القسم الأول

موريس ميرلوبونتى

فينومنولوچيا الإحساس ، فينومنولوچيا الإدراك

(بحث تحليلى لمؤلف «فينومنولوچيا الإدراك الحسى»)

عمر مهيبل

لست أدرى هل هى الضرورة أم هى المصادفة التى جمعت بين سارتر وميرلوبونتى Maurice Merleau - Ponty ؟ هل كان لسارتر أن يبلغ ما بلغ لولا وجود ميرلوبونتى إلى جانبه وبخاصة من خلال مجلة (الأزمنة الحديثة) التى أسساها معاً غداة التحرير وهل كان لميرلوبونتى أن يجد له مكاناً أكثر اتساعاً تحت معطف سارتر الضيّق؟

بدايةً لابد أن نشير إلى أن مقاربتنا الحالية ليس هدفها بحث أسس العلاقة التى كانت فى أغلب فتراتها مضطربةً بين سارتر وميرلوبونتى، فإنه من المفيد أن نبيّن هنا إلى أن هذه العلاقة بلغت حد القطيعة، وأن سبب القطيعة كان فى بداية الأمر خلافاً سياسياً فلسفياً حول طبيعة الخط الافتتاحى لمجلة (الأزمنة الحديثة) وموقفها من الأحداث الساخنة فى تلك المرحلة الحرجة من تاريخ فرنسا وأوروبا قاطبةً ، وانتهى خلافاً سيكولوچياً، ذاتياً، لا يستند إلى مبررات منطقية سوى التشنج ومحاولة إلغاء الآخر كمنطلق أولانى لتأكيد الذات(*).

ومع أن كتاب(فنومنولوچيا الإدراك الحسى) Phénoménologie de la perception (١٩٤٥) ليس سوى حلقة واحدة ضمن منظومة الإنتاج الفلسفى الخصب

(*) يمكن الرجوع إلى الملف الهام الذى خصصته مجلة (Magazine littéraire) للوجودية، وبخاصة الجزء الأخير المتمحور حول القطيعة التى وقعت بين سارتر وميرلوبونتى:

Sartre. Merleau - Ponty : Les lettres d'une rupture, in Magazine littéraire, No.320, avril 1994.

لميرلوبونتى(*)، إلا أنها الحلقة الأهم والأكثر تمثيلاً لروحه الفلسفية المتدفقة انطلاقاً من أن الفنومنولوچيا التى حاول نقلها من مستوى الظاهرة إلى مستوى الوجود الإنسانى لم تكن يوماً فلسفة مكتملة ، أو فلسفة معطاة، وإنما هى تبنى بشكل متواصل وتتدرج من البسيط إلى المركب، ومن التلقائى إلى المفكر فيه، فلسفة هدفها النهائى الولوج إلى الأشياء بذاتها وهو الهدف الذى حاول ميرلوبونتى تحقيقه خلال مشواره الفلسفى الحافل.

يصنف كتاب (فنومنولوچيا الإدراك الحسى)(**).. ضمن لائحة الكتب الفلسفية الاحترافية المنحوتة، والتى يتربع على قمتها دون منازع كتاب مارتن هيدغر M.Heidegger (الكينونة والزمان) (Etre et Temps) ، وبدرجة أقل كتاب سارتر (الوجود والعدم) (L'Etre le et néant) وقد لا نكون مغالين إذا قلنا بأن ميرلوبونتى هو أقرب ما يكون ندية من هيدغر فى احترافيته وعمقه وليس سارتر كما يعتقد، وهذا لسببين على الأقل:

أ - لأن ميرلوبونتى بقى وفياً لخطة الفلسفى لايحيد عنه تماماً مثل هيدغر، ولم يشتت جهوده داخل اختصاصات أخرى مساوقة أحياناً ومتناقضة أحياناً أخرى مثلما فعل سارتر.

ب- لأن كتابه الأساس «فنومنولوچيا الإدراك الحسى» بقى وفياً هو أيضاً للجذر الفلسفى الأول الذى انبنت عليه الفلسفة الأنطولوچية بصفة عامة وهو الفنومنولوچيا، هذا دون أن ننسى أنه كتاب معقد غاية التعقيد، ومجرد إلى أقصى

(*) من أهم كتب ميرلوبونتى (١٩٠٨ - ١٩٦١) «بنية السلوك» (Structure du comportement) (1942) «الإنسانية والترهيب» (Humanisme et terreur) (1947) «المعنى واللامعنى» (Sens et non sens) (1948) «تقريظ الفلسفة» (Eloge de la Philosoph) (1953) ، «مغامرات الديالكتيك» (Les aven-tures de la dialectique) (1955)، «علامات» (Signes) (1960)، «العين والفكر» (L'oeil et L'esprit) (1961) «المرئى واللامرئى» (غير مكتمل وصدر بعد وفاته) (Le visible et l'invisible) (1964) «نثر العالم» (صدر بعد وفاته) (Le prose du monde) (1969).

