مدخل إلى فينومينولوجيا هوسرل

أ. محمد علام، جامعة تلمسان- الجزائر

Introduction to Husserl phenomenology

ALLAM Mohamed, University Aboubekr Belkaid Tlemcen, Algeria.

ملخص: يتميّز البحث الفلسفي عن غيره من المجالات البحثية بطابع الشمولية. هذا ما يجعل من الفينومينولوجيا كونها منهجا فلسفيا لا يشذ عن هذه القاعدة الأساسية، وتكون آلياته هي بدورها تكتسي هذا الطابع، الذي يخرج عن التحديد والاستعمال التقليديين. فالمنهج الفينومينولوجي وإن كان كغيره من المناهج يتألف من خطوات وله موضوع، فإنه بالمقابل ينفرد عن كل المناهج الأخرى بكونه له موقف خاص غير الموقف الطبيعي الذي اعتاده الباحث. إنه الموقف الفينومينولوجي، الذي يمثل الأرضية التي تقوم عليها التجربة الفينومينولوجية. وهذا المقال هو محاولة لبسط أهم الأفكار داخل هذه الفلسفة.

الكلمات المفتاحية: فينومينولوجيا، هوسرل، منهج، موقف طبيعي، موقف فينومينولوجي.

Abstract: Phenomenological research is distinguished from other fields by its holistic character. This means that even his method is written on this basis, and later on, his mechanisms also take this buffer out of all traditional use. Although the phenomenological method is identical with other methods in terms of procedures and objects, it is alone endowed with an attitude other than that of the natural attitude, which the researcher knows. This is the phenomenological attitude, the place of experience. This article is an attempt to develop the major ideas of this philosophy.

Keywords: Phenomenology, Husserl, Method, Natural attitude, Phenomenological attitude.

مقدمة:

تَعرف كلمة **"فينومينولوجيا"** اليوم في الساحة الثقافية والفكرية العالمية، رواجا يجعل منها محل اهتمام المثقفين على اختلاف مرجعياتهم العلمية. فهي لم تعد تقتصر على المشتغلين في حقل الفلسفة، بل تعدّته بفضل قابليتها للتقولب واحتواء الموضوعات إلى جميع التخصصات تقريبا. أخذت استعمالاتها في الكثير من الأحيان لا تلتزم بالمعنى الأصيل، الذي وضعه لها مؤسسها الأول "إدموند هوسرل" (1859-1938)، الذي أرادها أن تكون "علما صارما"، فحدّ لها حدودها المفاهيمية كما الموضوعية والمنهجية. لكن، وعلى الرغم من أن الفينومينولوجيا هي قبل كل شيء منهجا لا يخرج عن المعنى التقليدي للمنهج؛ كونه مجموعة خطوات يسير على هديها الباحث داخل علم من العلوم بغرض الكشف عن القوانين التي تتحكم في الظواهر. إلاّ أن المنهج الفينومينولوجي له خصوصياته، كونه يعبّر عن موقف للفكر يجب على الفينومينولوجي اتخاذه قبل الشروع في وصف أي ظاهرة. وبهذا المعنى فإن المنهج الفينومينولوجي هو -إن شئنا- أرضية تسبق وتؤسس لكل العلوم وليس لمجال علم بعينة كما هو الحال عند بقية المناهج. والمقال الذي بين أيدينا هو محاولة لتوضيح تلك الخصوصيات، وعرض أهم الآليات المنهجية لهذه الفلسفة.

مشكلة الدراسة:

تبحث هذه الدراسة بشكل عام، وتحت عنوان الفينومينولوجيا، إحدى أهم وأقدم القضايا الفلسفية، إنها مشكلة المعرفة، التي لم ينتهي يوما الفلاسفة من إحياء موضوعها. ولعلّ استقلال العلوم التجريبية عن الفلسفة بفضل فتوحات المنهج التجريبي في القرن التاسع عشر، والسؤال الملح والمحرج عن جدوي الفلسفة، هو أكثر الأسباب المباشرة لإعادة طرح سؤال المعرفة في عصرنا هذا. فكيف إذن نعرف من وجهة نظر فينومينولوجية؟

أهداف الدراسة:

إنّ الأهداف التي ترجو الدراسة تحقيقها هي الكشف عن القيمة العملية، التي يختزنها مفهوم المنهج الفينومينولوجي في الدراسات الإنسانية، ومعها القيمة الحقيقية التي يجب علينا نحن الشعوب العربية أن نوليها لمادة الفلسفة في مدارسنا وجامعاتنا، لا لتكون فقط مادة للدرس النظري يستفاد به لنيل الشهادات، إنما للعمل به والبحث عن الكثير من الإجابات تعجز بقية المناهج والعلوم الإحاطة بها.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في محاولتها التعريف بالفلسفة الفينومينولوجية عند مؤسسها إدموند هوسرل، وتكشف عن بعض اللبس والغموض، الذي تحمله الفينومينولوجيا كونها منهجا، يفهمه القارئ -خارج تخصص الفلسفة- بالطريقة نفسها التي تحملها المناهج المعتمدة في العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، كونها خطوات بيّنة وصارمة تقابل مادة علمية محددّة.

1.الفينومينولوجيا بين المفهوم والتاريخ:

كلمة Phänomenologie بالألمانية، أو فينومينولوجيا معرّبة عن (Phénoménologie بالفرنسية)، مصطلح مركب يعود في جذوره إلى الكلمتين اليونانيتين "Phänomenon" التي

تعني "ظاهرة" و"logos" التي تعني "علم" أو "دراسة". ويكاد يجمع الدارسون (يوسف بن احمد، 2008، ص29. وأيضا Denis SERON, 2016, p5) ومؤرخو الفلسفة على أنّ أوّل من استعمل كلمة فينومينولوجيا هو السويسري "يوهان هانريش لامبرت" (1777-1728) في كتابه "الأرغانون الجديد" سنة 1764، وقد وظّفها كعنوان للباب الرابع للدلالة على نظرية المظهر، بالمعنى الذي يجعل من الفينومينولوجيا معيارا يميّز بفضله بين الصواب والخطأ. وكان الهدف من وراء ذلك هو الحدّ من تأثير الحواس على نقاوة الأحكام العقلية. (أندرييه لالاند، 2001، ص973).

والاستعمال الثاني كان على يد الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" (1804-1724) حين عنون بها القسم الرابع أيضا من كتابه "المبادئ الميتافيزيقية الأولية لعلم الطبيعة"، الذي يتناول فيه مفهومي الحركة والسكون في علاقتهما بالتمثل، أي بوصفهما سمات عامة للظواهر. (أندريه لالاند، 2001، ص974) وقبلها في رسالة إلى لامبرت بتاريخ 02 سبتمبر سنة 1770؛ في هذه الرسالة يقترح على لامبرت أن تكون الميتافيزيقا مسبوقة بـ: "فينومينولوجيا عامة" مهمتها هي توضيح قوانين التجربة الحسّية، حتى لا تتسبب هذه الأخيرة في مغالطة أحكام العقل الخالص. (Denis SERON, 2016, p5).

أما الاستعمال الثالث فكان أكثر اتساعا مع هيجل، الذي جعل من مصطلح "فينومينولوجيا" عنوانا لكتابه الأساسي "فينومينولوجيا الروح"، حيث يؤكد فيه أن الفينومينولوجيا هي "علم تجربة الوعي"، وهي تجربة تُعد بمنزلة مسار جدلي يتبعه الوعي من أجل بلوغ المطلق عبر مراحل ثلاث: الوعي كمعرفة بالموضوع الخارجي، ثمّ الوعي كمعرفة لذاته، وأخيرا معرفة الروح". (محمد بن اسباع، 2015، ص45).

