

المحاضرة الأولى
فلسفة معاصرة سنة رابعة
16/3/2020
التمزق الروحي في الفلسفة المعاصرة
د. علي اسبر

لئن كانت الفلسفات المعاصرة، تُشكل، في مجملها، موجة عدائية تجاه فلسفة هيغل، إلا أنَّ هذه الفلسفات عينها لم تكن كلها قابلة لأن توصف بأنها تتمسك بمعايير التفلسف الحقيقي، بمعنى أن ضروب الوعي في تلك الفلسفات المزعومة لا يمكن النظر إليها على أنها متقيدة بالشروط التي تحدد الوعي على أنه فلسفي. والحقيقة أنه يمكن النظر إلى مفكري هذه الفلسفات المعاصرة على أنهم أثاروا مشكلات اعترضت الوعي الفلسفي. ومن أجل تسوية هذا الرأي يمكن القول: إن هذه الفلسفات لا علاقة لها البتة بالفلسفة الحقيقية، ولذلك يمكن أن يطلق عليها اسم اللا فلسفة "واللا فلسفة مرض الفلسفة: فالفسطة وفلسفة الشك المطلق، والفلسفات التي تقوم لخدمة الدولة أو الطبقة أو الدين أو العلم، واللجاجة اللفظية والمنطقية التي عرفت في عصور تدهور الفلسفة والنزعة المادية التي تركز إلى العالم أو الطبيعة وحسب، والركون إلى التجربة الحسية واعتناق الوضعية كصورة وحيدة للحقيقة، والمذاهب المعاصرة العديدة الأسماء التي آخرها اسم "التحليل" كل هذه التيارات تدخل في نطاق اللا فلسفة وتسخر نفسها لأهداف من خارج الفلسفة وضد الفلسفة".¹

والواقع أن هذه "الافلسفات تريد القضاء على الميتافيزيقا - قلب الفلسفة النابض - من حيث أن الميتافيزيقا معرفة بموضوعات مفارقة، وذلك إما بإثارة نظرية كالمادية تقضي على كل موضوع آخر غير المادة وتغيراتها فتزول بتلك مبررات قيام الميتافيزيقا من حيث الموضوع، وإما بإثارة منهج لغوي أو منطقي أو تجريبي تستبعد باسمه قضايا الميتافيزيقا من حوض المعرفة الإنسانية".²

وفي هذا الاتجاه المعادي للفلسفة يُلاحظ أنَّ الماركسية، مثلاً، تتبنى بشكل مطلق المادية الجدلية وتنطلق من رأي قطعي مفاده أنه من المستحيل خلق نظرة فلسفية متماسكة

11 - الفندي، محمد ثابت، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1974، ص: 242.

22 - الفندي، المرجع نفسه، الموضوع نفسه.

للعالم، وتفسير قوانين المعرفة الإنسانية، دون تناول مادي للمجتمع، ودون تحليل للممارسة التاريخية الاجتماعية، وفوق كل شيء تحليل الإنتاج الاجتماعي باعتباره أساس الوجود. وقد حل مؤسس الماركسية (ماركس، إنجلز) هذه المشكلة. ومن ثمَّ ظهرت المادية الجدلية كمركب فلسفي مؤثر يشمل مجموع الظواهر الطبيعية وظواهر المجتمع الإنساني والفكر الإنساني، ويتضمن منهجه الفلسفي في تفسير وتحليل الواقع فكرة القيام بعملية إعادة بناء ثورية عملية للعالم. إن القول بأن العالم مادي ولا شيء في العالم بجانب المادة وقوانين حركتها وتغيُّرها، هو حجر الزاوية في المادية الجدلية، فهي عدو صارم غير متصالح لكل مفاهيم الماهيات التي تتجاوز الطبيعة، بصرف النظر عن الأردية التي يضعها عليها الدين أو الفلسفة المثالية¹³. وعلى هذا الأساس نجد أن إنجلز يحاول تفسير الوجود الإنساني، أي على أساس التطبيق المنسق لمبادئ الديالكتيك، مبيناً دور الديالكتيك في تكوين الوجود بعامة والإنسان بخاصة، فهو يؤكد أنه "من الدوران الإحصاري للسُّدم المتوهجة ظهرت المنظومة الشمسية وقد تمت هذه العملية في ظل غلبة دور الحركة الميكانيكية (الدورانية)... وعلى الأجرام السماوية، التي صدرت عن هذا السديم الأولي - الشمس، والكواكب، وتوابعها، يسيطر في البداية، شكل الحركة المدعو بالحرارة. وعلى هذا النحو تنتقل العملية الموضوعية لتطور الطبيعة من ميدان سيطرة الحركة الميكانيكية إلى ميدان سيطرة شكل من الحركة الفيزيائية. وفيما بعد يحدث تمايز الأشكال الفيزيائية من الحركة، ويتطور الفعل المتبادل بينها، مما يؤدي، في نهاية المطاف، إلى ظهور الشكل الكيميائي من الحركة وبتطور هذا الأخير يرتبط ظهور الحياة، والتمايز اللاحق للأشكال الحيوية، والتفرع في عملية التطور، وانقسامها إلى عالمي الحيوان والنبات. وأخيراً، يؤدي العالم الحيواني، عند أرفع درجاته إلى ظهور الإنسان²⁴. والحقيقة أنه يترتب على هذا التفسير للوجود الإنساني نتائج جد ملتبسة وهي أنه تساوفاً مع التطور المادي الديالكتيكي "يتحول النشاط النفسي للحيوانات العليا بالضرورة، وفي مرحلة معينة من تطور جهازها العصبي، من تطور الدماغ، إلى شكل لانعكاس الواقع مغاير كيفياً - إلى وعي"³⁵. لكن "الوعي الذي هو خاصة

¹³ - لجنة من العلماء، والأكاديميين السوفييتيين، الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال ويودين، ترجمة: سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، بيروت، الطبعة الأولى، 1974، مادة: المادية الجدلية (=ص: 398).

²⁴ - إنجلز، ديالكتيك الطبيعة، إعداد: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 1976، ص: 171-173.

³⁵ - شبتولين، أ، مقولات الجدلية وقوانينها، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق، الطبعة الأولى، 1986، ص: 91.

للمادة عالية التنظيم هو في الوقت نفسه نتاج للعمل الإنساني، نتيجة للتطور الاجتماعي. فجهاز عصبي عالي التطور لا يخلق إلا الإمكانية الفعلية لظهور الوعي، بيد أن تحول هذه الإمكانية إلى واقع مرتبط بالعمل⁴⁶. وهنا يظهر أنَّ الماركسيين يردون الوعي الإنساني إلى نتاج فعّالية مادية عموماً وما ساهم في إكمالها لتحقيق الوعي الإنساني هو العمل. وهذا يعني أنَّ الوعي محصلة للحياة، وبالتالي، لا قيمة حقيقية للوعي الفلسفي في اكتناه حقيقة الحياة، حتى أن ماركس وإنجلز أكدا في كتابهما "الأيدولوجية الألمانية" على أنَّ "البشر بتطويرهم إنتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية هم الذين يحولون هذا الواقع الذي هو خاص بهم ويحولون فكرهم ومنتجات فكرهم. إنه ليس الوعي الذي يحدد الحياة، إنما الحياة هي التي تحدد الوعي"¹⁷.

