

اسم المقال: إشكالية علوم الثقافة لدى إرنست كاسيرر

اسم الكاتب: فؤاد مخوخ

رابط ثابت: <https://political-encyclopedia.org/library/8878>

تاريخ الاسترداد: 2026/06/07 13:38 +03

الموسوعة السياسية 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 السياسية - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

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

مجلة جامعة الشارقة

دورية علمية محكمة

للعلم
والإنسانية
والاجتماعية



المجلد 12 ، العدد 2

ربيع الأول 1437 هـ / ديسمبر 2015 م

التقييم الدولي المعياري للدوريات 1996-2339

إشكالية علوم الثقافة لدى إرنست كاسيرر

فؤاد مخوخ

المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين
مكناس - المغرب

تاريخ القبول 2015-03-26

تاريخ الاستلام 2014-12-04

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 وفندلبناند وريكتر ودلتي، ويعبر عن موقفه من المسائل الإبيستمولوجية 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 دوماً، بواسطة أدوات الملاحظة والقياس المستخدمة في العلوم الطبيعية، وإنما من خلال الولوج إلى الثقافة والبحث في فاعليتها. ويؤكد أن العلوم الثقافية تتوصل إلى قوانين محدّدة، لكنها تختلف، في طبيعتها وعموميتها عن قوانين العلوم الطبيعية، كما يقر بوجود موضوعية في علوم الثقافة، لكن شريطة مراعاة خصوصية الظواهر الثقافية.

وباعتماد مقارنة منهجية تحليلية نهدف، في هذا المقال، إلى الكشف عن النقاش الإبيستمولوجي حول علوم الثقافة، وإغناء مكتبة العالم 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.

يتناول هذا المقال موضوع الأسس الأبيستمولوجيا 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 الأبيستمولوجية 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، أُطلقت 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، ريكيرت... 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 ناثر- أحد أعمدة مدرسة ماربورج الفلسفية ذات النزعة الكانطية الجديدة، حيث انطلق من مبادئ فلسفة كانط النقدية وسعى إلى توسيع أفقها لتتطبيق 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 سيديفه إلى دراسة ظواهرها وصورها، والانفتاح على العلوم التي تدرسها ومقارنتها مع علوم الطبيعة، مما جعله ينخرط في السجلات حول الإشكالات الأبيستمولوجية 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).

إضافة إلى ذلك، يؤكد كاسيرر أن ما يحافظ على دلالة الموضوع التاريخي من الاندثار هو اهتمام المؤرخ به بكيفية مستمرة. ويتمثل هذا الاهتمام في فعل «التذكر»، باعتباره عملية خلاقية ودينامية 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 عالم الثقافة، ينبغي علينا، باستمرار، استعادته بواسطة إعادة تجميع تاريخية. لكن «التذكر» ليس موقفاً سلبياً ومعيّداً للإنتاج. إنه تركيب عقلي جديد، وفعل بنائي للروح الإنسانية» (كاسيرر، 1988، ص 63).

وهكذا، فمهمة عالم الثقافة والمؤرخ ذات طبيعة خاصة نظراً لتمييز الموضوعات التي يشتغل عليها، حيث تتطلب منه القيام بعملية ذات طابع تركيبية يعيد عن طريقها الحياة إلى ظواهر لم يعد لها من وجود سوى في وثائق وأثار... إلخ. وهذه العملية، التي يقوم بها عالم التاريخ، تتأسس على التأويل؛ لأن أساس تلك الظواهر رمزي ويقضي 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 العالم، فإن موضوع علوم الثقافة يتموقع وراء العالم. 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، سهلاً؛ لأن هناك نوعاً 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، وكلتاها لا يمكن أن تحدثا في آن واحد» (كاسيرر، 1991، ص 175).

لذا، لا يمكن معرفة الإنسان وحياته الثقافية، وأشكالها المتنوعة والمتغيرة دوماً، 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 «زمانياً» و«مكانياً».

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

فإن علم الثقافة يُعَلِّمنا تأويل الرموز من أجل الكشف عن محتواها الخفي وجعل الحياة، باعتبارها مصدراً لتلك الرموز في الأصل، مرئيةً من جديد (كاسيرر، 1991، ص 175).

2. المفاهيم:

بخصوص المفاهيم، سنعمل على تحديد منظور كاسيرر إليها، وتصوره لطبيعتها وآليات اشتغالها داخل علوم الثقافة، بوجه خاص، عن طريق تحليلها من جهتين: الأولى منطقية، والثانية فينومينولوجية.

