باتوتشكا قارئًا لـ هوسرل:
مشكلة العالم الطبيعي ورهان تخطي الأفق الترسندنتالي

أحمد الشبلي

مقـدّمة

إن الفينومينولوجيا "ليست نسقًا مغلقًا"[1]، بل هي فلسفة مفتوحة، "قادرة في كل مرة على البدء من جديد"[2]؛ لأنها ليست مجموعة من الخطوات والقواعد الآلية التي يجب على الفينومينولوجي اتباعها، بل هي في العمق إمكانية للتفكير في الفكر ذاته. إنها "بالتدقيق تفكير في أزمة الفكر"[3] التي جعلت الثقافة الإنسانية تسقط في أزمة. لذلك يصف يان باتوتشكا Jan Patočka 1907 – 1977[4] الفينومينولوجيا بأنها "مقاربة جذرية"[5] تبحث عن الجذور الأولى لأزمة الإنسانية، وفي جذريتها هاته تظل "دون منافس"[6]. وعليه فالفينومينولوجيا، من حيث هي إمكانية للتفكير في الفكر ذاته، قادرة على مقاربة ظاهرة الأزمة، ومن ثم قادرة على مساعدتنا في تعميق فهمنا للظاهرة عبر طرحها الأسئلة الأكثر جذرية التي تُلامس الوجود الإنساني في عمقه. والسؤال الجذري الذي على الفينومينولوجيا أن تطرحه هو سؤال العالم الطبيعي الذي يعتبره باتوتشكا منفذًا للإجابة عن سؤال أزمة الإنسانية. لكن كيفية معالجة باتوتشكا لسؤال العالم الطبيعي في كتابه العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية (1936) تطرح سؤال مدى تفرّد المقاربة الباتوتشكية للعالم الطبيعي مقارنة بأستاذيه هوسرل وهايدجر. إذ على العكس من بعض القراءات التي تعتبر أنَّ باتوتشكا ظل هوسرليًا في هذا الكتاب، نفترض أنه زرع فيه بذور النقد التي ستثمر بدءًا من سنة 1969[7]، حيث سيوجِّه نقدًا جذريًا لما يُسمّيه "الفينومينولوجيا الذاتية" وتأسيس "فينومنيولوجيا لاـ ذاتية". سنخصص هذه الورقة لمقاربة كتاب العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية محاولين الكشف عن الإرهاصات الأولى التي حفَّزت باتوتشكا على التفكير مع وضد أستاذيه: هوسرل وهايدجر، لتأسيس فينومينولوجيا عملية تذهب أبعد من ترسندنتالية فينومينولوجيا هوسرل وصورية أنطولوجيا هايدجر.

1. العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية

وعيًا منه بسؤال الأزمة الذي فرض نفسه في الفترة المعاصرة، انخرط الفينومينولوجي التشيكي يان باتوتشكا في مقاربة إشكالية الأزمة عبر منفذ العالم الطبيعي، لأنه ما دامت الأزمة قد مسَّت الحياة الإنسانية في كليتها، فمن المفترض البدء بالعالم الطبيعي، حيث يعيش الإنسان مظاهر الأزمة. إذ لا يمكن حل الأزمة الروحية التي عصفت بالمجتمع المعاصر إلا بجعل العالم، في كليته، مركز اهتمامنا ونُخلّصه من التصورات الوضعية التي رأت فيه مجرد كلية الوقائع القابلة للعدّ والقياس. وهذا ما جعل باتوتشكا يُنبِّه في كتابه العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية الصادر سنة 1936 إلى أنَّ "مشكلة الفلسفة هي العالم في كليته"[8]. إنَّ قضية العالم لم تعد مجرد مشكلة فلسفية جزئية، بل يتم تناولها الآن باعتبارها المشكل الفلسفيّ الأساس الذي يجب أن يحتل نواة التفكير الفلسفي، بل إنه يُنبِّه إلى أنَّ "كل فينومينولوجيا هي، في العمق، فينومينولوجيا العالم الطبيعي"[9]. صحيح أنَّ اقتناع باتوتشكا بأهمية مشكلة العالم لم يبدأ سنة 1936، إذ نجده يُشير سنة 1934 في نص ملاحظات حول مكانة الفلسفة داخل العالم وخارجه، إلى العلاقة الخاصة بين الفلسفة والعالم. إذ يقول: "ترى الفلسفة العالم كما هو [...] وهذا هو موضوعها"[10]. لكن، ومع ذلك، لم يبسط مشكلة العالم بشكل مفصّل وبكيفية أكثر عمقًا إلا في نص 1936[11]، لذلك ركَّزنا أساسًا على هذا النص.

عرفت بداية العصر الحديث تحولًا جذريًا في مفهوم العالم، إذ استُـبْدل العالم ذو الطابع الرياضي بالكوسموس القديم، ولم يعد الإنسان في مركز الكون، بل صار على هامشه، كما لم يعد الإنسان يرتكز في تفسيراته على مبدأ الغائية بل أصبح يستند إلى مبدأ السبب الكافي[12]، الذي يصرف النظر عن الغايات ليتوجه نحو الأسباب. وكانت النتيجة أن تغيَّر فهم الإنسان الحديث للواقع بحد ذاته، إذ لم يعد يُفهم باعتباره مجموع الأشياء التي تعطانا من خلال الحدس في الحياة اليومية، بل صار هو الكيانات والعلاقات الرياضية[13].

هكذا فقدَ الإنسان الحديث كل ما كان يُعطيه معنى: فالعلم الحديث حطّم الكوسموس الذي كان يستمد منه الإنسان معناه وغايته، كما أنَّ الله لم يعد مصدر التشريعات، إذ صار التشريع الذاتي سمة مميزة لإنسان العصر الحديث، بل فقد الإنسان الثقة حتى في حواسه[14]، بحيث لم تعد مصدر تأسيس

معرفة بالعالم. إذ إنَّ الاكتشافات العلمية الحديثة كشفت عن أزمة الإدراك الحسيّ، حيث تزعزعت الثقة في الحواس؛ فما كان يبدو بالعين المجرَّدة أزليًا صار متغيِّـرًا، وما كنا نحسبه ثابتًا صار متحرِّكًا، وما كنَّا نعتبره متناهيًا صار لامتناهيًا. والنتيجة فقدان الثقة في الحواس كمصدر وحيد للحقيقة، لأنها تؤسِّس عقليًا وليست معطاة للحواس؛ فما هو معطى في الحياة اليومية علينا تجاوزه إن أردنا الإمساك بحقيقة الأشياء.

إنها بالفعل وضعية أزمة، حيث صار الإنسان ممزَّقًا بين عالَمين: عالم العلم، وعالم الحياة اليومية. إنَّ هذا الأخير على الرغم من واقعيته، إلا أنه لم يعد هو العالم الحقيقي، إذ نضع خلف عالم التجربة اليومية عالمًا رياضيًا لا نهائيًا يُعتقد أنه مستقل تمامًا عن آفاق العيش، وتحدَّدت مهمة البحث العلمي في ملاحقة مختلف قطاعات العالم، يسعى كل واحد منها إلى السيطرة على موضوعه من خلال تكميمه والتعبير عنه رياضيًا. والنتيجة صارت العلاقات الرياضية، التي ليست في الأصل سوى بناءٍ نظريّ منهجيّ، هي العالم الحقيقي، في حين يُنظر إلى العالم، كما يحضر أمامنا، كمجرد تعبير ذاتي ـ نسبي عن ذلك العالم الموضوعي القائم خلفه. وصرنا نعتقد أنَّ خلف تصوراتنا العفوية والذاتية يقطن الواقع الحقيقي الذي على العلم اكتشافه، فأصبحت إدراكاتنا الذاتية مجرد علامة تُحيل على واقع موضوعي. وبذلك استطاع العلم الحديث أن يُبخِّس من قيمة التصوُّر الطبيعي للعالَم ما دام أنه لا يعترف به أصلًا، لأنه مؤسَّس على نزعة موضوعية تهدف إلى تحويل أشياء العالم إلى موضوعات قابلة للتكميم الرياضي[15].

يمكننا، في هذا الإطار، إعطاء مثال نسيان العالم الطبيعي من قطاع التعليم والتكوين؛ إذ نُسجِّل أنَّ هذا المجال، على الرغم من ارتباطه العميق بالعالم الطبيعي بحكم أنه يهدف إلى تكوين الإنسان، إلا أنه اتخذ طابعًا تقنيًا. حيث صارت مهمة التعليم هي إعداد الفرد للقيام بمهام محددة مسبقًا بكيفية آلية، وذلك من خلال تلقينه مجموع القدرات والمهارات القابلة للتطبيق بكيفية تلقائية دون الحاجة إلى التفكير. وجذر المشكل هو أنَّه يتم نقل تلك المهارات إلى الفرد كأساليب جاهزة دون أن يعرف الكيفية التي تمَّ بها تأسيس تلك المهارات والصيغ الصورية؛ أي دون أن يعرف الحوافز الأصلية التي انبثقت منها. إنَّ الحوافز الأولية لها علاقة بالعالم الطبيعي، لكن الذي يقع هو أنَّ تلك المهارات والتقنيات تُقدّم مفصولة عن الأساس الذي نشأت منه، فيتعامل معها الفرد كعالم مستقل بذاته، ويصير هو ذاته أسيرًا لها، فيفقد قدرته على الفعل الحر والمسؤول، إذ يتصرَّف كما لو كان آلة تُنفِّذ برنامجًا بُرمجت عليه. بل إنَّ الأمر لا يبقى عند هذا المستوى، إذ يُعمِّق الفرد الشرخ بين عالمه الطبيعي والعالم العلمي ـ التقني، بحيث يتعامل معهما كمجالين مستقلين ومنفصلين بكيفية جذرية عن بعضهما البعض. وهذا ما يجعل بعض الأفراد، على الرغم من اشتغالهم في مجالات علمية دقيقة جدًا، وقدرتهم على حل أعقد المشاكل التقنية بالاستناد إلى أحدث النظريات العلمية، إلا أنهم في عالمهم الطبيعي، حيث يعيشون، يتبنّون مواقف تتنافى بشكل مطلق مع مبادئ الفكر العلمي المستند أصلًا إلى بداهات العالم الطبيعي.

