وزارة التعليم العالي والبحث والعلمي
الجامعة المستنصرية
كلية الآداب

الترقيم الدولي (ISSU) ١٩٩٢-١١٣٦

مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة تصدر عن قسم الفلسفة/كلية الآداب

العدد السابع عشر
آيار/٢٠١٨

العدد السابع عشر
٢٠١٨

مدير التحرير
أ.م.د.عارف عبد فهد
كلية الآداب -المستنصرية

سكرتير التحرير
م.م. أسماء جعفر فرج
كلية الآداب -المستنصرية

الاشراف اللغوي
م.د.منار صاحب
كلية الآداب/المستنصرية

تنضيد
م.م.أثير محمد مجيد

المحاسب المالي
رنا حسين عباس

تصميم وطباعة
مكتب الأثير
للنشر والطباعة

الفلسفة

مجلة محكمة يصدرها قسم الفلسفة

رئيس التحرير
أ.د.حسن مجيد العبيدي

الهيأة العلمية الاستشارية

١- أ.د. طه عبد الرحمن /جامعة محمد الخامس /المغرب
٢- أ.د. ادونيس عكرة /مدير المركز الدولي لعلوم الانسان / لبنان
٣- أ.د. الطاهر بن قيزة /جامعة تونس الاولى /تونس
٤- أ.د. عمر بوساحة / جامعة الجزائر /الجزائر
٥- أ.د.اشرف منصور / جامعة الاسكندرية /مصر
٦- أ.د. حسون عليوي السراي/الجامعة المستنصرية /العراق
٧- أ.د. جميل خليل المعلة /جامعة الكوفة /العراق
٨_ أ.د. هبة عادل العزاوي /جامعة بغداد /العراق

الموقع الالكتروني للمجلة
Journalofphilosopy@yahoo.com
البريد الالكتروني
journalofphilosophy@yahoo.com

الترقيم الدولي:Issn (١٩٩٢-١١٣٦)
فهرست بدار الكتب والوثائق وإيداعها تحت رقم (٧٤٢)لسنة (٢٠٠٢)

الفلسفة

مجلة علمية محكمة يصدرها قسم الفلسفة

العدد
السابع عشر
آيار

المحتويات

كلمة رئيس التحرير

١- فلسفة الحرب عند ابن خلدون	أ.د. حسن مجيد العبيدي	١-١٤
٢- توماس كون فيلسوف الثورات العلمية	د. قاسم عبد عوض المحبشي	١٥-٣٦
٣- إشكالية فهم "الآخر" في بواكير ما بعد الحداثة -المقاربة الفينومينولوجية-	أ. م. د كريم حسين الجاف	٣٧-٦٤
٤-إشكالية العلاقة بين الإنسان و البيئة دارسة فلسفية- قانونية	أ.م.د. حسن حسين صديق م.د.شاخوان خدر	٦٥-٧٨
٥- الأخلاق في فلسفة طه عبد الرحمن	الدكتور علي محمد عليان عبد الرازق الخطيب	٧٩-١٠٠
٦-نظرية وحدة الوجود عند صدر الدين الشيرازي	م . د. زينا علي جاسم	١٠١-١١٨
٧-أحكام الحركة عند ابن سينا	الباحثة غنية منصور حمزة	١١٩-١٣٠
ملحق العدد		
٨- نص فلسفي معاصر جون كوركران تلازمية المنطق والأخلاق	ترجمة أ. م. د. ليث أثير يوسف	١٣١-١٤٠
قبس العدد		
٩- الذكاء الشخصي وعلاقته بالتقويم المعرفي لدى طلبة الدراسات العليا	م . د. تغريد أديب	١٤١-١٧٦

عنوان المراسلة
العراق-بغداد-الجامعة المستنصرية
كلية الاداب/قسم الفلسفة
ص.ب:١٤٠٢٢
تلفون:٤١٦٨١١٩٨
Email:
Philosophyarts@yahoo.com

PHILOSOPHY

Philosophical magazine

الغلاف الاول

دعوة للاساتذة والباحثين

تدعو مجلة الفلسفة جميع الاساتذة والباحثين الاكاديميين لنشر بحوثهم العلمية والثقافية والفكرية الفلسفية للنشر في هذه المجلة ورفدها بكل ما هو جديد من بحوثكم الاكاديمية المتميزة

مع التقدير

مدير تحرير المجلة

إشكالية فهم "الآخر" في بواكير ما بعد الحداثة –المقاربة الفينومينولوجية–

–أ. م. د. كريم حسين الجاف•[1]

المقدمة – ثمة إشكالية أساسية في الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر بصيغته المبكرة،لاسيما بعد ظهور الفينومينولوجيا التي أبدعها الفيلسوف الألماني ادموند هوسيرل، وهي إشكالية الذات/ الآخر، إذ أصبح عالم تجربة العيش مع الآخر هو المجال المفضل للتفكير الفلسفي من لدن الفلاسفة الذين يسعون إلى كشف عمّا تثيره في أذهانهم من إشكاليات وقضايا يمكن التفكير بها. لاشك إن إشكالية فهم "الآخر" أصبحت من المسائل الأساسية في الخطاب الفلسفي المعاصر، أو ما بعد الحداثة المبكرة ،كما اقترح تسميتها،والتي هي مرحلة ونمط من التفكير يتأهب لمغادرة ارض الكوجيتو، تلك الأرض التي كانت تهمّش ذلك"الآخر"وتقصيه عبر مقولات التطابق مع نظام علاماته الذاتية (=عين الذات).

يهدف البحث إلى ابراز الكيفية التي عالج بها فلاسفة الوضع ما بعد الحداثي المبكر (أدموند هوسيرل، مارتن هيدغر، وجان بول سارتر، موريس ميرلوبونتي) إشكالية فهم "الآخر"، من خلال المقاربة الفينومينولوجية، تلك المقاربة التي أزاحت الكوجيتو الديكارتي والنزعة العلموية، ومفهوم العالم الطبيعي، وأحلت محلها مفهوم عالم العيش الاجتماعي عند طرحها مسألة الوجود الإنساني بوصفها إشكالية ذات/آخر، فضلا عن كيفية تنوع خطابات فهم "الآخر" عند هؤلاء الفلاسفة الذين تم اختيارهم نماذج مثلت التفكير المابعد حداثي المبكر لمعالجة هذه الإشكالية، والذين دخلوا في حوار مع ديكارت والنزعة الوضعية، لأجل إخراج الذات من عزلتها والتوجه بها نحو العالم فينومينولوجيا وانطولوجيا.

أولا: مدخل: الآخر بين عصر الحداثة وما بعد الحداثة المبكرة

١– تمثلات "الآخر" في عصر الحداثة: يرى المتأمل في حياة الإنسان المعاصر على نحو واضح مدى صلة إشكاليات حياته الراهنة بمسألة "الآخر". لذلك سيتناول البحث مسألة الآخر* في اللحظات الأولى لانبلاجها، أي في بواكير الخطاب الفلسفي المعاصر الذي أطلقت عليه بمرحلة (ما بعد الحداثة المبكرة)** ذلك الخطاب الذي سعى لتخطي مشروع الحداثة والانقلاب عليه،

• قسم الفلسفة/ كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية[1]

بالنقد مع تأسيس مقاربات منهجية جديدة للاشتغال الفلسفي بإشكاليات العالم الذي عاشه الفلاسفة في بواكير القرن العشرين.

لقد أدركت الحداثة الغربية في بداية انطلاقها الفكري، أن العلاقة بين الوعي والعالم*** هي علاقة معرفية تقوم على مبدأ ثنائية الذات/ الموضوع، ويتم التحقق من وقائع الأشياء انطلاقا من عينية الذات المتأملة (الأنا أفكر)، وليس من غيريتها، وبالتالي فأن ما ينتمي لغير الذات، أي الآخر، أصبح عبارة عن موضوعات تخضع لهيمنة مقولات الذاتية،كما هو الحال عند المثالية والواقعية التي شاعت أبان المشروع الثقافي الغربي في عصر الحداثة العقلاني الذي افتقد لعنصر التواصل البين ذاتي على حد تعبير سارتر. وهذا يعني أن الآخر بوصفه ذاتا أخرى لم يحفل بذاتيته، بقدر ما أصبح موضوعا تهمين عليه قيم الذات المفكرة وسلطتها التي ذوبت خصوصيته الذاتية،أي كينونته،لأجل تشكيله على وفق تصوراتها الخاصة.

ويعد مؤسس الفلسفة الحديثة رينيه ديكارت (١٥٩٦ـ١٦٥٠) مثلا ساطعا يتجلى به موقف الحداثة من مسألة الآخر، لاسيما في تأملاته التي عرض بها مفهومه للوعي الذاتي(cogito)، بوصفه الأساس المعرفي الذي تنكشف به كينونة الآخر في الوجود، ولكن على إيقاع ثنائية الفكر/ الامتداد، إذ نجده في هذا الصدد يقول: "لولا إني انظر من النافذة فأشاهد رجال يسيرون في الشارع، فلا يفوتني أن أقول عند رؤيتهم أني أرى رجالا بعينهم (.....) مع أني لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء لآلات صناعية تحركها لوالب لكني احكم بأنهم ناس، وإذن فأنا أدرك بمحض ما في ذهني من قوة الحكم ما كنت احسب أني رآه بعيني"[١] وهذا يعني بتعبير يورغن هابرماس أن ديكارت يفهم عينية الذات بعدها أساس مطلق لليقين والتصور[٢]، لما هو غير الذات، أي الآخر، وان تأكيد وجوده يأتي من قوة الحكم الذهني، وليس من البعد الكياني للموجود في الوجود.

ومع امانوئيل كنط (١٧٢٤ – ١٨٠٤)، وان لم نجد مبحثا للآخر في أعماله النقدية، إذ أن "السؤال الذي تطرحه الذات على نفسها بخصوص ما تدين به عموما لا يقاس ولا يتأسس على أي لقاء ولا على أي حدث تجريبي لطلب الآخر"[٣]، لكن مع ذلك، يمكن تلمس أثرا له، أي الآخر، في سياق مبدأه العملي الذي توفر على تعيين عام للإرادة[٤] التي تتماز بالاستقلال الذاتي عن العلل الخارجية التي تحددها، فضلا عن القانون الطبيعي (الميول، الشهوات، العواطف)،إذ نجده يقول من خلال الأمر العملي "افعل على نحو تعامل الإنسانية في شخصك كما في (غيرك)،كغاية دائمة، وفي نفس الوقت لا كمجرد وسيلة"[٥]مطلقا.