يمكن إضافة اسم آخر ساهم ضمنيا في نحت مفهوم الفينومينولوجيا كما نعرفها اليوم عند هوسرل. إنه "فون غوتييه" "J.W. Von Goethe" (1832-1749) (Edmund Husserl, 2002, px) عبر نظريته في الألوان. فخلاصة هذه النظرية هي أن الوصف في التجربة العلمية ليس فقط عملية تمهيدية وإنما هو من صميم التجربة ذاتها. وقد عارض بها نظرية "إسحاق نيوتن" (1727-1643) حول المفهوم الكمي للألوان؛ فهو قد رفض ربط نظرية الألوان بالبصريات وفضّل إلحاقها بمقاربة رياضية، تعتمد على إدماج ظواهر لونية خالصة "فزيولوجية أو فيزيائية" مثل الضِلال الملونة. ويعارض نيوتن في نقاط عديدة بقوله: بأن اللون الأبيض (الضوء الأبيض) ليس مجموع كلّ الألوان الأخرى، التي نراها عند التحليل الضوئي بواسطة الموشور، إنما هو ظاهرة بسيطة يتحول إلى الألوان التي نعرفها بحسب الوسط الذي ينتشر فيه. كما أن تعتيم الضوء الأبيض ينتج عنه ثلاثة ألوان أساسية: الأزرق، الأحمر والأصفر وكلّ الألوان الأخرى هي مركبات هذه الألوان الأساسية. (Denis SERON, 2016, p6) فنظرية غوتييه ترتكز بالدرجة الأولى على الوصف، (Duportail Guy Félix, 2010, p47) الذي يعدّ الأداة الأساسية في المنهج الفينومينولوجي، والعودة إلى الأشياء ذاتها، التي تعد بدورها أحد المبادئ الأولى في الفينومينولوجيا الهوسرلية خاصة.

2.فينومينولوجيا هوسرل:

وعلى الرغم من كلّ المساهمات السالفة الذكر في نشأة مفهوم "فينومينولوجيا" إلاّ أنها بقيت مجرد عناوين لفكرة عامة وفضفاضة عن الكيفية، التي يجب التعامل بها مع الظواهر لبلوغ المعارف الصادقة. ويبقى ارتباطها بالفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (1859-1938) أوثق ارتباط وأكمله. فمعه أصبحت الفينومينولوجيا "لفظ يدل على علم وعلى نظام من الميادين العلمية، وعلى منهج وموقف للفكر "موقف الفكر الفلسفي" بخاصة و"المنهج الفلسفي بخاصة"(إدموند هوسرل، 2007، ص56). لقد كان هوسرل حريصا جدا منذ البداية على أن يحدّد لهذا المفهوم حدوده الخاصة، حتى لا يختلط موضوع الفينومينولوجيا مع أي موضوع علم آخر، ولا منهجها مع منهج بحث العلم الطبيعي.

إن خصوصية الفينومينولوجيا هي أولا وقبل كل شيء كونها فلسفة، (إدموند هوسرل، 2011، ص59) والفلسفة التي أتى بها هوسرل "تقع ضمن بُعد مستحدث تمام الاستحداث، وهي محتاجة إلى نقاط ابتداء مستحدثة كلّيا، وإلى منهج مستحدث كليا يميزها من حيث المبدأ عن كلّ علم طبيعي"(إدموند هوسرل، 2007، 57). وقد عمل طول حياته لتحقيق هذا المسعى عبر عديد المؤلفات المطبوعة والمخطوطة، المعروفة والتي لا تزال قيد الدراسة والبحث والتحقيق. فالفينومينولوجيا لم تتشكل دفعة واحدة، ولم تستقر على هيئة نظرية واحدة، ولم تكتمل أيضا مع هوسرل(يوسف بن احمد، 2008، ص57). إنّ الفينومينولوجيا الهوسرلية بهذا المعنى فلسفة لم يعرف لها سابقة في تاريخ المعرفة الإنسانية. فما هي إذن أبعاد هذه الفلسفة، مجالها، موضوعها، منهجها، قيمتها مقارنة بالفلسفات الأخرى؟

1.2الظاهرة الفينومينولوجية: نعم إنّ الأصالة التي يدّعيها هوسرل لهذا العلم جديرة به حين يتسنى لنا الاطّلاع على محتواه الإبستيمولوجي، إلاّ أنه لا يمكن إنكار التقاطع الحاصل بين الفينومينولوجيا ومجموعة العلوم الأخرى. فالفينومينولوجيا هي **علم الظاهرة**، وهذا المفهوم يجد له دلالة مشابهة لدى باقي العلوم، كعلوم الواقع (العلوم الطبيعية) وعلوم الإنسان (علم النفس). بل إن مفهوم الظاهرة لا يكاد يختلف في الفينومينولوجيا عن العلوم الأخرى إلاّ من حيث الدرجة؛ لأنّ الفينومينولوجيا يقدّمها هوسرل كعلم جديد بسبب أنه هو نفسه ومنهجه الجديد، كانا برزا بفضل تجذير معيّن للمنهج الفينومينولوجي، الذي كان قد انتشر سابقا واستعمله بعض العلماء في علم الطبيعة (الفيزياء) وفي العلوم الإنسانية (علم النفس)(يوسف بن احمد، 2008، ص13).

يأخذ مصطلح الظاهرة، الذي يُمثل موضوع الدراسة في أي علم، معنى مغايرا أو قل معنى دقيقا في الفينومينولوجيا. ذلك أن العبارة اليونانية φαινομενον، التي تعود إليها لفظة فينومان، مشتقة من الفعل φαινεσθαι الذي يعني: انكشف؛ بذلك تدلّ φαινομενον على: الذي ينكشف، المنكشف، المتجلي؛ الفينومان ذاته إنما هو حمل الشيء إلى وضح النهار، ووضع الشيء في النور(مارتن هيدغر، 2012، ص88) فللّفظة ظاهرة "معنى مزدوج بمقتضى التضايف الجوهري الذي بين "الظهور" و"الظاهرة". إن فاينومينون phanomen تعني بالأخص الظاهر، ومع ذلك يرجع استعمالها للدالة على الظهور عينه"(إدموند هوسرل، 2007، ص44)، فالمفهوم مزدوج المعنى، أن الظاهرة تفيد معا، ما يظهر (ce qui apparait)

والظهور عينه (l'apparaitre) أو **ماهية** الظاهرة، كيفية انعطاء الظاهرة للوعي. "فالمعنى الطبيعي للظاهرة باعتبارها ما يظهر أو الواقعة هو الذي يجعلها ظاهرة فيزيقية أو نفسية أو تاريخية. والمعنى الفينومينولوجي للظاهرة من حيث هي الظهور عينه أو الماهية". (يوسف بن احمد، 2008، ص13) إن موضوع الدراسة الفينومينولوجية هو الماهية وليس الواقعة. (Edmund Husserl, 1996, p379).

يتجلى مطلب الفينومينولوجيا الهوسرلية واضحا من خلال هذا التحديد للموضوعية التي تقصدها، والتي من خلالها تظهر خصوصية هذا العلم. فهي تقصد ماهية الظاهر وليس الظاهر في سذاجته كما في العلوم الطبيعية، (إدموند هوسرل، 2002، ص36) التي تجعل من "الموقف النظري الذي نسميه معرفة طبيعية كلمة واحدة هي: العالم"، (إدموند هوسرل، 2011، ص29) وهي تدلّ في معناها على الوجود الحقيقي والوجود الفعلي أو الواقعي. كما أن "الحدس المعطي لدائرة المعرفة الطبيعية الأولى ولكل علومها هو التجربة الطبيعية. والتجربة المعطية الأصلية هي الإدراك الحسي"(إدموند هوسرل، 2011، ص29).

