

تقرِيط الفلسفة

موريس ميرلو بونتي

تقريب الفلسفة

ترجمة
فزيّاخوري

منشورات عويحات
بيروت - باريس

© منشورات عويدات - بيروت
جميع حقوق الطبعة العربية في العالم وفي البلدان العربية
خاصة محفوظة لدار منشورات عويدات - بيروت ، بموجب
اتفاق خاص مع دار غاليمار Gallimard - باريس

الطبعة الأولى ١٩٨٣

إلى أمي

تقرِظ الفاسفة

سيدي المدير زملائي الأعزاء

مَنْ^(١) هو شاهد بحثه الشخصي ، أي اضطرابه الداخلي ، لا يسعه ابداً الشعور بأنه وريث رجال كاملين يرى اسماءهم على هذه الجدران . وإذا كان ، فضلاً عن ذلك ، فيلسوفاً ، اي اذا كان يعرف انه لا يعرف شيئاً ، فكيف يظن نفسه مؤهلاً لأخذ مكان وراء هذا المنبر ، وكيف استطاع حتى الأمل بذلك ؟ إن الاجابة على هذه الأسئلة بسيطة جداً : ما هو مكلف المعهد الفرنسي ، منذ تأسيسه ، باعطائه لمستمعيه ، ليس حقائق مكتسبة ، انما فكرة بحثٍ حر . واذا أراد في الشتاء المنصرم الاحتفاظ بكرسي فلسفة ، فذلك لأن اللا - معرفة الفلسفة تزيد روح البحث التي هي روحه ضِعْثاً على إِبَّالة . اذا طلب فيلسوفٌ اصواتكم ، زملائي الأعزاء ، فذلك ، كما تعلمون ،

(١) هذا النص هو نص الدرس الافتتاحي . اضفنا اليه كملاحظات ، في نهاية الجزء ، بعض الصمحات لم تكن لتجد مكانها فيه .

ليعيش كلية هذه الحياة الفلسفية ، وإذا اعطيتموه إياها ، فذلك لتسهيل هذه المحاولة في شخصه . بقدر إذن ما يشعر بنفسه انه لا يساوي الشرف ، - بقدر ما يكون ببساطة سعيداً في المهمة ، لأنه شرف ، يقول ستاندال (Stendhal) ، « ان يكون هوى المرء مهنته » ، وبقدر ما يتأثر عندما يلقاكم بمثل هذا التصميم ، بغض النظر عن اي اعتبار آخر ، على رعاية الفلسفة ، بقدر ما ، أخيراً ، يكون سعيداً في ان يشكركم على ذلك اليوم .

لن يسعني دون شك القيام بها بشكل أفضل مما لو تفحصت امامكم مهمة الفيلسوف ، أولاً كما استأنفها وقام بها اسلافي ، وكما تبدو أيضاً في اعتبار ماضي الفلسفة وحاضرها .

يُعرف الفيلسوف بما عنده « بلا مفارقة » من حسن البدهة ومعنى الازدواجية . عندما يكتفي بتلقي الازدواجية ، تدعى هذه التباساً . عند الأكبر تصبح بحثاً ، تساهم في بناء اليقينات ، بدل ان تهددها . ينبغي اذن التمييز بين ازدواجية سيئة وازدواجية جيدة . لقد كان دائماً انه حتى اولئك الذين ارادوا القيام بفلسفة ايجابية كلياً لم يكونوا فلاسفة إلا بقدر ما كانوا ، في الوقت عينه ، ينكرون على ذواتهم حق الاقامة في المعرفة المطلقة - التي كانوا يعلمون ، لا هذه المعرفة ، إنما سيرورتها فينا ، لا المطلق ، إنما على الأكثر ، كما يقول كيركغارد ، « علاقة مطلقة » بينها وبيننا . إن ما يصنع الفيلسوف ، هو هذه الحركة التي تقود مجدداً باستمرار من المعرفة الى الجهل ، من الجهل الى المعرفة ، ونوع من السكون في هذه

الحركة . . .