إن الأمر العملي الكانطي في ذاته يؤكد على وجود الآخر والاعتراف به ككيان ذاتي، وان الذات تتعامل معه بوصفها ذاتا أخرى وعلى أسس الواجب الأخلاقي، وذلك لأن الإنسان حسب كنط هو"كائن عاقل يوجد بوصفه غاية في حد ذاته، لا مجرد وسيلة يمكن لهذه الإرادة أو تلك تستخدمه على هواها فهو في كل أفعاله سواء كانت هذه الأفعال متعلقة بنفسه أو بغيره من الكائنات ينبغي أن ينظر إليه في الوقت نفسه على انه غاية"[٦] وليس أداة أو وسيلة، وذلك لأن الآخر، هو آخر الكائن العاقل،الذي هو غير محتاج أن يسمعه لكي يعرف بما يدين به إليه[٧] فالعقل هو الذي يعمل طبقا للواجب الأخلاقي عند التعامل مع الآخر.

أما جورج فلهلم هيغل (١٧٧٠ – ١٨٣١) فنجده يتخطى كثيرا سلفيه ديكارت وكنط، وذلك عندما وضع مبحثا مستقلا لتحديد الآخر إزاء الوعي الذاتي، وذلك في كتابه الكبير (فينومينولوجيا الروح). يرى هيغل أن الوعي في طوره البسيط (الفكرة)**** يكون مطابقا لذاته وينفي عنه كل ما هو غيري، أي الآخر. وأما في طور الروح، أي عندما تدرك الفكرة نفسها كوجود لذاته، فإن الوعي الذاتي سوف "لا يكون في ذاته ولذاته، إلا حين يكون ومن حيث يكون في ذاته ولذاته لوعي آخر بالذات"[٨] وهذا بحسب هيغل يعد الشرط الأساس والضروري لحركة التاريخ، تاريخ العالم.

لكن العلاقة بين الذات والآخر هي ذات طابع صراعي، صراع من اجل الحياة والموت في الوجود. فالذات حسب هيغل هو "وعي منشغل على أنحاء شتى، مسعاه الوجود، وعليه أن يحدس أخرويته كقيام خالص لذاته، أو بوصفه نفياً مطلقا"[٩] من الوجود، وهما أيضا (أي الذات والآخر) يعدّان شكلان مختلفان من أشكال الوعي، ونمطان متميزان من أنماط الكينونة "احدهما الوعي المستقل الذي يمثل قيامة لذاته، الماهية، بينما الآخر، الوعي التابع الذي ماهية العيش أو الوجود بغيره، احدهما السيد والآخر العبد"[١٠] يكونان في حالة من الصراع، لأجل تأكيد الذات في الوجود للتحصل على الاعتراف، وذلك لأن الواقع الإنساني من منظور هيغل ليس سوى "حدث اعتراف إنسان من قبل إنسان آخر"[١١] حسب تأويل الكسندر كوجيف(١٩٦٨–١٩٠٠) عند قراءته لهيغل.

إن هذا يعني حدث وجود الآخر إزاء الذات مسألة ضرورية، لأجل أن تتخطى الذات ذاتها لتعلو على العالم بالتعبير الفينومينولوجي، وهذا ما لم يحفل به ديكارت ، إذ بقي الكوجيتو يدرك عينيته ككائن مفكر،من دون الاستناد إلى الآخر كعنصر ضروري لأدراك كينونة الذات في الوجود.

٢– ما بعد الحداثة المبكرة بوصفها وعيا ذاتيا بـــ"الآخر": أرى أن الخطاب الفلسفي لمرحلة ما بعد الحداثة المبكرة، يسعى إلى إعادة تعريف (فلسفة الذاتية) عبر إعادة ترسيم حدودا جديدة لمسار نشاطها التفكيري، بمعنى تأسيس اشتراطات جديدة لآليات تفكير الوعي الذاتي، لقراءة متغيرات

العالم وأحداثه، وفهم دلالاته في أفق مغاير لنمط التفكير الحداثي، ومن خلال استراتيجيات وقواعد العاب تحدد شروط القراءة،لكن بمفهوم الآخر هذه المرة.

ويمكن القول أن ذلك هو ما جعل الخطاب التفكري لما بعد الحداثة المبكرة ينماز بالديناميكة والنقد الذي احدث إزاحة جذرية لقاعدة التمركز حول الذات، أو فضاء الكوجيتو الديكارتي الذي لا يرى سوى تمثلاته الذاتية عند تأسيس الحقيقة واليقين المعرفي، ومن خلال مبدأ وحدة الذات التي أسستها الميتافيزيقا التقليدية، تلك الوحدة التي تكمن وراء التجربة الذاتية (الجوانية)، والانتقال إلى التجربة الحية في العالم المعاش(lived world) لأجل تحقيق فهم انطولوجي للموضوعات، أي على نحو عيني،وليس على نحو عقلي، إذ إن الفهم "لم يعد صيغة من صيغ المعرفة، بقدر ما أصبح صيغة من صيغ الوجود"[١٢] يسعى لإنتاج الحقيقة على أسس التجربة في عالم العيش الذي يتواجد فيه الإنسان.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الاشتراطات الجديدة في عملية فهم الأشياء في الوجود، لم تتحق إلا بعد أن تم تقويض مبدأ التمثل (representation)الذي توسله الخطاب الحداثي، ذلك المبدأ الذي يضع الموضوعات أمام الذات،لأجل صياغة مفاهيم ثابتة عنها مستندا إلى وحدة والعقل والعالم، وهو تقويض لصالح مبدأ التجربة الحية، وقصدية الوعي الذاتي نحو أشياء العالم وأحداثه، الذي اشتغلت به المقاربة الفينومينولوجية، إذ تستعيد الأشياء والأحداث حضورها الحيوي بوصفها موضوعات تتواجد خارج الذات،لأجل الكشف عن غيريتها بوصفها بعدا انطولوجيا، وكيانا مختلفا يكمل الذات على ضوء التجربة في عالم العيش.

لقد استجابت المقاربة الفينومينولوجية، على وفق جان هيبوليت، بوصفها وعيا بالحياة إلى مطلبين وهما "مطلب الصرامة في التحليل، ومطلب الاتصال المباشر بالتجربة المعاشة"[١٣]، وذلك لأجل العودة إلى الأشياء ذاتها التي أهملتها التقنيات التفكرية للميتافيزيقا التقليدية التي انشغلت على نحو أساسي بأصول الأشياء ومبادئها، وأهملت ظروفها ووضعياتها في عالم العيش، وبتعبير آخر فقد أهملت تلك الميتافيزيقا البعد الانطولوجي للأشياء. لذلك ولأجل الوصل بين الذات والموضوع في العالم، وجدت المقاربة الفينومينولوجية عند جميع فلاسفتها، أن فكرة (الوجود في العالم) هي بعد أساسي للوعي الذاتي، إذ ترى أن الإنسان مرتبط انطولوجيا بالعالم، الذي هو الأفق الذي تتعالى به الذات الإنسانية على وفق الفهم الفينومينولوجي، أي بوصفها(كينونة- محايثة- في- العالم المعاش).

إن ذلك التعالي هو الذي يستدعي حضور العالم ويجعل أسبقيته على الفكر ممكنة، وذلك من اجل تحقيق توصيف مباشر لظاهرات التجربة في عالم العيش الاجتماعي، عالم تواصل الذوات (inter–subjective) الذي ينماز بالزمكانية، إذ إن "الظاهرات نفسها لا تظهر، بل تعاش"[١٤] في العالم، وهذا ما لم يحفل به الكوجيتو الديكارتي، الذي ظل تحت تأثير الأفق الانطولوجي الإغريقي[١٥] الذي يحتمل العينية ويهمل الغيرية من مجال التفكير العقلي، مما استدعى مغادرة أرضها التي فقدت خصوبتها في أنتاج المعرفة المتجددة،والمغايرة لمقولات الذات.

لكن مغادرة ارض الكوجيتو لم تكن ممكنة لولا سعي الفينومينولوجيا إلى التحرر من أسر النزعة العلموية (scientism) التي وحدت بين الطبيعة والإنسان، والتي وظفت مناهجها،لأجل فهم طبيعته، التي أدركته بوصفه موضوعا خاضعا لقوانين العلوم الوضعية التي تنماز ب"الوحدة، والتركيب، والتعميم، ويتحكم بها طموح إلى نظرة متجانسة، وموحدة في شتى مظاهر الكون"[١٦] على حين أن التجربة الإنسانية بطبيعتها تنماز بالتعدد، والمغايرة، والخصوصية، والحرية، ومن غير الممكن تشكيلها عبر منظور متجانس وموحد، فالحقائق الإنسانية لا يمكن تداولها كما يعلمنا الفيلسوف الألماني هانز جورج غادمير(٢٠٠٢–١٩٠٠) في"حقل المنهج العلمي أينما وجدت تلك التجربة، (إذ إن) العلوم الإنسانية مرتبطة بأشكال من التجربة تقع خارج العلم بحيث لا يمكن التثبت منها بوسائل منهجية خاصة بالعلم"[١٧] الوضعي وخطاباته المجردة.

الطبيعة ذات الطابع العلمي هي "بنية زمانية ومكانية تقوم على مبدأ السببية وخاضعة لقوانين وضعية"[١٨]على حين أن الحقيقة الإنسانية وطبيعتها، كل شيء فيها "كما لو كانت روحا، أو بوصفها خلقا تاريخيا"[١٩] تنتج عن ممارسات التجربة الحية للإنسان، ومن جهة أوضاعه الذاتية وظروفها إزاء الحياة في عالم البين ذاتية، الذي هو مجال التواصل بين الناس،حيث الوعي لم يعد وعيا خالصا كما أولته الديكارتية، والعلموية، بل أصبح يفهم الظواهر كما تتبدى للوعي من دون" أن يحاول اصطناع الفروض وتقديم التفسيرات"[٢٠]، بل بوصفها ظواهرا معاشة، وليس موضوعات تخضع لمنظومات التمثل الدوغمائية وتصوراتها، لأنها يمكن أن تكون "موضع سؤال"[٢١] في أي وقت لأجل فهمها من منظور مختلف، وفي سياق قاعدة التواصل بين الذوات، التي هي في صميمها العلاقات النفسية والشعورية والثقافية بين الناس،وفي سياق الوعي الذاتي الفردي، وليس الاجتماعي (أمة، دولة، جماعة،) التي لم تدركها المنهجية الفينومينولوجية في تصميها الأساس في المرحلة ما بعد حداثية المبكرة.

تقدم مرحلة ما بعد الحداثة المبكرة، بوصفها نوعا من التفكير في مناخ مختلف، فهماً لوجود الذات الإنسانية الذي يكمن أصلا، في خروجه إلى العالم لمواجهة الآخر، فليس"هناك من خبرة

أكثر أهمية من خبرة العلاقة مع الآخر الذي يتشكل خلالها الطرفان كذوات"[٢٢] بالفعل، لأن التجربة الحية في العالم هي التي تنقل الوعي الذاتي من القوة إلى الفعل، إن جاز استعمال مفاهيم أرسطو، وبتعبير هيغل من الفكرة إلى الروح التي تجعل الفرد يتحول إلى ذات يواجه الآخر وتحدياته في العالم بمختلف الأشكال والصيغ، ونحن سنجد ذلك كله في المقاربة الفينومينولوجية، التي أزاحت باراديم العلوم الطبيعية الوضعية، وأحلت باراديم العلوم الإنسانية (علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم التاريخ، والأنثروبولجية، والسيميولوجية) العلوم التي كانت نموذجا إرشاديا وعاملا مساعدا لتعزيز وجود الآخر وإدراكه بوصفه كيانا وجوديا ممكنا.

