جامعة وهران 2
محمد بن أحمد
Université d'Oran 2
Mohamed Ben Ahmed

جامـــــــــعة وهـــران 2

كلية العلـــــوم الاجتمـــــاعية

أطروحـــــــة

للحصول على شهـــــادة دكتوراه"ل.م.د"

في الفلسفة الغربية الحديثة و المعاصرة

فينومينولوجيا الإدراك عند موريس ميرلوبونتي

إعداد الطالب :

لاتي حاج أحمد

إشراف الأستاذة الدكتورة :

دراس شهرزاد

لجنة المناقشة :

اللقب و الاسم	الرتبة	المؤسسة الأصلية	الصفة
– بن مزيان بن شرقي	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	رئيسا
– دراس شهرزاد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	مشرفا و مقررا
– سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	منـــاقشا
– محمد شوقي الزين	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	منـــاقشا
– زيات فيصل	أستاذ محاضر أ	جامعة تبسة	منـــاقشا
– مولفي محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	مدعـــوا

السنة الجامعية : 2021- 2022م

جامعة وهران 2
محمد بن أحمد
Université d'Oran 2
Mohamed Ben Ahmed

جامـــــــــعة وهـــران 2

كلية العلـــــوم الاجتمـــــاعية

أطروحـــــــة

للحصول على شهـــــادة دكتوراه"ل.م.د"

في الفلسفة الغربية الحديثة و المعاصرة

فينومينولوجيا الإدراك عند موريس ميرلوبونتي

إعداد الطالب :

لاتي حاج أحمد

إشراف الأستاذة الدكتورة :

دراس شهرزاد

لجنة المناقشة :

اللقب و الاسم	الرتبة	المؤسسة الأصلية	الصفة
– بن مزيان بن شرقي	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	رئيسا
– دراس شهرزاد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	مشرفا و مقررا
– سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	منـــاقشا
– محمد شوقي الزين	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	منـــاقشا
– زيات فيصل	أستاذ محاضر أ	جامعة تبسة	منـــاقشا
– مولفي محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	مدعـــوا

السنة الجامعية : 2021- 2022م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكـــر و تقديـــر

حتى كبار الفلاسفة او المفكرين لا ينكرون فضل الاخر في فلسفاتهم، مثلا هوسرل يقول" **اننا نحن ورثة هؤلاء الفلاسفة الكبار**" نفس الامر ينطبق عليا اشكر كل اخر سهل، وقدم مساعدة لي و لو بكلمة اتيقية جميلة، أتوجه بالشكر الجزيل لكل من امي الثانية الأستاذة الدكتورة دراس شهرزاد و الأستاذ المحترم : مولفي محمد

الى الأساتذة : بن مزيان بن شرقي، عبد اللاوي عبد الله، سواريت بن اعمر، محمد شوقي الزين، قواسمي مراد، العربي ميلود، بن دوخة هشام، زيات فيصل أساتذة جامعة تلمسان و اخص بالذكر الأستاذ عطار احمد، بودومة عبد القادر، دليل بوزيان.

الى الانسة : الزان خضرة التي وقفت معنا طيلة فترة تكويننا في الدكتوراه.

الى التلاميذ و عمال و أساتذة ثانوية بارش عبد الكريم بعين الديس.

الى الأصدقاء في الدفعة و الصديقين الأستاذ سنوساوي عبد الرحمن و الأستاذ حاجي رشيد.مالكي بدر الدين

الى الانسة بوشاكور نادية ولاية ام البواقي

الى امي ذلك الآخر الذي ليس كالآخر

الى استاذتي دراس شهرزاد كل التقدير و الاحترام

الى ذلك الإنساني محمد مولفي

المقـــــــدمـــــــــة.

تعتبر المناهج المعاصرةles méthode contemporaineوالمدارس الفلسفية أهم التيارات التي قطعت الصلة مع الفكر الغربي الحديث المتميز بالنسقية، وهذا راجع إلى طرح سؤال المنهج و البحث عن الطريق الذي يمكن من اخذ الفلسفة إلى بر الأمان و إنقاذها سيما من قبضة النزعة الوضعية التي لم تترك أي شيء و من أهم المناهج المعاصرة الفينومينولوجيا(La Phénoménologie) التي أسسها الفيلسوف الألماني ادموند هوسرل (Edmund Husserl)و أثارت جدلا كبيرا حتى وقتنا الحالي سيما أن بلدها الأصلي ألمانيا، وبعد ذلك انتقالها الى الفكر الفرنسي الأمر الذي يطرح عدة تساؤلات، تتعلق بالأصالة ام التقليد و من اهم الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين الذي اشتغلوا على المنهج الفينومينولوجي موريس ميرلوبونتي (Maurice merleau ponty).

ان الحديث و البحث عن علاقة موريس ميرولوبونتي بالفينومينولوجيا يدفعنا الى الحديث عن مفكرين آخرين سيما الذين عاصروه وتبلورت كتاباتهم في هذا المجال أمثال : ادموند هوسرل، مارتن هيدجر ,(Martin Heidegger)، ايمانويل ليفناس(Emmanuel Levinas)وجون بول سارتر(Jean-Paul Sartre) و بول ريكور Paul Ricœur، و الحديث عن سابقيهم سيما هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hegelو ايمانويل كانط Emmanuel Kant، كما ينبغي لنا الحديث عن جينيالوجيا المفهوم Concept Généalogie، وان كان الأمر صعبا و معقدا نوعا ما باعتبار أن الفينومينولوجيا لديها تطبيقات عديدة، كما انه عاصر ابرز أعلام الفلسفة الوجودية Philosophie existentielle–جون بول ساتر – حيث عمل معه مدير لتحرير جريدة "مجلة الأزمنة الحديثة" . Journal des temps modernes.

كما أن الأمر أيضا يجعلنا نتطرق لكتابه " فينومينولوجيا الإدراك" perception phénoménologie de la وهو كتاب مهم أصدره عام1945 و فيه أسس مشروعه الفلسفي حول الادراك و الفينومينولوجيا الذي نلاحظ انه يبدأ بكلمة ما الفينومينولوجيا ؟ كما نلاحظ تكرار لكل من كلمة : الإدراك perception، الإحساس sensation، المعيش الخبرة expérience de monde، العالم ، فهذا الكتاب يعتبر من أهم الكتب التي كتبها ميرلوبونتي وفيه وضع نظريته حول الادراك و الجسد، وقد حاول معالجة هذه الاشكالات انطلاقا من الفينيومينولوجيا ، التي حاول إخراجها من شكلها اللامرئي إلى شكلها المرئي ، ومن مستوى الظاهر إلى مستوى الوجود الإنساني ، ومن النظرة الكلاسيكية – عند هوسرل و هايدجر – الى نظرة جديدة و شاملة ، فقراءة ميرلوبونتي لهوسرل جعلته يخالف الباحثين في أن كتاب" بحوث منطقية " Les Recherches logiquesهو الذي يشرع للفينومينولوجيا ، ويرى أن الفينومينولوجية الحقة تتجلى أساسا في كتابه "التجربة " Expérienceويلخص هدفها في بناء فلسفة شاملة تجعل الوعي بالعالم هو مركزها الأول .

يعتبر ميرلوبونتي ان الفينومينولوجيا هي المشروع الوحيد الذي ينبغي تطويره وعدم جعله حبيس نفسه، بغية فهم الموضوعات الكبرى كالادراك، الإحساس، الغير autrui، العالم ، وبالتالي فأمام الفينومينولوجيا كمنهج مهمة طويلة مهمة فهم و العودة الى العالم، ووصف التجربة التي يعيشها الانسان كما هي.

نجده كذلك في فلسفته يحاول استعادة الجسد وبجعل منه مقولة من مقولات فكره فلم يسبق ان اهتم فيلسوف اخر بمفهوم الجسد مثل ما قام به ميرلوبونتي، ذلك لأنه يعطيه الدور الكبير في عملية الإدراك خلافا للثنائية التي كانت سائدة في الفلسفات الكلاسيكية الحديثة، ويرى أن خبرة الإدراك هي خبرة الجسد لأني أدرك عالمي

الخارجي من خلال خبراتي البدنية من هنا حاول ربط الفينومينولوجيا بالواقع الحسي للإنسان، لأنه على حسبه إن وظيفة الفلسفة تنحصر في العودة و الرجوع إلى واقع الحياة الأصلي والعودة إلى الأشياء في ذاتها ،كما أن الإدراك لا يقصد به التأويل لان هذا الأخير يفصل بين التجربة الإنسانية مع عالم الأشياء و الفينومينولوجيا قائمة على ذلك التواصل و الارتباط بينهما على حسب هوسرل من خلال مفهوم "القصدية" (l'intentionnalité).

هناك من يؤسس القول بان فلسفة ميرلوبونتي مؤسسة على الجسد ، فقبل أن يؤسس لنا فلسفته، كانت الفلسفات السابقة نصبت العقل على انه السلطة المتعالية التي تصل إلى الحقيقة لصفاءها وارتباطها بالميتافيزيقا Métaphysiqueبل إنها قطعة من ذلك العالم الترستندنتالي الجميل المطلق، الذي لا يخطأ لأنه بفضل إعجازه يملك و يرسم الحدود بين الخطأ و الصحيح و هو الوسيلة الأدق للمعرفة عند ديكارت و كانط و هيغل، واقتصرت على صراع كلاسيكي بين الذات و الموضوع ، وفي السياق الآخر ينظر للجسد على انه سبب تعاسة الإنسان وهو سجنهم ولا وسيلة للخلاص الا بالخروج منه ،وهو قطعة من هذا العالم المشؤوم، ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل أن أي معرفة تصدر منه هي عرضة للخطأ، لتتكون نظرة تفاؤلية موثوقية بكل ما هو عقلي و تشاؤمية نسبية من كل ما هو جسدي، بالرغم من أن النزعة الامبريقية حاولت جعله مصدرا للمعرفة. وبقي الأمر على حاله حتى مع مجيء الألماني فريدريك نيتشه الذي استطاع أن يبرز لنا الدور الكبير للبدن بل سماه "الذهن الكبير"، إن ميرلوبونتي مثل نيتشه يحاول إنقاذ هذا الجسد من سلطان الفكر الكلاسيكي ، وهذا بمطالبته بعدم تشيئ الجسد ، و اعتباره مثله مثل باقي الأشياء الأخرى الموجودة في العالم الخارجي لان الأشياء الأخرى نستطيع الدوران حولها و رؤيتها من جميع نواحيها، فلا تستطيع

الانفلات من مجالنا الإدراكي، لكن هل هذا يحدث مع أجسادنا ؟ طبعا لا لان الأمر يتطلب الانسلاخ من جسدي نحو جسد آخر ليصبح جسدي موضوعا وأدركه على شكل موضوع مستقل و هذا مستحيل، حتى ولو رايته في المرآة لن أراه كموضوع مستقل ومن جميع جوانبه ، كما أن موريس يميز بين نوعين من الجسد في كتابه "فينومينولوجيا الإدراك الحسي "بين نوعين : "الجسد الفينومينولوجي " (le corps phénoménal)و بين "الجسم الموضوعي" (le corps objectif)، إذن يعتقد ميرلوبونتي انه يوم ننظر للجسد نظرة ميتافزيقية و يوم يتواضع العقل لحساب الجسد ستحل العديد من المشكلات الفلسفية الكلاسيكية، سيما ثنائية الجسد والروح وامتداداتها عبر التاريخ ،وينبغي معالجة أي مشكلة فلسفية من خلال أسلوب قائم على الذهن زائد البدن .

يعود ميرلوبونتي الى منطلق الانسان الأول في التأسيس للمعرفة وهو فعل الادراك، ويرى بان الفلسفات الكلاسيكية لم تفلح في تحديد ماهيته و بالتالي فاتتها العديد من المشكلات، خصوصا مع اكتشاف المناهج التجريبية التي تستخدمها العلوم الوضعية و محاولة تطبيق هذه المناهج على العلوم الإنسانية، مشكلة تحديد طريقة عمل الادراك افرزت عنها العديد من المشكلات كمشكلة الإحساس sensation، مشكلة الجسد، مشكلة اللغة، مشكلة الفن .. الخ

شعار الفينومينولوجيا هو العودة الى الأشياء ذاتها، من هذا المنطلق يريد ميرلوبونتي ان يعود للمباشر و هذا المباشر هو التجربة التي يعيشها الانسان في العالم، فالفلسفة هي تعلم فن رؤية العالم، فالعالم هو ما نراه و مع ذلك ينبغي ان نتعلم رؤيته اي ان نعيد للمرئي لامرئيته كما رأى في كتابه "المرئي و اللامرئي" (le visible et l’invisible)، من خلال الابتعاد عن الاحكام المسبقة ومن هنا يعجب

بالقطط و يقول روعة القطط انها تنظر للأشياء بغرابة هكذا ينبغي ان نرى الأشياء، ان نندهش من العالم و من خلال هذه الدهشة تأسست الفلسفة.

من خلال هذا التصور نحاول البحث و الوصول إلى فينومينولوجيا الإدراك و تجلياتها في الفلسفة الغربية المعاصرة لصياغة طرح الإشكالية التالية : **كيف فهم ميرلوبونتي الفينومينولوجيا ؟ و ما موقع نظريته في الادراك داخل فلسفته الفينومينولوجية ؟** و تنطوي تحتها عدة مشكلات جزئية

ماهي الفينومينولوجيا ؟ وهل فينومينولوجيا ميرلوبونتي مشابهة لفينومينولوجيا هوسرل و هايدغر ؟ وما هي نظريته الفينومينولوجية في مجال الادراك ؟ وما مكانة الجسد داخل الحقل الفينومينولوجي ؟ وما هي تأثيرات فلسفته في الفكر الغربي المعاصر ؟

منهجية البحث :

إن طبيعة الموضوع تحدد نوعية المنهج، لذا وانطلاقا من تنوع وتعدد مفاهيم الموضوع و اختلافها سنقوم بتنويع المناهج : بدءا من المنهج التاريخي للكشف و تقصي الحقائق، المنهج التحليلي للتعمق وتسليط الضوء على القضايا لجعلها مرئية، المنهج المقارن للكشف عن الفكر داخل كل إطار اضافة لاستعمال المنهج الفينومينولوجي و المنهج النقدي.

الدوافع و أهمية البحث :

تكمن أهمية دراسة موضوع فينومينولوجيا الإدراك عند موريس ميرلوبونتي باعتباره أهم ركائز الفلسفة الفرنسية المعاصرة، لان الحديث عنه يدفعنا للحديث عن هوسرل و مارتن هيدجر و جون بول سارتر و المدرسة الجشتالتية في علم النفس أي الفينومينولوجيا و الوجودية و مدرسة علم النفس، إذ لا يخفي تأثره

بهذه المدارس، كما أن عملية الإدراك والآليات التي تتم وفقه شغلت بال العديد من الفلاسفة منذ. كما نريد من بحثنا هذا أن يكون إضافة للدراسات السابقة، وان يكون على شكل صورة جديدة و تقريبة لمشكلة فينومينولوجيا ميرلوبونتي .إضافة لندرة الدراسات حول مواضيع الفينومينولوجيا الميرلوبونتية لوجود أفكار شائعة تربطها بالغموض و التعقيد و غيرها .إضافة إلى أني متأكد بأن أساتذة جامعة وهران لن يبخلوا علي بمعارفهم وتوصياتهم، سيما الأستاذ المحترم : محمد مولفي، و قد قدم لي نصائح قيمة تتمثل في القراءة الجادة للنصوص و محاورتها كأن يتقمص الباحث دور الفيلسوف الذي يكتب عنه، والأستاذة المحترمة دراس شهرزاد التي وفرت لنا جميع الإمكانيات من ملتقيات دولية وفتحت لنا باب مخبرها و قامت لنا بورشات علمية عديدة بواسطتها تعرفنا على العديد من الأساتذة من مختلف جامعات الوطن فكل الشكر و التقدير لها.

اما خطة البحث المتبعة سنحاول تقسيم بحثنا إلى ثلاث فصول :

الفصل الأول سميناه بالفينومينولوجيا الألمانية، ويتناول إشكالية التأسيس للمنهج الفينومينولوجي كبديل للمناهج السائدة آنذاك التي لم تقم باقناع هوسرل، يضم ثلاث مباحث المبحث الأول نتحدث فيه عن الإرهاصات الأولى او جينيالوجيا المفهوم والمبحث الثاني يتناول الفينومينولوجيا الترستندنتالية عند هوسرل باعتباره مؤسس الفينومينولوجيا وهنا نحاول تعريف القاريء بالخطوط الأساسية لفينومينولوجية هوسرل، إضافة للمبحث الثالث الذي تناول قراءة مارتن هيدجر لأستاذه هوسرل وسميناه بفينومينولوجيا الانطولوجية عند هايدغر الذي فيه يقوم هايدغر بنقل الفينومينولوجي من جانبها الابستمولوجي الى تناول موضوع الوجود.

الفصل الثاني سميناه بالفينومينولوجيا الوجودية عند (موريس ميرلوبونتي) الذي يتناول إشكالية التأسيس لفينومينولوجيا فرنسية جديدة، وقسمناه كذلك إلى ثلاث

مباحث المبحث الأول الفلسفة العامة لميرلوبونتي الذي تناولنا فيه طريقة فهم ميرلوبونتي للفلسفة، والمبحث الثاني نظرية الادراك، باعتبار ان الادراك وسيلة للمعرفة الإنسانية، وبه ستحل العديد من المشكلات العلمية و الكلاسكية والمبحث الثالث سميناه بإشكاليه الجسد الذي يحاول هنا تصحيح المسار الفلسفي حول هذا المفهوم الذي كان ينظر اليه نظرة دونية.

أما الفصل الثالث عنوانه تطبيقات الفينومينولوجيا عند ميرلوبونتي يتناول إشكالية الإشكالات الكبرى في فلسفة ميرلوبونتي، ويتكون من ثلاث مباحث الأول تحت مسمى مشكلة الاخر، باعتبار ان الكوجيتو ليس مفهوم مغلق على نفسه بل هو يعيش مع و صحبة الغير، والمبحث الثاني مشكلة الفن الذي يعتبر وسيلة للكشف عن العالم اللامرئي من هذا العالم المبحث الثالث اللغة و السياسة .وخاتمة تكون كخلاصة لبحثنا و قائمة لأهم المصادر و المراجع

الدراسات السابقة: اعتمد بحثنا على مجموعة من الدراسات السابقة و المتنوعة من العديد من الجامعات الجزائرية، اذ ينبغي التنويه ان هناك قلة في البحوث المتخصصة في فلسفة ميرلوبونتي، اعتمدنا على سبيل المثال على أطروحة الباحث الجزائري: بن سباع محمود الذي تخصص في ميرلوبونتي في رسالة الماجستير تحت عنوان " فينومينولوجيا اللغة عند ميرلوبونتي" تحت اشراف الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بوقاف بجامعة الجزائر، و أطروحة الدكتوراه في العلوم لنفس الباحث تحت عنوان: فينومينولوجيا ميرلوبونتي بين المعرفة و الوجود تحت اشراف الأستاذ الدكتور جمال مفرج بجامعة فسنطينة2، اين تطرق الباحث لنقد مبادئ الفينومنولوجيا التقليدية، إعادة تعريفها مجددًا بطريقة تأويلية، ولتحقيق هذه الغاية سعى المؤلف إلى دراسة الوجود والوعي والإدراك والحرية والجسد والفن، واللغة في علاقتها بالفكر واللسان في علاقته بالكلام، وغير ذلك من المواضيع لينشئ بحثا جديدًا في هذا

الميدان الذي ارتبط بإدموند هوسرل تقليديًا. اضافة لرسالة ماجستير للراحلة الباحثة زروق زينة من جامعة فسنطينة في رسالة ماجسيتر تحت عنوان " الجسد و الحداثة في فكر ميرلوبونتي اشراف دهوم عبد المجيد من جامعة الجزائر، ومن نفس الجامعة بحث عالج مشكلة الرؤية عنده و علاقتها بالإدراك للباحث الجزائرية ثريا الابقع تحت اشراف عبد الرحمن بوقاف و بحث اخر للباحث " سعو نبيل" الذي تناول التجربة الادراكية و استطيقا الفن من نفس الجامعة. هذه اهم الدراسات التي أنجزت حول فلسفة ميرلوبونتي. إضافة لوجود كتاب " كوجيتو الجسد" الذي اشرف عليه مجموعة من الباحثين الجزائريين أمثال : الدكتور جمال مفرج، أد الزاوي الحسين، أد سواريت بن اعمر، المرحوم حمادي حميد بحيث حاول الأساتذة إعطاء دراسة شاملة لفلسفة ميرلوبونتي و يبينوا كيف ان الجسد يلعب دور مهم لفهم العالم و كيفية ادراكه، بالاضافة الى ان هناك أيضا مشروع اخر تحت عنوان" الطريق الى الفلسفة" و هو كتاب يتناول مشكلات اللغة عند الدكتور الزاوي الحسين، الجسد ، الفن للأستاذ جمال مفرج. و دراسة عامة لكتاب " فينومينولوجيا الادراك " للأستاذ بن اعمر سواريت كما جاء في تصديرة هذا الكتاب عبارات للباحث الجزائري جمال مفرج يدعو فيها الى الاهتمام بفلسفة ميرلوبونتي في العالم العربي . و انا بدراستي اريد ان يكون أضافة لهذه الدراسات خصوصا ما تعلق بمسالة الادراك عند ميرلوبونتي.

اهم الصعوبات:

لا يخلوا أي بحث من صعوبات، فهناك صعوبات متعلقة أساسا بالندرة الكبيرة لأعمال ميرلوبونتي خصوصا المترجمة منها، فوجدنا انفسنا نترجم و نقرأ في نفس الوقت، كما لا يخفى وجود بعض الترجمات لباحثين عرب لكنها تفتقر للدقة في المعنى و استخدام بعض الكلمات الغير متداولة عندنا، وعدم الاتفاق على مفهوم موحد خصوصا للكلمات الأساسية في فكر الفيلسوف نذكر على سبيل المثال :

الظاهراتية، الجسم، النفس، .... الخ إضافة لضيق الوقت، وتزامن مرحلة تكويننا مع الظروف الصحية التي شهدتها البلاد بسبب ازمة كورونا الامر الذي أدى الى غلق المكتبات الجامعية و الجامعات ككل، بحيث سنة انقطعت تماما على الجامعة بسبب انقطاع المواصلات، خصوصا افتقارنا للجانب المادي الذي يسهل كثيرا عملية البحث، اذ كان لدينا امل في الخروج الى الخارج و الحصول على اهم المصادر والمراجع و رغم هذا نتمنى خيرا للبلاد و العباد و ارجوا من لجنة المناقشة المحترمة التي تظم حقيقة أساتذة من خيرة ما انجبت الجامعة الجزائرية قبول العمل.

الفصـــل الأول : الفينومينولوجيا الألمانية

المبحث الأول: جينيالوجيا المفهوم.

المبحث الثاني: الفينومينولوجيا الترسندنتالية.

المبحث الثالث الفينومينولوجيا الانطولوجية.

سنحاول في هذا الفصل تتبع المسار التاريخي بغية ضبط مفهوم فلسفة الظواهر او الفينومينولوجيا، التي تعتبر من اكبر المناهج و التيارات التي ظهرت في الفلسفة المعاصرة، و هي تيار فكري في القرن العشرين أسسه إدموند هوسرل بهدف جعل الفلسفة علما دقيقا و مستقلا بموضوعه. يأخذ اسمه من منهجه ، وهو إدراك الواقع كما يُعطى من خلال الظواهر. إنه يجعل من الفلسفة الدراسة والتحليل المنهجيين للتجربة المعاشة ومحتويات الوعي وتركيبات حقائق الوعي، كظواهر فكرية تفكر في نفسها وتفكر في العالم .

في أول عمل رئيسي له ، أبحاث منطقية (1900–1901) ، أسس هوسرل خلافًا لعلم النفس ومعارضة للميتافيزيقا ، علم الظواهر كعلم يهدف إلى إعطاء أساس للعلوم الطبيعية ، والتي يعتبرها غير كافية "لتوضيح" علاقة الإنسان بالعالم".

تنتشر الفينومينولوجيا كما نعرفها اليوم ضمن دائرة من التلاميذ في جامعات غوتنغن وميونيخ في ألمانيا (إديث شتاين ، رومان إنجاردن ، مارتن هايدجر ، يوجين فينك ، ماكس شيلر ، نيكولاي هارتمان) ، وانتشرت بسرعة في الخارج ، ولا سيما في فرنسا. (بفضل ترجمات وأعمال بول ريكور وإيمانويل ليفيناس وجان بول سارتر وموريس ميرلو بونتي) وفي الولايات المتحدة (ألفريد شوتز وإريك فويجلين) ، غالبًا مع مسافة كبيرة جدًا من عمل هوسرل المبكر ، ولكن دون التخلي عن رغبته الأساسية في التمسك بالتجربة الحية.

لا يوجد سبب يدعو إلى الدهشة من التنوع الكبير في الصياغات لهذا التيار الفكري ، والذي يأتي من طبيعته بالذات الذي يسعى إلى التعبير عن الجوانب المحددة لكل مجال من مجالات دراسته . علم الظواهر هو أحد التقاليد الرئيسية للفلسفة الأوروبية في القرن العشرين. كما أنها ألهمت العديد من الأعمال خارج مجالها الفلسفي مثل فلسفة العلم والطب النفسي وعلم الجمال والأخلاق ونظرية التاريخ.

المبحث الأول: جينيالوجيا الفينومينولوجيا :

M. Merleau-Ponty "Mais la phénoménologie, c'est aussi une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur "facticité"."

لكنّ الفينومينولوجيا هي أيضًا فلسفة تُدرِجُ الماهيّات في خانة الوجود ولا ترى أنّه بمقدورنا أن نفهم الإنسان والعالَم إلاّ انطلاقًا من "وقائعيّتهم

Maurice merleau ponty, la "Phénoménologie de la perception

يبدأ الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي* Maurice Merleau-Ponty(1908-1961) مقدمة كتابه "فينومينولوجيا الإدراك" " Phénoménologie de la perception* بسؤال أساسي " ما الفينومينولوجيا ؟ Qu'est-ce que la phénoménologie من الغريب أن يطرح هذا السؤال بعد مرور نصف قرن على أعمال إدموند هوسرل Edmund Husserl الأولى، ولكن هذه القضية لم تحل بعد، الفينومينولوجيا، هي دراسة الوع conscience و الجوهر essence، وجميع المشاكل، تعود بالنسبة إليها، إلى تعريف جواهر الأشياء :ماهية الإدراك ،ماهية الوعي"[1] ما يعني أن الفينومينولوجيا منذ تأسيسها كمنهج على يد هوسرل لا يزال الاختلاف واقع داخل حقلها، باعتبارها احد التيارات الجديدة داخل الفكر الغربي المعاصر هذا الاختلاف راجع إلى رغبة الفلاسفة أساسا الخروج من الفكر النسقي الذي ميز تاريخ الفكر الغربي الحديث، وظهور الفكر اللانسقي المميز للفكر الفلسفي المعاصر .

بالعودة إلى الفيلسوف الألماني فريدريش فيلهيلم نيتشه Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)نجده في كتابه جينيالوجيا الأخلاق ينحت عبارة جينيالوجيا الأخلاق généalogie de moraleللدلالة على أن ما قام

* موريس ميرلوبونتي ولد في ريشفورت بفرنسا (1908-1961 م) فيلسوف فرنسي تأثر بفينومينولوجيا هوسرل وبالنظرية الجشتالتية التي وجهت اهتمامه نحو البحث في دور المحسوس والجسد في التجربة الإنسانية بوجه عام وفي المعرفة بوجه خاص. من أهم كتبه **بنية السلوك** structure comportement (1942 م) **وفينومينولوجيا الإدراك** (1945). وقد بين في هذه الأعمال بطلان مطامح علم النفس في تأسيس ذاته كعلم. والنقد هنا ليس موجها فقط إلى علم النّفس بل إلى العلم بشكل عام بسبب نزوع هذا الأخير نحو تقديم فهم اختزالي وجاف للظواهر. ومهمة الفلسفة الفينومينولوجية، حسب ميرلوبونتي، تتمثل في تحقيق الرجوع إلى عالم الحياة الأصلي والبدئي وفي "العودة إلى الأشياء ذات" اسس مع صديقه جون بول سارتر مجلة "الأزمنة الحديثة " **revue les Temps modernes** التي ساعد على تنشيطها حتى عام 1953نتخب في كلية فرنسا عام 1952 ، حتى وفاته ، التي حدثت فجأة عندما كان عمره 53 سنة فقط. في عام 1961 يظهر للمرة الأولى مؤلفه العين والروح l'Œil et l'Esprit في مجلة الفن في فرنسا

Voir :https://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Maurice_Merleau-ponty/132839

*

[1] Maurice merleau –ponty ,la phénoménologie de la perception, édition Gallimard,1945,p2

به هو التنقيب و البحث عن الأصول الأولى للأخلاق وتشكلها، للكشف عن الأوهام و الخرافات التي تقوم بإعطائها تغليف مناسب لها، كما استعمله لتتبع نشأة تاريخ الميتافزيقا الغربية و تعريته، بحيث تخبرنا الجينيالوجيا انه ما من حدث، أو ظاهرة أو كلمة، أو فكرة إلا و له معان مختلفة فهذا الشيء هو كذا حينا ،وكذا أحيانا أخرى ولهذا فله من المعاني بقدر ما توجد قوى قادرة على الاستيلاء عليه، ولذلك كان نيتشه يقول إن ما يهمنا ليس معرفة الأشياء، ولكن معرفة الكيفية التي تسمى بها [1]

يقول نيتشه أيضا في كتابه جينيالوجيا الأخلاق " نحن الباحثين عن المعرفة لا نعرف أنفسنا، نجهل أنفسنا، ثمة سبب أساسي، نحن لم نبحث عن ذاتنا، فكيف لنا أن نعرف أنفسنا بأنفسنا ؟ لذا يقال بصراحة حيث وجد كنزك وجد قلبك، كنزنا الثمين يقع حيث ترن المعرفة "[2] وبالتالي هدف الفيلسوف منذ اللحظة الإغريقية هو البحث عن الحقيقة و الوصول إلى ماهيات الأشياء، التي لا طالما سعت الفينومينولوجيا إلى تحقيقها، وعودتنا إلى نيتشه هي من اجل تتبع المعنى القريب و البعيد لكلمة الفينومينولوجيا، هذا ما علمنا إياه من خلال منهجة الجينيالوجي .

الفينومينولوجياphénoménologie إحدى أهم الحركات الفلسفية في القرن العشرين ،أسسها ادموند هوسرل* Edmund Husserl (1859 – 1938)في بداية

[1] مفرج جمال ، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات ،منشورات الاختلاف ،الطبعة الأولى ،2010 ص 56

[2] Nietzsche Frédéric , la généalogie de la moral, traduit par Henri Albert ,édition Gallimard ,1964 p7

* فيلسوف و رياضي ألماني ، مؤسس الحركة المعروفة بعلم الظواهر أو الفينومينولوجيا كمنهج ،كان التأثير الاساسي الذي خضع له تفكير هوسرل هو علم النفس القصدي، الذي وضعه أستاذه فرانز برنتانو، شغل كرسي الفلسفة قي جوتنجن و فرايبورغ، من مؤلفاته: "فلسفة علم الحساب" (1891)، و"بحوث منطقية" (1900-1901)، و"الفلسفة علما دقيقا" (1911)، و"أفكار: مقدمة عامة لفلسفة ظاهرية خالصة"(1913)، و"المنطق الصوري والمتعالي" (1929)، و"تأملات ديكارتية" (1932)، و"أزمة العلوم الأوروبيّة والظاهريّات المتعالية" (1936)، و"التجربة والحكم" (1939), انظر:جوناثان رى و ارمسون الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الاولى2003، ص:391

القرن و لها أتباع كثيرون في الوقت الراهن، منهم مورتس جيجر ،الكسندر لفيندر، ماكس شيلر اوسكار بيكر[1]

تتكون كلمة "فينومينولوجيا" من مقطعين: Phénomène وتعني الظاهرة وLogy تعني الدراسة العلمية لمجال ما، وبذلك يكون معنى الكلمة العلم الذي يدرس الظواهر، وكلمة فينومينولوجيا تم تقديمها في الفلسفة من قبل اللاهوتي le théologien الألماني فريديريك كريستوف واتنجر Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) ثم من قبل الرياضي السويسري يوهان هنريك لمبرت Johann Heinrich Lambert (1728–1777) في كتابه الأورغانون الجديد(1764) Nouvel Organon وهو مركب من أربعة فصول كل فصل يحتوي على نظرية من الأجزاء الأربعة: نظرية الفكر البسيط، نظرية الحقيقة، نظرية التعبير عن الفكر ، نظرية المظاهر المعقولة الظواهر، وقد استعمل لفظ الفينومينولوجيا للتعبير عن نظرية الظواهر الأساسية للمعرفة التجريبية في كتابه: رسالة علم الكون في ترتيب الكون (Lettres cosmologiques sur l'arrangement de l'univers) وضع مصطلحًا جديدًا وهو علم الظواهر (la phénoménologie). ويهتم بدارسة كيف تظهر الأشياء في عقل البشر.[2]

ومن بعد لمبرت، قام باستعمالها الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط Emmanuel Kant (1724–1804) في كتابه نقد العقل المحض Critique de la raison pure[(*)] يعالج المعرفة من جهة إمكانها والبحث في الشروط القبلية التي

[1] تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة ،ترجمة ،نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث و التطوير ،الجماهيرية العربية الليبية، ص 706

[2] Voir : Introduction historique à la philosophie phénoménologique , [PHIL0052-2], BAC3 en philosophie, doctorat en linguistique, 30 h. (Denis Seron) Syllabus v4 2016-2017

(*) يقول ول ديوورانت في كتابة قصة الفلسفة : "لم يشهد تاريخ الفكر فلسفة بلغت من السيادة و النفوذ ،في عصر من العصور ما بلغته فلسفة ايمانويل كانط ،لقد قام بهز العالم و إيقاظه من نومه العقائدي عندما قام بنشر كتابه نقد العقل الخالص وهناك من يترجمه إلى نقد العقل المحض ،يصفه شوبنهور أعظم واهم كتاب وضع بالألمانية ، و

تجعلها ممكنة، وكما يقال كل كتاب يفهم من عنوانه، فعنوان كتابه إذا حللناه نجد كلمة **نقد** استعملها كانط لتحديد السلبيات و الايجابيات، الأولى تتمثل في مجموع القضايا التي ليست في نطاق قدرة العقل، الثانية هي حدود إمكانات العقل التي هي التحليل و التقييم والتمييز، وكلمة **عقل** يقصد بها طريقة آليات الحكم والتفكير وصناعة المعرفة، **المحض أو الخالص** تعني ذلك العقل السابق على التجربة أي العقل الذي يصدر أحكامه من قوته النظرية الفكرية فقط، بمعنى عملية فحص العقل وإعادة الاعتبار للعقل في بناء المعرفة الصحيحة، هذا العقل الذي يكون مرهقا بأسئلة لا يمكنه ردها، لأنها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه، ولا يمكنه أيضا، أن يجيب عنها لأنها تتخطى كليا قدرة العقل البشري[1].

تكمن أصالة كانط في انه بدأ عصرا جديدا في الفلسفة الحديثة، وذلك عندما حول الفلسفة من دراسة الأشياء و الوجود إلى دراسة المعرفة و العقل، بحيث أصبح السؤال معه كما يقول كونوفيشر لم يعد يطرح كيف تكون الأشياء الطبيعية ومحتوياتها حقيقية وممكنة للوجود ؟ وإنما أصبح السؤال كيف تكون هذه الأشياء قابلة للمعرفة[2] وبالتالي فكانط لم يستخدم أبدا كلمة فينومينولوجيا في كتاباته السابق الذكر، بل هو يتفق مع الفينومينولوجيا في البحث عن المعرفة باعتبارها خبرة في الوعي نجد المفكر الجزائري محمد شوقي الزين يقول في إحدى مقالاته بعنوان "الفينومينولوجيا و فن التأويل" : **الفينومينولوجيا النقدية مع كانط وهي تلك التي تسعى إلى تبيان الشروط الممكنة للموضوعية تؤطرها بنية الذات (Sujet) والتي تحدد، بالمقابل، حدود المعرفة التي تجد نفسها في مواجهة فكر "المطلق"** .

يبقى الإنسان طفلا ما لم يقرا لكانط انظر: ديورانت ويل، قصة الفلسفة، مكتبة المعارف بيروت، ط6، 1988 ص315، 316

[1] عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة:موسى وهبة، مركز الانتماء القومي، لبنان، ص: 25

[2] سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الاولى،1991، ص: 39، 40

و نجد كذلك نوقاليس 1801 –1772)Novalis) قد استخدم كذلك مصطلح الفينومينولوجيا مرتين واحد قال فيها "ربما كانت الظاهريات أعظم العلوم نفعا وشمولا"، وتحدث عنها يوهان غوتليب فيشته Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814) بنفس المعنى عند لمبرت عام 1804 [1]، إذا كان كانط بكتابه "نقد العقلي المحض " أعظم كتاب ظهر في القرن الثامن عشر فانه سيظهر كتاب أخر في القرن التاسع عشر للفيلسوف الألماني جورج فيلهلم فريدريش هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831) تحت عنوان " فينومينولوجيا الروح *la phénoménologie de l'esprit، والمنبت المنطقي الحق لفكرة فينومينولوجيا الروح إنما هو ذلك الضرب الذي خلص إليه هيغل في معالجة مفهوم الفلسفة نفسه[2]، لقد ظهر هذا المصطلح في كتابات هيغل أول مرة في خريف العام الدراسي 1806 و هي المحاضرات التي سبقت كتابه ظاهريات الروح مباشرة.[3] يؤكد هيغل أن الفينومينولوجيا هي "علم تجربة الوعي" وهي تجربة تعد بمنزلة مسار جدلي يتبعه الوعي، من اجل بلوغ المطلق، وذلك مرورا بثلاث مراحل : الوعي كمعرفة بالموضوع الخارجي، ثم الوعي كمغرفة لذاته، واخيرا معرفة الروح، حيث تكون

[1] فريديريك هيغل، ظاهريات الروح ترجمة امام عبد الفتاح امام، التنوير للطباعة و النشر، الطبعة الثالثة2010:ص 58

* هو عمل للفيلسوف هيجل ، نُشر عام 1807 في عدد 750 نسخ. عنوان طبعة 1807 هو نظام العلوم ، الجزء الأول ، فينومينولوجيا الروح. عنوان هيجل آخر هو: الجزء الأول: علم تجربة الوعي. الغرض من Phénoménologie، كما ورد في مقدمته ، هو "فهم الحقيقة والتعبير عنها ليس كجوهر ، ولكن على وجه التحديد كموضوع". تعتبر ظاهرة الروح من أهم أعمال الفلسفة بحسب ليفيناس. إنه عمل كثيف نظريًا كان له تأثير معين على مدارس الفكر في القرنين التاسع عشر والعشرين (الماركسية 4 ، المثالية 5). إنه كتاب مفاهيمي وصعب. تأخر استقباله في فرنسا. وقد تم التعليق عليه وترجمته منذ الثلاثينيات Introduction à la lecture de Hegel, Alexandre Kojève, 1947

[2] فريديريك هيغل فينومينولوحيا الروح ترجمة: ناجلي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى2006، بيروت ص 30

[3] فريديريك هيغل: ظاهريات الروح،مرجع سابق ص 57

فينومينولوجيا الروح هي معرفة هذه الصيرورة الجدلية لبلوغ المطلق[1]، إن معرفة المطلق آو استعادة الروح هي ما يسمى الفينومينولوجيا في فينومينولوجيا الروح phénoménologie de l'esprit ، كما اثر هيغل على موريس ميرلوبونتي إضافة الى انه يعد أول من اعتبر الفلسفة علما من خلال التأكيد على أولوية الوعي أو الذاتية عن الموضوع.

لكن من قام باعتماد الفينومينولوجيا كمنهج هو ادموند هوسرل بحيث يعتبر المؤسس الفعلي لهذا العلم، إن الفينومينولوجيا هي الفلسفة الجديدة، العلم الكلي الصارم، الذي فضل إنشاء فلسفة ترستندنتالية philosophie transcendantal محايثة لعالم البشر، الذي نولد فيه، ونحيا فيه، نعمل ونشقى فيه، نسعد ونحلم فيه ثم لنموت ولنقبر به[2] وهي لا تشبه الفلسفات القديمة و الحديثة، فهي تيار فلسفي قام بقطيعة ابستمولوجية مع كل الفكر السابق، وهدفها ليس تقييمي بل الوصول إلى اكبر قدر من الموضوعية، لهذا يمكن اعتبارها إحدى أهم الأفكار الأساسية في القرن العشرين.

لقد جاء هوسرل أين كان العلم يعاني من أزمة النسبية، فهوسرل كان منطقيا و رياضيا وأعجب ايما إعجاب بهذا العلم ففكر في أن يجعل الفلسفة علما دقيقا صارما،اذ يقول "لقد كان المطلب الدائم للفلسفة–منذ بداياتها الأولى– أن تكون علما دقيقا"[3] وان يرجعها إلى طابعا العلمي، فالصرامة تعني المنهج المتين الذي لا يشوبه أي ارتكاس أو غموض، فبواسطة المنهج نفكر و نتفلسف ونبني فالعمارة المتينة هي القائمة على أسس متينة، إذ لا يمكن الحديث عن تفلسف دون المنهج، فالأوائل او

[1] بن سباع محمد، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، لبنان، الطبعة الأولى 2015، ص:45

[2] بودومة عبد القادر: الفينومينولوجيا وسؤال المنهج عند هوسرل، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف ا.د محمد مولفي بجامعة وهران ، 2010 ص 3

[3] Husserl , la philosophie comme science rigoureuse, trad. :Marc b Delaunay, université de France, 1989, p 11

الفكر الشرقي لم يتفلسفوا بل كل ما نقوله عنهم انهم فكروا عكس الإغريق الذين أبدعوا المنهج، فقد كان يؤكد هذا في كتابه "الفلسفة علما دقيقا"، ويطلق الباحثين على هذا الكتاب مقال "اللوغوس" نسبة إلى مجلة" اللوغوس logos "التي نشر فيها العدد الأول 1910-1911[1] تكمن أهمية هذا المقال في كونه يوضح تلك النقلة الفكرية التي قام بها هوسرل ما بين كتابيه "أبحاث منطقية، و الأفكار"، لهذا يمكن القول إن هذا الكتاب يشكل حلقة وصل بين مرحلتين من مراحل تفكير هوسرل. إذ نجده يوجه نقدا لاذعا للمذهب الطبيعي*، ويصف المعرفة التي يتوصل إليها بأنها ساذجة، وكذلك نقده للمذهب التاريخي يقول هوسرل:" هذا الاعتقاد يجب أن نعبر عنه، من جديد، بصراحة وأمانة، وفي هذا المكان بالذات، أي في مستهل مجلة اللوغوس التي تكون شاهدة على عملية تغيير عظيمة"[2]

لقد عمل هوسرل منذ البداية على حسم الصراع الكلاسيكي و التقليدي بين المذهبين، النزعة التجريبية و النزعة العقليةrationalité ، فكانت كل مشكلة فلسفية في القديم تعالج بناءا على تصور هذين النزعتين، مؤكدا عدم انحيازه و تبنيه لكلا النظرتين، اذ يقول "إن تاريخ الفلسفة كله منذ ظهور "نظرية المعرفة" والمحاولات الجدية لفلسفة ترستندنتالية هو تاريخ التوترات الشديدة بين الفلسفة ذات النزعة الموضوعية و الفلسفة الترستندنتالية" [3]و الحل يكمن في التأسيس لعلم يتجاوزهما و هو ما سيحاول تجسيده في الفينومينولوجيا الترتستندنتالية العلم الكلي الصارم الدقيق.

[1] Ibid , p6

*المذهب الطبيعي في نظر هوسرل عبارة عن ظاهرة ترتبت على اكتشاف الطبيعة، اي الطبيعة منظور إليها على أنها وحدة الوجود الزماني و المكاني، وتخضع لقوانين طبيعية ثابتة و مضبوطة، انظر: ادموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى 2002 ،ص: 8

[2] المرجع نفسه، ص:26

[3] ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية و الفنومينولوجيا الترنستندنتالية ترجمة: إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى، 2008 ص:132

الفينومينولوجيا لم تكن ثمرة فيلسوف واحد و إنما جاءت نتيجة التفكير مع وضد السابقين عليه، إذ أن ادموند هوسرل يحترم سابقيه، هناك خطأ شائع وهو انه متى ذكر اسم "الفينومينولوجيا" قفز إلى الأذهان اسم هوسرل لا كمؤسس للاتجاه و انما كمرادف له و لكن الحقيقة أن الاتجاه الفينومينولوجي سيتجاوز –إلى حد بعيد– فينومينولوجيا هوسرل[1]، كما يرى أنها تطوير لسابقيه اليونان الذين نظروا إلى المعرفة نظرة كلية شاملة، فأفلاطون لطالما رسم خطوط المعرفة في عالم كلي بعيد عن البشر، يقول"من المعروف جيدا أن العلم، كما نفهمه نحن الغربيون، نشأ في خطوطه العريضة لدى اليونان.... إن المفهوم القديم للفلسفة باعتبارها وحدة كلية متماسكة للعلوم، سوف يظل دائما ضرورة لا بد منها"[2] فالانطلاقة ستكون من أرضية معاصرة محطمة للفلسفة، والسؤال حول إيجاد حل صارم ينقذ الفلسفة بعدما وجد الفلاسفة انه ليس هناك شيء جديد سيقدمونه في مجال الفلسفة، في مقابل الإرث الذي تركه الإغريق و السابقين على هوسرل الذي بحث كل القضايا و الإشكاليات و استنفذها فكان هوسرل ذكيا حينما دخل في حوار مع أفكار سابقيه، ووظف ما اعتبره أساسيا و مهما في بناء فلسفته الدقيقة، فعاد إلى أفلاطون و أرسطو في الفلسفة اليونانية كما جاء اثر رونيه ديكارت و لايبنتز و ايمانويل كانط في الفلسفة الغربية الحديثة إضافة لحضور أستاذه فرانز برانتانو و مدرسته.

يقول هوسرل في كتابه "تأملات ديكارتية"(méditation cartésien) والذي هو في الأصل كتاب يتكون من خمس تأملات، ألقاها في مدرج ديكارت بجامعة السربون في أربع محاضرات، وقام بترجمة هذا النص الآنسة بايفر peiffer و الفيلسوف ايمانويل ليفناس و قام بمراجعته الأستاذ كواريهKoyré ،" تحولت

[1] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية(دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية)، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الثانية، 2016، ص: 26

[2] انظر: سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل(دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)، دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد، الطبعة الأولى،1991 ص:26

الفينومينولوجيا الصاعدة بفضل دراسة تأملات ديكارت إلى نموذج جديد للفلسفة الترنسدنتالية، ومن الممكن حتى تسميتها ديكارتية جديدة"[1] معنى ذلك إن تاريخ الفلسفة الحديثة كله بدا مع ديكارت لأنه قام بتغيير طريقة التفكير في الفلسفة باكتشافه لقارة الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود " je pence donc je suis وابتدع حقل الذاتية كما يقول هيغل:" ومع الأنا أفكر خطت الفلسفة للمرة الأولى إلى الأرض الثابتة حيث أمكنها أن تصبح في بيتها " وطرحت مشكلة فلسفية جديدة بين الذات و الموضوع وكيف نستطيع أن نقوم ما هو موضوعي بما هو ذاتي.

إن ديكارت قام أول الأمر بابتداع منهج جديد منهج لا يشوبه غموض هو أن يجعل الفلسفة ذلك العلم الكلي الصارم، شانه شان الرياضيات اذ نجده في كتابه" مقالة الطريقة" * discours de la méthodeيرجع المشكلة التي تعانيها الفلسفة و العلوم ككل الى انها مشكلة منهج وطريقة إذ بعد البحث و التمحيص يقول "لقد درست قليلا، وأنا في سني الحداثة (مدرسة لآفليش)، من بين أقسام الفلسفة المنطق ومن بين أقسام الرياضيات التحليل الهندسي و الجبر، وهي ثلاث علوم خيل لي أنها ستمدني بشيء من العون للوصول إلى مطلبي"[2] لكنه وجد هذه الفنون كما يسميها ناقصة هذا ما جعله وحمله على التفكير في البث عن طريقة أخرى تجمع كل ايجابيات هذه العلوم فقط، والابتعاد عن سلبياتها ليهتدي إلى أربع قواعد معطيا لنفسه وعدا بعدم الإخلال بها وهذه القواعد هي:

[1] Edmond Husserl, médiation cartésiennes, trad. Mr Gabrielle peiffer et Emanuel Levinas, paris, 1953, p1

* كتاب نشر في سنة 1637 وترجم إلى اللاتينية عام 1644وبين فيه القواعد الاربع التي ينبغي للعقل أن يسلكها، فكان يهدف إلى قطيعة مع الارث الارسطي، يصفه ديكارت بقوله "إذا كان في العالم عمل لا يمكن ان يتمه إلا الشخص الذي بدأه به، فان ذلك العمل هو الذي انا جاهد فيه'

[2] رنيه ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمة محمد سبيلا، موفم للنشر، الجزائر 2011 ص21

الأولى : أن لا أتلقى على الإطلاق شيئا على انه حق ما لم يتبين بالبداهة انه كذلك[1]، وهذه القاعدة سأسميها بالبداهة بمعنى كل ما في الذهن من أحكام مسبقة ينبغي عدم التصديق به والتشبث به الاشياء التي تفرض نفسها على العقل وتكون البداهة و الوضوح عنوانها

الثانية : آن اقسم كل واحدة من المعضلات التي ابحثها إلى عدد من الأجزاء الممكنة و اللازمة لحلها على أحسن وجه و تسمى هذه بقاعدة التحليل،لان الكل يعني التعقيد و التفكيك يعني الوضوح و التقرب أكثر من الموضوع المراد دراسته

الثالثة: أن ارتب أفكاري، فابدأ بأبسط الأمور و أيسرها معرفة، وأتدرج في الصعود شيئا فشيئا حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيبا بحيث تكون الفكرة أيسر معرفة من غيرها عندما تكون متقدمة على غيرها في سلسلة الاستنتاج، و الفكرة الأيسر معرفة تكون في الوقت نفسه أكثر بداهة[2]، ويروق لي تسمية هذه الخطوة بقاعدة التدرج أي على المرء التدرج من السهل الى الصعب وهكذا دواليك.

الرابعة : أن أقوم في جميع الأحوال بإحصاءات كاملة و مراجعات عامة تجعلني على ثقة من أني لم اغفل شيئا[3]و سأسميها بقاعدة الإحصاء و التحري.

تكمن أهمية ديكارت في انه رأى بان العقل اعدل قسمة بين الناس، بحيث انه واحد عند جميع الناس، وبإمكان الناس من حيث المبدأ الوصول إلى الحقيقة من خلال النور الطبيعي الفطري الموجود فيه، إضافة إلى المنهج فكما سبق و قلت انه بدون المنهج لا يمكن للفلسفة و العلوم ان تقوم، فاليونان برعوا الفلسفة من خلال البراعة في المنهج فكثير من الفلاسفة لم يذكرهم التاريخ لأنهم جهلوا المنهج، إذ لا

[1] رنيه ديكارت، مقالة الطريقة، مرجع سابق، ص 22
[2] المرجع نفسه، ص 22
[3] المرجع نفسه، ص 22

يكفي أن يكون فكرنا صحيحا للوصول إلى الحقيقة، فديكارت في الحقيقة توصل إلى ذلك المنهج كما يقول من اجل حسن قيادة العقل و البحث عن الحقيقة، فالعقل و المنهج هو الطريق الاساسي لكل فيلسوف و باحث.

لم يكن إعجاب مؤسس المنهج الفينومينولوجي بديكارت من باب الصدفة فالأزمة الحقيقية التي وجدها ديكارت و استطاع من خلالها انقاذ الفلسفة الحلم الجميل من الاندثار و الاختفاء، نفس ما عاشه هوسرل في الفلسفة المعاصرة التي تعطي طابع الإخفاق و الفشل في نظر بعض المفكرين حتى ان هناك من ذهب الى القول بان الفلسفة انتهت و بدأ الحديث عن عصر النهايات (نهاية الانسان، نهاية الفن، نهاية العالم ...الخ)، فهوسرل من اشد المؤيدين للمنهج الديكارتي، لكن لا ينبغي أن يفهم من هذا الكلام أن الفلسفة الهوسرلية هي فلسفة ديكارتية مكتوبة بطريقة جديدة، او طبعة منقحة لها، بل هناك هوة واضحة بين المنهجين أو الفلسفتين، فالمشروع الديكارتي ينطلق من الشك المنهجي في بناء كل معرفة او يقين، و اعتبره مؤقتا ريثما يصل إلى اليقين الذي لا يمكن الشك فيه البديهي الواضح، في حين هوسرل ينطلق من الابوخي épochè هذه الكلمة اليونانية معناها إرجاء الحكم على العالم او كما يقول ايضا: وضع العالم بين قوسين وهي تدل على أن هوسرل الذي يسلم بوجود العالم المحسوس يرفض في الوقت نفسه الموقف الطبيعي الساذج إزاء هذا العالم[1]، وهو أيضا مصطلح يستخدمه هوسرل ضمن طريقته لتجاوز النزعة الوضعية positivisme في العلوم، ويقصد به التوقف عن الحكم أو وضع الظاهرة و الخبرة الإنسانية بين قوسين، إذ أن لا شيء يسلم من الأنا، ولا يمكن لأي معرفة أن تكون خالصة، بحيث في طريقنا لنفاذ و معرفة معنى الأشياء نكتشف انه غالبا ما نمتلك أحكام و معارف مسبقة بحيث تصبح المعرفة مزيجا من الأنا(الخبرة

[1] ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية ترجمة: نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف، مصر،د ط، 1970 ص: 30

السابقة) و الشيء ذاته، وبالتالي تصبح الظاهرة ليست انعكاسا لموضوع خارجي فقط، بل مزيج ذات موضوعي داخل الوعي، و ليس ماهية خالصة و سنتطرق الى هذا الموضوع بالتفصيل في المبحث الثاني من هذا البحث

إن ديكارت في نظر هوسرل لم يكن وفيا للانا أفكر و لم يبقى في دائرته ووفيا له بحيث عاد إلى الله في إثبات وجود العالم الخارجي، وان سقوط هذه البديهية هي سقوط للفكر الديكارتي برمته، الأمر الذي تفطن إليه كانط وقضى عليه في العقل النظري وتركه كمسلمة في العقل العملي عند التأسيس لاتيقا الأخلاق، فقد وضع كانط "عالم الظواهر مقابل عالم الشيء في ذاته، فنحن وفقا للتصور الكانطي لا نعرف الأشياء في ذاتها، وإنما فقط هو ظواهر الأشياء من خلال تصوراتنا، وفي مقابل ذلك الفينومينولوجيا تريد أن تبدأ من الأشياء ذاتها[1]، للتأسيس لعلم نفس ماهوي، وبالتالي بدء التفكير الفلسفي من الجذور، الأشياء لا التصورات.

الفلسفة على حسبه لم تبدأ بعد، و الحقيقة أن الفلسفة منذ بداياتها الأولى تدعى أنها علم صارم، ولكن هوسرل يرى أن الفلسفة لم تكن في أي مرحلة من مراحلها صادقة في هذا الادعاء، إن الفلسفة ليست علما قاصرا أو ناقصا، ولكنها من الأصل لم تبدأ بعد كعلم[2] أو كما يطمح إلى أن تكون "علم البدايات" وهنا أريد التنويه أن القضية التي تعاني منها الفلسفة لكي تصبح علما دقيقا هي قضية منهج، رغم انه في كتابات هوسرل لم يقم بشرح كلمة" صارم" rigoureuse وبالتالي فالفينومينولوجيا هي المنهج الذي عول عليها كي تبدأ الفلسفة قفزتها الأولى وخطواتها القادمة كي لا تحمل طابع الإخفاق و الفشل، فكل ما وجده علما دون روح و فلسفة دون معنى إن لم اقل أن الفلاسفة أنفسهم نسوا أو تبخر حلمهم في الوصول إلى الحقيقة الشاملة او بتعبير هيغل الفكرة المطلقة أو الشاملة كما يترجمها امام عبد الفتاح امام في كتبه

[1] عواد نجاة كريمة، فينومينولوجية هوسرل، مجلة الحوار المتوسطي، العدد 12، ديسمبر، 2017 ص: 245
[2] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية(دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية)، مرجع سابق، ص :25

حول هيغل ، وهذا فان الفلسفة الفينومينولوجية هي ثاني اكبر تيار فلسفي أدى إلى شبه قطيعة بين الفكر السائد في القرن التاسع عشر في الحضارة الغربية، و على حد تعبير بوخنسكي " الفينومينولوجيا هي واحد من تيارين بنفس النوع خرجا من معطف واحد، هو عطف مذهب فرانز برنتانو(1838-1917) *Franz Brentano، أما التيار الثاني بجوار الفينومينولوجيا فهو الذي يمثله الكسس مينونج (1853-1921) و كريستيان ارنفلر (1850-1932)[1]

لقد كانت لإسهامات فرانتس برنتانو في مجال علم النفس وكتاباته دور كبير في رسم معالم المنهج ليس بطريقة مباشرة، اذ خصص لعلم النفس جزءا كبيرا في كتابه "علم النفس من وجهة نظر تجريبية" Psychologie du point de vue empirique اهتمامه بتصنيف الحوادث النفسية حيث قسمها حسب طبيعة العلاقة القصدية التي تميزها إلى: 1-تمثلات، 2- الأحكام، 3- ظواهر نفعية في مقابل التصنيف التقليدي لعلم النفس 1-الفكر، 2- الإحساس، 3-الإرادة[2]،

ان اعجابه بأرسطو و بالتقليد المدرسي يفسر رفضه للفلسفة الكانطية، كما أن فكرته بشان الفلسفة باعتبارها علما دقيقا هي التي دفعته إلى أن ينتقد بشكل صارم المدارس المثالية و على رأسها مدرسة هيجل.[3]

تتلمذ هوسرل على يده و أخذ عنه كثيرا من الأفكار الخصبة و جعلها انطلاقة في فلسفته، كان برنتانو يعتقد انه اكتشف ماهية " الذهني" أو ماهية "الوعي" الشعور

*فيلسوف و عالم نفس نمساوي أستاذ ادموند هوسرل، انصب اهتمامه حول علم النفس له مؤلف شهير " علم النفس من وجهة نظر تجريبية " Psychologie Dun point de vue empiriqueالذي قال فيه:الظواهر النفسية تشتمل على اتجاه قصدي قائم في الوعي، وان البحث عن الحقيقة يكون في عملية إدراك الشعور لهذه الظواهر القصدية، فالحقيقة ليست وجودة في الأشياء الخارجية، و الشعور الخالص غير وجود إنما يتجه نحو الأشياء ليلتصق بها ويدركها، وهوسرل يأخذ منه مصطلح القصدية intentionnalité

[1] بوشنسكي، الفلسفة العاصرة في أوروبا ترجمة: عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة و العلوم، الكويت، دون طبعة 1992، ص:177

[2] حداد الطاهر، النهج الفنومنولوجي عند هوسرل واثره على الفلسفة الوجودية، اطروحة مقدمة لنيل شخادة دكتوراه علوم، اشراف: فريدة حيرش غيوة، جامعة منتوري قسنطينة، 2010، ص: 29

[3] بونفقة نادية، فلسفة ادموند هوسرل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2011، ص: 43

فالقاسم المشترك بين كل ماهو ذهني أو شعوري هو القصدية intentionnalité فخاصية كل شعور هي أن يكون شعورا بشيء، وكل ما هو فعل ذهني أو موقف عقلي هو موجه نحو موضوع[1]، وبالتالي القصدية هي تلك السمة إلى، أو حول، أو عن موضوعات وظروف العالم[2]، فالفلسفات الكلاسيكية كانت تركز على المركزيات الذاتية أو الموضوعية و إشكالية أيهما مصدر للمعرفة أو الوعي، فديكارت حسب هوسرل رأى أن الفلسفة القصدية عرفت انقساما على يد ديكارت حين راح ينطلق من معتقده الوجودي " أنا أفكر إذن أنا موجود" هذا الأخير الذي أدى إلى ظهور ما يسمى بالمذهب المثالي (الروحي) و المذهب المادي، فهوسرل بنظريته هذه حول القصدية استطاع أن يخرج الذات من ذلك الانغلاق الفكري، الوجودي و المعرفي[3]، ليرجعا تفكر الماهيات و الأصول الترستندنتالية الخالصة. و هكذا فان الغابة من المنهج الفينومينولوجي هي إدراك العلاقة بين الذات و الموضوع، و التي تتحدد وفق قصدية الذات، لان المناهج التقليدية لم تعط للموضوع المدرك القيمة التي يحتلها كطرف في حقل المعرفة[4]، وهوسرل لم يأخذ مفهوم القصدية كما هو بل قام بتطهيره من كل نزعة و صبغة نفسية. يقول" إن كلمة القصدية ليست تعني أي شيء سوى هذه الميزة الاساسية و العمومية التي يتصف بها الوعي و القاضية في أن يكون وعيا بأمر معين، (أي) في أن يحمل في داخله، بما كان هذا الوعي فعلا تفكريا (كوجيتو في اللاتينية أي أفكر) الأمر الذي يتناوله بالتفكر[5],

[1] صطفى عادل، مدخل الى الهيرمينوطيقا: نظرية التاويل من افلاطون الى جادامر، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، الطبعة الاولى، 2007، ص: 187

[2] جون ر سيرل، رؤية الاشياء كما هي، ترجمة: ايهاب عبد الرحيم علي، المجلس الوطني للفنون والثقافة و الآداب، الكويت، دط، 2018، ص: 43

[3] لزعر مختار، واقع خطاب التأويلية بين الثابت و المتغير إلى أين؟، مجلة أوراق فلسفية، العدد السابع، مركز النيل للكمبيوتر، القاهرة، ديسمبر2002 ص ص :30 32

[4] بوعرفة عبد القادر، المنهج في الفينومينولوجيا، المرجع نفسه، ص: 60

[5] Edmund Husserl , méditation cartésiennes, ibid., p28

إذن تعتبر ألمانيا هي التربة التي ترعرعت فيها الفينومينولوجيا و إن صح القول أن نمثلها بالشجرة فسيكون جذرها هوسرل، لان تأثير الفينومينولوجيا سيحدث ثورة داخل حقل الفلسفة المعاصرة، فهدفها الأول هو الوصول إلى الماهيات و التأسيس لعلم نفس و علوم وفلسفة جديدة قائمة على أسس متينة، كما انه يعد محاولة أصيلة في البحث في مشاكل الوجود المعرفة اللغة ..... الخ وهو ما سيجده تلاميذ هوسرل وجدوا المنهج و الطريق الذي سيكون محاولة لإعادة إحياء الأسئلة القديمة ودراستها دراسة جديدة . من يريد حقا أن يصير فيلسوفا، عليه أن يفرغ إلى ذاته "مرة واحدة في حياته" ويحاول في قرارة نفسه أن يقوض كل العلوم السائدة لغاية تاريخه و يسعى إلى إعادة بنائها[1]. الفلسفة تقتضي البحث المتواصل و التأسيس و الأناة في الحكم، وهي محاولة جادة تتطلب الصبر و التريث و عدم التعجل في ادعاء معرفة الأشياء فما هو واضح و بديهي و سهل بحاجة للدراسة و إعادة التأسيس، هذا ما جعل الفلاسفة المعاصرين يدركون و يعون أهمية المنهج في التأسيس و الحوار مع السابق بغية دراسة الأشياء دراسة موضوعية انطلاقا من الذات و البعد عن النزعات الدغمائية,

[1] ibid., p15

المبحث الثاني : الفينومينولوجيا الترستندنتالية

تربينا على يد الفلاسفة الحقيقيين للماضي العظيم، و اصبحنا نكرس انفسنا للحقيقة

Edmund Husserl, la crise des science européennes et la phénoménologie transcendantale

يصنف قراء هوسرل فكره الى ثلاث مراحل : هوسرل الاول ابن " الابحاث المنطقية" و "الافكار" اي هوسرل الذي شن هجوما فكريا ضد النزعة النفسانية التي ترجع قوانين المنطق الى علم النفس و تفسر هذه القوانين تفسيرا سيكولوجيا محضا، لأنه عبارة عن عملية سيكولوجية يجري حسبها تفكيرنا، ومن ثم دراسة المنطق بنفس الكيفية التي تدرس بها العلوم الطبيعية، غير ان هوسرل يذهب الى ان لا يصف ملية تفكيرنا، بل يضع قواعد ينبغي ان يكون عليها التفكير ، و ينتقد الخلط الواقع بين التفكير كعملية، ومضمون التفكير.

