التصوّر الهوسرلي لفكرة الموقف

كريب لطفي
مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها / جامعة تلمسان

تتوفر الفينومينولوجيا على جملة من المفاهيم تختصّ بها دون غيرها من الفلسفات؛ فمثلا لدينا الإيبوخيه، القصدية الخالصة، النواس والنوام وغير ذلك من المفاهيم المركزية في البحث الفينومينولوجي والمشهورة في آن واحد عند الدارسين للفينومينولوجيا. غير أنه هناك مفاهيم تبدو غير مركزية للوهلة الأولى إذ أنها قليلة التداول وحظّها من الدراسة ضعيف، مثال ذلك مفهوم «**الموقف**». إلاّ أن تقليب النظر داخل مؤلفات هوسرل، والتمعّن في دلالات مصطلح الموقف سيجعلنا نعيد النظر في هذه القاعدة.

فمصطلح الموقف أكثر أصالة من غيره، فإذا كان الإيبوخيه له جذور (شكية)، والقصدية ظهرت مع السكولائية ثم مع علم النفس عن طريق برنطانو، والنواس والنوام استعملهما اليونان، فإن مصطلح الموقف –خارج الدلالة اللغوية المألوفة- له حمولة فينومينولوجية خالصة لا تستند إلى غيرها ولا تعتمد تحويرات مصطلحية تمّ اعتمادها سابقا. وعليه يمكن اعتبار مفهوم الموقف أكثر أصالة فينومينولوجيا، لأنه ينبع من داخل الفينومينولوجيا ويوظّف خدمة لأغراض البحث الفينومينولوجي، ومن ثمّ وجب تسليط الضوء عليه عن طريق مساءلة نصوص هوسرل عن دلالات مصطلح «الموقف».

قد يكون مؤلف «فكرة الفينومينولوجيا» وبالضبط الدرس الأول من تلك الدروس الخمسة، التي نشرت سنة 1907 أول مناسبة يستعمل فيها هوسرل هذا المصطلح، واستمر هذا الاستعمال في كلّ مؤلفاته خاصة الرئيسية منها مثل: «أفكار 1»، «التأملات الديكارتية»، «والأزمة». وقد ارتبط مفهوم الموقف في المرحلة الأولى (مع مؤلف فكرة الفينومينولوجيا) بنظرية المعرفة وهو ما نودّ الالتفات إليه والتعاطي معه في هذا المقام، مرجئين الدلالات الأخرى التي تضمنها المصطلح «موقف» إلى مناسبات أخرى.

فهوسرل قسّم العلوم إلى نوعين «الطبيعي والفلسفي، ينهل أولهما من موقف الروح الطبيعي، وأما آخرهما فمن موقف الروح الفلسفي».[1] إننا إزاء علمين كلّ واحد منهما مرتبط بأصل مختلف كليا عن الآخر باختلاف الموقف الذي ينهل منه. إن علما بالطبيعة مصدره التأمل الطبيعي، وعلما فلسفيا يكون مصدره التأمل الفلسفي. فإذا فحصنا خصائص الموقف الأول (موقف الروح الطبيعي) وجدناه «لا ينشغل أبدا بنقد المعرفة، في هذا الموقف ننقاد بالنظر والفكر جهة الأشياء المعطاة لنا كلّ مرة، والمعطاة لنا على نحو ما هي بيّنة بنفسها وإن كان ذلك على أنحاء متباينة، وبحسب ضروب وجود مختلفة، إن من جهة مصدر المعرفة أو جهة رتبتها»[2]. أما فيما يخص التأمل الفلسفي (المرتبط بموقف الروح الفلسفي) والذي يسميه هوسرل «التأمل النظري – المعرفي فإن أهم خاصية له متعلقة أساسا بنقد المعرفة، إذا «سلّمنا باستثناء التطبيقات الميتافيزيقية لنقد المعرفة، اقتصرنا على ما له من المهمة الخاصة تحديدا، أي بيان ماهية المعرفة وموضوع المعرفة»[3].

