أسئلة المعنى والتاريخ في فينومينولوجيا هوسرل.

د. قواسمي مـراد،
جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم.

لأجل الخوض في أسئلة التّاريخ ومعناه، تجدر الإشارة إلى أن المقصود بالفينومينولوجيا على وجه التحديد هوفينومينولوجيا هوسرل من حيث إنه فيلسوف العقل والعقلانية المحضة بالدرجة الأولى ومدى اهتمامه بالتّاريخ والتّكوين التّاريخي، سواء الإيغولوجي أوالكلّي، مثارة للاستغراب، ولكن الظروف التي مرّ بها العصر الحديث والأحداث التي عايشها هونفسه تدفع إلى القبول بأهمية انعطاف هذه الفينومينولوجيا، نحوالتفكير في التاريخ، إذ يمثّل ظهوره (أي التاريخ) في المرحلة الأخير من فكره إشكالية ذات أهمية كبرى، فالأزمة(Krisis) فعلا تشكل تهديدًا لمصير أوروبا قاطبة ولابدّ لها من خلاص، وهنا يحوّل هوسرل فلسفته النظرية الخالصة لصالح إنقاذ التّاريخ بحيث يرى في الإيبوخي الكلّي أوالشمولي بما هوالخلاص الأوحد، وفي الفلسفة الترانساندانتالية المعنى الأخير للإنسانية، وهوفي ذلك يعتمد على ما يسميه بتحقيق "النهضة" (Husserl, E. 2005 : 23) بعد ما أحدثته الحرب العالمية من خراب ودمار إنساني شامل، ولهذا لابدّ من "تجديد" النظام العام لمجمل الحقل الثقافي الأوروبي فـ"الحرب التي خرّبت أوروبا والثقافة الأوروبية منذ عام 1914، والتي اختارت منذ 1918، بدلا من وسائل الإجبار العسكري، طرقا أكثر "تهذيبا" منها نفاق الرّوح والبؤس الاقتصادي" (Husserl, E. 2005 :23) الأمر الذي أدّى إلى فقدان الإيمان بقدرات العقل على الوصول إلى الخير والجمال، أي إلى القيم الأصلية المؤدّية إلى السعادة التي يتم استقاؤها من الأسلاف الأوروبيين من أجل نقلها إلى الأمم الأخرى، كاليابانيين مثلا(Husserl, E. 2005 :23) ولأجل الكشف عن المعنى الضائع في زمان الأزمة نسعى لتعرية أسئلة الأصل، المعنى والتاريخ في هذه الفينومينولوجيا، والحال أن السؤال الرئيس هوما دور الأصل في تأسيس رؤية تاريخية للأنا ؟ وكيف تتحوّل فلسفة الكوجيتو، فلسفة العودة الجذرية للأنا الخالص المؤسِّس لكل وجود، إلى فلسفة جديرة بتسمية فلسفة للتّاريخ ؟

تبحث هذه الإشكالية عن جوابٍ قد يكون لاختبار النصوص الهوسرلية شفاء لها فيها وارتواء لعطشها بها، بحيث تكتشف وحدة الفكر الهوسرلي إلى غاية نقطة بعينها، لوتمّ التّحديد الجيّد للدّور الوسيط بين الوعي والتّاريخ، المحدَّدِ بالأفكار في معناها الكانطي، المفهومة بما هي مهام لانهائية، تتضمن تقدمًا بلانهاية، وبالتّالي تاريخا، ولكن لوكان زمان الإنسان هوالتطوّر الذي تطالب به فكرة لانهائية، كما هو الحال عند كانط مثلاً، في **"فكرة التّاريخ الكوني من منظور كوسموبوليتي"** وفي باقي

الأعمال في فلسفة التّاريخ، فإنّ هذا التّجاوز يطرح لفلسفة، الأنا نحوفلسفة الإنسانية التّاريخية، عددًا من الأسئلة الجذرية المتعلّقة بكلّ الفلسفات: السقراطية منها، الديكارتية والكانطية، أي كل فلسفات الكوجيتوبالمعنى الواسع.

إن الإجابة عن فكرة محورية متضمّنة في هذه الإشكالية متعلّقة بأنّه إذا كانت الذّاتية هي التي تتقوّم التّاريخ، نظرا لكونها تعيه وتمارس مختلف الإجراءات العقلية لتحصيل معناه، وكانت، في الوقت نفسه، موجودة فيه، أي في التّاريخ، فكيف يمكن لمن يَتَقَوَّمَ أن يكون مُتَقَوَّمًا ؟ هذا هوالإحراج الفينومينولوجي الذي تطرحه فلسفة هوسرل.

بهذا فإنّه يمكن تبني فكرة الجمع بين سؤال المعنى والتاريخ ليتم الحصول في الأخير على ما يمكن الإطلاق على تسميته بـ: وحدة "المعنى في التّاريخ" أوالتّاريخ بوصفه مسيرة البحث عن المعنى المتقوَّم في الذّات من دون البحث عن نهاية أوغلق الأفق من خلال الوعي التّام بأنّ مسيرة الفينومينولوجيا تتمثل في الاستمرارية أكثر منها في اتّباع سياسة النّهايات والتّناهيات وهوما يمثّله مفهوم الأفق المنعطِف للفينومينولوجيا نفسها التي تعلن عن ذاتها في صورة الحركة التّأويلية مع فلاسفة المنعَطَف.

يقوم العمل الفينومينولوجي على وصف الظّاهرة في مستوى الوعي، فللوعي زمانه وتاريخه بحيث تتحقق الفينومينولوجيا بما هي حادثة في زمان الوعي وفي غير هذا الزّمان، فهي تتجلى،من حيث هي في غير هذا الزّمان، في: علاقتها بفلسفة وسيكولوجيا برانتانولتعرف توسّعها في دروس هوسرل، وتلكم هي جدلية الفينومينولوجيا الواقعة في التّاريخ وخارج التّاريخ، أوالتّاريخ الفينومينولوجي الذي يسمح بوصفه من حيث هومعنى ماهوي متقوَّم ومتقوِّم، جدلية كونها: جزء من التّاريخ الذي تريد وصفه، ولكن في الوقت نفسه كونها ما يصف هذا التّاريخ الذي تحدث فيه.

إنّ الأساس في هذا المجال، فينومينولوجيًا، هوضرورة إجراء الوصف الترانساندانتالي لظاهرة التّاريخ بعد أن يتمّ تعليقه ووضعه بين قوسين، بل وردّه إلى خصوصياته الماهوية، إذ توجد سمات تمكّن من استلهام التّطابق الموجود ما بين التّاريخ والفينومينولوجيا بما هي استخلاص معنى له أي التّاريخ)، ولأصله والذّهاب إلى القول بأنّ "معنى" الفينومينولوجيا، بما هي انشغال بالتّاريخ ومتميّزة بخصائصه، هوفهمٌ يتخلّى عن فكرة مكان الأصل بما هوتاريخ نفسه.

