في فينومينولوجيا هوسرل
الأزمنة كضرورة مفارقية لكلّ بدء فلسفي

د.لطفي زكري*

الإرسال:	2019/08/22	القبول:	2019/12/02	النشر:	2019/12/31

الملخص باللغة العربية:

أثار العود الهوسرلي إلى كنط وقفزه على فلسفات المثالية الألمانية للقرن التاسع السؤال عن الدوافع الحقيقية التي حملته على هذه الاستراتيجيا في رسم العلاقة بالسابقين ضمن مشروعه الفلسفي الفينومينولوجي. فهوسرل انخرط في تقليد فلسفي وهو شديد الحرص على أن لا يكون تقليديا من خلال بحثه عن بدء فلسفي يتيح له استئناف فعالية التفلسف والاضطلاع بالفلسفة علما صارما للوفاء بوحدة المعنى الغائي الذي حكم تاريخها. لذلك كان عليه أن يقلب تقليد العود إلى كنط كلما حلت بالفكر البشري أزمة في اتجاه تأزيم الفكر الذي يخشى الأزمات. فالبدء الفلسفي لا يكون والفيلسوف لا يولد إلا من رحم الأزمة.

الكلمات المفتاحية: الأزمة، البدء، الفينيومنيولوجيا، الفلسفة، الحقيقة ...

ملخص باللغة الإنجليزية:

Abstract: The husserlian return to Kant and his leapfrogging on the German idealist philosophies of the ninth century imposed the question of the real motives that led him to this strategy in drawing the relationship of the former within the philosophical project of phenomenology. Husserl engaged in a

* - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صفاقس، الجمهورية التونسية، البريد الالكتروني: [zekri.lotfi@yahoo.fr].

philosophical tradition and he is very careful not to be traditionally through his research on a philosophical beginning allows him to continue the philosophical act and to carry out a rigorous philosophy in order to fulfill the unity of the teleological meaning that governed its history its history. So he had to reverse the tradition of returning to Kant whenever human thought is a crisis in the direction of the crisis of thought that fears crises. The philosophical beginning does not exist and the philosopher is born only from the womb of the crisis.

Keywords: beginning , crisis, philosophy, Phenomenology, Language, Truth

توطئة:

يحملنا الحديث عن استئناف فعل التفلسف اليوم في صورة بدء جديد أو تدشين واستهلال على استحضار مظاهر العطالة التي لحقته والأسباب التي كانت وراءها. فمقتضى الاستئناف على جهة البدء هو تعطيل كل صور اليقين المسبق والساذج بالمشروع وبطرق تحقيقه. أي إيقاف صلاحيته بغرض تدبر ممكنات التفلسف الضامن للنفاذ إلى الفلسفة والإقامة فيها. وهو ما لا يتأتى إلا بضرب من الإيبوخي (Epocké) الشامل إزاء كل الفلسفات التقليدية وحتى فلسفتنا الخاصة التي وضعناها مسبقا، ومنطلقا للسؤال المبدئي عن إمكانية الفلسفة. ذلك أنّ كلّ محاولة لإحياء فلسفة ما أو ترميمها لا يفيد سوى في تكريس فكرة الفلسفة القائمة مسبقا بوصفها تراثا، ولا يسمح بتدشين فلسفي تولد به فلسفة حيّة تضع حدّا لكل محاولات التجديد أو الإحياء العبثي للفلسفات الميّتة.

من هنا لم يعد ضروريا العود بكيفية تاريخية صريحة إلى السّابقين طالما أنّنا نحملهم في وعينا حتى وإن لم نعرف ذلك على نحو صريح ومباشر. ذلك أنّ الفلسفة بما هي واقعة تاريخية تبنى نسقيا وتنهار على نحو ممكن حتى تضمن الاستمرارية الضرورية للفلسفة بما هي فكرة لا متناهية. حتى أنه ليمكننا الجزم بأن الموت المتواصل للفلسفة وانهيارها (بما هي واقعة تاريخية) هو الشرط الضروري لحياتها واستمراريتها (بما هي فكرة لامتناهية). فإذا ما توفّرت هذه الشروط الضرورية كان ميلاد فلسفة حيّة أمرا ممكنا بها وحدها. ذلك أن الوعي بحقيقة المهمة الفلسفية لا

يتأتى من مواقف تبني التراث الفلسفي مهما كانت قيمته، بل من المواقف الشخصية المسؤولة التي لا تقنع باحتلال موقع نقدي فوق التقاليد التاريخية التي درج عليها السابقون.

بيّن، إذن، أنّ ولادة فيلسوف ومجيئه إلى العالم أمر مشروط بالموقف من التراث الفلسفي ومن علاقته بالمهمّة الفلسفية الحقيقية التي يتعين على كل فيلسوف أن يضطلع بها وأن يميّزها من المهام التأريخية التي توحي بالفلسفة حيث لا فلسفة. وحتى يكون الفيلسوف وتكون الفلسفة كان من الضّروري بالنسبة إلى المتفلسف أن يتحرّر من كل صور الموروث بالانشداد إلى أفق الممكنات بوصفه الأفق الوحيد الذي يمنح الشخصية الفلسفية القدرة على السبق واستشراف ما ينبغي أن يكون عليه عالم الحياة في وعي الناس وفي واقعهم الفعلي. وهذا يعني أن الاضطلاع بالتفلسف لا يتحقق بتبني التراث، بل بالانفتاح على الممكن الذي وقف التراث دونه.

1/ الأزمة والبدء:

قبل حديثه عن (**أزمة العلوم الأوروبية**) كان **هوسرل** قد وضّح في مقدمة كتابه (**تأملات ديكارتية**) حالة الأزمة التي عرفتها الفلسفة نفسها في بداية القرن العشرين، حين أعرضت عن اتباع تعاليم التأملات الميتافيزيقية الديكارتية التي دعتنا إلى العود إلى الذات أو الأنا المفكر الخالص بوصفه أساسا جذريا مطلقا. إنها دعوة للعود إلى البداهة المتحررة من كل منفعة في العلوم. وبما أنّ إمكان المشروع الفلسفي الفينومينولوجي مرهُونٌ بضرورة التخلّص، من خلال العودة إلى الأصول، من الرّواسب الميتافيزيقية، الفلسفية والعلمية، لأجل تحصيل البدء (*Anfang*) بما هو مطلقُ الفِكْرِ الذي لا يثق في الافتراضات المُسبَقَةِ والأحكام في تأسيسه النّظري، فإنَّهُ يجد نوعًا من التّكامُلِ بين ما يسعى لبلوغه، وبين طبيعة منهج الارتداد، والتساؤل الارتدادي نفسه. لذلك يبدو أن إمكان المشروع الفلسفي الفينومينولوجي غير منفصل عن صعوبة التّردد بين تخليص الفلسفة من الرّاسب الميتافيزيقي الذي يلازمها والعودة بالنّظر الفلسفي إلى الأصول بما هي «الأشياء بذاتها» حينًا وحدثية العالم حينًا آخر. ذلك أن المسألة تتعلق بتحديد البدء بما هو موقف مطلق للتّفكير، لا يؤمن بالافتراضات المسبقة الناتجة عن الفكر الميتافيزيقي، حول الأشياء من حيث هي طبائع نظريّة مكينة ولا هو - البدء- بوسعه التلفّت نحو التّقاليد التّاريخية التي كرّست هذه الطبائع. لكن إذا كان

البحث عن بدء فلسفي وعلمي يتنزل في سياق مواجهة وضع فلسفي وعلمي، مأزوم فهل يعني ذلك أن قرار البدء وضع حدا للأزمة الفلسفية والعلمية أم ساهم في تعميقها؟

لا يزعم **هوسرل** لنفسه الفضل في تشخيص حقيقة الأزمة التي صاحبت تطور العقل الفلسفي والعلمي بعد **كنط**، بل يعزي ذلك إلى المثالية الألمانية التي كانت وراء نشأة هذا الاقتناع، وهو ما عناه بقوله:« **ومن جهة أخرى فإننا نعترف طواعية (وقد سبقتنا المثالية الألمانية إلى هذا الاقتناع بكثير) بأنّ الشّكل الذي اتّخذه تطوّر العقل** (ratio) **في النّزعة العقلانية لعصر التّنوير ضلال، حتّى وإن كان على أيّ حال ضلالا مفهوما** » (1).

بيد أن هذا الاعتراف لا يعني بالضرورة أن المثالية الألمانية قد أمسكت بما كان عليها أن تمسك به من وجوه الانحراف عن وحدة المعنى الغائي للفلسفة. فالرأي عند **هوسرل** هو أن المثالية الألمانية بقيت منشدة إلى نقد ضلالات عصر التنوير بدل النظر في بدء جديد للفلسفة وللبشرية الأوروبية على حدّ تعبيره. ولعلّ هذا ما يفسّر وصل الاعتراف بالإنصاف في قوله:« **ولكن من الإنصاف أن نضيف بأنّ المثالية الألمانية التي انطلقت من كانط انشغلت في حماس بتخطي السّذاجة التي أصبحت مذّاك ملحوظة جدّا، دون أن تستطيع بالفعل بلوغ الدّرجة الانعكاسية العليا الحاسمة بالنّسبة إلى الشّكل الجديد للفلسفة وإلى البشرية الأوروبية** » (2).