إننا في هاتين الفقرتين المتقابلتين، ندور مع هوسرل في فلك «نظرية المعرفة». إنّ نظرية المعرفة بصيغتها العامة

«مثلما قدمت إلينا في صورها النمطية هي دائما وبصورة مسبقة علم يهتم بإجلاء وتوضيح معرفة الظاهرة»[4]. إنّ هذا الإجلاء والتوضيح لمعرفة الظاهرة هو المشترك بين نظرية المعرفة (في بعدها الطبيعي) وبين الميتافيزيقا، هذا من جهة وبين فينومينولوجيا المعرفة من جهة أخرى باعتبارها «أول أقسام الفينومينولوجيا بعامة ورئيسها»[5]ولكن في مستويين مختلفين «فعوضا أن نتلقى إجابة عن سؤال: ماذا يعني يظهر، ينكشف، (الخاص بالفينومينولوجيا) وجدنا أنفسنا أمام حالة ماذا يظهر (الخاصة بنظرية المعرفة في اتصالها بالميتافيزيقا)؟»[6]. وقد أورد هوسرل في مدخل مؤلف أفكار1 هذين المستويين من دلالة الظاهرة؛ فالفينومينولوجيا بما هي علم الظاهريات لا تقف بمعزل عن علوم أخرى معنية بالبحث في الظاهرة. فعلم النفس مجال بحثه الظاهرات النفسية، وعلم الطبيعة يبحث في الظاهرات الطبيعية وهناك علوم أخرى تبحث في الظاهرات التاريخية والظاهرات الثقافية وغير ذلك من الظاهرات المختلفة. ولكن وحسب هوسرل «رغم أن علم الظاهرات الذي نطلبه يتعلق هو أيضا بكل هذه الظاهرات وله بها صلة بمقتضى هذه الدلالات جميعا، إلاّ أنها دلالات تنبع فيه من موقف مغاير تماما لمواقف هذه العلوم. فبمقتضى موقفه سيتغير كل معنى من معاني هذه الظاهرات تغييرا معينا»[7]. إننا أمام نظريتين للمعرفة، نظرية معرفة في بعدها الميتافيزيقي، ونظرية معرفة في بعدها النقدي؛ الأولى تغترف من حقل المعرفة الطبيعية التي تتخذ العالم مسرحا لتجاربها «فالمعرفة الطبيعية تبدأ مع التجربة وتقيم فيها، فلا (تبرحها)، كما أن أفق البحوث الممكنة بكامله تعيّنه في الموقف النظري الذي نسميه معرفة طبيعية، كلمة واحدة هي: العالم»[8]. أما نظرية المعرفة الأخرى فلها وجهان: سلبي يقوم على النقد المعرفي ونقد المعرفة الطبيعية بالخصوص. وآخر إيجابي يسعى إلى إقامة المعرفة بحسب ماهيتها. «إن مهمّة نظرية المعرفة أو نقد العقل النظري إنما هي بادئ الأمر مهمة نقدية، إذ عليها أن ترفع الشناعات التي يقع فيها لا محالة التأمل الطبيعي...وأما مهمتها الموجبة من الجهة الأخرى فهي الفحص عن ماهية المعرفة...والحق أن الاضطلاع بهذه المهمات هو الذي يمكن نظرية المعرفة حتى تصير نقدا للمعرفة»[9]. إننا إزاء رؤيتين متعارضتين ووجه التعارض أن ما يعتبر في إحداها واضحا بذاته لا يطرح مشكلة ولا يحتاج سؤالا هو نفسه شديد الغموض في الأخرى ومكمن الألغاز ومدعاة للتساؤل. إننا في الحقيقة أمام مجاوزة تقوم بها فينومينولوجيا المعرفة تمسّ الطريقة والحصيلة في آن معا، والتي تتهيأ لنا مع المعرفة والتفكير الطبيعيان.