ثانيا– ادموند هوسيرل: أو "الآخر" بوصفه نظيرا

١. قصدية الوعي نحو الوجود– أحدثت الفينومينولوجيا التي أسسها الفيلسوف الألماني ادموند هوسيرل (١٩٣٨–١٨٥٩) انزياحا عظيما في الخطاب الفلسفي ما بعد الحداثي المبكر من حيث المنظور والمنهج، إذ غادرت منظومة الميتافيزيقا القديمة التي هيمنت حتى على نظام الخطاب الخاص بفلسفة الحداثة، بعامة وفلسفة الذاتية التي أبدعها ديكارت على نحو خاص، تلك الفلسفة التي أحلت الإنسان مكان الله لإنتاج الحقيقة، ولكنها بقيت تتعامل على نفس الأسس الميتافيزيقة القديمة المستندة إلى مبادئ اللاتناهي، والشمولية، والتي استمرت في فهم الفلسفة بوصفها علما بالمبادئ الأولى، وبقيت تعتمد على هذه المبادئ لمعرفة الأشياء الأخرى[٢٣] والتي وجدت انه من دونها لا يمكن معرفة حقيقتها وأصولها.

لقد رفض هوسيرل هذه الترسيمة القديمة لوظيفة الفلسفة في فهم الوجود، ووجد أن الفلسفة هي"علم الذات الإنسانية من جهة علاقتها الواعية بالعالم،الذي هو محيط الناس الذين يعيشون فيه، والذي يتم التأثير فيه عبر الفعل والعاطفة"[٢٤]، وذلك لأن الوجود في جوهره هو خروج تلك الذات إلى العالم لكي يتحقق الوعي على نحو فعلي، وفي أفق التناهي، لتلك الذات. فمن دون التناهي لا يتحقق الوعي بأشياء العالم، ولا في عينيته (=عين ذات الوعي) " فكما الوعي الذي يكون التأمل عمليته بامتياز، فإن هذا الأخير هو خاصية الفكر المتناهي لأنه يفترض دائما شيئا يواجه الوعي ويحدّه، عالما خارج الذات يصطدم به المرء ليعود تقريبا، في لحظة ثانية، إلى ذاته"[٢٥] وهذا ما لم تحفل به الميتافيزيقا القديمة، وأيضا الديكارتية التي اقتصرت على فهم حقائق الأشياء التي تقصدها، من دون العالم الذي توجد فيه.

ومن هنا ينبري هوسيرل ليتصدى للميتافيزيقا، ويعلن أن عملية التواصل مع العالم لا يمكن إن تحصل، إلا عبر وعي يقصد الأشياء، وفي سياق تجربة حية، إذ إن "كل (أفكر) بالفعل أن

يكون وعيا بشيء"[٢٦] وعلى صلة شديدة بذات الشيء في عالم العيش، وعلى نحو فينومينولوجي. أن الفينومينولوجيا تعنى بـ"وظيفة المعرفة على نحو تنظيمي وهي الوسيلة الوحيدة التي تجعل المعرفة معقولة بصفتها عملية قصدية"[٢٧] تتجه نحو الأشياء ذاتها.

ومن الجدير بالذكر ،أنه بالعملية القصدية في حلتها الفينومينولوجية تمكنت الفلسفة المعاصرة في مرحلة ما بعد الحداثة المبكرة من زعزعة المثالية والواقعية وإزاحتهما بوصفهما (صورا دوغمائية للفكر) أغفلت تأثير التجربة الحية في تعزيز قوة الفكر في الوجود،فضلا عن أنهما أهملا أهمية التواصل بين الذوات في العالم بوصفهما أبعادا انطولوجية هامة في عملية تشكل الماهيات بالمعنى الظاهراتي، لاسيما في إطار فاعلية الذات/ الآخر التي أضحت بديلا عن ثنائية الذات/ الموضوع التي انحدرت من عصر الحداثة.

وهكذا يكون الآخر، وبفضل المقاربة الفينومينولوجي، الحد الثاني المقابل للذات في الوجود، والذي يمكن افتراضه على نحو مسبق منذ البداية (....) فهو ليس احد مواضيع أفكاري، ولكنه مثلي، فاعل حقيقى للفكر يستهدف مع الذات العالم سوية بوصفهما طبيعة مشتركة[٢٨] يتقاسمان عالم العيش، عالم التجربة الممكنة لإنتاج الماهيات على نحو محايث وفردي

٢. من الأنا أفكر إلى أنا موجود ب"الآخر"– يخبرنا سارتر أن هوسيرل كان الدعامة الهامة، التي سعت لتجاوز عقدة الأنا وحدية، أو الانانوية المطلقة التي تأسست مع ديكارت،تلك العقدة التي وجدت أن الوعي الذاتي هو أسير لتصوراته، وتمثلاته الداخلية لمعرفة حقائق الأشياء، من دون الاستعانة بالغيرية، أو الآخر. ولأجل تأسيس قواعد معرفية مختلفة عن الديكارتية وجد هوسيرل "أن الاستعانة بالآخر هي شرط ضروري لتشكيل عالم ما (...) ف..العالم كما يتجلى للوعي هو علاقة داخلية بين(...) الجواهر الفردية (وأن) الآخر ليس حاضرا في العالم كحضور عيني امبيريقي (تجريبي)، بل أيضا بوصفه شرطا دائما لوحدة هذا العالم وغناه"[٢٩] إذ انه يمثل البعد الثاني لوجود الذات في عالم العيش.

يرى هوسيرل عند نقده للكوجيتو الديكارتي أن الذوات الأخرى "ليست مجرد تمثلات وموضوعات متمثلة في ذاتي، أو من وحدات مؤتلفة في عملية التحقيق التي تتم في ذاتي، إنهم الآخرون كما هم تماما"[٣٠] الذين لهم وعيهم ووجودهم الخاص بهم، كما أنا في عالمي الذي يحيط بي، والذي هو أيضا عالم الأغيار (الآخرون) "الذي لا يختلف عندنا جميعا إلا باختلاف كيفيات حضوره المختلفة في وعينا"[٣١]، إذ أن كل ذات أخرى لها منظورها الخاص بها في إدراك الظاهرات التي هي معاشات تتكشف ماهياتها في التجربة الحية. ويرى هوسيرل: أن الآخر كما يتجلى في

تجربتي، أدركه حسيا بوصفه موجودا في العالم من خلال سلسلة من التجارب المتغيرة والمتفقة معا في الوقت ذاته، وأدركه بوصفه موضوعا وليس شيئا من أشياء عالم الطبيعة[٣٢] كما هو الحال في ثقافة النزعة العلموية وأدبياتها التي تؤمن باستقلالية الموضوع عن الذات، أو نزعة الكوجيتو الديكارتية التي ترد كل الوجود إلى الفكر وتمثلاته الجوانية. فالوعي الذاتي الذي يلتحم بالعالم على نحو قصدي يسعى إلى تأسيس تجربة عن العالم، وعن الآخر لا بوصفه نشاطا علميا تحليليا، بل"بوصفه تجربة عن عالم غريب عني، و(متصل بين الذوات)، وموجودا لكل واحد منا، وموضوعاته في متناول كل واحد منا"[٣٣]، ولكن هذه التجربة تحدث حسب ظروف الذوات المتصلة ومواقفها ومنظوراتها في عالم العيش.

لكن هل كل "آخر" يمكن ان يكون موضوعا للذات؟: الآخر هو حدث، لكنه حدث يخصني لذاتي، إذ هو يدخل في حقل المعاش كموضوع يخصني، فهو لا يمكن أن يكون موضوعا لتفكيرنا، إلا بوصفه شيئا (يخصنا)[٣٤] ويشكل ظهورا لوعينا الذاتي الملتحم بالعالم،وتنتج عنه ماهية تتشكل باشتراطات تجربة العيش، أي مع الآخر.

٣. الحضور الجسداني للذات/الآخر: يعلق هوسيرل أهمية كبيرة للحضور الجسدي للذات والآخر في عملية الإدراك، والوعي الذاتي، إذ يقول "فأنا بجسمي العضوي أكون مركزا للعالم الأولي الذي يلتف من حولي (...) و..لما كان الجسم الغريب (هناك) يدخل في مزواجة ترابطية مع جسمي (هنا)، ولما كان معطى في الإدراك، فهو يصبح نواة لحضور النظير"[٣٥] في مجال التجربة الحية، بوصفه ذاتا أخرى تعيش معي في لحظة معينة من لحظات الالتحام بالآخر، وفي ظروف ومواقف محددة. وبهذه الصيغة الجسدانية للوعي، يغادر هوسيرل نهائيا (الأرضية الصلبة) التي أسسها ديكارت، واعني ارض الكوجيتو، التي أهملت بعد (الامتداد) لكينونة الوعي الذاتي، ذلك البعد الذي يعطي أهمية قصوى للتواصل الجسداني بين الذوات في عالم العيش. فالأنا هو الجزء المحوري للذات الذي "يتعين فقط بوصفه فاعلا في الجسم، ويتأكد وجوده وعلى نحو مستمر بقدر ما يطابق توسع معطيات القوة الحساسة الأولية والمباشرة، العمليات التي تصبح نماذجها مألوفة عندي بفضل فعاليتي الخاصة في جسمي"[٣٦]، والتي هي البعد الأساس لكينونتي في عالم العيش الذي أتواجد فيه على نحو جسداني، وبه أدرك الآخر في عالمي الذي يخصني على نحو شخصي،ومن خلال مختلف العمليات الشعورية،فالجسد"وسلوكه في العالم الخارجي يشيران إليها، كالسلوك الخارجي للغاضب،والمبتهج افهمه ابتداء من سلوكي الخاص في الظروف المتماثلة"[٣٧]التي حصلت معي عبر مختلف تجاربي المعيشية.

٤. طبيعة التواصل مع الآخر: وبحسب منظور هوسيرل إن الذات لا يمكن أن تحقق أي تجربة على نحو فعلي من دون التواصل مع الآخر، الذي هو نظيرها في عالم العيش، آخذين بعين الاعتبار مختلف الظروف لهما عند عملية التواصل، إذ إن الظروف في عالم العيش المشترك ستجعل من كيفية التعقل، والتذكر، والتخيل ذات وضعية مختلفة في عملية التفاهم فيما بينهما، ولكن مع ذلك فأننا يمكن أن"نتفاهم مع جوارنا (أخوتنا) من البشر ونضع معا واقعا زمانيا- مكانيا، وواقعا موضوعيا مشتركا بصفته عالمنا المحيط الموجود بالنسبة إلينا جميعا، والذي ننتسب إليه نحن أيضا"[٣٨]/ ومن غير الممكن أن يدعي فيه احد، انه وحده موجود فيه، فيما الآخرين أو الأغيار هم عبارة عن تمثلات توجد في عقله الخاص به كما توهم أبو الفلسفة الحديثة ديكارت.