لذلك نستطيع القول بأنّ **هوسرل** في اعترافه وفي إنصافه للمثالية الألمانية ينزّل نفسه ومشروعه بمنزلة المتمّم للخطوة التأسيسية التي مهدت لها المثالية الألمانية بحرصها على تخطي السذاجة التي كان عليها الفكر بعد **ديكارت**. وهي الخطوة التي بقيت في وضع التأجيل بسبب انشغال الفكر الفلسفي عن النظر في بدء جديد سواء في توجهاته النقدية أو الجدلية أو النقدية الجدلية. فقد ظلت الفلسفة طيلة هذه الحقبة تراوح مكانها ظانّة أنها تتقدم نحو الحقيقة من خلال مراجعة علاقة الذات بالموضوع وبيان تجلياتها. لقد كان على **هوسرل** أن يخطو الخطوة التي لم يجرؤ عليها أحد قبله بعد **ديكارت**. وإذا كان **هوسرل** يسلم بأنّ:« "**الاعتبار الديكارتي للشك**" **هو الذي يعطينا ها هنا بدءا**»(3) فإنّه لا يغفل عن حاجة الاعتبار الديكارتي للرّد الفينومينولوجي. لذلك نجده يشدّد في حديثه عن الطّور الثّاني من الاعتبار الفينومينولوجي على الحاجة إلى طور جديد من الاعتبارات يتيح رفع ماهية البحث الفينومينولوجي إلى درجة عليا من الوضوح على حدّ تعبيره. ولعلّ هذا ما عناه بقوله:« **كلاّ، فالخطوة التي خطوناها ذهبت**

بنا مدى بعيدا »(4) ويكمن هذا الذهاب بعيدا فيما أتاحه لـ**هوسرل** من موضوعية جديدة معطاة بإطلاق، هي موضوعية الماهية التي تبقى في الأفعال المنطقية غير متمايزة عن المعطيات العامة المفردة. ويعود ذلك في رأيه إلى أن الأفعال المنطقية التي تعبر عنها هي منطوقات على أساس ما هو مرئي.

بيّن، إذن، أنّ أزمة العلوم الأوروبية التي يعنيها **هوسرل** ليست مجرد ضلالات منهجية أو تناقضات منطقية تعصف بالبناء العلمي وتهدد صلابته، بل هي في رأيه أزمة فكر لم يع بعد الحاجة إلى بدء جديد يحرّر الفلسفة والعلم من تقاليد النّقد وحدوده التي استحالت إلى علامات مرضية مع أعلام المثالية الألمانية بعد **كنط**، حتّى وإن كان المطلق فيها مفهوما محرّكا ومركزيا ضمن الاقتضاءات المنهجية الجدلية التي انشدّ إليها **هيغل** واستأنفها بعده **ماركس** و**انجلز**. فليس البحث عن بدء جديد للفلسفة استمرارا لمعايشة الأزمة أو امتدادا لبعض وجوهها، بل هو علامة وعي بالوجهة التي كان على الفلسفة أن تتّجه إليها حتّى تكفّ عن ترديد الضّلالات التي لم تعد مبرّرة في القرن العشرين. إنّه ليس أخطر على الفلسفة من شناعة التّسليم بمنهج مشترك بين المعارف العلمية والتفكير الفلسفي. إنّ الفكر المأزوم هو كل فكر لا يشعر بالحاجة إلى بدء جديد. ذلك أنّه إذا كان العلم بالطبيعة يسمح لأي علم بأن يبنى فوق علم آخر أو بأن يوفّر له مثالا منهجيا في نطاق بعض الحدود التي ترسمها وتعيّنها طبيعة مجالات البحث المقصودة، فإنّ الفلسفة تقع ضمن بعد مستحدث تمام الاستحداث، وهي بحاجة إلى نقاط بدء مستحدثة كلّها وإلى منهج مستحدث كلّه يميّزها من حيث البدء عن كلّ علم طبيعي. ذلك أنّ الإجراءات المنطقية التي تمنح علوم الطّبيعة وحدتها تنطوي على سمة مشتركة تقف الإجراءات المنهجية للفلسفية ضدّها بوصفها وحدة مستحدثة. إنّ البدء استحداث وليس تقليدا. ولعلّ هذا ما يفسّر اعتراض **هوسرل** على محاولات تحقيق الفلسفة الترنسندنتالية واتّهامها بالعجز عن الوصول إلى بدء حقيقي في قوله:« **إنّ تاريخ الفلسفة الترنسندنتالية كلّها (بما فيها تلك التي توجد في حال كمون عند هيوم وبركلي) هو في عمقه تاريخ محاولات متجدّدة باستمرار لتحقيق الفلسفة الترنسندنتالية عموما. إنّها لم تصل أبدا إلى بدء حقيقي، لم تتمكّن أبدا من بلوغ الأرضية المطلقة التي يمكن أن تبتدئ عليها عملا حقيقيا مع أسئلة ترسم مسبقا طرقا حقيقية للعمل** » (5).

2/ مفارقة البدء:

إنّ ما يجعل من البحث عن بدء فلسفي وعلمي أمرا مفارقيا في فلسفة تريد أن تكون علما صارما، هو قرار إخضاع كل المعارف إلى الإيبوخي (Epocké) واختيار الرّد منهجا لهذه الفلسفة. إذ كيف يمكن للفكر أن يقبل بمعرفة تكون بدءا ويرفضها في آن واحد؟ وأيّة معرفة يمكنها أن تلبّي هذا المطلب؟ ثمّ ما هو هذا البدء الذي يعقب الامتناع عن قبول أيّة معرفة؟ لعلّ هذا ما حمل **هوسرل** على مساءلة نفسه عن مدى إمكان قيام الفلسفة بما هي علم صارم، قائلا:« **إنّ السّؤال الذي نطرحه في البدء هو إن كان هذا العلم ممكنا بصفة عامّة. إن كان يضع كل معرفة موضع سؤال، فكيف له أن يتمكّن من البدء طالما أنّ كلّ معرفة تحدّد منطلقا وتقع بوصفها معرفة تحت طائلة السّؤال؟** » (6). فهل يعني هذا أنّ الكفّ عن مساءلة المعرفة هو الذي يمنح هذا العلم البدء؟ ولكن هل تشكّل هذه المساءلة عائقا يحول دون البدء فعلا؟ ألا يمكن لمساءلة المعرفة أن تحلّ بدل معرفة ممكنة في إنجاز البدء؟

يعتبر **هوسرل** هذا السّؤال من قبيل الأسئلة المغالطية. وتكمن المغالطة في طابع التّعميم الذي وسم صياغته، ذلك أنّ المعرفة عموما تبقى موضع سؤال، لكن هذا لا يعني قطعا أنّه ليس ثمّة معرفة أصلا. إنّ نفي المعرفة ليس أقلّ شناعة من إثبات إطلاقيتها طالما أنّ كلّ معرفة تحتمل بعض الإشكال سواء في علاقتها بموضوعها أو بإمكانيتها.

لا مراء إذن، بالنّسبة إلى هوسرل، في أنّه:« بغير معرفة تعطي بدءا لن يكون ثمّة أي معرفة لحوقا. كذلك يستعصي الأمر على نقد المعرفة، فلا يبدأ، ولن يكون لمثل هذا العلم أي حظ في الوجود »(7). فالواضح في الحديث عن البدء، أنّه بغير معرفة (بدئية) ليس ثمة معرفة (لاحقة). وهذا يعني أن المعرفة التي يعطيها البدء بحاجة إلى معرفة تعطي بدءا. إنّ البدء يقتضي معرفة تعطيه. لكن أنّى لنا بمثل هذه المعرفة طالما كان السّؤال شرطا لقبول أيّة معرفة. ذلك أنّه حتّى يكون بدءا حقيقيا لا ينبغي القبول بأيّة معرفة نهائية لا تقع تحت طائلة السؤال. ذلك أنّ الفينومينولوجيا بدءٌ يكاد لا يبدأ حتى يجد بدايته. إنّ بداية متجدّدة التّجليات ليست شيئا آخر غير الفينومينولوجيا.