بالنسبة إلى هوسرل فإن تحديد الموضوعية الفينومينولوجية "ليس أمرا هينا"، (إدموند هوسرل، 2007، ص43) لأن موضوعها لا يدرك هكذا ببساطة، بمجرد النظر أو فتح الأعين كما هو الحال بالنسبة للعلوم الطبيعية. إنّ هذه المهمة (تحديد الظاهرة) بحاجة إلى تقصي كلّ أشكال الانعطاء وكلّ التضايفات، في نطاق البداهة المحضة والانعطاء المحض بالنفس. أي أن يصير للظاهرة معنى الذاتية، "يصير الفكر الظهور بنفسه". (إدموند هوسرل، 2007، ص43) وهو الإشكال الأساسي الذي واجه نظرية المعرفة على الأقل منذ ديكارت، الذي حصر المعرفة في الذات وجعلها مبدئها.

تتجاوز الفينومينولوجيا الهوسرلية التقليد العلمي الطبيعي والتقليد الفلسفي الديكارتي خاصة، كونها تبدأ من حيث انتهى الكوجيتو الديكارتي وتوظّفه كقاعدة أساسية لها. فوجود الفكر (cogitatio) المعيش –يقول هوسرل- وفي الوقت الذي نحن نعيشه ونتأمل أمره فقط، هو وجود واثق؛ أخذ الفكر أخذا حضوريا مباشرا وامتلاكه هو أصلا معرفة، والأفكار (cogitationes) هي المعطيات المطلقة الأولى"(إدموند هوسرل، 2007، ص32)، وقد نحت لهذا التفريق وهذا التجاوز زوجا مفاهيميا هما: "المفارقة والمحايثة" وجعل الأولى مصدر الريبة والشك، أما الثانية فهي الحقيقة واليقين. وهو يصف المعرفة الحضورية للفكر بأنها محايثة، والمعرفة التي في العلوم الموضوعية، علوم الطبيعة وعلوم الروح وحتى العلوم الرياضية، مفارقة، ويتساءل: كيف للمعرفة أن تقدر على الخروج عن نفسها، كيف لها أن تبلغ وجودا ما ليس هو في نطاق الوعي؟(إدموند هوسرل، 2007، ص32).

2.2 القصدية: إنّ البدايات المنهجية الأولى التي خطاها هوسرل بعلمه الجديد كانت بمثابة نقد وجّهه لعلوم عصره وفلسفاته، (إدموند هوسرل، 2002، ص30 وما بعدها) وبدأ بتشكيل الفينومينولوجيا على الصورة التي تجعل منها علما متماسك الحلقات عبر تجاوز العقبات الإبستيمولوجية، التي كانت تواجه نظريات المعرفة. فالإجابة عن سؤال المفارقة جاءت باستحداث مفهوم "**القصدية** Intentionnalité" الذي ألهمه به أستاذه "فرانز برنتانو Franz

Brentano" (1838-1917). ففي مؤلف برنتانو الشهير "علم النفس من وجهة النظر التجريبية" (1874)، الذي يرسي من خلاله قواعد علم نفس تجريبي ويعرّفه بكونه "نظرية الظواهر" أو "وصف تحليلي للظواهر"، لا يقر برنتانو بوجود ظواهر حقيقية في ذاتها إلاّ ما كان على هيئة ظاهرة نفسية. وأن كل الظواهر هي أشياء مدركة داخليا، وأن الحقيقة الوحيدة هي ما كان ذو طبيعة نفسية. وكل ظاهرة نفسية لها بالضرورة محتوى قصدي، وأما الظواهر الفيزيائية فهي على خلاف ذلك غير حقيقية، فوجودها الوحيد هو وجود قصدي عبر فعل عقلي، (Denis Seron, 2016, p15) والوعي الإنساني الخالص غير موجود بذاته، وإنما لابد من أن يتّجه نحو الأشياء ليلتحم بها ويدركها(سماح محمد رافع، 1991، ص49).

أخذت القصدية عند هوسرل معنى مشابها لذلك الذي منحه إياها برنتانو بما هي "معيش نفسي محايث"(إدموند هوسرل، 2007، ص34)، بمقابل ما هو خارجي عن الوعي أو مفارق. وبلغت القصدية عند هوسرل مرتبة المبحث الرئيس في الفينومينولوجيا؛ (Edmund Husserl, 1995, p282) فهي بمثابة حلقة الوصل بين الوعي والظاهرة، وهي الموضوعية الفينومينولوجية ذاتها. "كل وعي هو وعي بشيء ما"؛ شعار عبّر به هوسرل عن مجمل الحياة الشعورية؛ "فكل إدراك إدراك لشيء، وكل حكم حكم في حال أمر، وكلّ تقويم لقيمة أمر وكلّ إرادة، إرادة أمر...إلخ"(Edmund Husserl, 1995, p300) فالقصدية بهذا المعنى ماهية الوعي وأصل كل تجربة. وعلى الرغم من وضوحها وبساطتها، إلاّ أن هوسرل نفسه قد حذّر من التسرّع في رسم حدودها، "فعبارة "وعي بشيء" هي عبارة كثيرة الوضوح بذاتها، لكنها في آن عبارة غير بيّنة بذاتها كذلك"(Edmund Husserl, 1995, p282)، وقد كان على حق لأن مفهوم القصدية لم يلبث أن يأخذ في مجرى تطور الفينومينولوجيا هيئات متعدّدة؛ "من هيئة البنية الأساسية في إطار الفينومينولوجيا الأساسية لبحوث منطقية، إلى منهج يسمى "التحليل القصدي والتحليل الوظيفي في الفينومينولوجيا المتعالية التقويمية لأفكار1 وتأملات ديكارتية، ثم بعد ذلك إلى منزلة الوسط الكلي في فينومينولوجيا عالم الحياة للمؤلفات الأخيرة، ثم في الختام إلى عنوان المشكل الذي يحتضن الفينومينولوجيا بتمامها في المخطوطات المنشورة بعد الوفاة". (يوسف بن احمد، 2008، ص249) ولا غرابة إن لم تستقر القصدية شأنها في ذلك شأن كل العناصر المشكّلة لها "مبادئها الأساسية" على حال، كون الفينومينولوجيا كما يصفها صاحبها بحث دائم ومستمر لا يتحقق اكتماله في مكان ولا زمان محدّدين سلفا.

3.2 الوعي: على هذا الأساس عُرفت الفينومينولوجيا أنها فلسفة **الوعي**، فالوعي بالنسبة لهوسرل ليس وعاءا محايدا إزاء ما يمكن أن يملأ به، بل إنه يتكون من أفعال يتحدد طابع كل منها حسب نوع الموضوع الذي يتعلق به، والذي لا يمكن أن يظهر للوعي إلاّ في كيفيات العطاء المناسبة له(إدموند هوسرل، 2008، ص16)، وككلّ المفاهيم المشكّلة للفلسفة الفينومينولوجية، فإن الوعي الفينومينولوجي ليس هو الوعي النفسي، باعتبار أن الفينومينولوجيا هي قبل كل شيء "تغيير في الموقف من علمي طبيعي إلى فلسفي فينومينولوجي"(إدموند هوسرل، 2007، ص56)، وبالتالي فإن كل المفاهيم التي تعوّد عليها العقل العلمي هي بحاجة إلى تغيير.

