الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبي بكر بلقايد-تلمسان-
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإنسانية
شعبة الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة المعاصرة وقضايا المنهج

الموسومة بـ:

الاستئناف الفينومينولوجي في الفلسفة الفرنسية المعاصرة

سارتر أنموذجا

من إعداد الطالب:

جيلالي حلوز

تحت إشراف:

أ.د.عبد القادر بودومة

لجنة المناقشة:

أ.د. عطار أحمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	رئيسا
أ.د. عبد القادر بودومة	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
أ.د خلوف سيد أحمد	أستاذ محاضر "أ"	جامعة سيدي بلعباس	عضوا
أ.د معرف مصطفى	أستاذ محاصر "أ"	جامعة سيدي بلعباس	عضوا
أ.د كرد محمد	أستاذ محاضر "أ"	جامعة معسكر	عضوا
د مونيس بخضرة	أستاذ محاضر (أ)	جامعة تلمسان	عضوا

السنة الجامعية : 2019 – 2020م

إهـداء

إلى روح والدايا الطاهرة عرفانا بفضلهما وتقديرا .

إلى من تكبدوا معي المعاناة وصبروا زوجتي

وأبنائي

كلمة شكر

نشكر الله عز وجل على توفيقه لنا في إتمام هذا العمل

أتقدم بشكري الجزيل إلى الأستاذ المشرف " عبد القادر بودومة"

الذي أشرف على هذا العمل وتابعه منذ البداية حتى

النهاية والذي لم يبخل علي بتوجيهاته ومرافقته لي .

و شكري موصول إلى كل أفراد العائلة و الإخوة و الزوجة وكل

الزملاء الذين ساعدون من قريب أو من بعيد

في إتمام هذا العمل .

مقدمة

مقدمـــــــــــــــة:

ظهرت الفينومينولوجيا في ألمانيا بداية القرن العشرين على أنها منهج و طريقة للتفكير على يد الفيلسوف و الرياضي الألماني " إدموند هوسرل، وامتدت واتسع نطاقها على أنها العلم الكلي الصارم و الفلسفة الأولى، فلسفة همها الأول و شغلها الشاغل الكيف أفكر أو بأي طريقة أفكر، فقد صرح بذلك هوسرل منذ البداية قائلا :«كيف يمكنني أن أجد منهجا يعطيني خيط السير الذي أسير عليه لكي أصل إلى العلم اليقيني »[1].

إنها تجربة الهدف منها تأسيس علم كلي يعطي للفلسفة ماهية العلم اليقيني الدقيق، لم يكن ذلك حكرا على الفينومينولوجيا، لا بل لم يكن ذلك إلا امتدادا وتطويرا للفلسفة الإغريقية والأهداف الديكارتية، لذلك كان لزاما على هوسرل استدعاء الأقدمين و محاورتهم، فقد كانت الأفلاطونية أولى المحاولات في ذلك إذ توجهت نحو البحث عن الحقائق السرمدية، و بعث الإنسان في عالم المثل الأبدية، ومثلت الديكارتية في العصر الحديث أول من حمل لواء تأسيس العلم الكلي على حقائق ثابتة و بديهيات، إذ لا بد للفلسفة الأولى أن تستقى من العلل الأولى باعتبارها المبادئ، إلى جانب ديكارت كان على"كانط "، في محاولته التوجه بالميتافيزيقا إلى أن تكون علما بعد أن استعاد العقل الخالص، حتى يتمكن من تقويض أوهامه والتي تعد أهم محاولة في تاريخ الفلسفة الحديثة، حيث نظرت إلى الفلسفة على أنها بحاجة إلى علم بوسعه التحكم قبليا في المعرفة الإنسانية .

هذه المحاولات و أخرى لم ترقى إلى مستوى تحقيق المبتغى الذي أراده هوسرل كونها بقيت رهينة التفكير الميتافيزيقي، فقد رفض هوسرل مثالية أفلاطون وأخذ بفكرة الماهيات ،و أعاب على ديكارت قصور فهمه للكوجيتو، و اعتماده على الرياضيات، لكن ذلك لم يمنع هوسرل

[1]/ E.HUSSERL ,Méditations cartésiennes ,Introduction à la phénoménologie , tr, E , Levinas et G,Peiffer, vrin, paris 1996 ,p101.102

اعتماد الكوجيتو الديكارتي، لم تكن عودته للكوجيتو الديكارتي إلا رغبة في إصلاحه و تصويب فهمه له واستخدامه لتأسيس معرفة يقينية نابعة من الذات الانسانية.

لقد كانت عودة هوسرل لكوجيتو ديكارت ملفتة للنظر لا على سبيل القبول بل لأنه رفضه وعمل على فكرة عدم كفايته، كل هذه المحاولات كان لها بالغ الأثر على مسيرة هوسرل الفينومينولوجية و لم تكن عائقا أمام تحقيق تحرره من التفكير الميتافيزيقي، والبدء في تفكير مفتوح حر لتأسيس علم كلي دقيق .

فقد سعت الفينومينولوجياالهوسرلية منذ البحوث المنطقية ;أي من سنة 1900 إلى غاية 1929 ،إلى غاية التأملات الديكارتية، إلى مواصلة واستئناف نسق الفلسفة المتعالية، الذي بنى على إثره ديكارت نسق الفلسفة الغربية الحديثة، الذي يقوم على الوعي بديهية دون المساس بقدسيته ومحاولة البحث و الكشف عن البنية الأساسية لهذا الوعي المتعالي، و هو الهدف الذي سعى هوسرل في تأملاته الديكارتية محاولة توضيحه توضيحا فينومينولوجيا، فكما أنه لا يمكن الفصل بين الأنا المفكرة الديكارتية ومدركاتها، باعتبارها محايثة لكل مواضيع تفكيراته ، هذه الإحالة المتبادلة هي ما يسميها هوسرل القصدية في التأملات الديكارتية 1929 ،ضمن مسعاه، بهذا تكون مدركات العالم محايثة دوما لتيار الوعي، و تكون الأنا هي القصد الدائم نحو الأشياء .

لقد اعتبر هوسرل " تأملات ديكارتية "تحولا جذريا في الفينومينولوجيا وفي بنية الخطاب الفلسفي الأوربي، سعيا للتوجه بالفلسفة لأن تكون علما كليا مع تحديد أفاقها، و اقترح مع ذلك طريقا جديدا، و جعل من الأنا الترنسندنتالي أساسا لقيم هذا العلم .

فهوسرل عندما كتب " تأملات ديكارتية " ،كان يبحث عن طريقة لقولبة معالم (الأنا الترنسندنتالية)، و يستعرض التحولات التي عرفها في تأسيسه للفينومينولوجيا .

فالفينومينولوجياالهوسرلية، و رغم ثرائها اللغوي و المذهبي في تحليل بنية الوعي، كان عليها أن تبقى رهينة الفهم الترنسندنتالي، الذي يتجاوز كل وصف فينومينولوجي، ليبقى الوعي فرضية ميتافيزيقية يتعذر عنها كل رد فينومينولوجي، في حين يمكن رد واختزال كل مواضيع الوعي، يكونها باستمرار إلى تجارب لغوية، و التي تبقى دائما بحاجة إلى هذا الوعي المتعالي الذي لا يمكن رده إلى شيء .

إلى هنا يتوقف التحليل الفينومينولوجي، عند أطروحة الوعي باعتباره حدس مباشر للعالم، وتصبح الفينومينولوجيا عاجزة عن تحليل بنية الحدس أو رده أو اختزاله، هذا ما كان على هيدغر استئناف البحث فيه وتقلد مهمة مواصلة الفينومينولوجيا و الدفع بها إلى أقصى إمكاناتها و فتح منافذ جديدة و سبلا ودروبا غير تلك التي خاض فيها أستاذه هوسرل، حيث جاء هيدغر متمردا على هوسرل أكثر منه مساندا له، بل أن " الكينونة و الزمان" 1927 المدونة الهيدغيرية الأساسية دليل صريح كتب ضد الفينومينولوجيا الهوسرلية وتدمير منطقها الداخلي و تقويم أسسها ومنطلقاتها.

آخذ هيدغر على هوسرل تغافله عن مبدأ التعليق الفينومينولوجي في تأسيسه الأنطولوجي، محدثا بذلك فراغا عندما حول التأملات الميتافيزيقية إلى تأملات فينومينولوجية، هذا الفراغ يعزوه هيدغر إلى الأسلوب الذي طرحت به مسألة الوجود على اعتبار أن المحاولة الهوسرلية لم تطرح مسألة الوجود بأسلوب أصيل و أن هوسرل ظل وفيا للديكارتية متناسيا سؤال الوجود إذ لم يخرج عن نطاق الميتافيزيقيات و الفلسفات الذاتية السابقة، التفاتة هيدغر إلى مسألة الوجود يعد أكبر منعطف فكري في تاريخ الفينومينولوجيا إذ أراد تحويل وجهة الفكر إلى ما لم يفكر فيه أو إلى اللا- مفكر فيه، إلى ما قبع طويلا في طي النسيان و الغفلة، إلى مسألة الوجود .

لقد استقدم هيدغر الوجود إلى فسيح الساحة الفينومينولوجية، لتتحول بذلك الفينومينولوجية إلى منهج تأويلي،يضع بين قوسين و يعلق الماهيات ويستدعي إمكانيات الوجود،لتصبح الفينومينولوجيا علم الوجود، ومن هنا بدأت فكرة الزرع الأنطولوجي في الفينومينولوجيا .

هذا إن دل فإنما يدل على الإستشكال الذي تحول به هيدغر إلى مساءلة الفينومينولوجيا في حد ذاتها، لا انقطاعا وإنما استئنافا وتصحيحا لمبادئها و أسسها، و إعادة هيكلة منطقها الداخلي، وذلك بالعودة إلى بداياتها الأولى بطريقة انثنائية ذاتية، دائما ضمن المبدأ القائل "بالعودة إلى الأشياء في ذاتها"، وكأنه يريد و بطريقة ما أن يخضع ما أخذ عن هوسرل-" الفينومينولوجيا " للفينومينولوجيا-، دون أن يغض الطرف عما قد تغافلت عنه فينومينولوجيا هوسرل الديكارتية، من قبل وما تعالت عنه الميتافيزيقا، دائما في إطار ما عرف به مشروع هيدغر الداعي لمجاوزة الميتافيزيقا، وهي إشارة أخرى للاستئناف الهيدغري الفينومينولوجي على طريقته الخاصة، وهو ما يعرف بالمنعطف أو المنعرج الهيدغري في تاريخ الفكر الغربي عامة .

لم تبقى دائرة السجال القائم حكرا على اللحظة الألمانية بل تعدت حدودها لتنبعث من جديد خارج حدود الألمان وبالضبط عند الفرنسيين، أين ولدت لحظة جديدة للفينومينولوجيا على يد فلاسفة غرفوا من فكر هوسرل و ثاروا ضد ومع ما جاء به وعلى رأس هؤلاء كل من ليفيناس ومرلوبونتي و سارتر وريكير و غيرهم ممن برعوا في بعث فكر فينومينولوجي جديد على مقاس فرنسي كل على طريقته وخدمة لتطلعاته ، وقد كان سارتر بمثابة البوابة التي فتحت أمام ذلك، فهل كان هذا التحول بعث جديد للفينومينولوجيا الألمانية أو بالأحرى الهوسرلية أم أنه نسخة أخرى غير تلك التي عرفت في ألمانيا؟ بمعنى هل هذا التحول للفينومينولوجيا هو استمرارية للفينومينولوجيا الألمانية أم أنه بدء جديد لعهود فينومينولوجية لها خصوصياتها و أبعادها؟ هل يمكن اعتبار سارتر فينومينولوجيا ؟ وان سلمنا بذلك هل ظل سارتر حبيس النظر

الهوسرلي أم أنه جاء بفينومينولوجيا لها ما يميزها ؟ أين تكمن أصالة الفكر السارتري ؟ وماهي المناطق الفينومينولوجية التي تطرق إليها سارتر وبرع في تقديمها؟ هل يمكن اعتبار سارتر هوسرلي جديد أم أن فلسفته مثلت فكرا فينومينولوجيا يضاهي فكر هوسرل؟ كيف وظف سارتر المنهج الفينومينولوجي في أعماله الأدبية و بالأحرى في مسرحياته؟

هذه هي الإشكالية التي يدور حولها موضوع البحث، الموسوم بعنوان " الاستئناف الفينومينولوجي في الفلسفة الفرنسية المعاصرة(سارتر أنموذجا) "، أردت بهذه الأسئلة أن أقف عند حدود المنظور الجديد للفينومينولوجيا في الفكر الفرنسي المعاصر والمنظور السارتري على وجه الخصوص إلى جانب حقيقة التحول الفينومينولوجي من اللحظة الألمانية إلى اللحظة الفرنسية.

إن اختياري لهذا الموضوع، لم يكن أمرا اعتباطيا، و لا عبثا فكريا، بقدر ما كان له من الدواعي و الأسباب والاعتبارات، جعلت منه موضوعا محل البحث و الدراسة الموضوعية منها والشخصية .

فأما الاعتبارات الشخصية، فيمكن أن أعزوها إلى اهتماماتي المنصبة على الفلسفة الغربية المعاصرة والفلسفة الفرنسية على وجه الخصوص، وميولي الشخصي إلى فلسفة سارتر، باعتباره أحد الفاعلين في الفلسفة والفكر الغربي، و أسلوبه في التعامل مع مختلف القضايا الفلسفية، والفكرية ، ولغته المتجددة المشفرة التي تحمل بين ثناياها الكثير من الدلالات الرامية إلى إحياء وبعث الإنسان من جديد، وعلى كل المستويات، و ضمن أفاق مختلفة، و إمكانات متجددة، خاصة فيما يتعلق بفلسفة الواقع .

أما فيما يخص الاعتبارات و الدواعي الموضوعية، أو فيما يخص الموضوع في حد ذاته، كونه يتلاءم و المشروع العام للدكتوراه " الفلسفة المعاصرة و قضايا المنهج "، موضوع يحمل من الجدة ما يجعله موضوع العصر، باعتباره يعالج قضايا و أفكار ما زالت حيز البحث والدراسة

خاصة في الواجهة العربية حول ذلك، مقارنة بالتناولات الغربية، بالإضافة إلى توفر مادة البحث، و كونه موضوع غير مهضوم، الكتابات حوله قليلة، فقد تم تداول الفكر السارتري بشكل قوي في الفكر العربي لكن الملفت للانتباه أن جل التناولات كانت تدور حول سارتر الوجودي أو سارتر الأديب أو سارتر الملتزم بقضايا السلم و التحرر في العالم حيث تم أدلجة سارتر إلى أبعد الحدود وهو ما تم من خلاله تغييب سارتر أو بالأحرى سارتر الفينومينولوجي إذ أن الأعمال العربية في هذا الجانب ضئيلة تكاد تكون مستبعدة جدا عدا بعض المقالات و الترجمات القليلة نذكر على سبيل المثال لا الحصر الدكتور حسن حنفي في ترجمته "لتعالي الأنا موجود" أو الدكتورة خديجة العزيزي أو الأستاذ محمد تركي و الدكتور عبد الحليم عطية

ورغم ذلك واجهت الكثير من الصعوبات، و على رأس هذه الصعوبات طريقة التداول السارترية للقضايا فينومينولوجيا، حتى في اللغة الأصل الفرنسية، فما بال الترجمات سواء إلى العربية، أو إلى غيرها، بالإضافة إلى اختلاف القراءات من مفكر إلى أخر، و من مترجم إلى أخر، والأصعب من ذلك صعوبة تصنيف المفكر بين كونه وجوديا أو أديبا أو فينومينولوجيا ورغم ذلك حاولنا جاهدين تجاوز ذلك، و انتقاء ما يمكن من بناء و لو وجهة نظر بسيطة حول الفيلسوف، وحول الموضوع وأفكاره المتناثرة هنا وهناك، بين الألسن و خاصة حول الموضوع محل البحث .

وقد اعتمدت في ذلك المنهج التحليلي النقدي، تتبعت من خلاله خلفيات المنهج الفينومينولوجي، وأسرار اعتماده من طرف سارتر، وما طرأ عليه من تحويرات و إضافات، ارتبطت بخط سير المشروع السارتري العام، الذي أراد إعطاء نفس جديد للفينومينولوجيا من خلاله .

حيث تم تقسيم هذا البحث إلى أربعة فصول عمل، و كل فصل من تلك الفصول تضمن ثلاثة مباحث، ناقشت فيها كثيرا من المشكلات التي ترتبط بموضوع البحث، فبعد المقدمة.

وفي الفصل الأول، الذي كان تحت عنوان " جذور الفينومينولوجيا في الفلسفة الغربية الحديثة"، فقد عقدت البحث عن الأغوار و الأصول المعرفية والمفاهمية، لمصطلح الفينومينولوجيا، كما فهم قبل هوسرل، و التحديدات المفاهمية الهوسرلية لهذا المصطلح، عبر العودة إلى البدايات العمليتية لمصطلح الفينومينولوجيا، تم على إثر ذلك الوقوف على كل الإمكانات المتاحة من أجل ضبط و تقديم مفهوم فينومينولوجي للفينومينولوجيا .

أما الفصل الثاني، والموسوم بعنوان "التلقي الفرنسي للفينومينولوجيا"، وهو نظرة شاملة للبدايات الفينومينولوجية الفرنسية و خلفياتها التاريخية ، على غرار التصور الهوسرلي، تم التطرق إلى مختلف الفينومينولوجيات الجديدة في فرنسا (ليفيناس ومرلوبونتي وريكير)، والانفتاح على قضايا الوجود، ومفهوم الأخر.

أما في الفصل الثالث، و المعنون ب" سارتر و التأسيس الفينومينولوجي للأنطولوجيا "، و هنا الولوج إلى الحديث عن فلسفة سارتر وجديده في الفينومينولوجيا أوالتوجه السارترية، أما الفصل الأخير المعنون ب" الفينومينولوجيا و الفن" أين تم التطرق للتوظيف الفينومينولوجي في الفن عند سارتر خاصة في المسرح.

أما في الخاتمة، فهي حوصلة، و عرض لأهم النتائج المتوصل إليها،و كذا المآخذ، كما تركت المجال مفتوحا، للبحث و الإثراء و النقد، لأن بحثنا هذا هو محاولة لفهم الحقيقة المنهجية، التي بني عليها المشروع السارتري و حقيقة التحول الفينومينولوجي في فرنسا وحقيقة المنعطف الذي أحدثه داخل المنظومة الفكرة الغربية عامة، وداخل الفينومينولوجيا خاصة، باعتباره أحد المجددين في الفكر الغربي، و في الفلسفة الفنومينولوجية .

و قد اعتمدت على أهم مصادر سارتر، خاصة كتابه العمدة " الكينونة و العدم " سواء التي ترجمت إلى العربية، أو في اللسان الفرنسي بالإضافة إلى بعض المراجع المهمة، التي ترتبط بموضوع البحث بصفة مباشرة أو غير مباشرة – على قلتها – .

وقد أردنا من خلال بحثنا هذا أن نحلل موقف أحد أكبر فلاسفة الفكر الغربي من الفينومينولوجيا، ورغم المجهودات المبذولة لإنجاز هذا البحث ،إلا أن مجال البحث فيه مازال مفتوحا .

الفصل الأول

الفينومينولوجيا وامتداداتها الفكرية في الفلسفة الغربية الحديثة

-**المبحث الأول:** في مفهوم الظاهرة (فينومينولوجيا قبل هوسرل)

-**المبحث الثاني**: هوسرل وفينومينولوجيا الوعي والقصدية (لحظة التأسيس)

-**المبحث الثالث:** هيدغر وفينومينولوجيا الدازاين (علاقة الوجود والظاهرة)

المبحث الأول:

في مفهوم الظاهرة

(فينومينولوجيا قبل هوسرل)

احتلت الفينومينولوجيا الصدارة في الفكر الفلسفي المعاصر و اتسع نطاق تأثيرها في كثير من جوانبه فقد تناولت الموضوعات الفلسفية التقليدية لكن بطريقة جديدة مبتكرة حدد على إثرها هوسرل هدفا واضحا و بعيدا للفينومينولوجيا تمثل في تأسيس الفلسفة كعلم كلي يقيني دقيق موضوعه الماهيات العقلية المجردة يقف في مستوى أعلى من العلوم الأخرى و المعارف الممكنة من حيث أنها منهج بحث و ليس فكرا مدرسيا و لا يمكن تصنيفها ضمن الفلسفات الحديثة على اعتبار أنها تشكل تيارا فلسفيا قام بقطيعة الفكر السائد في القرن التاسع عشر الميلادي و هي إحدى الأفكار الأساسية في القرن العشرين الميلادي .

و قبل التطرق إلى الفينومينولوجيا سواء في منبتها أو في حقول أخرى اتسع الاشتغال بها أو مواطن غير موطنها الأول من الواجب الوقوف على مفهومها و الأسس التي تقوم عليها والدواعي و الاسباب التي كانت وراء ظهورها و امتداداتها داخل الفكر الفلسفي الاوربي .

لقد طرح كثير من الفلاسفة و المفكرين المحسوبين على الفينومينولوجيا سؤال المفهوم الفينومينولوجيو أجابوا عليه بكيفيات مختلفة فهي على العموم " عنوان لفكر و لمقام و لعصر بأكمله ،بقي بعد انقضاء التيارات و أفول الأدروجات و زوال الفتن من المعبودات بأصنافها"[1]، هي إشارة مبدئية للنظر إلى الفينومينولوجيا على أنها علم قائم بذاته يستوجب السؤال متى؟ وكيف؟ و لماذا ظهر هذا العلم؟

لقد ارتبط اسم الفينومينولوجيا بالفيلسوف الألماني "إيدموندهوسرل "(1859-1938) على أنه مؤسسها فقد تعددت تعريفاته وتناثرت هنا و هناك غير أنها متكاملة متناسقة عرفت على أنها فتح جديد في الفلسفة ،إذ لم يكن ظهور الفلسفة الغربية المعاصرة إلا مجابهة مع

[1]/ فتحي انقزو – قول الأصول " هوسرل و فينومينولوجيا التخوم " منشورات ضفاف ،بيروت ، لبنان ، ط1 ،2014م – 1435ه ، ص 15

الفلسفة الغربية الحديثة ، هذا الظهور فيه من الاختلاف و الصراع ما يعبر على الاستمرار و محاولة التمايز عن الفلسفة الحديثة ،و لعل ما ميزها ظهور الفينومينولوجيا ، و من أجل فهم دقيق لهذه الفلسفة وجب علينا أن نشير إلى أكبر معالم تطور الفلسفة الحديثة و أهم أفكارها على اعتبار أن الفينومينولوجيا وليدة ذلك التأزم و تلك الأزمة التي شهدها الفكر الأوربي مع نهاية القرن التاسع عشر الميلادي .

كما هو معروف فإن الفلسفة الحديثة وليدة انهيار الفكر المدرسي في العصر الأوربي الوسيط الذي اتسم بالقول بالمذهب ألتعددي و الأخذ بالاتجاه الشخصاني و التصور العضوي للوجود و مركزية الإله و الاعتماد على المنهج التحليلي المنطقي ،عارضت الفلسفة الحديثة كل هذه السمات و تمسكت القول بالاتجاه الميكانيكي[1] واستبعاد التصور العضوي و التدرجي للوجود و استقلالية الإنسان عن الإله و نبذ المنطق الصوري ،و يعود الفضل في خلق هذه الثورة الفكرية إلى الفيلسوف الفرنسي " رونيه ديكارت"(1596 – 1650) الذي اعتمد الاتجاه الذاتي حيث جعل نقطة البدء الأساسية و الضرورية للفلسة هي الفكر حيث استبعد القول بأن معرفة العالم الخارجي يكون بإدراك حدسي بالعقل و إنما هناك إدراك حسي

[1]/ هو اتجاه فلسفي يرى أن الظواهر الطبيعية يجب تفسيرها في إطار قوانين السببية والنتائج التي تُفسر حركة الأشياء. يعتقد فلاسفة هذا الاتجاه أن كل هؤلاء فلسفتهم معتقدين أن العالم ما هو إلا آلة عملاقة، فكما يؤدي تدافع التروس والزنبركات والملفات إلى تشغيل الآلة، فإن تفاعل الذرات أو الجسيمات المظاهر الطبيعية يمكن إدراكها بمعرفة الحجم والشكل والنظام وحركة الجزيئات الصغيرة التي يُطلق عليها الذرات أو الجسيمات، ويُلخِّص يؤدي إلى إحداث الظواهر الطبيعية المختلفة.

وخلال القرن السابع عشر الميلادي طَوَّرها كل من توماس هوبزوجون لوكفي إنجلترا، ورينيه ديكارتفي فرنساكرد فعل مضاد للنظرية الغائية، وخلال تلك الفترة أصبحت جزءًا مهمًا من الثورة الصناعية، إلا أنه مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي، أدرك علماء الطبيعة أنها قاصرة عن تفسير الظواهر الطبيعية مثل الكهرباء والمغناطيسية .وهكذا فإنها تقوم أصلاً على تفسير كل عناصر الطبيعة في إطار قانون الحركة لم تعد مقبولة.

للجزئيات و هو بهذا يعد خصما عنيفا للمنطق الصوري من خلال قوله بضرورة تطبيق طرائق العلوم الرياضية في دراستها للطبيعة على كافة مجالات المعرفة و استبعد فحص هذه الطرائق فحصا فلسفيا و هو بهذا فتح باب الإشكال مفاده كيفية تفسير وجود عناصر روحية في العالم الذي ينظر إليه على أنه تجمع من الذرات و كيف يمكن أن نصل إلى حقيقة هذي العالم انطلاقا من الفكر الذي يعد المعطى المباشر الوحيد ؟

و الأهم من ذلك كيف يمكن أن نصل إلى معرفة إذا كنا لا نعرف إلا الجزئيات ، و اقترح ديكارت لنفسه حلا من خلال إقامة علاقة بين العقل و المادة و هي علاقة العلة بالمعلول ،و قد سار على نحوه عدد من المفكرين أمثال "سبينوزا "(1632 -1677) ،"فولف"[1](1679 - 1754) و قد نحىمجموعة أخرى من الفلاسفة نحو أخر و هم التجريبيون الإنجليز ك " جون لوك " (1632 – 1754) و "جورج باركلي"(1685 – 1753) و"هيوم " (1711 – 1775) و هذا الأخير الذي ينظر إلى النفس على أنها حزمة من الصور نسميها " أفكارا" هي وحدها التي يمكن أن تعرف معرفة مباشرة ، و هو بهذا يرى وجود العالم الحقيقي لا يقوم إلا على الاعتقاد و الإيمان .[2]

---

[1]/ **كرستيان فرايهرفون فولف)**بالألمانية Christian Freiherrvon Wolff) :هو فيلسوف ألماني نمساوي ولد في يوم 24يناير1679في مدينة فروتسوافي هابسبورغسيليزيا في بولندا حالياً، عمل أستاذا بجامعة هال، تأثر به إيمانويل كانتوأشتهر بفلسفته التنويرية العقلانية، وإختص في الرياضيات، متأثرا بأستاذه غوتفريدلايبنتس، كما عرف عنه بحثه في في مجال اللغة الألمانية، توفي في يوم 6 أبريل 1754 في هالهفي بروسيا.

[2]/ **الاعتقاد** له معنيان، أحدهما المشهور وهو حكمذهني جازم يقبل التشكيك، والثاني غير المشهور وهو حكم ذهني جازم أو راجح. فيعمالعلموهو حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور، والظنوهو الحكم بالطرف الراجح. فالاعتقاد بالمعنى المشهور يقابل العلم، وبالمعنى غير المشهور يشتمل على العلم والظن.

و في خضم هذا السجال الفكري جاء الفيلسوف الألماني " إيمانويل كانط "(1724 - 1804)الذي لم يتنكر للمذهب الميكانيكي و لا التجريبي لكنه قال بالذات الترنسندنتالية التي تقوم بذلك التركيب على أساس أن القوانين التي تحكم العالم ، العقل هو الذي يدخلها فيه ، والعقل لا يخضع لها لأنه لا يأتي من العالم الحسي ، بل هو منبع هذه القوانين لكن تصبح معرفة الحقيقة الموجودة أي معرفة الشيء في ذاته غير ممكنة .

دخلت الفلسفة الغربية في دوامة الأزمة مع بداية القرن العشرين مع ظهور حركات فكرية تعارض المذاهب السالفة الذكر ، و هذا التغير لم يقتصر على الفلسفة بل تعد ذلك إلى أزمة في الفكر الاجتماعي و اضطراب اقتصادي و تجديد في الفن و إصلاح في الدين ، إننا في مواجهة إتجاه جديد على الأقل يؤكد نفسه في شتى مجالات الحياة أدى إلى إحداث تحول كامل و شامل في الفلسفة الغربية و ساهم في قطع الجسور مع اتجاهات القرن التاسع عشر الميلادي و في بناء الفلسفة المعاصرة في القرن العشرين الميلادي ، هي اتجاه الفينومينولوجيا.

إذا أردنا استخدام فينومينولوجيا فإنه يتوجب علينا العودة إلى منهج هوسرل مؤسسها، إنها التيار الذي قطع الصلة بالفكر السائد في القرن التسع عشر الميلادي ، ينحدر هذا التيار من مذهب " فرانز برينتانو"[1] (1838 – 1917)، فهي منهج في المقام الأول ينحصر في وصف (الظاهرة)؛ أي ماهو معطى مباشر يتعارض مع المذهب التجريبي من جهة و مع المثالية من

[1]/ **فرانز كليمنس أونوراتوس هيرمان برنتانو** 16)يناير 1838 - 17 مارس 1917) (بالألمانية Franz : Clemens Honoratus Hermann Brentano)هو فيلسوفوعالم نفسنمساويألماني، حاضر في الفلسفةفي فرزبورجوفيينا، عارض النقد الكانتي .انصب اهتمام برنتانو الأساسي على علم النفس .وكان لآرائه تأثيراً كبيراً على هوسرل.

جهة ثانية فهي بهذا تبتعد عن الاتجاهات السائدة خلال القرن التاسع عشر الميلادي موضوعها الماهية[1]؛ أي المضمون العقلي المثالي للظواهر الذي يدرك في إدراك مباشر هو رؤية الماهيات "[2].

من هذا المنطلق فإن الفينومينولوجيا تقف في تعارض مع فلسفة القرن التاسع عشر الميلادي وقد كان لها بالغ الأثر على العديد من الفلسفات كالواقعية والوجودية و حتى على الميتافيزيقا ، وفي خضم هذا الحديث عن ارتباط الفينومينولوجيا بهوسرل صاحب أكبر تأثير على الفكر الأوربي في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي كان تلميذا ل " برينتانو"كما أنه درس مع عالم النفس الألماني " كارل شتمبف"[3](1848 – 1936)لذلك ينظر إليه على أنه امتداد لهذين الفيلسوفين ، إلا أن أصالته تكمن في تميزه بالطريقة في تناول الموضوعات و الكيفية التي اتبعها لتأسيس هذا العلم ، فقد بدأ هوسرل تجربته بالتساؤل:" كيف يمكنني أن أجد منهجا يعطيني خيط السير الذي أسبر عليه لكي أصل إلى العلم اليقيني"[4] و الواضح أن هوسرل كان يبحث عن اليقينية في العلم تحقيقا لمقاصد الفلسفة الإغريقية من جهة و المقاصد الديكارتية من

---

[1]/ **الماهية** تطلق غالبا على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي. والأمر المتعقل، من حيث إنه مقول في جواب ما هو، يسمى: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج، يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار، هوية، ومن حيث حمل اللوازم له :ذاتا، ومن حيث يستنبط من اللفظ، مدلولا، ومن حيث إنه محل الحوادث :جوهرا، وعلى هذا، **ماهية** الشيء هي ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي لا موجودة، ولا معدومة، ولا كلي، ولا جزئي، ولا خاص، ولا عام. وقيل منسوب إلى ما، والأصل "المائية"، قلبت الهمزة هاء لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ: ما، والأظهر أنه نسبة إلى: ما هو؛ جعلت الكلمتان ككلمة واحدة.=

=[2]/ إ.م. بوشنسكي –الفلسفة المعاصرة في أوربا " ، ترجمة د.عزةقرني –عالم المعرفة -1992- ص178.

[3]/ هو عالم نفس ألماني ولد عام 1848م في مقاطعة بافاريا اهتم بعلم الجمال الذي قاده إلى دراسة الفلسفة متأثرا ببرينتانو ، درس فكرة أصل المكان ،أصدر كتابا عنوانه:" في الأصل السيكولوجي للإدراك المكاني " عام 1873م كتب في نظرية الانفعال و الشعور و في فلسفة الحاضر .

[4] /Husserl(E),MeditationCartesiennes "introduction a la phenomenologie",traduit de l'allmand par Gabrielle Pieffer,et Emanuel Levinas–librairie philosophique– ,J vrain, Paris,1996.p101.

جهة أخرى وفي هذا الصدد نجد هوسرل يحترم الفلاسفة السابقين باعتبارهم أساتذة له و قد أخذ عنهم الكثير من المواضيع الفلسفية لكنه اختلف عنهم في طريقة فهم هذه الموضوعات و أسلوب معالجتها "ومثل الفينومينولوجيا هنا كمثل أي إتجاه فلسفي معاصر ،حيث أن غالبية موضوعاتها ليست جديدة تماما وإنما الجديد فيها هو أسلوب الفهم و طريقة الصياغة و إعادة تركيب الجزئيات المتناثرة لتأخذ شكلا فلسفيا مبتكرا لم يكن موجودا من قبل"[1] لذلك نجد أن استدعاء الأقدمين ومحاورتهم من أجل استئناف التفكير في الميتافيزيقا من دواعي التفلسف ، و يعد هوسرل من الذين اعترفوا صراحة بتأثير السابقين و يظهر ذلك في أماكن متفرقة من مؤلفاته و مقالاته ففي التأملات يعترف بتأثير " ديكارت" و جعل من تاملات ديكارت نموذجا لعودة الفلسفة إلى نفسها إذ يرى أنه من دواعي التفلسف " أن تكون مع التراث أو ضده في الآن ذاته"[2]* و بذلك تكون الفينومينولوجيا من حيث الموضوع أو المضمون تقليدية متكررةأما من حيث الشكل و طريقة المعالجة فإنها جديدة متطورة"[3]، و الباحث في الفلسفة الفينومينولوجية لا بد له أن ينطلق من فكرة ضبط المفهوم لا من باب التكرار و إنما سعيا لجعل ذلك نقطة ارتكاز لنظر في حاضر الفينومينولوجيا و مستقبلها حتى نتمكن من الوقوف على ماهيتها ، و لذلك ارتأينا التركيز على محطات ثلاث تأسيسا لمفهومها انطلاقا من الاعتبار التاسيسي للفينومينولوجيا كما جاءت على لسان هوسرل فقبل ذلك يجب أن نعود إلى ما قبل هوسرل كمحطة أولى ثم فينومينولوجياهوسرل للعودة إلى ما بعد هوسرل.

للحديث عن الفينومينولوجيا على اعتبار أنها علم الظاهرات لدى هوسرل يتوجب علينا قبل ذلك البدء بلحظة الصياغة الأصلية لمفهومها، فلفظة فينومينولوجيا

---

[1]/ سماح رافع محمد " الفينومينولوجيا عند هوسرل (دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)" دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد – الطبعة الأولى سنة 1991م ص 23.

[2] /Husserl(E),MeditationCartesiennes- ibid. p106

[3]/ سماح رافع محمد " الفينومينولوجيا عند هوسرل –المرجع نفسه ص 23

(phenomenologie)في اللغة الفرنسية تتكون من جزأين (phenomen) و (logique) انطلاقا من الكلمتين اليونانيتين (phenomen) والتي تعني الظاهرة و (logos) بمعنى العلم أو الدراسة ، و رغم أن مذهب الفينومينولوجيا ارتبط بهوسرل إلا أن الصياغة الأصلية لمفهومها تعود في الأصل و لو أنها تنسب على وجه الخطأ إلى "ج.ه.لامبرت"[1]، لكن منشأها في الحقيقة يعود إلى المفكر الإشراقي التقوي "ك.ف.أوتنجر" في محاولته غير المنشورة التي يعود تاريخها إلى 1736م والمعنونة بـــــــــــــــــــ "Philosophie der Alten" أين يقابل "أوتنجر" في نص هذه المحاولة بين نمط تفكير (الهندسة أو الروح الميكانيكية) وبين (نمط التفكير الفينومينولوجي) فيطرحجانبا إذن المنهج الهندسي للايبنز ويتمسك بحساب الموقع الذي ابتدعه هذا الأخير ويعتبره بمثابة الفينومينولوجيا: "calculussitis est pha(i)nomenologie" وفي هذا السياق تصبح الفينومينولوجيا " العلم الإلهي للعلاقات" بين أشياء العالم المرئي.[2]

و الاشمل من ذلك كله تعد الفلسفة الحديثة المصدر المباشر الذي استقى منه هوسرل الكثير من أفكاره ، و سوف نعرض فيما يلي جملة من الفلاسفة الذين كان لهم الأثر المباشر على فينومينولوجياهوسرل نذكر منهم ديكارت ليبنتز هيوم لامبرتكانط و برنتانو .

---

[1]/ يوهان هاينغيشلامبرت (1728 – 1777) رياضي و فيزيائي و فلكي سوسري درس شدة الضوء و له ملاحظات في الهندسة اللاإقليدية و له اعمال تتعلق بالبصريات الهندسية، صاحب كتاب " الأورغانون الجديد " فيه قواعد تمييز المظهر الذاتي عن المظهر الموضوعي وفي كتابه " رسالة علم الكون " وضع مصطلح علم الظواهر (الفينومينولوجيا) يهتم بدراسة كيف تظهر الأشياء في عقل البشر.

[2]/M.Heidegger – introduction a la recherche phénoménologique – trad. de l'allemand par Alain Boutot .nrf Edition Gallimard 2013 pour la tradition française .p21

لم تكن المحاولة الهوسرلية لتأسيس علم كلي يقيني أولى المحاولات ، ففكرة العلم الكلي فكرة قديمة قدم الفلسفة ، و العلم اليقيني علم الكليات على حد تعبير أرسطو ، أما جديد هوسرل فهو الطريقة التي تناول بها هذا الموضوع و الكيفية التي اتبعها لتأسيس هذا علم .

فقد كان هوسرل منذ البداية يتساءل " كيف يمكنني أن أجد منهجا يعطيني الخيط السير الذي أسير عليه لكي أصل إلى العلم اليقيني"[1]

لم تكن فينومينولوجياهوسرل إلا تطويرا للمقاصد الديكارتية و استئنافا للتفكير في الميتافيزيقا فقد كان ديكارت أول من حمل فكرة تأسيس علم كلي يقوم على حقائق ثابتة و منطلقات بديهية و على منهج جديد [2]

وحتى يتسنى له ذلك قام ديكارت بوضع كافة الأراء الفلسفية المدرسية التي سادت عصره جانبا لكي يكون منطلقه الفلسفي الجديد على أساس سليم و مبدأ يقيني ثابت ، وهو ما سنجده فيما بعد عند هوسرل في نظرية الرد الفينومينولوجي .

انطلق ديكارت من الشك المنهجي ليصل إلى اليقين لينتهي إلى تحديد القواعد العامة للتفكير الصحيح و المعرفة اليقينية [3].

ومما كان له الأثر البارز و الواضح في الاتجاهات الفلسفية اللاحقة عليه ، تأكيده على أهمية الكوجيتو و امكانياته في التحول من الشك إلى اليقين ، فقد استهل كتابه " مبادئ الفلسفة "

---

[1]/HUSSERL .E Méditations cartésiennes . Introduction a la phénoménologie .trd E .Levinas et G .peiffer .Vrin .paris 1996 pp 101. 102.

[2] / د. علي الحبيب الفريوي : مارتن هيدغر . الفن و الحقيقة " الانهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا ". دار الفارابي .بيروت .الطبعة الأولى 2008. ص 10.

[3]/ سماح رافع محمد- الفينومينولوجيا عند هوسرل . " دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر " دار الشؤون الثقافية العامة . بغداد 1991 الطبعة الاولى ص 30.

بفقرة " في أنه للفحص عن الحقيقة يحتاج الإنسان مرة في حياته إلى أن يضع الأشياء جميعا موضع الشك بقدرما في الإمكان "[1]

فقد أصر على مواصلة طريق الشك حتى يتمكن من إقامة مذهبه الفلسفي على اليقين حيث يقول :" إن التأمل الأول قد أثار في نفسي شكوكا كثيرة فما أدري السبيل إلى الخلاص منها ، ولكني أريد أن أمضي في الطريق عينه ، حتى أهتدي إلى شيء يقيني لا شك فيه ، أو على الأقل حتى أعلم علم اليقين أنه لا شيء في هذا العالم يقيني"[2]

وقد تكررت نزعات ديكارت الشكية في المقال عن المنهج حين صرح " أن الحواس تخدعنا إذ لا يجب الاستئناس إلى المعرفة التي تقدمها لنا الحواس ، اذ لا يمكن اعتمادها كأساس للوصول إلى معرفة يقينية فالحواس تخدعنا ومن يخدعنا مرة يمكن أن يخدعنا كل مرة ، هذا إضافة إلى أنه ينبغي أن نضع موضع الشك جل المعارف التي تلقيناها في المدرسة"[3]

وتبعا لذلك يقول ديكارت :" لما رأيت أن حواسنا تخدعنا ، فرضت أن لا شيء هو في الواقع على الوجه الذي تصوره لنا الحواس و أني كنت عرضة للزلل في ذلك كغيري من الناس ، اعتبرت باطلا كل استدلال كنت أحسبه من قبل برهانا صادقا ، و لكني سرعان ما لاحظت و أنا أحاول على هذا المنوال أن اعتقد بطلان كل شيء أنه يلزمني أن أكون شيئا من الأشياء ، و لما رأيت أن هذه هي الحقيقة : و أن أفكر ، إذن أنا موجود ، حكمت بأنني أستطيع أن أتخذها مبدأ أول التي كنت أفتش عنها"[4].

---

[1]/ الفينومينولوجيا عند هوسرل المرجع السابق ص 30.

[2]/ ديكارت . التأملات في الفلسفة الأولى . ترجمة عثمان أمين . المركز القومي للترجمة 2009 القاهرة .بط .ص 85.

[3]/ ديكارت .مقال الطريقة . ترجمة جميل صليبا .تقديم عمر مهيبل . موفم للنشر 1991 ص 07.

[4]/ مقال الطريقة المرجع نفسه ص 43-44.

ومن هنا حدد ديكارت الأساس اليقيني الذي جعله منطلقا لتفكيره و إقامة فلسفته وهو وجود الإنسان نفسه ككائن مفكر ، ثم انطلق لاثبات وجود النفس ثم الله و العالم .

أما الأساس الثاني الذي كان له الأثر الكبير في الفلسفات التالية فهو محاولته تحديد القواعد الأساسية للتفكير السليم و المبادئ العامة للمعرفة الصحيحة ، بعد أن بدأ بالشك المنهجي وكيفية التوصل إلى اليقين لينتهي إلى تحديد القواعد العامة للتفكير الصحيح و المعرفة اليقينية سعيا منه لتأسيس المعرفة البشرية على مبادئ يقينية ثابتة ، هذا بعد أن يئس من نجاعة العلوم و المعارف التي كان قد تعلمها في المدرسة (لا فلاش).

لقد أقام ديكارت منهجه على أساس الوضوح و البداهة العقلية حيث يقول :" أنا لا أتلقى على الإطلاق شيئا على أنه حق ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك ، أي أن أعني بتجنب التعجل والتثبت بالأحكام السابقة و أن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح و تميز"[1]

ويؤكد ديكارت على أن هذه القواعد هي ول المعرفة البشرية تناولا صحيحا وفهمها بشكل لا مجال للشك فيه على أساس أن " معرفة الذات هي أكثر المعارف يقينا و أشدها تميزا"[2]

لقد اعترف هوسرل نفسه بالتأثير الديكارتي و أفصح بذلك عن موقفه منها حيث قال في مقدمة كتابه "تأملات ديكارتية": "أدرك جيدا أن الاندفاعات الجديدة التي تلقتها الفينومينولوجيا تدين لديكارت أكبر مفكري فرنسا، وقد تحولت الفينومينولوجيا الناشئة بفضل دراسة تأملات ديكارت إلى نموذج جديد للفلسفة المتعالية "[3]

[1]/ مقال الطريقة .المرجع السابق ص 22.

[2]/ التأملات في الفلسفة الأولى . المرجع السابق ص 92.

[3]/E. Husserl .Méditation Cartésiennes .ibid. p 17.

اقرار هوسرلبالديكارتية جعله ينظر إلى الفينومينولوجيا نظرة الاستئناف رغم انها رفضت رفضا راديكاليا كثيرا من المضامين التي جاءت بها الديكارتية حيث قال :" من الممكن حتى ان نسميها، أي الفينومينولوجيا، الديكارتية الجديدة مع أنها قد رفضت كل المضمون المعروف عن مذهب ديكارت و هو ما جعلها تطور في دراسة بعض موضوعات البحث الديكارتي جذريا"[1]

فهوسرل و رغم أنه تأثر بالطريقة الديكارتية إلا أنه رفض مضمونها و طوره بشكل جديد وتوسع في دراسة موضوعاتها جعلها تتناسب و ميزة الفينومينولوجيا

فجل ما تأثر به هوسرل بالديكارتية هو سعيه لتأسيس العلم الكلي اليقيني و انتقاله من الشك إلى اليقين جامعا في ذلك بين المنهج و المذهب ليكشف أن هذه الحقائق التي يتوخاها موجودة في الوعي الداخلي لذلك كان مذهبه يتمحور حول وصف و تحليل اليقين في علاقته بالأنا المتعالي و تجاربه القصدية.

لم يكتفي هوسرل باستحداث أفق نقدي للتصورات الميتافيزيقية بل تجاوز ذلك لنداء التحرر من مفردات الحداثة و النماذج العلمية للمعقولية التي اشتقت من الرياضيات و الفيزياء على أساس أن ديكارت جر الفلسفة إلى انتهاج الأسلوب الارسطي في فهم الوجود و في تصور العالم حتى أن كتابه " تأملات في الفلسفة الأولى " لا يختلف كثيرا عن ميتافيزيقا أرسطو[2] .

ذلك يعني أن هوسرل تخلى عن معظم مضامين تلك التأملات و أحكامها الميتافيزيقية ، فلا يستعيد منها إلا حقيقتين هما مسعى الشك الذي يتأولهوسرل على أنه (ايبوخيه) و مركب (Ego– Cogito Cogitatum) و يفهمه على أنه ذاتية ترنسندنتالية.[3]

---

[1] /ibid. p 17.

[2]/ د. علي الحبيب الفريوي : مارتن هيدغر . الفن و الحقيقة . المرجع السابق ص 24.

[3]/ د.محمد محسن الزارعي : ادموند هوسرل " الفينومينولوجيا و المسألة المثالية ". التنوير للطباعة و النشر و التوزيع . الطبعة الاولى 2010 ص 85.86 .

كان للايبنتز هو الأخر أثره في فينومينولوجياهوسرل ، يسير تفكير ليبنتز على مستويين : مستوى الحقيقة الميتافيزقية المطلقة أي عالم المونادات ، و مستوى الظواهر الطبيعية و الأجسام المادية و الذي يتعلق بالخبرات العادية .

لقد حاول ليبنتز أن يفسر وجود الإنسان و علاقته بالعالم الخارجي عالم الظواهر المحسوسة بردهم إلى عالم المونادات ، إذ يرى أن " عالم المونادات هو الحقيقة الميتافيزيقية القصوى أما الأجسام وصفاتها وخصائصها وعلاقتها ببعضها فلا تعتبر حقيقة بالمعنى الصحيح والنهائي لهذه الكلمة"[1].

أي أن ليبنتز قسم الوجود إلى قسمين كما سبق و أن أشرنا ، الأول يشير إلى الجواهر و هي التي تمثل حقيقة الوجود و هي " موجودات جزئية دقيقة منفصلة بعضها عن بعض ، و هي كائنات فردية مشخصة أطلق على كل واحد منها اسم (موناد)"[2]

أما القسم الثاني فهو عالم الظواهر و هي الأجسام و خصائصها و علاقاتها ببعضها فهو يرى أنها " حقائق واقعة لكن ليس بالمعنى الأصيل لكلمة حقيقة أي أنها تعتبر حقيقة على المستوى الظواهري تتميز عن الأفكار و المجردات "[3].

هذه الجواهر التي تحدث عنها ليبنتز أخذه عن ديكارت و تعريفه للجوهر ، إلا أنه يختلف عنه في تحديد الموجودات التي ينطبق عليها هذا التعريف ، و عليه قال ليبنتز بوجود عدد غير متناهي من المونادات، " و الموناد جوهر بسيط ليس له أجزاء و طبيعته الأساسية هي القوة الفاعلة و هو ما يميزه عن الجوهر الديكارتي المجرد من كل قوة "[4].

---

[1]/ د. صادق جلال العظم " دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة " دار العودة .بيروت الطبعة الثالثة 1979 ص10.

[2]/ سماح رافع المرجع السابق ص 36

[3]/ د. صادق جلال العظم المرجع السابق ص 10.

[4]/ المرجع نفسه ص 12.

وكل موناد يمثل (Représentes) أي أن كل مونادمرآت للوجود ، كما يرى أن تصورات المكان عند الانسان ادراكات مختلطة و مبهمة و أن الظواهر ناتجة عن الادراكات الحسية وأن عالم هذه الظواهر ما هو إلا عالم الحقيقة الميتافيزيقية ، وما الادراك إلا تلك الصور للعلاقات الخارجية بين الظواهر التي تتفاعل في الزمان و المكان ، وهو ما يطلق عليها (المادة الأولى) وعلى ذلك يرى " أننا لا ندرك الجوهر بصورة مباشرة و إنما ندرك صفاته بهذه الصورة ، في حين اننا ندرك الامتداد بصورة مباشرة لأن الامتداد صفة و ليس جوهرا لذلك يتوجب علينا افتراض جوهر توجد فيه هذه الصفات "[1].

بمعنى أن الجوهر لا يستطيع أن يقبل حدودا بل أنه يحوي كل الحقيقة الممكنة وجودها و يرجع ليبنتز ذلك لما يسميه بالهندسة الالاهية التي ينبثق منها مبدأ الانسجام الآزلي ، كما ذكر في رسائله التي كتبها لتوضيح و شرح مذهبه و التي قال في احداها:" هذا التوافق يرجع لإلى الانسجام الآزلي في هذه الجواهر لأن كل جوهر بسيط هو صورة للكون "[2].

لم يتوانى هوسرل في العودة إلى ليبنتز خاصة فيما يتعلق بالذات المفردة كونها حقيقة كلية وجوهر لا يعتمد في وجوده على غيره ، تعي ذاتها و الجواهر من حولها ، ليس لها أجزاء ، تتكشف وفقا لمبدأ الفاعلية الموجود فيه ، مستثمرا ذلك في تحديد معالم الفينومينولوجيا باعتبارها موجهة لفهم الظواهر ، و قام بتحويرها و ينظر إليها على أنها (أنا) تحمل في ثناياها الوجود الكلي ، و قد كان رجوع هوسرل لفلسفة ليبنتز فيما يخص تحليله للأنا و الأفعال القصدية للشعور الداخلي "[3]، إذ يخول ليبنتز ربط الجوهر بالفعل على ان خاصية الجوهر الأولى وجود القوة ، فالحقيقة الوحيدة المميزة للعالم المادي هي القوة ، فكل ما يوجد في العالم ى هي

[1]/ المرجع نفسه ص 15.

[2]/ سماح رافع المرجع السابق ص 37.

[3]/ المرجع نفسه ص 38.

القوة و كل ما يوجد في العالم هو واقع القوة ، فحقيقة الظواهر في إذ ما لا حركة له لا يستحق اسم جوهر .

كما أن هوسرل استثمر كذلك فهم ليبنتز للظواهر و تأسسها على غرار ما ذهب إليه كانط لإذ يقول جالابير :" في حين تتأسس الظاهرة عند كانط على نقد ملكة الحساسية ، تتأسس الظاهرة عند ليبنتز على نظرية منطقية تخص الحقيقة و الوجود"[1].

أما هيوم فيعد من بين أهم المفكرين التجريبيين الذين آمن بهم هوسرل و بأفكارهم و سجل العودة إلى فلسفتهم ، هذا رغم المآخذ و الانتقادات التي وجهها له إذ يقول :" المفكر الذي سيكمل مشروع باركلي ، ولكن بتعميق أكثر للطبيعانيةالمحايثة هو دافيد هيوم "[2] .

لقد كان اهتمام هيوم ببركلي واضحا إذ تبنى أفكاره في بناء نظرية معرفية دقيقة و موضوعية دعمها بميوله العقلاني وجهة فكر ديكارت ، هذا رغم الاختلاف الواضح بين الاتجاهين ، و على إثر ذلك يعتبره هوسرل " من مواصلي مقصد ديكارت ، فهو أول من تنبه لإشكاليته ، لذلك فهو يقدم فينومينولوجيا على أنه مبلغ ليقين الأنا أفكر و مجذر له، فهوسرل يحدث قلبا في محور الاهتمام التاريخي بعلاقة ديكارت و هيوم ، من علاقة الضد العقلاني بالضد الامبري و الريبي ، إلى علاقة بين القصد (ديكارت) و مجذره (هيوم) [3].

لقد عمل هيوم على تجذير مقصد ديكارت المعرفي مدركا بذلك الضرورة المعرفية التي يحملها هذا البحث و الذي كان يشكل لب الفكي الديكارتي ، إنها التفاتة هيومية نحو الفلسفة

---

[1]/J.Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance .paris .presses universitaires de France .1947 .bibliothèque de philosophie contemporaine .histoir de la philosophie général p 80.

[2]/E.Husserl .philosophie premier tom 1 p 223.

[3]/ محسن الزارعي " ادموند هوسرل و المسألة المثالية " المرجع السابق ص 92.

الترنسندنتالية فيما يرى هوسرل إذ يقول في هذا الصدد :" تطلبت جذرية ديكارت في التحرر من الافترضات المسبقة بهدف ارجاع المعرفة العلمية الحقة إلى ينابيع صلاحيتها الأخيرة و تأسيسها انطلاقا من هذه الينابيع تأسيسا مطلقا ، في تأملات متجهة نحو الذات بحيث تطلبت الرجوع إلى الأنا العارفة في محايثته"[1].

ضف إلى ذلك فقد أولى هيوم اهتماما خاصا للذات البشرية ، و عنى بذالك عناية كبيرة حتى أنه خصص كتابا تحت عنوان " مبحث في الفاهمة البشرية" ، هذا ما جعل هوسرل يهتم له كثيرا وصل حد محاولته انتزاع انتمائه للفلسفة التجريبية ، رغم أنه يقر بأن هيوم من مؤسسي الإتجاه التجريبي ، هذا لأن هوسرل اكتشف الجانب الترنسندنتالي في فكر هيوم ، وهو الجانب الذي شد انتباهه نحوهإذ أن " هوسرل يقيم فصلا بين انتماء لوك و قصده العام ، فهو يميز لديه بين ما يسميه الانتماء الإمبيري والقصد الترنسندنتالي، وهدفه من ذلك تخليص هيوم من انتمائه، فهو لا يسترد من تفكير هيوم إلا ما ظهر في كتابه " الطبيعة البشرية " من قصد فينومينولوجي تضمن بوادر تفكير ترنسندنتالي، وكان بعبارة هوسرل أول مشروع لفينومينولوجيا محضة"[2]

لقد ذهب هيوم إلى أن " العناصر التي تتألف منها معرفتنا كلها هي الإدراكات التي تتلقاها عقولنا و تنفعل بها ، فقسم الإدراكات إلى قسمين ، الانطباعات (impressions) والأفكار (idea) و كلاهما في نظره من نوع واحد و الفرق بينهما في درجة القوة التي تأثر بها كل منهما في العقل"[3]، فالانطباعات لها تأثير على العقل الانساني تظهر وفق صور في العقل ، و نشأة هذه الصور تتوقف على تلك الانطباعات ، و الانطباع في نظر هيوم هي " كل ما هو أكثر حياة في إدراكاتنا حين نسمع و نرى و نلمس و نحب و نكره و نرغب ، أما الفكرة

[1]/ ادموند هوسرل " أزمة العلوم الأوربية و الينومينولوجيةالترنسندنتالية . مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية " ترجمة و تقديم د. اسماعيل المصدق .مراجعة د. جورج كتورة . المنظمة العربية للترجمة.الطبعة الأولى بيروت 2008.

[2]/ محسن الزارعي . المرجع السابق ص 93.

[3]/ أمل مبروك. الفلسفةالحديثة. الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع. دط. القاهرة .2006. ص 174.

فهي ما نعيه عندما نفكر بأي من الاحساسات و ما هي إلا نسخ عن الانطباعات سواء كانت ذكريات أم استباقات للمخيلة عما سنحس به و قوة مدلولها مرتبط بالصلة مع الانطباعات التي صدرت عنها" [1].

لقد رد هيوم المعرفة إلى انطباعات الذات و أفكارها و بهذا تصبح المعرفة لديه ذات طابع ذاتي وهوما اهتم به هوسرل إلى جانب اهتمامهبموقف هيوم في السببية التي نفى كونها تحدث نتيجة علاقة محددة بين سبب ومسبب، وإنما ذلك يرجع إلى العادة أين أصبحت الأشياء تفهم كعلاقة ضرورية، وفصل بينهما ونظر إليها على أنها قضية تركيبية واقعية وليست تحليلية، هذا ما جعله يعمق دور الذات الانسانية في بناء المعرفة و هو قصد الاهتمام الهوسرلي بذلك على أن ظواهر المعرفة تحدد على أنها ظواهر معطاة للذات تعبر عن صلة الوعي بالأشياء كمفهوم أساسي للفينومينولوجياالترنسندنتالية " و ذلك أن الفينومينولوجيا تستند إلى داع مستمد من فكر هيوم عندما تحدد ظواهرها على أنها ظواهر معطاة للذات ، وهي تنطلق من ذلك الداعي عندما تجعل التبادل بصفته المحدد الأساسي لقوانين صلة الوعي بالأشياء ، مفهوما أساسيا للفينومينولوجيا الترنسندنتالية "[2].

ومما يأخذه هوسرل على هيوم رغم تقديره له و إيمانه ببعض أفكاره لما تحمله من طابع فينومينولوجيتأثير الثقافة الإمبيرية عليه مما حال دون تحقيق المقصد الترنسندنتالي، فتعريفه للأفكار يتأسس على موقف طبيعي و هو ما يرفضه هوسرل كونه قراءة طبيعانية للوعي مبني على التجربة الحسية ، حيث يرى هوسرل أن رأي هيوم في ذلك " لا يتفق و مقصده

[1]/ دفيد هيوم. مبحث في الفاهمة البشرية .ترجمة موسى وهبة . دار الفارابي .الطبعة الأولى . بيروت .2008. ص12.

[2] / محسن الزارعي . المرجع السابق ص 96.

الترنسندنتالي ، بل يعود إلى الإرث الإمبريقي ، و ذلك الإرث الذي لا يقدر الوعي تقديرا ترنسندنتاليا و قد أعاق ذلك مقصد هيوم المثالي و حوله إلى الخلف " [1] .

ضف إلى ذلك فترابط " الأفكار بالانطباعات قد يشير فينومينولوجيا للقصدية لا سيما إذا كان مبدأ ذلك الترابط يقوم على فرضية استحالة إدراك الموضوع خارج تزامنه مع الفكرة ، فكل فكرة هي فكرة لشيء ما ، لكن ذلك الامكان يمحي لا سيما إذا تتبعنا ما ينتج عن فهم هيوم لذلك الترابط ، إن أفكارنا فيما يرى هيوم تنشأ كلها أثناء ظهورها الأول عن انطباعات بسيطة ، فهي تناسبها و تماثلها بدقة "[2] .

لقد كان هيوم في نظر هوسرل في مساره نحو الفينومينولوجيافوقع في السيكولوجيا الريبية كسابقيه حين عجز عن تقديم براهين عقلية واضحة فانتهى إلى ريبية تنكر إمكانية حد عقلي ترابط السبب بالنتيجة أو الفكرة بالانطباع و هو ما يعطل البحث الجاد حيث تكتفي بالمعارف العامة السطحية المعمقة ، مما جعل هوسرل يصرح بإخفاقه حيث يقول :" إن إخفاق هيوم يعود بالضرورة إلى عدم فهمه الصحيح لماهية التحليل الفينومينولوجي المحض و عدم استطاعته الوصول إلى ماهية التبرير العقلي و الذي يمكن الوصول إليه من خلال تحقيق دراسة فينومينولوجية للعلاقات الموجودة بين الأفكار "[3].

