مجلة الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والاجتماع
Journal of Arts, Literature, Humanities and Social Sciences
www.jalhss.com ISSN online: 2414-3383 ISSN print: 2616-3810
العدد (33) كانون الثاني - يناير 2019

إشكالية فهم (الآخر) في بواكير ما بعد الحداثة (المقاربة الفينومينولوجية)

أ.م.د. كريم حسين الجاف
قسم الفلسفة
كلية الاداب - الجامعة المستنصرية
بغداد- العراق

الخلاصة

يسعى البحث الموسوم (إشكالية فهم "الآخر" في مرحلة ما بعد الحداثة المبكرة) إلى تقديم محاولة فكرية في أهم مقاربة فلسفية، أعني الفلسفة الفينومينولوجية التي وجهت الخطاب الفلسفي 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, وهم: ادموند هوسيرل مؤسس الفينومينولوجيا، ومارتن هيدغر، وجان بول سارتر، وموريس ميرلوبونتي.

لقد توصل الباحث في خاتمة البحث إلى ان مفهوم الآخر الذي يقابل الذات اصبح عنصرا مهما في صميم وجود الأنا وتشكيل ماهيتها في بواكير الفلسفة المعاصرة،وأن الذات لايمكن ان تدرك ذاتها من دون الآخر، على الرغم من استقلالها عنه. ان ذلك التطور يؤشر انفتاح افق الخطاب الفلسفي المعاصر، وقدرته في صياغة خطاب متنوع من الفهم يزيح الخطاب الحداثي الذي تأسس على النزعة العلموية، تلك النزعة التي عزلت الذات عن العالم، مقابل انفتاح هذه الذات في بواكير الخطاب الفلسفي المعاصر نحو الآخر بفضل انفتاحها على العلوم الانسانية التي جعلت من الآخر موضوعا ممكنا لأدراك الذات.

The Problematic of Understanding the "Other" in the Early Post Modernity (A phenomenological approach)

Assist prof.
Dr. karim H.Jaff
Email: jaffkarim@yahoo.com

ABSTRACT

The study of the problem 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 . They are Edmund Husserl, founder of Phenomenology, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre and Maurice Merleu-ponty.

The paper concluded that the concept of the other, which Opposite to the ego, has become an important element in the very existence and essence of ego, and that no one can recognize itself without the other, This development indicates the opening up of contemporary philosophical discourse to its ability to formulate a diverse discourse of understanding that deflects modernist discourse based on the Scientism that has isolated the world from the openness of this self. In 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.

المقدمة

ثمة إشكالية أساسية في الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر بصيغته المبكرة،ولاسيما بعد ظهور الفينومينولوجيا التي دشن اعمالها الفيلسوف الألماني أدموند هوسيرل،وهي اشكالية الذات/الآخر، إذ اصبح عالم العيش مع الآخر هو المجال المفضّل للتفكير الفلسفي من لدن الفلاسفة الذين يسعون الى كشف عمّا تثيره في أذهانهم من اشكاليات وقضايا يمكن التفكير فيها.

لاشك أن إشكالية فهم "الآخر" أصبحت من المسائل الأساسية في الخطاب الفلسفي المعاصر، أو مابعد الحداثة المبكرة ،كما اقترح تسميتها، وهي مرحلة ونمط من التفكير يتأهب لمغادرة أرض الكوجيتو، تلك الارض التي كانت تهمّش ذلك "الآخر"وتقصيه عبر مقولات التطابق مع نظام علاماته الذاتية (=عين الذات).

يسعى البحث إلى إبراز الكيفية التي عالج بها فلاسفة الوضع مابعد الحداثي المبكر (أدموند هوسيرل ومارتن هيدغر،وجان بول سارتر،وموريس ميرلوبونتي)إشكالية فهم "الآخر", من خلال المقاربة الفينومينولوجية ,تلك المقاربة التي أزاحت الكوجيتو الديكارتي والنزعة العلموية،ومفهوم العالم الطبيعي،وأحلّت محلها مفهوم عالم العيش الأجتماعي عند طرحها مسألة الوجود الإنساني بوصفها إشكالية ذات/آخر،فضلا عن كيفية تنوع خطابات فهم "الآخر" عند هؤلاء الفلاسفة الذين تم اختيارهم نماذج مثّلت التفكير مابعد الحداثي المبكر لمعالجة هذه الإشكالية،والذين دخلوا في حوار مع ديكارت والنزعة الوضعية،لأجل اخراج الذات من عزلتها والتوجه بها نحو العالم عبر التعالي الفينومينولوجي.

أولا: مدخل: الآخر بين عصر الحداثة،ومابعد الحداثة المبكرة

ا- تمثلات "الآخر" في عصر الحداثة

يرى المتأمل في وجود الإنسان المعاصر على نحو واضح مدى صلة إشكاليات حياته الراهنة بمسألة "الآخر"؛لذلك سيتناول البحث مسألة الآخر* في اللحظات الاولى لانبلاجه،أي في بواكير الخطاب الفلسفي المعاصر الذي سأُطلق عليه بمرحلة(مابعد الحداثة المبكرة)**ذلك الخطاب الذي سعى إلى تخطي مشروع الحداثة والانقلاب عليه،بالنقد مع تأسيس مقاربات منهجية جديدة للأشتغال الفلسفي بإشكاليات العالم الذي عاشه الفلاسفة في بواكير القرن العشرين.

لقد ادركت الحداثة الغربية في بداية انطلاقها الفكري أن العلاقة بين الوعي والعالم*** هي علاقة معرفية تقوم على مبدأ ثنائية الذات/الموضوع،ويتم التحقق من وقائع الاشياء انطلاقا من عينية الذات المتأملة(الأنا أفكر)،وليس من غيريتها،أي من الآخر،ومن ثَمَّ فإن ماينتمي لغير الذات،أي الآخر،أصبح عبارة عن موضوعات تخضع لهيمنة مقولات الذاتية،كما هو الحال عند المثالية والواقعية التي شاعت إبان المشروع الثقافي الغربي في عصر الحداثة العقلاني الذي فقد لعنصر التواصل البينذاتي على حدَّ تعبير سارتر.وهذا يعني أنّ الآخر بوصفه ذاتا اخرى 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.

ويُعدُّ مؤسس الفلسفة الحديثة رينيه ديكارت(1596–1650)مثلا ساطعا يتجلّى منه موقف الحداثة من مسألة الآخر،ولاسيما 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 اني انظر من النافذة فأشاهد رجال يسيرون في الشارع،فلا يفوتني ان اقول عند رؤيتهم اني ارى رجالا بأعيانهم(.....)مع أني لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء لآلات صناعية تحركها لوالب لكني احكم بأنهم ناس،واذن فأنا أُدرك بمحض مافي ذهني من قوة الحكم ما كنت أحسب إني رأيته بعيني"[1]وهذا يعني بتعبير يورغن هابرماس ان ديكارت يفهم عينية الذات بعدّها اساساً مطلقاً لليقين والتصور[2]،لما هو غير الذات،اي الآخر،وان تأكيد وجوده يأتي من قوة الحكم الذهني،وليس من البعد الكياني للموجود في الوجود.

ومع الفيلسوف الالماني عمانوئيل كنط (1724 – 1804)،وان لم نجد مبحثا للآخر في أعماله النقدية،إذ إن"السؤال الذي تطرحه الذات على نفسها بخصوص ماتدين به عموما لايقاس ولا يتأسس على أيّ لقاء ولا على أيّ حدث تجريبي لطلب الآخر"[3]،لكن يمكن أن نتلمس اثره،أي الآخر، في سياق مبدأه العملي الذي توافر على تعيين عام للإرادة[4]التي تنماز بالاستقلال الذاتي عن العلل الخارجية التي تحددها،فضلا عن القانون الطبيعي(الميول،الشهوات،العواطف)،إذ نجده يقول من خلال الامر العملي"افعل على نحو تعامل الانسانية في شخصك كما في (غيرك)،كغاية دائمة،وفي نفس الوقت لا كمجرد وسيلة"[5]مطلقا.

إن الأمر العملي الكانطي يضمر في ذاته الآخر، ويؤكد على وجوده،والاعتراف به كياناً ذاتياً،ويتوافر على استقلاله الذاتي للإرادة،وأنّ الذات تتعامل معه كذات اخرى،وعلى أسس الواجب الاخلاقي؛وذلك لأن الانسان بحسب كنط هو"كائن عاقل يوجد بوصفه غاية في حدّ ذاته،لا مجرد وسيلة يمكن لهذه الارادة، أو تلك أن تستخدمه على هواها فهو في كل افعاله سواء كانت هذه الافعال متعلقة بنفسه او بغيره من الكائنات ينبغي ان ينظر اليه في الوقت نفسه على انه غاية"[6]وليس اداة او وسيلة،وذلك،لأن الآخر هو آخر الكائن العاقل،الذي هو غير محتاج ان يسمعه لكي يعرف بما يدين به اليه[7]فالعقل هو الذي يعمل طبقا للواجب الاخلاقي عند التعامل مع الآخر.

