مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (36) العدد (3)2014
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (36) No. (3) 2014

الموضوعية برؤية فينومينولوجية:
دراسة تحليلية

الدكتور محمد فرحة*

(تاريخ الإيداع 22 / 3 / 2014. قبل للنشر في 19 / 5 / 2014)

□ ملخّص □

سيتناول هذا البحث إمكانية المعرفة المباشرة بوصفها مقابلة للمعرفة غير المباشرة، وفي كل من هاتين المعرفتين، على أية حال، سوف يكون هناك نوع من المواجهة وجهاً لوجه. ولذلك كان من المفترض دراسة تلك الثنائية، أو بكلمة أخرى مواجهة الهوة التي تقع بيني وبين ذلك الشيء الذي يواجهني. فالغاية من هذه الدراسة إذن، هي البحث في طبيعة الموضوعية، وتفسير كل الغوامض الممكنة. وستدرس هذه القضية – الموضوعية– في سياق مذهب التعالي الكانطي وفينومينولوجية كل من هسرل وميرلوبونتي فقط. وسيركز هذا البحث على دراسة طبيعة الموضوعية من وجهة نظر فينومينولوجية، وخاصة من خلال تحليل بعض المفاهيم المبهمة، على سبيل المثال: مفهوم النومن – الشيء بذاته – عند كانط، والنوئزيز والنوئيما والمضمون الهيولاني عند هسرل، وكذلك أيضاً، بعض المفاهيم مثل المرئي واللامرئي واللامس والملموس عند ميرلوبونتي، وتسليط الضوء على أهمية هذه المفاهيم في تحديد و تشكيل مفهوم الموضوعية.

الكلمات المفتاحية: الموضوعية، الفينومينولوجية، المتعالي، النوئزيز، النوئيما.

* أستاذ مساعد – قسم الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة تشرين – اللاذقية – سورية.

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (36) العدد (3)2014
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (36) No. (3) 2014

Objectivity from a Phenomenological Point of View: An Analytical Study

Dr. Mohammad Farha*

(Received 22 / 3 / 2014. Accepted 19 / 5 / 2014)

□ ABSTRACT □

The purpose of this article is to examine the possibility of immediate against mediated or theoretical knowledge. However, in both types of knowledge, there is a face to face confrontation. I encounter something which I wish to apprehend. Therefore, aspiration already assumes a duality, a gulf between me and that which faces me. The object is, as it were, already there, autonomous, present as a fact. This is, of course, a basic tenet of positivism and empiricism. The world as summation of all its possible contents is simply 'given'. This article also tries to enquire a little further into this perspective, questioning the nature of this objectivity exploring possible ambiguities. I shall be looking mostly at Kantian transcendentalism and Husserlian and Merleapontian phenomenology.

Keywords: Objectivity, Phenomenology, Transcendental, Noetic, Noesiz.

*Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Arts, Tishreen University, Lattakia, Syria.

مقدمة:

سيتناول هذا البحث إمكانية المعرفة المباشرة بوصفها مقابلة للمعرفة غير المباشرة، وفي كل من هاتين المعرفتين، على أية حال، سوف يكون هناك نوع من المواجهة وجهاً لوجه. ولذلك كان من المفترض دراسة تلك الثنائية، أو بكلمة أخرى مواجهة الهوة التي تقع بيني وبين ذلك الشيء الذي يواجهني. فالغاية من هذه الدراسة إذن، هي البحث في طبيعة الموضوعية، وتفسير كل الغوامض الممكنة. و ستدرس هذه القضية – الموضوعية– في سياق مذهب التعالي الكانطي و فينومينولوجية كل من هسرل و ميرلوبونتي فقط.

أهمية البحث و أهدافه:

تكمن أهمية هذا البحث في أنه سيركز على دراسة طبيعة الموضوعية من وجهة نظر فينومينولوجية، و خاصة من خلال تحليل بعض المفاهيم المبهمة على سبيل المثال: مفهوم النومن – الشيء بذاته – عند كانط، والنوئزيز والنوئيما والمضمون الهيولاني عند هسرل، و كذلك أيضاً، بعض المفاهيم مثل المرئي واللامرئي واللامس والملموس عند ميرلوبونتي، وتسليط الضوء على أهمية هذه المفاهيم في تحديد و تشكيل مفهوم الموضوعية.

منهجية البحث:

سوف أعتمد في هذه الدراسة على المنهج التحليلي من جهة، و كذلك المنهج التاريخي المقارن من جهة إخرى، بهدف تحليل النصوص و المفاهيم و المصطلحات الملتبسة في قضية البحث، و سوف يتم تحليل نصوص الفلاسفة محاولاً قراءتها و فهمها و إعادة بنائها.

رابعاً: الموضوعية التمثلية عند كانط:

في ميتافيزيقا ماقبل الكانطية، عند لوك وهيوم على سبيل المثال، كانت الإحساسات والانطباعات القاعدتين الأساسيتين للمعرفة، وفهمت المفاهيم على أنها نتاج العادة الترابطية– التداعي – المكتسبة من خلال التجربة المتكررة، هذا يعني، أن المفهوم يعكس بشكل سلبي الموضوع، من خلال الانطباعات الحسية.

لكن، نجد أن كانط قد حول هذه الفكرة الانعكاسية السلبية للمفهوم إلى انعكاس إيجابي فعّال ومحدد. يقول كانط: "لكن وبالرغم أن كل معرفتنا تبدأ بالتجربة، هذا لا يعني أنها تنشأ كلياً من التجربة، لأنه من الممكن تماماً، حتى خبرتنا التجريبية، يمكن أن تكون مؤلفة من ذلك الذي ندركه، و مما نتلقاه من الانطباعات، ومن ذلك الذي تزودنا به ملكة معرفتنا الخاصة (مدفوعة بواسطة انطباعات حسية فقط)، من تلقاء ذاتها، كل هذه هي عبارة عن إضافات لا نميزها من ذلك الموضوع المادي الخام، إلا بعد نشاطات وممارسات طويلة توقظ فينا الانتباه وتجعلنا قادرين على فصل أحدهما عن الآخر"[1].

إن ما يبرر لكانط في عدم تحديد المواضيع المعطاة بشكل واضح ظاهرياً، هو مشكلة الاتساق المنطقي، إذ حتى في المستوى البسيط من الإدراك الحسي هناك تركيب موحد ينظم تنوع الانطباعات الحسية. وفي وقوفه ضد المذهب الحسي عند لوك، يبين أن الإحساسات لا تزودنا بالانطباعات فقط، بل تركبها أيضاً لتنتج صور المواضيع التي تتطلب شيئاً ما أكثر من كونها مجرد استقبال الانطباعات.إنها تتطلب وظيفة تركيبها التي لا تعطى بالانطباعات،

[1] Kant, Immanuel, "Critique of Pure Reason". Tr. Max Mueller, Doubleday Anchor, New York, 1966, p.2

"التجربة وحدها فقط هي التي تعطي الحقيقة الموضوعية للمعرفة القبلية، ولكن التجربة ذاتها تعتمد على الوحدة التركيبية للظواهر والتي بدونها ستكون لدينا إدراكات حسية عشوائية لا تصل أبداً إلى درجة الثبات الموضوعي"[2].

هذا يعني أن صور الأشياء و الإدراكات الحسية ليستا تابعتين للمستوى ذاته، فالصور لا يمكن أن تصدر عن الإدراكات الحسية، إنها مركبة بتلقائية توليدية. وهذا ينطبق أيضاً على المفاهيم. فإذا كنا غير واعين أن ما نفكر فيه الآن هو نفسه الذي كنا نفكر فيه منذ لحظة، فكل إعادة (إنتاج) في أية سلسلة من التمثيلات ستكون غير ممكنة، لأن كل تمثيل بوصفه معطى الآن، سيكون جديداً أو غير مرتبط بالذي مضى من قبل.. وبهذا لن يكون للمتعدد مناسبة أو ظرف ليتطور إلى الوحدة التي يمكن أن تقدمها القبليات التركيبية– المقولات– المتضمنة في الفهم فقط.

