

الحسن بن أعمريلول
جامعة نواكشوط
كلية الآداب ...
قسم الفلسفة

« علينا أن ننهم، ونحقق اكتمال الفينومينولوجيا لا في حقيقتها أو ماهي عليها
ولكن في إمكانيتها ».

Heidgger: Questions IV, P 82

« بقراءتنا لهيدغر لا ندري كيف كان الفكر الهيدغري ممكنا، كيف وبعد نسيان
طربل امتزج بتاريخ الميتافيزيقا، أصبح من الممكن التأكيد على الاختلاف بين
الكان والكينونة ».

Sarah Kofman et R.Laporte: Introduction a'la philosophie de
Derrida, Vrin, 1982, P58

لن نتحدث في هذه العجالة، كما يروحي بذلك العنوان، عن الفينومينولوجيا عند
هوسرل والانطولوجيا عند هيدغر من أجل المقارنة بين نسقيهما، وبالتالي الركون إلى منهج
تطوري، يجعل من اللاحق تواسلا للسابق، ومن الخلف تجاوزا للسلف!
وبعيدا عن هذا كله، سنقوم بمقاربة للحظة من تاريخ الفلسفة تمتد عبر فضاء
تاريخي تعايشت فيه مجموعة من المفاهيم أدت إعادة إنتاجها إلى بلورة نسق فلسفي عام
يمكن القول بأنه لا يزال حاضرا في الفكر الغربي المعاصر.
والمنهج الذي سنعتمد عليه في هذه المقاربة منهج يدنا به الفضاء التاريخي
عينه، الذي نقرأه. وكل قراءة للتراث الفلسفي، كما يرى هيدغر بحق، هي قراءة تستعمل
أدوات أنتجها هذا التراث نفسه؛ ولا سبيل للخروج من مأزق كهذا إلا بانضاج الآليات
التفكيرية التي تجعل التراث خارج الوعي وتفصله عن ذات القارئ. وهذا التفكير بالتراث
ومعه هو ما نحاول الاقتراب منه في هذه الدراسة*، مركزين على خلق حوار ضمني بين
هيدغر وهوسرل لإجلاء نقاط الالتقاء بين الفينومينولوجيا والانطولوجيا، وتبيان الطريق
الذي شقته الأنطولوجيا الهيدغرية وهي تفتح عصرا جديدا في التفلسف من خلال النقلة
النوعية التي أحدثتها في تاريخ الفلسفة.

* (للتوسع يمكن الرجوع إلى رسالة للباحث، حول « إشكالية الهداية في فكر هيدغر »، نوقشت في جامعة محمد

تحليل إليه هذه النصوص لنستخرج بعض الملامح المنهجية والطرق التي أدته إلى سؤاله الأنطولوجي، فستعرض هنا للمنهج الفينومينولوجي كمشروع لتأسيس هذه الأنطولوجيا متسائلين في آخر المطاف عما إذا كان هذا المشروع سيتحقق وإلى أي حد، وبأي معنى سنفهم هذه الفينومينولوجيا؟.

ينبها كاتب (الكيونة والزمن) في مستهل فقرته الأولى إلى أن "سؤال الكيونة اليوم أصبح في طي النسيان في الوقت الذي يتقدم فيه عصرنا في اتجاه قبول جديد للميتافيزيقا" (1). معنى ذلك أن مايلوح في أفق الإشكال هو إذن إعادة الاعتبار إلى مسألة الكيونة محل النسيان، أي السؤال عن معناها وحقيقتها.

إن الفلسفة الغربية السابقة علي هيدغر - برأيه - ما فتئت تندرج جوهريا ضمن مفهوم واحد للتدليل على ماهيتها القائمة على نسيان الكيونة، ومن ثم أصبحت مسألة الكيونة رافدا غنيا يزوده بأهم المفاهيم لوصف هذه الفلسفة كحدث فريد لهذا النسيان أي ارتقاءه التدريجي وسيرورته.

ولئن كان مؤلف 1927 يضم بين دفتيه تفاصيل القول في هذه المسألة ويكثر الحديث عن أصالة إشكاليته وطرافة السؤال الذي طرحه بأنه لا ينتمي إلى الميتافيزيقا ولا إلى ما دأب الغرب على تسميته ب(الفلسفة)، فذلك لم يمنع من التساؤل عن مصدر هذا السؤال ذاته، ولم يحل دون الحديث عما إذا كان هيدغر مسبقا، في تاريخ الفلسفة، في إثارة القضايا التي يقول إنه مجدد ومبدع فيها.

أو لم يكن هذا الكتاب - العدة هو المشروع المضاد الذي راح هيدغر يقارع به فلسفة هوسرل؟ كيف، ونحن نعلم أن هذا الكتاب بعينه أهدى إلى هوسرل؟ الواقع أن ما هو مثير للدهشة هو ذلك الخلط الغريب في هذا الكتاب بين إهدائه إلى هوسرل والرغبة التي تحدد صاحبه في تجاوز الفينومينولوجيا الترانسانتالية التي أسسها معلمه.

هنا يمكن اللجوء إلى المصادر الذاتية التي أعلن فيها هيدغر، وبأسلوب لاغبار عليه، عن البنايع الفكرية الأولى التي شكلت انطلاقة بحوثه واهتماماته الفكرية، ومنها على وجه الخصوص ما ينص على علاقته بهوسرل، أي ب(طريقته في التفكير والفينومينولوجيا).

- فمنذ اطلاق هيدغر سنة 1907 على مقال برانتانو (Brentano): الدلالات المتعددة للكائن عند أرسطو، بدأ اهتمامه بالفلسفة يتزايد وهو يلجأ من باب الأسئلة التي أثارها لديه هذا المقال: إذا كان الكائن قليل بدلالات متعددة فما هي إذن الدلالة الرئيسية والأساسية؟ وماهي الكيونة؟ (2).

وتأتي أهمية تأملات برانتانو لا فقط من أنها اقتربت من "التذكير" بالسؤال المنسي، سؤال الفكر الأوحده، بل مما خلفته على مولفات هوسرل الأولى (3) ولهذا فهم هيدغر أن "الأبحاث المنطقية" لهوسرل ناجمة أساسا عن "الأسئلة الصادرة عن تأملات برانتانو العميقة" (4).

هو سرل، في الأسئلة التي راودته هو نفسه بعد كلف طويل في قراءة وتدريس "الأبحاث المنطقية": كيف يسير الفكر الذي يدعى الفينومينولوجيا إلى أن يصل اكتماله؟ ماذا يعني الوصف الفينومينولوجي لموضوعات الوعي؟ أين تكمن الفينومينولوجيا؟ (5).

الظاهر أن الدخول مع الفينومينولوجيا في الحوار لا يعني الوقوف عند الأصول التي نهلت منها واقتناص المبادئ الأولى التي تؤول إليها، كما لا يستهدف إلقاءها بالمرّة والوقوف خارجها، بل هو محاولة جادة ترمي إلى إيصال الفينومينولوجيا - كما هي عند هوسرل - إلى اكتمالها، أي أن تستنفذ طاقتها بالكامل وتقف عند الحد الأقصى. ذلك أنه يجب علينا أن نفهم ونحقق احتمال الفينومينولوجيا لا في حقيقتها أو ما هي عليه ولكن في إمكانيتها (6) ولا يتعلق الأمر كذلك بتوظيف واستغلال إمكانيات الفينومينولوجيا لصالح الفكر الجديد الذي يبشر به مؤلف 27، ولكن بالأحرى مجاوزة هوسرل إلى إمكانية أكثر تأسيساً وأبعد مما رمى إليه هذا الذي استخدم هذا الاسم (= الفينومينولوجيا) كعنوان على مشروع جديد وبرنامج إصلاحي يهدف إلى تقويم "أزمة العلوم الأوروبية" (7)...