حرص هوسرل منذ البداية على تمييز مفهوم الوعي الفينومينولوجي عن كل مضامين علم النفس خاصة(Edmund Husserl, 1962, p144) كون الوعي هو بالأساس موضوع هذا العلم، وهو أيضا محور العلم الفينومينولوجي ومادته. فعلم النفس كان يقدّم نفسه أيام هوسرل على أنه "علم الوحدات النفسية بما هي وحدة الوعي الواقعي، أو كعلم معيشات الوعي، أو علم محتوى الوعي"(Edmund Husserl, 1962, p146) وهذا يعني أنه علم يعتني بدراسة وتحليل محتوى الوعي ومعيشاته، ولذلك فقد عمد هوسرل إلى التمييز بين ثلاثة تعريفات للوعي من شأنها أن توضح المعنى الأصيل الذي يقصده.

-وعي بما هو مجموع المكونات الفينومينولوجية الحقيقية للأنا التجريبي، أي كنسيج للحياة النفسية في وحدة تدفّق المعيش.

-وعي بما هو إدراك داخلي للمعيش النفسي الخالص.

-وعي بما هو تعيين إجمالي لكل أنواع الأفعال النفسية، أو المعيش القصدي. (Edmund Husserl, 1962, p146).

أ- الوعي كنسيج للحياة النفسية: إنّ الوعي بالمعنى الأول هو جملة المكونات الفينومينولوجية الحقيقية (réelles)؛ مجموع الأحداث، التي تتغير في كل لحظة، وتتوالى على الشعور في تتابعها وتداخلها، وهي ما يشكّل وحدة الوعي الواقعي للفرد النفسي(Edmund Husserl, 1962, p144) فكل الإدراكات والتخيلات والتمثلات الوهمية، وأفعال الفكر المعنوية، التوقعات والشكوك، الأفراح والأحزان، الآمال والتخوفات...إلخ، وبمجرد أن تتجلى في الوعي فهي محتويات للوعي. فالوعي هنا لا يعني المعيشات فقط أو أفعال هذه المعيشات، ولكن وبالأخص "التداخل بين هذه المعيشات في تيار المعيش" Antoine Welo Okitawato Oandjalola, (2004, p27) وتوازي هذه التشكيلة الشعورية عند الإنسان العادي مفهوم "الأنا". أما بالنسبة لهوسرل فهو يعارض هذا التحديد للأنا الذي يجعله مجرد نتيجة حتمية لعلاقات، واستمرارية وتداخل ووحدة المعيشات، ويصف الوعي في هذه الحالة بأنه يعيش حالة من عدم الفعّالية لأنه لا يقوم بأي دور معرفي. وأكثر من ذلك فهو لا يعطي الهوية للكائن البشري إلاّ كونه محل تداخل مجموعة معيشات. وبالتالي لا يمكن الحديث عن أصل ومصدر كل المعيشات لأن هذا الأصل الذي يشار إليه بـ: "أنا" يبقى مجهولا.

إن الخطأ الذي وقع فيه علماء النفس -يقول هوسرل- في تحديدهم لمعنى المعيش، الذي يوازي هنا معنى الوعي، هو كونه يعيّن "ما يأتي حقيقيا" من التجربة، بينما ينفي المعيش الفينومينولوجي كل علاقة مع الوجود التجريبي الواقعي للإنسان. إن المعيش الفينومينولوجي هو "محتوى قصدي" للوعي، بمقابل المعيش النفسي، الذي هو محتوى حقيقي للوعي(Edmund Husserl, 1962, p147).

للتفريق بين المعيش النفسي والمعيش الفينومينولوجي، يسوق هوسرل مثالا في معنى قول أحدهم: "أني عايشت حربي 1866 و1870"، ويتساءل هوسرل عمّا يعنيه المعيش في هذا القول(Edmund Husserl, 1962, p151)، فالمعيش هنا بحسب هوسرل دائما هو "طبع الوقائع الخارجية، وفعل العيش يتمثل في فعل الإدراك، في الحكم وفي أفعال أخرى، والتي من

خلالها تصبح هذه الوقائع ظاهرة غرضية objectif، وغالبا ما تكون أشياء تنسب إلى الأنا التجريبي"(Edmund Husserl, 1962, p147)، فالوعي الذي يعيش هذه الأحداث لا يحتوي في ذاته على هذه الوقائع، ناهيك عن الأشياء التي تشكلها وكأنها معيشاته النفسية، مكوناته أو محتوياته الحقيقية. إن ما يوجد في الوعي، ما هو معطى حقيقة هي الأفعال المطابقة لعملية الإدراك، أو الحكم...مع أدواتها الحسّية المختلفة، ومحتوياتها الخاصة بالفهم وخواصها المكانية...وفي هذه الحالة يصبح للمعيش معنى آخر غير ذلك الذي يقصده علم النفس. عيش الوقائع يعني أخذ بعض أفعال الإدراك والمعرفة الموجهة نحو الوقائع. وبهذا المعنى، فإن ما يعيشه الأنا أو الوعي هو معيشه بالضبط، لأنه ليس هنالك فرق بين محتوى المعيش والمعيش ذاته(Edmund Husserl, 1962, p147).

يمكن في بعض الحالات أن يكون المعيش مطابقا لمحتوى هذا المعيش، فمثلا في حال الإحساس، يكون ما هو محسوس مطابقا للحس. بينما في حال الإدراك يكون ما هو مدرك ليس مطابقا تماما لفعل الإدراك؛ ففعل الإدراك معيش يرتد للوعي، أما ما هو مدرك أو الشيء المدرك فهو يعود إلى الشيء في ذاته وليس إلى الوعي. فما هو خالص في المعيش هو كونه له علاقة مباشرة مع الأنا أو الوعي. إنّ المعيش النفسي له علاقة مباشرة مع الأنا النفسي والتجريبي، كما أن المعيش النفسي الذي يرتبط بالأنا التجريبي له دائما محتوى حقيقي للوعي، على عكس المعيش الفينومينولوجي الذي يرتبط بالأنا الخالص، وهو فقط قصدي.

إن التمييز الذي يضعه هوسرل بين المعيش النفسي ونظيره الفينومينولوجي، وبالتالي بين الأنا النفسي والأنا الفينومينولوجي، ليس معناه أنّ هناك ازدواجية في المعيش والأنا، فكل ما هنالك هو فرق في المستوى والدرجة؛ لأنّ هناك إمكانية الانتقال بينهما، وعملية "الانتقال هذه من المعيش النفسي إلى المعيش الفينومينولوجي، تخضع في كل لحظة لحرّيتنا"(Edmund Husserl, 1962, p147).

هذا الوضع الملتبس بين الأنا النفسي والأنا الفينومينولوجي هو الذي أفرز مفهوم "الأنا المحض أو الخالص"، الذي يُعد بمثابة النقلة النوعية التي كان هوسرل بحاجة إليها في تحليلاته الفينومينولوجية للأنا. فالمعيش أو الأنا المحض كان في بداية التحليل وكأنه نكرة، يختفي خلف تلك الأفعال التي تشكل المعيش، ثم صار حاملا ومرافقا لكل الحالات النفسية وكل المعيش، وبما أنه كذلك فإن الأنا المحض لن يظهر بوضوح في البداية. فقط حين ننقب داخل معيشنا، وتمثلاتنا، وخيالنا وأفكارنا فإنه بمقدورنا أن نكتشف قاسما مشتركا، الذي هو الأنا المحض. فالأنا المحض هو ذلك الكيان الذي لا يعد شيئا إلاّ بالنسبة لذاته، وكل ما عداه هو شيء بالنسبة له: الجسم والروح، والكائن بعامة(Antoine Welo Okitawato Oandjalola, 2004, p31).