وعند كانط، لم يعد الإنسان يواجه مادة خارجية منعكسة، فبدلاً من ذلك، يحصل الموضوع على اتساق وتحديد خلال الفعل التركيبي للمعرفة المفاهيمية (المجردة). ولم يعد الموضوع يرى ككينونة ثابتة في ذاتها، بل كشيء مركب، وقوانين العلاقة بين عناصر هذا التركيب، أي المقولات الكانطية، هي ما يلفت الانتباه. فالمعرفة المفاهيمية القبلية (المجردة) ليست نسخة عن الوجود، وليست مثلاً أفلاطونية، إن وظيفتها فعالة بشكل أساسي وجوهري، إنها تركب الموضوع ظاهرياً. ولهذا السبب فإن كانط لا يهتم كثيراً بالموضوعات كما يهتم بطريقة معرفتنا لها. يقول: "يجب علينا أن نبحث في الطبيعة ما يجب على العقل أن يتعلم منها ولا يستطيع أن يعرفه بذاته، ويجب أن نفعل هذا وفقاً لما يضعه العقل نفسه في الطبيعة"[3].

ومن الضروري توضيح فكرة كانط عن الموضوع كظاهرة. إن وصف الموضوعات بأنها ظاهرية يعني القول بأنها لا تملك أية وضع أنطولوجي مطلق، فالظاهرات ليست شيئاً سوى تمثيلات حسية و لا يمكن أن تعد موضوعات خارج ملكتنا التمثيلية، ولذلك، فإنها خالية من أية صدقية في ذاتها، بل توجد خارجياً فقط كتعابير عن وحدات مقولية، يقول كانط: "**الظهورات، بمقدار ما يفكر فيها على أنها مواضيع ضمن وحدة المقولات، تسمى ظاهرات، ولكن إذا سلمت بوجود أشياء، هي موضوعات الفهم فقط، وبالرغم من ذلك، يمكن أن تعطى على أنها موضوعات الحدس.مع أنه ليس حدساً حسياً، فإن أشياء كهذه سوف لن تدعى ظاهرات**"[4].

هذا يوصلنا إلى القضية المشكلة، وهي العلاقة بين الفينومنن و النومنن (الظاهرة، والشيء في ذاته). والسؤال هو: ماذا يمكن أن نعني بموضوع التمثيلات، إذا كنا بذلك نشير إلى موضوع متطابق ومختلف في الوقت نفسه مع معرفتنا؟ هذا السؤال يتقدم إلى الواجهة، بما أن كانط يرى أن (الظواهر) يجب أن لا تعد موضوعات خارج ملكتنا التمثيلية.

وجواب كانط هو: "أن موضوعاً كهذا، أي النومنن(الشيء بذاته) يمكن أن يتصور فقط كشيء بشكل عام = ×، لأنه بالإضافة إلى معرفتنا ليس لدينا شيء، على نحو مطلق، يمكن أن نعتبره متطابقاً مع تلك المعرفة"[5]. والموضوع = × ليس شيئاً آخر سوى "الوحدة الصورية لوعينا في تركيب المتنوع (المتعدد) في تمثيلاتنا"[6]. هذه الوظيفة التوحيدية هي التي تنقذ معرفتنا من التحديدات العشوائية، وتجعلها بدلاً من ذلك محددة حتمياً بطريقة خاصة تضمن تعدد التحديدات، و أن تكون منسجمة بصورة متبادلة، وبهذا تملك الوحدة التي تسمح بإمكانية معرفة الموضوع.

---

[2]Ibid. p.131
[3]Ibid. p.194
[4]Ibid. p.104
[5]Ibid. p.131
[6]Ibid. p.104

إن ما هو معطى لنا بشكل مباشر هو الظواهر، ولكن هذه ليست أشياء في ذاتها، بل تمثيلات فقط لها موضوعها. ولكن أي موضوع تتعذر معرفته من قبلنا و يوصف لا تجريبياً، هو الموضوع المتعالي = ×. وهذا الـ × الذي تشير إليه تمثيلاتنا بواسطة الفهم هو مطلب الوحدة الذي يحدد تعدد حدوسنا الحسية منسقة (مترابطة منطقياً)، ويوصف بأنه الموضوع المتعالي. ولا نستطيع أن نعرف شيئاً عن الموضوع المتعالي سوى أنه يفيد نقدياً على أنه الملازم لوحدة الاستبطان(التركيب المجرد) الذي يركب المتعدد الحسي ليسمح بفهم الموضوع. ويجب التأكيد أن الموضوع المتعالي لا يمكن فصله عن المعطيات الحسية التي من خلالها وحدها يمكن التفكير فيه، بينما يفيد في الوقت نفسه في تركيب الإحساسات المنفصلة في وحدة موضوع ما. ولخلوه من أي وضع تجريبي في ذاته، فإنه لا يشكل موضوع معرفة، بل إنه فقط مفهوم موضوع بشكل عام.

هناك غموض ما يقع عند مقارنة الظاهرة، كتمثيل حسي، مع الموضوع المتعالي بوصفه الشيء في ذاته، وقابلاً للوصول بشكل لا حسي إلى الفهم المحض. وهذا يظهر من خلال الاعتقاد الطبيعي أن كلمة الظاهرة نفسها تشير إلى علاقة بشيء ما. وبالرغم أنه يظهر نفسه في مظهر حسي، فإنه مع ذلك هو شيء في ذاته، وموضوع مستقل عن حساسيتنا، لكن الشيء في ذاته، ليس موضوعا تجريبياً، لأنه لا أحد يعرف ما هو بذاته، ولا يمكن أن يدرك من خلال المقولات المحددة كما هو الحال بالنسبة إلى نظام الحدوس التجريبية.

إن الموضوع المتعالي = × هو فقط وظيفة مقولات الفهم، وهو المفهوم القبلي للموضوع الذي ضمنه يمكن تصنيف الحدوس الحسية. ومن دون هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون له أية حقيقة موضوعية، إنه يولد إمكانية تجربة الموضوع، ولكنه ليس الموضوع التجريبي ذاته.

إن تأكيد الحدوس الحسية يميز موقف كانط بشدة من الموقف المثالي المحض، على الرغم من الحقيقة القائلة إن التنظيم التركيبي لمعطيات الحسية يركب الموضوع. فكل من المادة والصورة لا يستمر النظر إليهما بوصفهما كينونتين أنطولوجيتين ثابتتين، بل بوصفهما مقولتين للفكر، وقطبين متفاعلين يتغيران طبقاً لأشكال مختلفة من الدلالات والإشارات والإحالات.

وبمقارنة الإدراك الحسي العادي مع المعرفة العلمية، يمكننا أن نعد الأول "معطى ببساطة" ولكن في سياق آخر يمكن أن نعتبرهما أيضاً مركبين متوسطين. إن مجموعة العوامل التي تبنى منها المعرفة الموضوعية منظمة، وصفتها صورية، محددة بواسطة القوانين العامة للفهم، وهذه القوانين تحدد كلاً من موضوع الحدس التجريبي وموضوع العلوم الدقيقة. من خلال هذه الوحدة الأساسية الضمنية يفهم كانط قابلية تطبيق المفاهيم الرياضية على الظواهر الحسية.

لقد كانت اهتمامات كانط معرفية، وكان هدفه تقديم مسلمات تبرر العلم النيوتوني، والمفهوم الرياضي الفيزيقي للموضوع، وأفكار العدد والعلاقة والشكل. ولكن الكانطية، وراء مهمة التسويغ هذه، هي أيضاً فلسفة الحدود. إن نقد العقل المحض، هو بالضبط نقد لأنه يحدد حدود العقل. فالشيء في ذاته (النومنن) هو مفهوم إشكالي، ولكن هذا المصطلح بالنسبة إلى كانط لا يعني أنه مشكوك فيه (ملتبس)، بل شيء ما، مع أنه ليس حقيقة موضوعية قابلة للمعرفة، فإنه ليس متناقضاً، ويفيد في تحديد مفاهيم أخرى من خلال ارتباطه بها.

