مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية ISSN : 2353-0499
المجلد1 ، العدد1، (جانفي 2013) EISSN : 2602-5264

الكوجيتو وصلة بين الذات والظاهر والوجود
دراسة تحليلية-نقدية

ثريـا الأبقع ، أ/مساعدة (أ) قسم الفلسفة
جامعة الجزائر2

مقدمة:

تكمن الأهمّية الفلسفية لعلاقة النفس بالجسد في بيان مدى نجاعة العقلانية النّاشئة في معالجة القرن السابع عشر لمعالجة مشكل قديم لكنّه وضع بمفاهيم جديدة في ذلك العصر ومدى تأثير هذه العقلانية من خلال هذه المسألة على الفلسفة فيما بعد.

تجدر الملاحظة أنّ رونيه **ديكارت René Descartes (1596 – 1650)** وكل من سار على منواله من الفلاسفة ؛ سبينوزا، مالبرانش، وليبنيتز حاولوا أن يجدوا حلا مناسبا لهذه القضية". كما نذكر أن إيمانويل كانط" (1724-1804) Emmanuel Kant الذي يتحرّك في حيّز فلسفي مختلف تماما يقرّ بوجود أنا مفكر ويعتقد أنّه ينبغي – رغم النّقد الذي يوجهه إلى **ديكارت** - إثبات هذه الذات. أمّا النقد المعاصر للذّات ال**ديكارت**ية – وبالتّالي التخلي اليوم عن علاقة النفس بالجسد - فهو يبين بصفة سلبية وغير مباشرة مدى تأثير هذه المسألة على الفلسفة اليوم.

فما هي أهمّية هذه القضية على المستوى الفلسفي؟ وكيف وضعت من طرف **ديكارت** في القرن السابع عشر؟ وما هو الحل الذي يقدمه في الموضوع؟

تتعرض هذه الورقة لأهم المحطات في الموضوع، ضمن النقاط التالية:

صمود الأنا المفكر أمام الشك.

صعوبات وإحراج الطرح الديكارتي.

قلب الكوجيتو الديكارتي.

تجاوز الكوجيتو الهوسرلي.

الكلمات المفتاحية: الشك، الكوجيتو، الذات، الظاهر، الوجود.

صمود الأنا المفكر أمام الشك:

عندما شك **ديكارت** في كل شيء[1]- بما في ذلك وجوده، هو- قدم ثلاث مبررات رئيسية لهذا الشك، تتمثل في خداع الحواس التي تدرك فقط **أعراض الأشياء المادية المتمثلة في المظاهر الخارجية المتغيرة(التأمل الرابع)** واختلاط الحلم باليقظة وفرضية الشيطان الماكر. وبعد أن تبين له أنه، بالرغم من شكه في الحواس والعقل، لا يمكنه حدسا وبداهة أن يشك في أنه يشك، أي يفكر. كان عليه أن يثبت حقيقة هذا الشك بصفته خاصية وفصل نوعي (تميز عن الحيوان)، ونوع من أنواع التفكير الأخرى مثل الفهم والتصور والإثبات والنفي ...الخ. .

في بداية رحلة الشك المنهجي[2] ، يصوغ **ديكارت** أول حقيقية بسيطة؛**"أنا أفكر، أنا موجود"**[3] (**Cogito ergo sum**). يثبت وجوده كفكر ونفس وليس

كبدن أو جسم. وفي منحه للفكر والعقل الأولوية الأنطلوجية، في أن يوجد ويمارس نشاطه المعرفي(**دون إثبات أو نفي وضمن تصور أفكار خالصة عن الأشياء، لا يعتريها الخطأ المرة (التأمل الرابع)** بمعزل عن الجسد، إقصاء للجسد. .

الفكر -إذن- هو الحقيقة الوحيدة التي لا مجال للشك فيها !

ميز **ديكارت** بين النفس والجسد كجوهرين مختلفين من حيث الطبيعة؛ الأول ذو طبيعة فكرية وعقلية وهو قائم بذاته، له وجود مستقل عن الجسد، ، أما الثاني أي الجسد فهو –شأنه شأن باقي الأجساد الأخرى -ذو طبيعة ممتدة تقبل القسمة والقياس، ولا يمكن إدراكه **بالحواس أو المخيلة، وإنما بالفكر وحده، التأمل الخامس (مثال قطعة الشمع التي تتخذ عدة أشكال إذا ما تم تقريبها من النار، ولكنها تحتفظ بخاصية جوهرية فيها وهي أنها جسم ممتد، التأمل الثاني.)**

هل هذا يعني أنه بإمكاننا أن نتصور وجود النفس حتى في غياب الجسد(؟)

يجيب **ديكارت** "ليس كما يقيم الربان في سفينته التي يغادرها ويعود إليها كما شاء، بل إن النفس مقيمة في الجسد بشكل متحد وكأنهما شيء واحد دون أن يكونا كذلك. "

هذا يعني أن النفس، مختلفة، فعلا من حيث طبيعتها الحسية عن الجسد.