لقد كان هوسيرل تجربة رائدة لما بعد الحداثة المبكرة التي كانت نمطا من التفكير، تسعى لمغادرة ارض الكوجيتو، نحو ارض البينذاتية، أرض التواصل بين الذوات في عالم العيش الذي تتشارك بها الذات مع الآخر الذي أصبح البعد الهام لكينونة الوعي الذاتي،والذي يتعايش مع الذات على نحو ايجابي بحسب(منظور هوسيرل)

ثالثا- مارتن هيدغر: الآخر بوصفه الهُم المجهول: تمثل فلسفة مارتن هيدغر(١٩٧٦-١٨٨٩) إحدى الانعطافات الكبرى لتطور الخطاب الفلسفي في المرحلة المبكرة لما بعد الحداثة، ومع انه خرج من معطف أستاذه هوسيرل، لكنه أسس خطابا فينومينولوجيا خاص به لمغادرة ارض الكوجيتو الديكارتي.

١. الانطولوجيا الأساسية جسر للوصول إلى الآخر: يرى هيدغر في معرض نقده لديكارت، إن سياسة الفلسفة لديه بقيت أسيرة الخطاب التقليدي للميتافيزيقا الإغريقية ، ذلك الخطاب الذي تأول الذات بوصفها "ما هو ممتد أمام.. أي ما هو بمثابة عمق يجمع ويسند إليه كل شيء"(٣٩)، ذلك العمق الذي أصبح مع ديكارت "الموجود الذي سيتأسس عليه كل موجود،سواء في كيفية وجوده، أو في حقيقته، أي انه أصبح مركزا مرجعيا للموجود بما هو كذلك"(٤٠)، وعلى وفق مبدأ التمثل الحداثي الذي يتمثل الشيء" من حيث هو موضوع ماثل هناك على المجيء أمام ذاتك، أي أن ترجعه إلى الذات التي تتمثله فينعكس تفكيرها عليه في علاقته بها،من حيث هي منطقة يصدر عنها كل قياس"(٤١) تخضع له الأشياء لهيمنته الانانوية المغلقة، من دون أي اعتبار للبعد الانطولوجي للذات في الوجود، أي في العالم، ذلك البعد الذي أدركه هيدغر، من اجل أن يفكك تلك الأرضية الصلبة (الكوجيتو) التي ادعى ديكارت انه يوفرها للفلسفة(٤٢)، والتي حرمته من أن يحفل بغيرية الأشياء كما هي في عالم العيش. لقد أطلق هيدغر على ذلك النشاط الذي يدرك الموجود في عالمه بالأنطولوجية الأساسية.

إن (الانطولوجيا الأساسية) في خطاب هيدغر المبكر، هي محاولة لفهم كينونة الذات في سياق فينومينولوجي يجعل من تلك الانطولوجية ممكنة، وقادرة على تمكين استيعاب الجانب العيني لتلك الكينونة، التي غلب عليها الطابع الذهني في ممارسات الفلسفة التقليدية للحداثة وما قبلها في عملية الفهم. لقد أصبح الفهم في التقليد الهيدغري نمط من أنماط الكينونة، وليس مجرد نشاط معرفي فهو "يهتم ببنية الوجود الإنساني بعامة، وينطلق من فهم وجودي عيني"(٤٣)، وهذا ما سيظهر جليا في فهمه للوجود الأصيل، والوجود غير الأصيل في العالم.

ولأجل المغادرة النهائية لأرض الكوجيتو، أسس هيدغر مفهوما جديدا للوعي الذاتي، أطلق عليه الوجود– هناك(Da–sein)، أي الدزاين كما يكتب باللغة الفلسفية العربية راهنا. إن الدزاين هو تلك الحقيقة الإنسانية التي تكمن ماهيتها في وجودها في العالم ، وان الفهم الذاتي لذلك الدزاين يكون"انطلاقا من عالمه الذي يلاقينا(...) بالآخرين"(٤٤) من خلال صيغة الاهتمام (care) التي تهيمن على الوجود الإنساني في العالم. إن نهتم يعني "أن نكون مع الأشياء وبينها، أن نقيم في قلب الشيء،ونمكث هناك من غير كلل"(٤٥)، لأجل أن نحفل بها كآخر يتعايش معنا. فالأخر أو الآخرون الذين يشك ديكارت بوجودهم، في (تأملاته) "يلاقوننا، هكذا في السياق الاداتي الذي تحت– اليد داخل العالم المحيط، ليسوا بمعنى ما مضافين من طرف الفكر إلى ما هو في بادئ الأمر قائم في الأعيان فحسب، بل هذه الأشياء تلاقينا انطلاقا من العالم الذي تكون ضمن تحت– اليد من اجل الآخرين"(٤٦)، أي العالم الذي ينتمي إليّ، ويخصني على نحو دائم، والذي يشكل القوام الأساس لكينونة وعيي الذاتي الذي يعيش بالقرب من الأشياء والآخرين في حياته اليومية.

ولكن الدزاين الذي يعيش حياته اليومية؟ هل له نمط كينونة أخرى،غير وجوده في العالم؟. يرى هيدغر انه "وبقدر ما يكون الدزاين بعامة، فهو يملك نمط الكينونة– معا– الواحد– صحبة– الآخر"(٤٧) الذي يشكل البعد المتعالي الممكن لعلاقته بعالمه، والذي يجعل من تجربته ممكنة في عالم العيش، عالم التناهي، والزمانية. فالأخر، أو الآخرون هُم "كل البقية الباقية خارج نفسي، التي يستثني الأنا نفسه منها، بل الآخرون هم بالأحرى الذين لا يميز المرء نفسه غالبا عنهم، الذين بهم يكون المرء أيضا"[٤٨] في حال انشغال، وعمل وعلى نحو وجوداني(Existentiality)***** أي على نحو تجعل كينونة الدزاين تتجلى وتخرج إلى العالم. لكن مع ذلك فان الآخر أو الهُم (They) كما يطلق عليهم هيدغر، ليسوا هذا، أو ذاك، وغير متعينين أي ليس لهم وجودا واقعيا، فضلا عن أنهم ليسوا مجموعة، لكنهم شرط أساسي يحدد نمط الكينونة اليومية[٤٩] من جهة أصالتها، وعدم أصالتها في العالم الذي تتواجد فيه. فالدزاين بوصفه نمطا من أنماط الكينونة المتواجدة في العالم،يعيش حياته اليومية باهتمام، وانشغال غالبا ما يفقد ذاته في ذلك العالم، لاسيما عندما

ينغمس في ممارسات مع (الهُم) الذي يسعى لبسط سيطرته عليه، لأجل أن يخرجه من دائرة الأصالة، وقدرية الوجود، وتحقيق مشروعه الخاص به في المستقبل، وإذابة ذاته، أي ذات الدزاين ليصبح جزءا منه، أي من الهُم ويتشتت فيه، ذلك أن "الوجود(=كينونة الدزاين) غافل ومشتت في الهُم،حيث سيكون عليه أن يجد نفسه"[٥٠] فيه،لكي يتمتع بخاصيته الأصيلة، أو يبقى مفككا في غياهب الهُم

٢. الوجود الأصيل: يرى هيدغر أن الوجود الأصيل (authentic being) "للنفس لا تقوم على إحالة استثنائية للذات التي فصلت عن الهُم، بل هي تنويع وجودي للهُم من حيث هو وجوداني ضارب في الماهية"[٥١] وفي صميمها، حيث الدزاين يعي ذاته وفرديته المميزة في العالم، وعلى نحو قدري، إذ إن القدرية بالمعنى الهيدغرى، هي نمط من التاريخية التي تجعله شجاعا وكاملا في العزم الأصيل[٥٢]، ذلك العزم الذي يجعل الكينونة، كينونة الدزاين تخرج إلى العالم لتحقيق إمكانياتها المميزة عن الآخرين، من خلال موقف، أو ظرف معين. إن الوجود الاصيل للدزاين يعني الانسلاخ عن قطيعية الهُم، فضلا عن العودة إلى الذات، التي تجعله في دائرة التصميم والعزم والتحرر الدائم من دكتاتورية الهُم واستبداده الذي يتمظهر بأشكال مختلفة من أنماط الوجود ذات الطابع الثقافي والاجتماعي والإيديولوجي.

٣. الوجود غير الأصيل: أما الوجود غير الأصيل (Inauthentic being) والذي هو من ثمرات الوجود مع الهُم، فأنه لا يجعل الوجود الإنساني مميزا وقائما بذاته، بقدر ما يجعله مشتتا، وفي حالة ضياع، وزيف، وتفكك ذاتي، لاسيما عندما لا يعي كينونته بوصفها حرية تتجه نحو الموت بفعل حالة التناهي التي تميز الدزاين الذي يبتعد عن ذاتيته "بما هو قدرة أصيلة على كينونة ذاته، وانحط في العالم"[٥٣] وسقط فيه من غير ذات مريدة توجهه لتحقيق الإمكانات الخاصة في مستقبله الخاص به. إن

فقدان ذاتية الذات، أي مفقدان أصالتها، تتحقق في ثلاث أوضاع أساسية وهي الثرثرة (Idle talk)، والفضول (curiosity) والالتباس(ambiguity)، فالثرثرة أو القيل والقال "لا تقوم بالتواصل على منوال التملك الأصلي للكائن، بل عن طريق تناقل الكلام وترديده"[٥٤] كما يردده الآخرون، إذ إن اللغة هنا لم تعد نمطا من أنماط الكينونة، بسبب كونها تجهل خاصيتها الأساس بوصفها تعبر عن وقائع موجودة على نحو فعلي تحدث في عالم العيش،مما يجعلها عرضة "للتفاهات أو الشائعات السائدة عوض اهتمامها بالأشياء ذاتها بدءا بأشيائه هو، فالهروب أو الاستسلام لأنواع التسلية ولهو المثرثرين"[٥٥] يؤدي إلى فقدان ميزتنا الوجودية بوصفنا ذوات أصيلة تخرج إلى العالم لصناعة التاريخ عبر الفعل الأصيل. أما الفضول فهو الميزة الأخرى التي ينخرط

بها الوجود غير الأصيل، والذي ينشغل بالنظر "ليس من اجل أن يفهم المنظور إليه، بمعنى أن يبلغ كينونته إزاءه، بل من اجل أن ينظر فحسب"[٥٦] وعندها تتحول المعرفة إلى وهم لا معنى له، لأنه "لا يتوجه إلى الكشف عن الحقائق، وإنما يكتفي برؤيتها من الخارج"[٥٧] وهو ما يتناقض ومبدأ الحقيقة المتأسس على منهجية الانطولوجيا الظاهراتية، التي تعرض الحقيقة بوصفها الانكشاف الأصيل في الوجود لماهية الحقيقة. إن الفضول نشاط غير منتج للحقيقة، وهو مصنع لإنتاج المعرفة السطحية بأشياء العالم.