إن مفهوم (النومنن)، هو مفهوم شيء لا يمكن أن يفكر فيه أبداً كموضوع للحواس، بل كشيء في ذاته فقط (بواسطة الفهم المحض)، و هو ليس متناقضاً ذاتياً، لأنه لا يمكننا القول أن الحساسية هي الشكل الوحيد للحدس، ومفهوم النومنن هو ضروري أيضاً، لمنع الحدس الحسي من الامتداد إلى الأشياء في ذاتها، أي لكي يحدد صدق موضوعية المعرفة الحسية و صحتها(لأن كل الباقي الذي لا يمتد الحدس الحسي إليه يسمى بالنومنن)، لهدف بيان أن

المعرفة الحسية لا يمكن أن تمد مجالها إلى أي شيء يمكن أن يفكر فيه بواسطة الفهم.... "**لهذا فإن مفهوم النومنن هو تحديدي فقط، ويقصد به حصر إدعاءات الحساسية ضمن حدود عامة، ولهذا له استعمال سلبي فقط، ولكنه ليس مجرد خيال اعتباطي، بل إنه مرتبط بإحكام بتحديد الحساسية. مع أنه غير قادر على إضافة أي شيء إيجابي إلى مجال عالم الحواس**"[7].

وعلى الرغم من أن النومنن لا يمكن أن يعرف، وهو سلبي معرفياً (إبستمولوجياً)، فإنه، مع ذلك، يفيد بصورة إيجابية وفاعلة في تحديد الظاهرة. إن هدفه أن يظهر الموضوع بوصفه المكان الذي يلبى فيه المشروط و اللامشروط، أو كما يقول كانط: "**الذي يقدم فيه الفهم مباشرة حدوداً لذاته، من خلال التسليم والقبول بأنه لا يستطيع معرفة النومنن من خلال المقولات، ولكنه يمكن أن يفكر فيه فقط تحت اسم شيء ما غير معروف**"[8]. بهذا المعنى المهم، يكتسب الموضوع خارجيته (موضوعيته) من خلال الشيء في ذاته، "**إن هدف الظاهرة ما بعد ذاتها هو باتجاه الموضوع اللاتجريبي، المتعالي** ×"[9]. و يذهب ريكور إلى الإشارة إلى "**أن التفاعل بين المشروط واللامشروط ممكن عند كانط من خلال التمايز الذي وضعه بين الحدس والقصد**[10]. و يكشف هذا، بدوره، بعداً للموضوعية أوسع من الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر" المترافق بشكل كامل مع الفهم المقولي.

إن الشيء في ذاته ليس موضوعاً معقولاً خاصاً لفهمنا لأنه ليس قابلاً للتضمن أو الانضواء تحت المقولات، ولكن، من جهة أخرى، يقودنا إلى السؤال كيف يمكننا أن نعرف موضوعاً ما بشكل حدسي – لكن لا يبين خلال الحدس الحسي – فإنه يضيف نوعاً من الامتداد السلبي إلى فهمنا[11] وهكذا، وبينما تشكل مقولات الفهم وحدة تركيبية للموضوع، فإن مثل هذا التشكيل هو محمي ومصون من "الأنا الواحدية" من خلال الحدود التي وضعها الشيء في ذاته. هذا التحديد يعني على السواء أن دور الوعي ليس مستنفذاً في الفهم المقولي، ولكنه ممتد سلبياً وراء حدود التفكير العقلاني المحض.

خامساً: الموضوعية القصدية عند هسرل:

وفي المستوى الصوري، هناك تشابه كبير بين كانط وهسرل. فعند كل منهما يتعين أن العامل الأساسي هو العلاقة بين الحساسية والفهم، أو بمصطلح هسرل، بين (Hyle) أو المعطيات الحسية وبين النؤزيز.

فالمعطيات الحسية (Hyletic) تتألف من الإحساسات. وهذه الأبعاد الحسية يمكن أن تنتمي إلى العاطفة، أو الإرادة، أو إلى الحالات النوئمية. بينما النؤزيز بالمقابل، تتعلق بالمعنى الذي يقدم أو يمنح مظاهر الوعي، وهو ذلك النشاط الذي من خلاله تكون المعطيات الحسية مشكلة عبر خبرة قصدية مادية، وبينما يشير النؤزيز إلى مظاهر الفعل القصدي التي على أساسها يمكن القول إنه يملك معنى، فإن المعنى ذاته يدعى النؤيما. وباختصار، فالنؤزيز يسير إلى جانب الذات في الشعور (الوعي)، بينما يكون النؤيما متطابقاً مع مظهره الموضوعي، وهناك بالضرورة تلازم شديد بين النؤزيز والنؤيما.

[7] Ibid. p.195
[8]Ibid. p. 200
[9] Ricoeur, Paul, Husserl: An Analysis of his Phenomenology, Tr. E.G. Ballard and L.E. Embree, Northwestern University Press, 1967, p. 189.
[10]Ibid. p. 200.
[11]Op. Cit. p 200.

هذه العلاقات، علاقات القصدية التي يحددها ريكور بإحكام بوصفها التلازم بين (أنا موجود) وبين "شيء ما موجود" هو ما هو يبدو ببداهة في الإيبوخية عند هسرل، أي الامتناع عن الإقرار بالحالة الأنطولوجية الأساسية لذلك الذي يظهر، أي، بمعنى آخر، عالم الظواهر.

وفي ما يدعوه هسرل بالموقف الطبيعي، فإن العالم مختبر بوصفه مطلقاً، ونحن غير قادرين على التيقن من وجوده، وإن واقعيته التامة تجعلنا ننسى أنفسنا. وفي فعل التوقف عن الحكم، في وضع العالم بين قوسين لا إلغائه يأخذ الانفصال دوره، الانقطاع عن الاعتقاد الذي أغرقنا في العالم، ويبقى الوعي مفتوحاً، خارج العالم. فبدلاً من وجوده في العالم شيئاً بين الأشياء، فإنه يقف بوصفه تعيناً وعطاءً. وهكذا فإن، العالم لا يبقى محتوياً للوعي كموضوعي، بل إنه يغدو بدلاً من ذلك، فالعالم معطى للوعي، أي العالم عندي.

في ذلك كله، يتعين أن الوعي يتحقق قصدياً، بمعنى أن وعي موضوع ما يمكن أن يفهم بوصفه موجوداً كامناً في الوعي بطريقة ما، وإنه فقط بهذا الفعل الذاتي الخاص للإبوخية، يمكن للوعي أن يعد من موضوعاته، وفي هذا الفعل تتكشف مفارقة الوعي. إن وعي بنية الوعي يعني أن الوعي يفارق نفسه (يتعالى على نفسه)، من خلال وضع ذاته كشيء ما خارج ذاته، ولكن في الوقت نفسه تتبدى عملية التعالي هذه كائنة ضمن الوعي، أي أن الموضوع هو جزء من أدائها: **أي أنه ليس هناك وعي من دون موضوعية.**

هذا يمكن أن يبدو أنه غير مختلف عن الموقف المثالي المحض، ولكنه ليس كذلك تماماً. إن هدف الإبيوخية أو الاختزال الهسرلي، ليس إعطاء الوعي صفة المطلق المحض، وليس الانفصال عن العالم. وإنما التوقف، الذي يستخدم ويفيد في إلقاء الضوء على المباشرة المتعذرة للعالم بوصفه مركباً قصدياً، وما يفيد الفصل ليس الانفصال بين الوعي والعالم، بل العلم أن الفصل لا يمكن أن يكون مطلقاً أبداً. إنه يكشف أن العالم مفترض مسبقاً في الوعي في كل مكان.