ومع ذلك لم يدخل هيدغر مع هوسرل في جدالات عقيمة بل كانت موضوعات التحوّل تنحصر في قضايا مثل "الفلسفة كعلم دقيق، والفينومينولوجيا، والدروس المتعلقة بمسألة الوعي بالزمن (8). إلا أن هذه الموضوعات على هذا الشكل لن تبرز لنا الأماكن الوعرة التي تنتزل فيها إشكالية هذا التحوّل الجذري وأبعاده، ومطّان النقد التي يقصدها هيدغر، فلنرجع إلى سؤال طرحه هيدغر، ذكرناه أعلاه، ماذا يعني الوصف الفينومينولوجيا لموضوعات الوعي؟

محاولتنا البحث عن جواب عن هذا السؤال وما قد يستجره تجوّلنا أن نتخلّى عن كتاب "الأبحاث المنطقية" (9) كما لاحظ هيدغر نفسه، وأن ننظر في كتب لاحقة، جراء التطور النسبي الذي طرأ على فكر هوسرل سيما بعد صدور كتابه "أفكار" (Ideen): التعريف الأول الذي يعطى للفينومينولوجيا هو أنها علم للظواهر Phénomènes من هنا انطلاقاً هوسرل في الجزء الأول من مؤلفه (أفكار موجهة directrices من أجل فينومينولوجيا) (10). وبما أن كل علم يختص بظاهرة معينة، فما يميز الفينومينولوجيا عن غيرها هو الأهتمام "بظاهرة المعاش" Vécu واتساع حقلها الذي يشمل كل ظواهر العلوم (11)، فهي علم ينصب على "الماهيات" (12) Eidos واثاليات.

ذلك أن هذه الظاهرة ليست واقعة متحركة كما يحلو للبعض في الخلط بينها وبين واقع العلوم الحقّة إن "الظاهرة عند هوسرل وحدة ثابتة غير متغيرة وليست قادرة أساساً على التحوّل من حين لآخر، لأن وجودها مثالي، لا يعرف الميلاد ولا الفناء، ولا تلاشي الماهيات" (13)، وربما كان هذا هو الاسم المفضل عند هوسرل دفعاً لكل لبس قد يقع بين "علمه الجديد" والفلسفات السابقة عليه. ولهذا عرّف سارتر Sartre الوجودية بأنها "أنها وصف لصفات الوعي، الاستعلائي المؤسس على حدس ماهيات هذه

الشيء ذاته" (15). هذا الشيء ذاته رفضه كانط، وهوسرل يرى بأنه أعطي لنا في أصله "بلحمه وعظمه" والعقل يشتغل فيه لإعادة تشييده بالاعتماد أكثر على المشاكل الصادرة عن قلب التجربة. وما هو صادر عن التجربة المباشرة هو ما أسماه هوسرل بالمعاش أي ما يظهر للوعي. و"يتعلق الأمر بتناول هذا المعطى "الشيء ذاته" الذي يدركه المرء ويفكر فيه ويتكلم عنه مع تجنب إنشاء افتراضات حول العلاقة التي تربط الظاهرة بوجود هذا الذي تشكل هي ظاهرتة، أو عن العلاقة التي تربطها "بأنا" هي تظهر أمامه" (16).

هذا المعاش، أي ما نتلقاه عن طريق الإدراك والتفكير والكلام والتخيل... هو ما يعنيه ديكرت بعبارة الكوجيتو، أي كل ما ينسب إلى الذات: وعندئذ يبدو السؤال واردا حول ما إذا كانت "الظواهر" كلها تعود إلى حالات نفسية مصاحبة لكل عملية إدراك أو وعي أو شك... إلا أن مجهود هوسرل كله ظل محصورا في الدفاع ضد النزعة السيكولوجية وفي "اكتشاف علم للمعاش لا يكون مثل علم النفس، وإن كان هذا الأخير يمكن أن يفترضه كأساس لا مرئي" (17).

وليس هذا وحسب، إذ أن ما يرمز إليه هوسرل بعبارة "الفلسفة كعلم دقيق" هو الخروج من مأزق ثنائية الذات والموضوع المتولدة عن الكوجيتو الديكرتي، وبالتسالي الدخول في أعماق الوعي من أجل الحصول على العموميات الخالصة عن طريق الرؤية الحديثة للماهيات.

هنا نصل "الموضوعة الرئيسية في الفينومينولوجيا" التي عن طريقها حاول هوسرل الابتعاد عن فلسفة الذاتية والفصل بينها وبين الفينومينولوجيا الترانساندانتالية، والتمييز بين الذات كفاعل في المعرفة والذات كشعور نفسي، إذن بين الوعي والشعور، هذه الموضوعة ليست شيئا آخر سوى القصدية intentionnalité التي هي "الخاصية التي تتمتع بها (الأشياء) المعاشة في أن تكون وعيا لشيء ما" (18). وهذا لا يعني أن تكون الأشياء محتواة من قبل الوعي مثل قولنا بأن الموجودات كلها قائمة في الزمن بل إن هذه الخاصية الماهوية eidétique تصبغ دائرة المعاش بصورة عامة، باعتبار أن كل ما هو معاش يشارك بطريقة ما في القصدية" (19). ف"القصدية هي ما يميز الوعي بالمعنى القوي، وما يسمح في ذات الوقت بتناول بنية المعاش كبنية للوعي" (20).

يتضح لنا هذا من خلال المنهج الفينومينولوجي (21) القاضي بالفصل بين مستويات ثلاثة: أفعال الوعي noème موضوعات الوعي noèse، ثم الموضوع المتميز الذي يقابل غرض ذلك الوعي في الواقع المعاش. لكن بناء العالم أو تفسيره لا يستكمل إلا بعد التخلي عن ذلك الواقع الآخر المستقل، أي وضعه بين قوسين أو تعليقه، وذلك للحصول على "الأشياء ذاتها"، والتحرر من كل الافتراضات والسوابق التي تصاحب الذات عند أية عملية "إدراك". وبما أن الوعي قصدي تسنى "إقامة الاختزال réduction بدون فقدان ما طبقت عليه عملية الاختزال. والاختزال في العمق هو تحويل كل معطى إلى ظاهرة مباشرة والكشف عن الخصائص الأساسية للأشياء الذي هو الأساس الجذري، ومصدر كل الدلالات المؤسسة وهو ما يربط بين القصدية والموضوع" (22). هل نقول مرة أخرى بأننا هنا

الموضوع لا ينتمي إلى حقائق خارجية مستقلة عنه بقدر ما هو ظاهرة تحيل إلى الوعي. هذا معطى أولي، والثاني هو أن كل "وعي هو وعي ب..." أي بهذه الظاهرة: "وكل حقيقة تعطي للوعي وكل وعي هو وعي بموضوع" إذا استعرنا تعبير هيجل المشهور. ولكن يحذر شديد، ذلك أن فلسفة هوسرل لم تبتعد كثيرا عن أرضيه الكوجيو، والمفارقة أن "التعالى" الذي كان وسيلتها "للخروج" من هذه الأرضية كان بالضبط هو ما جعلها تتوغل فيها. إذ لما كان الوعي قصديا فإن هوسرل أصر على بناء "التعالى في المحادثة"، التعالى الذي أقامه كانط خارج الأنا الديكارتي، وهو عند هوسرل يجب أن يعود إليه. وعلى هذا نفهم عبارة سارتر: "إن التعالى هو البنية التكوينية للوعي أي أن الوعي ولد مسندا على وعي ليس هو (...) وهو يفترض في وجوده وجودا عبر ظاهريا Transphénoménal (23). وهكذا يتميز معنى العالم كمعنى أعطيه أنا للعالم، غير أن هذا المعنى معاش لأنني أكتشفه وبدون ذلك لا يكون المعنى الذي للعالم بالنسبة إلي.