لكن كيف يمكنهما أن يتحدا وهما أصلا من طبيعتين مختلفتين ؟

يفاجئنا **ديكارت،** في التأمل السادس(**التمييز بين نفس الإنسان وبدنه)**[4] **- عندما يسعى ل**إثبات وجود الأجسام، ومن بينها طبعا جسم الإنسان، وذلك من خلال الإجابة عن سؤال أساسي هو: هل الأشياء المادية موجودة وجودا واقعيا ؟[5]

وأثناء الإجابة عن هذا السؤال، يميز ديكارت بين التصور أو التعقل الخالص الذي ينصب على الفكر وحده(يفكر في ذاته) وبين قوة التخيل والإحساس غير الضرورية لماهية النفس (المرتبطة بجوهر الأنا المفكر، والتي لا وجود لها من دون الفكر المستقل عنها) والتي يتجه فيها الذهن صوب الأشياء الخارجية الحسية، ، لأنها تعتمد إثبات وجود الأجسام. وإن كان ذلك على سبيل الاحتمال.

وفي إثبات اتحاد النفس بالجسد وارتباطهما -بشكل أو بآخر- بحيث يصعب تصورها من دونه (!!) يلتجئ **ديكارت** إلى حجة تبدو واهية وقابلة للنقد، وهي القول بأن الطبيعة التي منحني الله إياها هي التي ترشدني أن لي بدنا، وأني لست مقيما فيه ، بل إني متحد به اتحادا يجعلني وإياه شيئا واحدا.

لا يقف **ديكارت** عند "الأنا أفكر"، بل يواصل بحثه عن "وجود الأنا" الذي يفكر، والوجود –هنا-يعني به وجود الجوهر.

هل يمكن معرفة الجوهر؟

يجيب **ديكارت** بالنفي، ويقول بوجوب الاكتفاء بمعرفة ما يعتري الجوهر المفكَّرَ من تغير في محمولاته وصفاته؛ فالنفس لا تدرك سوى حالاتها الخاصة، إنها فكر باطن مغلق على ذاته منعكس عليها، ولا يمكنه من ثمة الإنتقال إلى ما يغايره.

إن هذا الفكر يدرك ذاته فحسب، ولا يبلغ الوجود أكان يعني ذلك ذاته هو أم وجود العالم الخارجي، وبالتالي لا يمكن الإنتقال من "الأنا أفكر" إلى "الأنا موجود". نحن لا نستطيع –من حيث المبدأ[6]-إدراك الأشياء أو الأفعال في ذاتها، وإنما نحن نتصورها représentation فقط.

الكشف عن صعوبات وإحراج الطرح الديكارتي:

من الصعوبة بمكان أن ينطلق **ديكارت** من الفكر الخالص (الأنا أفكر) إلى موضوعات مغايرة، لأن من خاصية هذا الفكر الانغلاق على ذاته(يقف عند الجوهر)، وأي تغير يمكنه أن يحدث، سيقتصر فقط على التصورات أي تحديدات الفكر، لا غير.

بعد التردد يسترد **ديكارت** اليقين باللجوء إلى الإله ضامن الحقيقة، والذي يبقى لديه كأحد موضوعات الفكر كذلك. وبالرغم من ذلك يصعب عليه الخروج من التصور إلى الوجود وحتى الوجود الجسماني.

يمكن التعبير عن ذلك على النحو التالي:

لدي قوة(جسم أو إله) حاسة منفعلة تقتضي قوة فاعلة، تبعث فيها الأفكار عن الأشياء الحسية، وما دمت لست إلا شيئا مفكرا فإنها لا يمكن أن تكون موجودة فيّ لأنها خارجة عني، لكن الإله الخالق لوجودي أعطاني ميلا قويا إلى الاعتقاد بأن هذه الأفكار صادرة من الأشياء الجسمانية الموجودة في الواقع، وأرشدني إلى المعرفة الصحيحة بالأشياء الجزئية والظاهرة، كحجم الشمس والضوء والصوت، وأن لي بدنا لست مقيما فيه، بل إني متحد به اتحاد يجعلني وإياه شيئا واحدا. كما **تعلمني الطبيعة-أيضا-أن هنالك أجساما كثيرة تحيط بجسمي، مغايرة لبعضها البعض، تؤثر فيّ بصور مختلفة.**

يعيد ديكارت الاعتبار إلى الحواس، إذا ما استخدمت استخداما مشروعا، "بعد أن شك فيها في البداية؛ وأنتبه بأنها، قد ترشدني إلى الصواب أكثر مما توقعني في الخطأ"[7]، فكلما كانت حواسي مختلفة، كانت على اتفاق فيما بينها(الذاكرة/ الإدراك) وليس من سبيل إلى الخطأ ، مادام الإله يضمن الحقيقة.