وعلى أية حال، هذا لا يعني أن الإبيوخية تشرع كل معرفة حركية للعالم، وفي مجالات الدراسات المتنوعة للعلوم. بل في الفلسفة تماماً، فإن شعار فينومينولوجية هسرل هو "العودة إلى الأشياء بذاتها"، وهذا يعني، في البداية أننا لا نستطيع فهم أنفسنا كنواتج لتفاعل عليات أو أسباب متنوعة كما هي مبينة لنا من خلال علوم اجتماعية وطبيعية متنوعة، لأن هذه النواتج في الواقع، يمكن للوصول إليها من قبلنا، كما يقول ميرلوبونتي مراراً: كنتيجة للتجربة السابقة بالعالم، التي كل الصيغ العلمية منها، فهي فقط تفسير ثانوي، ولهذا فإن العالم العلمي لا يمكن أن تكون له عندنا الكثافة ذاتها كما هو عند التجربة المعاشة، إنه يحاول فقط توضيحه وتعريفه.

فالاختزال لا يمكن أن يتضمن سلب الجهود العلمية والثقافية والفنية، بل إنه يبين لي، إذا تبنيته، أني لست نتاجه بل أنا أصله، بهذا المعنى فإن الوعي، بوصفه وعياً متعالياً قصدياً هو المصدر المطلق والوحيد للعالم، والعالم هو نظيره المقابل.

لقد وضح كانط أن وجود العالم الموضوعي هو غير قابل للانفصال عن إدراكي لوجودي الخاص في أثناء عملية فهمه. فقد أصبح الوعي الشرط لكل وجود موضوعي في أثناء البحث عن أصوله الأولية. بهذا المعنى فإن كانط قد سبق هسرل.

وكما يقول ريكور "**إن الثورة الكوبرنيكية لكانط، المتحررة من الفرضية الإبستمولوجية، ليست شيئاً آخر غير الاختزال الفنومينولوجي. إنها تشكل الاختزال الواضح الذي يتحرك ليس فقط من العلوم التركيبية، ومن المعرفة الصحيحة، إلى شروط مشروعيتها، إنها تتحرك أيضاً من كلية الظواهر إلى شروط تركيبها**"[12].

وعلى أية حال، فإن شروط التركيب هذه، تصبح مرئية، ابتداءً من اختزال الموقف الطبيعي – العالم كما يظهر لنا ببساطة – هذه هي النقطة التي تبدأ منها، وقد قبل كانط بأن وحدة الوعي ممكنة من خلال مكان وزمان الحساسية المتعالية. ومقولات الكم والكيف والعلاقة والجهة، هي الملازم الدقيق والصارم لوحدة العالم.

---

[12]Op. Cit. p 200.

لكن التحليل الفكري الكانطي، مع أنه يقبل الثنائية، فإنه لا يعطي للجانبين وزناً متساوياً، فالذات يرتكز عليها بوصفها مصدر التوحيد التركيبي. والتجربة البسيطة بالعالم التي منها يبدأ التحليل تصبح مهملة. إن القوة التركيبية للوعي تصبح مصدر العالم. وبدلاً من تفسير العالم، كما يطلب هسرل، فإننا نملك تركيباً له، وهذا هو سبب في أنه يتهم كانط بالذاتية، ويعارض التحليل النؤيمي الذي يجعل العالم متوقفاً على النشاط التركيبي للذات، إن تفكيره النؤيمي، يبقى في الموضوعي، ويجعل وحدته الأولية، واضحة فيه بدلاً من توحيدها[13].

يشترط هسرل صدقية التجربة الأولية، ويوضح العلاقة بين الموضوعية المعطاة قبل الفكر، وبين الموضوعية المقولية للفكر، بالإشارة إلى مثال الطبيعة: "دون شك، فإن أحداً لا يستطيع أن يرجع إلى الوراء باسم الخبرة البسيطة، إلى طبيعة معطاة مسبقاً قبل أي فعل للفكر. فالطبيعة، طالما أنها صورة حكم، وبخاصة طالما أنها صورة لمعرفة علمية، فستكون لها طبيعة بوصفها صورة خبرة، بوصفها وحدة خبرة واقعية وممكنة، كلاهما للفرد نفسه، ومشتركة مع الآخرين، تحت ذاتها، ولكن هذا "الـ تحت ذاتها" هو في الوقت نفسه "ضمن ذاتها". يقول هسرل: "**إن خبرة الطبيعة وحدها التي هي محصورة ضمن فعل الحكم نفسه، هي التي تحدد معنى الحكم، وبالنسبة إلى من يحكم في حد ذاته، فإن الطبيعة وحدها التي تستقبل صورة مقولية في فعل الحكم لها قيمة**".[14]

وهكذا، بالنسبة إلى هسرل، فإن القبليات التركيبية لكانط شاملة فقط فيما يتعلق بالخبرة المقولية، والمقولات ليست مركبة لإمكانيات كل خبرة، إلى المدى الذي تكون الذات فيه مصدر الأحكام القبلية، ولهذا تكون الملازم الشديد لكل خبرة مقولية، فإن تلك الخبرة التي هي سابقة على المقولية يمكن أن يدل عليها بوصفها سابقة على الذاتية. ولكي نفهم ما قصده هسرل بالانعكاس (التفكير) النوئيمي، وكذلك بالمضمون (Hyletic)، يجب العودة إلى مثاله المعروف عن الإدراك الحسي البسيط للشجرة[15].

فمن خلال فعل موحد من الشعور، نرى في اللحظة نفسها شجرة ما، تتحرك أغصانها بفعل الرياح، ولكن هذه الشجرة يمكن أن تتغير بفعل تغير موقعنا الذي ننظر منه إليها، أو أن تتغير بفعل التفاوت في نزعاتنا الطبيعية – النفسية. باختصار، ما نود قوله هو، إن هذا الإدراك الحسي البسيط الوحيد، يمكن أن يتضمن عدداً كبيراً من الظهورات والتعديلات. وعندما يأتي دور الاختزال الإيبوخي، ونصل إلى مرحلة ما يسمى بالمحايثة المحضة Pure immance،

---

[13] Dufrenne, Mikel, Phenomenology of experience, PUF, Paris, 1967, p.iv.

[14] Husserl, Edmund, Formal logic, Tr. Suzanne Bacnclard, PUF, Paris, 1957, pp. 160- 161.

[15] وفي هذا الصدد ذكر "هسرل" مثلاً توضيحاً عن إدراكنا لـ "شجرة التفاح" وذلك في كتاب "أفكار" وضح في ثناياه فكرته عن الرجوع إلى اللاشعور ودراسة فعل الإدراك. فقال: دعنا نفترض إننا ننظر بابتهاج ومتعة إلى شجرة تفاح في حديقة، وقد تفتحت ازهارها في شكل جميل. فإذا حللنا هذا الموقف من وجهة النظر الطبيعية، نجد أن هذه الشجرة عبارة عن شيء موجود كحقيقة مفارقة لذاتي، وقائمة خارج نفسي في مكان معين وزمان محدد، وإن متعة إدراك هذه الشجرة موجودة أيضاً عندنا باعتبارنا كائنات إنسانية ذات وجود حقيقي. وفيما بين وجود الشجرة من وجهة ووجود الإنسان المدرك لها من جهة أخرى، توجد علاقات طبيعية تربط الطرفين معاً. لكن قد تكون مدركاتنا الحسية في بعض الأحيان "مجرد هلوسات" لا تستند إلى واقع حقيقي، وذلك كما قال "ديكارت" سابقاً، وعلى هذا فقد تكون شجرة التفاح هذه غير موجودة في عالم الأشياء الطبيعية الواقعية، ومن ثم فإن العلاقات التي تربطها بالذات المدركة لها تصبح غير قائمة أيضاً، وفي هذه الحالة لا يبقى لدينا سوى عملية الإدراك فقط بافتراض إنه لا يوجد واقع خارجي طبيعي يرتبط بالذات الداخلية المدركة. وعند تحليل هذا الموقف الطبيعي من وجهة النظر العلمية التجريبية، فإنني أركز إدراكي هنا على الموضوع المادي الجزئي الماثل أمامي في عالم الطبيعة، وهو شجرة التفاح، وأفصل مشاعري الذاتية الداخلية عن موضوع الإدراك الخارجي، وأسعى إلى تفسير ظاهرة تفتح أزهار شجرة التفاح تفسيراً مادياً يخضع لقوانين الوراثة في النبات، وتأثير التربة والشمس والمناخ – من خلال علاقة السببية –في نمو الشجرة، وذلك وفقاً للأسلوب العلمي والمنهج التجريبي. وفي هذه الحالة أكون قد اتخذت موقف العالم الذي انغمس إدراكه تماماً في واقعة جزئية مادية انبهر بها ووجه كل جهده العقلي نحو تفسيرها، دون أن يهتم بدراسة فعل الإدراك نفسه أو بالارتداد إلى الشعور الذي تظهر فيه حقيقية هذا الموضوع ومن ثم تكون النتائج التي يتوصل إليها العلم التجريبي، في هذه الحالة، مجرد حقائق جزئية متغيرة يمكن أن تقبل الشك. لكن الوضع سوف يختلف كثيراً عند تحليل نفس هذا الموقف من وجهة النظر الفينومينولوجية، وهو إدراكي لشجرة التفاح، إنني هنا سوف أدع جانباً كل الحقائق المادية الخارجية السابقة، التي توصلت إليها بفضل قوانين علم الطبيعة التجريبي، كما أصرف النظر عن كل التفسيرات العلمية التي تعتمد على تشابك الأشياء التي أراها موجودة خارج نطاق إدراكي حسي، وأريد توجيه خاطري فقط إلى ما يبدو لي، أي إلى الظاهرة ذاتها، وهي شجرة التفاح ذات الزهور المتفتحة، والتي تحتل مكاناً واضحاً في شعوري، وأنا هنا اختلف عن عالم الطبيعة في إنني لا أستطيع فصل هذا الخاطر أو تلك الظاهرة المدركة عن شعوري الداخلي الذي يحس بها، إنني أحيا هذا الخاطر في شعوري كما لو كان جزءاً من نفسي يرتبط بها في علاقة جديدة ومختلفة تماماً عن علاقة السببية الجامدة عند العالم التجريبي.