وأما حالة الالتباس التي لها صلة وثيقة بحالة الثرثرة والفضول فتشير إلى "العجز عن التمييز بين الحالة المشروعة (الوجود الأصيل) والأخرى اللاّمشروعة (الوجود غير الأصيل) بحيث يفقد الوجود الإنساني القدرة على معرفة وضعه الحقيقي"[٥٨] في عالم الحياة اليومية، وذلك لأنه "يمرر إلى الفضول ما يبحث عنه دوما، ويمنح القيل والقال الوهم بأن كل شيء يحسم من خلاله"[٦٠] في العالم الذي يتواجد فيه،وبالتالي سيفقد ذاتيته على نحو مضاعف. الآخر أو الهُم كما عرضه هيدغر في خطابه الفلسفي المبكر (الكينونة والزمن–١٩٢٧) ينماز في كونه وجود غير شخصي، وغير متعين، فهو من قبيل العقائد، وأفكار شمولية ذات سلطة تهمين على تحديد كيفية وجود الموجود، أو الدزاين في العالم، وتستهدف إلى تفكيك ذاتيته، وتذويبها في دكتاتورية الهُم، وتحرمه من المبادرات الذاتية الأصيلة التي تجعله يعيش بحرية لأجل تحقيق إمكاناته الخاصة في عالمه الخاص به ، والذي ينتمي إليه على نحو دائم. ومما تقدم يمكن القول أن الآخر في الخطاب الفينومينولوجي المبكر لمارتن هيدغر ليس بأهمية مفهوم الآخر وضرورته في خطاب مؤسس الفينومينولوجيا ادموند هوسيرل.

رابعا– جان بول سارتر:الآخر بوصفه جحيما محدّقا

١. الانطولوجية الفينومينولوجية: وفقا للمقاربة الفينومينولوجية يستمر الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر (١٩٨٠–١٩٠٥)، بتأسيس خطابه الخاص بشأن ثنائية الذات /الآخر. لقد أطلق تسمية الانطولوجيا الفينومينولوجية على منهجه الخاص بفهم الكينونة، وذلك في كتابه الكبير (الوجود والعدم–١٩٤٣)، والتي حددها بأنها عملية توصيف "ظاهرة الكينونة كما تتجلى، أي من دون وسيط"[٦٠] أو توسط مفاهيمي يبحث في أصولها ومبادئها، كما فعلت الانطولوجيا القديمة،والاقتصار على توصيفها من خلال المواقف التي تمر بها، والظروف التي تؤثر عليها عبر التجربة الحية التي تعيشها في عالم الحياة.

يحدث سارتر انزياحا في سياسة التفكير الفلسفي، وذلك عبر إعطائه الأولوية لكينونة الذات العارفة، بدلا من المعرفة ذاتها التي منحت الوعي بعدا جوهرانيا، وماهويا، إذ يرى أنه ليس "للوعي أي محتوى جوهري، فهو مظهر محض، بمعنى انه لا يوجد إلا بمقدار ما يظهر لذاته"[٦١] في عالم التجربة الحية.

يرى سارتر أن هناك ثلاث مستويات في وعي الكينونة ومعرفتها، فالمستوى الأول هو الكينونة لذاتها (Being–for–itself) والتي تتماز بالوجود في العالم، أي أنها تخرج من الذات إلى العالم على نحو قصدي (=الوعي الذاتي). أما المستوى الثاني من الكينونة فهو الكينونة في ذاتها (Being–in–itself)، أي كينونة وجود الأشياء غير الواعية بذاتها، والتي تتماز بالثبات، والسكون،والمكانية. وأما المستوى الأخير، موضوع البحث، فهو الكينونة من اجل الآخر (Being–for–other)، تلك الكينونة التي تتواجد مع الآخر وتتواصل معه عبر مختلف العلاقات،لأجل أن تحوله إلى موضوع للهيمنة عليه.

٢. نقد مقاربات فهم الآخر: يرى سارتر انه من اجل فهم مشكلة الآخر، علينا أولا أن نعترف بوجوده على نحو مسبق، إذ إن "الآخر هو الغير، أي الأنا الذي ليس هو أنا"[٦٢]، وان صيغة (ليس) "تدل على العدم من حيث هو عنصر معطى يفصل بين الآخر"[٦٣] وبين الأنا، وانه يجيء إلى العالم عبر الكينونة لذاتها، التي هي الوعي ذاته حين يشعر بذاته في التجربة الحية حين تكون في مواجهة مع الموضوعات التي تتفكر بها. ويرى سارتر في معرض نقده للموقفين الانطولوجيين (المثالية/الواقعية) الذين وجها المقاربات التفكرية لعصر الحداثة، أنهما لم يحفلا بالآخر، فالاتجاه الواقعي(Realism)، ومع انه يعتقد "أن كل شيء يأتيه من الواقع الخارجي، ويبدو له من دون شك أن الآخر موجود ضمنا في الواقع"[٦٤]، لكنه بقي يفسره انطلاقا من الذات المفكرة التي تحول الأشياء والآخرين، إلى صفات أولية، وصفات ثانوية، أي في حدود الامتداد بلغة ديكارت، ولم تفهمه انطلاقا من خاصية التواصل الجسداني، التي تؤلف البعد الهام لكينونة الوجود الإنساني، فجسدي بوصفه شيئا في العالم، وجسد الآخر، هما وسيطان ضروريان للتواصل بين الوعي لدى الآخر ووعي أنا[٦٥] في عالم العيش.

وأما الاتجاه المثالي (Idealism) الذي يرد كل الوجود إلى الفكر، فقد تأمل الآخر بصفته موضوعا لأفكار الذات المفكرة[٦٦] التي تسعى إلى تأكيد وجودها على نحو لا يقبل الشك، ومن دون الحاجة إلى الغير لتأكيد ذلك الوجود.وحتى كنط مع انه يصرح أن الذات تصاحب جميع تمثلاتها، وأن جميع معارفنا تبدأ بالتجربة، وان "قدراتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل أن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا (...) وتحرك نشاط الفهم عندنا"[٦٧]، إلا انه لم يحفل

بالتواصل الجسداني البينذاتي في مجال تواصل الذوات، بوصفها نمطا من أنماط الكينونة. وفي سياق متصل نجد أن مؤسس الفينومينولوجيا هوسيرل، أيضا لم يسلم من الانتقادات السارترية، إذ يرى انه رغم تأكيده بـ "أن الاستعانة بالآخر هو شرط ضروري لتشكيل عالم ما"[٦٨] لكنه بقي أسير النظرة الكوجيتوية حين "حول الوجود إلى سلسلة من الدلالات"[٦٩] مما جعل العلاقة بين الذات والآخر علاقة معرفية، أي حول الوجود إلى معرفة، ولم يجعل المعرفة تصبح نمطا من أنماط الكينونة تحتمل ذاتها بالآخر.

يؤكد سارتر أن الوعي الذاتي لكينونة الواقع الإنساني، ليست وعيا ذاتيا خالصا، فنحن "لا نكتشف أنفسنا فحسب داخل الكوجيتو، وإنما نكتشف الآخرين أيضا"[٧٠] فنحن من خلال ذواتنا المفكرة "ندرك أنفسنا بأنفسنا أمام الآخر (...) فالآخر أيضا يمثل يقينا لا يقل يقينا بأنفسنا"[٧١] في عالم الامتداد. فكما أن الذات هي الشرط الواقعي في وجودي كذات مفكرة، فإن الآخر ضروري لوجودي على قدر ضرورته، لكي أكون معرفة عن نفسي (...) فهو لا يفكر أو يريد إلا من اجلي أنا أو ضدي، وهكذا، فإننا نكتشف في الحال عالما سنسميه البينذاتية"[٧٢] أي عالم مجال التواصل بين الذات والآخر يقرران فيه مواقفهما الوجودية (نكون أو لا نكون).

٣. التحديق(Gaze): يرى سارتر أن الآخر "معطى لنا بصورة مباشرة في تجربة النظرة (التحديق) فلا حاجة بنا إلى إثبات وجوده بالأدلة العقلية، لأننا ندرك وجوده مباشرة من خلال رؤيته"[٧٣] في عالم العيش. تعد النظرة أو (التحديق) التي أجد إنها أكثر مناسبة لإيصال المعنى بالمفهوم السارتري، الخطوة الأولى في عملية التواصل البينذاتية، بمعنى أن تكون الأشياء والآخرون في حدود إدراك الحقل البصري لرؤيتي. أن أحدق يعني أن أمعن النظر، إن اشدد النظر في الآخر، أو أن يمعّن الآخر ويشدد النظر فيّ، وعلى نحو قصدي. فإذا كانت "علاقتي الأساسية بالآخر كذات فاعلة لابد من إرجاعها إلى إمكانيتي الدائمة أن أكون موضوعا يراه هذا الآخر"[٧٤]، فهو يحدّق بي في كل لحظة، وعلى نحو قصدي. أن التحديق ليس علاقة مكانية، بقدر ما هو علاقة تجربة قصدية حية تعبر عن طبيعة العلاقة بين الذات والآخر في حقل الإدراك الفينومينولوجي، فهو،أي التحديق ليس "من كيفيات الموضوع الذي يقوم بوظيفة العين، ولا شكلا كليا لهذا الموضوع"[٧٥] وذلك لأن إدراكي للنظرة الموجه نحوي سوف لا تكون على نحو حسي ومن خلال المواضيع التي تكشف عنها في الوجود، إذ إن في الشعور الفينومينولوجي تفقد العيون قيمتها الإدراكية لصالح التحديق الذي يشكل على نحو ما الإدراك الفينومينولوجي "ذلك انه حين ندرك حسيا، فهذا يعني أننا ننظر، وحين ندرك فكريا نظرة ما،فهذا لا يعني أننا ندرك فكريا نظرة كموضوع في العالم (...) بل يعني أننا نعي بأن النظرة تستهدفنا"[٧٦] عن قصد. فعندما نشعر أن النظرة أو التحديقة

تستهدفنا، وتقصدنا، فهذا يعني أن هناك من يحدّق بي، إذ إن عملية التحديق تعني أني أدرك ذاتي عبر وسيط، وهو الآخر الذي ليس أنا، والذي يسعى إلى أن يصيبني في وجودي، ويسلب حريتي الشخصية، وهذا ما يحدث عندما اشعر بالخجل جراء عمل ينماز بالرعونة، أو غير مقبول اجتماعيا.