من هنا ففي المنظور الفينومينولوجي يعتبر التاريخ مسيرة من الإجراءات التي ينبغي احترامها لأجل تحصيل معناه، فلا قيمة للتاريخ ما لم يحصَّل المعنى من ورائه، ولا طائل من تاريخ لا يبتغي خلاصَ من يحرّكونه، ولهذا فليس هذا الأخير هوالحدث والواقعة بل ما يكمن فيما وراءهما، هوالمعنى الذي يحملانه لصالح الإنسان والمهمّة المنوطة به والمطلوب منه تحقيقها، سواء تعلّق الأمر بحكايته وسرده أو بالتنقّل بحرية ما بين العصور أوفي تناوله

بما هوموضوع كلّي وشامل، إذ لا تهمّ هذه التّفاصيل كلّها ولكن ما يهم إدراكه هونفسه، التّاريخ بما هومُدرَك والتّاريخ بما هوموصوف والتّاريخ بما هومحدوس.

يشعر الفينومينولوجي إذن بمسؤوليته في ضرورة الحديث عن التاريخ - يمكن القول أنه منذ (1930) قد بدأ هوسرل في ربط فهمه الفلسفي الخاص بفهم التّاريخ، وبدقة أكثر، بتاريخ الروح الأوروبية في 7 ماي (1935)، حيث ألقى الجمعية الثقافية، بـ: فيينا محاضرة "الفلسفة في أزمة الإنسانية الأوروبية"، متبوعة في نوفمبر (1935) بجملة من المحاضرات في "الحلقة الفلسفية ببراغ للأبحاث حول الفهم البشري" - من خلال التفكير في الذات إذ لابدّ له من تدشين مهمة تأسيس عصر جديد، على غرار سقراط، أفلاطون وديكارت، وهوبهذا يتناول الأنا الترانساندانتالي، في صورته الأوروبية، ومصيره المنحط، عن نهضته الضرورية التي تحقّق "**فلسفته في التاريخ**" بحثا عن المعنى الذي هوالوحيد لاستقرار الأمر، فقد يرى بأن روح التاريخ أمرا ينبني على أن هذه الروح مريضة، مصابة في جوهرها، ومن هنا كان ولوج التاريخ بناء على الرغبة العلمية والفلسفية في تحصيل الوعي بالأزمة ومن ثمة بالبحث عن حل الخروج منها من خلال فتوحات العقلانية الساكنة محايثةً في التاريخ نفسه، بما هي المعنى التّاريخي.

أ.المعنى الفينومينولوجي للتاريخ:

يدخل الأنا والتاريخ في هذه العلاقة التبادلية بحيث يتقوّم الأنا التاريخ كلّه، ولكن بما هوالذي يشمله ويتجاوزه في مشروع لانهائي، ما يؤدّي إلى إعادة وصف فكرة الإنسان، إذ لم يعد الإنسان هوتلك التسمية التي تُطلَق على أنا سيكولوجي وعالمي(Mondain) ، وإنما هوماهية العقل الغائي: وجود ثقافي وتاريخي، بحيث يتطلّب فهم الذاتية الترانساندانتالية، بما هي "تاريخية" (Historicité)، تجاوز الإلحاد المنهجي لكتاب "الأفكارا" باتجاه نحوتصوّر جديد للعلاقة ما بين الإنسان الحرّ (Greisch, J. 2002 :45-50) والإله(Husserl, E. 1976 :370) بحيث يتعلّق ردّ الاعتبار لفكرة الإنسان، بما هوكائن ثقافي وتاريخي، وهنا يبقى هوسرل وفيا للتحديد الميتافيزيقي للإنسان في معناه ك: كائن عقلاني، والسبب يرتبط، في هذه اللحظة، بصورة حميمية بالتاريخية، إذ لم يبقَ الإنسان تسميةً واقعية عالمية أوطبيعية، وإنما هومضايف لمشروع غائي بمهمة لانهائية، في الواقع، فالأمر يتعلق بإنسان فلسفي، لأن فكرة الفلسفة، أي مشروع العلم الكلّي، هوبالنسبة لهوسرل غاية التاريخ.

فالتّاريخ، بالنسبة له، هودائما تاريخ الفلسفة، كما لوأنه نفس الحال بالنسبة لهيغل، ولكن بلا نهاية للتاريخ ومن دون باروزيا (Parousie) المطلق في علم مطلق، وهذا لأنّ المقاربة التي يتقدّم بها هوسرل أكثر كانطية من كونها هيغيلية، بالرغم من وجود بعض التشابهات في المصطلح، مثلا في الانتصار الذي يقوم به هوسرل للاكتفاء الذاتي للرّوح في

"محاضرة فيينا"(Husserl, E. 1976 :380) فالفكرة التي تحكم التاريخ، فكرة المعرفة المتطابقة مع العالم، هي في الأصل "فكرة بالمعنى الكانطي"، أي مثال ناظم ومؤشّر على المهمة اللانهائية.

غير أن هوسرل، في الوقت نفسه، يقوم، على غرار هيغل، بـ "سحب" التاريخ إلى الطرف الذي يحتوي الطرف المعقول، بحيث ينبغي على التكوين التاريخي أن يكون منتوجا للفكر، وهذا ما يفترض فيه أن يتوقّف التاريخ عن كونه مجرّد تساوق لـ"حدثيات" (Facticités) التّاريخية التي يتمّ تقوّمها في الصيرورة التاريخية الحقيقية بتهيأة معنى الإنسان، من خلال البنية القبلية للمعنى بحيث "تتجلى إشكالية أصلية، تتعلّق بشمولية التاريخ وبالمعنى الكلّي، الذي، يمنحه وحدته"، وفقا للتحديد الواضح الذي يعطيه أوجين فينك (E.Fink)، فـ"الحياة التقوّمية للذاتية الترانساندانتالية هي نفسها تاريخية" وتوسيع جديد للذاتية يتم بلوغه من طرف الرّد: إنها تتحوّل إلى عقل فاعل(Kelkel, L. et Schérer, R. 1964 :73)، ومن خلال تحصيل الوجود الإنساني المحض بما هومعنى متقوَّم، في الرّد الفينومينولوجي، فإنه لا يمكن للذات تحصيل التاريخ بصورة مختلفة عن حيوية التحفيز المحتجب، بخلاف حال هيغل، أين تسمح شمولية "اللحظات" للوعي بتحصيل امتلائه العيني وتبيح التعقل للتاريخ.

يأخذ التّاريخ دلالة ضرورةٍ ماهوية من حيث هي ضرورة ترسّب، تقوّم وأمثلة (Idéation) المعنى أي أمثَلَةُ التاريخ، يعني صورته الماهوية القائمة على الوصف الذي يهدف إلى بلوغ الشيء نفسه، من حيث هومعنى، عبر فعل الحدس الذّي تمارسه الذات، ذلك أنه في الحدس يعلن التاريخ نفسه عن ذاته بذاته: فالتاريخ نفسه هوالذي يفكّر أزمة التاريخ بما هي أزمة العقل وإمكانية حلّها الممكنة فينومينولوجياً (Derrida, J. 1962 :17).

