

جان بول سارتر

# تعالين الانا موجود

ترجمة حسن حنفى





# تعالی الٰہا موجود

تألیف  
جان بول سارتر

ترجمة  
حسن حنفي



La Transcendance de l'Ego:

Esquisse d'une description

phénoménologique

Jean Paul Sartre

تعالی الأنا موجود

جان بول سارتر

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إن مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٦٢٦ ١

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الفرنسية عام ١٩٣٤.

صدرت هذه الترجمة عام ٢٠٠٥.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الدكتور حسن حنفي.

## المحتويات

|     |                      |
|-----|----------------------|
| ٧   | الإهداء              |
| ٩   | تصدير                |
| ١٥  | تقديم للمترجم        |
| ٤١  | مُقدِّمة الناشرة     |
| ٤٣  | تعالى الأنا موجود    |
| ٤٥  | ١- الأنا والذات      |
| ٧١  | ٢- تكوين الأنا موجود |
| ٩١  | خاتمة                |
| ١٠١ | (بعض المصطلحات)      |



## الإهداء<sup>١</sup>

إلى كل من يعي مسار الوعي الأوروبي بدايةً في الأنا أفكر، ونهايةً في الأنا موجود.  
حسن حنفي

---

<sup>١</sup> كان الإهداء أولاً منذ عشر سنوات يتأرجح بين الإهداء إلى جان بول سارتر بمناسبة زيارته للجمهورية العربية المتحدة، وبين الإهداء إليه أيضاً من أجل البحث عن الفيلسوف الذي جمع في فلسفته وأدبه تناقضات الحرية والمسئولية من حيث المضمون، والطبيعة والصنعة من حيث الأسلوب، ومن أجل العثور على وحدة المفكر والأديب والسياسي.





## تصدير

في أدراجي منذ عشر سنوات هذه الترجمة لمحاولة سارتر «تعالى الأنا موجود»، التي كتبها في شبابه وهو ما زال يشقُّ طريقه الفلسفي. وقد قمتُ بترجمتها كجزء من برنامج عام وضعته لزيارة الفيلسوف للجمهورية العربية المتحدة، التي تَمتُّ بالفعل في فبراير ١٩٦٧ م. ولما عرضت الترجمة على دار المعارف، في أواخر ١٩٦٦ م، عيَّنتُ مُراجعًا، وهو زميلنا وصديقنا الدكتور مراد وهبة، وقمنا بالمراجعة بالفعل، أولاً بسرعة، وثانياً ببطء حتى انتهت زيارة الفيلسوف والكتاب لم يتمَّ بعد. وظلُّ بالأدراج حتى اليوم.

وأنا إذ أعيد ترجمته اليوم ومراجعته أتوجَّه بالشكر إلى الدكتور مراد وهبة، الذي كان أول مَنْ أعانني على استقامة العبارة بقدر الإمكان، خاصةً وأنها أول محاولة لي في الترجمة. ومع ذلك تظلُّ الترجمة ناقصةً في حاجة إلى إكمال وتجويد نظرًا لصعوبة النصِّ، وجِدَّة مصطلحاته، ودقة تحليلاته.

وقد تَمتَّ زيارة الفيلسوف، ولم تَتَّحْ لأساتذة الفلسفة في مصر التعرف عليه أو مناقشته في فلسفته، بعد أن تحوَّل في مصر إلى نجم اجتماعي يحيط به المعجبون. وكنتُ قد تصوَّرتُ برنامج زيارته في خطاب وجَّهته إلى السيد أمين الدعوة والفكر بالاتحاد الاشتراكي باعتبار الأمانة الموطن الطبيعي للفيلسوف حيث يجتمع فيها الفكر والسياسة، ولكن بمجرد أن قرأه بعض الزملاء حتى وجدوه طموحًا أكثر ممَّا يجب، ونصُّه كالآتي:

**السيد كمال الدين رفعت، الأمين العام لأمانة الدعوة والفكر ...**

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

لما قرب موعد زيارة الفيلسوف جان بول سارتر، أشهر فلاسفة الوجود المعاصرين، وأكثرهم دعوةً لتحرير الشعوب، ومناهضة الاستعمار القديم