يلتجئ **ديكارت** إلى حجتين رئيسيتين:

الأولى ؛ تتعلق بتأمله لفعل التخيل، نتائجه احتمالية، تم استدلالها من فعل تخيل وجود الأنا المفكر اليقيني، من الخارج، من عالم الأجسام. هذا التخيل غير ضروري لمعرفة ماهية النفس المفكرة، لأنه لم يصدر عن حدس عقلي مباشر.

الثانية؛ تقوم على قوة الإحساس أو الانفعال، غير ضرورية بالنسبة إلى الذات ولا حتى جزءا منها جاءت لأنها أتت من الخارج(جسم، أو إله).

لكن الإله الخالق للوجود أعطاها ميلا قويا إلى الاعتقاد بأن هذه القوة الحاسة صادرة عن الأشياء الجسمانية الموجودة في الواقع.

تعلمنا الطبيعة أيضا أن هناك أجساما كثيرة تحيط بجسمي، وأنها مغايرة لبعضها البعض، وأنها تؤثر فينا بشتى ألوان التأثير.

هكذا يتبين أن **ديكارت** أعاد الاعتبار في الأخير إلى الأجسام التي شك فيها في البداية، كما ارتكز على فكرة الإله الضامن لكل حقيقة ممكنة؛ إذ لو افترضناه مضللا –وهذا لا يجوز- لما كان باستطاعتنا أن نكون متأكدين من أية حقيقة.

يقول **ديكارت** في التأمل الثاني:" أنظر من النافذة فأشاهد بالمصادفة رجالا يسيرون في الشارع، فلا يفوتني أن أقول عند رؤيتهم إني أرى رجالا بعينهم، مع أني لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء لآلات صناعية تحركها دواليب. لكني أحكم بأنهم ناس: وإذن فأنا أدرك بمحض ما في ذهني من قوة الحكم ما كنت أحسب أني أراه "[8]

اعتمادا على حاسة البصر، تبين ل**ديكارت** أن المارّة رجال لأنهم يشبهونه في المظهر الخارجي، لكنه مع ذلك شك في وجودهم كذوات واعية مثله، فافترض أنهم قد يكونون مجرد آلات ترتدي قبعات ومعاطف تحركها دواليب، أي أنه قد أفرغهم من محتوى الفكر والوعي. " إنهم أناس مثله" استدلال افتراضي بالمماثلة(مجرد تخمين قابل للشك). مثلما يحدث الأمر، عندما نحاول التعرف على ما بداخل الآخر من أفكار و مشاعر اعتمادا على الملامح والتعبيرات **الجسد**ية الخارجية.

كيف يمكننا معرفة، أن الغير هو أنا آخر وليس مجرد آلة ؟

اعتمد **ديكارت**- الفيلسوف العقلاني الذي لا يثق في شهادة الحواس- على الإدراك الحسي البصري الذي لا يقدم له سوى المستوى الظاهري الخارجي من الغير، وهو الجسم. ولما كان من الصعب على الحواس أن تتجاوز مستوى الظاهر وتقدم معلومات عن باطن هؤلاء المارة؛ هل هم فعلا بشر لهم أفكار وأحاسيس مثله أم هم مجرد آلات متحركة ؟

ما الذي جعله يحكم بعقله أنهم بشر وليسوا آلات ؟ كيف يمكن إذن الانتقال من الظاهر إلى الباطن؟

إن مرد حكمه فيما يبدو هو أنهم يشبهونه على مستوى الجسم والظاهر، فهم لا يبدون كالأشجار أو الكلاب أو القطط أو الأفاعي مثلا بل يظهرون مثله كبشر. وهذا الظاهر الذي يتبدون من خلاله هو الذي جعل **ديكارت** يفترض أنهم بشر مثله؛ أي أن لهم وعي أيضا، وأنهم أنوات أخرى أيضا تشبه أناه هو، لكن يظل إثبات **الغير** في جميع الأحوال على النحو الاستدلالي مجرد إثبات افتراضي، لا يرقى إلى مستوى الإدراك الحدسي العقلي اليقيني. ولذلك قال الفيلسوف مالبرانش: "إن وجود **الغير** هو مجرد تخمين فقط. "[9]

عندما يرى **ديكارت** أن العقل قادر على إنتاج الأفكار والمعارف انطلاقا من مبادئه الذاتية ودونما حاجة إلى أي مصدر خارجي، وعندما يقول بلا محدوديته و بإمكاناته اللامتناهية، في عزلة تامة ، على نحو بطولي وانفرادي، فإنه يجعل من الأنا" سجينة عالمها الداخلي".

