لعلوم الطبيعة في وظيفتها ذات المقاربة الموضوعية - المنطقية التي تتخلى فيها عن البعد الذاتي النسبي لتجربة الموضوع. ومن هنا، فاهتمامها منصب على ملكية الموضوع؛ والوضع العلمي يتجاهل الوظائف الخاصة المكونة للذاتية، ويدّعي نسيان الذات، داعما للاتجاه المعمول به في الوضع الطبيعي، ويستهدف الموضوعات مباشرة وعفويًا.

في حين أن المبحث الثاني، يسمح لنا بملاحظة أن هذه العلوم الطبيعية ذاتها تستبعد البعد الذاتي النسبي لتجربة العالم. مهتمة بالفاعلية ومهامها الإنتاجية، وتذهب علوم الطبيعة إلى تجزئة مجالات المعرفة، وتقسيم العالم إلى مجموعة من التخصصات. وفي هذا المسار، يفقد الإنسان المسؤولية القصوى نظير جراته، وتفقد العلوم أهميتها بالنسبة للحياة.

الفصل الأول:

"سقوط المعنى الحقيقي للمثاليات الهندسية"

μ :

العبور غير المشروح من الاستقراء الطبيعي إلى الاستقراء العلمي سبب ضياعا للمعنى الحقيقي للموضوعيات المثالية للهندسة.

المسار المسمى بـ " الأمثلة الهندسية " يؤدي إلى مغالطة في معنى الموضوعيات الهندسية. ويغطي، في الواقع، عالم الحياة، عالم محيط حقيقة، مؤثر ومتأثر، ذا ثوب الأفكار الموضوعية- المنطقية، المفضية إلى أخذ الكائن الحقيقي الذي ليس سوى المنهج.

في الفقرة (09 §) من (أزمة العلوم)، وفي التحليلات المطولة المخصصة لـ غاليلي وتربيضه للطبيعة، يشير هوسرل إلى التمييز الأساسي الذي يضعه نصب عينيه، بين عالم الأشكال المثالية للهندسة وبين عالم الأشكال المحسوسة للتجربة العادية.

ونحن قد تعودنا على عدم التفريق بين الأشكال الفضائية التي نتكلم عن هندسة الأشكال الفضائية كما نراها في عالمنا « في العالم المحيط بالحدس، (...) تجري تجربة " الأجسام "، وليس على أجسام المثالية الهندسية، ولكن على " الأجسام " : التي تتأثر بها حقيقة، بالمحتوى الذي هو حقيقة محتوى تجربتها »⁽¹⁾.

وكان هوسرل في كتاب (الأفكار)، وبالضبط في الفقرة (74 §) الموجهة للتكلم عن العلاقات الكامنة بين الهندسة والعلم الوصفي، قد عرض و بوضوح فارق المعنى بين عالم الأشكال الهندسية المثالية وعالم الأشكال المحسوسة: « المهندس لا يكثرُ بصيغ الحدث الذي يقعُ تحت طائلة الحدس الحسي (...) إنه لا يبني (...) مفاهيماً مرفولوجية تحمل على أنماط مبهمة تبنى على الحدس الحسي (...) وتثبت بطريقة مبهمة، مثلها في ذلك مثل الأنماط ذاتها (...) فالمفاهيم الهندسية، هي مفاهيم " مثالية " عن شيء ما لا يمكن أن " نراه " »⁽²⁾.

(1) Husserl,E : La Crise des Sciences, § 9a, p. 29.

(2) Husserl,E : Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure, Tome I. Introduction générale à la phénoménologie pure. Trad. Paul Ricœur , Gallimard, 1950, Collection Tel, § 74 , p.235-236.

E ملاحظة: سنرمز لهذا الكتاب بـ (الأفكار) في المتن ،وبـ (Idées directrices I) مع التأشير لرقم الكتاب في التهميش فيما يلي من الصفحات.

في هذه المرة، وفي (أزمة العلوم)، سوف يستخدم محاولة لفهم العبور من الجهة إلى الأخرى، وبعبارة أخرى،

سيحاول توضيح ظاهرة أمثلة الهندسة. انطلاقاً من البنى المورفولوجية الحسية التي تشتت تسلم الهندسة.

I-1-1-1. البنى المثالية لما قبل الهندسة :

يجرّب الإنسان في حياته اليومية، في العالم التجريبي، بفضل الإدراك الحسيّ. وأشياء عالمه المحيط تكون ظاهرة كأجسام:

وكل شيء محدد، وغير المحدد، يحصر باعتباره جسدا. وهذه الأجسام موضوعة حسب الفضاء والزمن الخاص بإدراك الحسّ المشترك*، والفضاء والزمن غير ملاحظين بدقة العلمية.

والأجسام تعرض على الإدراك الحسي تحت أشكال فضائية ساكنة ومتحركة. وبالإضافة إلى ذلك فإن صياغتها يمكن أن تغير بمسار للتغيير. يمتاز بصفات مادية متنوعة مثل: اللون، الوزن، الصلابة، الحرارة... إلخ. مع فهم للأشكال الفضائية، فإن الأشكال المؤقتة وأشكال الحركة مأخوذة من مجموع الأجسام المدركة.

وهكذا، فإن إنسان الحسّ المشترك، الذي يأتي قبل المهندس « يمتلك أنفا أشكال فضائية-مؤقتة غير دقيقة، من أنماط مورفولوجية إلى جواهر مبهمة يمكن أن تعطي مكانا لعلم وصفي ما قبل-هندسي »⁽¹⁾.

احتياجات الحياة العملية اليومية تقودنا إلى تحديد أشكال الأجسام والتميز، بين الخصائص المدركة المحققة في هذه الأجساد، ودرجة كمالها: مثال ذلك التحديد المرفولوجي ما قبل-الهندسي المميز للمساحات المتراوحة في التهذيب، والخطوط الأكثر أو أقل صلابة، والزوايا المتراوحة بين الكبر والصغر. وكيف يمكن أن نحصل على هذا؟ بكل بساطة يمكن لنا ذلك بتغيير التخيل.

فعندما نقوم بإجراء تغييرات على الأجسام المدركة عن طريق التخيل، نحصل على أنماط مرفولوجية صرفة، ولكنها ليست دقيقة. نحصل إذن على إمكانيات حرة على شكل معنى مثالي. ولكن بإمكانيات متوازنة لا تقودنا إلى المثالية الهندسية أيضا: إنها ليست أشكال هندسية صرفة يمكن أن تسجل في الفضاء المثالي، كالمخططات الصرفة، أو الخطوط المستقيمة الصرفة، ... إلخ.

* الحس المشترك (*Le sense Commun*) : هو عند "أرسطو"، مركز في الدماغ تجتمع عنده جميع الإحساسات الواردة من الحواس الظاهرة، فيؤلف بينها و يكون مبدأ الشعور النفسي أو الإدراك.

أنظر : Gérard Durozoi & André Roussel: **Dictionnaire de Philosophie** , 2^{ème} edition, Editions Nathan,

Paris 1990, p. 306.

⁽¹⁾ Husserl, E : **L'Origine de la Géométrie**, Trad & Intro. Derrida, Jacques, P.U.F, Paris, 1990, 3^{ème} ed. Collection Epiméthée, p.131.

وفي الواقع، فإننا لا نفكر في الأشكال الحسية، حقيقة ولا تخيلاً، إلا في تدرج: ونحصل هكذا على زوايا قائمة، أو مساحات مسطحة أو خطوط مستقيمة صارمة. ومن هنا، فعلى سبيل المثال فإن النمط الدائري يحمل مثالية ما، لأننا لا نلتبس فيه مع كثرة أو تعدد الأشكال التجريبية التي تطابقه أم لا في الإدراك. فضلاً عن ذلك، فإن نظرة خيالية واحدة يمكن أن تقضي إلى نمط مورفولوجي صرف.

ويميز هوسرل بين المثالية الحسية، والمثالية الهندسية. فالأولى تتموقع في مستوى ما قبل-هندسي، وتعطى بالتخيل: «التخيل لا يمكن أن يغير الأشكال الحسية إلا بأشكال حسية أخرى»⁽¹⁾.

بينما المثالية الهندسية تطلق على كل حدس حسي أو تخيلي، ولا نستطيع الوصول إليها إلا عند تحرير التخيل والحساسية المثالية المورفولوجية تمثل نقاءً من درجة "إلى حد ما"، وكما لا من درجة "الأكثر أو الأقل": «أشياء العالم المحيط الحدسي تؤخذ بصفة عامة، وبكل خصائصها، في تذبذب من نمط صرف؛ وتطابقها مع بعضها، ووجودها في ذاتها ومدتها المؤقتة في تساو، الذي ليس إلا نمط "تقريباً"، مثل الكائن المساوي لأشياء أخرى (...). هذا التدرج يوصف كدرجة أعلى أو أقل للكمال»⁽²⁾. فنحن هنا نتكلم عن حالة "نمط الكلام"، في نطاق الاهتمام العملي المشترك المرضي للبشر.

وبالمقابل، فثمة أشخاص، يهتمون بالجودة العالية وبالذقة التقنية. يتوجهون إلى الكمال في التقنيات الموجودة ويردون، على سبيل المثال، كل ما هو سوي إلى الأكثر استواءً، وكل مخطط إلى مخطط أدق. مع العلم أن كمال الملكة التقنية تواجه حتماً الآن أولاً حقاً، محدودية تواجه سلطتها. وكلما تطورت جودة التقنية تتطور معها هذه الأخيرة في ذاتها، وبعبارة أخرى، فإن الإنسان له أفق مفتوح دائماً للتجويد التخيلي: يجب علينا، دائماً أن ندفع إلى الأمام. ويوجد هكذا فعل خلاق (*Praxis*) للكمال التخيلي.

مع هذا التكرار الذي يميز الفعل العملي للكمال، يبدو الاستقراء الطبيعي الشامل الذي يسيطر على العالم المحيط للتجربة العادية. في هذا الاستقراء الطبيعي الشامل، الذي ينم عن تجارب الحياة العملية اليومية، يبقى الإنسان متخفياً في لا نهائية.⁽³⁾

(1) Husserl, E: La Crise des sciences, § 9a, p 29.

(2) Husserl, E: La Crise des sciences, §9a, pp.29-30.

Husserl, E: La crise des sciences, § 9d, p. 45.

(3) انظر:

ومصطلح " الاستقراء " يشير، كما نعلم، إلى المنهج الذي يؤلف إنجاز قانون عام، انطلاقاً من عدة حالات ملاحظة، ينطبق على جميع الحالات المماثلة. لأنه أمام استحالة تحقيق كل التجارب، تذهب العلوم الطبيعية إلى بعض التجارب واستنتاج قوانين بغرض إعطائها صفة الشمولية: هكذا نمر من بعض الحالات الملاحظة إلى كل الحالات المماثلة.

وبالتأكيد، فإن منهج الاستقراء يصف العلوم المسماة بـ " الدقيقة ". بيد أنه بالنسبة لـ هوسرل، فإن الاستقراء الشامل يمارس آنفاً في تجارب عالمنا المحيط العادي الما قبل-علمي: « بطريقة أكثر بدائية، يقين الكائن الذي هو لكل تجربة بسيطة هو آنفاً استقراء. والأشياء " المرئية " هي دائماً سابقاً " أكثر " من التي نراها " حقيقية بكل معنى الكلمة ". الرؤية، والإدراك هي بالجوهر " ملك للشيء ذاته " كفعل وحيد وذاته مع " رؤية قبلية " للشيء، نملك الرؤية المبتسرة »⁽¹⁾.

مع هذا الكمال المثالي، الذي يجب أن ندفعه إلى أقصى ما يمكن، فلأفق مفتوح دائماً للتخيل الكمالي بدون حدود التقنيات المحسوسة لإرضاء هذا الاحتجاج التطبيقي المحدد: « إنما يعلن سبل هذا الفعل العملي للكمال والحرية التوافق للتجويد الدائم؛ صوب الأفاق التخيلية للكمال، والأشكال المحدودة صوب إلى ما تنزع إليه، مثال ذلك صوب قطب غير متغير ولا يمكن الوصول إليه، في كل سلسلة للكمالات »⁽²⁾.

وبالتأكيد، فإن كل فعل خلاق، مع ابتساراته، يحتوي على استقراءات. والمرور من الاستقراء الطبيعي اليومي إلى الاستقراء العلمي الممنهج لا يغير شيئاً في الدلالة الجوهرية للعالم المحيط المؤثر والمتأثر كأفق لكل استقراء ذي معنى.

ومع أن هوسرل اعتنى بالتمييز بين المعارف الاستقرائية الاعتيادية اليومية والاستقراءات العلمية الممنهجة، وهذا حسب (هوسرل) عبوراً غير مشروح، من الاستقراء الطبيعي إلى الاستقراء العلمي، يوجد في أصل ضياع المعنى الحقيقي للموضوعيات المثالية الهندسية.

(1) Husserl,E:La Crise des sciences, § 9h, p. 59.

(2) Husserl,E:La Crise des sciences, § 9a, p.30.

والاستقراء الخاص بالمنهج العلمي يبيح اكتساب الوسائل المبتسرة للأحداث المحسوسة لعالم الحدس،
الحوادث غير موجودة، أو التي ليست معطاة بعد حقيقة. هذا الابتسار (التوقع) الممنهج يتجاوز كل ابتسار يومي
معتاد. وقدرته الإجرائية تظهر في الارتفاع إلى مالا نهاية: إنها صوب أشكال مثالية محدودة.⁽¹⁾

حسب هوسرل، فإن المهندس هو الشخص الذي، بدلاً من أن يعطي اهتمامه إلى الفعل العملي الحقيقي، هذا
الأخير يشغل الأجسام التجريبية (الإمبريقية) الواقعية أو الممكنة، نجده يهتم بالأشكال المثالية، ويهتم بتحديد نسقي،
انطلاقاً من تحديدها (الأجسام التجريبية)، نستطيع بناء أشياء جديدة.

والمنهج الهندسي للتحديد الإجرائي لبعض الأشكال المثالية يرجع إلى المسح أو إلى فن القياس المستخدم في
عالم الحدس ما قبل-العلمي. وبالفعل، فإن الابتسار الحسي لا يشمل الأشكال فحسب: ولكنه يشمل القياس الهندسي
وهكذا بالنسبة لقضية الميراث، وحرصاً لضمان المساواة في تقسيم الملكيات، فإن كل ثقافة قبل-علمية، تملك تقنيات
تجريبية (إمبريقية) لقياس، في المسح أو الهندسة المعمارية.

وفن القياس في الواقع هو مسار معقد لا يمثل القياس النتيجة بالمعنى الكامل للكلمة. هذا الفن قد مهد الطريق
للهندسة الشاملة وعالمها الصّرف للأشكال-المحدودة. واهتمامه التجريبي (الإمبريقي) يقوده إلى الاكتشاف العملي
لإمكانية الاختيار لبعض القياسات للأشكال التجريبية الأساسية المرتبطة بالأجسام المحسوسة والموجودة وغير
المتغيرة.

« يتعلق الأمر من جهة، بالصياغة المجسمة للأنهار، والجبال، المباني ... إلخ التي تعوزها كقاعدة عامة
المفاهيم والأسماء التي تعطينا تحديداً ثابتاً، وتخلق لها مثل تلك المفاهيم؛ ومبدئياً بالنسبة لـ " شكلها "
(وفي داخل تشابه المنظر) وبعد ذلك في حجمها وعلاقتها بالحجم؛ وبعد هذا وزيادة على ذلك فمن أجل تحديد
موضعها، بفضل قياس المسافات والزوايا المتصلة بالأماكن والاتجاهات المعروفة والتي نَخَالهَا ثابتة »⁽²⁾.

(1) انظر:

Husserl,E:La crise des sciences,§ 9h, p. 59-60.

(2) Husserl,E:La crise des sciences,§ 9a, p.32.

الفن التجريبي للقياس يتكثف هكذا، عن طريق العلاقات بين الأشكال الأساسية وأشكال مجسمة أخرى، وإمكانية تحديد هذه الأخيرة عن طريق التجربة المشتركة أو (تخاطب الأنا / الآخر)* التي هي عمليا وحيدة، كالمسح الزراعي على سبيل المثال.

« تطبيق المسح، الذي لا يعرف شيئا عن المثالية، وجد قبل هندسة المثاليات. وهذا النشاط ماقبل-الهندسي الذي يحمل بالنسبة للهندسة أساسا لمعناها، وأساسا كبيرا لاكتشاف الأمثلة: الذي يحتوي بالأحرى على اكتشاف العالم المثالي للهندسة، متلازما مع منهج التحديد الموضوعي للبناءات التي اخترعت بفضل " الوجود الرياضي " المثاليات »⁽¹⁾.

وهكذا فالنظام المتري التجريبي يشكل، في اتجاه المثالية الهندسية الخالصة، مرحلة عليا للمرفولوجيا الحسية: تمثل تطورا ملحوظا في معنى التحديد المشترك والتجربة المشتركة للشيء الهندسي « عندما تستيقظ الرغبة في المعرفة " الفلسفية " لتحديد الكائن " الحقيقي "، والكائن الموضوعي للعالم والفن التجريبي (الإمبريقي) للقياس ووظيفته التجريبية-التطبيقية، في تغيير الاهتمام التطبيقي إلى اهتمام نظري صرف، تحول إلى مثالية، وإلى مسار للفكر الهندسي الصرّف »⁽²⁾.

من بين البنى غير المتغيرة التي تحكمت في الهندسة، نستطيع أن نقول: تجربة أشياء العالم الإمبريقي كأجسام متموقعة في فضاء مؤقت سابق للدقة، وإمكانية التغيير التخيلي، وتحديد الأنماط المرفولوجية المبهمة، وأخيرا فن القياس. هذه البنى اللامتغيرة يجب أن توجد في الحقل الثقافي المتوفر للفيلسوف، الذي لا يعرف الهندسة بعد، بيد أنه يجب أن يكون قابلا للتخيل كمخترعه⁽³⁾.

* تخاطب (الأنا / الآخر) أو (Intersubjectivité) أو فلسفة الوعي المتبادل تعتبر أن علاقة الواعين ببعضهم هي العلاقة المكونة حقا لعالمنا واختبارنا العيني. . للمزيد انظر: د.خليل أحمد خليل: مفاتيح العلوم الإنسانية، مرجع سابق ، ص. 101.

E و سنورده (أي المصطلح) تحت اسم الذاتية المتصلة في ما يلي من الصفحات.

⁽¹⁾ Husserl,E:La Crise des sciences, § 9h, p. 57.

⁽²⁾ Husserl,E:La Crise des sciences, §9a, p.33.

Husserl,E: La Crise des sciences,AppendiceIII, pp. 424-425.

⁽³⁾ انظر:

I-1-1-2. الأمثلة الهندسية:

الفعل العملي المثالي، للفكر الصرف، لا يكون إلا في مجال الأشكال الصرفة المحددة، عالم الموضوعيات المثالية « في هذا الفعل العملي الرياضي، نستطيع أن نصل ما كنا قد رفضناه في الفعل العملي التجريبي (الإمبريقي): الدقة؛ لأنها لأجل صيغ مثالية، تكون نتيجة تفضي لإمكانية التحديد في هوية مطلقة، لمعرفة كجواهر للملكية المطابقة بصفة مطلقة وقابلة للتحديد بمنهج مشترك »⁽¹⁾.

ومن هنا نصل إلى بناء ملحوظ ومفرد، مثال ذلك، الخطّ المستقيم، المثلث، الدائرة، ... إلخ. وبفضل هذه البنى الأساسية الملحوظة تفتح لنا إمكانية بناء مشترك تتدمج فيه بصفة نسقية كل الأشكال المثالية التخيلية. وبفضل منهج الأمثلة هذه الأشكال المحددة تصبح إرثا لمظهر متوفر. ويمثلون مجالا للعمل، عالما للموضوعيات المثالية، عالما لا نهائيا لكنه مغلقا عن ذاته.

« الشكل الأساسي (...) وبعدها " فاللانهائية " الحاصلة بالتكرار (...) مع تلازمها الذاتي في إمكانية الجدة الدائمة. إنها أمثلة ظاهرة، لأن الشخص في الواقع ليس بمقدوره أن يكون جديدا دائما. لكن وعلى الرغم من هذا الشكل الأساسي يلعب دوره دوما في المنطق لتحديد المعنى. نستطيع دائما من جديد العودة إلى وحدة مثالية للدلالة وهكذا إلى وحدة مثالية بوجه عام »⁽²⁾.

والسؤال الآن كيف تبلغ هذه الأمثلة إلى التمام انطلاقا من معطيات التجربة الآتية، معطيات مرفولوجية مدركة جوهريا كمبهمات غير دقيقة؟

« التي تقودنا إلى الفضاء الدقيق للهندسة، إلى الأزمنة الدقيقة للفيزياء، إلى قوانين السببية الدقيقة، التي تظهر عالم تجربتنا كأنه محدد في ذاته، والذي هو الآخر نتيجة لبدء تنفيذ مناهج المعرفة، نتيجة مؤسسة على معطيات

سابقة عن تجربتنا الآتية »⁽³⁾.

⁽¹⁾ Husserl,E: **La Crise des sciences**,§9a, p.31.

⁽²⁾ Husserl,E: **Logique formelle et logique transcendantale**, Trad. Suzane Bachelard, P.U.F. Paris, 2002, 5^{ème} Editions. Collection Epiméthée, § 74, p.254.

⁽³⁾ Husserl,E: **Expérience et Jugement** , Trad. Denise Souche-Dagues, P.U.F, Paris, 1970, 1^{ère} Ed. Collection Epiméthée, § 10, p.50.

ويأتي مسار الأمثلة، انطلاقاً من المثالية الحسية، مثال ذلك النمط المورفولوجي الدائري، فالمثالية المتعالية، الموضوعية مطلقاً، والدقيقة وغير الحسية، إنها هي الدائرة. وبمقابل المثالية المورفولوجية، فإن المثالية الهندسية الدقيقة تنتج دون دعم جوهرية للحساسية والتخيل. إنها مفصولة عن كل رابطة وصفية. هذه الفقرة تركز على المثالية الحسية. وفي هذا المعنى، يتكلم **هوسرل** دائماً عن دعامة الموضوع، للركن الحسي للهندسة⁽¹⁾.

وهكذا يُستخدم النمط الحسي في أساس الهندسة التي هي في طور التأليف. وبعد ذلك، يتجه إلى الخدمة أو المساعدة التوضيحية للنشاط الهندسي الذي يخترقه باتجاه المثالية الصرفة. ونجد أن **دريدا (Derrida, Jacques)** [1930م - 2004/10/09م] يعطينا هنا تمييزاً في مستوى: « غير أن الأسس ليسوا كذلك (...) إنهم دائماً " فكراً صرفاً "، المسؤول عن تحليق المؤتمل* وعن الحقيقة الهندسية كما هي. والصفة الافتتاحية للفعل المؤتمل، الحرية الجذرية الثائرة التي تظهره، والانقطاع النهائي الذي ينتزعه من شروطه السابقة، وكل هذا يتوازي عن وصف جينالوجي (أصلائي) »⁽²⁾.

ويعلم **هوسرل**، في كثير من مؤلفاته، أن تأسيس الهندسة هو فعل فلسفي مأخوذ من مذهب أفكار **أفلاطون** [428-347 ق م] . وحسبه (**هوسرل**)، فإن فكرة الفلسفة الأكثر أصالة، التي توجد في قاعدة الفلسفة والعلم الأوروبيين؛ وتعبيرها الأولى المتجانس، صدرت عن **أفلاطون**. وهذا التأكيد يبقى خطأً ثابتاً عند **هوسرل** : «الشكل الأول من هذا العلم (...) الذي ظهر في التاريخ، هو الهندسة الأفلاطونية؛ (...) إنها تتكلم عن " الفضاء المثالي " مع الخطوط المستقيمة، إلخ »⁽³⁾.

ونجد أن « الهندسة، وصلت إلى كمال كبير بوصفها جوهرًا كان في القديم (الأهم للمدرسة الأفلاطونية) »⁽⁴⁾.

(1) أنظر: Husserl,E: **Idées directrices I**, § 70, pp. 225-226.

(*) المؤتمل (Idéalisateur).

(2) Husserl,E: **L'Origine de la Géométrie** Trad & Intro. Derrida, J, pp.145-146.

(3) Husserl,E: **Logique formelle et logique transcendantale**, Conclusion, p. 387.

(4) Husserl,E: **Idées directrices I**, § 9, p. 37.

وهكذا «انقاد القدامى لمذهب الأفكار الأفلاطوني (...) غيرُوا (...) المبادئ والبراهين الهندسية إلى مبادئ وبراهين هندسية مثالية» (1).

تشبيد الهندسة هو فعلٌ فلسفي، لأن الفلسفة هي وحدها التي تدشن الموقف النظري الصرف. ووحدها، التي تزود العقل بحرية جذرية تتيح له بتجاوز النهائي صوب أفق للمعرفة كمهمة لا نهائية. وهي وحدها التي تجعل من الممكن " المرور الحاسم إلى المحدود " الذي هو تجاوز لكل حد حسي وفعلي.

« في اللحظة التي أعطى فيها هوسرل إلى عالم الثقافة ما قبل-العلمية والفيلسوف كشرط لأصل الهندسة، فغياب كل وصف حسي للأفعال المؤسسة لا يبهرننا ولا يخذلنا. وهذه الشروط واجبة، غير أنها كافية (...). إننا هنا إذن، في مرحلة أخيرة، أمام عملية مؤتملة* للنشاط الذي لم يدرس لذاته، وشروطه ليست كائنة، لأن الأمر يتعلق بعملية تشيدية أصلا» (2).

والملاحظة التي تطرح هنا: أن العملية المؤتملة هذه، المشيدة أصلا كما هي، تشرط رغم كل كائن موضح، الوصول إلى فهم تكون ضياع المعنى الحقيقي للمثاليات الهندسية؛ وفي أي حال، فإنه ليس بمقدورنا التوصل من مهمة توضيح الأصول هذه.

وموضحا بالأفلاطونية، يفصل العصر اليوناني القديم، الهندسة الصرفة بوصفها رياضيات خالصة من الأشكال الفضائية الزمانية عموما. وهكذا فلدينا هندسة إقليدس (Euclide) [القرن الثالث ق م] المبهرة باستنتاجاتها الموحدة نسقياً. والنظرية الهندسية لـ إقليدس تركز على مفاهيم ومبادئ بداهية أساسية. إنها تتطور صوب تفكير قطعي.

وبإيجاز فإنها تبدو كـ: « مجموعة أو جمع مأخوذ من العقلانية الصرفة، جمع من الحقائق غير مشروطة مطلقاً، قابلة للحجز الآني أو بالواسطة، جمع يعطي لذاته الأنظار في حقيقته غير المشروطة » (3).

(1) Husserl,E: **La Crise des sciences**, § 8, pp.25-26.

* مؤتملة: (Idéalisatrice)

(2) Husserl,E: **L'Origine de la Géométrie** Trad & Intro. Derrida, J, P.144.

(3) Husserl,E: **La Crise des sciences**, § 8, p.26.

ومنذ العصر اليوناني القديم، ومع مؤسسة الهندسة الإقليدية، فإن العلم الهندسي الدقيق، يستبدل نشاطه المؤمئل منهجيا بما هو معطى مباشرة في العالم الحسي، ثوباً من الأفكار، عالمًا لحقائق تدعى بـ " الموضوعية علميا ". وهذا العالم للنظريات الرياضية-الرمزية يمكن أن يكون ذا طبيعة واقعية وحقيقة موضوعيا.

وهذا طبيعي بثوب الرموز (das kleid der symbole) أو بثوب للأفكار (das ideen kleid) ليستبدل في العالم التجريبي (الإمبريقي) اليومي. إنه هو الذي يقودنا لأخذ الكائن الحقيقي الذي ليس سوى المنهج، هذا الأخير، يتجه مبدئياً، إلى التصحيح، في طور غير متناهٍ، عن طريق الإبتسارات (التوقعات) العلمية، الإبتسارات الضخمة التي هي فعلا مؤثرة ومتأثرة بالعالم المحيط. « إن ثوب الأفكار هو الذي يجعل المعنى الأصيل للمنهج، للصيغ، للنظريات يبقى غير قابل للفهم، في سذاجة المنهج وميلاده، ولن يفهم أبداً »⁽¹⁾.

ماذا أنتج منهج الأمثلة في الأخير، إذا لم يكن ببساطة تنبؤاً، أو ابتساراً ممدوداً إلى ما لا نهاية الذي نستطيع أن نصله في التجربة؟ وهل أنه من الخطأ أيضاً الرغبة في تأويل عالم التجربة العلمية كما هو بذاته، إذ أنه في الواقع يوجد مرتكزاً على العالم المحيط العادي: « لا نعلم بالتحديد أن عالم التحديدات في ذاتها هذا، الذي يحمل فيه العلم الدقيق للعالم ليس سوى ثوباً للأفكار الملقاة في عالم الحدس والتجربة الآتية، في عالم الحياة، حيث أن كل نتائج العلم لها معنى مؤسس على هذه التجربة الآتية، وفي العالم المطابق، الذي ترجع إليه »⁽²⁾.

وبرغبة ملبّدة بالاهتمام للهروب إلى الخاصية التقريبية لعالم الحدس الحسي، ينسى المهندس أن مجال المثاليات الموضوعية، الدقيقة وغير الحسية، أنه ليس بإمكانه في أية حالة أن يخوض في عالم " في ذاته "، لأن الأمر، كما سبق وأن رأينا، يتعلق، بمنهج موجه لتنتقية الإبتسارات الضخمة للعالم الحسي، ولإستخراج الإبتسارات العلمية المهمة ولفعلها العملي الخلاق الخاص.

وهل بالإمكان أيضاً تذكره؟ العلم « له خاصية بساطة المنهج، وليس طريقاً موصلاً

إلى معرفة شيء " في ذاته " »⁽³⁾.

(1) Husserl, E: **La Crise des sciences**, § 9h, p.60.

(2) Husserl, E: **Expérience et Jugement**, §10, P.52.

(3) Husserl, E: **Expérience et Jugement**, §10, pp.53-54.

ومدفعاً باهتمامه بالمسار المؤتمثل ، يختار المهندس العبور الجريء إلى مرحلة ثانية: إنه لا يبق قابلاً، بجانب العالم المحيط العادي، والعالم العلمي " في ذاته "، غير، أنه زيادة على ذلك، يذهب إلى استخدام المقارنة لتحديد الحقيقي من ذاتيك العالمين.

في هذه المرحلة للمسار، فإن المخرج من المواجهة ليس مشكوكاً فيه، لأن أي شخص موهوب بحس جيد بإمكانه التردد أيضاً، إذا تعلق الأمر بالإشارة إلى العالم الحقيقي في الاختيار بين، العالم التجريبي (الإمبريقي)، وعالم الأشكال الذاتية والمبهم من جهة، ومن جهة أخرى بين العالم العلمي " في ذاته " وعالم الأشكال الموضوعية والدقيقة؟.

وهكذا إذن، فإن عالم الموضوعيات المثالية الهندسية يطرح كعالم واقعي وحقيقي ووحيد. واستبدال العالم العلمي " في ذات " بعالم محيط حدسي يترافق مع الوضوح الجلي لعملية تبدو أنها تسير بذاتها وبإيجاز، وبعبارة مسار الاستقراء العلمي الذي ينجز مغالطة لمعنى الموضوعيات الهندسية، هذه الأخيرة سوف نراها، كعامل محدد لـ أزمة العلوم.

I-1-2. المعنى المترسب:

كما وضحنا، في النقطة الأولى، أن من بين أسباب ضياع المعنى الحقيقي للموضوعيات المثالية الهندسية: العبور غير المشروح من الاستقراء الطبيعي إلى الاستقراء العلمي، عبورا يقودنا إلى أخذ الكائن الحقيقي الذي ليس سوى المنهج.

الآن، سنحلل سببا آخر لضياع المعنى الحقيقي لهذه الموضوعات المثالية للهندسة: سلبية الإنسان أمام المعنى المترسب. فالإنسان يرتاح ويعتمد على الوضوح الآني. إنه يستقبل المعنى الآني سلبيا، وإنه لا يتساءل عن المعاني الآنية المتضمنة في الوضوح الآني، حارما ذاته هكذا من إمكانية وعيه الكامل بالمعنى الأصلي.

تحليل هذه السلبية للإنسان أمام المعنى المترسب تتمفصل في مبحثين: نبدأ أولا، في المبحث الثاني هذا، بتجليه كل ما يتضمنه المعنى المترسب، بالنظر إلى الترسل وانبعث المعنى، والمسار الذي يقودنا إلى صياغة وتعديل المعنى الأصلي. في حين أن، المبحث الثالث يحاول توضيح سلبية الإنسان مرتكزا على نموذج غاليلي.

I-1-2-1. الترسيب وإعادة انبعاث المعنى:

بالنسبة لـ هوسرل فإن الهندسة تقليد: ناجمة عن نشاط الإنسان. نتاج تقليدي، تولدت عن النشاطات الإبداعية البدائية. وجهلنا بالمهندسين الأوائل لا يمنعنا من إعادة تنشيط المعنى الأصلي، لأن كل تقليد يصبح محطّ تساؤل⁽¹⁾. في حركية صياغة المعنى، كل معنى جديد يُمثل تارة تقدّمًا وتارة أخرى انهيارًا لترسيب هذا المعنى المنتج، في المعنى السابق. مسار الترسيب وانبعاث المعنى يضعنا في الواقع في قلب « التأليف " التاريخي " للمعنى: الإبداع الذي يبيح الترسيب، يشمل تضمن الواحد في الآخر⁽²⁾ .

الصورة الجيولوجية لـ " الترسيب " تترجم جيدا هذه الصيرورة لمخزن المعاني القصدية التي هي في حالة ركود: فالمعنى الأصلي مكتوم وكامن تحت الترسيبات. وظهور معنى جديد ليغمر المعنى السالف، يستدعي هكذا صياغة فئة، ومستوى جديد، أو طبقة للمعنى المترسيب.

(1) أنظر :

Husserl,E: **La crise des sciences**, Appendice III, p. 405.

(2) Husserl,E: **L'Origine de la Géométrie** Trad & Intro. Derrida, J, P. 126.

الترسب يستدعي « صورة للحضور مضمرة في نشاط التقيب بإمكانه دائما إنتاج واستخراج الأساس، الذي هو ذاته مؤسس من طبقات عليا؛ كل هذا في وحدة بنائية وداخلية كالنسق لـ " منطقة " تكون كل مخزوناتها، مترابطة لكنها متميزة، هي الأصل المحكوم بهندسة بنيوية الأديم * » (3).

ويكون من المستعجل إذن، رد مسؤولية المعنى الأصلي للعلم، وهذا يرغما على اختيار ارتدادي بنظرة تبصر بالمعنى الأصلي، لأن الأزيمة تغوص في الجذور البعيدة للزمن.

ومواجهة لهذه الحاجة المنهجية، يبوح هوسرل أنه وجد نفسه في دائرة من نمط: « فهم بدايات لا يمكن أن تكون ناجمة عن علم معطى في الصيغة الحالية، وبالنظر إلى الوراء في تطوره. لكن بدون فهم لهذه البدايات هذا التطور، باعتباره تطورا للمعنى، هو صامت. ويبقى لنا حل واحد، إنه الذهاب و العودة في حركة متعرجة [Zig-Zag]؛ وهذين الاعتبارين لهذه الحركة يمكن أن يساعد أحدهما الآخر » (4).

إمكانية إعادة العثور وتنشيط المعنى الأصلي للإنتاج التاريخي للوعي، انطلاقا من سؤال مستعاد (ارتدادي)، كنا قد أشرنا إليه آنفا، لا يطرح مشكلة بالنسبة ل هوسرل. ومنذ (البحوث المنطقية) كان، وهو بصدد التوضيح الظاهراتي للمعرفة، يصر على منهج " التعرج " [Zig-Zag] الذي طرح عليه.

ومرغما على الاختراق المستمر لترتيب وتنظيم العلم للتحليل، نجده يبرره منهجه هكذا: « البحث قد يكون أحيانا في حركة متعرجة ؛ هذه الصورة تأتي بالأحرى كسبب لترايط متبادل * حميمي للمفاهيم المختلفة للمعرفة، ويجب العودة المستمرة إلى التحليلات الأصلية، والتحقق منها بتحليلات جديدة، وبذات الطريقة يجب التحقق من هذه الأخيرة بالأولى » (1).

* بنيوية الأديم أو (Tectonique)؛ جزء من علم الأرض يبحث في بنية القشرة الأرضية وما ينشأ فيها من تغيرات بفعل القوى الباطنة.

(3) Husserl, E: **L'Origine de la Géométrie** Trad & Intro. Derrida, J, P. 99.

(4) Husserl, E: **La crise des sciences**, § 9 L, pp. 67-68.

* الترابط المتبادل (Interdépendance) : ما ينتج عن أثر الأطراف وتأثر بعضها ببعض. وهو غير التعاون الذي يحمل معنى الإرادة والحرية، بينما الترابط يحمل معنى الطبيعة والقسر. أنظر: د. عبده الحلو: **معجم المصطلحات الفلسفية**، المركز التربوي للبحوث والإثراء، ط1، 1994، ص.89.

(1) Husserl, E: **Recherches Logiques**, T2, 1^{er} partie trad, H. Elie, Arion L. Kelkel & René Scherer, P.U.F, Collection Epiméthée, Intro, § 6, Appendice 2, p 21.

وانطلاقاً من الهندسة، كما هي مصاعغة اليوم، وبفضل تحليل تاريخي وقصدي، يمكن أن نصل إلى اكتشاف أسس المعنى الأصلي للهندسة. ومن هنا، فالإنسان بوصفه كائناً ناطقاً، يملك أصلاً ملكة تنشيط المعنى المترسب، وإعادة الإنتاج للنشاط للوضوح الأصلي للمعنى، بالرجوع الواعي والمسؤول للمعنى الأصلي.⁽²⁾

هذا يطرح ظل الريبة أن التنشيط « يسمح باليقظة، (...) للمعنى المجرد للوضوح المؤسس. هذا المعنى يعاد تحريكه كما (...) أشبعه في نفسي كما أنتج أول مرة من الغير وبلا شك، فنشاط التنشيط أمر ثانوي والذي يعطيني ذلك، إنما هو الحدس المؤسس الأصلي، كالصياغة الهندسية التي هي فاعلية تارة وانفعالية تارة أخرى »⁽³⁾.

والحق يقال، أن فاعلية التنشيط ليست معياراً: إذ بدونها، يعترف هوسرل، بأن فهما معينا يبقى دائماً ممكناً. لأنه في لحظته الأولى، التأليف الذي يوقظ رمز الدلالة هو بالضرورة سلبي وترابطي، والإنسان بإمكانه التخلي عن الانتظار الأول هذا للرمز. وإمكانية الاقتناع بالمعنى الانفعالي الحاصل يبقى خطراً مستمراً بالنسبة للإنسان.

وبفضل حريته، المعروفة كملكة للتنشيط، يستطيع الإنسان إعادة إنتاج الوضوح الأصلي بفعالية ويكون مسؤولاً وواعياً بالمعنى الذي يعتمده. والسلطة المنشطة تتمظهر في المعنى الذي أنتجه أنا في ذاتي والمعنى المنشط كما أنتج في المرة الأولى. وهذا يقع تحت العودة والاعتماد على فعلي المنشط.

ومن هنا، فهذا المعنى المنشط، فأنا مسؤول عنه. كما يوحي علم الاشتقاق اللغوي، اللاتيني للفظ، يمكن أن أرد، أو أن أتموقع في أعلى هذه المهمة، لأنني واعٍ تماماً.

وهكذا فالتنشيط يبدو موجوداً، في مجال الموضوعيات المثالية، وذات الفعل بالنسبة لكل تذكر وبالنسبة لكل مسؤولية.

وقبل تطبيق الرد، يلح هوسرل في (البحوث المنطقية) على إلزامية الاشتراك* كوسيلة لإقضاء اللبس، من سبيل كل انحراف فلسفي. ومميزاً تعدد المعاني الممكن والتعدد الجوهرية، يتوقف هوسرل عند هذا الأخير، لأنه يمثل لبساً محتوماً يواجه العلم والفلسفة.

(2) أنظر:

Husserl, E: La crise des sciences, Appendice III, P.410.

(3) Husserl, E: L'Origine de la Géométrie Trad & Intro. Derrida, J, pp. 100-101.

* الإشتراك (Univocité): اعتبار أن أعيان كثيرة في معنى واحد، كاشتراك معنى الإنسان لعدد كبير من الناس أو اشتراك معنى الوجود لله والعالم.

أنظر: د. عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص. 176.

في الواقع، لا يمكننا التخلص من لغات التعدد الجوهرية بأي شيء اصطناعي ولا بأي اصطلاح.⁽¹⁾

والأصل الذاتي، لهذا التعدد للمعاني الذي لا مفر منه ناجم عن « المقاصد الأصلية، للتجارب الجديدة دوما التي تحرك هوية المعنى الموضوعي وتدخله في صياغة غير متوقعة »⁽²⁾.

وسعي هوسرل الجاهد للتغلب الملازم والموجود في كل لغة بغية الوصول إلى لغة مشتركة، إنما هو بغرض الحفاظ على الهوية المثالية للمعنى من كل حيدٍ ثقافي تاريخي.

« لأنه يعطي الكل إلى النظر في البداهة الحالية، لعدم وجود شيء مخفي أو غير ظاهر في ظل المقاصد القوية، ولأنه أتقن كل حركية للمعنى، وتبقى اللغة المشتركة نفسها (...) الاشتراك هو شرط للاتصال بين أجيال الباحثين من أي مكان. وهو الذي يضمن دقة الترجمة ونقاء التقليد »⁽³⁾.

التعليق المهم، في التذييل (III) الملحق بكتاب (أزمة العلوم)، التعليق المعنون بـ " أصل الهندسة " يتساءل جاك دريدا؛ هل بالإمكان أن تكون اللغة تحت حماية الاشتراك؟ وحسب رأيه، فإن الاشتراك المطلق لا يمكن تخيله إلا في حالتين محدودتين.

وبإمكاننا، أن نوضح، أولاً، أن الشيء إذا عُنِنَ (أي أصبح عياناً) فهو موضوع واحد مطلق، ومن الثابت والطبيعي، بعبارة أخرى، أن الكائن العيني في الوحدة، الهوية والموضوعية هي في ذاتها سابقة في كل ثقافة.

« وبعد الافتراض بأن هذا الشيء أو هذا الإدراك موجود، فإن التدخل في الهوية اللغوية، لمشروع اللبس، أي في فعل اللغة ذاتها لتستقر للدخول في لعبة الثقافة، في شبكة من العلاقات والمتقابلات اللغوية، التي تشحن كلمة المقاصد أو الذكريات الجانبية والافتراضية »⁽¹⁾.

ومن هنا، ففرضية اللغة المشتركة والطبيعية تستحيل إلى غموض، وتتناقض. وماذا إذن عن الفرضية الثانية؟ بالإشارة إلى القطب الآخر للغة كموضوع مثالي مطلقاً، موضوعاً ليس سابقاً للثقافة، بيد أنه بالأحرى عابراً لها، كموضوع هندسي على سبيل المثال؟ في الحالة هذه، فإن التوضيح العلمي يشير للموضوع المثالي المثبت مرة واحدة والمنتج بطريقة لانهائية في هويته. وعلى كل، فاللبس هنا أيضاً، يبقى دائماً غير قابل للرد.

(1) انظر:

Husserl,E:Recherches Logiques T2, Rech I, § 26, p. 94.

(2) Husserl,E: L'Origine de la Géométrie Trad & Intro. Derrida, J, p.102.

(3) Husserl,E: L'Origine de la Géométrie Trad & Intro. Derrida, J, p.103.

الواقع أن « هذه الهوية للمعنى، هي أساس للاشتراك وشرط للتنشيط، هي دائما نسبية لأنها دائما مقيدة في داخل نظام متحرك للعلاقات وتأخذ منبعها في مشروع الاكتساب مفتوح إلى مالا نهاية. حتى وإن كانت هذه العلاقات، في داخل العلم، فالعلاقات المثالية الصرفة و " الحقائق "، لا تعطي أقل من مكان إلى الأفق الفردية، إلى التعاقبات المتعددة للمعنى، إذن إلى التوجهات غير المباشرة والكامنة » (2).

بالإضافة إلى ذلك، فإن الاشتراك المطلق لا يمكن الوصول إليه، لأن الكلمات ليست دائما مواضيعاً مطلقة: ليست لها هوية ثابتة ودائمة خاصة بهم، وتأخذ كينونتها في لغة القصد الذي يجتاز.

ومن هنا يصرح **دريدا**: « " ذات " الكلمة هي دائما " الآخر " حسب الأفعال القصدية المختلفة دائما التي تجعل من الكلمة ذات دلالة. ويوجد ثمة ضرب من اللبس الصرّف ينمو بنفس إيقاع العلم. ويحدد **هوسرل** أيضا، أن التوضيح العلمي، إذا لم نشك في حقيقته، يبقى مؤقتا لأن " المعرفة الموضوعية، للحقيقة، هي فكرة لا نهائية " » (1).

الاشتراك يبدو إذن كأفق مطلق للبس. ويُرجع **هوسرل** إلى الاشتراك المطلق المهمة اللانهائية: إنه متعذر كما هي الفكرة تقريبا في المعنى **الكانطي**. وإشكالية الاشتراك تشترط إشكالية التنشيط. في الواقع، فإنه لمن الاستحالة بمكان تخيل التنشيط، بدون أية شفافية للغة. الاشتراك وحده الذي يسمح برد كل ثقافة تجريبية (إمبريقية)، وبكل ترسب يظل نسبيا دائما.

والاستعادة الشاملة للأصول ليست سوى أفق غائي. « في علم كالهندسة وتطورها المذهل، لا يمكن لأي مهندس، في كل لحظة، وفي كل مرة يستعيد فيها أخذ مهمته، بعد الإنقطاعات الضرورية، إنجاز تنشيط شاملا ومباشرا لسلسلة خارقة للأسس إلى غاية هندسة المقدمات » (2).

وبإيجاز، فسلطة التنشيط سواء أكانت مفردة أو مشتركة فهي محدودة بوضوح. وأمام هذه المحدودية للتنشيط، يلاحظ **هوسرل** أنه توجد ثمة: « أمثلة: بالنظر إلى التحرير خارج حدودها، وبطريقة ما، لانهائية لسلطتنا » (3).

(1) Husserl, E: L'Origine de la Géométrie Trad & Intro. Derrida, J, pp.105-106.

(2) Husserl, E: L'Origine de la Géométrie Trad & Intro. Derrida, J, p.106.

(3) Husserl, E: L'Origine de la Géométrie Trad & Intro. Derrida, J, p.107.

وبفضل حركة مماثلة تعطي ميلادا للدقة المثالية للهندسة عبر المرور إلى الحد اللانهائي للحدس الحسي المحدود، والأمثلة تأتي هنا أيضا، لتقوى سلطة التنشيط و محدوديتها وتسمح بلانهائيتها.

وفي هذه النقطة التي نحن بصدها، ثمة سؤال يجب طرحه لخطورته: ما هو الوضع الظاهراتي لوضوح الأمثلة، هذه الأخيرة التي تتدخل دائما وبطريقة حاسمة وفي لحظات حرجة للوصف الهوسرلي، وهي (أي الأمثلة) في تلازم مع فكرة اللانهائي؟

حسب هوسرل، فإن استحالة تحديد تطابق محتوى هذه الفكرة لا يمس شفافية وضوحها⁽¹⁾. ونترك هذا السؤال للوضع الفينومينولوجي لعملية الأمثلة الآن، وسنجد فيما بعد، عندما تكون بصدد توضيح الصفة اللامحدودية لمسار إدراك الشيء الفضائي، العملية تجري كفكرة بالمعنى الكانطي.

(2) Husserl,E: **L'Origine de la Géométrie** Trad & Intro. Derrida, J, pp.107-108.

(3) Husserl,E: **La crise des Sciences**, Appendice III, p.414.

Husserl,E: **Idées directrices I**, § 83, P. 281.

(1) انظر :

I-1-2-2. صياغة المعنى وتعديله:

الموضوعيات المثالية تكتسب معنى كينونة المواضيع التي توجد في ذاتها، أي التي تأخذ ميلادها وبصفة صرفة وبسيطة في نشاطاتها الذاتية للحكم والمعرفة: لكن كيف أن هذا المعنى لكينونة المواضيع يتولد عن تأثيرنا التألفي في المعنى؟⁽¹⁾.

وبالعودة إلى الاعتراف بما هو مثالي، يجب على الظاهرية أن ترجع نسقيا إلى صياغات مثالية موضوعية للوعي الذي يؤلفها. فيما يتعلق بهذه الأخيرة فإنها تعتبر المعقولة بمعناها وكذا حدودها، وصياغاتها المثالية كاستجابات جوهرية للبنى المتلازمة للحياة العملية للمعرفة. ومن المعروف، أنه ليس هناك شيء يتغير بموضوعية الصياغات المنطقية، كما أنه لن يتغير شيء في عالم الواقع⁽²⁾.

وتأتي هكذا الظاهرية لتبين المعيشات المنطقية بالعودة إلى أفعال الوعي التي تكمن فيها الدلالات المنطقية.

Husserl,E:Logique formelle et logique transcendantale,§100,pp.351-352.

⁽¹⁾ انظر :

Husserl,E:Recherches Logiques T2, 1^{ère} partie, § 2, p.09

و أنظر أيضا :

Husserl,E:Logique formelle et logique transcendantale,§100, p.351.

⁽²⁾ انظر :

I-1-2-2- أ. صياغة هوية الدلالة:

الوعي باعتباره قصدانية متأثرة يملك خاصية مبهرة: فالقدرة على الانكشاف، انطلاقاً من المعنى المنجز الظاهر والجلي للوحدات القصدية المؤلفة، ولحظات معناهم الخفي وتطبيقاتهم المشتركة. وبكشف تكوّن معنى الأحكام في نطاق إعادة تأليف لحظات المعنى المتضمنة في المعنى الظاهر.

النتائج المنجزة للتأليف، أحكام « معاني بمثابة نتائج لتضمن تكوينها، تحمل في ذاتها ضرباً من التاريخية؛ بينهم (النتائج)، بطريقة متدرجة، فالمعنى يعود إلى الأصل وإلى قصدانية مضمون الفعل المعرفي (*Noématique*) المطابق؛ (...) وبالإمكان التساؤل عن كل صياغة معنى متعلقة بتاريخ معناها، تاريخاً يطابق جوهر المعنى «⁽¹⁾.

ويجدر بنا أن نذكر بأن **ظاهراتية** (فينومينولوجية) **هوسرل** لا تحد استقصاءاتها عند معطيات في الوضوح الآني والبسيط. بل إنها لا تهتم أكثر بالصياغات المستديمة منطقياً المؤسسة بطريقة بدائية. هذه الصياغات المثالية تبدو على شكل موضوعيات لها وجود وهوية خصائص معترف بها: يمكننا أن نفهمها، أن نحددها، أن ننشطها من جديد: « هذه الشئيات* التي تبقى ذاتها، ويمكننا أن نستمر في الصياغة الكلية للحصول على صياغات جديدة ودائماً جديدة. في كل مستوى، هذه الصيغ لها أشكال لإمكانية الإعتيان البديهي. وفي كل مستوى، بإمكانها أن تكون متميزة «⁽²⁾.

الكائن المثالي للأحكام، من جهته يدل على التعالي الخاص. الواقع، أن هذا الكائن المثالي: « تعالي البداهة الحية، الذي يكون فيه الحكم كما هو، يمكن أن يكون معطى " بذاته " بطريقة آنية. هذه البداهة لا يمكن أن تكون ضماناً لاستجابة جديدة مطلوبة في " المعطى بذاته " الذي يجب أن يكتسب المعنى والحق في التعالي المثالي»⁽³⁾.

(1) Husserl,E : **Logique formelle et logique transcendantale**, § 85, p.281.

*الشئيات (مفردها الشئية-Objectité) : الشكل الذي يظهر لنا فيه الموضوع على أنه شيء.

انظر : د.عبد الحلو: **معجم المصطلحات الفلسفية**، مرجع سابق، ص.116.

(2) Husserl,E:**Logique formelle et logique transcendantale**, § 73, p. 250.

(3) Husserl,E:**Logique formelle et logique transcendantale**, § 73, p. 252.

هذا الإقرار يرغم هوسرل على طرح السؤال الحاسم التالي الذي يتعذر تحاشيه: إذا كانت البداهة الخالصة مطلوبة لإكمال وتأسيس الأولى، بالنظر إلى البداهة التي تفضي للموضوعية المثالية إلى الكائن المعطى "في ذاته" ولا يوجد ثمة خطر في أن هذا المسار يعاد هكذا بطريقة لا نهائية؟

للإجابة على هذه المفارقة، يعترف هوسرل أنه لمن الاستحالة بمكان الوصول إلى أحكام تبقى الدلالة فيها متطابقة دائما، مستقرة، وثابتة. وحسبه (هوسرل) فإن الأمر يتعلق بمثالية في التطبيق لم تكن كافية، مثالية التي بالإضافة إلى ذلك لن تكون كائنة: مثالية هوية دلالات المنطوقات.

« طريقة تحقيق هوية الدلالات، الطريقة التي مع شموليةٍ صوريةٍ تتلاءم وكل تفكير منطقي ملموس، أي مع الفكر العلمي، (...) هو عنصر مؤسس للمنهج الذي يشكل المفاهيم الأساسية للمنطق، (...) هذا هو مشكل تأليف الدلالة الموضوعية المثالية المعيارية، (...) بدرجات متقاربة التي يجب أن تكون مترابطة بالجوهـر »⁽¹⁾.

وهنا أيضا، فإن عملية الأمثلة تمكن من ضمان هوية دلالات الأحكام أو المنطوقات، بالمرور إلى " درجات التقارب التي يجب أن تكون مترابطة بالجوهـر "

والنوع البدائي لإعطاء الأشياء إنما هو الإدراك. فالذات، في الشرط الموقظ وباعتبارها كائنا مدركا، تحقق " الكائن بحضور " : ذاته حاليا بحضور المُدرك ذاته. والوضوح، إنما هو الشعور الأصيل بالشيء ذاته. وهذا الذي يعطينا الموضوع ذاته. وهذا مغاير تماما، على سبيل المثال الالتقاط بالصورة أو الحدس الفارغ.

« الوضوح هو الشكل العام الممتاز لـ " قصدية " "الشعور بشيء ما" ، شكل يوجد فيه الموضوع الذي نعيه وهو حاضر في الشعور تحت نوع التناول " ذاته " بالنظر إلى " ذاته " للكائن، القريب من -هذا- الموضوع ذاته وبطريقة واعية »⁽²⁾.

(1) Husserl, E: Logique formelle et logique transcendantale, § 73, p. 253.

(2) Husserl, E: Logique formelle et logique transcendantale, § 59, pp. 214-215.

وبالإضافة إلى هذا، فإن أفعال إعطاء الأشياء في ذاتها « هي الأسس البدائية والمبدعة للحق، والحقيقة بوصفها صوابا وبالضبط لأنه، بالنسبة للشيئيات ذاتها باعتبارها موجودات بالنسبة لنا فإن هذه العطاءات مؤلفة بطريقة أصيلة وتؤسس أصلا معناها وكيونتتها »⁽¹⁾.

وعلى العموم، فإن الإدراك ليس بالفعل الموضوع البتة. وحسب هوسرل، فإن عملية الموضعة لها مستويين: فمن جهة، الخبرة الإدراكية، ومن جهة أخرى، العفوية الحملية. وفي انتشار الوعي الحسي التناول الإدراكي يتوجه مباشرة متناظراً مع الصياغة الحملية، أي مع النشاط المعرفي، وهذا بطريقة أن الدرجة توجد مبنية على الأخرى: « كل مرحلة للحمل تفترض مرحلة للخبرة الإدراكية والتوضيح؛ ففي الأصل، إنه لا يمكن أن نحصل على حملٍ (إسناد) إلا فيما هو أصلا، معطى في الحدس، ويعاد تناوله وشرحه »⁽²⁾.

هذا التمييز بين العمليات الموضوعانية لا يعني في هذه الأثناء، التفريق التام بين هاتين الدرجتين. وإذا ما عالج التحليل هاذين الأخيرتين كدرجات للتوضيح المختلفة، فإنها توجد في الواقع متشابكة في ضيق، مشدودة بطريقة مبهمة » وبما أن الإدراكية تسبق العفوية الحملية، فهذا لا يعني أنها شيء مستقل، كما لو أن سلسلة التجارب الإدراكية يجب أن تكون مجتازة قبل تيقظ الاهتمام بالمعرفة الحقة »⁽³⁾.

في نشاط المعرفة باعتباره فعلا للذات، يميز هوسرل من جديد بين درجتين: فمن ناحية، بين فعل الحكم بالمعنى الواسع الحاضر في التوجيه السابق للحمل الموضوعاني للشعور صوب الكائن العيني، ومن ناحية أخرى، وبدرجة أعلى، فعل الحكم الحلمي الذي توجد نتيجته في قضية تصريحية.

وفي الإدراك يتوجه الشعور نحو الموضوع، صوب كائن عيني كوحدة للهوية. هذا التوجه في التناول، الذي يوجد في سيال التجربة الحسية، هو بحد ذاته إجراء، ونشاط للمعرفة، أي فعلا للحكم بالمعنى الواسع: « الشعور الإدراكي، حيث يكون فيه الموضوع ماثلا أمامنا ككائن عيني، ومتعين لنا كما هو، ومحكوم بهذا المعنى

(1) Husserl, E: **Logique formelle et logique transcendantale**, § 59, pp. 216-217.

(2) Husserl, E: **Expérience et Jugement**, § 49, p. 245.

(3) Husserl, E: **Expérience et Jugement**, § 49, p. 245.

(...) الحكم، في هذا المعنى، لفظ يشير إلى جمع من الأفعال الموضوعة للأنا، وهو ما يدعى في " الأفكار " بالأفعال الظنية للأنا»⁽¹⁾.

الموضوع المائل للشعور يبقى بالنسبة لهذا الشعور: « ذاته، للذي يمكن أن يكون دائما معروفا كما هو، في الذكريات المتكررة أو في الإدراكات التي يمكن إنجازها بحرية»⁽²⁾.

وهدف النشاط الظني للمعرفة، إنما هو الموضوع ككائن عيني. والمفهوم المنقل بالموضوع يشير على هذا النحو للكائن العيني، وهويته كملازم للتكرار المفتوح بلا نهاية، تكرار حر، بغرض إتمام التطابق.

الوظيفة الموضوعانية للحكم تقضي إلى طرح -بطريقة أكيدة- الكائن العيني كموضوع. ولأن يكون هذا الوضع الأكيد للكائن العيني ذخرا مستديما للمعرفة، يجب أن يتجاوز مدرج الحكم الملازم للتأمل الإدراكي البسيط للوصول « لفعل الحكم الحملي الذي تركز فيه النتيجة على القضية التصريحية. وهذه الأخيرة عبارة عن مستودع للمعرفة المكتسبة، المتوفرة، والمحفوظة، والمنتشرة بحرية»⁽³⁾. وبعبارة أخرى، فالحكم الحملي وحده الذي يخلق ذخرا للمعرفة ومواضيع المعرفة بالمعنى الفارض نفسه للكلمة.

الأحكام التي تدور في فلك العلم، هي أحكام تطرح نتائج دائمة للمعرفة، لا يمكن أن نستخدمها دون أن نعبر عنها في لغة. لأن، كل استقصاء نظري يؤول في نهاية الأمر إلى منطوقات و « تحت هذا الشكل للحقيقة فقط، وخصوصا النظرية، تتحول إلى خاصية دائمة للعلم، والذخيرة المؤلفة من مجموعة ملفات متوفرة في كل لحظة، للمعرفة وللبحث المفتوح على التطور الثابت»⁽⁴⁾.

وكما سبقت الإشارة، فإن الإدراك ليس فعلا موضوعانيا مطلقا، إنه لا يؤمن، لوحده، تتناول ذات الموضوع. إذ يجب عليه الاستعانة بملكة التذكر. « الإدراك الداخلي باعتباره تتاولا لذات الموضوع الذي لن يتأثر لنا إلا إستنكارا ممكنا ويمكن أن نعيده بإرادتنا ضمنيا ويأخذ في الحسبان. ولحظة هذا التذكر المحين، والذي يعطينا إذن اليقين الأصلي (...). لكيثونة الموضوع الذاتي، يدعى بالمعنى النفسي، موضوع يمكن أن نطابقه إذا ما رغبتنا في

(1) Husserl, E: **Expérience et Jugement**, § 13, p. 71.

(2) Husserl, E: **Expérience et Jugement**, § 13, p. 73.

(3) Husserl, E: **Expérience et Jugement**, § 13, p. 73.

(4) Husserl, E: **Recherche Logique**, T.2.1^{ère} partie, Intro, § 02, pp. 5-6.

اكتساب الأصل، الموضوع الذي يمكن أن نعود إليه " من جديد دوماً"، ويمكن الاعتراف في التنشيط كما هو كائن في ذاته»⁽¹⁾.

والأبعد من هذا، يصرح هوسرل أيضا: « إذا لم تكن هناك ملكة للتذكر، وإذا لم يكن هناك شعور: يمكن دائما أن أرجع من جديد إلى الذي تناولته (...) أو التذكر الذي فيه أملك على وجه الدقة ما كان مدركا في ذاته ودوره ضائع كلية، ومن هنا يكون منزوع المعنى للكلام عن ذات الموضوع، للموضوع»⁽²⁾.

⁽¹⁾ Husserl,E: Logique formelle et Logique Transcendentale, § 59, p. 214.

⁽²⁾ Husserl,E: Logique formelle et Logique Transcendentale, § 107 b, p. 378.

I-1-2-2-ب. بناء الموضوعات المثالية.

لقد رأينا سابقا أن، المعطى (Datum) مؤلف تماما باعتباره موضوعا، ليس فقط في الإدراك الوحيد، وليس في الإدراك مع تذكره وشعوره الذاتي خاصة في كونه معترف به من جديد باعتباره كما هو، رغم تعاقب الأنواع الذاتية المتعددة في الزمن. وشكل هوية الموضوع هكذا يأخذ مكانه في الزمن.

هوية شيء ما مثالي، هي إذن صفة الموضوع، يجب أن ينظر إليها مباشرة بطريقة أصلية. «في التجارب المتكررة، مبدئيا في التعديل المستمر للإدراك الآني في الاحتفاظ والديمومة، بعد ذلك في الذكريات الممكنة التي يمكن أن تتكرر إراديا، في تركيب هذه التجارب ينجز الوعي وبالطريقة ذاتها باعتباره " تجربة " هذه الهوية. هذه القدرة الأصلية للتمييز* متضمنة كملازم جوهرى لمعنى كل موضوع للتجربة»⁽¹⁾.

المقدرة على تمييز الموضوع المثالي هي شيء مماثل للتجربة. في الواقع، فإن مثل هذه الموضوعات المثالية ليس لها وضع زمني ملزم بالإفراد، وكما هي ليست مفردة بالزمانية التي تنتمي إليه أصلا، وكل إستذكار واضح يتعلق بالأنواع المثالية يتحول بتعديل بسيط للموقف، إلى تعديل ممكن بالأساس، للإدراك⁽²⁾.

ومن هنا « في كل مكان أو أن التأليف الأصلي لشيئية الوعي المنجز بالنشاط (...)، الفعل الأصلي يتغير بالاستيفاء الثابت في شكل ثانوي الذي ليس بنشاط، إذن في شكل سلبي الذي هو صيغة لـ " الحساسية الثانوية " »⁽³⁾.

* التمييز بمعنى (Identification) : إفراد الشيء من شبيهه بتحديد هويته كما في مراجعة بطاقة المسافر لمعرفة من هو. أنظر: د. عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص 80.

⁽¹⁾ Husserl,E: Logique formelle et Logique Transcendantale, § 58, P. 212.

Husserl,E: Logique formelle et Logique Transcendantale, §59, pp.215-216

⁽²⁾ أنظر:

⁽³⁾ Husserl,E: Logique formelle et Logique Transcendantale, Appendice II, § 3 a, P. 413.

وبالتطبيق في فلك الحكم، فإن هذا يشرح هكذا: « الحكم لا يوجد فحسب في أو أثناء التأليف النشط كحكم
ينجم عنه بطريقة حية بل يصبح ذات الحكم الثابت بطريقة مستمرة، كحاصل يبقى بدقة لأجل الأشكال النشطة أيضا
(...) يرتكز على وظائف سلبية »⁽⁴⁾.

التحصيل باعتباره شعورًا مستديمًا، فهو مؤلف خلال المسار الحي لتغيّر الشعور الذاتي إلى الحد الذي لا
ينقطع. وهذا يُحفظ في التوحيد السلبي المتواصل الذي من الممكن أن يجعل المسارات التدريجية للحكم باعتباره
صنعاً تقدمياً حياً وجمعا للهويّات المقولاتية، بالنظر إلى وحدة الأحكام الجديدة دائما وذات الدرجة الأكثر ارتفاعاً.
« هذه الصيغ، التي تبقى متطابقة في معناها، يمكن إعادة تناولها من جديد: وبإمكانها أيضاً، بفضل المراحل
الجديدة للحكم، اختبار الإثراءات الجديدة للمعنى في الصيغ الجديدة. وهكذا فبإمكان مسار البناء التألفي للحكم،
باعتباره مساراً واعياً، أن يؤدي إلى وحدة الصياغة لأن تصبح مركبة وتحوي عناصر عديدة »⁽¹⁾.

كل نشاط مقولاتي يُفضي إلى معرفة مستمرة « في الواقع كل حكم يؤدي إلى: حكم-نتيجة التي بالنسبة للذي
يُحاكم، من الآن فصاعداً وليس خلال التناول الحيّ فحسب، بل هي نتيجة دائمة، الخبرة الروحية التي تتصرف
بحرية، وإرادة في أيّ وقت »⁽²⁾.

القضية، البرهنة، بإمكانهما، بعد مدة طويلة من ضياع الإنتاج الأصلي، الرجوع إلى العقل والمشاركة في
أفعال جديدة وأصلية للحكم: « نقبل من جديد نتيجة الأصالة اللاحقة وبها نبدع نتيجة جديدة دون أن تتضمن إعادة
للنشاط »⁽³⁾.

كل معيوش يبدو كنوع بدائي من الذي يُعرض في الوعي بطريقة محايدة أن يرتبط مع الضرورة بثبات، ومع
الوعي المتناول. وهذا الأخير هو « تعديل أصيل يتغير بواسطته النوع البدائي " المعطى حاضرا "، في تركيب
مستمر، في الصيغة المعدلة لذات المعطى " الذي يحوز " الكينونة. هذا الوعي المعدل (...) يلعب دور (...) النوع

⁽⁴⁾ Husserl,E: **Logique formelle et Logique Transcendantale**, Appendice II, § 3 a, pp. 413-414.

⁽¹⁾ Husserl,E: **Logique formelle et Logique Transcendantale**, Appendice II, § 3 a, p. 414.

⁽²⁾ Husserl,E: **Logique formelle et Logique Transcendantale**, Appendice II, § 3 b, pp. 414-415.

⁽³⁾ Husserl,E: **Logique formelle et Logique Transcendantale**, Appendice II, § 3 b, p.415.

البدائي المتعلق بغرضٍ تعديلٍ جديدٍ (تعديل التعديل) وهكذا دواليك. (...) هذا التغيير المستقبلي المتواصل هو المرحلة المدخلية، الجوهرية، لتأليف موضوع مطابق، الذي يثبت بمعنى أوسع» (4).

التغيير المستمر للوعي الذاتي يتواصل إلى غاية حدٍ يتطابق وجوهه. وبالفعل « الذي يبرز إنمًا يبرز تبعاً للدرجات وهذا التدرج يجد حده فيما كان بارزاً آنفاً ويضيع في أعماق العالم (...) فيما نطلقُ عليه بالاشعور الذي ليس سوى عدماً ظاهرياً (فينومينولوجياً)، ولكنه في حد ذاته نوع محدود من الشعور. وفي هذه الخلفية للعناصر التي كانت بارزة والتي تترسب في نشأتها القصدية الشاملة، وهذه الخلفية هي أفق يصاحب كل حاضر حي» (1).

الإستبقيات والإستذكارات ليست واضحة بالمعنى الكامل للكلمة؛ إنها لا تمدنا بالأشياء " في ذاتها ". التحولات الثانوية للوضوح، تصون دائماً، ولو بشكل غير مباشر، شيئاً ما من الوضوح.

« بدون الإستبقيات والإستذكارات لن يكون هناك ثمة علم. وإذا كان الشعور الذاتي حي بلا قيمة، لا يمكن لنا أن نصل إلى أية نتيجة للفكر (...) والوضع مماثل فيما يتعلق بالذكريات المنتجة» (2).

في كل الأنواع الثانوية للمعطيات، بالنظر لأنواع الوعي الذاتي، والذكريات الحقة وانجاس المدارك، نتوجه إلى التعديلات التي تقودنا إلى النشاط الأصلي. في كل عودٍ من هذا الجانب يتضمن شعور بالحرية. ويتعلق الأمر هنا بالشعور بإمكانية تطبيق وإنجاز نوع من المعطى للنشاط الأصلي، النوع الذي يعطي الصياغات في ذاتها الحقيقية.

« إذا ما نجحنا في إنشاء هذا النوع الأصلي للمعطى، فإننا نعود إذن بالضرورة لتكوين التتابع والتماثل المشبع، الشعور بالعودة إلى ما هو مقصود في سلبية ما هو مفكر فيه " في ذاته "، (...) بدلاً من انتظار التجلي السلبي لحكمي أو الحذر من الذي أحمله مجدداً على هذا الحكم، بإمكانية تنشيط حكمي، لإصدار الأحسن، أستطيع إنتاجه، له، لنفس الحكم، في نشاط متجدد وحقيقي» (3).

(4) Husserl, E: **Logique formelle et Logique Transcendantale**, Appendice II, § 2 c, p.412.

(1) Husserl, E: **Logique formelle et Logique Transcendantale**, Appendice II, § 2 c, pp. 412-413.

(2) Husserl, E: **Logique formelle et Logique Transcendantale**, Appendice II, § 7, p. 422.

(3) Husserl, E: **Logique formelle et Logique Transcendantale**, Appendice II, § 4, p. 417.

الذكريات الجلية لها وضوح، وضوح التجربة التي مرت، وضوح أكيد وغير مكتمل، بيد انه بالجواهر يمكن أن يكون كاملا، بطريقة تقريبية تنزع نحو حد مثالي.

وباختصار « فإنه بدون هذه الذكريات المنتجة سيكون من الخطأ كل تبرير ممكن للثقة بالعلم لأنه أساس لاكتساب دائم للمعرفة باعتبارها بداهة بالإمكان تنشيطها في كل لحظة »⁽⁴⁾.

الزمن المحايث الذي تنشأ فيه المعيشات هو صيغة المعطى لكل الموضوعات المقصودة في ذاتها. العلاقة الضرورية بالزمن ليست دائما ذاتها بالنسبة للموضوعات الحسية المفردة للإدراك، المسماة كذلك بـ "الموضوعات المفردة الواقعية" بالنظر إلى الموضوعات المعقولة أو "الموضوعات اللاواقعية". الموضوعات الحسية للإدراك بفيضانها في نقطة مؤقتة، الموضوعية التي تتشكل في زمن محايث للمعطى. الأمر ليس ذاته بالنسبة للموضوعات المعقولة، فعلى سبيل المثال، بالنسبة للحكم الذي يؤكد قضية حكمية (*Judicative*). وبالفعل، فالقضية الحكمية ليست فردا. إذ يمكن بالتأكيد أن تكون مؤلفة في ذات الوقت للمعطى كموضوعات حسية التي هي جوهرها.

« ولكن القضية ذاتها ليست في وضع زمني الذي يربطها، وليست لها مدة زمنية، التي تنبني في صيرورة وتنتهي بطريقة لا يمكن فصلها، وليست فردانية للفعل الجائز. الذي ليس مفردا كموضوع واقعي في نقطة موضوعية للزمن، ولكنه ليس واقعيًا، ومن أجل القول، بأنه في كل مكان وليس في أي جزء »⁽¹⁾.

القضية كموضوعية معقولة، هي هوية يمكن أن تعرض في الأفعال الفردية في أي مكان زمني، قابلة لأن تعزى إلى أي زمن، نظير الموضوعية اللاواقعية التي تبقى في كل زمن ذاتها مطلقا. ولا تحتل أي اختلاف زمني، بعبارة أخرى، إنها لا تعرف أي امتداد ولا أي توسع في الزمن. وبإيجاز، فإننا لا نتكلم عن الأمد الذي ينتمي إلى جوهرها من منطلق تعيينها.

وهكذا، وفي كل النشاطات المنتجة الممكنة، تبقى الموضوعات اللاواقعية ذاتها. هذا ما أدى بـ هوسرل إلى التصريح بأن ما فوق-الزمانية التي تميز الكائن الزمني المماثل للاواقعية هو بالأحرى نوع من الزمانية: «غياب الوضع الزمني لموضوعات المعقولة وكونونها " في كل مكان، ولا في أي مكان " تظهر إذن كشكل

⁽⁴⁾ Husserl, E: **Logique formelle et Logique Transcendantale**, Appendice II, § 7, p. 422.

مفضل للزمانية، شكل يميز بطريقة جوهرية وأساسية هذه الموضوعيات عن الموضوعيات الفردية، التي تتألف في وحدة ما فوق-الزمانية تخرق تكثر الزمانية: ما فوق-الزمانية هذه تعني تلازم الزمانية «⁽²⁾.

يميز هوسرل، في عملية المعرفة، كما سبق وأن رأينا، لحظتين: الأولى، هي لحظة الإدراكية المحددة كلحظة أو التي تؤلف المواضيع كوحدات متطابقة، بفضل التوجيه صوب الذات الإنسانية المميزة. وبعد ذلك، لحظة العفوية التي تنقاد بإرادة المعرفة، وتنتج المواضيع باعتبارها كمتطابقات قابلة للتحديد وراء مدة المعطى الحدسي بصفته ملكية مستديمة. لأن الذات مسكونة بنزوع أو حافز يحمل للمعطى في كل الأوجه، الموضوع الذي يؤخذ من خلال الحدس.

