

القسم الثانى

تحولات الجسد

أوكيمياء الجسد السحرية

جمال مفرج

إن فلسفة ميرلوبونتى هى على الأرجح الفلسفة الأولى المبنية على الجسد. فقبل أن يؤسس ميرلوبونتى فلسفته كانت الفلسفة الكلاسيكية قد نصبت العقل سلطة حقوقية عليا ومتعالية مهمتها هى البحث عن الحقيقة، ورسم الحدود بين الصواب والخطأ، بل وتأسيس المعرفة والوجود. وبينما كان العقل يُنصب، على يد ديكارت وكانط وهيغل، كقوام أساسى للحقيقة فى مكان الله، كان يجرى التبخيس من شأن الجسد، واعتباره مجرد آلة، أو سجن، أو عائق أمام الخلاص، ولم يكن أحد يعرف ما يقدر عليه، وخصوصاً فى مجال المعرفة، إلا مع مجيء الفيلسوف الألماني فيريدريك نيتشه الذى كشف الدور الكبير للجسد، وسماه (الذهن الكبير).

إن ميرلوبونتى، مثله مثل نيتشه، يحاول بعد تاريخ طويل من إذلال الجسد والخط من قيمته أن يرجع إليه فى محاولة لإعادة تقويمه من جميع النواحي، وأن يسند له دوراً إيجابياً، لقد حانت بالنسبة إليه الساعة التى يصبح فيها الوعى، أو العقل، متواضعاً.

١ - تحولات الجسد :

لقد عنى ميرلوبونتى، مثل باقى الوجوديين، بدراسة الجسد، بل لقد فاق اهتمامه بهذا الموضوع أى فيلسوف آخر: «حقاً لقد أكد سارتر على دور الجسم الإنسانى خاصة فى علاقته بفينومولوجيته الاجتماعية، إلا أن أحد من قبل لم يذهب إلى مدى مماثلة الوجود الإنسانى بالجسم الذى يجد نفسه متجسداً فيه»^(١).

لقد أسند ميرلوبونتي للجسد دوراً مهماً جداً؛ وهو التغلب على المشكلات الكبرى التي تركتها الفلسفات التقليدية بدون حل؛ مثل مشكلة التعارض بين الشيء والفكر، والذات والموضوع، والمادة والروح، والذهن والبدن... إلخ، وبالتالي تجاوز النزعتين الفلسفتين الكبيرتين: النزعة العقلية والنزعة التجريبية، أو المثالية والمادية.

ولكى يلعب الجسد هذا الدور، ويقوم بهذه الرسالة العجيبة، فإن ميرلوبونتي يخضعه لعملية تحول حقيقى لا يعد إزاءه سر تحول الخبز والخمرة إلى جسد المسيح إلا كلعبة أطفال كما يقول روجى غارودى⁽²⁾. فهو يحول مفهوم الجسد تحويلاً عميقاً، وبطرائق تشبه طرائق الكيمياء السحرية⁽³⁾؛ فهو يتحول من «جسم» إلى «جسم»، ومن «جسد» إلى «عنصر»، ومن «عنصر» إلى «مركبة العالم»، ومن «مركبة العالم» إلى «محور العالم»، ومن «محور العالم» إلى «قلب الوجود»، فلنفحص أولاً، هذه التحولات، ونميز المعانى المختلفة لمصطلح «الجسد».

يزعم ميرلوبونتي أنه: «لا توجد فى الفلسفة التقليدية كلمة لتعين ماهية الجسد»⁽⁴⁾. فهذا المصطلح، فى نظره، ليس له أى معنى فلسفى، ولا يتطابق مع أية كلمة فى أية فلسفة: فهو ليس «مادة» ولا «روحاً»، ولا «ماهية» ولا «جوهر» ومع أن ميرلوبونتي يجعل مصطلح الجسد يفلت من كل محاولة لتحديده، إلا أنه يجعله مع ذلك يناظر «العنصر» اليونانى القديم الذى استعمله الفلاسفة الطبيعيون الأوائل للحديث عن «الماء» و«الهواء» و«التراب»، و«النار» أو الحديث عما هو «عام». فالجسد بهذا المعنى، وحسب ميرلوبونتي، ليس واقعة من الوقائع، ولكنه «عنصر» الوجود الذى يطبع الأشياء بطابع الوجود حيثما حل⁽⁵⁾. فهو إذن مقولة أنطولوجية أساسية.