وهو عندما يضع الغير و الأشياء الخارجية في مرتبة واحدة ، ويعدم ضرورتها بالنسبة إلى وجود الأنا ووعيه بذاته، فإنه يجعل من الوجود افتراضا قابلا للشك، والاحتمال لأنه تم عبر الإدراك الحسي.

يخطئ الفكر عندما تتجاوز لديه الإرادة نطاق التصور الذهني؛ ولهذا السبب علي أن أتوقف عن الحكم على الأشياء التي لا أعرفها بوضوح وتميز، لكي أتجنب الوقوع في الخطأ(التأمل الرابع)، ولهذا كان **الشك(الرد) جذريا بخلاف ما سنرى عند هوسرل.**

يأخذ **هوسرل** عن أستاذه[10]برناتو Franz Brentano (1838 - 1917)"مفهوم القصديةكمؤسس للوعي"، لكنه لا يتوقف عند المفهوم السيكولوجي بل يسعى إلى الوصول إلى وعي خالص، هدفه تأسيس فلسفة جديدة عوض النزعة الطبيعية والسيكولوجية، فيقوم:

أولا؛ بتعليق الموقف الطبيعي أثناء ممارسة الأبوخية épochéé ، والتي من معانيها التوقف عن إصدار الأحكام ووضع المواضيع بين قوسين، ريثما نصل إلى الوعي أو الحدس الخالص.

إن محاولة ربط الأشياء بنسق خاص من الأحكام هو الذي يؤدي إلى عمليات عقلية منطقية تعتمد على التركيب والإضافة، أما الأشياء المحسوسة فهي أشياء واقعية تسبق كل تفكير، ينبغي النظر إليها قبل أي شروح تعقيبية نضيفها إليهاونتلقاها في صورتها غير المترابطة-على نحو تركيبي بالضرورة، قبل تحولها إلى وحدات.

يعطي **هوسرل** مجموعة من الأمثلة الواقعية لتوضيح فكرته، كمثال اللوحة الفنيةوالنغمة الموسيقية، فهما حاضرتان في غياب الإعتبارات المكانية والظروف الحركية التي أنشأتها ونمت فيها؛أي أن مظهرهما هو الذي يوحي بأجوائهما، على أنهما-من الناحية التحليلية-يدفعاننا إلى مصادر الحس التي تكمن في كل الأشياء المحسوسة والتي تقودنا بدورها إلى التركيبات السابقة على كل موضوع.

لكن علينا أن نتخلى عن هذا كله لنرى ماهي النبرة الموسيقية في حد ذاتها، على نحو ماتتبدى لنا في الظاهرة. وعندئذ فقط، يمكننا القول بأننا بلغنا حقيقة النبرة الموسيقية كظاهرة وكمعطى من معطيات الحواس فحسب.

من خاصية كل تفكير أن يبدأ بالعودة إلى العالم الذي يعيش فيه ليصفه.

منذ البداية، ومن خلال مفهوم القصدية وضعت **الفينومينولوجيا** حدا للمفهوم الثنائي عن ذاتية المعرفة في مقابل موضوعيتها ولم يعد هنالك مجالا للفصل بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي؛أي أن الموضوع موجود في الوعي، ولا يمكن تصور موضوع دون ذات تعيه، إنهمامندمجان في وحدة عضوية؛ لا ينفصل وجود أحدهما عن الآخر.

وإذا كان مفهوم القصدية يعنى ضمنيا أن الموضوعات توجد مستقلة عن الوعي فإنه بوقوع فعل الوعي أو بمجرد أن يستوعب الفرد الظواهر سيكولوجيا فإنها ستتضمنه.

إن المعرفة الموضوعيةالصادقة بحقيقة الموضوع أو الظاهرة، لاتصبح شيئا يحدث هناك في الخارج وإنما تتم في الخبرة الذاتية بوصفها جانب التركيبات الموضوعية Noema من الفعل، موضوعية - ذاتية نقية، يكتمل فيها فعل الوعي،

وتلتقط فيها الخبرة بشكل كامل بحيث تتبدى الأشياء "كما هي" دون شوائب عرضية.