من هنا يمكن تحصيل المحتوى الرّوحي للتاريخ بما هوالمحتوى الروحي كطبقة مترسّبة في الكوجيتووفي الوقت نفسه بما هوهيئة مثالية له [للكوجيتو] وإمكانية تفكير الطابع القسري لهذا التّاريخ وفعاليته، ومن جهة أخرى الغلق الوجودي الذي يمكن تحصيله منه بما هومضاعفة في ميدان الموضوعيات المحدودة بمبدأ غلقها، وعن طريق استئناف حقل البحث في السيكولوجيا الاستبطانية بما هي مكان استبطان التاريخ الثقافي، وفي الأخير، الغلق البنيوي الذي يمكن الاقتراب منه، أي التاريخ، بما هومطالبة (إنجازات معنى الأنا على تاريخه المثالي) لتصدق بما هي ضرورية وكليّة، بما هي انكشاف لأفق المهام الكليّة اللانهائية والمفتوحة دائما (Guirao, J.M, 1977 :123) "على ذاتية العالم كموضوع، والتي هي في الوقت نفسه ذاتية واعية بالعالم" لأجل حلّ مفارقة الذات الإنسانية من حيث هي ذات متأملة وموضوع تأمل في الآن معا (...) باسم قصدية ما بعد الإيبوخي، في إطار عالم الحياة الترانساندانتالية.

إن عالم الحياة (Lebenswelt) (غادامير، هـ.ج، 2007 : 345، 346) هوالعالم الذي يسلّم به كلّ علم أكان نظريا أم عمليا، بما هوتشكّل غائي، بحيث يوجد "من نفسه"، سلفا على الدوام وهودائم البقاء، كما أن كلّ ما انبثق وينبثق عن الإنسانية على المستوى الفردي أوالجماعي جزء منه، إنه عالم يعيش فيه الكلّ بما فيهم العلماء الذين تنتمي "أعمالهم النّظرية" إليه بحيث يمكنهم استخدامه، وهوبالضبط "في الأساس"، إنه ليس بمحتوى وإنما ينعطي إليهم متقدّما في كلّ مرة ومع ذلك فهوملك للأنا، كلي الوجود، دائما في حركة ارتباط مستمرّة كما يشكّل ميدان كل المشاريع، الأهداف، الآفاق الغائية وآفاق الأعمال ذات المستويات العليا (Husserl,E. 1976 :511) يؤيّد التكوين الترانساندانتالي ردّ التاريخ (Réduction de l'histoire)، من حيث يبقى كلّ ما ينضوي تحت مقولة الرّوح الموضوعي وعالم الثقافة مكبوتا في دائرة العالمية- الدنيا(Intra-monaneité) بحيث إنه لابدّ من النزول إلى طبقة قبل- ثقافية وقبل- تاريخية للمعيش لأجل الكشف عن المعنى الأصلي في الذات، وهنا يتّجه هوسرل في كتاب "تّأملات ديكارتية" نحووحدة التاريخ بين الموضوع والذات "فهناك تجارب مطابقة لما يحدث فيها [في عالم الثقافة والناس ومع أشكالهما الثقافية] تكون ممكنة بالنسبة لي (...) أي بإمكاني أن أحقّق هذه التجارب وأجعلها تجري فيَّ بأسلوب تأليفي ما"(هوسرل،إ، 1970: 195).

وبما أن ردّ تاريخ الأحداث يعمل على التخلّص مما كان حاضرا منذ الأصل تحت صورة مثال العلم العقلاني الكلّي فإن البحث في التاريخ كفيل بأن يعمل على تنمية موهبة تأسيس علم عقلاني أصلي يؤخَذ على أنه "شرط أقصى لإمكانية التطوّر الثقافي للإنسانية وبلوغها لإنسانية عقلانية حقيقية"(Husserl, E, 1990 :20). وذلك بموجب أنه لا يمكن للعلم الذي تنجزه القصدية العقلانية القصوى أن يتحقّق سوى بشرط اعتماده من طرف إرادة التبرير الذاتي المطلق والمسؤولية الذاتية، ومنه يسمح العلم الكلّي للفلسفة، الذي يكتسب دلالة حاسمة لأجل تاريخ الإنسانية، لهذه الذات بأن تتمكن من الوصول إلى التحكّم الكامل في ذاتها، إنّها رعاية "فكرة الفلسفة المطلقة" التي ترعى التاريخ الإنساني على سبيل الإطلاق.

وعلى هذا الأساس لم يعد من المفاجئ تصوّر لقاء الفلسفة مع التاريخ، ذلك أنهما يجتمعان من خلال ابتغاء الوحدة التي تتحقّق عبر "تاريخ الفلسفة" (Histoire de la philosophie)، بحيث كانت هذه المهمة أكثر تركيزا، في مرحلة "الفينومينولوجيا التكوينية" (Phénoménologie génétique)، وهذا مقارنة مع الوصفية منها (Phénoménologie descriptive)، حيث تم التركيز على قراءة التاريخ الفلسفي، إذ اقتحم هوسرل فضاء أسئلة التاريخ من خلال اكتشاف البعد الزّماني للذاتية المحضة بصورة أكثر انفتاحا مقارنة مع ما تقدم به الكوجيتوالديكارتي المنغلق على نفسه، إذ تمّ الكشف عن نوع من التكوين الذاتي في الأنا أفكّر الهوسرلي، وبهذا تمّ اقتحام التاريخ

بصورة عنيفة، ما يجعل الذاتية الفردية المتقوَّمة في الزّمانية تظهر في صورة تاريخ الزمانية البينذاتية التي ستعمل "الفلسفة الأولى" على اكتشاف وظيفتها الحاسمة(Husserl, E, 1990 :534-249) .

من هنا وإذا كانت البينذاتية هي أفق الذاتية الخالصة، فإنّ التاريخ يسجّل نفسه من حيث هوأفق المعقولية التي ينبغي تحصيل الوعي فيها، ومن ثمة الاعتماد عليها بما هي مؤسّسة التاريخ البينذاتي في مشهد تحصيل الوعي بالذات، يعني أنه لابدّ من تأسيس أرضية جديرة بحمل الحاضر ووعيه إلى جانب السير به نحوالمستقبل كما كان الأمر بالنسبة للماضي الإغريقي (Nietzsche, F, 1988 :105-106)، أي لإغريق القرن السابع والسادس قبل الميلاد، بموجب أن التّاريخ لم يعد بعيد المنال تحصيله ووعيه والوعي بإجرائه على مستوى الذات والموضوع معا، وهي المهمة التي يتفرّد بها هوسرل في تاريخ الفلسفة كلّها مقارنة مع غيره من الفلاسفة، وهذا باسم التاريخية، بحيث لا تهم الأحداث الموضوعية للتاريخ، الواقعية الساذجة بمعنى ما، مادام أنه تمّ التخلّص منها وردّها (Husserl, E, 1989 :1-300) ولم يعد تاريخ الفلسفة جملة المعارف الخارجية وإنما هوكفاح سلسلة من الأجيال (Husserl, E, 1976 :302) إلى الأبد وصار الاهتمام بالمعنى والغاية التي يتحرّك على يدها بحيث تحصّل نوعا من العلاقة بينها وبين الذات، فالموضوعية التّاريخية لا تقدّم المعنى إلاّ في حدثيته، بما هوحكم مسبق من جهة، ومن جهة أخرى بما هوتقليد في مقابل الفلسفة الترانساندانتالية التي تؤدّي مهمتها على وجه كامل، إنها تنقل الفكرة نفسها، والغاية عينها، وهي بهذا تعتبر تحصيلا للوعي بالذات عبر الطريق التاريخي بحثا عن البداهات الأصلية لأجل بلوغ الفهم الذّاتي بصورة جذرية، ولأجل تحقيق هذه المهمة فقد ركّز هوسرل على العودة إلى "الفلسفة الأولى" التي هي الوحيدة في تأمّل تاريخ الفلسفة بحيث ركّز على النظر إلى الوظيفة العظمى التي تضطلع بها [الفلسفة الأولى] في تاريخ الإنسانية، والتي مهمتها الارتقاء، إلى تحصيل الوعي بالذات كلّيا وإلى عقلانية قصوى بفضلها تكون على برّ الإنسانية الحقيقية، وعلى هذا فالفلسفة الكلّية هي "الأساس العقلاني والمبدأ وشرط إمكانية جمع حقيقي"، إنها، أي الفلسفة، "تحتوي في ذاتها على دلالة ممتدة إلى كثافة محضة" ومن هنا بالتحديد، وبالتضايف مع ذلك، دلالة خاصة بالإنسانية كلية، وبكل إنسانية معقولة من دون أن يكون لهذه الدّلالة "معنى الحدث التاريخي البسيط وإنما معنى الماهية الضرورية المرتبطة ضرورة بالعلم والثقافة" (Husserl, E, 1976 :31)

