الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

Université Abou Bekr Belkaid
Tlemcen Algérie

جامعة أبي بكر بلقايد
تلمسان الجزائر

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية

قسم العلوم الإنسانية

شعبة الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه علوم في الفلسفة

الموسومة بـ:

التحليل الفينومينولوجي للإدراك عند موريس مرلو- بونتي

إعداد الطالب:

طيقاني عبد المالك

إشراف الأستاذ:

أ.د.مونيس بخضرة

لجنة المناقشة

أد. عطار أحمد	جامعة تلمسان	رئيسا
أد. بخضرة مونيس	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
أد. بودومة عبد القادر	جامعة تلمسان	عضوا مناقشا
أد. رباني الحاج	جامعة معسكر	عضوا مناقشا
د. زواوي رايس	جامعة سيدي بلعباس	عضوا مناقشا
د.سرير أحمد بن موسى	جامعة عين تموشنت	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2021-2022م

بِسم اللهِ الرّحمنِ الرّحيمِ

الإهداء

الحمد لله خضوعا تسير كـــل القوافـــي ... و له جلال العـــز يا عيون الدمـــــاني
وله مشيت شـــــهور وسط الفـيافـــي ... ومن لهـــيب الشـــوق قلـــبي يعاني
وله مشاعر خافـــيها عن كـــل خافـــي ... ضميتها شـــهور على مـــر الزمـــاني
إن غابـــت قلت عـــساها بـــعوافـــي ... وينشـــغل فكـــري ويهتز كـــيانـي

اهـــــدي ثمرة دراستي من التحضيري حتى أدراج الجامعة إلـــــــــى:

*أمي المحبوبة الغالية *.

والى روح أبي(رحمة الله عليه)

وإلى روح زوجتي (رحمة الله عليها)

وإلى كل من ينتمي إلى عائلة **طيقاني**

وإلى من ساعدني على إنجاز هذا العمل من قرب أو من بعيد

عبد الملك

كلمة شكر وعرفان

نحمد الله العلي القدير الذي أنعم علينا ووفقنا لإتمام هذا العمل و القائل في محكم تنزيله: {قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، إنما يتذكر أولوا الألباب} والذي نطمح ونأمل أن ينتفع به الجميع إن شاء الله.

كما نوجه تشكراتنا إلى كل من علمنا ولو حرفا، وساهم في أن يرينا طريق العلم المنير، ونخصص شكرنا هذا إلى الوفي الكريم الذي لم يبخل علينا بإرشاداته وإفاداته المتنوعة من أجل أن يصل مشروع علمنا إلى قمة التمام والسداد، ألا وهو الأستاذ المحترم **مونيس بخضرة** حفظه الله ورعاه وجعله لنا كنز علم ننهل منه.

كما نوجه الشكر إلى الأساتذة المناقشين كل باسمه.

كما نوجه جزيل الشكر إلى كل الأساتذة الذين وصلنا على أيديهم إلى عتبة النجاح وهذا بتوفيق الله وعونه، وخصوصا أ.د بودومة عبد القادر أ.د عطار أحمد، أساتذة شعبة الفلسفة وجميع الطلبة، وعلى وجه الخصوص دفعة الدكتوراه.

2021-2020

المـــــقدمـــة

المـــــقدمة:

يقتضي تطوير المعرفة إمتلاك القدرة على العزم وعدم الرضى بما هو قائم، حيث يتطلب أي عمل إبداعي اعمال مبدئ النقد، هذا المفهوم الذي قامت عليه الفلسفة منذ نشأتها، باعتبارها رؤية نقدية للأحوال والظواهر، والافكار السائدة عبر العصور، من هنا يعبر النقد عن اعلان نحو التقدم، لذلك تتعين أي حركة فلسفية على شكل «بدء» يهدف من خلاله إلى الوصول إلى حقيقة الأشياء، ولا يتم ذلك إلا من خلال الكشف عن ماهيتها وردها إلى أصولها، هذا ما قامت عليه الفينومينولوجيا عبر مؤسسها «ادموند هوسرل»، والتي تتميز بكونها «نقدا للمعرفة وبحثا في الماهية».

لقد عرفت بعده أي الفينومينولوجيا تحولات وتطورات سواء في شكلها أو مضمونها وهو فعلا ما حصل أولا على أرضها المانيا مع الفيلسوف الناشئ آنذاك "مارتن هيدغر" تلميذ هوسرل، الذي انعطف بها نحو الوجهة الأنطولوجية، ثم خارج حدودها بفرنسا خاصة مع " موريس مرلو- بونتي" الذي أعطاها بعدا آخر بما أقحمه عليها من مفاهيم وآليات منهجية جديدة، هذا الأخير هو محور دراستنا، وقد أخترنا في عملنا موضوعا محدد داخل الحقل الفينومينولوجي وهو الموسوم بـ "التحليل الفينومينولوجي للإدراك عند موريس مرلو- بونتي".

وعلى هذا الأساس يمكن صياغة بعض التساؤلات العامة التي من

شـأنـهـا أن تـرسـم مـسـار حـركـة البحـث وتـؤطـر مـضـامينـه. فكيف إذن يكون للإدراك إمـكـانية التـأسيس لفـلسفـة فينومينولوجية؟ ومـا هـي الحمولـة المفاهيميـة والدلالـة الوظيفيـة، التي يحملهـا هـذا المفهوم داخل فلسفـة مرلـو- بونتي؟ ومـاهـي السمات التي ميزت مسار الحركة الفينومينولوجية عـنده والنتائج المترتبة عن ذلك؟

من هنا يمكن تحديد **الأسباب** التي دفعتني لدراسة هذا الموضوع قلة الاهتمام والـدراسات حـول الفلسفـة الفينومينولـوجية، وفلسفـة مرلو- بونتي، وذلك لصعوبة هذه المواضيع الفلسفية، نظرا إلى طابع الغموض والالتباس والجدة التي يكتنفها، وهناك دافع كان وراء اخـتيارنا لهذا الموضوع، يتعلق بسعينا للبحث في مواضيع جديدة، قليلة داخل البحوث الأكاديمية في الجامعات العربية بشكل عـام، والجامعة الجـزائرية بشكـل خاص، حـيث أننا لا نجد بحوثـا كثيرة متعلقـة بمواضيع المنهج الفينومينولوجي.

إن طبيعة موضوعنا المتعلق بالبحث في مجال الفينومينولوجيا، حتم علينا اختيار منهج مناسب، ورأينا أن "المنهج التحليلي" هو المنهج المناسب لهذا العمل، كوننا سنحاول التطرق إلى مواضيع تتطلب تحليل المعطيات المعرفية، قصد الوقوف على مفهومها الحقيقي، فجل مؤلفات مرلو- بونتي تتطلب قدرا كبيرا من التحليل، نظرا لدرجة تعقيدها.

لقد واجهتنا عدة **صعوبات** اعترضت طريقنا في هذا البحث، ويرجع أبرزها إلى: كيفية التعامل مع النصوص نظرا للكثافة المفاهيمية، التي تقوم عليها ما جعلنا نتيه أحيانا خلال دراستنا لأعمال الفينومينولوجيين.

من الصعب تقديم تصور شامل حول الفلسفة الفينومينولوجية نظرا، لعدم توفر كل النصوص، خاصة التي كانت من تأليف «هوسرل وهايدغر» ضف إلى افتقار المكتبة العربية بالمصادر والمراجع المعربة للفكر الفينومينولوجي عامة ونصوص مرلو- بونتي خاصة، تميُز هذا الموضوع بالإبهام والالتباس والغموض والتشعب الفكري للفيلسوف يستدعي التحليل الدقيق والتمحيص الصارم لهذا الفكر كون مرلوبونتي: (فينومينولوجي، وجودي، وفنان)، ضف على ذلك صعوبة اللغة التي يتحدث بها في فلسفته.

لهذا العمل **أهداف** كنا نرمي إلى تحقيقها من بينها:

العمل على اكتشاف الإمكانات المعرفية، التي تمتلكها الفينومينولوجيا، ولو بدرجة قليلة في حدود ما يسمح به موضوعنا، فرؤية الاتجاهات المعرفية التي انبثقت عنها، والنتائج التي حققتها هذه الاتجاهات، يجعلنا نحاول أن نقف على الأمور التي تمتلكها الفينومنولوجيا من الناحية التأسيسية خاصة.

إذ أن هذا الفكر الفلسفي يصعب على الباحث أن يمسك بخطواته وشواغله وتكوين معرفة شاملة حول أصول المعرفة الفينومينولوجية.

في حـدود هـذه الأهداف العامة تم وضع خطة للبحث من شأنها استجلاء دقائـق الفـرضيات؛ فقُسـم البحث الـى فـصول ثلاثة يتكون كـل فصل من مبحثين، بغـرض توزيـع الإشكاليات الكبرى على مشكلات متجانسة مع بعضها البعض.

فجاء الفصل الأول بمثابة الأرضية التي تلامس الفلسفة الفينومينولوجية من زوايا متعددة، منها ما يتعلق بالأصول اللغوية والاصطلاحية، ومنها ما يشرح الأبعاد الموضوعية والمنهجية، باعتبار أن الفينومينولوجيا منهج قبل أي شيء. ومنها ما يخوض في مراحـل تطوّرهـا عبر مسار معيّن خدمة للغرض العام الذي تبحـث فـيه الـدراسة. ذلك المسـار الذي يتخذ منطلقا له كل من هوسرل وهيدغر، باعتبارهما مؤسسين للفينومينولوجيا.

أمـا الفصـل الثـانـي المـوسـوم بـ " التـأسيس لـفينـومـينـولـوجية الإدراك " فقد خصصت مباحثه لشرح مجمل فلسفة مرلو- بونتي، عبر تناول أهم الموضوعات التـي تـبرز خـصوصيتـه. فكان موضوع الإدراك الذي يـشـغـل الحـيز الأكـبر داخـل فـكـر الفـيلسـوف، ومن هنا قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين؛ أما المبحث الأول والمعنون بـ "فينومينولوجيا المعرفة عند مرلو- بونتي" ويـعبـر عـن الإشـكـاليـة الكـبـرى للـفينـومينـولـوجيـا عنده. ثـم المبحث الثاني والمعنون بـ "الإدراك الفينومينولوجي والبعد المعرفي الوجودي باعـتباره الشعـار الـذي تحـملـه فلسـفـة مرلو- بونتي وتتحـقـق بـه المقولات المؤسسة لفينومينولوجيا

الإدراك كبعد وجودي عنده.

أما الفصل الثالث يتناول التحليل الفينومينولوجي لتجربة الإدراكية والجمالية عند مرلو- بونتي من خلال حضور الجسد في العالم بدءاً من العملية الإدراكية الوجودية إلى التجربة الجمالية، ومن هنا قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين؛ أما المبحث الأول والمعنون بـ " التجربة الإدراكية للعالم عند مرلو- بونتي" فسنرى من خلال هذا المبحث العملية الادراكية وما تقدمه أساسا في تكوين خبرة الجسد وحضوره في العالم في هذه العملية لا يهمل بونتي إمكانية فهم الوجود بواسطة اتصال الوعي بعالمه، فالوعي ليس وجودا آخر منفصل عن وجوده الجسدي، بل هو وعي جسماني ملتحم بالعالم، والوعي المتجسد هو ما يمكن أن يحل مشكلة اتصال الوعي بعالمه، ويمكنني من فهم الوجود الانساني بوصفه وجودا في العالم. أما المبحث الثاني والمعنون بـ " البعد الإدراكي في التجربة الجمالية عند مرلو- بونتي" وما يهمنا في هذا المبحث هو اظهار البعد الادراكي في التجربة الجمالية، " الأثر الفنيّ كعلامة " إنها لغة الرسّام والفنان فهما الأنسب عند مرلو- بونتي في قول الوجود وتعبير عنه حيث تكون التجربة الجمالية انفتاح على العالم ومتجسدة من خلال الخبرة الإدراكية له. وفي ختام هذا العمل سنحاول تقديم أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث.

وأخيرا، تجدر الإشارة إلى أن الدراسة لم تسعى إلى قول كل شيء أو عرض

كل شيء عن فلسفة مرلو- بونتي، إنما تم الاقتصار فقط على ما جاء في عنوانها من خلال توضيح مفهوم الإدراك الذي تقوم وتؤسس عليه الفينومينولوجيا عند هذا الفيلسوف.

الفصل الأول: التجربة الفينومينولوجية.

المبحث الأول: هوسرل والتأسيس الفعلي للفينومينولوجيا.

المبحث الثاني: آليات المنهج الفينومينولوجي والمنعطف الأنطولوجي.

الفصل الأول: التجربة الفينومينولوجية.

يتجلى لنا من خلال هذا العنوان الذي عنونا به الفصل الأول أن الفينومينولوجيا بما هي فلسفة والتي كانت وليدة أفكار المؤسس هوسرل (1859- 1938) الفيلسوف الألماني والذي أرسى دعائمها ورسم منهجها وأعطى مفاهيمها ووضع حدودها بإعتبارها نظرية قائمة بذاتها، إلا ان الفينومينولوجيا عرفت عدة تحولات وتطورات عبر مسارها المعرفي والمفاهيمي سواء في شكلها أو مضمونها...الخ

ومن هذا المنطلق فإن الدور المنوط بهذا الفصل هو التعريف بهذه الفلسفة وهو دأب معظم البحوث الفلسفية عند تناولها نظرية من النظريات بالحفر في تاريخها والغوص في ثناياها ومعرفة دلالاتها اللغوية والاصطلاحية، ومن ثم العروج على شرح مبادئها ومضمونها وشكلها والأليات التي وضعها الفيلسوف هوسرل في تأسيسه الفينومينولوجيا.

لقد آمن هوسرل بضرورة إحداث تغيير جذري في الفكر الغربي المعاصر الذي يعيش أزمة فكرية خانقة، وللخروج من هذه الأزمة قدم هوسرل علما جديدا خرج من رحم الفلسفة ألا وهو الفينومينولوجيا، وهذه الأخيرة تعرف اليوم رواجا كبيرا في الساحة الثقافية والفكرية وحتى العالمية، إنه علم ذو نمط جديد تماما ومجال عريض لا نهاية له، وهذا ما جعل منها محط اهتمام المثقفين على إختلاف مرجعيا تهم الفكرية والعلمية، والسؤال الذي يطرح نفسه ما هو تعريف الفينومينولوجيا؟ وما دلالاتها اللغوية والاصطلاحية؟ وما هو مضمونها والمبادئ والآليات التي وضعها الفيلسوف هوسرل لها؟

المبحث الأول: هوسرل والتأسيس الفعلي للفينومينولوجيا.

عـاش الفـيلسـوف الألـمانـي ادمـونـد هـوسـرل فـي فـضاء مـن التفـاعـل الفكـري والعلمي والمعرفي، وكان بمثابة التـحـدي لأنـه طـرح إشكـاليـات تـتراوح من المجال الفلسفي إلى العلمي والـرياضي والفنـي، فكـانـت الـبدايـة الأولـى ولادة إبـداع للفلسفة الفينـومينولـوجيـة المـعاصـرة عـامـة، والفينومينولوجيا الوجوديـة خاصـة، فالـتنظـير لفكرة الفينومينولوجية والمنهج الفينومينولـوجي كـان علـى يـد هـذا الفيلسـوف، إلا أن المصطلح لم يكـن مـن إبـداعـه الفـعـلـي بـل عـرف مسـاهمـات مفـكـرين آخرين ممن سبقوا هوسرل في تقديم المفهوم كل بحسب فهمه وتصوره وغايته.

كـلمـة فـينومينـولـوجـيا هـي كلمة معربة من اللغة الفرنسية (Phénoménologie) مصطلح مركـب يـعـود فـي اشـتقـاقـه للـغـة الأصـل اليـونـانـيـة وهـو بمعـنى دراسـة الظاهرة، أو علم الظاهرة. ويعتبر أول مـن استعمـل حـسب الـدارسـون والمـؤرخـون الفلسفة الفينومينولوجيـة هـذه الكـلمـة هـو السـويسري "يـوهـان هـانـريـش لامـبرت" (1728- 1777) فــي كـتـابـه "الأورغانـون الجديد" سنة 1764، وقد وظفها كعنوان للباب الرابع للدلالة على نـظرية المظهر [1] بالمعنـى الـذي يجعـل من الفينومينولوجيا معيارا يميز به بين الـصواب والخـطاء، وذلـك للـحـد مـن تـأثير الحـواس عـلـى نقاوة الأحكام العقلية.

كما نـجد ثانيا الفيلسوف الألمـانـي "إيمانـويـل كانـط" (1724-1804) من خلال

1- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية،Q-Hتر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس المجلد الثاني، ط2، س2001، ص973

كتابه "المبادئ الميتافيزيقية الأولية لعلم الطبيعة" حيث يتناول فيه مفهومي الحركة والسكون في علاقتهما بالتمثل، أي بوصفهما سمات عامة للظواهر[1].

أما الاستعمال الثالث وهو الأكثر اتساعا من سابقيه وأكثر وضوحا نجده عند الفيلسوف الألماني الذي جعل من المصطلح عنوان مؤلفه "فريدريك هيغل" "G.W.F Hegel" من خلال كتاب "فينومينولوجيا الروح"، حيث يؤكد فيه أن الفينومينولوجيا هي "علم تجربة الوعي" وهي تجربة تعد بمنزلة مسار جدلي يتبعه الوعي من أجل بلوغ المطلق، إلا أن هذا يشير إلى الاختلاف الكبير بين الفينومينولوجيا عند هوسرل وبين ما يعرف بفينومينولوجيا الروح عند هيقل، فالطرح الهيغلي للفينومينولوجيا الروح يتصوره الفيلسوف عبر الحركة الجدلية داخل التطور التاريخي لوصف مختلف المراحل التي تقطعها الروح فيه، وهذا انطلاقا من البداية وهي الروح الذاتي L'esprit subjectif مرورا بالروح الموضوعية L'esprit objectif ووصولا إلى الروح المطلقة L'esprit absolu حيث يكون الوعي أيضا يسلك هذا المسار الجدلي من أجل بلوغ المطلق عبر مراحل ثلاث: الوعي كمعرفة بالموضوع الخارجي، ثم الوعي كمعرفة لذاته، وأخيرا معرفة الروح[2]. وهذا بخلاف الفينومينولوجيا عند هوسرل.

إن وجهات النظر التي عبر عنها الفلاسفة حول الفينومينولوجيا فيما سبق

1-أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع نفسه، ص974.

2-محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة "مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر، المركز العربي، للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت لبنان، ط1، 2015، ص45.

تبقى في نظر هوسرل قاصرة عن بلوغ الفينومينولوجيا الحقة والفلسفة الجديدة التي جاء بها، فمع بداية مشروع هوسرل حرص على ان يجعل من هذه الفلسفة علما دقيقا صارما، فمعه أصبحت الفينومينولوجيا " لفظ يدل على علم وعلى نظام من الميادين العلمية وعلى منهج وموقف للفكر "موقف الفكر الفلسفي بخاصة" و" المنهج الفلسفي بخاصة"[1]. هذا يبين حرص هوسرل على إعطاء لهذا المفهوم حدود خاصة تميزه عن باقي المواضيع سواء من ناحية الفكر الفلسفي أو المنهج الجديد، وحتى لا يختلط موضوع الفينومينولوجيا مع أي موضوع علم أخر، ولا منهجها مع منهج بحث العلم الطبيعي، والفلسفة الفينومينولوجية الهوسرلية: " تقع ضمن بعد مستحدث تمام الاستحداث، وهي محتاجة الى نقاط ابتداء مستحدثة كليا، وإلى منهج مستحدث كليا يميزها من حيث المبدأ عن كل علم طبيعي"[2]. وقد عمل طول حياته لتحقيق هذا المسعى عبر عديد المؤلفات المطبوعة والمخطوطة، منها المعروفة والتي لا تزال قيد الدراسة والبحث والتحقيق. فالفينومينولوجيا لم تتشكل دفعة واحدة، ولم تستقر على هيئة نظرية واحدة، ولم تكتمل أيضا مع هوسرل، فهي فلسفة مفتوحة الآفق لا تزال تحتاج الى من يغوص في عمقها المعرفي ويستخرج كنوزها والاستفادة منها في مختلف المجالات الفكرية والفلسفية، فهي فلسفة منقطعة النظير لم يشهد لها سابقة في تاريخ المعرفة الانسانية، فهي لا تزال تبهر الفلاسفة والمفكرين والدارسين لما تحمله من فكر فلسفي شامل، وهنا تكمن أصالة الفينومينولوجيا التي جاء بها الفيلسوف هوسرل، إلا أنه لا يمكن تجاوز التقاطع الحاصل بين الفينومينولوجيا ومجموع العلوم الأخرى. فالفينومينولوجيا

1 – إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ط1، س2007، ص:56.

2 – المصدر نفسه، ص:57.

هـي علـم الظـاهـرة، وهـذا المفهوم له دلالة مشابهة لدى باقي العلوم، كعلـوم الـواقـع (العلوم الطبيعية) وعـلـوم الإنسـان (عـلـم النفس). وليس هناك إختلاف فـي المفـهـوم لدى الفينومينولوجيـا والعلـوم الأخـرى إلا بفـارق الدرجة، لأن هـوسرل وظّـفـه فـي منهجه الجديد، وهو نفس المفهوم الذي كان قد انتشر سابقا واستعملـه بعـض العـلمـاء في علوم الطبيعة (الفيزياء) وعلوم الانسان (علم النفس).

إن مصطلح الظاهرة الذي يمثل موضوع الدراسة في أي علم يأخـذ معـنـى معـايرا أو معنى دقيقا في الـفينـومـينـولـوجيـا، فـلفـظـة فـينـومان: تدل علـى الـذي ينكـشـف، المنكشف، المتجلـي؛ الفـينـومـان ذاتـه إنمـا هـو حـمـل الشـيء إلـى وضـوح النهـار، ووضـع الشـيء فـي الـنـور[1]. فـللـفظة ظاهرة "معنى مزدوج بمقتـضـى التضـايـف الجوهري الذي بين "الظهور" و "الظـاهـرة ". إن فـاينومينون "Phanomenon" تعني بالأخص الظاهر، ومع ذلك يرجع استعمالها للدلالة على الظهور عينه"[2].

فالمفهوم مزدوج المعنى، إن الظاهرة تفيد معـا، ما يظهر والظـهـور عينـه أو مـاهية الظاهرة، كيفية إنعطاء الظاهرة للوعـي. " فـالمعنى الطبيعـي للظاهرة بـإعتبارها ما يظهر أو الواقعـة وهـو الـذي يجعـلها ظـاهرة فيزيقيـة أو نفسيـة أو تـاريخيـة. والمعنى الفينومينولوجي للظاهرة من حيث هي الظهور عينه أو الماهية"[3].

إن موضوع الدراسة التي تهتم بها النظرية الفينومينولوجية تعتمد على ما يسمى أو ما يعرف بالماهية وليس الواقعة.

---

1 – مارتن هيدغر، الكينونة والزمن، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت – لبنان، ط1، 2012، ص88.

2 -إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، المصدر السابق، ص44.

3 -يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج " فينومينولوجيا هوسرل "، مركز النشر الجامعي، تونس، ط1،2008، ص29.

فالفينومينولوجيا تبحث عن ماهية الظاهر وليس الظاهر في سذاجته كما هو الحال في العلوم الطبيعية، التي تجعل من "الموقف النظري الذي نسميه معرفة طبيعية كلمة واحدة هي: العالم"[1]، وهي تدل في معناها على الوجود الحقيقي والوجود الفعلي أو الواقعي. كما أن "الحدس المعطى لدائرة المعرفة الطبيعية الأولى ولكل علومها هو التجربة الطبيعية، والتجربة المعطية الأصلية هي الإدراك الحسي"[2].

يتجلى مطلب الفينومينولوجيا الهوسرلية واضحا من خلال هذا التحديد للموضوعية التي تقصدها، والتي من خلالها تظهر خصوصية هذا العلم. إلا أن تحديد الموضوعية الفينومينولوجية ليس أمراً هيناً لأن موضوعها لا يدرك بسهولة، بمجرد النظر مثل علوم الطبيعة. إن هذه المهمة (تحديد الظاهرة) بحاجة إلى " تقصى كل أشكال الإنعطاء وكل التضايفات، في نطاق البداهة المحضة والإنعطاء المحض بالنفس"[3]. أي أن يصير للظاهرة معنى الذاتية، وهو الإشكال الأساسي الذي واجه نظرية المعرفة منذ ديكارت، الذي حصر المعرفة في الذات وجعلها مبدأ لها.

تتجاوز الفينومينولوجيا الهوسرلية التقليد العلمي الطبيعي الذي كان سائدا في الفلسفات السابقة عليها، والذي كان سببا في أزمة العلوم الغربية وكذلك التقليد الفلسفي الديكارتي الذي هيمن عليها طيلة قرون ماضية لم تتخلص من التبعية لهذا التقليد السائد في الفكر

---

1 -إدموند هوسرل، أفكار1 ممهدة لعلم الظاهرات الخالصة وللفلسفة الظاهرتية تر: أبو يعرب المرزوقي، جداول للنشر والتوزيع، ط1، س 2011، ص29.

2 – المصدر نفسه، ص29.

3 -إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، المصدر السابق، ص43.

خاصة، كونها تبدأ من حيث انتهى الكوجيتو الديكارتي* وتوظيفه كقاعدة أساسية لها.

فقد تبنى هوسرل "المنهج الوصفي " "Méthode descriptive" في دراسة مفاهيم ومقولات غاية الأهمية على أسس رياضية محافظا على البعد السيكولوجي الذي قد استلهمه من أستاذه برانتانو[1].كما لعب ديكارت "R. Descartes " دورا فعال في فكر هوسرل وفلسفته، فقد أعجب به في كتبيين أساسيين: " Les méditations"أو "التأملات" و" خطاب المنهج" "Discours de la méthode"وفكرة إصلاح المعارف الديكارتية كانت لها أثر عميق في تشكل الوعي الفلسفي عند هوسرل[2].

إذ يتضح ذلك من خلال كتابين : "التأملات الديكارتي " Les méditations" "cartésiennes" الذي حاول تجاوز أزمة الذات والموضوع عند ديكارت لبناء كوجيتو جديد انطلاقا من كوجيتو الديكارتي و"أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجية المتعالية " Crise des sciences Européenneset la phénoménologie Transcendantal " عندما لاحظ أن كل العلوم أخذت بتطبيق المنهج العلمي، حتى على العلوم الإنسانية، مما جعل هوسرل يبدأ من حيث انتهى ديكارت. إذا كيف صاغ هوسرل الفينومينولوجيا؟ وما هو منهجه الفينومينولوجي؟ وماهي خطوات هذا المنهج الفينومينولوجي؟

1- عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ج2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص1487

2- المرجع نفسه، ص1488

* " كوجيتو" لفظ لاتيني يعني "أنا أفكر"، ويشار بهذا اللفظ الى قول ديكارت "أنا أفكر إذن فأنا موجود"، ومعنى القول إثبات وجود النفس من حيث هي موجود مفكر والبرهنة على وجودها بفعلها الذي هو الفكر، وعند هوسرل الكوجيتو لا يثبت وجود النفس من جهة ما هي جوهر مفارق، بل يثبت وجود ما تفكر فيه النفس، أي وجود ظواهرها. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، دط، تونس، 2004، ص 385.

إن البدايات المنهجية الأولى التي خطاها هوسرل بعلمه الجديد كانت بمثابة نقد وجهه لعلوم عصره وفلسفاته[1]. وبدأ بتشكيل الفينومينولوجيا على الصورة التي تجعل منها علما متماسك الحلقات عبر تجاوز العقبات الإبستمولوجية، التي كانت تواجه نظريات المعرفة.

إن الفينومينولوجيا هي فلسفة تعيد وضع الماهيات في الوجود، ولا تعتقد أبدا أننا نستطيع فهم الإنسان والعالم بمعزل عنها، فهي فلسفة تصاعدية متعالية "Transcendantale" ترى أن العالم ماثل هناك دائما قبل التفكير كحضور لا يتنازل عنه...إذ اهتم هوسرل في بدء عمله بتوضيح المعاني ووصف تشكلها وتكوينها، فالفينومينولوجيا أو الظواهرية هي العلم الذي يهتم ويدرس الماهيات"Essences" التي توجد في العالم[2]، فهي التي تبحث عن حقيقة هذه الماهيات أو الصور"Eidétique"، وإن الوعي ليس موضوعا يقبل الملاحظة أو المشاهدة، فهي حقيقة ذاتية تستلزم ضربا من التحليل القصدي "Analyse intentionnel " فهي إذا دراسة ذاك الذي يبدو للوعي، ذاك المعطى، والكشف عن هذا المعطى أو الشيء ذاته " الذي نفكر فيه أو نتحدث عنه"[3] وتكون هذه الدراسة منطلق الذات العارفة (Ego cogito) ، باعتبارها أول مبادئ خطوات المنهج الفينومينولوجي فالذات عنده تبقى كوعي تتجاوز ذاتها، كما لا يمكننا فهم ظاهرة معينة دون فهم معطياتها وكما لايمكن دون معرفة الذات العارفة التي تساهم بشكل كبير في كشف الشيء المفكر فيه، وهذه الذات العارفة تتوجه

---

1 -إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، تر: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، مصر، س2002، ص136.

2- **E. Husserl**: Idée de la phénoménologie trad: Alexandre lowit, 5eme E , P.U.F Paris, 1993.P.184.

3- علي زيعور، مذاهب علم النفس، دار الاندلس، ط 1، س 1980، ص 133.

نحو معنى إذ طرحتها كوعي فإن الاستقلالية الجوهرية للفكر ستعاد في اللحظة ذاتها التي بدت فيه موضع تساؤل، ومن الخطوات الأساسية والهامة للظواهرية هي القصدية " **L'intentionnalité**" التي تعتبر مبدأ المبادئ عند هوسرل وهي خاصية كل شعور هو شعور بشيء ما أو كل وعي هو وعي بشيء ما **"toute conscience est conscience de quelque chose"**، والوعي هو التواصل بين فعل القصد "L'intention" والموضوع المقصود، فماهية القصدية تقوم على تصور الماهية التي يعطيها التعريف، ويسمها أحيانا هوسرل بالقصديات، أخذت القصدية عند هوسرل معنى مشابه لما منحه لها أستاذه "برنتانو" بما هي "معيش نفسني محايث"[1]، بمقابل ما هو خارجي عن الوعي أو مفارق. وبلغت القصدية عند هوسرل مرتبة المبحث الرئيسي في الفينومينولوجيا، فهي بمثابة حلقة الوصل بين الوعي والظاهرة، وهي الموضوعية الفينومينولوجية ذاتها. " كل وعي هو وعي بشيء ما "؛ شعار عبّر به هوسرل عن مجمل الحياة الشعورية؛ "فكل إدراك إدراك لشيء، وكل حكم حكم في حال أمر، وكل تقويم لقيمة أمر، وكل إرادة إرادة أمر...الخ"[2].

فالقصدية بهذا المعنى خاصية أساسية في بناء ماهية الوعي وأصل كل تجربة، فهي تستطيع أن تعبر عن كل اللحظات ونشاطات المعيش، وبرغم من وضوحها وبساطتها، إلاّ أن هوسرل حذر من التسرع في رسم حدودها، فعبارة "وعي بشيء" هي عبارة كثيرة

1-إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، المصدر السابق، ص34.

2 - Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, trad: Paul Ricoeur ,Gallimard, 1995, §84, p282.

الوضوح بذاتها، لكنها في آن عبارة غير بيّنة بذاتها كذلك"[1].

وهذا يفسر أن مفهوم القصدية لم يستقر في مجرى تطور الفينومينولوجيا على هيئة واحدة، بل هيئات متعددة؛ "من هيئة البنية الأساسية في إطار الفينومينولوجيا الأساسية لبحوث منطقية، الى منهج يسمى التحليل القصدي والتحليل الوظيفي في الفينومينولوجيا المتعالية التقويمية لأفكار1، وتأملات ديكارتية، ثم بعد ذلك إلى منزلة الوسط الكلي في فينومينولوجيا عالم الحياة للمؤلفات الأخيرة، ثم في الختام الى عنوان المشكل الذي يحتضن الفينومينولوجيا بتمامها في المخطوطات المنشورة بعد الوفاة "[2]

فقد تطورت القصدية بشكل ملحوظ داخل فكر هوسرل عبر مختلف بحوثه، حيث أصبح بإمكان الفينومينولوجيا ضمان معرفة أصيلة وصارمة، ذلك "أن من هذا المنطلق القصدي الجديد، شرع هوسرل في تحليل الشعور من حيث أفعاله وموضوعاته واختراق نطاق الذاتية المتعالية وحدس الماهيات، اعتمادا على التحليل القصدي الماهوي للمعرفة، محاولا تأسيس العلم الكلي اليقيني الذي سخر جهوده لتحقيقه "[3].

ولا غرابة إن لم تستقر القصدية شأنها في ذلك شان كل العناصر المشكّلة لها أي "مبادئها الأساسية"[4]. على حال كون الفينومينولوجيا بحث دائم ومستمر لا يتحقق اكتماله في مكان ولا زمان محددين سلفا، فتبقى الفينومينولوجيا مفتوحة الأفق وهذا ينطبق أيضا على مختلف الأليات أو العناصر التي تدخل في تكوين الفينومينولوجيا.

1- Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, Ibid ,§87, p300.

2 – يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج، المرجع السابق، ص 249

3 – سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية ط1، بغداد، س1991، ص190.

4 – يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج، المرجع نفسه، ص250.

فالقصدية هي خاصية اساسية في بناء الوعي، حيث انها تستطيع ان تعبرعن كل اللحظات ونشاطات المعيش، هذه النشاطات هي خواص وصفية وليست نشاطات فعلية للمعيش، ويمكننا تقسيم المعيش إلى خمس مركبات:
اولا: " الفعل الذي يكون من خلاله الموضوع مرئيا، ونجد هوسرل يعبر عنه في الافكار بمصطلح "النواز "Noése ". تانيا: المواقف المتعلقة بهذا الفعل، ثالثا: المادة القصدية التي تشكل هذا الفعل أي مضمونه، ونجد هوسرل كذلك يعبر عنه في "الافكار" بمصطلح النوام " Noème " رابعا: الملىء الحدسي للرؤية " Lavision "، التي تعد خاصية فينومينولوجية صرفه وخامسا: الموضوع القصدي" [1].

يمكن أن نقول إن أهم ما يميز القصدية هو "الفعل القصدي" و "الموضوع القصدي" ان القصدية المميزة للشعور مركبة من فعل يدرك وموضوع مدرك، لأنه لا يوجد فعل قصدي مستقل بمفرده وخال من الموضوع، كما لا يوجد شيء مستقل بذاته، ولا يكون موضوعا لفعل الادراك القصدي، وانما الفعل والموضوع في القصدية بمثابة الوجهين المتلازمين للعملة واحدة، لكنهما هنا يلتحمان في لحمة شعورية واحدة حية، لا تنفصل بنيتها الداخلية اطلاقا"[2].

يظهر لنا مما سبق أن القصدية تتميز بخصائص تجعل منها تمثل المحور المركزي الذي تقوم عليه الفينومينولوجيا وبالأحرى فكر الفيلسوف هوسرل الذي يحرص على أن تكون القصدية بمثابة المحرك الفعلي في النظرية الفينومينولوجيا.

1- Claude Romano, Au coeur de Raison, la phénoménologie, Folio Essais, Paris, 2010,p93.

2- سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، المرجع السابق، ص 191.