فعلمية الاختزال -إذن- هي التحليل القصدي الذي يسمح بكل مهارة باكتشاف العلاقة القائمة بين الذات والموضوع، إنه تحليل يغتني من الموضوع المؤسس كمعنى ويكشف هذا التأسيس أو البناء. إن القصدي توجه، وخروج، وتجاوز، ولكنها أيضا إعطاء معنى. ولئن كان هذا المعنى ظل في كنف الكوجيتو الديكارتي برأي هيدغر، فلا أحد ينكر، وحتى هيدغر نفسه، ذلك الإسهام الكبير للفينومينولوجيا في تجاوز الأنا المنغلقة على نفسها. هذا الإسهام الذي لمجد أحسن تعبير عنه لدى سارتر حين يصيح "إنني غارق في عالم الموضوعات، فهي التي تشكل وحدة وعيي المتكاثرة، والذي يظهر من خلال قيم وكيفيات دافعة وطاردة، ولكنني أنا اختفيت، إنني انعدمت، ليس لي أنا مكان على هذا المستوى. ولم يأت ذلك من الصدفة أو من سوء انتباه مؤقت، ولكن من بنية الوعي بالذات" (24).

صحيح أن من الاكتشافات الرائدة في الفلسفة اكتشاف ديكارت لـ"قارة الذاتية"، حيث شد الاهتمام إلى ضرورة الوعي كأساس لكل معطى وكل حقيقة، إلا أن ذلك يقول سارتر نفسه لم تتولد عنه إلا "فلسفة غذائية" تسكنها شهوة ابتلاع الأشياء من قبل الوعي؛ وتأتي أهمية هوسرل في أنه أراد أن يقوم هذه الإنطلاقة فينقذها، بتصفية الوعي وتطهيره من حالات الشعور النفسية ومن علل الطبيعة. «فضد الفلسفة "الهاضمة" لدى التجريبية النقدية والكانطية الجديدة ضد كل "نزعة نفسانية" psychologisme لم يزل هوسرل يؤكد بأننا لا يمكن أن نذيب الأشياء في الوعي. إنكم مثلا ترون هذه الشجرة. ولكن ترونها في نفس المكان الذي توجد فيه: على حافة الطريق، وسط الغبار (...)، فلن تدخل وعيكم لأنها ليست من طبيعته» (25). وما يريد هوسرل أن يؤكد، حسب سارتر، هو القول بأن الوعي والعالم قد أعطيا دفعة واحدة، إن العالم في الأصل خارج عن الوعي ولكنه بماهيته منسوب إليه. وأقصى ما تصل إليه الفكرة هو ألا تصير تمثلا وحسب وإنما شيئا بدوره يجب أن يتشكّل. هذه هي القصديّة التي يسميها سارتر بـ"تعالى الأنا" (26). «أعني هذا الهروب المطلق، هذه السلسلة من الانفجارات المرتبطة

الأشياء» (27). وهذا التعالي هو ما يحدد الوعي كوعي ويحفظه من أن يصير جوهرًا، الوعي لا "داخل" له، ليس فيه إلا ما هو خارج، إن هذه الضرورة لدى الوعي في أن يكون وعيًا بشيء آخر ليس هو، هي ما أسماه هوسرل بـ "القصدية" (28).

أهنا نلغي هيدغر؟ هل نضع فعلاً أيدينا على الفكرة الناطمة لكل مشروعه: البحث عن "طرق لا تؤدي إلى أي مكان" من أرض الكوجيتو؟

هل مفهوم "الأنا المتعالي" عند هوسرل يقابل مفهوم "الدازين" Dasein عند هيدغر؟ هل القصدية كانت كافية لتخرج الذات من ذاتها وتحقق اتصالاً واقعياً بالعالم الموضوعي؟ أو لم يكن الوعي المتعالي عند هوسرل هو اليقين الممتليء عند ديكارت والأنا السابق وجودها على كل وجود موضوعي؟

لاشك أن الفينومولوجيا شاركت إلى حد بعيد في القضاء على النزاعات التافهة بين المادية والمثالية في تاريخ الفلسفة، عندما أكدت أن الأشياء تعطي لنا في استقلال كامل عن الوعي حتى في حالة التمثل ذاته؛ إنها "ساهمت - كما يذهب - ليفتاس في إنقاذ الإنسان والجهاز النفسي من وضعية العلل الطبيعية" (29).

بيد أن هيدغر لم يبق سجين العلاقة القصدية بين الوعي وموضوعاته، ولم يكتف كذلك بالقول بأن الأشياء مستقلة في وجودها عن الوعي، بل تساءل عن الحقل الدلالي والقضاء اللذان تتشكل فيهما هذه العلاقة. فهناك منظومة اللغة والترسبات المجازية، باختصار وقع اللغة ومكانتها داخل هذه العلاقة. ذلك أن اللغة لم تحظ بمكانتها عند هوسرل، ولم ينظر إليها إلا كوسيلة تعبير، بل كغلاف للتفكير. في حين أنه من أجل إعادة الاعتبار إلى اللغة التي هي "سكن الكينونة"، كما سيعبر هيدغر فيما بعد، ومن أجل بلورة نظرية واقعية عن التعالي للوقوف على أساس القصدية يجب التخلي عن القول بأن الوعي في كل أشكاله بما في ذلك شكله الواقعي يخضع لقانون القصدية. إن هذا "التعالي" الذي يطبع علاقة الأنا مع العالم ليس هو فكرة الوجود - في - العالم عند هيدغر (30). ذلك أن فكرة الوجود - في - العالم ترتبط عند هيدغر بمفهوم الكينونة الذي هو مفهوم انطولوجي، ولا يمكن فهمه خارج مفهوم الزمان. ففي كل حضور أو "عصر" من عصور العالم تتحدد علاقة الإنسان بالعالم؛ وهكذا يصبح معنى العالم خارج الذات، أي خارج الوعي. ولن تتبلور هذه الأفكار إلا في مرحلة متأخرة من فكر هيدغر. ولكن المنطلق، والمركز الفكري الذي تؤول إليه هو تلك التحليلات الأنطولوجية التي أودعها كتاب الكينونة والزمن. ومجرد القول بأن الوعي متعال أو أنه "وجود خارجي" ليس كافياً لمجاوزة الكوجيتو الديكارتية.

والواقع أن نقد الكوجيتو بصورة عامة لن يوصل إلى مجاوزة الكوجيتو والخروج من أرضه، لأن فلسفة الذاتية "ما فتئت تتعرض للنقد وهي ليست فلسفة واحدة بالمعنى الحصري" (31) بل "سلسلة من الأساليب التأملية الذاتية المأخوذة من عملية إعادة التعريف الموضوعية من قبل الرافض ذاته" (32). فلو كان كل نقد للذاتية إيذاناً بالإنفلات من قبضة الكوجيتو لكان النقد الكانطي سباقاً إلى ذلك. ذلك أن الفلسفة النقدية لم تدع

... أن يكون ذلك يفسر بها. الحسوس تسمى بـ"سيميوتات" أخرى بـ"سيميوتات" من امتداد، فذلك ما حاول كانط أن يضع له حدودا بالنقد الذي مارسه بإلحاح على تجربة الكوجيتو نفسه. فاقترنت وظيفة الأنا بعد ذلك على التأطير القبلي لموضوعات المعرفة أو مقولات الفاهمة Entendement السابقة على التجربة، بينما الأنا عند ديكارت لا تشكل وجودا منفلقا، ولكنها إحالة إلى جوهر Substance، إلي أنا، إلى روح، وهي باختصار الطريقة "المتافيزيقية" التي اكتشف بها ديكارت الإنسان (33) والعالم... فهي دليل على وجوده هو بما أنه ذات مفكرة، وعلى وجود الإله كفكرة قطرية وعلى وجود العالم المضمون من قبل الله. إن "الكوجيتو الديكارتي وجود وهو ليس سوى استعادة لحركات الفكر السابقة (...). وبالضبط وجود الإنسان كوعي متمليء" (34).