والجديد، فلم يبقَ على حضوره، ضيفًا على الجمهورية العربية المتحدة، إلا أربعة أشهر، ولما كنا نأمل الكثير من زيارته باعتباره مُفكرًا مُحايِدًا، ونودُّ أن يرى بنفسه مأساةً بشريةً يذهب ضحيتها مليون ونصف من البشر، نظرًا لمكانة الفيلسوف العالمية وأدواره التحرُّرية التي يلعبها داخل فرنسا في الدعوة للتحقيق في اختطاف الزعيم المغربي ابن بركة، والدعوة لإطلاق المثقفين في إيران وخارجها ولنُصرة حقوق شعب فيتنام، ومحاكمة رئيس أكبر دولة غربية تدَّعي لنفسها زعامة ما يُسمَّى بالعالم الحر، باعتباره مجرم حرب، ونظرًا أيضًا لما تعرفه عن حساسية الفيلسوف المُرهفة للعلاقات الاجتماعية، من دعاية سطحية وخطابة فارغة.

لذلك نرجو من السيد الأمين العام لأمانة الدعوة والفكر أن يقوم بالدعوة لتكوين لجنة تحضيرية لوضع برنامج زيارة الفيلسوف ثم عَرْضها عليه، وأخذ موافقته على البرنامج المُقترح، مع تكوين لجنة دائمة تقوم بصحبة الفيلسوف من الخارج، والترحيب به بالداخل، ومصاحبته له في زيارته ثم توديعه إلى الخارج.

وبناءً على هذا، نُقدِّم لسيادتكم بعض المقترحات المُقدَّمة من بعض أساتذة الفلسفة بالجامعات المصرية، راجين من سيادتكم العمل على تحقيقها.

**أولاً:** القيام بعمل مؤلَّف جماعي تحيةً إلى سارتر، تُقدِّم فيه عدة أبحاث باللغة العربية مع مُلخَص لها بالفرنسية، ويمكن أن يكون البعض منها باللغة الفرنسية مباشرةً، تتناول الجوانب المختلفة لفلسفته ولنشاطه السياسي، وأن تكون هذه الأبحاث مُعدَّة حتى أواخر شهر ديسمبر، ثم تُختار لجنة لفحصها والموافقة على درجتها في العمل الجماعي الذي يتمُّ طبعه خلال شهر يناير، حتى يكون مطبوعًا قبل حضور الفيلسوف في شهر فبراير، وأن يُهدى إليه.

**ثانيًا:** تخصيص أعداد خاصة في شهر فبراير من أمهات المجلات بالجمهورية، نتناول فيها الجوانب المختلفة لفلسفة الضيف ومنزلتها في الفكر المعاصر. فيمكن أن يظهر عدد خاص من مجلة «الفكر المعاصر» نتناول فيه الجوانب النظرية العامة لفلسفة سارتر، وعدد خاص آخر من مجلة «المجلة» للتعريف بأعماله الأدبية ومدى تعبيرها عن فلسفته النظرية، وعدد خاص ثالث من مجلة «الطليلة» لبيان مواقفه السياسية والأدوار التي يلعبها في دعم حركات

التحرُّر في العالم، وفي الدفاع عن الحرية الفكرية والسياسية لأبناء الشرق خاصة.

**ثالثاً:** إعادة إنشاء «الجمعية الفلسفية المصرية» التي نشأت منذ مدة طويلة، ثم ماتت لأسباب شخصية محضة، وعُقد أولى جلساتها بحضور الفيلسوف، ثم استمرار نشاطها في الإشراف على النشاط الفلسفي بالجمهورية العربية المتحدة، وتجميع المشتغلين بالفلسفة في نشاط جماعي لعرض القضايا الفكرية التي تُهمُّ الأمة، ومناقشة المؤلفات الفلسفية التي تصدر ولوضع تقييم لها، بالإضافة إلى نشر تراث الأمة والتعريف بمفكرها، والعمل على النهوض به، والقيام بدعوة المفكرين والفلاسفة من الخارج للدخول في نقاش معهم أو لعرض قضايانا الفكرية والسياسية أمامهم.<sup>١</sup>

**رابعاً:** إنشاء «مجلة للدراسات الفلسفية» تقوم بتجميع أعمال المشتغلين بالفلسفة إبَّان السنة ونشرها، والتعرف بها، أو على الأقلُّ أن يصدر كتاب سنوي للفلسفة لهذا الغرض، على غرار الكتاب السنوي لعلم النفس.