اما المرحلة الثانية اي هوسرل من كتب الافكار الى غاية كتاب " تأملات ديكارتية" نجد هنا كتاباته تتجه لتأسيس المنهج الفينومينولوجي و اعطائه الشعرية الفكرية داخل بيئة فلسفية محطمة حاملا شعار افلاطون'الماهية) ديكارت(المنهج، الشك، الاحكام المسبقة" كانط" الترتسندنتالية" برنتانو " القصدية"

هوسرل الثالث و الاخير الذي اتجه مباشرة الى عالم المعيش و التاريخ و تشخيص الازمة الاروبية، لتختفي كلمات الصرامة و الدقة و الفلسفة علما دقيقا من كتاباته و نحن ها هنا سنركز على هوسرل الثاني و الثالث باعتبار ان وجود هوسرل ضروري في بحثنا لأنه الاب الروحي و عراب الفلسفة الفينومينولوجية و و سنحاول الإجابة عن مشكلة أساسية **ماهي الفينومينولوجيا عند هوسرل ؟ و ما الهدف من تأسيسه للمنهج الفينومينولوجي ؟.**

يتفق اغلب الباحثين بان الفلسفة المعاصرة عرفت بتعدد المناهج الفلسفية، وفي الحقيقة لقد ظهرت الفلسفة الغربية الحالية على أساس مجابهة مع الفلسفة الحديثة، وهي مجابهة فيها اختلاف وصراع، ولكنها تحتوي ايضا على عنصر الاستمرار[1] سعيا من رواد هذه الفلسفة التميز بمواضيع جديدة امام الإرث اليوناني السابق الذي لم يترك لنا أي مشكلة او قضية الا و تناولها بالتفكر و التحليل، بمعنى وجود نصوص و كتابات كثيرة للفلاسفة السابقين جعلت بعض الفلاسفة المعاصرين و خصوصا الفينومينولوجيين يرفضون الجاهز و الاحكام المسبقة، لا سيما هوسرل، الذي رأى ان الفلسفة لم تبدأ و لم تخطو خطوتها الأولى بعد، وهي المهمة التي رافقته في مختلف كتاباته بعد ان تحدث هيغل عن نهاية الفلسفة، و ان كانت كلمة نهاية لا ينبغي ان ننظر اليها على انها شيء سلبي كما يرى هايدغر في كتابه "نهاية الفلسفة و مهمة التفكير"(a fin de la philosophie et la tâche de la pensée) ان نهاية الفلسفة تعني اكتمال الميتافزيقا[2] باعتبار ان الميتافزيقا بدأت مع افلاطون وبلغت كمالها مع نيتشه، ان الفرق الوحيد بين ميتافزيقا افلاطون و ميتافزيقا نيتشه، هو ان العدمية في الأول مضمرة و مسترة و لكنها في الثاني صريحة و ظاهرة.[3]

يخصص هوسرل لهذه المشكلة كتاب " الفلسفة بما هي علم دقيق" (la philosophie comme science rigoureuse)* باعتبار انه يحاول تشخيص

[1] بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في اروبا، ترجمة: عزت القرني، المجلس الوطني للثقافة و الاداب و الفنون، الكويت، الطبعة الأولى، ص: 23

[2] مارتن هايدغر، نهاية الفلسفة و مهمة التفكير، ترجمة : علي وعد الرحية، دار التكوين للتأليف و النشر، الطبعة الأولى 2016، ص: 52

[3] علي فتحي، هايدغر و نهاية الفلسفة، مجلة الاستغراب، مركزالدراسات الاستراتيجية، العدد5، 2016، ص 282

*يطلق الباحثون على هذا الكتاب مقال اللوغوس، ويعتبرونه انه كتاب مهم لفهم تفكير هوسرل. و هو بمثابة تشخيص للازمة التي تعاني منها الفلسفة وعلم النفس بسيطرة المذهب الطبيعي على علوم الانسان voir

Husserl, la philosophie comme science rigoureuse, trad : marc b de Launay, presses universitaires de France, p5

الازمة التي تعاني منها الفلسفة في انها لم تصبح في أي مرحلة من مراحل تاريخها ان تصبح علما بالمعنى الصحيح للكلمة، فقد كان يريد ان يبعد الذاتية المسيطرة على الفكر الإنساني و على الفكر الفلسفي، جعل الفلسفة علما يعني إمكانية " تعليمها و تعلمها بطريقة موضوعية "[1] في إشارة واضحة لرفض موقف كانط إزاء تعلم الفلسفة و الذي رأى انه ان كان هناك شيء نستطيع تعلمه هو فعل التفلسف فقط. اذ لا ينبغي ان نفهم من هذا الكلام ان هوسرل قد اقصى كانط نهائيا، فالفينومينولوجيا لم تمر على كانط كما لو كان فيلسوفا لا يهمها طبقا لملاحظة ساقها الكسيس فلنونكو مفادها ان هوسرل قد حاول دحض نظرية كانط اكثر مما حاول تأويلها فقراءته لكانط يمكن ان تظهر نقدية لكنها ليست عقيمة او اقصائية [2]

يقول هوسرل (Husserl)" لا يمكننا ان نتخلى عن الايمان بإمكانية الفلسفة كمهمة، اي بإمكانية المعرفة الشاملة*، نحن كفلاسفة جديين نعتبر هذه رسالتنا "[3] لا تتحقق هذه الغاية الا عندما نمارس " الايبوخي " (épochè)ازاء التاريخ، هذا التاريخ المليء بالأفكار الساذجة المبتذلة، فالفيلسوف اول مهمة عنده هي التسلح بهذه الأداة فالفينومينولوجي لكي ينتقل من الموقف الطبيعي الساذج الى الموقف الترتستندنتالي ينبغي عليه ان يمارس الايبوخية، و ينبغي ها هنا التنويه ان هوسرل في كتاباته يشير الى تعدد في الايبوخية وتعدد استعمالاتها، فيشير إلى الابوخية التاريخية التي بمقتضاها يضرب الباحث صفحا عن شتى المذاهب الفلسفية، خصوصا وان الفينومينولوجيا لا تكترث بآراء الآخرين ثم يحدثنا هوسرل عن الايبوخية الايدتيكية épochè éditique

[1] Husserl, la philosophie comme science rigoureuse, ibid, p :12

[2] محسن مزرعي، الفينومينولوجي و الانساني، مجلة اوراق فلسفية، العدد 7 ديسمبر 2002 ص 52

*يعتبر هوسرل ان مهمة كل فيلسوف هي انه خادم الإنسانية مسؤولية الوجود الحقيقي، و على الفيلسوف ان يكون جادا و ان المهمة الاساسية هي تشكيل فلسفة و ليس فلسفات

[3] ادموند هوسرل، الازمة، مصدر سابق، ص: 59

التي بمقتضاها يضع الباحث الوجود الفردي بين قوسين لان فلسفة الظواهر تستهدف الماهية الخالصة "[1]ان هذا ما تسميه فرانسوا داستور ب " المنعطف الترستندنتالي "[2] فالفيلسوف حسب داستور " لا يمكن ان يؤخذ منهج العلوم الطبيعية، ولا المنهج الخاص بالعلوم الرياضية"[3] بل الفينومينولوجي هو وحده من يؤسس لفلسفته ومنهجه.

يمكننا القول ان البدء او البداية عند هوسرل" هي البداهة évidence ، والطريق هو التعليق و ألرد réduction اما المنتهى فيكمن في الوقوف على عتبة ارض ميعاد جديدة تطل على علم الماهيات*essence ، على هرم الايدوسات الماهوية يتربع الانا الخالصmoi pure المطلق على قمته كمتقوم وحيد و اخير للمعنى لكل المعاني: معاني الكينونة و الوجود و ابعاد الوجود و القيم"[4]

على حسب "ايميل بريهيه" فان المنهج الذي اسسه "هوسرل" هو منهج عسير الفهم و مرده ذلك الى امرين مهمين : اولهما عدم نشر كتابه " افكار مسددة نحو فينومينولوجية خالصة، اضافة لعدم الحصول على مخطوطات هوسرل التي هي الان حبيسة متحف لوفان ببلجيكا *، اذ كثيرا ما اشتكى هوسرل في كتاباته الى عدم فهم الناس له وتأويل فكره تأويلا خاطئا[1]

---

[1] انظر: زكرياء ابراهيم، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مرجع سابق، ص: 329

[2] Dasture (F) : « Réduction et intersubjectivite, in Hussrel (Collectif), p 48.

[3] Ibid, p44

*يميز هوسرل بين الواقعة و الماهية، من حيث ان الماهية تتميز ب انها غير محدد بزمان ومكان وذاتية كلية، مثالية و قبليةز مطلقة تدرك حدسيا، اما الواقعة محدودة بزمان وفردية و تتبدل وتتغير وبعدية وتدرك تجريبيا للمزيد ينظر: سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص 122 و 123

[4] انطوان خوري، مدخل الى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة و النشر،ط1، 1984ص : 112

* هوسرل لم تمنعه النازية من التوقف عن افكاره، لانه فيلسوف مباديء ففضل عدم التراجع عن قضيته الشخصية، "بعد وفاته مباشرة هرب مساعده هرمان ليوفان بريدا بريدا hermann leo van breda و هو راهب فرانسيسكاني البلجيكي مهتم بلفلسفة هوسرل مخلفاته خوفا من ان يتلفها النازيون، واسس سنة 1939 بجامعة لوفان ببلجيكا ارشيف هوسرل، الذي اصدره ابتداء من سنة 1950، بتعاون مع ارشيف هوسرل بكولونيا الذي تم تاسيسه لاحقا و بدعم من

اضافة الى ان الفينومينولوجيا كمنهج جديد في الفلسفة المعاصرة لا بد ان تكون امامها مهمة صعبة، تتمثل في تشخيص الازمة kriss، و اصلاح جذري لكل العلوم التي تصلح بصلاحية العلم الكليmathesis universel، يقول هوسرل" نحن نفطن الان الى ان مهمة الفينومينولوجيا، او بالأحرى حقل مهماتها ومباحثها، ليست امرا هينا كما لو كنا ندركه بمجرد فتح الاعين"[2] وكانه متأكد بان هناك مهمة كبيرة ملقاة على عاتق كل مفكر و فيلسوف في معالجة الإشكاليات الكبرى وان الخلاص منها لا يكون الا بهذا المنهج الذي ينبغي ان يبحث و يتحمل المشقة و الاناة للوصول اليه.

لكي نفهم معاناة هوسرل ينبغي العودة الى ديكارت الذي وجد الفكر مبني على اساس سكولائي يعادي كل نزعة عقلية ذاتية، يرفص كل منهج او طريق لانارة هذا العقل، ما جعل ديكارت يطرح سؤال أساسي كيف يمكنني ان اصل للمعرفة الحقة ؟

ديكارت عرف من اين يبدا بعد مراجعته للفكر القديم، وآمن بفكرة اساسية هي انه لم يلمع له اسم في سماء الفلسفة مادام انه سيبقى حبيس الفكر المدرسي الذي يقدس الموضوع و يقصي كل شيء ذاتي، ففكر في ان المشكلة التي يعاني منها العقل هي مشكلة منهج، اي كيف يصل العقل الى الحقائق، منتهجا المنهج الشكي معتبرا انه الاساس لذلك و الطريقة المثلى، تكون البداهة التي اخذها من الهندسة الاقليدية هي الحل، نفس الامر ينطبق على هوسرل الذي اصطلح بتسميته "ديكارت" الفلسفة المعاصرة، قد يبدو غريبا لما اطلقت عليه هذا الاسم، لكن بالعودة الى طريقة تعامله مع الارث اليوناني و المدرسي و الحديث، نجد انه فكر في انه لو بدأ مما تركه اسلافه فلن

اليونيسكو، الاعمال الكاملة تحت اسم "هوسرليانا" HUSSERLIANA " نقلا من كتاب:ادموند هوسرل، ازمة العلوم الاروبية و الفينومينولوجيا الترستندنتالية، ترجمة اسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، ط 1 ص 12

[1] برييه ايميل، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، تر: قاسم محمود، دار الكشاف للنشر و الطباعة، مصر، ص 31

[2] ادوند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص: 43

يكون له اي اسم في تاريخ الفلسفة، فالفلسفة على حسبه هي " قضية الفيلسوف الشخصية" وينبغي ان يؤسس موقفه الشخصي و ليس موقف غيري، هنا يتوقف هوسرل لحظة طويلة عند ديكارت مليئة بالتأمل و الاناة، فأعجبته كلمة "منهج و تأملات " ليجمع هذين الكلمتين و يبرز اعجابه الشديد بديكارت في كتاب " تأملات ديكارتية" méditation cartésienne بحيث ان اعظم اكتشاف لديكارت هو "الانا افكر" cogito حتى ان هوسرل يصرح في كم من محاضرة ان الفينومينولوجيا ما هي الا ديكارتية جديدة .

يرى هايدغر بان التأملات الديكارتية بالنسبة لهوسرل ليست مجرد محاضرات عادية او مجرد فكرة ذهبت مع مغادرته لفرنسا، بل رافق روحها منذ زمن ما بعد الأبحاث المنطقية التدفق الغزير لأبحاثه الفلسفية حتى النهاية[1] لهذا نجده في اغلبية كتاباته يعود الى أفكار ديكارت اما ناقدا او مؤيدا و حق لنا ان نطرح السؤال التالي: ما هو الشيء الذي وجده هوسرل عند ديكارت؟

كانت افكار ديكارت على حسب هوسرل تهدف الى الاصلاح الكلي للفلسفة، فقد اراد تاسيس مشروع قائم على الدقة، و الصرامة المنهجية للوصول الى النتائج المضبوطة، فأعطى هذه المهمة للفلسفة باعتبارها الأصل و باقي العلوم هي فروع تستمد شرعيتها و ماهياتها من اساس وارضية صلبة، هو ما جعله يطرح مشكلة المنهج الذي يقوم على الموضوع، ل"يؤسس فلسفة موجهة نحو الذات"

يصف هوسرل فلسفته في كتابه تأملات ديكارتية (médiation cartésienne) الذي هو عبارة عن محاضرة القاها في مدرج ديكارت بجامعة

[1] مارتن هايدغر، نهاية التفكير و مهمة الفلسفة، مرجع سابق، ص : 63

السربون، بانها ديكارتية جديدة nouveau cartésienne تنطلق من الشيء الذي غيبه ديكارت، بحيث يرى في نفس كتابه بان كان ديكارت قام بأعظم اكتشاف فانه لم يدرك معناه الخاص اي معنى الذاتية ترستندنتالية (المتعالية) subjectivité transcendantal و لم يمر الى الممر المؤدي الى الفلسفة الترستندنتالية الحقيقية "[1] la philosophie transcendantal véritable بمعنى انه ما يعاب على ديكارت انه عزل الانا egoعن موضوعه، وجعل الذات تعود الى نفسها، ولم يفكر في البحث عن الماهيات(essence) بواسطة التعليق الماهوي قصد المسك بالجوهر الترستندنتالي الذي ليس ماثل امامنا، بحيث " لا يقوم الفينومينولوجي على البحث في الماهيات التي لها مناظر متحقق بالفعل، بل يمتد الى البحث ايضا في الماهيات التي ليس لها مناظر عيني، مثل الموضوع بوجه عام l'objet en général او اي موضوع كان [2] tout objet quelconqueو بالتالي هناك اختلاف منهجي بين هوسرل و ديكارت فاذا كان ديكارت ينطلق من الشك فان هوسرل يعتمد على الاختزال و الوضع بين قوسين. .

فكرة الماهيات كانت موجودة في الفلسفة الاغريقية، اذ ان افلاطون بنى فلسفة تميز بين العالم الحقيقي عالم الماهيات الكلية الثابتة، و عالم الوقائع الذي يمثل ظلال عالم الماهية، و هو ما عبر عنه في اسطورة الكهف، ليبين ان عالمنا لا يصلح للعلم الكلي و للماهية، وللوصول الى الماهية ينبغي التجرد من الحواس و الواقع، هوسرل يسير في نفس الاتجاه لكن باختلاف جوهري ان العالم الحقيقي هو عالمنا، هذا العالم الذي يخفي في ظواهره ماهياته، وللعبور الى الضفة الماهوية ينبغي اتباع طريق

[1] Husserl, méditation cartésienne , op, cit., p 21

[2] بدوي عبد الرحمن، مدخل جديد الى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت ط 1، 1970، ص: 132 133

الفينومينولوجيا، بالعودة الى الاشياء ذاتها، اذ جل الفينومينولوجيين يتفقون مع هوسرل في عبارة العودة الى الاشياء ذاتها. لكن مع افلاطون بالرغم من التطور الحاسم الذي حققه في الفلسفة اليونانية لم يستطع ان يعطينا مناهج ضرورية للعلم لان فلسفته ظلت اسيرة للنظريات الخلقية و التفسيرات الاسطورية [1]

يستخذم هوسرل في منهجة مصطلح الايبوخية اي تعليق الحكم، ويمكن اعتباره البداية الاساسية في المنهج الهوسرلي و ينبغي ها هنا التمييز بين مبدأين او نوعين: "مبدأ سلبي يرفض كل ما ليس ثابتا بالبرهان، ومبدأ ايجابي يتلخص في الرجوع الى الحدس المباشر في ادراك الاشياء و هذا الحدس هو النبع الاول لكل يقين التوقف époché و الحدس intuition[2] ولا يعني ان نؤمن انه لا يوجد شيء في ذاته لا يمكن الوصول إليه كما فعل كل من كانط و شلنغ و هيغل و شوبنهور الذين رفضوا فكرة وجود الشيء في ذاته الذي اعتبروا ان طريقة الوصول اليه تكون بالعلم او الايمان، او بالجدل مع هيغل وبهذا هوسرل قضى" على هذا التعارض بين الظاهرة موضوع العقل النظري و"الشيء في ذاته" موضوع العقل العملي و ذلك باعتباره هذا الظاهر"ظاهرة" ووضعها في الشعور حتى تصبح مرادفة للشيء نفسه[3] بالنسبة للشعور نجد في كتاباته انه يميز بين نوعين من الشعور او الوعي، الشعور الطبيعي يهتم به علم النفس التجريبي و المذهب الطبيعي و هو فردي في الانسان يختلف من شخص الى آخر وهو قائم و يتعالق مع العالم الحسي، في حين هناك نوع اخر من الشعور الذي نتحصل عليه بعد عملية الرد الفينومينولوجي و هو الشعور الخالص المتعالي،

[1] حسن حنفي، الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، الطبعة الرابعة، 1990 ص: 263
[2] فؤاد كامل، اعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، الطبعة الاولى 1993 ص: 164
[3] انظر: المرجع السابق، ص: 256

وهو "يمثل الخلفية اليقينية لمختلف الحقائق المطلقة، التي لا بد ان يرتد اليها الشعور الطبيعي ليستد منها شرعية وجوده اليقيني"[1]

على حسب هوسرل فان مهمة تأسيس الفينومينولوجيا الترستندنتالية phénoménologie trancdentalبدأت منذ اللحظة الاغريقية، ثم تبخر هذا الحلم الى غاية الفلسفة الحديثة مع ديكارت الذي قام بثورة منهجية اعادت اعتبارا للذات، و لفشل هذا المشروع ايضا لاعتبارات سيذكرها هوسرل في كتابه الذي اشرنا اليه سابقا، يأتي كانط الذي اسس للمشروع الترستندنتالي عندما تساءل كيف نعرف الشيء في ذاته، ليخرج بنتيجة اننا لا نستطيع ادراك الشيء في ذاته، واننا ندرك العالم من خلال ظواهره فقط، (phénoménologie vient du grec phainomenon : "ce qui apparaît") اي ادراك المعطيات الحسية وجعلها في قوالب المكان و الزمان والبنى العقلية (المتعالية) لهذا يقول هوسرل "كان تبرير المشروعية المتعالية في الطبعة الاولى لنقد العقل الخالص يتحرك على ارضية ظاهراتية، لكن كانط اساء فهمه و اعتبره عملا منتسبا الى علم النفس ومن ثم ذهب الى حد التخلي عنه"[2]

يقف هوسرل مطولا عند كانط و هيوم ، هيوم الذي تحدث عنه كانط بانه ايقظه من سباته الدغمائي، بعد قراءة معمقة لنصوص هيوم و كانط من قبل هوسرل يتوصل الى نتيجة "لا يحق لنا ان هيوم كما فهمه كانط ليس هو هيوم الحقيقي"[3] لان هيوم في نزعته الريبية بقي غير مفهوم . و يعتبر ان الفلسفة الحديثة منذ كانط و هيوم على الاقل، صراع واحد بين فكرتين للعلم " فكرة فلسفة موضوعية النزعة على ارضية العالم

[11] محمد سامح رافع، الفينومينولوجيا عند هوسرل، مرجع سابق، ص:186
[2] ادموند هوسرل، افكار ممهدة ، مرجع سابق، ص: 158
[3] ادموند هوسرل، ازمة العلوم الأوربية و الفينومينولوجيا الترستندنتالية، مرجع سابق، ص: 167

المعطى مسبقا و فكرة فلسفة على ارضية الذات الترستندنتالية المطلقة"[1] اي بين المنهج الوضعي و المنهج الفينومينولوجي.

ان الفلسفة الترتستندتالية لم تبدا، كل ما في الامر مجرد محاولات، لم تقف عن البدايات الصحيحة، حتى ان كانط رغم ادعاءه الترتستندنتالية الا انه كون لها مفاهيم اسطورية، الى ميتافزيقا تعادي كل نزعة علمية صارمة اذ يقول هوسرل" كل مفاهيم كانط الترستندنتالية، مفاهيم انا الوعي الترستندنتالي بالذات، القدرات الترستندنتالية المختلفة، الشيء في ذاته هي مفاهيم تركيبية تأبى مبدئيا الايضاح (....) ومع ذلك فان عدم قابليتها للفهم الاخير يثير لدى كل الذين تلقوا تكوينا في العلوم العظيمة و الجديدة شعورا عميقا بعدم الرضى "[2]

و بالتالي فعلم الظواهر المتعالي عند هوسرل هو "الطريقة التي توصل العقل بالتحليل المتتالي الى محاذاة شطر الشعور المحض المستقل عن المعطيات التجريبية او الى محاذاة الانا في سبيل تحديد بناه الأساسية وتبين الخصائص الذاتية لكل ما يمكننا معرفته"[3].

ان تاريخ الترستندنتالية عبر التاريخ هو دائما مرحلة كفاح متجدد بدا مع ديكارت ثم رد بركلي هيوم ضد السذاجة الرياضية التي كانت تعتقد انها المطلقية في كل شيء، واخيرا مع كانط الذي لم ينفذ الى الذاتية المطلقة ، يرى ان كانط و اتباعه تاهوا كثيرا في مفاهيم ميتافزيقية و اسطورية، معتبرا ان السيكولوجيا اخطات طريقها منذ البداية سيما انها اعتمدت على مناهج العلم الطبيعي و بالتالي نسيت مهمتها الاصلية، اذ يقول

[1] المرجع نفسه ، ص: 315
[2] المرجع نفسه، ص: 304
[3] جميل صليبا، العجم الفلسفي، مرجع سابق، ص: 35

" لكن السيكولوجيا اخفقت لأنها اغفلت، منذ تدشينها كسيكولوجيا من نوع جديد يجانب علم الطبيعة الجديد، التساؤل عن معنى المهمة الاصلية الوحيدة المنوطة بها طبقا لماهيتها كعلم شامل بالوجود النفسي"[1]

نجد هوسرل " قد وضع الفينومينولوجيا في مواجهة علم النفس التجريبي، لان الاخير يهتم بدراسة النظام النفسي او الشعور كما هو في الطبيعة، بينما تهتم الفينومينولجيا بدراسة الشعور والافعال القصدية له وذلك باعتباره مبدا كل معرفة"[2] ومن هنا يعتبر هوسرل ان الفينومينولوجيا هي علم الوعي اي " انها علم وصفي للشعور ، وبهذا نجده يقول "و الان فان الفينومينولوجيا من هذه الحقيقة، تعتبر نظاما خالصا يدرس المجال الكلي للشعور المتعالي في ضوء الحدس الخالص(.....) تأسست باعتبارها نظرية و صفية خالصة للطبيعة الماهوية المتعلقة بالمكونات الداخلية للشعور" [3]

نجد ان الذات موجودة في العالم محاطة باشياء، ما يجعلها تصدر احكام على هذه الموضوعات لكن المفارقة تكمن في وجود اختلاف بين احكام الناس، ما يؤدي بنا الى توهم ان الحقيقة شيء غير موجود او مختفي، مغلف بأحكام jugement كونتها الذات من خلال ارتباطها بموضوعات العالم الخارجي، فالفينومينولوجيا تسعى لدراسة الفعل الشعوري، فاذا كان كل شعور خاضع لقوانين ضرورية بنفس الطريقة التي يخضع بها الواقع المكاني لقوانين الرياضيات، فان هذه القوانين الضرورية ستكون بالغة الاهمية في دراسة حقائق الحياة الشعورية للكائنات البشرية و للحيوانات العجماء[4]

[1] ادوند هوسرل، الازمة، مرجع سابق، ص: 308
[2] سماح رافع، الفينونيتولوحيا عندهوسرل، مرجع سابق، ص: 95
[3] المرجع نفسه، ص:95
[4] مصطفى عادل،فهم الفهم، مرجع سابق، ص: 102

لقد كان الصراع الفكري بين النزعة الامبريقية و النزعة العقلية ليتدخل كانط لفض هذا النزاع، و اعتبر ان المعرفة تتأسس على الذات و الموضوع ا بينهما علاقة ترابط لكن دون تحديد طريقة وكيفية الترابط، فبقيت المشكلة بين الذات و الموضوع محور كل نظرية معرفية، من هنا سيستقي هوسرل من استاذه فرانز برنتانو* مفهوم القصدية intentionnalité التي تعني ان كل وعي هو دائما وعي بشيء ما، لان " السمة الاساسية لكل وعي: ان يحمل معنى، او ان يصوب على معنى ما[1] " كما ان " كلمة القصدية لا تدل على شيء اخر سوى على هذه الخاصية الاساسية و العمومية، التي يتسم بها الوعي في ان يكون وعيا بأمر ما، و في ان يحمل في ذاته، بصفته فعلا تفكريا، ما يتناوله بالتفكر"[2] و هي كما يعرفها جون راسيل " القصدية هي تلك السمة العقلية التي يتوجه بها الى، او حول، او عن موضوعات، وظروف العالم" كما يرى ايضا " اي تغير في القصدية يؤدي في كثير من الاحيان الى تغير في الفينومينولوجيا [3]" فالإدراك الحسي هو ادراك لموضوع مدرك، والرغبة هي رغبة في شيء يكون موضوعا لها، والحكم هو حكم على حالة قائمة من الاشياء(...) وكان هناك احالة متبادلة بين الموضوعات[4]

*فيلسوف وسيكولوجي الماني كان يعلم طلابه الروح النقدية و عدم قبول كل المعارف الجاهزة، اشهر اعماله " Psychologie d'un point de vue emprique" في هذا الكتاب رفض علم النفس التجريبي و علم النفس الوراثي كما حاول اقامة دعائم علم النفس باعتباره علما مستقلا، اشتهر بمغهوم القصدية الذي هومصطلح جاء به من العصور الوسيطية للتمييز بين الموضوع القصدي و الموضوع الواقعي، جعلها هوسرل اهم مقولات الفينومينولوجيا، وترتبط ارتباطا وثيقا بالابوخية للمزيد ينظر: Encyclopédie philosophique universelle, Les Notions philosophique, Dictionnaire 2 volume d'érigé par sylvain Auroux, Tome 2, P.U.F, ,France,p1346

[1] Edmund Husserl, idée directrices pour une phénoménologie, GALIMARD p 185

[2] Ibid,p28

[3] حون ر سيرل، رؤية الاشياء كما هي، ترجمة: ايهاب عبد الرحيم، عالم المعرفة بالكويت، 2018 ص: 40 46

[4] زكرياء ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 331

يرجع هوسرل الفضل لبرنتانو في تخليصه السيكولوجيا من النزعة الطبيعية، بتحديد خصائص كل واحد منه، واعتبر ان الظواهر النفسية تتميز على الظواهر الفيزيائية بخاصية القصدية،" اي بإظهار ان علم الظواهر النفسية يتعلق دائما بمعيشات الوعي"[1] الا انه بقي اسير الاحكام المسبقة التي افرزتها التيارات و العلوم الوضعية في وقته ، لأنه حاول بناء السيكولوجيا و فهمها بناء على النزعة الطبيعية، في الحقيقة كل ذلك لم يكن ممكنا لو نفذ برنتانو الى المعنى الحقيقي لمهمة بحث حياة الوعي كحياة قصدية، وذلك منذ البداية، نظرا لان تأسيس السيكولوجيا كعلم وضعي كان موضع سؤال[2] و بالتالي ل يحافظ على القصدية ولم يفكر في تأسيس "سيكولوجيا للظواهر القصدية " وهو ما سيؤثر على توجه مدرسته التي بقيت ترفض كل جديد.

يقيم هوسرل دراسة فينومينولوجية و مسح شامل للسيكولوجيا و يعتبر ان المشكلة الاساسية، التي تواجهها هي مشكلة فردي موضوعي، بمعنى ينبغي على السيكولوجيين ان يكفوا الاعجاب بمناهج العلم الوضعي و ان يتوقفوا على محاولة تشبيه الفيزياء بالسيكولوجيا، بحيث يميز بين السيكوفيزياء و السيكولوجيا الفردية، معتبرا ان الاولى هي سيكولوجيا زائفة.

يميز هوسرل بين الانا السيكولوجي و الانا الترستندنتالي في ان الاول يوجد في العالم ووجوده مثل وجود الاشياء الاخرى في العالم، اما الانا المتعالي فهو الذي يبني الموضوعات في العالم بما فيها الانسان و الاشياء الاخرى،

[1] ادموند هوسرل، الازمة، مرجع سابق، ص: 345
[2] الازمة، ص: 345

يبدو واضحا مهاجمة هوسرل للمذهب الطبيعي naturalisme حتى وان اخذ تسميات عديدة في كتابه المشهور" الفلسفة بما هي علم دقيق" وهو المقال الذي اطلق عليه المختص في فلسفة هسرل كلكل kelkel وصف البيان الذي تؤسس عليه الفينومينولوجيا، و بين من شبهه بالصخرة التي يقوم عليها كل تفكيره[1] معتبرا ان النزعة الطبيعية هي السبب الاساسي والرئيس في تقهقر الفلسفة والعلوم ككل، مبينا ان الفلسفة منذ اللحظة الاغريقية الى غاية اليوم لم تصبح دقيقة بالمعنى المطلوب، لان كل شيء في الفلسفة موضوع للجدل وكل فكرة وموقف يبقى مسالة اقتناع شخصي او تمييز او رأي يمثل مدرسة معينة[2] ما يجعل الامور تأخذ طابع الذاتية

لا عجب عندما قال ريزوناما بانتون " انما الفلسفة هي علم البدايات الحقيقية، او علم الأصول اقتضاء البدء في الفلسفة صعب، لهذا نجد نصوص هوسرل تبحث في هذا البدء"[3] الحل يكمن في التأسيس لمنهج، او نظرية، مستبعدة لكل الآراء و الخبرات السابقة التي صنعتها عقول خلاقة، لان كل معرفة ينبغي ان تبدأ من جديد، لا يجب ان تقوم الفلسفة على افكار تراكمية هي نتيجة لأعمال السابقين، ما ولد فكر يؤمن بالتبعية و التعصب و الدغمائية، ولا يقبل بأي خلاف او فكر اختلافي . لا نعني هاهنا رفض كل المنطلقات بل ان نقوم بعملية التغيير والثورة لأعطاء بدء البدء الفلسفي. ولعل هذا ما جعل غرانال يقول عن هوسرل "انه اعظم فيلسوف ظهر بعد الاغريق "[4]

اذن امام مجلة " اللوغوس" مهمة كبيرة ملقاة على عاتقها، بل ان اي كتابة فيها ينبغي ان تكون في هذا الهدف الذي سطره هوسرل، يريدها ان تكون شاهدة على عملية

[1] للمزيد ينظر مقدمة ترجمة كتاب "الفلسفة علما دقيقا، للمترجم رجب محمود

[2] Edmund Husserl, philosophe comme science rigoureuse, op, tic., p14

[3] [3] انقزو فتحي، هوسرل و فينومينولوجيا التخوم، منشورات الضفاف، لبنان، ط1، 2014ص 1

[4] انقزو فتحي، هوسرل و فينومينولوجيا التخوم، منشورات الضفاف، لبنان، ط1، 2014ص 15

تغيير كبيرة في الفلسفة و ان تعبد الارض لنسق système الفلسفة المقبل [1] الذي لم تملكه أساسا و في الطريق الى هذا ينبغي هدم الاعتقاد في ان الفلسفات السابقة تحمل العلمية او النسقية بالمفهوم الهوسرلي، ما يعاب على هذه الفلسفات انها لم تجدد وظيفتها و مهمتها "اول هذه المهمة ان يركز الفكر كل طاقته في توضيح و اجراء فحص منهجي لشروط العلم الدقيق توضيحا كاملا Examiner systématiquement les condition des possibilité d'une[2] science rigoureuseو ان كانت الاجابة على ان هناك نسق مثلا نسق هيغل* او الرومانتيكين، فان الاجابة حسب هوسرل ستكون كالتالي: الهيغلية hégélienne حسب هسرل كان يعتقد انه وجد النسق الشامل و الجامع لجميع الفلسفات، وانه لا يمكن قيام فلسفة بعد فلسفته، ولم يقم ولا مرة بإجراء فحص منهجي، اذ ان فلسفة كهذه "ادت في السنوات اللاحقة الى ضعف الرغبة في تكوين علم فلسفي دقيق او الى تزييفه"[3] ولعل هذا ما اشار اليه ميشال فوكو في كتابه "اعرف جيدا ان عصرنا هذا كله، سواء من خلال المنطق او من خلال الابستمولوجيا، وسواء من خلال ماركس او من خلال نيتشه، عصر يحاول ان يفلت من هيغل"[4]

العلوم المضبوطة و المذهب الطبيعي اكتسب شهرته و قوته من الفلسفة الهيغيلية، الذي اصبح بفضل نزعته الشكية يرفض كل طابع مثالي absolu idéal وكل طابع

[1] Edmund Husserl, philosophe comme science rigoureuse, op, tic., p14
[2] Ibid., p 15
* كتابات هوسرل لم تتناول هيغل بصفة كبيرة بل انه لم يذكره كثيرا، عكس كانط و افلاطون ربما هناك من يرد هذا اساسا الى تتلمذه على يد اساتذة كانطيين مثل ناتورب خاصة اتباع مدرسة ماربورج، حتى انه في بداية حياته الفكرية قام بتدريس فلسفة كانط كمحاضر بجامعة هاللي سنة 1886 للمزيد ينظر: سامح محمد رافع، الفينومينولوجيا عند هوسرل، ص 39
[3] Ibid., p16
[4]Michal Foucault, l'ordre du discours, paris, Gallimard,1971 p 39

مطلق للعالم ،و أصبح ينظر لكل واقعة ينبغي عليها ان تدرس وفقا للمنهج التجريبي وان الموضوعية هي شعار كل علم يسعى لان يكون دقيقا، حيث كانت الفلسفة ممزقة بين النزعة الوضعية الناظرة للأشياء نظرة تجريبية، لا تؤمن بالحدس، نزع تتخذ من النسبية قمة حقيقتها، ونزعة ذاتية لاعقلانية نزعة لا تمتلك منهجا تأسيسيا تفرض به نفسها كمعرفة حقيقية[1] فالأولى ادخلتنا في ازمة عميقة جدا و ينبغي العمل بجهد و تكاثف كل الجهود و الافكار لوعيها لأنها تمس بالإنسانية، اذ ان علوما لا تهتم بالوقائع تنتج اناسا لا يهتمون الا بالوقائع [2] ما يشكل اقصاءا لكل الاسئلة المصيرية المتعقلة بالذات، هذه الذات التي يعجز عالم الوقائع على الالمام بها و ادراكها، فلا يمكن للمنهج تجريبي دراسة المعنى الحقيقي للإنسان و ليس المعنى الظاهري الموضوعي، لأنها لا تقبل إلا الشيء الملاحظ الظاهر العيني، لعل هذا ماجعل موريس ميرلوبونتي يقول " العالم هو ما نراه، لكن يجب علينا تعلم كيف نراه"[3] من هنا يميز هوسرل بين نوعين من العلوم: علوم الوقائع وهي تلك القائمة على الخبرة الحسية، وعلوم الماهية او العلوم الاديتيكية Science éditiqueوهي تلك التي تهدف الى عيان الماهية وكل علوم الوقائع تقوم في الاصل على علوم الماهية[4] مؤسف جدا ان تصبح ام العلوم بحاجة الى من يحويها و يتبناها ويرجع لها مكانتها في ظل التنكر و الآراء التي تعصف بأبنائها الذين صدقوا كل ما يشاع عنها .

على الفلسفة اليوم و بغية الادراك و الفهم الحقيقي، ان تكف عن الاعجاب بمنهج العلوم الطبيعية و ان تؤسس لنفسها منهج لنقد المعرفة، لهذا يقول " اعاود القول ان

[1] مجموعة مؤلفين، الفلسفة الالمانية و الفتوحات النقدية، جداول للنشر و التوزيع، ط1 2014، ص 74
[2] ادموند هوسرل، ازمة العلوم الأوربية و الفينومينولوجيا الترستندنتالية، ترجمة اسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى ص 44
[3] Maurice Merleau-Ponty, visible et l'linvisible ,Edition Gallimard,1964, p18
[4] زكرياء ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، ص 348

الفلسفة واقعة ضمن بعد مستحدث ازاء كل معرفة طبيعية يستجيب له منهج مستحدث تمام الاستحداث مخالف لنظيره الطبيعي، حتى و ان ابقى الصلات جوهرية بالبعد القديم"[1]

يخبرنا هوسرل بان الوسيلة للانتقال من الموقف الطبيعي الى العالم الفينومينولوجي يكون عن طريق الارجاع و الرد الماهوي réduction trancdental اي الانتقال من المعرفة الموضوعية المليئة بالأحكام الزائفة الى عالم الخبرة الخالصة،

كان يمكن للعلم ان يلعب دورا مهما في اعادة تشكيل الذات الأوربية، و السبب الرئيسي لعدم انجازه هذه المهمة؟ يجيب عليه هوسرل في محاضراته "ازمة العلوم الأوربية و الفينومينولوجيا الترستندنتالية" crise des science européenne el phénoménologie transcendantal ، نجد هوسرل يتساءل لماذا الحضارة الاروبية اعجبت ب الفلسفة الكلاسيكية اليونانية بعد ثورتها على الفكر المدرسي القديم؟ يجيب" كانت تريد تشكيل ذاتها بحرية، وكان المثل المثير لأعجابها هو بشرية العصر القديم، لهذا ارادت ان تشكل ذاتها حسب كيفية الوجود هاته "[2] و يقصد هاهنا **بحرية** الابتعاد كما ابتعدت الفلسفة الاغريقية على الاحكام المسبقة المتمثلة في الاسطورة و الخرافة، وبناء معرفة شاملة بكل العالم، مبنية على الفلسفة و العقل الحر الذي يجيب عن كل الاسئلة بحرية، بعيدا عن "الدوكسا"، اذ يقول " انه لا يكفي ان يعيد الانسان تشكيل ذاته هو فقط اخلاقيا، بل ينبغي تشكيل كل المحيط البشري، الوجود

[1] ادموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي انقزو، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الاولى ص 59
[2] ادموند هوسرل، ازمة العلوم الأوربية و الفينومينولوجيا الترستندنتالية ، مرجع سابق، ص:46

السياسي والاجتماعي، للبشرية ، انطلاقا من العقل الحر، من معارف بديهية تنتمي للفلسفة الشاملة"[1]

تنقسم الاسئلة على حسب هوسرل الى نوعين : اسئلة وقائع تطرحها النزعة الوضعية، تهتم بالتجربة و تجعل الناس تبهر بها، لكنها هي فقط مسكن مؤقت لذوي العقول المحدودة، اما النوع الثاني فهو الاسئلة الميتافزيقية، التي تنبع من العقل المطلق الذي هو عقل لكل عقل في العالم، الاسئلة الموجهة للعقل التي توقظه من سباته، المتعلقة بالخلود، المعرفة، الحرية التي تتخطى كليا العالم، فوظيفة الفلسفة الجديدة الانتصار للميتافزيقا الجديدة و جعلها في المرتبة العليا

الازمة ونسيان العالم المعيش يشير هوسرل في كتابة " الازمة" بان المشكلة التي تعاني منها السيكولوجيا ليست جديدة، وانما هي متجذرة عبر التاريخ الطويل، وهي السبب الرئيسي في غياب المعنى و الذات، لان المشكلة الاساسية ان هذا العلم يريد اتخاذ "الموضوعية" شعار له وهو ما يؤدي بنا الى نسيان الجوهر و المعنى الحقيقي للإنسان الذي لا يشبه وجده وجود الاشياء، فالأشياء لا تنطوي على الذات المتعالية، حتى ان الملاحظة المباشرة لا تكشف لنا عما هو متجلي وراء الأشياء منهج كهذا لا يمكن له ان يعرف الشيء في ذاته، او ان يتجه الى الاشياء ذاتها الذي هو شعار كل فينومينولوجي اذ يقول هوسرل" الحقيقة العلمية الموضوعية هي مجرد تسجيل لما هو العالم، سواء العالم الطبيعي و الروحي، في الواقع، لكن هل يمكن في الحقيقة ان يكون

[1] ادموند هوسرل، ازمة العلوم الأوربية و الفينومينولوجيا الترستندنتالية، مرجع سابق، ص:47

للعالم و للوجود البشري فيه معنى اذا كانت العلوم لا تعتبر حقيقيا الا ما يقبل الملاحظة الموضوعية"[1]

يخلص هوسرل في كتابه "الازمة" الى انه لاوجود لسيكولوجيا خالصة تسعى لان تصبح علما وضعيا، لان الانسان في وجوده السيكولوجي يختلف كلية على وجود الاشياء الطبيعية، اذ ليس هناك " الا سيكولوجيا الترستندنتالية هي ذاتها الفلسفة الترستندنتالية"[2] فقد تصور هوسرل فلسفة خالصة تكون تلعب دور علم قبلي apriori science بالنسبة للسيكولوجيا ، وهذا للفصل بين علم الذاتية و العلم الطبيعي، بحيث يعتقد علم الطبيعة انه يستطيع معرفة العالم لكن على حسب هوسرل فان العلم الطبيعي لا يعطينا الا معرفة الاشياء الموجودة في العالم،لا يقوم هذا الحل إلا بالسؤال عن السؤال الاصل المتعلق بماهية الوجود النفسي، بحيث ان كل ما هو معطى في العالم هو مغلق و قابل لتأويلات عديدة، ولا يمكن ان نستند في احكامنا على هذا الواقع المعطى لنا، بل ينبغي التوجه نحو الانا الترستندنتالي الفينومينولوجي، الذي يستمد احكامه على اساس البداهة.

انتجت لنا ازمة العلوم الإنسانية ذلك الانسان الغريب وهو الانسان "الوضعي الذي يعامل نفسه كشيء مادي وموضوع خاضع للتجربة ويمكن تحديد عدد القوانين التي تتحكم فيه ولا يختلف كثيرا عن أي واقعة أخرى من الوقائع التي تدرسها العلوم الوضعية. ولا يقدر الإنسان على الرجوع إلى النظرة التي يحملها عن الوقائع التي تحيط به وعن نفسه من أجل النقد والمساءلة والتفكير والتقييم والمقارنة ولا أن يقوم بالفعل الذي يكون واعيا به ويعيش التجربة الحية كماهي وذلك لأن الإنسان الوضعي لا يفكر في

[1] المرجع نفسه، ص:45
[2] المرجع نفسه، ص: 375

هذه التجارب المعيشة إلا من خلال التجريد والاستيلاء المفهومي ولا ينتبه إلى أن الوقائع لا تحوز على معان إلا من زاوية الذاتية ولا تمثل سوى مواضيع بالنسبة لنظرتها"[1].

يؤكد هوسرل على ان الحياة هي حياة للوعي فقط، لكن لا ينبغي اقصاء الاخر، فالاخر هو أيضا ذات و لديه وعي لذته فقط، فالانوات تعيش في عالم المعيش تحت مسمى " البينذاتية" فوجود الاخرين يمنح لذاتي معنى يقول هوسرل: "لكن بمجرد ما أتصور كل البشر الاخرين دفعة واحدة، كل افق البشرية، غير موجودين، يفقد العالم من كل الزاوايا معنى الوجود(..) ان العالم يفقد معناه كليا"[2] فهوسرل يريد تأسيس عالم مشترك و ليس هو العالم الموضوعي، الذي هو عالم متعالي يجمع بين الانا و الغير.فالعودة للأشياء ذاتها هي العودة لعالم التجربة التي تمثل ماهية قبلية كل المعارف مؤسسة عليها و رفض ادعاء بامتلاك العلم و الحقيقة الكلية. و رفض التسليم باعتبار الانسان انه حقيقة بيولوجية او سيكولوجية او تاريخية.

يخصص هوسرل كتابه مباحث منطقية " les recherche logique لنقد المذهب التجريبي الذي اعتبر ان القواعد المنطقية ما هي الا تعميمات تجريبية و استقرائية تشبه القوانين الطبيعية، في حين هوسرل يبرهن ان القواعد المنطقية ليست قواعد على أي نحو من الانحاء، و على ان المنطق ليس علما معياريا، وهو لا يبحث فيما ينبغي ان يكون بل هو علم يهتم بالوجود[3]. ثم بعد ذلك يذهب للاتجاه النفساني الذي اعتبر ان القوانين المنطقية عي فرع من فروع علم النفس و يبين انه لو كانت حقا

[1] زهير خويلدي، استشكال الفلسفة و انطلاقة فلسفة المعنى، https://annabaa.org/arabic/studies/21787
[2] ادموند هوسرل، ازمة العلوم الأوربية و الفينومينولوجيا الترستندنتالية، مرجع سابق، ص:463
[3] بوخنسكي، الفلسفة المعاصرة في اروبا، مرجع سابق، ص: 182

كذلك لكانت غامضة غموض القوانين السيكولوجية، وهو ما يتنافى مع المنطق الذي تتفق عليه جميع العقول، فهي كما يرى هوسرل تختلف كليا عن القوانين السيكولوجية " فهي قوانين نموذجية و قبلية"[1] اما فيما يخص فكرة " الكلي" فقد اخطأ الاتجاه التجريب عندما اعتبرها انها هي مجرد "تصور عام هيكلي" والواقع ليس كذلك، حيث ان الكلي كما يرى هوسرل هو موضوع من نوع خاص جدا، حيث انه مضمون نموذجي عام كلي و في الحقيقة ان نقد هوسرل لهذين المذهبين يعتبر من اهم ما انتجته الفلسفة المعاصرة. وهو في نفس الوقت العودة الى النظم الفلسفية الانطولوجية اليونانية و في الفلسفة الاوربية الوسيطية.[2]

هكذا نخلص الى ان هوسرل كان على دراية واسعة بعمق الازمة التي حلت بالبشرية وهو بدوره، كفيلسوف اصيل كان خادما للإنسانية و اخذ على عاتقه مهمة تشخيص ازمة العلوم و الحل يكمن في إعادة التاسيس للمنهج الفلسفي، منهج يحاول الوصول الى الماهيات كما تبدو للوعي في عطاء اصلي صحيح.

[1] المرجع نفسه، ص: 182
[2] المرجع نفسه، ص ص: 181 183

المبحث الثالث : التصحيح الهيدغري للفينومينولوجيا.

"لا يمكن فهم الفينومينولوجيا الا باعتبارها انطولوجيا"

Martine Heidegger, être et temps

يرى هوسرل " علم الظاهريات ذو النشأة الحديثة لا بد له من يأخذ بعين الاعتبار انه سيصطدم بمعارضة يسيطر عليها مناخ من الشك الاساسي "[1]بعد ظهور الفينومينولوجيا كمنهج جعل بعض تلاميذ هوسرل يفتتنون بهذا المنهج الغريب على فضاء الفلسفة المعاصرة، ما جعل تلميذه هيدغر يتبني الطرح الهوسرلي في بناء فلسفته التي اثارت جدلا واسعا و مزال المفسرين يحاولون فهم الفلسفة الهايدغرية، بين من يحاول دراسته انطلاقا من ايدلوجيته النازية، ومن يرى بان دراسة هايدغر لا ينبغي ان تخرج عن اطارها التاريخي ،خصوصا بعد صدور كتابه" « sein und zeit« être et tempe **الوجود و الزمان*** الذي يعتبره النقاد اعظم تحليل للوجود الانساني، هذا الكتاب يقول عنه الباحث الفرنسي الذي قام بترجمته الى اللغة الفرنسية " ان لغة هذا الكتاب القوية و الرهيبة تبين عن مفكر راديكالي فريد من راديكاليته، مفكر اتخذ لنفسه مسلكا جديدا لا يجد له دعامة في الموروث اللغوي القائم، لذا فان هايدغر لم يهدف الى صنع المصطلحات و تنميقها، ولكنه ككل باحث مبدع سعى الى الخلق و الابتكار من داخل اللغة ذاتها، فخاض مع اللغة الالمانية معركة اشبه ما تكون بالالتحام الجسدي، معركة شبيه بتلك التي خاضها

[1] ادموند هوسرل، افكر ممهدة، مرجع سابق، ص: 164

* عن واو الكينونة و الزمان هذه الواو هي التي ادت بالناقد جورج شتاينر george steiner الى نعت هيدجر ب " استاذ الدهشة العظيم" الشخص الذي يضع "عقبة مشعة في طريق الواضح " هذه الواو بوصفها نقطة بدء جديدة، مخالفة تماما لما لم يفكر و لم يقم به هوسرل، أنظر بكوريل سارة، **على مقهى الوجودية**، ترجمة: حسام نايل، دار التنوير للطباعة و النشر، ص: 69 ، 70

- ينبغي التنويه الى ان كلمة être الفرنسية لم يتفق المترجمين في العالم العربي حول كلمة محددة مثلا نجد زكريا إبراهيم يترجمها بكلمة "وجود" و فتحي المسكيني بكلمة" الكينونة" في ترجمته الصادرة سنة 2013
- يصف كذلك تلميذه هيرمان مونش، اللخظة التي داهل فيها هايدغر احد سيمناراتهم دخل "دون كلام وبطريقة تدعوا الى الترقب، وكانه مثل طفل صغير يتباهى بلعبته المفضلة، فاخرج ورقة خرجت لتوها من الطباعة تحمل "الكينونة و الزمان" للمزيد ينظر : بكوريل سارة، **على مقهى الوجودية**، ص: 77 و 78

مالارميهmallarmé ضد النحو".[1] لم يمر فكر هذا الفيلسوف مر الكرام دال الفكر الفرنسي خاصة تاثر جيل دولوز و موريس يمرلوبونتي بافكاره ، نجد قول الفيلسوف الفرنسي ايمانويل ليفناس في كتابه الايتيقا و اللانهائئ يقول: (إن التفلسف دون معرفة بهيدغر يتضمن جانبا من السذاجة و الحمق) [2]

سيحاول هيدغر "ربط الكينونة* بالزمان لكي يبرهن على محدودية الانا الفردية عند الانسان، فحسب رايه الكينونة لا يمكن ان يكون لها كيان مستقل عن باقي الكائنات الاخرى التي انكشفت في الزمان عبر تحققها في الكائن من خلال هذا التلازم و الارتباط الوثيق بين الكينونة و الزمان"[3]، لان الانسان هو الوحيد عكس الكائنات الذي يمكن له طرح السؤال الاصل حول الكينونة و استحضارها بواسطة الكلام، اللغة، الفن، الشعر، كما "ان الوجود ليس شيئا، وبالتالي ليس شيئا زمنيا، بيد انه رغم ذلك يحدد بواسطة الزمان بوصفه حضورا"[4].ويميز هايدغر بين كلمة "يكون" و "يوجد" بحيث لا يجوز قول الوجود يكون و الزمان يكون، بل نقول: يوجود الوجود و ويوجد الزمان.

---

[1] عمر مهيبل، اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف الطبعة الأولى 2005، ص: 128

[2] Emmanuel Levinas, éthique et infini, dialogue avec Philippe nemo, éd.fayard et radio – France, paris, 1982, p33

* بميز فتحي المسكيني بين **sein الكينونة** كل كائن داخل العالم، كل ما هو كائن بشكل او باخر، امام ايدينا كالحجر اوالسماء، او تحت ايدينا، كالمطرقة او النافذة، فهذه كائنات اي اشياء تظهر في افق العالم، في سياق انكشاف العالم، اما **existenz فهي امكانية كينونة** لا يتوافر الا كائن واحد هوالانسان، للمزيد انظر: فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر، جداول للنشر و التوزيع، لبنان، الطبعة الأولى 2011 ص:39

[3] الجبوري عماد الدين، **دراسات في المنطق و الفلسفة**، نسخة إلكترونية ص: 50 الى ص 52

[4] مارتن هيدغر، في الشيء الذي يخص التفكير، ترجمة: وعد الرحية، دار التكوين للتأليف و النشر، الطبعة الأولى، 2018، ص : 9

بعد طرح هوسرل لكتابه عام 1927 الذي ظهر لأول مرة في المجلد الثامن من "حوليات الفلسفة و البحث الفينومينولوجي" التي كان يشرف عليها ادموند هوسرل"[1] و جاءت في البداية العبارات التالية : car manifestement vous êtes déjà depuis(…) présent dans l'aporie » (Platon sophiste 244a

" من الواضح جدا انكم ظللتم الطريق لوقت طويل تعرفون ما تعنونه متى استعملتم تعبير "الكينونة"étant* لكن ما اعتدنا على الاعتقاد بأننا نفهمه، صرنا الان منه في حيرة"[2] فهذا السؤال حول الكينونة براي هيدغر انه نسي تماما*، الى درجة انه يعتقد بانه سهل، "معظم الفلاسفة اهملوا هذا السؤال، و احد القلة الذين اثاروه هو جوتفريد فون لايبنتس gottfried von leibniz فصاغه في عام 1714 بهذه الطريقة: لماذا يكون اي شيء، ولا يكون اللاشيء"[3]

يذهب هايدغر في محاضرة فرايبورغ لدورة الشتاء 1937 الى ان اليونان هم مكتشفوا althea(الحقيقة) التي هي منبثقة من النسيان، بحيث ان مفكري البد كما يسميهم لم يفكروا في ماهية الحقيقة، بل لم يطرحوا سؤال الحقيقة من الاساس، بحيث ظلت"

[1] فتحي المسكيني، **الكينونة والزمان**، ص: 50

*يستخدم الباحث كلمة الوجود و احيانا الكينونة

[2] Martine Heidegger ,**être et temps**, édition Gallimard, p21

*ان الخبرة الاساسية لكتاب الوجود و الزمان هي خبرة نسيان الوجود، ويعني مصطلح نسيان الوجود(seinvergessenh) بالمغنى اليوناني الحجاب verborgnheit و التحجب sichverborgenheit للمزيد انظر: مارتن هيدغر، في الشيء الذي يخص التفكير، ترجمة: وعد رحية، دار التكوين للتأليف والنشر،الطبعة الأولى 2018 ص: 44و ما بعدها

[3] على مقهى الوجودية، ص: 69

alétheia في كينونة اليونان الامر الاكثر شدة و في الوقت نفسه الاكثر خفاء"[1] هذه العودة لليونان هي عودة مشروعة لانه يسعى الى التنقيب على الماضي، وتفتيش الإرث الذي تركه السابقين، فالفلسفة هي تاريخها على حسب هيغل، للبحث عن الأشياء التي أدت الى نسيان المفاهيم الاصيلة و الانشغال بالمفاهيم الزائلة، التي أصبحت تشكل خائل بين الظواهر، اذ ان المفاهيم التقليدية " المتوارثة من قبيل : مفهوم الجوهر او الذات هي من نتاج ماضينا الميتافزيقي الذي نسعى التحرر منه، حتى لا يكون هناك حائل بيننا و بين الظواهر"[2]

تعلمنا الفينومينولوجيا ان نضع العالم بين قوسين، و هو ما تعلمه التلميذ من استاذه وسيكون وفيا لهذا المبدأ، اذ سيبدأ بوضع استاذه بين قوسين، سيفكر فيما لم يفكر فيه استاذه في الشيء المتحجب الذي تخفيه الفينومانات، و في هذا الطريق سيتناول هيدغر اعمال فرانس برنتانو الذي اخذ عنه هوسرل مفهوم القصدية، كما اشرنا في المبحث الثاني من البحث، لكن لا "بفقرته عن القصدية بل بأطروحته للدكتوراه التي تدور حول المعاني المختلفة لكلمة كينونة في اغمال ارسطو، فالفيلسوف الذي قاد هيدجر الى الانتباه للكينونة هو نفسه الذي قاد هوسرل الى الانتباه الى القصدية، ثم الى الانعطاف نحو الباطن"[3]. لذلك هايدغر يغتبر ان هوسرل حبس نفسه داخل دائرة الانا المتعالي، او في الذاتية المثالية هذا ما جعل جورج زيناتي يقول " كان ريكور يدرك انه بعد اليوم لا يستطيع ان

[1] مارتن هايدغر، الاسئلة الاساسية للفلسفة، ترجمة: اسماعيل مصدق، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى 2018، ص: 223

[2] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية (دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية)، مرجع سابق، ص: 85

[3] مرجع نفسه، ص 70

يكتفي بالظاهراتية الموروثة من هوسرل لان الكوجيتو الذي تقوم عليه يستند الى اوهام الوعي المباشر"[1]

العلاقة التي جمعت هيدغر بأستاذه هوسرل لم تكن عادية، اذ سينطبق عليها قول نيتشه " انها لمكافأة رديئة للمعلم ان يظل المرء على الدوام مجرد تلميذ "[2]، بحيث كان يعتقد هوسرل ان تلميذه هايدغر هو نسخة طبق الاصل عنه، اذ كان دائما يردد بان الفينومينولوجيا هي انا و هذا قاصدا هايدغر، لكن منذ اتمام هوسرل لكتابه الذي اهداه لاستاذه، يبدأ بجملة " الى هسرل اجلالا و صداقة" لم تشفع هذه المجاملة لهوسرل ان يوافق على كتابه، اذ ربما كان يامل هيدغر من وراء هذه الجملة موافقته على مشروعه، لكن سرعان ما خاب ظن الاستاذ بتلميذه النجيب، بعد التمعن و الفحص راى هوسرل ان كتاب(الوجود و الزمان) يعد انتروبولوجيا فلسفية تتخذ من الوجود الإنساني نقطة انطلاق لها، مبتعدا عن الرد الفينومينولوجي و الذات الترتستندنتالية ومن هنا يرى (شبيجلبرج) " ان هايدغر لم يكن ابدا فينومينولوجيا بالمعنى الدقيق "[3] في الحقيقة هيدغر قد وجد لنفسه طريقه ودربه الخاص بعيدا عن الانا المتعال او الفينومينولوجيا المتعالية، هذا ما جعل بول ريكور يقول " ان ما هدمته الهيرومينوطيقا ، ليس الظاهريات فحسب، انما واحد من تاويلاتها"[4] وعليه فالمهمة الأساسية في مشروع هايدغر الفلسفي هي نقل الفينومينولوجيا من دائرة المعرفة(الابستمولوجيا) épistémologique الى دائرة الانطولوجيا

[1] بول ريكور، صراع التأويلات مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الحديد المتحدة، الطبعة الأولى 2005. ص: 32

[2] فريديريش نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، الطبعة الأولى 2008 ص: 155

[3] سغيد توفيق، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 84

[4] بول ريكور ، من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل ، تر: محمد برادة ، حسان بورقية ، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الإجتماعية ، ط 1 ، 2001، ص 31

ontologique أي "نقل الوعي وعلاقته بالعالم الى الوجود الإنساني في علاقته بالعالم"[1] بين الذات الترستندنتالية التي تؤسس لميتافزيقا جديدة و بين الدزاين الذي له وجود– في –مع – العالم.

