المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i3.468

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 22-1-2024
تاريخ القبول: 10-2-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

المنهج الفينومينولوجي بين إدموند هوسرل ومارتن هيدغر

زهير بورحى[1]

zouhir.bourha1992@gmail.com

الملخص:

يروم هذا البحث تسليط الضوء على بعض جوانب الالتباس الحاصل حول المذهب الفينومينولوجي؛ فقد ساد اعتقاد مفاده أنَّ موقع هيدغر في تاريخ الفلسفة يتحدد بانتمائه إلى هذا التيار الذي استحدثه هوسرل، في حين أن علاقته بهذا الأخير ليست علاقة مذهب، بل علاقة منهج؛ ذلك أن هيدغر لم يكن مهتما بفضّ الإشكالات التي أعجزت هوسرل واستكمال النسق الفلسفي للفينومينولوجيا، وإنما كان يصبو إلى خلق مجال للتفكير مختلف تماما عن مجال تفكير أستاذه، وما كان انتماؤه إلى هذا التيار إلا من أجل انتزاع الأهلية الفلسفية للمنهج الفينومينولوجي وتوظيفه لإحياء التفكير في الموضوع المنسي؛ وهو موضوع الوجود. كان هذا هو الدافع إلى كتابة هذا البحث الذي تألف من مقدمة وثلاثة مباحث؛ اهتم الأول بموقف هيدغر من تاريخ الفلسفة بوصفه تاريخ التيه عن موضوعها الأصلي؛ أي البحث في حقيقة الوجود، في حين ركز الثاني على نقد هيدغر لهوسرل كونه كرّس هذا التيه، وأخيرا انصبّ المبحث الثالث على تطبيق هيدغر للمنهج الفينومينولوجي باعتباره تأويلًا جديدًا لنمط وجود الإنسان. وخلص البحث إلى نتيجة مفادها أنَّ المنهج الفينومينولوجي مع هيدغر أصبح موصولًا بالهرمنيوطيقا مما نتج عنه اتجاه جديد هو الفينومينولوجيا التأويلية.

الكلمات المفتاحية:

الذاتية، نسيان الوجود، الدازين، الفينومينولوجيا، الهرمنيوطيقا.

(1)أستاذ الفلسفة بالتعليم الثانوي التأهيلي، وطالب دكتوراه في الفلسفة بالمدرسة العليا للأساتذة، جامعة محمد الخامس، (المغرب).

للاقتباس: بورحى، زهير، المنهج الفينومينولوجي بين إدموند هوسرل ومارتن هيدغر، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع3، 2025، 180-200.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS
Received: 2024-1-22
Accepted: 2025-2-10

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

The Phenomenological Method between Edmund Husserl and Martin Heidegger

Zouhir Bourha[(2)]

zouhir.bourha1992@gmail.com

Abstract

This study seeks to clarify certain ambiguities surrounding phenomenology, particularly regarding the widespread assumption that Heidegger's role in philosophical history is rooted in his association with the Husserlian school. However, his engagement with Husserl was methodological rather than doctrinal. Heidegger did not aim to resolve the philosophical dilemmas that hindered Husserl or to complete the phenomenological project. Instead, he sought to establish a distinct intellectual trajectory—one that appropriated phenomenological method solely to recover and revitalize inquiry into the long-neglected question of being. This motivation underpins the structure of the study, which comprises an introduction and three chapters. The first examines Heidegger's view of the history of philosophy as a deviation from its foundational concern—the quest for the truth of being. The second chapter addresses his critique of Husserl, whom he saw as contributing to this deviation. The final chapter explores Heidegger's implementation of the phenomenological method as a novel framework for interpreting human existence. The study concluded that Heidegger's phenomenological approach became intertwined with hermeneutics, ultimately giving rise to a distinct orientation known as interpretive phenomenology.

Keywords

Subjectivity, Oblivion of Being, Dasein, Phenomenology, Hermeneutics.

(2) High school philosophy teacher and PhD candidate in philosophy at the Higher Normal School, Mohammed V University (Morocco).

cite this article as: Bourha, Zouhir, The Phenomenological Method between Edmund Husserl and Martin Heidegger, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025, 180-200.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة:

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز أهمية حضور المنهج الفينومينولوجي في فلسفة هيدغر، ولئن كان هذا المنهج ليس شأنًا هيدغريا محضًا؛ لأنه مأخوذ من أستاذه هوسرل، فقد كان من الضروري التطرق إلى الفروقات بين الفلسفتين للوقوف على خصوصية المنهج الفينومينولوجي بالصيغة التي طرحها هيدغر؛ فهذا الأخيرُ وإن كان يستعير المنهج الفينومينولوجي من أستاذه هوسرل؛ فإنه لا يوافق على مجمل فلسفته، ذلك أنه يريد أن يقطع مع تقليد عريق في التفكير الفلسفي وهو التقليد الذي تُعد فيه فينومينولوجيا هوسرل استثمارًا واستمرارًا له.

وعليه فإذا كان كل منهج يتحدد بالغاية التي يسعى إلى بلوغها، فإنَّ اختلاف الغايات بين الفيلسوفين أدَّى إلى اختلافات عميقة حول المنهج نفسه؛ فغاية هوسرل يعبر عنها عنوان أحد كتبه الذي صدر سنة 1911: "الفلسفة كعلم صارم"، وفي سبيل هذه الغاية جعل من الوعي الخالص (الأنا الترنسندنتالية) بداية المعرفة ونهايتها، أما غاية هيدغر فيعرضها في كتابه الصادر سنة 1927: "الوجود والزمان"؛ إذ اعتبر قطارَ الفلسفة قد زاغ عن مساره وأنّه آن الأوان ليعودَ إلى سِكته، ولأجل هذه الغاية جعل من الوجود بداية المعرفة ومآلها.

وعلى هذا الأساس كانت الفرضيات التي ننطلق منها ترتبط أساسًا بالإشكالية التي نريد معالجتها، وهي إشكالية في غاية الأهمية نظرًا للخلط الشائع بين الفلسفتين، والتي يمكن بسطها في ضوء الأسئلة التالية: ما طبيعة هذا التقليد الفلسفي الذي يريد هيدغر أن يتجاوزه؟ وبأي معنى تعدّ فينومينولوجيا هوسرل استمرارًا واستثمارًا له؟ وما الصيغة المناسبة التي أوجدها هيدغر للمنهج الفينومينولوجي حتى يصلح منهجا للبحث في الوجود؟ وما هي النتائج التي تمخض عنها هذا البحث حول علمية العلوم الإنسانية والحقل الهرمنيوطيقي المرتبط بها؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، وتماشيا مع طبيعة الموضوع، قُسِّمَ هذا البحث إلى ثلاثة مباحث: خصص الأول لبيان موقف هيدغر من تاريخ الفلسفة، وعرض المسوغات التي دفعته إلى إعادة النظر فيه، بينما تعرض الثاني إلى النقد الذي وجهه هيدغر إلى أستاذه هوسرل بعدّه ستارًا إبستمولوجيا للفلسفة الديكارتية، على حين اتجه الثالث صلبا إلى التطبيق الذي أوجده هيدغر للمنهج الفينومينولوجي في إعادة الفلسفة إلى مسلكها الأصلي، وهو التطبيق الذي بزغ عنه استبصار عميق في مجالات عديدة حول الفهم والفن والتأويل.

وسيلحظ القارئ أنَّ المنهج المتّبع في كل هذه المباحث هو منهج نقدي تحليلي يعنى بتقريب المفاهيم المستغلقة على الفهم ووضعها في سياقها الفلسفي، مع الغوص في طيّات المنهج الفينومينولوجي الخاص بكل فلسفة، وتتبع مساراته، ورصد غاياته، واستكناه دلالاته، بغرض ضبط الفروقات بين الفلسفتين، وبالتالي بناء تصور واضح حول الإشكالية.

المبحث الأول: تاريخ الفلسفة هو تاريخ نسيان الوجود

يفتتح مارتن هيدغر Martin Heidegger كتابه "الوجود والزمان 1927" بعبارة هي بمثابة الإعلان عن ميلاد فلسفةٍ جديدةٍ، وكشفت عن الأطروحة المركزية لفلسفته، وهي العبارة التي تقول إنَّ "مسألة الوجود أضحت اليوم في طيّ النسيان"[3]، وبذلك فهو يلفت الانتباه ومنذ السطور الأولى للكتاب، إلى أنَّ موضوع فلسفته هو الأنطولوجيا ومسألة الوجود؛ فلا نستغرب بعد ذلك إن أصبح مفهوم الوجود هو المفهوم الأساسي، بل المركزي الذي لم تتوقف تحليلاته عن الدوران حوله[4]. إنَّ النسيانَ معناه أنَّ شيئًا كان حاضرًا لكن اختفى فجأة ولم يعد له حضور، فكيف حدثَ هذا النسيانُ الذي لا يلبث هيدغر يدعوه بالسقوط والانحطاط والغياب والاغتراب؟ ولماذا كل الفلسفات في نظر هيدغر، بما فيها فلسفة أستاذه هوسرل، محددة بهذا النسيان لمسألة الوجود؟ وبأي معنى يعدّ المنهج الفينومينولوجي هو سبيل استعادة التفكير في هذا المنسي الذي هو الوجود؟

يقول هيدغر: "إنَّ الشيءَ العظيم يبدأ بداية عظيمة، ويحافظ على ذاته فقط من خلال العودة والتكرار الحر للعظمة الكامنة فيه، وإذا كان عظيمًا حقًّا فإنَّ نهايته كشأن بدايته تتحدد معالمها وسط العظمة، وهكذا فإنَّ تلك العظمة التي ولدت وبدأت مع فلسفة الإغريق بطرح سؤال الوجود، سرعان ما انتهت وأسدل عليها الستار وسط أجواء العظمة مع أرسطو بنسيان سؤال الوجود[5]"؛ ومن ثم لا يسعنا إلا أن نفهمَ أنَّ الشيء العظيم الذي بدأت به الفلسفة الإغريقية هو سؤال الوجود، لكن هذا السؤال سرعان ما أضحى ضمن المنسيات وسط أجواء أخرى من العظمة، هي الأجواء التي أسّس لها أفلاطون وأرسطو.