**خامساً:** إنشاء «معهد للدراسات الفلسفية» وافتتاحه أيضاً بحضور الفيلسوف، لَمَن يكمل الدراسات الجامعية؛ وذلك لأن خريج الجامعة بمجرد حصوله على الليسانس في الفلسفة يذهب إلى تدريس هذه المادة بالمدارس الثانوية دون إعداد أكثر، ممَّا يؤدي إلى ضعف تدريس هذه المادة في المرحلة الثانوية، ولو أنه أكمل دراسته فإنه لا يجد أمامه إلا الدراسات العليا، ماجستير أو دكتوراه، المحددة للطلاب دون أن يكمل الطالب دراساته الفلسفية بالصورة الأكاديمية مدَّة ثلاث سنوات على الأقل، زيادةً في قراءة النصوص، وتعلُّم اللغات القديمة، وتكوين شخصيته كباحثٍ داخل حلقات البحث.

**سادساً:** دعوة الفيلسوف من كلية الآداب بجامعة القاهرة كي يناقش فيها المشتغلون بالفلسفة بالجمهورية أفكار الفيلسوف واتجاهه في الفكر المعاصر.

<sup>١</sup> تمَّ تكوين «الجمعية الفلسفية المصرية» بالفعل بتاريخ ١/٩/١٩٧٦م، واستأنفت نشاطها.

**سابعاً:** عقد مناقشة مفتوحة بين الفيلسوف واليسار بالجمهورية العربية المتحدة؛ إذ إنَّ الفيلسوف من مُمثلي اليسار في فرنسا. وقد اقترحت «الجمهورية» ذلك إِبَّانَ الماضي، ولكن لم يتحقَّق ذلك إلى الآن حتى تتبلور الاتجاهات التقدمية بالجمهورية.

**ثامناً:** عقد مناقشة مفتوحة بين الفيلسوف والأمانة العامة للدعوة والفكر بالاتحاد الاشتراكي، يتمُّ فيها التعريف بالحياة الديمقراطية والسياسية بالجمهورية، وأن تُعرض له وجهات النظر في تلك التجربة التي تُقام بالجمهورية.

**تاسعاً:** تركيز زيارة الفيلسوف حول قضية فلسطين، والذهاب إلى قطاع غزة، وتحاشي ما سوى ذلك، ممَّا لا يثير اهتمام الفيلسوف، أو ممَّا يجعل قضية فلسطين — وهي الغرض الأساسي من الزيارة — حلقةً من إحدى حلقات برنامج زيارة طويل.

**عاشرًا:** أخذ توصيات لتدعيم حركات تحرير الشعوب في الجنوب العربي، وأنجولا، وموزمبيق،<sup>٢</sup> والقضاء على آخر أوكار الاستعمار القديم، والتحذير من الاستعمار الجديد، والدعوة إلى مناهضة الحكومات الرجعية والاستعمارية بمنطقة الشرق الأوسط.

**حادي عشر:** بعد مقابلة الفيلسوف للرئيس، تنمُّ الدعوة إلى مؤتمر للمثقفين بالجمهورية العربية المتحدة للدخول في المعركة الفاصلة بين الاتجاهات التقدمية والرجعية، والدعوة إلى نزول المثقفين ضمن الشباب الاشتراكي إلى معارك فعلية للقضاء على الفئات المُستغلة، وبقايا الإقطاع الزراعي، والتجار، والمقاولين، والطبقات الجديدة، وخلق أمانة دائمة للمثقفين داخل الاتحاد الاشتراكي ...

ومع ذلك، أنشر هذه المحاولة التي قُمتُ بها منذ عشر سنوات بعد انقضاء المناسبة، بعد العثور على دلالة حضارية لها في الانتقال من الأنا أفكر إلى الأنا موجود، وبين النقطتين

<sup>٢</sup> أرسلت هذه الرسالة قبل حدوث متغيرات في أوضاع هذه البلدان وفي منطقتنا العربية.