[1]/ المرجع نفسه ص 98.

[2]/ المرجع نفسه ص96.

[3]/E.Husserl: Expérience et jugement .traduit par Denis Souche – Dages. Presses universitaire de France .paris .1970.p 479.

-لامبرت و صياغة المفهوم (الفينومينولوجيا باعتبارها نظرية للمظهر):

إلا أن الصياغة الفلسفية الأصيلة لهذا المفهوم كانت سنة 1746م و هو العام الذي صدر فيه المؤلف الأساسي للمفكر الألماني (لامبرث) تحت عنوان " الأورغانون الجديد" [1] أشار لامبرت في كتابه إلى نظرية الظهور أو كيفية تفادي الظهور على أن الفينومينولوجيا هي علم الظاهر أو فقه الظاهر [2]

ومن هذا المنطلق ينظر لامبرت إلى الفينومينولوجيا في مترلة الأرغانون الذي يميز بين الحق والخطأ [3].

إذن الفينومينولوجيا بهذا الشكل تهتم بالكيفية التي تظهر عليها الأشياء عينها كالموجودات المادية الأفكار الأفعال و القيم ....إلخ و هذا لا يعني بأي شكل من الأشكال أن هذا النوع من التفكير كان معدوما قبل لامبرت ، إلا أنه يجب أن نميز منهجيا بين ماكان متداولا كمفهوم لفينومينولوجيا طبيعية و ما أصبح مفهوما صارما و علميا للفينومينولوجيا الفلسفية الذي تم تثبيته مع هوسرل فيما بعد ، إلا أن الأرغانون الجديد للامبرت (1764م) هو أول نص فلسفي حديث استخدم مفهوم الفينومينولوجيا (phaenomenologie) على أنه العلم الأساسي لكنه لا يعد إلا امتدادا لتراث فلسفي حمل أسسه أرغانون أرسطو و استأنف حديثا مع الأرغانون الجديد مع (بيكون) إلا أن " المقصد الفلسفي الرئيسي من وضع الأرغانون الجديد هو إعادة المساءلة لشروط إمكان المعرفة من وجهة نظر علم المنطق و إكمال المشروعين

[1]/ العنوان الكامل لكتاب لامبرت هو " الأرغانون الجديد أو أفكار حول البحث و التعبير عن الحقيقة و التفريق بينها و بين الخطأ و المظهر "

[2]/ يوسف بن أحمد – الظاهرة و المنهج " فينومينولوجياهوسرل "مركز النشر الجامعي . تونس .2008 م ص 29

[3]/ محمد بن سباع –تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة – المرجع السابق ص 44

السابقين لأرسطو و بيكون في ضوء تقدم العلوم الفيزيائية و الرياضية و نشأة المناهج الحديثة و هو ما يعكس الدور الهام الذي لعبته الفينومينولوجيا في مشروع لامبرت لإصلاح الفلسفة "[1]

و في مؤلفه سابق الذكر قسم لامبرت العلوم إلى أربعة جعل الفينومينولوجيا في القسم الرابع و الأخير، و أعطى لكل علم من تلك العلوم اسما جديدا مستوحى من اللغة الإغريقية و حدد موضوعه و مهمته الأساسية، أولها الديانويولوجيا(dianoiologie) علم التفكير من حيث هو تفكير، وفي القسم الثاني الأليثتولوجيا(Aletheiologie) و هو العلم الذي يبحث في الحقيقة، وفي القسم الثالث السيميوطيقا(Semiotik) وهو العلم الذي يدرس اللغة المنظومة وعلاماتها ، و في القسم الأخير الفينومينولوجيا (Phaenomenologie) إنها العلم الذي يشكل الجزء الرابع و الأخير من الأرغانون الجديد والذي يعالج "مشكلة تحديد ما هو واقعي أو حقيقي في كل شكل من أشكال ما يظهر، والتمييز إذن بين الواقع والمظهر وبعبارة واحدة فالفينومينولوجيا هي نظرية المظهر عند لامبرت"[2] و قد عرف لامبرت هذا العلم في الفقرة الأولى من الأرغانون الجديد بقوله :" فعلا ، لا ينبغي علينا أن نضاد بكيفية بسيطة بين ما هو حقيقي وما هو خاطئ، ولكن توجد أيضا في معرفتنا حالة تتوسط هاتين الإمكانيتين نسميها المظهر، والمظهر هو السبب الذي يجعلنا في غالبية الأحيان نتمثل الأشياء على نحو مغاير لما هي عليه في الواقع ، وهو السبب الذي من أجله يصبح من السهل اعتبار ما تبدو عليه أشياء الوجود الحق الذي تكون عليه في الواقع ، فنظرية المظهر و تأثيره في صحة المعرفة الإنسانية و في عدم صحتها تكون قسم العلم الأساسي الذي سميناه الفينومينولوجيا "[3].

---

[1]/ يوسف بن أحمد " الظاهرة و المنهج" المرجع نفسه ص30

[2]/ يوسف بن أحمد " الظاهرة و المنهج" .المرجع السابق ص31

[3]/ لامبرت –الأورغانون الجديد. المجلد2. القسم الرابع .الفقرة1 .(في أنواع المظهر) نقلا عن كتاب يوسف بن أحمد. الظاهرة و المنهج.ص 32

لقد اكتسى مفهوم المظهر عند لامبرت ومن سبقه معنى مزدوج، فقد أفاد معنى الظهور الحقيقي للأشياء كما هي في جوهر وجودها بحيث يكون الواقع والمظهر شيء واحد، وأفاد من جهة ثانية معنى الظهور المشوه أو الوهم أين يكون المظهر شيء و الواقع شيء أخر؛ أي أنهما متعارضان ، ومن هنا تكون مهمة الفينومينولوجيا كعلم من جهة تتمثل في تبيين القوانيين التي تضمن تجلي ذلك المظهر ومن جهة مهمتها تفادي الظهور أو تحديد المظاهر الخفية وتصويب التشويه الوجودي والمعرفي وتحصين التفكير فهي بذلك نظرية تهتم بـــ "تعيين المصادر والأشكال المختلفة التي يكتسيها المظهر"[1]

فالفينومينولوجيا إذن هي علم المظهر على حد تعبير لامبرت مقصدها الفلسفي هو إصلاح ما تغير و تشوه في إدراك العقل للأشياء ، فهي بهذا لا تزال ذات صلة بالفصل الأفلاطوني بين الوجود و المظهر فهي أقرب إلى علم المظاهر فهي لم تدرس الظاهرة على أنها تجليا أنطولوجيا إيجابيا لحقيقة الوجود .

-كانط و الاستخدام النقدي لمفهوم الفينومينولوجيا (الفينومينولوجيا العامة):

لقد وجد تصور قريب من تصور لامبرت عند كانت في رسالته إلى لامبرت في توضيح مشكلة الميتافيزيقا و بالتحديد علاقة الحاسة بالعقل المحض حيث كتب :" يبدو أن هناك علما أكثر تخصصا و لو أنه إلا سلبا (فينومينولوجيا عامة) سبق الميتافيزيقا مبادئ الحساسية (الإحساسية) مغلاق صلاحيتها وحدها"[2]

لقد ظل كانت وفيا في مؤلفاته ما قبل النقدية أي قبل 1781م لمفهوم الفينومينولوجيا كما وضعه لامبرت إلا أن المشروع الفينومينولوجي الكانتي يتجلى من منظورات ثلاث أساسية تعبر عن حقب ثلاث داخل الفلسفة الكانتيةتمثلت في :

[1]/ يوسف بن أحمد . الظاهرة و المنهج .المرجع نفسه ص32

[2]/M.Heidegger – introduction a la recherche phénoménologique -Ibid p21

أ. الاستخدام الصريح للفينومينولوجيا في حقبة ما قبل النقد وهو ما يعبر عن الفينومينولوجيا العامة ، أين استعمل مصطلح الفينومينولوجيا في الجزء الرابع من كتابه "المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة "

ب. الاستخدام النقدي الضمني غير الصريح للفينومينولوجيا في نقد العقل المحض و الذي يشير فيه غلى أفق التفكير النقدي بحث فيه مسألة الظاهرة دون أن يبني علما فينومينولوجيا قائما بذاته ، حيث استخدم المصطلح في نقد العقل المحض في قسم "الدياليكتيك الترنسندنتالي" حيث يقول في مدخل هذا القسم تحت عنوان (في الظاهر الدياليكتيكي) :" يجب الاحتراز من عد الظاهرة و الظاهر شيئا واحدا"[1]لقد ميز كانت بين الظاهرة و الظاهر ، فالظاهر هو (النومين) أما الظاهرة فهي الشيء لذاتهي التجربة الممكنة ، كما وضع حدودا معينة للعقل الإنساني لا يمكن له أن يتعداها هي ظواهر الأشياء فقط دون بواطنها و أفرد لذلك فصلا في (نقد العقل الخالص) عنوانه" عن أاس تقسيم الموضوعات إلى ظواهر و بواطن" قرر فيه أن لكل الموجودات ظواهر تتبدى لنا ، ومواطن تخفى علينا، وأن معرفتنا لا تنصب إلا على هذه الظواهر، وأن الإدراك الإنساني مرتبط بما يظهر لحواسنا من هذا الوجود، لقد ارتبط مفهوم الفينومينولوجيا في هذه اللحظة بما يظهر و اتخذ منحا نقديا.

ت. مشروع فينومينولوجي لم يكتمل يوحي بفكرة الفينومينولوجيا التي لم يقدر لكانت بلورة منهجها و علمها تاركا الاكتمال لمن سيأتي بعده لهيغل و هوسرل.

و لنعد من جديد إلى فكرة الفينومينولوجيا العامة فإن الكلام عن مشروع فينومينولوجي كانت مواضعه بينة المعالم كالأتي:

[1]/ إمانويل كانط " نقد العقل المحض" ترجمة : موسى وهبة ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، لبنان (د ت) – (دط) ص185

(1).رسالة إلى لامبرت في 1770/09/02م

(2). رسالة إلى م.هارز 1772/02/21م

(3). المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة 1786م

كان لكانت بحكم تاثره بفلسفة لامبرث في الحقبة ما قبل النقدية رغبة في استخدام الفينومينولوجيا إلا أن المفارقة أنه كان هناك عزوف عن استخدامها في في نقد العقل المحض لكن ذلك لم يعدم حضور الفينومينولوجيا الضمني منهجا و تفكيرا ، بل ظل مشروعا يتحرك في أفق فينومينولوجي يتكلم بوضوح عن " المعنى الفينومينولوجي للثورة التي أحدثها كانت في نمط التفكير الطبيعي"[1].

لقد استخدم كانت فعلا الفينومينولوجيا حيث كتبه في البداية بلسان لاتيني (Phaenomenologia) ثم بلسان ألماني (Phenomenologie) وذلك في رسالته إلى لامبرث و المؤوخة في 02 سبتمبر 1770م حيث وضع العبارة" الفينومينولوجيا العامة" تعبيرا عن " العلم الإعدادي" الذي سبق الميتافيزيقا :" إن قوانين الحساسية الأكثر عموما تلعب بصفة غير مشروعة دورا أكبر في الميتافيزيقا حيث أن مفاهيم العقل و مبادئه تكون هامة وحدها ، ويبدو أن علما جد خاص ، ولو أنه لا يزال سلبا تماما (الفينومينولوجيا العامة)يجب أن يسبق الميتافيزيقا، وهذا العلم من شأنه أن يعين المبادئ الحسية للعقل المحض مثلما كان حدث ذلك تقريبا على الدوام حتى الآن "[2]، لكن الملاحظ هنا أن الفينومينولوجيا قد تمثلت عند كانت ك(علم خاص) رغم صيغتها العامة و اعتبرها (علما سلبيا تماما)رغم وظيفتها المنهجية و

[1]/ إ .هوسرل. الفلسفة الاولى . المجلد1 .باريس.المطبوعات الجامعية بفرنسا .الملحق" كانت و فكرة الفلسفة المتعالية" ص298.

[2]/ يوسف بن أحمد .الظاهرة و المنهج. المرجع السابق ص 39

الإعدادية تتحدد بالميتافيزيقا التي تمثل علم مفاهيم و مبادئ و موضوعات العقل المحض لذلك فهي تسبق الميتافيزيقا و تضبط صلاحيتها و تصون العقل المحض ، هذه الأسبقية هي التي جعلتها علما إعداديا ،أما انشغالها بالمعرفة الحسية كونها تنظر في الظاهرات العينية تقابل انشغال الميتافيزيقا بالمعرفة العقلية وهو ما جعلها علما سلبيا تماما.

و في رسالته الشهيرة التي وجهها إلى الطالب (م.هارز)في 21 فيفري1772م تكلم كانت فيها مرة أخرى عن (الفينومينولوجيا العامة) حيث تطرق بالحديث عن الكتاب الذي كان يعتزم تسميته (حدود الحساسية و العقل) و الذي كان ينوي تقسيمه إلى قسمين رئيسيين ، القسم الأول منهماتحت عنوان(الفينومينولوجيا العامة) ، و القسم الثاني المعنون ب(الميتافيزيقا)لكن ما حدث هو أن هذا المؤلف لم يرى النور أبدا لأسباب عدة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر كما قال:" إن شيئا ما جوهريا مازال ينقصني و كنت أهملته – مثل المفكرين الأخرين –خلال بحوثي الميتافيزيقية المطولة ، و الذي هو يتضمن مفتاح اللغز بتمامه، مفتاح الميتافيزيقا التي ظلت إلى حد الآن مخفية بالنسبة إلى ذاتها"[1]و قد تمثل هذا اللغز فيما عبر عنه في قوله :" ما هو الأساس الذي تقوم عليه علاقة ما يسمى فينا التمثل في الموضوع؟"[2]، وبعد فترة من الصمت المطبق والتأمل لم يصدر المؤلف إلى غاية 1781م متضمنا الإجابة عن السؤال واللغز المتصل بالميتافيزيقا لكن تحت عنوان مغاير ومضمون يختلف كل الاختلاف عما خطط له سابقا في المشروع الأصلي إنه (نقد العقل الخالص) اختفت فيه الفينومينولوجيا كليتا لكن هذا لا يمنع من أن يبين لنا الدور الرئيسي الذي كان من المفروض أن تلعبه الفينومينولوجيا في الفلسفة الكانطية رغم تغييبها في نقد العقل المحض و مثلما أكد هيغل فإن" الفلسفة الكانطية هي الفينومينولوجيا " و هو ما شد انتباه هوسرل نحو كانط رغم وعيه بنقائصها إذ يقول :" إن

[1]/ كانط الرسالة إلى م .هارز 21فيفري 1772.باريس .فران.1976. ص 131-132 .نقلا عن الظاهرة و المنهج .يوسف بن احمد ص 41

[2]/ المرجع نفسه ص 41

القرابة جلية ، و لكن من جهة أخرى ، فإن كانط الذي ظل ينقصه مفهوم الفينومينولوجيا و الرد الفينومينولوجي لم يتوصل إلى التحرر تماما من النفسانية و الانثروبولوجانية "[1] ، فالفينومينولوجيا حتى و إن شكلت أفق التفكير في فلسفة كانط والتي استدعت الفصل بين الظاهرة و الشيء في ذاته و بين الحساسية و العقل إلا أنها بقيت ضمنية غير مصرح بها و ذلك في (نقد العقل الخالص).

– هيغل و فينومينولوجيا المطلق (الروح):

لم تتمكن فينومينولوجيا لامبرت باعتبارها علم المظهر من أن تضمن لنفسها مستقبلا فلسفيا كما أن فينومينولوجيا كانط التي استعار مفهومها من لامبرت ظلت مجرد أمنيات لم ترى النور و لم ترقى إلى مستوى المنهج الصارم و التفكير الصريح حتى أن أول من عزف عن تحقيق ذلك المشروع النقدي نفسه في مقابل ذلك كان للفينومينولوجيا وجودا فعليا و فعالا في الفلسفة الحديثة مع فينومينولوجيا الروح لهيغل بعد أن أخضعها لتحويرات داخل نسق العلم ، فالتجربة عند هيغل هو الحركة الجدلية التي يتحرك فيها الوعي من المعرفة الحسية إلى المعرفة المطلقة و من الوعي الطبيعي الحسي إلى الروح المطلق و بالتالي فإن علم تجربة الوعي هو عينه فينومينولوجيا الروح ، فهيغل لم يجعل الروح موضوع بحث للفينومينولوجيا بما هي منهج و لم تكن الفينومينولوجياعنوانا لبحث مخصوص أو علم معين و لم تكن أيضا علما حول التجربة بل هي تجربة الظهور الفعلي للروح كعلم مطلق [2]فهي تجربة تجلي الروح المطلق و ظهور الروح كعلم مطلق .

و عليه ففينومينولوجيا هيغل ليست أبدا منهجا بل هي (علم تجربة الوعي) ،بمعنى أن علم تجربة الوعي هي جوهر و خصوصية الفينومينولوجيا عند هيغل ، إذ يعرف التجربة قائلا:"إن ما

[1]/ إ. هوسرل –فكرة الفينومينولوجيا(1907). باريس . المطبوعات الجامعية الفرنسية. 1970م الدرس الثاني ص73

[2]/ انظر يوسف بن أحمد .الظاهرة و المنهج . المرجع السابق ص 50-51

يسمى التجربة بالتدقيق هو هذه الحركة التي أثناءها يغترب المباشر غير المختبر أي المجرد ، سواء تعلق الأمر بالوجود الحي أو بالبسيط المفكر فيه فقط ، ثم هو يعود بعد ذلك إلى حد ذاته انطلاقا من هذا الاغتراب بحيث أنه يقدم للمرة الأولى في واقعه المحلي و حقيقته بمثابة ملك للوعي"[1]، إذن التجربة الفينومينولوجية الهيجيلية هي حركة يختص بها الوعي على ذاته حيث يمارس تلك الحركة الديالكتيكية على ذاته و لا يمكن حصول هذه الحركة إلا إذا كان الوعي هو الذي يمارسها على ذاته بحيث يكون هو الفاعل و المنفعل ؛أي هو الذي يقوم بتلك الحركة على ذاته" فالوعي هو الذي يجري إذن التجربة على ذاته بذاته مع ذاته"[2]، أين يتم التحرك من طرف الوعي من المعرفة الحسية إلى المعرفة المطلقة أو من الوعي الطبيعي الحسي إلى الروح المطلقة يعيش من خلالها تجارب مختلفة فيغترب بذلك ليصير أخر بالنسبة لذاته وصولا إلى ذاته الحقيقية كروح في نهاية المطاف .

لقد أنشأ هيغل الفينومينولوجيا لكن في إطار نسقي حول خلاله الفينومينولوجيا وظيفتا ومنهجا و ذلك من خلال الأجزاء الثلاثة التي عرضها في موسوعة العلوم الفلسفية و التي تضم ثلاثة أجزاء .أ)علم النطق .ب) فلسفة الطبيعة .ج) فلسفة الروح ، هذا الجزء الأخير بدوره يتفرع إلى أجزاء ثلاث : 1.الروح الذاتي 2. الروح الموضوعي 3. الروح المطلق ، وقد مثل الجزء الأول الفينومينولوجيا و المسمى الروح الذاتي .

– فرانز برنتانو:(صراع هوسرل ضد النفسانية)

كتب هوسرل في الجزء الثالث من كتاب الأفكار "Ideas" قائلا:" و أخيرا فإن كثيرا من الناس ينظرون إلى الفينومينولوجية على أنها استمرار لعلم النفس عند برنتانو ، و على الرغم من

[1] /Hegel. La Phénoménologie de l'esprit .Ti. Introduction .paris .Abrie .Montaigne .1941.p75.

[2]/ يوسف بن أحمد .الظاهرة و المنهج. المرجع نفسه ص 50.

تقديرنا الشديد لعمل هذا العبقري ، و على الرغم من أن كثيرا من كتاباته قد أثرت في أشد الأثر أيام الشباب ، فلا بد من القول بأن برنتانو قد ظل بعيدا عن معنى الفينومينولوجيا كما نفهمها نحن ، إلا أن ذلك كله لا يمنع من القول بأن برنتانو هو صانع العصر الذي جعل وجود الفينومينولوجيا ممكنا بعد أن قدم للعصر الحديث فكرة القصدية "[1].

إن الخصم الوحيد والند العنيد للفينومينولوجيا بمختلف أقسامها و خلال حقبها، النفسانية (Psychologisme) إذ كثيرا ما وقفت عائقا أمام تحقيق فكرة العلم الصارم ، و عل اعتبار أن كل من الفينومينولوجيا و النفسانية يشتركان في الموضوع نفسه (الوعي و معيشاته) ، إلا أن الشيء الملفت للانتباه هو أنه " إذا ذكر علم النفس فإن المقصود بالدرجة الأولى أستاذه برنتانو (Brentano) أعظم ممثل للنزعة النفسانية في القرن التاسع عشر في ألمانيا"[2]

كان هوسرل بعد التحق بجامعة برلين سنة 1878 شديد التأثر بالرياضة إلى جانب الفلسفة، في عام 1881 استمع إلى محاضرات برنتانو في جامعة فيينا ، و كان شديد الاعجاب بعرض برنتانو لمختلف المذاهب الفلسفية ،قاده ذلك ليكون واحد من أتباع النزعة النفسانية ، وقد كان ذلك واضحا في كتاباته الأولى " مساهمة في حساب المتغيرات" 1882 و هي رسالة الدكتوراه ، و " مفهوم العدد" في جامعة هال 1887 كما بدا ذلك جليا حتى في عمله الفلسفي الأول " فلسفة الحساب" 1891 Philosophie de L'arithmétique الذي حاول فيه رد التصوراتو المفاهيم الرياضية إلى أسس نفسية [3].

[1]/ يوسف سليم سلامة: الفينومينولوجيا و المنطق عند إدموند هوسرل . دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع . بيروت . 2007 .دط . ص 31.

[2]/ المرجع نفسه ص31.

[3]/ يوسف سليم سلامة ، المرجع السابق ص 33.

من الملاحظ أن برنتانو كان له تأثير كبير و مباشر في تكوين فينومينولوجياهوسرل و خاصة ما تعلق بفكرة القصدية ، فقد كان علم النفس حتى أواخر القرن التاسع عشر مبحث من المباحث الأساسية للفلسفة ن و إذا كان يجمع بين ما هو علمي تقريري جديد و بين ما هو فلسفي معياري قديم لذلك اتسعت دائرة البحث فيه لتشمل الحالات الشعورية النفسية التقريرية و الحالات العقلية المعيارية ، فجمع بذلك بين موضوعات علم النفس من جهة و علم النطق من جهة ثانية ، فكيف تمكن علماء النفس من ذلك و على رأسهم برنتانو؟

على أساس مبدا الإحالة المتبادلة بين الشعور الداخلي و الموضوعات الخارجية تمكن برنتانو من ذلك و اطلق عليه اسم "القصدية " التي استوحاها من العصر المدرسي الوسيط ، ففي علاقة الذات بالموضوع كتجربة لها جانب نفسييتمثل في الفعل و جانب موضوعي يتمثل في الشيء ، والموضوع الأساسي لعلم النفس هو دراسة هذه العلاقة كما تبدو في حقل الإدراك[1].

اعتبر برنتانو أن الطابع المميز للظاهرات النفسية هو كونها تشير إلى موضوع أو تتعلق بمضمون فالظاهرة النفسية ليست فكرة أو تمثلا أو مجرد مضمون ذهني موضوعي ، بل هي فعل من شأنه ، بل من صلب جوهر الغشارة إلى موضوعه أو التعلق بمضمون" [2]، فمنأجل الوصول إلى تحديد جيد لموضوع ماهية الفعل ارتكز هوسرل على اقتراحين لبرنتانو :

- كل ظاهرة نفسية تتحددبالوجودالقصدي للشيء .
- الظواهر النفسية هي تمثلات أو تقبع وراء تمثلات .

فالفينومينولوجي يعتمد دائما في تحليلاته القصدية على المعنى المقصود على معنى الفعل ، هوسرل سماه" Aktsinn" إذ ذاك فأنا أدرك الأشياء انطلاقا من قصد الادراك ، أو من معنى

[1]/ سماح رافع محمد .المرجع السابق ص47.

[2]/ د. أنطوان خوري . مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية . دار التنوير للطباعة والنشر. بيروت. لبنان. ط1. 1974. ص184.

فعل الادراك ، كلحاق و بلوغ أدركها بما هي موجودة خارج نطاق الوعي ، و لذلك فليس من شأن أية نظرية صحيحة في الوعي أن تنكر وجود الأشياء خارج الذهن ." إذ ذاك فأنا أدرك الأشياء انطلاقا من قصد الادراك ، أو من معنى فعل الادراك ، كلحاق و بلوغ أدركها بما هي موجودة خارج نطاق الوعي ، و لذلك فليس من شأن أية نظرية صحيحة في الوعي أن تنكر وجود الأشياء خارج الذهن .

المبحث الثاني :

هوسرل و فينومينولوجيا الوعي و القصدية (لحظة التأسيس)

إن الحديث عن الفينومينولوجيا يقودنا لطرح كثير من الأسئلة المحورية التي تتعلق بالمفهوم سواء من الناحية الزمنية أو من الناحية المنهجية أو من الناحية المعرفية تتمحور هذه الأسئلة حول كيفية تشكل الفينومينولوجيا و الحقب التي مرت بها و الصياغات و المعاني التي اتخذتها و الأغراض التي كانت موجهة نحوها ،ليس من السهل الخوض في هذا الحديث بل من العسير ، و الأمر هنا لا يعود إلى استعصاء مناهجها و أسسها و مشاكلها و إنما الامر يعود إلى الفينومينولوجيا كظاهرة فلسفية منقطعة النظير في تاريخ الفلسفة فمما لا يختلف عليه اثنان هو أن الفينومينولوجيا لم تتشكل دفعة واحدة و لم يستوي أمرها على هيئة نظرية واحدة حتى أن هوسرل عند وفاته لم يستكمل بعد تأسيس هذه الفلسفة كما كان يود أن تكون عليها مما جعل منها مهمة فلسفية مثالية لامتناهية عسيرة الإنجاز ، فمما لا شك فيه أن الفينومينولوجية الهوسرلية تمرحلت عبر حقب ثلاث تماشيا مع الحقب التعليمية لهوسرل .

1.**المرحلةالنفسية:** و هي حقبة البحوث المنطقية الرياضية (جامعة هال halle) و هي المرحلة التي اتخذت فيها الفينومينولوجيا شكل وصف المثاليات الرياضية والدلالات المنطقية وذلك عن طريق بحث الأسس النفسية التي تقوم عليها تلك المثاليات وتلك الدلالات[1] وتعد هذه مرحلة دراسة الحساب و الرياضة من وجهة النظر النفسية .

لقد بدأ هوسرل حياته الفكرية بدراسة الحساب و الرياضية بعد تخرجه من الجامعة وقد اعترف صراحة بتأثير تلك المرحلة على تكوين الفينومينولوجيا عنده في رسالته التي بعث بها إلى (مارفن فاربر)حيث قال :" و الحقيقة أ، منهجي كان قد تحدد فعلا بكتابي عن فلسفة الحساب عام 1891م و أنني لا أستطيع أن أفعل شيئا أخر سوى أن أسير به قدما"[2] .

[1]/ الظاهرة و المنهج المرجع السابق ص 60.

[2]/ محمد سماح رافع –الفينومينولوجيا عند هوسرل ، المرجع السابق ص 72.

لقد اثرت دراسة هوسرل للرياضة في أرائه في علم النفس و المنطق و مظرية المعرفة ، فقد بدأ دراسته للحساب من وجهة نظر نفسية خالصة رافضا خلالها أي تفسير عقلي أو منطقي لمفاهيم الكثرة و الكلية و التفرد أراد خلالها اختبار الأسس الفلسفية للرياضة من وجهة نظر علم النفس وكان تأثره واضحا بأساتذته و في مقدمتهم " لوتزه" و " فشنر" و "فايرشتراس" ثم" شتومبف" والأكثر تأثيرا" برينتانو" من حيث الاتجاه النفسي ،فقد اعتمد هوسرل التحليلات النفسية لمفاهيم الحساب و قسم كتابه" فلسفة الحساب " إلى قسمين درس في الأول العوامل النفسية المرتبطة بمفاهيم الكثرة و الوحدة و العدد و في الثاني اهتم بدراسة الأفكار الرمزية للكثرة و الوحدة والعدد و حاول أن يبين كيف أن العناصر الرمزية للعدد تحدد معناه وغرضه[1].

لقد أقام هوسرل دراسة العدد على أسس نفسية على أن مفهوم الكثرة يسبق منطقيا ونفسيا مفهوم العدد متأثرا بذلك بأستاذه "فايرشتراس" موضحا بذلك كيفية انتقال الإدراك والفهم متأثرا في ذلك بنظريات " جون ستوارت ميل " معتمدا على الشعور و عناصره النفسية، حيث يقول: "كل موضوع للتمثل العقلي سواء كان نفسيا أو عقليا ، مجرد أم محسوس ، سواء كان معطى بواسطة الإحساس أو الخيال ، يمكن أن يتواجد رغما عنه مع أي موضوع أخر أو مع أي موضوعات أخرى، حيث يحصى تبعا لذلك في صورة كلية، مثلا بعض أشجار معينة، وكذلك الشمس و القمر ، و الأرض و المريخ و أيضا الإحساس و الأفلاك والإيطاليون....إلخ يمكننا في كل هذه الأمثلة التحدث عن الكلية و الكثرة و العدد المحدد[2].

فقد جعل هوسرل الكلية والكثرة صفات متأصلة في النشاط العقلي وفي فعل المعرفة النفسية.

و قد توجت هذه الحقبة أو المرحلة بجملة من المؤلفات المنشورة منها :

[1]/ محمد سماح رافع –الفينومينولوجيا عند هوسرل ، المرجع السابق، ص73.

[2]/ المرجع نفسه ، ص 74.

- مساهمة في حساب المتغيرات .فيانا.1882م
- في مفهوم العدد.هال. 1887م
- فلسفة الأرتميتيقا (نشر منه الجزء الأول فقط).هال.1891م
- بحوث منطقية .هال .1900.1901م الجزء الأول / 1913مالجزء الثاني/ 1922م الجزء الثالث / 1924م الجزء الرابع .[1]

2. **المرحلة المنطقية** :و هي مرحلة الانتقال إلى دراسة المنطق و تطويره و هي مرحلة الكشف المنهجي لمبادئ الفينومينولوجيا المتعالية ،أين تحول هوسرل من التفسير النفسي إلى التفسير المنطقي متجها بذلك إلى دراسة المنطق إذ لا يعني ذلك تخليه عن التفسير النفسي بل توجه لإصلاح كل من المنطق الصوري التقليدي و علم النفس التجريبي الحديث في طابع جديد متعال سعيا منه لحل مشكلة المعرفة و تأسيس الفينومينولوجيا كعلم كلي يقيني ، فقد تجاوز هوسرل مشكلة اعتبار المنطق معياري أو فن عملي أو أنه صوري قبلي برهاني أم أنه تجريبي استقرائي و نظر إليه نظرة أشمل من تلك التفرقة حيث قال :" إن نتيجة إبحاثنا هي تأسيس علم نظري جديد خالص ، يقيم أهم أساس لكل نظام خاص بالفن (العملي) والمعرفة العلمية و كذلك يحتوي على خاصية القبلي و العلم اليقيني الخالص"[2].

إن هذه دعوة صريحة للتوفيق بين الاتجاهين المتعارضين حول الأمر الأساسي و نقطة البداية المتعلقة بكون المنطق علما نظريا تقريريا أو فنا علميا معياريا ،بمعنى هل المنطق يدرس ما هو كائن أم ما يجب أن يكون ؟

[1]/يوسف بن احمد، الظاهرة و المنهج .المرجع السابق ص 59.

[2]/ محمد سماح رافع ،الفينومينولوجيا عند هوسرل. المرجع السابق .ص81.

لقد فصل هوسرل في ذلك بالتوفيق حيث قال بأن المنطق يدرس ما هو كائن و ما يجب أن يكون على أساس أن القضايا التقريرية في صميمها معيارية في صورتها ، فتحليل القضية المعيارية يؤدي غلى الكشف عن طبيعتها التقريرية بمعنى أن القضية المعيارية تفترض مقدما وجود أسس نظرية تقوم عليها و بالتالي تصبح العلوم النظرية هي أساس العلوم المعيارية إلى أن ترتد إلى أسس ماهوية متعالية ، و بهذا قد جمع هوسرل بين اتجاهين متناقضين من خلال رد المعياري إلى النظري ثم رد النظري إلى المتعالي و هو ما قام عليه منطقه الجديد حيث تقوم الفينومينولوجيا بعد ذلك بدراسة الأسس الأولى و الماهيات الحقيقية لتلك الأسس النظرية ، هذه هي صورة التأسيس الجديد للمنطق الصوري في هيئته التي تتمثل في المنطق الخالص الذي أشار إليه بأنه علم الشروط المثالية الممكنة لقيام العلم والمعرفة، موضوعه الأسس البعيدة التي تربط بين كل ما هو عملي و نظري و معياري .

إن ما انتهى إليه هوسرل من دراسته للمنطق بعد البناء الأول و الأساس لفكرته عن إعادة تأسيس الفلسفة كعلم كلي دقيق يهتم بدراسة أفعال التفكير و الماهيات ، فقد بدأ عمل هوسرل على فكرة التوفيق بين المثالية و الواقعية و ذلك بواسطة " قصدية الشعور " التي عرفها في البحث الخامس من أبحاث منطقية ، فقد كان محقا حين قرر من قبل أن كتابه " أبحاث منطقية " يمثل الأساس المباشر لانطلاقه الفلسفي نحو تأسيس الفينومينولوجيا و أنه مفتاح فهم فلسفته و هي في الطريق إلى اكتمال نضجها"[1]

تعد هذه الحقبة بمثابة مرحلة الكشف المنهجي لمبادئ الفينومينولوجيا المتعالية ، حيث باشر بطريقة وصف الماهيات و التنويع الخيالي ثم باقي الإجراءات كالردود بأشكالها ودرجاتها وتحليلات بنى الوعي وأفعاله وغيرها، وهي مرحلة جامعة (قوتنقان.gottingen) و قد توجت هذه الحقبة بعدة مؤلفات يمكن ذكر البعض منها :

[1]/ محمد سماح رافع ، الفينومينولوجيا عند هوسرل –المرجع السابق .ص 83.

- دروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميم بالزمان 1905م (نشر عام 1928 من قبل هيدغر)
- فكرة الفينومينولوجيا 1907م (نشر بعد وفاته عام 1950م)
- الفلسفة بما هي علم صارم 1911م
- أفكار موجهة من أجل فينومينولوجيا و فلسفة فينومينولوجية محضتين (نشر الجزء الأول عام 1913م و الجزء الثاني عام 1924م و الجزء الثالث عام 1925م.[1]

3- **المرحلة الفينومينولوجية:**مرحلة التحول من نقد علم النفس التجريبي إلى الفينومينولوجيا المتعالية و هي مرحلة (فرايبورغ freiburg) أين قام هوسرل باستئناف وتعميق التوجه المتعالي ، فرغم كل ما كتبه هوسرل إلا أنه لم يفرد لعلم النفس كتابات معينة ، فقد ألقى عام 1925م عدة محاضرات عن" علم النفس الفينومينولوجي " ثم نشر بعدها فقرة موجزة عن ذلك كتبها عام 1927م ضمن مقالته الكبيرة " الفينومينولوجيا " في " دائرة المعارف البريطانية" الجزء 17 و التي جعلها في أول فقرة منها و تعد هذه الخطوة التالية آخر خطواته في تأسيس علم النفس الفينومينولوجي الذي أصبح عنده شيئا جديدا هو " الفينومينولوجية المتعالية"[2].

لقد جعل هوسرل المنطق الخالص هو أساس علم النفس التجريبي باعتباره علم جزئي متغير يحتاج إلى أسس ثابتة و ماهيات كلية و هي ما تشكل مضمون المنطق الخالص الذي كان حجر الأساس في ظهور الفينومينولوجيا المتعالية .

[1]/يوسف بن احمد ، الظاهرة و المنهج . المرجع السابق ص 59.

[2]/ المرجع نفسه ص 85.

لم يخرج هوسرل عن مساره و لم يتناقض فبعد أن وافق بين ما هو معياري و ما هو تقريري واستخلاص المنطق الخالص استكمل مسيرته بالتوفيق بين ما هو مثالي وما هو مادي تجريبي في علم النفس من خلال استحداث علم النفس الفينومينولوجي علم نفس ماهوي يدرس الشعور في صورته القصدية و يبين دوره في عملية الإدراك هذا الاستحداث الجديد يدور حول "الأنا المتعالي "الثابت ، إنه الفينومينولوجيا كعلم كلي يقيني و قال في هذا الصدد:" لقد صادفنا علما – لم يتعرض له معاصرونا بعد بتوسع مسهب –هو حقا علم للشهور و ليس علما للنفس ، إنه فينومينولوجيا الشعور ، و ذلك في مقابل العلم الطبيعي للشعور ".[1]

لقد رفض هوسرل علم النفس العلمي بوصفه مبحثا قائما في المذهب الطبيعي و دعا إلى علم نفس " خالص " (ماهوي) يقوم عليه علم النفس التجريبي إنه علم النفس الفينومينولوجي الذي بدأ في مقالة بدائرة المعارف البريطانية من حيث انتهى التجريبيون السابقون ،خاصة (لوك) و(بركلي) و(هيوم) و قد اهتم هوسرل أكثر ب"لوك" الذي تكلم عن علم النفس الفينومينولوجي لكن بطريقة غير صحيحة حيث لم يدرك أهمية و قيمة التجربة المتعالية إطلاقا[2].

وفي خضم تأسيسه لهذا العلم الماهوي أقدم هوسرل على تقسيم العلوم إلى قسمين : علوم الوقائع المادية الجزئية المتغيرة ـــ و علوم الماهيات الخالصة الكلية الثابتة و التي تعد أساسا للأولى وبين هذا وذاك حاول هوسرل أن يرأب الصدأ و يتجاوز ذلك الخلاف و ذلك التناقض الذي لطالما ظل قائما بينهما إلى طرح نظريته في المنطق الخالص و بعد ذلك الفينومينولوجيا المتعالية .

[1]/ هوسرل – الفلسفة علما دقيقا –ترجمة و تقديم :محمود رجب –المشروع القومي للترجمة- المجلس الأعلى للثقافة – الطبعة الاولى -2002م- ص 88.

[2]/ محمد سماح رافع ، الفينومينولوجيا عند هوسرل – المرجع السابق ص 88.

- التصور النهائي للفينومينولوجيا و تعريفها عند هوسرل:

إن كل ما خلفه هوسرل طيلة حياته الفكرية كان يدور في نطاق الفينومينولوجيا من وجهة نظره الخاصة ، إلا أن استخلاص نسق الفينومينولوجيا العام و تعريفها الشامل كما صوره هوسرل يحتاج من الباحث إعادة تصنيف و ترتيب تلك الأبحاث و الأعمال التي خلفها هوسرل نفسه ، لكن هذا لا ولن يتلاءم مع ما جاء به هوسرل الذي دعا لمعاداة كل ما هو نسقي في الفلسفة على اعتبار أنه أراد أن تكون الفينومينولوجيا جهدا متواصلا حيا و مجالا مفتوحا وعلما بمعنى الدقة و الكلية و بالتالي فإن أي محاولة لتنسيق هذه الأعمال يعد خروجا عن المعتاد الفينومينولوجي الذي رسمه هوسرل ، وهي نظرة مبدئية على مفهوم و تعيين الفينومينولوجيا ذاتها،كما أن ذلك يناقض الأسس الأولى للفينومينولوجيا كما وضعها هوسرل ، إلا أن ذلك لم يمنع من تتبع الفينومينولوجيا الهوسرلية بشكل مرحلي حقبي مكن من تعريف الفينومينولوجيا وفق تسلسل يتماشى و المراحل التعليمية و العطائية التي مر منها هوسرل ، فقد نظر في بادئ الأمر للفينومينولوجيا على أنها العلم الكلي الدقيق للمعرفة الإنسانية ، هذا العلم الذي يدور وبشكل محايد في الشعور حيث تكتفي كعلم بدراسة وصفية للشعور بعيدا عن أي تفسير ، والهدف من وراء ذلك هو إدراك تلك الماهيات الكامنة القابعة في الشعور انطلاقا من الاعتماد على الحدس مما يمكننا من الوصول إلى المعرفة اليقينية الشاملة و منه تأسيس العلم الكلي الدقيق الذي هو الهدف الأسمى للفينومينولوجيا .

إنها على حد تعبير هوسرل علم الشعور الباطني قائم على تحليل المعاني باعتبارها ماهيات تدرك بالحدس في رؤية واضحة [1].

[1]/ جون بول سارتر – تعالي الأنا موجود ، ترجمة حسن حنفي ، دار التنوير للطباعة والنشر و التوزيع ، بيروت الطبعة الأولى 2005ص 16.

ورغم ذلك تبقى الفينومينولوجيا مجرد مداخل أو مقدمات لا أكثر مثلما تردد ذلك في عناوين و مضامين مؤلفات هويرل نفسه[1].

لقد اعتبر هوسرل الفينومينولوجيا مجالا جديدا للبحث مادتها الماهية أي أنها دراسات لماهيات الظواهر ، كما أنها فلسفة للمنهج تعمل على وصف أفعال الوعي و موضوعاتها، تقوم على أسس و مبادئ و منطلقات أهمها :

1 – أسبقية الوعي الفينومينولوجي :

إن أي إمكانية للقيام بتجربة فينومينولوجية محضة ،تبنى بشكل أساسي على إقامة معرفة شاملة بالوعي المحض ، على اعتبار أنه لا يمكن إقامة معرفة حقيقية من دون وعي ، و في هذا الصدد يؤكد هوسرل أن الفينومينولوجيا هي " العلم الكلي بالوعي المحض" [2] على اعتبار أن الوعي هو المجال الذي تظهر فيه ماهيات الظواهر و ميدان للبحث الفينومينولوجي فهو أولوية لا تقوم الفينومينولوجيا من دونه ، و على هذا الأساس سعى هوسرل لبناء مفهوم فينومينولوجي محض للوعي من أجل بناء معرفة أصيلة ، و هو ما جعل الفينومينولوجيا كمعرفة تتميز عن بقية المعارف ، و قد عمل هوسرل على تقديم مفهوم فينومينولوجي للوعي يختلف عن بقية المفاهيم المقدمة في الفلسفات السابقة ، و قد لخص في البحوث المنطقية ثلاثة مفاهيم للوعي :

1.الوعي بوصفه جملة مركبات فينومينولوجية حقيقية للأنا الأمبريقي على أنه جملة المعيشات النفسية .

---

[1]/ يوسف بن أحمد، حوليات الفينومينولوجيا و التأويلية – القصدية و مشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل – مجلة وحدة البحث في الفينومينولوجيا و التأويلية بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس –منشورات دار المعلمين العليا و دار سحر للنشر العدد 1 -6 المجلد الأول ديسمبر 2006 م/ ص 49.

[2]/Edmund Husserl – Introduction a la logiqueet a la théorie de la coniscience(1906-1907) –trad laurentjoumie-(paris vria1998) p262.

2.الوعي بوصفه الإدراكالداخلي لتلك المعيشات النفسية الخاصة.

3.الوعي بوصفه الموقع المنشود لكل صنف من الأفعال النفسية للمعيشات القصدية[1]

ومن خلال هذا التقسيم للوعي أراد هوسرل أن يقيم دراسة وصفية فينومينولوجية للأفعال النفسية على اعتبار أن هوية المجال الفينومينولوجي تقوم على دراسة مختلف أفعال الوعي كونها معطى فينومينولوجي ذا طابع فعال في التجربة الفينومينولوجية في ذاتها"[2]، هذا وقد أدرك هوسرل منذ البحوث الفينومينولوجية الأولى أهمية البحث في مجال الوعي مما يستوجب إقامة دراسة علمية صارمة للوعي بغية الوصول إلى أرض الفينومينولوجيا التي هي أرض الوعي المحض ،لذلك نجد هوسرل و منذ البحوث المنطقية يركز على دراسة ماهية الوعي و أفعاله و يقدمه بوصفه وحدة فينومينولوجية حقيقية لمعيشات الأنا حيث يقول في مباحث منطقية :"إذا فصلنا بين الأنا الجسماني و الأنا التجريبي ،ثم ميزنا الأنا النفسي من محتواه الفينومينولوجي ، فإنه يتحول إلى وحدة الوعي و بالتالي إلى المركب الحقيقي للمعيش الذي نجده المعطى فينا بوضوح"[3].

لقد اهتم هوسرل بالمفهوم السيكولوجي للوعي كونه يحمل إمكانية الكشف عن معيشات الوعي و مضامينه ، و التي تشكل معرفتها الطريقة نحو إدراك مختلف أفعال الوعي و قد اعترف هوسرل صراحة أن أول من اكتشف أرض الوعي المحض هو ديكارت و أنه أخذه عنه في إشارة إلى عقلنته و ظهر ذلك في كتاب الأفكار الأساسية إذ يقول :" إننا سنأخذ الوعي بمعنى ذي

[1] /Husserl(E),Recherche logique,traduit par :Hurbert Elie,2 partie , tome2,Presses Universitaire de France ,Paris,1962. P145.

[2] / NatalyDepraz, La conscience, Armonde Colin, Approches croises des classique aux science cognitives, Paris,1970,p

[3]/ Husserl(E),Recherche logique-ibid .p153

دلالة و هو في المقام الأول معنى واعد نعرفه بكل بساطة بواسطة الكوجيتو الديكارتي- الأنا أفكر –و المعلوم أن ديكارت كان يقصد بأفكر معنى يصل إلى حد أن يسع كل إدراك و توهم ، قضاء، إحساس، رغبة أو إرادة، وعليه فهو يتمثل كل تجربة معيشة للأنا ، فيما لا يحصى من أشكال التجارب السيالة"[1].

ومما نفهمه هنا أن الوعي مجال أصيل كونه يرتبط بالمعيش حيث أن المعيش يحتل مكانة خاصة في تحليلات هوسرل على أنه خبرة الذات حيث أن مختلف الحالات من أفكار و أهواء و أساليب هي خاصية الذات و هي بمثابة معايير تتحكم فيما يصدر عنها من أفعال الوعي و هو ما يؤكد حضور الذات ، و هو ما تعبر عنه عبارة هوسرل :" كل وعي هو وعي بشيء ما "[2]، فإدراك العالم يكون حين يكون العالم و موضوعاته قائمين في وعي على أساس أن الوعي يرتبط بالإدراك الخارجي و الإدراك الداخلي لأن داخل كل وعي يوجد محتوى يمثل مضمون خبرة الذات المفكرة أين يكون المعنى القصدي كامنا في هذه الخبرة تلك هي العلاقة التي تجمع بين أفعال الوعي وموضوعات التفكير [3].

يقول هوسرل في هذا الصدد:" وعي باطن ، يدور الأمر هنا على الإدراك الباطن الذي يصاحب المعيشات الحاضرة و يتصل بها بوصفها موضوعاته و بالتالي نفهم الإدراك الباطن بوصفه إدراكا مطابقا لا ينسب إلى إلى موضوعاته شيئا لم يكن متصورا حدسيا و معطى واقعيا في المعيش الإدراكي نفسه و يقدمها على العكس و يطرحها على نحو حدسي دقيق، إلى حد

[1]/ هوسرل .أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص ولفلسفة الظاهرياتية. ترجمة ابو يعرب المرزوقي. جداول للنشر والتوزيع. الطبعة الاولى 2011 ص 94.

[2] / Husserl(E),MeditationCartesiennes- ibid.p28.

[3]/ محمد بن سباع –تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة – مرلوبونتي في مناظرة هوسرل و هيدغر ، المركز العربي للدراسات السياسية ، الطبعة الاولى مارس 2015 بيروت ص 50.

أنها تكون حقا معيشات في الإدراك و معه"[1]، يقدم لنا هوسرل الإدراك الباطن على أنه وعيا داخليا بالذات لكن هذا الوعي لا يكتمل إلا بالوعي الخارجي الذي يضمن لنا الالتقاء بالموضوعات الخارجية والذوات الأخرى و هو الطابع الفلسفي الذي أضفاه هوسرل على الوعي على أساس انفتاحه على وعي الآخرين فالوصول إلى الوعي الخالص يقوم على فتح الحوار مع جميع الأفراد و هو ما يشكل الوعي الجماعي الذي يرى هوسرل أنه :" ينشأ عن علاقة الأشخاص و يشملهم أين يكتسب العالم الواحد ذاته كعالم معطى جزئيا سلفا في التجربة و جزئيا كأفق مفتوح لتجارب ممكنة للجميع"[2].

ضف إلى ذلك يرى هوسرل أن " الوعي ، التجربة المعيشة، و الوجود الحقيقي ليسا أقل من كونها نوعين من الوجود يتجاوزان حقا و يتعالقان أحيانا و يترابطان فإن الترابط بين أشياء ذات قرابة بمقتضى الماهية أي عندما يكون لأحدهما ما للأخر بالمعنى نفسه في ماهيته الخاصة"[3]

من هنا فإن التوجه المعرفي للفينومينولوجيا الهوسرلية تقوم على نقطة أساسية تتمثل في ضرورة فهم الخبرة الإنسانية انطلاقا من تجاوز الثنائية التقليدية الذات في مقابل الموضوع ، ففهم الخبرة عند هوسرل يكشف عن مبدأ فينومينولوجي أساسي هو:" أن كل وعي هو وعي بشيء أو موضوع ما "على أساس أن العالم ليس من خلق وعينا أو تصوراتنا ولا حتى وعيا من صنع هذا العالم ، فالوعي و العالم يوجدان في وقت واحد لا أحد منهما من خلق الأخر، فالوعي ليس سوى توجه نحو العالم يهدف إلى التعرف عليه و فهمه من خلال خبراتنا به.

---

[1]/ إدموند هوسرل –مباحث منطقية ، مباحث في الفيمياء و نظرية المعرفة ،الكتاب الثاني ، الجزء الأول ، ترجمة موسى وهبة ، كلمة بالإشتراك مع المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى 2010م ص 333.

[2]/ إدموند هوسرل،أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجياالترنسندنتالية،ترجمة:اسماعيلمصدق،المنظمة العربية للترجمة،ط1،بيروت، 2008، ص 257.

[3]/ هوسرل – أفكار ممهدة، المرجع السابق ص 29.

2-البنية القصدية للوعي :

اعتبر هوسرل الفينومينولوجيا علما وصفيا عاما و فلسفة جديدة دقيقة حية ومتطورة تقدم المبادئ اليقينية لشتى العلوم ، كما تقدم معرفة كلية منظمة و قائمة على مبادئ ثابتة يقينية ومنهج خصب واضح [1]، اعتبرها هوسرل علم تمهيدي يعد إلى فلسفة ذات مجال واسع أطلق عليها صفة العلم و كثيرا ما كان يطلق عليها صفة الفلسفة و يقدمها باعتبارها " الفلسفة الأولى" و"العلم الكلي" يختلف موضوعها عن موضوع العلوم الوضعية و المذاهب الفلسفية التقليدية ، موضوع أكثر خصوبة و حيوية هذا الموضوع هو الذات المتعالية غير الأنا التجريبي ، و إنما هو الأنا الخالص الذي يحمل الماهيات الأساسية للوجود المادي لذلك أطلق على الفينومينولوجيا اسم " علم الذات" ميدانه الأساسي الشعور و هو الشعور الخالص لا الشعور المادي و بذلك تصبح الفينومينولوجيا هي دراسة الأفعال القصدية للشعور ، وعلى خلاف العلوم الوضعية فهي تهتم بدراسة الشعور المجرد بأفعاله القصدية على أنه محايد لكل المعارف الممكنة و قد أكد ذلك هوسرل في قوله أنه:"اكتشف علما جديدا لم يتبحر فيه المعاصرون ، علما للشعور ، علما يدرس الشعور المجرد دراسة وصفية بدلا من دراسته التجريبية "[2].

إن هدف هوسرل من وراء هذه الدراسة أن يوجه جهد الفينومينولوجيا نحو الدراسة الوصفية لهذا الشعور المجرد دون النظر إلى محتواه المادي و إدراك الماهيات الحية الكامنة فيه ببداهته و بالتالي فمنهج هذا العلم سيكون وصفيا متعاليا يرد العالم الخارجي إلى الذات ليكشف عن دواخلها عما هو معطى.

لقد رفض هوسرل أن يجعل من الموقف الطبيعي و حتى الموقف المثالي نقطة ارتكاز لبدايته الفينومينولوجية و اتجه مباشرة نحو جعل الشعور الخالص نقطة البداية التي يؤسس عليها فلسفته

[1]/هوسرل – الفلسفة كعلم دقيق ، المرجع السايق، ص29.

[2]/ هوسرل – الفلسفة كعلم دقيق ، المرجع السايق، ص 69.

لذلك رفض الشعور بمفهومه التجريبي عند علماء النفس و اهتم بدراسة الشعور في صورته الماهوية و أفعاله القصدية و شفافيته و جعل منه الأساس الصحيح الذي يمكن أن نبني عليه كل معرفة يقينية ثابتة .

إن الشعور في فينومينولوجيا هوسرل يقوم على فعل القصدية لا بد أن يكون الشعور شعورا بشيء ما يتجه تلقائيا نحو الأشياء يقصد إدراكها و لا يمكن أن يكون خاليا من أي مدركات فهو يتصف حتما بصفة " القصدية" يتراح قاصدا إدراك الأشياء التي ستغدو ظواهرا ذات طبيعة ماهوية تكون مبدءا لكل معرفة يقينية تعلو فوق الموقف الطبيعي و الموقف المثالي .

إن الكشف عن التقويم المتعالي و تعيين الأساس اليقيني الفلسفي الذي هو الوعي المتعالي الذي بنى عليه هوسرل صرح الفلسفة كعلم صارم بات هاجسا بدءا من 1905م أي منذ "دروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميم بالزمان" ، قد استلزم اعتماد الطريقة الفينومينولوجية المناسبة التي تتمثل في "الإبوخا" ، إذ أن الكشف عن الوعي المحض غير ممكن إلا بفصله عن العالم الطبيعي ، ففي إطار الموقف الطبيعي يظل الوعي وعيا طبيعيا و تبقى القصدية قصدية نفسية طبيعية بدلا أن تكون قصدية متعالية ، فالإبوخا هي التي تغير التفكير الطبيعي و علاقة الوعي بالعالم ، هذا التغيير يمس تلك العلاقة الطبيعية التي تصل الوعي بالعالم ، يكون القصد منها تغيير قيمة المعرفة لا الوجود أو الماهية .

3-التباين الأنطولوجي و حيازة الوعي للوجود :

إن وجه التباين الأنطولوجي يتجلى في كون الوعي وجودا خاصا و محضا لا يتعين ضمن العالم الطبيعي حيث أنه يوجد خارج العالم الطبيعي و لا يتمثل جزءا منه ، يتميز بإمكان وجوده ذاتيا مستقلا عن العالم الطبيعي ، لذلك فالكشف عنه يستلزم" الإبوخا" فالمستهدف من

هذه الأخيرة هو الاهتمام بالعالم الطبيعي ، فهو الحقيقة التي لها بداهة مطلقة لا تطولها عملية التعليق الفينومينولوجي [1]

و يظهر ذلك التباين الأنطولوجي بين الوعي المحض و العالم الواقعي في عدة صور على أن الوعي وجودا مطلقا على خلاف الوجود الواقعي النسبي لأنه معطى يتعين من خلال الوعي في حين يعطي الوعي مباشرة من خلال هويته الخاصة، " فظهور عالم الأشياء يرتهن بما للوعي من قدرة على اعطاء المعنى"[2].

فوجود العالم لا يظهر إلا من خلال علاقته القصدية بالوعي تلك القصدية التي تختلف عن قصدية برينتانو النفسانية ، فالوجود لا يتعين إلا بصفته قصدا.

لقد اعتبر هوسرل الوعي محددا أساسيا لفهم الفينومينولوجيا على اعتبار أنهاالأرصية المحايدة التي تنطلق منها كل معرفة يقينية " تهتم الفينومينولوجيا بدراسة الوعي و أفعاله القصدية باعتباره مبدأ كل معرفة"[3]

فمقصد الفينومينولوجيا يتحدد من خلال إدراك الماهيات الكامنة في الوعي ،فهذا الإدراك هو الذي يجعل الفينومينولوجيا علما كليا تستمد منها العلوم مصداقيتها و دقتها.

كان هدف هوسرل الاستفادة من الفينومينولوجيا من أجل إصلاح الفلسفة و تحويلها إلى علم كلي دقيق و تحريرها من كل سابق ممكن ،فحديث هوسرل عن " التعليق الفينومينولوجي" هو حديث عن مشروع تأسيس مضمونه تحويل الفلسفة إلى علم دقيق " إن التعليق

[1]/ محمد سماح رافع ، إ. هوسرل ،الفينومينولوجيا و المسألة المثالية ، المرجع السابق ، ص169.

[2]/ المرجع نفسه، ص171.

[3]/husserl la philosophie comme science rigoureuse p69.

الفينومينولوجي هو النقطة الأساسية التي تتجه إلى تأسيس علم كلي جديد ، هو علم البدايات و"فلسفة أولى تنبع من جوفها كل النظم الفلسفية و شتى مبادئ العلوم "[1].

يتأسس التعليق الفينومينولوجي على وضع كل سابق يسلم بواقعية العالم الخارجي بين قوسين بمعنى أنه يحيل نظر الوعي إلى ذاته " فتعليق الحكم هو المنهج الجذري الكلي الذي أادرك به ذاتي كأنا محض إلى جانب ما يرافقهمن حياة في الوعي المحض بي و هي الحياة التي تمثل العالم الموضوعي موجودا لذاتي و على هذه الشاكلة تماما"[2].

وعلى هذا الحال ف" الابوخا" هي المرحلة الأولى التي تساهم في تعليق كل سابق طبيعي لكي نتجه إلى عالم الماهيات كما هي في الوعي باعتبارها موضوع النشاط الفينومينولوجي على أساس أنها ما يظهر من الشيء في الوعي .

إن مهمة الرد لا يمكن أن تتحدد على أنها سلبية قصدها النفي فهو لا يهمل الموقف الطبيعي و إنما مهمة موجهة لفهم الموقف الطبيعي استنادا إلى أصله الترنسندنتالي و هو ما يعكس وجهين يتجلى خلالهما الأول سلبي بالنظر إلى رفض الموقف الطبيعي و الثاني إيجابي من خلال رد الموقف الطبيعي إلى أصله الترنسندنتالي، لذلك ميز هوسرل بين موقفين للوعي وعي طبيعي ووعي ترنسندنتالي فالأول مشدود إلى العالم الأمبيري المادي والثاني لا يهتم بالعالم في جانبه الأمبريقي[3].

" لقد اعتبر القصدية ماهية الوعي و أصل البداهة و مصدر إعطاء المعنى و مثال البساطة"[4]، لذلك نجد أن مشكل القصدية قد شغل تفكير هوسرل منذ البداية في فلسفة

---

[1]/HUSSERL Ideés p28.

[2]/HUSSERL Méditation cartésiennes p 125.

[3]/ محمد سماح رافع ، هوسرل، الفينومينولوجية و المسألة المثالية ، المرجع السابق ص 225-226.

[4]/ حوليات الفينومينولوجيا و التأويلية المرجع السابق ص2 .

الأرتميطيقا(1891) حتى ملأ كل منه الفينومينولوجية به و اعتبرها " مفهوما منطلقا و قاعدة يكون ضروريا اطلاق لبدء الفينومينولوجيا حيث أن مبحثها تحول فيما بعد إلى مشكل أعمق و أعتم مما بدت عليه في البداية و فتحت على الفينومينولوجية دوامة من البحث غير متناهية "[1]، و هكذا كما قال هوسرل نفسه: " الفينومينولوجية تبدأ مع مشاكل القصدية"[2] إنها ظاهرة الانفتاح على ما هو غير و أخر و تجربة الفرق بما هو فرق تي تتعدى ثنائية الذات و الموضوع ، فهي ذلك اللامفكر فيه و حركة الانفلات من الوعي و التعالي و التحرر.