إن المعرفة الخاصة بالموقف الطبيعي تنشأ أولا باتصالنا بالأشياء الموجودة أمامنا في العالم، والتي توجد في وضعية انعطاء ذاتي بحيث نحوزها عن طريق تجربة مباشرة بواسطة النظر والفكر التي تشكلها عملية الإدراك وكذلك الاستذكار. فأن تدرك فإنك أمام فعل معرفي أساسي ينشأ بمواجهتنا لأشياء العالم الموجودة كأشياء مفردة بين أخرى. من جهة أخرى تنشأ المعرفة الطبيعية عن طريق أحكامنا التي نصدرها فيما يتعلق بالعالم (عن طريق الأقوال، خاصة كانت أم عامة) وهي «أقاويل في الأشياء والعلاقات التي بينها وما بها من التحولات وما ينتظمها من التقييدات ومن القوانين»[10]. إن كل ذلك هو ناتج التجربة المباشرة، هذه التجربة التي يسميها هوسرل أصلية إذا كان إدراكنا الحسي خارجي، وغير أصلية إذا تعلق الأمر بالتذكر أو التوقع. إن ما نحصل عليه معرفيا خلال هذا النوع من التجربة الطبيعية يمكّننا من استنباط معارف أخرى عن طريق عدّة آليات يحوزها التفكير الطبيعي «أن نحصل مما هو مجرّب، ما هو غير مجرّب، وأن نعمّم ثم ننقل مرة أخرى معرفة عامة إلى حالات مفردة، أو أن نستنبط ضمن الفكر التحليلي من المعارف العامة عموميات جديدة»[11].

إنّ المعرفة الطبيعية وعبر مناهج تستعملها العلوم (الطبيعية) تظهر وتتوالد وتتآزر ويثبت بعضها بعضا، وتحتل مساحات جديدة تتدرج فتبلغها ولا تكتفي بها، بل تسعى إلى دائرة معرفة أوسع وهي في كل هذا تفحص أسسها دوما، وقد تستغني عن بعض المحصلات المعرفية إذا قدّرت أنها وقعت في الخطأ أيّا كان مصدره، أو من جهة ضعف المتانة المنطقية أو غير ذلك من الأسباب، «ففي كل خطوة تخطوها المعرفة العلمية الطبيعية تظهر مصاعب وتختفي»[12] ولكن دون أن تحدّ من عزم هذه المعرفة على النمو والتوسع فمادام هدفنا هو معرفة طبيعية من حيث أنها أمر بيّن بنفسه، فما يشغلنا هو «استقصائها من جهة مصداقيتها ومحتواها وعناصرها وعلاقاتها وقوانينها»[13] هذا ما يهم الباحث في علوم الطبيعة أما ما وراء ذلك فقط انشغالنا الذي نستطيع من خلاله تأسيس حقائق علمية ومعرفية، «فمن هذا المنطلق إذا كانت هناك إشكالات تتطلب الحلّ في بحثنا على الحقيقة، فإن إمكان المعرفة ليس موضع تساؤل»[14]. إن ما تسعى إليه مختلف علوم الطبيعة هو الوصول إلى حقائق موضوعية وذلك عن طريق العمل على جعل كل شيء يخص هذه العلوم واضحا ومعقولا وذلك يمرّ حتما بتذليل الصعوبات التي تواجه عالِم الطبيعة وفضّ المسائل الخلافية سواء بين مختلف العلوم أو داخل كل علم على حدى، إنما ذلك كلّه يتمّ في إطار الاعتقاد التام والنهائي بوجود الطبيعة (العالم) كأرضية لهذا التفكير وموضوعات هذا التفكير، ذلك أنه ما يميز المذهب الطبيعي حسب ما يذكر هوسرل في «الفلسفة علما دقيقا» شيئان: تطبيع الشعور وتطبيع الأفكار، لذلك فإن «العالِم الذي يقول بالمذهب الطبيعي لا يرى شيئا سوى الطبيعة والطبيعة الفيزيائية أولا. فكلّ ما هو موجود إما أن يكون هو نفسه فيزيائيا ينتمي إلى الكلية الموحدة للطبيعة الفيزيائية وإما أن يكون غير فيزيائي. وفي الحالة الأخيرة لن يكون إلاّ مجرد متغيّر يتوقف في وجوده على الفيزيائي، ذلك أنّ كل ما هو موجود إنما ينتمي إلى طبيعة نفسية فيزيائية»[15]. إنّ كلّ هذا الذي ذكرناه مما يختص به الموقف الطبيعي في بعده الفكري والمعرفي والذي يرتكز على التأمل الطبيعي يصبح متهافتا بمجرد انتقالنا إلى التأمل الفلسفي، هذا الانتقال يسميه هوسرل «استفاقة» كأن التأمل الأول الطبيعي إغفاءة، فترة ركود تزول بمجرد الالتفات إلى الموقف الفلسفي عن طريق التأمل الفينومينولوجي، «فإنسان الموقف الطبيعي محمول بثقل عاداته، يعيش في نسيان العالم، في نسيان الوجود؛ لأنه ليس لديه إلاّ علاقة واسطة بالعالم، يكون فيها إعطاء وتأسيس المعنى غائبا»[16].