تصدير

يتحدّد مسار الوعي الأوروبي. وأضافنا إلى المُقدّمة جزءاً عن «الفيثومينولوجيا الحضارية»  
للتعبير عن هذه الدلالة.  
ولعلي بذلك أكون قد قدّمت بعض النفع.

حسن حنفي

مصر الجديدة، ٢٦ أغسطس ١٩٧٦م



## تقديم للمترجم<sup>١</sup>

### سارتر وهوسرل

بدأ اهتمام سارتر بهوسرل وبعلم وصف الظواهر الشعورية أو الفينومينولوجيا Phénoménologie منذ وقت مبكر، فظهر مقاله المشهور عن «تعالى الأنا موجود La Transcendance de L'Ego» عام ١٩٣٤م، في «دراسات فلسفية»، كُتِب جزء منها أثناء زيارة سارتر لبرلين لدراسة هذا العلم الجديد، ثم حرر كتابين: «الخيال» و«الخيالي» على التوالي عامي ١٩٣٥م و١٩٣٦م، ونُشِر بالفعل عامي ١٩٣٦م و١٩٤٠م، ثم ظهر «تخطيط لنظرية في الانفعالات» عام ١٩٣٩م، وهو جزء من مشروع أراد سارتر أن يتّمّه عن النفس Psychée، كتبه عام ١٩٣٧-١٩٣٨م ولم ينشره، مع أن الفكرة كانت لديه منذ عام ١٩٣٤م، ثم كتب مقالاً عن «القصدية Intentionnalité فكرة أساسية في فينومينولوجيا هوسرل» عام ١٩٣٨م، ونُشِر في «مواقف» الجزء الأول. ثم أدّت هذه الكتابات الخمس أخيراً إلى «الوجود والعدم» الذي ظهر عام ١٩٤٣م، وهذا يبيّن لنا أن سارتر قد انعكف على

---

<sup>١</sup> كُتِبَت هذه المُقدّمة سنة ١٩٦٧م كمقال في العدد الخاص الذي كان مزمعاً إصداره عن سارتر بمناسبة زيارته للجمهورية العربية المتحدة، وهو أول ما كتبتُ بمصر منذ رجوعي من فرنسا في ١٩٦٦م، ولكنه لم يُنشر نظراً لصعوبة الأسلوب ووعورته ولعلمية التحليل وأكاديميته.

دراسة هوسرل فيها بين عامي ١٩٣٤-١٩٤٢م، أي ما يقرب من ثماني سنوات، وتُعتبر دراساته عنه من جملة مؤلفات الشباب.<sup>٢</sup>

أمّا هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨م) فلم يُقدر له أن يشير إلى سارتر أو أن يعرفه ويحكم عليه كما قُدّر له أن يفعل ذلك مع هيدجر خاصة في كتابه عن «الوجود والزمان» الذي ظهر عام ١٩٢٧م، وذلك لأن دراسات سارتر الثلاث التي ظهرت في حياة هوسرل والتي كان يمكنه الاطلاع عليها كانت كغيرها من الدراسات التي قام بها تلامذته في الآونة الأخيرة، مطبقين منهج أستاذهم في شتى مجالات العلوم الإنسانية، خاصة وأن هوسرل كان قليل القراءة في سنواته الأخيرة.