إنَّ العَظمة إذن، مصاحبة لسؤال الوجود في حضوره كما في غيابه، لكن الغياب أقوى وأشد؛ لأنَّه يطول عكس الحضور، لذلك كانت محاولة هيدغر ترمي إلى إثبات أن الفلسفة (الميتافيزيقا) طيلة مسارها الطويل، منذ أرسطو الذي يعتبره هيدغر متابعًا لأفلاطون، ظلت هي نفسها، محددة بالغياب والسقوط والنسيان، وما التحولات والتغيرات التي حدثت خلال مجرى تاريخها إلا ضمانًا للقرابة والنسب التي تشدّها إلى أفلاطون وأرسطو، بل كانت كلما خالجها الشك في مسلكها بما يوحي ببصيصٍ من الأمل، تخطو خطوة إلى الأمام في نفس الاتجاه؛ لتظل أمينة على الإرث الأفلاطوني دون أن تفكر أبدا في العودة إلى الوراء لتؤصّل ذاتها. ولما كان أفلاطون أوّل من خطا الخطوات الأولى تجاه نسيان

(3) Heidegger,Martin, BEING AND TIME, Trans John Macquarrie and Edward Robinson, Blackwell, Oxford.1962 , P21.

(4) الدّواي، عبد الرزاق، **موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر ستروس فوكو**، بيروت، دار الطليعة، ط1، (1992م)، (ص/46).

(5) هيدغر، مارتن، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، ترجمة عماد نبيل، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الأولى، (2015م)، (ص/36).

الوجود والتعلق بالموجود؛ من حيث ذهابه إلى أن الوجود الحقيقي هو عالم المثل، وأن الذات العاقلة هي القادرة على كشف هذا العالم المحجوب، فإنَّ هيدغر لا يتورّع في اعتبار الأفلاطونية منشأ كل الميتافيزيقا الغربية[6].

نفهم إذن، أنَّ الأساس الذي تعود إليه كل المذاهب الميتافيزيقية الغربية، وأنَّ الخيط الناظم لمسار الفلسفة طيلة مراحل تشكلها هو البحث في الموجود (الذات العاقلة) وإهمال الوجود، ورغم أن الفلسفة الغربية في حركتها التاريخية العظيمة وفي تراثها العظيم، كان بإمكانها أن ترتبط بالوجود، وتستعيد إرثها المفقود، إلا أنَّها في كل مرة تحيد عن مسارها المعقول، أو بالأحرى تصحح خطواتها في نفس المسار المسدود؛ فيزداد بعدها عن الوجود دون أن تعرفه أو تلمّ به[7].

وإذا كانَ أفلاطون بجعلِهِ العقلَ موضوعًا رئيسًا للتفكير الفلسفي هو أول من هيّأ الأجواء الفلسفية لنسيان الوجود، فإنَّ هذا النسيان سيكتسي شرعية ابستمولوجية في مطلع العصر الحديث بداية مع ديكارت، حيث صار الوجود بعد الكوجيطو الديكارتي تابعا للفكر، بل إن الفكر هو أساس يقين وجود الإنسان ومتى غاب الإنسان عن الفكر غاب عن الوجود. وبذلك كان قطبُ الرحى الذي تدور حوله كل المذاهب الفلسفية هو النزعة الذاتية، أو الموجود الذي أصبح يفهم بداية مع الفلسفة الحديثة (الديكارتية) على أنه ذاتية، ومعنى ذلك تبويئ الذات مكانة متميزة؛ باعتبارها جوهرًا واعيًّا مفكرًا، ينتج المعنى ويقعّد القيم ويسيطر على الطبيعة ويتحكم في صيرورة التاريخ، وهو ما يطلق عليه النزعة الإنسانية، أي ارتقاء الإنسان إلى مرتبة الإله؛ فصار ماهية ميتافيزيقية. لذلك فإنَّ المتأملَ في الفلسفة الحديثة سيلحظ أن عصبها هو النزعة الإنسانية أو الذاتية التي تقوم على جعل الذات مركزًا للمعرفة ومعيارًا لإنتاج المعنى، كما تقوم على الإعلاء من شأن العقل وشأوه، والارتقاء به إلى مقام الأسطورة، وتنصيبه قاعدة للمعرفة والوجود والقيم[8].

وفي نظرِ هيدغر كان لهذا الانتصار نتائج خطيرة على المعرفة وعلى الإنسان نفسه، وهي النتائج التي يطلق عليها وسومات من قبيل: السقوط، الاغتراب، الانحطاط، النسيان، الغياب، التي تفيد كلها فقدان المكانة الأصلية للإنسان، حيث لم يعد هذا الأخير يحتل مكانه الطبيعي في الوجود، وإنما يتوهم أنَّه هو صانع الوجود، أي أنه بدأ يستمد ماهيته من كونه يؤدي دورًا محوريًّا في الوجود؛ بحيث يصبح كل شيء في الوجود مرتبطًا بإنجازاته، وكل موجود يجد سند وجوده في معرفته وتصوره له[9]، وقد انعكس ذلك سلبًا

(6) سليمان، جمال أحمد، **هيدغر الوجود والموجود**، دار التنوير، د. ط، (2009م)، (ص/12-13).
(7) هيدغر، مارتن، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، (ص/57).
(8) الشيكر، محمد، **هيدغر وسؤال الحداثة**، المغرب، دار إفريقيا الشرق، دط، (2006م)، (ص/17).
(9) سليمان، جمال أحمد، **هيدغر الوجود والموجود**، (ص/15).

على نمط عيشه، حيث شكل هذا الانتصار الذي يعبر عن نسيان الإنسان للعلاقة الأصلية التي تجمعه بوجوده حيرة وعجز ويأس واغتراب في مواجهة أخطار التقنية[10]* التي ما فتئت تنشر المحنة على العصر الذي نعيش فيه[11]. وفي هذه النقطة بالذات تنكشف غاية هيدغر، من حيث أنه يسعى إلى إعادة تسكين الإنسان في عالمه بعد أن اغترب عنه، وهذا معناه أن ما فعله الفلاسفة تجاه الذاتية التي بنوها وصنعوها بأكثر من طريقة، يجب هدمه؛ لأن هيدغر يعتقد أنهم فقدوا الكائن يوم بنوه على وعي الذات[12].

لقد كتب هيدغر في "رسالة في النزعة الانسانية": "طالما بقيت حقيقة الوجود منسية، فإنَّ الأنطولوجيا تبقى بدون أساس"[13]، وفي هذا السياق نفهم بوضوح لماذا يريد هيدغر أن يقوّض أسس التفكير الفلسفي منذ اللحظة الأفلاطونية إلى هوسرل الذي يلحقه هو الآخر بنسيان الكينونة؛ فهو يريد تأسيس أنطولوجيا جديدة تجعل محور تساؤلاتها الفلسفية منصبّة حول معنى الوجود وحول حقيقة الوجود، فكانت فلسفته تسعى إلى نقل مركز الاهتمام الفلسفي من الإنسان والذات، عقلًا أو وعيًا أو إرادةً، إلى الوجود الذي أصبح في نظرها نسيًا منسيًّا، وإلى إحياء التساؤل الفلسفي الأساسي الذي يجدد طرح السؤال عن معنى الوجود وينفض عنه غبار النسيان، ويصرف النظر عن إشكالية الذات، وعن الأسئلة التقليدية لتلك الإشكالية، وذلك حتى تتفرغ وتنقطع إلى التأمل في حقيقة الوجود[14].

هكذا يظهر أمامنا فكر لا يتردّد في الكشف عن هويته منذ البداية، أو على الأقل عن بعض الملامح الأساسية لتلك الهوية، فكر لم يعد يشعر بالإحراج في أنْ يقول صراحة أنه جاء لزعزعة استقرار الإنسان، وإزاحته عن مركزه، وتفكيك ما يتوهم أنه من صنع إرادته وتاريخه، وتدبير عقله وإبداع ثقافته، وتبديد جميع تلك الهالات التي أضفتها عليه النزعة الإنسانية وميتافيزيقا الذاتية، لذلك فهو فكر يسير في طريق نزع السلطة عن الذات المتعالية، والسير في طريق يمهد لتجاوز الميتافيزيقا[15].