أما جورج فلهلم هيغل (1770 – 1831) فنجد أنه يتخطّى كثيرا سلفيه ديكارت وكنط؛وذلك عندما وضع مبحثا مستقلا لتحديد الآخر إزاء الوعي الذاتي،وذلك في كتابه الكبير (فينومينولوجيا الروح).يرى هيغل أنّ الوعي في طوره البسيط(الفكرة)****يكون مطابقا لذاته وينفي عنه كل ماهو غيري،اي الآخر.أما في طور الروح،اي عندما تدرك الفكرة نفسها بوصفهِ وجوداً لذاته،فأن الوعي الذاتي"لا يكون في ذاته ولذاته،إلا حين يكون ومن حيث يكون في ذاته ولذاته لوعي آخر بالذات"[8]وهذا بحسب هيغل يعد الشرط الاساس والضروري لحركة التاريخ،تاريخ العالم، لكن العلاقة بين الذات والآخر في حالة صراع،صراع من اجل الحياة والموت في الوجود.فالذات بحسب هيغل هو"وعي منشغل على أنحاء شتى،مسعاه الوجود،وعليه أن يحدس آخريته كقيام خالص لذاته،أو كنفي مطلق"[9]من الوجود،وهما أيضا (اي الذات والآخر) يعدّان شكلين مختلفين من اشكال الوعي،ونمطين متميزين من انماط الكينونة"احدهما الوعي المستقل الذي يمثل قيامة لذاته،الماهية،بينما الاخر،الوعي التابع الذي ماهية العيش أو الوجود بغيره،احدهما السيد والاخر العبد"[10]يكونان في حالة من الصراع؛لأجل تأكيد الذات في الوجود للتحصل على الاعتراف،وذلك لأن الواقع الانساني من منظور هيغل ليس سوى"حدث اعتراف انسان من قبل إنسان آخر"[11] بحسب تأويل الكسندر كوجيف(1900-1968) عند قراءته لهيغل.

وهذا يعني أن حدث وجود الآخر إزاء الذات مسألة ضرورية؛لأجل ان تتخطى الذات ذاتها لتعلو على العالم بالتعبير الفينومينولوجي،وهذا مالم يحفل به ديكارت ،اذ بقي الكوجيتو يدرك عينيته بوصفه كائناً مفكراً،من دون الاستناد الى الآخر بوصفه عنصراً ضرورياً لإدراك كينونة الذات بوصفها كينونة مستقلة ومنفصلة في الوجود،أي في العالم.

ب- مابعد الحداثة المبكرة بوصفها وعيا ذاتيا ب"الآخر"

أرى أن الخطاب الفلسفي لمرحلة مابعد الحداثة المبكرة،يسعى الى إعادة تعريف(فلسفة الذاتية)،ويرتب اولوياتها عبر إعادة ترسيم حدودٍ جديدة لمسار نشاطها التفكري،بمعنى تأسيس اشتراطات جديدة لآليات تفكير الوعي الذاتي، لقراءة متغيرات العالم، ومساراته، واحداثه،وفهم دلالاته في أُفق مغاير لنمط التفكير الحداثي، ومن استراتيجيات وقواعد العاب تحدد شروط القراءة،لكن بمفهوم الاخر هذه المرة.

يمكن القول: إنّ ذلك هو ماجعل الخطاب التفكري لمابعد 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 مبدأ وحدة الذات التي أسستها الميتافيزيقا التقليدية،تلك الوحدة الثاوية فيما وراء التجربة الذاتية(الجوانية)،والانتقال الى التجربة الحية في عالم العيش(lived world)،لأجل تحقيق فهم انطولوجي لأشياء العالم،أي على نحو عيني،وليس على نحو عقلي،إذ إن الفهم "لم يعد صيغة من صيغ المعرفة،بقدر ما اصبح صيغة من صيغ الوجود"[12]يسعى إلى إنتاج الحقيقة على اسس التجربة في عالم العيش الذي يتواجد فيه الانسان،بوصفه ثنائية ذات/آخر.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الاشتراطات الجديدة في عملية فهم الاشياء في الوجود، لم تتحق الا بعد ان تم تقويض مبدأ التمثل(representation)الذي توسّله الخطاب الحداثي،ذلك المبدأ الذي يضع الموضوعات أمام الذات،لأجل صياغة مفاهيم ثابتة عنها مستندا الى فكرة وحدة العقل والعالم،وهو تقويض حدث لصالح مبدأ التجربة الحية،وقصدية الوعي الذاتي نحو اشياء العالم وأحداثه الذي اشتغلت به المقاربة الفينومينولوجية،إذ تستعيد الاشياء والاحداث حضورها الحيوي بوصفها موضوعات تتواجد خارج الذات؛لأجل الكشف عن غيريتها بوصفها بعدا انطولوجيا أساسيا،وكيانا مختلفا يكمل الذات على ضوء التجربة في عالم العيش.

لقد استجابت المقاربة المنهجية الفينومينولوجية،بحسب رأي الفيلسوف الفرنسي جان هيبوليت (1907 - 1968)،بوصفها وعيا بالحياة الى مطلبين وهما"مطلب الصرامة في التحليل،ومطلب الاتصال المباشر بالتجربة المعاشة"[13]؛وذلك لأجل العودة الى الاشياء ذاتها التي أهملتها التقنيات التفكرية للميتافيزيقا التقليدية

التي انشغلت على نحو اساسي بأصول الاشياء ومبادئها،وأهملت ظروفها ووضعياتها في عالم العيش،وبتعبيرٍ آخر فقد أهملت تلك الميتافيزيقا البعد الانطولوجي للأشياء،بوصفها كيانات منفصلة على الذات.لذلك ولأجلِ الوصل بين الذات والموضوع في العالم،وجدت المقاربة الفينومينولوجية عند جميع فلاسفتها أن فكرة (الوجود- في- العالم) هي بعد اساسي للوعي الذاتي،لأجل التواصل مع الآخر،إذ ترى ان الانسان مرتبط انطولوجيا بالعالم الذي هو الافق الذي تتعالى به الذات على وفق الفهم الفينومينولوجي،أي بوصفها(كينونة- محايثة- في-عالم- العيش)،مجال تواجد الذات والاخر.

إنّ ذلك التعالي هو الذي يستدعي حضور العالم،ويجعل أسبقيته على الفكر ممكنة،لأجل تحقيق توصيف مباشر لظاهرات التجربة في عالم العيش الاجتماعي،عالم تواصل الذوات(inter-subjective)الذي ينماز بالزمكانية،إذ إن "الظاهرات نفسها لاتظهر،بل تعاش"[14] في العالم،وهذا مالم يحفل به الكوجيتو الديكارتي،الذي ظل تحت تأثير الافق الانطولوجي الاغريقي[15] الذي يحتمل (العينية) ويهمل (الغيرية) ويقصيه من مجال التفكير العقلي،مما استدعى مغادرة أرضها التي فقدت خصوبتها في إنتاج المعرفة المتجددة،والمغايرة عن مقولات الذات.

لكن مغادرة أرض الكوجيتو لم تكن ممكنة لولا سعي الفينومينولوجيا الى التحرر من أُسر النزعة العلموية(scientism)التي وحدت بين الطبيعة والانسان،والتي وظفت مناهجها؛لأجل فهم طبيعته التي أدركته بوصفه موضوعا خاضعا لقوانين العلوم الوضعية التي تنماز ب"الوحدة،والتركيب،والتعميم،ويتحكم بها طموح الى نظرة متجانسة،وموحدة في شتى مظاهر الكون"[16]على حين ان التجربة الانسانية بطبيعتها تنماز بالتعدد،والمغايرة،والخصوصية،والحرية، ومن غير الممكن تشكيلها عبر منظور متجانس وموحد، فالحقائق الانسانية لايمكن تداولها كما يعلمنا الفيلسوف الالماني هانز جورج غادمير(1900-2002)في"حقل المنهج العلمي اينما وجدت تلك التجربة،(إذ إن) العلوم الانسانية مرتبطة بأشكال من التجربة تقع خارج العلم بحيث لايمكن التثبت منها بوسائل منهجية خاصة بالعلم"[17] الوضعي وخطاباته المجردة.

فالطبيعة ذات الطابع العلمي هي"بنية زمانية ومكانية تقوم على مبدأ السببية وخاضعة لقوانين وضعية"[18]على حين ان الحقيقة الانسانية وطبيعتها،كل شيء فيها"كما لو كانت روحا،او بوصفها خلقا تاريخيا"[19] تنتج عن ممارسات التجربة الحية للإنسان،ومن جهة اوضاعه الذاتية وظروفها ازاء الحياة في عالم البينذاتية 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"ان يحاول اصطناع الفروض وتقديم التفسيرات"[20]،بل بوصفها ظواهرَ معاشة،وليس موضوعات تخضع لمنظومات التمثل الدوغمائية وتصوراتها؛ لأنها يمكن ان تكون"موضع سؤال"[21] في اي 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 ودولة وجماعة) التي لم تدركها المنهجية الفينومينولوجية في تصميها الاساس في المرحلة مابعد الحداثية المبكرة.

تقدم مرحلة مابعد الحداثة المبكرة،بوصفها نوعا من التفكير في مناخ مختلف تصورا لوجود الذات الانسانية الذي يكمن أصلا في خروجه الى العالم لمواجهة الآخر، فليس"هناك من خبرة أكثر أهمية من خبرة العلاقة مع الاخر الذي يتشكل خلالها الطرفان كذوات"[22]بالفعل؛لأن التجربة الحيّة في العالم هي التي تنقل الوعي الذاتي من القوة الى الفعل،إن جاز استعمال مفاهيم ارسطو،وبتعبير هيغل من الفكرة الى الروح التي تجعل الفرد يتحول الى ذات يواجه الآخر وتحدياته في العالم بمختلف الاشكال والصيغ،ونحن سنجد ذلك كله في المقاربة الفينومينولوجية،التي ازاحت باراديم العلوم الطبيعية الوضعية،واحلت باراديم العلوم الانسانية(علم النفس،وعلم الاجتماع،وعلم التاريخ ،والأنثروبولجية،والسيميولوجية) العلوم التي كانت أنموذجا إرشاديا وعاملا مساعدا لتعزيز وجود الآخر وادراكه بوصفه كيانا وجوديا ممكنا.

