مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية

اسم المقال: إشكالية علوم الثقافة لدى إرنست كاسيرر
اسم الكاتب: فؤاد مخوخ
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/index.php/library/8878
تاريخ الاسترداد: 2026/11/01 22:44 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

جامعة الشارقة
ملتقى الحضارات

مجلة جامعة الشارقة

دورية علمية محكمة

للعلوم الإنسانية والاجتماعية



المجلد 12 ، العدد 2

ربيع الأول 1437 هـ / ديسمبر 2015 م

الترقيم الدولي المعياري للدوريات 1996-2339

□□□□□□□ □□□□.indd 1 3/6/16 11:45 AM

إشكالية علوم الثقافة لدى إرنست كاسيرر

فؤاد مخوخ

المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين
مكناس - المغرب

تاريخ الاستلام 2014-12-04 **تاريخ القبول 2015-03-26**

ملخص البحث

يتناول المقال موضوع علوم الثقافة وعلاقتها بعلوم الطبيعة، ويكشف عن تصور الفيلسوف الألماني إرنست كاسيرر لمنطق العلوم التي تدرس الثقافة البشرية، حيث يرد على مجموعة من المفكرين مثل: الوضعيين وفندلباند وريكرت ودلتاي، ويعبر عن موقفه من المسائل الإبستمولوجية التالية: موضوع علوم الثقافة ومنهجها ومفاهيمها (منطقياً وفينومينولوجياً) وقوانينها وموضوعيتها.

يصل كاسيرر، في تحليل تلك المسائل، إلى أنه لا يمكن معرفة الإنسان وحياته الثقافية، وأشكالها المتنوعة والمتغيرة دوما، بواسطة أدوات الملاحظة والقياس المستخدمة في العلوم الطبيعية، وإنما من خلال الولوج إلى الثقافة والبحث في فاعليتها. ويؤكد أن العلوم الثقافية تتوصل إلى قوانين محدَّدة، لكنها تختلف، في طبيعتها وعموميتها عن قوانين العلوم الطبيعية، كما يقر بوجود موضوعية في علوم الثقافة، لكن شريطة مراعاة خصوصية الظواهر الثقافية.

وباعتماد مقاربة منهجية تحليلية نهدف، في هذا المقال، إلى الكشف عن النقاش الإبستمولوجي حول علوم الثقافة، وإغناء مكتبة العالَم العربي بالتصورات النظرية ذات الطبيعة المنهجية من أجل تطوير البحوث الميدانية التي تنصب على دراسة الظواهر البشرية.

الكلمات الدالة: إرنست كاسيرر، الثقافة، علوم الطبيعة، علوم الثقافة.

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 46 3/6/16 11:44 AM

يتناول هذا المقال موضوع الأسس الأبستمولوجيا التي تقوم عليها العلوم المهتمة بدراسة الإنسان من خلال التركيز على إحدى الإشكاليات التي تواجه الباحثين في مجال الظواهر الثقافية، وهي إشكالية خاصة بتحديد مدى علمية المجالات المعرفية التي تدرس تلك الظواهر، وتسعى إلى فهم «طبيعة الإنسان» وتفسيرها ومعرفتها بكيفية أكثر دقة.

وهذه الإشكالية الإبستمولوجية انبثقت، من الناحية التاريخية، عند ميلاد تلك المجالات في الحقبة المعاصرة. فقد تميز النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، بنشأة حقول معرفية جديدة انصب اهتمامها على دراسة الإنسان، أُطلِقت عليها أسماء عدة من بينها: العلوم الإنسانية، علوم الثقافة، علوم الروح...إلخ. لكن رغم هذا التعدد، فقد توحدت حول مشكل واحد يتمثل في مدى مشروعية حملها صفة العلم. تولدت عن هذا المشكل إشكالية رئيسة مرتبطة بطبيعة العلاقة التي يمكن أن تقوم بين تلك العلوم من جهة، وعلوم الطبيعة من جهة أخرى: هل هي علاقة تماثل أم اختلاف؟ هل تمتلك كلها منطقا واحدا في التفكير والبحث أم أن لكل مجال علمي خصوصية تميزه عن المجالات العلمية الأخرى؟

على أساس هذه الإشكالية، تطور النقاش إلى ما سمي بـ«السجال حول المنهج». وفي إطاره تضاربت مواقف الفلاسفة، نذكر منهم على سبيل التمثيل لا الحصر: الوضعيين، دلتاي، فندلباند، ريكرت...إلخ.

وهنا نشير إلى أن إرنست كاسيرر (Ernst Cassirer)[1] انخرط، بدوره، في ذلك السجال،

(1) فيلسوف معاصر ولد في برسلاو (Breslau) بألمانيا، وتوفي في الولايات المتحدة الأمريكية التي انتقل إليها بعد صعود النازية إلى الحكم، وقيام الحرب العالمية الثانية. يعتبر هذا الفيلسوف –إضافة إلى هرملن كوهن وبول ناتورب- أحد أعمدة مدرسة ماربورج الفلسفية ذات النزعة الكانطية الجديدة، حيث انطلق من مبادئ فلسفة كانط النقدية وسعى إلى توسيع أفقها لتنطبق على كل إلى إنتاجات الإنسان الثقافية وليس على نظرية المعرفة فقط، مؤكدا على ضرورة الانتقال من «نقد العقل» إلى «نقد الثقافة». إضافة إلى ذلك اعتبر كاسيرر أن دراسة الثقافة الإنسانية ينبغي أن تنصب على أشكالها الرمزية؛ لأن ما هو رمزي هو المحدد الرئيس لـ«ماهية» الإنسان والمفتاح الأساسي لفهمه. نشير، في هذا السياق، إلى أن اهتمام كاسيرر بالثقافة سيدفعه إلى دراسة ظواهرها وصورها، والانفتاح على العلوم التي تدرسها ومقارنتها مع علوم الطبيعة، مما جعله ينخرط في السجالات حول الإشكالات الإبستمولوجية الخاصة بالعلوم (الثقافية والطبيعية) وموضوعاتها ومناهجها...إلخ. وقد ألف عدة كتابات حول فلسفة الثقافة الإنسانية وعلومها من بينها:

- *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 1: *Die Sprache* (1923); Bd. 2: *Das Mythische Denken* (1925) ; Bd. 3: *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929).
- *Zur Logik des Symbolbegriffs* (1938).
- *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942).
- *An Essay on Man* (1944).

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 47 3/6/16 11:44 AM

سعياً منه إلى الإجابة عن تلك الإشكالية وتحديد طبيعة علوم الثقافة[1] ومنطقها. ففي نظره، لقد عجزت الفلسفة، خلال القرن التاسع عشر، عن تحقيق «الوحدة الداخلية» للمجالات المعرفية الجزئية، كما عجزت عن إيقاف تشظيها المتتالي.

ويرى كاسيرر، في هذا السياق، أن النسق الهيجيلي[2] يمثل المحاولة الأخيرة لتجميع كل عناصر المعرفة، وتنظيمها وفق فكرة توجيهية واحدة، لكنها كانت محاولة مليئة بعدة ثغرات، مما أدى بها إلى الفشل في تحقيق هدفها الرامي إلى توحيد تلك العناصر عن طريق التوفيق بين «الفكرة» و«الطبيعة». لكن بالرغم من ذلك «الفشل»، فإن كُلاً من علوم الطبيعة وعلوم الروح لم تتأثر مباشرة بمصير التصور الهيجيلي الذي أخفق، وتمكنت من إنقاذ نفسها، حيث اختارت طرقها الخاصة التي ازدادت تفرقا وتمايزا، الأمر الذي جعل الفلسفة، في القرن التاسع عشر، لم تتمكن من ردم الهوة بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة.

أمام واقع الحال هذا، ينطلق كاسيرر في البحث عن الأسس الإبستمولوجية الخاصة بعلوم الثقافة، وآليات اشتغالها المنهجية، حيث يؤكد على ضرورة إقامة «منطق» خاص، وذلك عن طريق الاهتمام بقضايا الثقافة الإنسانية والوعي بها، وتحديد طبيعة المعرفة التي يتم إنتاجها بخصوصها.

يقوم كاسيرر بتحديد «منطق علوم الثقافة»، ودراسة إشكالية العلاقة بين مختلف العلوم (الطبيعية والثقافية)، من خلال معالجة مجموعة من المسائل الإبستمولوجية، منها: الموضوع والمنهج، والمفاهيم، والقوانين والموضوعية. وهي المسائل التي سنتطرق إليها في هذا المقال الذي تكمن أهميته في الكشف عن النقاش الإبستمولوجي حول علوم الثقافة، وإغناء مكتبة العالَم العربي بالتصورات النظرية ذات الطبيعة المنهجية من أجل تطوير البحوث الميدانية التي تنصب على دراسة الظواهر البشرية. وسيتم الاعتماد، في هذا المقال، على مقاربة منهجية تحليلية تنطلق من معالجة مسألة الموضوع والمنهج؛ لأنه لا يمكن تحديد طبيعة أي علم إلا بتحديد الموضوع الذي يدرسه ومنهج دراسته. وتعرج على تحليل مفاهيم علوم الثقافة من زاويتين منطقية وفينومينولوجية؛ لأن المفاهيم هي الأساس الذي يشتغل عليه العالِم ويشيّد، بواسطته، نظريته العلمية. لتصل، بعد ذلك، إلى معالجة مسألتين رئيستين في العلوم هما: القوانين والموضوعية؛ لأن كل العلوم تهدف إلى التوصل، في عملها، إلى قوانين كلية عامة، وإلى بلوغ درجة عالية من الموضوعية في أحكامها.

(1) علوم الثقافة هي ترجمة للفظ الألماني (Kulturwissenschaften) الذي يدل على المجالات المعرفية التي تهتم بمجموع الأشكال والإنتاجات الثقافية مثل: اللغة، التاريخ، الأسطورة، ، الفن...

(2) المقصود بالنسق الهيجيلي مجموع المباحث الفلسفية التي اشتغل عليها هيجل، وأكد أنها تنقسم إلى ثلاثة أجزاء رئيسة: «المنطق» و«فلسفة الطبيعة» و«فلسفة الروح». (هيجل، 1970، ص 41).

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 48 3/6/16 11:44 AM

1. الموضوع والمنهج:

تعتبر إشكالية الموضوع والمنهج، في مجال الدراسات الإنسانية، من أعوص المسائل وأكثرها إثارة للجدل بين الباحثين؛ إذ هناك من رفض منح تلك الدراسات صفة العلم إلا إذا اعتمدت على مناهج العلوم الطبيعية رغم وجود اختلاف بين الظواهر الثقافية والأشياء الطبيعية، وهناك من دافع عن علمية علوم الإنسان وثقافته رغم استنادها على طرق خاصة مختلفة عن تلك المناهج، نظرا لتميز الموضوع الثقافي عن الموضوع الطبيعي.

نجد، في هذا الإطار، مجموعة من التصورات والمدارس الفكرية التي خاضت هذا السجال وتناولت تلك الإشكالية من منظورها الإبستمولوجي الخاص. فعلى سبيل المثال لا الحصر، نذكر أوغست كونت (Auguste Comte)، رائد الاتجاه الوضعي، الذي يؤكد على ضرورة دراسة الظواهر الإنسانية بالطريقة نفسها التي تدرس بها العلوم «الحقة» الظواهر الطبيعية. فلكي تكتسب السوسيولوجيا، مثلا، صفة العلم ينبغي أن تستند على المناهج الرياضية والفيزيائية، وتستخلص القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية مثلما يستخرج عالم الرياضيات والفيزيائي القوانين العلمية من دراسة ظواهر الطبيعة الخاضعة للحتمية. لذلك، يرى كونت أنه من اللازم «تصور الظواهر الاجتماعية دوما باعتبارها خاضعة حتما لقوانين طبيعية حقيقية» (كونت، 1975، ص 109).