يقول هايدغر "ليست الانطولوجيا ممكنة إلا بمثابة فينومينولوجيا، الفينومينولوجيا هي العلم الذي يتناول كينونة الكائن"[2] اذ ستتخذ جملة (العودة الى الاشياء ذاتها) chose même منحنى اخر عند هايدغر و هو عودة الى كينونة الكائن (chose être dasein) و ليس الى الكائن فحسب كما كان يود هوسرل.

في كتاب الوجود و الزمان تتكرر كثيرا عبارة وجود être بحيث يعتبر هيدغر ان كلمة "كينونة" اخطأ الفكر الغربي في تشخيصها و ربطها مباشرة بالكائن، بحيث اعتبرها الفكر القديم التصور الاكثر كلية و شمولية، و الشيء الواضح، هي على العكس من ذلك، بل هي الشيء الاكثر غموضا و ابهاما، لذلك "فان عدم قابلية تعريف الكينونة لا تعفي من السؤال عن معناها، بل انها لتستدعيه استدعاء"[3] فالأحكام المسبقة التي خضع لها الفكر الغربي، الذي اهتم بالكائن على حساب كينونته جعله يؤخذ طريقا موغلا ترتب عنه جعل الكينونة طي النسيان، والمشكلة على حسب هايدغر لا تكمن في الاجابة عن هذا السؤال، بل "حتى السؤال نفسه انما هو غامض وبلا وجهة، وان تعاود مسالة الكينونة فذلك يعني: ان يشتغل على طرح السؤال اولا ومرة واحدة طرحا كافيا"[4]

[1] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، ص: 84

[2] Martine Heidegger , être et temps, op, cit., p53

[3] مارتن هايدغر، الكينونة و الزمان، مرجع سابق، ص: 52

[4] المرجع نفسه، ص: 53

يبين هايدغر ان المهمة الاساسية للانطولوجيا تكمن في تمييز الكائن عن الكينونة، او الاشتغال بالكينونة نفسها، "لا تريد هذه الانطولوجيا الاساسية ان تقدم لنا تصورا شاملا عن الوجود بقدر ما تريد ان تحلل اسلوب وجود من يقوم بالسؤال عنه و تبين البناءات الرئيسية التي تكون مقومات وجوده"،[1] في الطريق الى ذلك يرفض اللجوء الى الانطولوجيات التاريخية القديمة، بل ينبغي العودة الى الامور نفسها، اي التنقيب في التاريخ عن نقطة البداية الحقيقية التي جعلت الانطولوجيا تبتعد عن هدفها الرئيس، والامر ها هنا يطرح السؤال حول المنهج الذي ينبغي علينا إتباعه فلا المنهج التجريبي و لا التاريخي ولا المقارن ولا اي منهج يمكن له ان يأخذ على عاتقه هذه المهمة، ها هنا سيتوجه نحو منهج استاذه هوسرل، بالإضافة الى انه سيعتمد على ترسانة مفاهيمية محكمة و دقيقة جدا، سيجد مترجميها صعوبة في ذلك الى درجة ان ظهر تيار يرى بان فلسفة هايدغر غير قابلة للترجمة، وربما هذا امر مبالغ فيه*، كل هذا من اجل ان صح التعبير تناول السؤال المنسي.

دائما هايدغر في كتاباته يسمى فلسفته "الانطولوجيا الاساسية "بدل "الانطولوجيا التقليدية " و لتوضيح هذا او السر الذي ادى به الى التوصل الى هذه التسمية نجده في قوله "ان الانطولوجيا لا تفكر الا الموجود في كينونته، متى ظلت الكينونة غير مفكر فيها، تبقى كل انطولوجيا دون اساس او غير اساسية toute ontologie reste sans

[1] مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة الطبعة الاولى،1977ص ص: 42،43

*لقد تطرق الى هذه المسالة فتحي المسكيني، للإطلاع اكثر حول هذا الموضوع تجده في كتابه : التفكير بعد هايدغر، او كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟، جداول للنشر و التوزيع، الطبعة الاولى، 2011 ص 3 و مابعدها

son fondement لذلك سمي الفكر ضمن الكينونة و الزمان التوجه نحو حقيقة الكينونة على انه انطولوجيا اساسية"[1]

القاريء الذي يتناول نصوص هيدغر يلاحظ بانه وفي لشعار "العودة للأشياء عينها" اذ انه يستخدم اسلوب محكم جدا، وكلمات دقيقة، بحيث ان اي كلمة لا يقبل معناها كما هو اذ يعود لبداية تشكل معناها الاصل، يصيغ هايدغر تعريف جديد للفينومينولوجيا مخالفا لتعريف الفينومينولوجيا المتعالية عند استاذه، الفقرة السابعة من كتاب الكينونة والزمان تخبرنا ان الفينومينولوجيا تعني ابتداءا وتصورا منهجيا conception méthodologique و هي مشتقة من فعل يوناني يعني انكشف، و تدل على الذي ينكشف، المنكشف، المتجلي، الفينومينولوجيا" تعني البيان عما ينكشف انطلاقا من ذات نفسه، كما ينكشف انطلاقا من ذات نفسه، ذلكم هو المعنى الصوري للبحث، الذي يأخذ اسم الفينومينولوجيا، لكن ما ياتي الى هكذا الى العبارة ليس شيئا اخر سوى القاعدة المصوغة ههنا: "نحو الامور نفسها"[2] بحيث تجعل الفينومينولوجيا موضوعا لها كل من يختفي او يحجب او يعاود السقوط في الخفاء، و كل ما يتعلق بكينونة الكائن. "هذه الكينونة عائدة على الدوام الى الدوام الى كائن معين، الكينونة تختلف عن الكائن من حيث ماهيتها"[3] و في نفس السياق ينتقد استاذه هوسرل بانه كان غير وفي للشعار

[1] Martine Heidegger, Lettre humaniste, op, cit p 118

« Car l' ontologie ne pense jamais que l' étant (ôv) dans son être. Or, aussi longtemps que la vérité de l'Etre n' est pas pensée, toute ontologie reste sans son fondement. C' est pourquoi la pensée qui tentait avec Sein und Zeit de penser en direction de la vérité de l'Etre »

[2] مارن هايدغر، الكينونة و الزمان، المرجع سابق، ص: 98

[3] Heidegger, les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Gallimard, p34

الاساسي للفينومينولوجيا "العودة للأشياء ذاتها " اذ يقول: يتصرف هوسرل بطريقة غير فينومينولوجية، اي انه لا يلتزم بالمبدأ الاساسي الذي يعطي الكلمة للأشياء نفسها"[1] فبقي الاستاذ حبيس الوعي الخالص معتبرا انه هو من يبني العالم. ما جعله في الاخير يفشل في مهمته الاساسية في جعل الفلسفة علما دقيقا، يكون شاملا لجميع العلوم.

هناك سؤال مركزي في فلسفة هايدغر وهو سؤال لا نستطيع الافلات منه، بل لا بد ان يكون كل واحد منا قد طرحه على نفسه في يوم من الأيام ولو مرة في حياته، " لماذا كان هنالك وجود الموجودات بدلا من العدم*"[2] هذا السؤال الذي نسيته الفلسفة الغربية بما فيها الفلسفة الإغريقية، هذا السؤال من بين الاسئلة التي تغيض العقل و تجعله يتحاشى التفكير فيها، لان الاجابة عن هذا السؤال تجعل الدزاين اما يعيش بطمأنينة او يعيش بقلق و يفكر في مواجهة مصيره المحتوم، يختار هايدغر هذا السؤال لتفرده و تميزه عن باقي الاسئلة "هو السؤال الاول من حيث المكانة الفلسفية بين الاسئلة الأخرى لأنه اكثر الاسئلة الفلسفية عمقا، لانه السؤال الاكثر اصالة و جوهرية من بين كل الاسئلة الأخرى[3] و تعنى(لماذا) المنبع او المعنى او الاساس الذي يستمد الشيء وجوده، السؤال الاصل الذي لا تهمه السطحيات و الشيء الظاهر بل يبحث في العمق، يقول هايدغر في كتابه "مدخل الى الميتافزيقا"introduction de la métaphysique: " هذا السؤال يهدف الى

---

[1] Martin Heidegger Martin: Prolégomènes à l'histoire du concept du temps, traduit par Alain Boutot, Editions Gallimard 2006. P. 15

*في بحثنا وجدنا هناك بعض الدارسين يترجم السؤال هكذا: لماذا هناك شيء بدل من اللاشيء؟ قد ورد في الصيغة الفرنسية كالتالي : pourquoi il ya plutet quelque chose que rien ? وكلمة rien تعني لا شيء بدل néant التي تعني العدم ، اذ اغلب المترجمين يترجمون كلمة Nichts بالعدم هذه القضية تعرض لها جمال محمد احمد سليمان، الوجود و الموجود، دار التنوير للطباعة و النشر، الطبعة الاولى، 2009، ص: 261 و 262

[2] مارتن هايدغر، **مدخل الى الميتافزيقا**، ترجمة: نبيل عماد، دار الفرابي، بيروت، الطبعة الأولى 2015، ص: 19

[3] المرجع نفسه، ص: 197

الماهو بوصفه ماهو، ان مسالة البحث عن الاساس في هذا السؤال، هي بالأحرى محاولة للوصول الى الاعماق و الصميم(...)ينفذ في الواقع الى الحقول الاساسية zu grund liegend انه ينفذ في الواقع الى اعماق اخر واحد فيها"[1]

ينبه هايدغر انه في طرح هذا السؤال لا ينبغي ان لا نفرد هذا السؤال، ونشخصه في الموجود الفردي او الانسان او الارض مثلا، لأنه سؤال يتعلق بالوجود الكلي être universel عندما يتم طرح هذا السؤال من قبل الموجود، هنا ستقوم ثورة فكرية في مجال الفلسفة، و هو " ليس حدث عابر بل هو بالأحرى حدوث مميز نسميه نحن بالحدث"[2] يعتبر هايدغر انه اول الاسئلة مرتبة، و عمقا و أصالة حتى ان العلم الذي لا يطرح مشكلات تتضمن هذا النوع من الاسئلة، هي مشكلات بلا معنى، كما انه على حسبه حتى الدين يعجز عن الاجابة عن هذه الأسئلة باعتباره من بين الاسئلة المحرم الاقتراب منها، لهذا يقول " فسؤالنا من وجهة النظر الدينية هو محض "جنون و غباء" "[3] هذا السؤال يمكن الوصول اليه و السير في طريقه شريطة الاحتفاظ ب "اللماذا "وهدم الابتعاد عنها، وكان هناك قوى خفية تصرف عنا هذا السؤال، ويميز هايدغر بين الاسئلة الفانية و الاسئلة الاصيلة و يعتبر ان الاولى هي المتعلقة بالموجودات، لا تهمها الحقيقة بالمناسبة حتى مفهوم الحقيقة ينبغي اعادة النظر فيه، اما السؤال الاصل Ursprungاو الاكثر اصالة و اساس الأساس فهو سؤال الاسئلة كما يسميه.

رأينا سابقا ان هوسرل يعرف الفينومينولوجيا على انها علم الاصول او البدايات الصحيحة، في المقابل نجد في فلسفة هايدغر تنقيب و تفتيش على نقطة البدء الصحيحة التي تناولها

[1] المرجع نفسه، ص: 199

[2] المرجع نفسه، ص: 202

[3] المرجع السابق، ص: 205

في بادئة كتابه" الكينونة و الزمان" ان سؤال الوجود اصبح اليوم طي النسيان[1] معتبرا ان هذا وجده السؤال المركزي لأنه يهم الوجود الانساني برمته، ويفتح الغاز و ابواب عديدة، إذ ليس فقط الاجابة على السؤال عن الكينونة مفقودة، بل حتى السؤال نفسه انما هو غامض و بلا وجهة"[2] وكأنه يعترف بان هذه المهمة ستكون صعبة، وقد ينتهي به الامر الى دروب لا تفضي الى اي مكان.

من غير الممكن الحديث عن البشر عبر الرجوع الى مفهوم الكينونة **sein** وحدها، لهذا ينحت هيدغر مصطلح الدزاين **dasein** وهنا نجد هايدغر يستعمل المرجع المكاني "دا" ومعناها "هناك" اي هناك في ذلك المكان و عبارة الدزاين تعني حرفيا "الكائن هناك"* ويستخدم هذه الكلمة من اجل تخصيص الكائن في مقابل وجود العالم و الاشياء الأخرى باعتبار انه يتميز بكينونة محضة، وقد استخدم هذا المصطلح لتمييز بين الموجود الانساني، ذاك الكائن(الانسان) من حيث ان له كينونة مخصوصة، اما وجود الأشياء من

---

[1] Martine Heidegger , être et temps , ibid. , p

[2] مارتن هيدغر، **الكينونة الزمان**، مرجع سابق، ص: 53

*يشير لفظ (**Dasein**) في اللغة الفلسفية الألمانية إلى الوجود أو الكينونة، ويدل حرفيا على (الوجود– هناك، أو الكينونة–هناك)، والمقصود هنا هو هذا الموجود النموذجي الفريد الذي هو الإنسان. الإنسان بهذا المعنى أي بوصفه دزاين لا يعني عند هايدغر الذات، بالمعنى الذي نجده في الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هوسرل، كما أنه لا يحيل على جوهر في الإنسان ثابتٍ كالطبيعة مثلا (هايدغر لا يرى أن هناك طبيعةً إنسانية، وكان أورتيغا إي غاسيت قد أشار إلى هذا مستندا إلى هايدغر حين قال: ليس للإنسان طبيعة، إن له تاريخا فقط)). للوقوف على أبعاد اصطلاح (الدزاين) ومعانيه في فلسفة هايدغر باللغة العربية يمكنك العودة إلى مقدمة فتحي المسكيني لترجمة كتاب هايدغر(الكينونة والزمان، دار الكتاب الجديد المتحدة 2012) ابتداء من ص 20. و ينظر كذلك للموسوعة الفلسفية لعبد الرحمن بدوي والحال ان هايدغر اعترف، بدءا، ان لجوءه الى استحداث اللفظ لربما كان امرا متسرعا او لربما كان امرا في غير محله، غير انه اردف أن الحاجة استعجلت وضعه وان تم ذلك على جهة من التخبط و الارتباك، وقد استعمله الفيلسوف الالماني ايمانويل كانط مرادفا للوجود، كما ذهب جون بوفريه ان اللفظ لا يقبل الترجمة، وقد اجتهد عبد الرحمن بدوي بافادة من طه حسين إلى وضعه سماه الآنية منقول بتصرف أنظر :الشيخ محمد، **نقد الحداثة في فكر هايدغر**، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ،بيروت،الطبعة الأولى،2008 ص:134 و 135

حيث هو وجود وقائعي حيث تقوم هناك الاشياء"سقطى" ملقاة ومنطرحة هملي وكأنها معروضة علينا، فان هايدغر يسميه "الوجود القائم هناك" او "الوجود القابع ثمة" او "الوجود الملقى المنطرح" او ان شئنا النقل الحرفي "الوجود تحت اليد"(vorhandensein)[1] لقد ابدع هايدغر في اعطاء مفهوم جديد للانطولوجيا، اذ لم يقدم فيلسوف سابق ما قدمه في شرحه للكينونة، من خلال مفهومي sein est dasein ساين و دزاين فالأول هو ذلك الوجود هناك و الثاني هو سؤال الوجود الذي يطرحه الانسان، وبالتالي الزاين جزء و محتوي في الدزاين، هنا يمكن الفرق بينه و بين باقي الفلاسفة الوجوديين.و بالتالي"فان مصطلح الدازاين فقد تم اختياره بوصفه يعبر عن الوجود المحض، وكعلامة مميزة لهذا الكائن"[2]

يمتاز الدزاين بانه ce ver quoi le dasein tel comme tel transcende , nous l appelons le monde, et le transcendance. Nous la définissions maintenant comme etre_ au_ monde.[3]

يقر هايدغر ان هناك علاقة متينة تجمع الدزاين بالحقيقة باعتباره انه الكائن الوحيد الذي يبحث داخلها، وهو لا يعيش داخل نفسه على شكل متداخل، بل هو محكوم الانفتاح و داخل هذا الانفتاح في العالم يلاقي الحقيقة اذ"انه ليس ثمة حقيقة الا قدر ما وطالا يكون دزاين(....) ومن بعد حين لن يكون دزاين، لم تكن حقيقة و لن تكون حقيقة"[4] لان هذا الدزاين هو الذي يتجه الى مكشوفية الحقيقة، باعتبار ان الحقيقة تتميز بأربع

[1] محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر هايدغر**، مرجع سابق، ص: 132

[2] Martine Heidegger , être et temps , op, cit, p 37

[3] Francoi jaran , la métaphysique de dasein , zetabook, paris, 2010, p 225

[4] مارتن هيدغر، الكينونة و الزمان، مرجع ساق، ص: 414

صفات: الانفتاح، الكشف، المكشوفية، و هي مفترضة مسبقا اي نقول ثمة حقيقة[1]هنا علاقة ثلاثية تربط الدزاين الحقيقة و الكينونة، لكن لا ينبغي ها هنا ان يفهم كلامنا على ان الكينونة مشابهة للاشياء الموجود و القابعة هناك، " انه ثمة كينونة و ليس كائنا فقط، قدر ما تكون حقيقة، وهي تكون فقط، بقدر ما و طالما يكون دزاين، ان الكينونة والاصل تكونان على اصل واحد"[2]، لا يمكن ان نطرح سؤال الكينونة ما لم نقم بما يسميه هايدغر التحليل الوجداني للدزاين على نحو اصيل.

الانسان هو الكائن الوجيد الذي قذف في هذا العالم، دون رغبة او وعي منه، ولجسن حظه فهو دائما يحاول الكشف عن سر وجوده و تمييز الوجود من الواجد، و البحث عن كينونته التي هي جزء لا يتجزا من مهمته الحياتية التي وجد من اجلها اذ في حوار اجراه مارتن هايدغر مع مجلة "دير شبيغل" يقول " الكينونة ليست كينونة من دون كائن إنساني تحتاج إليه للكشف عنها، وحمايتها، وبنائها"[3]نفهم من هذا الكلام ان الكينونة ليست شيء متجلي وواضح للعيان، بل تبحث عمن يستنطقها و يحميها و يعيد تشكيلها و السماع لما تطربه عليه.

يسعى الدزاين دائما الى تحقيق نفسه استمرار قبل ان يلقى نهايته وهنا يستعمل هايدغر مصطلح الموت الذي يخص الدزاين وحده ولا يشاركه فيه اي احد، وحده هذا المصير النهائي الذي يشعر فيه الدزاين بمصيره، وهو قدر لكل دزاين و نهايته، نهاية الكينونة في العالم، و هو قدر شخصي اذ يقول: " لا احد يحمل عن غيره وفاته (...)

[1] المرجع السابق، نفس الصفحة بتصرف

[2] المرجع السابق، ص: 418

[3] في الحوار الأخير مع مارتن هايدغر (وحده الاله يمكن ان ينقضنا)، ترجمة: علي العسيلي، مجلة الاستغراب الفلسفية، دورية تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية(بيروت) العدد 2016/5 ، ص493

الوفاة ينبغي لكل دزاين ان يحملها هو ذاته في كل مرة على نفسه، ان الموت، قدر ما هو ((هو))، هو طبقا لماهيته دوما ذاك الذي يخصني "[1] و الموت ليس شيئا مؤجلا او محدد تاريخ معين بل هوكما يسميه هايدغر "ما يوشك ان يكون "ذلك ان الموت هو ما ينتظرنا و هو لنا راصد (الكينونة و الالزمان) و هو كاي شيء اخر يلاقينا في العالم كالدزاينات الاخرى، الكائنات، الاشياء,

إن تاريخ الميتافزيقا منذ أفلاطون حتى نيتشه هي ميتافزيقا الموجود، و أن فلسفة هيدغر هي فلسفة للموجود و ليس وجوديةّ، وذلك من خلال عرض هيدغر لتاريخ الميتافزيقا مستعينا بنصوص الفلاسفة أنفسهم[2] ليقول هيدغر " لقد فهمت الميتافزيقا القديمة كانطولوجيا، خرافة و دغمائية دون أدنى إمكانية لتوجيه بحث تساؤلي"[3] لماذا الإغريق؟ ، يكتب هايدغر "نحن نفكر في بداية الفلسفة"[4]، فهو لم يحدث قطيعة بين كل الفكر السابق منذ اللحظة الإغريقية عكس نيتشه الذي مطرقته أقامت قطيعة من اجل تدمير الميتافزيقا الذي وقع ضحية لها من خلال تبشيره بالإنسان الأعلى على لسان نبيه زاردشت، فقد رأى هيدغر أن تاريخ الفلسفة أو بالأحرى الميتافزيقا، جعلت الموجود شغلها الشاغل و نسيت الوجود لان " الميتافزيقا بقدر ما تسال عن الموجود يما هو موجود تبقى بجانب الموجود ولا تعود أبدا إلى الوجود بما هو موجود"[5] فاليونان هم أول من طرح مشكلة الوجود لكنهم

---

[1] مارتن هايدغر، الكينونة و الزمان، مرجع سابق، ص: 436

[2] احمد سليمان جمال محمد، مارتن هيدغر الوجود و الموجود، دار التنوير للطباعة و النشر، الطبعة الأولى،2009، ص:5

[3] مارتن هايدغر، الانطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية، ترجمة: عمارة الناصر، منشورات الجمل، بيروت، الطبعة الأولى، 2015 ، ص:28

[4] مارتن هايدغر و آخرون، قريبا من هيدغر، ترجمة: حسونة مصباحي، دار توبقال للنشر،المغرب، الطبعة الأولى، 2008، ص:62

[5] بنعبد العالي عبد السلام، هيدغر ضد هيجل، مرجع سابق، ص:11

لم يركزوا على هذه المشكلة، بل أرادوا أن يعرف الوجود من خلال الموجود و هذا خطأ،فمحاولة التفكير في الوجود بمعزل عن الموجود قد أصبحت ضرورة[1],هكذا تتضح لنا معالم الفينومينولوجيا الانطولوجيا عند هايدغر الذي وظف الفينومينولوجيا في المسالة الانطولوجية، حيث تعمل على وصف الكينونة، أما من ناحية الدزاين أو الموجود الإنساني فان الفينومينولوجيا تتحد مع الهرمينوطيقا، فتصبح فهما أو تفسيرا[2]. إذ أن فلسفة اللغة عند مارتن هيدغر أصبحت تفتح أفاقا متعددة ومتنوعة للنظر في بنية الكينونة الإنسانية[3]

الموجود الغارف في اليومي باختلاف تصوراته و آراءه و معتقداته يحجب على الإنسان وجوده و كينونته، وهو يشكل خطرا على السؤال الجوهري الدزاين أو الكينونة، فتاريخ الميتافزيقا الغربية إنما هو تاريخ يومي، فالميتافزيقا لا تفكر إذن إلا في حقيقة الكائن الحي ولا تفكر في حقيقة الكينونة [4] فمجمل اهتمامها حول الجواهر ، إذ أن الإنسان يعيش في العالم و مصطلح العالم لا يعني البيئة التي نعيش فيها بل هو اقرب ما نسميه عالمنا الشخصي فالعالم عند هيدغر ليس جملة جميع الموجودات التي يجد الكائن نفسه دائما مغمورا بها منغمسا فيها[5] الانسان سقوطه في العالم يتميز بملامح رئيسية: الإغراء، الطمأنينة الظاهرية، مغايرة الذات، الموحل(الانغماس في الآخرين)[6]، إذن كل ذات تحمل هم، هم وجودها يرى هيدجر أن الموجود الذي نطلق عليه اسم إنسان، يتميز من بين

---

[1] مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، ترجمة محمد سبيلا عبد الفتاح مهدي، المركز الثقافي العربي، ص:88

[2] بن سباع محمد، تحولات الفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 11 12

[3] ابراهيم أحمد، انطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الاولى، 2009، ص :13

[4] فرنسوا داستوز، فلسفة مارتن هيدغر الجزء الثاني، ترجمة محمد سبيلا، مجلة الأزمنة الحديثة، المغرب، العدد8، 2014، ص107

[5] مصطفى عادل،فهم الفهم مدخل الى الهيرمينوطيقا، مؤسسة هنداوي س ياي سي، المملكة المتحدة،الطبعة الاولى 2018 ص:129

[6] بدوي عبد الرحمن، موسوعة فلسفية، مرجع سابق، ص 604

جميع الموجودات بكونه موجودا متخارجا، فالإنسان وإن كان موجودا كغيره من الموجودات يتميز عن غيره من الموجودات بكونه الموجود الوحيد الذي يستطيع أن يلتقي موجودات أخرى وأن ينفتح عليها وأن يكشف عن حقيقة وجودها، التي يتطلع من خلالها إلى حقيقة هذه القدرة على الكشف والانفتاح تعبر عن خاصية أساسية في تكوين ،L'être الوجود مصطلح يعبر عن Existence الإنسان تعرف بالوجود الماهوي،[1]

يرى هايدغر إن الوجود مع الآخرين الغارقين في اليومي يسلبنا كينونتنا ووجودنا الفعلي إذ يقول"لكن عبارة الدزاين تبين بوضوح إن هذا الكائن هو باديء الأمر غير متعلق بالآخرين وانه إنما على نحو لاحق أيضا هو يمكن أن يكون مع الآخرين"[2] إذ أن كل الموجودات تستمد وجودها من الدزاين الخاص بها، إذ إن أول خاصية جوهرية للدزاين، هي أن وجوده لا يشبه وجود الأشياء لان قانونه عدم التعين، أي انه غير ثابت، بل متغير من فرد إلى آخر[3]اذ ان لكل فرد دزاين خاص به، وبما ان الإنسان مقذوف في هذا العالم الرهيب و حكم عليه بالاجتماع مع البشر فهنا ينبغي عليه لأدراك وجوده الأصيل بعيدا عن الحياة اليومية التي تسلبنا كينوننتنا او للدزاين وجوده الأصلي و تعطيه وجودا زائف و ان يفكر بعيدا عن الجماعة، يقول هايدغر "إن الدزاين من حيث هو كينونة معا يومية الواحد صحبة الأخر إنما يقع تحت سيطرة الآخرين، انه ليس هو ذاته الذي يكون ، فالآخرون قد انتزعوا منه الكينونة إن مشيئة الآخرين تتصرف في إمكانات الكينونة اليومية

[1] خلفاوي حياة، ماجستير مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدغر، اشراف رشيدة حيرش غبوة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، 2006، ص 51

[2] مارتن هايدغر،الكينونة و الزمان، مرجع سابق، ص:243

[3] لكحل فيصل، إشكالية تأسيس الدزاين في انطولوجيا مارتن هايدغر، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، الطبعة الأولى 2011، ص 09

للدزاين"[1]، لان الجماعة أو الهم* يتحدث بكلمة 'نحن' نحن نكتب انطلاقا مما سمعناه كإشاعة، هذا النحن هو الضمير الذي يطارد الدزاين الواقعاني كشبح [2]لان الدزاين متجه إلى الموت الذي هو الامكان الذي لايمكن تجاوزه الدزاين [3]الذي يمثل نهاية لكل دزاين أين يشكل اكتماله ومن ثمة فناءه،فهو موجود من اجل الموت، فمنذ وجوده يكون عرضة للعدم يقول هايدغر "بمجرد أن يأتي الإنسان إلى الحياة يكون في الحال شيخا مستوفيا للموت "إن الكينونة نحو الموت هي في أصلها قلق[4] فالحياة اليومية الغارقة في اليومي تنسينا قلقنا إزاء الوجود وتجعلنا نستمع وتجعل الدزاين الخاص بكل فرد إنما يتجه نحو الجماعة و لا يتجه نحو نفسه، لان سؤال الموت أصبح منسي اليوم، فالوجود الزائف الغارق بمشاكله اليومية المبني على الطمأنينة و التسليم بكل شيء يحمل دلالات انطولوجية انطيقية،يقول في فلسفته نحن أحياء طبعا لكن لا نعرف حقيقة وجودنا. نحن نتفكر ذلك في الليل او عند المرض آو بالابتعاد عن صخب المدينة، إذ الموت على الرغم من مأساويته فنحن لا نخاف منه بل نهرب منه ونحوله إلى شيء عادي يحدث للآخرين إذ يقول "إن الحياة اليومية المنحطة للدزاين تعرف يقين الموت وعلى ذلك هي تراوغ" ولعل اصدق تعبير عبر عنه بليز باسكال حينما قال" إن الناس حين عجزوا عن أن يعالجوا الموت والبؤس و الجهل قرروا لكي يعيشوا سعداء ألا يفكروا فيهم على الإطلاق" إذ كيف يحقق الدزاين نفسه و مشروعه ؟ يجيبنا هيدغر من خلال كتابه" نداء الحقيقة"، بان الدزاين

---

[1] مارتن هايدغر، الكينونة و الزمان، مصدر سابق، ص :252

* الهم هو الذي يربط الانية بالعالم و بالاخرين، هو وجود الإنسان، والعالم يولد بالنسبة اليه، وهو متوقف على الهم فسواء كنت تب او تعرف او تفعل فان الهم هو المبدأ لكل شيء يشتمل الشخصية و يقوم على الزمانية للاطلاع أكثر ينظر :بدوي عبدالرحمن، موسوعة فلسفية، مرجع سابق، ص: 605

[2] مارتن هايدغر، الانطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية، مرجع سابق، ص:73

[3] Martine Heidegger, être et temp ,op.cit. , p :318

[4] ibid,p321

مشروع يحقق نفسه باستمرار من خلال وجوده الأصيل أين يتحمل مسؤولياته، وفي هذا المشروع ينكشف إمكان وجوده و الخاصية الأساسية لوجوده هي الحرية، فالدزاين يمتلك الحرية كأساس يمكن من خلاله أن يعين ذاته لهذا السبب سيحدد هيدغر الحرية كأساس للأساس[1] إذ انه الدزاين ليس ما هو كائن بل ما سيكونه، إذ انه يعيش في العالم و ليس منغلق على ذاته بل هو منفتح على الأخر، ولا يمكن للدزاين أن يكون خالصا وأصيلا إلا أذا جعل ذلك ممكنا له من ذاته هو [2]وهو مشروع مؤجل إذ أن مكشوفية الكائن الذي داخل العالم إنما تتأسس ضمن الانفتاح على العالم[3]، ما سيكون فيما بعد، كيف يمكننا أن ننفلت من قبضة هذا العالم ؟

هيدغر يعتر ف بالفضل لسورين أبي كيركغارد فيما يخص القلق، لكن قلق سورين هو مجرد قلق لاهوتي، ويقارن هايدغر بين الخوف و القلق من ثلاث زوايا: زاوية ما نخاف منه أو نقلق منه، وزاوية الخوف و القلق ذاته، ثم زاوية ما نخاف أو نقلق عليه[4] إذ أن القلق ليس الخوف فهو يحمل بعد انطولوجيا اما الخوف فمصدره المعلوم، فالدزاين قد القي به في هذا العالم لكي يوجد، انه الاكتشاف الأول للعالم في هذه اللحظة العاطفية التي نبقى أمامها مشدودين مذعورين بعيدا عن الألفة اليومية التي تميز الموجود المنغمس في عالم الانشغال[5] باليومي الذي قد يسلب الدزاين ما سيكونه أو مشروعه، اليومي يحجب عنا هويتنا وخصوصيتنا، فالإنسان هو الذي يملك القدرة على إدراك الموجود على نحو ما

[1] لكحل فيصل، إشكالية تأسيس الدزاين في انطولوجيا مارتن هايدغر، مرجع سابق، ص 10

[2] Martine Heidegger, être et temp ,op.cit,p319

[3] مارتن هايدغر،الكينونة و الزمان، مصدر سابق، ص:406

[4] مارتن هايدغر، كتابات اساسية الجزء الثاني، ترجمة:اسماعيل مصدق، المجلس الاعلى للثقافة، المغرب، الطبعة الاولى، 2003، ص13

[5] مرجع سابق، ص:12

يظهر ويتجلى في ثنايا الاحتجاب،[1] إذ انه يرفض مصطلح الحضور مستعينا بأسطورة أفلاطون الشهيرة إذ أن الحقيقة من خصائصها التحجب و اللاتجلي و الاختفاء، وبالتالي يقول هيدغر في تصدير كتابه "الانطولوجيا هرمينوطيقا الواقعانية " وهذه التصدير لم ترد في محاضرته التي ألقاها في جامعة فرايبورغ سنة 1923 "ادفعوا بالأسئلة إلى الأمام، إن الأسئلة ليست شيئا يمر عبر رؤوسنا.... تنبثق الأسئلة من مواجهة الأشياء الذي هو موضوع السؤال، وليست الأشياء موجودة هنا إلا إذا كانت أعين تراها "[2] وبالتالي على المشروع أن يبتعد عن الواقع المنغمس في مشاكله و آلياته التي تسلم بكل شيء، بل وتنسينا سؤال الوجود لأنها لاتفكر إلا في الموجود، بل حتى أنها تنسينا الإنسان، وانا هنا لست بصدد رفض اليومي بل هو الطريقة التي تساعدنا في بناء مشروعنا، إذ أن هايدغر كان ذكي حينما عاد إلى اليونان و فتح حوار مع نصوصهم ،فالموجود هو المركز ولهذا يستطيع الإنسان عن طريق اللوغوس أن يتجه إليه وينفتح عليه ومعنى هذا بطبيعة الحال أن نفهم الإنسان من جهة الحقيقة (أي اللاتحجب) لا أن نفهمها من جهة الإنسان[3]

يرفض كذلك كل التعريفات القديمة للانسان و يعتبرها انها تعريفات لا تعبر عن معنى الانسان، و عن ماهيته الحقيقية، فالدزاين ليس الذات الكلاسيكية، ولا الجسم الذي تدرسه العلوم التجريبية، لا الأنثروبولوجيا، بل هو الكائن هناك الذي هو ليس نفسه في كل مرة، اذ ان كان هناك دور للفلسفة الذي بنلغي ان تؤسسه مستقبلا هو " انه ينبغي

[1] مارتن هيدغر،نداء الحقيقة ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة،الطبعة الاولى،1977 ص:35

[2] مارتن هايدغر، الانطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية، ترجمة: عمارة الناصر، منشورات الجمل، بيروت، الطبعة الاولى، 2015 ، ص:33

[3] المصدر نفسه، ص:35

للفلسفة ان تنطلق من هرمينوطيقا الدزاين اذا ما رغبت في ان تكون انطولوجيا فيتومينولوجية"[1]

الفكر يتجه في حركة نحو التحجب و الاختفاء، و في الطريق يأخذ مسارات مختلفة بغية الاختفاء و التغلف بغلاف الاوهام ، وعلى الفيلسوف ان يبحث على هذه الدروب التي تقود الى استنطاق الحقيقة و الكشف عنها، وعن تحجبها، باستخدام الفينومينولوجيا التي ستصبح ها هنا الكشف عن الشيء المتحجب و ابانته و اظهاره. ان تاريخ الفكر والفلسفة هو تاريخ نسيان الكينونة و الاهتمام بالموجود، اذ انه خلال مسار تاريخ الفكر الغربي تم التفكير تماما ومنذ البداية في الكائن بما يتعلق بكينونته، لكن ظلت حقيقة الكينونة نفسها بمنأى عن التفكير، كما انه ليس فقط حقيقة الكينونة التي ظلت ممتنعة على الفكر بوصفه ممكنا، بل ان الفكر الغربي نفسه و خاصة في صيغة الميتافزيقا يخفي عنا ايضا دون علمه بذلك حديث التمنع هذا[2]

سؤال الوجود هو السؤال الرئيسي في فكر هايدغر، اذ انه يقوده لتحليل مفهوم الدازاين بما هو موجود في العالم عكس تصور ديكارت الذي تصور ان هذه الذات لها وجود مستقل عن العالم، هذه الانا التي بقيت حبيسة نفسها ما ادى ب الفكر يواصل صراعه الكلاسيكي القديم، بالرغم من ان ديكارت انطلق من الانا لاسترجاع سلطة العقل على الفكر و الفلسفة، في مقابل الفكر الوسطي الذي يعتمد كلية على الفكر الثيولوجي، ولحل هذا الاشكال يعود الى استاذه هوسرل فيما يخص مصطلح "الإحالة" او "القصدية" ليربط

[1] جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الطبعة الاولى، 2007، ص: 82

[2] مارتن هيدغر، **الفلسفة الهوية و الذات**، ترجمة: محمد مزيان و محمد سبيلا، منشورات ألاختلاف، الطبعة **الاولى**، 2015، ص: 68

الدزاين مع العالم، الذي له حضور و انفتاح وبالتالي يبين هايدغر" انه من خلال التزامنا اليومي في العالم، فان اللقاء بالموجودات لا يكون مجرد لقاء بموضوعات مستقلة عن كل اهتماماتنا، لكن اولا و بصفة دائمة يكون لقاءنا بموجودات العالم كموجودات منكشفة وفق للمهام المختلفة التي نقوم بإنجازها"[1]

هايدغر يرفض كلية الذات الكلاسيكية التي تتحول الى ميتافزيقا ذاتية، ومن هنا يتكرر نسيان السؤال الاصل حول "الوجود" او الكينونة" و بالتالي تبقى نقطة البدء معلقة، واي محاولة اصلاح كانت على اساس ذاتي في مقابل الموضوعي، او الموضوعي في مقابل الذاتي تؤسس لتراكمات و بنايات هشة سرعان ما تتحول الى ميتافزيقا، لهذا نجده يدخل في حوار مفتوح مع تاريخ الفلسفة، منذ افلاطون الى غاية نيتشه و يفتش عن الثغرات التي وقع فيها اغلب الفلاسفة، اذ ان الفكر الافلاطوني يبقى له تأثير حاسم في الفكر الفلسفي لأنه بداية تشكل الميتافزيقا، من خلال تأسيسه للحقيقة على المثل idéal ما جعل نيتشه يثور ضد افلاطون ويعتبر ان كل ميتافزيقا هي افلاطونية. اذ " يتصوّر نيتشه بالذات أنّ فلسفته هي بمثابة تيّار مناهض للميتافيزيقا أي أنّها، بالنسبة إليه، تيّار مناهض لفلسفة أفلاطون. إلاّ أنّها (أي فلسفة نيتشيه) تبقى، بما كانت مجرّد تيّار مضادّ، مرتبطة بالضرورة بجوهر ما تعترض عليه، مثلها كمثل أيّ أمر حين يناهض أيّ أمر آخر. إنّ الحركة التي تصدّى بموجبها نيتشيه للميتافيزيقا أضحت، من دون رجعة، بما كانت حركة تسعى إلى مجرّد الإطاحة بالميتافيزيقا، ضحيّة اللعبة التي مارستها "[2] وبالتالي يقر هايدغر في كتابه " نهاية الفلسفة و مهمة التفكير " La fin de la philosophie

[1] انظر : سلمى بالحاج مبروك، **سؤال الفن عند مارتن هيدغر**، منشورات الاختلاق الطبعة الأولى 2018، ص: 57

[2] Heidegger , Chemins qui ne mènent nulle part , Trad. de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Gallimard , p190

et la tâche de penserان تاريخ الفكر الغربي محكوم بالفكر الافلاطوني او الميتافزيقا الافلاطونية، التي فصلت بين الوجود و الموجود، و حتى نيتشه الذي اعتبر انه ضد الافلاطونية فهو في نظره اشد الافلاطونيين تطرفا، اذ " يبقى فكر افلاطون في التاريخ الكلي للفلسفة وعبره في الصيغ المتبدلة فكرا حاسما، فالميتافزيقا هي الافلاطونية، وكان نيتشه قد حدد فلسفته بوصفها افلاطونية مقلوبة"[1] وبالتالي فالقضية الميتافزيقية تبقى كذلك حتى لو قمنا بقلبها

اذ تعبر فلسفة هيدجر منذ السطور الاولى لباكورة انتاجها، عن رغبتها في العميقة في تجاوز اشكالية الذات و الذاتية، ورفضها لجميع التصورات الميتافيزيقية عن التصور الانساني[2]، هذا التصور الذي افرزته الفلسفات السابقة منذ أفلاطون مرورا بالفكر المدرسي انتهاءا بنيتشه الذي كتب بخصوصه كتاب وقف عنده مطولا، معتبرا اياه ان قمة الميتافزيقا و اكتمالها، وكل ما قام به هو تفسيره لتاريخ الفكر الغربي تفسيرا ميتافزيقا، باعتباره طريق نحو تحقق العدمية، اهتمام هايدغر بنيتشه لا ينبغي ان يرى اليه من زاوية ان هايدغر معجب بميتافزيقيته، بل باعتباره مفكر ينبغي الوقوف عنه يقول هايدغر " بالنسية لنيتشه يعني التفكير: تمثل الكائن من حيث انه كائن، بذلك فكل تفكير ميتافزيقي هو تفكير انطوتيولوجي ولا شيء غير ذلك"[3] يقف هايدغر عند مقولة نيتشه "مات الاله" و يعتبر

[1] مارتن هيدجر، نهاية الفلسفة و مهمة التفكير، ترجمة وعد علي رحية، دار التكوين للطباعة و النشر، دمشق، الطبعة الاولى، 2016 ص:53

[2] عبد الرزاق الداوي، **موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت،ص : 43

[3] **الهوية و الذات**، ترجمة: محمد مزيان، مارتن هيدغر، **الفلسفة** منشورات ألاختلاف الطبعة **الاولى**، 2015، ص: 66

انه قد اسيء فهمها، بحيث يستخدم المنهج الفينومينولوجي و الوقوف عندها دون تسرع، ويعتبر ان كتابه "العلم المرح" هو الكتاب الذي اسس فيه موقفه الميتازيقي

يعود هايدغر الى نيتشه و يتوقف عند عبارته الشهيرة "لقد مات الاله" Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"في كتابه "دروب لا تؤدي الى اي مكان Chemins qui ne mènent nulle part*" ويعتبر ان نيتشه يفسر التاريخ الغربي برمته تفسيرا ميتافزيقا عندما اعتبر انه تحقق للعدمية، و يعود الى نيتشه ليس من باب انه متأثر بفكره لا بل هايدغر يصرخ بنفسه ان العودة الى نيتشه هي فقط من باب انه مفكر penseur لا غير ذلك، اذ باستخدام منهج البحث الفينومينولوجي على العبارة يتوصل بتأويلها تأويلا جديدا،

*يتكون هذا الكتاب من عدة فقرات وهي كالتالي p13 : L'origine de l'oeuvre d'art (conférence prononcée en 1935, première publication en 1936 و نحن ها هنا سنعتد على الكتاب في نسخته الفرنسية بالاعتماد على ترجمة :محمد سبيلا الصادرة مؤخرا

p99 : L'époque des conceptions du monde

p147 : Hegel et son concept de l'expérience

p253 : **Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"**

p323 : Pourquoi des poètes?

p387 : La Parole d'Anaximandre

ثمة في الغابة طرق ودروب تكون عادة مزدحمة بالأغصان و الأعشاب وتتوقف بشكل فجائي عند نقطة معينة دون هناك كل واحد منا يتبع طريقه الخاص، Holzwege ان تواصل طريقها، هذه الطرق هي تلك التي تسمى هولتزفيغي. (...) فالحطابون ورجال الغابات يعرفون بدقة دروبهم في ذلك الزحام ، وهم وحدهم يعرفون ما معنى ان تسير في احد هذه الدروب التي لا تؤدي الى أي مكان " voir : Heidegger , Chemins qui ne mènent nulle part , Trad. de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Gallimard, p 3

يرى هايدغر في كتابه "رسالة حول الانسانية"lettre sur humaniste ان هناك علاقة بين الفكر و الكينونة، تتم بواسطة اللغة التي يقول عنها " اللغة بيت الكينونة" le langage est la maison de l'être و ان الشعراء هم حراس هذا الملجأ ولعل هذا ما يفسر تأثره بشعرية هولدريلين، كما نجده يدعو الى تحرير تأويل الفكر من قبضة افلاطون و أرسطو الذي جر الفكر الى ارص قاحلة، اذ ان جهودهم ارادت دائما اثبات علمية الفلسفة، " لكن هذا المجهود هو تخلي عن ماهية الفكر"[1]، خلال دراسة تاريخ الفلسفة وجد ان الفكر عرف افوله من خلال ابتعاده عن عنصره الكينونة، لان الفكر هو فكر الكينونة و دائما يصغي اليها، لكن ما انتجه هذا النسيان هو فوضى و اضمحلال في اللغة، يقول هايدغر : " ان افول la décadence اللغة الذي تحدثنا عنه كثيرا (...) ليس السبب بل هو النتيجة، التي غادرت اللغة عنصرها تحت قبضة الميتافزيقا الحديثة للذاتية"[2] ولا يمكن للانسان باي حال ان يصل هذا المسكن مالم يستمع للكينونة ويعود لإنسانيته .

يعتبر سارتر ان الوجود يسبق الماهية l'existence précède l'essence ، بعدما كانت مع افلاطون الماهية سابقة للوجود، لكن على حسب هيدغر فان سارتر ههنا يستخدم الوجود و الماهية بالمعنى الميتافزيقي كل ما فعله هو قلب الفلسفة الأفلاطونية، وبالتالي ما ينشا عن " قضية ميتافزيقية يظل كذلك"[3] كما يتخذ موقفا نقديا تجاه المذهب

[1] Voir : martine Heidegger , lettre sur humaniste trad ruge menhe p 69

Version pdf sur net lien :

http://www.forde.ch/forde16-18/wp-content/uploads/2018/06/Heidegger-ettre-ur-l-umanisme-1946.pdf

[2] Ibid , pp73 74

[3] Ibid ; p 85

الوجودي لسارتر و يعتبر ان كتاب "الوجود و الزمان" ليس له اي علاقة بالفلسفة الوجودية، يدعو انسان اليوم الى ان يتعلم كيفية تقريب الكينونة من الانسان و الطريقة التي تناديه بها، يقول في كتابه رسالة الى الإنسانية " ما الكينونة؟ هذا ما يجب على فكر المستقبل ان يتعلم تجريبه وأخذه، ليست الالها لا جوهرا للعالم، الكينونة اكثر بعدا عن كل موجود، ومع ذلك فهي اقرب الى الانسان من اي شيء اخر"[1] " الكينونة ما هي الاكثر قربا"[2] فلا الفلسفات النقدية التي جاءت مع ديكارت ولا كانط استطاعت خرق و الدخول الى قلب الكينونة، ذلك لأنها درست الموجود بما هو موجود متناسبة كليا الوجود، ما جعلها على حسب هيدغر تسير هي الاخرى نحو الميتافزيقا، ان سؤال الكينونة رغم قربه منا، الا اننا نحن الذي جعلناه يتباعد امام اعيننا دون ان نحاول اللحاق و الوصول اليه. لعل هذا الذي جعل هايدغر يقول الكلام الذي اقتبسته اعلى من كتابه" رسالة في النزعة الانسانية".

الدقة والصرامة اللغوية جعلت هايدغر يميز بين الموجود و الوجود، اذ بعد التنقيب في تاريخ الفكر الغربي القديم، وجذ كلمة للفيلسوف اليوناني بارمينذس توقف عندها " اذن توجد كينونة"[3]، مالسر الذي جعله يتوقف عنده؟

[1] Ibid, p 88

[2] Ibid., P88

[3] Martine Heidegger , lettre sur humaniste, op, cit , p 93

خلاصة :

هكذا نخلص الى ان هايدغر هو فيلسوف اصيل اتخذ من الفينومينولوجيا طريقا له لتأسيس مشروعه الفلسفي، فما تعلمنا فلسفته هو التنقيب في الأصل و عدم الانبهار بالمظاهر و الأفكار، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتميز عن الموجودات بان له خاصية الدزاين التي استعملها هايدغر رفضا للفلسفات الكلاسيكية التي شخصت الانسان و سلبته وظيفته و جعلت وجوده مثل وجود الأشياء في العالم، فنحن دزاين الذي هو نحن في كل مرة فوجودنا مرتبط بزمان لينتهي الى نقطة معينة ينبغي تأسيس و بناء مشروعنا الفردي، والابتعاد عن الوجود الزائف الذي يجعلنا مثل القطيع على حسب تعبير نيتشه، ان صح القول يصبح الكوجيتو الهايدغري كالتالي "انا موجود اذن انا دزاين "

إضافة الى الانسان يستخدم اللغة التي ينبغي ان نعتم بها لأنها تشكل بيت للإنسان و بها نستمع ونستدعي الكينونة، فالفكر عرفه افوله و انحطاطه من خلال اللغة، وهو ما عناه هايدغر في محاولة بناءه لفلسفته فوجد شبه اهمال في ميزة إنسانية وهي اللغة.

الفصـــل الثاني : الفينومينولوجيا الوجودية عند موريس ميرلوبونتي

المبحث الأول: الفلسفة عند ميرلوبونتي.

المبحث الثاني: النظرية الادراكية.

المبحث الثالث : مشكلة الجسد.

المبحث الأول :

مفهوم الفلسفة عند ميرلوبونتي

"التقليد نسيان للأصول كما يقول هوسرل الأخير، و فعلا فإننا اذا كنا ندين للتقليد بالكثير مما لنا، لم نعد في حال تسمح لنا بان نرى على وجه الدقة ما له"

Maurice merleau ponty, signe, p : 201

مما لا شك فيه ان لكل فيلسوف طريق و منهج معين للتفكير، و هو حر في الكيفية التي يراها مناسبة لعلاج المشكلات التي يتهمه، اذا كانت الفلسفة هي فن لرؤية العالم، فان ميرلوبونتي كانت لديه رؤية معايرة تماما لسابقيه، فحتما كان يرى نفسه وريث هوسرل، لهذا يستحضره كثيرا في كتاباته، ويرى ان هوسرل اسيء فهمه، إضافة لاقترابه من انطولوجيا هايدغر، فهو لم يجعل فلسفته مرتكزة على الأبستمولوجيا بل تناول مواضيع عديدة خصوصا في السيكولوحيا، اللغة، السياسة، السينما، البيولوجيا، ... الخ لهذا نريد في هذا المبحث تسليط الضوء على فلسفته بصفة عامة باعتبار ان الفلسفة هي فن لاستنطاق اللامرئي الذي يقف صامتا وراء المرئي، للإشارة ان اللامرئي كما يقول ميرلوبونتي " ليس هو نفيض المرئي، المرئي ذاته له بطانة في اللامرئي، واللامرئي هو المقابل الخفي للمرئي، انه لا يظهر الا فيه، انه ما لا يقبل المثول أصلا"[1] ، و بالتالي على الفيلسوف ان يبحث في المرئي عنه او فيما بين السطور، إضافة الى انه ينبغي ان ننظر لأنفسنا وللعالم كلغز، هذا اللغز الذي ينبغي ان نبحث عنه دون الاستعانة بالخرائط الموجودة عندنا كي لا نتيه و نذهب و في الأخير لا نحصل لا على المرئي ولا الفلسفة و لا المرئي.

[1] موريس ميرلوبونتي، المرئي و اللامرئي، مصدر سابق، ص: 328

غالبا ما يقوم المفكرون بتصنيف ميرلوبونتي ضمن اعلام الفلسفة الوجودية، لان المواضيع التي عالجها تتعلق بالكينونة و الانطولوجيا المعاصرة وليس الكلاسيكية تلك الانطولوجيا التي قال عنها هايدغر ان انطولوجيا موجود و ليس وجود، إضافة الى انه تعرف على الفينومينولوجيا ووجد انها المنهج الأنسب لدراسة المواضيع المعرفية لكن موقف ميرلوبونتي من فينومينولوجيا هوسرل سيأخذ طريقا آخر عكس سارتر الذي غرق في المفاهيم الإنطولوجية عن الوعي، إذ أنّه انتقده في مسالة وجود ذات ترستندنتالية خلف الوعي هي التي تتحكم في الموضوعات. "لهذا رأى سارتر أنّه ليس هناك ذات فقط لأجل الوعي، فالذات تبقى هناك في الخارج أمّا الوعي فليس فيه شيء"[1] لكن رغم هذا النقد فقد بقي سارتر هوسرليا أكثر من هوسرل نفسه. ولم يستطع أن يكشف عن اشتباك الوعي بعالمه في فعل المعرفة " [2]

سيحاول ميرلوبونتي "تطوير وصف هوسرل لمشكلة اتصال الوعي بعالمه دون تورط قي مفاهيم سارتر الإنطولوجية عن الوعي"[3] إذ أنّه لاحظ بأنّ كتابات هوسرل المتأخرة بدأت تبتعد عن مفهوم الذات الترستندنتالية، وتتجه أكثر إلى الوجود وعالم المعيش، الأمر الذي جعل بعض المفكرين يفترض أنّه تأثر بتلميذه هايدغر، وهو تفسير طبعا محل جدال بين مؤيد ومعارض(باكويل، 2018، 186، 187) خصوصا توتر العلاقة التي بدأت بين هايدغر وهوسرل بعد إصراره على مواقف "الكينونة والزمان" « être et temp » لطالما أشار ميرلوبونتي في نصوصه إلى فضل هوسرل في التأسيس للفينومينولوجيا إذ يقول في كتابه" العلامات" "signe "أنّنا نريد أن نبحث في اللامفكر فيه عند هوسرل" [4]

[1] توفيق سعيد، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 202

[2] المرجع نفسه، ص 201

[3] المرجع نفسه، ص: 202

[4] محمد بن سباع، ص: 88

لقد ترك لنا ميرلوبونتي مؤلفات مهمة جدا أدخلته ميدان الفينومينولوجيا، وأخص بذكر كتابه "فينومينولوجيا الإدراك" (la phénoménologie de la perception) الذي قام فيه بالتأسيس لمشروعه الفلسفي، وينبغي التنويه هاهنا إلى أنّ ما يقصده من كلمة الإدراك الحسي ليس الإدراك التي تتناوله السيكولوجيا. لذلك يقول في كتابه المرئي واللامرئي (visible et l'invisible)بشأن هذه المسألة "يجب أن أقول أنّه علي أن أبيّن أنّ ما يمكن أن نعتبره ك((سيكولوجيا)) في (فينومينولوجيا الادراك الحسي)هو في حقيقة الأمر انطولوجيا"

تلخص نظرته للفلسفة والحياة الإنسانية في نهاية كتابه " فينومينولوجيا الإدراك" يقول: " أنا بنية سيكولوجية وتاريخية، بالوجود العيني، تلقيت طريقة كياني الحالي أو أسلوبه، وكل أفكاري وأسلوبي مرتبط بهذه البنية. وحتى فكر الفيلسوف ليس سوى إلا طريقة لإبراز فهمه للعالم الذي هو كل ما يكون عليه الفيلسوف. وأنا حر ليس رغم هذه الدوافع أو دونها، وإنّما بواسطتها. فهذه الحياة الهادفة لا تحد تمكني من العالم، بل هي وسيلتي للتواصل معه" [1]فمهمة " الفيلسوف ان يعرف ويقيم اتصال مع الادراك، وكيف يقيم علاقة مع الوجود بهدف جعل من الممكن القيام بتحليل جديد [2]

يرفض ميرلوبونتي في فلسفته جميع الفلسفات الكلاسيكية التي بنت الثنائيات بين الفكر والمادة، العقل والجسم، معتبرا أنّها تجعل الجسد شيء منحط. والواقع أنّ هذه النظرة تعود جذورها إلى الفلسفة اليونانية، أين كانوا يرون ان عقاب النفس هو الجسد وهو سجنها الذي لوثها، فأفلاطون نظر إلى الجسد أنّه زائل وهو مرتبط بعالم الحس. المتغير الفاني في مقابل عالم المثل idéal الذي هو عالم الفكر والعقل، كما امتدت هذه الثنائية بين النفس–جسد إلى غاية الفلسفة الحديثة خصوصا مع ديكارت وكانط باستثناء فريدريك نيتشه" الذي اعتبر الجسد بأنّه العقل الكبير"، فبحلول اللحظة

[1] سارة باكويل، على مقهى الوجودية، مرجع سابق، ص: 294

[2] Maurice Merleau-Ponty,(1968), résume de cours Collège de France 1952-1960., Edition Galimard : 11

الحداثية الديكارتية التي جعلت العقل أحد اهم مقولات الحداثة وبالإمكان تأسيس الذات كذاتية متعالية على العالم، وأنّ الإنسان هو مركز الكون، إذ في هذه النقطة وهنا تكمن أصالة فلسفة ميرلوبونتي الثورة على هذا التقليد الفلسفي القديم " لتثبت وحدتنا الوجودية والجسم وحدتنا الوجودية والعالم، هذا الإثبات هو أساس الوصف الفينومينولوجي في نظرية الإدراك الحسي"[1]

يتفق ميرلوبونتي مع هوسرل في مسالة قصور الكوجيتو الديكارتي، بحيث إنّ الاعتماد على الكوجيتو في عملية الإدراك يجعل المعرفة ناقصة، ذلك لأنّ الإنسان يبقى حبيس نفسه وفي كتابه فينومينولوجيا الإدراك يستخدم كلمة "الانسان الباطني" homme intérieur’الوصف الكوجيتو الديكارتي، ويرى أنّه بعيد كل البعد عن إدراك الحقائق فيقول: الحقيقة لا تسكن الانسان الداخلي، ou plutôt إجمالا ليس هناك إنسان داخلي، فالإنسان في العالم ولا يعرف ذاته إلّا في العالم،" ,merleau ponty) (11 ,1945و بالتالي اذا كانت قصدية l’intentionnalité هوسرل تربط الذات بالموضوع، فإنّ قصدية ميرلوبونتي تربط الإنسان بالعالم ككل وليس الموضوع وحده.. حينما يتحدث ميرولونتي عن الكوجيتو لا يتحدث عن كوجيتو فردي ينكشف فيه وجود الذات من خلال الفكر كما رأى ديكارت، بل التحدث عن كوجيتو وجودي يكشف لي منذ البداية عن [وجود في العالم] و[ووجودي مع الأخرين] [2] هذا الآخر يوجد معي في العالم وأتواصل معه، " إنّ الآخر والأنا يشكلان وحدة واحدة في العالم الحقيقي " [3] وأنّ الاتّصال بين الذوات محكوم بحكم تلك العلاقة التي تربطنا بعالم مشترك. وليس من شأن وجودية ميرلوبونتي أن تعيد إلينا ((حضورنا امام الاخرين فحسب))، بل هي تعيد أمامنا ((حضورنا أمام الاخرين))أيضا[4] و بالتالي هو يعارض كلية الصديق القريب

[1] موريس ميرلوبونتي، (د ت)، العين والعقل، القاهرة، مصر ، منشاة المعارف بالإسكندرية، .ص : 15
[2] زكرياء إبراهيم، الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 514
[3] Maurice merleau ponty, phénoménologie de la perception, p : 10
[4] إبراهيم زكؤياء، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 519

البعيد وأقصد ها هنا جون بول سارتر صديقه في مجلة الأزمنة الحديثة التي انفصل عنها بسبب معارضته لبعض التوجهات التي أصبحت تنتهجها، فسارتر اعتبر أنّ العلاقة التي تجمعني أنا كذات بالغير كموضوع، لا يمكن أن تخرج عن أمرين اثنين: " إمّا أن أجعل من نفسي ((ذاتا)) فأحيل الآخر إلى ((موضوع)) وإمّا أن أنظر إلى ((الآخر)) على أنّه ((ذات)) فأدعه يحيلني إلى ((موضوع)) وبالتالي إنّه لا يمكنني أن أحيل الآخر إلى موضوع وليس بإمكان الآخر أن يحيلني إلى موضوع. فنحن لدينا وجود مشترك مع الآخرين مبني على أساس التواصل والمشاركة والاتّحاد .

نجده كذلك ينتقد أهم خطوة من خطوات المنهج الفينومينولوجي والتي يسميها "الرد الفينومينولوجي" la réduction phénoménologieالذي أعطاها هوسرل العديد من النصوص والكتابات. إذ تكمن أهمية هذا الرد في الحصول على أكبر قدر من الموضوعية، إنّه "العودة إلى الوعي المتعالي الذي يجعل العالم ينكشف بصورة شفافة ومطلقة" [1] يعيب على هوسرل اعتبار أنّه يمكننا استخدام الرد الفينومينولوجي بصفة مطلقة وهذا الأمر لا يمكن له أن يتحقق أبدا، كما أنّ الرد الفينومينولوجي سيتحول مع ميرلوبونتي من صيغة لفلسفة مثالية إلى صيغة لفلسفة وجودية.