لا مرية إذن، في أن فكرة مجاوزة الميتافيزيقا تُشكِّلُ محورًا تدور حوله فلسفة هيدغر، غير أنّ هذا التجاوز أو التقويض كما يحلو للبعض تسميته في وصف فلسفة هيدغر، لا يتم إلا من خلال إطلاق

(10)* من بين أهم السمات التي تطبع الحداثة الغربية أو الوعي الحداثي الغربي هو نزع الطابع السحري عن العالم، ونسف العلاقة التعاطفية بين الانسان والعالم، وتحويلها إلى منطق حسابي موضوعي رياضي محكوم بعلل عقلية وحتميات فزيائية لا دخل فيها لقوى متعالية، والنزوع إلى السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمة الانتاج والمردودية، بحيث أُفرغ العالم من شحنته الدينية وعلاقاته الاجتماعية وطابعه الرومانسي السحري وتلاشي القيم البطريركية، وأُلبس لبوس المعقولية العلمية والدقة الرياضية والتجرد الموضوعي، فصار العالم منظورا إليه كمجال هندسي فارغ من كل معنى... انظر: الشيكر، محمد، **هيدغروسؤال الحداثة**، (ص/14-15).

(11) هيدغر، مارتن، **نداء الحقيقة**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، القاهرة، دار الثقافة، (1977م)، (ص/163).

(12) ميرلوبونتي، موريس، **تقريظ الفلسفة**، ترجمة قرحيا خوري، بيروت، منشورات عويدات، ط1، (1983م)، (ص/171).

(13) الدواي، عبد الرزاق، **موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، (ص/46)

(14) المرجع السابق، (ص/42).

(15) المرجع السابق، (ص/44).

صراح المنسي في المقولات الميتافيزيقية، وهو الوجود، أو بالأحرى عبر استبدال نور العقل بنور الوجود. وحقيق بنا في هذا السياق أن نشير إلى مسألة كثيرا ما أسيئ فهمها، وهي أن ما يجعل الميتافيزيقا موضع نقد وتساؤل بالنسبة لهيدغر ليس لأنها تنكر الوجود، فتاريخ الميتافيزيقا كما يصرح بذلك هيدغر هو نفسه تاريخ الأنطولوجيا؛ لأن الأنساق الفلسفية دائمًا ما كانت تتصور الموجود في وجوده وتعترف بوجوديته، كما أنَّها عنيت بالتنوير خاصة مع بداية عصر النهضة، وبالتالي فالأمر لا يتعلق بهدم الميتافيزيقا في صيغة من إنقاذ العالم من ظلاميتها؛ لكنها مع ذلك توضع موضع تساؤل وتجاوز لأنها وقفت عند الموجود دون أن تعود إلى الوجود بما هو وجود؛ ولأنها فكرت في نور العقل دون أن تعنى بإنارة الوجود[16]. وما يؤكد عليه هيدغر هنا هو أن الطريقة التي تسلكها الميتافيزيقا عند تفكيرها في الوجود، تمثل عائقا أمام محاولة الإنسان في إقامة علاقة أصيلة بالوجود[17].

من الواضح إذن، أنَّ هيدغر يدعو إلى ضرورة أن يكون موضوع تفكيرنا هو حقيقة الوجود في ذاته لا وجود الموجودات فقط، وهي المهمة التي لم تستطع الميتافيزيقا الغربية النهوض بها؛ لأنها ظلت متعلقة بالتفكير في الموجود متناسية الوجود وحقيقته، فلا مناص إذن من مجاوزتها بالرجوع إلى أساسها، وهو التفكير في معنى الوجود وحقيقته. إنَّ هيدغر يرى أنَّ التفكير في نور الوجود وحقيقته هو الكفيل بإخراج العالم من ليله الذي بدأ يدخل فيه، ولإنقاذ أوروبا من عدميتها المهلكة، وانتشال الإنسان من عجزه ويأسه وغربته التي صار قابعا فيها جراء مواجهة أخطار التقنية[18]. فكيف توصل هيدغر إلى هذا النمط من التفكير؟ وما هو منهجه في الكشف عن معنى الوجود؟

المبحث الثاني: نقد هيدغر لفينومينولوجيا هوسرل

لقد ذكرَ هيدغر في إحدى مراسلاته الفلسفية 1962 بأن قراءته المبكّرة خلال سنة 1907 لكتاب فرانز برنتانو[19] Franz Brentano** حول المعاني المختلفة للوجود عند أرسطو، كانت بمثابة النور الذي وجه مساره الفكري كله، والذي قاده إلى الاهتمام بمسألة الوجود، وجعله يبحث في معنى الوجود.

---

(16) سليمان، جمال أحمد، **هيدغر: الوجود والموجود**، (ص/12-13).

(17) Heidegger, Martin, *Questions 1 et 2*, traduit par kostas Axelos, Gallemard, Paris, 1968, p30.

(18) هيدغر، مارتن، **نداء الحقيقة**، (ص/175).

(19)** برنتانو فرانز (1917/1838) فيلسوف وعالم نفس ألماني كان يدرس الفلسفة في فرايبورغ، تقوم أطروحته الأساسية على ضرورة إعادة النظر في منهجية الفلسفة وكأنها جزء من العلوم الطبيعية، وأن السيكولوجية الحقيقية هي تلك التي تستند إلى التجربة، وفي سبيل ذلك بلور منهجا وصفيا يهدف إلى وصف الظواهر من أجل الوصول إلى الحقائق الفلسفية. يرى أن المعرفة في أصلها ظاهرة نفسية لها قصد معين، أي أن لها علاقة قصدية مع الظواهر الأخرى، لذلك يقال إن هوسرل أخذ مفهوم القصدية عن برنتانو. من أهم كتبه: "السيكولوجية من وجهة نظر أمبريقية". أنظر: غراندان، جان، **المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجية**، ترجمة عمر مهيبل، الجزائر، منشورات الاختلاف، (2007م)، (ص/24).

ولكن ما ساعده على تقوية ذلك الاهتمام وصقله وتعميقه، هو احتكاكه بشكلٍ مباشرٍ وتدريجي بالمنهج الفينومينولوجي الذي استحدثه أستاذه إدموند هوسرل E.husserl والذي استفاد بدوره من "برنتانو" خاصة في مسألة القصدية[20]. إنَّ الوجود إذن هو السجين المحجوب والمنسي للمقولات السكونية الغربية والذي يأمل هيدغر في إطلاق سراحه. فهل نجحت الفينومينولوجيا كنظرية ومنهج في أن تقدم له الوسيلة المناسبة؟

وجد هيدغر في فينومينولوجيا هوسرل أدوات تصورية لم تكن متاحة لسابقيه، كما وجد فيها منهجًا يمكن أن يسلط الضوء على كينونة الوجود الإنساني بطريقة يمكن للمرء من خلالها أن يكشف النقاب عن الوجود في ذاته لا فقط وجود الموجودات كما كانت تحاول الأنساق الميتافيزيقية، ذلك أن الفينومينولوجيا قدمت تصورًا جديدًا للعالم، لكن هذا العالم يحمل دلالة مختلفة عند هيدغر عن تلك التي كانت عند هوسرل؛ فبينما كان هوسرل يقارب هذا العالم بغرض كشف عمل الوعي بوصفه ذاتية ترنسندنتالية؛ أي وعيا خالصا، فقد رأى فيه هيدغر الوسط الحيوي للوجود الإنساني التاريخي، ورأى في تاريخيته وزمانيته مفاتيح لفهم طبيعة الوجود[21]، وهذا الفرق بين التصورين هو ما سنوضحه في السطور التالية.

معلوم أن الفينومينولوجيا[22]***phenomenology بما هي اتجاه فلسفي أسّسه هوسرل، تعنى بالدراسة الوصفية لمجموع الظواهر كما هي عليه في العالم، غير أن المقصود بالظواهر هنا، ليس ظواهر العالم الخارجي أي الظواهر الطبيعية الفزيائية، بل المقصود بالظواهر التي تدرسها الفينومينولوجيا، ظواهر الوعي؛ أي ظهور موضوعات وأشياء العالم الخارجي في الوعي، لذلك عرّفها هوسرل بأنها المنهج الدارس لظهور الماهيات في الوعي، أو هي "العلم الكلي بالوعي الخالص"[23] من خلال بنيته القصدية

(20) الدواي، عبد الرزاق، **موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، (ص/46).

(21) مصطفى، عادل، **فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر**، القاهرة، دار رؤية، الطبعة الأولى، (2007م)، (ص/213).