بخلاف هذا التصور الوضعي، ينطلق كاسيرر، في معالجة مسألة الموضوع والمنهج، من إعلان رفضه التمييز بين موضوعات عالِم الطبيعة وموضوعات عالِم الثقافة والتاريخ بالاستناد إلى ثنائية «المادة» والروح. فالفرق لا يكمن في طبيعة الموضوع بقدر ما يتمثل في طريقة تناوله ومعالجته؛ لأن موضوعات الثقافة والتاريخ هي بدورها مادية على غرار موضوعات الفيزياء، لكن ما يجعلها متميزة هو التغيير «الدلالي» الذي يطرأ عليها عندما يشتغل المؤرخ عليها، حيث يقول كاسيرر(1988، ص 62): «ليس للموضوعات التاريخية واقع منفصل ومستقل. فهي متجسدة في موضوعات فيزيائية، لكن بالرغم من هذا التجسد، فهي تنتمي إلى بُعْدٍ سام. وشكلها المادي ليس سوى إحدى سماتها، وليست هي أكثرها أهمية».

بل أكثر من هذا، يستلزم تمثل ما هو فكري وجود جانبين أساسيين: الجانب الروحي والجانب المادي. لذا، لا يمكن إدراك الدين أو اللغة أو الفن، وفهم معاني هذه المجالات جميعها إلاَّ من خلال آثارٍ خلقتها بنفسها لتتجلى عبرها وتتجسد. ففي ترابط هذين الجانبين نتعرف على «الموضوع الثقافي»؛ لأنه موضوع يوجد في الزمان والمكان، ويستلزم جانبا آخر يظهر من خلال «الوظيفة» التي يتجلى، عبرها، الجانب الفيزيائي نفسه و«المعنى» الذي يتجسد فيه وبواسطته. وهذا ما يميز «الموضوع الثقافي» عن «الموضوع الفيزيائي» بوجه خاص.

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 49 3/6/16 11:44 AM

إضافة إلى ذلك، يؤكد كاسيرر أن ما يحافظ على دلالة الموضوع التاريخي من الاندثار هو اهتمام المؤرِّخ به بكيفية مستمرة. ويتمثل هذا الاهتمام في فعل «التذكر»، باعتباره عملية خلاقة وديناميةٍ يقوم المؤرخ، عن طريقها، بإعادة بناء الموضوع ليصير نابضا بالحياة من جديد، إذ «لا ينبغي على المؤرخ أن يلاحظ موضوعاته فحسب (...)، وإنما يجب أن يحافظ عليها. فمآثرنا التاريخية ووثائقنا يمكن أن تندثر كلها، تدريجياً، لو أن فن المؤرخ لا يبقيها حية مستمرة. ومن أجل امتلاك عالَم الثقافة، ينبغي علينا، باستمرار، استعادته بواسطة إعادة تجميعٍ تاريخيةٍ. لكن «التذكر» ليس موقفا سلبيا ومعيدا للإنتاج. إنه تركيب عقلي جديد، وفعلٌ بنائي للروح الإنسانية» (كاسيرر، 1988، ص 63).

وهكذا، فمهمة عالِم الثقافة والمؤرخ ذات طبيعة خاصة نظراً لتميز الموضوعات التي يشتغل عليها، حيث تتطلب منه القيام بعملية ذات طابع تركيبي يعيد عن طريقها الحياة إلى ظواهر لم يعد لها من وجود سوى في وثائق وآثار...إلخ. وهذه العملية، التي يقوم بها عالِم التاريخ، تتأسس على التأويل؛ لأن أساس تلك الظواهر رمزي ويقتضي ضرورة خضوعه للتأويل وإعادة التأويل.

ارتباطاً بما سبق، يرى كاسيرر أنه إذا كان الاعتقاد السائد في علوم الطبيعة هو أن الموضوع يوجد مباشرة أمام أعين العالِم، فإن موضوع علوم الثقافة يتموقع وراء العالِم. وهذا ما يميز هذه العلوم الثانية عن العلوم الأولى، ويفرض ضرورة فحص موضوعها بطريقة خاصة. ففي نظره قد يبدو البحث في علوم الثقافة، لأول وهلة، سهلا؛ لأن هناك نوعا من القرابة بين الباحث وموضوع البحث الذي هو الإنسان والأشكال الثقافية التي ينتجها ويبدعها بنفسه. لكن في هذه النقطة بالضبط تظهر عقبة يصعب على المعرفة تجاوزها، وتتمثل في أن «سيرورة الفهم التأملية تختلف بتوجهها عن السيرورة الإبداعية، وكلتاهما لا يمكن أن تحدثا في آن واحد» (كاسيرر، 1991، ص 175).

لذا، لا يمكن معرفة الإنسان وحياته الثقافية، وأشكالها المتنوعة والمتغيرة دوما، بواسطة أدوات الملاحظة والقياس المستخدمة في العلوم الطبيعية، وإنما من خلال الولوج إلى الثقافة والبحث في فاعليتها؛ لأن «الفاعلية» هي التي تجعل الثقافة تتجلى، لكن مع ضرورة أخذ عنصر «التوسط» بعين الاعتبار، إذ إن دراسة الظواهر الثقافية غير مرتبطة بما هو مباشر «زمانيا» و«مكانيا».

يصل التحليل الكاسيرري لإشكالية التمييز بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة، من حيث الموضوع والمنهج، إلى نتيجة مفادها أن ما تُنتجِه الثقافة باستمرار، من رموز لغوية وفنية ودينية، يحتاج إلى تحليل وتأويل من أجل فهمها. فإذا كان «علم الطبيعة يُعَلِّمنا، حسب تعبير كانط (Kant)، «تهجئة الظواهر من أجل التمكن من قراءتها باعتبارها تجارب»؛

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 50 3/6/16 11:44 AM

فـإن علـم الثقافـة يُعَلِّمنـا تأويـل الرمـوز مـن أجـل الكشـف عـن محتواهـا الخفـي وجعـل الحيـاة، باعتبارهـا مصـدراً لتلـك الرمـوز فـي الأصـل، مرئيـةً مـن جديد(كاسـيرر، 1991، ص 175).

2. المفاهيم:

بخصـوص المفاهيـم، سـنعمل علـى تحديـد منظـور كاسـيرر إليهـا، وتصـوره لطبيعتهـا وآليـات اشـتغالها داخـل علـوم الثقافـة، بوجـه خـاص، عـن طريـق تحليلهـا مـن جهتيـن: الأولـى منطقيـة، والثانيـة فينومينولوجيـة.

2. 1. التحليل المنطقي:

يبـدأ كاسـيرر، فـي هـذا المسـتوى الأول، بتحليـل طبيعـة المفاهيـم مـن خـلال الإشـارة إلـى أن تصنيـف العلـوم، فـي العصـر الحديـث، اعتمـد علـى طريقـة منهجيـة محـدَّدة. وهـي طريقـة اسـتندت إليهـا الفلسـفة الحديثـة، حيـث تـم تحديـد العلـم بالنظـر إلـى طريقتـه ووسـائله المنطقيـة، إذ يقـول ديـكارت (2002) (Descartes، ص 76): «ليسـت كل العلـوم بالفعـل شـيئا آخـر سـوى الحكمـة الإنسـانية التـي تظـل واحـدة ومتطابقـة مـع ذاتهـا دومـا، مهمـا كانـت اختلافـات الموضوعـات التـي تنطبـق عليهـا، ولا تتلقـى منهـا أي تنـوع أكثـر ممـا يتلقـاه ضـوء الشـمس مـن تعـدد الأشـياء التـي ينيرهـا».

فـي تعليقـه علـى هـذه المقولـة، يـرى كاسـيرر أنهـا تتضمـن منظـورا ذا نزعـة أحاديـة ضيقـة للعلـم تنعـدم معـه إمكانيـة الحديـث عـن وجـود تمييـز بيـن العلـوم. لـذا، يقـر بوجـود وحـدة بيـن العلـوم، لكنـه يؤكـد، فـي الآن ذاتـه، أنهـا وحـدة ذات طابـع وظيفـي لا جوهـري. بمعنـى أنهـا «وحـدةُ وظيفـةٍ مـا، لا وحـدة شـيء أو جوهـر مـا (...). ومـن هـذا المنظـور العـام، لا وجـود لاختـلاف، ولـو طفيـف، بيـن التاريـخ وباقـي العلـوم» (كاسـيرر، 1988، ص 70). بمعنـى أنـه لا يمكـن البتـة إخـراج المعرفـة الخاصـة بالظواهـر الثقافيـة مـن دائـرة العلـم. لكـن إقـرار هـذا الانتمـاء المشـترك لكافـة العلـوم، الطبيعيـة والثقافيـة، إلـى مجـال العلـم، لا يعنـي تطابقهـا، بـل هنـاك تمايـز واختـلاف بينهـا فـي صُلْـب وحـدة ذلـك الانتمـاء.

يؤكـد كاسـيرر، هنـا، أن إشـكالية التمييـز بيـن مجـال العلـوم الطبيعيـة ومجـال التاريـخ تسـتلزم اتخـاذ الطريقـة المنطقيـة منطلقـا أساسـيا لهـا، وذلـك بدراسـة مختلـف أصنـاف القضايـا فـي المجاليـن معـا دون الاسـتناد إلـى وجهـة نظـر منحـازة، أو إصـدار أحـكام قيمـة قبليـاً.

بنـاءً علـى هـذا الموقـف، يقـوم كاسـيرر بالتمييـز بيـن علـوم الطبيعـة وعلـوم الثقافـة، وتحديـد تمايـز موضوعاتهـا، حيـث يؤكـد علـى ضـرورة العـودة إلـى المنطـق مـن أجـل مسـاءلة مفاهيـم علـوم الثقافـة لمعرفـة كيفيـة اشـتغالها عنـد دراسـة الموضوعـات الثقافيـة. وفـي هـذا الصـدد، يُبيِّن

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 51 3/6/16 11:44 AM

أن المفهوم الخاص بالموضوع الثقافي يتكون من ثلاثة عناصر: أ- العنصر «الفيزيائي»؛ ب- العنصر «النفسي»؛ ج- العنصر «التاريخي».

إن تحديد المفهوم، في العلوم الثقافية، يقتضي معرفة تلك العناصر الثلاثة، وكيفية ربطها وتركيبها داخله. ودلالة الموضوع الثقافي تظل غامضة إذا ما تم عزل تلك العناصر عن بعضها البعض، بدل فهمها في إطار علاقاتها المتبادلة وتداخلها فيما بينها، إذ إنها عناصر ضرورية كلها، ولا يمكن، لأي عنصر منها، أن يسمح لوحده وبمعزل عن العنصرين الآخرين ببلوغ نظرة كلية اللموضوعات الثقافية.

يوجِّه كاسيرر ضمنياً، في هذا المقام، نقده لتصوري فندلباند (Windelband) وريكرت (Rickert) حول إشكالية التمييز بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة. فبخصوص فندلباند، الذي يندرج عمله ضمن السجال الذي دار بين المدافعين عن النزعة الطبيعية وأنصار النزعة التاريخية حول مشكلة العلاقة بين علم الطبيعة وعلم التاريخ، يقول كاسيرر (1991، ص115): «لا تَعتبِر نظرية فندلباند التعارض بين علم الطبيعة والتاريخ تعارضاً بين نظرتين متناقضتين إلى العالَم، وإنما بوصفه تضارباً بين منهجين».