يكمن جذر المشكل إذن في الشرخ الذي أقامه العلم الحديث حول تصوُّرنا للعالم، إذ حاول معرفة كل شيء عن العالم وأسَّس معرفة دقيقة بقطاعاته، لكن ظل سؤال كلية العالم خارج أفق اهتماماته[16]، وصارت بذلك مهمته هي ملاحقة جميع قطاعات الكائن، ومحاولة صورنتها ومن ثم نزعها من الأفق الذي توجد فيه. لذلك لا يمكن حل الأزمة الروحية التي عصفت بالمجتمع المعاصر إلا بجعل العالم في كليته مركز اهتمامنا ونُخلّصه من التصورات الوضعية التي رأت فيه مجرد كلية الوقائع المحضة القابلة للعدّ والقياس. وهذا ما جعل باتوتشكا يُنبِّه إلى أنَّ "مشكلة الفلسفة هي العالم في كليته"[17]. إنَّ قضية العالم لم تعد مجرد مشكلة فلسفية جزئية، بل يتم تناولها الآن باعتبارها المشكل الفلسفي الأساس الذي يجب أن يحتل نواة التفكير الفلسفي[18].

لقد صار نموذج العلمية، الذي فرض نفسه بداية العصر الحديث، هو النموذج الذي على جميع العلوم أن تحذو حذوه بما فيها علوم الروح، التي هي الأخرى تسرَّبت إليها النزعة الموضوعية القائمة على فكرة تشييء الإنسان والتعامل معه كشيء. وكان من نتائج ذلك أن اغترب الإنسان عن ذاته وتنازل عمّا يكون به إنسانًا، لأنه صار خاضعًا لنفس القوانين التي تخضع لها العناصر الطبيعية الأخرى. إنه شيء بين الأشياء، إذ لم تعد النزعة الموضوعية تعترف بخصوصيته كذات حرة، لأن الحرية في تصورها ما هي إلا إحساس ذاتي من دون أساس موضوعي. لذلك علينا استبعاد ذلك الإحساس إن أردنا تحقيق الموضوعية. والنتيجة صار العالَم الحقيقي هو العالَم العلمي بمفاهيمه وقوانينه التي تُشكِّل فهمنا لذواتنا ولأشياء العالم، ليكون بذلك عالَم الإنسان المعاصر عالمًا مشكَّلًا ومؤسَّسًا من قِبل العلم. وعليه فالإنسان المعاصر فَـقَد عالَمه، على اعتبار "أنَّ العالَم المعاد تأسيسه من قِبل العلم لم يعد عالمًا"[19]. فالعالم الحقيقي للإنسان هو العالم الذي يسكنه، ينشغل به، يعيش فيه تجاربه الحياتية بعفوية وأصالة، وهو الذي يسميه باتوتشكا "العالم الطبيعي".

يُنبِّه باتوتشكا إلى أنَّ الوصف الفينومينولوجي يجب

أن يتَّجه إلى العالم الطبيعي، إلى العالم حيث يعيش الإنسان حياته بعفوية وتلقائية. لذلك فحاجتنا إلى الفينومينولوجيا "مرتبطة في العمق ببراكسيس الحياة الإنسانية"[20]، بالعالم الطبيعي حيث يُشكِّل الإنسان معناه. وهذا يُبيِّن أنَّ باتوتشكا كان مقتنعًا منذ البداية بأن على مجال التحليل الفينومينولوجي أن ينصبَّ على براكسيس الوجود الإنساني، عكس هوسرل الذي ظل وفيًا لمشروعه الترسندنتالي، بحيث اعتبر أنَّ وظيفة الفينومينولوجيا الترسندنتالية هي الكشف عن البنيات الماهوية الصورية لعالم العيش، وليس الإقامة في عالم البراكسيس. لكن هل نجح فعلًا باتوتشكا في تحقيق هذا الرهان الذي شكَّل، في اعتقادنا، خلفية نص 1936؟

إن العالم الطبيعي هو العالم العملي، عالم التلقائية والعفوية وليس عالم المفاهيم والصيغ المجرَّدة. إذ يُشير في اللغة التشيكية (Přirozený svět) إلى "العالم العفوي"[21]، ولا علاقة "للطبيعي"، في السياق الذي يوظفه باتوتشكا، بعلم الطبيعة أو بما يمكن أن نفهمه بالطبيعي كمقابل للثقافي. إنَّ العالم الطبيعي هو العالم الذي نعيش فيه بتلقائية وعفوية، ومن ثم فسمته الأساسية هي الحرية، ويقابله العالم العلمي باعتباره عالم الصيغ الرياضية المتَّسم بالضرورة، وهذا يكشف عن التفاعل المعقَّد بين الحرية والضرورة داخل العالم الطبيعي. لذلك يعتبر باتوتشكا أنَّ الصراع الذي يظهر بين الإحساس بالحرية من جهة، ومحاولة إخضاع الإنسان لقوانين موضوعية من جهة ثانية، هو في العمق صراع بين عالَمين: العالم الطبيعي والعالم العلمي[22]. إنَّ فقدان الإنسان للعالم الطبيعي هو فقدان للفضاء الأصلي حيث ينتج المعنى، لذلك فإخضاع العالم الطبيعي للعالم العلمي هو فرض للمعنى الواحد، وهذا إقبار للحرية الإنسانية من حيث هي أساس فاعلية الإنسان وضامنة سمة التميُّز والتفرُّد التي تطبع التجربة الإنسانية. هكذا فعندما نلجأ إلى لغة العلم ونُسقطها إسقاطًا على العالم الطبيعي، فإننا بذلك نفرض المعنى الواحد، ومن ثم نلغي حرية الإنسان وقدرته على إنتاج معناه انطلاقًا من عالمه، فنسلب منه ما به يتميَّز عمَّا عداه؛ أي قدرته على تشكيل المعنى، وهنا مكمن الأزمة.

يضع هوسرل مبدأ "العودة إلى الأشياء ذاتها" كأحد المبادئ الأساسية التي ترتكز عليها الفينومينولوجيا، لأنها، في العمق، إرادة لمجابهة ومواجهة الأحكام المسبقة والافتراضات المضمرة والصريحة القادمة من مجالات متعددة سواء كانت علمية أو فلسفية، والتي قد تَحُول دون الإمساك بحقيقة الظاهرة. لذلك تعمل الفينومينولوجيا على النفاذ إلى الشيء ذاته كما هو معطى. كان باتوتشكا وفيًا لهذا المبدأ الفينومينولوجي، لذلك عندما أراد وصف العالم الطبيعي وضع النظريات العلمية والبناءات الفلسفية بين قوسين، واتَّجه إلى علاقة الإنسان بالعالم كما تُعطى في الحياة اليومية.

يبدأ باتوتشكا تحليله من نقطة "البدء الفينومينولوجي"، لحظة تماس الإنسان بالعالم. إذ إنَّ محور تحليل باتوتشكا ليس الذاتية الترسندنتالية، بل الإنسان، أو بالأحرى العلاقة المتشابكة للإنسان بالعالم. صحيح أنَّ هناك أنماطًا متعددة من وجود الكائنات في العالم، إلا أنَّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمتلك معرفة بالوضعية التي تخصّه، ويفهم وضعيته سواء في علاقته مع ذاته أو مع الأشياء الأخرى. يدرك الإنسان استقلاله عن هذه الأشياء، ويُحدِّد طبيعة علاقته معها التي توجهها فائدتها بالنسبة إليه. تتحدَّد هذه الفائدة بناء على انشغالات واهتمامات ورغبات كل إنسان. وهذه الانشغالات تجعله يُقيم نسقًا من العلاقات عبر جسديته، لأن الإنسان لا يدخل في علاقة مع العالم ولا يتداول أشياءه إلا عبر جسده. إذ يستحيل الحديث عن بُعد عملي للإنسان في غياب الجسد، لكون الإنسان يتموضع في العالم بجسده، وعبره يصير فاعلًا داخله. بل إنَّ تجربة الجسد هي التي تعطينا إمكانية أن يكون لنا عالم، وأن نُقيم علاقة مباشرة بالأشياء من خلال استعمالها بناء على طبيعة انشغالاتنا وفهمنا للعالم. إنَّ الإنسان ليس مجرد قطعة جسم في العالم، بل إنه أساس ذلك الكائن الذي "يمتلك العالم"، ويبني عالمه من خلال طبيعة انشغالاته وأفق اهتماماته. إنه على اهتمام وانشغال دائمَين بأشياء العالم، إنه محكوم عليه أن يتفاعل سواء مع أشياء العالم أو حتى مع الآخرين، على اعتبار أنَّ "الحياة الإنسانية لا تُعاش لذاتها وفي ذاتها، ولكن مع الغير"[23].