(22)*** من المفارقات الخاصة بمفهوم الفينومينولوجيا عند هوسرل، هو أنّ هذا المفهوم يترجم أحيانًا إلى ظاهرية أو ظاهريات؛ مما يوحي بأن الفينومينولوجيا تبحث فيما هو ظاهري، أي الظواهر العيانية، في حين أنَّ الفينومينولوجيا تهدف. كما سنرى. إلى دراسة ماهيات الظواهر، أو بمعنى أدق، تهدف إلى دراسة هذه الماهيات كما تظهر للوعي. إن الظواهر الفينومينولوجية إذن ليست هي ما يظهر لنا في خبرتنا الحسية، بل هي ما يظهر في خبرة الوعي، وبذلك فإنّ ارتباط الفعل القصدي بموضوعه لا يعد ارتباطا بواقعة تجريبية تحدث في العالم الخارجي، أو بموضوع فيزيقي، أو بمعطيات حسية، وانما هو ارتباط بموضوع قصدي، أي بماهية خالصة تدرك حدسيا، وهذا يعني أنَّ الموضوع يكون حاضرًا حضورًا قصديًا وليس موجودًا وجودًا واقعيا، ولذلك فإن الموضوعات القصدية لا تتأثر بالتغيرات التي تطرأ على نظائرها في العالم الواقعي، وإنما تتأثر بما يطرأ على أفعال الوعي من تغيير أو تعديل، أي بما يحدث داخل تيار الوعي بذاته.

انظر: توفيق، سعيد، **الخبرة الجمالية دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، (1992م)، (ص/27-30).

(23)Husserl, E, *Introduction à la logique et à la théorie de la conscience*, trad Laurent Journier, Paris, Vrin, 1998, P262.

الثلاثية: أنا+ أفكر+ بموضوع فكري. فمن الواضح إذن، أن هوسرل لا يستعمل لفظ الموضوع للإشارة إلى كيان ذي وجود واقعي فقط، وإنما يضمّنه كل ما يتعلق به فعل من أفعال الوعي.

ولعل أهم مبدأ قامت عليه فينومينولوجيا هوسرل هو "العودة إلى الأشياء ذاتها"، وهو المبدأ أو بالأحرى الشعار الذي أثر كثيرا في جميع أنواع الفينومينولوجيا التي ظهرت فيما بعد، أكان في ألمانيا أم في فرنسا، على الرغم من اختلافها الظاهر في مفهوم الأشياء كما في كيفية العودة إليها. ويستند هوسرل على هذا المبدأ؛ لأنه يرى فيه سبيلا لتحويل الفلسفة إلى علم صارم من شأنه استبعاد كل النظريات السابقة المتعلقة بالواقع، والمعاني الزائفة المستمدة من الماضي والتي هي قمينة بأن تعيق تقدم الفكر الفلسفي[24].

وإذا كان هوسرل يرى أنَّ هذا المشروع ممكن فلأنَّه ينطلق من مفهوم رئيسٍ هو مفهوم قصدية الوعيl'intentionnalité de la conscience الذي يسير في سياق التأكيد على أنه ليس هناك موضوع دون ذات، وأنَّ موضوع المعرفة لا يوجد خارج وعي الذات كما تتوهم النزعة الموضوعية العلمية؛ بل إنَّ موضوع المعرفة يشكل ماهية متعلقة بخبرة الوعي، وبالتالي لا وجود لموضوعية ممكنة إلا باشتراك لقصدية الفهم[25]؛ وهذا هو مضمون قولته الشهيرة: «كل وعي هو وعي بشيء ما[26]»، وفي هذه النقطة يتفق هيدغر مع هوسرل؛ إذ كلاهما يسعيان إلى سحب البساط من التوجه الوضعي الذي يعتبر أنه لا علمية في العلوم الإنسانية إلا بفصل الذات عن الموضوع، ولذلك نجد الطابع الفلسفي للقصدية حاضر في أبحاث هيدغر، لكنه مع ذلك يرفض الاختيار المنهجي الذي نهجه هوسرل في عزل الظواهر عن عالم المعيش، وتحويلها إلى مجرد ماهيات كامنة في الوعي؛ لأنَّه بذلك يكون قد جعل الفينومينولوجيا موجهة إلى دراسة الماهيات الخالصة للظواهر بغض النظر عن وجودها[27]، الأمر الذي يجعل القصدية تفتقر إلى أساسها الأنطولوجي.

يتبين أن شعار العودة إلى الأشياء ذاتها، لا يعني العودة إلى الأشياء في وجودها الفعلي، أي كأشياء مادية، وإنما يعني العودة إلى الخبرة ذاتها؛ أي مواجهة الأشياء كما تحصل في الوعي، وهذه المواجهة لا يمكن أن تتم إلا من خلال ذاتية خالصة، أي الذات الترنسندتالية (الأنا المتعالية). والفينومينولوجيا إن ركزت على تحويل الموضوعات إلى ظواهر في الوعي فلأنها ترى في ذلك سبيلا إلى استنباط حقائق

(24) قارة، نبيهة، **الفلسفة والتأويل**، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، (1998م)، (ص/35).

(25)Grondin, Jean, *Introduction à Hans Georg Gadamer*, éd du cerf, Paris, 1999. P115.

(26)Husserl, E, *Méditations cartésiennes*, la conférence de paris, trad par Peiffer et Levinas, Ed vrin, Paris, 1996, p43.

(27) بن سباع، محمد، **تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة ميرلوبونتي في مواجهة هوسرل وهيدغر**، بيروت، المركز العربي للأبحاث، الطبعة الأولى، (2015م)، (ص/10).

يقينية وضرورية تتعلق بالملامح الجوهرية لهذه الموضوعات، وهي الملامح التي تحدد الطريقة التي لابد أن تكونها الأشياء، فيكون ذلك هو ما يشكل ماهيتها[28]. أما الطريقة التي تتبعها الأنا المتعالية للوصول إلى الماهيات، فتقوم على الاختزال الفينومينولوجي la réduction phénoménologique[29]* الذي من خلاله نعلق الحكم على الوجود العياني، ونضعه بين قوسين "الأبوخية" "L'époché "، فنختزل كل شيء داخل الوعي الخالص، عندئذ نكون إزاء الماهيات فلا يهمنا إن كان وجودها واقعيا أم لا[30]. والغرض من هذا الاختزال في نظر هوسرل هو تخليص الظاهرة من العوالق التاريخية؛ اللغوية والأديولوجية والثقافية، التي تراكمت فوق بنيتها، لكنها ليست من صلب ماهيتها[31].

بناء على هذا التحديد، فإن غاية الفينومينولوجيا هي بلوغ ميدان الوعي الخالص وإبقائه خالصا، وفي سبيل ذلك فهي تتعهد عن طريق «الأبوخية" بعدم قبول اعتقادات تتعلق بالعالم الموضوعي رغم أن هذا الاعتقاد لا يغيب أبدا عن بالنا، كما تتعهد بعدم ادعاء صدق أي قضية من أشياء هذا العالم بما فيها الوقائع التي لا تقبل الشك لأنه بمجرد قبولها نكون قد غادرنا أرض الفينومينولوجيا الخالصة[32]. وعليه، فرغم أنَّه لا يخفى على فيلسوف في مقام هوسرل ما في هذه العملية من معاكسة الطبع، فإنَّه يرى فيها السبيل الوحيد للإظفار بالمعرفة اليقينية، وكأننا به يقول إنَّ ما يهمه هو مبحث المعرفة لا مبحث الوجود[33]. لكن ماذا بشأن الذات Ego، أتسري عليها عملية تعليق الحكم (الأبوخية) كما تسري على جميع موضوعات العالم؟

لقد تقدم معنا القول بأنَّ الفينومينولوجيا كما يريد لها هوسرل تعتمد على التأمل الخالص لأنها علم الوعي الخالص، وطالما أنها كذلك فهي لا تسمح بتسرّب أي عنصر خارجي، وبالتالي فعملية تعليق الحكم تطال كل وجود ذو طبيعة مادية، ووجود كل ما هو جسم، بما فيه وجود جسمي، أي جسم الذات المدركة، فلا يتبقى إذن إلا الوعي المطلق، أي الأنا الترنسدنتالية التي تقف خارج العالم[34].

(28) المرجع السابق، (ص/91).

(29)* الاختزال الفينومينولوجي يمر بمرحلتين: في الأولى يتم تعليق الحكم على وجود أو عدم وجود موضوعات الوعي، وبه يتسنى لنا التركيز عليها كظواهر خالصة، أي التركيز عليها كما تتبدى للوعي. أما في المرحلة الثانية، فإننا ننظر إلى هذه الموضوعات في كليتها وماهيتها لا في جزئيتها وعرضيتها، وذلك معناه أننا نضع الجزئيات العرضية للظواهر بين قوسين لكي نخلص إلى الماهيات التي بها يكون الشيء كما يجب أن يكون، ويطلق على هذه الخطوة الرد الماهوي Eidetic réduction. أنظر: مصطفى، عادل، **فهم الفهم**، (ص/195).

(30) قارة، نبيهة، **الفلسفة والتأويل**، (ص/36).

(31)Husserl, E, *Phenomenology and crisis of Philosophy*, trans Quentin Lauer, New York, Harper and Row, 1965, p10.

(32) مصطفى، عادل، **فهم الفهم**، (ص/172-176).

(33) بن سباع، محمد، **تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة ميرلوبونتي في مواجهة هيدغر وهوسرل**، (ص/33).

(34) Gadamer, Hans George, *l'herméneutique en retrospective*, Traduit par Jean Grondin, Vrin, Paris, 2005, p134.