وهنا نرى ان كل فعل قصدي يتجه إلى موضوع قصدي، سواء كان هذا الموضوع ماديا او جوهرا او ناحية عقلية او انبعاثات وجدانية، وبالتالي الفعل يتجه الى الموضوع والموضوع سواء كان موجودا في الواقع ام غير موجود ولا يمكن إدراك موضوع القصد الاّ من خلال الفعل ولا يمكن معرفة ان كان هناك وجود لفعل قصدي الا من خلال موضوع القصد، والتحليل القصدي ينصب في جوهره على تحديد العلاقة بين هذين الطرفين المتلاحمين، فعل الادراك و موضوعه، والشعور عند هوسرل، في ارتباطه بالقصدية ينقسم الى نوعين:
محايد وواضح، فالشعور المحايد هو شعور لم يبدأ بعد في عملية تحليل القصد المتبادل بين الفعل والموضوع. اما الشعور الواضح فهو الشعور الذي بدأ فعلا في تحليل عملية الادراك القصدي لمختلف الظواهر المعرفية والعلمية، لأكتشاف العلاقة بين فعل القصد وموضوعه"[1].

كما يؤكد هوسرل على اهمية واسبقية الفعل القصدي عن الموضوع القصدي حيث ان الموضوع القصدي يتميز ويتبدل بشكل دائم. ويتحول الموضوع القصدي الى ماهية خالصة فقط عندما يلتحم بفعل الادراك القصدي.

إذا أردنا معرفة الماهية الحقيقة للأشياء، يجب علينا ان نقدم تحليلا دقيقا للوعي، ويقول هوسرل:" ان هناك انواع من الوعي، ذلك يعني ان هناك انواع من العلاقات القصدية بالموضوع هي متباينة فيما بينها، ذلك ان طابع القصد يختلف في حالة الادراك، في استحضار موضوع بسيط، مثلا تمثل صورة عادية لتمثال او لوحة...الخ حيث ان هناك فارق في القصد لتمثل أي موضوع"[2].

لذلك يرى هوسرل بضرورة القيام بعملية تحليل شاملة للوعي هذا التحليل

1- سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، المرجع السابق، ص 192.

2- Edmund Husserl, Recherches logiques, tome1, prolégomènes à la logique pure, tr: Hubert ELIE, ALION L KELKEL ET RENE SCHERER, EPIMETHEE, PUF, Paris, France, 2002, p189.

يقول عنه الفيلسوف:" انه يجب ان يقوم على التحليل القصدي، الذي هو مختلف تماما عن التحليل بالمعنى العادي والطبيعي للمفهوم فحياة الوعي تتركب من انعطاءات بسيطة بالمعنى الواسع، هذا المركب لايمكن تقسيمه إلى عناصر اولية وثانوية"[1] من هنا المفهوم الفينومينولوجي للتحليل القصدي يختلف عن المفهوم التجريبي او الرياضي للتحليل وقد يعتمد على عملية التجريد كما هو الحال في الرياضيات، أو رد المركب الى عناصره البسيطة مثل ما هو الحال في بعض العلوم التجريبية، أما هوسرل فيرى "إن التحليل القصدي هو العملية التي يتم فيها اكتشاف الامكانيات التي تستلزمها الحالات الفعلية الحاصلة "الحالة الحاضرة" للشعور، ويتم من وجهة النظر الوصفية للموضوع القصدي بيان المضمون والتفسير الدقيق والايضاح الوقتي للمدلول عليه بالشعور، أي لمعناه الموضوعي، ومن ثم فالتحليل القصدي يستهدف في جوهره كشف الامكانات الادراكية الخصبة للشعور الحي، وذلك فيما يختص بفعل الادراك القصدي من جهة، ثم توضيح الادراك القصدي من جهة اخرى، من هنا يجب ان يتناول التحليل القصدي شقي القصدية: فعل الادراك ومضمونه. يقول هوسرل:" اننا عندما نتكلم عن المضمون بمعناه الحقيقي نستخدم ببساطة المفهوم الاكثر عمومية " للمضمون "، الذي يعد صالحا في جميع المجالات بالنسبة للمعيشات القصدية، وهذا اللفظ سيعني كذلك من الان فصاعدا الطابع الاصيل للمعيشات او الافعال القصدية "[2]. ومنه يرى هوسرل انه على الفينومينولوجي ان لا يكتفي بالكشف عن الإطار العام للمضمون القصدي بل عليه ان يقدم دراسة وصفية صارمة لهذا المضمون، وبالتالي علينا إنارة المواطن المظلمة، التي يمكن ان

1-Edmund HUSSERL, Méditations cartésiennes (introduction à la phénoménologie), tr: Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LIVINAS, librairie philosophique J.Vrin, 1996, p85.

2 - Edmund HUSSERL, Recherches logiques, Ibid., p204.

تحتوي على امكانات معرفية هامة، هذه لإنارة تحصل عن طريق التحليل القصدي.

بعد التحليل القصدي يستطيع الفينومينولوجي ان ينقي الشيء من المعطيات العرضية، ويحتفظ بالماهية الخالصة للشيء، اي جوهر الشيء ويأتي بعد ذلك دور الحدس الذي يتح لنا معرفة المعنى الحقيقي لمختلف المواضيع التي تملأ الوعي، ويجب ان نميز بين الحدس والدلالة التي يرى "جاك ديريدا " انها لا ترد الى العلامة بغير شك ولا تحولها الى عبارة الا بواسطة، الكلام والقول الشفهي، ونحن نميز بين علامات اشارية وعلامات عازمة على القول أي عبارات، والعبارة هي اخراج انها تجعل في الخارج معنى هو موجود اصلا في داخل ما وهذا الداخل وهذا الخارج انما هما اصليان ليس الخارج هو الطبيعة ولا العالم، ولا خارجية واقعية بالنسبة للوعي ذلك ما ينبغي علينا بيانه هاهنا. ففعل الدلالة، يقصد خارجا هو مادة لموضوع مثالي وهذا الخارج يقع تحت طائلة العبارة، يخرج عن نفسه ويشير الى خارج اخر ضمن الوعي" [1].

أما الحدس فيرتبط بالطبيعة القصدية للشعور، لأنه يحدث بالتقاء اتجاهي القصد داخل نطاق الشعور، حيث يلتحم فعل الادراك المتجه من الشعور الداخلي الى العالم الخارجي، مع موضوع الادراك المتجه من العالم الخارجي إلى الشعور الداخلي، ويتحقق الحدس الصحيح والادراك السليم في نقطة الالتقاء بين هذين الاثنين، أما إذا انحرف اتجاه فعل الادراك من الموضوع المقصود ذاته وانصب على أعراض أخرى موجودة في الموضوع لكنها ليست من جوهره"[2]، فمن

1- جاك ديريدا، الصوت والظاهرة، مدخل الى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، تر: فتحي انقزو، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، س 2005، ص65.

2- سماح رافع محمد، المرجع السابق، ص199.

المتعذر الوصول إلى حدس صحيح، وبالتالي لن نصل إلى المعرفة البديهية واليقينية المنشودة.

لقد ميز هوسرل بين نوعين من الحدس في مجال القصدية، أولا: هناك حدس فردي جزئي تجريبي، وثانيا: هناك حدس عقلي كلي ماهوي. أما الحدس التجريبي، فيتشكل من خلال خبرتنا أتجاه الموضوع، بالإضافة إلى المعطيات المادية الخاصة بالموضوع، والتي يمكن أدراكها عن طريق الحواس. والادراك الحسي هو عملية أولية، يتم بعدها تطهير الموضوع من العناصر العرضية المتغيرة والاحتفاظ بجوهر الشيء، "أما الحدس العقلي الماهوي فإنه إدراك للشيء نفسه بوصفه ماهية عقلية خالصة وقائمة في الشعور المتعالي وتتحول المدركات الحدسية التجريبية الى مدركات حدسية ما هوية بواسطة عملية التمثل التي تعني جعل الشيء المدرك مجرد مثال عقلي، أو فكرة خالصة تكون هي ماهيته الاصيلة، أي يتحول هذا المدرك الحسي الى صورة ماهوية يمكن إدراكها حينئذ بالحدس العقلي لكي نؤسس عليها المعرفة اليقينية المطلقة، وفي هذه الحالة عندما يرتبط الحدس العقلي بإدراك حقيقة يقينية فإنه يصبح عيانا ماهويا"[1].

فالحدس هو أدراك مباشر لحقيقة موضوع ما، أما العيان فيحتوي في داخله على حكم يقيني وبديهي تجاه هذا الموضوع وهذا التمييز يقدمه هوسرل بين الحدس والعيان، "فمثلا إدراكنا لبداهة وجود الذات كحقيقة يقينية يعتبر عيانا، لإن هذا الإدراك وان كان يعتمد على الحدس، فإنه يشتمل ايضا على حكم ضمني بيقين وجود الذات الخالصة كحقيقة بديهية مطلقة، مع ضرورة مراعاة التفرقة هنا بين الاحكام التأكيدية فقط، التي ترتبط بالعيان الماهوي لنفس الحقيقة المدركة"[2].

بالتالي إذا أدركنا الموضوع بصورة حسية أو عقلية من دون ان نكوّن حكما يقينيا أو برهانيا

1- سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، المرجع السابق، ص200.

2- المرجع نفسه، ص200.

حـول هـذا المـوضـوع، فـذلك حـدس ويـتحـول الـى عـيـان فـقـط عـنـدمـا نكوّن حكما عليه، وتعتبر عملية التحول من الحدس الـى العيـان عمليـة شـاقـة جـدا يـحـدث ذلك خاصة في عملية التمثيل العقلـي للـمدرك الحـدسي الحسي وجعله فكرة عقلية خالصة مع تحلـيل الشعـور القصـدي وفـض مـضمـونـه المـاهـوي ورده الى بديهياته اليقينية، وغـير ذلك مـن عمـليات أخـرى متعـددة. يمكننـا ان نطـلق على هذا العيان الماهوي، مصطلح "الحدس الاصيل"، وفي هذا الصدد يرى عبد القادر بودومة " أن الفيلسوف أصبح لديه إمكانية تجنب مأزق المجـادلات، ومنافـذ المغـالطـات بفضل الحدس وذلك لأن الحدس بما هو إنعطاء أصلي، مصدر للمعرفة شرعا"[1].

ولكي نصل الى هذا الحدس الاصيل، لابد ان يرتبط بالبداهة ويؤسس على اليقين، و المقصود بالبداهة هنا البرهنة على تطابق الحكم على الشيء ذاته المحكوم عليه.

وفي عملية التأليف الشعوري تتحقق البداهة حين يتطابق فعل القصد مع موضوعه المقصود تماما، أي حين يـمتلئ القصـد الخـالي بـالشيء ذاتـه، كـما يتمثل في ماهيته العقلية الخالصة، ومن ثم فإن البداهة تعني ان هذا القصد الـذي ظـل بـعيدا حتى ألان عن الشيء، وغير مطابق لـه، أصبـح مـطـابـق لـه بـالضبـط، يمكن القول من خلال الحدس الأصيل المؤسس عـلى الـتحـليـل الـقصـدي للـشعـور، يـمكـن الـوصول إلـى المعرفة العلمية والمطابقة.

الفلسفة الفينومينولوجيا وضعية تريد أن تقـوم على ما هو أصيـل ومبـاشر لإدراك ما يتألف منه شعورنا الراهن إذ إنها تهـدف إلـى فلـسفـة عـلميـة، بحـيث أن القـصدية مبدأ مبادئ المنهج الفينومينـولـوجـي، تـدرس الموضـوعـات مـن حـيث هـي جـزئـية وكلية أو مـن حـيث هـي ظاهرة وماهية، دون الخروج عن مجالها الإدراكي، بيد انه

1- عبد القادر بودومة، الفينومينولوجيا وسؤال المنهج عند هوسرل، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الانسانية قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2009 - 2010، ص 131.

يمكـن القـول إن الـرد المـاهوي أو رد الأشيـاء إلـى مـاهيتها هو أهم إضافة تميز بها هوسرل من فلسفة برنتانو الوصفية، فنجد هوسرل يرفـض التمييز في هذه الحالة بين العقل والموضوع، فلابد من وصف الكـوجـيتـو ومـوضـوعه في آن واحد، ومن ثم لم يعد هناك اهتمام بتمييز مـا هـو نفـسي مما هو جسمي، يبقى ادموند هوسرل قد أرسى فـي فـكـره الـفلـسـفـي الـفينـومـينـولـوجـي مـفـاهـيم وتصورات من نوع جديد.

المبحث الثاني: آليات المنهج الفينومينولوجي والمنعطف الأنطولوجي

1- التجربة والدلالة الفينومينولوجية:

إن الفـينـومينـولوجيا تسعى الى استغلال مفهوم التجربة، بما أنـه آليـة منهـجيـة، استغلالا صحيحا، كما أنها تحرص على إبقاء هـذا المـفـهـوم فـي المسـار الصحـيـح من خلال اتخاذ المواقف المنـاسبة. " سـعـت الـفينـومـينولـوجيـا نحـو بـدايـة جـديـدة متحررة من كل ما هو مسبق من النظريات أو افتراضات أو مفاهيم، الى إنشاء علم أولي أو علم بدايات يضع الركائز الثابتة التـي يمكـن ان تقـوم عليهـا المعـرفـة وأيـة صياغات لها، في شكل مفاهيم أو فروض أو نـظريـات فـي كـافـة الـعـلـوم الفلسفية منها أو الطبيعية او الانسانية، الى وضع فلسفة شاملة تكون بمثـابة مـعيـار لفـحـص منهجي لكافة العلوم"[1].

ولا يمكن الوصول الى الامر الا بإقامة تجارب مـعرفيـة صارمـة ومطـابقـة، لكن قبل كل ذلك يجـب علينـا أولا ان نحـدد الإطار الصحـيـح والمـفهـوم الصـحـيـح للتجربة بحـد ذاتـها، مـن هنـا كـان مـوضوع الفـينومينولوجيا هو "تكوين معرفة عن

1- يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، المرجع السابق، ص 49.

التجربـة كمـا هـي، فـي تعـدد مجـالاتهـا كمـا يجـب أن نـبحـث فيمـا تنتجـه لنـا هـذه التجربـة" [1]. ذلـك ان الـفينومينـولوجيـا تسعى الى تحقيق المعرفة الشاملة، بالتالي لا تكتفي بمعرفة التجربة ذاتها، بل تتعدى ذلك الـى الـبحث في نتائج هذه التجربة، وهذا ما يضم لنا إقامة تجارب جديدة، ما يعني ان الفينومينولـوجيـا تمتـاز بحـيوية وحركية لامـتـنـاهيـة، " فـالـفينـومينـولـوجيـا مـن هـذا المنطـلـق لا تـمـنـح لنـا مذهـب، وانمـا تحملنا الى ما يمكـننـا نعتـه حـسب "جون توماس" Desantiدوزارتي بالتجربة الدالة على السير، سيـر دائـم لا يـعـرف لـه قـرار ولانـهـايـة، أي انـه سـير منفتح على أفق اللانهائي Horison Infiniيبحث باستمرار عن المعنى، وعن المـعـرفـة المحضة، ذلك ان الفينومينولوجيا بمثابة تحليل دقيـق وصـارم، بقدر مـاهـي إمـكـان مـحـدد مـن شبكات المعنى في تواصلها واختلافها، فـالمـعنى يجـد نفسه دائما مفتوحا مقيماً بداخل موضوع دال"[2].

وقبل الحديث عن مفهوم التجربة لدى هوسرل، وما الجديد الذي أضـافـه لهـذا المفهوم، ضمن الإطار الفلسفي وجب علينا ان نتطرق أولا الى الكيفية التي ظهر بها المفهوم الفلسفي للتجربة قبله، أين يعد المفهوم الهيغلي أبـرز المـفـاهيـم، حـيـث يقـول معرفا التجربة:" إن ما يسمى التجربة بالتدقيق هو هذه الـحركـة التـي أثنـائـها يغترب المباشر غير المختبر أي المجرد، سواء تعلق الامر بالوجود الحي أو البسيط المفكـر فيه فقط، تم يعود بعد ذلك الى ذاته إنطلاقا من هذا الاغتراب بحـيث انـه يقـدم للـمـرة الاولى في واقعه المحلي، وحقيقته بمثابة ملك للوعي"[3].

1-Claude Romano, Au coeur de Raison, la phénoménologie, Ibid.,p481.

2- عبد القادر بودومة، الدلالة الفينومينولوجية للمنهج، مجلة لوغوس، العدد الثاني، دار كنوز للنشر والتوزيع، تلمسان، 2014، ص28.

3- يوسف بن أحمد، المرجع سابق، ص 50.

هذا يعني أن التجربة هي اللحظة التي تجعلني أنفصل عن الموضوع وأنخرط فيه في آن معا، ذلك أنني أنفصل عن الموضوع حينما، أحاول إقامة مسافة بين الوعي الخاص بي، وموضوع التجريب، أنخرط فيه مجددا حينما أحاول التجريب على الوجود الحي، بالتحديد الوجود الانساني، حيث يظهر جليا أن الوعي يحاول إقامة تجربة عن الذات الانسانية، لكن هذه التجربة قائمة بالأساس على الذات، أذن نحن نقيم تجربة عن الذات من خلال الذات عينها.

"إن جوهر التجربة عند هيغل يكون إذن الحركة الديالكتيكية التي بمقتضاها وفي خضمها، يتحرك الوعي من المعرفة الحسية الى المعرفة المطلقة، ومن حالة الوعي الطبيعي والحسي الى الروح المطلق، علم تجربة الوعي هو أذن فينومينولوجيا الروح...فالوعي، خلال حركة ترقيه من اليقين الحسي الى الوعي بذاته ولذاته كروح وكعلم مطلق، هو يعيش تجارب مختلفة ويتخطى مراحل عديدة وبطيئة، ويكابد أحداثا نافية ومؤلمة، هو يغترب من خلالها عن ذاته، فيصير آخر بالنسبة لنفسه، لكي يعود في النهاية الى ذاته الحقيقية ويستعيد حريته كروح"[1].

إن الحركة الدياليكتيكية صعودا ونزولا من الحس الى الوعي، ومن الوعي الى الحس، تعطي للمعرفة طابعا خالصاً، مما يجعلها تسعى دائما الى تحقيق الكمال، تحقيق المطلق، وهذا ما كان سعى اليه هيغل في فلسفته، وهو الوصول الى المطلق، هذا المطلق هو العلم الشامل او المعرفة الشاملة عند هوسرل، ولمعرفة الفرق بين فهم كل من هيغل وهوسرل للتجربة، يجب أن نرى تصور هذا الاخير لمفهوم التجربة حيث يقدم تعريفاً أولياً للتجربة من خلال كتابه "التجربة والحكم" حيث يقول: "أن التجربة بمعناها الاولي والاصيل تعرف كعلاقة مباشرة من طرف الفرد، أضافة

1- يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، المرجع السابق، ص 51.

الى ان الاحكام الاولـى فـي الانـا لـديهـا تـجـريـد فـردي هـي أحـكـام حـول الفـرد، أو أحكام التجربة"[1].

هذا يـعنـي ان هـوسـرل يرى أن الوعي الفردي هو الحامل للتجربة وهو الذي ينفذ التجربة، كما أن الأنا هو الذي يـعطي معنى للتجربة، كما أنه هو الذي يصدر أحكاما عن هذه التجربة، بالإضافة الى أنه هـو الـذي يصـدر أحكامـا عـن الاحـكام المتوصل اليها في التجربة، ونحن هنا لا نرى اختلافا كبيرا بين ما ذهب اليه هـوسـرل وبين ما ذهب اليـه هيغـل قبـله فـي هـذا المجـال، لكـن لا يجـب أن نسلـم بـأن لهـما رأي واحد متـطابـقـا فـهنـاك اخـتـلاف فـي تحـديـد مـفهـوم الـتـجـربـة بـين فـينومينـولـوجيا هيغل وفينومينولوجيا هوسرل، فالتجربة عند هوسرل تفيـد التحـقق مـن الحـكـم، بـواسـطـة الحدس الاصلي للماهية، وذلك عن طريق العودة الى الشيء عينه"[2].

بالتالي يعتمد مفهـوم التجـربـة عنـد هـوسـرل على الوعي بشكل شبه مطلق، كما يرجع اختلافهمـا فـي المـنـهـج المتبـع في البحث، ذلك ان هوسرل وجه نقدا كبيرا للفلسفة الهيغلية، حيث يرى" أن مذهب هيغـل يـؤد الى رد فعل ذو نزعة طبيعية وهو يقصد بذلك أنه من فرط مثالية هيغل المطلقـة والمـتـطـرفة، فإنها تثير رد فعل عكسي وشديد نحو النزعة الطبيعية، وهو يـقصـد بهـا الـنـزعـات المـاديـة التـي ظـهرت لدى "فيورباخ" و"ماركس" وغيرهم، وردودا الافعال التجريبية الانجليزية علـى الهيغـليـة الجديدة في بريطانيا"[3]. من هنا يرى هوسرل ان الهيغلية لم تصل الى المطلـق كـمـا كـانـت تـدعـي، بـل وصـلـت الـى نهـايـة طـريـق ظنـت أنـه الـطـريـق الـوحـيد، لكن

---

1 -Edmund HUSSERL, Experience et Jugement, traduit par: Denis Souche-Dages, Presses Universitaire de France, Paris, 1970, p30

2- يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، المرجع سابق، ص 49.

03- **أشرف حسن منصور**، موقف هيغل من العلاقة بين المذهب الفلسفي وتاريخ الفلسفة، الحوار المتمدن، العدد 3889، 2011، ص5.

هوسرل يرى انه ليس الطريق الوحيد بل هناك طرق أخرى تحمل إمكانات الوصول الى الارض الموعودة، ولعل أهم الطرق، طريق الفينومينولوجيا الخالصة، التي كان هوسرل يسعى لإرساء قواعدها ومباحثها المتنوعة.

لقد سعى هوسرل الى بناء مفهوم صارم عن التجربة، يختلف عن المفاهيم التي كانت سائدة قبله، سواء تعلق الأمر بالمفاهيم التي قدمت للتجربة في مجال العلوم التجريبية أو العلوم الروحية، لذلك نجده يعرف التجربة في مقالة الفلسفة بإعتبارها علما صارما سنة 1911:" على أنها ملكة شخصية، إنها هي ذلك المتبقي من أفعال موقف تجريبي طبيعي في تيار الحياة. وهذه الملكة في مشروطها في جوهرها بالأسلوب الذي بمقتضاه تدع الشخصية، أي الشخصية من حيث هذه الفردية الخاصة تدع نفسها تتأثر بأفعال تجربتها هي الخاصة، ومشروطة على نحولا يقل عن ذلك بالأسلوب الذي بمقتضاه تدع الشخصية، تجارب الاخرين تؤثر فيها بحسب موقفها الخاص منها: قبولا أو رفضا"[1]. وهنا نرى ان هوسرل يحمل الأنا مسؤولية إقامة التجربة، فهي لا تحدث وفق متطلبات الحس أو الطبيعة، بل تحدث نتيجة متطلبات وحاجيات الأنا، بالتالي هو يرجع التجربة بشكل كلي الى الوعي، من دوني إنكار تأثير المؤثرات الخارجية والحسية، سواء كانت طبيعية أو بيولوجية، على غرار بقية الكائنات الحية التي منها الانسان.

أما عالم التجربة فهو عالم دقيق جدا حيث يرى هوسرل أن عالم تجربة يحتوي على موضوعات محددة من خلال تنبؤات روحية تعود الى مواضيع مختلفة، وبصفة عامة تعود الى مواضيع غريبة عنا، كما تعود الى قصديتها المتألفة،

1- إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، تر: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002، ص86.

كموضوعات الحضارة؛ الكتب، الأدوات، كل ما يتعلق بالمؤلفات...الخ[1].

لقد وقف هوسرل على المفهوم الاساسي المحرك للتجربة ألا وهي الغرابة، ذلك ان الوعي يسعى جاهدا لتجريب ما هو غريب عنه قصد تكوين معرفة شاملة على البيئة المحيطة به وهذا من طبيعة الذات الانسانية الساعية دائما والمتعطشة للمعرفة والاكتشاف، وهذا ما يجعلنا نحاول أن نجرب في شتى المجالات الحياة، "أما فيما يتعلق بأفعال المعرفة المندرجة تحت أسم التجربة فيرى هوسرل أنها يمكن ان تكون ألوانا من المعرفة للموجود الطبيعي، سواء أكانت إدراكات حسية بسيطة أو أفعال آخرى من المعرفة الحدسية المباشرة، أو ما يقوم عليها من أفعال الفكر في مختلف مراحل التناول والإثبات المنطقي"[2]. هذا ما يجعل التجارب تتنوع وتختلف، بإختلاف طبيعة المراد التجربة عليه، ذلك أن الموضوع قد يكون حسيا متعينا في الوجود الحسي، فنعتمد في تجربتنا على حواسنا، كما قد يكون الموضوع حدسيا، فتقوم التجربة على الحدس، أو قد يكون الموضوع قضية منطقية، فنحتاج فيها الى تجربة منطقية، لكن كل هذه التجارب تعود الى الوعي.

إن المشتغل على الفينومينولوجيا والواقف على إمكاناتها المعرفية، تقوده الى الانفتاح على ما يقدمه المنهج الفينومينولوجي، إذا ما كنا متمعنين في قراءة القول الهوسرلي، وجب أن نعي مختلف الأليات المنهجية التي تقدمها الفينومينولوجيا، ولعل من أهمها الإيبوخي(epochè) والرد الفينومينولوجي، فالقصدية لا تعمل بمفردها على إدراك الهدف المنشود، أي العلم الصارم، بل تعمل مع مختلف الآليات التي تقدمها الفينومينولوجيا، فإذا كانت القصدية هي أساس الفينومينولوجيا

---

1 -Edmund HUSSERL, Méditations cartésiennes (introduction à la phénoménologie),Ibid, p152.
2- إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، المصدر السابق، ص:86.

فـإن الـرد يشكـل الهيكـل الـرئيسي الذي تبنى عليه كل معرفة فينومينولوجية، من هنا أذا ما أردنا إقامة معرفة شـاملـة وجـب أن نـدرس مـوقـع كـل مـن الإيـبوخـي والـرد الفينومينولوجي، وإذا مـا أردنـا ذلك، يجـب علينـا أن نقـف علـى المفهـوم الذي يقدمه هوسرل لكل من الإيبوخي والرد.

2- مفهوم الإيبوخي والرد الفينومينولوجي:

لقد استخدم هوسرل كلا من الإيبوخي والرد ضمن قالب واحـد لـذلك نجـدهمـا يعبران أحيانا عن نفس الشيء، لكن برغـم مـن ذلك نجـد مفـهـومين متمـايزيـن لكـل منهمـا. فـالإيبوخـي: "هـو مصـطلـح مشتق من الاغريقيـة، أستعمـل بكثرة من طرف هوسرل، وهو يقدم له تعريفا بسيطا في الحقيقة، حيـث يرى انه المـوقـف الـذي يسقط عن الموضوع جميع الأحكام الخارجية عنـه، كما يـوقف إتخاذ المواقف النهائية قصد تحرير رؤيته"[1].

ذلك أن هوسرل كـان يهـدف الـى تحـليـل المعـرفـة التـي يقـدمهـا الـوعـي عـن الموضوع، بالتالـي كـان لابـد لـه ان يعـزل الجـوانـب الـتي لا تمـثل المـاهية الحقيقية للموضوع. "وتطلب منه ذلك ان يتوقف عن البحث في وجود المـوضوعـات كي يركز على النمط الذي تظهر به الموضوعات في الوعي، وبـذلك إستبعـد الحكم حول وجود الأشياء، والعلاقات الموضوعية بينها وهذا هو معنى تعليق الحكم لدى هوسرل"[2].

وأما بالنسبة للرد الفينومينولوجي، فلقد أستخدم كذلك هـذا المصطلح كثيرا في مختلف مؤلفاته، ما جعلنـا نتـكلـم عـن ردود فينومينـولـوجـية ولـيسـت رداً واحداً، إلا أن هذه الـردود تـشـتـرك فـي مـاهيتهـا الاسـاسيـة وتـختـلـف فـقـط فـي طـبـيعـة إستـخـدامـهـا

---

1 - Jean Pierre zarader, le vocabulaire des philosophes, ellipse, France, 2002, p 121.

02- أشرف حسن منصور، المرجع السابق، ص11

من مجال معرفي لآخر، ويمكن القول ان المفهوم الشامل للرد الفينومينولوجي هو: " الاسم المفرد والموحد لجملة من العمليات الفينومينولوجية، هي تتمايز وتتجاوز بعضها البعض لتكون الدرجات والمحطات المنهجية التي سيرتقي عبراها وبواسطتها الفيلسوف الفينومينولوجي المبتدئ من الحياة وفق الموقف الطبيعي، الى الكشف الفلسفي عن منطقة الوعي المحض الذي يتولى التقويم المتعالي، لكن لا يتم ذلك الا بعد إجراء الرد فقط وبحث بناه الأساسية ومشاكله الوظيفية"[1].

إن هوسرل لم يصل الى الإيبوخي والرد الفينومينولوجي من عدم، بل حصل ذلك من خلال التأثر الشديد بديكارت، حتى أنه أنجز مؤلفا حمل إسم "تأملات ديكارتية"، والإلهام الديكارتي لهوسرل في مجال الإيبوخي والرد كان عن طريق الشك، المعروف بالشك الديكارتي، لكن الشك الديكارتي يختلف عن الشك هوسرل، فديكارت من خلال الشك سعى الى القضاء عليه، أي سعى الى الشك للتخلص من الشك، لكن هوسرل سعى الى تدعيم هذا الشك، ذلك أن هوسرل يرى ان ديكارت لم يعي القيمة الحقيقية لهذا الشك، ولغرض التفريق بين الشكين طرح هوسرل مصطلح الإيبوخي، أي تعليق الحكم، والذي يعد بدوره نوعاً من الشك، حيث يقول هوسرل في أفكار1:"يمكننا الآن أن ندرج في بحثينا التعليق الكلي أو المعنى الجديد ذا التحديد الصارم الذي أعطيناه أياه بديلا من محاولة ديكارت في الشك الكلي. لكننا نحد من كلية هذا التعليق لعلل وجيهة، ذلك أن التعليق لوكان بهذا الشمول الذي يمكن أن يكون به، لما بقي أي مجال لأحكام قابلة للتحويل فضلا عن العلم، ذلك لأن كل أطروحة، أعني كل حكم يقبل التحويل بكل حرية، وكل وضعنة

1- يوسف بن أحمد، الظاهرة والنهج، فينومينولوجيا هوسرل، مركز النشر الجامعي، تونس، د ط، 2008، ص:145.

قابلة للحكم فيها يجب أن توضع بين قوسين"[1].

من هنا يمكن القول إن هوسرل سعى الي تحقيق شك محض، شك إيجابي لا يهدف الى نفي المعطيات المعرفية، بل يهدف الى تنقيتها وتأصيلها، فالرد لا يهدف ولا يقود الى النقد السلبي للفهم البشري، ولكن الغرض الأساسي للرد هو تعميق هذا الفهم البشري، الى غاية الحصول على الماهية الحقيقية للمعرفة، إن الرد سعى الى إرجاع الموضوع الى من يستطيع إعطائه ماهيته الأصلية. ويبقى للرد أهمية كبيرة في فينومينولوجيا هوسرل، ما جعله يعمل على محاولة تعميقه في مختلف بحوثه، منذ البحوث المنطقية الى أعماله المتأخرة، ذلك أن هوسرل كان يعتبر الرد، الطريق الأمثل للولوج الى العالم الترنسندنتالي، حيث أن الولوج الى هذا العالم والكشف عن قصديته، يمكنه من الحصول على المعرفة الصارمة، التي تنشدها كل دراسة فينومينولوجية ممكنة، وعن أهمية الرد الفينومينولوجي يقول هوسرل في دروس 1923-1924 عن الفلسفة الاولى:" إن المعنى العميق جدا للفلسفة المعاصرة يكمن في المهمة التي تقع على عاتقها وهي تحقيق الاتجاه الذاتي الراديكالي للتقليد الشكي في أسمى معنى، وهذا من خلال المذهب الذاتي الترنسندنتالي القائم على أساس الرد الفينومينولوجي"[2].

حيث وجب على الفلسفة أن تقيم نقدا لذاتها، لمعارفها، وكذا المعارف المنبثقة عنها، والتي أثرت فيها بشكل مباشر أو غير مباشر، وبالتالي وجب على الفلسفة أن تعود الي الجانب الذي كان ولا زال يميزها، ألا وهو الجانب الترنسندنتالي، هذه العودة لا تستقيم حسب هوسرل في الفلسفة المعاصرة، إلا من خلال الرد

1- إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص والفلسفة الظاهراتية، تر: أبو يعرب المرزوقي، جداول لنشر والتوزيع بيروت - لبنان، ط1، س2011، ص 232.

2- نادية بونفقة، نظرية الرد الفينومينولوجي، ديوان المطبوعات الجامعية، دط، الجزائر، 2005، ص 99.

الـفينـومـينـولـوجـي وتطـبيقاتـه، وعـن طـريق الـرد نتمـكن مـن تجـاوز المعـطيـات الفـيزيولوجية الحسية، وكذلك النفسية منها على غرار؛ المواقف، التمثلات مثلا حيث نتجـاوزهـا الـى الصرح الترنسندنتالي المحض، الذي يكفل لنا الحصول على التجربة الحقيقية الترنسندنتالية المحضة، أن أهـم مـا يميز الرد الفينومينولوجي، هو أنه يكفل للفينومينولوجيا مجال بحـث أصـيل، هو مجال البحث في الوعي الخالص، الذي يعنى بدراسة الذات الترنسندنـتاليـة المـحـض، أن هـذا الـرد يـمنحنـا شـرف بـلـوغ الارض الـترنسنـدنتالية المحضـة، "ذلك أن الإيبوخي الفينومينولوجية تستقي شرف إسمها من تلك الـبداهـة فـقط، والإنجاز الواعي تماما للأيبوخي، سيكون العملية الضرورية التي تـمنحـنـا حـق ولـوج الـوعـي الـمـحـض، وبـعـد ذلـك ولـوج كـامـل الـمـنـطـقـة الفينومينولوجية"[1].

إن تتبعنا للمسار المعرفي لمفهوم الرد في مختلف البحوث الفينـومـينـولـوجيـة لإدموند هوسرل، جعلنا لا نخرج من إطاره الفينـومينـولوجـي، والـذي يحـمل آليـات إبستمولوجيـة ومـنهـجيـة متـعـددة، والتـي مـن أهـمـهـا الرد الفينومينولوجي كما سبق وأشرنا والقصدية التي تعتبر أيضا من الآليات المهمة في الفينومينولوجيا.

أن القـصدية والرد الفينومينولوجي في الحقيقة، هما آليتان منهجيتان متكاملتان، هذا التكامـل نـاتـج عـن عـدم استـطـاعة هوسرل الوصول الى منطقة الوعي المحض، من خلال استـخـدم أحـدهـمـا فقـط. حـيـث" أن الكشف الفينومينولوجي عن الوعي لن يصبـح مـمكنـا إلا بفصـل منطقـة الـوعـي المحـض فصلا جذريا عن العالم الطبيعي، فطالما إن الانسان يحيا ويفكر في إطـار المـوقـف الطـبيعـي، فإنه ككائن طبيعي يظل سجين المرحلة ما قبل الفـينـومينـولـوجيـة، ذلك أنه في الموقف الطبيعي يكون الوعي

1- يوسف بن أحمد، الظاهرة والنهج، فينومينولوجيا هوسرل، المرجع السابق، ص: 170

وعيا طبيعيا وشيئا مقوّما، بدل أن يكون وعيا متعاليا ومقوما، وتكون القصدية ذاتها قصدية نفسية طبيعية، عوضا أن تكون قصدية متعالية"[1].