يعتبر فندلباند المعرفة، التي تنتجها العلوم الطبيعية، والمعرفة التي ينتجها التاريخ، لحظتين من لحظات المعرفة بصفة عامة، وكل واحدة منهما تمتلك ما يكفي من الضرورة والتبرير لتكون مستقلة ومتميزة، لكن دون نفي أو استبعاد إمكانية ترابطهما ونسج علاقات بينهما. وما يؤكد هذه الإمكانية هو أن فندلباند من خلال تمييزه بين المفاهيم الخاصة بعلوم الطبيعة من جهة، والمفاهيم الخاصة بالتاريخ من جهة أخرى، يسعى إلى إبراز تلك الروابط و «تثبيتها».

وهكذا، يتبين أن فندلباند يسعى إلى تقسيم المعرفة إلى شكلين: أ- شكل يتجه نحو الكلي ويبحث عن قوانين عامة، وينتج «مفاهيم عامة»؛ ب- شكل يتجه نحو الفردي ويصف الوقائع الفردية، وينتج «مفاهيم تفريدية». بعبارة أخرى، يميز فندلباند بين علم الطبيعة وعلم التاريخ، على أساس أن العلم الأول يعتمد على الطريقة التي تبحث عن الانتظام والاطراد في الطبيعة، ويستهدف، عن طريقها، الوصول إلى ما هو «عام». أما العلم الثاني فيعتمد على الطريقة التي تهدف إلى تمثل ما هو «جزئي» و«فريد».

يقوم كاسيرر بالتعليق على هذا التقسيم، حيث يرى أنه قسمة قد تتماسك إذا ما تم التفكير فيها من وجهة نظر منطقية؛ لأنه بالاستناد إلى هذا المنظور، «يحتوي كل مفهوم وكل حكم على لحظة الكونية ولحظة التفرد. وهذا يمنحنا منطوقا عاما وقاعدة عامة (...). وبسبب ذلك، لا يمكن أن تكون الوقائع الفردية، ببساطة، وقائع «معروفة»؛ لأنها ليست موضوعات ممكنة للمعرفة» (كاسيرر، 1988، ص 70).

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 52 3/6/16 11:44 AM

يسعى كاسيرر، بهذا الخصوص، إلى تحطيم تصور فندلباند من الداخل؛ لأنه إذا ما تم قبول قسمته تلك، فإن الوقائع التاريخية، باعتبارها وقائع فردية، ستظل خارج إطار العلم فعلاً، إذ ليس هناك معرفة ممكنة حولها تستطيع الوصول إلى قواعد عامة وقوانين كونية على غرار ما هو موجود في مجال العلوم الطبيعية. لذا، يُعقِّب على هذا التمييز الذي قدمه فندلباند، مؤكدا أنه بالرغم من وضوحه وبساطته، فإنه بسبب هذه البساطة «لم يستطع أخذ الوضعية المعقدة جداً، التي يدعي وصفها، بعين الاعتبار» (كاسيرر، 1991، ص 116)، وتمييزاته ظلت «مجردة» و«اعتباطية».

إضافة إلى نقده لفندلباند، يوجِّه كاسيرر نقده كذلك إلى ريكرت الذي ينطلق، في معالجته لإشكالية العلاقة بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة، من محاولة الرد على الاعتراضات التي مفادها أن نظريته تحطم «وحدة» العلم، إذ يؤكد أنه باتباع وجهة نظر منهجية، يمكن الدفاع عن الحق في «التعدد» داخل مجال العلم مع إمكانية تجميع العلوم –بمختلف تخصصاتها وسيرورات تكوين مفاهيمها من وجهة نظر منهجية- في «كلٍّ منظَّم».

فريكرت يسعى، من خلال وجهة نظره المنهجية، إلى الدفاع عن حق الثقافة في علم خاص بها يعتمد منهجا متميزا عن منهج العلم الطبيعي وبعيداً عن رغبة علماء الطبيعة في الهيمنة على كل مجالات المعرفة. وبعد إعلانه ودفاعه عن حق الثقافة ذاك، يشرع ريكرت في تمييز علم الثقافة عن علم الطبيعة. وفي هذا الإطار، يقوم بتوجيه نقد للمحاولات التي صنفت العلوم على أساس التمييز بين مصطلحي «الطبيعة» و«الروح»، وجعلت من الأول مُمَثِّلاً للوجود الجسماني، ومن الثاني مُمَثِّلاً للوجود النفسي.

بخلاف هذا النمط من التمييز، يعيد ريكرت النظر في معنى هذين المصطلحين ودلالتهما، حيث يرفض حصر معنى مصطلح «الطبيعة» في عالَم الأجسام والأشياء المادية، مثلما يرفض حصر دلالة مصطلح «الثقافة» فيما هو نفسي؛ لذا يفضل ريكرت استخدام هذا المصطلح الأخير بدل «الروح»، وعبارة «علوم الثقافة» بدل عبارة «علوم الروح»، من أجل الخروج من إحراج الخلط بين ما هو روحي وما هو نفسي. وعلى هذا الأساس، يميز بين مصطلحي «الطبيعة» و«الثقافة»، حيث يرى أن الطبيعة تقوم على الإنتاج الذاتي لذاتها والنمو «الحر» لمنتجاتها. أما الثقافة فهي تعتمد على العقل الإنساني وفاعليته وقصديته في إنتاج الموضوعات، استناداً إلى غايات معينة وقيم محدَّدة.

ومن خلال هذا التمييز الذي يقيمه ريكرت بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي، يتبين أن المنتجات الثقافية تتأسس، في وجودها، على الفاعلية والقصدية اللتين يستند الإنسان إليهما في إنتاج القيم. وفي هذا الإطار، يعتبر ريكرت أن مفهوم «القيمة»، المرتبط بالقصدية الإنسانية، هو الفيصل بين الطبيعة والثقافة؛ لأن في الأولى يكون ذلك المفهوم غائبا، في

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 53 3/6/16 11:44 AM

حين أنه يحضر في الثانية بالضرورة، بل هو الذي يميزها ويحدِّد مجالها الخاص.

ارتباطاً بما سبق، يميز ريكرت بين نوعين من الموضوعات: الموضوعات الطبيعية من جهة، والموضوعات الثقافية من جهة أخرى. فإذا كانت الأولى تفتقد تماما لأية صلة بالقيم، فإن الثانية تتأسس على هذه الصلة بالضرورة؛ لأنه «إذا ما فَصَلْنا (...) الموضوع الثقافي عن كل قيمة، أمكننا القول إنه يصبح مجرد طبيعة أو يمكن أن يُعالج، من وجهة نظر علمية، باعتباره موضوعا طبيعيا» (ريكرت، 1997، ص 43-42). ومن ثمة، فإن معرفة غياب أو حضور هذه الصلة بالقيم يمكن أن تسمح بالتمييز بين موضوعات العلوم، سواء الطبيعية أم التاريخية.

يؤكد ريكرت، في هذا المقام، على ضرورة وضع مفهوم «القيمة» في مركز التفكير ضمن موضوعات الثقافة؛ لأن بدونه لا يكون لهذه الموضوعات معنى أو دلالة، ومن ثمة لا يكون فهمها ممكناً. وبعبارة أخرى، يشترط الاشتغال في مجال علم الثقافة استحضار ثلاثة عناصر: 1- القيمة، 2- المعنى والدلالة، 3- الفهم؛ عِلْماً أن القيمة هي الوسيط الضروري بين المعنى والدلالة من جهة، والفهم من جهة أخرى، إذ بدونها لا يكون هناك من معنى أو دلالة مثلما لا يكون هناك أي فهم بتاتاً.

لذا، يرى ريكرت أنه دون وجهة النظر القيمية[1] لا يمكن تمييز الموضوعات الثقافية، باعتبارها «خيرات» ذات قيمة وحاملة لمعنى ودلالة ما، عن الوقائع الطبيعية المجردة من القيم وغير الحاملة لأية دلالة أو معنى.

يحاول ريكرت، في إطار تعميق هذا التحديد لمجال علم الثقافة، أن يرسم الحدود بين هذا العلم وعلوم الطبيعة، من خلال إبراز طبيعة المفاهيم المستخدمة داخلها، حيث يؤكد أن المفاهيم في هذه العلوم تتميز بالعمومية من جميع الوجوه؛ لأن العناصر التي تدخل في تكوين تلك المفاهيم هي بدورها عامة، وهذه العمومية هي التي تمنحها دلالة عامة ومقبولة كونيا. انطلاقا من هذا المعطى، يمكن القول إن عمومية مفاهيم العلوم الطبيعية تقصي ما هو فردي وجزئي، وتقضي على اختلاف المكونات الجزئية وخصوصيتها في سيرورة تشكيل تلك المفاهيم.

من هذا المنظور، يمكن القول إن تكوين المفاهيم، في علوم الطبيعة، له خصوصية تَتمثل في «التعميم»، الذي يتم من خلاله إدراج الجزئي تحت لواء ما هو عام. وهذا ما يسمح بالقول إن منهج علوم الطبيعة تعميمي، وإن «ماهيتها المنطقية» تكمن في «التعميم». غير أن ما ينبغي أخذه بعين الاعتبار، في هذا السياق، هو أنه بخلاف هذه العلوم الهادفة إلى

(1) «القيمية» (Axiologique): مصطلح يدل على مبحث نظري يهتم بدراسة القيم في الأخلاق والمنطق والفن... (فواسنو، 1990، ص 218-219).

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 54 3/6/16 11:44 AM

إقامة قوانين كونية وتكوين مفاهيم عامة، هناك علوم أخرى تستهدف أساسا دراسة الواقع، لكن مع المحافظة على جزئياته وتفرد ظواهره وخصوصية أحداثه. ويطلق ريكرت على هذه العلوم مصطلح «العلوم التاريخية».

نشير، هنا، إلى أن ريكرت يسعى إلى حل إشكالية علوم الطبيعة وعلوم الثقافة عن طريق نقلها من مستوى الموضوع إلى مستوى المنهج، ومعالجتها من زاوية نظر منهجية صرفة. إذ يؤكد أن التحليل المنطقي الصوري لمفاهيم علم الطبيعة وعلم التاريخ يكشف عن وجود وجهتي نظر متمايزتين للواقع نفسه، وليس عن وجود واقعين: واقع يدرسه العلم الأول وواقع يدرسه العلم الثاني. لذا، لابد من استحضار الاختلاف، ليس على مستوى الواقع، وإنما على مستوى منهج الدراسة، فهناك المنهج التفريدي الذي يستخدمه علم التاريخ من جهة، والمنهج التعميمي لعلم الطبيعة من جهة أخرى. يقول ريكرت (1997، ص 88) في هذا الإطار: «يصير الواقع طبيعةً، حينما ننظر إليه من جهة الكلي، ويصير تاريخا عندما ننظر إليه من جهة الجزئي والفردي. ومن ثمة، فإنني أتمسك بوضع الطريقة التعميمية لعلم الطبيعة في مقابل الطريقة التفريدية للتاريخ». بمعنى أن الاختلاف، بين العلوم، هو اختلاف في المناهج التي تعتمدها عند دراسة موضوعاتها.

يهتم علم الثقافة بدراسة السيرورات الثقافية، المحملة بالقيمة والمعنى، لتطور موضوعات متفردة وجزئية. ولذلك تُعتبَر الطريقة التاريخية التفريدية هي المنهج الذي ينبغي على علم الثقافة استخدامه في دراسته تلك. ويشير ريكرت إلى أنه بالرغم من أهمية المنهج التعميمي لعلوم الطبيعة في دراسة السيرورات الثقافية فهو يظل غير كاف؛ لأن علم الثقافة يسعى، أساساً، إلى الكشف عن دلالة الموضوعات الثقافية وقيمتها، ومعرفتها تاريخياً بكيفية «تفريدية» لا «تعميمية».