أما إذا حدث العكس، وحصل أن الذات وليس الآخر هي التي قامت بعملية التحديق تجاه الآخر، من خلال ثقب باب ما على سبيل المثال، فإن هذا الموقف "يعكس لي في الوقت نفسه وقائعيتي وحريتي"[٧٧]، ولكنه سيفقدني شخصيتي، لأنني سأعجز عن تحديد ذاتي بما هي عليه، وهذا هو ما يمكن أن نطلق عليه الخداع الذاتي، أي أن أكون وضيعا، ومبتذلا في عالمي الذي أتواجد فيه. لكن مع كل ما تقدم يبقى تحديق الآخر هو الذي يجعل وجودي في العالم ممكنا، وان وعي الذاتي لا يتحقق إلا بوجوده في عالم البينذاتية، حيث الآخر هو الذي يشكل العنصر الأساس لوعي وجودي بوصفه كائنا في العالم يواجهني في موقف صراعي.

مما تقدم نجد اثر هيغل واضحاً في سارتر، لاسيما في جدلية العلاقة بين السيد والعبد، إذ إن طبيعة العلاقة بينهما ذات طابع صراعي "فالصراع هو المعنى الأصلي للوجود–للآخر"[٧٨] حيث العلاقة غير المستقرة والمتوترة بينهما، إذ يحاول كل منهما استعباد بعضه البعض، فالآخر يسعى لأن "يمتلكني، وان نظرته إليّ تعيد تشكيل جسدي في عريه،فتخلقه وتنحته، وتصنعه كما (يكون)"[٧٩] بما يمتلكه من قوة وسلطان عليّ،لكي يحيلني إلى موضوع، أي كينونة في ذاتها.

ومن هنا تنشأ الكراهية التي تسعى من خلالها الذات التخلص من الآخر، وذلك لأن الآخر هو الجحيم[٨٠] الذي لا يمكن الفرار منه، والتخلص منه، فالصراع معه هو الجحيم بعينه، ذلك الجحيم الذي ينكشف لي عبر نظرته الممتلئة بالقصدية. وهذا يعني أن الوعي الذاتي، أو الكينونة لذاتها تبقى رهينة الآخر، وذلك لأن وجودها مرتهن بالطريقة التي ينظر بها ذلك الآخر إليها، والذي ينكشف إليها بالنظرة، والحب، والخجل، فضلا عن أن وجوده يشكل عنصر سلب لحريتي. إن عملية سلب حريتي تعني أن ادخل في طور الكينونة في ذاتها، وهذا ما يقصده الآخر الذي يسعى لتحويلي إلى موضوع، وأنا أسعى لأكون ذاتي بفعل حريتي التي تجعلني انسلخ عن كل ما هو في ذاته، لأجل أن أكون وعيا لذاته كامل السيادة، وبعيدا عن التبعية للآخر.

خامسا– موريس ميرلوبونتي: الآخر بوصفه كائنا ثقافيا

١. الفينومينولوجيا الجسدانية: بقيت الفينومينولوجيا عند موريس ميرلوبونتي (١٩٦١–١٩٠٨) أمينة على القوام الذي تأسست عليه، لاسيما في كتابه (فينومينولوجيا الإدراك الحسي–١٩٤٥)،

وأعني ضرورة الوصل بين الذات والموضوع الذي نتفكر به، انطلاقا من التجربة الحية في عالم العيش، وليس من افتراضات ذاتية مسبقة. يرى ميرلوبونتي إن الفلسفة ليست تأملا لحقيقة سابقة على الوجود، بقدر ما هي حصول الحقيقة[٨١] في عالم العيش ذي الميزة الظاهراتية وذات الدلالة الذي هو "المعنى الذي يظهر من خلال تقاطع تجاربي مع تجارب الآخر"[٨٢]، وانه من خلال ذلك التداخل البينذاتي فأن الذات تستعيد تجاربها الخاصة، وتجارب الآخرين في سياق تجربة حية، إذ إن الفينومينولوجيا تعيد وضع الماهيات في الوجود، لأنه من غير الممكن فهم الإنسان والعالم، إلا من خلال تموقعه في عالم العيش، وانفتاحه فيه[٨٣] من اجل إنتاج ماهية ملموسة لوجودنا في العالم.

يرى ميرلوبونتي إن الانجاز الكبير للفينومينولوجيا تكمن في "وصلها بين الذاتية المفرطة، والموضوعية المفرطة في مفهومها للعالم وللعقل، وان العقل يقاس بالضبط، بالنسبة للتجارب التي يظهر من خلالها"[٨٤] في الوجود، وليس من خلال مقولات قبلية وفطرية سابقة على التجربة الحية، بل من خلال توسط الجسد، إذ إن عالم الفهم والإدراك هو مجال يتوسط فيه الجسد، الذي يشكل العنصر الوجودي الأساس لكل تجربة حية تريد الوصول الى الماهيات العينية لأشياء العالم في حدثيتها (من الحدث). لكن ما الجسد (Body) الذي يقصده ميرلوبونتي؟ إن الجسد الذي يقصده ميرلوبونتي هو ذلك الكيان الذي ينماز بالبعد الظاهراتي الذي ينكشف في هيئة يطلق عليها (الصورة الجسدية) التي هي طريقة "للتعبير عن أن جسدي هو في العالم"[٨٥] يتحرك في مجال جسداني (=الجسد الذاتي) يتمظهر في العمق الذي يمكن للشيء أو الآخر أن يظهر به كموضوعات مستهدفة لنشاطاته المختلفة في عالم العيش.

وفي معرض توصيفه للجسد الذاتي الذي يعيش التجربة الحية في العالم يرى ميرلوبونتي انه كالقلب للجسم، فهو يبقي على نحو مستمر المشهد المرئي حيا،ليشكل معه نظاما معينا[٨٦] في حقل الإدراك الفينومينولوجي، وهو ما يمثل الكوجيتو الخاص بميرلوبونتي، ذلك الكوجيتو العيني والمتجسد، في هيئة جسد ذاتي يواجه موضوعات في حقل التجربة الحية لعالم العيش، إذ نجده "يندفع في كل لحظة نحو الأشياء المتعالية، وهي تجري بكاملها في الخارج"[٨٧] ويتداخلان على نحو ثقافي في العالم الاجتماعي.

٢. العالم الثقافي: انشغل ميرلوبونتي كثيرا في فحص ماهية الآخر وعلاقته بكينونة الوعي الذاتي. وبالضد من مقاربة هيدغر التي وجدت أن الآخر يشكل حلقة مصيرية للدزاين، وأيضا بالضد من سارتر الذي وجد بالآخر عنصرا جحيميا سالبا لحرية الكينونة لذاتها، يجد أن الآخر ينبغي أن "ينظر إليه في دائرة تربطه بالعالم"[٨٨] الذي نتقاسم به الوجود، والمعرفة، ومختلف القيم في إطار

عالم ثقافي يجعل الذات تشعر بالحضور القريب والحميمي لذلك الآخر[٨٩] الذي يشاركني العيش في الوجود ذاته، أي العالم الثقافي الذي يتوفر على عديد من أساليب التفكير، التي هي تراكم لنشاطاتنا العقلية المختلفة التي المستندة على قيم ومبادىء مكتسبة.

يتكشف العالم الثقافي من خلال "إدراك فعل إنساني، وإدراك إنساني آخر"[٩٠] مغاير عني على نحو تام، لكن لا بوصفه كينونة في ذاتها، بل أدركه بوصفه كينونة لذاتها أتفاعل معها وأتداخل فيه في إطار الحقل المعيشي للتجربة الحية، وعبر نشاط ثقافي معين. فأنا على سبيل المثال "أرى الناس الآخرين من حولي يصنعون الأدوات التي تحيط بي، والتي لها استعمال معين، وأفسر سلوكهم بالمقاربة مع سلوكي وتجربتي الخاصة التي تعلمني معنى وغايات الحركات المدركة"[٩١] التي تعبر عن انجازات الآخرين في عالم الحياة الثقافية، وعلى نحو جسداني، إذ إن "أول الأشياء الثقافية، وهو الذي به توجد جميعها، هو جسد الآخر كامل السلوك"[٩٢] والذي هو نظيري في السلوك في ذلك العالم الثقافي.

ومن منظور ميرلوبونتي الظاهراتي أن وجود الآخر لا يقتصر فقط على نحو فردي مقابل الوجود الذاتي، فالعالم البينذاتي الذي أتواجد فيه تتواجد فيه ذوات كثر فهو عبارة عن "وجود مشترك (تعايش) لأعداد غير محدد من الوعي"[٩٣] الذي يقابلني، وهم أيضا يتواجدون على نحو جسداني في عالم المجال الثقافي، ذي الطابع الاجتماعي، فالآخر "أمامي كائنا لذاته، مع انه قد يوجد في ذاته، ويتطلب مني لكي أدركه عملية متناقضة، لأنني في الوقت نفسه عليّ أن أميزه عن ذاتي، أي أضعه في عالم الأشياء، أو أفكر به كوعي"[٩٤]، أي أضعه في العالم الثقافي الذي أدرك به الآخرين بوصفهم كينونات لذاتها هي نظيري،لكنها غيري.

يعني هذا أن هناك علاقة وثيقة بين"وعيي وجسدي كما أعيشه، وبين هذا الجسد الظاهري وجسد الآخر كما أراه من الخارج وتوجد علاقة داخلية تظهر الآخر، وكأنه اكتمال للمنظومة"[٩٥] التي تشكل وجودي في العالم، فالآخر أو الآخرين يتعايشون معي في مجالي الوجودي، وحقلي الإدراكي، ولكل منا منظور مغاير لفهم تجربة الوجود في العالم الذي نتواجد فيه ونتقاسم حضوره.

٣. فهم الآخر: لكن السؤال الذي ينبغي أن يسأل كيف تتشكل طريقة الفهم في العالم البينذاتي من منظور ميرلوبونتي؟.

يرى ميرلوبونتي أن اللغة تمثل العنصر الأساس في صنع عملية الفهم في عالم التواصل البينذاتي، ويعد الحوار البعد العملي والتنفيذي للغة والقاعدة لتأسيس عملية الفهم،فهم الآخر، إذ "في تجربة الحوار تتكون بين الآخر وبيني أرضية مشتركة، وان فكري وفكره لا يشكلان سوى نسيج

واحد، أقوالي وأقوال محدثي يجري استدعاؤها وفق حالة النقاش"[٩٦] أو الحوار الذي يخلق موقفا مشتركا، وبمعزل عن الافتراضات المسبقة، والاعتقادات الدوغمائية، وإقصاء الآخر كما يحصل في نموذج سارتر في فهم الآخر. فالفهم المسبق، لا يمكن أن يشكل أفكارا مختلفة، بقدر ما يؤسس للصراعات والمشكلات في عالم التواصل البينذاتي، فالعيش والتفاهم في عالم الكلام المؤسس على فهم مسبق يثير المشكلات بين الذوات المتعايشة في العالم[٩٧]، فضلا عن انه يقوض وجود عالم العيش المشترك. لذلك يجد ميرلوبونتي أن الفلسفة هي نوع من الحل لتفادي الفهم المسبق، فالفلسفة "الحسنة، التباس سليم، لأنها تعاين الاتفاق المبدئي، والتنافر الفعلي بين الذات، والآخر، والحق"[٩٨] في العالم الثقافي الذي يحدد كيفية وجودنا على نحو اجتماعي.