[1]/ المرجع السابق ص2.

[2]/ المرجع نفسه ص2.

المبحث الثالث:

هيدغر وفينومينولوجيا الدازاين

(علاقة الوجود والظاهرة)

يعد هيدغر أبرز مفكري هذا العصر كمفكر و فيلسوف و ناقد متجاوز لتاريخ الفلسفة الغربية ، هيدغر الفينومينولوجي الأنطولوجي يعد أحد المفاتيح لفهم و نقد متون الفلسفة الغربية على اعتبار رفعه لتحدي الهدم والتقويض لتاريخ الفلسفة الغربية من خلال مناداته لمجاوزة الميتافيزيقا من خلال تقويض الأسس وإعادة البناء من منطلق أن الميتافيزيقا ارهقت كاهل الفكر و ضاعفت من نسيان الوجود مما أفسد على الإنسان فهم وجوده الحقيقي في العالم ،إلا أنه ورغم ذلك لا يرى في الإمكان الاستغناء عنها .

لقد اعتبر هيدغر التأويل الميتافيزيقي للفينومينولوجيا عاملا سلبيا في تاريخ الفلسفة على أساس أنها لم تطرح مسألة الوجود بأسلوب أصيل ، و قد أدرك ذلك بعد أن حول هوسرل التأملات الميتافيزيقية إلى تأملات فينومينولوجية و قام ينظر إليها على أنها فلسفة متعالية ، لم يكن ذلك قادرا استعادة موضوع الموجود و بقي هوسرل سجين الديكارتية على حد تعبير هيدغر و عجز عن فصلها عن أصلها الميتافيزيقي و هو الأمر الذي دفع هيدغر إلى التوجه بالفينومينولوجيا ناحية مسألة الوجود سعيا لاستعادة امكانات الوجود .

لقد تعدت الفينومينولوجيا الهيدغيرية العتبات الابستيمولوجية و لم تعد تأملا خالصا في العلوم بل أصبحت تأويلا أنطولوجيا للأساس الذي يسمح بتأسيس هذه العلوم[1].

لقد انطلق هيدغر من تأويله للغة على أساسها نفهم " الموجد" أي تأويل بنية الوجود الإنساني على اعتبار أن اللغة مسكن الوجود ، لان اللغة الميتافيزيقية على حد تعبيره عطلت الفهم فهم الوجود، يقول:"علاقتي الأولى بالكلام الذي اتلقاه"[2]،تحت هذا التأثير تحول هيدغر

[1]/ علي الحبيب الفريوي ،مارتن هيدغر " الفن و الحقيقة" مرجع سابق ص46 .

[2]/M.Heidegger Etre et Temps p 206.

بالسؤال الفلسفي من المعرفة (الابستيمولوجيا) إلى الأنطولوجيا (الوجود) و على اثر ذلك ادرك أن " الموجود حدث قابل للتحول و عدم الثبات على معنى معين"[1] .

لقد اعتقد هيدغر أن راي هوسرل حول الوجود لم يخرج عن إطار الإشكالية التقليدية للميتافيزيقا و أن ما اقترحه لم يكن كافيا لحل أزمة الوجود و ظل سجين الديكارتية ، فالعالم ليس كما يراه و كما تتمثله " الأنا أفكر الخالص" بل هو موجود لا ينفصل عن معنى الوجود لذلك رفض هيدغر استخدام الماهيات لتحديد معنى الوجود ، لذلك فهوسرل لم يخرج عن ذلك الاتجاه التصوري الذي لم يبتعد كثيرا عن تأملات ديكارت الميتافيزيقية ، هذه المحاولة لم تكن قادرة على استعادة موضوع الأنطولوجيا ، و على هذا قام هيدغر بتعليق الماهيات في مقابل استدعاء إمكانات الوجود و هو ما أشير إليه " بالزرع الأنطولوجي في الفينومينولوجيا" على خلفية استذكار الوجود و تحويل الفينومينولوجيا إلى علم الوجود.

الفينومينولوجيا التأويلية و العودة إلى الوجود :

لم يكن الموجد مقصد العملية التأويلية في فلسفة هيدغر بعد أن اصطبغت الفينومينولوجية بعد" الوجود و الزمان" بصبغة تأويلية ، بل استدعى الموجد كموجود أنطولوجي لفهم الوجود الذي من خلاله يتحدد " الوجود العام" و يتحول المعنى من الأنا المتعالي إلى الوجود الإنساني ، معنى ينظر في في تحولات الوجود الإنساني و ذلك من خلال فهم علاقة الموجد بالعالم .

لقد صرح هيدغر منذ البداية أن الفينومينولوجيا هي الطريقة الوحيدة التي نحدد بها موضوع الأنطولوجيا و أن الأنطولوجيا ليست ممكنة إلا باعتبارها فينومينولوجيا ، فالسؤال الهادي عن

[1]/ علي الحبيب الفرويوي ، هيدغر الفن و الحقيقة ، مرجع سابق ص 48.

معنى الكينونة يقف البحث على المسألة الاساسية للفلسفة بعامة ، و إن نمط معالجة هذه المسألة هو النمط الفينومينولوجي ، و ذلك على اعتبار أن الفينومينولوجيا تعنى ابتداءا مفهوما منهجيا[1]

إن للعبارة قسمين فينومان و لوغوس كل منهما ذا اصل يوناني و على هذا يبدو عنوانها على منوال الثيولوجيا و البيولوجيا و السوسيولوجيا ، هذه الاخيرة تمتلك موضوعا محددا تدرسه ، في حين أن الفينومينولوجية على هذا الميزان هي علم الظواهر (الموجودات) إلى دائرة الوعي [2]، أي وجود الموجود بمعنى " حمل الشيء إلى وضح النهار ووضع الشيء في النور" [3] هذه الحركة أو هذا التجلي الذي يسمح للموجود بالظهور هو الوجود و هو ما يسمح بوجود الموجود بمعنى ما ضمنه يمكن أن يصير شيء ما جليا ، فالفينومان هو المنكشف – في – ذات – نفسه"[4] ، فالموجود إذن هو ما يتجلى من العالم أو الجانب الظاهر منه المتميز بالثبات على عكس مما يوجد الذي لا يتسم بالثبات أبدا " إن الموجود ليس هو نفسه لكن ما يتقدم من عالمه انطلاقا من وجود الموجود " [5]إذن فالموجود هو ما ينفتح على الدازاين [6] إنه وجود الموجود.

---

[1]/ مارتن هايدغر : الكينونة و الزمان ترجمة د: فتحي المسكيني مراجعة اسماعيل المصدق ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ،الطبعة الأولى 2012ص87.

[2]/ الوجود و الحداثة . إسماعيل مهنانة ص40.

[3]/ الكينونة و الزمان ص 88.

[4]/Etre et tems p92.

[5]/Etre et tems p92.

[6]/ DASEINالدازاين كلمة ألمانيّة مكونة من كلمة DA بمعنى هناك و SEIN بمعنى يكون.

تعني الوجود الحاضر أو الوجود المقابل للاوجود. ويستخدم هايدغر هذه الكلمة للدلالة على كينونة الموجود الإنساني أو كيفيّة وجوده؛ أي الإنسان من حيث هو الكائن المنفتح على الكون في تغيّره وعدم استقراره، وهذا يعني أنّ الدازاين يختلف عن سائر الكائنات من حيث أنّه ينجز كونه، فماهية الإنسان إذن، وجوده وحقيقته نزوعه إلى ما يريد أن يكون، فهو من يصنع ذاته بذاته ويجاوز بفعله حدود الواقع وينفتح على العالم.

إن بنية الوجود في العالم هو ما ينكشف من العالم فانكشاف الموجودات تكون ضمن ظاهرة العالم التي هي الدازاين ، فوجود الموجود هو الوجود – في – العالم ، فالدازاين يؤسس العالم من خلال تأسيسه لذاته ، فالدازاين هو سحب العالم إلى انكشاف و تجلى الوجود ، فإن ما ينكشف للعالم ما هو إلا الظاهر أو ما يتجلى من العالم ، في حين تنسحب بقية الظواهر إلى الخفاء بمعنى أنه لا وجود معين للعالم كما يعتقد كانط و هو نوع من التعالي ، فمشاركة الدازاين للعالم هي ظهور و انكشاف للعالم باعتباره ظاهرة ، لذلك يصرح هيدغر أن " الدازاين يتحدد أنطولوجيا باعتباره ما ليس هو "[1] فمعنى ذلك وقائعية الدازاين أو ملامسته للعالم و مشاركته و حضوره في المكان و الزمان و هو التحديد الأساسي للدازاين مما يتيح شرط الفهم الذي تثيره تحليلية الدازاين و الذي لا يتحدد هو الأخر إلا من خلال الدازاين بمعنى أنه يجعل الأشياء تتموقع ف" الهنا" في الدازاين ليست تحديد معين يتموقع العالم من خلالها ، في حين أن الوجود سابق لكل فهم من شأنه يحصل لكنه وجود منجلي ، يقول هيدغر :" إن وجود الموجود لا يعني بأي وجه كون شيء خلف شيء أخر لا يظهر "[2] ، وهذا إن دل فإنما يدل على على أن هيدغر يرفض فكرة وجود جوهر يقبع وراء ظاهرة العالم على اعتبار أن الوجود غير ثابت في حين يتسم الظاهر بالثبات ، فالدازاين هو وحده من يحدد بنية العالم " إن ما يتجلى للعالم من العالم (الموجود) لا يظهر للدازاين إلا في شكله القابل للاستعمال ...فالاستعمالية هي ما يشكل صميم الظاهرة في انفتاحها على الدازاين دون أن تفترض أن الدازاين هو من يقدر أداتية الأداة لأن وجوده للأداة سابق على كل تقدير و شرطا في تشكيل رؤية العالم"[3] ، لا يمكن أن نفهم العالم منفصلا عن وجود الدازاين باعتباره ضربا من الحضور و بعد من أبعاد الدازاين ، فالحضور يعني التزمن ، و التزمن ظاهرة أساسية تعني الوجود – في –

[1] /Etre et tems p99.

[2] /Etre et tems p63.

[3]/ الوجود و الحداثة ص 43.

العالم على اعتبار أن العالم لا يعاش إلا بقدر ما يعني و هو بذلك يقترن بالتزمن والحضور ، فالعالم ليس موضوعا كما كان ينظر إليه في التفكير التقليدي بل هو معنى تتمثله اللغة التي هي الآخر تمثل مسرح الإختلاف الأنطولوجي ، هذا الاختلاف الذي ينكشف و يتجلى في تزمن الدازاين و هي رؤية مناهضة للأنطولوجيا التقليدية أساسها تحليلية الدازاين ، هذه المناهضة التي قضت على فكرة الفصل بين ما أسماه الدازاين و العالم إذ ينظر إليه هيدغر على أنه" في علاقة حميمية بالعالم على اعتبار أن العالم لا يعد ظرفية الدازاين بل حالا يتضمنه"[1] .

لم تكن هذه المناهضة إلا لاعتبار عودة هوسرل إلى الديكارتية ، هذه الأخيرة التي بقيت مع هوسرل لذلك جاء رفض هيدغر محدثا منعطفا فكريا لم يرفض من خلاله قصدية هوسرل " بل أحالها إلى مفهوم الهم ، فمعنى القصد هو أن ينذر الدازاين نفسه إلى العالم ، أن ينفتح على الموجود بقدر ما ينفتح على وجوده الخاص "[2] لقد أحالها إلى ظاهرة القلق التي تتعلق هي الأخرى تعلقا مباشرا بمعنى الوجود و هي إشارة أخرى إلى الانقلاب الراديكالي الذي أحدثه هيدغر على لغة الميتافيزيقا في خلال مهمته لتقويض الميتافيزيقا .

لقد حاول هيدغر تحطيم التنازل المموضع للإنسان و المفهوم البديهي القديم الذي ميز الإنسان عن بقية الكائنات على أنه الكائن العاقل ، كما رفض فكرة الذات و التزم بالوصف الفينومينولوجي للوجود الإنساني على اعتباره مقذوف في العالم من خلال تحليله لأحواله و تجاربه و تتبعه في ظهوره و انكشافه و انسحابه وتحجبه ، و عليه منح هيدغر الإنسان أو ذلك الكائن الملقى في العالم المتزمن وجودا خاصا محددا على أنه كائن يرتبط بوجوده من خلال نمط الفهم فهو الكائن الذي يعي ماهيته و الأكثر من ذلك يتساءل عن وجوده على عكس وجود الأشياء التي تجهل وجودها و على ذلك توجه هيدغر إلى تحليلية الدازاين التي لا يخص بها

[1] /Etre et tems p64.

[2]/ الوجود و الحداثة، ص 54.

التصرفات الفردية فقط بل تعدى ذلك إلى الأسس الأنطولوجية الكبرى للوجود الإنساني أو بالأحرى الأبعاد الوجودية للإنسان.

إن أول ما اتسم به الوجود الإنساني هو الانفتاح على العالم و على كل الكائنات على اعتبار أن الوجود هو الاندراج في العالم في اللحظة و المكان (الآن و هنا) ووعي الإنسان بذاته كونه خاصا يرتبط وجوده بالمكان و الزمان مرتبط بتقاليده و تراثه ينتمي إلى عصره على أساس أن الوعي هو تعاط مع العالم ذهابا و إيابا و هو ما يحقق وعيه بذاته لذلك كان عليه أن يخرج من ذاته ليلقي بنفسه في العالم ، لذلك يشكل (الهم) بنية عامة لوجوده يتجسد الوعي في وضعياته المعيشية و انفتاح على العالم ، هذا (الهم) يعبر عن تجربة خوف الإنسان من المستقبل من التناهي و الشعور بالضياع في العالم ، بل هو (تجربة الوجود نحو الموت)[1].

فالإنسان لا يكتشف نهايته حين يعيش تجربة وجوده نحو الموت فقط بل يعبر عن حقيقة وجوده و بعده و يبقى الموت الإمكانية الغير متجاوزة الغير معينة"[2].

وانطلاقا من فكرة الموت يتجلى الوجود الزائف للدازاين من خلال مظاهر القلق و الهم والخوف و التأثر و في نفس الوقت يتضح الوجود الحقيقي له في مظاهر الخوف و الهم و العدم وهي مظاهر تعبر عنها تجربة الوجود نحو الموت ، و عليه كان الإنسان هو الوحيد الذي يمكنه طرح سؤال الوجود كونه الوحيد الذي يملك تلك الإمكانية و تلك العلاقة الحميمية و تلك الألفة مع العالم .

[1]/ Etre et tems p307.

[2] /Etre et tems p315.

اللغة و سؤال معنى الوجود :

دعا هيدغر الفلسفة إلى طرح " سؤال الوجود" إذ اهتمت الأنطولوجيا التقليدية بالبحث في المطلق و اللانهائي و عمقت الهوة بين الإنسان و العالم لذلك كان على الفلسفة أن تعيد النظر في وضعها و راهنها على خطى هوسرل الذي دعا هو الأخر إلى تجاوز كل ما هو عقلاني في خضم حديثه عن أزمة الخطاب الفلسفي .

لقد توجه هيدغر وجهة غير تلك التي أخذها هوسرل و غيره ، لقد اتخذ من التفكير في اللغة و مساهماتها حلا لإشكالية الوجود ، السؤال المغيب ، السؤال الذي وقع في خانة النسيان ، و قد أكد أن اللغة الحقيقية هي اللغة التي تعبر عن صميم الوجود ،" فاللغة في نظره ليست شيئا تربطنا به علاقة فحسب ، بل هي سيدة العلاقات ، إنها محرك العالم و كاشفة الوجد"[1]

لهذا أصر هيدغر أن ماهية اللغة، هي لغة الماهية، وهذه إشارة إلى أن حقيقة اللغة تكمن في تعبيرها عن صميم الوجود على اعتبار أنها سيدة العلاقات و ليس مجرد شيء تربطنا به علاقة إنها ميكانيزم العالم وآلية ظهوره، فالإنسان ليس هو الذي يحدد الوجود، بل الوجود هو الذي يظهر من خلال اللغة للإنسان وفي الإنسان[2].

فاللغة مسكن الوجود هي من تجعلنا نقف على جوهر الوجود و ننفتح على المجهول، وعليه فالتفكير في الوجود هو تفكير في اللاتحجب أو الإنارة و هو ما يدعونا للتساؤل كيف يمكن أن نميز علاقتنا باللغة عن علاقتنا بالوجود ؟ هل يعني أن علاقتنا باللغة هي التي تعين علاقتنا بالوجود؟

[1]/ أحمد إبراهيم . أنطولوجية اللغة عند مارتن هيدغر – منشورات الإختلاف – الطبعة الأولى 2008 - ص 87.

[2]/ Heidegger(M) Acheminement vers la parole. Trad. Beaufret . Gallimard. Paris 1976. P 15.

إن كل ما هو موجود لا يصل إلى درجة الانكشاف (التجلي) إلا إذا تم عزله و بالتالي قبوله مبدئيا بواسطة ذلك الذي يضعه بين أيدينا كموضوع أو كحالة أي بواسطة هذا التمثل المنسجم ضمنيا [1].

ويضيف هيدغر أن الإنسان لا يكون إنسانا إلا لكونه ينجذب إلى هذا التحجب والانسحاب [2].

إنه يشير إلى الوجود، ذلك المتواري، وعليه فالتفكير فيه يعني التفكير في اللاتحجب أو ما يشير إليها بالإنارة التي تعد أساسا لظهور الوجود و الالتقاء به و هي المهمة الأساسية التي ألقيت على عاتق اللغة، فمهمة اللغة إذن إنارة الوجود، أي أن التفكير في وجود الإنسان من خلال الإنارة، فالأشياء تتجلى كما يقول هيدغر :" من خلال اللغة لأنها تعبر عن المعنوية القائمة بالفعل بين الأشياء [3]، فوظيفة اللغة إذن هي الإبانة عن هذا الوجود، فإن نحن دخلنا في تجربة مع اللغة يعني أننا استدعينا الوجود للحضور، للظهور أو سلطنا النور أو الإنارة على الوجود، فالموجودات الأخرى لا علاقة لها بالوجود لأنها لا تتكلم، فاللغة خاصية إنسانية وامتياز الإنسان ليس في امتلاكه القدرة على الكلام بيد أن امتيازه في علاقته بالوجود [4].

فالنداء الصادر عن الوجود يأتي إلى الإنسان عن طريق اللغة ما دامت هي المتكلم الفعلي لما يقول [5]؛ إنها أي اللغة تحمل الموجود بوصفه موجودا إلى المنفتح.

---

[1]/ مارتن هيدغر (ماذا يعني التفكير؟) ترجمة نادية بونفقة، ديوان المطبوعات الجامعية، 2008 ص 84.

[2]/ Heidegger(M) que veut dire penser ? Dans essais et conférences .tard. André préau et préface par Jean Beaufret .Gallimard .1995 p 152.

[3]/ مارتن هيدغر – إنشاد منادى ترجمة. بسام حجار . المركز الثقافي العربي .الدار البيضاء 1994. ص 12.

[4]/ Heidegger(M) Acheminement vers la parole.p124.

[5] / Heidegger(M) l'homme habite en poète. In Essais et conférences. Ed Gallimard. 1958. P227.

الفصل الثاني:

التلقي الفرنسي للفينومينولوجيا

- **المبحث الأول** : إيمانويل ليفيناس (الفينومينولوجيا الايتيقية)
- **المبحث الثالث** : بول ريكير(الفينومينولوجيا الهيرمينيوطيقية)
- **المبحث الثاني** : موريس مرلوبونتي وفينومينولوجيا الفن

عرفت الفينومينولوجيا رواجا واسعا في حقل العلوم والفلسفة كمنهج قادر على معالجة المعضلات الفكرية والثقافية والفلسفية وحتى 1930 بقي تأثيرها على الفكر الألماني متعددا وبعناية فائقة وامتد وتطور هذا المنهج حتى داخل الفلسفة الوجودية مع هيدغر .

إلاأن السؤال الذي يطرح نفسه ما هو واقع الفينومينولوجيا داخل الفلسفة الفرنسية على غرار الألمان؟

كيف كان واقع الفينومينولوجيا في فرنسا ؟

الحضور الفينومينولوجي في فرنسا و إلى غاية 1925 – 1930 سجل غيابا شبه تام ما عدا بعض الأعمال التي لم ترقى إلى مستوى الأعمال الفينومينولوجية ، مثل عمل لأحد المؤرخين الفلسفيين و هو " ف. دلبوس "، هذا الأخير لم يكن هو الوحيد الذي كان يجهل كل ما جاء في الفينومينولوجيا المتعالية في الأفكار 1913 ، و حتى في الفينومينولوجيا الأولى(بحوث منطقية)1900و نقدها للنفسانية [1].

ضف إلى ذلك المقال الفينومينولوجي في (القاموس الفلسفي) للالاند الذي يشهد هو الأخر على ذلك التجاهل ، ومن الغريب أن بعض الأعمال الهامة تجاهلت تماما الوعي الفينومينولوجي مثل كتاب "ج . داموس" سنة 1923(le traité de psychologie) أو كتاب " ليون برنشفيك " سنة 1926 (la progrès de la conscience) ، لا يخفى على أحد أن فعل الحرب العالمية الأولى 1914 – 1918 كان له أثره في هذا التأخر في التفات نحو الفينومينولوجيا ، إلا أنه و بعد عام 1926 ظهرت أعمال جادة تعكس بداية

[1] /Thévenaz Pierre - quest ce que la phénoménologie? Partie III . LA Phénoménologie de Sartre . revue de théologie et de philosophie .1952 p294

فرنسية جديدة في الفينومينولوجيا أمثال (جون إرينغ ، ج. جيرفيتش ، ، ب. جرتيوزن ، إ . ليفيناس، مرلوبونتي، سارتر، إ. براير ، ش. سيريز) قدموا خلالها أعمالا حول الفكر الهوسرلي .

المبحث الأول :

إيمانويل ليفيناس (الفينومينولوجيا الايتيقية)

يعد ليفيناس (Emmanuel Levinas) (1905 – 1906)[1] أحد الأقطاب الفلسفية في القرن 20 ومن بين الفينومينولوجيين الأوائل الذين حملوا على عاتقهم لواء نقل الفينومينولوجيا من اللحظة الألمانية إلى اللحظة الفرنسية و إعادة تحويرها ، ومن الذين برعوا في إنتاج المفاهيم من خلال مؤلفاته العديدة و خصوصا " الكلية و اللانهائي"(Totalité et Infini) 1961 ، هو فيلسوف فرنسي معاصر من أصل يهودي صاحب إتيقا الغيرية ، انتج ميتافيزيقا إتيقية فائقة العمق و الاتقان ، كتب عديد التفاسير حول التوراة ، وهو من الأوائل الذين ساهموا في التعريف بفينومينولوجياهوسرل و هيدغر في فرنسا ، فالنصوص الفلسفية الأولى لليفيناس هي دراسات خصصت لهوسرل و هيدغر و هي الخطوة الأولى لرحلته الفينومينولوجية[2].

بدأ ليفيناس دراسته للفلسفة في سترسبورغ من سنة 1923 إلى 1930 و في سنة 1928 ذهب إلى فرايبورغ ليتابع دروس هوسرل طيلة عام كامل و بعد أن توقف هوسرل عن إلقاء المحاضرات حل محله هيدغر سنة 1929 فكانت فرصة ليلتقي به ليفيناس و كان قد قرأ "الكينونة والزمان" (Etre et Temps) لهيدغر، شجعه هذا الأخير رفقة بلوندل (Blondel) على المشاركة في لقاءات " دافوس (Davos) " الفلسفية المنتظمة التي جمعته مع الفرنسيين " ليون برنشفيك " و"موريس كونديك" والألماني " أرنست كاسيرر" ، ظهر ليفيناس في هذه اللقاءات مدافعا عن هوسرل و هيدغر و نشر حينها مقالته الأولى عن

[1] / نجد في بعض المؤلفات أن تاريخ ميلاد ليفيناس كان 1906 غير أن الأمر يعود إلى أن ليفيناس ولد في الأيام الأخيرة من سنة 1905 و ربما تسجيله كان بعد عدة أيام وهو ما لا يشكل فرقا

[2]/Jean Luc Lannoy ' il-ya' et phénoménologie dans la pensée du jeune Levinas. Revue philosophique de Louvain. Quatrième série .Tome 88 .n 79 .1990. *p* 370

هوسرل[1]، هذا ما يعكس سعي ليفيناس الأولى للتعريف بالفينومينولوجيا عامة و خاصة ومن جهة ثانية بداية التحول الفينومينولوجي من ألمانيا إلى فرنسا و الدور المحوري الذي لعبه ليفيناس في ذلك ، كونه خطى خطوة في الكشف عن التأثر الفكري الفلسفي الفرنسي بالفينومينولوجيا الألمانية ، توج سنة 1930 بتقديم اطروحة الدكتوراه بعنوان " نظرية الحدس في فينومينولوجيةهوسرل " هذا العمل هو عرض للأفكار و المفاهيم الأساسية في فينومينولوجياهوسرل و الذي يعد أول عرض باللغة الفرنسية لعمل هوسرل ، لينشر سنة 1931 بالاشتراك مع " غابرييل باييفر" ترجمة " تأملات ديكارتية" (Méditation cartésiennes)[2]، ومما يعكس دوره الفعال و المحور في رحلة التحول الفينومينولوجي عامة مرة أخرى مشاركته كمؤلف سنة 1932 لأول دراسة مهمة خصصت لهيدغر في فرنسا[3]، إلا أن هذه المساهمة اتخذت منحا آخر يعكس بدأ أخر لليفيناس بعد رحلة التعريف بالفينومينولوجيا ، وهو توجهه نحو انطولوجيا هيدغر وهو ما سار عليه بعض الفينومينولوجيين بعده في فرنسا نفصد سارتر و مرلوبونتي ، هذا التوجه الجديد يطرح الكثير من التساؤلات :

لماذا الالتفات إلى انطولوجيا هيدغر ؟ مامدى التأثير الهيدغري في مقابل تأثير فينومينولوجياهوسرل ؟ما السر وراء هذا الالتفات المفاجئ ؟هل ظل ليفيناس أسير اللحظة الفينومينولوجية الألمانية الممثلة من قبل هوسرل وهيدغر ؟

[1] / إيمانويل ليفيناس : الزمان و الأخر . ترجمة : د. جلال بدلة . معابر للنشر و التوزيع . الطبعة الأولى دمشق .2014 ص 06.

[2]/ Jean Luc Lannoy ' il-ya' et phénoménologie dans la pensée du du jeune Levinas .ibid. .p 370.

[3]/ Jean Luc Lannoy – ibid. p 370.

انفتح فكر ليفيناس على عدة مشارب فكرية أهمها فينومينولوجيا هوسرل [1]، التي حاول تجسيدها من خلال فكرة الحدس التي بلورها بعيدا عن مبدأ الربط النظري وجعل مكان المحايثة الهوسرلية مغايرة كضرورة وجودية لكل تجربة يتوقف فهمها على الوعي المتعالي كونها حضور أمام الذات–وفي العالم، وأنطولوجيا هيدغر التي قدم في مقابلها تصورا مغايرا جعل فيه الكائن متقدما عن الكينونة في كتابه (De l'existence a l'existant) 1947 معلنا بذلك ميلاد انطولوجيا فرنسية.

وعلى هذا الاعتبار يعد كل من هوسرل و هيدغر شخصيات محورية مؤثرة في فكر ليفيناس وقد ظهر ذلك من خلال فكرة الكينونة التي أسس على إثرها لإيتيقا متعالية تعد إسهاما ميتافيزيقيا متميزا تقوم على تعاليم دينية تتخذ من التوراة مرجعية أساسية لها، على اعتبار أن ليفيناس اتخذ من التلمود اليهودي مصدرا أساسيا يتميز بطابع التقديس للأخلاق النظرية القائمة على أبعاد دينية ، كإدراك الأخر، و التعالي الديني، لذلك توجه ليفيناس نحو فهم التجربة الدينية وربطها بمعني الحياة الإنسانية، وعليه نجده يربط بين التوراة و فينومينولوجيا هوسرل من خلال الجمع بين التعالي الديني و التعالي الفلسفي أو المقاربة بين الأنا الماهوي الهوسرلي و روح التوراة ليشكل كوجيتو جديد قائم على المتعة و المعاناة " أنا أعاني و أتمتع، إذن أنا موجود" (Je souffre et je jouie donc je suis) [2]

و يعود ليفيناس هنا إلى الفينومينولوجيا التي تحدد كيفية المرور إلى الكينونة في الحياة اليومية، أين تستدعي الضرورة للانفصال (Séparation) الذي يشكل الذات في مقابل

[1] / Levinas Emmanuel , Difficile liberté , Essai sur le judaïsme , Albin Michel , 1997 , pp 19/20

[2]/ نقلا : سواريت ين عمر ، الحوار بين الذات والآخر في فلسفة ليفيناس ، مقال ضمن مجلة : أوراق فلسفية ، ع 13 ، القاهرة ، مصر 2004- ص 378.

الأخر، فالإنسان الخاضع الذي يستسلم للخوف و الكسل و رفض كل حرية و التي تعد تأسيسا لحياة جديدة ترفض الفوضى و الخوف تهتم فيها الذات بذاتها في حين يعيش الإنسان الخاضع تجربة المأساوية تجعل منه عاجزا عن التمييز بين الأشياء و الأشخاص، لذلك يشكل الانفصال ميلادا جديدا وتحضيرا للقاء الأخر تعيشه الذات من خلال معانقتها للوعي واستشراف الوضوح و الابتعاد عن الضبابية و الغموض و البعد عن البؤس يتم من خلالها إدراك الأخر ولا يكون ذلك إلا بانخراط الجسد في العالم ، عالم الحياة، لأن الجسد ليس غريبا عن الذات و سجنا لها بل هو أكثر الأشياء قربا منها و ألفة لها كونه يثبت هويتها " يتم اثبات الذات بالجسد أولا قبل وعينا بالأنا التي تصير متميزة عن الجسد" [1]، و بالتالي تصبح الحياة إلهاما للداخل يدعو للتعالي في علاقة بالجسد لا تنفصل عنه و يصبح الوعي أحد المكونات المعاشة في الحياة .

ففلسفة ليفيناس رغم أنها اعتمدت على الكوجيتو (أنا أفكر) إلا أنها تعد تجاوزا له في الوقت ذاته، لأن ما قصده ديكارت من خلال الفصل بين الذات و الواقع هو أن هناك كائن يفكر له امتداد داخل مكان ما ، و أن الوعي بصفته المفكر هو كذلك و ما المكان الذي يشغله إلا الجسد الذي يدور حوله و يحكم بالضرورة زمام الأمور فيما يفكر حوله فيصبح الوعي والجسد حدثا الوجود ، لذلك ارتبط الوعي بالذات عن طريق الجسد ف" الجسد لا يعبر عن الحدث بل هو الحدث "[2].

فوجود الذات في العالم يكون عن طريق الجسد الذي هو مسكن لها وشرط وجودها فلا "أنا" من دون جسد، رغم أنه ضمن الأشياء في العالم إلا أنه تربطه علاقة الألفة والحميمية بهذه

[1] / Levinas, Emmanuel, Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, Rivages poche , petite bibliothèque ,1997, p23

[2] / Levinas, Emmanuel, de l'Existence à l'Existant, Librairie philosophique J vrain, 1993, p117, p124

الذات التي تسكنه بالنسبة إلى ليفيناس حقيقة أن الأخرين ينتمون جسديا إلى العالم إلا أنهم يملكون ذواتا تنتمي للعالم ذاته لكن من خلالها يدركون ذلك الانتماء و يعيشون تجارب خاصة بالأنا إذ يسهم هذا الجسد في اثبات ماهية الجسد فهو العضوية التي تربط الشخص بالعالم، هذا هو الفرق الذي لم ينتبه إليه هوسرل وأشار إليه ليفيناس، وفي نفس المقام يقف ليفيناس ضد أولوية الأنطولوجي المؤسس في فلسفة هيدغر، وهو ما يوحي مرة أخرى أنه هيدغري على اعتبار حضور هيدغر كحلقة ضمن المشروع الليفيناسي ، لا على أنه هيدغري على اعتبار الالتفات إلى الانطولوجيا ، فكل كلمة قالها ليفيناس خلال مشروعه الايتيقي كان ضد هيدغر وهو ما كان جليا في كتابه "الزمن و الأخر " (Temps et autre) الذي يعد بمثابة ردا على " الكينونة و الزمان " خاصة فيما يتعلق بقضية علاقة الزمان بالوجود الانساني ، أين اتهمه بالوقوع في الخطأ حين أخلط بين الكائن و الكينونة .

فإذا كانت الكينونة منذ البداية تظهر كمفهوم ميتافيزيقي مجرد دون مضمون يمثل السؤال الفلسفي متمركزا في الأنطولوجيا فإن هذا ما يلفت انتباه ليفيناس وهنا يحضر هيدغر و فكرة فراغ الكينونة التي تبدأ من الوجود كجوهر و كحدث إلى الموجود على اعتبار أن للوجود معنى يؤكد هذا الجوهر وهذا الحدث، هذا التصور هو ما يرفضه ليفيناس على اعتبار أن الكينونة لا معنى لها إلا في الإيتيقا التي تسبق أولويتها اولوية الأنطولوجية التي عجزت عن تعيين معنى الكينونة المتمثل في الغيرية ألا و هي استعادة أولوية الآخر المنسية في مقابل أولوية الذات المهيمنة التي اختزلت الآخر وخلقت الشر الذي يعد متأصلا في الوجود، هذا الشر الذي يعكس خبث الوجود (La Malignité de l’être) المتمركز حول الذات و الذي تنتفي فيه الإنسانية و يطرح في مقابل ذلك ليفيناس فكرة عدم الانشغال أو الاهمام (Désintéressement)كتوجه إنساني إيتيقي يدعو للانفصال عن الكينونة الذاتي من خلال فتح المجال لوجود الآخر،

على اعتبار أن ما يحدث في التاريخ من صراعات و نزاعات و حروب و شرور سببه عدم الوعي بالمسؤولية تجاه الآخر و عدم القدرة على تحرير الانسان المضطهد .

لهذا كانت الإيتيقا أكثر أصالة و أصلية و إنسانية من الأنطولوجيا و بالتالي هي الفلسفة الأولى[1]

لذلك يعد فكر ليفيناس أكثر فينومينولوجية لأنه بحث في المعيش اللا-نظري و اللا-موضوعي لأنه نقد الأولويات النظرية و التمثلات داخل الفينومينولوجيا ، فبالنسبة لليفيناس هناك ثلاثة مستويات خطابية: الأخلاق، الجمال، وخطاب الفينومينولوجيا. أما الخطاب الفينومينولوجي فهو مرتبط بالأخلاق والجمال، فقد قدم تحديدات للخطاب الأخلاقي والجمالي عبر تحليلات فينومينولوجية في كتاباته الفلسفية الأولى، تحليلات الفعل القصدي ودلالات الاحساسية[2]، العنوان الأساسي و الأهم في فلسفة ليفيناس هو الإيتيقا كفلسفة أولى " الايتيقا التي ترتبط مباشرة بالعلاقة مع الغير ، الايتقيا بمعنى المسؤلية الشاملة على الغير ، الايتيقا على خلاف الانطولوجيا المعاصرة التي تختزل الأخر و تخضعه لمقولات الوجود، فالشعور بالمسؤولية و حاجة الغير إلي هو ذاته الايتيقا"[3]*.

---

[1] / Levinas Emmanuel, Totalité et infini , Essai sur l'extériorité , biblio essais (livre de poche) , paris , 1971 , P340.

[2] / Detistova Anastasia .de l'intentionnalité au sentir .la conscience non-intentionnelle dans la philosophie D'Emmanuel Levinas . Prague –juin 2009. P4.

[3] / Rodolphe Calin . François sebbah – le vocabulaire de Levinas .ellipses .2002.p 23.

*/ يجب التمييز هنا بين الأخلاق بمعنى الايتيقا (éthique) و الأخلاق القطعية (moral) تبعا لهذا التمييز فالأخلاق الليفيناسية (éthique) حيادية أخلاقيا (moralement) إن الظابط الأخلاقي الوحيد في فلسفة ليفيناس هو لقاء الأنا مع الأخر أي (الوجه لوجه)" راجع : ايمانويل ليفيناس : الزمان و الأخر . ص 10

بداهة الكينونة التي غيبت الآخر و اختزلت كل أشكال آخريته هي في علاقة بالحقيقة التي يعد البحث عنها حدث عميق يتصل بالعلاقة الخارجية (Extériorité) التي تحكم البحث عن الحقيقة باعتبارها اللامتناهي الذي هو في علاقة مع الرغبة باعتبارها سعي إلى اللامتناهي، فالاهمام (Séparation) عن الذات و عن الرغبة و فتح المجال لوجود الآخر بالنظر إليه على أنه متعال، هذا الانفصال الذي يعتبره ليفيناس هروب (évasion) من لامحدودية الوجود من خلال تمثل الجسد في العالم، أين تتلاشى ترنسندنتالية الأنا و تصبح على علاقة بالخارجية (Extériorité) وهو شكل أخر من أشكال التواصل مع الآخر في علاقة أقل ما يقال عنها علاقة ماوراء–الكينونة (Au–delà de l'être) ومنه التحول من الكينونة إلى كينونة الفعل سيرا على درب هيدغر واستئنافا لسؤال مابعد الكينونة، لأن التفكير في فعل الكون هو محور الكينونة الإنسانية كحدث، يعني الخروج أو الهروب خارج الكينونة كضرورة تتعلق بتجديد مفهوم الكينونة ذاتها من خارج الكينونة[1]

هذا الانفصال أو الخروج أو الهروب خارج الكينونة يعبر عن علاقة مع الله الحقيقي كتعبير عن الحرية، هذا الارتباط مع لآخر يقود إلى اللامتناهي كآخر ، ارتباطا يقود للحقيقة المنسية للكينونة التي هي ضد الجهل دوما.

الحقيقة الأولى هي الحقيقة التي وردت في وصية تحريم القتل كأول أمر في التوراة : لا تقتل[2] فالحقيقة بالنسبة لليفيناس هي التوجه نحو الآخر، رغبة في الآخر، يقول ليفيناس :" الرغبة التي

[1] / Jacques Colette, L'évasion non rêvée ou la responsabilité, Dans Cités 2006/1 (n° 25), PHÉNOMÉNOLOGIE ET IDÉALISME (De l'évasion) https://www.cairn.info/revue-cites-2006-1-page-55.htm

[2] / Levinas Emmanuel, Ethique et infini (Dialogue Avec Philippe nemo , biblio essais / FAYARD (livre de poche) , paris , p82.

هي رغبة في كائن سعيد، هي بؤس السعادة التي تتسامى عن الحاجة"[1] ، وهنا تكون الحقيقة بحث في الآخر حيث التعالق و التآلف و التماسف موجودا بين الذات و الآخر .

لقد انتقد ليفيناس الذات الميتافيزيقية في خلال فكرة الإيتيقا كفلسفة التي استدعى فيها الآخر الذي يتوجب مسؤولية الذات باعتبارها " موجودة من أجل آخر موجود بصورة أصلية"[2], حيث تكون الذات مسؤولة عن الآخر كعلاقة إيتيقية مع الآخر بحضور اللامتناهي الذي يتم من خلاله الانفتاح على الوجه وفكرة الله، الله الإيتيقي الذي هو :" ماهو خارج الكينونة-وموجود فينا من خلال النداء و الأمر الداخلي الذي عبر عنه ليفيناس بأنه يأمر... يأمرني بفمي"[3]

لقد اقترح ليفيناس ايتيقا تؤسس لخير مشدود إلى الحق و قام بتوضيح العلاقة مع الأخر ، فحضور الأخر بالنسبة له لا يدعو بالضرورة للصراع و العنف بقدر ما يعبر عن " علاقة قبول وفي هذا القبول تكمن انسانية الانسان "[4]

إذن تقوم فلسفة ليفيناس على فينومينولوجيا الوجه و تجربة الأخر ، فشرط إقامة الايتيقا هو حضور الأخر فينومينولوجيا تشترط المسؤولية و ترفض العنف ، هنا تكمن أصالة ليفيناس من خلال خرجاته النقدية ضد كل كلية و رفض للانهائي ، أين يجعل ليفيناس من الأخر علاقة مع اللانهائي زمع المطلق و المتعالي ، واعطى للزمن أهمية بالنسبة للغيرية و التي تمثل العلاقة مع المستقبل و يمهد الزمن للانفتاح على الأخر .

[1] / Levinas Emmanuel, Totalité et infini, ibid. p 57.

[2] / Levinas Emmanuel, Ethique et infini ibid. p 93.

[3]/ Levinas Emmanuel, Ethique et infini, ibid. p106.

[4]/E. Levinas - Le temps et l'autre- broché 15 octobre 2004 .paris p 13.

ومن هنا يمكن دحض كل قرار يفيد بهوسرليةليفيناس أو هيدغيريته فبقدر ما أشاد ليفيناس بكل من هوسرل و هيدغر و ضرورة العودة إليهما يأتي نقده لهما على نفس القدر ، فقد كان اهتمام ليفيناسبالفينومينولوجيةالهوسرلية من خلال عمله الأول " نظرية الحدس في فينومينولوجية هوسرل "(la théorie de l'intuition dans la phénoménologie husserlienne) حيث أشاد بأهميتها المنهجية في الكشف عن الطريقة التي يتمظهر لنا بها المعنى و علاقتنا بالهعالم على نحو قصدي مع الأشياء ، و على هذا الأساس عين تلك العلاقة التي تربطنا بالأخر أو بالأحرى الأنا بالأخر على اعتبار كونه فينومينولوجيا حتى أنه صرح قائلا :"لا زلت حتى اليوم فينومينولوجيا "[1]، و إن كان ليفيناس أخذ عن هوسرل فكرتا التعالي والقصدية ، فإن ما احدثه في تجربة الايتيقا نحو كشف عن عيوبها ، فقد تناول ليفيناس القصدية بخلاف معناها الهوسرلي على أنها لم تعد تتعلق بتلك الرابطة بين الذات و الموضوع ، أي بين الأنا وموضوعاته ، وتختلف عن الإدراك المتعالي في عملية المعرفة الفينومينولوجية ، فقد استبعد تلك القصدية التي تحفظ مركزية الأنا أمام الغير ودحض فكرة تعالي أحدهما عن الأخر، وقال بعلاقة المجاورة (proximité) والتي تعني التقرب (approcher) من الأخر و الشعور به ولمسه وكذا الاحساس به خلافا لما يعطى مكن الظاهر ومن عملية المعرفة "[2].

"إن المجاورة التي تحدث عنها ليفيناس هي ليست قصدية بالمعنى الهوسرلي باعتبارها تطابق الفكر مع الموضوع ، بل قصدية تفرض مسبقا فكرة اللانهائي ، اللاتطابق لأنها ترمي إلى بلوغ

[1]/ Richard Kearney. De la phénoménologie a l'éthique .entretien avec E. Levinas .esprit n 234. Paris .p 122.

[2]/ E. Levinas – en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger – édition vrin .paris 2001. P 328.

تعالي اللانهائي انطلاقا من علاقة الأنا بالأخر ايتيقيا"[1] ، لأن الأخر عند ليفيناس هو غيرية الأنا في مقابل الأنا مستقل عن الأنا و حر غريب عن الأنا و عدم اختزاله في الأنا هو الذي يفرض عليا المسؤولية الايتيقية التي يحددها خطاب التعالي و الميتافيزيقا و هي أول خطوة في عملية نقد المعرفة و تجربة القصدية كما تتم [2].

ومما يؤكد وجاهة و أصالة ليفيناس مرة أخرى البعد الميتافيزيقي في فلسفته الذي يعتبر خلاله الأخر أو بالأحرى وجه الأخر حالة تجل للمطلق الذي هو الخالق " الله " و هو المنطلق الأساسي في فلسفته حيث يعطي للأخر ككائن له مزاياه المختلفة عن غيره من الموضوعات في العالم تجعله يخرج من ذاتيته نحو ذاتية موجودة فيما وراء الكل ، لا يمكن للفكر أن يحتويها ، فالإنسان على حد تعبير ليفيناس حينما يدخل في علاقة ميتافيزيقية مع الأخر فإنه سيكتشف أن هذا الوجه هو اللامتناهي وهو سر التجلي الإلاهي [3].

هذا البعد الفلسفي يتجاوز ما جاء به هوسرل فيما يخص تجربة الأخرين في العالم المعيش الذي ينظر إلى الأخر حسب الفعل القصدي على أنه وجودا واقعيا عينيا يمكن إدراكه كغيره من الأشياء و الموضوعات في العالم إذ يقول هوسرل :" إني أدرك الأخرين باعتبارهم موجودين واقعيا ضمن التجارب المختلفة و المتماثلة في الآن ذاته ، أدركهم كمواضيع داخل هذا العالم"[4] وبما أن قيمة الموضوع عند هوسرل مرتبط بالأنا الواعي فالشعور بالغير هو الارتباط الجسدي ، وبالتالي ما ينطبق على الموضوع يجري على الأخر على الغير لأنهم ضمن العالم ليسوا منفصلين ولا فرق بين الشخص و الموضوع .

---

[1]/ Levinas Emmanuel, Totalité et infini, Essai sur l'extériorité , biblio essais (livre de poche) , paris , 1971, P 33.

[2]/ ibid. p 33.

[3]/ عبد الوهاب الميسري : إيمانويل ليفيناس و الأخر . مجلة أوراق فلسفية . العدد 13. 2004.

[4]/ E. Husserl –Méditation Cartésiennes .ibid. p 150.

إن مقولة الأخر بوصفه فكرة مركزية تعطي للوجود معناه بالنسبة لليفيناس و أن الأخر يتجلى من خلال الوجه الذي يعد بمثابة المرآة التي تعكس حقيقة الأنا و كينونتها التي على الأخر احترامها من خلال تبادل المسؤولية حفظا للحياة الانسانية و تحقيقا للسلام الاجتماعي"[1].

على هذا النحو يبني ليفيناس علاقة الأنا بالأخر بوصفها مقابلة (Rencontre) ، هذه العلاقة التي تسمح بالحضور معا مع الحفاظ على المسافة التي تجعل الأنا و الأخر على طرفي تلك العلاقة التي تصور ذلك الحوار المتعالي في علاقة ايتيقية متعادلة تحدد فكرة المثيل (même) والمطابقة (Identique) ، لذلك يربط ليفيناس هذه العلاقة أو هذا الحوار بالمحايثة أين تبقى الذات محافظة على ذاتها يتركز اهتمامها بوجودها ، إذ يقول ليفيناس في هذا الشأن " أن يتحدث مع الأخر هو في الوقت نفسه أن نعرف الأخر و نجعله يعرفنا ، فالأخر هنا ليس فقط معروفا بل أيضا يرحب به ، ليس فقط مسمى بل و أيضا هو مدعو من طرفنا ، و أنا لا أفكر في كل ما هو بالنسبة إلي فقط بل و أيضا و في الأن نفسه أفكر في كل ما هو بالنسبة إليه " [2].

لقد حاول هيدغر في كتابه " الكينونة و الزمان " أن يبين أن الزمان ليس إطارا للوجود الانساني ، فالزمان هو أساس الفهم ، أما الفهم فهو نمط وجود الانسان ، فهو إذن لا يعين ماهية الانسان بل يحدد كينونته وهنا وقع هيدغر كما يقول ليفيناس في خطأ الخلط بين الكينونة والكائن، بين فعل الكينونة (L'être) و اسم الكينونة (un être) ليدخل معه في حوار.

[1] / علي قصير : ايمانويل ليفيناس – فيلسوف الغيرية البناءة . مجلة الاستغراب 2018. ص 286 – 287.

[2] / زهير الخويلدي : الأنا وجها لوجه مع الأخر - ليفيناس فيلسوف الغيرية . مجلة حكمة . 16 نيسان (أفريل) 2015.

لقد أشاد ليفيناس كثيرا بالتحليلات الانطولوجية التي قدمها هيدغر وحاول استثمارها في شرح علاقة الأنا والأخر حيث حاول الكشف عن أسس وشروط تلك العلاقة التي تربط الوجود الانساني في العالم مع الغير ، فقد اعطى هيدغر لليفيناس دفعا أكثر ، مقارنة بهوسرل ، إذ أن ليفيناس ينظر إلى هيدغر أو بالأحرى إلى فلسفة هيدغر على أنها تتمة أو تكملة لفلسفة هوسرل رغم الاختلاف الذي يميز بينهما إذ يقول :" إذا كان هوسرل قد فتح لي امكانات التحليلات الفينومينولوجية للمعرفة ، فإن هيدغر هو أول من منح هذه الامكانات أساس وضعي و عيني لوجودنا اليومي ، فقد بين أن البحث الفينومينولوجي يتوجه نحو الحقائق والماهيات الأبدية ، ومصدره في نهاية المطاف ينبع من الزمن ، من وجودنا الزماني و التاريخي"[1]، فالوجود عند هيدغر هو وجود معية أي موجودات أخرى (l'être avec) فخاصية الدازاين الهيدغري هي معيته مع الأخرين لذلك يرفض ليفيناس هذا التصور الهيدغري حيث يقول في كتابه (الزمن و الأخر) " نرفض في البداية تصور هيدغر الذي يصنع العزلة داخل علاقة سابقة مع الأخر ، و يبدو لنا هذا التصور غامضا من الناحية الانطولوجية ، فهيدغر يطرح العلاقة مع الأخر كبينية أنطولوجية للدازاين " [2]، و كان ليفيناس يقول أن تحليلات هيدغر الانطولوجية تتمحور كلها حول ما اسماه الدازاين المتوحد و هنا تغييب للأخر واستحواذ على كيانه و اختزاله داخل الأنا عنوة في علاقة ترابط كما يقول ليفيناس "جنبا إلى جنب حول شيء ما، حول حد مشترك هو بالنسبة لهيدغر الحقيقة"[3].

إن المعية التي استعملها هيدغر على حد تعبير ليفيناس لا تصف العلاقة الأصلية مع الأخر هي ليست علاقة الوجه – ل- وجه ، هي علاقة يذوب فيها الأخر في الأنا نحو عدمية في

---

[1]/Richard Kearney .de la phénoménologie a l'éthique .entretien avec E. Levinas .ibid. p 124.

[2] / إيمانويل ليفيناس – الزمن و الأخر المصدر السابق ص 36.

[3]/ المصدر نفسه ص 37.

علاقة مع أخر مفقود و بالتالي " يظهر الأخر عند هيدغر في الحالة الأساسية Miteinan der sein أي كينونة الواحد الأخر "[1] .

و في مقابل ذلك يقول ليفيناس :" إننا لا نوجد فرادى أبدا ، فنحن محاطون بكائنات وأشياء نقيم معها علاقات، إننا مع الأخرين عبر الرؤية و اللمس و الود و العمل المشترك، كل هذه العلاقات متعدية transitive فأنا ألمس شيئا و أرى الأخر، لكنني لست الأخر، فأنا وحدي و بالتالي إنها الكينونة بداخلي أي واقعة أنني موجود ، انوجادي هو الذي يشكل العنصر اللازم intransitive على الاطلاق الانوجاد لا قصدية فيه، ومن دون رابطة، يمكن الموجودات تبادل كل شيء ما عدا الانوجاد"[2].

يحيل ليفيناس تلك العلاقة بين الذات و الآخر إلى الوجه حيث التماسف موجودا بين الذات و الآخر، هذا الانفتاح على الوجه هو انفتاح على فكرة الله، هو تعبير عن حضور الله في الذات وتمظهر الخارجية المطلق وآخريته، فالوجه هو دلالة اللامتناهي دلالة إيتيقية .

إذن يتجلى الآخر من خلال الوجه الذي يعبر عن شخصية الأنا وكينونة الآخر، لأن توجه الذات إلى الآخر أو الآخر نحو الذات يكون بدافع معرفته وفهمه وبهذا يمثل الوجه دورا هاما من خلال علاقة الوجوه لوجه face à face حيث يقول ليفيناس "الوجه* يتكلم معي عبر الكلام يستدعيني إلى علاقة..."[3] فتبادل الكلام يعكس الحضور الدائم بالنسبة للأنا وللآخر يتجسد في الاعتراف والاحترام نتجاوز من خلاله كل جزئي نحو كل كلي فاللقاء مع الآخر تضاثف ومشاركة للمشاعر لا تعارف إنه استدعاء الذات للأخر والأخر للذات وهي صفة

---

[1]/ المصدر نفسه ص 37.

[2] / المصدر نفسه ص 39.

*/ الوجه لا يقصد به فيزيولوجيا ما هو ظاهر عينين و جبين و أنف ... هو ليس شيء بل خطاب وتعبير

[3] / Levinas Emmanuel, Totalité et infini, ibid. p216.

بشرية محضة تخص الكائن البشري، هذا اللقاء هو علاقة يعبر عنها الوجه والخطاب مع، كخاصية إنسانية تلك العلاقة تتجاوز كل ما هو أنطولوجي نحو ما هو إيتيقي، لأنها علاقة مخصوصة تسمى الدين Religion والدين هنا "هو رغبة وليس صراعا من أجل الاعتراف...أين يكون المسمى هو المستدعى"[1]

يساهم الوجه في انفتاح الغيرية على الإنية، والآخر هو الوجه الذي نواجهه، فهو ليس شيء والعلاقة ليست قصدية نحو شيء ما بل هي تتجاوز الظاهر إلى ما وراءه في استقلالية عن الارتباط بالأشياء، إنه فيض من المعاني ينادي بالمسؤولية كعلاقة إيتيقية نعترف من خلالها بالآخر، خطاب لا يمكن تجاهله.

[1] / Levinas Emmanuel , Entre nous : Essais sur Le Penser –à- l'autre , Ed : Grasset , Paris , 1991 ,p20.

المبحث الثاني :

موريس مرلوبونتي وفينومينولوجيا الفن

لقد انطلق مرلوبونتي[1] في تفكيره فينومينولوجيا من هوسرل على اعتبار أن الفينومينولوجيا هي دراسة جواهر الأمور ، انطلق من مبدأ العودة إلى الأشياء ذاتها على أن كل المشاكل في الفينومينولوجية تعود إلى تعريف الجوهر ، فلسفة التعالي التي تضع قاب قوسين الموقف الطبيعي من أجل فهمه ، فلسفة تنظر إلى العالم على أنه قائم دائما قبل التفكير، غير قابل للتصرف بحثا عن كيان فلسفي لهذا العالم من أجل تحقيق صرامة الفلسفة كعلم صحيح علم كلي يقيني ، عرض للعالم الذي نعيش فيه (Vécu) وصفا لتجاربنا المباشرة بعيدا عن كل نفسانية ، لكنه ومع ذلك يعطي بعدا جديدا أخر و مفهوم أكثر اتساعا مما جاء به هوسرل ، يتوجه بالفينومينولوجيا وجهة أخرى على أنها " فلسفة تعيد وضع الجواهر في الوجود إذ من غير الممكن فهم الانسان و العالم دون الانطلاق من حدثيتهما facticité "[2].

لقد بنى مرلوبونتي فلسفة للوجود و جعل تحليلاته حول الوجود و اعتبرها كفعل في العالم كحركة يظهر فيها الانسان كوجود بين الاشياء منخرط فيما هو مادي و اجتماعي ، كما ذهب إلى ذلك سارتر ، فإن الوجود عند مرلوبونتي يعين و يحدد في الواقع هذا الوجود الذي يظهر ويتجسد بشكل ملموس في الجسد ، هذا الأخير الذي ينظر إليه كمجموعة من المعاني الحية وليس كحقيقة مادية و على ذلك نجده لا يهتم بواقعنا المجرد بل في الجسم الحي الذي يعكس العقل والجسد معا .

---

[1]/ ولد مرلوبونتي في 14مارس 1908 بروشفورت مار (Rochefort-Sur-Mer) بفرنسا ، التحق بدار المعلمين العليا فيما بين 1926 – 1930 أدى واجب الخدمة العسكرية صحبة جون بول سارتر (Jean Paul Sartre) و في سنة 1931 باشر التدريس بأحد معاهد الثانوية إلى غاية 1933 و في سنة 1935 التحق بدار المعلمين العليا بشارع أولم (Rue D'Ulm) كمبرز " معيد" Répétiteur إلى غاية 1939 ليعود إلى التدريس بمعهد كارنو Carnot إلى غاية 1944 أنظر (موريس مرلوبونتي– تقريظ الحكمة . ترجمة محمد محجوب .دار أمية . 1995. ص 04)

[2] / مرلوبونتي – ظواهرية الإدراك . ترجمة د. فؤاد شاهين . معهد الانماء العربي .1998 . دط . ص 07.

و قد ذهب مرلوبونتي في مؤلفه " العين و العقل " في القسم الأول إلى أن " العلم إذ يتعامل مع الأشياء فإنه يعالجها و يصنعها و يستخدمها و لكنه لا يسكن فيها أي أنه لا يحل بها و لا يبقى داخلها "[1]

فالصناعة و الاستخدام هنا إشارة إلى تفكير العلم الذي يرتكز على تحويل الأشياء ولا يسكن العالم بل يحوله و يستخدمه ، إذ يقول في نفس السياق إنه :" إذا كان العلم يقتصر على معالجة الأشياء و صنعها فهو لا ينفذ إليها ، إن النفاذ يقتضي أسلوبا آخر هو الاتصال المباشر بالعالم الواقعي و بالأشياء ذاتها ، فهو لا يواجه العالم الواقعي ولا يسجله لأن التسجيل يعني الاعتماد على ما هو مرئي و مباشر" [2] .

من هذا المنظور يرفض مرلوبونتي التفكير البراغماتي ودعا إلى ضرورة اعتماد المنهج الفينومينولوجي في رؤيته للعالم و ذلك بالانصراف عن الحقائق المادية، ونحيل الانتباه إلى الرؤية الحدسية وإلى الوعي فما يحياه الوعي هو العالم الذي نراه، هذه هي بدايات التلقي الفينومينولوجي عند مرلوبونتي و ارهاصاته الأولى في توجهه الجديد نحو الرؤية و الشكل والجسد ، نحو الواقع ، نحو الانسان في العالم على خطى هوسرل و هيدغر، لكن في وجهها الأخر الذي يعكس تميزه وخصوصيته وأصالة تفكيره.

[1] / مرلوبونتي – العين و العقل . ترجمة د.حبيب الشاروني . منشأة المعارف . دط . دت . ص 04.

[2]/ مرلوبونتي– العين و العقل – المصدر السابق ص 05.

عكف "مرلوبونتي " على اعادة قراءة الارث الفينومينولوجي نقدا و تجديدا لم يكن قارئا دوغمائيا وقف مع الفينومينولوجيا الترنسندنتالية و ضدها ، استفاد من رؤيتها التجديدية للفلسفة و في طرحها لمسألة الوجود الإنساني في العالم "[1].

فقد أخذ سؤال معنى العالم مقاما رفيعا في فينومينولوجياهوسرل و جعل له أساسا في الردود الفينومينولوجية و أفعال الوعي القصدية التي فاضت عنها فكرة التفاعل بين الذوات الذي أفرز مفهوم البينذاتية ، هذا الأخير الذي وجد فبه مرلوبونتي حقلا أنطولوجيا لمسألة الأخر على اعتبار أن الانسان ذاتا متجسدة في العالم ، أسس من خلالها لايتيقا جديدة تجمع بين الأنا الجسدي والأخر بعيدا عن سلطة الكوجيتو ، خارج الذاتية على أن تظهر الأنا كذات متجسدة في وجود مشترك في العالم رغبة في الوجود مع الأخر .

انشغل مرلوبونتي كثيرا بالتجسيد و الادراك و الانطولوجيا و كان له بذلك دور كبير في نشر الظواهرية في فرنسا ، من خلال مساهماته المهمة في مختلف مجالات التفكير ، هذه المساهمة الفينومينولوجية سعى بها إلى علم النفس الجشطالت و التحليل النفسي و الماركسية متأثرا في ذلك بعديد الفلاسفة و المفكرين أمثال هنري برغسون و ادموند هوسرل و مارتن هيدغر وماكس شيلر و سارتر و كورت غولدستين و منظري الجشطالت أمثال لفجانج كولر وكورت كوفكا ومارسيل بروست و بول كلوديل و بول فاليري [2].