2.1. التحليل المنطقي:

يبدأ كاسيرر، في هذا المستوى الأول، بتحليل طبيعة المفاهيم من خلال الإشارة إلى أن تصنيف العلوم، في العصر الحديث، اعتمد على طريقة منهجية محدّدة. وهي طريقة استندت إليها الفلسفة الحديثة، حيث تم تحديد العلم بالنظر إلى طريقته ووسائله المنطقية، إذ يقول ديكرت (Descartes) (2002، ص 76): «ليست كل العلوم بالفعل شيئاً آخر سوى الحكمة الإنسانية التي تظل واحدة ومتطابقة مع ذاتها دوماً، مهما كانت اختلافات الموضوعات التي تنطبق عليها، ولا تتلقى منها أي تنوع أكثر مما يتلقاه ضوء الشمس من تعدد الأشياء التي ينيرها».

في تعليقه على هذه المقولة، يرى كاسيرر أنها تتضمن منظورا ذا نزعة أحادية ضيقة للعلم تنعدم معه إمكانية الحديث عن وجود تمييز بين العلوم. لذا، يقر بوجود وحدة بين العلوم، لكنه يؤكد، في الآن ذاته، أنها وحدة ذات طابع وظيفي لا جوهري. بمعنى أنها «وحدةٌ وظيفيةٌ ما، لا وحدة شيء أو جوهر ما (...)». ومن هذا المنظور العام، لا وجود لاختلاف، ولو طفيف، بين التاريخ وباقي العلوم» (كاسيرر، 1988، ص 70). بمعنى أنه لا يمكن البتة إخراج المعرفة الخاصة بالظواهر الثقافية من دائرة العلم. لكن إقرار هذا الانتماء المشترك لكافة العلوم، الطبيعية والثقافية، إلى مجال العلم، لا يعني تطابقها، بل هناك تمايز واختلاف بينها في صُلب وحدة ذلك الانتماء.

يؤكد كاسيرر، هنا، أن إشكالية التمييز بين مجال العلوم الطبيعية ومجال التاريخ تستلزم اتخاذ الطريقة المنطقية منطلقاً أساسياً لها، وذلك بدراسة مختلف أصناف القضايا في المجالين معاً دون الاستناد إلى وجهة نظر منحازة، أو إصدار أحكام قيمة قبلياً.

بناءً على هذا الموقف، يقوم كاسيرر بالتمييز بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة، وتحديد تمايز موضوعاتها، حيث يؤكد على ضرورة العودة إلى المنطق من أجل مساءلة مفاهيم علوم الثقافة لمعرفة كيفية اشتغالها عند دراسة الموضوعات الثقافية. وفي هذا الصدد، يُبيّن

إشكالية علوم الثقافة لدى إرنست كاسيرر (46-71)

أ- 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 للموضوعات الثقافية.

يوجّه كاسيرر ضمناً، في هذا المقام، نقده لتصورى 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، ص 115): «لا تُعتبر نظرية فندلباند التعارض بين علم الطبيعة والتاريخ تعارضاً بين نظرتين متناقضتين إلى العالم، 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 تفريديّة». 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 منطوقاً عاماً وقاعدة عامة (...). وبسبب ذلك، لا يمكن أن تكون الوقائع الفردية، ببساطة، وقائع «معروفة»؛ لأنها ليست موضوعات ممكنة للمعرفة» (كاسيرر، 1988، ص 70).

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، يُعقَّب على هذا التمييز الذي قدمه فندلباند، مؤكداً 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، يوجّه كاسيرر نقده كذلك إلى ريكتر 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 «كلّ منظّم».

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، يشّرع ريكتر 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 مُمثلاً للوجود الجسماني، ومن الثاني مُمثلاً للوجود النفسي.

بخلاف هذا النمط من التمييز، يعيد ريكتر النظر في معنى هذين المصطلحين ودالتهما، حيث يرفض حصر معنى مصطلح «الطبيعة» في عالم الأجسام والأشياء المادية، مثلما يرفض حصر دلالة مصطلح «الثقافة» فيما هو نفسي؛ لذا يفضل ريكتر 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 محدّدة.

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

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

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

يؤكد ريكتر، 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؛ علماً 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 ريكتر أنه دون وجهة النظر القيمة⁽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 ريكتر، 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 كونياً. انطلاقاً 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 تتمثل 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) «القيمة» (Axiologique): مصطلح يدل على مبحث نظري يهتم بدراسة القيم في الأخلاق والمنطق والفن... (فواسنو، 1990، ص 218-219).

إقامة قوانين كونية وتكوين مفاهيم عامة، هناك علوم أخرى تستهدف أساساً 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 متميزتين للواقع نفسه، وليس عن وجود واقعين: واقع يدرسه العلم الأول وواقع يدرسه العلم الثاني. لذا، لا بد 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 طبيعياً، حينما ننظر إليه من جهة الكلي، وبصير تاريخاً عندما ننظر إليه من جهة الجزئي والفردى. ومن ثمة، فإنني أتمسك بوضع الطريقة التعميمية لعلم الطبيعة في مقابل الطريقة التفريدية للتاريخ». بمعنى أن الاختلاف، بين العلوم، هو اختلاف في المناهج التي تعتمد عليها عند دراسة موضوعاتها.