ثانيا:ادموند هوسيرل: أو "الاخر" بوصفه نظيرا

ا- قصدية الوعي نحو الوجود

أحدثت الفينومينولوجيا التي اسسها الفيلسوف الالماني ادموند هوسيرل(1859-1938) انزياحا عظيما في الخطاب الفلسفي مابعد الحداثي المبكر من حيث المنظور والمنهج،اذ غادرت منظومة الميتافيزيقا القديمة التي هيمنت حتى على نظام الخطاب الخاص بفلسفة الحداثة،بعامة وفلسفة الذاتية التي ابدعها ديكارت على نحو خاص،تلك الفلسفة التي احلت الانسان مكان الله لأنتاج الحقيقة،ولكنها بقيت تتعامل على نفس الاسس

الميتافيزيقة القديمة المستندة الى مبادىء اللاتناهي،والشمولية، والتي استمرت في فهم الفلسفة بوصفها علما بالمبادىء الاولى،وبقيت تعتمد على هذه المبادىء لمعرفة الاشياء الاخرى[23] والتي وجدت انه من دونها لايمكن معرفة حقيقتها واصولها.

لقد رفض هوسيرل هذه الترسيمة القديمة لوظيفة الفلسفة في فهم الوجود،ووجد أن الفلسفة هي"علم الذات الانسانية من جهة علاقتها الواعية بالعالم،الذي هو محيط الناس الذي يعيشون فيه،والذي يتم التأثير فيه عبر الفعل والعاطفة"[24]؛وذلك لأن الوجود في جوهره هو خروج تلك الذات الى العالم لكي يتحقق الوعي على نحو فعلي،وفي افق التناهي،لتلك الذات.فمن دون التناهي لايتحق الوعي بأشياء العالم،ولا في عينيته(=عين ذات الوعي)"فكما الوعي الذي يكون التأمل عمليته بأمتياز،فأن هذا الاخير هو خاصية الفكر المتناهي؛لأنه يفترض دائما شيئا يواجه الوعي ويحدّه،عالما خارج الذات يصطدم به المرء ليعود تقريبا،في لحظة ثانية،الى ذاته"[25]وهذا مالم تحفل به الميتافيزيقا القديمة والديكارتية ايضاً التي اقتصرت على فهم حقائق الاشياء التي تقصدها،من دون العالم الذي توجد فيه.

ومن هنا ينبري هوسيرل ليتصدى للميتافيزيقا،ويعلن ان عملية التواصل مع العالم لايمكن ان تحصل،الا عبر وعي يقصد الاشياء،وفي سياق تجربة حيّة،إذ إنّ "كل(أنا فكر)بالفعل ان يكون وعيا بشيء"[26]وعلى صلة شديدة بذات الشيء في عالم العيش،وعلى نحو فينومينولوجي.ان الفينومينولوجيا تعنى ب"وظيفة المعرفة على نحو تنظيمي وهي الوسيلة الوحيدة التي تجعل المعرفة معقولة بصفتها عملية قصدية"[27]تتجه نحو الاشياء ذاتها.

ومن الجدير بالذكر أنه بالعملية القصدية في حلتها الفينومينولوجية تمكنت الفلسفة المعاصرة في مرحلة مابعد الحداثة المبكرة من زعزعة المثالية والواقعية وأزاحتهما بوصفهما (صورا دوغمائية للفكر) أغفلت تأثير التجربة الحيّة في تعزيز قوة الفكر في الوجود،فضلا عن أنهما اهملتا اهمية التواصل بين الذوات في العالم بوصفهما ابعادا انطولوجية مهمة في عملية تشكل الماهيات بالمعنى الظاهراتي،ولاسيما في اطار فاعلية الذات/الاخر التي اضحت 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 أحد موضوعات افكاري،ولكنه مثلي فاعل حقيقي للفكر يستهدف مع الذات العالم سوية بوصفهما طبيعة مشتركة[28]يتقاسمان عالم العيش،عالم التجربة الممكنة لإنتاج الماهيات على نحو محايث وفي سياق الوجود مع الغير.

ب- من الأنا افكر إلى الأنا موجود ب"الاخر"

يخبرنا سارتر ان هوسيرل كان الدعامة المهمة التي سعت إلى تجاوز عقدة الانا وحدية،أو الانانوية المطلقة التي تأسست مع ديكارت،تلك العقدة التي وجدت أن الوعي الذاتي هو أسير لتصوراته،وتمثلاته الداخلية لمعرفة حقائق الاشياء،من دون الاستعانة بالغيرية،أو الآخر،ولأجل تأسيس قواعد معرفية مختلفة عن الديكارتية وجد هوسيرل "أن الاستعانة بالآخر هي شرط ضروري لتشكيل عالم ما(...)فالعالم كما يتجلّى للوعي هو علاقة داخلية بين(...) الجواهر الفردية(وأن) الآخر ليس حاضرا في العالم كحضور عيني امبيريقي(تجريبي)،بل بوصفهِ شرطاً دائماً ايضا لوحدةِ هذا العالم وغناه"[29]إذ إنه 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"[30] الذين لهم وعيهم ووجودهم الخاص بهم،كما انا في عالمي الذي يحيط بي،والذي هو أيضا عالم الأغيار(الآخرون) "الذي لايختلف عندنا جميعا الا بأختلاف كيفيات حضوره المختلفة في وعينا"[31]،إذ إن كل ذات أخرى لها منظورها الخاص بها في ادراك الظاهرات التي هي معاشات تتكشف ماهياتها في التجربة الحية.

ويرى هوسيرل أن الآخر كما يتجلّى في تجربتي،أدركه حسّيا بوصفه موجودا في العالم من خلال سلسلة من التجارب المتغيرة والمتفقة معا في الوقت نفسه،وأدركه بوصفه موضوعا،وليس شيئا من أشياء عالم الطبيعة[32]كما هو الحال في ثقافة النزعة العلموية وادبياتها التي تؤمن باستقلالية الموضوع عن الذات،أو نزعة الكوجيتو الديكارتية التي ترد كل الوجود الى الفكر وتمثلاته الجوانية.فالوعي الذاتي الذي يلتحم بالعالم على نحو قصدي يسعى الى 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"[33]،ولكن هذه التجربة تحدث بحسب 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 بوصفه موضوعاً يخصني،فهو لايمكن ان يكون موضوعا لتفكيري،إلاّ بوصفه شيئا (يخصني) [34]ويشكل ظهورا لوعيّ الذاتي الملتحم بالعالم،وتنتج عنه ماهية تتشكل باشتراطات تجربة العيش،أي تجربة العيش مع الآخر.

ج- الحضور الجسداني للذات/الآخر

يعلّق هوسيرل أهمية كبرى على الحضور الجسدي للذات والآخر في عملية الادراك،والوعي الذاتي،إذ يقول"فأنا بجسمي العضوي أكون مركزا للعالم الاولي ألذي يلتف من حولي(...) ولما كان الجسم الغريب(هناك)يدخل في مزواجة ترابطية مع جسمي(هنا)،ولما كان معطى في الادراك،فهو يصبح نواة لحضور النظير"[35]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،أعني أرض الكوجيتو،التي اهملت بُعد (الامتداد) لكينونة الوعي الذاتي،ذلك البعد الذي يعطي اهمية 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 الاولية والمباشرة،العمليات التي تصبح نماذجها مألوفة عندي بفضل فعاليتي الخاصة في جسمي"[36]،والتي هي البعد الأساس لكينونتي في عالم العيش الذي اتواجد فيه على نحو جسداني،وبه أدرك الآخر في عالمي الذي يخصني على نحو شخصي، وعن طريق مختلف العمليات الشعورية، فالجسد"وسلوكه في العالم الخارجي يشيران اليها،كالسلوك الخارجي للغاضب،والمبتهج أفهمه ابتداء من سلوكي الخاص في الظروف المتماثلة"[37]التي حصلت معي عبر مختلف تجاربي المعيشية.

د- طبيعة التواصل مع الآخر

وبحسب منظور هوسيرل إن الذات لايمكن ان تحقق اي تجربة على نحو فعلي من دون التواصل مع الاخر،الذي هو نظيرها في عالم العيش،آخذين بالحسبان 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 فإننا يمكن ان"نتفاهم مع جوارنا(اخوتنا)من البشر ونضع معا واقعا زمانيا-مكانيا،وواقعا موضوعيا مشتركا بصفته عالمنا المحيط الموجود بالنسبة إلينا جميعا،والذي ننتسب اليه نحن أيضا"[38]ومن غير الممكن ان يدّعي فيه أحد أنه وحده موجود فيه،فيما الاخرين أو الاغيار هم عبارة عن تمثلات توجد في عقله الخاص به كما توهم ابو الفلسفة الحديثة ديكارت.
لقد كان هوسيرل تجربة رائدة لمابعد الحداثة المبكرة التي كانت نمطا من التفكير،تسعى إلى مغادرة أرض الكوجيتو،نحو ارض البينذاتية(التواصل معا)،ارض التواصل بين الذوات في عالم العيش الذي تتشارك بها الذات مع الآخر الذي اصبح البعد المهم لكينونة الوعي الذاتي،والذي يتعايش مع الذات على نحو إيجابي بحسب(منظور هوسيرل).