لقد ركز مرلوبونتي على مشاكل الادراك و التجسيد للعلاقة بين العقل و الجسم و العالم الموضوعي و العالم المتمرس ، أراد من خلال ذلك ايجاد بديلا عن المثالية من جهة و التجريبية

[1]/ علي الحبيب الفريوي–فينومينولوجيا الأخر في فلسفة مرلوبونتي– مجلة أوراق فلسفية " الفينومينولوجيا الخالصة و الجماليات الفينومينولوجية–اشراف و تحرير : أحمد عبد الحليم عطية – اصدارات ملتقى فلاسفة العرب 2016. ص 199.

[2]/ستانفور موسوعة الفلسفة . فلين برنارد : موريس مرلوبونتي . تحرير ن. زلتا . (// http / en ligne) .plato.stanford.edu.، 2016/09/14.

الواقعية من جهة أخرى من خلال انتقاده لافتراضهم المشترك للعالم ، لذلك رفض الانتقادات التي وجهت للطريقة الظاهراتية ، وكان كتابه " فينومينولوجيا الادراك " هو العمل الذي اشتهر به واثبت له باعتباره رائد الظواهرية الفرنسية الرائدة في جيله ، خاصة و أنه طور تفسيره لاسلوب الفينومينولوجيا ، إذ اصبحت ظواهر التصور تعتمد بشكل كبير على نظرية الجشطالت و الابحاث المعاصرة في علم النفس و علم الاعصاب ، اذ اصبح الادراك الحسي الحركي في نظره ممكنا بفضل نظام ما قبل الوعي للحركات الجسدية و المعادلات المكانية التي اطلق عليها اسم " مخطط الجسم " على غرار المكانية للأشياء ، فان وجود الجسد هو وجود تجاه العالم نعبر عنه من خلال مكانيته التي تشكل الخلفية التي يتشكل منها الفضاء (بيتنا . مستقبلنا . وضعنا المادي و الاخلاقي .....الخ) وبالتالي تصبح علاقة الجسم بالفضاء علاقة قصدية مقصودة ، فالجسم ليس في الفضاء وانما يعيش معه على أن البعد المكاني الذي يختلف تماما الاختلاف عن مكانية الاشياء يعكس شكلا أصليا من القصدية و هو لقاء قبل الادراك مع العالم كما يرى مرلوبونتي.على أن البعد المكاني الذي يختلف تماما الاختلاف عن مكانية الاشياء يعكس شكلا أصليا من القصدية و هو لقاء قبل الادراك مع العالم كما يرى مرلوبونتي[1].

هذا ما يعكس رفضه للعلاقة الحاكمة بين الأجسام الموضوعية ، في حين لا ينكر شكل مبسط امكانية العلاقة المعرفية بين الموضوع و الجسم ، و بالتالي فإن ظاهرة ظواهر الادراك متحدة على أننا أجسادنا و أن تجربتنا الحية لهذا الجسد تنكر انفصال موضوع الجسم و العقل من الجسم انطلاقا من تصريحه " أنا جسدي " و هذا ان دل فإنما يدل على أن العقل المدرك هو جسد متجسد أو للأخر وهو ما يسمح لمفهوم الجسم بالتفكير و الادراك ، لذلك نشير إلى الفرد كجسم و ليس إلى هيئة [2]، على اعتبار أن الجسم لا يمكن اعتباره كائنا في العالم ككيان مادي ، فسر الرؤية و سر السمع و سر كل احساس يعود إلى الجسم الانساني ، إذن هو

[1]/ فلين برنارد المرجع السابق

[2]/ جاك رينولدز–مرلوبونتي– موسوعة الانترنت الفلسفية –جامعة لاتروب (en ligne)

الادراك الذي يتمثل في مظاهره لدى المتصور ، يعكس الوحدة الوجودية المزدوجة بين النفس و الجسم ، وهو ما يتيح لنا أن نعتبر الجسم الانساني ذاته ذاتا ، أي أنا متجسدا و في نفس الوقت وحدة وجودية أخرى تشمل الأنا المتجسد و العالم ، تتيح لنا أن نرى العالم عالم الأجسام امتدادا لجسمنا وملحقا به ، هذه هي أصالة مرلوبونتي في طرحه الفينومينولوجي لوجودنا الجسمي في العالم ، هذا الوصف الفينومينولوجي الذي يقدمه مرلوبونتي يبين بوضوح كيف يتميز الادراك الحسي الانساني عن أفعال الكائنات ، و الذي يعبر عنه على أنه دخول جسمنا في العالم الذي يوجد معه في وحدة لا تنفصم ، هو الادراك الحسي الذي يقوم على الوعي العالمي الجسمي[1] ، إذ يقول مرلوبونتي :" إن الجسد الذاتي هو في العالم كالقلب في الجسم ، فهو يبقى باستمرار المشهد المرئي حيا ، فهو يحييه و يغذيه داخليا و يكون معه نظاما معينا "[2].

هذه الوحدة التي يحققها الجسم مع العالم لن تتحقق إلا عبر وساطة التجربة الجسدية لأنه على حد قوله :" أن الذات المتجسدة نفسها تستطيع أن ترى تباعا من مواقع مختلفة "[3]، وقد قدم لنا مثالا عن المكعب ، حيث لا يمكن لنا أن نرى جهاته الست دفعة واحدة ، حتى وان كان من زجاج ، لكن بمجرد أن يحتك المكعب بالتجربة الجسدية ، و بعد أن ندور المكعب جهة تلوى الأخرى ، يمكن لنا أن نتصور المكعب لمجرد أن نسمع كلمة " مكعب " بجهاته الست المتساوية والمتزامنة و عليه يقول :" تجربة الحركة الذاتية قد لا تكون إذن إلا مناسبة نفسانية للإدراك و قد لا تساهم في تحديد معنى الموضوع و جسدي قد يشكلان نظاما معينا"[4].

---

[1]/ العين و العقل – المصدر السابق ص 14-15.

[2]/ ظواهرية الادراك – المصدر السابق ص 173.

[3]/ المصدر نفسه ص 173.

[4]/ المصدرنفسه. ص173.

لكن السؤال الذي يجب أن نطرحه هو هل التوافق بين الجسد و الموضوع الذي ينظر إليه على أنه مناسبة نفسانية للإدراك هو شعور أو وعي بهذا التناسب ، أم أنه مفكر فيه فقط على اعتبار أنها مجموعة من التوافقات المعاشة؟

يرى مرلوبونتي" أننا لا نخرج من الفكر الأعمى و الرمزي إلا بإدراكنا الكائن الفضائي الفريد الذي يحمل هذه الخصائص ، فالأمر يتعلق برسم هذا الشكل الخاص بالفكر " [1]

فوحدة الموضوع هذه بالجسم أمر مفكر به و لكن ليس يشعر به ، و الربط بين هذه التوافقات و الترابطات الموضوعية مستعار من تجربتنا كذوات متجسدة في العالم ذاته و في الفضاء ذاته ، لأن الإدراك الخارجي على حد تعبيره و إدراك الجسد الذاتي وجهان للفعل نفسه على اعتبار أننا في العالم بجسدنا ، ندرك العالم بجسدنا.

من هذا المنطلق يدعو مرلوبونتي إلى العودة إلى الواقع إلى منظر العالم المحسوس على نحو ما يمثل في حياتنا على نحو ما نعيش و نحيا و ما يكون لجسمنا ، دعوة للعودة إلى الفينومينولوجيا في رؤيتها للعالم أين تترك الحقائق المادية و توجه انتباهها إل الرؤية الحدسية وما يحتل مكانا في الوعي، فحياة الوعي هو العالم الذي أراه و الذي لا يمكنني أن أنفصل عنه ، لذلك تحول مرلوبونتي نحو الفن فلسفتا يكشف بها خبايا العالم ، فنجده يصرح في القسم الثاني من كتابه " العين و العقل " " أن المصور يحضر جسمه مدركا و مدركا في الوقت ذاته ، أي أن الإدراك يتم بواسطة جسمي وفي جسمي ، و أن جسمي هو الذي يدرك الأشياء من حيث هو امتداد يتحرك ، فإن إدراك العالم عن طريق الرؤية المصور تقتضي الإقرار بالارتباط بين الرؤية والحركة"[2].

[1]/ المصدر السابق. ص 174.

[2]/ العين و العقل – المصدر السابق . ص 9.

وهو بهذا قد اعاد تلك الصلة التي قطعها ديكارت بين النفس و الجسم إذ لم يعد الجسم تلك الوسيلة التي تستخدمها النفس للرؤية ، و إنما هو الأنا المتجسدة التي ترى ، و لم تعد الرؤية فعل من أفعال الأنا أفكر الديكارتي التي تتم بمعزل عن الجسم ، لا بل حدث في الجسم المنتمي إلى مكان.

وبهذا المنظور ينظر إلى العالم على أنه تلك العلاقات الموضوعية ، إلا أن يضيف على أنها تحمل من طرف الوعي ، ففي كتابه " بنية السلوك " يتساءل عن معنى الوعي أو عن بنية الوعي.[1]

ميز مرلوبونتي بين شكلين من الوعي ، وعي بسيط أو صافي (Naïve) و هو الوعي الواقعي ، وواقعيته تجريبية على حد تعبير كانط ، لأن واقعية الوعي أو الوعي البسيط خطاب كانطي ، وهو ضمان التجربة الخارجية المكتسبة من موضوعات صلبة و ليست واقعية متعالية و بالتالي الوعي البسيط لا ينظر أبدا لأسباب حركية الجسم بل هو كالربان في السفينة على اعتبار أن الجسم هو الجسم المعاش [2]

ومهما كان التعبير عن ذلك في أخر المطاف الوعي البسيط هو وعي العالم أو وعي بالعالم الذي لا ينفذ نحو وعي الذات ، فالوعي البسيط عفوي طبيعي و تجربة إدراك ووعي بالعالم ، هو الوعي الذي يجعلنا ننفتح على العالم [3].

---

[1]/ Antoine WelookitawatoOwandjalolo ' Idée de philosophie chez M. Merleau –ponty – introduction général a la philosophie phénoménologique de Merleau-Ponty .analyse des concepts. université de Genève . suisse 2004 . p 67.

[2]/ Antoine WelookitawatoOwandjalolo – ibid p 68.

[3]/ Ibid. p 69.

أما النوع الثاني فهو الوعي المتعالي (conscience transcendantale) يقول مرلوبونتي بأن " الوعي الترنسندنتالي هو قمة الوعي بالذات ، بمعنى الفاعل في الوجود ، هو بنية كل شيء كل ما هو موجود كموضوع ، الجسم النفس ، هي موضوعات قبالة الوعي المتعالي ، والتي تكون العالم و هو المنبع الجذري للمعنى و الدلالة و المعقولية "[1] .

لقد اعتبر مرلوبونتي الوعي المتعالي كموضوع ابستمولوجي كمنبع جذري لمعقولية المعنى والدلالة، ومن هذا المنطلق تتبدى لنا الرؤية المرلوبونتيةللفينومينولوجية على غرار الرؤية الهوسرلية ، هذه الرؤية التي تعكس التأثر من جهة و المساهمة من جهة ثانية في تلك النقلة للفينومينولوجيا من إلى على اعتبار أن مرلوبونتي من بين أكبر الفاعلين في صنع و خلق فينومينولوجية فرنسية على غرار ما تأثر به هو و غيره من الفلاسفة .

كان مرلوبونتي على وفاق مع هوسرل في جانب ما و لم يتفق معه في جانب أخر ، فيما يتعلق بفهمه للفينومينولوجيا عامة ، اتفق معه في المعنى خارج كل من المثالية و الواقعية و خارج ذلك السجال الحاصل سابقا على اعتبار أن الفينومينولوجيا منهج يتميز بتغيير أفق داخل الفلسفة بمعنى "رفض كل سابق من الأحكام أي أنه كان على وفاق معه في فكرة " الرد الفينومينولوجي والعودة إلى الأشياء ذاتها و هو ما تحول بهوسرل للاهتمام بالذات كأهمية على اعتبار الدور الذي تلعبه الذات داخل الفلسفة "[2].

أما الأمر الثاني و الذي لم يتفق معه فيه هو فكرة تعاقب اكتشاف الوعي الترنسندنتالي كمنبع جذري للمعنى و الدلالة ، انطلاقا من الأفكار إلى غاية نهاية حياته هوسرل اعتمد أفقا

[1]/ Antoine WelookitawatoOwandjalolo –.p 72.

[2]/ ibid. p 92.

مثاليا في الفينومينولوجيا ، خصص فيه الدور الأساسي للذاتية المتعالية المكونة للعالم ، أثار مثالية من نوع جديد ، مثالية ترنسندنتالية مختلفة عن مثالية كانط وفخت [1].

الفينومينولوجيا إذن دراسة الماهيات و كل المشاكل تعود إلى تحديد الماهيات في نظر مرلوبونتي، ماهيات الإدراك ماهيات الوعي ، وهي أيضا فلسفة تموقع الماهيات داخل الوجود وليس بمقدورنا فهم الوجود الانساني و العالم خارج وقعانيته ، لإذن هي فلسفة متعالية تضع كل سابق للأفق الطبيعي بين قوسين للفهم ، و هي أيضا فلسفة تعني بالعالم دائما هنا قبل كل تفكير كظهور غير قابل للتصرف ، و هي إيجاد ذلك التواصل البسيط مع العلم ، وهي تقرير مكان وزمان للعالم المعيش ووصف مباشر لخبرته "[2].

كانت إسهامات مرلوبونتي كبيرة في الفلسفة المعاصرة و الفينومينولوجيا على وجه الخصوص وذلك من خلال معالجته لأهم المشكلات الفلسفية المطروحة، فقد وقف مرلوبونتي على طرحين مختلفين في الفينومينولوجيا في خضم ذلك التحول الذي أحدثته فلسفته في إطار تلقيه للفينومينولوجيا الألمانية ، تمثل هذا الطرح المزدوج في الطرح الهوسرلي من جهة و الطرح الهيدغري من جهة ثانية ، الطرح الذي يجعل من الفينومينولوجيا بحثا في المشكلات المعرفية و الطرح الأخر الذي وجه الفينومينولوجيا نحو دراسة الوجود، من هنا يتراءى لنا أن مرلوبونتي كان من السباقين لتلقي الفينومينولوجيا في فرنسا سواء فينومينولوجية هوسرل في شقها المعرفي أو فينومينولوجيا هيدغر في شقها الوجودي ، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا ما هو جديد مرلوبونتي ؟ ماذا أضاف مرلوبونتي للفينومينولوجيا ؟أين تكمن أصالة الفينومينولوجيا البونتية داخل هذا التحول الذي شهدته الفلسفة و الفينومينولوجيا الفرنسية ؟

---

[1]/ M .Merleau-Ponty – Phénoménologie de la Perception – Gallimard. 1945. P1.

[2]/ ibid .pp 1.2.

لقد آمن مرلوبونتي بأن المشكلات المعرفية لا يمكن النظر إليها في انفصالها عن المشكلات المتعلقة بالوجود، فحاول تجاوز هذا الفصل بين المعرفة و الوجود ...وتبين له أن ما هو معرفي هو وجودي وأن ما هو وجودي هو معرفي، دون أن تكون هناك أسبقية لأحدهما على الأخر[1]

لقد تطرق مرلوبونتي إلى مسألة الأنا في علاقتها بالعالم أو الوعي و العالم على غرار فلسفات الذات السابقة التي ترى أن الوعي سابق عن العالم و انه يحمل أي الوعي الموضوعات التي ستكون نتاجا له و هو ما ترتب عنه غموض في مفهوم الانا ، هذه المسألة باعتبارها أهم المشكلات التي طرحت في الفينومينولوجيا قبل مرلوبونتي وهو ما نجده قبل عند ديكارت الذي أرجع بدوره الوجود إلى الفكر على اعتبار أن كل أفكارنا حول العالم قارة في الوعي، فمادامت الذات تشك على حد تعبير ديكارت فهذا يعني أن الفكر هو مصدر المعرفة والوجود على حد سواء .

إن هذا الطرح الديكارتي الذي يجعل من الذات أساسا للعالم و مصدرا للمعرفة تبعه فيه أغلب الفلاسفة و على رأسهم هوسرل الذي جعل الوعي محور الفينومينولوجيا ، لكن مرلوبونتي يعتبر ذلك خطأ فادحا وقعت فيه فلسفات الوعي ، وحاول تجاوز ذلك الطرح الذي يعتبره تقليديا لمسألة الوعي و حمل مسؤلية ذلك لديكارت حيث يقول :" إن ديكارت هو المسؤول عن مقولة الحداثة التي ترجع كل المقولات إلى أفكار العقل "[2].

من هنا تبدأ وجاهة الطرح البونتي و أصالته من خلال محاولته تجاوز كل ما هو كلاسيكي الطرح نحو تصور جديد يستبعد فكرة كون العالم داخل خبرتنا التي قال بها ديكارت وحتى

[1]/د.محمد بن سباع ، (لماذا الفينومينلوجيا الوجودية عند موريس مرلوبونتي)، الفلسفة الفينومينولوجية الوجودية عند موريس مرلوبونتي ،إشراف و تقديم محمد بن سباع ، مجموعة من المؤلفين ، ابن النديم للنشر و التوزيع –دار الروافد الثقافية ، الطبعة الأولى 2014، ص18.

[2] /M. Merleau-Ponty ,la phénoménologie de la perception , Édition Gallimard, paris , 1945,p17.

فكرة معاصرة الوعي للعالم مع كانط كما يستبعد كل فكرة لأولوية ما، فمع كانط فإن الظواهر الواقعية للعالم الخارجي هي أساس تكوين المعرفة لكن ذلك بمعية مقولات العقل و هو ما يضفي عليها طابع المثالية و هو أمر أخر يستبعده مرلوبونتي عند كانط و حتى في مثالية هيغل هو الأخر الذي يرى أن هدف الروح هو بلوغ المطلق عبر مراحل من الوعي في حركة جدلية وهو ما يعتبره مرلوبونتي طرحا خاطئا على اعتبار أن كل مرحلة وعي هي نفي لمرحلة أخرى في حين أن هذه المرحلة يتوقف وجودها على وجود تلك المرحلة الأخرى حيث لا يمكن الحديث عن تعارض بينهما و بالتالي يتأسس التعارض دون تجاوز، وفي هذا الصدد يقول مرلوبونتي :" إن المقولة الهيغلية نفي النفي ...هي مجرد حيلة لغوية من أجل الخروج من عائق"[1].

وعلى غرار كل من كانط وديكارت وهيغل يرى برغسون أنه لا يمكننا أن ننظر إلى الوعي في حالات جزئية منقطعة وإنما كديمومة وذلك في دراسته لعلاقة الوعي بالأشياء و الزمن في كتابه " دراسات حول المعطيات المباشرة للوعي " حيث ميز بين العالم المادي و محتوى الوعي قائلا:" إن التخارج هو صفة مميزة للأشياء الممتدة، في حين أن حالات الوعي لا وجود لها خارج بعضها البعض فهي تمتد داخل الزمن كميدان متراتب" [2].

رغم أن فكرة الديمومة كان لها بالغ الأثر على فلسفة مرلوبونتي على اعتبار أنها تحمل بين طياتها مفهوما مغايرا للزمان وبعدا أنطولوجيا معرفيا ، هذا المفهوم المتفرد للزمن الذي تحمله الديمومة يجعل من الوعي معرفة وواقعا معاشا، هذا التأثر الذي أبداه مرلوبونتي ببرغسون جعله يقول :" لقد وجدت نظرته كفيلسوف في ذلك إي في فكرة الديمومة ، شيئا أخر حيث كان

[1] / M. Merleau-Ponty , Résumes de cours ,Édition Gallimard , paris ,1968, p164.

[2] /Henri Bergson .Essai sur les données immédiates de la conscience, P U F 2007 .PP 73.74.

الزمان هو هذا ، فهو ليس شيئا أخر أراه من الخارج لن أحصل عليه من الخارج ... الزمن هو إذن أنا الديمومة التي أدرك"[1]

لكن هذا التأثر لم يمنع مرلوبونتي من تجاوزه لفكرة الديمومة على اعتبار أن التمعن في مفهوم الوعي البرغسوني يجده لا يختلف عن مفهومه الكلاسيكي، إذ أنه يفتقد إلى التواصل مع العالم، حبيس الذات يقتصر على التواصل الداخلي وهو ما يجعله مفهوما داخل النسق الديكارتي وفلسفات الوعي السابقة التي تنظر إلى الوعي على أنه أساس كل موضوع و مصدره بعيدا عن الواقع وهو ما تجلى في الفينومينولوجيا الترنسندنتالية الهوسرلية التي تتخذ من الأنا المتعالي مقولة أساسية باعتباره الحقيقة النهائية التي تصل إليها بعد كل عمليات الرد الفينومينولوجي ، وهو إشارة أخرى للخلفية الديكارتية التي ظلت حاضرة طوال الوقت في فينومينولوجيا هوسرل ، إذ رفض ديكارت المعرفة التي مصدرها الحواس وكان لهوسرل الأمر ذاته حين فرق بين الأنا الجسماني و الأنا الواعي وأعطى الأسبقية للأنا الواعي كونه يتمتع بالقدرة على تأسيس وبناء الموضوعات، موضوعات المعرفة لأنها؛ أي الموضوعات محتواه في الوعي و ليس خارجه إذ يقول هوسرل في هذا الشأن:" هناك الأنا الجسماني الذي يرتبط بالجسد، وهناك معنى مختلف تماما للأنا،ألا وهو الوعي، حيث عن طريق الوعي يرتبط كل وعي بمعنى التفكير"[2]

إذن مرلوبونتي ينظر إلى فينومينولوجيا هوسرل على انها وقعت في نفس الخطأ الذي وقعت فيه فلسفات الوعي السابقة على اعتبار أنها تهتم بدراسة الوعي و الخبرة الكامنة فيه دون الالتفات إلى علاقته بالعالم و بالأشياء وهو ما يدعو إليه مرلوبونتي من خلال رفضه للتمييز الذي أقامه هوسرل بين أفعال التفكير و موضوعات التفكير، وهذا التمييز الذي يشوه مفهوم العالم من جهة ومفهوم الذاتية من جهة أخرى و التي ربطها هي الأخرى بالوعي و أبعدها عن

[1] / M. Merleau-Ponty .Signes, Édition Gallimard, paris, 1960, p232.

[2] /E . Husserl .Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, paris, 1991, p198.

العالم وعن وجودها الحقيقي في العالم و مع الذوات الأخرى وهي دعوة لانفتاح الذات على العالم ، و إعادة بعث العلاقة بين الذات ووجودها أو التوجه من البحث في الذات إلى البحث في وجود الذات و هي الميزة الخاصة لفينومينولوجيا مرلوبونتي .

على خلاف هوسرل فإن المقولة الأساسية في فينومينولوجيا هيدغر وهو الطرح الثاني الذي وقف عليه مرلوبونتي ، هي مقولة الوجود السؤال المنسي السؤال الذي تناسته الميتافيزيقا على اعتبار أن مسألة الوعي عند هيدغر هي مسألة ميتافيزيقية لأنه لا ينظر إلى " مسألة الذات والموضوع أو الماهية و الوجود ، إنها مسألة ميتافيزيقية لا ينبغي أن نخوض فيها أبدا و إنما علينا أن نفكر في الوجود" [1]، إنها المسألة التي يتفق فيها ميرلوبونتي مع هيدغر إنها مسألة العودة إلى السؤال المنسي سؤال الوجود لكنه يختلف معه في مفهوم هذا الوجود الذي ينبغي العودة إليه وفي الكيفية التي تتم بها هذه العودة ، فإذا كان هيدغر يدعو للعودة إلى الكينونة فإن مرلوبونتي يدعو للعودة إلى الوعي في علاقته بما هو واقعي ومحسوس وعقلي ماهوي ، وهنا تكمن أصالة مرلوبونتي مرة أخرى و تميزه في إعادة صياغة مفهوم جديد للوعي اخترق من خلاله مختلف المشكلات الفلسفية المطروحة والمتعلقة بما هو معرفي ووجودي في نفس الوقت .

لقد وجد مرلوبونتي في الفينومينولوجيا سندا قويا فبعد ألأن كانت الفينومينولوجيا مع هوسرل المنهج المتعالي الوصفي الذي يقوم على أساس القصدية التي تحرك الذات وتفعلها نحو ما يجب أن نعرفه ، فمع مرلوبونتي أراد أن يدفع بالفينومينولوجيا نحو أفاق أخرى من التطور والانفتاح و ذلك باستعمالها في كل مجالات العلوم و الفلسفة متجنبا في ذلك الخطأ الذي وقع فيه هوسرل ذاته حيث نظر إلى الماهية على أنها " ذات طابع فكري لا مادي، ولا يمكن حدسها

[1]/ د.محمد بن سباع ، (لماذا الفينومينلوجيا الوجودية عند موريس مرلوبونتي)، الفلسفة الفينومينولوجية الوجودية عند موريس مرلوبونتي المرجع السابق ص 26.

إلا فكريا فهي محاولة للعودة للأشياء ذاتها ، ونظرا لأنها الشيء في ذاته ولا يتعين إلا في الأشياء الحقيقية "[1] .

فقد نظر مرلوبونتي إلى الماهية على أنها وسيلة تحقق اتصالنا بالعالم لا هدفا تتخذه الفلسفة موضوعا لها ، على اعتبار أن العالم مرآة عاكسة لوجودنا نتعرف على ذواتنا بمجرد أن نلقى فيه ، والجسد هو الذي يثبت وجودنا وتجذرنا في العالم أعي من خلاله كياني وهو ما يعبر عن تلك العلاقة الجسدية للإنسان بذاته في نهاية المطاف ، فوجودنا في العالم هو وجود مباشر يعبر عن تلك العلاقة الجسدية ، وهو ما يعبر عنه مرلوبونتي بثقافة المعيش ، أين يكون للجسد المعنى وتصبح اللغة إطاره ظاهريا وأداته القصدية .

إن اتصالنا بالعالم فقط هو الذي يكشف لنا الحركة الجسدية، هي في الأصل "حركة رمزية كما عبر عنها مرلوبونتي في " فينومينولوجيا الإدراك الحسي " حين اعتبر الجسد هو المقر الذي يستغل أجزاءه الخاصة كمركزية عامة للعالم "[2]

لقد تفطن مرلوبونتي انطلاقا من المبدأ الفينومينولوجي " العودة إلى الأشياء ذاتها" إلى ماقبل الذات و الموضوع ، إلى كل ما يسبق تلك القسمة إلى ماقبل الوعي في مقابل العالم إلى ما أسماه " اللحم" وهنا تكمن أصالة ووجاهة الطرح البونتي في تلك البلورة الأنطولوجية التي تتجاوز كل ثنائية بما في ذلك كل تقليد فلسفي تجاوزا لفلسفات الوعي و الأطاريح الكلاسيكية ، هذا الموطن الجديد و الفسحة العذراء التي هي كما يقول :" ليس مادة وليس فكرا وليس جوهرا ، ومن أجل تسميته، قد يتوجب علينا استعمال اللفظ القديم لفظ(الأسطقس) بالمعنى الذي

[1]/ علي الحبيب الفريوي، قراءة في المنهج الفيميائي (هوسرل مرلوبونتي)مجلة الفكر العربي المعاصر ، العددان- 106-107، 1998، مركز الإنماء القومي –بيروت ص 110.

[2]/ د.مخلوف سيد أحمد ، في الخلفية الفلسفية لمشروع مرلوبونتي ، عمل جماعي " الفلسفة الفينومينولوجية الوجودية عند موريس مرلوبونتي ، إشراف وتقديم د، محمد بن سباع ، ابن النديم للنشر و التوزيع ، ط1، 2014 ص 61.

نستخدمه فيه للحديث عن الماء و الهواء و التراب و النار، أي بمعنى شيء عام ...فهو بهذا المعنى أي الأسطقس كينونة ، إنه ليس واقعة أو مجموعة وقائع، إنه ملتحم بالمكان و الآن ، إنه إمكانية وضرورة الواقعة، هو الوقائعية إنه ما يجعل الواقعة واقعة وهو ما يكون به للوقائع معنى"[1].

فعالم الإدراك الحسي عند مرلوبونتي هو الحقيقة الأساسية التي تؤسس للحقيقة هو الذي يقوم عليه كل إنشاء و بناء وهو الاعتراف بالحضور الذي يتأكد بالرؤية و السمع و اللمس، ففلسفة بونتي فلسفة الوجود الإنساني المتزمن، فلسفة حضور العالم و حضور الإنسان فيه ، هذا العالم الذي يراه "أفق كل الأفاق وأسلوب كل الأساليب"[2] .

فالإدراك الحسي للعالم يبدأ بالرؤية وانطلاقا منها يدرك الانسان العالم المحسوس، إذن الإدراك الحسي يتحقق من الرؤية لذلك يضعها مرلوبونتي في مقابل نظرة العلم ، لأن العلم يقتصر على معالجة الأشياء و صنعها ولا ينفذ إليها ، لأن النفوذ إليها يقتضي الاتصال المباشر بالعالم الواقعي و بالأشياء ذاتها، وهذا الاتصال المباشر هو الذي يقود إلى أعماق المعنى وخفاياه ، فالتعبير كما يقول :" هو الجسم أو أن العالم مصنوع من نفس نسيج الجسم"[3]

فالاستقلال عن الأشياء لا يعد فلسفة و الفلسفة الحقة هي التي تعود إلى الأشياء تسجل الواقع المحسوس ، فالوعي الفلسفي هو الذي يمكن من فهم المعرفة العلمية و هو الذي يتيح العودة إلى المعيش وهو الذي ينفتح على التاريخ وعلى الممارسة الكلية " فالفلسفة تظل اليقظة

[1]/ موريس مرلوبونتي ، المرئي واللامرئي ، ترجمة د.عبد العزيز العيادي ، مراجعة.د.ناجي العونلي ، المنظمة العربية للترجمة ، الطبعة الأولى ، بيروت، يوليو 2008، ص 225.226.

[2] / M. Merleau-Ponty ,la phénoménologie de la perception, op,cit p2.

[3]/ م.مرلوبونتي " العين و العقل " المصدر السابق ص 1.

المتحفزة إزاء غرابة الأشياء يقظة تمنعنا من نسيان منبع كل معرفة وتحيلنا إلى التجربة التي تخترق جدران الكينونة "[1] .

هذا هو البعد الأخر في فينومينولوجيا مرلوبونتي و تلك هي الخصوصية التي تعكس التوجه الجديد في فينومينولوجياه و التي تتيح و على نطاق أوسع العودة إلى ما قبل هوسرل و ديكارت وكل فلسفات الوعي نحو الجسم ، نحو الواقع، نحو العالم المحسوس و الأشياء على اعتبار أننا " لسنا فكرا وجسدا ، ولسنا وعيا قبالة العالم بل نحن فكر متجسد ، كيان في العالم"[2] فالإدراك الحسي إذن هو محور الجسد و العالم و التاريخ و الحرية و الميتافيزيقا، و الفينومينولوجيا هي المنهج و الطريقة و الأسلوب الذي يمكننا كما سبق و أن أشرنا من النفاذ نحو ذلك نحو العالم والأشياء، فالفينومينولوجيا في نظر مرلوبونتي :" نمط و أسلوب، توجد كحركة قبل بلوغها وعيا فلسفيا كاملا، إنها على الطريق منذ زمن بعيد ومتتبعوها يجدونها في كل مكان عند هيغل وعند كيركيغارد وبالطبع ولكن أيضا عند ماركس ونيتشه و فرويد"[3] .

تعد الفينومينولوجيا عند مرلوبونتي مجرد صياغة جاهزة و لم تكن يوما مذهبا مكتملا ، لا بل ينظر إليها على أنها إمكانية مفتوحة للمساءلة و التشخيص ، فالحيز الفينومينولوجي يجمع بين الذاتي و الموضوعي بين الوعي و العالم إنه مجال لالتقاء الذات بذاتها و تتيح الامكانية لتجسيد كيان الأنا في صلبها ، وامكان الالتقاء بين الذات و الأخر في علاقة تعايش ضمن رابطة معيشية محضة تصبح علاقة الذات بالأخر في فينومينولوجيا مرلوبونتي " ليست مجرد رابطة

[1] / موريس مرلوبونتي ، المرئي واللامرئي المصدر السابق ص 10.

[2] /M. Merleau-Ponty. Sens et non- sens , collection pensées (paris, Nagel1948)p129.

[3] / M. Merleau-Ponty, la phénoménologie de la perception, op.cit. p2.

منطقية ن وإنما رابطة وجود ، فإن الأنا بإمكانه الالتقاء بالأخر من خلال تعميق الرابطة المعيشية "[1].

تلك هي البلورة الأنطولوجية للوجود الإنساني وعلاقته بالعالم و الأشياء و هي صورة أخرى من صور الفينومينولوجيا في فرنسا على غرار الفينومينولوجيا الهوسرلية و الهيدغيرية وهنا تكمن فرادة مرلوبونتي و خصوصية مشروعه و تفكيره ووجاهته و أصالته الفينومينولوجية.

[1] / M. Merleau-Ponty, à la Sorbonne, résumé de cours (1949-1952), Grenoble, cyno ra 1988, p45.

المبحث الثالث :

بول ريكير(الفينومينولوجيا الهيرمينيوطيقية)

جان بول غوستاف ريكور (j.p.g.Riceur) ولد في 27 فبراير 1913 بفالانس فرنسا، وهو فينومينولوجي فرنسي اشتهر بدمج الوصف الظاهر مع التفسير ، وقد عرفت فلسفته في البداية بفلسفة الدمج أو التلاقي بين الأصول الفينومينولوجية الهوسرلية ووجودية كارل ياسبرس، و أيضا كما يسميها هو ذاته " المحادثة الثلاثية " (conversation triangulaire) بين الفلسفة الانعكاسية و هيرمينيوطيقا هيدغر و جادمير و الفلسفة التحليلية الانجلو-سكسونية[1]، كما أنه لم يشأ أن يقيم عند تقليد فلسفي معين، فهو كما يصفه جاك دريدا فيلسوف كل الحوارات الممكنة، لأنه استطاع أن يجرى حوارا مطولا بين مختلف الفلسفات، والنص عنده لا نتأوله الا من خلال صراع الفلسفات والتأويلات، بدءا من الفلسفة التأملية المنحدرة من تقليد الكوجيطو الديكارتي، الى الفينومينولوجيا والوجودية مرورا بالبنيوية والتفكيكية وأيضا التحليل النفسي الفرويدي الى الهرمينوطيقا وارث المدرسة التحليلية، فهو أنموذج لفكر منفتح له قدرة الحوار ونقد وتقبل كل الفلسفات والأفكار المختلفة .

هذا ما يعكس الخلفية المعرفية و المنهجية لفكر ريكور الذي يمتد داخل مختلف التيارات، على غرار التلقي الفرنسي لمختلف الفلسفات كما رأينا و الذي سيقدمه ريكور في طابع فرنسي يكشف عن وجه آخر لأصالة ووجاهة الفينومينولوجيا الفرنسية من جهة أخرى ، فالفينومينولوجيا الهوسرلية هي التي أسست الأرضية الخصبة لانطلاقة فكر بول ريكور ، لأن اهتمامه واشتغاله بالفلسفة بدأ عندما وقع أسيرا في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية في سنة 1940م، وذلك عندما قام بترجمة الجزء الأول من كتاب الأفكار لهوسرل وهذا ما يؤكده بقوله في نصه المهم بعد طول تأمل :"ثم اني شرعت في ترجمة مؤلف هوسرل الأفكار، وأخيرا باشرت من خلال دروسي وملاحظاتي، تحرير فلسفة الارادة الذي سأخصه بالحديث فيما بعد.

[1]/ Dictionnaire de Philosophie –ellipse . Jean Pierre Zarader 2007. P 509.

كانت سنوات الاعتقال مثمرة جدا بالنسبة الي على الصعيدين الانساني والفكري جميعا"[1]فقد كان الاعتقال فرصة ثمينة بالنسبة لريكور للتأسيس لتجربة انسانية فكرية مميزة، أساسها حياة يومية تقاسمها مع العديد من الفلاسفة الذين أصبحوا أصدقاء من بينهم ميكال دوفران، كما أنه دائما يشعر بالامتنان لياسبرس وهوسرل اللذان أبقيا على اعجابه بالفكر الألماني على الرغم من ارهاب التاريخ.

وبالعودة الى فينومينولوجيا بول ريكور والتي عمد فيها الى تطبيق المنهجية الفينومينولوجية الألمانية في الفلسفة الفرنسية، وان سبقه الى ذلك جان بول سارتر وذلك في مؤلفه الأساس الكينونة والعدم في سنة 1943م، الا انه لم يثر اعجابه واهتمامه وذلك لأن سارتر أكد على فكرة العدم كسبيل الانسان الوحيد لتأكيد حريته، في حين ان الكتاب الذي اثار اعجابه واهتمامه بالفعل هو كتاب فينومينولوجيا الادراك لموريس ميرلوبونتي الصادر سنة 1945م، حيث استثمر هنا فكرة القصدية التي طورها وذلك عندما يكون الوعي متحركا متجها نحو موضوع معين[2] .

كذلك الفينومينولوجيا عند ريكور ستختلف عن فينومينولوجيا هوسرل رغم تأثره به في بعض المحاور الأساسية، ففي أطروحته الكبرى والتي كانت حول الارادي واللائرادي، والتي سيلتقي فيها التحليل النفسي بالفينومينولوجيا، لأن الارادة موضوع محوري في علم النفس وكذا الفينومينولوجيا دون ننسى ان الركيزة الأساسية للفينومينولوجيا وهي القصدية قد استلمها هوسرل من عند استاذه ممثل علم النفس التجريبي فراز برنتانو، وهنا سوف يقوم ريكور بتمديد التحليل الماهوي لعمليات الوعي، الى مجال العاطفة وايضا الارادة والعادة، على خلاف هوسرل

[1] / بول ريكور، بعد طول تأمل- ترجمة فؤاد مليت، مراجعة وتقديم عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الجزائر العاصمة، بيروت، ط1، 2006، ص38

[2] / بول ريكور، الذات عينها كآخر– ترجمة : جورج زيناتي . المنظمة العربية للترجمة . بيروت . لبنان . الطبعة الأولى نوفمبر 2005 ص 11

الذي انحصر التحليل الماهوي عنده على الادراك الحسي والأفعال التمثلية عموما، الى ان ريكور في نفس الوقت حرص على تقديم تحليل قصدي لمشروع الارادي واللاارادي، وهو دائما يؤكد على انه مدين لهوسرل بمنهجية التحليل الماهوي[1]،كما انه داخل هذه الفلسفة اللانسقية لا يسترجع ريكور فلسفة الارادة فحسب بل يستعيد أربع محاور أساسية وهي فلسفة الارادة والهرمينيوطيقا[2] التي تفتح على السجال التأويلي (le conflit des interprétations) وتحليل خطاب الخيال و السرد و هذا كله للتأسيس في نهاية المطاف لفلسفة جديدة حول الذات [3]، والتي سوف يعطيها فيما بعد اسم انطولوجيا أنا قادر، وهي الأخرى طريقة لوجود أنا فريدة ، فالأنا هي دائما البداية والأس والأساس، لكنها أنطولجيا تختلف عن انطولوجيا هيدغر لأنها سوف تتقاطع مع الخطاب الاتيقي، وهيدغر كما سبق وان بين لفيناس قد أهمل السؤال الاتيقي، وهذا ما سوف نفصل فيه في العنصر الأخير من هذا المبحث.

كما أن أنا وذات ريكور ليست ذات ديكارت وهوسرل المنغلقة والمتعالية عن الواقع، بل هي ذات أكثر تواضعا وانفتاحا على الآخر ، ولا نقصد هنا الآخر كشخص فحسب، بل الآخر الذي قد يأخذ صورة نص أو رمز أحيانا، لأنها ذات قبلت المرور عبر معمودية الرمز، وهنا سوف يحدثنا ريكور عن التطعيم الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، أو بعبارة أخرى النقد الهرمينوطيقي للمثالية الفينومينولوجية.

---

[1] / بول ريكور، بعد طول تأمل- مرجع سابق، ص ص 41-42

[2]/ تطلق كلمة هيرمينيوطيقا في العادة على الاتجاهات المختلفة التي يعتنقها بعض الفلاسفة و المفكرين الذين يعطون اهتماما خاصا لمشكلات " الفهم " و " التأويل "أو " التفسير " ، فالكلمة تصدق على نظرية التفسير ومناهجه ، كانت الهيرمينيوطيقا تعني في الاستعمال الفلسفي و الأكاديمي تفسير النصوص.

[3]/ Dictionnaire de Philosophie –ellipse . Jean Pierre Zarader 2007, Ibid. p 509.

فالفينومينولجيا هنا تبدأ من العلامة Signes أو الرمز الذي يتوسط علاقة الوعي بالأشياء، ليصبح الفعل الأول للوعي هو اضفاء المعنى، والقصدية هنا ستصبح فعل تحرير هذا المعنى من العلامة، لترتبط قصدية الوعي برمزية النص ، ونقصد هنا بالتحديد رمزية النص المقدس، لنصل في النهاية الى معناه العميق[1] والهدف الرئيسي للهرمينوطيقا عنده هو اعادة التعرف على الأشياء في علاقتها الحميمية بالموجودات الأخرى على سطح الأرض والواقع أي كل الوجود[2] .

ذلك أن الرهان الأساسي لريكور هو استبدال الأنا القائمة بذاتها بالأنا المنعطفة بل المتأسسة من خلال الرمز اذ يقول:"كان هذا القرار منطويا على بذور ما أسميه، لاحقا بالتطعيم الفينومينولوجي للهرمينوطيقا. وقد اقتضيا الاقتراب من لحمة الارادة الشريرة ان نولج، في دائرة التأمل، الانعطاف عبر الرموز والأساطير المشغلة من قبل الثقافات الكبرى (...) وقد وضعت موضع التساؤل ، وهو ما عنيته بحديثي عن الانعطاف عبر الرمزية، افتراضا سابقا لدى هوسرل وديكارت، وأعني به مباشرية الكوجيتو وشفافيته وقطيعته. فالذات، على نحو ما أشبه، لا تدرك نفسها مباشرة، بل عن طريق العلامات المودعة في ذاكرتها وفي مخيلتها من قبل الثقافات الكبرى"[3]

ذلك أن كل التنوع المنهلي لفلسفته واختلاف شروحاته، قد سعى من خلالها لتشييد وبناء صرح فلسفي يكون له مهمة تفسير الأثر الانساني و بعث الحركية اللامتناهية للمعنى ،

[1] / أحمد عبد الحليم عطية، الهيرمينوطيقا الظاهراتية عند بول ريكور، في ريكور والهرمينوطيقا، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011، ص24.

[2] ./Paul Ricoeur, Le confilt des interprétation, essais d herméneutique, Edition de seuil, Paris, 1969,p 14 , .

[3] / بول ريكور، بعد طول تأمل، مرجع سابق، ص49.

لتقديم فهم آخر لحضور الانسان في الواقع ،كذات من خلال فعله [1]، لأن مهمة الذات هنا هي أن تتخذ دور المؤول فالنص المقدس ملك للجميع و يجب أن يسود لدى جميع الناس، لا يحق لأي سلطة مهما كانت أن تحتكره وتستأثر بتأويله .

ذلك أن أعمال ريكور قد تميزت بالتفرد و الأصالة، اذ تخترقها نبضات النقد والهدم، لبث انفاس التجديد والحيوية في النصوص لتواكب الحياة وتطورات العصر، كما انه قد كانت لديه قدرة كبيرة في اجراء حوارات عديدة بين الفلاسفة عبر العصور، لأنه وبهذه الطريقة فقط نجعل الفلسفة حية بل راهنية، لتلامس الواقع في جماليته وبساطته، لذلك تنوعت مجالات بحثه بين الدراسات الفلسفية و الاجتماعية و الدينية و الثقافية والأدبية وحتى النفسية، الا ان الاشتغال بفلسفة الدين قد شغل الحيز الأكبر من اهتماماته، لذلك نجد اغلب الباحثين في مجال فلسفته يصفون الهرمينوطيقا عنده بهرمينوطيقا الرموز الدينية.

فقد كان تأثره بالوجودية المسيحية مع " جابرييل مارسيل " و بالفينومينولوجيا الألمانية مع " هوسرل و هيدغر " وبشخصانية امانويل مونييه انعكاس على كتاباته ، فقد اهتم بالكتابة عن المشكلات الدينية و اللاهوتية متأثرا بجابرييل مارسيل ومونييه ، بالاضافة الى اهتمامه بمشكلات التفسير في اتجاهها الهيرمينيوطيقي وهو مايطلق عليه اسم " الهرمينيوطيقا الفينومينولوجية " ، والتي سعى إلى التعريف بها أكثر في فرنسا، وهي المجال الفلسفي المنبني على فكرة العودة إلى مجالات العقل الانساني ، على اعتبار أنه " بناء رمزي للذات و الوجود ، فمهمة الهيرمينيوطيقا هي إثبات أن الوجود لا يصل إلى الكلام و المعنى إلا من خلال تأويل متواصل لجميع الدلالات

[1]/ Dictionnaire de philosophie – ibid. p 509.

التي تحصل في عالم الثقافة ،كونها منهج لدراسة المواضيع الانسانية وما يتبدى للوعي الانساني عامة "[1].

ذلك ان بول ريكور كان خلال حياته الفكرية جعل سؤاله الأساسي والذي عمد على البحث عن اجابة له هو السؤال الكانطي ماهو الانسان؟ لتدشين اثربيولوجية فلسفية لذلك اهتم باشكالية الذات الانسانية الفاعلة أو الشخص الانساني الفاعل، لأن الهدف الأساسي وراء كل أعماله الفلسفية كان اقتناعه بأن الوجود الانساني له معنى ، وأنه بصرف النظر عن وجود البؤس و الألم (أو عدم الحرية)، والمواقف الحدية بلغة ياسبرس والوجود الزائف حسب هيدغر، وبلغة دينية الخطيئة فإنه في الوجود " ما له معنى " يفوق بكثير جدا " ماليس له معنى ، وعلى الذات ان تبحث عن المعنى

كما أنه هو ذاته قد أشار و بصرامة بتأثره بالفينومينولوجيا الهوسرلية و الهيدغيرية على اساس أن هذا الأخير وكما يصفه ريكور في كتابه صراع التأويلات هو الوريث الشرعي لفينومينولوجيا هوسرل عندما جعلها أكثر تهذيبا، وهذا التأثر يظهر في كتاباته التي انبنى فكره انطلاقا منها تخرجا و مغادرة إذ يقول في مقدمة كتابه " من النص إلى الفعل " :" صحيح أن أبحاثي الثلاثة الأولى ، ماتزال تحمل علامة الحاجة إلى الشرعية ، لكنني لم أكن أبحث عن موقع إزاء المنافسين المفترضين بقدر ما كان إزاء عرفي الخاص في التفكير ، أشير في البداية إلى أن الهيرمينيوطيقا – أو نظرية التأويل العامة – لم تنته أبدا من تبرير سلوكها أمام الظاهراتية الهوسرلية ، تخرج منها بالمعنى المزدوج للعبارة فهي المكان الذي تصدر عنه و هي كذلك المكان

[1]/ Paul Ricœur- le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique Edition du seuil. Paris 1969. P 26..

الذي غادرت .....بعد ذلك أعيد بناء خط الأسلاف الذين يقرنهم التأويل المعاصر – أي ما بعد الهيدغيرية – بقرابته الهوسرلية "[1].

فهذا الاقرار بالانتساب أو الانتماء إلى الفينومينولوجيا له ما يفسره، في حركة الانتقال الفينويمنولوجي ، واشارة للاستئناف الذي باشره الفلاسفة الفرنسيون ومن بينهم ريكور،كما أنه يوحي بتلك الوجاهة والأصالة الفينومينولوجية الفرنسية أو بالأحرى فينومينولوجية تأويلية ريكورية ، وهو ما يعمل على تأكيده في المقام نفسه في مقدمة كتاب من النص الى الفعل وذلك بقوله :" إذ يسجل اسم شلايرمخر بجانب اسم هوسرل دون أن يعوضه تماما ، تنمحي موضعة المباعدة فرصة تسجيل مساهمتي الشخصية في المدرسة الظاهراتية – التأويلية ، وهذه الأخيرة مطبوعة جيدا بالدور الموكول إلي في المرافقة النقدية في كل عمليات الفكر المتعلقة بالتأويل "[2].

ففلسفة ريكور تلاقي بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا والوجودية وذلك للبحث عن معنى مقبول للوجود، وقد كان ريكور من الوجوه الفرنسية البارزة الذي طور الفينومينولوجيا الهوسرلية والهيدغرية كما يظهر في أغلب مؤلفاته خصوصا في كتابه صراع التأويلات، من النص الى الفعل وفي التأويل: محاولة في فرويد.

وعلى هذا الاعتبار يقسم المشروع الفلسفي لريكور إلى لحظتين هامتين ، لحظة البناء لفكر متميز لتهيئة الأرضية المناسبة للعمل، وذلك انطلاقا من العودة إلى فينومينولوجيا هوسرل و هيدغر و حتى مرلوبونتي ، و اللحظة الثانية هي بمثابة لحظة التأسيس و قد كانت اللحظة النقدية أين دخل ريكور في نقاش تأويلي واسع و معقد مع التحليل النفسي ، وقد بدت مظاهر اللحظة

[1]/ بول ريكور– " من النص إلى الفعل " ابحاث التأويل . ترجمة : محمد برادة و حسان بورقية . عين للدراسات و البحوث الانسانية و الاجتماعية .الطبعة الاولى .2001 .ص3 .

[2]/ بول ريكور، "من النص الى الفعل"، ابحاث التأويل، مرجع سابق . ص 03.

الأولى في كتابه حول فلسفة الارادة " الارادي و اللاإرادي 1950 ، و التناهي و الشعور و الذنب 1960 أما اللحظة الثانية تتحدد ملامحها بتأليف كتابه عن التأويل محاولة في فرويد 1965[1] .

ففي اللحظة الأولى وجد ريكور في البحث الفينومينولوجي ملاذا آمنا له لبناء أرضية فكرية منهجية ، و بالموزاة مع ذلك الممارسة التأويلية التي طبقها على النصوص المقدسة (خاصة في جانبها المتعلق بالظواهر الرمزية و الأسطورية العبرية و اليونانية)[2]، اذ تمحورت فلسفته حول اشكالية الإرادة كما أشرنا سابقا، حيث وجد في الفينومينولوجيا الطريقة المثلى لوصف الظواهر الانسانية كالوعي و العادة و الانفعال و اللاوعي و غيرها ومن التأويلية وسيلة لترجمة معاني تلك الظواهر .

اما اللحظة الثانية فقد كانت عند بداية اهتمامه بالهيرمينوطيقا التي مارسها في كتابه " عن التفسير : دراسة عن فرويد" 1965 [3]، والذي عمد فيه الى تبيين الجوانب النقدية و اللانقدية في التأويل، من خلال وضعهما في نوع من التقابل الجدلي المتمثل في تقابل ما يسميه هيرمينيوطيقا الايمان و هيرمينيوطيقا الشك.

ما يمكن قوله هنا أن فكر ريكور و مسعاه الفلسفي هو بمثابة مناظرة تأويلية مع المذاهب الثلاثة، ونقصد البنيوية و التحليل النفسي و الفينومينولوجيا، لكنها مناظرة يخترقها بعد لاهوتي، والذي يتأوله في نهاية المطاف و يظهر ذلك في بحثه عن العلاقة بين الدين و الايمان ، و ذلك من خلال تأويله لرمزية الشر ، إذ أن فلسفته قد اتخذت طابع الصراع التأويلي حول معنى من

[1]/ فتحي المسكيني–الكوجيتو المجروح .أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة .دار الأمان . الرباط .الطبعة الأولى .2013 ص 154.

[2]/ مرجع نفسه ص 154.

[3]/ فتحي المسكيني– الكوجيتو المجروح، مرجع سابق، ص 154.

نكون ، فهي تبحث عن معنى للوجود لتصبح مسألة الوجود مسألة محورية داخل ذلك السجال الطويل الذي خاضه مع تلك المذاهب، و لم تكن الهيرمينيوطيقا إلا طريقة ووسيلة لتحديد معنى مقبول لمعنى من نكون .

- معنى الوجود في قلب الصراع التأويلي :

يعد كتاب " صراع التأويلات "(1969)خاتمة أعمال ريكور الأولى التي امتدت للحظتين سبق الحديث عنهما ، وهو عبارة عن مناظرة واسعة مست" ست دراسات هيرمينيوطيقية هي على التوالي " الوجود و الهيرمينيوطيقا ، الهيرمينيوطيقا و البنيوية ، و الهيرمينيوطيقا و التحليل النفسي ، و الهيرمينيوطيقا و الظاهراتية و رمزية الشر المؤول و الدين و الايمان "[1] ، هذه المناظرة التني خاضها ريكور مع مختلف التيارات و كل العلوم الانسانية ، والتي كان الهدف من ورائها (الكشف عن معنى مقبول لمفهوم الوجود)[2]، لذلك ليس من الصدفة أن يعمد ريكور إلى وضع مسألة " الوجود " في صدر الكتاب (صراع التأويلات) ، فهو يريد بذلك أن يؤكد منذ البداية طبيعة عمله للبحث على معنى فلسفي " مقبول " لمفهوم الوجود [3] ومعه البحث عن من نكون.

وهذا ان دل فإنما يدل على أن ريكور لم يتخذ من الهيرمينيوطيقا إلا طريقا لتحديد معنى لمفهوم الوجود ، و لأن ريكور يعتبر " الهيرمينيوطيقا هنا كنظرية عامة في التأويل " التفكيكي " لأنها " تنتقل من المعنى الظاهر الرمزي الى المعنى الباطني الحقيقي، للكشف عن المعاني الدفينة الختبئة خلف ظاهر النص وذلك في حركتين ، الأولي تسعى لتطهير الدلالة من التشويه

[1]/ المرجع نفسه_ ص 155.

[2]/ بول ريكور، صراع التأويلات(دراسات هيرمينوطيقية)، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1،2005، ص 33.

[3]/ فتحي المسكيني المرجع نفسه ص 155.

والتحريف التي قد تؤدي الى اغتراب المرء على ذاته، وهذا كله لتحصيل وعي هرمينوطيقي حاذق، اما الثانية فهي حركة تسعى لانتاج المعنى لتحقيق معنى متعمق بالنص وذلك دائما في شكل قصصي، فالحركة الأولى هي حركة نقد وتحطيم من أجل التهذيب، والثانية هي حركة البناء من أجل التطبيق ،[1]، فللنص الديني معنى خفي قد يدركه الملحد ويجهله المؤمن الزاهد لأن الأول أداته في البحث هي الهدم للكشف عن الزيف والخطأ في الفطرة السليمة فللدين معنى خفي يجهله الزاهد ويقترب من الملحد المرتاب، الذي يكشف الزيف في الفطرة السليمة، وهذا ما يؤكده ريكور ريكور بقوله:"وهكذا فإن العقل، القوي والإنسان العاقل، من بيلاج* إلى كانط وفويرباخ، وماركس، أو نيتشه سيكون على صواب دائما ضد الأسطورة، فتح طريق تأويل رموز أمام تاريخانيه ساذجة"[2].

فلا بد من تفكيك مفهوم الخطيئة لأن لها معنى مزدوج، وهذا ضرب من التحليل القصدي الذي يسعى للتبليغ Kreygme، عن مفهوم كاذب لا بد من تحطيمه لإستعادة قصد التبليغ، لذلك لا بد من خلع الأسطورة من النص المقدس، لأنها سبب في اغتراب الانسان عن ذاته، استطاعت أن تجعل من تجربة السقوط تجربة عالمية تفشت في الجنس البشري[3]، قيدت ارادة الانسان وجعلته غير قادر على الفعل، على اساس انه صانع الشر، لانه خطاء.

[1]/ زهير الخويلدي، معان فلسفية، دار الفرقد، دمشق، سورية، ط1، 2009، ص ص244-245.

*بيلاج هو صاحب نظرية بيلاجوس، التي أنكر من خلالها الخطيئة الأصلية وقال بحرية الإرادة.

[2] /بول ريكور_ صراع التأويلات(دراسات هيرمينوطيقية)، المصدر السابق، ص336.

[3] /بول ريكور، صراع التأويلات(دراسات هرمينوطيقية)، مرجع سابق، ص334.

هذا هو خطأ التمسك بالقراءة الحرفية للنص المقدس ، في حين أنه عليها، أن لا تستمر في تجاهل الأعمال الأركيولوجية، لان الله قد استطاع قهر الشر من قبل بالمسيح الذي فدى أبنائه بحياته[1]، فالشر هو ما يجب أن يصارع في المستقبل من خلال التسامح Permission.

نعم تسامح بين الذات ونفسها وبين الذات والآخر، الذي يأخذ عنده صور متعددة كم وسبق أن فصل في ذلك في الجزء الأخير من كتابه الجميل الذات عينها كآخر، والذي بين فيه أن الآخر قد ينتمي الى صميم الذات وبنيتها التكوينية، لا ينضاف اليها من الخارج كما لو أنه كان يريد أن يحميها من التوحد، فقد يتخذ الآخر صورة الجسد الذي هو ملكي لكن أحيانا يخونني فيمرض او يقول ما أخفيه كأنه عدوي وليس ملكي، وهناك الضمير الخلقي الذي هو الآخر الذي هو أنا، فهو بمثابة صوت صامت يأتي مني ليوبخني، مثل سيد لي، وهناك الشخص الآخر الذي يتخذ صور عديدة وأتقاسم معه طرق الحياة سويا.

ذلك أن ريكور قد كان يهدف من وراء ذلك الى تقديم نقدا أكثر راديكالية لمفهوم الآخر عند ليفيناس، و ذلك دائما داخل المسار الهيرمينيوطيقي الذي سبق وأن حدده ، هذا الخط الذي بدأ متواصلا منذ هيدغر حتى جادمير مرورا بليفيناس ثم استقر عنده ، تأسس هذا التأويل على الأخذ بفكرة أن الغير المرئي وراء المرئي ، و قدمه على أنه كشف و تبيين فينومينولوجي ، هذا المنهج مستبعد في الحقيقة كثيرا في الفينومينولوجيا ، فكما أن هيدغر رغب في تناول الوجود غير الظاهر وراء الموجود المباشر و في نفس الوقت رغب ليفيناس في تناول اللانهائي (الالهي)في أفق الأية التوراتية ، و مصدر كل أمر وراء النصوص المقدسة و الذي لا يتجلى الا في وجه الانسان الآخر المضطهد والمهمش

[1] /بول ريكور الإنسان الخطاء(فلسفة الإرادة)، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2003، ص239.

فان ريكور أراد ان يرجع الى الذات من خلال الآخر، وذلك ليؤسس في النهاية نظرية حول وعي الذات، دون اللجوء إلى البداهة المباشرة للكوجيتو لذلك قام بمنعطف كبير حول الرمز، لأن الرمز هو الذي سيضمن وحدة التأويلات المتصارعة كما يؤكد بقوله: "الهرمينوطيقا المهذبة بطريقة رمزية تستطيع أن تتبين أنماط الوجود المختلفة للوجود،لها جذر واحد، إشكالية واحدة، الرمز هو الذي يؤمن وحدة التأويلات، لأنها تعمل في اتجاهين نكوصي ومستقبلي،إستهامات قديمة، معاني جديدة"[1]. وقد استمر ريكور متمسكا بهذا النوع من الهرمينوطيقا وهو ما يظهر في تحليلاته اللغوية ، وانطلاقا من ذلك بسط ريكور " هيرمينيوطيقا للوجود التحتي (الخفي) لمفهوم الفعل والا لم" [2]

ذلك أن مفهوم الوجود من هذا المنطلق يجب أن يتأتى حسبه عن طريق تأويل مشترك ينبني داخل اشكالية " الرموز"، و حتى يتسنى لنا فهم الوجود علينا (اللجوء إلى مفهوم في المعنى أكثر تعقيدا من ذلك الذي يكون للإشارات في المشترك اللفظي)[3] ، فمعنى الوجود هو معنى روحي غير معطى و غير ثابت بل هو معني على اعتبار أنه تعبيرات حياتية ، فهو كما أشرنا سابقا معنى خفي، كونه رمزي لذلك هو متعدد المعاني و بما أنه كذلك فهو (لا يوجد إلا حيثما يكون هناك إنسان ، إذ لا توجد رمزية قبل الانسان الذي يتكلم)[4] .