ليس ثمّة في الفينومينولوجيا بدء للفلسفة والعلم يمكننا الحديث عنه بصورة رسمية أو بروتوكولية. فما يعدّ بالنّسبة إلينا بدءا، هو في الواقع نتيجة لتأويلنا. وعلى هذا التّأويل أن يلبّي الحاجة إلى التّناغم مع مقتضيات البدء. ولكن عليه أيضا أن

يساعدنا على توضيح معنى وارتباط عدّة نصوص لم يحتفظ بها إلاّ في صورة مقاطع. وبقدر نجاح التّأويل في الاضطلاع بهذه المهمّة بقدر ما يقترب من البدء في التّاريخ الواقعي. إنّ الكيفية التي عالج بها **هوسرل** تأويل بدء الفلسفة والعلم تتضمّن إمكانات فهم التّأسيس الإغريقي الأوّل. لذلك يمكننا القول معه إنّ حلّ هذا اللّغز يكمن في البدء بقضايا موضوعية يتمّ قبولها من دون شكّ لأجل تحقيق معرفة ضرورية يقينية: وهو بدء يشترط الابتعاد عن المستوى التّجريبي الذي تُعرَف قضاياه بأنّها احتمالية، والخلوّ من الأحكام المسبقة. وبهذا يتأسّس البدء المطلق الذي يبحث عنه الفينومينولوغ. ويعد كتاب (**أزمة العلوم الأوروبية**)، إنجازًا يعِدُ به وبتحقيقه لجذرية السّؤال الفينومينولوجي التي تميّزه عن غيره من الأسئلة، ولكن من دون إهمال الإيمان بأنّ هذا السّؤال الجذري قد ظهر سابقاً في « الفلسفة الأولى » من خلال بحثها عن الجذرية المطلقة بوصفها سطح القاع الذي تفتّش عنه. ومن هنا يمكن الانطلاق من أنّ «الفلسفة الأولى» بحث عن البدء نظريًّا، الأمر الذي يسمح **لهوسرل** باللّجوء إلى ممارسة هذا البدء، الذي تمّ العثور عليه، في كتابه (**أزمة العلوم الأوروبية**).

إنّ الفينومينولوجيا الترنسندنتالية فلسفةٌ حقيقيةٌ ناهِلةٌ من أصلها، ولأجل التّعرف على الفكرة الغائيّة الضّرورية لكلّ تطوّر مستقبلي، يقتضي الأمر البدءُ في تحقيقها بوسائلها الخاصّة (أي الفينومينولوجيا الترنسندنتالية)، وبالتّالي، استدراج الفلسفة الموافقة لهذه الفكرة إلى أن تتحيّن الفرصة انطلاقاً من بداياتها الأصلية. ولهذا عبّر **هوسرل** عن الفلسفة الترنسندنتالية التّي صاغها، في صورة سؤالٍ، بالتّعبير التّالي: إنّها سؤالٌ ارتداديٌّ (*Rükfrage*) يؤدّي إلى المنبعِ النّهائي الذي طالما درسته الفينومينولوجيا وتكون فيه الذّات هي المنبع النّهائي لمواقف الوجود والقيمة والمعنى، إذ أَطلَقَ على هذا المنبع تسمية: أنا- نفسي (*Ich selbst*) بحيث تُوكَلُ إليه مهمّةَ فهمِ كلّ الحياة الفعلية والحياة الواقعة في مستوى الإمكان، ذلك أنّ الفضاءات الترنسندنتالية في مجملها قائمة على هذا الأنا وفي حياته، أو بالأحرى، قائمة في تكوينه، إذ أنّ فاعلياته الرّوحية هي التي تتقوَّمُ بها كلّ نشاطاته، لترتكز، لاحقاً، على علاقة هذا الأنا الفردي وعلى حياة الوعي المرتبطة، رأسًا، بالعالم الذي يتحقّق الوعي به من حيث هو وجود حقيقي في صورة منتوج معرفي باسم هذه الفلسفة التي تعني فكرة الفلسفة نفسها.

إنّ سؤال الارتداد، بالنّسبة إلى **هوسرل**، غير مرتبط بعملية إعادة مساءلة محتوى المعرفة من النّاحية الكرونولوجية، بالأخصّ، وإنّما بتقديم فهمٍ ممتلئ للمثال

العلمي، ذلك أنّ الأمرَ مرتبطٌ بإعادةِ رسمِ المسارِ الشّامل الذي يقودُ من البداهة القبحملية(8) إلى البداهة الحملية وبالعودة إلى أصل العالم المؤمثَلِ نفسه. فمن بين المشكلات التي واجهها **هوسرل** تلك التي تنطلق من التّجربة القبحملية إلى الفكر الحملي ومن المشكلات الضّرورية التي لها تحديدًا علاقة بها، مشكلة المرور من الانفعالية إلى الفعّالية، ومن الفردي إلى العام، ومن الزّماني إلى ما فوق-الزّماني. ومن هنا يمكن أخذ مشكل علاقة ما هو زماني بما هو فوق-زماني، على أساس أنّه ما يسمح بفهم التّعارض الموجود بين التّجربة الأصلية والحكم، ومن ثمّ إنجاز المعرفة البديهية المؤسّسة فينومينولوجيًا.

هكذا يكون، بالنّسبة إلى **هوسرل**، استئناف تأمّل انبثاق اللّحظة المُحايثة الفعلية وفوق-الزمانية للمعرفة التي تبقى متماثلة من خلال تكريراتها الواقعية. إنّها عملية إجراء المَوضَعة، أي الإجراء الفعّال للأنا الذي يبدع في الحمل (الإسناد)، هذه الهويّة، التي تؤسّس خصوصيّةً دائمةً وصالحةً للاتّصال وللاستخدام مستقبلاً خارج الوضعية الفورية.

يتعلّق الأمر إذن، بفهم العبور من المَوضَعَة القائمة في التّجربة القبحملية والتي تُفضِي إلى بناء الموضوعات الواقعيّة إلى المَوضَعَة التي هي في الأصل لهذه الموضوعات بمعنى راسخ أو التي هي موضوعات الفهم أو الموضوعات المقولية التي يتمّ إنتاجها في النّشاط الحملي. والفارق الأساسي ما بين هذين النّوعين من الموضوعات هو فارق في الزّمانية، ذلك أنّ العلاقة الضرورية في الزّمان هي هنا وتنتمي أصليًّا إلى كلّ الموضوعات. بعبارة أخرى، يرتكز الانتقال من التّجربة القبحملية إلى الحملية منها، ومن الحكم الفردي إلى الحكم العام، تحديدًا، على الانتقال من الانفعالية إلى الفَعالية، أي من الرأي الانفعالي إلى التّلقائية المنطقية. كما أنّ التّمييز، في هذا المقام، الذي يبدو أقلّ انقساماً من التّعارض الاعتيادي، لا يجعلنا نعتقد فيه. وعلى هذا يقترح **هوسرل** مفهوماً أكثر جذريّة للانفعالية غير مفهوم الوعي الساذج، ذلك أنّه يوجد مُسبَقًا في تأمّل لحظةٍ فاعلةٍ، لحظةُ التفسير، ولهذا فإنّه ينبغي تسميّة الانفعالية بالانعطاء القَبلِنْفعالي المحض أو الاعتقاد الانفعالي في الوجود، أي التّنشيط البسيط. غير أنّ التمييز ما بين الانفعالية والفعالية ليس ثابتاً، إذ أنّ هذه المفاهيم مجرّد أدوات للوصف، و**هوسرل** يعلم أنّ وجود الانفعالية في النّشاط نفسه، انفعالية مشيّدة على نشاط الأخذ أو

التّحصيل. ومن ثمّة يوجد تشابكٌ للفعّالية والانفعالية، لا يسمح بالتّمييز بينهما، وإنّما يسمح فقط بمقابلتهما من وجهة نظر تكوينية.

إن قابلية التأثّر (أي الانفعالية) تسبق التّلقائية، غير أنّها ليست مستقلّة بذاتها ويوجد مسبقًا، في الواقع، ما هو حَمليٌ على المستوى الانفعالي المنفتح على التأثّر، والدّرجات التي يميّزها **هوسرل** (التّجربة القبحملية، الحمل، الحكم العام) هي تصدّعات: النّظام التّكويني بحيث لا تشكّل تراتبيةً أو كرونولوجيا واقعية ومن هذا المنظور تكمن الصّعوبة بالضبط في تحرير الانفعالي من الفعّال، المتعلّق بالرّأي المنطقي، ومن ثمّة فالوجود القبحملي هو نقطة البدء الفينومينولوجي (9).

3/ البدء وسؤال المعنى فينومينولوجيًّا.

