

هوسرل والمسائل المتأخرة «فكرة الغائية»

علام محمد

مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها / جامعة تلمسان

يُقسَّم قراء إدموند هوسرل (1859-1938) عادة، فكره الفينومينولوجي إلى ثلاثة مراحل: هوسرل الأول، بداية من «الأبحاث المنطقية» 1900 إلى غاية مؤلف «أفكار¹» حيث يُوصف هذا الفكر حتى من طرف صاحبه بأنه تطغى عليه السمة البسيكولوجية، التي عمل كثيرا من أجل التخلص منها. وهوسرل الثاني في المرحلة الترنسندنتالية، أي من «أفكار¹» إلى غاية «تأملات ديكارتية». وهوسرل الأخير، الذي عَرَف فكره انزياحا مفاجئا نحو مفهوم مركزي آخر هو عالم العيش وضمّنه مفهوم التاريخ، الذي يبدو للوهلة الأولى مناقضا تماما لكل فلسفته التي تركز أساسا على أن تكون الفلسفة علما دقيقا كما عبّر عنها في إحدى مقالاته الصادرة سنة 1911 «الفلسفة علما دقيقا»¹. الأمر الذي دفع بالكثير من الدارسين لفكره إلى محاولة تبرير هذا الانعطاف المفاجئ بشتى الفرضيات أبرزها: الاعتقاد التلقائي الذي يذهب إليه الرأي العام بأن توجه هوسرل نحو التاريخ تبرره الوضعية السياسية والاجتماعية التي آل إليها المجتمع الألماني خاصة والأوروبي عامة في بداية القرن العشرين، والتي يصفها هوسرل بوضعية الأزمة²، التي خلّفتها الوضعية السياسية القائمة في ألمانيا، أو قل «تراجيدية التاريخ»³ نفسه هو الذي أدى بهوسرل إلى أن يفكر تاريخيا. وهو أمر صحيح، لكن يبقى ثانويا إذا ما قارناه بافتراض آخر.

هوسرل المفكر الغريب بطبعه عن الاهتمامات السياسية بموجب تكوينه العلمي وذوقه، بوظيفته وحتى بانشغالاته وصرامته العلمية⁴ عن كل ما له علاقة بالمباحث الإنسانية، ها هو يقتحم هذه المرة نطاق الوعي، ليس بصيغته المفردة التي تجعل مركز اهتمامه الأنا الترنسندنتالي وإمكانية المعرفة والعلم، إنما وعي بصيغة الجمع؛ وعي بالإنسان والمجتمع الأوروبي، بمصيره وإمكان انحطاطه، بضرورة إعادة انبعائه وتحديد فلسفته في التاريخ، كونها وحدها المسؤولة عن هذا الإنسان الأوروبي وهي وحدها القادرة على توجيهه إلى طريق التجديد.

ليست الصدفة هي ما دفع بهوسرل إلى الالتفات إلى موضوع التاريخ⁵، فقد كانت الفترة التي ربط فيها اهتمامه الفلسفي بالتاريخ وتحديد تاريخ الوعي الأوروبي تعج بالأحداث الأليمة التي خلّفتها الوضعية السياسية لألمانيا على خلفية سيطرة النزعة النازية المعادية للعقلانية على مجمل الحياة الاجتماعية والثقافية. لقد اكتشف⁶ هوسرل العجوز أن العقل له تاريخ يحيل إلى كلّ تاريخ بعامة، وأن هذا الأخير يمكن أن يمرض وأن التاريخ ذاته هو محل الخطر بالنسبة للعقل⁷. لقد تبين جليا هذا التوجّه خاصة عبر محاضراته المعروفة بمحاضرات فيينا في السابع ماي من سنة 1935 والتي حملت عنوان «الفلسفة داخل أزمة البشرية الأوروبية»، ثم في محاضرات الدائرة الفلسفية لبراغ في شهر نوفمبر من نفس السنة؛ عرض فيها أبحاثه المتعلقة أساسا حول «الفهم الإنساني»، والتي نشر جزأين منها تحت عنوان «أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية» سنة 1936 في مجلة فيلوزوفيا philosophia ببلغراد.

إن العنوان الذي وضعه هوسرل لهذا المؤلف ليعبّر بحق عن المنطلق الذي أرادته لهذه الأبحاث، وهو وعي

مجلة لوريس العدد السابع والثامن سبتمبر 2017
بالأزمة التي لحقت بالإنسان الأوروبي جراء عقلانيته المفرطة، والتي جعلت العقل يسقط مريضا. ومن أجل استرجاع شرف هذا العقل وجب الاعتراف بأنه مريض، وهو بحاجة لمن يرشده كي يتبين معنى هذا الإنسان من لا معناه⁸. ثم إن الشطر الثاني من عنوان هذا الكتاب ليحمل صمتا مشوقا وكأنه يقول أن «الواو» تحمل في جوفها الحل، أي أن الفينومينولوجيا الترنسندنتالية - ربما بالكيفية التي عرضها في مؤلفاته - قادرة على استرجاع معنى الإنسان الأوروبي، الذي فَقَدَ غايته عبر التاريخ. وهي الغاية نفسها التي تدفعنا خلال هذا التحليل إلى رصد المعنى الذي أراده هوسرل للتاريخ بما هو أزمة وللفينومينولوجيا بما هي حل، عن طريق تحليل إحدى التيمات الأساسية في فكره ألا وهي تيمة الغائية.