ولا شك أن هذه الآراء القاطعة تحسم مشكلة الوجود بشكل نهائي ولا تفسح مجالاً لغيرها على الإطلاق، كما أن هذه الطريقة المادية في التفكير تهمل الخصوصية الروحية الفردية، وكذلك تمنع الذات من أن تقف باستقلال إزاء الموضوع، كما أن في هذه الرؤية الماركسية إهمالاً للقدر العارفة في العقل البشري من حيث نزوعها نحو تفسير الوجود. وبالإضافة إلى ذلك لا تشكل الماركسية نسقاً فلسفياً حقيقياً وإنما هي عبارة عن تلفيقات تجمع نتائج علوم مختلفة من أجل صياغتها في نهاية المطاف ضمن نظرية، لكن الحقيقة أن هذه النظرية قد بقيت غير محددة تماماً في علاقتها بالفلسفة. وآية ذلك أنَّ "فكر ماركس النظري قدم نفسه وفي نقاط مختلفة ليس كفلسفة وإنما كبديل لها، أي لا - فلسفة وحتى ضد فلسفة، وربما كانت آراؤه أعظم مضاد للفلسفة في العصر الحديث، ذلك أنه بالنسبة لـ "ماركس" الفلسفة كما تعلمها، من التراث، الذي امتد من أفلاطون إلى هيغل، والذي اشتمل أيضاً على ماديين منشقين عن هذا التراث نفسه كأبيقور وفويرباخ، كانت في الحقيقة - في رأيه - مجرد معالجة فردية هدفت إلى تفسير العالم، وقاد هذا التفسير في أفضل ما انتهى إليه إلى ترك العالم كما كان، وفي أسوأ ما انتهى إليه إلى مسخه. وبالرغم أن ماركس كان معارضاً للشكل والاستخدامات التقليدية للخطاب الفلسفي إلا أنه يوجد شك مُعَيَّن بأنه هو نفسه توسّل في تحليلاته الاجتماعية والتاريخية وفي فرضياته في الفعل السياسي مقولات فلسفية، ومن

⁴⁶ - شبتولين، أ، مقولات الجدلية وقوانينها، مرجع سابق، ص: 91.

¹⁷ - ماركس، كارل وإنجلز، فريدريك، الأيدولوجية الألمانية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار دمشق، دمشق، 1965، ص: 36.

جاء ذلك وجّهت الوضعية نقداً لماركس متعلقاً بهذا الأمر. والواقع أن الزعم بكون المقولات الماركسيّة تشكل نسقاً أمر غير دقيق، فماركس بعد أن أعلن القطيعة مع وضع الفلسفة لم يقدّر بناءً على فعاليته النظرية أن يصل إلى نسق موحد، وإنما إلى تعددية عقائد تركت قراءه وورثته في حيرة، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ فعالية ماركس النظرية لم تقض به إلى تكوين خطاب متجانس منسجم وإنما إلى تذبذب دائم بين الحاجة إلى الفلسفة وتجاوزها⁸.

وكذلك الأمر بالنسبة للوضعية المنطقية من حيث معاداة الفلسفة، فهذا هو كارناب يؤكد أنه "حين يتحدث الفلاسفة الميتافيزيقيون عن "الماهية الحقيقية للأشياء" أو عن "الأشياء في ذاتها" أو عن "المطلق" أو عن "العدم" ... الخ، فإنّ الفيلسوف الوضعي المنطقي لا يسعه سوى الاعتراف بأنّ كل هذه العبارات فارغة تماماً من كل معنى. والسبب في ذلك أن القضايا الميتافيزيقية ليست قضايا تحليلية، كما أنها في الوقت نفسه لا تقبل التحقيق تحريبيّاً، فهي لا يمكن أن تكون إلا مجرد "أشباه قضايا". ومعنى ذلك أنّ الفيلسوف الميتافيزيقي يجد نفسه مضطراً إلى استخدام ألفاظ لا ضابط لها، ولا طائل تحتها، إن لم نقل أنها ألفاظ خالية من كل معنى"⁹.

وبناء على هذه الآراء النقدية للوضعية المنطقية أكد دعائها على نظرية طالما أثاروا حولها الضجيج وهي نظرية "القابلية للتحقق" تجريبياً. فالوضعيون المنطقيون هؤلاء يقولون إن "معنى" القضية إنما تحدده طريقة قبولها للتحقق، أو بعبارة أخرى لا يصبح للقضية معنى إلا عندما نتبين إمكان تطبيقها تجريبياً، لأننا في واقع الأمر لا نعرف معنى القضية إلا إذا عرفناها صادقة أو كاذبة، وهذا كله معناه أن طريقة التحقق يجب أن تعطى مع المعنى، فالطريقة والمعنى شيء واحد، ولا ينفصلان"¹⁰.

والواقع أنه انطلاقاً من موقف الوضعية المنطقية يتبين أنها "ساوت بين "موضوع" الفلسفة وموضوع العلم، وخلطت بين موضوعاتها ووسائلها، وجعلت التحليل اللغوي والمنطقي أدتها، ففاتها موضوع الفلسفة تماماً"¹¹. ويبدو أن هذا الخطأ الذي وقع فيه

²⁸ - Balibar, Etienne, The philosophy of Marx, Translated by Chris Turner, Verso, London-New York, 1995, p.p. 2-4.

¹⁹ - إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 289.

²¹⁰ - الفندي، محمد ثابت، مع الفيلسوف، مرجع سابق، ص: 264-265.

³¹¹ - شيخ الأرض، تيسير، الفحص عن أساس التفكير الفلسفي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1993، ص: 460.