يهتم علم الثقافة بدراسة السيرورات الثقافية، المحملة بالقيمة والمعنى، لتطور موضوعات متفردة وجزئية. ولذلك تُعتبر 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، ومعرفة 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 ضرب من «العمومية»، علماً 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.

انطلاقاً 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»، واستناداً 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

الفردية عن المفاهيم الطبيعية العامة، يؤكد ريكتر أنه من الضروري «أن نُحدّد بوضوح الطريقة التاريخية-التقريبية 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» (ريكتر، 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 تقريدي تاريخي يدرس الموضوعات في جوانبها الجزئية والمتفردة، وينتقي ما هو «أساسي» منها.

يرى كاسيرر، في هذا السياق، أن نظرية ريكتر تصطدم بمشكل يزداد تعقيدا عند مراجعة نقطة انطلاقه، وهذا ما يظهر من خلال ما يلي: لقد أراد ريكتر، 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 كالاتي: 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 بالاحتجاج في منطق دائرة مغلقة. وإذا أراد، كما قام بذلك ريكتر نفسه في فلسفته عن القيم، بناء نسق قبلي، فإنه يظهر تدرجيا 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 وريكتر، أنه لا يمكن اعتماد القسمة التي يقدمانها للعلوم ولا تحديدهاتهما لطبيعة مفاهيم العلوم الثقافية؛ لأنها، في نظره، مفاهيم ذات طبيعة خاصة وتمييزة يساهم في تكوينها جانبان: جانب شكلي وجانب أسلوبية، حيث يؤكد أن هذه «المفاهيم الشكلية والأسلوبية» التي ينتجها كل علم من علوم الثقافة، من

(1) «المتعالي» (Transcendental): 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).

أجل تنظيم الظواهر الثقافية وتصنيفها وتمييزها وتنسيقها في نظرة تركيبية إجمالية، ليست مفاهيم «تعميمية»، ولا هي مفاهيم «تفريديّة». مفاهيم الثقافة ليست «قوانين عامة يمكن أن تنجم عنها الظواهر الجزئية بكيفية استنباطية. كما أنها لا تُختزل أيضاً 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». فانطلاقاً من قيامهما بتأسيس علم بنيوي خاص باللغة والفن، يتبنى كاسيرر وجهة نظر بنيوية لحل مشكل منطوق علوم الثقافة. كما نفهم نقده لفندلباند وريكرت المشار إليه أعلاه، إذ في نظره «لا يمكن أن يكون مفهوم الشكل والأسلوب الخاصان بعلوم الثقافة (...) مفهومين تفريديين، مثلما هو الأمر لدى فيندلباند، ما دام لا يدلان على واقعة إمبيريقية ومفردة، وإنما يحدّدان وجوداً فكرياً وعملياً. كما لا يمكن أن يكونا قيميّين مثلما هو الأمر لدى ريكتر، ما دام لا يحدّدان ما ينبغي أن يكون وإنما يصفان ما هو كائن» (غوبير، 1991، Gaubert، ص 33).

يؤكد كاسيرر أن هومبولدت في إطار اشتغاله في مجال اللسانيات، قام بتطوير 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 مؤسس على «مقولات»، هي بمثابة «نماذج بنائية»، فيفسر من خلالها كل مراحل تطور الفن تاريخياً، وإلا فإنه سيبطل 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 المؤسسة 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

في ظروف تاريخية واجتماعية، ولكننا لن نفهم هذه الظروف الخاصة إلا إن استطعنا السيطرة على المبادئ البنائية العامة التي تقع في أساس تلك الأعمال. وحين ندرس اللغة والفن والأسطورة فإن مشكلة المعنى تتقدم لدينا على مشكلة التطور التاريخي (...). وعلى هذا يجب أن تتقدم هذه النظرة البنائية في الحضارة على النظرة التاريخية».

إذاً، يستند كاسيرر، في معالجته لإشكالية علوم الثقافة، إلى منظور «بنيوي» يستلهمه من تصوري هومبولدت وفولفن «البنويين». فإذا كان اشتغال هومبولدت على «الشكل اللغوي الداخلي» يهدف إلى التنبيه على ضرورة الاهتمام بالمشاكل «البنوية» للغة وليس بمشاكلها «التاريخية»؛ فإن فولفلين، بدوره، يتحدث عن «الأسلوب» باعتباره مفهوماً لتنظيم الأعمال الفنية وتأويلها، وليس لمعالجة وقائع الفن بكيفية تاريخية محضة. وحسب كاسيرر، يقوم فولفلين، في حقيقة الأمر، بنقل المبدأ الهومبولدي من مجالي «الفكر» و«اللغة» إلى مجالي «الحدس» و«الرؤية». فإذا كان هومبولدت يرى أن داخل كل «شكل لغوي» تتجلى نظرة أصيلة للعالم وتوجّه أساسي دقيق ومحدّد للفكر والتمثل، فإن فولفلين يرى أن كل أسلوب في الفن يتحدّد بمجموعة من العوامل الشكلية (مثلاً طريقة رسم الخطوط...)، وفي كل عامل منها يتجلى توجه عام و«توافق روحي» للعين مع «رؤية شعب» معين إلى «العالم».