إنَّ الحياة الإنسانية حياة بينذاتية، والعالم الذي نعيش فيه هو عالمٌ مشتركٌ نتقاسم فيه انشغالاتنا مع الآخرين. لذلك فانشغالاتنا "ليست فردية أبدًا، بل هي تتشكَّل داخل المجموعة التي ننتمي إليها"[24]. وهذه الانشغالات قد تختلف من شخص إلى آخر ومن عالم إلى آخر، على اعتبار أنَّ عالم المدينة يختلف عن عالم البادية، والعالم البدائي يختلف عن العالم المتحضِّر، لكن هذا الاختلاف لا يمسُّ أبدًا مفهوم العالم في كليته. إنَّ التغيير يمسُّ أشياءه الجزئية فقط، أما العالم كعالم فلا يتغير أبدًا؛ فسواء كنت في هذا البلد أو ذاك، في هذه المدينة أو تلك، وأيًا كانت درجة التقدُّم التي يتَّسم بها نمط الحياة الذي أعيشه، فإن هذا لا يُغيِّر شيئًا من مفهوم العالم في كليته، لأن هذا الأخير ليس هو أشياءه، إنه يسبق الأشياء ذاتها ويُعطيها معنى بالنسبة لنا. لنقل إذن إنَّ العالم لا يتحدَّد بشيئيته بل بوظيفته؛ إنه أفق.

إن العالم الطبيعي ليس واقعة (fait)، وليس كلية الوقائع، بل هو أفق كوني (horizon universel) على أساسه تصبح جميع الوقائع قابلة للفهم[25]. إنه الأفق الذي يسمح لنا بفهم الأشياء التي نتداولها في حياتنا اليومية. بهذا المعنى يكون أفق العالم أفقًا عمليًا، فيه تأخذ أقوالنا وأفعالنا معناها. والأفق الذي نعيشه هو الذي يشرط توجهنا نحو الأشياء، إذ بإمكاننا أن نتداول الأشياء نفسها، ونعيش آفاقًا مختلفة: أفقًا جماليًا، أفقًا علميًا، وأفقًا للاستعمال اليومي. يمكننا مثلًا إدراك الموضوع نفسه، وليكن مثلًا وردة، لكن سندركها في آفاق مختلفة، إذ قد أدركها في أفق جمالي باعتبارها موضوعًا للتمتع الجمالي، كما قد يدركها عالم النباتات في أفق علمي ليفحص تركيبتها ونوعية فصيلتها.

لا يفهم باتوتشكا العالم إذن بالمعنى الأنطيقي Ontique على أنه كلية الوقائع، أي مجموع الكائنات الموجودة في العالم، أو التي يمكن أن توجد بداخله. فهذا النوع من الوصف لا يمكن أبدًا أن نعتدَّ به فينومينولوجيًا، لأنه يظل متعلقًا بالكائن الجزئي فقط، في حين يتحدَّد العالم فينومينولوجيًا باعتباره أفقًا لانشغالاتنا. إنه الضوء الذي يجعلنا نُبصر دلالة الأشياء، وبدونه تفقد الكائنات معناها بالنسبة إلينا، إنه الذي "يسمح لنا بفهم ما يُحيط بنا وما يتشكَّل فينا"[26]. إنه المجال الذي يتشكَّل فيه المعنى، لذلك فهو يتميَّز بـ"الخصوبة" و"الإنتاجية". يقول باتوتشكا موضحًا دلالة العالم: "إن الكلمة التشيكية svět (العالم) تُجسِّد بشكل جيِّد ما هو أساسي في ظاهرة العالم، بحيث يُشير مصطلح (svět) إلى الضوء (světlo)، وهو في هذه الحالة نور الحياة"[27]، لذلك يُشبِّه العالم بالضوء الذي "يسمح لنا بالرؤية"؛ إذ في غياب الضوء نكون غير قادرين على رؤية الأشياء المحيطة بنا، وفي غياب أفق العالم نكون غير قادرين على فهمها.

يتَّضح من ذلك أنَّ كل محاولة للإمساك بوحدة العالم بسرد الأشياء والكائنات الموجودة فيه محاولة محكوم عليها بالفشل، إذ لن نجني من ورائها إلا وضع هذه الكائنات بجانب بعضها البعض دون أن نبلغ ظاهرة العالم. ولعل هذا هو المسار الذي سلكته الفلسفة الحديثة، لذلك فشلت في الإمساك بوحدة العالم لأنها أغفلت القيام بوصف وتحليل كافيين للمعيش في عطائه الأصلي في العالم الطبيعي، ووضعت في مقابل ذلك مفاهيم إجرائية اعتبرتها كفيلة بفهم علاقة الإنسان بالعالم. يتعلق الأمر بمفهومَي الذات والموضوع.

يُعارض باتوتشكا المسار الذي سلكته ميتافيزيقا الذاتية في تعاملها مع العالم، ويقرُّ في المقابل بأن منفذ التحليل للإمساك بوحدة العالم هو الانطلاق من وصف العلاقة الأولية التي تربط الإنسان بعالمه. لكنه يُنبِّه إلى أنَّ الوصف الفينومينولوجي لا يتعلق بأشياء العالم، كما لا يهدف إلى تحديد البنية الأساسية لهذه الأشياء بما هي كذلك، بل يسعى إلى وصف الظاهرة المتفرِّدة التي يُعبّر عنها بـ "الوجود ـ في ـ العالم" (être-au-monde)، التي غالبًا ما يتم حجبها نتيجة التعلق بالكائن. ومهمة الوصف الفينومينولوجي هي جعل هذه الظاهرة ظاهرةً. إنَّ الوجود ـ في ـ العالم منظور (perspective) عبره تنكشف علاقة الإنسان بالعالم على ما هي عليه[28].

تُعبِّر ظاهرة الوجود ـ في ـ العالم عن العلاقة الوثيقة بين الإنسان والعالم، بحيث لا يمكن أن نتصوَّر إنسانًا من دون عالم، كما لا يوجد عالم دون إنسان. فمن ماهية الإنسان أن يمتلك عالمًا، وهو لا يمتلكه كما يمتلك باقي أشياء العالم، بل يمتلكه على نحو يصير شرط إمكان كل تَملُّك ممكنًا للكائن. فأنا لا أمتلك هذا القلم أو هذا الكتاب إلا لأنّي أتحدَّد مسبقًا باعتباري "وجودًا ـ في ـ العالم"، بمعنى أنَّ امتلاكي أفقًا معينًا للعالم هو الذي يسمح لي بفهم وامتلاك أشياء العالم.

إن هذا التحديد الذي وضعه باتوتشكا للإنسان ليس عنصرًا دخيلًا على الحقل الفينومينولوجي، إذ سبق لهايدجر أن حدَّد الدازاين بوصفه "وجودًا ـ في ـ العالم"[29]. وهو الأمر الذي يعني أنَّ باتوتشكا متح من التحليلات الوجودانية لهايدجر، بحيث استعار عدته المفهومية واستمدَّ منه النفس العملي الذي أعطاه للفينومينولوجيا. كما أننا نلمس تأثره به من خلال التحليلات التي قدَّمها باتوتشكا لعلاقة الإنسان بالعالم، والتي تُشكِّل، في الوقت ذاته، أبعادًا لظاهرة الوجود ـ في ـ العالم. فما هي هذه الأبعاد؟

يتحدَّد الإنسان كوجود في العالم، يعيش مع الآخرين وبجانب الأشياء، إنه يُشكِّل بذلك عالمًا محيطًا به، قريبًا منه من الناحية الأنطولوجية وليس الأنطيقية؛ إنَّ العالم القريب منَّا هو حيث نحس بالأمان، بالألفة، فنوجِّه اهتمامنا كله صوبه، إنه موطننا الذي نسكنه، بيتنا، أشياؤنا، عائلتنا، مجتمعنا، ودولتنا[30]. لذلك قلنا إنَّ القرب هنا يحمل معنى أنطولوجيا وليس أنطيقيا، إذ قد أحس بالأمان داخل الدولة التي أنتمي إليها وتربطني بها علاقة ألفة، بالرغم من أنّي لا أراها بالمعنى الأنطيقي للكلمة. إنها تُشكِّل جزءًا من عالمي الذي تأخذ منه الأشياء دلالتها. فأنا عندما أرى رمزًا وطنيًا ما، وليكن مثلًا العَلَم المغربي، فأنا لا أنظر إليه كما لو كان مجرد قماش، بل كرمز يأخذ معناه وقيمته من الدولة التي تشكل جزءًا من عالمي. إنَّ العالم هنا أفقٌ تتشكَّل فيه دلالة الأشياء بالنسبة لنا. لذلك نُقيم علاقة خاصة مع هذا العالم لدرجة يصير هو عالمنا الممكن، وهذا ما يُسمّيه باتوتشكا العالم ـ الوطن (le monde)[31]

chez-soi). هذا الأخير قد يكون اهتمامات خاصة، أُسرة، أصدقاء أو مكان العمل، وهكذا إلى أن نصل إلى غير المحدد والبعيد الذي ننظر إليه كغريب.

إن البُعد الأول للوجود ـ في ـ العالم، على الرغم من أهميته، إلا أنه يفترض بُعدًا آخر وهو بُعد الزمان، بحيث إنَّ جميع اهتماماتنا وانشغالاتنا السابقة تفترض مسبقًا بُعد الزمان. فعندما ننشغل بأشياء العالم أو نتفاعل مع الآخرين، فنحن نفترض الزمان كعنصر مُسبق غير مصرَّح به. لذلك يعتبر باتوتشكا أنَّ البعد الثاني لظاهرة الوجود ـ في ـ العالم هو البعد الزماني للعالم[32]. فجميع أنشطتنا الحياتية تفترضُ زمانًا ما كإطار مسبق لها، بحيث إنَّ تمثلنا للماضي والحاضر والمستقبل يمكننا من ضبط وفهم إيقاع حياتنا بدءًا من الإيقاع الطبيعي للزمان: الليل، النهار، تعاقب الفصول، تحديد وقت عملنا، راحتنا، دراستنا، ممارسة هوايتنا، وانتهاء بالأوقات المتعاقبة للحياة: الطفولة، الشباب، الشيخوخة، والكهولة. لذلك كان الزمان بُعدًا أساسيًا لوجود الإنسان في العالم.