بعد أنه في الوقت الذي يوحد ديكارت بين المنهج والوجود، يتحول المنهج عند كانط إلى مجرد سلوك لمعرفة الطريق. معنى ذلك أن كانط ينتقد ديكارت في نقطة انطلاقته: في الشك، مستبدلا إياه بالنقد، في اليقين الجاهز والبهادة ليطعن في أداة المعرفة ذاتها أي العقل. لقد أصبحت الأنا مع كانط فارغة، لا تضمن أي وجود آخر بما في ذلك وجودها هي، لأن كل معرفة، حسب المنهج الترانساندانتالي، لا بد لها أن تكون تركيبا بين مقولات الفاهمة entendement السابقة على التجربة، والحدوسات المأخوذة من التجربة مباشرة. ولما كان الكوجيتو عند ديكارت يقينا أوليا وضامنا ليقينيات تترتب على فرضياته التشكيكية، كان الكوجيتو عند كانط متضمنا في ما أسماه "بوحدة الشعور" (35) بمعنى أن الفاهمة عندما تقوم بالربط بين معطيات التجربة فهي بحاجة إلى أنا تصاحب هذه العملية وتتكفل بالجمع بين شتات التجربة وتوحده، هذه الأنا هي وحدة الشعور، وهي لا تملك إلا تصورات قبلية تسمح لنا بالتفكير في الأشياء. وعلى الرغم من هذا كله فإن "هذا التنقيص من شأن الذات النظرية (عند كانط) سيقابله إعلاء للذات الأخلاقية يكون بمثابة تعويض عنه، والذي ستقام عليه فيما بعد الفلسفات الأخلاقية المعروفة" (36).

وهكذا فما يظهر للفينومينولوجيين (37)، كما حدث مع كانط، على أنه مجاوزة للكوجيتو بواسطة فكرة "المتعالي" ليس بالنسبة لهيدغر إلا تضييما له وزيادة لحمولته. لأن أساسها الكوجيتو. فبعد أن أقامت هذه الفلسفات الذات كأساس طفقت تبحث عن مخرج منها، إنها مفارقة كبيرة حددت مصير هذه الفلسفات عموما ولا سيما فينومينولوجيا هوسرل المتعالية التي آلت في النهاية إلى "تأملات ديكارتية" (38)!

إن القياس الذي نعرف بواسطته ما إذا كانت فلسفة ما قد استطاعت أن تغادر بالفعل أرض الكوجيتو - كما هو معلوم عند هيدغر - سؤال الكينونة. أما ديكارت فتحددت الكينونة عنده في الوجود، والموجود هو ما هو حاضر أمام ذات تتمثله وأن "يصير العالم صورة مدركة والانسان ذاتا" (39) فتلك هي السمة المميزة للعصور الحديثة التي كرسها أبو الفلسفة الحديثة.

وطالما أن الصورة العامة التي رست عليها الفينومينولوجيا وفقا لبعض أفكاره القبلية، أي، المقسرة والمعاصرة القائمة مسبقا في الذات ف"لا يمكن لهذه الفلسفة منه لها أن

الوعي، وغاب سؤال الكينونة عن فكره (41)؛ ولم يكن عنده "عمق السؤال هو الكينونة كوجود مفتوح Ek-Esistenz ولكن الأنا كأنا أفكر، وينتج عن ذلك تحويل الإشكالية المتعلقة بتحديد اللقاء الأولى بالكائن.

وبالنسبة لهوسرل هذا اللقاء لا يقع إلا على أرضية "الإدراك المحسوس المؤسس، من منظور ديكرتي، للحد الأقصى الذي يمكن للكائن أن يحمل إله فكريا، والذي لا تتشكل "طبيعته" من شيء غير التفكير" (42)، وهكذا يرجع هيدغر إلى ما وضعه هوسرل "خارج المحيط"، أعني علاقة الإنسان بالكائن، لا انطلاقا من ذاتية مفترضة، تتخذ كمبدأ ويعدها يبدأ الحديث عن التجاوز إلى العالم أو الآخر، وإنما اعتمادا على الكينونة كأساس لهذه العلاقة. إن الكينونة هي التي تجعل الكائن حاضرا بالنسبة إلى الإنسان وتعطي معنى لوجود -الإنسان- في- العالم وانفتاحه على الكائن.. غير أن هذا الحضور الذي يتكلم عنه هيدغر هنا ليس من نمط الحضور أمام الذات القائم على التمثل واليقين الديكارتين، وليس كذلك حضور الوعي لذاته، إنه يقوم على المعنى الزماني للكينونة. وهذا الزمان ليس زمان الآن والوعي المباشر والتجربة الحسية بل هو زمان اللحظة المتصدعة التي تدع الوعي يفلت منها ولا يخيم على الحضور.

وهيدغر يطلق على الحضور أسماء متنوعة مستعملة أساسا في الحقل الدلالي اليوناني كالأليسيا (الإنكشاف) والفيزيس (النمو والانفتاح) و"الأون" (ON الوجود)؛ ويتوضيحه إياها بتقريب بعضها ببعض يسعى إلى تبيان ما أسماه بالمبدأ الفينومينولوجي: مشروعية السؤال Droit à la question (43). ويقوم هذا المبدأ على "الكشف" عن الغياب الذي يصاحب الحضور ويتخفى وراءه. فهناك مستوى يكون فيه ما هو معطى لنا ومفتوح علينا يتجاوز ما يقصده الإنسان ويعنيه، وهذا المستوى الذي ينتمي إلى الحضور لا إلى الحاضر هو ما يشير به هيدغر إلى مفهوم الكينونة ETRE. ويرتبط هذا المفهوم عنده بمفهوم الزمن. ونستطيع أن نؤكد من الآن بأن كل انتقادات هيدغر لهوسرل ولكل الفلسفات الحديثة يبنينا على مفهوم الزمن أعني غيابه عند من ينتقدهم. إذ أن معاني الكينونة، والكائن، والعالم والوعي... والذات تتوقف عند هيدغر على مدلول الزمن. وبما أن "القصدية" غير قادرة على إخراجنا من فلسفات الوعي والذاتية فهي لن تبلور مفهوما غير تقليدي عن الزمن. من هنا كان مفهوم "الدازين" بديلا عند هيدغر عن مفهوم القصدية. ذلك أن الداين لا يعني الإنسان العادي ولا يعني الذات المفكرة بل هو يدخل في إطار الأنطولوجيا الهيدغيرية؛ والدلالة الحرفية للداين هي الكينونة- هنا أو الكينونة المنفتحة.

وهذا "الهنا" أو الإنفتاح "يشير في العمق إلى تجاوز الذات ومعانقة الآخر والتواصل معه" (44). إن كل وجود -في- العالم هو وجود -مع- ووجود في. والوجود -في- العالم "وجود سابق على كل محاولة ترمي إلى موضوع هو محتويه؛ لأن كل موضوع هو في النهاية عالمي" (45).

إن الانتقال من القصدية إلى الداين هو -إذن- المعنى الضمني القادر علي إبراز

وهذا الانتقال فاساس لمساله الكينونة لا يشير إلى التجاوز أو القفز، وإنما هو مشروع يرمي إلى تحويل أما كن السؤال وإثارة الطريق أمام أسئلة جديدة تتولد عن السؤال الأول. وطريق الذي سلكه هيدغر لهذه الغاية لا يشكل موضوع النهج كما هو عند الفلاسفة الراغبين في تحويل الفلسفة إلى "علم دقيق".

نقرأ له "في الفلسفة ليست هناك إلا طرق، في العلوم على العكس توجد مناهج، أي كفاءات للتعامل. ونحن نفهم الفينومينولوجيا علي أنها طريق يؤدي إلى هناك ويسمح بإظهار ما يمتنع عن الظهور. هذه الفينومينولوجيا هي فينومينولوجيا اللاظاهر والتستر" (46).

إنهما ليست منهجا لأن كل منهج عنف وتحكم، في حين أن ما تنقب عنه فينومينولوجيا اللاظاهر هو هذا الذي لا يظهر أصلا إلا ليتستر ويمتنع بالتالي عن كل قبضة وسيطرة. إن "سؤال هيدغر-إن كان يمكن أن نتكلم هكذا- يتوجه إلى "كينونة الكينونة" أو على الأصح حقيقة الكينونة، أو ينبغي فهم هذه الحقيقة انطلاقا من أنها مأمّن يحفظ الكينونة ككينونة" (47).