يحتل الجسد مكانة مهمة داخل فينومينولوجية ميرلوبونتي ، وهو الأمر الذي غيبه هوسرل نهائيا في فينومينولوجيته. إذ أنّ مشروعه" يريد اكتشاف من يحرك ويدعم عمليات التفكير، والذي يتبين له أنّ تحليل الجسد هو المؤسس لكل الحياة غير الواعية للشعور. ووصف الإدراك دون أحكام مسبقة، ومنه العودة إلى الجسد باعتباره تعبيرا وتجل"[2] ، في كتابه" فينومينولوجيا الإدراك" يميز بين الجسد الموضوعي « corps objectif » الذي له وجود الشيء chose والجسد الحيوي وأخيرا الجسد الفينومينولوجي

[1] Maurice merleau ponty, la phénoménologie de la perception, op, tic, p : 10

[2] ابن عمر سواريت و اخرون، الطريق الى الفلسفة، مرجع سابق، ص: 177

الذي يظهر في ذاته وبذاته ويؤدي جميع وظائفه داخل العالم le corps phénoménal (qui est désormais appelé chair [1] ، ومصطلح الجسد عند ميرلوبونتي يقابل مصطلح leib عند هوسرل ويقصد به" الجسد الحي" النشيط في مقابل "الجسد الموضوعي" ويطلق عليه ميرلوبونتي تسميات عدة منها" الجسد الخالص" le corp propre والجسد الظاهر corp phénoménal

يواصل ميرلوبونتي المشروع الهوسرلي في جعل الفينومينولوجيا تخطو أولى خطواتها، إقامة أرضية متعالية ترتد إليها كل المعارف بغية جعل الفلسفة علما دقيقا، ينبغي أن يؤسس على إعطاء قيمة أكبر للكوجيتو بدل الموضوع. التي تجمعه علاقة قصدية تجعل الوعي هو الذي يسيطر دائما والموضوع هو التابع له،

في نظر ميرلوبونتي: لقد أخطأ هوسرل في جعل الماهيات منفصلة عن الواقع، بحيث أنّها ذات كيان متعالي، فبعد قيامنا بالرد الفينومينولوجي نحصل على الجوهر أو ايديتيك eidétique، إذ لا ينبغي أن نجعل الماهية هي موضوع الفلسفة فقط، بل هي فقط وسيلة، إذ يقول" إنّ ضرورة المرور بالجواهر لا تعني أنّ الفلسفة نتخذها كموضوع، بل على العكس تعني أنّ وجودنا راسخ تماما في العالم للتعرف على ذاته في اللحظة التي يرمي نفسه فيها في العالم، هذا الوجود يحتاج إلى حقل من المثالية لكي يعرف ويغزو تصنعه" هذا النسيان يجعل من سؤال الوجود منسيا دائما وغير مهم وهو الأمر الذي يرفضه كذلك مارتن هايدغر، لكن ميرلوبونتي يعطي الدور الكبير للغة، فهي التي تحفظ الماهيات وتعطيها صبغة وجودية مع العالم، ليست الماهيات فقط من يريد التحدث بل كذلك الأشياء لها كلمتها، وهذا هو الشيء الذي أهمله هوسرل كذلك.

يتساءل ميرلوبونتي عن سبب تخلف الفينومينولوجيا في إنشاء نفسها، ويربط هذه المسالة أساسا بالاعتماد على التفسير والتأويل بدل الوصف، "فإنّ تحليلنا للنصوص

[1] Dupond,(2001) Le vocabulaire de Merleau-Ponty, Paris-France, Ellipses Edition Marketing, p9)

الفلسفية لن يفيد في شيء لأننا لا نجد في النصوص إلا ما كتبه الفلاسفة وحده تاريخ الفلسفة بحاجة إلى تأويل ان تطلب الأمر التأويل"[1](فلا يمكننا بلوغ الفينومينولوجيا إلا عندما نعود إلى أنفسنا " فالفينومينولوجيا لا نبلغها إلا بطريقة وكيفية فينومينولوجية [2] » فإذا كان هدف الفينومينولوجيا ضبط المفاهيم، ضبط الجواهر c'est l'étude des essence فإن هذه الجواهر ليست منفصلة عن الواقع الحسي الذي خرجت منه، وعلى هذا الأساس عمل ميرلوبونتي على " إعادة الجواهر الى الوجود(الحي)"و إعادة تصورها متجسدة في العالم المعيش([3] وهذا ما يعرف عند هوسرل بالفينومينولوجيا الوصفية phénoménologie descriptive

يتساءل أيضا في كتاباته عن المعرفة، ما معنى أن يعرف الانسان ؟ لتجيب نصوصه أن يعرف الانسان هو أن يتاخم العالم ويعيش ويتفاعل معه [4]عكس ما ذهب إليه كل من ديكارت والفلاسفة الكلاسيكيين الذي رأوا بأنّ العالم هو شيء داخلي. إذ أنّ عبارة العودة إلى الأشياء ذاتها، ليست ماهيات هوسرل ولا دزاين هايدغر، بل "العودة إلى العالم الذي تعيش فيه قبل المعرفة التي نتناولها من خلال اللغة، فلا وجود لإنسان داخلي، فالإنسان يوجد في العالم وهو في العالم يعرف" [5]لهذا فنحن ذات وعالم وجسد، الأمر الذي جعله يعطي مكانة مهمة للجسد داخل فينومينولوجيته الإدراكية، لأنه هو الذي احتك به في العالم، فالحقيقة في الفترة المعاصرة أصبح هناك اهتمام كبير بالجسد، إذ هو الذي يجعل الغير يحكم عليا من خلاله، من خلال النظرة الأولى وهنا يستعمل ميرلوبونتي مفهوم الرؤية.

[1] موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الادراك، مصدر سابق، ص 12

[2] [2] Maurice merleau ponty, la phénoménologie de la perception, op, tic, p : 08

[3] خليل قويعة، (2009) العمل الفني وتحولاته بين النظر والنظرية (محاولة في إنشائية النظر)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.(الكتروني)ص: 102

[4] مرجع سابق، ص: 102

[5] مرجع نفسه، ص: 103

ينبغي أنّ لا نضيع وقتنا في البحث عن وجود العالم، لآنّه سؤال ساذج وغير مجدي "فالعالم هو ذلك الذي ندركه" le monde est cela que nous percevons(Maurice Merleau–Ponty, 1945, p17) ، يجعل ميرلوبونتي السؤال عن جوهر الإدراك هو بداية الحقيقة، دون الفصل بين الذات والموضوع أي بين المثالي والواقعي والمنهج المستخدم ها هنا هو الفينومينولوجيا، يرى البعض أنّ ميرلوبونتي كان هايدغريا بامتياز في هذه المشكلة، إذ نلاحظ حضورا قويا لجملة "الحضور في العالم" إذ كان على دراية بعد قراءته لهوسرل أنّ فينومينولوجيته بحاجة إلى تصحيح المسار فعلا، أو تعد استكمالا لما بداه هوسرل، على أنّ البعض الاخر قد رأى في أنّ مفهوم(الوجود–في–العالم) لم ينبثق إلاّ في المرحلة المتأخرة من حياته الفكرية نظرا لأنّها كانت ذات توجهات هيدجرية

يؤسس ميرلوبونتي لمعنى جديد لفعل التفلسف و الفلسفة، بحيث يرى بان الفلسفة هي فن رؤية العالم، " نحن نرى الأشياء ذاتها، والعالم هو ما نراه"[1]، ففعل التفلسف عنده هو جعل المألوف غريبا عنا، فل ينبغي علينا ان نقبل الأشياء كما هي ، فهدف الفيلسوف هو صنع المفهوم بتعبير جيل دولوز ان " ان الفيلسوف هو صديق المفهوم L'ami de concept"[2] عملية صنع المفهوم ليس سهلة بل هي تقتضي الابداع créer، فالفيلسوف يمتاز ينوع من القوة هي القادرة على هذه العملية، لان هذه المفاهيم ليست جاهزة او موجودة على بساط من ذهب، اذ " ليس هناك سماء للمفاهيم، بل ينبغي ابتكارها و صنعها(..) حدد نيتشه مهمة الفلسفة بقوله " لاينبغي للفلاسفة قبول المفاهيم و تبريقها و تلميعها كما هي، و انما عليهم بصنعها و تجديدها و اقناع الناس بها[3].

[1] Maurice merleau ponty, le visible et l' invisible, ibid., p 17
[2] Gilles Deleuze et Félix Guattari. Qu'est-ce que la philosophie, les Edition de minuit, 1991, p 10
[3] Ibid., p 11

يهتم جيل دولوز وفيليكس غيتاري بالمفهوم و يقومان بتحديده في كتاب: ماهي الفلسفة؟ Qu'est–ce que la philosophie ? بحيث انه مرتبط مباشرة بالتاريخ و هو يحيل الى مشكلة، او عدة مشكلات و يتميز بالشمولية و الترابط، و عندما نقول مفهوم لا تقصد انه يتميز بالفردية، "لا وجود لمفهوم بسيط، كل مفهوم يملك مكونات "[1] فلا وجود لمفهوم وحيد، بل كل ما هناك انه يكون اما ثنائي او ثلاثي و هكذا، إضافة انه لا نستطيع القول بان المفهوم يمتلك كل مكوناته.

يرى ميرولونتي ان الانسان موجود في العالم و هو جزء منه، اذ هو الرائي و المرئي في نفس الوقت، يستخدم ميرولوبونتي مصطلح " الرؤية " الانسان العادي و الفيلسوف يرون العالم كما هو دون ان يثير غرابتهم، لكن دور الفيلسوف هو جعل المألوف غريب، اذ "نحن نرى الأشياء نفسها، و العالم هو هذا الذي نراه"[2] وبالتالي الانسان موجود في هذا العالم الذي هو تام وعليه ان يتعامل معه لا من جهة المألوف بل مساءلة الأشياء للكشف عن حقيقتها و استنطاق مفاهيمها، "فالعالم هو ما نراه و ينبغي تعلم كيفية رؤيته "[3] فالفلسفة تصبح وسيلة نرى بها العالم، اذ ان الكيفية هي نوع من الصنعة والرقي نحو المعرفة الصحيحة.

كما قلنا سابقا فان جيل دولوز gilles Deleuze رأى ان "الفلسفة هي فن تكوين و ابداع مفاهيم جديدة " [4] مبينا ان هناك فرق بين الحكيم و الفيلسوف، فالفيلسوف ينبغي عليه ابتكار و صناعة المفهوم، و ليس الصناعة هاهنا ان ونشا ما نشاء من المفاهيم بل ينبغي ان تكون ضرورة او حاجة لذلك، فهايدغر مثلا ابدع تلك الترسانة المفاهيمية (الدزاين– فيغوفناهايت – الهم ... الخ) ليس هكذا بخط عشواء بل لضرورة

[1] Ibid, p 20
[2] Maurice merleau ponty, visible et l'invisible , Edition Gallimard 1964, p 17
[3] Maurice merleau ponty, visible et l'invisible , op, tic, p 17
[4] Gilles Deleuze Félix Guattari, qu' est que la philosophie ?, les Edition de minuit, 1991 , p 08

ملحة من اجل معالجة سؤال الكينونة الذي كاله النسيان، ميرلوبونتي يتفق معه في هذه النقطة، اذ انه ما يظهر لنا انه بديهي و يسيط عندما نخضعه للسؤال سرعان ما ينهار و ينكشف لنا زيف و هشاشة مفهومه، " فما كان يقوله مثلا القديس اوغستين عن الزمن نجد انه سهل و يسيط لكن لا احد بامكانه شرحه و تفسيره للأخرين "[1] فهناك نوع من الغموض الذي طال المفاهيم، وبالتالي عدم وتعذر الوصول الى ماهياتها.

قلنا ابداع المفاهيم ليس معناه ان ننشأ قاموس فلسفي بمصطلحات فضفاضة بل ينبغي كما يرى دولوز ان نرتقي بالمفاهيم الى مستوى سام، و الابتعاد عن مناقشة أفكار موت الفلسفة و تجاوز الميتافزيقا " فكلما تم خلق و ابداع مفاهيم في الزمان و المكان، كان الطريق المؤدي اليهما دوما بسمي فلسفة "[2] لهذا يحاول فيلسوفنا ابداع مفاهيم جديدة: مثل " الجسد الموضوعيcorp objectif ، الجسد الخاص corps propre، الادراك perception، الاخر autrui ، اللغة langage، السينما cinéma ، رؤية العالمvue de monde ، اللامرئي l'invisible ، المرئي visible...الخ

من هنا يرى ميرلوبونتي انه ينبغي الثورة ضد الجاهز من الاحكام و المفاهيم المتوارثة، فذا كنت مهمة الفلسفة هي تعليمنا رؤية العالم، و مفهوم العالم عند ليس موضوعيا او فكريا بل يتلخص في كونه العالم الواقعي الذي نحياه، أي العالم قبل ان يتناوله اللفاسفة و العلماء بالبحث و الدراسة و التحليل، و الحقيقة ان الانسان لديه بدون الوعي جزء لا ينفصل عن العالم" [3]بحث ان خذا الوعي ينبغي ان يعتمد على المنهج الفينومينولوجي أي الوصف بدل التفسير و التحليل، لأنه يعلم انه الوعي يختلط بالامور الذاتية و من الصعب ان يكون وعيا خالصا، من هنا سيصبح مفهوم الرؤية

[1] Maurice merleau ponty, visible et l'invisible , op, tic, p 17
[2] Ibid., p 14
[3] عبد الخافظ مجدي، موريس ميرلوبونتي فيلسوف وجودي معاصر، مجلة ادب و نقد، حزب التجمع الوطني التقدمي، العدد14 1985، ص: 30

مشكلة فلسفية لا تنفك ان تؤدي الى مشكلات أخرى و اعقد منها، فذا تساءلنا ما هي الرؤية ؟ و ما هو العالم ؟ هن سنجد انفسنا امام دهشة لا يستطيع أي علم او فكر تقديم رؤية شمولية حوله. فمع ميرلوبونتي يصبح المألوف غريبا، و الأكثر قربا بعيدا، "ما كان يقوله القديس اوغستين عن الزمن انه مألوف تماما للأخريين لكن لا يستطيع أي اخد ان يشرحه لهم(بدون توقف يجد الفيلسوف نفسه) مضطرا الى إعادة النظر في المفاهيم اكثر ثباتا و على ابداع مفاهيم جديدة بألفاظ جديدة"[1] لا ينبغي ان نفهم من هذا الكلام ان ميرلوبونتي يريد من الفلسفة ان تصبح معجما لغويا تهتم فقط بالألفاظ و شكليات اللغة، بل ان الأشياء ذاتها تلتمس منة الفلسفة التعبير عنها والافصاح عنها، فاذا كان الفيلسوف دائم التساؤل و يظهر جهله بالعالم و رؤيته باستمرار، عاملين فيه ويتم إجراؤهم بشكل مستمر ، وذلك لجعلهم يتكلمون بالتحديد من اجل الكشف عن سر الكينونة.[2]

يرى ميرلوبونتي ان هناك تجربة نقيمها مع العالم، هذه التجربة تعتمد بشكل أساسي على عنصر الرؤية و الجسد و التحامي مع العالم، على العكس من مارتن هايدغر الذي جعل تجربتنا مع العالم هي البخت عن اصالة الدزاين، بحيت عندما نكون تجربة فإننا نكون حقيقة و نميز الحقيقي عن الزائف، وللوصول الى ذلك فلا بد من العودة و دراسة العالم الحسي، فذا فهمناه نستطيع ان نحل لغز العالم، وهذا من خلال دراسة ما فوق الادراك الحسي كما يسميه من اجل فهم وظيفته الانطولوجية و هذا هو سبيل الفلسفة الانعكاسية la philosophie réflexive[3] .

اذا كانت الفلسفة عند ميرلوبونتي تعلمنا رؤية العالم، او الكيفية التي اتعاطى بها الأشياء و الاخر من خلال النظرة الخاصة بي فأنها عند هايدغر تختلف كليا عن

[1] Maurice merleau ponty, visible et l'invisible, op, tic., p : 17
[2] Ibid., p : 18-
[3] Ibid., p : 21

رؤية العالم و تختلف جذريا عن كل علم، ومن عير الممكن ان تصبح رؤية للعالم ولا لعلم معين،[1] وعلى حسب هايدغر فان الفلسفة تختص بمعرفة ماهية الكائن او الجوهر الإنساني.

يثير ميرلوبونتي في كتابه المرئي و اللامرئي *مشكلة مهمة تتمثل في معرفة معنى الوجود في العالم savoir le sens d'être du monde[2] هذه الإشكالية التي خصص لها هايدغر كما راينا كتاب ضخم" الكينونة و الزمان" دون ان يجد حل نهائي لها. على الرغم من ان هايدغر لحل هذا الاشكال افترض و انطلق من مسلمات و مفاهيم قام بإبداعها مثل : الدزاين، الوجود تحت اليد، الوجود في العالم، ميرلوبونتي يرفض هذه الافتراضات و يستخدم الايبوخي إزاء هذه المسالة، بحيث ينبغي علينا إعادة التفكير في المفاهيم الانطولوجية و عدم التسرع و الانسياق مع ما ترك لنا في الفلسفات لوجودية السابقة، فيقول:" علينا إعادة صياغة الحجج المتشككة من أي تحيز

[1] مارتن هايدغر، الأسئلة الأساسية للفلسفة، ترجمة: إسماعيل مصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2018، الطبعة الأولى، ص: 26

*المرئي وغير المرئي هو العنوان المنسوب إلى مجموعة ملاحظات العمل التي كتبها الفيلسوف موريس ميرلو بونتي لعمل مستقبلي حول أصل الحقيقة ، والذي قاطعه موته المفاجئ. هذه الملاحظات ، التي تتكون من حوالي 150 صفحة مكتوبة بخط اليد ، تم جمعها للنشر من قبل الفيلسوف كلود ليفورت ، تتوافق ، حسب قوله ، مع مقدمة عمل كان يمكن أن يكون له أبعاد كبيرة. لا تسمح لنا المؤشرات المتبقية بتخيل خطة وهيكل العمل النهائي الذي كان بإمكان المؤلف أن يقدمه له كلود ليفورت 1 بمفرده ، في ضوء بعض المؤشرات التي تم تصميمها على هيكلة النص في ثلاثة فصول تليها جزء أخير مخصص بشكل أكثر دقة لمفهوم "chiasme ولمذكرات العمل المختلفة. يسبق كلود ليفورت العمل بتحذير توضيحي ويختتمه بواجهة تفسيرية و للإشارة ان كلود ليفورت ، المولود في 21 أبريل 1924 في باريس وتوفي في 3 أكتوبر 2010 في نفس المدينة ، هو فيلسوف فرنسي معروف بتأمله في مفاهيم الشمولية والديمقراطية. ومن المعروف أيضًا أنه كان أحد مؤسسي المنظمة الثورية الاشتراكية أو بارباري. المدير السابق للدراسات في Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales ، وكان عضوًا في مركز Raymond–Aron للبحوث السياسية. عمل بشكل خاص على مكيافيلي وميرلو بونتي وأنظمة الكتلة الشرقية.

[2] Maurice merleau ponty, visible et l’invisible, op, tic, p : 21

وجودي وأن تعرف على وجه التحديد معنى أن تكون العالم ، الكائن الشيء ، الكائن المتخيل و الكائن الواعي "[1]

الفلسفة في نظر ميرلوبونتي ينبغي ان تحاول النزول الى العالم و الاحتكاك به، ان ينزل الفيلسوف وينطقه فاالعالم ليس كيان امتلك سر وجوده، او بمثابة الاخر الذي يحدثنا عن اسراره و أفكاره، من هنا نجده ينتقد كثيرا الفلسفة التفكرية باعتبار انها شوهت التفكير، و بالتالي ففلسفة ميرلوبونتي تحاول العودة الى الأشياء ذاتها، العودة الى البسيط او بالأحرى الذي يبدو بديهيا و بسيطا لنا، فيعيد التأسيس للمفاهيم فمثلا " الذات" عند ميرلوبونتي ليس مفهومها مشابها للذات التي عرفتها الفلسفات الكلاسيكية، فهي ليس مجموعة من الاحداث النفسية او تجارب مجمعة تكون موضوع للدراسة النفسية، هذا علم النفس الذي لا يزال يواجه صعوبة الموضوعية، لا يزال رهينة الميتافزيقيات.

تقترب فلسفة ميرلوبونتي كثيرا مع فلسفة هايدغر، فدزاين هايدغر هو دزاين متزمن، يرتبط ارتباطا وثيقا بالزمن، اننا كائنات زمانية، وهو ما يخبرنا به كتابه" الوجود و الزمان" هذا الكتاب الذي اثار حفيظة استاذه هوسرل، يرى هايدغر ان الفلسفات اسيئت فهم و الإحاطة بمفهوم الزمن، واعتبر ان الزمان متناهيا لهذا يقول " الزمن أصلا متناهي"[2]، يعود هايدغر للسؤال عن الزمن من اجل تعميق السؤال الانطولوجي الأساسي (أي البحث عن الوجود) و هذه الغاية لا يمكن القيام بها على اكمل وجه الا من خلال الكشف عن زمانية الموجود الانساني[3]

[1] Maurice merleau ponty, visible et l'invisible, op, tic, p : 21

[2] جمال محمد احمد سليمان، مارتن هايدغر الوجود و الموجود، دار التنوير للطباعة و النشر، الطبعة الأولى، 2009 ص: 178

[3] المرجع نفسه، ص: 179

فلسفة هايدغر ترفض التسليم بالجاهز او الكلام المجتر للفلسفات السابقة، من خلال شعار الفينومينولوجيا " العودة الى الأشياء ذاتها" من هنا فهو يرفض كما قلنا التعريف التقليدي لمغهوم الزمان" اذا اردنا ان نعرف ماهية هذه الزمانية فانه ينبغي علينا ان نتخلى عن الفهم التقليدي للزمان، و الذي يتصور ان الزمان ما هو الا توال مخض للانات دون بداية او نهاية"[1]

في خين ان ميرلوبونتي توصل الى فكرة ان هناك علاقة وثيقة بين الزمان و الذات، بحيث ان الهدف من تحليل الزمن هو الوصول الى حقيقة و ماهية الذات، باعتبار ان الذات ليست ازلية بل هي ذات زمنية، و يحلل مفهوم " الزمن" في كتابه " فينومينولوجيا الادراك" و بنتقد فيه برغسون في فكرة وحدة الزمن بحيث اعتبر ان الوجود يعني الزمن، فلا يمكننا ادراك الزمن عند لخظة موت الذات، تحليل ميرلوبونتي لفكرة الزمن حاء " ليظهر الذات و الموضوع كلحظتين مجردتين لبنية واحدة هي الحضور"[2]

تعد فلسفة ميرلوبونتي استكمالا و استئناف لفينومينولوجيا هوسرل، كما انه راى ان هناك إمكانية كبيرة لتصخيخ المسار الهوسرلي من خلال مفهوم هايدغر عن " الوجود في العالم"و الذي راى ان كتاب " الوجود و الزمان" لهايدغر الذي تناول فيه السؤال الأصل حول الوجود " ينبثق من مفهوم هوسرل عن العالم المعيش او مفهوم العالم الطبيعي'[3] ففلسفة ميرلوبونتي تعود الى العالم الحي الذي يعيش فيه الانسان لمحاولة فهمه بغية الكشف عن اسرار الوجود.

[1] المرجع نفسه، ص : 180

[2] موريس ميرلوبونتي، فينومينولوجيا الادراك، مصدر سابق، ص: 346

[3] احمد بدر الدين مصطفى، هيدغر ميرلوبوننتي و الوجود في العالم، محلة أوراق فلسفية، العدد 53، 2020،ص: 236

ان الفلسفة و العلم المعاصر " هو نتيجة الديكارتية منها ما هو مطابق و منها ما هو غير مطابق"[1]و بالتالي ينبغي تصحيح مسارهم لهذا يأمل ميرلوبونتي في إعطاء دور جديد للفلسفة، يكون قائم على حسم الصراع النفسي جسدي الذي حملته الفلسفة عبر تاريخها، " ينبغي على فلسفتنا ان تشرع في البحث و فحص العالم الفعلي du monde actuel"[2] و كان الفلسفات السابقة لم تفهم بعد ما هو العالم او ربما تناولته بطريقة غير منهجية، لان ميرلوبونتي يؤكد على المنهج الفينومينولوجي في عملية كشف حقيقة العالم. ولهذا يؤكد في كتاباته ان روعة القطط انها تنظر للأشياء باستغراب، هكذا ينبغي ان نعيد للمرئي لا مرئيته، تقريبا سبب التضخم الفكر و الازمات العلمية و الفلسفية هو التسليم بالجاهز، و الاهتمام بالمرئي على حساب اللامرئي.

يعد مفهوم العالم عند ميرلوبونتي بمثابة نقد او تجاوز لبعض الفلسفات التفكرية وخصوصا منها فلسفات الحداثة التي اهتمت كثيرا بالبحث في مسالة العالم[3]، كل الفلسفات السابقة تقريبا اثارت مشكلة اصل العالم، من اين جئنا؟ و غيرها من الأسئلة المصيرية التي خصص لها هايدغر تقريبا جل كتاباته، وبالفعل كما يؤكد " اوجين فينك" " كل تساؤل حول العالم هو من قبل قائم في العالم ... من حيث هو التربة الدائمة لكل الأسئلة"[4] فاذا كان هايدغر في فلسفته يهتم بالوجود، فان ميرلوبونتي يضيق هذا الوجود و يرسمه في العالم، فهم حقيقته، وكان فلسفة ميرلووبنتي تطرح سؤال أساسي: ما هو العالم؟ بالطبع العالم هو الانسان، الغير، اللغة، الحرية، الادراك، الوعي .... يعني كل شيء موجود و مكون في العالم.

[1] Maurice Merleau-Ponty, L'œil- et l'esprit, op, cit., p 35

[2] Ibid., p : 35

[3] محمد بن سباع، فينومينولوجيا ميرلوبونتي بين المعرفة و الوجود، أطروحة دكتوراه في العلوم، اشراف: مفرج جمال، جامعة قسنطينة، 2013/2012 ص: 136

[4] عبد العزيز العيادي، مسالة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة ميرلوبونتي، مرجع سابق، ص : 360

يختلف وجودنا عن وجود الأشياء، فلو كنا نحن مثل الأشياء لا نستطيع معرفة انفسنا مثلا كرسي، مكتب هذه أشياء موجودة في العالم لا تتميز لا بالحرية و لا بالوعي الإنساني، لهذا يرفض ميرلوبونتي ان يكون الوجود الإنساني مثل وجود الأشياء، ولعل هذا ما عبر عنه جون بول سارتر عندما قسم الوجود الى نوعين وجود لذاته ووجود بذاته، فالاول خاص بعالم الأشياء التي لا تستطيع ان تكون حرة، في حين وجود الانسان يمتاز باختيار الماهية و في ان يصبح ما يشاء لهذا يؤسس ميرلوبونتي لفلسفة جديدة و يقول "إن ميزة الفلسفة الجديدة هي أن تبحث بالضبط في مفهوم الوجود عن وسائل التفكير فيه. الوجود بالمعنى الحديث هو الحركة التي يدخل بها الإنسان إلى العالم ، ويدخل في موقف مادي واجتماعي يصبح وجهة نظره في العالم"[1] اذن كيف يمكن الحديث عن نهاية الفلسفة ؟

يرى ميرلوبونتي ان هناك شيء انتهى او سقط مع هيغل، خصوصا ظهور مصطلح النهايات او الموت، موت الانسان مع ميشال فوكز، موت الفن مع هيغل ، موت الاله نيتشه، ولما نهاية الفلسفة مع ماركس " هناك فراغ فلسفي بعد هيغل" [2] هل معنى هذا كما يتساءل "وهذا لا يعني أن المفكرين أو العباقرة كانوا غائبين ، لكن ماركس وكيركجارد ونيتشه يبدأون بإنكار الفلسفة. هل يجب أن نقول إننا معهم ندخل عصرًا من اللا فلسفة؟ أم أن تدمير الفلسفة هذا هو تحقيقها؟ أم أنها تحتفظ بالأساسيات ، والفلسفة ، كما كتب هوسرل ، تولد من جديد من رمادها؟[3] للإجابة عن هذا يعتقد ان عصرنا هو كان اما مع او ضد فلسفة هيغل على ارغم من ادعاء الفلسفة المعاصرة انها فلسفة غير نسقية، اذ للخروج من هذا الإخفاق الفلسفي المعاصر ينبغي ان نعيد التفكير في فلسفة هيغل و مكانتها، يقول"جون ميشال بيسنيه' " في سنوات ما بعد

[1] Maurice merleau ponty, sens et non -sens, *Éditions Gallimard 1996* p : 86
[2] Maurice merleau ponty, RÉSUMÉS DE COURS. Collège de France 1952 1960.Paris : Les Éditions Gallimard, 1968, p : 84
[3] Ibid., p 84

الحرب العالمية الثانية اتجه نخو هيغل القدر الأكبر من الهجوم و المساءلات، ومن الكسندر كوجاف الى بول ريكور و ميشال فوكو هو (أي هيغل) اكثر من يجري العراك معه. منا ان ازمة المعنى التي يجهد الفلاسفة اليوم انفسهم في تسييرها ما زالت مرتبطة بتفسير اعماله" [1] هذا لا يقلل من شان مفكرينا قلنا مفكرين لان اغلب الفلاسفة المعاصرين يرفضون صفة فيلسوف او لقب حكيم، كل هؤلاء كانوا يفكرون في حدوث ازمة تلوح في الأفق، وهو الامر الذي اثاره هوسرل أيضا في كتابه" ازمة العلوم الأوربية و الفينومينولوجيا الترستندنتالية" ازمة فلسفة، ازمة قيم، ازمة علم، وأخيرا ازمة بيواتيقية. و بخصوص موقف الفلاسفة المعاصرين من فلسفة هيغل يرى ميشال بيسنيه ان تفسير اعماله اخذ اشكالا عدة الكسندر كوجاف يدعو الى إعادة قراءته، ويرفضه ميشال فوكو على غرار نيتشه، اما بول ريكور فيدعو ببساطة الى نسيانه، وينادي تلاميذ كانط و هوسرل الى استعادة الوعي الجماعي وتوضيح قدرته على معرفة الأشياء. اما تلاميذ هايدغر فيجهدون انفسهم في اكتشاف طريقة جديدة في ادراك الكائن و الوجود في العالم، بينما يطمخ بعض الفلاسفة أمثال موريس بلانشو او فيليب سولزر الى تجاوز الفلسفة بالكتابة الأدبية"[2]

يشيد ميرلوبونتي بدور ماركس و نيتشه بتشخيص ازمة الفلسفة و محاولتهما بعث روح التفلسف الجديدة، في كتاباته نحده دائما يعود الى هوسرل و طريقة تعاطيه مع الفلسفة، وكانه يريد ان يوضح لنا فكر هوسرل، و يحاول ان يخرج فكره عن التاويلات الذاتية على الرغم من صعوبة ذلك كما يعترف في كتابه " ملخص المحاضرات" ان صعوبة الحصول على نصوص هوسرل كاملة ربما قد يجعلنا ناوله تأويلا غير موضوعي، تكمن أهمية هوسرل في محاولة جعله " الفلسفة كعلم دقيق و

[1] جان فرانوا دورتييه، فلسفات عصرنا، ترجمة : إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2009/ ص: 72

[2] جان فرانوا دورتييه، فلسفات عصرنا، مرجع سابق، ص: 72

صارمٍ « la philosophie comme science stricte » باعتبار ان الفلسفة تمر بأزمة ينبغي تشخيصها، العودة الى الزمن الجميل زمن الفلسفة كالتي عرفها اليونان، اغلب الفلاسفة المعاصرين ادركوا هذا الامر اذ لا عجب ان نجدهم يدعون الى بعث روح الفلسفة و التفلسف.

يرى ميرلوبونتي ان هوسرل قد غير مسار تفكيره من الفلسفة كعلم صارم الى الفلسفة كتساؤل خالصٍ à la philosophie comme interrogation pure يمكننا أن نرى بوضوح ، في هوسرل ، أن التساؤل الخالص ليس بقايا الميتافيزيقيا ، أو أنفاسه الأخيرة ، أو الحنين إلى مملكته المفقودة ، ولكنه الطريقة الصحيحة لفتح أنفسنا على العالم ، والزمن ، والطبيعة. التاريخ الحي وتحقيق الطموحات الدائمة للفلسفة. لأنه إذا كان أي شخص قد افترضها ، فهو هو. لقد أخذها مرة أخرى بكاملها وبسذاجة في بداية القرن من خلال جعل الفلسفة جردًا لـ "الجواهر" التي تقاوم ، في جميع مجالات الخبرة ، جهودنا في التباين الخيالي ، وبالتالي فهي ثوابت يعتبر المجال. ولكن ، منذ تلك اللحظة فصاعدًا ، كان الأمر يتعلق بالجواهر كما نختبرها من قبلنا ، لأنها تنبثق من حياتنا المقصودة. هذا ما كان هوسرل يعبر عنه في منتصف فترة تفكيره بمبدأ "الاختزال" كعودة إلى المعنى المباشر لتجاربنا ، وبصيغة "المثالية الظاهراتية". ومع ذلك ، كان لا بد من تمحيص المنهج الاختزالي وتوضيحه.[1]

يتحدث ميرلوبونتي عن " العالم الخام" monde brut بما ان العلم و التفكير لا يستطيعان النفاذ اليه، فينبغي مساءلته دون افتراض أي شيء، أي عدم فهم العالم انطلاقا من العالم، فكل ما هو موجود خولي هو تشكيلة و تجيمعة لأفكار مسبقة متوارثة عبر الأجيال، لهذا" لن نعترف بعالم تم تشكيله مسبقا"[2] وللقيام بهذه المهمة ينبغي اقصاء المفاهيم الكلاسيكية و إعادة التفكير فيها و على راسها مفهوم" الادراك"

[1] Maurice merleau ponty, RÉSUMÉS DE COURS, op, cit , p : 87
[2] Maurice merleau ponty, Visible et l'invisible, op, cit, p : 207

لان الادراك هو ملتقى الأشياء الطبيعية، ليس بما هو وظيفة حسية بسيطة ستفسر الوظائف الأخرى، وانما بما هو نموذج مثالي للقاء الأصيل الذي تقع محاكاته و تجدده في الالتقاء بالماضي وبالخيالي و بالفكرة"[1]لكن فعل الادراك لا يخص الفرد وحده، فالإنسان يعيش في العالم و مع النحن، وبالتالي فميرلوبونتي يرفص فلسفة التي تفرض ان هناك مدخل واحد للعالم، لان العالم يتميز بتعدد المداخل يملك سرها الفيلسوف.

و يدعو الى فلسفة جديدة، هنا يكمن الفرق بين ميرلوبونتي و هايدغر، فاذا كان "هيدجر تخلى عن مصطلح "فلسفة" بينما يحتفظ به ميرلوبونتي ويتحدث عن "فلسفة جديدة" يجب القيام بها"[2].

ان الفلسفة ينبغي ان ترتبط بالواقع و تعالجه هموم الانسان الانطولوجية، فالفلسفة اليونانية كانت خصبة لأنها انطلقت من واقع الانسان اليوناني، فالإنسان اليوناني كان بحاجة الى دولة و اخلاق و لغة و علم و هو ما بحث عنه حكماءهم، و بالتالي كما يرى ميرلوبونتي ان وضعنا حاليا هو ضع اللافلسفة، وكانه ينبغي علينا تدراك الامر، لانهل اتوجد فلسفة تحتوي كل الفلسفات، لهذا يشدد ميرلوبونتي على ضرورة الدخول في حوار مفتوح مع تاريخ الفلسفة، كما يرى هيغل ان " الفلسفة هي تاريخها" وهذا التاريخ يتحلى في الحاضر لهذا يستشهد ميرلوبونتي بمقوله هيغل " "إن تاريخ الفلسفة كله في الحاضر"[3]

لا شك انه كان يهدف الى تأسيس فلسفة جديدة بعيدة كل البعد عن المألوف او اليومي، الذي يجعلنا مثل الشخص الضرير لا نستطيع الرؤية، و نعيش في روتين فهدف الفلسفة هي خلق جو من المتعة و اشباع الفضول، لان العادة تطمس الأشياء و تذهب بريقها، لهذا يؤكد ميرلوبنتي على " تجربة العالم" فانا أقيم في هذا العالم و

[1] موريس ميرلوبونتي، المرئي و اللامرئي، مصدر سابق، ص: 252

[2] G. B. Madison et Th. F. Geraets, Autour de Merleau-Ponty : Deux lectures de son œuvre, Volume 2, numéro 1, avril 1975, p

[3] Maurice merleau ponty, SIGNES, .Paris : Les Éditions Gallimard, 1960, p : 126

أعيش فيه و اتفاعل معه، ينبغي عليا منح هذا العالم " معنى" sens و اكتشاف سره، كما يكتشف البحارة اسرار المحيطات، "ان سر العالم الذي نبحث عنه لا بد ان يكون متضمنا ختما في صلتي بالعالم، فكل ما اعيشه املك معناه، لولا ذلك ما كنت لاعيشه، فكل معرفة ينبغي ان تنطلق من معاشرتي للعالم، فدون هذه المعاشرة لا يمكن للمعرفة ان تقوم"[1] هنا إشارة الى تبني مصطلح " philosophie réflexive,*« التي تدعو الى العودة الى العالم و الاخر و تجربتنا الحية.

من هنا تدعونا الفينومينولوجيا الجديدة لميرلوبونتي من العودة الى خبرة الوجود في العالم، و التي هي بالأساس خبرة الادراك الحسي، لهذا كثيرا ما نجده يقوم بانتقاد الفلسفات التي تقوم على ذاتية، خصوصا ديكارت و هوسرل، أي القائمة على مقولتي: " الانا افكر" و "الانا المتعالي"[2]، لأنها ركزت على العودة الى الانا في مقابل الوجود و العالم. حتى ان هيدجر كان يؤكد على أن الوجود يتقاطع مع أفق الزمان، وهذا ما يجعل الإنسان (الدازين) كائنا مرتبط بالزمان، لكن ميرلوبونتي المتأثر به، لفت انتباهنا إلى بعد آخر–ربما أكثر أهمية– هو المكان في الوجود الإنساني، لا يمكن فصل الإنسان عن معنى المكان وجوديا; إذ هو كائن مرتبط بالمكان كذلك.

ان العالم هو جزء و امتداد لجسدي لأنه كما سنرى ان الجسد يلعب دورا مهما في فينومينولوجية ميرلوبونتي، هذا الجسد الذي ظل منسيا طيلة تاريخه الفلسفي بفعل التصورات و الأفكار حوله، فبطبيعة الحال العالم ليس هو انا، لكن "انا العالم" je suis le mondeلكن يبقى سؤال يثير اعصابنا و قد تناوله هايدغر في كتاباته، و[3]

[1] Maurice merleau ponty, visible et l'invisible, op, cit, p : 52

*philosophie réflexive يترحمها عبد العزيز العيادي ب " الفلسفة التفكرية" و هي الفلسفات و البراديغم الذي حاول تجاوز الكوجيتو الديكارتي، او كم يصفه بول ريكور بالكوجيتو المتعالي، الذي قطع الصلة مع الاخر و الموضوع الخارجي الامر الذي ادهل الفكر الاروبي الغربي في مازق على المستوى السياسي و الأخلاقي و الايتيقي.

[2] محمد بن سباع، فينومينولوجيا ميرلوبونتي بين المعرفة و الوجود، مرجع سابق، ص: 144

[3] Maurice merleau ponty, visible et l'invisible, op, cit,, p : 82

هو لماذا هناك عالم ووجود ولم يكن هناك عدم؟ لماذا كان ثمة شيء و لم يكن هناك لا شيء؟ هذا السؤال يقول عنه برغسون في الفصل الرابع من " التطور الخلاق" انه احد الوهمين الأساسيين الذين يفسدان تصورنا للمعرفة و الواقع، اما الوهم الاخر:" فينحصر في اعتقاد المرء انه يستطيع التفكير في غير الثابت عن طريق الثابت و في المتحرك عن طريق غير المتحرك"[1] لينبته في الأخير الى ان فكرة العدم لا ينبغي التفكير فيها لأنها وهم، لكن مقف مثل هذا انما يزيد المشكلة و البحث تعقيدا لان فضول العقل الإنساني لا يتوقف عند هذا الحد، و بخلاف ذلك هايدغر يؤكد في كتابه " مدخل الى الميتافزيقا" انه هو السؤال الأساسي الذي ينبغيان يطاله البحث، و هو من حيث الاسبقية يسبق كل الأسئلة الأخرى، ولا بد ان كل انسان قد سبق و ان طرحه على نفسه، و كان هناك قوة خفية تحجبه و تمنعه من معاودة نفسه علينا،" سيضرب هذا السؤال و عينا و لو لمرة واحدة كانه جرس مكتوم يقرع اصواته في حياتنا، ورويدا رويدا يذوي و يتلاشى و يموت"[2]

اذا كان التقليد يقضي على الأصول كما يرى هوسرل، فان ميرلوبونتي تناول مشكلة اصل الموجودات و الأشياء، في كتاب فينومينولوجيا الادراك بطريقة جديدة و ليست تقليدية، و طرح سؤال واقعي ما هو الشيء؟ و على أي أساس نسمي هذا شيء؟ ليعتبر ان الشيء يتميز بخصائص معنية و الذات لكي تدرك الشيء ينبغي ان تبني تجربة معه، فنحن لم نعرف بعد الوجود و الادراك كيف يمكننا ادراك العدم؟

في عام 1953 ، ترك Merleau–Ponty Les Temps Modernes مجلة الأزمنة الحديثة إلى الأبد ، وبذلك أنهى ثماني سنوات من إدارة التحرير والتعاون المكثف في العمل السياسي للمجلة مع استقالته. وجاءت مراسلات بين سارتر وميرلو

[1] عبد العزيز العيادي، مسالة الحرية، مرجع سابق، ص: 388
[2] مارتن هايدغر، مدخل الى الميتافزيقا، ترجمة: عماد نبيل، دار الفرابي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص: 196

بونتي مؤرخة في صيف 53 عقب هذه الاستقالة. يمكن للمرء أن يقرأ فيه توضيحًا لا لبس فيه ولا لبس فيه لاختلافهم السياسي والفلسفي. لكننا نقرأ أيضًا التمزق

غير مرغوب فيه صداقة طويلة جدا. لم يعد Merleau–Ponty ، بعد هذا الاستراحة ، يكتب للمراجعة ، ولم تظهر فرصة لإصلاح الصداقة. بعيدًا عن القضايا السياسية والتاريخية ، ولكن أيضًا القصصية ، لهذا الانقسام ، تحدث هذه الحلقة على خلفية نقطة تحول في فلسفة Merleau–Ponty: إنها مناسبة لمناقشة انطولوجيا سارتر ، والتي ستؤدي به الى كتابة كتابه" المرئي و اللامرئي" * ، وعلى صياغة Merleau–Ponty للأنطولوجيا الظاهراتية الخاصة.[1]

كل من سارتر و ميرلوبونتي يتخذ فلسفة هوسرل كنقطة انطلاق له، ان اهم اكتشاف لهوسرل لفك النزاع التقليدي بين الذات و الموضوع هو فكرة القصدية، اين اعتبر ان الوعي و الذات تتجه قصديا نحو موضوعها في تفاعل و انسجام، فكل وعي هو وعي بشيء ما، ولهذا لا يمكن اعتبار ان هناك وعي فارغ، لكن ما يعيبه سارتر على هوسرل انه افترض ان هناك ذات ترستندنتالية تقف وراء الوعي، لكن ان افتراض ان هناك ذات ترستندنتالية خلف الوعي معناه الموضوعات تكون من صنع الوعي، ما

*كتاب المرئي و اللامرئي visible et l'invisible هو في الحقيقة كتاب لم يكتمل بعد بسبب الوفاة المفاجئة لميرلوبونتي، اكن يريد ان يسميه " اصل الحقيقة"

[1] F. Caeymaex, « 1953 : MERLEAU-PONTY QUITTE *LES TEMPS MODERNES*. SARTRE ETMERLEAU-PONTY, DE LA PHILOSOPHIE A L'EVENEMENT », communication présentée au colloque annuel du Groupe d'Etudes Sartriennes international, Université de Paris I(Panthéon-Sorbonne), Paris, 17 juin 2005 (non publiée) p2

- كانت تجمع ميرلوبونتي بسارتر علاقة قوية، لكن بسبب اراء حول الماركسية غضب ميرلوبونتي و انفصل عنه، بحيث ان سارتر قدم انتقادات للماركسية و للخزب الشيوعي على الرغم من دفاع ميرلوبونتي على وجوديته، لكن بعد مدة ما يقول سارتر في عام 61: "تغيرت رؤيتي. المناهض للشيوعية هو كلب ، لا يمكنني الخروج من هناك ، ولن أخرج مرة أخرى أبدًا [...] باسم المبادئ التي زرعتها في داخلي ، باسم الإنسانية و "العلوم الإنسانية" ، اسم الحرية المساواة والأخوة ، لقد كرهت البرجوازية كراهية ستنتهي معي ". منذ اللوحة الأولى للشيوعيين والسلام ، يتعهد سارتر بالدفاع عن الحزب الشيوعي للمزيد ينظر : Caeymaex, « 1953 : MERLEAU-PONTY QUITTE *LES TEMPS MODERNES*. SARTRE ETMERLEAU-PONTY, DE LA PHILOSOPHIE A L'EVENEMENT .

يؤدي في الأخير الى قلب الادعاء الفينومينولوجي بالقدرة على فحص موضوعات لحسابها الخاص، لهذا يرى ساتر ان ليس هناك ل ذات في الوعي ولا خلفه، فالذات تبقى في الخارج و الوعي لا يوجد فيه شيء[1].

الامر الذي يعني ان سارتر يرفض كل شيء غير قابل للظهور و هو المصطلح الذي يستهدمه في كتابه" الوجود و العدم" ففعل الظهور هو مقياس للكينونة، هكذا نصل لفكرة الظاهرة، و الامر يكون بالوصف[2] لكن ميرلوبونتي يخالف ذلك، ويرى ان الكينونة لا تتجلى في الحضور فقط، بل تتجلى كذلك في اللامرئي، ميزة الفلسفة انها تطرح الأسئلة، و لا تحمل الأجوبة لان الأجوبة تتحول الى أسئلة، فأسئلتنا العادية: اين انا؟ من انا ؟ تتجاوزها الفلسفة في طرح اعم: ما هو المكان؟ ما هو الزمان؟ ...الخ ان صح القول ان الفلسفة هي قطع الصلة مع المرئي، يقول ميرلوبونتي: "بتعلق الامر فحسب بمعرفة ما اذا كان هذا المكان و هذا الزمان وهذه الحركة و هذا العالم هي فعلا ما نعتقد انا نراه او نحسبه، ان تحطيم المعتقدات، و القتل الرمزي للآخرين، وللعالم، وقطع الرؤية عن المرئي و الفكر عن الكينونة، لا تموقعنا في السلبي كما يعتقد"[3] هنا يتفق مع ديكارت في مفهوم الشك، ويقترب من ايبوخي هوسرل ووضع البداهات بين قوسين، لان كل بداهاتنا استقيناها من حياتنا اليومية، فالنقطة المحورية التي تميز فلسفته هي قطع الالفة مع العالم و إقامة علاقة حميمية مع تجربتنا.

يرى ميرلوبونتي اننا لكي نفهم تجربتنا ينبغي ان نفهم انفسنا كطفال ! ينمون باستمرار و نحن نسقط في الأوهام و الخدع البصرية، لأننا تعلمنا ذات مرة رؤية العالم من حيث هو اشكال و موضوعات واشياء مرتبطة باهتماماتنا"[4] فالإدراكات دائما ما

[1] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 202

[2] جون بول سارتر، الكينونة و العدم، مرجع سابق، ص: 22

[3] موريس ميرلوبونتي، المرئي و اللامرئي، مصدر سابق، ص: 181، 182

[4] ساره باكويل، على مقهى الوجودية. مرجع سابق، ص: 296

تأتينا في طفولتنا، لهذا يرى هايدغر ان الفينومينولوجيا هي الفلسفة الوحيدة التي يمكن ان تجعل الفكر متجددا، و بخلق إمكانات جديدة تقطع حبل الماضي دون ان تنساه"[1] فبطبيعة الحال عندما نقول تجاربنا فنحن كائنات ترتبط اشد الارتباط بماضيها، هذا الماضي الذي يعتبر مكمن الخبرات، حتى ان مؤسس مدرسة التحليل النفسي " سيغموند فرويد" جعل من ماضي الانسان و تجاربه مكمن للمكبوتات و كل الامراض النفسية، لا نستطيع فهمها الا بالعودة اليها و دراستها كتجارب حية.

ان العلم فيما يرى ميرلوبونتي في كتابه " العين و العقل" يعالج و يردس الأشياء و لا يستطيع البقاء فيها، و لا يلاحظ العالم الواقعي من بعد، بحيث انقلب مفهوم التفكير و اصبح يعني العمل ، التحويل سيطرة الفكر العملي، الذي يدعو تحويل كل الأشياء الى برغماتية، خصوصا و ان الامر امتد الى دراسة الانسان و التاريخ، لأنه كما هو معروف عن العلم انه لا يستطيع النفاذ داخل الأشياء، و الا البقاء فيها، و يستخدم المناهج العلمية لدراسة هذه العلوم الإنسانية، و " الأخطر ما في ذلك هو انه قد مضى الى ادخال الانسان و التاريخ الى المعمل وتصور انه بذلك و بادعائه انه يمتلك المعارف العلمية لفروعها المختلفة يستطيع ان يفعم وقائع الانسان و احداث التاريخ"[2]

برفض ميرلوبونتي هذا النوع من العلم، لأنه يبتعد عن اهداف السامية، و ينبغي عليه ان يستخدم المنهج الفينومينولوجي للبقاء و الإقامة في الأشياء بدل البقاء جانبها، في هذا المنهج كما يرى " حبيب الشاروني" في مقدمة ترجمته لكتاب " المرئي و اللامرئي" نترك الحقائق المادية التي تعطيها الفيزيقا، وتوجه الانتباه الى ما تعطيه

[1] مليكة بن دودة، الفلسفي بعد هايدغر انا ارنت، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة تخت اشراف محمد مولفي، جامعة السانيا وهران 2013/2012، ص : 198

[2] موريس ميرلوبونتي، العين و العقل، مصدر سابق ص: 5

الرؤية الحدسية وما يحتل مكانا في الشعور عن طريق هذه الرؤية، باعتبار ان ما يحياه الشعور هو العالم الذي اراه، و الذي لا استطيع الاستقلال عنه و لا يستطيع الاستقلال عني[1].ويدعو العلم أيضا الى العودة الى الواقع، بنفس الكيفية التي نعيشها و نملك تجاربها. و الاهتمام بدراسة جسمنا هذا الحارس الصامت الذي يخف وراء الأشياء.

اذن ينبغي للفلسفة الجديدة التي جاء بها ميرلوبونتي كما اريد ان اسميها، ان تنزل للعالم و تغوص فيه دون افتراضات مسبقة، و تبقى وظيفة الفيلسوف هي السماع للعالم، واستنطاق المرئي، لكشف جانبه اللامرئي، هذه الفلسفة جاءت على خلاف الفلسفة التفكرية التي رغم ان انطلاقتها كانت جيدة، الا انها تقود في النهاية الى تشويه كينونة "الذات" ، إضافة الى انها ترى ان الادراك مجرد تصور خاص بي، وتتحول في الأخير الى التعالي، " ان الفلسفة التفكرية تقلب انقلاب عين و دفعة واحدة العالم الفعلي الى مجال ترستندنتالي"[2]

و بالتالي لم تزعم فلسفة ميرلوبونتي انها مذهب خلاصي لزكنها لم تتخلى عن الاضطلاع بالاستشكالي، مشكلة الحياة و الموت، ادراك العالم، التعايش مع الاخر، السياسي، اللغة، المعرفة، و لعل كما يرى عبد العزيز العيادي : " الفلسفة ليست مجرد علم المعنى، و المعنى ليس مجرد موضوع علم، هي ذي دورية وليس دور – وجوه الاستشكال الثلاثة تعقدا وتنوعا و التي لها، " كل حياتها امامها" وهي تشق الدروب من الردوب"[3]

[1] انظر: موريس ميرلوبونتي، العين و العقل، (مقدمة المترجم"، مصدر سابق، ص: 6

[2] موريس ميرلوبونتي، المرئي و اللامرئي، مصدر سابق، ص: 104

[33] عب العزير العيادي، الخرية و مسالة المعنى، مرجع سابق، ص: 571

مما سبق تحليلة يمكننا القول ان الفلسفة عند ميرلوبونتي هي وسيلة تعلمنا المعنى و الحياة، و الخروج عن المألوف و الفكر التقليدي الاعتيادي، من منطلق العودة الى الأشياء ذاتها، فليست مهمة الفلسفة ان تحل لنا المشاكل او تفسرها او تبني العالم و تصنع على أساس فكري وعقائدي او أيديولوجي، بل وظيفتها الأساسية هي ان تعمل على تعميق علاقتنا مع الوجود، لاتساع وعينا بالكون و ان يصبح اكثر عمومية و شمولية، فاذا كان هايدغر يؤكد على ان الدزاين يرتبط ارتباطا وثيقا بالزمن، فان ميرلوبونتي يصحح له ما نسيه، و يضيق بعدا جديدا هو بعد المكن فالدزاين الهايدغري مرتبط ارتباطا وثبقا بمكانه، فلا يمكن فصل الانسان عن معنى المكان وجوديا. لهذا من خلال دراساته المعمقة حول الادراك و الوعي نبه الى مهمة الفلسفة و هي إعادة النظر بالوجود من خلال الجسد و تموضوعاته في المكان و الزمان..

المبحث الثاني : النظرية الادراكية

" وضعنا الذي هو وضع اللافلسفة– الازمة لم تكن عميقة بقدر ما هي عليه الان.... ضرورة العودة الى الانطولوجيا"

Maurice merleau ponty, visible et l'invisible

في أواخر حياة كانط حوالي السبعينات من عمره طرح اربع أسئلة مهمة، أسئلة الفلسفة الأربعة، يجب على الفيلسوف ان يكون قادرا على تحديد: أولا مصدر المعرفة البشرية، ثانيا: المدى الممكن لاستخدام كل معرفة، وثالثا و أخيرا حدود العقل les limites de la raison و هذا التحديد الأخير يصعب الاستغناء عنه، وهو صعب جدا، لكن (le philodoxe)* لايهتم له[1] و هي عبارات و ردت في نصه « logique » "الذي بين فيه ان هناك شيئان أساسيان ضروريان للفلسفة:

1. ثقافة الموهبة والقدرة على استخدامها لجميع الأغراض ،

2. مهارة استخدام كل الوسائل لجميع الغايات الممكنة.

عليك أن تجمع بينهما ؛ لأنه بدون المعرفة لن يصبح المرء فيلسوفًا أبدًا ، ولن تكفي المعرفة أيضًا لصنع فيلسوف ، ما لم يكن هناك تنسيق مناسب لجميع المعارف والمهارات جنبًا إلى جنب مع ذكاء توافقهم مع أعلى أهداف العقل الانساني."[2] كما يبين كانط في نصه انه لا يمكن للمرء ان يصبح فيلسوفا ما لم يتعلم طريق التفلسف، لان الفلسفة ليست علما نستطيع تعلمه بل كل ما يستطيع الانسان تعلمه هو التفلسف بحيث " يجب على الفيلسوف الحقيقي، من خلال التفكير لنفسه، ان يستخدم عقله بشكل حر و شخصي و ان لا يقلد و يستعبد، و ينبغي ان يحرص على عدم استخدام ذلك يشكل ديالكتيكي dialectique اي استخدام لا نهاية له سوى إعطاء معرفته مظهرًا للحقيقة والحكمة. هذه سيرورة سفسطائي بسيط ، لكنها تتعارض تمامًا مع كرامة الفيلسوف الذي يعرف الحكمة ويعلمها"[3] و امام هذا التقديم نطرح السؤال التالي : هل استطاع

*تعني في لسان الاغريق كلمة فيلوس : صديق و دوكسا : الراي و عند كانط كل من يهوى التفكير.

[1] KANT, Logique (1800), traduction de L. Guillermit, Éd. Vrin, 1970, pp. 25-26

[2] Ibid ; p26

[3] Ibid, p 26

موريس ميرلوبونتي من خلال تناوله للادراك ان يؤسس مفهوم ليس كالمفاهيم السابقة؟ ام هو مجرد تكرار لما سبق تناوله بالتفكر في تاريخ الفلسفة ؟

العودة الى الادراك الحسي :

يحتل مفهوم الادراك مكانة مهمة في فلسفة ميرلوبونتي فقد جعله احد مقولاته التي بنى عليها منهجه، اذا اخذنا في قراءة كتبه تقريبا كلها تحتوي على مفهوم الادراك والجسد، بطبيعة الحال لأنه على حسبه أخطات الفلسفات السابقة في الالمام به، وبالتالي اجلت دراسته وتأجلت معه العديد من الحقائق، يعرف بارباراس الادراك بانه" ادراك لشيء ما، له من ضروب الوجود ما يجعله قائما امامنا، في العالم"[1] وفي مثل هذا التعريف بقدر ما يتلازم الادراك مع الموجود المحسوس، يكون الفعل الادراكي فعلا متعديا(transitif)، وليس هناك ادراك من دون موضوع مدرك، والا كان هذا الفعل فعلا لازما(intransitif) يكتفي فيها الفاعل باستهلاك فعله ذاتيا من دون الحاجة الى الى عالم حسي يتجه اليه الادراك.[2]

من خلال هذا التعريق يتبين لنا انه لا يوجد ادراك دون شيء مدرك، اذ هناك قصد او قصدية تربط الذات بالموضوع

الإدراك بالنسبة لميرلوبونتي هو انفتاحنا وانفتاحنا على العالم والوجود ، هو ضد الفكرانية ، الذي يساوي رؤيته بفكرة الرؤية و "فحص العقل" الخالص ، مقابل الواقعية ، التي تختزلها إلى حدث موضوعي يقع في الطبيعة بحد ذاتها ، يسعى Merleau–Ponty إلى استعادة الإدراك بمعناه الأصلي ، وهو انفتاحنا وانطلاقنا إلى العالم ، و "اندماجنا" في عالم ، وطبيعة ، وجسد " عند الوقوف عند مفترق الطبيعة ، التي هي أساسها ، والتاريخ الذي تشكل أساسه أو مؤسسته عن طريق تحويل الوقت

[1] خليل قويعة، العمل الفني وتحولاته بين النظر والنظرية (محاولة في إنشائية النظر)، مرجع سابق، ص: 99
[2] المرجع نفسه، ص: 100

الطبيعي إلى وقت تاريخي ، فإن الإدراك هو "الظاهرة الأصلية" التي يوجد فيها. يحدد المعنى لكونه من كل كائن يمكن تصوره بالنسبة لنا "لا يمكننا تصور شيء لا يُدرك أو يُدرك"[1] إنه نور طبيعي يظهر فيه العالم كنوع من وحدة الوجود والمعنى. هذه الوحدة في الوجود والمعنى هي في نفس الوقت حتمية ، لا يمكن دحضها ،ولكنه أيضًا ، في نفس الوقت ، مفتوح ، وافتراضي ، وينتظر دائمًا التأكيد: العالم ، على حد تعبير مالبرانش ، "عمل غير مكتمل". وربما لا تكون الحياة البشرية سوى "نفس الفعل الذي نعيد به هذا العالم غير المكتمل لمحاولة تجميعه والتفكير فيه "[2]

يعد الادراك عند هوسرل فعل من أفعال الوعي، خصوصا في كتابه" بحوث منطقية" recherche logique" أي في المرحلة التي كانت فيها الفينومينولوجيا في المرحلة الواقعية، لهذا يقول بول ريكور: " للإدراك أولوية على الأفعال القصدية ففيه يخضر الشيء بلحمه و دمه" في الادراك نستطيع القبض على الأشياء بشكل مباشر كما يرى غادامير و ما يعطية لنا هو موضوع المعرفة[3]

في الحقيقة ان تحليل كل من سارتر و ميرلوبونتي للإدراك الحسي يتخذ نقطة انطلاقه من هوسرل، لكن هذا لي معناه انه لديهم نفس الرؤية فيما يخص مشكلة الادراك، حيث نجد ان سارتر يقبل النتائج التي توصل اليها هوسرل، و تحليل سارتر قد بناه على أسس أبستمولوجية ومعرفية[4]

كما هو معلوم ان الفلسفة الهوسرلية حاولت حل مشكلة الادراك الحسي من خلال فكرة القصدية التي جعلت الوعي يرتبط اشد الارتباط بموضوعه، ومن هنا خلص

[1] Pascal Dupond, vocabulaire merleau ponty, p : 49
[2] Pascal Dupond, De la perception à l'oeuvre de culture. L'itinéraire philosophique de Maurice Merleau-Ponty, Philopsis : Revue numérique http://www.philopsis.fr, p02

[3] ص:

[4] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 201

هوسرل الفكر الغربي من ثنائية الذات و الموضوع التي اخذت جزءا كبيرا من كتاب ميرلوبونتي " فينومينولوجيا الادراك" ومن هنا يمكن تفسير الوعي و الخيال عند هوسرل،" فالإدراك الحسي فعل من أفعال الوعي يتميز بان يقصد موضوعات حاضرة بذاتها او بجسميتها امام الوعي، وهي تظهر له على التتابع من خلال منظورات جانبية، اما التخيل فهو يقصد موضوعه بوسفه غائبا"[1] مما يعني ان الوعي هو خصور الذات امام الموضوع، والتخيل هو غياب الموضوع امام الوعي.

ينتقد سارتر فلسفة هوسرل في فكرة جعله انا ترستندنتالية تقف وراء الوعي، هنا يخلق مشكلة كيفية اتصال الذات بالموضوع، لان هذا الافتراض يجعل الموضوعات وكان الوعي هو الذي يصنعها، وهذا يؤدي الى التشكيك في الفينومينولوجيا بالقدرة على فحص موضوعات لحسابها الخاص، لهذا يرى سارتر انه" ليس هناك ذات في الوعي، ولا وراء الوعي، وانما هناك ذات لأجل الوعي، فالذات تبقى هناك في الخارج اما الوعي فليس فيه شيء"[2]

هذا النقد السارتري لهوسرل لم يحل مشكلة اتصال الوعي بالعالم، بل جعل الوعي خاضرا في العالم بوجوده الجسمي، غائبا عن العالم من الجانب الابستمولوجي، إضافة الى انه وقع في ثنائية الوجود في ذاته و الوجود لذاته، لذلك" ظل سارتر رغم نقده للذاتية الترستندنتالية هوسرليا اكثر من هوسرل نفسه، فلم يستطع ان يكشف عن اشتباك الوعي بعالمه في فعل المعرفة"[3]

من هنا سيستفيد هوسرل من قراءة هوسرل و سارتر و سيحاول تأسيس الادراك الحسي على أسس ابستمولوجية خالصة، دون التورط في الافتراضات الانطولوجية،

[1] المرجع نفسه، ص: 201

[2] المرجع نفسه، : ص202

[3] الركجع السابق، ص: 202

لهذا سيكون الوعي عند ميرلوبونتي "وعيا متجسدا" ملتحما بالعالم، فاذا كان كوجيتو ديكارت" انا افكر اذن موجود" مرتبط بالوجود فسيصبح عند ميرلوبونتي " كوجيتو متجسد"[1] لا ينبغي ان نفهم من هذا الكلام ان ميرلوبونتي هو ضد فلسفة هوسرل و سارتر، لكن هو يحاول تطوير الفينومينولوجيا او البحث في اللامفكر عنه خصوصا عند هوسرل.