وبالتالي فالشيء الوحيد الذي لا يرضخ للاختزال الفينومينولوجي هو الوعي الخالص، فهو بداية التحليل وآخر ما ينتهي إليه التحليل، كما أن هذا الوعي لا ينتمي إلى العالم لأن نمط وجوده يختلف عن نمط وجود الموضوعات، وينبهنا جان غراندان إلى نتيجة هذا الطرح بالقول: "عندما تتسع (الأبوخية) لكل الموضوعات المادية بما فيها جسم الإنسان كموضوع مادي، فإنه لا يبقى أمام العقل إلا الظاهرة الخالصة؛ أي مجموع الدلالات أو الماهيات التي يحدسها الوعي الخالص، وهو ما يجعل فينومينولوجيا هوسرل تتضمن نوعا من المثالية المطلقة"[35].

يمكن القول إنه في هذه النقطة بالذات يؤاخذ هيدغر على هوسرل إعطائه الأسبقية الأنطولوجية للذات على حساب العالم، ورغم أنَّ هوسرل قد انتبه إلى هذا النقد الذي يسقطه في الذاتية وحاول أن يستدركه باستعادة الثقة في الموقف الطبيعي الذي يفترض قبليا وجود العالم، إلا أنَّه مع ذلك لم يستطع أن ينفلت من شراك الذاتية، لأنه جعل العالم تابع للذات ووعيها الخالص، وبالتالي لم يتوصل إلى الأطروحة التي يريدها هيدغر؛ وهي أنَّ فهم الوجود يتم من خلال الوجود ذاته، وأن خبرتنا بالوجود تسبق أفكارنا عنه؛ أي أن المعنى الذي نسقطه على الوجود يتشكل من خلال هذه الخبرة المباشرة.

وبالانفتاح على غادامير الذي يعتبر هو الوريث الشرعي للتأويلية الفينومينولوجية التي دشنها هيدغر، نجده في كتابه الرئيس "الحقيقة والمنهج" يضعنا في سياق واضح للنقد الذي وجهه هيدغر لأطروحة هوسرل، وبالتالي فهم ضرورة أسبقية الوجود (العالم) على الوعي (الذات) في المتن الهيدغري، فهو يرى أن هوسرل؛ بتأثير من مناقشته لكتاب هيدغر "الوجود والزمان 1927"، وجّه نقدا ذاتيا صريحا لكتابه "أفكار: الجزء الأول1913 "؛ حيث تبين له أنَّه حتى في عملية التعليق التام للحكم يظل العالم مع ذلك مشروعا كشيء معطى قبليا، فأكّد أنه لم يعِ أنذاك (1923) أهمية ظاهرة العالم، وقد كان هذا هو السبب في نظر غادامير الذي حدا بهوسرل إلى الاستعاضة عن مفهوم "الوعي" بمفهوم "العالم المعيش"[36].

لكن رغم ذلك فعالم المعيش الذي يفترضه هوسرل ظل تابعا للذاتية ومناقضا لكل وجود موضوعي، "إنه مفهوم تاريخي لا يشير إلى كون موجود أو عالم موجود"[37]. ويشرح جان غراندان هذه المسألة بالقول أن ما جعل غادامير يرى في موقف هوسرل حول افتراض (العالم المعيش) مجرد محاولة لإضفاء

(35) Grondin, Jean, *Introduction à Hans Georg Gadamer*, Paris, Ed du cerf, 1999, p116.

(36) غادامير، هانز جورج، **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة جورج كتوره، ليبيا، دار أويا، الطبعة الأولى، (2007م)، (ص/345).

(37) المرجع السابق، (ص/346).

طابع جذري على المثالية المتعالية؛ هو أن التصور الهوسرلي ظل وفيا لفكرة أن العالم تابع للذات، وهو ما ترتب عليه أن أصبحت "الحياة تُفهم بوصفها سلوكا للوعي"، كما أنَّ هوسرل وإن كان قد فطن إلى القصور الذي يعتري أطروحته، فإنه لم يقدر على استعادة المضمون الحقيقي للوجود أو العالم؛ ذلك أنَّ احتفاظ هوسرل بمبدأ "الأبوخية" لا يسمح باستعادة الكينونة، وما اعترافه بها إلا رفعًا للاحراج المعرفي؛ إذ كيف نشك في وجود العالم وهو دائم الحضور أمامنا؟ لذلك فرغم اعترافه بوجود العالم، فإن هذا العالم يظل مرهونا بالذات المتعالية[38]. ولا شك بالنسبة لغادامير أنَّ "يورك كونت" كان قد انتبه إلى هذا الخطأ؛ عندما بينت تحليلاته أن الحياة (الوجود) أكثر كلية وشمولية من الوعي الذاتي، بل إنَّ هذا الأخير لا يتشكل إلا ضمن العوامل التي تنتجها الحياة، فكان المطلب المنهاجي الأساسي الذي وضعه يورك كونت على عاتق الفلسفة، هو أن أحاسيس الذات، والتخيل، والإرادة، والوعي، لن توجد من دون وجود الأشياء، ومن هنا ضرورة أن يُفهم «الوعي بوصفه سلوكا للحياة» وليس العكس"[39].

ومن الجدير بالذكر أن هذه النزعة التي عبّر عنها كونت يورك، أي الفهم بمقتضى الحياة أو أن معطيات الوعي نتاج الخبرة المباشرة بالعالم، هي ما ميزت مقاربة هيدغر وشكلت محفزًا لوضع أفكار هوسرل موضع نقد، فأظهر أنَّ الفينومينولوجيا يجب أن تتأسس أنطولوجيا على واقعية الإنسان وواقعية الوجود الذي هو سابق على كل شيء[40]. وما يقصده هيدغر هو أن نعيد ترتيب الأمور على حقيقتها، وهو الترتيب الذي يحتل فيه الوعي أو "الأنا أفكر" المرتبة الثالثة؛ لأنَّ الوعي هو وعي الإنسان، وهذا الإنسان يحتل موقعا في العالم، أي أنه يمارس خبرة مباشرة بالعالم؛ أو يمكن القول: إنَّ الوجود أولا ثم وجود الإنسان ثانيا ثم وعي الإنسان بوجوده ثالثا.

انطلاقًا من هذا الفهم، يمكننا بلا مشاحة أن نكتشف أن هيدغر كان متوجسًا غاية التوجس من رغبة هوسرل في رد كل الظواهر إلى الوعي أي الذات المتعالية، فهو يرى أن مشروع هوسرل وإن كان يهدف إلى تأسيس الفلسفة والمعرفة على أسس صارمة تفضي إلى اليقين مما يجعل مشروعه نظيرًا لمشروعِ ديكارت وامتدادًا له، فإن هذا المشروع ترتب عليه أن أصبح الوجود كله معتمدا على الذات الترنسندنتالية دون أن تكون هذه الذات معتمدة وجوديا على أي شيء آخر؛ فصار من الممتنع الحديث عن الوجود الحقيقي للعالم بمعزل عن المعنى الذي تسبغه هذه الذات على الأشياء، ولا يخفى أن في

(38)Grondin, Jean, *Introduction à Hans Georg Gadamer*, op. cit, p116.

(39) غادامير، **الحقيقة والمنهج**، (ص/351).

(40) المرجع السابق، (ص/354).

ذلك نزعة ميتافيزيقية حقيقية[41]. وبالتالي إذا كان ديكارت قد أخطأ التوجه وحاد عن مسار استذكار الكينونة شأنه في ذلك شأن كل أنصار الميتافيزيقا الغربية، من فرط احتكامه إلى مسألةِ "الأنا أفكر" بوصفها الحقل الذي يضمن يقين "وجود الموجود"، فإن هوسرل لم ينجو من هذا الخطأ؛ لأنَّه بجعله الوعي الخالص بداية المعرفة ونهايتها، يكون قد سقط في شراك الذاتية ولحق بتاريخ نسيان الكينونة[42].

وبذلك نخلص إلى أنَّ هيدغر وإن كان قد أخذ الكثير عن هوسرل، إلا أنَّه لم يتفق مع مجمل تصورات أستاذه، وإنَّما يسعى إلى وضع هذه التصورات في سياق جديد وفي خدمة غرض مختلف. لذلك فرغم نجاح فينومينولوجيا هوسرل في تحقيق مراجعة تنقيحية طموحة للإبستمولوجيا ما تزال ثمارها ملموسة في مجالات عديدة؛ من حيث ذهابه إلى أنَّ المعرفة اليقينية لا تتعلق بفصلِ الذات عن الموضوع، وإنما بحدس الموضوع داخل الذات طالما أنَّ كل وعي هو وعي بشيء ما، إلا أنها باستنادها على الذاتية لم تكن لتقدم الإطار المناسب لنمط التفكير القديم الجديد الذي يريد أن يؤسسه هيدغر. وبالتالي، سيكون من الخطأ أن ننظر إلى فينومينولوجيا هيدغر على أنها مذهب صاغه هوسرل واستكمله هيدغر، فالحق أن هيدغر أعاد النظر في مفهوم الفينومينولوجيا ذاته، بحيث أخذت عنده طابعا مختلفا اختلافا جذريا، تمثل ذلك في إلباس الفينومينولوجيا لباسا هرمنيوطيقيا[43].