غير أن ذلك لا يعني أن مفاهيم هذا العلم تظل دون مستوى ما هو «عام». بعبارة أخرى، إن التاريخ يسعى، بطريقته التفريدية، إلى ضَرْبٍ من «العمومية»، عِلْماً أن هذه العمومية ليست مماثلة لتلك التي تسعى علوم الطبيعة الوصول إليها؛ لأن مفاهيم التاريخ المرتبطة في أساسها بقيم ثقافية معينة تظل، في أعلى درجات عموميتها، محتفظة بالمعنى الفردي والمتفرد للوقائع التاريخية.

انطلاقا من هذه الفكرة، تظل علوم الثقافة والتاريخ متميزة عن علوم الطبيعة، ولا يمكن الحديث عن وجود تطابق أو تماهٍ بينهما. فالتاريخ يسعى إلى تحديد دلالة السيرورات الثقافية وخصوصيتها الفردية، لا طبيعتها العامة، وذلك بطريقة «تفريدية»، واستنادا إلى وجهة نظر «قيمية» يميز بواسطتها تلك السيرورات عن الطبيعة ويكشف عن بنيات معانيها، ويبرز مدى ارتباطها بقيم ثقافية معينة. ومن أجل إبراز تميز المفاهيم الثقافية

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 55 3/6/16 11:44 AM

الفردية عن المفاهيم الطبيعية العامة، يؤكد ريكرت أنه من الضروري «أن نُحدِّد بوضوح الطريقة التاريخية-التفريدية باعتبارها طريقة تستند إلى القيمة، بخلاف طريقة علوم الطبيعة التي تكمن في بحث هادف إلى الحصول على علاقة مشروعة أو مفهومية بصفة عامة، دون الأخذ بعين الاعتبار القيم الثقافية والعلاقات التي تنسجها مع موضوعاتها»(ريكرت، 1997، ص 123).

وهكذا، يتبين أن هناك اختلافا بين علوم الطبيعة والعلوم التاريخية للثقافة من حيث الموضوع والمنهج: فالنوع الأول من العلوم يشتغل على الواقع باعتباره طبيعة بواسطة منهج تعميمي، أما النوع الثاني منها فهو يعالج موضوعات ثقافية ذات صلة بقيم كونية حاملة لمعنى ودلالة معينة وفق منهج تفريدي تاريخي يدرس الموضوعات في جوانبها الجزئية والمتفردة، وينتقي ما هو «أساسي» منها.

يرى كاسيرر، في هذا السياق، أن نظرية ريكرت تصطدم بمشكل يزداد تعقيدا عند مراجعة نقطة انطلاقه، وهذا ما يظهر من خلال ما يلي: لقد أراد ريكرت، على غرار فندلباند، اتباع كانط، والعمل بروح «التحليل المتعالي»[1]، ثم الاستفادة من النتائج التي حققها عند تطبيقه في مجال العلوم الطبيعية. بل أكثر من ذلك، لقد اعتبر التاريخ وعلوم الثقافة «واقعة» ينبغي فحص شروط إمكانها، استنادا إلى نسق عام من القيم، من أجل تخليصها وانتزاعها من سلطة الميتافيزيقا. لكن هنا يُثار سؤال -متعلق بهذا النسق، وكيفية الوصول إليه- يمكن صياغته كالآتي: إذا كان ذلك الفحص يقتضي امتلاك هذا النسق العام من القيم، فكيف يمكن للمؤرخ أن يتوصل إليه ويؤسس صلاحيته الموضوعية؟

في معالجته لهذه المسألة، يؤكد كاسيرر أنه إذا ما حاول المؤرخ «استخلاص ذلك الأساس من التاريخ نفسه؛ فإنه يخاطر بالاحتجاز في منطق دائرة مغلقة. وإذا أراد، كما قام بذلك ريكرت نفسه في فلسفته عن القيم، بناء نسق قبلي، فإنه يظهر تدريجيا أن مثل هذا البناء لا يمكن أن يتحقق بنجاح دون شبهة ميتافيزيقية. ومن ثمة، فإن المشكل سيجد نفسه في النقطة ذاتها التي انطلق منها»(كاسيرر، 1991، ص 117).

يستخلص كاسيرر، بعد مناقشة أفكار فندلباند وريكرت، أنه لا يمكن اعتماد القسمة التي يقدمانها للعلوم ولا تحديداتهما لطبيعة مفاهيم العلوم الثقافية؛ لأنها، في نظره، مفاهيم ذات طبيعة خاصة ومتميزة يساهم في تكوينها جانبان: جانب شكلي وجانب أسلوبي، حيث يؤكد أن هذه «المفاهيم الشكلية والأسلوبية» التي ينتجها كل علم من علوم الثقافة، من

(1) «المتعالي» (Transcendantal): مفهوم يحمل، في هذا السياق، معنى كانطي، حيث يدل على : المعرفة التي تنصب على تحديد «شروط إمكان المعرفة» و«تهتم عموما بمفاهيمنا القبلية عن الموضوعات، أكثر من اهتمامها بالموضوعات». (كانط، 1990، ص: 46).

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 56 3/6/16 11:44 AM

أجل تنظيم الظواهر الثقافية وتصنيفها وتمييزها وتنسيقها في نظرة تركيبية إجمالية، ليست مفاهيم «تعميمية»، ولا هي مفاهيم «تفريدية». فمفاهيم الثقافة ليست «قوانين عامة يمكن أن تنجم عنها الظواهر الجزئية بكيفية استنباطية. كما أنها لا تُختزَل أيضا في اعتبارات تاريخية»(كاسيرر، 1991، ص 144)، ذات طابع تفريدي محض.

في هذا الإطار، يمكننا أن نفهم إحالة كاسيرر على أعمال فلهلم فون هومبولدت (Humboldt) عن «الشكل» وأعمال هينريش فولفلين (Wölfflin) حول «الأسلوب». فانطلاقا من قيامهما بتأسيس علم بنيوي خاص باللغة والفن، يتبنى كاسيرر وجهة نظر بنيوية لحل مشكل منطق علوم الثقافة. كما نفهم نقده لفندلباند وريكرت المشار إليه أعلاه، إذ في نظره «لا يمكن أن يكون مفهومَا الشكل والأسلوب الخاصان بعلوم الثقافة (...) مفهومين تفريديين، مثلما هو الأمر لدى فيندلباند، ما داما لا يدلان على واقعة إمبريقية ومفردة، وإنما يحدِّدان وجودا فكريا وعاما. كما لا يمكن أن يكونا قيميَيْن مثلما هو الأمر لدى ريكرت، ما داما لا يحدِّدان ما ينبغي أن يكون وإنما يصفان ما هو كائن» (غوبير Gaubert، 1991، ص 33).

يؤكد كاسيرر أن هومبولدت في إطار اشتغاله في مجال اللسانيات، قام بتطويرٍ منهجي يتمثل في إحداثه نقلة من الاهتمام بالتاريخ إلى التركيز على الجوانب البنيوية في اللغة؛ لأن المنهج البنيوي هو، في نظره، الوحيد «القادر على استيعاب كلية الظواهر اللغوية الخاصة بلسان معين. فليست «مشكلات البنية» مستقلة عن المشاكل التاريخية فحسب، بل لا يمكن حل هذه المشاكل، ولا حتى وضعها، دون تحديد مشكلات البنية مسبقاً»(غوبير، 1991، ص 33).

إضافة إلى ذلك، يشير كاسيرر إلى أن ما أنجزه هومبولدت، في مجال اللغة، شبيه بما قام به فولفلين، في مجال الاستطيقا، حيث أكد على ضرورة استناد مؤرخ الفن إلى منظور بنيوي مؤسَّس على «مقولات»، هي بمثابة «نماذج بنائية»، فيفسر من خلالها كل مراحل تطور الفن تاريخياً، وإلاَّ فإنه سيظل عاجزاً عن تحديد طبيعة الفنون التي تظهر في عصور مختلفة. ويمكن لذلك المؤرخ أن يجد تلك المقولات عن طريق دراسة الأشكال التعبيرية الفنية المتنوعة وتحليلها.

يتبين لنا أنه يستحيل فهم أشكال الثقافة المتنوعة التي ينتجها الإنسان، في مراحل تاريخية وشروط اجتماعية معينة، إذا لم يتم الاستناد إلى نظرة بنائية تقصد البحث عن المبادئ والمقولات البنائية المؤسِّسة لتلك الأشكال الثقافية، إذ إن إغفالها في البحث، أو تجاهلها، يحرم الباحث من إمكانية تنظيم الوقائع والموضوعات اللامتناهية العدد في منظور نسقي محدد بدقة. يقول كاسيرر(1961، ص 136) في هذا المقام: «كل الأعمال الإنسانية تنشأ

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 57 3/6/16 11:44 AM

فـي ظـروف تاريخيـة واجتماعيـة، ولكنـا لـن نفهـم هـذه الظـروف الخاصـة إلاَّ إن اسـتطعنا السيطرة علـى المبـادئ البنائيـة العامـة التـي تقـع فـي أسـاس تلـك الأعمـال. وحيـن نـدرس اللغـة والفـن والأسـطورة فـإن مشـكلة المعنـى تتقدم لدينـا علـى مشـكلة التطـور التاريخـي (...). وعلـى هـذا يجـب أن تتقـدم هـذه النظـرة البنائيـة فـي الحضـارة علـى النظـرة التاريخيـة».

إذاً، يسـتند كاسـيرر، فـي معالجتـه لإشـكالية علـوم الثقافـة، إلـى منظـور «بنيـوي» يسـتلهمه مـن تصـوري هومبولـدت وفلفلـن «البنيويين». فـإذا كان اشـتغال هومبولـدت علـى «الشـكل اللغـوي الداخلـي» يهـدف إلـى التنبيـه علـى ضـرورة الاهتمـام بالمشـاكل «البنيويـة» للغـة وليس بمشـاكلها «التاريخيـة»؛ فـإن فولفليـن، بـدوره، يتحـدث عن «الأسـلوب» باعتبـاره مفهومـاً لتنظيم الأعمـال الفنيـة وتأويلهـا، وليـس لمعالجـة وقائـع الفـن بكيفيـة تاريخيـة محضـة. وحسـب كاسـيرر، يقـوم فولفليـن، فـي حقيقـة الأمـر، بنقـل المبـدإ الهومبولدتـي مـن مجالـي «الفكـر» و«اللغـة» إلـى مجالـي «الحـدس» و«الرؤيـة». فـإذا كان هومبولـدت يـرى أن داخـل كل «شـكل لغـوي» تتجلـى نظـرة أصيلـة للعالَـم وتوجُّـهٌ أساسـي دقيـق ومحـدَّد للفكـر والتمثـل، فـإن فولفليـن يـرى أن كل أسـلوب فـي الفـن يتحـدَّد بمجموعـة مـن العوامـل الشـكلية (مثـلا طريقـة رسـم الخطـوط...)، وفـي كل عامـل منهـا يتجلـى توجـه عـام و«توافـق روحـي» للعيـن مـع «رؤيـة شـعب» معيـن إلـى «العالَـم».

يشـير كاسـيرر، فـي ضـوء ذلـك، إلـى أن مفهـوم «الشـكل اللغـوي» لـدى هومبولـدت، ومفهـوم «الأسـلوب» لـدى فولفليـن، يتميـزان بنـوع ومسـتوى معينيـن مـن «العموميـة»، ويختلفـان عـن نـوع ومسـتوى «عموميـة» مفاهيـم علـوم الطبيعـة. وبالنظـر إلـى تميـز هذيـن المفهوميـن وخصوصيتهمـا، يؤكـد كاسـيرر أنهمـا خاصـان بعلـوم الثقافـة، ويشـكلان «فئـة مـن المفاهيـم القائمـة بذاتها»(كاسـيرر، 1991، ص 149).