فالذي يبقى بوصفه ترسبات فنومينولوجية هو "**إدراك الشجرة كما هي**"، والذي هو النوئيما الكاملة التي لا تتأثر بتوقيف (تعليق) الحكم على حقيقية الشجرة بذاتها ولا على العالم الواقعي ككل، إنّه ماهية التجربة الحسية في ذاتها.

الآن، وبالابتعاد عن النظام الطبيعي الواقعي، والتركيز فقط على الشعور المطابق له، نلاحظ أن لدينا إدراكات حسية خاصة لمعطيات حسية (هيولاني– Hylelic) متنوعة ومتعددة، على سبيل المثال: ألوان و بنى مختلفة.. الخ. ولكن، وبالرغم من هذا، فإن هذه المعطيات تتعلق أو تخص فكرة محددة وثابتة أمتلكها أنا عن لون الشجرة أو بنيتها كموضوع قصدي.

مما تقدم، فإن الواقعي والمادي هما مركبان (هيولانيان .Hylelic) منفصلان عن الخبرة وعن عناصر الأفعال العقلية (Noetic). على سبيل المثال: المشاعر، العواطف، و كل الحالات التي تستدعي الانتباه، هذا يعني أن ما هو (غير واقعي) هو النوئيما (المضمون)، الموضوع القصدي الذي يُظهر ذاته في تغيراته وتنوعاته ومشاهده المختلفة، بمعنى آخر، إن "غير الواقعي" هو الذي لم يعط بشكل حسي – مادي في الإدراك الحسي. وهو الذي يعتبر مركز الإدراك الحسي للموضوع و جوهره.

إذن: نستطيع القول إن في الإدراك الحسي لشيئ ما، هناك بعدان أو اتجاهان مختلفان بشكل كامل. **الأول:** Noetic hyletic فعل الإدراك، هو بعد مادي متصف بالتنوع والاختلاف، **والثاني:** مضمون الإدراك (Noematic) والمتصف بالوحدة والثبات.

والسؤال الذي يجب أن يطرح الآن هو:

ما هي العلاقة الدقيقة بين المعطيات الحسية hyletic (الهيولانية) والنوزيز من جهة، وبين النوئيما، غير الواقعي، والمتعالي من جهة أخرى؟

إن أولى النقاط الهامة التي يجب الإشارة إليها هي أن مفهوم النوئيما (مضمون الإدراك، الموحد، الثابت) عند هسرل ليس فكرة أفلاطونية في العقل، فبالنسبة إلى هسرل، كل إدراك حسي، هو إدراك حسي خاص، بمعنى أنه هو "هذا" النمط، وليس "أي" نمط، وفيما يتعلق بالموضوع الخاص للإدراك الحسي، فإنه يتطابق تماماً مع مكون فعل الإدراك Noetic–hyletic الذي يرتبط بقوة بالموضوع "**تماماً كما هو ماثل أمامنا**". إن عوامل فعل الإدراك يمكن أن تحدد من خلال الإشارة إلى الشعور الإدراكي للموضوع الحاضر – الماثل أمامنا فقط. وبالتالي فإن التركيز على الموضوع – المضمون الإدراكي، هو ما جعل من فينومينولوجية هسرل، تحليلاً نوئمياً (لمضمون الإدراك) وليس اختزالاً لفعل الإدراك Noetic فقط.

أما النقطة المهمة الثانية، فتتعلق بالأرضية أو القاعدة التي يتوحد عليها كل من النوزيز والنوئيما لتمكين حدوث خبرة الإدراك، وبكل وضوح، فإن اختلافات وتغيرات hyletic – المعطيات الحسية وعوامل فعل الإدراك مرتبطان بعضهما ببعض لتشكيل الظهور Appearing، لكن ظهور من؟ "**إن المضمون الحسي الذي يعطى في الإدراك الحسي يستمر بالفعل، ولكن لا يعتبر الوجود الحقيقي كما هو بذاته، بل هو القوام أو الأساس أو حامل التحديدات المدركة، ويبقى مستمراً ليدل على أن ما هو موجود قد حدد في صورة محمولات Predications**[16].

وهكذا، فإن حامل الصفات المدركة هو قاعدة وأساس الإتحاد بين مضمون الإدراك Neomatic وبين المعطيات الحسية hyletic اللذين يتشكلان من خلال قصديات الفعل الإدراكي Noetic الذي بدوره يسهل عملية الخبرة

[16] Husserl, Edmund, Ideas, Tr. W.R. Boyce Gibson, Collier, New York, 1962, pp. 260-62.

القصدية، هذه الخبرة القصدية تتميز باستمراريتها، هذه الاستمرارية يطلق عليها هسرل اسم الأفق القصدي Intentional Horizon. والسؤال هنا: **ما وظيفة هذا الأفق القصدي؟!**

بالنسبة إلى هسرل، أثناء تدفق الشعور الإدراكي، من بدون الأفق القصدي لرمز × على سبيل المثال، فإن كل لحظة من لحظات الإدراك الحسي ستكون بمثابة موضوع مختلف تماماً عن بقية اللحظات الأخرى، وبالتالي، لن يكون هناك من إمكانية لتشكيل نوع من الانصهار و الاندماج والالتحام في فعل قصدي واحد موحد. وبناء على ما تقدم، فليست التجارب الإدراكية التي تبنى وتتشكل ضمن القصدية، بل القصدية هي التي تمنح وتعطي الموضوع انطلاقاً من تدفق التجربة الحسيةSensory Experience. هذا يعني، إن القصدية Intentionality هي التي تساعد في تنسيق تعدد الظهورات الجزئية المتعددة، لتصبح ظهورات للشيء الواحد نفسه "Same Thing" Aspects of the، وبالمقابل، يمكن أن تكون الرؤى المكانية غير منسجمة بعضها مع بعض، الأمر الذي يؤدي إلى تعذر تشكيل اندماج في المواضيع.