نستنتج من كل ما سبق إن القصدية بحاجة الى الرد الفينومينولوجي الذي يخلص مضمون الشيء الذي نعيه (بما أنها وعي بشيء ما)، من معطيات الموقف الطبيعي، كما أن الرد الفينومينولوجي بحاجة الى القصدية، من خلال أنها تعبير عن ماهيته؛ من حيث إعطائها معنى لإقامة الرد، وبالإضافة الى ذلك إعطاء معنى للمتبقي من عملية الرد الفينومينولوجي، والتي تكون أساسية للتحقق من المعرفة تجريبيا بطريقة صارمة، ذلك أن هوسرل يرى أن "الرد الفينومينولوجي ليس على وجه التحديد شيئاً آخر سوى تغيير للموقف، تغيير يتم فيه تأمل عالم التجربة بشكل إجابي وكلي بإعتباره عالما للتجربة الممكنة، أي تأمل الحياة المجربة التي يكون فيه المجرّب على التوالي وكليا بمثابة معنى التجربة مع أفق قصدي محدد"[2].

فهوسرل سعى للوصول الى التجربة المحضة، عن طريق تفعيل دور كل من القصدية والرد الفينومينولوجي، "فالمتبقي الفينومينولوجي يجب أن يمثل أرضا للتجربة، بمعنى أرضا حدسية، تبنى على أسس سليمة ومستقلة، تكون لديها القدرة على تأسيس أرضيات أخرى للتجربة"[3].

يمكننا القول بأن هوسرل، ومن خلال إكتشافه للرد الفينومينولوجي، لم يسعى الى إقصاء القصدية، وإنما إلى تعميقها ونقلها من الوصفية إلى الترنسندنتالية.

1- يوسف بن أحمد، الظاهرة والنهج، فينومينولوجيا هوسرل، المرجع السابق، ص: 172

2- المرجع نفسه، ص:190

3- نادية بونفقةّ، نظرية الرد الفينومينولوجي، المرجع السابق، ص:112

إنّ الفينومينولوجيا بإعتبارها "علما دقيقا" وهو المسعى الذي وجدت لأجله أول الأمر، انتهت مع هوسرل على الرغم من عودته في آخر أيامه إلى تأسيسها على بعد أنطولوجي (عالم الحياة في كتاب الازمة)؛ أي إنتهت بطابع ذاتي متعالي، بمعنى أسست الوجود على التجربة العلمية الأصلية التي تخوضها الذات الخاضعة لشروط المنهج الفينومينولوجي، فكان التأثير والتنظير لفلسفات ظهرت بعده مباشرة قامت على نقد بعض أفكاره وتبني بعض أفكاره الأخرى، فلم يتقبلوا كل فلسفته وما تبقى هو ذلك الاتجاه الذي يخدم الذهنية الفينومينولوجية وهي التي تجسد طريقة في الوعي والإدراك والرؤية والإحساس لكن ما يبدو أن المنهج الفينومينولوجي قد انتقد نسقه البنائي، ولكن هذا أيضا لا يدل على فشل مشروعه الذي هدف إلى بناء فينومينولوجية حديثة، خير دليل على ذلك هو تأثيره على المناخ الفكري العام، وهذا ما نستقرئه من الفلسفة المعاصرة بظهور تيارات فلسفية فينومينولوجيا وجودية جديدة ألمانية كهيدغر، وهذا ما سنعرفه من خلال المنعطف الأنطولوجي.

3- المنعطف الأنطولوجي:

3-1 مارتن هيدغر Martin Heidegger والانعطاف الأنطولوجي للفينومينولوجيا:

ومن هنا كانت أول مهمة لمشروع هيدغر الفكري تبدأ في أساسها من نقده لفلسفات الذات، التي يعتبرها حاضرة في كل التراث الفلسفي منذ الإغريق والى هوسرل دون إنقطاع، هذا الأخير الذي حاول تجاوز النزعة الذاتية، والذي انتهى بتكريسها باعتماده على الوعي المحض كمصدر للمعرفة[1]، إذن لماذا انصب انتقاد النزعة الذاتية بصفة خاصة عند هيدغر، لأنها تعني عنده " النسيان" الذي طال حقيقة الوجود جراء هيمنة التفسير الذاتي للوجود، فلفلسفات الغربية قد نسيت الفرق بين الوجود والموجود ويتعين علينا ـ يقول هيدغر ـ إذا ما أردنا أن يكون فهمنا للوجود فهما صحيحا أن نزيل الحجب

1- عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة، بيروت، ط 3، 1983، ص 72.

التي تراكمت على التراث الغربي فغطّته أو ألقته في مهاوي النسيان[1]. فأصل ضياع الفهم الحديث وانحرافه عن مساره الحقيقي، يتجدر أصلا في مسألة " نسيان الوجود".

ونسيان الوجود كان نتيجة لأهتمام الأنطولوجيات التقليدية بالسؤال عن الموجود عوضا عن السؤال عن الوجود. وعليه يجب علينا الرجوع إلى المنابع الأصلية لحدوث هذا النسيان والكشف عن المفاهيم والمقولات المأثورة التي ظّلت المذاهب الفلسفية المتوالية تتناقلها وتنحرف بها عن أصولها، وعلينا أن نضع المفاهيم في سياقها التاريخي بدلا من أن نأخذها مأخذ الحقائق الأبدية الثابتة.

لقد كان أفلاطون أول من خطا تجاه الموجود وحده، حين قّسم الوجود إلى عالمين: عالم مفارق للطبيعة وعالم حسي، واعتبر العالم المفارق، عالم المثل هو الموجود الذي يقف في مقابل العالم الحسي بوصفه الموجود الظاهري. عندئذ بدأت الميتافيزيقا، حيث تمثل نظرية المثل لبّ فلسفة أفلاطون. إن هيدغر يرى ان المسكوت عنه في هذا الرمز تشبيه (رمز الكهف)، يعبر عن تحول في تحديد ماهية الوجود. وهذا التحول الذي حدث لدى أفلاطون في ماهية الحقيقة أو ماهية الوجود هو " القانون الخفي" الذي يعتمد عليه فيما يقوله، أي أفلاطون، بل ما تقوله كل الميتافيزيقا الغربية من أفلاطون الى نيتشه [2].

إن السؤال عن الوجود لا ينفصل في تفكير هيدغر عن السؤال عن الحقيقة. وهذه الأخيرة، أي الحقيقة قد عرفت تحولا في معناها الذي كان قائما في التجربة الأصيلة الأولى للإنسان الإغريقي مع الوجود. فالمعنى الذي قصده اليونان في فجر الفكر الغربي عندما أطلقوا أسم الحقيقة على تكشف الموجود أو لا تحجبه "أليثيا "، أي ترك

1- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفّار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1977، ص 46.

2- جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدغر "الوجود والموجود"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2009، ص 32.

الموجود يوجد وهبة النفس للموجود، هذا المعنى يجعل من الوجود مصدرا أولا لمعرفة الإنسان لما يحيط به ويقّدم لـه نـفسه خلال تجاربه اليومية. وأما التحول الذي طرأ مع أفلاطون فهو " تحّول في معنى الحقيقة من التكشف إلى ملائمة العبارات وتطابقها مع الواقع الخارجي"[1]. وهنا يتضح التحول لأن اتجاه المعرفة المرتبطة بمعنى الحقيقة قد انعكس وصار مع أفلاطون رؤية ذاتية أعطى للذات أولوية على الوجود.

لم تعد الحقيقة إذن هي اللاتحجب، الذي ينتزع من التحجب أي الذي يظهر في النور بل أصبحت هي الوجود الظاهري الذي يرى ويعاين عبر الإدراك العقلي للنفس العارفة، والتي تؤسس في الوقت ذاته ماهية الحقيقة والرؤية التي تصبوا اليها الذات العارفة، فهي ليست رؤية عالم الأشباح والظلال، وإنما رؤية عالم المثل، وعلى وجه الخصوص رؤية مثال الخير الذي يتصوره أفلاطون، لا على أنه الغاية التي تصبوا اليها النفس العارفة فحسب، بل أنه علّة العلم والحقيقة [2].

ولا يزال هيدغر يتتبع تحول الحقيقة أو سؤال الوجود لدى الفلاسفة ليكشف لنا مدى تغييرهم عن الدرب الصحيح، ففلسفة أرسطو – المتمثلة تحديدا في المنطق ــ قد جعلت من: "الأليتيا" كلمة تعادل معنى الحقيقة باعتبارها خاصية للحكم والمعرفة.
وجعل "الموجود يوجد وفقا لمنظومة العلل الأربعة أي وفقا لمفهوم العلية، لا بوصفها شيئا مفارقا، ولكن بوصفها مباطنة للموجود ذاته، ولا تنفصل عنه"[3]. وبناء على ذلك تغيرت ماهية الحقيقة من كونها (**لا تحجب**) لتصبح متعلقة بالصدق والكذب كخطوة

---

1 ـ هانز جورج غادامر، طرق هيدغر، تر: علي حاكم وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص201.

2 ـ جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدغر "الوجود والموجود"، المرجع السابق، ص 35.

3 ـ المرجع نفسه ص 36.

أولى نحو إساءة فهم الحقيقة، ثم ما لبث أن خطت الخطوة الثانية حين أصبح الصدق والكذب متعلقين بالفكر، أي بذاتية. ولما كان هذا هو الإطار العام الذي تدور في فلكه فلسفة كل من أفلاطون وارسطو ـ أي تدعيم الذاتية التي تؤدي لا محالة الى نسيان الوجود والتعلق بالموجود ـ وهما قطبا الفلسفة اليونانية التي دارت في فلكها المدارس اليونانية التالية، فكان لابد من أن يمتد تأثيرهما الى فلسفة العصور الوسطى، التي كان عليها بدورها متابعة هذا الإطار الذي دارت مداره فلسفتهما[1].

يرى هيدغر أن الأمر نفسه وقعت فيه فلسفة العصور الوسطى التي انحصر تفكيرهم على تصور العلاقة بين الله ومخلوقاته، فكان لابد أن يكون مدخلهم الأنطولوجيا، وهذه الأخيرة أي الأنطولوجيا هي في نفس الوقت لاهوت. بل إن الميتافيزيقا هي ذاتها لاهوت، ومن تم كان لابد أن تدخل التغيرات المناسبة على المفاهيم والمصطلحات لتتماشى مع طبيعة معالجتها، فتغيرت الحقيقة في الميتافيزيقا "لتصبح امتيازا للعقل الانساني/ الإلهي، واكتملت ماهيتها فيما يسمى باليقين"[2]. إن فهم الحقيقة كيقين ليس ممكنا إلاّ على أساس فهمها كصواب. فالحقيقة كيقين تفرض هي أيضا تصويبا نحو شيء ما، لكن ما يتم التصويب نحوه حسب الفهم الحديث للحقيقة ليس الموجود، بل القدرة المعرفية، مبادئ العقل، أو الشروط القبلية للمعرفة، إن المقياس الآن هو الإنسان ذاته ويقين تمثّله[3].

هذه بعض محطات هيدغر في مساره النقدي، الذي جعله يكشف عن استمرارية الميتافيزيقا عبر مراحل تطور الفكر الغربي المعاصر؛ لأنه وكما سبق الذكر، يجد

---

1 ـ جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدغر "الوجود والموجود"، المرجع السابق، ص 43.

2 ـ المرجع نفسه، ص 46.

3 ـ مارتن هيدغر، كتابات أساسية، الجزء الثاني تر: إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، س 2003، ص 96.

الميتافيزيقا حاضرة حتى عند هؤلاء الذين ادعوا محاربتها أمثال نيتشه الذي أراد "قلب الأفلاطونية فلم يغادرها"[1]. ولا حتى هوسرل، الذي أراد أن يشق طريقه في ساحة المعركة الأبدية بين الذاتية والموضوعية، وانتهى به الأمر في أحضان الذاتية المتطرفة. وقبله هيجل الذي "إرتقى بماهية الميتافيزيقا المطلقة الى مستوى اللغة"[2].

إن السؤال عن الوجود كان غائب في هذه الفلسفات السابقة والتي تناسته، ومن هنا واجب على هيدغر البحث عنه أو بالأحرى إحياؤه وبالتالي خوض غمار هذا المسار أو الدرب، وإن المتتبع لفكره في هذا الشأن ليجده بمثابة تنوير لأماكن الحجب التي خلفتها الأنطولوجيا التقليدية، وما كان جهده هنا إلاّ محاولة "استذكار أو استرجاع للوجود من حيث هو اختلاف انطولوجي، من حيث هو اختلاف منسي، ونسيان للاختلاف"[3].

إن هذا الجهد الذي يقوم به هيدغر هو بمثابة نهاية المرحلة الأولى وبداية مرحلة التأسيس لفهم جديد، والذي من خلاله سيشرع في إجلاء الوجود والكشف عنه. إذن ما هو التصور الجديد الذي يقترحه لفهم الوجود وانتشاله من النسيان الذي أصابه؟

يجد هيدغر الفهم الحقيقي للوجود حاضرا في التجربة الإغريقية الأولى وبالتحديد عند هيراقليطس وأنكسمندر وبارمينيدس، الذين كانوا بمثابة شهود على الافتتاح الأساسي للبداية؛ حيث لم تكن الأليتيا (اللاتحجب، الحقيقة) ذات علاقة بمعيار صدق القضايا مع الواقع الخارجي، ولا حتى ذات علاقة بمجرد انكشاف كائن ما؛ لأن فهمهم للكون كـ: فوزيس"phusis"لم يكن بالمعنى السائد الذي تحمله الكلمة اليوم، بل كانت

---

1 ـ مارتن هيدغر، كتابات أساسية، الجزء الثاني المصدر السابق، ص 90.

2 ـ عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر "مجاوزة الميتافيزيقا"، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، المغرب، 1991، ص 40.

3 ـ المرجع نفسه، ص 43

تعني عند قدماء الإغريق كون الموجود ذاته، أي بزوغ الموجود وخروجه إلى اللاخفاء، أو قدوم ما هو حاضر إلى مجال الحضور. فهيدغر يميز بين الفهم الأصلي الإغريقي للشيء كجوهر والفهم الذي نشأ عن الترجمة اللاتينية التقليدية. إن قيام الشيء يتم فهمه الآن انطلاقا من التأويل الذي يتم في اللغة، إن التأويل هو الذي يضع أمامه ذلك الذي يتعلق به، وهكذا يضيع جانب استقرار الشيء في ذاته وقيامه انطلاقا من ذاته.

إن عودة هيدغر إلى تجربة الإغريق الأوائل المدشنين للفكر الغربي تكمن بوجه خاص في "الوقوف على التجربة التي حركت هؤلاء المفكرين الأوائل، والعودة الى نبع الاندهاش الذي جعلهم يسألون لأول مرة، كما جعل سؤالهم يشّع ببريق أطفأوه التفكير المنطقي اللاحق"[1].

فخصوصية ذلك الفكر تكمن في طريقة تأويلهم للوجود باعتبار أن كل علاقة بين الإنسان وعالمه لا تخرج عن كونها علاقة فهم وتأويل، فالإنسان لا يمكنه أن يتساءل عن الوجود إلاّ إذا كان يحيا في علاقة معه، لأن الدازين يحدد وجوده من خلال علاقته بالوجود، أي حين يدخل في علاقة أصيلة مع الوجود، بل إن أسلوب الإنسان في الوجود هو الذي يحدد أسلوبه في فهم ماهية الحقيقة، وهي بالطبع حقيقة الوجود نفسه.

إن هذا الأسلوب الذي أختاره الفيلسوف هيدغر "لن يكون أسلوبا عقليا أو نظريا، بل ينبغي أن يكون مسلكا أساسيا يوجه كل كياننا ويحدد كل وجودينا التاريخي، والأمر في اختيار هذا المسلك واتخاذ هذا القرار يتوقف على درجة الأصالة التي يمكن أن يصل إليها الإنسان"[2]. فكيف يغدو الكائن أصيلا؟ وما هو الدرب الذي يسلكه الى الأصالة؟

---

1 ـ مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، المصدر السابق، ص 15.

2 ـ المصدر نفسه، ص 147.

إن الأصالة التي يدعوا اليها هيدغر لا تتجلى في نظره إلاّ في الإنسان الفنان الشاعري، فالشعر وعبره الشاعر أقدر على التعبير عن التجارب الممتنعة عن العلم سبب روحه، التي يعتبرها أسمى من تلك الروح السائدة والمهيمنة في كل حقول العلم. وبمقتضى هذا التفوق والسمو، فإن الشاعر دائما يتحدث كما لو أن الموجود يتم التعبير عنه ويستدعى ويناشد لأول مرة، تماما كما كان يحدث عند الإغريق الأوائل، الذين كانوا يعبّرون عن تجاربهم مع الوجود عبر الشعر وليس لغة العلم، وهو الأمر الذي أستدعى من هيدغر؛ العودة الى تلك المرحلة التي كان فيها " الشعر يقف على المسافة والمكانة والنظام والرتبة نفسها التي تقف عليها الفلسفة وتمفصلات تفكيرها، على الرغم من أن حقيقة الشعر والتفكير الفلسفي هما أمران مختلفان تماما"[1].

فقدرة الشاعر اللغوية هي التي تجعله أقدر الناس على فهم الوجود والتعبير عليه ولا عجب في ذلك إذا كنا "جميعا ننزع الى بيت أو قصيدة من شعر نستشهد بها حين تتأزم مواقفنا في الحياة، أو نعجز عن التعبير عن مكنون مشاعرنا. فالشعراء أصحاب الرؤية، وكلماتهم لآلئ بحر التجربة البشرية"[2].

فالقدرة التي يمتاز بها الشعراء عن التعبير عن الحقيقة من غيرهم جعلت هيدغر يستعين بهم، لأن التجربة الأولية التي ينفتح فيها أمامنا العالم كمجال لوجودنا هي الحال الوجداني، وتتمثل خصوصية الوجدان بالمقارنة مع كيفيات اخرى للانفتاح في أنه يكشف الوجود بصفته ملقى به.

ولقد سبق هيدغر فيلسوف آخر استنجد بالفن لشرح أفكاره الفلسفية، وهو شلنج (F. schelling)الذي كان يرى أن العمل الفني هو بمثابة أرغانون الفلسفة، وما دامت

1 ـ مارتن هيدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر: عماد نبيل، دار الفارابي، ط1، بيروت، لبنان، س2015، ص 234.

2 ـ مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، المصدر السابق، ص 206.

اللغة عملا فنيا لحقيقة شيء ما، فليس هناك إلا فن واحد يكون صميم ماهية هذا الفن هو الشعر، فاللغة بهذا المعنى قصيد أولي سابق على الشعر كشكل مختلف في القصيدة ذلك أن الكلام "**Les paroles**" مادته الخام هي القصيدة...والسماء في شعر "هولدرلين" تعني الإله فهي قصيدة القصائد تجعلك ترى ما لا يُرى fait vous voir l'invisible

هكذا يكون الشعر "**فونتازيا**" إنه دائما في خدمة الفكر إذن... لما هو إدراك وتمثل لم يستطيع اكتشاف سر الوجود...لهذا لجأ هيدغر إلى الشعرية لينكشف الوجود كما يقول في " **أصل العمل الفني origine d'oeuvre d'art** "، إن ما يظهره العمل الفني هو الجميل فيه والجمال هو أسلوب الحقيقة وكينونتها..."[1].

لن يتسع المجال هنا لتتبع كل الخطوات التي شرح بها هيدغر السبيل المناسب، الذي من خلاله يمكن أن ينكشف الوجود على حقيقته على يد الدازين "الشاعري"، لأن ذلك سيقودنا بالضرورة الى عرض مجمل تصوره الفلسفي حول الفن وعلاقته بالحقيقة من جهة أن هذا الأخير يمكن للحقيقة أن تبزغ من خلاله. ولكن، وبالمقابل فإنه من الضروري أن نوضح بإيجاز المعنى الذي أخذته الفينومينولوجيا كونها صارت مع هيدغر "تأويلية"، وتميزها عن الفينومينولوجيا عند هوسرل، التي تمثل كما نعلم أصل كل فينومينولوجيا ممكنة.

وخلاصة القول إن الفينومينولوجيا لدى هيدغر أخذت منعطفا أخر وهو أنطولوجية تأويلية وكان ذلك من خلال "تقديم الفينومينولوجيا من جهة اللامعطى، أي المخفي لا

1 ـ مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، مع مقدمة غادمير، تر: أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، س2001، ص98.

من حيث المعطى الذي تعنى به الفينومينولوجيا عادة"[1]. فمع هوسرل يعني الوصف الفينومينولوجي التفسير، لأنه كما رأينا يقصد تثبيت الأشياء ذاتها في الوعي من خلال حدسها مباشرة، دون أي حكم مسبق. أما بالنسبة لهيدغر فإن الوصف الفينومينولوجي لا يتعدى كونه هيرمينوطيقا بالدرجة الأولى على فهم الدازين للفرق الجوهري بين الوجود والموجود؛ لأن طبيعة الفينومان موضوع البحث الفينومينولوجي ليست بيّنة من نفسها، وإنما هي محجوبة يجب الإبانة عليها.

فالفينومينولوجيا عند هيدغر هي" العلم الأصلي النظري الذي يدرس الخبرة ألأصلية، ويحاول هذا العلم أن يشرح الشيء الأولي، أو البدئي، الذي منه يكتسب كيان ما شكل وجوده، فالفينومينولوجيا إذا أنطولوجيا أساسية، وهناك أنطولوجيات ثانوية، أو موضوعية (تدرس موضوعا ما) تستمد أساسها ومعناها من هذه الأنطولوجيا الأساسية"[2].

انطلاقا من هذا التصور يبدو أن هيدغر يأخذ من الفينومينولوجيا روحها فقط دون النظر للمضمون، وقد فهم روح الفينومينولوجيا متأصلة في بحثها عن المبدأ الأول للمعرفة التي كان يعتقد هوسرل أنه قد بلغه وحصره في "الوعي المتعالي"، بينما يجده هيدغر في أسبقية فهم الوجود ذاته، الذي تتحدد به ماهية كل شيء وأي شيء، وبهذا المعنى فإن عمل هيدغر هذا بمثابة تجاوز للتجذير الهوسرلي لمعنى الكوجيتو الديكارتي، لا يعني أن هيدغر قد قال الكلمة الأخيرة في شأن الفينومينولوجيا، بل العكس فإنه على يقين منذ البداية إن الكلام عنها لم ينتهي عنها، بل بدأ لتوه، فالفينومينولوجيا تبقى منفتحة الأفق دائما تحتاج الى من يستقرئ معانيها المعرفية أو الدروب التي بإمكانها تحقيقها بوصفها تعطي مفاهيم وآليات تكشف عن وعينا الحقيقي

---

1 - هانز جورج غادامر، طرق هيدغر، المرجع السابق، ص 363.

2 - **المرجع نفسه**، ص 175.

وذلك لأنه يعتبر" فهم الفينومينولوجيا يكمن فقط في الإمساك بها بوصفها إمكانا"[1].

إن الحقيقة التي يسعى إليها هيدغر هي الحقيقة الوجودية للإنسان، من أجل تأسيس السؤال وتحطيم التفكير المغلق la pensée close ومحاولة فهم الوجودية الغربية في عمقها، إذ هي فلسفة تفتح آفاقا متعددة، ومتنوعة للنظر في بنية الكينونة الإنسانية فهي الإشكالية الأكثر تميزا في الفلسفة الوجودية المعاصرة.

1- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، س2012، ص 104.

الفصل الثاني: التأسيس لفينومينولوجية الإدراك.

المبحث الأول: فينومينولوجيا المعرفة عند مرلو- بونتي.

المبحث الثاني: الإدراك الفينومينولوجي والبعد الوجودي.

الفصل الثاني: التأسيس لفينومينولوجية الإدراك.

لا يخفى على أحد أنّ التقليد الفلسفي الفرنسي المعاصر ومهما اختلفت ملامحه، فهو سليل النزعة العقلية الديكارتية على وجه الخصوص، وامتداداتها على يد "مان دو بيران" و"برغسون " في القرن التاسع عشر[1]. وعلى هذا الأساس كان التعليم النظامي موجها إلى هذه الفلسفة، حيث كانت في جزئها الأكبر موجهة إلى الفلسفة الكلاسيكية: أفلاطون، ديكارت، سبينوزا، كانط، والاهتمام أيضا بالفلسفة المسماة "فلسفة فرنسية": مالبرانش، مان دوبيران، رافيسون، لاشوليي، وبرغسون[2].

أما بالنسبة لمرلو- بونتي فإن تكوينه القاعدي كان بالدرجة الأولى تكوينا نظاميا وأكاديميا موجها، باعتبار أن أول أعماله كانت دراسة حول طبيعة الإدراك لفائدة المجلس الوطني الأعلى للبحث. وفي مشروعه هذا يخلص بنتيجة ترتكز على أهمية الفلسفات الواقعية في إنجلترا والولايات المتحدة، خاصة فيما يتعلق بتمييزها لمحيط الأدراك أو مجال الأدراك عن مجال العلم[3]. لقد كان هذا البحث موجها لكل مسار بونتي الفكري خاصة أذا عرفنا أن الأعمال الأولى التي تلت هذا البحث كانت ترتكز على الإدراك كمجال أولي لكل معرفة. إذا كيف أسس مرلو- بونتي فينومينولوجيا تقوم على الإدراك؟ وما الاختلاف الظاهر أو التمايز الواقع بينه وبين الفينومينولوجيا الهوسرلية؟ أي هل بقي مرلو- بونتي مخلصا لهوسرل في طرحه أو العكس؟

1- جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دس، ص160.

2-Maurice Merleau-Ponty, Œuvres, Ibid., p38.

3 - Ibid., p3.

المبحث الأول: فينومينولوجيا المعرفة عند مرلو- بونتي.

ككل مشروع فلسفي جريء ، فقد تحتمّ على موريس، أن يشقّ طريق بين الفلسفات القائمة في زمانه. وكان عليه أن يجد وسيلة للابتعاد عن كلا التيارين التقليدي للفكر المثالي والواقعي. وكان بحاجة إلى منهجية لتحقيق أهدافه الوجودية، أي أنه كان بحاجة إلى جهاز مفاهيمي، ليس من أجل الالتفاف على الفلسفات القائمة، وإنما للدخول معها في حوار من أجل إفحامها. وبالمختصر فإن ما كان يبحث عنه **بونتي** هو طريق ثالث بين المثالية و الواقعية، بين الفلسفة النقدية والعلم الموضوعي. فما هي معالم هذا الطريق الثالث؟

لقد وجد مرلو-بونتي معالم طريقه في الفلسفة الفينومينولوجية الهوسرلية المتأخرة، "فلسفة عالم الحياة"؛ التي أرا د هوسرل من خلالها توضيح الأرضية الحقيقية التي تبنى عليها العلوم، والتي يجدها في العودة إلى "بداهات التجربة بما هي عودة إلى عالم الحياة"[1]. ولكن فهم هوسرل لهذه الخبرة في ظل تمسكه بضرورة رد كل علاقة بين الذات والعالم إلى معيشات الوعي المتعالي عبر القصدية، لم يمكنه من استثمار هذا الاكتشاف الأنطولوجي، الذي جعله مرلو- بونتي محلّ اهتمامه الفينومينولوجي.

يجد مرلو- بونتي هذه العودة التي تحّدث عنها هوسرل في عملية الإدراك[2]. فهو

---

1 - Edmund HUSSERL, Expérience et jugement, Op.cit, p47.

2 -Pascal DUPOND, Autour de la phénoménologie de la perception (Notes de cours), Philopsis éditions numériques http: //www.philopsis.fr, 2007, p06.

السبيل الذي ينفتح من خلاله الإنسان على العالم، ومن خلاله أيضا يظهر العالم للإنسان ومن أجل ذلك كان **الإدراك** هو نقطة الانطلاق لكل معرفة، فهو بمثابة جسر بين الانسان والعالم وأرضية لكل ما يمكن للإنسان أن يعرفه، وهو في النهاية ما قد يمكن مرلو-بونتي من صياغة نظرية شاملة يتحقق من خلالها حلم الفينومينولوجيا بأن تصير علما كليا و أرضية لكل العلوم.

في الفلسفات التقليدية، كانت كلمة "إدراك" تمثل درجة دنيا من درجات الإحساس[1]. قبل أن تصير وظيفة للذهن، أو "ما فوق المحسوس"[2]. كما عبر عنها كانط، تأتي مباشرة بعد استقبال مختلف الأحاسيس لتشكل معها طبيعة واحدة. وتمر هذه العملية عبر تنسيق الأحاسيس الآتية من الخارج وإضفاء قالَبي الإدراك الحسي وتطبيقهما عليها، وهما الزمان والمكان. ثم في مرحلة ثانية، تنسيق هذه المدركات الحسية المتطورة عن المرحلة الأولى بتطبيق أنواع الرأي عليها حتى تخرج منها مدركات عقلية[3]. وهذه الازدواجية قد رفضها مرلو-بونتي، حين أراد تجاوز النظرية التقليدية للإدراك بنظرية جديدة لا تفصل بين مفهومي الإحساس والإدراك، بل تجعل منهما شيئاً واحداً.

لقد تحتمّ على مرلو-بونتي تخطي بعض التفسيرات والنظريات الناشئة عن بعض الفلسفات المعاصرة له. خاصة تلك المتفّرعة عن النزعتين التجريبية والعقلانية؛ فالنزعة

1- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث:H-Q، المرجع السابق، ص956.

2- جيل دولولز، فلسفة كانط النقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص54.

3- المرجع نفسه، ص 56.

التجريبية كانت تعتقد أن الإدراك عملية تلقي وتسجيل لمعطيات خارجية في حين تؤكد النزعة العقلانية مقابل ذلك، أولوية العقل ودوره في تأويل ما يتلقاه من معطيات وكان رده على النزعة التجريبية أننا في اثناء عملية الإدراك نتلقى معطيات، لكن ليس بطريقة آلية، لأن المعطى يظهر من خلال علاقته بالوعي، الذي لا يكون وعياً خالصاً وإنما يكون وعياً بالجسد، ذلك أنه وسيلة الإدراك، أو ما يضمن لنا أن ندرك. وأما رّده على النزعة العقلانية، فإنه لم ينكر على العقل دوره في عملية الإدراك من خلال التأليف، كما أنه لم يمنحه الحصرية l'exclusivité في ذلك[1].

الحّل لهذه المشكلة لا يجده مرلو- بونتي في تبني إحدى النظريات التقليدية المفسّرة لعملية الإدراك، ويجد أن القرن العشرين مهيأ للجمع بين النزعتين المادية والروحية، بين التشاؤمية والتفاؤلية، أو بالأحرى تجاوز هذه المتضادات[2]. واكتشف أيضا أن تحقّق هذا الجمع يمكن رصده فلسفيا في تطور العلوم، في مجال علم النفس خاصة بفضل التحليل النفسي مع سيغموند فرويد (1856- 1939)، الذي لفت انتباه **بونتي** إلى إمكانية الجمع بين ما هو مادي (جسماني) وما هو نفسي (روحي) من خلال مفهوم اللاشعور[3]. فقد توجّه إلى بحث إمكانية تحليل الظواهر اللاشعورية كمنهج للدخول إلى البعد الطبيعي

1- محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، "مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر"، المركز العربي، للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص ص124- 125.

2 - Maurice Merleau-Ponty, Signes, Ibid., p224.

3-Alexandra Renault, Nature et subjectivité. L'énigme de l'homme chez Freud et Merleau- Ponty, Thèse de Doctorat en Philosophie. Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand II, France, 2004, p313.

أو الأساسي للوجود الإنساني، الذي يطلق عليه فرويد مفهوم الدفع "Pulsion" ويسميه **بونتي** الجسد. هذا البعد (الجسدي، المادي) الذي يعبر عن كل ما هو موجود بصفة عامة، والذي اعتمد عليه بونتي ـ خاصة في كتاباته الأخيرة ـ في إعادة بناء تصوره حول مفهوم الإنسان في إطار أوسع بأن يأخذ معناه من منظوره الحياتي، أي من الطبيعة[1].

إن أول كلمات مرلوبونتي من مقدمة كتاب (بنية السلوك) كانت: "هدفنا هو فهم علاقات الوعي والطبيعة العضوية، النفسية، وحتى الإجتماعية. ونفهم هنا الطبيعة بكونها تلك الكثرة من الأحداث الخارجية بعضها عن بعض والمرتبطة بعلاقات سببية"[2]. وبهذا المعنى فإن **بونتي** يحيل منذ البداية إلى بعد جديد يريد أن يحدد من خلاله ماهية الإنسان. إنه البعد المادي، الذي أهملت الفلسفات التقليدية مضمونه بأن قزمت قيمته ودوره في عملية الإدراك بمقابل البعد الروحي أو المعنوي.

لتوضيح سوء الفهم الذي أصاب هذا المفهوم الأسطوري للطبيعة[3]. وأثره على المعرفة الإنسانية، يخصص **بونتي** دروس "كوليج دوفرانس Collège de France" لسنة 1956 "لرصد العناصر التاريخية لمفهوم الطبيعة. لتتبعها الخطوة الثانية من خلال

1- Alexandra Renault, Nature et subjectivité. L'énigme de l'homme chez Freud et Merleau- Ponty, Ibid., p314.

2 - Maurice Merleau-Ponty, La structure du comportement, Op. cit, p24.

3 - Maurice Merleau-Ponty, Résumés de cours Collège de France (1952-1962), Ed: Gallimard, 1968. Édition numérique réalisée le 20 juin 2011, Québec, cours (1956-1957), p59.

البحث في تطّور المفهوم وتحديد دلالته الفلسفية في السنة الموالية"[1]. والحقيقة أن توجه **بونتي** نحو هذا المفهوم لم يكن فقط وليد اكتشافه للتحليل النفسي أثناء شَغله لكرسي علم النفس والبيداغوجيا بالسوربون بين سنتي (1949 و1952) [2]، إنما هو تقاطع وتلاقح أفكاره الأولى وبحوثه مع أفكار فرويد، باعتبار أنه كان شديد الاهتمام بمفهوم الطبيعة منذ سنة 1933، تاريخ اشتغاله مع الصندوق الوطني للبحث العلمي(CNRS) حول طبيعة الإدراك[3].

خلال هذه الدروس، يقف **بونتي** على لحظة أساسية في تكوين مفهوم الطبيعة، والتي لازال تأثيرها قائما على حّد تعبيره، في تحديد دلالة هذا المفهوم في الحقبة المعاصرة. إنها اللحظة الديكارتية التي صنعت هذا التصور انطلاقا من النظرة الثنائية (المادي والروحي) في تعريف الوجود إجمالا والمنحدرة من الاعتقاد الديني. فديكارت وبالرغم من إقراره بأن الله قد خلق هذا العالم على الصورة التي هو عليها، أي في صورته المادية، إلاّ أنه يسلب العالم من كل قدرة تجعله كيانا قائما بذاته، فوجود العالم في نظره مرتبطة بالفكر القائم قبل هذا الوجود الفعلي، أي في إرادة الله ثم في إرادة الإنسان من خلال جعله فقط نتيجة لعملية تفكّرية وعقلية[4]. فالعالم المادي ليس بشيء يذكر لولا إقرار الإنسان

---

1 - Maurice Merleau-Ponty, Résumés de cours Collège de France, Ibid., p60.

2- موريس مرلو- بونتي، المرئي واللامرئي، تر: عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، 2008، ص14.

3 - Maurice Merleau-Ponty, Œuvres, Op. cit, p38.

4 - Maurice Merleau-Ponty, Résumés de cours Collège de France, Ibid., p61.

بوجوده وحركته تحكمها الآلية المنبثقة عن الفكرة المطلقة، الكاملة والسابقة عن كل فعل.