الوضعيون المنطقيون يتكرر مع فلاسفة التحليل فيها هو برتراند رسل يؤكد أن "الفلسفة المثالية ليست كافية وينبغي أن ترفض... واعتقد رسل في استحالة تقدم الفلسفة من خلال المثالية، ومن ثم ينبغي البحث عن منهج آخر غير منهج المثاليين يجعله نقطة بداية الفلسفة، وقد عثر على ضالته المنشودة في منهج التحليل الذي به وحده يصبح التقدم ممكناً. ويضيف رسل إلى هذا المبرر مبرراً آخر مستمداً من العلوم الإمبريقية والتجريبية التي أثبتت نتائجها جدارة المنهج الذي تستخدمه، ففي أقل من ثلاثة قرون من الزمان استطاعت العلوم الطبيعية أن تحرز تقدماً عظيماً، والدليل على ذلك الفيزياء الحديثة التي توصلت إلى إنتاج أعظم الكشوف العلمية بعد أن اعتمدت على منهج التحليل وأخضعت له العالم المادي، فالتحليل يزودنا بمعرفة لا يمكن الحصول عليها بطريق آخر"⁴¹². وهدف رسل أساساً هو تأسيس فلسفة ذرية منطقية تتوسل المنهج التحليلي بطريقة أساسها هو أن الصفة التحليلية في العلوم الفيزيائية ارتبطت بالصفة الذرية، بالإضافة إلى أن فكرة الذرية المنطقية كانت في حقيقتها متعلقة بفلسفة الرياضيات عند رسل. وهذا الفهم آل بـ "رسل" إلى أن اعتبر المنطق هو صميم "ماهية الفلسفة" نظراً لأن التحليل هو الكفيل بإظهارنا على أنه إما أن تكون المشكلة "منطقية"، وإما ألا تكون مشكلة "فلسفية" على الإطلاق¹³. وينتهي رسل من ذلك إلى تصور حول أن العالم يحوي وقائع وأن الوقائع هي ذلك الشيء الذي يجعل القضية صادقة أو كاذبة، أي أن رسل يقرر ببساطة، أن الواقعة هي المحك الأول الذي يرتد إليه الفكر المنطقي، لنعرف ما إذا كانت القضية التي نقولها صادقة أو كاذبة. والواقعة في رأي رسل هي ما ينحل إليه العالم، والواقعة ليست شيئاً بسيطاً، بل إنها تعني أن شيئاً معيناً له كيفية معينة، أو أن أشياء معينة لها علاقة معينة¹⁴. ويريد رسل أن يصل إلى إثبات أنه لا يوجد إلا الوقائع التي هي التعبير الوحيد عن العالم. وعلى هذا الأساس يرفض رسل أن تكون الموضوعات الفلسفية حقيقية إلا إذا كان لها قيمة أو حضور في العالم بالمعنى الذي

⁴¹² -عبد القادر محمد علي، ماهر، فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص: 106-107.

¹¹³ -ابراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 233.

²¹⁴ -عبد القادر محمد علي، ماهر، فلسفة التحليل المعاصر، مرجع سابق، ص: 111.

حدده وبناء على هذا الموقف رفض رسل المذاهب الفلسفية المثالية، ولم يسلم بفكرة الله، أو بفكرة الغائية ولم يسلم بالأديان³¹⁵.

ويأتي فتغنشتاين ويذهب إلى أبعد مما ذهب إليه رسل، فهو يستخدم "التحليل كمنهج في الفلسفة لا كغاية فلسفية، فهو لا يستهدف التحليل لمجرد تقسيم العالم إلى مجموعة من الوقائع، أو رد اللغة إلى عدة قضايا، أو رد المعنى إلى طريقة استخدامنا للألفاظ - إنما هو يستخدمه لكي يوصله إلى غاية أبعد من ذلك. وهي توضيح المشكلات الفلسفية التي إذا ما وضع معظمها تحت مجهر التحليل، زال عنها كل غموض واتضح أنها مشكلات زائفة، أو أنها ليست بمشكلات أصلاً"⁴¹⁶. ويؤكد فتغنشتاين أن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية، ليست كاذبة، بل هي خالية من المعنى، فلسنا نستطيع إذن أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل، وكل ما يسعنا هو أن نقرر عنها أنها خالية من المعنى، فمعظم الأسئلة والقضايا التي يقولها الفلاسفة إنما تنشأ عن حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا. وإذن فلا عجب إذا عرفنا أن أعرق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق⁵¹⁷.

ويحاول فتغنشتاين أن يحدد معنى الفلسفة كما يراه، فيؤكد أن "الفلسفة هي مقاومة فتنة تفكيرنا بواسطة لغتنا"⁶¹⁸. ومن هنا يشير فتغنشتاين إلى أنه "عندما يستعمل الفلاسفة لفظة ما - "معرفة"، "وجود"، "شيء"، "أنا"، "قضية"، "اسم"، ويسعون جاهدين إلى إدراك جوهر الشيء، علينا أن نتساءل دائماً: هل إن هذه اللفظة تستعمل فعلياً بهذه الطريقة العادية في اللغة، حيث موطنها؟ نحن نحول الألفاظ من استعمالها الماورائي إلى استعمالها اليومي"¹⁹. وهذا يعني أن فتغنشتاين يرى أن مهمة الفلسفة كما حددها هي إعادة معاني الألفاظ الميتافيزيقية إلى ما كانت عليه في اللغة اليومية العادية وعليه "يتمثل حاصل الفلسفة في اكتشاف بعض السخافات البسيطة والتورمات التي أصابت الفكر من جراء اصطدام رأسه بحدود اللغة، هذه التورمات التي تجعلنا ندرك قيمة الاكتشاف"²⁰.

³¹⁵ - راجع: إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص: 249.

⁴¹⁶ - إسلام، عزمي، لودفيك فتغنشتاين، نوابغ الفكر الغربي - 19 -، دار المعارف بمصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص: 75.

⁵¹⁷ - المرجع نفسه، ص: 75-76.

⁶¹⁸ - فتغنشتاين، لودفيك، تحقيقات فلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص:

195.

¹⁹ - فتغنشتاين، المصدر نفسه، ص: 196.

²²⁰ - المصدر نفسه، ص: 198.

غير أن مارتن هيدغر يرد على هذا النوع من التفكير رداً رائعاً، فينبّه إلى أنه "فقط حيث توجد اللغة يوجد عالم. ولما كان التاريخ لا يصير ممكناً إلا في عالم فإنه حيث توجد اللغة يوجد التاريخ، واللغة ليست أداة تحت التصرف، بل هي الحادث الذي يتصرف في الإمكان الأعلى لوجود الإنسان"³²¹. وهذا الكلام يعني أن في اللغة قدرة أنطولوجية تسوغ لها كشف حقيقة الوجود وبالتالي التفكير الميتافيزيقي ما يزال مُسوَّغاً.

وبالإضافة إلى هذه التيارات المعادية للفلسفة نجد تياراً من نوع آخر يعادي الفلسفة أيضاً وهو التيار البراغماتي أو الذرائعي، فالبراغماتيون لا يعطون أية قيمة للوعي الفلسفي إلا في أفق المنفعة التي يقدمها، ويلخص وليم جيمس موقف البراغماتيين هنا على النحو التالي: "الطريقة الذرائعية هي بالدرجة الأولى طريقة لحسم الخلافات الميتافيزيقية التي يمكن ألا تنتهي لولاها – العالم واحد أم عدّة عوالم؟ أحرّ هو أم خاضع للقدر؟ مادي هو أم روحي؟ فها هنا أفكار كل منها يمكن أن ينطبق على العالم أو لا ينطبق. ولا نهاية للخلافات من هذا القبيل. تتألف الطريقة الذرائعية في مثل هذه الحالات ببيان نتائجها العملية. ما الفرق من الناحية العملية بالنسبة لأي شخص بين أن تكون هذه الفكرة أو تلك هي الصحيحة؟ إذا لم يكن بالإمكان بيان أي فرق عملي مهما كان نوعه بين الآراء المختلفة، فإنّ هذه الآراء تعني من الناحية العملية الشيء ذاته، ويصبح كل خلاف بينها عقيماً"⁴²². والواقع أن هذا النوع من التفكير هو مجرد سفسطة لا معنى لها، لأن الفكر الأصيل، ليس موضوعاً لمنفعة عملية أياً كانت، فالقيمة العقلية للأفكار لا تقتضي أي شيء غير حصول المعرفة بالدرجة الأولى.