(**) يقع كتاب «فنومنولوچيا الإدراك الحسى» (طبعة غاليمار Gallimard) فى حوالى ٥٣٠ صفحة من القطع المتوسط، وقد أعيدت طباعته مرات عديدة.

درجات التجريد يجعل القارئ غير المتمرس بخبايا الفلسفة الأنطولوچية والتواءاتها ومطالبها يتيه بين جنباته، كل هذا دون أن نغفل إتقان ميرلوبونتى للغة الألمانية وتأثره بالهيكل العام للشكل الكتابى عند هيدغر.

ينقسم كتاب «فينومنولوچيا الإدراك الحسى» إلى ثلاثة أقسام كبيرة مع تمهيد وخاتمة، سمتها البارزة غلبة التحليل الفنومنولوچى على غالبية مباحثها، وهذا الأمر يبدو جلياً بشكل كاف منذ المقدمة التى تحمل عنواناً معبراً «الأحكام الكلاسية والعودة إلى الظواهر»، أما القسم الأول فيحمل عنوان «الجسد»، فى حين أن القسم الثانى يحمل عنوان «العالم المرئى» وهو من أهم أقسام الكتاب، ويتميز بكثافة تجريدية خارقة تنتقل بانتظام بين العالم المرئى واللامرئى، بين العالم المجرد والعالم المعيش. القسم الثالث ويحمل عنوان «الكائن لذاته والكائن فى العالم» وهو أيضاً قسم مكثف وغنى بتحليلاته الأنطولوچية المعمقة لمفاهيم ليست جديدة بالنسبة للفكر الغربى عموماً مثل : الكوجيتو ، الزمانية، الحرية، الإنسان (الكائن) ومباحث فلسفية أخرى، لكن الجديد هو الطريقة التى وظفت بها من قبل ميرلوبونتى. إن التأمل فى لائحة المباحث المشكلة لهيكل الكتاب يضعنا مباشرة فى صلب إشكالية الفلسفة الأنطولوچية (بصيغتها الألمانية) والوجودية (فى طبعتها الفرنسية) . . وهذا يدعم ما ذكرناه سابقاً من أن ميرلوبونتى هو الوريث الشرعى لأنطولوچيا هيدغر فى فرنسا. وهو ليس تمجيداً لهيدغر أو انحيازاً ، وإنما لأننا بموازاة حقيقة فلسفية معاصرة هامة وهى أن هيدغر ، بإجماع أغلب الشراح والباحثين، هو المهندس الأول لأنطولوچيا الكينونة المعاصرة باستلهام مباشر من منبعها اليونانى القديم، وبتوظيف منهجى جديد لمقولات شكلت المنابع الأولى للأسئلة المقلقة الكامنة فى صدر الإنسان، فالفلسفة عند هيدغر تبدأ مع السؤال: ما؟ وهو بالطبع الحلقة الأهم عند اليونان، فهم لم يتركوا أى موروث جاهز اسمه الفلسفة، ولكنهم ابتكروا السؤال الذى تبدأ منه عملية التفلسف. . وفعل (بدأ) يفترض أنوجاد نقطة معينة تكون هى البداية المحتملة لعملية التفلسف، وسؤال التفلسف، ومن ثم فعل التفلسف، ينكشف أساساً من خلال اللغة وفى اللغة. صحيح أن معانى اللغة ودلالاتها تشكل شبكة

متداخلة يحيل بعضها إلى بعضها الآخر فيما يشبه العود الأبدى عند نيتشه Nietzsche ، إلا أن السؤال يتخطى مشكلة البحث عن الأصول والبدايات لأنه سيجعل من نفسه نقطة البدء ذاتها، بمعنى آخر : «ما إن ينبثق حتى ينبثق معه ما يسأل عنه. . لذلك اعتبر السؤال فى تاريخ الفلسفات أنه يعيّن موضوعه، أنه يفترض له ثمة كياناً، وأنه ما إن يشرع فى الكلام عنه حتى يحوله إلى مشروع كائن»[1].