حتى مفاهيم بمثل صفاء مفاهيم لافيل ، وموجهة بمثل هذا العزم نحو الكائن بلا قيد ، تؤكد هذا التعريف للفيلسوف . فلا فيل يعطي الفلسفة كموضوع « هذا الكل للكائن حيث يأتي كائننا الخاص لينصوي بمعجزة كل اللحظات » . كان يتحدث عن معجزة لأنه يوجد هنا مناقضة : مناقضة كائن كلي ، هو اذن مسبقاً كل ما يسعنا أن نكون وأن نفعل ، وهو مع ذلك لا يسعه أن يكون كذلك بدوننا ويحتاج لأن يزداد بكائننا الخاص . تتضمن علاقاتنا معه معنى مزدوجاً ، الأول بموجه نحن خاصة ، الثاني بموجه هو خاصتنا . لا يسعنا اذن أن نتمركز فيه ، لنرى انفسنا والعالم نُشتق منه : اذا فعلنا ذلك ، فهذا لا يمكنه ان يكون ، يقول لافيل ، ألا « ونحن نخفي أننا نعرفه قبلاً » . إن موقفي في العالم قبل كل تأمل ودخولي به الى الوجود لا يمكن أن يمتصهما التأمل الذي يتخطاهما نحو المطلق ، ولا أن يُعتبراً فيما بعد كنتائج . لا تكف الحركة التي بها نخفي من انفسنا نحو المطلق عن ضم الحركة النازلة التي يظن فكرٌ منفصلٌ أنه يحققها من المطلق الى ذاته ؛ واخيراً فإن ما يطرحه الفيلسوف ، ليس أبداً المطلق باطلاق ، انه المطلق في علاقته معه . فمع فكري المشاركة والحضور ، حاول بالضبط لافيل ان يحدد ، بيننا وبين الكائن الكلي علاقة تبقى دائماً إلى حدٍ ما متبادلة .

كان على اعماله إذن أن تتوسع في شقين : أولاً ، ان العالم ، الكثر العميق حيث يعتقد الانسان الساذج بإيجاد المعنى الأصلي للكائن ، يبدو لللافيل دون سماكة ودون سرٍ خاص :

« الظاهرة » ، هي التي تظهر ولا باطن لها . لم نستطع ان نتعلم معنى كلمة استعداد لاعتبار هذا الظاهر . فينا وفينا فقط نستطيع لمس باطن الكائن ، لأنه هناك فقط نجد كائناً له باطن وليس حتى إلا هذا الباطن . ليس هناك اذن علاقة انتقال بيني وبين جسدي ، بيني وبين العالم ، ولا يمكن تجاوز الأنا إلا « نحو الداخل » . فتجارتني الوحيدة هي مع باطنية كاملة ، نموذج (لكن أيضاً ، سئرى ذلك ، نسخة) عن الباطنية الناقصة التي تحددي . تتمركز وساطة الكائن في الـ « أنا » وفي ما هو انا نفسي اكثر من الـ أنا ، خُلف العالم والتاريخ . اذا كان يوجد ، من هذا المنظور ، مشكلة وشيء ما يجب فعله في الفلسفة ، فذلك بالكاد : ليس المقصود تذكير الناس بمشاركة في الكائن الشامل الذي لا يسعهم نسيانه كلياً من غير ان يتوقفوا عن أن يكونوا ، والذي هو ، كما تقول مقدمة « الحضور الكامل » مدونٌ دائماً في الفلسفة . بالأحرى لا شأن للفيلسوف في التاريخ وفي مشادات زمانه . كتب لافيل يقول ، وهو يقدم كتاباً في الفلسفة السياسية ، ان الاصلاح الروحي يصلح الدولة « من غير ان يكون علينا التفكير بذلك » .

يبقى الجانب الآخر للأشياء . انا لامتناهية ليست أنا . وحده ، بالنسبة للافيل كائن يعاني بإمكانه ان يقول « أنا » . ليس لديّ اذن ، عن الله ، من خلالي ، معرفة حقيقية . فالفيلسوف ، يقول لافيل ، بتجمعه وراء ذاته ، بالايان ، يطرح الله ، ولهذا السبب بالذات ، لا يمكنه أبداً التفكير حسب الله . يوجد اذن حقيقة للعالم ولل فکر حسب العالم . لكن