بناء على كلّ هذه المقدّمات يتحقّق التاريخ بما هومعنى "مترسّب": يتجه نحو ماهية التّاريخ، لا مجرّد الفحص الإمبريقي لسيرورة أحداث لا تقدّم أي ضرب من المعقول، فلو كان التّاريخ ملتحما بفهمه فلأن التوجه إليه لا يتمّ سوى عبر المعنى الأبدي، إذ إن فهم التّاريخ هوتحصّل "حركة الالتحام الحية والتضمّن المشترك لتشكيل المعنى وترسبات

المعاني الأصيلة"(Kelkel,L. et Schérer,R. 1964 :73) وهوما يتبيّن في "أصل الهندسة" بوضوح.

وتأكيدا لذلك يقوم هوسرل في "أصل الهندسة" بتقديم نموذج عام للتاريخ بما هوصورة ماهوية نموذجية لكلّ تاريخ على العموم كما أنه لابدّ من تحصيل الوعي بعمومية هذا النمط منه [التّاريخ] حتى يكون المبتدئ على وعي بمهمة التاريخ الموكولة إلى الفينومينولوجيا (Derrida,J. 1962 :8)، إذ يفهم العقل من حيث هووسم "الأفكار والمثل "المطلقة"، "الأبدية" "فوق الزمانية"، التي تكتسب صلاحية "لامشروطة"، فعندما يصبح الإنسان مشكلا "ميتافيزيقيا" وفلسفيا بصورة نوعية، يصير محلّ سؤال بما هوكائن عاقل، وحينما يكون تاريخه محلّ سؤال فالأمر يتعلّق بـ"المعنى"، بالعقل في التاريخ..."(Nietzsche, F. 1988 :14) ، أوبصورة أخرى معنى العقل بما هو"صيرورة عقلانية" و"قدوم العقل إلى ذاته- نفسها" فالفلسفة بما هي تحصيل الوعي بالإنسانية، لأجل تحقيق ذاتها من خلال درجات التطوّر، تقتضي، بما هي وظيفتها الخاصة، أن يتطوّر تحصيل الوعي بالتدرّج، فالعقل نفسه يتحدّث عن "العقل في حركته المستمرّة لإيضاح ذاته- نفسها" ومن هنا يكون التاريخ ممكنا كتحقيق للعقل بما هومعرفة الغاية التي تأتي على تحريك قرار تحصيل الوعي عقلانيا، لتفعيل المعاني المغمورة، عبر تاريخية إجرائية.

تتجسّد هذه التاريخية الإجرائية في خضوع الموضوعات المثالية، أي أصولها وتقاليدها، لقواعد غريبة لا هي بقواعد التساوق الحدثي للتاريخ الإمبريقي ولا بقواعد التساوق المثالي واللاّتاريخي، كما يقول دريدا، بحيث يكون على ميلاد العلم وصيرورته أن يكونا موضوع بلوغ من قِبل الحدس التاريخي الذي يكتسب طابعا خاصا تكون فيه إعادة التفعيل القصدية للمعنى التاريخي إجراءً فينومينولوجياً، لا إمكان لحصول هذا المعنى من دونه، فتاريخية العلم عموما تعتبر شرطا قبليا ينبغي عليها أن توجّهنا نحوإعادة تأصيل التاريخ الكلّي في بعدها الأوسع، وبصيغة أخرى فإن "إمكان شيء ما بما هوتاريخ للعلم يفترض إعادة قراءة وتنبها لـ"معنى" التاريخ عموما: معناه الفينومينولوجي يختلف في نهاية الأمر عن معناه الغائي"(Derrida, J. 1962 :51) وهوالأمر المرتبط بما هوقبلي.

يستلهم صاحب الفينومينولوجيا مسألة البحث عن الإمكانيات القبلية للتاريخ والتكوين الأصلي لحقيقة فعل الميلاد من كانط، بحيث يقوم بعملية تحييد (Neutralisation) المحتوى التاريخي الحدثي، أي بالطابع الإمبريقي للتاريخ بما هوحياة خارجية، يعني أنها حياة عرضية، بالنسبة إلى معنى غائية العقل، واهية بالنسبة لمعنى الماهية، ومن ثمة فإن الاهتمام باللاّماهية إعلان واضح عن استقالة العقل وتقاعده عن تأدية مهامه، الأمر الذي يعني بأنّ اللّوغوس التّاريخي في جوهره لوغوس عقلي، ولهذا فقد لزم أن تكون الفينومينولوجيا، بما هي فلسفة، استحضارا للكلية والعقلانية التي يشعر الفيلسوف فيها بأنه "خادم الإنسانية وهي المهمة التي تعمل باسمها على تجنيد نفسها

للاحتفال بفكرة الفلسفة، لأنها هي الأصل والغاية، تتشيطا لعملية التوضيح النابعة من العقل بكيفية دائمة، الأمر الذي يسهّل من فهم معنى الإنسانية بعمق أكبر في اتجاه نحوالكمال مقارنة مع ما يمكن أن تحصله من راهنها المتأزّم.

إن رؤية التّاريخ، هذه، جديرة بعدم الاكتفاء بمجرّد الحدث التاريخي الجاهز، في العصر الحديث، الذي يسلّط نفوذه ويمارسه باسم العلم والتقنية على الإنسانية قاطبة، وهوالأمر الذي يجعل من هوسرل طَموحا في تقديم فهم عقلاني لهذه السيرورة بما "هي امتلاء غائي للمعنى التاريخي للإنسانية ذاتها، فهي مسيرة فلسفية حتمية إن كانت الإنسانية تريد الوصول والتحكم في مصيرها" (Kelkel, A.L, :XVII, XXVIII).