وما أروع رأي أرسطو حول الفلسفة بوصفها علماً نظرياً عندما قال رداً على كل من يعتقد أن للفلسفة بعداً نفعياً: "لا بد من التمسك بأن العلم الذي نتكلم عنه علم نظري، لأن من المستحيل أن تكون الغاية منه إنتاجاً (أو إنجازاً عملياً). هكذا تكون المعرفة والنظر الفلسفي هما المهمتان الحقيقيتان للنفس. إنهما لأجدر الأشياء جميعاً باختيارنا نحن البشر، حتى يمكن – في رأيي – أن نقارنهما بقوة الإبصار التي تظل خليقة بالتقدير ولو لم ينتج عنها إلا

³²¹ جدوي، عبد الرحمن، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، مادة: اللغة (ص=263).
⁴²² حوايت، مورتون، عصر التحليل: فلاسفة القرن العشرين، ترجمة: أديب يوسف شيش، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1975، ص: 173.

الإبصار نفسه.¹²³ ومن نافلة القول أن كلام أرسطو هنا لا يعني أنه يهمل الاهتمام بالعلوم العملية، لكنه يعني أن الفلسفة في حد ذاتها معرفة نظرية لا تهدف إلى غاية نفعية.

وتتوالى هذه الهجمة على العقل فيأتي برغسون ولكن من منطلق أكثر عمقاً وي طرح سؤالاً دقيقاً هو: "إذا كانت الحياة قد خلقت العقل في شروط محددة، للتأثير في أشياء محددة، فكيف يستطيع هذا العقل أن يحيط بالحياة وهو ليس سوى فيض منها أو مظهر من مظاهرها؟"²⁴

والملاحظ هنا أن برغسون يتكبد عن اعتبار العقل قادراً على الإحاطة بالحياة لأنه نتيجة من نتائجها. وهذا يعني أن العقليين غلبوا قسراً العقل على الحياة وأخضعوها لقوانينه ومقولاته. ويعتقد برغسون أن الوعي أو الشعور الإنساني فيه قدرات معرفية أخرى غير العقل. "هناك إذن محل لبعض القوى المتممة للعقل، وهي قوى لا نشعر بها إلا شعوراً غامضاً عند انغلاقنا وانطوائنا على أنفسنا، إلا أنها تتضح وتتميز بعضها عن بعض عندما ندرك إذا صح القول أنها تعمل بذاتها، في تطور الطبيعة. وهكذا ندرك أي مجهود ينبغي لها بذله للاشتداد والتوتر والتمدد في طريق الحياة نفسها".²⁵

ويتضح هنا أن العقل بوصفه محمولاً من محمولات الحياة غير قادر في ذاته على فض مكنون الحياة لأن هناك قوى أخرى تكتنفها الحياة من الممكن أن تساهم بشكل أكثر فعالية في هذا المنحى. وهذا يؤول إلى أهمية حصول علاقة ذات مغزى هام بين نظرية المعرفة ونظرية الحياة "فلا بدّ إذن من أن يلتقي هذان البحثان أعني البحث في نظرية المعرفة والبحث في نظرية الحياة، ولا بدّ كذلك من أن يتدافعا تدافعاً غير محدود بحركة دائرية".²⁶

ولاشك أن تعويل برغسون على قوى أخرى داخل الإنسان غير العقل للاقتراب من معنى الحياة دفعه إلى أن يبدأ من "الأنا" الإنساني أي من حدس الحالات النفسية التي يمر بها هذا الأنا في حياته النفسية، ولكن هناك وهم يحدث أثناء توجيه الانتباه إلى الحوادث النفسية التي تمر بالأنا. وهذا الوهم هو الاعتقاد بأن كل حادثة منها مفصولة عن الأخرى وتشكل

¹²³ - أرسطو، دعوة للفلسفة، (بروتريتيقوس)، مرجع سابق - ص: 55 - 56.

²²⁴ - برغسون، هنري، التطور المبدع، ترجمه من الفرنسية إلى العربية: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1981، ص: 1.

³²⁵ - المصدر نفسه، ص: 4.

⁴²⁶ - المصدر نفسه، ص: 5.

وضعاً مستقلاً عن بقية الأوضاع. غير أن برغسون يرفض هذا الفصل التعسفي، مؤكداً، أنَّ هذه الحالات النفسية هي حالات متصلة بعضها ببعض في سِيَال لا نهاية له".²⁷ وانطلاقاً من فكرة أنَّ الحالات النفسية هي سِيَال لا نهاية له يشير برغسون إلى أنه "لو كان وجودنا مركباً من حالات منفصلة تُولف بينها ذات لا تحس بالألم والانفعال لما كان لنا ديمومة، لأن الذات التي لا تتغيّر لا تتصف بالديمومة، وكذلك الحادثة النفسية التي تبقى على حالها ولا يستبدل بها غيرها من الحالات اللاحقة فهي لا تدوم أيضاً".²⁸

ومن هنا يصل برغسون إلى حَدْس الديمومة في الأنا من حيث أنها أساس وجوده، ويعمم برغسون هذا الأمر على أوسع نطاق، فيقول: "إنَّ الكائن الحي من جهة ما هو ذو ديمومة يشبه الكون في جملته كما يشبه الكون في جملته كل كائن واعٍ على حدّته".²⁹ وهذه النتيجة تُقضي إلى أن الحياة في مجموعها الشامل ذات ديمومة. غير أنَّ الديمومة تكون أكثر فعّالية في الكائنات الحية وهنا بالذات أدرك برغسون بنفاذ بصيرته وجود "تيار حيويّ شديد الوضوح حدث في لحظة معينة من الزمان، وفي نقطة محددة من المكان. إنَّ هذا التيار الذي اخترق الأجسام وعصّاهها واحداً بعد آخر، وانتقل من جيل إلى جيل، قد انقسم بين الأنواع وتبدّد بين الأفراد ولكنه لم يفقد بانقسامه هذا شيئاً من قوته. بل كان كلما مضى في طريقه قُدماً ازداد بالأحرى شدة".³⁰ ويتضح هنا أن برغسون يرد الحياة إلى الديمومة ويفسرها في أفقها، وكأنه هنا يبحث عن علة لوجود الموجودات وقد وجد ما يبحث عنه في الديمومة من حيث هي تيار حيويّ. "إننا ندرك أن الديمومة أشبه شيء بتيار لا يمكننا أن نسير في اتجاه مُخالف لاتجاهه، فهي أساس وجودنا لا بل هي كما نحس جيداً جوهر الأشياء التي نحن على اتصال بها".³¹

وبعد أن ينتهي برغسون من إثبات وجود تيار سارٍ في الحياة قائم على أساس الديمومة لا بد أن يتساءل عن غاية الحياة بناءً على هذا السريان عينه، وهنا يتخذ موقفاً نقدياً إزاء المذهبين الغائي والآلي "أما المذهب الغائي، فهو متطرف أيضاً. وللسبب ذاته، يرفضه برغسون ذلك لأنه يتضمن الفكرة عينها، وهي أنَّ الكائنات والأشياء تحقق برنامجاً مخططاً

127- المصدر نفسه، ص: 9.