إن السؤال الذي يفترض أن يوقظه من وضعية النسيان أو السذاجة التي تميّز الفكر الطبيعي هو «إذا كانت المعرفة فيما هي عليه من الهيئات معيش نفسي، إنها معرفة لذات عارفة تقوم قبالتها موضوعات معروفة: فكيف للمعرفة أن تتيقن من مطابقتها الموضوعات المعروفة، كيف لها أن تتجاوز نفسها، وأن تتعلق بموضوعاتها على وجه اليقين؟»[17] إن المقصود بنسيان العالم والوجود الذي يتّصف به التفكير الطبيعي هو أننا بمباشرة هذا التفكير لا نطرح الأسئلة الجذرية المتعلقة بالوجود، لأننا نملك اعتقادا راسخا في هذا الوجود الذي نفترضه سلفا، وليس معنى أننا نفترض العالم أننا نقوم بهذا الفعل إراديا، إنما المقصود أنه لا يدور في خلدنا قط أنّ العالم مثار شكّ من ناحية وجوده؛ فنحن لا ننفي أو نثبت وجود العالم، أو الوجود عموما، لأن العالم أثبت من أن يثبت وأوضح من أن يجلى بالنسبة للإنسان الذي يعيش داخل الموقف الطبيعي. وكتحصيل لهذه الرؤية تكون العلوم الخاصة بالطبيعة بمختلف أبعادها ليست علوما نهائية بالوجود، وهذا بالضبط ما يجعلها تقع فيما يسميه هوسرل شناعات مصدرها التأمل الطبيعي، هذه الشناعات سيوكل لنقد المعرفة مهمة رفعها وإزالتها، ومن ثمّ الكشف عن العلم النهائي بالوجود، الذي كانت كما

يقول هوسرل ثمة حاجة ملحة إليه «إنّ علما جديدا شأنه أن يولد ها هنا هو نقد للمعرفة يعتزم إلغاء الإحراجات، وأن يبيّن ماهية المعرفة، وبيّن أن توفق هذا العلم شأنه أن يفتح السبيل إلى إمكان الميتافيزيقا، علما بالوجود بالمعنى المطلق والنهائي»[18].

إنّ هذا العلم الذي سيسميه هوسرل نقد المعرفة «والذي سيختص بمهمة أساسية هي الفحص والكشف عن ماهية المعرفة، سيساهم في الوصول إلى التأويل الصحيح للعلوم الطبيعية الخاصة بالموجود. ويرفع اللبس عن الرؤى الخاطئة المتعلقة بماهية المعرفة التي مارسها التفكير الطبيعي دون أن ننسى بطبيعة الحال ما أحدث من «تأويلات شنيعة ومتهافتة أصلا حول الوجود المعلوم في العلوم الطبيعية»[19]. ولكن بعد الإشارة السابقة إلى المهمات التي ينتظر أن يؤديها هذا العلم، يمكن أن نطرح السؤال: كيف سينهض بهذه المهمات؟ كيف سيتأسس هذا العلم تأسيسا يكفل له القيّام بمهمة التدبير النظري لنظرية المعرفة؟

إنّ إقامة المعرفة بحسب ماهيتها يحيل إلى ضرورة فض الإشكالات المتعلّقة بالتضايف بين المعرفة والمعنى المعرفي وموضوع المعرفة، ولعل أهم إشكال يتوجب حلّه هو «ما يختصّ بإيضاح معنى الماهية الذي للموضوع المعروف، والذي للموضوع بعامة سواء بسواء: المعنى الذي هو له بحسب التضايف القبلي بين المعرفة وموضوع المعرفة»[20]. فيما يخص مبحث الماهية؛ فإنه مبحث قديم يعود إلى اليونان وبالضبط إلى أفلاطون، غير أن استعماله مع هوسرل كان بإدخال تغييرات حاسمة على هذا المفهوم. فبينما يضع أفلاطون عالم المثل (الماهيات) في أعلى وعالم الحس في أسفل، أي هناك افتراق بين هذين العالمين، هناك مسافة تمثل طريق النفس في صعودها من العالم السفلي إلى العالم العلوي طلبا للمعرفة، وبوصولها إلى عالم الماهيات تكون قد وصلت إلى عالم الحقائق، هذا الصعود ثم بعد ذلك النزول هما وجهي الجدل كمنهج للمعرفة عند أفلاطون (أي الجدل الصاعد والنازل) .