التركيز على هيدغر يعنى أيضاً التركيز على مفهوم الكينونة كمعطى أساس ومحورى ضمن سيرورة المباحث الفلسفية تاريخياً، فقد كادت الفلسفة قبل هيدغر أن تنسى الكينونة، بل أن تنسى بأنها تنسى الكينونة، لذا عمل على جعل سؤال الفلسفة هو الوقوف على باب الكينونة وقرعه بقوة حتى ينفتح ويطلعنا على أسرار عوالمه السحرية المشوقة.

لكن التساؤل حول الكينونة ليس نهاية القلق. فهناك هوة شاسعة بين منطوق السؤال وماهية الإجابة الغائبة أو المغيّبة فى ثنايا الوجود، ذلك أن سؤال الفلسفة لايعنى بلوغ الفلسفة، ليس لأن الفلسفة اختصت بذلك النوع من الأسئلة الغريبة المفتقرة إلى أجوبتها كما يرى خصومها، بل على النقيض من ذلك لأن سؤال الفلسفة سؤال محورى يسكن أعماق كل إنسان وبخاصة الإنسان العادى فهو فيلسوف بالسليقة ، إذ لا يكف عن الدهشة والاندهاش من العالم المرسوم أمامه وإن كانت تعوزه اللغة المعبرة عن هذا الاندهاش وهى مسألة أخرى أفرد لها هيدغر فصولاً هامة فى مؤلفاته المختلفة. . يتبع هذه النتيجة الاعتراف بأن سؤال التفلسف -عكس ما يعتقد أيضاً - ليس حكراً على الفلاسفة وحدهم. فما فعله هؤلاء ، وتحديداً هيدغر وهوسرل، هو أنهم حاولوا استجلاء العلاقة البريئة وغير البريئة بين سؤال، بل أسئلة، الفلسفة والحياة وبين الذات والكينونة ومن ثم صار من حق كل إنسان ، ما دام الأمر يتعلق بكينونته فى النهاية، أن يشرع فى طرح الأسئلة التى تقلقه وكأنما لم يطرحها ولم يجب عليها أحد من قبله.

إن معالجات هيدغر المعقدة لمسألة الكينونة وعلاقتها بالزمان فى كتابه العمدة (الكينونة والزمان) فتحت آفاق التحليل الأنطولوچى على مصراعيه أمام ميرلوبونتى بحيث وظفها توظيفاً مثمراً فى مجمل مؤلفاته وبخاصة فى الفينومنولوچيا، هذا دون أن ننسى فينومنولوچيا هوسرل التى لم يتأثر بها فحسب، وإنما تعد فلسفته بحق امتدادها الطبيعى فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة.

من هنا ، ومن هذه النقطة المفصلية ، قام ميرلوبونتى ببلورة نظرة مميّزة للفلسفة؛ بسيطة وعميقة فى الوقت ذاته، نظرة تجعل الفلسفة فى علاقة مباشرة مع الوجود، أي مع المعيش الذى يحيا الإنسان فيه وبه، نظرة تأخذ الفلسفة على أنها قطيعة مستمرة مع الموضوعية والعقلانية وكل ما يحيل إلى البناءات المعقدة والمجردة، فالفلسفة هى تلك السيرورة الدائمة المتنقلة بين دروب الحياة وغياهب الفكر لتحدث التلاحم بينها وتذيب كتل الجليد السميكة التى حاولت الفصل بينها عبر تاريخ الفلسفة الطويل. ومع أن فكرة التداخل هذه قد تجد لها دعامة قوية فى الموروث الفلسفى الفرنسى، من حيث أن الاهتمام بالذات كان المنطلق الأول لكثير من الفلاسفة الفرنسيين ، بل حتى التأملات الديكارتية ذاتها يمكن أن نعدها سيرة ذاتية بصبغة عقلية، إلا أن الإشارة الأقوى هنا هى ربط هذه الفكرة بفكرة (القصدية) أو (قصدية الشعور) كما بلورتها فنومنولوچيا هوسرل بتأثير من الراهب (فرانز برنتانو) F. Brentano ، لذا نجده يخصص تمهيده لكتاب «فينومنولوچيا الإدراك الحسى» لإعادة طرح سؤال الفنومنولوچيا، لكنه سؤال غير مهتم بالحصول على إجابة فى واقع الأمر لأنه «سؤال تأويلى» إن صح التعبير، فقد طرحه بغرض إيجاد السبيل إلى إعادة بعث الجدل حول مبحث الفنومنولوچيا بعد أن تحولت لدى البعض إلى اعتقاد راسخ وهذا مناف لبنيتها الداخلية وأهدافها الفلسفية . إذن عندما يعيد ميرلوبونتى التأمل فى مبحث الفنومنولوچيا يقوم (بتعليق) ما اتفق عليه أغلب الباحثين من أن كتاب (بحوث منطقية) هو الأساس الفلسفى الأمتن لهوسرل؛ حيث يرى أن حقيقة الفلسفة الفنومنولوچية تتجلى أساساً فى كتاب (التجربة والحكم) ، ذلك أنه حاول فى مؤلفه هذا تثمين التجربة والواقع بصفة أشمل فى سبيل بناء فلسفة تجعل من وعى