يقدم **هوسرل** منهجا لاختزال كل الموضوعية إلى الذاتية-الضامنالحقيقي للموضوعية-والمتمثل في وجوب تأمل للذاتية الخاصة، تأملا تتم فيه إعادة فحصأفعال الوعي(بقصيدتها وتكوينها للمعنى.) من أجل إعادة التكوين الدعامى لمعاني الموجودات والوجود.

إن الاختزال إلى الذاتية لايكفى أن يحدث مرة واحدة فحسب وإنما يجب أن يتكرر المرة تلو المرة، حيث أن العقل البشرى إذا لم يضطر باستمرار إلى العودة إلى هذاالاختزال فإنه مهدد بإتباع انحرافه الطبيعي وإلى عودة أدراجة إلى"الموضوعانية"objectivisme.

إن مايسعى إليه **هوسرل** هو"معرفة علمية" وليس مجرد "آراء صحيحة". "إن الفرق ليس في مضمون ما يعرفه إنسان ما وما يعتقده آخر، بل في مبررات كل منهما"[11].

تختص **الفينومينولوجيا**- بوصفها تأملا منهجيا للوعي- بالظواهركمعطيات وحيدة يتناولها هذا الوعى، فهى علم، لأنها تصر على تحقيق معرفة- بماهيتها- ثابتة ومؤكدة تستبعد كل ما هو عرضى وغير ثابت.

وإذا راجعنا المفاهيم الأولى للقصدية أو الإحالة المتبادلة بين الوعى والوجود بما يتضمنه ذلك من وحدة يتوقف فيها وجود الوعى على الموجودات، ووجود الموجودات على الوعي الذى يقصدها ويتكون فيه معناها، فإننا يمكن أن نرى التطور أو التحول فى القول بوجود وعي خالص مستقل فى وجوده عن عالم الحياة الواقعية أو عالم الأشياء، ولايتوقف عليه، بينما وجود عالم الأشياء يفتقر إلى الإستقلال الذاتى ويتوقف على هذا الوعي الذى تتكون فيه كل المعاني. فالعالم بذلك هو نسيج من الظواهر التى تستمد معناها من الذات المتعالية على اعتبار أن هذه "الذات هى واهبة المعانى والدلالات"[12]، وواقعية العالم لا تنفصل عنها بل تتكون فى نطاقها كل صورة من صور المعنى والواقعية.

هذه الذات المتعالية[13] كما يراها **هوسرل** لها منشأها الخاص، فهي لا تأتى إلى العالم مجهزة تماما، وإنّما هى تنمو مع الخبرة كما تنمو الخبرة معها، ويسمي **هوسرل** هذا النمو للذات "بالتكون الذاتي".

لكن كيف يمكن أن نصل إلى استحضار الوعي الخالص، داخل بؤرة وعينا؟

يكمن الوعي الخالص عند **هوسرل** في وجود القصدية ونظرية القصد تتجه نحو البعد المعرفي لتتخذ طابعا عقليا صرفا. يتأسس القصد من خلال سلسلة التجارب التي مرت بها الذات العارفة، في لحظة فلسفية تمت نتيجة الوعي بموضوع معين.

عندما يقول **هوسرل**"بإن الوعي هو وعي بشيء"[14]، فهولا يعني أن نفرغ الوعي من هذا الشئ، بل أن نجعله يتجه إليه (يقصده)، ذلك "أن لكل الظواهر تكوينها القصدي الذي يوجه الإدراك نحوها تلقائيا"[15].

هذه المقولة تبين قيمة الوعي اللامحصور الذي يحدده الوعي القصدي مع استحالة العودة إلى ذاته والانغلاق على نفسه وإلا انعدم، كما أنها تعبير عن وضع الذات والموضوع في علاقة سببية.

إن الوعي "اللامحصور"[16] هو الذي يعطي الذات العارفة لحظتها المثالية، فيسمح لها بتأمل الموضوع تأملا وصفيا ماهويا، مع توفير شروطه الإدراكية، ومن خلال ربطه بأحواله النفسية وفق تفاعلاتها مع أحوالها الواعية.

تتحقق هذه العملية في صورتها الايجابية المتعالية وفق ثلاث لحظات، هي: إقصاء الحكم القبلي والجاهز عن الموضوع، حصر الماهية وعزل التفرد (تحديد لجميع علوم الطبيعة وعلوم الذات، بتجربة تجاربها وفرضياتها)و أخيرا التركيب بين عملية الإقصاء والنية.