الفينومينولوجيا، بدءاً، هي تلك المهمة النقدية، على مستوى علم النفس، للاتجاه الطبيعي بناء على أنها علم الوعي القائم على التّحليل الدّقيق للمعاني باعتبارها تُدرَك بالحدس في رؤية واضحة، الأمر الذي يمنحها شرف وسام « السيكولوجيا الترنسندنتالية » (*Transzendentale Psychologie*). وبهذا المعنى فهي شرط قيام العلم الإنساني الكلّي، ذلك أنه إذا كانت الرياضيات قد حققت نجاحها على مستوى الطبيعة فإنّ الأمر مرهون، بالنسبة إلى الفينومينولوجيا، بتحقيقه في صورة علم الماهية أي بوصفها علم العلوم أو علم ماهية العلم نفسه، وهو ما يجعل منها العلم النّظري بامتياز متّخذاً الحدس بما هو وسيلة رئيسة في المعرفة، وعلى هذا يحدد **هوسرل** المنهج الفينومينولوجي في مقابل المنهج الرياضي:« **إنّ الفينومينولوجيا تجري على التبين الحدسي، على تحديد المعنى وعلى تمييزه** »(10).

فهي تقارن، وتميّز، وتصل، وتعقد العلاقة، وتقسّم إلى أجزاء أو تفصل اللّحظات، وهذا كلّه في إطار حدسي خالص. إنّها لا تتبنى الدّرب الرياضي لأنها لا تضع تفاسير على منوال نظرية الاستنتاج. وختامها هو بدء العلم المُمَوضِع. وبذلك تكون علما بمعنى مختلف تماما، وبمهمات مختلفة تماما، وبمناهج مختلفة تماما. ويعود هذا التشديد على الاختلاف في بيان المعنى الفلسفي للعلم وتمييزه من التصور الوضعي للعلوم إلى أن **هوسرل** يعتبر أنّ:« **هذه العلوم ليست إرثا جاهزا يتخذ صورة قضايا مدونة، بل إنها توجد في تكوين حي للمعنى يتقدم بكيفية خلاقة ويتوفر باستمرار على ما تم تدوينه كونه راسبا لإنتاج سابق، وذلك باستثماره منطقيا. لكن الاستثمار المنطقي**

لا ينشئ انطلاقا من قضايا لها دلالات مترسبة سوى قضايا له بدورها الطابع نفسه»(11).

وطالما كانت العلوم توجد في ذاك التكوين الحيّ للمعنى وتظهر قابلية للاستثمار المنطقي، فالرّأي عند هوسرل هو أنّه:« ينبغي علينا ألاّ نقبل عند البدء أيّ معرفة بما هي معرفة، وإلاّ فلن يكون من وراء ذلك أيّ مطلوب ممكنا أو ذا معنى»(12).

وحتّى يكون لسؤال المعنى مقاما مركزيا في البدء الفلسفي الجديد كان لزاما على الفينومينولوجيا الترنسندنتالية أن تقطع مع الخلط النظري بين الظاهرة والظهور، وذلك بالكف عن ترديد الخلف المنطقي السائد في فقه ظهور الظّواهر، طالما أنّ:« **الظّاهرات نفسها لا تظهر بل تعاش** »(13).

بيد أنّه ليس من اليسير على الفينومينولوغ أن يمر من المعاينة إلى التمعين في بدء فلسفة تريد أن تكون علما صارما. ذلك أن الصرامة تبدو مطلبا هينا في إجرءات المعاينة لكنها تبدو بعيدة المنال أو حتى ممتنعة في فعاليات التمعين. ويعود ذلك إلى أن تجربة التمعين غير تجربة المعاينة. فإذا كانت المعاينة تنصب الوعي في برج مراقبة للأشياء، فإن التمعين بمثابة نفخ للوعي في الأشياء. إن التجربة في التمعين هي تصيّر الوعي في الأشياء، وهي أيضا مجيء الأشياء لنفسها في الوعي وبالوعي. ولا يكون ذلك ممكنا إلا بالمرور من تجربة المعاينة إلى فعالية التمعين عبر فعل التمعن، فحسب **هوسرل:**« **أن أتمعّن! إنّ هذا ذاته بدء جديد، إنّ التّمعّن داخل هذه الوضعية هو "الإمكانية" المبدئية لوضع الفلسفة موضع سؤال وللتساؤل عن شروطه** » (14).

وحين يضع **هوسرل** الفلسفة موضع سؤال إنما هو بذلك يشرع في البدء الفعلي ويتجه نحو التحقيق الأصلي للهدف الأقصى الذي رسمه لنفسه مرورا بالأهداف الوسيطة أو باستعمال الوسائل التي هي في حد ذاتها أهداف (الإيبوخي والرد بوجهيه الماهوي والترنسندنتالي). ولعلّ هذا ما عناه **هوسرل** بقوله:« **البدء الحق هو إذن الفعل، العمل ذاته كبدء للفلسفة ذاتها يؤكد ذاته كبدء فعلي مثل كل تحقيق أصلي لهدف، مثل كل تصرف أصلي وذلك فقط بواسطة أصلية حضوره هنا هو ذاته، وأصلية الهدف ذاته والطريق، وأصلية استمرارية الأهداف الوسيطة، والوسائل- الأهداف ذاتها)** » (15).

إن البحث عن بدء يستبدل سؤال المعاينة بسؤال التمعين من خلال فعالية التمعن، جعل **هوسرل** يكون أول فيلسوف يطرح مسألة الذات لإعادتها إلى الساحة

الفكرية بعدما كادت تنمحي في مجال الفلسفة تحت تأثير الجدلية الهيغلية واستتباعاتها المنطقية. والاعتراض الأكثر جذرية ضد فينومينولوجيا الرّوح من الصنف الهيغلي هو أنّها تنحو إلى أن تكون ناسية لأصولها. لكن هذا الاعتراض ليس بديلا عن الوعي الكامل بضرورة التّغلب على المصاعب التي عرفتها الفلسفة الحديثة عند جعلها من مسألة الذات القضية الفلسفية الأولى، خاصة فلسفة **ديكارت وليبنتز وكنط**. لكن ماذا نقصد بمصاعب الفلسفة الحديثة؟

للإجابة عن هذا السؤال يحيلنا **هوسرل** على نظرية المعرفة عند **كنط** بوصفها لحظة التحول المهمة في تاريخ الفلسفة. فقد لاحظ وجود ميل قوي في النظرية الكنطية إلى ترك أوجه التضاد تختلط بعضا ببعض في ظل غياب تحديد دقيق لمستويات التضاد. ويبدو هذا الميل في غياب الحرص على تمييز المفاهيم بما هي دلالات عامة للألفاظ من المفاهيم بما هي أنواع تصور عام خاصّي، ولا أيضا من المفاهيم بوصفها موضّعات عامة، أي بوصفها متضايفات قصدية للتّصوّرات العامّة.

لا مراء في تقدير هوسرل أنه « **في تفكير كنط، تلعب الوظائف المقولية (المنطقية) دورا كبيرا،.. إلا أن كنط لا يتوصل إلى توسيع أساسي لمفهومي الإدراك والحدس وصولا إلى الميدان المقولي، وإذا كان لا يتوصل إلى ذلك، فلأنه لا يقدّر الفرق الكبير بين الحدس والدلالة حقّ قدره، مع تحديدهما الممكن على الرّغم من أنّهما في العادة مختلطان اختلاطا وثيقا، ولا يقيم من ثمّ تحليل الفرق بين عدم تطابق الدّل وتطابقه مع الحدسان. من هنا ... يقع كنط مباشرة في حفرة المعرفة الميتافيزيقية حيث إنه يرى ـ إلى "إنقاذ" نقدي للرياضة ولعلم الطبيعة وللميتافيزيقا قبل أن يخضع المعرفة بما هي كذلك، والفلك الشامل للأفاعيل التي فيها تتحقق الموضعة قبل المنطقية والتفكير المنطقي، لا يخضعهما لإيضاح تحليل ماهوي وللنقد، وقبل أن يرجع المفاهيم والقوانين المنطقية البدئية إلى أصلها الفيميائي** » (16). وإذا كان هوسرل يأسف لتخلي كنط عن المجال المنطقي المحض بالمعنى الضيق للكلمة بحجة أنه يقع تحت مبدأ التناقض. فإن الرأي عنده هو أنه لا ينبغي للشعور بالقرابة من كنط أن ينسينا أن هذا الفيلسوف « **لم يلاحظ البتّة أن القوانين المنطقية قلما تملك في كل مناسبة سمة القضايا التحليلية بالمعنى الذي أثبت هو نفسه تعريفها، وليس هذا وحسب، بل إنه لم ير كذلك مدى قلة ربحنا باللجوء إلى مبدأ بديهي من القضايا التحليلية، من أجل إيضاح وظيفة التفكير التحليلي** » (17).