يفرض التحوّل الذي طرأ على فكر هوسرل من التصوّر العلمي للفينومينولوجيا إلى الرؤية التاريخية؛ الإحاطة بأهم الدوافع الفلسفية التي جعلته يحيد عن هدفه، الذي سطره في بداية حياته العلمية والفلسفية، هدف تحويل الفلسفة إلى علم دقيق، علم صارم، الفلسفة التي تتميز جذريا عن كل علم آخر ببعدها المستحدث كليا⁹. وقبل أن نخوض في هذا التحليل نود أولا أن نحدّد بدقة معنى «الغائية» كما جاء على لسان هوسرل نفسه في محاضرات فيينا حيث يقول: «إنّ الإظهارات العينية على أساس التاريخ المعطى مسبقا يجب أن تمنح هي ذاتها لكلمة «الغائية» الدلالة الوحيدة المقبولة لدينا، في حين أنّ كل دلالاتها التقليدية ليس لها بالنسبة لنا أي اعتبار»¹⁰. وهو بهذا التعريف الجديد يحدد سياقاً خاصاً لمعنى الغائية، مرتبط بلا شك بخلفية موضوعية يريد من خلالها معالجة هذه المسألة. إنها خلفية التاريخ، أو التاريخ نفسه الذي يحمل الدلالة ذاتها مع الغائية¹¹.

أما الافتراض الثاني، فهو القول: بأن التوجّه التاريخي عند هوسرل لم يكن اختياراً، بل أنه ضرورة يملئها مسار البحث الفينومينولوجي المتأخّر¹². إن الفينومينولوجيا كونها علماً دقيقاً وقبل كلّ شيء فلسفة، قد حددت لنفسها منذ البداية هدفاً يتمثل أساساً في البحث عن إمكان المعرفة¹³، هذا الإمكان الذي أخذ بعده العلمي المحض عبر مؤلفات هوسرل الأولى خاصة أفكار 1 وما تزامن معها، ركّز على وجه الخصوص بتحديد المجال والخطوات التي من خلالها يتحقق هذا العلم. ثم إن الإشكال الحقيقي الذي واجهه هوسرل عبر مساره البحثي، يتمثل على وجه الخصوص في البحث عن الأصل الأول للأشياء ومنها أصل المعرفة الحقيقية، أصل الخطأ، أصل الأزمة، أصل الوجود... إلخ، هذه الأسئلة ذات الطابع الشمولي لن يكون لها جواب إلا داخل تيمة شاملة ألا وهي التاريخ بما هو الحامل للوجود بحقائقه وأخطائه وبانتصارات الإنسان وانهزاماته.

إن التعريف الذي منحه هوسرل لمفهوم الغائية كونها الإظهارات العينية على أساس التاريخ المعطى مسبقاً، قد أفضت بنا إلى أن المسألة كلّها متعلقة بالبحث عن الأصل الأول الذي تنشأ منه المعرفة، ولكن وتحديد المعرفة بما هي فلسفة، والتي لم تعد ترتبط بالوعي كما ألفناها منذ البحوث المنطقية وحتى سنوات الثلاثينات كونه «وعي لا شخصي ولا جسماني»¹⁴، ولكن وعي اكتسب الروح عندما قرر هوسرل «إعادة بناء الفلسفة الفينومينولوجية انطلاقاً من الدواين الإنساني»¹⁵، وبعبارة أخرى البحث عن الإمكانية التي تجعل من فلسفة تنطلق من «الفلسفة الفينومينولوجية تتأسس داخل الأنثروبولوجيا»¹⁶، بالمعنى الكانطي الأخلاقي¹⁷ الذي اهتم به هوسرل في مؤلفاته الأخيرة، خاصة في كتاب الأزمة حين أعاد تصنيف الإنسان بكونه كائن ثقافي¹⁸. وبهذا المعنى الجديد داخل الفينومينولوجيا لم يعد الإنسان يحمل اسم الحقيقة الإنسانية أو الطبيعية، ولكن صار متلازماً مع مشروع غائي، مهمة لا نهائية تتمثل

على وجه الخصوص في كونه إنسان متفلسف، لأن فكرة الفلسفة، أي مشروع علم شامل بالنسبة لهوسرل هو غاية التاريخ¹⁹، خاصة بالعقل البشري الأوروبي.

هذا التوجه الأخير بالنسبة لهوسرل يعني الكثير بالنسبة لنا كباحثين في فلسفته الفينومينولوجية. فالقول: بأنه قد حوّل انتباهه إلى تاريخ الإنسان الأوروبي الثقافي أولاً، وتحديدًا إلى المهمة التاريخية المتمثلة في جعل الفلسفة علماً شاملاً؛ كونها الوجه الوحيد المميز لهذا الإنسان، تقودنا بالضرورة إلى أصل هذا التاريخ وأصل هذه الثقافة للبحث عن الجذور الحقيقية لمعناها، والكشف عن هذه الغائية التي دفعت بهوسرل إلى النبش داخل التراث الغربي في مهمة نعتبرها إصلاحية إذا ما انطلقنا من الفكرة التي تأسست عليها هذه الردّة ألا وهي أزمة العلوم الأوروبية.

للأزمة عند هوسرل معنى مرتبط بالدرجة الأولى بالعلوم التي أنتجها العقل الأوروبي، والتي نختصرها في مصطلح العقلانية الأوروبية. لا تعني هذه الأزمة أنّ علميتها الحقّة، أي «الكيفية التي حددت بها مهمتها وأنشأت بها المنهجية الكفيلة بإنجاز هذه المهمة قد أصبحت موضع سؤال»²⁰، بقدر ما هي قد أعرضت وأهملت الأسئلة الحاسمة بالنسبة لبشرية حقّة؛ الأسئلة التي تبحث عن معنى الوجود البشري كلّ أو لا معناه.²¹ هذه الأسئلة تقصّيها العلوم الوضعية بحكم «تقيدها بما تسميه موضوعية وما يحدّد منهج علميتها بأكملها»²². ولكن، لم يكن الأمر كذلك في البدء؛ فالمتأمل في تاريخ العلم بحسب هوسرل سرعان ما يدرك أن ما طرأ من تحول على العلم من معناه الشامل والمتمثل في الفلسفة، التي كانت تهتم «بكيفية علمية صارمة بكل الأسئلة المعقولة عموماً، في وحدة نسقية، في منهجية بداهية قطعياً، وفي تقدم للبحث لا متناه منظم عقلياً»²³ قد فقدت هذه الديناميكية الروحية في معناها، وانحصرت في تفسير ظواهر العالم، وأن مهمة إصلاحها تستدعي العودة إلى «منبعي المعنى اللذين انبثقت عنهما البشرية الأوروبية في القديم: الفلسفة اليونانية والديانة التوحيدية اليهودية المسيحية. الصورة النهائية للتأثير الغائي، التي يصلان فيها إلى توازن»²⁴.