يرى ميرلوبونتي ان " علم الفيلسوف المطلق هو الادراك"[2] لهذا سيخصص كتابا مهما لدراسة و تحليل هذه الإشكالية سماه" فينومينولوجيا الادراك" Phénoménologie de la perception الذي جاء في تصديرته avant propos إعطاء تعريف جديد للفينومينولوجيا، والتساؤل حول ما تعنيه الفينومينولوجيا اليوم، مستغربا من هذا السؤال و كانه على وعي بان هذا المنهج رغم جهود هوسرل و هايدغر لا يزال لم يرسوا طريقه بعد، بل ما زال يثير جدلا كبيرا، بين فينومينولوجيتين المانيتين، احداها ترستندنتالية و الأخرى انطولوجية هيرمونوطيقية، معتبرا ان المشاكل التي تهتم بها الفبنومينولوجيا دراسة اصل و ماهية c'est l'étude des essences الأشياء لا من حيث مفارقتها بالعالم، كما هو الامر بالنسبة لأفلاطون و الفلسفات الكلاسيكية التي اعتبرت ان الجوهر شيء متعال موجود في عالم غير عالمنا، بل كمحايثة *اذ " ان جميع المشاكل تنشا من تعريف الماهيات، كماهية الادراك وماهية

---

[1] المرجع نفسه، ص: 202

[2] موريس ميرلوبونتي، تقريظ الحكمة، ترجمة: محمد محجوب، دار امية تونس، 1995، ص: 53

*المحايثة في الأصل اللاتيني بمعنى يمكث في، وهو مفهوم من المفاهيم الرئيسية للفلسفة التأملية التقليدية والمدارس المثالية المعاصرة، والمصطلح بهذا المعنى يرجع إلى أرسطو، اما بمعناه الدقيق فقد استخدم أول مرة في الفلسفة المدرسية (السكولائية) في العصور الوسطى والمعنى المعاصر للمصطلح هو الذي قدمه كانط، والمحايثة في مقابل المفارقة المبادئ التي ينحصر تطبيقها ضمن حدود التجربة الممكنة "، و"النقد المحايث" هو نقد لفكرة ما أو نسق من الأفكار ينطلق من مقدمات الفكرة، أو النسق من الأفكار. والتاريخ المحايث للفلسفة هو تفسير مثالي للفلسفة على أنها عملية تحكمها فحسب قوانينها، وأنها ليست خاضعة لتأثير الاقتصاد والصراع الطبقي والوعي

الوعي، و دراستها انطلاقا من الوجود و العلاقة التي تجمع الانسان بالعالم، وإعطاء اسبقية للعالم على الوعي"[1] في إشارة واضحة الى نقد الفلسفات الحديثة مع ديكارت التي أعطت اسبقه للفكر على العالم، واشارة أيضا الى فلسفة هوسرل المتعالية التي تتحول أيضا الى ميتافزيقا مثالية تجعل الوعي هو الذي يصنع العالم و يعطيه الماهية الحقيقية، بمعنى ان فينومينولوجيته جاءت لكي توضح صلة الانسان بالعالم. يؤمن ميرلوبونتي بان المنهج الفينومينولوجي لا يؤدي الى المثالية بل الى فلسفة وجودية و انطلاقا من الوجود يبحث ميرولونتي عن الماهية ليس كهدف بل كوسيلة نحو اندماج الفرد في العالم[2]

الشعار الأساسي الذي اتخذته الفينومينولوجيا و كل الفينومينولوجيا هو "العودة الى الأشياء ذاتها' اذا كانت عند هوسرل العودة الى الماهية و الانا الرستندنتالي و عند هايدغر العودة الى الوجود، فانها عند ميرلوبونتي العودة الى العالم الذي نعيشه و نتفاعل و نوجد فيه، ما يعني ان فينومينولوجيا ميرلوبونتي تقترب من فلسفة هايدغر لهذا سنسمي فينومينولوجية بالفينومينولوجيا الوجودية، لكن هل تمكنا اليوم من معرفة هذا العالم؟ في الحقيقة يرى ميرلوبونتي اننا لم نتمكن بعد من معرفة العالم و ان كل ما نعرفه هو مجرد تفسيرات نفسانية و تاريخية و علمية هي التي تقوم بتاويله لنا، لهذا سيجعل للفينومينولوجيا هدف رئيسي و أساسي و هو العودة الى الأشياء ذاتها، العودة الى العالم قبل المعرفة و قبل تفسيرات الحس العام، وينبغي ان نقوم بالوصف لا بالتفسير و هذا هو هدف الفينومينولوجيا.

الاجتماعي أنظر الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء السوفيات، ترجمة سمير كرم. طبعة دار الطليعة، بيروت، ص.155

[1] Maurice merleau ponty, phénoménologie de la perception(AVANT-PROPOS), ibid., p 7

[2] مصطفى أنور علا، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1994، ص: 97

يذهب ميرلوبونتي على العكس من هوسرل في قضية "الاختزال الفينومينولوجي" réduction phénoménologie الذي يستخدمه هوسرل للانتقال من الموقف الطبيعي الى الموقف الفينومينولوجي مستبعدا كل ما له علاقة بالعالم، ويعتبر ان ابعاد الحس العام هو فقط ابعاد مؤقت فلا يمكننا للذات ان تنفصل عن عالمها ووجودها، وهنا المسالة التي اختلف فيها تلاميذ هوسرل و شراحه و تناقضه أخيرا مع نفسه في مسالة قطع الصلة مع العالم، بمعنى ان هوسرل لم يعر للتجربة نحو العالم أي شيء، اذ من المستحيل ان نصل الى اختزال مطلق لأننا لسنا روحا خالصة، يريد ميرلوبونتي من وراء هذا التحليل ان يصل الى نتيجة مفادها "ان الاختزال ليس صيغة لفلسفة مثالية بل هو صيغة خاصة بفلسفة وجودية"[1] وهنا فينومينولوجيا ميرلوبونتي تقترب اكثر من فينومينولوجيا هايدغر. إضافة انه يرى بان سبب عدم فهم هوسرل و الاختلاف بينه و بين شراحه هو مسالة التعالي، فاذا كان هوسرل يصف تعالي كانط بانه رفاهية لأنه يجعله ملازما للعالم، فان التعالي عند هوسرل يقوم على فكرة قطع الصلة مع العالم للخروج من الالفة التي اعتدنا عليها لان الفيلسوف كما يرى هوسرل هو "مبتدئ دائم"

يتخذ ميرلوبونتي موقفا معتدلا من فينومينولوجيا هوسرل اذ يريد ان يفكر فيما لم يفكر فيه او الأشياء التي لم يتناولها بالتفكر لهذا بول ريكور نجده في كتابه " في مدرسة الفينومينولوجيا يقوم بتعريفها على " انها هي مجموع اعمال هوسرل و بدعه" مضيفا " انها أيضا مجموع الاختلافات في هوسرل نفسه"[2]

يقدم ميرلوبونتي تفسيرا جديدا لفكرة "الماهيات" عند هوسرل، مع الإشارة الى ان هذا المفهوم طاله التشويه من قبل تلامذة وقراء هوسرل، حتى ان هناك من يعيب

[1] Maurice merleau ponty, Phénoménologie de la perception, op, tic, p : 15

[2] Philippe Capelle-Dumont, QUE DEVIENT LA « PHÉNOMÉNOLOGIE FRANÇAISE » ?, Presses Universitaires de France | 2013/4 n° 56 | pages 35 à 50

على هوسرل انه فصل الماهيات عن الوجود مثلما ذهب الى "ذلك ج فال j wahl" ، ويعتبر ان اللغة هي التي تعطي للماهيات وجودها الاسمى و الاصح كما انها تعطيها الحيوية و الحياة ان ترتبط بالتجربة التي هي الاختبار الحقيقي للغة، اما الشيء الصمت فينبغي استنطاقه، فاذا كانت اللغة عند هايدغر هي " بيت الكينونة" فانها عند ميرلوبونتي " وظيفة اللغة جعل الماهيات توجد"[1]

يذهب ديكارت في الكوجيتو المشهور" انا افكر اذن انا موجود" ان التفكير هو الخاصية التي تثبت الوجود، وهو الأساس الذي بنت عليه فلسفات الوعي افكارها و منطلقاتها، لكن مالشيء الذي تعطينا إياه الذات وحدها ان لم يكن مجرد أفكار و بداهات ذاتية، هنا بالذات الفكرة التي يرفضها ميرلوبونتي لان هكذا فلسفات قطعت صلتنا و تجربتنا بالعالم، فلا يمكن لي ان احكم على العالم انطلاقا من ذاتي لان ذلك يشوه عملية الادراك و بالتالي عدم الوصول الى بالحقيقة" فالعالم ليس الذي افكره بل الذي اعيشه، انني منفتح عليه، اتصل به دون شك لكني لا املكه .... ان الطريقة المناسبة هي الطريقة الوضعية الفينومينولوجية التي تبني الممكن على الواقعي"[2] بمعنى ربط الذات مع الموضوع بما يشبه التطابق بين الماهية و الواقعة.

نجد في كتابات ميرلوبونتي عبارة تتكرر بكثرة "رؤية العالم"، اذ يصر كثيرا على جعل مهمة الفلسفة هي تعلم رؤية العالم، وكأن ميرلوبونتي يرفض ما جاءت به الفلسفات الكلاسيكية التي صورت لنا العالم على انه كذا و كذا دون ان نقوم بتجربة مع هذا العالم بكل بساطة" العالم هو ما نراه لكن ينبغي تعلم رؤيته"[3]و المنهج الأنسب الذي يعطينا هذه الرؤية هو المنهج الفينومينولوجي . الفينومينلوجياى التي تعطينا الكيفية التي من خلالها نقوم بتجربة حقيقية مع العالم.

[1] Maurice merleau ponty, Phénoménologie de la perception, op, tic, p : 16
[i] ibid., p : 17
[3] Maurice merleau ponty, le visible et l'invisible, Edition Galimard, paris, p18

يتساءل ميرولونتي عن سبب تخلف الفينومينولوجيا في انشاء نفسها، ويربط هذه المسالة أساسا بالاعتماد على التفسير و التأويل بدل الوصف، "فان تحليلنا للنصوص الفلسفية لن يفيد في شيء لأننا لا نجد في النصوص الا ماكتبه الفلاسفة وحده تاريخ الفلسفة بحاجة الى تاويل ان تطلب الامر التأويل"[1] فلا يمكننا بلوغ الفينومينولوجيا الا عندما نعود الى انفسنا " فالفينومينولوجيا لا نبلغها الا بمنهج فينومينولوجي"[2]

ان العالم موجود قبل الفكر، وهو ماثل امامي عكس ما يقره الكوجيتو الذي يعطي اسبقية للفكر على العالم، حتى ان بعض الفلسفات اعتبرت ان العالم الخارجي مجرد وهم من صنع فكرنا، فعند ارتباطي بالعالم يخضع ادراكي و يستقبل مجموعة من الانعكاسات و التخيلات و الأوهام تؤثر على عملية ادراك العالم، فلا وجود لتصورات بعيدة عن حقل ادراكي و حقل العالم، وبالتالي على الانسان الداخلي (l'homme intérieur) كما يسميه الوصف و ليست التفسير و التركيب و التحليل وصف العالم الذي أعيش فيه هناك تكمن الحقيقة، ف"الحقيقة لا تسكن الانسان الداخلي، بل لا وجود له، فالإنسان موجود في العالم و لا يعرف ذاته الا من خلال العالم "[3]

في العالم نحن لسنا كائنات منغلقة على نفسنا بل هناك انوات أخرى او الاخر autrui، فاذا كان هذا الاخر عند جون بول سارتر يسلبني حريتي و هو الجحيم، فان ميرلوبونتي يرى في هذا الاخر وجود وتواصل في العالم، فان "الاخر و الانا l'alter et l'ego يشكلان واحدا في العالم الحقيقي"[4] هنا يقوم بانتقاد الكوجيتو الديكارتي الذي يجعل الانا متقومة بنفسها ولا تحتاج للأخر لوجودها، " ان الكوجيتو الحقيقي لا يحدد وجود الذات بفكرة عن الوجود، ولا يحول ابدا يقين العالم، الى يقين الفكرة عن العالم، وأخيرا لا يستبدل العالم بمعنى العالم، بل العكس، يعترف بان فكرتي حقيقة

[1] Maurice merleau ponty, Phénoménologie de la perception, op, tic,, p08
[2] Ibid. ; p08
[3] Ibid., p10
[4] Ibid., p12

غير قابلة للتصرف و تقضي على كل أنواع المثالية يمكنني من اكتشاف نفسي" ككائن في العالم" "être au monde"[1]

يحاول ميرلوبونتي في فلسفته التفكير مع و ضد فلاسفة الفينومينولوجيا و المنهج سواء ديكارت كانط هوسرل و هايدغر و حتى ماركس معتبرا ان المهمة الأساسية التي ينبغي علينا ان نشتغل عليها هي ان نطرح سؤال كيف نعرف العالم، و لا يكون ذلك الا من خلال الفينومينولوجيا، هذه الاخيرة التي لازالت تتميز بطابع الابتداء، كما "إن عدم اكتمال الفينومينولوجيا وظهورها غير المكتمل ليسا علامة على الفشل ، بل كانت حتمية لأن الفينومينولوجيا لها مهمة الكشف عن لغز العالم وغموض العقل"[2].لتصبح ليس علم الظواهر بل الكشف عن لغز وسر العالم، و هي عبارة عن حركة قبل ان تكون عقيدة او نظام،

قلنا سابقا ان الادراك يحتل مكانة هامة في فلسفة ميرلوبونتي، و قد نتساءل لماذا هذه الأهمية التي أعطاها له في فلسفته ؟ اعتقد ان هناك عدة أسباب ذات أهمية بالغة أولى هذه الأسباب ان الادراك عبر تاريخه الفلسفي الطويل يعتقد انه موضوع خاص بالفيزيولوجيا و علم النفس و ليس من اختصاص الفلسفة، وهوما سيخصص له جزءا كبيرا في كتابه " فينومينولوجيا الادراك " سماه "الاحكام التقليدية المسبقة و العودة الى الظواهر" ينتقد فيه الفيزيولوجيا و علم النفس الكلاسيكي، كما انه هناك سبب وجيه اخر قال عنه ميرلوبونتي :" انطلاقا من الادراك و من تنويعاته الموصوفة مثلما تمثل، سنحاول فهم الكيفية التي تشكل بها عالم المعرفة"[3] وكأن ميرلوبونتي يحاول استعادة فلسفة هوسرل الأولى التي بحثت في المعرفة. اضافة الى ان الادراك يشكل قلب الحقيقة.

[1] Maurice merleau ponty, Phénoménologie de la perception, op, tic,, p 13
[2] ibid. pp : 21 22
[3] موريس ميرلوبونتي، المرئي و اللامرئي، مصدر سابق، ص: 250

يرى ميرلوبونتي ان تحليل عملية الادراك تكون من خلال "العودة الى الأشياء ذاتها" انطلاقا من إعادة النظر في المفاهيم الأكثر ثباتا و على إعادة تعريفها و على ابداع مفاهيم جديدة[1] وهي نفس الفكرة التي دافع عنها جيل دولوز في كتاباته بحيث قام بتعريف الفلسفة على انها ابداع و انشاء للمفاهيم، بحيث ان الفيلسوف ينبغي عليه ان يؤسس لمفاهيمه بغية بناء النسق الخاص به، و هو ما ينطبق كذلك على مارتن هايدغر في ابداعه لترسانه قوية من المفاهيم مثل: الدزاين، الهم، الوجود تحت اليد .. الخ.

اول عائق يقف في طريق الفيلسوف و الباحث المهتم بعملية الادراك هو مفهوم "الإحساس" sensation الذي يعرف على انه ظاهرة نفسية متولدة من تأثر احدى الحواس بمؤثر خارجي، و له معاني مختلفة تابعة لتحليل هذه الظاهرة تحليلا كليا او جزئيا، و يمكن ان يكون حادثة أولية بسيطة و يمكن ان يكون مختلط و متشابك عندما تتداخل الحواس في إحساس واحد[2].

حسب ميرلوبونتي فان مفهوم الإحساس ارتبط ارتباطا مباشرا بالبداهة و الاحكام المسبقة التي جعلته و كانه مفهوم سهل التعامل معه الى درجة ان السؤال عن ماهيته هو سؤال عديم الجدوى، كما انه ليس هناك شيء اسهل من مفهوم الإحساس. هذا الاعتقاد هو سبب إخفاق التعريفات التقليدية في ضبط مفهوم جامع مانع يمكننا من تحليل عملية الادراك، اذ ان بديهية الإحساس المزعومة لا ترتكز على ما يمليه علينا الوعي، بقدر ما هي حكم مسبق للعالم، نعتقد باننا نعرف جيدا ما هو النظر و السمع و الإحساس لأنه منذ القدم اعطانا الادراك الأشياء الملونة و الصوتية، وعندما نريد تحليله فاننا ننقل هذه الأشياء الى الوعي، ونقترف ما يسميه علم النفس "التجربة

[1] Maurice merleau ponty, le visible et l'invisible, Edition Galimard, paris, p18

[2] جميل صلبيا، المعجم الفلسفي ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ط1، 1982، ص : 43

الخاطئة"[1] لأننا نحاول الوصول الى الادراك من خلال الأشياء المدركة، و هذا الأخير لا يمكن التوصل اليه الا من خلال الادراك، ففي النهاية لا نفهم لا هذا و لا ذاك لأننا منغمسون بالعالم، و لكي نفهم العالم ينبغي ان ننتقل الى مرحلة وعي العالم. مع عدم نسيان ان الوعي يتميز بطابع القصدية و ان كل وعي يكون مرتبط بشيء ما، وهذا الشيء ما ليس بالضرورة ان يكون شيئا محددا يكون كذا او كذا على حسب ميرلوبونتي[2].

لقد اخطأ علم النفس بتناوله لمفهوم الإحساس على انه شيء يتم عن طريق الحواس، يذهب كذلك سارتر في نفس الاتجاه و الذي رأى " ان الإحساس يفترض ان يكون الانسان أصلا في العالم، لأنه مزود بأعضاء حسية، ويظهر لديه الإحساس لديه كانقطاع محض لعلاقاته بالعالم". [3] فسارتر يعتبر ان مفهوم الأساس كذلك اخطات فيه الفلسفات السابقة .

اذا كان علم النفس يعتبر الفيزيولوجيا مثله الأعلى، يراها ميرلوبونتي انها نفسها تعاني من ازمة و لا سبيل الى قيام علم نفس فيزيولوجي لان كلاهما " لم يعودا علميين متوازيين بل هما تحديدان للسلوك"[4] ولا سبيل للخلاص من الازمة التي يمرون بها الا من خلال الابتعاد عن الحس العام، و ان يتعلم العالم طريقة نقد العالم. لان "ما نعتقد انه واضح يجعله التفكير مبهم"[5] هنا نجد ميرلوبونتي يختلف كليا مع ديكارت خصوصا في مسالة البداهة و الوضوح، وحتى مع اسبينوزا الذي رأى ان الفكرة الواضحة مثل النور تكشف نفسها بنفسها، و يقترب من نيتشه و تحطيمه لليقينيات و المركزيات،

[1] Merleau ponty, pp, op, cit, p : 27

[2] Ibid., p : 27

[3] جون بول سارتر، الكينونة و العدم، مرجع سابق، ص: 420

[4] موريس ميرلوبونتي، فينومينولوجيا الادراك، مصدر سابق، ص: 25

[5] المصدر نفسه، ص: 26

لهذا يقول:" ان فكرتي الواضحة و المتميزة تستخدم دائما أفكارا تكونت قبلي، ومن قبل اخرين، ان قبول اننا نملك فكرة صحيحة يعني الاعتقاد بالإدراك دون نقد"[1]

لم يتم تمييز كلمة "إحساس" بوضوح ، بالنسبة لميرلوبونتي ، عن كلمة "إدراك". سعيًا لتحديد ما يتكون منه الإدراك للموضوع ، و لكن نقوم بإعطاء معنى صحيح لهذا المفهوم ينبغي الابتعاد عن الاحكام المسبقة التي ورثناها من العلوم، " اننا نعتقد باننا نعرف جيدا ما هو "النظر" و "السمع" و "الإحساس" لأنه منذ زمن بعيد اعطانا الادراك أشياء ملونة او صوتية، فعندما نريد تحليله، فننا ننقل هذه الأشياء الى الوعي، ونقترف ما يسميه علم النفس (التجربة الخاطئة) أي اننا نفترض فورا في وعينا للأشياء ما نعرفه كائنا في الأشياء"[2]. فلإحساس بالنسبة إلى Merleau–Ponty هو اتصال تلقائي بين الوعي والعالم المادي ، مما يجعل العالم حاضرًا ومألوفًا للوعي.

يقدم ميرلوبونتي نصيحة مهمة لعالم النفس و الفيزيولوجي لأنه هدفهم واحد هو خدمة و فهم الانسان، فعلم النفس لا زال يعتقد ان الخلاص في الفيزيولوجيا والفيزيولوجيا هي بدورها في ازمة تعتقد ان الخلاص يكون من خلال الاقتراب من العالم الموضوعي لا غير و في الأخير تتوصل الى سوء الفهم لبعض العمليات، " على العالم الفيزيولوجي ان يتخلص من الحكم المسبق الواقعي الذي تستعيره كل العلوم من الحس العام، فيعرقل تطورها(..)و على العالم ان يتقن دور نقد العالم الخارجي"[3]

و بالتالي ينبغي ان نقيم في العالم خصوصا ان فلسفة ميرلوبونتي تدعو للعودة الى الأشياء ذاتها، أي فهم ما هي الرؤية، الإحساس ... الخ ينبغي العودة التجربة الحية التي تحياها الذات، فلا يمكننا فهم الأشياء و طبيعتها دون عنصر الخبرة و التجربة معها " نحن مدعوون للعودة الى التجارب ذاتها التي تدل عليها كلمات مثل الشعور،

[1] Maurice merleau ponty, pp, op, cit, p 50
[2] موريس ميرلووبني، فينومينولوحيا الادراك، مصدر سابق، ص: 22
[3] المصر نفسه، ص: 25، 26

الإحساس، الرؤية.. من اجل تعريفها من جديد"[1] وكان ميرلوبونتي من خلال تناوله التعريفات المحددة لهذه المفاهيم وجدة تناقضات لا تعبر عن طرحه، ولا تساعد في كتابة كتابه " ظاهرية الادراك" فهو يعتقد ان العلم اعطانا فقط تعريف الإحساس وكانه شيء في حين ان الإحساس هو عبارة عن تجربة يعيشها الجسد، حتى ان هذا الجسد فهمته الفيزيولوجيا على انه شيء و عبارة عن تفاعلات كيميائية و فيزيائية معبنة، و" اذا عدنا للتجربة الادراكية نلاحظ ان العلم لا ينجح ببناء سوى ما يشبه الذاتية،(..) وهو يخضع الكون الظواهري لمقولات لا يفهمها سوى العلم"[2]

العائق الثاني الذي يقف في وجه تناولنا للإدراك بطريقة فينومينولوجية هما الاتجاهان التجريبي و العقلي(intellectualismes) * اللذان فشلا في تفسير عملية الوعي و علاقته بموضوعه، ما جعلهم يبتعدون عن الادراك و العالم عوض الالتحام به، كما أوضح عام 1946 في مقابلة مع موريس فلوريهMaurice Fleuret ، انه حاول في فينومينولوجيا الإدراك الإجابة على سؤال هو يتشارك مع فلاسفة جيله ، وهو كالتالي: "كيف نخرج من المثالية دون الوقوع في سذاجة الواقعية؟[3] أي البحث عن طريقة الخروج من مازق الذاتية و الموضوعية و الفكر و المادة التي سيطرت على الفكر الفلسفي، يقول على الفلسفة الفكرية التي تحاول تبني الادراك " الادراك ليس عملية فكرية"[4]opération intellectuelle » اذ ذهب مؤلف الفينومينولوجيا إلى أبعد من ذلك في نقد الفكر العقلي ، فذلك ليس فقط لأنه يرفض النظريات الفكرية

[1] Maurice merleau ponty, phénoménologie de la perception, op tic, p : 33

[2] موريس ميرلووبني، فينومينولوحيا الادراك، مصدر سابق، ص: 26

* لقد ترجمت هذه العبارة الفرنسية ب العقلانية intellectualismes التي تمتد جذورها الى ديكارت في حين ان المترجم المصري فؤاد شاهين ترجمها بكلمة فكرانية، فقد كان يرفض ميرلوبونتي هذا الاتجاه و يوجه االنتقادات إلى هذا النوع المعين من التفكير الفلسفي - التأمل الفكري أو الديكارتي - الذي كان يميل إلى الهيمنة على اللغة الفرنسية.و المشهد الفلسفي عندما بدأ بحثه عن الإدراك في 1933-1934. ; Voir https://journals.openedition.org/philonsorbonne/144

[3] Voir : https://journals.openedition.org/philonsorbonne/144

[4] M. Merleau-Ponty, « projet de travail sur la nature de la perception » (1933), in Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques, 1996, Lagrasse, Verdier, p. 11.

للإدراك ، ولكن أيضًا لأنه يسعى إلى تحقيق فلسفة العالم الحي. (الأنطولوجيا) ،. وبشكل أكثر تحديدًا لأنه يحاول احتلال موقع وسط بين هذين القطبين المتطرفين للفكر[1].

يكمن الاختلاف الرئيسي بين Merleau–Ponty و Sartre إضافة لهايدغر Heideggerفي التركيز الذي يضعه على الإدراك كأساس لكل المعرفة ، والجسد كأساس للإدراك ، ويشكل علم نفس الجشطالت إطارًا لاستكشافه للإدراك. إنه يحمل الإدراك ليكون مفتاح التفاعل بيننا وبين العالم ، ويعترف بمفهوم الجشطالت باعتباره مركزيًا لفهم الإدراك. "من المستحيل تحليل الإدراك إلى مجموعة من الأحاسيس لأنه في الإدراك ، فإن الكل يسبق الأجزاء – وهذا كله ليس كليًا مثاليًا. (...) الشيء المدرك أنا لا وحدة مثالية في حيازة العقل ، مثل فكرة هندسية على سبيل المثال ؛ إنها بالأحرى كلية مفتوحة على أفق لعدد غير محدد من وجهات النظر المنظورية التي تمتزج مع بعضها البعض وفقًا لأسلوب معين ، والذي يحدد الكائن المعني.

وبالتالي فإن الإدراك متناقض. الشيء المدرك هو في حد ذاته متناقض: إنه موجود فقط بقدر ما يمكن للشخص أن يدركه"[2]

يرفض ميرلوبونتي التأسيس لذات ترستندنتالية كما ذهب الى ذلك هوسرل، بحيث ان العالم عند هوسرل يصبح من صنع الوعي وهو الذي يحكم على موضوعاته، هذا الامر رفضه سارتر لهذا يرى سارتر "انه ليس هناك ذات في الوعي و لا وراء الوعي، وانما هناك ذات فقط لأجل الوعي، فالذات تبقى هناك في الخارج اما الوعي فليس فيه شيء"[3] لكن هذا النقد السارتري لم يحل مشكلة اتصال الوعي بعالمه لان

[1] ibid.
[2] Håvard Nilsen, Gestalt and Totality. The case of Merleau-Ponty and Gestalt psychology, Winter Symposium on Cornelius Castoriadis,"Castoriadis beyond post-modernism and neo-modernism,"University of Akureyri,Iceland, March 2008p : 3
[3] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 202

وعي سارتر بقي حبيس نفسه، اذ رغم نقده لهوسرل الا انه بقي هوسرليا اكثر من هوسرل نفسه[1] لهذا سيحاول ميرلوبونتي تخليص الوعي من المفاهيم الميتافزيقية و الانطولوجية و إعادة الاعتبار الى الجسد لان الوعي هو كوجيتو متجسد.

يميز ميرلوبونتي بين الادراك و العلم، بحيث انه ينبغي على الادراك ان يستقل عن العلم لان العلم يقبل الأشياء كما هي دون نقد أي كما تظهر، في حين ان فلسفته بناها كلها على الادراك و يعتبر ان الادراك هو علم في بداية طريقه، لتصبح مهمة الفلسفة عنده هي الكشف عن ماهية الادراك.

يوسع ميرلوبونتي مفهوم القصدية لتصبح ذات علاقة وثيقة بالإدراك، لان الادراك لديه علاقة وثيقة مع الشيء المدرك، فكلاهما ينتميان الى الوجود، كما لا نستطيع ان نفصل عن الادراك وعيه و ان نشك في وجود موضوعه " فالرؤية هي رؤية شيء ما "وهنا يستخدم المثال التالي ليبن هذه العلاقة " فرؤية الأحمر تعني ان الأحمر موجود فعلا"[2] وهنا إشارة الى رفض موقف ديكارت حول الرؤية يان اعتبر ان احساساتنا مشكوك فيها ولا ينبغي الاستناد عليها، و حتى موقف افلاطون الذي رأى ان العالم هو عالم ضلال و ان الحواس كثيرا ما تكون خادعة لنا.

هنا يعتقد ميرلوبونتي ان العالم هو ما يظهر لنا و نلتقطه بواسطة الرؤية و التي هي مغلفة بالأحكام المسبقة، و هنا نجده يستخدم "فكرة الرؤية " لأننا لم نصل بعد للمفهوم الحقيقي للرؤية التي لها علاقة مباشرة مع الفكر و انعكاس له، هذه الأفكار تؤثر على عملية رؤيتي للشيء، فما يفكره النجار مثلا في الخشب ليس كما يفكره الانسان العادي حوله، لان العالم يتكون من قبلي

[1] سعيد توفيق، المرجع نفسه، ص : 202

[2] فينومينولوجيا الادراك، مصدر سابق، ص : 305

على العكس مما ذهب اليه ديكارت في الكوجيتو " انا افكر اذن انا موجود" من خلال قراءته للكوجيتو نجده يتخذ معنى اخر معه و يفسره تفسيرا جديدا، ما معنى انا افكر ؟ أي فكر هو المقصود ؟ يجيبنا في كتابه فينومينولوجيا الادراك : بانني انا كشخص و ككيان املك حرية التصرف في الكوجيتو اذ لا معنى للكوجيتو الديكارتي دون الكوجيتو الخاص بي .

يعتبر ميرلوبونتي ان الذات ليست منفصلة مع العالم بل هي متحدة معه و ينبغي ان نوقظ تجربة العالم، يطرح مشكلة اسبقية العالم عن الوعي، ويرى ان لا وجود للعالم دون كائن في العالم، ليس هذا معناه ان الوعي هو الذي يصنع العالم ويفكره، " بل بالعكس ان الوعي يكون دائما ناشطا في العالم ...فما هو صحيح ان هناك طبيعة ليست على شاكلة الطبيعة في العلوم انما الطبيعة التي يظهرها لي الادراك"[1] هذه الأخيرة – الطبيعة – هي التي ينبغي ان نبحث عنها لانها تحمل نور الوعي " كما يقول هايدغر" نور الطبيعة المعطى لذاته"[2] و هنا يقترب اكثر من السؤال الذي طرحه سارتر في كتابه " الوجود و العدم"* être et néant

و بالتالي فهو يؤسس لعلم النفس الظواهري يدرس علم الظواهر ظهور الظواهر في الوعي. إنه يعارض كلا من منهج الاستبطان ، لأنه يريد أن يكون موضوعيًا ووصفيًا ، والفلسفة المتعالية ، لأنه يريد أن يحافظ على وجهة نظر الذات الملموسة ،

[1] فينومينولوجيا الادراك، ص : 348

[2] المصدر نفسه، ص: 348

*لا ينبغي ان نفهم ان ميرلوبونتي يكن عداء لفلسفة سارتر اذ في كتابه المعنى و اللامعنى sens et no sens يخصص مبحث مهم سماه " العداء للوجودية la querelle de l'extensialisme ينتقد فيه بشدة التحذير ضد الوجودية و اعتبارها سما يجب الحذر منه بدل من المناقشة الموضوعية للافكار التي حملها للمزيد انظر : Maurice merleau ponty, sens et non sens, Paris : Les Éditions Nagel, 1966, 5e édition, 333 pages. Collection : Pensées p : 123

وألا يتبخر ، في "أنا" المتعالي الخارجي بالنسبة لي. تتم دراسة ظاهرة الإدراك ، التي تم تعريفها على هذا النحو ، بالتفصيل ، في إطار جوانبها المختلفة.

لفهم المشكلات الترستندنتالية ينبغي علينا ان ندرس الادراك انطلاقا من علم النفس الفينومينولوجي و ليس علم النفس الكلاسيكي، وينبغي الإحاطة بالحقل الظواهري من كل جوانبه، هذا من اجل الطريقة التي يتكون بها الادراك من المرحلة الأولى الى غاية جعل الشيء اماي مع التعرف عليه انه كذلك، هذا طبعا بعد تنقية علم النفس من شوائبه و تحليل التجربة الادراكية، فعلم النفس هو الذي ينطلق من التجربة، ة من ثم استخدام الفلسفة، و نقوم بنقد ذاتي" بانتظار ان يقودنا النقد الذاتي لعالم النفس بواسطة تفكير من الدرجة الثانية، الى ظاهرة الظاهرة ويحول بالتأكيد الحقل الظواهري الى حق متعال"[1]

قد نتساءل لماذا اعطى ميرلوبونتي هذه الأهمية للإدراك و جعله مفهوما مركزيا في فلسفته الى جانب الجسد، ذلك لأنه كانت لديه رغبة كبيرة في تجاوز المذهبين الكبيرين في الفلسفة المثالي و التجريبي" والحق انه قد يكون من الخطأ ان نجعل الصدارة للذات على العالم، كما قد يكون من الخطأ نفسه ان نجعل الأولوية للعالم على الذات"[2] والحقيقة اذا اردنا ان نعيد للإدراك ماهيته ينبغي ان ندرسه بطريقة بعيدة عن هذه التصورات، إضافة لتجاوز تلك الثنائية التي أقامها سارتر بين الوجود في ذاته و الوجود لذاته، كما تلعب مدرسة الجشتالت دورا كبيرا في تشكيل فلسفته، فطرح تلك الصورة القديمة بين الصورة و المادة، واعتبرنا اننا موجودين منذ البداية داخل مجال "الكيف" وهنا يدعونا الى إقامة فلسفة واقعية كيفية، لان العالم ذو صورة

[1] موريس ميرلوبونتي، فينومينولوجيا الادراك، مصدر سابق، ص: 59

[2] إبراهيم زكرياء، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 515

تاريخية كيفية معا[1]، وعند الحديث عن العالم لا يقصد ميرلوبونتي العالم الموضوعي بل العالم قبل تشكل المعرفة.

اذا كان هايدغر يرى اننا موجودين معا يعني ان الدزاين لا يعيش وحيدا، فان ميرلوبونتي يؤكد على هذا الطرح الموجود بين الانا و الغير، ففلسفته ليس فلسفة مغلقة على نفسها، فهو يحاول نقل " الفينومينولوجيا الى مجالات من طبيعة سوسيو–ثقافية قائمة على نظرية في التواصل"[2] فطبيعة الحال فان عملية الادراك هي عملية معقدة تتم بين الذات و العالم و الاخرين

يربط ميرلوبونتي الادراك الحسي بالرؤية في كتابه " العين و العقل"[3] فالرؤية هي نافذة يطل بها الانسان على العالم الخارجي، و لا شك انها حاسة من الحواس المهمة، حتى ان ارسطو قال قديما من فقد خاسة فقد معرفة، اذ ان الرؤية مهمة في كتابات ميرلووبونتي فقط خص لها كتابات أمثال المرئي و اللامرئي، فينومينوولجيا الادراك، العين و العقل تحدث فيهم عن أهمية الرؤية.فما معنى الرؤية عند ميرلوبونتي ؟

بتساءل كذلك في فلسفته عن سبب اختلاف الرؤية للشيء الواحد من عدة أماكن، مثلا عند رؤية منزل فانا اراه بطريقة معينة و لو ذهبت للشاطئ لرايته بطريقة معينة مخالفة تماما لرؤيتي السابقة له، هنا يطرح سؤال جوهري: "ان نرى الا يعني اننا نرى

[1] المرجع السابق، ص: 515

[2] خليل قويعة، العمل الفني وتحولاته بين النظر والنظرية (محاولة في إنشائية النظر)، مرجع سابق، ص: 111

[3] هو اخر ما كتب ميرلوبونتي يقول جون بول سارتر عن هذا الكتاب " انه يقول كل شيء بشرط ان نعرف كيف نحلل رموزه"

Guylaine Chevarie-Lessard, La profondeur au cœur de L'œil et l'esprit , Collège Édouard-Montpetit, Volume 14, numéro 1, automne 2003 p : 84

دائما من مكان معين ؟"[1] هنا إشارة واضحة الى رعبة ميرلوبونتي في تحليل الرؤية و فهمها اكثر و أكثر.

ان النظر الذي يتمتع به الانسان لا يستطيع ادراك الا وجه واحد من الشيء و من المستحيل ملاحظة الشيء من جميع جوانبه، فالنظر للشيء يرتبط بالبعد المكاني و الزماني، فقد كان يعتقد العلم الكلاسيكي ان العالم الذي نتعيش فيه هو عالم غامض، بحيث ان العلم لا يستطيع النفاذ الى قلب الأشياء، لهذا يرى ميرلوبونتي العالم هو ما نراه، ولا ينبغي البحث عن عالم ترستندنتالي عالم لا يدركه البصر، شبيه بالمثل الافلاطونية التي لا نستطيع النفاذ فيها.

يلعب الجسد دوار مهما في فعل الرؤية، فهو الذي يوجهني للعالم المرئي، وبه استطيع التحرك نحو الأشياء، كانه عربة تنقلني الى أي مكان اريد رؤيته داخل الحقل المرئي، فكل ما اراه هو في متناولي و استطيع النفاد اليه، " العالم المرئي و عالم مشروعاتي هي أجزاء كاملة من نفس الوجود"[2] ان الرائي يغوص في المرئي بواسطة جسمه الذي هو بدوره مرئي، " لا يستولي على ما يرى، انه يقربه بواسطة الرؤية، يطل على العالم هذا العالم، الذي يكون الرائي جزء منه، وهو ليس عالما في ذاته او مادة، فحركتي ليست قرار من الروح، او فعلا مطلقا، (...) انها النتيجة الطبيعية للرؤية ونضجها، فأقول عن الشيء انه متحرك، اما جسمي نفسه فانه يتحرك"[3] فجسدي يختلف عن الأشياء حتى في ميزة الحركة فهو يتحرك بنفسه، اما الأشياء الأخرى فإنها خاضعة لأوامر تحركها. و هذه الحركة لجسدي تجعل العالم لي مرئي، فما يبقى مخفيا

[1] Maurice merleau ponty, phénoménologie de la perception, op tic, p : 96
[2] Maurice merleau ponty, l œil et l'esprit, op tic, p : 12
[3] Maurice merleau ponty, l œil et l'esprit, op tic, p :13

عن مجال الرؤية اتحرك فيه بواسطة جسدي. لهذا يقول ميرلوبونتي: " ان اعي العالم بواسطة جسدي"[1]

ان جسمي هو مرئي و يتحرك و هو موجود في دائرة الأشياء، ويستطيع الإمساك بها، و هي امتداد له و ربما مغروزة فيه، "العالم مصنوع من نفس نسيج الجسم"[2] فما فائدة العالم ان لم امنح له انا معنى خاص ينبغي هنا استحضار مقولة ، "الطبيعة في الداخل"« la nature est a l'intérieur » ، كما يقول سيزان. الجودة والضوء واللون والعمق ، التي أمامنا ، موجودة فقط لأنها توقظ صدى في أجسادنا"[3]فالرؤية هي أساس التعامل مع العالم بل هي أساس التجربة الجمالية.

ان الرؤية بتعبير مالبرانش القدرة التي تسمح للعقل بالتجول حول الأشياء، فهذه الرؤية هي مرأة للكون، و هي التي بها يظل الجسم على العالم الخارجي، ينتقد ميرلوبونتي ديكارت في تناسيه لفكرة " الرؤية" رافضا ان تكون الرؤية فعلا عقليا خالصا او مجرد انطباع حسي خالص، او التعامل معها تعاملا ميكانيكيا و فيزيولوجيا نتيجة منبهات تستقطبها حدقة العين، لهذا يرى ميرلوبونتي: " ان الرؤية بالأساس وظيفة جسدية، ترقى الى مستوى عين الفنان، فعن طريقها يتجلى لنا جمال الكون"[4]

تكمن أهمية تحليل وظيفة الرؤية والعلاقة التي تجمعها بالجسد، على انه من الصعوبة تحديد موضوع و فهمة بمعزل عن ذات/الجسد في اطار علاقة قصدية تكاملية دون اهمال أي جانب من هذه الجوانب، فلا قيمة للموضوع في غياب الذات تفهمه وتحلله وتعطية صبغة جمالية و مفهومية، اذن ميرلوبونتي يحاول تخليص الفكر و بناء فلسفة تجمع كل شيء و لا مجال لها للثنائيات وللمفاهيم الكلاسيكية الخاطئة.

[1] Maurice merleau ponty, phénoménologie de la perception, op tic, p : 111
[2] Maurice merleau ponty, l œil et l'esprit, op tic p : 13
[3] Ibid., p : 14/
[4] المكراز حسن، موريس ميرلوبونتي قارئا ديكارت، مجلة الفكر العربي المعاصر، لبنان،ع 2015/168 ص: 67

لان الجسد يمثل وطن للروح لهذا يقول ميرلوبونتي" الجسد بالنسبة للروح، مكانها الأصلي "[1]

ان الرؤية هي شيء أساسي في تكوين الفكر، فما كان ديكارت ان يكون ديكارت لو انه فكر في حذف لغز الرؤية، من المستحيل ان توجد رؤية دون تفكير، بحيث التفكير وحده لا يكفي اذ ان رؤية تحكمها شروط وهي ليس فعل عشوائي، فالجسم هو الذي يدعوها الى التفكير، في لا تستطيع ان تتحكم في نفسها وترى الأشياء من منظورها الفيزيولوجي و الخاص بها، وهي مدركة بان ها الجسد الذي املكه لي مثل باقي الأشياء و الموضوعات الموجودة في العالم الخارجي، ' انها تفكر تبعا له لا تبعا لذاتها"[2]

يميز ميرلوبونتي بين نوعين من الرؤية: " : هناك الرؤية ، التي أتأمل فيها ، لا أستطيع التفكير فيها إلا كفكر ، و فحصا عقليا ، حكم ، قراءة للعلامات. وهناك الرؤية التي تحدث ، فكرًا فخريًا أو مؤسسًا ، محطمًا في جسد المرء ، والذي لا يمكن للمرء أن يكون لديه فكرة عنها إلا من خلال ممارستها ، و تدخل بين المكان و التفكير ، النظام المستقل لمركب الروح. والجسم. لا يُزال لغز الرؤية ؛ بل قد اعيد من ((فكرة الرؤية الى الرؤية بالفعل))[3]. بحيث يكمن خطأ المقاربة الديكارتية في نظر ميرلوبونتي الى طريقة رؤيته لفعل الرؤية بحيث قام بفصل بين تجربة الرؤية و احتماليتها+ مع التشكيك في الأولى و التسليم بالثانية، أي التشكيك في وجود الأشياء المرئية و العالم ككل، بينما رؤيتنا باعتبارها فكرة بسيطة للرؤية ليس موضع شك [4]

[1] Maurice merleau ponty, l œil et l'esprit, op tic, p :34

[2] موريس ميرلوبونتي، العين و العقل، ترجمة : خبيب شاروني، مصدر سابق، ص: 53

[3] Maurice merleau ponty, l œil et l'esprit, op tic, p : 34

[4] المكراز حسن، موريس ميرلوبونتي قارئا ديكارت، مرجع سابق، ص: 67

تعتبر الرؤية بالفعل la vision en acte هي الرؤية الفعلية و الحقيقية، و هو ما كان مغيب عند ديكارت عندما اعتبر ان الرؤية هي فعل جسمي و ليس عقلي، و لتصحيح هذا المسار ينبغي العودة الى الفلسفة اليونانية خصوصا ارسطو، و الفلسفة المدرسية و اعكاء مفهوم جديد للرؤية بوصفها تفكير او " ان نتصور التفكير متحدا بالجسد"[1]

من هنا ينبغي للفلسفة ان تعرف ما معنى الرؤية و ما معنى التفكير لأنه ما هو واضح يجعله التفكير مبهما، و من هنا يدعو ميرلوبونتي الى إقامة فلسفة جديدة " ان نركز على ما هو منعط لنا ظاهريا(..) ليس علينا ان نختار بين فلسفة تستقر في العالم ذاته او في الاخر، زبين فلسفة تستقر فينا بين فلسفة تتناول تجربتنا الداخلية و بين فلسفة تحكم علينا من الخارج"[2] و تحكم علينا كما تحكم على الأشياء، لهذا فميرلوبونتي يرفض ان تكون الفلسفة ذات مدخل او فلسفي تقصي الذات او الشيء او الاخر او الجسد، فعملية ادراك العالم تبدا من الإحساس و اول نافذة يطل بها الانسان على عالمه هي الرؤية التي تساعدة في تكوين تجربة حول العالم، لا عجب ان نرى ميرلوبونتي يعجب بالقطط لأنها تنظر للأشياء بنظرة غريبة هكذا ينبغي ان نكون نحن ان نعود للمرئي لامرئيته.

يرى في كتابه" المرئي و اللامرئي ان العلم و التفكير لا يمسكان في النهاية بلغز العالم، لهذا ينبغي علينا ان نقوم باستجوابه و مساءلته دون ان نفترض شيئا او ان نقوم بتفسير او ان ندرس الشيء بناء على ما هو قائم من تفسيرات و معارف جاهزة عنه، و أولى هذه المفاهيم التي ينبغي ان ندرسها دراسة فينومينولجية هي مشكلة

[1] Maurice merleau ponty, l œil et l’esprit, op tic, p : 34

[2] موريس ميرلوبونتي، المرئي و اللامرئي، مصدر سابق: 254

الادراك الحسي لأنه" انطلاقا من الادراك و تنويعاته الموصوفة مثلما تمثل، سنحاول فهم الكيفية التي تمكن بها عالم المعرفة من التشكل، عالم المعرفة هذا لا يمكن ان يقول لنا شيئا عما عشناه نحن اللهم الا بشكل غير مباشر بواسطة ثغراته" [1]و بالتالي فهو يرفض عالم غير خاضع للتجربة او محكوم عليه مسبقا دون تجربة الكينونة و دون ان يكون له معنى خاص بي.

في دراستنا للإدراك ينبغي ان نقصي كل المفاهيم التي ورثناها عن الفلسفة الكلاسيكية، سواء ترستندنتالية او سيكولوجية، و نقصي" لفظ الادراك بكامل القدر الذي يضمر فيه مسبقا تقطيعا للمعيش في أفعال منفصلة، او يضمر رجوعا الى أفعال لم تتحدد مقولتها بعد او يضمر حسب تعارضا بين المرئي و اللامرئي" [2] فاذا أرادت الانطولوجيا الجديدة ان تتجنب الفخ الذي وقعت فيه الانطولوجيا السابقة ينبغي ان تنطلق من هذا المبدأ، والا ستدخل في دروب التي ينبغي ان تخرج منها من جديد. فميرولوبونتي و كانه يحاول ان يقوم بثورة فكرية في مجال الفلسفة، فكر مستقل بمواضيعه الجديدة عن باقي الفلسفات و الأفكار السابق.

يترك لنا ميرلوبونتي مجموعة من الأسئلة المهمة، في الكتاب الذي لم يقم بالانتهاء منه "المرئي و اللامرئي" و التي تشكل بحق البحث الفلسفي و اصالته و هي سؤال حول حقيقة الشيء، اذا كان هذا هو الشيء الذي يعيش بين الأشياء فينبغي علينا ان نتساءل اذا كان حقيقيا و اصليا، و اذا كنا به نستطيع فهم حقيقة الأشياء،

[1] موريس ميرلوبونتي، المرئي و اللامرئي، مصدر سابق، ص: 250

[2] مصدر سابق، ص: 251

واذا كانت تجربتنا هي تجربة الشيء، و اذا كان العالم عبارة عن شيء ضخم و هل تجربتنا تقصد الأشياء [1] فاذا فهمنا حقيقة الشيء ثد نستطيع فهم مشكلة العدم.

في الواقع ، يعتبر الفيلسوف أننا في أي تفكير لا يمكن فصل فعل التفكر على هذا النحو عن موضوعه ، لذلك كلاهما لهما "نفس الطريقة الوجودية" « la même modalité existentielle » بالمعنى هذا الوعي يصل حقًا إلى الشيء ، كونك على اتصال ملموس ، لا يدعي ذلك خادعًا معها. إذا كنا نتحدث عن مشكلة الإدراك ، على سبيل المثال ، يقينه يتطلب وجوده من الشيء المدرك ، وإلا فإن التصور نفسه يطرح تساؤل. لذا فإن الإدراك ليس تسجيلًا سلبيًا لأحداث نفسية مثقلة باليقين التوافق مع الواقع ، وليس مجرد امتداد النشاط الداخلي لذهني الذي يطرح الأشياء من خلاله – . إنه في الإدراك أن الأنا تلتقي بالعالم كشيء حقيقي وغيره ولهذا فإن الوعي يتجاوز نفسه ، نوعًا ما بفعل كوجيتو و بالتالي فان الكوجيتو هو نقطة الانا مع العالم، مما يجعل من تجربة الأشياء شيئا ممكنا لتأسيس وعي يعرف كيف يرى هذه الرؤية التي بدونها لا يمكن الاتصال مع العالم ابدا [2].

[1] Maurice merleau ponty, visible et l’invisible, op tic, p : 212
[2] Adriana neacsu, Pensée et langage chez Maurice Merleau-Ponty, A n a l e l e U n i v e r s i t ă ţ i i d i n C r a i o v a – Seria Filosofie, p : 108

المبحث الثالث : فلسفة الجسد

" النفس اسهل معرفة من الجسد"

Jaun paul sartre, être et néant

إشكالية الجسد :

يعتبر موضوع الجسد من اهم الركائز التي تستند اليها فلسفة ميرلوبونتي حتى انه لا يمكن الحديث عن موضوع الجسد من زاوية فينومينولوجية دون ذكر اسم ميرلوبونتي، الفلسفات السابقة اعتبرته انه عذاب و سجن للروح، لقد تناول افلاطون في محاورة فيدون هذه المشكلة اين برهن على خلود النفس، و اعتبر ان النفس و الجسد جوهرين منفصلين تمام الانفصال، فهو يعتبر النفس مفارقة و ان الجسم هو مجرد الة لا تأثير لها على النفس، و في نفس المحاورة يذهب الى ان الجسم عائق من شانه ان يشغل النفس[1] حتى ان افلاطون يقسم العالم الى عالمين عالم المثل و هو عالم المعقولات و التعالي و النفس و الصفاء و المطلق و الكلية، في المقابل هناك العالم الذي نعيش فيه عالم الحواس الذي ندركه و نتفاعل به بحواسنا و هو عالم النسبية و التغير و الفناء، و الحكيم هو الذي يتخلص من حواسه و جسده للوصول الى عالم المثل، لهذا جاء في على لسان سقراط في محاورة فيدون عندما سأله سيمياس عن طريق الوصول الى الحقيقة بقوله: " متى تدرك النفس الحقيقة؟ حينما تحاول النفس تامل شيء ما بمشاركة الجسم، فانه من الواضح انها و تخدع و تقاد الى الخطأ بسببه"[2] ففلسفة افلاطون هي فلسفة اقصائية لكل ما يتعلق بالمادة او الجسد، حتى انه من شروط المعرفة الصحيحة ان لا تكون مستندة على وظائفه، اذ " ان النفس تقوم بأعمال العقل على افضل وجه حينما لا يزعجها شيء من هذا، لا السمع و لا البصر ولا الألم ولا لذة ما، بل حينما تكون، الى اكبر درجة ممكنة، منفردة بذاتها"[3]

---

[1] حبيب الشاروني، فلسفة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير للطباعة و النشر، 2009، طبعة منقحة صً: 11

[2] افلاطون، فيدون (في خلود النفس) '، ترجمة: عزت قرني، دار قباء للطباعة و النشر، القاهرة الطبعة الثالثة، 2001، ص : 126

[3] المرجع نفسه، ص : 127

في الفلسفة الحديثة اعتبره ديكارت انه الوسيلة التي تعطينا معرفة خاطئة و مشوشة و العقل هو الذي يتدخل بفضل مبادئه الفطرية التي لا تقبل الشك و قائمة على البداهة، من إعطاء معرفة حقيقية و صحيحة، بقي الامر على حاله و من ثمة مواصلة الثنائية الكلاسيكية بين النفس – الجسد في الفلسفة الغربية الى غاية نيتشه الذي سمى الجسد" **بالذهن الكبير**" فالجسد "**عقل عظيم**"[1].وخصص له جزء في كتابه " **هكذا تكلم زرادشت**" تحت عنوان" **عن المستهنين بالجسد**" نجده يقوم باحتقار من يحتقرون الجسد، ويعتبرهم انه أعداء الانسان للمرور الى الانسان الأعلى، وانهم يكرهون الحياة هذه الحياة التي يعطيها الجسد، و يضيف أيضا في كتابه" عدو المسيح" الشذرة 51 "انه ينبغي علينا ان نحقر علم ينظر الى الجسد بسوء، ولم يرد ان يتخلص من خرافات النفس المتطايرة، ويرى ان نقص التغذية هو فضيلة"[2] وهذا ان دل انما يدل على ان فلسفة نيتشه هي فلسفة حياة تحب كل ما يعطينا الحياة و يجعل لنا سبب للعيش او ليس الموت هو أوقف أعضاء الجسد عن العمل، فيعتبر نيتشه ان كل فيلسوف يكره الحياة يعد منحطا و لا ينبغي اخذ الحكمة منه*

يعتبر نيتشه ان الفكر هو فكر الجسد، فالجسد هو الذي يفكر و لا معنى للإنسان و لا تفكير له عند الموت، فبدل الانطلاق من النفس و الوعي، ينبغي على الفلسفة من الان و صاعدا الانطلاق من الجسم الحي[3] و بالتالي هناك تجاوز للثنائية القديمة التي بقيت مسيطرة على الفكر الغربي، حتى انه يرى بان مصطلح النفس او

---

[1] نيتشه فريديريك، هكذا تكلم زرادشت، تر: جمال مصباح، منشورات الجمل، كولونيا المانيا، الطبعة الأولى 2007، ص: 75

[2] نيتشه فريديريك، عدو المسيح، ترجمة: جورج ميخائيل ديب، الطبعة الثانية، دار الحوار ص: 145

* لقدد خصص لهذه المسالة جزء في كتابه غسق الاوثان نجد نيتشه هنا يحب الحياة و يتشبث فيها على عكس من يتهمه بالعدمية و ازدراء الحياة

[3] ميشيلا مارزانو، فلسفة الجسد، ترجمة: نبيل أبو صعب، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2011، ص: 54

الوعي هو فقط تسمية لشيء موجود في الجسد، وكل مستهين بالجسد هو شخص يرفض الحياة و يحب الموت، " هكذا تريد ذاتكم ان تهلك وتضمحل، أيها المستهينون بالجسد"[1] حتى انه جعله مشروع للمرور الى الانسان الأعلى او السوبرمان.

في الفلسفة الفينومينولوجية يجعل هوسرل الانا المتعال هو قلب العالم و المعرفة، و يهتم كذلك بالجسد في كتابه " تأملات ديكارتية" و يخصص جزء لتحليل هذه المسالة و يعتبر ان ادراكي للعالم لا يتم بالوعي وحده، فللجسد دور مهم في عملية الادراك، يرى بول ريكور ان التمييز الحاسم بين الكلمتين الالمانيتين(leib) جسد و korper جسم التي علينا ترجمتها ب جسد chair *و جسم corps امر ضروري اذا اردنا حل مشكلة الجسد و الاخر و ان الجسم و الجسد ليس مفهومين للشيء نفسه مثلما يذهب الى ذلك اغلب الفلسفات السابقة او حتى في ميدان علم النفس او البيولوجيا، ويعتبر ان الجسد يمتاز بصفة الخصوصية " اذ انه اكثر شيء خاص بي منذ الأصل، وهو من بين كل الأشياء اقرب شيء لي"[2]و يعتبر ريكور ان هوسرل هو المؤسس لأنطولوجيا الجسد بخلاف تلميذة هايدغر هذا الاخير الذي اضاف لهذا الانا " الهم" الاخرين .

ينتقد بول ريكور هايدغر في فكرة تناسيه تماما لفكرة الجسد او انطولوجيا الجسد، على الرغم من ان كتاب " الوجود و الزمان" هو الأمثل لتحليل هذا الموضوع*، ويرجع

---

[1] نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص: 77

* يرى بول ريكور ان كلمة chair تعني ((جسم)) الانسان، مع كل ما يحمله من شهوات و غرائز، و الكلمة من اصل ديني مسيحي بما هو نقيض للروح، الضعف مقابل القوة في حين ان كلمة corpsليس لها من دلالة شهوانية او معيارية نقلا عن مترجم جورج زيناتي، بول ريكور، الذات عينها كاخر، ص: 595

[2] بول ريكور، الذات عينها كاخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص: 598

*الباحث الذي تهمه هذه المسالة هناك مقال ل Christian Sommer تحت عنوان سؤال الجسد الحي (ليب) بالعودة للكينونة و الزمان و محاضرات زيريخ La question du corps vivant (Leib) chez Heidegger,

سبب ذلك الكبت الى " انها بدت تابعة كثيرا الى للأشكال غير الاصيلة للانهمام او فلنقل لانشغال البال الذي يجعلنا نميل الى ان نؤول انفسنا بحسب مواضيع انهمامنا"[1] على الرغم من هايدغر عالج مسالة الجسد في محاضراته التي القاها بين عامي 1959 و 1969 في منزل طبيب النفس السويسري ميدارد بوس و جمعت في كتاب تحت اسم Zollikoner Seminare بحيث راى "إن معالجة ظاهرة Leib ليست ممكنة بأي حال من الأحوال دون توضيح كافٍ للسمات الأساسية للوجود الوجودي في العالم. 2. لا يوجد حتى الآن وصف قابل للاستخدام بشكل كافٍ لظاهرة الجسد ، أي وصف ينظر إليه من الوجود في العالم vue depuis l'être-au-monde[2]" ان تصفحنا معظم مؤلفاته، قد لا نجد نصا واضحا يعر الجسد لكن هناك العديد من الأمثلة حول الجسد في كتبه المعروفة ابتداء من " الوجود و الزمان" وكل تساؤلاته تهتم بحركية الانسان و أعضائه و استعملها كادلة تثبت كينونة الانسان، كما سمى الجسد " بالجسد الشاعري"[3]

تؤسس وجودية سارتر لفكرة الحرية بحيث ان الانسان وجوده يسبق ماهية بخلاف عالم الأشياء التي ماهيتها تسبق وجودها، بحيث ان الأشياء او عالم الأشياء معدوم الحرية، فنجد مثلا بذرة برتقال لا تستطيع الا منحنا شجرة برتقال مستقبلا، فماهيتها معروفة مسبقا، لان عالم الانسان يتميز بالحرية و بالجسم الذي لا ينبغي تشبيهه بالاشياء، فهو يرى كذلك ان لجسد هو الذي يؤسس الحرية للوعي،

Sein und Zeit et retour،des Zollikoner Seminare يبين فيه ان هايدغر تناول مسالة الجسد و هناك شرح مفصل للمحاضرات التي القاها بهذا الخصوص على الرابط التالي :
http://journals.openedition.org/alter/851

[1] المرجع نفسه، ص: 605

[2] Heidegger, Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe (1959-1969), Francfort-sur-le- Main, Klostermann, 1987, p.296

[3] للمزيد ينظر : ويزة غالاز، مفهوم الجسد عند هايدغر، مجلة الاستغراب، العدد 5، 2016، ص: 118

ففينومينولوجيا سارتر تختلف كلية على فينومينولوجية هوسرل فذا كان هوسرل ينطلق من الانا افكر و فكرة القصدية ليتوجه الى العالم، وفي الأخير لا تبلغ العالم لان العالم متعلق بفعل المعرفة noèse ، و هايدغر يترك الوعي يتوجه الى الموجودات ينظر اليها، فان سارتر "مضى الى ما يقصده الوعي من أشياء"[1] باعتبار ان الموضوعات التي يقصدها الوعي في الأخير هي موضوعات اصيلة لا تقف وراءاها لا انا مطلقة و لاشيء اخر ولا النومين كما ذهب الى ذلك ايمانويل كانط.

تناول سارتر مشكلة الجسد في كتابه" الوجود و العدم" être et net بحيث يرى انه لا ينبغي الخلط بين الجسد الذي يراه الاخرون، اي الجسد المكون من أعضاء تؤدي وظيفة معينة، هذا الجسد الذي لا اعرف عنه شيء و يعطي مثال حول تشريح الأطباء للجسد بحيث يمكنهم رؤية قلبي و اختبار اعضائي، يقول سارتر " ان الانطلاق من التجارب التي قام بها الأطباء على جسدي انما هو انطلاق من جسدي وسط العالم، و كما هو موجود للآخر، الا ان جسدي كما هو موجود لي، لا يبدو لي وسط العالم"[2] يعني و كان الجسد يتجاوز مواضيعه باستمرار و هذا النوع من الجسد هو الجسد الذاتي الحقيقي او الشيء في ذاته.