ب-الوعي الحميم: أما المفهوم الثاني الذي يحمله الوعي عند هوسرل، فهو "الوعي الحميم (الباطني)، الذي يُترجم في عبارة الإدراك الحميم perception interne"(Edmund Husserl, 1962, p153) الذي يجب أن يرافق المعيش الآني، سواء بكيفية عامة أو في حالات خاصة. فالبداهة التي تَسمُ عادة الإدراك الحميم، يفهمها هوسرل من كون الإدراك في هذه الحالة إدراك مطابق Adéquate لا يمنح لأشيائه إلا ما كان متمثلا حدسيا، ومعطى حقيقة في المعيش

الإدراكي ذاته. وبالمثل فهو يمثلها ويضعها تماما بكيفية حدسية كونها معيشات داخل ومع الإدراك. (Edmund Husserl, 1962, p154) فكل إدراك في ماهيته يقوم على أخذ الشيء حاضرا في هويته الجسمانية، فهو يكون مطابقا (أي فعل الإدراك) عندما يكون الشيء هو ذاته موضوع هذا الإدراك، ويكون معبرا عن المعنى الصارم لهذه الكلمة: "حاضر في ذاته en personne". (Edmund Husserl, 1962, p154) ومن ذلك وبحكم ماهية الإدراك الخالص، فإن كل إدراك مطابق لا يمكن أن يكون إلاّ إدراكا باطنيا، (إدموند هوسرل، 2009، ص162) يرتكز على معيشات معطاة في الوقت ذاته مع هذا الإدراك، وتنتمي معا إلى الوعي نفسه. وبهذا المعنى فقط يمكن الحديث عن معيش فينومينولوجي خالص.

إن التحليلات الفينومينولوجية التي أجراها هوسرل على هذا النوع الثاني من الوعي "الوعي الباطني" قد أفرزت لبسا(Edmund Husserl, 1962, p154) وتداخلات في معنى الوعي، وسبب هذا اللبس يكمن في مدى فهم معنى العبارة "إدراك داخلي". فهي بحسب هوسرل تدلّ على معنيين: الأول يعبّر عن إدراك لمعيشاتنا الخاصة، أما الثاني فهو إدراك مطابق للذات المُدركة(Edmund Husserl, 1962, p155)، وهذا التباين في المعنى أوجد ازدواجية في نظرية المعرفة وعند علماء النفس أيضا، بين الإدراك الداخلي والإدراك الخارجي، والذي قد يعني أيضا تراتبية زمنية. وقد حاول هوسرل استدراك هذا التداخل في المعنى في "دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن" لسنة 1905، والتي وصف فيها تحليلاته في البحوث المنطقية، أنها كانت "ناظرة في المعيش من حيث هو معطى وعييّ باطني"(إدموند هوسرل، 2009، ص169)، كما حدّد معنى أكثر دقّة لهذين المفهومين بقوله: "إنّ كل معيش مقولا على التحقيق، فهو مدرك إدراكا باطنيا، أما الإدراك الباطني فلا يقال عليه معيش بعين المعنى الذي يقال به على المعايش الحقيقية. ولذلك فهو نفسه لا يكون مدركا في الباطن. والمعيش الذي من شأن الإشارة النظرية أن تناله فهو يعطى على أنه معيش ذو زمنية، ويسيل، ويتغير على أنحاء ما. أما النظرة المشيرة إليه فلا تعطى على هذه الصورة، بل إنها لتقتصر على الإشارة إليه فحسب"(إدموند هوسرل، 2009، ص167-168).

لقد سمح هذا التمييز لهوسرل بالاستنتاج أن الوعي في هذه الحال، هو وعي بالذات يرافق كل أنواع الوعي الأخرى، دون أن يكون له بالضرورة التفات نحو ذاته. فكل معيش يستدعي الوعي بالذات. وقد ذهب هوسرل في البحوث المنطقية إلى اعتبار الوعي الباطني فعلا ثانويا يلي مباشرة الفعل الأول الموجه نحو الشيء. فالواقع أن هناك وجهان للفعل النفسي ذاته، والذي من خلاله يكون الوعي بالذات متزامنا مع وعي الأشياء. فازدواجية الوجه في الفعل النفسي لا تعني بالضرورة وجود فعلين نفسيين متمايزين(Antoine Welo Okitawato Owandjalola, 2004, p34).

جـ-الوعي كمعيش قصدي: خلصت التحليلات الفينومينولوجية التي قام بها هوسرل حول الوعي إلى مفهوم ثالث، يمكن أن يُعدّ بمثابة تجاوز للعقبات الإبستيمولوجية، التي واجهته في محاولته تحديد مفهوم علمي صارم لهذا الأخير. وقد أخذ الوعي في بحوث منطقية دائما معنى "المعيش القصدي"(Edmund Husserl, 1962, p155) وعي بمثابة تعيين إجمالي لكل الأفعال النفسية

أو للمعيشات القصدية. فاكتشاف هوسرل لمفهوم القصدية، جعله يخرج منتصرا من الإحراجات التي تعرّض لها في التعريفين السابقين للوعي. فالعبارة الشهيرة التي حصر بها مفهوم الوعي: "كل وعي هو وعي بشيء"، تعني أنه لا وجود لفكر بدون أفكار، ولا ذات مفكرة بدون شيء مُفكر فيه، ولا إدراك بدون ذات مُدرِكة...إلخ. فخاصة الوعي هنا تكمن في كونه انفتاح نحو الأشياء، توجّه نحو، قصدية. فالظاهر والأساسي أن الوعي يتّجه نحو شيء مقابل له ومتمايز عنه، وفي هذه الحالة يكون بمثابة "معطى آني" سابق عن كلّ تعيين ومُعطِي المعنى لكلمة موضوعية. فالوعي هنا هو "حدس مباشر"(Edmund Husserl, 1995, p78)، يعطي الشيء كما يقدم نفسه خارج كل تحديد يمكن أن يصدر عن فهم سابق. إنه الحدس المعطي أو مبدأ المبادئ، أو بداية البداية، التي عدّها هوسرل المنبع الأصلي والأوّل لكل معرفة. فالقصدية هنا توازي الوعي أو هي الوعي ذاته.

4.2 الإيبوخي والرد الفينومينولوجيين: إن هذا التحديد للوعي هو فعلا نقطة البداية بالنسبة للعلم الفينومينولوجي، لأن الوعي في هذه المرحلة هو وعي في حالته الطبيعية، أي الوعي الذي يسبق "**الإيبوخي**"، باعتبار أن الإيبوخي الفينومينولوجي هو أول خطوة منهجية تفصل بين الموقف الطبيعي ونظيره الفينومينولوجي. ثم إن القصدية التي عدّها هوسرل بمثابة الوعي ذاته، هي نفسها ما قال به برنتانو. والسؤال الذي يفرض علينا نفسه هو: هل منطلقات الموقف الطبيعي كافية لحصول العلم الفينومينولوجي؟ وبعبارة أدق، هل من داعي "حافز" (AMAURY DELVAUX, 2015, p4) الإجراء الإيبوخي والرد الفينومينولوجيين؟.

عن هذا السؤال، يجيبنا هوسرل بالنفي، حين يعتبر أن أكبر المشاكل التي تواجه نظرية المعرفة تبدأ عندما "يستفيق التأمل في العلاقة بين المعرفة والموضوع". (إدموند هوسرل، 2007، ص51) فالمعرفة في الفكر الطبيعي هي "الأمر البيّن بنفسه. هذا الفكر الذي من شأنه أن يتّصل عمله اتصالا خصبا غير محدود، وأن يترقّى في ما يستجدّ من العلوم من كشف إلى كشف، لا يجد أيّ مُوجب أبدا لإثارة مسألة إمكان المعرفة بعامة"(إدموند هوسرل، 2007، ص51) والحقيقة هي أن المعرفة بالوجه الذي هي عليه "معيش نفسي"، أنما هي معرفة لذات عارفة تقوم قبالتها موضوعات معروفة مسبقا. فكيف إذن للمعرفة أن تتيقن من مطابقتها الموضوعات المعروفة؟ كيف لها أن تتجاوز نفسها، وأن تتعلق بموضوعاتها على وجه اليقين؟(إدموند هوسرل، 2007، ص52).