يتابع باتوتشكا تحليلاته لظاهرة الوجود ـ في ـ العالم ليُظهر بُعدًا آخر ينتمي بالضرورة إلى وجودنا في العالم، يتعلق الأمر بالبُعد الوِجداني. إنَّ الإنسان لا يكون أحيانًا وفي مناسبات معينة في أحوال وجدانية، وفي حالات أخرى تغيب تلك الأحوال، وإنما ينتمي إلى بنيته أن يوجد في حال وجداني ما. إنَّ الأحوال الوجدانية ليست أحوالًا عارضة يمكن أن تحضر أحيانًا وتغيب أحيانًا أخرى، بل إنَّ الإنسان مطبوعٌ دومًا وجدانيًا. إنه دائمًا يظهر بمزاج مُعيَّن، أي لا يمكن أن يكون في حالة لا ـ مزاج، إنه بُعدٌ لوجودنا في العالم. إنَّ عدم إدراك الإنسان لطبيعة وماهية الحال الوجداني الذي هو عليه، لا يعني خلوه منه، إذ قد لا نستطيع، في لحظة ما، تخمين طبيعة الحال الوجداني الذي يطبعنا، لكن ذلك لا يعني خلو اللحظة من حال وجداني ما، بل إنَّ هذه الحالة ذاتها لا يمكن أن تكون إلا ضمن حال وجداني مُعيَّن. إنَّ الإنسان في مختلف وضعياته وفي كل تصرفاته، سواء بكيفية بارزة أو غير بارزة، مدرَكة أو غير مدرَكة، مطبوعٌ بحال وجداني ما.

إن الأحوال الوجدانية ليست بعدًا بسيطًا لوجودنا، بل هي "بنية غنية"[33] ومحدد أساسي لنمط وجودنا في العالم. صحيح أنَّ هناك مزاجًا قد يفتح أمامي إمكانات خصبة للحياة، وهناك مزاج آخر قد يغلق أمامي كل الإمكانات ويشلّ فاعليتي. لكن الأكيد هو الدور الحاسم الذي تلعبه هذه الأمزجة، سواء كانت سلبية أو إيجابية، في التأثير في طبيعة علاقتنا مع العالم.

هذه إذن، هي الأبعاد الأساسية الثلاثة التي يُحدِّدها باتوتشكا لوجود الإنسان في العالم. وما نسجله هنا هو استثمار باتوتشكا للتحديدات الوجودانية لهايدجر، سواء في استعارته ظاهرة الوجود ـ في ـ العالم، أو في الأبعاد التي قدَّمها لهذه الظاهرة، ولا سيما تأكيده على البعد الزماني في علاقتنا مع العالم، وكذا تنبيهه إلى أهمية الأحوال الوجدانية، وهي عناصر أسهب هايدجر في تحليلها في الوجود والزمان.

لكن باتوتشكا لا يتوقف عند هذا المستوى، بل يعمل، بعد عرض هذه التحليلات التمهيدية، على تجذيرها ليصل إلى الكيفية التي يعطى بها العالم الطبيعي بالنسبة إلى كل ذاتية ممكنة، وهذا ما يُسمّيه بـ "الموقف الذاتي" (l'attitude subjective)[34]. والغاية منه تعميق الوصف إلى ما وراء الأنشطة اليومية الفردية والبحث لاكتشاف اللحظات الأكثر أهمية، التي يُسمّيها لحظة "التدفق الذاتي"[35]. وهنا مكمن الإحراج في نص 1936. إنَّ باتوتشكا، على الرغم من دعوته إلى الاهتمام ببراكسيس الوجود الإنساني، وعلى الرغم من تأثره بهايدجر في محاولته إعطاء نفَس عمليّ للفينومينولوجيا، إلا أنه ـ على ما يبدو ـ لم يستطع التخلص من إرث هوسرل. لذلك نجده يدعو إلى الانتقال إلى ما يسميه "الموقف الذاتي"، الذي هو في العمق رد فينومينولوجي، ليُمسك بالكيفية التي يتبدّى بها العالم بالنسبة إلى كل ذاتية ممكنة.

2. الذات في أفق العالم الطبيعي: قراءة يان باتوتشكا لفينومينولوجيا هوسرل وهايدجر

ينتقل باتوتشكا في "الموقف الذاتي" من وصف بنية الوجود ـ في ـ العالم إلى وصف بنية أفعال الوعي. يعترف بأنه من الصعب القيام بتحليل وافٍ لجميع أفعال الوعي، لذلك يُركِّز تحليله على ما يُسمّيه "التجربة الأصيلة"، حيث تعطى الموضوعات كما هي[36]. يتحقق هذا الشرط في تجربة الإدراك (la perception)، لأن ما يُعطى في الإدراك ليس مجرد معطيات حسيّة منفصلة عن بعضها البعض، كما لا يعطى الموضوع منفصلًا عن الأفق الذي يوجد فيه، بل إنَّ ما يعطى هو "علاقة الموضوعات بالحياة"[37]. معنى ذلك أنَّ تجربة الإدراك تجعلنا في علاقة حيّة وأصيلة مع العالم الطبيعي، مع الحياة. فعندما أنظر إلى منظر طبيعي فأنا لا أُدرك فقط الألوان، والأصوات، والأشكال كعناصر مستقلة عن بعضها البعض، بل أُدرك المنظر الطبيعي في كليته في ارتباطه بالبيئة المحيطة به، وفي علاقتي أنا كذات مدركة مع الموضوع المدرك من حيث الغاية التي يمكن أن يحققها لي الموضوع.

يُنبِّه باتوتشكا، في سياق تحليله تجربة الإدراك، إلى أنَّ هذا الأخير يفترض بالضرورة بنية زمانية تجعل الإدراك نفسه ممكنًا. فلا إدراك خارج الزمان. والزمان المقصود هنا ليس

الزمان الطبيعي، بل زمان الوعي الباطني باعتباره تدفقًا أصيلًا[38]. وهنا نُسجِّل أنَّ باتوتشكا انتقل من الحديث عن الزمان الموضوعي، الذي توقف عنده أثناء وصفه لأبعاد الوجود ـ في ـ العالم، إلى الزمان الفينومينولوجي باعتباره شرط إمكان إدراك الموضوع. وهو تمييز ـ أي تمييزه بين الزمان الموضوعي والزمان الباطني ـ نفترض أنه استلهمه من محاضرات هوسرل سنة 1905: دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمان.

يبدأ هوسرل محاضراته بالتأكيد على ضرورة وضع الزمان الطبيعي بين قوسين، لأن ذلك يمكِّننا من الإمساك بماهية الزمان في علاقته مع الوعي. يعتبر هوسرل أنَّ الوعي بماهيته زماني، وهذا ما يعطيه إمكانية إضفاء الاستمرارية على الموضوع. إذ "إن النقطة ـ الأساس التي يبدأ منها بناء الموضوع هو الانطباع الأصلي" (impression originaire)[39]، وهذا الأخير لا يستمر حضوره في الوعي إلا بفضل ما يُسمّيه هوسرل بـ "الاحتفاظ" (rétention). إنَّ كل احتفاظ يتحوَّل إلى احتفاظ بالاحتفاظ، فاحتفاظ باحتفاظ الاحتفاظ، لتنشأ بذلك سلسلة متصلة من الاحتفاظات مترابطة مع الانطباع الأصلي[40]. وبعبارة فينومينولوجية يقول هوسرل: "إنَّ الوعي بالآن الذي يتأسَّس على أساس مادة "أ"، ينقلب أبدًا إلى وعي بالماضي، لكن رغم ذلك، فإنه يتجدَّد آنيّ آخر تجدّدًا متّصلًا [...] لكن رغم هذا التغيُّر الدائم فالوعي يحتفظ بقصديته الموضوعية"[41]. إنَّ هذه القدرة التي يمتلكها الوعي هي التي تجعل استمرارية الموضوع في الزمان أمرًا ممكنًا؛ فعندما أسمع مقطعًا موسيقيًا مثلًا، فهو في الأصل لحظات متعاقبة في الزمان، لكني لا أُدرك تلك اللحظات منفصلة عن بعضها البعض بل أُدركها ككل مترابط. كذلك عندما أُدرك موضوعًا بصريًا، وليكن مكتبًا مثلًا، فأنا أُدرك في البداية انطباعات تظهر في أزمنة مختلفة مثل اللون، الشكل والثقل... إلخ؛ هذه العناصر يعمل الوعي على توحيدها والتركيب بينها ودمجها في الزمان المحايث للوعي ليصل في النهاية إلى إدراك موضوع واحد متكامل هو المكتب، مع العلم أنَّ تلك الصفات استقبلها الوعي فرادى وفي أزمنة مختلفة. هكذا يصل هوسرل إلى أنَّ الموضوع يكتسب وحدة وهوية في الوعي بفضل امتلاك هذا الأخير القدرة على المتابعة الزمانية للموضوع وعلى إدراك الثابت وسط المتغيرات. وبذلك فبفضل الوعي الباطني بالزمان "يتم تحقيق كل موضوعية"[42]. ولا يتعلق الأمر هنا بزمان الطبيعة، بل بـ "الزمان الأصيل"، بما هو زمان فينومينولوجي، يجعل الزمان الطبيعي ذاته ممكنًا.

إن إدراك الموضوعات يستلزم إذن عنصر الزمان، فـ "التدفق الأصيل للزمان هو أساس كل وعي وكل اعتقاد في العالم"، بل إنَّ "الوعي الترسندنتالي هو تدفق زماني"[43]. إننا في "الزمان نكون في عمق الذاتية"[44]، فتدفقه هو الذي يجعل الإدراك نفسه ممكنًا. إنَّ ربط باتوتشكا تجربة الإدراك بالزمان الأصيل هو تعبير عن انخراطه في فلسفة الذات، ولا سيما أنه يعتبر أنَّ أبعاد الزمان الأصيل: الماضي، والحاضر، والمستقبل، ما هي إلا أبعاد للذاتية[45]. إذ يتجلى الحاضر الأصيل في خلق النشاط الآني للذاتية، في حين يعمل الماضي الأصيل على الاحتفاظ بالأنشطة غير الآنية للذاتية، أما المستقبل الأصيل فيُشكِّل إمكانات الحياة الآتية. إنَّ وظيفة الزمان الأصيل تتجاوز الأدوار التي يمكن أن يقوم بها زمان الطبيعة، إذ تكمن وظيفته أساسًا في تحقيق الوحدة للكائن. هكذا فكل إدراك يفترض بالضرورة زمانًا؛ أفقًا للوعي، والوعي الأصيل بالزمان هو الأرضية الأصيلة لكل أفق ممكن.