هذا الأمر سيعرف اختلافا مع هوسرل، فالماهية ليست مفارق للأشياء وإنما بالعكس من ذلك فهي ما يجعل من الأشياء ما هي. أي أنها مقيمة في الأشياء، واكتشافها هو اكتشاف العنصر الثابت الباقي أمام كثرة الخبرات الفردية، ومهما تنوعت هذه الخبرات المتعلقة بشيء ما فالماهية هي معنى أو صورة Eidos هذا الشيء التي تظل قائمة في وعينا بملامح ثابتة. والمؤكد أن معرفة الماهيات هي معرفة ما هو ثابت في الظواهر، وهذا النوع من المعرفة يمثل الأساس اليقيني الصادق لكل معرفة بالظواهر والذي يمثل قاعدة صلبة لتأسيس الفينومينولوجيا كعلم، وكعلم دقيق. «إن ما يعني الفينومينولوجيا هو أنها تريد أن تكون نظرية ماهية وصفية للتجربة المتعالية الخالصة (التي تظهر بفضل) الموقف الفينومينولوجي[21]. هذه النظرية لا بد لها من أجل أن تتحقق من آليات، أو لنقل آلية أساسية هي الحدس؛ فمثلما تلتقط الحقائق الطبيعية في الإدراك، تلتقط الماهيات في الحدس. وبالرغم من أنها جميعها أفعال للوعي (الحدس، الإدراك، التخيل...) إلاّ أن الحدس أعلاها منزلة فهو أكثر من الرؤية البسيطة التي تتضمنها أفعال الوعي الأخرى والتي هي في مجملها مجرّد اتصال تجريبي (طبيعي) بموضوع.

إن الكلام عن الحدس في الفينومينولوجيا يقودنا إلى الكلام بالضرورة على نوعي الحدس الأساسيين: الحدس المقولي intuition catégoriale والحدس الماهوي intuition eidétique؛ الأول خاص بالمرحلة المنطقية (في المؤلف الافتتاحي للفينومينولوجيا أبحاث منطقية). أما الثاني فهو يخص المرحلة الترنسندنتالية (خاصة في كتاب أفكار1) وما دمنا نتحدث عن الماهيات فنحن بلا شك مع هذا الأخير، أي حدس الماهيات الذي يعمل وفق ما يسميه هوسرل

«طريقة التنويع الخيالي التي تمكن الفينومينولوجي من تنشئة الوعي لديه بماهية أو إيدوس الشيء، ومن إدراك ماهيته إدراكا محضا منفصلة عن الواقع»[22] هذه الطريقة ترتكز على تعدّد التجارب وتنوعها من أجل الوصول إلى الصفات الثابتة لموضوع ما مقابل استبعاد الصفات العرضية المتغيرة؛ فهذا الأمر لا تحقّقه تجربة واحدة ولن تستطيع هذه التجربة أن تصل إلى ماهية الموضوع، أي أن الماهية هي ما يحتفظ به الشيء ثابت وبشكل دائم خلال عملية التغيير والتنويع. إن الماهية حسب هوسرل: هي الثابت اللامتغيّر invariant ، وعليه «فإن التنويع الحرّ هو العملية التي تجعل الماهية العامة تتجلى من خلال متغيرات ذلك النموذج أو الأمثلة من نفس الجنس، وتتجلى كشيء واحد وثابت الحضور بصفة ضرورية»[23]. إن ارتكاز هوسرل عل التنويع الخيالي وبالشكل الحرّ مرده إلى ما تملكه المخيلة المحضة من قدرة (إمكان) التنويع الحرّ للأمثلة، فهي بشكل ما المساهم الأساسي في إظهار الماهية. «إنّ التخيّل هو الوسط الحيوي بالنسبة إلى الفينومينولوجيا مثلها في ذلك مثل كلّ العلوم الماهوية، إنّ التخيّل هو المعين الذي تستمد منه معرفة الحقائق الخالدة غذائها»[24].