هذا وإذا كان الجسد مقولة أنطولوجية أساسية، فإنه لا يجب أن ينظر إليه -بالتالى- على أنه موضوع فيزيقى شأنه شأن كل الأجسام أو الأشياء الفيزيكية الأخرى نظير ما كانت تفعل السيكلوجيا الكلاسيكية التى كانت تنسب للجسم

الخاص الذاتى Corps propre صفات الشيء. إن كلمة «شيء» المشتقة من الكلمة اللاتينية Objectum المشتقة بدورها من Objicere ، التى تشير إلى ما هو ملقى أمامنا، أو ما يقع تحت أنظارنا⁽⁶⁾، تعنى فى نظر ميرلوبونتى أن الموضوع الفيزيقي لا يمكن أن يخفى عن أنظارنا؛ فنحن نراه، وهو موجود فعلاً أمامنا ، ويقع فى مجال إدراكنا؛ أى أنه بإمكاننا أن نتحرى حوله ونستطلعه إلى ما لا نهاية، وبإمكاننا أيضاً، وفى نفس الوقت، أن ننصرف عنه بإبعاده من مجال رؤيتنا⁽⁷⁾، وهو ما لا ينطبق على الجسد. فجسدى ليس شيئاً ، أو موضعاً بالمعنى المؤلف . . إنه ليس شيئاً معروضاً لـشاهد ، وليس أمامى ؛ لأنه ليس بإمكانى أن أضعه أمام نظرى . . فلكى يكون ذلك فى مقدرتى يجب أن أمتلك جسداً آخر لكى أدرك وأرى جسدى. وبعبارات أخرى، لكى أدرك جسدى كموضوع، أو أراه، فإنه يجب علىّ أن أنسلخ من جسدى كى أشاهده! وهذا محال⁽⁸⁾ ، صحيح أننى أستطيع الاستعانة بمראה لرؤية جسدى، ولكن يظل يوجد فراغ، أو مسافة تفصل بينى وبين جسدى المنعكس على المرأة. . إننى لا أحس أن جسدى يوجد بين الأشياء المنعكسة على المرأة، ولكن أحس أنه قريب منى ، أو أنه معى دائماً، وهذا معنى دوامه واستمراريته continuité. وبالفعل فإن جسدى هو دائماً هنا وينفس المظهر؛ أى أننى متأكد أننى سأستيقظ غداً ولن أجد ظهري قد حلّ فى مكان يدي اليمنى، ومعنى ذلك أن الرؤية أو الصورة التى امتلكها عن جسدى تظل مستقرة لا تتغير.

إن الجسم يختلف عن الأشياء؛ ولكنه، من جهة أخرى وتلك هى المفارقة ، شيء من الأشياء أو موضوع من مواضيع هذا العالم. وبعبارات أخرى؛ هناك جسمان لا جسماً واحداً، وبالفعل، فقد كان ميرلوبونتى يميّز فى كتابه «فينومولوجيا الإدراك الحسى» بين الجسم «الفينومولوجى» (الظاهراتى) Corps phénoménal ، أو «الجسم الذاتى»؛ والذى هو ملكيتى وأناى فى نفس الوقت، وبين «الجسم الموضوعى» Corps objectif ؛ الذى لا يختلف عن أى جسم مادى أو جسم الحيوان القابل للتحليل والتفكيك إلى عناصر. ولكنه لم يكن يفصل بينهما؛ بل كان

يجعلهما مظهرين أو طبقتين Deux Feuilles لجسم واحد: إن الجسم هو، من جهة، شئ بين الأشياء، ومن جهة أخرى، هو الذى يراها ويلمسها.

وهذا الانتماء المزدوج للجسم، أي انتماءه إلى «الموضوعات» وإلى «الذوات» فى نفس الوقت، ليس أمراً غريباً بالنسبة لميرلوبونتى، ذلك لأننا، فى الحقيقة، نتقل فقط من أحدهما إلى الآخر؛ فالواحد منهما ينشأ عن الآخر ومن أجل الآخر. إن الجسد (الجسم) هو إذن الاسم الحقيقى لهذه الوحدة⁽⁹⁾ بين الجسم الظاهراتى (الرائى، الجوانى، العميق، المظلم، الحاس، الغامض) والجسم الموضوعى (المرئى، البرانى، السطحى، المحسوس، المنير، الواضح).