إلـى جانـب تميـز مفهومـي الشـكل والأسـلوب عـن مفاهيـم علـوم الطبيعـة، فهمـا يختلفـان أيضـا عـن «القيمـة» باعتبارهـا المفهـوم المميـز لعلـم التاريـخ فـي نظـر ريكـرت. فحسـب كاسـيرر هنـاك اختـلاف أساسـي بيـن مفهـوم «الأسـلوب» ومفهـوم «القيمـة»؛ لأن عمـل الأسـلوب لا ينصـب علـى وصـف «مـا ينبغـي أن يكـون»، وإنمـا علـى «مـا هـو كائـن»، وذلـك بالنظـر إلـى أن وجـوده يدخـل فـي نظـام «الأشـكال» وليـس فـي نظـام «الأشـياء الفيزيائيـة». يقـول كاسـيرر(1991، ص 150) فـي هـذا الصـدد: «إذا مـا تحدثـت عـن «شـكل» لغـة مـا أو شـكل فنـي محـدَّد، فـإن هـذا الشـكل فـي ذاتـه لا علاقـة لـه بالإحالـة علـى قيمـة مـا. وحتـى وإن أمكـن إضافـة مجموعـة مـن أحـكام القيمـة إلـى معاينـة وجـود الأشـكال، فإنهـا لا تشـكل فهـم الأشـكال نفسـها وعلـة وجودهـا ودلالتهـا».

بعـد اعتبـاره «الشـكل» و«الأسـلوب» مفهومـي علـوم الثقافـة الأساسـيين، وتأكيـده علـى تميزهمـا

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 58 3/6/16 11:44 AM

عن أنواع أخرى من المفاهيم، يقوم كاسيرر بتناول إشكالية العلاقة بين الخاص والعام، ومسألة إدراج الأول تحت لواء الثاني في المفاهيم العلمية بصفة عامة، وفي مفاهيم علوم الثقافة بصفة خاصة. ففي نظر كاسيرر لا يمكن فهم البنية المنطقية لعلم معين إلاَّ حينما يتم إدراك كيفية إدراجه لما هو خاص تحت ما هو عام داخل المفهوم، على اعتبار أن «كل مفهوم يريد، تبعاً لوظيفته المنطقية، أن يكون «توحيداً لما هو متعدد»، أي علاقة بين الفردي والعام. وإذا ما تم عزل أحد هذه العوامل، يتم تحطيم «التركيب» الذي يقصد كل مفهوم تحقيقه»(كاسيرر، 1991، ص 157).

في سياق معالجته لمسألة الخاصية المنطقية المميزة لمفاهيم علوم الثقافة، يطوِّر كاسيرر «نظرية المفهوم» التي وضع أسسها في كتابه «الجوهر والوظيفة»، وذلك من أجل حل مشكلة وحدة المعرفة وتعدد العلوم. فبعد فحصه للبنية المنطقية الخاصة بعلم الطبيعة الرياضي، يضع كاسيرر نظريته حول المفهوم التي يقطع فيها مع المنطق التقليدي، حيث يرى أن المفهوم –في هذا المنطق- يقوم بإدراج الحالات الجزئية المتعددة في وحدة محدَّدة، وتسمى هذه العملية بـ«التجريد». يقول بهذا الخصوص: «إن التفكير الذي يهتم بالانتقال من موضوع إلى آخر من أجل التأكد من السمات الأساسية المحدِّدة لتلاقي هذه الموضوعات، هو تفكير يقود من تلقاء ذاته إلى التجريد الذي يكمن بدقة في الإبقاء على هذه السمات متصاهرة، وذلك لحظة تجريدها من كل اختلاط مع العناصر المتنافرة، وإدراكها في ذاتها»(كاسيرر، 1977، ص 15). فبخلاف المنطق التقليدي، يعتبر كاسيرر أن الوحدة التي تجمع بين العام والخاص هي، بطبيعتها، وحدة «علائقية-وظيفية» لا «جوهرية»، حيث يقول (1977، ص 33): «يتعارض منطق مفهوم الوظيفة الرياضي مع منطق المفهوم الدَّال على الجنس المنظَّم والموجَّه (...) بواسطة مفهوم الجوهر (...). ومفهوم الوظيفة يحتوي على المخطط العام الذي يمنح معناه لمفهوم الطبيعة الحديث، والنموذج الذي انتظم حوله تطوره التاريخي في الآن نفسه».

نشير، هنا، إلى أن استخدام مفهوم «الوظيفة»، في العلوم «الدقيقة» المعاصرة، جعل كاسيرر يوظِّفه في دراسته للعلوم الثقافية، عِلْماً أن هذا التوظيف يأخذ التمايز، بين هذين المجالين المعرفيين، بعين الاعتبار. فإذا كان الخاص، في مجال الرياضيات، يُستنبَط من العام، فإنه في ميدان علوم الثقافة «يمكن أن «ينتظم» في العام لا أن يكون «تابعا له». ومن ثمة، فمفهومَا الشكل والأسلوب يقومان بإدراج الخاص تحت لواء العام حسب عملية تأملية (...). وما يمكن أن يظهر بمثابة عيب من وجهة نظر منطق علوم الطبيعة، يمثل نموذجا بالنسبة للمعرفة في علوم الثقافة»(غوبير، 1991، ص 36-37).

لهذا، فإن كُلاً من علوم الطبيعة وعلوم الثقافة تستخدم المفاهيم، وما يشكل وحدتها المعرفية- العلمية هو هذا الاستخدام وطبيعته. أما ما يميزها عن بعضها البعض، فيكمن في كيفية

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 59 3/6/16 11:44 AM

استخدام تلك المفاهيم وتشكيلها، إذ إن «ما يُنتِج وحدة المعرفة، لدى كاسيرر، هما طبيعة المفهوم ووظيفته المنطقيتان، وما يُنتِج تعدد العلوم هي الطريقة المختلفة، في كل مرة، التي يعتمد عليها المفهوم في إدراج الخاص تحت لواء العام»(غوبير، 1991، ص 36).

وبذلك يسعى كاسيرر، من جهة، إلى تجاوز التصورات «الوضعية» ذات النزعة «الأحادية» (Moniste) التي حاول أصحابها تبني منظور «طبيعاني» للعلوم، سواء الطبيعية أو الثقافية، وتطبيق منهج واحد مهما اختلف الموضوع المدروس: الطبيعي أو الثقافي. كما يسعى، من جهة أخرى، إلى تجاوز التصورات التي تدافع عن ثنائية العلوم والمناهج نظرا لاختلاف الموضوعات وتمايزها. بعبارة أخرى، «في مقابل النزعة الأحادية المنهجية الخاصة بالاتجاه الطبيعاني، الذي يطمح إلى الكونية في شأن المعقولية العلمية، يثبت كاسيرر المشروعية الإبستمولوجية للطرق المنطقية الخاصة بعلوم الثقافة. وفي مقابل الثنائية الإبستمولوجية الخاصة بكانطيي مدرسة بادن الجدد، وكذا ثنائية دلتاي (...) ، يؤسِّس وحدة العلم الأكيدة على عمل المفهوم الذي يمتلك دوماً الماهية والوظيفة نفسها»(غوبير، 1991، ص 37-38).

نشير، في هذا الإطار، إلى أن كاسيرر يعتبر أن العمل التأسيسي الذي قام به دلتاي(Dilthey)، في مجال علوم الروح، هو عمل «نقدي» سعى إلى تجاوز أشكال التأسيس الميتافيزيقية. فحسب كاسيرر، وضع دلتاي، «برنامجَ تأسيسٍ نقدي، لا ميتافيزيقي، لعلوم الروح (...)، حيث أراد تعويض نمط التأسيس الميتافيزيقي بـ«نظرية بنيوية» كونية لعلوم الروح يمكن أن تتأسس على «نقد للعقل التاريخي»(كاسيرر، 1996، ص 149-150).

لكن بالرغم من إشادته بهذا العمل التأسيسي، فإن كاسيرر يوجه إليه سهام نقده. ففي نظره، يعتبر عمل دلتاي مجزأً ومتقطعَ الأوصال، ومتأثراً بالنزعة السيكولوجية، حيث يقول كاسيرر (1996، ص 150) في هذا السياق: «بدل أن يحاول دلتاي القيام ببناءٍ، من نمطٍ جديدٍ، مؤسَّسٍ على «الموضوع»، انطلق من مفهوم «المعيش»، وسعى إلى تأسيس علوم الروح على «سيكولوجيا» جديدة لـ«علوم الروح» مستنِدة إلى ذلك المفهوم. في حين أن منطق علوم الروح ينبغي أن يتخذ طرقا أخرى».

وبناء على ما سبق، يعلن كاسيرر صراحة عن رفضه لهذا التصور، ويؤكد أنه من غير الممكن تأسيس علوم الروح على السيكولوجيا على غرار ما قام به دلتاي، حيث يرى أنه: «إذا لم تكن علوم الروح تهتم، بكيفية خالصة، سوى بالأحاسيس، فإن هذا الفكر يمكن أن يكون عبثا. إذ لا يمكننا الحديث عن «منطق لعلوم الروح» إلاَّ إذا قبلنا بفكرة كونها تتوفر بدورها على موضوعها، وبأنها لا تقوم البتة بالإبحار داخل نطاق حالات النفوس الذاتية والاكتفاء بوصفها فحسب (...). فنحن نهتم هنا بالأشكال»(كاسيرر، 1996، ص 150).

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 60 3/6/16 11:44 AM

يتبين أن كاسيرر يريد تأسيس علوم الروح بعيداً عن النزعة السيكولوجية؛ لأن اهتمام هذه العلوم ينصب، في نظره، على الأشكال الثقافية التي تلتحم بما هو مادي من أجل التعبير عن روح الثقافة. فاللغة والأسطورة والفن...إلخ، هي «أشكال مرتبطة بـ«المادة»، أي بأشياء وأحداث فيزيائية معينة، بدونها لا يكون لها مظهر خارجي. إن الثقافة الإنسانية التي يسعى علم الروح إلى معرفتها لا تقدم نفسها إلينا، بكيفية أخرى، سوى في وثائقها ومآثرها المادية، وفي ما تم حفظه بواسطة الكلام والكتابة، وفي تمثلات الفنون التشكيلية، والأجهزة والأدوات والبناءات...إلخ» (كاسيرر، 1996، ص 150-151).

وهذه المُنتجات الثقافية المادية، التي تُعَبِّر الروح بواسطتها عن نفسها، تحتاج إلى إعادة بناء وتأويل لكي تصير ذات معنى، وإلاَّ ظلت مجرد أشياء غير دالَّة، فتلك المنتجات لا تكتسب معنى إلاَّ عندما تخضع للتأويل. وبهذا، يمكن القول إن كاسيرر يبتعد عن النزعة السيكولوجية الملازِمة لفلسفة دلتاي، ويقوم بتأسيس علوم الروح عن طريق اعتماد طريقة ذات بعدين: بعد متعالي وبعد هيرمينوطيقي.

لقد سعى كاسيرر إلى تأسيس تصور خاص لإشكالية العلاقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية. ويتأسس هذا التصور الكاسيرري على طريقة خاصة في معالجة مشكلة العلاقة بين الخاص والعام في المفهوم، حيث يؤكد أن هذه المشكلة «مهمة» تشترك فيها جميع العلوم، لكن كل علم منها يقدم حلا خاصا. وهذه الخصوصية هي ما يجعل العلوم تتمايز فيما بينها.