ولكن « الاهتمام الإدراكي، الذي يقود التجربة الإدراكية ليس سوى درجة أولية للاهتمام بالمعرفة الحقة (...) في الإدراكية، ينعطف " الأنا " حقا بنشاط صوب ما ينتابه، بيد أنه لا يعمل بمعرفته والخطوات المنفردة هذه، باعتبارها كوسائل، لموضوع الإرادة »⁽¹⁾.

إرادة المعرفة ترجع عمل المعرفة الحقة. وهدف الإرادة يكشف كينونة تناول الموضوع في هوية تحديده: « كل مرحلة للمعرفة مستلهمة عن طريق الحافز النشط للإرادة التي تتجه للبقاء في المسار اللاحق المعروف بذات الطريقة، كجوهر لنقاط تحديده، بربطه بعلاقة، إلخ »⁽²⁾.

وهكذا، وبالنسبة لـ هوسرل، فإن عملية المعرفة الحقة تتبثق من تناول الإرادة للموضوع في هويته وتحديده، إرادة للثبوت والحفظ دفعة واحدة، باعتبارها ملكية مستديمة، الموضوعيات ما قبل-المعطيات تمسك في التأمل الإدراكي. وعكس الإدراكية، فإن عملية المعرفة التي تحمل عن طريق الاهتمام والإرادة الخاصة توصف كعفوية مبدعة، منتجة للمواضيع.

(1) Husserl, E: **Expérience et Jugement**, § 64 c, P. 313.

(2) Husserl, E: **Expérience et Jugement**, § 64 c, P. 315.

(1) Husserl, E: **Expérience et Jugement**, § 47, P. 238.

(2) Husserl, E: **Expérience et Jugement**, § 47, P. 238.

بالفعل « في المعرفة الحملية وفي مستودعها في الحكم الحلمي تتألف الموضوعيات لنوع جديد بإمكانها فيما بعد أن تأخذ دورها مصنفة لموضوعاتها: إنها صيغ منطقية، التي ندعوها كما هي مأخوذة، من الحكم التقريري، بـ " الموضوعات المقولاتية " أو أيضا (...) الموضوعيات المعقولة »⁽³⁾.

الملكية المستديمة لهذه الموضوعيات أو الصياغات المنطقية المحمولة عن طريق الحكم الحلمي والقابل لأن يعاد تناوله وينتج في مسار منكرر الموجود دائما من جديد، والمعروف أن اللفظ الذي يتجه لمسار المعرفة يظل ملكية للهوية الحقّة. ولكن، وبمعنى نسبي، فإن عملية المعرفة تمر من نتيجة دقيقة حاصلة من نتائج لاحقة جديدة التي تقترب دائما من الهوية الحقّة.

ولهذا « فكل مرحلة للمعرفة (...) لا تدل فحسب على الإشباع مع الوضوح والحدسية، لكن في ذات الوقت إشباع للمعرفة المقصودة، وبإرضاء متزايد لها. الإرضاء الذي يلزم الإشباع المتنامي للمعرفة ليس إرضاء ملازم لكيثونة الموضوع أو ملكيته، كما هو الحال بالنسبة للفعل، ولكن كفاية محمول على نوع معرفته ووضوح معطياته »⁽¹⁾.

⁽³⁾ Husserl, E: Expérience et Jugement, § 47, P. 239.

⁽¹⁾ Husserl, E: Expérience et Jugement, § 48, P. 243.

I-1-3. انفعالية الإنسان أو " الهفوة القدرية " لـ غاليلي:

يضع هوسرل " غاليلي " أصلا للروح الحديثة المهددة بالخطر. ويعطي أهمية كبيرة في تحليلاته لدراسة سذاجة غاليلي لإيضاح المعنى الحقيقي للعلم. ومبادرة غاليلي تخطّ حسب هوسرل، شهادة ميلاد لأزمة العلوم والفلسفة لأنها تفتح الباب أمام موضوعانية تجعل من الطبيعة المريضة وجودا في ذاته (*Etre en soi*). وبالمقابل، فإن هوسرل يلحّ كثيرا على الصفة الثانوية لثورة غاليلي. ويذكر بالإرث العلمي « الذي تحويه " الهندسة الخالصة "، الرياضيات الصرفة للأشكال الفضائية-الزمانية على وجه العموم، الذي تلقاه غاليلي من تقليد قديم »⁽¹⁾. هذه الهندسة المتطورة نسبيا انتشرت قبل غاليلي مع تطبيق ليس بالأرضي فحسب بل فلكي أيضا.

⁽¹⁾ Husserl,E: La crise des Sciences ,§ 9 a, p. 28.

I-1-3-1. غاليلي وترييض الطبيعة:

ورث غاليلي تقليدا هندسيا قويا وصلبا. لقد وجد بجوزته في الواقع، هندسة موضوعها شمولية لا نهائية للموضوعيات المثالية، لانهاية قابلة لأن تكون محددة موضوعيا بمنهج قبلي وكلي.

وهكذا فـ غاليلي لم يشكل البداية المطلقة لضياع المعنى الحقيقي للهندسة، لأن هذا الأخير كان ضائعا قبل ذلك منذ أمد بعيد. بعبارة أخرى، وبمقابل الهندسة الخالصة، فـ غاليلي وارث لـ: « الهندسة التي ورثها بطريقة "حدسية" للتخيل والبرهنة، مع بناءات " حدسية "، لم تكن ذاتها هندسة أصيلة؛ وقد كانت هذه " الحدسية " ذاتها، مفرغة من معناها »⁽¹⁾.

ويعترف هوسرل، أن القدامى قد غيروا المبادئ والبراهين الهندسية. وبالفعل، فإنه بفضل مذهب الأفكار لـ أفلاطون (Platon)، قد أمثلوا (أي أضفوا الصبغة المثالية) الأعداد و وحدات القياس التجريبي، الأشكال الفضائية التجريبية، الأجسام، المساحات: « بطريقتها كانت هندسة القدامى أيضا تقنية (*Téchné*)، بعيدة عن أمهات ينابيع الحدس الآني الفعلي والفكر الحدسي الأصلي، أي الينابيع التي تدعي الحدس الهندسي، أي التي تتجز مع المثاليات التي تأخذ مع معناها »⁽²⁾.

ويضاف إلى هذا: « أنه مع هندسة أفقليدس التي أظهرت الفكرة المبهرة للنظرية الإستنتاجية الموحدة نسقيا، الموجه صوب هدف مثالي للامتداد الكبير والسمو الأكبر تتركز حول المفاهيم والمبادئ الأساسية "البداهية" المتطورة باتباع تفكير مطلق »⁽³⁾.

ومع ذلك، فرياضيات القدامى تتحدد بمهام محدودة. ولا تعترف إلا بما هو محدود بطريقة نهائية. ففي العصور القديمة لم يكن بالإمكان تصور نظرية موحدة نسقيا ومنغلقة على ذاتها.

فكرة شمولية الكائن العقلاني اللانهائي المحكوم نسقياً بالعلم العقلاني الذي فتح العصور الحديثة. فالأمر يتعلق إذن « بتصور لعالم لا نهائي (هنا عالم المثاليات)، مثلما هي مواضيع هذا العالم التي ليست سهلة المنال انفراديا، وليست كاملة وهي مثل الصدفة بالنسبة لمعرفتنا، بيد أن بلوغ المنهج العقلاني الموحد نسقيا، الذي يصيب في النهاية

(1) Husserl,E: La crise des Sciences ,§ 9 h, p. 57.

(2) Husserl,E: La crise des Sciences ,§ 9 h, p. 57.

(3) Husserl,E: La crise des Sciences ,§ 8, p. 26.

كل تقدم لا نهائي ليصل لكل موضوع في كينونته المشبعة»⁽¹⁾. وهذا ليس بالنسبة للفضاء المثالي فحسب، بل أيضا بالنسبة للرياضيات الصورية.

المنهج الهندسي يعطي، كما سبق وأن رأينا، انطلاقا من شكل فضائي-زمني للأشياء، معرفة مثالية، موضوعية ودقيقة لعالم الأجسام. وهل بإمكان هذا المنهج أن يقودنا إلى معرفة موضوعية للكيفيات الحسية الخاصة بالشيء؟

بعبارة أخرى، فإنه ليس بالإمكان توسيع منهج القياس « إلى كل الخاصيات الواقعية وكل علاقات السببية الواقعية لعالم الحدس (...) إلى كل ما يمكن أن يكون مختبرا، مهما كان تخصيص التجربة»⁽²⁾.

وتكمن الصعوبة هنا في كون الصفات الحسية الأخرى، تتناقض مع الأشكال الفضائية-الزمانية، التي ليس بالإمكان أن تقاس مباشرة في تدرجها الخاص. ورغم أن صفاتها هذه في ماديتها تشير لخصيات في عالم الحدس الحسي. والصفات الحسية الأخرى تكون موضحة متأثر في عالم "موضوعي".

وبالفعل، « فكل لحظات التجربة الحدسية تشير إلى شيء في هذا العالم، في هذه الواقعية. وتسقط في حزن معرفتنا الموضوعية التي تكون فيها كل اللحظات (كصفات حسية) كالرياضيات الصرفة في الشكل الفضائي-الزمني (...) تبعد بالتجريد والتي ليست قابلة للترييض مباشرة، ولكن ذلك بالأحرى بطريقة غير مباشرة»⁽³⁾.

وكان **غاليلي** متيقن من إمكانية إيجاد منهج رياضي غير مباشر، منهج يستطيع أن يربط كل الصفات الحسية للتجربة الحدسية في معرفة موضوعية دقيقة. وفكرته الأساسية: « تتمحور حول أن ما يظهر على شكل واقعي في الكيفيات الحسية الخاصة يجب أن يكون لها ملحق رياضي في مسارات فلك الشكل (...) ويمكن أن يكون من الممكن تشبيد كل المسارات من جهة الإشباع، وبالتالي تحديدها موضوعياً»⁽⁴⁾.

(1) Husserl,E: **La crise des Sciences** ,§ 8, p. 26.

(2) Husserl,E: **La crise des Sciences** ,§ 9 b, p. 39.

(3) Husserl,E: **La crise des Sciences** ,§ 9 b, p. 39.

(4) Husserl,E: **La crise des Sciences** ,§ 9 c, p. 43.

وهكذا وبالنسبة لـ **غاليلي**، فإن الفيزياء الجديدة هي بعضا من الرياضيات الصرفة والتطبيقية لها مجرى إلى غاية ذاتها. ويمكن إيجاز قناعاته على هذا النحو باختصار: مهما يكن تخصيص التجربة، فإنه بالإمكان فهم منهج القياس لكل الخاصيات الواقعية، لكل علاقات السببية للعالم (الإمبريقي) التجريبي، باختصار لكل ما يمكن اختياره. عند التفكير، وحال الفعل، ينجز **غاليلي** مناهج لقياس معطيات التجربة عموما. والتجربة تسمح فعليا بإنجاز روابط سببية ويترك التعبير عنها في صيغ رياضية.

« الترييض غير المباشر للعالم، الذي يتجلى تدريجيا كتموضع منهجي لعالم الحدس، ينتج صيغا رقمية عامة، التي إن وجدت، يمكن أن تساعد في التطبيق لإنجاز التموضع الوقائعي للحالات المفردة التي يجب أن تدرج تحتها. وتظهر على شكل صيغ معبرة عن الروابط السببية العامة، لـ "قوانين الطبيعة"، قوانين التبعية الواقعية، تحت شكل التبعية "الوظيفية" للأعداد»⁽¹⁾.

هذا الذي جعل **هوسرل** يعتبر **غاليلي** أكبر "مكتشف" للحدثة، العبقري الذي أنجز اكتشاف الفيزياء والطبيعة بالمعنى الفيزيائي، وبهذا الاكتشاف لطبيعة الرياضيات يفتح **غاليلي** الطريق أمام المكتشفين والاكتشافات العديدة في الفيزياء « ويكتشف، بالمقابل السببية الشاملة لعالم الحس (باعتباره شكلا غير متغير)، الذي من هنا يدعى وبدون إضافة "قانون السببية"، "الصيغة القبلية" للعالم "الحقيقي" (المؤتمل والمريض)، "قانون المساواة الدقيقة"، الذي من خلاله فكل حوادث "الطبيعة" (المؤتملة) يجب أن تخضع للقوانين الدقيقة»⁽²⁾.

ومن هنا ومن جهة نظر الأوجه الفضائية-الزمانية، تظهر الرياضيات كقيادة، لأنها تعمل كمرشد أو قطب موصل، وبطريق مزدوج مبدئيا، إنها تخلق الموضوعيات المثالية، بأمثلة كل ما هو من عالم الأجسام المعطاة في الحدس التجريبي، الناجم عن الوجه الفضائي الزماني. مشكلة للمرة الأولى عالما موضوعيا، الرياضيات « خلقت شمولية لانهائية للموضوعيات المثالية القابلة للتحديد بطريقة منهجية والمشاركة قطعا مع العالم»⁽³⁾.

وتظهر الرياضيات هكذا، كقيادة بطريقة ثنائية: في علاقة مع فن القياس وتنزل من عالم المثاليات إلى عالم الحدس التجريبي، وتبرز أنه من الممكن أن نكسب في أشياء العالم المختبر والقابل للاختبار معرفة موضوعية واقعية

(1) Husserl, E: **La crise des Sciences**, § 9 d, p. 48.

(2) Husserl, E: **La crise des Sciences**, § 9 h, p. 61.

(3) Husserl, E: **La crise des Sciences**, § 9 b, p. 37.

بطبيعة جديدة كلياً. ونحصل من هنا على معرفة للمثاليات الخاصة بالرياضيات في النوع التقريبي والابتسار الاستقرائي الممنهج.

ومن هنا، « نستطيع " أن نحسب " كل مرة، انطلاقاً من معطيات الشكل الذي بحوزتنا وكنا قد قسناه ولم يكن معروفاً ولم يكن قابلاً للقياس المباشر البتة، وهذا مع ضرورة ملحة. وهكذا فالهندسة المثالية الغربية عن العالم تغدو " مطبقة " هكذا، ومن جهة نظر ما، تصبح منهجاً عاماً لمعرفة الحقائق »⁽¹⁾.

حسب هوسرل، فإن تطبيق الرياضيات الصرفة في العالم الفيزيائي يؤدي إلى مغالطة في الفكر الأصلي، الذي يعطي معنى للسلوك التقني ويعطي حقيقته في النتائج الحاصلة. ونحققه بلا أي جهد وهذا العبور من الهندسة الصرفة إلى الرياضيات المطبقة على الطبيعة يحمل انزلاقاً خطيراً للمعنى.

لأن الفكر الذي يجرب، الذي يكتشف ويعطي صيغة للنظريات البنائية، يتحول إلى فكر تتحمل فيه المفاهيم طفرة وأصبحت مفاهيماً رمزية، وهذا بسبب تقنية عمل الفكر الرياضي-الصوري. وبإضعاف الفكر الهندسي الصرف، والفكر الفيزيائي أيضاً: « وهذا فعلم الطبيعة يوجد خاضعاً لطفرة المعنى ولإعطاء المعنى الذي له أكثر من طبقة. وهذه اللعبة التي تأخذ مكاناً بين الفيزياء التجريبية والفيزياء الرياضية، وهكذا فالعمل المذهل المنجز هنا بالفعل هو الأكثر دواماً، ويتجلى أيضاً في أفق للمعنى الذي يتحمل الطفرة »⁽²⁾.

⁽¹⁾ Husserl, E: La crise des Sciences, § 9 b, p. 38.

I-1-3-2. غاليلي والهفوة القدرية:

إذا كان هوسرل معجباً بـ غاليلي والمخترعين الكبار للفيزياء، عندما يصف عملهم كتحفة للفكر الإبداعي إلى أعلى نقطة، ولكنه ينوّه من جهة أخرى بسذاجة غاليلي التي فتحت الطريق أمام الموضوعانية، وفيما يتعلق بالطبيعة المريضة في ذاتها، فإن فيزياء غاليلي خطت شهادة ميلاد أزمة للعلوم والفلسفة.

ولم يتحقق غاليلي من الأهمية الأساسية لمشكلة الوضوح الهندسي. والأسوأ من ذلك، فقد بدأ باستبدال الطبيعة المؤمثلة بطبيعة قبل-علمية في الحدس التجريبي (الإمبريقي).

المرور من الهندسة الصرفة إلى الرياضيات المطبقة على الطبيعة الفيزيائية، والأمر نفسه بالنسبة للصياغة المنطقية الصورية المقبولة في النظرية الصرفة للتكثر، هي شيء صحيح، بل ضروري. ولكن يجب مراقبة العبور من مستوى آخر بدون أية انزلاقات خطيرة للمعنى، أي الحفاظ دوماً على وفرة المعنى الواجب الأصلي للمنهج.

الهفوة القدرية، والسهو المشؤوم لـ غاليلي يتألف في الذي لم يرجع في الفعل الواهب للمعنى الأصلي للتساؤل. « لم يفكر على الخصوص في أن التغيير التخيلي الحر لهذا العالم وأشكاله ينتج أشكالاً إمبريقية-حدسية ممكنة فقط وليس أشكالاً دقيقة ممكنة؛ ولم يسأل عن الحافز ولا عن أية عملية جديدة تقتضي الأمثلة الهندسية الأولى بدقة »⁽¹⁾.

ويلوم هوسرل عن غاليلي عدم تساؤله عن الحافز الحقيقي والعملية الجديدة التي تستوجب الأمثلة الأولى للهندسة بدقة. « بالنسبة للمنهج الهندسي الذي ورثه، فإن عملياته في الواقع لم تكن كاملة بطريقة حية، وهي أيضاً الأقل تأملاً في الوعي النظري باعتباره منهجاً يبيح جوهرياً بمعنى الدقة. وهكذا فهل يمكن الاعتقاد بأن الهندسة تستطيع خلق حقيقة مستقلة مطلقاً، في " حدس " قبلي وواضح أنيا الذي يكون خالصاً لها (...) على أن هذه الحقيقة المطلقة المستقلة تستطيع، كما هي أن تطبق ببساطة »⁽²⁾.

(2) Husserl, E: La crise des Sciences, § 9 g, p. 56.

(1) Husserl, E: La crise des Sciences, § 9 h, p. 57.

(2) Husserl, E: La crise des Sciences, § 9 h, p. 57-58.

ويبقى مخفياً على **غاليلي** أنّ معنى تطبيق الهندسة يحتوي مصادراً معقدة. وحقيقية القول، أن وضوح **غاليلي** في إمكانية التطبيق الكلي للرياضيات الصّرفة يطرح مشكلة على اعتبارين في أقلّ تقدير. ففي الواقع، «عندما تطبق على الطبيعة المعطاة في الحدس فإن الرياضيات الصرفة يجب أن تتخلى عن تجريدها للإشباع الحسية، مع ذلك فإنها تترك الصفة المؤتملة لأشكال سليمة (...). ولكنها تكتمل بنفس الخطوة، من وجهة نظرة ما تلازم-الأمثلة للإشباع الحسية التي تحتويها»⁽¹⁾.

مبدئياً، فأمثلة الصفات الحسية تنجز في عالم الحسّ، يمكن أن تؤثر: وهكذا وعلى سبيل المثال، فالقابلية للانقسام اللانهائي (*Infinitum*) لهذه الصفات أو أيضاً للخاصّيات النسبية للرياضيات المتواصلة (*Continuum*) لا يمكن أن تنتمي البتة إلى حلقة عالما المحيط التجريبي (الإمبريقي) ومن هنا «فاللانهاية الممتدة والمركزة، والاختزال المحمول بأمثلة المظاهر الحسية (...) يعني اختزالاً لانهاية لصفات الإشباع، التي توجد بالفعل منضوية هي أيضاً في الاختزال وهكذا فشمولية العالم المحسوس للأجسام توجد مشحونة بلا نهائيات، ليست لا نهائيات الشكل فحسب، بل بلا نهائيات في الإشباع أيضاً»⁽²⁾.

بالنسبة لـ **هوسرل**، الاقتناع بحقيقة نظرية وجدوى تطبيقها العملي لا يمتُّ بصلّة إلى القدرة على تأسيسها البتة، بل القدرة على رؤيتها في عمق الوضوح. ومع تأسيس العلوم، فإن المفاهيم المأخوذة من التطبيق العملي الساذج وغير المكتمل للإنسان العادي، تكون واضحة جزئياً منذ هذا النشاط الجديد، المتعمق في العلم بالبقاء المشحون في عمق اللبس أي دون الوصول إلى الوضوح الشامل.

والأكيد، أن المفكرين المتشددين يرجعون المفاهيم الأولية بغية محاولة إزالة الالتباسات والأخطاء التي تغدو أكثر جلاءً. غير أن، التكثرات المصادفة للوضوح الحاصلة هكذا ليس بإمكانها تغيير شيء كبير بطريقة جذرية لأنه « كلما كبر مبنى العلم أكثر، فإنّ " منهجيته " تكون أكثر ثراءً، وزيادة على ذلك فالعمل الأساسي يتبدل في الفكر الرمزي. المفاهيم الموجهة، صوب الأصل حسب الحدس، تُستخدمُ في النهاية بطريقة رمزية صرفة، كعناصر

⁽¹⁾ Husserl,E: **La crise des Sciences** , § 9 d, p. 45.

⁽²⁾ Husserl,E: **La crise des Sciences** , § 9 d, p. 45.

لحساب (Rechenstein) ومعها، وبدون العودة من جديد إلى الحدس، يمكن أن نعمل في أسلوب المنهج المنجز الرمزي أساساً» (1).

ونكتسب بالتدرج فن اختراع الطرائق الرمزية الجديدة دومًا، ونطبق هذا الفن بطريقة صارمة دومًا والأكثر كمالًا. غير أن عقلانية هذا الفن لم تكن مرئية بوضوح البتة، لأن هذه العقلانية تبقى جوهريًا متعلقة بالنظام الرمزي وتفترض قيمة لمعرفة الرمز. وبالفعل، فإن ما كان قد شوهد مع الوضوح نسبيًا له مستوى أعلى، أي في النظام الرمزي، المنزوع الوضوح.

« والعلم تصبح كما نعرف عنها، مصانعًا للقضايا الثمينة والمستخدمات كثيرًا عمليًا، وفيها يمكن أن نشغل كعاملٍ أو تقني مخترع، وبصفة التقني يمكن أن نأخذ وبدون فهم داخلي، وفي أحسن الحالات نأخذ بالعقلانية التقنية» (2).

بالنسبة للتقنيين والمهندسين، تتعادل المعرفة مع الاكتشاف المطابق للقواعد التقنية للفكر التي تحمل إنتاجات غنية يجب أن تبقى مطابقةً لهذه القواعد ذاتها. ونظير المعرفة، المقودة بالتطبيق العملي للسيطرة على الطبيعة والإنسان، لا تغنينا بكنزٍ من الوضوح. والعالم في الواقع لم يكن معقولاً بتقدم العلم: ولكنه أصبح أكثر استخدامًا فحسب. ولكن المعرفة الحقة هي نظرة واضحة. فهي ملكية لحقيقة الملائمة الصارمة والمفهومة جيدًا.

بالإضافة إلى ذلك، فإن العقل يوجد في حالة يأسٍ عندما يرى الابتعاد المستمر لأفضلية غائبه الخاصة، بالنظر لفهم العالم، والرؤية الواضحة للحقيقة، رغم الثراء المتعدد الصيغ للإرث النظري للعلوم. وما الذي نفعله لننهى هذه الحالة غير المتسامح معها؟.

للخروج من هذه الأزمة، ينصح هوسرل بإرجاع العلوم لأصلها، إلى البحث عن رؤية واضحة للملائمة الصارمة. بعبارة أخرى، فإن المهمة المطلوب تحقيقها تأتي من تحويل هذه العلوم إلى أنساق للمعارف الواضحة، بعمل توضيحي وتمييزٍ وتأسيسٍ أقصى.

(1) Husserl, E: **Idées directrices Tome II: Recherches phénoménologiques pour la constitution**, P.U.F, 1982, Collection Epiméthée, § 18, 114.

(2) Husserl, E: **Idées directrices To. II**, § 18, p. 114.

وفي الأخير، « يجب إرجاع المفاهيم والقضايا إلى جواهرها المفاهيمية ذاتها، القابلة للتناول في الحدس وفي الهبات ذاتها المتعلقة بالأشياء، التي ترجع إلى تعبيرٍ مقاربٍ، أو تكون حقيقيةً فعلاً »⁽¹⁾.

وهكذا فقط حسب هوسرل، يمكن أن نصل إلى هذه المعرفة الكاملة، والوحيدة التي بإمكانها حلّ كل المشاكل التي تطرح عقلايينا⁽²⁾.

⁽¹⁾ Husserl, E: **Idées directrices** , Tome II, § 18, p. 116.

⁽²⁾ حسب (**Omnès Ronald**) يوجد ثمة مستوى للتفسير، أو أن المعادلات الرياضية وحدها التي بإمكانها فهم الظواهر الملاحظة: أي المستوى المجهري أو الموضوع العلمي الملاحظ المنفصل عن كل حدس حسي، وأيضا عن كل قياس دقيق لجهاز مصطنع كما هو. والتمثل الإنساني يجب هنا أن يترك الخطوة للصورية. للمزيد أنظر:

Omnès.Ronald :**Philosophie de la science contemporaine**, Gallimard ,Paris,1994,Collection.

نتيجة:

عندما يعالج هوسرل أزمة العلوم، يبحث جاهدا عن تعزيز هذه الأزمة انطلاقا من " سذاجة غاليلي ". غير أنه لا يقف بكفاية عند هذه الأزمة لحلها من منطلقها الحقيقي. وفكره في أصل أزمة العلوم يعوزه الوضوح. وفي الواقع، فإنه يؤكد من جهة أن فيزياء غاليلي خطت شهادة ميلاد أزمة للعلوم والفلسفة، ولكن من جهة أخرى، يعترف بأن غاليلي لم يشكل البداية المطلقة في ضياع المعنى الحقيقي للهندسة، لأنه ورث هندسة القدامى، وهي ذاتها كانت أكثر بعدا عن الفكر الحدسي أصلا.

التحليلات الطويلة وتطورات هوسرل في ظهور أزمة العصر الحديث هي مفيدة حقا. غير أنها ترغمنا على الاعتراف بأنها لا تحمل شيئا كبيرا عن انطلاقة هذه الأزمة. وانطلاقا من أية لحظة، ضاع المعنى الحقيقي للهندسة؟ وإلى ما يعزى هذا الضياع للمعنى؟

لم يوضح هوسرل البتة بطريقة واضحة وصارمة تكون انزلاق المعنى الأصلي. بكل بساطة، إنه يلح على استعجالية توضيح المعنى الأصلي الحقيقي لعلوم الطبيعة، ليس بسبب إنزلاقات المعنى والتأويلات الخاطئة التي تظهرها فقط، ولكن أيضا بسبب أهميتها الحاسمة كي تكون أيضا روحا للإنسانية الأوروبية خصوصا (1).

وهكذا فالتساؤل عن تكون أزمة العلوم، بعبارة أخرى، فأصل سقوط المعنى الحقيقي للمثاليات الهندسية يبقى بدون حل. وهذا يقودنا إلى التساؤل من جديد: إلى ما يرتد سقوط المعنى الحقيقي للهندسة؟

هذا السقوط للمعنى الحقيقي للهندسة يمكن أن نعوزه بكل تأكيد إلى سلبية الإنسان أمام المعنى المترسب، فالإنسان حر دائما لبعث المعنى الحاصل سلبيا عن طريق التقليد، يمكن أن يبقى سالبا مرتكزا على الوضوح الآني،

Folio/Essais. p. 142 & p. 177.

Husserl,E: **La Crise des Sciences**, § 91.P.67-68.
Trotignon .P: **Le cœur de la raison**, P.213-215.

(1) انظر:
وللمزيد انظر:

دون أن يكون مسؤولاً عن المعاني الأخرى السابقة التي يتضامن معها المعنى الجديد المنتج مع بقاء الكل متميز.

السلبية في وجه المعنى المؤلف تبقى إغراءً دائماً للإنسان.

وهكذا فكما أن هوسرل يصف " الهفوة القدرية " لـ **غاليلي** بأنها لا تترجم على الأصح مساراً يتعذر

تحاشيه، بالنظر إلى الترسل المحدد لكل تأليف، لكل صياغة تقليدية للمعنى، وبإيجاز لكل تاريخ؟

الترسل بالفعل شرط التاريخانية وحدث لتقدم العقل، لأن انبعاث المعنى الأصلي لا يكتمل إلا كلحظة ثانوية

ترتكز على المعنى المترسل. وبالمقابل، فإن الترسل يبقى دائماً ذا قيمة مزدوجة: يمكن أن تعطي مكاناً لنسيان

الأصول، وإلى تزييف المعنى الأصلي، وتغيير الأسس.

الفصل الثاني:

"سقوط أهمية العلوم بالنسبة للحياة"

١١ :

الإنسان الفطن، في وجوده اليومي، يعي العالم وذاته كحي في العالم. ويأخذ الوعي بالأشياء المفردة، الموضوعات، توجد في هذا العالم. غير أن الطريقة التي نأخذ بها وعينا بالعالم تختلف جوهرياً، عن طريقة وعينا بشيء أو بموضوع.

وبالفعل، فالمواضيع أعطيت لنا مبدئياً « بطريقة؛ أنه عند وعيي بالأشياء، أو بالمواضيع في أفق العالم. أي واحد، هو شيء ما من العالم، هذا الأخير الذي نعيه كأفق. من جهة أخرى، فهذا الأفق الذي نعيه كأفق للموضوعات، التي لا يمكن أن تكون آنيا دون وعي خاص بالموضوع ⁽¹⁾».

وهكذا، إذن فالذات لا يمكنها أن تعي العالم دون وعي مسبق بالأشياء: لا يمكننا الوصول إلى الوعي لكائن العالم إلا إذا أعطيت لنا الأشياء المفردة. زيادة على ذلك، فإنه يتعذر علينا الوعي بالموضوع دون الوعي في ذات الوقت بالعالم كأفق لهذا الموضوع.

بعبارة أخرى، فالوعي بالموضوع في العالم والوعي بالعالم ذاته، يبقى مختلفاً أساساً، ويشكل وحدة غير قابلة للتفريق. وخلال البحث المكرس لـ أزمة العلوم الذي يتجلى في سقوط أهميتها (أي العلوم) بالنسبة للحياة يحمل في تحليل وجهتين للتجربة الإنسانية الأساسية: تجربة الموضوع، وتجربة العالم.

المبحث الأول يحمل في تجربة العالم، ويوضح مبدئياً بعدها الذاتي-النسبي وبعد ذلك نقل هذا البعد الذاتي بواسطة المعارف الموضوعية-المنطقية. ويتم فصل هذا المبحث إلى نقطتين:

- أ) النقطة الأولى، تحلل المسار الذي ينظم تأليف الموضوع باعتباره بعداً ذاتياً لتجربة الموضوع. لأن، المواضيع لا تعطى لنا إلا من خلال أنواع التجليات الذاتية، دون أن نعطيها اهتماماً صراحة، دون أن يكون لدينا في أغلب الأحيان أدنى شك. إضافة إلى هذا، فإن هذه الأنواع للتجليات الذاتية تمر بنظرة إجمالية أو بمنظورية متواصلة وتتعاقد تأليفاً بلا انقطاع في ممر السيلال، منتجة هكذا إدراكاً لذات الموضوع.

- ب) النقطة الثانية، ترتبط بتوضيح الوضع العلمي، في اهتمامه الموجه خاصة لملكية الموضوع، يعزز الاهتمام بالموضوع ونسيان الذات، النزعات المنضوية في الوضع الطبيعي أو أن الذات اليقظة تتوجه مباشرة للمواضيع وتضيع هكذا فيهم.

المبحث الثاني، يُحملُ كما هو، على تجربة العالم. ويتمفصل هو الآخر في نقطتين:

- أ) توضح مبدئياً، أن المعارف الموضوعية- المنطقية، المعنية بفعالية مهماتها في الإنتاج، سوف "تجزئ" مجالاتها في المعرفة. العالم ينقسم هكذا إلى مجموعة من التخصصات. وفي نهاية هذا المسار، يفقد الإنسان المسؤولية القصوى أمام فعله، والعلوم أمام الحياة برمتها.

- ب) و نكتشف بعد ذلك عالم الحياة كبعد ذاتي لتجربة العالم ، و هذا بفضل التعليق (*Epoché*) الأول.

و يظهر عالم الحياة هكذا كأرضية مُؤَسَّسَة للعالم الموضوعي - العلمي. و الأهداف القصوى لعالم الحياة تجد لفظها، ليس في هذا العالم ، بل بالأحرى في الذاتية المتعالية التي تتكشف بفضل الردّ الجذري الذي يقود إلى غاية النهاية.

⁽¹⁾ Husserl, E: La Crise des Sciences, § 37, p. 162.

I-2-1. تجربة الموضوع:

عندما حاول هوسرل توضيح مسار إدراك الشيء المفرد، بدأ بتكييف النظرة الأولى الساذجة بغرض خط الموضوع الخارجي حسب الاعتبار وتحت ماذا يعطى. الأنواع التي يظهر فيها الشيء الفضائي متعددة: يمكن أن أراها، أن ألمسها، أن أحسها، أن أسمعها، أن أتذوقها، ... إلخ. ومن خلال هذه التعددية في أنواع التمثل الحسي للشيء، فأنا دائما أمام الموضوع نفسه.

وهكذا فإدراك الشيء المفرد يتحقق باختلاف حسب رؤية هذا الشيء، أو لمسه، أو أيضا الإحساس به، أو سماعه. في كل مرة، لدي شيئا ما مختلف. لأن « هذا المرئي في النظر هو في ذاته ولذاته شيئا آخر الذي لمس في اللمس. ولكن هذا لا يمنعنا من القول أن هذا " الشيء ذاته " هو مغاير للأنواع في تجليها الحسي فقط»⁽¹⁾.

I-2-1-1. بنية الموضوع:

لمُعالِجة معطيات الحدس الحسي، سوف ننفاد لتحليل الإدراك المرئي، بإيضاح مجال " الرؤية ". حسب هوسرل « المنظور (المرئي) " من " الشيء، أولاً سطحه وأراه هكذا في تغير الرؤية، عما قليل من " جهة " ومن الجهة الأخرى بعد ذلك، ندرك الشيء باستمرار حسب الجوانب الأخرى دائماً. (...) كل جانب يعطينا شيئاً ما للشيء المرئي. وفي التغيير المستمر للرؤية، الجانب المرئي يتفوق بالتأكيد ولكن ككائن يبقى مرئياً، غير أنه " محفوظ " و" ملتئم " مع الجوانب التي سبق وأن رأيناها، وهكذا " أتعلم معرفة " الشيء »⁽¹⁾. وهكذا فرؤية الشيء، هي التوجه بثبات مع كل الجوانب غير المدركة بعد.

هذا الإجمال (*Abschattung*) أو مذهب معطيات الحدس الحسي بنظرة إجمالية وجد أنفا في (البحوث المنطقية) الذي نشر سنة (1900 و 1901 م). المبحث VI، الذي يشكل الجزء III لوحده من (البحوث المنطقية) يصرح أن طريق الإدراك الخارجي: « لم يعط الموضوع حقيقته، أي أنه لم يعط كاملاً ولاشاملاً كما هو ذاته. إنما يظهر من " الوجه " فقط ، " من منظورية وبالإجمال " فحسب، إلخ »⁽²⁾.

وهكذا فلا يمكن أن نفهم الموضوع الخارجي إلا في نوع الإجمال أو في المنظارية. وهذه الإدراكات المتكثرة أو الإجماليات من خلالها فذات الموضوع يبرز " بشخصه " مشكلاً تأليفاً توحيدياً. « في مثل هذا الإدراك يظهر الموضوع تحت هذا الاعتبار، وفي إدراك آخر تحت اعتبار آخر، من جهة القرب، البعد، إلخ. كل إدراك رغم كل هذا، فيه موضوع واحد الذي هو " هنا " في كل مرة يتوجه وفقاً لما هو، ذاته أو ما عرفناه ويظهر في هذا الإدراك »⁽³⁾.

(1) Husserl, E: La Crise des Sciences, § 45, p. 179.

(1) Husserl, E: La Crise des Sciences, § 45, p.179.

(2) Husserl, E: La Crise des Sciences, § 45, p.179.

(3) Husserl, E: Recherches logiques, T3, Rech VI, § 14b, pp.74- 75.

I-2-1-1- أ. الإدراك المطابق، والإدراك غير المطابق للموضوع الفضائي:

المؤكد أن الإدراك يتصف بالفعل كموضوع يظهر بذاته وليس كصورة ببساطة. ويُشبع بتأليف الهوية المادية، لأن الشيء الفضائي ينطبق مع ذاته، في سيرورة مستمرة للإدراكات التي تخص الموضوع، وتبدو في نفسها، تحت اعتبارات متعددة، دون التوقف أن يكون الواحد ونفس الشيء.

غير أن، الظهور الحدسي للشيء الفضائي يبقى دوماً جزئياً. ورغم إعطائه بنفسه (بقضه وقضيضه). الشيء لم يُعطَ: فإدراك الشيء الفضائي يبقى مُحاطاً بعطية (هبة) فارغة، في حين أنه يحمل مقاصد خالية من المحتوى الحدسي.

وظهور الشيء يحمل شكلاً " مُختلطاً " للتمثل. الواقع، أن بعض أجزاء الموضوع القسدي تمثلت بطريقة حدسية، أي أن هذه الأجزاء تتناول ذاتها " بقضها وقضيضها " (لحمها وشحمها) من خلال إدراك حسي، في حين أن الأخرى ليست إلا بطريقة فارغة. بعبارة أخرى، فالإدراك خليط من المقاصد المشبعة وغير المشبعة.

المقاصد المشبعة تنطبق « في الموضوع، الذي يعطى في هذا الإدراك الفردي كإجمال أكثر أو أقل، كمالاً » بينما المقاصد غير المشبعة تتطابق « والذي ليس معطى بعد، الذي يوجد إذن في الإدراكات الجديدة، تقود إلى حضور مُحينٍ ومُشبعٍ » (1).

إذا ما ضاعَ هذا الإجمال لمعطيات الحدس الحسي كقطعة أساسية في وصف الإدراك عند هوسرل، وهذا ابتداءً من الجزء III لـ (البحوث المنطقية) (1901 م) إلى غاية (أزمة العلوم) (1936 م)، وطريقة فهم العلاقة بين " المركب الحدسي " و " المركب الفارغ " في فعل الإدراك سيعرف تطوراً أساسياً.

وبالفعل، فإن المركب الفارغ للفعل الإدراكي، (البحوث المنطقية) تشير إليه "كمحتوى دلالي" لإدراك شيء.

وهكذا يحدد هذا المؤلف الجزء الخاص بالمحتوى الحدسي والمحتوى الدلالي في حضان فعل واحد ونفس الفعل القسدي للإدراك: « نحن نجد أنفسنا، بطريقة عامة، بحضور إمكانية التمييز الفينومينولوجي الآتي:

1- المحتوى الحدسي الصَّرف للفعل، كما هو في الفعل المطابق لشمولية تحديدات الموضوع الذي "يدخل

في الظاهرة"؛

2- المحتوى الدلالي للفعل، مطابقا بالموازاة لشمولية التحديدات الأخرى، بدون شك، التي تتوجه في ذات

الوقت، بيد أنها في ذاتها لا تدخل في الظاهرة»⁽¹⁾.

ونعود إلى الفقرة التي تشير إلى النص المذكور: الموصوف بالمركب الفارغ لفعل الإدراك " للمحتوى

الدلالي " يصعب قبوله. لأن الشيء المتمثل ليس معطى بعد، ويبقى موضوعا لرؤية ممكنة.

والمؤكد أن هناك ابتسارا (توقعا) لإدراك فعلي، وليس تأويلا لعلامة. بإيجاز، دركا إدراكيا للوجه الخفي

للشيء الذي لا يكتسي شكل التمثل الدلالي البتة.

إضافة إلى هذا، فإدراك الشيء الفضائي أو الإدراك " الخارجي " يوصف كإدراك " متوسطا " اللاتطابق:

ووحده الإدراك " الباطني " الذي يضمن تمثلا مطابقا. الإدراك " الخارجي " للشيء يبدو غير مطابق، لأنه لا

يضمن تمثلا حقيقيا أو أصيلا للموضوع ذاته.

لأنه لم يكن ذلك « فلا يوجد إلا إدراكا واحدا لكل موضوع، لأن جوهره الخاص يُستنفذ في هذا التمثل في

الشيء ذاته »⁽²⁾. بمعنى آخر، فإنه لدينا تمثلا حدسيا مطابقا، عندما يكون بروزا واحدا أو تمثلا حدسيا واحدا يكفي

لأن يضمن الإعطاء الأصيل لموضوع قصدي المعرف كليا.

فيوجد إذن إدراك مطابق (ملائم)، « عندما يكون الموضوع ذاته فعليا، وبالمعنى الأكثر دقة لهذه الكلمة،

حاضرا " بشخصه "، ومضبوطا بصفة شاملة كما هو، ومع أنه ذاته حقيقة يدرج في فعل الإدراك. وهكذا فإنه يذهب

بنفسه (...) حسب الجوهر الصَّرف للإدراك، الإدراك المطابق (الملائم) لا يمكن أن يكون الإدراك

(الباطني) الذي لا يمكن أن يحمل إلا المعيشات المعطاة في ذات الوقت، منتمية معها إلى إدراك واحد »⁽³⁾.

(1) Husserl, E: **Recherches logiques**, T3, Rech. VI, § 14 b, p. 76.

(1) Husserl, E: **Recherches logiques**, T3, Rech VI, § 23, p. 102.

(2) Husserl, E: **Recherches logiques**, T3, Rech VI, § 14 b, p. 75.

(3) Husserl, E: **Recherches logiques**, T2, 2^{ème} partie, Rech V, § 5, p. 154.

ولكن، هوسرل، يدقق على أن كل إدراك باطني ليس في ذاته إدراكا مطابقا (ملائما) لأن « الفرق (...) بين الإدراك المطابق والإدراك غير المطابق (...) يتداخل مع الفارق بين الإدراك الباطني والإدراك الخارجي، وبنفس الطريقة، يتداخل دائما في فلك الإدراك الباطني »⁽¹⁾.

تميز هوسرل بين الإدراك المطابق والإدراك غير المطابق يبدو أنه متأصل في حيرة المؤلف، انطلاقا من الطبعة الأولى لـ (البحوث المنطقية)، إذ أنه هيا رغم كل إمكانية، نمطا للإدراك الذي باستطاعته مقاومة الشك. هذا يبدو في الطريقة التي يصف بها هوسرل الإدراك المطابق.

انطلاقا من الإدراك المطابق، لا يمكن لنا أن نشك « لأنه كما يكتب أن يبقى فيها ولا بقاء للقصد الذي يجب أن ينتظر إشباعه. كل قصد، أو أي قصد حسب كل لحظاته، مشبع (...). في الإدراك، الموضوع ليس موجودا مفترضا فحسب، بل إنه في ذات الوقت معطى لذاته وفعليا هو كذلك، وعلى وجه الدقة وكما هو مفترض ككائن (...) ولا يوجد ريب، والوضوح في أن إدراكنا الخاص للمعيوشات الواقعية »⁽²⁾.

وتأكيدا للتمثل المطابق الذي لا ينجز إلا في الإدراك الباطني للشعور بواسطة ذاته يرتد إلى وصف غير مطابق للإدراك الخارجي بافتقاره لكائن الإدراك الباطني. و لكن هل من المنطق أن نفترض أن الإدراك، الخارجي ينقاد بمثالية تنتمي إلى شكل الإدراك الداخلي؟

هذا ليس مؤكدا حقيقة، إذ أنه لمن الواضح أن مفهوم الكينونة الحقيقية للشيء الفضائي لا يمكن أن يؤخذ من مجال الكائن الذي يتموقع خارج الفضاء. و هوسرل ذاته قد أخذ في الحسبان الإحراجات التي تُحمل على هذا التمييز بين الإدراك المطابق و الإدراك غير المطابق، لأنه انطلاقا من (دروس 1907 م) التي عنونت بـ (الشيء والفضاء) ، يُدخل فروقا دقيقة في هذا التمييز ليؤكد من الآن فصاعدا أن أية معرفة مطابقة للشيء الفضائي هي أمر غير ممكن، حتى وإن كان هذا الإدراك في الواجهة المرئية تماما للشيء الفضائي.

⁽¹⁾ Husserl, E: **Recherches logiques**, T3, Appendice, § 7, p.290.

⁽²⁾ Husserl, E: **Recherches logiques**, T3, Appendice, § 6, p.288.

انطلاقاً من (دروس 1907 م)، يُحدِّدُ هوسرل إدراك الشيء الفضائي كمسار غير منجز مبدئياً. ولإيصال الشيء ذاته إلى المعطى المطابق، كما هو، ومع كل ما يرتد إليه « وهذا ليس ممكناً ولو بالظهور الفردي، ولا بمجموعة التظاهرات المأخوذة من التأليف الذي يتتابع تصورياً إلى ما لانهاية، بيد أن هذا التأليف الكامل فقط هو تأليف بلا نهاية، ولا ينغلق البتة، ولن ينتهي، لأنه بواسطة مبدأ إمكانيات الظهور الأكثر دقة، الأكثر اكتمالاً، الأكثر ثراءً للمحتوى، موجوداً دائماً »⁽¹⁾.

إدراك الشيء الفضائي المُسمّى باللامطابق هذه المرة بالنظر إلى وظيفة الصفة اللامحدودة والمظاهر الكثيرة التي ترتبط بذات الشيء « الشيء، وعلى العموم كل ما ينتمي إلى فلك التشيئي، ليس معطى البتة وليس معطى كلية. ولا يصل إلى المعطى إلا في تقدم لا نهائي للتجربة »⁽²⁾. بإيجاز، هناك ثمة ضرورة غير مطابقة في إدراك الشيء الفضائي.

و ذات الطريقة لفهم اللاتطابق للإدراك توجد في (الأفكار) (1913 م). وهنا أيضاً فاللاتطابق الخاص بكل معرفة للشيء الفضائي يتمظهر من خلال استحالة الوصول إلى النهائي لتقدم هذه المعرفة. إدراك الشيء الفضائي يحمل دائماً أفقا قصدياً فارغاً يقتضي في إشباعه الحدسي مظاهر أخرى ممكنة ومكملة لنفس الشيء. « ليس من إدراك الشيء الذي له نقطة نهاية، يبقى له دائماً هامش للإدراكات الجديدة المتعاقبة لتحديد الإلتباسات بدقة، وإشباع للفراغات »⁽³⁾.

(أزمة العلوم) يدعم هكذا أن إدراك الشيء الفضائي يظل مساراً غير محدود: « هذا " الشيء ذاته؛ هو حقيقة ما لا يمتلكه الشخص فعلياً مرئياً، لأنه بالأحرى في حركة متواصلة، وحدة التكثر المفتوحة إلى ما لانهاية من تجارب وأشياء التجربة، الخاصة والغريبة »⁽⁴⁾.

ولا يجب أن نغفل عن تأكيد هوسرل على أنه من الممكن دائماً إجمال المظاهر المتناقضة التي يمكن أن تؤدي إلى حد إلغاء كل مسار لإدراك سابق: « مبدئياً فإنه من الممكن دائماً أن الشيء يتغير رغم كل شيء وأن

⁽¹⁾ Husserl, E: Chose et Espace. Leçons de 1907, Trad. Jean-François Lavigne, P.U.F, 1989, Collection Epiméthée, § 39, p. 167.

E سنرمز لهذا الكتاب اختصاراً بـ (Chose et Espace) في الهامش، وبـ (دروس 1907 م) في المتن في ما يلي من الصفحات.

⁽²⁾ Husserl, E: Chose et Espace, § 39, pp. 170-171.

⁽³⁾ Husserl, E: Idées directrices I, § 149, p 501.

⁽⁴⁾ Husserl, E: La Crise des Sciences, § 47, p. 187.

ضبط اللاتغير، إذا ما دعم مهما كان في الإثبات الممتد، يجب أن يأخذ مكانا، تبعا للدوافع الجديدة البارزة، إلى ضبط التغير، وبالعكس الطبيعي إذا ما كان الشيء مضبوطا كتغير»⁽¹⁾.

في المسار القبلي لتجربة يمكن أن يعطي دوافعا عقلانية أكثر قوة بالطريقة التي يجب أن يكون بها الوضع البدائي مشطوبا. جراء ذلك. مستذكرين أنه « مبدئيا الشيء الطبيعي (...) لا يمكن أن يتبدى إلا بطريقة " غير مطابقة " في الحدود النهائية للظهور (...) وإذا كان الوضع العقلاني يرتكز على هذا الظهور المانع واللامتطابق، لا يمكن أن يكون البتة " نهائيا "؛ ولا يمكنه أبدا أن يكون " غير مقهور "»⁽²⁾.

المؤكد أن مسار تأليف المظاهر الذي يمكن أن ينبثق عنه تتافر يطلب أن يكون واضحا: « كيف أن بعض المركبات الموضوعية تنتمي للمسار البعدي للإدراك ذاتها مشطوبة، هي ومعناها؟ وكيف أنه في بعض الحالات أن كل إدراك يمكن أن يكون إذا ما أردنا القول بتقجير وإشعال " للضوابط المنافسة للشيء "، بافتراض أن الشيء يتناقض؟»⁽³⁾.

ما هو جواب هوسرل على هذه التساؤلات المتعلقة بالكائن الآخر للموضوع؟ حسب (أي هوسرل) فإن الظهور باعتباره معطى أصلي للشيء، فإن الشيء الفضائي هو الذي يظهر. لكن باعتباره كمعطى جزئي، فإن الظهور ليس مطابق للشيء البتة.

وهكذا « فالظهور لا يمكن أن يكون أبدا إلا ظهور أحادي الجانب " غير مكتمل "؛ أو أن الذي يتوفر للشعور بطريقة عينية، هو ليس ما يظهر " خالصا " فحسب، بل بكل بساطة هو هذا الشيء ذاته، مُجملاً الشيء تبعا لمعناه الشامل، مع أن هذا الأخير لا يكون محدوسا إلا تحت وجهة، ويبقى غير محدد في عدة جهات»⁽⁴⁾.

كل إدراك للشيء يحمل وجهة ما، أبعد مما هو، للموضوع الذي يظهر في ذاته. وهذا الإمساك يمكن أن ينكشف أحيانا أنه محتقر ! أو في مدرج أول، وجه الموضوع الفضائي يبدو شخصيا، ووجهه الخلفي، يكون متناولا بطريقة غير ملائمة. وهذا الوجه الأخير منسوب لموضوع الخصائص التي ليست معطاة شخصيا بعد.

(1) Husserl, E: **Chose et Espace**, § 39, p. 169.

(2) Husserl, E: **Idées directrices I**, § 138, p. 465.

(3) Husserl, E: **Idées directrices I**, § 138, p. 466.

(4) Husserl, E: **Idées directrices I**, § 138, p. 465.

عند المراحل اللاحقة للإدراك، الأوجه الأخرى للموضوع ستندمج للظهور شخصياً. ويمكن أن ينجز إذن الموضوع الذي يظهر بصفة أخرى لم تكن بارزة في المرحلة الأولى. وليست الظهورات اللاحقة في شخصها وحدها التي لا تتطابق مع المقاصد المبهمة المتوقعة تتشارك في تناول الضبط الأول، بل إنها تناقضه.

وبخصوص هذه الحالة المحددة، يتكلم هوسرل عن " تأليف الصراع ". ويصرح أنه في كل مراحل الإدراك لدينا نفس الموضوع، الذي يرتبط هنا. تبعاً له " هوسرل " الكينونة الأخرى للموضوع في " تأليف الصراع " يستوجب أرضاً للوثام: إثبات الكينونة الأخرى للموضوع بطريقة مطلقة وتحت كل الروابط فهو مضاد لمعنى، الكل كما يؤكد اللاتعيين المطلق للموضوع.

وهكذا « فالتناقض لا يلغي وحدة الموضوع فعلاً؛ فاللحظة التي يدخل فيها الصراع، توجد هناك كل لحظة

للموضوع، وتنتمي مثل الكينونة الأخرى المحددة في مكان الكينونة المضبوطة أصلاً »⁽¹⁾

⁽¹⁾ Husserl, E: Chose et Espace, § 29, pp. 125-126.

I-2-1-1- ب. اشتداد السيال الإدراكي واهتمام الذات:

كما سبق وأن رأينا، فإن المسار الإدراكي للشيء الفيزيائي، هو في المبدأ مسار غير محدد: فالشيء الفيزيائي لا يمكن أن يعطى متطابقا في نسق لا نهائي للظهورات.

وبعد معرفتنا يتعذر أن كل موضوع فضائي يعطى مع حصر وحدسية عامة. يواصل هوسرل عرضه: « مع أن المعطى الكامل للشيء وصف باعتباره " فكرة " (بالمعنى الكانطي)؛ فإن هذه الفكرة تشير إلى نظام محدد بالضبط في نمطه الماهوي* ، الذي ينظم التطور اللانهائي للظهور المستمر »⁽¹⁾.

الشيء الفضائي لا يمكن أن نلتبس فيه مع الشيء كما هو مؤلف تدريجيا في سيال الإدراك اللامحدود. ويجب علينا أن نميز الشيء المؤلف للشيء الفضائي أو للشيء " الواقعي ". في الواقع، فإن الشيء المؤلف المحدد كلية بتسلسل تركيبى لإشباع الظهورات المتكثرة، غير أنه لا ينطبق مع أي واحد من هذه الظهورات. ووحدة التسلسل التأليفي للظهور، تتحدد دوما أكثر في تكثر الظهورات (التمظهرات).

بالنسبة للشيء الفضائي أو الشيء " الواقعي " ينكشف كوحدة متسلسلة غير منتهية للظهورات المترابطة تأليفا، مجموعة بمبدأ يستحيل غلقه. توصف بكونها " فكرة بالمعنى الكانطي "، أي كفكرة مفهومة صوريا لمعنى مطابق للشيء. الشيء الفضائي لا يستعلي (لا يفارق) عن الظهورات الشعورية المأخوذة فقط، بل أيضا من الوحدة التأليفية التي تتوفر حدسيا في تعددية الظهورات أي الشيء المؤلف)⁽²⁾.

ومن الواجب أن نذكر أن فعل الإشباع يحمل تفضيلا والذي ينقص القصد البسيط. لأن، فعل الإشباع يمثل أمامنا مباشرة ما يتوجه إليه القصد. بعبارة أخرى، ففعل الإشباع لذات الشيء. في فعل الإشباع، « لقد جربنا، كذلك، وقلنا أن الواحد هذا هو ذاته »⁽³⁾.

* ماهوي (Eidétique): ما له علاقة بماهية الأشياء دون وجودها وحضورها.

⁽¹⁾ Husserl, E: **Idées directrices I**, § 143, p. 480.

Bernet, Rudolf : **La vie du Sujet**, PUF, Paris, 1994, Collection Epiméthée, pp. 77-80

Husserl, E: **Recherches logiques**, T3, Rech VI, § 16, p.85

⁽²⁾ أنظر:

⁽³⁾ أنظر

علاقة الإشباع تتحقق من خلال التكثر التدريجي للمعرفة. وأي تقدم للمعرفة يشير إلى حد مثالي « حد يثبت لكل تقدم هدفا يتعذر تجاوزه؛ هدف المعرفة المطلقة، للتمثل المطابق لموضوع المعرفة ذاتها »⁽¹⁾.

في الإدراك الحسي الشيء " الخارجي " يبدو لنا جليا دفعة واحدة عندما يتجه نظرنا نحوه: وحدة الإدراك تتجزأ باعتبارها وحدة بسيطة وانصهارا أنيا للمقاصد المتجزئة. بدلا أن نكتفي بنظرة واحدة، يمكننا بالأحرى أن نعتبر الشيء وتحت كل أوجهه في سيال متواصل للإدراكات، ناظرين إليه بحواسنا. « ولكن، كل إدراك مفرد لهذه الصيرورة هو كذلك إدراك لهذا الشيء. فإذا ما نظرت إلى هذا الكتاب المائل هنا من فوق أو من الأسفل، ومن الداخل أو من الخارج، فإنه دائما هذا الكتاب الذي أرى »⁽²⁾.

الشيء كوحدة مدركة يتألف من خلال تكثر الإدراكات. المسار المتواصل للإدراك هو سيال مؤقت للشعور. ومدته تحمل سلسلة من اللحظات تعرض مع الظهورات الجديدة دوما، ومدته تحمل سلسلة من اللحظات تعرض مع الظهورات الجديدة دوما، الظهورات التي تترايط فيما بينها بتأليف مستمر. وهذا التأليف المستمر للظهورات يحمل تركيبا للانصهار، و في نطاق الانصهار تتوحد الظهورات المتكثرة وتعمل في وحدة الشيء ذاته الذي يعطى فيها.

السيال المستمر للإدراكات يمكن أن ينكشف كانصهار للأفعال المجزئة في فعل واحد: « الإدراكات المختلفة المشكلة لسيال المؤلف لوحدة مستمرة (...) في هذه الوحدة. الأفعال المتكثرة ليست فقط، وبطريقة عامة، ذاتية في الكل الفينومينولوجي، بل في فعل وحيد أو بالأحرى، في إدراك واحد. وفي السياق المستمر للإدراكات الفردية، ندرك جيدا وبطريقة متواصلة هذا الواحد والموضوع ذاته »⁽³⁾.

وبعد ذلك، فمعالجة الاستناد والانخفاض في إعطاء الشيء، يؤكد هوسرل أن التسلسل التألفي للظهورات يحقق وحدته بالرجوع للموضوع: « الظهور الأول يبدو كدلالة ويشير إلى معطى. ولكن هل بإمكانه مع ذلك أن يكون مؤولا بالاستناد إلى شيء ما، بالاستناد إلى ماذا ؟ الاستناد إلى الذي عرض موضوعيا، بالتأكيد، فإنه فيه، وهكذا فكل وجه جديد غير مكتمل يمكن أن يؤوّل »⁽⁴⁾.

(1) أنظر:

Husserl, E: **Recherches logiques**, T3, Rech VI, § 16, p. 86.

(2) Husserl, E: **Recherches logiques**, T3, Rech VI, § 47, p. 182.

(3) Husserl, E: **Recherches logiques**, T3, Rech VI, § 47. pp.182-183.

(4) Husserl, E: **Chose et Espace**, § 32, p. 137.

تكثر الإجماليات ليس جمعا بسيطا تصبح فيه العناصر قابلة للاستبدال إراديا. وسلسلة الإجماليات لموضوع تشكل نظاما فعليا باعتباره تأليفا للانصهار. التسلسل التأليفي للظهورات هو إذن وحدة في التكثر، وهوية في الاستمرارية، لأن مجموعة لحظات الظهورات تسيل باستمرار صوب إعطاء كامل للشيء.

الوحدات المستمرة تتحول إلى تأليفات للتوحيد. وفي هذه الوحدات المستمرة التي « تؤلف مساحة فضائية وزمانية تنتمي إلى جوهر صور الموضوع* المشيئة؛ فيها يكمن إذن منبع كل المحمولات الفضائية-الزمانية »⁽¹⁾.

بالنسبة لـ **هوسرل**، كل موضوع فيزيائي، وكل شكل ينتمي له، يملك امتدادا زمانيا. الشيء الفضائي يسمح، بالنظر إلى هذا الامتداد، بالتنشيطية وكل شظية تبقى سليمة في محتواها « إدراك الشيء، كوحدة بدون نقيصة، هي وحدة مستمرة لشظايا الإدراك، أوجه الإدراك، التي هي ذاتها كل اللحظات التي ميزناها في الإدراكات »⁽²⁾.

الشكل الإدراكي الزماني يعطي لمحتوى الإحساس لكل الأوجه وحدة متتابعة مستمرة، في الشيء المفهوم زمانيا. وحتى وإن كانت الشذرات والأوجه المجردة يمكن أن تكون مميزة لهذه الأوجه فهذه الشذرات ليست البتة هويات منفصلة.

الوحدة هي دوما العنصر الأول. لأن الإدراك هو بالضرورة وحدة متواصلة، وحدة ليست ترتبط بالتأليفات بعد فوات الأوان: « إذا (...) أخرجنا من الإدراك وجهين اثنين، يدخلان في تأليف التطابق (...) الأول والثاني ينتميان إلى " نفس " الشيء الذي يرتبط في ذات الوقت باعتباره مستمرا كواحد في الوحدة المستمرة للإدراك »⁽³⁾.

زيادة على ذلك، فسلسلة الظهورات أو أن تتابع إجماليات الموضوع وجدت مسيرة بغائية معينة. والواقع، أن الظهور لا يكفي البتة ذاته: يتضمن بالضرورة التوقع (الابتسار) وتحصيل التظاهرات الأخرى لذات الشيء الفضائي، وكذلك فهل بزوغ وجه جديد أمر محفز، محضر ومبررا بواسطة الظهورات السابقة، عن طريق وظيفة العلاقة التقريبية أو التكميلية؟.

* صور الموضوعات (Objectité).

(1) Husserl, E: Chose et Espace, § 19, p. 85.

(2) Husserl, E: Chose et Espace, § 19, p. 87.

(3) Husserl, E: Chose et Espace, § 19, p. 89.

كل إجمال يرتد إلى الآتي: كل واحد يأتي بشيء ما الذي لم يأت به السابق بعد « إننا نحسُّ، في سيال الظهورات، بإجماليات للموضوع، مستخرجة إجمالاً في الإجماليات، كل واحدة منها تشير موضوعياً إلى الأخرى المتقدمة في استمرارية، وفي اتجاه مبتسر (متوقع) وهو مستشعرا (شعور مسبق) الذي يحدث الآن، وهذا الاستشعار، التعيين، القصد، يوجد مشبعاً. الاعتبار الأحادي الجانب يتوسع إلى غاية " المتعدد الجوانب " (1).

إن الذي يحدد العبور من ظهور إلى آخر، غير الروابط التقريبية والتكميلية، إنما هو التكرار أو تقدم الخاصية الحدسية للمعطى الإدراكي. ولمعرفة أحسن للشيء، هي في الواقع، أن ندرك أكثر، وأن يكون لدينا معطى حدسي أكثر اكتمالاً.

وقد لاحظ هوسرل أن البنية الباطنية للتأليف المتواصل للظهورات يُبرز في الحركة الإدراكية، مساراً لتكثر المعطى تارة وإفقاره تارة أخرى. بعبارة أخرى، التأليف المستمر للظهورات يشكل حُبكة للتأليفات المجزئة للتكرار والإنقاص. « تعددية الظهور المتواصل تقضي إلى المعطى، في الظهور الواحد، فهذه اللحظة هنا، وفي ظهور آخر فهذه اللحظة هناك، وإلى غاية ارتفاعها إلى مستوى الكمال، إلى درجة الإشباع للتحديد، الإشباع الذي كان قد أعطي في الظهورات السابقة التي ألغاهما. وإثراء جانب ما يتوازى مع إفقاره الجانب الآخر » (2).

لا يمكن إذن الاحتفاظ بإعطاء وجه الشيء الفضائي في امتلائه وإشباعه، والحصول في آن واحد بنظرة إلى الأوجه الأخرى بطريقة كاملة. هذا الإثبات قاد هوسرل إلى وصف الوجه العيني الممتلئ كلفظ يتعسر الوصول إليه في مسار إدراكي ممدود صوب المعطى الشامل المطلق. ويقوده هكذا إلى طرح السؤال التالي الذي يتعذر تحاشيه: « أيتعلق الأمر هنا بجواز إدراك إنساني، أو أن هذه الحالة ترتكز على جوهر من نمط الإدراك الذي نأخذه تحت مصطلح " الإدراك الخارجي " ؟ الإدراك غير المطابق لا يرتد إلى إمكانية إدراك مطابق، مثل المثالي الذي يتعذر الوصول إليه إلا بالنسبة لنا » (3).

(1) Husserl, E: Chose et Espace, § 30, p. 132.

(2) Husserl, E: Chose et Espace, § 33, p. 145.

(3) Husserl, E: Chose et Espace, § 33, p. 145.

موقف هوسرل من هذا السؤال يبدو متردداً أو متناقضاً!.. ويؤكد حقا عن إمكانية « مجال الوعي للمعطى بشخصه بامتياز، الذي يعطى، بالمعنى الأكبر، الشيء ذاته، بالتحديد (...) » كما هو فعليا بمعنى التوجه " (1) .
ولكنه يصف بالمقابل هذه الإمكانية كنقطة محدودة صوب التي تستعين بوعي المعطى بشخصه بامتياز.
أو التي نقول نقطة محدودة صوب التي نعتمد، نعني نقطة يتعذر الوصول إليها مبدئياً، نقطة لا يمكن الوصول إليها البتة، النقطة التي تنفلت دائما من كل ملكية ممثلة وكاملة.

وموقف هوسرل يصبح متفهما أكثر عندما نأخذ في الحسبان عاملاً حاسماً آخر موجهاً لمسار الإدراك: الاهتمام بالذات المدركة، لأن القوة الأكثر أهمية التي تقود من ظهور لآخر تبعاً لوضوح الكائن، حسب هوسرل، فإن الاهتمام الذي يحرك الذات المدركة، أن هذه الأخيرة ترغب في معرفة الشيء، وهذا، دائماً من حسن نحو الأحسن.
« إذا كان الاهتمام يتغير، وإذا كان بعض الوضوح في الظهور الذي إلى غاية هنا يرغب في أن يكون مكتملاً؛ فإن الذي يمكن أن يعطيه اتجاهها جديداً هي حلقة الظهورات الكاملة والكافية، وعند الاقتضاء، باختلافات الظهورات التي كانت من قبل بلا نتيجة تصبح الآن ملائمة. إنها لا تصل إلى الإعطاء (الهبة) (...) الكامل الكافي الذي أهتم به الآن » (2).

الإعطاء الممتلئ يجد الاهتمام فيه إرضائه في حالة، والإعطاء المختلف جوهرياً في الحالة الأخرى. عالم النباتات (*Botaniste*) يدرك الزهرة بطريقة مغايرة مثلاً، عن نظرة الشاعر، فنظراتهم ليست نابعة من نفس الاهتمامات. والزهرة ذاتها تظهر مختلفة عند عالم النبات والشاعر: « كل ظهور المسمى بـ " غير المكتمل " للزهرة يحمل قصداً، موجهاً في حلقة الظهورات الكمالية، في إنجاز موصوف كما نرى الزهرة في ذاتها، بالنظر إلى كيفية كونها حسب الاهتمام المحدد » (3).

اتجاه الاهتمام الذي يجعل عالم النباتات مختلفاً عن الذي يحرك الشاعر. وهكذا فحلقة الظهورات المكتملة التي ترضي اهتمام عالم النباتات لا تكفي لاحتياجات وتطلعات الشاعر، الذي يبحث عن إرضاء لاهتماماته في ظهورات أخرى التي تعطي توجهها أقصى موجهاً للموضوع.

(1) Husserl,E: Chose et Espace, § 35, p. 156.

(2) Husserl,E: Chose et Espace, § 36, p. 159.

(3) Husserl,E: Chose et Espace, § 36, p. 160.

« كل إدراك للشيء في توجهه، يحدّد إلى أيّ مدى، يجب ما يكون عليه الضبط، للقول هكذا، إلى ما نرغب في الوصول إليه مع الإدراك، إذن فمعنى الإشباع ممكن. من جهة أخرى، فهذا التوجه يمكن أن يتغير، حتى وإن كان الإدراك إدراكاً لذات الشيء...» أفلاك الإكتمال، نقاط ومناطق قصوى لا تنتمي لجوهر الظهور كما هو ولكن، إلى الاهتمام المؤسس وإلى القصد المختص «⁽¹⁾.

ويلحّ هوسرل على الإمكانية الدائمة المتاحة للتحديد والإثراء الأكثر دقة التي تتعلق بالظهورات المتعددة للشيء الفضائي. « جوهر الظهورات لا يؤسس أية إمكانية للإشباع المطلق. وكل إشباع يترك مفتوحاً، مثالياً نقول، إمكانية أي إشباع جديد. ولكن من المعروف جيداً، أن لحظة التزايد، أو الظهور متزايد أو حلقة الظهورات المختصة، يمكن أن نميز بإشباع الشيء عن الآخر للاهتمام وإشباع التوجه المميز «⁽²⁾.

اهتمام المعرفة الذي يحركّ تقدم المسار الإدراكي عبر التأليف المستمر للإشباع الحدسي يبقى منقاداً بسبق غائي مثالي للمعطى المطابق للشيء. هذا المثالي يبقى يتعذر الوصول إليه مبدئياً، لأن التأليف المستمر للظهورات له تقدم غير معروف، وغير محدود.

ولهذا ف هوسرل يصرّح بدون مراوغة: « إنه لمن الواضح أنه لا يمكن أن نتساءل عن الإدراك المطابق للشيء بمعنى ظهور هذا، باعتباره معطى مطلق، لا نترك أي شيء مفتوحاً، ولا إمكانية للتحديد مثل الآخر، الإثراء والتحديد الأكثر دقة. وتبقى الإمكانية مفتوحة دوماً كما هي، وذات الشيء، والتحديدات الجديدة، التي ليست متمثلة في هذه التي تظهر إلى الآن، في الظهورات الجديدة، مع ثراء الاختلافات الباطنية غير المدركة حتى الآن «⁽³⁾.

ويؤكد هوسرل على أن المعطى المطابق للشيء الفضائي لا يمكن تحقيقه أساساً. ويضيف أن هذا المعطى المطابق للشيء الخارجي هو موجود في الإدراكات تحت شكل (ابتسار) غائية مسبقة كفكرة بالمعنى الكانطي. وهكذا فالشيء الفضائي لا يعطى تحت شكل موضوع واقعي، ولكن بالأحرى تحت شكل فكرة، بالنظر للفكرة المدركة صورياً لتقدم غير محدود للإدراك.

(1) Husserl,E: Chose et Espace, § 37, p. 161.

(2) Husserl,E: Chose et Espace, § 37, pp. 162-163.

(3) Husserl,E: Chose et Espace, § 37, p. 162.

ولجعل الشيء الفضائي فكرة تتهياً لحدس مطابق، والتصريح بأن موضوع هذا الحدس هو الصفة اللامحدودة للإدراك، وهذا يكلف أن يحتمل على الذات العارفة معرفة مناقضة لمحدوديتها. ونضع هذا الاهتمام بالمعرفة بجانب المعرفة ذاتها. ومن هنا، فالهدف الأخير للمعرفة ليس البتة ملكية للموضوع الذي يتعذر الوصول إليه، ولكن بالأحرى إنجاز مهمة لانتهائية للمعرفة.

ومن هنا يظهر السؤال الذي يتعذر تحاشيه: كيف يمكننا تحمل مهمة، مع العلم أننا لسنا قادرين على إنجازها؟ « المعرفة ألا يمكن هكذا أن تكون مؤسسة بلا غرض نهائي؟ وهل يمكن لنا نسرّاً بهذه " المهمة اللانهائية "؟ التي تقترح بصفة معقولة مهمة لا يمكن إنجازها إلا بمسار لا محدود، أو أكثر بمقتضى الإنجاز، فإن جوهره لا ينجز »⁽¹⁾.

والمطلوب كيف يمكن أن نقبل بمهمة سبق وأن قلنا بأنها غير محدودة وتكلف في الواقع طرح سؤال حول الرغبة التي تحرك الفيلسوف. بالنسبة لهوسرل، فإن رغبة الفيلسوف تتألف من تحمل المسؤولية الإنسانية إلى حدها، وعدم العودة إلى الوراء أمام حد النهائية الإنسانية. كما نحن مسؤولين عن أنفسنا، فالفيلسوف يعتبر مسؤولاً عن الإنسانية " موظف الإنسانية " ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Husserl, E: Chose et Espace, § 39, p. 171.
Husserl, E: La Crise des Sciences, § 07, p. 23.

⁽²⁾ انظر :

I-2-1-2. الاهتمام بالموضوع:

الشعور القصدى محكوم باهتمام أساسي موجه نحو هوية الموضوع: وكلُّ شعور هو شعور ... بشيء ما. كما رأينا من قبل، فإن السيلال الإدراكي موجه باهتمام المعرفة للشيء الواحد والمطابق.

« في الوضع الطبيعي، نتركُّ مُنقادين، في تجربتنا للمواضيع، بعلاقات الرجوع التي تشكل المحيط. ولكن لا يمكن أن لا نجعل منها قضية لبنية الرجوع - أي أفقا للحظة - ولكن للمواضيع التي نهتم بها على وجه الدقة فقط»⁽¹⁾.

ولتوضيح الاهتمام المتجه صوب الموضوع، يعود هوسرل إلى الحرفة باعتبارها تقنية (*Techné*). فممارسة الحرفة تفترض أننا نعرف في الموضوعات التي تدخل في إطار العالم الخاص المرتبط بهذه الحرفة. الإغريق يسمون التقنية على وجه الدقة (*Techné*) هذه المقدرة على المعرفة التي تساعد الإنسان على تحقيق شيء ما. وهكذا فكل المعارف الاحترافية تكشف المعرفة التقنية. « في حال السماح للحرفة إذا كنا نعرف في العالم الخاص الذي يطابقها، يتجلى النظر للموضوعات من هذا العالم الخاص. هذه النظرة لا تكشف رغم ذلك إلا بحقل مرئي ضيق؛ لأن الاهتمام الخاص بالعالم الخفي لهذه الارتباطات بالعودة التي تجمع أنواع تظاهرات الموضوعات للعالم الخاص الدقيق إلى عوالم أخرى خاصة»⁽²⁾.

في الوضع الطبيعي، فالناس لا يتكلمون البتة عن ارتباط الرجوع الشامل الذي يربط بين كل العوالم الخاصة. محمولة على وضوح غير مختبر، فالناس يتحركون دائما في عالم واحد، دون أن يصل هذا الأخير باعتباره شعورا محوريا (أي موضوعا للكلام).

وما يمنع الوضع الطبيعي من إدراك العالم كأفق شامل « هذه الاهتمامات المختلفة للعالم الخاص، الذي يتجلى فيه كل مرة الاهتمام الأساسي، المأخوذ من الشعور القصدى إلى هوية الموضوعات »⁽³⁾. بعبارة أخرى، كل آفاق الوضع الطبيعي، كل العوالم الخاصة، تتشكل على قاعدة الاهتمام لأن الشعور القصدى يُعرّف للموضوعات.

⁽¹⁾ Held, Klaus: « *Husserl et les Grecs* », in: **Husserl**, (Ouvrage Collectif), J. Millons, Grenoble, 1989, Collection Krisis, p. 137.