والحقيقة أن هذه الوحدة ليست ممكنة إلا لأن الجسم والأشياء من عائلة واحدة، أو من نسيج واحد: إن الجسم يتنمى إلى الأشياء مثلما الأشياء هى عبارة عن جسم كونى. . وإذا كان الجسم يرى الأشياء ويلمسها؛ فلأنها تدخل فى مجاله، وتنفذ إلى داخله. . ولهذا كان فى استطاعته رؤية جميع الأشياء والإحساس بها فى داخله دون الخروج من ذاته، وكان فى استطاعة الذى يسكن فى الجسد الإحساس بأن كل ما فى الخارج يشبهه. إن الجسد يوحدنا إذن مباشرة مع الأشياء بواسطة تطوره الخاص؛ أى بانتقاله من جسم موضوعى إلى جسم فينومنولوجى⁽¹⁰⁾. وهذا يعنى أن الجسم هو الوسيلة الوحيدة التى نمتلكها للوصول إلى قلب الأشياء، وذلك عن طريق تحول الجسم إلى عالم وتحول العالم إلى جسم؛ ولذلك كان ميرلوبونتى يقول: «إن الجسم هو مركبة الكائن فى هذا العالم»⁽¹¹⁾، وأنه «محور العالم»⁽¹²⁾.

٢ - الخبرة بالجسد أو الوعي بالجسد :

لقد دل التحليل السابق لفهوم الجسم أن استكشاف الجسم عن طريق الخبرة الخارجية؛ أى عن طريق رؤية الأشياء الخارجية، هو أمر غير ممكن، فهو يظل بمعزل عن إدراكى ورؤيتى، ومن هنا شرع ميرلوبونتى يبحث عن طريقة أخرى للإمساك به. إن «الخبرة بالجسم» هى وحدها، كما يقول ميرلوبونتى، تستطيع أن تستوعب الجسم من جانبه الحقيقى وتنسبنا الفكرة الغامضة عن الجسم والسلوك.

يبدأ ميرلوبونتي تحليله لخبرة الجسم بالتمييز بين طبقتين للجسم، هما : طبقة «الجسم المعتاد» Corps habituel ، وطبقة «الجسم الحالى» Corps actue (13) . وفهم الفرق بين هذين الجسمين ، من جهة ، وفهم العلاقة بينهما ، من جهة أخرى ، يلجأ ميرلوبونتي إلى أمثلة حقيقية : المثال الأول هو المثال المشهور باسم «العضو الوهمي» ، وهو مثال مريض بتر ذراعه بعد إصابته بقذيفة ، وظل يشعر بوجوده بعد بتره ، لقد اختفى هذا العضو من تعضية Organisation الجسم الحالى ، بينما كان فيما سبق جزءاً من هذه التعضية ، ومع ذلك فإن صاحبه لا يزال يحس بذراعه الذى لم يعد موجوداً . وهذا الأمر لا يمكن تفسيره إلا إذا اعتبرنا أن «الجسم المعتاد» قد خزن حركات هذا العضو ولم يصرفها مع ذهابه أو زواله . . لقد احتفظ ، بمعنى ما ، بوجود العضو ، مثلما نحتفظ نحن بعادة معينة . وهذا يعنى أن الجسم المعتاد هو كفيل للجسم الحالى (14) .

أما المثال الثانى فهو مثال مريض يحس بعدم وجود يده المشلولة على الرغم من بقائها فى مكانها . . إن هذا المريض يستبعد يده المشلولة ، وهو يتحدث عنها باعتبارها شيئاً غير موجود . . وبعبارات أخرى ، يمثل استبعاد العضو المشلول إلغاءً لعضو موجود فى الجسم أو تغييراً لجزء مما يمثله الجسم (15) .

وبناءً على هذين المثالين يناقش ميرلوبونتي الدراسات الفسيولوجية والنفسية لتفسير الحدث الفيزيقي ، وينتهى إلى استبعادها : فإذا كان العضو الوهمي معتمداً على الشروط الفسيولوجية كما يقول الفسيولوجيون ، فكيف يكون إذن مشتقاً من التاريخ الشخصى للمريض ومن ذكرياته وانفعالاته وأفعاله الإرادية؟ إن العضو الوهمي يبطل إذن التفسيرات الفسيولوجية التى ترد الكيفيات المحسوسة إلى علل خارجية آلية وإلى الأعضاء نفسها . . فهل يجدر بنا إذا لم يصلح التفسير الفسيولوجي أن نقدم تفسيراً نفسياً؟ الحقيقة ، أن أى تفسير نفسى لا يستطيع ، فى نظر ميرلوبونتي ، أن يغفل أن الجزء الخاص بالوصلات الحسية المتجهة نحو المخ يستبعد العضو الوهمي .