من هنا يتولد السؤال الكبير، هذا الذي بالنسبة لهيدغر -يستحق عن جدارة لقب "السؤال الفينومينولوجي" (48). وهو ما به تتحدد "مهمة الفكر" وتوقف الفلسفة عند حدودها القصوى أي نهايتها، وتصل الفينومينولوجيا إلى إمكانيتها.

لا يأخذ هيدغر على هوسرل أنه كان "فينومينولوجيا" وإنما لأنه لم يكن أبدا كذلك أي بالمعنى الأصيل الذي يقصده هيدغر. إن الفينومينولوجيا مع هوسرل، كان بإمكانها أن تبتعد عن الفلسفة الديكارتية عندما أنقذت الوعي وجعلته صافيا لا يشوبه شيء ورددت إلى الموضوع اعتباره، لكنها -وهذه هي "غلطتها" الكبرى- في فعلها ذاك رمت الموضوع في أحضان محايثة الوعي. فهي إذن لم تقطع إلا نصف الطريق.

إذ أننا "لا يمكن أن نتكلم عن تقويض ما دمنا نتكلم عن "الأنا أفكر" ذلك أن الأنا أفكر (مثل "الموناد" عند ليبينز) ليس فيها نافذة ولا منفذ يترك أحدا يدخل أو يخرج، إنها صندوق مغلق وفكرة الخروج منها متناقضة مع ذاتها" (49). ما دامت الكينونة في فينومينولوجيا هوسرل معطاة في الأصل للوعي فأبأنه لا يمكن تأسيس أية أنطولوجيا إلا على الميتافيزيقا، وبالأحرى غرس مفهوم الاختلاف الانطولوجي إلا على أرضية قوامها الفينومينولوجيا أي في النهاية شكل من أشكال الميتافيزيقا. لأن الفينومينولوجيا لا تنتقد الميتافيزيقا في فعلها إلا لكي تستعيدتها" (50) بل إن "كل المفاهيم التي أقام عليها هوسرل الفينومينولوجيا (كمفهوم الشكل أو الصورة والمهابة والبداهة...) لا تزال تستظل بالميتافيزيقا، بل هي من صلب الميتافيزيقا، إنها مفاهيم "متداولة في الميتافيزيقا" Intermetaphysique ولا يكفي أن نستبدل مفهوما بمفهوم أو شكلا بشكل، فنحن نعلم ماذا تعني الصورة في الميتافيزيقا، إنها في نفس معنى الماهية والمركز والبداهة..." (51)، وربما احتاج الأمر إلى تعديل مفهوم الفينومينولوجيا حتى تخرج من دائرة الميتافيزيقا. وهو ما ينجم عنه قلب أولوية العلاقة بين الذات والموضوع الشاوية

عندما يتكلم هيدغر عن المشروع الذي يعد به "فهمنا لسر"، يبدو للقارئ وكأنه يتحاشى الحديث عن منهج يحقق به مقاصده النظرية. وربما يرجع ذلك إلى الالتحام العميق الذي نجده عند هذا الفيلسوف بين الموضوع والمنهج؛ ولكن أيضا إلى التفسيرات الجذرية التي أدخلها على المفاهيم التقليدية التي كانت متداولة في الفلسفة بحيث لا تصبح هذه المفاهيم وسائل لتحديد المنهج بقدر ما تساهم إسهاما كبيرا في بناء الأنطولوجيا وترسيخ دعائم "فكر الكينونة"، درءا لكل رؤية ترى في المنهج تحكما أو إرساء لمذهب يحل مكان آخر. من هنا رفضه أن يكون له "مقال في المنهج" وإنما طريقة للدخول في حوار مع التقليد بطرح السؤال الأساسي، سؤال الكينونة، و"التذكير" به.

ولئن اختار هيدغر في البداية الطريقة الفينومينولوجية فلم يكن ذلك ولعا في المذهب الفينومينولوجي ودخولا في الإشكاليات المعاصرة له، وإنما لأن "الفينومينولوجيا هي أولا وقبل كل شيء مبدأ، إنها لا تعين الخاصية الحقيقية للموضوعات بل الكيفية التي تكون عليها الأشياء" (52). والدرس الذي علمتنا إياه الفينومينولوجيا كامن في "حكمتها" التي تحت على "العودة إلى الأشياء ذاتها". وهذه "العودة إلى الأشياء" ذاتها تتلخص في مبدأ أساسي يغبر عن معارضته لكل البناءات، والترسبات والقوالب الجاهزة والأوهام التي يسقط في مغبتها البشر متخذين منها مشاكل... والأهم من هذا أنه يحذرنا من كل استعمال "للمفاهيم المستخرجة من الظاهر العابر" (53). فهو إذن يعيدنا إلى الأصول:

وبناء عليه، فإن هيدغر على عادته، يرجع بكلمة "فينومينولوجيا" إلى حقلها الدلالي الأصيل في اللغة اليونانية: "قالفينومين" هو "ما يظهر بنفسه" وما هو كذلك هو ما أطلق عليه اليونان كلمة "الكائن" (أو الموجود)، والكائن يظهر في أشكال متعددة كما سبق القول مع أرسطو. والمعنى الأصيل للظهور هو التجلي والانكشاف واللاتحجب، أما اللوغوس فهو يترجم خطأ إلى "العقل" أو "المفهوم" في حين أن معناه الأصيل هو "الخطاب" وبالضبط جعل ما في الخطاب يتجلى في الخطاب (54). ويحذرنا هيدغر من خطر الوقوع في ترجمة "للخطاب" إلى العبارة أو المنطوق لأن ذلك من شأنه أن يوقعنا في فهم شائع عن "الحقيقة" أنها تطابق بين العبارة والشيء، لأن اللوغوس هو ما يجعل الشيء يظهر بنفسه ويتجلى. وهنا نلاحظ القرابة الموجودة بين لفظي "اللوغوس" و"الفينومين" اللذين تتألف منهما كلمة "فينومينولوجيا" Phénoménologie، وكأنتنا يمكن أن نعرف هذه الكلمة حرفيا بأنها: "الظهور لهذا الذي يجعل الشيء يظهر بنفسه ويتجلى".

وإذا كان "الشيء" يظهر بنفسه ويتجلى فذلك يعني أن "العقل" لا يتابعه وهو في حالة انكشافه وبروزه، بل إن ظهور هذا "الشيء" سابق لوجود "الفكر" ذاته. وإذا كانت وظيفة "الفينومينولوجيا" إنما تقوم على الإظهار والكشف فإنها لا تختص عندئذ بإدراك المحتوى "الجوهري والباطني" للأشياء ولا بتعيين موضوع خصوصي فهي مجرد وصف و"تفسير". غير أن هذا الوصف لا ينصب دائما على ما يظهر لأول وهلة. صحيح أن الكائنات كلها مرئية ومعطاة من خلال بنية المعاش كما بين هوسرل، لكن ما لم يظهر هو

لا يظهر إلا عن طريقها، فإن هوسرل نفسه كان بإمكانه أن يحقق ذلك، غير أن هذا المعنى عسومي ومألوف وهو التطبيق الشكلي لمفهوم "الفينومين" عند كانط أي ما يتلقاه الحدس التجريبي (56). أما إذا كانت الفينومينولوجيا تقوم على إظهار هذا الذي يمتنع بذاته عن الظهور، ألا يكون هيدغر أدخل نفسه في التناقض والإخراج؟

الواقع أن هذا هو ما يرمي إليه هيدغر، أن نتسقل من المفهوم العسادي للفينومينولوجيا إلى مفهوم آخر أكثر أصالة لو أننا فهمناه نكون قد عشنا معه إشكالية الكينونة. ذلك أن ما يدوم في الاختفاء أو يسقط في حالة التكتّم والتستر، أو الذي لا يظهر إلا بطريقة منحرفة ليس أبداً هو هذا الكائن أو ذاك، بل هو كينونة الكائن (57). فهناك ما يختفي "وراء" ظواهر الفينومينولوجيا، وهو الذي يستحق أن يكون ظاهرة لهذه الأخيرة! وما أن الظواهر غير معطاة كان لا بد من الفينومينولوجيا. من هنا نكون أمام أطروحتين:

1- الأنطولوجيا ليست ممكنة إلا كفينومولوجيا (الفقرة 70، ص: 53) أو بتعبير آخر إن "الفينومولوجيا هي فط التوجه إلي ما يجب أن يصير موضوعاً للأنطولوجيا (نفس المعطيات). إن الأنطولوجيا لا يمكن أن تتناول كينونة الكائن إلا بمنهج الكشف والوصف وإلا سقطت في "الجهويات" و"الحدسيات" أي ارتبطت بما هو موجود مباشرة (58) Ontique.