يقترن مصير أوروبا بمصير الفلسفة أي بروح الفلسفة ذلك أنه توجد استمرارية حضارية روحية بين الحضارة اليونانية القديمة التي "ترسم بدايتها في مرحلة الشروق، أي صورة الإضاءة الأولى من خلال التصوّر العارف الأوّل "للكائن" كعالَم وكعالم للكائن، ثمّ بعد ذلك في اتجاه ذاتي للنظر، الاكتشاف المتضايف أي اكتشاف الإنسان ـ يأتي البحث في سؤال الإنسان بعدما كان قد عرف غيابه التام في مراحل الفينومينولوجيا الأولى إذ كان متضايفا مع غياب الإله الذي كان مقصى منها لنفس أسباب إقصاء الإنسان، فقد كان الرّد الترانساندانتالي متعلّقا بشمولية علوم الواقع وهوما يعني بأن الأنا العالمي والإله بما هوموضوع للدين خاضعين للإيبوخي، علما أن الوجود المطلق هوالوعي الترانساندانتالي نفسه بحيث تبيّن دلالة الرّد الترانساندانتالي نسبية كلّ الكائنات بالنظر إلى الوعي المطلق ـ (Dastur, F. 1999 :105) كذات للعالم، ولكنه كذات داخل الإنسانية يتعلّق في عقله بكلية الوجود وبذاته" (هوسرل، إ. 2008 :390) وأوروبا المستقبلية التي يأمل هوسرل في الوصول إليها مع العلم بأن أوروبا الرّوحية في جوهرها هي الحياة الداخلية بما هي مهمة العقل اللانهائية، إذ يولد العلم الأوروبي من الأفكار التي أنتجتها روح الفلسفة، كما أن معنى الأزمة يتمّ تتبّعه من خلال درب التأمل الارتدادي عبر عودة الفلسفة إلى تاريخ الفلسفة إذ سيتمّ تحديد الفينومينولوجيا بما هي تطهير (Catharsis) للإنسان المريض (Ricœur, P.1986 :33)

يكمن الاختلاف ما بين النزعة الترانساندانتالية، ناشدة الحقيقة التاريخية الأصلية، والنزعة الموضوعية في الاختلاف ما بين توجهي فكرة الفلسفة والمعرفة العالمية الخاصة أوالمشتركة التي تجعل من الإنسان سهلٌ خداعه بحيث تنتج دراما ضياع المهمة الغائية، وهذا الضياع مسؤول عنه بالتحديد "غاليليه، هذا الذي حجب الفكرة بكشفه عن تجسيد الطبيعة رياضيا، وهوفي هذا لم يبقِ عليها بما هي طبيعة وإنما حوّلها إلى معادلات وصياغات نظرية، لتتصدى له الفينومينولوجيا الترانساندانتالية بإعادة الاعتبار للرؤية التّاريخية التي تحصّل الوعي المكلّف بإعادة الاعتبار للتاريخ بحمله غاية الفلسفة،

وبهذا تكون النزعة التاريخية، الترانساندانتالية، فلسفة قدوم المعنى الذي لا يتأتى إلاّ مع إعلان إجراء البدء المطلق وسبر أغواره في تاريخ الفلسفة.

ب. البدء المطلق والمعنى الترانساندانتالي للتاريخ:

لا تكتفي قراءة هوسرل لتاريخ الفلسفة بمجرّد عرض تاريخ نقدي للأفكار يمثّل الوضع الفلسفي له [التاريخ]، وإنما تركّز، هذه القراءة، جهودها على تأسيس البدء المطلق في إطار إجراء استئناف تأمّل التاريخ الفلسفي بالتخلّص من مفترَضِ الأحكام السابقة وكأنه يسعى في كلّ مرة إلى نسخ آثار تاريخ هذه الافتراضات لأجل تحديد بدء جديد من دون ضمانات ورواسب إن كانت منطقية أوميتافيزيقية أوحتى تاريخية (Husserl, E. 1990 :52-53) وفي هذا إشارة إلى مدى إشكالية التأمّلات التاريخية التي ترتسم أصول تجربة الفلسفة بما هي مهمة الخلاص من الأحكام المسبقة من حيث يعقد الفيلسوف العزم على التخلّص منها في إطار غائي يحكم التاريخية على أساس أنها البنية المثالية لتكوين المعنى الفلسفي، وهذا يعني أن آن تجلي لحظة البدء هونفسه آن التفكير الفلسفي فينومينولوجيًا وفق مهمة تاريخية أصلية وحقيقية وليست مجرّد تكرار المواقف التاريخية الطبيعية واستذكارها الساذج، وهنا يتجلى الفارق ما بين حدثية الحدث وتجلّي المعنى في التاريخ، أوبالأحرى ضرورة البدء بالمعنى من حيث هوأسبق ما يمكن استباقه من الوحدات التي تشكّل الحضارة ومنجزاتها التي تضطلع الغائية التاريخية بها، بحيث يكون فيها جوهر الفلسفة موقفا لاتاريخيا، أثناء لحظة النظر، يحمل في ذروته صورة المعقولية اللامتناهية القصوى للعلم (Husserl, E. 1990 :7)

تُستمَدّ صورة المعقولية من الجهد الذي يبذله هوسرل لتحصيل الوعي، بحيث يقوم هونفسه، أي هوسرل، باستلهامه عبر الغوص المتعمّق في تاريخ الفلسفة، بما هي "فلسفة أولى" يقدّمها في جزئين ليس البحث فيها بحثا يجعل المشتغل عليه مجرّد مؤرّخ لأفكار وآراء أصحاب النظريات، مثلما يصدق الأمر على مؤرّخ الفلسفة الذي يسبح في جملة النظريات والمعارف وتأريخها، عمّا هوفي جوهرها أوخارجا عنه، وإنما هدفها قول المحجوب من الأفكار المطموسة عبر تاريخ الإنسانية الأوروبية.

تتمثّل مهمة الفينومينولوجيا من ناحية قراءة تاريخ الفلسفة في وعي الموقف الرّاهن لمختلف المدارس الفلسفية باسم عامل "تحصيل الوعي الجذري" (Husserl, E. 1965 :8) وبالتالي فإن دلالة هذا الموقف تأتي بأقل الصراعات الابستيمولوجية التي لا تلازم التطوّرات الداخلية لهذه المدارس الفلسفية إلا في انفصال ما بين النشاط النظري والعملي للعلم عبر تقدّمه ونجاحه ومعناه بالنسبة للحياة وإمكان أن يكون مرتبطا بشموليته للعالم وهوما يسمح لهوسرل بأن يدّعي لنفسه مهمة الارتقاء بالفلسفة إلى مرتبة "الفلسفة الأولى" مثلما تقدّم بها "أرسطو"، الأمر الذي يعني أنه لابد من إعادة الاعتبار لمباحث الميتافيزيقا بما هي

بحث محض في المعنى وفي المعنى الإنساني بالتحديد، هذا المفهوم الذي يتضمّن تحديدا التساؤل عن مكانة الإنسان، أي لإقامة الذاتية (هيوسلفرمان، 2002 :315) بما هي علم جديد، عبر تاريخ الفلسفة وفكّ الصراع القائم في تاريخ الفلسفة عموما ما بين مختلف أنساقها (Husserl, E. 1990 :3)