يشير كاسيرر، بهذا الخصوص، إلى أن طرق تَوحُّد الخاص مع العام، بل و«انصهاره» داخله، وتوافقهما مع بعضهما البعض، تختلف من علم إلى آخر. ففي علوم الثقافة لا تتم عملية إدراج الخاص تحت لواء العام بالطريقة نفسها الموجودة في علوم الطبيعة. فإذا كانت علوم الفيزياء، مثلا، في إنتاجها لمفاهيمها، تقوم بـ«التجريد» وإرجاع كل «الخصائص» الجزئية المميزة لشيء ما إلى مصدر مشترك، والتعبير عنها في «ثابتة» فيزيائية، فإن سيرورة التجريد وإدراج الخاص تحت العام، تتخذ طابعا آخر في مفاهيم علم التاريخ مثلا؛ لأن في هذه المفاهيم يتم التعبير عن «علاقة فكرية» تقوم بتوحيد الحالات الخاصة والفردية في إطار «روح» أو «ثقافة» مرحلة تاريخية معينة. بعبارة أدق، إنها مفاهيم تُعبِّر عن «وحدة شكل روحي لا وحدة وجود (...). ومختلف الأفراد يُكوِّنون مجموعا، ليس لأنهم متماثلون مع بعضهم البعض، وإنما لأنهم يقومون بمهمة مشتركة» (كاسيرر، 1991، ص 160-161).

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 61 3/6/16 11:44 AM

2. 2. التحليل الفينومينولوجي:

نشير، في هذا المستوى الثاني من تحليل المفهوم، إلى أن كاسيرر يرى أن ما تم التوصل إليه، في تحليله المنطقي للمفاهيم المرتبطة بالأسلوب، ينبغي أن يُقارَن مع نتائج التحليل الفينومينولوجي، حتى تأخذ تلك المفاهيم دلالتها الكاملة، لأن نتائج التحليلين، في نظره، تتكامل فيما بينها وتحدِّد بعضها البعض.

فبخصوص هذا التمفصل بين طريقة التحليل المنطقي وطريقة التحليل الفينومينولوجي، في النظرية الكاسيررية حول علوم الثقافة، يتبين لنا أنه قد يبدو، لأول وهلة، «تمفصلا إشكاليا»؛ لأن منطلقات الطريقتين ونتائجهما مختلفة من حيث طبيعتهما. لكننا نجدهما، لدى كاسيرر، غير متضاربتين، بل تستدعيان بعضهما البعض؛ لأن التمييز المنطقي، في نظره، بين مفاهيم علم الطبيعة ومفاهيم علم الثقافة قائم على التمييز بين نوعين من الإدراك: الأول خاص بالأشياء والثاني خاص بالتعبير.

لذا، يؤكد كاسيرر على ضرورة العودة إلى الوراء في «تحليل المفاهيم»، والنزول حتى «الطبقة» «الأساسية» و«البدئية» لكل ظواهر «الوعي»، والاعتماد على «فينومينولوجيا الإدراك» من أجل الكشف عن «نقطة أرخميدس»، والارتكاز عليها في معالجة إشكالية الاختلاف بين «علوم الطبيعة» و«علوم الثقافة». ومن أجل القيام بمهمة العودة تلك، نرى كاسيرر ينطلق، في البداية، من مصادرة مفادها أنه عند وصف «الإدراك»، في وجوده الفينومينولوجي، يظهر أنه يمتلك وجهين أو عنصرين مترابطين، لكن لا يمكن اختزال أحدهما في الآخر، وهما: الإدراك من جهة، وموضوع الإدراك من جهة أخرى، إذ «لا يوجد أي إدراك غير متجه إلى «موضوع» محدَّد»(كاسيرر، 1991، ص 119).

كما يشير كاسيرر إلى أن التمييز المستند إلى نمط الإحالة على الموضوع، يظهر في ثنائية التوجه نحو الـ«هذا» والتوجه نحو «الأنت». من هذه الثنائية يمكن الوقوف عند النتيجة التالية: يتضمن الإدراك فصلاً بين قطبي «الأنا» و«الموضوع». وانطلاقا من هذه النتيجة، يؤكد كاسيرر أن العالَم الذي يواجه «الأنا»، في حالة التوجه نحو الـ«هذا» يكون هو «عالَم الأشياء»، بينما يكون، في حالة التوجه نحو «الأنت»، هو «عالَم الأشخاص». يقول كاسيرر(1991، ص 119) في هذا المقام: «بالرغم من أن الغيرية تظل حاضرة في الحالتين معاً، فإن اختلافا أساسيا يظهر بينهما هو كالتالي: الـ«هذا» هو، ببساطة تامة، «شيء آخر»، في حين أن «الأنت» هو أنا آخر (...). ومما لا شك فيه، وما هو مسلم به هو أن الإنسان يعيش الواقع تحت هذه السمة المزدوجة».

لذلك، نجد كاسيرر، بخلاف أصحاب النزعة «الطبيعانية» الذين يستبعدون «نفسية الغير» وإمكانية «التساؤل» عنها، يرى أن «الأنا» و«الأنت» يوجدان من أجل بعضهما البعض.

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 62 3/6/16 11:44 AM

بمعنى أن أساس وجود كل واحد منهما هو الوجود من أجل الآخر، عِلْماً أن العلاقة المتبادلة بينهما تتميز بكونها «وظيفية» لا «جوهرية»، وتجد أبرز تعبير عنها في «الثقافة».

إضافة إلى ذلك، يدافع كاسيرر، بخلاف التصور الميتافيزيقي، عن «فلسفة نقدية» في الثقافة ترى أنه حينما يتم الحديث عن «الأنا» و«الأنت» يكون الأمر متعلقا بنطاقين-عالمين يتشكلان داخل أشكال الثقافة وبفضلها فقط، ومن ثمة فهما ليسا معطيين «مكتملين» أولياً وبكيفية نهائية؛ لأنه «لا وجود لـ«أنا» جامد ومكتمل في ذاته يرتبط بـ«أنت» مماثل، ويسعى من الخارج إلى التغلغل في نطاقه»(كاسيرر، 1991، ص 133). وبعبارة أدق، يلح كاسيرر على ضرورة التوقف عن اعتبار «الأنا» و«الأنت» كيانين منفصلين، بكيفية جوهرية، وعلى ضرورة التموضع داخل مركز علاقات التبادل بينهما التي تتجلى في الأشكال الثقافية.

يتبين، هنا، خصوصية «عالَم الأشخاص» وتمايزه عن «عالَم الأشياء». ومن اللازم أخذ تلك الخصوصية وهذا التمايز بعين الاعتبار عند معالجة إشكالية العلاقة بين العلوم التي تدرس موضوعات هذين العالمين. ففي نظر كاسيرر، ينصب عمل العلوم الطبيعية، الفيزياء مثلا، على الأشياء، حيث تُدْرِج الواقع، بمعناه الفيزيائي، في إطارات حدسية ومفهومية، انطلاقاً منها يتم تحديد خصائصه المميزة له والقوانين المتحكمة فيه. بعبارة أخرى «يُحدِّد العلم «ماهية» الشيء في مفاهيم عددية، وثوابت فيزيائية وكيميائية تكون مميزة بالنسبة لكل فئة من الموضوعات. ثم يقيم الصلة بتوحيد هذه الثوابت بواسطة علاقات وظيفية ثابتة ومعادلات تبين كيفية ارتباط هذه القيم ببعضها البعض»(كاسيرر، 1991، ص 163).

يشير كاسيرر، في الإطار نفسه، إلى أن العلم، بهذه الطريقة، يبني «موضوعية» الواقع الخاص به، ويُشيِّد «عالَماً مشتركاً للأشياء». لكن تتم، في المقابل، التضحية بما هو «معيش»؛ لأن «عالَم الأشياء محروم تماما من النفس. وكل ما يُذكِّر، بكيفية أو بأخرى، بـ«المعيش» الشخصي للأنا لا يكون مكبوتا فقط، بل مفرغاً ومبادأ أيضاً»(كاسيرر، 1991، ص 163).

يمكن القول إن الثقافة الإنسانية، في نظر كاسيرر، تتميز بكونها «عالَماً بين الذوات» لا يُختزل في أنا واحد، بل تشترك فيه كل الذوات وتساهم في تشييد أشكاله بكيفية تختلف عن مساهمتها في بناء مفاهيم العالَم الفيزيائي، لأنها ذوات تشتغل وتتوحد في «فعل مشترك»، بل وتتعرف على بعضها البعض في أشكاله المختلفة والمتعددة دون الانحصار داخل كوسموس الأشياء الموحَّد والمتجانس مكانيا وزمانيا. وفي اختلاف و«تعدد عوالم الأشكال، التي تنبني بفضلها الثقافة، تكتسب الذوات معرفة حول الغير»(كاسيرر، 1991، ص 163).

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 63 3/6/16 11:44 AM

يؤكد كاسيرر، في إطار هذا التحليل الفينومينولوجي، أن «الإدراك» هو الذي يقوم بالخطوة الأولى والحاسمة في تحقيق تلك المعرفة عن الغير، والانتقال من الأنا إلى الآخر والتواصل معه. لكن الثابتة المعبِّرة عن ذلك لا تتكون من «خصائص وقوانين، وإنما من الدلالات. وكلما تطورت الثقافة وتمايزت في مجالات خاصة، كلما صار عالَم الدلالات هذا غنيا ومتنوعا. إننا نعيش داخل كلمات اللغة، وفي صور الشعر والفنون التشكيلية، وفي الأشكال الموسيقية، وإنتاجات المخيلة الدينية والإيمان. وليس سوى داخل كل هذا «نعرف» شيئا ما عن بعضنا البعض»(كاسيرر، 1991، ص 164).

وهكذا، فإن معالجة كاسيرر لمسألة العلاقة بين «الأنا» و«الأنت» ومشاركتهما في بناء عالَم «بين الذوات» «مشترك»، تندرج ضمن تمييزه بين «عالَم الأشياء» و«عالَم الأشخاص»، وتمييزه بين العلوم التي تدرس هذين العالَمين، كما يدخل في إطار تحليله الفينومينولوجي للمفاهيم التي تشتغل بها هذه العلوم. واستناداً إلى هذا التحليل الفينومينولوجي، نرى أن كاسيرر يؤكد على ضرورة السعي إلى فهم كل نوع من اللغة في جزئياته وخصوصياته، سواء تعلق الأمر باللغة العلمية أو اللغة الفنية أو اللغة الدينية...إلخ.، وتحديد أهمية مساهمة كل واحدة منها في بناء «عالَم مشترك»، هو عالَم الثقافة الإنسانية المتميز عن عالَم الطبيعة.

يجدر التنبيه إلى أنه إذا كان هذا التحليل الفينومينولوجي للمفاهيم يُبيِّن أن «سيرورة الموضعة» المحدِّدة لإدراك الأشياء تبدأ بتحقيق قطيعة «عالَم المعيش»، فإن نمط إدراك الثقافة يتجذر، منذ البدء، في هذا العالَم، ولا يمكنه أن يكون إدراكا ثقافياً إلاَّ في صلته به، إذ «بخلاف الطبيعة، تُعتبَر الثقافة منتجاً إنسانياً، وداخل هذا «الفعل المشترك»، يصنع البشر ذواتهم (...)، ويعترفون ببعضهم البعض، بكيفية متبادلة، ويعرفون بعضهم البعض. ومن ثمة، فإن كاسيرر يُحدِّد هنا عالَم الثقافة بوصفه مكوِّنا لـ«فاعلية تواصلية» حقيقية، تصير ممكنةً عن طريق التبادل اللغوي الموجِّه لها»(غوبير، 1991، ص 39).

غير أن هذه الخاصية المميِّزة لعالَم الثقافة والملازمة له، لا تعني عدم التفكير في إمكانية إقامة علوم خاصة به، ويتعين اعتبار تلك الخاصية أساساً يلزم استحضاره عند البدء في تشييد العلوم الثقافية وتحديد طبيعةِ علميةِ مفاهيمها. لذا؛ يرى كاسيرر أنه إذا كان تحليل الثقافة، من منظور فينومينولوجي، يسمح بالتعرف على أشكال تجلي الحياة البشرية، وتشكلها في مستواها الأولي المعيش؛ فإنه من الضروري تجاوز هذا المستوى، والانتقال إلى مستوى العلم بالظواهر الثقافية وتأسيس معرفة علمية خاصة بها.