بعد ديكارت، جاء كانط وعزز هذا المفهوم الذاتي للطبيعة. فالطبيعة بالنسبة إليه هي "جملة أشياء الحواس المنظمة من قبل الفاهمة"[1]، تلك الاشياء التي لا تكون معروفة إلاّ انطلاقا من القوانين القبلية التي تمليها عليها الفاهمة، والتي تمثل منبع قوانين الطبيعة وبالنتيجة وحدتها الصورية[2]. فهو أيضا قّد ضّم صوته إلى صوت ديكارت بجعله ما هو مادي ذو أساس معنوي. وعلى الرغم من أن هذا الأخير لم يُلحق الوجود الطبيعي بالموجود المطلق كإمكان وحيد لمعرفته وتسخيره للإنسان كما فعل ديكارت، إلاّ أنه كرّس التوجه الإنساني المنبثق من ثنائية الذات/الموضوع وقبلية l'apriori العقل على الجسد.

وكنتيجة لازمة هذا التصور فإن ديكارت يفهم من كلمة جسد corps، على أنه كل ما يمكن أن ينتهي في شكل ما؛ يمكن حصره في مكان، ويشغل حيزا خاصا به دون غيره أن يكون محسوسا سواء عن طريق اللمس، أو عن طريق البصر، أو عن طريق السمع، أو عن طريق التذوق، أو الشم[3]. وهو ينفي بالمقابل أن تكون هذه الملكات المذكورة، أي السمع والإبصار والتذوق وتحديد المكان...الخ، من قدرا ت الجسد، بل يتعجب من رؤية مثل هذه الملكات تجتمع في بعض الأجساد[4]. ولا غرابة في ذلك ونحن نعلم الوجهة التي

---

1 - Maurice Merleau-Ponty, Résumés de cours Collège de France, Ibid., p63.

2 -Alexandra Renault, Nature et subjectivité. L'énigme de l'homme chez Freud et Merleau-Ponty, Op. cit, p315.

3 -René Descartes, Les méditations métaphysiques, Ibid., p31.

4 -Ibid., p31.

يتوجهها ديكارت في منهجه المبني على الشك كخطوة أولى لكل معرفة، وما آل إليه هذا المسار الذي ينفي إمكانية وجود أي شيء مادي في ذاته بمقابل الذات أو الوعي، عبر فكرة الكوجيتو (أنا أفكر إذا أنا موجود) والعالم موجود.

وأكثر من ذلك فإن ديكارت يفهم الجسد على أنه مجرد امتداد[1]. وأن العقل (الروح، النفس) هو شيء يفكر ولكن دون أن تكون له نفس خصائص الشيء الجسماني، أي بدون امتداد ولا أبعاد (طول وعرض وعمق)، وهو لا يشترك في شيء مع خصائص الشيء الجسماني[2]. إن ماهية الإنسان بالنسبة لديكارت تكمن في كونه شيء يفكر، أي أنه ذلك "الذي يشك الذي يقرّ وينفي الذي يعرف أشياء قليلة ويجهل الكثير، الذي يكره ويرغب، الذي يتخيل أيضا والذي يحس"[3]. ومن هنا يضع قاعدته الشهيرة، التي تجعل الحقيقي ما كان واضحا بشدة ومتميزا بشّدة، ولكن هذا الوضوح والتمايز لا يتعديان أن يكونا على مستوى الأفكار فحسب. وبمعنى آخر يمكن استنتاجه، هو أن الفكر والأفكار يجب أن يكونا من نفس الجنس حتى يتسنى استنباط الثاني من الأول. فكيف يمكن بنظر ديكارت أن نستخرج مما هو معنوي ما هو مادي إن لم يكن فقط على صورته ومن جنسه، أي كيف للمادة أن تصير فكرا؟ وقد أنتهى كما هو معروف ـ في محاولته لتجاوز هذه التساؤلات ـ إلى إقحام الإله كضامن للموضوعية وكأساس ترجع إليه بدئية نظرية

---

1 -René Descartes, Les méditations métaphysiques, Ibid., p54.

2 -Ibid., p55.

3 -Ibid., p37.

المعرفة، التي كان يبحث عنها باعتبار أن الإله خالق كل الأشياء وهو الذي يمنح الإنسان القدرة على التحقق من واقعيتها وحقيقتها بواسطة العقل الذي يعد هبة الله الخلاقة[1].

لقد وعى **بونتي** هذا الإحراج المعرفي الذي وقع فيه ديكارت، ووظفه هوسرل كنقطة نقد وانطلاق لفلسفته الفينومينولوجيا، التي يصفها "أي الفينومينولوجيا الهوسرلية" على أنها ديكارتية جديدة على الرغم من أنها تلُقي جانبا كل محتوى المذهبي للديكارتية[2]. فالعيب الذي وجده هوسرل في الديكارتية هو كونها وبالدرجة الأولى، لم تبلغ الجذرية في عملية التأصيل العقلية لنظرية المعرفة. فنظرية ديكارت المعرفية لم تفسر كيفية حدوث عملية إدراك الأشياء من طرف العقل إلاّ بناء على الثقة الإيمانية التي تربط الإنسان بالإله[3]. والتي لم تكن كافية في نظره لإتمام مشروع الفلسفة الأولى، الذي ابتدعه الإغريق كونه مشروع لعلم عقلي إنساني خالص.

وعلى الرغم من وعي هوسرل بمشكل الثنائية القطبية، التي كّرستها الديكارتية وعززتها الفلسفات اللاحقة، لم يستطع هو أيضا توحيد شقي العملية المعرفية. بل العكس من ذلك فقد عمّق هو الآخر هذه الهّوة حين ركّز على رد كل معرفة للذات المتعالية، وتعليقه لكل صلة مادية بالوجود. ومرلوبونتي لا يجد الفينومينولوجيا كفلسفة جديدة كما انتهت مع هوسرل في محاولة "التعرف على الذات"، بل يأمل أن يجدها في المنهج

---

1 -René Descartes, Les méditations métaphysiques, Ibid., p76.

2 -Edmund HUSSERL, Méditations cartésiennes, Op. cit, p17.

3 -René Descartes, Les méditations métaphysiques, Op. cit, p46.

الفينومينولوجي[1]. الذي بإمكانه تحقيقهـا كفلسفة أولى. ليس بمعنى العلـم الطبيعي الـذي يعتمـد على تفسيـر وتحـليل الوقائع، ولا على النتائـج السببية، بل العـلم الـذي يتخـذ مـن الوصف سبيلا له لإدراك العالم عبر التجربة الأصلية للأشياء ذاتها، أي العودة إلى ذلك العالم كمعرفة[2]. فالعالم بنظر **بونتي** موجود قبل كل تحليل يمكن للذات أن تنجزه، ومن السذاجة أن نعّوض ما هو أصلي وحقيقي بسلسلة من التراكيب تجمع الأحاسيس ومظاهر الأشياء والتي تعود كّلها (التراكيب والمظاهر) في حقيقتها إلى كونها نتاج تحاليل لا يجوز إنجازها قبل هذا الوجود الأصلي[3].

من هذا التصور المبدئي للعلاقة القائمة بين الذات والعالم، والتي تجعل من العالم المادي الحقيقي قائم بذاته قبل كل تجربة للذات (الوعي) فإن **بونتي** وعلى خلاف ديكارت وهوسرل، يقول بأن الحقيقي يجب أن يوصف، لا أن يبنى أو يقوّم[4]. وهـذا يعني أنـه لا يجب أن تردّ عملية الإدراك إلى عملية التأليف، التي تعود بدورها إلى الأحـكام الصادرة عن الوعي. وبالتالي فإنه من الضروري إعادة فهم، ليس فقط العلاقة بين الإنسان والعالم وإنما أيضا إعادة صياغة المعنى، الذي يجب أن يحمله كل مـن الإنسان والعالم. فالعالم ليس شيئا تملكه الذات ولها سلطة تقّومه، إنه الوسط الطبيعي ومجال كل فكر وكلّ إدراك والحقيقة لا تسكن فقط الإنسان الداخليl'homme intérieur ، أو بالأحرى ليس هناك

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Op. cit, p13.

2 -Ibid., p14.

3 -Ibid., p15.

4 -Ibid., p16.

إنسان داخلي، بل الإنسان موجود داخل العالم وهو لا يعرف نفسه إلاّ داخل هذا العالم[1].

مـن خـلال ذلك، فـإن فعـل الإدراك عند مرلو-بونتي، ليس منفصلا عن فعل الوعي بالفعل الإدراك، فليس هناك فعلين منفصلين لأن الأول يحـتوي بالضرورة الـثاني. ولأن الإحساس المحض غير موجود في الحقيقة، فكل إحساس هو إحساس بشيء ما، أي إحساس بمحسوس. فالمحسوس هو كيفية للشيء وليس عنصرا من الوعي، المحسوس ليس مـعزولا وإنما نجده دائما في مجال وهو يعبر عن ظاهرة إدراكية. والشيء المحسوس ليس انطباعا إنما شيئا مدركا. و**بونتي** يعبر عن الشيء المدرك بأنه: "يوجـد دائمـا بين أشياء أخـرى، فهو ينتمي دائما إلى مجال. سطح متجانس لا يقدم شيئا لإدراكه، ولا يُعطَـى إليّ أي إدراك؛ بنّية الإدراك الفعلية وحدها تعلمنا ما يعنيه الإدراك"[2].

لـقد استـدعى **بونتي** في محاولته توضيح هذه العلاقة المتداخلة بين ما هو ذاتي ومـا هو موضوعي وما هو روحي ومادي؛ الاستعانة ببعض التفسيرات العلمية خـاصة بعـلمي الفيزيولوجيا وعلم النفس. فبالعودة إلى تحليل الإحساس، نجده يصدر عن الحـواس، أي عن الشم واللمس والنظر والذوق ...إلخ، ومن هنا كان اهتمام **بونتي** بعلم الفيزيولـوجيا Physiologie آمـلا من وراء ذلك إيجـاد تفسير واضح يتناسب والإشكاليات الفـلسفية المطروحة أمامه، وقـد انتهى بحثه الى اكتشاف أن الفـيزيولوجيا تستعين بعلـم النفس و تحديد بالنظرية الجشطالتية، لأن مخطط علم النفس السلوكي المتمثل فـي قانون المثـير

---

1 - Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Ibid., p16.

2 -Ibid., p31.

والاستجابة لم يتوصل إلى تفسير مجمل الظواهر الحسية[1]، ولأن هذا المخطط يعتمد في تفسيره على نوع من الآلية فهو يجعل من الجهاز الحسي وحده وسيلة لحدوث الإحساس وينفي ضمنيا كل فعالية نفسية، أي أنه يحصر مفهوم الإنسان في مكوناته الفيزيائية والكيميائية. والحقيقة أنه لا يمكن التوصل إلى أي تفسير مقنع وشرح تام للإحساس كونه يتشكل بطبيعته من شقين لا يمكن إنكارهما، كما لا يجوز اختزال الواحد في الأخر؛ شقّ عضوي يتمثل في الجهاز الحسي، وآخر نفسي يتمثل في تحوّل هذه المحسوسات إلى معان. ويظهر ذلك بكل وضوح في الصعوبة التي يجدها العالم الفيزيولوجي عند محاولته شرح حدوث الإحساس فقط بالاعتماد على ما هو عضوي، كما يصطدم النفساني بالمشكل ذاته عند فرضه تفسيرا نفسيا فقط. وانطلاقا من هذا الوضع يتوصل **بونتي** إلى تحديد مجال الإحساس فيما يسميه بـ: مجال "القبل موضعة Prés- objectif" أو الحيادية، أي تسبق كل فكر، فهو " اتصال ساذج مع العالم"[2].

تكمن أصالة هذا الاتصال الساذج وقيمته المعرفية في كونه وقبل كل شيء، الأرضية الفينومينولوجية الأساسية، التي ينطلق من خلالها **بونتي** في وصفه لكيفية حدوث عملية الإدراك، أو بعبارة أكثر دقة، كيفية حدوث هذا الاتصال فهو بكيفية ما "استعادة للإدراك من تحت الترسّبات المعرفية السابقة"[3]. إن الصفة الموحدِة لكل معرفة يقول **بونتي**

---

1 - Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Op. cit, p38.

2 -Ibid., p12.

3 - Pascal DUPOND, Autour de la phénoménologie de la perception, Op. cit, p14.

هي أن كل أشياء المعرفة تتخذ شكلاً مدركا أو ترتكز في معرفتها على شكل مـدرك[1]. وهذه الصفة الأولية والجامعة تسمح بتثبيت الشيء، فهي تستعيد الشيء المدرك من تحت الشيء المحمول conçu بأن تنزع عنه كل أنواع الحكم. وكخطوة ثانية من أجل تحقيق غـرض حـيادية الشيء، يتطلب الأمـر استبعـاد أشياء العلـم، والغوص في أركيولوجيا المعرفة ودراسة صور الوعي الحسي، التي تمّر وكأنهـا فضول نفسي. كمـا يجـب أن يتحّول حتما النظر الفينومينولوجي نحو الذات المدركة قصد دراسة العمليات الفاعلة في انفتاح العالم بعيدا عن بناء الأشياء في العلوم. وهذا يعني أن العودة إلـى ظهور الوجود تحت الشيء وتحت الذات؛ تحـت الشيء سنجـد العالـم، وتحـت الـذات نجـد الجسـد المتمظهر[2] Corps phénoménal .

فـي الغـوص تحت الذات سنجد أن عملية الإدراك ليست نتيجة لتداعي الأفكار، بل على العكس من ذلك هي ما يجعل من فعل التداعي ممكننا، فالإدراك يسبق التداعي، أو قل هو نتيجة يتم من خلالها تبرير ما تم تحصيله في الإدراك. بالنسبة **بونتي**، ليس هناك شروط الإمكان تسبق الإدراك، لأن الإدراك يسبق شروط إمكانه. وفي هـذا المعنى هـو يقول بأن: "الشكل الجيد لا يتحقق كونه جيدا بذاته في سماء ميتافيزيقية، ولكن هـو جـيّد لأنه يتحقق في تجربتنا. إن ما يسمى بشروط الإدراك المزعومة لا تصبح سابقة للإدراك ذاتـه إلا عندمـا نفترض حـول الظاهـرة الإدراكـية ــ بـدل وصفـها كـانفتـاح أولـي علـى

---

1 -Pascal DUPOND, Autour de la phénoménologie de la perception, Op. cit, p06.

2 -Ibid., p07.

الموضوع-وسطـا قـد اتضحت فيه كل التوضيحات وكل التقاطعات، التي يحصل عليها الإدراك التحليلي وتكون قد تأكدت كل معايير الإدراك الفعلي موضوع الحقيقة، العالـم "[1].

يتم الانفتاح الأولي على الموضوع فيما يسميه **بونتي "الا نتباه L'attention "**[2]. الذي يعد بمثابة الـقدرة الأولية والغير مشروطة، التي يرتكز عليها كل محتوي الوعي. فـالانتباه هو العملية الأولى، التي يتم من خلالها فتح مجال إدراكي أو ذهني يمكـن استيعابـه، أو حركات العضو المستكشف. أن تكون منتبِها يقول مرلو-بـونتي: ليس فقـط تسليط إنـارة أكثـر عـلى معطـيات موجـودة مسبـقا، بـل إنجاز تمفصل جديد داخل هذه المعطيات باتخاذها أشكالاً. الانتباه لا يخلق شيئا جديدا، فهو ينير الإدراك فقط بـأن يعطـي للشيء إمكانية الظهور والإنعطاء بكّل وضوح. ولا غرابة إن كان **بونتي** ينـعت الانتبـاه بأنـه " فعل إعجازي acte miracle " يمنح للشيء إمكانية الكشف عن معناه للذات المدركة فبفضل الانتباه يكون إدراكي الشيء هو في الوقت نفسه تقويمي له[3].

لا يجب أن يفهم هذا الكلام على أنه ترجيح للذات على حساب الشيء(العالم)، بأن تكون الذات هي مصدر الإدراك لأن لها أولوية بفضل فعل الانتباه. أي الانتباه هو فعل بفضله تتحول الذات المدركة إلى ذات مقّومة. فكل ماهناك هو أن الانتباه يتأكد بكـونه إضافة ضرورية للإدراك، فهو ما يعطي الحياة للإدراك. وهو إن شئنا، تعويض وتجاوز

---

1 - Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Op. cit, p45.

2 -Ibid., p55.

3 -Ibid., p p59-60.

لاستكانة Passivité الإدراك بنشاط الانتباه، نشاط يأتي لإغناء وإنارة المدرك دون إضافة شيء جديد[1]. وأما عن المعنى الذي تتقوّم فيه الأشياء، فإنه يحدث في الذات عن طريق الحكم jugement الذي يعتبره **بونتي** بمثابة إدراك العلاقة بين أجزاء الكّل، أي كإدراك لكلية المدرك كونه نتيجة للربط بين مكوناته. ويكون "الإدراك هو هذا الفعل الذي يخلق دفعة واحدة -مع مجموع المعطيات ـ المعنى الذي يربطها، لا يكتشف فقط المعنى الذي تحمله، لكن يعمل أيضا على أن يكون لها معنى"[2].

يحدث فعل الإدراك داخل ما يسميه **بونتي** "مجال الظهور Champ phénoménal"[3] الذي يفهم انطلاقا من العلاقات بين جسدي وعالم الأشياء. هذا المجال يفترض من جهة ذات مدركة ومن جهة أخرى شيئا مدركا. فالذات المدرِكة تدرك أشيائها بفضل الحواس، أي أنها تحسّ الشيء وتتواصل معه بحيث يكون حاضرا في مجالها الإدراكي. وانطلاقا من هذه العلاقة الأولية، يحدث الإدراك بكونه سابق عن كل تفكر نظري ويعطى كإدراك لموجود[4]. إن ا لإدراك هو نقطة انطلاق كل معرفة، ولكون **بونتي** قد وعى جيدا قيمته في تحديد منبع المعرفة، فقد شعر بضرورة الحديث عن مجـال الظهـور الـذي "يجـب علينا ارتياده واكتساب المعرفة عن طريق وصف نفسي مع ذات الظـواهر، هـذا إذا ما أردناه كما هو الحال بالنسبة للفلسفة التأملية، عدم البقاء فـي بعـد ترنسندنتـالي نفترضه

---

1 - Maurice Merleau-Ponty Phénoménologie de la perception, Ibid., p60.

2 -Ibid., p67.

3 -Ibid., p84.

4 -**Ibid**., p87.

مسبقاً وللأبد، ونهمل المشكل الحقيقي للتقّوم"[1].

يرتبط موقف هوسرل بالحضور الماهوي للموضوع المدرك، أي التجربة القصدية لذلك الموضوع سواء كان حلما أو تخيلاً أو تذكرا...الخ وما يهتم به الفينومينولوجي في هذه الحالة هو البنية والوظيفة القصدية، بغض النظر عن مضمونها لأن تحليل الإدراك يبتعد عن كل علاقة له بالواقع، وإن الهدف هو بلوغ ماهية الإدراك حيث يؤكد هوسرل على أن: "الإدراك يرتبط بمستوى وظيفته الفينومينولوجية وبمستوى ماهيته"[2]. لذلك نجده يميز بين الإدراك الداخلي والإدراك الخارجي، في النوع الأول نكون بصدد إدراك موضوع متمثل، فنتعرف على محتواه المثالي، أما في الموضوع الثاني فإن الموضوع لا يظهر أبدا حسب هوسرل لأن فعل الإدراك والموضوع المدرك يكونان متمايزين، عكس الإدراك الداخلي الذي تكون فيه وحدة بين الوعي والموضوع المتمثل. ولتوضيح الفكرة أكثر علينا أن نؤكد على أن الإدراك الحقيقي للظواهر عند هوسرل يحدث عندما نحصل على الماهية الخالصة للموضوع المدرك، وتلك هي الظاهرة الحقيقية حيث تندرج مباشرة ضمن خبرتنا المعاشة التي نحياها ونتأملها بل نقصدها وعليه لا يكون للوجود الخارجي للموضوع سواء كان كتابا أو أي شيء آخر دخل في عملية الإدراك، لأن علاقة الوعي لا تكون بالموضوع الخارجي، وإنما بالظاهرة ككل حيث لا يكون

1- Maurice Merleau-Ponty Phénoménologie de la perception, Ibid., p97.

2 - Edmund Husserl, Introduction a la logique et a la théorie de la connaissance, Gallimard, Paris, 1998, p 385.

الموضوع حاضرا وإنما مستحضرا.

إننا نجد أن الفينومينولوجيا من هوسرل إلى مرلو- بونتي تبقى وفية لشعارها "العودة الى الأشياء ذاتها" لكن الذي تغير هو كيفية العودة من جهة، ومفهوم الأشياء في حد ذاتها، من جهة أخرى. لقد صرح **بونتي** في كتاب "علامات"، قائلا:" نريد أن نبحث في اللامفكر فيه عند هوسرل"[1]، وهي عبارة تحمل دلالات كبيرة، فهي تعني أن **بونتي** يعترض على موقف الفينومينولوجيا الترنسندنتالية في كثير من المفاهيم والتي يعتبر الإدراك من أهمها، فهو يقول: " إن وهم الأوهام هو الاعتقاد أننا لم نكن وثقيين في أفعالنا وأن الإدراك هو عمل يقوم به الفكر وأن التفكير هو الإدراك عائد لذاته، وهذا ما يعبر عن التحول من معرفة الشيء إلى معرفة الذات التي صنعت هذا الشيء"[2].

لقد اختزلت فينومينولوجيا هوسرل الإدراك في فكر الإدراك، حيث يكون فكر الإدراك كامنا في محايثة فعل الإدراك لموضوعه المدرك، وهذا ما أدى بالتالي إلى إقصاء فرضية العالم أو الوجود الواقعي للموضوع، الذي هو في الفينومينولوجيا الوجودية عند **بونتي** من أهم أبعاد الإدراك الحسي؛ حيث تكون العودة إلى الأشياء ذاتها كشعار للفينومينولوجيا هي عودة الى الوجود الواقعي لمختلف الظواهر الموجودة في العالم سواء كانت أشياء أو آخرين، ويكون الإدراك الحسي هو وسيلة تعرفنا عليها كما هي في كثافتها الوجودية دون إحالة ولا تمثل يقول مرلو- بونتي: "إن العودة الى الأشياء ذاتها

1 - Maurice Merleau-Ponty, Signes, op. cit, P96.

2 - Maurice Merleau-Ponty, le visible et l'invisible, op. cit, P59.

ماهي إلا عودة إلى هذا العالم الموجود قبل المعرفة، حيث تكون وسيلة تعرفنا عليه هي الإدراك الحسي لأن الإدراك هو التقاء مع الأشياء الطبيعية، وعليه فهو نقطة انطلاق بحثنا لما هو نموذج أصيل"[1]. لذلك فحتى ولو أن هوسرل بحث في موضوع الإدراك في فلسفته المتأخرة كما ذكرنا، إلاّ أنه لم ينتبه إلى أنه من أكثر مستويات الوعي اصالة، وأنه مكمن خبراتنا الحقيقية بالعالم. لقد بقيت تحليلات هوسرل حبيسة الرجوع المتعالي إلى الوعي، لكن **بونتي** بتأكيده على أنه لن نتمكن من وضع حد للوضع المتأزم الذي توجد عليه معرفتنا، إلاّ بالرجوع إلى الإيمان الإدراكي La foi perceptive يكون قد أعطى أبعادا جديدة لمسألة الوعي، وذلك من ناحية إعادة ربط الوعي بالواقع المدرك، وكذلك إعادة جسور التواصل بين الذات والعالم، هذا التواصل المفقود في الفلسفات السابقة خصوصا مع ديكارت وهوسرل.

لقد وظّف مرلو-بونتي كثيرا علم النفس الجشطالتي، أو ما يعرف بعلم النفس الشكل الذي يبين أننا ندرك الموضوع في كليته، حيث أن إدراكي لشيء ما لا يكون بتجميع خصائصه منفصلة، كالشكل والصلابة واللون، كما يعتقد المذهب الحسي ولا بإصدار حكم أو تأويل عقلي حول هذه المعطيات كما يعتقد المذهب العقلي، وإنما يتم الإدراك بصورة كلية، حيث يكون الكل أسبق من الجزء. إن الإدراك الحسي عند مرلو-بونتي هو معرفة بالعالم وانفتاح عليه، فهو علاقة معية قائمة بين الذات المدركة والعالم

---

1 - Maurice Merleau-Ponty, le visible et l’invisible, Ibid., P210.

المدرك، وتتم هذه العملية مرورا بالجسد، لأنه أساس نظرية الإدراك، كما: "أن جسدي هو تلك النواة التي لها وظيفة عامة، تعرفنا على تلك الرابطة بين الماهية والوجود، إنها الرابطة الموجودة في الإدراك"[1]. فالجسد هو مركز التقاء الخبرات الإدراكية، وخبرة الإدراك هي بالضرورة خبرة الجسد لأن جسدي هو من يدرك الأشياء والآخرين والعالم وهنا تأتي أهمية النظرة ودورها في عملية الإدراك، فهي وسيلة البحث في العالم حيث يقول مرلو- بونتي: "إنني أذا أردت أن أرتمي في الحالة الإدراكية، فإنني ألجأ إلى خبرتي بالعالم، التي تبدأ معي كل صباح، عندما أفتح عيني وتتدفق الحياة الإدراكية بين العالم وبيني"[2].

وعليه فإن الارتباط الموجود بين الإدراك والجسد هو في الوقت نفسه ارتباط بين الإدراك والعالم: "لأن كل إدراك خارجي هو بالضرورة مرادف لإدراك جسدي، مثلما أن كل إدراك لجسدي هو تعبير عن لغة الإدراك الخارجي"[3]. وإذا كانت فينومينولوجيا هوسرل تنفي وجود الإدراك الخارجي مقابل الإدراك الداخلي، فإن الفينومينولوجيا الوجودية عند **بونتي** تبين لنا أن الإدراك الحسي هو رابط بين الداخل والخارج، أو بين الذات والموضوع، أو بين الوعي والعالم، وكل هذا من خلال الجسد الذي يمكننا أن نشبهه بمثابة وعاء تتجمع فيه ومن خلاله كل خبراتنا الإدراكية، فبفضل حركته نتجه

1- Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, op. cit, P172.

2 - Maurice Merleau-Ponty, le visible et l’invisible, op. cit, P57.

3 - Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Ibid.,239.

إلى موضوعات العالم وبفضل نظرته تكون هذه الموضوعات معـروفـة لديـنـا. وعليه أستطاع مرلو- بونتي تقديم حل لمشكلة المعرفة بحل مشكلة الإدراك وتجاوز التفسيرات الكلاسيكية مع المذهب التجريبي والمذهب العقلي، فأصبح الإدراك أكثر ارتباطا بالذات المدركة والموضوع المدرك معاً، دون أن تكون هناك أولوية لأحد الطرفين على الآخر وهكذا يكـون الإدراك الحســي للـذات الـواعية المـتجسدة هـو مـن يخبرنـا عـن الأشياء والآخرين والعالم.

يرتبط الإدراك الحسي في الفينومينولوجيا الوجودية عنـد مرلو- بونتي بمشكلـة الوعي كما يرتبط بمسألة الوجود، وهذا ما توضحه لنا مقولة الوجـود فـي العـالم، التــي تبين أن الإدراك الحسي هو انخراط في العالم من خلال الجسد، فالـخبـرة الإدراكيـة بما هي خبرة حسية هي مقابل تماما لمفهوم الخبرة المجردة لدى هـوسرل، ومن بين مهامها أنهــا: "تعلمنـا كيف نـرى الشــيء جيـدا"[1]. لأن الإدراك هـو رؤيتنـا أو أطلعونـا علـى الوجود أو الكينونة سواء وجود الآخرين أو الأشياء، وبالتالي وجودنا، لأن هناك وحـدة فــي الوجـود، وهـي وحـدة ظـلت مغيـبة فـي كـل التفسيرات لأنه تـم تفسيرهـا تفسيــرا ميتافيزيقيا أحيانا وتفسيرا سببيا أحيانا أخرى. فتبين لنا الفينومينولوجيـا الوجـوديـة عنـد مرلو- بونتي أن الإدراك الحسي هو علاقة أصيلة مع الوجود، بل هو الـوجـود الأصيـل في حد ذاته، لأنه توجه نحو الحقيقة، حقيقة الظواهر حيث يتميز الإدراك الحسي بأنـه لا

---

1 - Maurice Merleau-Ponty, le visible et l’invisible, op. cit, p60.

ينقطع عن العالم بل هو في اتصال دائم معه.

إن ما يتبين لنا مما سبق ذكر، أن الإدراك تعبير عن وجودنا ـ في ـ العالم، أي أنه تعبير عن انفتاحنا على العالم، وهذا ما جعل مرلو-بونتي يعتبره بمثابة: "لغة تخبرنا عن العالم"[1]، فالإدراك الحسي هو وسيلة الوعي للخروج الى العالم وظواهره للظهور على ساحة الوعي. وعليه نصل الى أن الإدراك في الفينومينولوجيا الوجودية عند **بونتي** هو عودة للأشياء ذاتها، وهو معرفة ووجود في الوقت ذاته.

ما يجب التأكيد عليه في تكوين نظرية للمعرفة عند مرلو-بونتي وعلى خلاف كل ما تذهب إليه كل من النزعة التجريبية ونظيرتها التأملية اللاتي تغلّب إما الذات أو الموضوع، هو أنه يعتقد في وجود علاقات تكاملية بين العالم والجسد، أي أن جسدي يسمح لي بأن أعي العالم وبالمثل يمكّنني العالم من الشعور بجسدي، وضمن هذه العلاقات وهذا التشابك بين جسدي والعالم يمكن رصد مجال الظهور. فجسدي يسمح لي بالتعرف على الأشياء عن طريق الأحاسيس الأساسية التي تتحقق في الإدراك، الذي بدوره (الإدراك) يسمح للذات بتقويم الأشياء.

وبالتالي يمكننا القول إن مرلو-بونتي ينفي أن يكون الإدراك مجرد حكم يلقيه الوعي الترنسندنتالي على أشياء العالم، وأقلّ من ذلك أن يكون مجرد تداعي أفكار، كما لايمكن حصره في مجرد انتباه. إنه فعل إعجازي ينجز علاقة بين جسدي والعالم، الإدراك

---

1 - Maurice Merleau-Ponty, Résumés de cours, op. cit, p14.

هو عملية أولية تسمح بمعرفة الموجودات وبداهات العالم الطبيعي. الإدراك هو الإمساك بمعنى محايث لمحسوس معيش أو مدرك قبل كل حكم. وأخيرا الإدراك يسبق الكلام الذي يأتي تالياً لأن الإدراك الأول يحدث دون وساطة للغة أو الكلام [1] .

ومن علاقة السلوك أيضا بالإدراك تجسد لنا نظرية الكوجيتو الجسد الفينومينولوجي، من خلال هذا التصور الجديد للإدراك، الذي يقحم الجسد في صلب النظرية المعرفية ويجعله عنصرا فاعلا في حدوثها، يبدو أن **بونتي** له ما يقول في تحديد خصائص الجسد الفينومينولوجي وأبعاده المعرفية، الوجودية والجمالية... هذا الجسد باعتباره الركيزة الأساسية في فلسفة موريس مرلوبونتي، ولكنها ليست نظرة للجسد كجسد بمعزل عن الإدراك، السلوك، اللغة، والمعرفة... الخ.

1 - Maurice Merleau-Ponty, Résumés de cours, Ibid., p16.

المبحث الثاني: الإدراك الفينومينولوجي والبعد الوجودي.

إذا استطعنا أن نميز المشكل المركزي في فلسفة " مرلوـبونتي " والذي ننطلق منه ونعود دوما إليه، فإنه يكون بدون تردد "مشكل الإدراك"[1]. هذا المشكل الذي يرى مرلوـ بونتي أن نستطيع من خلاله وأفضل من غيره بتلمس ظاهرة حضورنا في العالم، فتجربة الإدراك هي التي تصلنا دوما بالعالم، العالم الذي هو معطى مباشر لتجربتنا الإدراكية، لكن ما هي تجربتنا الإدراكية؟ وكيف يعتبر الإدراك الفينومينولوجي ذا بعد معرفي وجودي عند مرلوـ بونتي؟

لقد كان دائما الموقف الطبيعي، داعي إلى التمركز حول الأشياء المهيّئة من حولنا لأن ندركها، وكنا دوما مدعوون لتبني هذه الدعوة، التي تحيلنا إلى أن التجربة الإدراكية، هي تعبير وترجمة لفعل العالم الخارجيّ في الذات المدركة قد يبدو هذا بديهيا لنا في الوهلة الأولى، لكن كيف نستطيع أن نفهم حدوث هذا؟

يدعونا "مرلوـ بونتي"، أثناء "تعليق الحكم"[*]، الذي هو خطوة من خطوات المنهج الفينومينولوجي إلى ان نعلق اعتقادنا الذي نعتقده بديهيا في وجود العالم باعتباره

1- Claude Lefort « Maurice Merleau-Ponty » in Histoire de la philosophie III, Paris, Gallimard, Vol.2, 1999, p.694.

في هذا المعنى يقول " هوسرل ": " في الواقع، لم تفقدنا الفينومينولوجيا-بتعليق الحكم كليّا فيما يخص وجود العالم اوعدم وجوده-العالم من حيث هو موضوع فينومينولوجي. (...) وعلى ذلك فعندما نقوم بعملية الردّ الفينومينولوجي بوجه دقيق، فإننا نحافظ، من جهة الفكر، على مجال الحياة الشعورية المحض، وهو مجال حرّ ولامحدود، ونحافظ، من جهة مقصود الفكر، على العالم الظاهراتي بوصفه موضوعه القصديّ". أنظر:

Husserl Edmund, Méditation cartésiennes, op cit, p14.

"واقعا في ذاته "، ويقترح بشكل مواز العودة إلى الأشياء ذاتها.

يريدنا مرلو- بونتي ان نعلق بداهة الإدراك، حتى نتمكن من رؤية مسار بناء تجربة الإدراك فينومينولوجياً ثم وجودياً.

في نظر " مرلو- بونتي "، " تعليق الحكم " (l'épochè) على العالم هنا هو منهج يمكن من بلوغ معنى " الكائن في العالم "[1]، إنه يقول لنا أولا أننا موجودون في العالم ولا يمكن إنكار وجود العالم وانما وضع العالم بين قوسين، وهو وضع سيجعل الأنا قادرة على إعطاء المعنى على أشياء العالم بما هي ظوهر أو موضوعات " تقصدها " هذه الأنا وهو ما سيكون بدوره أساس وعيها بذاته، " فالإنسان هو في العالم ولا يعرف ذاته إلا في العالم " [2].

يعتبر " مرلو- بونتي " على غرار " هوسرل " أن الفينومينولوجيا تعني فيما تعنيه العودة إلى الأشياء ذاتها والكشف عن ماهيتها وبنية وجودها، إلا أن إعتبار "هوسرل " الفينومينولوجيا مذهبا " ترنسندنتاليا " (Transcendantal) أو" متعاليا " هو ما أثار الجدل بينه وبين الفينومينولوجيين اللحقين من أمثال:

هيدغر، ليفيناس، ريكور ومرلو- بونتي ... الذين يعتبرونها منهج بحث يهتم بالكشف عن بنية الوعي ويركز لا على موضوع الإدراك بل على فعل الإدراك ذاته.

إن فينومينولوجيا " مرلو- بونتي " هي في حقيقتها فينومينولوجيا وجودية لأنها تؤكّد

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p32.

2 -Ibid, p.33.

على أولوية " انا موجود " وذلك في حقيقته رجوع إلى مطلب " هوسرل " المتمثل في " العودة إلى الأشياء ذاتها " الذي يعني فيما يعنيه مع " مرلو- بونتي " العودة إلى العالم وعودة الذات المتجسدة بما هي حضور في العالم، وهو بهذا يؤكد أن الوجود في العالم هو وجود جسدي.

إن "العودة إلى الأشياء ذاتها" في نظر مرلو- بونتي هي المبدأ الأساسي لمنهج وصفي يزعم قدرته على الإمساك بالمعنى الأصلي لكيان " العالم المدرك "[1]. كما هو حاضر بالنسبة الى ذواتنا، وهذا يحدث دائما أثناء تعليق الحكم. بهذا المعنى "الطبيعة في ذاتها، بمواضيعها وخاصيّاتها المحددة بدقة ليست هي العالم الأصلي للإدراك"[2] .