يشير كاسيرر، في ضوء ذلك، إلى أن مفهوم «الشكل اللغوي» لدى هومبولدت، ومفهوم «الأسلوب» لدى فولفلين، يتميزان بنوع ومستوى معينين من «العمومية»، ويختلفان عن نوع ومستوى «عمومية» مفاهيم علوم الطبيعة. وبالنظر إلى تميز هذين المفهومين وخصوصيتهما، يؤكد كاسيرر أنهما خاصان بعلوم الثقافة، ويشكلان «فئة من المفاهيم القائمة بذاتها» (كاسيرر، 1991، ص 149).

إلى جانب تميز مفهومي الشكل والأسلوب عن مفاهيم علوم الطبيعة، فهما يختلفان أيضاً عن «القيمة» باعتبارها المفهوم المميز لعلم التاريخ في نظر ريكتر. فحسب كاسيرر هناك اختلاف أساسي بين مفهوم «الأسلوب» ومفهوم «القيمة»؛ لأن عمل الأسلوب لا ينصب على وصف «ما ينبغي أن يكون»، وإنما على «ما هو كائن»، وذلك بالنظر إلى أن وجوده يدخل في نظام «الأشكال» وليس في نظام «الأشياء الفيزيائية». يقول كاسيرر (1991، ص 150) في هذا الصدد: «إذا ما تحدثت عن «شكل» لغة ما أو شكل فني محدّد، فإن هذا الشكل في ذاته لا علاقة له بالإحالة على قيمة ما. وحتى وإن أمكن إضافة مجموعة من أحكام القيمة إلى معاينة وجود الأشكال، فإنها لا تشكل فهم الأشكال نفسها وعلّة وجودها ودلالاتها».

بعد اعتباره «الشكل» و«الأسلوب» مفهومي علوم الثقافة الأساسيين، وتأكيداً على تميزهما

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 إلا 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، يطور 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 محدّدة، وتسمى هذه العملية بـ«التجريد». يقول بهذا الخصوص: «إن التفكير الذي يهتم بالانتقال من موضوع إلى آخر من أجل التأكد من السمات الأساسية المحدّدة 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 الدال على الجنس المنظم والموجه (...) 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 يوظفه في دراسته للعلوم الثقافية، علماً أن هذا التوظيف يأخذ التمايز، بين هذين المجالين المعرفيين، بعين الاعتبار. فإذا كان الخاص، في مجال الرياضيات، يُستنتج من العام، فإنه في ميدان علوم الثقافة «يمكن أن «ينتظم» في العام لا أن يكون «تابعاً له». ومن ثمة، فمفهوم الشكل والأسلوب يقرمان بإدراج الخاص تحت لواء العام حسب عملية تأملية (...). وما يمكن أن يظهر بمثابة عيب من وجهة نظر منطق علوم الطبيعة، يمثل نموذجاً بالنسبة للمعرفة في علوم الثقافة» (غوبير، 1991، ص 36-37).

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

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

وبذلك يسعى كاسير، من جهة، إلى تجاوز التصورات «الوضعية» ذات النزعة «الأحادية» (Moniste) التي حاول أصحابها تبني منظور «طبيعي» 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 نظراً لاختلاف الموضوعات وتمايزها. بعبارة أخرى، «في مقابل النزعة الأحادية المنهجية الخاصة بالاتجاه الطبيعي، الذي يطمح إلى الكونية في شأن المعقولة العلمية، يثبت كاسير المشروعية الإستمولوجية للطرق المنطقية الخاصة بعلوم الثقافة. وفي مقابل الثنائية الإستمولوجية الخاصة بكانطيين مدرسة بادن الجدد، وكذا ثنائية دلتاي (...)، يؤسس وحدة العلم الأكيدة على عمل المفهوم الذي يمتلك دوماً الماهية والوظيفة نفسها» (غوبير، 1991، ص 37-38).

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

لكن بالرغم من إشاداته بهذا العمل التأسيسي، فإن كاسير يوجه إليه سهام نقده. ففي نظره، يعتبر عمل دلتاي مجزأً ومتقطع الأوصال، ومتأثراً بالنزعة السيكلوجية، حيث يقول كاسير (1996، ص 150) في هذا السياق: «بدل أن يحاول دلتاي القيام ببناء، من نمط جديد، مؤسس على «الموضوع»، انطلق من مفهوم «المعيش»، وسعى إلى تأسيس علوم الروح على «سيكلوجيا» جديدة لـ«علوم الروح» مستندة إلى ذلك المفهوم. في حين أن منطق علوم الروح ينبغي أن يتخذ طرقاً أخرى».