هذا القصور الذي يعتري الكنطية عبر عنه هوسرل صراحة في إضافة قائلا:«**في نهاية التحليل ترد جميع إبهامات مبدأ النقد الكنطي للعقل بمعية واقعة أن كنط لم يتبين البتة بوضوح ماذا نفهم بخاصية "الأمثلة" المحض أو باللقف المطابق للماهيات الأفهومية وبالصلاح العام لقوانين الماهية، وأنه افتقر بالتالي، إلى الأفهوم الفيميائي الحقيقي للقبلي. ولم يستطع البتة أيضا أن يجعل هدفه الهدف الوحيد الممكن لنقد علمي صارم للعقل، أي البحث عن القوانين الماهوية المحض التي تحكم الأفاعيل بما هي معيشات قصدية بحسب جميع طرائقها في وهب المعنى الموضوع والقوام المالئ لـ «الكون الحقيقي». إذ بوساطة المعرفة البدهية لتلك القوانين الماهوية وحسب، إنّما يمكن لجميع مسائل التّعقل القابلة لأن تطرح على نحو معقول بصدد "إمكان المعرفة"، يمكن لها أن تجد جوابها المرضي إطلاقا**» (18).

فمن خلال هذا البيان يضع **هوسرل** حدّا للسّير مع **كنط** في الوجهة النّقدية التي ساق إليها الفلسفة. ذلك أنّ فلسفة تريد أن تكون علما صارما وتستأنف وحدة المعنى الغائي للفلسفة لا يمكنها أن تقف عند حد رسم الحدود وبيان شروط الإمكان. فمثل هذه الانشغالات لا يمنح الفلسفة الترنسندنتالية بعدها التّأسيسي بل يسجنها في حبس التّأويل اللاّحق للموضوعية والحال أنّ:« **الفلسفة الترنسندنتالية ليست تأويلا لاحقا للموضوعية، بل إنّها التّأسيس الحقيقي لمعناها وصلاحيتها** » (19) في تقديره.

وإذا كانت المثالية الألمانية للقرن التاسع عشر لم تنفذ إلى الترنسندنتالي الحقّ، فلسبب وحيد وهو توقفها عند التّأويل اللاّحق للموضوعية بدل الاتّجاه نحو تأسيس معناها وصلاحيتها. ولعلّ هذا ما يفسّر الانقلاب اللاّحق في تقويم العلوم بعد الحرب الأولى للقرن العشرين. فقد « **كان انقلاب التّقويم العمومي للعلوم أمرا لا مفرّ منه خاصّة بعد الحرب، وقد تحوّل هذا التّقويم أخيرا عند الجيل الجديد، كما نعرف، إلى شعور عدائي إزاء العلم. كثيرا ما نسمع أنّ هذا العلم ليس له ما يقوله لنا في المحنة التي تلم بحياتنا. إنّه يقصي مبدئيا تلك الأسئلة بالذّات التي تعتبر هي الأسئلة الحياتية الملحة بالنّسبة للإنسان المعرّض في أزمتنا المشؤومة لتحوّلات مصيرية: الأسئلة المتعلقة بمعنى هذا الوجود البشري كله أو لا معناه. هل يمكن أن يكون هناك عموما معنى في هذا العالم الذي تحطّمت فيه كل الأنظمة الحياتية التي تعطينا سندا وانحلت فيه كلّ الرّوابط الدّاخلية والذي لا يعلّمنا فيه التّاريخ الذي أصبح بعيد النّظر(*) سوى أنّ العقل يصبح عبثا والنّعمة تصبح نقمة** » (20) على حدّ تعبير **هوسرل**. فهل يعني هذا أنّ

سؤال المعنى فقد شرعيته ولم يعد سؤالا مناسبا لفلسفة تبحث عن بدء جديد؟ ألا يخشى على سؤال المعنى أن يفقد عمقه وأصالته حين يلتصق بنسبية التّاريخ وبتعقّب الأزمات فيها؟

4/ الأزمة كضرورة مفارقية:

قد يبدو غريبا للوهلة الأولى الحديث عن الأزمة بوصفها ضرورة. ذلك أنّ الموقف الفكري أمام الأزمات هو غير نظيره أمام الضّرورات. فهو أمام الأزمات موقف مواجهة وسعي إلى المجاوزة بالبحث عن المخارج الممكنة منها. أمّا إزاء الضّرورات فيكون موقفا تبريريا يعمل على تكريس الواقع القائم، حتّى وإن كان دون مستوى الانتظارات التي يأملها. لكن حين توصف الأزمة بالضّرورة، فإنّ الفكر المتمثّل للفارق بين منطق الأزمات ومنطق الضّرورات يجد نفسه في وضع مفارقي يحمله على معايشة التّردد في اتّخاذ القرار. أي هل يمكنه أن يتصرّف مع الأزمة بخلاف ما يقتضيه منطق الأزمات؟ وهل يستطيع أيضا أن يتصرف مع الضّرورة بخلاف ما يقتضيه منطق الضّرورات؟ وسواء كان هذا أو ذاك، فهل أنّ القصد من تصنيف الأزمة في قائمة الضّرورات هو البحث لها عن مبررات التّسويغ وموانع التّجاوز حتّى يضفي الشّرعية على التّصرفات التي ينقاد لها النّاس في ظلّها أم هو الكفّ عن التّعامل السّلبي المميّز للموقف الفكري السّائد من الأزمة؟

قد يكون من الصّعوبة بمكان أن نفهم ونقبل بأنّ نفس الضّرورة المفارقية تحكم أيضا الفلسفة، طالما أنّ تقدّم الفلسفة يتمّ في سيرورة من الأخطاء. لذلك كان إخفاق الفلسفة شرطا ضروريا بالنّسبة إلى بلوغ **هوسرل** الفينومينولوجيا الترنسدنتالية. فهو لا يستطيع أبدا القبول بمثل هذا النّسيان الضّروري داخل العقل ذاته، لأنّه لا يعود إلاّ إلى فترات ضرورية من اللاّعقلانية داخل العقلانية نفسها. لذلك شدّد **هوسرل** على ضرورة التّمييز في العقلانية بين الظاهرة والماهية حيث يقول:« **هكذا أمكن أن تتّضح "الأزمة" كفشل ظاهري للعقلانية. لكن سبب فشل ثقافة عقلية لا يكمن - كما قلنا- في ماهية العقلانية ذاتها، بل فقط في اتّخاذها طابعا خارجيا سطحيا، في تعلّقها "بالنّزعة الطبيعية" و"النّزعة الموضوعية"** » (21). لكن كيف يمكن للنّزعة الطّبيعية والنزعة الموضوعية اللّتين كانتا علامة نجاح العلوم الأوروبية أن تكونا في ذات الوقت عنوان فشل العقلانية ظاهريا على الأقلّ؟ أي بأيّ معنى يمكننا الحديث عن النّجاح في الفشل أو عن الفشل في النّجاح؟ وإذا كان **هوسرل** يرى للعقلانية ماهية

تختلف عن مظاهرها، فهل يعني هذا أيضا أنّ للأزمة ماهية ومظهرا؟ وهل يفهم من هذا أنّ التّأويل التّاريخي المقترح من قبل **هوسرل** في موضوع الأزمة يتضمّن ثغرة إمّا على جهة الإفراط في تقدير الأزمة، وإمّا على جهة القصور في فهم أسبابها؟

عندما يعيّن **هوسرل** الطابع المثالي سمة رئيسية للنّزعة الموضوعية، فهو لا يريد بهذا سوى التّأكيد على المبدأ العام الذي تشترك فيه جميع فلسفات وعلوم القرن السّابع عشر على حدّ سواء: إنّه الاعتقاد في أنّ للأفكار وجودا موضوعيا، وجودا في ذاته. وحين يغدو العالم في إطار نفس التّصور فكرة لا متناهية لا يمكن حيازتها إلاّ من خلال سلسلة لا محدودة من العمليات التّقنية، فإنّ هذا لا يتعارض في الواقع مع مقتضيات هذه المعرفة العلمية الجامعة (*Allwissenheit*) التي تشكّل إحدى دعائم النّزعة الموضوعية. وتظل هذه المعرفة الجامعة في اعتبار فلاسفة النّزعة الموضوعية مجرّد غاية لا يمكن الاقتراب منها إلاّ على نحو لا نهائي. لكن بالرّغم من هذا التّباعد، فهي تبقى قابلة للتّحقق إذا ما أخذنا بعين الاعتبار وضعها ضمن التّقدم اللاّنهائي الذي تراكمه أجيال متعاقبة من الأبحاث النّسقية. وعليه فإنّ الصّورة التي ترسمها العلوم الحديثة عن العالم تخلص إلى النّظر إليه بوصفه وحدة عقلانية نسقية (*eine rationale systematische Einheit*)، يقبل كل جزء من أجزائها أن يتحدّد بكيفية عقلانية.