فعندما يقول هسرل إن الإشارات و الرموز مترابطة بعضها مع بعض داخلياً، فهو لا يقصد أنها "بذاتها" مترابطة، بل إنها تأتي إلى الظهور من خلال القصدية (القصدية بوصفها إيدوس الوعي والأساس الذي لا يتعدى بعد مستوى الماهية المحايثة). هذا يعني أن هذه الرموز و الإشارات (Adumbrations)، ليست سوى مظاهر للقصدية، التي بدورها – أي القصدية – هي التي تجعل هذه الإشارات والرموز مترابطة بعضها مع بعض داخلياً.

فعلى سبيل المثال: عندما ننظر إلى شيء ما، ولا نرى منه إلا جانباً واحداً فقط، فإننا في تنسيق الوقت نكون على وعي بالأبعاد المحتملة الأخرى لهذا الشيء، والجزء الذي نحن على وعي به يسميه هسرل الـ Eidos إيدوس. هذه الماهية ليست في ذاتها التدفق الإدراكي، لكنها هي التي تسمح له بالاتحاد والاندماج في الموضوعية، التي تعطى للشيء الذي نحن نراه.

يقول هسرل": **الماهية هي التي توجد الوجود الأساسي لشيء ما، و تكشف وتفصح عن ما هو عليه هذا الشيء**"[17]. وبالتالي فإن "Eidos" هي محددة من خلال عملية التنوع التخيلي للموضوع الإدراكي التي تهدف إلى فرز تشابهاته.. وبالتالي فهي (Eidos) التي تمنح ماهية الإدراكات الحسية لأشياء مثل شجرة، طاولة ... الخ.

هنا نحتاج ثانية إلى أن نكون حذرين من تفسير أفلاطوني مجرّد. فنقطة انطلاق هسرل ليست عالم الأفكار، بل دائماً الأشياء كما هي معطاة تماماً... "**في البدء بإحساس محدد مسبقاً في موضوع له وحدة واستمرار أمام الذهن، ثم استبعاد المقاصد الكثيرة التي تتداخل في هذا الإحساس... بهذا نتعالى عن الثبات غير القابل للقسمة في الشيء، كما يظهر عياناً في تدفق الصّور والمظاهر والمختصرات أو الظلال التي خلالها يتوقع الوعي ويعلن وحدة الشيء. فالتحليل القصدي يتخذ دائماً لتوجهه المتعالي موضوعاً – إحساساً – تتحد به العمليات القصدية للوعي. إنّه لا يبدأ أبداً مباشرة بالقوة التوليدية غير المروّضة للوعي.. وبعض الوحدات هي دائماً خيط ضعيف في متعدّد الوعي. وإنّ طريقة كهذه لا تحكم مسبقاً بأي حالٍ على الإحساس النهائي للوعي؛ لأنها تستلزم مثالية منهجية لا مذهبية، وتؤول إلى اعتبار الحقيقة الواقعية كإحساس للوعي فقط، وتوضيح الأجزاء المختلفة للإحساس بلحظات زمنية، وأطوار وظيفية**"[18].

[17] **Ibid. pp. 116-7.**
[18] **Ibid. p.167.**

تعني المثالية، في فكرة الماهية، أنها الوسيلة التي بها يمكن أن تعرف واقعية العالم، و بها يمكن للخبرة الصامتة لوعينا أن توضّح. وماهيات هسرل، كما يفهمها، لا يمكن أن تفصل من الوجود الواقعي، فليس العالم متحولاً إلى أفكار، بل هي محاولة للوصول إلى العالم والوعي كما هما معطيان في خبرة أولية وعلى أساسها وحدها تكون كل معاني اللغة والعلم ممكنة، فالمذاهب الحسّيّة ترجع العالم إلى حالات شعورنا، وفي المثالية المتعالية الكانطية أيضاً، هناك اتجاه إرجاعي، في أنها تعلن اليقين بوجود العالم بوصفه اليقين بوجود الفكر.

والهدف من الإختزال الماهوي هو الطموح لجعل التفكير مساوياً لحياة الوعي السابقة على التفكير . كما يستمر ميرلوبونتي في القول، إذا قبلنا الدوغمائية الحسية "**فإنّنا محدودون بحالات شعورنا، عندئذٍ نبحث عن معيار لتمييز إدراكنا الحسّي من الأوهام والأحلام، لنحدد الفرق بين الخيالي والواقعي. إننا نحتاج إلى أن نرى أنّ هذا ممكن فقط لأني عملت سابقاً هذا التمييز قبل كل تحليل. إن لدي سابقًا خبرة بالواقعي كما بالخيالي. ومشكلة هسرل ليست فهم كيف يمكن للتكافؤات الثانوية لهذا التمييز أن تكون مناسبة للفكر، بل جعل معرفتنا الأولية للواقعي واضحة لوصف الإدراك الحسي للعالم، باعتباره ذلك الذي يكوّن دائماً فكرتنا عن الحقيقة**"[19].

والإدراك الحسي عند هسرل هو الأرضية الأساسية للوصول إلى الحقيقة، ـ ولكنه هكذا بطريقة معقدة ومتناقضة ظاهرياً ـ، إنه يشق طريقاً وسطاً بين المذهبين: الواقعي والمثالي. وبذلك فإنّ كل وعي هو وعي بشيء ما. والموضوع يتجاوز الوعي، بينما هو في الوقت نفسه "في" ذلك الوعي. ولكن ما هو شكل هذا الـ "في"؟ إنّها متحدة في الوعي بوصفها قصدية. أي أنها في الطبيعة المتعالية الضمنية للوعي "**فالقصدية تدل فقط على أن الوعي في المقام الأول، خارج ذاته، وأنّه هكذا بطرق متعددة، تكون ضمنها الموضوعية المنطقية صيغة من الدرجة الثانية فقط، والإدراك الحسّي هو الصيغة الأكثر أساسية... فالحقيقة الأولى للعالم ليست حقيقة الطبيعة الرياضية، بل حقيقة الإدراك الحسي، أو بالأحرى، فإنّ حقيقة العلم مبنية كتركيب فوقي على أساس أوّل للحضور والوجود الواقعي، أي لعالم معاش خلاله بإدراك حسّي**"[20].

مما تقدم نستطيع القول، إن الفينومينولوجيا الهسرلية لا تقبل استبعاداً علمياً للصفات الثانوية بوصفها خواص حسّيّة فقط، وإلى هذا المدى تثق بالخبرة اليومية، ولكنها لا تقبل بالمثل بالوجود الواقعي للأشياء المدركة في ذاتها. إنها تقصد البعد بالضبط بين الظاهرة الحسيّة والموضوع اللاتجريبي x.

سادساً– الموضوعية المتحولة عند ميرلوبونتي:

كما وضحنا سابقاً، إن قصدية هسرل تهدف بالتأكيد إلى تأييد تعالي الموضوع، لكن الدور الأساسي المنسوب إلى الوعي تعطي فكرته شكلاً مثالياً حتماً، وفي محاولة لتلطيف هذه المثالية، تؤكد فينومينولوجيا ميرلوبونتي أن الموضوع لا يمكن أن يؤخذ بوصفه ناتجاً عن تركيب، ولكنه مع ذلك يوجد واقعياً فقط بالنسب إلى ذات قادرة على الإحاطة به. وهو يدافع عن التبادلية للذات والموضوع، كل منهما يتعلق بالآخر، والموضوع يقدّم نفسه إلى الذات بخارجية جذرية، بينما هو متعلق مع ذلك بالأعماق الحقيقية للذات.

يقول ميرلونونتي:"**لا يستطيع أحد"... أن يتصور الموضوع المدرك من دون أحد يدركه. ولكن الحال أن الموضوع ما زال يقدّم نفسه لأحد يدركه كشيء – في – ذاته". وهكذا تحدث مشكلة "شيء – في – ذاته" حقيقي لنا**"[21].