ولأجل فهم العالم، يقترح ميرلوبونتي أعادة اكتشاف العالم الاجتماعي، بعد العالم الطبيعي، ليس بوصفه شيئا أو مجموعة من الأشياء، وإنما بوصفه حقلا دائما، وبعدا وجوديا[٩٩] تتخارج إليه الكينونة للتواجد والعيش المشترك مع الآخرين، ومن خلال نشاط رمزي يفك شفرات غموض الحياة والتباساتها بوصفها متعاليات حقة، وذلك لأنا لمتعاليات الحقيقية التي تم اكتشافها عبر العالمين الطبيعي والاجتماعي ليست القوانين التي تجعل من تلك العوالم شفافة وواضحة للعقول المعرفية من لدن مشاهد محايد، إذ إن الحياة غامضة[١٠٠] ولا يمكن فهمها انطلاقا من قواعد العلوم الوضعية التي تمارس المعرفة على وفق قاعدة الموضوعية،والقوانين العلمية الصارمة التي سادت مناخ تجربة الحداثة التنويري.

لذلك ومن اجل التحرر من وهم المعرفة الموضوعية التي تجرد التجربة الحية من حيويتها وعنصرها التواصلي بين الذوات، ولأجل الاقتراب من معرفة تقوم على التوصيف المباشر للأشياء ذاتها، ينبغي تأسيس فينومينولوجيا "تعود إلى الكوجيتو للبحث فيه عن عقل أكثر أساسية من عقل الفكر الموضوعي"[١٠١] عقل يقصد معاشات التجربة الحية من دون توسط القوانين المجرد، فالإنسان لا يتواجد في العالم على شاكلة الأشياء الكائنة في العالم الطبيعي، بل يتواجد في عالم اجتماعي رمزي (=ثقافي)، وعلى نحو حر، واحتمالي، وليس على نحو الحتمية والضرورة، إذ إن الإنسان يعيش في وضعية تاريخية، لا تشبه وضعية الأشياء التي تختبرها العلوم الوضعية لذلك وكما يرى ميرلوبونتي انه "ليس للفلسفة وظيفة أخرى، غير وظيفة تعليمنا الرؤية الجديدة للأشياء وللوضعيات التاريخية" التي تظهر عقب كل تحول حضاري كبير يحدث في العالم، لاسيما في شقه البينذاتي، أي في مجال التواصل بين الذات/الآخر.

الخاتمة – ما بعد الحداثة المبكرة بوصفها إنتاجا للآخر: تؤشر مرحلة ما بعد الحداثة المبكرة، التي هي نمط من التفكير الذي ساد المناخ الثقافي للمشروع الثقافي الغربي في نهايات القرن التاسع

عشر وبواكير القرن العشرين،حضور "الآخر" بقوة في مجال التفكير الفلسفي، لاسيما بعد ظهور المقاربة الفينومينولجية التي أسسها ادموند هوسيرل، والتي غيرت جذريا من سياسية التفكير الفلسفي، عندما جعلت الوعي يتحرك قصديا نحو عالم العيش، بعد أن كان حبيسا لذاتيته المغلقة. وتعد هذه المرحلة بوصفها ثقافة مضادة (Counter culture) للمشروع الحداثي الغربي الذي بقي أسيرا لتعليمات الميتافيزيقا القديمة التي تسعى للاقتراب من حقائق الأشياء عبر التفكير المتعالي والتجريدي الذي يهمل البعد التواصلي والمعيوش ،وفي نطاق عينية الذات المتأملة.

لقد استبدلت مرحلة ما بعد الحداثة المبكرة الميتافيزيقا بالانطولوجيا التي توفرت على استراتيجيات وقواعد العاب جديدة لكي تحفل بالآخر في عينيته،ومن خلال محاولة لإعادة تعريف فلسفة الذاتية الحداثوية باشتراطات عالم العيش، ومن خلال ترسيم جديد للحدود بين الوعي والعالم، وتحديد مساراته، لأجل قراءة واقعه وفهم دلالاته من خلال تجديد السؤال عن معنى الكينونة، ولكن بمفهوم الآخر هذه المرة. ويمكن القول إن إدراك الآخر لم يكن ممكنا، لولا خروج الفلسفة من اسر النزعة العلموية، ودخولها مرحلة الاستمداد من العلوم الإنسانية، أي مرحلة ما بعد الميتافيزيا، على حد تعبير يورغن هابرماس، تلك المرحلة التي فتحت الذات على الآخر من اجل الانوجاد معا عبر مفهوم البينذاتية. ومع أن فرسان الفينومينولجيا (،هيدغر،سارتر،ميرلوبونتي) قد خرجوا من معطف الكبير هوسيرل، الا إنهم قدموا تنويعات منهجية مختلفة، انطلاقا من فكر مؤسس الظاهراتية، لكي يفهموا الآخر وكينونته في عالم العيش الاجتماعي الذي أصبح فضاء تعالي الكينونة نحو الوجود، لأجل العيش بالقرب من الأشياء على نحو وجداني.

خلاصة

((إشكالية فهم "الآخر" في مرحلة ما بعد الحداثة المبكرة))

يسعى البحث الموسوم (إشكالية فهم "الآخر" في مرحلة ما بعد الحداثة المبكرة) إلى تقديم دراسة في أهم مقاربة فلسفية،وأعني الفلسفة الفينومينولوجية،التي وجهت الخطاب الفلسفي الغربي في بواكير الفلسفة المعاصرة. لقد كرس كل قسم من البحث إلى تقديم نظرة دقيقة للخطاب الفينومينولوجي الذي عرض مفهوم الآخر، فضلا عن تقديم أهم فلاسفتها، وطريقة فهمهم للآخر كل حسب منهجه. لقد توصل الباحث في خاتمة البحث إلى أن مفهوم الآخر الذي يقابل الأنا(=الذات) أصبح عنصر هاما في صميم وجود الأنا وماهيتها في بواكير الفلسفة المعاصرة،وأن الأنا لا يمكن أن تدرك ذاتها من دون الآخر،على الرغم من استقلالها عنه. أن ذلك التطور يؤشر انفتاح أفق الخطاب الفلسفي

المعاصر، وقدرته في صياغة خطاب متنوع من الفهم يزيح الخطاب الحداثي الذي تأسس على النزعة العلموية التي عزلت الذات عن العالم،مقابل انفتاح هذه الذات في بواكير الخطاب الفلسفي المعاصر نحو الآخر بفضل انفتاحها على العلوم الإنسانية التي جعلت من الآخر موضوعا ممكنا لأدراك الأنا.

Abstract

((The problematic of understanding the "other" in the early post modernity))

The study of the problematic of the "other" in the early post modernity, seeks to present a study of the most important philosophical approach, namely the philosophy of phenomenology, which guided philosophical discourse at the beginning of contemporary philosophy. Each part of the research is dedicated to providing an accurate view of the phenomenological discourse that presented the concept of the "other", as well as presenting the most important philosophers and their understanding of it.

The paper concluded that the concept of the other, which Opposite to the self, has become an important element in the very existence and essence of self, and that no one can recognize itself without the other, This development indicates the opening up of contemporary philosophical discourse to the other by virtue of its openness to the human sciences that made The other is a possible subject for the realization of self.

الخلاصة

* يعد مفهوم "الآخر" أحد مفاهيم الفكر الأساسية، غير القابل للتعريف، فهو نقيض الذات، الذي ينماز بالعينية، أي الهوية،والتطابق، وعدم المغايرة، فيما الآخر يقال على "المنوّع، والمختلف،والمميز" أي ما هو غير الذات. إن الذات/الآخر على مبدأ الثنائية المتضادة هما في حالة صراع، واختلاف وحشي، وهذا ما يتم توصيفه في اغلب الخطابات الفكرية،لاسيما الفلسفية منها. ينظر:اندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، ج١، ت: خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت،٢٠٠١ ، ص١٢٤

** تؤشر ما بعد الحداثة المبكرة، بداية انحسار مد العقلانية، والذاتية،والنزعة العلموية التي هيمنت على المناخ الثقافي للمشروع الحداثي الغربي، وذلك بعد فشله في تحقيق وعوده المتمثلة بنشر قيم الإنسانية، والعقلانية، والتقدم.لقد انبرى عديد من الفلاسفة بنقد وتفكيك أسس ذلك المشروع. وتمثل مرحلة ما بعد الحداثة المبكرة احتجاجا، ونقدا للأوضاع التي رشحت عن تلك العقلانية الصادرة عن الوضع الحداثي، ويعد فردريك نيتشة، ومؤسس الفينومينولجيا ادموند هوسيرل، وهنري بيرغسون، والفريد نورث وايتهيد، ومارتن هيدغر، وجان بول سارتر، وميرلوبونتي، ومدرسة فرانكفورت، وغيرهم من فرسان تلك المرحلة التي أنتجت نمطا مغايرا للتفكير بإشكاليات العالم الذي تواجدوا فيه، واللذين رفضوا استعارة معايير استرشد بها عصر الحداثة، وألزموا أنفسهم باستمداد معايير من عالمهم الذي يعشون فيه، فضلا عن أنهم يؤسسون لأسترتيجيات، وقواعد العاب من صميم المتغيرات الراهنة التي يواجهونها في عالمهم، عالم المايحدث من أحداث تغير شكل التفكير . ينظر: د.كريم الجاف، مشكلات الفلسفة في العصر الرقمي: دراسة في الوجود والحدث، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط٢٠١٣، ص٢٨٣ ، ويورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ت: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، ط١، ١٩٩٥، ص١٦

*** تأسس مفهوم الوعي (Consciousness) في المشروع الثقافي الغربي على الجذر اللآتيني الذي يتشكل من (Cum) وتعني الفهم المباشر بكلية الأشياء، و(Scientia)، أي العلم، وبالنتيجة، فإن الوعي سيشير إلى علم الفهم المباشر بكلية الأشياء. لقد تموضع مفهوم الوعي في الحضارة الغربية لينفتح على ثلاثة مستويات من الفهم،ذلك الفهم الذي يؤسس لاستراتيجيات تفكرية في كيفية إدارة العلاقة بين الوعي والعالم. لقد مثل المستوى الأول (الفلسفة القديمة: الإغريقية، والوسيطة) ذات الميزة الانطوثيولوجية على حد تعبير هيدغر، والذي انفتح فيها الوعي بوصفه فهما بالمفارق (اللوغوس، المثال، الله، العلل الأولى). أما المستوى الثاني من الوعي فيمثل الفهم الحداثي، فقد انفتح على فهم الأشياء عبر (مبدأ التمثل، والأفكار الفطرية، ومبادئ فهم قبلية،

والمطلق)، على حين أن المستوى الثالث من الوعي الذي تفتق في مرحلة ما بعد الحداثة المبكرة، فقد تأسس على قاعدة وعي الذات بالآخر (العالم، الجسد، التاريخ، اللغة، التجربة المعاشة، البينذاتية). إن هذه المستويات من فهم الوعي تؤشر لديناميكة الثقافة الغربية في احتمال مستحدثات الأمور التي تطرأ على العالم.