العالم المدرك هدفها الأول انطلاقاً من أن هذا الإدراك هو دائماً إدراك لموضوع ما موجود فعلاً. فالعلاقة بين الإنسان (المدرِك) والعالم (المدرَك) فيما يرى ميرلوبونتى، ودائماً بتأثير من هوسرل، علاقة إحالة وتبادل لا يمكن فهم أحدهما بمعزل عن الآخر، لأن الكائن أو (الدازاين) بتعبير هيدغر يمثل ما هو كائن هنا فعلاً، وهو للضرورة نفسها كائن فى العالم وكائن مع الآخرين. من هنا فإن الإدراك الحسى عند ميرلوبونتى فى بعده الأعمق عود إلى الأشياء ذاتها ، أى عود إلى المعرفة الإنسانية وهى تعانى إرهاصات تشكلها الأولية بعيداً عن التكلف والتنظيم واصطناع المناهج، أى المعرفة التى تعد هى ذاتها ضرباً من ضروب الوجود وشكلاً من أشكال الكينونة فى العالم. هذا الموقف الفينومنولوچى من الفلسفة ووظيفتها أدى به فى النهاية إلى القول بأن هذه الأخيرة ليس من وظائفها خلق العالم أو تغييره ، وإنما غاية ما تصبو إليه هو وصفه وغربلته وترتيب مظاهره وظواهره بغرض إدراك ماهياته[2]، وهذا فى حد ذاته أمر هام.

١ - ميرلوبونتى: الجسد :

تشكل مسألة الجسد محوراً أساسياً من محاور الفلسفة الوجودية بصفة عامة، إذ لا يمكن تأسيس فكرة وافية عنها دون التطرق لهذه المسألة الحساسة بما أن الجسد هو واقعة مجسدة لانملك القدرة على إلغائها أو تغييبها. . لذا من الأجدى التعاطى معها بكل الجدية التى تستحقها، وهى أى مسألة الجسد، تأخذ عند ميرلوبونتى أهمية أكثر دلالة. و«الجسد» هو عنوان القسم الأول من كتاب «فينومنولوچيا الإدراك الحسى» أين يقوم بمقاربة الموضوع من أوجهه المختلفة ليخلص فى النهاية إلى تبنى التصور الخاص به.

يتساءل ميرلوبونتى هل يمكن بحث مسألة الجسد بطريقة تجريبية ، أى أن نكون خبرة موضوعية حوله؟ هل الجسد هو مجرد معطى فيزيولوجى آلى تختص بدراسته وتشريحه علوم مثل الطب والبيولوچيا والفيزيولوچيا بحيث تنزع عنه كل ما يحيل إلى أبعد مما هو ظاهر، أم أن للجسد خاصية أنطولوچية تجعله يتفرد عن بقية الأجساد