قد نسلّم أمام تشعّب الاختصاصات العلمية بأنّ تقسيم العالم إلى مجموعات لا متناهية من الحقائق (*unendlicher Warhrheits-Allheiten*) القابلة للتّحقق في مسار لا متناه، كان يتمّ بفعل هذه المعرفة النّظرية-التّقنية إمّا بشكل خالص كما هو الشّأن في الرّياضيات وإمّا بشكل تجريبي ومتدرّج كما هو الحال في علوم الطّبيعة. ومن شأن هذا التّقسيم أن يضاعف آمال الإنسان في السّيادة على الطّبيعة في عصر النّزعة الموضوعية، بنفس المقدار الذي يضاعف إمكانات تحقيق الشّروط التي ترفع الفلسفة إلى مرتبة علم كلّي موضوعي (*Philosophie als universaler objectiver Wissenschaft*). لكن أنّى لنا بتحقق هذا العلم الكلّي ونحن نسبح في بحار لا متناهية من الحقائق الجزئية؟ أليس الفينومينولوغ بصدد استعادة المفارقة التي وضعنا أمامها **أرسطو** من قبل، حين شدّد على أنّ:« **الكلّي يظهر من جزئيات كثيرة** »؟(22).

لمجاوزة الوضع المأزوم، لا يمكننا في التّصور الهوسرلي أن نتخطى الأزمة إلاّ بعود إلى العمق الأكثر أوّلية، أي بواسطة التّكرار لما تمّ نسيانه. والسّبب هو أنّ الأزمة لا

تهزم إلا بإعادة اكتشاف ما تمّ حذفه ونسيانه، وهو الذّاتية الترنسندنتالية للفرد. لذلك أيضا لا يمكن لهذه الإعادة أن تنجز إلاّ بالعود إلى عالم المعيش وهو موضوع الفينومينولوجيا الترنسندنتالية. ونعني بالعالم المعيش العالم العيني والمألوف حيث تعاش الدّلالات الثّقافية مباشرة. إنّه العالم الذي نوجد فيه دوما. وهو العالم الذي تعمل المقاربة الموضوعية للعلوم على تشويه صورته بمحاولة إقحام طبيعته الشّخصية والرّوحية في بنية نظرية غريبة عنه تماما. ومن بين جميع العلوم يحتلّ علم النّفس في رأي **هوسرل** مقاما متميّزا في عودنا إلى العالم المعيش. فهو يمنحنا - بكيفية مماثلة للدّور الذي لعبه **غاليلي** في العلوم الطّبيعية- توضيحا للقدرات الهائلة للعلوم الإنسانية ولإخفاقاتها المتتالية.

قد يكون صحيحا أن نرى في الأزمة مرحلة من الاحتضار والفوضى والعجز والضّياع، لكن لا شيء يمنعنا من النّظر إليها أيضا بوصفها مرحلة طفرة كبرى لمبادئ توجّه التّفكير والممارسة طوال العقود اللاّحقة لها. إنّها مرحلة يعترف فيها الفلاسفة صراحة بالعجز أمام انسداد الآفاق وحدّة الفوضى التي تلفّها. وقد يرجون مجيء من يعيد بناء الفكر ليخرج الفلسفة من المأزق الذي تورّطت فيه. والفيلسوف الحقيقي في المنظور الهوسرلي ليس هو ذاك الذي يفرّ من الأزمات أو يهاب مواجهتها، بل هو من يحرص على مطاردتها وتصيّدها ورفع الغطاء عنها، انسجاماً مع المهمّة النّظرية الملقاة على عاتق كل فيلسوف بما يقتضيه المقام من توليد للسؤال، بما هو تعبير عن استشكال راهنه، أي بما أفضى إليه أو بما سيؤول إليه، وبما أنّ كلّ نقد ينبني بالأساس على فرط انفلات يبوح به التّمشي التّاريخي، بوصفه مشيرا ومؤشّرا على حدوث أزمة، وهي عين القناعة التي حرص **هوسرل** على بلورتها. ذلك أنّ الفكر المأزوم هو الفكر الذي يتناسى أزمته بدل الانشغال بأسبابها وتداعياتها والاشتغال على حلّها والخروج منها. أمّا الفكر الشجاع فهو ذاك الذي يجرؤ على الاعتراف بوضعه ويعي حدود قدرته على معالجته. إنّه الفكر الذي يعود على ذاته وإليها بغاية اقتحام كل ما بقي منسيا في قائمة انشغالاتها. وإذا كانت الفلسفة لا تحول دون وقوع الأزمة، فإنّها على الأقلّ تحصّن الفكر من الانهيار أمامها. ولعلّ هذا ما يفسّر حرص الفينومينولوغ على رتق الفتق بين الوقائع والماهيات من خلال ابتكاره لضرب من الميتافيزيقا الاستقرائية التي يؤسسها على الوقائع التّجربية خلافا للميتافيزيقا التّأمّلية. وهو مفهوم مثير لأنّه يبرز محاولة إنقاذ الميتافيزيقا بالوقائع أي بما كان سببا في أزمتها. فهل ينبغي إنقاذ

الميتافيزيقا من الوقائع أم بالوقائع؟ وهل يكفي أن نفصل بين واقع اتّخاذ العقلانية طابعا خارجيا سطحيا وبين ماهيتها حتى نتمكّن من إنقاذها؟

من هنا تأتي الضّرورة المفارقية للمقابلة بين أثينا القديمة وأوروبا. ذلك أنّ أثينا وبالرّغم من أصالتها الفلسفية، كانت تعتبر الشّعوب الأخرى همجية. ثم إنّ الأصل الأثيني للمرء لا يعني أنّه أثيني راهنا. فإذا قلت مثلا: لي صديق ألماني الأصل. فأنت تعترف ضمنيا أنّه راهنا ليس ألمانيا. ومن ثم فإنّ الأصل الأثيني لأوروبا لا يعني أنّها أثينية راهنا، بل يعني ضياع أثينا كمكان للوعد الذي قطعناه على ذواتنا وعلى الآخرين، ومن ثمّ يدعى تحققه قدرا. لقد أضاعت أوروبا أثينا ببساطة حين تماهت معها. والنتيجة هي أنّ أثينا الرّاهنة تريد أن تكون أوروبية والحال أنّها ليست من الغرب. ذلك أنّ تاريخ الغرب كان منشدّا إلى تعاقب ثلاثة أنساق وهي: اللغة والدّين والتّقنية. فمن اللّغة المقرّبة من المدينة الإغريقية، إلى الدّين مركز الوعي الوسيطي، ثم التّقنية بأنوارها المبشّرة بالعولمة، يبدو اتجاه التّطور واضحا. إذ يتعلّق الأمر بسقوط مفاجئ. إنّ الغرب بالنّسبة إلى **هوسرل** خسر المعنى ولكنّه غنم أزمة (23) بإهمال المنحدر المثالي للدّلالات. وحتى يبيّن هذا الغنم في الخسارة رسم **هوسرل** خطّ قسمة بين العلامات التي لا تستمد دلالاتها إلاّ بفضل اتفاقات تطبيقية تحكم النّسق، وبين العلامات الدّالة. فيقابل مثالية دلالة الأعداد بالعدّاد في كتابه (**فلسفة الحساب**) حيث يذكر أنّ العدّادات ترتيبات ميكانيكية قادرة على دعم الفكر الأعمى. وهي مقابلة يحتلّ بها **هوسرل** موقعا متقدّما بين أشهر المدافعين عن مثالية الأعداد في القرن العشرين.

ليس التّأزيم إذن فعلا مضادّا للبدء والتّدشين الفلسفيين، بل هو يلوح بمظهر الشّرط الضّروري لهما. والفيلسوف الحقّ هو ذاك الذي يولد من رحم الأزمة وليس هو من يظهر كالفطر بعد نزول الغيث وانتهاء القحط. وفي العود الهوسرلي إلى **كنط** يبدو النّزوع إلى التّأزيم قصدا بيّنا في علاقة الفينومينولوجيا الترنسندنتالية بالعلم والفلسفة. فإذا كان هذا التّأزيم الفينومينولوجي للعلم قد قام على بيان أنّ نجاح العلوم في دراسة الطّبيعة هو عنوان فشلها أيضا، فإنّ امتداده نحو الفلسفة كان من خلال بيان إخفاق الفلسفة النّقدية في بلوغ القصد النّظري من التّمييزات التي أجراها **كنط** بين أحكام الإدراك وأحكام التّجربة. وهو ما عبّر عنه **هوسرل** بقوله:« **وأنتم تذكرون ها هنا التّمييز الكانطي الشّهير بين "أحكام الإدراك" و"أحكام التّجربة"، فالقرابة بيّنة. إنّ كانط من جهة أخرى، وقد كان مفتقدا لمفهوم الفينومينولوجيا والرّد**