ومن هنا يقوم هوسرل بتبرير تبنّيه لمفهوم "الفلسفة الأولى"، الذي خصّص له دروس 1923- 1924، الموسومة بـ"الفلسفة الأولى" بما هي إبداع أرسطي، يتناوله من خلال نقطة الانطلاق في التأمّلات الأولى، وهاهوذا يتساءل: الفلسفة الأولى، ما الذي ينبغي فهمه حرفيا من هذه العبارة ؟ إنها فلسفة، من بين الفلسفات عموما تؤسس في كليتها وشموليتها الفلسفة الوحيدة، هي بالتحديد الأولى فيما بين كل فلسفة، فالعلوم كلّها لا تتبنى أي نظام وفقا لتركيبات مختارة بعشوائية واعتباطية، بل، على العكس، تحتوي في ذاتها على النظام ومبادئه، فما يمكن تسميته بـ"فلسفة أولى" هوتلك الفلسفة التي هي فلسفة أَوْلَى، من حيث المبدأ، على كلّ فلسفة أوعلم أوما شابه ذلك وهذا بفضل العقل الجوهري والأصلي، فهي الأولى في القيمة والمقام بما أنها تحتوي في ذاتها مقام الفلسفة ومحرابها في حين أن غيرها من الفلسفات، التي تدعى بـ"الفلسفات الثانية"، لا تقوم سوى بتمثّل الأوّليات الضرورية لدهاليز المحراب (Husserl, E. 1990 :4).

إنه ورغم وجود العديد من الفلسفات التي يمكن القول فيها والخوض غير أنه لا وجود إلا لفلسفة واحدة أصيلة وأصلية، هي هذه، الفلسفة الأولى، بحيث يكون فيها نشاط العلوم متجها نحوغاية التوحّد فيها والاجتماع بها، أي بما هي غاية في ذاتها، إذ تتحقق بما هي الوحدة النهائية المؤسَّسَة في التساوق العقلاني لمختلف الفعاليات القصدية من حيث إنّها تربط الوحدة بالنظام، فكل علم يقوم على تقديم لانهائيات متعدّدة من إنتاجات الروح تسمّى بـ"الحقائق"، بينما حقائق العلم الكلّي ليست مفككة، أو، بالأحرى، لا تريد الفلسفة الأولى تضاربا في الآراء والأفكار وتناقضا في المواقف وإنما تريد إنتاجا موحّدا يبتغي الغاية الوحيدة نفسها(Husserl, E. 1990 :5) وهذا ما يسمح للإنتاجات الفردية في كنف الفكرة الغائية للعلم ذاته، وبقدر ما يبدوأنه تحقيق يفرض قاعدته، بقدر ما تأخذ كل الحقائق الفردية صورة نسقية تسير بصورة غائية فالحقائق الفردية تنتظم وفقا لقرارات ثابتة تدخل في أنساق الحقيقة بصورة غائية دنيا وعليا: إنها تتوحد مثلا لتشكّل استنباطات، براهين، نظريات، وفي نسق العلم، في أعلى مرتبه، تنتمي إلى كليّة ووحدة تصوّرية، تسم النظرية وتميّزها، إنها نظرية كلية تتسع كلية وترتقي إلى صور عليا في العلم الملتزم بتقدّم لانهائي (Husserl, E. 1990 :5).

ينبغي، في هذه الحال، أن يصدق على الفلسفة تحديد معيّن وهذا على قدر ما يمكن أن تُفهَمَ بما هي علم كلّي، لابدّ وأن يكون لديها بدء نظري، في علاقتها بكل هذه الإنتاجات المرتبطة بالحقيقة وكل هذه الحقائق الناتجة، وبهذا تحيل تسمية "الفلسفة الأولى"

إلى مبحث علمي يمنح الصلاحية لهذه التسمية المرتبطة بفهم أن فكرة الفلسفة الغائية (Philosophie téléologique) العليا تطالب بعلم خاص بالبدء أوبميدان خاص بالبدايات متوقف على إشكالية البدء الخاصة، سواء من جهة تهيأة الروح، أومن جهة الصياغة الدقيقة للمشكلات وفي الأخير من جهة الحلول العلمية لهذه المشكلات (Husserl, E. 1990 :5). وبهذا تتقدّم هذه الفلسفة، من حيث ضرورتها الجوهرية، سائر العلوم الفلسفية الأخرى بحيث عليها أن تتحمّل تأسيسها الذاتي المتعلّق بما هومنهجي ونظري، الأمر الذي يسمح لبدئها بأن يكون، في الوقت نفسه، بدءً لكل فلسفة عموما، طالما أن الأمر متعلّق بالذات المتفلسِفَة، أي مدشّن الفلسفة بالمعنى الأصلي، تلك التي تقوم على تنشيط الفلسفة الأولى بما هي بحث في الأوّل، في البداهات الأوّلية والتكوينات الأصلية، وبما هي اهتمام بالتاريخ الأصلي وانهمام به، يعني بما هي، بالدّرجة الأولى، فلسفة للبدء وفي البدء بحثا عن البداهة.

إن مسألة الاستمرارية ترتبط، جوهريا، بالبدء، فإنه من دون بدء علمي صارم، لا وجود أبدا لاستمرارية علمية صارمة، ووحدها الفلسفة الأولى جديرة بعطاء ميلاد الفلسفة الصارمة، بعامة، لفلسفة خالدة (Philosophie perennis)، من دون شك في صورة فلسفة ذات صيرورة بحيث إن هذه الصيرورة هي انتماء أوّلي ولامتناهي لماهية كل علم في صورة ماهوية للصلاحية، كما أنّ اختراق الفينومينولوجيا الترانساندانتالية الجديدة، بما هي فلسفة قدوم، يعتبر اختراقا لـ "الفلسفة الأولى" الحقيقية والأصلية في صورة مقاربة أوّلية غير مكتملة وبهذا يمكن التوصّل إلى أنّ فكرة الفلسفة قد أخذت في الاتّساع بعض الشيء بقصد أن تحقق المعنى الجوهري والعلم الكلّي، أي لأجل أن تحتضن أفق كل نظرية في الحياة العقلانية بما هي نظرية كليّة للعقل النظري، القيمي والعملي، (...) ومن هنا فإن الأمر يتعلّق بإصلاح شامل وجذري لكل العلوم، والخروج من لحظة البؤس العميق الذي تعيشه أوروبا الحالية، فـ" الوضع الثقافي عموما يملأ الروح بالإحساس المتمثّل في عدم الاكتفاء العميق"(Husserl, E. 1990 :8)، ولن يتمّ هذا الخروج إلا بتأمّل الحياة العقلية للدائرة القصدية، أي بالتأمّل المعمّق في منابع الدّفع والتحفيز، وفي البنية الرّوحانية في مجموع النشاطات الروحية الجامدة، ما يحيل إلى ضرورة تأمّل التّاريخ نفسه، بما هومسرح انبساط هذه النشاطات، الذي يعمل على إنارة وتنوير هذه الظلمات الرّاهنة و"يجعل الزّمان الحاضر معقولا"(Husserl, E. 1990 :9).