ثالثا:مارتن هيدغر:الآخر بوصفه الهُم المجهول

تمثل فلسفة مارتن هيدغر(1889-1976)إحدى الانعطافات الكبرى لتطور الخطاب الفلسفي في المرحلة المبكرة لمابعد الحداثة،ومع انه خرج من معطف استاذه هوسيرل،لكنه اسس خطابا فينومينولوجيا خاصاً به لمغادرة ارض الكوجيتو الديكارتي.

ا- الانطولوجيا الاساسية جسر للوصول الى الآخر

يرى هيدغر في معرض نقده لديكارت أن سياسة الفلسفة لديه بقيت اسيرة الخطاب التقليدي للميتافيزيقا الاغريقية ،ذلك الخطاب الذي تأول الذات بوصفها "ماهو ممتد أمام...اي ماهو بمثابة عمق يجمع ويسند إليه كل شيء"(39)،ذلك العمق الذي اصبح مع ديكارت"الموجود الذي سيتأسس عليه كل موجود،سواء في كيفية وجوده،أو في حقيقته،أي انه أصبح مركزا مرجعيا للموجود بما هو كذلك"(40)،وعلى وفق مبدأ التمثل الحداثي الذي يتمثل الشيء"من حيث هو موضوع ماثل هناك على المجيء امام ذاتك،اي ان ترجعه الى الذات التي تتمثله فينعكس تفكيرها عليه في علاقته بها،من حيث هي منطقة يصدر عنها كل قياس"(41)تخضع له

الاشياء لهيمنته الأنانوية المغلقة،من دون ان أي اعتبار للبعد الانطولوجي للذات في الوجود، اي في العالم،ذلك البعد الذي ادركه هيدغر، من أجل أن يفكك تلك الارضية الصلبة (الكوجيتو) التي ادعى ديكارت أنه يوفرها للفلسفة(42) ،والتي حرمته من ان يحفل بغيرية الأشياء كما هي في عالم العيش.لقد اطلق هيدغر على ذلك النشاط الذي يدرك الموجود في عالمه بالأنطولوجية الأساسية.

إن (الانطولوجيا الاساسية) 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 وماقبلها في عملية الفهم.لقد أصبح الفهم في التقليد الهيدغري نمط من انماط الكينونة،وليس مجرد نشاط معرفي فهو "يهتم ببنية الوجود الانساني بعامة،وينطلق من فهم وجودي عيني"(43)،وهذا ماسيظهر جليّا في فهمه للوجود الأصيل،والوجود غير الأصيل في العالم.

ولأجل المغادرة النهائية لأرض الكوجيتو،أسس هيدغر مفهوما جديدا للوعي الذاتي،اطلق عليه الوجود-هناك(Da-sein)،اي الدزاين كما يكتب باللغة الفلسفية العربية راهنا.

إن الدزاين هو تلك الحقيقة الانسانية التي تكمن ماهيتها في وجودها في العالم،وتمثل الماهية جملة الامكانيات المتعددة قابلة للتحقيق كمشاريع في عالم العيش ، وان الفهم الذاتي لذلك الدزاين يكون "انطلاقا من عالمه الذي يلاقينا(...)بالآخرين"(44) من خلال صيغة الاهتمام(care) التي تهيمن على الوجود الانساني في العالم.ان نهتم يعني"ان نكون مع الاشياء وبينها،ان نقيم في قلب الشيء،ونمكث هناك من غير كلل"(45)،لأجل ان نحفل بها كآخر يتعايش معنا.

فالآخر 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 الى ما هو في بادىء الأمر قائم في الأعيان فحسب،بل هذه الاشياء تلاقينا انطلاقا من العالم الذي تكون ضمن تحت- اليد من أجل الآخرين"(46)،اي العالم الذي ينتمي اليّ،ويخصني على نحو دائم،والذي يشكل القوام الاساس لكينونة وعيي الذاتي الذي يعيش بالقرب من الأشياء والاخرين في حياته اليومية.

ولكن الدزاين الذي يعيش حياته اليومية؟هل له نمط كينونة اخرى،غير وجوده في العالم؟

يرى هيدغر انه"وبقدر مايكون الدزاين بعامة،فهو يملك نمط الكينونة- معا- الواحد- صحبة- الآخر"(47)الذي يشكل البعد المتعالي الممكن لعلاقته بعالمه،والذي يجعل من تجربته ممكنة في عالم العيش،عالم التناهي،والزمانية.فالآخر،أو الاخرون هُم "كل البقية الباقية خارج نفسي،التي يستثني الانا نفسه منها،بل الاخرون هم بالأحرى الذين لايميز المرء نفسه غالبا عنهم،الذين بهم يكون المرء أيضا"[48] في حال انشغال،وعمل وعلى نحو وجوداني(Existentiality)*****أي على نحو تجعل كينونة الدزاين تتجلّى وتخرج الى العالم.لكن مع ذلك فان الآخر أو الهُم(They) كما يطلق عليهم هيدغر،ليسوا هذا،او ذاك،وغير متعينين اي ليس لهم وجود واقعي،فضلا عن انهم ليسوا مجموعة،لكنهم شرط أساسي يحدد نمط الكينونة اليومية[49] من جهة اصالتها،وعدم اصالتها في العالم الذي توجد فيه.

فالدزاين بوصفه نمطا من أنماط الكينونة المتواجدة في العالم،يعيش حياته اليومية باهتمام،وانشغال غالبا مايفقد ذاته في ذلك العالم،ولاسيما عندما ينغمس في ممارسات مع (الهُم) الذي يسعى الى بسط سيطرته عليه؛لأجل ان يخرجه من دائرة الاصالة،وقدرية الوجود،وتحقيق مشروعه الخاص به في المستقبل،واذابة ذاته،اي ذات الدزاين ليصبح جزءا منه،اي من الهُم ويتشتت فيه،ذلك ان"الوجود(=كينونة الدزاين) غافل ومشتت في الهُم،حيث سيكون عليه ان يجد نفسه"[50] فيه،لكي يتمتع بخاصيته الأصيلة،أو يبقى مفككا في غياهب الهُم.

ب- الوجود الاصيل

يرى هيدغر ان الوجود الاصيل(Authentic being)"للنفس لاتقوم على احالة استثنائية للذات التي فصلت عن الهُم،بل هي تنويع وجودي للهُم من حيث هو وجوداني ضارب في الماهية"[51] 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 الاصيل[52]،ذلك العزم الذي يجعل الكينونة،كينونة الدزاين تخرج الى العالم لتحقيق امكاناتها المميزة عن الآخرين،من خلال موقف،أو ظرف معين.

إن الوجود الاصيل للدزاين يعني الانسلاخ عن قطيعية الهُم،فضلا عن العودة الى الذات، التي تجعله في دائرة التصميم والعزم والتحرر الدائم من دكتاتورية الهُم واستبداده الذي يتمظهر بأشكال مختلفة من انماط الوجود ذات الطابع الثقافي،والاجتماعي،والايديولوجي.

ج- الوجود غير الأصيل

أما الوجود غير الاصيل(Inauthentic being)والذي هو من ثمرات الوجود مع الهُم،فإنه لايجعل الوجود الانساني مميزا وقائما بذاته،بقدر مايجعله مشتتا،وفي حالة ضياع،وزيف،وتفكك ذاتي،ولاسيما عندما لايعي كينونته بوصفها حرية تتجه نحو الموت بفعل حالة التناهي التي تميز الدزاين الذي يبتعد عن ذاتيته"بما هو قدرة اصيلة على كينونة ذاته،وانحط في العالم"[53]وسقط فيه من غير ذات مريدة توجهه لتحقيق الامكانات الخاصة في مستقبله الخاص به.

إنّ فقدان ذاتية الذات،أي فقدان اصالتها، تتحقق في ثلاثة أوضاع أساسية وهي الثرثرة(Idle talk)،والفضول(curiosity)والالتباس(ambiguity)،**فالثرثرة** او القيل والقال"لاتقوم بالتواصل على منوال التملك الاصلي للكائن،بل عن طريق تناقل الكلام وترديده"[54]كما يردده الاخرون،إذ إن اللغة هنا لم تعد نمطا من انماط الكينونة، لكونها تجهل خاصيتها الاساس 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 او الاستسلام لأنواع التسلية ولهو المثرثرين"[55]يؤدي الى فقدان ميزتنا الوجودية بوصفنا ذوات اصيلة تخرج الى العالم لصناعة التاريخ عبر الفعل الاصيل.

أما **الفضول** الذي هو الميزة الأخرى التي ينخرط بها الوجود غير الاصيل،والذي ينشغل بالنظر"ليس من أجل أن يفهم المنظور اليه،بمعنى ان يبلغ كينونته إزاءه،بل من أجل أن ينظر فحسب"[56]وعندها تتحول المعرفة الى وهم لامعنى له؛لأنه "لايتوجه الى الكشف عن الحقائق،وانما يكتفي برؤيتها من الخارج"[57]وهو مايتناقض ومبدأ الحقيقة المتأسس على منهجية الانطولوجيا الظاهراتية،التي تعرض الحقيقة بوصفها الانكشاف الأصيل في الوجود لماهية الحقيقة. فالفضول نشاط غير منتج للحقيقة، وهو مصنع لإنتاج المعرفة السطحية لأشياء العالم.