حدد هوسرل المهمة التي ألقاها على عاتقه وعلى عاتق كل فيلسوف وحتى كل محب للفلسفة، والمتمثلة في إصلاح الفلسفة الترنسندنتالية اقتداء بالنموذج اليوناني القديم. لا شيء سوى من أجل «الشكل الفلسفي للوجود الذي يتمثل في أن يضع الإنسان بحرية لذاته ولحياته بأكملها قواعد انطلاقاً من العقل المحض»²⁵. ومن هنا يتضح مطلب الفيلسوف أكثر في أنه بصدد إنجاز مهمة تاريخية تتمثل في «الارتقاء بالفلسفة إلى شرف فلسفة أولى»²⁶؛ تقتضي بحكم ماهيتها أن تكون فلسفة فريدة والأولى بين كلّ الفلسفات، كونها فلسفة أولى من حيث القيمة والشرف، بحيث يكون بدؤها النظري من ذاتها.

تستدعي هذه المهمة التأمل في المنابع التاريخية التي من شأنها أن توصلنا إلى هذه الفلسفة الأولى، والتي من خلالها يمكن تصحيح الوضع الذي آلت إليه الفلسفة وعبرها كل العلوم. يظهر من خلال هذه الردّة التاريخية عبر التاريخ الثقافي لأوروبا اسمان أو ثلاثة هم: «أسماء أكبر البادئين والرواد للفلسفة... أفلاطون/سقراط وديكارت»²⁷؛ أفلاطون وسقراط اللذان ارتبط اسميهما مع اكتشاف العلم الحقيقي، الذي بقي لقرون عديدة يحمل اسم الفلسفة، وديكارت بفضل تأملاته في الفلسفة الأولى، التي تعدّ في تاريخ الفلسفة بمثابة «البدء الجديد من خلال المحاولة الجذرية لبدء الفلسفة انطلاقاً من الذات»²⁸.

من دواعي البحث عن سبب انحراف هذه العقلانية الأوروبية المتمثلة في الفلسفة، يجدر بنا الحديث قبل كل شيء عن دواعي نشأة هذا النمط الثقافي المميز لهذه الحضارة، التي تعتبر نفسها مخصوصة بها لاعتبارات تاريخية وأخرى جغرافية. وهي بذلك بمثابة «نقطة تحوّل في التاريخ الكلي للبشرية»²⁹، بما اجتمع لها من مقومات سياسية واجتماعية واقتصادية³⁰ هيأت الجو لظهور الفلسفة في القرن السادس قبل الميلاد. يرتكز فعل الارتداد الذي قصده هوسرل إلى توضيح «الحوافز الواقعية في السياق العيني للحدوث التاريخي»³¹ لانبثاق الموقف النظري المتمثل في الفلسفة كشكل جديد للتفكير، وهو يرى ضمن هذه الحوافر بل وأجدرها تلك «الدهشة» التي ميّزت عددا من أفراد المجتمع الأثيني أول الأمر بانصرافهم من «مشاهدة العالم (معرفة العالم من مجرد المشاهدة الشاملة)، غير المهتمة تماما إلى نظر العلم الحق، بتوسط التعارض بين الرأي doxa والعلم³² épistémè؛ انصراف بمثابة تكسير لمسار الحياة الجدّية، أو نوع من اللعب بعد إشباع الحاجيات الحياتية الضرورية.

مع سقراط ظهرت النزعة العقلانية في مواجهة مغالطات السفسطائيين الذين أسسوا كلّ فلسفتهم على النسبية باعتمادهم الفرد مقياس كل شيء³³. الأمر الذي جعل الفلسفة تفقد معناها، بحيث لم يعد هناك نظرية صحيحة ولا علم في ذاته. فسقراط هو أول من اعترف عبر المسائل التي تناولها بواسطة الجدل مع السفسطائيين بالمشاكل التي تهدّد الإنسانية، كما كان أيضا أول من أراد إصلاح الحياة العملية (الأخلاق) للمجتمع الأثيني³⁴ بما حدّده من معايير للحياة السعيدة كونها حياة يحكمها العقل، أي الحياة التي يكون فيها الإنسان دائما يعي نفسه عبر تبرير عقلي جذري وبالعودة دائما إلى نقد أهدافه في الحياة وعبرها إلى نقد السبل التي يحيى بها³⁵.

مثل هذا التبرير وهذا النقد هو بالنسبة لسقراط بمثابة العودة المنهجية لأصل الشرعية وأصل التعقّل، أي إلى البداهة التي يجب أن تحكم كل الحياة البشرية بحيث تكسبها هذه البداهة الكاملة التي تنتج عبر المعرفة الحقيقية، القدرة على أن تصبح بشرية فاضلة بحق³⁶. فعبر الوضوح الذي تُكتسب به المعرفة، تظهر ماهية الأشياء ذاتها وتحقق بالبداهة قيمة أو لا قيمة هذه الأشياء. فبالرغم من أن سقراط لم يكن يقصد التنظير لعلم فلسفي فهو من أبتدع لأول مرة في التاريخ فكرة المنهج الشامل للعقل، الذي يسمح للإنسان بالتمييز بين المعرفة الظنية Doxa والمعرفة الحقيقة³⁷، فهو قد فهم أن المعنى الأساسي للمنهج هو كونه وعي للذات وتوضيح يُنجز في البداهة القطعية باعتبارها منبع أصلي لكل حقيقة نهائية³⁸. وبمعنى آخر كان أول من كشف عن وجود ماهية خالصة في ذاتها وعامة كمعطى خالص للأشياء في ذاتها تعطى في بداهة قطعية خالصة. وقد حملت محاورات سقراط عبر منهج توليد الأفكار الذي عُرف به في مناظراته مع السفسطائيين حول القضايا الأخلاقية خاصة هذه الصبغة الجذرية، التي تقصد بلوغ الماهية عبر الحدس باعتماد الأفكار العامة والمشاركة للعقل³⁹. وأما بالنسبة لهوسرل فإن هذه الرّدة هي بمثابة أصل مبدأ المبادئ الفينومينولوجي، أي العودة إلى الأشياء ذاتها. وهي ما يمكن اعتباره أول ظهور للفينومينولوجيا تاريخيا.