228- المصدر نفسه، الموضع نفسه.

329- المصدر نفسه، ص: 19.

430- المصدر نفسه، ص: 28.

531- المصدر نفسه، ص: 40.

من قبل. ولكن، إذا كانت الجدّة مفقودة، في العالم، أي لا وجود للخلق والتجدّد، فإنّ الديمومة تصبح عديمة الفائدة. لهذا رفض برغسون المذهب الغائي، وقال بأنه مذهب آلي معكوس. لقد استبدل، بدفع الماضي، جذب المستقبل، إلا أن الغائية أكثر ليونة، من مبدأ الآلية، هي مذهب نفسي في طبيعتها، ولا بد لنا من أن نقبل شيئاً منها. بمجرد رفضنا للآلية المتطرفة".¹³² وبالرغم من نقد برغسون للمذهب الغائي إلا أنه اجترح رؤية جديدة في هذا السياق تقترب نوعاً ما من المذهب الغائي، فهي تشابه الغائية القطعية من حيث أنها تصوّر العالم المُعْصَى على أساس أنه كُلّ منسجم، لكن برغسون يوغل إلى أبعد من الغائيين القطعيين²³³ في تفسير هذا الانسجام، بمعنى أن هناك تنافراً في صور الأنواع والأفراد، لأنّ كل نوع أو فرد - كما يشرح برغسون - لا يحتفظ إلا باندفاعه جزئية من الاندفاع المجل إلى الحياة، ثم يميل إلى استخدام طاقة هذا الاندفاع لمصلحته الخاصة، وهذا هو قِوام التكيّف، لكن من جراء الصراع بين النوع والفرد وصور الحياة الأخرى كنتيجة لاهتمامهم جميعاً في هذا المسرى كل بنفسه وهذا يعني وجوب الانسجام.³⁴

ويزيد برغسون فكرته حول وجوب الانسجام توضيحاً بقوله: "أعني بذلك أنّ الاندفاع الأصليّة اندفاعاً مُشتركة وأنك كلما سرت في طريق الحياة صعوداً بدا لك أن النزعات المختلفة متكاملة بعضها مع بعض، كالريح الشديدة التي تغور في مفترق الطرق، فتتقسم إلى تيارات متباعدة مع أنها في الأصل ليست إلا هبة واحدة، فالانسجام أو بالأحرى التكامل يظهر في النزعات أكثر مما يظهر في الحالات بل الانسجام (وهذه نقطة أخطأ فيها المذهب الغائي خطأ فادحاً) قد يكون موجوداً ورائعاً أكثر مما هو موجود أماناً. وهو يرجع إلى وحدة الاندفاع لا إلى وحدة الاتجاه والتوقان. ومن العبث أن نعين للحياة هدفاً بالمعنى الإنساني لهذه الكلمة".³⁵

وبعد أن وصل برغسون إلى هذه النقطة شرّع في نقد البيولوجيات الميكانيكية، أي مذاهب التطور الآلي على نحو ما نجدها عند دارون ولا مارك وهيكل واسبنسر، وبالجملّة انتهى برغسون إلى هؤلاء ومن لفّ لفهم عبر تاريخ الفلسفة إلى أنهم قد ألغوا الزمان لحساب

¹³² - الحاج، كمال يوسف، هنري برغسون، الجزء الثاني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1955، ص: 24.

²³³ - انظر المرجع نفسه، ص: 28.

³³⁴ - برغسون، التطور المُبدع، مصدر سابق، ص: 50.

⁴³⁵ - المصدر نفسه، ص: 50-51.

الأزلية. وضخوا بالتغيُّر في سبيل الثبات، وعمدوا إلى محو "الديمومة" و"الحركة" و"الصيرورة" لحساب المكان و"السكون" و"الآلية الجامدة".⁵³⁶

وهنا يحاول برغسون أن يوضح كيفية تطور الحياة وهو يشبه الحياة بقنبلة انفجرت إلى شظايا عديدة وكل شظية بدورها تحولت إلى قنبلة انفجرت هي الأخرى وهكذا دواليك وهذا يتم في مدة طويلة من الزمان.³⁷ ويرجع برغسون سبب تناثر الحياة على هذا النحو إلى مقاومة المادة لها وإلى ما في الحياة من قوة متوثبة متوترة.

وينتهي التطور أخيراً عند برغسون إلى إبداع أكثر الأحياء شأناً وهو الإنسان. فالإنسان يقع في ذروة هرم التطور، فهو التعبير الأمثل عن أعلى مستويات الحياة على الإطلاق. لكن بينما جرى العرف عند الفلاسفة على اعتبار الحكمة العقلية هي الميزة الأساسية للإنسان، فأرسطو يؤكد أنّ "ملكة العقل بحسب طبيعتها هي هدفنا، وأن استخدامها هو الغاية الأخيرة التي من أجلها شأناً".³⁸ نجد أنّ برغسون يرفض هذا الرأي، ذاهباً، إلى أنّ "الاختراع أو الخلق هو الصفة المميزة للإنسان باعتباره صانعاً، فليست الصفة الأولى المميزة للإنسان هي الحكمة أو العلم، بل هي العمل أو الصناعة، وإذن فلا غرور أن تكون الحياة الاجتماعية قائمة على الصناعة، ما دام الذكاء البشري في صميمه هو القدرة على اختراع أشياء صناعية، واستخدام آلات غير عضوية وصناعة أدوات تتوع قدرتنا البشرية".³⁹ ويلوح هنا أن برغسون يتخذ موقفاً براغماتياً، فينقل قيمة العقل من ميدان المعرفة النظرية المجردة إلى ميدان آخر مختلف تماماً، فالعقل البشري في رأيه نسبي بمعنى أنه مضاف إلى ضرورات العمل. وآية ذلك أنّ الموضوع الأساسي للعقل وهو خارج من أيدي الطبيعة إنما هو الصلب غير المعصّي.⁴⁰

وبما أن برغسون يقصر مهمة العقل على أن تدور حول موضوع أساسي واحد هو العالم غير المعصّي، أي المادة، وذلك في سياق قيام الإنسان بدوره الأساسي وهو العمل أو الصناعة، وبكلمة الاختراع. فإنّ السؤال الذي يثور هنا: كيف يتم فهم الحياة نفسها؟ وجواب برغسون هو أن الحَدْس هو الذي يقوم بهذا الدور "فإنه يقودنا إلى داخل الحياة ونعني

⁵³⁶ - إبراهيم، زكريا، برجسون، نوايغ الفكر الغربي - 3 -، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1968، ص: 135.

¹³⁷ - برغسون، التطور المبدع، ص: 94.

²³⁸ - أرسطو، دعوة للفلسفة (بروتريتيقوس)، مرجع سابق، ص: 36، 37.