إنّ نقد المعرفة يقوم بالأساس على وضع كل معرفة على محك النقد وموضع سؤال وبالتالي لا يمكن أن تكون هذه المعرفة التي تخضع للفحص والمساءلة أرضية يقوم عليها علم نقد المعرفة. إنّ هذا الأمر ينطبق على المعرفة بعامة لأن حسب هذا التحليل كل معرفة محلّ إشكال. وإذا سلّمنا بأن «بغير معرفة تعطى بدءا لن يكون ثمة أي معرفة لحوقا»[25] ينتج عن ذلك أن قيام «نقد المعرفة» كعلم سيتعطل لا محالة، وكنظرية معرفة لن تتحقق لأنه لن توجد أي معرفة خارج نقد المعرفة تصلح أساسا للبدء.إذن كيف سيقوم هذا العلم وكيف تتحقق نظرية المعرفة هذه؟ ونجيب مع هوسرل أنه «إذا كان نقد المعرفة لا يجوز له أن يتلقى أي معرفة أصلا متأتية من خارج فإنه بوسعه أن يبدأ بمعرفة يعطيها لنفسه، هي بطبيعة الحال معرفة لا يستدل عليها ولا يستنبطها منطقيا، وهو ما سيتطلب معارف مباشرة سيكون عليها أن تُعطى قبلا»[26]، هذه المعرفة التي سيعطيها لنفسه هي معرفة محايثة لا يطالها الشك والغموض لأنها تصدر عن بداهة فكرنا، إنّ هذه المعرفة وموضوعاتها تحوز الوضوح التام والوجود القاطع داخل وعينا، ومن ثمّ فإنها تتصف بالصدق الموضوعي، ما يسقط عنها صفة عدم الصلاحية لتأسيس علم نقد المعرفة.

إنّ إشكالية البدء الفينومينولوجي، من زاوية أنه لم يقل إنّ كل معرفة نستقبلها يجب عليها أن تبقى غير مضمونة أبد الدهر، وجدت حلّها النهائي في مفهوم المحايثة بما هو توجيه النظر داخل الذات وصرفه عن المستوى الطبيعي الموجود خارجا عنها «إنّ الفينومينولوجيا باعتبارها كشفا للعالم ترتكز على نفسها، أو بالأحرى تؤسس نفسها. كلّ المعارف تستند إلى أرضية من المسلمات وفي النهاية إلى اتصالنا مع العالم كأساس أولي للعقلنة، إنّ الفلسفة كتفكير جذري تحرم نفسها مبدئيا من هذه الوسيلة»[27] وتستعيض عن ذلك بمعرفة معطاة مباشرة محايثة للوعي بحيث لا يسعه إلاّ أخذها كحقيقة.

يظهر مما سبق أنه ما دام الحلّ في المحايثة فبالضرورة الإشكال في المفارقة، أي أن المعرفة المفارقة هي التي تشكل لغزا وسرا وإبهاما بحسب ما يذكر هوسرل في فقرات عديدة. لأننا في إطار المعرفة المحايثة نحوز الظاهرة المحضة التي تظهر مباشرة في الشعور عن طريق حدسها كما هي في ظهورها وبالكيفية التي تعطى بها نفسها قبل كلّ حكم أو تفكير. إننا أمام معرفة -باعتبار أنّ كلّ حدس معطاء أصلي هو مصدر شرعي للمعرفة- لا نحتاج فيها إلى وسائط بل هي مباشرة، تعتمد رؤية ما يعطى بإطلاق، رؤية الظاهرة المحضة. إننا إزاء نظرية معرفة تحاول إقامة