إنَّ هذه النتيجة تُبيِّن الأهمية القصوى التي يكتسيها الزمان الأصيل عند باتوتشكا، لدرجة أنه لا يجب، وفق تقديره، أن نقول إنَّ العالم موجودٌ في الزمان، بل إنَّ الزمان هو العالم[46]، خصوصًا وأنَّ المكان نفسه يمكن تفسيره على أساس زمانيّ، وبذلك فالعالم ليس أفقًا إلا لأنه زماني في العمق[47].

قادنا التحليل الفينومينولوجي إلى تجربة الإدراك إذن، إلى نتائج جذرية يلزم التوقف عندها وربطها بما نحن بصدد الاشتغال عليه.

إن الإدراك يفترض الزمان، والتدفق الأصلي للزمان هو أساس كل وعي ممكن؛ وبذلك فالوعي الترسندنتالي هو أساسًا تدفق زماني، هذا التدفق هو تدفق نحو المستقبل، لذلك كان هذا الأخير هو العنصر الأساسي في الزمان. إنَّ هذا التدفق نحو المستقبل هو الأفق الذي لا غنى لنا عنه، إنه شرط إمكان ظهور كل كائن، وهذا الأفق ليس شيئًا آخر غير العالم، والعالم ليس شيئًا آخر غير الذاتية الترسندنتالية، إذ ما دمنا في الزمان فنحن في عمق الذاتية. لذلك يقول باتوتشكا: "صار من الواضح أنَّ الذاتية الترسندنتالية [...] هي العالم"[48]، فهما يُشكِّلان الشيء ذاته على إثر تدفق الزمان. ويُعبِّر لاندغريب Landgrebe عن هذه العلاقة، رفعًا لكل لبس، بلغة رياضية: "العالم = الذاتية الترسندنتالية"[49].

يُعتبر هذا المقطع[50] من نص 1936، حسب برنارد ماريون Bernard Marion، "الأكثر غرابة"، لأنه قول "يُفجِّر الإطار الهوسرلي"[51]. إنَّ اشتغال باتوتشكا على العلاقة بين زمانية الوعي والعالم جعله ينتهي إلى تجذير التصوُّر الهوسرلي الذي أسَّسه سنة 1905، ليصل إلى إقامة تماهٍ بين الذاتية الترسندنتالية، التي هي في الأصل تدفق زماني،

والعالم. لذلك يُسجِّل ماريون برنارد أننا أمام "تحذير للنزعة الذاتية [...] وقريبون جدًا من الانعطاف نحو اللا ـ ذاتية" (asubjectivité)[52]، وإلا هل يقبل هوسرل بقول باتوتشكا إنَّ الذاتية ليست فقط مؤسِّسة للعالَم بل هي أيضًا العالَم؟ يجيب برنارد: "أكيد، لا"[53]. إنَّ هذا التحذير لا يمكن أن نفهمه إلا كمحاولة لتجاوز النزعة الذاتية لهوسرل التي لا تسمح بوصف العالم الطبيعي في أصالته. وهذا مؤشر على أنَّ الإرهاصات الأولى لتجاوز ذاتية فينومينولوجيا هوسرل لم تبدأ في مرحلة الخمسينيات، كما يُشير إلى ذلك مثلًا كل من كورا بافيل Koura Pavel، وأنّا سانتوس Ana Santos[54]، أو حتى في مرحلة الأربعينيات كما يُنبِّه إلى ذلك مثلًا إميل ترادفيل[55]، بل بدأت بكيفية جنينية سنة 1936. إذ علينا أن نُميِّز في هذا الإطار بين مستويين؛ المستوى الأول هو إرهاصات وعي باتوتشكا بإمكانية تجاوز ذاتية هوسرل، والمستوى الثاني هو لحظة بداية نقده النزعة الذاتية. إذ نعتبر أنَّ بداية وعي باتوتشكا بإمكانية تجاوز النزعة الذاتية كانت في الثلاثينيات من خلال إعادة تحديده العلاقة بين الإنسان والعالم، ومحاولة سحب الوظيفة التأسيسية للذاتية الترسندنتالية. أما إشارته في الأربعينيات إلى ما يسميه بـ "الميتافيزيقا التفكّرية"[56] ـ التي تُعتبر مثالية هوسرل واحدة من تمظهراتها ـ وتساؤله في محاضرات 1946 ـ 1948 عن مدى إمكانية وجود طريق آخر للرد لا يؤدي بالضرورة إلى الوعي المؤسّس[57]، هي كلها إشارات دالة على بداية نقده النزعة الذاتية، لكن لم يكن قد وجد بعد العدة اللازمة لتفعيل ذلك النقد. إنَّ رهان نقد النزعة الذاتية كان يسكنه في كتاب العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية، لكن لم يُعبِّر عنه بشكل صريح، لأنه كان لا يزال يبحث عن منفذ يُمكِّنه من إنجاز مشروعه من دون التضحية بشكل كلي بالفينومينولوجيا الترسندنتالية لهوسرل، وهو الأمر الذي استصعب عليه تحقيقه. وهذا ما يُفسِّر ـ في اعتقادنا ـ سبب التوتر الذي يطبع نص 1936 بين التفكّر والبراكسيس.

إن باتوتشكا، على الرغم من أنه ظل في مرحلته الأولى تحت معطف الفلسفة المثالية، لكن فحص نص 1936 يُظهر أنَّ وفاءه كان على مستوى المنطلقات فقط، إذ وصل إلى نتائج لم يكن ليقبلَ بها هوسرل. إذ كان يبحث عن منفذ ليتجاوز النزعة الذاتية، لذلك انفتح - بشكل متحفِّظ ـ على هايدجر، لكن ذلك لم يُمكِّنه من التنصُّل من قبضة مثالية هوسرل. إذ وقف باتوتشكا في منتصف الطريق؛ بقدر ما حاول تعديل فينومينولوجيا هوسرل وتوجيهها للاهتمام ببراكسيس العالم الطبيعي، بقدر ما كان متحفظًا على المشروع الأنطولوجي لهايدجر خصوصًا أنه كان مطلعًا على الانتقادات التي وجهها هوسرل لهايدجر. صحيح أنَّ تأثر باتوتشكا بهايدجر واضحٌ من خلال وصفه ظاهرة الوجود ـ في ـ العالم، لكنه تأثر لم يصل إلى حد الانخراط الكلي في مشروع فينومينولوجيا البراكسيس. لذلك نجده، أثناء تحليله للعالم الطبيعي، احتفظ بالذاتية الترسندنتالية كأساس لكنه جعلها ذاتية متجسّدة، ذاتية "ممتلئة أنطولوجيًا"[58] من خلال اختراقها بـ "الأنا الجسدي" وبانشغالاته العملية. إنَّ ذاتية باتوتشكا ليست "محضة" (pure)، بل هي ذاتية ممتلئة بانشغالات "الأنا" داخل العالم الطبيعي. لذلك حاول حل إشكالية الذاتية الترسندنتالية من خلال جعلها في تماهٍ مع العالم عبر فعل الانشغال، لكن محاولته هاته ظلت عاجزة عن حل مشكلة التأسيس (constitution) التي تُعتبر إحدى الإحراجات الكبرى التي واجهتها فينومينولوجيا هوسرل. إذ على الرغم من أنَّ تحليلات باتوتشكا لعلاقة الإنسان بالعالم ذهبت في منحى عملي، إلا أنه في الأخير ربط تلك التحليلات العملية بـ"بنية الإدراك"، وهو بذلك "يتبنّى، بطريقته الخاصة، الأولوية الهوسرلية للإدراك باعتباره ذا عطاء أصيل"[59]. إنَّ ربط العالم الطبيعي بالذات الترسندنتالية المتجسدة جعلته بعيدًا عن تجاوز ثنائية التفكّر والبراكسيس، كما أنه بعيد عن السماح بإمكانية تصوُّر نمط وعي مختلف عن نمط التأسيس الهوسرلي[60].