الهوامش

١- ديكارت: التأملات، ت: د.عثمان أمين، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة،١٩٨٠، ص١٠٨

٢- هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ت: د.فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، ط١ ،١٩٩٥ ، ص٢١٢

٣- سليفيان اغاساسنكي: نقد المركزية: حدث الآخر، ت:منذر عياش، طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن،ط١،٢٠١٤، ص١٧

٤- امانوئيل كانط: نقد العقل العملي، ت:غانم الهنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص٦٥

٥- امانوئيل كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ت: د. محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٦٩، ص١٢٥

٦- المصدر نفسه، ص١٠٦- ١٠٧

**** يرى هيغل إن الوعي في جوهره يقدم الواقع، أو المطلق انطلاقا من ماهيته الأزلية، وتطوره من كونه فكرة يدرسها في حالتها المجردة (علم المنطق) ، وعلم الطبيعة الذي يدرسها، أي يدرس الفكرة بعد تمظهرها في العالم الخارجي وتصير موضوعا. أما الفينومينولوجيا بالمفهوم الهيغلي، فإنها تدرس الفكرة وقد أصبحت روحا تعي ذاتها في مجرى التاريخ،تاريخ العالم بوصفة عقلا وحريا، وقوة صراعية.

٧- سليفيان اغاساسنكي: نقد المركزية،حدث الآخر: ص١٧

٨- هيغل:علم ظهور العقل، ت: مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨١ ، ص١٤١

٩- المصدر نفسه:ص١٤٥

١٠- المصدر نفسه:ص١٤٦

١١- الكسندر كوجيف:مدخل لقراءة هيغل،ت:عبد العزيز بو مسهولي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠١٧ ، ص٢٣٢

١٢- محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط٢٠٠٢،١، ص٥

١٣- جان هيبوليت:مشروع لتدريس تاريخ الفلسفة، ت: مصطفى كاك، مجلة فكر ونقد السنة الثانية، العدد/٢٠ ، يونيو،١٩٩٩، ص١٠٨

١٤- ادموند هوسيرل، مباحث منطقية، الكتاب الثاني، ت: د.موسى وهبة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠١٠، ص٣٢٩

١٥- فتحي المسكيني: نقد العقل التأويلي، مركز الإنماء القومي،بيروت،ط١، ٢٠٠٥، ص١٦١

١٦- فرانسوا غريغور:المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، ت: نهاد رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، بلا طبعة، بلا تاريخ، ص٩

١٧- هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج: الخطوة الأساسية لتأويلية، فلسفية، ت: د.حسن ناظم وعلي حاكم، الكتاب الجديد، طرابلس، (ليبيا)، ط١، ٢٠٠٧ ، ص٢٨

١٨- ادموند هوسيرل: الفلسفة علما دقيقا، ت: د. محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢ ، ص٣٠

١٩- المصدر نفسه: ص٣٠

٢٠- ادموند هوسيرل: أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية، ت: د.أبو يعرب المرزوقي، جداول، بيروت، ط١، ٢٠١١ ، ص٨١

٢١- ادموند هوسيرل: فكرة الفينومينولجيا، ت: د. فتحي انقزو، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص٦٣

٢٢- الان تورين: نقد الحداثة،ت: د.انور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١ ،١٩٩٧ ، ص٣٥٧

٢٣- ديكارت: مبادئ الفلسفة، ت: د.عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهر، ط١، ١٩٧٥، ص٣٠

24-Husserl (E.):The crisis of European sciences and transcendental phenomenology, (Trans.by:D.Carr), northwestern university, Evanston, 1970, p.318

٢٥- لوك فيري: اجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ت:محمود بن جماعة، دار التنوير، ،بيروت، ط١، ٢٠١٥ ، ص٢١٣

٢٦- ادموند هوسيرل: أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية، ص٩٧

٢٧- ادموند هوسيرل: تأملات ديكارتية "المدخل إلى الظاهريات"، ت: د.نازلي إسماعيل، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٧٠، ص٢٠٦

٢٨- بول ريكور:الذات عينها كآخر، ت: د.جورج زنياتي، المنظمة العربية للترجمة بيروت ط١، ٢٠٠٥، ص٦١٢

٢٩- جان بول سارتر:الكينونة والعدم ، ت: د. نقولا متيني،المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩ ، ص٣٢٥

٣٠- ادموند هوسيرل: تأملات ديكارتية" المدخل إلى الظاهريات"، ص٢١٢

٣١-ادموند هوسيرل: أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية، ص٨٣

٣٢- ادموند هوسيرل:تأملات ديكارتية"المدخل إلى الظاهريات"، ص٢١٣

٣٣- المصدر نفسه: ص٢١٤

٣٤- المصدر نفسه: ص٢٤٣

٣٥- المصدر نفسه: ص٢٤٨

٣٦- المصدر نفسه: ص٢٤٩

٣٧- المصدر نفسه: ص٢٤٩

٣٨- ادموند هوسيرل: أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية، ص٨٣

٣٩- مارتن هيدغر: عصر تصورات العالم. كتاب التقنية، الحقيقة، الوجود، ت: د.محمد سبيلا، وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٥ ، ص١٥٩

٤٠- المصدر نفسه: ص١٥٩

٤١- المصدر نفسه: ص١٧٠

٤٢- مارتن هيدغر: الكينونة والزمن، ت:د.فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، بيروت ، ط١، ٢٠١٢ ، ص٨٢

٤٣- المصدر نفسه: ص٧٧٥

٤٤- المصدر نفسه: ص٢٤٢

٤٥- مارتن هيدغر: ما معنى التفكير: نقلا عن كتاب التقنية، الحقيقة، الوجود، ص١٨٨

٤٦- المصدر نفسه: ص٢٣٩

٤٧- المصدر نفسه: ص٢٥٠

٤٨- المصدر نفسه: ص٢٤٠

***** يميز هيدغر بين أسلوبين في الوجود، فهناك المستوى الوجودي (Existential) الذي يهتم بالكائن من جهة ما هو كائن فردي في حياته العينية،وليس الذهنية، أي ردود فعله إزاء العالم .أما المستوى الوجوداني (Existentiality) فيهتم ببنية الوجود الإنساني التي تجعل الكينونة تتجلى في العالم.

٤٩- مارتن هيدغر: الكينونة والزمن، ص٢٥٣

٥٠-سليفيان اغاسا سنكي: نقد المركزية: حدث الآخر، ص٦٤

٥١- مارتن هيدغر: الكينونة والزمن، ص٦٥٨

٥٢- المصدر نفسه: ص٣٣٦

٥٣- المصدر نفسه: ص٣٢٥

٥٤- مطاع صفدي: إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط٢، ١٩٨٦، ص٨١

٥٥- جان غراندان:المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ت: د.عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧، ص ٩٣-٩٤

٥٦- مارتن هيدغر: الكينونة والزمن، ص٣٣٠-٣٣١

٥٧- مطاع صفدي: إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، ص٨٢

٥٨- المصدر نفسه: ص٨٢

٥٩- مارتن هيدغر: الكينونة والزمن، ص٣٣٥

٦٠- جان بول سارتر: الكينونة والعدم، ص٢٥

٦١- المصدر نفسه: ص٣٤

٦٢- المصدر نفسه: ص٣٢٢

٦٣- المصدر نفسه: ص٣٢٢

٦٤- المصدر نفسه: ص٣١٣

٦٥- المصدر نفسه: ص٣١٣

٦٦- المصدر نفسه: ص٣٢٠. وينظر بوخنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوربا، عالم المعرفة (١٦٥)، الكويت، ص٢٩٤-٢٩٥

٦٧- امانوئيل كانط: نقد العقل المحض، ت:د.موسى وهبة، مركز الإنماء القومي بيروت، ط١، ١٩٩٠ ، ص٤٥، وينظر جان بول سارتر: تعالي الأنا موجود،ت: د حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٢، ص٥٩-٦٧

٦٨- جان بول سارتر: الكينونة والعدم، ص٣٢٥

٦٩- المصدر نفسه: ص٣٢٧

٧٠- جان بول سارتر: الوجودية منزع انساني، ت: محمد نجيب عبد المولى، دار التنوير بيروت، ط١، ٢٠١٢ ، ص٦٣

٧١- المصدر نفسه: ص٦٣

٧٢- المصدر نفسه: ص٦٣-٦٤

٧٣- جمال مفرج: الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الاخفاقات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٩ ، ص٩٨

٧٤- جان بول سارتر: الكينونة والعدم، ص٣٥٢

٧٥- المصدر نفسه: ص٣٥٣

٧٦- المصدر نفسه: ص٣٥٤

٧٧- المصدر نفسه: ص٣٥٦

٧٨- المصدر نفسه: ص٤٧٦

٧٩- المصدر نفسه: ص٤٧٦

٨٠- جان بول سارتر: جلسة سرية، ت:مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، القاهرة، بلا تاريخ نشر، ص١٠٠

٨١- موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الادراك، ت :د. فؤاد شاهين، الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٦، ص١٦

٨٢- المصدر نفسه: ص٣١

٨٣- المصدر نفسه: ص٣٤

٨٤- المصدر نفسه: ص١٦

٨٥- المصدر نفسه: ص٩٣

٨٦- المصدر نفسه: ص١٧٣

٨٧- المصدر نفسه: ص٣٠١

٨٨- موريس ميرلوبونتي: المرئي واللآمرئي، ت: د.سعاد محمد خضر، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، ١٩٨٧، ص٢٤١

٨٩- موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ص٢٨٤، وينظر معجم ميرلوبونتي: باسكال ديبون، ت:شادي رباح، النايا للدراسات والنشر، دمشق، ط١، ٢٠١٤، ص٧٥-٨٢

٩٠- موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ص٢٨٤

٩١- المصدر نفسه: ص٢٨٥

٩٢- المصدر نفسه: ص٢٨٥

٩٣- المصدر نفسه: ص٢٨٥

٩٤-المصدر نفسه: ص٢٨٥

٩٥-المصدر نفسه: ص٢٨٧

٩٦-المصدر نفسه: ص٢٨٩

٩٧-المصدر نفسه: ص١٥٦

٩٨- نقلا عن الترجمة العربية لكتابة تقريظ الحكمة لميرلوبونتي، ت: د. محمد محجوب دار امية،تونس، ط١، ١٩٩٤، ص٣٣

٩٩- موريس ميرلوبونتي: ظواهرية الإدراك، ص٢٨٩

١٠٠- المصدر نفسه: ص ٢٩٦

١٠١- المصدر نفسه: ص٢٩٧

١٠٢- المصدر نفسه: ص٣٦٦.