وبناء على ما سبق، يعلن كاسير صراحة عن رفضه لهذا التصور، ويؤكد أنه من غير الممكن تأسيس علوم الروح على السيكلوجيا 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 عبثاً. إذ لا يمكننا الحديث عن «منطق لعلوم الروح» إلا 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» (كاسير، 1996، ص 150).

يتبين أن كاسيرير 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 تمثيلات الفنون التشكيلية، والأجهزة والأدوات والبناءات... إلخ» (كاسيرير، 1996، ص 150-151).

وهذه المنتجات الثقافية المادية، التي تُعبّر الروح بواسطتها عن نفسها، تحتاج إلى إعادة بناء وتأويل لكي تصير ذات معنى، وإلاّ ظلت مجرد أشياء غير دالة، فتلك المنتجات لا تكتسب معنى إلاّ عندما تخضع للتأويل. وبهذا، يمكن القول إن كاسيرير يبتعد عن النزعة السيكولوجية الملازمة لفلسفة دلثاي، ويقوم بتأسيس علوم الروح عن طريق اعتماد طريقة ذات بعدين: بعد متعالٍ وبعد هيرمينوطيقي.

لقد سعى كاسيرير إلى تأسيس تصور خاص لإشكالية العلاقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية. ويتأسس هذا التصور الكاسيريري 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 حلاً خاصاً. وهذه الخصوصية هي ما يجعل العلوم تتمايز فيما بينها.

يشير كاسيرير، بهذا الخصوص، إلى أن طرق تَوْحُّد 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، مثلاً، 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 طابعاً آخر في مفاهيم علم التاريخ مثلاً؛ 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 تُعبّر عن «وحدة شكل روحي لا وحدة وجود (...)». ومختلف الأفراد يُكوّنون مجموعاً، ليس لأنهم متماثلون مع بعضهم البعض، وإنما لأنهم يقومون بمهمة مشتركة» (كاسيرير، 1991، ص 160-161).

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 وتحدّد بعضها البعض.

فبخصوص هذا التمهيد بين طريقة التحليل المنطقي وطريقة التحليل الفينومينولوجي، في النظرية الكاسيررية حول علوم الثقافة، يتبين لنا أنه قد يبدو، لأول وهلة، «تمفصلاً إشكالياً»؛ 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«البديئية» 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» محدد» (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 الـ«أنت». من هذه الثنائية يمكن الوقوف عند النتيجة التالية: يتضمن الإدراك فصلاً بين قطبي «الأنا» و«الموضوع». وانطلاقاً من هذه النتيجة، يؤكد كاسيرر أن العالم الذي يواجهه «الأنا»، في حالة التوجه نحو الـ«هذا» يكون هو «عالم الأشياء»، بينما يكون، في حالة التوجه نحو «الأنت»، هو «عالم الأشخاص». يقول كاسيرر (1991، ص 119) في هذا المقام: «بالرغم من أن الغيرية تظل حاضرة في الحالتين معاً، فإن اختلافاً أساسياً 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.

بمعنى أن أساس وجود كل واحد منهما هو الوجود من أجل الآخر، علماً 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 متعلقاً بنطاقين- عالمين يتشكلان داخل أشكال الثقافة وبفضلها فقط، ومن ثمة فهما ليسا معطيين «مكتملين» أولاً 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 التوضع داخل مركز علاقات التبادل بينهما التي تتجلى في الأشكال الثقافية.

يتبين، هنا، خصوصية «عالم الأشخاص» وتمايزه عن «عالم 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 مثلاً، على الأشياء، حيث تُدرج الواقع، بمعناه الفيزيائي، في إطارات حدسية ومفهومية، انطلاقاً منها يتم تحديد خصائصه المميزة له والقوانين المتحركة فيه. بعبارة أخرى «يُحدّد 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، ويُشيد «عالمًا مشتركًا للأشياء». لكن تتم، في المقابل، التضحية بما هو «معيش»؛ لأن «عالم الأشياء محروم تماماً من النفس. وكل ما يُذكر، بكيفية أو بأخرى، بـ«المعيش» الشخصي للأنا لا يكون مكبوتاً فقط، بل مفرغاً ومبدأً أيضاً» (كاسيرر، 1991، ص 163).

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

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 المعبرة عن ذلك لا تتكون من «خصائص وقوانين، وإنما من الدلالات. وكلما تطورت الثقافة وتمايزت في مجالات خاصة، كلما صار عالم 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» ومشاركتها في بناء عالم «بين الذوات» «مشترك»، تندرج ضمن تمييزه بين «عالم الأشياء» و«عالم الأشخاص»، وتمييزه بين العلوم التي تدرس هذين العالمين، كما يدخل في إطار تحليله الفينومينولوجي للمفاهيم التي تشغل 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... الخ، وتحديد أهمية مساهمة كل واحدة منها في بناء «عالم مشترك»، هو عالم الثقافة الإنسانية المتميز عن عالم الطبيعة.