الأخرى لكونه جسد مائت، أى أن الموت يدخل فى صميم كينونته؟(*). هل الجسد خزان الغرائز ومرتع الشهوات بحيث يكون هدفه فى الحياة التمتع بالملذات الجسدية وإطفاء بؤر الليبيدو الملتهبة بتعبير فرويد، أم أن الجسد مجرد وعاء للتعبير عن شاعرية مرهفة وإحساس متزايد بالجمال وبخاصة ما تعلق منه بجماليات التعبير المستندة إلى الكلمة المعبّرة؟ هذه التساؤلات وغيرها، والتى هى فى الوقت ذاته تعبير عن المحاور الأساسية فى مبحث الجسد، لا نجد لها أجوبة جاهزة عند ميرلوبونتى بمقدار ما نجد محفزات استقصائها وإعادة بحثها من جديد، ذلك أن مفهوم الجسد فى حد ذاته هو عنوان اللبس والتناقض وكل ما يحيل إلى الأضداد . . فكيف يمكن الخروج بنتيجة موثوقة تجاهه، بل إن نظرة فاحصة إلى وجودنا تفيدنا بأنه قائم على الصراع والتنافر والتجاذب، وكل ما فيه يحيل إلى الغموض والتشتت واللاتعيّن، ولعل تحليلات كيركجارد Soren Kierkeggarde الملتوية لما اصطلح على تسميته بمدارج الوجود تقدم لنا صورة وافية عن طبيعة هذا الغموض وذلك التناقض المزدوج ، فالإنسان فى النهاية يوجد داخل معادلة ثنائية الحد لا يمكن فهمها وتفكيكها إلا انطلاقاً منهما فى آن واحد. ولعل النص التالى يلخص بشاعرية بالغة هذه الثنائية الإشكالية التى تطرقنا إليها . يقول ميرلوبونتى :« إن وحدة النفس والجسد ليست قائمة بموجب مرسوم اعتباطى قائم بين مصطلحين خارجيين أحدهما بوصفه شيئاً والآخر بوصفه موضوعاً، بل إنها تنجز كل لحظة داخل حركية الوجود ذاته. كما أن الوجود منضو داخل الجسد، هذا ما أثبتته مقاربتنا الفيزيولوجية للمسألة»(3). وبمعنى أكثر تحديداً نقول إن فكرة التناقض واللا تحدد (أو اللاتعين) عند ميرلوبونتى تجد لها أساساً داعماً فى طبيعتنا ذاتها، فنحن فطرنا هكذا ليس وعياً محضاً أو موضوعاً متفرداً وإنما نحن هذا وذاك على حد سواء، أى نحن بصدد علاقة متشابكة لا تنفصم عراها بين ذات واعية وموضوع قابل للإدراك ، وهنا نرى أننا لسنا فى حاجة إلى الإشارة إلى تأثير

(*) من يود التوسع فى بحث مسألة الموت بالمعنى الوجودى يمكنه الرجوع إلى كتابين هامين هما :

Martin Heidegger: Etre et temps. traduit del'allemand par François Verin, d'après les travaux de R.Bouchem et A. de Woelhens. Editions Gallimard. 1986.

- Vladimir Jankélivitch : La mort . Editions flammarion, Paris, 1966.

هوسرل وتحديداً فكرة قصدية الشعور التى يرى فيها أن «كل شعور هو شعور بشىء ما» ، إذ لا مجال إطلاقاً لشعور فارغ يبحث فى انسجام ذاته مع ذاته، كما أن وعينا بحسب ميرلوبونتى، وبما أنه وعى بوجود (أو لوجود) ما هو بمثابة موجود فى ذاته (ويقصد به الماضى) وموجود لذاته (ويقصد به المستقبل) لأن الوجود بطبعه وجود مبهم ولا محدد، فهو أيضاً وعى بالعالم وبكل ما يحيل إليه من موضوعات وأدوات. هذه الفكرة تحيلنا فى آخر المطاف إلى سارتر، وكأن ميرلوبونتى لجأ إليها على مضض فهو لا يحب الإمساك بتلابيب سارتر، وقد عمل فى هذا المؤلف الهام ما وسعه لإخفاء أى أثر بائن له.

الجسد أيضاً ، وبمقتضى اللبس والاشتباه الذى يميزه، ينظر إليه ميرلوبونتى مرةً بوصفه موضوعاً Sujet وأخرى على أنه شىء Objet متحيز فى مكان ما، وليس هناك أدنى تناقض بين الوجودين، ذلك أن جسم الإنسان هو بمثابة جهاز متكامل الوظائف يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحركية وجودى فى العالم، ووجود الجسم فى العالم فيما يرى ميرلوبونتى هو كوجود القلب فى الجهاز العضوى للإنسان ككل[4]، وهو مزدوج الوظيفة : فهو أداتنا فى التعبير والإفصاح عن مكنونات أفكارنا، وهو نفسه الأداة المسئولة عن تحويل أفكارنا إلى أشياء مجسدة فى الواقع، وهنا مكمن المفارقة.

٢ - العالم :

لاشك أن حديث ميرلوبونتى عن «العالم المرئى» كما هو مبيّن فى «فينومنولوچيا الإدراك الحسى» لا علاقة له إطلاقاً بمبحث العالم كما بلورته الميتافيزيقا التقليدية ، وصولاً إلى النسق الفلسفى الحديث حيث كان يرتبط آلياً بمبحثين مساوقين له هما مبحثا اللّه والنفس، أما «عالم» ميرلوبونتى فهو ذلك الحيّز الذى يتجسد فيه الجسد عبر أشياء محددة كما ذكرنا سابقاً ، إذ أن هناك علاقة دياليتيكة متينة بينهما وهذا باختصار يحيل بشكل مباشر إلى رفض كل ما يذكرنا بالكوجيتو الديكارتى أو غيره فيما يخص إثبات العالم بطريقة أحادية تنفى عنه كل تجسد أو تَجلٍ مادى كيفما كان، لذا نجده ، أى ميرلوبونتى ، يتصور مبحث العالم من خلال عناصر ثانوية تحدد أبعاده المحتملة بصورة افتراضية . . فهو قد يكون:

أ - مرتعاً للحواس.