³³⁹ - إبراهيم زكريا، برجسون، مرجع سابق، ص: 158.

⁴⁴⁰ - راجع برغسون، التطور المبدع، ص: 140-141.

بالحدس الغريزة، الخالية من الغرض، الشاعرة بنفسها. والقادرة على تأمل موضوعها وتوسيعه توسيعاً غير محدود".⁵⁴¹

وهكذا، فإنه عبر الحدس نصل إلى الديمومة الموجودة في الأنا ونكشفها أيضاً في الكون، وهذا يصل بنا إلى تيار حيوي سارٍ في الكائنات الحيّة اندفع اندفاعاً حيويّة تواجه المادة وتهزمها وهذا كله ينحاز بحيز التطور المبدع للحياة التي نصل إلى دخيلتها عبر الحدس نفسه.

ومع أن برغسون اعتمد على الحياة نفسها في تفسير نتائجها من خلال أفاعيلها، فإنه لم يبق في ميدان الطبيعة، بل امتدّ إلى ميدان آخر هو ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا عندما أكد على وجود الإله. ومهما يكن من شيء، فإن من المؤكد أن الإله البرغسوني ليس إله الفلاسفة ورجال اللاهوت، بل هو إله خالق حرّ دون أن يكون في وسعنا أن ننسب إليه صفة "الوعي" أو "العقل" على نحو ما وصفنا بها الإنسان. إن إله برغسون هو "المطلق" لكن مطلق يتجلى في الإنسان أو في القرب منه، وهو موجود ماهيته سيكولوجية، لا رياضية أو منطقية. فالمطلق يحيا مع البشر أو البشر يوجدون فيه. وبالجملّة، الله هو الديمومة المتركة المتجمعة، والتي نصل إليها عبر الحدس عندما نوغل في صميم الحياة¹⁴². لكن برغسون يتخذ موقفاً آخر حيال الله مختلفاً عن موقفه الناجم عن تحديد الله على أساس التطور المبدع. وآية ذلك أننا "نجد أن برغسون يرفض شتى الأدلة التقليدية على وجود الله، بما في ذلك دليل أرسطو في المحرك الأول، ودليل الغائية والدليل الانطولوجي، لكي يستبقي الدليل الصوفي وحده، وهو في نظره الدليل الأوحّد الذي يضعنا وجها لوجه أمام الحضرة الإلهية. والواقع أن الفلسفة حينما تتحدث عن الله، فإن الإله الذي تقدّمه لنا هو أبعد ما يكون عن الإله الذي يعبدّه الناس، بحيث أنه لو قدر لذلك الإله الذي ينادي به الفلاسفة أن ينزل إلى مجال التجربة، لما استطاع أحد أن يتعرف عليه، أما إله الصوفية، فهو أبعد ما يكون عن إله الفلاسفة والعلماء، لأنه حياة ومحبة تعبر عنهما تلك الوثبة الحيوية التي تصدر عنها ديانتهن".²⁴³

وفي هذا المنحى يلاحظ مراد وهبة أن فلسفة برغسون بالرغم من أنها طبيعية، إلا أنها تتسم بطابع روحي. نظراً، لتشديد برغسون على أهمية التجربة الصوفية التي تتجاوز

⁵⁴¹ - المصدر نفسه، ص: 161.

¹⁴² - إبراهيم، زكريا، برجسون، ص: 177.

²⁴³ - راجع: إبراهيم، زكريا، برجسون، ص: 206 - 207.

علم النفس وعلم الوجود لتصل إلى المجال الصوفي. والوصول إلى هذا المجال الأخير يفضي إلى التماس مع الديمومة بوصفها طاقة خلاقة لا تُعَرَّف إلا بأنها الحب نفسه.³⁴⁴

والخلاصة أن برغسون فيلسوف اعتبر الحَدْس أساساً للوعي الفلسفي وميَّز بينه وبين العقل. ومن خلال الحدس توصل برغسون إلى عصب فلسفته الحيوية كلها أي الديمومة السارية في الكون أجمع، ولكنه فسّر الحياة على أساس التيار الحيوي باندفاعته وابتكاره للتطور في الحياة. وأخيراً يصل إلى الله.

والحقيقة أن برغسون سعى إلى تفسير الوجود الإنساني وتوصّل إلى علة هذا الوجود، وأطلق مفاهيم عامة تشمل الكون كله مثل مفهوم "الديمومة"، ولئن لم يكن برهانياً، في إثبات آرائه، إلا أنه وجدَ في الحَدْس الذي هو غريزة إنسانية مُتطورة الوسيلة التي تتيح له إثبات قناعاته.

ومن جراء هذه الحملات النقدية وغيرها على الفلسفة تخلخل وضعها وصارت الفلسفة في حالة غير مستقرة بسبب الانتقال عليها وعلاقتها مع العلوم المختلفة حيث نجد أن العلوم قد صارت بمثابة أسس للفلسفة وحاكمة عليها. ومن هنا جاء هسرل وحاول إعادة الاعتبار للفلسفة وذلك بتأسيسها من جديد وهو من أجل ذلك يبدأ من رؤية نقدية في غاية الأهمية. لذلك صار الطلب المُلح بالنسبة لـ "هسرل" هو كيفية تحويل الفلسفة إلى علم دقيق صارم، لأنها إلى حد الآن - في رأيه - عاجزة عن أن تصل إلى هذا المستوى. "ولذلك، فإن الفلسفة التي تُعَد، وفقاً لغاياتها التاريخية، أسمى العلوم جميعاً وأدقها، تلك الفلسفة التي تتمثل مطلب الإنسانية الدائم في المعرفة الخالصة والمطلقة (وفي القيمة والإرادة الخالصة والمطلقة، وهو ما لا ينفصل عن المطلب الأول) عاجزة عن أن تتبني علماً دقيقاً. فالمعلمة القديرة للأعمال الخالدة للإنسانية عاجزة عن أن تعلم، أعني: أن تعلم بطريقة صحيحة موضوعاً".¹⁴⁵

ويرى هسرل أنه من الممكن أن تبلغ الفلسفة مرتبة العلم الدقيق لكنها إلى حد الآن ناقصة. وآية ذلك بقاء المشكلات الأساسية فيها بغير حل ما يفضي إلى نزوع دائم نحو المعرفة لا يخدم أبداً هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يوجد غموض في الترتيب المنهجي

³⁴⁴ - وهبة، مراد، المذهب في فلسفة برجسون، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1960، ص: 98.

¹⁴⁵ - هسرل، إدموند، الفلسفة علماً دقيقاً، ترجمة وتقديم: محمود رجب، المشروع القومي للترجمة - المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، ص: 24.

للبراهين والنظريات الفلسفية. وبالجمله، ما يريد هسرل قوله هو أنَّ الوعي الفلسفي لم يبلغ مرتبة العلم الدقيق، لذلك هو عاجز عن الوصول إلى الحقيقة، أو عن السير في طريق الحقيقة.