أما أفلاطون فقد كان له الفضل في نقل مبدأ التبرير justification الذي كان يُصلح به سقراط الأخلاق إلى العلم؛ فبالنسبة إليه «المعرفة والبحث عن الأسس النظرية ليسوا إلا نمط خاص للحياة العملية»⁴⁰، وهنا أيضا يجب الانطلاق عبر جذرية للتفكير تامة للبحث عن المبادئ الأولى الخالصة. فإذا كان الغرض بالنسبة لسقراط من مواجهة السفسطائيين هو إصلاح الحياة العملية (الأخلاق)، التي شوهوها بمغالطاتهم في اعتبار الذاتية مقياس كل شيء. فإن المواجهة كانت أقل حدّة مع أفلاطون عندما أصبح الأمر متعلقا بالعلم أي الفلسفة⁴¹ لأن الحياة النظرية الحقيقية

مجلة ليريس العدد السابع والثامن سبتمبر 2017
للعلم كانت تحمل بُعداً عقلياً آخر تماماً ليس مماثلاً لحياة العقلانية العامة التي أَلَفَ السفسطائيون الخوض في نقاشاتها. وهنا أيضاً لم تكن العقلانية سوى مجرد طموح ساذج لم يكن لها أن تعلم بالضبط لا الإمكانية ولا المشروعية الخاصة بغاياتها ولا بالسبل التي تؤدي إليها.

تستدعي العقلانية التي طمح إليها أفلاطون على وجه الخصوص طريقة بحث ومهمة علمية خالصة بحيث تمكنها من تجاوز مستوى السذاجة عن طريق التبرير العقلي، والوعي الجذري، بكل مراحل هذا التبرير ولكل حالة، على أن ينهل هذا التبرير مبادئه عبر بداهة خالصة⁴². وهو الأمر الذي جعله يكتسب لقب الأب الروحي لكل علم حقيقي. لقد استحق هذا اللقب لأنه أخذ مأخذ الجد حجج السفسطائيين القائلة بعدم وجود علم قائم في ذاته وملزم لكل كائن عاقل، بل بالعكس من ذلك فقد أخضع منطلقاتهم تلك إلى نقد جذري نافذ يهدف إلى إبطال مزاعمهم النافية لوجود كل علم حقيقي ثابت. وفي الوقت نفسه عبر التحليل الإيجابي المتمثل في طريقة التوليد السقراطية؛ البحث عن شروط وإمكانية هذا العلم⁴³.

يستلهم هوسرل من الفلسفة الأولى من حيث هي منبع الفكرة الغائية للعلم الكلي منهجها، الذي يعتمد منذ الجدل الأفلاطوني على البحث عن الأسس والشروط لكل فلسفة ممكنة. فأفلاطون قد «كرس جهده للبحث عن الماهية والمطلق والثابت والأزلي وغيرها من الكليات، التي يجب أن تؤسس عليها المعرفة الحقيقية»⁴⁴. فما هو حقيقي بالنسبة إليه هو ما كان في عالم المثل، فيما هو مفارق عن عالم المحسوسات، والذي يمكن أن يبلغه العقل عن طريق «الارتقاء بالجدل الصاعد لإدراك الماهيات الكلية والمثل الكاملة والحقائق الثابتة لكل الجزئيات المتغيرة، والتي يعود إلى إدراكها بالجدل الهابط، حيث تكون معرفتنا بأصولها هي التي تمثل الحقيقة اليقينية، التي يؤسس عليها العلم الصحيح»⁴⁵. إن العلم الصحيح الذي كان يصبوا إليه أفلاطون متأثراً قبل كل شيء بمعلمه سقراط لا يخرج في جزئه الأكبر عن كونه ذو قيمة أخلاقية⁴⁶، باعتباره أن المعرفة الحقيقية اليقينية القائمة على «إدراك الماهية العقلية الصحيحة الموجودة في عالم المثل، التي تنتج عبر الجدل الذي يصل بالمرء إلى قمة العالم المعقول، ويبلغ بالعقل وحده ماهية كل شيء، ولا يكف عن سعيه حتى يدرك ماهية الخير»⁴⁷. فوجه أفلاطون الفينومينولوجي يظهر فيما خطه من معالم جوهرية لمسار الفلسفة ولمسار الفكر، أوصلته إلى صفة المفكر الأساسي عند هوسرل بما «مثلته فلسفته كلحظة هيكلية في تاريخ الفكر عامة، أي بما أحدثته من منعطف أسس لتاريخ الفلسفة بدايته العقلانية ووجه تطوره اللاحق إلى تحقيق مطلب تلك البداية ذاتها»⁴⁸.

ليست الردّة التاريخية لهوسرل إلى حدّ سقراط وأفلاطون إلا محاولة لامتلاك الشرعية التأسيسية للفينومينولوجيا، وإظهارا للانزياح الذي حصل منذ تلك اللحظة، باعتبار أن الفلسفة قد حملت منذ الوهلة الأولى بذرة تقسيمها إلى علمين أو إلى فلسفتين؛ فلسفة يمكن تسميتها بالفلسفة الأولى والأخرى ثانية⁴⁹.