إن ظاهرة العضو الوهمي وظاهرة استبعاد العضو المشلول لا تقبلان إذن تفسيراً فسيولوجياً أو تفسيراً نفسياً، بل لا تقبلان حتى تفسيراً مختلطاً. . فهاتين الظاهرتين تُفهمان على العكس، في إطار تصور الوجود في العالم؛ فالعضو الوهمي ليس ذكرى للعضو المبتور أو رفضاً للبتر، واستبعاد العضو ليس مجرد إغفال للعضو المشلول أو رفضاً للعجز. إن إرادة الاحتفاظ بجسم سليم أو رفض الجسم المريض لا تتشكل لذاتها، فإن خبرة الذراع المبتور كشيء موجود أو خبرة الذراع المريض كشيء مفقود لا تقع في مستوى : «أنا أفكر بأن كذا» . . إن الشيء الموجود بداخلنا الراض للبتر والعجز هو «أنا» je ملتزم في عالم فيزيقي وإنساني منفعل . . ووجود جسم للمرء يعني الانضمام إلى وسط معروف والاختلاط ببعض المشروعات والارتباط بها بصفة مستمرة⁽¹⁶⁾. وفي ضوء هذه الحركة المتجهة نحو مشاريع والالتزام بواجباتنا ومشاغلتنا يستمر الأنا في الامتداد نحو العالم بالرغم من أشكال العجز أو البتر. فأن نعتقد بأن لدينا عضواً وهمياً أو نغفل عضواً مشلولاً معناه أن نحفظ بالمجال العملي الذي كان لدينا قبل البتر أو الشلل، وأن نظل مفتوحين لكل الحركات التي يقدر عليها العضو المبتور أو العضو المشلول وحدهما.

وهكذا فإن ظاهرة العضو الوهمي أشبه بالتجربة المكبوتة Refoulement التي يتحدث عنها التحليل النفسي، والتي تتمثل في ارتباط المرء بوجهة معينة - مشروع حب أو مهنة أو عمل - ثم يلقي حاجزاً في هذا الاتجاه، ولما كان يفقد القوة لاجتياز الحاجز فإنه يظل محصوراً في هذه المحاولة، ويستمر بلا حدود في استخدام قواه لاستعادة وجهته . . إنه ينتقل من الوجود إلى نوع من التقليد لهذا الوجود، فيحيا على خبرة ماضية أو بالأحرى على ذكرى حدوثها، ثم على ذكرى حدوث هذه الذكرى، أي أنه يعيش الحاضر اعتماداً على نوع من التجربة السابقة أو القديمة⁽¹⁷⁾؛ حاضر قديم لا يقرر أن يصبح ماضياً وإنما يبقى بمثابة دعامة لكل اتصال شعوري بالعالم يمكن أن يجيء بعد ذلك . . من هنا فإن الجسم الحالي يمكن تفسيره في ضوء الجسم المعتاد.

٣- وظائف الجسد :

لكى يعطينا ميرلوبونتي صورة كاملة عن ماهية الجسد، فإنه لا يكتفى فقط بمحاولة تعريفه وبيان علاقته بالعالم الخارجى وبالخبرة الشخصية؛ بل يقدم لنا تحليلاً لوظائف الجسد، وهى ثلاث: الرؤية la vision والحركة la motricité والتناسل la sexualité .

إن القول بأن للجسد وظائف مختلفة لا يعنى أن هذه الوظائف يمكن فصلها عن بعضها البعض، أو أن الأعضاء التى تقوم بالوظائف المختلفة للجسد يمكن تجزئتها⁽¹⁸⁾؛ فالجسد ليس تجميعاً لأعضاء متراسة فى المكان، وإنما هو نسيج محبوك من الرؤية والحركة، وأعضاؤه يحيط بعضها ببعض ويلتصق بعضها ببعض بطريقة مختلفة عن علاقات المكان: فالمعطيات البصرية لا تظهر إلا من خلال معناها اللمسى والمعطيات اللمسية لا تظهر إلا من خلال معناها البصرى.. إلخ.. ولذلك يمكن القول: «إن الجسم يؤول ذاته»⁽¹⁹⁾.

هذا وتنطبق وظائف الجسم على الإنسان كما تنطبق على الحيوان، ولكن بينما نشاط الحيوان تحركه عمليات غريزية ومدلولات عملية، فإن نشاط الإنسان تحركه الاختيارات والمقاصد.. فالحشرة - مثلاً - عندما تستبدل قائمة مبتورة بقائمة جديدة. فإن فعلها ذلك ليس معناه أنها قامت بإسعاف نفسها أو أنها وضعت غاية وسعت إلى بلوغها، وإنما هى تصرفت انطلاقاً من قبلية النوع.. أما نشاط الإنسان فإنه مستقل عن المنبهات والمحرضات التى تحدد سلوك الحيوان.. ولذلك فإن علم الفسيولوجيا لا يمكنه تأويل الجسم⁽²⁰⁾.