ويشرع هسرل بعد هذه الرؤية في تبيان أنَّ المذهب الطبيعي يروم أن يصل بالفلسفة إلى مستوى العلم الدقيق، بمعنى أن الفلسفات التي تتأسس بناءً على المذهب الطبيعي يعتقد أنصارها أنه بمقدورهم تحقيق هذا الهدف وفي مقابل هؤلاء يوجد الكثير من الذين تأثروا بالمذهب التاريخي نزعوا نحو ما يسميه هسرل "فلسفة النظرة العامة إلى العالم".²⁴⁶ لكن هسرل يرفض كل هذه التيارات ويحاول من خلال نقدها أن يبيّن وجهة نظره الخاصة. وهنا يمكن التأكيد أن هسرل ينطلق من موقف نقدي رافض لكل المحاولات السابقة التي هدفت إلى رفع الفلسفة إلى مستوى العلم، فكل هذه المحاولات في نظره فاشلة. وعموماً، يبدأ هسرل بنقد المذهب الطبيعي، فهو يقول: "إنَّ ما يميز المذهب الطبيعي في جميع صورهِ المتطرفة والمتسقة، ابتداءً من المذهب المادي في صورته الشعبية إلى أحدث صور المذهب الواحدي - الحسي ومذهب الطاقة الحية، خاصيتان: تطبيع الشعور من ناحية، بما في ذلك جميع معطيات الشعور المحايثة القصدية. ومن ناحية أخرى تطبيع الأفكار، وبالتالي سائر المثل والمعايير المطلقة، وهذا يعني أنَّ المذهب الطبيعي في مختلف فروعهِ يقضي على الجانب المتفرد في الإنسان من شعور وفكر، وذلك من جراء النظر إليه بوصفه وضعاً طبيعياً أي ناجماً عن الطبيعة بالمعنى المادي لهذه الكلمة، لكن يدعي أنصار المذهب الطبيعي أنه تمَّ من خلال هذا المذهب عينه الوصول إلى فلسفة هي علم دقيق أي فلسفة تماثل في دقتها ميكانيكا غاليلو من حيث مقارنتها بغيرها من الفلسفات الطبيعية المفتقرة إلى الدقة في عصر النهضة. وإذا "تساءلنا الآن عما هي تلك الفلسفة المضبوطة - وإن لم تتطور بعد تطوراً كبيراً - التي تماثل الميكانيكا المضبوطة، لقلل لنا. إنها علم النفس السيكوفيزيقي وخاصة علم النفس التجريبي، الذي لا يستطيع أحد أن يجادل في بلوغه مرتبة العلم الدقيق. هذا - كما يقولون لنا - هو علم النفس العلمي الدقيق الذي طالما بحثنا عنه، والذي أصبح أخيراً حقيقة واقعة. فعن طريقه وبعد طول انتظار حصلت مباحث: المنطق، والمعرفة، والجمال،

²⁴⁶ - هسرل، الفلسفة علماً دقيقاً، مصدر سابق، ص 28، 29.

والأخلاق، والتربية - على أساسها العلمي. والواقع أن هذه المباحث قد سارت بالفعل على الدرب المؤدي إلى تحولها إلى علوم تجريبية. فضلاً عن أن علم النفس الدقيق يعد، بلا ريب، هو الأساس الذي تقوم عليه العلوم الإنسانية بأسرها، بل وتقوم عليه الميتافيزيقا بالمثل".¹⁴⁷

لكن هذه الادعاءات التي تقول بها هذه النزعة النفسانية التي تتأصل في المذهب الطبيعي يرفضها هسرل وينقدها نقداً لاذعاً في مختلف أشكالها، لأنها تقضي على فرادة الشعور الإنساني وتحوله إلى ظاهرة مادية. والحقيقة أن هذا كله يمكن أن يُفسر في أفق انهمام هسرل بأزمة العلوم الأوروبية، وبشكل خاص أزمة العلوم الإنسانية.

ويتطرق هسرل إلى نقد المذهب النفسي والمذهب الطبيعي في نظرية المعرفة. وهو يأخذ عموماً على علم الطبيعة سذاجته من حيث نقطة ابتدائه وآية ذلك أن موضوع بحث علم الطبيعة وهو الطبيعة نفسها، ينظر إليها هذا العلم عينه على أنها "موجودة ببساطة هناك". أي موجودة بوصفها أشياء متحركة، أو ساكنة، أو متغيرة في مكان لا نهائي، أو تحدث في زمان لا نهائي، وإدراكها هو إدراك حسي، ولذلك فإن الأحكام الصادرة على هذه الأشياء الطبيعية هي من وجهة نظر أنصار المذهب الطبيعي - أحكام بسيطة منبعها التجربة وهدف علم الطبيعة هو أن يصل إلى معرفة هذه الأشياء أو المعطيات بطريقة علمية دقيقة. ويؤكد هسرل أن هذا الوضع المتحقق في علم الطبيعة يشمل أيضاً علم النفس. وآية ذلك أن النفسي أو المجال النفسي لم يُنظر إليه على أنه عالم قائم بذاته، بل فهم في هذا المنحى على أنه تجربة معيشة لأننا، أي تجربة معيشة هي محصلة لما هو طبيعي ما دامت تحدث في أجسام طبيعية. ومن هنا فإن علم النفس إذ يُحدد ما هو نفسي، فإنه يحدده على أنه طبيعي. وهذا يؤول إلى تبعية ما هو نفسي لما هو طبيعي تبعية مطلقة. ومرد ذلك إلى أن مختلف ضروب الشعور، ينتمي، إلى أجسام إنسانية وحيوانية، وهي بدورها تنتمي إلى الطبيعة. وعليه، يرى أنصار المذهب النفسي في هذا المنحى أن إلغاء تأصل النفسي في الطبيعي سوف يجرد النفسي من طابعه كواقعة طبيعية يمكن تحديدها موضوعياً وزمانياً وهذا يقوض الواقعة النفسية تماماً.³⁴⁸

¹⁴⁷ - هسرل، الفلسفة علماً دقيقاً، ص: 35، 36.

³⁴⁸ - راجع: هسرل، الفلسفة علماً دقيقاً، مصدر سابق، ص: 37، 38.

وعلى هذا الأساس، فإن هسرل ينقد تعويل العلم الطبيعي على التجربة البسيطة. لأن هذا من شأنه أن يفضي إلى ارتداد منهج العلم التجريبي إلى التجربة ذاتها.⁴⁹

وهنا يتساءل هسرل: "كيف يمكن التجربة بوصفها شعوراً (وعياً) أن تعطي موضوعاً أو تتصل به؟ كيف يمكن التجارب أن يبرر بعضها بعضاً أو أن يصح بعضها بعضاً على نحو متبادل، وليس فقط أن يفند بعضها البعض الآخر وأن يدعم بعضها البعض الآخر على نحو ذاتي؟ كيف تستطيع لعبة الشعور (الوعي) الذي يتميز منطقاً بأنه تجريبي، أن تنشئ عبارات صحيحة موضوعياً، صحيحة بالنسبة للأشياء الموجودة في ذاتها ولذاتها؟ ولماذا لا تكون قواعد لعبة الشعور، إن جازَ هذا التعبير، غير منطبقة على الأشياء؟ كيف يتسنى لعلم الطبيعة أن يصبح مفهوماً في جميع الحالات، إلى هذا الحد الذي يعتقد معه أنه في كل خطوة من خطوات طريق سيره، إنما يضع ويعرف طبيعة هي طبيعة في ذاتها - أقول: "في ذاتها" في مقابل السيال الذاتي للشعور؟ كل هذه الأسئلة تتحول إلى ألغاز بمجرد أن يصبح التأمل فيها تأملاً جاداً".⁵⁰ وينتهي هسرل إلى أن مبحث نظرية المعرفة يريد الإجابة عن هذه الأسئلة ولكنه فشل إلى حد الآن في الإجابة عنها.