تتميز الفلسفة الأولى بكونها لها منهج عقلي، وهي علم بكلية المبادئ الخالصة لكل المعارف الممكنة، وبكلية الحقائق المسبقة التي تخفيها الأنظمة المعرفية، أي الحقائق التي يمكن أن تطرح انطلاقاً من مبادئها⁵⁰. أما في المستوى الثاني فنجد كلية العلوم التفسيرية، والتي تعمل هي أيضاً بحسب منهج عقلي خاص بها، ولكن في كل مراحل اشتغالها فهي تحيل إلى الفلسفة الأولى وإلى الأنظمة المسبقة للمنهج العقلي بعامة، بحيث تستلهم من الفلسفة الأولى العقلانية اللازمة التي تجعلها تتحقق في كل مراحل اشتغالها بأنها تتمثل لمبدأ التبرير المسبق، أي في كل لحظة لمبدأ

يمكن إبداع سقراط/أفلاطون من خلال فكرة العودة إلى الأصل في كونهما قد أسسا لعلم المنطق⁵² بالمعنى الذي يفهم منه علم بالمبادئ الأولى التي تحكم العقل، أي بالعودة إلى ما هو مشترك معرفي بالبداهة لدى كل عقل. فإذا بحثا عن كُتب عن الدوافع الرئيسية التي جعلت هوسرل يعود بوجه الخصوص إلى تراث أفلاطون وسقراط لوجدنا أنه لا «ليستفيد منه تاريخيا، وإنما يهتم به لما يمكن أن يمنحه له من إمكان في تحديد خيوط علمه الصارم»⁵³.

بالعودة إلى أفلاطون نجد أن المهمات من قبيل «التأسيس، التحقيق، التبرير بصفة نهائية، كل فعل من أفعال العقل الإنساني مهما كانت هذه المهام، يجب أن تنجز بواسطة العقل النظري والأحكام العملية، وفي نهاية الأمر يجب أن تتم عن طريق الفلسفة»⁵⁴. فلكي يرقى الجنس البشري حتى يصير في مستوى الإنسانية الحقّة فهو مطالب بتطوير العلم الصحيح في كليته والمتجذّر والموحد في مبادئه⁵⁵. فالغاية النهائية منذ سقراط وإلى غاية هوسرل وعبر الفلسفة كانت دائما تهدف إلى تحقيق روح الإنسانية اليونانية ثم الأوروبية والمتمثلة في العقلانية، التي يتأسس عليها كل الوجود الإنساني. فالقفزة النوعية التي أحدثها أفلاطون من سذاجة الحياة اليومية (الموقف الطبيعي)⁵⁶ إلى الموقف النظري عن طريق الفلسفة، هي تماما ما أراد هوسرل أن يتحقق بإعادة إظهاره تاريخيا وتجسيده عبر الفينومينولوجيا. فالغاية هي هي لم تتغير بتغير الأزمان، ولكن الشروط تبدلت بما تراكم من معارف وتمّ تحقيقه من أهداف جزئية.

تندفع تأملات هوسرل مرة أخرى عبر تاريخ البشرية الأوروبية لتوضيح الغائية في الصيرورة التاريخية للفلسفة تحديدا إلى الحديثة⁵⁷ منها، بحيث يُنصّب نفسه «خادما للبشرية الفلسفية الحديثة، كوريث ومشارك في حمل اتجاه الإرادة الذي يتخللها»⁵⁸. إن الإرادة التي يتحدث عنها هوسرل هي إرادة ديكارت أب العقلانية الحديثة، الذي يعتبره هوسرل نقطة البدء الثانية «العبقري المدهش»⁵⁹ بعد الإغريق (أفلاطون) لما كان في فكره من تأصيل لفكرة الفلسفة الشاملة. لكن مع ضرورة إيضاح وتحسين هذا الفكر الذي لم يرضى⁶⁰ عنه بسبب نقص في جذريته، وهو بمعنى آخر نقد لمعنى التأسيس النهائي الذي أراد ديكارت دون أن يبلغه.

إن الفكرة الأساسية التي شدّت هوسرل نحو ديكارت - والتي وجد فيها إرادة هذا الأخير في تحقيق فكرة الفلسفة الأولى - بما هي علم كلي يقيني شامل، تهدف إلى إصلاح الفلسفة وعبرها إصلاح كلّ العلوم بما هي فروع لعلم واحد شامل هو الفلسفة⁶¹. فالمعرفة الفلسفية حسب ديكارت «معرفة مؤسسة بكيفية مطلقة، يجب أن تركز على أساس معرفة مباشرة وقطعية تستبعد في بدايتها أي شكّ يمكن تصوره»⁶²، الأمر الذي جعله يبتدئ بنوع من الإيبوخي الشكي الجذري، الذي يضع مجموع اقتناعاته إلى ذلك الحين موضع سؤال ويمنع مسبقا استعمالها في إصدار أي حكم وتمهّد للفكر سبيلا للتخلص من أوهام الحواس⁶³ وعدم اتخاذ أي موقف إزاء صلاحيتها أو عدم صلاحيتها⁶⁴. وقد تميز هذا الإيبوخي بالفعل بجذرية غير مسبقة. لكن ليس غرض هوسرل من هذه الردّة هو تمثّل فلسفة ديكارت نموذجا له، بل بالعكس من ذلك فهو بالرغم من كون تأملاته⁶⁵ تتخذ من التأملات الميتافيزيقية الديكارتية نموذجا لها من حيث الشكل أولا والموضوع «الذاتية» ثانيا، إلا أنه يكاد يطرح جانبا كل مضمون هذه التأملات⁶⁶.

يستعيد هوسرل من تأملات ديكارت حقيقتان: «هما مسعى الشك الذي يتأوله هوسرل على أنه إيبوخي، ومركب

«Ego-cogito cogitatum» ويفهمه على أنه ذاتية ترنسندنالية»⁶⁷. فلو انطلقنا من الفكرة الأساسية التي يفهم بها هوسرل التفلسف على أنه قبل كل شيء مهمة ذات مسؤولية شخصية⁶⁸ تستدعي ردّة على الذات⁶⁹ فإن نموذج الفلسفة الديكارتية هو تماما ما أراد بلوغه هوسرل، ولكن في جذرية أبعد من تلك التي توقّف عندها ديكارت⁷⁰. فالشك الذي مارسه هذا الأخير كان الهدف منه هو إنهاء كل موضوعية برانية وبلوغ ذاتية مطلقة بدون خارج. ولكن عجزه عن تحقيق ذلك تسبب في نشوء ثنائية الذات - الإله، بحيث أوكل معرفة الذات للعالم الموضوعي المحسوس إلى الضمان الإلهي⁷¹ وهو الأمر الذي أفقد تأملات ديكارت معنى التأسيس للأصل الذي انطلقت منها أبحاثه كلها.