اذن ريكور اراد من وراء كل هذا، اعطاء معنى جديد ومقبول للوجود دون العودة إلى البداهة المباشرة للكوجيتو الديكارتي ، بل من خلال العودة الى التحليلات اللغوية وضمن أفق براديغم اللغة، باعتباره أرضية أخرى وجديدة للبحث في الفترة المعاصرة .

---

[1] /بول ريكور- صراع التأويلات(دراسات هرمينوطيقية)، مرجع سابق، ص57.

[2]/ H.G.Gadamer – Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique .Edition du seuil 1993. P 178.

[3]/ بول ريكور– صراع التأويلات (دراسات هرمينوطيقية)– مرجع نفسه، ص 34.

[4]/ فتحي المسكيني، الكوجيتو المجروح – مرجع سابق ص 156.

فمن أجل فهم الوجود يجب الاقرار بتعدد المعاني في الحياة و تأولها، على اعتبار أن كل تأويل يعبر عن وظيفة وجودية ، و هي دعوة لاستئناف التفكير في الذات على اعتبار أن التفكير في الذات لم يستنفذ امكاناته مع الكوجيتو الديكارتي ولا مع هيدغر ولا غيره ، لأن مهمة الفلسفة هي (استئناف التفكير) [1] ، و قد عبر عن ذلك ريكور في عبارته الشهيرة في نهاية كتابه (رمزية الشر) " من خلف صحراء النقد نتمنى أن ننادي من جديد "[2]، اذ يجب ان نعيد تأسيس ذواتنا من جديد بعدما قبلت الانعطاف عبر الرموز المقدسة، لاستعادة ذلك الجانب المقدس والديني الذي اسبعد في الفترة الحديثة، لتنفتح على الآخر الشريك في مشهد الانسانية، وتصبح قادرة على الفعل لتأسيس لمشروع العيش سويا، اذ يجب علينا ان نحب ذواتنا دون افراط نرجسي ولا تفريط مريض، فالذات هي مزيج بين الوعي واللاوعي تتوسط طرفي معادلة ونقصد المتناهي واللامتناهي، فهي مزيج لذلك يجب على الفلسفة التأملية ان تستوعب نتائج التحليل النفسي الفرويدي، لذلك يوصف ريكور بأنه معلم كبير في قضية تربية وتهذيب الذات.

من هنا اذن وجد ريكور في السند الفينومينولوجي و الهيرمينيوطيقي طريقتين لتخريج مسألة الارادة محور اشكالية الوجود ، و ذلك بالالتفات إلى ممارسة القراءة للنصوص المقدسة التي تنفتح على الاسطورة و الرمز و الدخول معها في حوار مستمر من أجل فهم علاماتها و رموزها ، كل هذا اعتبارا للهيرمينيوطيقا كممارسة، الهدف منها ايجاد معنى لمفهوم الوجود يختلف عن المعنى الظاهراتي ، و بالتالي يعطي ريكور لهذا الصراع دلالة منهجية أكثر منها معرفية ، دلالة توحي بالاستئناف ، استئناف التفكير في الذات دون اللجوء إلى المعنى الواحدي الأسبق

[1]/ بول ريكور، صراع التأويلات(دراسات هرمينوطيقية) – مرجع سابق ص 55.

[2]/ دفيد جاسير– مقدمة في الهيرمينيوطيقا . ترجمة : وجيه قانصو . منشورات الاختلاف .الدار العربية للعلوم . ناشرون .الطبعة الاولى . 2007. ص 152.

، و ذلك من خلال خوض غمار المناظرة مع البنيوية و التحليل النفسي و أخيرا الفينومينولوجيا .

فرغم أن فكر ريكور في الظاهر فكر نقدي طالب بالبحث عن المعنى الخفي القابع وراء الظاهر، والذي يحمل أوجها متعددة تعكس تعددية و لانهائية المعنى على خلاف الرؤية السابقة عنه، إلا أن ذلك لم يمنع من ظهور لمسات فينومينولوجية على الأخص تطبع هذا التفكير، لمسات كل من هوسرل وهيدغر، فيما يخص المسألة الأنطولوجية، وأيضا ليفيناس ومرلوبونتي وغيرهم .

فقد وجد ريكور في الهيرمينيوطيقا أو بالأحرى فيما أسماه بالفينومينولوجية الهيرمينيوطيقية الوسيلة التي ينفذ من خلالها إلى فهم الوجود في ضوء رمزي روحي ، جاعلا منها المنهج الصارم المطبق على اللغة التي فتحت له العودة بالإنسان إلى جذوره فيغدو بذلك الرمز أداة تفكير ، يقول ريكور :" إن الرمز هو قوة المعنى المضاعف ، إن الرمز يعطي معنى عن طريق معنى ، ذلك أن فيه معنى يحيل إلى معنى مجازي و روحي ووجودي " [1].

فقد أعلن ريكور عن أزمة في فلسفة الذات نفسها عندما دخل في مناظرة مع التحليل النفسي ومع البنيوية، أين لقت الانتباه إلى وظيفة الرمز في الربط بين المعنى المتعدد داخل الوجود وغموض الوجود نفسه مما فتح الباب أمام تعددية التأويلات في عالم المعنى المشكل لوعي الإنسان.

وقد مثل سؤال الذات هاجسا حقيقيا ربط مصير الحداثة خلالها بإعادة تفكير الذات عينها ودعا للانفتاح مجددا عليها ، هذا الانفتاح هو الانتقال بالمسألة التأويلية من المستوى النفسي إلى المستوى الأنطولوجي على خطى هيدغر الذي أكد هو الأخر على أن الفهم لا يمت بصلة إلى

[1]/ فتحي المسكيني، الكوجيتو المجروح – مرجع سابق ص 159.

الدائرة السيكولوجية على اعتبار أنها منفصلة عن معرفة الغير ، و ذلك من خلال الحاق الفهم بمسألة اللغة ، رغم أنه يرى أن هيدغر قد بالغ في الاعتماد على البعد الأنطولوجي اللغة ، إذ يعتقد ريكور " أن الفلسفة هي اعطاء معنى للحياة ، أي أنها معادلة بين ذات ومعنى ، وهذه الذات ليست مفهوما مجردا ، بل هي ذات منغمسة بالممارسة و الفعل "[1]، وهو بهذا يربط بين العقل و المعنى على اعتبار أن الفعل يجسد الذات و ممارساتها و هي فلسفة ذات منطلقات هوسرلية في لب تفكيرها ، رغم أنه يعود ليستعين بديكارت و كانط و قد صرح بذلك قائلا :" أن أفهم ذاتي هو أن أقوم بالدورة الأكبر و هي الدورة الخاصة بالذاكرة الكبرى التي تحتفظ بكل ما أصبح ذا دلالة بالنسبة إلى مجموع البشر "[2].

يتحدث ريكور عن الغيرية، و ينظر إلى الغير على أنه موجود إلى جانب الأنا و هما متساويان فلا الأنية تقصي الغير ولا الغيرية تلغي الأنية على اعتبار أن الغير ماثل في الذات ، فالغير لا يضاف من الخارج إلى الأنية بل هو من صلب هذه الأنية ، فأنا أعي ذاتي ، و إن كان الوجود يتجسد باللغة و في اللغة فإن الآخر كذلك يوجد باللغة و في اللغة ،إن لم تكن اللغة نفسها آخر وجب على الذات التعامل معها كآخر، فهو مبعث النصوص و منبعها الأصلي و محركها الأساسي لأنه متلقيها الحقيقي ، فما إن تنبني الذات اسمها حتى يصبح ما عاداها آخر يقول ريكور :" إن الغيرية تدمج مرة ثانية في التعيين ، إن اسما واحدا من الأسماء المتداولة يعين وبشكل دائم فردا واحدا معارضا لكل الآخرين في الصنف ذاته ، ومرة ثانية فإن امتياز أسماء العلم الذي يتمتع به البشر يتأتى من الدور اللاحق الذي تلعبه هذه الأسماء في تثبيت هوياتهم و ذاتيتهم"[3].

---

[1]/ بول ريكور– الذات عينها كأخر، مرجع سابق. ص610.

[2]/ مرجع نفسه ص 10.

[3]/ بول ريكور، الذات عينها كآخر، مرجع سابق، ص 113.

إن الذات تعد الآخر ليس بالنسبة للآخر فقط و إنما بالنسبة لذاتها ، فهي تتضمن الذات والآخر في الآن ذاته ، وقد أكد ريكور من خلال عنوان كتابه " الذات عينها كأخر "(soi– même comme un autre) في قوله :" يوحي منذ البداية بأن ذاتية الذات عينها تحتوي ضمنا الغيرية إلى درجة حميمية "و يضيف " و قد أردنا حين استعملنا الكاف في كأخر التأكيد على الذلالة الأقوى ...أردنا التضمين : الذات عينها ، بما هي ...أخر "[1].

من هذا المنطلق يلحق ريكور مسألة الفهم باللغة و الذي ينظر إليه على أنه ليس مجرد تقنية أو أداة للمعرفة أو طريق للحقيقة ، إنما هو مجال يتيح القول في الوجود و يسمح بإعادة الأشياء ، فالفهم هو الذي يمنح الفرصة لتأويل الوجود ومنه تأويل الذات " فما يقدم نفسه للفهم ليس حالة الخطاب الأولية ، إنما ما يترع إلى عالم ممكن "[2]

اذن ومن خلال كل ماسبق يمكننا ان نقول بأن مشروع ريكور الضخم والذي بدأه بفلسفة الارادة وانهاه بفلسفة الاعترف، هو مشروع يسعى من خلاله الى اعادة تأسيس الذات أو ترميم ومعالجة جراح الكوجيطو المجروح بفعل الضربات التي تلقها من طرف فلاسفة الارتياب والبنيويين، والذين اعلنوا عن افلاس فلسفة الذات المنحدرة من تقليد الكوجيطو الديكارتي والهوسرلي ريكور حاول اصلاح هذه الفلسفة التأملية، وذلك من خلال تنويهه على ضرورة اتصالها بالهرمينوطيقا والتي طرحها كوصفة علاجية لها، وهو ما يصطلح عليه اسم التطعيم الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، لترتسم بهذه الطريقة ملامح الفينومينولوجيا عنده.

[1]/ مرجع نفسه ص 72.

[2]/ p .Ricœur .Du texte a l'action (essais d'herméneutique II) Edition du seuil . 1986 .p 233.

الفصل الثالث

سارتر والتأسيس الفينومينولوجي للأنطولوجيا

-**المبحث الأول** :جون بول سارتر: من الأنطولوجيا الوضعية إلى أنطولوجيا الأنطولوجيا

-**المبحث الثاني:** الوعي و القصدية

-**المبحث الثالث:** الحرية والوجود الإنساني

المبحث الأول :

جون بول سارتر:

من الأنطولوجيا الوضعية إلى أنطولوجيا

الأنطولوجيا

لقد طبع التلقي العربي لأعمال جون بول سارتر[1] بصبغة إيديولوجية حالت دون الوقوف على الأبعاد الفلسفية لأعماله وذلك لاعتبارات ظرفية فرضتها تداعيات العصر أنذاك، وعلى إثر ذلك غيب سارتر وتم تجاهله في كثير من المحطات كونه فيلسوفا من جهة والأكثر من ذلك كونه فينومينولوجيا بامتياز من جهة أخرى .

إن التسليم بفينومينولوجية سارتر هو ما دعانا لاستدعائه قارئا ومحاورا لرموز الفينومينولوجيا في ألمانيا حتى نتمكن من دحض تلك اللغة الايديولوجية التي اصطبغت بها أعماله في المحيط العربي وإعادة قراءة سارتر من جديد.

لقد كان تلقي سارتر للفينومينولوجيا متاخرا مقارنة بليفيناس و مرلوبونتي ، فإذا كان ليفيناس هو السباق لإدخال الفينومينولوجيا إلى فرنسا فإن سارتر بشهادة مرلوبونتي كان له

---

[1]/ بالعودة إلى طفولة سارتر نجده عاش حياتا قاسية ولدت لديه روح التمرد على واقعه ، ففي سن 19يقع بين يدي سارتر كتاب " محاولة في معطيات الوعي المباشر" (Essai sur les données immédiates de la consciences) لبرغسون وذلك سنة 1924هذا الالتقاء جعل سارتر ينجذب و لأول مرة نحو الفلسفة و دفع به لأن يختار الفلسفة كتخصص له عندما التحق بمدرسة المعلمين العليا ENS لأنه وجد في هذا الكتاب ما كان يعبر عن أحاسيسه واحتياجاته حيث قال في هذا الشأن :" وجدت في هذا المجلد وصفا لما كنت اعتقده حياتي النفسية"[1]و سر اهتمامه هذا بالوعي هو أنه كان في هذه المرحلة من حياته يبحث عن وصف للحالات الداخلية للإنسان، فوجد لدي برغسون تأملات حول الوعي والديمومة و حول حالات الوعي ، غير أن ذلك لا يمثل إلا جزءا مما كان يتطلع إليه هو ذاته حيث قال في موضع أخر " كنت أريد تفسير واقعي المعيش و حياتي الداخلية (أنظر : S.de beauvoir .entretien avec j.p.Sartre .in la gévémonie du a dieux .Ed Gallimard 1981. P 227. .(d'out – septembre)1974).

(اهتمام سارتر بالوعي و بالواقعية و المشكلات الفلسفية جعله يمتعض مما كان يسطر على الدرس الفلسفي انذاك في الجامعة الفرنسية ، إذ كان ليون برنشفيك (1868 – 1944) يهيمن على الدرس الفلسفي في الجامعة الفرنسية إلى جانب كل من لالاند ومرسون الذين يمثلون النزعة المثالية و الواقعية و اللاتي وقعتا في وهم " تتحول فيه المعرفة تبعا له إلى عملية التهام " أو كما أطلق عليها سارتر " فلسفة التغذية "أنظر :

(J.P.Sartre Situations philosophiques .Ed .tel Gallimard .paris p 38.)

واسع الفضل في التعريف بفينومينولوجيا هوسرل و هيدغر في فرنسا ، فعلى إثر ذلك اللقاء الذي جمع سارتر بريمون آرون (1905 – 1983) عالم الاجتماع الفرنسي[1] ، حيث أشار إليه هذا الأخير بالفينومينولوجيا ونصحه بها كحل يرأب هذا الصراع الذي بداخله على اعتبار أنها أي الفينومينولوجيا تؤكد على سيادة الوعي والحضور في العالم[2] و عليه نصحه بقراءة بعض المراجع حول الفينومينولوجيا و خاصة كتاب ليفيناس " نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل "(la théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl) و هو الكتاب الذي استقى منه أول معلوماته عن الفينومينولوجيا .

بالعودة إلى الوراء قليلا كان سارتر يفكر للخروج من دوامة التفكير السائد آنذاك و الذي كان يراه عقيما حال دونما التفكير في الواقع السياسي و في التحولات الاجتماعية لهذا المجتمع، وما كان يؤرق سارتر وجعله يرفض هذا الواقع هو الفصل بين الواقع المعاش والفلسفة التي كان يدرسها، هذا الواقع الثقافي الذي كان يرزح تحت هيمنة الديكارتية و الكانطية الجديدة إذ ظلت الفلسفة في الجامعة الفرنسية على حال لم تتغير من 1890إلى غاية 1930"ديكارتية

[1]/تعود هذه الرواية إلى سيمون دي بوفوار صديقة سارتر حيث قالت" أمضينا الأمسية مع في ملهى (بك دي غاز)GAZ de BECطلبنا كؤوسا من كوكتال المشمش و عندئذ قال آرون مشيرا إلى الكأس (إفهم هذا أيها الصديق، إنك إن كنت فينومينولوجيا فإنه باستطاعتك الحديث عن هذا الكوكتال وتجعل منه فلسفة) إنه ماكان يبحث عنه سارتر أن يصف الأشياء كما يراها و يجعل من ذلك فلسفة " راجع :

De Beauvoir .Simon, la force de l'âge, Edition Gallimard, paris1960 .156.

[2] /De Beauvoir .Simon, la force de l'âge, Edition Gallimard, paris.1960. p 38.

وكانطية جديدة في استمرار عنيد "[1]وقد عبر عن ذلك العقم الذي أصاب الدرس الفلسفي في الجامعة الفرنسية قائلا :" كان أساتذتنا يجهلون التاريخ"[2].

يجد سارتر قط ملاذا غير الفينومينولوجيا الهوسرلية كما صورها له آرون و على الحال التي فهمها من خلال اطلاعه على كتاب ليفيناس ، هذه الفلسفة التي خلقت لديه نوعا من الثقة فيما كان يعتقد في أن الفينومينولوجيا قادرة على التعامل مع قضايا الواقع ، وهي نقطة تحول في مسار التفكير السارتري ، أين أصبح ينظر إلى الواقع والحياة النفسية بواقعية ، إلا أنه كان يعيش التردد باحثا دائما عن فلسفة تتيح إمكانية الخروج الذي أراده ، وقد عبر عن ذلك بقوله:" لم تجد هذه الواقعية حينئذ تعبيرا صالحا ، لأنه لكي تكون حقيقية كان ينبغي أن يكون لديها في الوقت نفسه فكرة عن العالم ، و أن الأشياء التي كنت أدركها كانت حقيقية، كان ينبغي أن يكون لديها في الوقت نفسه فكرة عن العالم و فكرة عن الوعي وكانت هذه تحديدا مشكلتي"[3].

وقد مثل ذلك الطابع العام للإقبال الفرنسي على الفينومينولوجيا الألمانية و الأمر يعود في ذلك خاصة إلى أنها كانت تمثل استجابة لحاجة التفكير إلى واقعية أكثر وهو ما يوحي بتشكل مشروعية فلسفية جديدة اتخذت من هوسرل وهيدغر نموذجا لها .

فهذه الحقبة من حياة سارتر تعبر عن استعداده لتلقي الفينومينولوجيا كما تعكس من جهة أخرى تلك الموجة الفكرية التي أحدثتها الفينومينولوجيا خارج ألمانيا وبالتحديد في فرنسا ، إذ

[1] /Audray.C , Sartre et la réalité humaine ,seghers, collection, philosophes de tous les temps ,1966,p07.

[2] /Sartre, Jean-Paul, <<Merleau-Ponty vivant>> in les temps modernes ,numéro spécial, № 184-185, 1961, p305.

[3] / Sartre, Jean-Paul, une vie pour la philosophie (entritien) in-mag-litt –n384 –février2000 p47 .

كان هوسرل قد قدم إل فرنسا في 1929 ليعطي سلسلة من المحاضرات حول الفينومينولوجيا هذا إلى جانب دروس و أعمال (جون إيرينغ Jean Hering)[1]و (الكسندر كويري , A Koyré)[2] و(ألكسندر كوجيف A, Kojéve)و(جورج غيرفيتش George Gurvitch)و (إيريك فايل Eric Weil)، فكان لزاما على سارتر المضي إلى ذلك بعد أن أقنعه آرون بأن الفينومينولوجيا تجاوز للواقعية و المثالية و أوصاه بقراءة كتاب ليفيناس و الذي يعد من بين المؤلفات الأولى التي أقحمت فينومينولوجيا هوسرل إلى فرنسا ، وعلى إثر ذلك تحصل سارتر على منحة من المعهد الفرنسي ببرلين سنة 1933-1934 حيث قال سارتر :" لقد أتيت إلى الفينومينولوجيا من خلال ليفيناس وذهبت إلى برلين حيث أمضيت قرابة سنة"[3] وخلال إقامته في برلين عزم على تخصيص السداسي الأول لدراسة هوسرل و السداسي الثاني لدراسة هيدغر ، إلا أن ذلك لم يتحقق لأنه وقع في أسر هوسرل واستشعر عمق نصوصه وجدتها حتى قال :" لقد أخذني هوسرل، و أصبحت أرى كل شيء من خلال أفاق فلسفته"[4] فقد أمضى أربع سنوات عكف خلالهاعلى تدارس بعض مؤلفات هوسرل مثل " بحوث منطقية" و " دروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميم بالزمان" و" فكرة فينومينولوجيا محصة ولفلسفة فينومينولوجية"[5]، فجدة نصوص هوسرل وعمقها وصعوبتها

[1]/ إيرينغ هو أول من قدم الفينومينولوجيا وعمل على التعريف بها في فرنسا وكان أول من تأثر به بشكل مباشر ليفيناس حين قدم إلى جامعة ستراسبورغ 1923 ، راجع (Hering –Jean , phénoménologie et philosophie Religieuse, imprimerie, strasbourg 1925)

[2]/ قام كويري بتأسيس مجلة (مباحث فلسفية recherches philosophiques)وهو أحد تلامذة هوسرل المباشرين .

[3] /Sartre, Jean-Paul, Situations philosophiques .Ed .tel Gallimard .paris, p144.

[4] / Sartre, Jean-Paul, les carnets de la drôle de guerre, Gallimard, 1983, p225.

[5] /Jaoua, Mohamed, phénoménologie et ontologie dans la première philosophie de Sartre, l'harmattan, 2011, p54.

أخذت من سارتر جزيل الوقت حتى يتعرف أكثر إلى الفينومينولوجيا وقد صرح بذلك قائلا :" لا يوجد ما هو أكثر غموضا من كل ما كتب هوسرل"[1].

إذن كان هوسرل أهم إكتشاف لسارتر وهو ما أحدث لديه انعطافا كليا ظهرت بوادره في قلب أبحاثه التي ترجمت هذا الاكتشاف وذلك عن طريق إنتاج فلسفي شديد الحماسة لهذا المنهج الماهوي الجديد وهو ما يظهر جليا في كتابه الأول حول الخيال l'imagination أين نجده يشد و يثمن كتاب أفكار Ideen لهوسرل بوصفه حدث فلسفي قبل سنة 1914 قائلا:" إن أكبر حدث فلسفي في فترة ماقبل الحرب ظهور الجزء الأول من الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفينومينولوجي محتويا على الكتاب الأساسي لهوسرل(أفكار لتأسيس فينومينولوجية ولفلسفة فينومينولوجية"[2]وقد خصص في هذا الكتاب فصلا كاملا لهوسرل وذلك سنة 1936 وفي سنة 1938 كتب "تعالي الأنا موجود" (la transcendence de l'ego) وفي 1939 "تخطيط لنظرية في الانفعالات " و في سنة 1940 كتب " الخيال" علم النفس الفينومينولوجي للخيال (l'imaginair . psychologie phinomenologique de l'imagination) وفي الأخير و في سنة 1943 كتب " الوجود و العدم" (l'Etre et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique)[3].

من هنا بدأت علاقة سارتر بالفينومينولوجيا ، وقد ظهرت مؤثرات وانعكاسات هذه المرحلة وقرر فيها أن يتخذ منهج الفينومينولوجيا وسيلة لفلسفته و أصبح تلميذا مخلصا لهوسرل في هذه المرحلة الأولى من حياته الفكرية حيث اقتبس فيها المنهج الفينومينولوجي و طبقه دون

[1] / Sartre, Jean-Paul, Situations IX, Gallimard ,1972,p70

[2] /Beaufret, Jean, problèmes et controverses : de l'existentialisme a Heidegger, introduction aux philosophies de l'existence et autres textes, Vrin, 1986, p34.

[3] / Patrick Vauday, (Sartre- l'envers de la phénoménologie), CAIRN –PUF .Rue Descartes – 2005/1 –№ 47 page 8.

تعديلات جوهرية و ذلك في دراسة الظواهر النفسية من هذا المنظور الفلسفي الجديد [1]،إلا أنا وفاء سارتر لهوسرل لم يمنعه من أن يضمر له جانب الخصومة و النقد في نفس الكتاب الذي أشاد فيه بفينومينولوجيا هوسرل حيث كتب :" لقد كتبت كتابا كاملا تحت إلهامه(هوسرل):الخيالي وضده لكن كما يكتب تلميذ ضد أستاذه"[2].

فمعاودة الوصف الفينومينولوجي في العناوين أو العناوين الفرعية توحي بوضوح القصد بالولاء لهوسرل،ووضح الحجة لخصوبة هذا المنهج و تطبيقها في أعماله الجديدة "[3]، لقد أشاد سارتر بشدة لهذا الفتح الفينومينولوجي الجديد في نضاله ضد الإمبريقية المصرة ، وعلى هذا يجب الإقرار أن سارتر من الأوائل في فرنسا الذين واجهوا الفلسفة، هذا الولاء الكلي للفينومينولوجيا الهوسرلية لم يدم طويلا حتى اتخذ سارتر موقفا نقديا من فلسفة هوسرل و حدد لنفسه معالم فلسفية جديدة خاصة به، صورها في "الوجود و العدم" خالف فيه جوانب عديدةمن فلسفة هوسرل ، حاول خلالها التأسيس لأنطولوجيا فينومينولوجية على نفس المنوال الذي اتخذه كل من ليفيناس ومرلوبونتي في توجههما نحو الأنطولوجيا الهيدغيرية على اعتبار أن الفلسفة الفرنسية أو بالأحرى الفينومينولوجيا الفرنسية توجهت لاكتشاف الفينومينولوجيا الهوسرلية لتتفاجئ بانطولوجيا هيدغر التي تناولها كل على مقاسه و حسب منظوره الخاص ، فبعد أن توجه ليفيناس نحو الايتيقا ومرلوبونتي نحو الفن اتخذ سارتر مسارا آخر ، وعبر عن ذلك في أول كتابة فلسفية له سنة 1936في " تعالي الأنا موجود" [4]، آخذ سارتر هوسرل على انغماسه في المثالية الكانطية وانغلاقه على التحليلات العقلية الداخلية لفعل الإدراك وإهمال الرجوع إلى العالم الخارجي الذي وضعه بين قوسين حيث كتب سنة 1939 " فكرة أساسية

[1]/ محمد سماح رافع .الفينومينولوجيا عند هوسرل .المرجع السابق ص 258.

[2] /Sartre, Jean-Paul, les carnets de la drôle de guerre, op, cit, p226.

[3] / Patrick Vauday (Sartre-l 'envers de la phénoménologie).ibid. p 8 .

[4]/ نشر هذا المقال في مجلة " المباحث الفلسفية les recherches philosophiques «سنة 1936.

لفينومينولوجيا هوسرل: القصدية"[1]، كان هذا المقال إعلان الانضواء تحتهوسرل لكن ذلك الانضواء كان نقديا لأن هوسرل رغم أنه اكتشف القصدية وامكاناتها الخلاقة إلا أنه انزلق نحو المثالية وبقي أسيرا داخل الوعي ودراسة البنى الجوهرية له وهوما لم يقبل به سارتر وكان حافزا له وكاسرا لذلك الانبهار بهوسرل حيث قال لاحقا :" لقد جعلت بيني وبين هوسرل هوة اتسعت شيئا فشيئا، لأن فلسفته كانت مسيرة نحو المثالية وهو ما لم يعد بإمكاني تقبله"[2].

لقد رفض سارتر الحل الذي قدمه هوسرل للأنانة solipsisme ونقده بشدة في (الوجود و العدم) واعتبره حل كانطي محض ، لانه إذا كان الوعي هو ظاهرة خالصة كما يقول هوسرل فهو ليس جوهرا قائما بذاته لأنه لا وجود للوعي حسب سارتر إلا من حيث ظهوره لنفسه، فهل يعي الوعي ذاته إذن؟ لذلك يعتقد الكثيرون أن سارتر استعمل المنهج الفينومينولوجي الهوسرلي كسلم للصعود عليه ثم رفضه نظرا لمواقفه المثالية بالنسبة للوعي أو للعالم الخارجي أو للأخر، فالخطأ الرئيسي في أنطولوجيا المذهب العقلي الديكارتي كما يقول سارتر يتمثل في أن هذا المذهب لم ينتبه إلى أن تعريف المطلق بواسطة أولية الوجود على الماهية يعني أن المطلق في هذه الحالة لا يمكن اعتباره جوهرا"[3].

لهذا الاعتبار لا يمكننا فهم استخدام سارتر للمنهج الفينومينولوجي إلا بالرجوع إلى أعمدة الفينومينولوجية هوسرل و هيدغر ، إذ نجد سارتر في حد ذاته خصص فصلا كاملا في " الوجود والعدم " لهوسرل و هذا لا يعني البتة الولاء المطلق ، بل كان الهدف من وراء ذلك إثبات تميزه في استخدام هذا الكشف الجديد (المنهج الفينومينولوجي)فقد كان حضور هوسرل و هيدغر في (الوجود و العدم) حضورا نقديا ، إذ نجد سارتر في الكتابات السابقة عن

[1]/ نشر هذا المقال في المجلة الفرنسية الجديدة la nouvelle revue française في جانفي سنة 1939 ثم أعيد نشره في مواقف 1 situations1 سنة 1947.

[2] / Sartre, Jean-Paul, les carnets de la drôle de guerre, op, cit, p226.

[3] / Sartre, Jean-Paul, l'être et le néant, op, cit, p23.

(الوجود والعدم) في (تعالي الأنا موجود) و (الخيالي) و (القصدية)و (نظرية في الانفعالات) يبحث عن طريقة للخروج عن الفينومينولوجيا الهوسرلية و توجيهها نحو دراسة الوجود الإنساني على اعتبار أن فينومينولوجيا هوسرل " غير صالحة لدراسة الوجود في ذاته لأنها منهج دارس للوعي، و يستخدم طريقة الانعكاس على الوعي، و فيما ينعكس الباحث الفينومينولوجي على وعيه فلن يتمكن أبدا من معرفة حقيقة الوجود خارج هذا الوعي "[1].

فهوسرل لم يتناول الوجود قط إلا من خلال الصورة المنطقية المحضة (الأنطولوجية الصورية) وهي العلامة التي خرج منها هيدغر كما أشار إلى ذلك مرلوبونتي في فينومينولوجيا الإدراك و هي الإشارة التي أعطت نفسا جديدا لكل من سارتر و مرلوبونتي و باتشوكا لاتخاذ مسارات جديدة داخل الفينومينولوجيا ذاتها نقدا وتحسينا و تطويرا

لذلك ففلسفة سارتر " ليست نظرية في الذات، و إنما فلسفة نقدية لذلك يجب أن نسجل أن سارتر من الأوائل الذين وجهوا الفلسفة في فرنسا "[2]

يخفى على أحد أن سارتر يعد حلقة وصل بين كل من هوسرل ومرلوبونتي ثم بين ليفيناس وميشال هنري ، لذلك وجب الاعتراف به و بمساهماته داخل العرض الفلسفي الفينومينولوجي، فقد رافع سارتر طويلا للبقاء هوسرليا بعد الدخول بطريقة مطلقة في فلسفة تخلى فيها عن تصوره الخاص، كما أنه سلم بمعنى الإنوجاد"[3].

---

[1]/ أشرف حسن منصور – فينومينولوجيا سارتر و مسلماتها الهجيلية – أوراق فلسفية – العدد 14 – 2005 – القاهرة – مصر – ص 240.

[2] / Patrick Vauday (Sartre-l 'envers de la phénoménologie).ibid. p 8 .

[3] /François ,Noudelman, sartre et la phénoménologie au buvard, CAIRN, info, PUF, 2002/1, № 35 pp 15.28.

لقد آثر سارتر نفسه بهوسرليته وولائه لفينومينولوجيا هوسرل وذلك نتيجة الانبهار الشديد بهذا الكشف الجديد وحيرته أمام صعوبة وغموض وجدة نصوصه حيث قال:" لقد كنت هوسرليا وينبغي أن أظل على ذلك طويلا" [1]، لعل الأمر يبدوا واضحا عندما تتصفح مصطلحات وعبارات ومواقف الفينومينولوجيا في أعمال سارتر بداية من القصدية intentionnalité والتعالي transcendance والقلق angoisse والهم souci و الوقائعيةfacticité والتناهيfinitude أو عبارة هوسرل الشهيرة " كل وعي هو وعي بشيئ ما" أو عبارة هيدغر "الأنطولوجيا ليست ممكنة إلا باعتبارها فينومينولوجيا" [2]،كل هذه الدلائل توحي بتأثر سارتر الشديد بفينومينولوجيا كل من هوسرل و أنطولوجيا هيدغر ،إلا أن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد،فحقيقة الاعتراف بسارتر الفينومينولوجي لا تتوقف عند حدود تقليده الأعراف الفينومينولوجية أو انبهاره بها كطريقة و كفتح جديد يسمح له بتناول مختلف القضايا التي كان من المستعصي اقتحامها قبل ذلك، أو كونه أشاد بهوسرل و هيدغر و انشد لأعمالهما، فحقيقة فينومينولوجية سارتر تعدت ذلك ، فبعد أن كان فهمه الأولي للفينومينولوجيا خلط بين ما هو فلسفي و ما هو سيكولوجي ،وذلك يفسر حالته النفسية التي كان يبحث لها عن تفسير لذلك الهم و القلق الذي كان يعيشه حيث يقول :" كنت أريد تفسير واقعي المعيش و حياتي الداخلية"[3] والمغزى من ذلك كله أنه في هذه المرحلة كان يريد استنفاذ الداخل الإنساني عن طريق الأدوات الجديدة التي استوحاها من الفينومينولوجيا و قد بدا ذلك جليا في أعماله الأولى انطلاقا من رسالته للحصول على دبلوم الدراسات العليا 1927 مرورا بتعالي الأنا موجود و الخيال و الانفعالات والمتخيل ، فقد مثلت هذه الأعمال

[1] / Sartre, Jean-Paul, les carnets de la drôle de guerre, op, cit, p225.

[2] / Philippe Cabestan et Arnaud tomes – Sartre – Ed.Ellipses .copp.phillo-philosophes . paris .2002. p 12.

[3] / J.P.Sartre .une vie pour la philosophie (entretien) in-mag-litt –n384 – février2000 p 40.

أبحاثا في علم النفس أكثر منها في الفلسفة، ففي تعالي الأنا موجود عرج على التعريف بالفينومينولوجيا التي كان قد تلقى مبادئها الأولى في برلين و حاول إلى حد ما تطبيق أدواتها و تجريبها و محاولة إدماجها في الدرس الفلسفي الفرنسي الذي كان يسيطر عليه برنشفيك ولالاند و فلسفتهما التي وسمها بالغذائية، رغبة منه دحض كل من المثالية و الواقعية من داخل الحقل الفلسفي الفرنسي .

لنعد مجددا إلى فكرة الاستقبال الفلسفي الفرنسي للفينومينولوجيا إذ يعد سارتر نقطة بداية في ذلك، انطلاقا من مؤلفه السالف الذكر " تعالي الأنا موجود" كما أنه افتك السبق في ذلك في مدى مساهمته في توجيه الفينومينولوجيا و ذيع صيتها في فرنسا، و رغم ذلك فقد تعرض في المؤلف نفسه بالنقد لهوسرل واتهمه بأنه خلق داخل الوعي أنا أخرى و أفرغ الوعي من محتواه خدمة للتعالي " مما يوحي بأن الأنا هو جزء من موضوعات العالم الخارجة عن الوعي "[1].

فقد عرف سارتر القصدية على أنها " تحديد لوجود الوعي وليست مجرد تحديد سيكولوجي ، إنها هذا التوجه القصدي نحو العالم الذي هو وجه أساسي للتعالي"[2]، و الغرض من ذلك كله رغبة سارتر في عدم الوقوف عند ما توقف عنده هوسرل وهو المرور بالفينومينولوجيا نحو الأنطولوجيا لتخريج فينومينولوجيا خاصة به، وقد عبر عن ذلك "موييه MOUILLIE " في قوله:" في الفترة الممتدة بين 1933-1943 وضع سارتر الفينومينولوجيا على خطى الأنطولوجية من أجل اعطاء دلالة حقيقية للقصدية"[3].

[1] / Philippe Cabestan et Arnaud tomes – Sartre, op, cit, p40.

[2] /Zarader, Jean-Pierre, le vocabulaire des philosophes, tome4, la philosophie contemporaine (20eme siècle) éd ellipses, paris 2002, p423.

[3] /Mouillie, Jean-Marc, sartre et la phénoménologie, ENS éd 2000, p13.

ففي كتابه الخيال (l'imagination) و في خضم تأثره بفينومينولوجيا هوسرل يرتكز على مقولته الشهيرة " كل وعي هو وعي بشيء ما "حين دراسته للوعي بطريق الإدراك أين جعل الصورة باعتبارها نمط من أنماط الوعي، محل دراسة محاولة منه إدخال الوصف الفينومينولوجي على بنية الصورة و قد كان له السبق في ذلك،فقد رفض سارتر نظريتين : الأولى ما يمكن تسميتها بالنظرية المثالية للأنا التي تفرضها كوظيفة للمعرفة ، و الثانية ما يمكن تسميتها بالنظرية التجريبية للأنا التي ترى فيها عنصرا ماديا سواء كان حسيا أم خلقيا، ووضع أسس نظرية ثالثة في الأنا موجود في العالم و مع الأخرين [1].

بمعنى أن ما وعدت به الهوسرلية من خلال شعار (العودة إلى الأشياء نفسها) لم تحقق ما كان يظنه سارتر من أنه يمكن ممارسة الفلسفة انطلاقا من كأس الكوكتيل إلا أن ذلك لم يمنعه من أن يظل وفيا للإرث الهوسرلي الفينومينولوجي لكنه حاول تطوير المذهب في الاتجاه الذي شعر أنه سيحقق ما كان يصبو إليه، ففي كتابه " نظرية الانفعالات" فقد كان تطبيقا لفينومينولوجيا هوسرل في مجال علم النفس و خصوصا " الانفعال"و الانفعال كما يقدمه سارتر ينبغي أن يكون حالة داخلية للوعي أو حتى عرضا جسميا جاعلا منه علاقة موضوعية بالعالم، و السلوك الانفعالي يعتبر سلوكا خياليا ينكر الواقع و يتصور أنه قادر على التأثير في العالم [2]، ففي هذا الكتاب رفض سارتر النظريات العقلية التقليدية ثم النظريات التجريبية التي تمثلها نظريات التحليل النفسي كي يقيم نظرية ثالثة في الانفعال بوصفه موقفا كما سبق و أن رفض المذاهب الميتافيزيقية الكبرى والاتجاه الحسي و النفسي التجريبي حتى يصف الصورة كتكوين للقصد المتبادل، وهو في هذا كله يقوم بما يقوم به هوسرل في أعماله عن تاريخ الفلسفة الأولى و عن محنة العلوم الأوربية عندما يصف تطور الفلسفة الحديثة ابتداءا من

[1]/ جون بول سارتر ، تعالي الأنا موجود . المصدر السابق ص 46.

[2]/ دور الأمطولوجيا في فينومينولوجيا سارتر – الفينومينولوجية الخالصة و الجماليات الفينومينولوجية ، مجلة أوراق فلسفية –اصدرات ملتقى العرب – العدد 54. 2016 .ص49.

ديكارت، حيث كشف كل منهما عن النتائج الوخيمة التي بدأت بعد عصر النهضة و التي ظهرت عيوبها في العصر الحالي و هما الصورية و المادية، كما حاولا تفادي الظاهرتين في الوعي الأوربي بكشف بعد ثالث و هو الوعي المكون للعالم حيث تمحى فيه الثنائية بين الذات و الموضوع و يصبح كلاهما تكوينا للقصد المتبادل وهو بناء الوعي [1].

لقد استفاد سارتر من أعمال هوسرل في محاولة إقامة علم نفسي فينومينولوجي، فقد اقتبس المنهج الفينومينولوجي و طبقه دون تعديلات جوهرية في دراسة الظواهر النفسية و بعد ذلك بدأت المرحلة الثانية و التي كانت تبدوا أكثر نضجا و تطورا ، أين اتخذ موقفه النقدي من فلسفة هوسرل و حدد لذلك معالم لفلسفة جديدة قدمها في مؤلفه الشهير " الوجود و العدم" حاول فيه أن يؤسس لانطولوجيا فينومينولوجية على خلاف هوسرل الذي نعته بأنه انغمس في المثالية الكانطية بانغلاقه على التحليلات العقلية الداخلية لفعل الإدراك مهملا بذلك فكرة الرجوع إلى العالم الخارجي الذي أخضعه للرد، وكانت تلك التطورات التي أحدثها سارتر أكثر وضوحا في دراسته الفلسفية الأخيرة في " نقد العقل الجدلي "[2]

فتطبيقات سارتر في علم النفس الفينومينولوجي لم تكن إلا معبرا لتطبيقه في الوجود الإنساني كما ظهر ذلك في (الوجود و العدم)فقد أسس سارتر لعلم جديد هو علم الوجود الفينومينولوجي و هو المسعى الذي لطالما عمل من أجله و شكل لديه الهم و الطموح الأكبر منذ بداياته القبل فينومينولوجية، لقد وجد إذن في الفينومينولوجيا ضالته، فكان المنهج الفينومينولوجي الهوسرلي منطلقه ومخلصه "فهو يبدأ من هوسرل و لكنه ينتهي إلى ما لم ينته إليه هوسرل نفسه"[3].

[1]/ جون بول سارتر، تعالي الأنا موجود . المصدر نفسه ص 46.

[2]/ محمد سماح رافع – الفينومينولوجياعند هوسرل – المرجع السابق ص 259.

[3]/ تعالي الأنا موجود . المصدر السابق ص 21.

آخذ سارتر هوسرل على أن تحليلاته للظواهر تحليلات وظيفية على اعتبار أنه أراد أن يتفادى ديكارت في تحليلاته للجوهر، فكانت تحليلاته مجرد وصف للمظهر على حد تعبير سارتر حيث تمحورت تحليلاته حول الأنا الديكارتي و كأنه بذلك يسم الفينومينولوجيا الهوسرلية بأنها ديكارتية جديدة كما إتهمه بالوقوع في المثالية الكانطية على اعتبار أنه "لم يبق وفيا للمبادئ الفينومينولوجية الأولى التي سطرها خاصة فيما يتعلق بالإدراك المباشر الذي نحصل بواسطته على الموضوع دون أن نمر بتمثل ما، أو بدلالات يعبر الفكر عنها " [1].

لقد أسس سارتر لعلم جديد علم الوجود الفينومينولوجي انطلاقا من نقده لهوسرل و إصداره مختلف الأحكام التي تخص الوجود عينه، فبدأ بشرح الرد الفينومينولوجي و مشاكل التكوين Constitution سعيا لإثبات الموضوعات و الأنا الموجود الذي في العالم و مع الأخرين [2]، فإذا كان كانط قد قال بنسبية الظاهرة في خضم حديثه عن المظهر على أنها ما يظهر للإنسان، وأن هوسرل و هيدغر قالا بإطلاقيتهما على أنها تكشف عن ماهيتها، فإن سارتر لم يجعل من هذا التحليل إلا طريقا يجمع بين النسبي و المطلق؛ أي بين الوجود و الظاهرة أو نقطة بداية لفهم ظاهرة الوجود نفسها، هذه البداية التي عبر عنها في كتابه (الوجود و العدم) على أن " وجود الظاهرة هو ظاهرة الوجود" [3]، فالظاهرة تستند إلى الوجود؛ أي أن ظاهرة الوجود تستند لوجود الظاهرة إذ يقول في نفس المقام :" إن الظهور لا يستند إلى أي وجود مختلف عنه" [4] ، فالظاهر على حد تعبيره لا يخفي الماهية بل يكشف عنها، إنه هو الماهية، فماهية الموجود ليست قوة مغروزة في جوف ذلك الموجود [5]، يتساءل سارتر انطلاقا من

[1]/ الوجود و العدم .المصدر السابق ص 115.

[2]/ تعالي الأنا موجود . المصدر السابق ص 22.

[3]/ الوجود و العدم . المصدر السابق ص 14 -15.

[4]/ المصدر نفسه ص 18.

[5]/ المصدر نفسه ص 15.

فرضية أن هوسرل قد قضى على كل الثنائيات، القوة و العقل، الباطن و الظاهر وذلك برد الوجود إلى تجلياته ألا يمكن أن نعتبر أننا فتحنا المجال لثنائية جديدة هي ثنائية المتناهي و اللامتناهي ؟ على أن هوسرل قد وقع في فخ الكانطية التي كانت تحاول العثور على العالم عن طريق جمع شروط لإمكانية المعرفة، أو في مطب الاسبينوزية عندما حاول اسبينوزا العثور على الجوهر عن طريق جمع عدد لانهائي لشتى أوجهه،إذ يقول سارتر :" الموجود لا يمكن رده إلى سلسلة متناهية من التجليات "[1]، أو كما يقول هيدغر " الموجود هو وجود الإنسان في العالم"[2]،فإذا كانت الظاهرة تحيل عند كانط إلى الشيء في ذاته فإن الظهور لا يحيل إلى شيء، ومن هذا المنطلق ينظر سارتر إلى هوسرل أنه وقع ضحية المثالية الكانطية، فقد بين هوسرل كيف أن الرد Réduction هو تجاوز الظاهرة العينية إلى ماهيتها وأن الدازاين الهيدغري يمكنه تجاوز الظاهرة إلى وجودها، فإنه مع سارتر لا يمكن اعتبار تجاوز الموجود إلى ظاهرة الوجود هو تجاوز له إلى وجوده لأن الوجود كما يقول :" ليس صفة للموضوع المحسوس، ولا معنى للموضوع، و الموضوع لا يحيل إلى الوجود كما يحيل إلى معنى، فمن المستحيل مثلا: بأن نحد الوجود بأنه حضور، مادام الغياب يكشف هو الأخر عن الوجود، لأن عدم الوجود هناك هو أيضا وجود، و الموضوع لا يمتلك الوجود، ووجوده ليس مشاركة في الوجود إنه موجود"[3].

ويضيف في المقام نفسه " الموضوع لا يحجب الوجود،لكنه لا يكشف عنه،إنه لا يحجبه لأنه من العبث أن نبعد بعض صفات الموجود من أجل وجدان الوجود خلفه، ولا يكشف عنه، لأنه من العبث أن نتوجه إلى الموضوع بغية إدراك وجوده"[4]، وهو ما جعله يآخذ هوسرل على اعتبار أنه وحد بين الوجود Esse و الوجود المدرك Percipi ليأسس للوعي على أنه

[1]/ الوجود والعدم ،المصدر السابق ص 15

[2]/ تعالي الأنا موجود .المصدر السابق ص 22.

[3]/ الوجود و العدم . المصدر السابق ص 19.

[4]/ المصدر نفسه ص 19.

قصدية، ومنه لا يخرج الموضوع عن إطار الذات، فقد جعل من موضوع الوعي لا واقعيا و يكون وجوده وجودا مدركا، فقد رفض سارتر فكرة التوحيد بين الوجود و الوجود المدرك، و صرح أن الوجود لا يأتي من الوجود المدرك على اعتبار أن الوعي يتخطاه نحو الموضوع، وهو بهذا يرد الاعتبار للوجود الخارجي وجود الموضوعات و يرفض الرد الهوسرلي و يعتبره مجرد " قلق يفرض نفسه علينا ولا يمكننا تفاديه، فهو حادثة تعرض لنا في حياتنا اليومية، نشعر بها و كأن الذات تفزع نفسها من نفسها"[1].

فبعد أن تعرض سارتر بنقده للرد ونتائجه توجه إلى التقوم التي فضحت المثالية الهوسرلية على حد تعبير سارتر حيث حولها هذا الأخير إلى فلسفة في العدم، فإذا كان الحدس بالنسبة إلى هوسرل هو حضور الموضوع للوعي يقول سارتر يجب قلب هذا التعريف حيث يصبح حضور الوعي للموضوع بدل حضور الموضوع للوعي على اعتبار اعادة الاعتبار للعالم الخارجي في اعطاء الاولوية للعالم الخارجي في التفاتة لسارتر لرفض فكرة ثنائية الداخل و الخارج في اطار فكرة دحض تلك الثنائيات، و ينتهي سارتر للإقرار أن الأنا أفكر قار داخل الإنسان فارغ من محتواه ، وهو بذلك يقضي على الداخل من أجل الخارج و على الذات من أجل الموضوع و على الأنا من أجل العالم و يصبح الأنا هو " الأنا موجود مع الأخرين و في العالم و تصبح الأنا وجودا محضا بلا عقل"[2]

رغم أن هوسرل استلهم سارتر كثيرا إلا أن الفينومينولوجيا الترسندنتالية لمرحلة برلين عرفت تحولا وانقلابا في سنوات 1939 – 1940 عندما قام سارتر بالانصراف عن هوسرل والالتفات نحو هيدغر، هذا الأخير الذي حول الأنظار في فرنسا وجهته، هيدغر الذي كان أول ما تعرف عليه سارتر عن طريق (الكونت كوكي le comt kuki)المحاور الياباني تلميذ

[1]/ جون بول سارتر، تعالي الأنا موجود المصدر السابق ص 24.

[2]/ المصدر نفسه ص 38.

هيدغر في ماربورغ الذي قدم إلى باريس سنة 1926[1] إلا أن سارتر لم يتعرف حقيقة على هيدغر إلا مع مطلع الأربعينيات بعد الاحباط الذي أصابه جراء نقائص فينومينولوجيا هوسرل، حيث شرع في قراءته الجادة لأعمال هيدغر وقد صرح بذلك في قوله:" لم أتمكن من العودة إلى هيدغر إلا بعد أن استنفذت هوسرل"[2].

لكن المريب في الأمر هو حضور هيدغر في النصوص المبكرة لسارتر في مرحلة برلين خاصة كتابه " الغثيان" رغم أنه كان يجهل هيدغر تماما في تلك المرحلة، فإن كان سارتر قد تأخر في قراءة هيدغر بعد أن استغرقه هوسرل ، فإنه من المؤكد أن قراءته لهيدغر لسنة 1939 قد تيسرت بفضل ترجمات عديدة لنصوص هيدغر نشرتها دار غاليمار Gallimard قبل ذلك سنة 1938 تمكن سارتر من المرور خلالها إلى تحليلات ثلاث مهمة لهيدغر ساهمت في تطوير تفكيره، هذه التحليلات تتعلق بحرية الموجد بوصفها أساسا لكل الأسس و التي تضمنها نص " في ماهية الأساس " إلى جانب التحليلات التي تناولت القلق بوصفه كشفا انطولوجيا أساسيا و الذي تضمنه نص " الوجود و الزمان" و " ماهي الميتافيزيقا؟" و ثالث هذه التحليلات ذاك الذي يتعلق بالميتافيزيقا التي حدثت داخل الموجد وهو موضوع كتاب " كانط و مشكل الميتافيزيقا"[3].

لقد كان كتاب الغثيان مشاركة لهيدغر في نظرته التشاؤمية للوجود الإنساني، إذ كان كلاهما مهتما بعمق بمسألة الأنطولوجيا بمعنى الكينونة لكنهما رفضا الفئات الكلاسكية للكينونة

[1] /De towarniki, Fréderic, quand Sartre découvrait Heidegger, Magazine littéraire, № 320, Avril 1994, p45.

[2] / Sartre, Jean-Paul, les carnets de la drôle de guerre, op, cit, p405.

[3] /Flagoliet, Alain, la première philosophie de Sartre, édition honoré champion, paris, 2008, p227.

، لكن هل نجح سارتر حقا في الانفتاح على الاشكالية الهيدغيرية و بالتالي التحرر من الإطار الفلسفي الديكارتي الذي تشكل فيه؟.

نحن نعلم أن الفلسفة الحديثة منذ ديكارت تفسر الوجود الإنساني كوعي أو كذات ، لقد اتخذ سارتر لنفسه المسار عينه بينما انفصل هيدغر عنها بشكل حاسم، فما هي بالتالي الحصة الأساسية لهذا التلقي الأول لفكر هيدغر؟

إنها بحق مواجهة تحليلية هيدغر للدازاين مع فلسفة الوعي السارترية، فسارتر طور بالفعل في "الكينونة و العدم" 1943 فلسفة للوعي على الرغم من أنه لم يكن يعلم أن هيدغر قد اعطى لنفسه مهمة التخلي عن مفهوم الوعي لصالح فكرة الوجود، ف" الكينونة و العدم" ليست أقل تأثرا بهيدغر حتى تصل حد مناقشة " الكينونة و الزمان " ، فالبنية الداخلية للوعي كما يسميها سارتر (الوجود–لذاته) في مقابل (الوجود–في–ذاته) التي تحدد الأشياء ، لها ما يقابلها حسب ما يسميه هيدغر " الدازاين" الذي أراد به تحديد ما يشكل خصوصية الإنسان، فالمسألة هنا مجرد تغيير في المصطلحات و لكن فقط من أجل إعادة التفكير في الكائن الإنساني لتجنب اللجوء إلى التسميات القديمة .

إن ما يهم هو تميز مشكلته الأنطولوجية البحتة عن أي إشارة إلى تلك المجالات المحددة للبحث و التي هي " علم النفس ، علم الإنسان، علم الأحياء" ، يبدو أن سارتر له مثيل لذلك في بحث وجودي مماثل في (الكينونة و العدم) كما يتضح من العنوان الفرعي للكتاب ، ومع ذلك يبدو أن هدفه الحقيقي هو توضيح كيان الإنسان، في حين أنه من الواضح بالنسبة لهيدغر أن توضيح الكائن الإنساني يتم فقط من أجل التنوير من كونها على هذا النحو ، ذلك أن استجواب حول الكائن يعتمد على تحليلية الدازاين تدعى " الأنطولوجيا الأساسية "

فالاختلاف مع الموجودات الأخرى من خلال حقيقة أنه يمكن أن يفهم الوجود يصرح هيدغر: " فإن فهم الوجود هو بحد ذاته عامل محدد لكونك دازاين"[1]

لذلك فإن الدازاين له علاقة بهذا الكائن وهذه العلاقة الداخلية لكيانه هي التي يطلق عليها هيدغر اسم (وجود) (Existenz) هذا المصطلح الذي هو في مقابل الجوهر يسمى كيان الشيء و حقيقة وجوده أو واقعيته، فإن ما يميز الدازاين أنه ليس هناك شيء لكنه يتعلق بكيانه ، لكن القدرة على الارتباط بكيانه حسب سارتر لا يمكن أن يكون إلا بوعي الوعي لذاته، ولتوضيح و توصيف ذلك يستعير أحد تعاريف هيدغر للدازاين و يعبر عنه قائلا :" الوعي هو الكائن يكون من أجله في كونه مسألة وجوده، لأن ذلك يعني ضمنيا وجود كائن آخر غيره"[2].

فالجزء الأول من هذا التعريف إشارة و صدى لتأكيد هيدغر أن الدازاين " يذهب في كونه من هذا الكائن" و في الجزء الثاني منه إشارة للبنية القصدية للوعي التي أخذها سارتر عن هوسرل، مما يعني وجود علاقة بين الوعي وعالم خارج الوعي ، لذلك فإن وجود الأشياء في حد ذاتها لديه كيفية مختلفة تماما عن الوعي فالوعي موجود فقط فيما يتعلق بشيء خارج عنه، ولا يمكن أن يوجد بمحض الصدفة مع نفسه، وليس ماهو وماهو ليس كذلك، هذه اللا- مصادفة مع الذات من طرف الوعي يجعل من الممكن أن نفهم كيف يمكن أن يكون في نفس الوقت وعي كائن ووعي ذاتي .

بالنسبة إلى سارتر فإن مفهوم الذات هو رمز هذه الكيفية في كونها لا- مصادفة مع هذا الوجود الذاتي الذي هو الوعي (حضور الوجود في الذات يعني ضمنيا أن تكون في علاقة مع الذات)[3]

[1] /Heidegger, M, Etre et Temps, op, cit p 13.

[2] / Sartre, Jean-Paul, l'être et le néant, op, cit, p23.

[3] / Ibid, p113.

ا يفصل الوعي عن نفسه ليس شيئا، كما أن (وجود الوعي كوعي هو الوجود على مسافة من الذات كحضور في الذات وهذه المصادفة الصفرية التي يحملها الكائن في كيانه هي العدم)[1]، هذا هو العدم الذي هو أساس كل وعي، إذن لا يوجد أي تفسير أخر للوعي أكثر من ذلك، فالوجود-لذاته ينكر وجوده الحقيقي عن طريق الانفصال عن ذاته من خلال العدم و بدون سلطة العدمية لا يكون إلا وجودا في ذاته، فالوجود- لذاته هو أيضا الأساس الحقيقي لذلك و المكون لها.

أما الوجود-في-ذاته لا يؤسس، إذا أسس هو ذاته فإنه يعدل إلى ما هو وجود- لذاته، فهو أساس ذاته لأنه لم يعد وجودا-في-ذاته ، فالوعي هو أساس تكوينه هو لكن يبقى مشروطا بوعي ليس مجرد نقي و بسيط إلى مالا نهاية، هذه الحالة المشروطة هي واقعانية الأمر ذاته، و عليه يمكن أن نفهم بالنسبة إلى سارتر سبب تقويض الوعي كمفهوم لا يمكن تجاوزه، وفي هذا كله يتراءى لنا التأثير البالغ لهوسرل و هيدغر على سارتر ، هذا التأثير المزدوج كان له اليد في تشكيل فلسفة خاصة، أو بالأحرى فينومينولوجية سارترية محضة أو فينومينولوجية أنطولوجية ، فقد توجه سارتر فعلا لاكتشاف هوسرل و الفينومينولوجيا ليصطدم بعم كفاية الفينومينولوجيا الهوسرلية ليجد هيدغر يفتح له أفاق التحول بالفينومينولوجيا وجهة أخرى وجهة الأنطولوجيا، وهو ما يعكس وجاهة التفكير السارتري وأصالته وتفرد فينومينولوجياه ومساهمته في ذيع صيت الفينومينولوجيا في فرنسا و إعادة توجيهها إلى مسارات أخرى.

[1] / Sartre, Jean-Paul, l'être et le néant, op, cit, p23.

المبحث الثاني:

الوعي والقصدية

مما هو مؤكد بالنسبة لسارتر أن المنهج الفينومنولوجي أسس من طرف هوسرل و معترف به في فرنسا كأداة امتياز للمعرفة الفلسفية، فهوسرل و هيدغر أخذا مكانة عالية ووضعية استراتيجية في فرنسا أو بالأحرى في الفلسفة الفرنسية، ففي كتاب (الوجود و العدم) مجدت الفينومينولوجيا كحضور، كأصالة لانتقال العالم وتعاليه بدون ورائية العالم ليصبح هو العالم الوحيد الموجود و هو الوحيد الصالح لوصف الوضوح بالنسبة للوعي لأنها تسمح لكل ثنائية بالطفو عيانا[1]

يعد سارتر بوابة الفينومينولوجيا في فرنسا على اعتبار أنه أول من مهد الحضور لفينومينولوجيا هوسرل في فرنسا، وهذا السبق لم يكن سبقا زمنيا، فقد سبقه لذلك كل من ليفيناس و مرلوبونتي ودلبوس و غيرهم، إنما السبق هنا كما ذكرنا سالفا سبق عملي، فمن المعروف أن مقال سارتر الشهير عن القصدية و التي كتبت سنة1934 قبل أن تنشر سنة 1939 وهي أول ما كتب سارتر متأثرا بفينومينولوجيا هوسرل و ذلك عقب إقامته في برلين بعد اطلاعه على المقالة الأصلية لهوسرل و التي كانت تعبر عن ذلك الهم القابع في الداخل السارتري والحالة النفسية التي كان يعيشها في مواجهة تلك التيارات الفلسفية القديمة (برنشفيك – لالاند – مايرسون) وكان أهم اكتشاف له في الفينومينولوجيا فكرة القصدية وامكاناتها والتي وجد فيها المخلص من تلك الوضعية الأليمة وكأنها تعبر عن اهتماماته الواقعية التي كان ينشدها، وتجنبه الغرق في أعماق الوعي .

فقد أشار سارتر أن " الوعي يتحدد بالقصدية، هذه الجملة تنحدر إلى ذلك النص المشهور الذي كتبه حول القصدية أين ألح سارتر أنه اكتشف عند هوسرل أن (كل وعي هو وعي

[1] /Francoise Dastur – Réception et non-réception de Hiedegger en France – Revue germanique internationale –(En ligne) .13/2011 p38.

بشيء ما)، من دون شك تلك هي الفكرة الأساسية التي انجذب من خلالها سارتر للفينومينولوجيا"[1]

في مقاله السالف الذكر حول القصدية قدم سمات الوعي في الفينومينولوجيا وركز كثيرا على مقولة هوسرل " كل وعي هو وعي بشيء ما " لكن الوعي مثلما دافع عنه في هذا المقال ليس له داخل، و هنا يكتشف القصدية و يقدمها و يبرز أهم ما سيستقيه منها و هو الوجود في الخارج، خارج الوعي[2].