ومعرفة سارتر بهوسرل غير كاملة؛ وذلك لأنه لسوء الحظ لم تُنشر مؤلفات هوسرل إلا في وقت متأخر، ولم ينشر منها هوسرل نفسه إلا النزر اليسير في حياته، وهي التي يشير إليها سارتر خلال دراساته الأولى، فقد عرف «بحوث منطقية» الذي ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٠٠م والثانية عام ١٩١١م، والجزء الأول من «أفكار لتأسيس فينومينولوجيا خالصة وفلسفة فينومينولوجية» الذي نُشر لأول مرة في العدد الأول من الكتاب السنوي للفلسفة وللبحث الفينومينولوجي، عام ١٩١٣م، «المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي» عام ١٩٢٩م قبل النص الألماني، كما يشير إلى مخطوط «دروس في الشعور الداخلي بالزمان»، حرّره هوسرل سنة ١٩٠٧م. ويظهر أن سارتر لم يعرف مؤلّفين لهوسرل كان قد نشرهما أيضًا إبان حياته؛ الأول عن «الفلسفة بوصفها علمًا مُحكمًا» وهو مقال نُشر في الكتاب السنوي المذكور عام ١٩١١م، والثاني عن «محنة العلوم الأوروبية والفلسفة الترنسندنتالية» وقد ظهر الجزء الأول منه في براغ في مجلة «الفلسفة» عام ١٩٣٤م. كما كان يمكن لسارتر أن يطلع على «التجربة والحكم» وهو آخر ما نُشر من مؤلفات هوسرل إبان حياته، وقد ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٣٨م، وسُحبت من السوق بعدها نظرًا للحوادث السياسية التي طرأت على ألمانيا في ذلك الحين، أمّا الجزءان الثاني والثالث من «الأفكار» الخاصان بنظرية التكوين، و«فكرة علم وصف الظواهر الشعورية» سنة ١٩٠٥م، و«الفلسفة الأولى» بجزأيهما عام ١٩٢٣ / ١٩٢٤م، و«علم النفس الفينومينولوجي» سنة ١٩٢٥م، وباقي موضوعات «محنة العلوم الأوروبية» فلم تظهر إلا منذ طبع المؤلفات

<sup>٢</sup> انظر: مُقدّمة الناشرة.



الكاملة لهوسرل، الذي يجري الآن منذ أكثر من عشرين عامًا، والذي لم ينتهِ بعد. ولهذا يحاول سارتر أن يستقي بعض معلوماته عن هوسرل وعلمه الجديد من الدراسات التي قام بها بعض الباحثين الفرنسيين عن هذا الموضوع، مثل جاستون برجيه في كتابه عن «الأنا أفكر Cogito عند هوسرل» الذي ظهر عام ١٩٤٠م.

ويشير سارتر إلى هوسرل؛ إمّا بالتعليق والشرح على نصوص مباشرة مع الإشارة إلى موضعها، وإمّا إلى الفكرة أو النظرية مع ذكر اسم الكتاب في ثنايا شرحه دون اقتباس لنصّ محدّد، أو يستعمل اصطلاحًا خاصًا أو فكرةً عامة، دون الإشارة إلى نصّ أو إلى نظرية محدّدة، أو حتى إلى هوسرل نفسه، وكأنّ المصطلحات الجديدة التي قدّمها هوسرل لوصف تكوين الشعور أصبحت حقائق فلسفية لا يمكن إغفالها.

وسنقتصر في مقدمتنا هذه على تحليل النصوص التي يتحدث فيها سارتر عن هوسرل، دون أن نتطرق إلى مقارنة فلسفية صرفة بين الفيلسوفين؛ وذلك للإجابة على السؤال التالي: هل يُعتبر سارتر تلميذًا لهوسرل داعيًا للفينومينولوجيا، أم إن له علمًا خاصًا به، وهو علم الوجود Ontologie الفينومينولوجي؟ وبعبارة أخرى، هل هذه الدراسات التي قام بها سارتر في شبابه على هوسرل وعلمه الجديد هي شرح لمنهج هوسرل وعرض للفينومينولوجيا، أم هي إكمال لبعض أوجه نقصه التي تراءت لسارتر؟ وهل هذا النقد الذي يقوم به سارتر هو نقد صرف أم تطوير للفينومينولوجيا وتحويلها إلى علم للوجود؟ الواقع أن سارتر يقوم بكلتا المهمّتين، فهو يقيم علمًا للنفس الفينومينولوجي، وهو في هذا شارح ومُطبّق لمنهج هوسرل الجديد، ثم يقيم علمًا للوجود الفينومينولوجي، وهو في هذا ناقد ومُطوّر لفلسفة هوسرل ومُعبر عن فلسفته الخاصة، إن لم يكن خارجًا عن نطاق المنهج الذي وضعه هوسرل أولًا.