بالرغم من هذا التباين الواضح في مستوى الجذرية التي أرادها كل من ديكارت وهوسرل، فإن الأمر الثابت لديهما هو الاتفاق على أن الذات هي مصدر كل علم يقيني وأول، وهي بالتالي مصدر التفلسف. بالنسبة لديكارت تقوم المعرفة المفارقة مباشرة بعد انتهاء الشك دفعة واحدة، أما بالنسبة لهوسرل فإن وضع المعرفة لا يأخذ شكله النهائي باعتباره علما محققا إلا بعد عملية التقوّم التي تنجلي من موقف الشيء كونه «ظاهرة فينومينولوجية»⁷² تدعي الوجود، تتوسط الإيبوخي والحقيقة بما هي تقوّم الشيء في الذات. ثم إن ديكارت يهمل الذوات الأخرى من العملية المعرفية وهو يتحدث عنها من منطلق ذاته، أي على أنها تملك نفس المقومات الوجودية. وهو كذلك بالنسبة إلى هوسرل، ولكن هذا الأخير لم يتخذها معطى بديهي مسبقا، بل أنه أخضعها هي أيضا إلى التعليق⁷³ وقومها أيضا في ذاته وجعلها شريكة في تبرير موضوعية العالم بنفس درجة المسؤولية التي أولاها لذاته.

من ذلك، يمكن استنتاج أن الذات التي يتحدث عنها هوسرل تملك إمكانياتها في حريتها التي تجعلها تقرر متى وكيف يمكن لها أن تعرف الوجود⁷⁴. على عكس ديكارت الذي يجعلها خاضعة للوجود بما هو مخلوق يقاسمها حياتها بالمعنى الذي يجعل ظاهرة العالم كوجود لا تتعلق بقصد الذات بقدر ما هو موجود هنا لذاته⁷⁵، وهو الأمر الذي يعطي لمعرفة الطبيعة أسبقية تجعلها محددة للموضوعية العلمية، وبالتالي تكسبها طابع السذاجة التي يصف بها هوسرل هذا الإقبال على العالم بما هو فرض سابق يتعين على الفيلسوف تفسيره فقط. وهي فكرة «ناشئة عن الإمثال تحلّ افتراضيا محلّ الطبيعة التي نحدسها بالفعل»⁷⁶.

ليس لنا أن نبحث أكثر لا في نقاط التوافق ولا الاختلاف بين الفيلسوفين، لأن الغرض من تناول هذه التمييزات هو شيء آخر تماما غير المقارنة. وحتى نوضح سبب تناولنا لهذا الشكل من التحليل، الذي يبدو أنه أخذ وجه التعارض بين مفهوم الكوجيتو الديكارتي ونظيره الهوسرلي، فإننا سترتدّ إلى مطلبنا الذي انطلقنا منه في بداية هذا التحليل، والذي يتلخص في البحث عن الإظهارات العينية للفينومينولوجيا عبر تاريخ أوروبا الروحي بعد تلك المدشنة للغائية الفلسفية عند الإغريق. وقد كشفت لها عن وجه آخر ربما أكثر تأصيلا وبدءا من الأول بما بلغته من نقاء في التجربة كونها قد عبّرت عن هذا البدء «في التجربة الخالصة والصامتة»⁷⁷ للكوجيتو الديكارتي بعد التعديل الذي ألحقه عليه هوسرل طبعا. كما أن استعادة هوسرل لديكارت هي نتاج لوحدة في المنطلق والهدف تجمع بينهما. «فمع ديكارت تظهر راهنية فينومينولوجية وذلك من خلال موقفه من تعدد حقائق العصر والوضع الذي قاد إليه ذلك التعدد من مناهج غير منسقة ونتائج غير يقينية»⁷⁸. وفي شمولية للفكر الذي يحمل حتى لا نقول الدهشة الفلسفية، ولكن الهمّ الفلسفي، الذي تدفعه «المسؤولية إزاء الوجود الحقيقي للإنسانية الذي لا يعتبر وجودا إلا بالنظر إلى الغاية (Télos)، و لا يتحقق، إذا ما تحقق، إلا بفضل الفلسفة - بفضلنا نحن بشرط أن نكون فلاسفة بحق»⁷⁹.

تأخذ الفينومينولوجيا من منطلق الفلسفة الشاملة في بعدها التاريخي أشكالاً منهجية متعددة؛ فهي قبل كل شيء نقد معرفي شامل يضع الإرث الثقافي الأوروبي محل سؤال. بحيث يلتزم عبر هذه المسائلة بتعرية مقومات العلم الوضعي والكشف عن ومواطن إخفاقه في مهمة أولية تتّصف بالسلبية إذا ما قارناها بعملية البناء التي ستأتي كثمرة لهذا النقد عندما تملك الذات طاقتها المقوّمة وتكتسب حرّيتها اللامشروطة. وهو الأمر الذي جعلها تكون أول الأمر ذاتية إغولوجية تهتم بالتجربة الصامتة المتأملة لأحوال الوعي الوجودية لكي تكشف عن مكوناته وتتعرف على قدراته. وهي بذلك استذكار للحكمة الإغريقية القديمة المنقوشة على جدار معبد دلفي «اعرف نفسك بنفسك» التي ألهمت فكر سقراط.

وانطلاقاً من الفكرة الجوهرية التي تقوم عليها فينومينولوجيا هوسرل والمتمثلة في كونها علم كلي، فهي بلا شك تحيل إلى كونها فلسفة بالمعنى الأول الذي نشأ عند الإغريق، وهي أيضاً تحمل في ماهيتها معنى الغائية التي رافقت نشأتها؛ بحيث ارتبط سعيها بفكرة تحرير الإنسان من قيود الأسطورة والخرافة التي كانت تغطي على عقله وتحدد طرق تفكيره، والاهتمام ليس بحصر الفكر ضمن منهج جزئي مثل ما جسّدته كل الفلسفات التقليدية ضمن رؤية جزئية ضيقة، وإنما بالمحافظة على الأسس الحقيقية للفلسفة الأولى والمتمثلة على وجه الخصوص في منح العقل كامل حرّيته في الكشف عن الحقيقة.