بالنسبة لها ، يقول لافيل ، الله « وحيد لامتناهٍ ، كامل منفصل ، غائب ابدي » وبصفته لا يُدرَك بالنسبة لنا ، ومن غير ان يتوقف عن الوجود ، يصبح حاضراً لوحدتنا الخاصة ولانفصالنا الخاص . وهكذا فإن علاقتنا بالكائن ، التي استطعنا الاعتقاد بأنها ايجابية كلياً ، يحضرها الآن نفياً مزدوج . ويتج عن ذلك انها ، كي تطرح نفسها اخيراً ، بحاجة الى هذا العالم الذي ، منذ قليل ، لم يكن سوى مظهر . تستعيد اذن شهادات الباطنية المرتبة اهميتها : ليس بالنسبة لها ثوباً مستعاراً ، فهي تجسدها . ليس الفكر من دون كلام ، يقول لافيل ، فكراً خالصاً اكثر : لا يعود سوى نية في التفكير . ويقدم كتابه الأخير نظرية للتعبيرية تجعل من التعبير لا « صورة امينة لكائن باطني سبق وتحقق ، بل الوسيلة عينها التي بها يتحقق » . عندئذٍ ، يضيف ، لا يعود المحسوس والظواهر ما يحدد مشاركتنا في الكائن فحسب : « نجسدها في الماهية الايجابية لكل كائن ، بحيث يمكننا القول ، اذا لم يكن الا ما يظهر ، فعلى الأقل ليس إلا بما يظهر » . لم يعد هناك الآن خيار بين الظاهرة أو المادة وبين الكائن أو الروح . تكمن الروحانية الحقة ، يقول لافيل ، في رفض خيار الروحانية والمادية . لا يمكن للفلسفة اذن ان تقوم على تحويل انتباهنا من المادة الى الروح ، ولا ان تستنفد في الملاحظة اللازمنية لباطنية لازمنية . ليس هناك ، يقول لافيل ، « فلسفة إلا لليوم ، تلك التي استطيع الآن أن أعقلها وأن أعيشها »^(١) .

(١) انظر المدونة رقم ١ في نهاية الجزء .

قد يكون جوهر فكر لافيل ان انطواء الزمان والعالم هو شيء واحد مع استفادهما في الماضي . لكن هذا يعني ايضاً اننا لا نتجاوز العالم إلا ونحن ندخل اليه وأن الروح ، بحركة واحدة ، تستهلك العالم ، الزمان ، الكلمة ، التاريخ وتحركها بمعنى لا يُستهلك . يصبح دور الفلسفة عندئذٍ تسجيل انتقال المعنى هذا اكثر مما هو أخذه كواقع متحقق . لم يقل لافيل هذا في أي موضع . لكن يبدو لنا ان فكرته عن دور مركزي للحاضر الزمني كانت تبعده عن فلسفة استعادية ، تحوّل مسبقاً العالم والتاريخ الى ماضٍ شاملٍ .

في هذه النقطة من الحاضر تلاقي جدليته النازلة جدلية برغسون ولوروا الصاعدة ، - نذكرهما معاً ، بالرغم من الاختلافات التي سيكون علينا تعيينها ، لأن ابحاثهما يجب الا تكون بعد الآن منفصلة فيما سنقول عنها انها لم تُرد الكائن في تطورها . فقد انطلقا من العالم ومن الزمان المكوّن . لكن ما ان وصلا الى ما يحركهما باطنياً ، الى ما كان يسميه برغسون « تردد الزمان » ، ولوروا « اختراعاً » ، فقد بلغا من وجهه الزمني نفس الاتصال بين الأحداث وبين المعنى الذي يشغل في النهاية لافيل ، ونستشف في هذا الوقت في بحثهما البريق الغامض نفسه .

ما نقوله هنا لا ينكشف إلا بعد تجاوز مظهر أول للبرغسونية . لأنه يوجد ، وعند برغسون بالذات ، طريقة ايجابية تماماً لعرض حدس الديمومة ، حدس المادة والحياة ، حدس الله . أليس اكتشاف الديمومة أولاً اكتشاف واقع ثاني