E سنرمز لهذا الكتاب إختصاراً بـ (**Husserl et les Grecs**) في الهامش في ما يأتي من الصفحات.

⁽²⁾ Held, Klaus : **Husserl et les Grecs**, p. 138.

⁽³⁾ Held, Klaus : **Husserl et les Grecs**, p. 137.

الحياة في الوضع الطبيعي تلعب يوميا في الأفعال من خلالها ننجز مواضيعاً. هذه الأفعال تتلاقى مواضيعها في بعض الآفاق التي تتجم عن بنى المرجع الخاص لهذه الأفعال. والآفاق الخاصة لهذه الأفعال المعتادة عندنا بالممارسة، أي بطريقة غير محورية (أي ليست متعلقة بموضوع الكلام) في الطرق المتعددة التي نتعرف عليها. فمعرفة تفترض أن نتحصل عليها، وبصدد الموضوعات الدقيقة للعالم الخاص موضع السؤال، فإن المعارف المكتسبة في علاقة أصلية فيما بينها. إن القاعدة الحدسية، وعمق الوضوح الذي يستوجب التقنية. الحدس الأصلي الذي تبنى عليه كل تقنية يهمل عندما يكون الموضوع محددًا، يظهر في الشعور القسدي على نوع من الأصالة، أي على نوع هذا الموضوع ذاته المعطى شخصياً.

إذا ما عرفنا تطابق التقنية أو الفنون التطبيقية كل مرة وبطرق خاصة، فالأفعال المتعلقة بهذا أو ذاك الموضوع، وهكذا وعلى سبيل المثال ففي الفعل العملي للتجارة؛ الحساب والعد، وفي نشاط الهندسة؛ فن القياس،... إلخ. فكل فن يفتح هكذا وبطريقة ليست محورية (أي ليست متعلقة بموضوع الكلام) لأفق خاص يظهر فيه العالم نهائياً بوجه طبيعي، والعالم بكل بساطة مجرداً من كل تساؤل عن كل فكرة رئيسية⁽¹⁾.

هذه الفنون التطبيقية أو التقنية تدرج العالم، في إطار للنشاط المهني، كمجال لعملها، وهذا النشاط يؤلف أفقا موضوعياً متمفصلاً. وكل أفق للمهنة يحاول جاهداً أن يطور الفعل العملي للمعرفة الطبيعية في العالم الخاص بمجاله. فالآفاق المتعددة للأفعال العملية الطبيعية تتوجه تفصيلاً حسب تكثر هذه الأفعال العملية. وهكذا فكل الآفاق للمهنة تمثل، في حدود دقيقة موضوعية، للعوالم الخاصة، وليس لعالم واحد، فأفق الآفاق ليس موضوعياً⁽²⁾.

المجالات النموذجية للعلم تتشكل على وجه الدقة انطلاقاً من الصياغة المحورية للآفاق الجزئية للأفعال العملية التقنية للحياة اليومية، فعلى سبيل المثال مجال " العد " كما هو، مجال " العلاقات الهندسية " كما هي، إلخ. والعلوم تمحور هذه الآفاق للفعل العملي الطبيعي الموجه تقنياً كما هو، بالنظر للمجالات الخاصة بالامحدودة والمعرفة من خلال مناهجها والبحث.

Held.Klaus : «Husserl's Phenomenological Method » Translated by Lanei Rodemeyer.in;

(1) انظر

The New Husserl. A critical Reader. Edited by :Donn Welton, Indiana University Press2003. p. 16.

E سنرمز لهذا المؤلف اختصاراً ب:«Husserl's Phenomenological Method» في ما يلي من الصفحات.

Held.Klaus : «Husserl's Phenomenological Method » p. 18.

(2) انظر:

و يصف هوسرل النشاط العملي للوضع الطبيعي بـ " الدرجة الثانية " لأن العلوم تبقى مرتبطة بالفعل العملي التقني للحياة، في نطاق أين يمكن أن تكون العلوم مؤولة سواء كاستمرار، أو كتعديل لمسار المعرفة في العمل الداخلي للوضع الطبيعي.

وباعتبار أن الفعل العملي الجديد للمعرفة ينقسم حسب مجالات البحث غير المحدودة، فإن النشاط العملي يضطلع بوضع خاص ومتعلق بالأمثلة الموضوعية: المعرفة العملية تضطلع بذاتها بمعرفة من النمط المثالي والموضوعي، معرفة تلتقط بدقة وإلزام، في حدود حاجيات الحياة الطبيعية اليومية التي ليست معروفة إلا كغموض غير دقيق.

وهكذا يتميز الوضع العلمي عن الوضع الطبيعي لأن مجهوده لا يركز على تحسين الفعل العملي للمعرفة الطبيعية. فالجهد الخاص للمعرفة العلمية للعالم موجه للاهتمام المحور للمواضيع.

وإذا كان لمن الحقيقة أن الفعل العملي للمعرفة العلمية يبقى مرتكزا على الآفاق التي تعطي معناها للفعل العملي للمعرفة اليومية، الذي ليس في الحقيقة إلا استقراء خاصاً بالأمثلة العلمية التي تكسر الآفاق الداخلية للمعرفة الطبيعية: الأمثلة الموضوعية العلمية " ما قبل-الآفاق " أي طرق التظاهرات في منظورية لموضوع المعرفة الطبيعية.

الوضع العلمي الحديث يتصف بحرية وضع منهجه. وهذا الوضع الحر للمنهج فك العلم الحديث للآفاق المجزئة واصفا الفنون التطبيقية بمعرفتها.⁽¹⁾

الأساس الجديد في الوضع العلمي الحديث، حسب هوسرل، هو سلطة طرح منهجه، بحرية. ومن جهة أخرى، فهذا الوضع الحر للمنهج يؤلف دافعا فلسفيا صرفا. والعلم الحديث يمكن أن يثبت-من الآن فصاعدا- كهدف لبحث الأفق الشامل، الشمولية الصرفة في لانهائيته المتعالية عن كل الآفاق المجزئة.

ومع التفريق الجذري لكل مرجع للأفق، فإن تطبيق المعرفة العلمية يفهم كمنهج. وبما أنه غير مغاير للآفاق المعطاة مسبقا، التي لا توجد قاعدتها إلا من خلال ذاتها. فبهذا المعنى، وكما قال هوسرل، فإنها ستصبح تقنية

صرفة. هذا الذي يجعلها تنجز في تقدم لا نهائي لعمل البحث، لا نهائي لأن هذا العمل موصول بالعالم باعتباره أفقا لا نهائيا.

ومن هنا، فكائن العالم ليس مرتبطا بالظهور في الأفق: يوجد مستقلا عن كل مرجع للوعي بالأفق الذي يفهم كإمكانية ذاتية. ونتيجة قبول العالم في ذاته موضوعيا، عالما باعتباره ليس متعلقا بالوعي بالأفق، أي نسيان أن الذات تصل إلى شكل متطرف. الوضع العلمي الحديث يضع هكذا الذات في وضع خاص جدا: وانعكاسه يجب من الآن فصاعدا أن يعد مع هذا النمط الجديد للموضوعانية الناجم عن منهجة العلم.

في الوضع الطبيعي ما قبل-العلمي، تنسى الذات في الاعتقاد الواضح والساذج في الكائن في ذاته للموضوع. ومع الموضوعانية المدفوعة إلى التطرف، يصل العلم الحديث إلى "سذاجة" من مستوى ثاني: فالذات تنسى في الاعتقاد بالكائن في ذاته المطلق لعالم لا نهائي موضوعي، عالما ليس متعلقا بذات. وهنا فنسيان الذات يكتسي شكله الأكثر تجذراً.

الوضع العلمي الحديث يضع هكذا أمام النقد الفلسفي مهمة يتعذر حلها تقريبا. الواقع، أنه يُمحور العالم من الآن فصاعدا في نهائيته المفارقة (المتعالية) لكل الآفاق المجزئة. وضبط العالم كفكرة لانهائية، ينتحل دافعا فلسفيا صرفا. ومن هنا فإنه يفضي إلى أنه ليس بحاجة إلى الفلسفة.

هل تغدو الفلسفة ممكنة أيضا؟ وهل أن النقد الفلسفي لا يدور في الفراغ أمام العلم الحديث الذي يُمحور العالم كأفق لا نهائي؟

يعطي هوسرل جواباً عن هذا السؤال يعوزه الوضوح في الفقرة (09 §) من (أزمة العلوم) حول الترييض الـ غاليلي للطبيعة. المؤكد، أن معرفة العالم، تصبح تقنية صرفة، مع العلم الحديث، وتتحدد عن طريق عدم اهتمامه بالآفاق المعروفة المأخوذة من الفعل العملي للمعرفة الطبيعية الـ ما قبل-علمية.

ومن هنا، فهذه المعرفة للعالم الممنهج، الكل باعتباره غير مختلف وليس متعلقا بكل الآفاق المعروفة، التي تبقى في نهاية الأمر متعلقة بالذات، لأنها تطرح أيضا في الفعل العملي للمعرفة المرتبطة بالأفق.

وهذا، سبق لنا وأن مررنا به في التحليل الخاص بالعلاقات المتبادلة بين الاستقراء الطبيعي، الموجود في الأمثلة المورفولوجية والحسية الـ ما قبل-هندسية، والاستقراء العلمي الحاصل بفضل الأمثلة الهندسية.

المنهج الهندسي للأمتثلة العلمية، غير المكثرت بكل الآفاق، يبقى مرتبطا بأفق الفلك الطبيعي للأمتثلة المورفولوجية. وهكذا وبطريقة الظهور الرياضي المحور للعالم " الموجود هنا "، يأتي بكل بساطة من طريقة ليست رياضية لظهور العالم في الوضع الطبيعي (1).

الذات تستيق الهويات الموضوعية معتمدة على تجربتها الآفاقية. ولا باستمرار المنظرية الآفاقية على الهويات المسبقة. وهكذا تتجلى الاستقرائية الطبيعية الشاملة وكل تكثر لصياغة الأفق في طرق شتى للمعرفة في الوضع الطبيعي الذي ليس إلا تطورا لهذا النشاط مع ترقبه.

الاستقرائية هي نزوع لتجاوز علاقة الرجوع الآفاقي المحور المعروف من خلال محورة الهويات المبتسرة. لأن، الشيء ليس معطى البتة. فأنا لا أملك الموضوع إلا بتوسط التوقعات الواسعة التي تبقى غير محورية. وإذا ما عملت بهذه الابتسارات فهي أن أوقف في نفسي اهتماما نشطا، مثال ذلك ضلع الظهر، الذي لا أراه الآن، والذي أتوقعه ولهذا فالنظر في الاهتمام الذي أحمله للشيء.

وهكذا، وباعتبار ظهور الطاولة على سبيل المثال ليس له صفة الحدس. التوقع يرتكز على هذا الظهور الذي ليس جليا باعتباره توقعا. الاستقرائية الشاملة هي نزعة التحكم في إمكانيات التوقع الذي ينوم في الوعي بالأفق، من خلال الاهتمامات المحورة، وهكذا، وفي كل مرة، ولتجاوز الطريقة الواضحة لإنجاز الظهور لعدم الوضوح. وهذا يظهر لماذا أنه في الاستقرائية تحضر إمكانية تحويل الطريقة التي ليست رياضية أيضا لإنجاز الظهور في الطريقة الرياضية: الفارق الأساسي بين الظهور غير الرياضي والظهور الرياضي للموضوعات يكمن في الوضوح وعدمه. فالعالم، المفصول مبدئيا عن كل محورة، باعتباره ليس واضحا كليا، يبقى قطبا مرجعيا لكل ابتسار استقرائي غير -منظور. وفيه، يتوقف وينتهي كل توقع (2).

Held.Klaus : «Husserl's Phenomenological Method » p. 20.
Held.Klaus : «Husserl's Phenomenological Method »p. 21.

(1) انظر :

(2) انظر :

I - 2-2. تجربة العالم:

كما وضعنا في المبحث السابق، من أن سقوط أهمية الحياة بالنسبة للعلوم ناجم عن أن المعارف الموضوعية - المنطقية تفرع البعد الذاتي المتعلق بتجربة الموضوع: متجاهلة الوظائف المكونة الخاصة بالذاتية، أي بالنظر هنا لتأليف الموضوع، الوضع العلمي، في اهتمامه المرتكز حول ملكية الموضوع، ينتج نسيان الذات. وهذا ينجز عنه تقوية النزوع الموجود في الوضع الطبيعي الذي يتوجه، عفويا، إلى الموضوعات مباشرة.

في هذا المبحث الثاني، تجربة العالم ستشرح بطريقتين:

- أ) في اللحظة الأولى، سنعرف إلى أيّ درجة يؤدي تفرغ المعارف الموضوعية - المنطقية البعد الذاتي

المتعلق بتجربة العالم، إلى ضياع أهمية الحياة بالنسبة للعلوم.

- ب) في اللحظة الثانية، عالم الحياة يتجلى لنا كأرضية مؤسسة للعالم الموضوعي العلمي. ونخلص في

النهاية، أن الأهداف القصوى لعالم الحياة تجد نهايتها، ليس في هذا العالم، ولكن في الذاتية المتعالية.

I-2-1. في المعارف الموضوعية-المنطقية:

العالم أعطى لنا مسبقاً كمجال شامل لكل تطبيق واقعي وممكن. لقد أعطى لنا، دوماً وضرورة مسبقة كأفق للتجربة الممكنة للأشياء. فمن جهة، فإننا ندرك كل شيء، كل موضوع كأبي شيء من العالم: إننا لا نستطيع أن نحمل وعياً بالأشياء بالموضوعات التي أعطيت لنا في أفق العالم. ومن جهة أخرى، فإنه لا يمكننا أن نعي العالم كأفق بدون وعي خاص بالموضوع.

يوجد إذن ثمة اختلافاً أساسياً بين الطريقة التي نعي بها العالم « العالم المعطى مسبقاً هو أفق يحتوي كل غاياتنا، العابرة والدائمة (...) كل محاورنا النظرية والتطبيقية، (...) تكون دائماً في الوحدة العادية لأفق الحياة الذي هو " العالم ". هذا الأخير هو الحقل الشامل الذي تكون فيه كل أفعالنا، أفعالنا للتجربة، للمعرفة، للعمل، متسلسلة »⁽¹⁾.

اهتمام معرفة الذات في الوضع الطبيعي، منقاد صوب العالم الواحد، صوب الأفق الشامل. في الواقع، ومن خلال تجربة الموضوع، تسعى الذات العارفة دوماً بدون هوادة للحكم بطريقة ما كوحدة لهذا العالم الواحد الذي لا يمكن الوصول إليه، لأنه بكل بساطة ليس مُمحوراً. ومن هنا فالمعرفة يجب أن تتوقف إلى هذه المعارف للموضوع التي تكون وحدة للعالم.

تظهر بصفة غير مباشرة. بعبارة أخرى، فالموضوع وحده هو محور الشعور القصدي، والعالم، باعتباره أفقا للموضوع، يشكل خلفية مخطط ليس مُمحوراً: « العالم بالنسبة إلينا، ذوات يقظة وهي دائماً عبارة عن ذوات معنية عملياً بطريقة أو بأخرى، بالإعطاء المسبق كحقل شامل لكل تطبيق واقعي وممكن، وليس متناسبا فحسب، بل إنه دائماً معطى، ضرورة، مسبقاً كأفق »⁽²⁾.

لقد سبق أن رأينا من قبل، أن بعض تجارب الموضوع يمكن أن تفضي إلى تأليف متضارب. كائن الموضوعات يبقى دوماً قابلاً لأن يكون " مَشْطوباً ". والذات العارفة أيضاً التي ترغب في تناول وحدة الموضوع يجب دوماً أخذ في كل مرة الإمكانيات الجديدة المتوفرة في الأفق⁽³⁾.

(1) Husserl, E: La Crise des Sciences, § 38, pp. 163-164.

(2) Husserl, E: La Crise des Sciences, § 37, p. 162.

Held.Klaus : «Husserl's Phenomenological Method » p. 21.

(3) انظر:

هذه الحركة للتوجه صوب العالم ممكنة أيضا عند الذات العارفة في الوضع الطبيعي، بمثابة أن هذا الأخير يتوقع الهويات " المموضعة " بالاعتماد على تجربة الأفق، المعتمد على تساؤله في داخل الأفق الدقيقة. في هذا المعنى، " الانعطاف صوب العالم " يقتضي دوما تنبؤاً ابتسارياً. الذات العارفة يمكن إذن أن تحفظ اعتقادها بالعالم في معرفة الموضوع، المعرفة دوما قابلة لأن تكون خائبة، خلال الفترة التي تكون ليست منظرية دون مصادرة منظرية الأفق.

الاعتقاد بالعالم في الوضع الطبيعي يظهر من خلال الاقتناع الضمني بأن العالم يستعلي (يفارق) الأفق أين يكون هذا العالم بارزاً في كل تجربة للموضوع. بعبارة أخرى، العالم أكبر من كل هذه الأفق. العالم يقطن هذه الهوية الأخيرة التي يجرى فيها كل استقرار بدون سلطة مقصودة البتة.

بواسطة الفلسفة المفهومة كمحور للعالم الذي، في عدم محورته، ينفلت بالمبدأ من كل محورة، ويأتي في المعرفة غير الواضحة التي تتجاوز عدم الوضوح لكل الاستقرات الممكنة في الوضع الطبيعي، وهذا بطريقة لا نستشعره بها البتة بواسطة هذا الوضع الطبيعي. عدم الوضوح الفلسفي يتكاثر إلى درجة التطرف في العلم الحديث الذي ينعطف صوب العالم، هذا العالم الذي، في لا نهائيته، يكسر كل حدود الوعي بالأفق الذي يقود الفعل العملي. المعروف جيداً، أن الناس لهم شعور بأن العوالم الخاصة يدفع بعضها البعض الآخر، مشكلة فيما بينها ارتباطاً لإرجاع وحيد وشامل: العالم الواحد باعتباره كأفق شامل. غير أن اهتمام الناس لا يتوجه عفويا وطبيعياً إلى علاقة الإرجاع هذه التي تربط بين العوالم الخاصة التي تحيي فيها كل ذات عارفة.⁽¹⁾

بعبارة أخرى، لن يكون هناك ثمة محور عن طريق ربط علاقة الإرجاع الشامل الذي يربط بينهم كل العوالم الخاصة. « ويتحركون في كل لحظة وبطريقة جلية وواضحة في عالم واحد، الذي لن يكون هكذا باعتباره راجعاً تعبيرياً إلى الوعي. وهذا على وجه الدقة في علاقة من قبيل العلاقة بالعالم التي يكمن فيها الوضع الطبيعي ». ⁽²⁾

⁽¹⁾ أنظر: مجموعة من المؤلفين: مداخل إلى الفلسفة المعاصرة، ترجمة د. خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1988، بيروت، لبنان. ص: 131.

⁽²⁾ Held, Klaus: Husserl et les Grecs, p. 137.

كل آفاق الوضع الطبيعي، وكل العوالم الخاصة، تتشكل على قاعدة الاهتمام الذي يفهمه الوعي القصدي

للمواضيع. لكن كيف يمكن لنا تجاوز الصفة الإرادية والاهتمام بالوضع الطبيعي؟

بإدراكنا للعالم كفلك يشمل بذاته كل الموضوعات، الفهم الفلسفي-العلمي الحديث يفضي بنا إلى الموضوعانية. الواقع، أن هذا الفهم يغفل صفة الأفق الخاصة للعالم الواحد من أجل عدم الإمساك إلا باعتبار واحد: ففعل الارتباط بالعودة هو فعل شامل.

« نسيان الأفق، الفكر الموضوعاني يترك نفسه عرضة لهيمنة إرادة الهوية ويبدو أنه مهتمًا. ومهمته تتألف منذ ذلك (...) من المعرفة المتسعة لأرضية اهتمامه، أي في المجال الداخلي لكل الموضوعات. ولكن الفلاسفة والعلماء يعطون هذا المجال الداخلي الوضع الذي (...) يصف علاقة متمثلي مهنة محددة، بأسانذة تقنية ما، بعالمهم الاحترافي المحدود » (1).

قبل أن نلج إلى الفلسفة، يستطيع الإنسان، بهذه المناسبة، أن يكون لديه وعيا ما بالأفاق والعوالم الخاصة باهتمامه الملموس. الموضوعانية هي على وجه الدقة هذا النزوع للفكر الفلسفي-العلمي الحديث الذي يتناول العالم الواحد، ولكن ليس في وضع التخلي غير المكترب، بل بالأحرى كما لو أنه عالما خاصا بالمهنة.

وهل يمكن أيضا أن تفهم الموضوعانية كاحترافية للفلسفة والعلم؟ من ذلك « فالنسيان الموضوعاني لصفة الأفق يسبب، في علم العالم الواحد لأن يصبح تقنية احترافية، يؤدي إلى ضياع تراجع المرجع إلى الأساس الحدسي. ويبقى فقط الاعتبار الآخر للحرفة العملية: الإنجاز التقني (...) الذي يعود أساسا إلى كفاءة " المهندس " » (2).

المؤكد أن العلم يحفظ رغم ذلك كله غايته الأولى، بالنظر إلى تحصيل نظرة عن العالم ككل. غير أن هذه المهمة تغدو مفهومة كإشكالية للمهارة التقنية. وقبل البحث يحاول جاهدا إيجاد وإنجاز شروط الملاحظة نسقياً للعالم الذي يفهم من الآن فصاعدا كمجال خاص بكل الموضوعات.

(1) Held, Klaus: Husserl et les Grecs, p. 142.

(2) Held, Klaus: Husserl et les Grecs, p. 144.

وتأخذ منحرجاً منهجياً بالدمج بين الفرضيات وتطبيقها التجريبي، ليس في نظير البحث المنظم في نوع " المهندس "، وأساس الوضوح لن يكون موضع سؤال. ولهذا يصف هوسرل العلم الحديث بـ " التقنية البسيطة الصرفة ".

وبدلاً من الرؤية النظرية واللامكتثرة بالعالم، سنحصل إذن على إجراء تقني مهتم بفعالية مهامه الإنتاجية. بالإضافة إلى ذلك فإن إنتاجية أي عمل يمكن أن تدعّم بتقسيمها، وتقسيم العمل له دور ليصبح ممكناً بالموضوعانية. « نسيان ارتباطات الإرجاع تجعل ظهور العالم في الواقع كتراكم للموضوعات التي يمكن أن نجزئها ونفردها على مهل في مجالاتٍ مجزئة. ومبحث رجال العلم، يتطابق ومقتضيات الاحترافية، يتأتى من تشذير بالعمل في هذه المجالات المجزئة. وبحجب ارتباطات الإرجاع، فليس هناك أيّ حدّ لم يطرح مبدئياً على المسار اللانهائي للتخصص » (1).

عندما يكون ارتباط العودة للعالم منفرداً في مجموعة من التخصصات، فإن المسؤولية القصوى للإنسان تكون أمام فعله الذي يمتنهه. الذات تتركز على تبريرات مؤقتة للعوالم الخاصة المُشَدَّرة. وفعل الفهم يأتي انطلاقاً من الأسباب الأخيرة التي تبدو من الآن فصاعداً ليس كقضية للعلم فحسب، بل بالأحرى، قضية لـ " رؤية العالم ". وبايجاز، فالطفرة التي تحول اكتشاف العالم الواحد إلى إجراء تقني، احترافي ومجزأ، تنتزع من الإنسان المسؤولية الأخيرة بالنظر إلى فعله.

ومن هذه المشكلات المطروحة على الفلسفة المعاصرة التي تمسُّ المسؤولية الأخيرة للذات المتعلقة بفعلها " للعودة إلى العقل " « كيف، في عصر علمنة [المقصود هنا إضفاء الطابع العلمي] وجودنا الكامل، أن نتحصّل على وعي يُظهرُ انحباسناً وتجزئة العلم والبحث في تكثر العوالم الخاصة؟ وكيف يُمكنُ أن الفهم غير الموضوعاني للعالم الذي يقتضي هذا الفعل يغدو ممكناً » (2).

(1) Held, Klaus: Husserl et les Grecs, p. 144-145.

(2) Held, Klaus: Husserl et les Grecs, p. 146.

I-2-2-2. البعد الذاتي لتجربة العالم:

العلم الموضوعي يطرح تساؤلاته انطلاقاً من عالم الحياة (*Lebenswelt*) وفي مؤسسته لتحويل المعرفة ما قبل-العلمية، المبهمة والذاتية، إلى معرفة علمية، صارمة وموضوعية، التي تفترض كائن عالم الحياة. وبالفعل « فكل فكر علمي وكل إشكالية فلسفية تحملُ بدايات مسبقة: بأن العالم هو، كما هو دوماً، " أنفا " هنا، وكل تصويب للتوجه (...) قد افترض العالم في كينونته (...) كأفق لكل ما هو أكيد »⁽¹⁾.

فالآداء المؤمّن للعلوم الرياضية والفيزيائية يرنكز هكذا على الوضوح وتأسيس عالم الحياة. وكل استنباق كلي موضوعي، رياضي أو منطقي، يستلزم دوماً القبلية الكلية لعالم الحياة تحت شكل للتجليات غير المصاغة علمياً والتي لا تحمل في عمومها البتة.

وعندما نحاول فهم هذه البدايات وبطريقة متجانسة، وهذه الافتراضات، وعندما ندخلُ اشتراكهم في المعنى والملائمة، نصلُ إذن إلى الظواهر الذاتية الصّرفة، ومسارات العقل التي تعملُ على تأليف صياغات المعنى. وهكذا يبدو لنا عالم الحياة كمملكة للمظاهر الذاتية التي تبقى مستترة، مظاهر لن يكون بوسع أيّ علم فيها أن يغدو موضوعياً ولن تقدر أي فلسفةٍ على إنجاز موضوع دراستها.

وهكذا، فعالم الحياة « هو مملكة للذاتية المنغلقة على نفسها تماماً، وبطريقتها تعمل في كل تجربة، في كل فكر، في كل حياة، وبطريقة يتعذر فصلها، والتي لم تكن مأخوذة في الحسبان ولم تكن محكمةً ولا مدركةً »⁽²⁾.

عالم الحياة يُعطى كأفق لا نهائي للملائمة الحالية وغير الحالية التي تعمل في حركة السيلال. « كل ملائمة تتجز ببساطة في الحياة اليومية وتفترض مسبقاً ملائمة أخرى، تؤخذ أنياً وغير أنياً، في خلفيتها الضرورية المشكلة ببساطة ملائمة أخرى، الغامضة مؤكداً، ولكنها متوفرة ومنشطة بالمناسبة، التي تشكل في ذاتها مع الأفعال الحقّة، سياقاً موحدًا ومتماسكاً للحياة »⁽³⁾.

(1) Husserl, E: *La Crise des Sciences*, § 28, p. 126.

(2) Husserl, E: *La Crise des Sciences*, § 29, p. 128.

(3) Husserl, E: *La Crise des Sciences*, § 40, p. 170.

ويبقى عالم الحياة أرضية للملائمة الثابتة، ومنبعًا للوضوح الدائم، الذي يلجأ إليه الإنسان في الحياة اليومية وكذا العالم. فالناس ليس لهم دومًا اهتمامات علمية. والعلماء ذاتهم ليسوا دائميًا منشغلين بمباحثهم العلمية. وبالإضافة إلى هذا، فهناك، وقبل العلوم، عالمًا للحياة. ومعنى كينونة عالم الحياة تبقى له قيمة مستمرة في عصر العلوم.⁽¹⁾

وخلال ممارسة العالم نشاطه المحكوم بالاهتمام بالموضوع، فالذاتية المتعلقة بعالم الحياة تعمل بالنسبة له « ليس كدعوى غير مهمة، بل هي التي تؤسس في اللحظة الأخيرة كل إثباتٍ موضوعي لقيم الكينونة-النظرية-المنطقية التي تعمل إذن كمنبعٍ للإثبات. معالم القياس، هي الخطوط التي تشير إلى الانقسامات، إلخ. وهي أشياء موجودة حقا بالممارسة، وليسوا بأوهام البتة؛ باختصار، فعلا كائن عالم الحياة، باعتباره ملائما، فهو مقدمة »⁽²⁾.

ويجب أن نجلي كيف أن « كل وضوح للعمليات الموضوعية-المنطقية التي توجد فيها النظرية الموضوعية (على سبيل المثال النظرية الرياضية، النظرية الفيزيائية) مؤسسة على الشكل ومحتوى، يحتوي منابعًا خفية لأساسه في الإجراء الأقصى الذي هو الحياة (...) والطريق هنا يغادر الوضوح الموضوعي، المنطقي (...) للعودة إلى الوضوح الأصلي الذي يكون فيه عالم الحياة معطى مسبقا بالتأكيد »⁽³⁾.

(1) أنظر:

Husserl, E: La Crise des Sciences, § 33, pp 139-140.

(2) Husserl, E: La Crise des Sciences, § 34 b, p. 143.

(3) Husserl, E: La Crise des Sciences, § 34 d, pp 145-146.

I-2-2-2-أ) الروابط بين عالم الحياة والعلوم الموضوعية:

تفترض العلوم، في ممارستها وفي تقديمها، عالماً للحياة يتواصل في كل مرة ليبقى ملائماً للعالم (العَرف). إنها تبني عالماً موضوعياً-منطقياً بالاعتماد على وضوح عالم الحياة. والإشكالية الموضوعية - المنطقية للعلوم تبدو هكذا كأداء خاص داخل عالم الحياة: هذا الذي، وفي الواقع، وفي كل نشاط يواصل عمله بالتأكيد كخلفية، لتعدد ملائمت ما قبل-المنطقية التي هي أسساً للحقائق المنطقية، للحقائق النظرية.

العلم هو أداء العقل الإنساني، يفترض أننا نطرح عالم الحياة المعطى مسبقاً. إنه يفترض، هكذا، في ممارسته وفي تقدمه، هذا العالم للحياة الذي يواصل في كل مرة بعطائه للعالم (العَرف) لأنه « وبما أن العلم يطرح أسئلته ويجيب عنها، فإنها وفي البداية، وبالضرورة بعد ذلك، أسئلة تتموقع في أرضية، والحقيقة التي أعطي فيها هذا العالم مُسبقاً، والتي فيها يطبق، كأى تطبيق حيوي آخر، ويجدُ أفقه »⁽¹⁾.

عالم العلوم الموضوعية هو تجريد نظري منطقي ليس مدركاً، مبدئياً، ولا يمكن أن يكون مختبراً فعلياً. وعلى العكس، فإن ذاتية عالم الحياة، تتصف بكونها يمكن أن تكون مختبرة فعلياً، وهنا يكون لدينا عنصرًا أولاً للاختلاف بين العالم الموضوعي وذاتية عالم الحياة.

وبالمقابل، فإن وضوح العمليات الموضوعية-المنطقية تعتمد أساساً على المعطى الواضح لعالم الحياة: معرفة العالم الموضوعي، العلمي تتجذر في ذاتية عالم الحياة. وهكذا فالعالم الملموس للحياة هو الأرضية المؤسسة لعالم العلم الحقيقي: وفي ذات الوقت، فإنه يشمل في تكثفه الشامل.

« النظرية الموضوعية في معناها المنطقي (...) تتجذر، وتتأسس في عالم الحياة، في البدايات الأصلية التي ينطوي عليها. وبفضل هذا التجذر فإن العلم الموضوعي له ارتباط بالمعنى الثابت لهذا العالم، الذي نكون فيه وباستمرار نحن والآخريين، باعتبارنا علماء، و (...) وفي تعاون العلماء، فإنه لدينا حياتنا الخاصة، وارتباط بالتالي بعالم مشترك للحياة »⁽²⁾.

(1) Husserl,E: La Crise des Sciences, § 33, p. 138.

(2) Husserl,E: La Crise des Sciences, § 34 e, p. 147.

نحن هنا في وضع غير مريح: نجد أنفسنا أمام هويتين مختلفتين، عالماً للحياة وعالماً موضوعياً علمياً، ومع ذلك فلهم روابط حميمية. فالواقع « أن معرفة العالم الموضوعي-العلمي " تتأسس " في بداية عالم الحياة. هذه البداية المعطاة مسبقاً كأرضية للعمال العلميين، أو حسب الحالات لمجموعة العمل العلمي، ولكن، فمهما تكن الأرضية التي يبنى عليها، فالمبنى ذاته هو مع ذلك شيء آخر»⁽¹⁾.

ومع هذا، فكيف يجب أن نفهم أن عالم الحياة سواءً أكان الأرضية المؤسسة للعالم العلمي ويمكن أن يحتوي في ذات الوقت في تكائفه الخاص والشامل؟

ومشكلة الوضع الأساسي للعلوم الموضوعية « تبدو مبدئياً كسؤال عن علاقة الفكر الموضوعي-العلمي بالحدس؛ فمن جهة لدينا الفكر المنطقي الذي يعالج الأفكار المنطقية (...); ومن جهة أخرى، لدينا الحادس وحدسه، الذي يعطى في عالم الحياة قبل النظرية (...). ومن هذا كله فإنه يفرض بنا إلى شيئين يسقط الواحد منهما خارج الآخر: الحدس والفكر»⁽²⁾.

هذه الوجهة لوصف عالم الحياة كعالم لـ " الحدس " يمكن أن تؤدي إلى سوء فهم في طريقة فهم هذا العالم للحياة. وهوسرل ذاته قد شارك في الفهم السيئ هذا، بمطابقته أحيانا " عالم الحياة " بـ " عالم الحدس"، دون أن يبذل أيَّ جهد لتحديد تحت أي شرط يقبل استخدام مفهوم " الحدس " كل مرة.

وبوصف عالم الحياة كعالم للحدس، أو أيضا كـ " شمولية التي مبدئياً تستبدل الحدس "، ويعطي هوسرل للفكر بأن عالم الحياة يُعرَّف في فلك الموضوعات المدركة، في عالم الإدراك.

وهكذا، فإننا نقرأ هنا و هناك: « عالم الحياة مجال للبداهات الأصلية. المعطى البديهي هو مختبرٌ حسب الحالة في الإدراك كـ " ذاته " في الحضور الآني، أو في التذكر كما هو متذكر؛ وكل الأنواع الأخرى للحدس باعتبارها إحضارا * " لذاتها "؛ (...). كل نوع للاستقراء، له معنى استقراء شيء ما قبل

(1) Husserl,E: **La Crise des Sciences**, § 34 e, p. 148.

(2) Husserl,E: **La Crise des Sciences**, § 34 f, pp. 152-153.

* **إحضاراً (Présentification)**: جعل الشيء حاضرا بشكل صورة والحضورية؛ مذهب يؤكد أن المعاني الخارجية حاضرة في الذهن. ويؤكد أن الذهن يدرك مباشرة الوجود الموضوعي لعدد من الكيفيات المادية الأساسية.
انظر: د. عبده الحلو: **معجم المصطلحات الفلسفية**، مرجع سابق، ص. 135.

الحدس، شيء ما قبل الإدراك عرضياً باعتباره " ذاتية "، أو شيء ما يمكن أن نتذكره كأنه أدرك من قبل⁽¹⁾ .

وصف عالم الحياة كعالم للحدس يتطلب بعض التوضيحات. يجب بادئ ذي بدء أن نذكر أن الموضوعات وحدها -وليس العالم في أية حالة- بإمكانها أن تكون معطاة عن طريق الحدس. مفهوم "العالم" عند هوسرل لا يدلُّ على لب الموضوعات ولا فلك الموضوعات القابلة للإدراك، ولا أقلَّ أيضاً من عالم الإدراك الحسيّ. بل إنه يدلُّ بالأحرى على الطريقة الذاتية المتعلقة بظهور الموضوعات، أي بالأفق الشامل ببساطة وليس محورياً.

ولا يعبر هوسرل دوماً بوضوح عن أن كلَّ عناصر عالم الحياة، ومعها الموضوعات التي ربحت من خلال إعادة المنظرية، قد أعطيت بطريقة الحدس. في عالم الحياة، باعتبارها أفقاً للحدس، يخصُّون التحصيلات المُعاد تنظيرها (أي وضعها في منظرية) للفعل العملي للمعرفة الذي يذهب إلى أبعد من الحدس البسيط. بعبارة أخرى، الظهور الواضح لعالم الحياة لا يمكن أن يكون شبيهاً بصفاء وببساطة للإدراك.

وبالإضافة إلى ذلك، فعالم الحياة لا يدل، دائماً عند هوسرل إلى فلك الحدس باعتباره نواةً منفصلة من تغيير تاريخي، هذه النواة تكون مغطاة ومخبأة بتحصيلات تاريخية. إنها تشير هكذا إلى اعتبار آخر لعالم الحياة التاريخي والملموس، هذا الاعتبار الذي ليس شيئاً آخر إلا أفقاً شاملاً يتوسع بالسيال.

هذا العبور يؤكد بطريقة واضحة: « القضايا، النظريات، كل مبنى مذهبي للعلوم الموضوعية هي صيغ مُتَّحَصِّلٌ عليها عن طريق نشاطات العلماء المرتبطين فيما بينهم في سياق العمل (...) والأكثر من هذا (...) فدوماً هذه النتائج النظرية لها صفة " المكاسب المقبولة " لعالم الحياة، مضافة باعتبارها كذلك إلى ثروة هذه الأخيرة التي تكون بطريقة ما دائمة وتشكل جزءاً مسبقاً كأفقٍ للأداءات الممكنة للعلم في الصيرورة⁽²⁾ .

التناقض بين العالم الموضوعي العلمي وعالم الحياة الذاتي النسبي، وأيضاً فتوحيدهما المتعذر يفضي بنا إلى تأملاتٍ محيرةٍ وإلى صعوباتٍ أكثرَ إنهاكاً. « مفارقة ربط التعاون بين "عالم موضوعي حقيقي" و "عالم الحياة" يؤدي إلى نوع من الكينونة الملغزة لهما. فالعالم الحقيقي إذن في أي معنى كان، فإنه يحمل كينونتنا الخاصة، ويصبحُ

(1) Husserl, E: La Crise des Sciences, § 34 d, p. 145.

(2) Husserl, E: La Crise des Sciences, § 34 e, p. 149.

لغزًا بالمعنى ذاته لهذا الكائن (...) ونصبحُ واعينَ (...) بغيابِ أرضيةِ على كل حال للتفلسف الذي كانَ إلى غايةِ

الآن. فكيف بإمكاننا أن نصبح فلاسفة حقا ؟ ⁽¹⁾ «

⁽¹⁾ Husserl, E: La Crise des Sciences, § 34 e, p. 149.

I-2-2-2-ب) علمية عالم الحياة:

يجب علينا الآن إنجاز تفريق أساسي بين القبلية (الأسبقية) الموضوعية-المنطقية للعلوم والقبلية الشاملة لعالم الحياة « من الممكن (...) أن يظهر لنفسه إشكالية معنى كينونة عالم الحياة، ويمكن أن يستقر نهائياً في أرضية هذا العالم الحدسي ببساطة، تاركاً ومهمشاً كل التوجهات وكل المعارف الموضوعية-العلمية، لأخذ بعين الاعتبار فيما بعد وبطريقة عامة ما يعرضُ كمهام " علمية "، بعبارة أخرى كمهام تحل بطريقة شاملة ومقبولة، ما يتعلق بمعنى الكائن الصرف »⁽¹⁾.

الخطوة المنهجية الأولى التي تسمح لنا بوضع ما بين قوسين كل العلوم الموضوعية، كل الاهتمامات النظرية الموضوعية، تُسمّى بـ " التعليق (الإجراء) الأول ". ويقارن هوسرل ممارسة التعليق بوضعنا أثناء النشاط المهني.

وحسبه، فإن التعليق الأول يخلقُ فينا: « اتجاهًا خاصًا معتادًا للاهتمام، يتماشى والوضع المهني الخاص، الذي يحمل مدة زمنية خاصّة؛ (...) وعند تحسين أحد اهتماماتنا المعتادة، فإننا نجدُ أنفسنا في نشاطنا المهني (...) فلدينا وضعا للتعليق بالنظر لاهتماماتنا الحيوية الأخرى، التي لا تستمر إلا كأنها لنا وتبقى كذلك »⁽²⁾.

وتطبيق هذا التعليق يملك لحظاته، ومع ذلك فاللحظات الأخرى محجوزة باهتماماتٍ أخرى للعمل، للعب، للراحة، إلخ ... وهكذا ولأن هذا التعليق أولي، بما أنه يضعُ بين قوسين العلوم الموضوعية واهتماماتها، يمكن دوماً أن يكون مُحيناً ويعادُ تحيينه بمعنى مطابق في زمن لاحق. والمعروف، أن العلوم والعلماء لا يفقدون لهذا، وأثناء التعليق، فقط، العمل كأشخاص لا يتقاسمون اهتماماتهم وأعمالهم.

مشكل معنى كائن عالم الحياة يمكن أن يوفّر موضوعاً واسعاً للعمل يندمجُ في نطاقه محور خاص للعمل الموضوعي.

⁽¹⁾ Husserl,E: La Crise des Sciences, § 33, p. 140.

⁽²⁾ Husserl,E: La Crise des Sciences, § 35, p. 154.

ولكن كيف يمكن التحكم جيدا في جوهر عالم الحياة؟ وكيف يمكن إنجاز المنهج المقبول للمعالجة العلمية بطريقة يكون ملائما لها؟

« الذي يحفزنا هنا (...) هي مهمة التناول الجيد لجوهر عالم الحياة، ومنهج المعالجة " العلمية " بوجه ملائم، فتبقى إذن كل علمية " موضوعية " خارج السؤال »⁽¹⁾.

فالعلمية الصرفة لعالم الحياة ليست نمطاً موضوعياً-منطقياً: إنها ذات طبيعة أخرى تماماً. ولكن كيف أن هذه العلمية، التي فيها تستبدل العلمية الموضوعية-المنطقية إلى غاية هنا، يجب أن تكون محققة؟

لا يجيب هوسرل عن هذا السؤال الذي طرحه بنفسه. ويعترف بالإضافة إلى ذلك بالصعوبة القصوى للمهمة « ليس من السهل أن نصل إلى النظر الواضح إلى ما يجب أن يوضع في فئة عالم الحياة لإنجاز المهام العلمية الأصيلة، الشاملة إذن، ولا من أي شيء فلسفي صارم يجب أن يتأتى »⁽²⁾.

والأبعد من هذا، فـ هوسرل يذهب إلى حد التصريح بالجهل المؤقت أين نجد: « كيف بإمكان عالم الحياة أن يصبح محوراً مستقلاً، متحرراً مطلقاً، كيف يجب أن ترتد المنطوقات العلمية التي بينما هي كذلك، وأيضاً مهماً تكن طريقة علومنا، يجب أن تملك أيضاً " موضوعيتها "، ملائمة ضرورية يجب أن تتقارب بوجه منهجي صرف (...)، وهذا الذي لا نعلمه لحد الآن »⁽³⁾.

التعليق الأول سمح لنا باستبعاد العلوم الموضوعية كأرضية للملائمة بالنسبة لتحليلاتنا. ولكننا سنواصل ارتباطنا بأرضية العالم الطبيعي، عالم الحياة، أفق كل الملائمات الضمنية.

ويجب علينا الآن أخذ عالم الحياة هذا كمحور لاهتمام نظري خاص ودراسة هذا العالم، مع سياله الذاتي الصرّف والذي يتعدّر التحكم فيه حسب الظاهر، في شموليته. وهذا ما يتحقق على وجه الدقة بفضل التعليق الشامل، الجذري، بالنظر إلى **التعليق المتعالي** الذي يجعل خارج المجال كل اهتمامات الحياة الطبيعية والذي يمتد في إنجاز الردّ المتعالي.

(1) Husserl, E: **La Crise des Sciences**, § 33 , p. 140.

(2) Husserl, E: **La Crise des Sciences**, § 33 , p. 139.

(3) Husserl, E: **La Crise des Sciences**, § 34 f, p.152.

التعليق الأول قد استبعد من مجاله الاهتمامات الموضوعية-المنطقية للعلوم. **التعليق المتعالي** جاء ليُجذّر المنهج بغلق فلكه، ليسَ في وجه الحقائق ذات النمط الموضوعي، بل أيضاً بالنسبة للاهتمامات الطبيعية للحياة اليومية المعتادة. الموقعة فوق بدايات الحياة اليومية، التي تريدُ أن تحصلَ من عالم الحياة، معرفةً علميةً من نمط آخر. هذا التعليق المتعالي لا يُمكنُ أن يتجلىَ تدريجياً. وإذا حصلَ، فيجبُ أن يتحققَ بنظرةٍ واحدة، بغرضِ استبعادِ فعلِ الجمع للشبكة الغامضة لملائماتِ نوع الكائن الطبيعي.

وفعلاً، فعالم الحياة يعطى كَأفق لا نهائي للملائماتِ الحالية وغير الحالية الذي يعمل في حركة السيل: « كلُّ ملائمة منجزة ببساطة في عالم الحياة المدنية (الاعتيادية) تفترضُ دوماً مُسبقاً ملائمةً أخرى، مُبهمّة تأكيداً ولكنها متوفرة وقابلة للتشيط بالمناسبة، والتي تُؤلف فيما بينها، مثل الذي تفعله الأفعال الحقّة، سياقاً وحيداً للحياة وغير قابلٍ للفصلِ ⁽¹⁾ ».

التعليق الجذري، المتعالي، يستوجب قلباً شاملاً للوضع. بفضلِهِ، يمكننا إنجاز تغيير كامل في وضعنا أمام مجموع الحياة. نربح نوعاً جديداً كلياً للكائن وللحياة. وبعد الآن فإننا نوضعُ فوق الحياة الطبيعية للعالم المُعطى أنفأ.

وخلاصةً، نصلُ « إلى وضعٍ أين نستقر فوق المعطى المُسبق لملائمة العالم، فوق لانهائية اضطراب الأسس الخفية للملائمات المدنية التي يرجعُ، بعضها إلى البعض دوماً، فوق كلِّ سيلٍ للتعدد، المُوحّد تأليفيّاً، الذي فيه يحوي العالم ويريحُ بدون هوادهٍ من جديد فحوى معناه و ملاعته للكائن ⁽²⁾ ».

وعلى غرار **التعليق الأول**، **فالتعليق المتعالي** لا يدركُ كفعلٍ للعبور، ولكن بالأحرى كعادة، أي وضعاً معتاداً. يستبعدُ خلال عمله، الاهتمامات النظرية، العلمية، الحيوية، دونَ إلغاء أنواعها للكينونة. ولأن **التعليق المتعالي** لا يضيّع الحياة الطبيعية للعالم، ولا الحقائق الموضوعية-المنطقية للعالم العلمي.

(1) Husserl,E: **La Crise des Sciences**, § 40, p. 170.

(2) Husserl,E: **La Crise des Sciences**, § 40, p. 171.

بالتعليق المتعالي، يمنع الفيلسوف بكل بساطة « استمرار التساؤل على أرضية عالم معطى مسبقاً، حتى وإن كانت أسئلة أنطولوجية، أسئلة حول القيمة، أسئلة عملية، أسئلة حول الكائن واللاكائن ، حول الكائن المقبول، وعلى الكائن المستخدم، الكائن-الجميل، إلخ ... باختصار، كل اهتماماتنا الطبيعية هي مستبعدة »⁽¹⁾.

العالم المشترك للناس، العالم الموجود في الأنواع الذاتية المختلفة، لم يفقد. ولكنه يصبح، في كل وقت ممارسةً للتعليق المتعالي، ومُلازمًا صرفاً للذاتية التي تعطيه معنى كينونته. هذا الإجراء، يجعل من الممكن أن يدعى التعليق الجذري بالردّ المتعالي.

ويتعلق الأمر بـ « إجراء لردّ العالم " إلى ظاهرة متعالية " العالم "، وفي نفس الوقت، إلى تلازمه: الذاتية المتعالية التي تكون فيها " حياة الشعور " قبل كل علم للعالم يجب أن يكون ببساطة وسذاجة لأجلنا، مكاناً ومنبعاً لكل محتوى له ولكل قيمة لكينونته؟ »⁽²⁾.

وبالردّ المتعالي، نصلُ إلى اكتشاف التلازم الشامل. ولكن كلنا محكومون بالصعوبات المتعددة وتتعلق أهمها بعلم عالم الحياة. لأنه من الآن فلا وجوداً لحقيقة موضوعية، أو أيّ عملٍ لاستقرار الكائن الموضوعي، الذي هو بالنسبة إلينا الآن حلقةً للعلمية، كيف يمكن تحقيق أنطولوجية عالم الحياة؟ من جهة أخرى « ألسنا نحن أيضاً بصدد العمل في علم، لم ننجزه على حقائق للكائن الحقيقي؟ ألم نلتزم بالطريق للخطر للحقيقة المزدوجة؟ هل يمكن أن نملك بجانب الحقيقة الموضوعية حقيقة ثانية، الحقيقة الذاتية؟ »⁽³⁾.

واجه هوسرل هذه الصعوبة وحلّها بالطريقة الآتية: الحياة الطبيعية لعالمنا المعتاد، ليست سوى جهة خاصة للحياة المتعالية التي تولف العالم بلا انقطاع. والذاتية المتعالية، التي تحيي في عالم الحياة لا يمكنها أن تشعر البتة بالآفاق المؤلفة. إنها تعيش بلهفٍ في أقطاب الوحدة، ولكن ليس لها وعيٌ بالتعددية المؤلفة التي تنتمي بالجواهر إلى هذه الأقطاب للوحدة.

(1) Husserl,E: La Crise des Sciences, § 41, p. 173.

(2) Husserl,E: La Crise des Sciences, § 42, pp. 173-174.

(3) Husserl,E: La Crise des Sciences, § 52, p. 199.

وبالنسبة للحقيقة الموضوعية، فإنها تنتمي في شموليتها، إلى وضع للحياة الطبيعية الإنسانية: وتخرج أصلاً من احتياجات الفعل العملي الإنساني، حاجةً لتأمين ما أعطي ببساطة كما هو.

الفارق الكبير المدخل بواسطة **التعليق** الجذري يكمن في الفعل، المعاكس للوضع الطبيعي ببساطة، الذي له أهداف مُحدّدة في العالم، وبالفعل فهي حدّ للأهداف المهمة بالنسبة **للظاهراتي** (العالم بالظاهرتية) الذي يوجد في النزعة القصوى، في ذاتية متعالية.

في نطاق **التعليق** الجذري الضروري في البداية، طريق التجارب والتفكيرات المتواصلة في أرضية التجربة الساذجة، هذا **التعليق** يؤدي بنا إلى المرور دومًا من مفارقاتٍ إلى أخرى. هذه المفارقات، متأتية من آفاق غير ظاهرة أو غير مسؤولة، تعلن مبدئيًا تحت صيغة غير مفهومة.

ومهددًا بكل شكل لسوء الفهم، **فالتعليق المتعالي** يصعب الدفاع عنه إلى غاية النهاية في جذرائته. وبالفعل، **فالظاهراتي** الذي يقوم بهذا **التعليق** ليس له البتة أفقا للقضايا الواضحة بذاتها. ومجال عمله المتعالي لم يُصنغ مُسبقًا في بدهة نمطية، لأن العالم الوحيد الشامل (*Universum*) للبداهات المعطاة مسبقًا. واللغز الأكبر بالنسبة **للظاهراتي**، هو هذه البدهة الشاملة لكيونة العالم ومهمته، محوره العلمي، التي تتألف من تحويل هذا البدهة الشاملة لكيونة العالم لشيء قابل للفهم، مؤسس عقلائيًا⁽¹⁾.

والجزء الثاني من عملنا، يسخر لتحليل أزمة الفلسفة، ويسمح لنا، في الفصل الثاني من القسم الثاني "الرد كمنهج للإيضاح الظاهراتي"، بالتحكم في كل الالتباسات الضرورية لدلالة وغاية **التعليق** والرد، ويتتبع تطور هذين المفهومين المفتاحين لفكر هوسرل خطوة بخطوة. وسنكون إذن في وضع أحسن لفهم أهداف عالم الحياة الذي يجد نهايته الحدية، ليس في العالم فحسب، بل بالأحرى في الوضع الذي نستقر فيه فوق ملائمة العالم، بالنظر إلى الذاتية المتعالية التي تتمفصل في نطاق حياتها الطبيعية المتعالية.

Husserl, E: *La Crise des Sciences*, § 53, p. 205.

(1) انظر:

نتيجة:

نلخص أهم النقاط التي خضنا فيها في الفصل الثاني هذا، لقد رأينا مبدئياً أن مسار إدراك الموضوع الفضائي موجه بواسطة اهتمام الذات المدركة: الناجم عن الاهتمام الإدراكي بأن الذات تمر من إجمال لآخر، لأن هذا الأخير يرغب في معرفة الشيء بطريقة أكثر دقة وأكثر كمالاً. بعبارة أخرى، فالمعطى المطابق للشيء الفضائي حاضر بثبات في الإدراك تحت شكل للابتسار (التوقع) الغائي كفكرة بالمعنى الكانطي.

ومن جهة أخرى، فعملية المعرفة هي موضوع للإرادة، بالنظر إلى إرادة المعرفة التي تتجه للتحكم في الموضوع وهوية تحديداته. ولكن الهدف الأخير للمعرفة ليس امتلاكاً لموضوع يتعذر الوصول إليه، بل بالأحرى تكملة للمهمة اللانهائية للمعرفة. وهذا الذي سنفهمه أحسن في القسم الثالث من دراستنا: فالهدف الأقصى لعملية المعرفة يبدو أكثر وضوحاً في الفلسفة، أين يكون الفيلسوف مسكوناً برغبة لحمل المسؤولية الإنسانية إلى غاية حدها. الموضوعانية بدت لنا كاحترافية للعلم، والفلسفة !، التي تقودنا إلى ربط العودة إلى " العالم الواحد " المتجزئ إلى حزمة من التخصصات. وبالإضافة إلى ذلك، فالمسؤولية القسوى للإنسان أمام عمله هي التي تحركه. وفي نهاية المطاف، ففعل الإجابة عن أفعاله انطلاقاً من الأسباب الأخيرة يبدو من الآن فصاعداً ليس كقضية لـ " العلم "، بل بالأحرى كقضية لـ " رؤية العالم " (*Weltanschauung*). وهكذا يفقد العلم أهميته بالنسبة للحياة.

وفيما يتعلق بضياع المعنى الحقيقي للمثاليات الهندسية، فيجب أن نتذكر بأن هوسرل يضع تكون المثالية الهندسية الصرفة في الحرية الجذرية للروح الفلسفية. المثالية الحسية لا تستخدم إلا كدعامة، كموضوع وليس كأساس حقيقي للمثالية الصرفة. وتختلف نوعياً عن المثالية الحسية التي أعطته ميلاده، المثالية الهندسية الصرفة تبدو فعلاً مؤمئلاً جذرياً وغير قابل للوصف.

من جهة، فتكون المثالية الهندسية الصرفة ناجم عن الروح الحرة والجذرية للفلسفة. ومن جهة أخرى، فضياع المعنى الحقيقي لم يبدأ مع غاليلي. فأين أنجز إذن ضياع المعنى الحقيقي الأصلي للهندسة؟ هل هذا الضياع ناجم عن بعض الوسائط بين الفيلسوف-المهندس و غاليلي؟ وهل وجد مسبقاً عند

المهندس-الأول أو (*Proto-géomètre*) ؟

ونرضى الآن، بالإشارة وطرح هذه المسألة للتكون دون الالتزام بمناقشة أعمق. وفي القسم الثالث، عندما نكون بصدد التكلم عن الروابط بين الظاهرية (الفينومينولوجيا) والتأسيس للعلوم، سوف نعالجها، بكل تعقيداتها، مشكلة تكوّن أزمة العلوم هذا الذي سنباشره فيما يلي.

القسم الثاني:
أزمة الفلسفة

: M

أزمة الفلسفة في العصر الحديث تتألف، حسب هوسرل، في سقوط " الإيمان بالعقل " . وبالفعل، ففي نطاق التيارات الفلسفية الحديثة المختلفة توجد ثمة شكوكا تمس سواء الملائمة القصوى لكل معرفة، أو المنهج المناسب الذي يؤخذ بعين الاعتبار، أو أيضا مقدرة العقل في الوصول للمعرفة الأصلية الواقعية.

وينتقد هوسرل ديكارت بافتقار الأنا المفكر (الكوجيتو) للجذرية. وبعد ذلك، لوك لأنه أجرى عملية لطبنة (أي إضفاء الصبغة الطبيعية) الوعي، يلي ذلك هيوم لشكياته الجذرية التي انتهت به إلى نزعة تخيلية، ويختتم بنقد كانط لأنه لم يكمل حدوسه لفلسفة متعالية بما يكفي. ويقترح هكذا منهجه للتعليق (الإرجاء) والردّ الظاهراتي كسبيل ممكن ووحيد يقود إلى اكتشاف التجربة النفسية الحقيقية والبعد اللانهائي للوعي.

في هذا القسم، وفي الفصل الأول منه، سنرتبط بعرض لفكر هؤلاء الفلاسفة المذكورين أنفا، بتوضيح أن هذه الفلسفات تبدو وأنها إنجازات لم تكتمل لفكرة الفلسفة، التي لا يمكن أن تكتمل إلا تحت شكل ظاهراتي، بفضل التعليق والرد المتعاليين، موضوعا الفصل الثاني.

الفصل الأول:

مظاهر الأزمة في الفلسفة

لـ :

خلال هذا الفصل، سندرس تمظهرات هذه الأزمات في الفلسفة الحديثة بدراسة العناصر الفلسفية الخاصة بالفلاسفة الأربعة المحللة من طرف هوسرل. ولهذا الغرض، فإننا لا نقف عند مؤلفات هوسرل فحسب، بل أيضا كتابات هؤلاء الفلاسفة، حين تستدعي المحاور المدرجة في المناقشة برهنة موثقة مضبوطة ودقيقة تتعلق بوجهة نظر كل فيلسوف، و يتم فصل هذا الفصل إلى أربعة مباحث:

◆ المبحث الأول: ديكارت وعدم جذرانية " الأنا المفكر " [الكوجيطو].

◆ المبحث الثاني: لوك، و طبعنة الوعي.

◆ المبحث الثالث: هيوم، وعلم النفس التخيلي.

◆ المبحث الرابع: كانط، ومخطط الفلسفة المتعالية.

II-1-1. ديكارت وعدم جذرانية " الأنا المفكر ":

حسب هوسرل، فإن العصور الحديثة بدأت بنهضة الاهتمام بالأفلاطونية لدى ديكارت. وبالفعل، فإن هذا الأخير هو الذي بعث من جديد فكرة العلم الكلي المبرر جذريا وحاول جاهدا إنشاء منهجا جديدا.

و مع (التأملات في الفلسفة الأولى) رسّخ ديكارت في تاريخ الفلسفة توجّهاً جديداً قطعاً. ولا يتردد هوسرل في التصريح بأن ديكارت دشن بداية العصر الحديث، لأنه الأول الذي « أمّن بواسطة التأمل النظري، التأسيس الأنطولوجي الأكثر شمولية الذي يفترض النفي الربيبي (الشكّي) الأكثر جذرية بذاته والذي يحمل حججاً ريبية، بالنظر إلى الذاتية المعرفة بذاتها » (1).

(1) Husserl, E: **Philosophie Première, T I**: Histoire critique des Idées, Trad. Arion L.Kelkel, PUF, Paris, 1990, 2^{ème} ed, collection Epimithée, p. 86.

E سنرمز إلى هذا الكتاب اختصاراً بـ (Philosophie première T I) في الهامش في ما يلي من الصفحات.

II-1-1-1. المعرفة الفلسفية وأساسها الثابت:

معتبرين ومتسائلين عن القناعات الفلسفية للآخرين، يأخذ ديكارت في الحسبان، أنه في كل مكان تظهر الشكوك أو إمكانيات للشك. ولكن بالنسبة له فإن المعرفة الفلسفية الحقّة يجب أن تؤسس بطريقة مطلقة، ويجب أن يرتكز أساسها على الوضوح للمعرفة الآنية والمطلقة مستبعدة كل نوع للشك القابل للتخيل.

والحال، أنه بواسطة نوع من التعليق (الإرجاء) شبه الريبّي الجذري، يضع ديكارت كل قناعاته تحت محكّ الشك، ليرى ما إذا كانت هناك فكرة أو حقيقة قادرة على الصمود أمام هذا الشك، جديدة بأن تكون أساسا للمعرفة الفلسفية الحقّة. التعليق الديكارتي، لحد الآن هو تجذّر غريب، ويطرح الشك حول صلاحية كل العلوم، بما فيها الرياضيات. إنه يطرح هكذا شكاً لصلاحية العالم الملموس الحسي، أي وضوح عالم التجربة الحسي « لأول مرة (...) نجد تساؤلاً، حول نوع نقد المعرفة للطبقة الأدنى لكل معرفة موضوعية، أرضية المعرفة (...) كل علوم العالم: أريد القول التجربة بالمعنى المعتاد، التجربة الحسية - والمتضايقة مع العالم ذاته - »⁽¹⁾.

وخلافاً للريبيين القدامى، فإن ديكارت إذا شك فليس لأنه يرغب الاستقرار في الشك، بل بغرض الوصول إلى اليقين الحقيقي للخروج من هذا الشك. فالشك الديكارتي منهج لترسيخ المعرفة الفلسفية والعلمية الحقّة للعالم.⁽²⁾ ويرسل ذلك عبر برهنة مؤداها باختصار: أنا الذي أشك، ويمكن أن اعلق حكمي الخاص بالتأكدات المتعلقة بالعالم التي تخص كل المعارف التي لدي عن العالم أو عن شخصي. ومع ذلك، فلا يمكن أن أشك في أنني أشك. « وأيضاً فأبعد ما أستطيعه في الواقع هو دفع شكّي، وأبعد ما حاولت فعله بنفسّي أيضاً التخيل بأن الكل موضع شك، أو أنه لا يوجد شيئاً حقيقة، إنه لمن الواضح بالضبط في هذه الأثناء أنني سأصبح مثل الذي يشك والذي ينكر الكل، شك شامل هل يمكن أن يلغي ذاته؟ »⁽³⁾.

الوضوح المطلق اليقيني لن يصله الشك البتة، هو الأساس الوحيد لكل علم حقيقي، هو "الأنا المفتكر" [Sum Cogitans]. ولكن فحتى العبقري المخطئ مهما كانت قوته وحيلته، لا يمكن أن يززع هذا اليقين:

⁽¹⁾ Husserl, E: La Crise des Sciences, § 17, p. 88.

⁽²⁾ أنظر المقال الرائع لـ:

Lowit. Alexandre: "L'Epoché de Husserl et le Doute de Descartes", in ; Revue de MétaPhysique et de Morale, Octobre Décembre, 1957, p. 400.

⁽³⁾ Husserl, E: La Crise des Sciences, § 17, p. 89-90.

«ليس هناك (...) نقطة للشك في أنني كائن، وإذا ما خانني، فإنه يخونني كما يشاء، لا يستطيع البتة أن يثبت بأنني لا شيء، بما أنني أفكر في شيء ما. ومن جهة أخرى فإنني فكرت جيدا، واختبرت بكل دقة الأشياء كلها، وخلصت في الختام، بأن هذه القضية الثابتة: "أنا موجود" هي حقيقة بالضرورة»⁽¹⁾.

ومع ديكارت، بدأت طريقة جديدة في التفلسف، تبحث عن الأسس القصوى في الذاتية. وتكمن أصالة الفلسفة الديكارتية في دفاعها الجذري المستमित ضد الريبية (الشكّية): هدفها مجابهة الريبية بعقل جديد جذريا، بغرض حمل العلوم الموضوعية والفلسفة على مبرراتها القصوى المؤسسة عقلا. ولأن الفلسفة الديكارتية منقادة للاقتناع بأن في كل الحجج الريبية «إلتباسات جذرية، تشوهات منهجية صرفة للعلوم الموضوعية يمكن أن تحس بصفاء وتتجز عملا نظريا للنواة الثمينة لهذه الحجج التي يجب أن تقود إلى تامين، علم للماضي، وفي ذات الوقت تزويده بعقل جديد، وأخذ بطرق جديدة إلى الوضوح وتبرير ذاته»⁽²⁾.

وكما يرى ديكارت، بأن "الأنا المفكر" هو النقطة الأرخميدسية (نسبة لـ أرخميدس - Archimède [287ق م - 212ق م]) التي يركز عليها المبنى النسقي المؤمن مطلقا بالحقيقة الفلسفية ذاتها. الدلالة الخالدة لتأملات ديكارت تكمن في أنها ترسم الطريق الضروري لكل انطلاقة فلسفية حقيقية. ولأن اختيار فكرة الفلسفة كفكرة غائية تقود كل إنسان في حياته، تدل على إنجاز تأملات مماثلة في عقل جذري حقيقة: «لا يمكن أن يبدأ الفيلسوف إلا بالتأمل، ولكن سير ومنهج هذا التأمل يجب أن يكون له شكلا ضروريا. ومن جهة أخرى، فالتلازم يولد في هذا التأمل ومن وجهة نظر نظرية موضوعية، بداية الفلسفة ذاتها النظرية المبتدئة، هي المنهج والخطوط الموجهة لإشكالته»⁽³⁾.

ومع ذلك، فـ ديكارت لم يصل إلى تحقيق المعنى الحقيقي لاكتشافه. فهو لم يصل إلى تطبيق كامل لمبدأ التعليق (الإرجاء)، أي الاستبعاد الحقيقي للإيمان بالنظر إلى كل ما لم يدرك بوضوح وتمييز لأنه لم يتحكم في

⁽¹⁾ ديكارت رينييه: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، التأمل الثاني، ترجمة د. كمال الحاج، ط.2، بيروت منشورات عويدات 1977،

⁽²⁾ Husserl, E: **Philosophie Première**, T1, pp. 85-86.

⁽³⁾ Husserl, E: **Philosophie Première**, T1, p. 88.

المعنى الأكثر عمقا لفلسفة تقتضي أساسا جديدا وجذريا، المعنى الأصيل للأساس المتعالي للمعرفة وللعلم المتجذر في "الأنا المفنكر". وجهله يعزى لفعل أنه لم ينجز بطريقة موافقة للمدرسة الريبية.

لم يفلح ديكارت في استخراج الأهم والأكثر دلالة من "الأنا المفنكر"، بغرض تطوير الدهشة الفلسفية الحقيقية. وبدلاً من التنقيب في الثراء الموجود في وضوح "الأنا المفنكر"، اعتنى بالبحث عن الصفات التي تنتمي إلى النفس.⁽¹⁾

هذا ما يقودنا إلى تعريف الذات (Ego): «أجد هنا أن الفكر هو الصفة التي تنتمي إليّ. وهي الوحيدة التي لا يمكنها أن تتفصل عني. أنا موجود: هذا هو اليقين (...). فأنا لست موجودا بالتدقيق، إلا كشيء يفكر، أي روحا، فهما أو عقلا، التي هي مصطلحات لها دلالة لم أكن أعرفها. أو أنا شيء حقيقي، موجود حقا، ولكن أي شيء؟ لقد قلتها: شيئا يفكر.»⁽²⁾

⁽¹⁾ أنظر: د. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة 1968، ص: 321.

⁽²⁾ ديكارت ريبه: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، التأمل الثاني، مرجع سابق، ص21.

II-1-1-2. عدم جذرانية "الأنا المفتكر" الديكارتية:

الواقع أن ديكارت يملك مسبقاً هدفاً منفذاً صوب الذات (Ego) يستخدمه كوسيلة. وفي استعجاله لتأسيس الموضوعانية والعلوم الدقيقة للطبيعة كضمان لمعرفة ميتافيزيقية مطلقة، ولم يأخذ وقتاً للتساؤل النسقي عن اكتشاف الذات (Ego)، المعرف ببساطة ونقاء. ولم يتحكم في الذات كمتبقي العالم، ولكن بالأحرى وضعاً مطلقاً يغدو ممكناً بالشك لاستبعاد الاعتقاد في العالم.

وبالكتشافه "الأنا المفتكر" واجه ديكارت بالتأكيد مشكلة تعالي المعرفة. غير أنه لم يتبصر في "الأنا المفتكر" الذي اكتشفه لذاته. بل إنه أساء فهمه، وقد فشل في مشروعه للعلم الشامل المؤسس جذرياً، أي الفلسفة. وبدلاً من متابعة تشكيل علم الأنا (Egologie) المتعالي، للنظرية الأصلية المتعالية للمعرفة التي توجد فيها، ينحرف صوب النظرية الثيولوجية للمعرفة بتأسيس يقين لكل علم على فكرة الإله: «أعترف بوضوح أن اليقين وحقيقة كل علم ترتكز على المعرفة الوحيدة للإله الحق: ومع هذا وقبل أن أعرف ذلك لا يمكنني معرفة أي شيء آخر والذي عرفته إلى الآن أنه لدي وسيلة تحصيل علم كامل يؤسس لانهائية الأشياء، ليس الذين هم بذاتهم فحسب، بل أيضاً أولئك الذين ينتمون إلى الطبيعة الجسدية، باعتبار أنهم يمكن أن يخدموا موضوع براهين المهندسين، التي ليست نقطة بالنظر إلى وجودها»⁽¹⁾.

والمؤكد أن ديكارت واعٍ بعدم كفاية كل علوم الماضي وبضرورة علم مطلق، يضمن ويكبح كل شك ريبى ممكن. ومن جهة أخرى، فإنه لا يشك أيضاً في إشكالية وضرورة علم متعالي. ولم يحاول، في (التأملات) توضيح «المعنى الأكثر عمقا للإشكالية المثارة من النزعة الشكّية (إشكالية تعالي) والمعنى الأعمق للسذاجة الدغمائية (الوثوقية) التي تصيب العلم الموضوعي وفي الأخير المعنى الأكثر عمقا المرضي (الكافي) كلياً»⁽²⁾.

بالنسبة لـ ديكارت، الأنا المفتكر هو الروح الإنسانية الصرفة، الفكرية والمعقولة، و الشذرة الوحيدة للعالم المعطى لكل ذات عارفة في اليقين المطلق وانطلاقاً من هذه الشذرة الصغيرة، يذهب إلى محاولة تأمين كل ما يتبقى من العالم عن طريق الاستنتاج ولم يأخذ في حسابانه غموض فهمه ونظريته في الوجود.

⁽¹⁾ ديكارت رينيه: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، التأمل الخامس، مرجع سابق، ص76.

⁽²⁾ Husserl, E: Philosophie Première, T1, p. 101.

أليس من التناقض في الواقع أخذ الوضوح كمعيار للحقيقة، ويحمل في ذات الوقت برهنة موجهة إلى تأمين شرعية هذا التوضيح؟ أليس من الغموض أخذ الاستنتاجات المتأتية انطلاقاً من "الأنا المفكر" التي يمكن أن تقود من الفلك المتعالي إلى الفلك الموضوعي؟

مبدئياً، يرتكب ديكارت خطأ أساسياً بقبوله العلم الموضوعي كما نقل عن العلم القديم، والاكتفاء بأن يعطي بشكل أكثر جدّة للعلم العقلاني للطبيعة. لقد رضي هكذا بتبرير بسيط مطلقاً بتأمين أسسه، دون تعديل لهذا العالم الموضوعي ذاته من وجهة نظر منهجه.

وبهذا الوضع، يفتح طريقاً للدوغمائية من جديد: وقد أعطى للعلوم الوضعية حرية التأسيس على ذاتها وترك الباقي إلى الميتافيزيقا لتكملة، وهذه الأخيرة تثبت كونها علم موضوعياً أيضاً و دوغمائياً كبقية العلوم المختلفة الخاصة بذاتها.⁽¹⁾

ومن بين الوضوحات غير المتسائل عنها عند ديكارت، نجد على رأسها الفكرة الغاليلية بأن عالم الأجسام منفصل حقيقةً ومنغلقاً على ذاته نظرياً. كما رأينا سابقاً، فإن غاليلي يوجه نظره إلى العالم انطلاقاً من الهندسة، انطلاقاً من المحسوس والمُرىض. ويعطي تجريباً للذوات باعتبارها حاملة لحياة شخصية، ويجري هكذا تجريداً لكل الخاصيات الثقافية للأشياء في الفعل العملي الإنساني.

« ومع غاليلي فقط، فكرة الطبيعة باعتبارها عالم للأجسام المنفصلة والمغلقة على نفسها ترى النور. وبهذا يحصل تنافساً مع الترييض، وتصبح بسرعة وضوحاً منتجا كنتيجة لسببية طبيعية مغلقة على ذاتها، ويستقبل فيها كل حدث تحديداً مشتركاً وقبلياً. ويظهر هنا أنه بنفس الطريقة يوجد محضراً (ممهداً) لثنائية تظهر لدى ديكارت »⁽²⁾.
وديكارت لم يضع كل آرائه، ولا العالم في شمولية موضع شك. ولكنه ترك نفسه أسيراً لليقين الغاليلي في عالم الأجسام، عالماً شاملاً وخالصاً (صرفاً) مطلقاً.

وبقي سجيناً أيضاً ليقين الاختلاف بين ما هو قابل للتجريب بطريقة حسية صرفة وبين ما هو تفكير خالص كالرياضيات لأنه « أليس من الممكن بالنسبة إليه أنه من الواضح أن الحساسية ترجع إلى ذاتها، ولكن يمكنها أن

⁽¹⁾ أنظر: د. خديجة هني: " التركيبية الميرلوبوننتية و أسلاف فلسفة ميرلوبوننتي " : كوجيتو الجسد، إشراف جمال مفرج، منشورات دار الاختلاف،

ط1، 2003، الجزائر. ص.ص. 90-91.

⁽²⁾ Husserl, E: **Philosofie Première**, T1, pp. 69-70.

تخدعنا، ويجب أن يكون هناك طريقا عقليا لنقرر الشيء لنعرفه في ذاته في عقلانية رياضية؟ ومع ذلك، ورغم هذا كله أليست منضوية دفعة واحدة في قوسي التعليق (الإرجاء)، وتفهم ولو كإمكانية؟»⁽¹⁾.

وكل ما يمنع ديكارت، حقيقة من تأسيس فلسفة متعالية فعليا، هو بقاءه سجين حكم مسبق موضوعاني: « كل جهاز منهجه للتأمل الفلسفي (...) لا يخدم في الأخير إلا الحفاظ على العالم الموضوعي، موضوع العلوم الموضوعية والحفاظ على هذه الأخيرة ضد الهجمات الشكية (الريبية)، ويتوجه خاصة إلى إعطاء الرياضيات والعلوم الرياضية للطبيعة (...) حق الصلاحية المطلقة ويعطيها دورا نموذجيا لكل العلوم المسبقة »⁽²⁾.