فالعالم كما افترضناه مسبقا من خلال الموقف الطبيعي هو " الواقع الوحيد الزماني المكاني "على حد عبارة "هوسرل"[3] والذي لن يكتسب أبدا نفس معنى العالم الذي ندركه مباشرة من خلال تجربتنا المعيشة معه وفيه، وهذا يعطينا مشروعية السؤال حول معرفة كيف تتبدى لنا الأشياء فعليّا؟

إذا كان هناك عالم توجد فيه الذات المدركة، فذلك لأن هذه الذات المدركة هي التي تقصده وفي الوقت نفسه تنخرط فيه وتكون شرط إمكان ظهوره. أي من خلال

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p36.

2 -Ibid, p.70.

3 - Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, Trad Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p.95.

تجربتنا هذه أننا لا ندرك العالم من خلال تجميع الأشياء الموجودة فيه منعزلين عنه بل ندركه بأن نضع أجسادنا فيه دفعة واحدة. لكي نتحدث على الإدراك باعتباره الرابط الأصلي مع الأشياء في العالم، لابدّ من تعليق كلي لكلّ الافتراضات المقدمة في تفسيرات العلم او في الفلسفة عن الإدراك، إذ " لا تتعهد الفلسفة الفينومينولوجية أو الوجودية بتفسير العالم أو الكشف عن شروط إمكانه، وانما تتعهد بتحقيق تجربة للعالم واتصال بالعالم سابق على كلّ تفكير فيه"[1] .

انطلقا من المنظور الفينومينولوجي الوجودي، يريد " مرلو- بونتي " أن يكون الوصف المباشر للأشياء من طرف الإدراك وصفا غير موضوعي. " إنّ الامر يتعلّق بالوصف وليس بالتفسير أو التحليل "[2]. أي أننا لا يمكننا الحديث عن وجود خاصيات محددة للأشياء حتى يمكن إدراكها وفهمها بطريقة تجريدية صرفه،" فوحدة الشيء المدرك التي تلتقي حولها ذوات واعية متعدّدة لا يمكن ان تستوفيها قاعدة يعترف بها العديد من المفكرين، كما أنه لا يمكن ردّ الوجود المدرك إلى الوجود المثالي "[3]. ما يعني به حينئذ " مرلو- بونتي " هو وصف التجربة الإدراكية للأشياء وليس بيان ما تدلّ عليه الأشياء بشكل واضح ومتميّز إذا كان هناك شيء يبحث عنه " مرلو- بونتي " بالنسبة لما ندركه، هو وجود أشياء بالفعل في العالم حتى تتحقق التجربة الإدراكية،

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, sens et non-sens, op cit, p p 54-55.

2 -Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p2.

3 -Ibid, p.41.

وأن كل عمليات التفسير والتحليل والتفكير التي نقوم بها لا ينبغي أن ينسينا أن الأشياء هي على الدوام ظواهر من أجلنا. الأشياء لا يمكن أن تأتينا ما لم نتعرف عليها وعلى معانيها والعالم المدرك لا يمكن نهائيا اختزاله في " ما هو في ذاته".

إن كل تفكير وإدراك للعالم لا يجب أن يجعلنا نهمل العالم الذي هو قائم على الدوام، لذلك لا ينبغي أن نأخذ ما ينبني على الشيء مكان الشيء نفسه.

هذا لا يعني أن " مرلو- بونتي " ينكر الموقف الطبيعي القائم في أذهاننا حول الإدراك، بل إنه على النقيض من ذلك يسعى إلى محاورة تلك اليقينيات باعتبارها مباحث ثابتة لازمت فكره(*).

إن عملية وضع وجود العالم بين قوسين أي اعتباره " الواقع في ذاته " هو خطة تمنعنا من سجن تجربتنا الإدراكية للأشياء.

فتعليق الحكم هذا أو هذا الردّ الفينومينولوجي يطمح هنا إلى العودة إلى تجربة الإدراك باعتبارها طريقة تخلصنا من وضع تأويلات مسبقة حول الإدراك وعدم التوجه نحو الأشياء ذاتها. هذا لا يعني شكّا في وجودها. بقدر ما يعتبر انفتاحا على معنى " وجود الشيء "[1]، بمعزل عن أي حكم أنطولوجي مسبّق[2] .

---

* "هذا لا يعني التخلي عن يقينيات الحسّ المشترك والموقف الطبيعي-فهي على النقيض من ذلك، المبحث الثابت لفلسفة – إلا أنّه بالنظر لكونها بحقّ مفترضات لأيّ فكر، فهي " مسلّمات " تمرّ بشكل غير ملحوظ، وإذا أردنا ايقاظها وابرازها فما علينا إلا أن نتجنّبها لبعض الوقت"، أنظر:

Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p3.

1- Maurice Merleau-Ponty, visible et l'invisible, op cit, p21.

2- François Heidsieck, L'ontologie de Merleau-Pnty, Paris, PUF, 1971, p104.

من هذا فإن، " مرلو- بونتي " لا يبحث عن تفسير للعالم المدرك، إنه يبحث عن العالم المدرك نفسه يتحدّث. إنه يبحث عن طريقة يفهم بها الإدراك دون أن تشوّهه للمفاهيم التي لا تترك العمليات المعيشة أن تنكشف.

لقد كان " مرلو- بونتي " مدركا أن البحث الفينومينولوجي، الذي يقوم به، والذي استهله أستاذه " هوسرل "[1]، هو " بحث يطمح إلى ان يصبح كما قال "هوسرل"، " علما صحيحا "[2] أي موجهة نحو بلورة دقيقة لنظرية علميّة.

بهذا المعنى، يتحدد هذا البحث بما هو علم يدرس الماهيات، إنه يبحث في ماهية الإدراك كما هو، إلا أنه أيضا " فلسفة تعيد وضع الماهيات في الوجود "[3]. ذلك يعني أن ماهية الإدراك لا تنفصل عن التجربة الإدراكية .

في نظر "مرلو- بونتي" الفينومينولوجيا بما هي علم يدرس الماهيات لا يمكن اعتبار هذا العلم قادر على الكشف عن ماهية الإدراك دون ربطه الوثيق والدائم بوجود العالم، إذ يجب أن نكون على وعي أن التماس الموجود بين الماهية والوجود ضروري للعودة إلى تجربة العالم المدرك. وبهذا فإننا ننزع كل تحديد علمي موغل في التجريد.

إشكالية المعرفة العلمية إذا، هو إنها تفسّر ظاهرة إدراك الأشياء دون أن تتساءل: كيف توجد الأشياء في الأصل بالنسبة إلينا؟ أي كيف تتجلى أنطولوجياً؟

1-Husserl Edmund, La philosophie comme science rigoureuse, op cit, p 69.

2 -Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p5.

3- Ibid, p11 .

لذلك يعتبر مرلو- بونتي أنّ " كل ما أدركه عن العالم، حتى عن طريق العلم، أدركه من خلال نظرة خاصّة بي أو من خلال تجربة مع العالم، دونها لا تعني رموز العلم شيئا"[1].

يريد " مرلو- بونتي " من خلال هذا، أن يبرز تبعات الإدراك الوجودية قبل أي تفكير نظري بموضوع العالم في شكله الواقعي[2].

بالنسبة " لمرلو- بونتي " حتى نتمكن من امتلك ظاهرة حضور العالم كما هو يجب على الماهية والوجود أن يتماثل في تجربة الإدراك، بحيث أنّ هذه التجربة الإدراكية تقودنا من جديد نحو تجربة الأشياء بحسب الواقع الذي تهبنا إياه.

إن عملية اكتشاف الأشياء في العالم لا تكون بشكل بناء نظري، إنما تكون كما نراها في العالم. أليس " المنهج الفينومينولوجي هو من يعيد ربط الذات بالوجود، معرّفا الذات باعتبارها جهدا أو قصدا متوجّها نحو معنى؟ "[3].

على هذا الأساس، يدعونا " مرلو- بونتي " أن نرد كل معطيات العالم المدرك الذي نعيشه نابعة مباشرة من تجربتنا الإدرا كية.

يبدو أن " مرلو- بونتي " يقترح وصف علامات العالم الحسية في سياقها الأكثر مباشرة دون أية إحالة إلى الأشياء باعتبارها مواضيع محددة في جملة خصائص ثابتة.

---

1 - Ibid, p 11.

2- علاء مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، س1994، ص 113.

3 -Maurice Merleau-Ponty, sens et non-sens, op cit, p 34.

" هو موقف أنطولوجي ما يضعه مرلو- بونتي موضع تساؤل، إنه بالتأكيد ذاك الذي يقول بالتعارض بين الحدث والماهية "[1]. إنه يريد الاستغناء عن القول بأن المفاهيم التي تعتبر عن الأشياء، موجودة سلفا، باعتبارها معطيات للإدراك، إنه يبحث عن كيفية ظهور الأشياء حين تدرك. فالإدراك الذي نعيشه لا يعطينا أشياء جاهزة وواضحة، بل على العكس من ذلك، إنه يعرض علينا الأشياء مندمجة في العالم المدرك حيث لا يتجلّى الظهور أبدا بشكل تامّ الوضوح والشفافية. إذا الإدراك كما يراه " مرلو- بونتي " وهو حسب استاذه هوسرل عملية انخراط حميمة، معيشة في العالم الذي نعيش فيه[2].

هكذا فإن" مرلو- بونتي " يأمل أن يعيد اكتشاف التجربة الإدراكية الاصيلة. أي أنه يريد " العودة للأشياء ذاتها، هي العودة لهذا العالم قبل المعرفة، الذي تتكلم عنه المعرفة باستمرار "[3]. بمعنى أن نبحث عن أصل الأشياء دون أن نحكم بشيء مسبّقا على وجودها. ذاك ما يستوجب علينا ألا نرجع في عملية إدراك الأشياء إلى ما تدعونا اليه المعرفة التقليدية للعلم وللفلسفة، بل الرجوع الى التجربة الإدراكية بما هي أصل الولوج إلى الأشياء ذاتها[*].

---

1 -Renaud Barbaras, « Phénoménalité et signification dans le visible et l'invisible », in Les cahiers de Philosophie n°7, 1989, p.31.

2 -Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, Trad Paul Ricoeur, op cit, p90.

3 -Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p111.

4- في هذا المعنى يقترح مرلو- بونتي نوعا من " الوضعية الفينومينولوجية positivisme phénoménologique" بمعنى أنّ الواقع يختزل في أشياء العالم المدرك القابل للإدراك انظر : Ibid, p112.

إذا إن وجود شيء ما، فذلك بالضرورة لأننا ندركه. إلا أنّ ذلك لا يعني أن المدرك يرجع إلى ذات مدركة باعتبارها شرط إمكانه وذلك لأنّ تجربة تلك الذات الإدراكية تظلّ دائما رهينة قابليّة الأشياء لأن تدرك.

لذلك فإن" مرلو- بونتي " عوض أن يعتبر الشيء المدرك كموضوع يقبل التفسير أي ينتمي إلى عالم ثان، فإنه يلح على وصفه كما يظهر في تجربة الإدراك. " إنّ الأمر يتعلق بالوصف وليس بالتفسير أو التحليل. هذه الفريضة الأولى التي أعطاها هوسرل للفينومينولوجيا المبتدئة على أنها " علم نفس وصفي " أو أنها تعود إلى الأشياء ذاتها[1].

الإدراك هو ما يجعلنا نتواصل مع عالم ظاهراتيّ، لذلك يدعونا " مرلو- بونتي " إلى أن نعيد اكتشاف هذا العالم من جدد حسب ما تقدمه لنا التجربة الادراكية لا تعلمه لنا الفلسفة والعلم مسبقا عن الأشياء[2] .

إن أولويّة الإدراك لا تتعلّق بالشيء المدرك نفسه، إنما بالعملية الإدراكية للعالم التي تمنحنا القوة على إدراك شيء ما. وأن نقول الإدراك أولا معناه أن نضع ذواتنا في الحدث الإدراكي.

إن ما يبقي الإدراك عصيّا عن الفهم غياب التجربة الادراكية التي في اطارها تظهر الأشياء وتنكشف؟

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p02.

2-Ibid, p03.

هذا يعني أنّ مهمة " العودة إلى الأشياء ذاتها " لا تنجز إلى على ضوء الإدراك الذي يمنحنا المعنى الأوّل لواقع الأشياء أو لوجودها.

مطلب "العودة إلى الأشياء"، أي كما تظهر أمام وعينا، هو أولوية لفهم الأشياء التي تكون منطلق كلّ شكل من أشكال المعرفة. وعملية وصف الأشياء ذاتها عند "مرلو- بونتي " ليس ذو قيمة منهجية، إنما هو بالأساس ذو قيمة أنطولوجية حيث أنه يتساءل عن معنى وجود الاشياء. بل هو ملزم للانفتاح على ما يوجد[1]. بهذا المعنى، مسألة العودة إلى الأشياء تأخذ صورة مشكل الإدراك من حيث هو انفتاح على وجود شيء ما. ذاك هو المنظور الذي يشجّع الفيلسوف على اعتبار أنّ "إدراك شيء هو ما يجعلني أنفتح على الوجود"[2].

حين نتناول مشكل الإدراك انطلقا من تجربة الإدراك، فإننا نتناول بالضرورة المكان الذي تحدث فيه هذه العملية، الذي هو العالم. إلا أنّ ذلك لا يعني أنّ فكر مرلو- بونتي يثبت وجود عالم متماثل يتعارض مع أيّ نوع من أنواع الاختلاف أو التنوّع[3].

بهذا المعنى فإن ما يراه "مرلو- بونتي" هو أن العالم هو العمق الوجودي لكلّ ما يظهر لنا. والإدراك هنا يعبّر عن العلاقات الموجدة في هذا العالم وليس عن تعابير

---

1 -Barbaras Renaud, Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception, Vrin, 1999.p 9.

2 -Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p60.

3 -François Heidsieck, L’ontologie de Merleau-Ponty, op cit, p106.

مطلقة. أي أن الوجود المدرك لا يقاوم العدم. إن التجربة الإدراكية هي وعي تأمّلي محض للأشياء المدركة في علاقتها بالذات المدركة[1].

إذا وجب علينا أن نتساءل عن كيفية هذا الفعل في تجربتنا الإدراكية. من وجهة النظر هذه، المدرك إذا الأشياء المدركة هي ما تظهر دائما للذات المدركة والعملية الإدراكية هذه تحيلنا دوما الى تجربة ما، لذات بعينها. الإدراك ليس شيئا آخر غير التجربة التي عن طريقها ترتبط ذات بعينها بواقع كما هو. إلاّ أنّ اعتبار هذه الذات منخرطة على الدوام في العالم الذي تدركه لا يعني ذلك أنّ هذه الذات ينبغي فهمها هنا كوعي معطى مباشرة لنفسه في بداهة مطلقة.

الذات التي تمارس فعل التفكير لا يمكن أن تعزل نفسها عن العالم. من وجهة النظر هذه، إذا الذات المدركة تدرك العالم المدرك دوما أثناء ممارستها لفعل التفكير. أي هي دائما انفتاح على وجود الأشياء. إدراك الأشياء يعني إذا العودة إلى العمق اللا مفكر فيه لكلّ تفكير، الذي هو بالتحديد العالم المدرك الذي نراه، الذي هو دوما مقرون بتجربة الإدراك التي هي ما به توجد الأشياء[2].

هكذا يعتبر " مرلو- بونتي " أنّ العودة إلى تجربة العالم لأجل فهم مشكل الإدراك لا تتحقق إلا بالعودة إلى الظاهرة الإدرا كية وهذه لا تتمّ إلا من خلال نقاش حول الأحكام المسبقة الكلاسيكية. التي استقيناها من المفاهيم الطبيعية التي تحدثنا عنها سابقا.

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p 40.

2 -Maurice Merleau-Ponty, Sens et Non-sens, op cit, p 57.

لا يمكن الحديث عن الإدراك كبعد وجودي عند مرلو- بونتي بمعزل عن الاحساس الذي هو بالمعنى الكلاسيكي، التجربة المباشرة والواضحة التي تسمح بالاتصال بالعالم الخارجيّ عن طريق الأعضاء الحسيّة. هذه الاحساسات التي تعتبر كعناصر نهائية لكلّ إدراك. من وجهة نظر "مرلو- بونتي" يرتبط الإدراك دائما بحسّ ما داخليّ منظم لسلسلة من المثيرات. إلا أنّ الأشياء هنا لا تظهر، أي أنها لا تهب نفسها كما توجد بما أن المدرك يردّ إلى ما نحسّه بحواسّنا[1].

أي أنه لكي يتولّد عندنا احساس يجب أن يكون ثمّة تطابق بين من يحسّ وما هو مدرك نظرا لأن المحسوسات الخارجية في العالم الموضوعيّ لا تعني شيئا[2].

فاللون مثل هو انطباع للذات وليس خاصيّة موضوعية للمدرك. إنها خاصّة النظر وعن طريق حاسّة البصر هذه الادراكات دون أي استنتاجات مسبقة، أو معارف قبلية. إجمالا، الإحساس هو ما نختبره من ذواتنا عندما ينطبع شيء ما في حواسّنا بمعزل عن أيّ مفاهيم عقلية مسبقة. حسب هذه المقاربة المرئية، الاحساس هو دائما ما ندركه بأعيننا، والحال أنه لا يوجد هنا واقع مدرك متّصل بما تقدّمه تجربة الإحساس من محسوس معيش عن طريق الحواسّ[3].

إذا الاشياء المدركة ترتبط بالمحتوى الداخلي للحواسّ وتحافظ على الصلة مع

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, Sens et Non-sens, op cit, p60.

2 -Renaud Barbaras, « Phénoménalité et signification dans le visible et l'invisible », op cit, p160.

3 -Ibid, p165.

الشيء ذاته في مدركاتنا إلى أن يظهر أمامنا.

الإدراك المتميّز الذي لدينا عن الموضوعات المدركة يتحدّد " بحسب الطّرق المختلفة التي تؤثّر من خلالها الموضوعات في حواسّنا "[1]. وهذا طبيعي، إذ لا يوجد هناك إدراك إلا متى كان عندنا انطباعات حسيّة. وبالتأكيد يستحيل مطلقا فهم وجود فكرة عن أي لون مثل قبل تجربة الإحساس به. وكذلك بالنسبة لكل الموضوعات.

الإحساس هو الوسيلة الوحيدة للشيء كي يكون حاضرا أو ماثل امامنا. بهذا الشيء المدرك هو خاضع دائما لذاتيّتنا الحاسّة. إذا " نعبر هكذا عن الأمر الذي لا يقبل المنازعة، بأنه في غياب ذات مدركة، وتحديدا من دون أعضاء حسيّة لا شيء يظهر"[2]. فتحديد المدرك باعتباره شيئا يأخذ مكانا ليس له معنى دون فهم أنه حالة ذاتيّة للتجربة الحسيّة. فإذا كان الإحساس حقّا هو اختبار من ذواتنا فإنه لا يستطيع أن يقدّم لنا مضمونا حسيّا محدّدا ومتميزا لذاك الاختبار.

صحيح أن تجربة الإدراك هي دوما تجربة يعيشها أحد ما عن طريق أعضائنا الحسيّة التي تتولّد عنها الإحساسات، لا شيء يوجد في الموضوع المدرك عدا ما يؤثّر في الحواسّ، بعبارة أخرى اللون هو يعتبر دائما لونا منظورا. لكن هذا لا يسمح لنا أن نقطع احساساتنا عن المظهر الحسيّ الذي يستنتج من تجربة رؤية اللون. الواقع الخارجي هو سبب احساساتنا بما أنه مشتق من أعضائنا الحسيّة في هذا المعنى بالذات

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p. 246.

2 -Ibid, p247.

يؤكّد مرلو- بونتي على أنّ الاحساس يعني حرفيّا" اتحادا"[1] مع العالم. من وجهة النظر هذه، فإن جملة الاحساسات هذه، هي دوما تجارب ادراكية ترجع إلى شيء ما. فاختبار احساس ما يحييه فهم شيء ما. هذه التجارب هي ما يجعلنا دوما متمثلين للحضور المتعيّن لشيء ما. بهذا الشكل " لن نحصل على احساسات أصلية ما لم نعطى الموضوع "[2] الذي سيمثل أمام حواسنا. وهذا لا يتأتى الا إذا كنا حاضرين في العالم حتّى يتسنّى لنا الإحساس بشيء ما بإيجاز " مفهوم الاحساس هو، فعل، ما يختصّ بالخلط بين الحالة الذاتية وما هو "معيش فيه وبين اختباره وحيث يكون ثمّة انطباع"[3] في هذا الإطار يدعونا مرلو- بونتي إلى أن نستعيد الظاهرة الإدراكية ليبيّن لنا أنه لا يوجد احساس خالص.

لا نستطيع ولا حتى تصوّر وإدراك معطى إدراكيا يكون معزولا، بحيث لا نقدر على إدراك شيء إلا في تقابل مع آخر. إنّ "الشيء المدرك" هو دائما في قلب شيء آخر، فهو دائما جزء من " حقل "[4]. إننا أذا إزاء مساءلة لمعنى الاحساس الخالص باعتباره عنصرا من الوعي الإدراكي وهو المعنى الذي لطالما دافعت عنه الفلسفة التجريبيّة.

---

1 -Ibid, p247.

2 -Barbaras Renaud, La perception. Essai sur le sensible, op citp12.

3 -Ibid, p 12.

4 -Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p. 10.

إن المعطى الإدراكي، قبل أن يردّ إلى احساس محض، هو على الدّوام محسوس بمجموعة من العوامل كالوضعيّة المكانية وبعض المؤثرات الاخرى[1]. هذه العوامل يمكنها كذلك أن تموّه أو تخفي شكل أو تجعل أشكالا أخرى مرئية أكثر من جهة وضوحها. من هذا المنظور، لا وجود للأشياء خارج التنظيم الإدراكيّ فنحن نميز الأشياء عن بعضها لأن لكل شيء خاصية مدركة في ذاتها وبذاتها.

إن عملية إدراك وحدات إدراكية لا يكون ممكنا إلا عندما نكتسب احساسات فوريّة منظّمة عن طريق عمليّة " التداعي ". هذا يعني انه بإمكاننا عن طريق مسار جمع وتركيب أو تأليف امتلك إدراك ظاهرة منظّمة. فمثل " أنّ رؤية صورة لا يمكن أن تكون إلا امتلكا متزامنا للإحساسات المنتظمة التي تشكّل جزءا من الصورة "[2]. يجب أن نعترف إذا أنه بالنسبة للتجربة الإدراكية الأجزاء تعتبر هي الأولى مقارنة بالكلّ. مع ذلك يمكننا أن نحسّ بإحساسات متعدّدة معزولة، بل نستطيع بالإضافة إلى ذلك أن نقوم بسلسلة من التركيبات بين هذه الإحساسات كي نكوّن إدراكاً مركّبا. الأشياء المحسوسة ليست سوى خاصيّات محسوسة أو تركيبات لتلك الخاصيّات.

إذا يفهم العالم بما هو جمع للمعطيات الحسيّة نظرا لأنّ المجموع الإدرا كي يمكن أن يتكوّن دائما انطلقا من ظواهر جزئية. إن الموقف التجريبي للعملية الحسيّة لا يقدّم لنا فقط معنى للإحساس، بل إنه يعطينا أيضا ما يمكننا من تفسير ظاهرة الإدراك. إذا

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p. 19.

2 -Ibid, p 21.

الموضوع المدرك ليس هو إلا ترابط مجموع إحساسات. إذا للمحافظة على الوعي التجريبي يجب معرفة أنّ كل خاصيّة حسيّة للموضوع المدرك تأتي حصرا من حالة وعي متماثلة مع تلك الخاصيّة " بما أننا حدّدنا الوعي كإحساس، فإنّ كلّ ضرب من الوعي يجب أن يستعير وضوحه من الاحساس "[3]. بمعنى أن الوعي الإدراكي ليس له ملكة التكوّن بشكل مسبق. إنه كذلك عاجز عن الإدراك من دون احساسات بما أنه يتحدّد من خلال اختبار احساسات، إذا الاحساس هو واقع ذاتيّ أو حالة من الوعي.

إن مشكل الإدراك نحو الوعي، يحيلنا الى أنّ العالم الخارجيّ يتطابق مع تجربتنا الإدراكية إذا معنى الوجود المدرك يردّ إلى فعل الإدراك نفسه، و " الأشياء التي ندركها مباشرة هي الأشياء الواقعية "[2] ومن جهة أخرى " الأشياء المدركة مباشرة هي أفكار لا توجد إلا في العقل لا غير"[3]. فلا وجود لعالم خارجيّ متميز عن إدراكاتنا الحسيّة. ما يهمّنا هنا هو كيف نميّز الاحساسات؟ بما هي أساس تجربتنا الإدراكية كعبد وجودي.

فهناك من يرى في الإحساس تجربة لخاصيّة حسيّة محدّدة أو من يعتبر الإحساس اختبارا بسيطا لا يصادر على أيّ مضمون واقعيّ وموضوعيّ بالرغم من ذلك يمكننا استنتاج أنّ الإحساسات تستعمل دائما كمعنى المفتاح في تعريف الإدراك.

---

1 -Ibid, p 22.

2 -Berkeley Géorge, Troi Dialogue entre Hylas et Philonous, Trad. Michel Ambacher, Paris, Paris, 1970, p. 174.

3 -Ibid., p. 174.

في هذا السياق، حين نقول إنه يوجد قبالتنا بقعة خضراء، فمعنى كلمة بقعة خضراء هو دائما مؤسس داخل احساساتنا. من دون شكّ، هذا المعنى لم تهبنا إياه فقط التجارب الحاضرة للإحساسات الحاليّة بل أيضا التجارب السابقة للإحساسات الماضية التي في أثنائها تعلمنا استخدامها. هذا الأمر يبدو ممكنا بما أنّ أيّ احساس ينبأ بغيره.

فالأفكار ههنا ليست غير تمثّلت لانطباعاتنا التي محلّها ذاكرة كلّ ذات مدركة في هذا المعنى " عندما أغمض عينيّ وأفكّر داخل غرفتي فإنّ الأفكار التي أكوّنها هي عبارة عن تمثلت دقيقة لانطباعات أحسستها، فليس هناك أيّة خصوصية لواحدة لا توجد في الأخرى "[1] يوجد ههنا تطابق بين الأفكار والانطباعات. أخيرا يمكننا القول أنّ الأفكار هي التي تكوّن ذكرياتنا التي تسمح ببناء وحدة بين ما نراه وما كنّا قد رأيناه. منظور كهذا لا يمكنه تجاوز المعطى الحسيّ تجاوزا جذريّا.

إن "كلّ فكرة هي نسخة لانطباع او لشعور سابق، وحيث لا يمكننا العثور على أيّ انطباع، نكون متأكدين من عدم وجود أيّة فكرة "[2]. حسب هذا المنظور كلّ فكرة تفضي دائما إلى معطى حسّي ملائم تمّ ادراكه خلال تجربة حسيّة ماضية فمثل الفكرة المركبة لمنزل تحيل دائما إلى الأفكار البسيطة للجدران والرمل والحصى والمسامير. وكلّ هذه الأفكار مشتقّة من الاحساسات الخاصّة بالأعضاء الحسيّة وتتقابل مع الأفكار

---

1 -Hume David, Traité de la nature humaine, Trad. André Leroy, Paris, Aubier, 1946, p67.

2 -Hume David, Enquéte sur l’entendement Humain, Trad. Didier Deleule, Paris, Nathan, 1982, P 95.

المطلقة التجريد.

كلّ فكرة مركبة تحيل إلى الأفكار البسيطة وكلّ فكرة بسيطة تحيل إلى أحساس في الواقع، ينبغي علينا البحث عن عملية ربط بين الأفكار المؤسسة في إطار تجربة احساس بموضوع مدرك وليس اعتبار أنّ الأفكار تتكوّن في إطار عملية فهم تكون من انشاء الذهن حصرا.

إن عملية ترابط الاحساسات لا تقف عند هذا المستوى بل هي تثير بدورها مشكل العلاقة الثابتة بين إثارة المثيرات واختبار الاحساسات، أي بين الإثارة وحالة محدّدة من الوعي. إنه انطلقا من هذا المشكل بالتحديد تقترح التجريبيّة الحسّية " قانون الثبات " الذي يحدّد عدم التغيّر في العلاقة بين عمليّة الإثارة واستجابة العضوية، أي أنّها تقول بتلازم ضروري وثابت بين المثيرات والإحساسات. في سياق هذا الضرب من الفهم " وباعتبار العالم الموضوعي قائما فإنه يعهد لأعضاء الحسّ برسائل عليها إذا أن تحمّل، ثمّ تحلّل بشكل تستعيد فيه بداخلنا النص الأصلي"[1]. هكذا إذا كان لدينا إثارة مطابقة وفاعلة فإننا نحصل دائما على نفس ردّ الفعل.

نخلص إلى أنّ المدرك هو ما ندركه بالحواس وأنّ تجربة الإدراك هي فعل إدراك المدرك. ولكن التجربة التي نتحدث عنها ههنا تفهم بشكل أداتيّ حيث تتحقّق وفق فواعل فيزيولوجية تعبّر عن علاقة شرطية بين مثير ومستجيب. الإثارة التي تؤثّر في الذات

---

1 Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p 14.

تؤدّي إلى تمثّل مناسب يعبّر عنه بعبارات ميكانيكية.

بهذا، " فإنّ المسلّمة، كما هي الحال دائما، تقوم باستنتاج المعطى مما يمكن أن توفّره أعضاء الحسّ"[1]. إذا التجريبيون وفي جملة ما خلصوا إليه في عملية فهم الإدراك أنه ضرب من التفسير السببيّ الذي نستخلص منه أن هناك تلازم ثابت في نظر " مرلو- بونتي " فإن التجريبية وصفت بشكل دقيق كيفيّة تحقق التجربة الإدراكية فعليّا، وعمدت إلى تقديم تحليل حول الكيفية التي يجب بها أن تردّ العضوية الفعل إزاء المحيط الفيزيائي. وأنه يجب الانطلاق من تجربة الإدراك المباشرة.

إن تجربة الإدراك المباشرة هذه تبيّن لنا أن المدرك هو ما يظهر لنا كوحدة للمعنى قبل أيّ تحليل. أي أنها الفعل الذي نتوجّه من خلاله نحو شيء ما يظهر لنا دفعة واحدة كوحدة للمعنى، هذا المعنى يمكن ان نأخذ مثالا حول عملية إدراك نوتة كحدث صوتي معزول تماما عن المعزوفة ككل. بالنسبة لتجربة الإدراك هنا، فإن المعزوفة ليست إلا حاصل النوتات، أي أن النوتة الواحدة ليس لها معنى ما دامت مستقلة، بل هي تحدث المعنى داخل بنية الجملة الموسيقية. لا يمكننا أن ندرك المعزوفة منفصلة عن نوتاتها. والحال أنها هنا" الأصوات أو الألوان تنتمي إلى حقل حواسيّ لأنّ الأصوات عندما تدرك لا يمكن أن يتبعها إلا أصوات أخرى، أو الصمت، الذي هو ليس عدم سمعيّ، وانما غياب للأصوات، وهو يبقي إذا اتصالنا مع الكائن الصوتيّ "[2]. في هذا المعنى،

---

1 -Ibid, p 29.

2 -Ibid, p 378.

انتظام الفواصل الموسيقيّة بين تتابع الأصوات، إضافة إلى اختلافات قوّتها فيما بينها هي شروط حاسمة في تحديد صوت معزول أو مجموعة من الأصوات.

لو ذهبنا بعيدا نوعا ما عن اعتبار ان المدرك ينشأ من مسارات ربط الإحساسات المدرك هو مدرك على الدّوام كشيء مشترك عبر تجربة الإدراك الفعليّة. إن عملية إدراك المعزوفة تكون انطلاقا من التنظيم الذي يحكمها. من زاوية النظر هذه، وإذا توقفنا عند الظواهر، فإنّ وحدة الشيء في الإدراك لم تبن من خلال التداعي، إنما هي شرط التداعي، إنها تتقدّم على القاطعات التي تثبتها وتحدّدها إنها تتقدّم على نفسها "[1].

فالإدراك يتحدّد بما هو حركة تتوجّه نحو ظاهر الشيء نفسه، والتي نراها جلية في العالم الذي نعيشه والذي نعتقد فيه أنّ الإدراك هو ما يصلنا بالأشياء، وأن الأحداث التي تجري في هذا العالم هي أحداث منظّمة من خلال علاقات سببية. تفهم التجريبية هاهنا التجربة الإدراكية على انها نتيجة لفعل العالم الخارجي في الحواس. أي، من يحسّ هو مجرّد متقبّل للإحساسات والمدرك هو اسقاط لمضمون محدّد مستقى من العالم الخارجي والموضوعيّ. معنى الإدراك لا يفهم إلا في علاقته بما يظهر لنا، ويصل الإدراك في هذه الحالة الى أقصى حد من الموضوعيّة.

هذا ما يسمح لنا في النهاية فهم أنّ تعيين ما ندركه هو في الحقيقة تابع للبنية الموضوعية لموضوع خاصّ ينتمي إلى عالم موضوعيّ. فالشيء المدرك هنا يكتسب

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p24 .

وضعية تتخطّى المظاهر، هناك دائما مثيرات موضوعيّة تنتمي إلى العالم المدرك المحدّد بوضوح، حتى ولو توقّفت معرفة تلك المثيرات على الوعي الإدراكي. بهذا المعنى، وهذا ما تضمنه عادتاً تجاربنا اليومية بما أنّ كلّ معرفة متحررة من معطيات التجربة هي معرفة قطعا مستحيلة، فإنه يوجد خلف وجهة النظر هذه الاعتقاد في عالم موضوعيّ لا نتوفّر عليه إلا من خلال الإحساسات وهو اعتقاد تضمنه بداهة وجود احساسات محضة وأخرى مترابطة تسمح لنا بامتلاك كيفية محسوسة مشتقة من موضوع مدرك محدّد. في هذا المعنى يعتبر مرلو- بونتي " أنّ التجريبيّة تبقى على اعتقادها المطلق في العالم كشمولية من الأحداث الزمانية – المكانية وتتناول الوعي كناحية من هذا العالم "[1].

إن فكرة الاعتراف بعملية حسية موضوعية للموضوع المدرك لا تتأسس على الذات التي تدرك فعليّا، إنما على مسلّمة العالم الموضوعي نفسه. هكذا إذا، تتجه الاحساسات دائما نحو التطابق مع المواضيع الفيزيائية، كما لو أنّ وحدة المدرك الواقعيّ هو ما يفسّر المدرك المتعقّل من قبل الذات المدركة. الوعي الإدراكي هنا هو انعكاس لما يجري في العالم الواقعيّ.

إذا كان مقصدنا هو الالتقاء بالعالم فما علينا غير تفسير المدرك وتجربة الإدراك وإعادة اكتشاف الأشياء، ليس باعتبارها جملة من الانطباعات المحضة وانما بما هي تجليّات ظاهراتيّة. ولكن الامر الضروري هنا هو ضرورة إعادة تفحص التصور حول

---

1 -Ibid, p 50.

التجربة الإدرا كيـة باعتبـارهـا ترا بـط الاحـساسـات وحـول المـدرك باعتباره مجموعة رسائل حسيّة متجاورة. الجهد يتعلّق إذا بوصف الظاهرة ذاتها بالنسبة لمن يدرك.

يتعلّق الامر بالعـودة، مـن دون أحكام مسبقة، إلى تجربة الإدراك الفعلية. لذلك ينبغي أن نرفض الفكرة القائلة بأن المدرك هو عبارة عن موضوع معطى بشكل محدد مسبقا.