تجلّى هذا التوتر كذلك في سياق مقاربته مشكلة علاقة العالم الطبيعي بالعالم العلمي، حيث يؤكد على أنه لا يمكن حل مشكلة العلاقة بينهما إلا على "أرضية الفلسفة المثالية التي تفهم الواقع في كليته في ارتباطه بالذاتية"[61]. إذ شكَّل هذا المفهوم "المفتاح الحقيقي للوحدة (unité) التي نبحث عنها"[62]؛ لأنَّ تحقيق الوحدة بين العالم العلمي والعالم الطبيعي لا تكون من خلال رد الواحد منهما إلى الآخر، بل من خلال ردهما معًا إلى ما يُسمّيه باتوتشكا "الفاعلية الذاتية" (activité subjective) التي تُعطي شكلًا للعالم"[63]. ومبرره في ذلك هو أننا نؤسِّس العالم العلمي انطلاقًا من إنجازات ذاتية تعتمد على بداهات العالم الطبيعي، لكن العالم العلمي ينسى العالم الطبيعي عبر تأسيسه لعالم الصيغ الصورية، ويصير، على الرغم من ارتكازه في الأصل على العالم الطبيعي، مستقلًا عنه. لذلك، فرد وحدة العالم إلى الفاعلية الذاتية هو تذكير بالأساس المنسي: فاعلية الإنسان في العالم الطبيعي، لأنَّ "مشكلة العالم هي مشكلة الحياة، ومشكلة الحياة هي مشكلة الذاتية التي يلقي وجودها الضوء على العلاقة بين البشر وعالمهم"[64]. فالفاعلية هنا هي القدرة على

الفعل؛ فالعلم ليس سوى نظام من الإحداثيات التي ابتكرها الإنسان الفاعل لتنظيم حركيته في العالم. فكل معرفة علمية تفترض ذاتًا فاعلة تقف في نقطة ما وتنظر نحو أفق مُعيَّن. وعليه فالعلم ليس مجرَّد نظر (Theoria)، بل إنه براكسيس. وتظهر الفاعلية في قدرة الإنسان على تحويل المعطيات الحسية إلى موضوعات علمية. فالفعل الإنساني هو الذي يبني مثلًا المكان العلمي، فالهندسة ما هي إلا تجريد للمكان الذي نتحرَّك فيه. لذلك فالعلم تعديل للعالم الطبيعي وليس قطعًا معه. هذا التحويل ليس فجوة بينهما بل هو خيطٌ متصل يبدأ من أداة العالم الطبيعي وينتهي إلى قياس الموضوع رياضيًا. لذلك فالعلم ليس عالمًا آخر مستقلًا عن عالمنا الطبيعي، بل هو الكيفية التي يُمارس بها الإنسان الفاعل وجوده عندما يريد تنظيم رؤيته لعالمه. فالعلم يظهر عندما نُقرِّر تحويل الشيء من أداة في العالم الطبيعي إلى موضوع للدراسة العلمية. وهذا التحويل هو فعل إنساني أصيل، مما يجعل العلم لحظة داخل نشاطنا الإنساني العام وليس نشاطًا مستقلًا بذاته. ومن ثم فالوحدة بين العالمين تتحقق في وحدة الفعل الإنساني.

لكن ما نسجَّله هو أنَّ باتوتشكا، على الرغم من محاولته جعل الذاتية متجسدة، وعلى الرغم من محاولة سحب وظيفتها التأسيسية والبحث عن الوحدة بين العالم الطبيعي والعالم العلمي في الفاعلية الإنسانية، إلا أنه في هذا النص واجهته تحديات جعلته غير قادر على تجاوز أفق الفينومينولوجيا الترسندنتالية بشكل تام، لأنه ظل يربط أفق العالم بالبنية الزمانية للوعي. لذلك ظل شبح الذاتية الترسندنتالية يُهيمن عليه في نص 1936 ولم يستطع الانفكاك منه، وهذا ما يُفسِّر التوتر الذي يخترق نص 1936: إذ على الرغم من انشغاله بالعالم الطبيعي إلا أنه ربطه ببنية الإدراك، وعلى الرغم من محاولته سحب الوظيفية التأسيسية من الذاتية الترسندنتالية إلا أنه أعادها إليها من خلال جعل البنية الزمانية للوعي أساس إدراك الموضوع، وعلى الرغم من محاولته جعل الذاتية متجسدة إلا أنه جعلها أساس معنى العالم في كليته. وهذا التوتر نابع - في اعتقادنا ـ من نهله من رافدين متباينَي الرهانات، يتعلق الأمر بفينومينولوجيا هوسرل الترسندنتالية وتحليلات هايدجر الأنطولوجية. إذ يستظل باتوتشكا بالفينومينولوجيا الترسندنتالية لهوسرل ويوجهها للاهتمام بالعالم الطبيعي، لكنه في الوقت نفسه يمتح من أنطولوجيا هايدجر، ولا سيما أثناء تحليله لعلاقة الإنسان بالعالم، فكثير من التحديدات التي اشتغل عليها باتوتشكا (الوجود ـ في العالم، الوجود ـ مع، الوجدانية،) نجدها حاضرة في التحليلات الفينومينولوجية للدازاين في الوجود والزمان. إنَّ رغبة باتوتشكا في الاستناد إلى الفينومينولوجيا الترسندنتالية واضحة وجلية من خلال عودته إلى تحليل بنية الإدراك، لكنها رغبة مخترقة برغبة أخرى تسير معها في المنحى نفسه؛ إنها الرغبة في تجذير التحليلات الفينومينولوجية للعالم الطبيعي وجعلها تتأسَّس على البراكسيس. هذا الرهان لم يتحقق في نص 1936، لأن تحقيقه يعني تفجير الذاتية الترسندنتالية في العالم، وسحب شرف التأسيس منها بشكل كليّ، وهذا ما لم يكن ممكنًا سنة 1936، ليس لعدم رغبة باتوتشكا في ذلك، بل لأن الإطار المنهجي والمفهومي الذي كان يستند إليه آنذاك لم يكن يسمح له بأكثر من ذلك. لذلك نعتبر أنَّ ما هو أساسي في نص 1936 هو أنَّ باتوتشكا أسَّس فيه لأرضية النظرية وبلور الإشكالية التي سترهن مشروعه الفلسفي ككل، وزرع بذور النقد التي نمت عندما هيَّأ لها الشروط المنهجية والنظرية الحاضنة لها. لذلك فباتوتشكا سنة 1936، على الرغم من التوتر الذي رافق نصه، لكن ذلك لا يجعله تابعًا لهوسرل أو ناسخًا لأطروحة هايدجر حول الوجود ـ في ـ العالم، بل هو نص أصيل يحمل بذور مشروع جديد تشكَّل بشكل جليّ في مرحلته الثانية.

لقد كان باتوتشكا على وعي تام بالمسار الجديد الذي يشقه، لذلك عمل على تغذية الإطار المنهجي والمفهومي الحاضن لذلك المسار من خلال تعميق اشتغاله على فينومينولوجيا هايدجر وانفتاحه على فلسفة الإغريق. بحيث جعله هايدجر يُبصر استحالة تأسيس فينومينولوجيا ذاتية ترسندنتالية، لتُشكِّل بذلك قراءة باتوشكا لهايدجر نقطة ارتكاز للابتعاد عن هوسرل. أما انشغاله بالفلسفة الإغريقية فقد مكَّنه من فهم التحوُّل الذي حدث لحظة أفلاطون بتأسيسه للميتافيزيقا التي سترهن تاريخ الفلسفة لتنتقل من الاهتمام بالوجود الإنساني في حركيته (لحظة سقراط) إلى الانشغال بالماهيات والمثل العليا (لحظة أفلاطون وما بعدها). وبهدف استئناف القول الفلسفي في الوجود الإنساني على أساس تاريخي لا ميتافيزيقي استقدم باتوتشكا من أرسطو مفهوم الحركة الذي عمل على تأويله تأويلًا أنطولوجيًا وأعطاه مضمونًا فينومينولوجيًا يمتح من الأنثروبولوجيا الفلسفية؛ والنتيجة جَعْل مفهوم الحركة أساس فهم الوجود الإنساني في كليته. وهذا ما جعله يُنبِّه إلى أنَّ "العالم الطبيعي هو عالم الحركة ويكمن مفتاحه في الحركة"[65]. فالعالم الطبيعي "ليس هو العالم الذي نتأمله، بل العالم الذي نتحرَّك فيه"[66]، العالم الذي نحن فاعلون فيه. وهذا هو جوهر الاختلاف بين باتوتشكا وهوسرل حول مفهوم العالم الطبيعي. إذ يُنبِّه إلى أنه "لا مكان عند هوسرل لمشكلة الحركة الشاملة، التي هي

نفسها الحياة الإنسانية في العالم، في تحليلاته الفلسفية"[67]، مع العلم أنها هي أساس فهم ما يسميه هوسرل عالم العيش، لذلك جعل باتوتشكا الحركة - بدءًا من الستينيات ـ في مركز مقاربته للعالم الطبيعي، فانتقل بذلك بشكل فعليّ من أنطولوجيا الزمان إلى أنطولوجيا الفعل.

خاتمة

يبدو إذن أنَّ كتاب العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية يُشكِّل لحظة حاسمة أسهمت في تبلور الفينومينولوجيا العملية لباتوتشكا. إذ على الرغم من تأثره العميق بأستاذَيه هوسرل وهايدجر، إلا أنه دخل معهما في حوار كان رهانه الأساس وضع شروط إمكان فينومينولوجيا عملية تذهب أبعد من ترسندنتالية فينومينولوجيا هوسرل وصورية أنطولوجيا هايدجر. وعلى الرغم من أنه لم يتمكن من تحقيق هذا الرهان، بشكل فعلي، في نص 1936، إلا أنه وضع فيه أُسس المشروع الذي أنجزه في مرحلته الفلسفية الثانية. ويمكننا أن نجمل حوار باتوتشكا مع كل من هوسرل وهايدجر، في نص 1936، في العناصر التالية:

• أولًا: نقد المثالية الفينومينولوجية لهوسرل من خلال محاولة إعادة تعريف الأنا باعتبارها ذاتًا متجسِّدة وليست ذاتًا ترسندنتالية محضة. وقد كانت هذه المحاولة منطلقًا لنقدٍ تعمَّق مساره بدءًا من سنة 1969، لينتقل حينها باتوتشكا من فينومينولوجيا الوعي إلى فينومينولوجيا البراكسيس.

• ثانيًا: محاولة تأسيس أنطولوجيا بديلة للأنطولوجيا الصورية لهايدجر. فإذا كان هايدجر فهم الدازاين في الوجود والزمان بأنه كائنٌ زماني، فإن باتوتشكا نبَّه بشكل ضمني في نص 1936 إلى أنَّ الوجود في العالم هو في عمقه حركة جسدية. فالإنسان لا يُحدّد بالزمان فقط بل أساسًا بقدرته على الفاعلية الحركية في المكان. وهذا التركيز على الجانب الحركي في العالم هو نقد لصورية أنطولوجيا هايدجر التي أغفلت إيضاح الجسدية بما هي أساس الوجود في العالم. ليكون باتوتشكا بذلك قد مهَّد للانتقال من أنطولوجيا الزمان إلى أنطولوجيا الحركة، ومن ثم وضع الأساس الأنطولوجي للفينومينولوجياالعملية.