وفي هذا الوضع بالضبط يكتب هوسرل أيضا: « الوضع الموضوعاني بالأساس للفلسفة الديكارتية وكل منهجها في تأسيس العلوم يرتد إلى العلوم الدقيقة الجديدة وإلى كل العلوم الموضوعية اللاحقة التي تحاكي نموذجها للحق الواضح لأخذها كعلوم مطلقة وطرحها أخيرا، باعتبارها علوم مستقلة أصلا عن الفلسفة. هذا النزوع الموضوعاني يؤدي إلى إنجاز النظريات السيكلوجية والطبيعة للعقل، وخلال عدة قرون يمكن أن نتناقش ضد الغموض المتخفي لهذه النظريات »⁽³⁾.

و ديكارت هو البادئ الأصيل للفلسفة الحققة، ولكن في بداية البداية، لأنه توقف عند عتبة الفلسفة الحقيقية الجذرية الوحيدة، بالنظر إلى الفلسفة المتعالية. وإذا كانت الجذرية الفلسفية لـ ديكارت لا تصل إلى نهايتها، لأنها كانت مستهجنة في دلالة البداية الأصيلية للفلسفة، ولم تغامر إلى حد نهاية الوعي التوضيحي.

وتنقص ديكارت إرادة التعمق في المعنى الحقيقي للمهمة التي لا مفر منها المعمولة لكل فلسفة تواجه النسبية الشكية. ولكن الفلسفة، كعلم عموما، ليس لها الحق في إنتاج عملها في ثقة ساذجة لوضوح خطوتها المنهجية. وبالفعل، فإن الشك الريبية يتساءل عن « الإمكانية العامة للمعرفة الموضوعية، إمكانية التوصل إلى معارف متعالية عن الوعي المؤقت والمقاصد والتمظهرات المؤقتة الملازمة لذاتها، معارف تدعي أنها تعرفنا كمواضيع موجودة في ذاتها، كحقائق قائمة في ذاتها »⁽⁴⁾.

(1) Husserl, E: **La Crise des Sciences**, § 18, p. 92.

(2) Husserl, E: **Philosophie Première**, T 1, p. 103.

(3) Husserl, E: **Philosophie Première**, T 1, p. 104.

(4) Husserl, E: **Philosophie Première**, T 1, p. 93.

لحد الآن لم تفلح الفلسفة في حل المشكلة الأساسية: فهي تهتم تارة بالمعنى وحق الذات، وبالمعنى وحق العالم تارة أخرى، وكذلك بعلاقاتهم المتبادلة. « من جهة، وُجِدنا في مواجهة مع فعل أن الذات تعرف كل الموضوعات التي تدل على ما تدل عليه، وتتمن كل مل تتمن، كما هي بفضل (...) إعطاء المعنى وإنتاج الأحكام التي تتشكل تحت صيغ متعددة ومتغيرة في معرفة ذاتها. ولكن، من جهة أخرى فالعالم باعتباره فعلا يذهب إلى ذاته مطالباً بحقه (...) ما هو إذن معنى وحق كينونة الحقيقة "الخارجية"، (...) وما هو الكائن في ذاته للشيئيات المثالية؟ » (1).

لم نأخذ سابقاً محورا للتساؤل عن معرفة الطريقة التي تعرف بها الذاتية العارفة في حياة وعيها، التي تقود إلى هذا الإنتاج للمعنى، للحكم والوضوح الذي له اسم "الموضوعية". كل الدراسات العلمية كانت لحد الآن متوجهة موضوعية. أو أن العلم الموضوعي، والدقيق أيضا في ذاته، ليس فلسفة أيضا بالمعنى الذي تحمله الفكرة الأفلاطونية، بالنظر إلى العلم القادر على تبرير ذاته بطريقة حاسمة مطلقة. والعلم العقلاني الصرف كالرياضيات أيضا ليس قادرا على ذلك.

الالتباسات، و اللامعقولية والألغاز تغوص أكثر فأكثر تتأتى من كل ما أهملناه بتحليل الوعي كما هو منجز ومنتج للمعنى. ولأن، كل إثبات، كل معرفة وكل تأسيس للوجود الخارجي يبقى إنجازا للحكم الذي ينتج في نطاق الوعي « من الحدث البسيط: يظهر أمامنا شيئا معطى في الإدراك هو فعل للوعي الذي أنجز (...) إعطاء المعنى ومكان للواقعية: فقط، يجب أن يكون هناك تأملا وبحثا مفكرا فيه لمعرفة شيء ما، ولامتلاك معرفة علمية مقبولة بالضبط » (2).

وهكذا فيجب أولا إزالة الالتباسات والتأويلات السيئة الناجمة عن عدم فهم العلاقات الجوهرية بين الكائن الموضوعي، الحقيقة الموضوعية والوعي المنتج للمعرفة، كي تبدأ الفلسفة الحقّة. الواقع « فكما أن معنى الموضوعية يوجد في ذاته غامضاً وملغزاً، باعتباره معنى لا ينبثق إلا من الوعي العارف، معنى العالم معطى مسبقاً في الوضوح

(1) Husserl, E: **Philosophie Première**, T1, p. 93.

(2) Husserl, E: **Philosophie Première**, T1, p. 95.

الطبيعي الساذج الذي يذهب في النهاية إلا معنى كل الواقعيات والحقائق المعروفة في العلوم الموضوعية تبقى

غامضة، أو إلا غاية مملكة الغموض، والالتباس يكون غير بعيد»⁽¹⁾.

وخطأ تأويل ديكارت لـ "الأنا المفكر" يوضّح مدى صعوبة التعليق الجذري والشامل والدفاع عنه

وصياغته نسقياً. والفهم البشري الطبيعي يتفجر في الحال، ويخرج بطريقة أو بأخرى من الملائمة الساذجة للعالم.

واضطراب ديكارت أمام "الأنا المفكر" يدل الآخرين عن أنه لدينا عقلاً أقل حجماً، أو أن شيء ما كبيراً

سيظهر هنا ولدينا تأكيداً واضحاً: أنه حالة الدخول في التاريخ، تظهر القوة الداخلية لفكرة "الأنا المفكر". ورغم

المغالطات والتصلبات في الموقف، تدشن عصراً جديداً للفلسفة بإعطائها نفساً وتوجهاً جديداً.⁽²⁾

⁽¹⁾ Husserl, E: **Philosophie Première**, T1, p. 97.

Husserl, E: **La Crise des Sciences**, § 18, pp. 93-94.

⁽²⁾ أنظر:

II-1-2. لوك وطبعة الوعي:

(المحاولة في الفهم البشري) لـ جون لوك، مؤلف أساسي في علم النفس الحواسي الحديث المرتكز

على التجربة الباطنية، هذا المؤلف ينجز تنقلاً ذا دلالة في الإشكالية الفلسفية، حيث يعطي لوك مهمة تأسيس موضوعية العلوم بواسطة نظرية للمعرفة مختلفة عن نظرية ديكارت.

وما أراد لوك دراسته، هو تكوّن الفهم البشري، تكون ملكة المعرفة. ولهذا فهو يستبعد مبدئياً أي أساس

ثيولوجي للمعطيات السيكلوجية. وتبعاً له، يجب دراسة الذات الإنسانية في كينونتها المحايدة، غير معتمدين، على

طريقة ديكارت، على فكرة الإله، بل بالأحرى، على معطيات التجربة الباطنية وحدها.

II-1-2-1. المعرفة الإنسانية ومصادرها الأصلية:

في الكتاب الأول لمؤلفه (المحاولة في الفهم البشري)، يقف **لوك** ضد مذهب الأفكار الفطرية الذي

تدرسه مدرسة **كمبريدج** ^{(1)*}.

حسب الشرح الثيولوجي-السيكولوجي- لهذه المدرسة، فإن المنبع النهائي للمشروعية المطلقة والملائمة العابرة للذاتية للمبادئ الأولية لكل فعل عقلائي خلاق، والمنبع الذي يعبر عنه في الوضوح المطلق، إنما هو الإله: هو وحده الذي أعطى في الأصل هذه الوضوحات إلى كل روح إنسانية.

التأسيس السيكولوجي لنظرية المعرفة عند **لوك** يَطْرَحُ كل مقدمة ثيولوجية. ولشرح نشأة كل المعارف التي يملكها الناس، ليس من المفيد ذكر الأفكار الفطرية: استعمال الملكات الطبيعية يكفي.

في (المحاولة)، يردد **لوك** دوماً المبدأ الأساسي التالي: إن الشيء الوحيد المعطى مباشرة للروح أو الذهن الإنساني هي الأفكار. ⁽²⁾

الذهن، في كل تفكيراته و تعقلاته ليس له موضوعاً مباشراً سوى أفكاره الخاصة. وهذه الأفكار، الروح وحدها بإمكانها تأملها: ومعرفة منشغلة بتلك الأفكار.

ماذا يعني **لوك** إذن بلفظة " الأفكار " ؟ نلاحظ بداية، في الفصل التمهيدي لـ (المحاولة) أن **لوك** يفتتح بالاعتذار للقارئ عن الاستخدام الأكثر شيوعاً للفظ "فكرة" في مؤلفه. ويبرر ذلك بتصريحه أن هذا اللفظ أكثر ملائمة ليبدل على أي موضوع للتعقل إذا كان الشخص يفكر. ويشير هذا اللفظ حسبه، أيضاً إلى الإيهامات، المفاهيم،

• مدرسة **كمبريدج** (Cambridge) تطلق على مجموعة من فلاسفة ومفكري القرن السابع عشر الإنجليز ذوي الميول الأفلاطونية والمتعاونين مع جامعة **كمبريدج**، من أهم أعلام هذه المدرسة؛ **هنري مور** (**Henry More**) [1614-1687م] ، **رالف كودورث** (**Ralph Cudworth**) و **بنجامين ويشكوت** (Benjamin Whichcote) [1609-1683م] للمزيد أنظر:

Hutton, Sarah, "Cambridge School", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2001 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2001/entries/cambridge-school/>>.

⁽¹⁾ الكتاب (I) سخر لتحليل ومناقشة المبادئ الفطرية، المبادئ التأملية الأكثر منها عملياً للمزيد أنظر:

Locke. John : An Essay concerning human understanding , abridged & edited by; John. W. Yolton, The Every man Library, London, 2001, pp. 17-18.

Eملاحظة: سنرمز لهذا المؤلف اختصاراً بـ (An Essay) في الهامش وبـ (المحاولة) في المتن فيما يلي من الصفحات.

Locke, J: An Essay, Book IV, Chap I, Section 1, p. 291.

⁽²⁾ أنظر:

بإيجاز كل عملية للروح وهي بصدد التفكير. ونظير الأفكار التي توجد في ذهن الناس، باستطاعة كل واحد أن يتثبت من ذلك بمساءلة وعيه.⁽¹⁾

ويؤكد لوك، أن الروح في الأصل، لا تحوي أفكاراً: إنها مثل الصفحة البيضاء التي لا يوجد فيها أي أثر.⁽²⁾

وبالنسبة لهاذين المصدرين لكل معرفة، يسميان بالإحساس والتأمل. ومن خلال الطريقة التي تثير بها الأشياء الملموسة إحساسنا فهاذين الأخيرين يبعثان إلى العقل إدراكات متعددة ومتميزة عن الشيء. والمصدر الأساسي لأغلب أفكارنا هو الذي يكون معتمداً كلياً على إحساسنا، أي الإحساس.⁽³⁾

والمنبع الثاني، انطلاقاً من التجربة التي توفر فهماً للأفكار، إدراكاً لعمليات عقلنا الناجم عن الأفكار الحاصلة عن طريق الإحساس. والواقع، وبما أن النفس تبدأ بالتخمين في الأفكار، فإنها تثيري الفهم مع سلسلة أخرى للأفكار وهذه الأخيرة ليس بمقدورها في أية حالة الحصول بالتحديد إلا على معطيات الإحساس وحدها. والعمليات المتعددة أو نشاطات عقلنا في الأفكار تدعى أيضاً: الإدراك، التفكير، الشك، الاعتقاد، التعقل، المعرفة، الإرادة، إلخ. مصدر الأفكار، كل إنسان يملكه في ذاته. الأشياء المادية الخارجية باعتبارها مواضيعاً للإحساس وعمليات عقلنا في ذاتها بوصفها مواضيعاً للتأمل تمثل مجالين نستمد منهما أفكارنا. وبلفظة "العملية" لا يفهم لوك النشاطات التي ينجزها العقل على الأفكار فحسب، بل بعض الأهواء التي تولد أحياناً من هذه الأفكار، فعلى سبيل المثال الرضا أو الضجر الناجم عن فكرة.⁽⁴⁾

الموضوعات الخارجية توفر للعقل أفكاراً مأخوذة من الصفات الحسية، بالنظر إلى الإدراكات المختلفة التي تكون كفاءتها المحسوسة منتجة فينا. وبالنسبة للعقل (*Mind*)، فإنه يوفر فهم (*The Understanding*) أفكار هذه العمليات.⁽⁵⁾

ولأن الإنسان لا يملك أفكاراً فطرية في ذاته، ففي أية لحظة يحصل إذن على أفكاره الأولى؟

Locke, J: *An Essay*, Book I, Chap I, Section 1, p. 13.

Locke, J: *An Essay*, Book II, Chap I, Section 2, p. 45.

Locke, J: *An Essay*, Book II, Chap I, Section 3, pp. 45-46.

Locke, J: *An Essay*, Book II, Chap I, Section 4, p. 46.

Locke, J: *An Essay*, Book II, Chap I, Section 5, pp. 46-47.

(1) أنظر:

(2) أنظر:

(3) أنظر:

(4) أنظر:

(5) أنظر:

يجيب لوك دون تردد: عندما يبدأ في الإدراك، عندما يستقبل أول إحساس. وحسبه، فإن الحصول على

الأفكار والإدراك يشيران إلى شيء واحد، لأن بروز الأفكار في الفهم مصاحب للإحساس.⁽¹⁾

موضوعات إحساسنا تطبع أفكارها في عقولنا، شئنا أم أبينا. وعمليات عقولنا تترك ذاتها -على الأقل- مفاهيم غامضة ولا يوجد كذلك أي إنسان يجهل تماما ما يفعله عندما يفكر.

مصطلح "الأفكار" يغطي هكذا عند لوك الحقائق المتعددة بالتناوب: المفاهيم، المعطيات الحسية، الصور، المشاعر، التمثيلات، أفعال التفكير في شيء ما إلخ. كل هذه الدلالات توجد في التعريف المبهم المعطى في المقدمة، أو أنه يطرح أن الفكر هي كل ما هو موضوعا للفهم عندما يفكر الإنسان أو كل ما تكون عليه النفس عندما يستخدم التفكير.⁽²⁾

ويطبق لوك على الأفكار سلسلة من التمييزات: الأفكار يمكن أن تكون بسيطة أو معقدة، واضحة أو غامضة، متميزة أو مبهم، صحيحة أو خاطئة، واقعية أو خيالية، مطابقة أو غير مطابقة، إلخ.

وعندما تكون الأفكار بسيطة فإنها تظهر في النفس، والفهم لا يمكنه استبعادها ولا تبديلها لأنها مطبوعة، ولا يمكن له محوها ليضع أفكارا جديدة، بذات الطريقة التي لا يمكن فيها أن ترفض المرآة، ولا أن تغير، ولا أن تبدل صورة الموضوعات الماثلة أمامها. ونفس الشيء بالنسبة للأجسام المحيطة بنا التي تؤثر في أعضاء حسنا، وكذلك بالنسبة للنفس التي لا تستطيع فعل شيء آخر إلا إدراك الانطباعات كما هي ماثلة: إنه ليس بوسعها في أي حال رفض إدراك هذه الأفكار المرتبطة معهم.⁽³⁾

الأفكار البسيطة هي معطيات موحدة الأشكال، غير قابلة للتحليل، ناجمة عن أفعال الإدراك. وبالمقابل، فالأفكار المركبة، هي نتائج لعمليات النفس في الأفكار البسيطة تلك. وهكذا وعلى سبيل المثال، ففكرة الجوهر هي فكرة معقدة حاصلة من تجميع لأفكار بسيطة.

Locke, J: An Essay, Book II, Chap I, Section 9, p. 48 & Section 23, p. 56.

Locke, J: An Essay, Book I, Chap I, Section 8, p. 17.

Locke, J: An Essay, Book II, Chap I, Section 25, p.57.

(1) أنظر:

(2) أنظر:

(3) أنظر:

الجوهر الخاص هو موضوع * لكيفيات حسية متعددة ملاحظة في التجربة اليومية، وهذه الكيفيات ليس بإمكانها أن تحل محل الكل لوحدها دون أن يدعمها شيء ما. (1)

وعندما نقول "الجوهر"، نفهم من هذا الشيء الكيفيات الحسية المتعددة التي تؤثر على حسنا تستمر: وهكذا، وعلى سبيل المثال، فالجسم الإنساني هو شيء ممتد، له شكل وقادر على الحركة، في حين أن النفس هي شيء قادر على التفكير والإرادة.

حسب لوك، فكرة الجوهر فكرة غامضة، أي فكرة لا يمكن أن نتبين محتواها، وبالمقابل فالفكرة الواضحة تملك فيها النفس إدراكا كاملا وواضح. الفكرة الخاصة بالجوهر ليست شيء آخر، سوى جمع لأفكار بسيطة، ومعتبرة على أنها مجتمعة في شيء واحد.

وفي عدم قدرتنا على معرفة الجوهر فعليا، فإننا نفترض أن جسم الإنسان، هو جوهر للأفكار البسيطة المتأتية من العالم الخارجي، في حين أن النفس هي جوهر العمليات التي نجربها في داخل أنفسنا. وهذا لا يعني أنه ليس لدينا فكرة واضحة ومميزة عن الجوهر الروحي للنفس، ولا يجدر بنا أن ننتهي إلى عدم وجوده مثل أننا لا نستطيع نفي وجود الجوهر المادي أو الأجسام، لأننا لا نملك فكرة واضحة ومميزة. (2)

تبعاً لـ لوك، فإن الفكرة المركبة للعقل اللامادي ليست أكثر غموضا من الفكرة المركبة لجسم مدرك. فمن المعروف، أن الملاحظة اليومية توضح أن الأجزاء المختلفة للجسم تصبح بالضرورة مجتمعة: ومن هنا، فالشخص لا يمكنه أن يرتاب. ولكن أليس الأمر نفسه فيما يتعلق بالروح الإنسانية؟ ألم نجرب في كل مرة وبطريقة ثابتة في أنفسنا أن الروح سلطة للتفكير والإرادة؟ (3)

فكرة التفكير الخاصة بالروح، أوضح من فكرة الامتداد الخاصة بالأجسام. فالإحساس يقنعنا بوجود جواهر صلبة ومدركة، والتأمل يكون في وجود جواهر مفكرة. ولأن الفهم الإنساني يبحث في الذهاب إلى أبعد نقطة من هذه

* موضوع (Substrat): مقابل للمحمول وقريب من معنى الجوهر وهو ما يسند إليه شيء آخر سواه. أنظر:

د. عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص 165.

Locke, J: An Essay, Book II, Chap XXIII, Section 1, p.148.

Locke, J: An Essay, Book II, Chap XXIII, Section 5, pp.150-151.

Locke, J: An Essay, Book II, Chap XXIII, Section 25, p.161.

(1) أنظر:

(2) أنظر:

(3) أنظر:

الأفكار البسيطة الأصلية، فإنه لا يجد شيء آخر سوى عدم رؤيته وجهله. والجوهر كجسم وكروح مجهول لدينا

بطريقة متعادلة، فالطبيعة وأسباب الامتداد ليسا واضحين بعد بالنسبة للفكر.⁽¹⁾

ويطرح لوك الرأي الثابت، الذي يؤكد بأن الروح، موجودة منذ زمن بعيد، وتفكر دون توقف. وتبعاً له،

فإنه ليس من الضروري بالنسبة للروح التفكير دومًا، وليس أيضًا من الضروري بالنسبة للأجسام التحرك دون

توقف، إدراك الأفكار حاضرًا في الروح كما أن الحركة توجد في الأجساد: ليس في جوهرها ولكن في عملياتها.⁽²⁾

وبتجربة أخرى، فسندرى بطريقة أكيدة أن نصل أحياناً إلى التفكير، ونخلص إلى وجود شيء ما يملك

القدرة على التفكير. وأن هذا الجوهر يفكر باستمرار أم لا، ليس بمقدورنا أن نؤكد أن التجربة ستبين لنا.

وفيما يتعلق بذلك، فـ لوك يطابق الروح الإنسانية بالإنسان. وإنه لمن الاستحالة بمكان إظهار أن الروح

تفكر دائماً، وعلى الخصوص خلال النوم: ومن المحتمل أن الروح الإنسانية لا تفكر باستمرار⁽³⁾. موضعاً حجتة

انطلاقاً من ظاهرة النوم، يطرح لوك سؤالاً لمعرفة ما إذا كان بإمكان الروح أن تفكر وليس الإنسان، أو أنه

بإمكان الإنسان أن يفكر ككائن ليس واع.

حسب لوك، فإذا سلمنا أن الإنسان يفكر باستمرار دون أن يكون واعياً فإن ذلك يعادل التصريح بأن

الجسم البشري يمتلك امتداداً دون تجزؤ. ولأنه، ليس من المعقول التأكيد بأن الجسد يمتد دون أن يمتلك أجزاء، وفي

ذات الوقت فإنه ليس من السهل التصريح بأن الشيء يفكر دون أن يكون واعياً، ودون أن ندركه.⁽⁴⁾

Locke, J: **An Essay**, Book II, Chap XXIII, Section 28, 29& 30, pp. 162-164.

Locke, J: **An Essay**, Book II, Chap I, Section 10, pp. 48-49.

Locke, J: **An Essay**, Book II, Chap I, Section 18, p. 54.

Locke, J: **An Essay**, Book II, Chap I, Section 19, pp.54-55.

(1) أنظر:

(2) أنظر:

(3) أنظر:

(4) أنظر:

إن فعل التفكير بتوسط الألفاظ يشكّل مصدر للخلط والأخطاء⁽¹⁾. إن تفكيرنا لا يكون ذا معنى حقيقة إلاّ إذا أسندناه إلى دلالات الألفاظ انطلاقاً من الحدوس الواضحة والتمتيزية، أي إذا استطعنا الرجوع إلى إعادة إنتاج ضئيل للأفكار الأصلية « وبالمقابل، فإذا فكرنا فإننا ننجز دون توقف بالألفاظ ودلالات الألفاظ الغامضة، وإذا شكلنا منها أفكاراً يعبر عنها بألفاظ وآراء جديدة دوماً دون أن نؤكدّها بالعودة إلى الحدس الأصلي، فإن هذه التشكيلات ترمي إلى معنى واضح وممكن، دلالة الحقيقة، إذن فإن تفكيرنا دون قيمة »⁽²⁾.

أين تكون المهمة الكبرى لتوضيح كل تصوراتنا الشخصية أو تلك التي توصل إلى التقليد: إن الأمر يتعلق بتوضيح التصورات الأساسية التي نجريها في حياتنا إن المقصود توضيح التمثلات التي تخدم تأسيس مجموع تصورات تصورنا للعالم الطبيعي أكثر منه العلمي. ولأنه، وكما سبقت الإشارة، فالمفاهيم القاعدية من قبيل: الروح والجسد، الشيء والملكية، الفضاء والزمن يعوزها الوضوح والتمييز: إن الخلط في نطاق المفاهيم المشابهة لا يمكنه أن يؤدي إلا إلى أخطاء جسيمة.

⁽¹⁾ كرّس لوك الكتاب (III) من هذا المؤلف، إلى تحليل الألفاظ، ودرس دلالة الألفاظ، نقائص الألفاظ وتعسفهم في اللغة.

⁽²⁾ Husserl, E: **Philosophie Première**, T1, p. 140.

II-1-2-2. الروح الإنسانية و طبيعتها:

يبدو لدى لوك أن الظهور المثالي للعلم يتوجه لفهم المصادر الأصلية الأخيرة لكل إنتاج للمعرفة، المعنى الأصلي الأصيل لكل كائن يعرف داخل الخبرة الداخلية وبها رسخ نظرية تعالي المعرفة التي وللأسف لم تبلغ الوضوح الشامل المرجو، لأن لوك سقط فوراً في طبعنة الوعي.

الواقع، أن هذا الفلك للأفكار أو فلك الخبرة الداخلية، يدرك بالقياس مع العالم الفضائي ويفهم كفلك للخبرة الخارجية. بالنسبة لـ لوك، لقد سبق وأن رأينا، أن الروح كائن حقيقي منغلِق على ذاته وعلى الجسد من جهة أخرى. وتترك كفضاء لذاته، وهي بمثابة سبورة نظيفة تكتب عليها وتمحي المعطيات السيكلوجية.

وعلى غرار الفضاء الذي هو مجال وجود الأشياء الفيزيقية، فإن فلك الأفكار هو ضرب من فضاء لحقائق مشيئة تحت أمور سيكلوجية. وفي الوقت الذي يعالج فيه الطبيعة يعالج أشياء وأحداث الفضاء الخارجي، فإن علم النفس يرسم ويشرح الأفكار وصيغ الأفكار المتأتية من فلك التجربة الداخلية.

فكر لوك الخاص بالأنا يبقى يطبعه غموض أساسي، عندما يكون بصدد محاولة الدفاع عن مجمل الحوافز الفلسفية غير المتجانسة.

والواقع، وحسبه « فالأنا ليس فقط وعياً بالموضوع باعتباره موضوعاً يلتقط بواسطة التجربة الداخلية، ولكنه يتأثر بها، بواسطة إشارات تسجل على سبورة الوعي، بالإضافة إلى أنه يمارس أيضاً أنشطة، ويسرح بالكيفيات مبينا لذاته، في اليوم الذي يصير غامضاً، يجمع، ويقارن، ويضع في علاقات، إلخ »⁽¹⁾.

من جهة أخرى « فـ لوك يتحدث عن الأنا أو كما يقول هو، عن الروح كأنها بالتقريب أمام سبورة للوعي وتأخذ بالإنسان الذي يجيد الإشارات التي ترى بغموض وتترجم زيادة على ذلك كجوهر غير قابل للمعرفة »⁽²⁾.

حسب هوسرل، فإذا ما تعلق الأمر بتحديد الأنا، فإن لوك يسقط فوراً في تناقضات فظيعة. فاقتدا النظرية القصدية، المذهب السيكلوجي لـ لوك يبقى أسيراً لحواسية المعطيات الحسية.

⁽¹⁾ Husserl, E: **Philosophie Première**, T1, p. 147.

Locke, J: **An Essay**, Book II, Chap I, Section 5, pp. 46-47.

⁽²⁾ Husserl, E: **Philosophie Première**, T1, p. 147.

و أنظر أيضاً:

وفي نهاية الأمر، فكل علم نفس من النمط الطبيعي الحواسي يصير بالضرورة أعمى بالنسبة للأنا، أو في إدراكه للروح كحقيقة قابلة للمقارنة بالحقيقة الفيزيائية، والقدرة على التفكير هي حاضرة بالنسبة للروح وليس لجوهرها، بل لواحدة من أنشطتها.

إذا ما تحركنا مسبقاً بافتراضات طبيعانية، وإذا ما انقدنا باهتمامها المحصور على الأفكار باعتبارها مماثلة (*Analoga*) للأشياء الخارجية، فإننا لم نعرف شيء عن الأنا، باختصار « فإن طبعة الوعي ستصبح عمياء ليس بالنسبة للأنا فحسب، بل أيضاً بالنسبة لكل ما هو خاص بجوهر الوعي باعتباره وعياً. والوعي لا يمكن أن يكون قابلاً للإدراك دون الأنا، الذي لا يكون دون شيء ما، ودون بعض "الشيئية" المعطاة في ذاتها كحضور في الوعي ». (1)

إن لوك يرغب في وضع نظرية للعقل قبل سبق كل العلوم الأصلية. إلا أنه، ليس الوريث الشرعي للجذرانية الديكارتية. إنه لم يتأمل في الدوافع الأكثر دقة التي شملتها (*التأملات*). الواقع أنه لم يلمح المشكلة الجذرية للمعرفة كما طرحها الريبون القدامى « وبدلاً من البدء، بالتساؤل عن كل علوم عالم الخبرة ذاتها، على غرار ديكارت، فإن لوك يفترض بكل سذاجة صلاحية كل العلوم الموضوعية الجديدة، التي تبدو له أكثر طبيعية وقبولاً، إذا ما عادت إلى ذاتها، إلى العالم المختبر ». (2)

لم ينجح لوك في إنجاز تحليل عنصرى (متعلق بالعناصر - *Elémentaire*) لحياة الوعي، ولا بتحليل أصل لبنائه انطلاقاً من المعطيات الأولية العنصرية. ومن بين الأسباب الكثيرة لذلك الفشل، يجب أن نشير إلى الخطأ الأساسي لمنهج الاستقراء للملاحظة التجريبية (الامبريقية).

إنه لمن اللائق أن نتذكر أن علم النفس الحديث تشكل كعلم استقرائي صرف، مؤسس على نموذج العلم الجديد للطبيعة، كعلم " طبيعي " للنفس. نجاح وإزهار العلوم التجريبية، وخصوصاً منذ عهد غاليلي يسمح لنا الاقتناع بالنظام الفلسفي المسمى بـ الطبيعاني، لفهم نفوذه على روح الباحثين.

وبالنسبة للمنافحين عن الطبيعانية، فكل شيء طبيعي، وبعبارة أدق، طبيعية فيزيائية « كل ما هو موجود، أو على نظام فيزيائي صرف فإنه يكون جزءاً من الجمع المتجانس للطبيعة الفيزيائية، أو يكون ذا نظام نفسي، بيد أنه

(1) Husserl, E: **Philosophie Première**, T1, p. 151.

(2) Husserl, E: **Philosophie Première**, T1, p. 112.

ليس إلا تغيُّراً بسيطاً تابعاً للنظام الفيزيائي (...) كل حاضر هو ذا طبيعة سيكو-فيزيائية، أي يتحدد بالقوانين اللامتغيرة وحدها» (1).

يبدو أنه تخلص من يقظة التجريبية الطبيعية، إنها نوع من السذاجة التي تخص علوم الطبيعة. تأخذ بعض العلوم في أبحاثها عالم الحياة اليومية كنقطة انطلاق، كما هو معطى ببساطة. وهذه العلوم للطبيعة تأخذ من أجل اكتساب الملائمة ومعنى كينونة عالم المعرفة الطبيعية. وهدفها معرفة هذه المعطيات التي تصل إلى ذاتها، ولكن بطريقة علمية صارمة، وصالحة موضوعياً للكل. ولأجل هذا، فإنها تتجز منهنجا يضمن نقد هذه المعطيات للتجربة المبتدلة. والواقع، فإن المنهج العلمي لا يعنى بأي تجربة. ومن بين التجارب المنجزة، فإنه يجري تقسيماً بين التجارب المقبولة والتجارب اللامقبولة. وهذا هو على وجه الدقة التفاضل المنهجي لهذه التجارب، ثم التناوب بين التجربة والتفكير، تناوباً يأتي تبعاً للقواعد المنطقية القسرية، التي ترجع كل تجربة إلى ملاءمتها. وهذا الذي يسمح بإنجاز معرفة للطبيعة ذات صبغة موضوعية ملاءمة.

هذا النمط من النقد للتجربة يرضي بما فيه الكفاية الباحث الذي يبقى في نطاق علوم الطبيعة. ومع ذلك فنقد التجربة من جنس آخر يظهر أنه ضرورياً فعلاً: إن الأمر هذه المرة يتعلق بطرح سؤال حول شمولية التجربة عموماً والتفكير المنجز في العلوم التجريبية.

إن نقداً للتجربة كهذا يجب أن يواجه عاجلاً أم آجلاً أسئلة من نمط آخر، على سبيل المثال: «كيف تفهم التجربة كوعي، وهل هي بصدد مواجهة أو إعطاء موضوع؟ (...) وكيف أن لعبة الوعي تسير بمنطق التجربة الذي يجب أن يباشر من أجل توضيح الأحكام الملائمة موضوعياً بالنسبة للأشياء التي يكون فيها الوجود مستقلاً عن أي حكم؟ (...) وكيف أن علوم الطبيعة يجب أن تتصرف كي تكون في موضع معقول أو تكون مفهومة، في كل خطوة، تطرح وتعرف الطبيعة التي توجد مستقلة عنها، مستقلة عن السيلال الذاتي للوعي» (2).

(1) Husserl, E: La Philosophie comme science rigoureuse, Trad. Marc. B. De Launey, P.U.F., Paris, 1989, Collection Epiméthée, pp. 19-20.

E سنوشر لهذا الكتاب إيجازاً بـ (La Philosophie comme science rigoureuse) في التهميش في ما يلي من الصفحات.

(2) Husserl, E: La Philosophie comme science rigoureuse, pp. 26-27.

ولم ينجز لوك تحليلاً عنصرياً (أي خاص بالعناصر) نسقياً للصيغ الملموسة للمعيوشات الملازمة للوعي. ولم ينجز وصفا صحيحا خاضعا لمنهج نقدي صارم: والمفاهيم التي يستخدمها لم تصنع بعناية، ولا تؤدي إلى علم دقيق للاصطلاح.

إخفاق منهج لوك كرّس الوضعية الوصفية ذاتها أيضاً، فالوعي واصفٌ وموصوفٌ في ذات الوقت. المناقشات اللامنتهية المتعلقة بمشكلة الاستبطان، أثارت الميادين الفلسفية لمدة قرون، معربة بذلك عن صعوبة كبرى، بالنظر إلى أثر أوصاف الملاحظين المختلفة التي تتعلق بالتجربة الباطنية التي نادراً ما تتطابق، على نقيض الأوصاف المتعلقة بمعطيات التجربة الخارجية.

كيف ندلل هذه الصعوبة، إذا لم نمتلك وصفا صرفا للباطنية ولا لخبرة داخلية أصيلة ؟ حسب هوسرل، القدرة على التأليف والحفاظ في اليقين العلمي، على صفائه فإن المعطى الوصفي الأصيل يتطلب منهجا خاصا، منهج الردّ الظاهراتي (الفينومينولوجي) « ولأنه في الموقف (الوضع) الموضوعاني الطبيعي مع كل معطياته المستبعدة (...) يبدو إذن (...) أن كل حياة داخلية تارة بأخرى، مرة الشعور، و مرة أخرى موضوع الشعور »⁽¹⁾.

وهل أن لوك في "صفحته البيضاء" بعيد على أن يأخذ الأوجه المتعددة لعمق شعور الذات الإنسانية في الحسبان. لأن لا نهائية أشكال الشعور التي تتبدى من خلال التأملات المستمرة تتموقع في المستويات المختلفة: فالشعور ذاته يمكن أن يؤخذ كموضوع بتأمل من الدرجة العليا، وهذه الحركة يمكن مبدئياً أن تنجز على نحو غير محدود. فعل الإدراك، الذي به فهمت المعطيات المحايدة، ينتمي بذاته إلى المعطيات المحايدة للإدراك. ووصف هذا الفعل للإدراك، يصطف بدوره في فلك التجربة الداخلية. وعند ذاك، ففعل الوصف « لا يدرك، ولا يلاحظ في الإنجاز الفعلي (...) ويصبح ذاته موضعاً ممكن لفهم ولو وصف في المستوى التأملي، هذا الوصف ذي الدرجة العليا يمكن بدوره أن يكون موضوعاً لفعل تأملي شبيه وهكذا دواليك »⁽²⁾.

ويفهم لوك بشكل جلي، أن إشكالات الملائمة العقلية يتعذر أن تجد حلاً مرضياً إلا إذا انطلقنا من ملاحظة مباشرة لظواهر المعرفة، التي يجب أن تتحرك في فلك الروح الإنسانية، على أرضية أكيدة أين تكون معيوشات المعرفة معطاة للموضوع. ومع ذلك، فهو مفتون بالنجاح الساطع للعلوم الفيزيائية، وبقي (أي لوك) ناجحاً بواسطة

⁽¹⁾ Husserl, E: **Philosophie Première**, T1, p. 130.

⁽²⁾ Husserl, E: **Philosophie Première**, T1, p. 131.

الطبيعية، باعتقاده أنه لا يوجد إلا منها واحدا لكل العلوم التجريبية وهو لم ينجز إلا: « الطريقة التي منها توصلت معطيات التجربة إلى تعريف موضوعي، معنى الموضوعية والتعريف الذي تكون فيه هذه الأخيرة في كل حالة، الوظيفة التي تفضي في كل مرة إلى منهج تجريبي، كل هذا يعتمد على المعنى الخاص للمعطيات، إذن بالمعنى الذي ترجع إليه، حسب جوهرها، الشعور الخاص لهذه التجربة أو لتلك في العلة (الوعي الذي يتوجه بالتدقيق إلى هذا الكائن وليس إلى آخر البتة) ». (1)

وقد ارتكب خطأ فادحا في تأويله للذات الإنسانية بمعنى موضوعاني. وبعبارة أخرى، فهو لم يفهم «عندما يستوجب طرح السؤال على النقد الملائم والواقعي والممكن على كل نوع للمعرفة الموضوعية، وحيات المعرفة ذاتها، حسب وجوده الواقعي والممكن، هي فعل يتحرر من كل تساؤل، في كل سؤال نقدي الذي يفترض بهذا المعنى الأكيد وفي كل لحظة قابلة للملاحظة التأملية مباشرة ». (2)

الواقع أن، منهج علوم الطبيعة يتغاضى النظر عن التجربة الروحية ومنهج كشف الدوافع الفكرية « كل الخصائص القابلة للملاحظة على الشعور باعتباره مرة شعور بشيء ما، وشعورا بالأنما مرة أخرى، فإن كل الإبداعات والتحف التي يعطى لها مكانا في التوليفات المتغيرة التي ترجع إلى سيال الشعور بالنسبة إلى الوقائع والإمكانات، والانفعالات والفعاليات الحرة، خاصية الوحدة والنشأة المعقولة، التي تضع للشعور مكانا مساويا عقليا من جزء لآخر، وكل هذا يبقى خارج المسعى ». (3)

لقد انتقد باركلي (Berkeley, George) [1685-1753م]، لوك انطلاقا من نزعه المثالية التجريبية. في تأويله لحدوس الطبيعة الخارجية، ويصرح باركلي بأن الأشياء هي مركبات لمعطيات الحس المعطاة في فطرية الوعي. ومن ثم فهو يثبت من جهة، أن الأشياء المادية المتعالية لا توجد في الواقع، إذ أنه لا توجد ثمة جواهر مادية، فهو يصرح من جهة أخرى، بأن الإدراكات الحساسة تفترض الأنا أو الذات المدركة.

(1) Husserl, E: La Philosophie comme science rigoureuse, p. 41.

(2) Husserl, E: Philosophie Première, T1, p. 124.

(3) Husserl, E: Philosophie Première, T1, pp. 174-175.

و هـيوم بدوره ینتقد بارکلی الذی بعبارته هذه قاد مسار علم النفس التجريبي: ليس الجواهر الجسدية باعتبارها وحدات تنضوي تحت المعطيات الحسية هي خیالات فحسب، ولكن أيضا الأنا باعتبارها وحدة روحية لكل المعیوشات النفسية والخیال. و الشکية الجذرية لعلم النفس التجريبي تظهر بدون عناء من خلال التحلیلات الموالية.

3-1-II. "علم النفس التخيلي" لدى هيوم :

يرى هيوم أن قيام علم النفس (السيكولوجيا) بالاعتماد على المعطيات النفسية المباشرة، علم النفس يجب أن يتقدّم منهجيا ويطبّق تجريبا القوانين الأصلية لكل حياة سيكولوجية « كل الذي يعطى للذات، يوجد في العالم التجريبي للأجسام والأرواح، وكل الأشكال الموضوعية المعتادة بالنسبة لنا كالفضاء، الزمن، العلية، الشيء، القوة، الملكة، الشخص، المجموعة، الدولة، الحق، الخلق، إلخ. يجب أن نشرح بعلم النفس هذا بالطريقة هذه التي تعمل بها كل العلوم التي تدعي معرفة هذا العالم برمته أو المجالات المختلفة للعالم ».⁽¹⁾

⁽¹⁾ Husserl, E: **Philosophie Première**, T1 , p. 228.

II-1-3-1. علم النفس الحواسي المؤسس على "التجربة" :

في هذه السيكولوجيا التي ترغب في التجرد من كل افتراض نظري أو ميتافيزيقي، يضع هيوم كل إدراكات الإنسانية تحت نوعين متميزين، فمن جهة توجد "الانطباعات" أو معطيات التجربة المباشرة، أي الإدراكات الأولية الحية، ومن جهة أخرى، "الأفكار"، أي إعادة الإنتاج المنهكة أو الصور التي هي تارة إدراكات أساسية سابقة، تعاود الظهور في المسارات المنتجة.

إن الفرق بين الانطباعات والأفكار يكمن « في درجة القوة والحيوية التي بها تضرب الروح شاقة طريقاً في فكرنا أو في وعينا. الإدراكات التي تدخل بقوة وعنف، بإمكاننا أن نسميها انطباعات؛ وتحت هذا الاسم، نلمّ (نوحّد) كل احساساتنا، الأهواء والانفعالات، التي تبرز للمرة الأولى في الروح. وبالأفكار، ألمح صورها المضعفة في الفكر والتعقل»⁽¹⁾.

حسب هيوم، فإن مصدر كل الأخطاء والمبهمات تكمن في الإصغاء المبتعد عن التجربة. مبدأ التجريب المؤسس لكل معرفة على التجربة يقدّم عنده تحت شكل منهجي لرد كل "الأفكار" إلى "انطباعات". وهكذا، يختبر نقد المعرفة كل "أفكارنا"، بغرض النظر فيما إذا كانت وفي أي نطاق، تطابق "انطباعاتها" الأصلية، لأنه « لمن المستحيل أن نستدل بطريقة صائبة دون الفهم الكامل للفكرة التي عليها نستدل، وإنه لمن الاستحالة بمكان أيضاً أن نفهم فكرة بكمال، مهما تكن، دون إرجاعها إلى أصلها، ودون اختبار الانطباع الأولي أو من أين تولدت هذه الفكرة. واختبار هذا الانطباع يوضح الفكرة، واختبار هذه الفكرة يوضح بذاته شمولية تفكيرنا»⁽²⁾.

وينتقد هوسرل هذا التمييز بين "الانطباع" و"الأفكار" الذي يعتبره هيوم كفارق موضوعي.⁽³⁾

و بالوضعانية الحواسية لـ هيوم، فإنه (أي هوسرل) يطرح أسئلة أساسية لا يمكن ضبطها: بأي حق نثبت، على سبيل المثال، أن إدراك اللون الأحمر الشاحب هو إعادة إنتاج لإدراك سابق، بالنظر إلى إعادة إنتاج لون

⁽¹⁾ Hume, D: **A Treatise of human nature**, Edited by David Fate Norton & Mary J. Norton, Oxford University Press 2003, Book I, Part I, Section I, p 07.

E سنكتب التهميش لهذا الكتاب في ما يلي من الصفحات على النحو التالي؛ إسم المؤلف، عنوان الكتاب، رقم الكتاب بالأرقام الرومانية، و بعد ذلك الجزء، ونختم برقم الصفحة.

⁽²⁾ Hume, D: **A Treatise of human nature**, I, II, p. 24.

⁽³⁾ يكرر هيوم في كثير من الأحيان أن الانطباعات والأفكار لا يتفارقان إلا بقوتها وحيويتها، إذ أن الفكرة هي انطباع أقل حيوية وأضعف. أنظر: Hume, D : **A Treatise of human nature**, I, I, VII, p.18.

أحمر فاقع سابق؟ « كيف نفهم أن اللحظة الشاحبة تبدو قوية أحيانا كذكرى لانطباع حي، وكذكرى لانطباع ضعيف أحيانا أخرى، وهكذا وبالتتابع في التمييز المتعدد؟ »⁽¹⁾. أو أيضا « كيف نسمي على وجه الخصوص أن هذه الإدراكات انطباع عن شيء ما (...) و الإدراكات الأخرى ندعوها بالأفكار؟ »⁽²⁾.

حسب هوسرل، فإنه من الغموض « أن نقول بأن الانطباع الموجود داخل الإدراك يعيد إظهار الشيء كما يظهر بقضه وقضيضه هو انطباع قوي، وحي، (...) وان الفكرة، تتجمع، مع الاختلافات إذا ما كانت عميقة كالذكر، التخيل، وبصفة عامة تمثلات الأجناس إذا تعددت ليست شيء آخر، سوى انطباع شاحب »⁽³⁾.

ويكفي أن نسأل الشعور دون الذهاب بعيدا لاكتشاف علم النفس الحقيقي الذي يرتبط في المنهج بالقصدانية:

كل شعور هو شعور بشيء ما.

نظرية المعرفة لـ هيوم بعيدة أن تعرض كعلم نفس جذري: إنه يعوزها عند هيوم توسطاً جذريا في طريقة التأسيس القصوى للمعرفة، إنه ينقصه التوسط الأساسي الذي ينجز ويبرر المنهج الضروري. والواقع أن وضوح المعطيات المباشرة، يقبلها كهبة تذهب إلى الذات وليس كنتيجة من خلال التأمل النقدي لتبرير يتضمن نسقيا مجمل المعرفة. وحسبه، فالشخص الأحق أو المجنون، ليس بإمكانه أن يطمح إلى مناقشة سلطة التجربة، ولا يطرح هذا الدليل الكبير للحياة البشرية، وكل ما يستطيع أن يوافق فيه الفلسفة هو « القبول في الفضول على الأقل، لاختبار مبدأ الطبيعة البشرية الذي يعطي للتجربة تعطي تلك القدرة على التأثير واستخراج أفضلية هذا التماثل الذي تنجزه الطبيعة بين الأشياء المختلفة »⁽⁴⁾.

(1) Husserl, E: **Philosophie Première**, T1, p. 234.

(2) Husserl, E: **Philosophie Première**, T1, p. 236.

(3) Husserl, E: **Philosophie Première**, T1, p. 236.

(4) Hume, D: **Enquête Sur L'entendement humain**, Trad. Philippe Baranger & Philippe Saltel, Flammarion, 1983, pp. 95-96.

وهكذا، فجزرانية هيوم ليست « بالجزرانية الأصلية التي تدل على التبرير الأقصى للذات بواسطة لحظة قصوى للوعي وتوضح للذات »⁽¹⁾.

تبعاً لـ هيوم، فإن المعرفة البشرية نتاج لمكتنين يظهر وأنها خصمان لدودان يحطمان بالتعاقد: العقل والتخيل. مجال التأثير وشرعية العقل يتضمن الأفكار وعلاقات الأفكار. وبالتحفظ عن العالم الواقعي، فإنه يستبدل كفاءة التخيل، الذي « ينتج، بموجب القوانين السيكولوجية الملازمة، على وجه الخصوص (ولكن ليس وحدها) وبفضل قوانين ترابط الأفكار والعادة، فالطبيعة تعرف بالتجربة كإبداع فعلي يجيز التجاوز السري للحدود اللامشروعة، ترى غير غامضة »⁽²⁾.

كيف تتجز هذه التجاوزات المفرطة لمجالات التأثير؟ حسب هيوم، الروح البشرية تتصف بقوة مفردة كامنة للتخيل: وهذه الأخيرة، تتحرك بالتجارب السابقة، ولا تتوقف أبداً وتتجاوز معطيات التجربة بالضرورة. وتوجد بالمقابل المباشر والشامل بين عقلنا وتخيّلنا الذي ينظم معطيات المعاني.⁽³⁾

إن ثبات وتجانس إدراكاتنا يعطينا اعتقاداً بالوجود المستمر لهذه الإدراكات، في حين أن هذه الكيفيات ليست لها أية رابطة إدراكية مع الوجود المماثل. وبافتراض أن الإدراكات المتشابهة متطابقة رقمياً فإنها وهم يفضي بنا إلى الاعتقاد أن هذه الإدراكات متصلة وتوجد تكراراً رغم أنها لا تعرض في المعاني⁽⁴⁾. وهذا التخيل الذي يدار بشريعة مطلقة، يبدع، انطلاقاً من تعايش بعض معطيات التجربة، أشياء تبدو مستقلة عن الشعور.

العقل، من جهته، يعترف رغم أن إدراكاتنا وجوداً متقطعاً فهي مختلفة بعضها عن البعض الآخر. وللتخلص من التناقض بين وضعيّة التخيل والعقل، فإن البعض اكتشف الفرضية الفلسفية للوجود المزدوج لإدراكات روحنا أو العالم الداخلي، والموضوعات في العالم الخارجي. بعبارة أخرى « تخلصنا من التناقض الموجود بين هذين الرأيين بتخيل جديد، يتطابق وفرضيات التأمل والتخيل، لأننا ساهمنا في الوجود المختلف لهذه الكيفيات المتضادة: إنقطاعية الإدراكات واتصالية الموضوعات »⁽⁵⁾.

(1) Husserl, E: **Philosophie Première**, T1, pp. 229-230.

(2) Husserl, E: **Philosophie Première**, T1, p. 257.

Hume, D: **A Treatise of human nature**, I, IV, IV, p. 151

Hume, D: **A Treatise of human nature**, I, IV, II, p. 128.

(5) Hume, D: **A Treatise of human nature**, I, IV, II, p. 126.

(3) أنظر:

(4) أنظر:

النظرة الوحيدة التي تسمح باستخلاص المعطى من اللامعطى، هي النظرة التي تفتح قوانين الترابط والعادة. ووحدها المبادئ العامة التي تربط الأفكار هي المتشابهة، المتجاوزة في الزمن أو في المكان، والعلية. وعلاقة العلية وحدها التي تسمح بتجاوز وضوح حسنا وذاكرتنا.

وبإيجاز، فإن الهوية التي نسندها إلى النفس البشرية، عند هيوم، ليست سوى هوية تخيلية ناجمة عن عملية التخيل، والنفس ليست سوى حزمة، أو جمع من الإدراكات، المختلفة التي تتعاقب بسرعة غير معقولة في سبيل وحركة أبدية. إنها « من نمط المسرح، أو إدراكات متعددة تتجز مدخلها بالتعاقب، تتجاوز، وتعيد التجاوز، تفر وتمتزج بنوعية لا نهائية من المواقع والوضعيات. وليس لها بساطة بالمعنى الكامل للحظة المعطاة، وليس لها هوية في اللحظات المختلفة ».⁽¹⁾

السيكولوجيا الحواسية الجذرية لـ هيوم توصف بالتأمل في الأنا بهذه العبارات: « إذا ما كنت واثقا بعمق فيما أدعوه أنا بنفسى، فأنا مشرف على إدراك خاص أو على آخر، من الحرارة أو البرودة، أو من الضوء، أو ظل، أو من الحب أو الكراهية، من الألم أو اللذة. فإنني لا أصل البتة، في كل لحظة لذاتي نفسها دون إدراك وليس بإمكانى أن لا ألاحظ شيئا آخر سوى إدراكي. وإذا ما كانت إدراكي غائبة أحيانا، وإذا ما كنت نائما نوما عميقا، على سبيل المثال، فأنا، خلال هذا الزمن، بلا وعي لذاتي وعليه فإنه بإمكانى القول أنني لست موجوداً ».⁽²⁾

الواقع وحسبه، فإن « العملية ذات أهمية معتبرة في الحياة، نظير الاستدلال على الوقائع من الأسباب، وليس بالإمكان التسليم بخطوة عدم اليقين في التفكير والبرهنة. وإذا كان الفعل مريباً في نظر الإنسان، فإنه لا يقبل أي شك، يبدو بالنظر إلى مجمل المبدعات البهيمية (...) والعادة وحدها هي التي تلزم الحيوانات على الاستدلال، في كل موضوع يضرب حواسها، والموضوع الذي يرافقها عادة ويحمل تخيلها إلى إدراك الواحد بتجلي الآخر، وبهذه الطريقة الخاصة نحن نسمي الاعتقاد ».⁽³⁾

(1) Hume, D: A Treatise of human nature, I, IV, VI, p. 165.

(2) Hume, D: A Treatise of human nature, I, IV, VI, p. 165.

(3) Hume, D: Enquête Sur L'entendement humain, p. 177.

وفي نظرية للمعرفة، وصل هيوم إلى النتائج التالية: « العالم بمجمله مع كل الموضوعات ليس إلا نسقا لمنتجات وهمية للتخيلات التي تتأكد بالضرورة في الذاتية بفضل القوانين السيكلوجية الملازمة، والعلم هو وهم الذاتية، أو هو فن تنظيم استعمال الخيالات لخدمة الغايات الحيوية ». (1)

حسب هيوم، فحتى الوجود الخارجي للموضوع والسببية هما خيالات أيضا، والأمر نفسه بالنسبة لهوية الأنا. فالذات الإنسانية ليس بمقدورها أن تكون واعية بذاتها: فالشخص لا يمكن أن يكون متيقنا من الهوية ومن البساطة التامة لذاته. وبالفعل، ولأن فكرة الذات لتكن واضحة ومعقولة، يجب إظهار الانطباع أو من أين قدمت هذه الفكرة. والحال أن « الذات، أو الشخص، ليس انطبعا خاصا، ولكن من أين تختلف الأفكار والانطباعات المفترض أنها متناسبة؟ وإذا ما أعطى انطباع ميلاد فكرة الأنا، فإن هذا الانطباع يجب أن يبقى نفسه، غير متغير، خلال مدة حياته، لأنه هكذا يفترض وجود الذات. ولكن ليس ثمة انطباع ثابت غير متغير. الألم واللذة، الكتابة والبهجة، الأهواء والاحساسات تتعاقب ولا توجد جميعا في ذات الوقت البتة. فليس بالإمكان إذن أن يوجد واحدا من هذه الانطباعات، وليس أي واحد غيره، تتأتى منه فكرة الأنا، وبالتالي فليس هناك فكرة ». (2)

فكرة الارتباط الضروري بين الأحداث تولد بقوة كثرة الحالات المتشابهة وتمثل اتصالا ثابتا لهذه الأحداث. وهذه الفكرة لا يمكن أن تكون مستوحاة من حدث واحد معزول. أو ليس هناك ما يفرق عقليا بين أغلبية معطيات الحالة والحالة المشابهة بالضبط للحالات السابقة. الفرق الوحيد يكمن في أنه « حسب تكرار الحالة المشابهة، فإن النفس تحمل، بواسطة العادة، على تجلية حدث، للوصول بأن الذي رافقه بالعادة وتعتقد بأنه يوجد. هذا الارتباط الذي نحسه في نفسنا، وهذا المرور المعتاد من تخيل موضوع إلى الذي يصاحبه عادة، هو إذن، إحساس أو انطباع يشكل لنا فكرة السلطة أو الارتباط الضروري ». (3)

ويؤكد هيوم، على أن الحيوانات فضلا على الإنسان لديها كثير من التجربة. والواحد من هؤلاء أو أولئك يستنتج أن نفس الحوادث تتبع دوما نفس الأسباب. وفي استنتاجاتهم، فإن الحيوانات مثلها تماما مثل الأطفال وأغلبية

(1) Husserl, E: **Philosophie Première**, T1, p. 229.

(2) Hume, D: **A Treatise of human nature**, I, IV, VI, p164.

(3) Hume, D: **Enquête Sur L'entendement humain**, p. 142.

الناس، ليسوا منقادين بالعقل، بل بالأحرى بالدربة أو الاعتياد. والأساس الحقيقي الذي تعتمد عليه النتائج المستخرجة

من التجربة، ليس هو السبب، بل إن ذلك يعزى إلى الدربة والعادة.⁽¹⁾

وفعالاً « فلماذا نستخرج من ألف حالة للاستنتاج ونحن لسنا قادرين على استخراج حالة واحدة، التي لا

تختلف حسب السوابق؟ السبب غير قادر على التغيير بطريقة مماثلة. النتائج التي نشد اعتبار أن الدائرة هي ذاتها

المصاغة لاختبار كل دوائر الكون، ولكن إذا لم نبصر إلا جسماً واحداً يتحرك بتحريض من آخر، فلا شخص البتة

يستدل أن كل الأجسام تتحرك تحت دافعية مشابهة.⁽²⁾

الألفة، تقود إلى اللامساواة في الحياة الإنسانية، وهي المبدأ الوحيد الذي يجعلنا نترقب في المستقبل تتابعا

لأحداث مشابهة لتلك التي حدثت في الماضي « ودون فعل الألفة (الدربة)، فإننا سنجهل تماما كل مسألة للفعل

خارجة عن كل الذي يعرض أنيا في الذاكرة والحس. ونحن لم نلائم البتة الوسائل مع الغايات، ولا كيف نستخدم

سلطتنا الطبيعية من أجل إحداث الأثر. وهذا سيكون غاية كل فعل أحسن من كل تأمل.⁽³⁾

⁽¹⁾ أنظر:

Hume, D: Enquête Sur L'entendement humain, p. 92.

⁽²⁾ Hume, D: Enquête Sur L'entendement humain, p. 106.

⁽³⁾ Hume, D: Enquête Sur L'entendement humain, p. 107.

II-1-3-2. العلية، والأنا المطابق كتخيلات :

في كل التأمّلات حول الأفعال، نفترض ثبات وجود ارتباط بين الفعل الحاضر والذي يليه. وهكذا « إذا ما كانت ثمة علاقة بين المواضيع التي توصلنا إلى معرفة كاملة بها، فهذا هو سبب الأثر. وعلى هذا ينبغي تفكيرنا حول الفعل أو الوجود. وهو الوحيد الذي يسمح لنا بالوصول إلى اليقين حول المواضيع الخاصة بشهادة الحاضر عن ذاكرتنا وحسنا. والفائدة (الاستعمالية) الوحيدة الآنية لكل العلوم هي تعليمنا الكيفية التي بواسطتها يغدو بإمكاننا مراقبة وضبط الحوادث المستقبلية بواسطة عللها. فتفكيرنا وبحوثنا توظف إذن، في كل لحظة، بالعودة إلى هذه العلاقة ».⁽¹⁾

يؤكد هيوم، أن كل قوانين الطبيعة وكل عمليات الأجسام بلا استثناء تعرف بالتجربة فحسب. ويضاف إلى ذلك، أن النتائج التي نستخدمها من التجربة لا تتبني على التفكير، ولا على أية عملية للفهم.

⁽¹⁾ Hume, D: Enquête Sur L'entendement humain, p. 143.

هذا هو العنوان الذي أعطي سنة (1758م) لـ (المحاولات الفلسفية في الفهم البشري) الذي نشر قبل ذلك بعشر سنوات (1748م). تأليف ونشر هذه "المحاولات" يتألف في الوجه الأول من تنقيح (رسالة) في الطبيعة البشرية [*Traité de la nature Humaine*] المؤلف الذي نشر باسم مجهول سنة (1739-1740م) لم يحظ بالنجاح المتوقع، هذا التنقيح لـ [*Traité de la nature Humaine*] هو الذي شغل هيوم إلى غاية نهاية حياته سنة (1776م).

II-1-3-3. تناقضات و فشل فلسفة هيوم:

يميز هيوم في مؤلفه (بحث في الفهم البشري) الحقائق العقلانية الصرفة عن الحقائق المتعلقة بالأفعال. و كان لوك و ليبنيز قد اعترفا بفارق يتعذر اختزاله بين الحقائق المثالية الصرفة أو الحقائق الصرفة للعقل التي يكون فيها النفي غموضاً و تناقضاً، و الحقائق الصرفة للفعل التي يعطي فيها النفي مكاناً للإثبات الخاطئ، ولكن ليس إلى شيء ما غير قابل للتمثل أو شيئاً مبهماً.

و بإعادة أخذ هذا التمييز، يُعارض هيوم المعارف المنصبة على علاقات الأفكار و العلاقات المنصبة على الأفعال: « كل موضوعات العقل البشري و أبحاثنا يمكن طبيعياً أن تقسم إلى جنسين، حسب العلاقات بالأفكار و بالأفعال. في الجنس الأول نجد العلوم و الهندسة و الجبر و الحساب، و بإيجاز، كل الإثباتات التي هي حدسية أو الأكيدة توضيحياً. فمربع وتر المثلث يساوي مربع الضلعين، هذه القضية توضح العلاقة بين الأوجه. والخمسة (5) ثلاث مرات تساوي نصف الثلاثين (30) تشرح علاقة بين الأعداد. في القضايا من هذا الجنس بإمكاننا الكشف بواسطة عملية واحدة للفكر، دون الاعتماد على ما يوجد في العالم»⁽¹⁾.

ويعترف في نفس الوقت بالتمييز بين الحقائق العقلانية الصرفة و الحقائق الصرفة للفعل. فحسبه « الأفعال، التي هي الموضوعات الثانية للعقل البشري، لا يمكن أن نثبتها بذات الطريقة؛ و وضوح حقيقتها، هو أيضاً كبير مهما يكن هو أمر ممكن دوماً لأنه لا يحوي تناقضاً و الروح تدركه أيضاً ببساطة و أيضاً يتميز لأنه يتلاءم كلياً مع الواقع. " الشمس لا تسطع غداً "، هذه القضية ليست أقل من المعقولة و لا تحوي البتة على تناقض

⁽¹⁾ Hume, D : Enquête sur l'entendement humaine, p. 85.

الإثبات بأنها لا تسطع. سنسعى إذن بلا جدوى إلى توضيح كذبها. و إذا ما كانت خاطئة بالبرهنة، فإنها تحوي تناقضاً و الذات ليس بمقدورها إدراكها متميزة»⁽²⁾.

تميز هـيوم بين الضرورة العلية المتعلقة بعالم الأفعال و الضرورة العقلانية الصرفة، يثير مشكلة عقلانية أنماط التفكير الخاصة بعلوم الطبيعة، عقلانية علاقات الأفكار و استنباطاتهم العقلانية هي جد معقولة، ولا تبدو أنها تطرح مشكلة: و نفي هذا، يقود في الواقع، بكل بساطة إلى سخب.

هنا يلتقط هوسرل، بوضوح، الإيمان الفكري السيئ لـ هـيوم. إذ بأي حق بإمكاننا أن نثبت أن الشك الريبى لا يتعلق إلا بعلم الواقعية المتعالية، الواقعية الطبيعية فعلاً؟ كل توضيح لموضوع لعقلانية التفكير الإمبريقي لا يقود إلى أرضية الملازمة (المحايثة)، ولا يرتبط مباشرة بالانطباعات و بالأفكار، إذن بالإدراكات الملازمة؟. الواقع، أن النظريات الشكية لـ هـيوم تعارض ذاتها، لأنه « من جهة، عقلانية علم النفس المحايث هي مفترضة باستمرار لأنها معتبرة و كأنها توضح الخاصية العقلانية لنظريات هـيوم ذاتها، من جهة أخرى، فينجم عن هذه الموضوعات أن لا أحد من العلوم الإمبريقيّة مهما كان (إذن فلا تفضيل لعلم النفس هذا) بإمكانه أن يغدو عقلانياً»⁽¹⁾.

هـيوم يطرّح قواعد النفسانية الجذرية بنمطٍ جديد: فهو يؤسس لكل العلوم على علم النفس (السيكولوجيا)، و لكن علم نفس محض ملازم و حسّي. يرغب في اقتباس المفاهيم الأساسية و القوانين التوضيحية لسيكولوجيته و نظريته للمعرفة في الخبرة الإمبريقيّة و الملاحظة: « و حتى أن علم الإنسان هو التأسيس الوحيد الصلب لباقي العلوم الأخرى، و رغم التأسيس الوحيد الصلب الذي نرغب في إعطائه لهذه العلوم ذاتها يجب إعادة طرحها في التجربة و الملاحظة»⁽²⁾.

هذه الموضوعانية الامبريقيّة الاستقرائية لـ هـيوم تستحق اختباراً عميقاً. فلا جزء يأخذ على عاتقه الالتزام بتأمل جذري للمنهج المطلوب لإرساء علم أساسي يجب تحقيقه. في موضوعانيته الطبيعية، ينشد برد أفعال

(2) Hume, D : **Enquête sur l'entendement humaine**, pp. 85-86.

(1) Husserl, E : **Philosophie première**, T1, p. 259.

(2) Hume, D : **A treatise of human nature**, Introduction , p. 04.

التجربة الداخلية إلى مفاهيم إمبريقية، بغرض الحصول على قدرة إنجاز، فيما بعد، بواسطة الإدراك، القوانين الإمبريقية.

و بطبيعة الحال، « هيوم يعرف جيداً أن قوانين الاستقراء لا يمكن أن تؤسس مطلقاً، و أن كل استقراء لا يمكن أن يحصل على صلاحية مؤقتة؛ فضلاً عن ذلك، فهو يعرف أن كل تفكير استقرائي يعاود الرجوع في تداع (...) و كانت قابلة لأن تكون مؤسسة مطلقاً »⁽³⁾.

و الحالة هذه، فالمبادئ الأصلية لكل تفكير إمبريقي الذي يستخدمه هيوم في سيكولوجيته هي قوانين منجزة بكل بساطة بواسطة الاستقراء، قوانين أنجزت في عدم وضوح تام فحسب، بل بالأحرى في لاعقلانية مطلقة عند ذلك، فالعلم السيكولوجي سيعاود إيجاد أرضية صلبة خاصة لأن: « إذا لم يؤسس في وضوح مطلق، بل في نفس السداجة من أن العلم موضوعي، كل مؤسسة التأسيس الأقصى للمعرفة، على وجه الدقة انطلاقاً من هذه الأرضية الأصلية، يفقد كل معنى »⁽¹⁾.

الموضوعانية الإمبريقية لـ هيوم تتضاعف إلى إسمانية * " متطرفة ". و بالفعل، فلقد أساء هيوم معرفة الحدس العام. بل إنه تجرأ على إخفاء كل تفكير في العموميات، و يستبدلها بتفكير يحمل على كل العلاقات بين الفردانيات المفردة. هذا الذي جعله، ينسى بأنه أنجز، انطلاقاً من علاقاته بين الفردانيات المفردة، منطوقات عامة حول الشرعية التي يجب من المفروض أن تكون محط تساؤل.

« في فعل الحكم الصرف، الحكم لا يحمل عن طريق مفاهيم صرفة، على عموميات الماهية، ولا على أفكار مفردة وقتية، على صور التي تعرض أنياً على عقلنا؟ يحمل الأحكام العامة، مؤكداً أيضاً العمومية هي كالعومية الصرفة مطلقة، و غموض نفيها هو غموض مطلق و عام »⁽²⁾.

⁽³⁾ Husserl, E : Philosophie première, T1, p. 245.

* الإسمانية (Nominalisme): مذهب يقول بأن الأفكار العامة أو الكليات، ليست شيئاً أكثر من الأسماء الدالة عليها، وقد ذهب بعضهم إلى القول بأن القوانين العلمية هي من هذا الجنس، مما يبطل قيمة هذه القوانين من حيث هي تعبير عن حقيقة الموضوعية، بل تصبح القوانين العلمية ضرباً من المصطلحات اللفظية التي تساعدنا على ترتيب معانيها، كما تساعدنا في الحياة العملية. فالعلوم عند الإسمانيين ليست أكثر من لغة منظمة بحسب تعبير كوندياك (Condillac)، أنظر:

د. عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص 114.

⁽¹⁾ Husserl, E : Philosophie première, T1, p. 245.

⁽²⁾ Husserl, E : Philosophie première, T1, pp. 259-266.

الواقع أن النظريات الشكية لـ هيوم تقود إلى فشل ذريع لمجمل المعرفة. « إذا ما كان هيوم، باعتباره مفكراً ريبياً، منطقياً مع ذاته فيجب أن يكف بكل بساطة عن القول بأنه مهما يكن؛ حتى القضية العامة التي تبعاً لها أنه من غير المفهوم كيف بالإمكان، بصفة عامة، المنطوق مهما يكن يتعالى عن الإدراكات الحالية، و ليس له الحق في التوضيح. ليس بإمكانه أن يكون سؤالاً في أي وجه لتفضيل الرياضيات الصرفة »⁽³⁾.

شكية هيوم تمارس أيضاً على التخيل، ومبدأ إدارة معطيات الحسّ، في العقل، هو مبدأ رئيسي على أحكام الفهم. وقياسه الأقرن* يشرح هكذا: إذا ما أعطينا تصديقاً على كل إichاعات التخيلنا، فهذا يقودنا إلى أخطاء، إلى غموض و إلى ظلام: ليس هناك ما هو أخطر بالنسبة للعقل من تحليقات الخيال، و لا شيء يثير الأخطاء كذلك مثله عند الفلاسفة.

وإذا ما إطرَحنا من جهة أخرى كل إichاعات التخيل، لنتشبت بالفهم وحده، فإن هذا الحل تتأكد خطورته وتتجم عنه نتائج مشؤومة على كل المعرفة. و بما أن « الفهم يوجد وحده و يتبع مبادئه الأكثر عمومية، و يناقض ذاته أيضاً ولا يترك أدنى درجة للوضوح في أية قضية، التي تغير الفلسفة أو الحياة اليومية »⁽¹⁾.

ف هيوم إذن، ليس له خيار آخر سوى الاعتراف بالفشل الشامل لخطوته الفلسفية ذات النمط الريبّي: « الاعتبار الحاد لهذه التناقضات المتعددة و عيوب العقل البشري أثارَ عَلَيَّ، إلى حدّ ألهبَ رأسي، و قد كنت مستعداً إلى أطراح كل اعتقادٍ و كل تفكير، و لم يعد بمقدوري أن أنظر في أي رأي أكثر احتمالاً أو الذي يبدو صائباً أكثر من غيره »⁽²⁾.

و يخلصُ في مؤلفه (رسالة في الطبيعة البشرية) بوصفٍ درامي مثيراً لمشاعر اللايقين و خيبة الأمل التي حاول عقله البحث عنها فلسفياً: « ذكرى أخطائي و ارتباكاتي الماضية جعلتني متحدياً بالنسبة للمستقبل. الحالة المزريّة، وهن و اضطراب الملكات التي كنت قد استخدمتها في أبحاثي زادت من تخوفاتي. و استحالة إصلاح أو

⁽³⁾ Husserl, E : **Philosophie première**, T1, p. 260.

* قياس أقرن: نوع من القياس تقرن فيه مقدمتان لا بد من أحدهما و يلزم عنهما نتيجة واحدة.

أنظر: د. عبده الحلو: **معجم المصطلحات الفلسفية**، مرجع سابق، ص 45.

⁽¹⁾ Hume, D : **A treatise of human nature**, I, IV, VII, p 174.

⁽²⁾ Hume, D : **A treatise of human nature**, I, IV, VII, p 175.

تحسين هذه الملكات أفضت بي إلى خيبة أمل (...) وهذه النظرة المفاجئة للخطر الذي يهددني بالسوداوية (Melancoly) (...) و لم أتمالك نفسي في تغذية خيبة أمني في كل التأمّلات المثبّطة من أن الموضوع الحالي أوكلني إلى عقلي»⁽³⁾.

حسب هوسرل، فإن نظرية المعرفة لـ هيوم، بوصفه فيلسوفاً حدسياً و محايثاً، تمثل رغم الفراغات الخطيرة لتفكيره، شكلاً أولياً للظاهراتية. و كتابات هيوم، علاوة عن كون خطوته حواسية تجريبية، فإنها تستحق دراسة و تحليل معمق. لأن « وراء كل المشكلات المؤولة بطريقة مغالطية معنى طبيعاني ظاهر (...) لحظات تأكيد ثمينة، غير أن هيوم ذاته لا يستطيع جعلها ذات قيمة و لا وضعها على مخطط نظري، إنه لا ينشئها في صف المواضيع النظرية الأساسية »⁽¹⁾.

و بسبب الصفة الطبيعية لافتراضات هيوم، فهو ليس واعياً بالتناول الواقعي لمشكلته و مضامينها بوضوح. و بالفعل، فمشكلة هيوم في تجانسها الشامل فإنها ترفق بالمشكلة الشاملة الآتية:

كيف نحمل على الفهم الأصلي، البداهة الساذجة يقينيات الحياة اليومية و عالم البنيات الموضوعية للعلوم ؟

ما هو إذن العالم الموضوعي؟ انطلاقاً من أن العالم مع كل محتوياته، يبدو كقيمة نابعة من الذاتية ؟.

⁽³⁾ Hume, D : **A treatise of human nature**, I, IV, VII, p 172.

⁽¹⁾ Husserl, E : **Philosophie première**, T1, p. 260.

4-I-II. كانط و مخطط الفلسفة المتعالية:

يشغل **كانط** مكاناً وحيداً بصفة مطلقة في تاريخ الفلسفة. تكمن شهرته في " الثورة الكوبرنيكية " (نسبة إلى **كوبرنيك**- Copernic, Nicolas) [1473-1543م] التي تقود إلى تأويل جديد جذرياً و صارم علمياً لمعنى العالم. و تتأتى جدارته أيضاً « من ملكه لقوة فكرية غير قابلة للمقارنة في المرور من الفكرة إلى الإنجاز النظري. و امتك هكذا. مع مؤلفاته الثلاثة الرئيسية ثراءً لا ينضب، وأعطت ميلاداً للفلسفة المتعالية ذاتها »⁽¹⁾.

و بكونه متروّضاً على الأماكن المتعلقة بالمعرفة الفلسفية، يصرُّ **كانط** على الوضعيتين المتعاكستين للاتجاهين العقلانية و التجريبية. فالعقلانيون يصرحون بأن المعرفة الحقيقية هي المعرفة الضرورية و الشاملة. والأمر يتعلق بمعرفة قبلية، أي معرفة لا تتجم عن التجربة، لأن هذه الأخيرة ليس بمقدورها البتة إرضاء الاقتضاء المزدوج للضرورة و الشمولية المصنفة لكل معرفة أصيلة. المعرفة القبليّة تصدر بالأحرى عن الروح الإنسانية، من العقل.

بالنسبة للعقلانيين، فإنه بإمكاننا أن نشك في المعرفة الإمبريقية، و لكن لا يمكننا ذلك بالنسبة للمعرفة العقلانية؛ كما هي، على سبيل المثال، فالخطوة الديكارتية في (**التأملات**) التي بحثت المعرفة الأكيدة المؤسسة بطريقة قصوى تقاوم كل شك محتمل. إذن، فالعلم الحقيقي إنما هو العقلاني، لأنه ناتج عن العقل المفهوم كمصدر كافٍ بذاته للحقائق الضرورية و الشاملة لأنها منطوية.

هذه المعرفة العقلانية تسمى بالتحليلية، لأن الحكم التحليلي لا يفعل شيئاً إلا شرح ما هو محتوي في الموضوع.وبالفعل، فالعقلانية تؤخذ من البديهيات التحليلية للعقل: فالفكرة الديكارتية للترييض الشامل

⁽¹⁾ Husserl, E : **Philosophie première**, T1, p. 302.