حيث اللحظة، حين مرورها، تُحفظ، تبقى، غير منفصلة عن الحاضر، تتجمع؟ أليست الديمومة مثل شيء جارٍ يدوم وهو يجري، ثم ألا تكمن ابحات برغسون اللاحقة في العثور مجدداً في «الاشياء الأخرى»، في المادة، في الحياة، على نفس اللحمة الواقعية المكتشفة أولاً فينا؟ نتحدث الصفحات الاخيرة من «مادة وذاكرة» عن «استشعار»، عن «تقليد» للذاكرة في المادة. ويربط «التطور الخلاق»، حسب برغسون، الحياة «سواء بالوعي نفسه، وسواء بشيء يشبهه»، - وكيف يمكن لشيء ما ان يشبه الوعي اذا لم يكن للوعي الذي نفكر فيه امتلاء شيء؟ يعتبر برغسون احياناً الوعي جوهراً مشتتاً في الكون «تضغطة الاجسام البدائية في نوع من الملزمة، وتتركه اجسامٌ مميّزة اكثر يفتح. ما هو اذن هذا المجرى الواسع للوعي من غير جسم، من غير فردية، والذي يقول برغسون انه يخترق المادة؟ فالوعي، بعد ان اصبح عاملاً كوزمولوجياً، لا يُعرف بسهولة. وعندما، اخيراً، يماثله برغسون عمداً بالله، هناك صعوبة في التعرف على أنا في هذا «المركز الذي ستنبعث منه كل العوالم مثل اسهم ضمة كبيرة». انه إله التجربة الصوفية الذي يعطي، في «منبع الاخلاق والدين»، نهائياً الشخصية للوعي الكوزمولوجي. لكن، حتى عندئذٍ، يبقى الاله البرغسوني مختلفاً تماماً عن كل ما يمكننا تسميته الفكر أو الارادة، لأنه يقصي عنه المركب السلبي. فالفكر أو الارادة الإلهية، يقول برغسون، «ممتلئة جداً من ذاتها» حتى انه لا يسعنا ان نجد فيها فكرة اللاكائن. يكون هذا ضعفاً يتنافى مع طبيعته، التي هي قوة. إن الانسان كما هو، اذا اخذناه بين

قدرتِ الله الذي هو قوة والحياة التي هي عمل ، لا يسعه أن يظهر إلاّ كفضّل ، انه شبح « انسانية الهية » « كان عليها ، يقول برغسون ، ان تكون موجودة نظرياً ، منذ البدء » ، وليس التاريخ ، حياة البشر السارية نسقاً مستقلاً : فهو يتأرجح بين هيجان العمل والصوفية ، ليس فيه نفسه نجد الخيط الموصل .

امتلاء الديمومة ، امتلاء الوعي الكوزمولوجي الأصلي ، امتلاء الله ، تقتضي هذه النتائج نظرية للحدس كمطابقة أو كأصل . وقد حدّد برغسون بالفعل ، الفلسفة بانها حالة « نصف إلهية » حيث هناك جهلٌ لكل المشكلات التي « تضعنا في مواجهة الفراغ » . لماذا أوجد ، لماذا يوجد شيء ما وليس لا شيء ، كيف يسعني معرفة شيء ما ، هذه المشكلات التقليدية هي بالنسبة له « مرّضية » مثل مشكلات الطبيب الذي لم يعد يعرف اذا كان قد اغلق النافذة . لا تظهر إلاّ عندما نتكلف وضع انفسنا فكرياً في فراغ أصلي ، في حين ان الفراغ ، اللاكائن ، العدم ، الفوضى ليست أبداً سوى طريقة محض كلامية لتعني اننا كنا نتوقع شيئاً آخر ، وتفترض اذن ذاتاً متمركزة مسبقاً في الكائن . إن الفلسفة ، الفكر الحقيقي ، ستجد هذا الاتصال الساذج المفترض دائماً بجهاز النفي والكلام : ستكون ، قال برغسون ذلك مراراً ، « ذوباناً » في الأشياء ، أو ايضاً « نقشاً » ، « تسجيلاً » ، « اثراً » للأشياء فينا . ستسعى الى تفكيك المشكلات التقليدية اكثر من سعيها الى حلها . « فعلٌ بسيط » ، « رؤيا من دون منظور » ، ولوج مباشر ومن غير رموز اعتراضية الى داخل الأشياء ، إن كل هذه

الصينغ الشهيرة للحدس تجعل منه باباً كبيراً الى الكائن ، من غير سبر ، من غير حركة داخلية للحس .