تجربة معاشة وممارسة (ERLEBNIS) معطى مباشر للوعي الفردي في وظيفة معرفية مؤطرة من طرف الذات FONCTION COGNITIVE تختلف عن التجريد وتتجه نحو الموضوع المعطي للوعي، لتنظيم حياته حولها، شبه تأويل حيوي للتجارب المعيشية وهكذا تتطور وتتبلور بنية فهم الذات لذاتها في تأسيس جديد.

فما هو الوعي؟ وماذا نعني بأفعاله؟

"إنه الموضوع الذي تتم وتنشأ فيه كل أنواع المعاني، ليس مجرد جزء من الوجود أو موجود من الموجودات، إنه حقيقية مبدئية، لا تعني مجرد الفعل الحركي، بل علاقته التكوينية للموضوعات والأحداث.

ولما كان الموضوع خارج الذات، وجب تكوينه تكوينا دعائميا مستحضرا في الوعي، بواسطة هذه الأفعال، حتى يصبح جزءا من الخبرة الواعية للفرد، ومنفذا إلى الحقائق المعقولة المباشرة وتطلعا على الماهيات، أو مثلما يقول بذلك برغسون "نفاذ إلى باطن الأشياء واستقصاء لمكوناتها الأساسية "[17]

تتكون أفعال الوعي-إذن- من تركيبات ذاتية وأخرى موضوعية، موضوعاتها ماهيات ثابتة تشترط المعرفة الحقيقية بها معرفة التحليل الماهوي لما التقطه الوعي.

قلب الكوجيتو الديكارتي:

تقدم الفينومينولوجيا منهجا قائما على قلب ال**كوجيتو** ال**ديكارت**ي، فبدل "أنا أفكر إذن أنا موجود، يصبح المبدأ الفينومينولوجي أنا أفكر إذن أنا المفكر فيه"[18].

اتخذ جون-پول **سارتر**Jean-Paul Sartre (1905-1980) **الفينومينولوجيا** أساسا لإقامة أنطولوجيا الوجود أو علم الوجود دون التضحية ب**كوجيتو ديكارت** فاستعملها من أجل الكشف عن الأنا الواعي الذي لا يستطيع من حيث المبدأ أن يتشابك ويتفاعل مع المحيط الذي يوجد فيه (الأنا في العالم لا في الوعي)، [19] فهو عندما يعترض بطريق غير مباشر على **كوجيتو ديكارت** يؤكد على جود الموضوعات الخارجية إذ يجعل من الأنا المتعالي فعلا وجوديا مطلقا للذات يتحقق ضمن مقولة الحرية ومثله مثل ميشال هنري يرفض وضع الذات بين قوسين

وقلب الموضوع وافترض وجود ذات خلف الوعي وانشائه وبالتالي ليست هنالك ذات متعالية لا في الوعي ولا وراءه[20].

تجاوز الكوجيتو الهوسرلي:

بدأ موريس **ميرلو-پونتي** Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)[21] مساره فينومينولوجيا (في الخمسينيات، 1945)، وأنهاه انطولوجيا في تجاوزه ال**كوجيتو** ال**هوسرل**ي عندما أنزله من المستوى الترنسندنتالي إلى المستوى الواقعي الوجودي، لهذا يطلق على فلسفته اسم"انطولوجيا الإحساس". و وبالرغم من النقد الذي يقدمه لل**كوجيتو** ال**هوسرل**ي، فهو مثل **هوسرل** يرفض وضع الذات والموضوع في علاقة سببية.

يربط **ميرلو-پونتي** فكرة الذاتية بفكرة القصدية، كما بلورتها فينومينولوجيا إدموند هوسرل (1859-1938) Edmund Husserl ، محاولا تجاوز ال**كوجيتو** ال**هوسرل**ي، وإنزاله من المستوى الترنسندنتالي إلى المستوى الواقعي الوجودي. حاول تنظير الإدراك الذاتي للحياة الوجدانية الداخلية، الأنا الدوري circulaire الذي لا يظهر للعيان.

يرى **ميرلو-پونتي** أن "الرؤية الحدسية تبقى مجردة وفقيرة من حيث المعرفة، وهو يأمل في حل هذه المعضلة باللجوء إلى العلم. فالعلم وحده كفيل بمقاربة العيني والتجربة المعاشة في صورتها المتحققة، لأنه يظهر الحقيقة بطريقة دقيقة لا تسمح بها "الرؤية"(فهذه الأخيرة تقوم بتصحيح الحدث مثلما تقر بذلك انكساريات **ديكارت**).