يظهر مسعى هوسرل الأخير والمتمثل في اهتمامه بالبعد التاريخي «الغائي» للفلسفة عند الكثير من المهتمين بهذا الفكر على أنه انعطاف على التاريخ، وقد وجدناه استمراراً للعلم الفينومينولوجي اعتباراً من النظرة الشمولية التي نظرنا من خلالها إلى التطور الضروري للفينومينولوجيا؛ كونها بدأت ذاتية تتشكل داخل الذات في عزلتها المونادية، التي تنكشف عبر التأمل الجذري لمجمل حياة الشعور في آنيته، والتي لم يكن لها إلا أن تجهض المشروع الهوسرلي بأكمله باعتبار أنها تأسس لعلم دقيق لا يرضى إلا بما هو مبني على موضوعية علمية تتخطى كل ادعاء للذاتية النسبية والشكّية. كما أن تأسيسها على البينذاتية يحيلها إلى تمثّل الآخر في الأنا أو معرفة الآخر انطلاقاً من أناي، الذي وحده قادر على تحديد موضوعية العالم، أو معرفة الشيء في وحدته بين الذوات. ولكن وحتى هذا الحد فإن الفينومينولوجيا لا تعبر إلا عن العقلانية بصيغتها المفردة التي تجعلها بمعزل عن التاريخ تأخذ طابع الآنية والزوال.

إن الغائية التي أرادها هوسرل للفينومينولوجيا هي تلك الغائية التي توحد تاريخ العقلانية الأوروبية بأكمله، بأن تعطيه صورة سطح الوعي الحي تارة، وصورة خلفية السطح *arrière plan* تارة أخرى، لأن الفينومينولوجيا لا تعتبر علماً بالمعنى المعروف ولا منهجاً على النموذج التقليدي، وإنما هي فلسفة فعل، تسعى عبر حركتها اللانهائية إلى كشف ماهية الوجود بحثاً عن العلم الأصلي، الذي وحده يعطي المعنى الحقيقي للإنسان كونه إنسان عاقل.

ومن ذلك فإن الإظهارات العينية للعلم الفينومينولوجي على أساس التاريخ المعطى مسبقاً، التي شغلت فكر هوسرل في آخر حياته تزامناً مع اكتمال المنهج الفينومينولوجي؛ هي الحلقة الأخيرة من هذا العلم، الذي يكمل فكرة الفلسفة الأولى، التي تعطي للإنسان معناه ووحدته بحيث تكون قادرة على أن تخرجه من المحن والأزمات كتلك التي عرفتها الأمة الأوروبية بين الحربين العالميتين.

- 1 إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، تر: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002.
- 2 يبدأ هوسرل محاضرات فيينا بالتفريق بين نوعين من الطب؛ الأول هو الطب القائم على العلوم الطبيعية التي تنشأ عن استثمار معارف بديهية لعلوم نظرية محضة، والثاني يسميه العلاج الطبيعي الذي ينتج عن طريق التجربة والتقليد الساذجين، ثم يقدم تعريفا لمعنى الحياة الروحية المختلفة عن الحياة الفيزيولوجية بما هي حياة تعمل من أجل غايات وتنجز تشكيلات روحية، وبما هي حياة مبدعة للثقافة بالمعنى الأوسع في إطار وحدة تاريخية ما، ويقصد من وراء هذا المدخل أن يبين أن للحياة الروحية للأمم حالات تعترضها بين الصحة والمرض، كما أن المساهمات التي يقدمها ذوي المشاريع الإصلاحية تحمل خاصية التشخيص الطبي الساذج. أنظر: إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مصدر سابق، ص 517، 518 .
- 3 Paul RICOEUR, A l'école de la phénoménologie, librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 3^{em} éd, 1993, p20.
- 4 Ibid, p22.
- 5 يعدّ هوسرل في أول عهده من أعداء التوجه التاريخي ويظهر ذلك جليا في مقاله «الفلسفة علما صارما» الذي نشره سنة 1911. أنظر: Françoise DASTUR, Séminaire de DEA, Université de Paris XII-Val de Marne, 1999
- 6 لم يكن التفات هوسرل للتاريخ بالجدّة المطلقة في فلسفته ولا بالنقلة المفاجئة التي تستدعي التبرير - بحسب فتحي إنقزو - ما دام التلفت إلى تاريخ الفلسفة أمر مما يُشترط في التفلسف بعامة منذ هيغل على الأقل. أنظر: فتحي إنقزو، هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، 2000، ص72.
- 7 Paul RICOEUR, A l'école de la phénoménologie, p22.
- 8 Ibid, p22.
- 9 إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، ص57.
- 10 إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص561.
- 11 Edmund Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand par Gérard Canel, Gallimard, Paris, France, 2004, p347.
- 12 يعتقد جاك دريدا أنّ الجدل القائم حول توجه هوسرل نحو التاريخ الذي أخذ في الكثير من الأحيان شكل التحليل النفسي بحثا عن الأسباب الحقيقية لهذا الانعطاف المفاجئ والذي برز بشكل واضح في تأويل بول ريكور خاصة، فإن دريدا يرى أن هذا التحليل يغطي الارتباط الوثيق بين فلسفة هوسرل التاريخية والفلسفة السابقة عنها. أنظر:
- Jaques Derrida, Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, 1^{er} éd, PUF, Paris, 1990, p249.
- 13 إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص31.
- 14 Françoise DASTUR, Séminaire de DEA, Phénoménologie et Histoire, p4.