هذا مظهرٌ للبرغسونية ، هو الأسهل رؤيا . ليس الوحيد ، ولا الأصح . ذلك ان هذه الصينغ لا تعبر عما كان يريد برغسون قوله اكثر مما تعبر عن انشقاكه عن المذاهب التي تلقاها عندما بدأ أبحاثه . يقال : أحيا الحدس على حساب العقل أو الجدلية ، الروح على حساب المادة ، الحياة على حساب الإلالية . هكذا فهمه اصدقائه وأعداؤه أيضاً عند ظهوره . إنما ، أعداؤه بعيدون جداً . قد يكون آن الأوان للبحث في برغسون عن شيء آخر غير نقيض آرائهم المنسية . بالرغم من التناقض الظاهري ، إن برغسون الايجابي كلياً هجومي ، وبقدر ما يظهر النفي مجدداً في فلسفته نراها تتأكد . ربما نشهد بانتباه اكثر لكتبه عندما نبحت فيها ، لا في نقد تين (Taine) وسبنسر ، عن آراء حول العلاقات الحية والصعبة بين الروح والجسد والعالم ، ثم بدلاً من الاستنتاجات المتلاحقة ، فإن الحركة الباطنية التي تحرك الاحداس ، تربط الواحد بالآخر ، وحياناً تقلب العلاقات الأصلية . عندها يكون برغسون قد تخلص نهائياً من أعدائه ، تخلص أيضاً من « اصدقائه » ، الذين كان يقول ينبغي عنهم إنهم لا يفهمونه أفضل أبداً . . ونمى في الوقت نفسه يقين ابحاثٍ مثل ابحاث لوروا ، التي لا تتوقف أبداً عن الايجابية البرغسونية ، والتي ، في نقاط اساسية مثل نظرية الحدس ، توجه دفعة واحدة البرغسونية في معناها الأكثر قبولاً .

إذا كان برغسون يريد الخلاص من المشكلات التقليدية ،

فذلك ليس لالغاء مسألية الفلسفة ، إنما لحياتها فيها مجدداً .
لقد شعر تماماً بأن على كل فلسفة ، كما توجب على لوروا ،
قوله ، ان تكون فلسفة جديدة ، الفلسفة التي يكون قليلاً جداً
بالنسبة لها اكتشاف حل مطبوع في الكائن يرضي حشريتنا ،
حتى انه يطلب منها لا ان تخترع حلولاً فحسب ، بل ايضاً ان
تخترع مشكلاتها . كتب ، عام ١٩٣٥ : « أُسمي « هاوياً » في
الفلسفة من يقبل كما هي حدود مشكلة مألوفة . . . أن نتفلسف
جدياً يكمن هنا في أن « نخلق » طرح المشكلة وأن نخلق
الحل . . . » فعندما يقول إذن ان المشكلات المطروحة جيداً ،
هي قريبة جداً من أن تحُل ، فهذا لا يعني أننا قد « وجدنا »
فعلاً عندما نبحث ، بل اننا اخترعنا فعلاً . وليس هناك سؤال
يكون فينا واجابة تكون في الاشياء ، كائن خارجي يجب اكتشافه
ووعي مشاهد : الحل هو فينا أيضاً ، والكائن ذاته مسألي .
شيء ما من طبيعة الاستفهام ينتقل الى الاجابة .

إن المطابقة البرغسونية الشهيرة لا تعني اذن بالتأكيد ان
الفيلسوف يضيع أو يبني نفسه في الكائن . ينبغي القول
بالأحرى اذا اختبر الفيلسوف ذاته فقد تجاوزه الكائن . لا يحتاج
الى الخروج من ذاته ليبلغ الاشياء نفسها : انه داخلياً مجذوبٌ أو
مأخوذٌ بها . ذلك أن أنا هي ديمومة لا يسعها ادراك كائن آخر
إلا تحت شكل ديمومة أخرى . وأنا أختبر طريقتي الخاصة في
استنفاد الزمان ، ادركها ، يقول برغسون ، « كاختبار بين عدد
لامتناه من الديمومات الممكنة » . يوجد « طبيعة خاصة » للديمومة
تجعل منها انها في الوقت نفسه طريقتي في الوجود وبعدٌ شاملٌ