المبحث الثالث: التأويل الفينومينولوجي لنمط وجود الإنسان

لقد اعتمد هيدغر إلى حدٍّ كبير، على المنهج الفينومينولوجي، وقد وضح ذلك في الفقرة السابعة من "الوجود والزمان" التي تحمل عنوان: "المنهج الفينومينولوجي في البحث"، حيث أظهر أنَّ المنهج الأنطولوجي كما أملته علينا الأنطولوجيات الموروثة لا يستقيم مع مبحث الوجود بالمعنى الذي يريده؛ لأنَّه ظلَّ رهينًا على نحو تاريخي بنتائجها، فيتلقى توجهاتها ويلتمس النصح منها. ولما كانت هذه المذاهب قد حادت عن المسار الأنطولوجي في معناه الصحيح فإن منهجها لا يشذّ عن هذه القاعدة[44]. وإنه لفي هذا السياق، يؤكد هيدغر أنَّ المنهج الفينومينولوجي هو طريق الولوج إلى ما يمكن أن يكون موضوعا للأنطولوجيا، وهذا ما يقصده بالقول: «ليست الأنطولوجيا ممكنة إلا بوصفها فينومينولوجيا"[45]. ونحن بصدد التعرف على فلسفة هيدغر لا يسعنا إلا أن نتساءل: كيف يوظف هيدغر المنهج الفينومينولوجي

(41) مصطفى، عادل، **فهم الفهم**، (ص/204-207).
(42) سليمان، جمال أحمد، **هيدغر: الوجود والموجود**، (ص/22).
(43) مصطفى، عادل، **فهم الفهم**، (ص/2014-2015).
(44) هايدغر، مارتن، **الكينونة والزمان**، ترجمة وتعليق فتحي المسكيني، مراجعة اسماعيل المصدق، بيروت، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، (2012م)، (ص/86).
(45) المرجع السابق، (ص/100).

في الكشف عن معنى الوجود؟ وهل يتحقق هذا الكشف بدون الانخراط والخوض في نقاش الموجود؟

يقر هيدغر بصعوبة الإحاطة بمعنى الوجود، بل إن فهم الكينونة غالبا ما يكون مضطربا وباهتا ويتحرك بشدة على حدود مجرد معرفة لفظية؛ يقول: "نحن لا نعرف ماذا تعني الكينونة، لكن ما إن نسأل: ما تكون الكينونة؟ حتى نلتزم فهما ما للفظة "يكون" من غير أن نقدر على بناء تصور حول معنى "يكون"[46]. وإذا كان هيدغر يعزو هذا الفهم الفضفاض للكينونة إلى النظريات والآراء التقليدية من جهة كونها مصادر الفهم السائد؛ فلأنه وفقا لهذه التصورات يتم تعيين الكينونة وفقا للكائن أي وفقا للذاتية التي لا يغيب عن بالنا بأن هيدغر يريد أن يقطع معها، لذلك فهو يتساءل: من أي كائن ينبغي استخلاص معنى الكينونة؟ ولا شك أن في هذا السؤال إشارة إلى أن الكينونة من جهة ما هي المسؤول عن كينونة الكائن تتطلب ضربا خاصا من الإبانة يختلف في ماهيته عن التصورات التي رسمت فهمنا للكائن وللكينونة[47]. ونحن بدورنا نستفسر عن طبيعة هذا الكائن الذي يستند عليه هيدغر في استخلاص معنى الكينونة، أليس هو الكائن نفسه الذي شكل محور الأبحاث الفلسفية السابقة، أي الموجود الذي أصبح يُفهم ابتداءً من ديكارت على أنه ذات واعية؟

يجيبنا هيدغر بأنَّ الكائن الذي يراهن عليه في إظهار معنى الوجود ليس هو الموجود الذي تحول إلى نزعة ذاتية في التقليد الحديث، وكما رأينا سابقا فهيدغر يريد أن يقطع مع النزعة الإنسانية وميتافيزيقا الذاتية، أي يريد أن ينسف الذات التي تزعم أن جوهرها هو الفكر ليؤسس أبحاثه الأنطولوجية على الكائن الذي يكون جوهره هو الوجود في العالم. وليميز هيدغر هذا الكائن سيطلق عليه لفظ الدازين[48]****، ويقصد به الكائن الذي يتساءل بشأن الكينونة انطلاقا من أوضاع ومشاريع عينية على أساس من التناهي والفناء[49]. وبهذا الصدد وجدناه يقول: "إن هذا الكائن الذي نستند عليه، الذي هو نحن أنفسنا في كل مرة، والذي يملك من بين ما يملك إمكانية كينونة التسآل، نحن نصطلح عليه بلفظة الدازين Dazein[50].

---

(46) المرجع السابق، (ص/55).

(47) المرجع السابق، (ص/56).

(48)**** يكتب ألفريد دنكر في كتابه "المعجم التاريخي لفلسفة هيدغر" مقابلًا إنجليزيًا للدازين هو being / there أي الموجود هناك، يقول: "إن مصطلح الموجود هناك في كتاب الوجود والزمان هو بيّنة شكلية على الموجود المتميز عن بقية الكائنات الاخرى بحقيقة أنه من حيث وجوده هو يضع هذا الوجود موضوع تساؤل، فالموجود هناك (الدازين) هو طريقة في وجود الموجودات الانسانية، وماهية هذا الموجود يحددها وجوده وبنيته الوجودية". وفي السياق نفسه يرى مايكل أنوود في كتابه "معجم هيدغر" أن الدازين في الوجود والزمان يشير إلى كل انسان حتى وان كان إنسانا ليس أصيلا، لكن هيدغر سيميز لاحقا الدازين عن الانسان؛ فالدازين ليس إنسانا إنما هو علاقة بالوجود يحققها الانسان وقد يفقدها". أنظر: غادامير، **طرق هيدغر**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، (2007م)، (ص/17-18).

(49) قارة، نبيهة، **الفلسفة والتأويل**، (ص/09).

(50) هيدغر، مارتن، **الوجود والزمان**، (ص/57).

وانسجامًا مع روح فلسفته، نفهم أنَّ الدازين ليس شعورًا أو وعيًا بالمعنى الذي رسخته الفلسفة الحديثة في أذهاننا، وإنما هو طريقة في الوجود يعيش وفقها الإنسان، وهذه الطريقة ليست من بنات أفكاره، بل أفكاره نتاج هذه الطريقة التي يطلق عليها هيدغر الخبرة المباشرة بالعالم. فهيدغر إذن يفترض أن الوعي ليس بالمقام الأصلي لمعنى وجود الإنسان، وإنما هو مقام مشتق من أرضية سابقة عليه هي وجود الدازين؛ أو بصيغة أخرى: «الأنا أفكر» ليس سوى أحد أنماط «الأنا أوجد»[51]. فلن يكون من الغريب بعد ذلك، أن يعلن هيدغر عن رهانه في الكشف عن معنى الوجود؛ وهو التحول من الذاتية إلى الدازين، من نظرية المعرفة إلى الأنطولوجيا الواقعانية[52].

وتجدر الإشارة إلى أن هذا "الأنا أوجد" الذي دشنه هيدغر هو الذي سيحدد مصير الهرمنيوطيقا فيما بعد، سواء مع هيدغر نفسه أو كما اكتملت معالمها مع تلميذه غادامير؛ فلن تعود الهرمنيوطيقا نظرية يفتعلها الفكر في سبيل تيسير التأويل وتحصيل الفهم، وإنما واقعة وجودية يصير معها التأويل والفهم نمطان في الوجود وسمة خاصة بالدازين، وبالتالي عوض أن نتساءل عن الشروط التي تتيح فهم نص أو عمل ما، فإننا نتساءل عما يحدث أثناء عملية الفهم، أي أن الفهم هنا لم يعد نمطا من أنماط المعرفة، وإنما أسلوبا من أساليب الكينونة، أي طريقة هذا الكائن الذي يوجد وهو يفهم[53]. ثم سيكون لهذا الأنا الجديد القديم القول الأساس في تحديد ماهية الفن والجمال؛ فلن يعود الفن رهين بعبقرية الفنان الفذة في الترفّع عن دائرة الوجود وعالم المعيش، وإنما أصبح أصلا للفنان الأصيل غير المعزول عن وجوده، كما لن يعود الجمال موجها لأغراض استيطيقية في إحقاق اللذة والمتعة اللحظيتين، وإنما سيصير أسلوبًا في الكشف عن الحقيقة، حقيقة الوجود[54].