وأما حالة **الالتباس** التي لها صلة وثيقة بحالة الثرثرة والفضول تشير الى"العجز عن التمييز بين الحالة المشروعة(الوجود الاصيل)والأخرى اللامشروعة(الوجود غير الاصيل)بحيث يفقد الوجود الانساني القدرة على معرفة وضعه الحقيقي"[58]في عالم الحياة اليومية،وذلك لأنه"يمرر الى الفضول مايبحث عنه دوما،ويمنح القيل والقال الوهم بأن كل شيء يحسم من خلاله"[60]في العالم الذي يتواجد فيه،ومن ثَمَّ سيفقد ذاتيته على نحو مضاعف.

نجد أن الآخر او الهُم كما عرضه هيدغر في خطابه الفلسفي المبكر(الكينونة والزمن-1927)ينماز في كونه وجوداً غير شخصي،وغير متعين،فهو من قبيل العقائد،وافكار شمولية ذات سلطة تهمين على تحديد كيفية وجود الموجود،أو الدزاين في العالم،ويستهدف الى تفكيك ذاتيته،وتذويبها في دكتاتورية الهُم،وتحرمه من المبادرات الذاتية الاصيلة التي تجعله يعيش بحرية لأجل تحقيق إمكاناته الخاصة في عالمه الخاص به ،والذي ينتمي اليه على نحو دائم.ومما تقدم يمكن القول: إنّ الآخر في الخطاب الفينومينولوجي المبكر لمارتن هيدغر يختلف جذريا عن مفهوم الآخر وضروته في خطاب مؤسس الفينومينولوجيا ادموند هوسيرل،فهو لم يعد جانبا ايجابيا كما هو عند هوسيرل،بل هو جانب سلبي يؤثرا سلبا على مسار الكينونة في تحقيق امكاناتها على نحو مبتكر وأصيل.

رابعا:جان بول سارتر:الآخر بوصفه جحيما محدّقا

ا- الانطولوجية الفينومينولوجية

وفقا للمقاربة الفينومينولوجية يستمر الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر(1905-1980)،بتأسيس خطابه الخاص بشأن ثنائية الذات/الاخر.

لقد اطلق سارتر تسمية الانطولوجيا الفينومينولوجية على منهجه الخاص بفهم الكينونة،وذلك في كتابه الكبير(الوجود والعدم-1943)،التي حدّدها بأنها عملية توصيف"ظاهرة الكينونة كما تتجلى،اي من دون وسيط"[60]او توسط مفاهيمي يبحث في اصولها ومبادئها،كما فعلت الانطولوجيا القديمة،والاقتصار على توصيفها من خلال المواقف التي تمر بها، والظروف التي تؤثر فيها عبر التجربة الحية التي تعيشها في عالم الحياة.

يحدث سارتر انزياحا في سياسة التفكير الفلسفي،وذلك عبر اعطائه الاولوية لكينونة الذات العارفة،بدلا من المعرفة نفسها التي منحت الوعي بعدا جوهرانيا،وماهويا،إذ يرى أنه ليس"للوعي اي محتوى جوهري،فهو مظهر محض،بمعنى انه لايوجد الا بمقدار مايظهر لذاته"[61]في عالم التجربة الحية.يرى سارتر ان هناك

ثلاثة مستويات في وعي الكينونة ومعرفتها،فالمستوى الاول هو **الكينونة لذاتها**(Being-for-itself)والتي تنماز بالوجود في العالم،اي انها تخرج من الذات الى العالم على نحو قصدي(=الوعي الذاتي).
أما المستوى الثاني من الكينونة فهو **الكينونة في ذاتها** (Being-in-itself) ، اي كينونة وجود الاشياء غير الواعية بذاتها، والتي تنماز بالثبات،والسكون،والمكانية. واما المستوى الاخير، موضوع البحث، فهو **الكينونة من اجل الآخر** (Being-for-other)، تلك الكينونة التي تتواجد مع الآخر وتتواصل معه عبر مختلف العلاقات،لأجل ان تحوله الى موضوع للهيمنة عليه.

ب- نقد مقاربات فهم الآخر

يرى سارتر أنه من أجل فهم مشكلة الآخر،علينا أولا أن نعترف بوجوده على نحو مسبق،إذ إن"الآخر هو الغير،اي الانا الذي ليس هو انا"[62]،وان صيغة (ليس)"تدل على العدم من حيث هو عنصر معطى يفصل بين الآخر"[63]وبين الانا،وانه يجيء الى العالم عبر الكينونة لذاتها،التي هي الوعي ذاته حين يشعر بذاته في التجربة الحيّة حين تكون في مواجهة مع الموضوعات التي تتفكر بها،ويرى سارتر في معرض نقده للموقفين الانطولوجيين(المثالية/الواقعية)الذين وجها المقاربات التفكرية لعصر الحداثة،انهما لم يحفلا بالآخر،فالأتجاه الواقعي(Realism)،ومع انه يعتقد"ان كل شيء يأتيه من الواقع الخارجي،ويبدو له من دون شك ان الاخر موجود ضمنا في الواقع"[64]،لكنه بقي يفسره انطلاقا من الذات المفكرة التي تحول الاشياء والاخرين الى صفات اولية،وصفات ثانوية،أي في حدود الامتداد بلغة ديكارت،ولم تفهمه انطلاقا من خاصية التواصل الجسداني،التي تؤلف البعد الهام لكينونة الوجود الانساني،فجسدي بوصفه شيئا في العالم،وجسد الآخر،هما وسيطان ضروريان للتواصل بين الوعي لدى الآخر ووعي أنا[65] في عالم العيش.
وأما الاتجاه المثالي(Idealism)الذي يرد كل الوجود الى الفكر،والتماسك المنطقي،فقد تأمل الآخر بصفته موضوعا لأفكار الذات المفكرة[66] التي تسعى الى تأكيد وجودها على نحو لايقبل الشك،ومن دون الحاجة الى الغير لتأكيد ذلك الوجود،وحتى كنط مع انه يصرح أن الذات تصاحب جميع تمثلاتها،وأن جميع معارفنا تبدأ بالتجربة،وان"قدراتنا المعرفية لن تستيقظ الى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا(...)وتحرك نشاط الفهم عندنا"[67]،الا انه لم يحفل بالتواصل الجسداني البيذاتي في مجال تواصل الذوات،بوصفها نمطا من انماط الكينونة.وفي سياق متصل نجد ان مؤسس الفينومينولوجيا هوسيرل،ايضا لم يسلم من الانتقادات السارترية،اذ يرى أنه بالرغم تأكيده ب"ان الاستعانة بالآخر هو شرط ضروري لتشكيل عالم ما"[68] لكنه بقي اسير النظرة الكوجيتوية حين"حول الوجود الى سلسلة من الدلالات"[69]مما جعل العلاقة بين الذات والآخر علاقة معرفية،اي حول الوجود الى معرفة،ولم يجعل المعرفة تصبح نمطا من انماط الكينونة تحتمل ذاتها بألآخر.
يؤكد سارتر ان الوعي الذاتي لكينونة الواقع الانساني،ليست وعيا ذاتيا خالصا،فنحن"لانكتشف انفسنا فحسب داخل الكوجيتو،وانما نكتشف الآخرين ايضا"[70] فنحن من خلال ذواتنا المفكرة"ندرك أنفسنا بأنفسنا أمام الآخر(...)فالآخر أيضا يمثل يقينا لايقل يقينا بأنفسنا"[71]في عالم الامتداد،فكما أن الذات هي الشرط الواقعي في وجودي كذات مفكرة،فإن الآخر ضروري لوجودي على قدر ضرورته،لكي اكوّن معرفة عن نفسي(...)فهو لايفكر،أو يريد الا من أجلي أنا أو ضدي،وهكذا،فأننا نكتشف في الحال عالما سنسميه البينذاتية"[72]أي عالم مجال التواصل بين الذات والآخر يقرران فيه مواقفهما الوجودية(نكون أو لانكون).

ج- التحديق(Gaze)

.يرى سارتر ان الآخر"معطى لنا بصورة مباشرة في تجربة النظرة(التحديق)فلا حاجة بنا الى اثبات وجوده بالأدلة العقلية،لأننا ندرك وجوده مباشرة من خلال رؤيته"[73] في عالم العيش. تعد النظرة أو (التحديق) التي اجد انها أكثر مناسبة لإيصال المعنى بالمفهوم السارتري بمثابة الخطوة الاولى في عملية التواصل ألبينذاتية، بمعنى ان تكون الاشياء والاخرون في حدود ادراك الحقل البصري لرؤيتي.أن احدّق يعني أن أمعن النظر،أن اشدد النظر في الآخر،أو أن يمعّن الآخر ويشدد النظر فيّ،وعلى نحو قصدي.
فاذا كانت"علاقتي الاساسية بالآخر كذات فاعلة لابد من ارجاعها الى امكاناتي الدائمة ان اكون موضوعا يراه هذا الآخر"[74]،فهو يحدّق بي في كل لحظة،وعلى نحو قصدي.ان التحديق ليس علاقة مكانية،بقدر ماهو علاقة تجربة قصدية حية تعبر عن طبيعة العلاقة بين الذات والآخر في حقل الادراك الفينومينولوجي،فهو،أي التحديق ليس"من كيفيات الموضوع الذي يقوم بوظيفة العين،ولاشكلا كليا لهذا الموضوع"[75]؛وذلك لأن ادراكي للنظرة الموجه نحوي سوف لاتكون على نحو حسي ومن خلال الموضوعات التي تكشف عنها في الوجود،إذ إن في الشعور الفينومينولوجي تفقد العيون قيمتها الادراكية لصالح التحديق الذي يشكل على نحو ما