تجربة الإدراك لا يمـكـن ان تتحـدّد سلفـا بـاعتبارهـا مجـرّد استقبـال لكـيفية موضوعية للمدرك، دون اعتبار أنها على الدّوام بمثابة النافذة التي نطلّ من خلالها على العالم الذي يظهر لنا من دون حكم مسبق. أليس تجلـي العالـم رهين تجـربـة الإدراك؟ كمـا لا ينبغي فهم المدرك على أنه حالات الوعـي المتجـاورة والمنصهرة عن طريق عمليّة ربط تقوم بها الذات المدركة. بل أنّ عالم الظـواهـر حـسب مـرلو- بونتي هو العالم الأصليّ بالنظر إلى العالم الموضوعيّ هكذا " وبالعودة إلـى الظـواهـر نجد طبقة أساسيّة لمجموع سبق أن فـرض نفسـه بالمعنى غـير القـابـل للاخـتزال: ليس احساسات بينها فجوات يجب أن تحشر فيها ذكريات ولكن المظهر "[1]. هـذه التجربة في امتلاك العالم والتي هي تجربة تتطـابـق هنـا مـع المعنى نفسه الذي تكـتسبه تجربة الإدراك هي ضرورية من أجل فهم كيف يتجلى لنا فعليّا ظهور الأشياء، هذا الظهور يكون من خلال التجربة الادراكية التي هـي الـدعـامـة الأسـاسية للانفتـاح علـى العالـم عـن طـريق أبعادهـا المختلفـة المعرفيـة والوجودية وكذلك التجربة الفنية الجمالية، وهذا ما سنعرفه من خلال المباحث القادمة.

---

1 -Ibid, p 29.

الفصل الثالث: التحليل الفينومينولوجي لتجربة الإدراكية والجمالية عند مرلو- بونتي.

المبحث الأول: التجربة الإدراكية للعالم عند مرلو- بونتي.

المبحث الثاني: البعد الإدراكي في التجربة الجمالية عند مرلو- بونتي.

المبحث الأول: التجربة الإدراكية للعالم عند مرلو- بونتي.

أولا: من الإدراك الحسي إلى الرؤية:

يمكن دور الرؤية في مشروع مرلو- بونتي بداية من العملية الادراكية ومما تقدمه أساسا في تكوين خبرة الجسد وحضوره في العالم في استقلالها من جهة وتشابكها مع الحركة من جهة آخرى، هذا التشابك وبفضله تتجول الأشياء، وفي هذه العملية لا يهمل بونتي إمكانية فهم الوجود بواسطة اتصال الوعي بعالمه، فالوعي ليس وجودا آخر منفصل عن وجوده الجسدي، بل هو وعي جسماني ملتحم بالعالم، أنه بعبارة أدق:" كوجيتو متجسد"[1]. إن الجسد هو جهاز معرفي من خلاله يعرف الإنسان العالم بطريقة أولية سابقة عن التأمل، والوعي المتجسد هو ما يمكن أن يحل مشكلة اتصال الوعي بعالمه، ويمكنني من فهم الوجود الانساني بوصفه وجودا في العالم بالمعنى الذي فهمه هوسرل من فكرة العالم المعيش في فلسفته المتأخرة، فأجسادنا ليست مستقلة عنا، بل هي وسائلنا التي نعبر بها عن أنفسنا بشكل طبيعي.

وتوضيحا لطبيعة الوظيفة التي تؤديها الرؤية كأهم وظائف الجسد يبين لنا مرلوبونتي أنه من رؤية منزل في ضوء زاوية معينة، ورؤيته بشكل مختلف إذا نظرنا اليه من الداخل، والأمر نفسه إذا نظرنا اليه من أعلى الطائرة، بينما المنزل ذاته ليس أحد هذه الأشكال... إن المنزل ليس ذلك الشيء غير المنظور إليه من أي جهة من الجهات، بل هو المنزل المرئي من كل الجهات، فالموضوع المكتمل هو نتيجة لتقاطع مجموعة من

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception op.cit., p 42.

النظرات[1]. ولأن النظر الى شيء معين يجعلني في تركيز مستمر عليه فإنني أغوص داخله بالاستكشاف وأجعله موضوعا لرؤيتي، ليصبح في النهاية النظر إلى شيء هو الحلول فيه، وهكذا فكل شيء هو مرآة جميع الأشياء الأخرى، فالرؤية هي نظرة شاملة موسعة تحيط بالعالم بكل أجزائه.

وعلى ضوء ما تعرفنا عليه إلى حد الآن، يمكننا القول إن الجسد ليس جهازا فوتوغرافيا يسجل انطباعات أو مجر انعكاس، إن عيوننا الجسدية هي أكثر من مستقبلات للأشعة الضوئية، والألوان والخطوط، إنها مثل عيني الفنان إنها ترى العالم، وترى نواحي القصور التي تمنع العالم من أن يصبح لوحة، والرؤية ليست بالإضافة إلى ذلك فعلا للعقل أو عملية من عمليات الفكر يضع أمام العقل صورة تمثيلية للعالم، أي عالما مثاليا، بل هي رؤية بعيون الجسد لعالم واقعي مرئي يلتحم به الجسد في فعل الرؤية، فكل شيء أراه يكون في متناولي، وعلى الأقل في متناول بصري[2].

1- التشابك بين المدرِك والمدرَك (الرائي والمرئي)

إن الرؤية حسب **بونتي** هي:" نظرية شاملة، بمقلتي ومن أعماق لا مرئي المصغر أطل على العالم وأنظم هناك حيث هو. ثمة ضرب من جنون الرؤية يجعلني في نفس الوقت أتجه عن طريقها إلى العالم ذاته ومع ذلك وبدهيا فإن أجزاء العالم لا تتواجد معا من دوني: الطاولة في ذاتها لا علاقة لها بالسرير الذي هو على بعد متر عنها، والعالم

1- Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception op.cit., p 81.

2-Ibid., p 82.

هو رؤية للعالم ولن يسعه أن يكون شيئا آخر"[1]. وإن وظيفة الرؤيـة تـدل علـى اندمـاج الجسد في العالم، فإنه من خلالها نفهـم ان الجـسد الحـي يـدرك ويعيش في عالمه، وليس مجرد جهاز استقبال لانطبـاعـات حسية، فهذا اللون من التفاعل المتبادل يظهر بوضوح تام ان الجسد ليس مجـرد شيء أو آلة حيث أقوم أنا ببعث الحياة فيه، أو بالسيطرة عليه، ولكـن الجـسد كـلـه نفـس بفضل تضافـر الرؤية واللمس والحركة. إن العلاقة بين الذات والعالم هي علاقة تداخـل بين الـرائي والمرئي، حيث يمر كل منهما في الآخر لكن دون تمـاه أو انصـهـار، يـريـد مرلو- بونتي أن يبين لنـا أن مـن طبيعة الجسد ان يكون مدرِكا ومدرَكا في الوقت ذاته، علـى أسـاس أن الإدراك يتم بواسطـة جسدي وفي جسدي، وأن جسدي هو الذي يدرك الأشياء كما تدركه هي كذلك.

فـمن خـلال النظـر أحيـط بالأشياء المرئية وأقترن بها، كما أنني أدرك الأشياء وهي تدركني، وأحـس بهـا وهـي تحس بي، مما يعـني أن هنـاك تضافـرا والتقـاء بين الرائـي والمرئي بين المدرِك والمـدرَك. ومعـنى هـذا أن هـنـاك عـلاقة بين الرائي والمرئي، بين اللامـس والملمـوس، بـين الـعين والأشيـاء، بين اليـد والأشيـاء، ولابد أن نفهم أن اللمس والرؤية هـو لمـس ورؤيـة الـذات ذاتهـا بمـا أن الأشيـاء امتـداد لجـسدي وان جسدي هو امتـداد للعالـم، فجـسدي المـرئي والمتحرك، هو في عـداد الأشيـاء، إنه واحد منها، وهو يتشابك في نسيج العالم، فالعالم مصنوع من نفس نسيج الجسد[2].

1- موريس مرلو- بونتي، المرئي واللامرئي، تر: عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة لبنان، ط1، 2008، ص144.

2- حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، المرجع السابق، ص 127.

ثانيا : الحركة La motricité

تزداد الأهمية التـي توليها الفينومينولوجيا الوجودية عند **بونتي** للوظائف التي يقوم بهـا الجسد، فهـو مختلـف عـن الأشياء الأخرى؛ لأنه وجود متميز في العالم، لذلك كان مرلوـبونتي يميـز كمـا أشرنا إلى ذلك سابقا بين الجسد الفينومينولوجي الذي هو ملكيتي الخاصة وأناي، والجسد المـوضوعـي الـذي لا يختلـف عن أي جسد مادي أو حيواني، والـذي يتـطلـب أن أحـيـاه حتـى أتعـرف عـلى جسـدي، ولا يدل ذلك على أنهما جسدين مختلفين، وإنما هما مظهرين للجسد واحد.

إن الخـبرة بالجـسد تعطـي لنـا نمطـا غـامضا مـن الوجـود لأن اكـتشاف الجسد عن طريق الخبرة الخارجية يظل ناقصا وبمعزل عـن الـرؤية ولإدراك، فـإذا كـانت وظائف الجسد هي شبـكـة مـن المعـلـومـات التـي احـاول مـن خلالها التفكير في جسدي فإن هذه الوظائف لا يمكن أن ينظر اليها على انها ترتبط بالعالم الخارجي بواسطة روابط سببية، لأن الجـسد والـوعـي لايمكـن أن يكونـا إلاّ متوازيين باعتبـار أن الـوعي هو الوجود مع الشيء من خلال الجسد، لذلك كان مرلوـبونتي يؤكد على فكرة:" الجسد كوعي والوعي كتجسد"[1]. وبالتالي فجسدي بأكمله لا يشكـل بالنسبـة لـي تجـميع لأعـضاء متراصة في مكان، بل أن أحتفظ به في شكـل ملكـية غيـر متجزئة وأنظر الى كل عضو من أعضائه في ارتباطـه بالصـورة الجـسدية Schéma corporelبداخلها كل الأعضاء[2]. لذلك

1- Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception op.cit., p 206.

2-Ibid., p 114.

يمكن التأكيد مع الفينومينولوجيا الوجودية عند مرلو- بونتي أن الجسد ليس مجرد موضوع قائم بذاته، أو مجرد شيء مستقل عني، بل هو ما أحياه واختلط به وأمزج وجودي بوجوده.

1- نقد التفسير السيكو- فيزيولوجي لخبرة الجسد:

لقد كان لمدارس علم النفس المعاصر الدور في توجيه اهتمامات مرلو- بونتي الفلسفية الأولى، ونذكر كل منها المدرسة السلوكية والجشطلتية، فقد حاور مطولا في "بنية السلوك" و"فينومينولوجيا الإدراك الحسي" التحليلات السيكولوجية والفيزيولوجية لحالة المرض وظاهرة العضو الوهمي، وكذا إعاقات مرضية أخرى كعدم الاعتراف، والعمى الحركي، والحبسة الكلامية، ليبين عدم كفاية التحليلات التي قدمتها المواقف السابقة، وارتكازها على تلك الإثنينية الكلاسيكية، إثنينية الوعي والجسد[1]. ولكي يتجاوز هذه التفسيرات قدم لنا دراسة بديلة لخبرة الجسد.

وعليه يرى مرلو- بونتي أننا إزاء الخيار الآتي: إما أن نتخلى عن التفسير الفيزيولوجي أو نقبله كتفسير كلي، وإما أن نرفض الشعور أو نقبل القول بأنه كلي، ويبدو أن **بونتي** لم يرتح لكلا الحلين، لأن التفسير الفيزيولوجي يؤول الى فيزيولوجية آلية، والقول بالشعور يؤدي إلى علم نفس ذهني، وهذا ما جعل من الفيلسوف يتبنى نوع جديدا من التحليل، هو التحليل الفينومينولوجي الوجودي الذي يتجاوز التقابل الكلاسيكي

1- عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي، المغاربية للطباعة والنشر، ط 1، س2004، ص 471.

بين النزعتين الفيزيولوجية والسيكولوجية، بحيث أكتشف فيلسوفنا في القوة المحركة قصدية أصلية (une intentionnalité originale) وحسب عبارة أستعارها **بونتي** من هوسرل: "إن الشعور في أصله ليس أنا أفكر، بل أنا أستطيع"[1]. إذن تقوم علاقة الجسد مع العالم على أساس: أنا أقدر Je peux عوض أنا أفكر Je pense الديكارتية وهكذا ينتظم الجسد الكون حسب ميكانيزمين: الإسقاط Le projection وهو البحث عن الداخل في الخارج(العالم)، ثم الاستبطان وهو البحث عن الخارج في الداخل. وفي كلتا الحالتين تتم عملية الإدراك انطلاقا ومن خلال جميع أعضاء وأجزاء الجسد التي تمثل في نظر مرلو- بونتي عقولا طبيعية.

انطلاقا من التحليل الفينومينولوجي الوجودي يتجاوز مرلو- بونتي التفسيرين السيكولوجي والفيزيولوجي حيث أن الجسد يصبح بمثابة:"مركبة الكائن في هذا العالم"[2]. وليس من شك في أن مرلو- بونتي لم يكن يرمي من وراء تحليله إلى شيء آخر غير التمييز بين الجسد الموضوعي والجسد الذاتي، وفي حديثه عن صورة الجسد يعطي الأولوية للجسد الظاهراتي. مما يؤكد أن تجربة الجسد الخاص هي تجربة المعيش، تجربة الوجود في العالم بكل غموضها وترددها وكيفيات التباسها، وهذه التجربة هي التي تواجه الفكر التأملي الذي يقيم القسمة بين الذات والموضوع ولا يمنحها غير فكرة الجسد بتغييب تجربة الجسد، وقطع صلاته بذاته، وبالعالم وبالآخرين،

1- جلال الدين سعيد، فلسفة الجسد، دار أمية للنشر، ط2، 1993، ص73.

2 - Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception op.cit., p 97.

سواء في حالاته المرضية أو السوية.

2- الإيماءات أو الإشارات الجسدية:

يؤدي الجسد الإنساني دورا هاما في تحقيق التفاعل الاجتماعي الذي يتمثل في التواصل بين أفراد المجتمع لأن كل منا لا يتكلم بلسانه وأعضاء النطق الأخرى، ولكنه يتكلم بأعضاء جسده أيضا، فيومئ برأسه ويغمز بعينه ويشير بيده وأصابعه، بل أننا قد نجد الإشارات تنوب أحيانا عن الكلام في بعض المواقف، وبالتالي يملك الإنسان لغة أخرى تكون الفاظها الحركات والإشارات التي تعبر عن مشاعر الإنسان وانفعالاته وأفكاره، وهذا ما يثبت وجود داخل بين ما هو جسدي وما هو لغوي، وهنا تكمن أهمية دراسة مرلو- بونتي لموضوع الإيماءة الجسدية.

وبما أن الإنسان يمتلك فكرا بداخل الكلامUne pense dans la parole سواء كان يسمع أو يقرأ لا يشك الاتجاه العقلي في وجوده[1]، فإن الإنسان يمتلك قدرة على التعبير وهو لا يتصل بالآخرين عن طريق اللغة فحسب، بل أيضا بعلامات ورموز هي الأصل في كل تعبير لغوي ولا تنحصر وظيفة الجسد في كونه وسيلة تعبير طبيعية، وبوصفه أداتنا في التعبير والكلام، فوظيفة الجسد اذن هي تحويل الأفكار إلى أشياء[2]. فالتعبير عن الغضب مثلا عن طريق الإيماءة لا ينقل فكرا خالصا من ذهن الى آخر، فإيماءة الغضب مثلها مثل ابتسامة الأم، توصيل حالة وجدانية يفهمها الطفل،

---

1 - Maurice Merleau-Ponty, Ibid., p 209.

2 - زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، ط1، 1998، ص 540- 541.

ويستجيب لها بشكل مباشر، فنحن لا نفهم الغضب كواقعة نفسية مختبئة وراء إيماءة الغضب، وانما الإيماءات هي الغضب نفسه، ونحن نقرأ الغضب فيها[1]. وبما أن الجسد يملك قدرة التعبير عن المعاني بواسطة الإشارات والإماءات التي تحمل معنى معين، فإنه بواسطة هذا الجسد يمكن التعبير عن الحزن والفرح، والغضب والرغبة. وبفضله أفهم إيماءات الآخرين تماما مثلما أدرك الأشياء بواسطة جسدي. وفي هذا التواصل بين الأنا والآخر يؤكد مرلو- بونتي أن كل شيء يحدث كما لوكان قصد الآخر يقطن جسدي، أو كما لو أن مقاصدي تقطن جسده، ومعنى ذلك أن التواصل وفهم الإيماءات يحصل عن طريق التبادل بين مقاصدي وايماءات الأخر، والمقاصد المقروءة في سلوك الآخر.

وبما أن الروابط يتعذر حلها بين اللغة والجسد، فإن هذا يعود الى تداخل التعبيرية الجسدية مع التعبيرية اللغوية، فالجسد واللغة يعكس كل منهما الآخر، وهذا ما جعل **بونتي** ينقل نظرته حول الإيماءة الجسدية لتشمل الإيماءة اللغوية كذلك. فاللغة لها طبيعة خاصة، ناتجة عن طبيعة الإشارة اللغوية ذاتها، ذلك أنها تظهر رغبات الذات، وهي ناتجة عن قدرة محركة لأن الوعي كما يرتبط بالتفكير فإنه يتعلق بالممارسة والجانب العملي، لذلك فإن الإشارة اللغوية تحد في العالم اتجاهات كما ترسم في أوجها "وتؤسس ابعادا" ومعاني حيث تكون هذه الإشارة اتفاقية مقابل الإشارة الجسدية الطبيعية[2]. وهذا

1- سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، المرجع السابق، ص211.

2- جلال الدين سعيد، فلسفة الجسد، المرجع السابق، ص44.

مـا يـؤكـده "جيـل دولـوز Jilles Deleuze" (1925- 1996) بقـولـه: "إن كانت كل الحركات تتكلم فذلك راجع قبل كل شيء الى كون الكلمات تحاكي الحركات، أنـه يوجـد تمثيل إيمائي داخل اللغة كما يوجد حديث ورواية داخل الجسد"[1]، وسنتكلم عن وظيفة اللغة لاحقا.

ثالثا : التناسل La sexualité

إن النزعة الجنسية هي أحد الميادين التي تلتقي فيها أجسادنـا مـع أجـساد الآخـرين، وتـنكـشف فيهـا علاقـات كـامـلـة التعـقـيد والتـداخـل، وذلك لمـا تضفي عليها من تبادلية مخـصوصة بين الـذوات، وبمـا أن التجربـة الجنسية تمثل أحد الوظائف المحددة لطبيعة وجودنا، فهي تبين أن الإنسان ليس مجرد فكـر يستخدم جسده الخاص للتعبير عن ميوله ورغبـاتـه، بـل هـو يستحـيل إلـى جـسد يعـبر عـن رغبـة تستغرق جانب مهما من كيانه ووجوده، حيث أن نشأة الفكر لا تنفصـل عـن وظائـف الجـسد خصوصا النزعة الجنسية لحياة الشخص. لكن في المقـابل تبين لنا الفينومينولوجيا الوجوديـة عنـد مرلو- بونتي أنه لابـد أن نحـذر مـن تـضخـيم هـذا الـدور أو نحـصر كـل الوجـود داخله كما فعل التحليل النفسي عند فرويد، وهـذا ما بينـه مرلو- بونتي بالدراسة والتحـليـل فـي كتـابـه الـرئيسي "فينومينولوجيـا الإدراك الحسي"، وذلك تحـت عـنوان الجـسد بـإعتبـاره موجودا جنسيا Le corps comme être sexué.

1- دور النزعة الجنسية في الوجود:

لا تفسـر الفينومينولوجيـا الوجوديـة عند مرلو- بونتي النزعة الجنسية عند الإنسان

1- جلال الدين سعيد، المرجع نفسه، ص45.

بمجرد الرجوع إلى بنيته الجنسية، وإنما برط النزعة الجنسية مع الوجود الإنساني دون تضخيم لها الى درجة جعلها تستوعب الوجود بأكمله. فمعرفة أصل الوجود بالنسبة لنا يحتم علينا أن نأخذ بالاعتبار وجود قطاع من خبراتنا الذي ليس له معنى بصري وليس له حقيقة إلا بالنسبة لنا، نبحث في وجود الشيء أو الفرد معنا من خلال الرغبة أو الحب حتى نفهم كيف نوجد الكائنات بشكل عام.

في هذا يشيد مرلو- بونتي بنتائج التحليل النفسي، ويذهب إلى أن البحث في التحليل النفسي لا ينتهي في الواقع بتفسير سلوك الإنسان ونزعته الجنسية بالرجوع إلى بنيته الجنسية، وإنما ينته بالعثور داخل هذه النزعة على علاقات ومواقف كان يعتقد في الماضي أنها علاقات ومواقف خاصة بالوعي، ولا يكمن معنى التحليل في جعل النفس بيولوجية بقدر ما يكمن في الكشف داخل وظائف كنا نعتقد أنها "جسدية خالصة" عن حركة جدلية[1]. ويكشف لنا التحليل النفسي في هذا الباب على الجانب الهام الذي ليس عرضيا في الوجود، لأن المسألة الهامة هنا ليس معرفة ما إذا كانت الحياة الإنسانية ترتكز على الجنسية أم لا، وإنما هي معرفة، ماذا نعني بالجنسية؟ إن التحليل النفسي يمثل حركة فكرية مزدوجة: فهو يؤكد من جهة على البنية التحتية الجنسية للحياة، ومن جهة أخرى - وهذا هو المهم - يضخم مفهوم الجنسية إلى حد إدخال كامل الوجود فيه. لهذا السبب بالضبط تبقى استنتاجاته غامضة وهنا نتساءل في تعميمنا للجنسية لتشمل

---

1 - Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception op.cit., p 184.

كل الوجود المحيط بالبشر: هل كل الوجود له دلالة جنسية، أم أن كل ظاهرة جنسية لها دلالة وجودية؟

مما لا شك فيه أن هناك تأثيرا متبادلا بين النزعة الجنسية والوجود، لكن العلاقة بينهما تظهر غامضة أحيانا؛ حيث أنه يصعب تمييز فعل أو قرار على أنه جنسي أو غير جنسي، وهذا ما يجعل الوجود الإنساني يغلب عليه مبدأ اللا تحديد عند موريس، باعتبار أن الوظائف التي يقوم بها الجسد كلها متداخلة مع بعضها البعض سواء الجنسية، أو الحركية أو اللغوية، وبالتالي يتعذر علينا ربط الوجود الإنساني كله بالنزعة الجنسية لوحدها، وهذا ما يفسره قول مرلو- بونتي: "علينا أن نكون بالنسبة للألوان والأنوار بواسطة النظر وللأصوات بواسطة السمع، ولجسد الغير بواسطة الجنسية "[1]. وعليه فإن الجنسية ليست دورة مستقلة قائمة بذاتها، ولكنها مرتبطة داخليا مع كل الوجود العارف والفاعل. وهذه القطاعات الثلاثة للسلوك: الجنسية والمعرفة والفعل تظهر تركيبا واحد وتكون في علاقة تعبير متبادلة[2].

إن قولنا بأن النزعة الجنسية ترتبط بكل موجود لديه معرفة وحركة، يعني أن غياب هذين العاملين يؤثر في جانب الرغبة، لهذا فإن المريض الذي تأثرت لديه بنية الإدراك الحسي أو الخبرة الجنسية لا يبحث عن الفعل الجنسي، فاستماعه لأحاديث تدور حول الموضوعات الجنسية... لا يثير لديه الرغبة، على خلاف الإنسان السوي

---

1 - Maurice Merleau-Ponty, Ibid., p 186.

2- حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، المرجع السابق، ص 152.

فإن الصور البسيطة يمكن أن تحرك المثيرات الطبيعية للذة والألم حسب قانون التداعي الأفكار أو قانون الاستجابة المشروطة، ومن ثم فإن عملية الإدراك لدى السوي لا تظهر كمجرد موضوع، بل إن هذا الإدراك يسكنه إدراك آخر أكثر سرية[1]. وبالتالي يبين لنا مرلوبونتي أهمية الجانب الجنسي في الجسد، وما يحمله من دلالة ومعنى بعيدا عن حصر الوجود كله في هذا الجانب.

إننا نكتشف الحياة الجنسية كقصدة فريدة بإسنادها الى قوس قصدي يضعف عن المريض، ويعطي التجربة عند السوي درجتها من الحيوية والخصوبة [2]، وعندما يجعل مرلوبونتي من الجنسية أسلوبا للوجود، فهو يخالف ما ذهب إليه فرويد سابقا، لأن الجنسية تشارك الحياة في الوقت الذي يستحيل معها أي قرار أو أي فعل له دور الدافع الجنسي ودور الدوافع الأخرى ولأن الجنسية كذلك ليست مستقلة عن باقي الدوافع كما أنها ليست قائمة بذاتها بل هي مرتبطة مع كل وجود عارف وفاعل، فهي تشير إلى جانب من حياتنا يكون على علاقة مباشرة مع كل الوجود الجنسي، كما يجب الاعتراف أن الرغبة والحب والحياء لهم دلالة ما ورائية، فهي غير قابلة للفهم إذا عاملنا الإنسان كآلة تحكمها قوانين طبيعية أو مجموعة من الغرائز في علاقته مع الآخر.

2- الرغبة والتواصل مع الآخر

تتشكل العلاقات الإنسانية من مجموعة من الذوات، فلا يمكن أن نتصور حياة

---

1 - Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception op.cit., p 180.

2-Ibid., p 183.

معزولة عن الآخرين، هذا ما أكده علماء علم الاجتماع أمثال "إميل دوركايم" (1858-1917). هذه الفكرة نجدها أيضا عند بعض الفلاسفة الوجوديين كسارتر مثلا، لكنه ينظر إلى الآخر نظرة خاصة؛ تقوم على أن وجود الآخر نفي للحرية، فالإنسان ينتابه هذا الشعور كلما أحس بنظرات الغير تقصده أو تراقب أفعاله وتصرفاته لهذا ليس غريب أن يعلن أن:"... الجحيم هو الآخر" [1]. فالآخر يفرض على الإنسان الوجود الذي يرتضيه ويتماشى مع طموحاته وأفكاره، وهذا من شأنه أن يعيق كل الإبداعات والسمات التي هي ميزة الإنسان في حد ذاته، إلا أن موقف مرلو- بونتي من الآخر يختلف عن سارتر، وكما يقول مرلو- بونتي:" أن مرئية جسدي هذه هي ما تحدث ما نسميه تخاطرا. إذ يكفي إشارة طفيفة من تصرف الآخر لتنشيط خطر المرئية هذا، فعلى سبيل المثال، تشعر امرأة أن جسدها مرغوب فيه، وتلتهمه النظرات خلسة، حتى دون أن تنظر هي ذاتها الى أوليك الذين ينظرون إليها"[2]. وحتى يكون الآخر آخرا حقا، حسب تعبير مرلو- بونتي فإنه لا يكفي ولا يجب أن يكون بليّة... بل على الآخر أن يكون مرآة لي كما أنا مرآة له وتجعل منا نحن أنفسنا لا نمتلك لشخص ولذواتنا صورتين جنبا الى جنب، بل صورة واحدة نكون متضمنين فيها كلانا، ولا نجعل من وعي بنفسي وبالأسطورة التي أحملها عن الآخر نقيضين، بل كل منهما هو وقفا

1- جان بول سارتر، الأبواب المقفلة، تر: هاشم الحسيني، منشورات دار الحياة، بيروت، د- ت، ص97.

2- موريس مرلو- بونتي، المرئي واللامرئي، المصدر السابق، ص366.

الآخر[1].

يعتبر جسد الآخر بمثابة موضوع يشكل مع جسدي كلا واحدا، فهو امتداد لجسدي تماما مثلما تعمل العينان بالعمل المشترك، في نقل صورة واحدة، لذلك فإنني أشعر حسب بونتي بأن جسد الآخر مماثل في تكوينه لجسدي، وقد أهيب بالآخر أن يأتي لمساعدة على القيام بعمل مشترك، وفي هذه الحالة يكون جسد الآخر قد أنضاف إلى جسدي مكونا كل واحدا. وبمجرد حديثي مع الآخر يكون اتصال حقيقي به وهو ضرب من المشاركة الفعلية تلتقي فيها الذات بالأخر: "إننا ندرك الغير عن طريق التواجد معا"[2]، ولا يكاد أحدنا أن يشرع في القيام بعمل مشترك مع الآخر حتى ينشأ بيننا ضرب من الاتصال، حيث يوجد حضور دائم للأخر ولا يمكن تهميشه أو تغيبه... والحاجز بيننا وبين الغير دقيق جدا إذا كان هناك قطيعة فليس بيني وبين الآخر... فالغير وجسدي يولدان معا في الوجود الأصلي[3]. فالآخر ضروري بالنسبة لي، لأني لا أستطيع أن أكون حرا بمفردي، ولا أكون واعيا بمفردي، ولا أكون إنسانا بمفرد في غياب الآخر، وإذا ما تساءلت فأنني أجد هذا الشخص الآخر الذي يعتبر ثان بالنسبة لي حيث أعرفه منذ البداية لأن جسده الحي له نفس بنية جسدي. ما يجعل في الاتصال الجنسي الناجح شبه خبرة جمالية على مستوى التعبير الجمالي، إذ ليس هناك تمييز

1- موريس مرلو- بونتي، المرئي واللامرئي، المصدر نفسه، ص 153.

2 - Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception op.cit., p 404.

3- موريس مرلو- بونتي، تقريظ الفلسفة، تر: قزحيا فوري، منشورات عويدات، بيروت، س1983، ص 204.

يمكن رسمه بين الجسد والذهن، فما يكون موضوع استمتاع من قبل الآخر، إنما هو وعيه كما يحي خبرته بجسده، فالجسد لا يكون أبدا مجرد موضوع فيزيقي للمتعة الجنسية، وما نحاول تملكه في فعل الاتصال الجنسي كما يقول مرلو- بونتي ليس مجرد جسد يحيا بالوعي، وبالتالي هناك قصدية أو فعل واهب للمعنى في كل أفعال الجسد، حتى عندما يقوم بوظيفته الجنسية، لكن في المقابل يجب الإشارة إلى: " أننا ليسنا بصدد جعل الوجود الإنساني "يمشي على رأسه"، بل يجب علينا أن نعترف بما لا يدع مجالا للشك بأن الحياة واللذة والحب بشكل عام، لها معنى ميتافيزيقي أي لا يمكن فهمهما لو عاملنا الإنسان كآلة تحكمها قوانين طبيعية أو أنه "شبكة من الغرائز" بل هي أشياء تخص الإنسان كوعي وكحرية"[1].

ومما سبق نصل إلى أن موقف الفينومينولوجيا الوجودية عند مرلو- بونتي من الجسد يبين ذلك التحول في المعالجة والطرح. حيث أخذت نظرية الجسد اهتماما كبيرا بإعتبارها نظرية في الإدراك الحسي لدي فيلسوفنا، وليس غريبا أن يكون موضوع الجسد قد أخذ حيزا كاملا ومهما من أعماله الأولى والمتمثلة بداية في "بنية السلوك "1942، و"فينومينولوجيا الإدراك الحسي" 1945 بخاصة، كما تجدر الإشارة أن مرلو- بونتي بقي أسير ثنائية الجسد الخاص والجسد الموضوعي من خلال هذه الأعمال الأولى أي ما يعرف بمرلو- بونتي الأول، ولم يتوصل إلى التفكير فيهما معا بعيدا عن حصر الجسد وتعيين انتماءات له، وهذا ما جعل فلسفته الأولى تبقى على مستوى

---

1 - Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception op.cit., p 404.

وصف العالم المدرك، لذلك كان على مرلو- بونتي الأخير - مرلو- بونتي "المرئي واللامرئي" و"علامات"- تجاوز هذه الثنائيات وإيجاد البديل لكل قسمة وفصل بين الثنائيات التي سادة على الفلسفات السابقة.

ان الفلسفة الفينومينولوجيا الوجودية عند مرلو- بونتي واسعة ومتشعبة من حيث اللغة والأسلوب المستعمل في الطرح وكذلك من حيث المفاهيم والمصطلحات التي انتجتها، مما أتح لها فرصة الانفراد عن بقية النماذج الفلسفية السابقة والمعاصرة، سواء من حيث النقد أو التحاور أو المجاوزة، وهذا ما جعل منها نموذج عصي على المتخصصين في حقل الفلسفة لصعوبة كتاباته المتفردة.

رابعا: اللغة والكلام

تعتبر اللغة ظاهرة أخرى من الظواهر الفينومينولوجية الوجودية وإن لم تكن خارج النطاق الميتافيزيقي والإمتثالية المتعالية Représentabilité transcendantale حيث ان كل سلوك لا يرجع إلى الواقع وحده ولا إلى الوعي وحده، إذ أن الإدراك فيما يرى **بونتي** هو حامل للمعنى منذ بدايته لذا نجده يؤكد أن الإدراك هو تعبير[1]. حيث أن التطور الكبير للسانيات الحديثة التي بحثت في علم اللسان الذي تأسس على الذات المكتملة، باعتباره قوة يبني شق للغة على أساس النطق والكلام، فكيف تم الوصف الفينومينولوجي للظاهرة النطق؟ وكيف يرى مرلو- بونتي اللغة كوظيفة للجسد على مستوى العملية التعبيرية والإدراكية؟

1- Maurice Merleau-Ponty, Résumé des cours, op.cit., p 14.

قد يكون من الضروري التذكير بادئ الأمر بالمكانة المركزية التي تكتسبها اللغة، ليس فقط في المسائل النظرية المتعلقة بالثقافة، ولكن لكونها حاملة لماهية الإنسان، كونه يعرف في بعض الفلسفات الكائن الناطق أو الكائن الرامز. فالوظيفة الأساسية التي تؤديها هذه الملكة المخصوصة بالإنسان هي كونها؛ ذاكرة تحمل تاريخه، ومدونة تعبر عن خلجات بواطنه ورابطا مباشرا بينه وبين عالمه ولكن ورغم كل هذه الفوائد الكثيرة، تبقى اللغة والكلام من أكبر الألغاز التي يتعين على العلم والفلسفة كشف أغوارها وحل مشكلاتها. وربما تكون الفينومينولوجيا أكثر الفلسفات اهتماما باللغة ليس فقط كونها وسيلة تحققها كعلم، ولكن بدرجة أولى كونها تحديا يقف في وجه الوصف الفينومينولوجي، الذي يعد جوهر الفينومينولوجيا ومنهج تقوّميها.

إن التطرق للموضوع اللغة كوظيفة للجسد، هو في الحقيقة ليس اختيارا اعتباطيا، بل حتمية منهجية يقّر بها مرلوبونتي نفسه؛ حيث أنه وبعد تمييزه للجسد كوحدة خاصة عن مفهوم الشيء العلمي (الجسد الموضوع) في فينومينولوجيا الإدراك، فإن مهمته التالية قد حددها اكتشافه بأن كل الوظائف الخاصة بالجسد الحي، وحتى وظيفته الجنسية، تخفي قصدية ودلالة. وهو ما وجده محفزا لتجاوز الفرق التقليدي للذات والشيء من خلال وصف ظاهرة الكلام والفعل القصدي للدلالة[1]. وهذا الأمر في حد ذاته مؤشر قوي لترسيخ الاعتقاد بأن موضوع اللغة ليس موضوعا ثانويا في فلسفة مرلوبونتي إنما شديد الترابط مع تحليله الفينومينولوجي للجسد، وبالتالي له مكانة مهمة

1- Maurice Merleau-Ponty Résumé des cours, op.cit., p 42.

وخاصة داخل مجمل أفكاره الفلسفية لهذه الفترة وما بعدها.