(*Mathesis Universalis*) و المشروع الليبنيترزي (نسبة إلى ليبنيترز - *Libnize*) في الخاصة الشاملة (*Caracteristica Universalis*) يتجهان إلى الحطّ -بطريقة تحليلية - من شمولية المعرفة انطلاقاً من المبادئ الأولى لعقلنا.⁽²⁾

أما بالنسبة للنزعة التجريبية، فإنها تؤكد أن المعرفة الوحيدة المقبولة هي تلك المستمدة من التجربة و هذه الأخيرة لا تستبج المعرفة المطلقة الضرورية و لا الشاملة بل بالأحرى فإنها تعترف بمعرفة احتمالية و محدودة. و مع ذلك، فخارج هذه المعرفة التجريبية لا يوجد غيرها. و تطرح المعرفة الإمبريقية على الأحكام التركيبية البعدية عكس المعرفة العقلانية التي تطرح على الأحكام التحليلية القبلية.

تبعاً لـ **كانط** ، فالعلم الإنساني هو أداء ناجم عن تقابل بين " الحساسة " و " الفهم " : « القدرة على إدراك (الإدراكية) تمثلات الموضوعات بفضل الطريقة التي نتناولها، تدعى بالحساسة. فعن طريق الحساسة إذن تعطى لنا الموضوعات، و بها و حدها نوفر الحدوس؛ و لكن بواسطة الفهم نفكر فيها، و هو الذي يخرج المفاهيم ». ⁽¹⁾

و هكذا فمصدرا المعرفة البشرية هما من جهة الحساسة و الإدراكية المحضة، و من جهة، أخرى الفهم أو التلقائية الصرفة لعقلنا: « نحن نشير تحت اسم الحساسة إلى قدرة عقلنا لإدراك التمثلات، باعتبارها تؤثر بطريقة ما؛ و على عكس هذه القابلية، فالملكة التي أنتجناها بأنفسنا للتمثلات، أو تلقائية معرفتنا تدعى بالفهم ». ⁽²⁾

و بالحدس يصبح الموضوع الذي نعطيه بأنفسنا تمثلاً، و بواسطة الفهم يُفكّر فيه في علاقته مع هذا التمثل كتعريف بسيط للعقل في حركة المعرفة، الحساسة و الفهم يظان متضامين: « بدون الحساسة، فإنه لا موضوع يعطى لنا قط؛ و بدون الفهم، فلا شيء يُفكر فيه. فالأفكار بلا مادة فراغات، و الحدوس دون مفاهيم ضلال ». ⁽³⁾

عندئذ فالحدوس الحساسة ترجع على العواطف، المفاهيم التي تفترض وظائف منطقية: « أفهم بوظيفة وحدة الفعل الذي يتألف من توحيد التمثلات المتعددة تحت تمثّل مشترك (...) و منذ الآن، و باستثناء الحدس، فلا تمثّل يرتبط مطلقاً و مباشرة بموضوع، و لا يرتبط مفهوم مباشرة بموضوع مطلقاً، و لكن مع تمثلات أخرى لهذا

⁽²⁾ أنظر: رونييه ديكارت: مقالة الطريقة، ترجمة د. جميل صليبا، موفم للنشر، 1991، ص44.

⁽¹⁾ Kant, Emanuel : **Critique de la raison pure**, Trad. Jules Barni revue par Archambault, 2^{ème} édition 2001, Flammarion, Paris, 1^{ère} partie, § 1, p. 81.

⁽²⁾ Kant, E : **Critique de la raison pure**, 2^{ème} partie, Introduction I, p. 109.

⁽³⁾ Kant, E : **Critique de la raison pure**, 2^{ème} partie, 1^{ère} division, Chapitre I, 1^{ère} section, p. 129.

الموضوع (مهما يكن الحدس، أو أيضاً المفهوم). الحكم هو إذن المعرفة المباشرة المتوسطة لموضوع، و منه فالتمثل لتمثل هذا الموضوع «⁽⁴⁾.

الحدس الحسي لا يمدنا إلا بتمثل للظاهرة. و الأشياء التي ندركها بالحدس ليست ذاتها التي ندركها. وطبيعة الموضوعات تعتبر مستقلة عن حساسيتنا و تبقى نجهلها تماماً. و لا نعرف شيئاً عن هذه الموضوعات، وإذا كانت هذه ليست الطريقة التي ندركها.

وبافتراض أننا نرسل حدسنا إلى حدّ درجةٍ عليا من الوضوح « نحن لا نعرف بالكامل أن نوع حدسنا، أي حساسيتنا، خاضعة دوماً لشروط سابقة ونقصد بذلك الزمان و المكان ». ⁽¹⁾

⁽⁴⁾ Kant, E : Critique de la raison pure, 2^{ème} partie, Introduction I, p. 110.

⁽¹⁾ Kant, E : Critique de la raison pure, 2^{ème} partie, Chapitre I, 1^{ère} section, p. 129.

II-I-4-1. الأحكام التركيبية القبليّة:

الأحكام نوعان: أحكام تحليلية و أحكام تركيبية. الأولى هي التي محمولها مستخرج من مفهوم موضوعها، كقولنا: الإنسان عاقل، أو الكل أكبر من الجزء، أي أنها التي تحلل مفهوم الموضوع إلى العناصر المتضمنة فيه ثم ترد إليه هذه العناصر بالإضافة. لذا كانت أحكاماً قبليّة (*Apriori*) مركبة دون الاستعانة بالتجربة و هي ضرورية كلية مثلها مثل مبدأ الذاتية الذي تعتمد عليه؛ و هو المبدأ القائل أن كل ماهية فهي ماهي. غير أنها مجرد أحكام تفسيرية، لا يضيف محمولها معرفة بالموضوع، فلا يمكن الاعتماد عليها في إقامة العلم. والأحكام التركيبية هي التي يضيف محمولها شيئاً جديداً إلى موضوعها، فتتوسع معرفتنا بالموضوع. و هي تنقسم بدورها إلى قسمين: أحكام تركيبية ذاتية، أو أحكام الاحساسات كقولنا: السكر حلو (في مذاقي) أو أن الجو بارد. هذه الأحكام تعبر عن حالة شعورية. و القسم الآخر، أحكام موضوعية أو أحكام تجربة، و هي عبارة عن علاقة ضرورية كلية بين الموضوع والمحمول، فلها قيمة بالنسبة لكليهما أي (الموضوع و المحمول) مستقلين عن الشخص الذي يحسهما، فلها إذن

قيمة موضوعية، و لفظ الموضوعية يعني في الاصطلاح **الكانطي** (نسبة لـ **كانط**) ما له قيمة كلية مستقلة عن الشخص بما هو كذلك.

و المسألة النقدية تعود في جوهرها إلى السؤال التالي:

ما السبب في إمكان الأحكام التركيبية الأولية، علماً بأن موضوعها و محمولها مستفادان من التجربة، وأن التجربة جزئية متغيرة، و لكن رغم هذا نعتقد في ضرورة الحكم و كليته. الواقع أن هذا الاعتقاد حاصل، و لا يكفي قول **لوك** و **هيوم** بأن الرباط بين الظواهر ذهني فقط، و أن الألفة (أو الدربة) تتكون بتكرار التجربة الذي يجعلنا نقل الضرورة الذاتية إلى ضرورة موضوعية، لكن هذا القول كشف لنا أمره، و اعتبر مبدئاً اعتقادنا بموضوعيته. فالأمر المرغوب هو إيجاد نظرية جديدة في الموضوعية باعتبارها رباطاً كلياً ضرورياً بين محمول و موضوع متباينين مأخوذين من التجربة، و كان **هيوم** قد حكم بلا معقولة هذا الرباط.

لنوضِّح هنا أن العلوم تتشكل من أحكام تركيبية قبلية مثال ذلك قولنا في الهندسة: « الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين » فالمحمول (أقرب مسافة) ليس متضمناً في الموضوع (الخط المستقيم)، بل إنها متخارجان، إذ أن الموضوع يعزى إلى الكيفية بينما يرجع المحمول إلى الكمية و الإضافة، و رغم ذلك فإن النسبة بينهما ضرورية كلية، أي أن هذا الحكم تركيبى قبلي.

لكن السؤال الجوهري في (**نقد العقل الخالص**): كيف يمكن لتصور أن يناظر موضوعاً ؟ أو: كيف تغدو الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ إنه في إمكان الموضوع أن يناظر تصوراً، شريطة أن يبني في الحدس الحسي القبلي بالمكان و الزمان، نظيره في ذلك نظير الشكل و العدد، و هذا بالضبط هو الحال في الرياضيات، وبالتالي فإن الأحكام التركيبية القبلية للرياضيات أمر ممكن. و يمكن للتصور أن يكون له أيضاً موضوعاً عندما يعطي قاعدة قبلية يتحدد بموجبها ارتباط متنوع للحدس الحسي ليكون موضوعاً من موضوعات التجربة أمراً ممكناً، وهكذا تغدو ممكنة الأحكام التركيبية القبلية في العلم الطبيعي (الفيزيقي).

II-I-4-1-أ). في الرياضيات و الفيزياء:

الحدس أو التناول المباشر للشيء هو امتياز للحساسية. و بواسطة "الحدس الصرف" أو "الشكل الصرف للحدس"، يفهم **كانط** بنية قاعدة فهمنا للواقع. الحدس الحسيّ لشيء ما هو الخضوع لشروط المدرك. والأشكال الصرفة لكل حدس، هي الفضاء و الزمن، وفي نطاق كل حدس، باعتباره حسياً، فهو يخضع للشروط الذاتية للزمن

و الفضاء، الفضاء الكائن الذي له شكل المعنى الخارجي، والزمن الذي في المعنى الداخلي ؛ « هناك ثمة شكلين خالصين للحدس الحسي، كمبادئ للمعرفة القبلية، بالنظر إلى الفضاء (المكان) والزمن »⁽¹⁾.

وعلى الحدس الصرف للفضاء، تطرح في نهاية الأمر، صلاحية كل القضايا التركيبية القبلية في الرياضيات. وتفهم الهندسة كنظرية قبلية للفضاء موقرةً المثال الأكثر وضوحاً. وبناءات الهندسة لا تذهب إلى تقييم الفضاء الفيزيائي، بل بالأحرى تذهب إلى الفضاء المثالي المشيد بروحنا. فحين يتحدث المهندس، على سبيل المثال، عن خصائص المثلث، فإنه يتكلم عن مثلث يمكن أن يبني قبلياً، وليس عن مثلث يرسم على صفحة من الورق؛ فهذا الأخير لا ينطبق البتة على الوجه القبلي للمثلث.

فملاءمة هذه البناءات المثالية ترتكز إذن على الأسس القبلية للحدس الصرف، الوحيد القابل لأن يؤسس شمولية و ضرورة المعارف الرياضية. و هكذا ليست علوماً منطقية صرفة: إنها تستفيد من محتوى حدسي فضلاً عن كونه قبلي. و في حالة للسبب، فإذا ما بررت الإستطيقا المتعالية، المعرفة الرياضية التركيبية القبلية، فهي تجازف مع ذلك بكل إمكانية لجعل الرياضيات كعلم. و بالفعل، فإذا كانت قدرتنا على الحدس تتحدد بشروط الفضاء و الزمن، و إذا كان الحدس ضرورياً لإضفاء صفة الملاءمة على كل معرفة، فإننا لن نرى، إذن، على أي شيء يمكن أن تتأسس الميتافيزيقا لتبرير ادعائها بوصفها علماً.

في حين أن الفيزياء الصرفة، ترسل قضايا عامة من نمط: « كل التغيرات تأتي تبعاً لقانون الترابط من السبب إلى النتيجة ». مماثلة للحكم القبلي، لأن عبارة « كل الـ..... » تدل على أن هذا الحكم ينطق بشيء ما من الضرورة و الشمولية. إن الأمر يتعلق إذن بحكم تركيبية، لأنه يضيق إلى فكرة التغيير رابطة سببية ضرورية.

ويصرح هوسرل أن مشروعية الأحكام التركيبية القبلية في الفيزياء تتعمق في التجربة الممكنة. فتبعاً له، فإن أحكام التجربة الفريدة من نوعها لن تصبح قابلة للتفسير. والحالة أن التجربة توضح أن تعاقب الظواهر يخضع بصفة شاملة إلى سلسلة سببية. الأحكام القبلية التركيبية للفيزياء الصرفة ليست مشروعة بالتالي. وهذا، فالواقعية الأكيدة للتجربة تعتمد على المبادئ الذين هم شروطها في الإمكانية.

⁽¹⁾ Kant, E : Critique de la raison pure, 1^{ère} partie, § 1, p. 83.

إذا ما عرفنا الطبيعة كـ " سلسلة ظواهر حسب القواعد الضرورية، أي قوانين"، فإن ذلك يناظر المساواة الضرورية و الشاملة للظواهر لا يمكن أن تشوه أصلاً قبلياً، و لا يمكنها أن تصدر إلا عن روحنا. و لهذا ندرس قوانين الفيزياء الصرفة الناجمة عن تشريع قبلي الذي يطرح مفاهيمنا الصرفة على الحدس الصرف.

و بطريقة مفارقة يحصر **كانط** ملاءمة (صلاحية) القبلية على مجال التجربة الممكنة. و الفيزياء الصرفة تبعاً له ليست لها وظيفة أخرى إلا تلك التي تراقب شروط إمكانية التجربة. أي المبادئ الصرفة التي توجد في أساس المعرفة. صلاحية المفاهيم الصرفة تُحدُّ إذن لتبرير إدعاء صلاحية الأحكام المستخرجة من التجربة «كل مبادئ الفهم الصرف ليست شيئاً آخر أكثر من مبادئ قبلية لإمكانية التجربة، أي هذه الأخيرة التي ترتبط بكل القضايا التركيبية القبلية، وإمكانياتهم أيضاً تطرح على هذه العلاقة»⁽¹⁾.

وهكذا، فكل القضايا التركيبية القبلية للرياضيات و الفيزياء الصرفة ترتبط بإمكانية التجربة. بعبارة أخرى، كل معرفة يجب أن تدفع مشروعيتها القصوى للتجربة الممكنة. وهنا أيضاً، فالتجربة الميتافيزيقية بوصفها علماً تطرح إشكالاً، لأنه فيه تشغل الميتافيزيقا عدم مقدرة ، بالتعريف، عن التولد من التجربة.

II-1-4-1-ب). في الميتافيزيقا:

⁽¹⁾ Kant, E : Critique de la raison pure, 2^{ème} partie, Chapitre I, 1^{ère} division, livre II, chapitre II, 3^{ème} section, p. 261.

إذا كان التحليل يُعنى بالفهم الصرف الذي تتلخص مهمته في إنتاج الأحكام انطلاقاً من المعطيات الحسية، فإن الجدل، يختبر الدرجة العليا لمعرفة العقل الصرف الذي يدعى الميتافيزيقا. و بفضل مقولاته الإثني عشر*، يركب الفهم الحدوس لصياغة أحكام المعرفة. في حين أن العقل، يبحث المبادئ من أجل الأحكام التي أنتجها الفهم « إذا كان بالإمكان تعريف الفهم: ملكة جمع الظواهر في وحدة بواسطة القواعد، فالعقل هو ملكة جمع وحدة قواعد الفهم تحت مبادئ. إنه لا يرتبط إذن مطلقاً مباشرة بالتجربة أو بالموضوع، و لكن يرتبط بالفهم، للمعارف المتعددة التي ترغمه على إعطاء وحدة قبلية بواسطة بعض المفاهيم؛ هذه الوحدة يمكن أن تدعى بالعقلية (العقلانية) و تختلف جوهرياً عن تلك التي يمكن استخلاصها من الفهم»⁽¹⁾.

و لتوضيح قوة العقل الخالص، أي العقل الذي يعمل خارج معطيات التجربة، يدرس **كانط** شكل القياس، الإجراء الثابت لاستنتاج نتيجة انطلاقاً من قضايا مطروحة كمقدمات. مثلها مثل القضايا ذات الطبيعة الميتافيزيقية التي ليس بإمكانها أن تكون مثبتة أو منفية بالتجربة، إنها ناتجة ضرورة عن استنتاج قبلي أو استدلالات منطقية. والقياس وسيلة مفترضة لتأهيل العقل لينقل في عالم فوق التجربة. و لهذا السبب، فـ **كانط** في اختباره النقدي، يقترح الذهاب إلى جذور النشاط الميتافيزيقي و بمشكلته ذاته (أي النشاط الميتافيزيقي) بممارسة القياس.

لنأخذ القياس التالي: كل الناس فانون (مقدمة كبرى) سقراط إنسان (مقدمة صغرى)، إذن سقراط فان (نتيجة). يجب الملاحظة مبدئياً أن النتيجة تنطبق دائماً على قضية أعم، فالمقدمة الكبرى، التي هي شرط أعلى للتفكير. العقل يمكن مع ذلك أن يتساءل أيضاً، في خطوة ارتدادية، عن شروط المقدمة الكبرى في ذاتها. بعبارة أخرى، فإذا كانت المقدمات تعمل على إنجاز نتيجة، فإنها تبقى إذن إمكانية البحث عن شروط المقدمات، و بعدها شروط هذه الشروط، و هكذا إلى ما لانهاية (*Adinfinitum*).

هذه الخطوة الارتدادية تدخلنا في فلك " قضايا القياس "، أي ما الذي يأتي قبل القياس. و من هنا يوجد العقل هكذا مندفعاً طبيعياً صوب الشرط الذي هو بذاته ليس مشروطاً، أي صوب اللامشروط أو المطلق: « المبدأ

* و هي مقولات الكم (الوحدة، الكثرة، الجملة)، ومقولات الكيف (الوجود، السلب، الحد) و مقولات الإضافة (الجوهر و العرض، العلة و المعلول، التفاعل) ومقولات الجهة (الإمكان، الوجود، الضرورة). أنظر: إميل برييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الخامس، ترجمة د. جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط II، 1993، ص 260-261.

⁽¹⁾ Kant, E : Critique de la raison pure, 2^{ème} partie, 2^{ème} division, Introduction A, p. 308.

الخاص بالعقل عموماً في استعماله للمنطق يوجد، من أجل المعرفة المشروطة للفهم، اللامشروط يجب أن ينجز الوحدة»⁽¹⁾. و هكذا يتوجه العقل، انطلاقاً من منطق الخاص، مطلقاً باعتبار بحثه عن المبدأ اللامشروط لشروط في سلسلة معطيات. وبعيداً أن يكون نزوة حنين للوطن الميتافيزيقي، أو لشاعر، فإن الطموح المطلق يتجذّر إذن بالأحرى في الممارسة الطبيعية للعقل الخاص.

هذا التوتر للعقل في بحثه عن اللامشروط يمكن أن ينزّل في علم ميتافيزيقي؟ بعبارة أخرى، الميتافيزيقا القياسية (نسبة للقياس) هل من الممكن أن تغدو علماً صارماً؟ **كانط**، في الجدل، يجيب بالسلب⁽²⁾، الاستخدام المعرفي للعقل في اقتضاء التوضيح الدائم الأعلى في اكتشاف مبادئ المعرفة، و هذا بقصد الحصول على وحدة أكثر نسيّة و أكثر عقلانية ولمعرفتنا، و مشروعة كلياً، وهذا هو الاهتمام الأساسي و مبدأ الفعل من جهة أخرى لكل إشاعة.

التوتر تجاه تكاملية الشروط لا يعني أن هذه اللامشروطية، لا تكون أية غائية منظمة للبحث، تدفع لأن تكون حقيقة موضوعية، متجسدة في هوية ميتافيزيقية قابلة للمعرفة بواسطة التفكير. هذه اللامشروطية، يدعوها **كانط** بـ "الفكرة" باعتبار أنها اقتضاء المهمة: «أنشر بالفكرة، مفهوماً عقلياً ضرورياً الذي ليس بإمكانه أن يطابق أيّ موضوع معطى بالحس. و هكذا فالمفاهيم الصرفة للعقل (...) هي أفكار متعالية. إنها مفاهيم للعقل الخالص، لأنها تعتبر كل معرفة إمبيريقية (تجريبية) كشيء محدد لشمولية مطابقة. و لا تتخيل بطريقة اعتسافية، ولكنها تعطى لنا بطبيعة العقل ذاتها، و ترتبط بوجه ضروري مع كل استخدام للفهم. إنها في النهاية تستعلي (تفارق) و تتجاوز حدود كل تجربة، أو أنها لا تجد موضوعاً مطابقاً للفكرة المتعالية»⁽³⁾.

هذه الأفكار المتعالية للعقل الخالص، التي لا يمكن أن نجدها في أية تجربة البتة، تُرقم بثلاثة أعداد؛ الروح باعتبارها وحدة مطلقة لا مشروطة للذات المفكرة، العالم باعتباره وحدة مطلقة لسلسلة شروط الظواهر، وأخيراً، الإله بوصفه وحدة مطلقة بشرط كل موضوعات التفكير عموماً.

(1) Kant, E : **Critique de la raison pure**, 2^{ème} partie, 2^{ème} division, Introduction C, p. 310.

(2) يعترف **كانط**. في هذه الأثناء بإمكانية و مشروعية الميتافيزيقا انطلاقاً من اختبار نقدي للعقل الخالص العملي، الأساس، ليس عقلاً نظرياً صرفاً، و لكنه بالأحرى أخلاقياً يفهم كعلم للعقل العلمي.

(3) Kant, E : **Critique de la raison pure**, 2^{ème} partie, 2^{ème} division, 1^{er} livre, 2^{ème} section, pp. 324-325.

II-1-4-2. "الأنا أفكر" و علم النفس العقلي:

« موضوع فكرة متعالٍ صرفٍ و لا يحمل أي شيء كمفهوم، مع أن العقل ينتج هذه الفكرة تبعاً لقوانينه الأصلية (...) و من الموضوع الذي يطابق الفكرة، فإننا لا نملك أية معرفة (...) و مع ذلك فإنه بإمكاننا امتلاك مفهوم استشكالي». (1)

إذن، فالبحث عن جوهر للفكر ليس محروماً من المعنى. هناك ذات تفكر "أنا أفكر" مقعداً لكل وظائف الفكرة. الأنا، باعتباره ذاتاً تفكر، موضوعاً لعلم النفس (السيكولوجيا)، تدعى بـ "الروح أو النفس". و من هذه الذات المفكرة، ليس بالمقدور -في هذه الأثناء- أن نمتلك حديثاً واضحاً عن علم صرف أو سيكولوجيا عقلية، لأن "الأنا أفكر" ليس سوى ذات مؤلفة للحدوس: "الأنا أفكر" ليست ذاتها معرفة كموضوع للمعرفة، لأنها ليس بالإمكان أن تعطى في أي حدس.

يجب إذن أن لا نخلط بين الوعي بالذات و المعرفة بالذات. التمثل "الأنا أفكر" ناجم عن إدراك داخلي لذاتي يبقى فارغاً بالطبع، لأننا لا نملك أي حدس مباشر للذات المفكرة. "الأنا أفكر" هو فحسب وسيلة نقل لكل تمثلاتنا: ليس بمقدوره أن يصبح ذاته موضوعاً لتمثل.

الذات المفكرة تبدو هكذا « هذا التمثل البسيط، فارغ بذاته من كل محتوى، ليس بالإمكان القول حتى مهما كان المفهوم، و لكن شعور بسيط يرافق كل المفاهيم. وبواسطة هذا "الأنا"، و بواسطة هذا "الهو" أو بواسطة هذا "الشيء الذي يفكر"، لا نتمثل أي شيء أكثر من ذات متعالية تفكيراتها تساوي = س. و هذه الذات لا يمكن أن تكون معروفة إلا بالتفكيرات، الذين هم محمولاتها؛ و على انفراد، ليس بوسعنا الحصول على مفهوم أقل». (2)

(1) Kant, E : Critique de la raison pure, 2^{ème} partie, 2^{ème} division, 2^{ème} livre, p. 335.

(2) Kant, E : Critique de la raison pure, 2^{ème} partie, 2^{ème} division, 2^{ème} livre, Chapitre I, p. 341.

يلجُ **كانط** كثيراً على أن لا نوع من الوعي بالذات في الفكر بإمكانه الولوج إلى معرفة حقيقية بالذات. وبرهنته، في الجدل، تنطبق على نفس نمط البرهنة في التحليل: « أنا لا أعرف انطلاقاً من "الأنا أفكر"؛ و لكنني أحدد حدساً معطياً نسبياً بوحدة للشعور فحسب، تحديداً يؤلف كل الفكر، و بعدها أستطيع معرفة الموضوع. فأنا إذن لا أعرف نفسي ذاتها بهذا الذي أشعر به ككائن يفكر : يجب أن أمتلك حدساً لذاتي، كتحديد متعلق بوظيفة التفكير»⁽¹⁾.

الأغلاط* الأربع أو عيوب علم النفس العقلي تؤلف قضية للذات، ذات غير معروفة للفكر، جوهرأ يوجد بذاته واهباً لمحمولات البساطة و الهوية دوماً. أو هذه المحمولات التي ليس لها تطبيق مشروع إلا على موضوعات التجربة الممكنة، وهذه ليست حالة للروح أو لـ "الأنا أفكر".

هذه الأغلاط لعلم النفس العقلي ناجمة عن غموض بين فكرة العقل، و فكرة الذكاء الصرف، مع المفهوم المبهم للكائن المفكر. و بالفعل فـ « أنا أدرك ذاتي من منطلق التجربة الممكنة، و بإنجاز تجريد لكل تجربة واقعية، أستنتج أنه بإمكانني امتلاك وعي بوجودي حتى خارج التجربة و الشروط الإمبريقية لهذا الوجود. فأنا أرتبك إذن بين التجريد الممكن لوجودي المحدد إمبريقياً مع افتراض الوعي الممكن لوجود الأنا المفكر معزولاً؛ و أتخيل معرفة ما هو موجود في ذاتي جوهرياً كذات متعالية، في حين أنني لست في فكر لوحدة الوعي الناجم عن التأسيس لكل فعل محدد معتبر كشكل بسيط للمعرفة»⁽²⁾.

القضية الوحيدة للسيكولوجيا العقلية، التي يجب أن يستخرج منها كل علمه، إنها "الأنا أفكر": « بما أنه، إذا كانت أقل عنصر تجريبي (إمبريقي) لتفكيري، وإذا كان بعض الإدراك الخاص بحالتي الداخلية يمتزج بالمعارف

(1) Kant, E : **Critique de la raison pure**, 2^{ème} partie, 2^{ème} division, 2^{ème} livre, Chapitre I, p. 343.

و فيما يخص التمييز بين الوعي بالذات و معرفة الذات أنظر على وجه الخصوص:

Kant, E : **Critique de la raison pure**, 2^{ème} partie, 1^{ère} division, Livre I, Chapitre II, § 25, p. 170.

* مفرداً غلط (Paralogisme psychologique ou transcendantal)؛ غلط نفسي أو متعالٍ في الاستدلال؛ تعبير خاص بالفيلسوف كانط للدلالة على جملة الأغلاط التي يقع فيها الفلاسفة عندما يظنون أنهم يعرفون البراهين على وجود النفس الإنسانية كجوهر روعي بسيط.

أنظر: د. عبده الحلو: **معجم المصطلحات الفلسفية**، مرجع سابق، ص 122.

(2) Kant, E : **Critique de la raison pure**, 2^{ème} partie, 2^{ème} division, 2^{ème} livre, Chapitre I, p. 354.

الأساسية لهذا العلم، لن يصبح بعد علم نفس (سيكولوجيا) عقلي، بل إمبريقي (تجريبي). نحن إذن أمام افتراضنا

لعلم، يشيد على القضية الوحيدة: "أنا أفكر" (1).

الواقع أن علم النفس العقلي يستمد أصله من سوء فهم بسيط. «وحدة الوعي، الناجمة عن تأسيس المقولات، تمسك هنا بحس للذات باعتبارها كموضوع، ومقولة الجوهر مطبقة. ولكن هذه الوحدة ليست شيئاً آخر سوى الفكر، الذي بواسطته وحده لا يمد نقطة للموضوع، والذي بالتالي لا يطبق مقولة الجوهر، التي تفترض دوماً حدساً معطى، وبهذه الكيفية فهذا الموضوع لا يمكن أن يكون معروفاً. موضوع المقولات لا يغدو مدركاً إذن، ومن هذه فقط يفكر، المفهوم ذاته، كموضوع لهذه المقولات» (2).

وهكذا يقطع كاتن كل وشائج الصلة بالفكرة الديكارتية للحضور في نفسه بالذات. مع توضيح الأغلاط الأربع لعلم النفس المتعالي، السيكولوجيا ليست منذ الآن ممكنة إلى كعلم تجريبي للسلوك. زيادة على ذلك، فكل معرفة تبحث خارج حدود التجربة، وكذلك فمنذ زمن طويل وهو يطلب من الفلسفة التأملية، أن تحلّ الأمل الوهمي. لأنها كان من المستحيل عليها أن تقرر تأملياً بأن شيئاً ما يوجد خارج حدود كل تجربة.

بفضل هذه الفكرة، يدّعي العقل الذهاب إلى أبعد من شروط المعرفة الذين هم شروط التجربة الممكنة. مبدأ التعالي، الفكرة تدفع العقل إلى تجاوز حدود المعرفة الممكنة. وإذا ما اعتبرنا الفكرة ليست كنقطة انطلاق، بل بالأحرى كهدف، فحركية العقل التي تتوجه إلى اللامشروط تكتسي قيمة غير مقدّرة من أجل المعرفة. ونحصل عند ذاك على فكرة تنظيمية لعقل سيغدو نقدياً، أي نقطة تخيلية صوب كل قواعد الفهم. الفكرة تبدو هكذا كمبدأ نقدي لحركة المعرفة الإنسانية.

(1) Kant, E : Critique de la raison pure, 2^{ème} partie, 2^{ème} division, 2^{ème} livre, Chapitre I, pp. 339-340.

(2) Kant, E : Critique de la raison pure, 2^{ème} partie, 2^{ème} division, 2^{ème} livre, Chapitre I, p. 351.

II-1-4-3. العلم المتعالي و الفينومينولوجيا:

رجل العلم **كانط** هو « أول من فكر في اعتبار أن العلم ليس في الروح الموضوعية، كجمع من النظريات المحمولة على الحقائق و الإمكانيات الموضوعية، بل، في أفق متعالٍ أكثر تجذراً، مثل أعمال المعرفة الذاتية المنتجة في الوعي عموماً »⁽¹⁾.

حسب **هوسرل**، ف **كانط** لم يفهم **هيوم** الحقيقي، مؤلف (**الرسالة**) و ليس الذي ألف (**المحاولة**). الذي يندهش إذن من أنه إذا لم يفهم المشكلة التي حركت **هيوم**. يأتي إلى أنطولوجيا **كريستيان وولف** (*Wolff Christian Von*) [1754-1679 م] ، و يبقى **كانط** خاضعاً للاهتمام الأنطولوجي حتى بعد التأقلم مع الوضع المتعالي. و لهذا بقيت إشكاليته متموقعة في نفس أرضية العقلانية التي مرت من **ديكارت** على **وولف** مروراً بـ **ليبنتز** (*G. W. Leibniz*).

و لهذا، يصرح **هوسرل** « " الثورة في طريقة التفكير " حفّزت بواسطة الصدمة، التي فرضت على **هيوم**، ليست موجهة ضد الإمبريقية (التجريبية)، و لكنها ضد طريقة التفكير مثل ما هي عند العقلانية ما بعد - الديكارتية، و مضادة للنسقية المدرسية في طريقة شرحها، التي تأخذ مع **كريستيان وولف** شكلها الأكثر حدة و الأكثر إقناعاً »⁽²⁾.

كانط ليس بالمتابع لـ **هيوم**. و بالفعل « فلغز العالم، بالمعنى الأقصى و الأكثر عمقاً، لغز لعالم له نسق من الأداء الذاتي، و هو في هذا الوضوح ليس عالماً آخر ليس محل حديث مطلق و لا قابل للتفكير، و هذه هي مشكلة **هيوم** و ليست شيئاً آخر. لكن **كانط**، الذي (...) يتركه يظهر كـ " وضوحات " باعتبارها إفتراضات بالمعنى الذي عناه **هيوم** توجد على عكس ذلك مطوقة في لغز العالم، **كانط** لم يدرك البتة صدمة هذا اللغز ذاته »⁽³⁾.

(1) Husserl, E : **Philosophie première**, T1, p. 358.

(2) Husserl, E : **La Crise des Sciences**, § 25, p. 106.

(3) Husserl, E : **La Crise des Sciences**, § 25, p. 112.

و يقترب هوسرل من كانط من جهة افتقاره للجزرانية في بداية الإشكالية الاستعلانية و ينتقد من جهة أخرى، منذ البداية و حتى (أزمة العلوم) ، الصياغة الميتولوجية (الأسطورية) للمفاهيم عند كانط، في حديثه عن الملكات و الوظائف و في خطابه حول " الأنا أفهم المتعال " و عن " الشيء في ذاته " باعتبارها مفاهيم مشيدة.

و يقترب هوسرل من كانط كون أن أصل الأنطولوجيا النسبية لـ وولف، تبقى، أيضاً في الفلسفة المتعالية، دوماً أساساً أنطولوجياً موجّهاً و محروماً من إهمال إتمام إشكاليته لتنفيذ نسقيّ لدراسة ملموسة و واضحة مضافة للذاتية المنجزة و وظائف الوعي.

العقل الناجم عن البناء الأسطوري، يراه هوسرل في خشية كانط من كل عودة إلى السيكلوجيا كانحراف غامض عن الإشكالية الأصلية للعقل. و هذا ما أفضى به إلى ذلك، لأن كانط في تصوره للروح و فلك إسهام السيكلوجيا، يبقى معتمداً على الإمبريقية إلا من الجهة التي يصارع فيها. و من هذا يصل، لأن الروح بالنسبة له مطبوعة (أي مضافة إليها الصبغة الطبيعية)، الرمح المفكرة كمركب سيكو-فيزيقي للإنسان في الزمن، الطبيعة، وزمانية الفضاء، تمر بالنسبة للروح.

العلم المتعالي الحقيقي لا يجب أن يترك « لا شيء يعوض الافتراضات " الميتافيزيقية " للذات لكائن خلف كائن يتألف قصدياً في الوظائف الواقعية أو الممكنة للوعي، تجلب قليلاً مما يتعلق بالواحد في ذاته للطبيعة أو الواحد في ذاته للأرواح، الواحد لذاته من التاريخ، الواحد في ذاته إلى الشئيات الماهوية و مثاليات بعض الأنواع مهما كانت ». (1)

العلم المتعالي الأصل يتوجه بالأحرى إلى إنجاز جوهر غير قابل للرد إلى ذاتية يتناول كما كان ومصدر أصيل لكل إعطاء للمعنى وكل إنتاج للحقائق. في نظر هوسرل، فلسفة كانط تتجه صوب المثالية : فهو (أي كانط) أول من حاول حتى النهاية، مع صرامة علمية فذة، إنجاز فلسفة متعالية و شاملة حقيقة كعلم صارم. و بالنسبة له فقد وجد بالفعل « فكرة النسق الأقصى لكل العلوم الممكنة، و من ثمة نسقاً يتوق أقصى تأسيس ذاتي متعالي لكل علم، يشيد إذن بواسطة فينومينولوجيا وصفية باعتبارها العلم الأصل لكل منهج علمي ». (2)

(1) Husserl, E : **Philosophie première**, T1, p. 295.

(2) Husserl, E : **Philosophie première**, T1, p. 366.

و رغم الحدود الملازمة لنظريات **كانط**، فالثورة الفلسفية التي أجراها تعني أول إنجاز، غير مكتمل بالطبع، بالتحول من منهج المعرفة الطبيعية إلى منهج التعالي « إن الأمر يتعلق بتحويل، (...) يرفعنا من مستوى الوضعية الساذجة لمعرفة العالم إلى معرفة بالعالم المؤسس على الوعي الأقصى بالذات للمعرفة المتعلقة بالنشاط الفعلي الذي يكتمل تحت عنوان العقل، الحقيقة، العلم». (1)

الظاهرانية، بوصفها علماً صارماً تميل إلى تحقيق فكرة الصلاحية القصوى للفلسفة، و هو مسعى لأجل التحقق من المعنى الأكثر عمقاً للتعالي **الكانطي** (نسبة لـ **كانط**). و هي الوحيدة التي وفّت حقيقة بالمهمة التي تركز كثيراً إلى كل تأمل فلسفي جذري، بمعرفة « ما يفضي إلى وضوح و نقاءٍ كاملين في هذا المعنى المتعالي للفلسفة بسبر جذري للذاتية المتعالية باعتبار الأخيرة مجالاً لانبثاق مجمل المنهج؛ و بعد ذلك نخوله، بهذا المعنى، الإنعاق في صفائه، دلالة لفكرة غائية نقودها بمشروعية و عمداء، فكرة (...) للعلم في شكله الأكثر أصالةً يبرر ذاته، بالمعنى الأبعد و الأكثر صرامة للفظ» (2).

(1) Husserl, E : **Philosophie première**, T1, p. 366.

(2) Husserl, E : **Philosophie première**, T1, p. 365.

نتيجة:

عوضاً عن اختتام الفصل الأول هذا الذي عالج تظاهرات الأزمة في الفلسفة الحديثة، نذهب إلى التذكير الموجز بالنتائج الأساسية للتشخيص الهوسرلي. فهو يؤخذ ديكارت على عدم نشره لـ "الكوجيطو" إلى غاية نتائجه القصوى.

و في المعركة التي التزم بها ضد النزعة الشككية، ارتأى ديكارت قيادة العلوم الموضوعية و الفلسفة إلى تبريره المتطرف المؤسس عقلاً. و مع ذلك، لم يرفع "الأنا أفكر" الذي اكتشف في مقام الأساس الذي لا ريب فيه أو "النقطة الأرخميدسية" التي يجب أن تؤخذ لتأييد القدوة النسقية لفلسفته التي يفترض فيها قهر كل شك تخيلي. الواقع، أن ديكارت بقي أسيراً لحكم موضوعاني مسبق، و في نطاق منهجه للتأمل الفلسفي لم يهدف إلا لوقاية العالم الموضوعي و كذلك العلوم الموضوعية و العقلية من هجمات النزعة الشككية. فلسفته إذن ليس بوسعها الإجابة حقيقة عن تحدي النسبية الشككية، التي طرحت ثانياً للبحث إمكانية كل معرفة موضوعية أو عقلانية، الرياضيات تفهم، أنه ليس بمقدور أي علم إنجاز أساسه الخاص بذاته و بطريقة قصوى و مطلقة.

لم ينجح في إبعاد الغموض الذي يمس علاقات الجوهر بين الكائن الموضوعي، الحقيقة الموضوعية والوعي المنتج للمعرفة، ولم تجب إذن الفلسفة الديكارتية حقيقة عن المحاجات الشككية. بل هي تبدى هكذا أزمة للفلسفة، بعدم قرتها على الجود بإيضاح أصيل و معنى لقيمة كل معرفة.

و كشف لوك عن نزعة شككية و أكيدة، جرأً فلسفته التي تقضي إلى طبعنة (أي إضفاء الصبغة الطبيعية) الروح البشرية، و تترجم ضياعاً مؤكداً للثقة بقوة العقل. و فعلاً، ف لوك يدرك فلك الأفكار، فلماً للتجربة الداخلية، بمماثلته مع عالم الفضاء للتجربة الخارجية.

فضلاً عن ذلك، فنظريته للعقل لا تجيب عن المشكلة، الجذرية للمعرفة مثل ما طرحها الشكويون القدامى، وهم بصدد تغيير الموضوعانية و النفسانية، لأنها تؤسس لعلم نفس يدرك كعلم موضوعي. في علاقة حميمية موحدة مع العلوم الموضوعية الأخرى.

نحن لا نفهم أي تجربة باطنية أصيلة و وصفاً نقياً لهذا الاستبطان يلتمس منهم استقصاءً خاصاً، نظرية العقل عند لوك تحوي معطيات غير معقولة ومعرضة للشك، هذا الغموض و هذه التناقضات اصطدمت في يوم ما مع هيوم، الذي دفعها إلى نتائج الأكثر تطرفاً من الحواسية الإمبريقية لـ لوك.

و سيؤكد هيوم أن النتائج التي نأخذها من التجربة لا تؤسس على التفكير، ولا على أية عملية للفهم، بل بالأحرى على العادة و الدربة. تبدو هنا شكية هيوم أيضاً، وعوزه للإيمان بقوة العقل: العادة أو الدربة هل بإمكانهما استخلاص نتائج انطلاقاً من تكرار بسيط لعدة حالات متشابهة؟ الأمر لا يبدو كذلك، لأن لا العادة والدربة نشاطات منتجة للمعرفة. فالعقل وحده، و بفضل طريقة في التفكير تدعى بـ "الاستقراء" يمكنه إنجاز علاقة بين الوقائع المتكررة الملاحظة بالتجربة.

و النزعة الخيالية عند هيوم تترجم ببلاغة ضياع الإيمان بقدرة العقل، و بالتأكيد بالفعل أن الوجود الخارجي للموضوع، فالنسيية و هوية الأنا ما هي إلا خيالات، أي نتاجاً لأوهام ناجمة عن عملية التخيل الإنساني، وأن العلم ذاته انخداع بالذاتية، و يصل إلى التصريح بالفشل الذريع للعقل. وينتهي هكذا إلى شكية جذرية تؤجج عمق أزمة الفلسفة.

التمييز الكانطي بين علم الظاهر و علم الشيء في ذاته يوحى على طريقته بنقص الإيمان بقدرة العقل للوصول إلى معرفة حقيقية، لأن الموضوعات المعتبر أنها تعتمد على حساسيتنا، تبقى نجهلها كلياً: فنحن لا نعرف شيئاً عن موضوعات العالم الخارجي، إن لم تكن هذه الطريقة التي ندرکهم بها.

وفي استبعاده للفكرة الديكارتية لحضور الذات " الكوجيطو"، يترجم هكذا كانات نقص الإيمان بقدرة البشر على المعرفة. وتبعاً له، وبالفعل، فإن أي نوع للوعي بالذات لا يمكنه الولوج إلى معرفة حقيقية بالذات. ويجب من هنا الحصول على شعور بحدس الذات لنفسها الذي تعتمد عليه هذه المعرفة للذات.

ومنقاداً بإرادته في إجراء "ثورة كوبرنيكية" في الفلسفة موفّقاً بين العقلانية والتجريبية، يرغب كانط في إنجاز فلسفة متعالية (استعلائية) تشيّد على الذاتية القصوى باعتبارها مجالاً ومصدراً أصيلاً لكل معنى. حسب هوسرل، الفلسفة الكانطية هي أول إنجاز - غير مكتمل أيضاً - لتحويل منهج المعرفة الطبيعية الساذجة إلى منهج استعلائي.

حقيقة القول، فالمنهج العلمي الحقيقي الوحيد الذي يجعل كل معنى وكل حقيقة ممكنين، هو ذلك الذي يبني المعنى المشروع حدسياً المنجز للوعي عموماً مع كل المتضائفات الممكنة، وهو الذي يدفع إلى غاية التأسيس الأقصى للشعور المتواصل نسقياً، إنه منهج الردّ الظاهراتي، موضوع التحليلات التي نذهب إليها عما قريب، في المرحلة الثانية من تأملاتنا في أزمة الفلسفة.

الفصل الثاني :

" الرؤى المتعددة للرد "

μ :

بواسطة منهج الردّ، يرغب هوسرل في السير من الوضع الطبيعي إلى الوضع الفلسفي، بغرض إبراز مجال التعالي المطّرح من خلال الردّ الظاهراتي بأنه مجال للتجربة الفلسفية الخاصة. الواقع أن ما يسميه هوسرل بـ " الردّ الفينومينولوجي " أو " الردّ المتعالي " يشكّل في نظره منهجاً لا غنى عنه يجب على الفلسفة أن تكمله بذاتها، بغرض إبراز مجال التعالي المطّرح من خلال الردّ الظاهراتي بأنه مجال للتجربة الفلسفية الخاصّة . بغرض الظفر بالذاتية الصرفة أو المتعالية. الأمر يتعلق إذن بمنهج التوضيح الظاهراتي .

بالإضافة إلى ذلك ، فـ هوسرل يؤكد وجود عدة سبل ممكنة تفضي إلى الظاهراتية المتعالية ، بالنظر إلى الطرق الأكثر أو أقل توجهها مباشراً إلى تأسيس الظاهراتية المؤلفة من دوافع لأجل وضع غير طبيعي لمنهج الرد. خلال سنوات طويلة كتب هوسرل في خاتمة مشهورة لـ (الأفكار) « لقد التزمت في سبل متعددة، ولكنها كلها ممكنة ، بغرض إلغاء و بطريقة مطلقة و شفافة و إجبارية ، كل دافع يعمل على تجاوز الوضعانية الطبيعية للحياة والعالم و يجعل التحوّل المتعالي أمراً ضرورياً ، الردّ الفينومينولوجي يتعلق هنا إذن بالرؤية التي تقود إلى انطلاق فلسفة جدية ».(1)

(1) Husserl, E : **Postface à mes Idées directrices pour une phénoménologie pure** , Trad Arion Lothar Kelkel P.U.F., 1ère Ed 1993, Paris, collection Epiméthée, § 4, p-193.

II-2-1 الرؤية الديكارتية للرد:

(فكرة الفينومينولوجيا) هو النص الأول الذي أدخل فيه هوسرل شرحا لمنهج التعليق (الإجراء) و الرد (الإختزال) كسبيل للوصول إلى الفينومينولوجيا. هذا المؤلف يعرض الفلسفة في بعد جديد تماما مقارنة بكل معرفة طبيعية وعلمية: الفلسفة تقتضي نفاطا للانطلاق من جديد، و في النطاق الذي تبدأ فيه مع نقد المعرفة فإنها تغمس جذورها في هذا النقد أيضا⁽¹⁾.

الفلسفة المعروفة كنقد للمعرفة يجب أن تطبق التعليق (الوقف، الإجراء)، أي أن تخط أثر الإشكالية وتعلق الكائن و صلاحية مجمل العالم، ذا الطبيعة الفيزيائية و النفسية، بما في ذلك أناي الإنساني الخاص بي، وهكذا فكل العلوم التي ترتبط به⁽²⁾ و إذا كانت الفلسفة المشابهة تمنع البدء بالمعارف المستعارة من علوم أخرى دون أن تكون مختبرة جذريا مسبقا، لأنها تتوجه لإنجاز معرفة تلغي كل غموض و كل شك قابل للتخيل، وهي ترغب في توضيح جوهر المعرفة طموحها في الصلاحية بواسطة نقد جذري للمعرفة⁽³⁾.

يجب التذكير هنا من أن فكرة الفينومينولوجيا عند هوسرل ناجمة أصلا عن إشكالية شكية تتعلق بنقد المعرفة. و من جهة الرد على حجج الريبين القدامى و المحدثين أيضا، نجد أن هوسرل يلجأ و بوضوح إلى المنهج الديكارتى كعنوان منهجي موجه لعرض الفينومينولوجيا المفهومة هنا كنقد للمعرفة .

و الآن يكتب: « مستذكرين الخطوة الديكارتية في الشك. معتبرين الإمكانيات المتكررة للخطأ و الوهم، و من الممكن أن أصطدم بخيبة أمل ريبية و أن أنتهي إلى القول: لا شئ أكيد، الكل ريبى، و لكن في حال يبدو أن الكل

(1) أنظر:

Husserl, E : L'Idée de la phénoménologie, Tard. Alexandre Lowit, P.U.F. Paris, 4^{ème} Ed. 1990, collection. Epiméthée pp.46-48.

Husserl, E : L'Idée de la phénoménologie, p. 51 .

(2) أنظر:

(3) أنظر:

Husserl, E : L'Idée de la phénoménologie, p. 55.

لا يمكن أن يكون مريباً، لأنه خلال حكمي على هذا النحو: الكل يريبنني، فهذا أيضاً لا ريب فيه وأن أحكم هكذا، وسيصبح من الغموض إذن الحصول و الدفاع على شك شامل»⁽⁴⁾.

و يلخص هوسرل رجوعه إلى ديكارت بهذه الكلمات: « كل معيوش فكري و كل معيوش عموماً، في اللحظة التي يكتمل فيها، يمكن أن يصبح موضوعاً لرؤية و تناول صرف، و في هذه الوجهة يعطى مطلقاً. ويعطى ككائن، كـ " هذا الذي هنا " ومن اللامعنى أن نشك في الوجود»⁽¹⁾.

كتاب (الأفكار) يعرض أيضاً التعليق كإجراء مماثل لمسعى الشك الشامل لـ ديكارت. هذا المسعى للشك، يرجع كلياً إلى سلطة حريتنا، و يوصف بـ " الشامل " في نطاق كل إثبات يمكن أن يخضع للشك: « الكل مهما يكن، نقتنع بجزم أننا موجودين، حتى و إن كان الوضوح المطابق المرافق لبديتها، يمكن أن يخضع لتجربة الشك»⁽²⁾. و لأن الشك المنهجي لـ ديكارت جدٌ معروف، فإن هوسرل يقممه لعرض منهجه في التعليق: « نحن نقبل هذه النقطة للبداية، بالتحديد، و لكن للتأكد في نفس الوقت أنه بالنسبة لنا فإن المسعى الشامل للشك لا يجب أن يُخدم إلا كإجراء موجه لإبراز بعض النقاط التي بفضلها بإمكانه أن يكون معفى مع الوضوح ككائن مغموراً في جوهره»⁽³⁾.

⁽⁴⁾ Husserl, E : L'Idée de la phénoménologie, p. 52.

⁽¹⁾ Husserl, E : L'Idée de la phénoménologie, p. 54.

⁽²⁾ Husserl, E : Idées directrices I, § 31, p. 97.

⁽³⁾ Husserl, E : Idées directrices I, § 31, p. 97.

II - 2-1-1. اتساع معنى المحايثة و التعالي:

بالنسبة لـ (فكرة الفينومينولوجيا)، منهج التعليق موجه لكشف فلك وضوح " الأنا المفكر "، بفضل التعمق في معنى الروابط بين المحايثة (التلازم) و التعالي لا يجب على وجه الخصوص نسيان أنه بفضل المحايثة تكون المعرفة متحررة من الخاصية الملغزة التي هي مصدر كل الارتباكات الريبية. المحايثة هي كذلك خاصية ضرورية لكل معرفة « نظرية المعرفة » (*Gnoséologique*) أي معرفة تكتسب بفضل نقد المعرفة.⁽¹⁾ و الذي يرد بالمقابل إمكانية المعرفة أمرا ملغزا إنما هي خاصيته المتعالية. لأنه كما سبقت الإشارة. فكل معرفة طبيعية، أو بالأحرى المعرفة ما قبل العلمية أكثر من المعرفة العلمية هي معرفة تتموضع بشكل متعالٍ و تطرح الموضوعات المتعلقة على ذاتها كموجود.

هذا التعالي يكتسي حسب هوسرل معنى مزدوج: إننا نفهم بواسطة " المتعالي " مبدئيا فعل "الأنا المفكر" أو فعل العارف، يحمل لحظات تؤلف فعلا، و لكن الشيء الذي يتوجه و يدع الإدراك لا يوجد فعليا في " الأنا المفكر" كجزء من هذا الذي ذكر، و السؤال الذي لا يمكن تحاشيه: كيف يمكن للمعيوش أن يخرج هكذا بعد ذلك من ذاته؟⁽²⁾.

يلاحظ بول ريكور (P.Ricœur) من أن في (الأفكار)، توضيح التعليق بالخطوة الديكارتية في الشك يشكل مصدراً لازدراءات خطيرة: فالتأهبات الديكارتية للتعليق لا تأخذ مكان التعليق ذاته البتة.

Husserl, E : L'Idée de la phénoménologie, p.57. أنظر :⁽¹⁾

مصطلح نقد المعرفة (*Gnoséologie*) يشير هنا، أنه خاصية إلى مجال فلسفي يدعى بـ " نظرية المعرفة " .

Husserl, E : L'Idée de la phénoménologie, pp. 59-60. أنظر :⁽²⁾

التعالی يحمل فی معنی ثانئ ینبعث إلی الحضور المطلق، الحضور فی شخص الذئ ینسبعل کل شك له معنی. فالأمر یتعلق إذن برؤیة و حجز مباشر لموضوع التوجه ذاته: « كل معرفة لیست جلیة، الئ هی بمجملها تتجه صوب أو تطرح الموضوع، لا ترى ذاتها، و هی متعالیة بالمعنی الثانی. و فیها، نخرج بعد ذلك من الذئ یوجد معطى بالمعنی الحقیقی، خارج الذئ یمکن أن یرى و یحجز مباشرة. السؤال هنا یرطرح هكذا: کیف یمکن للمعرفة أن تطرح ككائن لشیء ما الذئ لیس معطى مباشرة و حقیقة فی ذاته »⁽³⁾.

فی هذا المدرج من عرضه یصنف هوسرل بـ "نظریة المعرفة (Gnoséologique)" *، ویتحدث عن بحث نظریة المعرفة: « فی كل بحث لنظریة المعرفة، یحمل على هذا النمط أو ذاك من المعرفة، یجب استكمال الرد لنظریة المعرفة، أئ أثر كل تعالی الذئ هو محل المراهنة، بالإشارة إلی وضعه خارج المجال، أو اللامبالاة، لعدمیة النظریة النقدیة المعرفیة، أثراً یدعی هنا: و جود كل أثر تعالیاته، الئ أعتقدها أو لا، و لا تعیننی هنا فی أئ شیء، و لیس هناك مكان لحملها على الحكم هنا فیما بعد، هذه تبقى خارج المجال کلیةً »⁽¹⁾.

یجب التذکر بأن كائن "الأنا المفکر"، أئ الظاهرة المعرفیة ذاتها، تبقى متحررة من لغز التعالی. مهما كان وجه تأویلنا للمحایثة، مجموعة "الأنا المفکر" تشكل حلقة للمعطیات المحایثة مطلقاً. و بالفعل « فی الرؤیة الئ تحمل على الظاهرة الصرفة، فإن الموضوع لا یوجد خارج المعرفة، خارج "الشعور"، و فی نفس الوقت یوجد معطى بالمعنی المطلق للحضور – فی شخصه – الذئ یصف موضوع الرؤیة الصرفة »⁽²⁾.

و الظاهراتیة باعتبارها نقداً للمعرفة فهی تتألف من تحریر الأحكام المسبقة للمحایثة الفعلیة، الحكم المسبق الذئ یحمل على اعتباره أنه ذاهب إلی ذاته فی حین أن مجال الیقین یرتد إلی فلك المحتوى الفعلی الواقعی لظواهر الوعی. یكتشف هوسرل هنا فلك المحایثة القصدیة كبعد للشعور المتیقن كذلك. علاوة عن فلك محایثته الفعلیة أو الواقعیة. (فكرة الفینومینولوجیا).

⁽³⁾ Husserl, E : L'Idée de la phénoménologie, p. 60.

* نظریة المعرفة (Gnoséologie)؛ دراسة نقدیة للمبادئ الأساسیة الئ تقوم علیها المعرفة.

أنظر، د. عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفیة، مرجع سابق، ص 71.

⁽¹⁾ Husserl, E : L'Idée de la phénoménologie, pp.64-65.

هنا لا یمیز هوسرل أيضاً بین التعلیق والرد، لأن الرد ینجز مهمة خاصة للتعلیق، بالنظر إلی الوضع بین قوسین أو الوضع خارج المجال، أو بالأحرى أيضاً فعل الإشارة لعلمة اللامبالاة أو عدمیة المعرفة.

⁽²⁾ Husserl, E : L'Idée de la phénoménologie, p. 67.

و يجري هكذا توسيعاً (*Erweiterung*) لفلك الشعور: إذا أخذ التعالي الخاص بالأشياء الفضائية مستبدلاً

إياها بتأليف فعلي للمعشوشات المعرفية، هذا التعالي لا يستبدل بعد ذلك بفلك المعرفة البتة.

و يوضح هوسرل التمييز الأساسي في نظره بين الظاهرة الصرفة بالمعنى الظاهراتي (الفينومينولوجي)

والظاهرة السيكلوجية، موضوع السيكلوجيا كعلم للطبيعة: « إذا ما وجهت نظري، إلى شخص يفكر بطريقة

طبيعية، في الإدراك الذي أنا بصدد معاشته، فحينئذ أضبطه على نحو حتمي (...) و بالارتباط مع ذاتي؛ إنها توجد

هنا كمعشوش لهذا الشخص الذي يعيشها (...) و يندمج معها في الزمن الموضوعي. الإدراك، بصفة عامة "الأنا

المفتكر"، المضبوط هكذا، هو فعل سيكلوجي، إنه مضبوط إذن كمعطى في الزمن الموضوعي، و ينتمي إلى أنايَ

الذي يعيشه، إلى أنايَ الذي هو في عالم يدوم زمنه (...) فهذه هي إذن الظاهرة بمعنى علم الطبيعة الذي ندعوه بعلم

النفس». (1)

الظاهرة السيكلوجية تقع تحت طائلة التعليق (الوقف أو الإرجاء) الذي يضرب كل ما هو متعالي.

ف هوسرل يوضح جيداً في هذا النص، أين ينحدر من الرّد المعرفي إلى الرد الظاهراتي (الفينومينولوجي) دون

إعطاء للسبب : « الأنا كشخص، كشيء من العالم، و المعشوش كمعشوش لهذا الشخص، المدرج (...) في الزمن

الموضوعي: كل هذا عبارة عن تعاليات (استعلاءات) معدمة معرفياً (*Gnoséologiquement*)، وهذا ليس

إلا بالرد، الذي أطلقنا عليه بالإضافة إلى ذلك الرد الظاهراتي، حيث أحصل على معطى مطلق، الذي لا يوفر شيئاً

سوى التعالي (الاستعلاء) ». (2)

(1) Husserl, E : L'Idée de la phénoménologie, p. 68.

(2) Husserl, E : L'Idée de la phénoménologie, p. 68.

و في جهده لتوضيح الرد الظاهراتي، يركز هوسرل على تجربة الإدراك، و هكذا على سبيل المثال، فأثناء إدراكي، يمكن أن أحمل على الإدراك نفس الرؤية الصرفة على هذا الإدراك واضعا العلاقة بالذات جانبا: «عندئذ فالإدراك المحجوز والمحدد بالنظرة أو الرؤيا، إدراك مطلق، محروم من كل تعالي (استعلاء) معطى كظاهرة صرفة بالمعنى الظاهراتي. وهكذا فكل معيوش نفسي مطابق، عن طريق الرد الظاهراتي، الظاهرة الصرفة، تكشف عن جوهرها المحايث (...). كمعطى مطلق». (1)

بإنجاز المعطى المحايث كمعطى مطلق يكشف هوسرل عن المجال الخاص بالظاهراتية: «لقد أسلنا الحبر، على صفة الظاهراتية، حيث تكون الموضوعات المطروحة كمعطيات مطلقة (...). متاولة في رؤية محايدة بنقاء: المحايث الصرف يصنف هنا مبدئيا بالرد الظاهراتي: أنا أرى هذا الذي هنا، ليس الذي يُرى بطريقة متعالية، لكن الذي هو في ذاته و كأنه مُعطى». (2)

المشكلة الجذرية لنقد المعرفة تُحمل هنا على العلاقة بين المعرفة وموضوع الرد. إن الأمر يتعلق بالوصول إلى المعرفة على وجه عام، لأن المشكلة المهمة حقيقة والأساسية للظاهراتية تتألف في الإعطاء الأقصى للمعنى بواسطة المعرفة، المعرفة التي لا تترك مكانا إلى وضعية وجودية قابلة أن تحمل هذه المعرفة إلى الأنا الإمبريقي أو إلى عالم واقعي. (3)

لقد أثار هذا المقطع سؤالا: فيما يختلف الرد الظاهراتي عن الرد المعرفي؟ هوسرل لا يعطي سببا مقبولا لتبرير تمييزه بين الردين. فكل تحريض إذن على التفكير في أن هذا التغيير للتسمية لا يحمل نتيجة، أي أن الرد الظاهراتي يشير هنا بالضبط إلى نفس عملية الرد المعرفي.

(1) Husserl, E : **L'Idée de la phénoménologie**, p. 69.

(2) Husserl, E : **L'Idée de la phénoménologie**, p. 70.

(3) أنظر : د. نبيهة قارة : **الفلسفة والتأويل**، دار الطليعة للطباعة و النشر، ط1، 1998، بيروت، لبنان، ص 38.

في هذا المدرج، يقارن هوسرل الموقف هكذا بالمطلوب في لغة الصوفية، واصفة النظرة الفكرية *intuitio sine comprehensione* [الحدس يعني الإدراك]، بعبارة أخرى « فالأقل مستطاعاً للفهم بقدر المستطاع من الحدس الصرف »، حيث كلمة الأمر لهذا الأثر. تبيح لـ هوسرل القول: « كل سر، يتألف من ترك الكلام باتجاه الرؤية ووضع المتقوم (*Visée*) المتعالي المتشابك مع الرؤية، والوضع خارج المجال الذي يأتي في نفس الوقت، إذ أنه لا يتعدى كونه ادعاءً الملكية المعطى، ليس إلا تفكيراً، ومرحلياً ليس إلا تأويلاً مدخلاً بواسطة تأمل مضاف ثانية. فالسؤال باستمرار هو: ما هو متوجه (*Visé*) هنا، هل هو معطى بالمعنى الأصلي، هل هو مرئي ومتناول بالمعنى الأكثر دقة، أو المتقوم (*Visée*) سيصبح خارج ما رُئي وما تم تناوله كذلك؟⁽⁴⁾».

II-2-1-2. إمكانية وجود العالم و الوعي " كمتبقي " :

في (فكرة الفينومينولوجيا)، يضرب التعليق كل تعالي لأثر عدمية النظرية المعرفية (*Gnoséologique*) فاتحا الطريق هكذا أمام الرد الهادف إلى اكتشاف المحايث الصرف كفلك للمعطى المطلق الذي تتأسس عليه الظاهراتية. ومع (الأفكار)، التعليق يضرب هذه المرة العالم الجائز لأثر اللاوجود تاركاً الرد يستعيد متبقي هذا الانعدام للعالم بالنظر إلى منطقة " الوعي". في هذا المستوى يعرض هوسرل التعليق الظاهراتي كمنهج يهدف إلى استبعاد مجال « الطبيعة » بغرض إبراز مجال الشعور (الوعي) الذي يبقى غير معنيا بهذا الاستبعاد، كـ "متبقي" ظاهراتي.

هكذا يشرح غائية مشروعه: « سنتابع هذه الدراسة أبعد مما هو ضروري للحصول على يقين نتوجه إليه، علما أن الوعي في حد ذاته كائن خاص (*Eigensein*)، في خصوصيته الماهوية، غير مكترب بالإقصاء الظاهراتي. وهكذا يبقى كـ " متبقي ظاهراتي" و يؤلف منطقة الكائن الأصلي مبدئياً، الذي بإمكانه أن يصبح واقعا حقلاً لتطبيق علم جديد، إيجازاً الظاهراتية⁽¹⁾».

(4) Husserl, E : *L'Idée de la phénoménologie*, p.p. 88-89.

(1) Husserl, E : *Idée directrice I*, § 33, p. 108.

يشير ريكور (P. Ricœur) هنا صواباً، إلى أن تصنيف التعليق الظاهراتي كبحث في المتبقي أو الباقي يشكل مصدراً لازدراءات من أجل فهم هذا المنهج. فضلاً عن ذلك، فإذا لم يميز بوضوح في هذا المؤلف بين الرد و التعليق، فلربما لأن الرد إكتفى هنا بـ " لقط " البقايا المتروكة من طرف التعليق باعتباره إلغاءً للعالم الجائز، مصنفاً الشعور كمتبقي لإعدام (عدمية) العالم.

يمكن أن يفهم **الوقف** كمركب للشك الديكارتي، باعتباره فعلاً لتعليق الاعتقاد و الحكم فقط. **الوقف** بذلك لا يؤلف فعلاً للسلب، الذي يصح تعديلاً تدميراً للاعتقاد الثابت، لكن بالأحرى في فعل لا يستخدم يقين الأطروحة الطبيعية. مع **الوقف**، يوضح هوسرل « نحن لا نهمل الأطروحة التي أنجزناها؛ نحن لا نغير من قناعاتنا شيئاً فهي في ذاتها تبقى كما هي، بحيث أننا لا ندخل دوافع جديدة للحكم (...)، و مع ذلك فالأطروحة تفاجئ بتعديل: فحين تبقى ذاتها كما هي، فنحن نجعلها هكذا للقول « خارج الفعل »، « خارج المجال »، « بين قوسين » (2).

الوقف هو بُعد جديد مطلقاً مقارنة بجهات* الاعتقاد التي هي، على سبيل المثال أن أكون متيقناً، شكاً، مفترضاً... إلخ. الواقع، أن جهات الاعتقاد تبقى كلها داخل أطروحة العالم. فإذا، افترضنا على سبيل المثال، أو إذا ما شككت، فإني أبقى دوماً متموقعا في عمق العالم. أو هنا عندما أفترض، فأنا لا أعتقد و هكذا يلغي **التعليق** الأطروحة الطبيعية بطريقة خاصة التي تبقى متسقة مع يقين الحدس. بعبارة أخرى، فالوقف لا يلغي الحدس: أنه يلغي بالأحرى الاعتقاد الخاص الذي اختلط معه الذي يجعل الوعي حاضراً في الحدس.

الوقف باعتباره منهجاً للوضع بين قوسين أو الوضع خارج المجال لا يبدو مرتبطاً حصرياً بمسعى الشك: **الوقف** بإمكانه هكذا أن يدخل ترابطات أخرى، تماماً الكل بإمكانه أيضاً أن ينتج منعزلاً عن ذاته. باختصار، «بالنسبة لكل أطروحة نستطيع، مع كامل الحرية أن نجري وقفاً (تعليقاً) أصلياً، أي إرجاءً للحكم الذي يتركب مع الاقتناع بالحرية الذي يظل ثابتاً، و رؤية الثبات إذا ما كان يقيناً» (1).

بفضل **التعليق**، الأطروحة العامة المصنفة للموقف الطبيعي بأنه خارج المجال. عند ذاك « نحن نضع بين قوسين (...) كل هذا العالم الطبيعي الذي هو دوماً هنا بالنسبة لنا ». « حاضراً » ولا يتوقف عن البقاء كـ « حقيقة » بالنسبة للشعور، حتى نترجى وضعه بين قوسين. وحين أبدأ هكذا كأنه مشبعاً بسلطة حريتي، فأنا لا أعدم إذن هذا "العالم" كأني سفسطائي؛ و لن أضع وجوده موضع شك، كأني ريبّي، ولكن أجري **تعليقاً ظاهرياً** ما يمنعني مطلقاً من الحكم المحمول على الوجود الزماني الفضائي». (2).

(2) Husserl, E : **Idée directrice I**, § 31, pp. 98-99.

* مفردتها **الجهة (La modalité)** : إحدى المقولات المنطقية عند "أرسطو" و هي تشتمل على ضروب من الأحكام الضرورية و الأحكام الخبرية و الأحكام الممكنة. أنظر: د. عبده الحلو: **معجم المصطلحات الفلسفية**، مرجع سابق، ص 106.

(1) Husserl, E : **Idée directrice I**, § 31, pp. 100-101.

(2) Husserl, E : **Idée directrice I**, § 32, p. 102.

زيادة على ذلك فـ هوسرل يدقق أن التعليق هو عملية ،من وجهة نظر منهجية، تنظر إلى مدارج مختلفة الوضع خارج النطاق أو الوضع بين قوسين هذا المنهج يأخذ إذن خاصية الرد التدريجي: « و لهذا نستدل، عندما نتحدث أحيانا و بنبرة تفضيلية، للردود الظاهرية (لأجل الإشارة إلى وحدة مجمل هذه المدارج، و نحن نستخدم مصطلح الموحد للرد الظاهراتي) ».(3)

وفي (الأفكار)، يحلل هوسرل و لأول مرة جواز (إمكانية وجود) العالم، و هذا بغية تأكيد الأنا (Ego) الصرف. و حسب، فلا حجة تؤخذ من الاعتبار الإمبريقي (التجريبي) للعالم ليس بإمكانها أن تقر بيقين مطلق وجود العالم: « وجود الأشياء لا يطلب كضرورة البتة بواسطة معطائها الخاص، و هو بطريقة ما جائزٌ دوما. هذا يعني: أنه من الممكن دوما أن المسار التالي للتجربة يجبر إطراح ما هو سالف و كان طُرح تحت سلطة التجربة »(1).

إذا كان من الممكن وضع العالم موضع شك، هذا ليس لأنه بالإمكان إيجاد دوافع عقلانية قابلة للانتصار على القوى العظمى للتجارب، لكن بالأحرى لأن كل تجربة واسعة أيضا كما هي تترك دوما بقاء إمكانية أن المعطى لا يوجد، و هذا رغم استمرار الشعور في حضوره الشخصي (Leibhaftig). « من الواضح إذن على كل حال، أن كل ما في العالم من أشياء هو هنا للأن، وليس بالمبدأ إلا حقيقة مخمنة (präsumptive)؛ بل على العكس فأنا - ذاتي لأجل أن العالم هو هنا (...) أو إذا أردنا، تحسين معيوشي هو حقيقة مطلقة؛ إنه معطى بواسطة وضع غير مشروط و يتعذر الاعتراض عليه مطلقا. « أطروحة » العالم التي هي أطروحة « الجواز » تتعارض و أطروحة أناي الصرف و معيوشي الشخصي الذي هو « ضروري » وأكد مطلقا »(2).

إمكانية عدم - وجود العالم لا تعني سوى أن الإدراك بمقدوره أن يصبح حلما. إنها تعني بالأحرى أن النبذ المختلفة ليس باستطاعتها التوحد و تبقى غير مترابطة أصلا: « إنه لمن القابل للتفكير أن التجربة تتحل في صور بقوة الصراعات الداخلية (...) ؛ إنه من القابل للتفكير أن التجربة تكثر الصراعات غير القابلة للرد (...)»؛

(3) Husserl, E : **Idée directrice I**, § 33, p. 109.

(1) Husserl, E : **Idée directrice I**, § 46, p. 150.

(2) Husserl, E : **Idée directrice I**, § 46, p. 151.

E هذا المحور لجواز (إمكانية وجود) العالم سيطور بإسهاب في الجزء الثاني من (الفلسفة الأولى) لكن بتجاوز مفهوم الشعور كـ"متبقي"

وبأن التجربة تنمرد عن كل طرف مضاد لكل إيداع للحفاظ بثبات على التطابق بين مواقع الأشياء ؛ و بأن تسلسلها يخفي كل نظام متجانس بين النبذ، و التصورات، و المظاهر؛ بإيجاز أنه لا وجود للعالم»⁽³⁾.

إذا ما أوشك عالم الأشياء على الاندثار، فكائن الشعور سيتغير، لكن لن يصل إلى وجوده الخاص. وبالفعل. « في كل سيال للمعيش (...). تجد بعض المقصيات ارتباطات إمبريقية متناسقة؛ هذا الإقصاء يجذب إذن هذه أو تلك الارتباطات بين المعيشات. و بالتالي فلا كائن واقعي، و لا كائن الذي هو من أجل الشعور يأخذ هيئة مشروعة بواسطة المظاهر التي ليست ضرورية لكائن الشعور ذاته»⁽¹⁾.

هذا ما قاد هوسرل إلى تمييز كائن الشعور عن كائن عالم الأشياء. في حين أن عالم الأشياء كائن جائز ومتعلق بما يعطى بواسطة النبذ، الشعور، حسبه هو كائن ضروري و مطلق يعطى في اليقين المحايثة و يستنتج هوسرل أن: « الكائن المحايث هو كائن ثابت و مطلق، وفي هذا المعنى و بمبدأ انعدام الشيء « re » الممتد كمتبقي لانعدام العالم. من جهة أخرى فعالم « res » الأشياء المتعالية يرجع إلى شعور كامل و ليس شعور امدرک منطقيا بل شعورا محيئا»⁽²⁾.

التعليق الظاهراتي، الذي نحن بصدد رؤيته يترك من جهة إبقاء الشعور الصرف كمتبقي لإعدام العالم⁽³⁾: غير أنه من جهة أخرى، فهذا الشعور ذاته يؤلف في نطاقه كل تعاليات (استعلاءات العالم). و إذا ما وجهنا النظر صوب الدراسة النظرية للشعور الصرف في كينونته المطلقة، فالشعور إذن « يظل ؛ كـ « متبقي ظاهراتي » مبحوث ؛ و يبقى مع أننا وضعنا العالم برمته « خارج المجال » مع كل الأشياء، الكائنات الحية، الأشخاص بما فيهم نفسنا. و نحن لم نفقد شيئاً، و لكن ربحنا شمولية الكائن المطلق، الذي لو استمعنا إليه بطريقة نجده يخبأ في ذاته كل فعاليات العالم، المؤلفة في نطاقه»⁽⁴⁾.

هذا يفضي لا محالة إلى طرح السؤال الآتي: كيف نفهم أن الشعور هو مبدئياً متبقي لإعدام العالم، وبإمكانه في نفس الوقت الكائن المطلق ؟ حقيقة القول، أن الميزة الخاصة للرد تبدو بطريقة منتظمة في عدة مقاطع من

⁽³⁾ Husserl, E : **Idée directrice I**, § 49, p. 161.

⁽¹⁾ Husserl, E : **Idée directrice I**, § 49, p. 161.

⁽²⁾ Husserl, E : **Idée directrice I**, § 49, p. 162.

⁽³⁾ الفقرة (49 §) من (الأفكار) تحمل بالفعل هذا العنوان الفصيح: « الشعور المطلق كمتبقي لإعدام العالم».

⁽⁴⁾ Husserl, E : **Idée directrice I**, § 50, pp. 165-166.