## أولاً: علم النفس الفينومينولوجي

عندما يتعرض سارتر لهوسرل كأن لسان حاله يقول «وأخيرًا جاء هوسرل»، كما كان يُقال من قبل «وأخيرًا جاء هيجل» أو «وأخيرًا جاء برجسون»، وذلك لبيان العرض الجديد للمشكلة بعد إلغاء وضعها القديم. هذا ما يفعله سارتر في الفصل الرابع من «الخيال»، بعنوان «هوسرل»، عندما يقول: «إن أكبر حدث فلسفي في فترة ما قبل الحرب هو ممّا لا شكّ فيه ظهور الجزء الأول من «الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الفينومينولوجي» محتويًا على الكتاب الأساسي لهوسرل وأفكار لتأسيس فينومينولوجيا خالصة وفلسفة

فينومينولوجية».<sup>٣</sup> وكما هو الحال فى الفلسفة، أدّى هذا الكتاب إلى انقلاب فى علم النفس. فالفينومينولوجيا حركة إصلاحية فى علم النفس الذى يسوده الاتجاه الطبيعى الذى يحيله إلى علم تجريبي؛ وذلك لأن الفينومينولوجيا علم للشعور الباطنى قائم على تحليل المعانى باعتبارها ماهيات تُدرك بالحدس فى رؤية واضحة، ومن ثمّ تصبح شرطاً لقيام علم النفس، بل ولقيام كل علم إنسانى، فإذا كانت العلوم الرياضية — خاصة الهندسة — قد نجحت فى العثور على بناء عقلى للطبيعة على يد جاليليو، فمهمّة الفينومينولوجيا هي العثور على تكوين الشعور الباطنى فى علم النفس، فما يُقال عن هوسرل ومعاداته لعلم النفس غير صحيح على الإطلاق، نظراً للخدمات الجليلة التى أدّاها هوسرل لعلم النفس،<sup>٤</sup> إذ إنه حرّره من أثقاله، وقضى على كل صعوباته دون أن يستعير مناهج العلوم الرياضية الاستنباطية، ولكن عن طريق إقامة علم وصفي جديد للظواهر الشعورية، وهو ما يحاول سارتر المساهمة فى إقامته وتأسيسه. فالاتجاه النفسى الصّرف لا يكفي لإقامة علم النفس الذى يحتاج إلى أساس نظري آخر يمكن للفينومينولوجيا أن تُعطيه له، لأنه يُقرّر استحالة قياس علوم الماهيات على علوم الواقع، بل إن الماهيات هي التى تسمح بتصنيف الوقائع.<sup>٥</sup> يجب إذن وضع الاتجاه الطبيعى الذى يسود علوم الوقائع تحت «الاقتضاب» Réduction، أيّ إنه يجب «إخراج هذه العلوم من الحساب» ووضعها «خارج دائرة الانتباه»، أو بالتعبير المشهور «وضعها بين قوسين»، لمحاولة إقامة علم الماهيات أو علم فكري خالص. ويأتي ذلك بانقلاب النظرة من الخارج للداخل، من الظاهرة المفارقة Transcendant إلى الظاهرة الحالة Immanent، أو بتعبير برجسون من المكان إلى الزمان. بعد ذلك يمكن تحليل الماهيات دون أدنى التجاء إلى التجربة.

ثم يقوم سارتر بعمل دراسات تطبيقية ثلاث فى علم النفس الفينومينولوجي؛ هي «الخيال»، و«الخيالي»، و«الانفعال».

فىرى سارتر فى دراسته عن الخيال أن لهوسرل نظريات جديدة فى الصورة، بالرغم من أنّه لم يتعرّض للمشكلة إلا كعابر سبيل، فهي نظريات متفرقة، لا تسمح بعرض نظرية كاملة، وتحتاج ملاحظاته إلى تعميق وإكمال، ولكن على الأقلّ تجدّدت نظرية الصورة

<sup>٣</sup> الخيال، ص ١٣٩.

<sup>٤</sup> تخطيط لنظرية الانفعالات، ص ٧.

<sup>٥</sup> نفس المصدر، ص ٧.