الجسد بحسب سارتر هو الوسيلة الوحيدة التي جئت بها الى هذا العالم، و لا يمكنني ان اتجاوزه الا ان غبت كلية عنه، فالشيء في ذاته هو جسدي الذي هو وسيلتي للدخول الى العالم، كما نراه يرفض ان يكون هذا الجسد وسيلة للنفس او أداة تستخدمها للعمل فقط، بل " بالعكس فهو بنية ثابتة لكينونتي والشرط الثابت لإمكانية وعيي من حيث هو وعي بالعالم"[3] إضافة الى ان سارتر يشبه بالأداة التي لا استطيع

[1] حبيب شاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مرجع سابق، ص: 77

[2] جان بول سارتر، الكينونة و العدم، ترجمة نقولا متيني، المنظمة العربية للترجمة بيروت، الطبعة الالوى، 2009، ص: 407

[3] جون بول سارتر، الكينونة و العدم، مرجع سابق، ص: 436

استخدامها بواسطة أداة أخرى، كما ان هو الناظر و لا يمكن ان راه من زاوية أخرى، اللهم اذا انسلخت من جسمي و درت حوله أي ان الوعي لا يستطيع ان يفارق جسده لهذا يقول سارتر في العلاقة بين الأشياء و الوعي و الجسد: " ان علاقة الجسد بالأشياء من حيث هو منطلق للنظر هي علاقة موضوعية وعلاقة الوعي بالجسد هي علاقة وجودية" [1] كما انو هذا الوعي لا يوجد الا كوعي وسط الجسد، و جسدي هو بنية واعية بوعي.

يؤسس سارتر لفكرة الاخر من خلال جسد الاخر، في مقابل جسدي هناك جسد اخر الجسد الذي ليس بجسدي، ادركه كموضوع و يدركني كموضوع، بحيث يتكشف جسد الاخر عبر خاصيتين عرضيتين على السواء: انه هنا، ويمكن ان يكون في مكان اخر، عكس الأشياء، كما ان طريقتي لإدراك جسده تكون بصفة كلية و لا استطيع ان ادرك عضو من جسده بمعزل عن باقي الأعضاء، سارتر يجعل الجسد ذات ابعاد انطولوجية بحيث يقول: " انني أعيش جسدي كوجود،: هذا هو البعد الأول لكينونتي، الاخر يعرف جسدي و يستخدمه: هذا هو بعده الثاني، ... انني موجود لذاتي من حيث ان الاخر يعرفني، في واقعيتي اذن بشكل خاص، انني موجود لذاتي من حيث ان الاخر يعرفني بوصفي جسدا، هذا هو البعد الانطولوجي الثالث لجسدي"[2]

اذن كما راينا هذ بعض الرؤى الفلسفية حول الجسد، بخلاف ذلك نجد ميرلوبونتي تناول مشكلة الجسد من زاوية فينومينولوجية و جعله مقولة من مقولات فلسفته، ti فهو كغيره من الفلاسفة الوجديين اهتم بالجسد، و أعطاه أهمية كبيرة، حيث ان كتابه فينومينولوجيا الادراك خصص له جزء كبير، حتى في كتابه المرئي و اللامرئي يعود كل مرة اليه، فالوجود متجسد، بخيت حاول انزال فينومينولوجيته من مستوى الوعي

[1] المرجع نفسه، ص: 438

[2] جون بول سارتر، الكينونة و العدم، مرجع سابق، ص: 463

الترستندنتالي الى الوعي الأنطولوجي، فبحسدي اتصل بالآخرين و أكون ثقافة، على الرغم من ان سارتر تناول الجسد الاجتماعي الى انه ولا فيلسوف اهتم بالجسد كما فعل ميرلوبونتي[1].

هناك بعض التقاربات بين رؤيته و رؤية سارتر خصوصا انه كان صديق مقرب له مع سيمون دي بوفوار، واحد المساهمين في تأسيس مجلة " الأزمنة الحديثة" و بسبب بعض الآراء حول الماركسية كانت نهاية علاقتهم لان ميرلوبونتي اعتبر ان سارتر قد خرج عن مباديء المجلة، في فلسفته رأى ان الوعي لا يمكن له ان يوجد لولا وجود الجسد داخل العالم ، لان "جسدي هو محور العالم"[2] هذا الجسد الذي اسيء فهمه خصوصا من قبل علم النفس الكلاسيكي الذي لم يستطع إعطاء تعريف خاص له واعتبره شيء، وهو الامر الذي يرفضه ميرولوبونتي و يعتبر ان الشيء يستطيع ان يختفي عن مجالي البصري و ان ادور حوله و هو ما لا ينطبق على جسدي [3] كما ان الشيء لا استطيع ان اراه من كل اجزاءه لكن على الأقل استطيع ان اختار أي جزء استطيع ملاحظته، و هو الامر الذي لا ينطبق على جسدي هذا الجسد " لا استطيع وضعه تحت نظري و يبقى على هامش جميع ادراكاتي وانه معي "[4]

قبل ان يبدا ميرلوبونتي وصفه للجسد الذاتي* الذي منه تنشا معرفتنا بالعالم، و يساهم بكل وظائفه في عملية ادراكاتنا للموضوعات، فانه يقوم قبل الشروع في مشروعه

[1] مصطفى علا أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص: 132

[2] Maurice merleau ponty, pp, p : 101

[3] Maurice merleau ponty, pp, p : 119

[4] Ibid., 119

* في "فينومينولوجيا الادراك " يميز ميرلوبونتي بين le « corps objectif » الجسد الموضوعي الذي له نمط وجود الشيء، وهو وفقا لمذكرة عمل عام 1958 جسد حيواني، يتحبب، سمكن تحليله الى عناصر، و النوع الثانوي هو الجسد الفينومينولوجي corps phénoménalو الجسد الذاتي corps propre، والذي هو "أنا" و "لي" في نفس الوقت ، حيث أفهم نفسي على أنه مظهر خارجي لداخلية أو داخلية خارجية(..)إن العبور من الجسم الموضوعي إلى الجسد الظاهراتي "ليس ممرًا إلى الذات ، إنها وحدتها ، كليتها ، والتي يمكن رؤيتها حتى من الخارج ، على الرغم من أن المظهر بالنسبة للآخرين وبالنسبة لي ليس هو نفسه أبدًا " voir : Dupond,(2001) Le vocabulaire de Merleau-Ponty, p : 9

الفكري و الفلسفي الى عملية نقد للتفسيرات الطبيعية و السيكولوجية و الفيزيولوجية، هذه التفسيرات كانت تنظر الى جسد على انه شيء مثل باقي الأشياء الأخرى الموجودة في العالم الخارجي، " و بالتالي يمكن وصفه من حيث الابعاد المكانية و الزمانية، و اما على انه موضوع، يتفق مع باقي الموضوعات الأخرى في بعض الخصائص و يختلف معها في بعضها "[1] يعني وكان الجسد هو موضوع في متناول وعينا، مثل الصبورة او المكتب الذي امامي، وهو ما لن يتم بالفعل، اذ ينبغي لكي نقول ان هذا شيء ينبغي ان يكون في متناول وعي و استطيع ان يكون امامي خلاصة القول مثلما يرى سعيد توفيق " لا يمكن لن ننظر للجسد كالموضوعات الحاضرة امام الوعي، لأنه هو نفسه وعي و لا يمكن ان ننظر للجسد كموضوع اللهم ان كان ميتا"[2]

من هنا يحاول ميرلوبونتي ان يؤسس لعلم النفس الحديث من خلال نقده لعلم النفس الكلاسيكي، الذي لم يستطع ان يفسر الجسد و عملياته، و اعتماده على العلوم الوضعية التي هي الأخرى ترى الجسد كموضوع و تتناسى " تجربة الجسد" بحيث ان هناك علاقة بين الوعي و التجربة فيقول ميرلوبوننتي " وجود الوعي هو وجود التجربة يعني ان نتصل داخليا مع العالم و جسدنا و الاخرين"[3] اذن هنا تصبح المهمة الأساسية لعلم النفس ايقاظ هذه التجربة الثلاثية بين العالم و الجسد و الاخرين بدل من مهمته القديمة التي كان يحاول قيها ان يدرك نفسه وكانه شيء وسط الأشياء. لهذا ينوه الى ضرورة الفن في الوصول الى هذه الحقيقة، فالجسد لا يمكن مقارنته بالشيء الفيزيائي بل بالعمل الفني"[4]. فالفنان يبحث عن الحقيقة داخل الأشياء لا خارجها.

[1] توفيق سعيد، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 207

[2] المرجع نفسه، ص: 207

[3] Ibid., p126

[4] Maurice merleau ponty, pp, p 187

اذن المشكلة الكبيرة التي وقع فيها علماء النفس هي محاولتهم عمدا تطبيع " الوعي" naturalisation de conscience وكان الظاهرة النفسية لا تخرج عن كونها طبيعة او شيئا، لكن المنهج الحقيقي فيما يرى هوسرل" لا بد ان يراعي طبيعة الشيء الذي يدرسه، بدلا من قهر الموضوع على ملائمة أفكار سابقة و تصورات قبلية..." [1] الامر الذي جعل علم النفس يسير في طريق غير صحيح بفضل محاولته استخدام منهج لا يتلاءم مع موضوعه المدروس، لهذا كما يرى زكرياء إبراهيم، انهم حتى و ان حاولا دراسة الوعي كشيء فهو لن يطاوعهم، لان الوعي هو " ظاهرة" phénomène و ليس "طبيعة" nature. على عكس موقف سارتر الذي يرى انه" ينبغي ان يكون جسدي معطى لوعيي بطريقة ما".[2]

كما يعيب ميرلوبونتي على المواقف الكلاسيكية التي ترى بان الجسد هو مثل باقي الأشياء الموجودة في العالم، فمن خلال جسدي أعيش فرديتي في العالم(je vis mon individualité au monde). إذا كان جسدي مريضًا ، فأنا الوحيد الذي يعاني. في حالة الألم النفسي ، فإن جسدي وحده يشعر به. من خلال جسدي ، لدي هوية تميزني عن كل ا الآخرين. حتى "في حالة التوائم المتطابقة ، هناك تشابه قوي ، لكن لكل منهما جسده الخاص عن الآخر ، وإذا أصيب أحدهما فلن يكون الآخر كذلك." [3]

هناك علاقة وطيدة بين العالم و الجسد قيما يرى ميرلوبونتي، ويذهب في نفس هذا الاتجاه غابريال مارسيل يعتبر بانني انا جسم قبل كل شيء، فهو يؤكد على ان الانسان بدن وذات متجسدة قبل كل شيء. فقد أراد لفلسفته ان تطلق من شيء بادي للعيان، و ملموس الا و هو الجسد بخلاف الفكر الديكارتي الذي يعتبرني انني فكر

[1] إبراهيم زكرياء، مشكلات فلسفية، مكتبة مصر، الطبعة الأولى 1973، ص: 81

[2] جون بول سارتر، الكينونة و العدم، مرجه سابق، ص: 437

[3] Antonio Muniz de Rezende, ibid., Pp 121-122

محضـ بل باعتباري ذات متجسدة و تعيش في العالم، فانا عندما أقول عن هذا الشيء انه موجود معناه اني استطيع ان التف اليه واذهب اليه ويكون قابل للاتصال بجسمي[1] و الجسد الذي نقصده ليس الجسد الذي تتنازله البيولوجيا، انما هو الجسد الذاتي الذي وجوده في العالم يشبه وجود القلب في الجسم، فالحياة تختفي بتوقف القلب، فهو يعطي للإنسان معنى للعالم، وتجربة انطولوجية معه.[2]

ان اول وسيلة للاتصال مع العالم تتم بواسطة الرؤية، التي هي انفتاح مباشر على المرئي، فالجسد يتميز بالحركة داخل العالم، و هناك علاقة بين الحركة و الرؤية وهناك قصدية بين هذين الفعلين، فنحن نرى ما ننظر اليه فقط، هناك لغز و مفارقة تتمثل في ان الجسد هو الوحيد الذي يتميز بخاصية انه " رائي و مرئي في نفس الوقت فجسدي المتحرك مهم في العالم المرئي ، وهو جزء منه ، ولهذا يمكنني توجيهه إلى المرئي. علاوة على ذلك ، من الصحيح أيضًا أن الرؤية معلقة من الحركة. نحن نرى فقط ما ننظر إليه. ماذا ستكون الرؤية بدون أي حركة للعينين "[3]

من هنا سيحاول ميرلوبونتي دراسة الجسد من زاوية جديدة بعيدا عن الدراسات السابقة، فاذا كان سارتر قد اقام انطولوجيا الجسد على نحو ما قام افلاطون في عالم المثل، فان ميرلوبونتي سيتخذ منحى مغايرا قائم على الدراسات العلمية و الاكاديمية[4] بعيدا عن التفسيرات الميتافزيقية التي تربطه أساسا بفكرة " الخطيئة" و يعتقد ان الجسد له جانبا روحيا كما ذهب الى ذلك هوسرل[5]

[1] زكرياء إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة،، مرجع سابق، ص: 464

[2] Merleau ponty, phénoménologie de la perception, op tic, p :245

[3] Maurice merleau ponty, l'œil et l'esprit, Paris : Les Éditions Gallimard, 1964, p 13

[4] حبيب الشاروني، فلسفة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير للطباعة و النشر، 2009، طبعة منقحة صً: 87

[5] موريس ميرلوبونتي، المرئي واللامرئي، مصدر سابق، ص: 265

يرى ديكارت ان الكوجيتو القائم على قاعدة انا افكر اذن موجود، يقوم أساسا على مركزية الذات دون اشراك الجسد و الاخر فالتفكير يمتاز بالديمومة كما يرى برغسون و انه نشاط يختلف من شخص الى اخر، الامر الذي يجعل الكوجيتو قاصر على ادراك ماهيته الاصلية الا بحضور الجسد و العالم و الاخر لهذا يقول ميرلوبونتي ، " لسنا فكرا و جسدا، لسنا وعيا امام العالم، بل نحن فكر متجسد، كيان ووجود في العالم"[1] ففكري دون جسدي لا يساوي شيء فهذا الجسد هو الذي يحمله و يدور به و يتعرف به و يندهش بمفهوم الدهشة الارسطية امام العالم.وهذه الفكرة نجدها أيضا عند الفيلسوف التشيكي جان باتشوكا Jan. Patočka الذي يرى ان انخراطنا في العالم لا يكون من خلال ذاتية متعالية كما ذهب الى ذلك ديكارت او هوسرل، بل ذاتية متجسدة. نحن لا ندخل في الأصل إلى العالم من خلال عمليات تفكيرنا ، ولكن من خلال جسدنا ، وبشكل أكثر دقة كجسم ذاتي لا يتحلل أبدًا في الانعكاس[2].

يقيم ميرلوبونتي ارتباطا وثيقا بين " الادراك" و "الجسد" فالجسد هو مخرج الادراك الحسي لهذا فإن الجسد – وفقًا لتعبير استخدمه Merleau–Ponty في Prose du monde – "نظام من الأنظمة المخصصة لفحص العالم"[3] فهو الذي يجعلني أقيم في العالم و ارتبط به، و لا يمكنني ان ادرك دونه كما انه قد يستطيع ان يمنعني من عملية الادراك و "انه ليس بوسعي ان ادرك بدونه"[4] ولكن أي جسد يقصده ميرلوبونتي ؟ يميز ميرلوبوتي بين نوعين من الجسد هناك الجسد الموضوعي Le corps objectifالذي هو موضوع العلوم التجريبية جسدي الموضوعي هو مجرد مفهوم بالنسبة لي: إنه جسدي كما سأراه إذا كنت في جسد آخر ، والذي سيكون بالتالي

[1] Mauice merleau pony, sens et non sens, collection pensée, (paris, nagel, 1948) p 129
[2] J. Patočka, Papiers phénoménologiques, Grenoble, Millon, 1995, p 16-17
[3] Maurice MERLEAU-PONTY, La prose du monde, Paris, Gallimard, 1969, p. 110-111
[4] موريس ميرلوبونتين المرئي و اللامرئي، مصدر سابق، ص : 60

جسدي. الجسد الخالص هو الذي أتصرف من خلاله. اما النوع الاخر هو الجسد الفينومينولوجي le corps phénoménal وهو الجسد الحقيقي هو الذي أتصور به ، وهو موجود في العالم ويخلق لي عالماً[1]

و بالتالي فهو يرفض ان يكون الجسد موضوعا، "ان كلمة موضوع او الشيء مأخوذة من الكلمة اللاتينية objetum و المأخوذة بدورها من كلمة objecra و التي تعني ما هو موجود امامنا او ما هو واقع تحت نظرتنا[2]و هذا المفهوم اذا اردنا اسقاطه على الجسد لا يتوافق معه، لان عنصر الرؤية يتعذر فلكي أرى جسدي كموضوع ينبغي ان انسلخ منه، وادور حوله وهذا امر مستحيل، اذن ينبغي على الفيزيولوجيا الكف على اعتبار الجسد كشيء او كموضوع.

ان الجسد هو الهيكل الوحيد الذي يجعل تجربة العالم ممكنة، نجد ميرلوبونتي يؤكد على مفهوم" تجربة العالم" خصوصا في كتابه " فينومينولوجيا الادراك" و "المرئي و اللامرئي" ما المقصود بهذه التجربة؟ وهل يمكن الوصول اليها؟ بطبيعة الحال لا يمكن إقامة تجربة مع العالم بالاستناد الى علم النفس الكلاسيكي و العلوم التجريبية التي اتخذت العمليات التي يقوم بها الجسد كعمليات موضوعية، في حين ان هذه العلوم تناست مفهوم التجربة الخاصة بي التي لا تستطيع قوانين هذه العلوم تفسيرها او موضعتها من هنا "تدهورت تجربة الجسد الى مفهوم "الجسد"[3] من هنا سيحاول ميرلوبونتي التأسيس لعلم النفس الجديد الذي يحاول احياء تجربة الجسد بغية فهمها اكثر بعيدا عن المقولات الميتافيزيقية و تخليص الوعي كذلك من الأوهام، " لكي نكون وعيا او بالأحرى لنكون تجربة ينبغي ان نتصل داخليا communiquer intérieurement مع العالم، الجسد و الاخر و ان نكون معهم بدلا من ان نكون

[1] Voir : http://keepschool.com/fiches-de-cours/lycee/philosophie/merleau-ponty-mon-corps.html

[2] محمد بن سباع، فينومينولوجيا ميرلوبونتي بين المعرفة و الوجود، مرجع سابق، ص: 103

[3] موريس ميرولوبونتي، فينومينولوجيا الادراك، مصدر سابق، ص: 88

جانبهم"[1] من هنا فالوظيفة التي ننبغي ان يقوم بها علم النفس هي اكتشاف هذه التجربة وو صفها عوض النظر الى وجود الانسان كشي من بين الأشياء.

كذلك يستخدم ميرلوبونتي كلمة" لحم" *للتعبير عن " الرؤية" التي عجزت الفلسفة الكلاسيكية عن الوصول اليها، لان جسدي موجود في العالم وهو ينظر و يرى الاخرين وعو بدوره مرئي، يقول ميرلوبونتي: " كما ان لو ريتنا تشكلت في قلب المرئي، او كما لو انه بيننا وبينه علاقة حميمية كالتي بين البحر و الساحل"[2] فوجود اللحم هو التحام بالعالم، " اللحم هو ما نتشاركه مع العالم، انه التفاف المرئي على الجسد الرائي، والتفاف الملموس على الجسد اللامس"[3] و للإشارة ان لفظ لحم لم تاتي في الفلسفات الكلاسيكية، وهو ليس مادة تتكون من جزيئات، و ليس فكرا و ليس جوهرا لذلك يستخدم لفظ" الاسطقس" بمعنى قبل سقراطي للعناصر الأربعة، الماء، الهواء، النار، التراب، واللحم هو معنى الكينونة"[4]

يتميز جسدي بالوحدة، فالعين مثلا تستند للأخرى من اجل رؤية شيء واحد ولا تستطيع إعطاء نظرة مزدوجة، حتى اليد عندما تلمس تعطيني لمسا واحد و هذا من اجل ادراك عالم واحد، فعند المصافحة اعرف أي لا مس و ملموس في نفس الوقت، كما انه يعتبر اداه لأدراك الفن و الجمال، و لا يمكن للغة و التعبير ان يحدث دونه ، فهو ليس شيئا مثل باقي الأشياء.

[1] Maurice merleau ponty, pp, op, cit, p : 126

* يرى عبد العزيز العيادي في اطروحته للدكتوراه ان ميرلوبونتي لم يستخدم مفهوم اللحم الا في كتاباته المتأخرة: المرئي و اللامرئي، بنية السلوك، بحيث كان البحث ما يزال مخكةما بثنائية (الحسد الخاص) و (الجسد الموضوعي) التعارض بين هذين المفهومين هو الذي يتجاوز هم بمفهوم اللحم، والذي سيجعل الجسد الموضوعي و الجسد الخاص بدور احدهما في الاخر، كذلك يصف ميرلوبونتي في كتابه المرئي و اللامرئي الجسد الموضوعي الجسد المحسوس، والجسد الفينومينولوجي بالجسد الحاس، يضيف أيضا في بحث الى انه ربما يكون قد اخذ هذا المفهوم من عند هوسرل، خصوصا و ان هوسرل اهتم بهذا في الجزاين من كتابه " أفكار موجهة.

[2] ساره باكويل، على مقهى الوجودية، مرجع سابق، ص: 300

[3] Merleau ponty, visible et l’invisible, p :130.131

[4] M Merleau ponty, visible et l’invisible, op.cit., p184

نجد ميرلوبونتي ينتقد التفسيرات السيكولوجية و الفيزيولوجية في تحديد مفهوم الجسد، خصوصا ان ميرلوبونتي كان ينوي ان يعالج مشكلة السيكوجسدي في فصل كتابه "المرئي و اللامرئي"، مستندا بقول هسرل: " ان لأجسادنا جانبا روحيا " [1]اذن التفسيرات السيكولوجية تعتبر الجسد كشيء من الأشياء و تفسر ما يعرف بمشكلة "العضو الوهمي " و" الادراك الحسي "تفسيرا خاطئا فهو يرى ان الجسد ليس تجميعا للأعضاء بل هو وحدة لا تقبل الانقسام حتى مع ظاهرة شيندر او العضو الوهمي، بحيث يقيم فصلا كاملا في فينومينولوجيا الادراك لتحليل هذه الظاهرة، ويميزه بميزة " التبيانة الجسدية" وهو مفهوم يختلف عن مفهوم البنية عند الينيويون او الشكل عند الجسشتالتيون، وهي تعني " جسدي كله ليس بالنسبة لي تجميعا لأعضاء متجاورة في المكان، انني اتملكه بشكل لا يقبل الانقسام و اعرف موضع كل عضو من اعضائي بتبيانة جسدية تشملها جميعا"[2]هذا من جهة و من جهة أخرى يمكن تفسير ظاهرة العضو الوهمي بوجود تجربة مع العالم، تجربة تقوم بها الانا التي ترفض ان تبتر وظيفة الجسد حتى و ان كان مبتورا هذا الانا ليس الانا افكر الذي عند ديكارت، بل الانا المتجسد الذي يرفض البتر و يتميز بانه " يتوجه الى نحو عالمه بالرغم من حالات العجز و البتر" [3]فبتر العضو لا ينبغي ان يفهم على انه فقد وظيفته و حسه اتجاه العالم بل يبقى مرتبط بهذا العالم يواجه نشاطاته بشكل اعتيادي وهو الامر الذي تعجز الفيزيولوجيا و علم النفس عن إيجاد إجابة له.

ان الانا الحقيقي يرفص بتر العضو في حالة بتر عضو من أعضاء الجسم نظل نتعامل معه و كانه شيء موجود، ذلك لان هناك انخراط في العالم، ويرى ان التفسيرات

[1] موريس ميرلوبونتي، المرئي و اللامرئي، مصدر سابق، ص: 265

[2] عبد العزيز العيادي، مسالة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس ميرلوبونتي، المغاربية للطباعة و الاشهار، تونس، ص: 472

[3] موريس ميرلوبونتي، فينومينولوجيا الادراك، مصدر سابق، ص: 78

الفيزيولوحية و النفسية تفسر في تحديد هذه الظاهرة و الكشف عنها، ففي الحالة الأولى (التفسير الفيزيولوجي) يكون العضو الوهمي هو الوجود الفعال لما يمثله الجسم، بينما استبعاد العضو هو الغياب الفعال له، و في حالة التفسير النفسي يصبح العضو الوهمي هو تمثيل الجسم لوجود فعال، واستبعاد العضو تمثيل الجسم لغياب فعال، وفي الحالتين نحن لا نخرج عن مقولات العالم الموضوعي حيث لا يوجد وسط بين الوجود و الغياب[1]

يحاول ميرلوبونتي في فلسفته التأسيس لعلم نفس جديد يتخذ من الفينومينولوجيا منهجا لفهم العمليات السيكولوجية الكبيرة، و يبدا هذا المشروع من خلال نقد علم النفس الكلاسيكي و تبين الأخطاء المتراكمة التي اتخذها كمسلمات لدراسته للإشكاليات الكبرى، من بين المآخذ التي تغاضى عنها علم النفس الكلاسيكي نجد مفهوم " الجسد الخاص" CORP PROPRالذي نجد انه يصفه بمجموعة من الخصائص . وكانه شيء مثل باقي الأشياء، لكن ما هو الشيء بالنسبة لميرلوبونتي او بعبارة أخرى متى نقول عن الشيء انه شيء؟ يجيبنا " انه لكي نسمي الشيء شيئا الا لأنه يبتعد عن حقلي البصري"[2]وهو يفلت من الملاحظة المباشرة حتى لو استخدمت مرآة فاني اصبح من جسد يلاحظ الى جسد ملاحظ، إضافة الى ان هذا الجسد هو الوسيلة التي اتفاعل معها في العالم من خلال " اللمس" و "الرؤية من الصعب ان يتحول الى موضوع، يقول ميرلوبونتي " اذا كنت قادرا بيدي اليسرى ان المس يدي اليمنى بينما هي تلمس شيئا معينا، فان اليد اليمنى الموضوع ليس اليد اليمنى اللامسة: انها كتلة من العظام و العضلات و اللحم ملقاة في نقطة معنية من الفضاء اما اليد الأخرى فأنها تجتاز الفضاء كالصاروخ لتكشف عن الشيء الخارجي في موضعه، فباعتبار ان جسدي يرى او يلمس العالم، فانه لا يستطيع اذن ان يرى او يلمس و هذا ما يمنعه ان يكون

[1] مصطفى علا أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص:140

[2] Maurice merleau ponty, pp , p : 119

موضوعا"[1] و من هناك يمكن القول ان الجسد يمتاز بخاصية فريدة من نوعها لا تقبل اللمس و الرؤية إضافة انه ليس شيئا مثل باقي الأشياء.

هذه النظرة كذلك نجدها عند مارسيل الذي اعتبر ان جسمي ليس مثل باقي الأشياء التي تظهر لي، وبذلك هو لا يوافق الماديين على ان الجسم مجرد الة تحكمها قوانين فيزيائية، في الواقع ان لكل جسم "مسار وجودي" " هذا المسار الوجودي هو الذي يشعر الذات بما بينها و بين العالم من الفة، وهو الذي يجعل أصداء العالم الخارجي تتردد في ح حياتنا النفسية"[2] ومن هنا يرى مارسيل ان الذات الإنسانية منفتحة عن العالم، من خلال الجسد لذي لا ينفصل على النفس ولا يستطيع ان ينفصل عن العالم، حتى ان ميرلوبونتي اعتبر ان العالم مكون من نفس نسيج الجسد، هذا الاتصال مع العالم يسميه الوجوديين خصوصا مع هايدغر بالوجود في العالم.

يخصص ميرلوبونتي قسما من كتابه " فينومينولوجيا الادراك" سماه تجربة الجسد و علم النفس الكلاسيكي" حاول من خلاله ان يبين الأخطاء التي وقع فيها علم النفس التقليدي فبطريقة تعامله مع الجسد الخاص او الذاتي، فهو ليس شيئا ماثلا امام اصابعنا او اطرفنا، فاقترابه منا لا يعني انه امامي فعلا و لا استطيع ان اجله امام نظري، صحيح ان الأشياء أيضا لا يظهر لي الا جزء منها لكن بإمكاني انتقاء أي جزء منها بإمكاني ان انظر اليه، " ديمومته permanenceليس ديمومة في العالم بل ديمومة من جعتي انا"[3] هذا ما يجعل جسدي يتعذر عن الملاحظة المباشرة مني، فالعين لا تستطيع ان ترى نفسها وهي تبصر، حتى لو نظرت الى المرأة لأرى جسد يبقى عنصر الغياب متعذرا " خضور و غياب الخارجية ليس سوى تغيرات داخل الحقل الاولي للخضور داخل المجال الادراكي الذي يسيطر عليه جسدي.

[1] موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الادراك، مصدر سابق، ص : 86
[2] إبراهيم زكرياء، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق ص: 464
[3] Maurice merleau ponty, phénoménologies de la perception, p : 119

ما يميز كذلك وجود الجسد عن باقي الأشياء هو امتيازه بخاصية " الاحاسيس المزدوجة' sensations doubleفانا مثلا عندما المس يدي اليمنى بيدي اليسرى، فان اليد اليمنى كموضوع تلك نفس الخاصية التي تتميز بها اليد اليسرى، بحيث كما يرى ميرلوبونتي لا يمكن ان تكون لامستين و ملموستين في الوقت نفسه، " فعندما اضغط يدي الواحدة مع الأخرى، لست اما احساسين اشعر بهما مع بعض، او كما ادرك شيئين متقاربين، بل ان هناك انتظاما غريبا حيث تستطيعان التناوب في وظيفة اللامس touchant و الملموسtouchée، فالأحاسيس المزدوجة معناها اني استطيع الانتقال من وظيفة الى أخرى"[1]

كان علم النفس قادرا على تمييز الجسد الخاص عن الجسد الموضوعي لو انه لم يتبع المنهج الطبيعي في عملية البحث، واستخدم بدلا ذلك المنهج الفينومينولوجي، لذلك بدلا من الحصول على تجربة الجسد اقاموا مجرد تصور للجسد، الامر الذي افرز لنا مشكلة تأخير دراسة الجسد، وهي مشكلة كان لا بد من طرحها، و بالتالي ينبغي لعلم النفس ان يدرك حقيقة ان مواضيعه تختلف عن مواضيع الظواهر الفيزيائية، و ان يهتم بدراسة الوعي، ان نكون وعيا معناه ان تكوين تجربة و الامر يكون من خلال الاتصال c’est communiquerمع العالم و الجسد و الاخر.

ميرلوبونتي سيتخذ مفهوم جديدا للجسد و تخليصه من الماديات، باعتبار ان الجسد الخاص هو الجسد الحي في قلب العالم، " فالجسد لا ينفصل على جسد العالم، و ما يسميه دفيد ابرام david abram"العالم الأكثر من بشري ان جسدنا يتصل حميميا بما نمشي عليه، او نشمه، او نلمسه، او نراه او نتنفسه، او نتحرك فيه، ان

[1] Ibid., p : 122

جسديتنا(أي وجودنا الجسدي) تعد جزءا من جسدية العالم[1] لا ينبغي ان نفهم من هذا الكلام ان الجسد هو امتداد للعالم، بل انه هو تشابك بين "الرؤية" و "الحركة".

لا ينبغي فهم فكرة الجسد دون مصطلح الرؤية فهذا الجسد هو الذي يوجهني نحو العالم المرئي le monde visible كما ان هناك علاقة بين الرؤية و الحركة، فجسدي ليس شيء ساكن مثل الأشياء بل هو مثل المركبة يأخذني للعالم المرئي من اجل ادراكه، و لإدراكه لا بد من عنصر الحركة سواء حركة العين او الأعضاء اذ هناك قصدية تجاه فعل الرؤية والموضوع المنظور اليه، " فنحن نرى فقط ما ننظر اليه"[2]و بالتالي فعملية الفكر هي انعكاس لفعل الرؤية هذه الرؤية التي تجاهلتها الفلسفات الكلاسيكية، فالرؤية هي وسيلتنا للأطلال على هذا العالم، اذ لا يجب ان نصف هذا الجسد بالشيء فهو الوحيد الذي يتميز بخاصية او لغز يقول ميرلوبونتي: " اللغز هو أن جسدي يرى ومرئيًا. ينظر إلى كل الأشياء ، يمكنه أيضًا أن ينظر إلى نفسه ، ويعيد التعرف على ما يراه بعد ذلك "الجانب الآخر" من قدرته على الرؤية. يرى نفسه رائيا ، يلمس نفسه لامسا ، يكون مرئيًا ومحسوسا بالنسبة الى نفسه"[3]

تتم عملية الرؤية بواسطة العين، تتميز هذه العين بخصائص عجيبة فهي باستطاعتها الحركة و النقاذ الى قلب الأشياء و هي التي تأخذنا للعالم، العالم المرئي، يؤكد ميرلوبونتي ان ديكارت مكتشف قارة الكوجيتو، ما كان سيصبح ديكارت لو انه فكر في حذف لغز الرؤية، ة. لا توجد رؤية بدون تفكير. لكن لا يكفي التفكير من أجل الرؤية: الرؤية هي فكرة مشروطة ، تنشأ "بمناسبة" ما يحدث في الجسد[4]

[1] لايكوف و جونسون، الفلسفة في الجسد، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، -- الطبعة الأولى، 2016، ص: 732، 733

[2] Maurice merleau ponty, L'œil et l'esprit, ibid., p : 12

[3] Ibid., p : 13

[4]Maurice merleau ponty, l'œil et l'esprit, ibid., p : 33

يميز في كتابه " العين و العقل " بين نوعين من الرؤية، هناك الرؤية التي أتأملها، و لا استطيع ان اتصورها على شكل اخر سوى بوصفها تفكيرا، و عملا عقليا و حكما، هناك الرؤية التي تحدث ، فكرًا فخريًا أو مؤسسًا ، مسحوقة في الجسد الخاص بها، و لا توجد فكرة لنا حولها الا بممارستها، و بالتالي لا نتخلص من لغز الرؤية، و انما قد اعيد من " فكرة الرؤية" الى الرؤية بالفعل[1]

يربط ميرلوبونتي فعل "الوعي" بالجسد، فانا وعي متجسد، فالجسد ليس تجميعا لأعضاء معينة فلا معنى للاذن و الانف و الراس دون تجميعية الجسد، من هنا فجسد هو وحدة كلية، وهنا نلاحظ تأثر ميرلوبونتي بالمدرسة الجيشطالتية التي ترى ان الادراك هو عملية كلية، فنحن عندما ندرك الشيء، فأننا ندركه ككل ثم من بعد ذلك ندرك باقي اجزاءه، نفس الشيء مع الجسد، كما يوجه نقدا للعلم او البيولوجيا التي ترى ان الجسد هو عبارة عن تأليف للأعضاء الحيوية و تجميع لها، و يرى انها اخلطت بين الجسد الموضوعي و الجسد الفينومينولوجي، اذ الجسد الفينومينولوجي هو الوحيد الذي لنا الحق ان نتكلم فيه عن جسد و نفس، "الجسد الموضوعي له وجود مفهومي فقط"[2]

[1] Maurice Merleau-Ponty, L’œil et l’esprit, p : 34
[2] Maurice merleau ponty, pp, p : 495

كخلاصة القول يمكننا القول ان الجسد هو مركبة الانسان للسفر عبر العالم والانخراط فيه، و هو ليس مجرد موضوع او شيء مثل باقي الأشياء، انه الذي به اتعرف على العالم و الكينونة، كما انه ليس تجميعة عشوائية للأعضاء، بل هناك انتظام منطقي، ولهذا فأي دراسة و بحث في الانسان يعتمد على اقصاء فكرة الجسد، فهو بحث مبتور و عقيم، لهذا يقول سارتر" هكذا هو الجسد، هكذا هو موجود لذاتي، ليس هو اطلاقا مجرد إضافة عرضية على نفسي، بل بالعكس فهو بنية ثابتة لكينونتي، و الشرط الثابت لإمكانية وعي من حي هو وعي بالعالم" [1]

[1] جون بول سارتر، الكينونة و العدم، ص:436

الفصـل الثالث :

مشكلات الغير، الفن، اللغة، السياسة

المبحث الأول :

فينومينولوجيا الغير و التذاوت

"لا تحولني نظرة الغير الى موضوع ولا تحوله نظرتي الى موضوع"

Maurice merleau ponty phénoménologie de la perception

ان سؤال الذاتية ، أو الاختلاف في الفينومينولوجيا ، هو أولاً وقبل كل شيء تجربة الإنسان ، التي لا تتعلق بكائن منعزل ، بل هي تجربة كائن فيما يتعلق بالآخرين. منذ ديكارت ، كانت الفلسفة تشكل نقطة البداية لكل فكر ، مكان الكوجيتو ، ودائم وأساس كل معرفة معينة. من الصعب فهم علاقة الأنا بالآخر والاعتراف بها كآخر غير الذات نظرًا لأن ذاتية الذات معززة في الفلسفة الحديثة. و نطلق على العلاقة التي تجمع الانا بالآخر بالتذاوت، تعرف التذاوت intersubjectivité في الدراسات الفلسفية على انها التداخل و التفاعل بين الذوات، ونعني بالتذاوت هي لقاء ذاتي (الانا) بالاخرين(الذوات) الأخرى فيكون، التعبير عن اناي في مقابل اناه أي الاخر، من عالم اجتماعي جوهره التداخل الذاتي بين الافراد[1] كما يعرف بول فولكييه: الاخر بانه مشتق من الكلمة اليونانية alter، ومنه تشتقaltérite / والغيرية هو احد المفاهيم التي تحمل معاني مختلفة منها: المختلفdéférence المميز المتنوع و القابل للانفصال[2]، اما الغيرية فهي مصطلح وضعه اوغيست كونت في مقابل الانا [3]

يرى جميل صلبيا ان هناك فرق بين الغير و الغيرية، والواقع ان هناك من يخلط بين المفهومين و يعتبر ان لهما نفس المعنى، فالغيرية مشتقة من الغير، وهو كل من الشيئين خلاف الاخر، ويقابلها الهوية و العينية، وهي كون المفهوم من الشيء غير مفهوم من الاخر(...) الانا هو الذات الفكرة و الموضوع الخارجي هو الاخر"[4]و في الحقيقة ان الغير هو خلاف الانا او هو البراني او كما كان عند اليونان الغير اثيني. لا يبدو أن الآخر ، وفقًا لإيمانويل لفيناس ، يمكنه الحصول على مفهوم فريد لا لبس فيه. هل يأتي الآخر تحت المفاهيم؟ هل يمكننا القول أنه "موجود"[5] بحيث رأى ليفناس انه من الصعب تحديد مفهوم الغير او الاخر.

[1] نزار نجيب حميد، التذاوت في فلسفة ميرلوبونتي، مجلة كلية العلوم الإسلامية، م2، العدد 4، 2009، ص: 178
[2] :Paul Foulquié- Raymond Saint– Jean, dictionnaire de la langue philosophique, p.u.f, paris ,1962, p. p :62
[3] :Paul Foulquié- Raymond Saint– Jean, dictionnaire de la langue philosophique, p :20
[4] جميل صلبيا، الغير و الغيرية، مجلة أوراق فلسفية، دار توبقال للنشر و التوزيع ، الطبعة الأولى 2010ص: 9
[5] Michel haar, la philosophie française entre phénoménologie et métaphasique, Presses Universitaires de France, 1999 P : 67

البينذاتية كمصطلح نجده متعدد الاستخدامات سواء في الفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم دراسة الإنسان ما يعني ان له استخدامات عديدة و بالتالي مفاهيم متنوعة من مجال الى اخر فلسفيا ظهرت البينذاتية للخروج من تبعات الوعي الذاتي الفردي او الانا واحدية*، التي انبثقت من فلسفة ديكارت و فكرة الكوجيتو، و كمصطلح فينومينولوجي يشير الى ما يسمى مشكلة العقول الأخرى[1] .

في الحقيقة ان سؤال الاخر ليس موضوع جديد فقد سبق و ان تناولته الفلسفات القديمة و حتى المعاصرة كل من زاويته الخاص، فاعتبر هيغل ان العلاقة بين الانا و الغير هي مفهوم جدلي، خصوصا في جدليته المشهورة "السيد و العبد"

لقد تناول هوسرل موضوع الغيرية في كتابه" تأملات ديكارتية" و بالضبط في التأمل الخامس، حيث يميز بين موقفين في تناول تجربة الاخر الأول: هو الموقف الطبيعي: اين تجد الذات نفسها مع ذوات أخرى تختلف عنها وتتعارض معها، لكن اذا لم تبالي الذات بالآخرين تجد نفسها في عزلة تامة، و في الحقيقة ان هذا التفسير الطبيعي غير صائب لان الذات من حيث هي انا مفرد تعد أساس العالم الموضوعي، و لا يتحدد وجودها الترستندنتالي بالآخرين[2].

اما في الموقف الترستندنتالي فان الامر يقتضي في البداية تحديد كل ما يخصني و اقصاء كل ما هوي غريب عني، بواسطة التجريد، و اكثر من ذلك ينبغي اقصاء كل الاحكام التي تؤكد وجود الأشياء المكونة للعالم و تعتبرها في متناول الجميع و بالتالي تعميم "الايبوخي" على العالم و موضوعاته باستثناء الخصائص التي ينفرد بها الانا[3].و تجدر الإشارة الى انه في تأمله الخامس اعتبر ان البينذاتية هي مفهوم فينومينولوجي

* الانا واحدية solipsismeمذهب فلسفي يعتبر انه لا وجود لشيء غير الذات او غير الانا، و يعتبر بعض الباحثين ان الكوجيتو الديكارتي كان سبب في نشوء هذا المذهب، والانا واحدية موقف فلسفي يقول ان المعرفة المتعلقة باي شيء خارجعقل الانسان لا وجود لها، يعني انكار للتجربة، ويعني انه لا يمكن معرفة العالم الخارجي و الذوات الأخرى، و ان التفكير عملية ذاتية لا يمكن ان اتشاركها مع الاخرين: انظر: محمد فرحة، البينذاتية و أهميتها عند موريس ميرلوبونتي، مجلة جامعة تشرين، مجلد 39 العدد 3 2017، ص: 303

[1] المرجع نفسه، ص: 305

[2] ادموند هوسرل، تاملات ديكارتية، مرجع سابق، ص: 216

[3] المرجع السابق، ص: 218.219

خالص، لهذا ستعرف دراسات كبيرة و اهتمام من قبل فلاسفة فينومينولوجيين أمثال ميرلوبونتي، ليقاس و غيرهم.

يعتبر هوسرل ان الانا بدرك الاخر كذات نفسية لها جسم مثل جسمي و نفس مثل نفسي، وبإمكاني معرفته لكن هذه المعرفة تكون غير مباشرة، لان الادراك المباشر يكون للذات لذاتها و ليس للغير، لمعرفة الغير ينبغي بناء تجربة غير مباشرة، يسميها هوسرل"التوحد الحدسي" بمعنى ان الانا بعيش تجربة الاخر من خلال وجود بعض التشابهات بينه وبينهم في اطار عام مشترك وهو ما يسمى بالبنيذاتية، فالانا تعيش مع الغير و العالم في اطار تجربة مشتركة تجمعنا، يمكننا التوحد الحدسي ان نقيم جسور تواصل مع الغير، و الحدس الحسي يختلف عن الحدس الكانطي و الديكارتي بل هو الحدس بالمفهوم الذي يحمل دلالة حميمية، إحساس بالآخر و التعاطف معه.

و في الحقيقة ان التوحد الحدسي و التعاطف و التواصل و الحميمية، هوما يجعل الذوات تنسجم و تسكن الى بعضها و تكتمل تجاربها لتؤسس عالما مشتركا وموضوعيا و يتم التعرف من خلالها الانا على ذاته و على الغير كذات، وهذا ما يمكن تحقيقه بالعزلة التي وضعها ديكارت للانا افكر، ولا النزعات العلمية التي اعتبرت ذاتي كشيء مثل أشياء العالم الخارجي، فالذات الإنسانية تتميز بمجموعة من الخصائص تجعل النزعات العلمية تجد صعوبة في دراستها، بل نفهم الذات من خلال منهج حدس استبطاني قائم على التواصل و التوحد الحدسي في عالم مشترك بين الذوات و هو ما يجعل من معرفة الغير ممكنة، وهو ما يراه كذلك ميرلوبونتي و ماكس شيلر، على العكس من بعض الفلاسفة أمثال نيتشه الذي اعتبر الذوات الأخرى كقطيع ورعاع، وهايدغر الذي اعتبره بمثابه الهم الذي يخفي اصالة الدزاين.لكن المشكلة كيف يظهر الاخر في وعيي؟

يظهر الاخر في مجال الوعي الخاص باعتباره موضوعا قصديا يدركه انايا الترستندنتالي، و يكون ادراكي للآخرين هو ادراك حسي بوصفهم موجودين في العالم الخارجي، وكموضوعات قائمة في العالم الخارجي، و انا الذي اعطي للآخر معنى، "

ان كل ما يوجد بالنسبة لي، لا يمكن ان يستمد معناه الوجودي الا مني، في دائرة شعوري"[1] كلما اتعمق في ادراك الاخر ازداد ادركا لذاتي الخاصة، لان ادراكي لهذا الاخر يحيلني تلقائيا الى ادراك ذاتي باعتبار ان الاخر هو نظيري الموجود كموضوع قصدي في الشعور، لكن هذا النظير يوجد في شعوري المتعالي بوصفه غريبا عني ولا يخصني، ومن ثم يمكنني تطبيق عليه منهج التعليق الفينومينولوجي.[2]

هذا فيما يخص هوسرل اما ميرلوبونتي فانه يعتبر ان الذات الإنسانية ليست مرتبطة بذاتها فقط، بل هناك علاقة قصدية تجمعها بالأخرين، وهو في المقابل ينتقد موقف سارتر الذي يرى بان معرفة الغير غير ممكنة، و لا تتطلب بالضرورة تحويله الى موضوع، فلدية وجود مستقل ووعي بذاته، وهو لا يشبه أشياء العالم الخارجي، وهو يبدو للذات كوعي خاص، فهو الانا الذي ليس انا، فقد رأى كذلك في كتابه " الكينونة و العدم" ان العلاقة بيني وبين الاخر لا يمكن ان تخرج على امرين : اما ان اجعل من نفسي "ذاتا" فأحيل الاخر الى "موضوع" واما ان انظر الى الاخر على انه ذات فادعه يحيلني كموضوع [3]، وهو ما يفسر ظاهرة الخجل الذي هو سر يكشف لحظة وجودية، مثلا يرى سارتر ان الفعل الذي تسبب لي بالخجل ليس هو مخجل عندما أفعله امام نفسي، بقدر ما هو محجل امام الاخر الذي ينظر الي، هنا اعرف انه قام بتحويلي الى موضوع، وانا احل مكان ذاته و اصدر حكما على ذاتي التي هي موضوع بالنسبة له، لهذا يقول: " ان ظهور الاخر بالذات يجعلني في وضع يمكنني من ان احكم على ذاتي كما لو كنت موضوعا(..) فان الخجل هو خجل من الذات امام الاخر"[4]

ميرلوبونتي يبدا فلسفته الغيرية الى انتقاد موقف سارتر، الذي رأى ان علاقتي مع الاخر هي نظرة تشيئية فهو يراني شيء و انا اراه شيء و بالتالي استحالة الوصول الى انواتنا، هنا يقول ميرلوبونتي :" موقف الاخر لا يحولني الى موضوع objet

[1] ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ترجمة: تسيير شيخ الأرض، ص: 318
[2] محمد سماح رافع، ص: 178
[3] زكرياء إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 519
[4] جون بول سارتر، الكينونة و العدم، مرجع سابق، ص: 312

في حقله، و ادراكي للآخر لا يحوله الى موضوع objet في حقلي، فالآخر ليس وجودا شخصيا"[1] كما يرفض موقفه بخصوص فكرة العدم تجاه الاخر، ويرى انه لا يوجد عدم فاصل بين الانا و الغير، علاقتي مع الاخر حسب سارتر هي علاقة سلب و هنا يرد ميرلوبونتي ان علاقتي معه ليست علاقة سلب، ليقدم مفهوم البينذاتية و التواصل و يبين ان معرفة الذات ممكنة، و انا الذات ليست منغلقة على نفسها كما ذهب الى ذلك ديكارت.

نجد ميرلوبونتي يعارض سارتر و يميز بين نوعين من الوجود، الوجود في ذاته هو الوجود الذي يخص الأشياء، و الجسد أيضا، و الوجود لذاته و هو الوجود الذي يخص الوعي ووجود الغير ينتمي للوجودين السابقين. إضافة الى ان موقف الاخر من لا يحيلني الى مجرد موضوع في مجال بصره، كما ان موقفي تجاه الاخر لا يمكن ان يحيله الى مجرد موضوع في مجالي البصري[2]، لأنني عندما ادرك الاخر فاني ادرك جسمه و جسمه ليس موضوعا كذلك جسمي ليس موضوعا.

إضافة الى انه يوضح انه من المستحيل ان افكر فكر الاخر، فهو ذلك المجهول الذي ينبغي عليا ان افكر فيه جيدا، فالخر له جانبين جانب مرئي يتمثل في جسده الموضوعي و اخر غير مرئي يتمثل في جسده الخاص، خصوصا اننا تناولنا في الفصل الثاني أنواع الجسد، ا إضافة الى ان مشكلة العلاقة بين الانا و الاخر هي مشكلة معنى واتصال كما ذهب كذلك كلود ليفي شتراوس، فمشكلة البينذاتية هي مشكلة هذا المعنى هو الذي يعطيني مدخلا الى الاخر، فلا نستطيع الإمساك بالمعنى دون الاخر، و المعنى يتميز بخاصية القصدية، ومن ثم فان إعادة تعيين المعنى هو اعادى تعيين القصد، قصد الشخص الذي قصد.[3]

[1] Maurice merleau ponty, phénoménologie de la perception, p : 410

[2] إبراهيم زكرياء، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 519

[3] سايمون كلارك، أسس البنيوية، ترجمة،: سعيد العليمي، المرك القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2015، ص: 68

ان العلاقة التي تجمعني مع الاخر مثل العلاقة التي تجمعني بالعالم، فهو شرط و امكان لوجودي و بالتالي ينبغي عليا الاهتمام به كاهتمامي بعالم الأشياء، فهو الأخر الذي تجمعني معه علاقات عاطفية و حميمية فلا معنى لفكرة النجاح دون الغير، لهذا يقول ميرلوبونتي " ان علاقتنا بالاجتماعي هي كعلاقتنا بالعالم، عميقة على أي ادراك او حكم"[1] و يعتقد انه لا سبيل لمعرفة العادات الاجتماعية القديمة و الاندماج مع الماضي دون ان اتعرف على مجتمعي، و اتفاعل معه.اذن ان الاخر اطلب منه المساعدة كما يمكن لي ان اساعده فيتحول جسمنا الى جسم واحد، يعيش الاعباء الوجودية، فالكوجيتو الفردي الذي جاء به ديكارت هو مبتور لأنه كوجيتو موجود من اجل الاخر، لأني في صحبة الوجود مع الاخرين، غير ان الكوجيتو هو الأصل في كل صراع بين الذوات: فان الذات لا تشتبك في حرب مع غيرها، اللهم الا بعد ان تكون قد ادركت أفكار غيرها باعتبارها أفكار معادية والصراع بهذا المعنى يفترض مشاركة أولية، او ضربا من الاتصال الأصلي فيما بين الذوات.[2]

يعبد ميرلوبونتي قراءة الكوجيتو الديكارتي، بحيث ان قراءة فيلسوف لفيلسوف ليست فكرة جديدة، بل ان تاريخ الفلسفة هو تاريخ قراءات و تأويلات وابداع و ابتكار لمفاهيم جديدة على حسب جيل دولوز، لا سيما عندما يتعلق الامر بديكارت مكتشف قارة الكوجيتو ' انا افكر- اذن انا موجود" ما جعل الذات هي سيدة المعرفة ، ان قراءة ميرلوبونتي له تختلف عن قراءة هوسرل وهنا تكمن اصالته، فاذا كان هوسرل يحافظ على المضمون الذي جاء به الكوجيتو فان ميرلوبونتي سيربطه بفعل الادراك و بنيته و تجلياته، اذ يقول :" إن الكوجيتو لا يكشف لي فقط عن اليقين من وجودي ، ولكن بشكل عام يمنحني الوصول إلى مجال المعرفة بأكمله من خلال إعطائي طريقة عامة:

[1] موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الادراك، مصدر سابق، ص: 294
[2] إبراهيم زكرياء، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 520

البحث ، طرق التفكير في كل مجال ، الفكر الخالص الذي يقوم بمعرفته ؛ على سبيل المثال ، فيما يتعلق بالإدراك "[1]

خصص ميرلوبونتي جزء من كتابه " فينومينولوجيا الادراك" للكوجيتو، وهنا طرح تساؤلات جوهرية حوله فما هو الكوجيتو هل هو تلك الفكرة التي تكون قبل ثلاث قرون في عقل ديكارت، ام هو متضمن في معنى النصوص التي تركها لنا، الكوجيتو هو الوجود الثقافي être culturel الذي يتجه نجو فكري دون ان يتحد معه[2]

نظرة ميرلوبونتي للكوجيتو هي نظرة مزدوجة بين الايجاب و السلب، فهو يثني على ديكارت هذا الاكتشاف المدهش الذي يؤسس للأرضية الفينومينولوجية، اما الجانب السلبي يكمن في تحويله الى مثالية متطرفة تغادر ارض الواقع، ففلسفة ميرلوبونتي ترفض كليا فكرة الثنائيات التي ميزت تاريخ الفكر الفلسفي منذ اللحظة الافلاطونية، و يزاوج ميرلوبونتي بين الذات وعالمها ويرى ان الذات تكون وتوجد في هذا العالم، و هذه المهمة الاساسية التي ينبغي للكوجيتو ان يقوم بها، رافضا تصورات ديكارت وهوسرل حول الدور الأساسي له لهذا يقول:" ان الكوجيتو الحقيقي (...) يعترف بان فكرتي هي واقع لا يقبل التغيير ويلغي أي نومن أنواع المثالية، يمكنني من اكتشاف نفسي ككائن في العالم '(être ou monde)' "[3] و ينبغي ها هنا طرح سؤال ماذا يعني بالعالم ؟

يبين ميرلوبونتي في كتابه فينومينولوجيا الادراك ان العالم ليس موضوعا، فهو -كما يترجم فؤاد شاهين- " الوسط الطبيعي و حقل كل افكاري وادراكاتي البارزة" [i]كما ان معالجة مشكلة ادراك العالم لا ينبغي ان تفهم اننا نريد حلها بطرق ما تريده

[1] Maurice merleau ponty, la structure de comportement, Précédé de Une philosophie de l'ambiguïté par Alphonse de Waelhens. Paris : Les Presses Universitaires de France, 6e édition, 1967 p 252
[2] Maurice m, pp, ibid., p :427
[3] Maurice m, pp, ibid., p : 13

السيكولوجيا لهذا يقول: "يجب ان ابين ان ما يمكن اعتباره كسيكولوجيا في فينيومينولوجيا الادراك الحسي هو في حقيقة الامر انطولوجيا"[1]

نجد كذلك هوسرل ينتقد الانا افكر انا موجود الديكارتي ويصفه بالعقم مادام انه يعترف بوجود الانا في انغلاقها المطلق عن الاخرين، و في المقابل أسس لمفهوم جديد سماه الكوجيتاتوم، مفاده : عندما افكر، فانا افكر في شيء ما، اذن فذاتي المفكرة موجودة"، مما يعني ان الخاصية التي يتميز بها الوعي هي القصدية التي تفيد ان كل وعي هو وعي بشيء ما، فهو وعي قصدي يقصد الأشياء دائما، فانا عندما أتذكر فاني أتذكر شيئا ما، مما يعني ان الوعي لي وعيا مجردا ومنغلقا كما ادعى ديكارت، بل صار وعيا متخارجا مع ذاته و منفتحا على العالم و الاخرين، للتحول الانا الواحدية الديكارتية الى انا بينذاتية المنفتحة على الأشياء و العالم، ليصبح وجود الغير بالنسبة للذات ضروريا تلتقي معه و تكون علاقات تتراوح بين التجاذب و التنافر.وهنا ينبغي استذكار مقولة سارتر التي وجهها لهوسرل" كل شيء موجود في الخارج، حتى نحن انفسنا، في الخارج في العالم بين الاخرين، اننا لا نكتشف انفسنا في عزلة ما، بل في الطريق في المدينة، وسط الجماهير، شيئا بين الأشياء، أناسا بين البشر"[2]

ما اريده قوله هاهنا انه اذا وضعنا ميرلوبونتي في خانة الفلاسفة الوجوديين كما يذهب اغلب الباحثين في فكره، فان الفلسفة الوجودية تبدا من الكوجيتو الديكارتي و تتجاوزه في الوقت نفسه، ويتناول هذا التجاوز جانبين من جهة فكرة القصد فالانا دائما يتجه لموضوعه في انا افكر في شيء، ومن ناحية أخرى الانا الوجودي لم يعد كما رأى ديكارت جوهرا مفكرا، وانما ارتكز على الجسد ليصبح انا وجودي متجسد، فالكوجيتو الوجودي هو كوجيتو متجسد[3] وهي الفكرة الجديدة عنده التي لم توجد في فلسفات الكوجيتو السابقة.

---

[1] موريس ميرلوبونتي، المرئي و اللامرئي، ترجمة: عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص: 276

[2] بنعبد السلام عبد العالي، أسس الفكر المعاصر مجاوزة الميتافزيقا، مرجع سابق، ص: 113

[3] علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية(دراسة في فلسفة ميروبونتي)،ص: 197

و في الحقيقة لا ينبغي ان نفهم ان الفلسفات الفينومينولوجية قد تخلصت من الكوجيتو، و اصبح جزء من الماضي بل انها لم تغادر ارض الكوجيتو، لانها تريد تقويض أسس التي قامت عليها الفلسفات الذاتية سواء في شكل النزعات التجريبية النقدية، او الكنطية الجديدة، وهو ما يتضح لنا عند الفيلسوف ميرلوبونتي الذي استطاع لوحده ان يدخل في حوار مع فلسفات اللاوعي كالماركسية و الفرويدية.[1]

1

إضافة الى ان الكوجيتو الخاص بي ليس متفرد بنفسه كما ذهب الى ذلك ديكارت، بل هو دائما صحبة الاخرين، فنحن لا يمكننا النماء دون الاخرين، وهو ما نحتاجه في حياتنا الباكرة من أصدقاء الطفولة، فلولا الاخر لما تمكنا من تعلم اللغة و العادات و التقاليد، لهذا يرى علماء الاجتماع ان الانسان كائن اجتماعي بطبعه، لا يستطيع ان يعيش منعزلا عن الجماعة، وهذا ما يجعل الانا(الوحدي) في نظر الجماعة سخيفا و مضحكا، فنحن لا نستطيع الانهماك في تأملات من هذا النوع ان لم نكن قد تشكلنا بالآخرين، وكان ديكارت كان بمستطاعه ان يقول:" انا افكر اذن الاخرون موجودون"[2] فنحن في صغرنا عشنا مع الاخرين سواء اسرة أصدقاء ..الخ يلعبون معنا و يشيرون الى الأشياء، ويتحدثون ويستمعون، ويعودوننا على قراءة الانفعالات و الحركات، الامر الذي اثار اهتمام ميرلوبونتي خصوصا الطريقة التي يحاكي بها الأطفال من حولهم، اذا تظاهرت بانك تعض طفلا عمره خمسة عشرة شهرا فانه بدوره يحاكي فعلك ويقوم بعضك، ولعل ميرولوبونتي قام بفعل ذلك مع طفله عند إنجازه كتاب " فينومينولوجيا الادراك"[3]

يمثل وجود الآخرين مشكلة لكل من التجريبية والفكرانية. الآخر هو أولاً ، بالنسبة للتجريبيين ، اختزال إلى وجود العالم الموضوعي الذي يكشف عن نفسه ، كما نعلم ، من خلال مجموعة من المحفزات الفيزيائية والكيميائية. من هذا المنظور ، لا يمكن أن

[1] بنعبد السلام عبد العالي، أسس الفكر المعاصر مجاوزة الميتافزيقا، مرجع سابق، ص:111
[2] سارة باكويل، على مقهى الوجودية، مرجع سابق، ص: 298
[3] المرجع نفسه، ص: 299

يكون هناك تمييز بين كائن من العالم الموضوعي وجسم آخر ، لأن كلاهما مجرد تحديدين للذات. لذلك لا يوجد مكان لخصوصية الآخر مقابل أشياء العالم في الفكر التجريبي. من ناحية أخرى ، يجد الفكر أيضًا صعوبة في الاعتراف بوجود الآخرين. في الواقع ، كما رأينا ، يفترض مثل هذا التفكير أن الإدراك هو وظيفة للوعي المكون الذي ينظم البيانات الأولية للإحساس. الآن ، إذا كان الآخر خاضعًا لتنظيم فكرة مكونة ، فإن الآخر يفقد خصوصيته ، والتي تنبع من المشكلة التي تواجهها التجريبية. لذلك يجب أن يعترف الموقف الفكري بوجود وعي مكوّن في الآخرين. يجب أن تعترف الأنا بـ Alter Ego. يأتي هذا الاحتمال أيضًا في مواجهة مأزق كبير. في الواقع ، إذا كان الإدراك المكوّن للعالم مدينًا للوعي ، لذاته ، [1]و بالتالي ميرلوبونتي يرفض الاسبقية بين الانا كذات و الاخر كموضوع و هي الجدلية التي ميزت المذاهب المثالية و التجريبية.

النزعة التجريبية لا تثير مساله الاخر بنفس الكيفية التي تثيرها الفلسفات الأخرى، مادام انه ينظر للذات على انها الة و مجرد تفاعلات طبيعية و فيزيائية، و كل ما يواجه النزعة التجريبية هو كيفية ربط الاوصاف العلمية المتعلقة بالأجسام الإنسانية بالخبرة المعاشة الخاصة بالوجود في العالم، في حين تعتبر مشكلة الاخر مشكلة معقدة عند النزعة العقلية لأنها تعتبر ان الاخر هو موضوع و انا عبارة عن ذات، فهي تعتبر و تجعل ادراكنا للآخرين موضوعا فكريا أساسا، فاني اعلم ما يدور في عقل الاخر عن طريق المماثلة التي تقوم على ان جسمي مادام يسكنه عقل فلا بد ان يحوي جسم الاخر على عقل.[2] من هنا تحاول الفينومينولوجيا الوجودية عند ميرلوبونتي التخلص من هذا الاشكال من خلال الانطلاق من خبرة الوجود في العالم expérience être de monde

[1]FRÉDÉRICK BRUNEAULT, Merleau-Ponty : autrui, éthique et phénomènes hallucinatoires, Bulletin d'analyse phénoménologique V 8, 2009, p : 14

[2] مصطفى علا أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص: 177

اذا كان هناك شكلان من اشكال الوجود لذاته و الوجود بذاته ؟ فاين اصنف الاخر ؟ فهو لا ينتمي لا الوجود في ذاته و هو وجود الأشياء اين تنعدم الحرية كما يرى سارتر، و لا الوجود لذاته و الذي هو وجود الذات اين نجد فيه الحرية، فاذا اخترنا احد الوجودين على الاخر سنقع في مفارقة paradoxe وهو يرى انه ا يمكن للعلم الوصول الى هذه المواضيع لان هناك ما يسمى " الخبرة" التي هي خبرة الجسد و العالم و الذات، نحن عندما نتحدث عن الجسد لا نتحدث هن الجسد الموضوعي الذي تعرفه الفيزياء، بل الجسد الخاص او الجسد الفينومينولوجي الذي هو منطلق خبراتنا بالعالم و الاخر فجسمي هو حركة نحو العالم، وبالتالي فان العالم هو سنده او نقطة ارتكازه و يكتشف الوعي بداخله [1].