يجدر التنبيه إلى أنه إذا كان هذا التحليل الفينومينولوجي للمفاهيم يُبين أن «سيرورة الموضوعة» المحددة لإدراك الأشياء تبدأ بتحقيق طبيعة «عالم المعيش»، فإن نمط إدراك الثقافة يتجذر، منذ البدء، في هذا العالم، ولا يمكنه أن يكون إدراكاً ثقافياً إلا في صلته به، إذ «بخلاف الطبيعة، تُعتبر الثقافة منتجاً إنسانياً، وداخل هذا «الفعل المشترك»، يصنع البشر ذواتهم (...)، ويعترفون ببعضهم البعض، بكيفية متبادلة، ويعرفون بعضهم البعض. ومن ثمة، فإن كاسيرر يُحدّد هنا عالم الثقافة بوصفه مكوّناً لـ«فاعلية تواصلية» حقيقية، تصير ممكنة عن طريق التبادل اللغوي الموجّه لها» (غويبر، 1991، ص 39).

غير أن هذه الخاصية المميزة لعالم 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 طبيعة علمية 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 بعالم المعيش وتحليل أشكاله كما تكونت في التاريخ من خلال الدخول في تجربة «الانتماء» التاريخي الثقافي؛

فإن علم الثقافة ينبغي عليه أن «يقطع الصلة مع التركيب المعيش، مع الفهم العفوي، لكي يكون تركيباً مفكراً فيه عن طريق التحليل المنهجي. فإذا كان مسار خلق المعنى، الذي تتجلى فيه الثقافة، نازلاً وتركيبياً، فإن مسار تملك الحقيقة صاعد وتحليلي» (غوبير، 1991، ص 43).

3. إنتاج القوانين ومسألة الموضوعية:

نشير، بهذا الخصوص، إلى أن كاسيرر يؤكد أن الهدف الذي تصبو كل معرفة خاصة بالإنسان إليه -على غرار المعارف الأخرى- هو التوصل إلى قواعد وقوانين عامة يمكن انطلاقاً منها تفسير مجرى وتطور الحضارة البشرية، حيث يقول: «يبدو أن الأشكال الفردية للحضارة، الأسطورة والدين والفن، تتبع إيقاعاً عقلياً يمكننا أن نحاول وصفه بمصطلحات عامة» (كاسيرر، 1988، ص 74).

ارتباطاً بذلك الهدف المتمثل في التوصل إلى قوانين عامة، يمكن القول إن كل المعارف الإنسانية تشترك كذلك في خاصية أساسية تتمثل في الرغبة في «معرفة علل الأشياء». وبالنظر إلى هذا الاشتراك لا يمكن، في نظر كاسيرر، اعتماد تلك الخاصية معياراً للفصل بين العلوم وتمييزها عن بعضها البعض مهما اختلف موضوعها؛ لأنه «من أجل معرفة علل الأشياء» يجب علينا دوماً أن نجتهد لإيجاد القوانين العامة التي يمكن أن تُختزل فيها هذه العلة نهائياً» (كاسيرر، 1988، ص 75).

بعبارة أدق، إن القول باشتراك العلوم كلها في تلك الخاصية، لا يعني تماثل العلوم والمعارف الطبيعية والثقافية، وعدم وجود أي اختلاف بينها. بالعكس، يؤكد كاسيرر على ضرورة رفض القول بتكافؤ البحث عن «الحقيقة التاريخية» مع البحث عن «القوانين السببية العامة»، كما هو سائد في العلوم الطبيعية. فبالرغم من اشتراك العلوم في أهداف وخصائص معينة هناك تمايز بينها ينبغي الانتباه إليه، وعدم إغفاله أو تجاهله، حيث يقول كاسيرر (1988، ص 75): «يظهر دوماً في التاريخ عامل جديد غير قابل للتحليل إلى عناصر أكثر بساطة. وهذا العامل هو الذي نُعبّر عنه (...)، بواسطة مصطلح الخاصية التاريخية».

إضافة إلى ذلك، يرى كاسيرر أنه إذا كانت علوم الطبيعة تصل إلى قوانين عامة محدّدة، فإن علوم الثقافة تتوصل بدورها إلى قوانين محدّدة، لكنها تختلف في طبيعتها ودرجة عموميتها عن تلك القوانين الطبيعية العامة. والسبب في ذلك هو أنها، من جهة، تظل مرتبطة بـ«النزعة التشبيهيّة» و«المركزية البشرية»، حيث إنها تركز، في عملها، على جزء صغير من العالم هو العالم البشري، وليس العالم كله بصفة عامة. ومن جهة أخرى،

لأن علوم الثقافة «لا تهدف إلى كونية القوانين ولا إلى تفرد الوقائع والظواهر. فما تريد معرفته، هو كلية الأشكال التي تجري داخلها الحياة الإنسانية» (كاسيرر، 1991، ص 165).