بمثل هذه التساؤلات يبرّر هوسرل ضرورة تفعيل عمل الإيبوخي والردّ الفينومينولوجيين؛ (Edmund Husserl, 1995, p101) فإذا كانت هذه الأسئلة ليست بذات قيمة بالنسبة للعلم الطبيعي وللموقف الطبيعي، فإنها بالنسبة للعلم الفينومينولوجي مصدر اللغز كلّه، (إدموند هوسرل، 2007، ص52) فالمعرفة ليست بيّنة البتّة، وإنما يجب التأسيس لها منذ البداية وبشكل جذري. لكن كيف ذلك؟ كيف لنا أن نحصل على وعي خال من كلّ معرفة مسبقة من شأنها أن تكون القاعدة الصحيحة لعلومنا؟

أ-الإيبوخي الفينومينولوجي: يستعيض هوسرل عن "محاولة Tentative" مفهوم الشك الديكارتي الشامل بمفهوم "الإيبوخي الشامل ذو التحديد الدقيق"، (Edmund Husserl, 1995,

p101) والذي يستدعي هو أيضا أن تكون شموليته محدودة لأنّ له وظيفة معينة ودقيقة تتمثل أساسا، في "اكتشاف مجال علمي جديد يكون الولوج إليه ممكنا عبر منهج الوضع بين قوسين"، (Edmund Husserl, 1995, p102) ويكون مشروطا (المجال) بالتحديد الدقيق.

يمكن معرفة هذا المجال يقول هوسرل: من خلال عملية "عزل mètre hors jeu" (Edmund Husserl, 1995, p102) الأطروحة العامة للموقف الطبيعي، ووضع بين قوسين أو هلالين كلّ معارفه. وتشمل عملية العزل هذه كل العالم الطبيعي، الذي يقدّم نفسه على أساس أنه حاضر دائما ولا يتوقف أن يكون حقيقة بالنسبة لوعيي حتى حين أريد أن أضعه بين قوسين. هذا الإجراء الذي يكون متاحا لي عبر كامل حريتي، لا يجعلني أنفي العالم من موقف المغالطة وكأنني سفسطائي؛ "لا أشك في وجوده كوني مرتابا، ولكن أُفعِّلُ الإيبوخي الفينومينولوجي، الذي يمنعني من إصدار أي حكم يُحمل على الوجود الزماني/المكاني"(Edmund Husserl, 1995, p102) وكنتيجة لهذا الإجراء تصير كل العلوم مهما كانت درجة متانتها وشدّة تأثري بها، أو معارضتي لها، ليست ذات قيمة معرفية لأنه وببساطة لا يمكن أن أجعل منها فرضية أُأسس عليها معرفتي، وأقل من ذلك أن أجعل من وجودها حقيقة أطمئن لها.

ب-الردّ الفينومينولوجي: يلي الإيبوخي أو عملية الوضع بين قوسين الردّ الفينومينولوجي، (سوف بن احمد، 2008، ص152) أو الردود الفينومينولوجية؛ حيث يخصص هوسرل الفقرتين السابعة والأربعون والثامنة والأربعون من كتابه أفكار1، للحديث عن إمكانية إجراء تجربة ذهنية خيالية، من شأنها أن تحطّم كلّ العالم المفارق transcendant. ويبدأ بالإقرار بأن في هذه التجربة لا يمكن إصدار أي حكم فيزيائي أو رياضي حول الأشياء المدركة، وذلك لأن المسار المعتاد لتوالي حدوث التجربة قد تغيّر. إنه يقصد إمكانية البقاء ضمن حدود الحدس المعطي intuition donatrice، أو "التجربة البسيطة"(Edmund Husserl, 1995, p155).

في التجربة الجديدة للذات مع العالم، يستبعد هوسرل مفهوم "موضوعية الأشياء" التي ترتكز عليها العلوم الطبيعية بكونها موضوعات متضايفة مع الوعي التجريبي. وتكتفي هذه الأشياء بالمعنى الذي يجعل منها "أشياء التجربة؛ فالتجربة وحدها هي مَن يحدد لهذه الأشياء معناها". (Edmund Husserl, 1995, p155) وكنتيجة لهذا المسار الذي يجعل من التجربة المعاشة المُحدّد لموضوعية الأشياء من عدمها، فقد يحدث أن تنتهي هذه التجربة إلى الحكم على عدم موضوعية شيء على الرغم من تضايفه القصدي مع الذات. (Amaury DELVOX, 2015, p10). إنّ هذا الاستنتاج الأخير يعد من صميم التحليل الفينومينولوجي، فهوسرل نفسه من يثير مثل هذه الإشكاليات، حتى ينتقل من المستوى البدئي للتحليل الفينومينولوجي إلى مستوى أعلى منه وأكثر تعقيدا، أو قل هي الكيفية التي يعمل بها الردّ الفينومينولوجي نفسه. والنتيجة النهائية التي يصبوا إليها الرد هو بلوغ الأنا الترنسندنتالي، الذي يكون خاليا من كل الأفكار المسبقة، إنه يتواجد في منطقة منيعة من الأفكار المسبقة وعلى أتم الأهبة لإعطاء المعنى لكل موجود، أي تقويم العالم(Antoine Welo Okitawato Owandjalola, 2004, p42). بعد الرد الفينومينولوجي تصير القصدية تقويمية أو مانحة للمعنى، ويصبح الأنا الترنسندنتالي المنبع

الأصلي واللانهائي الذي يمنح المعنى للعالم والأشياء وللآخر. ولكن كيف يمكن بلوغ ساحة الوعي الخالص؟.

5.2 الوعي الخالص أو الأنا المتعالي: يبدأ أول ظهور للوعي الخالص نتيجة تفعيل الإيبوخي الفينومينولوجي عند أدنى درجاته، حيث يعزل العالم كاملا وحتى الذات وكل الفكر، (Edmund Husserl, 1995, p106) ويكون هذا الظهور على هيئة إقليم وجودي جديد، أو كما يسميه هوسرل "مُتبقي فينومينولوجي "résidu phénoménologique"، (Edmund Husserl, 1995, p108-109) من شأنه أن يكون مجالا لنشاط العلم الجديد: العلم الفينومينولوجي. إن هذا المتبقي هو فعلا المعيش الخالص بما هو فعل ذو ماهية خاصة. "إن فعل التوجه نحو، والانشغال بأمر، واتخاذ موقف من، وتجريب أمر، والتألم من، كل ذلك يتضمن بالضرورة في ماهية وجوده تحديدا؛ شعاعا يصدر عن الأنا، أو في الاتجاه المقابل لهذا الشعاع يتّجه نحو الأنا؛ هذا الأنا هو الأنا الخالص، الذي ينأى عن كلّ رد"(Edmund Husserl, 1995, p270).