يبقى الآن أنْ نشير إلى السمات الجوهرية التي تجعل من هذا الكائن مرتبطًا بوجوده مسائلًا إياه، وهي السمات التي ستبين أن فكرة الوعي الخالص، أو فكرة الذات المتعالية، هي فكرة ساذجة من منظور هيدغر: إنَّ ما يميز هذا الكائن الذي هو نحن، هو أنه "كائن تاريخي متناهي"؛ تاريخي لأنه يستمد معنى وجوده من الزمن الذي يعيشه، أي أنَّ الزمن هو شرط تمثلنا للوجود؛ وبالتالي فإنه من السذاجة المعرفية ادعاء قدرة الوعي الخالص على الإمساك بأي موضوع إمساكًا تامًا، لأنَّه ببساطة لا وجود لوعي خالص طالما أن التاريخ لا يحتضن الموضوع فقط، وإنما أيضا حتى الذات، ومن ثم فإن هذا النمط

(51) المسكيني، فتحي، **نقد العقل التأويلي أو فلسفة الاله الاخير**، بيروت، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، (2005م)، (ص/130).

(52) المرجع السابق، (ص/148).

(53) ريكور، بول، **صراع التأويلات**، ترجمة منذر عياشي، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، (2005م)، (ص/36-37).

(54) هيدغر، مارتن، **أصل العمل الفني**، ترجمة أبو العيد دودو، كولونيا، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، (2003م)، (ص/120).

من الوجود الخاص بكل إنسان، إنما هو نمط محكوم بالتاريخ[55]، فيغدو هذا الأخير شرطًا لا مناصَ منه في تحديد طبيعة فهمنا، وطريقة توجهنا إلى الأشياء إنما يجب أن تقاس بهذا المقياس؛ أي بمقياس أن الفهم ليس صناعة تقنية تقيمها الذات المفكرة، وإنما طبيعة وجودية محددة بشرط التاريخ كأفق يسبح فيه الفهم.

ثم إنَّ هذه البنية الزمانية التي يكون الإنسان محكوما بها لا تُفهم على حقيقتها إلا باستحضار عنصر أنطولوجي آخر يتلاقى فيه الحضور مع الغياب، أو الوجود مع العدم؛ وهو عنصر الموت الذي هو حقيقة ثابتة في عقل كل إنسان، لأنَّ هذا الأخير على وعي بأن الموت يوشك أن يحدث في كل مرة، فهو يتربص بنا، ويحدق بنا، مما يجعله هو الإمكان الأقصى لنمط وجود الإنسان في الزمان[56].

فما يجعل الإنسان إذن مرتبطًا بوجوده مسائلًا إياه، هو هذا "الهمّ" النابع من فكرة أن الموت هو الحقيقة الثابتة؛ إلى درجة أن "يقين الكوجيطو بأنه موجود ليس سوى يقين ظاهري بالنظر إلى يقين الدازين بموته[57].

لقد شكلت هذه النتيجة تأثيرًا ملحوظًا على مصير العلوم الإنسانية نفسها؛ إذ كفّت هذه الأخيرة عن مواصلة المشروع الوضعي الذي أملاه عليها أغست كونت وستيوارت مل، فلم تعد في حاجة إلى تحقيق العلمية عن طريق تطبيق مناهج العلوم الطبيعية؛ فطالما أن الإنسان كائن زماني متناهي منغمس في وجوده، فإن النتيجة التي يتوصل إليها في كل معرفة إنسانية هي نتيجة احتمالية، نسبية لا موضوعية، وقد آن الأوان للعلوم الإنسانية في أن تتخلص من سطوة المنهج، وسطوة الوعي الخالص، وتعترف بأن طريقها مختلف، لأنه يعتمد على الفهم الذي هو نمط من أنماط وجود الدازين في العالم. ومن هذا المنطلق أظهر غادامير إعجابه الكبير بهيدغر خاصة في مسألة التحليل الفينومينولوجي للدازين، لأن هذا التحليل كان بمثابة ثورة كوبرنيكية في مجال الهرمنيوطيقا والعلوم الإنسانية[58].

نصل بعد كل ذلك إلى النقطة المهمة في هذا المقال، وهي دور المنهج الفينومينولوجي في الكشف عن معنى الوجود. فهيدغر رغم اعترافه بصعوبة الإحاطة بخبايا الكينونة وأسرارها، إلا أنَّه وجد طريقة يمكن من خلالها أن ينفذ إلى سؤال الكينونة ومعنى الوجود، وقد تمثلت في المطالبة بضرورة وجود "أنطولوجية تأسيسية" يكون واجبها التحليل الوجودي للدازين، وقد وصف هذه الطريقة بأنها تتبع

(55) هيدغر، مارتن، **الكينونة والزمان**، (ص/579).
(56) المرجع السابق، (ص/444).
(57) المسكيني، فتحي، **نقد العقل التأويلي**، (ص/133).
(58) Gadamer, Hans George, *Le Probléme de La conscience historique*, Traduit par Pierre Fruchon, Seuil, Paris, 1996, P50.

المنهج الفينومينولوجي، كدراسة وصفية لنمط وجود الدازين؛ فإذا كان هذا الأخير كائن مسائل للوجود، فإن دور هذه الأنطولوجية التأسيسية هو أن تستجوب هذا الكائن عبر التحليل الفينومينولوجي لنمط وجوده، وبالتالي سيكون الدازين في سياق هذا التحليل هو السائل عن معنى الوجود لكنه يكون في الوقت نفسه "المُستجوَبُ" في هذا السؤال عن معنى الوجود[59].

وعليه، نكتشف أن هيدغر لا يتصور الأنطولوجيا الأساسية إلا باستنادها على المنهج الفينومينولوجي، وذلك معناه أن الكشف عن سؤال الوجود لا يتم إلا على قاعدة الوصف الفينومينولوجي لمعنى وجود الإنسان، ولمعنى فهم الإنسان للوجود، فقد «بدا الإنسان وكأنه الكائن المؤتمن على رعاية حقيقة الوجود والمصدر الوحيد للكشف عنها»[60]، وبدا الوجود كظاهرة تكشف عن ذاتها للكائن المؤتمن، وهو كائن مؤوّل، فيصبح الوجود موضوعا للاستنطاق من خلال تحليل وتأويل الطريقة التي يحدث بها الظهور، أي ظهور معنى الوجود في الأعمال الفنية والأدبية للدازين، ولذلك لم يكن للفينومينولوجيا والأنطولوجيا بدّ من الالتفات إلى عمليات الفهم والتأويل التي تظهر من خلالها معاني الأشياء[61].

وهذا ما يبرر انعطافة هيدغر الكبرى نحو الشعر والشعراء، فكان تأويله لشعراء وفنانين كبار أمثال هولدرين ورانكه وفان خوخ، ينسجم مع المشروع الأنطولوجي الذي ثبته في الوجود والزمان، أي البحث عن معنى الوجود من خلال كشف الطريقة التي يظهر بها أمام هؤلاء الدزينات. ولأن التأويل هو تأويل لآثار خلّفها هؤلاء الدزاينات في أعمالهم الفلسفية والفنية والأدبية، لم يكن مناص من أن يعلن هيدغر أن اللغة، -لغة هؤلاء الدزينات- هي مسكن الوجود.

النتائج:

ما نخلص إليه بعد كل ما قيل، هو أن هيدغر يعوّل كثيرا على المنهج الفينومينولوجي كما طرحه أستاذه هوسرل، لكنه لا ينخرط في استكمال نسقه الفلسفي، ذلك أن هوسرل قرر عن رويّة ووعي أن يواصل التقليد الفلسفي للميتافيزيقا الغربية، مما يلحقه بتاريخ النسيان، ويؤاخذ عليه أنه فضل البقاء في مجال إشكالية "الذاتية المتعالية"، بينما الفكر الفلسفي الذي يعلن عن نفسه في "الوجود والزمان"، يريد أن يقطع علاقته بهذه الإشكالية.

غير أنَّ الأنطولوجيا الأساسية التي يؤسسها هيدغر لا تقطع مع الذات أو الإنسان بالكلية كما يحلو للبعض قوله في وصف فلسفته؛ إنها تخصّ الإنسان بمكانة ممتازة ومتميزة، طالما أنه هو راعي الوجود،

(59) هيدغر، مارتن، **الكينونة والزمان**، (ص/57).
(60) الدواي، عبد الرزاق، **موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، (ص/46).
(61) مصطفى، عادل، **فهم الفهم**، (ص/221).

والوسيط الذي عن طريقه تُنار الأشياء بنور الوجود، لكن اهتمام هيدغر الخاص بالإنسان وبتحليل واقع الوجود الإنساني في «الوجود والزمان»، لا يعدو أن يكون مجرد نافذة يطل منها على الوجود[62]. فكانت هذه النافذة هي ما فتح عيوننا على اتجاه جديد؛ هو الفينومينولوجية التأويلية التي سعى من خلالها هيدغر إلى قراءة وتأويل فلسفة فلاسفة كبار من طينة كانط ونتشه وهيغل، وقصائد شعراء عظام أمثال ريلكه وتراكل وهولدرين... أو لوحات فنية عظيمة لفنانين كبار كفان جوخ... وفي كل هذه القراءات والتأويلات كان يحاول أن يمسك بالوجود الذي يكشف عن نفسه من خلال هؤلاء الدازينات، أو بالأحرى عن طريق تحليل اللغة التي يظهر من خلالها الوجود، وفي هذا السياق بالذات يصرح هيدغر أن "اللغة هي مسكن الوجود"[63].