"لقد افرغ الوعي من محتواه الثقيل و نظر إلى القصدية على أنها تسحب الإنسان من رطوبة الحميمية من أجل إلقائه خارج ذاته بعيدا عن الذات نحو ما ليس ذاتا بالقرب من الأشياء"[3] ، حيث يصبح الوعي فارغا لا شيء فيه سوى حركته التي يخرج بها عن ذاته خارج الذات، و إذا تصورنا أنه يمكننا الدخول في وعي ما، فلن نجد أنفسنا إلا وقد ألقي بنا في الخارج في العالم بين الأشياء قرب الشجرة ووسط الغبار، لأن الوعي ببساطة ليس له داخل، كله خارج وهو ما يشير إليه سارتر بفكرة " الانفجار نحو" الذي يلقي بنا خارج ذواتنا وسط الأشياء، وهو ما يوحي بالامتداد إلى فكرة هوسرل " كل وعي هو وعي بشيء ما «وهي فكرة تنزع نحو التعالي، كما أنها فكرة تحيلنا من جهة أخرى نحو عبارة هيدغر الشهيرة «الوجود وجود في العالم" على اعتبار أن الوجود هو حركة و انفجار في العالم،فكرة تقضي على تلك المحايثة المزعومة عند الكلاسيكيين، فالفكر أو الفلسفة قبل ذلك اتصال مباشر بالأشياء لإحداث

[1]/Lambros Couloubaritsis et Antonio Mazzu - Questions sur l'intentionnalité – Ed OUSIA .B.Bruxelles .2007 .p302.

[2]/ مجلة أوراق فلسفية – المرجع السابق ص 45.

[3] / questions sur l'intentionnalité – ibid p 302.

الملموس فمفهوم القصدية إذن يتماثل تماما وما أسماه سارتر " فصيل من الطوارئ" أو كما قال لاحقا " أبحاثي حول الوعي كانت من أجل إعطاء عمق فلسفي للواقعية"[1].

إن القصدية هي أن يتجاوز الوعي ذاته، هي كيفية لكشف العالم، العالم في المقابل سيخبرنا عليه، القصدية هي بناء أي فعل من أفعال الوعي ، هيكل كل فعل للوعي حتى الأحاسيس والمشاعر، فكراهية أي إنسان، هي كيفية أخرى للانفجار نحو الآخر و اكتشاف العالم، أي أن نجد أنفسنا فجأة أمام أجنبي، يعاني يتألم مما أطلق عليه من كراهية، فالأشياء تكشف لنا عن ذاتها، كونها قابلة للكراهية و الحب و الخوف[2]، وهو ما قاد سارتر إلى الاستخلاص أن وجود الأشياء كلها في الخارج حتى نحن أنفسنا، إذ لا يمكن أن نكشف أنفسنا منعزلين، فنحن دائما في العالم وبين الأشياء أناس بين الناس، و هي الخصوصية التي تجعل من الوعي بالوجود وعي بشيء ما؛ أي أن الوعي مرتبط دائما بموضوع ما، أن أدرك حسا ما، ما هو إلا إدراك بشيء ما و أن نتذكر هو أن نتذكر شيئا ما[3].

فهوسرل من قبل اتخذ من مقولة(الأنا المتعالي) مقولة أساسية على اعتبار أنها الحقيقة النهائية التي يصل إليها بعد عمليات الردود الفينومينولوجية إذ يقول :" هناك الأنا الجسماني الذي يرتبط بالجسد، وهناك معنى مختلف تماما للأنا، ألا وهو الوعي، حيث أنه وبواسطته يرتبط كل وعي فردي بمعنى التفكير"[4]فقد فصل هوسرل بين الأنا الجسماني و الأنا الواعي و أعطى أولوية القدرة على تأسيس الموضوعات وجعلها محتواة داخل الوعي إذ يقول:" الأنا الواعي

---

[1] / questions sur l'intentionnalité – ibid .p302.

[2] / questions sur l'intentionnalité- ibid. p303.

[3]/ مجلة أوراق فلسفية – المرجع السابق ص 46.

[4] /E.Husserl – problèmes fondamentaux de la phénoménologie – trad. Jaques English. Epiméthée (paris . presses universitaire de France) 1991. P 198.

يستطيع في كل لحظة أن يرسل نظره التأملي على هذه الحياة، سواء كانت إدراكا أو تصورا أو حكم قيمة أو تقريرا إراديا"[1]

فقد اهتم هوسرل بدراسة الوعي و الخبرة الكامنة فيه دون الاهتمام بعلاقة الوعي بالأشياء ، وهو ما يآخذه عليه سارتر على أنه وقع في خطأ الفلسفات السابقة و هو خطأ عدم وجود علاقة بين الذات و الموضوع أو الوعي و العالم [2] ، رفض سارتر فكرة الأنا المتعالي و أدخل مسافة نفسية بين الوعي و موضوعاته من خلال فكرة العدم، حيث ميز بين (الوجود – لذاته)و (الوجود – في ذاته)، فقد ناقش في بداية كتابه (الوجود و العدم) مفهوم العدم انطلاقا من مقولة هوسرل " كل وعي هو وعي بشيء ما" بين خلالها أن ما نفهمه من هذه العبارة هو أن الوعي إما أن يرتبط بالوجود وموضوعاته أو أن الوعي هو وجود متعال، ففي الأولى إمكانية مستحيلة لأن الوجود هنا وجود عيني مختلف عن الوعي ، و في الثاني أجرى سارتر تعديلا حيث يجب أن يكون الموضوع متميزا عن الوعي في غيابه لا في حضوره ، أي أنه يريد أن يحرر الوعي من تحديد الخبرة بصورة مسبقة"[3] ، حيث يقول :" إنها تحرر الوعي من الذهول القريب من التخيل من أجل مواجهة الداخل "[4] .

و الملاحظ في فينومينولوجيا هوسرل أن فكرة القصدية الأشياء فيها لا تغادر ساحة إدراكنا بشكل دائم، وأن ما دون ذلك غير موجود بالنسبة لنا، فما أراه أمامي يمكنني وصفه بكل

---

[1]/ E.Husserl – Méditations Cartésiennes / introduction a la phénoménologie. trad.E. Levinas et Gabrielle pfeiffer .paris .VRIN . 1953 .P27.

[2]/ محمد بن سباع – تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة – مرلوبونتي في مناظرة هوسرل و هيدغر – المركز العربي للدراسات السياسية – الطبعة الأولى مارس 2015. بيروت . ص 97.

[3]/ محمد بن سباع – المرجع السابق – ص 98.

[4] / questions sur l'intentionnalité- ibid. p303.

خصائصه من شكل ولون و غيره، وإن حصل غيابه يصبح لا يوجد وعي لما هو موجود بعيدا عن أعيننا، لكن هل يتوقف هنا وجود هذا الشيء الذي نراه اليوم على وعي به؟

في نظر هوسرل يبقى موجودا في ذاته ولكنه غير موجود بالنسبة لنا ويعطي بذلك مثال الشجرة التي نراها من النافذة، فإنا نرى الأغصان و الأوراق و الثمار فنتعرف عليها أنها شجرة كذا وكذا لكن بمجرد أن أغلق النافذة تصبح الشجرة غير موجودة بالنسبة لنا رغم أنها موجودة في ذاتها، وقد أظهر ذلك في قوله:" كل وعي هو وهي بشيء ما" هذا يعني أنه لا يوجد وعي ليس موضع موضوع متعال.

فقد أكد هوسرل في كثير من الأحيان أن هذه الميزة الأساسية للقصدية؛ أي إعطاء الذات فينومينولوجيا بمعنى أن كل إدراك في حد ذاته ليس فقط هو وعي بموضوعه، لكنها تجعل موضوعها واعيا بطريقة بطريقة واضحة، و بالتالي فالإدراك هو وعي الرؤية و امتلاك الموضوع في الجسد كما هو مستهدف، فمن الضروري أن نفهم أن الوعي بالمفهوم الهوسرلي يخلق الكائن الذي يبدو له ويكون في الواقع[1].

في هذا الصدد يرى سارتر أن كل وعي هو وعي غير متموضع في ذاته كالوعي المتوضع في ذات، على اعتبار أن الوعي ليس له محتوى، فعندما أرى قبعة أمامي فأنا لست واع بما يظهره لي هذا الشيء، فهو لا يمكنه كشف النقاب عن نفسه، هذا يعني أن الوعي هو فقط الذي يظهر شيئا، فإن وضع شيء على أنه موجود لا يعني فرض وجود تمثل، فالإدراك ليس هلامية و لكن هناك شيء ليس له نفس الترتيب مثل الوعي و بالتالي فإن الوعي موضعي في أنه يخترق نفسه للوصول إلى شيء ما هو منهك في هذا الموقف[2] .

[1] / questions sur l'intentionnalité- Opcit. p304.

[2] / L'Etre et le Néant-ibid.p18.

ومن هذا المنطلق فإن الوعي ليس له داخل و ليس سوى تلك العفوية الغير مشروطة حيث تظهر الأشياء و تفاجئنا بوجودها كخارج و عليه فإن وضع الشيء ليس إجراء جرد لصفاته أو وجوده كما يقول ذلك هوسرل عندما قدم لنا مثال الشجرة و نحن ننظر إليها من النافذة، وإنما الوعي هو بالفعل وسيلة للاستيلاء على نفسي أو طريقة لتخصيص وجودي للقيام بذلك وجعله لي و كسر ذلك اللاتجانس بينه و بيني، فهو بذلك وسيلة للإشارة إلى شيء ما [1]، فإذا كانت القصدية هي التي تحدد الوعي، فإن كل وعي قصدي هو وعي بذاته و غير ذلك سيكون تناقضا لا محال، إذ يقول سارتر :" إذا كان وعي لم يكن على وعي بكونه واعيا للطاولة، فإنه سيكون واعيا بالطاولة دون أن يعي وجودها، أو أحدا يريد وعيا يتجاهل ذاته؛ أي وعي لا واعي وهو أمر سخيف"[2].

لقد وجه سارتر نقدا لأهم النظريات البينذاتية (هوسرل .هيدغر وحتى هيغل) معتبرا إياهم فكرا غير واقعي أو فكرا من دون تجربة وهذا ما يؤكد مرة أخرى انفصاله عن الفلسفة الترنسندنتالية أو عن الوعي الذي يحمل العالم و يكونه و يختزله في معنى،فالعلاقة بالأخر أو بالعالم لدى سارتر علاقة كينونة لا تتحقق إلا على مستوى أنطولوجي خارج الوعي، فكينونتي لا تتحقق إلا عبر تلك العلاقة، فقد اعتبر الذات الهوسرلية ذاتا كانطية على اعتبار العلاقة بالعالم التي علاقة معرفية نظرية، في حين أن الوعي عند سارتر هو من طبيعة غير ماهوية رغم أن نظريته تتأسس على الكوجيتو، لكن الكوجيتو بالنسبة له ليس أكثر من نمط كينونة كما أن الأنا لا يمكن ربطها بالتفكير [3]، فالشرط الضروري و الكافي للوعي لجعل هذا الكائن يبدو هو أنه مدرك لنفسه على أنه يطرح هذا الشيء بدقة، ومع ذلك فإن هذا الوعي لا يكون فعل

[1] / questions sur l'intentionnalité- ibid. p304.

[2] / L'Etre et le Néant-ibid.p18.

[3]/ رشيد بوطيب – نقد الحرية – مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس – تقديم أكسيل هونيت – منشورات ضفاف .ومنشورات الاختلاف – لبنان –الطبعة الأولى 2019 – ص 89.

الوعي كشيء، هذه المعرفة ستسجل العلاقة القصدية كقسم داخلي وهو ما يفترض فعلي أنا،لذلك فإن العلاقة القصدية لا يتم تبريرها بأي شكل بالفئات المناسبة للعلاقات بين هذا الشيء أو ذاك مثل العلاقات السببية، فالوعي السيي لا يسجل أي تأثير للأشياء على ذلك، فالوعي لا يشير إلى مثل هذه الأشياء كرد فعل لأي حافز بمعنى أن الوعي لا يعي علاقته بالأشياء، فمجرد الحكم لا يأتي بعد إنشاء الروابط[1].

"فإن اختزال الوعي في المعرفة يعني ضمنيا أن ثنائية الذات و الموضوع يتم خلقها في الوعي"[2]، فالوعي الذاتي هو حكم ذاتي مباشر و غير معرفي و هو ما أسماه سارتر بالكوجيتو القبل تفكري، فالأشياء لا تعطي نفسها لي عن طريق التوصفات المتعاقبة كشيء أو كموضوع، لذلك لا يمكنني الحكم على قيمة هذا الشيء لكن ليس على قيمة الفعل، فحضور الكتاب أمامي لا يمكنني من القول أن إدراكه واضح، هي أن لا نقول شيئا أكثر من الأشياء التي تظهر بشكل واضح، هذا التقدير لا يتعلق بفعل الوعي ذاته لأنه موجه إلى الخارج.

فالقصدية إذن هي الحل الجديد و المعجزة تقريبا بالنسبة إلى سارتر (كما يقول دومينيك جانيكو) أو ما يشبه المعجزة يتم من خلاله تجاوز المثالية الواقعية و الثنائية (الذاتية و الموضوعية) من خلال علاقة سابقة و هي الحقيقة الغير قابلة للاختزال و التي لا يمكن لأي صورة جسدية تقديمها، انفجار الوعي عن العالم، من وعي شيء أخر غير الذات، إذ لا يوجد وعي خالص، تأخذ من علاقة قصدية مسبقة"[3].

[1] / questions sur l'intentionnalité- ibid. p305.

[2] / L'Etre et le Néant-ibid.p19.

[3] / Dominique Janicaud – la phénoménologie dans taus ses états –Fotio essais – Gallimard- 2009 p 44.

"فالوعي المباشر -كما يقول سارتر – كما أتخيله لا يسمح لي بالحكم أو الرغبة أو الخجل، ويضيف إنها علاقة مباشرة بالذات كانفجار خالص خارج الذات، إذ لا يمكن اعتبار الوعي الذاتي وعيا جديدا و لكن كيفية وحيدة للوجود الممكن من أجل وعي بشيء ما"[1]فالقصدية الغائبة عن ذاتها لن تكون مختلفة عن العلاقة التي تربطها بالأشياء، لهذا السبب يرفض سارتر فكرة كل داخلية للوعي، فالوعي بهذا المنظور لن يختلف كما يقول عن الهضم المعوي البسيط*.

فوعينا لن يكون أكثر من مجرد ملاحظة لاستيعاب الأشياء في مضمون الوعي، لكن مثل هذه الملاحظة تهم أولئك الذين يحطون من حقيقة الوعي لبعض ردود الأفعال العصبية، فالنظام العصبي لا يستقر على شيء ما أو ما يؤثر عليه، فهو خامل و سلب، فالعلاقة القصدية إذن لا تختزل في الاستكشاف المعرفي للأشياء، لأن الوعي ليس في الأصل علاقة معرفة، بل علاقة وجود، لأن المعارف لا تقدم شيئا حاضرا لكنه معروف، فكل استكشاف معرفي يستند إلى كيفية وجود يجري بها ذلك و تحيلني إلى الخارج ولا يمكن أن يفسر أي معرفة، إنها علاقة الوجود التي تجعل كل معرفة ممكنة وهي كيفية أخرى للقول أن الوجود يسبق الماهية، فالقصدية هي كيفية للوجود قبل أن تكون ماهية، إنه إذن (وجود مطلق وليس معرفة)[2]فمن المستحيل أن نعطي للمعرفة دافعا أخر مما تفعله بنفسها[3]إنه يقول :" المعرفة ليست سوى ضرورة للحقيقة"[4].

أما فيما يخص التوصيف الذي قدمه هوسرل لم يمكنه من رسم حدود المفهوم الجديد للوعي الذي تستدعيه فينومينولوجيا القصدية، إلا من خلال حواره الجاد مع فرانز برانتانو

---

[1] / L'Etre et le Néant-ibid.p19-20.

*/ هنا إشارة إلى فلسفة برنشفيك ولالاند والتي سبق وأن أطلق عليها تسمية فلسفة التغذية.

[2] /L'Etre et le Néant-ibid.p23.

[3]/ questions sur l'intentionnalité- ibid. p306.

[4] /L'Etre et le Néant-ibid.p18.

حيث بقي" فيما هو جوهري حبيس الأحكام المسبقة للتراث الطبيعاني والذي هو في الحقيقة انقلاب هوسرل بحوث منطقية على هوسرل نفسه صاحب فلسفة الأرتيميتيقا، حيث كان استخدام الأطروحات التجريبية والنفسية لأستاذه برانتانو بما في ذلك ما يتعلق بفكرة القصدية، وإن توضيح المفهوم الجديد للوعي من حيث هو قصدية ليقتضي مراجعة مفهوم الظاهرة ومبدأ التمييز الذي ميز بمقتضاه برنتانو الظاهرات النفسية من الظاهرات الطبيعية"[1].

لقد استخدم هوسرل الوصف البرانتاني لخصائص الظاهرة النفسية، وقدمه في أطروحتين أساسيتين جعلهما كأساس لفينومينولجيا الدلالة في البحوث المنطقية، وفينومينولجيا الوعي المتعالي في الأفكار الأولى، أولها :أن كل فعل واع هو وعي بشيء ما.والثانية أن كل الظاهرات النفسية هي تمثلات أو مؤسسة على تمثلات [2].

والظاهر في هذا أن التأويل الشيئي الذي قدمه برنتانو داخل هذه التوصيفات السالفة الذكر هو ما جعل هوسرل يجعل من القصدية بنية للوعي، فما هو جلي حقا أن هذا التأليف بين الخاصة الأولى المتصلة بظاهرات الوعي والعبارة الشهيرة" اللاوجود الباطني القصدي " والمؤول تأويلا شيئيا من قبل برنتانو هو الذي أوحى إلى هوسرل أن القصدية فعلا هي بنية الوعي الأساسية [3].

وعليه لا يمكن فهم وظيفة القصدية في بحوث منطقية بوصفها الفعل المعطي للدلالة، والقصد المالئ لقصد هذه الدلالة من خلال الإحالة إلى موضوع الحدس، إلا إذا أوضحنا معنى

[1]/ حوليات الفينومينولوجيا و التأويلية" القصدية و مشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل ، يوسف بن أحمد ، المجلد الأول، العدد1، 6/1، منشورات دار المعلمين العليا ودار السحر للنشر ، ديسمبر 2006، ص 57.

[2] / Méditation Cartésiennes .et les conférences de paris . trad.m.de launey .paris .puf .1994.p119.

[3]/ يوسف بن أحمد .المرجع السابق ص 59.

الوعي الفينومينولوجي من حيث " هو وعي قصدي "من جهة و "وعي دلالة "من جهة ثانية[1].

إن البحث اليوم في القصدية على اعتبارها المؤسس للفينومينولوجيا لا يمكنه إلا أن يعد بمثابة الردة الفلسفية والارتداد إلى ما دون البحث الفينومينولوجي ذاته، فالوفاء لروح البحث والتأمل الفينومينولوجي لا يمكن في الخطاب المردد لمبادئ ونظريات مذهب هوسرل، بقدر ما يمكن في المسألة التي تسائل الفينومينولوجيا ذاتها عن إمكاناتها وتنظر فيما لم بتفكر به، وتسعى إلى الإفصاح عن مواطن الإشكال وتبيان ضروب الاحراجات التي منعتها من تفعيل إمكاناتها وتحقيق ماهيتها التي باتت فكرة مثالية لا متناهية ممتنعة الإنجاز، بحيث أن مختلف الصياغات النظرية للفينومينولوجيا لا تكون سوى مداخل أو مقدمات لا أكثر تردد ذلك في عناوين ومضامين مؤلفات هوسرل نفسه [2].

هذا وقد انتقل هوسرل من الذات النفسية في " بحوث منطقية "إلى الأنا الباطني في الأفكار الجزء الأول من أن وصف الظواهر الشعورية لا يحتاج إلى أنا موحد للمعارف يعطي خلالها للأشياء وحدتها وفرديتها على اعتبار أن الوعي قصدية تتوحد في الزمان[3].

وعليه إذا نحن أقررنا أن خاصية القصدية لا تقتصر على التفكير التمثلي والمعرفي، فإنها ستكون بذلك حركة الانفتاح على ما هو آخر وغير، ففهم نظرية القصدية في صلتها بمفاهيم الدلالة والحدس والوعي تستدعي العودة إلى نص بحوث منطقية 1900/1901 وحتى نتبين عدم كفاية هذه النظرية التي ظلت تدور بين المثالية المنطقية الصورية " والماهية القصدية " و"وعي الدلالة "و"التمثل التمثلي "دون أن تفضي إلى الموضوع القصدي أو الشيء عينه الذي

[1]/ إ.هوسرل .بحوث منطقية 2. المبحث الثاني الفقرة 27 . ص 174.

[2]/ يوسف بن أحمد المرجع نفسه ص 49.

[3]/ تعالي الأنا موجود . المصدر السابق ص 27.

لا يمكن إلا أن يبقى خارج متناول القصد الدلالي، وعليه فنقائص نظرية القصد المنطقية في مؤلف بحوث منطقية هي التي شرعت لفينومينولوجيا الأفكار الأولى ضرورة ابتداء المنعطف المتعالي، لكن ألا تصبح القصدية باعتبارها حركة فرق تفيد اللاشيء وتقضي على كل أساس من شأنه يقوم؟

إنها المسألة السارترية التي أعاد من خلالها تجذير المسألة القصدية فتبنى اقتضاء التعديل في مفهومها ليعيد تفسيرها مستعملا في ذلك الدليل الأنطولوجي .فيقول إن القصد المتبادل يعني أن التعالي هو البناء المكون للوعي أي أن الوعي يولد محمولا على وجود ليس هو وجوده، بمعنى أن هناك وجودا يكشف عن نفسه من خلال القصدية ليس هو معنى القصدية الذي لم يعرف هوسرل خاصيته الجوهرية، وهكذا حاول سارتر في بداية الأمر العثور على عالم الموضوعات الذي لا يمكن ارجاعه أو استنباطه من المادة الحسية [1].

لقد نقد سارتر القصدية الهوسرلية مثلما فعل ذلك إيمانويل ليفيناس على اعتبار أن القصدية تفرغ الوعي من محتواه، وتجعل من هذا الفراغ علاقة تتميز عن أطرافها وتتجاوزها لتكون على استعداد كي تحدد ما يتحدد كموضوع وعي [2]. كما يقول سارتر " الوعي لا داخل له، ليس الوعي إلا ما فيه خارج وإنه هروبه الدائم هذا ورفضه أن يكون جوهرا، ذلك هو ما يجعل منه وعيا، تصوروا الآن سلسلة مترابطة من الانفجارات تترعنا عن ذواتنا، ولا تترك لذواتنا الوقت كي تتشكل خلفها بل على العكس من ذلك ترمي بنا من ورائها في غبار العالم الجاف، فوق الأرض الصلبة وبين الأشياء تصوروا أننا ألقي بنا هكذا وقد أهملتنا طبيعتنا في عالم عنيد يناصبنا العداء ولا يكترث بنا، عندئذ قد تكونوا أدركتم المعنى العميق للاكتشاف الذي يعبر عنه

[1] / تعالي الأنا موجود المصدر السابق ص 25.

[2] / E. Levinas – sans identité .humanisme de l'autre homme .fata morgana . montpelier 1972 .note p 109.

هوسرل " كل وعي هو وعي بشيء ما "فإذا حاول الوعي أن يعود إلى ذاته ويتحد معها وينغلق على نفسه انعدم[1]."

ومن جهة أخرى فإن الخيط الثاني الذي يتبعه سارتر فهو البدء من مثالية هوسرل التي يرفضها لإثبات العالم الخارجي كي يقيم فلسفة يصبح فيها العدم موضوعها الأوحد، فإذا كان الوعي كما يريده هوسرل هو وعي بشيء فإنه يصبح وعيا واضحا يضع موضوعه كمضمون له، ولا يكون الموضوع الذي يضعه الوعي نوعا من المعطيات المحايدة التي تكون عالما ما[2].

كما يرى سارتر أن هوسرل قد أعطى الوعي بطريقة اصطناعية [3].وحتى القصدية التي يكشفها هوسرل وكذلك برانتانو من قبله لها خاصية جوهرية وهي الانتزاع عن النفس، وليست فقط خاصية معرفية في تكوين الوعي، وهذا الانتزاع يكشف عن العدم داخل الوعي، خاصة وان موضوعه كان سلبا محضا نظرا للاواقعية [4].هذه المحاولة من سارتر كان يهدف من وراءها إقامة وصف خالص للوعي، بوصفه أنا موجود في العالم ومع الآخرين [5].وعلى إثر ذلك ينتهي سارتر إلى أن الوجود لا يأتي من الوجود المدرك، لأنه ليس مدركا على الإطلاق، لأن الوعي يتخطاه نحو الموضوعات، فحتى ولو افترضنا وجود طبقة مادية لقالب الفكر، فكيف يمكن للوعي أن ينتقل من الذات وأن يتخطاه نحو الموضوع؟ وقد ظن هوسرل أنه بإعطائه المادة

[1] / J.P.Sartre – une idée directrice . dans la phénoménologie de husserl l'intentionnalité . in situation .gallimard .1974 .pp 31 .35.

[2]/ جون بول سارتر – الوجود و العدم ، بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية ، المصدر السابق ص 17.

[3]/ تعالي الأنا موجود المصدر السابق ص 26.

[4]/ الوجود و العدم المصدر نفسه ص 63.

[5]/ تعالي الأنا موجود المصدر نفسه ص 27.

صفات الشيء وصفات الوعي يمكنه تسهيل الانتقال من أحدهما إلى الآخر، ولكنه انتهى إلى خلق وجود ميت يرفضه الوعي ولا يمكن أن يكون جزءا من العالم[1].

فالوجود المدرك كما يقول سارتر هو وجود أمام الوعي وليس فيه، بل ومنقطع عنه، يفترض سارتر أن هوسرل لا يزال أسير التصور القديم فيفترق عنه ويتوجه إليه بالنقد في مواضع ثلاث أولها :فكرة إحياء المادة الحسية التي جعلها هوسرل من مهمة الصورة والقصد المخيل .أما الثانية :فهي فكرة ملء المقاصد الفارغة التي يجعلها هي الأخرى من مهمة الصورة .وأخيرا فكرة تفرقة بين حفظ الماضي واستعادة الذكريات .ورغم ذلك يبقى سارتر شديد الارتباط بفينومينولوجيا هوسرل في تأسيسه لعلم النفس الفينومينولوجي على إثر تلك التطبيقات التي قدمها لتتوج بمنهج جديد في الوجود الإنساني تضمنها كتابه الوجود والعدم، لذلك يقال أن سارتر بدأ من هوسرل ولكنه ينتهي إلى ما لم ينته إليه هوسرل نفسه [2] .

لقد انطلق سارتر إذن من حيث بدأ هوسرل ليؤسس علم آخر هو علم الوجود الفينومينولوجي وهي رؤية جديدة للفينومينولوجيا على أنها منهج لدراسة الوجود وفلسفة تدور حول إثبات الموضوعات والأنا الموجود في العالم ومع الآخرين .فالجديد في فلسفة سارتر هو رد الاعتبار للعالم الخارجي، ووجود الموضوعات ويرفض بذلك رد هوسرل ويعتبره مجرد تفكير إرادي ويشير إليه على أنه معجزة ولكن ليس بمعنى الرفض القطعي، وإنما بمعنى التأخير وينظر إليه على أنه قلق يفرض نفسه علينا، ولا يمكن تفاديه.

[1]/ المصدر السابق. ص 23.

[2]/ الوجود و العدم المصدر السابق. ص 21.

المبحث الثالث:

الحرية والوجود الإنساني

لقد أفرد سارتر في كتابه " الوجود و العدم" فصلا كاملا للحديث عن الحرية، وذلك في القسم الرابع في الفصل الأول المعنون ب" كون وفعل :الحرية" أين جعل من الحرية الشرط الأول للفعل إذ يقول سارتر في خضم ذلك :" النتيجة الأساسية هي أن الإنسان الذي هو محكوم بأن يكون حرا، يحمل على عاتقه ثقل العالم بأكمله، إنه المسؤول عن العالم و عن نفسه من حيث كونه طريقة وجود"[1]، فعلى أي اعتبار يعد الإنسان محكوما بأن يكون حرا؟ و إلى أي مدى يمكن اعتبار الحرية شرطا أساسيا للفعل؟ وهل كون الحرية شرط أولي في الفعل يجعل من الإنسان المسؤول الأول و الأخير عن العالم و عما يحدث في العالم ؟

ينطلق سارتر من تحديد مفهوم الفعل إذ يقول :" الفعل يعني تغيير وجه العالم ، وهو من حيث المبدأ قصدي " [2]، فالعمل يقوم على فكرة التطابق بين النتيجة و القصد ، وعلى هذا الأساس فالفعل يفترض شرطا ضروريا وهو الاعتراف بنقص موضوعي؛ أي استهداف ما ليس كائنا، ويضيف بأن :" الفعل هو اندفاع ماهو لذاته باتجاه ماليس كائنا، وإن ما هو كائن لا يستطيع بأي حال أن يحدد، من تلقاء ذاته ، ماليس كائنا"[3]،وذلك يعني أن الوعي عندما يتصور العالم ينسحب من ذلك العالم الواعي به ليغادر الكينونة نحو اللاكينونة، فالنظر في كينونة ما هو كائن يرحل بنا من الكائن نحو الكينونة، ولن يجد في اللاكينونة حافزا أو دافعا في الكائن، ويعطي لنا مثال عن ذلك في العامل سنة1830 الذي كان قادرا على التمرد بسبب انخفاض الأجور لأنه كان يرى أنه سيصل إلى مستوى من البؤس أشد مما هو فيها، لكنه لا يتصور أن معاناته سوف لا تطاق بكل بساطة لأنه يفتقر إلى وعي بحالته، ولهذا لا يفعل شيئا، فهذه الآلام لم تكن حافزا لتحقيق ما ليس كائنا وعلى هذا الاعتبار ليس هناك دافعا للاكينونة في الكائن

[1]/ جون بول سارتر – الكينونة و العدم (بحث في الأنطولوجية الفينومينولوجية) ترجمة:د . نقولا متيني .المنظمة العربية للترجمة .الطبعة الأولى .بيروت. اكتوبر2009 .ص 697.

[2]/ المصدر نفسه ص 559.

[3]/ المصدر نفسه ص 561 – 562.

لأن الـــتأمل والوجود كما يقول سارتر:" أمر واحد بالنسبة للعامل"[1]، فالحال الواقعية لا ولن تكون حافزا ولا دافعا إلى أي فعل على اعتبار أن الفعل كما سبق و قلنا هو اندفاع ماهو لذاته نحو ما ليس كائنا، بمعنى أن يكون للاكينونة حافزا داخل الكائن ماعدا ذلك فالكائن لا يمكن أن يحدد بنفسه ما ليس كائنا، ومن جهة أخرى لا يمكن للعالم أن يحمل الوعي تحديده، وقد عاد في ذلك سارتر إلى مقولة "سبينوزا" الشهيرة " كل تحديد سلب "، فالعالم لا يمكن أن يحصر في الوعي ولا يمكن للوعي أن يحدد العالم، فتحديد العالم يعني سلبه و القذف به نحو العدمية"،" فالوعي بالحرية هو شرط حريتي"[2]يقول سارتر، فالإنسان مشروع وجود ينبثق من ذاته في المستقبل، فهو حر و سيد لأفعاله يعي ذلك الانبثاق، فهذه الاستطاعة التي يتمتع بها الإنسان " هي نوع من الكينونة المعينة لذلك لا يمكن تصور الماهية إلا وهي كائنة من حيث هي محققة وموجودة"[3]،فالإنسان كجسم على حد تعبيره "هو شيء لأن الجسم هو الصورة الممكنة و التي تتلبس بها ضرورة إمكانه"[4]شيء بماضيه بما يقابل المستقبل على اعتبار أن هذا الماضي هو الجملة التي تتطور ويتطور معها الوجود في ذاته الذي هو أنا، إلا أنه كائن بموقفه كونه يقابل الحرية لكنني ذاتها في موقف من جسمي وماضي، لذلك تقوم الحرية على تجاوز هذا الموقف ولا إمكانية لتجاوزه إلا بالانبثاق منه فالوجود لذاته إذن وعي بالفعل ولكنه أيضا حرية .

[1]/ ج.ب.سارتر – الوجود و العدم (بحث في الأنطولوجية الظاهراتية) ترجمة: عبد الرحمن بدوي – منشورات دار الآداب .بيروت .الطبعة الأولى .1966. ص 696.

[2] / J.P.Sartre: commentaire de l'Etre et le Néant. Philippe cabestan .Revue numérique. Philopsis .p 48.

[3]/ لوك لوفافر : سارتر و الفلسفة . ترجمة: حنا وميان .دار بيروت للطباعة و النشر .بيروت 1945.ص 22.

[4] / J.P. Sartre :l'Etre et le Néant p 393.

لقد جعل سارتر من الحرية شرطا لكل فعل، إذ يقول:" ينبغي أن نعترف أن الشرط الضروري والأساسي لكل عمل هو حرية الكائن الفاعل"[1]وذلك ردا على أتباع الحتمية الذين يردون كل فعل إلى الدافع أو الحافز ومن جهة ثانية على أولئك الذين يغفلون دور الحافز في اتخاذ القرارات، على اعتبار قصدية الفعل التي ترتبط هي الأخرى و تستند إلى غاية و حافز كونها خروج من الذات عبر الزمنية أي انبثاق الفعل من الماضي و الحاضر نحو المستقبل، والحديث عن الفعل يعني الحديث عن تلك القصدية التي تلازمه، لكن دون اغفال ذلك الحافز الذي لا ينظر إليه سارتر بالمنطق المادي، وإنما كمواضيع مثالية، كقيم و يعبر عليه بقوله :"الدافع يعرف بواسطة مجموعة كائنات ليست موجودة، وبواسطة المستقبل الذي يستدعي رجوعا إلى الحاضر و الماضي"[2]فهو إذن لا ينظر إليه على أنه سبب لظاهرة ما، إذ لا يمكن أن يتشكل الحافز بالاستناد إلى موجود أخر واقعي لأن الفعل يقول :" منخرط قصديا في الكينونة"[3] .

هذا الخروج هو إفلات من العالم و سلب للذات و تعديم لها نحو الفعل ضمن مجموعة من غير الموجودات التي لا تمثل في نهاية المطاف غير تلك الذات المتعالية التي تثبت ذاتها خارج الذات و هذا " المجموع الكلي هو في نهاية الأمر أنا ذاتي من حيث أنني تعال، وعلي أن أكون أنا ذاتي خارج ذاتي"[4].

هذا التعديم الذي ينثني نحو الذات بعيدا عن العالم هو في حد ذاته خروج عن الذات باتجاه العالم، و لم يكن ذلك إلا اعتبارا للدافع و الفعل و الغاية تتشكل عبر الانبثاق ذاته عن الذات والحال أن هذا الانبثاق هو الحرية عينها" فالكل الشامل المنظم لهذه البنى، لا يمكن شرحه بأي

[1]/ الكينونة و العدم – المصدر السابق. ص 562.

[2]/ المصدر نفسه، ص 563.

[3]/ المصدر نفسه ص 563.

[4]/ المصدر نفسه ص 564.

بنية مفردة، وليس انبثاقه سوى الحرية نفسها من حيث إن هذا الانبثاق هو تعديم محض يعطي ما هو في ذاته بعدا زمنيا، إن الفعل إذن هو التعبير عن الحرية "[1].

فإذا كان التعبير عن الحرية هو ذلك الفعل الذي يقرر غاياته و دوافعه فكيف تتبدى لنا الحرية؟ أو كيف يمكن وصف الحرية خاصة وأنها الشرط الأساسي للفعل؟

- **الحرية بين الوصف و التحديد:**

إن العدم الذي ينبثق عن الوجود-في-ذاته ماهو إلا تلك الحرية أو هي (الواقع الإنساني الذي هو نفسه العدم)[2].

إن الحرية ليست لها ماهية يقول سارتر ولا تخضع لأي ضرورة منطقية، الوجود فيها يسبق الماهية و يتحكم بها، فهي تجعل نفسها فعلا وندركها من خلال الفعل الذي تتضمنه، وبما أن الفعل له بالتحديد ماهية فهو يبدو لنا مكونا وبالعودة إلى القدرة المكونة لهذا الفعل علينا أن نفقد كل أمل في إيجاد ماهية له، فهذه الماهية ستقتضي قدرة جديدة مكونة وهكذا إلى ما لانهاية، كيف نصف إذن وجودا يكون نفسه باستمرار ؟"[3]

إذن فالحرية هي التعالي و هي الوجود نفسه، فالإنسان لا يكون أساسا لنفسه كإنسان إلا بواسطتها، فهو الذي يكون نفسه و يختارها على اعتبار أنه يصوغ نفسه و يصورها بحريته كونها نوع من المطلق كلية ولا متناهية ،" كلية لأن الوجود –لذاته دائما وفي كل مكان أساس طريقتها في الوجود، هي طرق تعديم العالم و أفعاله (الحالة أو الموقف،المحيط، الوقعانية) التي لا معنى لها، وتستمد منطقيتها من خلال الحرية العادمة للوجود لذاته لهذا السبب هي غير

[1]/ المصدر السابق ص 564.

[2] / J.P. Sartre :l'Etre et le Néant p132.

[3]/ الكينونة و العدم – المصدر نفسه .ص564.

محدودة"[1]، إنها هي التي تعطي للمواقف التي تتهيأ لها رسمها، وهي التي تكون أساس القيم كلها، " فالحرية هي فعل وليست حق أو نتيجة ضرورية أو عادلة، و أن هذا الفعل الذي لا أساس له من الصحة هو بلا سبب ومن ثم هو عبثية ، هذا هو السبب في كون وجودنا كله غير مبرر أساسا، سخيف كما هو سخيف الخيار الأساسي و الأول، وهذا الخيار الأصلي الذي نختار به أنفسنا و الذي تستمد منه جميع الخيارات التجريبية، يبرر فقط بالنسبة إلى هذا الخيار الأصلي ، لكن العبث يأتي أيضا من الغرور، إن كل الوجود الإنساني هو عاطفة عديمة الجدوى، حيث أن الحرية هي النفي الدائم للذات من أجل أن تلد إلها(وجود- اذاته-وفي-ذاته)، والله بالمناسبة مستحيل"[2]،فالإنسان دائما مرتبط بموقف معبر، و خصوصا بجسمه وماضيه اللذين يحدان حريته كثيرا، ومع ذلك فهو طليق لأن حريته تقوم على تجاوز كل موقف معطى نحو مستقبل غير محدود، ولأنه لا يستطيع دائما أن يقبل أو يرفض عناصر وقائعية لأن حريته في النهاية هي تكون الموقف الذي لا يمكن أن يكون له وجود إلا بالنسبة لوعي يتحرر منه، و ينيره بمشاريعه، إن مشاريع الإنسان هي التي تجعل الأشياء موانع أو وسائل بالنسبة إليه، و إلا فهي محايدة أي موجودة على ماهي عليه لا غير [3].

فالحرية في أعمال سارتر اعطيت كعلامة أساسية للوجود-في-ذاته لأنها ليست شيئا أخر سوى العدمية، فهي محاولة عملية من قبل الذات لتأسيس ذاتها و أن حركية هذه العدمية هي تحديد للذات طالما أنها معاصرة لذاتها على اعتبار أن الحرية ترتبط بكل هياكل الذات"[4].

---

[1] / Robert misrahi :la problématique du Sujet aujourd'hui – encre marine - 1994.p160.

[2] / Robert misrahi :la problématique du Sujet aujourd'hui .p160.

[3]/ سارتر :القيمة و الحرية المطلقة- الربيع ميمون – مجلة أوراق فلسفية العدد 2005/14.

[4] / Robert misrahi :la problématique du Sujet aujourd'hui. Pp158.159.

لقد جعل سارتر من الحرية مفهوما مستعصيا عن التعريف و غير قابل للتسمية لكنه أقدم على توصيفها معلنا أن ذلك غير كاف لاعتبارات منهجية، إذ يقول أن:" الحرية غير قابلة للتعريف و التسمية"، إن كانت قابلة للوصف[1].

لقد صرح أنه عندما أقدم على وصف كينونة الظاهرة و العدم أنه واجه صعوبات جمة، لكنه تجاوزها، فهل سيواجه الأمر نفسه في توصيفه للحرية؟

ففي وصفه للظاهرة كان وصفه يستهدف الموجود نفسه في فرادته لا ماهيته فكيف يمكنه مقاربة ماهية الحرية ووصفها خاصة و أنها أمر مشترك بين الذات و الأخر، وأنها أساس كل الماهيات، وكانت عودته في ذلك إلى الكوجيتو الديكارتي على خلاف ما استدعاه هوسرل من أجل كشف حقيقة الماهية، وقد أعاب عليه ذلك، واعتبره خطأ فادح ارتكبه هوسرل، فما كان يرجوه سارتر من الكوجيتو هو " تحديد الحرية كحرية لنا، وكضرورة واقعية خالصة أي كموجود عرضي،فإن حريتي هي باستمرار موضع تساؤل، في وجودي، إنها ليست صفة مضافة أو خاصية لطبيعتي، إنها بالضبط نسيج كينونتي عليا بالضرورة أن أمتلك فهما معينا للحرية"[2] .

فالحرية بهذا المعنى هي تلك الإمكانية الدائمة للقطيعة التي يمكن تحقيقها من طرف الوجود الإنساني مع العالم ومع ذاته، أو الإمكانية الدائمة لتعديم ماهو عليه باعتباره عدم لذاته بالنسبة إلى ما هو لذاته، ولا يكون ذلك إلا بهذا الإمكانية التي هي الحرية، فالحرية إذن هي ذلك التعديم الذي يفلت من خلاله ما هو لذاته من كينونته.

إن الحرية إذن تبدو بصورة دائمة لدى سارتر و كأنها تحديد وتناه، كما تبدو لدى هيدغر، أن الفعل الحر هو دائما فعل نختار به شيئا خاصا، بل سارتر يذهب إلى أبعد من ذلك، فالحرية

[1]/ الكينونة و العدم .المصدر السابق ص 565.

[2]/ المصدرنفسه ص 565.

لديه كينونة ناقصة، إنها عيب ونقص بل عدم داخل الكينونة[1]، فالحرية ترتبط بالواقعية التي نحن عليها، فنحن لسنا أحرار، فالحرية ليست الطبيعة بمعنى أنها ليست صفة عرضية ولدنا بها " فرغم تعدد الخصائص الهامة للحرية فهي كلية و غير محددة، لكنها في الوقت نفسه سخيفة و غير مبررة"[2]، بل الحرية هي الإمكانية المفتوحة أمامنا على الدوام، لكي نكون شيئا أخر غير الذي نحن عليه، فنحن مانصنعه من أنفسنا[3].

وقد أظهر ذلك سارتر في كتابه"بودلير"(Beaudelaire) أين أشار أن بودلير أراد بأي معنى من المعاني ضروب الإخفاق التي وصل إليها وكيف أننا نجد إرادته وراء ذلك الإخفاق، فالإنسان الحر مختار و في اختياره يقرر نقصانه، لأنه لا يمكن تحقيق الممكنات كلها، فهو يسعى بين الإمكان وهو (الوجود الماهوي) و بين الواقع (الوجود في العالم)، وذاته تعلو على نفسها بأن تنتقل من الممكن إلى الواقع، فتحقق ماتقرر تحقيقه، و في هذا التحقيق تخاطر، لأنها معرضة للنجاح و الإخفاق، ومن الوعي بالمخاطرة (le risque) ينتابه القلق، لأنه على وعي بأن تشكيل ماهيته بين يديه، وفي تشكيلها يتحمل مسؤولية ليس فقط عن اختياره كوجود، و إنما عن مصائر جميع الناس، ويتم ذلك على الرغم من أن اختياره لا يقترن برؤية ولا يكون مسبوقا بتدبير عقلي أو تحديد للغاية أو معرفة لبواعث مما يفضي به لا محالة إلى القلق.

فالإنسان مضطر للاختيار و ذلك لأنه لا بد من أن يفعل، إذ أن الفعل هو الوجود و بغيره لا يوجد الفرد، و لكي يفعل ليس في وسعه أن يفعل كل الممكنات، بل لا بدله من أن يختار أحد أوجه الممكنات العديدة، لكن الاختيار معناه نبذ إمكانات أخرى موضوعة أمامه وهذا الإقرار مخاطرة.

---

[1]/ جان فال: الفلسفة الوجودية ، ترجمة: تيسير شيخ الأرض ، دار بيروت للطباعة و النشر 1958.ص 133.

[2] / Robert misrahi :la problématique du Sujet aujourd'hui. Pp159-160.

[3]/ جان فال: الفلسفة الوجودية:المرجع نفسه ص 134.

فالحرية أخيرا و التي في حركة التعالي التي توجد بها الأفعال والدوافع و النهايات، هي في قلب الوجود لذاته باعتباره هيكلها الأساسي، فهي مرتبطة بجميع الأنشطة الخاصة به، فالإرادة والعاطفة هي مجرد المواقف التي تختار من خلالها الحرية تحقيق الغايات التي تمتلكها، و التي يتم اختيارها بحرية لأي سبب و لكل تحرر، فالوجود المستمر للحرية يتم التعبير عنه في لحظة من مراحل الفعل، وبهذا المعنى فالوجود لأجله غير موجود، بل يجب أن يكون على ماهو عليه، على طريقة عدم الوجود.[1]

إن الوجود لذاته يتصف بالتغيير و عدم التماسك، فهو يحمل عنصر الإعدام و يمكن أن يهدم نفسه ليجعل من نفسه شيئا آخر، لأن الحرية كما قال سارتر :" هي ذلك العدم الذي هو ما قد كان في صميم الإنسان، فهي ليست كائنا، إنها كينونة الإنسان أي عدم في كينونته"[2]، فمادام الإنسان يختار فإنه بالضرورة يحمل أسباب عدمه، فقد لا يتمكن من تحقيق كل مشاريعه وقد يخطئ الصواب و يتجلى ذلك في إخفاقاته، فالقلق عند سارتر ليس منشأه الأحاسيس والعواطف لأن الفكر يخنق العواطف، و إنما منشؤه هو مجموعة نتائج اختيارنا للقواعد التي يسير عليها في سلوكه دون أن يستطيع الحكم على قيمتها التي هي ذاتها، ينشأ من هذا الاختيار نفسه، و أصل هذا القلق هو وعي الإنسان في أثناء فعله الحر بالخطيئة الناشئة عن الاختيار، لأن الاختيار نبذ الممكنات، إننا في اللحظة التي ننجز فيها الفعل، نشعر تمام الشعور أننا نختار ما نفعل وهو مايثبت حريتنا، كان هذا موقف ديكارت الذي قال "من البديهي أن تكون لدينا إرادة حرة .....وهذا ما يجعلنا ندرك في أنفسنا معنى الحرية "[3]، هذا الموقف جعل سارتر يؤكد أن (الحرية اختيار)، فالإنسان حر و حتى عدم اختياره يثبت حريته، لأن اتخاذ الموقف إرادي، وما دمنا في جميع الأحوال نختار ما نريد و شعورنا بقدرتنا على الاختيار ثابت لا يتغير " فنحن

[1] / Robert misrahi :la problématique du Sujet aujourd'hui. p159.

[2] / J.P. Sartre :l'Etre et le Néant p567.

[3]/ R.Descartes : les principes de la philosophie p48.

محكوم علينا بالحرية" إننا نولد كي نكون أحرار و الإرادة و الحرية كلتاهما تحيل على الآخر، وباختصار مادمنا نريد فنحن أحرار و حريتنا دليل على إراتنا"[1].

إن موضع الأصالة أو أن أصالة الموقف السارتري هو تأكيده على الحرية الدائمة والمتساوية بين البشر " فالسجين حر كالشخص الذي نقول عنه أنه حر سواء بسواء فلا وجود لدرجات في الحرية و ليس من شك أن إمكانية الفعل المتباينة، بيد أن الحرية تظل كاملة بدون نقصان"[2]

فعلى غرار مرلوبونتي الذي ينظر إلى الحرية على أنها مقيدة بالمشاريع و الأحوال التي يحياها الإنسان، يرى سارتر أن الإرادة كيان مجرد و أن حرية الإنسان لا تتحكم فيها شروط ولا قيود "فأنا حر وحريتي خداع بالمعنى الأنطولوجي، إن لدي الاختيار بين التنازل الذي يثبت حرية الأخر والرفض، ومع ذلك فالاختيار حرية و الحرية حرة في اختيار الصحن الذي نأكل فيه"[3]، معنى هذا أنه في مقابل رفض مرلوبونتي فكرة التسليم بوجود القدرة على الاختيار قبل إمكانية الاختيار في الوجود على اعتبار أن فكرة الاختيار لا ترتبط بأي وضع أو موقف إلا من ناحية أنه تعبير عن وجودنا، فالحرية عند سارتر ترتبط بالداخل و ليست منخرطة من خلال الوجود العقلي في العالم، أين تجعل غايتها تتجاوز حدودها من خلال عدمها.

وعلى هذا الاعتبار يرفض سارتر فكرة الاتصال بين الموجودات و يدافع عن ذلك، إذ لا يمكن التوفيق بينهما لأن ذلك يعبر عن الله الذي لا وجود له في نظر سارتر، إذ يرى أننا في عالم

[1]/ محمد بن سباع: تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة- المرجع السابق ص 210.

[2]/ جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر – ترجمة: فؤاد كامل – دار الثقافة للنشر و التوزيع – القاهرة- د ط –د ت- ص 164.

[3]/ محمد بن سباع: تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة- المرجع السابق ص 210.

لا سند لنا فيه ولا ملاذ، عالم يعود بنا باستمرار إلى أنفسنا وأن الوجود في ذاته و لذاته l'en-soi- pour-soi) مستحيل [1].

و هو ما أشار إليه بفكرة (السقوط) [*] وهو تعبير كما يقول سارتر" عزيز على هيدغر "، فإنما نعني أن الله ليس موجود، وأن علينا أن نستخلص لأنفسنا النتائج المترتبة على عدم وجوده وأن نستمر في استخلاصها حتى تمام النهاية[2]، فإنكار وجود الله أو كما يسميه سارتر (الوجود–لذاته وفي –ذاته) الوجود المركب، يعني أن كل شيء سيصبح فعلا مباحا، وأن الإنسان سيصبح وحيدا لا سند له، أين يعود باستمرار لنفسه فلا يجد داخل ذاته أو خارجها ما يبرر فعله و يفسر سلوكه، فهو بذلك يستبعد كل حتمية ليصبح الإنسان حرا بل كما يقول: "بل يصبح هو الحرية، وهذا ما أعبر عنه بقولي إن الإنسان محكوم عليه بالحرية، محكوم لأنه لم يخلق ذاته، وهو حر لأنه قد صار مسؤولا عن كل ما يفعله بمجرد أن تواجد في العالم"[3].

[1]/ جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر – المرجع السابق ص 165.

*/ الملفت أن سارتر رغم أنه قوض فكرة الله إلا أنه قال باستمرارية القيم الأخلاقية على اعتبار أن فلاسفة القرن 19 رفضوا فكرة وجود الله وتبعا لذلك رفضوا العمل بالأخلاق رفضوا استمرارية تلك القيم ، أما سارتر فيرى أن المجتمعات لا يمكن أن تعيش من غير وجود أخلاق دينية لذلك كان لا بد من أن توجد قيم قبلية(a priori).

[*]/ السقوط هو فرار من القلق (انظر الوجودية مذهب إنساني ص 35).

[2]/ سارتر – الوجودية مذهب إنساني- المرجع السابق ص 23.

[3]/ المصدر نفسه ص 25.26.

الفصل الرابع

المقاربة الفينومينولوجية لسؤال الفن

المبحث الأول : مسرح سارتر:تجاوز اللحظة السيكولوجية

المبحث الثاني: مسرح المواقف و التوظيف الفينومينولوجي

المبحث الثالث : البينذاتية في المسرح السارتري

المبحث الأول :

مسرح سارتر:

تجاوز اللحظة السيكولوجية

إن المتأمل لأعمال سارتر يجدها شبكة عامة من الكتابات الفلسفية و الروايات والمسرحيات والسير الذاتية ومحاولات أدبية أو سياسية، هذا التنوع في الإنتاج هو الذي يعكس بالدرجة الأولى أصالة الفكر السارتري ووجاهته، سارتر الذي عرف كيف يبني لنفسه من خلال اقتحامه و بشكل دائم وموسع حقولا جديدة في الكتابة و التفكير .

لقد سيطر سارتر على مرحلة من التفكير من خلال قبضته المحكمة والمتعددة والمتنوعة كإمكانات فتحت له مواطن كثيرة، و ساهمت في رسم مسار يتيح له منطقا خاصا للتسلسل الزمني لخط سيره و الذي يظهر في البحث عن تطابق بين الفكر و تطبيقه الأدبي .

لقد أحدث سارتر شرخا واسعا بين الرومنسية والدراما والذي يستحق العناية في الواقع، على الرغم من أن معظم رواياته تعود إلى ما قبل 1940 فإن عرض الذباب Les Mouches وجلسة سرية Huis Clos (1943 – 1944) هو فتح جديد للدخول إلى مرحلة فرضت المسرح كمساحة أدبية جديدة مميزة لسارتر فلماذا هذا التحول؟ [1].

وهل قام سارتر بإعادة توجيه الخيال و تحويره؟ ماهي الأهمية الدرامية التي نشأت عن أحداث الحرب العالمية الثانية؟

هذه هي الأسئلة التي يجب طرحها حول العمل المسرحي و العمل الرائع الذي نجح في إثراء فكر سارتر و إضفاء الشرعية في ضوء جديد، ففي مسارح مدينة كولومبيا Colombier- المدينة القديمة – المسارح التي قدم فيها أول عمل مسرحي التجربة الألمانية لباريونا Bariona التي تم إعدادها في ستة أسابيع في (Stalag 12 D) في عيد الميلاد

[1]/Annie Cohen-solal, Sartre 1905-1980, paris, Gallimard, 1985, p245.

1940 السنة التي أسر فيها سارتر حيث يعترف بأصل " طعم المسرح"(Gout du Théâtre)[1].

قراره بتكريس نفسه للمسرح بالكامل لم يكن مجرد ثمار نجاح فحسب، هذا الوحي هو نهج فريد من نوعه لوظيفة المسرحية، حيث يقول :" لقد قدمت باريونا و التي كانت سيئة للغاية، غير أنها كانت فكرة مسرحية، فالألمان لم يفهموا التلميح للمشاركة ورأوا أن هناك مسرحية لعيد الميلاد ببساطة، لكن الأسرى الفرنسيون فهموا كل شيء وهذا ما أثار اهتمامهم بمسرحيتي"[2].

وتبعا لذلك لا وجود لمبرر أو براءة من الخيال الدرامي غير اعتباره أحد الحوافز المسؤولة والتي دفعت بالعرض المسرحي إلى الأمام، من خلال الانضمام إلى الجسدية في الحركة وبدون وسيط يميزها تقليديا ثقل الفكر و العمل الحقيقي، إن الحديث عن فكرة مسرحية و الهدف من الالتزام بها هو تحقيق للجمع بين الروحية و الجسدية، إنه الجوهر الفلسفي بخصوصيات مسرحية و الذي هو قبل كل الدراما، بمعنى الحدث، لذلك كان التمثيل هو المفتاح القيمي و الوجودي للحرب العالمية الثانية، تم تأسيسه على اعتبار أنه أساس كل حكم قيمي على الوجود، فقد فرضت الواقعية التاريخية واقع العالم "حيث يمكن لأي شخص أن يجد أمامه خيارات حاسمة وخيارات عارية وواهية"[3].

[1]/ Simone de Beauvoir, la cérémonie des adieux, paris, Gallimard, 1981, p237.

[2]/ Simone de Beauvoir, la cérémonie des adieux, ibid. p 238.

[3] / Guillaume Mainchain, Sartre ou la théâtralité du passage à l'acte, CAIRN.INFO, 2005/2, №22, p122.

هذه الخيارات تضمن له المرور نحو الفعل الذي هو جوهر الفرد وذلك على المستوى الأدبي "أخلاقية معينة مستوحاة من المقاومة، و في نفس الوقت واقعية التطبيق العملي "[1]

هذا إذا لم يكن ذلك مسألة الوقوع في التفاؤل الشديد بالشيوعية، حيث يفترض مسرح العمل مسرحا للأمل، فإنها في النهاية الرغبة في إعادة خلق بعد بين الواقعية و الخيال، بين العالم والمشهد الذي خلقته (باريونا) و الذي كان لا يزال ضروريا ضد كل موجة ترفيه والمسرحيات المنسية ل(هيرفي لاويك Harvé Lauwick) أو(روجر فرديناند Roger Ferdinand)، كانت صيحات (فيتولد Vitold) التي تعرضت للتعذيب في (موتى بلا قبور Morts sans sépultures) تبدو غير محتملة لهذه البرجوازية التي " تستعد للم الشمل، اعتبرها ذوق سيء أن تستيقظ ذكريات غير سارة"[2]، استلهم ذلك سارتر نفسه بسبب الكرب الذي لحق به.

إنها الرغبة في تجديد الذكريات، حيث وجد سارتر في المسرح وسيلة لاستعادة الوجود المقلق للماضي الذي كان في نفس مرتبة فيزياء الذكريات، قد يكون ذلك التفرد في العروض الذي يمكن أن يحول فجأة لعبة دون نتيجة إلى حدث، العملية صعبة لأنها محكومة بمواقف محددة تستلزم القدرة على رسم الحدود الزمنية و الجغرافية من أجل إحداث الفعل، ثم التفكير في العالم و في جوهر البناء .

فقصة استقبال مسرحيات سارتر تكشف عن ذلك التفاؤل الدائم للجمهور مع انتاجاته التي أجبرته لاحقا على إعادة تأسيس واقع جديد، ففي سنة 1959 دخل (رجال ألتونا المفترسون) مع دراما التعذيب في الجزائر إلى جانب وهمية ألمانيا الاستشهادية لتشكل وجه

[1]/ Simone de Beauvoir, la force des choses, paris, Gallimard, 1963, p

[2]/ Simone de Beauvoir, la force des choses, ibid., p

العالم، ذاكرته وموضوعه وهو ما انعكس بجدة على الدراما التي تمثلت في تجديد التقرير لهذا الحدث.

بالعودة إلى تاريخ المسرح الذي يعد منذ زمن بعيد وسيطا للجمهور، حيث يدرك خصوصية ما يبدو أنه يستحق أن يقال ويظهر أنه يزعج الجمهور من خلال إعادة تقديم العرض حيث يتم اعطاء الحدث الفريد لرؤيته، ورؤيته مرة أخرى في مرآة المشهد .

بقي المشهد إذن يتراوح بين المناظر لصالح القتل المأساوي أو الخداع الهزلي، وهذا يعني أن العمل القوي هو العمل الذي يحمل مؤامرة المسرحية، يكيف نوعها، ويحدد ردود أفعال الجمهور، لكن سارتر أعاد تنشيط الحدث الدرامي بجعله ليس فقط محرك التاريخ بل مركز ومحور لجذب فكره كمكمل ضروري إلى المجال النظري في كتاباته الفلسفية، فمسرحه يعد مناسبة لمسؤولية ملموسة لفكره في العالم، ولعب مع الخيال الذي أصبح مرئيا كوسيلة لإضافة حساسية إلى الوضوح، فقد فهم سارتر أن" قلة العاطفة ليست في جذر العقلانية ولا يمكنها تقويتها"[1].

كان مسرحه بالتالي مناسبة، دون ان يكون مجرد ذريعة، لإثراء العقلاني من قبل العاطفي، مؤسسا بذلك الفعل باعتباره حجر الزاوية في إعادة توحيدهم ، أساس عمله هذا هو-الوجودية والمسرح في المواقف- على وجه التحديد هو الفعل باعتباره الوجود الذي يحدد الإنسان خارج الحتمية الطبيعية من جهة ومن جهة ثانية وعلى عكس المأساة الكلاسيكية أو الدراما النفسية

[1]/Hannah Arendt, Du Mensonge a la violence, paris, Galmann Lévy, 1972, p173.

التي تنفي عن الشخص استقلاليته أو قيمته النشطة، يعيد سارتر تخصيص قدرته على إظهار "شخصية في عملية صنعها لحظة الاختيار للقرار الحر الذي ينطوي على حياة أخلاقية"[1].

يحدد سارتر في ذلك لم ما يمكن أن يظهر حريصا على التواصل مع الاحساسية فقط كقاعدة فلسفية و هو ما يمكن أن يظهره المسرح، الأكثر إثارة [2].