(الأفكار) حتى ولو أن هوسرل يبدو و أنه كان قد واجه تجاوزاً من تأويل للرد كتفريق مع المتبقي: « و مرة أخرى فالرد الظاهراتي لا يؤلف تحديداً دقيقاً للحكم على شذرة (جزء) مقتطعة في شمولية الكائن الواقعي الذي يعتمد عليه». (5)

هكذا على سبيل المثال، يؤكد هوسرل و بطريقة قطعية: « الشيء الجوهرى فى أعيننا : فهو انطلاقاً من هذا يقينى و إذا أردنا إجراء رد ظاهراتى، أى وضع الموقف الطبيعى خارج المجال أو أطروحته العامة، وبعد ذلك فالمتبقى الذى يظل هو الشعور المطلق أو الصرف استعلائياً الذى لا يمكن دون غموض منحه أيضاً واقعية (Realität) طبيعية» (1). وبالوضع خارج المجال العالم و الذاتية الإمبريقية التى ترتبط به، فإن الرد الظاهراتى يظهر الأنا الصرف مثل الذى يظل هنا دوماً و ضرورة متطابقاً. ومع الأنا الصرف يظهر تعالى الأسمى، ليس مؤلفاً. تعالى فى نطاق المحايثة. و عكس " الأنا المفكر " ، الذى يبرز فجأةً ، يتغير ويمر، « الأنا الصرف يبدو كائناً بعنصر ضرورى؛ فالهوية المطلقة التى يحفظها من خلال كل التغيرات الواقعية للمعيش لا تسمح باعتباره فى أى معنى كجزء أو لحظة واقعية (وواقعات) للمعيشات ذاتها» (2).

(5) Husserl, E : **Idée directrice I**, § 51, p. 168.

(1) Husserl, E : **Idée directrice I**, § 55, p. 186.

E هنا لا يميز هوسرل كذلك بين التعليق و الرد : إنه يؤكد أن الرد يضع خارج المجال الموقف الطبيعى و هذه من المفروض المهمة المنوطة بالتعليق.

(2) Husserl, E : **Idée directrice I**, § 57, p. 189.

فيما يتعلق بمسألة " الأنا الصرف " يعترف هوسرل أن وضعه يتطور مع الزمن. فى عصر (البحوث المنطقية) يعتقد هوسرل أن وحدة الشعور أو سيال المعيشات لا تفترض " الأنا " المطابق: حزمة المعيشات هى شكل لربط المحايثة بالمعيشات فقط . فلا وجود إذن للأنا الظاهراتى. بل إنه يذهب بنقد موجه ضد بول ناتورب (Paul Natorp) الذى وصف الأنا كمركز مرجعى لكل محتويات الشعور. و (الأفكار) يعرض التطور المفاجئ فى موقفه بهذه الألفاظ: « فى (البحوث المنطقية) قبلت فى مسألة الأنا الصرف موقفاً شكياً ولم يكن بمقدورى الحفاظ عليه مع تقدم دراساتي. و النقد الذى وجهته ضد كتاب بول ناتورب (مدخل إلى السيكولوجيا):

[Introduction à la Psychologie, II, 1, p.340 et Sq.] لا ينم إذن عن نقطة جوهرية « أنظر:

Husserl, E : **Idée directrice I**, § 57, p. 190.

II-2-1-3 إمكانية وجود العالم، و انشطار الذات:

موضوع جواز العالم تناوله كتاب (الفلسفة الأولى) بعمق، وأظهر حياة الذات. هنا يتأكد بأن الرد كعملية يتميز عن التعليق الذي تتيح له العملية الكشف عن غنى ولا نهائية حياة الشعور، بسبب انشطار الذات. فالشعور لن يظهر كمتبقي وسيط ولا ككتلة مترابطة، فهو يعرض من خلال مسار لا نهائي بصفة مثالية للردود.

تجربة العالم التي تتقدم باستمرار لا يمكن أن تلج إلا كمثل للحقيقة النسبية. وليس بوسعها أن تطمح إلى حقيقة الصحة النهائية، لأنها تعرف بواسطة إمكانية مفتوحة لتتقحات تالية : الكائن المعطى للعالم هو تابع لفكرة الكمال و التصحيح الممكن دوماً.

من المعروف، أن الحقيقة النسبية، بإمكانها الاندماج في سلسلة متدرجة لحقائق نسبية و تظهر كمقاربة أحسن دوماً من الحقيقة النهائية التي يتعذر الوصول إليها كما هي. باختصار، فالعالم كعالم نهائي حقيقة هو فكرة في حين أنه لا يمكن أن يكون كائناً لموضوع إدراك مطابق البتة. العالم يظهر هكذا كـ « مثالي محفّز بواسطة الصيغة الشاملة و لمسار التجربة -على اعتبار أن هذه الصيغة معطاة- يجب أن تكون مؤكدة ضرورة وغير مرفوضة».⁽¹⁾

هل بنية الوحدة المتجانسة لتجربة العالم تشكل بديلاً لضرورة قطعية؟ بعبارة أخرى، «ألا توجد هنا (...)

إمكانية متوفرة باستمرار لبنية هذه الوحدة (التي ليست في ذاتها سوى تخمين إمبريقي) للذوبان، ولرؤية التجربة

⁽¹⁾ Husserl, E : **Philosophie Première, Tome 2**:Théorie de la réduction phénoménologique, Trad.& Avant Propos Arion.L.Kelkel P.U.F.3ème Ed 2001, Paris, Collection Epiméthée, p.66.

E سنرمز إليه اختصاراً في الهامش بـ: **Philosophie Première, T2**.

تتوقف عن التجلي للعيان في نوع من التصحيحات المتقدمة و سلسلة مستمرة من تقدم تصحيحات الكل المتطابق؟» (2).

مع أن هوسرل وجد أنه لمن اللاقابل للإدراك سوى سلسلة متواصلة للظواهر المتطابقة المجربة وتتحول إلى خواء (*Gewûhl*) صرف للظواهر، والتزم بهذه الأثناء بتأمل موجه إلى اختبار كل نتائج تطبيق هذه الفرضية. الافتراض بأن السير المستمر للظواهر المتطابقة يتحول إلى خواء صرف يعود إلى افتراض أن كل افتراض خارجي حالي يحدث الخلل في يقين إمكانية تجريب الأشياء، ومن خلالها، العالم.

حينذاك « فهذه لن تغدو أشياء ولا عالما التي ستعطي للإدراك ذاتا مجربة، ولا كموضوع للتجربة الحالية. ولا كموضوع للتجربة الممكنة، بل كموضوع لكل لحظة تصل إلى نشاط إدراكي يعرض بحرية. الذي يبقى على الصرامة. سيصبح ذكرى لعالم تجلي في تجربة سابقة، من أجل زمن مطابق تماما، لعالم الوجود الذي كنا قد اعتقدناه بيقين، ولكن الذي من الآن فصاعدا سيتوقف عن امتلاك قيمة الوجود بافتقاده كل حافز إمبيريقي. » (1).

كنا قد استفرغنا من إنجاز، وضعية وجود العالم بشرعيتها الأصلية من أجل الذات العارفة في التجربة الخارجية للشئ الفضاوي المقترن بالأفق الشامل للعالم. يضاف إلى ذلك أن، الخاصية التخمينية للتجربة تترك على الدوام الإمكانية مفتوحة و قد احتجزها العالم في تجربة غير موجودة. « و بسبب هذا، فلو استطعت، أنا أن أكون الذات المنجزة للتجربة، لأقنعتنت بوضوح بداهي لإمكانية عدم-كينونة موضوع التجربة، على الرغم من التجربة و في اللحظة نفسها التي تتجلى فيها. إذن فلن يكون هناك سؤال على الضرورة المطلقة للكينونة الموضوع المختبر. » (2).

و هكذا فكل ما في الأمر، أن العالم جائز (ممكن الوجود) بعبارة أخرى فإذا وجد العالم، فإنه بمقدوره بالمقابل أن يكون آخر غير الكائن، بمقدوره أيضا أن لا يكون. هذا ما أكده هوسرل بقوة: « خلال أدراك العالم وحين أجري التجربة، و حين أدركه باكتمال أكبر و أعظم ما رغبته، إذن فخلال حضوره إلى شعوري مع يقين لايدحض

(2) Husserl, E : **Philosophie Première**, T2. p. 67.

(1) Husserl, E : **Philosophie Première**, T2. p. 68.

(2) Husserl, E : **Philosophie Première**, T2. p. 68.

كمعطى في شخصه، كعالم الذي ليس بوسعي ببساطة أن أضع وجوده محل شك، و لا يترك كينونة متأثرة بجواز ثابت من جهة بمعرفته، و بهذا المعنى فإن هذه الخاصية للعالم كائنا لذاته معطى لشخصه الجسداني لا يقصي بالمبدأ عدم وجوده البتة»⁽³⁾.

فرضية اللا- وجود الممكن للعالم لا تعني أن الكون باعتباره شمولية لما هو كائن، لا يوجد، و أن لاشيء يوجد مطلقا. الواقع، إنها لا تدخل في الدعوة إلا كائن التجربة اليومية (المعتادة)، الكائن يوجد موضوعيا، و فعلا، فخلال خضوع لنقد العالم الموقوف في التجربة الخارجية، فأنا لن أتوقف مع ذلك على أخذ التشبيد على حياة التجريبية و حمل حذر على سيال إدراكاتي ذكرياتي و ابتساراتي (توقعاتي) « ما اختبرته كان في الواقع و على وجه الدقة صيغ للتجربة في حياتي الواقعية و الصيغ المدركة لتعديلها، و من بينها التي تعمل بطريقة أنه ليس بوسعها أن تكون بالنسبة لي موضوعات يومية باعتبارها معروفة أو قابلة للمعرفة بواسطة التجربة، و لا أي عالم (*Mundus*) عموما»⁽¹⁾.

(الفلسفة الأولى) هنا ذهب أبعد من (الأفكار)، فأصالته تكمن في حمله لتساؤلات أكثر بعدا، و دون تحاشي لبعض الأسئلة المحرجة نظير : الخضوع لنقد تجربة العالم و الاستمرار في نفس الوقت بافتراض الذات المجربة و حياة تجربتها كموجود، ألا يسقط ذلك في دائرة إبستمولوجية ؟ و بأي حق أستطيع بالفعل إتمام معرفة ذاتي – نفسها ، في حين أن ذاتي تنتمي إلى العالم ؟ النقد القطعي لمعرفة العالم ألا يحوي هذه المعرفة لـ الأنا- نفسه ؟.

و بالطبع ، ففي نقد المعرفة الإمبريقية للعالم ، أفترض وجودي و حياة تجربتي و أمارس نقدا قطعيا شاملا تجاه تجربتي للعالم دون الخضوع للنقد، و بدورها، فتجربة ذاتها، أي التأمل في نفسي ذاتها و أتوسط تجربة اليومية – إلا أن إهمالا مماثلا بعيد عن جعلي أسقط في دائرة إبستمولوجية، تكشف بالأحرى عن البعد المزدوج للأننا، الدلالة المزدوج لحياتي النفسية (السيكولوجية). مما يجعلني أضع أصبعي على التمييز الذي يتعذر تحاشيه بين الأنا- الذات و الأنا الموضوع، أو بالأحرى بين الأنا – الذات و الأنا- الشخص السيكوفيزيقي .

⁽³⁾ Husserl, E : Philosophie Première, T2. p. 69.

⁽¹⁾ Husserl, E : Philosophie Première, T2. p. 98.

فعلا « فالمأخوذ في واقعتي الملموسة كليا، أنني جسد متحرك، واقعية سيكو-فيزيقية تنتمي إلى العالم، إلى كون شامل للواقعات الطبيعية. فأنا موضوع من ضمن آخر في تجربتي اليومية. أفلا يجب علي التمييز ما لهذا الأنا أنا آخر الذي بالنظر إلى ذلك هو ذات التجربة، باختصار تمييز الأنا - الذات عن الأنا - الموضوع ؟ » (2).

يجيب هوسرل على هذا السؤال بالإثبات. لأن، الأنا ذات التجربة فأنا مطابق للأنا، الموضوع مصدر في الإنسان : فأنا تارة أنا - الشخص السيكوفيزيقي الذي بجسده، ينتمي إلى العالم، و تارة أخرى، فالأنا -الذات المكمل للتأمل في التجربة الموضوعية للأنا - ذاتها كاشفة هكذا عن باطنية تخفي حياتها الذاتية فيجب علي إذن، بوصفي فيلسوفا، إجراء « تمييز من جهة بين وجودي الإنساني الذي يعطى لي في إدراك أصيل في مجال التجربة اليومية لذاتي-نفسها، و من جهة أخرى لكينونتي المتعالية التي تعطى لي بطريقة أصلية في التجربة المتعالية للأنا- ذاتها، في هذا الإدراك ذاته الذي يشكل تأملا صرفا » (1).

إمكانية الوجود (الجواز) التي تصيب معرفة العالم لا تؤثر في أنا الذات في حياتها لعلم الأنا أو (Egologie) الصرف و هي بصدد افتراض اللاكائن أو إعدام العالم و لا تخفي إلا الأنا- الموضوع، أي النفس باعتبارها متوحدة مع الجسد بواسطة روابط سيكوفيزيقية، و هكذا الأنا الصرف أو أنا- الذات يدرك وجوده من تجربة صرفة للأنا ذاته الذي لا تعيده الملائمة إلى أية حالة ملائمة أو عدم - الملائمة للتجربة اليومية.

فأي مسلك تم أخذه من (الأفكار) الذي يصف الشعور كمتبقي لإعدام (تلاشي العالم) ! و ليس كتاب (الفلسفة الأولى) الذي أطال في محور جواز العالم، بل إنه أضاف جديد لوصف الشعور كذاتية متعالية والكشف عن ثراء حياة علم الأنا المجزأ إلى لا نهاية .

(التأملات الديكارتية) يعرض نفسه ممثلا للتعليق الظاهراتي كعدم صلاحية شاملة لكل اتخاذ للموقف إزاء عالم موضوعي معطى مسبقا. و هذا التعليق باعتباره يضع خارج المجال أو الوضع بين قوسين للعالم الموضوعي ، لا يضعنا أمام عدم صرف . « الشيء الذي يكون في مقابل ذلك و من هنا متعلقا بنا، و فضلا عن ذلك، الشيء الذي يكون خاصا بي أنا المفكر، هو حياتي الصرفة بجميع حالاتها المحايثة الخالصة و بموضوعاتها القصدية، أي هو

(2) Husserl, E : Philosophie Première, T2. pp. 99-100.

كلية الظاهريات بالمعنى الخاص و الموسع لكلمة للظاهريات. و التعليق هو (...) المنهج الكلي والجزري الذي به أدرك ذاتي كأنا خالص مع ما يصاحب من حياة الشعور الخالص الخاص بي، و هي تلك الحياة التي يكون فيها العالم الموضوعي بأكمله موجودا الذاتي و على هذا النحو تماما».(2)

النقد القطعي (الضروري) للتجربة اليومية (الحيوانية) يظهر هكذا للحياة و الذاتية المتعالية اللذين بقيا أنفا خفيين. تبعا لـ هوسرل فهذا النقد يشكل « الوسيلة الوحيدة التي عليها يتهيأ الأنا المتعالي ليمتظهر كذاتية موجودة بذاتها ولذاتها بطريقة صرفة، كفلك للكائن المحور من أجل ذاته في فلكي للتجربة: كمحور لذاته حتى وإن لم يوجد الكون أو يبقى محروما من اتخاذ موقف اتجاه وجوده. إنه الوسيلة الوحيدة التي بها أمتلك الأنا المتعالي، أحيانا كفلك لكائن قابل للانفصال عن العالم و الذي بالأحرى لم ينفصل بالمعنى الطبيعي للكلمة، و كأنه يتعلق بأفلاك الكائن موجود جنبا إلى جنب».(1)

فمنهج إرجاء ملائمة العالم يتضمن في ذات الوقت إرجاء ملائمة الإدراك الذي يوضعني أنا أيضا كإنسان في العالم. هذا المنهج يبيح لي « خلع الثوب الإمبريقي الموضوعي إلا حيث (...) أن لا أتوقف لحظة على فرض نفسي في الإدراك المعتاد الذي يظل غير مدرك خلال حياة التجربة الساذجة »(2). فالأمر يتعلق بمنهج الرد الظاهراتي الذي يكشف في نقائه الذاتية المتعالية منهج يعمل على يظهر في وجه الأنا الإمبريقي الأنا المتعالي، وفي وجه الحياة النفسية الإمبريقية حياة متعالية و إدراكا متعاليا لذاته.

الكائن المتعالي، المنغلق على ذاته تماما، يمكنه إذن أن يكون مفهوما للتجربة كمحرك لجسد حي: و إذا وجد الأنا المتعالي بنقاوة لذاته، فإنه يكمل لذاته في نفس الوقت تموضعا ذاتيا الذي يأخذ شكل معنى « الروح الإنسانية» و « الواقعية الموضوعية ». و في نهاية المطاف، « في واقعتي القصوى و الحقيقية فأنا أتوجه لحياة مغلقة تماما خاصة بي، حياة تكتمل في عملية متواصلة للتموضع؛ إنها حياتي التي في ذات الوقت تشكل التجارب في

(1) Husserl, E, **Philosophie Première**, T2, p. 103.

(2) إدموند هوسرل: **تأملات ديكارتية: مدخل إلى الظاهريات**، ترجمة د.نازلي إسماعيل حسين، مطابع دار المعارف، مصر، 1969، ص. 125.

وهنا أيضا لا يميز هوسرل بين التعليق و الرد. و حول مسألة الارتباطات بين التعليق و الرد (**التأملات الديكارتية**) رجع إلى مستوى

(الأفكار).

(1) Husserl, E, **Philosophie première** T2, p. 107.

(2) Husserl, E, **Philosophie première** T2, p. 109.

ذاتها عالما موضوعيا مثل ظاهرتة، بعبارة أخرى كظاهرة معطاة فهذه الذاتية الأخيرة إذ هي العالم بنشاطي لتأسيس

التعالى»⁽³⁾.

II-2-1-4 الأفعال التأملية و موقف المشاهد المحايد:

الردّ يأتينا كاشفا حياة علم الأنا اللانهائي للذات كسيرورة ملحة لنستشف من خلال سلوك نشيط هنا يقترح مؤلف (الفلسفة الأولى) أيضاً مفهوماً جديداً للردّ: هذه العملية تمارس كإعادة استئجار إلى الاهتمام الظاهراتي الصرف للملاحظ المحايد، و هذا، بفضل الفعل التألمي.

و كما أُشيرَ سالفاً الحياة التي أقود باعتباري أنا نشيط يقظ يرتبط عمداً ببعض الموضوعية بواسطة الأفعال الخاصة و من خلال هذه الأفعال، فإن حياتي موجه إلى موضوعات التي أشغلها بالمعرفة، بالتأثير، بالرغبة... إلخ. بفضل التأمل الطبيعي، قبل اقتحام الأسباب المعارضة لمرور إلى وضع ظاهراتي، وكل واحد يعرف في حياته اليومية مرجعيات أنه إلى كثرة الموضوعيات الواقعية و المثالية.

إن ما يميز هذا التأمل الطبيعي « هو امتلاكه دوماً لموضوعيات بفضل دراية موضوعية سابقة عن الذي حفظ. و ربطه إذن بهذه الموضوعيات أنا محجوز في التأمل كذاتي للأفعال، الأنا ذاته كائنا بالإضافة إلى ذلك مفهوم و مطروح كأنا موضوعيا إنساني (...). الحياة الطبيعية تكتمل كاطّراح أصيل عن العالم، كحالة تيه في العالم، حالة لا مفر منها منذ البداية»⁽¹⁾.

الذات اليقظة التي تكمل الفعل هي موجه إذن إلى موضوع واعي في هذا الفعل، بعبارة أخرى فهي موجه في شيء ما الذي يشغل هذا الفعل و لناخذ مثلاً لذات منجزة بفعل إدراك منزل: «بإدراك أنني موجه إلى المنزل لكن

⁽³⁾ Husserl, E, Philosophie première T2, p.109.

اللحظة التي أكون فيها، فأنا أجهل - و هذا ما يؤلف نسيان الذات التي هي موضع سؤال، - هذا ما يعني: أني لست متوجها إليه»⁽²⁾.

هذا الإدراك الساذج للذات المتناسي لذاته، بإمكانني مع ذلك تحويله بفضل التأمل، فعملية أن الإدراك يدرك ذاته، هي إدراك من الدرجة الثانية. لأنه، في التأمل، ليس المنزل هو المدرك، بل بالأحرى فعل « أنا أدرك المنزل ». « باعتبار أن أنا التأمل فأنا أصعد فوق فعل « أنا أدرك المنزل » فوق هذا الفعل في الاكتمال الذي امتصه و خلاله فأنا لم أكن واعيا لابي و لا بذاته باعتبار أن الذات تكمل. أظهر مجددا في فعل من نمط « أنا أدرك » الذي فيه أحول هذا الأنا الناسي لذاته و « أدرك المنزل » الذي لم يدرك آنفا في محتوى مدرك»⁽¹⁾.

التأمل (*die reflexion*) حسب هوسرل يؤلف هنا فعلا الإدراك الذاتي الاحتفاظي بالنظر إلى فعل الإدراك الارتدادى الذي يحجز في مجال الذي يحضر أيضا إلى الوعي، أو الذي يرتبط آنيا بالمعيشة الأصلي: « إنها الطريقة الوحيدة فقط ، و بهذه الاستعادة للإدراك التأملى، يغدو بمقدوري أن أعى الإدراك الساذج والأنا المتناسي لذاته؛ إن الأمر يتعلق إذن بفعل للوعي الذي هو وعي استرجاعي أو بالأحرى تناول إدراكي حقيقي؛ و كنه ليس حجرا»⁽²⁾.

ويصل أن الإدراك يتواصل حين أكون أنا في تفكيري في ذاتي. في هذه الحالة لا يوجد ثمة تفريق بين «الأنا التفكيرى» (*das reflektireted*) أي الأنا المدرك للمنزل من جهة، ومن جهة أخرى، « الأنا المفكر » (*das reflektierende Ich*) أي الأنا المتوجه نحو « الأنا المفكر ». إذن، « في الحاضر الحى فأنا، في حالة تعايش، و الأنا المزدوج و فعل الانشطار للأنا؛ إذن فالأنا الذي يواصل الآن تأمل المنزل، و الأنا الذي يكمل هذا الفعل: « فأنا أفهم أني أستمّر في تأمل المنزل »⁽³⁾.

وبطريقة مفارقة، ففي هذا المدرج فالأنا الذي يكمل التفكير سيصبح بدوره أنا متناسيا لذاته، وفعلي ووعيه هو فعل ليس واعيا بذاته. ويحصل هكذا نسيان للذات بدرجة عليا. و يجب إذن تمييز أطوار الاستدراكات الإحتجاجية

(1) Husserl, E, **Philosophie première T2**, pp.169-170.

(2) Husserl, E, **Philosophie première T2**, p.125.

(1) Husserl, E, **Philosophie première T2**, p.125.

(2) Husserl, E, **Philosophie première T2**, p.126.

(3) Husserl, E, **Philosophie première T2**, p.126.

التي فيها يرتبط أنا الذوات الواحد للآخر في انشطار الأنا. و بالفعل « كل تأمل جديد يرتفع درجة ليخرج أنا جديد كذات للإكمال، و بطريقة ما فإنه على سبيل المثال فإن الأنا الثالث و فعله ينبعث إلى الأنا الثاني و من هذا إلى الأول ». (4)

و يعارض هوسرل هكذا الأنا الجلي بأنا خفي، و الفعل الظاهر بفعل مستتر. فالأنا يصبح جليا يعني يقاظا للوعي، و في هذا الصدد فإن هذا الأنا يكمل الفعل و يمر هكذا من الأنا الخفي إلى أنا جلي. و يصبح الفعل جليا بتدخل الأنا المفكر في فعله و في ذاته. وهذا المسار الذي سيصبح جليا يبقى كمامكانية معطاة للأنا لأي تأمل. فلدينا هكذا أفعال متعددة تفترض، أن كل فعل يملك أنه الخاص أو قطبه للفعل الخاص.

الأقطاب المتعددة للأفعال لا تشكل مع ذلك إلا ذاتا واحدة، و نفس الأنا (Ego) الذي من خلال أفعاله يصبح كل مرة في نوع مختلف. بعبارة أخرى « فالكل في انشقاق في كثرة الأفعال و مواضيع الأفعال، رغم أنها إلا موضوعا واحدا رغم أنني أنقسم. و أرى أن حياة الأنا النشطة ليست شيئا آخر سوى مسارا الانشطار النشط باستمرار إلى كل لحظة مربكة للأنا تحتضن الكل الذي يمكن أن ينجز من جديد، الذي يطابق كل هذه الأفعال وموضوعات الأفعال ». (1)

في فعل التأمل المحمول على إدراك المنزل، فمن المفترض أن أقسم الاعتقاد الإدراكي بالأنا المفكر باعتباره أنا يفكر، أكمله اعتياديا بالأنا المدرك للمنزل و اعتقاده الطبيعي في الكينونة. للأنا « كل منطوق من الصيغة " أنا أرى هذا الموضوع" يعني في ذات الوقت و معًا : « أنا أعتقد أنا هذا الموضوع واقعي » . (2)

و مع ذلك فإنه ليس من الضروري أن الأنا باعتباره يفكر، أكون دوما و في نفس الوقت الأنا الذي يعتقد. منهج الرد الظاهراتي يجعلنا نفهم : أنا أستطيع، « بقوة حريتي أن أكف عن المشاركة في هذا الاعتقاد الطبيعي المرافق لتأمل. إذ أستطيع أن أجعله يفهمني بطريقة صرفة كمشاهد (متفرج) ليس مهتما بوجود و نوع كينونة المنزل المدرك و بوجود العالم عموما ». (3)

(4) Husserl, E, **Philosophie première T2**, p.127.

(1) Husserl, E, **Philosophie première T2**, p.129.

(2) Husserl, E, **Philosophie première T2**, p.130.

(3) Husserl, E, **Philosophie première T2**, p.130.

في انشطار الأنا (*Ichspaltung*) ، لدينا مبدئياً الأنا الذي يكمل فعل الإدراك، أنا معني و معتقد في كينونة الشيء المدرك. و لدينا في موقع ثاني و في نفس الوقت الأنا المفكر، الأنا الذي يوجد أعلى من الأول. وهذا الأنا المفكر يشارك من المفروض و في نفس الوقت بالاهتمام في الأنا المفكر: إذ يقاسمه وضعية الاحتمال الخاص، سواء باعتباره معتقداً أم شاكاً أو مفترضاً.

و في هذه الأثناء يبقى ممكناً دوماً للأنا الذي يمارس التأمل ليعتبر فعل الأنا التحتي و توجهه مهتم بهدف، دون اعتباره هو ذاته مهتماً بالذي يركز الاهتمام على الأنا المفكر « في هذه الحالة، باعتباري أنا الذي أفكر على سبيل المثال في "أنا أدرك المنزل" لست إذن الأنا الذي يكون من أجله المنزل حقيقة موجودة، و لم أضطلع بالمشاركة في إتمام يقين الأنا الخفي»⁽¹⁾.

من المعروف أن الأنا المفكر ليس غير مهتم بكل جهات النظر. لأنني أكمل فعلاً، فإنني أظهر في الواقع اهتماماً من نمط معرفي في فعل المعرفة التأملي، في فعل الحكم، يظهر اهتمامي النظري الذي يحمل على الأنا وعلى فعل الإدراكي في أصلته الصرفة. و إيجازاً ففي امتعاعي على « كل مشاركة فعلية في اهتمام محمول على الكائن المدرك، على كينونة المنزل (...) فلا شيء هنا بالنسبة لي لولا الكينونة الذاتية الصرفة، و اهتمامي النظري يتجلى في الملاحظة و التعيين الدقيق لهذا الكائن الذاتي الصرف و محتوياته المحايدة الخالصة»⁽²⁾.

و هكذا ندرك الوضع غير المعني الذي سأصبح فيه مُشاهداً مُنشطراً، ملاحظاً نظرياً للأنا-ذاته، الوضع الذي لا أتعاطف فيه بطريقة أكثر سداجة مع الأنا-ذاته، ولا أشرك فيه اهتمامي الوجودي الطبيعي الأولي. « وحده الفعل الحر لإرجاء حكم، تحرر الإرادة للاهتمام المشترك في الأفعال و هو هنا قادر على إنتاج هذا الوضع للمشاهد المنشطر؛ فهو تحت تأثيره، في ملاحظة فعلي الخاص للإدراك، المدرك يحجز بالنسبة لي بكل بساطة وجوداً كقيمة في مجال الوجود، أو كموضوع ممكن للتجربة. كيفما يمكن أن يكون الدافع؟»⁽³⁾.

تبعاً لـ هوسرل، فاهتمام الأنا المفكر واهتمام الأنا المفكر فيه يمكن أن يتوافق تارة و يختلف تارة أخرى. زيادة على ذلك، فالاهتمامات يمكن أن تختلف حسب نمطها الأساسي، تبعاً لما نفعله من فعل ، فعلى سبيل المثال

(1) Husserl, E, Philosophie première T2, p.137.

(2) Husserl, E, Philosophie première T2, pp.137-138.

(3) Husserl, E, Philosophie première T2, p.139.

لاهتمام عاطفي أو لاهتمام فكري، أم أيضاً اهتمام إستطقي أو إرادي. وهكذا « فالأنا المفكر بوصفه مشاهداً مهتم بالمشكلة النظرية يمكن أن يقود اهتمامه على الأنا المفكر فيه الذي، الملتزم من جهته بتحقيق بعض الأعمال الإستطقية أو الخارجية، يمكن أن يكون مشغولاً أو مهتماً بطريقة ما. أو ينقاد على هذه الأفعال ». (4)

الأنا المفكر يمكن هكذا أن يحد من اهتمامه النظري إلى الأنا المفكر فيه و إلى أفعاله بحظر المشاركة في لحظات التوضع المنجزة في هذه الأفعال، « و الحالة هذه؛ فلهذا السبب أين أكون مستكفاً عن المشاركة في إكمال الأفعال التعاطفية و الإرادية التي أحمل عليها تألمي، إذا ما أصبحت مشاهداً صرفاً، غير معني وملاحظاً نظرياً لهذه الأفعال، فهم إذن كلهم (...) خارج فعل الأنا، ويذهبون إليه حتى من أجل كل محور موحد الذي يبذل تأليفه » (1).

و بالنظر إلى كل فعل الذي أكمله مسبقاً عفويًا، أستطيع إجراء تعليق ظاهراتي، محققاً هكذا الاهتمام الصرف المأخوذ من الكينونة الذاتية إذن. « فأنا أجري على كينونتي الذاتية الصرفة محورا نظرياً، و بهذا المعنى فهي كما هي حتى و لو كانت كل موضوعات الأفعال متقومة، تُطرح كأنها مقبولة في هذه الذاتية، في هذه الأفعال لأننا لا توجد في الحقيقة؛ أو أيضاً، فهي هي مستقلة عن ملازمة الحقيقة الخاصة بالمتقوم الموضوعي أين تكمل هذه الأفعال ذاتها بنفسها، إذن قبل كل سؤال نقدي متعلق بمشروعيتها » (2).

بفضل التعليق الظاهراتي، يتبنى الفيلسوف وضع المشاهد المنشطر، للملاحظ النظري المعني حصراً بالمعيشو الصرف للمعنى الظاهراتي. في هذه الأرجاء، يرفض كل الموضوعات المحورية للأفعال المطابقة للاهتمام بالملاءمة. ومن المعروف أن الاهتمام الظاهراتي الصرف غير قابل للتحقيق إلى أين أرجئ كل باقي الاهتمامات التي كانت أفعالي بوصفي أنا مكملًا بعفوية.

بعبارة أخرى، « بوصفي أنا مفكراً فلست أمام شيء معطى كموضوعيات واقعية أو مثالية، موضوعات أنطولوجية أو قيمية و تطبيقية، التي أعطيت لي مسبقاً بصفة صرفة و بسيطة؛ و هذا يعطى أيضاً لكل الأشخاص (الذوات الموضوعية) كل واقعتها النفسية، "حياتها السيكلوجية" ». (3)

(4) Husserl, E, Philosophie première T2, p.150.

(1) Husserl, E, Philosophie première T2, p.151.

(2) Husserl, E, Philosophie première T2, p.152.

(3) Husserl, E, Philosophie première T2, p.155.

و بواسطة **التعليق الظاهراتي**، فلن أتعلمى عن الموضوع كإحياء ذاتي. وعلى النقيض، فسأبقى مبصراً لكل الأشياء. « في هذا الانتشار للذات فقط، فسأنجز كذات ترى ببساطة تارة و كذات ممارسة تارة أخرى، معرفة صرفة لذاتي، و كل الذي يرى هو في التعديل المحمول بواسطة الأقواس و يدرك موضوعاً بين الأقواس » (4).

و بوصفي أنا مفكراً، فبمقدوري أن أشكل أناي - ذاتها في الأنا **الظاهراتي** المتعالي « تحت هذا الشكل الذات المنجزة للردود **الظاهراتية** المتعالية تبدأ، بذاتيتها الخاصة المتعالية، لإنجاز المجال اللانهائي المفتوح لتجربتها وبحثها **الظاهراتي** عموماً (...) و سأصبح هذا المشاهد المتعالي و **تعليقي** سيغدو **تعليقاً** متعالياً للفعل الشامل والجزري بالمعنى الذي يكون فيه الرد السيكلوجي المسبق ليس معروفاً » (1).

في هذا المسار فأنا أكتشف، الأنا الذي هو ذات للرد **الظاهراتي**، كأننا متعالٍ: « أكتشف في طية المنهج أيضاً الذاتية الغريبة، الذاتية المتصلة المتعالية أو (...) كون (عالم) علم الأنا المتعالي كترابط للأنوية المفردة المدركة بصفة متعالية » (2).

حسب هوسرل، يمكن إجراء رد **ظاهراتي** على كل فعل للتأمل، المشمول في كل أفعال التأمل المنجزة للرد ذاتها، « فعل التأمل **الظاهراتي** الذي فيه أبلغ الإدراك، باعتبار أنه معيوشي الصرف، هو موضوع لهذا المعيش على وجه التدقيق، فهو معطى **ظاهراتياً** إذن. ولا شيء يكبحني عن الاهتمام الذي أحمله على كينونة هذا المعطى **الظاهراتي** الذي يباشر كالعادة، إذن فأنا أتحقق من أن اهتمامي الحصري لتعريف المعيش **الظاهراتي** الصرف **للتعليق الظاهراتي** الذي أنجزته بالنظر إلى الإدراك » (3).

يحدث هذا في تأمل من الدرجة الثانية بجلاء مع **تعليق** من نفس الدرجة. هذا ما يحدث في مثال الإدراك الذي يمكن أن ينجم مع أي فعل. و الملاحظ أن أفعال منهج الرد يمكن أن تكون خارج المجال دوماً و من جديد

من المعروف أن **التعليق** يستبعد اهتمامي بالملاءمة و هكذا لا يختفي مجال شعوري: و هذا يجعلني أبقى معطى بطريقة مختلفة أساساً. وبعد الآن، فأنا أملك كينونة ذاتية **ظاهراتية** صرفة و موضوعها، في شكل للملاءمة و تعديلها للموضوع القسدي البسيط و فعله.

(4) Husserl, E, **Philosophie première T2**, p.156.

(1) Husserl, E, **Philosophie première T2**, pp.179-180.

(2) Husserl, E, **Philosophie première T2**, p.180.

(3) Husserl, E, **Philosophie première T2**, p.193.

وبطريقة تكرارية. و نصل هكذا من خلال إعادة التكرار مهما كان، « إلى لانهايات أقل مثالية من الردود الظاهرية المتدرجة »⁽⁴⁾.

هذه السلسلة من إعادة التكرار التي تُسل من كل فعل بسيط رداً ظاهرياً يسلط الضوء على السلاسل المتدرجة (*Stufenreihen*) للمعطيات الظاهرية الصرفة التي تتأسس الواحدة منها على الأخرى. و مع ذلك فنتائج الرد ذي الدرجة العليا لا تكمل و لا تحسن بأي وجه من الوجوه نتائج المستوى الأدنى.

II-2-2. الرؤى اللاديكارتية للرد :

في دروس سنة (1923-1924م) المنشورة تحت عنوان (الفلسفة الأولى) حلَّ هوسرل و بطريقة نسقية، لأول مرة، سؤال السبل المتعددة القابلة لأن تقود إلى الرد المتعالي. و مع الجزء الثاني لهذا المؤلف المعنون بـ " نظرية الرد الظاهري " يقترح سبيلين للرد المتعالي.

القسم الثاني من هذا المؤلف يحمل في الواقع عنوان: " نقد للتجربة اليومية. السبيل الأول نحو الرد المتعالي "، في حين أن القسم الثالث معنون بـ " ظاهراتية الرد الظاهري. فتح سبيل ثاني للرد المتعالي ".

الدرس (46) الذي يختم هذا القسم الأخير يحمل عنوان: " صيغ جديدة و تعميق للمنهج الظاهري: السبيل الديكارتية و سبيل علم النفس صوب الرد المتعالي ".

و بعد حوالي عشرة سنوات من بعد، حل أيضاً في (أزمة العلوم) سبيلين للرد المتعالي، سبيلين قابلين لأن يقودا إلى الظاهراتية المتعالية. فمن جهة القسم (أ) من الجزء الثالث (III) عنون بـ: "السبيل الذي يفضي إلى الظاهراتية المتعالية جزء من سؤال العودة في عالم الحياة المعطى مسبقاً"، و من جهة أخرى فالقسم (ب) من نفس الجزء (III) : يحمل عنوان: " السبيل المُفضي إلى الفلسفة المتعالية الظاهراتية بناءً على السيكلوجيا ".

وهكذا إذن و مع ذلك فالكتاب الثاني من (الفلسفة الأولى) يقترح كما فعل كتاب " أزمة العلوم " أنه في كل انطلاقة من السيكلوجيا للسير صوب الرد توصل إلى الظاهراتية المتعالية .

⁽⁴⁾ Husserl, E, Philosophie première T2, p.193.

العلاقات بين الظاهرية و السيكولوجية، حاضرة باستمرار أي التأمل الفلسفي لـ هوسرل، وسوف تتحصر بطريقة منهجية في (الفلسفة الأولى) في (1923م/1924م) و بعد ذلك من جديد في (1935م/1936م) في (أزمة العلوم). هذين الكتابين فتحا سبيلاً نحو فلسفة التعالي الظاهرية انطلاقاً من السيكولوجيا، باعتبار أن الإمكانيات الأخرى في المدخل إلى الرد الظاهراتي المتعالي.

II-2-2-1. رؤية السيكولوجيا:

رؤية السيكولوجيا في هذا السبيل الذي، بدلاً من أن يضع وجود العالم محل شك جذري، يكمل التعليق في الأفعال الخاصة للأنا الطبيعي من أجل أطراحه، بفضل الرد، التي تواصل بطريقة ذاتية صرفة. إنه سبيل جديد إذن و الأكثر بساطة حسب الظاهر الذي يفضي تدريجياً إلى الذاتية المتعالية كما وصف في الجزء الثاني من (الفلسفة الأولى).

هذا السبيل الجديد، مستقل كليةً عن السبيل الديكارتية، و يدعوه هوسرل بـ: " سبيل عالم النفس " يتألف من فهم الرد ليس كإقصاء للوجود المتعالي، بل كرد للذاتي الصرف، بفضل تأمل يدير الأنا الطبيعي صوب المكونات الذاتية الصرفة لأفعاله. و زيادة على ذلك، فهذا السبيل يمثل فائدة، مقارنة بالسبيل الديكارتية، بأن يسمح بالوصول إلى الذاتية بالمعنى التام، أي إلى ذاتية متصلة متعالية.

الفكرة المركزية لكل تأملات هوسرل في السيكولوجيا التي يسميها بالسيكولوجيا الصرفة، الوصفية، القصدية، تتألف من محورة الجوهر المميز للجانب النفسي. و الفهم " الهوسرلي " للجانب النفسي جد متأثر بـ: فرانتز برنتانو (Franz Brentano) الذي عرف القصدية كخط مميز للجوهر الأساسي لكل حياة نفسية.

و ذهب هوسرل إلى تجذير هذا المذهب المستمد من برنتانو. و على عكس المفهوم السائد في السيكولوجيا عصرئذٍ، فإن هوسرل لا يعتبر حياة الروح كمثيل للذي يجري في الطبيعة الفيزيقية. و يوضح أن جوهر حياة الوعي و الاستمرار في ذاته، ليس تخارجاً أو تضميناً فضائياً، بل بالأحرى حبكاً قسدياً، حافظاً قسدياً، واقعية ليس لها مثيل في الفيزيكا، لا في الشكل و لا في المبدأ.⁽¹⁾

II-2-1-1- أ) التجربة السيكلوجية:

في نظر هوسرل، فإن السيكلوجيا الحديثة التي تشكلت بعد التجريبية الإنجليزية لم تقم بدورها، لأنها تساءلت عن المعنى الصرف للسيكلوجيا باعتبارها علماً كلياً للكينونة النفسية. و منذ لوك (Locke)، فقد أهملت السيكلوجيا مهمتها الخاصة، إذ أرادت أن تكون سيكلوجيا تحليلية ناجمة عن " التجربة الداخلية ". و هكذا، و عند تأسيسها، فالسيكلوجيا وضعت موضع تساؤل المعنى الوحيد الأصيل لمهمتها المتطابقة وجوهرها، وإنما بالأحرى تركت وصف مهمتها و منهجها على نموذج علم الطبيعة، التي يبدو وأن مهمتها و منهجها يضلان يذهبان إلى ذاتها . خطأ التحويل المحتوم تأتي من الفكرة الحديثة لعلم موضوعي كلي، مع ثنائية سيكو-فيزيقية التي يتضمنها.⁽¹⁾

خطأ المبدأ للسيكلوجيا الحديثة يتألف من اعتبار الكائن الإنساني كحقيقة مزدوجة، أي ترابط بين واقعتين مختلفتين بطبيعتهما: الأجساد و الروح، أشياء (res) خارجية و داخلية. و من هنا وجهت البحث المتعلق بالأرواح،

Husserl, E, **Philosophie première** T2, pp. 173-174.

⁽¹⁾ أنظر:

Husserl, E : **La Crise des Sciences**, § 57, p. 230.

⁽¹⁾ أنظر:

حسب منهج علم الأجساد، كما لو أن الأرواح تملك كينونة فضائية-زمانية على غرار الأجساد فظهر جلياً إنجاز سيكولوجيا أو علم للنفس حسب منهج مماثل لمنهج علم الطبيعة.

من هذا الخطأ للمبدأ و هذا الادعاء بالوضوح نجم غلط الموازة بين التجربة " الداخلية " والتجربة "الخارجية ". حتى أن علم الطبيعة يعاد طرحه على التجربة الخارجية، كما يجب أن تطرح السيكولوجيا في التجربة الداخلية. في الأول تعطى الطبيعة الفيزيقية، في حين أنه في الثاني يعطى الكائن النفسي أو الروحي. و هكذا نذهب إلى أخذ عبارة " التجربة النفسية " لنكافئها بـ " التجربة الداخلية ".

و تساءل هوسرل بحق عن ملاءمة مفاهيم " التجربة الداخلية " و " التجربة الخارجية " كما فهمها علم النفس الحديث: « لماذا التجربة التي تحمل على معطى هذا العالم للحياة مثل التجربة الفعلية التي تعرض في ذاتها- في النوع الأصلي للإدراك - الأشياء المجسدة البسيطة، لا تدعى بالتجربة السيكولوجية، " التجربة الخارجية " (...). كيف يحدث أن طبيعة عالم الحياة، هذه الذاتية الصرفة لـ " التجربة الخارجية " لا تؤخذ في الحسبان من طرف السيكولوجيا التقليدية كجزء من التجربة السيكولوجية، و أن هذه على النقيض وضعت في معارضة التجربة الخارجية ؟ » (1).

حقيقة القول، أن كل ما يغير عالم الحياة الطبيعية، و كذلك أيضاً إدراك الشيء الخارجي أنه إدراكاً لمعيش داخلي، كل هذا هو شيء ذاتي. كل هذا يبديل إذن السيكولوجيا بوصفها علماً كلياً له محور الذاتية في مجموعها. السيكولوجيا الدقيقة المماثلة للفيزيقا أو لعلم الدقة للطبيعة هي مضادة للمعنى. الواقع، أن الجانب النفسي في جوهره الخاص ليس طبيعة، إنه « ليس قابلاً للتفكير في ذاته بالمعنى الطبيعي، و ليس في ذاته سبباً فضائياً- زمانياً، قابلاً للأمتلة و قابلاً للترييض، ليس له قوانين جنس * لقوانين الطبيعة؛ ليس هناك ثمة نظريات للربط بالمبادلة للعالم الحدسي للحياة الذي هو من أجل علم للطبيعة، و ليس هناك ملاحظات و لا تجارب لوظيفة مشابهة من أجل التتظير » (2).

(1) Husserl, E : **La Crise des Sciences**, § 63, p. 248.

• جنس (Genre)؛ هو المقول على الكثير مختلفين بالأنواع. فالجنس أعم من النوع الذي يندرج تحته، إن في علم المنطق أو في علم الأحياء. أنظر: د. عبده الحلو: **معجم المصطلحات الفلسفية**، مرجع سابق، ص 71.

(2) Husserl, E : **La Crise des Sciences**, § 64, p. 250.

العلم الحديث للطبيعة، باعتباره أنجز مثل الفيزياء له جذوره في التجريب المتجانس الذي لا يزهد في عالم الحياة سوى في الجسدانية وحدها. في هذا التجريد المنقاد مع التجانس إلى حدّه، فإن العالم سيرتد إلى شمولية مجردة، لـ " الطبيعة " و محور علم الطبيعة. « هو هنا فقط حيث الأمثلة الهندسية بعد كل تنظير مريض، فنحن مبدئياً نشلوه من إمكانية معناه. و يعاد طرحه على بداهة " التجربة الخارجية " التي هي في الحقيقة ليست هي النهاية سوى تجريداً⁽³⁾. ».

بعد التجريد المنجز على الجانب الجسداني للكائن البشري، يطرح أيضاً التساؤل عن الروح الإنسانية أو الجانب النفسي للإنسان. و لأن البعد الجسدي وجد معالجته في النظرية المؤتملة في علوم الطبيعة، فإن البعد النفسي خاضع بدوره إلى تجريد يفهم كإكمال إلى الذي أجري على الأجساد، والسيكولوجيا ستصبح هكذا كمهمة لإخضاع الجانب النفسي إلى معالجة مماثلة لتلك التي أجريت على الأجساد.

الحقيقة أن سبيل عالم النفس يذهب إلى اعتبار ما هو ظاهر من تخرج الأشخاص فيما بينهم اعتباراً من كينونتهم و من حياتهم الداخلية. و كنقطة للبداية، فإن عالم النفس يأخذ بشكل ساذج أرضية العالم التجريبي (الإمبريقي) الطبيعي أين توجد الأشياء، الحيوانات و الأشخاص. و لكن بإمكانه أن يتوجه إلى أبعد و يبحث، على سبيل المثال، عن الذي ينتمي إلى الجوهر الملموس للكائن البشري، الذي يتغير تماماً مع كينونته النفسية.

« من هذا الجوهر الخاص بالروح تتبدى كل المقصديات، فعلى سبيل المثال المعيشات من نمط " الإدراك "، و بالضبط فباعتبار أن الشخص يقوم مقام مثال الإكمال كما هو الإكمال، بأي طريقة إذن حيث لا شيء يكون مقبولاً البتة لإثراء الخاص للشخص، للروح. في الإدراك إنه الوعي بالمدرک⁽¹⁾. »

فكرة الذهاب مع السيكولوجيا الصرفة صوب الظاهرية المتعالية تفوز دلالتها بكل تمهيد ممتاز، بفضل أن السيكولوجيا الوصفية تحولت و قُيِّمت في الظاهرية المتعالية. و يتحدث هوسرل عن الرد السيكو-ظاهراتي الذي بفضل تغدو الذاتية السيكولوجية الصرفة محورة. و تظفر هكذا المعرفة التأملية للجوهر الخاص بحياة الوعي بوضع ظاهراتي متعالٍ.

⁽³⁾ Husserl, E : **La Crise des Sciences**, § 66,p. 256.

⁽¹⁾ Husserl, E : **La Crise des Sciences**, § 69,p. 265.

و يكتب هوسرل أخيراً في (أزمة العلوم) أن السيكولوجيا الصرفة لم تظهر تاريخياً إلا في ظاهراتيه الخاصة « ليست شيئاً آخر و ليس بوسعها أن تكون شيئاً آخر سوى هذا الشيء ذاته الذي بحثته آنفاً، من وجهة نظر فلسفية، بوصفها فلسفة مؤسسة مطلقاً، و التي ليس بإمكانها أن تتحقق إلا كفلسفة ظاهراتية متعالية »⁽²⁾.

الفائدة الخاصة لهذا الطريق في الفكر الذي يذهب انطلاقاً من السيكولوجيا الصرفة إلى الظاهراتية المتعالية المتأتية من هذا، في هذا الطريق، وصول هوسرل بطريقة جد خاصة و مدهشة ليفهم و يوضح و يحقق إشكالية التعالي المدشنة مع كانط كإشكالية ليست بنائية بسيطة فحسب، بل بالأحرى محسوسة و حدسية.

II-2-1-1-ب. وقف* عالم النفس و المعيشات الفردية:

تملك السيكولوجيا مراسئها الأولى في القصدييات الواقعية التي تنفك عن الموقف الطبيعي : إنها تحلل أشكال تصرف الأشخاص و ممارستهم اليومية. تحت فئة " لا أشكال التصرف "، و يجب إذن ضم ليس فقط كل التمثلات، الإدراكات، الذكريات و التوقعات، بل كل الترابطات، التعاطفات و تعديلات الأفعال.

و من هؤلاء الأشخاص، الذين يحجزون مجالاً " داخلياً "، الكل يتمتع عن تقسيم الملاءمة أو الصحة. بيد أننا في هذا المدرج لم نتحدث عن سيكولوجيا وصفية: « إنها لم تصل بعد إلى مجال كينونتها لتعمل بشكل صرف و تتعلق على ذاتها ، ولم تصل إلى " الروح الصرفة "، الانغلاق الشامل على الذات بالنسبة للأرواح الصرفة في سورها الجوهرية الخاص لعمق هويتها القصدية. و من أجل هذا يجب، و يجب قلياً، إجراء وقف (تعليق) شامل بالنسبة لعالم النفس »⁽¹⁾.

⁽²⁾ Husserl, E : La Crise des Sciences, § 72,p. 291.

* آثرت ترجمة كلمة (Epoché) بالوقف بدلاً من التعليق هنا لرفع اللبس الذي قد يتسرب و تفهم كلمة التعليق بمعنى (Commentaire).

⁽¹⁾ Husserl, E : La Crise des Sciences, § 69,p. 269.

من خلال التضمينات القصدية المحللة بحذق للوعي و تلازمه القصدى المتضاييف، و حاول هوسرل توضيح الجوهر الخاص بالروح. في الموقف الطبيعى اليومى، تبدو الروح كتخارج متموقع فى الأجساد، فهى تكتشف إذن كائن التضمن القصدى بصفة نهائية، هوية لحياة العلاقات اللانهائية.

السيكولوجيا الوصفية لها محورها الخاص فى الجوهرية الخاصة بالأشخاص بوصفها ذوات لحياة قصدية حصرية، الحياة التى يجب أن تعالج كجمع قصدى صرف خاص. و إذا ما توجه عالم النفس إلى إنجاز سيكولوجيا صرفة، فلا بد له أن يسهم فى التصديقات التى يكملها الأشخاص الذين يشكلون محورهم. و فى مسار بحثه، يجب أن يحتفظ بموقع للنظر إلى كل الاعتيادات، و كل الاهتمامات.

الرد الظاهراتى السيكولوجى، مثلما هو منقاد فى (**الفلسفة الأولى**) إلى استنتاج المحتوى الصرف لمعبوش قصدى، محتوى ذا طبيعة بسيطة. فعالم النفس يأخذ " الإنسان " من أرضية الإدراك الموضوعى. و **الرد الظاهراتى** المطبق على مختلف الأنماط للأفعال المفردة لا يمكنه امتلاك نتائج أخرى، إلا كشف سبر الباطن السيكولوجى فى نقاوته و التطبيقات القصدية المحتواة فيه.

« المتابعة المنهجية لمسار الرد الذاهب إلى الأفعال المفردة التى اعتبرتها للأفعال المفردة الجديدة دوماً لانتقضى أكثر من الأنا الذى يجرى بعض الردود عليها و على الموضوعات القصدية. بعض الصرف الذى ذهب إلى العنصر الذاتى الذى تناولته فى هذا الفعل، لأية لحظة تقتضى الأنا الذى جعلته يستبعد الصرف، فتارة لكل وفى شموليته، لموضوعيات كل نوع الذى كان لنا هو مطلق تارة أخرى »⁽¹⁾.

و بغرض التوصل للمحتويات الصرفة لأفعالها، يضع عالم النفس بين قوسين مبدئياً فقط، الموضوعيات المأخوذة بوصفها ذاهبة بواسطة هذه الأفعال « كل صلاحية جديدة أراهن عليها لأنى أتمم الأفعال الجديدة تمتزج، طبقاً لمعناها الخاص، مع الصلاحيات القديمة المنشطة ببساطة. وهكذا فكل كائن ذاتى صرف الذى وصلته بواسطة الرد يستوجب باستمرار مع ذاته مركباً للصلاحية الموضوعية المنبوذة من طرف هذا الرد، المتأتى من هذا الانحباك للصلاحيات الموضوعية، التى لم تكن مكبوتة البتة »⁽²⁾.

⁽¹⁾ Husserl, E, **Philosophie première T2**, p. 196.

⁽²⁾ Husserl, E, **Philosophie première T2**, pp. 196-197.

وبالاطراح الظاهراتي للكائن الذاتي الصنف لأفعاله أو أفعال الآخر، يكتشف عالم النفس كينونته النفسية أو الكينونة الصرفة الذاتية لهذا الشخص أو لآخر. و عكس ما اعتقد لوك، مع مذهبه في "الصفحة البيضاء" و المعطيات النفسية، فإن تجربة الكينونة النفسية الصرفة ليست إدراكية خالصة. كما أن الإدراك السيكولوجي البسيط للذات ليس موجوداً. وتجربة الكينونة النفسية الصرفة تتطلب بالأحرى البدء بتنفيذ مجد لمنهج خاص : منهج **للتعليق** والرد الظاهراتيين.

فضلاً عن ذلك، فعندما أخضع **للتعليق** كل فعل من أفعالي و أفعال الآخر فإنه يترك صلاحية الكينونة الطبيعية لكل الأفعال سليمة. وإدراكي الخاصة مثلها مثل إدراكات الآخر، تعطى في التجربة الطبيعية، تظل حتماً أفعالاً لأناي الإنساني مثلما هي للأشخاص الآخرين. وبالفعل، فكما سبقت الإشارة فـ « الموقف غير المكترب **بالتعليق** الذي أجرته على الكينونة الواقعية للموضوعات المدركة المطابقة حتى في الموضوعيات التي طرحت في الموضوعات الأخرى المطابقة ليس موقفاً غير مكترب مطلقاً البتة و ليس صرفاً جذرياً، بل إنه نسبي فقط ». (3)

و هكذا، و بوصفي عالم نفس، فإنني لا أستجيب لوضع خارج المجال بصورة صرفة وبسيطة كل وضع وكل اعتقاد بالنظر إلى الموضوعات المدركة القيم المطروحة. الوضع بين قوسين هذا، لن أمارسه إلا بصفة محدودة و نسبية، في وضعية الهدف المتبع. و تبقى بالمقابل ثمة إمكانية لممارسة **التعليق** (الوقف) الشامل « باعتبار أن القرار الشامل لإرادتي له معنى باستبعاد كل اهتماماتي، في شموليتها، الذي بواسطته لا تصبح لأناي الآن فحسب قيمة بالنسبة لأناي، غير أنه بفضلها (الاهتمامات) لن يتوقف عن المساواة الاعتيادية بالنسبة لذاتي التي كانت سالفاً مساوية لأناي ». (1)

تنفيذ **التعليق** الشامل يجب أن يذهب إلى أبعد من التضمينات التي تنتمي بذاتها إلى الفعل موضع التساؤل، فحين يكون كل موضوع لفعل إدراكي يحمل خلفيته الفضائية، حتى ولو بقي هذا الأخير غير مدرك، يكفي إذن تدوير اهتمامه صوب هذه الخلفية، لأجل هذا الذي يفهم هذه الموضوعات أو تلك المنظمة. عبارة " تدوير الاهتمام صوب " تعني أن « هذا الذي حمله كان معطى آنفا في حقل الوعي كموضوعية للخلفية، دون أن يكون ملاحظاً فقط، أي دون أن يكون موضوعية محورة لفعل. وبالتالي، فالفعل الإدراكي الملموس يوصف هنا (...) بواسطة بنية أصلية تبعاً لها

(3) Husserl, E, **Philosophie première T2**, pp.198-199.

يجب التمييز بين الوعي (الشعور) الواضح من جهة (...) و من جهة أخرى الوعي الكامن، و عي الأفق الذي يدخل إلى و عي الخلفية الفضائي و الموضوعي « .⁽²⁾

إدارة الوعي صوب شيء ما، يعني إذن المرور من الوعي الكامن إلى الوعي الواضح، و إعطاء مكان لتوافق و تطابق نفس الموضوع « و عي الوحدة و الهوية الذي يتجلى بدوره حكماً و حلياً في البداهة: و الموضوع نفسه الذي أحمل عليه إلى الحاضر -خصوصاً -انتباهي الذي كان آنفاً في مجالي الإدراكي، كان قد وجد حاضراً، ولكنني لم ألاحظه فقط .»⁽³⁾

و مع (أزمة العلوم)، و بعد أكثر من عشر سنوات، يثبت هوسرل و يعزز تحليلاته المتعلقة بتعليق (وقف) عالم النفس. وتبعاً له، فتعليق عالم النفس يجمل كل الأرواح بما فيه روح عالم النفس ذاتها.

و أثناء عمله المهني، فعالم النفس يجب أن يتخلى عن كل مشاركة في اهتمامات الأشخاص الذين يشكلون موضوعه (محوره). و بوصفه عالم نفس، فيجب عليه الاستكاف « عن المشاركة في إكمال صلاحياته الخاصة، كما يمارسها بالنظر إلى واقعية العالم الموضوعي على نوع الحياة الطبيعية لكل الأيام. وهكذا ينجز عالم النفس في ذاته "متفجراً (مشاهداً) خارج الضربة"، الذي يدرس ذاته كما يدرس الآخرين، و مرة واحدة من أجل الجميع، أريد القول كل " لحظات العمل " للعمل السيكولوجي .»⁽¹⁾

ممارسة التعليق (الوقف) تقتضي كينونة مقتادة بطريقة شاملة و جذرية، بغرض الفوز فعلياً بموقف المتفجرج (المشاهد) الحيادي. إذن، « فبالنسبة لعالم النفس، المرتمي، ولكن في موقفه "المنظر خارج الضربة"، يصير مقبولاً محورياً في كل حياة قصدية، مثل كل ذات و كل مجموعة خاصة للذوات التي تحيا فيما بينها، مع إكمال الأفعال، التطبيق المدرك و المختبر بصفة عامة، فالتوجهات الأنطولوجية و التوجهات الإرادية في تغيراتها، إلخ. وهكذا فهي عموماً كمحورها الأكثر قرباً و الأكثر أهمية الحياة الصرفة في فعال الأشخاص -وقبل هذا حياة الوعي بالمعنى الأوسع .»⁽²⁾

(1) Husserl, E, **Philosophie première T2**, p. 200.

(2) Husserl, E, **Philosophie première T2**, pp.201-202.

(3) Husserl, E, **Philosophie première T2**, p.202.

(1) Husserl, E, **La crise des sciences**, § 69, p.269.

(2) Husserl, E, **La crise des sciences**, § 69, p. 270.

تجدر الإشارة مبدئياً هنا أن عالم النفس ليس بإمكانه أن يصيب محوره بنفس السهولة التي تبلغه علوم الطبيعة و ليس بإمكانه أن يطبق التجريد على كل ما هو نفسي كما يجري الآخر التجريد على كل ما هو جسدي. بالنسبة للسيكولوجيا فحتى و إن عاودت الإعراف ضرورة **التعليق** (الوقف) **الظاهري**، فلا وصول إلى فهم الذات يرتبك بصعوبات بالغة ترى بواسطة مفارقات مشوشة التي لا بد أن توضح وتغمر هؤلاء بعد الآخرين.

حقيقة القول، « طفوح الصعوبة يتشكل في مفارقة الموضوعات القصدية كما هي كذلك (...): إذا أصبحت كل الموضوعات المعطاة " في الوعي " ذوات في مختلف أنواع الملائمة (الصحة)، الموضوعات التي كانت قد طرحت قبل **التعليق** ككائنات واقعية (...)، والآن و في **تعليق** عالم النفس المتموضع بالنظر إلى كل موضع من هذا الجنس يجب أن يكون مكبوتا ؟ »⁽³⁾ في إجابته يذكر **هوسرل**، بأن **التعليق** يحرر التطلع ليس بالنسبة للمعيوشات القصدية فحسب، أي المقاصد التي تجري في الحياة الصرفة للوعي (الشعور)، و لكن أيضا بالنسبة للموضوعات القصدية، أي ما تطرحه هذه المقاصد في كل مرة كملائمة بعضها لبعض و في فحواها الخاص بالمعنى تجب الإشارة إلى أن المواضيع القصدية ليست بأجزاء واقعية للقصد: بواسطة « الموضوع القصدي » إننا نفهم ما يتجه إليه القصد الذي يشكل في كل مرة معناه. و هكذا فالقصد والموضوع القصدي كما هو كذلك وفي أشكالهم المعطاة يوفران محورا لإثراء فائض. حينئذ فعالم النفس القائم على الوصف الصرف من أجل موضوع وحيد الذوات علم الأنا (*Egologique*) الذي في هذه الذوات، يمكن أن يكون مختبرا مثل ما هي عليه كينونته الخاصة، التي ستصبح فيما بعد محور العمل العلمي الأكثر اندفاعاً. « وحده الذي يسرع في **التعليق** (الوقف) الشامل و يملك بفصل أفقها الشامل للنقاء «حياة الداخل»، للحياة القصدية بوصفها مجرية المعنى والصلاحية، ووحدها التي تملك أيضا إشكالية فعلية وأصيلة والتي تؤكد من جديد، مطلقا انغلاقا على الذات، للقصدانية »⁽¹⁾ و يعترف **هوسرل** بأن **التعليق** (الوقف) بوصفه اقتضاءً منهجيا أساسيا ليس بإمكانه أن يكون إلا عملا لتأمل متأخر. و يؤكد بنفسه أنه لم يتوصل إلى شعور يعبر عن منهجه إلا أربع سنوات من بعد نتيجة (**البحوث المنطقية**)، أي سنة (1905م)، وهذا ما صرح به بطريقة غير كاملة أيضاً.⁽²⁾

⁽³⁾ Husserl, E, **La crise des sciences**, § 70, p. 271.

⁽¹⁾ Husserl, E, **La crise des sciences**, § 70, p. 273

Husserl, E, **La crise des sciences**, § 70, p. 274

(2) أنظر:

« في السيكولوجية الصرفة، أي الوصفية بالمعنى الحقيقي، فإن التعليق (الوقف) هو وسيلة التي ترد الذوات قابلة للاختبار و المحورة في نقاوة جوهريتها الخاصة في لحياة المعتادة الطبيعية، هي مختبرة و تجرب فيما بينها كما لو أنها مأخوذة من العلاقات القصدية واقعية. وهكذا تصبح بالنسبة للمنظر النفسي (عالم النفس) خارج الضربة، مطلقا " ظاهرات " بمعنى جديد و خاص و هذا التغيير للموقف يدعى هنا " الرد الظاهراتي السيكولوجي " «.(3)

II-2-1-1-ج) المعرفة الصرفة للذات، و المعرفة المثالية المتعالية:

من خلال التعليق الشامل فقط يمكن رؤية الحياة الصرفة لعلم الأنا كمجال محوري خاص. يجب مبدئيا «إحداث فكرة بطريقة إتمام الرد الشامل الذي يسمح بالاستعمال على الوجه المفرد من أجل كل الذوات المفردة التي تجعلها التجربة أو الاستقراء مقبولة في كل مرة، وهذا ما لاحظ بالنسبة لأحدهما، في المعبوشات المفردة».(1)

سبقت الإشارة إلى أن الرد الظاهراتي لا يفتح معناه ومغزاه، و إيجازا فكل هذه الإقتضاءات الداخلية الضرورية ليست سوى مستويات مختلفة. كل مستوى لاحق يقتضي تأملات جديدة، التأملات التي، من جهتها ليست ممكنة لأن المستويات الأخرى أصبحت ظاهرة، أين أجريت و أصبحت مستخدمة. و بالتالي فالسيكولوجيا الظاهراتية يجب، عليها أيضا الانفتاح على معناها و مغزاه في مستويات مختلفة.

كيف تحتاج الذات شعورا (وعيا) أنيا للعالم خلال إنجازها لإدراكات للذات كون هذا الإنسان ملموس؟

هنا معزو إلى قابلية إتصالية الشعور بالذات و الوعي (الشعور) بالآخر :

هذا التصريح لـ هوسرل جاء ليعزز التشخيص المتعلق بالعلاقات بين التعليق و الرد. وهذا ليس منجزا بالفعل إلا مع (الفلسفة الأولى) أين يظهر بطريقة واضحة و جلية التمييز بين التعليق و الرد.

(3) Husserl, E, La crise des sciences, § 70, p. 274

هنا أنجز هوسرل تمييزا واضحا بين التعليق و الرد: حيث أن التعليق (الوقف) هو وسيلة لجعل الذوات قابلة للمحورة (تصبح محورا أو موضوعا)، في حين أن الرد ه تغيير وضع المنظر النفسي (عالم نفسي) الذي يدرس الذوات المتورطة في العلاقات المعتادة.

(1) Husserl, E, La crise des sciences, § 71 p. 277.

« لأنه من غير المعقول، و ليس من البساطة ترتيب الفعل البسيط، الذي أكون فيه شخصا في العالم دون أن أكون واحدا من الأشخاص (...) فأنا في حاضر للتعاشيش الإنساني و في أفق مفتوح على الإنسانية، فأنا أعرف الإنجاز وسط سياق متولد، في وحدة سيال التاريخانية التي يكون فيها هذا الحاضر للإنسانية و للعالم في الشعور، حاضرا تاريخيا لماضي تاريخي و لمستقبل تاريخي ». (2)

يجب على عالم النفس أن يكمل طبيعيا أولا على ذاته **التعليق** (الوقف) و الرد، بغرض الهروب إلى التجربة الأصلية لذاته نفسها و من الشعور الأصلي بالعالم الخاص بالنسبة له. و هكذا يغدو الملاحظ خارج الضربة. إذن، « كل مشاركة في الملائمة (الصلاحية) تضيع، في حين أن هذه الأخيرة في مجملها تلائم الملائم، وتصبح كظاهرة، دون أن تكون مثلما كانت ضائعة. وببساطة ففي كل هذا هناك ثمة شعورا (وعيا) أصليا، الذي، يرتد تارة، ليكون اكتسابه الأول: و ينغلق و عيه (شعوره) بالعالم على كل لحظات سياله و في تاريخانيته، مع كل ما يسجل في حساب العالم فيما يتعلق بالفضائية الزمانية و المحتوى ». (3)

و يغدو هكذا **التعليق** (الوقف) الشامل ممكنا جراء القدرة على تحويل كل شعور (وعي) خاص فارغ إلى وعي (شعور) ضابط انطلاقا من أنا الذات، بسبب أنه بوسعي تحويل الوعي الفارغ للأفق الموحد إلى وعي شامل للفهم، وهذا الأخير بدوره يتحول تدريجيا في مسار نشط للحدس المنجز.

فالتعليق الشامل يصبح ممكنا كذلك، انطلاقا من أنه بوسعي في كل لحظة للحاضر أن أجعل من نفسي شاهدا محايدا لذاتي. بعد أن ألغي النظرة المرتدة إلى الماضي على حياتي برمتها، **أعلق** بنظرة واحدة كل ملائمة تتعلق بشمولية العالم الحاضر إلى الوعي في أفق بعيد، **أعلق** كل اهتمام بالنسبة للكائن الموضوعي، كل اهتمام قيمي وتطبيقي. (1)

(2) Husserl, E, **La crise des sciences**, § 71, p. 284.

(3) Husserl, E, **La crise des sciences**, § 71, p.285.

(1) أنظر: د. فريدة غبوة: " المنهج الفينومينولوجي ": **إتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة**، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ص 60.

« أوجه نظري و أحمل اهتمامي على حياتي التي تواصل كينونتها كما هي و تمنح بذاتها الملائمة مثلما منحت، وأصل عند ذلك إلى الحياة الشاملة الصرفة، والعالم المدني (المعتاد) يتحول إلى موضوعانية قصدية شاملة كما هي كذلك، كما هي على وجه الدقة منتمية إلى التضايغ غير القابل للفصل للحياة ذاتها ».⁽²⁾

الذاتية المتعالية ، بالنسبة لي فالفيلسوف مبتدئ، اليقيني القطعي لـ « الأنا الموجود » المنبثق من التناول يجعل بطريقة متطرفة هذا المجال للذاتية المتعالية ذا دلالة. بعبارة أخرى، فالجزرانية الجريئة التي تخضع للانقلاب كل شيء الذي ساوى ، أو رغب في التساوي و ذاتي ، ليفتح الطريق للوصول إلى الكينونة المتساوية في اليقين القطعي .

و يواصل هوسرل التساؤل تحت شكل مفارقات في هذه الألفاظ : « من الممكن أن العدول عن أي شيء يعني ربح كل شيء على وجه الدقة. (...) من الممكن أن يكون صحيحاً، في قبول أكثر صرامة للكلمة، أن معرفة الذات نفسها، و لكن فقط معرفة الذات نفسها بطريقة جذرية صرفة أو متعالية، هي المصدر الوحيد لكل معرفة أصيلة، كافية علمياً، بالمعنى الأعلى و الأقصى للفظ، أي للمعرفة الفلسفية التي تجعل من الحياة " الفلسفية " أمراً ممكناً ».⁽³⁾

فتبدو الفلسفة كتطوير - ذاتي نسقي للذاتية المتعالية تحت شكل تنظير - ذاتي متعالي مؤسس على التجربة المتعالية ذاتها.

و حسب هوسرل، فهذه الحياة الشاملة ليس بإمكانها البتة أن تؤخذ بطريقة نهائية: منها، ليس بالمقدور الحصول إلا على تقريب نسبي. و ظاهرة إعادة التذكر تساعدنا على فهم هذا. و بفضلها (إعادة التذكر) أستطيع تحويل الماضي البعيد إلى ماضٍ قريب، و من خلال التقدم نذهب من آفاق بعيدة إلى آفاق قريبة، و أخيراً نصل إلى ماضٍ واضح.

ومع ذلك، فما هو واضح لا يوفق البتة تصريف أفقه الفارغ للغموض و اللاتمييز، و لأننا نلاحظ هذا العنصر واضح من قريب، فإننا نكتشف أنه مغطى بواسطة ضرورة جوهر أفقه الداخلي الغامض النسبي، إنه يختبئ

⁽²⁾ Husserl, E, Philosophie première T2, p.225.

⁽³⁾ Husserl, E, Philosophie première T2, p.231.

دوماً في نسبية بعيدة، فترات متوسطة للفراغ، أي إمكانيات أن يصبح أكثر وضوحاً أيضاً. بإيجاز، أبعد من الحياة الحاضرة آنياً الآن. « حياتي هي فكرة محدودة متموقة في أبعد مما يمكن وصوله، فكرة تنطوي بدورها على لانهاية لأوجه محدودة و نقاط بعيدة جداً ».⁽¹⁾

و بالعدول عن كل نوع من الاعتقاد الطبيعي، فإنني أقطع اعتباري كإنسان طبيعي فقط، وهذا بفضل منهج **التعليق** (الوقف) ، الشامل فأنا أعرض أمام ذاتي مجالاً لا نهائياً فاتحاً تجربة جديدة كلياً، مجال تجربة ذاتيتي والأکید أن هوسرل يعترف، « المنهج المتعالي هو سبيل يبيح، عن طريق **تعليق** كل حقيقة طبيعية (...) مع ذلك فالهدف ما زال بعيداً، السبيل الشاق يجب مبدئياً أن نمهد له السبيل. يستحيل أن نبحت دون أفكار موجهة. ولكن يجب علينا أن نفتح بعناء خطوة بخطوة السبل، والنظريات التي تحضرها ».⁽²⁾

اليقين القطعي للأننا (*Ego*) المفكر، الذي يعطينا **الذاتية المتعالية**، ليس بدوره إلا بداية وليس بلوغاً للغاية. و بالفعل فهذا اليقين أثار تساؤلات تتعلق بمعناها الحقيقي، وبمغزاها و بحدوده: النقد القطعي للتجربة المتعالية يمكن صياغته على هذا النحو: « الأنا أجرب "الأنا المفكر"، إلخ. يبدو في الحاضر المحيّن واقعيًا كيقين قطعي، حتى وإن كنت متأكداً من ماضي المتعالي، بيد أن الذكرى، هي الوحيدة التي يمكن أن أكون مديناً بها لهذا الماضي، ألا تجنب ظني عادة؟ و في النتيجة، فكل ماضي المتعالي و مستقبلي المتعالي ألا يخاطر بأن يكون وهماً متعالياً ؟ ».⁽¹⁾

نكشف هكذا معنى آخر للسذاجة : في المعنى الثاني هذا، فمصطلح "ساذج" لا يعرف بمعارضة "المتعالي"، إنه ينطبق بالأحرى بالعكس، ليس على المعرفة الطبيعية فحسب بل أنه يمس أيضاً **التعليق** المتعالي، لكن كذلك على المعرفة المنجزة على أرضية الذاتية المتعالية، لأن هذه المعرفة ليست خاضعة بوجه الدقة إلى أي نقد قطعي، لأننا نستتكف عن كل تساؤل عن التبرير المطلق ذو المعرفة المتعالية.

وفي نهاية الأمر، فالسيكولوجيا الصرفة ليست شيئاً آخر سوى الذي بحثناه، من وجهة نظر فلسفية كالفلسفة مؤسسة بطريقة مطلقة، قطعية. وهذه السيكولوجيا لا يمكن أن تتحقق كالفلسفة متعالية **ظاهراتية**. و بطبيعة الحال

⁽¹⁾ Husserl, E, **Philosophie première T2**, p.225.

⁽²⁾ Husserl, E, **Philosophie première T2**, pp.233-234.

⁽¹⁾ Husserl, E, **Philosophie première T2**, pp.234-235.