تتلخص علاقتي مع الغير كذلك بواسطة اللغة و الحوار، وهو ما يؤسس لأرضية مشتركة تجمعنا، الامر الذي يجعل فكره وفكري نسيجا واحدا، و تتحول افكاري وأفكار من يناقشني حالة نقاش حادة يستحيل معرفة من بدا أولا، هذا يبيت ان الغير لم يعد بالنسبة لي " مجرد سلوك بسيط في المتعالي، (مجال التجربة الممكنة الخاصة بي)، كما لم اعد انا سلوك بسيط في مجاله المتعالي"[2] من هنا تنشا علاقة جدلية تبادلية بيني و بين الغير ما يجعلني استذكره حتى في غيابه و يدخل حواره ضمن التاريخ الخاص بي." عندما انسحب من تجربة الحوار واعيد فيما بعد تذكره، آنذاك فقط استطيع دمجه في حياتي، وجعله حلقة من حكاياتي الخاصة، بينما ينزوي الغير في غيابه، او في حدود كونه يبقى حاضرا وشارع به وكان يمثل تهديدا لي"[3]

ان الانا ليس حبيس نفسه، بل هو انا متجسد قبالة العالم، ولا يمكننا الوصول الى الادراك الحقيقي اذا كنا قد اقصينا واحد من هذه المفاهيم، كل هذا من اجل تجاوز فكر الثنائيات التي ميزت تاريخ الفكر الفلسفي، "اذا احسست بهذا التلازم بين وعيي وجسده و عالمه، فان ادراك الاخر و كثرة الأشخاص ما عادت تشكل صعوبة...واذا كان

---

[1] المرجع نفسه، ص: 178

[2] موريس ميرلوبونتي، تجربة الحوار مع الغير، نص مترجم ضمن مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص: 16النص الأصلي phénoménologie de la perception, p : 407

[3] المرجع نفسه، ص: 16

لوعي جسد فلم لا يكون للأجساد الأخرى لكل وعيه؟ من الأكيد ان ذلك يفترض تغيير مفهوم الجسد و مفهوم الوعي تغييرا كبيرا"[1]و كان المفاهيم الفلسفية الكلاسيكية لم تعرف ما هو الجسد/ ولا ما هو الوعي، و هنا ربما يقصد ديكارت و الكوجيتو الخاص به. لتكون هناك علاقة قصدية بين الذات و الاخر و العالم.

تلعب فكرة الجسد دورا هام في فلسفة الاخر عند ميرلوبونتي، فمادام انا املك وعي يسكن الجسد، فلما لا يملك الاخر كذلك وعي يسكن جسده، هنا يشير الى ضرورة ضبط مفهوم" الجسد"corp و الوعيconscience و ان نكف على النظر الى الجسد بنظرة الفيزيولوحيا، و حتى بالنسبة لجسد " الاخر ينبغي تمييزه عن الجسد الموضوعي"[2] و دراسته و التعامل معه كجسد ذاتي، لان جسد الاخر يبدو مالوف و حميمي لجسدي، و لا اجد اني امام شيء غريب، من هو هذا الجسد؟ نجيب مباشرة كما يقول ميرلوبونتي: " انه اخر، هو انا ذاتية ثانية، وهو ما اعرفه لان هذا الجسد الحي لديه نفس البنية التي يتميز بها جسدي"[3] فانا ذات منفتحة على الاخر بواسطة اللغة، اذ في حضور الاخر و في تعاملي معه ادرك انه ليس شيئا بسيطا داخل حقلي المتعال بل هو كائن ينبغي التواصل معه فأفكاره هي أفكاره الخاصة، حتى عند عدم وجود الغير أتذكره وكانه شيء دخل تاريخي الخاص.

تنشا فكرة الصراع بين الانا و الأخر عندما لا تكون هناك علاقة تبادلية او عندما يدرك الانا بان الاخر لا يبادله نفس المشاعر او العلاقة، مثلا في علاقة الحب عندما يتكتشف احد الطرفين ان الاخر لم يحترم وعوده و بدل ذلك عاش في حرية، حرية ترك هذا الالتزام فان الاخر بدوره سيشعر بالحاجة الى تبني موقف بالمثل، فبيني و بين الاخر " عالم مشترك" " اذا لم يكن العالم المشترك في ذاته غير قابل للتصور،

[1] عبد العزيز العيادي، مسالة المعنى ووظيفة الحرية، مرجع سابق، ص: 156
[2] Maurice merleau ponty, phénoménologie de la perception, p :408
[3] Ibid., p : 411

واذا كان يجب ان يوجد لنا اثنان، عندها يتحطم الاتصال من جديد و كل واحد منا يعمل في عالم خاص به، كما يعمل لاعبا الشطرنج كل واحد على لعبة متميزة"[1]

يترك لنا ميرلوبونتي في فينومينولوجيا الادراك وصية هامة، تتعلق أساسا بالجانب الاجتماعي و الغير فاذا كان علماء الاجتماع يعتبرون ان الانسان كائن اجتماعي، فانه يعتبر انه ينبغي الاهتمام بالجانب الاجتماعي بعد العالم الطبيعي، بطبيعة الحال ليس كشيء مثل باقي الأشياء، وانما كمجال دائم، وكبعد وجودي dimension d'existence ان علاقتنا بالاجتماعي هي كعلاقتنا بالعالم، اعمق من أي ادراك، ومن الخطأ معاملته معاملة موضوع لهذا ينبغي ان نتعامل مع الا1جتماعي و كانه فينا و خاص بنا[2].

خلاصة القول يمكن القول ان ميرلوبونتي يرفض النظرة الالية للإنسان، التي ترى ان الانسان مثل باقي الأشياء، إضافة الى انه يرفض النزعة الميثالية التي ترى ان الانسان هو حرية كونية، الذي يجعل من الانسان حرية و إرادة، و الحل هنا يكون بتبني " القصدية" التي تجعل علاقتي مع العالم علاقة ذات معنى، جسدي هو الذي يربطني بالعالم، فانا جسدي و انا وعي و انا عالمي، من هنا تتاسس معرفة واقعية تجعلني ادرك ذاتي حقا و فعلا، و الامر لا يتوقف هنا بل لدي قصد و حوار مع الاخر، الذي استعى لمعرفته ، ومعرفة (وجود الغير) ليس هي (الغير)، مثلما قال ميرلوبونتي :" إن كلام الغير و سلوك الغير، ليس هو الغير" تسمح هذه الوضعية الملتبسة بالتحرر من وهمين: وهم معرفة الغير و وهم فهمه، لذا يتعين الإنتقال من إشكالية المعرفة إلى إشكالية الإعتراف بالغير، ومن إدعاء فهم الغير إلى تفهمه.

ان العلاقة التي تجمعني مع الغير لا اتعرف عليها في مرحلة بلوغي و تكويني انايا، بل تعود أسسها الأولى الى مرجلة الطفولة للعلم ان ميرلوبونتي اهتم بعلم النفس الطفل و طريقة تشكل الادراك عنده، لان الادراك ينبغي تتبع حياة الانسان منذ مرحلة

[1] موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الادراك، مصدر سابق، ص: 291

[2] Maurice merleau ponty, phénoménologie de la perception, p :420

الولادة، فيبن ان بداية اتصال الطفل تبدا في عمر 06 اشهر هنا يبدا بالتعرف على أولى صور البينذاتية " اذ انه يفتح فمه عندما يحاول الكبار بوضع احد أصابع الرضيع في فمه متظاهرا انه يعضه، ويشرح هنا ميرلوبونتي بان الرضيع لديه استعداد فطري للبينذاتية التي تتيح للفهم المسبق لما يجب ان يفعله، و يسمى هذا النوع من ابينذاتية القائم على الجسد ' البين جسمي- مع الإشارة الى ان هذا المصطلح لا يؤخذ حرفيا لأننا في الواقع لا نشارك في جسد الاخر"[1]

الحريـــــــــــــة

تعد مشكلة الحريات من ابرز المشكلات الفلسفية القديمة، لا زالت لخد الان تطرح خصوصا مع الفلسفة الوجودية philosophie lextensialisme التي اعتبرت ان الانسان يملك سلطة القرار و بالتالي فهو حر.

يذهب سارتر الى ان الانسان حر حرية تامة، لهذا يقسم الوجود الى وجود الأشياء التي يرى انه عالم تنعدم فيه الحرية، مثلا لا يستطيع الخشب ان يجعل من نفسه شيء اخر غير ان يكون خشب، اما العالم الإنساني فهو محكوم عليه بالحرية- اذ جود يسبق ماهيته، اما في عالم الأشياء فماهيتها تسبق وجودها، نجد سارتر قد عالج مشكلة الحرية في كتابه" الكينونة و العدم" بحيث يقول: " انا محكوم بان أكون حرا، ذلك يعني ان حريتي ليس لها حدود"[2] فحسب سارتر ان الحرية مطلقة عند الانسان لا تحدها حدود معينة.

ينتقد سارتر انصار الحتمية في جعل الانسان تحت رحمة مجموعة من الحتميات، فانصار التحليل النفسي يرون ان الانسان مقيد تحت ما يسمى العشور، الفيزيائيون

[1] محمد فرحة، البينذاتية في فلسفة ميرلولونتب، مرجع سابق، ص: 308
[2] جون بول سارتر، الكينونة و العدم، مرجع سابق، ص: 566

يولون بان الانسان جزء من نظام الطبيعة فقط ينبغي فهم القوانين التي تسيره مثله مثل الأشياء، في حين انصار المدرسة الاجتماعية يقولون بالاكراه الاجتماعي، و انصار النزعة القانونية بالحتمية القانونية لان الانسان خاضع لمجموعة من القواني لا يمكن ان يخرج عنها، ان هذه المحاولات كما يرى سارتر " ان هذه المحاولات الخائبة لخنق الحرية تحت ثقل الوجود تنهار عندما ينبثق القلق اما الحرية،(..)ان يكون يعني يختر ذاته، لاشيء ياتيه من الخارج و لا من الداخل كذلك"[1] ما يعني ان حريتي لا تحدها لا حتميات خارجية ولا داخلية، حتى كانط يرى بانه ينبغي على المرء ان يختر ذاته قبل ان يختار له الاخرون، فالذات الإنسانية ترفض ان تكون صنيعة او عجينة في دي الاخر او ان يكون هناك تدخل في موضوع حريتها و قيودها، لهذا نيتشه يرى ان الانسان الذي يتبع الاخرين وصفه بالقطيع لغياب عنصر الحرية لديه.

يتميز الانسان أيضا بعنصر الإرادة، وهذه الإرادة هي التي تعبر عن الحرية، وهذه الحرية هي التي تسمح لها بان تقوم بوصفها إرادة، أي بوصفها تصميما محددا بالنسبة الى غايات مهينة تختار ان تحققها عن تدبير و بهذه الوسائل او تلك[2]، وهذا معناه ان الانسان بحكم ظهوره يحدد وجوده الخاص بواسطة الغايات التي يضعها لنفسه، وهذا هو البروز الأصلي لحريتي، وهذا البروز هو في جوهره وجود بحيث ان أساس الغايات التي اسعى اليها- سواء اكان ذلك بإرادتي ام عواطفي- هذا الأساس ليس سوى حريتي نفسها.[3] حتى لن مبدأ عدم التناقض وهو احد المباديء العقلية يرفض ان يكون الانسان حر و مقيد في نفس الوقت.

ان الإرادة هي ملازمة للحرية، وتحليل سارتر للإرادة يهدف الى تخليها من النزعة النفسية التي ترى انها فعل من أفعال الوعي، وعندما يجعل سارتر الحرية ملازمة للإرادة ليس معناه انها هي الحرية فهو يقوم في كتاب الكينونة و العدم بتحليل لظاهرة" الإرادة " وتصحيح كل المفاهيم حولها التي تختزلها في مفهوم الحرية فيقول:" نحن

---

[1] المرجع نقسه، ص: 567

[2] ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودي، ترجمة : فؤاد كامل، دار الاداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، ص: 169

[3] المرجع السابق، ص: 169

نامل ان نكون قد اثبتنا ببساطة ان الإرادة ليست تجليا متميزا للحرية بل هي حدث نفسي له بنيته الخاصة، ويتكون كغيره على المستوى نفسه، وتدعمه حرية اصلية انطولوجية كغيره، لا اكثر ولا اقل"[1]

موقف ميرولونتي في قضية الحرية شانه شان كل الفلاسفة الوجودين يعتبرون ان الانسان حر حرية مطلقة لكن موقف ميرلوبونتي يختلف عنهم من حيث نسبة الحرية، فهي عنده لا تحتاج لا الى دليل ولا الى برهان، لان مجرد حضور الذات امام نفسها يتضمن الحرية، " بعبارة أخرى مجرد حضور الذات الواعية يتضمن ان في استطاعة تلك الذات ان تتصور الواقع على نحو مغاير لما هو بالفعل فالذات هي في الحقيقة ((إمكانية)) تصور ((المعطيات)) الخارجية بشكل مغاير لما هي عليه في الواقع وهذه الإمكانية تفترض إمكانية اخرة اعم هي قدرة الذات ان تعلو بالفكر على كل قيود خارجية قصد تتصور انلفص انها أسيرة لها"[2]

ان أول نص رئيسي يكرسه مبرلوبونتي للحرية هو الفصل الأخير من فينومينولوجيا الإدراك ، حيث يشكل موقف سارتر نقطة البداية للتفكير ، الذي يتخذ منه مريلوبونتي الاتجاه المعاكس. السياق مهم: هذا هو الجزء الثالث من فينومينولوجيا الإدراك ، بعنوان "الوجود لذاته والوجود في العالم" ، حيث ، بعد نشر فينومينولوجيا الجسد ، ثم العالم المدرك ، يعود Merleau-Ponty إلى ثلاثة موضوعات أكثر قابلية للتأثر ، بداهة ، بمعالجة مثالية أو مثالية: الكوجيتو ، والزمانية ، وأخيراً الحرية. في جميع الحالات الثلاث ، كان هدف Merleau-Ponty الأساسي هو درء شبح المثالية.[3] هذه المثالية التي تنظر للحرية كأنها موضوع يتجاوز الواقع .

[1] جون بول سارتر، الكينونة و العدم، مرجع سابق، ص: 580
[2] زكرياء إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 521، 522
[3] Jeanne-Marie RouxLa ,liberté et la vie : La phénoménologie merleau-pontienne aux prises avec l'intellectualisme, Bulletin d'analyse phénoménologique XVI 2, 2020 (Actes 11), p. 93
https://popups.uliege.be/1782-2041/

يرفض ميرلوبونتي ان يكون الانسان حرا في بعض الأفعال، و غير حر في بعض الأفعال الأخرى، ان الحرية هي موضوع للوعي و ليس موضوعا لعالم الأشياء، و يرفض تماما فكرة الحتمية و السببية و الدوافع، فانا حر في النظرة الى الاخر بالكيفية التي اراها مناسبة، حرية جعله وعي او موضوع، حتى ان العالم الخارجي هو تحت سيطرتنا و حريتنا، " من المستحيل ان نعين نقطة اذا تعدتها الأشياء لا تعود في متناولنا، فإما ان تكون كلها تحت سلطتنا و اما لا شيء اطلاقا"[1] "حيث لا شيء يمكن أن يمنعني من الشعور بخلاف ما يحدث لي وما يميزني. إن الإشارة إلى سارتر وبالتحديد إلى الكينونة والعدم كانت واضحة عندما كتب مريلو بونتي: "لذلك يجب ألا نتخلى عن فكرة السببية فحسب ، بل أيضًا عن الدافع [انظر جي بي سارتر ، الوجود والعدم. ، ص. 508 وما يليها]. لا يؤثر الدافع المزعوم على قراري ، بل على العكس من ذلك ، فإن قراري هو الذي يضفي عليه قوته"[2]

ينتقد كذلك سارترفي ان حريته محكومة بنعم أولا وهي مرتبطة فقط بالاشياء و عالمنا الداخلي اذن هي" حرية داخلية بحتة أو حرية تراكم ، وليست حرية يمارسها هو نفسه في الجسد. للعالم ، حرية تدعي أنها تحدد غاياتها بشكل سيادي من قاع العدم ، وليست حرية تصاحب حركة العالم في انتشارها الدلالة. هذه الحرية ، بالنسبة إلى Merleau-Ponty ، غير مثمرة وحشو: لا يمكنها أن تخلق أي شيء ، يمكنها فقط تكرار فراغها الخاص. بالنسبة إلى حرية الفراغ هذه ، يجب أن نعارض الحرية المثمرة ، أي تلك التي نواجهها في فعل استعادة ، مع دلالات مفتوحة وغير مكتملة ، فعالة ، والتي "تفهمها" ، ولكنها ليست لها. التي تنظم بشكل موضوعي مجال الممكن"[3].

ان حريتي متعلقة أساسا بعالم الأشياء و الاخر و تجربة في العالم، اذ ان الحرية هنا تنتقل من الفعل الميتافزيقي الى الفعل كممارسة.و للإشارة ان الوجوديين لا

[1] موريس ميرلوبونتي، فينومينولوجيا الادراك، مصدر سابق، ص: 352

[2] Jeanne-Marie RouxLa ,liberté et la vie : La phénoménologie merleau-pontienne aux prises avec l'intellectualisme, p : 96

[3] Dupond,(2001) Le vocabulaire de Merleau-Ponty, Paris-France, Ellipses Edition Marketing P39

ينفون دور الحتمية و القوانين فشعورنا بحريتنا مرتبط بمعرفتنا و شعورنا بالاسباب و البواعث التي تدفعنا الى العمل وتتيح لنا الاختيار، و على ذلك قال "كيركجارد": " لا اعرف الحرية في اختياري الا حينما اسلم نفسي للضرورة"[1]

على حسب ميرلوبونتي فان حريتي ليست وحدها، بل لديها ارتباط وثيق بكينونتي ووجودي انا وانخراطي داخل العالم، فالوعي يعتبر نفسه مسؤولا عن كل شيء، وهو يضطلع بكل شيء ولكنه لا يملك شيئا خاص به وهو يصنع حياته في العالم، ان الامر يقودنا الى تصور الحرية و كإنها خيار يتجدد باستمرار"[2] ما يعني ان ميرلوبونتي يرفض ان تكون هناك حرية مطلقة.

و في الحقيقة يذهب ميرلوبونتي الى ابعد من ذلك و يعتبر انه لو كانت لنا حرية مطلقة فان هذا الامر يتعارض مع موقفنا الاجتماعي، خصوصا و نحن كائنات تاريخية، فالانسان مرتبط اشد الارتباط بالبعد الماضوي او التاريخي، ولو كان وعينا وعي موجود لذاته فقط لما كان للتاريخ أي معنى او أي اتجاه بالنسبة الينا[3]، و لكن ما هو قائم العكس فان للتاريخ معنى و ان الحرية هي التي تصنع التاريخ، وعي التي تفسره وتعطيه صبغة المعنى، لا يجد ميرلوبونتي حرجا في ان يقول مع ماركس و سارتر ان الانسان هو الذي يصنع التاريخ، ولكنه يضيف الى ذلك انه حينما يقول المرء ان ثمة((ديالكتيك)) في الأشياء، بحيث ان هذه الموضوعية لن تكون في الأخير الا درجة من درجات الذاتية.[4]

ان حرية هي علاقة تبادلية بني و بين العالم فيما يرى ميرلوبونتي انني أقوم باختيار العالم و هو أيضا يختارني، فهو يتفق مع هوسرل في وجود ((حقل حرية)) و ((حرية مشروطة)) وهذا ليس معناه ان هناك حرية مطلقة داخل هذا الخقل شبيه بالحقل الادراكي الذي لا تحده حدود، ولا توجد حرية مطلقة خارجه، غنحن لسنا كائنات

[1] محمد مهران رشوان، مدخل الى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى، 2002، ص: 113
[2] موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الادراك، مصدر سابق، ص: 364
[3] إبراهيم زكرياء، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 528
[4] المرجع نفسه، ص: 528

خاضعة للطبيعة و ما تمليه علينا، فحرية ميرلوبونتي شبيه بحرية كيكجارد عندما قال اختر ذاتك قبل ان يختراها لك الاخرون، ما يعني الخضور الكامل للذات داخل العالم

الانسان عند ميرلوبونتي هو عبارة عن بنية نفسية وتاريخية، يتلقى من الوجود و العالم طريقة للعيش معه حتى الفيلسوف ما فكره الا انعكاس لبنيته النفسية و التاريخية، ووجوده في عالم وواقع معين تمخض عن صنع أفكار بلورت نظرته للحرية و تصور معين حولها، فالحرية هي وسيلة للتواصل مع العالم، فوجودنا ليس مثل الوجود وجود الأشياء، فانا حر اسعى لتجاوز نفسي باستمرار، فهو يرفض تلك النزعة التي نظرت للإنسان نظرة الأشياء و على انه خاضع لمجموعة من الحتميات التي تضبط أيضا العالم الطبيعي، متناسية الجانب الإنساني فيه المتمثل في التاريخ و النفس، لهذا يؤكد ميرلوبونتي على نسبية الحرية، نسبية لانها قائمة على تشابك بعدين أساسيين، البعد السيكولوجي يمنحني الحرية اما البعد التاريخي فانه يقيدها.

يذهب ميرلوبونتي في فكرته حول الحرية و علاقتها بالغير- الى نظرة تختلف تماما عن نظرة سارتر الوجودية للغير، اذا كان سارتر يعتقد ان الغير يسلبني حريتي، و يحد من عفويتي الى درجة قوله ان " الجحيم هم الاخرون"[1]، ففي خضور الاخر اتصرف برسمية لاني أرى نفسي بنظرة الغير، فان ميرلوبونتي يرى بانه الاخر لا يسلب حريتني بل هو وسيلة اعرف من خلالها حريتي، " الغير و جسمي يولدان معا في الوجود الأصلي"[2] فينبغي لعلاقتي مع الغير ان تكون على أساس التواصل*، و حفظ خصوصيات الذوات الأخرى و في نفس الوقت الذوات الأخرى تحفظ حريتي، و بالتالي حفظ لكل احد منهما حريته و الاختيار ضمن هذا التفاعل. لان الذوات الأخرى لا تستطيع تحويلي الى موضوع و بالتالي تنفي حريتي ولا انا احولها الى موضوع فانفي حريتها، فعلاقتي مع الاخر ليست مبنية على فكرة التعالي.يقول ميرلوبونتي: "

[1] جون بول سارتر، الأبواب المقفلة، ترجمة: هاشم الحسني، منشورات دار الحياة، بيروت، د-ت، ص: 97

[2] Maurice Merleau-Ponty, SIGNES, op tic, p : 173

*التواصل يلعب دورا مهما في فلسفة البينذاتية عند ميرلوبونتي فالعلاقة التي تجمعني مع الاخر هي علاقة تواصل حتى ان رفض التواصل هو تواصل حسب ميرلوبونتي، " اذا كانت هناك قطيعة فليست بيني و بين الاخر" : voir Maurice Merleau-Ponty, SIGNES, op tic, p : 173.

كل وجود لا يتعالى بصفة نهائية على الاخرين الا عندما يبقى ساكنا و متربعا فوق اختلافه الطبيعي(...) ان الذاتية الترستندنتالية المتعالية هي ذاتية منكشفة، و هي معرفة بذاتها و بالآخر، و في هذا المستوى هي بينذاتية" [1]

يلعب الوعي دورا مهما في فلسفته ميرلوبونتي خصوصا في موضوع الحرية، فيرى ان مجرد حضور الذات امام نفسها يخمل في نفسه الحرية، فالوعي عو تلك القدرة على الإفلات من كل قيد او شرط، بمجرد ان يفكر الوعي في هذا القيد او الشرط فانه يتفصل عنه لانه بطيعيته حرية و تعالي على الأشياء، فالذات تستطيع بفكرها ان تعلوا عن الأشياء و هذا بدوره حرية، " لا يوجد سبب يستطيع ان يسيطر على الوعي من الخارج"

من هنا يضع يرى ميرلوبونتي انه من افضل ان يكون للحرية مجال معين، تمتد عيره فالقول بفكرة الحرية المطلقة يجعلنا غير ملتزمين مع انفسنا و مع الاخرين ويسقط فكرة الالتزام من الأساس، ففكرة الحرية تتضمن في نفسها فكرة الالتزام، لان التصميم الذي نحققه في الحاضر لا بد ان يندرج في المستقبل، محققا في الوقت نفسه شيئا يظل محفوظا[2]

مما سبق تحليله نستنتج ان مشكلة الحرية هي في الحقيقة من اعقد المشكلات الفلسفية و يبدو ان ميرلوبونتي قد اتخذ موقفا معتدلا فيما يخص حرية الانسان، فلا هي الحرية التي جاء بها فلاسفة الوجودية، ولا هي الحتمية التي جاء بها انصار الاتجاه الوضعي، فالحرية كما يقول في رائعته " فينومينولوجيا الادراك" "" ليس هناك حتمية ابدا، ولا اختيار مطلق ابدا، ولست شيئا ولست وعيا عاريا conscience nue [3]،

[1] Maurice merleau ponty, phénoménologie de la perception, p 415

[2] زكرياء إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 523

[3] Maurice merleau ponty, phénoménologie de la perception, ot pic, p : 517

وفي الحقيقة ان حرية ميرلوبونتي هي حرية انفتاح على العالم و الاخر دون ان يكون للخارج تقييد لحريتي، ان أي مفهوم يخرج عن دائرة الجانب الطبيعي و الاجتماعي لا يمكنني من البلوغ الحقيقي لفكرة الحرية، يترك ميرلوبونتي لنا مجموعة من الأسئلة: هل سأقطع هذا الوعد؟ هل سأخاطر بحياتي من أجل القليل جدا؟ هل سأمنح حريتي لإنقاذ الحرية؟ هو لا توجد إجابة نظرية لهذه الأسئلة. ولكن هناك هذه الأشياء التي تنشأ ، لا يمكن دحضها ، هناك هذا الشخص محبوب أمامك، و امامك هؤلاء الناس الذين يحيون من حولك مستعبدين، و لن يكون في حريتك الا ان تريد ذاتها، دون ان تريد الحرية"[1]

ان فلسفة الحرية عند ميرلوبونتي لا تأخذ طابع الضيق والقلق، بطابع فلسفة الالتباس و المخاطرة، و الحق ان فيلسوفنا دعى الانسان الى المخاطرة بنفسه دون ان يعده بالنجاح وطبيعة الحال دون ان يعده بالفشل[2]، فحرية ميرلوبونتي تعلمك ان تكون انت، بصفة شخص له وجود مع الاخرين و يتمتع بالفردانية معهم و مع حريته عكس الانسان الذي يسمح في حريته و يتركها، يقول في اخر كتابه فينومينولوجيا الادراك: " أنت تبقى في تصرفك، عملك هو انت، انت تبادل نفسك، معانيك مبهرة، انه واجبك، انه حقدك، انه حبك، انه اخلاصك، انه ابداعك، فالأنسان هو عقدة من العلاقات، والعلاقات هي المهمة بالنسبة للإنسان"[3]

[1] Ibid., p : 520

[2] إبراهيم زكرياء، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص: 529

[3] Maurice merleau ponty, phénoménologie de la perception, ot pic, p : 520

المبحث الثاني : مشكلة الفن

يقول سيزان "إن ذلك يبدع لوحات، ولكننا نبدع قطعًا من الطبيعة"

Sens et non sens

يعتبر موضوع الفن من اهم المواضيع التي تناولتها الفلسفة المعاصرة بالتفكر و البحث، بحث كان سؤال ما الجمال؟ مدار نقاشات كثيرة في الفلسفة اليونانية، بحيث ان ارسطو قام بسؤاله احد الرجال بقوله: " ماالجدوى من دراسة الجمال ؟ فجاء الرد العظيم من رجل عظيم هذا سؤال رجل اعمى "[1] من هنا يتبين لنا بان الفن هو بصر الانسان، و الفنان هو شخص يرى ما لا يراه الانسان العادي، اذ لا عجب عندما صرح هيغل ان حضارة امة تقاس بالفن و الجمال.

يعرف الفن على انه "جملة من القواعد المتبعة لتحصيل غاية معينة جمالا كانت، او خيرا، او منفعة، فاذا كانت هذه الغاية تحقيق الجمال سمي الفن بالفن الجميل، واذا كانت تحقيق الخير سمي الفن بفن الاخلاق، و اذا كانت تحقيق المنفعة سمي الفن بالصناعة"[2] و نفهم من ذلك ان الفن هو مقابل للعلم لان العلم النظري، في حين ان الفن عملي، وهو خلاف عمل الطبيعة بوصفه فعل ينجم عن الفكر ف"الفرق بين الفن و العلم ان الفن يسعى لتحقيق وتحصيل الجمال، في حين ان العلم يهدف الى تحصيل الحقيقة، واذا كانت احكام الفن انشائية، فان احكام العلم خبرية او وجودية"[3]

هناك علاقة وثيقة بين الخبرة الجمالية عند موريس ميرلوبونتي و تصوره خول الجسد، هذا الجسد الذي سبق وان قلنا ليس له مفهوم الشيء ولا ينبغي ان يقارن بالأشياء، بل ينبغي ان ننظر اليه من زاوية جمالية بحيث يقول: "ان الجسد لا يمكن مقارنته بالشيء المادي، و انما يقارن بالأحرى بالعمل الفني"[4] وفي الحقيقة ان ميرلوبونتي أعاد الصلة بين الرائي و المرئي بواسطة الرؤية و الجسد، فدعوة ميرلوبونتي

[1] عبد الناصر رجوب، قراءة في الجمالية الحديثة و المعاصرة، محلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، م 31/ ع 2، 2015، ص: 256

[2] جميل صلبيا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص: 165

[3] المرجع نفسه، ص: 165

[4] موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الادراك، مصدر سابق، ص : 132

للجسد هي دعوة لإعادة التفكير في الاستيتيقا التي ستعمد الى زعزعة تاريخ الفلسفة و إعادة بنائها[1]

كان هدف ميرلوبونتي هو بناء انطولوجيا وجودية تكون متكاملة من جميع النواحي، بحيث يكون الفن جزء من هذه الانطولوجيا، خصوصا و ان ميرلوبونتي تفطن للازمة التي يمر بها الفن، خصوصا بعدما اعلن هيغل ان الفن قد انتهى*، و فلسفة ما بعد الحداثة التي ساد فيها خطاب النهايات، او كما اعلن جان بودريار ان الفن لاشيء، يعتبر هيغل انه ينبغي علينا ان نعامل الجمال على انه فكرة و حقيقة لهذا يقول: " عندما نقول ان الجمال فكرة فنحن نقول ان الجمال و الحقيقة نفس الشيء هما متطابقان، فالجمال ينبغي ان يكون في نفسه حقيقيا"[2] لهذا فوظيفة الفن هي الكشف عن مضمون الحقيقة وهو مرتبط اشد الارتباط بفكرة الرؤية.

لكن موت الفيلسوف المبكر ترك فراغ و سلسلة غير مكتملة خصوصا و انه ولم ينهي كتابه " المرئي و اللامرئي" هنا نستحضر قول جان لاكوتست عندما قال "ان انطولوجيا ميرلوبونتي هي الأنطولوجيا الأولى المبينة على فن الرسم و ليس ضده"[3] كما يؤكد على ان الفن هو وسيلة لأدراك العالم الخارجي، خصوصا الرسم لانه يضعنا امام " حضور العالم المعيش" و هو وسيلة للعودة الى الأشياء ذاتها، لذلك لا ينبغي

---

[1] لحوزة الشعرية – العدد الخامس: عدد خاص: شعريات وجماليات الصورة، العدد 5 ، ص: 99

* هناك عدة تاويلات بشان قول هيغل لهذه الكلمة، فمثلا في كتاب: فلسفة نهاية الفن عند هيجل ونيتشه ودانتو، بحيث يعرض لنا محمد الشيخ ان ورد المؤلف نصوص هيجل التي يوحي فيها هذا بأمر "نهاية الفن". لكنه يلاحظ أن هيجل ما استعمل في يوم من الأيام عبارة "موت الفن"، وأن هذه العبارة إنما ارتبطت دلالتها باسم تلميذ تصانيف هيجل . آرثير دانتو. وبعد مضي زمان طويل على وفاة شيخه، وحتى هو لم يستخدم هذا التعبير بحذافيره. وحتى إن هو استعمل التعبير "نهاية الفن"، فإن هيجل نفسه لم يستخدمه، بل تحدث عن "الفن" من جهة أنه لم يعد يلبي حاجات "الروح". وذلك بحيثإن "الروح" بدت وكأنها تجاوزت قدرة التعبير التي توجد في الفن للمزيد ينظر الرابط: https://bit.ly/3lsNicP

[2] Hegel, esthétique, paris, aubier, 1964, idée du beau, p40

[3] جمال مفرج و اخرون، الطريق الى الفلسفة، مرجع سابق، ص : 92

فصل عملية الادراك عن فن الرسم، خصوصا " ان فلسفة الادراك التي تريد ان تتعلم من جديد رؤية العالم ستعيد من دون شك لفن الرسم و للفنون بصفة عامة تلك المكانة الحقيقية"[1]

اذن الفن لديه مكان هامة في حياة الانسان جعلت من الفلاسفة يهتمون به لما له من دور في التعبير عن الحالات الوجدانيية، وكشف الجانب اللامرئي من الوجود، بحيث ان "الأصل الاشتقاقي لكلمة((الفن))technéباليونانية و ars باللاتينية، لوجدنا ان هذه الكلمة لم تكن تعني سوى النشاط الصناعي النافع بصفة عامة[2]، اذ لو سالت الانسان العادي ما هو الفن سيجيبك انه عبارة عن رقص و مسرح و غناء و رسم، لكن مفهوم الفن عند اليونان ارتبط بالحرفة و الصناعة، فقد كان ارسطو يقسم العلوم الى ثلاث أنواع: علوم نظرية، علوم عملية، علوم فنية فهو لم يكن يخلط بين المعرفة الفنية و العملية، ولا شك ان الفن بهذا المعنى يشير على القدرة البشرية، فالإنسان استخدم ادوات الطبيعة لمصلحته الخاصة لهذا الفلاسفة وضعوا الفن مقابل الطبيعة، على اعتبار ان الانسان يحاول ان يستخدم الطبيعة[3].

يسنحضر ميرلوبونتي لوحات سيزان خصوصا انه خصص فصل كامل من كتابه" المعنى و اللامعنى"SENS ET NON-SENS تحت عنوان سماه " شك سيزان" le doute de cezane يوضح مدى الاعحاب الذي لقيه هذا الرسام الفرنسي حتى جعله يكتب كتابات حوله و يستحضره في العديد من النصوص المتعلقة بالجانب الفني و الجمالي.

[1] Maurice Merleau-Ponty, Causeries 1948, établies et annotées par Stéphanie Ménasé, éditions Du Seuil, 2002, pp 53-55. تم الاعتماد على ترجمة بومنير كمال

[2] إبراهيم زكرياء، مشكلة الفن، مكتبة مصر، دت دط ، ص: 8

[3] المرجع نفسه، ص: 9

لقد وحد سيزان ان الفن المعاصر يعاني من عدة تناقضات سواء على مستوى المدارس الفنية او حول الآراء و الاتجاهات التي تهتم بالفن، أعاد سيزان التفكير غي بعض مفاهيم الفن مثل المكان ، كان هو أول من انصرف إلى مسألة جوهر الأشياء لا إلى الانطباعات الهامشية فقط، وقدم أبحاثا تشكيلية جديدة تهتم بالكشف عن العلاقات الثابتة بين الظواهر العارضة، والبحث عن الهندسة الداخلية للأشياء، وعمل على إعادة تصوير الطبيعة والأشياء وفق طابعهم لا وفق رؤية عارضة دائمة التغير، وقد جمع سيزان فى فنه بين الواقع والتجريد، وبين الحس والفكر؛ وبذلك يكون قد حسم الجدل الدائر على مستوى فلاسفة وعلماء الجمال وبين المدارس الفنية أيضا؛ ذلك الجدل يجعل من المصور إما أن يكون حسيا، المعرفة عنده نتاج الإنطباعات الحسية، وإما أن يكون عقليا تسود لوحاته الفكرة أو التصميم أو المعرفة التصويرية[1].

ان الرسم لا ينشا من حياة البدخ و حياة السعادة التي يعيشها الرسام، اذ ان استقراء التاريخ يثبت ان اغلب الرسامين و الفنانين كان سبب ابداعهم اما ظروف نفسية او تنكر الواقع لهم، فالحياة هي حقا عجيبة و هناك من يرى انها ظالمة وهناك من يراها سعادة فالبرت كامو وصفها انها قائمة على مبدا العبث و للخروج من هذا العبث ينبغي التمرد، ونيتشه سماها إرادة الحياة، ووصفها سيزان يقوله " ان الحياة حقا مرعبة"[2] ربما الشيء الذي جعله يتوصل الى هذه الحقيقة هو انه لم يلقى الدعم حتى من عائلته القرب الناس اليه، فيصفه ميرلوبونتي انه " ان الرسم عالمه وطريقته في الوجود. يعمل بمفرده دون طلاب وبدون اعجاب من عائلته وبلا تشجيع من أي لجنة تقييم. و قد كان يرسم بعد ظهر اليوم الذي ماتت فيه والدته ومع ذلك كان مصاب بشك مزمن"[3]

[1] تم الاعتماد في انتاج هذا النص على العنوان سيزان.. أول من انصرف الى مسألة جوهر الأشياء لا الى الانطباعات الموقع الالكتروني: https://isamk.ahlamontada.com/t515-topic

[2] Maurice merleau ponty, l œil et l'esprit, op, cit, p :11

[3] Maurice merleau ponty, sens et non sens, Paris : Les Éditions Nagel, 1966, 5e édition p :15

، نجده في مقالته حول سيزان يروي لنا بشكل مبالغ فيه حياة سيزان رغم انه اكد 'انه لاينبغي ربط العمل الفني بحياة صاحبه"[1] ذلك لان الفن كان وسيلة لتحقيق التوزان العقلي و الفكري لسيزان.

يعود ميرلوبنتي لأعمال بول سيزان لإعجابه بفن التصوير، و هذا من اجل عرض نظريته الجمالية، ولهذا فان الخاصية الأولى المميزة لاستطيقا ميرلوبونتي هي العودة الى الأشياء ذاتها و في الرسم هي "العودة الى اللون" وهي عودة كما يخبرنا ميرلوبونتي " العودة الى قلب الأشياء"[2] بعدما كان الموضع ثانويا عند الفلاسفة الكلاسيكين الذين اعتبروا ان الألوان مثل الأشياء الحسية، لديها مجرد خصائص و اعراض متبدلة، و بدون اية قيمة تذكر، و اعراض يجب ان تزول من امام الخصائص الأولى، و الصور، و الحركات، ومن هنا كانت الصدارة للرسم على وجه الخصوص، لأنه بينما يقوم الرسم بإنجاز الشكل الأساسي للوجود، فان اللون لا يمثل سوى المظاهر[3].

لقد اهتم سيزان باللون، واعتبره شيء مهم في العمل الفني، فهو الأصل في إيجاد الشيء و إيجاد المرئي يقول سيزان " ان اللون هو الموضع الذي يلتقي فيه دماغنا مع الكون" ولصالح ينبغي ان نفجر الشكل – المنظر فالأمر لا يتعلق اذن بالألوان، او يمظهر الوان طبيعية، و انما يتعلق الامر بالبعد الخاص باللون"[4]

في فلسفة ميرلوبونتي هناك خضور مباشر لمفهوم" التجربة الادراكية" و قد اعتبر ان الفن هو وسيلة من وسائل التجربة الادراكية، فلا معنى للصورة الجمالية او الشيء الجمالي دون ان يكون هناك خضور لي حضور لتجربتي، فقد تعلمنا من

[1] Maurice Merleau-Ponty, Sens et non sens, éd. Nagel, Genève, Suisse, 1965. P.18

[2] Maurice merleau ponty, l œil et l'esprit, op, cit, p : 68

[3] جمال مفرج و اخرون، الطريق الى الفلسفة (دراسات في مشروع ميرلوبونتي الفلسفي)، مرجع سابق، ص: 93

[4] موريس ميرلوبونتي، العين و العقل، مصدر سابق، ص : 67

الادراك " انه يستحيل الفصل بين الأشياء و كيفية ظهورها"[1] فمثلا عند تعريف الطاولة و بالاعتماد على قاموس سنجد انها لوحة مسطحة ترتكز على أربعة ركائز، يمكن استخدامها في الاكل او الكتابة، فاشعر اني اعرف ماهيتها واغفل دور الاعراض الأخرى كشكل ارجلها، ونوع الخشب و زخرفته وسلوب بروزها، فعندما اهتم بالإدراك فاني اهتم بالعمل الفني[2] فالتعريف مهما كان نوعه لا يستطيع ان يحل محل تجربتنا الادراكية، لان التعريف يغفل الجانب الجمالي و الفني للأشياء و يصبح مجرد دلالة للشيء.

يتساءل ميرلوبونتي ان كان هناك شبه بين اللوحة الفنية و الأشياء، فمثلا استطيع اخراج بالكمبيوتر لوحة الموناليزا فهل يمكن اعتبار ان هذه اللوحة شبيهة بالأخرى. طبعا لا فهي ليست شبيه بها وليست شبيهة بالصورة الموجودة في أي مكان، فعى حسب ميرلوبونتي " ان كان الامر كذلك سيكون غرض فن ارسم مجرد غرض خادع"[3] ففن الرسم يرفض التعريفات القاموسية و هو اكثر من شيء نستطيع التعبير عنه بكلمات، لان مفهوم اللوحة الفنية موجود فيها وليس خارجها، وهنا يشير ميرلوبونتي الى ان جواكيم غاسكيjoachim gasquet "أنّ بابلو بيكاسو طالما كان يردّد بأنّ الرسّام يدرك جانبا من الطبيعة "ويحوّله إلى لوحة فنية بكل تأكيد. وربما كان في وسعنا أن نشير هنا إلى أنّه، ومنذ حوالي ثلاثين سنة، قال جورج براك بأنّ فن الرسم لا يهدف إلى "إعادة تشكيل واقع قصصي" وإنما بالأحرى "إعادة تشكيل واقع تصويري". وتبعا لذلك لن يكون فن الرسم مجرد محاكاة للعالم بل هو نفسه عالم قائم بذاته"[4].

[1] Maurice Merleau-Ponty, Causeries 1948, établies et annotées par Stéphanie Ménasé, éditions Du Seuil, 2002, p 53
[2] Ibid., p : 54
[3] Ibid., p : 55
[4] Ibid., p : 55

اذن الرسم ليس شيء مرئي بل هو محاولة من الفنان اخراج الجانب اللامرئي من الطبيعة و تصويره على شكل صورة فنية جميلة، فهو يصف التجربة التي يتميز بها الفنان هذه التجربة التي لا يعرفها الا صاحبها، وهي تختلف كلية عن التجربة العلمية التي يعشها العالم مثلا.

يرى ميرلوبونتي ان العلم لا يدرس الأشياء و لا يمكنه التوغل داخلها، فما بالك استخدام منهجه لدراسة العلوم الإنسانية، فهو يريد ان يعيد للإنسان جوهره و حقيقته و يرفض اعتبار الانسان مثله مثل المواضيع الأخرى، فالإنسان يستطيع ان يتعرف على ذاته و على الأشياء من حوله، عكس الأشياء الت لأمكنها التعرف على نفسها انها كذلك، و لعل ديوجين كان محقا عندما كان يبحث عن الانسان، الطي لا زال يجعل من يكون، و كل يوم يكتشف سر من اسرار الوجود، وهو يعتبر ان الرسم وسيلة من وسائل فهم الوجود، ولا يمكن فهم كيفيات تجليه بالمناهج العلمية.

يهتم ميرلوبونتي بالتصوير و العمق و يرى ان مفهوم العمق قد اسء فهمه فهو ليس بعدا ثالثا كما يزعم، يقول جياكومتي" انا اعتقد ان سيزان كان يبحث عن العمق طوال حياته" و يوقل روبير ديلوناي" ان العمق هو الالهام الحديث"[1] ويعتبر ان العمق مشكلة ينبغي ان نبحث عنه طيلة الحياة، فاهتمام سيزان بالعمق كان من احل فهم الوجود، فسيزان اعتبر بان الانطباعية لا تهتم بعمق و جوهر الفن، اذ سرعان ما انفصل عن الانطباعيين فقد "أرادت الانطباعية أن تجسد في الرسم الطريقة التي تضرب بها الأشياء بصرنا وتهاجم حواسنا"[2] فهو كان يرفض تلك النظرة التشيئية للرسم، الامر الذي جعل من الرسم يفقد معناه "لذلك سيكون من الضروري القول إنه يريد العودة إلى الشيء دون ترك الجماليات الانطباعية ، التي تأخذ نموذجًا للطبيعة.

[1] موريس ميرلوبونتي، العين و العقل، مصدر سابق، ص: 64

[2] Maurice merleau ponty, sens et non sens, op, tic, p : 18

ذكّره إميل بيرنارد Emile Bernard بأن اللوحة ، بالنسبة للكلاسيكيون ، تتطلب حصرًا من خلال الخطوط العريضة والتكوين وتوزيع الأضواء. يجيب سيزان ني: "لقد كانوا يرسمون ونحن نجرب قطعة من الطبيعة." قال عن السادة أنهم "استبدلوا الواقع بالخيال والتجريد الذي يرافقه" – وعن الطبيعة "يجب علينا" الانحناء لهذا العمل الكامل. منه يأتي كل شيء إلينا ، ومن خلاله نوجد ، وننسى كل شيء آخر ". يعلن أنه يريد أن يجعل الانطباعية "شيئًا صلبًا مثل فن المتاحف"[1] من هنا يتبن لنا ان سيزان يريد العودة الى الطبيعة و وصف تجليها، إقامة تجربة مباشرة معها فبدون هذه التجربة سيفقد الفن معناه.

ان الفنان يختلف تماما عن الفنان الاخر، فهو يريد ان يخرج شيء داخلي او تجربة يمر بها، فليس كل الناس لديهم هذه الخصائص/ لهذا يقول ميرلوبونتي " الفن تصور شخصي"[2]

يربط ميرلوبونتي بين الفن و اللغة اذ يقول في كتابه المعنى و اللامعنى " الفن هو عملية تعبيرية"[3] لان الفنان يستخدم لغة صامتة يخرجها على شكل لوحة فنية، و تحويل اللامرئي الى شيء مرئي امامنا، فلا يمكن للفنان ان ينطوي على ذاته و ينتظر ان يصل الى العمل الفني، بل عليه ان يذهب هناك الى المرئي اين يوجد الفن الحقيقي.

سر اعجاب ميرلوبونتي بسيزان هو انه كانت لديه رؤية تختلف عن كل الرؤى التي لم يجدها عن الفنانين الاخرين، فهو أراد ان يجعل الفن و الطبيعة شيء واحد، فكل شيء ينطلق من الواقع، لقد " أراد سيزان رسم هذا الواقع الأولي، ولهذا فإن مناظره كانت مناظر عالم قبلي، حيث لم يكن هناك بشر بعد. عالم نستطيع أن نطلق عليه اسم "العالم البري" أو "الوجود الخام"، مثل ذلك العالم هو مبدأ التصوير وغايته؛ ولهذا

[1] Maurice merleau ponty, sens et non sens, op, tic, p : 19
[2] Ibid., p : 20
[3] Ibid., p : 30

جاءت شخصيات سيزان غريبة الأطوار، وغير مألوفة بالنسبة لنا، وحتى مناظره الطبيعية جاءت مفتقدة لجميع المقومات التي اعتادت العين على رؤيتها "مشاهد بدون رياح، ماء من غير حركة". يضعنا سيزان في عالم طبيعي فريد في مشاهده وبألوانه. عالم قلما يفطن البشر إلى ممكناته،"[1] لئد تعلم سيزان و خاصة من بيسارو pissaro ان تصوير ليس رسم لأشياء متخيلة و تجسيد لها، بل هو دراسة دقيقة للمظاهر، لكنه سرعان ما اختلف مع الاتجاه الانطباعي لان الانطباعيون يحاولون الاستحواذ على الأسلوب الذي به تخطف الموضوعات ابصارنا، ليصبح عندهم ما يتلقاه المشاهد هو الضوء و ليس الموضوعات التي تعكس الضوء، اما يبزان فيؤكد اننا نرى الأشياء ذاتها، والضوء مجرد وسيط لنقل الأشياء لا غير، و بالتالي هم يسيؤون فهم البدن الخاص الحي في ادراكه للعالم، و ان التعبير التصوير هو مرد انعكاس دقيق على العين، والاكاديميون يحاولون ان يجدوا مبدأ لتنظيم الادراك الحسي قي تصورات وقوانين دقيقة للهندسة المنظورية. و بالتاي هم أيضا يخطئون فهم الادراك الحسي[2]. اما سيزان" فانه تجاوز هذين الموقفين معا: فهو لايرى معنى للمفاضلة بين الحس و الفكر، و التي تبدو كما لو كانت اختيارا بين المادة و الصورة او الفوضى و النظام، فالفنان يشكل مادة في عملية تضفى فيها المادة على نفسها صورة في تطور تلقائي غير معد مسبقا، و الفنان يجد نفسه ملقى في عالم من الأشياء او الظواهر التي تظهر لنا بلحمها و دمها"[3]

يرى سيزان انه للألوان دور مهم في العمل الفني، فاللون هو الذي يبعد الرسم عن عالم الأشياء والفنان الحقيقي هو الذي يحسن استخدام الألوان و تنسيقها، فقد كان سيزان يقضي و قتا طويلا قبل ان يخط ريشته و يضع الألوان على اللوحة لان هناك

[1] Ibid., p : 20 هنا اعتمدت على ترجمة د بدر الدين مصطفى شك سيزان

[2] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 222

[3] المرجع نفسه، ض: 222

العمق الذي هو سر العمل الجمالي، يبين لنا ميرلوبونتي في كتابه " المعنى و اللامعنى" في جزءه " شك سيزان" le doute de Cézanne ان المتأمل للوحات سيزان سيشعر بشعور غريب، فهي على العكس من اللوحات الفنية الأخرى تتميز بطابع التمرد، فنحن نعيش وسط الأشياء، وسط أدوات و امامنا منازل و ديار، نرها معظم الوقت فقط من خلال الاعمال الإنسانية، لوحات سيزان توقف هذه الحركة وهذه العادات تكشف مبدا الطبيعة الأول الذي اقحم الانسان نفسه فيه، لهذا سيدو اشخاص سيزان غريبي الاطوار، وكأنهم من عالم الاخر فقد قام بعزل الطبيعة عن الظواهر التي اعتدنا رؤيتها[1]

يتساءل ميرلوبونتي حول تأثير الظروف التي عاشها سيزان على اعماله الفنية، بمعنى هل لهذه الاحداث دخل في لوحاته الفنية ؟ ليجب في " شك سيزان" ان اعماله الفنية كانت سبيل لخلاصه من ماسيه، بحيث كان يسقط حياته على اعماله المستقبلية، وكأننا ندرك ما سينجزه اذ جاءت اعماله تعبير عن انطولوجيا او لحظة حياتية اين كان يجد الخلاص في ريشته، و كانه توصل الى حرية الحرية التي بين الجبر و الاختيار، يصفه ميرلوبونتي بقوله " لم يكن راضيًا أبدًا عن ذاته: فمن بين كل عشرة أيام كان يرى في تسعة منها بؤس وشقاء حياته السابقة ومحاولاته الفاشلة، وتخلي الطرف المجهول عنه. لكنه كان مقدرًا له أن يدرك حريته بالألوان فوق "الكنفا". وكان يرى في تقدير الآخرين لعمله إثباتًا لقيمته، لذا كان دائمًا ما يسأل اللوحة التي تولد بين يديه، عن سبب تعلقه بنظرات المشاهدين الذين يتأملون لوحاته. وهذا سبب عدم توقفه عن العمل. فنحن لا نبتعد عن حياتنا، ولا نرى أفكارنا أو حريتنا وجهًا لوجه، وإنما من خلال الآخرين."[2]

[1] Ibid., p :24

[2] Maurice merleau ponty, sens et non sens, op, tic, p : 33 لقد قمت بالاعتماد كليا على ترجمة د مصطفي بدران مع مقارنتها بالنص الأصلي.

يرى ميرلوبونتي ان الفن ليس تصوير لأشياء و إعادة استحضارها كما هي، فرؤية المصور ليست نظرة يطل بها على العالم الخارجي، فالمصور" هو الذي يولد في الأشياء كانه بطريق التركيز و مجيء المرئي الى ذاته"[1] و كما سبق و قلنا ان فعل الرؤية يلعب دورا مهما في فلسفة ميرلوبونتي خصوصا من جانبها الفني، و هنا نطرح سؤال من الذي يرى ؟ هل الروح ام الجسد ؟ هذا السؤال طرحه ديكارت في la Dioptrique* و أجاب ان النفس هي التي ترى و ليس الجسد[2]خصوصا و ان ديكارت جعل معرفة الجسد في المرتبة الدنيا، لأنه كما يقول انه وثق في حواسه فخدعنه مرة و ما يخدعني مرة يخدعني مرات، من هنا أراد التأسيس لمعرفة تكون على أسس متينة، لا يقبلها الشك تكون بمثابة البديهيات الفطرية التي لا يفهمها سوى العقل، خصوصا و ان المعرفة الحسية خادعة يقول: " اننا نبصر الناس يمرون في الشارع، و الحقيقة اننا كل ما نراه هو انما هي قبعات و معاطف من الممكن ان تكون موضوعة على الات متحركة، ولكن مع ذلك نحكم بانها أناس(..) واذن فمن المحقق ان واجبنا ان لا نلتمس لدى الحواس و الخيال سبيلا للمعرفة،(..) معرفة النفس اكثر يقينا و اكثر تميزا من أي معرفة أخرى"[3]

تكمن أهمية التصوير في انه يعطينا دلالة انطولوجية للعالم، و يمكن من ادراك ماهية الأشياء فهو كما يسميه سيزان ' لحظة العالم" و هي لحظة مرت منذ زمن قديم، و رغم هذا عند رؤية لوحاته نستذكر تلك اللحظة القديمة، فالتصوير يتميز بانه يخط

---

[1] موريس ميرلوبونتي، العين و العقل، مصدر سابق، ص: 69

*هي رسالة كتبها رينيه ديكارت عن البصريات وهي جزء من المقالات (مع Les Météores و La Géométrie) التي تكمل مقال حول طريقة (المنهج) .

[2] Maria Villela-Petit, QUI VOIT ? », DU PRIVILÈGE DE LA PEINTURE CHEZ M. MERLEAUPONTY, Presses Universitaires de France | « Les Études philosophiques »2001/2 n° 57 | pages :261

[3] رونيه ديكارت، التاملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان امين، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى 2009 ص: 90-91

جميع المقولات: الماهية و الوجود، الخيالي و الحقيقي، المرئي واللامرئي، وذلك ببسط ما في عالمه الشبيه بالحلم من الماهيات الجسدية و التشابهات الفعالة و الدلالات الصامتة.[1] ان ميرلوبونتي كما يرى ان الفن ليس تصويرا لأشياء طبيعية، داخل العالم اذي نعيشه، و أعاد استحضارها او نسخها، فرؤية المصور ليست نظرة يطل بها على العالم الخارجي، فهي تشكل ذلك العالم اللامرئي الذي ينبغي استنطاقه و النظر اليه.

يقوم ميرلوبونتي بتحليل النظريات السابقة التي تناولت التصوير و اعتبر ان كل نظرية كانت قائمة حول التصوير هي ميتافزيقا. و يعود كذلك الى ديكارت وللاشارة ان ميرلوبونتي كان يضع في مكتبه كتاب ديكارت حول الفن، بالرفم من ان ديكارت لم يتحدث كثيرا حول التصوير، فقد اعتبره انه كان على وشك الاقتراب من مشكلة التصوير لو بحث قليلا، فهو قد ورث عبارة شهيرة اخذ بها باسكال، بحيث اعتبر ان التصوير تفاهة الذي يربطنا بصور لا يؤثر فينا اصلها.، و هي في الحقيقة عبارة ديكارتية، فهو اعتبر اننا لا نستطيع ان نتصور سوء الأشياء الموجودة بالفعل[2] هذا الموقف يرفضه تماما ميرلوبونتي و يعتبر " ان الرسم إذن هو مجرد قطعة فنية تقدم لأعيننا إسقاطًا مشابهًا لما تسجله الأشياء هناك وتسجله في الإدراك الشائع ، يجعلنا نرى في غياب الشيء الحقيقي كما نرى الشيء الحقيقي في الحياة وفي بشكل خاص يجعلنا نرى مساحة حيث لا توجد علامات تشكيل كافية للبعد الذي يفتقر إليه. العمق هو بعد ثالث مشتق من البعدين الآخرين"[3].

يرى ميرلوبونتي انه لفهم طبيعة الرؤية في فن التصوير ينبغي ان نفهم ماهية الادراك الحسي، بوصفه منظورا معيشا للبدن يفهم العالم من خلاله، فالرؤية ليست عملية عقلية و ليس عملية حسية كذلك، انما هي فعل البدن الحي الذي يرى عالمه

[1] موريس ميرلوبونتي، العين و العقل، مصدر سابق، ص: 35

[2] Maurice merleau ponty, l œil et l'esprit, op, cit, p ; 27

[3] Ibid., p ; 28

و يحدث تغييرا في هذا العالم المرئي من خلال حركته[1] و بهذه الحركة فانه يتميز عن باقي الأشياء و يشعر بخصوصيته و بانه متعالي عن عالم الأشياء.

تلعب الرؤية دورا كبيرا في عملية فهم العالم و تحليله، فهي ليست عملية عقلية و ليس للعقل سلطة على الرؤية، فهي التي تجعل العالم مرئيا فميرلوبونتي يشبهها بالمرآة"miroir " ان العقل يخرج عن طريق العينين لكي يمضي يتجول في الأشياء (...) عليه ان يعترف كما يقول احد الفلاسفة ان الرؤية مرآة او تركيز للعالم و ان العالم الخاص يطل من خلالها كما يقول فيلسوف اخر"[2]

ان عين الفنان ترى العالم و ترى نواحي القصور التي تمنع العالم من ان يصبح لوحة فنية و نواحي القصور التي تمنع اللوحة من ان تكون لوحة، فالعين تتميز بموهبة فريدة من عينها، لهذا يرفض ميرلوبونتي ان تكون هناك عين ثالثة ترى اللوحات و الصور المتخيلة فعين الفنان لديها ميزة خاصة[3]تختلف كلية عن عين الانسان العادي التي لا تستطيع ان ترسم لوحة حتى وان تمكنت من رسمها ستكون لوحة و فقط.

يؤكد ميرلوبونتي مرارا وتكرار على دور " الرؤية" في العمل الفني فهي وسيلة لجعل الذات تتعرف على نفسها كحضور، و كغياب أيضا، فبوساطتها تبقى الذات حتى في الغياب حاضرة، وما اعمال الفنانين الا دليل على ذلك، فنحن لم نكن لنعرف ليوناردو دافنشي لو يم يحسن استغلال الرؤية، فالرؤية كما يقول ميرلوبونتي" الرؤية ليست نمطا معينا من الفكر او الحضور للذات، انها الأسلوب الممنوح لي لكون غائبا عن نفسي ذاتها، و لان اشاهد من الداخل انشطار الوجود، الامر الذي في نهايته فحسب انغلق على نفسي، (...) ينبغي فهم العين بوصفها نافذة للروح"[4]فبواسطتها نرى جمال الكون،

[1] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 223
[2] موريس ميرلوبونتي، العين و العقل، مصدر سابق، ص: 28
[3] سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، مرجع سابق، ص: 224
[4] موريس ميرلوبونتي، العين و العقل، مصدر سابق، ص ص : 81، 82

انها من الكمال، ان من يتعرض لفقدانها سيحرم من معرفة كل الاعمال الطبيعية التي تبتهج لرؤيتها الروح حتى و هي مسجونة داخل الجسد، ان من يفقد عينيه يترك الروح لمصيرها الحزين داخل سجن مظلم، حيث يموت كل امل في رؤية الشمس و الضوء و الكون[1]

هناك علاقة حميمية بين "المصور" و "المرئي" فيحدث نوع من الانجذاب، هذا الانجذاب هو الذي يخرج اللوحة الفنية في شكلها الأخير، لهذا يقول اندريه مارشان:" اني احسست عدة مرات، وانا في غابة، باني لم اكن انا الذي انظر للغابة: احسست في بغض الأحيان ان الأشجار عي التي تنظر الي و هي التي تكلمني (..) اعتقد ان المصور ينبغي ان يخترق العالم لا ان يريد اختراق العالم.. انني انتظر ان أكون مغمورا داخليا و مدفونا، انني اصور ربما لكي ابزغ"[2] و كان هناك قصدية فنية intentionnalité de Art تجمع بين المصور و عالمه المرئي ليستنطق هذا المرئي و كشف الجانب اللامرئي فيه، و لا عجب عندما رأى ميرلوبونتي ان الفلسفة هي فن استنطاق المرئي.