لكن إذا كان التأثير الدرامي يعتمد على انطلاق الفردانية العالمية التي ينطوي عليها فعل الاختيار ذاته من خلال وحدة القرار، فإن المشهد لا ينفتح، إنه ليس في عهد الذاتية، و بالتالي يمكن اعتبار الحقيقة في مثل هذا الاستنتاج حدث فقط، و إذا كان يشير إلى الشخص المعني وإذا لم يكن مطلقا معزولا في عمليته الداخلية، و عليه فإن إضافة السببية إلى الاختيار الذي يحدد الفعل سيؤثر بدوره على المشاهد و يؤدي إلى تحقيق كل حقيقة حيادية و ذلك بفضل المعنى الذي يشمل الفرد وراء الواقع الخالص الذي يحيط به، سيكون هناك تطبيق فينومينولوجي للطبيعة المتعالية لجميع البحوث و المحاولات لفهم العالم، لكن مسرحيات سارتر لا تتوقف أبدا في التشكيك في المنطق الذي يربط الفعل بالقيمة التي يرغب موضوع التفكير في أن ينسب إليها بفهم هذا المبدأ وانعكاساته المسرحية، من الضروري أن نتذكر عمل الشخص الذي يحدد الفعل فيما يتعلق بالذات و كذلك الفاعلية الزمنية الناتجة عنه.

[1] /J,P,Sartre, cité par François jeanson, Sartre par lui-même, paris, le seuil, coll«Ecrivains de toujours», 1961, p12.

[2] /ibid. p12.

لقد تم انتقاد الوجود في كثير من الأحيان بسبب دعوتها الناس للبقاء في دوامة البؤس، لأن كل الحلول معلقة مع الأخذ بعين الاعتبار أن الفعل في العالم مستحيل تماما لنصل في الأخير إلى فلسفة تأملية [1].

هذه واحدة من القراءات التي تم إجراؤها على (جلسة سرية) و التي ينظر إليها على أنها تتويج لعالم من الإيماءات في مواجهة التفعيل (l'actantiel) نوع من الحل الأفضل لقيمة شغل بسيط خالية من أي اعتقاد بفعاليته.

و لتجنب هذا التناقض يجب أن نأخذ بعين الاعتبار موقف (غارسين- Garcin) لنكتشف أن دعوته للاستمرار ليست ملاحظة محضة لانشطار الذات، وعلى العكس من ذلك فإنه يستجيب لتعبئة نفسه، والحل الأمثل هو إلغاء كل تكرار للذات غير مقبول.

و الذي يعد تقاعسا من الفعل، فإن سارتر يصرح أن التقاعس من الفعل أو الانتظار في حد ذاته لهما قيمة الفعل، لأنهما نتيجة الاختيار و هذا إذا لم" أختر، سأختار مرة أخرى، لأن عدم الاختيار هو اختيار في حد ذاته"[2].

لكن أهمية منهجه تكمن أساسا في إنشاء التكرار كظواهر حدثية بشكل درامي، سيكون في قلب حدثية المسرح ما بعد الحرب، ففعل العودة بحث عن كل جديد، إعادة بحث يصبح لحظة تأويلية بامتياز، و يأخذ بعدا أنطولوجيا أساسيا عن طريق تعبئة الوجود-لأجل-ذاته من خلال اقتراح فردانية نشطة.

[1]/ J. P. Sartre, l'existentialisme est un humanisme, paris, Nagel, Coll «pensées», 1970, p9.

[2]/ibid., p73.

ففي (حطام ألتونا)، (يوهان) يعد (فرانتز)بالعودة لرؤيته كل يوم و إذا أثار (ليني) في ختام المسرحية، منطق عزل شقيقه، فذلك نتيجة لاختيارات تفتح على الأبدية المسؤولة[1].

هناك بالتالي دينامية أنطولوجية ناتجة عن ذلك التكرار المتناقض حيث يتم تعبئة الوجود حتى يتخلص من معاناة الحاضر الذي لم يعد يناسبه، هذه الرغبة في التحول (Die Verwandlung) أي التحول عند هيغل أو الاختلاف (la différance) عند دولوز يأتي من حركة الروح في الزمن حيث تجربة الذاتية في خروجها عن الوجود-في-ذاته، التي تحرك محاولة تجاوز ثبات غير ملائم.

هذه هي الحركة التي تصنع الأحداث وتسمح بالتكرار المفترض، إنه لم يعد يظهر نفسه، لكن لتحديد العلاقة من موقع ما، فإن مسرح سارتر يستحق كمسرح يسعى إلى تمزيق نفسه بعيدا عن الأصل و يمتد باستمرار نحو المستقبل بعيد المنال.

هذه المعاصرة أوجدت إلى جانب المسرح طريقة تحديث فردية، لأنه يجب أن يبني من خلال الحاضر ظهور دائم يؤسس لغياب الوجود داخل شخصياته مثل الشجاعة في (غرسين Garcin) أو الولاء في دينية (هاينريش – Heinrich)، سارتر يجلب التفكيك المستحيل ذو المعنى لأحداث الماضي .

عزل حدث قديم من أجل تعديل العودة إلى الموقف المعاد، ليتناقض مع المطلق الذي يفترض مسبقا أن كل حدث يعرض نفسه على المباشر في الوقت الحاضر هو وعي و ليس أن الوعي يعرض عليه خلفية .

بالتالي سيكون الفشل واضحا بالنسبة لأولئك الذين يحاولون استخدام الذكريات التي لم تعد تتبعال متكررا، ولكن كوسيط قادر على اعادتها إلى الأصل، لاستعادتها في الحاضر و في

[1]/ J.P. Sartre, les séquestrés d'Altona, paris, Gallimard, 1960, p200.

ضوء جديد، إذا كان (هوغو) في (الأيدي القذرة) يبدو أنه يحق له أن يتحقق من ماضيه، لا يبرز أي اكتشافات مبتكرة قادرة على بناء شعور ودوافع تبرر اغتيال (هويدر).

إن المطالبة الأخيرة بجريمة (راسكولينكوف Raskolnikoff) و هويتها ستنفجر فقط بسبب سياسة الحزب المصمم على تحويل الضحية إلى بطل، و ليس من أجل استعادة الذكريات، يتموضع من خلال تمظهره، ففعل القتل يبقى مغلقا داخل وميضه الأول " الفعل يسير بسرعة كبيرة "un acte ça va trop vite"[1]

هذه الإعادة قد ساعدت ببساطة في تعزيز الفجوة التي كانت تسكنها استحالة فرض دافع حقيقي يجبر (هوغو) على الاقتناع بأن " الفرصة أطلقت ثلاث طلقات فقط"[2]

فبناء فلسفة للعمل يعني ضمنيا استيعاب المخاطر في الماضي، أي التوتر نحو المستقبل الذي لا يمكن حشده إلا بعد الحداد على البعد الهرمي عن الماضي، لهذا السبب ومن خلال المسرح وفيزياء إعادة العرض التي يفرضها، خصص سارتر الاستغلال الأدبي الأكثر صلة بهذا الفكر.

في أغلب مسرحياته يتراءى أنه يستخدم المسرح لفرض هذا الانقسام بين الواقع الحالي والحدث الذي أعيد تمريره، فالأول له الحق في المسرح و الرؤية و الجسم كله، بينما يبقى الثاني محصورا خلف الكواليس غير مرئي أو موضوع بسيط من قصة.

ففي صورة قتل (أستيل) في (جلسة سرية) و القتل الأسود في (المومس المحترمة) و القتلى الثلاثمائة في (موتى بلا قبور) سارتر يرفض الوافيات الاستثنائية في السابق وقبل في عصور ما قبل التاريخ، فالدراما السارترية تجعل المسرح نقطة مواجهة مستحيلة، للتجارب في التقديم

[1]/ J.P. Sartre, les mains sales, paris, Gallimard, 1948, p33.

[2]/Ibid., p232.

والتغيير من بعد حدوثها، لأنها تنتمي إلى الماضي الذي لا يمكن الوصول إليه في حالته الأولية ولا يمكن معاصرته.

إنها أشباح الحدث التي تطارد المسرح السارتري لزاما في اللحظة لتي فهم فيها طبيعته العابرة، في سباق إلى الأمام الذي يرى في المستقبل دعوة جديدة لتوفير الجو للشخصيات.

إنه الميل الطبيعي وهو نوع من التفكير المشروط بقرون من الممارسة و العناصر التي تشارك في الميكانيكا الدرامية، و الذين يعرفون أن المسرح قد وجد دائما ملجأ في الخفاء، هنا يكمن الحدث النهائي، الذي تم بناء العقدة من أجله و الذي يستحق كقرار.

إنه يقين الظهور الذي لا يظهر أبدا بشكل غير متوقع لأن حضوره ضروري من الناحية البنائية، و الأن يذهب سارتر مرة أخرى إلى تفكيك زمنية العمل المسرحي مذكرا بأن المستقبل هو عالم الممكن الذي بحكم تعريفه من غير الممكن أن يتحقق مقارنة بالإنجازات.

سبق للفيلسوف أن أرسى الأسس النظرية لخيارات الكاتب المسرحي و التفكير في القلق نحو المستقبل باعتباره ثمرة نقص في الوجود تولد عن انشطار الذات .

إن إسقاط الوجود نحو ما ليس موجود بعد يلخص مشروع وجود ما ليس هو ذاته، ومع ذلك فإن رغبة الوجود- في- ذاته و الوجود-لذاته في التجديد غير قابلة للتحقيق لأن " المستقبل ليس وجودا باعتباره مستقبل"، لأنه ليس وجودا-في-ذاته و ليس حتى طريقة وجود- لأجل-ذاته لأنه مجرد شعور بالوجود-لذاته، فالمستقبل ليس ممكنا لأنه إمكان الممكن باستمرار كشعور حاضر للوجود-لذاته على اعتبار أن هذا الشعور إشكالية و الذي يهرب من الوجود- لذاته الحاضر[1].

[1]/ J.P. Sartre, l'être et le néant, ibid., p164.

فالحرية الغير قابلة للتغيير و المدرجة في المستقبل تخلق إذن الشك في طبيعة النتيجة المتوقعة ويفرضها بقدر المخاطرة فيما لا يجب أن تكون فقط كيقين.

بعد المعاينة، إنه دور الخطة ليتم الطعن في قيمتها في الحاضر، لأنه إذا كانت الشخصيات ترث ماض ووجود ما والتي لا تحددها بشكل مثالي، يتم وضع الفداء من خلال الأفعال المستقبلية في قلب المسرحية السارترية باعتبارها تاريخ تهرب للوجود-لذاته من خلال تحقيق دائم للحدث المثالي الذي يحفزه.

فالإجراء المبني على ما لم يكن عليه وما لم ينجح بقدر وجوده باعتباره هذا الحضور، يقول الغياب الذي يحيط به ويحكمه، إن اللجوء إلى التكرار متجذر في هذا التقرير الإشكالي بين الفراغ والوجود-هناك.

هناك تكرار لأن هناك حضور نهائي مستحيل و هناك استئناف بسبب غياب انزلق في مكان ما مثل الدودة[1]، أكثر من مجرد وسيلة لإعادة إطلاق الماضي، هو ما يقضم الوجود في قلبه من خلال التذكير بالنقص الذي وجد فيه أصلا، لكن هذا المظهر الذي يجعل وجوده ليس كما هو...هو ما لا يكون، يبدو أنه محرك الأفعال و شرط الحرية لا يتأثر بأي قدر طبيعي أو سياسي، فإن الإنسان محكوم عليه بمحاولة اختيار و تعريف نفسه.

هذه الحرية تجبره على ترك الوجود الخالص ومجرد وجود في ذاته لأجل اكتشاف النقص الذي يسكنه، هذه هي لعنة الوجود التي لا يمكن أن يفلت من ضغط الوجود-في-ذاته واكتشاف عدميته.

[1] /Guillaume. Mainchain, Sartre ou la théâtralité du passage à l'acte, CAIRN.INFO, 2005/2, №22, p 121 à 136.

لكن لجعل جحيم الوجود-لذاته المغامرة الوحيدة للوجود-في-ذاته يفرض إعادة النظر في جماليات المسرحية التي يجب أن تقدم للمشاهد طريقة عرض الخيال و توضيح هذه الأنطولوجيا التي هي متماسكة في خضم البحث عن ملائمة أدبية للفكر الذي يقوم عليه.

يمكن قراءة مختلف حالات قتل الشخصيات على أنها التعبير الأكثر وضوحا عن العدم الذي يؤرق سارتر، فالكثير من الناس يعانون و بطريقة عنيفة نفي الوجود الذي يفرضه الموت، الانتحار والإعدامفي (المومس المحترمة) و الطعن في (الشيطان و الإله الطيب) و الغرق في (نكراسوف) وحادث السيارة في (سجناء ألتونا)، نفهم من هذا كله أن الحدث لا يزال مفاجئا، مما يفترض نفي تخيل لما يجب أن يحدث في نفس الوقت أن يكون، وهو ما صوره سارتر في عودة(هوغو) المفاجئة إلى المشهد الرابع من اللوحة السادسة في (الأيدي القذرة) أو النظير الأخير ل(كلوشيت) في (موتى بلا قبور) لا يوحي إلى شيء إلا لعودة الرهان في غياب وجود الضحية في العالم ضد (هويدير Hoederer) النعمة المتوقعة و المقاومة.

ومع ذلك فإن الموت ليس بحثا مغلقا في ذاته، لكن من أجل المعنى الذي يعطيه من خلال تحديد الحياة في القدر، مما يعني أن قوة الفعل قد توقفت عن خلق جوهر جديد واستمرارية الوجود-في-ذاته النهائي في حكم وذاكرة الأخرين.

لانهاية كاملة بعد ذلك، لكن تجريد من ما أنا عليه و سلطتي لتصبح ما أريد، هذا هو المكان الذي تكمن فيه الصدمة بعد الوفاة في (جلسة سرية)، فالانقلاب الذي حدث في تسلسل الأحداث و الذي يشكل بنية المسرحية والموقف الأصلي للموت يسمح بتطور عملية مأساوية غير مسبوقة حيث يعاد بناء الحياة ونهايتها بأقوال كاذبة أو ناقصة تصطدم بالحقيقة الأبدية ووحشية الأعمال، فوراء وفاة (غارسين و أستيل و إينيس) المخالفات المخزية التي ستحدث المفارقة والتي ستنكشف في نفيهم أنفسهم هي التكملة الضرورية لمسرح يستند إلى أحداث مذهلة يعرف كيف يفلت منها، حتى لا يخنق المشهد، و أن حضوره يصبح حاملا

لغيابه في النظام السارتري، فكل فعل انفصال ليست ذاتية حيث يتم انشاؤها فيما يتعلق بحالة سابقة موجودة على هذا النحو، إنه قدر كبير من الاعتراف بحقيقة سابقة و التي تشترط بعد ذلك رفضها ومحاولة التعديل.

صياح هنريش:" أنا لن أسلم أشيائي"[1]، مع ليزي(Lizzie):" لن أوقع"[2]، ومع فرنسوا(Francois):" لن أتكلم"[3]، أراد سارتر أن ينقل اللا-حدث (عملية العدمية) على المباشر للذي يمكن فعله لمعرفة التقديم و التوقيع و التحدث و التعرف، فإذا تم التعبير عن ذلك فإن هذا

النفي يفترض وعيا بالوجود وهو وعي بالرفض، و يعني ذلك أن "عدم الوجود حضور دائم فينا وخارجنا، إن العدم يطارد الوجود"[4].

فالإنكار إذن هو إظهار الخطأ في نقاء القصد، وجعل الفعل مشبوها حتى قبل أن يثبت عدم تحقيقه، عدم توافق هذه التنبؤات الكلامية مع جوهر الوجود العميق، فقول " أنا لست جبانا" لا يمكن أن تعني أو تعادل قولي " أنا شجاع" حيث أن الأول يحتمل الجبن بينما الثاني يحدد الشجاعة باعتبارها مطلقة[5].

---

[1]/ J.P.Sartre. le diable et le bon dieu, paris, Gallimard,1951, p51.

[2] / J.P. Sartre.La p…respectueuse suivi de Morts sans sépultures, paris, Gallimard, 1947, p45.

[3]/ ibid, p175.

[4]/ J.P.Sartre. L'Etre et le Néant. Op, cit, p46.

[5] /J.P. Sartre. Les séquestrés d'Altona, op, cit, p177.

مع سارتر ليست كلمة " موت" فقط التي تستخدم حسب تعبير ريلك Rilke غير قابلة للقراءة " بدون نفي" لكنها أقل ما يمكن أن يقال[1] وعلاوة على ذلك ليست اللغة هي العنصر الوحيد الذي يحمل الفكر و الجماليات على الأقل، و التي تجعل من الممكن توسيع مجال تعريف الفعل، ففي المسرح يمتلك الكاتب المسرحي الموارد المثيرة لتحويل انتباه المشاهد من الأفعال المجهرية في الحروب (القتل الانتحار...) إلى الأحداث الصغيرة التي هي في ظل العمى ليتم انتاج اللعبة بين الحضور و الغياب، إن ست سنوات من الحرب ولدت الكثير من الأحداث، لأن كل أسبوع وكل يوم وكل ساعة تجسد المعاناة التي يمكن أن تلهم المأساة.

سارتر حاول إعادة ضبط النظر إلى حده الحقيقي لهذا فهو يقدم (المدارات) قبل الزمن في المواد التي تصنع خصوصية المسرح مثل الديكور، الفضاء، الأضواء، الأصوات...

إن المسرحية الأكثر رمزية في هذه الجمالية هي بلا شك (جلسة سرية) و الانفصال الذي تقترحه في ماي 1944 مع الواقع التاريخي الذي يحيط بها، بعيدا عن المقاومة في (موتى بلا قبور) أو الإيديولوجية السياسية في (الأيدي القذرة)أو عن أمريكا في (المومس المحترمة)يرتكز فكر الفعل على نحو مدهش في أشياء صغيرة تحمل الدراما و المعاناة، إنه إبعاد لكل زمنية طبيعية عن طريق أضواء اصطناعية ودائمة و الذي يزعج الايقاع القديم للحياة لأجل إدخال إيقاع غير معروف يجمع فيه بين الموت و الحقيقة و الإنارة ليصنع مشهد (إبنة مينوس) هذا هو في الأخير السبب وراء هذا الاخراج الجديد على الرغم من ايجازه إلا أنه يصنع الحدث بالمعنى المنسوب إليه في سياقه الجهنمي للخروج من ذلك الفضاء المغلق الذي يرمز إلى رهاب الذات من الأخر، فاللجوء إلى الأشياء أو الفضاء أو الإضاءة أو الصوت هو مواجهة الغياب للحضور في فيزياء المسرح.

[1]/ Guillaume. Mainchain, Sartre ou la théâtralité du passage à l'acte, op, cit, p123.

طرق الانفصال وانقلاب الحالة السابقة متعددة لكنها تفرض على المشاهد باستمرار، ربط شبكة الأحداث بسبب الظهور، إنه المكان الملموس و الإطار الذي يحدد مجال الظهور دون إنكار وجود ما هو خارج المسرح في الوقت نفسه، يمكنه فرض الوعي بما يتجلى على خشبة المسرح.

المبحث الثاني :

مسرح المواقف و التوظيف الفينومينولوجي

أهمية عمل سارتر الدرامي و المكانة التي يشغلها في تاريخ المسرح المعاصر لا تقل عما جاء في رواياته أو مقالاته أو أعماله الفلسفية، كان لمسرح سارتر مابعد الحرب شهرة عالمية وظل نجاحه ثابتا .

سارتر هو الكاتب الدرامي الفرنسي الوحيد الذي طرح منذ 1943 مسألة المسرح السياسي، فالتأمل في ظروف مثل هذا المسرح يمر بالضرورة عبره مرتبطا بالوظيفة المزدوجة للمسرح: الوظيفة التخيلية و الوظيفة الاجتماعية، إذ استمر مسرح سارتر بإغواء الممثلين والمخرجين فكان من الجيد التساؤل عن العلاقة بين الشخصيات في المواقف.

سارتر وهو في شبابه ينتقد قيم وتقاليد الطبقة الاجتماعية البرجوازية، اشتهر سارتر لعامة الناس بقصصه و رواياته مثل " الغثيان la nausée" 1938 و "الجدار le mur " 1939و" دروب الحرية les chemins de la liberté " (1943 – 1949) ونصوصه الأدبية و النقد السياسي مثل " تأملات في المسألة اليهودية réflexions sur la question juive" 1946 و "بودليرBaudelaire " 1947 -1976، كما أن مسرحه يتمتع بجمهور واسع أيضا "الذباب les mouches "1943و " جلسة سرية huis clos " 1945 و " المومس المحترمة la putain respectueuse " 1946 و"الأيدي القذرة les mains sales " 1948 و " الشيطان و الإله الطيب le diable et le bon dieu " 1951 ، كان قادرا على تطوير أفكاره عن طريق شخصياته وحرصا منه على معالجة مشاكل عصره قاد سارتر نشاطا سياسيا مكثفا حتى نهاية حياته ، فكما سبق وأن قلنا سيطر مسرح سارتر إلى حد كبير على المشهد خلال سنوات ما بعد الحرب على الأقل حتى عام 1951 تاريخ تقديم " الشيطان و الإله الطيب " الذي تزامن وظهور ما يسمى "مسرح العبث théâtre de l’absurde" في مسرحه.

إن مسرحيات سارتر بما تتميز بها من عمق و تعقيد وشساعة نطاق موضوعاتها تتطلب قراءة متأنية يمكن أن توفر وقتا للتأمل و التفكير أراد سارتر من خلال كتاباته المسرحية تجديد المسرح بدلا من مشروع فلسفي و سياسي، لأنها كتابات تصلح للقراءة أكثر من التمثيل، حتى أن سارتر لم يهتم في كتاباته بشروط تمثيل المسرحيات لأنه كان يعتبرها كتابات أكثر من كونها موضوع عرض، فقد أخبرنا " سيرجي ريجاني serge reggiani"[1] قصة مهمة في هذا الصدد حيث أنه في أحد الأيام بينما كانت " سجناء ألتونا" تلعب لعدة أسابيع في القاعات المزدحمة كان سارتر وكعادته كما يفعل في كثير من الأحيان، يتناول مشروبا مع ممثليه عند الخروج من المسرح كان في يده نسخة من المسرحية و التي صدرت في نفس اليوم فقد أظهر الإخراج الجديد وكله ارتياح وابتسم قائلا:" هذا ما يهم الكتاب c'est la ca qui compte le livre"[2].

مما لا شك فيه أن سارتر كان مستاءا من مسرحياته بالإضافة إلى أن موضوعات مسرحه كانت تنتمي إلى عصر قديم فبعد " نيكراسوف nekrassove" 1968 كان سارتر قد تخلى عن كتابة مسرحيات جديدة لأنه كان مقتنعا أن زمن الإبداع الفردي قد ولى و أن الدور الجديد للكاتب المسرحي هو المشاركة المستمرة في المسرح الجماعي .

إن إلحاح المهام السياسية التي حددها لنفسه و قرار إكمال دراسته لفلوبير حال دون تكريسه لممارسة مسرحية كانت تطرح الكثير من الأسئلة وقد تساءل بشكل جذري عن عاداته الإبداعية الخاصة ومع ذلك كان يحلم بالعودة إلى المسرح بنص أصلي حول موضوع الحرية و الثورة وجعل منه رهانا و فكر في العودة إلى تقليد مسرح العصور الوسطى .

[1]/ ممثل فرنسي ولد في إيطاليا و أنقل إلى فرنسا و هو في سن الثامنة.

[2]/ Sartre,J,P, un théâtre de situations, présentes par Michel contat et Michel rybalka, Gallimard

في نهاية السبعينات و الثمانينات، تم عرض مسرحيات سارتر هنا و هناك في فرنسا و في الخارج، لم تعد أعماله اعمال هيمنة سياسية و لكن كنصوص لفيلسوف عظيم و كاتب مسرحي، من بين أعمال سارتر الأكثر تصويرية و التي طرحها للجمهور " نيكراسوف ، كين ، الذباب ، وخاصة جلسة سرية " هذه المسرحية الأخيرة تعد مرجعية في الكوميديا الفرنسية كان أول عرض لها في ماي 1991 قام به " كلود ريجي " [1]، لم تؤدي المسرحية مقصد المؤلف كما ينبغي و لكنها كانت ملفتة للنظر وذات عقدة عالية، إذ ظل مسرح سارتر أكثر قراءة منه للتمثيل و تعد نصوصه الفلسفية مكملا ضروريا لقراءة مسرحياته، أما بالنسبة للزخم التصويري لهذه المسرحيات فهي قوية بما فيه الكفاية متماسكة.

كان لسارتر موقفا أكثر واقعية من النظرية تجاه المسرح إذ لم يهتم أبدا بتطوير وتنظيم أفكاره حول التقنيات الدرامية كما فعل مع التقنيات الخيالية، فمسرح سارتر بلا شك وريث المغامرة المسرحية الفرنسية بين الحربين إذ لم يسعى إلى تجديد النماذج و لكنه اهتم بتنقية المحتوى من خلال العودة إلى الأعمال الدرامية اليونانية .

تناول سارتر المسرح في مؤلفه " أحمق الأسرة" خاصة في المجلد الأول حيث قدم مساهمة أصيلة وهامة في نظرية المسرح بالعودة إلى الدراما اليونانية حيث يرى أن المأساة الكبرى، مأساة أخيل وسوفوكليس ومأساة كورنيل ، مصدرها حرية الإنسان و أن هذه المأساة التي تعبر عنها الوفاة التي نراها في الأعمال القديمة ليست سوى الجانب الأخر من الحرية، فتلك العواطف هي نفسها حريات .

فقد استبعد المسرح النفسي على حد تعبير سارتر مع " يوربيد Euripide " و(فولتير) و(كريبيلون الإبن) كل مأساوية ، حيث تراجعت كل أشكال المأساوية على اعتبار أن الانسان هو مزيج من الظروف ستؤدي به حتما إلى السقوط في حالة وقوعه في الخطأ أو تجاوزه لعلم

[1]/ كلود ريجي 1923 هو مخرج مسرحي فرنسي ساهم في تجديد التمثيل المسرحي و جماليات المسرح المعاصر .

النفس في المسرح إلا أن ذلك غير يسير بالنسبة لسارتر فقد فات الكتاب المعاصرون الإرادة والحماقة وجنون الفخر و التي تعد فضائل و رذائل المأساة .

لذلك يرى سارتر أن الأمر الأساسي في المسرح ليست الشخصيات التي يعبر عنها بتعابير الدراما حيث يقول :" إن الغذاء الرئيسي في المسرحية ليس هو الشخصية التي يتم التعبير عنها ب" كلمات الدراما " و ليس لها أي قيمة انسانية، هو الموقف، فإذا كان الانسان حرا في موقف معين، فعلينا أن نظهر للمسرح مواقف انسانية بسيطة وحريات يتم اختيارها"[1]

من هذا المنطلق تظهر جدة و أصالة المسرح السارتري الذي توجه نحو الموقف بدل الشخصيات تيمنا بالأعمال القديمة و الدراما اليونانية، فما يظهره المسرح والأكثر إثارة هو شخصية يتم صنعها لحظة الاختيار للقرار الحر الذي يحتوي الحياة الاخلاقية وهو تعبير عن كيفية صنع الذات لذاتها بعد الانشطار عن الذات خارج الوعي لحظة الاختيار الحر كعلاقة قصدية واقعية أكثر منها نفسية تتجدد كل لحظة في المواقف التي تستدعي الذات في كل حين لتخرج عن ذاتها ، فالموقف كما يراه سارتر هو " نداء يحيط بنا، يقدم لنا الحلول، نقرر، حتى يكون القرار انسانيا عميقا" [2]،وتغيير المواقف يعني تقديم البدائل التي يعد الموت فيها أحد تلك الشروط، وهكذا يتم اكتشاف الحرية على اعلى مستوى لأنها تقبل أن تفقد نفسها من أجل تأكيد نفسها، تلك هي اللمسات الفينومينولوجية التي عبر عنها في نصوصه الفلسفية فيما يتعلق بانشطار الذات لإثبات ذاتها وخروج الوعي عن دائرة الوعي اثباتا لذاتيته وهو ما يعبر عن الثقل الفينومينولوجي الذي تنطوي عليه الكتابات المسرحية السارترية التي هي بمثابة الترجمة الواقعية لما نظر له في كتاباته الفلسفية، فكل عصر يحدد الشروط الانسانية و الحلول المقترحة لحريته من خلال مواقف معينة ، فمع " انتيغون" في مأساة" سوفوكليس" يجب الاختيار بين أخلاق المدينة

[1]/ Sartre, J, P, un théâtre de situations,Ibid. p 18.

[2]/ Ibid. p 19.

و أخلاق الأسرة إنها مشكلة يقول سارتر لا معنى لها اليوم لكن لدينا مشاكلنا : مشكلة النهاية، شرعية العنف، عواقب الفعل، علاقة الشخص بالمجتمع"[1]

يعد مسرح سارتر بهذا المنطق مؤسسة فردية بثوابت تاريخية وهو نوع من الاسقاط مارسه سارتر على المسرح من خلال عودته إلى الأقدمين واستيحاء القوالب وتكييفها مع ظروف العصر التي تفرض نفسها و كأنه يمارس الإيبوخي الهوسرلي على الدراما الفرنسية ما بين الحربين، حيث قام بتعليق تلك الأعمال المسرحية وقام بالعودة إلى بدايات المسرح ليستشف ما يمكن أن يصلح لهذا العصر و يحقق تجاوز تلك الأخطاء التي يرى أن المسرح قد وقع فيها، وكأنه يطبق المنهج الفينومينولوجي في تجديده للمسرح مع ارفاق لمسات شخصية تعبر عن أرائه الفلسفية ومواقفه ، حيث قدم لنا مهمة الكاتب المسرحي التي تتمحور حول فكرة الاختيار بين المواقف، مهمته رسم الحدود التي تعبر عن أفضل مخاوفه وتقديمها للجمهور على أنها السؤال الذي يطرح نفسه على بعض الحريات، بهذه الطريقة فقط يستعيد المسرح رونقه الذي فقده.

إن عاطفة المسرح بالنسبة إلى سارتر ليست من نفس النوع أو بنفس الشدة التي نجدها في السينما، إنها عاطفة تتجسد دائما بعد فوات الأوان قليلا لأن كل الشخصيات في المسرح مقارنة بي خارج ذاتي، لكن من جهة أخرى فإن الشخص الذي أراه ليس بالنسبة لي هو الأخر تماما لأنه في الحياة و(الأخر ليس فقط الشخص الذي أراه، إنه أيضا الشخص الذي ينظر إلي، ففي المسرح " الأخر" لا ينظر إلي أبدا و إذا نظر إلي بالصدفة فإن الممثل سيختفي أنذك ويختفي الخيال)[2].

فالمشاهد هنا هو أصل المأساوية و الكوميديا، ففي المسرح هناك نفي للذات، المشاهد خارج تماما لكنه يستطيع أن يفكر، وهي رغبة للخروج من الذات لرؤية الذات بشكل أفضل،

[1]/ Sartre, J, P, un théâtre de situations, Ibid. p 19.

[2]/ Ibid. p 25.

ليس كما يراه الأخر ولكن كما هو، يقول سارتر :" أنا فقط أجد رؤية نقية للعالم حيث أن الوجود هو عالم أغلق أمام ذاتي و أشهده تماما، لم يعد لدي يد بعد لأنني لا أستطيع أن آخذ الفاعل لمنعه من الطعن"[1].

هكذا يصور سارتر المسرح الذي يقدم للعالم الإنساني مسافة مطلقة لا يمكن التغلب عليها تفصلني عن المشهد، و الممثل بعيد جدا لدرجة أننا نستطيع رؤيته لكننا غير قادرين على لمسه أو التصرف فيه.

صحيح أن مسرحيات سارتر، بالتعقيد و العمق ونطاق موضوعاتها تتطلب قراءة متأنية وذلك لأن مؤلفيها صمموا للتجارب المسرحية بدرجة أقل لتجديد المسرح بدلا من مشروع فلسفي وسياسي يظهر بدون شك أفضل في القراءة من التمثيل، هذا هو سوء الفهم الذي وقع فيه سارتر لأنه لم يهتم كثيرا بشروط تمثيل مسرحياته، لأنه كان يعتبرها دائما كتابات أكثر من كونها موضوع مشهد، هذه النظرة العامة لمسرح سارتر تكمن وراء الغموض في نظريته وممارسته ومسرحياته و التي لم تنجح دائما في تغيير عقول جماهيره، لأنه يسعى إلى توفير المواقف العالمية التي يمكن للجميع تحديدها كما يرغب في إقناعهم بقيمة الحرية ومواجهة المشاكل التي يجب عليهم حلها بأنفسهم بحيث يمارس المشاهدون هذه الحرية من خلال وجهات نظر إيديولوجية تتعارض مع وجهات النظر المسرحية وهو ما يعكس البعد الواقعي الذي كان سارتر ينشده من البداية و هو المعيش و الذي وجد له ملاذا آمنا في الفينومينولوجيا وهو اليومي و الحياة على خطى هوسرل و هيدغر وهو ما أضفى على مسرحياته التعقيد و الغموض و التي هي بعيدة عن السياق الفرنسي وهو ما يعكس مهارة سارتر في كتابة مسرحيات تشرك الجمهور في مناقشات حول الأسئلة الرئيسية في اليوم .

[1]/ Sartre, J, P, un théâtre de situations, Ibid. p 27.

إذن مسرح سارتر هو مسرح المواقف، أي أنه يضع شخصياته في مواقف محددة، فعبارة "المواقف المسرحية " تم استعارتها من أعمال سارتر الحرجة، حيث يمكن للمرء أن يحكم مسبقا على مدي كفاءة العمل المسرحي كمؤسسة، على اعتبار أن المسرح هو مكان المواجهة بين الشخصيات، مسرح المواقف عند سارتر يتميز بوضوح موضوع الحرية في المقدمة ، يميل سارتر إلى المسرح النفسي على غرار المسرح الظرفي الذي كان سائدا قبل، حيث أن علم النفس بالنسبة لسارتر يحدد الشخصية و أفعالها لكن علم النفس بالنسبة إلى سارتر ليس مصدر المعاناة أو المأساة لأنه ليس هو المسؤول عن أفعالنا على اعتبار أن علم النفس غير كاف لتحليل تصرفات شخصياته و عواقبها بل وضع الشخصيات في المواقف التي تنطوي على حريتهم هو الذي يمكن من ذلك، أين يتم تحديد الحرية من خلال قرار الانسان في هذه الحالة أو في الموقف وفي تحمل عواقب أفعاله .

هذا الموقف الذي توضع فيه الشخصية مثير للاهتمام من وجهة نظر فلسفية لأنه يصور الموضوع الرئيسي لسارتر الوجودي و الذي هو الحرية، إنها تضع الموضوع على الساحة بطريقة ملموسة و بالتالي، إذا كان الوصول إلى الخطابات النظرية الفلسفية غير ممكن لغالبية الناس فإن انطلاق " اورستيس " على سبيل المثال الذي يختار قتل والدته و عشيقها من خلال تحمل العواقب بالكامل يتيح للمشاهد التفكير في موضوع الحرية في أعمالنا.

و أخيرا لكي تمارس شخصياته حرياتها بالكامل فهي بحاجة إلى مواقف لفهم هذا المبدأ، فقد أشار سارتر بالحرب العالمية الثانية على اعتبار أنها كانت أفضل طريقة للإنسان ليمارس حريته، بسبب المواجهة ومواجهة الحرب كان على الجميع اتخاذ موقف التعاون أو المقاومة بفاعلية أو سلبية " كيف يمكن لوالد عائلة يعرف أن فعله سيكون له عواقب ليس فقط عليه، ولكن أيضا على عائلته التي تخاطر وتعاني من الانتقام ؟ الأمر هنا يتعلق بوضع الشخصيات في

مواقف حد وهي حالة يكون أحد النتائج المحتملة فيها هو الموت، وهكذا يتم اكتشاف الحرية على اعلى مستوى لأنها تقبل أن تضيع من أجل التعبير عن نفسها"[1].

وجد سارتر في المشهد أداة متميزة لتوضيح و نشر أفكاره على نطاق واسع لعامة الناس ليس الهدف من ذلك تحويل المشهد إلى منبر فالمسرح في كتابه (présence du théâtre) في مارس و أفريل 1960ليس وسيلة فلسفية، يجب عليه أن يعبر عن فلسفة ولكن في نفس الوقت لا يعتمد على الفلسفة التي يعبر عنها.

بالنسبة إلى سارتر المسرح ليس عميلا للتظاهر أو الاقناع، بل هو خلق الاستجواب والتفكير و تكثيفهما، دوره إذن طرح الأسئلة و ليس تقديم الحلول، وأكد انه بدلا من اثبات أن وظيفة المسرح تتمثل في استكشاف و شرح الحالات الانسانية و تقديم صورة عن نفسه إلى الانسان المعاصر و آماله ومآله، لذلك شعر سارتر أن أفضل مثال للمسرح هو " العرض والتحرك في نفس الوقت ليكون ملحمة درامية دون أن يتخلى عن قوته العاطفية عن طريق تفضيل تعريف المشاهد بالشخصيات، لذلك يقدم مشهدا أخلاقيا أساسيا عن طريق تقديم أسئلة تثير " تضارب الحقوق " ومواجهة " أنظمة القيم " حيث يقول :" ليس هناك حاجة لعلم النفس مضيعة للوقت، لأن المسرحيات طويلة، ولا يمكن الحفاظ على انتباه الجمهور، لا محالة إلا لفترة زمنية محدودة، ولا تحظى ظلال المعنى بأي مصلحة على الاطلاق، المسرحية هي مسألة دفع الناس إلى المغامرة، إذ لم تكن هناك حاجة لعلم النفس، فهناك من ناحية أخرى، الحاجة إلى تحديد بالضبط ماهو الموقف، وما هو الموقف الذي يمكن لكل شخص أن يشغله، من حيث التناقضات المبكرة التي أوجدتها فيما يتعلق بالإجراء الرئيسي"[2].

---

[1]/ Sartre, J, P, un théâtre de situations, Ibid. p 20.

[2]/Keitho, Gore, the theatre of Sartre -1940-65 –Books Abroad –vol 41№25 spring- 1967-pp133-149 , (http://www.jstor/stqble/40/21545) p133.

فكلمة الموقف حسب سارتر مهمة، لأن ردود أفعالنا هي سلسلة من المواقف التي نعوضها الحياة التي تخلق أنفسنا ككائنات مستقلة، رجل حر داخل دائرة من مواقفه الخاصة، التي يختار، الذي يرغب أو لا يرغب، هذا هو موضوع مسرحياته كخلفية لمسرح الشخصيات يريد أن يكون له مسرح مواقف و الهدف هو استكشاف جميع الحالات للتجربة الانسانية، هنا ينتقل سارتر من الحياة الحقيقية إلى المسرح رؤية لمكان الانسان في العالم و هو أمر مهم في فكره وأفاقه الأخلاقية من خلال مسرح يتفاعل مع الوضع، لذلك يعتقد سارتر أنه على الكاتب أن ينتج عملا يتوافق مع اللحظة لحظة الكتابة، لذلك لا ينبغي أن يفكر فيما يتعلق بما تقوله الأجيال المقبلة أو لا ينبغي أن تقوله بشأن عمله، و قد صرح لصحيفة " تينان" : أعتقد أن محكمة التاريخ تحكم دائما على الرجال وفقا للمعايير و القيم التي لا يمكنهم تخيلها بأنفسهم" وبالتالي فإن الكاتب يقول سيكون مخطئا إذا تصرف كما لو أنه في الحقيقة لديه فكرة عما سمعه بعد وفاته [1].

فإنتاج مسرح للمواقف يحتم على الكاتب في نظر سارتر تجنب إثارة المواقف الخاصة المبالغة في استخدام الرموز على اعتبار أن التعبير الرمزي هو تعبير غير مباشر أو تعبير شعري لواقع لا يستطيع المرء أن يفهمه بشكل مباشر و بالتالي فإن رفض مسرح الرموز يبقي المسرح سجين الأساطير بمعنى أنه يحاول أن يظهر للجمهور الأساطير العظيمة للموت و الحب و على هذا فعلى المسرحية أن تعرض تفاصيل خاصة بالشخصيات، هذا يعني أن المسرح يجب أن يستخدم الشخصيات التي ستخاطب الجمهور من حيث همومه العامة و تبديد مخاوفه في شكل خرفات يمكن لأي شخص فهمها، بهذا المعنى فإن المسرح بالنسبة إلى سارتر يهتم أكثر بالحقيقة أكثر من الواقع .

[1]/ Keitho, Gore, the theatre of Sartre, Ibid. p134.

يقول سارتر :" لماذا لا ينبغي للمسرح أن يروي قصة حب أو زواج طالما أن لديه نوعا من الأسطورة، و بكلمات أخرى، طالما أنه يحتل شيئا أكثر من الخلفات الزوجية أو سوء فهم العشاق، و يذهب إلى أبعد من مجرد القول إنه من المرغوب فيه إنشاء أساطير في المسرح، وهو يرى أنه لا يمكن للمسارح البقاء على قيد الحياة في مواجهة السينما إلا في التعامل مع المشاكل وتحويلها إلى شكل أسطوري، وهي وسيلة أكثر إرضاء للانعكاس للواقع [1].

تبدو رغبة سارتر هنا في أن يصبح المسرح أسطوريا، يريد بالطبع دفعه إلى البحث عن الأساطير بحثا عن مواضيع معروفة للجميع دون اللجوء إلى التفاصيل النفسية الدقيقة وهذا النوع من المسرح لا يتطلب تحديدا دقيقا للمشاهد مع الشخصيات الموجودة على المسرح، بمعنى أنه يرغب في خلق مسافة بين الجمهور و اللعب بحيث يظل الجمهور مدركا لموضوع المسرحية بدلا من الغرق في ما يتم لعبه، وتعد مسرحية الذباب les mouches واحدة من المسرحيات التي تميزت في سياق المسرح الذي يهدف إلى انتاج الخرفات، كونها تكيف لأسطورة مأخوذة من العالم القديم.

فقد كانت ردود الأفعال على سلسلة الأحداث في " ألتونا Altona " ربما أكثر إثارة للدهشة في عام 1960 عندما تم تقديم المسرحية في باريس، كانت الحرب في الجزائر لا تزال قضية حية و المشاكل الأخلاقية مرتبطة بها، فقد كانت مسألة التعذيب حاضرة بقوة في ذهن الجمهور و بالتالي فإن " فرانتز" الذي كان ينتمي إلى الجيش الألماني خلال الحرب و الذي تعرض للتعذيب ، أغلق على نفسه بعيدا عن العالم بعد الهزيمة الألمانية، تم اعتبار ذلك تعليقا مباشرا على الأحداث في الجزائر ولكن بعد أن تم إحياء المسرحية في عام 1965 كان ينظر إليها على أنها مناقشة أكثر بكثير للقضايا الأخرى وهذا إن دل فإنما يدل على أن الالتزام في الأدب لا يعني بالنسبة لسارتر التعليق المباشر على الشؤون الجارية، ففكرة المسرح الأسطوري

[1]/ Keitho, Gore, the theatre of Sartre, Ibid. p135.

تستبعد امكانية أخذ مسرحيات سارتر كتعبير عن موقفه لأحداث معينة، إلا أن هذا لا يمنع من اعتبار هذه الأحداث مصدر إلهام للدراما، حيث يقول في هذا الصدد :" المشكلة الحقيقية ليست أن الأدب الملتزم يجب أن يدور حول مناقشة كل ما هو محل نقاش في المجال الاجتماعي، ما يهم هو أن الانسان الذي قيل لنا عنه ، من هو الأخر؟ يجب أن يغوص في هذا الكون و أنه يجب أن يكون قادرا بحرية على ادراك المعاني خلافا ذلك بعيدا عن متناول يده "[1]، بمعنى أخر ينبغي للأدب الملتزم أن يجعل الناس أكثر وعيا بالعالم الذي يعيشون فيه دون أن يدركوا بالضرورة هذه القضية أو تلك، فمسرحية " المومس المحترمة La putain Respectueuse" التي تم انتاجها بعد زيارة سارتر للولايات المتحدة في عام 1946 تعطي انطباعا كبيرا على أنه كتيب يعبر عن رد فعله على وضع الزنجي في الجنوب، بينما يمكن النظر إليها في ضوء أخر، يمكن النظر إليها كمسرحية حول العلاقة القائمة بين الأقليات غير المواتية و المجتمع الذي يجب أن يعيشوا فيه .

إن اهتمام سارتر بهذا النوع من المشاكل واضح في نصوص أخرى مختلفة " تأملات في المسألة اليهودية Réflexions sur la question juive " " دراسته لجان جينيت والمومس المحترمة " الهدف منها إظهار طبيعة العلاقة بين مختلفين من الضحايا الاجتماعية ففي مثل هذه الحالة بين " الزنجي و العاهرة " وإمكانية تأثرهما بحقيقة أنهما مشروطان بالقيم الغربية لهم.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو إذا كانت مسرحيات سارتر لا تتعلق بالأحداث الجارية فما هو موضوعها ؟

في مسرحية الذباب يصرح سارتر أن القضية المركزية هي قضية الحرية على الرغم من أن وجهة النظر هذه لا يمكن قبولها إلا إذا تمت إضافتها إلى أن مقاربة الحرية في هذه المسرحية

[1]/ Keitho, Gore, the theatre of Sartre, Ibid. p137.

سلبية بشكل أساسي، لا يمكن أن يكون هناك شك في أن أورست يؤكد حريته في التصرف من خلال اختيار قام به بنفسه على الرغم من الضغوطات التي مارسها عليه معلمه و كوكب المشتري للتصرف بطريقة تقليدية، ومع ذلك تظل الحقيقة أن أورست لا يذهب أبعد من ذلك، فنقطة تأكيد الذات إشارة أخرى إلى حركة المقاومة في فرنسا حيث كان للمقاومة وظيفة سلبية و إيجابية : الوظيفة السلبية هي رفض قبول الاحتلال الألماني، أما الإيجابية فهي النظر إلى ما وراء هذا الوضع إلى الوقت الذي تصبح فيه فرنسا مسؤولة عن مصيرها .

بالنسبة لسارتر ليس الناس أحرارا فحسب بل محكوم عليهم أن يكونوا أحرارا وبالتالي حتى يكون أورست قيمة كمثال على الطريقة التي يجب أن تتعامل بها مع مشكلة حريتنا، يجب عليه أن يوضح لنا طرقا لتحويلها إلى حساب إيجابي على العكس من ذلك لم يكتشف حريته قبل أن يتخلى عنها مرة أخرى في نهاية المسرحية بعد أن رسم صورته الذاتية أمام شعب أرغوس غادر المدينة، كان من الممكن أن يكون البقاء قد تعرض لخطر رؤية صورته مشوهة في سياق الشؤون اليومية وألزمه بالمهمة الصعبة في تحديد الأثار المترتبة على فعله الأول عند مغادرته كان يأمل أن يترك صورة ستبقى واضحة ومستقرة و التي ستكون بمثابة نقطة مرجعية لنفسه.

هذا يعني أن أورست يريد إصلاح جوهره الخاص إلى الأبد إنه في حالة من "سوء الطوية" الذي يمكن أن يجعل الرجل يختار الخيار الذي يواجهه دائما من خلال التظاهر سواء لنفسه أو للأخرين بأنه يمتلك مجموعة من الخصائص التي يحددها ويحدد تصرفاته المستقبلية .

في الحقيقة السؤال هنا يتعلق بالهوية كما يمكن اكتشاف ذلك من خلال دراسة سلسلة كاملة من المسرحيات، فحالة أورست في " الذباب" تكشف أنه يعاني من شعور بالانفصال عن

العالم، لقد نشأ في اعتقاده بأنه ليس لديه عائلة وقد حاول معلمه إقناعه بأن وضعه هو بالتالي موقف مفضل [1].

قد لا يتمتع الآخرون بحرية التعرف لكنهم يعيشون على الأقل ضمن سياق يتضمن أشخاصا أخرين ويعطي معنى لحياتهم فبد أن علم اورست أنه إبن " أغممنون " أدرك أن حياته أيضا لها سياقها وهو الوحيد الذي يمكنه تحملها وعندما تصف أخته " ألكترا" صورة عنه تكشف له أيضا الطريقة التي يمكنه بها أن يصنع لنفسه مكانا في مدينة " أرغوس" ويصبح رجلا بين الرجال هذه الرؤية سوف سوف لن تجلب له فقط وهمية رؤية عالم الواقع ولكنها توفر له اكتشاف نفسه مع جذور في العالم الحقيقي و النظر إلى الناس من حوله وسيلة وليس غاية وهو ما سيكون بمثابة المرايا التي تعكس له الصورة التي قرر تحملها كما يراها فاقد الهوية وهي نقطة بداية المسرحية، يسعى لأن يحدد هويته و أن يجعل من الأخرين من حوله ضمانا لذلك.

في هذا الجانب من ممارساته الفلسفية تتجلى استخدامات سارتر للمنهج الفينومينولوجي، ففي معرض حديثه عن القصدية يصرح سارتر أن القصدية لا تتوقف عند حدود تلك العلاقة المتبادلة بين الذات و الموضوع، فهي ليست علاقة نفسية محضة مباشرة، فقد استبعد ذلك إلى اعتبارها علاقة واقعية لها ارتباطها بالعالم الواقعي، فالفعل القصدي الذي عبر عنه هنا في مسرحياته انطلاقا من تفكيره في كتابة المسرح ليس من أجل التمثيل لكن المسرح السارتري هو مسرح للقراءة أكثر منه مسرحا للتمثيل وجعل بدل الشخصيات مواقفا واستبعد الفهم عن علم النفس عل خطى هوسرل وجعل لعروضه مقاصد غير تلك القصدية الظاهرة و التي يتراءء للعالم أنها تعبر عن واقع مباشر و أنها صالحة فقط لتلك الظروف الجارية، تلك المقاصد كانت ذات بعد متعال تتوارى من خلفه مفاهيم أكثر تجريدا وكلية مثل الحرية و الهوية و الواقعانية وجعل الوعي خارج دائرة الوعي .

[1] / Keith o Gore, the théâtre of Sartre, ibid. p 139.

المبحث الثالث:

البينذاتية في المسرح السارتري

رأينا سابقا أن المقولة الأساسية في فلسفة سارتر هي "الموجود – لأجل – ذاته" أي الوعي و أن أول ما يميز الوعي هو الحرية، وهذا الوعي يحيل ألى نمطين من الوجود، وجود الأخر و(وجود – لأجل – الأخر)، مما يعطي معان أخرى للحرية، فأما وجود الأخر فتكشف عنه النظرة الفينومينولوجية للشعور بالخجل، فالخجل كصورة من صور الوعي لا يصدر عن تأمل الذات لنفسها، فشعوري بالخجل يكون دونما أنظر إلى نفسي أو أتأمل فيها، إنما يصدر من نظرة الأخر لي، وعلى ذلك فهو وعي بالخجل وهو في نفس الوقت وعي بنفسي على أنها ارتكبت فعلا ما، وهذا الوعي دليل على أن شعوري بالخجل قابل للتأمل، فهذا الوعي بالخجل لا يمكن أن يكون دون أن يراني أحد فهو صادر عن وعي بأن الأخر يراقبني، فهو وعي قصدي intentionnelle يشير إلى موضوع أخر لأنني أخجل عندما أعاني نظرة الأخر تقع علي، فالخجل ينتابني عندما أتخيل أحدا يراني مما يضطرني لأن أرى نفسي على نحو ما أبد للأخر ويتراءى لي وجود الأخر باعتباره الذات التي تنظر إلي، يقول سارتر :" إنني أخجل من نفسي كما تبدو للأخر...و اتعرف نفسي على نحو ما يراني...والأخر لا يكشف لي عن الحالة التي أكون عليها فقط وإنما يجعل مني كائنا جديدا يحمل أوصافا جديدة، هذا الكائن لم يكن في قبل ظهور الأخر ولا يكمن في الأخر، فأنا مسؤول عنه وعليه فالخجل هو خجل من النفس إزاء الأخر "[1].

هذه النظرة توحي إلى أن الأخر يؤسس أحدى تركيبات وجودي وأن علاقتي بالأخر ليست علاقة معرفية إنما هي علاقة وجود لذلك لا ينبغي أن أفهم وجودي ووجود الأخر في علاقة معرفية بل ينبغي أن " أتوطد في وجودي وأن أقيم مشكلة الأخر ابتداء من وجودي "[2]،

[1]/ L'Etre et le Néant p:275-277.

[2] /L'Etre et le Néant p :300.

فالأنا وحدي le moi tout seul تأكيد الذات لوحدتها الأنطولوجية، "فأنا وحدي أوجد وكل الحقائق تتألف داخل امتثالاتي فلا يوجد شيء خارجي "[1]

فمسألة الأخر على حد تعبير سارتر تطورت في القرنيين التاسع عشر و العشرين تبعا لاسهامات كل من هوسرل و هيدغر، فهوسرل ينظر إلى علاقة الأنا بالأخر أنها تقوم عن طريق العالم، فالعالم كما يظهر للوعي يحيل إلى الأخر باعتباره شرطا لتأسيس العالم و تبعا لذلك هو شرط لتأسيس الأنا، إلا أن هذه العلاقة بالنسبة إلى سارتر هي خارجية عقلية موضوعية ولا تؤكد وجود الأخر، و يؤكد أن العلاقة بين الأنا و الأخر هي علاقة داخلية و يستحضر بذلك جدلية هيغل " العبد و السيد" في صراعهما، فكل من الأنا و الأخر في فلسفة هيغل يسعى لاختزال الأخر ليؤسس ذاته إلا أنها رغم أنها داخلية تظل عقلية لا تتعدى حدود المستوى المعرفي، أما هيدغر فقد نقل تلك العلاقة من المستوى المعرفي إلى مجال الوجود، إنها علاقة وجودية، إلا أنه هو الأخر ورغم ذلك يأخذه سارتر كونه لم يبدأ من الكوجيتو .

يبدأ سارتر من الكوجيتو حيث أن اكتشاف الأخر لا ينفصل عن اكتشاف الأنا لأن كل من الأنا و الأخر و العالم يؤلف تجربة واحدة، فالمشكلة بالنسبة لسارتر ليست مشكلة وجود الأخر إنما هي مشكلة علاقتي مع الأخر، إذ يقول :" إذا لم يكن الأخر حاضرا حضورا مباشرا أمامي و إذا لم يكن وجوده مؤكدا مثل وجودي فإن أي تخمين عنه يكون خاليا من أي معنى"[2]، فوجود الأخر ليس بحاجة لتخمين و ليس بحاجة لتبريرات للاعتقاد بوجوده و إنما " أجد الأخر نفسه و أقره باعتباره ليس إياي أي باعتباره كل من عداي "[3].

[1]/ الوجود و العدم مصدر سابق ص 284.

[2] / L'Etre et le Néant, p 308.

[3]/ Ibid, p 309.

إذن إن المشكلة الحقيقية في نظر سارتر هي مشكلة علاقتي بالأخر و ليس مجرد وجود الأخر، فوجود الأخر أمر محسوم ولا بد للذات في تأسيس الأخر و إنما المشكلة في لقائه مع الأخر " إننا نلتقي بالأخر و لسنا نؤسس الأخر "[1]، ومن هنا نفهم ما معنى أن علاقتنا بالأخر هي علاقة داخلية تشير إلى الكل totalité وقد تطرق سارتر إلى هذه العلاقة في تحليله لفكرة " النظرة le regard " فالأخر هو نظرة موجهة نحوي و ملقاة علي، الأخر يجذبني نحوه نحو مداره لأصبح إحدى موضوعات العالم الخاصة به لا أملك إزاءه أية حرية و هذا الوعي ناتج عن أن نظرة الأخر حولتني إلى شيء من الأشياء في ذاتها كموضوع للنظر و التأمل، فالأخر هو من ينظر إلي و ليس الذي أنظر إليه أنا، عندئذ أعي ذاتي باعتبارها (موجود – لأجل – الأخر)، فأنا لست فقط الموجود الذي كنت إياه أو (الوجود –في – ذاته) الذي يعد ماضيي و لست أيضا (الموجود – لأجل – الأخر) و هو بعد أخر من أبعاد وجودي الغير معين، بعد على اعتبار أن الأخر وعي مثلي بمعنى أنه (وجود – لأجل – ذاته) يستسم هو الأخر بالحرية، فنظرة الأخر هي التي ترسم حدود حريتي وتجعلني اكتشف أن حريتي تحدها حريته لأن نظرته تغير مفهوم حريتي، هذه النظرة التي سلطت علي أثناء انخراطي في فعل ما و الذي يعد أحد مواقفي بمعنى أن نظرة الأخر أوجدت لي وجودا غير وجودي الأصلي وحولتني من (وجود – لأجل – ذاتي) إلى(وجود – لأجل – الأخر) أي وجود كما يراه الأخر، وكأن نظرة الأخر هي موتي أنا، لأن الموت هو الذي يجعلني شيئا مكشوفا لنظرات الأخرين، موتي هو انتصار لحرية الأخر ولنظرة الأخر على حريتي فنظرة الأخر تسرق مني عالمي حيث يختفي كل ما يحيط بي وكل ما يدور حول وعيي نحو الأخر ليندرج في عالمه، وعن طريق نظرة الأخر أعي نفسي بوصفي موضوعا للوعي غير المتأمل la conscience irréfléchie الذي هو وعي بالعالم في مقابل الوعي المتأمل الذي هو وعي الذات حين انعكس على ذاتي و أتأملها، فنظرة الأخر تجعل مني موضوعا من موضوعات العالم، هذا البعد الجديد الذي فرضت علي نظرة الأخر هو

[1]/ L'Etre et le Néant, p 307.

حضوري باعتباري موضوعا للآخر فرار من نفسي وانسحاب ، هذا البعد متوقف على حرية الأخر حصل بنوع من العدم الأصلي وهذا العدم هو حرية الأخر و كأن الأخر هو موت لإمكانياتي" وسبب التغيير في موقفي حيث أعود سيدا للموقف بمجرد أن تقع عليا نظرته"[1]، والمظهر الذي يضفيه ظهور الأخر على موقفي يغير مني لأنه لأجل الأخر، وبهذا المعنى يمكن أن نعتبر أنفسنا عبيدا عندما تتراءى للأخر، وذلك من حيث أن وجودي يعتمد على حرية الأخر التي هي ليست حريتي و التي هي شرط لوجودي[2].

من خلال دراسة الفلسفة السارترية و النصوص المسرحية في الإطار النظري و اجراءات البحث تبين أن الموضوعات الأساسية التي يرتكز عليها الفيلسوف و يلح في تناولها وتكرارها هي موضوعات تقوم على أساس الصراع المأساوي للفرد مع ذاته ومع الأخرين، وهذا الصراع يتخذ طابعا تأمليا عميقا تندرج فيه قيم الألم و الموت و القلق و العزلة و الخطيئة، ومثل هذه القيم لا يمكن إلا أن تعطي للصراع طابعا مأساويا، ففي مسرحية " الذباب" تعلن الشخصيات عن ندمها لأنها سكتت عن جريمة قتل (أغاممنون) حيث يدور موضوع المسرحية حول الاسطورة اليونانية القديمة (الكترا – سوفوكليس) ورغبة هذه الأخيرة في الانتقام لوالدها المغدور (أغاممنون) من قبل أمها (كليمنسترا) و عشيقها (إيجيست) التي غدرته و تزوجت (إيجيست)، لم تستطع (الكترا) الانتقام بمفردها فانتظرت أخاها (أورست)وهو بطل المسرحية كي يقوم هو بذلك، سارتر حاول أن يلبس هذه المسرحية أراءه الفلسفية و التي عكست عدة مبادئ في فلسفته من الإرادة الحرة التي تمثلت في شخصية (أورست) و عزيمته القوية في موقفين الأول قتله لأمه و عشيقها و الثاني تحمله للمسؤولية على عكس (الكترا) التي ظل الندم يعذبها، كما تنعكس الإرادة الحرة من خلال رد (أورست) على الإله (جوبتير) الذي أثقل كاهل إكترا بالندم و التحسر وحاول أن يسلبها أرادتها الحرة، الندم فعل مأساوي سلبي لأنه يختزل الخطيئة

[1] / L'Etre et le Néant, p323.

[2]/ Ibid, p 326.