16 Ibid, 58.

17 يرتبط مفهوم الأنثروبولوجيا / الإناسة - أو كما هو شائع الاستعمال عند المفكرين الألمان «الانثولوجيا» Ethnologie - عند كانط بثلاثة تحديدات 1- إناسة نظرية أو علم نفس تجريبي؛ معرفة الإنسان وملكاته بعامية. 2- إناسة ذريعية؛ معرفة الإنسان المتطلع إلى ما يمكنه ضمان المهارة البشرية وإطرادها. 3- إناسة أخلاقية وهي معرفة الإنسان التواق إلى ما يتعين عليه توليد الحكمة في الحياة. أنظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول A-G، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص 74.

18 Françoise DASTUR, Séminaire de DEA, Ibid, p4.

19 Ibid .

20 إدموند هوسرل، الأزمة، مصدر سابق، ص471.

21 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

22 المصدر نفسه، ص473.

23 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

24 المصدر نفسه، ص478.

25 المصدر نفسه، ص479.

26 Edmund Husserl, Philosophie première, 1^{ER} partie, Histoire critique des idées, Tr : Arion L. Kelkel, PUF, Paris, 1970, p3.

27 Ibid, p9.

28 Ibid, p10.

29 إدموند هوسرل، الأزمة، مصدر سابق، ص563.

30 من الظروف التي هيأت الجو المناسب لظهور الفلسفة كنمط فكري جديد في القرن السادس قبل الميلاد عند اليونان، هو ذلك الاستقرار النسبي الذي عرفته أثينا بسبب تطور نظام الحكم فيها (حكم الطغاة Tyrannie)، والذي أفرز «نهضة فكرية عظيمة أثمرت الفلسفة والعلم والأدب». أنظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، القاهرة، 1998، ص 35 وما بعدها.

31 إدموند هوسرل، الأزمة، مصدر سابق، ص539.

32 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

33 من الضروري الإشارة إلى أن الفلسفة لم تظهر في بعدها النظري إلا انطلاقاً من التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي كان يعيشها المجتمع الأثيني خاصة بعد انتصار الديمقراطية على أنماط الحكم الأرستقراطي واشتداد الصراع بين الأحزاب السياسية، فانتشر فن الخطابة وازدهر على يد (المعلمين للحكمة) المعروفين بالسفسطائيين الذين استعادوا للفرد قيمته، بل وأكثر أقاموا كل شيء على نسيبته. أنظر: أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص 115 وما يليها.

34 Edmund Husserl, Philosophie première, 1^{ER} partie, Ibid, p11.

35 Ibid, p12.

37 إدموند هوسرل، الأزمة، مصدر سابق، ص53.

38 Edmund Husserl, Philosophie première, 1, Ibid, p14.

39 Ibid, p15.

40 Ibid

41 Ibid, p15.

42 Ibid, p16.

43 Ibid

44 سماح محمد رافع، الفينومينولوجيا عند هوسرل «دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر»، دار الشؤون

الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1991، ص27.

45 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

46 Edmund Husserl, Philosophie Premiere, 1^{er} Partie, p19.

47 سماح محمد رافع، المرجع نفسه، ص27.

48 محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل «الفينومينولوجيا والمسألة المثالية»، مرجع سابق، ص47.

49 Edmund Husserl, Philosophie Premiere, 1^{er} Partie, Ibid, p18.

50 Ibid

51 Ibid, p18.

52 بودومة عبد القادر، الفينومينولوجيا وسؤال المنهج، «أطروحة دكتوراه في الفلسفة»، جامعة السانية، وهران،

الجزائر، 2009، ص20.

53 المرجع نفسه، ص22.

54 Edmund Husserl, Philosophie Premiere, 1^{er} Partie, Ibid, p19.

55 Ibid

56 يجب أن لا يفهم مصطلح الموقف الطبيعي فقط بصلته بالعلوم الطبيعية، وإنما هو ذلك النمط من الحياة الذي

يتميز أسلوب الحياة الساذجة حيث يسير الوعي فيها دائماً بكيفية مباشرة، في الاتجاه نفسه، أي دون أن يعود على

ذاته. أنظر: إدموند هوسرل، الأزمة، مصدر سابق، على الهامش ص533.

57 إدموند هوسرل، الأزمة، المصدر نفسه، ص133.

58 المصدر نفسه، ص134.

59 المصدر نفسه، ص137.

60 المصدر نفسه، ص134.

61 Edmund Husserl, Méditations Cartésiennes, Ibid, p2.

62 إدموند هوسرل، الأزمة، المصدر نفسه، ص140.

63 رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، لبنان،

ط4، 1988، ص10.

- 64 إدموند هوسرل، الأزمة، المصدر نفسه، ص141.
- 65 المقصود هنا كتاب التأملات الديكارتية التي حاكي فيها هوسرل تأملات ديكارت شكلا. أنظر:
Edmund Husserl, Méditations Cartésiennes, Ibid, p1.
- 66 Ibid.
- 67 محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل «الفينومينولوجيا والمسألة المثالية»، مرجع سابق، ص86.
- 68 إدموند هوسرل، الأزمة، مصدر سابق، ص60.
- 69 *Edmund Husserl, Méditations Cartésiennes, Ibid, p2.*
- 70 Paul RICOEUR, A l'école de la phénoménologie, Ibid, p75.
- 71 *Edmund Husserl, Méditations Cartésiennes, Ibid, p3.*
- 72 Ibid, p16.
- 73 Ibid, p16.
- 74 Ibid
- 75 إدموند هوسرل، الأزمة، مصدر سابق، فقرة 64، ص330.
- 76 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 77 تجد الفينومينولوجيا كامل تحققها في التجربة الصامتة (أجدها في تجربة الأنانة Solipsisme) كما يسميها هوسرل، لأنها لم تلتقي بعد باللغة وبعدها الدلالي الذي لا يعبر عن هذه التجربة بإخلاص تام. أنظر:
Edmund Husserl, Méditations Cartésiennes, Ibid, p33
- 78 محمد محسن الزارعي، إدموند هوسرل «الفينومينولوجيا والمسألة المثالية»، مرجع سابق ، ص88.
- 79 إدموند هوسرل، الأزمة، مصدر سابق، ص60.