• ثالثًا: محاولة تجاوز ثنائية عالم العلم وعالم العيش التي طرحها هوسرل من دون ردّها إلى الذات الترسندنتالية، حيث يرى أنَّ الحل يكمن في فهم الفاعلية الإنسانية كحلقة وصل بين العالم الطبيعي والعالم العلمي. وهو بذلك يُلمِّح إلى أنه لا يمكن أن نفهم العالم عبر فعل نظري أو حال وجداني (القلق)، بل عبر الفاعلية العملية؛ حيث تعدُّ الفاعلية الإنسانية هي الخيط الرابط الذي يُتيح الانتقال من الاستخدام المباشر للأدوات في عالمنا الطبيعي إلى مرحلة التنظير والترييض العلمي لها.

د. أحـمـد شـــبلي

جامعة بن طفيل ـ المغرب

الهوامش

(1) و(2) Patočka, Jan. (1998). Introduction à la phénoménologie de Husserl, Traduit par Erika Abrams, édition Jérôme Millon, p. 221.

(3) Patočka, Jan. (1988). «Qu'est-ce que la phénoménologie?» In qu'est-ce que la phénoménologie? traduit par Erika Abrams, édition Jérôme Millon, p. 302.

(4) يان باتوتشكا (1907 – 1977) Jan Patočka فيلسوف تشيكي ينتمي إلى الجيل الثاني للفينومينولوجيا. درس الفلسفة بين سنتَي 1925 و1931 في كلية الآداب التابعة لجامعة شارلز Charles في براغ. استفاد بين سنتَي 1929 و1933 من دورات تكوينية في باريس وفرايبورغ وبرلين، حيث تعرَّف على هوسرل وهايدجر وفينك وآخرين. أنجز سنة 1936 أطروحة التأهيل بعنوان: العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية مكَّنته من الولوج إلى سلك التدريس بجامعة شارلز ما بين سنة 1936 إلى حدود 1939. ليعود إلى الجامعة مرة أخرى، بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، سنة 1945 ليتم استبعاده، مرة أخرى، سنة 1949 من قِبل الحزب الشيوعي آنذاك. أصبح بدءًا من سنة 1964 باحثًا في معهد الفلسفة التابع للأكاديمية التشيكية للعلوم، ليتم تنصيبه سنة 1968 في منصب أستاذ الفلسفة بجامعة شارلز حتى تقاعد سنة 1972. وقد ظل طوال مساره الفكري منشغلًا بالفينومينولوجيا محاولًا تخليصها من النزعة الذاتية التي تسرَّبت إليها منذ أبحاث منطقية لهوسرل. ولأجل ذلك انفتح، من جهة، على أهم رواد المدرسة الفينومينولوجية: هوسرل وهايدجر وميرلوبونتي وفينك وحنّا أرندت، ومن جهة ثانية، عمل على قراءة وتأويل تراث الفلسفة الإغريقية خاصة: سقراط وأفلاطون وأرسطو. وقد أسهم كل واحد من هؤلاء في تشكيل تصوُّر باتوتشكا للفينومينولوجيا وللمهام التي يجب أن تضطلع بها.

(5) و(6) Ibid., p. 302.

(7) ننطلق من فرضية وهي أنَّ باتوتشكا مرّ بمرحلتين أساسيتين تتوسطهما مرحلة انتقالية: يُمثِّل الكتاب الذي أصدره سنة 1936 العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية المرحلة الأولى، في حين تبدأ المرحلة الثانية سنة 1969 عندما كتب مقدمة للطبعة التشيكية الثانية لكتاب 1936 يراجع فيها منطلقاته الفلسفية، أما المرحلة الانتقالية فتمتد من 1936 إلى 1969. وإذا كان ما يُميِّز المرحلة الأولى هو التردد وعدم حسم موقف باتوتشكا من ترسندنتالية هوسرل، وإذا كانت المرحلة الثانية تتميَّز باقتناعه بضرورة تأسيس فينومينولوجيا البراكسيس، فإن المرحلة الانتقالية هي المرحلة التي كان يبحث فيها عن منفذ لنقد الفينومينولوجيا الذاتية وتأسيس "الفينومينولوجيا اللا-ذاتية.

(8) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique, Traduit par Erika Abrams, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 27.

(9) Patocka, Jan. (1988). Le monde naturel et la phénoménologie. In le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine, Traduit du tchèque par Erika Abrams, Kluwer Academic Publishers, p. 24.

(10) Patočka, Jan. (1990). Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde. In liberté et sacrifice écrits politiques. Traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, édition Jérôme Millon, p. 16.

(11) نقصد بنص 1936، النص الذي كتبه باتوتشكا سنة 1936، والذي يحمل عنوان: العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية، من دون النصَّين اللذين تضمنتهما الترجمة الفرنسية للكتاب. نقصد مقدمة الطبعة التشيكية سنة 1970، ومقدمة الترجمة الفرنسية للكتاب سنة 1976. وهما نصَّان مطوَّلان يوضح

فيها باتوتشكا طبيعة المراجعة النقدية التي لحقت مواقفه الفلسفية بدءًا من سنة 1969، وسنشير اختصارًا إلى هذا الكتاب بـ: نص 1936.

(12) Eubica Uçnik and Ivan Chvatik. (2015). Patocka on Galileo. In the phenomenological critique of mathematization and the question of responsibility, formalization and the life-world. contributions to phenomenology 76, Springer international Publishing Switzerland, p. 50.

(13) Patocka, Jan. (1988). Le monde naturel et la phénoménologie. In le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine, Traduit du tchèque par Erika Abrams, Kluwer Academic Publishers, p. 18

(14) Eubica Uçnik and Ivan Chvatik. (2015). Patocka on Galileo. In the phenomenological critique of mathematization and the question of responsibility, formalization and the life-world. contributions to phenomenology 76, Springer international Publishing Switzerland, p. 47.

(15) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Op.cit., p. 31.

(16) Patočka, Jan. (1990). «Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde.» In liberté et sacrifice écrits politiques, traduit par Erika Abrams, Jérôme Millon, p. 18.

(17) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Op.cit., p. 27.

(18) يقول باتوتشكا في دفاتر فلسفية: "التساؤل عن معنى العالم، هذه المسألة كانت غير معروفة إلى حدود كانط. كانت لدى كانط فكرة أنَّ العالم يمكن أن يدل على شيء آخر غير مجموع الكائنات، وبهذه الفكرة ـ وليس بالإجابة التي قدَّمها (العالم فكرة) ـ جعل العالم مشكلة فلسفية". وهذا ما جعل باتوتشكا يُنبِّه إلى أنَّ كانط هو أول مَن جعل العالم مشكلة فلسفية ـ لكن لم يجعله نواة التفكير الفلسفي ـ عندما تجاوز التصوُّر الأنطيقي للعالم، ورفض أن يعتبره مجموع الكائنات الموجودة في العالم. لكن كيفية مقاربته للعالم واعتباره فكرة جعلته بعيدًا عن المقاربة الأنطولوجية التي أنجزها هايدجر وعمّقها باتوتشكا، فجعل بذلك من العالم ليس مجرد قضية فرعية من القضايا التي تهتم بها الفلسفة، بل جعلها مشكلتها الأساسية. انظر:

(19) Patočka, Jan. (2021). Carnets philosophiques 1945-1950. Traduit du tchèque par Erika Abrams, librairie philosophique J. Vrin, p. 47.

(20) Bernard, Marion. (2011). Le monde comme problème philosophique. In les études philosophiques, PUF, N°. 98, p. 356.

(21) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Op.cit., p. 28.

(22) Tava, Francesco. (2015). the risk of freedom ethics, phenomenology, and politics In Jan Patocka. translated by Ledlie Jane, Rowman Littlefield, p. 88.

(23 و24) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Op.Cit., p. 31.

(25) Ibid., p. 90-91.

(26 و27) Ibid., p. 127.

(28) Patočka, Jan. (2023). Intériorité et monde. Traduit du tchèque par Erika Abrams, librairie philosophique J. Vrin, p. 103.

(29) Ibid., p. 92.

(30) Heidegger, Martin. (1985). Être et temps, tr. par Emmanuel Martineau, édition numérique hors-commerce, p. 62.

(31) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Op.cit., p. 96.

(32) Ibid., p. 92.

(33) Ibid., p. 95.

(34) Ibid., p. 96.

(35 و 36) Ibid., p. 101.

(37) Ibid., p. 103.

(38) Ibid., p. 107.

(39) Ibid., p. 108.

(40) Husserl, Edmund. (2013). Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps. Traduit par Henri Dussort, PUF, p. 43.

(41) Ibid., p. 44.

(42) Ibid., p. 82.

(43) Ibid., p. 84.

(44) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Op.cit., p. 108.

(45) Ibid., p. 109.

(46) Ibid., p. 108.

(47) Ibid., p. 119.