بعبارة أخرى، يمكن القول إنه إذا كانت دراسة الثقافة ينبغي أن تبدأ بعالَم المعيش وتحليل أشكاله كما تكونت في التاريخ من خلال الدخول في تجربة «الانتماء» التاريخي الثقافي؛

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 64 3/6/16 11:44 AM

فـإن علـم الثقافـة ينبغـي عليـه أن «يقطـع الصلـة مـع التركيـب المعيـش، مـع الفهـم العفـوي، لكـي يكـوِّن تركيبـاً مفكَّـرا فيـه عـن طريـق التحليـل المنهجـي. فـإذا كان مسـار خلـق المعنـى، الـذي تتجلـى فيـه الثقافـة، نـازلاً وتركيبيـاً، فـإن مسـار تَمَلُّـك الحقيقـة صاعـد وتحليلـي» (غوبيـر، 1991، ص 43).

3. إنتاج القوانين ومسألة الموضوعية:

نشـير، بهـذا الخصـوص، إلـى أن كاسـيرر يؤكـد أن الهـدف الـذي تصبـو كل معرفـة خاصـة بالإنسـان إليـه -علـى غـرار المعـارف الأخـرى– هـو التوصـل إلـى قواعـد وقوانيـن عامـة يمكـن انطلاقـا منهـا تفسـير مجـرى وتطـور الحضـارة البشـرية، حيـث يقـول: «يبـدو أن الأشـكال الفرديـة للحضـارة، الأسـطورة والديـن والفـن، تتبـع إيقاعـا عقليـا يمكننـا أن نحـاول وصفـه بمصطلحـات عامـة» (كاسـيرر، 1988، ص 74).

ارتباطـا بذلـك الهـدف المتمثـل فـي التوصـل إلـى قوانيـن عامـة، يمكـن القـول إن كل المعـارف الإنسـانية تشـترك كذلـك فـي خاصيـة أساسـية تتمثـل فـي الرغبـة فـي «معرفـة علـل الأشـياء». وبالنظـر إلـى هـذا الاشـتراك لا يمكـن، فـي نظـر كاسـيرر، اعتمـاد تلـك الخاصيـة معيـاراً للفصـل بيـن العلـوم وتمييزهـا عـن بعضهـا البعـض مهمـا اختلـف موضوعهـا؛ لأنـه «مـن أجـل معرفـة «علـل الأشـياء» يجـب علينـا دومـا أن نجتهـد لإيجـاد القوانيـن العامـة التـي يمكـن أن تُخْتَـزَل فيهـا هـذه العلـل نهائيـاً»(كاسـيرر، 1988، ص 75).

بعبـارة أدق، إن القـول باشـتراك العلـوم كلهـا فـي تلـك الخاصيـة، لا يعنـي تماثـل العلـوم والمعـارف الطبيعيـة والثقافيـة، وعـدم وجـود أي اختـلاف بينهـا. بالعكـس، يؤكـد كاسـيرر علـى ضـرورة رفـض القـول بتكافـؤ البحـث عـن «الحقيقـة التاريخيـة» مـع البحـث عـن «القوانيـن السـببية العامـة»، كمـا هـو سـائد فـي العلـوم الطبيعيـة. فبالرغـم مـن اشـتراك العلـوم فـي أهـداف وخصائـص معينـة هنـاك تمايـز بينهـا ينبغـي الانتبـاه إليـه، وعـدم إغفالـه أو تجاهلـه، حيـث يقـول كاسـيرر(1988، ص 75): «يظهـر دومـا فـي التاريخ عامـل جديـد غيـر قابـل للتحليـل إلـى عناصـر أكثـر بسـاطة. وهـذا العامـل هـو الـذي نُعبِّـر عنـه (...)، بواسـطة مصطلـح الخاصيـة التاريخيـة».

إضافـة إلـى ذلـك، يـرى كاسـيرر أنـه إذا كانـت علـوم الطبيعـة تصـل إلـى قوانيـن عامـة محـدَّدة، فـإن علـوم الثقافـة تتوصـل بدورهـا إلـى قوانيـن محـدَّدة، لكنهـا تختلـف فـي طبيعتهـا ودرجـة عموميتهـا عـن تلـك القوانيـن الطبيعيـة العامـة. والسـبب فـي ذلـك هـو أنهـا، مـن جهـة، تظـل مرتبطـة بـ«النزعـة التشـبيهية» و«المركزيـة البشـرية»، حيـث إنهـا تركـز، فـي عملهـا، علـى جـزء صغيـر مـن العالَـم هـو العالَـم البشـري، وليـس العالَـم كلـه بصفـة عامـة. ومـن جهـة أخـرى،

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 65 3/6/16 11:44 AM

لأن علـوم الثقافـة «لا تهـدف إلـى كونيـة القوانيـن ولا إلـى تفـرد الوقائـع والظواهـر. فمـا تريـد معرفتـه، هـو كليـة الأشـكال التـي تجـري داخلهـا الحيـاة الإنسانية»(كاسـيرر، 1991، ص 165).

بنـاءً عليـه، لا ينفـي كاسـيرر إمكانيـة التوصـل إلـى القوانيـن، فـي مجـال العلـوم الثقافيـة، كمـا لا ينـزع عـن هـذه القوانيـن طابعهـا العلمـي. لكنـه يشـدد، فـي الآن ذاتـه، علـى ضـرروة أخـذ خصوصيـة ذلـك المجـال وظواهـره وقوانينـه بعيـن الاعتبـار، وعـدم النظـر إليهـا بمنظـار عالِـم الطبيعـة، أو محاولـة إخضاعهـا لمعاييـر التعميـم العلمـي السـائدة فـي العلـوم الطبيعيـة.

أمـا بخصـوص مسـألة موضوعيـة علـوم الثقافـة، فـإن كاسـيرر ينطلـق من إعـادة النظـر، التي قام بهـا هـردر(Herder)، فـي هيمنـة العلـم الطبيعـي، حيـث يؤكـد كاسـيرر أن أسـاس الموضوعيـة يتمثـل فـي فكـرة «النظـام ومبـدأ التناسـق البنيـوي» المؤسِّسـين لفكـرة «الكوسـموس» التـي تتجـاوز النظـرة الخاصـة بهـذا الفـرد أو ذاك. وبتعبيـر أدق، يمكـن القـول إن «الموضوعيـة» تتحـدد مـن خـلال تقاسـم مجموعـة مـن الـذوات ومشـاركتها فـي عالـم واحـد موحَّـد بينهـا، إذ «يكـون هنـاك «كوسـموس» موضوعـي، أي نظـام وتحديـد موضوعييـن، حيثمـا تسـتند ذوات مختلفـة إلـى «عالَـم مشـترك» وتشـارك فيـه بكيفيـة واعيـة (...). فمـا ندركـه باعتبـاره «معنـى» للعالَـم، نعثـر عليـه حينمـا ننفتـح علـى بُعـد يتجـاوز مـا هـو فـردي، ويكـون مشـتركا وصالحـا بالنسـبة للـكل، مـع الابتعـاد عـن الانغـلاق فـي تمثلنـا الخـاص للعالَم»(كاسـيرر، 1991، ص 89). ويـرى كاسـيرر أن السـمات المميـزة لفكـرة «الكوسـموس» ليسـت خاصـة فقـط بقوانيـن الظواهـر الطبيعيـة، والمعرفـة العلميـة الموضوعيـة التـي يتـم إنتاجهـا عنهـا، بـل أيضـا قوانيـن العالَـم الإنسـاني وظواهـره الثقافيـة.

ومـا يجـدر التنبيـه إليـه هـو أن مـا يشـكل أسـاس هـذا العالـم المشـترك بيـن الـذوات، بـل وأسـاس فهمـه وموضوعيتـه، هـو «اللغـة» باعتبارهـا «تشـكل الوسـط الوحيـد الـذي يمكـن لمعرفـة الأشـياء أن تولـد وتنتظـم داخلـه تدريجيا»(كاسـيرر، 1991، ص 89-90). فمـن خـلال اللغـة نفهـم العالَـم، ولا يمكـن فهمـه إلاَّ بفهمهـا. ومـن ثمـة، يمكـن القـول إن «اللغـة» تصيـر لحظـة ضروريـة ولازمـة لبلـورة «المعرفـة».

إن اللغـة، فـي منظـور كاسـيرر، شـديدة الارتبـاط بالـروح وفاعلياتهـا الأساسـية، بـل هـي توجـه أساسـي مـن توجهـات هـذه الـروح، وتتجلـى مـن خـلال «أفعـال سـيكولوجية وروحيـة. وفـي هـذه الأفعـال ينفتـح أمامنـا وجـه جديـد للواقـع ولراهنيـة الأشـياء»(كاسـيرر، 1991، ص 90).

ولإبـراز أهميـة «اللغـة»، يسـتند كاسـيرر إلـى النتائـج التـي توصـل إليهـا هـردر وهومبولـدت فـي مجـال اللغـة، حيـث يؤكـد أنـه بفضـل اللغـة تتمكـن الـروح مـن الوصـول إلـى مسـتوى «الدلالـة» وتجـاوز ردود الفعـل اللحظيـة، وتأسـيس عالَـم تشـترك فيـه ذوات مختلفـة. بعبـارة أدق، «تدشـن رمزيـة اللغـة مرحلـة جديـدة فـي حيـاة النفـس والـروح. فبـدل الاستسـلام للغريـزة

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 66 3/6/16 11:44 AM

الخالصة والانحلال في التعبير المباشر واقتضاءات كل لحظة، تنتقل الحياة إلى مستوى «الدلالات». وهذه الدلالات يمكن أن تكرر نفسها وتعيد إنتاج ذاتها؛ لأنها شيء (...) يُفهَم ويُفكَّر فيه، باعتباره متطابقا مع نفسه في لحظات لا تحصى من الحياة، عن طريق استدخاله واستخدامه من قِبَلِ ذوات عديدة. وبفضل هذا التطابق الدائم للفكر (...) يرتسم أساس معين و«كوسموس» مشترك (كاسيرر، 1991، ص 91).

وفي نظر كاسيرر، يساهم الأفراد الذين ينتمون إلى جماعة إنسانية معينة في بناء هذا الكوسموس المشترك بواسطة اللغة. بل أكثر من هذا، تعتبر «اللغة هي «العالَم المشترك» الأول الذي يلج إليه الفرد»(كاسيرر، 1991، ص 91). وعلى هذا الأساس، لا يمكن «للوعي الموضوعي» لهذا الفرد بـ«الواقع الموضوعي» أن يتحقق إلاَّ عبر وساطة اللغة والتغلغل في روحها والعيش داخلها ومن خلال «رمزيتها».

يؤكد كاسيرر، في هذا الإطار، أن المشاركة، في هذا العالَم اللغوي المشترك، هي التي تكشف طبيعة العلاقة بين الذوات، وتبين الصلة التي تربط بين «الأنا» و«الأنت»، باعتبارها قائمة على ترابط ذي طابع حواري تفاعلي، حيث إنه في «السؤال والجواب، ينبغي أن يشترك «الأنا» و«الأنت»، ومن ثمة لا ينبغي أن يفهما بعضهما البعض فحسب، بل أن يفهم كل واحد منهما نفسه أيضا، إذ إنهما يتداخلان معاً باستمرار (...). وبفضل هذا التفاعل يُشيِّدان لنفسيهما «عالَماً مشتركاً» للمعنى داخل اللغة»(كاسيرر، 1991، ص 136).