ب- حيزاً أو مكاناً معلوماً.

جـ- شيئاً متواجداً بشكل طبيعى يمكن التأكد من تواجده فى الحيز أو المكان المعلوم.

وعليه، إذا كنت لا أدرك جسمى إلا إدراكاً كلياً يستغرق الأجزاء والأعضاء التى يتكون منها جسمى منفردة ، وأن هذا الإدراك يكون أكثر وضوحاً بمقدار ما أحياه حياة وجودية حقيقية تقوم على المعاناة واستبعاد الجاهز الذى يتعين فى مستوى الأدوات ، فإننى بالمقابل لا أدرك العالم إلا فى جسمى وبجسمى بما أننى ممتزج به وملتصق بأشيائه انطلاقاً من تصور ميرلوبونتى الأولى الذى يرى العالم بمثابة خزان لاينضب للأشياء والموضوعات التى لا تنكشف إلا لمن يسعى حثيثاً إليها، وهذا ما يعنى وجود اتحاد مباشر بين الإنسان (المدرك) وبين العالم (الطبيعى) الذى ندركه عن طريق (حد أوسط) - بالتعبير الأرسطى - هو الجسد، إدراكاً حقيقياً لا لُبسَ فيه يظهر بدمه ولحمه كما يقول ميرلوبونتى فى نص رائع معبر فى نهاية المبحث الثانى من الفصل الخاص بالعالم من كتاب (فينومنولوچيا الإدراك الحسى) : «إن الوعى بعيد عن الوجود وعن وجوده الخاص ولكنه فى الوقت ذاته مرتبط بهما عن طريق كثافة (أو عمق) العالم، والكوجيتو الحقيقى لا يعنى اللقاء المنفرد للفكر مع فكر هذا الفكر، ولكن يعنى أن الالتقاء بينهما لا يتم إلا عبر العالم. فوعى العالم غير مؤسس على وعى الذات ولكنهما مع ذلك متعاصرين بطريقة صارمة: فالعالم موجود بالنسبة لى لأنه لايمكننى تجاهله، كما لا يمكن التخفى داخلى لأننى فى مواجهة عالم يقابلنى»[5].

هكذا يأخذ مفهوم العالم شكلاً مغايراً تماماً لما عرف به أو فيه عند الفلاسفة الآخرين، ليس لأن العالم فَقَدَ اسمه أو موقعه عند ميرلوبونتى ، ولكن لأنه تحول إلى عالم لا يتمتع بالاستقلالية المطلقة فى مواجهة الذات ومن ثم الجسد بصفة أساسية، أى أن دلالته فقدت معناها الأحادى لتصطبغ بطابع المعية وهو ما اجتهدت الفنومنولوچيا فى إظهاره خلال مسارها الطويل من هوسرل إلى هيدغر إلى سارتر.

على أن المعضلة الأساسية التى تعترض بحثنا فى مفهوم العالم وإشكاليته وعلاقته بالإنسان كموجود ضرورى لا يمكن فهم حقيقة هذا العالم إلا من خلال فهم حقيقته أولاً، فتتعلق أساساً حول ماهية العالم أو بنيته الداخلية هل هى ماهية مادية أم هى غير ذلك؟ هل العالم يتكون من أفكار تحيل إلى عمق الوجود أم من أشياء تدلل على مكونات الوجود؟ بعيدا عن استطرادات ميرلوبونتى والتواءات براهينه واستدلالاته حول المسألة، نقول إن العالم كما يتصوره مكوّن من أشياء لكن ليس الأشياء ذاتها فقط، ذلك أن الأشياء هى بدورها تصير موضوعات قابلة للإدراك والفهم من قبل طرف ثالث هو الإنسان . من هنا تتشكل دلالة الوجود الثلاثية عند ميرلوبونتى: العالم (الأشياء)، الموضوعات (الأدوات)، الإنسان المدرك. ومن هنا أيضاً يتحول السؤال: مِمَّ يتشكل العالم؟ إلى سؤال لا معنى له، لأنَ السؤال الذى سيصير أكثر أهمية منه هو: ما موقع العالم داخل الوجود العام وما هى إحالاته؟

بناءً على ما تقدم من معطيات يمكن القول بأن ميرلوبونتى حاول منذ بداية مشروعه ، وبتأثر أيضاً من مدرسة «الجشطلت» الألمانية فى مجال علم النفس، أن يتجاوز الثنائية التقليدية بين الصورة والمادة، فالعالم موجود فعلاً وليس وهماً من أوهامنا أو تخيلاً من تخيلاتنا، لكنه بالمقابل مرتبط بنا، بذواتنا، بتاريخنا، فنحن صفحته المنكشفة بالرغم من طابع «الإبهام» الذى يتميز به، إنه مرتع المتناقضات ولكنه أيضاً الطريق الضرورية لكل معارفنا وإدراكاتنا المعرفية والوجودية الآنية والمستقبلية.