«فينومينولوجيا المعرفة بوصفها نظرية في الماهية، ماهية الظاهرات المحضة»[28]، والتي تعتمد الحدس بما هو نظر، رؤية حيازة مباشرة ولا تعتمد «الاستنباط والبرهان إذ تحوّل الشأن المعرفي إلى مقام الرؤية والحدس»[29] إذ إننا ابتدءا أمام نوعين من الظاهرة؛ الأولى محضة خاصة بالفينومينولجيا، والأخرى الظاهرة النفسية بما هي موضوع علم النفس باعتباره علما طبيعيا. فإذا كانت الظاهرة المحضة والظاهرات المعرفية على وجه الخصوص لا تحتاج -كما أسلفنا - في تحصيلها سوى إلى انتشار للرؤية، بحدسها ضمن انعطائها المطلق كونها محايثة للوعي وذلك هو معنى «أني لا أستطيع أن أرفع ماهية المعرفة إلى رتبة الوضوح إلاّ إذا نظرت إليها بنفسي وكانت في هذا النظر معطاة بنفسها كما هي، يجب عليّ أن أدرسها على نحو محايث وحدس صرف كما هي في الظاهرة المحضة، في الوعي المحض»[30]. غير أن الظاهرة النفسية باعتبارها تنتمي إلى الموقف الطبيعي للمعرفة والذي لا يحفّزه للمعرفة غير ضرب الوجود المفارق، أي أنّ هذه الظاهرة باعتبارها أنها مفارقة، معرفتها توقعنا في إشكال ذلك «أن انعطاء الشيء الخارجي في الإدراك الخارجي، حتى وإن كان يدّعي إعطاء وجود الشيء نفسه، ليس كذلك. إنّ مفارقة الشيء تقتضي أن نضعها موضع سؤال إذ نحن لا نفهم كيف يمكن للإدراك أن يبلغ المفارق»[31].

إنّ الظاهرة بهذا المعنى لا تلبي مطالب المطابقة بين الوجود في الوعي والوجود خارجه. إن الوصول إلى هذه المطابقة الذي هو علامة دالة على الصدق، والذي لا تتصف به إلاّ الظاهرة المحضة، يجعل من الظاهرة النفسية محلّ تعليق يقوم به «الإيبوخي» اتجاه كل ما هو مفارق (الظاهرة النفسية تدخل تحت هذا الاعتبار كما أسلفنا). وما دمنا في إطار نظرية المعرفة فإن الردّ الذي استعمله هوسرل في إطار معالجته لموضوعات «فينومينولوجيا المعرفة» سمّاه «الردّ النظري المعرفي» دون أن يغفل التسمية الأصلية «الإيبوخي»؛ هذا الردّ يقوم برد معا الظاهرة الموضوعية التي يشكلها الموضوع الموجود خارج الوعي وكذلك الظاهرة النفسية التي تتولّد كمعيش باطني في الأنا النفسي عن معرفة الموضوع المفارق، وذلك «ليبرز في كلتا الحالتين الظاهرة المحضة كما تكون معطاة عطاء أصليا وبديهيا في حقل الوعي المحض»[32]. إنّ إجراء الردّ المعرفي على كلّ ما هو مفارق بما هو انفتاح ووصول إلى منطقة المحايثة يعتبر شاهدا على إخفاق نظرية المعرفة في مواجهة فعل فكر مفارق وكذا حكم مفارق لأننا «نقع بذلك في نقلة بين الأجناس... والأخطاء الكبرى لنظرية المعرفة كلّها إنّما ترتدّ إلى هذه النقلة»[33] أي استباحة الخط الفاصل بين جنس وجنس وذلك بالتداخل بينهما، والمقصود تحديدا انتماء المحايث لجنس أو دائرة مختلفة عن دائرة انتماء المفارق. وهذا ما تنبّه إليه هوسرل لذا نجده يفرّق بين (réell) التي تحيل إلى الواقعة المحايثة للمعيش، للوعي ومركباته، وبين موضوعات العالم كما تبدو للوعي في الموقف الطبيعي أي موضوعات مفارقة (real).

إن المعرفة التي يعتبرها الفينومينولوجي أصدق معرفة هي المتعلقة بالماهيات، بل إنه يعتبر تحصيل هذه المعرفة أسهل من تلك التي تستند إلى ما هو قبلي (بالمفهوم التجريبي)، بما هي أساسا مقاما للرؤية. إنّ هذا المقام لا يختص بالموضوعات المفردة فقط بل يتعداه كذلك إلى العموميات والموضوعات العامة وأوضاع الأمور العامة هو شرط بلوغها المطلق الانعطاء بالذات. من أجل أن تحدس عن طريق النظر المحض، وتبعا لهذا فإن القبلي كذلك أو بالأحرى المعرفة القبلية إذا استبعدت منها ما أحاط بها من تشويهات بفعل التجريبية، فإنها ستغدو وبدون التباس «معرفة متعلقة بماهيات محضة تستمد صدقها خالصا من الماهية»[34].