وبالفعل فإننا إذا انتقلنا إلى إحدى وظائف الجسد، وهى الرؤية، فإننا ستوصل، حسب ميرلوبونتي، إلى أن الرؤية ليست نشاطاً فسيولوجياً أو انطباعاً حسيّاً، لأن الجسد حسب ميرلوبونتي ليس جهازاً فوتوغرافياً يسجل انطباعات، أو مجرد انعكاس.. إن عيوننا الجسدية هى أكثر من مستقبلات للأشعة الضوئية، والألوان، والخطوط: إنها مثل عين الفنان ترى العالم، وترى نواحي القصور التى

تمنع العالم من أن يصبح لوحة . والرؤية ليست - بالإضافة إلى ذلك - فعلاً للعقل أو عملية من عمليات الفكر الذى يضع أمام العقل صورة تمثيلية للعالم ، أى عالماً مثالياً، بل هى رؤية بعيون الجسد لعالم واقعى مرئى يلتحم به الجسد فى فعل الرؤية . فكل شئ أراه يكون فى متناولى ، وعلى الأقل فى متناول بصرى (21) .

وهذا الأسلوب فى الرؤية هو الذى يسميه ميرلوبونتى «منظوراً» فالمنظور هو أسلوب فى الرؤية يكون نتاجاً لتفاعل الجسد مع عالمه المرئى الذى يحيا فيه ؛ لأن رؤية العالم أو أسلوب إدراكنا للمرئيات يتأثر دائماً بأسلوبنا فى الحياة ، وبحضارتنا . هذا ويجد ميرلوبونتى فى الفن مثلاً على نظريته فى «المنظور» . . فرؤية الفنان أو منظوريته ليست رؤية مسبقة أو قواعد يفرضها العالم أو معطيات الحواس عليه ، وليست رؤية ينسحب فيها من العالم المرئى إلى عالم الذات - كما ظن مالرو Malraux - بل هى أشبه بعملية تنظيم لموضوعات الإدراك الحسى فى إطار يحكم علاقاتها على النحو الذى تبدو عليه . . فالفنان يقدم لرؤيتنا تنظيماً متآلفاً يمكن لجهازنا الإدراكى أن يستحوذ عليه فى لحظة ، ولولا عين الفنان المدربة ، والتى اكتسبت أسلوبها فى الرؤية ، ما كان يمكن لنظرتنا أن تستحوذ على هذا التنظيم المتآلف أو أن تجمع كل هذا الشتات من العناصر والأشياء . . وبهذا المعنى فإن منظورية الفنان - أو الفن - تكون وسيلة للاتصال بالعالم من خلال خبرة الجسد الحى ؛ ومن ثم لا يكون هناك معنى للتخلى عن العالم والارتداد إلى الذات (22) .

إن وظيفة الرؤية تدل إذن على اندماج الجسد فى العالم ، ومن خلالها نفهم أن الجسد الحى يدرك ويعيش فى عالمه ، وليس مجرد جهاز استقبال لانطباعات حسية .

هذا وتُستدعى وظيفة الرؤية وتستوجب وظيفة أخرى للجسد هى وظيفة التحرك ؛ لأن وظائف الجسد - كما قلنا سابقاً - لا يمكن فصل بعضها عن بعض . . والسبب فى ذلك هو أن الأشياء أو المواضيع المرئية لا تظهر لنا جانباً من جوانبها أو تكشف عنه دون أن تخفى عنا بقية الجوانب الأخرى . إنها تدير لنا بوجهها لتخفى

عنا بقية وجوهها الأخرى⁽²³⁾.. وكما يقول ميرلوبونتي: «فإن حضور الأشياء غير ممكن بدون غيابها»⁽²⁴⁾.