الفينومينولوجي، غير قادر على التّحرر من النّزعتين النّفسانية والإنسية، لم يتيّسر له أن يبلغ القصد الأخير لتمييز هو ها هنا من الضّرورة بمكان ».(24) هذه شهادة على أنّ لحظة تأزيم الفلسفة بالنّسبة إلى **هوسرل** هي ذات اللّحظة التي أزّم فيها العلم. وهذا يعني أنّ العود إلى **كنط** لا يشذّ عن هذا القصد التّأزيمي، بل هو بالأحرى الأفق الضروري له. فحسب **هوسرل** تكمن أزمة الفلسفة في الدّغمائية المتخفّية تحت شعار النّقد. ذلك أنّ الفكر النّقدي كان يرى أمامه مهامّا ضرورية يتعيّن عليه الاضطلاع بها، لكنّ الكيفية التي نحّاها بها بحجّة أنّه يمكن الاستغناء عنها، تبيّن بوضوح أنّه لم يدرك المعنى الحقيقي والكامل للمشكل الترنسندنتالي، وأنّه لم يكن متأكّدا من فهم الفرق بين المهام الموضوعية-السيكولوجية والمهام الترنسندنتالية. وإذا كان الافتقار لمفهوم الفينومينولوجيا ولمفهوم الرّد الفينومينولوجي هو عنوان أزمة الفلسفة، فإنّه مع ذلك ليس العنوان الوحيد. ذلك أنّ هذا الافتقار وذاك القصور في إجراء التّمييزات الضّرورية لم يكونا في تقدير **هوسرل** شأنا خاصا بالكنطية، بل كانا قد استمرا بعدها بوجوه أخرى تقلّبت عليها وبينها الفلسفة. فقد بيّن **هوسرل** أنّ الرّغبة الجذرية في تكوين نظرية علمية، وهي الرّغبة التي شكّلت التّقدم الكبير في الفلسفة الحديثة حتّى عصر **كنط**، لم تجد في النّقد الكنطي مناسبة استئنافها، بل وجدت فيه سبب عطالتها التي استمرّت من خلال مثالية القرن التاسع عشر في ألمانيا. ولعلّ هذا ما يفسر امتداده بالتّأزيم الفينومينولوجي للفلسفة إلى اللحظة الهيغلية من خلال الكشف عن افتقار النسق الفلسفي فيها إلى النقد الضروري للعقل بوصفه الشرط الأول لقيام فلسفة علمية. فقد لاحظ **هوسرل** أنّه بالرّغم من تمسّك **هيغل** بما في منهجه ومذهبه من صحّة مطلقة:« **أنّ الفلسفة الهيجلية قد أثارت، هي والتّقدم الذي أحرزته العلوم المضبوطة، ردود فعل، اكتسب على إثرها المذهب الطّبيعي في القرن الثّامن عشر دفعة بالغة القوّة، وأصبح هذا المذهب الطّبيعي، بنزعته الشّكّية التي كانت تدحض كل طابع مثالي وكل طابع موضوعي مطلق- يتحكم في النّظرة العامّة إلى العالم** (***Weltanschauung***) **وفلسفة العصر القريب** » (25) على حدّ تعبيره. ومن هنا نفهم أنّ إضعاف الرّغبة في أن تكون الفلسفة علما صارما، وليس انعدامها هو إذن عنوان الأزمة بعد **كنط**. لكن بالرّغم من كلّ هذا الحرص على تأزيم الفلسفة من **كنط** إلى **هيغل**، فإنّ **هوسرل** لا ينكر حاجته إلى الاعتراف لها طوال هذه العقود بتناقص تلك الرّغبة الواعية التي يريد لها أن تكون ثابتة تحكم تاريخ الفلسفة أو غائية خفية تسري

تحت سطح الوقائع. وهو موقف يضمن به تأصيل مشروعه الفلسفي ويمنحه في ذات الوقت معيارا إجرائيا لتصنيف الفلسفات بحسب سهمها في إذكاء تلك الرغبة الواعية أو بحسب جرمها في إضعافها وتزييفها، ومن ثم تحديد مسافة القرب منها أو الابتعاد عنها وفقا لما قد يتراءى له فيها من نجاحات أو إخفاقات. لكن إذا كان هذا هو فعلا القصد الهوسرلي من العود إلى السابقين وبخاصة منهم **كنط**، فهل ينبغي علينا أن نفهم المنزلة التي خص بها **كنط** في تاريخ الفلسفة على جهة اعتبار الكنطية مرجعا في هزم الأزمات التي تمرّ بها العلوم والفلسفات أم على جهة اعتبارها أفقا للتّأزيم الضّروري في الاضطلاع بالبدء أو التّدشين الفلسفي؟ وهل كان القفز على المثالية الألمانية في القرن التاسع عشر وبخاصة منها الهيغلية إلى الكنطية ضرورة دفعه إليها اليأس من الحلّ المثالي والجدلي على وجه الخصوص أم كان اختيارا بغرض الإعداد لاستعادته نقديا؟

الآكد بالنسبة إلى **هوسرل** الذي وجد في الإيبوخي الشامل سبيلا للتحرر من كل صور الدغمائية التي تحد من اتساع آفاق النظر إلى الأشياء، هو أنّ التفلسف صار ممكنا بالنّسبة إليه منذ اللّحظة التي تخفّف فيها من جميع أحكامه واستعاد وضع السّذاجة السابق لها وهو ما عناه بقوله:« **إن الطريق إلى الفلسفة يمر عبر السذاجة**»(26).

فالسذاجة هنا ليست وضعا سلبيا دالا على بساطة التفكير والافتقار إلى الذكاء والحُنكة والنباهة والدهاء وسهولة الانخداع، بل هي حالة ذهن يقظ أزال كل الحجب التي كانت تغشي الأشياء وتمنعه من الذهاب إليها بذاتها. أي ذهن استعاد وضعه الأصلي في علاقته بذاته وبالعالم من حوله. وهو ما عناه **هوسرل** بقوله: «**السذاجة: ليست شيئا آخر غير عيش دون معرفة بالذات، وبوصفها هنا سذاجة فينومينولوجية فهي بالنتيجة عيش دون معرفة فينومينولوجية أي خالصة وكلية**»(27).

لكن المرور من السذاجة الطبيعية إلى السذاجة الفينومينولوجية لا يتم إلا عبر سذاجة قبفينومينولوجية تضمن تحول الفينومينولوجيا الساذجة إلى فينومينولوجيا ترنسندنتالية. وحين يشدّد **هوسرل** في كتابه (**تأمّلات ديكارتية**) على أنّ تلك التّأملات هي الوحيدة القادرة على وضع فلسفة، فهو لا يريد من وراء ذلك اختزال فعل التّفلسف في إحياء المذاهب والمناهج الفلسفية أو حتّى مجرّد نقدها وإنّما حسبه

في ذلك ما تتيحه للمتأمّل من إمكانات معايشة السّذاجة الترنسندنتالية. فالفلسفة تبدأ حيث يصمت الفلاسفة، لذلك كان على الفينومينولوغ أن يكف عن جميع صور الحكم أو اتخاذ المواقف حتى يتسنى له مباشرة الأشياء بذاتها كما هي في عالم الحياة. إنّ ما يعيق التّفلسف هو الوقوف على عتبات الأنساق الفلسفية ومداومة الإصغاء إلى الفلاسفة بدل الإصغاء إلى الأشياء في انعطائها المباشر والسّاذج. فالسّذاجة بهذا المعنى لم تعد عائقا يحول دون التفلسف بل صارت أولى الضرورات التي يقتضيها الاضطلاع به. لكن أنّى **لهوسرل** أن يعترض على سذاجة الموقف الطبيعي ويشرّع لسذاجة ترنسندنتالية يقتضيها الموقف الفينومينولوجي؟ ثم أليس رفع السذاجة إلى مستوى الأفق الترنسندنتالي الذي يمرّ عبره الطريق إلى الفلسفة هو في حد ذاته ارتداد عن وضع السّذاجة؟ وإذا تجاوزنا السّذاجة الطبيعة التي للوعي الحيّ المباشر، أفلا تكون السّذاجات اللاحقة مصطنعة على نحو ما اصطنعه **هيوم** من سذاجة معرفية للإنسان الذي افترض مجيئه إلى هذا العالم لأوّل مرّة؟ ألا يبدو **هوسرل** وهو يبحث للفلسفة عن طريق استئناف يقطع مع النّزوع إلى التّزييف وإضعاف الرغبة في أن تكون علما صارما أقرب إلى الأفول منه إلى الانبعاث؟

خاتمة:

لا يبدو التشارط بين الأزمة والبدء تعالقا معروضا على قارعة الطريق ومهيأ للانعطاء لأي فكر يستحضر الحاجة إلى استئناف فعالية التفلسف ضمن أفق الممكن البكر الذي لم تطمثه عقول السابقين، بل هو تشارط مفارقي في الأزمة وفي البدء لا يبدو متاحا إلا بالنسبة إلى عشاق التأزيم والتدشين. ذلك أنّ عقلا يروم البدء والاستهلال لا ينبغي له أن يخشى الأزمات بل على العكس من ذلك يتعيّن عليه أن يجد في تصيّدها والظفر بها في أقصى الذّرى التي يمكنها أن تمتد إليها. فالبدء ليس ممكنا إلاّ من خلال المرور في الأزمة من أفول النّهايات إلى انبعاث البدايات. والفكر المأزوم هو في الحقيقة الفكر الذي يهاب الأزمات ويعمل على تناسيها أو الفرار منها. وحتى تبقى الفلسفة مهمة غائية لامتناهية كان على الفيلسوف أن يموت ليولد الإنسان من جديد طالما أن الحياة بعامّة موت متواصل.