2- "إن الفينومينولوجيا مأخوذة علي حقيقتها هي علم كينونة الكائن - الأنطولوجيا" (الفقرة 7/ص 55). وبتعبير آخر إن الفينومينولوجيا هي تأويل الكائن في اتجاه البحث عن كينونته. فالكشف الفينومينولوجي يقوم على إبراز الكينونة اللابظاهرة على تخوم ما هو كائن، إنه يطلبها حثيثاً وهي تتوارى خلف ما هو كائن. لكن الانتقال من الكائن إلى الكينونة أساسه "تحليلية الوجود الإنساني"، أعني الدازاين الذي هو الكائن المتميز في وجوده والمندesh بكينونة الكائن وبحضور الآخرين. هذا الوجود يتصف بأنه انفتاح وتخارج قوامهما الكشف عن الاختلاف الذي ينخر وحدة الكائن والكينونة؛ وليس هذا الاختلاف مجرد توسط يفضي إلى الوحدة كما يظهر مع الجسد الهيسجلي بل هو الاختلاف الأنطولوجي الذي أصبح موضوع الفينومينولوجيا في وجهها الجديد. فلا عجب إذن أن يحسم أهم كتاب جاء بعد كتاب الكينونة والزمن عنواناً لا يخلو من دلالة: "المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا" مع أنه لم يعالج أساساً قضايا الفينومينولوجيا التقليدية بل ذهب مباشرة إلى طرق المفاهيم المحورية في كتاب "الكينونة والزمن" (الاختلاف، الزمن، التاريخ...)

وبتعبير آخر إن "المشكلات" المخصوصة هنا هي ما كان يجب على الفينومينولوجيا كفينومينولوجيا حقاً أن تعالجها.

وهذا الوضع الذي تميز به هذا الكتاب المذكور جعل بعض النقاد يؤكدون على أنه هو زبدة فكر هيدغر وخلاصة ما تاق إليه منذ 1927. ويمكن القول بعدها بأن الفينومينولوجيا استحوطت إلى أنطولوجيا "أن الأنطولوجيا ليست ممكنة إلا كفينومينولوجيا. وهذه الأخير ليست جذرية إلا كأنطولوجيا" (59).

صريحاً، فهو يربط فهم الكينونة بتحليلية الدازاين (الكائن الوحيد الذي يعود إليه التساؤل عن حقيقتها بما له من خصائص وجودية متميزة).

إلا أن تحويلاً سيطراً على هذا الثنائي DASEIN/ETRE عندما تتحول الإشكالية من تركيز البحث عن معنى الكينونة على تحليل الوجود الإنساني إلى محورته على الكينونة ذاتها وبالتالي الكشف عن العلاقة الوثيقة بين الكينونة والزمن ويحتل بعد الزمن مكان الدازاين ليصبح الزمن محدداً ورئيسياً لغرس الاختلاف الأنطولوجي بين الكائن والكينونة. من هنا يأتي السؤال حول المنزلة التي يحتلها الدازاين بعد إدخال البعد الثالث DASEIN/ETRE/TEMPS، وتتجلى الصعوبات المنهجية التي يصطدم بها قارئ هيدغر في مؤلفاته الأخيرة. وعند هيدغر، تتبدد هذه الصعوبات عند ما نفرق بين زمانية الدازاين ككائن ملقى به في عالم تشغله أشياء وبين زمانية الكينونة ذاتها بما هي ظهور واختفاء. وقد فسر هذا الانتقال بأنه تحول في الإشكالية أو في الموقف ووصف بالانعطاف، وهو موضوع آخر لن نتحدث عنه هنا. ونكتفي بناءً على ما سبق، برسم المعالم الكبرى لمنهجية هيدغر وفقاً للخطوات الثلاث الآتية:

1 - ربط هيدغر الفلسفة الترانساندانتالية بالأنطولوجيا ليجعل تحليلية الدازاين بديلاً عن مفهوم القصدية بما أن هذا المفهوم لا يزال جيبس الكوجيتو الديكارت أو فلسفة من فلسفات الذاتية.

2 - حول هيدغر الفينومينولوجيا إلى منهج توضيحي، تفسيري Hermenutique يستعين به للتمييز بين البنيات الأساسية لمكونات الدازاين Existantiaux والخصائص التجريبية لدى الكائنات الأخرى Categories.

3 - والخطوة الثالثة تكمن في تطهير هذه الأنطولوجيا بعدما استحالت هيرمونوطيقاً من كل الألفاظ الوجودية والأخلاقية التي رزحت تحت وطأتها الفلسفة الترانساندانتالية عند هوسرل، لتسهيل مهمة تحليل الكينونة في أفق الزمن. إنها مهمة تقويضية، والتقويض Destruction هو تحويل آراء الفلاسفة إلى حوار محرج يجعل "الفيلسوف" يملك التتراث ليقبله وينبش أصوله الميتافيزيقية، بدوام عرضه على محك السؤال الرئيسي: ما هي الكينونة؟ أو ما هو الزمن؟ وهما سؤال واحد ما دام المطلوب من التقويض زعزعة المفهوم العادي للزمن للتوصل إلى زمانية الكينونة الأصلية (60). وليس التقويض هو الإلغاء والتدمير بل هو الإستماع إلي ما يقوله التراث في ظل ما سكت عنه وتركه في طي النسيان. وعليه، فإن هذا التراث الذي تمثل عبر الميتافيزيقا، سيتعامل معه هيدغر استراتيجياً كينوع وحاجز في نفس الوقت؛ وإذا كانت الميتافيزيقا الشاوية في جسم هذا التراث تمثل نسياناً للكينونة فإن الفكر الذي حمل على عاتقه مهمة تقويض التراث سيكون استذكاري Remembrance لسؤال الكينونة وعودة إليه.

وتلك هي أهمية العودة إلى الفكر اليوناني الذي طرح فيه سؤال الكينونة. لكن الاستذكاري، مثل النسيان لا يتعلقان بذات مفكرة بل بالكينونة ذاتها. "وإذا كان

ليس إنه استجابة لما مرصده الكينونة وتدعو إليه" (61). فيما يقوله المفكرون هو حقيقة الكينونة أو ما تستنطقهم إياه، وما فاء به مفكر في فترة ما يعكس حقيقة الكينونة في عصره: "إن هذا الاستذكار الذي ينظر إلى الميتافيزيقا من حيث هي فترة ضرورية من تاريخ الكينونة هو الذي يَمَكِّننا من التفكير في الكيفية التي تتحدد بها حقيقة الكائن" (62).

ولئن كانت هذه الخطوة الأخيرة لم تأت إلا بعد سنين من نشر كتاب الكينونة والزمن، فلا مانع من القول بأن بواذر هذا النقد ومستنداته كانت توجد بشكل جنيني في هذا الكتاب الذي كان زاد هيدغر إلى أرض "خارج" الميتافيزيقا، ولذا أشاد بعض مؤسسي الفلسفة الهرمونوطيقية بما أسماه "بالعمل اللغوي الذي بذله هيدغر في هذا الكتاب للقضاء على الفينوميلوجيا وأطرها المرجعية" (63).