بناءً عليه، لا ينفي كاسيرر إمكانية التوصل إلى القوانين، في مجال العلوم الثقافية، كما لا ينزع عن هذه القوانين طابعها العلمي. لكنه يشدد، في الآن ذاته، على ضرورة أخذ خصوصية ذلك المجال وظواهره وقوانينه بعين الاعتبار، وعدم النظر إليها بمنظار عالم الطبيعة، أو محاولة إخضاعها لمعايير التعميم العلمي السائدة في العلوم الطبيعية.

أما بخصوص مسألة موضوعية علوم الثقافة، فإن كاسيرر ينطلق من إعادة النظر، التي قام بها هرردر (Herder)، في هيمنة العلم الطبيعي، حيث يؤكد كاسيرر أن أساس الموضوعية يتمثل في فكرة «النظام ومبدأ التناسق البنوي» المؤسسين لفكرة «الكوسموس» التي تتجاوز النظرة الخاصة بهذا الفرد أو ذاك. وبتعبير أدق، يمكن القول إن «الموضوعية» تتحدد من خلال تقاسم مجموعة من الذوات ومشاركتها في عالم واحد موحد بينها، إذ «يكون هناك «كوسموس» موضوعي، أي نظام وتحديد موضوعيين، حيثما تستند ذوات مختلفة إلى «عالم مشترك» وتشارك فيه بكيفية واعية (...). فما ندركه باعتباره «معنى» للعالم، نعثر عليه حينما نفتح على بُعد يتجاوز ما هو فردي، ويكون مشتركاً وصالحاً بالنسبة لكل، مع الابتعاد عن الانغلاق في تمثنا الخاص للعالم» (كاسيرر، 1991، ص 89). ويرى كاسيرر أن السمات المميزة لفكرة «الكوسموس» ليست خاصة فقط بقوانين الظواهر الطبيعية، والمعرفة العلمية الموضوعية التي يتم إنتاجها عنها، بل أيضاً قوانين العالم الإنساني وظواهره الثقافية.

وما يجدر التنبيه إليه هو أن ما يشكل أساس هذا العالم المشترك بين الذوات، بل وأساس فهمه وموضوعيته، هو «اللغة» باعتبارها «تشكل الوسط الوحيد الذي يمكن لمعرفة الأشياء أن تولد وتتنظم داخله تدريجياً» (كاسيرر، 1991، ص 89-90). فمن خلال اللغة نفهم العالم، ولا يمكن فهمه إلا بفهمها. ومن ثمة، يمكن القول إن «اللغة» تصير لحظة ضرورية ولازمة لبلورة «المعرفة».

إن اللغة، في منظور كاسيرر، شديدة الارتباط بالروح وفاعليتها الأساسية، بل هي توجه أساسي من توجهات هذه الروح، وتتجلى من خلال «أفعال سيكولوجية وروحية. وفي هذه الأفعال يفتح أمامنا وجه جديد للواقع ولراهنية الأشياء» (كاسيرر، 1991، ص 90).

ولإبراز أهمية «اللغة»، يستند كاسيرر إلى النتائج التي توصل إليها هرردر وهو مولد في مجال اللغة، حيث يؤكد أنه بفضل اللغة تتمكن الروح من الوصول إلى مستوى «الدلالة» وتجاوز ردود الفعل اللحظية، وتأسيس عالم تشترك فيه ذوات مختلفة. بعبارة أدق، «تدشن رمزية اللغة مرحلة جديدة في حياة النفس والروح. فبدل الاستسلام للغريزة

الخالصة والانحلال في التعبير المباشر واقتضاعات كل لحظة، تنتقل الحياة إلى مستوى «الدلالات». وهذه الدلالات يمكن أن تكرر نفسها وتعيد إنتاج ذاتها؛ لأنها شيء (...). يُفهم ويُفكر فيه، باعتباره متطابقاً مع نفسه في لحظات لا تحصى من الحياة، عن طريق استدخاله واستخدامه من قِبَل 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 «العالم المشترك» الأول الذي يلج إليه الفرد» (كاسيرر، 1991، ص 91). وعلى هذا الأساس، لا يمكن «للوحي الموضوعي» لهذا الفرد بـ«الواقع الموضوعي» أن يتحقق إلا عبر وساطة اللغة والتغلغل في روحها والعيش داخلها ومن خلال «رمزيتها».