لقد أولى مرلو- بونتي أهمية للقيمة اللسانية (valeur linguistique) وذلك بتأثير من دوسوسير وهوسرل، كما أشرنا سابقا، بحيث أكد الأول أن اللسان هو نظام من العلامات التي تقوم على الأصوات انطلاقا من الأفكار ولا يمكن أبدا عزل الصوت والفكر بالنسبة للسان[1]. إذ أن هذه اللغة بالضبط هي التي تجسد السلوك الرمزي وذلك من خلال ارتباطه بالإدراك كتعبير أولي، إضافة إلى الوعي بالجسد الخاص باعتباره أساس هذا السلوك الرمزي، فالطفل مثلا مع بدايته الأولى للاتصال مع الآخرين عن طريق الاستماع والإصغاء والتقليد، نجده يعرف بعض النواحي المتعلقة بالبدن والأشياء وفي نفس الوقت نجده يخطط لأفعال تحمل معنى سواء في الكلمات أو الحركات[2].

لذلك نجد نشاط السلوك للبدن يقوم على معنى إذ يرتبط بكل ما يعبر عنه الكتلة اللحمية من حركات وإشارات، لأنها تملك القدرة الكافية على التعبير وأداة المعنى، إذ نجد **بونتي** قد خصص فصل بأكمله من كتابه "فينومينولوجية الإدراك" للدراسة الجسد من هذه الناحية والذي اسماه "الجسد باعتباره تعبيرا وكلاما " Le corps comme expression et parole" فالجسد الخاص عنده يختلف في وحدة الموضوع العلمي لأنه يملك بداخله وحتى داخل وظيفته الجنسية قصدية وقدرة على أداء المعنى[3]، كما نجد أن السلوك من

---

1 -Ferdinand De Saussure, cours de linguistiques générale, op.cit., p 157.

2 - Maurice Merleau-Ponty, Structure du comportement, op.cit., p 184.

3 - Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception op.cit., p 14.

الجانب اللغوي الرمزي لم يحض باهتمام الفلاسفة المعاصرين إلا- جاك لا كان (Jaque Lacan) - الذي اعتبر اللاشعور بمثابة لغة متأثر بذلك بكل من فرويد (Freud) و"دوسوسير" (Desausure)، نظرا إلى وجودنا الجسماني في هذا العالم فإنه محكوم علينا بالمعنى Nous sommes condamnés au sens، باعتبار ان الإنسان مشروع دائم التجديد عند سارتر فإنه محكوم علينا بالحرية، من هنا يتضح نوع من الاختلاف بين مرلو- بونتي وسارتر، حتى نفهم أن فعل المعنى قائم في كل حركة الجسد، كما نجد أن برغسون قد تجاوز الرأي البونتي والسارتري، باعتبار أن الفكر أوسع من اللغة، إما عند **بونتي**، فالذات المتكلمة هي الحقيقة الوحيدة لأنها المصدر الأصيل لأساليب التواصل مع الآخرين[1].

وبرغم من تأثير دوسوسير وهوسرل على مرلو- بونتي في اعتمادهم اللغة أساسا لكل درس لساني، وبالتالي السبيل الوحيد لفهم العلاقة بين الذات والعالم. فإن مرلو- بونتي كان مقتنعا منذ فينومينولوجيا الإدراك أن وصف ظاهرة الكلام والفعل القصدي للدلالة، هو ما يتيح الإمكانية لتجاوز، وبصفة نهائية، المفارقة الكلاسيكية بين الذات والموضوع[2]. وقد بدأ تحليله بوصف ظاهرة امتلاك اللغة، التي فُهمت منذ البداية على أنها الوجود الفعلي للصور الشفهية، أي آثار تتركها فينا الكلمات المنطوقة أوالمسموعة. وسواء كان مصدرها جسدي، أو نفسي لاشعوري، فإن هذا لا يختلف كثيرا باعتبار أن

1 - Maurice Merleau-Ponty, sens et non-sens, 4ème Edition, paris, Angel 1963, p 153.

2 - Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception op.cit., p221.

في كلتا الحالتين يبقى مفهوم اللغة نفسه، بحيث أنه يشير إلى عدم وجود ذات متكلمة. وسواء كانت المثيرات هي التي تطلق المنبهات القادرة على اصدار تمفصلات الكلمة، أو أن حالات الوعي تؤدي بفعل التداعيات المكتسبة إلى ظهور الصورة الكلامية المناسبة، ففي كلتا الحالتين يأخذ الكلام مكانا في دورة من الظواهر المتميزة عن الذات؛ لا يوجد شخص يتكلم بل يوجد تدفق من الكلمات التي تحدث دون أي قصد بالكلام يتحكم فيها[1].

تظهر أصالة مرلو- بونتي من خلال توجيه اهتمامه إلى فعل الكلام، أي إلى الذات المتكلمة وبالتالي إلى عملية التواصل التي تتم بين الأفراد. فعملية التواصل تتم بين ذوات متكلمة، والمشكل المطروح ليس في فهم كل كلمة يمكن أن تقال داخل ذلك الحوار، إنما في فهم الرسالة التي أراد أحد الطرفين أن يبلغها للآخر. فذلك الذي يسمع أو يقرأ يريد أن يفهم الذي يتكلم أو يكتب، يريد أن يفهم بالتحديد وبالجملة ما قيل له. وفي هذه الحالة لن تكون للكلمات قيمة في ذاتها داخل الخطاب، ولكن في المعنى أو الرسالة التي تؤلفها مجموع الكلمات الملفوظة[2]. وعليه يتضح أن اللغة في كونها مدونة مستقلة عن الذات المتكلمة لا تشكل حدثا بالنسبة لمرلو- بونتي، فهو يبني قضيته المتعلقة باللسان على نظرية المعنى وتحديدا على تكّون المعنى في الأشياء المدركة أو المعيشة.

من أجل ذلك نجد ان **بونتي** ومن موقف الفينومينولوجي، يحرص على الجمع بين

---

1 - Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, Ibid., p221.

2- Ferdinand de SAUSSURE, Cours de linguistique générale, Ibid., p26.

العلم الموضوعي للسان وفينومينولوجيا الكلام لكي يكون هناك اتصال، وبالتالي يكون هناك جدال[1]. عبر هذا الجمع فقط يكون بإمكان وجهة النظر الذاتية أن تغلّف وجهة النظر الموضوعية؛ ومن خلال العودة الى كلام الذات المتكلمة فإنه يريد التأسيس لفلسفة التواصل، لأنها تدرس باهتمام كبير فعل التخاطب بين الذوات، فحتى لوكان لكل شخص أسلوبه الخاص في الكلام، الذي يرتبط بمعيشه النفسي، فإن هذا الجانب لا ينفصل عن جانب آخر لا يقل أهمية، ألا وهو الذاتية المتبادلة. فالكلمات لا يمكن لها أن تكون حصنا للفكر، كما أن الفكر لا يبحث عن العبارة إلا إذا كان الكلام في ذاته نص مفهوم، يجب أن تتوقف الكلمة والكلام، بكيفية أو بأخرى عن الإشارة للشيء أو الفكر، لكي تصير الحضور الفعلي لهذا الفكر في العالم المحسوس، وليس فقط مجرد كساء وإنما شعاره أو جسده[2].

لقد حرص مرلو- بونتي في فينومينولوجيا الإدراك على توضيح القرابة بين الإشارة الجسدية والإشارة اللغوية، لأن الإشارة الجسدية في نظره ليست فقط وضع الجسد في حالة حركة، فهو بمثابة أول فعل رمزي[3]. لأنه يجد أن فهم الآخر يتم عبر الجسد، كما أنه بالجسد يتم إدراك الأشياء[4]. فهم الإشارة بهذه الكيفية يجعل منها تمتزج

---

1 - Maurice Merleau-Ponty, Signes, Op. cit, p85.

2 - Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Op.cit, p230.

3- Ibid., p166.

4 - Ibid., p235.

مع بنية العالم التي ترسمها. وبدورها الإشارة اللغوية مثل باقي الإشارات ترسم معناهـا بنفسها. فالعلاقة بين الإشارة الجسدية ومعناهـا تـوضـح العـلاقـة بـين الإشـارة اللغـويـة ومعناها أيضا. لأن معنى الإشارة يسكـن داخلها؛ فأنا لا أدرك الغضب أو الخطر كحدث نفسي مخفي خلف الإشارة، بـل أقـرأ الغـضـب داخـل الإشارة، فالإشارة لا تجعلني أفكر الغضب، فهي الغضب ذاته[1].

وخلاصة القول إن اللغة تبقى مـن اهـم وظـائـف الجـسـد على غرار باقي الوظائف الأخرى، هذه الوظائف التي يطـول الحـديث عنهـا بـل تحتـاج كل وظيفة بحثا خاصا بها حتى يمكننا فهم فكر الفيلسوف، لكن نقف عند هـذا الحـد مـن التحلـيل لنغوص في محطة أخرى من محطات الفينومينولوجيا المـرلو- بونتية التي نجد فيها حضور مكثف للمفاهيم الفينومينولوجية والأنطـولـوجـيـة المختـلفـة. فالمنظور الفينومينولوجي يتحقق داخل هذه الفلسفة من كـون مرلو- بونتي يولي اهتماما بالغا الى تفسير عملية الإدراك من حيث هو السبيل الـوحـيد والمباشر الـذي يمكّـن الانسان من معرفة عالمه، وفهم العلاقة بينه وبين محـيطه والآخـرين مـن بنـي جـنسـه، هـذه الحـلقـة والتي ستكـون هـي محـور التحـلـيل الفينومينولوجي للإدراك والتي تنتـج عـن التجـربـة الإدراكيـة الجمالية عـند الفـيلـسـوف مرلو- بونتي في المبحث الأخير من هذا العمل.

1-Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Ibid., p233.

المبحث الثاني: البعد الإدراكي في التجربة الجمالية عند مرلو- بونتي.

أن الدارس والمتفحص لأعمال مرلو- بونتي المتنوعة يجد حضورا كبيرا لمفاهيم فينومينولوجية مثل القصدية والحدس، والرؤية، الوصف، وكذلك المفاهيم الانطولوجية مثل الجسد والطبيعة والعالم والكلام والفن وغيرها، لا يترك مجالا لتأويل هذه الفلسفة إلاّ كونها فينومينولوجيا أنطولوجية، تحيل إلى كل ما هو روح وفكر وتعالي، كما تحيل في الآن نفسه إلى كل ما هو مادة وشكل وحياة فن وجمال. فالمنظور الفينومينولوجي يتحقق داخل هذه الفلسفة من كون مرلو- بونتي يولي اهتماما بالغا إلى تفسير عملية الإدراك من حيث هو السبيل الوحيد والمباشر الذي يمكن الإنسان من معرفة عالمه، وفهم العلاقة بينه وبين محيطه والآخرين من بني جنسه. وهي أنطولوجيا كونها لا تهمل مادة هذا الكائن المتفلسف المتكونة من لحم ودم، كما لا تهمل دورها في اكتمال حلقة الإدراك من حيث هي اساس لكل معرفة ومبدأ كل نشوء، وما يهمنا هو اظهار البعد الادراكي في التجربة الجمالية، " الأثر الفنيّ كعلامة "[1] في فينومينولوجيا تعكس حركة حدوث المعنى، وتؤسس لعلامة تعبر عن الوجود، إنها لغة الرسام والفنان فهما الأنسب عند مرلو- بونتي في قول الوجود وتعبير عنه. وانطلاقا من هذا وجب علينا طرح بعض التساؤلات، التي تحدد حركة البحث. فما هو إذاً دور التجربة الجمالية الفنية كبعد إدراكي في نظرية مرلو- بونتي؟ وكيف تكون التجربة الجمالية انفتاح على العالم ومتجسدة من خلال الخبرة الإدراكية؟

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, L’œil et l’esprit, op.cit., p 29.

إن الفلسفة الحقة عند مرلو- بونتي هي التّعلّم من جديد رؤية العالم، فالرؤية في حد ذاتها مسكونة بالمعنى على حد تعبيره، ومحايثة للأشياء المحسوسة[1].

والحاسة هي ذلك التواصل الحياتي مع العالم، الذي يجعله حاضرا كوسط مألوف في حياتنا. ومهمة الفيلسوف تكمن تحديدا في فهم هذا النوع من التواصل، الذي بفضله يسكن الإنسان عالما والعالم يسكن وعيه. وفهم هذه العلاقة هو بدرجة الأولى العودة إلى تجربة الأشياء ذاتها؛ ايقاظ التجربة الإدراكية، لأن التجربة تسبق الفلسفة كما ان الفلسفة إلاّ تجربة مفسّرة[2]. لكن كيف له أن يعود إلى تجربة الإدراك كبعد فني جمالي؟

إن الإدراك الجمالي لا يتحدد بما هو إدراك للمرئي فقط، بقدر ما يتحدّد بما هو إظهار للمرئي فهو " يجعلنا نرى المرئي "[3]، بل أكثر من ذلك " يرينا الرسّام مرئي غير منظور بعدُ لنا "[4] حيث يخترق الفنّان أدمة الأشياء، ويُظهر أبعاد الشيء المختلفة المرئيّة منها والغير مرئية، فهو يجعل اللامرئي مرئيا.

بحيث يتمكن الفنان في هذا المستوى من الدخول في أعماق الشيء والسّعي إلى اظهار البعد الجمالي للشيء المُدرَكْ في مختلف أبعاده الوجوديّة.

وبالعودة إلى نظرية مرلو ـ بونتي في الإدراك نجده يرفض النظرة العقلية التي

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p 84.

2 -Ibid., p97.

3 - Maurice Merleau-Ponty, L’œil et l’esprit, op.cit., p 29.

4 -Ibid., p34.

تجعل الإدراك يتوقف في جوهره على أفكارنا وذكرياتنا وتصوراتنا السابقة، أي أن الرؤية الحسية هي رؤية عقلية، لأن إدراكي للشيء هو تعرفي على الأفكار والتصورات المطابقة له في ذهني. كما يرفض النظرة الواقعية التي تختزل الإدراك في ظاهرة موضوعية تحدث في الطبيعة عن طريق التقاء موضوعات خارجية مكتملة التكوين وآلة التسجيل تستنسخه كما هو.

إن مرلو- بونتي يعيد طرح مشكلة الإدراك من زاوية مغايرة، حيث يعتبره وسيلتنا الأولى في الانفتاح على العالم الخارجي والاتصال به، إنه اندرجنا في العالم وفي الطبيعة. وبالتي يحقق معنى الوجود لكل كائن يمكن تصوره، فلا نستطيع أن نفهم شيئا أذا لم يكن مدركا وقابلا للإدراك[1]. إن الإدراك ظاهرة أصلية لأنه نقطة البدء لكل النشاطات والمعاني، ومن دونه من غير الممكن أن نتصور أياً كان، فنحن لا نتصور ولا نفهم إلاّ ضمن مجال إدراكي، وكل ما لا يقع ضمن هذا المجال لا يمكن إدراكه. إذن هناك التقاط للخبرة الإنسانية في تجلّياتها الكلية، وعلى الرغم من صعوبة هذا الأمر، فإنه يعني أيضا أن الخبرة الفنية هي الأساس الذي يتجلى من خلاله اندماج الإنسان على نحوِ مباشر في العمل الفني[2].

ورغم أن هناك فرقا بين الفنّ والفلسفة، من حيث أن الفيلسوف يسعى إلى تفسير

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p 370.

2- شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، س 2001، ص125.

العالم، والفنـان يسعـى إلـى إبـداعـه. إلاّ أن الـرابطـة المشتركة بين الفلسفة والفن نجدها كبيرة كمـا هـي بين فـن الـرسم (وخاصة عند سيزان) [1] وبين فكر مرلو- بونتي، حيث نجد مرلو- بونتي مهتما بهذا الفنان اهتماما بليغا وذلك من خلال تلاقي الفكر البوانتي مع الفـن التصـويري لسيزان، فمرلو- بونتي كـان يبحـث عـبر المنهـج الفينومينولوجـي عـن تفسير لعملية الإدراك، يتجاوز من خلالها النظريات التقليدية (العقلية والتجريبية)، التـي كثيرا ما مزقت وحدة الإنسان، وغلّبت أحـد طرفيـه إمـا الروحـي أو المـادي، ويتجـاوز النظريات ذات "الحـلول الجـدليـة التـي تماهـي بين الأضـداد"[2]. أمـا سـيزان فإن هدفه وعلى عكس فن التصوير الكلاسيكي، وخاصة الفن الانطباعي، الذي كان يهدف معلّموه إلى "إبداع لوحة فنية تحاكي الطبيعـة فـإن (سيـزان) كـان يحـاول تصـوير مقـطـع مـن الـطـبيعـة"[3]. فـالانطباعيون كـانـوا يعوّضون الحقيقة في نظره بالتخيل والتجريد الذي يرافقـه، فـي حـين يجـد انه يجب العودة إلى الطبيعة، تلك اللوحة الكاملة، التي يأتينا كل شيء منها وعبرها.

1- "بول سيزان" Paul Sezan رسام فرنسي، احتل مكانة متميزة في الفن الحديث، ويمتاز بألوان حية وتعمقه في تحليل الظل والنور، لا سيما في تصوير المشاهد، (تصوير مقطع من الطبيعة) ويعتبر تحليله للطبيعة على الشكل المكعب والاسطواني منطلقا للمدارس الفنية الحديثة التي أعقبته. أنظر: جون ما كوري، الوجودية تر: أمام عبد الفتاح امام، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، س1982، ص 381.

2-Maurice Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, Op. cit, p217.

3 -Maurice Merleau-Ponty," le Doute de Sézanne », in: Sens et non-sens, Op. cit, p19.

حيث نجد أن مرلو- بونتي يعثر على تعبير من خلال فن سيزان على قلق مماثل لقلقه. ومن البداهة أن يكون كل فن في الرسم يفترض تصورا معيّناً عن الواقع، ويتضمن بالتالي أنطولوجية ما. أن هذا الفنان فكر من خلال الرسم وحوّل رؤيته إلى إيماء وكان "الفكر الصامت" لفن الرسم لديه وسيلة حرّر الفكر من حوادث الكلام. وفي اعتبار كون إدراك الجسد الحي يقدم لنا مدخلا للوصول إلى الواقع و(إلى الكائن)، وفي اعتبار أن فن الرسم قد ولد من هذا الجسد المُدرِك، فإن حركة الرسام هي سلفا أنطولوجية[1].

إن فلسفة مرلو- بونتي، هي على الأرجح الأنطولوجية الأولى المبنية على فن الرسم وليس ضده؛ ليس غريبا إذن أن يكون سيزان هو النموذج الأمثل، الذي من خلاله حاول مرلو- بونتي أن يشرح أفكاره الفينومينولوجية. ذلك أن التصوير عند سيزان ليس فقط للفرجة بقدر ما هو فكر. "المنظر يفكّر فيّ وأنا وعيه"[2]، فكل هذه الروابط المشتركة جعلت مرلو- بونتي يستنطق لوحات سيزان من أجل أن يجعلها تقول وتعبّر عن فلسفة فينومينولوجية منقطعة النظير، وعادة ما ينظر لسيزان على أنه أعظم شخصية مؤثرة في الفن الحديث وربما تشير أعماله الى ضرب من التوازي مع الحركة الفينومينولوجية الوجودية، إذ نرى عنده نهاية للأشكال التقليدية في الفن وخلقا لأشكال

1- جان لاكوست، فلسفة الفن، تر: ريم الأمين، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، س 2001، ص 109.

2 -Maurice Merleau-Ponty," le Doute de Sézanne ", in: Sens et non-sens, Op. cit, p24.

جديدة، وهو يمكننا من أن نـرى الأشيـاء بطـريقـة جـديدة، وفـي علاقات جديدة[1]. كذلك لفهم سبب اختيار مرلو- بونتي لسيزان دون غيره من المصّورين يجـدر بنا أولا توضيح الفرق الجوهري بين فن التصوير الكلاسيكي وفن التصـوير فـي القرن العشرين. والذي يجعل من أسلوب هذا الفنان الأسلـوب الأقـرب إلـى فكر فينومينولوجي يبحث عن حقيقة الوجود من خـلال التـركـيز علـى مـادته بالدرجة الأولى. ومن ذلك فإن الخاصية الأولى المميزة لتصويـر سيزان هـي العـودة إلى اللون[*]، لأنه يجد أن "اللون الفضل في تقريبنا إلى قلب الأشياء"[2]. بعد ما كـان دور الألوان ثانويا بالنسبة للفلاسفة الكلاسيكيين، الذين اعتبروا الألوان مثل بعـض الخصائص الحسّية، مجرد صفات وأعراض متبدلة، وبدون قيمة، وأعراض يجب أن تزول من أمام الخصائص الأولى، والصور والحركات. فخطأ الانـطـباعيين بنـظـر سيزان انهم كانوا يحاولون تصوير الأشياء كما تعطى للنظر وتقدّم للحـواس. فهـم يمثلـون الأشيـاء كـما هـي فـي الفضـاء، وبحـسب مـا يقـدمـه لهم الإدراك المباشر دون اعتبار للأثر الذي قـد يتـركـه فـيهـا محـيطهـا، تجـمع بينهـا فقـط الإضاءة والهواء. ومن أجل أن يصير هذا الظرف مضاء، كان عليهم إهمال كل ما هو أرض،

1- جون ما كوري، الوجودية المرجع السابق، ص 03.

(*) فيما يخص الألوان التي يستعملها سيزان لا تقتصر فقط على الألوان المعروفة أي ألوان السبعة الأساسية كما عند الانطباعيين، بل تحتوي على حسب قول مرلو- بونتي: "ثمانية عشرة لونا: ستة حمراء، خمسة صفراء، ثلاثة زرقاء، ثلاثة خضراء، وأسود". أنظر:

Maurice Merleau-Ponty," le Doute de Sézanne ", in : Sens et non-sens, Ibid., p18.

2 -Maurice Merleau-Ponty, L'œil et l'esprit, Op. cit, p42.

ومـا هـو داكـن ومـا هـو أسـود ولا يستعملون إلاّ ألوان الموشور الأساسية[1]. بينما عند سيزان ومن أجل تمثيل ألوان الأشياء على حقيقتها، فهو لا يكتفي بنقل درجة لون الشيء الخاصة به عن معزل عن محيطه. بـل كـان يأخذ بعين الاعتبار الظواهر التي تؤثر في الإضاءة وتغير الألوان في الطبيعة[2]. فمن أجل الحصول على لون اللوحة ...كما تظهر فـي ضـوء النهـار، لـم يكـن يكـتفـي فقط باستعمال اللون الأخضر مثلا في حالة تصوير العشب، بل كان يضيف الأحمر من أجل أن يجعله يتموج[3].

إن المـيزة التـي أخـتص بها تصوير هذا الفنان التي لفتت انتباه مرلو- بونتي، تكمن بالدرجة الأولى في المفارقة العجيبة التي تميز أسلوبه؛ فهو يبحث عن الحقيقة من خلال الحاسة، وفي الوقت نفسه يتجنب الانحياز إلى إحدى طرفي المعادلة التقليدية بين ما هو حـس ومـا هـو فـكر، بين المصّـور الـذي يـرى وذلك الذي يفكر[4]. إنه يبحث عن وجهة نظر منطقية تجمع الطبيعة والفن، الطبيعة الخارجية والحياة التي لايمكن التفكير فيها إلاّ انطلاقا من الإدراك.

مـن أجـل إظهـار الأشيـاء علـى حقيقتهـا، وعلـى خـلاف المصّورين الانطباعيين، يتجنب سيزان رسم الخطوط التي تحّد الأشياء، فالخطوط فـي نظره ليسـت مـن العـالـم

1-Maurice Merleau-Ponty," le Doute de Sézanne », in : Sens et non-sens, Ibid., p18.

2 -Ibid., p18.

3 -Ibid., p19.

4 -Ibid., p20.

المرئي، بل هي من الهندسة. لذلك نجده لا يرسم لأن عملية الرسم تتم عنده عن طريق الألوان، الرسم والألوان لا يتمايزان؛ كلما صّور رسم، وكلما رسم تتناسق الألوان، وكلما اتّضح الرسم كان اللون في كامل غناه ويكون الشكل في تمامه وكماله[1]. فالرسم هو نتيجة للون لأنه يبحث عن صورة للعالم في كثافته. لذلك فهو يولي اهمية قصوى لمفهوم "العمق". الذي لا يعده بعدا ثالثا كما يشيع عنه عادة، بل البعد الأول لأنه يرى أنه لا يمكن أن يكون هناك شكل ولا مخطط محدد إلاّ إذا كنا قادرين على تحديد المسافة، التي تفصلنا عن أجزاءه. فالقول بأن بعد العمق هو الأول والحاوي لكل الأبعاد الأخرى، يجعله تجربة ارتداد بقية الأبعاد وذو خاصية شاملة حيث يتواجد كل بعد؛ أين يكون الارتفاع والعرض والمسافة متضمنة فيه؛ وباختصار ذو كتلة تتيح لنا القول في كلمة بأن شيئا ما موجود هنا[2]. إذ نرى عنده نهاية للأشكال التقليدية في الفن وخلقاً لأشكال جديدة، وهذا يمكننا من أن نرى الأشياء بطريقة جديدة.

وعدم فهم أعمال سيزان لم يكن نتيجة نقص بصر لبعض الرسامين أو النقاد، وإنما هي نتيجة لتعقدها الواقعي وإلى الطابع النوعي للنسق الفني الذي طوره الفنان ذاته طيلة حياته، هذا التعقيد عنده تضاربت الآراء حوله. حيث يرى البعض أن هناك تنوع أسلوبي غريب، ومستوى مختلف للمسات النهائية للوحات، وكان الآخر يرى أن

---

1 - Ibid., p22.

2 -Maurice Merleau-Ponty, L’œil et l’esprit, Op. cit, p41.

لوحاته غير منتهية، وبالتالي يجب عزلها عن الأعمال الجيدة. حتى أن سيزان نفسه كان يشعر بأن هناك استحالة لتحقيق ما يشعر به، ولم يكن راضٍ على لوحاته، من حيث أنه كان يرى دائما أن ما أنجزه غير كامل أو يحتاج إلى إضافات أخرى. ورغم ذلك يبقى سيزان يشكل معلماً أساسياً في تطور الثقافة الفنية الغربية، ويشكل حضورا قويا من خلال تأثيره البالغ على الفن في القرن العشرين. وأصبح اليوم يطلق على طريقته "النسق الفني لسيزان"[1]. ولهذا يصح أن يُقال عن المناظر التي يصّورها سيزان أنها تنتمي إلى عالم سابق على هذا العالم حيث لم تظهر للناس بعد.

إن التطور الذي شهده فن الرسم منذ ظهور النزعة الانطباعية[*]، والذي تواصل إلى يومنا هذا، يبين بكل وضوح الدور الرئيسي الذي تضطلع به المخيلة أكثر فأكثر في فن يبدو وكأنه موجه لاستنساخ ما نراه في الواقع، إذ ينشغل الرسام بالإحساس البصري[2]، أي يرسم تبعا للضوء واللون، وفق نظره أو ما يراه حسب الموقع الذي يحتله، ووفق الضوء في تدرجه عند اللحظة التي يرسم فيها، إلاّ أن القوة التعبيرية للون تتدخل، فنجد ألواناً حارة كاللون الأحمر الذي يثير القوة الحياتية وألوان هادئة مثل اللون الأخضر ثم ألوان تعبر على الاتزان بين العالم الخارجي والإحساس الداخلي. وعليه

---

1 - Ibid., p22.

(*) الانطباعية Impressionnisme: مذهب الانطباع هو طريقة في الفن أو النقد تقوم على التعبير عن الانطباعات المباشرة من غير الرجوع إلى أصول أو قواعد متفق عليها. وبالتالي فهو يتجاوز فن الرسم التقليدي الذي لم يعد يتماشى مع روح العصر. أنظر: جون ما كوري، الوجودية المرجع السابق، ص 12.

2 - Ibid., p29.

فإن دور الإبداع والاختراع هو في إبراز هذا التوازن بعيدا عن كل استنساخ.

إن إقبال مرلو- بونتي على فن الرسم لم يكن قط أمراً عارضاً بل كان دوما يجد تبريره في اهتمامه المتزايد بتجربة الإدراك والرؤية، إذ داخل هذه التجربة بالضبط نستطيع فهم المكانة المتميزة التي أولاها للرسام الفرنسي "سيزان" على وجه التحديد[1]، كما ذكرنا ذلك سابقا. وإذا كان مرلو- بونتي لا يخفي إعجابه بقدرة الرسام على النفاذ بالمشاهد إلى عوالم الرؤية، بل قدرته على خلق عوالم تشكيلية قائمة على جمالية الألوان والأحجام والأشكال فلأنه ظل على اقتناع... بأن فضاءات اللوحة تعبر عن إدراك مبني ومصطنع، وأن السؤال الرئيسي، كما يقول هو نفسه، هو:" كيف بإمكاننا أن نعود من هذا الإدراك الذي صنعته الثقافة إلى الإدراك "الخام"؟ "[2].

ذلك هو السؤال المركزي الذي نجده في ثنايا فلسفة مرلو- بونتي، وهو السؤال الذي يسمح لنا بالقول: إن تأملاته العديدة في فن الرسم كانت تتوخى بالدرجة الأولى البعد الإدراكي، أو فهم آليات الإدراك الذي صقلته الثقافة لأجل الغوص في خبايا الإدراك "الخام" الذي ينتجه "المعيش". حيث نجده يصرح بقوله:" إنني أقول بأن منظورية عصر النهضة هي حدثُ وليد الثقافة، وأن الإدراك نفسه متعدد الأشكال"[3]. لكن ما يبرر هذا الحكم هو إيمان مرلو- بونتي بأن الإدراك الخام يسبق المنظورية وأن المعيش

1- أردنال جمال، المنظورية والتمثل (مقاربة فلسفية لمفاهيم المكان والرؤية في فن الرسم) مجلة فكر ونقد، العدد 13، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1998، ص 94.

2-Maurice Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, Op. cit, p265.

3 - Ibid., p265.

يتصدر العالم الموضوعي.

وفـي هذا الإطار أيضا نجد مرلو- بونتي نفسه يوضح أن التنسيق بين مختلف اجزاء الجسد ـ سواء المتعلقـة بالجـانب البصري أو اللمسي أو الحركي ـ هو تنسيق يجب فهمه ببساطـة. فـإذا مـا أراد الإنسـان تحـقيق قـصد ما فإن المهمات تتوزع بذاتها بين أعضاء الجـسد المهتمـة بذلك، لأن التنسيقـات الجـسديـة الممكنة انعطفت لنا في البداية كمحاولة لقصور الأنا. لذا فإن القيمة الوظيفية هـي التي تبين معرفة أجزاء الجسد المتعددة، ومن ثم فإن التراكم هـو ليس المكـون لارتباط التجربة البصرية والتجربة اللامسة: " إنني لا أجـمـع أقسـام جـسدي واحـداً فواحد وعلى نحو تدريجي، بل أن هذه العملية تحدث دفعة واحدة في الأنا وهي عملية مماهية للجسد بذاته"[1].

إن النتيجـة التـي نصل إليها مما سبق، هو أن الرسم كقدرة تعبيرية لم يكن مغلقا في جمودية ثقافية أو نفسية. وإنمـا أثبـت نفسـه دومـا بالاختـلاف مـن خـلال تهديـم التجربة العادية والإدراك المُمأسس، فهو لـم يخضـع مـطلقـاً إلى معيـار الإستـيتيقـا كـقيمة يحـس ويطـالب بهـا الوعـي الجـماعـي فـي فـتـرة تـاريخية[2]. أي إن فعـل الجسد في العالم هو الذي يجعل كل إدراك حسي ممارسة وحقل لدينامية مكانية ـ زمانية.

إن البعـد الإدراكـي للتجـربة الجمالية عـند مرلو- بونتي مـن خـلال أعـمالـه الفكـرية المرتبطة بالفن نجدها ترجع إلى تأثره الكبير بالمفكر الفرنسي "أندريه مـالرو"، فقـرأت

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, op cit, p 267.

2- فتحي التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، س 2002، ص 201.

مرلو- بونتي لدراسات هذا المفكر التي صدرت تحت عنوان "سيكولوجية الفن"، ثم نشرت بعد ذلك في مجلد واحد باسم "أصوات الصمت"، قد عملت على توجيه اهتمام "مرلو- بونتي" نحو مشكلات التعبير والإبداع، والأسلوب، والتمثيل، والتقليد (أو المحاكاة) في الفن، فكان من ذلك أن أصبح له مذهب جمالي خاص به[1].

ففن التصوير يمثل لدى مرلو- بونتي لغة ضمنية ينطق بها المصور على طريقته الخاصة. وهنا نجد مرلو- بونتي ينهج نهج "مالرو" فيقول معه أن المقارنة بين "التصوير" و "اللغة " لا يمكن أن تكون مقارنة مشروعة اللهم إلا إذا انتزعناهما مما "يمثلانه" لكي نجمع بينهما تحت مقولة "التعبير الإبداعي"، وعندئذ فقط قد يكون في وسعنا أن نعد الواحد منهما والآخر مجرد شكلين لمحاولة فنية واحدة[2]. لقد كان المصور الكلاسيكي يرسم اللوحات، ويضع على صوره طابعاً معبراً، محاولاً جعل علاقته بالعالم علاقة الشخص الناضج الذي يتحكم في الكون، ويسيطر عليه، ويمتلك ناصيته. لقد كان ينزع من العالم صفات الثبات والضرورة واليقين لكي يكشف عن تغيره وعرضيته وتقلبه المستمر.

إذا سلّمنا بأن "التصوير الموضوعي" نفسه هو في صميمه ضرب من "الخلق" أو "الإبداع" فهل يكون هناك مُسوغ للقول بأن الفن الحديث ـ لمجرد كونه يهدف إلى

1- زكرياء إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دار مصر للطباعة، ط1، س 1988، ص 147.

2- المرجع نفسه، ص 149.

الإبداع - هو في جوهره دعوة إلى الذات، أو تمجيد خالص للفرد؟ هذا ما يرد عليه مرلو- بونتي بالسلب، معارضا في ذلك "مالرو"، ثائرا في الوقت نفسه على ما قاله هذا الأخير من أنه:" ليس هناك سوى موضوع واحد لفن التصوير، ألا وهو شخص المصوّر نفسه"[1]. حيث نجد أن "مالرو" قد وضع الفن في خدمة الفرد، وأعتبر أن الفنان إنما يسعى ويهدف إلى تجسيد متعته الشخصية، أو لذته وعشقه الذاتي. ولكن مرلو- بونتي يتمرد على هذه الفلسفة الجمالية التي تجعل من فن التصوير عملية ذاتية يراد من ورائها جعل العالم تابع للفرد، خاصة وأن مرلو- بونتي درس فن التصوير عند "سيزان" فأدرك أن أمثال هذه التعريفات لا يمكن أن تصدق على مصور مثله. والواقع أن سيزان كان يمكث الساعات الطوال أمام الموضوع المراد تصويره، لكي يدرس كتلته، وكثافته، وعمقه، وملمسه، وصلابته، ولونه، وحدوده ومعالمه...الخ[2]. وفهم فلسفة مرلو- بونتي في الفن يمر من خلال ربط نظريته الجمالية بمذهبه الفينومينولوجي العام. حيث نجده يقرر أن الجسد كائن في العالم، كالقلب في الجهاز العضوي، وأن الإدراك الحسي فعل ندرك عن طريقه الموضوع إدراكا مباشراً، دون أدنى سلطة، بل دون أي حاجة إلى تأويل أو تفسير. وليس الجسد حاجزا يقوم بيننا وبين الأشياء، أو يتوسط بين الذات والموضوع، بل الجسد هو أداتنا في الاختلاط بالأشياء وبالعالم

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, Signes, Op. cit, p59.

2- زكرياء إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، المرجع السابق، ص152.