ان الفن بحسب ميرلوبونتي يتكون رفقة الاخر، لان الانسان لا يعيش وحيدا كما يرى علماء الاجتماع، و لا يتم بمعزل عن الواقع الحسي و الطبيعة، لأنه الفن عبارة عن حوار طويل بين الفنان من جهة و الطبيعة من جهة أخرى، هذا الحوار يكشف لنا اصل العمل الفني، فلا شك في جعله للغة مكانة مهمة في فلسفته من اجل التواصل و العمل الفني و لا شك في ان اعتماده على المنهج الفينومينولوجي و تسليطه على الخبرة الجمالية كان من اجل وصف الخبرة الحقيقية الخاصة بالفنان.

[1] جمال مفرج واخرون، الطريق الى الفلسفة، مرجع سابق، ص: 100

[2] موريس ميرلوبونتي، العين و العقل، مصدر سابق، ص: 31

هناك علاقة بين نظريته الفنية و فعل الادراك يحيثانه تعتمد أحكامنا حول الذوق ومفهومنا للجمال وخبراتنا الجمالية وفهمنا للفن على قدرتنا على الإدراك. تعتمد هذه القدرات الإدراكية (العاطفية والمعرفية) على الجسم ، وقدراته على الحركة والإحساس والعاطفة ، ليس فقط من خلال الحواس الخمس التقليدية ولكن أيضًا من خلال حساسية الجسم الحسية والحركية. لم يعد هذا الأخير أداة ميكانيكية بسيطة يستخدمها الفنان لتجسيد رؤيته ؛ إنه أيضًا هذا الجهاز الذي من خلاله يدرك الفنان العالم من حوله (والذي يعتبر الجسد جزءًا منه) والذي يسمح له بإدراك رؤيته الفنية. "الرسام يجلب جسده" لكن هذا الجسد هو "الذي ليس قطعة فضاء ، حزمة من الوظائف ، وهو تشابك الرؤية والحركة. "1. تعتمد الرؤية على إدراك "الجسم المتحرك" ، لأن موضع الجسم يحدد نقطة هيكلة المجال المكاني للرؤية (اتجاهه فيما يتعلق بالمحاور لأعلى / لأسفل ، يمين / يسار ، أمامي / خلفي) ولكن أيضًا لأن إن قدرة الجسم على الحركة هي ما يسمح لنا بإدراك المسافة والعمق ، تمامًا كما تسمح لنا قدرته على اللمس برؤية نسيج الشيء حتى قبل أن نلمسه.

حذاء فان غوغ

لوحة بول سيزان

المبحث الثالث:

فينومينولوجيا اللغة

تعد مشكلة اللغة من ابرز المشكلات الفلسفية التي بحث فيها الفلاسفة منذ القدم، فالفيلسوف اليوناني سقراط جاءه احدهم يتبختر بلابسه الانيق، فكانت إجابة سقراط "تكلم حتى اراك" هي كلمة بسيطة ذات معنى عميق جدا، فالكلام هو الوسيلة التي نتواصل بها مع الاخر، فيكون اما ان نقبله او نرفضه، فهو يشكل دلالة للإنسان العاقل، لكن فلسفيا يرتبط مفهوم اللغة دائما بالتعبير، بمعنى هل اللغة الانسان تستطيع التعبير عن كل ما يجول في خاطر الانسان؟

من اهم المواضيع التي لقيت اهتماما كبيرا في الفلسفة المعاصرة هي موضوع اللعة، خصوصا مع ظهور المناهج المعاصرة كالتأويلية، الفينومينولوجيا، الدعوى الى الأنطولوجيا الجديدة، مدرسة التحليل المنطقي للغة اودولف كارناب و لودفيج فيتجنشتاين و غيرهم من المفكرين المعاصرين و تفكيكية جاك دريدا

تعرف اللغة كما جاء في المعجم الفلسفي بانها " مجموع الأصوات المفيدة، وهي كما يعرفها الجرجاني ما يعبر بها كل قوم عن اغراضهم"[1] وتطلق أيضا على لسان كل قوم، لان اللسان بعتبر مثل الالة التي تقوم يوظيفة النطق، لكن علماء النفس يوسعون من مفهوم اللغة ليشمل "مجموع الإشارات التي يعبر بها عن الفكر، ولهذا انقسمت اللغة من جهة ما هي وظيفة نفسية(fonction psychologique) الى ثلاثة اقسام: اللغة الطبيعية، اللغة الوضعية، اللغة الكلامية"[2]

موقف ميرلوبونتي من مسالة اللغة هو موقف اصيل، بحيث اعتبر ان اللغة و الفكر بينهما علاقة تطابق، أي ان القدرة على التبليغ تتناسب مع القدرة على التفكير، حتى ان الصمت هو عبارة عن لغة، فالفيلسوف عندما يصمت فهو يفكر و انه هناك لغة

[1] جميل صلبيا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص: 386
[2] المرجع نفسه، ص: 386

خلف هذا الصمت، و هو نفس ما عبر عنه ارسطو قديما بالدهشة، هذه الدهشة التي كانت سبب في التفكير و الوصول الى المناهج و النظريات.

لا شك أن ميرلوبونتي هو أول فيلسوف في فرنسا أخذ على محمل الجد نظريات فرديناند دي سوسور ورواية جاكوبسون وعلماء لغويين آخرين. تدين فينومينولوجيا لغته بالكثير إلى علم اللغة المعاصر ، وهذا قبل أن تترسخ الموضة البنيوية. <بالإضافة إلى ذلك> ، من خلال الانتباه إلى مفارقة التعبير ، فإن فكر ميرلوبونتي يقاوم المتغيرات المتطرفة من الأصولية والبنائية بقدر ما يقاوم الأشكال المعتدلة من البراغماتية اللغوية والتقاليد التأويلية أو البراغماتية ، ناهيك عن التعسف الذي جاءت به ما بعد الحداثة[1].

لم يغفل ميرلوبونتي في دراسته للجسد الإنساني عن الجانب الحضاري و التاريخي[2]، فالجسد عنده هو وحدة متميزة عن وحدة الموضوع العلمي، فهو يتميز بقصدية وقدرة دلالية حتى في وظيفته الجنسية، بالسعي لوصف ظاهرة الكلام والفعل الصريح للدلالة. ستتاح لنا الفرصة لتجاوز الانقسام الكلاسيكي للذات والموضوع بشكل نهائي[3].و بالتالي فتصور ميرلوبونتي لمشكلة اللغة يكون إضافة لتجاوز الثنائية التي جمعت تاريخ الفلسفة الكلاسيكية بين علاقة اللغة و الفكر.

الكلام فيما يرى ميرلوبونتي يفترض الفكر و يعني منذ البداية انه توجد نوع من النزوع الى الموضوع بقصد التعرف عليه او بقصد تطويره، فهناك نوع من التساؤل لماذا يتجه الفكر نحو التعبير؟ او لماذا تبدو لنا اكثر موضوعات اللغة غير محددة ما دمنا لم نعثر على اسمها؟، او لماذا تقع الذات المفكرة نفسها في نوع من الجهل بأفكارها

[1] Bernard Waldenfels, « Faire voir par les mots. Merleau-Ponty et le tournant linguistique », dans : Chiasmi International, Vrin, Mimesis, University of Memphys, 1999, pp. 57, 62.

[2] مصطفى علا أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص: 157

[3] Maurice merleau ponty, phénoménologie de la perception, op, cit, p : 203

مادامت لم تقم بصياغتها لنفسها او لم تقلها و تكتبها، والامر اشبه بوضع الكاتب الذي يبدا في الكتابة دون ان يعرف ما سيكتب، " ان الفكرة التي تكتفي بالوجود لذاتها خارج مضايقات و الكلمة و الاتصال تسقط في اللاوعي في اللحظة التي تظهر فيها، مما يعني انها لا توجد حتى بالنسبة الى ذاتها"[1]

ان اللغة هي التي تحفظ الفكر، فالعلاقة بينهما هي علاقة تبادلية، فالتفكير" خبرة بمعنى اننا نتناول فكرنا بواسطة الكلمة الداخلية او الخارجية، و الفكر ينمو في اللحظة ولكن ينبغي علينا ان نمتلكه، وهو لن يصبح ملكنا الا بواسطة التعبير (...) فان الطفل لن يعرف الشيء او الموضوع الا اذا نطقنا اسمه"[2]

ينتقد ميرلوبونتي علم النفس التجريبي او الآلانية و علم النفس الفكراني les psychologies psychologies empiristes ou mécanistes et les intellectualistes في انه عجر عن حل مشكلة اللغة، فالمشكلة لا تنتقل من الاطروحة التجريبية الى النقيض الاطروحة الفكرانية، بحيث ان النظريتين تتفقان على ان " الكلمة ليس لها دلالة و معنى "[3] في ذات منشا نفسي فيزيولوجي تبقلا مجردة من كل تعبير و انفعال ذاتي، فالفكر هو الذي يملك خاصية المعنى، لكن قي "جميع الحالات تبقى اللغة مرافق خارجي للفكر"[4] يريد ميرلوبونتي ان يتجاوز الفكرانية و التجريبية في مسالة اعتبار الكلام انه ذات خاصية الية، في ان يضيف ان الكلمة تحمل معنى.

هناك نوع من القصد بين الفكر و الكلام، فالفكرة التي تحاول الظهور دون كلام سيكون مصيرها ان تسقط في اللاوعي inconscience . فالفكرة تصبح ملكنا بواسطة

[1] مصطفى علا أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص: 157
[2] المرجع السابق، ص: 157
[3] Maurice merleau ponty, phénoménologie de la perception, op, cit, p : 205
[4] Ibid., p : 206

التعبير هو الذي يخرجها في ثوبها الاسمى و الاصح، ولعل الامر عبر عنه هيغل عندما اعتبر ان الكلمة تعطي للفكر وجوده الاسمى و الاصح، يعطينا مثال ميرلوبونتي في هذا الشأن:" فانا عندما أرى فرشاة و أقول ان هذه فرشاة ليس معنى ذلك ان مفهوم الفرشاة هو في ذهني، بل ان الكلمة وحدها تحمل معنى"[1]

يهتم ميرلوبونتي بعلم نفس الطفل ليبن علاقة الكلمة بالمعنى و يرى أن الطفل يتعلم معرفة الأشياء من خلال التسميات اللغوية، والتي تُعطى أولاً ككائنات لغوية. لا تتلقى الأشياء الوجود الطبيعي إلا بشكل ثانوي ، وأن الوجود الفعال للمجتمع اللغوي يفسر معتقدات الأطفال ، فإن هذا التفسير يترك المشكلة كما هي ، لأنه إذا كان الطفل يستطيع أن يعرف نفسه كعضو في مجتمع لغوي قبل أن يعرف نفسه على أنه فكر في الطبيعة ، بشرط أن يتجاهل الذات نفسها كفكر عالمي.[2]

تسعى فلسفته الى استعادة الكلام الحقيقي الذي شوهته النزعة الفكرانية والتجريبية التي فصلت بين الفكر و فعل الكلام، فالكلام" ليس إشارة للفكر، واذا فهمنا من ذلك ظاهرة تعلن أخرى كما يعلن الدخان النار، فالكلام و الفكر لا يقبلان هذه العلاقة الخارجية الا اذا كان معطيين موضوعيا، انهما في الحقيقة يغلف احدهما الاخر"[3] .

من هنا يؤكد على دور الفينومينولوجيا في اظهار الطابع الأصلي للغة، على وجه التحديد ان مشكلة اللغة لا تنتمي ، في التقليد الفلسفي ، إلى الفلسفة الأولى ، فإن هوسرل يقاربها بحرية أكبر من مشاكل الإدراك أو المعرفة. يدفعها إلى موقع مركزي ، والقليل الذي يقوله عنها أصلي وغامض. وبالتالي ، فإن هذه المشكلة تجعل من

[1] Ibid., p : 207
[2] Ibid., p : 207
[3] موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الادراك، مصدر سابق، ص: 155

الممكن أفضل من أي سؤال آخر في الفينومينولوجيا وليس فقط تكرار هوسرل ، ولكن أيضًا لاستئناف جهوده، و تجاوزه اطروحاته[1].

يعيد ميرلوبونتي قراءة هوسرل في مسالة اللغة خصوصا و انه يخصص في كتابه " العلامات " (signes) عنوان مهم تحت اسم: هوسرل و مشكلة اللغة (Husserl et le problème du langage) يحاول في هذا النص البدء مما انتهى اليه هوسرل من مسالة اللغة، ويتناول نصوصه بالتفكر، ويرى تناقض صارخ بين بعض النصوص القديمة والحديثة. في الجزء الرابع من Logische Untersuchungen ، اقترح هوسرل فكرة إيدتيكا للغة والقواعد العامة التي من شأنها أن تحدد أشكال الدلالة الأساسية لأي لغة ، إذا كان لها أن تكون لغة ، وتسمح لنا بالتفكير بشكل كامل[2].

وضوح اللغات التجريبية باعتبارها إدراكًا "مختلطًا" للغة الأساسية. يفترض هذا المشروع أن اللغة هي أحد الأشياء التي يشكل الوعي بشكل أساسي ، واللغات الحالية حالات خاصة جدًا للغة محتملة تحافظ على سرها ، – أنظمة الإشارات المرتبطة بدلالتها من خلال علاقات لا لبس فيها وقابلة للتأثر ، في هيكلها كما في عملها ، من توضيح كامل. وبالتالي ، إذا تم طرحها كشيء أمام الفكر ، فلا يمكن للغة أن تلعب أي دور آخر فيما يتعلق به غير دور المرافقة أو البديل أو مساعدة الذاكرة أو وسائل الاتصال الثانوية[3].

يرفض ميرلوبونتي ان يكون هناك فكر موجود لذاته، فالفكر ليس شيئا موجودا من "الداخل" فلا يمكن القول عنه ان له وجود خارج العالم الذي نحيا فيه و خارج الكلمات المتضمنة فيه، ذلك ان الذي يجعلنا نعتقد ذلك هو الصمت الذي في الحقيقة هو مجرد

[1] Maurice merleau ponty, signes(Husserl et le problème du langage), op, cit, p : 105
[2] Ibid., p 105
[3] Ibid., p 106

حوار داخلي او مونولوج، و لكن " في الحقيقة ان هذا الصمت المزعوم يضج بالأقوال، هذه الحياة الداخلية هي لغة داخلية"[1]

ان نظرت ميرلوبونتي للغة تحاول استعادة فعل اللغة، الى فعل العالم، ذلك ان اللغة لا يمكن ان تنفصل او تخرج عن اطار العالم، فهي اشبه بالفن و علاقته بالواقع الحسي، ف" الكلام هو حركة فعلية، وهو يحوي معناه كما تحوي الحركة معناها"[2] وبالنسبة لاسبقية اللغة عن الفكر فهما وضعان متزامنان و ينطلقان في الوقت نفسه فليس هناك اسبقية زمنية لاحدهما على الاخر، فنحن نفكر داخل العالم و ليس خارجه.

ان العالم الذي أعيش فيه لا اعيشه لوحدي بل هناك الاخر الذي ليس انا، فهو يتشارك معي في تجربة العالم، فمصطلح القصدية لا يتجه نحو الموضوع وحده كما عند هوسرل، بل هناك قصدية بينذاتية أيضا بيني و بين الاخر، و هناك نوه من التشارك بحيث اشعر و كان جسدي هو جسده ونتشاركان نفس التجربة وبه اعرف ذاتي وهو كذلك يعرف ذاته، يقول ميرلوبونتي " هناك تأكيد للانا بالآخر، و تأكيد للآخر بالانا"[3] يشير ميرلوبونتي الى مفهوم " الحركة" التي تكون متوجه للآخر والاشياء فبها استطيع بلوغ المعنى.

يستخدم ميرلوبونتي كذلك مصطلح " الحركة اللغوية" فهي " ترسم معناها بنفسها"[4] وهذا الامر هو الذي ترفضه النزعات الوضعية، وهي مخطأة لان فهم اصل اللغة يبدا من خلال طرح هذه المشكلة.

---

[1] موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الادراك، مصدر سابق، ص: 156

[2] المصدر نفسه، ص: 156

[3] المصدر نفسه، ص: 157

[4] المصدر نفسه، ص: 157

يرى ميرلوبونتي انه سعينا في بعض حالات التفكك المرضي إلى إثبات آخر على الوظيفة المركزية للكلام ، بالاعتماد على كتاب كورت غولدشتاين (اختلالات اللغة واللغة ، 1948). ميزت الأعمال السابقة للمؤلف لغة تلقائية ("معرفة لفظية خارجية") ولغة بالمعنى الكامل (المذهب الحقيقي) التي أشار إليها "الموقف الفئوي". لذلك يمكن للمرء أن يتساءل عما إذا كانوا لم يضعوا المعنى في اللغة مثل الطيار في سفينته. على العكس من ذلك ، يربط كتاب 1948 بين الأمرين ؛ من ناحية ، لا توجد دلالة ، ومن ناحية أخرى ، فإن أدوات (أدوات) اللغة ، تظل الأدوات قابلة للاستخدام على المدى الطويل فقط إذا تم الحفاظ على الموقف القاطع ، وعلى العكس من ذلك ، فإن تدهور الأدوات يهدد التقاط المعنى. لذلك هناك شيء مثل روح اللغة والروح دائمًا مليئة باللغة. هذا لأن اللغة هي نظام التمايز الذي يتم فيه التعبير عن علاقة الذات بالعالم. تجتمع مفاهيم علم الأمراض العصبية مثل عدم التمايز والمفهوم السوسوري لعلامة التشكيل وتنضم إلى أفكار هومبولت حول اللغة باعتبارها "منظورًا للعالم". وجد Humboldt مرة أخرى عندما قام بتحليل "الشكل الداخلي للغة"، وهذا يعني ، حسب قوله ، ما يعبئ أدوات اللغة إما في إدراك السلسلة اللفظية أو في التخاطب . يبقى العقل معتمدا على هذا الكائن الحي للغة[1] الذي خلقه ما يعني ان اللغة لا يمكننا بكل حال الاستغناء عنها.

الصمت عند ميرلوبونتي لا يعني انقطاع اللغة، فالكلام قائم بين صمتين فهو يمنح تعبيرا لتجربة خرساء من اجل اظهارها و توضيحها، كم لا يقطع صلتنا بالاشياء المحيطة بنا، وهو ما ينطبق على الخطاب الفلسفي الذي ليس منغلقا على ذاته و انما

[1] Maurice merleau ponty, Résumés de cours, op, cit, p : 28

يتوجه دائما نحو الاخر و العالم، ليقم تجربة التي تتميز بالتعالي لأنها موجودة سلفا وهي بجاجة الى اللغة " انها بشكل ما تستدعي اللغة، وان اللغة هي كذلك تجربة"[1]

يتناول ميرلوبونتي اللغة من خلال ابراز دور الجسد الخاص، الذي هو ليس تجميعا لمجموعة من الأعضاء الحسية، بل هو عالم يحي عالمه الخاص بنفسه، إنه ليس مجموعة من الجسيمات، كل منها ستبقى في حد ذاتها ، أو تشابكًا للعمليات المحددة مرة واحدة وإلى الأبد – فهي ليست مكانها ، وليست ما هي عليه – لأننا نرى إفرازًا في نفسه "المعنى" الذي يأتي إليه من العدم ، ويبرزه على محيطه المادي ويوصله للآخرين .الموضوعات المجسدة. لقد لاحظنا دائمًا أن الإيماءة أو الكلمات جسدت الجسد، لكننا كنا راضين أن نقول إنها طورت أو أظهرت قوة أخرى، الفكر أو الروح. لم نرَ أنه لكي نتمكن من التعبير عنها، يجب أن يصبح الجسد في التحليل النهائي هو الفكر أو القصدية التي تشير إليه لنا[2]

يرفض ميرلوبونتي التقليد الديكارتي الذي صور الجسد انه مجموعة من الأجزاء لا باطن لها و النفس انها دائما كائن حاضر امامه و متعال عنه تحدد هذه التعريفات المترابطة الوضوح في داخلنا وخارجنا: شفافية كائن بدون طيات، وشفافية موضوع ليس سوى ما يعتقده هو. الكائن هو كائن من خلال ومن خلال و وعي الوعي من خلال ومن خلال. لكلمة الوجود معنيان ومعنيان فقط: نحن موجودون كشيء أو نوجد كوعي. إن تجربة الجسد، على العكس من ذلك، تكشف لنا نمط وجود غامض. إذا حاولت أن أفكر في الأمر على أنه مجموعة من عمليات الشخص الثالث – "الرؤية" ، "المهارات الحركية"، "النشاط الجنسي" – أدرك أن هذه "الوظائف" لا يمكن ربطها ببعضها البعض ومع العالم الخارجي من خلال العلاقات. سببية، يتم تناولهم جميعًا

[1] موريس ميرلوبونتي، المرئي و اللامرئي، مصدر سابق، ص: 437

[2] Maurice merleau ponty, phénoménologie de la perception, op, cit, p : 230

بشكل مرتبك ومشاركتهم في دراما واحدة. لذلك فإن الجسد ليس شيئًا. للسبب نفسه، فإن وعيي بها ليس كذلك ليس فكرة، أي أنني لا أستطيع تحطيمها وأعد تشكيلها لتكوين فكرة واضحة. وحدتها هو دائما ضمني ومربك. إنه دائما شيء آخر هذا ما هو عليه، دائمًا الجنس في نفس الوقت مثل الحرية ، متجذرة في الطبيعة في نفس اللحظة التي تتحول فيها الثقافة، ولا تنغلق على نفسها ولا يتم تجاوزها أبدًا. سواء كان ذلك هو جسد شخص آخر أو جسدي ، ليس لدي طريقة أخرى لمعرفة الجسد البشري سوى أن أعيشه، أي أن أتولى هذه الدراما بنفسي، وأجري بها وأربكني بها. لذلك أنا جسدي ، على الأقل في جميع الأنحاء إلى الحد الذي يكون لدي فيه جسدي مكتسب وبالمثل كموضوع طبيعي، مثل رسم مؤقت لـ كوني الكلي. وهكذا تتعارض تجربة الجسد للحركة الانعكاسية التي تحرر الكائن من الموضوع والذات من الموضوع، والذي يعطينا فقط فكرة الجسد أو الجسد في الفكرة وليس تجربة الجسد أو الجسد الخاص في الواقع. عرف ديكارت ذلك جيدًا ، خصوصا رسالة الى اليزابيث lettre to Elisabeth [1] الى تمييز الجسد عما يجري استخدامه من قبل الحياة و الجسد كما يجري تصوره من قبل العقل[2]

كان يهدف ميرلوبونتي الى تسطير علم نفس جديد يهتم باللغة، "بعيدًا عن القدرة على وضع علم نفس للغة جنبًا إلى جنب مع علم اللغة من خلال الاحتفاظ باللغة الأولى في الحاضر ، بالنسبة للغة الثانية في الماضي، ينتشر الحاضر في الماضي بقدر ما كان حاضرًا ، فإن التاريخ هو تاريخ المزامنات المتتالية – وصدور الماضي اللغوي يغزو حتى النظام المتزامن .ما تعلمته لي من خلال الفينومينولوجيا للغة ليس مجرد فضول نفسي: لغة اللغويين بداخلي ، مع الخصائص التي أضيفها إليها، إنها

[1] Maurice merleau ponty, phénoménologie de la perception, op, cit, p :232 231

[2] موريس ميرلوبونتي، فينومينولوجيا الادراك، مصدر سابق، ص: 167

مفهوم جديد لوجود اللغة، وهو الآن منطقي في الاستمرارية، نظام موج ، والذي مع ذلك يطور دائمًا الفرص، استئناف المصادفة في مجمل له معنى، منطق متجسد[1].

[1] Maurice Merleau-Ponty, SIGNES, op, cit, p : 87

الخـــــــاتمـــة

ان ميرلوبونتي هو مفكر اصيل قلنا مفكر لان اغلب الفلاسفة المعاصرين يكتفون باستخدام كلمة مفكر و ليس فيلسوف، وتكمن هذه الاصالة في محاولته قراءة اعمال هوسرل قراءة جديدة، بعيدا عن النمطية فهو يعتبر نفسه وريثا شرعيا لهوسرل، لكن ليس بالطريقة التي حتمت عليه ان يسير بنفس فلسفته، بل استخدم منهج للعودة للأشياء ذاتها، الامر الذي أدى به في الأخير الى ابداع انطولوجيا جديدة مختلفة تماما عن انطولوجية مارتن هايدغر.

الفينومينولوجيا عنده ليست منهج مغلق بل هي منهج مفتوح بإمكان استخدامه خصوصا في الدراسات الإنسانية، فالسيكولوجيا بما هي علم يدرس نفسية الانسان او الانسان من جانبه الروحي، ينبغي ان تكف عن الاعجاب بالعلوم الوضعية و استخدام مناهجها، الامر الذي أدى الى تأجيل دراسة علم النفس لمواضيعه. الازمة التي تعاني منها الإنسانية سببها محاولة موضعة الانسان وجعله مثل باقي الأشياء، واهمال الجانب الروحي و التاريخي له، او بعباره هايدغر فقدان الكائن لكينونته و اسقاط الدزاين في الوجود الزائف الغارق عن الأسئلة المصيرية.

الادراك هو المفهوم الذي بقي غامضا و غير مفهوم طيلة تاريخيه بسبب سوء فهم مفاهيمه، و خلط بينه وبين الإحساس و اعتباره اما شيء عقلي او جسدي دون الخوض في معناه الحقيقي.

الجسد ليس شيئا، بل هو امتداد للعالم انه الحارس الصامت، فالعلوم اخطأت عندما اعتبرته انه موضوع لها، و بالتالي فالبيولوجيا اخلطت بين الجسد الموضوعي و هو موضوع البيولوجيا الذي يهتم به الطيب و البيولوجي و غيره، لكن هناك الجسد الخاص او الفينومينولوجي الذي يصعب فهمه و دراسته بواسطة المناهج الوضعية، هذا الجسد الذي هو أداة التعبير و الفن و الجنس و البينذاتية

وهو الذي يجعلني اذهب للمرئي و اكتشف اللامرئي فهو الذي يجعل الأشياء على مرمايا و مرئية لي.

تحتل فكرة الرؤية مكانة هامة في فلسفته فهي النافذة التي يطل بها الجسد على العالم ويتعرف على الأشياء من حوله.

لقد أعاد ميرلوبونتي الاعتبار للأدراك مع التركيز على فكرة الجسد الحي باعتبار ان الفلسفات السابقة اخلطت بين (الجسد الموضوعي) و (الجسد الذاتي)، فوجود هو وجود متجسد، فانا جسدي فالحياة هي حياة الجسد، وعند اعتلال الجسد تعتل الحياة فينبغي إعادة التفكير في وظيفته و مفهومه.

يشير ميرلوبونتي الى انه ينبغي التركيز على دراسة الظواهر بواسطة المنهج الفينومينولوجي من خلال دراسة الظواهر و اقتصار هذه الدراسة على الوصف لا على التفسير و التحليل، و إقامة قطيعة مع المعارف السابقة من خلال إقامة تجربة مع العالم تجربة كما اعيشها انا لا كما يعيشها غيري.

يرفض ميرلوبونتي ان تكون الفينومينولوجيا كمجال مغلق او حكرا على فلسفة او نسق فيلسوف معين، وبهذا فهي"متروكة للممارسة ويتم التعرف عليها كطريقة او كأسلوب، موجودة كحركة قبل التوصل الى وعي فلسفي كامل، انها على الطريق منذ وقت طويل، تلاميذتها يجدونها في كل مكان، عند هيغل و عند كيركغارد بالطبع، وحتى أيضا عند ماركس و نيتشه وفرويد" وكانه يخبرنا ان الكيفيات التي اتبعها هؤلاء الفلاسفة لا تغدو ان تكون فينومينولوجيا، ما نريد قوله هاهنا ان ميرلوبونتي يرفض فكرة جعل الفينومينولوجيا كنسق مقتصر على فيلسوف معين بل هي علم ان صح القول يتميز بالمرونة و الانفتاح، حتى انه يقر بانه لا معنى لفكرة الاتفاق حول مفهوم محدد حولها، فالأمر الأهم هو إيجاد الطريق الصحيح لبلوعها، أي ان نفكر فينومينولوجيا.

الفلسفة المعاصرة حاولت احداث شبه قطيعة مع الفلسفات السابقة سواء اليونانية او الوسطية او الحديثة، هذا من خلال دراسة المواضيع القديمة بكيفيات ومناهج جديدة و التفتيش في تاريخ الفلسفة عن الشيء اللامفكر فيه، وهذا من خلال التأسيس لمناهج جديدة من بينها المنهج الفينومينولوجي.

تكمن أهمية الفينومينولوجيا في شعارها الذي يحمل دلالة ايتيقية لكل باحث و شغوف الى المعرفة، لكل باحث لا يريد التكاسل و صنع نفسه، و صنع فكر اصيل خاص به و ليس مجرد تقليد لمن سبقه، أي ان يتعلم ان يفكر ضد و ليس مع، وهذا السر الذي تتمتع به الفلسفة PARADOX و الاختلاف و تقبل الراي و الراي المخالف، و المنهج الفينومينولوجي يجعل الباحث دائما يفتش في النصوص و التاريخ الفلسفي الذي لا يزال ملف ملغم، ينتظر من الباحث ان يفككه و يبحث ما وراء الكلمات التي تحمل الكينونة بلغة هايدغر، لان التاريخ مكتوب بكلمات تقف خلفها ذلك البعيد الذي يحتاج ليكون قريب، البعيد الذي يحتاج لان نطلق العنان لأذاننا لكي نستمع له و هذا جعل هايدغر يقول: الكينونة هي ما اشد قربا و اشد بعدا.

أسئلة: الحرية، اللغة، الوجود، الموت، الغير، الوعي ..... لازالت تشكل الغاز منذ اللحظة البابلية اين علمتنى ملحمة جلجامش درسا في العودة و طرح الأسئلة الاصيلة التي تهم الانسان، بهدف معرفة ماهيته في الحياة، و التفتيش عن الدزاين dasein بلغة هايدغر و الجسد الخاص le corp propre بلغة ميرلوبونتي كي لا يفنى.

نقطة أخرى تحسب للفينومينولوجيا وهي انها حاولت، لان مشكلة نجاحها ام لا هي مشكلة أخرى، ان تشتغل عن الازمة التي المت بالإنسان، ازمة سببها

المناهج العلمية التي تقصي كل ذاتية التي جردت الانسان من انسانيته و نظرت اليه نظرت تشييئية objectivité .

كما ان امتداد الفينومينولوجيا سواء الفرنسية او الألمانية هو تطوير لهذا المنهج الذي استطاع ان يؤسس أرضية صلبة أخرجت العديد من الفلاسفة مثل : بول ريكور، جون لوك ماريون، هانس جورج غادامير و غيرهم.

إن الجسد ، الذي يُنظر إليه على أنه مجموعة من المعاني الحية ، وليس كواقع مادي بالمعنى الدقيق للكلمة ، هو الذي يحدد كل خبرتنا ووجودنا: تم استبدال فكرة الجسد المادي ، في Merleau–Ponty ، بفكرة جسد الحي او الفينومينولوجي لتوضيح معنى تجربة الجسد ، أعاد الفيلسوف تعريف مخطط الجسم باعتباره تمثيلًا موحدًا وحيًا لأعضائنا الجسدية المختلفة و بالتالي فهو يرفض كل التصورات التي تقتصر رؤية الجسد على انه شيء مثل باقي الأشياء، اذ هو موجود قي قلب العالم و هو من يجعل العالم مرئي لي بواسطة الحركة التي يقوم بها.

يقع هذا الجسد على حافة العالم والذاتية الخالصة للذات ، وهو الوجود والانفتاح على الوجود والعالم ، في الخارج والداخل. إنه وسيلة الاتصال بالعالم ، والتي هي نفسها الأفق الكامن للتجربة ووجود أي فكر محدد مسبقًا ، لأن "الإدراك ، بالمعنى الكامل للكلمة [...] ، هو فهم معنى ملازم للحس من قبل أي حكم ". عالقة في نسيج العالم المحسوس على أنه "مادة بينية" بين الروح والشيء ، إنه الشكل الذي يسمح "بتشابك" مسألة الإدراك. يعلن Merleau–Ponty ، في الواقع ، امتياز المعرفة الجسدية على المعرفة الفكرية حول وجود الأشياء من حولنا ، وحتى أسبقية المعرفة اللمسية على المعرفة المرئية: نحافظ على علاقة متلاعبة مع الأشياء. حتى قبل علاقات الرؤية و العقل. إنه تفكير مفرط ، يعبر عن "اتصالنا الصامت

بالأشياء ، عندما لا يتم قول أشياء بعد". والخروج من "عالم الصمت" هذا يعني التواصل مع الآخرين وجعل اللغة تظهر.

كان موريس ميرلوبونتي وفيا لشعار " العودة الى الأشياء ذاتها" فاذا كانت عند هوسرل العودة الى الانا المتعالي، وعند هايدغر العودة الى سؤال الأصل حول الوجود الذي مكنه في الأخير من تحليل تاريخ الانطولوجيا، بغية الحفر و الكشف عن سبب هذا التهميش فأنها عند فيلسوفنا هي العودة الى عالم قبل المعرفة و العودة الى العالم، وإقامة تجربة معه، فالعالم هو ما نراه و رغم هذا ينبغي علينا تعلم رؤيته كما يرى في كتابه "المرئي و اللامرئي"

الانسان لا يعيش في العالم وحيدا، بل يكون علاقات مع الاخرين اذ ان وجودي هو وجود من اجل الاخر، من هنا ينبغي التعرف عليه، ويطرح مشكلة البينذاتية، فالانا التي جعلها ديكارت وحيدة و بعيدة عن العالم و الاخر، و عن جسدها حاول ميرلوبونتي استعادة الكوجيتو من خلال جمعه مع جسده وعالمه ف علاقة قصدية ترابطية.كما يطرح مشكلة الحرية فهي مشروطة بالآخر، و هذا لا يعني انها مفيدة وليست مطلقة كما رأى سارتر، بل ان ذات الانسان تتفاعل مع الذوات الأخرى، بما يحفظ لكل واحد من الذوات خصوصياتها، و الاختيار في نطاق هذا التفاعل، فالحرية هي جوهر الانسان هي جزء لا يتجزأ من الالتزام الإنساني، فوجود المسؤولية دليل على وجود الحرية.

الفيلسوف الحديث اصبح خادم للدولة، و متروكة له الحرية فيما يكتب، هذه الممارسة جعلت الفلسفة تبتعد عن مهمتها، المتمثلة في ايقاظ الناس، فالفلسفة ينبغي ان تفهم كممارسة عملية كما كان الشأن عند سقراط.

الفن هو وسيلة للكشف عن العالم اللامرئي و إخراجه للمرئي، بحيث ان الفنان يقوم بعمل التصوير الطي هدفه الكشف عن الرؤية، لا تحفل اللوحة أبدًا بألغاز أخرى غير لغز الرؤية. بحيث ان نظريته في عالم الفن جاءت في كتاب " العين و العقل" الذي اعتبره سارتر انه يقول كل شيء بشرط ان نعرف كيف نحلل الغازه تم انتخاب Merleau-Ponty لعضوية Collège de France عام 1952 ، حتى وفاته ، والتي حدثت فجأة عندما كان يبلغ من العمر 53 عامًا فقط. في عام 1961، ظهرت مقالة l'Œil et l'Esprit لأول مرة في مراجعة Art de France ، وفي عام 1964، تم إصدار الطبعة بعد وفاته من النص غير المكتمل ، المرئي اللامرئي ، من الملاحظات التي كتب فيها الفيلسوف يسعى ، من خلال استجواب نفسه بشكل خاص حول الفن ، إلى تكوين أنطولوجيا حقيقية للاحساس.

يحاول ميرلوبونتي في فلسفته ان يجعل العالم قريبا من الانسان و ليس غريبا عنه، و الامر اشبه ان صح القول ببطل رواية " حلم رجل مضحك " Le rêve d'un homme ridicule لفيودور دوستويفسكي(Fiodor Dostoïevski) الذي كان يظن نفسه انه بدون معنى ومضحك، وسيستيقظ ذات يوم و يقول عبارات عميقة " لقد تصورت بوضوح تام ان الحياة و العالم الان انما يتعلقان بي ويمكنني حتى القول، لكأن العالم وجد من اجلي وحدي فيكفي ان اطلق على نفسي النار حتى يعود العالم غير موجود"[1]

إن أهم إسهامات Merleau-Ponty في الفلسفة هي إعادة تقييم الجسد كنقطة انطلاق لكل الإدراك والفعل والفكر. هذا النهج له آثار معرفية وميتافيزيقية واجتماعية-سياسية طورها بشكل ملحوظ. لكن دعونا نركز هنا على أهميتها

[1] Fédor DOSTOÏEVSKI, Le rêve d'un homme ridicule (1877), Traduit par Aleksandr Petrov (1992), Jasmine Jacq, Université de Franche-Comté, p : 314

بالنسبة لفلسفة الفن وعلم الجمال. نقطتان تبدو حاسمة. بادئ ذي بدء، فإن إعادة تقييم الجسد يعادل إعادة تقييم الحواس الخمس التقليدية ، مما يعيد الجماليات إلى مفهومها الأصلي (بمعنى بومغارت) باعتباره علم الإدراك الحسي. إذا كانت الجماليات ، في العصر الحديث، تُمارَس عمومًا كنظرية للجمال ، أو الذوق ، أو الحكم الجمالي، أو، خاصة منذ هيجل، كفلسفة للفنون الجميلة ، فإن حقيقة إصرار مريلوبونتي على "أولوية الإدراك "يعيدنا إلى المعنى الأول للجمال في الكلمة اليونانية αἴσθησις للإدراك الحس.

بالنسبة إلى ميرلوبونتي، لا يمكن اختزال الفلسفة في تحليل لغوي يفترض أن اللغة لها دليلها في حد ذاتها، وأن معنى كلمة "عالم" أو "شيء" على سبيل المثال لا يمثل أي صعوبة من حيث المبدأ. في المرئي وغير المرئي ، فإن اللغة التي تطمح إلى الانطلاق مباشرة إلى "الفكرة" العقلانية (بالمعنى الأفلاطوني) للحقيقة وبالتالي تتجاوز اختلافاتنا، يحددها المؤلف، "الانقلاب الفعلي". "الكلام هو التصرف كما لو أن نتحدث هو أن نفترض، بالقوة أو بفائض من العقل التأسيسي، أننا جميعًا كائنات عقلانية قادرة على التعايش مع نفس العالم "كتب إتيان بيمبينيت Étienne Bimbenet. ومع ذلك ، فإن "التفلسف لا يعني التشكيك في الأشياء باسم الكلمات [...] ، ولا حتى إبطال العالم في حد ذاته أو الأشياء في حد ذاتها لصالح نظام من الظواهر البشرية"

[1]

نخلص في الأخير الى مجموعة من التوصيات تتمثل في تشجيع العمل على ترجمة فكر ميرلوبونتي، إضافة لمحاولة وضع مصطلحات في معجم فلسفي، يتفق

[1] Étienne Bimbenet, Après Merleau-Ponty : étude sur la fécondité d'une pensée, Paris, J.Vrin, coll. « Problèmes et Controverses », 2011, 252 p

عليه اغلب الباحثين العرب في هذا المجال، و توفير الكتب الأساسية و الرئيسية، خصوصا إعادة ترجمة كتاب " فينومينولوجيا الادراك" الذي يعتبر كتاب مهم كتبه ميرلوبونتي و إعادة قراءة أفكاره وفق ما هو معمول به في الجامعات الفرنسية و الامريكية، و إعادة الاهتمام بفكره خصوصا واني في مرحلة بحثي وجدت ان اكثر اللغات التي كتبت عند ميرلوبونتي هي الإنجليزية بالدرجة الأولى، ثم الفرنسية لتليها اللغة الاسبانية.

نختم هذه الاطروحة بقول مارسيل Marcel BATAILLON في تأبينيه لميرلوبونتي يوم 25 جوان 1961 "كان ، في هذا المنزل ، معلمًا عظيمًا، ومستشارًا جيدًا. كان حضوره ، المخلص تمامًا لمجالسنا ، صامتًا بشكل عام ، لديه نظره بليغة جدا ، التي لم تعبر عن أي شيء سوى الرغبة في فهم زملائه. أين يمكن أن تبقى ذكرى حياتها التدريسية حية أكثر مما تبقى بيننا؟ لم تطول هذه المهنة القصيرة في أي مكان أكثر مما كانت عليه في Collège de France ، واسمه هو الاسم الذي سيربطه العالم منذ فترة طويلة باسم الكلية التي شرفها ".

قائمة المصادر و المراجـع

قائمة المصادر و المراجع :

باللغة العربية :

1- موريس ميرلوبونتي، (د ت)، العين والعقل، القاهرة، مصر ، منشاة المعارف بالإسكندرية.

2- موريس ميرلوبونتي، العين و العقل، ترجمة: حبيب الشاروني، منشاة المعارف، الإسكندرية.

3- موريس ميرلوبونتي، المرئي و اللامرئي، ترجمة: عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،ط1 2008

4- موريس ميرلوبونتي، تقريظ الحكمة، ترجمة: محمد محجوب، دار امية تونس، 1995

5- موريس ميرلوبونتي، تقريظ الفلسفة، ترجمة: قرحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط1، 1983

6- موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الادراك، ترجمة : فؤاد شاهين، معهد الانماء العربي، بيروت ط1 1998

باللغة الفرنسية:

1- Maurice merleau ponty, sens et non sens, collection pensée,(paris, nagel, 1948)

2- Maurice merleau ponty, l'œil et l'esprit, Paris : Les Éditions Gallimard, 1964

3- Maurice merleau ponty, le visible et l'invisible, Edition Galimard, paris,

4- Maurice merleau ponty, RÉSUMÉS DE COURS. Collège de France 1952 1960.Paris : Les Éditions Gallimard, 1968,

5- Maurice merleau ponty, SIGNES, .Paris : Les Éditions Gallimard, 1960,

6- Maurice merleau –ponty ,la phénoménologie de la perception, édition Gallimard,1945

7-M. Merleau-Ponty, « projet de travail sur la nature de la perception » (1933), in Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques, 1996, Lagrasse, Verdier,

قائمة المراجع باللغة العربية ,

- ابراهيم أحمد، انطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الاولى، 2009، ص :13
- إبراهيم زكرياء، مشكلات فلسفية، مكتبة مصر، الطبعة الأولى 1973.
- ابن عمر سواريت و اخرون، الطريق الى الفلسفة.
- احمد بدر الدين مصطفى، هيدغر ميرلوبوننتي و الوجود في العالم، محلة أوراق فلسفية، العدد 53، 2020.
- احمد سليمان جمال محمد، مارتن هيدغر الوجود و الموجود، دار التنوير للطباعة و النشر، الطبعة الأولى،2009.
- ادموند هوسرل، ازمة العلوم الاروبية و الفينومينولوجيا الترستندنتالية، ترجمة اسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى
- ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية و الفنومينولوجيا الترنستندنتالية ترجمة: إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى، 2008
- ادموند هوسرل، افكار ممهدة ص: 158
- ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية ترجمة: نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف، مصر،د ط، 1970
- ادموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي انقزو، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الاولى ص [1]
- افلاطون، فيدون (في خلود النفس) '، ترجمة: عزت قرني، دار قباء للطباعة و النشر، القاهرة الطبعة الثالثة، 2001،

- انطوان خوري، مدخل الى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة و النشر،ط1، 1984
- انقزو فتحي، هوسرل و فينومينولوجيا التخوم، منشورات الضفاف، لبنان، ط1، 2014
- انقزو فتحي، هوسرل و فينومينولوجيا التخوم، منشورات الضفاف، لبنان، ط1، 2014.
- بدوي عبد الرحمن، مدخل جديد الى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت ط 1، 1970.
- بدوي عبد الرحمن، موسوعة فلسفية، مرجع سابق.
- برييه ايميل، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، تر: قاسم محمود، دار الكشاف للنشر و الطباعة، مصر.
- بكوريل سارة، **على مقهى الوجودية**، ترجمة: حسام نايل، دار التنوير للطباعة و النشر.
- بن سباع محمد، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، لبنان، الطبعة الأولى 2015.
- بوشنسكي، الفلسفة العاصرة في أوروبا ترجمة: عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة و العلوم، الكويت، دون طبعة 1992.
- بوعرفة عبد القادر، المنهج في الفينومينولوجيا، المرجع نفسه.
- بول ريكور ، من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل ، تر: محمد برادة ، حسان بورقية ، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الإجتماعية ، ط 1 ، 2001.
- بول ريكور، صراع ألتأويلات مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الحديد المتحدة، الطبعة الأولى 2005 .
- بونفقة نادية، فلسفة ادموند هوسرل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2011.
- تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة ،ترجمة ،نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث و التطوير ،الجماهيرية العربية الليبية.
- جان بول سارتر، الكينونة و العدم، ترجمة نقولا متيني، المنظمة العربية للترجمة بيروت، الطبعة الأولى، 2009.
- جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الطبعة الاولى، 2007.
- جان فرانوا دورتييه، فلسفات عصرنا، ترجمة : إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2009.

- جان فرانوا دورتييه، فلسفات عصرنا، مرجع سابق.
- الجبوري عماد الدين، **دراسات في المنطق و الفلسفة**، نسخة إلكترونية
- جمال محمد احمد سليمان، مارتن هايدغر الوجود و الموجود، دار التنوير للطباعة و النشر، الطبعة الأولى، 2009 .
- جون ر سيرل، رؤية الاشياء كما هي، ترجمة: ايهاب عبد الرحيم علي، المجلس الوطني للفنون والثقافة و الآداب، الكويت، دط، 2018.
- جوناثان رى و ارمسون الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الاولى2003،
- حبيب الشاروني، فلسفة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير للطباعة و النشر، 2009.
- حسن حنفي، الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، الطبعة الرابعة، 1990.
- خليل قويعة، (2009) العمل الفني وتحولاته بين النظر والنظرية (محاولة في إنشائية النظر)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.(الكتروني)
- ديورانت ويل، قصة الفلسفة، مكتبة المعارف بيروت، ط6، 1988
- رنيه ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمة محمد سبيلا، موفم للنشر، الجزائر 2011
- سعيد توفيق، الخبرة الجمالية(دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية)، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الثانية، 2016،
- سلمى بالحاج مبروك، **سؤال الفن عند مارتن هيدغر**، منشورات الاختلاق الطبعة الأولى 2018،
- سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل(دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)، دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد، الطبعة الأولى،1991
- سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الاولى،1991،
- عبد الخافظ مجدي، موريس ميرلوبونتي فيلسوف وجودي معاصر، مجلة ادب و نقد، حزب التجمع الوطني التقدمي، العدد14 1985،

- عبد الرزاق الداوي، **موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت،
- عبد العزيز العيادي، مسالة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس ميرلوبونتي، المغاربية للطباعة و الاشهار، تونس،
- علي فتحي، هايدغر و نهاية الفلسفة، مجلة الاستغراب، مرزالدراسات الاستراتيجية، العدد5، 2016
- عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة:موسى وهبة، مركز الانتماء القومي، لبنان،
- عمر مهيبل، اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف الطبعة الأولى 2005،
- عواد نجاة كريمة، فينومينولوجية هوسرل، مجلة الحوار المتوسطي، العدد 12، ديسمبر، 2017
- فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر، جداول للنشر و التوزيع، لبنان، الطبعة الأولى 2011
- فتحي المسكيني، **الكينونة والزمان**
- فرنسوا داستوز، فلسفة مارتن هيدغر الجزء الثاني، ترجمة محمد سبيلا، مجلة الأزمنة الحديثة، المغرب، العدد8، 2014،
- فريديريش نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، الطبعة الأولى 2008
- فريديريك هيغل فينومينولوحيا الروح ترجمة: ناجلي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى2006، بيروت
- فريديريك هيغل، ظاهريات الروح ترجمة امام عبد الفتاح امام، التنوير للطباعة و النشر، الطبعة الثالثة2010
- فؤاد كامل، اعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، الطبعة الاولى 1993 ص: 164
- لايكوف و جونسون، الفلسفة في الجسد، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، --الطبعة الأولى، 2016،

- لزعر مختار، واقع خطاب التأويلية بين الثابت و المتغير إلى أين؟، مجلة أوراق فلسفية، العدد السابع، مركز النيل للكمبيوتر، القاهرة، ديسمبر2002
- لكحل فيصل، إشكالية تأسيس الدزاين في انطولوجيا مارتن هايدغر، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، الطبعة الأولى 2011،
- مارتن هايدغر **الهوية و الذات**، ترجمة: محمد مزيان، مارتن هيدغر، **الفلسفة** منشورات ألاختلاف الطبعة **الاولى**، 2015،
- مارتن هايدغر و آخرون، قريبا من هيدغر، ترجمة: حسونة مصباحي، دار توبقال للنشر،المغرب،الطبعة الأولى، 2008،
- مارتن هايدغر، الاسئلة الاساسية للفلسفة، ترجمة: اسماعيل مصدق، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى 2018،
- مارتن هايدغر، الانطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية، ترجمة: عمارة الناصر، منشورات الجمل، بيروت، الطبعة الأولى، 2015 ،
- مارتن هايدغر، الانطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية، ترجمة: عمارة الناصر، منشورات الجمل، بيروت، الطبعة الاولى، 2015 ،
- مارتن هايدغر، كتابات اساسية الجزء الثاني، ترجمة:اسماعيل مصدق، المجلس الاعلى للثقافة، المغرب، الطبعة الاولى، 2003،
- مارتن هايدغر، مدخل الى الميتافزيقا، ترجمة: عماد نبيل، دار الفرابي، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، 2015،
- مارتن هايدغر، **مدخل الى الميتافزيقا**، ترجمة: نبيل عماد، دار الفرابي، بيروت، الطبعة الأولى 2015
- مارتن هايدغر، نهاية الفلسفة و مهمة التفكير، ترجمة : علي وعد الرحية، دار التكوين للتأليف و النشر، الطبعة الأولى 2016،
- مارتن هيدغر، التقنية الحقيقة الوجود، ترجمة محمد سبيلا عبد الفتاح مهدي، المركز الثقافي العربي،
- مارتن هيدغر، **الفلسفة الهوية و الذات**، ترجمة: محمد مزيان و محمد سبيلا، منشورات ألاختلاف، الطبعة **الاولى**، 2015،

- مارتن هيدغر، في الشيء الذي يخص التفكير، ترجمة: وعد الرحية، دار التكوين للتأليف و النشر، الطبعة الأولى، 2018،
- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة الطبعة الاولى،1977
- بدوي عبد الرحمن، مدخل جديد الى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت ط 1، 1970.
- حسن حنفي، الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، الطبعة الرابعة، 1990
- فؤاد كامل، اعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، الطبعة الاولى 1993
- مجموعة مؤلفين، الفلسفة الالمانية و الفتوحات النقدية، جداول للنشر و التوزيع، ط1 2014،
- مصطفى أنور علا، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1994،
- مصطفى عادل، مدخل الى الهيرمينوطيقا: نظرية التاويل من افلاطون الى جادامر، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، الطبعة الاولى، 2007،
- مصطفى عادل،فهم الفهم مدخل الى الهيرمينوطيقا، مؤسسة هنداوي س ياي سي، المملكة المتحدة،الطبعة الاولى 2018
- مفرج جمال ، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات ،منشورات الاختلاف ،الطبعة الأولى 2010،
- ميشيلا مارزانو، فلسفة الجسد، ترجمة: نبيل أبو صعب، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2011،
- نيتشه فريديريك، عدو المسيح، ترجمة: جورج ميخائيل ديب، الطبعة الثانية، دار الحوار ص: 145
- نيتشه فريديريك، هكذا تكلم زرادشت، تر: جمال مصباح، منشورات الجمل، كولونيا المانيا، الطبعة الأولى 2007، ص: 75
- ويزة غالاز، مفهوم الجسد عند هايدغر، مجلة الاستغراب، العدد 5، 2016،

قائمة المراجع باللغة الفرنسية

- F. Caeymaex, « 1953 : MERLEAU-PONTY QUITTE *LES TEMPS MODERNES*. SARTRE ETMERLEAU-PONTY, DE LA PHILOSOPHIE A L'EVENEMENT », communication présentée au colloque annuel du Groupe d'Etudes Sartriennes international, Université de Paris I(Panthéon-Sorbonne), Paris, 17 juin 2005 (non publiée) p2

- Heidegger , Chemins qui ne mènent nulle part , Trad. de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Gallimard , p190

- -Dupond,(2001) Le vocabulaire de Merleau-Ponty, Paris-France, Ellipses Edition Marketing, p9)

-Emmanuel Levinas, éthique et infini, dialogue avec Philippe nemo, éd.fayard et radio –France, paris, 1982, p33

-

- Håvard Nilsen, Gestalt and Totality. The case of Merleau-Ponty and Gestalt psychology, Winter Symposium on Cornelius Castoriadis,"Castoriadis beyond post-modernism and neo-modernism,"University of Akureyri,Iceland, March 2008p : 3

- https://journals.openedition.org/philonsorbonne/144

- Husserl, la philosophie comme science rigoureuse, ibid, p :12

-

:.- - Caeymaex, « 1953 : MERLEAU-PONTY QUITTE *LES TEMPS MODERNES*. SARTRE ETMERLEAU-PONTY, DE LA PHILOSOPHIE A L'EVENEMENT

« Car l' ontologie ne pense jamais que l' étant (ôv) dans son être. Or, aussi longtemps que la vérité de l'Etre n' est pas pensée, toute

ontologie reste sans son fondement. C' est pourquoi la pensée qui tentait avec Sein und Zeit de penser en direction de la vérité de l'Etre »

- Dasture (F) : « Réduction et intersubjectivite, in Hussrel (Collectif), p 48.
- Edmond Husserl, médiation cartésiennes, trad. Mr Gabrielle peiffer et Emanuel Levinas, paris, 1953, p1
- Edmund Husserl, idée directrices pour une phénoménologie, GALIMARD p 185
- Edmund Husserl, philosophe comme science rigoureuse, ibid., p14

-Gilles Deleuze et Félix Guattari. Qu'est-ce que la philosophie, les Edition de minuit, 1991, p 10

- Guylaine Chevarie-Lessard, La profondeur au coeur de L'oeil et l'esprit , Collège Édouard-Montpetit, Volume 14, numéro 1, automne 2003 p : 84
- Heidegger , Chemins qui ne mènent nulle part , Trad. de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Gallimard, p 3

-Heidegger, les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Gallimard, p34

-Heidegger, Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe (1959-1969), Francfort-sur-le- Main, Klostermann, 1987, p.296

-

-Husserl , la philosophie comme science rigoureuse, trad. :Marc b Delaunay, université de France, 1989, p 11

Husserl, la philosophie comme science rigoureuse, trad : marc b de Launay, presses universitaires de France, p5

- Introduction historique à la philosophie phénoménologique , [PHIL0052-2], BAC3 en philosophie, doctorat en linguistique, 30 h. (Denis Seron) Syllabus v4 2016-2017

-J. Patočka, Papiers phénoménologiques, Grenoble, Millon, 1995, p 16-17

-KANT, Logique (1800), traduction de L. Guillermit, Éd. Vrin, 1970, pp. 25-26

-

- Francoi jaran , la metaphysique de dasein , zetabook, paris, 2010

-Martin Heidegger Martin: Prolégomènes à l'histoire du concept du temps, traduit par Alain Boutot, Editions Gallimard 2006. P. 15

- martine Heidegger , lettre sur humaniste trad ruge menhe p 69
- Maurice Merleau-Ponty,(1968), résume de cours Collège de France 1952-1960., Edition Galimard.p : 11
- Michal Foucault, l'ordre du discours, paris, Gallimard,1971 p 39
- Nietzsche Frédéric , la généalogie de la moral, traduit par Henri Albert ,édition Gallimard ,1964 p7

- Philippe Capelle-Dumont, QUE DEVIENT LA « PHÉNOMÉNOLOGIE FRANÇAISE » ?, Presses Universitaires de France | 2013/4 n° 56 |

- الموسوعات والقواميس باللغة العربية:

-

القواميس باللغة الفرنسية:

- Encyclopédie philosophique universelle, Les Notions philosophique, Dictionnaire 2 volume d'érigé par sylvain Auroux, Tome 2, P.U.F, France,p1346

- Pascal Dupond, **De la perception à l'oeuvre de culture. L'itinéraire philosophique de Maurice Merleau-Ponty**, **Philopsis** : **Revue numérique**

http://www.philopsis.fr, **p02**

- G. B. Madison et Th. F. Geraets, Autour de Merleau-Ponty : Deux lectures de son œuvre, Volume 2, numéro 1, avril 1975, p

المجلات و الدوريات :

- [1] عبد الخافظ مجدي، موريس ميرلوبونتي فيلسوف وجودي معاصر، مجلة ادب و نقد، حزب التجمع الوطني التقدمي، العدد14 1985
- علي فتحي، هايدغر و نهاية الفلسفة، مجلة الاستغراب، مركزالدراسات الاستراتيجية، العدد5، 2016
- في الحوار الأخير مع مارتن هايدغر (وحده الاله يمكن ان ينقضنا)، ترجمة: علي العسيلي، مجلة الاستغراب الفلسفية، دورية تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية(بيروت) العدد 2016/5 .
- محسن مزرعي، الفينومينولوجي و الانساني، مجلة اوراق فلسفية، العدد 7 ديسمبر 2002

- احمد بدر الدين مصطفى، هيدغر ميرلوبوننتي و الوجود في العالم، مجلة أوراق فلسفية، العدد 53، 2020

- **المواقع الالكترونية:**

http://journals.openedition.org/alter/851

- http://keepschool.com/fiches-de-cours/lycee/philosophie/merleau-ponty-mon-corps.html
- http://www.forde.ch/forde16-18/wp-content/uploads/2018/06/Heidegger-ettre-ur-l-umanisme-1946.pdf
- https://journals.openedition.org/philonsorbonne/144

https://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Maurice_Merleau- ponty/132839http://journals.openedition.org/alter/851

- http://keepschool.com/fiches-de-cours/lycee/philosophie/merleau-ponty-mon-corps.html
- http://www.forde.ch/forde16-18/wp-content/uploads/2018/06/Heidegger-ettre-ur-l-umanisme-1946.pdf
- https://journals.openedition.org/philonsorbonne/144

https://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Maurice_Merleau- ponty/132839

الرسائل الجامعية :

- خلفاوي حياة، ماجستير مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدغر، اشراف رشيدة حيرش غبوة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، 2006

- بودومة عبد القادر: الفينومينولوجيا وسؤال المنهج عند هوسرل، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف ا.د محمد مولفي بجامعة وهران ، 2010
- مليكة بن دودة، الفلسفي بعد هايدغر انا ارنت/ رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة. اشراف محمد مولفي، جامعة السانيا وهران/ 2013/2012
- حداد الطاهر، النهج الفنومنولوجي عند هوسرل واثره على الفلسفة الوجودية، اطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم، اشراف: فريدة حيرش غيوة، جامعة منتوري قسنطينة، 2010،
-

الفهرس.

فـهرس

مقدمة.....(أ-س)

الفصل الأول: الفينومينولوجيا الألمانية (هوسرل – هايدغر)..... 10

المبحث الأول: جينيالوجيا المفهوم.....12

المبحث الثاني: الفينومينولوجيا الترستندنتالية.....30

المبحث الثالث: الفينومينولوجيا الانطولوجية.....52

الفصل الثاني : الفينومينولوحيا الوجودية عند موريس ميرلوبونتي.....79

المبحث الأول: الفلسفة عند ميرلوبونتي.....80

المبحث الثاني: النظرية الادراكية.....107

المبحث الثالث: إشكالية الجسد.....133

الفصل الثالث : الإشكاليات الكبرى في فكر ميرلوبونتي.....154

المبحث الأول : إشكالية الغير 155

المبحث الثاني: في الفن 177

المبحث الثالث :اللغة، 194

خاتمة 206

قائمة المصادر و المراجع.....223

الملخص بالعربية :

تبحث هذه الاطروحة في فكر الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي الذي يعتبر من مؤسسي الفينومينولوجيا داخل فرنسا، اذ لا يمكن الحديث عن الفلسفة الوجودية الفرنسية دون الإشارة الى اعمال خصوصا كتاب " فينومينولوجيا الادراك" 1945 الذي عالج فيه مشكلة الادراك من زاوية فينوميولوجية، و مسالة الجسد الذي اصبح مفهوم من مفاهيم الفلسفة المعاصرة، من هنا نحاول اثارة إشكالية الادراك، الجسد، الفينومينولوجيا الجديدة، و الانطولوجيا إضافة لمشكلة الفن و الاخر و اللغة و السياسة لنبين بان ميرلوبونتي هو مفكر أصيل استطاع ان يعالج هذه الإشكاليات باستخدام المنهج الفينومينولوجي و بكيفية اصيلة جدا.

الكلمات المفتاحية: الادراك- الجسد- الفينومينولوجيا – الإحساس- الفن - الغير

Résumé en francais :

Cette thèse examine la pensée du philosophe français Maurice Merleau-Ponty, qui est considéré comme l'un des fondateurs de la phénoménologie en France. Il n'est pas possible de parler de philosophie existentielle française sans se référer à des ouvrages, notamment le livre "La Phénoménologie de la perception" 1945, dans laquelle il aborde le problème de la cognition sous un angle phénoménologique, et la question du corps devenu concept de philosophie contemporaine, à partir de là, nous essayons de poser le problème de la cognition, du corps, de la nouvelle phénoménologie et de l'ontologie. outre le problème de l'art et de l'autre, langage et politique pour montrer que Merleau-Ponty est un penseur original qui a su aborder ces problèmes par la méthode phénoménologique et de manière très originale.

Mots-clés : la perception - corps - phénoménologie - sensation - art – autre

Summary in english:

This thesis examines the thought of the French philosopher Maurice Merleau-Ponty, who is considered one of the founders of phenomenology in France. It is not possible to talk about French existential philosophy without referring to works, especially the book "The Phenomenology of Perception" 1945, in which he dealt with the problem of cognition from a phenomenological angle, and the issue of the body that became A concept of contemporary philosophy, from here we try to raise the problem of cognition, the body, the new phenomenology, and ontology in addition to the problem of art and the other, language and politics to show that Merleau-Ponty is an original thinker who was able to address these problems using the phénoménologique méthode and in a Very original way.

Keywords: cognition - body - phénoménologie - sensation - art - other