فهل احتفظ هذا المفهوم بعد هذا كله بدلالته التي أعطاها إياه هوسرل؟ صحيح أن هيدغر عند ما أحال نسيان الكينونة إلى الميتافيزيقا وأصبح الاستذكار منهجا للانفلات من قبضة فلسفات الذاتية كانت "الفينومينولوجيا" قبل ذلك مرشحة لهذه المهمة الأوكد. بيد أن هذه "الفينولوجيا" لم يعد موضوعها الظاهر إلا أن يكون دليلا على اللاظاهر ومفعوله، وفي ذلك "تكمين قوة هيدغر المنهجية عندما أحال الفينومينولوجيا إلى البحث عن اللاظاهر (...) وإنما في فعله هذا استبق الجميع مع أنه ليس موقنا بأنه سيدخلنا إلى ما توجه إليه وقصده" (64).

ولعلنا فهمنا الآن لماذا لم يعد الفكر مع هيدغر قادرا على أن يفكر فيما كان يفكر فيه هوسرل، لا لأن الفينومينولوجيا مع هوسرل تحدت بموقف فلسفي تقوت دعائمه منذ ديكارت، يتوقف الفكر عنده في ضوء ذاتية الوعي واليقين الشابت، بل لأن هذه الفينومينولوجيا لم تمتحن نفسها بالسؤال، ولم تأخذ علي عاتقها مبدأ مشروعية السؤال والعودة للأشياء ذاتها، ولم تستجب حقيقة لما ينبغي التفكير فيه، إذ العودة للأشياء ذاتها تعني عند هيدغر لا العودة إلى الذاتية وإنما استيعاب العلل والأسباب التي يقوم عليها نسيان الكينونة، والانخداع بالظاهر وسحره. لأن كل مفهوم يستر وكل قول يجحد. إن الميتافيزيقا تقوم على طمس حقيقة الكينونة، إنها نسيان للاختلاف الأنطولوجي، لكن شرف السؤال، بل محتته، أنه يستذكر هذا النسيان (65).

وبممارسة هذا السؤال الأنطولوجي سيتمكن فيلسوف هيدلبرج من نحت مجموعة من المفاهيم تشكل فيما بعد جهازا خاصا لقراءة سيرورة الحداثة الغربية ليس من زاوية منجزاتها الفعلية وحسب، ولكن أيضا من زاوية المبول التي توجد فيها. ومن ثم تمكّن من إخضاع الحداثة للنقد الفلسفي الذي تتعرض له في الفكر المعاصر. وهذا موضوع لحديث آخر.

- 1) M.Heidegger: L'être et le temps. Trad.Bohem et A.D waelhens,
Paris, Gallimard 1974, P. 18
- 2) Heidegger: "Mon chemin de pensée et la phéno" in Questions IV,
trad. Beaufret et autres, Paris. Gallimart 1976. P. 163
- 3) ما أكد الباحثون في هذا الصدد أن تأثير برانتانو على هوسرل لم يكن من خلال هذا المقال الوحيد الذي ذكره
هيدغر، بل تجاوز إلى مؤلفات لاحقة تسم علم النفس ونظرية المعرفة. والأهم عندنا أن المفهوم المركزي في فلسفة هوسرل
intentionnalité (القصدية) كان قد أخذ عن برانتانو. انظر تعقيب المترجم الفرنسي في الصفحة 174 ، نفس
المعطيات.
- 4) Ibid 164 .
- 5) Ibidem
- 6) Heidegger: L'être et le temps, op. cit. P 54.
- 7) لم يكن هوسرل أول من نحت اسم الفينومينولوجيا في تاريخ الفلسفة إذ نجد نفس العبارة في نصوص كانط
وهيجل وحتى أرسطو قبلهما ، إلا أن هذه الكلمة تتخذ عند هوسرل دلالة خصوصية مرتبطة بفلسفته. أما كانط فقد استخدم هذه
العبارة ليشير إلى عوامل الطبيعة الذاتية كصورتي الزمان والمكان، وهما من المقولات السابقة على التجربة، في حين أن
"الظاهرة" عند هوسرل موجودة أصلا ولا تتحدد بالزمان ولا بالمكان. ولعله يرمي إلى بناء "التعالي في ماهو" بعدي عند كانط".
أما هيجل فلا تهتم الفينومينولوجيا عنده إلا بالفكر منتقلة من تجليه عبر الجدل، بدءا من الإحساس الفردي وصولا إلى المعرفة
المطلقة مَرُورًا بالتعيينات المختلفة التي يغترب فيها الفكر أو الروح. يقول هيدغر: "إن الفينومينولوجيا (عند هيجل) لا علاقة
لها لا في موضوعها ولا في لفظ تناولها للأشياء، ولا كذلك وظيفتها الأساسية وما ترمي إليه، بفينومينولوجيا الوعي بالمعنى
الحالي، أي بمعنى هوسرل، كما لا يجوز الاعتقاد في أن فينومينولوجيا الوعي الاستعلالية تأخذ عائقها تبرير علمية العلوم الممكنة
عالميا وشموليا وتأسيس الثقافة البشرية على معنى إطلاقي حاضر في الوعي.
- "Phénomoménologie de l' esprit" de Hegel Trad E-Martineau- P.
64. nrf- Gallimard 1984.
- 8) J.L. Marion: "Phénoménologiques" in Revue Magazine Littéraire
P.47 no 225. Paris, 1984.
- 9) E.Husserl: Recherches logiques: Trad. Hubert Elie, Arion
L.kelkel et Rene Scherer. PUF 1972. col,Epimethe- Pris.
- ويأتي الكتاب في أجزاء ثلاثة، يدافع الأول منها عن رفض إدخال النزعة النفسية في عملية المعرفة. أما الجزء
الثاني فهو يحتوي على وصف لأنفعال الوعي الأساسية في بناء المعرفة. المبحث السادس من الجزء الثالث ينتهي من المنطق على
الفينومينولوجيا. لكن الطريق الذي شقته الفينومينولوجيا بين المنطق وعلم النفس، وهو طريق الشعور أو الوعي، لم يظهر إلا في
الجزء الأول من "الأنكار" سنة 1913.
- 10) Idées directives pour une phénoménologie. Trad. P. Ricoeur
Gallimard. nrf 1950.

ويختصر الكتاب عادة في عبارة ألمانية Ideen ترجمت إلى العربية بأفكار. والإشارات الموجودة هنا كلها مقتصرة

- 12) إن المواجهة بالمعنى الهوسرلي للكلمة هي المحدد تتضح فيه قبلها امكانيات الموضوع التي ينطبق عليها الفكر. إنها ناجمة إذن عن التوضيح والشرح منها عن تأسيس معرفة تجريبية بالذات. انظر J. 'Desanti: Introduction à la phénoménologie P. 139. PUF 1975.
- 13) Elber (zw): Etude sur la phénoménologie P.70 thèse présentée à l'Université de Nancy, Faculté de Lettres 1930
- 14) J.P. Sartre: L'imaginaire. ch.IV: Husserl, PUF, 1936 P. 140
- 15) E. Husserl: Ideen I. Op.cit. P. 139.
- 16) F. Lyotard: la phénoménologie, PUF, 1964 P.6.
- 17) J.J. Beaufret: introduction aux philosophies de l'existence, Denoel/ Gontier, 1971, P.184.
- 18) Husserl: Ideen I - Op.cit. P 283.
- 19) Ibidem.
- 20) Ibid P. 284.
- 21) خطوات المنهج الفينومينولوجي ثلاث: تعليق الحكم والبناء.. إلا أن الخطوة الخامسة هي الخطوة الأولى على خلاف ما يظهر لكثير من دراسي الفينومينولوجيا، فحولنا يقع النقاش في مسألة الزمن والتترانساتانتال؛ وهو ما يقابل عند هيدغر مفهوم Extase (الوجود المنتج - الثام المفتوح...)
- 22) Lyotard: la phénoménologie: op. cit: P.31.
- 23) Sartre: L'être et le néant, Paris: Gaillimard P. 29-28.
- 24) Sartre: L'égo transcendantal-esquisse d'une description phénoménologique, Vrin 1978 Paris. P:32.
- 25) Sartre: Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité in situation I, Gaillimard, 1947 Paris. P. 32
- 26) Sartre: Ego... Op. cit P 46
- 27) Sartre: Situations I. op.cit P. 33
- 28) Ibidem.
- 29) E. Levinas: en découvrant l'existence chez Husserl et Heidegger, Vrin, 1972, P 112
- 30) Hiedegger et l'expérience de la pensée, Gaillimard. 1989, P 182.
- 31) P. Ricoeur: "La question du sujet et le déficit de la sémiologie" In Conflit des interpretations. Seuil 1969. P.231.
- 32) Ibidem.
- 33) F. Alquié: Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes. Paris. Puf. PP. 111 - 242.