وعلى الرغم من هذه الصعوبة أو هذا العائق الذى يمنعا من رؤية كل جوانب الشيء المرئى، إلا أننا نستطيع، على الأقل، أن نختار اختياراً حراً وبرغبتنا الجانب الذى يظهر لنا. أى أن المنظورية الخاصة التى نتحصل عليها (الأشياء لا تظهر لنا إلا كمنظورات) لا تنتج إلا عن ضرورة فيزيقية، أى عن ضرورة نستطيع أن نستغلها ولا نستطيع هى أن تأسرنا أو تعيقنا: فأنا عندما أنظر من نافذتى - مثلاً - إلى قبة جرس الكنيسة أعلم أننى أستطيع رؤية بقية أجزاء الكنيسة بأكملها من أماكن أخرى، أو أن غيرى يراها من أماكن أخرى⁽²⁵⁾.. ولكن كيف أعرف أن للأشياء وجوهاً أخرى غير تلك التى أراها؟

إن وظيفة الحركة هى التى تحل هذه المشكلة التى تواجهها وظيفة الرؤية.. إننى أعلم أن للأشياء وجوهاً كثيرة لأننى أستطيع أن أدور حولها⁽²⁶⁾، إن الرؤية وحدها لا تسمح لى إذن برؤية الأشياء؛ لأن رؤيتها متوقفة على جسمى الذى يتحرك ويدور حولها لاستكشافها.. وبهذا المعنى فأنا أعى العالم بواسطة جسمى⁽²⁷⁾.

هذا وإذا عدنا إلى الوظيفة الثالثة من وظائف الجسد، ونعنى بها الاتصال الجنسى، فإننا لا نجد لها مستقلة عنوظيفتين السابقتين؛ فهى ترتبط بكل موجود لديه رؤية وحركة.. إن لهذه الوظائف الثلاث للجسد نفس البنية النمطية، وذلك فى علاقات تعبير متبادلة.

إن تحليل ميرلوبونتي للخبرة الجنسية لا يكمن فى تفسير الإنسان بالرجوع إلى بنيته التحتية الجنسية، وإنما يكمن فى الكشف داخل وظائف كان يعتقد أنها «جسمية خالصة» عن حركة جدلية أو دلالة ميتافيزيقية، كما يكمن فى إعادة دمج النزعة الجنسية مع الوجود الإنسانى، ولكن دون «تضخيم» فكرة النزعة الجنسية كما فعل التحليل النفسى، إلى درجة جعلها تستوعب الوجود بأكمله. وبالفعل، فميرلوبونتي لا يصف العلاقة الجسدية التى يمكن أن تجمع حبيين، ولا معانى الحب التى

يعيشناها لأن الجسد ليس مجرد موضع فيزيقي للمتعة الجنسية، بل هو يتجاوز ما هو فيزيقي. وفي تجاوزه يتضمن معنى ميتافيزيقياً، أى معنى أعم⁽²⁸⁾.

هذا وقولنا أن للجسد معنى أعم يقودنا إلى الحديث عن الآخر والجدل.. إن ميرلوبونتي يصف فى الاتصال الجنسي جدلاً بين الذات والآخر؛ فجسدى هو، فى نفس الوقت، ذاتاً بالنسبة لى وموضعاً بالنسبة للآخر.. وهذا المعنى المزدوج للجسد هو الذى يحولّ الجدل بين الذات والآخر إلى جدل آخر هو جدل السيد والعبد.. فمادمت أملك جسداً فيمكن أن أتحوّل إلى عبد (موضوع) تحت نظر الآخر؛ فلا ينظر إلىّ كإنسان وإنما كموضوع لرغبته، أو العكس قد أصبح سيده وأنظر إليه بدورى. فالقول بأن لى جسداً هو طريقة كى أقول أنه من الممكن أن أكون ذاتاً أو موضوعاً، وأن الآخر يمكن أن يكون سيدى أو عبدى. وهكذا فإن الاتصال الجنسي ليس عملية حسية تختصرنا فى جسمنا العضوى، بل العكس هو الصحيح؛ ففى هذا الاتصال يُنظر إلى الإنسان باعتباره وعياً وحرية، ويأخذ ذلك الذى لم يكن له معنى جنسياً معنى أعم⁽²⁹⁾.

٤ - الجسد والوعى :

إنه منذ اللحظة التى لم يعد ينظر فيها إلى الجسم كمجرد شىء، ومنذ اللحظة التى اتخذ فيها الجسم معنى ميتافيزيقياً، فإن بعض المشاكل الفلسفية التقليدية سيعاد النظر فيها حتماً، وسيُفكرُ فيها من زاوية جديدة. ولعل أهم هذه المشاكل هى مشكلة العلاقة بين الوعى والجسم أو الذهن والجسد.. فماذا سيكون مصير هذه التفرقة المشهورة فى ظل هذه النظرة الجديدة للجسد؟

لقد ساد تاريخ الفلسفة تناقض معروف أو ثنائية مشهورة هى القسمة بين الوعى والجسد. فكان العقليون يجعلون الصدارة للوعى الذى يتمثل عالمه من خلال تصورات أو مقولات يفرضها عليه.. وكان التجريبيون يرون أن الصدارة تكون للمحسوس، وكأن التصورات والمعانى هى أمور تبقى من شأن الذهن أو الوعى وحده، وكأن الإدراك الحسى ليس سوى انطباعات حسية يتلقاها جسم فيزيقي⁽³⁰⁾.