بمعنى أن ثمة اتحاد مباشر بين الإنسان (الذي هو بطبيعته متفتح على العالم الخارجي) وبين تلك الحقيقة الواقعية التي ندركها من خلال الجسد إدراكا صحيحا، فتتكشف لنا الأشياء في هذا الاتحاد وتتحقق بالتالي وحدة الوجود.

وكما نجد مرلو- بونتي يفهم الخبرة الجمالية بوصفهما عملية اتصال جمالي بين مشاهد وتعبير فنان، وهو بذلك يعد مخلصا للتحليل الفينومينولوجي للخبرة بوجه عام كعملية اتصال بين الذات وموضوع. وعندما يقال بأن الفن عند مرلو- بونتي هو لغة، فإن ذلك يعني أن كل تعبير فني يكون في صورة التعبير اللغوي بوصفه فعلا للاتصال، أي أن يكون تعبيرا إيمائياً محسوساً يدرك في خبرة أولية معيشة للجسد، على نفس النحو الذي يتم به إدراك سائر إيماءات الجسد[1]. فالحقيقة أن خبرة اللغة نفسها مؤسسة على خبرة الجسد، فهي امتداد لخبرة الجسد المتصل بالذهن وبالعالم من خلال أفعاله وإيماءاته: "فتماما مثلما أن جسد وروح إنسان ما يكوّنان مظهرين فحسب لأسلوب حضوره في العالم، كذلك فإن الكلمة والفكر الذي تعنيه لا ينبغي أن ننظر إليهما على أنهما جزءان خارجان عن بعضهما، فالكلمة تحمل معناها على نفس النحو الذي به يجسد الجسد به نمطا سلوكيا ما"[2]. أي على نفس المنوال أو النحو، فإن التعبير الجمالي - كتعبير لغوي - يكون أيضا تعبيرا جسدياً إيمائياً.

1- سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، المرجع السابق، ص218.

2 -Maurice Merleau-Ponty, Sens et Non-sens, op cit, p53.

يكشف البحث في أعماق الوظيفة التعبيريّة عن طبيعة العلاقة القائمة بينها وبين الوظيفة الإدراكية، وبيان قيمة الجسد في تحقيق التوليف بينهما، حيث تمثّل التعبيريّة هذا البعد الضمني والصّامت للإدراك وللجسمانية، فعن رؤية الأشياء هناك افصاح عن تعبيرية ما، وبالتالي التأكيد على قيمة الجسد باعتباره مدار يتوسّطها، ولاسيما في العمليّة الإدراكية، من خلال بيان وظيفة العين الإدراكية.

ومن ناحية أخرى، بيّن موريس مرلو- بونتي دلالة وظيفة الجسد الإدراكية ورهاناتها والتي عنها تتحدّد طبيعة علاقتنا المتجسّدة مع العالم والأشياء وأيضا مع الآخرين استنادا إلى مفهوم الرؤية، فعلى إثر تطهير الرؤية من المضامين التي ألحقت بها في التّعاليم الميثالية، والتي عنها أصبح العالم ميثاليّا ومتعاليا من خلال التغافل عن الطابع الحسّي للوجود وللعالم والذات والذي عنه " تتوطّن تجربتنا في العالم من خلال أجسادنا "[1]، تبيّن لدى مرلو- بونتي دلالة جديدة للإدراك.

لقد رأينا سابقا عند حديثنا حول الادراك كيف كشف مرلو- بونتي، منذ تحاليله الأولى، كيف أنّ الإدراك لا يتحدّد بما هو إدراك عقلي بقدر ما يتحدّد بما هو إدراك حسّي، حيث انشغل في " بنية السلوك " بتحديد طبيعة العلاقة القائمة بين الذات و الأشياء والعالم، استنادا إلى " الإدراك بصفته نوع من التجربة الأصلية "[2]

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, Le visible et l’invisible, op.cit., p 48.

2 -Maurice Merleau-Ponty, La structure de comportement, op. cit., p 236.

إنّ الأشياء هي التي تجعل الذات تراها وتدركها وتخلق معها علاقة ما حسيّة والعلاقة التي تتأسّس بين الفنّان والأشياء، حيث، وجد موريس مرلو- بونتي في الممارسة الفنيّة القوّة اللاترسيخيّة للإدراك الاعتيادي مؤسّسا بذلك علاقة جديدة بينه وبين الأشياء، إذ " تنقلب حتما العلاقات بينه أي الفنّان والمرئي أو الأشياء المرئيّة، إلى حدّ اعتبار الأشياء ذاتها ترى"[1].

يفصح إدراك الفنّان للأشياء عن علاقة ما بينه وبينها، حيث يصبح الأثر الفنّي الموضّح لهذه العلاقة، اعتماداً على أسلوبا ما في الرؤية والإدراك فهو إدراك مؤسسة على الأسلوب، حيث أنّ الأسلوب هو الطريقة التي عنها يستوطن في العالم ويضطلع به ، وكذلك تحقّق الذات في الوجود، من خلق العالم وابداعه، ونتيجة لذلك تستحيل "اللوحة عالم ضدا للعالم الواحد والحقيقي "[2]، ويعني ذلك يصبح العالم متعدّد وذو أبعاد.

إن الذات المبدعة عندما تنتج عمل فنيا ما فإنها تشكل شكل من أشكال التحقّق في الوجود والانخراط فيه، من خلال استقطاب العين للأشياء وتجسيدها جماليّا، حيث يعتبر الرسم رؤية وحوار مع المرئي من أجل كشف الوجود والتحقّق فيه بما هو وجود يتوسّطه الجسد، حيث لا يمكن أن نتحدّث عن وجود دون جسد أو دون تجسّد الجسد في الوجود، لاقترانه برؤية ما وبإدراك ما وبوعي ما حامل للقصديّة ومُضفِ للمعنى

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, L’œil et l’esprit, Op. cit, p31.

2 -Maurice Merleau-Ponty, Le visible et l’invisible, op.cit., p 277.

إن من بين مميزات الجسد هو اعتباره محور التّعبيريّة الحسّية ونسق من القوى الإدرا كيّة، فهو قوّة أصليّة ونسق مفتوح على العالم وملازم له وهو في العالم، بل له عالم يكون مجال رؤية وإدراك. هنا يصبح الجسد فضاء للكشف، وذلك من خلال الآخر الذي يمثل شرط ادراكها لذاتها، حيث ينفتح في وسط الإدراك ذاته، حقل البينذاتيّة ذاته وحقل الوجود الإنساني الخالص الذي يقوم على الوجود مع، أي وجود مع الآخر، واستنادا إلى رؤية الآخر لي، حيث هناك تعاكسيّة الرائي والمرئي والمُدرِك والمُدرَك. تقوم الرؤية على رؤية مشتركة بين الذّوات، بما هي رؤية حواريّة تعبيريّة ومشحونة بقصديّة ما.

إنّ ما يميّز هذه الرؤية هو أنّها تقوم على اساس تبادلي ولا احادية القطب، بل إنّه لا يمكن أن يكون هناك رؤية دون الآخر، ولاسيما رؤيتي لذاتي وإدراكي لها، فـ " أنا أنظر وهو يرى بأنّي أنظره "[1]، وبالتالي يصبح المعنى كلّي ومطلق، من خلال تجاوز تلك الذات الوثوقيّة والمنغلقة على ذاتها وذلك حسب قول مرلو- بونتي.

إنّ اكتساب الرؤية بعْد كُلي يتحدّد من خلال مستويين؛ أولاهما الممارسة الفنيّة التي عنها يستحيل " الأثر الفنيّ علامة "[2] حاملة للمعنى ومنفتحة على العالم ومتجسّدة من خلاله. وثانيهما، اعتبار الجسد ذلك الفضاء المشترك والحاضر والفاعل في رؤية

1-Maurice Merleau-Ponty, Signes, op.cit., p 215.

2 -Ibid., p219.

الـوجـود وإدراكـه، فـاستنادا إلـى القـول الديكارتـي العقـل أعدل الأشياء قسمة بين الناس يمكن القول الجـسد أعـدل الأشيـاء قسمـة بين النـاس، وهـو مـا يبرّر اعتبار الجسد شيء كلّي ومقياس كلّي، والذي عنه يصبح الوجود ذو أبعاد كليّة[1].

إن العلاقـة بين التجـربة الفنيّـة والجسد علاقة تلازم، بحيث لا يمكن أن نتحدّث عن تجربة فنيّة بمعـزل عـن الحـديث عـن جـسـد ولا يمكن أن نستحضر جسد دون الافصاح عن تجـربـة فنيّـة إلـى حدّ اعتبـار مـوريس مرلو- بونتي الجسد ذاته أثر فنّي، فـ " الجسد هو المركز الأساسي للإدراك الجمالي" [2].

إن الإدراك الجمـالـي لا يتحـدد بمـا هـو إدراك للمـرئي فقـط، بقـدر ما يتحدّد بما هو إظهار للمرئي فهو " يجعلنـا نـرى المـرئي، بـل أكـثر مـن ذلك يرينـا الرسّام مرئي غير منظور بعدُ "[3]. حيث يخـتـرق الفنّـان أدمـة الأشيـاء، ويُظهـر أبعـاد الشـيء المخـتلفـة المرئيّة منها والغير مرئية، فهو يجعل اللامرئي مرئيا.

بحـيث يتمكـن الفنـان فـي هـذا المستوى من الدخول في أعماق الشيء والسّعي إلى اظهـاره عـلى المستـوى الـمرئي، فـالعمق هو الوجه الآخر للمرئي، مع التّأكيد أنّه ليس هناك مرئي ... دون لا مرئي ... دون عمق.

---

1 - Maurice Merleau-Ponty, Le visible et l’invisible, op.cit., p 319.

2-Maurice Merleau-Ponty, Signes, op.cit., p 219.

3 - Maurice Merleau-Ponty, L’œil et l’esprit, op.cit., p 29.

يتميز الأثر الفنّي بما هو إظهار للمرئي، فهو يرينا عمق الأشياء ونعومتها وليونتها وصلابتها، بل أكثر من ذلك، يقول بول سيزان كيف أنّه يرينا " رائحة الشيء "[1]، من خلال توظيف الألوان والضّلال والخطوط والنقاط... في تجسيد البعد الجمالي للشيء المُدرَك في مختلف أبعاده الوجودية.

إذ أن عمل الفنان يؤسس على الماهيات التي يعيد تشكيلها، فهي كشف دلالة لعلاقته مع المحسوس، فالعمل الفني هو تعبير بخبرة إدراكية، هكذا إذا تأسست النظرة الجمالية عند مرلو- بونتي، انطلاقا من خاصية التعبير الرمزي للجسد من خلال الايماءات و الإشارات، إذ تجعل لغة الفن توصلنا إلى ما وراء الأشياء الظاهرة.

تفحص مختلف هذه المفاهيم من المرئي ولا مرئي ومُدرِك ومُدرَك وجسد ومجسَّد عن دلالة تجربة الجسد الفينومينولوجي بما هو جسد منخرط في العالم ومؤسس له ، بل إنّه عالم منفتح وذو تجليّات متعدّدة، مجسّدة فنيّا إلى حد اعتباره " أثر فنّي ".

يتميّز الجسد بشحنة تعبيريّة لا محدودة ولا متناهية ترتقي به إلى مستوى الكليّة، ولاسيما أنّ الجسد ذو أدمة منخرطة في أدمة أعمق ألا وهي أدمة العالم، ممّا يجعل من الجسد " مدار " يتوسّط العالم والأشياء ويحقّق العلاقات البينذاتية، التي تستحيل إلى علاقات بينجسمانية، والتي عنها يحقّق الإنسان تفرده الوجودي والأنطولوجي.

---

1 -Maurice Merleau-Ponty, "Le doute de Cézanne ", in sens et non-sens, op cit, p 26.

نـلاحظ من خلال ما سبق أن إستيطيقا مرلو- بونتي تشمل وتـرتـبط ارتبـاطا وثيقا بالجسد، وأن نظـريتـه كـانت واضحـة ومـوجهـة نحـو اعتبـار الإستيطيقـا كـنظـريـة في الاتصـال الجمالي. وبالتالي فالتعبير الإبداعي عنده يكون فعـلاً مـن أفعـال الجـسـد الحـي الفيزيقي النفساني، كما تم الإشارة من قبل، فالفنان يعـبر عن المعنى أو الفكرة من خلال معالجتـه اليدويـة للـسطـح المـحـسـوس، بحـيث تكـون المعاني والدلالات مباطنة في هذا السياق المحسوس من الايماءات كالخطوط والبقع اللونية في حالة التصوير [1].

إن قـراءة مرلو- بونتي للأصـول الفينومينولوجية وتحليله لخبرة الإدراك الحسي، كشفت عن إرادة لتأسيس الاشتغال الفلسفي علـى الخبرة الجمالية، وإن كانت هذه الإرادة في جانب منها، استمرارا للتقليد الفلسفـي لتجـاوز بداهة الميتافيزيقا الكلاسيكية، وإعادة النظر في مفهومي مركزية الذات وتمثل العالم، فإنها تتميز بخصوصيتها في ذلك.

هـذا بـإيجاز شديد ما تمخضت عنه التحليلات المتعلقة بالبعد الإدراكي في التجربة الجماليـة عنـد مرلو- بونتي من خلال فن التصوير الذي اعتنى به وبكل جوانبه المختلفة موضحـا مـدى انفتاح الفينومينولوجيا على العلوم الأخرى، الفينومينولوجيا التي جاء بها مرلو- بونتي والتـي اهتمـت بالجـسـد كمفهـوم مـركـزي، هـذا الأخـير أي الجـسد أعطى للفينومينولوجيا الوجودية أبعاد وآفـاق مستقبليـة تـدخل فـي مـختـلف المجـالات الفكـرية والفلسفية... الخ

1- سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، المرجع السابق، ص219.

الخـــاتمة

الخاتمة:

وخلاصة القول إن عملنا هذا كان يهدف إلى إبراز جانب من جوانب فكر مرلوـبونتي وتقديم رؤية واضحة عن جزء هام من المنهج الفينومينولوجي للفيلسوف الفرنسي، عبر التطرق لموضوع: "التحليل الفينومينولوجي للإدراك"، حيث وقفنا من خلال ذلك على عدة جوانب من الفينومينولوجيا، لعل أهمها البحث عن مصدر مفهوم الإدراك الذي يعد أساس المنهج الفينومينولوجي لدي مورسي مرلوـ بونتي، وفيما يلي سنعرض أهم النقاط التي توصلنا إليها في البحث.

ـ إن الفينومينولوجيا بما هي فلسفة والتي كانت وليدة أفكار المؤسس هوسرل (1859- 1938) الفيلسوف الألماني والذي أرسى دعائمها ورسم منهجها وأعطى مفاهيمها ووضع حدودها بإعتبارها نظرية قائمة بذاتها، إلاّ إن الفينومينولوجيا عرفت عدة تحولات وتطورات عبر مسارها المعرفي والمفاهيمي سواء في شكلها أو مضمونها...الخ

ـ يعد هايدغرالمعلم الثاني للفينومينولوجيا، ولا يمكن معرفة حقيقة الفينومينولوجيا إلا بالرجوع إلى أعمال هايدغر وخاصة مؤلفه الأساسي «الوجود والزمان» 1927.

ـ نلحظ تماهيا بين هوسرل وهايدغر فيما يتعلق بمصادر التفكير، خاصة عودتهما إلى أرسطو وكانط، بالرغم من اختلاف تناولهما لفلسفة القدماء.

ـ لقد قام هايدغر بإيضاح معاني ومضامين الفينومينولوجيا، كما ساهم في انتشارها في أرجاء العالم خاصة في فرنسا.

ـ لقد سعى هايدغر إلى تطعيم الفينومينولوجيا بالأنطولوجيا، لتظهر فلسفة هايدغر على شكل أنطولوجيا فينومينولوجية.

ـ تعتبر فرنسا المنزل الثاني للفينومينولوجيا بعد ألمانيا موطن اكتشافها، حيث أن أقوى الترجمات والأعمال التي ظهرت حول الفينومينولوجيا كانت عبر الفلاسفة الفرنسيين.

ـ يعد موريس مرلو ـ بونتي من أهم الفلاسفة الفينومينولوجيين في فرنسا نظرا لأهمية التحاليل التي قدمها لفلسفة هوسرل وهايدغر، بالإضافة إلى تطويره للمجال الإدراك الفينومينولوجي، والذي مكنه من تطوير نظرية فينومينولوجية انطولوجية.

ـ إن طموح الفلسفة عند مرلوـبونتي تسعى إلى ان تكون علما مضبوطا، إذ ان تجربته الفينومينولوجية ما هي إلا تجربة فينومينولوجيا الإدراك الحسي، فحاول تأسيسها على حيثيات إبستيمولوجيا.

ـ إن عملية فهم تعيين ما ندركه هو في الحقيقة تابع للبنية الموضوعية لموضوع خاصّ ينتمي إلى عالم موضوعيّ. وتجربة الإدراك المباشرة هذه تبيّن لنا أن المدرك هو ما يظهر لنا كوحدة للمعنى قبل أيّ تحليل إن مشكل الإدراك نحو الوعي، يحيلنا الى أنّ العالم الخارجيّ يتطابق مع تجربتنا الإدراكية إذا معنى الوجود المدرك يردّ إلى فعل الإدراك نفسه.

ـ فكرة الجسد هي الركيزة الأساسية في فينومينولوجيا مرلو ـ بونتي بل هي كل فلسفته، كون هذا الجسد هو جهاز معرفي، اثبت حضوره في العالم المرئي الذي يؤدي إلى استكشاف اللامرئي، بعبارة أخرى هو إمكانية معرفية بوجوده في الزمان والمكان فهو معطى أولي لبلوغ المعرفة.

ـ إن التجربة الجمالية هي تجربة الإدراك الحسي داخل كوجيتو الجسد، إذ أن العمل الفني موضوع جمالي لخبراتنا، ففاعلية الإدراك الحسي هي رؤية

القصد والدلالـة التـي يطرحها العمل الفني.

ـ إن فينـومينولوجيا مرلو ـ بونتي معتمدة على الادراك الحسي والجسد في فهمها للعـالـم، كـمـا رأى مرلو ـ بونتي في هذا الشأن إعادة تأسيس الفينومينولوجيا على أسس إبستمولوجيـة وعلـى أسس أنطولـوجيـة وجودية لأنها تؤكّد على أولوية انا موجود إذا كان مقصدنا هو الالتقاء بالعالم فما علينا غير تفسير المدرك وتجربة الإدراك.

إنه بالرغـم مـن وجـود بـعض الاخـتـلافـات فـي الأسس والـمنطلقات المؤسسة للفينومينولوجيـا فـإن مرلو ـ بونتي يبقـى مـن أكـثـر الفلاسفـة الفرنسيين أمانة وإخلاصا في نقل وشرح وتطبيق فلسفة " هوسرل "، دون أن ينتقده بعنف أو يثور عليه بضراوة مثلمـا فـعل غيـره مـن الفـينومينولـوجيين الفـرنسيين والألمـان، بـل كـان يعتبر نفسه المنـفـذ الحـقيـقـي لـوصيـة أستـاذه الفـلسفيـة فـي استـكمـال ومـتـابـعـة الـدراسـات الفينومينولوجية.

يمكن القول في الأخير أن البحث في مجال الفينومينولوجيا يتطلب العودة إلى مختلف الأصول التي تشكل ماهيتها، كما تتطلب الانفتاح على مختلف الأعمال التي تنجز حاليا في جميع أنحاء العالم، خاصة في فرنسا التي تشهد انتاجا فينومينولوجيا كثيفا، هذا بالإضافة إلى التأكيد على امكانية تفكر واقعنا عبر استخدام المنهج الفينومينولوجي، عن طريق تطويره بما يوافق الاهداف المعرفية التي ننشدها.

الملاحق

ثبت المصطلحات:

العربية	Français
الإدراك	La Perception
الأخر	L’Autrui
البصيرة الإدراكية	La foi Perceptive
التعبير	L’expression
التاريخ	L’histoire
التقاطعات	Les chiasmes
التفتح	La déhiscence
الجسد	La chair
الجسم	Le corps
الجسد الظواهري	Le corps phénoménal
الجسد الموضوعي	Le corps objectif
الحرية	La liberté
الحقيقة	La vérité
الجنسية	La sexualité
الذات	Le sujet
الإرادة	La volonté

La vision	الرؤية
Le désire	الرغبة
L’exploration	الاستكشاف
Le silence	الصمت
La voix phénomène	الصوت الظاهرة
La phénoménologie	الظواهرية (الفينومينولوجيا)
L’intentionnalité	القصدية
Le visible	المرئي
L’invisible	اللامرئي
Logos	اللوغوس
Cogito	الكوجيتو
Cogitatum	الكوجيتاتوم
Attention	انتباه
Ontologie	أنطولوجيا
Époché	إيبوخي
Structure	بنية
Expérience	تجربة
Peinture	تصوير

Constitution	تقّوم
Signe	علامة
Psychologie	علم النفس
Parole	كلام
Langue	لغة
Vécu	معيش
Être	وجود/ كينونة
Panthéisme	وحدة الوجود
Conscience	وعي

أهم الأعلام

الأعلام	الصفحات
أفلاطون	41،31،30
بارمينيدس	33
ديكارت	48،47،41
كانط	47،42،03
مارتن هيدغر	38،36،30،29
مرلو- بونتي	57،45،44 42،41،03
هوسرل	56 ،06،05،04،03 ،02
هيراقليطس	33
هيغل	20،04

قائمة المصادر والمراجع

مصادر البحث:

ـ القرآن الكريم

المصادر العربية:

ـ موريس مرلو ـ بونتي، المرئي واللامرئي، تر: عبد العزيز العيادي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 1، 2008.

ـ موريس مرلو ـ بونتي، تقريظ الفلسفة، تر: قزحيا فوري، منشورات عويدات، بيروت، س1983.

المصادر بالفرنسية:

- Maurice Merleau -Ponty, Singes, Gallimard, Paris.1960
- Maurice Merleau -Ponty, l'œil et l'esprit, Gallimard, Paris, 1964
- Maurice Merleau -Ponty, le visible et l'invisible, Gallimard, Paris 1964.
- Maurice Merleau -Ponty, Humanisme et terreur, Paris, Gallimard, 1945.
- Maurice Merleau-Ponty, Résumés de cours Collège de France (1952-1962), Ed: Gallimard, 1968. Édition numérique réalisée le 20 juin 2011, Québec, cours (1956-1957)
- Maurice Merleau -Ponty, Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard 1945
- Maurice Merleau -Ponty, Eloge de la philosophie, Gallimard, Paris, 1953.

- Maurice Merleau-Ponty, Œuvres, Quarto Gallimard, Paris, France, 2010.
- Maurice Merleau-Ponty, Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques, édition verdier, Paris, 1996.
- Maurice Merleau-Ponty, les sciences de l'homme et la phénoménologie (Paris, C.D.U.sain germain), 1975.
- Maurice Merleau-Ponty, La structure du comportement, 6°édition, PUF, France, 1976. Édition numérique réalisée le 7 mai 2016 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.
- Maurice Merleau-Ponty, sens et non-sens, 4ème Edition, paris, Angel 1963.

المصادر المترجمة إلى العربية:

ـ إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، تر: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002.

ـ إدموند هوسرل، أفكار1 ممهدة لعلم الظاهرات الخالصة وللفلسفة الظاهرتية تر: أبو يعرب المرزوقي، جداول للنشر والتوزيع، ط1، س 2011

ـ إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت – لبنان، ط1، س2007.

ـ إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجية الترنسندنتالية، تر: إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، س2008

ـ مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، س2012.

ـ مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، مع مقدمة غادمير، تر: أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، س2001.
ـ مارتن هيدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، تر: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ط1، لبنان، س2015.
ـ مارتن هيدغر، كتابات أساسية، الجزء الثاني تر: إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، س 2003.
ـ مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفّار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1977.

المصادر المترجمة إلى الفرنسية:

- Edmund HUSSERL, Experience et Jugement, traduit par: Denis Souche-Dages, Presses Universitaire de France, Paris, 1970.
- Edmund HUSSERL, Méditations cartésiennes (introduction à la phénoménologie), tr: Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LIVINAS, librairie philosophique J.Vrin, 1996.
- Edmund Husserl, Recherches logiques, tome1, prolégomènes à la logique pure, tr : Hubert ELIE, ALION L KELKEL ET RENE SCHERER, EPIMETHEE, PUF, Paris, France, 2002.
- Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, trad: Paul Ricoeur, Gallimard, 1995.
- Edmund Husserl : Idée de la phénoménologie trad : Alexandre lowit, 5eme E, P.U.F Paris, 1993.

المراجع بالعربية:

ـ إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2006.
ـ بن حتيرة صوفيه، الجسد والمجتمع (دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد)، دار محمد علي للنشر، تونس، دط
ـ عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوـبونتي، المغاربية للطباعة والنشر، ط 1، س2004.
ـ علاء مصطفى أنور، علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية، دراسة في فلسفة مرلوـ بونتي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر س1994.
ـ عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر "مجاوزة الميتافيزيقا"، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، المغرب، 1991.
ـ فريد الزاهي، الجسد الصورة والمقدس في الإسلام، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1999.
ـ توفيق سعيد، الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهرتية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، س2002.
ـ جلال الدين سعيد، فلسفة الجسد، دار أمية للنشر، ط2، 1993.
ـ زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، ط1، 1998.
ـ زكرياء إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دار مصر للطباعة، ط1، س 1988.
ـ جان بول سارتر، الأبواب المقفلة، تر: هاشم الحسيني، منشورات دار الحياة، بيروت، دـ ت.
ـ فتحي التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، س 2002.
ـ أميرة حلمي مطر، مقدمة علم الجمال، دار المهندسين، ط3، س1994

ـ محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية للنشر والطباعة، لبنان، س1980.
ـ جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دس
ـ جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدغر "الوجود والموجود"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2009.
ـ جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، ط 1، الجزائر، س2007.
ـ توفيق سعيد، الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية (هيدغر، سارتر، مرلو- بونتي، دروفين، انجاردن)، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، 2000
ـ عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة، بيروت، ط 3، 1983.
ـ نادية بونفقةّ، نظرية الرد الفينومينولوجي، ديوان المطبوعات الجامعية، دط، الجزائر، 2005.
ـ يوسف بن أحمد، الظاهرة والمنهج، فينومينولوجيا هوسرل، مركز النشر الجامعي، تونس، د ط، 2008.
ـ رونيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، المكتبة المصرية، ط1، القاهرة.
ـ جان بول سارتر، تعالي الأنا موجود، تر: حسن حنفي، دار التنوير، س2008.
ـ إدوارد مور ويسر، الفكر الفرنسي المعاصر، تر: عادل العوّا، منشورات عويدات ط2، لبنان، س1989.

ـ هانز جورج غادامر، طرق هيدغر، تر: علي حاكم وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
ـ هنري برغسون، الطاقة الروحية، تر: علي مقلد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006.
ـ رانيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط4، س1988.
ـ محمد عبد العزيز الحبابي، دراسات الشخصانية الواقعية من الكائن إلى الشخص، ج 1، دار المعارف مصر، ط 1.
ـ رالف رزق الله، فرويد والرغبة، الحلم وهستيريا الانقلاب، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت-لبنان، ط 1، س 1986.
ـ محمد سليمان حسن، دراسات في الفلسفة الأوروبية، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط 1، س 1998
ـ إيمانويل كانط، نقد العقل الخالص، ترجمة: احمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت
ـ جاك ديريدا، الصوت والظاهرة، مدخل الى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، تر: فتحي انقزو، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، س 2005
ـ سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية ط1، بغداد، س1991.
ـ على زيعور، مذاهب علم النفس، دار الاندلس، ط 1، س 1980.
ـ محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة "مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر، المركز العربي، للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت لبنان، ط1، 2015
ـ باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة، بيروت، ط1، 2005.

ـ سمية بيدوح، فلسفة الجسد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، س2009.
عبد القادر تومي، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، دار كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011.
ـ جنفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، تر: عبد الحلو، دار منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، س1977.
ـ أتين هنري جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، تر: أمام عبد الفتاح أمام، مكتبة مدبولي للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، ط3، س1996.
ـ كامل محمد عويضة، أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى، دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، ط1، س1993.
ـ ديكارت رونيه، مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1985.
ـ حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير للطباعة، ط 2، بيروت،2005.
ـ أرسطو طاليس، النفس، تر: احمد فوائد الأهواني، المركز القومي للترجمة، الإسكندرية، ط 2
ـ محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ط 2، بيروت، 1981.
ـ فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، تر: محمد الناجي، أفريقيا الشرق للنشر والتوزيع دار البيضاء، المغرب، ط1، 2006
ـ محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، "مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر"، المركز العربي، للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2015.

ـ جيل دولولز، فلسفة كانط النقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
ـ جان لاكوست، فلسفة الفن، تر: ريم الأمين، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، س 2001.
ـ شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، س 2001

المراجع بالفرنسية:

- Ferdinand de Saussure : cours de linguistiques générale, Payot, Paris 1972.
- Maria Michela Marzano-Parsoli, Penser le corps, P.U.F, 1eme Edition, 2004.
- François Heidsieck, L'ontologie de Merleau-Pnty, Paris, PUF, 1971.
- F. Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, tar : Maurice de Gandillac, Gallimard, Paris, 1969
- F. Nietzsche, la volonté de la puissance, trad : Henry Albert, Paris, 1991.
- F. Nietzsche, livre de philosophie, trad : Angel Kremer, Marretti, Sigma, Edit, Paris, 1991.
- Hume David, Enquéte sur l'entendement Humain, Trad. Didier Deleule, Paris, Nathan, 1982.

- Hume David, Traité de la nature humaine, Trad. André Leroy, Paris, Aubier, 1946.
- Berkeley Géorge, Troi Dialogue entre Hylas et Philonous, Trad. Michel Ambacher, Paris, Paris, 1970.
- Renaud Barbaras, Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception, Vrin, 1999.
- Renaud Barbaras, « Phénoménalité et signification dans le visible et l'invisible », in Les cahiers de Philosophie n°7, 1989.
- H. Bergson, La pensée et le mouvant, P.U.F, Paris, 1993
- Michel Henry: philosophie et phénoménologie du corps, P.U.F.Paris, 1987.
-René Descartes, Les méditations métaphysiques, Deuxième méditation, Paris: La Veuve Jean Camusat et Pierre Le Petit, 1647. Édition numérique réalisée le 21 août 2016 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.
- Léon Gautier, Le pensée philosophique à travers les âges, T 1, Paris
- André robinet, Merleau -Ponty, sa vie son oeuvre avec expose sa philosophie, 1er éd, P.U.F, Paris, 1963.
- Jan Paul Sartre, L'être et le néant, Essaie d'anthologie phénoménologie, paris, 1980.

- Jean-Luc Marion, Un moment français de la phénoménologie, Rue Descartes 2002.
- Sigmund. Freud, Essai de psychanalyse, Paget, Paris 1951
- Claude Romano, Au coeur de Raison, la phénoménologie, Folio Essais, Paris, 2010.
- Chantal Jacquet et les autres, Spinoza philosophe de l'amour, P.U.F, 2005.
- Jean. P. Ressweber : la pensée de Martin Heidegger, Toulouse, 1971.
- René Descartes, discoure de la méthode, U.G.E, Paris, 1975.

الدوريات والمقالات:

المقالات باللغة العربية:

ـ أشرف حسن منصور، موقف هيغل من العلاقة بين المذهب الفلسفي وتاريخ الفلسفة، الحوار المتمدن، العدد 3889،2011
ـ عبد القادر بودومة، الدلالة الفينومينولوجية للمنهج، مجلة لوغوس، العدد الثاني، دار كنوز للنشر والتوزيع، تلمسان، 2014.
ـ أردنال جمال، المنظورية والتمثل (مقاربة فلسفية لمفاهيم المكان والرؤية في فن الرسم) مجلة فكر ونقد، العدد 13، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1998

المقالات باللغة الفرنسية:

الأطروحات:

ـ عبد القادر بودومة، الفينومينولوجيا وسؤال المنهج عند هوسرل، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الانسانية قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2009 ـ 2010.

- Alexandra Renault, Nature et subjectivité. L'énigme de l'homme chez Freud et Merleau- Ponty, Thèse de Doctorat en Philosophie. Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand II, France, 2004

القواميس والموسوعات باللغة العربية:

ـ عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ج2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.

ـ أندريه لالاند، H-Qتر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، ط2، س2001

ـ عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، س 1984.

القواميس والموسوعات باللغة الفرنسية:

- Jean Pierre zarader, le vocabulaire des philosophes, ellipse, France, 2002.

المواقع الإلكترونية:

-Pascal DUPOND, Autour de la phénoménologie de la perception (Notes de cours), Philopsis éditions numériques http: //www.philopsis.fr, 2007.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الإهداء

شكر وعرفان.

مقدمة..... أ - و

الفصل الأول: التجربة الفينومينولوجية.....ص08

المبحث الأول: هوسرل والتأسيس الفعلي للفينومينولوجيا.....ص**09**

المبحث الثاني: آليات المنهج الفينومينولوجي والمنعطف الأنطولوجي.....ص**24**

الفصل الثاني: التأسيس لفينومينولوجية الإدراك.....ص46

المبحث الأول: فينومينولوجيا المعرفة عند مرلو- بونتي.....ص**47**

المبحث الثاني: الإدراك الفينومينولوجي والبعد الوجودي.....ص**68**

الفصل الثالث: التحليل الفينومينولوجي لتجربة الإدراكية والجمالية عند مرلو-

بونتي. ص91

المبحث الأول: التجربة الإدراكية للعالم عند مرلو- بونتي.....ص**91**

المبحث الثاني: البعد الإدراكي في التجربة الجمالية عند مرلو- بونتي.....ص**113**

الخاتمة: ص134

الملاحق.....ص138

قائمة المصادر والمراجع: ص143

الفهرس.....ص155

ملخص: هذه الأطروحة تحلّل إحدى المفاهيم المميزة. ويتعلق الأمر بتصور الفيلسوف الفرنسي موريس مرلو- بونتي، الذي سعى إلى تأسيس الفينومينولوجيا انطلاقا من مفاهيم خاصة؛ ترتبط بفهمه لطبيعة الإنسان وبقيمة الجسد عنده في مقابل الروح. فعلى الرغم مما شاع عن الفينومينولوجيا على أنها فلسفة وعي بامتياز، إلاّ أن اصرار مرلو- بونتي على القول بأسبقية الجسد وتجربته داخل العالم هي ما يؤسس لانفتاح العالم، أي للإدراك الفينومينولوجي.

الكلمات المفتاحية: تحليل، فينومينولوجيا، مرلو- بونتي، إدراك.

Résumé : Cette thèse analyse l'une des audaces visions qu'a connue C'est précisément celle du philosophe Français Maurice Merleau-Ponty, qui c'est engager à fonder la phénoménologie à partir de ses propres concepts, qui sont rattacher à sa propre définition de l'homme, et à la valeur qu'occupe le corps face à l'esprit. Et malgré ce titre que porte la phénoménologie comme philosophie de conscience ; Merleau_ Ponty insiste sur le fait qui met le corps et son expérience dans le monde, comme premier fondement de l'ouverture du monde, c'est à dire de la perception phénoménologie

Les mots clé : analyse, Phénoménologie, Merleau-Ponty, perception.

Summary: This thesis analyses one of the conceive's fragment activated inside That concerning the French philosopher Maurice Merleau-Ponty who was succeeded to found and establish the phenomenology, from his own concept which are connected to his own definition of man and to the value which the bodies used in front to spirit. But the title which deals phenomenology as a philosophy of conscience, Merleau-Ponty insists on the fact that makes the body and his experience in the world's openness, it means the perception phenomenology.

Key words: analyses, Phenomenology, Merleau-Ponty, perception.