« باعتبار أن عالم النفس الصرف أو الفيلسوف المتعالي، فإنني لم أحجز من أجل هذا الكائن للإنسان، حتى وإن لم يتغير شيئاً في الكينونة الفعلية للعالم والأشخاص الآخرين، ولا في جواهر العالم. و لست بصدد تغذية هذا الاهتمام المدني الخاص الذي هو من أجل : العلم الشامل للأشخاص، من وجهة نظر كينونته النفسية، الفردية والاجتماعية؛ أعود إذن من جديد إلى الوضع الطبيعي، مع نزعة متغيرة: يباشر باعتبار عالم نفس عملي على أرضية العالم. هذا فقط بوصفي عالم نفس و أنني أرى مرغماً لقراري بإنجاز سيكولوجيا صرفة »⁽²⁾.

عالم النفس يبحث عن منهج للعلمية الوضعية القابلة لأن تؤمن المعرفة الأصيلة لذاتها العليا للمعرفة المعتادة الطبيعية لذاتها و للأشخاص. وأرى كذلك بأنني مرغماً لهذا بإنجاز منهج للرد الظاهراتي الذي، في نهاية المطاف، يقود إلى الوعي بهذه الحقيقة القصوى و التي لا يمكن تجاوزها : الشخص في معرفته لذاته لا يمكنه الوصول إلى ذاته الحقيقية و الفعلية بالنظر إلى الكينونة التي هي خاصة بوضعها ذاتا لكل معرفة بالعالم مع الأداءات المدنية. وبالتالي « فالسيكولوجيا الصرفة ليست شيئاً آخر سيرا شاقاً و لا نهائياً للمعرفة الأصلية و الصرفة للذات نفسها »⁽³⁾. « التي تجري في العالم حتى وإن كان مليئاً بالألغاز. هذا التعقد للذاتية المتصلة المتعالية، في تركيبها الحي الشامل، هو إذن نسق للأقطاب المفردة التي تسمى العالم، توجد منغلقة بوصفها موضوعية متعالية على وجه التدقيق كما هو منغلقة أي قصد على موضوعيته الخاصة »⁽¹⁾.

بعد اكتشاف مجال العمل المتعالي كمجال للذاتية الشاملة والكلية، يمكننا العودة إلى الموقف الطبيعي الذي الآن فصاعداً ليس مع ذلك أكثر سذاجة. عند ذاك فكل معرفة جديدة متعالية تتغير بضرورة الجوهر في إثراء محتوى الروح الإنسانية: بوصفها أنا (*Ego*) متعالي فأنا بالفعل هنا حتى في الحياة المدنية، هو أنا (*Ego*) إنساني.

⁽²⁾ Husserl, E, *La crise des sciences*, §72, p. 291.

⁽³⁾ Husserl, E, *La crise des sciences*, §72, p. 292.

إضافة تعني التلازم بالوقت نفسه وذلك أن المضاف لا يفهم إلا في ضوء المضاف إليه [المعنى المنطقي اللغوي] فالضعف مثلاً هو ضعف، والإبصار لا يكون إلا بالمبصر و المبصرة، فهما مضافان بهذا المعنى متلازمان بالإضافة. أنظر: د. عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص35.

⁽¹⁾ Husserl, E, *La crise des sciences*, §72, p.294.

II-2-1-2- رؤية عالم الحياة :

طريق السيكلوجيا الذي سلكه هوسرل لأول مرة في فلسفته في (الفلسفة الأولى) سنة 1923م/1924م)، ليس هو السبيل الآخر الوحيد الذي يؤدي إلى الرد، أكثر من السبيل الديكارتي. في (أزمة العلوم)، لخص سبباً ثالثاً ولكن لسوء الحظ لم يكن له متسعاً من الوقت ليكمل معالمه: سبيل عالم الحياة.

الواقع أن "محور عالم الحياة" ظهر عند هوسرل لأول مرة في هذا المؤلف (أزمة العلوم) في الجزء الثالث (III) هذا ليعاود الانشغال به قبل نشره. ولكنه توفي تاريخ (27 أبريل 1938م) دون أن ينجز تنقيحاته، وترك إذن محور "عالم الحياة" في حالة من اللانجاز الأكيد.

في الموقف الطبيعي، نحن نتحرك في سيال من التجارب، الأحكام، التقييمات، القرارات الجديدة دوماً. ومن خلال هذه الأفعال، تتجه الذات صوب موضوعات عالمها المحيط، إذ يشغلها بهذه الطريقة أو تلك. هذه الذات التي لها شعور خاص هذه الأفعال، إنهم موضوعاتها من حيث كونهم واقعيات، ومن حيث أنهم ممكنين، مريبين، بإنجاز في الجهات المتعددة للواقعية.

فضلا عن ذلك فكل شيء أدركته يعطى في كل مرة في مجال إدراكي معين. إنه يعطى كشيء في العالم: «أشعر بدون انقطاع بالأشياء المفردة للعالم، بوصفها أشياء تعنيني، وتجعلني في حركة، تزعجني، إلخ، ولكن بنفس الطريقة فأنا أشعر بالعالم ذاته، كما أنني ذاتي فيه، كالذي أكون فيه ذاتي، الذي ليس هنا كشيء، يؤثر في كشيء أو يصبح في نفس المعنى شيئاً لموضوع إنشغالاتي»⁽¹⁾.

لا يمكننا دراسة العالم بوصفه أرضية للحياة الطبيعية، وليس بمقدورنا فهم الذاتية إلا بوصفها تكمل الملاءمة، إلا إذا تناولنا هذا العالم باعتباره يملك ويتطلب دائماً معناه وقيمة كينونته في حياة شعورنا. ولهذا رغب هوسرل في دراسة العالم الذي نعيش فيه حسياً في حياتنا اليومية الطبيعية.

و اعترف مبدئياً بعدم قدرته على بدء ممارسة اهتمامه النظري على عالم الحياة إلا انطلاقاً من الموقف الطبيعي في سداجة يتعذر تحاشيها: « لأننا بحثنا في الأدب العالمي بلا جدوى بحثاً لا تستطيع خدمتنا أنفاً، أبحاثاً

⁽¹⁾ Husserl, E : La Crise des Sciences, § 71, p. 282.

تتناول هذه المهمة كأنها علم خاص بها (...)، وهذا الفعل يتوجب علينا أنفسنا أن نبدأ به بطريقة جديدة تماماً. وهذا ينتج، كما هو الحال في كل المهمات التي بالمبدأ جنس جديد والتي من خلالها يمكننا أيضاً أن نقاد على نحو مماثل، في سداجة يتعذر تحاشيها. والبدائية هي الفعل « (1).

و إذا كان من اللاممكن طرح سؤال الكينونة المعطاة مسبقاً للعالم إلا انطلاقاً من موقف طبيعي، لا يمكن أن يصبح موضوعياً محورياً خاصاً و شامل إلا بتغيير كلي للموقف الطبيعي. وهكذا فقط يمكننا أن نصل لهذا المحور المعدل الجديد: المعطى القبلي للعالم كما هو. عندئذ فإكمال هذه المهمة يعني إبداع علم جديد لطبيعة خاصة، علم كيفية شمولية المعطى المسبق للعلم، العلم الذي يؤلف (بشكل) من أجل كل موضوعية أرضيتها الشاملة، اختصاراً علم الأسس القصوى التي يستمد منها أساس موضوع قوته الحقيقية، هذا الذي يعطي التأسيس الأقصى للمعنى (2).

في التوجيه الجديد للاهتمام المنقاد بطريقة متجانسة و نسقية، وفي نطاق عالم الحياة المعطى ببساطة فإنه موضوع لتعليق شامل وجذري، إذن فهذا العالم للحياة سيصبح سلكاً ناقلاً للأسئلة العائدة المتعلقة بكثرة أنواع الظهور و بنياتها القصدية.

في الحقيقة، عالم الحياة لن يصبح محورياً لاهتمام نظري محدد إلا بفضل تعليق جذري شامل، التعليق الذي يضرب واقعية أشياء عالم الحياة لأن الحياة التي تجري ملائمة للعالم لا تترك محللة في موقف عالم الحياة الطبيعية المعتاد، ولكن بالأحرى في القلب الكلي للموقف الطبيعي، قلباً ينجز تحديثاً بواسطة التعليق الكلي.

و باحتفاظه الحصري والنسقي لاهتمامه النظري لعالم الحياة باعتباره أرضية مشتركة للحياة الإنسانية، يتحصل الفيلسوف بفضل التعليق، على حرية كاملة لأول مرة، إنه « يوجد متحرراً من العائق الأقوى و الأكثر شمولية، والأكثر اختفاءً أيضاً، عائقه الحميم: هو المعطى -المسبق للعالم. بهذا التحرر وفيه يوجد اكتشاف التضايغ الشامل المعطى، منغلقةً على ذاته مطلقاً ومستقلةً مطلقاً، عن العالم ذاته وعن الشعور بالعالم. فمن جهة هذا الأخير الذي يتقوم هي حياة شعور الذاتية التي تجري ملائمة للعالم، وإذن الذاتية التي في مناوابة مكتسباتها تملك في كل مرة العالم الذي ينشط ذاته يعطي كذلك دوماً في شكل جديد « (1).

(1) Husserl, E : **La Crise des Sciences**, § 44, p. 177.

Husserl, E : **La Crise des Sciences**, § 41, pp.166-167.

(1) Husserl, E : **La Crise des Sciences**, § 41, p.172.

(2) أنظر:

بواسطة **التعليق** الشامل الجذري، يربح الفيلسوف « نوعاً جديداً من التفكير، ضرباً جديداً من التنظير، الذي يقبع فوق كينونته الطبيعية و فوق العالم الطبيعي، ولا يفقد شيئاً من كينونته ولا من حقائق الموضوعية، ولا شيء الأكثر عموماً من المكتسبات الروحية لحياته في العالم و مجمل الحياة التاريخية للمجتمع »⁽²⁾.

و يؤكد **هوسرل** على أن الفيلسوف في **التعليق** الجذري الشامل يواصل العيش في حياة طبيعية جزءاً بجزء. ويحتج هكذا ضد التأويل السيئ السائد الذي يعرض هذا **التعليق** الجذري كتخلي صرف وبسيط عن كل اهتمامات الحياة الإنسانية الطبيعية. وفعلاً « فإذا ما رأي الشيء هكذا ، فلا يملك أي بحث متعالٍ. فكيف نستطيع أن نجري إدراك للمدرك ، للذكرى ومن أين جاءت، للهدف وحفظ الهدف، المتضمن -الفن، العلم، الفلسفة- بمحور متعالٍ، دون العيش جزءاً بجزء لهذه الأبعاد والعيش بطريقة نموذجية، حتى في بدهة كاملة؟ (...) ومع ذلك **فالتعليق** يُدخل فارقاً كبيراً، على هذه التي تبدل نوع المحورة، والتي بالتالي تبتعد، وتنتج إعادة صب هدف المعرفة في شمولية معنى كينونتها »⁽³⁾.

في الموقف الطبيعي، تتابع الذات الأهداف التي لها مصطلحها في العالم و تفهم كمجال شامل للكائن، والمعرفة المبحوثة تجد مصطلحها في الكائن الفعلي، ينبغي التذكير بأنه « في الإدراك الأكثر بساطة، و في كل شعور أو الوصول البسيط إلى الكائن لأجل الموجود المقبول، هناك ضمناً نزوعاً صوب الهدف، الذي يتحقق في تطابقات ملائمت (صلاحيات) الكينونة (...) الذي يتحقق في الحدسي كأنه " ذاته أيضاً " »⁽⁴⁾.

و المؤكد أن **الظاهراتي** (العالم بالظاهراتية) يضع، لنفسه أيضاً أفعالاً فيما يتابع الفهم التام و النهائي. ومع هذه النهاية التي يوجد فيها هذا التطبيق العملي (الفعل الخلاق) إتمامه الذي ليس نهاية له : « إهتمام العالم بالظاهراتية ليس نقطة لأجل العالم كلياً، ولا يفضي الفعل في هذا العالم إلى الخارج في هذا أو ذاك الهدف، الفعل الذي هو ذاته " مؤلفاً " »⁽¹⁾.

فالعالم بالظاهراتية ومن خلال **التعليق** الشامل، يعود بالأحرى إلى أقصى نزعة أو نزوعاً إلى الأقصى بمعرفة بالذاتية التي تملك العالم.

(2) Husserl, E : **La Crise des Sciences**, § 41. pp. 172-173.

(3) Husserl, E : **La Crise des Sciences**, § 52. pp.200-201.

(4) Husserl, E : **La Crise des Sciences**, § 52. p. 202.

إنه يجري عوداً على مختلف الأوجه التي منها تؤلف الذاتية للعالم، الذي يرتد ممكناً و يطبع شكله. وعند ذلك، و بالنسبة له، معنى كينونة العالم يتحول: ويصبح العالم « نظاماً قطبياً لذاتية متعالية» و التحول يكمل هكذا عرضه المتمظهر كشيئ مختلف أساساً للتحويل المنجز في أرضية العالم الطبيعي، الذي يحول الأهداف الغائية إلى وسائل أو إلى مقدمات لأجل أهداف إعتيادية (مبتدلة) جديدة.

الذاتية المتصلة الشاملة؛ التي تصمم عليها كل موضوعية، تشكل الإنسانية التي هي في حد ذاتها جزءاً مندمجاً في العالم. وهذا يطرح بالأحرى سؤالاً عن معرفة الكيفية التي بإمكان هذه الذاتية المتصلة الإنسانية بوصفها مندمجة في العالم أن تشكل العالم برمته مثل تشكيلها القسدي: « الذات كمركب للعالم المنغمر لأجل القول كذلك بمجموع العالم، و بنفس الضربة له. أي غموض ! و ليس هذا رغم المفارقة التي يمكن أن تحل بالتمام في إشباع المعنى، وحتى المفارقة الضرورية، تتبجس بالضرورة من الضغط بين قوة الوضوح للموقف الطبيعي الموضوعي (قوة الحس المشترك) و مقابلة موقف « المنظر المعني أو المنهم ».⁽²⁾

في حين أنه بالنسبة للذات المستقرة في الموقف الطبيعي، فالعالم هو الوحيد الشامل للبداهات المعطاة مسبقاً، و العالم بالظاهراتية، ذاته، يسرع في مفارقة واجب إعتبار هذه البداهة كظن ملغز. البداهة الكلية لكينونة العالم هي بالنسبة للعالم بالظاهراتية أكبر الألغاز لأنه يتعلق بالتحول إلى شئ ما قابل للفهم.

العلاقات المتبادلة بين الذات و العالم تطرح سؤالاً في نظر هوسرل: « هل بإمكاننا أن نكتفي بهذه الملكة البسيطة، أن الأشخاص هم ذواتاً بالنسبة للعالم (العالم الذي هو لأجلهم، في الشعور الذي هو عالمهم) وهم في ذات الوقت موضوعات في العالم؟ (...) بالنسبة للفلاسفة، (...) هناك في معية القضيتين؛ « الذاتية باعتبارها موضوعاً في العالم » و « ذاتاً لشعور لأجل العالم » سؤالاً نظرياً ضرورياً؛ يتعلق في الواقع بفهم كيف أن هذا ممكناً »⁽¹⁾.

الخاصية الجوهرية للظاهراتية، التي لا تتصرف مسبقاً في أرضية البديهيات المعطاة كلها، الذي يجب الابتداء أولاً في غياب أرضية: فتربح بهذا إمكانية إبداع بواسطة قواها الخاصة أرضيتها للقاعدة⁽²⁾. رغم اعتراف

(1) Husserl, E : **La Crise des Sciences**, § 52. p. 201.

(2) Husserl, E : **La Crise des Sciences**, § 53. pp.204-205

(1) Husserl, E : **La Crise des Sciences**, § 53. pp.205-206.

(2) جيرار قرانل (Gérard Granel) ينتقد هذا الادعاء لـ هوسرل المتعلق بأنه بإمكان الظاهراتية أن تبني بنفسها أرضيتها الخاصة أو أن تؤسس فيلسوفها. تتعرض لهذا النقد المثير لـ (Granel) في القسم الثالث من هذه الدراسة، إذ يتوجب علينا الإلتزام بمناقشة تتعلق بأرضية الظاهراتية وللمزيد أنظر:

هوسرل أن السبيل المستعار من طرف الجذرائية **الظاهراتية** هو في البداية طريق للتجارب و التفكيريات المتبعة في الموقف الساذج.

و بالفعل، و تبعًا له (أي هوسرل) **فالظاهراتي** : « لا يملك مسبقا أي منطق و لا منهجية و لا يستطيع أن يفوز بمنهجه، و إلى غاية المعنى الأصلي لأدائه، إلا بواسطة تأمل لذاته نفسها متجدد دوما. و مصيره (...). الوقوع المستديم من جديد في مفارقات، التي تأتي من الآفاق غير الخاضعة للمساءلة، رؤية اللامدركات، التي هي بصدد أو لها وظيفة في هذه الفلسفة، توضح مبدئيا تحت صيغة اللاقابل للفهم».⁽³⁾

التعليق الشامل الجذري هو ثمن لتثبيت فوق تضاييف الذات - الموضوع الذي يبذل العالم. فهو يقودنا إذن « إلى الاعتراف أن العالم الذي هو لأجلنا، الذي هو في كيفه (Quid) وكمه (Quod) عالما، يدفع بصفة كاملة معناه للكينونة في حياتنا القصدية، تبعا لنموذج الأداءات التي يمكن أن تظهر قبل الظهور، و لا تبنى في لحظة البرهنة أو التخيل في التفكير الأسطوري».⁽⁴⁾

يجب الاعتراف بأن الطريق عالم الحياة لا يبدو كطريق أصيل. إذ يوصل، بالواقع، إلى عالم الحياة بعد **التعليق** (الإرجاء) الأول، الذي يضع بين قوسين العالم الموضوعي و كذلك كل الذي ينتمي إليه. ومع ذلك فالسبيل الديكارتي مثلما هو في السيكلوجيا يتطلب في كل تنفيذ لهذين الوجهين **للتعليق**. وهكذا، يظهر عالم الحياة ثرائه

G. Garnel : **Le Sens du Temps et de la perception chez E. Husserl**, Gallimard, Paris, 1975, p 130 & p. 133.

⁽³⁾ Husserl, E : **La Crise des Sciences**, § 53. pp. 206-207.

⁽⁴⁾ Husserl, E : **La Crise des Sciences**, § 53.p. 206.

وأصالته أكثر ما يظهرها في مناقضة مع العالم الموضوعي المنطقي للعلوم في وظيفته للسير المستقل التكميلي صوب الظاهرانية المتعالية⁽¹⁾.

⁽¹⁾ أنظر : إميل برهبييه: تاريخ الفلسفة الحديثة، ج 7، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر، ط1، 1987، بيروت، لبنان، ص.ص: 246-247.

نتيجة:

هوسرل في هذا الفصل، قادنا من الموقف الطبيعي إلى الموقف الفلسفي، بفضل منهج **الوقف** (التعليق) والردّ الظاهراتي. السبيل الديكارتي للردّ يفتح بالتدرج صوب المجالات المتعددة التي يمارس فيها. ففي المرة الأولى، قادنا إلى توسيع معنى المحايثة (الملازمة) و التعالي. وانقدنا فيما بعد إلى اكتشاف إمكانية وجود العالم (أو جوازه)، وبعد ذلك الشعور بوصفه نقطة ليست جائزة أو معطاة مطلقاً.

نقد المعرفة التجريبية (الإمبريقية) الطبيعية يسمح لنا فيما بعد بالتمييز في انشطار الذات فالذات-الموضوع و الأنا الذات : فالأنا - الموضوع يشير إلى الروح بوصفها موحدة للجسد بواسطة الروابط السيكو-فيزيقية، في حين أن الأنا - الذات أو الأنا الصرف يكشف وجوده من خلال التجربة الصرفة للذات نفسها، التجربة فيها لا تطرح الملازمة (الصلاحية) في أية حالة على الملازمة أو عدمها للعالم. وعند ذلك، فالسبيل الذي هو جزء من تجربة العالم يفتح سبيلاً ممكناً للردّ الظاهراتي، لأن النقد القطعي لهذه التجربة اليومية يجعلنا نكتشف الحياة الذاتية و الذاتية المتصلة المتعالية.

و فيما يخص سبيل السيكولوجيا. فتأملات هوسرل تطرح المعارضات الموروثة من السيكولوجيا الحديثة بين « التجربة الداخلية». وأبعد من ذلك اعتبار حياة النفس (الروح) كأمثول * (Analogon) للذي يحدث في الطبيعة الفيزيقية، و يوضح هوسرل أن القصدية شكل جوهرى لخاصية للحياة النفسية للشعور. و يكشف كذلك طبعه و البعد

* أمثول (Analogon) [مادة انظباعية أولى، أو هو بديل قصدي] : إنه المعادل الإدراكي الذي يشد الوعي، من خلاله، إدراك الموضوع الغائب أو اللاواقع. أنظر: د. خليل أحمد خليل : مفاتيح العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص 64.

الحقيقي للتجربة السيكلوجية: الجوهر الخاص بالجانب النفسي يكمن في الصفة القصدية. ومن الآن فصاعدا.

فالسكولوجيا الوصفية الصرفة لها محور خصوصي للذات في حياتها الفصدية فقط.

و يتوجب بالمقابل التدقيق أن تجربة الكينونة النفسية الصرفة تتطلب إنجاز عمل جاد لمنهج خصوصي :

منهج **التعليق** و **الرد السيكو-ظاهراتي**. فالسكولوجي يبحث في الواقع عن منهج للعلمية (إضفاء الصبغة العلمية)

الذي يمكنه من تأمين معرفة أصيلة للذات العليا نفسها للمعرفة المعتادة الطبيعية للذات و الآخرين.

ولهذا، فإنه يتوجب إنجاز منهج **للرد الظاهراتي** السكولوجي، بغرض الوصول إلى الكينونة التي هي

خاصة بوصفها ذاتا لعلم الأنا و بوصف الذات لكل معرفتها. بعبارة أخرى، فعالم النفس الذي ينجم من الوصف

الصرف يذهب إلى تطبيق **التعليق** الشامل على معيوشاته المفردة و على المعيوشات المفردة للآخرين، بغرض

الحصول على المحتويات الصرفة لهذه الأفعال، و ممهدا هكذا الطريق صوب **الذاتية المتعالية**.

التجربة الداخلية للشعور السكولوجي تتحول بواسطة نفس الطريقة بمحورة للتجربة الذاتية المتعالية، في

حين أن السكولوجيا الوصفية الصرفة للظاهرة النفسية لا يمكن أن تتحقق بصفة نهائية مثل الفلسفة **الظاهراتية**

المتعالية.

و بطريقة مستقلة كليا عن السبيل **الديكارتي**، فسبيل عالم النفس يعطي إلى الردّ معنى جديدا : الردّ لن يفهم

كإقصاء للوجود المتعالي، بل بالأحرى كإعادة توصيل إلى الذاتي الصرف، بفضل اهتمام تأملي الذي يوجه الأنا

الطبيعي صوب المركبات الذاتية الصرفة لأفعاله. هذا السبيل الجديد يمثل أفضلية : مقارنة بالسبيل **الديكارتي**،

بسماحه الوصول إلى الذاتية بالمعنى المتبع، أي إلى **الذاتية المتصلة المتعالية**.

وفي القسم الثاني هذا، ليس بمقدورنا أن نتملص من السؤال التالي: أيضمن منهج **الرد الظاهراتي** تجاوز

أزمة الفلسفة؟ المؤكد، أن **التعليق** و **الرد الظاهراتي** الحامل للأنا المفكر و الأبعد أنه لا يسمح بالشك **الديكارتي**:

الأنا المفكر يبلغ إلى جذرانية الحقيقة في **الذاتية المتعالية**، بالإضافة إلى ذلك، فالطبيعية الإمبريقية لـ **لوك**

توجد مغنمرة (أو طافية) بفضل الردّ السيكو-ظاهراتي الذي يكشف الجوهر الخصوصي للتجربة السكولوجية

باستبعاد الحياة الأنوية (علم الأنا) الصرفة للذات.

و بنفس الحركة، يحل هوسرل المشكلة المطروحة من تمثُن المثالية المتعالية لـ **كانط** الذي يدعم إمكانية السيكولوجيا العقلية.وبالفعل، فمنهج الرد يعطي الوصول إلى السيكولوجيا الوصفية الصرفة، سيكولوجيا إمبريقية، سيكولوجيا « عقلية » بكلمات **كانطية**. و نفس الشيء فالشكية النسبية لـ **هيوم** التي تعتبر الموضوع مطابقا. الذات السببية و العلم كخيالات تعزى إلى تخيل الروح الإنسانية توجد مغمورة.

إذا ما سمح الردّ **الظاهراتي** بتجاوز الشكيّة التخيلية لـ **هيوم**، يمكننا أن نستخلص أنه من الآن فصاعدا فلا يوجد أيُّ سؤال من نمط شكّي لا يمكنه أن يقاوم (أو يصمد) ؟. بعبارة أخرى، فالرد **الظاهراتي** المتعالى أعطى بصفة مشبعة و نهائية الوصول إلى (**الفلسفة الأولى**) يفهم كعلم شامل و صارم الذي المشروعية والملاءمة تتخلص جذريا من كل سؤال متعلق بأساسه الأقصى؟

هذا السؤال لتجاوز أزمة الفلسفة هو الأساسي : سوف يناقش في القسم الثالث من هذه الدراسة.

القسم الثالث :

" نحو تجاوز للأزمة "

:M

سبق و أن أشرنا أن **الظاهرانية** هي " العلم الصارم " حسب **هوسرل**، أو هي الوحيدة التي بإمكانها أن تجعل من إرساء - بطريقة ملائمة و قصوى - كل علم أمراً ممكناً. في هذا القسم سندرس الخاصية العلمية **للظاهرانية** في جناحين.

سنحلل في الفصل الأول، ما إذا كانت **الظاهرانية** تؤسس للعلوم حقيقة وتحت أي شرط ؟. ولهذا الغرض فهي تنطلق من الحكم الحملي لكشف البديهيات ما قبل - العملية تحت ميل لجعل كل تجربة أمراً ممكناً. وتكتشف فيما بعد الطبيعة كموضوع للتجربة الحسية البسيطة، وتختتم مسارها بتأسيس المعرفة في الذاتية المتعالية.

فيما سيناقدح الفصل الثاني، إمكانية البداية المطلقة للفلسفة كما يتمثلها **هوسرل**. و ستكون فرصة للتكلم عن المشكلة التي سبق وأن واجهناها: هل بإمكان **الظاهرانية** أن تؤسس بذاتها أرضيتها الفلسفية ؟. و عن طريق الأسئلة المختلفة يمكن أن نكتف من جهدنا في هذا الحقل المؤسس أين تلتقي الذاتية و الذاتية المتصلة.

الفصل الأول:

" الفينومينولوجيا و التأسيس للعلوم "

لـ :

تبعاً لـ هوسرل فإنه لمن الغموض أن نأخذ العلوم كشيء موجود آنفاً، كما لو أن البحث عن التأسيس يمكن أن يعني بكل بساطة توضيحاً يأتي بعد فوات الأوان، أو عند الاقتضاء، هو تحسين لا يعدل هذه العلوم جوهرياً: التعريف بالمفاهيم الأساسية المؤسسة لكل العلوم هو فعلاً للتأسيس بالمعنى الأوسع للفظ. لأن « العلوم التي لها مفارقات، التي تتجز بمفاهيم أساسية التي ليست مخترعة بعمل توضيحي للأصل أو عن طريق النقد ليسوا علوماً، بل هم عبارة عن نظريات تقنية » (1).

العلم الأصيل ليس ممكناً إلا من خلال البحث الجذري وفعل التأسيس المنتج لمفاهيم أساسية موضحة. «كيف يمكن إرضاء هذه الجذرائية، وإذا لم نفعل ذلك مطلقاً، ففي أي تتابع للتقريبات المنهجية يمكن لنا إرضائها، فهذه يجب أن تكون (...) عنصراً أساسياً لعمل منطقي موجه نحو الذاتية. ومع ذلك فلسنا هنا إلا في البدايات وبداية هذه البدايات هو العمل الذي يعنى بالمفاهيم الأساسية بالمعنى الأكثر دقة» (2).

يميز هوسرل في كل علم ثلاثة أفلاك محورية مختلفة. تبعاً له « كل "رؤية" تتضائف مع كل ما عرفنا هويته مع "بداية" حقه الخاص، مع كل مجال مغلق لـ "التجربة" الممكنة بوصفها مجالاً للعلم، كمحور لهذا العلم، بالمعنى الأول و الأكثر حقيقة. وبالمقابل فكل فلك محوري يتضمن فلكاً محورياً ثانوياً، فلكاً لنقده. هذا النقد هو نقد المعرفة بالمعنى الأول، أي نقداً يرتبط بالنتائج المثالية للمعرفة لهذه "النظرية" (3).

بفضل هذا النقد بالمعنى الأول، كما يصفه هوسرل « النقد التحليلي للمعرفة »، « كل علم له صلة مع التحليل المأخوذ كعلم شامل للنظرية المدركة في عمومية صورية و بالتضائف مع صلة بالتكنولوجيا التحليلية غير المحدودة بطريقة مطابقة » (4).

وأخيراً فكل علم يملك مستوى محوري ثالث، هو فلك للنقد، غير أنه نقد موجب بطريقة أخرى: « هذا الفلك يخص الذاتية المؤسسة المتعلقة بكل مجال وبكل إنجاز علمي الذي يشغل هذا المجال (...). نحن قمنا هنا (...) للنقد

(1) Husserl , E : Logique formelle et logique transcendante , § 71 p.245.

(2) Husserl , E : Logique formelle et logique transcendante , § 71 p.246.

(3) Husserl , E : Logique formelle et logique transcendante , § 66 p.231.

(4) Husserl , E : Logique formelle et logique transcendante , § 66 p.231.

بإنجازات مخفية في نشاط البحث والتطوير المتوجه أنيا صوب المجال. إنه نقد للعقل (...) وكما أنه بإمكاننا القول

بواسطة المعارضة للنقد التحليلي للمعرفة، إنه النقد المتعالي للمعرفة «⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Husserl , E :**Logique formelle et logique transcendantale** , § 66 pp.231-232.

III-1-1- معرفة " شيء ما على العموم ":

ذهب هوسرل إلى إنجاز مفهوم " الأنطولوجيا السورية " مستلهماً المناطق المصاغة للرياضيات. و تبعاً له، فالاختصاصات الرياضية سورية، « بهذا المعنى لهم بوصفهم مفاهيم أساسية بعض الصيغ المشتقة من شيء ما على العموم »⁽¹⁾. وهذه الرياضيات السورية يطلق عليها " أنطولوجيا سورية "، و في نطاق ارتباطها بمجال " شيء ما على العموم " . فلفظ " الأنطولوجيا " مجرد من دلالاته الميتافيزيقية التقليدية. يشير إلى التوجه صوب عالم الموضوعات، للخاصيات و العلاقات.

و باعتبار أن علم الرياضيات يشغل محورياً خاصيات الموضوعات، مثال ذلك المجموعات، العلاقات، الدوال ... إلخ، فإن اهتمامه أنطولوجي. ولكن و بما أنها تأخذ هذه المواضيع بعمومية سورية، أي دون استدعاء لمعطيات الحدس و لا التمثلات المرتبطة بالموضوعات، هذه الأنطولوجيا سورية.

تحلم الرياضيات إذن بشكل نسقي أو بتحليل، لأنها تأخذ تكثر الحقائق المرتبطة بمجال موحد. وهذا « التحليل بوصفه مذهباً سورياً للعلم، (...) هو أنطولوجيا سورية. وحقائقه القبلية تبين قيمتها مع العمومية السورية للموضوعات عموماً، لأجل مجالات الموضوعات بصفة عامة، أو التي بإمكانها أن توجد فحسب »⁽²⁾.

و هكذا تمثل الرياضيات باسكتشاف نسقي للمنطقة السورية " الموضوع عموماً " و هذا عن طريق سلاسل التوضيح غير المتناقضة. هذا ما يسمح للتقنية الرياضية أن تطمح بالوصول إلى المثالية لمناطق الموضوعات.

و يميز هوسرل اللا-معنى عن المعنى عن المعنى المضاد؛ فاللا-معنى يشير إلى تعبير خاطئ مورفولوجياً (شكلياً)، مثال ذلك " مجموع زوايا المثلث هو لأنه " في حين أن المعنى المضاد يشير إلى تعبير مصاغ جيداً من الناحية المورفولوجية، لكنه يركب أنوية للمعنى غير متجانسة في هوية مانحة للمعنى، نظير « مجموع زوايا المثلث أحمر ». لأنه ليس بمقدورنا إعطاء معنى لعبارة « مجموع زوايا المثلث أحمر » لأن الموضوع الذي ندعوه

(1) Husserl , E : Logique formelle et logique transcendante , § 24 p.107.

(2) Husserl , E : Logique formelle et logique transcendante , § 43 p.163.

بـ " المجموع " لا يعبر عن أي نوع لإنجاز للبداهة، كينونة تفهم كجوهر للخاصية التي ندعوها بـ: "الأحمر".

الأنطولوجيا الصورية موجهة صوب الأحكام عموماً، و صوب الموضوعات و صيغهم النحوية. و لكن «أليست مختلفة جوهرياً من جهة الكينونة الموجهة محورياً صوب الأحكام (التي تتضمن أيضاً: كونها موجهة صوب الأشكال النحوية (...)) التي تصبح محوراً) و من جهة أخرى الكينونة الموجهة صوب الموضوعات و صيغها النحوية التي تؤخذ كمحاور حقيقية في نشاط الحكم، بطريقة ما أن الأحكام و عناصرها ليسوا كذلك»⁽¹⁾.

كيف نقود إلى معقولة كافية لهذه الازدواجية للمعنى التي تحلم بها الأنطولوجيا ؟. يجدر بنا التذكير بأن المنطق يتحرك في أنطولوجيا صورية، لأنه يحمل كمحور أخير لتحليلات الصيغ الممكنة لصور الموضوعات المقولاتية، وليس المعاني الموضوعية المطابقة. بالإضافة إلى ذلك فإن التوجه صوب الأحكام هو الوسيلة الوحيدة لخدمة الاهتمام الأولي المرتبط بالأشياء ذاتها. وبالفعل « فالمعنى العميق (...) للتحليل الصوري هو أن يكون علماً للأشكال المقولاتية الممكنة الذي تكون فيه صور الموضوعات موضوعاً (قريباً من مفهوم الجوهر) موجودة مع الحقيقة »⁽²⁾.

كل حكم يرتد في نهاية المطاف إلى مواضيع أصلية، أو مواضيع (قريبة من مفهوم الجواهر) قصوى، ويعرف هوسرل الموضوع الأقصى كشيء ما غير مكتمل الصياغة بعد، من وجهة نظر مقولاتية. والموضوع الشبيه ليس داخلاً أيضاً في الحكم و لم يحصل كذلك على الشكل: إنه موضوع للحكم لأول مرة في بداهة إعطائه. وهذا يعني أن المواضيع الأصلية أو القصوى لا يمكن أن تكون إلا موضوعات مفردة بداهة الموضوعات المفردة تشكل هكذا مفهوم التجربة بالمعنى الأوسع⁽³⁾.

و يثبت هوسرل بداهة التجربة كنقطة انطلاق لتوضيح نشأة الحكم الحملي. فتبعاً له « التجربة بالمعنى الأول والأصيل تعرف كذلك كعلاقة مباشرة بالمفرد. وبعد ذلك، فالأحكام الأولية في ذاتها هي أحكام لها موضوعاً

⁽¹⁾ Husserl , E : **Logique formelle et logique transcendante** , § 41 pp.150-151.

⁽²⁾ Husserl , E : **Logique formelle et logique transcendante** , § 54 p.196.

Husserl , E : **Expérience et Jugement** , § 5 c, pp. 29-30

⁽³⁾ أنظر:

مفردًا، إنها أحكام تحمل على المفرد أو أحكام التجربة. المسبوقين بالمعطى البديهي للموضوعات المفردة، أي بمعطاهم ما قبل الحملّي «⁽⁴⁾.

البحث عن تأسيس البديهيات الحملية في بديهيات التجربة ما قبل الحملية يذهب إلى أبعد من منشأ السيكولوجيا البسيطة. و نفهم من ردة فعل المنطقي (رجل المنطق) الذي يقبل كلية وجود بداهة التجربة، ومع ذلك يحكم بأن يقين الحكم هو الأفضل، لأنه ليس بوسعنا التكلم عن علم ولا معرفة إلا ما تعلق بالأحكام الحملية.

« إلى ما يعزى هذا التراجع الذي يتخلى فيه العلم عن مجال الرأي، للتجربة المبهمة، "للمظهر المخادع" ؟ ما هو هذا الحكم الحملّي الذي لا يبق، وحيثًا نفسه، موضعًا لمعرفة، البداهة الأصيلة بمعنى الكلمة ؟ حتى لو تحدثنا، عن التجربة، بشيء من البداهة، وحتى لو اعترفنا بوجود قبلي، من وجهة نظر النشأة، للبداهة الحملية، فبدايتها ليست من صفة دنيا؟ كيف يمكن أن تكون نتيجة توضيح أصل الحكم الذي يرجى البداهة للذي هو في بعد مكانه تبدو أدنى؟⁽¹⁾.

قبل أن نباشر عملية المعرفة، هناك ثمة موضوعات موجودة، موضوعات معطاة في بداهة بسيطة وتقرض نفسها علينا. موضوع المعرفة موجود دومًا هنا مسبقًا. قبل أن نبدأ حركة المعرفة، هذه الموضوعات المعطاة آنفًا ببساطة تتم عن نشاط للمعرفة الذي من خلاله تستلم صيغتها التي ستصبح هكذا « نواة دائمة لنشاطات المعرفة التي تستهدف "موضوع الكائن المتعين"، الموضوع كما هو حقيقة⁽²⁾.

و بحضوره المسبق، الموضوعات تؤثر فينا بتدخلها في خلفية حقل شعورنا، لأنه قبل كل شيء في حركة التناول هناك دومًا ثمة تعلقًا للشعور بالموضوع المعطى آنفًا في اعتقاد انفعالي، الموضوع يؤثر في الشعور انطلاقًا من حقله. « التأثر يعني: الانفصال عن المحيط المشترك في الحضور دومًا، جالبًا بذاته الاهتمام، أي اهتمام المعرفة. المحيط هو هنا كـ مجال لما هو معطى مسبقًا، تبعًا للمعطى الانفعالي، أي الذي لا يقتضي دائمًا هنا أية مشاركة فعالة

⁽⁴⁾ Husserl , E : Expérience et Jugement , § 6, p.30.

⁽¹⁾ Husserl , E : Expérience et Jugement , § 6 pp.31-32.

⁽²⁾ Husserl , E : Expérience et Jugement , § 7 p.33.

للذات، دون توجيه النظر إلى التناول، دون إيقاظ للاهتمام. كل نشاط للمعرفة، كل توجيه صوب الموضوع المفرد من وجهة نظر التناول يفترض مسبقاً هذا المجال المسبق للمعنى الانفعالي»⁽³⁾.

إضافة إلى ذلك، فكل نشاط للمعرفة له دوماً أرضية للاعتقاد الانفعالي الشامل في الكينونة، عالماً مفترضاً بواسطة كل عملية مفردة للمعرفة، وبالفعل فكل موضوع يعرض كهدف للمعرفة، هو كائن متعين في أرضية العالم، الذي يفرض نفسه ككائن متعين في يقين مؤكّد، « هذه الأرضية الشاملة للاعتقاد في العالم الذي يفترضه كل تطبيق (ممارسة)، تطبيقاً للحياة أيضاً فضلاً عن التطبيق النظري للتعرف. كائن العالم في شموليته هو الذي ينطلق من ذاته، والذي لم يكن محل شك البتة، والذي لا ينبج عن نشاط الحكم، ولكنه يؤلف افتراضاً لكل حكم. الشعور بالعالم هو شعور له طريق التيقن من الاعتقاد»⁽¹⁾.

وهكذا، فليس الموضوع هو المعنى المسبق لكل نشاط للمعرفة و لكنه هو ذاته العالم و المعنى القبلي الشامل المنفعل السابق لكل نشاط للحكم، لكل عمل للاهتمام النظري.

فعل تناول الموضوع المفرد و كل نشاط لاحق للمعرفة يلعب دوراً في أرضية العالم، يشير هكذا إلى معرفة مسبقة نمطية لكل موضوع مفرد للتجربة « لا نشاط للمعرفة البتة يحمل على موضوعات التجربة المفردة لا يكتمل إلا بطريقة تكون فيها هذه الأخيرة (الموضوعات) معطاة من البداية كمواضيع غير محددة كلياً. العالم هو لأجلنا دوماً مثل الذي كانت فيه المعرفة مكملة دوماً عملها (...). كل تجربة، مهما كانت تعطي تجربة بالمعنى الحقيقي (...) وبالضرورة (...) فالمعرفة الكامنة ترتبط بهذا الشيء تحديداً، فخصائصه الخاصة، التي لم تكن مواجهة لها»⁽²⁾.

الأمر هنا يتعلق بمعرفة قبلية غير محددة أو غير مكتملة التحديد في محتواها، المعرفة المسبقة ليست مع ذلك فارغة بصفة شاملة. و بالفعل، فقد سبق وأن أشرنا آنفاً، من أن كل تجربة للموضوع تملك نواتها من المعرفة المحددة، المتأولة بدقة. لكن بعد هذه النواة المعنى « بقضه و قضيضه أو لحمه وشحمه » يملك أفقه الخاص .

⁽³⁾ Husserl , E : Expérience et Jugement , § 7 pp.33-34.

⁽¹⁾ Husserl , E : Expérience et Jugement , § 7 p.34.

⁽²⁾ Husserl , E : Expérience et Jugement , § 8 p.36.

وهكذا « فكل تجربة يمكن أن تمتد في سلسلة متواصلة للتجارب المفردة الشارحة، الموحدة تركيبياً في تجربة وحيدة، مفتوحة إلى ما لا نهاية. يمكنني حسب أهدافي الحالية، أن أرضي نفسي بكل ما وفرته لي هذه التجربة، بيد أنني "أقطع" صيرورتها بـ: " هذا كافي". لكن يمكن أن أقنع نفسي بأن أيّ تحديد ليس هو الأخير، الذي اختبر من قبل، نهائياً، أفقاً للتجربة الممكنة نفسها. وهذا الأفق، وفي عدم تحديده، متشارك في الحضور من البداية دوماً⁽³⁾. الأفق الداخلي المتعلق بكل تجربة للموضوع المفرد ينبعث من أجل تحديد تقدم هذا الأخير، إلى استقراء أصلي بوصفه نوعاً من القصدانية التي تتجه، باستباق (توقع) إلى ما بعد نواة المتناول حقيقة. و بالمقابل؛ « هذا التوجه فيما وراء (خلف) ليس فقط ابتساراً (توقعاً) للتحديدات المعروفة بالحضور باعتبارها تنتمي إلى هذا الموضوع للتجربة، غير أنها تذهب إلى أبعد من الشيء ذاته، المأخوذ مع كل إمكانياته المبتسرة للتحديدات اللاحقة؛ إلى أبعد منها، المعنية بالأشياء الأخرى المعطاة في ذات الوقت كما هي، ليست أولاً من أجل الشعور بالموضوعات ذات الخلفية. هذا يعني أن كل شيء معطى في التجربة ليس أفقاً داخلياً فقط، لكنه أفقاً خارجياً أيضاً، منفتح ولانهائي، للموضوعات المعطاة معاً (...): هذه الموضوعات التي لست متجهاً صوبها حالياً، لكن يمكن دوماً أن أكون متصوِّباً نحوها⁽¹⁾.

كل الموضوعات الواقعية المعطاة معاً إلى الشعور (الوعي) في الخلفية بوصفها أفقاً خارجياً هي من أجل هذا الوعي بالموضوعات المنتمية إلى العالم في الأفق الفضائي-الزماني الوحيد. وهكذا فوجود الكائن المتعين الواقعي ليس له دلالة أخرى إلا هذه الكينونة في الأفق المفتوح، أفقاً ليس واقعيات حاضرة في فعل الشعور، بل أفقاً للواقعيات غير المعروفة التي يمكن أن تصل إلى التجربة و إلى معرفة لاحقة.

عند ذلك، فبنية المعروف واللامعروف يمكن أن تكون بنية أساسية للشعور للعالم باعتباره أفقاً لكل الواقعيات المفردة التي يمكن أن تصير موضوعات للتجربة. « هذه البنية للمعروف و غير المعروف تتصف بواسطة نسبتها الدائمة وبواسطة التمييز، هي أيضاً نسبية و دائمة، بين عمومية غير محددة و خصوصية محددة.

⁽³⁾ Husserl , E : **Expérience et Jugement** , § 8 pp.36-37.

⁽¹⁾ Husserl , E : **Expérience et Jugement** , § 8, pp.37-38.

العالم، الحاضر في الشعور كأفق، له في الملاءمة المستمرة لكيونته صفة الذاتية العامة في الأشغال، لأنه أفق للكينونات المتعينة المعروفة عموماً، والتي ليست معروفة في كل ما يتعلق بالخصوصيات المفردة. هذه الثقة العامة غير المحددة تعتمد على كل ما يصل إلى الملاءمة المفردة ككائن متعين»⁽²⁾.

و بطريقة مفارقة، فائن كان الموضوع كائناً متعيناً حقيقة، فليس إلا منتوجاً لنشاطنا المعرفي، هذا من جهة، و من جهة أخرى، فهذا الإنتاج للموضوع ليس إبداعاً من عدم (*Ex nihilo*). لا نستخرجه من اللاشيء، بل على العكس، فكل نشاط للمعرفة يفترض أن الموضوعات معطاة من قبل إلا لعالم الموضوعات المعطى. وهكذا، « فمجال الإدراك الذي ينتمي إلى كل لحظة من حياة الشعور هو دوماً مجال " للموضوعات "، التي، هي كما هي، متناولة كوحدة " للتجربة الممكنة "، أو، (...) كموضوعات ممكنة لنشاط المعرفة. هذا يعني أن كل ما يؤثر فينا من أعماق هذه الخلفية دوماً يعطى مسبقاً إلى الانفعالية ليس شيئاً فارغاً كليةً، أي معطى ما (ليس لدينا كلمة دقيقة للإشارة إليها) المجرد من المعنى، معطى غير معروف تماماً»⁽¹⁾.

قصارى القول، تناول " موضوع ما عموماً " مازال غير محدد و غير معروف إذ يأتي بنفسه كعنصر للمعرفة، وبدقة أكثر " فمعرفة شيء ما عموماً " الذي يوجد داخل أفق العالم، يمكن أن يكون مشروحاً أو معروفاً. كل البديهيات العملية يجب أن تكون مؤسسة على بديهيات التجربة. انطلاقاً من هذه الأخيرة، يمكن لنا أن نتابع إنجاسات البديهيات ما قبل العملية، التي تتبع إلى العالم كأرضية شاملة لكل التجارب المفردة. هذا العود إلى عالم التجربة « هو رجوع إلى " عالم الحياة "، أي إلى عالم نحيا فيه دوماً، والذي يشكل أرضية كل عملية للمعرفة وكل تحديد علمي (...) العالم الذي نعيش فيه و تجري فيه نشاطات المعرفة والحكم، هذا العالم الذي ينبعث بالنسبة لنا يؤثر في كل ما يصبح موضوعاً للأحكام الممكنة التي هي معطاة بوصفها مشبعة بالنشاطات المنطقية التي تؤتي نتائجها»⁽²⁾.

(2) Husserl , E : Expérience et Jugement , § 8, pp.42-43.

(1) Husserl , E : Expérience et Jugement , § 8, pp. 43-44.

(2) Husserl , E : Expérience et Jugement , § 10, pp. 47-48.

هذا العالم تتجز فيه تجربتنا مؤولة من خلال أمثلة علم الطبيعة المريض. موضوعات العلم ليست مثل الموضوعات المختبرة في التجربة الآنية والمحددة في الأفعال المقولانية اعتماداً على القاعدة هذه ذاتها. هذه الموضوعات للعلم تشكل في الواقع ثوباً للأفكار المطرحة في عالم الحدس والتجربة الآنية، وفي عالم الحياة.

المنطقي (رجل المنطق) ذاته ليس بمقدوره الوصول إلى مفهوم التجربة الأصلية، عندما يكون بصدد التعاون مع المفاهيم المنطقية المأخوذة من أمثلة العلم الدقيق. وبالفعل، فإنه ليس التساؤل دوماً عما إذا كان نشاط المعرفة لا يصير « كينونة مقياسة على حياد يفصلها عن التجربة الأصلية، إلى الأهداف التي يطرحها والتي تتولد منه، ومن بينها المعرفة الدقيقة التي ليست إلا واحدة من الممكنات »⁽¹⁾.

العود إلى التجربة ما قبل-الحملية و الدخول في طبقة عميقة، طبقة أصيلة و قصوى للتجربة ما قبل-الحملية يؤشر إلى اعتراف بالظن (*Doxa*)، مجال البديهيات الأصلية الذي لم يصل بعد إلى الدقة والأمثلة الفيزيائية-الرياضية. تفكيك هذه الأمثلة والدخول بعد ذلك إلى غاية الأساس الخفي بمعناها في التجربة الأكثر أصلاية هذا يتعدى التأمل السيكولوجي الصرف.

و لأن كل تأمل نفسي يصل إلى المعيشات التي هي تجارب للعالم، لكن عالماً يكون فيه العلم المعاصر قد أكمل إنجازَه للتحديد الدقيق. مبدئياً تحت شكل الهندسة الدقيقة، وفيما بعد تحت شكل العلم الدقيق للطبيعة، يأخذ مولد علم بأسلوب جديد، علماً ليس وصفاً، بل بالأحرى مؤمناً وممنطق. هذه الفيزياء الرياضية " الدقيقة " تأخذ مكانها «تحت طبيعة يتناولها واقعياً بالتجربة، تحت طبيعة الحياة الحالية، طبيعة بوصفها فكرة، كمعيار مثالي منظم »⁽²⁾.

العالم يحتوي في ذاته مستودعات للعمليات الذاتية القصدية، وهذه المستودعات تتضمن قصدانية مؤثرة. والكشف عن هذه التضمنات القصدية ومن خلالها، تاريخ العالم، هذا يعني العودة إلى الذاتي، وفي سياق أو بواسطة النشاط القصدى للذات يستقبل العالم هذا الشكل. ندخل هذا الفعل « الرجوع إلى الذاتية المحجوبة - محجوبة لأنها ليس ظهورة حالياً للتأمل في نشاطه القصدى، ولكن مشار إليها فقط في المستودعات تترك هذا النشاط في العالم

⁽¹⁾ Husserl , E : **Expérience et Jugement** , § 10, pp. 52-53.

⁽²⁾ Husserl , E : **Logique formelle et logique transcendantale** , conclusion, p 387.

المعطى لنا مسبقاً. وهكذا، فالسؤال الذي يحمل على البديهيات الأكثر أصالة هو كذلك سؤال ذاتي، لكنه يحمل على الذاتية المعروفة في المعنى الأكثر جذرانية وهذا لا يمكن أن يكون في حالة السيكلوجيا البتة»⁽³⁾.

زد على ذلك، فعالمنا ليس إلا حالة مماثلة، ويجب دراسة بنية و أصل العالم الممكن عموماً، وبالتالي المصادر الذاتية « لا يمكننا أن نفهم هذا الانبجاس التاريخي المحدد للعمليات الدالة في مواضيع تاريخية إذا كان ليس بمقدورنا إعادة إكمالها في أنفسنا، إذا كنا لا نستطيع أن نعاود معاشتها بدورنا في هذا الاستعجال لعمليات الأمثلة انطلاقاً من التجربة الأصلية لعالم الحياة، فإذا كنا إذن لا نقدر على إتمام هذه العودة إلى عالم الحياة بأنفسنا»⁽¹⁾.

⁽³⁾ Husserl , E : Expérience et Jugement , § 11 p.56.

⁽¹⁾ Husserl , E : Expérience et Jugement , § 11 p.57.

III-1-2. الطبيعة كنموذج للتجربة الحسية البسيطة:

عالم الحياة ليس بالمعطى المسبق ببساطة: إنه عبارة عن صياغة تطرح سؤالاً عن أنواع تأليفه « العمليات المنطقية ذات الدلالة ليست إلا جزءاً من الذي يسهم في إنشاء عالم تجربتنا. وإلى هذا الإنشاء تنتمي أيضاً التجارب التطبيقية والانفعالية، تجربة الرغبة، من المنقادة بعلم القيم والفعل اليدوي الذي، من جهته، يبدع أفقه الخاص المؤلف كمحيط تطبيقي، كعالم للقيم، إلخ»⁽¹⁾.

كل نشاطات التجربة الحسية التي من خلالها نصل إلى زمن وفضاء العالم، لأشياء فضائية، لمواضيع متشاركة الحضور، كل هذا يساهم أيضاً في إنشاء عالم الحياة. ويجب أولاً متابعة العمليات البنائية الدنيا التي تنتمي إلى إنشاء عالم ممكن للحياة. وبعد ذلك يأتي التوليف للزمن الموضوعي، للطبيعة الفيزيائية-الرياضية. باختصار، فمهمة الظاهرية يتضح و أنها جدّ واسعة، لأنها تتعلق بتوضيح التراكب (التداخل) الشامل لعمليات الوعي التي

⁽¹⁾ Husserl , E : **Expérience et Jugement** , § 11, p.58.

تفضي إلى توليف عالم ممكن: "عالم ممكن" يعني الصيغة الجوهرية "العالم عموماً"، وليست عالمنا بالفعل، عالمنا الواقعي.

إن ارتداد البداوة الحملية إلى بداوة ما قبل-الحملية أو موضوعية يجعلنا نفهمها كارتداد إلى غاية بداوة تجربة عالم الحياة. في المجال الشامل لتجربة عالم الحياة. نبحث عن البديهيات ما قبل-الحملية التي يمكن أن يعرض فيها الحكم الحملي. عالم الحياة ينكشف عن كونه « ليس فحسب (...) عالماً ينجم عن عمليات منطقية، وليس المجال فحسب الذي تكون فيه الموضوعات معطاة مسبقاً بوصفها موضوعات ممكنة للحكم، محاوراً ممكنة لنشاط المعرفة، غير أن عالم التجربة في المعنى الملموس مرتبط اعتيادياً بكلمة التجربة »⁽²⁾.

يجب التذكير بأن مصطلح " التجربة " في معناه الملموس والمألوف، يشير إلى نشاط تطبيقي أكثر منه إلى نشاط نظري للمعرفة. سبق وأن ذكرنا أن كل تجربة مفردة هي تجربة في أفق العالم، الأفق الذي يوجد محددًا ليس فقط في اعتبارات الكائن المتعين المستخرج من تطبيق المعرفة، ولكن أيضاً وخصوصاً بواسطة الاعتبارات المأخوذة من ممارسة الحياة اليومية و النشاط المادي. وعلى هذا فإن كل قيادة للحياة المدنية، نشاط تطبيقي كنشاط صرف للمعرفة الصرفة، متأسسة في التجربة بهذا المعنى الملموس .

« النشاط التطبيقي، موقع القيم، حكم القيمة، مرتبطين بمواضيع معطاة مسبقاً، إلى موضوعات كانت آنفاً أمامنا ككائنات متعينة للاعتقاد الراسخ، (...) وهكذا فإن مجال الانفعالية (السلبية) الظني، للاعتقاد السلبي في الكينونة، لهذه الأرضية للاعتقاد ليست أساساً فحسب لكل فعل منفرد للمعرفة، لكل توجيه صوب المعرفة ولكل حكم محمول على الكائن المتعين، ولكن أيضاً لكل حكم للقيمة، لكل نشاط تطبيقي يتعلق بالكائن المتعين المنفرد، إنه أساس إذاً لكل ما ندعوه بـ " التجربة " و "إنجاز التجربة" بالمعنى الملموس للكلمة »⁽¹⁾.

البنية الأساسية لكل تجربة بالمعنى الملموس تتكشف لنا هكذا بهذا التصنيف لمصطلح " التجربة " كمفهوم للمعطى الواضح أو للإعطاء المسبق، السلبي مبدئياً، للموضوعات المفردة. « في الظن (Doxa) السلبي، الكائن المتعين ليس معطى مسبقاً فقط كموضوع لنشاطات المعرفة الممكنة، بل أيضاً كموضوع لكل التقديرات، تحديدات الأهداف، والنشاطات التطبيقية. من أجل أن شيئاً ما بإمكانه أن يكون كمعطى قابل للاستعمال، جميل، مخيف، مرعب،

⁽²⁾ Husserl , E : **Expérience et Jugement** , § 12, pp.60-61.

جذاب، أو له خاصية مهما كانت، يجب أن تكون حاضرة بطريقة ما وقابلة للتناول بالمعاني، معطاة في تجربة حسية آنية»⁽²⁾.

يتميز هوسرل التجربة البسيطة عن التجربة المؤسسة. فالبسيطة هي التي لها كينونة التجربة لموضوع بسيط، وكل تجربة بسيطة هي تجربة حسية، لأن موضوعها جسم يتأكد في تلازم التجربة ملائمة لأجسام الكائن المتعين حقيقة. وهكذا، فتجربتنا للعالم هي تجربة بسيطة «العالم كما هو معطى مسبقاً دوماً ككل في الظن (Doxa) السلبي يوفر أرضية للاعتقاد من أجل كل فعل مفرد للحكم، معطى بمبدئه في التجربة البسيطة كعالم للموضوعات المتناولة ببساطة بواسطة المعاني (...). وهكذا، ففي عالم تجربتنا، فإن الطبيعة هي الطبقة السفلى، التي تؤسس كل الآخرين، الكائن المتعين الذي تكون فيه الصفات متناولة ببساطة وآنية بوصفه طبيعة هو، مثل الموضوعات، هو أساس لكل أنواع التجربة»⁽³⁾.

نحن ندرك الكائن المتعين المدني ككائن معين جسدي متوقع في شمولية فضائية-زمانية للطبيعة. ولكن عندما نواجه الحيوانات، الأشخاص أو حتى الموضوعات الثقافية كالألات، اللوحات، المقامات،... إلخ، فإننا إذن لا نتعامل مع طبيعة بسيطة، بل مع تعبير ذي معنى الكينونة الروحية: نحن نعيد البعد إلى ما أبعد من فلك ما هو معطى في تجربة حسية بسيطة. لدينا إذن إدراكاً لما هو غير قابل للإدراك إلا عن طريق فهم التجربة، مثال ذلك فهم أداة، عكس الإدراك الحسي الصرف الذي هو فحسب و مباشرة منعطفاً صوب الجسدانية البسيطة.

« من أجل الوصول إلى البديهيات القصوى حقيقة و الأصيلة للتجربة ما قبل-الحملية، يجب علينا أن نرجع إلى هذه التجارب المؤسسة على البساطة الأكثر، ونترك هكذا كل تعبير خارج المجال. لأن التجربة تعود إلى فهم تعبير في كل مرة الذي يجد الكائن المتعين المحدد مرة أخرى إلا بواسطة خصائصه الطبيعية»⁽¹⁾.

كيف يمكن الوصول إلى أرضية التجربة المعطاة مسبقاً في السلبية، الطبيعة الشاملة الصرفة، التي في صيرورة الإدراك الحسي، تعطي كشفاً مغلقاً: كطبيعة مدركة و قابلة للإدراك من طرفي؟. إنه لمن الضروري مبدئياً إنجاز إقصاء لكل أمثلة، أي استبعاد الافتراض المسبق للموضوعية وملاءمة أحكامنا " لأي كان ".

(1) Husserl , E : **Expérience et Jugement** , § 12, pp.61-62.

(2) Husserl , E : **Expérience et Jugement** , § 12, p. 62.

(3) Husserl , E : **Expérience et Jugement** , § 12, p.63

يمكن أن نلاحظ في هذا الصدد أن بعض الأمثلة كانت حاضرة سابقاً في أحكام التجربة: فعل الإشارة إلى بعض الموضوعات المختارة بواسطة أسماء عامة تقتضي أخذ المشار إليه هكذا ككائن متعين معروف على الأقل بواسطة المجموعة الألسنية المعتمدة، و الأحكام كمقبولات لهذه المجموعة ذاتها. نحن هنا بصدد موضوعة منجزة بواسطة التجربة الطبيعية، الموضوعة لها معنى الكينونة الملائمة بالنسبة لكل الأشخاص الذين ينتمون إلى عالم ثقافي و إلى المجموعة المعتمدة.

« للتوصل إلى فعل الحكم الأصلي، ومتابعة النشاط الأصلي المكتمل في التحديد الحكمي (*Judicative*)، نحن أيضاً أمام إجراء تجريد لهذا، والعمل على أن هذه النتائج المحصل عليها ليست سوى مكتسباتي الخاصة الأصلية فعلاً، التي تكون غائبة من كل مرجع للمجموعة التي هي هنا أنفأ. توجد هنا صعوبة محققة على أن تعبيرات لساننا لهم بالضرورة معنى عام خاص بالتواصل، كاستخدام أي تأشير للموضوعات التي يمكن أن نفهم منها على الأقل هذه الأمثلة الأولية - الملائمة لكل مجموعة ألسنية معطاة- »⁽¹⁾.

يعترف هوسرل هنا بالمصاعب المرتبطة بطريقة أساسية بكل بحث يُحمل على الذاتية بالمعنى الجذري، لأن الذات لا يمكنها تحاشي استعمال ألفاظ كان لها سابقاً معنى مدني خاص للتواصل مع الآخر. بيد أنه يواصل (أي هوسرل) عرض فعل الحكم كفعل مهم يقتصر على الذات وحدها، والقيام بالتجريد الشامل للبعد الجمعي الملازم لكل فعل للحكم.

« و نتابع إذن فعل الحكم أيتعلق بفعل يخصني حصرياً دوماً، وعليه تكون النتائج لي وحدي، ونقوم بتجريد كامل لوظيفة المحاكم في التواصل مع الآخر، ومن هنا نفترض دائماً أن هناك ثمة تواصلًا منجزاً أنفأ، خصوصاً إذا كان بطريقة توجد فيها الموضوعات كأنها موضوعات معطاة مسبقاً، شريطة أن تكون لها هذه الأوصاف للمعنى. وحينذاك فقط نصل إلى الأحجار الأكثر بدائية لبناء النشاط المنطقي الذي عليه يشيد عالمنا أخيراً »⁽²⁾.

يريد هوسرل أن يصل هكذا إلى «الأحجار الأكثر بدائية للصرح المنطقي الذي نبنى عليه عالمنا أخيراً». لكن ما الذي يفهم من هذه العبارة الأخيرة؟، سبق و أن أشرنا، تبعاً له (أي هوسرل)، أن عالم التجربة اليومية ليس

(1) Husserl , E : Expérience et Jugement , § 12, p. 65.

(1) Husserl , E : Expérience et Jugement , § 12, p.67.

(2) Husserl , E : Expérience et Jugement , § 12, pp.67-68.

مشيداً على الصرح المنطقي فحسب، بل أيضاً على التجارب المنطقية و الحساسة، تجربة الرغبة، الانقياد القيمي للفعل اليدوي ... إلخ.

بالإضافة إلى ذلك، فإننا لا نرى كيف أن الفيلسوف يمكن أن يتحمل بطريقة فعلية المصاعب التي أُشيرَ إليها آنفاً، المرتبطة بالبعد الجمعي للغة: لأن الذات تجد موضوعات الحكم قد أعطيت مسبقاً وحسب الأوصاف الدقيقة للمعنى. كيف يمكنها تحويل تعابير مجموعتها الألسنية إلى أفعال خاصة بالآخرين حصرياً؟، حتى بإنشاء لغة خاصة بها لها نحو و لها علم معاني منفردين، بصفة صرفة؟.

و بغرض توضيح ظهور الأشكال ما قبل العملية للحكم انطلاقاً من التجربة ما قبل العملية، يجب البحث عن الحكم الأبسط الذي يؤسس كل الباقي، بالنظر إلى الحكم الذي يتأسس على التجربة الأكثر بساطة وأنيةً. و لكن «التجربة الأبسط المتعلقة بالموضوعات الحسية، للطبقة الطبيعية للعالم المحسوس الشامل. وهكذا فهل يجب أن نتجه صوب الحكم الذي يؤسس الإدراك الخارجي، إدراك الأجسام، بغرض دراسة على هذه الحالة المماثلة لبنى الحكم الحملي عموماً، و تشييده على النشاطات ما قبل-العملية»⁽¹⁾.

الذات المعطية لإنجاز أهدافها العملية، في محيط عالمها المحسوس، ليست ذاتاً قبل كل تفكير « إنه التأمل الفلسفي التالي لبنية عالم التجربة الأنية، لعالم الحياة، الذي يبين أن الامتياز (التفضيل) يرجع إلى الإدراك التأملي وهو بصدد كشف بنى العالم ويمحورها، هذه البنى الكائنة المتعينة أيضاً والحاضرة في أساس قيادتنا التطبيقية، ليست محورة في عمومها»⁽²⁾.

بفضل الإدراك الخارجي و الاهتمام التأملي الذي يرتبط به، فالأشياء الفضائية-الزمانية يمكن أن تكون متناولة كموضوعات لموقف ثابت للحكم. وفعلاً « إنهم موضوعات الإدراك الصرف، الموضوعات الحسية المتناولة ببساطة، الأشياء الطبيعية، أي الأشياء التي هي، في طبقتها الأساسية، أجسام طبيعية، باعتبارهم مجردين من كل

⁽¹⁾ Husserl , E : Expérience et Jugement , § 14, p. 75.

⁽²⁾ Husserl , E : Expérience et Jugement , § 14, pp. 75-76.

نسبية، ومن خلال كل نسبيات المحيط المدني إلى كل ما هو معطى مسبقاً، محتفظة بها ك: هويات (كيانات) موضوعية ثابتة، وبإمكانها في هذا المقام أن تكون موضوعات لموقف ثابت للحكم⁽³⁾.

تحليل الإدراك التأملي والحكم الحملي الذي يبنى عليه له أهمية قصوى بالنسبة للمنطق والعلم النظري. وبالفعل « فالمدرک والمحاكم اللذان يتأسسان على الإدراك ليساً راجعين فحسب إلى لا متغير في نطاق التغير ونسبية العوالم المحيطة الملموسة، بل إنهم في نفس الوقت، كإنجاز متجانس للاهتمام التأملي تحت الشكل (الصيغة) المعدل شاملاً يحيط بالأمتلة المذكورة آنفاً، الموقف الذي هو أساس العلم النظري، الذي يرتد ممكناً لوضع أكيد له هدف الموضوعية ، الملائمة «تارة للكل» و«لأي واحد تارة أخرى». وبعد ذلك، يكونون في ذات الوقت نوعاً للبداهة ماقبل- الحمليّة التي يتأسس عليها المحاكم الحملي كما يوضحه المنطق التقليدي»⁽¹⁾.

في البحث عن البديهيات الأكثر أصالة، الأسس القصوى التي ينبثق منها نشاط الحكم الحملي، هذا هو بالتأكيد هو مبدأ المنهج للبدء بالأبسط، والارتفاع إلى المركب بعد ذلك فحسب « في مجال الإدراك التأملي البسيط، تشييد المحاكم الحملي على التجربة ما قبل-الحمليّة من السهولة القصوى أن نضعه في بداهة؛ يوجد هنا ثمة بديهيات موضوعية التي، مثلها مثل البديهيات ما قبل-الحمليّة، يمكن أن تغدو مرئية دون أية صعوبة: هذه هي بداهة الإدراك والشرح التأملي، الذي ليس مؤسساً على أي شيء آخر⁽²⁾.

يجدر التذكير أن محور أبحاثنا هنا ليس تأليف الشيء المدرك. لأنه « في الحقيقة، بنى المدرك ليس لها اعتباراً إلا في كونها ضرورية لفهم الكيفية، التي تشييد العمليات المنطقية، في التجربة الحسية، مع الصياغات المنطقية الناتجة عنها الكيفية، في التأسيس لإدراك، الموضوعات المقولاتية، هذه الموضوعات هي حالات للأشياء والعموميات، ناتجة عن طريق العفوية المنطقية»⁽³⁾.

و بما أن الأحكام ترتبط بالموضوعات، يعني أنه في الحكم ذاته، هذه الموضوعات مفكر فيها كجواهر، كموضوعات فيها نطق بالحكم. بالإضافة إلى ذلك « الاختبار الرّاد يعلم، بوصفه قلياً، أن كل حكم مدرك له علاقة أخيراً بالموضوع (...) التي هي علاقة بالفرد (هذا الفرد المتعين، حسب الحالات، المحددة أم لا)؛ الاختبار الرّاد

⁽³⁾ Husserl , E : Expérience et Jugement , § 14, p. 76.

⁽¹⁾ Husserl , E : Expérience et Jugement , § 14, p. 76.

⁽²⁾ Husserl , E : Expérience et Jugement , § 14, p.78.

يعلمنا أيضاً (...). أن كل حكم قابل للإدراك له بالتالي علاقة بالعالم الواقعي، بالعالم أو بمنطقة للعالم « لها قيمة»⁽⁴⁾.

من طبقة الأحكام و معناها المطابق لطبقة البديهيات. الحقائق و البديهيات الأولية في ناتجها يجب أن تكون حقائق وبديهيات مفردة. وهكذا، فالأحكام في شكلها الذاتي (التحيين) لإنجاز البديهي يجب أن ترتبط بالأفراد. ولأن الأفراد معطون بواسطة تجربة المعنى الأولي، الذي يتحدد فيه المعنى كمرجع مباشر للفرد.

مرجع العالم و طريقته في الذهاب من ذاته هي ضرورة كذلك إلى أبعد وقت للأفق المتعالي وهي ليست أيضاً مفتوحة على إنسانية علمية. اكتشاف إشكالية التعالي وحده الذي يجعل التمييز بين العالم، -عالم واقعي ممكن عموماً - و الذاتية المتعالية التي يتألف فيها معنى كينونة العالم أمراً ممكناً. الرد الظاهراتي المتعالي، مع تعليقه (إرجائه) الشامل يضرب كل المعطيات المسبقة للعالم: يسمح لوحده باطراح (إزاحة) فلك التعالي الملموس للكينونة⁽¹⁾.

إشكالية الاعتيان تعود جوهرياً إلى هذا الأفق المتعالي. لأن « مجموع دراسات العقل المنطقي تنتجه صوب الذاتية، عندما تكون مفكراً فيها ومنقادة في معنى محدد هي (...) باعتبارها دراسات للمعنى الأصيل للأسس المنطقية، دراسات ظاهراتية-متعالية و ليست سيكولوجية»⁽²⁾.

⁽³⁾ Husserl , E : Expérience et Jugement , § 14, pp.79-80.

⁽⁴⁾ Husserl , E : Logique formelle et logique transcendantale ,§ 83, pp. 276-277.

Husserl , E : Logique formelle et logique transcendantale ,§ 102,p.357.

(1) أنظر:

III-1-3. تأسيس المعرفة على الذاتية المتعالية:

و هكذا فأسئلة البداهة تقودنا إلى الذاتية الظاهرانية، وأمثلة التفكير المنطقي للمجموعات الملموسة للعالم المعطى مسبقاً، وانطلاقاً من هذا إلى الذاتية المتعالية الموجودة. وعند ذلك فمباحث الأصل تبقى موسومة (مؤشرة) بنسبية حادة لكن يتعذر تحاشيها. وبالفعل فهذه المباحث « تحتفظ بصفة مؤقتة بدلاً من الوصول إلى مرحلة نهائية، منتظرة من كل مبحث أن يجتاز بعضاً من السذاجة في مستواه ولكنها تؤدي نفسها كذلك معها إلى سذاجة خاصة بمستواها، السذاجة من جهتها يجب أن تتحمل بواسطة مباحث الأصل التي ترد من بعيد. الافتراضات المسبقة للوجود التي تتكشف في كل مستوى تغدو آثاراً لمشاكل البداهة التي ندخلنا في النسق الهام للذاتية البنائية»⁽¹⁾.

⁽²⁾ Husserl , E : Logique formelle et logique transcendantale , § 102, p. 358.

⁽¹⁾ Husserl , E : Logique formelle et logique transcendantale , § 102, p.360.

زيادة على ذلك يصرح هوسرل: « الأنطولوجيا الصورية لعالم ممكن باعتباره عالماً مؤلفاً بواسطة الذاتية المتعالية هو لحظة غير مستقلة عن " أنطولوجيا صورية " أخرى التي ترتبط بكل ما هو موجود، مهما يكن المعنى، الذي يرتبط بالموجود الذي هو الذاتية المتعالية و كل الذي يتألف فيها »⁽²⁾.

و هكذا نرى كيف أن هوسرل يميز الأنطولوجيا الصورية لعالم ممكن عن أنطولوجيا صورية لعالم واقعي: « الأنطولوجيا الصورية المدركة كتحليل ترتبط مع عمومية فارغة لعالم ممكن عموماً، لكن، في فارق الأنطولوجيا بالمعنى الواقعي، لا يغير هذه الفكرة تبعاً للصيغ البنائية الضرورية على الخصوص إلى عالم، (...) ما هو إذن الارتباط الدقيق لهذين العلمين القبليين للموجود " المدني " عموماً، كل كائن متعين " صوري " في معنى آخر لمثله، ما هو ارتباطه إذن إذا كان كلا الاثنين مؤسسين انطلاقاً من مصادر أصلية للذاتية المتعالية »⁽³⁾.

يجدر بنا التمييز بين العلم في وضعانيته الساذجة، أي العلم الذي ليس بإمكانه أن يكون إلا درجة أولى تحضيرية للعلم الأصيل، وهذا الأخير ذاته هو الفلسفة. حسب هوسرل، ليس هناك إلا فلسفة وحيدة، علم حقيقي وأصيل وحيد؛ فيه تكون باقي العلوم الخاصة أعضاء غير مستقلين.

« التأسيس الأصلي لكل العلوم و الأنطولوجيا الصورية لنوعي الممارس (المحترف) لهذه العلوم وظيفة إبستمولوجية، أي معيارية ترجع الوحدة، لكل العلوم، على شكل أغصان لإنجاز تألوفي يتأتى من ذاتية متعالية نفسها فقط »⁽¹⁾.