بعد اكتشاف هوسرل للقصدية. فلم تعد الصورة مجرد حساسية (كما هو الحال في علم النفس التجريبي)، أو تمثُّل (كما هو الحال عند بركلي)؛ لأنها تفقد بذلك وجودها كموضوع مُستقل مُفارق، فالصورة أكثر ممَّا يتصور علم النفس التجريبي الحسِّي. ولكن وجودها كموضوع مُفارق لا يحيلها إلى موضوع طبيعي في العالم الخارجي الذي يضعه هوسرل بين قوسين، بل هو موضوع حالٌّ في الشعور دون أن يتَّحد مع المادة الحسِّيَّة الانطباعية، فالصورة داخلة إذن في تكوين الشعور كقصدية.

إلى هذا الحدَّ يوافق سارتر هوسرل على وضعه للمشكلة، إلا أنه يفترق عنه بعد ذلك، فيحاول بيان أوجه النقص في نظريته وفي الافتراضات التي تقوم عليها، فيرفض سارتر أولاً فكرة إحياء المادة الحسِّيَّة التي يجعلها هوسرل مهمَّة الصورة والقصد المُخيَّل؛ وذلك لأنه من الصعب التفرقة بين الصورة والإدراك الحسي. صحيح أن هوسرل يجعل مهمَّة مادة الانطباع الحسي أنها تعطي الموضوع عن طريق التظليل *Abschattung*، أي إنها تُظهر الموضوع في جوانب متعددة مُستقلة عن المادة الحسية وعن الموضوع في آن واحد، إلا أن الصعوبات في التفرقة بين الصورة والإدراك الحسي ما زالت قائمة. وصحيح أيضاً أن المادة الحسِّيَّة ذاتية، إلا أن موضوع الصورة مُستقل عن المضمون الحسي، فالصورة بوصفها تكويناً للقصدية يكون الشعور فيها واضحاً، يقوم بتغيير حياده، وذلك ما لا يحدث في الإدراك الحسي. ثم يرفض سارتر ثانياً فكرة ملء المقاصد الفارغة التي يجعلها هوسرل أيضاً من مهمَّة الصورة، كما تقوم الأشياء بملء الإحساسات الفارغة؛ وذلك لأن الصورة في نفسها ملاء ومادة. يرى سارتر أن ذلك غير صحيح، وعلى أيَّة حال فإن فكرة الامتلاء أفضل بكثير من اعتبار الصورة مجرد علامة *Signe*، كما هو الحال في علم النفس الفرنسي والإنجليزي. ثم يرفض سارتر ثالثاً التفرقة التي يُقدِّمها هوسرل بين حفظ الماضي *Rétention* واستعادة الذكريات *Rememoration*؛ فالأولى طريقة غير واضحة تُبقي الماضي باعتباره ماضياً للشعور، والثانية طريقة تُظهر أشياء الماضي وصفاتها، وهي عملية استحضار الذكريات في خطِّ واحدٍ بالرغم من أنها شعور متغير، فصورة الذكرى عند هوسرل لا تختلف عن الشعور الحسي المتغير كعامل للماضي، وعلى هذا يظلُّ هوسرل أسير التصور القديم على الأقلِّ فيما يتعلق بمادة الصورة بوصفها انطباعاً حسِّيًّا ناشئاً.

ولكن هوسرل يُفرِّق بين قالب الشعور *Noëse* ومضمون الشعور *Noème* كشقيين في تكوين القصدية، فإذا كان قالب الشعور هو الجانب الفكري له أو الذات العارفة، فمضمون الشعور هو الجانب الموضوعي له، أو هو الشيء المعروف الحالُّ في الشعور دون