يتجاوز **ميرلو-پونتي** الكوجيتو ال**ديكارت**ي الذي حصر الوجود الذاتي في الفكر إلي كوجيتو وجودي يقدم لنا من قبل دافع وجودنا الفعلي في العالم بين الأشياء والآخرين كعالم نحياه ونعيشه، كما يكرس جهده لإعادة الاتصال بالعالم الساذج وإعادة تأسيسه فلسفيا طموحا يود أن يصير من العلوم الدقيقة، في محاولته لوصف خبراتنا- كما هي- دون أي اعتبار لنشأتها السيكولوجية، ولا حتى الاجتماعية والتاريخية، من هنا كان الاهتمام الشديد بالجسد (خبرات أجسادنا وخبرات الأجساد الأخرى)، فحينما يفاجئ الجسد ذاته من الخارج أثناء ممارسته لوظيفته المعرفية، الاستكشافية، فهو بذلك يحاول أن يلمس نفسه لمسا، لأنه يرسم نوعا من التأمل يسمح له بالتمييز بين الأشياء التي نستطيع القول أنها تلمس أجسادنا؛ ومع هذا، يبقى الجسد موضوعا عاطفيا.

يقول **ميرلو-پونتي**:"الإنسان وحدة وعي متجسد أو جسد واع، أنا جسدي"[22]، بمعنى أنني لست منفصلا عنه، بل هو الذي يفكر ويحس ويتخيل ويقوم بكل العمليات العقلية التي كانت التصورات التقليدية تعزيها للنفس. "أنا لا أملك جسدي أنا جسدي". علاقة الذات بالجسد ليست علاقة خارجية بل نحن لا نستطيع الحديث عن علاقة بينهما لأننا- حينئذ- سنتحدث عن جوهرين مختلفين متميزين متناقضين. لذلك يستخدم **ميرلو-پونتي** مفهوم الجسد الخاص، بمعنى أنه لم يعد هناك ذات وجسد، منفصلان بل هنا جسد خاص أي جسد واع.

ولأن لكل واحد منا جسد خاص، فلكل واحد منا تصوره الخاص عن الجسد الذي سيكون مختلفا عن تصورات الآخرين له. ولأن الجسد الخاص يختلف من إنسان لآخر، فالناس يختلفون فيما بينهم.

يترتب عن هذا:

أن لكل إنسان منظوره الخاص للعالم بحسب استعداد جسده.

أنه لا وجود لمعرفة مطلقة كاملة.

أن الإنسان بحاجة إلى الآخرين حتى يدرك- من خلالهم- ما لا يعرفه عن العالم، ولأن المعرفة مشتركة يتم تقاسمها بين الناس.

"لا بد من وجود علاقات بين ذاتية". هكذا يخلصنا "ميرلو-پونتي" من تقوقع الذات على ذاتها واكتفائها بنفسها وادعائها أنها قادرة على إدراك الحقيقة من دون الحاجة إلى الآخرين، مثلما اعتقد بذلك ديكارت.

الهوامش:

[1] René Descartes, **Méditations métaphysiques**, (première méditation) 1641, P.37

[2]هناك نوعان من الشك؛ المنهجي و المذهبي، الأول يمثله الفلاسفة الشكاك، ويتخذ الشك غاية وهدف نهائي ينكر الحقيقة بخلاف الثاني الذي يمثله الفلاسفة الوثوقيون ويقر بوجودها ويسعى للوصول إليها.

[3] "أنا موجود حتى ولو كنت نائما وكان الشيطان يبذل كل ما في وسعه لإضلالي ، وأنا موجود حتى ولو افترضت أنه لا جسم لي و لا أرض ولا سماء هناك."(**التأمل الثاني).**

[4]هذا التحول، وليد اهتمامات جديدة في حياة ديكارت،هي التي وجهته إلى الوجود الواقعي،وذلك لما وجهت إليه الأميرة 'ليزابيت، بعض الأسئلة عن مسألة الإتحاد،وعن إمكان السيطرة على الانفعالات،وإخضاع الجسم الإنساني للنفس عليه.فيصل في نهاية التحليل إلى أن للانفعال أثر هام في اتحاد النفس بالجسم،لكنه لم يوضح كيفية نشأة العلاقة بينهما كجوهرين متمايزين(فكر وامتداد).

[5] Le comte Foucher de Careil, in. **Descartes, la princesse Elisabeth**(P.107-109, 13ème DE DESCARTES éd.cousin,1. IX, p. 387.**) & la reine Christine, des lettres inédites (**27Février, 1654**),** Paris, Félix**,** Alcan, éd., 1909.