٣ - الحرية : مبدأ التواصل :

قد يكون من العبث الآن الإشارة إلى أهمية مقولة الحرية بالنسبة للفلاسفة الوجوديين فهذا من المبادئ الفلسفية الأولى، لكن ما أهدف إليه هنا هو إظهار خصوصية موقف ميرلوبونتى من هذه المقولة - طبعاً إن كانت هناك خصوصية- وما ضرورة وجود مبحث للحرية داخل مؤلف يبحث فى فينومنولوچيا الإدراك الحسى؟

بداية نشير إلى أن نظرية ميرلوبونتى فى الحرية، بما أنها مبدأ أساس للتواصل بين الذات والآخرين، تختلف اختلافاً بيّناً عن نظرية سارتر القائلة بمطلقية الحرية، وفى

هذا المعنى يقول ميرلوبونتى: «إن حريتى الفعلية ليست متعالية على وجودى، لكنها موجودة هنا، أمامى، فى الأشياء»[6]. وهذه الفكرة على بساطتها تتضمن دعوة مبطنة لرفض فكرة الحرية المطلقة عند سارتر كما ذكرنا، بل ربما رفض فكرة الحرية كما بلورتها الفلسفة الغربية ككل، ذلك أن سارتر يرفض أى حل وسط حول المسألة، فإما أن يكون الإنسان حراً حريةً مطلقة، تامة، لاترتبط بأية قيود مسبقة - ما عدا المساس بحريات الآخرين - وإما أن يكون مجبراً لا قرار ولا رأى له، وكلا الوضعين يترتب عليه نتائج محددة نجدها مبعثرة فى موروث سارتر الفلسفى والأدبى، فى حين أن ميرلوبونتى يقف موقفاً مرناً تجاه هذه المسألة، وهو موقف يدخل تماماً ضمن سياق توجهه الفينومنولوجى الواضح، إذ لا وجود عنده لحرية مطلقة وكل حرية إن وجدت لابد أن تنبثق عن شىء ما، وأن يكون موضوعها معيّناً وهدفها محدداً، إذ لا يعقل أن نتصور وجود حرية بشكل هيولى لا تخضع لأى التزام مسبق ولا تقولب فى مواقف وأوضاع معينة، فالحرية المطلقة هى ضرب من الوهم المتنافى بخصوصية الإنسان المسبقة وذاتيته المستقلة عن الكون أو العالم الذى يحيا فيه.. أكثر من ذلك فإن القول بوجود حرية مطلقة لا يحدها مجال معيّن ينطوى على مفارقة، إن لم نقل على تناقض خطير قد يهز أركان فلسفة سارتر ومن سار على دربه، ويعنى فيما يعنى تحررها من خيط الزمان. فلا الحاضر لا معنى ولا الماضى ولا المستقبل كذلك. لماذا؟ لأن الحرية هنا حرة بشكل مطلق: وجدت فى الماضى، وتوجد فى الحاضر، وستوجد فى المستقبل وهى ليست فى حاجة لأية قوة داعمة لكى توجدها، وحتى الالتزام، وهو شرط ضرورى لتحقق الحرية، على الأقل فى منظور سارتر، سيصبح لاغياً ولا معنى له. أليس هذا المعنى الأخير للحرية هو الوهم بعينه.

ويتساءل ميرلوبونتى «ما الحرية إذن؟ إنها أن نولد، وأن نولد معناها أن نولد من العالم وفى العالم، والعالم قائم بشكل مسبق ولكنه غير مكتمل التكوين. فى العلاقة الأولى نحن محل جذب بينما فى الثانية نحن منفتحين على جملة من الممكنات اللامتناهية.. مع ذلك يبقى هذا التحليل تحليلاً مجرداً، ذلك أننا فى حال

الوجود ضمن العلاقتين على حد سواء، إذ لا مكان لحتمية مطلقة، ولا لاختيار حر، وأنا لست شيئاً أبداً ولا وعياً خالصاً»[7]. إنه المفهوم الجديد للحرية عند ميرلوبونتى حيث يقوم بتعويمها داخل العالم ويربطها بالأشياء فتصبح الحرية هى العالم وهى الأشياء فى آن واحد.