وفي سياق التكلم عن العلم الشامل للذاتية المتعالية، يصفه هوسرل كعلم وحيد الذي « يرجع إلى مثالية تأسيس المعرفة، في خطوة مجردة تماماً من الافتراضات والأحكام المسبقة، معنى مشروع الذي هو المعنى الوحيد القابل للإدراك. الكل يوجد (...) و أخيراً (...) متعلق بالذاتية المتعالية. لكن هذه الأخيرة وحدها بذاتها ولذاتها، في نظام طبقي مطابق للتوليف الذي يقود إلى المستويات المختلفة للذاتية المتصلة المتعالية »⁽²⁾.

حسب هوسرل، فالذاتية المتصلة المتعالية تتضمن في جوهرها إمكانية الشعور بذاتها، شعوراً يتقدم عن طريق اكتشاف الآراء المبهمة لذاتها الأصلية، و هكذا، « فالذاتية المتصلة المتعالية (الذاتية المتعالية

(2) Husserl , E : Logique formelle et logique transcendante , § 102, p.360.

(3) Husserl , E : Logique formelle et logique transcendante , § 103, p.361.

(1) Husserl , E : Logique formelle et logique transcendante , § 103, pp. 361-362.

بالمعنى الأوسع) التي تبعاً لي، متعلقة بي، مؤلفة كنتكثر للأننا (...) هي في معناها (...) "في ذاتها و لذاتها"، مع نوع كينونة "المطلق". الموجود المطلق يوجد تحت شكل للحياة القصدية التي، مهما يكن الحال يمكن أن تملك حضوراً في الشعور، وفي ذات الوقت تشعر بذاتها. وبهذه الدقة (...)، يمكن للموجود المطلق، أن يفكر في ذاته دوماً بواسطة جوهره (...) و يمكن أن يحمل كمحور، ويمكن أن ينتج أحكاماً و بديهيات مرتبطة بذاتها «⁽³⁾.

و السؤال لماذا يؤسس هوسرل أنطولوجيا لهذين النوعين من الذاتية المتعالية؟ ما نوع التأسيس لهذه الذاتية الذي يمكن أن يطرح على العموم والأنطولوجيا الصورية لهذين النوعين؟. لم يحاول هوسرل في أي موضع أن يرد الأنطولوجيا الصورية لهذين النوعين إلى أساس منطقي صرف وصورى ولا يلمح حتى إلى النظرية الشهيرة لـ كورت غودل (Kurt. Gödel) [1906-1978م] الذي بإمكانه أن يحمل الماء إلى طاحونته! متجاهلاً هكذا النتائج الجديرة بالملاحظة لأعمال المنطقي النمساوي؟!⁽⁴⁾

و على الأرجح، و مستذكّرين أن نظرية عدم الاكتمال لـ غودل تتجزء الوجود، في نسق منطقي صوري، لقضية لا مبرهنة ولا مرفوضة، أي غير بنّية، في هذا النسق ذاته، هذا التفكير يبدو في نطاق نسق صوري لنظرية التحديد. وكنتيجة طبيعية تؤدي إلى عدم إمكانية برهنة اتساق النسق عن طريق إجراءات قابلة للصياغة في ذاتها.

هذه النظرية لعدم الاكتمال، المبرهنة عام (1931م)، تهدم برنامج الرياضي الكبير لمدينة غوتنغن* (Göttingen) ديفيد هيلبرت (David Hilbert) [1862-1943 م] الذي يعتقد جازماً في كمال النسق البدهي الشامل لكل الرياضيات. يريد أن ينجز أسساً للرياضيات انطلاقاً من المفاهيم المنطقية، الفارغة من كل محتوى حدسي والمبنية بواسطة منهج الصياغة الصورية (الصورنة). وعكس ما كان يفكر فيه، فمفهوم البدهة

(2) Husserl , E : **Logique formelle et logique transcendante** , § 103, p. 362.

(3) Husserl , E : **Logique formelle et logique transcendante** , § 103, pp.362-363.

(4) Detlefsen, Michael (1998). Gödel's theorems. In ; E. Craig (Ed), **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. London :Routledge. Retrieved July 15,2003,from <http://www.rep.routledge.com/article/Y005SECT2>.

و للمزيد أنظر:

Panu Raatikainen : On the philosophical Relevance of Gödel's Incompleteness Theorems, in ; **Revue internationale de Philosophie**, Forthcoming eventually.

* غوتنغن: هي المدينة التي عاش و درّس في جامعتها الرياضي ديفيد هيلبرت

الحسابي لا يمكن أن يرتد إلى مفهوم صوري صرف أو إلى بدهاة الإجراءات (الطرق) التي هي أسس الاستنتاجات أو المبرهنات الصورية.⁽¹⁾

و ارتأى هوسرل، أن هناك ثمة حدوداً للصورية في المنطق، لأنه كان سنة (1929م)، أي قبل البرهنة على نظرية غودل، وضع أساساً للأنتولوجيا الصورية ليس في المنطق البدهائي، بل بالأحرى في ذاتية متعالية. و بشعورنا بالذات بطريقة صورية وشاملة، فالذاتية المتعالية توجد كتأليفات (توليفات) في ذاتها في كل كينونة و كل حقيقة "مدنية". بعبارة أخرى، كل كينونة موضوعية وكل حقيقة لها أساس للكينونة والمعرفة في الذاتية المتعالية.

هذا الشعور الشامل بالذات يمثل الأساس بالنسبة لـ هوسرل، الذي يتردد في تصنيف المجال الكامل للظاهراتية كشعور متعال بذاته « الظاهراتية الكاملة، ليست شيئاً آخر سوى شعوراً بذاته للذاتية المتعالية، شعوراً علمياً الذي ينجز مبدئياً بطريقة آنية، أي إذن بنوع من السذاجة التي تعتبر فيما بعد بطريقة نقدية عقله الكلي (Logos) الخاص؛ هذا الشعور سيذهب إلى ضرورات الجوهر، للعقل الكلي البدائي الذي له وضع "منطقي". (...). كل نقد للمعرفة المنطقية، للمعرفة التي تبذع المنطق، لكنه كان حاضر من قبلها، نقد المعرفة في كل الأحوال للعلوم هو، بوصفه إنجازاً ظاهراتياً، شارحاً ذاته لذاتية تحمل شعوراً بوظائفها المتعالية»⁽¹⁾.

ومن بين عديد الأسئلة التي يمكن أن تستخرج من هذا المقطع، نرجع إلى سؤال العلاقات المتبادلة بين المعرفة و المنطق: ما هي هذه المعرفة التي تبذع المنطق، غير أنها ذاتها محضرة بنفس المنطق؟ إذا كان المنطق هو الأول، فهو يبني أيضاً البديهيات ما قبل-الحملية. أو، أن هذه الأخيرة تتأصل في نقطة أو في كل تركيب منطقي محظور. وبالفعل، فالبديهيات ما قبل-الحملية تُحضر كل تجربة، وكذلك التجربة المتألمة للعمليات المنطقية لما تطبقه

(1) أنظر:

Zach, Richard, "Hilbert's Program", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/hilbert-program/>>.

(1) Husserl, E : *Logique formelle et logique transcendantale*, § 104, pp.363-364.

تجارب أخرى، المتعاطفة، القيمة، الإرادية، الجمالية... إلخ، التي لا تخضع لمنطق نظري. المنطق ليس بمقدوره إذن أن يصبح بدائياً⁽²⁾.

و مع الرد المتعالي، تبدأ الذات في الشعور الذي يقود إلى تناول مطلق لذاته، إلى تناول ذاته (Ego). و خلاصة، فالتأسيس الأقصى لكل حقيقة عبارة هكذا عن غصن لشعور شامل للذات: « ملتزماً ومنتشبتاً في هذا الشعور، اكتشفت أنه من ذاتي نفسها، نابعاً من انفعالياتي (تداعي) وبنشاطي الخاص، أولاً في طريقة سانجة، الذي يتأتى من الصياغات النظرية للظاهراتية المتعالية وهذه الأخيرة ذاتها، بوصفها وحدة مفتوحة و غير محدودة للعلم»⁽³⁾.

و يختم هوسرل مذكراً بغائية تحليلاته: « و هكذا فلم نعمل إلا على تحديد جوهر المذهب الصوري للعلم و عملنا على قيادة هذا المذهب إلى غاية شكله المتعالي، بينما الفكرة الممثلة لمذهب العلم، للمنطق، لأنطولوجيا تحصل فقط على إطارها و تعود إلى عروض مستقبلية التي تدلنا على كيفية التقدم في هذا الأفق»⁽⁴⁾.

و مع هذا ف هوسرل لم يستطع تحقيق مشروعه لـ " العروض المستقبلية"، وأن يطور الفكرة الممثلة لمذهب العلم، المنطق و الأنطولوجيا، و يرغما على الرضى بهذا الإجمال لإطار الصيغة المتعالية لمذهب صوري للعلم.

نتيجة:

إنسان الحياة اليومية ليس مجرداً من العقل: إنه كائن مفكر يملك لغة، يطرح أسئلة، يقود التفكير، يبرهن، يثبت أو ينفي، و يقرر عقلياً. ومع ذلك، فهذا لا يمنعنا من طرح أسئلة تتعلق بمفهوم "الحقيقة في ذاتها" (En soi) : مبدئياً. ما المعنى الذي يملكه مفهوم " الحقيقة في ذاتها" بالنسبة لأشخاص آخرين؟ و بعد ذلك كيف يمكنني أن أدعي، في أحسن الأحوال، امتلاك كائن متعين إلى أقصى درجة، ملائم في ذاته، لأنه من ناحية، التجربة المفردة في تصحيحها الذاتي، و من ناحية أخرى، التجربة المشتركة في التصحيح المتبادل للتواصل، نسبياً؟.

⁽²⁾ بخصوص هذه النقطة، تحليل دوسانتي (Jean Toussaint Desanti) ميز بنجاح الفارق الذي يبقى بين مجال تظاهر أنوية الموضوعات و مجال تمفصل صياغات المعنى. للمزيد أنظر:

Desanti J.T : **La Philosophie silencieuse**, Seuil, Paris, 1975, pp. 99 & 103.

⁽³⁾ Husserl , E : **Logique formelle et logique transcendantale** , § 104, p.365.

التجربة المنفردة و التجربة المشتركة تضلان نسبيتان أساساً، كل المنطوقات الوصفية هي نسبية بالضرورة أيضاً. وكل الخلاصات القابلة للتحليل، بالاستنتاج أو الاستقراء يمكن استخراجها، تبقى نسبية كذلك. ومن هذا السؤال الذي يتعذر تحاشيه: هل بالإمكان الفكر الوصول إلى شيء آخر كحقائق نسبية؟.

بالنسبة لـ هوسرل، فكرة "الحقيقة في ذاتها" المتضايقة مع "الكائن المتعين في ذاته" ليسا خيالات صرفة. إنهما يرجعان بالتأكيد إلى اكتشاف فلسفي، لكنه اكتشاف لا يمكن للإنسانية أن تتجاوزه. إن الأمر يتعلق باكتشاف موجه إلى رفع الناس إلى مدارج جديدة، إلى بعد جديد لإنسانيتهم. لأن « التفكير هو الشيء الخاص بالنسبة للإنسان باعتباره كائن يعيش في نشاطات وعادات شخصية. وبوصفه شخصياً فهذه الحياة هي صيرورة ثابتة في قصدانية التطور الثابت. والذي سيصبح في هذا الحياة، إنه الشخص ذاته »⁽¹⁾.

⁽⁴⁾ Husserl , E : **Logique formelle et logique transcendante** , Conclusion, p. 388.

⁽¹⁾ Husserl, E : **La Crise des Sciences** , § 73, p.301.

الفصل الثاني :

" التأسيس الذاتي للفينومينولوجيا "

III-2-1. البحث عن بداية ضرورية مطلقة:

إذا كانت الطريقة المتوصل إليها لوصف التعليق والرد لـ (التأملات الديكارتية) تتموقع في المستوى المتوصل إليه من طرف (الفلسفة الأولى ج2) فإننا نفع في مستوى (الأفكار)، الذي يعمق مع ذلك إشكالية البداية القطعية للأنا المتعالي. حسب هذا المؤلف، كينونة الأنا (*Ego*) الذي يدرك ذاته) الصرف و أنويته المفكرة تستيق الكينونة الطبيعية للعالم: « إن مجال الوجود الطبيعي ليس له سلطة من المرتبة الثانية، ويفترض دائماً مقدماً المجال المتعالي من أجل ذلك يسمى الإجراء الظاهري الأساسي أي التعليق المتعالي بالرد الظاهري المتعالي بقدر ما يقودنا إلى هذا المجال الأصلي »⁽¹⁾.

و يتساءل هوسرل ما إذا كان الرد المتعالي يمكن أن ينجز أيضاً بداية ضرورية لكيثونة الذاتية المتعالية. نجده يعبر عن جوابه تحت صيغة شرطية بهذه الألفاظ: « فالتجربة المتعالية لا يمكن أن تستخدم كأساس تقوم عليه الأحكام الضرورية، إلا إذا كانت هي ذاتها ضرورية. و عندئذ فقط ستكون الفلسفة ممكنة، أي سيكون من الممكن إقامة صرح منسق من المعارف الضرورية ابتداءً من هذا الحقل الأصلي للتجارب و الأحكام »⁽²⁾.

لقد سبق و أن كشف ديكارت من قبل أن "الأنا المفنكر" يجب أن يكون ضرورياً، لأن "الكوجيطو" يضع مجال الموجود الأولي الذي من خلاله يمكن أن يؤسس فلسفة كلية. و بالفعل، فالطابع الأكيد " الأنا المفنكر " المتأتى من " الأنا أشك " يفترض دوماً "الأنا موجود ". « من الواضح أن معنى هذا اليقين الذي يجعل الأنا مكتشفنا لنا في الرد المتعالي يطابق في الواقع تصور الضرورة الذي يبناه آنفاً. حقاً إن مسألة الضرورة و من ثمة مسألة الأساس الأول للفلسفة لم تحل بعد، وهناك فعلاً شكوك تستيقظ فينا على الفور. أفلا تتضمن مثلاً الذاتية المتعالية ماضيها العرضي الذي يمكن أن ننفذ إليه بالذاكرة وحدها؟ وهل نزع أن لهذه الذاكرة بداية ضرورية؟ »⁽³⁾.

حسب هوسرل فإن الذي يطرح المشكلة ليس ضرورة "الأنا موجود"، بل بالأحرى حمل هذه البداية الضرورية. لأن المطابقة وضرورة البداية ليسا نظيرين بالضرورة. ومن المعروف في التجربة المتعالية بذاتها الأنا (*Ego*) الصرف موصول أصلاً بذاته. لكن « هذه التجربة لا تقدم لنا في كل حالة غير نواة التجارب

(1) إ. هوسرل: تأملات ديكارتية. مدخل إلى الظاهرات، مصدر سابق، ص 126.

(2) إ. هوسرل: تأملات ديكارتية. مدخل إلى الظاهرات، مصدر سابق، ص 126.

(3) إ. هوسرل: تأملات ديكارتية. مدخل إلى الظاهرات، مصدر سابق، ص ص 126-127.

"المتطابقة على نحو خاص " هذه النواة هي حضور الأنا لذاته حضوراً حياً كما يعبر عنه المعنى النحوي لهذه القضية: أنا أفكر. ووراء هذه النواة يمتد أفق لا محدود، لعمومية مبهمة وهو في الواقع ليس أفقاً لكل ما يكون موضوعاً مباشراً للتجارب، بل فقط لموضوع الفكر الذي يصاحبه بالضرورة. وينتمي إلى هذا الأفق ماضي الأنا، (...). وكذلك الملكات المتعالية الخاصة بالأنا، و خواصه التي تكون في كل حالة صفات عادية له «(1).

إدراك الشيء الفضائي، كما سبق و أن ذكرنا، هو أن تجربة الشيء ذاته مع ذلك ليست تجربة ضرورية لأن تجربة الشيء الفضائي تحوي أكثر ما هو متناول، الذي هو ليس مدركاً أيضاً، بمعرفة الأفق المفتوح واللامحدد للتجربة اللاحقة التي بإمكانها فتحه: «وبطريقة مناظرة تماماً، ندرك "الأنا أكون" المتعالي في اليقين الضروري للتجربة المتعالية بما أنه يستلزم عدم تعيين الأفق المفتوح. إن واقعية مجال المعرفة الأصلي قد تأسست بصورة مطلقة، و كذلك أيضاً تحديد هذا المجال يستبعد معه كل ما لم يظهر لنا بعد مكتشفاً "ذاته" في البداية الحية "لأننا أكون" «(2).

بالنسبة للذات التي، في تأملاتها تتموقع و تبقى في التعليق (الإرجاء) فلا وجود لأنا سيكولوجي، لا لظواهر نفسية بالمعنى السيكولوجي لأن التعليق الظاهراتي يحبس ملائمة كينونة العالم الموضوعي « بواسطة التعليق الظاهري، أرد أني-أناي-الإنساني الطبيعي و حياتي النفسية- مجال تجربتي النفسية الباطنة - إلى أني المتعالي والظاهري- مجال التجربة الباطنة المتعالية و الظاهرية. إن العالم الموضوعي الموجود لذاتي (...). يستقي (...). كل المعنى وكل القيمة الوجودية التي له عندي (...). من أني المتعالي الذي يكشف عنه التعليق الظاهري وحده «(3).

بالنسبة للذي يتأمل على طريقة ديكارت، فإن اكتشاف الأنا (Ego) المتعالي يمكن أن يوفر تأسيساً مثالياً جديداً للمعرفة ، مثالياً للتأسيس المتعالي. وبدلاً من إسناد إلى " الأنا المفكر" قيمة بمقدمة بديهية ضرورة للتفكيرات

(1) إ. هوسرل: تأملات ديكارتية. مدخل إلى الظاهرات ، مصدر سابق، ص 127.

(2) إ. هوسرل: تأملات ديكارتية. مدخل إلى الظاهرات ، مصدر سابق، ص 128.

رغم العيوب التي ألحقها بالخطوة الديكارتية في التعليق، يواصل هوسرل بطريقة مفارقة ممارسة هذه الخطوة. ويقترّب هوسرل من ديكارت مصرحاً بأنه يفضل الأنا (Ego) الصرف الضروري، يتحصل على جزء من العالم الذي سيصبح بالنسبة للذات المتفلسفة الشيء الوحيد من العالم المنفلت عن كل شك. الذي يجعل من الأنا جوهرًا مفكرًا متميزًا، ونقطة انطلاق لاستدلالات العلية. و لم يتجاوز ديكارت العتبة التي تفضي إلى الفلسفة المتعالية الأصلية. للمزيد انظر:- نفس المصدر، ص ص: 129-130.

(3) إ. هوسرل: تأملات ديكارتية. مدخل إلى الظاهرات ، مصدر سابق، ص 132.

المفترض أن توصل إلى ذاتية متعالية، ويمكن بالأحرى أن تجلب النظر إلى حقيقة أن الرد الظاهري يطرد بالنسبة للفيلسوف فلك الكائن اللامنتهي بجنس جديد، فلك التجربة المتعالية⁽¹⁾.

إدراك علم الظاهرات يغدو فلسفة عند الاقتضاء المنهجي الأساسي للبداهة الضرورية للأنا المفكر يفضي بنا إلى مصاعب سبق و أن لاقيناها، لأن بداهة كينونة الأنا (Ego) لا يمكن أن تتصادف ببساطة و بصفة صرفة مع بداهة كينونة المعطيات المتكثرة للتجربة المتعالية « لا يمكن أن نعد الأفكار المعطاة في موقف الرد المتعالي كموضوعات للإدراك الحسي والتذكر... إلخ، كأفكار بديهية على الإطلاق من حيث وجودها الحاضر والماضي. وإنه من الممكن أن نبين مع ذلك أن البداهة المطلقة. "لأننا أكون" تمتد أيضاً بالضرورة إلى متكثرات التجربة الباطنة التي عندنا عن الحياة المتعالية عن الخواص العادية للأنا، على الرغم من أنها محددة بالحدود المعينة التي تقرضها هذه البدايات (كحدود التذكر المباشر أو غير المباشر... إلخ.) »⁽²⁾.

وبعبارة أخرى، يجب أن نوضح أن « المعطى لنا في التجربة الباطنة المتعالية، لا يرد فقط إلى هوية "الأنا أكون" (...) وعلى الرغم من أن المعطيات ليست يقينية على الإطلاق في التفصيل - تمتد البنية الكلية والضرورية لتجربة الأنا (بمعنى التجربة المتعالية لا التجربة الحسية) مثل الصورة الباطنة الحسية لتيار الشعور، وبحس هذه البنية، وتلك إحدى خواصها، يملك الأنا ذاته مخططاً ضرورياً »⁽³⁾.

ويعترف هوسرل مع ذلك أن ثمة فجوة حاسمة بين تأمله و الخطوة الديكارتية. وبالفعل، فإذا كان اليقين الديكارتية للأنا المفكر، " الأنا الموجود " عقيماً، لأن ديكارت لم يأخذ في حسبانته « أن الأنا يمكنه بفضل التجربة المتعالية أن يبين مضمونه بنفسه إلى ما لا نهاية و على نحو منسق، ومن هنا فإن الأنا حقلاً ممكناً خاصاً به ومختصاً به. وفعلاً فإن التجربة المتعالية للأنا التي تتعلق بمجموع العالم و بالعلوم الموضوعية، لا تفترض مع ذلك مقدماً الوجود و القيمة »⁽⁴⁾.

(1) أنظر: إ. هوسرل: تأملات ديكارتية. مدخل إلى الظاهرات، مصدر سابق، ص.134.

(2) إ. هوسرل: تأملات ديكارتية. مدخل إلى الظاهرات، مصدر سابق، ص 135.

(3) إ. هوسرل: تأملات ديكارتية. مدخل إلى الظاهرات، مصدر سابق، ص 135.

(4) إ. هوسرل: تأملات ديكارتية. مدخل إلى الظاهرات، مصدر سابق، ص 138.

إن ثقل البداهة المتعالية للأنا (الذي يدرك ذاته *Ego*) المفتكر، يمكننا من تحويل الأنا (*Ego*) الهويّ (المطابق) للتفكير المتكثرة، أي إلى سيال حياة الشعور أي تحيا الذات المطابقة. هذا التحويل للبداهة المتعالية يعني أن « الأنا الهويّ يمكنه في كل لحظة أن يلقي بنظرته التأملية على هذه الحياة سواء كانت إدراكاً أو تمثلاً، حكماً للوجود و للقيمة، أو إرادة. ويمكنه في لحظة أن يلاحظ، وأن يبين ويصف مضمونه »⁽¹⁾.

في هذه الحالة المحددة، فإننا ننجز إذن سيكولوجيا وصفية محضة للشعور، سيكولوجيا يجب أن نميزها بصرامة عن **الظاهرانية المتعالية المكتسبة عن الرد الظاهراتي**، حتى ولو كان المعنى المنهجي الأصيل لهذه السيكولوجيا الوصفية المحضة لا يمكن أن يتبدى إلا مع **الظاهرانية المتعالية**.

و يذكر هوسرل بالسجل المزدوج الذي يجري فيه الوصف **الظاهراتي**: هذا الوصف يسمى بالموضوع القصدي (*Noématique*) لأنه يرتبط بوصف موضوع القصد باعتباره أحوالاً وجودية (*Cogitatum*)، ويصبح شعوراً قصدياً (*Noétique*) حين يدرس جهات الشعور أي الأنا المتفكر (*Cogito*) كالتذكر، الإدراك الحسيّ ... إلخ. و يعتمد هوسرل على هذا التمييز ليفهم بأن هذا **التعليق** (الإرجاء) الشامل يمس وجوداً أو عدم وجود العالم، و لا يمكن لنا أن نفقد العالم بطريقة محضة وبسيطة، لكننا نحتفظ به أنا متفكراً.⁽²⁾

« إذن فنحن في **الرد الظاهري** المحكم نحتفظ على نحو و صفي للشعور القصدي، بالمجال الحر و غير المحدد للحياة الخالصة للشعور، ثم من جهة موضوعه المتضاييف، نحتفظ بالعالم الظاهرة من حيث هو موضوع الشعور القصدي. وهكذا يمكن أن يصبح أنا التأمل **الظاهري** في كليته، مشاهداً محايداً لذاته هو، لا في حالات خاصة فحسب بل بصفة عامة. وكلمة " لذاته هو " تتضمن كل موضوعية " موجودة " لذاته، على نحو ما هي لذاته هو. إذن فمن الممكن أن نقول: أنا في الموقف الطبيعي الذي أبقى فيه، أكون أيضاً و في كل لحظة أنا متعالياً، ولكني لا أفطن إلى ذلك إلا بإجراء **الرد المتعالي** ».⁽³⁾

(1) هوسرل: **تأملات ديكارتية. مدخل إلى الظاهرات** ، مصدر سابق، ص 139.

(2) أنظر : د. حسن حنفي: " حكمة الإشراف و الفينومينولوجيا " : **شهاب الدين السهروردي في الذكرى المنووبة لوفاته**، أشرف عليه و قدم له:

د. إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، ص.ص. 216-219.

(3) هوسرل: **تأملات ديكارتية. مدخل إلى الظاهرات** ، مصدر سابق، ص 145-146.

سبق و أن أشرنا إلى أن **التعليق** (الإرجاء) الذي يفتح السبيل للرد **المتعالى**؛ يحضر بطريقة ما أرضية مطلقة تشيد فيها **الظاهرانية** كعلم للأصول أو " أركيولوجيا " (علماً للآثار). و الحال أن **(الأفكار)** كان قد عرض آنفاً **التعليق** كفعل للحرية الإنسانية، فعلاً عند اكتماله يغير السلطة الموجهة للكائن البشري. و هكذا فبداية **الظاهرانية**، كعلم للأصول تنتج موقفاً حراً للتعديل. حسب **هوسرل**، هذا التحول للقيمة يعتمد على حريتنا الكاملة.

و يفهم **هوسرل** مع ذلك، أن هذه الطريقة لإدراك انطلاقة **الظاهرانية** تحمل عيوباً، لأن اكتمال **التعليق** (الإرجاء) ليس محفزاً في الحياة الطبيعية أين يكون **التعليق** هو الذي يحررنا.

و فعلاً **هوسرل** يلح كثيراً على ضرورة تجاوز النوع الطبيعي للتأمل إلى نوعه **الظاهراتي**. ومنذ طفولتنا - يلاحظ **هوسرل** - أننا قد تعلمنا معرفة العالم الطبيعي في كل أبعاده و بنيته النمطية، بالنظر إلى عالم الأشياء والقيم، « عالماً أو أين وجدنا أنفسنا كأطفال للعالم (*MenschenKinder*)، ككائنات بشرية متفاعلون في العالم ومعتمدون عليه، محرّكين باللذة و الألم ».⁽¹⁾

و نصل تدريجياً إلى ممارسة الأجناس الأساسية لهذه النشاطات الموضوعية: نشاطات التجربة، للإنجازات التطبيقية، المعرفة الطبيعية، العلمية والفلسفية. الكل في عالماً مألوف لدينا، على الأقل بنمطه: هذا الذي لا نعرفه آنياً، يمكن لنا أن نستوعبه، شرط ملاحظة كل الدلائل الاستعمالية بفتنة.

و بالمقابل يلاحظ **هوسرل**، « دلائل **الظاهرانية** (...) ليس لهم سابق في كل تجربة لحياة الفرد في التاريخ، ولا يعودون إلى هذه المعارف المألوفة، الأولية أو النمطية. بالنظر إلى عوالم الذاتية الصرفة (...) نحن مبدئياً في موقع مماثل للذي عند الأعمى من الولادة الذي نجري له عملية نزع " السيل الساد " الذي يتكثف في عدسة العين ويمنع الإبصار (*Cataracte*)، ومن هنا يبدأ تعلم النظر. والعملية الناجحة لا تسمح له بالإبصار أيضاً، أي إلى درك العالم الفضائي في صيغته الفضائية وخصائصه البصرية، المألوفة عند المبصرين منذ أمد »⁽²⁾.

(1) Husserl, E : **Philosophie première**, T2, p.171.

(2) Husserl, E : **Philosophie première**, T2, p.171.

هذه الصورة للأعمى منذ الولادة و يجري عملية نزع تكثف الماء في العين (*Cataracte*) استخدمها **هوسرل** ليوضح الوصول إلى التجربة **الظاهرانية** تذكرنا باستعادة الكهف المستخدم من طرف **أفلاطون** لفهم الطابع اللابداهي و المتعسر لجعل التجربة الفلسفية قابلة للتواصل بوصفها رؤية للواقع الحقيقي، للمزيد أنظر:

أفلاطون: **الجمهورية**، تقديم د: **جيلالي اليايس**، موفم للنشر، 1990، الكتاب السابع، ص ص. 312-313.

و المؤكد أن الشعور الجذري للذات الذي يتضمن كل انعكاس **ظاهراتي** على حياة الأنوية (الإيغولوجيا) الصرفة يحلم بطابع غير طبيعي. هذا ما يشرح كل الصعوبات التي يواجهها كل شخص يدخل مجال الذاتية الصرفة لأول مرة. مجال الاكتمال النسقي لقاعدة " **أعرف نفسك بنفسك** " الخالصة التي تتبع منها كل فلسفة حقيقية.

و الواقع، حتى لو كانت فكرة الموقف **الظاهراتي** مفهومة و مقبولة، فيجب أيضاً ممارسة و تطبيق هذا المنهج في مجالات مختلفة، تطبيقه نسقياً على الذاتية التي ترتبط بطريقة طبيعية وموضوعية بالعوالم الواقعية والمثالية. زيادة على ذلك، **فالظاهراتية** لا تمتلك العالم مسبقاً دون تجربته. بعد ذلك، فالعالم **بالظاهراتية** يجب عليه قبل كل شيء أن يتعلم النظر والتعرف نسقياً على عالم الذاتية الصرفة. بغرض أن هذا العالم ذاته أن يكون معطى كعالم خاص مألوف في بنية النمطية الأكثر عمومية.

و هكذا إذن، « فكل من يريد أن يصبح عالماً **بالظاهراتية** يجب عليه نسقياً أن يتحرر من حالته الطبيعية كطفل للعالم و يجري رداً **ظاهراتياً** بالنظر إلى كل أنماط التجربة، التمثل، الفكر والحياة، الذين هم له بالعموم كطفل للعالم (...). يجب عليه تطبيق **التعليق النسقي** الذي يفضله يكون كل ما هو مدني مرفوعاً إلى مستوى الذاتية الصرفة، بتغيير الهيئة المتعالية. وهكذا فإن الطفل الطبيعي، طفل العالم يتحول في ذات الوقت إلى **طفل ظاهراتي**، إلى طفل في مملكة الروح الصرفة »⁽¹⁾.

عندما يقبل هذا، تبقى هناك ثمة أسئلة: من الذي يمكن إذن أن يحفز الإنسان في موقف الحياة الطبيعية التي تبني اللا-طبيعي **للرد المتعالي**؟ دوافع ضرورة تحقيق علم للبدء المطلق غير محدود **بالظاهراتية**. البحث عن بداية إذن هل هو جائز، أم تعسفي و غير مبرر؟

المؤكد، أن فكرة **الفلسفة الأولى** قد قادت تاريخ الفلسفة كفكرة غائبة محايدة، حتى بدون وجود أي أنساق فلسفية للماضي لم تكن موضحة قادرة على التحقق تحت شكل علم أصيل لعقلانية قسرية. إنه فشل محقق للأنساق الفلسفية التي دفعت العالم **بالظاهراتية** إلى البحث لحسابه عن علم لبداية مطلقة قابل لخدمة أسس الفلسفة و تأمين ملاءمته (صلاحيته) النهائية للعلم.

⁽¹⁾ Husserl, E : **Philosophie première, T2** , pp.172-173.

هناك إذن، ثمة حافظاً يمكن أن نصفه بالسلبى، بالنظر إلى ثبات أن كل علم للماضي يعاني عدم الكمال وغير قابل للعلاج: بداية مطلقة جديدة و علم لجنس جديد كلياً يغدو ضرورة إذن.

الشعور بهذه الوضعية لعدم الملاءمة لكل قيم المعرفة والعلم التقليدي الذي يؤلف " الوضعية المطلقة " يجبر الفيلسوف لأخذ قرار جذري ليجعل منه فيلسوفاً بادئاً. ويكتشف في هذه الوضعية المطلقة، لا يمكن أن يتحاشى الشعور بمطلقيته المجردة إبستمولوجياً، أين لا يملك الحق في قبول أي شيء كالمنطق من ذاته.

كيف يمكن للفيلسوف البادئ أن يضع يده على البداهة الضرورية؟ هوسرل يعترف أن ثمة تجربة ضرورية تخدم تأسيس فلسفة للأسس الضرورية. وحتى أن مثل التجربة الضرورية لا ينتج طبيعياً من الاختبار الساذج للمعارف التي بحوزة إنسان الحياة اليومية، وكذلك فإن بداية الظاهرية المتعالية لا يمكن أن تدرك كمنتوج مباشر للتأمل في النشوء الفعلي للوضعية التاريخية. و بإيجاز، البحث عن بداية ضرورية لا ينتج إلا بقرار شخصي، أين تكون حقيقة بناء الفيلسوف المتأمل في بدايته الخاصة.

و العالم بالظاهراتية في بحثه عن التأسيس لعلم "علم الآثار" يجد نفسه هكذا في مواجهة قرار تعسفي غير محفز تاريخياً، أي إذا لم يكن بغياب البداهة الضرورية، كما صرح بذلك **كلكل (Al. Kelkel)**؟⁽¹⁾

وصف القرار الشخصي للفيلسوف المتأمل في نشوء تفلسفه بـ "القرار التعسفي، و غير المحفز " تاريخياً يبدو مبالغاً فيه. و فعلاً، فلا يمكننا الوصول إلى الممارسة الفلسفية إلا عن طريق القرار الشخصي. هذا الأخير محفز دوماً بواسطة أسباب ليست مبدئياً ذات النمط القطعي الضروري، بل بالأحرى بواسطة أسباب متعلقة بالتاريخ وشخصية الذات المتفلسفة. يمكن أن تكون تجربة المرض (لي أو لشخص قريب)، أو التمرد المواجه للأعدالة المحاكمة على أنها لا تسامح، أو أيضاً التعطش لعلم موحد لمختلف الاختصاصات العلمية المتشظية، إلخ.

في (**الأزمة**)، ضرورة الظاهرية المتعالية ستشرح و تبرر عن طريق التأملات في وضعية الأزمة التي تخترق فلسفة العصر. والواقع، أن هوسرل يوازي بين فلسفة عصره مع الوضعية التي عرفها ديكارت في نهاية العصر المدرسي. و مع ذلك، فهو لا يتخلى عن الفكرة - الغاية التي ترغب كل الفلاسفات أن تجيب عنها، وهي

أريون لوتار كلكل أحد أشهر قراء و مترجمي أعمال هوسرل، وهو يشغل الآن رئاسة قسم الفلسفة بجامعة باريس VIII.

(1) Husserl, E : **Philosophie première, T2**, trad. Arion Lothar Kelkel, P.U.F. Paris, 3ème Edition 2001.

Avant-propos, p. XXXI.

التأسيس المطلق. لأنه تبعاً له (أي هوسرل) فإن تقدير الفكرة - الغاية تقود كل نشاط علمي، « نحن الفلاسفة الآخرون البادئون نعتزف بالفكرة الديكارتية للعلم وأخيراً لعلم كلي مؤسس ومبرر بصفة مطلقة (...)» الذي يكون إنجازاً فعلياً⁽¹⁾.

و كان رومان إنغاردن (Roman Witold Ingarden) [1893 - 1970م] قد أشار إلى الصعوبات التي تؤدي إلى النظر في النقد الضروري لهذا " المثبط " لبداية الظاهرية المتعالية. و يوضح لنا الحرج أن الفكرة وقيمة التأسيس المطلق هما إما مفترضين دوغمائياً "وثوقياً" مسبقاً، و إما منجزين بطريقة ساذجة. وعبارة أخرى فالرد المتعالي يجب أن يكون منجزاً كي يكون الفيلسوف قادراً على فهم إمكانية و ضرورة هذا الرد. و بإيجاز، فإن رومان إنغاردن في تبريره يرى أن إشكالية البداية ليست مندمجة مع بدء الظاهرية⁽²⁾.

و في تحليل أخير، فالافتتاح بضرورة علم للأسس المطلقة يبقى معطى " حكم مسبق " بالمعنى الهوسرلي للفظ. و القول بأنه ناجم عن قرار جذري للإرادة الفلسفية المطروحة كأرضية ضرورية للعلم الكلي، هو ذلك القول الذي يتعلق بالتأكيد بحدث عارض، لجواز تضمنه في كل قرار للإرادة بواسطته يكون الفكر متحرراً من وضعية مدخلية. و المشكل الذي يبقى هو تعريف الذي يحتثا في وضعية طبيعية معطاة، على المرور من الحياة الساذجة في العالم إلى الانفصال عنه، ذاهبين إلى إكمال التعليق (الوقف) و الرد الظاهراتي.

و الظاهرية في ادعائها كونها علم شامل مطلق مؤسس ومؤسس في آخر لحظة، تحاول فهم وضعيتها المدخلية في نطاق تاريخ الحياة الطبيعية، على نحو أن بدايتها الخاصة محفزة بهذه الأخيرة، بعبارة أخرى، أن الوضعية المطلقة هي حالة تاريخية بالكامل. و إذا كانت ظاهرتية هوسرل ترغب في تأمين ضروري لبدايتها الخاصة، فيجب عليها نظير صنيع هيغل دمج تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي في ذات الإشكالية لبدايتها. حل هذا الإحراج يبدو وأنه المهمة التي اقترحها كتاب (الفلسفة الأولى) في جزئيه اللذين يبدو وأنهما قريبين من بعضهما.

(1) Husserl, E : **Philosophie première, T2.** Avant-propos, p. XXXII.
Husserl, E : **Philosophie première, T2.** Avant-propos p. XXXII.

(2) أنظر:

وللمزيد أنظر:

Amie Thomasson, " Roman Ingarden ", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Spring 2004), Edward N. Zalta, (ed.), URL =<(http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/ingarden/, Spring 2004).

و فيما بعد (أزمة العلوم) يختار كل ما يبدو منفذاً وحيداً المؤسس لبداية الفلسفة الأولى على غائية تاريخ الفلسفة، باعتبار أن هذه الأخيرة تؤلف فضاء وأفق التوضيح المتقدم لفكرة العلم الكلي، بتوضيح أن هذا الأخير يقتضي تارة و يبرر المؤسسة الظاهرانية و طموحها لبناء بداية للعلم المطلق. و هكذا فالظاهرانية المتعالية لا تفعل شيئاً آخر إلا تحقيق، بواسطة مجهوداتها، من جهة البداية الضرورية، المهمة المستحضرة بواسطة تاريخ الفكر الفلسفي والعقلاني، منذ أخذها لوعياها بذاتها بصفة بطيئة في الفكر اليوناني.

الجزء الأول لكتاب (الفلسفة الأولى) المعنون بـ " التاريخ النقدي للأفكار " يعطي تاريخاً للحظات النموذجية والنقدية لتطور الفكر الفلسفي منذ أفلاطون إلى كانط مروراً بـ ديكارت، لوك، هيوم، لأن الظاهرانية المتعالية هي تحقيق لبداية العلم المطلق، ولم تكن الفلسفات السابقة إلا صيغاً تمهيدية، وإنجازات لانتهائية لم تكتمل لـ: " الفلسفة " .

و إذا كان المفكرون الكبار بمثابة ممثلين في تاريخ الفلسفة، كل واحد منهم يهم -على طريقته- في تأسيس الفلسفة كمعرفة شاملة وضرورية، وإذا كان في رغبة - كل واحد - العقلانية الجذرية التطلع بالتأكيد إلى تشييد أصيل لفكرة الفلسفة، فإنهم لا يبلغون ذلك و يعزى في ذلك إلى طريقة كل واحد منهم الفاشلة، بسبب الأحكام المسبقة التي يتحمل مسئوليتها الكاملة. (1)

الضرورة التاريخية في الفلسفة ترجع إلى سببين: إنها ناجمة، من جهة عن المناوأة و الهوية والمفارقة لفكرة الغائية، أي من شيء ليس ذاته تاريخياً في جوهره، ومن جهة أخرى، التحولات التي تعرفها هذه الفكرة عن طريق الأفهام المتكثرة عن طريق الذوات التاريخية المتفلسفة تحت تأثير أحكامها المسبقة الذاتية المتأنية في الموقف الطبيعي الذي تبقى حبيسته.

(1) بول ريكور (Paul. Ricoeur) يوضح حدود هذه الطريقة لفهم التاريخ و يعرض اعتراضاته على هوسرل، نأخذ من بينها أن تاريخ الفلسفة كما هو متحضر هنا يكرس بصفة نسقية الإشكالية المفردة لكل فلسفة إشكالية وحيدة ندعوها بـ المشكلة " الحقيقية "، أو المشكلة " الخفية " كما هو الحال لدى هيوم. وللمزيد أنظر:

و من هنا فالنتيجة المستخلصة: أن البداية الحقيقية لا تغدو ممكنة إلا انطلاقاً من اللحظة التي تكسر فيها نهائياً الروابط " الطبيعية " الفلسفية، وبإيجاز مع اكتشاف الرد، فمنهج التحرير النهائي الذي تغدو الظاهرانية المتعالية فيه تدعي الجدارة حقاً، المنهج الذي يفضي بالذات الإنسانية إلى الذاتية و الذاتية المتصلة المتعاليين.

III-2-2 الذاتية و الذاتية المتصلة المتعاليتين:

الذوات المتعالية التي تعمل من أجل تأليف العالم، هل هي أشخاص، بالنظر إلى الأشخاص بالمعنى الطبيعي الموضوعي، الأشخاص باعتبارهم واقعات مدنية؟ « من نحن، نحن ذوات تنجز أداءات للمعنى ولصلاحية (ملاءمة) التوليف الشامل - نحن الذين نؤلف في مجموعنا العالم كنظام قطبي، أي كصيغة قصدية للحياة المجمعة »⁽¹⁾.

في إجابته، يذكرنا هوسرل بأن العالم بالظاهراتية (الفينومينولوجي) الذي أتم التعليق (الإرجاء) الشامل والجذري لا يعتبر بطريقة ساذجة ذاته و الآخرين أشخاصاً ببساطة، بل إنه يعتبرهم بالأحرى كـ "ظواهرات" بوصفهم أقطاب لأسئلة بالرجوع إلى المتعاليات. و فعلاً: « في التعليق (الإرجاء) وفي النظرة الملقاة على قطب علم الأنا (الإيغولوجيا) في عمله، وبعد ذلك على الشمولية المحسوسة للحياة مع صياغتها القصدية المتوسطة و النهائية، فلا شيء إنساني بذاته فعلاً، لا يظهر، لا روح و لا حياة للروح، نقطة الأشخاص هي الوقعات السيكو-فيزيائية. وكل هذا يعود إلى " الظاهرة " للعالم كقطب مؤلف »⁽²⁾. الأنا لتعليقي (إرجائي) لا يمكن البتة أن يضيّع واحدته، ولا الذي له شخصياً غير قابل للتصرف، لأنني أنا الذي أنجزت التعليق. حتى وإن مارس أشخاص آخرون هذا التعليق معي أنا في مجموعة حالية، « في تعليقي، كل الأشخاص الآخرين مع مجموع حياتهم النشطة، هم ضمن

⁽¹⁾ Husserl E. : **La Crise des Sciences**, § 54 a, pp. 207-208.

⁽²⁾ Husserl E. : **La Crise des Sciences**, § 54 a, p. 209.

الظاهرة-العالم التي، في **تعليقي**، هي ظاهرة حصرية لي. **التعليق** يبتكر توحداً فلسفياً من جنس موحد، الذي هو اقتضاء منهجي أساسي من أجل فلسفة جذرية فعلاً»⁽³⁾.

و مع ذلك فهذا التوحد الفلسفي لا يترك الأنا (Ego) معزولاً الذي، يتفرق عن مجموع الأشخاص، بإصرار، المجموع التي تنتمي إليه دوماً نهاية المطاف. ونظير التوحد يعني بالأحرى هاهنا: « لست الأنا (Ego) الذي يملك كذلك و دوماً في ملاءمته الطبيعية " الأنت " و " نحن " ، ولكل مجموعة ذواتها المتعايشة. كل الإنسانية، و كل تمييز لكل وصفة للضمائر الشخصية، يصبحون في **تعليقي** ظاهرات، ويفهمون حق التصدر لـ "أنا" الشخص من بين أشخاص آخرين»⁽⁴⁾.

الفهم الفلسفي لذاتي نفسها في **التعليق** أدى بـ **هوسرل** إلى إثبات أن الأنا (Ego) المتعالي لا يصل إلى أن يدعى بـ "الأنا" إلا بواسطة لبس يتعذر تحاشيه جوهرياً: « " الأنا " الذي أصل إليه في **التعليق** (...) لا يسمى حقيقة بـ " الأنا " إلا بلبس (غموض)، وأيضاً إذا كان هذا اللبس عن طريق جوهره ذاته، لأن، حينما أسمى بصفة تأملية، فإنه ليس بمقدوري أن أعبر بالقول: أنا هذا " الأنا " ، الأنا الذي يمارس **التعليق**، والذي يسأل كظاهرة للعالم له قيمة بالنسبة لي في ماهيته (Quid) وشكله (Quod) مع كل الأشخاص الذين يحويهم، الذي أنا متيقن منه كلياً»⁽¹⁾.

والمؤكد أن **هوسرل** يحكم بشرعية الحديث عن الذات المتصلة المتعالية المؤلفة للعالم باعتباره "عالمًا للجميع" الذاتية المتصلة التي ألج إليها بدوري كأنا (Ego) متعالي من بين آخرين وفيها أدخل إلى "نحن الكلي" بوصفه يعمل بطريقة متعالية. إنه يفصح مع ذلك عن خطأ المنهج الذي يتشكل من « القفز للتو في الذاتية المتصلة المتعالية بالقفز بواسطة الأنا (Ego) الأصلي، أنا (Ego) **تعليقي** (إرجائي)، الذي لا يمكن البتة أن يفقد الأنا (الأنا وحيدة) ولا الذي له شخصياً غير القابل لأن يتهاوى»⁽²⁾.

كيف يؤلف الأنا (Ego) **تعليقي** انطلاقةً من ذاته-نفسها و بذاته نفسها، الذاتية المتصلة، في الصف الذي يحسبها بذاته؟ يجيب **هوسرل** على هذا السؤال بالقول أن الأنا (Ego) المستمر في الوحدة يؤلف فلكاً موضوعياً

⁽³⁾ Husserl E. : **La Crise des Sciences**, § 54 b, p. 209.

⁽⁴⁾ Husserl E. : **La Crise des Sciences**, § 54 b, p. 209.

⁽¹⁾ Husserl E. : **La Crise des Sciences**, § 54 b, pp. 209-210.

أولياً، الفلك الهام في المسار الداخلي لحياته التأليفية الأصيلة. ومن هنا، فبواسطة، الأداء التألفي، يجري هذا الأنا (Ego) تعديلاً قسدياً من ذاته نفسها ومن أهميته التي تصل إلى قيمة الكينونة من فئة "إدراك الآخر" أو "إدراك أنا" (Ego)، الذي هو أنا (Ego) لذاته نفسها كما أنا لذاتي نفسها.

يلح هوسرل كثيراً على هذا التأكيد، فتبعاً له « من وجهة نظر منهجية، فإنه انطلاقاً من الأنا (Ego) ونسقية وظائفه و أدائه المتعالية فقط التي يمكن أن تعرض الذاتية المتصلة المتعالية و تجميعها المتعالي، أين يكون "العالم للجميع" و لكل ذات باعتباره عالماً لكل يتألف انطلاقاً من نظام لعمل أقطاب العلوم الأنا »⁽³⁾.

كيف نفهم هذا، حسب هوسرل، تأويل إعادة الاستنكار يرتد قابلاً للفهم مماثلاً للطريقة التي يؤلف فيها الأنا (Ego) الحالي في ذاته أنا (Ego) كغيره. وبالفعل، « المستنكر، الماضي (الذي له معنى كينونة حاضر ماضي) يتحمل هكذا أنا (Ego) ماضي هذا الحاضر القديم، في حين أن الأنا (Ego) الأصيل الفعلي هو ذلك الحاضر الحالي، إلى أبعد مما يبدو وكفلك للأشياء الحالية، و أيضاً فالاستنكار بوصفه معيوشاً حاضراً. و هكذا فالأنا (Ego) الحالي يغادر الأداء الذي فيه يؤلف ككائن متعين (على النمط الماضي) نوعاً مشتقاً من ذاته »⁽¹⁾.

ظاهرة إعادة التذكر تسمح إذن بفهم الكيفية التي يوحد فيها الأنا حاضراً في سياله، يتألف في تزامن ذاتي كديمومة من خلال ماضيه. و يمكن أن نفهم كذلك أن الأنا الحالي، الأنا الذي يبقى من فلك مستديم، يؤلف في ذاته ذاتاً أخرى كغيرها. « و هكذا، في ذاتي، هل يمكن أن يصل الأنا (Ego) " الآخر" إلى قيمة الكينونة، كحاضر، ومع أنواع الإثبات في البدهة الذين هم آخريين للغير، يتمظهرون آخريين بإدراك "حسي" »⁽²⁾.

بعبارة أخرى الإحساس بالآخر (Einfühlung) باعتباره تعاطفاً بالاستنكار يغدو ممكناً عن طريق التزامن الذاتي، من خلال الاستنكار ذي الدرجة العليا.

تبعاً لـ هوسرل كل أنا (Ego) للذاتية المتصلة يجب أن يكون مؤلفاً كشخص في العالم. بكلمات أخرى، كل شخص يحمل في ذاته أنا (Ego) متعالياً. « لكن لا يحمله كجزء واقعي أو كطبقة من روحه (التي ستكون لا-معنى): إنه يحمل في ذاته حينما يكون تموضعاً ذاتياً للأنا (Ego) المتعالي (التوضع-الذاتي الذي يمكن أن

⁽²⁾ Husserl E. : **La Crise des Sciences**, § 54 b, p. 210.

⁽³⁾ Husserl E. : **La Crise des Sciences**, § 54 b, p.211.

⁽¹⁾ Husserl E. : **La Crise des Sciences**, § 54 b, p.211.

يكون متجدداً مع التأمل-الذاتي الظاهراتي). إنه لمن الواضح مع ذلك أن كل إنسان الذي يكمل التعليق بمقدوره معرفة أناه (Ego) الأقصى، الذي يعمل في كل نشاطه الإنساني»⁽³⁾.

ويجدر أن نذكر، في التعليق، «الأنا (Ego) معطى ضرورة كـ "كشف صامت". ولا يمكن لأن يُحمل على التعبير إلا بفضل الرد، من خلال التحليل القصدي النسقي الذي يسأل العودة انطلاقاً من ظاهرة العالم. وبهذه الخطوة النسقية، تتجز التحليلات السابقة، فرع تضاف العالم و الذاتية المتصلة المتعالية الموضوعة في الإنسانية.»⁽⁴⁾

لقد سبقت الإشارة إلى أن التعليق المتعالي يستبعد كل الموضوعيات، كل الأشياء الفضائية، كل الأجسام العضوية، بما فيها جسمي السيكو-فيزيقي الخاص. و لقد وضّحنا من قبل أن هذا الاستبعاد للتجربة المدنية و لجسمي السيكو-فيزيقي لا يفضي بحياتي الخاصة إلى اعتبارها كـ أنا-ذاتي.

زيادة على ذلك، فإنه لمن المستحسن أن نتذكر هنا هذه الحقيقة المهمة كثيراً: «العمومية الفارغة من التعليق لا تشرح شيئاً، لكنها باب للدخول فقط، الذي يجب أن نلجّه من أجل العالم الجديد للذاتية الصرفة التي يمكن أن تكتشف. الاكتشاف الحقيقي مهمة العمل الملموس، البالغ الصعوبة والمغاير»⁽¹⁾.

الرد المتعالي، بوصفه عملاً ملموساً ومغايراً، أمكن لنا بواسطته الأنا المفكر باعتباره ذاتاً لحياتي الخاصة التي تجري في نوع متعالي. وهذا الرد المتعالي، يصفه هوسرل "كإعادة إحساس" للذاتية المتعالية، أي إعادة إحساس بـ أناي (Ego) الخاص المتعالي و حياتي الخاصة. هل بالإمكان إذن الكلام عن ذاتية متعالية أخرى؟ إذا كانت إذن لأشخاص آخرين؟

التعليق المتعالي يمسُّ عدم-ملاءمة (صلاحية) كل الموضوعيات لتجربتنا المدنية، بما فيها الأجسام العضوية الغريبة. ومن هنا يتساءل هوسرل: «حافز الإشارة إلى الحياة النفسية الغريبة ألا يضيع في ذات الوقت، اللحظة لأن هذه الأخيرة لا توجد بالنسبة للأنا إلا كما هو حاضر* بجسمه العضوي الذي أجري فيه التجربة؟ الظاهراتية المتعالية لا يمكن أن تغدو إذن ممكنة، يبدو وأنها بمثابة علم للأنا (Egologie) المتعالي»⁽²⁾.

(2) Husserl E. : **La Crise des Sciences**, § 54 b, p.211.

(3) Husserl E. : **La Crise des Sciences**, § 54 b, pp.211-212.

(4) Husserl E. : **La Crise des Sciences**, § 55 b, p. 213.

(1) Husserl E. : **La Crise des Sciences**, § 71, p. 288.

* (Appresentée)

(2) Husserl E. : **Philosophie Première**, T2, p. 240.

يجب أن نعترف بأن الذاتية المتعالية معطاءة في درجات مباشرة وغير مباشرة نسبياً: حتى المباشرة معها أكون معطى لذاتي -نفسها بوصفي أنا -متعالياً لدرجاته. لأن هوسرل يدقق « أنا لست معطى إلى ذاتي نفسها بطريقة مطلقة وآنية إلا في حاضر حياتي. و منه فقط فلدي تجربة من الصيغة الأكثر مباشرة، مثال ذلك الإدراك من ماضيٍّ ومن مستقبلي ليس لدي إلا الذكرى المستدعاة و انتظار المتوقع، الذي يتضمن آنفاً التوسطات (غير المباشرة) القصدية»⁽³⁾.

ذاتي أنا فقط أعطيت بطريقة أصيلة في إدراك أصلي لذاتي نفسها. ومن ناحية الذاتية الغريبة فإنها لا تعط لي إلا بتوسط و بطريقة غير أصيلة. ولكنها مع ذلك تعطى في حدوس للإحساس بالآخر (Einfühlung) أو معرفة الذات / التعاطف و معرفة الغير تضمن تجربة للكائن في شخصه.

ما هي هذه الحياة النفسية الغريبة وتعبيرها في الأجسام العضوية الغريبة؟ يصرح هوسرل « الأجسام العضوية الغريبة، بوصفها أشياء، هي بالنسبة لي واقعات، إنها بالنسبة لي بديهيات لا ريب فيها لا يمكنني أن أضحي بها، و تبقى كذلك مدة طويلة إذا بقي أسلوب التجربة يصف و يحدد صيرورة التجارب المتطابقة و المتواصلة لهذا الأسلوب. و إذا كان كذلك، فالتمائل مع جسمي الخاص يشير مع ذلك أيضاً إلى شيء آخر، بالنظر إلى حياة نفسية أخرى، كما هو مشار إليها، لكنه ليس كائنا ذاتيا متعاليا متأت من فلك حياتي الخاصة»⁽¹⁾.

التمائل مع جسمي الخاص يعطى هكذا، بطريقة توسطية من خلال الإشارة للإحساس بالآخر (Einfühlung) أو معرفة الذات / التعاطف/معرفة الغير، ذاتية ثانية متعالية، و الأكثر أيضاً تكثراً لحيوات متعالية أخرى « مثلما أوجد بالنسبة لذاتي نفسها، فإنني لست حدثاً قسدياً ببساطة في حياة معرفة الآخر، على العكس، بصفة طبيعية، فالآخر الذي يوجد لذاته -نفسها ليس حدثاً بسيطاً في حياتي للمعرفة»⁽²⁾ و تجري تجربة الحيوات النفسية للآخرين باعتبارها للآخر، بفضل إدراك الإحساس بالآخر (Einfühlung) ذي الجسم العضوي الغريب. « في التعاطف المستمر التتابع، نحن نبقى في يقين الوجود المباشر لهذا الرجل أمامنا، يقين متحقق من ذاته. وكل إيماءاته و أقواله توضح كل ما تُترك ينتظر مثل الأفعال والطريقة التي يجري فيها هذه الأفعال، كل هذا يتطابق جيداً ويشكل نظاماً للإثبات الذاتي»⁽³⁾.

⁽³⁾ Husserl E. : Philosophie Première, T2, pp.241-242.

⁽¹⁾ Husserl E. : Philosophie Première, T2, pp.248-249.

⁽²⁾ Husserl E. : Philosophie Première, T2, p.255.

⁽³⁾ Husserl E. : Philosophie Première, T2, p.257.

الذاتية الغربية لا تتحل على غرار أي موضوع، المتضاييف قصدياً لحياتي الخاصة و بناءاتها المنظمة، لأنها لا تدخل في فلك إمكانياتي لإدراك أصلي. مباشرة تجربة الذاتية الغربية تظل نسبية. أما من جهة تحقّقيتها، فإنها لا تتجز بأثار (إشارات) متطابقة ببساطة تتأكد بصفة متبادلة في تحفيزها. هذه الإشارات تتميز برسوخ أصلي لدوافعها في تجربة معطية حقيقة للشيء ذاته: إن الأمر يتعلق بإشارة لحضور النظرير.⁽⁴⁾

« و في نفس المقام و بدقة فإن الأشياء "هنا" بالنسبة لي، بقاعدة عامة، بفضل التحقق الإمبريقي المتقدم، للأجسام العضوية الغربية هي " هنا " بالنسبة لي بوصفها أشياء، لكن بالنسبة للنفوس الأخرى أيضاً. في الإيضاح المتعالي (...)، الذات الإنسانية الغربية هي ذات متعالية ثانية على وجه التحديد، و ليست على منوال الشيء الموضوع المنجز أو القابل للإنجاز بصفة أصلية في حياتي، و بالتالي ، فإنها ليست ببساطة وحدة لإدراكاتي الممكنة، لكن كينونة مشروعة مؤشر إليها ببعض الوحدات لتجربتي، مشار إليها كذات غريبة »⁽¹⁾.

المؤكد أن الإشارة إلى الذاتية الغربية تستمد مشروعيتها من التحقق الإمبريقي. ومع ذلك، فكل ما يوجد أمامي هنا، بقضه و قضيضه، [أو لنقل بلحمه و شحمه]، كجسم عضوي غريب، ليس بالشيء البسيط من بين أجسام أخرى. إنه يتعلق بالأحرى بتضاييف قصدي لواحد من أنظمتي الإدراكية التي لا تجعل هذا الجسم، ككل شيء فضائي، ملحقاً للإدراكات اللانهائية، الحقيقة التي لا يمكن الوصول إليها البتة.

الرد الظاهراتي يقود في نهاية المطاف إلى كشف بنيتين كليتين للحياة المتأسسة فيها الواحدة على الأخرى:

«¹. حياتي الخاصة، و كل حياة متعالية لأننا (*Ego*)، تتألف بذاتها في تجربة أصلية. إنه سيال كلي للحياة تحت صيغة شعور أصلي للذات بنفسها أي إدراك " الأكثر حميمية " (...). تحت شكل تحقيق للذات بذاتها نفسها، في الشعور إذن »⁽²⁾.

هذا الإدراك للذات ليس إلا استثناءً، وفي حالات خاصة، إدراك يقظ ونشط للذات نفسها. و بالمقابل، فهو إدراك للمعنى أين يعني التجلي في الذات نفسها في الأصل. كل حضور إدراكي للذات هو في نفس الوقت مشروط بأفاق متجددة دوماً، آفاق يمكن أن تكون مكشوفة في النشاط بواسطة الاستنكارات وتوقعات الذات نفسها.

⁽⁴⁾ أنظر : د. محمد بن سعود البشر: الفلسفة الظاهراتية في الاتصال الإنساني، رؤية نقدية، دار العاصمة للنشر و التوزيع، ط1، 1415هـ، الرياض، المملكة العربية السعودية، ص. 57.

⁽¹⁾ Husserl E. : **Philosophie Première**, T2, p. 258.

كيف تتحقق هذه الوظيفة للإشارة إلى الذاتية الغريبة لجسم؟ و ببساطة أكثر كيف أن هذا الجسم الخاص

(Eingenleib) يعطي حياة نفسية خاصة ؟

« 2°. بفضل تجربة الأجسام العضوية الغريبة، التي لها جذورها في تجربة جسمي الخاص بيد أنه ليس لها إلا خاصية ثانوية فيما يتعلق بالوجه النفسي، لي، في إطار ذاتيتي الخاصة، المختبرة (المجربة) مع ما يعنيه الخاص بذاتية غريبة. الرد الظاهراتي الشامل يوزع هنا، بمجموعة وصفية مع حياتي الخاصة، يجرى في تحقيق إدراك ذاتي، حياة متعالية ثانياً على نحو عام تكثرأ-في لانهائية مفتوحة - حيوات كبيرة نظير الأخرى التي بمقدوري أن أختبرها في ذاتي للأشياء المؤلفة كأجسام عضوية »⁽¹⁾.

الذاتية المتصلة المتعالية توجد متجددة في (الأزمة) من خلال تحليل الجوهرية الخاصة للأرواح و تداخلها المتبادل، تحليل أنجز في انقلاب أجري بواسطة التعليق و الرد المتعاليين.

لقد سبق و أن شددنا، على الشعور بالعالم كما هو لدي أياً كان، بفضل الذاتية المتصلة، هو آنفاً و دوماً شعوراً قبلياً بعالم واحد و ذاته، بالنسبة لكل الذوات المتعرض لها الممكنة. في تجاربه مع الآخرين، و في نطاق شعوره بالعالم، يملك كل واحد في نفس الوقت شعوراً بالآخرين متغيّراً في كل مرة تبعاً للآخر. صلاحيته الخاصة بالكينونة توجد مترابطة فيما بينها الاتفاق و عدم الاتفاق. و بالفعل، فهو دائماً ضروري بواسطة التصحيحات المتبادلة لشعور مشترك* لنفس العالم المشترك المنتهي بفعل الإرادة.

بقول آخر، فالذات اليقظة في عالمها المتقوم كعالم للجميع. « كل واحد هنا في معنى قطب للوحدة من أجل العوالم المتقومة بطريقة ذاتية نسبية، التي، في تغير التصحيح المتبادل، تتغير إلى مظاهر بسيطة للعالم، و عالم الحياة من أجل الجميع، وحدة قصدية تبقى دوماً من خلال الكل والتي ذاتها شمولية لفرادانية الأشياء »⁽²⁾.

⁽²⁾ Husserl E. : **Philosophie Première**, T2, p. 259.

⁽¹⁾ Husserl E. : **Philosophie Première**, T2, p. 260.

* مشترك (Univoque)؛ هو اعتبار أعيان كثيرة في معنى واحد، كاشترك معنى الإنسان لعدد كبير من الناس أو اشترك معنى الوجود لله والعالم. أنظر: د. عبده الحلو: **معجم المصطلحات الفلسفية**، مرجع سابق، ص 176.

⁽²⁾ Husserl E. : **La Crise des Sciences**, § 71, p. 286.

في التعليق، يغدو العالم "ظاهرة"، و نحن لسنا بصدد إجراء تعددية للأرواح المنعزلة، المردودة كل واحدة منها إلى باطنيتها الصرفة، لكن بالأحرى إلى دخول قصدي متبادل للأرواح التي تشكل حياتها مجتمعة: « ونفس الشيء، فهناك ثمة طبيعة وحيدة شاملة بوصفها وحدة متسلسلة مغلقة على ذاتها، و كذلك فلا وجود إلا لتسلسل نفسي واحد، الذي يشكل الوحدة الشمولية التي تتسلسل فيها الأرواح، الكل موحد ليس خارجياً (ظاهراً) بل داخلياً (باطناً) »⁽³⁾.

مردودة إلى باطنيتها الخالصة، تملك كل روح حياة أصلية خاصة. إنها تنتمي مع ذلك إلى هالة في كل مرة شعوراً بالعالم، لأنها تملك تجارب للإحساس بالآخر (*Einfühlung*) الذي يفتح لها شعوراً تجريبياً بالآخرين باعتبارهم مالكين لنفس العالم المشترك. « و نفس الشيء فالكل يملك أفقاً للتعاطف، إلى ذاتيته المشتركة، إلى فتح تجارة مباشرة وغير مباشرة، مع سلسلة الآخرين، كل واحد للآخر، الذي بدوره يمكن أن يملك آخرين من جديد، إلخ »⁽¹⁾. في السيلال الحي للقصديّة، الذي تتألف فيه على وجه الدقة حياة الذات الأنوية (لعلم الأنا)، و توجد متضمنة كذلك مسبقاً قصدياً، على كل حالة للتعاطف وفي أفق التعاطف، مهما كان الأنا (*Ego*). في التعليق الشامل، الأرواح في جوهريتها الخاصة تجهل كل انشطار لتخارج (تبدي) بعضها من بعضها الآخر: و ما هو في الوضعانية الساذجة هو تخارج، وهو على النقيض، منظور إليه من الداخل، أي دخول قصدي.

« ما هو في الموقف المدني - الطبيعي لعالم الحياة قبل التعليق هو تخارج متبادل، بسبب تموقع الأرواح في الأجساد، هذا ما يتغير بواسطة التعليق (الوقف) في سريرة خالصة متبادلة قصدياً. و في نفس الوقت العالم (...) يتغير في ظاهرة مشتركة شاملة "العالم"، "العالم لكل الذوات الواقعية والممكنة"، أين لا يستطيع أحد أن يتملص من التضمن القصدي الذي ينتمي قبلياً إلى أفق بعض الذوات كيفما كانت »⁽²⁾.

يجب إذن على الذات أن تسأل بصفة نسقية ظاهرتها للعالم الملموس، بغرض أن تتعلم بنفس الطريقة التعرف وتعترف بذاتها نفسها بوصفها أنا (*Ego*) متعالي في محسوسيته وفي نسقية طبقاته التأليفية. وفي محسوسيته، فإن

⁽³⁾ Husserl E. : **La Crise des Sciences**, § 71, p.286.

⁽¹⁾ Husserl E. : **La Crise des Sciences**, § 71, p.286.

⁽²⁾ Husserl E. : **La Crise des Sciences**, § 71, p.287.

الأنا (*Ego*) الذي أصله بفضل التعليق (الوقف) الشامل الجذري لا يشير إلى الإنسان السيكولوجي الواقعي، بل إلى الذاتية المتعالية، أي الذات أو الأنا الذي يبقيني فوق كل وجود طبيعي الذي له معنى بالنسبة إلي، " الأنا " الذي هو قطب "علم الأنا " للحياة المتعالية في كل لحظاته، الحياة التي يكون فيها العالم له معنى بالنسبة إليّ كـ " ظاهرة " للعالم.

$\forall x \in \nabla \odot \langle n \mid \nabla \notin \cap \Pi \odot \langle n \supset \odot \emptyset n \Rightarrow$

$\supset \notin \odot \supseteq \forall \odot \langle n$

- Æ

:

1- باللغة العربية:

1- إدموند هوسرل: تأملات ديكارتية: مدخل إلى الظاهريات، ترجمة د. نازلي إسماعيل حسين، مطابع دار المعارف، مصر، 1969.

2- باللغة الأجنبية:

- 1- Husserl, Edmund: **Chose et Espace. Leçons de 1907**, Trad. Jean-François Lavigne, P.U.F. 1989, Collection Epiméthée.
- 2- Husserl, E: **Expérience et Jugement**, Trad. Denise Souche-Dagues, P.U.F, Paris, 1970, 1^{ère} Ed. Collection Epiméthée.
- 3- Husserl, E : **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure, Tome I**. Introduction générale à la phénoménologie pure .Trad. Paul Ricœur, Gallimard, 1950, Collection Tel.
- 4- Husserl, E: **Idées directrices Tome III** : Recherches phénoménologiques pour la constitution, P.U.F. 1982, Collection Epiméthée.
- 5- Husserl, E : **L' Idée de la phénoménologie**, Tard. Alexandre Lowit. P.U.F. Paris, 4^{ème} Ed. 1990, Collection. Epiméthée.
- 6- Husserl, E : **L' Origine de la Géométrie**, Trad & Intro. Derrida, Jacques. P.U.F. Paris, 1990, 3^{ème} Ed. Collection Epiméthée.
- 7- Husserl, E : **La Crise de l'humanité européenne et la philosophie**, Trad, Paul Ricœur, Préface du Dr. S. Strasser, Aubier,1977.
- 8- Husserl, E: **La Crise des Sciences européennes et la phénoménologie transcendantale**, Gallimard, Collection Tel, Paris,1976.
- 9- Husserl, E : **La Philosophie comme science rigoureuse**, Trad. Marc. B. De Launey, P.U.F., Paris, 1989, Collection Epiméthée
- 10- Husserl, E: **Logique formelle et logique transcendantale**, Trad. Suzane Bachelard, P.U.F. Paris, 2002, 5^{ème} Edition. Collection Epiméthée.
- 11- Husserl, E: **Philosophie Première, Tome I**: Histoire critique des Idées, Trad. Arion Lothar.Kelkel, PUF. Paris. 1970, 1ere Ed, collection Epiméthée.
- 12- Husserl, E : **Philosophie Première, Tome 2**: Théorie de la réduction phénoménologique, Trad. & Avant Propos Arion. Lothar. Kelkel. P.U.F. 3^{ème} Ed. 2001, Paris, Collection Epiméthée.

- 13-Husserl, E : **Postface à mes Idées directrices pour une phénoménologie pure**, Trad. Arion L. Kelkel, P.U.F, 1^{ère} Ed. 1993, Paris, collection Epiméthée.
- 14-Husserl, E: **Recherches Logiques, Tome II**, 1^{ère} partie trad, H. Elie, Arion L. Kelkel & René Scherer, P.U.F, Collection Epiméthée.

ب - المراجع:

1- باللغة العربية:

- 1- أفلاطون: **الجمهورية**، تقديم د: جيلالي اليابس، موفم للنشر، 1990.
- 2- أسوالد اشبنغلر: **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة د. أحمد الشيباني، ط1، 1990، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.
- 3- إميل بريهيه **تاريخ الفلسفة**، الجزء الخامس، ترجمة د. جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط II، 1993
- 4- إميل بريهيه: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، الجزء السابع، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1987، بيروت، لبنان.
- 5- د. حسن حنفي: "حكمة الإشراق و الفينومينولوجيا": **شهاب الدين السهروردي في الذكرى المئوية لوفاته**، أشرف عليه و قدم له: د. إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
- 6- ديكارت رينيه: **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، ترجمة د. كمال الحاج، ط. 4، بيروت منشورات عويدات 1988.
- 7- سيغmond فرويد: **قلق في الحضارة**، ترجمة و تحقيق د. جورج طرابيشي، ط. 3، 1982، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
- 8- زكريا إبراهيم: **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، دار مصر للطباعة 1968.
- 9- د. فريدة غبوة: "المنهج الفينومينولوجي": **إتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة**، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر.
- 10- مجموعة من المؤلفين: **مداخل إلى الفلسفة المعاصرة**، ترجمة د. خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1988، بيروت، لبنان.
- 11- د. محمد بن سعود البشر: **الفلسفة الظاهرية في الاتصال الإنساني، رؤية نقدية**، دار العاصمة للنشر و التوزيع، ط1، 1415هـ، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- 12- د. خديجة هني: "التركيبية الميرلوبوننتية و أسلاف فلسفة ميرلوبوننتي": **كوجيتو الجسد**، إشراف جمال مفرج، منشورات دار الاختلاف، ط1، 2003، الجزائر.
- 13- د. نبيهة قارة: **الفلسفة و التأويل**، دار الطليعة للطباعة و النشر، ط1، 1998، بيروت، لبنان.

2- باللغة الأجنبية:

- 1- Bernet, Rudolf : **La vie du Sujet. Recherches sur l'interpretation du Husserl dans la phénoménologie**, PUF, Paris, 1994, Collection Epiméthée.
- 2- Desanti J. T : **La Philosophie silencieuse**, Seuil, Paris, 1975.
- 3- Donn Welton : **The New Husserl. A critical Reader**, Indiana University Press 2003.
- 4- Eliane Escoubas & Marc Richir : **Husserl** , (Ouvrage Collectif), Edition Jérôme. Millons, Grenoble, 1989, Collection Krisis.
- 5- Gérard. Garnel : **Le Sens du Temps et de la perception chez E. Husserl**, Gallimard, Paris, 1975.
- 6- Hume, David: **A Treatise of human nature**, Edited by David Fate Norton & Mary J. Norton, Oxford University Press 2003.

- 7- Kant, Emanuel : **Critique de la raison pure**, Trad. Jules Barni revue par Archambault, 2^{ème} édition 2001, Flammarion, Paris,
- 8- Locke. John : **An Essay concerning human understanding** , abridged & edited by; John. W. Yolton, The Every man Library, London, 2001.
- 9- Omnès. Ronald : **Philosophie de la science contemporaine**, Gallimard, Paris,1994,Collection. Folio/Essais.
- 10- Ricoeur, Paul : **A l'école de la Phénoménologie** , Paris, Vrin, 1986.
- 11- Trotignon, Pierre: **Le cœur de la raison. Husserl et la crise du monde moderne**, Fayard, Paris, 1986.

- ÜÏ

:

1- باللغة العربية:

1- د. خليل أحمد خليل: **مفاتيح العلوم الإنسانية**، دار الطليعة للطباعة و النشر، ط 1 ، بيروت، 1989.

2- د.عبدالهالو: **معجم المصطلحات الفلسفية** ، المركز التربوي للبحوث والإفتاء، ط1،بيروت، 1994.

2- باللغة الأجنبية:

1- Gérard Durozoi & André Roussel: **Dictionnaire de Philosophie** , 2^{ème} édition, Editions Nathan, Paris 1990.

- Ï

:

1- Detlefsen, Michael (1998). Gödel's theorems. In ; E. Craig (Ed), **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. London : Routledge. Retrieved July 15, 2003, from : <http://www.rep.routledge.com/article/Y005SECT2>.

2- **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** Edward N. Zalta (Ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/>.

هـ- الدوريات :

1- **Revue de MétaPhysique et de Morale**. N°4 Octobre -Décembre, 1957.

2- **Philosophy Now**, Issue 20, 1998.

3- **Revue internationale de Philosophie**, Forthcoming Issue.