[6]صعوبة الممارسة،في الإنتقال من فكرة إلى ذاتها،لأننا اتخذنا الفكر الخالص كمبدأ يبحث في ما يغايره،وهنا يكمن الدور la tautologi

[7] Pierre Guenancia, **Lire Descartes**, Gallimard, Folio Essais, 2000, p.31,

[8] Denis Kambouchner, Les méditations métaphysiques de Descartes, Paris, PUF, 2005, P.73.

[9] ANTONIO R. DAMASIO ,**L'ERREUR DE DESCARTES ,LA RAISON DES ÉMOTIONS** ,Traduit de l'anglais (États-Unis) par Marcel Blanc, ODILE JACOB, 2006,P.27.

[10] عبد الفتّاح الديدي ، **القضايا المعاصرة في الفلسفة** ، مكتبة الأنجلومصريّة ، 1976،ص45.

[11] *Vincenzo Costa***, La méthode phénoménologique, différences de structure et explicitation intentionnelle**. Les études philo. 2012 - n° 1, P.26.

[12] Pierre Kaufmann, **l'expérience émotionnelle de l'espace**, librairie philosophique, J.Vrin, 6ème éd.1999.P.19.

[13] سبق 'كانت' هوسرل في صياغة نظرية معرفية سميت 'بالمثالية المتعالية' وقال أيضا بوجود 'ذات متعالية' وكان يعتبرها شيئا غير قابل 'للمعرفة' لأنها 'حالة 'condition وليست موضوعا للمعرفة.

[14] Edmund Husserl, **Idées directrices pour une phénoménologie**, trad. P.Ricoeur, Paris, Gallimard, 1982, (1950), p. 164.

[15] Ibid. P.92.

[16] Claude Romano, **Au cœur de la raison, la phénoménologie**, Paris, Gallimard, folio-essais, 2010, P.42-47.

[17] صادق بن سليمان، **مكانة الحدس في فلسفة برغسون**، أطروحة دكتوراه ،إشراف.إشراف أ.د. عبد المجيد دهوم،جامعة الجزائر،2009-2010،ص.65.

[18] Merleau-Ponty, Maurice, **Les sciences de l'homme et la phénoménologie,** dans Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952, Paris, Cynara, 1988, pages 397 à 411.

[19] Maurice Merleau-Ponty, **Phénoménologie de la perception,** éd. Gallimard, Paris, 1976, p.82.

[20] Ibid.p.95.

[21] من أقطاب الفكر الفرنسي المعاصر، يدرج اسمهما ضمن أعلام الفلسفة الوجودية، شاركا في تأسيس وافتتاحية مجلة الأزمنة الحديثة (أكتوبر1945) اللسان الرسمي للفلسفة والسياسة.

[22] Maurice Merleau-Ponty, **Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques**, Gallimard, éd.1983, P48.

المصادر والمراجع

باللغة العربية:

1. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط4، 1966
2. عبد الفتّاح الديدي ، القضايا المعاصرة في الفلسفة ، مكتبة الأنجلومصريّة ، 1976.
3. صادق بن سليمان، مكانة الحدس في فلسفة برغسون، أطروحة دكتوراه ،إشراف
4. إشراف أ.د. عبد المجيد دهوم،جامعة الجزائر،2009-2010.

باللغة الأجنبية:

1. René Descartes, Méditations métaphysiques, (première méditation) 1641,
2. Le comte Foucher de Gareil, Descartes, la princesse Elisabeth & la reine Christine, des lettres inédites, Paris, Félix, alcan, éd., 1909.
3. Pierre Guenancia, Lire Descartes, Gallimard, Folio Essais, 2000.
4. Denis Kambouchner, Les méditations métaphysiques de Descartes, Paris, PUF, 2005.
5. ANTONIO R. DAMASIO ,L'ERREUR DE DESCARTES ,LA RAISON DES ÉMOTIONS ,Traduit de l'anglais (États-Unis) par Marcel Blanc, ODILE JACOB, 2006
6. *Vincenzo Costa*, La méthode phénoménologique, différences de structure et explicitation intentionnelle. Les études philo. 2012 - n° 1.
7. Pierre Kaufmann, l'expérience émotionnelle de l'espace, librairie philosophique, J.Vrin, 6ème éd.1999.
8. . Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie, trad. P.Ricoeur, Paris, Gallimard, 1982, (1950).
9. Claude Romano, Au cœur de la raison, la phénoménologie, Paris, Gallimard, folio-essais, 2010.
10. Merleau-Ponty, Maurice, Les sciences de l'homme et la phénoménologie, dans Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952, Paris, Cynara, 1988.
11. ——, Phénoménologie de la perception, éd. Gallimard, Paris, 1976.
12. ——, Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques, Gallimard, éd.1983