تتحدد مهمة الرد الفينومينولوجي –بمقابل الموقف الطبيعي- فعوض العيش الساذج داخل التجربة والاستسلام إلى معطيات العالم التجريبي، يمنح الرد بعزله لفرضية العالم، فرصة تحويل النظر لدراسة الوعي في ذاته دراسة نظرية خالصة، بما هو المتبقي الفينومينولوجي المبحوث عنه. يتم هذا التحول انطلاقا من أرضية الموقف الطبيعي ذاته؛ ففعل الوعي الموجه نحو هذا العالم الطبيعي عبر إدراكه وتجربته في أفعاله الوجودية، التي تُعطى لنا حاضرة في حقيقتها، وحين إخضاعها إلى أفعال الفكر بمقتضى المنطق التجريبي، نحصل على مجموعة تصورات عن العالم، ويكون في الاستطاعة بعد إخضاعها إلى أفعال فكرية أخرى، جعلها مفارقة ثم عزلها. إن عملية التصدي لمثل هذه الأفكار وتعطيل مفعولها، هو ما يسميه هوسرل "الوضع بين قوسين"، الذي يمنح للفكر –بعد تفكّر أوضاع الموقف الطبيعي- إمكانية العيش بإطلاق، أفعالا من درجة ثانية يكون معطاها المجال اللامتناهي للمعيش الخالص – مجال الفينومينولوجيا الأساسي(Edmund Husserl, 1995, p166).

داخل هذا المجال الذي يُعد الرد مفتاحه الحقيقي، تتغير علاقة الإنسان تغيرا جوهريا بالعالم الطبيعي، "إذ أنّ هذه العلاقة لم تعد مجرد حالة معيشية وساذجة كما هو الأمر في إطار التأمل الطبيعي، بل إنها تفقد تماما عفويتها وسذاجتها الطبيعية لتتحوّل، بنظر التأمل المتعالي، من منزلة الحالة النفسية إلى منزلة المبحث المتعالي". (يوسف بن احمد، 2008، ص229) ويتحول على إثرها الأنا الطبيعي إلى أنا فينومينولوجي يحمل صفة "المشاهد المحايد Spectateur désintéressé"(Edmund Husserl, 1996, p15) مهمته النظر المحض والوصف الماهوي الصارم للعالم.

6.2 التقوّم: يسمي هوسرل هذه المهمة (الوصف) بوظيفة "**التقوّم** Constitution"، (Edmund Husserl, 1995, p294) حيث يجد هذه الوظيفة مركز الفينومينولوجيا وغايتها، وكل الأبحاث التي يمكن أن تدخل في الحقل الفينومينولوجي هي في النهاية لخدمة هذه الوظيفة الأساسية والنهائية. إنها عملية إعادة بناء العالم بعد أن حطّمه الإيبوخي الفينومينولوجي، وأجهز عليه الرد بمختلف درجاته، وإعادة البناء هذه هي إعطاء معنى للوجود. ففي الموقف الطبيعي

تعني عبارة "العودة إلى الأشياء ذاتها" العودة إلى الحدوس الأصلية، الحدوس البدئية، التي تسبق كلّ الدلالات الموجودة. أما في الموقف الفينومينولوجي، فإن العودة إلى الأشياء ذاتها تعني العودة إلى هذه الدلالات، التي وحده الوعي المقوّم قادر على إعطائها لها(Antoine Welo Okitawato Owandjalola, 2004, p44) إنّ عملية التقوّم هي إعطاء المعنى للوجود في قصدية وبصفة "محايثة à titre immanent"(Husserl, 1995, p107 Edmund)، وهوسرل "يفترض، نظريا أن الوعي المحض بما هو المتبقي الفينومينولوجي، بعد طرح العالم الطبيعي وتعليق كلّ علاقة به، هو الحقل المنفصل عن العالم والنسق المنغلق على ذاته، الذي لا يتمثل إلاّ في تيار المعيشات المحايثة التي تشكل حياته المتعالية"(يوسف بن احمد، 2008، ص238).

7.2 مشكل الواحدية: انطلاقا من هذه الوضعية تظهر إشكالية يصفها هوسرل نفسه بأنها اعتراض خطير (Edmund Husserl, 1996, p148) يقف في وجه تحقّق الفينومينولوجيا الترنسندنتالية. إنه مشكل **الموضوعية**، الذي يبدو بحسب ما آلت إليه التحليلات السابقة، وبعد تفعيل الإيبوخي الفينومينولوجي وبلوغ الأنا الخالص. يصير الوعي في حالة من العزلة Solus-ipse عن العالم الخارجي. فكيف إذا لفلسفة تدّعي حلّ مشكل الموضوعية أن تتجاوز هذا الإحراج المتمثل في الواحدية Solipsisme؟ (Edmund Husserl, 1996, p149) فالعالم الموضوعي الموجود بالنسبة إلى هوسرل، الذي وُجد أو يمكن أن يوجد في المستقبل، هذا العالم الموضوعي وكل أشيائه يأخذ صلاحية معناه وقيمته الوجودية من الأنا الترنسندنتالي، الذي يكشف عنه الرد الفينومينولوجي(Edmund Husserl, 1996, p54) ومن هنا يظهر إشكال الواحدية الذي يتعارض حوله الحس المشترك والفلسفات المثالية. فالذوات الأخرى يقول الحس المشترك، لا يمكن معرفتها انطلاقا من تمثّلها كباقي الأشياء، فهم ليسوا أشياء متمثلة أو مجرد وحدات للحسّ يمكن التحقق منها عبر تجاربنا. فالآخرون هم ذوات أخرى(Paul Ricoeur, 1993, p198) على الرغم من أنهم يُقدّمون للأنا في هذه التجارب فقط عن طريق أجسادهم الحية(Françoise Dastur, 2004, p7) وقد شعر هوسرل بهذا الإحراج المنهجي منذ سنة 1905(Nathalie Depraz, 1999, p1) تاريخ اكتشافه لمنهج الرد. وكانت دروس فريبورغ لسنة 1924 المعروفة تحت عنوان "الفلسفة الأولى، الجزء الثاني، نظرية الرد الفينومينولوجي"(Edmund Husserl, 1972, p234) بمثابة تعمّق في محاولة حلّ هذا المشكل. وقد خلص من خلالها إلى اعتماد نوع جديد من الردّ أطلق عليه اسم "الردّ البيذاتي réduction intersubjective"(Edmund Husserl, 1972, p239) وعملُ هذا الردّ يستدعي قصدية من نوع خاص كذلك؛ "قصدية غير مباشرة"(Edmund Husserl, 1972, p241) تمكن الفينومينولوجي من معرفة الآخر ليس من خلال تمثّله كما هو الحال مع أشياء العالم، ولكن عبر استشعاره(Jaques English, 2002, 88) كي يميّز إدراكه للناس الآخرين عن إدراك الموضوعات. إذ كُل ارتباط بالآخرين يرافقه بضرورة ماهوية بحسب هوسرل، استشعار بغض النظر عن صفاتهم. "فالاستشعار هو الذي يسمح لنا قبل كل شيء بمعرفة أنّ كائنا نفسيا يسود في الجسم المدرك. الاستشعار هو القدرة على أن نضع أنفسنا في عالم تمثل الآخرين وهو بذلك شرط

إمكانية فهم الآخرين. هو القدرة على أن نفكر أنفسنا في وضعية الآخرين، وأن ننفذ إلى عالمهم الداخلي"(إدموند هوسرل، 2008، ص258).

إن خروج الذات عن ذاتها وبلوغها الآخر وتفهّمه عبر الاستشعار، الذي يحمل بُعد الفينومينولوجيا الإنساني هو في حقيقة الأمر –بالنسبة إلى هوسرل- ذو قيمة علمية، تتمثل في تأصيل الموضوعية العلمية. وأكثر من ذلك فهو بمثابة تجاوز للكوجيتو الديكارتي، الذي يسنده ديكارت إلى العناية الإلهية ويُفضّل هوسرل إبقائه على الأرض عبر إسناد الوعي الخالص، الذي تؤسس عليه الموضوعية العلمية والعلم الفينومينولوجي للبيذاتية.