يوكد كاسيرر، في هذا الإطار، أن المشاركة، في هذا العالم اللغوي المشترك، هي التي تكشف طبيعة العلاقة بين الذوات، وتبين الصلة التي تربط بين «الأنا» و«الأنت»، باعتبارها قائمة على ترابط ذي طابع حوارى 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 أيضاً، إذ إنهما يتداخلان معاً باستمرار (...). وبفضل هذا التفاعل يُشيدان لنفسيهما «عالمًا مشتركًا» للمعنى داخل اللغة» (كاسيرر، 1991، ص 136).

انطلاقاً من فكرة العالم 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 تُستخدَم 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 تُستعمل 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 عالم 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 عالم الثقافة، مواجهة مشكلة لا تقل أهمية وصعوبة، هي مشكلة القيمة والدلالة الموضوعيتين. فمثل هذه

الدلالة مفترضة في كل أشكال الثقافة: في اللغة والفكر العلمي والفن والدين. لكن كيف يمكننا تفسير هذه الموضوعية المفترضة وصيانتها وضمانها؟» (كاسيرر، 1988، ص 8).

يلتمس كاسيرر الإجابة عن هذا السؤال استناداً إلى قوله هيراقليطس (1964 Héraclite، ص 79) التالية: «بالنسبة لأولئك الذين هم في حالة يقظة، هناك عالم مشترك». وفي تعليقه على هذه القولة، يرى كاسيرر (1988، ص 8) أن «الفرد النائم يُحوّل أفكاره عن هذا العالم المشترك ليعيش في عالم خاص به». ويستنتج أن عالم الثقافة يتميز بكونه عالماً مشتركاً تساهم كل الذوات الإنسانية، عن طريق الأشكال الثقافية، في بنائه.

إن موضوعية علوم الثقافة، التي يدافع كاسيرر عنها، غير مرتبطة بذات واحدة، وإنما تستلزم اشتراك من ينتمون إلى العالم الثقافي الذي يجمع بين الذوات. ومن ثمة، تكون طبيعتها متوافقة مع الظواهر والأشكال الثقافية، بل ونابعة منها، وليست غريبة عنها أو مفروضة عليها من الخارج.

في ضوء ذلك، نفهم السبب الذي دفع كاسيرر إلى التأكيد أن دراسة هذا العالم المشترك تقتضي دراسة أشكاله. ويعتبر أن اللغة هي الشكل الأساسي الذي يمكن الاستناد إليه عند الشروع في تلك الدراسة، حيث يقول (1988، ص 9): «يبدو أن اللغة هي أول من قاد الإنسانية ووجهها على هذا الطريق (...). وتعتبر الخطوة الأولى والحاسمة في العالم المشترك الذي تتجه نحوه سيرورة الثقافة».

خاتمة: انطلاقاً مما سبق الحديث عنه، في ثنانيا هذا المقال، يتبين أن كاسيرر يعالج إشكالية العلاقة بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة، من خلال البحث في أساس هذه العلوم الأخيرة ومنطقها، حيث يؤكد على مشروعيتها في الانتماء إلى المجال العلمي وأحقيتها في امتلاك صفة العلم. لكن ذلك لا يعني تماثل العلوم وتطابقها؛ لأن كاسيرر يرى أن علوم الثقافة تختلف عن علوم الطبيعة، وهذا الاختلاف مرتبط بتميز الموضوعات والظواهر المدروسة. مما ينعكس على طبيعة المنهج الذي يدرسها، والمفاهيم والقوانين... التي يشتغل بها عالم الثقافة.

لكن إقرار كاسيرر باختلاف العلوم لا يجعله يقع في ثنائية دلنباي أو فندلباند أو ريكيرت، كما لا يجعله يتبنى المنظور الوضعي ذي النزعة الأحادية. فعلوم الثقافة تستفيد من المناهج العلمية، وتستند إلى الدراسات والنتائج التي يتم التوصل إليها في العلوم الطبيعية من أجل سبر أغوار عالم الثقافة، شريطة مراعاة خصوصية ظواهر هذا العالم، التي تتميز بتفرداها وعدم قابليتها الخضوع للمنطق التقليدي.

نشير، في الختام، إلى أن التطرق لمثل هذا النقاش الإبستمولوجي، حول إشكالية التمييز

بين العلوم، يمكن أن يسمح بتطوير نظرة الباحثين في المجالات المهمة بدراسة الظواهر الثقافية، وتوسيع منظورهم لمعنى العلم ومنطقه وآليات اشتغاله، ومداهم 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 المهمة بدراسة الإنسان، وتمكنها من تجاوز أزمته 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 دوماً إلى ما يثبت صلاحية مناهجها وأسسها الإستمولوجية 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، وسيكون وجودها فاقداً لأي معنى، كما أن تلك الماهية ستظل عصية على الفهم والمعرفة.

المصادر والمراجع:

كاسيرير، 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 فرنكليين 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.

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

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.