الادراك الفينومينولوجي"ذلك انه حين ندرك حسّيا،فهذا يعني اننا ننظر،وحين ندرك فكريا نظرة ما،فهذا لايعني اننا ندرك فكريا نظرة كموضوع في العالم(...)بل يعني اننا نعي بأن النظرة تستهدفنا"[76]عن قصد.
فعندما نشعر أن النظرة أو التحديقة تستهدفنا،وتقصدنا،فهذا يعني أن هناك من يحدّق بي،إذ إن عملية التحديق تعني اني ادرك ذاتي عبر وسيط،وهو الآخر الذي ليس انا،والذي يسعى الى ان يصيبني في وجودي،ويسلب حريتي الشخصية،وهذا مايحدث عندما اشعر بالخجل جراء عمل ينماز بالرعونة،او 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"[77]،ولكنه سيفقدني شخصيتي؛لأنني سأعجز عن تحديد ذاتي بما هي عليه،وهذا هو مايمكن ان نطلق عليه الخداع الذاتي،اي ان اكون وضيعا،ومبتذلا في عالمي الذي أكون فيه.لكن مع كل ماتقدم يبقى تحديق الآخر هو الذي يجعل وجودي في العالم ممكنا،وان وعي الذاتي لايتحقق الا بوجوده في عالم البينذاتية،حيث الآخر هو الذي يشكل العنصر الاساس لوعي وجودي بوصفه كائنا في العالم يواجهني في موقف صراعي.
مما تقدم نجد تأثر سارتر بهيغل،ولاسيما في جدلية العلاقة بين السيد والعبد،إذ إن طبيعة العلاقة بينهما ذات طابع صراعي"فالصراع هو المعنى الأصلي للوجود-للآخر"[78]حيث العلاقة غير المستقرة والمتوترة بينهما،اذ يحاول كل منهما استعباد بعضه بعضاً،فالآخر يسعى لأن"يمتلكني،وان نظرته اليّ تعيد تشكيل جسدي في عريه،فتخلقه وتنحته،وتصنعه كما(يكون)"[79]بما يمتلكه من قوة وسلطان عليّ،لكي يحيلني الى موضوع،اي كينونة في ذاتها.
ومن هنا تنشأ الكراهية التي تسعى من خلالها الذات التخلص من الآخر،وذلك لأن الآخر هو الجحيم[80]الذي لايمكن الفرار منه،والتخلص منه،فالصراع معه هو الجحيم بعينه،ذلك الجحيم الذي ينكشف لي عبر نظرته الممتلئة بالقصدية.وهذا يعني ان الوعي الذاتي،أو الكينونة لذاتها تبقى رهينة الآخر؛وذلك لأن وجودها مرتهن بالطريقة التي ينظر بها ذلك الآخر اليها، والذي ينكشف اليها بالنظرة، والحب،والخجل،فضلا عن ان وجوده يشكل عنصر سلب لحريتي.
إن عملية سلب حريتي تعني ان ادخل في طور الكينونة في ذاتها،وهذا مايقصده الآخر الذي يسعى الى تحويلي الى موضوع،وأنا اسعى الى أن أكون ذاتاً بفعل حريتي التي تجعلني انسلخ عن كل ماهو في ذاته؛لأجل أن أكون وعيا لذاته كامل السيادة،وبعيدا عن التبعية للآخر.

خامسا:موريس ميرلوبونتي:الآخر بوصفه كائنا ثقافيا

ا- الفينومينولوجيا الجسدانية

بقيت الفينومينولوجيا عند موريس ميرلوبونتي(1908-1961) أمينة على القوام الذي تأسست عليه، ولاسيما في كتابه(فينومينولوجيا الإدراك الحسيّ-1945)، وأعني ضرورة الوصل بين الذات والموضوع الذي نتفكر به، انطلاقا من التجربة الحية في عالم العيش،وليس من افتراضات ذاتية مسبقة،إذ يرى ميرلوبونتي ان الفلسفة ليست تأملا لحقيقة سابقة على الوجود،بقدر ماهي حصول الحقيقة[81] في عالم العيش ذي الميزة الظاهراتية وذات الدلالة الذي هو"المعنى الذي يظهر من خلال تقاطع تجاربي مع تجارب الآخر"[82]،وانه من خلال ذلك التداخل البينذاتي فإن الذات تستعيد تجاربها الخاصة،وتجارب الآخرين في سياق تجربة حيّة،إذ إن الفينومينولوجيا تعيد وضع الماهيات في الوجود؛لأنه من غير الممكن فهم الانسان والعالم،الا من خلال تموقعه في عالم العيش،وانفتاحه فيه[83]من أجل إنتاج ماهية ملموسة لوجودنا في العالم.
يرى ميرلوبونتي ان 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"[84]في الوجود،وليس من خلال مقولات قبلية وفطرية سابقة على التجربة الحيّة،بل من خلال توسط الجسد،إذ إن عالم الفهم والإدراك هو مجال يتوسط فيه الجسد،الذي يشكل العنصر الوجودي الاساس لكل تجربة حيّة تريد الوصول الى الماهيات العينية لأشياء العالم في حدثيتها(من الحدث).لكن ما الجسد(Body) الذي يقصده ميرلوبونتي؟
إنّ الجسد الذي يقصده ميرلوبونتي هو ذلك الكيان الذي ينماز بالبعد الظاهراتي الذي ينكشف في هيئة يطلق عليها(الصورة الجسدية)التي هي طريقة"للتعبير عن ان جسدي هو في العالم"[85]يتحرك في مجال جسداني(=الجسد الذاتي) يتمظهر في العمق الذي يمكن للشيء،أو الآخر ان يظهر به بوصفهِ موضوعاتٍ مستهدفة لنشاطاته المختلفة في عالم العيش.

وفي معرض توصيفه للجسد الذاتي الذي يعيش التجربة الحية في العالم يرى ميرلوبونتي أنه كالقلب للجسم،فهو يبقي على نحو مستمر المشهد المرئي حيّا؛ليشكل معه نظاما معينا[86]في حقل الادراك الفينومينولوجي،وهو مايمثل الكوجيتو الخاص بميرلوبونتي،ذلك الكوجيتو العيني والمتجسد،في هيئة جسد ذاتي يواجه موضوعات في حقل التجربة الحيّة لعالم العيش،إذ نجده"يندفع في كل لحظة نحو الاشياء المتعالية،وهي تجري بكاملها في الخارج"[87]ويتداخلان على نحو ثقافي في العالم الاجتماعي.

ب- 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،أيضا بالضد من سارتر الذي وجد بالآخر عنصرا جحيميا سالبا لحرية الكينونة لذاتها،يجد أن الآخر ينبغي أن"ينظر إليه في دائرة تربطه بالعالم "[88] الذي نتقاسم به الوجود،والمعرفة،ومختلف القيم في إطار عالم ثقافي يجعل الذات تشعر بالحضور القريب والحميمي لذلك الآخر[89]الذي يشاركه العيش في الوجود ذاته،أي: العالم الثقافي الذي يتوافر على كثير من أساليب التفكير التي هي تراكم لنشاطاتنا العقلية المختلفة التي المستندة الى قيم ومبادىء مكتسبة.

يتكشف العالم الثقافي من خلال"ادراك فعل انساني،وادراك انساني اخر"[90]مغاير أعني على نحو تام،لكن لا بوصفه كينونة في ذاتها،بل ادركه بوصفه كينونة لذاتها اتفاعل معها واتداخل فيه في اطار الحقل المعيشي للتجربة الحيّة،وعبر نشاط ثقافي معين.فأنا على سبيل المثال"ارى الناس الآخرين من حولي يصنعون الأدوات التي تحيط بي،والتي لها استعمال معين،وافسر سلوكهم بالمقاربة مع سلوكي وتجربتي الخاصة التي تعلمني معنى وغايات الحركات المدركة"[91]التي تعبر عن انجازات الآخرين في عالم الحياة الثقافية،وعلى نحو جسداني،إذ إن"أول الاشياء الثقافية،وهو الذي به توجد جميعها،هو جسد الاخر كامل السلوك"[92]والذي هو نظيري في السلوك في ذلك العالم .

ومن منظور ميرلوبونتي الظاهراتي إنّ وجود الآخر لايقتصر فقط على نحو فردي مقابل الوجود الذاتي، فالعالم البينذاتي الذي أكون فيه توجد فيه ذوات كُثُر فهو عبارة عن"وجود مشترك(تعايش)لأعداد غير محدد من الوعي"[93] الذي يقابلني،وهم ايضا موجودون 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 اميزه عن ذاتي،أي اضعه في عالم الاشياء،أو افكر به كوعي"[94]،أي أضعه في العالم الثقافي الذي ادرك به الآخرين بوصفهم كينونات لذاتها،لكنها غيري.

وهذا يعني أن هناك علاقة وثيقة بين"وعيي وجسدي كما اعيشه،وبين هذا الجسد الظاهري وجسد الآخر كما أراه من الخارج وتوجد علاقة داخلية تظهر الآخر،وكأنه اكتمال للمنظومة"[95] التي تشكل وجودي في العالم،فالآخر، أو الآخرين يتعايشون معي في مجالي الوجودي،وحقلي الادراكي،ولكل منا منظور مغاير لفهم تجربة الوجود في العالم الذي نكون فيه ونتقاسم حضوره.