الهوامش:

1. هوسرل (إدموند):أزمة العلوم الأوروبية، ص546.
2. المصدر نفسه، ص 549. بتصرف.
3. هوسرل (إدموند): فكرة الفينومينولوجيا، ص33
4. نفس المصدر، ص 38.
5. هوسرل (إدموند): أزمة العلوم الأوروبية، ص486.
6. هوسرل (إدموند): فكرة الفينومينولوجيا، ص32.

لا يمكننا في هذا المستوى أن نصغي إلى هوسرل وهو يتهم شلنغ بعدم الجدية والحال أن البدء الذي يبحث فيه وعنه كان في مقدمة اهتماماته. لذلك لا نبالغ حين نقول إن استشكال البدء العلمي لم ينتظر مجيء هوسرل حتى يضطلع به، بل كان حاضرا بوضوح في انشغالات شلنغ والحوارات التي دارت بينه وبين فيشته من جهة، وبينه وبين هيغل من جهة ثانية، حيث شدد على أن « العلم يكون خطّاءً حين يسارع نحو الهدف وحسب دون أن يتحيّر بشأن البدء ».

(F. W. J. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, traduction GDR Schellingiana (CNRS), Gallimard, Paris 1998, « Car la science est faillible lorsqu'elle se précipite uniquement vers le but sans se soucier du commencement », in : Leçon quatorze, « Exposé de la philosophie rationnelle pure », p. 307).

بل لعله لا يمكن لقارئ هذا المقطع حول إمكان العلم وما يتعين عليه البدء به أن يتجاهل القرابة الشديدة والتصادي الواضح بين السؤال الهوسرلي والسؤال الهيغلي في مقالة الكينونة من كتابه (علم المنطق) في طبعة 1831 (*Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden ?*) . حيث كان هيغل قد أضاف هذا السؤال ونص مقاربته منذ طبعة 1812 بعد التوطئة والمقدمة وقبل الفقرة الأولى من مقالة الكينونة. وقد ترجم ج. جارسيك وج.ب. لابارير هذا السؤال بـ (Quel doit-être le commencement de la science ?) أي ما الذي ينبغي أن يكون بدءا للعلم؟ أما فرانك فيشباخ Frank Fischbach فقد ترجم في كتابه (في البدء في الفلسفة: دراسة حول هيغل وشلنغ) السؤال عينه بـ (Par quoi faut-il que la science commence ?) أي بماذا ينبغي على العلم أن يبدأ؟

(F. Fischbach , *Du commencement en philosophie: étude sur Hegel et Schelling*, édition Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris 1999, p. 191.)

وهو الكتاب الذي بين فيه أن مشكل البدء كان موضوع حوار عسير بين فيشته وشلنغ وهيغل. سواء من جهة علاقته بالصيرورة ووحدة الوجود والعدم أو من جهة علاقته بالفلسفة بوصفها علما مطلقا أو علما بالمطلق.

تكمن الصعوبة في رأي هيغل في التناقض بين شكل البدء ومضمونه الفلسفي. فبالنسبة إلى الشكل أي بالنظر إلى وجهة نظر التعرف الذاتي المكون لبدء الفلسفة، يمكنه أن يكون مباشرا وحسب. أي لا شيء يسبقه وليس نتيجة لشيء ولا يفترض شيئا مسبقا. أما بالنسبة إلى المضمون المكون لبدء الفلسفة فلا ينبغي أن يكون شيئا ما عرضيا لأن البدء ذاته لا يمكنه أن يكون اعتباطيا، بل ينبغي أن يكون ضروريا طالما أنه لا توجد إلا كيفية واحدة للبدء الفلسفي لا يمكن للفلسفة أن تحيد عنها. ولأن البدء ينبغي أن يكون بدءا للفلسفة لا بد أن يكون -موضوعيا وضروريا- هو البدء الوحيد الحق. لكن هذه الضرورة الموضوعية لا يمكن الاعتراف بها إلا بفضل شمولية الفلسفة ذاتها. بعبارة أخرى ينبغي لكل الفلسفة ولكل مضمون العلم حتى يعترف بضرورة بدئه الخاص بوصفه البدء الوحيد الحق. فحين نبدأ في التفكير لا يكون أمامنا سوى الفكر في لا تعينه الخالص وهذا اللاتعين عبارة عن فكر صرف. وهو بما هو كذلك يشكل بدءا طالما أن البدء لا يمكن أن يتوسط له شيء فهو لا يرتبط بغيره ولا يشير إلى شيء يسبقه.

7. هوسرل (إدموند): فكرة الفينومينولوجيا، ص 68.

8. القبحملية: هي الصياغة التي نقترحها للعبارة قبل الحملية حتى نحافظ على قاعدة تبعية النعت للمنعوت. وقد حرصنا على هذه الصياغة في كل العبارات المماثلة من قبيل القبفينومينولوجي للعبارة قبل الفينومينولوجي أو القبفلسفي للعبارة قبل الفلسفي أو القبكنطي للعبارة قبل الكنطي...

9. د. قواسمي (مراد): من أجل علم البدء، مقال بمجلة كلمة، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، العدد (69) السنة السابعة عشر، خريف 2010م / 1431هـ.

10. هوسرل (إدموند): فكرة الفينومينولوجيا، ص 97.

11. هوسرل (إدموند): أزمة العلوم الأوروبية، ص 426.

12. هوسرل (إدموند): فكرة الفينومينولوجيا، ص 33.

13. هوسرل (إدموند) : مباحث منطقية، ج2، ص 329.
14. هوسرل (إدموند): أزمة العلوم الأوروبية، ص626.
15. المصدر نفسه، ص 610.
16. هوسرل (إدموند): مباحث منطقية، ج3، ص 195. 196.
17. المصدر نفسه، ص 196.
18. المصدر نفسه، ص 196.
19. هوسرل (إدموند): أزمة العلوم الأوروبية، ص486.
20. المصدر نفسه، ص472.
21. هوسرل (إدموند): أزمة العلوم الأوروبية، ص558.
22. أرسطو: منطق أرسطو، ج2، أنالوطيقا الأواخر، حققه و قدم له عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1980، أ88-2.

23- P. Chabot, *La philosophie de Simondon*, édition Librairie philosophique, J. Vrin, Paris 2003, p. 68.

24. هوسرل (إدموند): فكرة الفنومينولوجيا، ص 85.
25. هوسرل (إدموند): الفلسفة علما دقيقا[صارما]، ص 28.
26. هوسرل (إدموند): أزمة العلوم الأوروبية، ص 548.

27- E. Husserl, *De la réduction phénoménologique : textes posthumes (1926-1935)*, traduit de l'allemand par M-C. Carrara et J. Millon, éditions Jérôme Millon, 2007, « Naïveté : rien d'autre qu'un vivre sans connaissance du soi, et ici, comme naïveté phénoménologique, un vivre sans connaissance du soi phénoménologique conséquente, donc pure et universelle », p. 112.

المصادر المعربة:

أرسطو: **منطق أرسطو،** ج2، أنالوطيقا الأواخر، حققه و قدم له عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1980.

هوسرل (إدموند): **أزمة العلوم الأوروبية، والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية،** ترجمة وتقديم د. إسماعيل مصدق، مراجعة د. جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى بيروت تموز (يوليو) 2008.

: **فكرة الفنومينولوجيا، خمسة دروس ،** ترجمة وتقديم د. فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 2007.

: الفلسفة علما دقيقا[صارما]. ترجمة وتقديم محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2002.

: **فكرة الفنومينولوجيا، خمسة دروس ،** ترجمة وتقديم د. فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 2007.

: **مباحث منطقية،** ج2، ترجمة د. موسى وهبة، كلمة، بيروت 2010.

مقالات عربية:

د. قواسمي (مراد): من أجل علم البدء، مقال بمجلة كلمة، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، العدد (69) السنة السابعة عشر، خريف 2010م / 1431هـ

المصادر المفرنسة:

E. Husserl, *De la réduction phénoménologique : textes posthumes (1926-1935)*, traduit de l'allemand par M-C. Carrera et J. Millon, éditions Jérôme Millon, 2007.

F. W. J. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, traduction GDR Schellingiana (CNRS), Gallimard, Paris 1998.

المراجع الفرنسية:

F. Fischbach , *Du commencement en philosophie: étude sur Hegel et Schelling*, édition Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris 1999.

P. Chabot , *La philosophie de Simondon*, édition Librairie philosophique, J. Vrin, Paris 2003.