لقد حاول هوسرل أن يحل مشكلة المعرفة من خلال تجاوز الشائبة المذكورة آنفاً، أى من خلال تجاوز النزعة العقلانية والتجريبية معاً. وقد وجد هوسرل الحل فى فكرة القصدية التى بمقتضاها يكون هناك ارتباط بين الذات والموضوع ، ويكون الوعى متجهاً باستمرار نحو الموضوعات. . وعلى هذا الأساس رأى هوسرل أن الإدراك الحسى هو فعل من أفعال الوعى يتميز بأنه يقصد موضوعات حاضرة بذاتها أو بجسميتها أمام الوعى⁽³¹⁾.

غير أن سارتر يطل إدعاء هوسرل بأنه حل مشكلة الوعى بعالمه عن طريق قصدية الوعى، فهو سرل قد جعل هناك ذاتاً ترانسندنتالية تقف وراء الوعى، وهذا يعنى فى نظر سارتر أن الموضوعات تكون مغايرة للذات ، لأن افتراض وجود ذات ترانسندنتالية خلف الوعى، يعنى أن الموضوعات تكون من خلق الوعى، ولهذا يرى سارتر أنه ليس هناك ذات فى الوعى ولا وراء الوعى⁽³²⁾.

ولكن نقد سارتر للذاتية الترانسندنتالية لم يستطع أن يكشف عن اشتباك الوعى بعالمه فى فعل المعرفة، ولذلك ظل سارتر هوسرلياً ؛ فالوعى يكون عند سارتر منخرطاً فى العالم من حيث وجوده الجسمى، ولكنه يكون منفصلاً عن العالم من حيث هو موضوع لمعرفته؛ لأن الوعى عندما يتخذ من الوجود فى ذاته موضوعاً لمعرفته، فإنه يقصده بوصفه متميزاً عنه ومغايراً له. . ولذلك فإن الوعى عند سارتر لا يستطيع - من حيث المبدأ - أن يتفاعل أو يشتبك مع المحيط الذى يوجد فيه⁽³³⁾.

ومن أجل هذا اضطلع ميرلوبونتى بحل مشكلة اتصال الوعى بعالمه. . وكان من رأيه أن قصدية البدن - أى الوعى المتجسد - هى ما يمكن أن يحل هذه المشكلة. . يقول ميرلوبونتى: « إن الذهن المدرك هو ذهن متجسد. وقد حاولت - فى المقام الأول - أن أعيد تأسيس جذور الذهن فى بدنه وفى عالمه، مخالفاً بذلك النظريات التى تعالج الإدراك بوصفه مجرد نتاج لفعل الأشياء الخارجية على بدننا، ومخالفاً بالمثل تلك النظريات التى تصر على استقلالية الوعى. فهذه الفلسفات عموماً تنسى - من أجل برانية خالصة ، أو جوانية خالصة - إدخال الذهن فى هيئة جسمية،

وهى تلك العلاقة الغامضة التى نمارسها مع أبداننا، وبالتناظر مع الأشياء المدركة حسيّاً» (34).

هكذا يعالج ميرلوبونتي مشكلة «الذهن - البدن» أو «الوعى - الجسد» من خلال أسلوب فريد: لا من خلال الذهن وحده باعتباره يتمثل ماهيات ومعانى، ولا من خلال البدن باعتباره يدرك المحسوس، وإنما من خلال وحدة تجمع بينهما، أى من خلال النظر إلى الجسد نفسه كوعى (35). فنحن عندما نفهم أن الجسد هو نفسه وعى، أو نفهم الوعى بوصفه متجسداً فى صورة الجسد، فإن الوعى فى هذه الحالة لن يصبح قاصداً لموضوعات مغايرة له. وهكذا فإن الوعى عند ميرلوبونتي ليس له وجود آخر منفصل عن وجوده الجسمى، بل هو وعى جسمانى ملتحم بالعالم. إنه بعبارة أدق «كوجيتو متجسد».