ج- فهم الآخر

لكن السؤال الذي ينبغي ان يُسأل 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،ويُعدُّ **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 على وفق حالة النقاش"[96]أو الحوار الذي يخلق موقفا مشتركا،وبمعزل عن الافتراضات المسبقة،والاعتقادات الدوغمائية،واقصاء الآخر كما يحصل في أنموذج سارتر في فهم الآخر.

فالفهم المسبق لا يمكن أن يشكل افكارا مختلفة،بقدر مايؤسس للصراعات والمشكلات في عالم التواصل البينذاتي،فالعيش والتفاهم في عالم الكلام المؤسس على فهم مسبق يثير المشكلات بين الذوات المتعايشة في العالم[97]،فضلا عن أنه يقوض وجود عالم العيش المشترك.لذلك يجد ميرلوبونتي ان الفلسفة هي نوع من الحلّ؛لتفادي الفهم المسبق،فالفلسفة"الحسنة،التباس سليم؛لأنها تعاين الاتفاق المبدئي،والتنافر الفعلي بين الذات،والآخر،والحق"[98]في العالم الثقافي الذي يحدد كيفية وجودنا على نحو اجتماعي؛ولأجل فهم العالم، يقترح ميرلوبونتي أن نعيد اكتشاف العالم الاجتماعي،بعد العالم الطبيعي،ليس بوصفه شيئا،أو مجموعة من الاشياء،وإنّما بوصفه حقلا دائما،وبعدا وجوديا[99]تتخارج إليه الكينونة للتواجد والعيش المشترك مع الآخرين،أي تجربة التعالي الفينومينولوجي،ومن خلال نشاط رمزي يفك شفرات غموض الحياة والتباساتها بوصفها متعاليات حقة؛وذلك لأن المتعاليات 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[100]،ولايمكن 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 الحيّة من حيويتها وعنصرها التواصلي بين الذوات،ولأجل الاقتراب من معرفة تقوم على التوصيف المباشر للأشياء ذاتها،ينبغي تأسيس فينومينولوجيا"تعود الى الكوجيتو للبحث فيه عن عقل أكثر أساسية من عقل الفكر الموضوعي"[101]عقل يقصد معاشات التجربة الحيّة من دون توسط القوانين المجرد،فالإنسان لا يتواجد في العالم على شاكلة الاشياء الكائنة في العالم الطبيعي،بل يتواجد في عالم اجتماعي رمزي(=ثقافي)،وعلى نحو حرّ،واحتمالي،وليس على نحو الحتمية والضرورة،إذ ان الانسان يعيش في وضعية تاريخية، لاتشبه وضعية الاشياء التي تختبرها العلوم الوضعيةلذلك وكما يرى ميرلوبونتي أنه"ليس للفلسفة وظيفة اخرى،غير وظيفة تعليمنا الرؤية الجديدة للأشياء وللوضعيات التاريخية"[102]التي تظهر عقب كل تحول حضاري كبير يحدث في العالم،ولاسيما في شقه البينذاتي،أي في مجال التواصل بين الذات/الآخر.

الخاتمة

تؤشر مرحلة مابعد 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،ولاسيما بعد ظهور المقاربة الفينومينولجية التي أسسها ادموند هوسيرل،والتي غيّرت جذرياً من سياسية التفكير الفلسفي،عندما جعلت الوعي يتحرك قصديا نحو عالم العيش بعد ان كان حبيسا لذاتيته المغلقة.
وتعد هذه المرحلة بوصفها ثقافة مضادة(Counter culture) للمشروع الحداثي الغربي الذي بقي اسيرا لتعليمات الميتافيزيقا القديمة التي تسعى إلى الإقتراب من حقائق الاشياء عبر التفكير المتعالي والتجريدي الذي يهمل البعد التواصلي والمعاش ،وفي نطاق عينية الذات المتأملة.
لقد استبدلت مرحلة مابعد الحداثة المبكرة الميتافيزيقا بالأنطولوجيا التي توافرت 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: إنّ ادراك الآخر لم يكن ممكنا،لولا خروج الفلسفة من أسر النزعة العلموية،ودخولها مرحلة الاستمداد من العلوم الانسانية،اي مرحلة مابعد الميتافيزيقا،على حدّ تعبير الفيلسوف الالماني يورغن هابرماس،تلك المرحلة التي فتحت الذات على الآخر من اجل التواجد معا عبر مفهوم البينذاتية. ومع ان فرسان الفينومينولجيا (هيدغر،وسارتر،وميرلوبونتي) قد خرجوا من معطف الكبير هوسيرل، إلا أنهم قدموا تنويعات منهجية مختلفة، إنطلاقا من فكر مؤسس الظاهراتية،لكي يفهموا الآخر وكينونته في عالم العيش الاجتماعي الذي اصبح فضاء تعالي الكينونة نحو الوجود،لأجل العيش بالقرب من الاشياء،وعلى نحو وجداني.

الهوامش والأحالات

*يُعد مفهوم "الآخر" أحد مفاهيم الفكر الأساسية،غير القابل للتعريف،فهو نقيض الذات،الذي ينماز بالعينية،اي الهوية،والتطابق،وعدم المغايرة،فيما الآخر يقال على"المنوّع،والمختلف،والمميز"أي ماهو غير الذات.
إن الذات/الآخر على مبدأ الثنائية المتضادة هما في حالة صراع،واختلاف وحشي،وهذا مايتم توصيفه في اغلب الخطابات الفكرية،لاسيما الفلسفية منها.
ينظر: اندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية ،ج1،ت: خليل احمد خليل، منشورات عويدات،بيروت، ط1، 2001، ص124
**تؤشر مابعد الحداثة المبكرة،بداية انحسار مدّ العقلانية،والذاتية، والنزعة العلموية التي هيمنت على المناخ الثقافي للمشروع الحداثي الغربي، وذلك بعد فشله في تحقيق وعوده المتمثلة بنشر قيم الانسانية،والعقلانية، والتقدم.لقد انبرى الكثير من الفلاسفة إلى نقد أسس ذلك المشروع وتفكيكه.وتمثل مرحلة مابعد 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 انتجت نمطا مغايرا للتفكير بإشكاليات العالم الذي وجدوا فيه،واللذين رفضوا استعارة معايير استرشد بها عصر الحداثة،وألزموا أنفسهم بأستمداد معايير من عالمهم الذي يعشون فيه،فضلا

عن انهم يؤسسون لأستراتيجيات،وقواعد العاب من صميم المتغيرات الراهنة التي يواجهونها في عالمهم،عالم المايحدث من احداث تغير شكل التفكير .
ينظر: د.كريم الجاف،مشكلات الفلسفة في العصر الرقمي:دراسة في الوجود والحدث،دار الشؤون الثقافية،بغداد،ط12013،ص283 ،ويورغن هابرماس:القول الفلسفي للحداث،ت:فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة،دمشق،ط1، 1995،ص16
***تأسس مفهوم الوعي(Consciousness) في المشروع الثقافي الغربي على الجذر اللآتيني الذي يتشكل من(Cum) وتعني الفهم المباشر بكلية الاشياء، و(Scientia)، أي العلم،وبالنتيجة،فأن الوعي سيشير الى علم الفهم المباشر بكلية الاشياء.
لقد تموضع مفهوم الوعي في الحضارة الغربية؛ لينفتح على ثلاثة مستويات من الفهم،تلك الفهم الذي يؤسس لأستراتيجيات تفكرية في كيفية تدبير العلاقة بين الوعي والعالم.
لقد مثل المستوى الأول(الفلسفة القديمة:الاغريقية،والوسيطة)ذات الميزة الانطوثيولوجية على حدّ تعبير مارتن هيدغر،والذي انفتح فيها الوعي بوصفه فهما بالمفارق(اللوغوس،والمثال،والله، العلل الاولى).اما المستوى الثاني من الوعي فيمثل الفهم الحداثي،فقد انفتح على فهم الاشياء عبر (مبدأ التمثل،والافكار الفطرية،ومبادىء فهم قبلية،والمطلق)، على حين ان المستوى الثالث من الوعي الذي تقتق في مرحلة مابعد الحداثة المبكرة، فقد تأسس على قاعدة وعي الذات بالآخر (العالم،والجسد،والتاريخ،واللغة،والتجربة المعاشة،والبينذاتية). إن هذه المستويات من فهم الوعي تؤشر لديناميكة الثقافة الغربية في احتمال مستحدثات الامور التي تطرأ على العالم.
1- ديكارت:التأملات،ت:د.عثمان امين،مكتبة الانجلو مصرية،القاهرة،1980،ص108
2- هابرماس:القول الفلسفي للحداثة،ت:د.فاطمة الجيوشي،وزارة الثقافة،دمشق،ط1 ،1995 ،ص212
3- سليفيان اغاساسنكي: نقد المركزية: حدث الاخر، ت: منذر عياش، طوى للثقافة والنشر والاعلام، لندن،ط1،2014،ص17
4- امانوئيل كانط:نقد العقل العملي،ت:غانم الهنا،المنظمة العربية للترجمة،بيروت،ط1، 2008،ص65
5- امانوئيل كانط:اسس ميتافيزيقا الاخلاق،ت:د.محمد فتحي الشنيطي،دار النهظة العربية،بيروت،ط2، 1969،ص125
6- المصدر نفسه،ص106-107
****يرى هيغل أن الوعي في جوهره يقدم الواقع،أو المطلق انطلاقا من ماهيته الازلية،وتطوره من كونه فكرة يدرسها في حالتها المجردة(علم المنطق) ،وعلم الطبيعة الذي يدرسها،اي يدرس الفكرة بعد تمظهرها في العالم الخارجي وتصير موضوعا.اما الفينومينولوجيا بالمفهوم الهيغلي،فإنها تدرس الفكرة وقد اصبحت روحا تعي ذاتها في مجرى التاريخ،تاريخ العالم بوصفة عقلا وحريا،وقوة صراعية.
7- سليفيان اغاساسنكي:نقد المركزية،حدث الآخر:ص17
8- هيغل:علم ظهور العقل،ت:مصطفى صفوان،دار الطليعة،بيروت،ط1، 1981 ،ص141
9- المصدر نفسه:ص145
10-المصدر نفسه:ص146
11-الكسندر كوجيف:مدخل لقراءة هيغل،ت:عبد العزيز بو مسهولي،رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة،ط1، 2017 ،ص232
12-محمد شوقي الزين:تأويلات وتفكيكات،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، ط2002،1،ص5
13- جان هيبوليت:مشروع لتدريس تاريخ الفلسفة،ت:مصطفى كاك،مجلة فكر ونقد السنة الثانية،العدد/20 ،يونيو،1999،ص108
14- ادموند هوسيرل،مباحث منطقية،الكتاب الثاني،ت:د.موسى وهبة،المركز الثقافي العربي،بيروت،ط1، 2010،ص329
15- فتحي المسكيني:نقد العقل التأويلي،مركز الانماء القومي،بيروت،ط1، 2005 ،ص161
16- فرانسوا غريغور:المشكلات الميتافيزيقية الكبرى،ت:نهاد رضا،دار مكتبة الحياة،بيروت،بلا طبعة،بلا تاريخ،ص9
17- هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج : الخطوة الاساسية لتأويلية ، فلسفية، ت: د.حسن ناظم وعلي حاكم، الكتاب الجديد، طرابلس،(ليبيا)، ط1، 2007 ، ص28
18- ادموند هوسيرل:الفلسفة علما دقيقا،ت:د.محمود رجب،المجلس الاعلى للثقافة ،القاهرة،ط1، 2002 ،ص30
19- المصدر نفسه:ص30
20- ادموند هوسيرل:افكارممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية،ت:د.ابو يعرب المرزوقي،جداول،بيروت،ط1، 2011 ،ص81
21- ادموند هوسيرل:فكرة الفينومينولجيا،ت:د.فتحي انقزو،المنظمة العربية للترجمة،بيروت،ط1، 2007،ص63
22- الان تورين:نقد الحداثة،ت: د.انور مغيث،المجلس الاعلى للثقافة،القاهرة،ط1 ،1997 ،ص357
23- ديكارت:مبادىء الفلسفة،ت:د.عثمان أمين،دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهرة ،ط1، 1975،ص30