والواقع أن النظرة الأفقية لمفهوم الحرية كما بلوره سارتر، ومن بعده ميرلوبونتى، لاتظهر أى تباين كبير بين موقف الفيلسوفين منها، إذ يكفى أن كليهما يجعل منها حجر الزاوية فى بنائه الفلسفى الوجودى، إلا أن النظرة الشاقولية تظهر عكس ذلك تماماً، فحرية سارتر قائمة بذاتها تمتلك ماهيتها بشكل مسبق ما يسقط عليها صبغة «قدسية» تخرجها من دائرة الملاحظة أو الانتقاد؛ وحتى لو سلمنا بجدوى هذه المقولة وصلابتها هل يمكن لكائن من كان أن يتصور وجود كائن يدعى أنه حر حرية مطلقة ولا أحد يملك حق سؤاله أو مساءلته عن أفعاله أو أقواله وكل مـا يصدر عنه؟ فى إمكاننا أن نجيب على هذه المسألة نيابة عن ميرلوبونتى، وسنصل إلى النتيجة ذاتها التى توصل إليها.

وإذا كان اعتراض ميرلوبونتى الأول على القول بمطلقية الحرية هو حتمية وقوعها فى تناقض أنطولوجى مع ذاتها من حيث أنه لا يمكن الجمع بين القول بمطلقية الوجود وأسبقيته والقول الموازى بمطلقية الحرية ، فإن الاعتراض الثانى، هو اعتراض وجيه أيضاً ، هو حتمية وقوع تعارض، أو على الأصح صدام الذات، أى الفرد فى النهاية مع المجتمع، ذلك أن الكائن الإنسانى اجتماعى بطبعه. صحيح أن مفهوم (الاجتماعى) فى منطلقات الوجودية إجمالاً لا يعنى سقوط الذات أو ذوبانها داخل نسيج المجتمع المعقد، إلا أن هذا لا يمنع الذات إطلاقاً من أن تضع فى حسبانها هذا المجتمع : ثقافته، تاريخه، حاضره، مستقبله، حتى تتموقع داخله تموقعاً واعياً فى مستوى إمكاناتها وطموحاتها . وهكذا فنحن إذاً لا نمتلك واقعة وجودنا التى تحدث دون استشارتنا، فنحن أيضاً لا نختار مجتمعنا ولا تاريخنا، والحرية الحقيقية هى تلك التى يمكنها الفعل والاختيار داخل هذا الإطار المسبق فكل حرية ينبغى أن تتجسد فى اختيار معيّن، وكل اختيار هو اختيار لشىء من الأشياء وليس اختياراً صورياً لامضمون

له. .وعليه إذا كانت حرية هوسرل «حرية مشروطة» Liberté conditionnée فإن حرية ميرلوبونتى «حرية مكافحة أو مقاومة» Liberté militante بمعنى أنها حرية نسبية تحقق أهدافها بمقدار ما تفعل وما تقاوم، بل بمقدار ما تخاطر بوجودها وحريتها لأن أخطر ما ينبذه فيلسوفنا هو الضيق والاستكانة.

فى الأخير لابد من التذكير بأن الخوض فى عوالم ميرلوبونتى الميتافيزيقية ليس جولة استطلاعية على الإطلاق، ولا أدل على ذلك من أن فلسفته لم تلق الرواج الموازى لعمقها ضمن خريطة المباحث الفلسفية الفرنسية المعاصرة، ليس لأن سارتر كان معاصراً له هذا الجزء الظاهر من الأكمة، ولكنه - فيما نعتقد - لدرجة التجريد العالية التى تطبع أغلب مؤلفاته وعلى وجه الخصوص ، (فينومنولوچيا الإدراك الحسى) الذى حاولنا أن نبسط للقارئ أهم مفاهيمه الوجودية التى ارتكز إليها مع إظهار مرجعياتها الفلسفية وموقعها داخل مشروع ميرلوبونتى بوجه أعم.

الهوامش

(1) مطاع صفدى : نقد العقل الغربى - الحداثة ما بعد الحداثة - مركز الإنماء القومى- بيروت - ١٩٩٠ - ص ١٥ .

(2) Merleau-Ponty: Phénoménologie de la perception, Editions Gallimard, Paris, 1945, (Avant propos, notamment à partir de la page II).

(3) Ibid. p. 105

(4) Ibid. p. 235

(5) Ibid. p. 344

(6) Ibid. p. 516

(7) Ibid. p. 517