3.نتائج الدراسة: من أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من خلال هذه الدراسة، التي تتناول التعريف بالفلسفة الفينومينولوجية هي:

أولا: أن مشروع هوسرل الرامي إلى إنقاض الفلسفة من تهمة العقم وعدم الجدوى، التي كان يلوّح بها أنصار العلم التجريبي، قد تكلّلت **"في تقدير الباحث"** بالنجاح الباهر، كونه استطاع التوصل إلى وضع منهج بخطوات واضحة (القصدية، الرد، التقوّم) يوازي في إجرائيته المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية.

ثانيا: أنه حافظ على السمة الأساسية، التي تسم طبيعة التفكير الفلسفي، والمتمثلة خاصة في صفة الشمولية، وعدم الوقوع في الجزئية والتخصص على غرار ما شهدته بقية العلوم الأخرى. فالفينومينولوجيا كما صاغها هوسرل، وإن كانت في النهاية قد أخذت معنى المنهج الذي قد يوحي بتضييق أفقها، إلاّ أن هذا المنهج قد حافظ على المعنى الأصيل، الذي حملته الفلسفة كونها "أمّ للعلوم"، فالفينومينولوجيا ليست علما محددا بموضوع معين ومجال خاص، إنما هي **"موقف"** للفكر يتعين على الفينومينولوجي اتخاذه قبيل شروعه في أي علم. أو هي رؤية على العالَم يجب على العالِم والفيلسوف ارتيادها قبل شروعه في بحث موضوع أي علم كان. وبهذا المعنى فإن الفينومينولوجيا بما هي فلسفة، قد استعادت حلم مبدعيها الأولون، الذين أرادوها أن تكون علما إنسانيا شاملا، مبررا من البداية إلى النهاية.

ثالثا: أن الفينومينولوجيا الهوسرلية، التي كانت تسعى إلى تجاوز الإحراج المعرفي التقليدي المتمثل في أحقّية المعرفة للذات أو الموضوع، قد انتهت **"ذاتية متطرفة"** بإعلان هوسرل للذات أولا وللبيذاتية ثانيا سلطة تحديد الموضوعية والتقويم وإعطاء المعنى، وإهماله بالمقابل لكلّ ما هو مادة وجسم. وبهذا فهو يجعل من الإنسان روحا فقط ويُسكنه سماء ميتافيزيقية، يجهل الإنسان الأرضي كيفيتها.

رابعا: أن هوسرل بمشروعه هذا قد أعطى للفلسفة نفسا جديدا، تكلّل بالأبحاث الفينومينولوجية وبالأسماء الكثيرة المرموقة من أمثال: هيدغر وسارتر، ومرلو-بونتي وغيرهم ممن سحرتهم الإمكانات الكثيرة والآفاق اللامحدودة، التي فتحتها هذه الفلسفة.

خاتمة: وخلاصة القول، هو أن الفينومينولوجيا بافتراض قيامها لأن تكون "علما دقيقا" وهو المسعى الذي وُجدت لأجله أول الأمر، انتهت مع هوسرل على الرغم من عودته في آخر أيامه إلى تأسيسها على بعد أنطولوجي (عالم الحياة، في كتاب الأزمة)؛ أقول انتهت بطابع **ذاتي متعالي**، أي أنها أسست الوجود على التجربة العلمية الأصلية، التي تخوضها الذات الخاضعة

لشروط المنهج الفينومينولوجي. وهو قول لم يَرُق لأقرب مريديه. وأعني تحديدا الفيلسوف الألماني "مارتن هيدغر".

فتشبّثه بفكرة الوعي الخالص كأساس مقوّم لكل معرفة، وبآلية الرد لتطهير مجال الأنا الخالص، لم يمنحه الإمكانية لجمع المادة بالروح ولا داخل الإنسان بخارجه، وبقيت المادة مجرد فكرة لا يمكن بلوغها إلاّ عبر قصدية يتحكم في إنجازها الوعي. وبالمقابل أهمل موضوع الجسد، أو قزّم دوره حتى في علاقاته مع الآخر من بني جنسه، بحيث اكتفى بالتعاطف معه عبر فعل الاستشعار، وكأن حواسه كلّها انحصرت في الرؤية فقط. وأكثر من ذلك، فقد حصر مجال هذه العلاقة في اللا مكان، لأن المعيش أخذ عنده مفهوم "التيار" الذي يحيل إلى الزمان.

قائمة المراجع:

1.إدموند هوسرل(2002)، الفلسفة علما دقيقا، ط1، تر: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر.

2.إدموند هوسرل(2007)، فكرة الفينومينولوجيا، ط1، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان.

3.إدموند هوسرل(2008)، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ط1، تر: إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان.

4.إدموند هوسرل(2009)، دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، تر: لطفي خير الله، منشورات الجمل، بيروت، لبنان.

5.إدموند هوسرل(2011)، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، ط1، تر: أبو يعرب المرزوقي، جداول للنشر والتوزيع، تونس.

6.أندريه لالاند(2001)، موسوعة لالاند الفلسفية، ط2، المجلد الثاني H-Q، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس.

7.سماح محمد رافع(1991)، الفينومينولوجيا عند هوسرل "دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر"، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق.

8.مارتن هيدغر(2012)، الكينونة والزمان، ط1، ترجمة وتقديم وتعليق: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان.

9.محمد بن سباع(2015)، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة "مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان.

10.يوسف بن احمد (2008)، الظاهرة والمنهج "فينومينولوجيا هوسرل"، مركز النشر الجامعي، تونس.

11.AMAURY DELVAUX (2015), Le problème de la motivation de la réduction phénoménologique dans la phénoménologie de Husserl, Bulletin d'analyse phénoménologique XI 4.

12.Antoine Welo Okitawato Owandjalola(2004), Idée de philosophie chez Maurice Merleau Ponty « introduction générale à la philosophie phénoménologique de Merleau-Ponty », Université de Genève, Suisse.

13.Denis SERON(2016), Introduction à la philosophie phénoménologique, Presses universitaire de Liège.

14.Duportail Guy Félix(2010), «Le moment topologique de la phénoménologie française» Merleau-Ponty et Derrida, Archives de Philosophie, 2010/1 Tome 73.
15.Edmund Husserl(1962), Recherches logiques, tome2, 2°partie, tr : Hubert ELIE, PUF, Paris, France.
16.Edmund Husserl(1972), Philosophie première2 « Théorie de la réduction phénoménologique, traduit par : ARION l. Kelkel, puf, Paris, France.
17.Edmund Husserl(1995), Idées directrices pour une phénoménologie, traduit par Paul Ricœur, Gallimard, Paris, France.
18.Edmund HUSSERL(1996), Méditations cartésiennes (introduction à la phénoménologie, tr : Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LIVINAS, librairie philosophique J.Vrin, Paris, France.
19.Edmund HUSSERL(1996), Méditations cartésiennes (introduction à la phénoménologie, tr : Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LIVINAS, librairie philosophique J.Vrin, Paris, France.
20.Edmund Husserl(2002), Recherches logiques, tome1, prolégomènes à la logique pure, tr : Hubert ELIE, ALION L KELKEL ET RENE SCHERER, EPIMETHEE, PUF, Paris, France.
21.Françoise Dastur(2004), La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude, Vrin, Paris.
22.Jaques English(2002), Husserl, Le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine 20eme siècle, ouvrage coordonné par Jean Pierre Zarader, édition ellipses, Paris, France.
23.Nathalie Depraz(1999), De l'altérité à soi-même à la voie de l'incarnation, L'intersubjectivité et la problématique des voies, in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°73.
24.Paul RICOEUR(1993), A l'école de la phénoménologie, 3eme éd, librairie philosophique, J.Vrin, Paris, France.