انطلاقاً من فكرة العالَم الدلالي المشترك، يرى كاسيرر أن التفاعل بين الذات داخله يؤدي إلى معاني متغيرة ومختلفة. مما يجعل من الضروري أخذ التغيير والاختلاف بعين الاعتبار، عند معالجة مفهوم الموضوعية؛ لأن معاني المفاهيم ودلالاتها تتغير وتختلف بتغير واختلاف السياقات والمجالات التي تُسْتَخْدَم فيها، حيث لا يمكن تحديد مفهوم «الموضوعية» بالمعنى نفسه مهما اختلفت العلوم (طبيعية أو ثقافية).

نلمس، في هذا الفكرة، أن كاسيرر يقر بوجود موضوعية في العلوم الثقافية، لكن شريطة مراعاة السياق الذي تُستعمَل فيه، وأخذ خصوصية الظواهر الثقافية بعين الاعتبار، أي أن الموضوعية، في تلك العلوم، لا يمكن مطابقتها مع موضوعية العلوم الطبيعية.

غير أن ما يجدر التنبيه إليه، هنا، هو أنه بالرغم من إقرار كاسيرر بحضور الموضوعية في العلوم التي تدرس أشكال الثقافة، نلاحظ أنه ينتقل إلى معالجة المشاكل الأساسية التي يواجهها الباحث في عالَم الثقافة، من بينها مشكلة تفسير القيمة والدلالة الموضوعيتين للأشكال الثقافية وضمانهما. وهذا معناه أن الموضوعية، في العلوم الثقافية، ليست مسألة بديهية أو لا تواجه أية صعوبة؛ حيث يقول كاسيرر: «يجب علينا، في مجال عالَم الثقافة، مواجهة مشكلة لا تقل أهمية وصعوبة، هي مشكلة القيمة والدلالة الموضوعيتين. فمثل هذه

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 67 3/6/16 11:44 AM

الدلالـة مفترضـة فـي كل أشـكال الثقافـة: فـي اللغـة والفكـر العلمـي والفـن والديـن. لكـن كيـف يمكننـا تفسـير هـذه الموضوعيـة المفترضـة وصيانتهـا وضمانهـا؟»(كاسـيرر، 1988، ص 8).

يلتمـس كاسـيرر الإجابـة عـن هـذا السـؤال اسـتناداً إلـى قولـة هيراقليطـس (Héraclite 1964، ص 79) التاليـة: «بالنسـبة لأولئـك الذيـن هـم فـي حالـة يقظـة، هنـاك عالَـم مشـترك». وفـي تعليقـه علـى هـذه القولـة، يـرى كاسـيرر (1988، ص 8) أن «الفـرد النائـم يُحَـوِّل أفـكاره عـن هـذا العالَـم المشـترك ليعيـش فـي عالـم خـاص بـه». ويسـتنتج أن عالَـم الثقافـة يتميـز بكونـه عالمـا مشـتركا تسـاهم كل الـذوات الإنسـانية، عـن طريـق الأشـكال الثقافيـة، فـي بنائـه.

إن موضوعيـة علـوم الثقافـة، التـي يدافـع كاسـيرر عنهـا، غيـر مرتبطـة بـذات واحـدة، وإنمـا تسـتلزم اشـتراك مـن ينتمـون إلـى العالَـم الثقافـي الـذي يجمـع بيـن الـذوات. ومـن ثمـة، تكـون طبيعتهـا متوافقـة مـع الظواهـر والأشـكال الثقافيـة، بـل ونابعـة منهـا، وليسـت غريبـة عنهـا أو مفروضـة عليهـا مـن الخـارج.

فـي ضـوء ذلـك، نفهـم السـبب الـذي دفـع كاسـيرر إلـى التأكيـد أن دراسـة هـذا العالـم المشـترك تقتضـي دراسـة أشـكاله. ويعتبـر أن اللغـة هـي الشـكل الأساسـي الـذي يمكـن الاسـتناد إليـه عنـد الشـروع فـي تلـك الدراسـة، حيـث يقـول(1988، ص 9): «يبـدو أن اللغـة هـي أول مـن قـاد الإنسـانية ووجَّهَهـا علـى هـذا الطريـق (...)، وتُعتبَـر الخطـوة الأولـى والحاسـمة فـي العالَـم المشـترك الـذي تتجـه نحـوه سـيرورة الثقافـة».

خاتمـة: انطلاقـاً ممـا سـبق الحديـث عنـه، فـي ثنايـا هـذا المقـال، يتبيـن أن كاسـيرر يعالـج إشـكالية العلاقـة بيـن علـوم الطبيعـة وعلـوم الثقافـة، مـن خـلال البحـث فـي أسـاس هـذه العلـوم الأخيـرة ومنطقهـا، حيـث يؤكـد علـى مشـروعيتها فـي الانتمـاء إلـى المجـال العلمـي وأحقيتهـا فـي امتـلاك صفـة العلـم. لكـن ذلـك لا يعنـي تماثـل العلـوم وتطابقهـا؛ لأن كاسـيرر يـرى أن علـوم الثقافـة تختلـف عـن علـوم الطبيعـة، وهـذا الاختـلاف مرتبـط بتميـز الموضوعـات والظواهـر المدروسـة. ممـا ينعكـس علـى طبيعـة المنهـج الـذي يدرسـها، والمفاهيـم والقوانيـن... التـي يشـتغل بهـا عالِـم الثقافة.

لكـن إقـرار كاسـيرر باختـلاف العلـوم لا يجعلـه يقـع فـي ثنائيـة دلتـاي أو فندلبانـد أو ريكـرت، كمـا لا يجعلـه يتبنـى المنظـور الوضعـي ذي النزعـة الأحاديـة. فعلـوم الثقافـة تسـتفيد مـن المناهـج العلميـة، وتسـتند إلـى الدراسـات والنتائـج التـي يتـم التوصـل إليهـا فـي العلـوم الطبيعيـة مـن أجـل سـبر أغـوار عالَـم الثقافـة، شـريطة مراعـاة خصوصيـة ظواهـر هـذا العالَـم، التـي تتميـز بتفردهـا وعـدم قابليتهـا الخضـوع للمنطـق التقليـدي.

نشـير، فـي الختـام، إلـى أن التطـرق لمثـل هـذا النقـاش الإبسـتمولوجي، حـول إشـكالية التمييـز

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 68 3/6/16 11:44 AM

بين العلوم، يمكن أن يسمح بتطوير نظرة الباحثين في المجالات المهتمة بدراسة الظواهر الثقافية، وتوسيع منظورهم لمعنى العلم ومنطقه وآليات اشتغاله، ومدهم بأساس فلسفي يسمح لهم بتحليل تلك الظواهر بكيفية أعمق، وبتفكيكها من أجل الوصول إلى فهم شروط إمكان معرفتها بكيفية أكثر دقة. فبدون ذلك الأساس تظل البحوث الإمبريقية غارقة في التفاصيل، ولا تستطيع بلوغ المبادئ والأصول.

إضافة إلى ذلك، يمكن أن يتيح ذلك الأساس الفلسفي إمكانية إيجاد «وحدة فكرية» تجمع بين مختلف المجالات المعرفية المهتمة بدراسة الإنسان، وتمكنها من تجاوز أزمتها المتمثلة في تحديد هويتها العلمية والخروج من حالة التشظي الذي تعيش فيها؛ لأنه في غياب تلك الوحدة ستبقى تلك المجالات متخبطة في «فوضى» النتائج التي تتوصل إليها، وساعية دوما إلى ما يثبت صلاحية مناهجها وأسسها الإبستمولوجية من خارج ذاتها وبنيتها الداخلية، مما سيجعلها عاجزة عن دراسة موضوعها الرئيس -المتمثل في تحديد «ماهية» الإنسان وثقافته- بكيفية دقيقة، وبناء نظريات ذات مصداقية علمية متميزة ومستقلة عن العلوم الطبيعية. ومن ثمة، ستكون غير جديرة بحمل صفة علوم الثقافة، و سيكون وجودها فاقدا لأي معنى، كما أن تلك الماهية ستظل عصية على الفهم والمعرفة.

المصادر والمراجع:

كاسيرر، إرنست. (1961). مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان. ترجمة إحسان عباس، مراجعة محمد يوسف نجم. بيروت-نيويورك: دار الأندلس-بيروت بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر.

CASSIRER, E. (1977). **Substance et fonction, éléments pour une théorie du concept**. Traduit de l'allemand par Pierre Caussat. Paris: Les éditions de Minuit.

CASSIRER, E. (1991). **Logique des sciences de la culture**, cinq études. Traduit de l'allemand par Jean Carro avec la collaboration de Goël Gaubert. Paris: Editions du CERF.

CASSIRER, E. (1996). **Eloge de la métaphysique**, Axel Hägerström, une étude sur la philosophie suédoise contemporaine, Traduit de l'allemand par Jean Carro avec la collaboration de Goël Gaubert. Paris: Editions du CERF.

CASSIRER, E. (1988). **L'idée de l'histoire, les inédits de Yale et autres écrits d'exil**, Traduction par Fabien Capeillères avec la collaboration d'Isabelle Thomas. Paris: Editions du CERF.

COMTE, A. (1975). **Physique sociale, Cours de philosophie positive**, Leçons 46 à 60, Hermann.

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 69 3/6/16 11:44 AM

DESCARTES, R. (2002). **Règles pour la direction de l'esprit**, Traduction par Jacques Brunschwig. Paris: Collection « Classique de la philosophie », Le livre de Poche, Librairie générale française.

FOISNEAU, L. (1990). **Axiologie**, in **Encyclopédie philosophique universelle**, Les notions philosophiques, Dictionnaire, Tome 1, sous la direction de Sylvain Auroux. Paris : P.U.F.

GAUBERT, J. (1991). **Fondation critique ou fondation herméneutique des sciences de la culture**, in CASSIRER, Ernst, **Logique des sciences de la culture**, cinq études, Traduit de l'allemand par Jean Carro avec la collaboration de Goël Gaubert. Paris: Editions du CERF.

HEGEL, G. W. F. (1970). **Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques**, Traduction par J Gibelin, 3ème édition. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

HERACLITE, E. (1964). **Fragment 89**, in **Les penseurs grecs avant Socrate**, de Thalès de Milet à Prodicos, traduction par Jean Voilquin. Paris: GF-Flammarion.

KANT, E. (1990). **Critique de la raison pure**, Traduction par A. Tremesaygues et B. Pacaud, 3ème édition. Quadrige/P.U.F.

RICKERT, H. (1997). **Science de la culture et science de la nature**, Traduit par Anne-Hélène Nicolas, Paris: Gallimard.

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 70 3/6/16 11:44 AM

Ernst Cassirer and the Question of Cultural Sciences

Fouad Makhoukh

Regional Center of Education and Training

Meknes - Morocco

Abstract

This paper deals with the issue of cultural sciences and their relationship to the science of nature, and the conception of the German philosopher Ernst Cassirer concerning the logic of science, which studies human culture. Cassirer responds to a group of thinkers such as the positivists, Windelband, Rickert and Dilthey and expresses his position on the issue of cultural sciences, their approach, concepts (logically and phenomenology), laws and objectivity. Cassirer concludes that the knowledge of man's cultural life, and its diverse and ever-changing forms cannot be achieved by the tools of observation and measurement which are used in the natural sciences, but through access to culture and investigating its impact. Furthermore, he asserts that cultural sciences, reach specific laws that differ in their nature and degree of generality from the laws of the natural sciences, and acknowledges the objectivity of cultural sciences provided that we take into account the specificity of cultural phenomena.

Keywords: Ernst Cassirer, culture, natural sciences, cultural sciences.

□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□.indd 71 3/6/16 11:44 AM