إنّ هذه المعرفة القبلية التي أضحت هي نفسها معرفة ماهيات تنطلق من القبلي ليس في بعده التجريبي

الذي يملك مفهومات أصابها التشويه، إنما من مفهوم للقبلي «الذي في دائرة الأصول والمعطيات المطلقة، بالأنواع التي تلتمس في حدس جنسي وبأوضاع أمور قبلية تتقوّم على قاعدة هذه الأنواع، ومن حيث هي مرئية على نحو مباشر»[35] هذا المفهوم هو الذي تختص به الفينومينولوجيا، وهو المطلوب في مسار نقد العقل النظري والعملي. إنّ ما يصل إليه هوسرل هو أنّ ماهية المعرفة والتي تستلزم بحسب فينومينولوجيا المعرفة وفي نفس القالب «إتباع الرؤية والتقيّد بنطاق الردّ والإنعطاء بالنفس تحتاج توضيح (مضاعف) يصل إلى حيث مكمن الألغاز والمشكلات؛ فإذا اعتبرنا معرفة الماهيات تحيل إلى المحايث فعليا أو بالمعنى القصدي ما يعني أنّ المعيشات المعرفية (الوعي) تقصد شيئا، تتعلق بموضوع ما، في هذه المعادلة (معادلة التعلق بين الوعي والموضوع) يكون فعل التعلق موجود كفكر وبالتالي هو ينتمي إلى الوعي، بينما الموضوع المقصود يبقى منفصلا عن الظاهرة المعرفية، هذا يقود حسب هوسرل إلى أنّ ما هو أساس للبحث الفينومينولوجي ليس المواضيع الفردية باعتبارها ظاهرات معرفية مفردة والتي تحضر وتغيب بالنسبة إلى الوعي، إنما منابع المعرفة «هي مطلوب البحث، وهي الأصول التي يتعيّن أخذها بحسب الجنس، وإنها المعطيات المطلقة الجنسية التي تقدّم المقاييس الأساسية العامة التي يقاس عليها كلّ معنى»[36]، وهذا ما يقود هوسرل إلى طرح سؤال المعنى والوجود، وهو سؤال سيحاول الإجابة عليه في مؤلف أفكار1، فإزالة الالتباس الحاصل في معنى الوجود (الخاص بالوعي والأشياء) هو أهم مرحلة يقودنا إليها التأمل الفينومينولوجي والذي ستغطيه كامل المرحلة الترنسندنتالية من الفينومينولوجيا.

الهوامش:

1 إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 49.

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 المصدر نفسه، ص56.

4 بودومة عبد القادر، الفينومينولوجيا وسؤال المنهج «أطروحة دكتوراه في الفلسفة»، جامعة السانية، وهران، الجزائر، 2009، ص74.

5 إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص 56.

6 بودومة عبد القادر، مرجع سابق، ص74.

7 إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، تر: أبو يعرب المرزوقي، جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2011، ص20.

8 المصدر نفسه، ص29.

9 إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص55.

10 إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص49.

11 المصدر نفسه، ص50.

12 إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص51.

13 المصدر نفسه، ص50.

14 *Emmanuel Housset, Husserl et l'énigme du monde, Edition du Seuil, 2000,* p26.

15 إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، تر: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002، ص30.

16 *Emmanuel* Housset, Husserl et l'énigme du monde, Ibid, p55.

17 إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص 55.

18 إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، المرجع نفسه ص68.

19 المصدر نفسه، ص56.

20 المرجع نفسه، ص182.

21 إدموند هوسرل، أفكار1، مصدر سابق، ص182.

22 يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج «فينومينولوجيا هوسرل»، مركز النشر الجامعي، تونس، 2008، ص*104*.

23 يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج، المرجع نفسه، 104.

24 إدموند هوسرل، أفكار1، مصدر سابق، ص175.

25 إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص68.

26 المصدر نفسه، ص68.

27 موريس مرلوبنتي، ظواهرية الإدراك، تر: فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، ص16.

28 بودومة عبد القادر، الفينومينولوجيا وسؤال المنهج، مرجع سابق، ص73.

29 إنقزو فتحي، هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، 2000، ص51.

30 إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، 83.

31 المصدر نفسه، ص87.

32 يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج، مرجع سابق، ص*173*.

33 إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص75.

34 المصدر نفسه، ص89.

35 إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مصدر سابق، ص90.

36 المصدر نفسه، ص94.