لقد وجّهت تأمّلات ديكارت عصر الحداثة لإصلاح "كل فلسفة وتحويلها إلى فلسفة ترانساندانتالية"، الأمر الذي يسمح بوسمها بما هي الفلسفة الأعمّ، إذ يرى فيها هوسرل نقطة بدء تحديد عصر الحداثة، مع الديكارتية، بنقد الفلسفة الحديثة بناء على التنقيب في أسسها من حيث هي تجربة يخوضها الفيلسوف بحثا عن المعنى من خلال القيام باستدراك أوّل يتكوّن من طرفين اثنين: طرف شرطه الأدنى ومعناه أن كيفية تعالي الذات

بما هي العودة إلى العالم المعيش، العالم اليومي، لا تغني عن "ملكوت الذات" وطرف شرطه الأقصى نمط الكلّي المشتق من الماهية، بوصفه قمّة المعنى بالنسبة لكل موجود ممكن (إنفْزّو، ف. 2000 :164- 165) وهوما يؤدّي إلى ضرورة القول بأن تحديد الميتافيزيقا الحديثة في كليتها يحمل معنى التاريخ انطلاقا من جمعها ما بين ديكارتية مهمتها تأسيس العلم على ذاتية خالصة ورسم تاريخية الحداثة كونها مبتغى نهائي تتحقّق فيه معقولية الفلسفة في أهميتها الروحية والميتافيزيقية فـ"أن تحمل الفلسفة العقل الباطن على فهم إمكاناته الخاصة وأن نبسط للنظر إمكان الميتافيزيقا فذلك إمكان حقيقي، وهذا هوالدرب الوحيد لإطلاق عمل عظيم يرتبط بتحقق الميتافيزيقا، يعني الفلسفة الكليّة"(Husserl, E. 1976 :20-21)

لا شكّ في أن الفلسفة الدّيكارتية تعتبر جزء من تاريخ الفلسفة الحقيقية ولا شكّ أنه لابد من فهم الرّاهن الذي يتطلّب مطابقة الممارسة الفلسفية مع مطالب هذا الرّاهن، ففي الواقع وانطلاقا من بداياتها الأصلية كان ديكارت هوالذي يقدّم ضرب الرّاهن الفلسفي المتّجه إلى "إحداث البدء عينه"، فما أمكن فهم التاريخ من دون الذاتية، أصلا، التي هي إجراء استعادة شاملة لمنجزاتها، ذلك أن استقصاء البنية الديكارتية، يسمح باستئناف السؤال التاريخي، لكونها ثرية بالإمكانات النظرية التي يقوم هوسرل بتجديدها وممارستها لدى قراءته لتاريخ الفلسفة عموما، وهذا رغم أن الديكارتية ذات امتدادين، اثنين، فمع أنها تقدّم مبادئ الذاتية للفينومينولوجيا ومبرراتها الترانساندانتالية من جهة، إلا أنها من جهة أخرى تفهم المنظومة الفلسفية فهما غاليليا، إذ قامت بترييض الفلسفة، وهوما يدعوإلى اعتبارها [الديكارتية] منطلق الحداثة وبدئها، بل واعتبارها ظاهرة تاريخية، لابد من قراءتها فينومينولوجيا، بما أنها تتميّز بحمل التعارضات: تأسيس الذاتية وجانب عقلنة الفلسفة رياضيا (Husserl, E. 1976 :85)، وهوالأمر المتجسّد في قراءة تاريخ الفلسفة من قبل هوسرل، إذ يفكّر "تاريخ الأفكار النقدي"، [أي الجزء الأوّل] من "الفلسفة الأولى"، وضعية الفيلسوف البادئ بما هي تاريخية كلية، يحاول من خلالها القول بأن فكرة الفلسفة الأولى تعمل على توجيه تاريخ الفلسفة بما هوفكرة غائية محايثة(Téléologie immanente) ، رغم أن الأنساق الفلسفية السابقة لا تحقق هذه الغائية "في صورة علم حقيقي بالعقلانية اللاّزمة" (Husserl, E. 1990 :6-7) بل وقد فشلت في تحقيق هذه المهمّة ولكن، في الوقت نفسه فإن، المهمة المنوطة بالفينومينولوجي لم تنته لأنه مرتبط بهذا التاريخ نفسه، وهنا تكمن مسؤوليته في البحث عن معنى هذا التاريخ الفلسفي بحيث يمكنه أن يقدّم للفلسفة أسسا ويؤمّن مصداقيتها العلمية النهائية.

تعتبر هذه المهمة التاريخية دفعا سلبيا بالنسبة للعلم وتاريخ الفلسفة، لأنها تهدم كلّ قيم المعرفة والعلم الساذجين ولكن بصورة أخرى تعتبر بدء جديدا، على الإطلاق، وعلما من نوع جديد كلية، يبدوان ضروريان (Husserl, E. 1990 :29)، وبالتالي فالوعي بالموقف

الجذري بعدم صلاحية كل قيم المعرفة والعلم التراثيين هوالذي يؤسس "الموقف المطلق"، إذ يكون فيه الفيلسوف ملزما باتخاذ قرار جذري يجعل منه بالتحديد فيلسوفا بادئا، بالمعنى الأصلي ومن هنا ليس لهذا الفيلسوف حق القبول، لدى اكتشافه لنفسه في هذا الموقف المطلق، بأيٍّ كان، من باب تحصيله للوعي الذي لا يمكن تجنّبه من الحاجة الابستيمولوجية (Husserl, E. 1990 :19-30) وبهذه الطريقة يمكن فهم "الفكرة الغائية" التي يكتسبها التاريخ بما هي مهمة تبيين وتوضيح إمكانية تحقيق هذا العلم نفسه، علم البدء، فلا يمكن الشكّ في مهمة البادئ (Commençant) مهما كان حَذَق العلم الوضعي في نبش الماضي وسبره بصدد موقف رجل العلم من خلال إحيائه للبداهة والصلاحية العقليين، وإنما ذلك لأجل تأسيس معرفة تاريخية بداهية خالصة، فالتّجربة القطعية هي التي تمتلك القدرة على عطاء أساس الفلسفة من حيث هوأساس قطعي لأجل ألاّ يُسمَحَ لهذه التجربة من أن تنتج طبيعيا عن سذاجة خبرة المعارف الوضعية، وعلى هذا فإنّ بدء "الفينومينولوجيا الترانساندانتالية" هوالذي لا يدرَكُ بما هومنتوج مباشر للتأمّل حول التّكوين الفعلي للموقف التّاريخي، ولكن سيكون بحث البدء القطعي لفيلسوف متأمّل في بدئه الخاص (Kelkel, A.L. 1965 :XXXI)

ينبغي على استدراك تاريخ الفلسفة في تأسيس الفينومينولوجيا نفسها أن يكون مختلفا عن مجرّد تروّ(Préméditation) وهوما سيختاره هوسرل في كتاب "الأزمة" بما هومنفذ تأسيس بدء الفلسفة الأولى على صرح غائية تاريخها مادامت هي نفسها (أي الفلسفة) تتقوّم فضاء وأفق الإيضاح المتدرّج لفكرة العلم الكلّي بالتوضيح، أنها هي التي تطالب وتبرّر في الآن معا، الصرح الفينومينولوجي وطموحه في تشييد بدء العلم المطلق، ومن هنا سيكون على "الفينومينولوجيا الترانساندانتالية" تحقيق، بجهودها من أجل البدء القطعي، المهمة التي عُيّنت لها من قبل تاريخ الفكر الفلسفي والعقلاني منذ أن بدأت تعي ذاتها منذ الفكر الإغريقي.