24- Husserl (E.): The crisis of European sciences and transcendental phenomenology, (Trans.by:D. Carr), northwestern university, Evanston, 1970, p.318.
25- لوك فيري:اجمل قصة في تاريخ الفلسفة،ت:محمود بن جماعة،دار التنوير،بيروت،ط1، 2015 ،ص213
26- ادموند هوسيرل:أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية،ص97
27- ادموند هوسيرل:تأملات ديكارتية"المدخل الى الظاهريات"،ت: د.نازلي اسماعيل،دار المعارف،القاهرة،ط1، 1970،ص206
28- بول ريكور:الذات عينها كآخر،ت:د.جورج زنياتي،المنظمة العربية للترجمة، بيروت،ط1، 2005،ص612
29- جان بول سارتر:الكينونة والعدم ،ت:د.نقولا متيني،المنظمة العربية للترجمة، بيروت،ط1، 2009 ،ص325
30- ادموند هوسيرل:تأملات ديكارتية"المدخل الى الظاهريات"،ص212
31- ادموند هوسيرل:افكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية،ص83
32- ادموند هوسيرل:تأملات ديكارتية"المدخل الى الظاهريات"،ص213
33- المصدر نفسه:ص214
34- المصدر نفسه:ص243
35- المصدر نفسه:ص248
36- المصدر نفسه:ص249
37- المصدر نفسه:ص249
38- ادموند هوسيرل:افكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية،ص83
39- مارتن هيدغر:عصر تصورات العالم. كتاب التقنية،الحقيقة،الوجود،ت:د.محمد سبيلا،وعبد الهادي مفتاح،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،ط1، 1995 ،ص159
40- المصدر نفسه:ص159
41- المصدر نفسه:ص170
42- مارتن هيدغر:الكينونة والزمن،ت:د.فتحي المسكيني،دار الكتاب الجديد،بيروت،ط1، 2012 ،ص82
43- المصدر نفسه:ص775
44- المصدر نفسه:ص242
45- مارتن هيدغر: ما معنى التفكير: نقلا عن كتاب التقنية،الحقيقة،الوجود،ص188
46- المصدر نفسه:ص239
47- المصدر نفسه:ص250
48- المصدر نفسه:ص240
*****يميز هيدغر بين اسلوبين في الوجود،فهناك المستوى الوجودي(Existential)الذي يهتم بالكائن من جهة ما هو كائن فردي في حياته العينية،وليس الذهنية،اي ردود فعله ازاء العالم .اما المستوى الوجودانيExistentiality ( ) فيهتم ببنية الوجود الانساني التي تجعل الكينونة تتجلى في العالم.
49- مارتن هيدغر:الكينونة والزمن،ص253
50- سليفيان اغاساسنكي:نقد المركزية: حدث الاخر،ص64
51- مارتن هيدغر:الكينونة والزمن،ص658
52- المصدر نفسه:ص336
53- المصدر نفسه:ص325
54- مطاع صفدي:استراتيجية التسمية في نظام الانظمة المعرفية،دار الشؤون الثقافية،بغداد،ط2، 1986،ص81
55- جان غراندان:المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا،ت:د.عمر مهيبل، منشورات الاختلاف،الجزائر،ط1، 2007،ص 93-94
56- مارتن هيدغر:الكينونة والزمن،ص330-331
57- مطاع صفدي:استراتيجية التسمية في نظام الانظمة المعرفية،ص82
58- المصدر نفسه:ص82
59- مارتن هيدغر:الكينونة والزمن،ص335
60- جان بول سارتر:الكينونة والعدم،ص25
61- المصدر نفسه:ص34
62- المصدر نفسه:ص322
63- المصدر نفسه:ص322
64- المصدر نفسه:ص313
65- المصدر نفسه:ص313

66- المصدر نفسه:ص320.وينظر بوخنسكي:الفلسفة المعاصرة في اوربا،عالم المعرفة(165)،الكويت،ص294-295
67- امانوئيل كانط:نقد العقل المحض،ت:د.موسى وهبة،مركز الانماء القومي، بيروت،ط1، 1990، ص45،وينظر جان بول سارتر:تعالي الأنا موجود،ت:د. حسن حنفي،دار التنوير،بيروت،ط1، 1982، ص59-67
68- جان بول سارتر:الكينونة والعدم،ص325
69- المصدر نفسه:ص327
70- جان بول سارتر:الوجودية منزع انساني،ت:محمد نجيب عبد المولى،دار التنوير، بيروت،ط1، 2012 ،ص63
71- المصدر نفسه:ص63
72- المصدر نفسه:ص63-64
73- جمال مفرج:الفلسفة المعاصرة من المكاسب الى الاخفاقات، منشورات الاختلاف،الجزائر،ط1، 2009 ،ص98
74- جان بول سارتر:الكينونة والعدم،ص352
75- المصدر نفسه:ص353
76- المصدر نفسه:ص354
77- المصدر نفسه:ص356
78- المصدر نفسه:ص476
79- المصدر نفسه:ص476
80- جان بول سارتر:جلسة سرية،ت:مجاهد عبد المنعم مجاهد،دار النشر المصرية ،القاهرة،بلا تاريخ نشر،ص100
81- موريس ميرلوبونتي:ظواهرية الادراك،ت:د.فؤاد شاهين،الانماء العربي،بيروت،ط1، 1996،ص16
82- المصدر نفسه:ص31
83- المصدر نفسه:ص34
84- المصدر نفسه:ص16
85- المصدر نفسه:ص93
86- المصدر نفسه:ص173
87- المصدر نفسه:ص301
88- موريس ميرلوبونتي:المرئي والآمرئي،ت:د.سعاد محمد خضر،دار الشؤون الثقافية،بغداد،ط1، 1987، ص241
89- موريس ميرلوبونتي:ظواهرية الادراك،ص284،وينظر معجم ميرلوبونتي: باسكال ديبون،ت:شادي رباح،النايا للدراسات والنشر،دمشق،ط1، 2014 ص75-82
90- موريس ميرلوبونتي:ظواهرية الادراك،ص284
91- المصدر نفسه:ص285
92- المصدر نفسه:ص285
93- المصدر نفسه:ص285
94- المصدر نفسه:ص285
95- المصدر نفسه:ص287
96- المصدر نفسه:ص289
97- المصدر نفسه:ص156
98- نقلا عن الترجمة العربية لكتابة تقريظ الحكمة لميرلوبونتي،ت:د.محمد محجوب دار امية،تونس،ط1، 1994،ص33
99- موريس ميرلوبونتي:ظواهرية الادراك،ص289
100- المصدر نفسه:ص 296
101- المصدر نفسه:ص297
102- المصدر نفسه:ص366