هذه هى نظرية الجسد عند ميرلوبونتي فى خطوطها العريضة، وإننا نرى، فى الأخير، بعد أن تتبعنا هذه النظرية فى أغلب تحولاتها، أنها تحتاج إلى شىء من المناقشة، فقد يُظنُّ مع تقرير ميرلوبونتي أن الجسد يُعبر عن الوجود الكلى وأن الوجود يتحقق فيه أنه رجوع من ميرلوبونتي إلى المذهب المادى بينما هو، فى الحقيقة وكما يرى روجى غارودى، عودة منه إلى المثالية الذاتية، ولكن إلى شكل منحط من أشكال المثالية الذاتية (36)، فالظاهرة المركزية فى نظرية الجسد هى الذات، والجسد ليس إلا ذاتى حتى ولو تحول إلى وجود كلى أو إلى بُعد ميتافيزيقى.

هذا ولا ينبغى أن يُظنَّ، من ناحية ثانية، أن ميرلوبونتي استطاع التسوية بين المثالية والمادية، أو العقلانية والتجريبية، بنظريته عن الوعى المتجسد أو قصدية البدن، فالحقيقة أن هذه التسوية، كما يقول غارودى، هى تشويش خالص (37)؛ لأنها ليست وسيلة لتخطى مشكلة «الوعى - الجسد» وإنما وسيلة للخلط بينهما: «إن خلط المفاهيم [فيما يقول غارودى] ليس وسيلة للتخطى إلا بمقدار ما يكون السير الأعرج بالساقين وسيلة للسير القويم» (38).

هذا ولا ينبغي ، من ناحية ثالثة، النظر إلى نظرية الجسد عند ميرلوبونتي ، وإلى فلسفة ميرلوبونتي عموماً، بوصفها نظرية تدشن عهداً جديداً في الفلسفة، بل هي، في الحقيقة وكما يقول غارودي، ترجعنا قرناً إلى الوراء⁽³⁹⁾؛ لأنها، وكما يعترف ميرلوبونتي نفسه، فلسفة للوصف وليس للتحويل والتكوين، فلسفة لتفسير العالم وليس لتغييره.

الهوامش

- (1) علا مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية (دراسة في فلسفة ميرلوبونتي)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994. ص ص 131-132.
- (2) روجيه غارودي، الوجودية فلسفة الاستعمار، ترجمة محمد عيتاني، منشورات حمد، بيروت، (ب.ب.ت.). ص 46.
- (3) المرجع نفسه، في المكان نفسه.
- (4) M. Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, « coll. Tel », Gallimard, 1964, 1990, p.183.
- (5) Ibid., p.184.
- (6) Philippe Huneman et Estelle Kulich, Introduction à la phénoménologie, Armand Colin, Paris, 1977, p.105
- (7) M. Merleau-Ponty, La structure du comportement, PUF, Paris, 8^{ème} édition, 1977, p.230
- (8) M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, « coll. Tel », Gallimard, Paris, 1945, p.107.
- (9) M. Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, Op.Cit., p.183.
- (10) Ibid., p.179.
- (11) M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Op.Cit., p.97.
- (12) Loc. Cit.
- (13) M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Op.Cit., p.97.
- (14) Philippe Huneman et Estelle Kulich, Op.Cit., p.103.
- (15) علا مصطفى أنور، مرجع سابق، ص 140.
- (16) M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Op.Cit., p.97
- (17) Philippe Huneman et Estelle Kulich, Op.Cit., p.103.
- (18) M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Op.Cit., p.114.
- (19) علا مصطفى أنور، مرجع سابق، ص 150.
- (20) Philippe Huneman et Estelle Kulich, Op.Cit., p.102
- (21) سعيد توفيق، الخبرة الجمالية (دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992، ص ص 224-225.
- (22) المرجع نفسه، ص ص 227-228.

(23) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Op.Cit., p.82.

(24) Ibid., p. 106.

(25) Ibid., pp. 106-107.

(26) Ibid., p. 107.

(27) Ibid., p.97.

(28) Robert Misrahi, *Qui est l'autre*, Armand Colin, Paris, 1999, p.94.

(29) Ibid., p.95.

(30) سعيد توفيق، مرجع سابق، ص 223.

(31) المرجع نفسه، ص ص 201-202.

(32) المرجع نفسه، ص 202.

(33) المرجع نفسه، في المكان نفسه.

(34) M. Merleau-Ponty, *The primacy of perception* ذكره سعيد توفيق في المرجع السابق، ص 206.

(35) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Op.Cit., p.235 et suivantes.

(36) روجيه غارودي، مرجع سابق، ص 49.

(37) المرجع نفسه، ص 50.

(38) المرجع نفسه، ص 51.

(39) المرجع نفسه، ص 62.