والمشكلة الأساسية التي تعترض نظرية المعرفة هي كيفية اجترار علاقة جديدة بين الوعي (الشعور) والوجود، وعليه فإن هسرل يؤكد أن "نظرية المعرفة إذا أرادت، مع ذلك، أن تبحث العلاقة القائمة بين الشعور والوجود، فإنها لن تستطيع أن تضع نصب عينيها إلا الوجود بوصفه متضامناً مع الشعور، بوصفه شيئاً مقصوداً وفقاً لطريقة الشعور: أي بوصفه مدركاً، أو متذكراً، أو متوقّعا، أو متمثلاً على هيئة صورة ذهنية، أو متخيلاً، أو متعينا، أو متميزاً، أو معتقداً فيه، أو مظنوناً، أو مقوماً .. الخ".⁵¹

وهنا يظهر أن هسرل يريد من نظرية المعرفة أن تتحول إلى علم ماهوي بالشعور أي علم يبحث فيما يكون ماهية الشعور في أشكالها المتنوعة. وبالإضافة إلى ذلك ينبغي البحث فيما يدل عليه الشعور أو الوعي، وكيف يتوجه أو يقصد الوعي ما هو موضوعي.⁵²

ويشرع هسرل في نقد المذهب التاريخي، مؤكداً، أنه يؤدي إلى نزعة شكية متطرفة. ولذلك، تفقد أفكار أساسية مثل الحقيقة، والنظرية والعلم وما لف لفها من صحة مطلقة.

449 - المصدر نفسه، ص: 38.

150 - هسرل، الفلسفة علماً دقيقاً، مصدر سابق، ص: 39.

251 - المصدر نفسه، ص: 40.

352 - هسرل، المصدر نفسه، ص: 40-41.

⁴⁵³ وبالجمله، يرى هُسرل أنَّ المؤرخ لا يستطيع اعتماداً على التناقضات التي وقعت فيها المذاهب الفلسفية أن ينكر الإمكانية المثالية لقيام نسق فلسفي بما هو كذلك، وإذا كانت أسباب المؤرخ أسباباً تاريخية من حيث حكمه على المذاهب الفلسفية بالصحة أو الخطأ، فإن المؤرخ لم ينتبه إلى أنَّ حكمه يظل تاريخياً أي لا يتسم بالإطلاق وعليه فإن إثبات الأفكار أو تفنيدها اعتماداً على الرؤية التاريخية ما هو في نظر هسرل إلا ضرب من الإحالة.⁵⁴

والنتيجة الجوهرية لهذا النقد هي " أنَّ علم التاريخ لا يستطيع أن يقدم شيئاً صالحاً ضد إمكان قيام ضروب من الصحة المطلقة بوجه عام، فإنه لا يستطيع كذلك أن يقدم شيئاً، بوجه خاص ضد إمكان قيام ميتافيزيقيا مطلقة، أي ميتافيزيقيا علمية، أو ضد أية فلسفة أخرى... إلا عن طريق مصادر أخرى للمعرفة وهي لا شك مصادر فلسفية".⁵⁵

وينتقل هُسرل إلى تقويض ما أطلق عليه اسم "فلسفة النظرة العامة إلى العالم"، وهو يرى إلى أنَّ هذه الفلسفة عينها ناجمة من نزعة الشك التاريخية. وعليه، فإن فلسفة "النظرة العامة إلى العالم" يفترضون مسبقاً كل العلوم الجزئية بوصفها كنوزاً و ثروات من الحقيقة الموضوعية، ولذلك، فإنَّ هؤلاء الفلاسفة يؤسسون هذه الفلسفة عينها على العلوم الجزئية، وهذا يؤول إلى أنَّ فلسفة النظرة العامة إلى العالم تُسمى من وجهة نظر أصحابها فلسفة علمية⁵⁶. وهذا يعني خطأ في الأفكار.

ويظهر هنا أن هُسرل يريد توجيه سهام نقده لكل فلسفة تدعي الصحة لأنها تقوم على أسس علمية متينة. وهنا يفصل هُسرل بين العلم والفلسفة من أجل تبيان أنَّ للفلسفة من حيث هي علم ميدان مستقل عن العلوم الجزئية. "فالانفصال الضروري بين العلم الطبيعي والفلسفة - من حيث أن هذه هي أساساً علم ذو اتجاه آخر وإن كانت تتعلق تعلقاً ماهوياً بعلم الطبيعة في أكثر من ميدان - انفصال في طريقه إلى التحقق والتوضيح".⁵⁷

وبهذا الموقف النقدي من المذاهب العلمية والتاريخية ومن الفلسفات الخاضعة لهذه المذاهب عينها، يتخذ هسرل نقطة بدايته، في تأسيس علم فلسفي جذري، لذلك هو يرى أنَّ "الحافز إلى البحث لا يجب أن ينطلق من الفلسفات بل من الأشياء ومن المشكلات المتعلقة

⁴⁵³ - المصدر نفسه، ص: 79 .

⁵⁴ - المصدر نفسه، ص: 81.

¹⁵⁵ - هُسرل، الفلسفة علماً دقيقاً، مصدر سابق، ص: 82.

²⁵⁶ - انظر: المصدر نفسه، ص: 85.

³⁵⁷ - المصدر نفسه، ص: 96-97.

بها".⁴⁵⁸وها هنا بالذات يبدأ هسرل بالعمل على تأسيس علم فلسفي دقيق هو الفينومينولوجيا أو الظاهريات. "والفكرة العامة التي يقوم عليها مذهب الظاهريات هي "الرجوع إلى الأشياء نفسها" أي الرجوع إلى الوقائع المحضة دون التأثر بالأحكام السابقة المتعلقة بها".⁵⁹

5

والواقع أن نقطة انطلاق هسرل هي أساساً تقوم على المنهج الفينومينولوجي⁶⁰ الذي كان له أثر كبير في تيارات فلسفية أبرزها هو التيار الوجودي ولكن أعظم فيلسوف في هذا التيار هو مارتن هيدغر الذي أعاد للوعي الميتافيزيقي اعتباره.

458 - هسرل، الفلسفة علماً دقيقاً، مصدر سابق، ص: 103.

559 - بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، مادة: الظاهريات. (= ص: 61).

*60 راجع ص: 226 من هذه الرسالة.