---

[19] Merleauponty, Immanuel, Phenomenology of Perception, NRF. Paris, 1945, p. xi.
[20] Ibid. p.xi.
[21] Ibid. p.xi

وهناك عنده اتفاق أوّلي بين الوعي والموضوع الذي يتقدّم كل تفكير. والفكر لا ينتهي في كشف وعي مركّب، بل في العلم أن الوعي لا يمكن أبداً أن يكون مجرداً من العالم مطلقاً، والعلاقة بالعالم كما توجد واقعياً في الحالة السابقة على التفكير للإدراك الحسي البسيط، هي دائماً في معطى سابق، والموضوع لا يوجد واقعياً في عزلة ككل مترابط وذي معنى، حيث على الذات أن تتعلم كيف تفهمه، والكلية شيء به يمكن أن تتميّز الذات من الموضوع فقط خلال عملية التحليل. والإدراك الحسي هو التعبير عن العقدة التي تربط الذات بالموضوع، وحيث يحيا الموضوع حالاً بواسطة الذات في خبرة غير قابلة للتحليل، هي متميّزة من، وتتقدّم على كل تركيبٍ واعٍ.

وهذا النوع من التلاؤم بين الموضوع الذي يتقدّم الموضوعية الحادثة بالتركيب، ربما يمثّل ببساطة بعلاقتنا بالموضوعات المحيطة بنا، في ممارسة الحياة اليوميّة، وهنا ليست الموضوعات مواجّهة بصورة واعية وصوريّة كموضوعات، بل كعناصر في مجال حياتي. إنّها حاضرات لي، هي شيء ما أنا على علمٍ به في مجرى حياتي، كما أنا مثلاً على علم مبهم بحضور سريري، عندما أدور حوله، لأجلب كتاباً من الرف في الجانب الآخر، ولكنه شيء ما لا يموضعه انتباهي في موضوع السرير. وفي هذا التفكير المسبق، فإن حضور الموضوع ليس ناتجاً بتركيب صور مختلفة مقدّمة من قبل الحواس، ولكنه قابل للوصول إليه مباشرة من قبل جسمي – الذي هو بدوره ليس ناتجاً من تركيبٍ صوري، ولكن أنا نفسي، جسم عارف للعالم؛ وجسمي الخاص على علم في الوقت نفسه بالجسم كموضوع – كما هو مبين بوضوح بظاهرة "**اللمس المزدوج، عندما ألمس نفسي، اللامس والملموس معا**"[22].

وهذا الاندماج الأولي يجب أن لا يرفض، ولكن دوفرين محقّ في الدلالة على الخطر في موقف ميرلوبونتي: **نسبة النشاط المتعالي إلى الجسم، بدلاً من الوعي، كما يفعل الكانطيّون، خطر الاستبدال بكوجيتو التفكير كوجيتو الجسد**[23]. إنّ التحذير واضح، ولكنّه ربما يفسّر اتجاه فكرة ميرلوبونتي بصورةٍ ضيّقة جداً، إنه لم يقل إن معرفة الجسم العارف للموضوعات هي نفسها مثل معرفة الإدراك الحسي الجمالي، أو في مرحلة أكثر تجريداً، مثل المعرفة العلمية. ففكرتاه هما:

1–أنّها الحالة السابقة على هاتين المعرفتين.

2–بصورة أكثر أهميّة، إنّ تعالي القصدية ليس عليه أن ينتظر كوجيتو الوعي المجرّد، بل إنّه معطى بواسطة جسدي.

إن مشكلة ميرلوبونتي بالنسبة إلى ما في ذاته تظهر لنا الغموض الأساسي للموضوع. إنّه هذا الموضوع الذي أرى؛ لأنّه حاضرٌ لي، مع كل الكثرة غير المسمّاة التي يعنيها الحضور، ولكنه في الوقت نفسه شيءٌ آخر، هذه الحقيقة الواقعية الغريبة التي لا يمكن أن يشملها الإدراك الحسي المنظور غير القابل للتغيّر، لا يمكن أبداً أن تتحقّق بكليّتها، كما أوضح تحليل هسرل للرموز، فالموضوع x بوصفه جوهراً فارغاً غامضٌ إلى الأبد، وإذا كان حضور الموضوع مهمّاً، فهناك حقيقة لهذه الأهميّة في مجال الحضور الذي هو مهمٌ لنا أن نفهمه، ولكنّها هناك فقط كإمكانيةٍ.

فالإدراك الحسّي فعل تعالٍ من قبل الوعي، ليس بمعنى القصدية تماماً، بل هو أبعد من ذلك، في أنّه يحمل حقيقة يتجنب الإدراك الحسيّ حتى كإدراك حسي دائماً أن يقدّمها كحضور.

[22] **Ibid. p.xi**
[23] **Ibid. p.xi**

إنّ الموضوع x، بوصفه نواة القصدية، حاضر وغائب، يتذبذب كإمكانية للمعرفة الكاملة. و المعرفة المباشرة للموضوع تتطلب محاولة لاستخدام مركبه الموضوعي، كما تختبره التجريبية والمثالية معاً. إنّه الطريق إلى التصور العلمي. وما في ذاته يجب أن يكون مفيداً عند إلغاء "لنا"؛ فالماهية كيف يمكن أن تكون منفصلة من الإدراك الحسّي؟!

ولكن هذه الموضوعيّة التصوريّة، مهما اتسعت إمكانية تنفيذها، لا يمكن أن توضّح غموض الموضوع. والموضوعية المجرّدة، والمعنى والدلالة الدقيقة التي هي هدفها، هي دائماً مقيّدة بالذاتية. وهذا ظاهر في الاتجاه الرياضي التقدّمي للعلم الذي به يضعف التمييز بين علوم الحياة والطبيعة بصورة متزايدة. وإن انتصار الرياضيات هو انتصار للمثالية، وللذاتية الجذرية، وللتراكيب المنطقية المتضمنة في الوعي. إنّ العالم الذي أعيد صنعه خلال مثالية الرياضيات هو بالنتيجة نوع من التركيب الهسرلي للعالم. فالمظاهر دعمت، والظاهرات سلمت، ولكن على أسس إعادة التركيب.

ولا حاجة إلى القول، في ضوء رغبة هسرل في توضيح الأشياء كما هي معطاة تماماً، إن هذا متناقض ظاهرياً ومضحك: فالفكرة كانت مفترضة لبيان كيف أن العالم ليس هناك بصورة جامدة تماماً، بل هو دائماً مترابط مع أفعال الوعي؛ هدفها ليس إرجاعياً، بل هو كشف ماذا يجب أن يكون الوعي لنا ليختبر العالم كشيء ما معطى أولياً، ولهذا فإن اهتمامه الغالب هو بالجانب الموضوعي للوعي. "**إن ما يهتم هسرل به في الوعي ليس عبقريته، وقدرته على الاختراع بكل ما في الكلمة من معنى، بل الدلالات الثابتة الموحدة التي بها يتحرك ويصبح معلناً، والموجّه المتعالي الذي يجب أن يتبع خلال المتاهة في المقاصد المتعددة هو دائماً الموضوع... فالفينومينولوجيا هي فلسفة الإحساس أكثر مما هي فلسفة الحريّة**"[24].

وبذلك يرجع العالم إلى إحساسه، غير محمّل بوزنه ولا نفاذية وجوده. والفكرة بوصفها رجوعاً إلى الخبرة التي تكشف إحساس الإدراك الحسي هي نوع من التعريف الإبستمولوجي الذي يعطى تقدماً على ما هو حاضر في الإدراك الحسّي، وبذلك فإنّ أفعال الوعي لا تبقى مترابطة مع العالم، بل هي مؤسسة له. والخبرة يُسلّم بها على أنّها مصطلح أوسع وأغنى من الإدراك الحسيّ عند هسرل، ولكن عقدتها هي إحساس الإدراك الحسيّ – شيء ما يكتشف فقط بتجريد كل المظاهر الفعّالة القيمية والإرادية والعملية من الخبرة. وهذا ما يسمه هسرل "بالموضوعية"، "**وعندما نبدأ بمجال الأشياء، يمكن أن نرجع إلى ما هو مستبعد، وننشغل في نزع الصفات الفعالة، القيميّة أو العلمية، عندئذٍ ندمجها بدورها في المعرفة النظرية**"[25].