36) L.Labarthes et J.L.Nancy: l' absolu littéraire. seuil 1978

P.44.

37) لم تكن الفينومينولوجيا تقتصر على هوسرل وحده: فهي كما عبر هرلوبونتي في (فينومينولوجيا الإدراك، غاليمار 1990، ص: 8) "لاكتشف إلا من داخل أصحابها". أي عبر السياقات والتحويلات التي أجريت عليها بدءا من سارتر مرورا بليفياناس... وصولا إلى هرلوبونتي نفسه. ولا أدل على ذلك من تلك المحاولات التي يقوم بها هذا الفينومينولوجي الفرنسي للدخول في حوار مع الماركسية والتحليل النفسي رامبا إلى فصل فلسفة الوعي كما ظهرت في أعمال هوسرل الأولى وبرنامج الذي كان يعد به والمتمثل في ألا يبقى الوجود محصورا في إطار العلاقة التقليدية بين الوعي وموضوعاته. يقول في مقدمة لكتاب في علم النفس: "إن الوعي أصبح الآن هو اللاوعي، شبيه بالشعور الفرويدي، والوجود الذي يحيط بهذا الوعي وجود ذو علاقة بالحلم مختلف بالتعريف، بل هو ما قبل - وجود بتعبير هوسرل".

Dr. Hesnerd: L' oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne-Payot 1960. p.8 Paris.

38) يقر هوسرل بهذه الحقيقة قائلا: "إن الفلسفة تتطلب توضيحا يقوم على الضروريات الجوهرية النهائية والأكثر غنية؛ إنها القوانين الأساسية التي تحدد الطريقة التي يعمق بها العالم الموضوع جذوره في الذاتية المتعالية، وبطريقة عينية ملموسة، ليجعل بذلك العالم مفهوما أو قابلا للفهم بعنفه معنى ميثيا" Meditation cartesiennes Trad. Levinas, Vrin 1969- P 115- Paris.

وغير بعيد في نفس الفقرة يرد على هيدغر، لكن دون ذكر اسمه نافية أن تكون مسألة الأنطولوجيا - "القبلية" عند هيدغر "مسألة فلسفة" انظر الفقرة 59 من نفس المرجع.

39) M. Heidegger: chemins qui ne menent nulle part.

Gallimard 1989. p. 115- Paris.

40) J. Desanti: Introduction à la phénoménologie.

PUF 1975 p.103 paris.

41) بشأن غياب أو حضور سؤال الكينونة في فينومينولوجيا هوسرل يمكن الرجوع إلى بوفراي: حوار مع

هيدغر. الجزء الثالث ص 126 وما بعدها.

مطبوعات ميتوي 1978.

42) Ibid, p 4.

43) Heidegger: Questions IV, op. cit p182.

44) Ibidem P 182.

45) A.D. Welhens: phénoménologie et vérité. essais sur

L'évolution de L'idée de vérité chez Husserl et Heidegger,

PUF, 1953, P 49-50

46) Heidegger: Questions IV. op. cit, p.338-9

47) Ibid P. 339.

48) Ibid P 340.

51) Ibid p. 188.

52) Heidegger: L'être et le temps: op. cit p44.

53) Ibidem .

54) Ibid P47.

55) Ibid P 53.

56) Ibid pp47-49.

57) Heidegger: questions IV op. cit, p 18.

58) الفارق بين الكينوني (ontique) والانطولوجي (Ontologie) هو أن الكلمة الأولى تحدد ما

يتنمى إلى نظام الواقعة والثانية ما يسمح بالقاء، نظرة على نظام هذه الواقعة في نسق إدراكي لظواهر الكينونة. ونس على ذلك

الفارق بين الوجودي *existentiel* والوجودي *existential*

59) Heidegger: l'Etre et le temps. op.cit P.56

60) Ibid PP. 38 39 40

61) Heidegger: Nietzsche II, trad. P.klossowski

Gaillimard 1989, P 394

62) Ibid. P.396

63) P. Ricoeur: Temps et reicit, seuil 1985, P. 9

64) Marion "phénoménologique", Op cit. P 56

65) يتناول هيدغر بنية السؤال في الفقرة 20 من كتابه الكينونة والزمن. نفس المعطيات السابقة.

وهذا الكتاب في الأصل محاضرة ألقاها هيدغر سنة 1935 في جامعة فرايبورج. وذلك بعد ست سنوات من

صدور كتابه الرئيسي الكينونة والزمن. ونلاحظ أن ذلك الكتاب لم يأت على ذكر الفينومينولوجيا. وقد اعتبر بأنه أول خطوة في

اتجاه "المتعطف" في فكر هيدغر. ولا نستغرب أن يعطي هيدغر في كتبه اللاحقة بعدا للسؤال، بل إن عناوين كتب هيدغر تحولت

فما بعد إلى أسئلة (ما هو الفكر؟ ما هي الميتافيزيقا؟ ما هي الفلسفة ؟)

67) لاحظ هوسرل الكهل أن الانطولوجيا الهيدغرية خلقت "ثورة" في الفينومينولوجيا. إلا أنه، وفي الفترة التي

تواجد فيها مع هيدغر في جامعة واحدة، لم يكن يفهم التوجه الهيدغري، وقد حصل شيء قليل من سوء التفاهم، فسرد البعض

خطأ بالظروف السياسية آنذاك أيام صعود النازية إلى الحكم في عهد هتلر: نقرأ رسالة من هوسرل إلى أحد أصدقائه: « لقد

وصلت إلى هذه النتيجة أنني لا أفهم "العق الهيدغري"، ولست مهتما بعقيرة المناقشة للعلم، وقد حدث ذلك منذ أمد بعيد إلا

أنا وحدي لم أستوعبه، أنظر: J. courtine: phénoménologie et sciences de l'être, cahier de

l'Herne, n°45, 1983, P. 112.

68) L'Etre et le temps P. 12, op. cit

Chase, C.I. (1972). Review of TOEFL. In Buros, O.K. (Ed.), *Mental Measurement Yearbook*, 7, 550-552. Highland Park, N.J.: The Gryphon Press.

Domino, G. (1972). Review of TOEFL. In Buros, O.K. (Ed.), *Mental Measurement Yearbook*, 7, p.552. Highland Park, N.J.: The Gryphon Press.

Loyd, B.H. (1985). Review of TOEFL. In Mitchell, J. V. (Ed.), *Mental Measurement Yearbook*, 9, 1568-1569. Lincoln, Nebraska: The University of Nebraska Press.

Philips, S.E. (1985). Test of English As a Foreign Language. In Keyser, D.J. and Sweetland, R.C. (Eds.), *Test Critiques* 3, 655-668. Kansas City, MO: Testing Corporation of America.

Tatsuoka, K.K. (1985). Review of TOEFL. In Mitchell, J. V. (Ed.), *Mental Measurement Yearbook*, 9, 1569-1570. Lincoln: The University of Nebraska Press.

1995-1996 Bulletin of Information for TOEFL and TSE. Educational Testing Services