للكائنات الأخرى ، بحيث ان ما هو « أعلى » و « أدنى » منا يبقى دائماً » « بمعنى ما في باطننا » . ما ألاحظه هو انسجام وتناظر بين الاشياء وبين ديمومتي ، انها الاشياء معي ، في علاقة تواجد جانبية . ليس عندي فكرة ديمومة للكون متميزة عن ديمومتي إلا لأنها تمتد على طول ديمومتي ولأنه ينبغي ان يحجب شيء ما في السكر الذي يذوب وسط انتظاري لكوب ماء محلى . عندما نكون في منبع الديمومة ، نكون أيضاً في قلب الاشياء ، لأنها في المحنة التي تجعلنا نتظر . فعلاقة الفيلسوف بالكائن ليست علاقة المُشاهد والمشهد الجبهة ، انها اشبه بتواطؤ ، علاقة منحرفة وخفية . نفهم الآن لماذا يستطيع برغسون القول إن المطلق « قريب جداً منا ، وفينا ، الى حد ما » . انه في الطريقة التي تعدل الاشياء بها ديمومتنا .

إذا كان التفلسف اكتشاف المعنى الأول للكائن ، فنحن اذن لا نتفلسف عندما نغادر الوضع البشري : « يجب بالعكس الانغماس فيه . إن المعرفة المطلقة للفيلسوف هي الادراك الحسي . لنفترض ، تقول محاضرة اوكسفورد الأولى ، اننا ، بدل ان نود الارتفاع فوق ادراكنا الحسي للاشياء ، نغمس فيه لنحفره ونوسعه . . . ، سيكون لدينا فلسفة لن يسعنا مقابلتها مع فلسفات اخرى ، لأنها لا تكون تركت أي شيء خارجها يمكن للمذاهب اخرى التقاطه : تكون اخذت كل شيء » . فالادراك الحسي اساس كل شيء . لأنه يعلمنا ، اذا جاز القول ، علاقة حصرية مع الكائن : « إنه هنا أمامنا ، ومع ذلك ، يدركنا من الداخل . أياً كانت الماهية الخاصة لما هو ولما

يحدث ، نحن فيها » . ربما لم يستخرج هو نفسه من هذه الكلمات كل معناها . يمكننا ان نرى فيها إيماءة الى تطور موضوعي ما اخرج الانسان من الحيوانية ، الحيوان من الوعي الكوزمولوجي ، وهذا الأخير من الله ، وترك فينا رواسب : تقوم الفلسفة اذن على تأريخ هذه الرواسب ، يكون هذا بناءً كوزمولوجياً ، سيبحث الوعي عن اسلاف في الاشياء ، سيعكس عليها نفوساً أو ما شابهها ، تصبح الفلسفة نفسية . لكن ، بما ان برغسون يقول انها ادراك حسي مُعمَّم ، فإنه في الادراك الحسي الحالي والحاضر ، لا في تكوّن ما أريد اليوم ، ينبغي البحث عن علاقة كينونتنا مع الاشياء . « نحن فيها » ، تعني إذن : هذه الألوان ، هذه الأشياء التي نراها تحيك وتسكن حتى احلامنا ، هذه الحيوانات متغيرات هزلية عنا ، تشكل كل الكائنات رمزاً لحياتنا وهي التي نقرأها فينا . لن تكون الطريقة ، الحياة ، الله في « باطننا » ، كما يقول برغسون ، لو كان المقصود المادة بذاتها التي ظهرت في أحد الأيام بنوع من الضعف في المبدأ المفارق ، في الحياة بذاتها ، هذه الحركة الضعيفة التي ، ذات يوم ، اختلجت في قليل من الجبلة الجديدة تماماً ، من الله بذاته ، القوة الهائلة التي تشرف علينا . لا يمكن ان يكون المقصود غير المادة ، الحياة ، الله ، من حيث انها مدركة حسيّاً منا . إن التكون الذي يُعيد مؤلفات برغسون رسمه ، هو تاريخ لذاتنا نرويه لأنفسنا ، هو اسطورة طبيعية ، نعبر بها عن تفاهمنا مع كل اشكال الكائن . لسنا هذه الحصاة لكننا عندما نراها ، فهي توقف أصداءً في جهازنا الإدراكي ، يبدو ادراكنا الحسي ، كما لو انه صادرٌ عنها ، أي أشبه بترقيتها