إن المساهمة الكبرى للفنومينولوجيا تكمن في دعم الوعي بوصفه الجزء المقابل الفعّال لكل معرفة موضوعية، إنّها محارب قوي ضد تجريبية تجعلنا ننسى أنفسنا فيها، إنّها تخلّصنا من فقدان أنفسنا بواقعية مجردة بالتأكيد أن كل واقعية مستغرقة كليّاً في الذاتية، ولكن تعلّقها الغالب ما زال باقياً، كما رأينا، بالموضوع، لا بالموضوع المبهم والمطلق للتجريبيين، بل بالموضوع بوصفه رابطة المقاصد العقلية، والأنا اللاواعية لذاتها التجريبية، تستبدل بها الأنا المتعالية "بعد أداء عملية الرد الإبوخي التي تعزز إختزالياً إحساس الإدراك الحسّي، والتي من هذا الأساس الجوهري، تستمر في تطوير خبرة العالم كما تبدو أنّها معطاة. وبتعبير دقيق، إن مشكلة الموضوعية توجد واقعياً فقط بالنسبة إلى الذات المتعالية.

[24] **Husserl, Edmund, Ideas, Tr. W.R. Boyce Gibson, Collier, New York, 1962, pp. 260-62.**
[25] **Ibid. p.36.**

إنّ نظرات ميرلوبونتي تتركّز على اكتشاف المناطق المتوسّطة بين التجريبية الملتزمة و الذاتية المتعالية، بينما هي تقبل نظرية التجريبية في الأساس. فهو يدل على أن الإحساس لا يمكن أن يعتبر كمعطيات ماديّة لا صورة لها، بل كشكل يملك مسبقاً معنى ما، وبالمثل، فإن المكان والزمان، قبل كونهما الملازمين المجرّدين للعلم، هما مرتبطان أساساً بالجسم، والزمنية تستنبط، في المقام الأول، من الموجود الحاضر، أي آنية الجسم، كما تفعل المكانية من هناه، والتراكيب تظهر، لا على مستوى الكوجيتو المتعالي، بل على مستوى الجسم العارف.

وحتى أكثر تركيزاً مما عند هسرل، تكشف الفكرة لميرلوبونتي حضور العالم الذي لا يمكن تحليله، وإن الوعي هو دائماً ومسبقاً وعي قصدية الموضوع. والسؤال يبقى فيما إذا كان كشف موضوعية كهذه هو البعد الوحيد للفكرة، وفيما إذا كان غير متضمن لحركة وراء الموضوع والذات معاً.

إن مهمة الفنومينولوجيا هي دائماً إعادة تركيب العالم كما هو معطى؛ إعادة التركيب الفنومينولوجي لخبرة الأنا التي تصبح ممكنة فقط خلال الإبوخية بوصفها تعليقاً للعالم. وبالنسبة إلى ميرلوبونتي، فإن الوجود الواقعي هو أيضاً نقطة البداية، وبالنسبة إليه أيضاً، فإن الموت المماثل هنا للفكرة، محوريّ[26]. فالموت هو ذلك الجانب من الحياة الذي هو غير موجّهٍ نحونا، ولا يوضّح من قبلنا، إنّه تعال نعرف عنه فقط أنّه مستبعدٌ وهو مستبعدٌ عنا بسبب حدودنا، إن نظرتنا جزئية دائماً إليه، من جهة إلغاء شيءٍ آخر.

صحيح أن هذه المحدودية الطبيعية متوازنة مع حريّة الوعي الذي يمكن أن يميل دائماً إلى ذلك الذي لا أستطيع أن أراه، ولكن للتمثيل قيمة؛ إنّه يحرّرنا من حدود الحاضر، ولكن مقابل أن يواجهنا دائماً مع أنفسنا، حتى عندما نسعى يائسين للنظر وراء أنفسنا. وحريّة داخلنا وعصمة هي دائماً مغطاة بمرض الأنانية، ونحن لسنا أبداً في الأشياء، بل أمامها دائماً، منفصلون عنها بهذه المواجهة، ومبتعدون عن أنفسنا بتمثيلاتنا. نحن نعتقد أن أنفسنا مبتعدة عن لا نهائية كل الأشياء بمحدودية كل شيء، ولكنها أيضاً بسبب طريقتنا في الإحاطة بالشيء خلال التمثيل، خلال رغبتنا في الموضوعية. إنّه تحولٌ ممتاز، تربح به الأشياء داخليتها الخاصة، في كونها أدخلت فينا؛ تحويل للمحسوس إلى غير المحسوس. يقول ميرلوبونتي: "**نحن نحلات اللامرئي، نشرب عسل المرئي، لنجمعه في الخلية الذهبية الكبرى للامرئي**"[27]. نحن حرّاس الأشياء، لكن لا كما نمثلها كوجودات، لا ككائنات مموضعة، بل بوصفها متحوّلة في المكان المتحول لأنفسنا، إلى صفاء لا تحديدها. فالحضور غير القابل للتحديد، الذي ليس متقدّماً على الموضوعية المشكلة، بل هو تالٍ لها. ولكن لماذا سنكون نحن القابلين للفناء أكثر من الجميع، متحملين هذه المهمّة التي سيكملها الزمان بلا رحمة؟ بالضبط لأنّ الأكثر قابلية للفناء هو رغبتنا في التحوّل، وفي الحياة من أجل الموت، ففي معاملة الموت بوصفه التخلّي عن كلّ موضوعية، نلمس أعماق الوجود. وبتحويلنا الأشياء نحو ماهيتنا الأعمق، و هذا ما يسميه ميرلوبونتي بالموضوعية المتحولة.

[26] Merleauponty, Immanuel, Phenomenology of Perception, NRF. Paris, 1945, p. xi.
[27] Ibid.

الخاتمة:

و في النهاية، نستطيع القول، إنّ الفينومينولوجيا الهسرلية، كالمثالية الكانطية التي تدين لها بمقدار كبير، هي فلسفة معقّدة؛ تبدأ من عالم الخبرة العامّة، وتبيّن لنا الشروط التي ضمنها تكون لنا هذه الخبرة، وعندئذٍ ترجعنا إلى العالم المعروف ثانية. ويبحث هسرل الفكرة دائماً بهذا المعروف في الذهن، ويبقى مرتبطاً ببعدها الآخر، إنه يهتم بالقصدية بوصفها تعالي الموضوع الثابت، ولكن لا بالفكرة بوصفها إمكانية أن يكون الموضوع نفسه متعالياً، إن هذه بالضبط هي فكرة ميرلوبونتي عن الموت يحصل عليها بوصفها إلغاء مماثلاً للواقعية.

إن فينومينولوجيا ميرلوبونتي حركة تقدّمية لتدنينا والأشياء إلى مجال حيث لا شيء يدعمنا، حيث كلّ موضوعية توصلنا إلى حالة اللاتحديد، وهكذا فإن نظرته أصح إلى الفكرة بوصفها تجريداً من نظرة الفيلسوف (هسرل)، إنّه يرى فيها، وراء كل تركيب، أفق التحوّل.

المصادر والمراجع:

1. Dufrenne, Mikel: *Phenomenology of experience*, PUF, Paris, 1967, p.iv.
2. Husserl, Edmund: *Formal logic*, Tr. Suzanne Bacnclard, PUF, Paris, 1957, 160- 161.
3. Husserl, Edmund: *Ideas*, Tr. W.R. Boyce Gibson, Collier, New York, 1962, 260-62.
4. Husserl, Edmund: *logical Investigation*, Vol. V, Trans. By: J.N. Finalay, Routledge & Kegan Paul, London, 1970, 553.
5. Merleauponty, Immanuel: *Phenomenology of Perception*, NRF. Paris, 1945, xi.
6. Ricoeur, Paul, Husserl: An Analysis of his Phenomenology, Tr. E.G. Ballard and L.E. Embree, Northwestern University Press, 1967, 189.

Farha, M. The Phenomenological Concept of Husserl's Theory of Intentionality, Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (31) No. (1) 2009.

Farha, M. The Ontology:Origin, Development and Maturity, Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (32) No. (4) 2010.