في كيان النادم و لأنه يقر بأن (الكل) لا يستطيع أن يفعل شيئا تجاه ما يكبل حريته، لكن فعل (أورست) يمحو هذا الندم بالقتل، هذا الأخير الذي يخلق مأساة لكنه يبدو للبعض خطيئة وجودية لا تغتفر فكل قتل يستدعي قتلا أخر وهكذا هي دوامة مسرحية الذباب .

إن قوام الفلسفة عند سارتر هو الحرية و لكنها ليست الحرية العبثية إنما الحرية المقرونة بروح المسؤولية و الالتزام، لأن سارتر حين يقرر أن الانسان حر هو يقرر في الوقت ذاته بأنه مسؤول عن حريته، وفي نفس الوقت فإن هذه الحرية لا تتحقق سوى بقدرتها على أن تكون فاعلة و مؤثرة وهذا لا يتحقق سوى بأن يمتلك الانسان الإرادة الحرة و بالتالي قدرة حرة أيضا على اختيار أفعاله.

يقول سارتر :" للإنسان حرية الفعل و لكن عليه أن يختار طيلة الوقت فحتى الامتناع صورة من صور الاختيار، و الانسان من خلال اختياراته المتعاقبة يلتزم حتما، وهذا الالتزام يحد من حريته المقبلة، و في الوقت نفسه لا توجد معايير مطلقة تملي عليه اختياراته"[1]

يرد(أورست) في " الذباب" على (الكترا) المترددة النادمة و في رده سمة من سمات ما دعى إليه سارتر إنه الحرية و الالتزام، فحرية أورست تفرض عليه أن يتحمل مسؤولية فعله و ألا يندم عما قام به بمحض إرادته الحرة، وتظهر بالمقابل الارادة المسلوبة لدى أخته.

أورست: لقد قررنا هذا القتل معا، يجب أن نتحمل نتائجه معا .

أورست: إنني حر ... نعم إنني رغم هذا التمزق، وهذه الذكريات حر، منسجم مع نفسي...الكترا...يجب أن لا تحقدي على نفسك . اعطيني يدك...إنني لن أتركك.

أورست: ولكن ألامها صادرة عنها، وهي وحدها التي تستطيع أن تتخلص منها...إنها حرة.

[1] / L'Etre et le Néant, p326.

أورست: من يستطيع أن يعرف ما أردته غيرك أنت ؟ فهل تراك تتركين أحد أخر يقرر ذلك؟[1]

وتظهر تلك الارادة الحرة أيضا في رده على الاله (جوبتير) الذي حاول ثني عزيمته وسلبه إرادته وذلك من خلال دب الخوف و القلق في نفسه، إلا أن أورست يظل متحليا بإرادته الحرة فيقول:

أورست: أنا لست مذنبا، و لن تستطيع أن تحملني على التكفير عما لا أعترف به جرما.

أورست: إنني لست نادما على شيء .

أورست: إن عالمك هذا كله لن يكفي لتخطيئي... أنت ملك الألهة يا جوبتير ملك الصخور والنجوم، ملك أمواج البحر، و لكنك لست ملك البشر .

أورست: أنت، و لكن ما كان ينبغي لك أن تخلقني حرا .[2]

فحينما يقول سارتر أن الانسان حر فإنه يعني بذلك أنه قد قذف به إلى هذا العالم دون أن يكون في وسعه أن يتخلص من هذا الوضع الذي يجد نفسه فيه، ووجوده قد أودع بين يديه وما حريته سوى تلك المقدرة الذاتية على تكوين نفسه واختيار أسلوبه في الحياة و إذن فإن الحياة الانسانية ليست سوى اختيار الذات في كل لحظة من لحظات وجودنا، و في هذا تظهر

[1]/ جون بول سارتر ، مسرحيات سارتر ، ترجمة د.سهيل إدريس ،الذباب ، الفصل الثاني ،المشهد الثامن ص 75 - 77.

[2]/ جون بول سارتر ، مسرحيات سارتر ، ترجمة د.سهيل إدريس ،الذباب ، الفصل الثالث ،المشهد الثاني ص85 – 89.

هيدغيرية سارتر في تصوره لوجود الانسان كمقذوف في هذا العالم و بين الاشياء و جعل الوجود من صنعه، كما يظهر ذلك جليا من خلال تأثره بقيم الحرية[1].

فليس ثمة رجاء في أن يتخلص الانسان من هذه الضرورة التي فرضت عليه لأن الانسان ليس حرا في أن يتخلى عن حريته، وعلى ذلك فإن القول " أنا الموجود" لا يمكن فصلها عن القول " أنا حر" لأن الحرية هي الوعي بالوجود نفسه ، فقد يخدع الانسان نفسه بأنه أسير الضرورة فيتخلى عن أسلوبه في الحياة و يحي حياة الأشياء، لكنه بذلك اتخذ لنفسه هذا المسلك فحريته مسؤولة عن ذلك الأسلوب، كما أن الكف عن الاختيار إختيار في حد ذاته " [2]ليس في وسع أحد أن ينهض بممارسة حريتي عوضا عني، بل أنا مسؤول عن نفسي، ولا سبيل إلى التماس أية أعذار للتخلي عن حريتي، لأن تلك الحرية هي وحدها التي تعبر عن وجودي باعتباري كائنا غريبا قد عزل في هذا العالم الذي لا سبيل له فيه إلا أن يتحد به تماما أو أن يندمج فيه اندماجا كليا "[3].

وقد عبر عن ذلك سارتر في مسرحيته جلسة سرية في الحوار الذي دار بين أنيز و غارسين.

غارسين: إن الباب مغلق

أنيز: آه...هذا سيء للغاية

غارسين: أفهم من هذا أنك متضايقة من وجودي هنا؟ ...كنت أفضل أن أظل وحيدا، أريد أن أفكر في الأشياء التي تحدث في الخارج، الانسان يفعل هذا بطريقة أفضل وهو منفرد،

---

[1]/ بول تيليش ، الشجاعة من أجل الوجود ، تقديم مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ترجمة كامل يوسف حسين – المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، الطبعة الأولى – 1981 ص 130.

[2] / J. P. Sartre, l'existentialisme est un humanisme, paris, Nagel, Coll «pensées», 1970, p73.

[3] / L'Etre et le Néant p

لكنني اعتقد أن يمكن أن ننظم الأمر معا ...يجب أن يكون كل منا لطيفا بالنسبة للأخر وهذا سيسهل الموقف لكلينا .[1]

و يضيف في موضع أخر

أنيز: في الجحيم نفوس محكوم عليها، هؤلاء هم نحن

أنيز: نفس محكوم عليها ...كان هناك أناس بذلو حياتهم من أجلنا ...وعلينا الأن أن ندفع الحساب .[2]

فأن توجد في نظر سارتر هو أن تخلق وجودك الخاص و قد عبر عن ذلك في مسرحية الذباب في مجادلة أورست لجوبتير

أورست: أنا محكوم علي بألا تكون لي شريعة أخرى غير شريعتي ...لا أستطيع أن أتبع إلا دربي ...ذلك أني إنسان يا جوبتير، و على كل انسان أن يخترع دربه .

أورست : ما شأنك بي ؟ إننا ننساب أحدنا بموزاة الأخر من غير أن نتماس كسفينتين، أنك رب أنا حر، فنحن متشابهان في الوحدة و ضيقنا متشابه من ذا الذي قال لك أنني أبحث عن الندم، في أثناء هذه الليلة الطويلة؟ الندم الندم ولكن لا أستطيع بعد أن أعاني الندم ولا أن أنام [3].

وعن حرية الفرد و علاقتها بالأخر يقول سارتر :" الحرية من حيث هي تعريف الانسان لا تتوقف على حرية الأخرين، و لكن عندما التزم أطلبها لنفسي كما أطلبها للأخرين، و أجعلها غايتي و أدمج في تلك الغاية حرية الأخرين ومن ثم فأنا عندما أعترف عن حق بأن الانسان هو

[1]/ جون بول سارتر ، جلسة سرية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار النشر المصرية 1957 ص 37 – 38.

[2]/ المصدر نفسه ص 51.

[3]/ جون بول سارتر ، مسرحيات سارتر ، ترجمة د.سهيل إدريس ،الذباب ، الفصل الثالث ،المشهد الثاني ص 92.

الكائن الذي يسبق وجوده ماهيته و أنه لذلك حر، ولا يستطيع إلا أن يريد حريته في مختلف الظروف ومن ثم فلا يستطيع إلا أن يريد حرية الأخرين، فإنني باسم إرادة الحرية التي هي جزء من الحرية ذاتها، استطيع تكوين أحكام أصدرها على كل من تحدثه نفسه على أن يتخلى عن مسؤولية وجوده وطمس معالم حريته"[1].

- **الأخر هو الجحيم :**

لا يمكن أن تقوم علاقة جوهرية بين الذوات على حد تعبير سارتر لأن كل ذات تميل إلى اعتبار غيرها من الذوات مجرد موضوعات وهي بمثابة أدوات لتحقيق غاياتها الفردية وإنما حديث الشعراء و الفلاسفة عن الحب والتعاطف والمشاركة الوجدانية ما هو إلا عبث، فلا يمكن لأي ذات النفوذ إلى بواطن ذوات أخرى إلا إذا تحولت إلى موضوعات، لان الحب هو نزوع نحو امتلاك واختزال حرية الأخر، وأن حضور الذات أمام الغير هو بمثابة سقوط أصلي وما الخطيئة إلا ظهوري في عالم وجد فيه الأخرون .

فالذات بالنسبة إلى سارتر هي حياة الفرد ليس وحيدا بل في انفتاحه على الأخرين، لذلك نجده يهتم بمشكلة " الموجود مع الأخر " و الاتصال به أو ما يسميه (الوجود – للغير) و هو ما أشار إليه بمصطلم (الأخرون هم الجحيم).

فمسرحية (جلسة سرية) تعرض لنا حياة الجحيم لثلاثة أشخاص و قد قضي عليهم العيش معا للأبد، غارسين الصحفي الفرنسي الذي فر من الخدمة العسكرية و الذي حكم عليه بالإعدام رميا بالرصاص، و امرأتان هما (أنيز) الكاتبة التي ماتت مختنقة بالغاز و (استيل) التي ماتت بالالتهاب الرؤوي ، تلك المسرحية ما هي إلا كشف للكذب و التمويه على الأخرين، عقاب معنوي و ندم على الذات من حياة المرء، تعكس هذه المسرحية بوضوح أساس من أسس

[1] / L'Etre et le Néant p

فلسفة سارتر ألا وهو (الأخر هو الجحيم) فعذاب الشخصيات الثلاث نتيجة لوجودهم في مكان واحد كل منهم يعرقل حرية الأخر وهو في تلك الغرفة الكئيبة في جحيم لا ينتهي .

فجحيم سارتر هو الغير الذي لا مخرج منه في العالم الذي يحيا فيه الأخرون حيث نجد أنيز تقف موقفا تأنيبيا لكل من غارسين و أستيل و تمنعهما من الانسجام مع بعضهما من خلال مراقبة تحركاتهما، فالنص بأكمله يصور مراقبة ثلاثتهم لحركات الأخر و هو ما يولد العذاب وعي بأن كل منهم مسلوب الإرادة بسبب ترقب الأخرين .

غارسين: إن الموقف أشبه بإنسان و هو يغرق و يختنق و يهوي شيئا فشيئا ولا يبقى منه إلا عيناه فوق سطح الماء فماذا يرى؟ إنه يرى تمثالا بشعا من البرونز، وما إسم صاحبه؟

أستيل: أنا لا أستطيع مطلقا أن أحتمل فكرة وجود شخص يتوقع مني شيئا فهذا يجعلني دائما أعمل العكس .

أنيز: حسنا ! افعل هذا ! افعليه إن كنت تستطعين أنت لا تعرفين حتى ماذا يتوقعون.

أنيز: تستطيع أن تسمر فمك، وتقطع لسانك، لكنك لا تستطيع أن تمنع وجودك هنا و هل تستطيع أن تمنع أفكارك؟ إنني أسمعها تدق كالساعة تك تك تك و أنا واثقة أنك ستسمع أفكاري، إن الأمر سهل أن تستلقي على الأريكة لكنك في كل مكان، وكل صوت يأتي إلي يتقطع لأنك أوقفته في طريقه ، لماذا ؟إنك قد سرقته حتى وجهي ، وأنت تعرف هذا و لا أريد أن أذكرك !وماذا عنها عن أستيل؟ إنك سرقتها مني أيضا، فلو كانت هي وأنا منفردتين فهل تعتقد أنها كانت تعاملني كما تعاملني الأن؟ كلا أبعد يديك عن وجهك فلن أدعك في سلام.

إنك ستجلس هناك وتأتك في غيبوبة مثل " اليوجي" حتى لو لم أرها فإنني لا أشعر بها في عظامي ، هي التي تحدث كل صوت، حتى حفيف فستانها لأجلك و هي تلقي لك الابتسامات

التي لا تراها ، حسنا لن أقف عند هذا الأمر فأنا أفضل أن أختار جحيمي، أفضل أن أنظر في عينيك ونتصارع وجها لوجه.

غارسين: إذا حاولتي أن تقومي بحركة، أن ترفعي يدك لتروحي عن وجهك، فإنني أنا وأستيل نشعر بشدة قليلة، أن يستطيع الواحد منا بمفرده أن يساعد نفسه، إننا مرتبطون معا بطريقة معقدة.

أستيل: لا أستطيع أن أقول ذلك... لا أستطيع أن أنفذ داخلك يجب أن تقرر ذلك بنفسك.[1]

كل هذه المواقف تعبر عن مأساوية العيش مع الأخر، تعبر عن الصراع صراع الذوات من أجل اختزال الأخر واحتوائه، فعلى خلاف هوسرل وهيدغر يتناول سارتر موضوع البينذاتية من جانب أخر ينطلق بالتسليم بوجود الأخر و يؤسس المشكلة على فكرة العلاقة بالأخر و هي الميزة التي أضافها سارتر في تناوله لفينومينولوجيا المسرح كتوجه جديد يعكس أصالة وفرادة تفكيره، مركزا في ذلك على فكرة النظرة، نظرة الأخر باعتبارها عذاب كونها تسرق وجود الذوات للأخر وحتمية العيش مع الأخر في جحيم سببه الأخر الذي ما يلبث يراقبني و يفرض عليا موتي و يحتويني ويحولني إلى وجود غير وجودي الأصلي وجود –لأجل – الغير وقد صور ذلك في مواقف مسرحية خاصة في مسرحيته جلسة سرية، هذا العذاب الذي لا يفهم منه ألات التعذيب و شي الأجساد بالنار بل يعني أسلوبا أخر إنه الانفصال و عزل الشخصيات في الزمن

أنيز سيكون العذاب عن طريق الانفصال[2].

[1]/ [1]/ جون بول سارتر ، مسرحيات سارتر ، ترجمة د.سهيل إدريس ، جلسة سرية ص 127 – 128 .

[2]/ جون بول سارتر ، مسرحيات سارتر ، ترجمة د.سهيل إدريس ،جلسة سرية، ص 129.

فالانعزال لا يعني بأي حال وضع الفرد لوحده في حجرة أو زنزانة لكن الانعزال بالمفهوم السارتري و الذي يعبر عن العذاب، عن الجحيم هو أن يوضع الفرد مع الأخرين لا يمكنه التفاهم معهم، فالشخصية لو عزلت لوحدها لمات معها الصراع، لذلك جمع سارتر الشخصيات الثلاث في حجرة واحدة لكل شخص خطاياه و أخطاؤه و مساوئه و سلوكه وفهمه، و بسبب تقاطع هذا الفهم نتج الصراع مع الأخر ووقع الانفصال ليصبح للعزلة مفهوما أخرا يتضمن محاولة كل منهم أن يعيش لوحده دون الأخرين وكلما حاول أحدهم فعل ذلك احتدم الصراع وضاقت حلقة العزلة و الانفصال وهو ما يولد المأساوية .

غارسين : كنت أفضل أن أظل وحيدا ...إن فكرة العذاب – إلى الأبد – هو أن يعذب كل واحد الأخر بكل شيء ، احتمال وجوده على الأقل، فهو ليس عذاب الجسد بل هو عذاب الوجود الإنساني، عندما يجبر الفرد على التواجد مكانا وزمانا مع أخرين لا يعرفهم .

غارسين: يجب على كل واحد منا أن ينسى أن الأخرين موجودين .

أنيز: ...لكنك لا تستطيع أن تمنع وجودك هنا.[1]

لقد انطلق سارتر من الكوجيتو وفكرة أن وجود الأخر أمر محسوم البحث فيه عبث لكن المشكل الحقيقي هو مشكل اللقاء مع الأخر الذي يصوره في ذلك الصراع القائم بين الذوات والذي أساسه الحرية صراع الحريات صراع من أجل التحرر على حساب سلب حرية الأخر وامتلاكها في حين تحقق الذات حريتها خلال التعايش على وفاق مع الأخرين، لذلك ينظر سارتر إلى الأخر على أنه عذاب و جحيم لا مفر منه على اعتبار أن الذات قذف بها في هذا العالم وبين الأخرين تعيش الصراع الأبدي الذي يعطيها في كل مرة بعدا أخر لوجودها تتلقفه

[1]/ جون بول سارتر ، مسرحيات سارتر ، ترجمة د.سهيل إدريس ،جلسة سرية، ص 37 – 38.

المواقف وجود غير محدد وغير معين، لتصبح كل ذات موضوعا من مواضيع العالم في نظر الأخر ترتسم خلاله الحريات وتتعين حدودها .

خاتمة

يبدوا أن الأمر سيكون مختلفا تماما عند الحديث عن فينومينولوجية فرنسية في مقابل الحديث عن الفينومينولوجيا في فرنسا، فالمفارقة هنا تستدعي التروي و التأني في إسداء الأراء واستنتاج الخلاصات خاصة إذا تعلق الأمر بالسؤال المطروح هل يمكن الحديث عن فينومينولوجيا فرنسية لها خصوصياتها ؟

مما لا يختلف عليه إثنان أن الفينومينولوجيا تأسست على يد ايدموند هوسرل وارسى قواعدها الأولية ونظر لخطواتها كمنهج قادر على بناء علم دقيق أساسه العودة إلى الأشياء عينها ووسع تطلعاتها إلى أبعد من كونها فلسفة أو مذهب أو وجهة نظر إلى اعتبارها تيار فكري احتضنه تلامذته وفتح له مختلف الأفاق والامكانات الفكرية، وكان لهيدغر حصة الأسد في فتح دروب التفكير التي ظلت طي النسيان والتي تغافل عنها هوسرل وتحاشاهافي كثير من محطات تفكيره على حد تعبير هيدغر، فتوجه بها وجهة الوجود، السؤال المنسي فاختار التوليف بقين الفينومينولوجيا والتأويلية والتطعيم بالأنطولوجيا في الأنطولوجيا الأساسية أو في تحليليته للدازاين خلال قراءته للوجود الإنساني، مستأنسا بسؤال الوجود كبدء جديد يفتح الطريق فسيحا أمام الفينومينولوجية ليصبح قبلة أخرى علبى غرار أستاذه المؤسس ويكون بذلك جسرا فكريا تخطى به التفكير مختلف التقاليد الفلسفية والأكثر من ذلك كله تجاوز الحدود، انتشرت الفينومينولوجيا على اثر ذلك في مختلف اصقاء العالم معلنتا بذلك ميلاد فينومينولوجيات متعددة مست نختلف الميادين متناولتا مختلف الموضوعات السياسية منها والدينية والفنية وما إلى ذلك، وما الفينومينولوجيا الفرنسية إلا شاهد على ذلك كونها عرفت رواجا منقطع النظير سواء داخل الحدود الفرنسية أو داخل اللسان الفرنسي بمختلف أطيافه، لكن السؤال الذي يظل مطروحا يدور حول المرجعية الحقيقية للفينومينولوجيا الفرنسية في الوقت الذي لم يعد فيه هوسرل باعتباره مؤسس الفينومينولوجيا هو المرجعية الوحيدة لذلك، و التي تقاسمه إياها هيدغر باعتباره المعلم الثاني للفينومينولوجيا، لذلك وجب أن نتساءل هل يمكن اعتبار الفينومينولوجيا الفرنسية امتداد للفينومينولوجيا الألمانية أم أنها بدء جديد لفينومينولوجيا فرنسية أصيلة؟ ما حقيقة التلقي

الفرنسي للفينومينولوجيا ؟ أين تكمن أصالة و تفرد الفينومينولوجيا الفرنسية ؟ هل كان للفينومينولوجيا الفرنسية أبعادا هوسرلية تستند إلى لحظة التأسيس أم أنها اتخذت من الأبعاد الهيدغيرية مرجعية لها؟

الحضور الفينومينولوجي في فرنسا أو في اللسان الفرنسي كان على يد ثلة من الفلاسفة الذين كان لهم اتصال مباشر أو غير مباشر سواء بهوسرل أو بهيدغر على اعتبار أن الفينومينولوجيات التي سادت الساحة الفلسفية الفرنسية كانت تتراوح بين ما هو هوسرلي وبين ما هو هيدغري لكن على العموم كان التأثر الفرنسي بالفينومينولوجيا ذا توجه هيدغري في الغالب رغم أن الانطلاقة الأولى كانت كانت هوسرلية، فالفرنسيون هبو لاكتشاف هوسرل إلا أنهم فوجيئوا بهيدغر واصطدموا بتحليلاته للوجود الإنساني وهو ما كان لهم فيه رغبة على اعتبار أن الفلسفة الفرنسية كانت تنشدوا ذلك تزامنا مع الظروف السياسية و الاجتماعية في مابين الحربين كانت مزية والأزمات التي عصفت بالمجتمع الفرنسي هو ما دفع نحو مثل تلك التحليلات لعل وعسى تجد فيها حلا يرأب تلك التصدعات التي كانت تعيشها سواء من الناحية الفكرية أو الأخلاقية .

كان للتلقي الفينومينولوجي الفرنسي ثلة من الفلاسفة أثبتوا حضورهم داخل الساحة وعلى رأسهم كل من ليفيناص و ميرلوبونتي وجون بول سارتر وذلك من خلال عدة أعمال عدت من بين الأعمال الفينومينولوجية الأكثر أصالة ووجاهة داخل الحقل الفينومينولوجي، حيث ساهمت في فتح أفاق الفينومينولوجي لتصبح بدل الفينومينولوجيا فينومينولوجيات حيث توجه كل على حدى إلى مجال من المجالات ليؤسس له فينومينولوجيا خاصة، إلا أن تلك الفينومينولوجيا هي في الأصل تمت بصلة إلى بعضها و إلى مرجعية تكاد تكون موحدة تصب في نفس القوالب على، و على اعتبار أننا أخذنا فلسفة جون بول سارتر كنموذج في الفينومينولوجيا الفرنسية كان علينا تخطى الصعاب للمرور إلى حقيقة فينومينولوجية سارتر

مبدئيا و خصوصية تلك الفينومينولوجيا وحقيقة العلاقة التي تربطها بالهوسرلية والهيدغيرية و حتى العلاقة التي تربطها بالفينومينولوجيا في فرنسا .

الأمر الذي يجب أن نسلم به هو أن سارتر رغم صعوبة التصنيف التي تعتري أعماله بين الوجودية على اعتبار أنه فيلسوف وجودي من جهة و أدبيته كونه كاتب مسرحي وروائي وأديب هو أن سارتر فينومينولوجي بامتياز لم تمنعه وجودي تهولا أدبيته من ذلك و قد عبر عن فينومينولوجيته في مختلف أعماله سواء الفلسفية منها وعلى رأسها كتابه الشهير " الكينونة والعدم" 1943 أو الأدبية رواياته و مسرحياته و التي كانت تحمل في طياتها بذور المنهج الفينومينولوجي وسمات دلت على تأثره بالفينومينولوجيا، لكن ذلك لم يمنعه أيضا من أن يبدع ويضيف و يؤسس لفينومينولوجيا خالصة خاصة و أصيلة.

فالحقيقة التي لا يمكن إنكارها أن سارتر فعلا تأثر بهوسرل و هيدغر، فقد استلهمه حقا المنهج الفينومينولوجي فكان من السباقين لتلقي ذلك كونه وجد فيها الفلسفة التي مكنته من تدارس واقعه الخاص و العام، فلسفة تعبر عن خلجاته و اهتماماته التي كان ينشدها حيث عكف على قراءة الكتب الهوسرلية، إذ كان هوسرليا في بداية الأمر لكنه ما لبث أن اكتشف ثغرات داخل أفكار هوسرل كانت السبب في خلخلة النظرة الاستشرافية التي لطالما بناها لهوسرل أو بالأحرى لفكر هوسرل ومن هنا يبدأ المنعطف السارتري في تلقيه للفينومينولوجيا حيث كانت هذه الاكتشافات عذرا كافيا لميله نحو التفكر في الوجود على خطى هيدغر ، فعلى سبيل المثال لا الحصر ينتقد هوسرل انغماسه في المثالية ومثالية كانط على وجه التحديد كونه ظل كانطيا حبيس الأنا الترنسندنتالية رغم أنه دعى لتجاوز المثالية، ومن هذا المنطلق اتخذ لنفسه توجها أخر نحو دراسة الوجود الإنساني مما قاده لإعادة قراءة النصوص الهيدغيرية و قد بدا ذلك جليا في كتابه "الكينونة و العدم" متأثرا بنص هيدغر الشهير " الكينونة و الزمان " تمجيدا لمبحث الواقعية الذي ظل زمنا طويلا يسعى لتحقيقه في كل كتاباته سواء منها الفلسفية

أو الأدبية و حتى في مسيرته السياسية ليتخذ من الرواية و المسرح حقلا للتعبير الفينومينولوجي كصبغة جديدة لفينومينولوجيا أثبتت جدارتها و أصالتها من خلال ما قدمه من مسرحيات تعكس هذا التوجه الجديد للفينومينولوجيا الفرنسية برمتها، فكانت مسرحياته نصوصا تصلح للقراءة أكثر من التمثيل على اعتبار أنها مسرح للمواقف تجاوز فيه الشخصيات كتعبير و تصوير للواقع النفسي إلى المواقف كواقعية للوجود الإنساني عبر خلاله عن تلك الخلفية الفينومينولوجية التي طالما كانت محل خلاف.

وعليه يمكن الاستنتاج في الأخير أن قضية المنهج هي القضية المحور في الفلسفات الحديثة والمعاصرة، والتأمل فيها قد شغل معظم كبار الفلاسفة في عصرنا، غير أن تناول هذه القضية بالبحث والدرس أخذ أشكالا مختلفة تبعا لاختلاف الخلفيات المعرفية والتوجهات الفلسفية، غير أننا في هذا البحث شددنا على معنى الفلسفات الغربية التي اتخذت من التفكير في قضية المنهج نقطة انطلاق لها، من أجل تفكيك البنيان نفسه الذي قامت عليه الفلسفة، وهذا ما تجسد في المحاولة السارترية التي حاولت هدم الفلسفة وتقويضها من الداخل، عن طريق تفكيك البناء الذي قامت عليه،وكانت هذه المحاولة هي الأكثر حضورا وسار على نهجها الكثيرون، إذ يعتبر سارتر من بين الفلاسفة القلائل الذين لهم بالغ الأثر في تاريخ الفكر الغربي، سواء من ناحية تأويلاته الخاصة للفلسفة منذ البدايات الإغريقية، أو من جانب التساؤلات والتحويرات التي أدخلها على الممارسة الفلسفية ذات الأبعاد الوجودية، إذ يعد بممارساته للسؤال الأنطولوجي من بين الفلاسفة المصنفين ضمن سياق النقد الجذري للحداثة الغربية .

فكل الدراسات التي قام بها سارتر في شبابه على هوسرل و علمه الجديد هي شرح لمنهج هوسرل و عرض للفينومينولوجيا لكن من جهة أخرى تعد إكمال لبعض أوجه النقص التي تراءت له كما أن نقده لهوسرل لم يكن نقد وحسب بل كان تطويرا للفينومينولوجيا و تحويلها إلى علم للوجود، تلك هي المهمة التي التي قام بها سارتر، فقد أقام علم نفس فينومينولوجي و

هو في هذا يعد شارحا ومطبق لمنهج هوسرل الجديد، ثم أقام علما للوجود الفينومينولوجي ، وهو في هذا يعد ناقدا و مطورا لفلسفة هوسرل و معبر عن فلسفته الخاصة إن لم يكن خارجا عن نطاق المنهج الذي وضعه هوسرل نفسه أولا.

وعليه يمكن مقارنة سارتر و هوسرل كفيلسوفين للتاريخ، وللوعي، وللجسم و للأخر، كما يمكن مقارنة مزاجهما وبيان مفارقتهما، فالأول ملتزم سياسيا و الثاني متأمل لم يخرج عن نطاق تأمله، أو مقارنة أسلوبهما، فالأول يغير أسلوبه بين التحليل العقلي و الرواية الأدبية، والثاني لا يرضى إلا بالأسلوب الأكاديمي المشهور في الفلسفة الألمانية.

إلا أن سارتر استعمل منهج هوسرل كسلم للصعود عليه ثم رفضه بعد ذلك نظرا لمواقفه المثالية النسبة للوعي و العالم الخارجي و للأخر، لذلك تحول علم وصف ظواهر الوعي على يده إلى علم الوجود كما هو الحال عند هيدغر، فقد اصدر سارتر أحكاما على الوجود و لم يلتزم بالتوقف عن الحكم و لم يكتف بوصف الظواهر وهو بذلك يخرج عن حدود المنهج الذي وضعه هوسرل، ليخرج بفلسفة صرفة، لا تقتصر على التحليلات المنهجية كهوسرل، فله نظريات وتحليلات للجسم و الشعور وللأخر وللحرية و للفعل لذلك يعد سارتر أكثر فلاسفة الوجود اتصالا بالموضوعات الفلسفية، وله فلسفة مستقلة تعكس حقيقة انفصاليته الدائمة ، فالطابع العام لفلسفته هو الذي يجعله يختار نوع تجاربه التي يحللها، وهو الذي يوجه كل نتائج تحليلاته لخبرات الآخرين أو لنظريات الفلاسفة الذين يدخل معهم في حوار .

فلسفة سارتر ترجمة لمواقف خلقية أكثر منها فلسفة معرفية فهي رد فعل على المثالية بتفاؤلها المطلق واعتبارها العالم أفضل العوالم الممكنة .

هذه أهم الاستنتاجات التي يمكن أن أسجلها غير أن غياهب البحث في هذا الموضوع تبقى بعيدة الأغوار، ويبقى الاكتمال الفينومينولوجي حلما يراود كل فينومينولوجي، وتبق

الفلسفة الفينومينولوجية الفلسفة الحالمة والطريق المفتوح على كل الامكانات المتاحة، والتي ستتاح ضمن استئنافات أخرى في خضم مقصد تحقيق الاكتمال الفينومينولوجي.

ثبت المصطلحات

Abondon	ترك
Abstrait	مجرد
Actuel	راهنية
Actualite	حانية-راهنية
Analogie	مماثلة
Angoisse	قلق
Aperite	انفتاح
Apparaitre	ظهر
Archeologie	أركيولوجي
Autre	آخر
Aspect	مظهر
Autre commencement	بدء آخر
Binaire	ثنائية
Concept	مفهوم-تصور
Conceptuel	مفهومي
Conscience	وعي
Clairette	الوضوح
Concept absolu	مفهوم مطلق

Concret	عيني
Certitude	تعيق
Chose	شيء
Dasein	موجد
Devoilement	انكشاف
Dissimutation	إخفاء
Disposition	استشكال
Destruction	تقويض
Discursif	نظرية
Discours	خطاب
Dépassement	مجاوزة
Entendement	فهم
Ethique	إيتيقا
Etre	وجود
Etre en soi	الوجود في ذاته
Etre pour soi	الوجود لذاته
Ego	الأنا
Essense	ماهية

Existence	وجود
Etant	موجود
Explication	تفسير
Facticite	حدثية ،وقعانية
Fonction	وظيفة
Fin	غاية
Finitude	تناهي
Grand commencement	البدء الأكبر
Historité	تاريخية
Herméneutique	تأويلية
Intentionalite	القصدية
Immanances	محايثة
Inconscient	لاوعي
Jigement	حكم
Logos	لوغوس
Lichting	فجوة
Le maintenent	الآن
Methode	طريقة-منهج

Manifeste	متجلي
Nihilisme	عدمية
Non verilement	لا انجاب
Non etre	اللاوجود
Obscurcissement	غموض
Ouverture	انفتاح
Ontologie	أنطلوجيا
Obnubile	متحجب
Obnubilation	الإحتجاب
Presence	حضور
Phénoméne	فينومان
Phénoménologie	فينومينولوجيا
Poser	وضع
Perspective	منظور
Patrimoine	تراث
Possible	ممكن
Posteriori	بعدي
Question	سؤال

Retrait	اختفاء
Retour eternel	عود أبدي
Renversement	قلب
Repliement	إنشاء
Subjectivité	ذاتية
Surmontèrent	مجاوزة
Temps	زمن
Trenscententale	متعالي
Temporalité	زمانية
Voilement	تحجب
Vision	رؤية
Vécu	معيش
Véritable	حقيقي

قائمة المراجع والمصادر

قائمة المراجع و المصادر :

– مصادر باللغة العربية :

-01/ جون بول سارتر – تعالي الأنا موجود ، ترجمة حسن حنفي ، دار التنوير للطباعة والنشر و التوزيع ، بيروت الطبعة الأولى 2005.

-02/ جون بول سارتر – الكينونة والعدم (بحث في الأنطولوجية الفينومينولوجية) ترجمة:د . نقولا متيني .المنظمة العربية للترجمة .الطبعة الأولى .بيروت. اكتوبر2009 .

-03/ ج.ب.سارتر – الوجود و العدم (بحث في الأنطولوجية الظاهراتية) ترجمة: عبد الرحمن بدوي – منشورات دار الآداب .بيروت .الطبعة الأولى .1966.

-04/ / جون بول سارتر ، مسرحيات سارتر ، ترجمة د.سهيل إدريس ، منشورات دار الأداب ، بيروت .

-05/ جون بول سارتر ، جلسة سرية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار النشر المصرية 1957.

- مصادر باللغة الأجنبية:

-01/Sartre, Jean-Paul, Situations philosophiques .Ed .tel Gallimard .paris.

-02/Sartre, Jean-Paul, les carnets de la drôle de guerre, Gallimard, 1983.

-03/ J.P.Sartre Situations philosophiques .Ed .tel Gallimard .paris.

-04/ Sartre, Jean-Paul, <<Merleau-Ponty vivant>> in les temps modernes ,numéro spécial, № 184-185, 1961.

-05/ Sartre, Jean-Paul, une vie pour la philosophie (entritien) in-mag-litt –n384 –février2000 .

-06/ Sartre, Jean-Paul, Situations IX, Gallimard ,1972.

-07/ J.P.Sartre – une idée directrice . dans la phénoménologie de husserl l'intentionnalité . in situation .gallimard .1974 .

-08/ J. P. Sartre, l'existentialisme est un humanisme, paris, Nagel, Coll «pensées», 1970.

-09/ J.P. Sartre, les séquestrés d'Altona, paris, Gallimard, 1960.

-10/ J.P. Sartre, les mains sales, paris, Gallimard, 1948.

-11/ J,P,Sartre, cité par François jeanson, Sartre par lui-même, paris, le seuil, coll«Ecrivains de toujours», 1961.

-12/ J.P. Sartre. le diable et le bon dieu, paris, Gallimard,1951.

-13/ J.P. Sartre. La p…respectueuse suivi de Morts sans sépultures, paris, Gallimard, 1947.

- مرجع باللغة العربية :

-01/ فتحي انقزو – قول الأصول " هوسرل و فينومينولوجيا التخوم " منشورات ضفاف، بيروت ، لبنان ، ط1 ،2014م – 1435ه .

-02/ إ.م. بوشنسكي –الفلسفة المعاصرة في أوربا "، ترجمة د.عزة قرني –عالم المعرفة – 1992.

-03/ سماح رافع محمد " الفينومينولوجيا عند هوسرل(دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر)" دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد – الطبعة الأولى سنة 1991م.

-04/ د. علي الحبيب الفريوي : مارتن هيدغر . الفن و الحقيقة " الانهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا ". دار الفارابي .بيروت .الطبعة الأولى 2008.

-05/ ديكارت . التأملات في الفلسفة الأولى . ترجمة عثمان أمين . المركز القومي للترجمة 2009 القاهرة .ب ط .

-06/ ديكارت .مقال الطريقة . ترجمة جميل صليبا .تقديم عمر مهيبل . موفم للنشر 1991 .

-07/د.محمد محسن الزارعي : ادموند هوسرل " الفينومينولوجيا و المسألة المثالية ". التنوير للطباعة و النشر و التوزيع . الطبعة الاولى 2010 .

-08/د. صادق جلال العظم " دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة " دار العودة .بيروت الطبعة الثالثة 1979

-09/ ادموند هوسرل " أزمة العلوم الأوربية و الينومينولوجيةالترنسندنتالية . مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية " ترجمة و تقديم د. اسماعيل المصدق .مراجعة د. جورج كتورة . المنظمة العربية للترجمة.الطبعة الأولى بيروت 2008.

-10/أمل مبروك .الفلسفة الحديثة . الدار المصرية السعودية للطباعة و النشر و التوزيع .دط .القاهرة .2006.

-11/دفيد هيوم. مبحث في الفاهمة البشرية .ترجمة موسى وهبة . دار الفارابي .الطبعة الأولى . بيروت .2008.

-12/ يوسف بن أحمد – الظاهرة و المنهج " فينومينولوجياهوسرل "مركز النشر الجامعي . تونس .2008 م

-13/ محمد بن سباع –تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة-ميرلوبونتي في مناظرة هوسرل وهيدغر –المركز العربي للدراسات السياسية – الطبعة الأولى مارس 2015 بيروت.

-14/إمانويل كانط " نقد العقل المحض"

15/إ .هوسرل. الفلسفة الاولى . المجلد1 .باريس.المطبوعات الجامعية بفرنسا .الملحق" كانت و فكرة الفلسفة المتعالية".

-16/إ. هوسرل –فكرة الفينومينولوجيا(1907). باريس . المطبوعات الجامعية الفرنسية. 1970م

-17/ يوسف سليم سلامة: الفينومينولوجيا و المنطق عند إدموند هوسرل . دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع . بيروت . 2007 .دط .

-18/ د. أنطوان خوري . مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية . دار التنوير للطباعة و النشر . بيروت . لبنالن .ط1 . 1974..

-19/هوسرل – الفلسفة علما دقيقا –ترجمة و تقديم :محمود رجب –المشروع القومي للترجمة- المجلس الأعلى للثقافة –الطبعة الاولى -2002م-.

-20/ هوسرل .أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص ولفلسفةالظاهرياتية. ترجمة ابو يعرب المرزوقي. جداول للنشر والتوزيع. الطبعة الاولى 2011.

-21/ إدموند هوسرل –مباحث منطقية ، مباحث في الفيمياء و نظرية المعرفة ،الكتاب الثاني ، الجزء الأول ، ترجمة موسى وهبة ، كلمة بالإشتراك مع المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى 2010م

-22/ إدموند هوسرل،أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة :اسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة،ط1،بيروت ،2008.

-23/اسماعيل مهنانة- الوجود و الحداثة-هيدغر في مناظرة العقل الحديث- منشورات الإختلاف الطبعة الأولى 2012.

-24/ أحمد إبراهبم . أنطولوجية اللغة عند مارتن هيدغر – منشورات الإختلاف – الطبعة الأولى 2008.

-25/ مارتن هيدغر (ماذا يعني التفكير؟) ترجمة نادية بونفقة، ديوان المطبوعات الجامعية، 2008.

-26/ مارتن هيدغر – إنشاد منادى ترجمة. بسام حجار . المركز الثقافي العربي .الدار البيضاء 1994.

-27/ دفيد جاسير– مقدمة في الهيرمينيوطيقا . ترجمة : وجيه قانصو . منشورات الاختلاف .الدار العربية للعلوم . ناشرون .الطبعة الاولى . 2007.

-28/ إيمانويل ليفيناس : الزمان و الأخر . ترجمة : د. جلال بدلة . معابر للنشر و التوزيع . الطبعة الأولى دمشق .2014.

-29/ د.مخلوف سيد أحمد ، في الخلفية الفلسفية لمشروع مرلوبونتي ، عمل جماعي " الفلسفة الفينومينولوجية الوجودية عند موريس مرلوبونتي ، إشراف وتقديم د، محمد بن سباع ، ابن النديم للنشر و التوزيع ، ط1، 2014.

-30/ موريس مرلوبونتي ، المرئي واللامرئي ، ترجمة د.عبد العزيز العيادي ، مراجعة.د.ناجي العونلي ، المنظمة العربية للترجمة ، الطبعة الأولى ، بيروت، يوليو 2008.

-31/ د.محمد بن سباع ، (لماذا الفينومينلوجيا الوجودية عند موريس مرلوبونتي)، الفلسفة الفينومينولوجية الوجودية عند موريس مرلوبونتي ،إشراف و تقديم محمد بن سباع ، مجموعة من المؤلفين ، ابن النديم للنشر و التوزيع –دار الروافد الثقافية ، الطبعة الأولى 2014.

-32/ مرلوبونتي – العين و العقل . ترجمة د.حبيب الشاروني . منشأة المعارف . دط . دت.

-33/ بول ريكور، بعد طول تأمل- ترجمة فؤاد مليت، مراجعة وتقديم عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الجزائر العاصمة، بيروت، ط1، 2006.

-34/ بول ريكور، الذات عينها كآخر– ترجمة : جورج زيناتي . المنظمة العربية للترجمة . بيروت . لبنان . الطبعة الأولى نوفمبر 2005 .

-35/ أحمد عبد الحليم عطية، الهيرمينوطيقا الظاهراتية عند بول ريكور، في ريكور والهرمينوطيقا، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011.

-36/ بول ريكور– " من النص إلى الفعل " ابحاث التأويل . ترجمة : محمد برادة و حسان بورقية . عين للدراسات و البحوث الانسانية و الاجتماعية .الطبعة الاولى .2001 .

-37/ فتحي المسكيني–الكوجيتو المجروح .أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة .دار الأمان . الرباط .الطبعة الأولى .2013.

-38/ بول ريكور، صراع التأويلات(دراسات هيرمينوطيقية)، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى 2005.

-39/ زهير الخويلدي، معان فلسفية، دار الفرقد، دمشق، سورية، ط1، 2009.

-40/ بول ريكور الإنسان الخطاء(فلسفة الإرادة)، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2003.

-41/ رشيد بوطيب – نقد الحرية – مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس – تقديم أكسيل هونيت – منشورات ضفاف .ومنشورات الاختلاف – لبنان –الطبعة الأولى 2019 .

-42/ جان فال: الفلسفة الوجودية ، ترجمة: تيسير شيخ الأرض ، دار بيروت للطباعة و النشر 1958.

-43/ جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر – ترجمة: فؤاد كامل – دار الثقافة للنشر و التوزيع – القاهرة- د ط –د ت.

-44/ لوك لوفافر : سارتر و الفلسفة . ترجمة: حنا وميان .دار بيروت للطباعة والنشر. بيروت 1945.

-45/ بول تيليش ، الشجاعة من أجل الوجود ، تقديم مجاهد عبد المنعم مجاهد، ترجمة كامل يوسف حسين – المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، الطبعة الأولى– 1981.

- مراجع باللغة الأجنبية:

01/ Husserl(E),MeditationCartesiennes "introduction a la phenomenologie",traduit de l'allmand par Gabrielle Pieffer,et Emanuel Levinas-librairie philosophique- ,J vrain, Paris,1996.

02/ E.Husserl: Expérience et jugement .traduit par Denis Souche – Dages. Presses universitaire de France .paris .1970.

03/ Edmund Husserl – Introduction a la logiqueet a la théorie de la coniscience(1906-1907) –tradlaurentjoumie-(paris vria1998) .

04/ Husserl(E),Recherche logique,traduit par :Hurbert Elie,2 partie , tome2,Presses Universitaire de France ,Paris,1962.

05/ M.Heidegger – introduction a la recherche phénoménologique – trad. de l'allemand par Alain Boutot .nrf Edition Gallimard 2013 pour la tradition française .

06/ Heidegger(M) Acheminement vers la parole. Trad. Beaufret . Gallimard. Paris 1976.

07/ Heidegger(M) que veut dire penser ? Dans essais et conférences .tard. André préau et préface par Jean Beaufret .Gallimard .1995 p 152.

08/ Heidegger(M) l'homme habite en poète. In Essais et conférences. Ed Gallimard. 1958.

09/ Hegel. La Phénoménologie de l'esprit .Ti. Introduction .paris .Abrie .Montaigne .1941.

–10/ NatalyDepraz, La conscience, Armonde Colin, Approches croises des classique aux science cognitives, Paris,1970.

–11 /J.Jalabert. La théorie leibnizienne de la substance .paris .presses universitaires de France .1947 .bibliothèque de philosophie contemporaine .histoir de la philosophie général.

–12/ Thévenaz Pierre - quest ce que la phénoménologie? Partie III . LA Phénoménologie de Sartre . revue de théologie et de philosophie .1952

–13/ Levinas Emmanuel , Difficile liberté , Essai sur le judaïsme , Albin Michel , 1997 .

-14/ Levinas Emmanuel, Totalité et infini , Essai sur l'extériorité , biblio essais (livre de poche) , paris , 1971 .

-15/ Detistova Anastasia .de l'intentionnalité au sentir .la conscience non-intentionnelle dans la philosophie D'Emmanuel Levinas . Prague –juin 2009.

-16/ Levinas Emmanuel, Ethique et infini (Dialogue Avec Philippe nemo , biblio essais / FAYARD (livre de poche) , paris.

-17/ E. Levinas - Le temps et l'autre- broché 15 octobre 2004 .paris .

-18/ Richard Kearney. De la phénoménologie a l'éthique .entretien avec E. Levinas .esprit n 234. Paris .

-19/ E. Levinas – en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger – édition vrin .paris 2001.

-20/ Levinas Emmanuel, Totalité et infini, Essai sur l'extériorité , biblio essais (livre de poche) , paris , 1971.

-21/ Levinas, Emmanuel, Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, Rivages poche , petite bibliothèque ,1997.

-22/ Levinas, Emmanuel, de l'Existence à l'Existant, Librairie philosophique J vrain, 1993.

-23/ Richard Kearney .de la phénoménologie a l'éthique .entretien avec E. Levinas. Esprit n234.paris.

-24/ Levinas Emmanuel , Entre nous : Essais sur Le Penser –à-l'autre , Ed : Grasset , Paris , 1991 .

-25/ Antoine WelookitawatoOwandjalolo ' Idée de philosophie chez M. Merleau –ponty – introduction général a la philosophie phénoménologique de Merleau-Ponty .analyse des concepts. université de Genève . suisse 2004 .

-26/ M .Merleau-Ponty – Phénoménologie de la Perception – Gallimard. 1945.

-27/ M. Merleau-Ponty ,la phénoménologie de la perception , Édition Gallimard , paris , 1945.

-28/ M. Merleau-Ponty , Résumes de cours ,Édition Gallimard , paris ,1968.

-29/ Henri Bergson .Essai sur les données immédiates de la conscience, P U F 2007 .

-30/ M. Merleau-Ponty .Signes, Édition Gallimard, paris, 1960.

-31/ E . Husserl .Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, paris, 1991.

-32/ M. Merleau-Ponty. Sens et non- sens , collection pensées (paris, Nagel1948).

-33/ M. Merleau-Ponty, à la Sorbonne, résumé de cours (1949-1952), Grenoble, cyno ra 1988.

-34/ Paul Ricoeur, Le confilt des interprétation, essais d herméneutique, Edition de seuil, Paris, 1969.

-35/ Paul Ricœur- le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique Edition du seuil. Paris 1969.

-36/ H.G.Gadamer – Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique .Edition du seuil 1993.

-37/ p .Ricœur .Du texte a l'action (essais d'herméneutique II) Edition du seuil . 1986 .

-38/ S.de beauvoir .entretien avec j.p.Sartre .(d'out – septembre)1974 .in la gévémonie du a dieux .Ed Gallimard 1981.

-39/ De Beauvoir .Simon, la force de l'âge, Edition Gallimard, paris.1960.

-40/ Audray.C , Sartre et la réalité humaine ,seghers, collection, philosophes de tous les temps ,1966.

-41/ Hering –Jean , phénoménologie et philosophie Religieuse, imprimerie, strasbourg 1925.

-42/ Jaoua, Mohamed, phénoménologie et ontologie dans la première philosophie de Sartre, l'harmattan, 2011.

-43/ Beaufret, Jean, problèmes et controverses : de l'existentialisme a Heidegger, introduction aux philosophies de l'existence et autres textes, Vrin, 1986.

-44/ Mouillie, Jean-Marc, sartre et la phénoménologie, ENS éd 2000.

-45/ De towarniki, Fréderic, quand Sartre découvrait Heidegger, Magazine littéraire, № 320, Avril 1994.

-46/ Flagoliet, Alain, la première philosophie de Sartre, édition honoré champion, paris, 2008.

-47/ Francoise Dastur – Réception et non-réception de Hiedegger en France – Revue germanique internationale –(En ligne) .13/2011 .

-48/ Lambros Couloubaritsis et Antonio Mazzu - Questions sur l'intentionnalité – Ed OUSIA .B.Bruxelles .2007 .

-49/ E.Husserl – problèmes fondamentaux de la phénoménologie – trad. Jaques English. Epiméthée (paris . presses universitaire de France) 1991.

-50/ E.Husserl – Méditations Cartésiennes / introduction a la phénoménologie. trad.E. Levinas et Gabrielle pfeiffer .paris .VRIN . 1953.

-51/ Dominique Janicaud – la phénoménologie dans taus ses états –Fotio essais – Gallimard- 2009 .

-52/ Méditation Cartésiennes .et les conférences de paris . trad.m.de launey .paris .puf .1994.

-53/ E. Levinas – sans identité .humanisme de l'autre homme .fata morgana . montpelier 1972 .

-54/ Robert misrahi :la problématique du Sujet aujourd'hui – encre marine -1994.

-55/ Annie Cohen-solal, Sartre 1905-1980, paris, Gallimard, 1985.

-56/ Simone de Beauvoir, la cérémonie des adieux, paris, Gallimard, 1981.

-57/ Simone de Beauvoir, la force des choses, paris, Gallimard, 1963.

-58/ Hannah Arendt, Du Mensonge a la violence, paris, Galmann Lévy, 1972.

-59/M.Heidegger Etre et Temps , trd par francois vezin , nrf ,Gallimard .

- المجلات والدوريات والمعاجم باللغة العربية:

-01/يوسف بن أحمد، حوليات الفينومينولوجيا و التأويلية – القصدية و مشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل – مجلة وحدة البحث في الفينومينولوجيا و التأويلية بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس –منشورات دار المعلمين العليا و دار سحر للنشر العدد 1 -6 المجلد الأول ديسمبر 2006 م.

-02/ سواريت ين عمر ، الحوار بين الذات والآخر في فلسفة ليفيناس ، مقال ضمن مجلة : أوراق فلسفية ، ع 13 ، القاهرة ، مصر 2004.

-03/ عبد الوهاب الميسري : إيمانويل ليفيناس و الأخر . مجلة أوراق فلسفية . العدد 13. 2004.

-04/ علي قصير : ايمانويل ليفيناس – فيلسوف الغيرية البناءة . مجلة الاستغراب 2018.

-05/ زهير الخويلدي : الأنا وجها لوجه مع الأخر - ليفيناس فيلسوف الغيرية . مجلة حكمة . 16 نيسان (أفريل) 2015.

-06/ علي الحبيب الفريوي–فينومينولوجيا الأخر في فلسفة مرلوبونتي– مجلة أوراق فلسفية " الفينومينولوجيا الخالصة و الجماليات الفينومينولوجية–اشراف و تحرير : أحمد عبد الحليم عطية – اصدارات ملتقى فلاسفة العرب 2016. ص 199.

-07/ ستانفور موسوعة الفلسفة . فلين برنارد : موريس مرلوبونتي . تحرير ن. زلتا . ( ). 2016/09/14 ،en ligne / http // plato.stanford.edu.

-08/ جاك رينولدز–مرلوبونتي– موسوعة الانترنت الفلسفية –جامعة لاتروب (en ligne).

-09/ علي الحبيب الفريوي، قراءة في المنهج الفيميائي (هوسرل مرلوبونتي)مجلة الفكر العربي المعاصر ، العددان- 106-107، 1998، مركز الإنماء القومي –بيروت.

-10/ سارتر :القيمة و الحرية المطلقة- الربيع ميمون – مجلة أوراق فلسفية العدد 2005/14.

-11/ حوليات الفينومينولوجيا و التأويلية" القصدية و مشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل ، يوسف بن أحمد ، المجلد الأول، العدد1، 6/1، منشورات دار المعلمين العليا ودار السحر للنشر ، ديسمبر 2006.

-12/ دور الأنطولوجيا في فينومينولوجيا سارتر - الفينومينولوجية الخالصة و الجماليات الفينومينولوجية ، مجلة أوراق فلسفية –اصدرات ملتقى العرب – العدد 54. 2016 .

-13/ أشرف حسن منصور – فينومينولوجيا سارتر و مسلماتها الهجيلية – أوراق فلسفية – العدد 14 – 2005 – القاهرة – مصر.

- مجلات ودوريات ومعاجم باللغة الأجنبية:

-01/ Rodolphe Calin . François sebbah – le vocabulaire de Levinas .ellipses .2002.p 23.

-02/ Jacques Colette, L'évasion non rêvée ou la responsabilité, Dans Cités 2006/1 (n° 25), PHÉNOMÉNOLOGIE ET IDÉALISME (De l'évasion) https://www.cairn.info/revue-cites-2006-1-page-55.htm

-03/ Jean Luc Lannoy ' il-ya' et phénoménologie dans la pensée du jeune Levinas. Revue philosophique de Louvain. Quatrième série .Tome 88 .n 79 .1990.

-04/ Dictionnaire de Philosophie –ellipse . Jean Pierre Zarader 2007.

-05/ J.P.Sartre: commentaire de l'Etre et le Néant. Philippe cabestan .Revue numérique. Philopsis .

-06/ Patrick Vauday, (Sartre- l'envers de la phénoménologie), CAIRN –PUF .Rue Descartes – 2005/1 –№ 47 .

-07/ François ,Noudelman, sartre et la phénoménologie au buvard, CAIRN, info, PUF, 2002/1, № 35 .

-08/ Philippe Cabestan et Arnaud tomes – Sartre – Ed.Ellipses .copp.phillo-philosophes . paris .2002.

-09/ Zarader, Jean-Pierre, le vocabulaire des philosophes, tome4, la philosophie contemporaine (20eme siècle) éd ellipses, paris 2002.

-10/ Guillaume. Mainchain, Sartre ou la théâtralité du passage à l'acte, CAIRN.INFO, 2005/2, №22.

-11/ Keitho, Gore, the theatre of Sartre -1940-65 –Books Abroad –vol 41№25 spring- 1967-pp133-149, (http : //www.jstor/stqble/40/21545).

الفهرست

الفهرست

مقدمة ..... أ

الفصل الأول: الفينومينولوجيا وامتداداتها الفكرية في الفلسفة الغربية الحديثة 10

المبحث الأول : في مفهوم الظاهرة (فينومينولوجيا ما قبل هوسرل)..... 11

المبحث الثاني: هوسرل: فينومينولوجيا الوعي والقصدية (لحظة التأسيس)..... 40

المبحث الثالث: هيدغر و فينومينولوجيا الدازاين(علاقة الوجود و الظاهرة)..... 56

الفصل الثاني:التلقي الفرنسي للفينومينولوجيا 64

المبحث الأول: ليفيناس(الفينومينولوجيا الايتيقية)..... 67

المبحث الثاني: مرلوبونتي وفينومينولوجيا الفن..... 81

المبحث الثالث: ريكير(الفينومينولوجيا الهيرمينيوطيقية)..... 99

الفصل الثالث: سارتر والفينومينولوجيا الأنطولوجية 116

المبحث الأول: من الأنطولوجيا الوضعية إلى أنطولوجيا الأنطولوجيا..... 117

المبحث الثاني: الوعي والقصدية..... 137

المبحث الثالث: الحرية والوجود الإنساني 151

الفصل الرابع: المقاربة الفينومينولوجية لسؤال الفن 162

المبحث الأول: مسرح سارتر: تجاوز اللحظة السيكولوجية 163

المبحث الثاني: مسرح المواقف والتوظيف الفينومينولوجي 178

المبحث الثالث: البينذاتية في المسرح السارتري 192

خاتمة..... 206

ثبت المصطلحات..... 213

البيبليوغرافيا..... 219

الفهرست 234

الملخص:

يعد سارتر مثالا أخر بعد هيدغر من الأمثلة التي تعبر عن العلاقة الحميمية التي جمعت الفينومينولوجيا بفلسفة الوجود، سارتر الذي حاول تطبيق المنهج الهوسرلي على دراسة الوجود الإنساني لينفتح على اثر ذلك على أفق العثور على مفهوم عن الوجود الإنساني أو الوجود لذاته، إن استخدام سارتر للمنهج الفينومينولوجي لا يمكن فهمه إلا بالعودة إلى هوسرل نفسه على اعتبار استعانته به في ذلك قبل أن يثبت تميزه عنه بتوجهه بالفينومينولوجيا وجهة دراسة انطولوجيا الوجود الإنساني، فقد تلقى سارتر الفينومينولوجيا على أنها فلسفة واقعية و أنه معها يمكنه الحديث عن أي شيء على اعتبار أنها تدعو إلى العودة إلى الاشياء ذاتها , وكان أهم و أول ماكتشف في الفينومينولوجيا فكرة القصدية و التي كان ينظر إليها على أنها المخلص من مغبة الوعي , اكتشافه للقصدية جعله ينفلت من الوعي خارج الذات بين الأشياء في العالم ليصبح الوعي لديه مرتبط بوجود ليس هو, لقد حمل بذلك القصدية من كونها حتمية نفسية إلى اعتبارها محددا لوجود الوعي وحركة دائمة نحو العالم، هذه العلاقة الحميمة بين الفينومينولوجيا و فلسفة الوجود و التي ارتسمت معالمها في فكر سارتر .

الكلمات المفتاحية : الوجود . العدم .الفينومينولوجيا .الحرية .القصدية .البينذاتية .

Résumé:

Apres Heidegger, Sartre est un exemple qui explique la relation étroite qui uni la phénoménologie a la philosophie de l'existence, Sartre a voulu applique l'approche Husserlienne sur l'étude de l'existence humaine, L'utilisation par Sartre de l'approche phénoménologique ne peut se comprendre sauf si on revient à Husserl lui-même, considérant son aide avant qu'il ne prouve singularité son orientant la phénoménologie dans l'étude de l'existence humaine. Sartre a compris la phénoménologie comme étant vie philosophie réaliste et avec elle il peut parler de n'importe quoi son chante qu'elle appelle à un retour ou choses elle-même. Il était le premier à avoir de découvert dans la phénoménologie l'aidée intentionnalité et qui voyait en elle le résumé de l'inconscience,Ila transformé donc l'intentionnalité en tant qu'Intentionnalité psychologique en une spécificité de l'existence de la conscience et un mouvement vers le monde, Cette relation étroite entre la phénoménologie et la philosophie de l'existence et qui se sont pavent ses caractéristiques dans la pensée de Sartre nous conduit à s'interroger.

Les mots celés :L'être, Néant, La phénoménologie, la liberté, l'intentionnalité, l'intersubjectivité.

Summary:

After Heidegger, Sartre is an example which explains the close relationship which unites phenomenology with the philosophy of existence, Sartre wanted to apply the Husserlian approach on the study of human existence, Sartre's use of the phenomenological approach cannot be understood unless one returns to Husserl himself, considering his help before he proves his singularity orienting phenomenology in the study of human existence. Sartre understood phenomenology to be a realistic life philosophy and with it he can talk about anything his song she calls for a return or things herself. He was the first to have discovered in phenomenology the idea intentionality and who saw in it the summary of unconsciousness, He therefore transformed intentionality as psychological Intentionality into a specificity of the existence of consciousness and a movement towards the world, This close relation between the phenomenology and the philosophy of existence and which are paved its characteristics in the thought of Sartre leads us to wonder.

The concealed words: Being, Nothingness, Phenomenology, freedom, intentionality, intersubjectivity.