وبهذا تعتبر كل فلسفة جديدة محاولة جديدة لتشييد الفلسفة، يكون مؤسّسها مقتنعا بأن الفلسفات السابقة لم تكن سوى محاولات خافقة، جزئيا، مع وجود العديد من المكتسبات، التي ترافق هذه الإخفاقات، على الأقل فيما يتعلّق بفكرة الفلسفة المقصودة إن لم يكن بخصوص الإنجازات الناقصة التي نجحت فيها، وبهذا تبدو"الفلسفة الأولى" في جزئيها، التاريخي: الموسوم ببلاغة "التاريخ النقدي للأفكار" والماهوي: "نظرية الرّد الفينومينولوجي" لفكرة الفلسفة، تتجلى بما هي تاريخ اللحظات النموذجية للحظات النقدية لتطوّر الفكر الفلسفي منذ أفلاطون حتى كانط بالمرور على ديكارت، لوك، بركلي وهيوم، أي بحيث يتجلى كلّ شيء كـ"صور نموذجية" للوعي الفلسفي وأناه من خلال تكوين العقلانية النوعية التي تحدد هذا الوعي. (Husserl, E. 1990)

وفي الأخير يعتبر الجمع ما بين تراثي الفلسفة؛ القديم الذي يحملها بما هي نظرية الماهية والحديث الذي أولى اهتماماته بمسألة الذاتية هوأساس مهمة تاريخ الفلسفة التي تتعهّد بها "الفينومينولوجيا الترانساندانتالية"، بما أن هدف قراءة التاريخ الفلسفي جمع الشمل الذي تفرّق مع الزمان، أي لوحدة روح تاريخ الفلسفة بما يتضمّنه من غائية قائمة على موقف الحداثة ودعامتها "الديكارتية" الأصلية ذلك التراث المستعاد يعبّر عن ذاته من خلال توليد حركية العقل من داخل البنية التأمّلية للعقل الحديث وبإنشاء معنى التاريخية انطلاقا من "ماهية" الدافع الترانساندانتالي الذي يتحكم في مسار الميتافيزيقا الحديثة ويحدد شروط كل ميتافيزيقا ممكنة (إنفْزّو، ف. 2000 :144)، وبالتالي ينكشف المعنى التاريخي باستكشاف تاريخ الفلسفة من الداخل، بحيث تبلغ سيادة العقل النقدي على تاريخه الخاص في شكل إحداث المطابقة ما بين نقد الذاتية وبتحديد النقد الفلسفي شرحا ذاتيا لصورة الوعي الترانساندانتالي الذي هوبيان لماهيته.

بهذا يسحب تاريخ الفلسفة نموذجيته من التاريخ الذي ليس تجميعا وإنما هوالبيان التقدّمي للعقل الكامن، وفي هذا العقل تتبيّن السمة المزدوجة للتاريخ التي هي الدّوام والتطوّر، كما يقدّمه هوسرل، فتاريخ الفلسفة لن يكون تاريخ أحداث وإنما يعبّر عن ماهية التاريخ عينه، أيضا، وليس ذلك سوى تعارضا ظاهريا، فردّ التاريخ إلى الفلسفات يمنع تاريخ الفلسفة من الاستقلال إذ هوسرل لا يحلم بأن يكون مجرّد مؤرّخ (Historien) لها [الفلسفة]، بل مشتغلا بالمعنى الخفي للتاريخ الحديث، غير أن القول بأن "العقل الكامن" (La raison latente) يبلغ مبلغ "العقل البديهي" عبر تحصيل الوعي بالذاتية المتقوِّمة، هوالقول نفسه بوجود غاية (Finalité)، غائية للعقل، ومن دون هذه الغائية لا يمكن فهم التاريخ، الذي ينقصه الاكتمال، الذي يجد معه حرية التفكير نفسها فيه محتواة من قبل ضرورة محايثة، تنكشف كقطعية(Apodicticité) (Kelkel, L. et Schérer, R. 1964 :75)

قائمة المصادر بالعربية:

1. هوسرل (إ): أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية، ترجمة: المصدّق إسماعيل، ط1، نشر وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
2. هوسرل (إ): تأملات ديكارتية (المدخل إلى الظاهريات)، ترجمة وتقديم اسماعيل حسين (ن)، (ب ط)، دار المعارف، مصر، 1970.

قائمة المراجع العربية:

3. إنڤرّو(ف): هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، (ب، ط)، دار الجنوب، (ب ب)، 2000.
4. هيوسلڤرمان (ج): نصيات (بين الهرمينوطيقا والتفكيكية)، ترجمة: حسن ناظم وعلى حاكم صالح، ، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002.
5. غادامير (هـ.ج): الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتورة، ط1، دار أويا، ليبيا، 2007.

قائمة المصادر الفرنسية:

1. Husserl (E) : Annexe III, La crise de l'humanité européenne et la philosophie, in : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand et préfacé par : Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976.
2. Husserl (E) : appendice XVII, in : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand et préfacé par : Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976.
3. Husserl (E) : Conférence de vienne, (la crise de l'humanité et la philosophie), in : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand et préfacé par : Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976.
4. Husserl (E) : Philosophie première I (Histoire critique des idées), Traduction : Arion L.Kelkel, 2ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1990.
5. Husserl (E) : Philosophie première II (Théorie de la réduction phénoménologique), Traduction : Arion L.Kelkel, 2ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1990.
6. Husserl (E) : Logique formelle et logique transcendantale, Traduction de : Suzanne Bachelard, 2ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1965.
7. Husserl (E): Sur le renouveau (cinq article), traduit et présenté par : Laurent Joumier, J.Vrin, Paris, 2005.
8. Husserl (E) : La crise de l'humanité européenne et la philosophie, in : La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand et préfacé par : Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976.

قائمة المراجع الفرنسية:

9. Dastur (F) : Husserl, Dès mathématiques à l'histoire, 2eme édition, Coll :Philosophie, P.U.F, Paris, 1999.
10. Derrida (J) : Marges de la philosophie, les éditions minuit, Coll critique, Paris, 1972.
11. Greisch (J): Le Buisson ardent et les lumières de la raison (L'invention de la philosophie de la religion), T II, les approches phénoménologiques et analytiques, Les éditions du CERF, Paris, 2002.
12. Guirao (J.M) : Postface, in : Husserl : La crise de l'humanité européenne et la philosophie, Aubier Montagne, Paris, 1977.
13. Kelkel (A.L), Avant propos, In : Husserl (E) : philosophie première II, in : Husserl (E) : philosophie première II (Théorie de la réduction phénoménologique), Traduction : Arion L.Kelkel, 2ème édition, P.U.F, Coll : Epiméthée, Paris, 1990.
14. Kelkel (L) et Schérer (R) : Husserl , sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie, 1er édition, Coll : Philosophie, P.U.F, Paris, 1964.
15. Nietzsche (F) : Seconde considération intempestive, traduction d'Henri Albert, édition Flammarion, Paris, 1988
16. Ricœur (P) : Husserl et le sens de l'histoire, In : A L'école de la phénoménologie, librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1986.