(47) نلمس في هذه النتيجة التي توصَّل إليها باتوتشكا تأثرًا واضحًا بتحليلات هايدجر للزمانية. إذ يخلص هايدجر في الوجود والزمان إلى أنَّ الزمانية هي البيئة الأساسية الأصلية والأصيلة للدازاين، وأنها هي التي تجعل كل ما عداها ممكنًا. إنها شرط إمكان الفهم والوجدان والكلام، وكل بنيات الدازاين. بل إنَّ التاريخ نفسه ما هو إلا تجسيد لزمانية الدازاين. فالتاريخية ليست ممكنة إلا لأنَّ الدازاين زمانيّ في عمقه. فالدازاين ليس زمانيًا من حيث أنه يقف في التاريخ أو لأن له تاريخ، بل على العكس من ذلك، لا يمكن أن يكون على نحو تاريخي إلا لأنه في أساس وجوده يكون على نحو زماني(Heidegger, Martin. Être et temps. op.cit., p 285.)، لذلك فالربط بين الوجود والزمان ليس ربطًا اعتباطيًا ولا مؤقتًا بل هو ربط حميمي بينهما، إذ تم دائمًا الربط بينهما، لكن تم تأويل الوجود انطلاقًا من بعد محدد للزمان وهو الحاضر. (فرانسواز داستور. "فلسفة هايدجر – الجزء الأول". ترجمة محمد سبيلا، في الأزمنة الحديثة، مطبعة المعارف الجديدة، العدد 6–7، 2013، ص127). لكن إذا كان هايدجر ربط بشكل خاص الزمان بالوجود، فإنَّ باتوتشكا ربط الزمان بالعالم. وحتى في هذا الربط يبدو أنَّ باتوتشكا قد ألهمته محاضرة: المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا: العالم–التناهي–الوحدة، إذ يقول فيها هايدجر: "أليس هناك اقتناع عتيق بأنَّ العالم نشأ ومعه نشأ الزمان أيضًا، أنهما متساويان في القدم، أنهما أصليان بنفس المستوى وأنَّ هناك قرابة بينهما؟" (هايدجر، مارتن. (2023). المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا: العالم–التناهي–الوحدة. ترجمة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد، المشروع القومي للترجمة، ص181). وباتوتشكا بذلك في هذه المرحلة لم ينهل فقط من هوسرل بل متح كذلك، في اعتقادنا، من هايدجر، وهو الأمر الذي جعله يصل إلى نتيجة لم يكن ليقبل بها هوسرل، وهي أنَّ العالم في عمقه تدفق زماني.

(48) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Op.cit., p. 46.

(49) Landgrebe, Ludwing, in Patočka, Jan. Le monde naturel comme problème philosophique. Op.cit., p. 16.

(50) نقصد المقطع الذي يقول فيه باتوتشكا: "صار من الواضح أنَّ الذاتية الترسندنتالية [...] هي العالم". انظر:

(51 و52) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Op.cit., p. 46.

Bernard, Marion. (2011). Le monde comme problème philosophique. In les études philosophiques, PUF, No. 98, p. 358.

(53) Ibid., p. 359.

(54) تقول آنّا سانتوس Santos Ana: "بدأ باتوتشكا إقامته التعليمية الثالثة في جامعة شارلز ببراغ، حيث قدَّم لمدة فصلين دراسيين محاضرات حول فينومينولوجيا هوسرل. في هذه المحاضرات، التي تمَّ نشر نسخة معدَّلة منها تحت عنوان: 'مقدمة في فينومينولوجيا هوسرل'، بدأ باتوتشكا فيها بنقد النزعة الذاتية لهوسرل [...] هذا النقد بدأ مسبقًا خلال سنوات بعد الحرب وتعمَّق طوال مرحلة الخمسينيات". ومن ثم فآنّا سانتوس، بالرغم من محاولتها العودة إلى النصوص التي كتبها باتوتشكا أواخر الأربعينيات وبداية الخمسينيات، لكننا لا نجد عندها إشارة إلى نص 1936 ودوره في هندسة وتشكيل ذلك النقد.

Santos, Ana. (2007). «Vers une phénoménologie asubjective.» In Jan Patočka, phénoménologie asubjective et existence, textes réunis par Renaud Barbaras, Mimesis, p. 49.

وهي الفكرة نفسها التي يؤكد عليها كورا بافيل Koura Pavel، إذ يقول: "من الطبيعي أن يجد باتوتشكا نفسه في الخمسينيات لأسباب خارجة عن إرادته، غير قادر على تطوير المشكلات التي يتناولها كتاب: العالم الطبيعي باعتباره مشكلة فلسفية". ويقصد كورا هنا أنه بدءًا من الخمسينيات وجد باتوتشكا نفسه أمام مأزق يتجلى في كيفية التوفيق بين انشغاله بالعالم الطبيعي واحتفاظه المتحفظ بالذاتية، وكانت النتيجة أن بدأ بنقد النزعة الذاتية. لكن ما ننبّه إليه هو أنَّ هذا المأزق نجد تعبيراته الأولى في نص 1936 أما في مرحلة الخمسينيات فكان قد وصل المأزق إلى حدوده القصوى وصار يبحث بشكل جديّ عن أساس لتحليلاته العملية.

Koura, Pavel. (2007) «Le problème du troisième mouvement en marge de la conception Patočkienne de l'existence.» In Jan Patočka phénoménologie asubjective et existence, textes réunis par Renaud Barbaras, Mimesis, p. 187.

(55) يقول إميل ترادفيل Tradivel Emilie: "يتحدَّث باتوتشكا في نهاية الأربعينيات عن مثالية هوسرل، وفي بداية السبعينيات عن ذاتيته". إنَّ نصوص باتوتشكا تؤكد ذلك، لكن حديث باتوتشكا عن مثالية هوسرل في الأربعينيات كان مجرَّد تعبير صريح عن المأزق الذي وقع فيه سنة 1936.

Tradivel, Emilie. (2015). "Autonomy and phenomenology: Patocka's approach." In asubjective phenomenology Jan Patočka's project in the broader context of his work, edited by L'ubica Ucnik, Ivan Chvatik, Anita Williams, verlag trougott bautz GmbH, Nordhausen, p. 129.

(56) Patočka, Jan. (2021). Carnets philosophiques 1945-1950. Traduit du tchèque par Erika Abrams, librairie philosophique J. Vrin, p. 535.

(57) Patočka, Jan. (2011). Éternité et historicité (1946 – 1948). Traduit par Erika Abrams, édition Verdier, p. 128.

(58) Rodrigo, Pierre. (2007). L'émergence du thème de l'asubjectivité chez Jan Patočka. In Jan patočka phénoménologie asubjective et existence, textes réunis par Renaud Barbaras, association culturelle Mimesis, p. 35.

(59) Ibid., p. 34.

(60) Ibid., p. 35.

(61) Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Op.cit., p. 87.

(62) Ibid., p. 45.

(63) Ibid., p. 23.

(64) Dodd, James. (2023). The heresies of Jan Patocka: phenomenology, history, and politics. Northwestern University Press, United Kingdom, p. 27.

(65) Patočka, Jan. (1988). «Le monde naturel et la phénoménologie.» In Le monde naturel et mouvement de l'existence humaine. Op.cit., p. 47.

(66) Ibid., p. 46.

(67) Ibid., p. 48.

المراجع

- Bernard, Marion. (2011). Le monde comme problème philosophique. In les études philosophiques, PUF, No. 98.
- Dodd, James. (2023). The heresies of Jan Patocka: phenomenology, history, and politics. Northwestern University Press, United Kingdom.
- Eubica Uçnik and Ivan Chvatik. (2015). Patocka on Galileo. In the phenomenological critique of mathematization and the question of responsibility, formalization and the life-world. contributions to phenomenology 76, Springer international Publishing Switzerland.
- Heidegger, Martin. (1985). Être et temps, traduit par Emmanuel Martineau, édition numérique hors-commerce.
- Husserl, Edmund. (1976). La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand par Gérard Granel, Gallimard, Paris.
- Husserl, Edmund. (2013). Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps. Traduit par Henri Dussort, PUF.
- Koura, Pavel. (2007). Le problème du troisième mouvement en marge de la conception Patočkienne de l'existence. In Jan Patočka phénoménologie asubjective et existence, textes réunis par Renaud Barbaras, Mimesis.
- Patocka, Jan. (1988). Le monde naturel et la phénoménologie. In le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine, Traduit du tchèque par Erika Abrams, Kluwer Academic Publishers.
- Patočka, Jan. (1988). Le monde naturel et la phénoménologie. In le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine, Traduit du tchèque par Erika Abrams, Kluwer Academic Publishers.
- Patočka, Jan. (1990). Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde. In liberté et sacrifice écrits politiques. Traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, édition Jérôme Millon.
- Patočka, Jan. (2011). Éternité et historicité (1946 – 1948). Traduit par Erika Abrams, édition Verdier.
- Patočka, Jan. (2016). Le monde naturel comme problème philosophique. Traduit du tchèque par Erika Abrams, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Patočka, Jan. (2021). Carnets philosophiques 1945-1950. Traduit du tchèque par Erika Abrams, librairie philosophique J. Vrin.
- Patočka, Jan. (2023). Intériorité et monde. Traduit du tchèque par Erika Abrams, librairie philosophique J. Vrin.
- Rodrigo, Pierre. (2007). L'émergence du thème de l'asubjectivité chez Jan Patočka. In Jan Patočka phénoménologie asubjective et existence, textes réunis par Renaud Barbaras, association culturelle Mimesis.
- Rybak, David. (2019). The ontological freedom in Jan Patočka's "natural world as a philosophical problem" with regard to Husserl's phenomenology, Forum Pedagogiczne T. 9, No. 1.
- Santos, Ana. (2007). Vers une phénoménologie asubjective. In Jan Patočka, phénoménologie asubjective et existence, textes réunis par Renaud Barbaras, Mimesis.
- Tava, Francesco. (2015). The risk of freedom ethics, phenomenology, and politics In Jan Patocka. tr. by Ledlie Jane, Rowman Littlefield.
- Tradivel, Emilie. (2015). Autonomy and phenomenology: Patocka's approach. In asubjective phenomenology Jan Patočka's project in the broader context of his work, edited by L'ubica Ucnik, Ivan Chvatik, Anita Williams, verlag trougott bautz GmbH, Nordhausen.