ومما يجب التأكيد عليه بهذا الصدد، هو أن الدازين باعتباره ذاتًا موجودة ومسائلة لوجودها، لا يحيل على كل إنسان، وإنما يقتصر من خلال تصورنا للأنطولوجيا الهيدغيرية على الشخص الذي استطاع أن ينصتَ لنداء الكينونة، وينقل هذا النداء للآخرين؛ أي الإنسان الذي نصّب نفسه لسانًا للكينونة، فليس أي إنسان قادر على الإنصات، بل نادر ذاك الإنسان الذي يستجوب الكينونة وتأتمنه هذه الأخيرة على الإجابة. وعليه فليس من الغريب أن ينتصر هيدغر للشعر على حساب الفلسفة في معركة الإنصات للوجود؛ فالشعر بالنسبة له أقل خضوعا للفكر التقني أو المنهجي، ويندّ عن سلطة المنطق، إنَّه "أخطر ما وهبته الآلهة للبشر كي يكون شاهدا على انتماء الإنسان إلى الكينونة"، فهو "ذكر للأشياء بكينونتها" و"تأسيس للكينونة بالقول والكلمة"[64]. ولا غرابة أيضا في أن يرتدّ فكر هيدغر إلى الفلاسفة الشعراء في الحضارة الإغريقية الما قبل سقراط، ففي نظره كان الفيلسوف هناك يتحدث بلسان الطبيعة، وكانت اللغة هناك خالية من الحدود النحوية التي فرضها المنطق على الفلسفة.

المراجع:

العربية:

بن سباع، محمد، (2015) ، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة: ميرلوبونتي في مواجهة هوسرل وهيدغر (الطبعة 1)، المركز العربي للأبحاث.

توفيق، سعيد، (1992)، الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية (الطبعة 1)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

(62) الدواي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، (ص/46).

(63) هيدغر، مارتن، **رسالة في النزعة الإنسانية**، ترجمة مينة جلال، مدارات.

(64) الشيخ، محمد، والطائري، ياسر، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، (1996م)، (ص/48).

الدّواي، عبد الرزاق، (1992)، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدغر، ستروس، فوكو (الطبعة 1)، دار الطليعة.

ريكور، بول، (2005)، صراع التأويلات (ترجمة منذر عياشي)، دار الكتاب الجديد المتحدة.

سليمان، جمال أحمد، (2009)، هيدغر: الوجود والموجود (إشراف أحمد عبد الحليم عطية)، دار التنوير.

الشيخ، محمد، والطائري، ياسر، (1996)، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر (الطبعة 1)، دار الطليعة.

الشيكر، محمد، (2006)، هيدغر وسؤال الحداثة، دار إفريقيا الشرق.

غادامير، هانز جورج، (2007)، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية (ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة جورج كتوره)، دار أويا.

غراندان، جان، (2007)، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا (ترجمة عمر مهيبل)، منشورات الاختلاف.

قارة، نبيهة، (1998)، الفلسفة والتأويل (الطبعة 1)، دار الطليعة.

المسكيني، فتحي، (2005)، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير (الطبعة 1)، مركز الإنماء القومي.

المصدق، إسماعيل، (2008)، المحطات الأساسية لفينومينولوجيا هوسرل، مجلة مدارات فلسفية، (4)، الجمعية المغربية الفلسفية.

مصطفى، عادل، (2007)، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر (الطبعة 1)، دار رؤية.

ميرلوبونتي، موريس، (1983)، تقريظ الفلسفة (ترجمة قرحيا خوري)، منشورات عويدات.

هايدغر، مارتن، (2012)، الكينونة والزمان (ترجمة وتعليق فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق)، دار الكتاب الجديد.

هيدغر، مارتن، (2003)، أصل العمل الفني (ترجمة أبو العيد دودو)، منشورات الجمل.

هيدغر، مارتن، (2015)، مدخل إلى الميتافيزيقا (ترجمة عماد نبيل)، دار الفارابي.

هيدغر، مارتن، (1977)، نداء الحقيقة (ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي)، دار الثقافة.

Arabic References:

Ben Sebaa, Mohamed, (2015), *Tahawwulat al-faynūmīnūlūjiyā al-muʿāṣira: Merleau-Ponty fī muwājaha Husserl wa Heidegger* (1st ed.), Al-Markaz Al-ʿArabī li-l-Abḥāth.

Tawfiq, Saʿid, (1992), *Al-khibra al-jamāliyyah: Dirāsa fī falsafat al-jamāl al-ẓāhirātiyya* (1st ed.), Al-Muʾassasa Al-Jāmiʿiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ.

Al-Dawwī, ʿAbd al-Razzāq, (1992), *Mawt al-insān fī al-khiṭāb al-falsafī al-muʿāṣir: Heidegger, Strauss, Foucault* (1st ed.), Dār Al-Ṭalīʿa.

Ricoeur, Paul, (2005), *Ṣirāʿ al-taʾwīlāt* (Trans. Mundhir ʿAyyāshī), Dār Al-Kitāb Al-Jadīd Al-Muttaḥida.

Sulaymān, Jamāl Aḥmad, (2009), *Heidegger: Al-wujūd wa-l-mawjūd* (Supervised by Aḥmad ʿAbd al-Ḥalīm ʿAṭiyya), Dār Al-Tanwīr.

Al-Shaykh, Muḥammad & Al-Ṭāʾirī, Yāsir, (1996), *Muqārabāt fī al-ḥadātha wa mā baʿd al-ḥadātha: Ḥiwārāt muntakha min al-fikr al-Almānī al-muʿāṣir* (1st ed.), Dār Al-Ṭalīʿa.

Al-Shikkār, Muḥammad, (2006), *Heidegger wa suʾāl al-ḥadātha*, Dār Ifrīqiyā Al-Sharq.

Gadamer, Hans Georg, (2007), *Al-ḥaqīqa wa-l-manhaj: Al-khuṭūṭ al-asāsiyya li-taʾwīliyya falsafiyya* (Trans. Ḥasan Nāẓim & ʿAlī Ḥākim Ṣāliḥ, Rev. Georges Cattoura), Dār Ūyā.

Grondin, Jean, (2007), *Al-munʿaraj al-hermīnūṭīqī li-l-faynūmīnūlūjiyā* (Trans. ʿUmar Mihyibil), Manshūrāt Al-Ikhtilāf.

Qāra, Nabīha, (1998), *Al-falsafa wa-l-taʾwīl* (1st ed.), Dār Al-Ṭalīʿa.

Al-Miskīnī, Fatḥī, (2005), *Naqd al-ʿaql al-taʾwīlī aw falsafat al-ilāh al-ʾakhīr* (1st ed.), Markaz Al-Inmāʾ Al-Qawmī.

Al-Muṣaddaq, Ismāʿīl, (2008), *Al-maḥaṭṭāt al-asāsiyya li-faynūmīnūlūjiyā Husserl*, *Majallat Madārāt Falsafiyya*, (4), Al-Jamʿiyya Al-Maghribiyya Al-Falsafiyya.

Muṣṭafā, ʿĀdil, (2007), *Fahm al-fahm: Madkhal ilā al-hermīnūṭīqā, naẓariyyat al-taʾwīl min Aflāṭūn ilā Gadamer* (1st ed.), Dār Ruʾya.

Merleau-Ponty, Maurice, (1983), *Taqrīẓ al-falsafa* (Trans. Qarḥiyyā Khūrī), Manshūrāt ʿAwīdāt.

Heidegger, Martin, (2012), *Al-kinūna wa-l-zamān* (Trans. & Comment. Fatḥī Al-Miskīnī,

Rev. Ismāʿīl Al-Muṣaddaq), Dār Al-Kitāb Al-Jadīd.

Heidegger, Martin, (2003), *Aṣl al-ʿamal al-fannī* (Trans. Abū Al-ʿĪd Dūdū), Manshūrāt Al-Jamal.

Heidegger, Martin, (2015), *Madkhal ilā al-mītāfīzīqā* (Trans. ʿImād Nabīl), Dār Al-Fārābī.

Heidegger, Martin, (1977), *Nidāʾ al-ḥaqīqa* (Trans. & Intro. ʿAbd Al-Ghaffār Makkāwī), Dār Al-Thaqāfa.

الأجنبية

Gadamer, Hans George, (1996), Le problème de la conscience historique (Traduit par Pierre Fruchon), Seuil.

Gadamer, Hans George, (2005), L'herméneutique en retrospective (Traduit par Jean Grondin), Vrin.

Grondin, Jean, (1999), Introduction à Hans Georg Gadamer, Éditions du Cerf.

Heidegger, Martin, (1962), Being and time (Trans. John Macquarrie & Edward Robinson), Blackwell.

Heidegger, Martin, (1968), Questions I et II (Traduit par Kostas Axelos), Gallimard.

Husserl, Edmund, (1965), Phenomenology and the crisis of philosophy (Trans. Quentin Lauer), Harper & Row.

Husserl, Edmund, (1996), Méditations cartésiennes: La conférence de Paris (Traduit par Peiffer & Emmanuel Levinas), Vrin.

Husserl, Edmund, (1998), Introduction à la logique et à la théorie de la conscience (Traduit par Laurent Journier), Vrin.