أن يكون له وجود واقعي في الخارج. ولكن ألا يقع هوسرل في التصور النفسي أو المثالي الذي يوجد بين الموضوع والانطباع الحسي؟ كيف يستطيع أن يُفرّق هوسرل بين الصورة والإحساس عن طريق المقاصد فقط دون التعرض إلى الاختلاف الواقع في المادة نفسها؟ والواقع أن هوسرل يُفرّق بين أنواع ثلاثة من مضامين الشعور؛ الصورة والتذكر والإدراك، عن طريق البواعث التي تقوم بإحياء كل مادة hylé. ولكن سارتر يرفض هذا الافتراض الرابع لأنه لا يعطينا خصائص الصورة الحقيقية. فالباعث باعث خارجي ولا يمكنه أن يُحوّل مادة إلى صورة، فهو ليس إلا إدراكاً حسيّاً. فإذا كانت المضامين النفسية من مادة واحدة فلن يمكننا معرفة الصورة الحقيقية، ولن يكون لأيّ باعثٍ أيّ شرعية، ويحاول هوسرل أن يجيب على ذلك فيجعل صورة الخيال Fiction عملية جمع تتوفر فيها التلقائية التي لا تتوفر في الشعور الحسيّ التجريبي. وفضلاً عن هذا يُفرّق هوسرل أخيراً بين المُركّب الإيجابي والمُركّب السلبي؛ فالأول يميز صورة الخيال، والثاني يميز الإدراك الحسيّ. ويوافق سارتر على هذا الافتراض الخامس والأخير، ولكن يراه ناقصاً لأننا لا نعرف ما إذا كانت الصورة بوصفها تركيباً إيجابياً ستؤدّي إلى تغيير المادة أم إلى تغيير بمعنى جمع، لأننا يمكننا تصوّر تركيب بمعنى مُركّب من الانطباعات الحسية (ديكارت وسبينوزا). ولا يجيب هوسرل على هذا التخوف، ومن ثم فإن افتراضه يؤدّي إلى الفصل بين صورة الذكرى وصورة الخيال؛ الأولى تتبع فرض استحضر الذكريات لمُركّبات حسّية سلبية وهذا مرفوض، والثانية مُركّب إيجابي يجمع بين الانطباعات الحسية. يجب إذن للفرقة بين الصورة والإدراك الحسيّ جعل المادة نفسها مختلفة في كلتا الحالتين.

ومرة ثانية يقوم سارتر بدراسة تطبيقية على «الخيال»، وهو موضوع «الخيال» وعلاقته به كعلاقة موضوع الفكر بالشعور المتأمل، ويستعمل سارتر تحليلات هوسرل السابقة، فموضوع الخيال يكشف عن نفسه بالتظليل الذي يُظهر جوانب الموضوع لتفادي الاتحاد الكامل بين الموضوع والانطباع الحسيّ، ويرفض سارتر مرة ثانية فكرة إحياء المادة الحسية كفعل للصورة،<sup>٦</sup> كما يرفض أيضاً فكرة الامتلاء التي يقوم بها الخيال للمقاصد الفارغة، فمع أن هوسرل يُقدّم لنا تحليلاتٍ بارعة للزمان عن طريق حفظ الماضي Rétention، والعيش في الحاضر Tention، وانتظار المستقبل Protention، إلا أن الشعور

<sup>٦</sup> الخيالي، ص ٣٩-٤٠.

بالزمان حركة مستمرة وليس صورةً فارغة.<sup>٧</sup> وقد عرض هوسرل هذه النظرية قبل ذلك في «بحوث منطقية»، فالصورة تملأ حَدْس المعنى، إلا أنه وقع من جانب في تصوّر كانط للقوالب الفارغة للشعور التي تقوم الحسّاسية بملئها، وترك نفسه من جانب آخر لخدعة الحلول التي وقع فيها الحسّيون أمثال هيوم، والمثاليون أمثال بركلي. ومرةً ثالثةً يقوم سارتر بدراسة تطبيقية على «الانفعال» يشرح في مُقَدِّمتها إمكانية تأسيس علم للنفس الفينومينولوجي،<sup>٨</sup> وذلك بالجوء إلى الأشياء ذاتها وإدراكها عن طريق الحدس إدراكًا مباشرًا بعد اقتضاب الانفعال باعتباره موضوعًا طبيعيًا، واعتباره تكوينًا أساسيًا للشعور يمكن إدراك دلالته فيه، فالشعور قريب من نفسه وليس بعيدًا عن موضوعه.

## ثانيًا: علم الوجود الفينومينولوجي

لم تكن تطبيقات سارتر السابقة في علم النفس الفينومينولوجي إلا نقاط تجمّع لتطبيقه الأساسي للمنهج الجديد في الوجود الإنساني، كما ظهر ذلك في «الوجود والعدم»، وبذلك يؤسّس سارتر علمًا آخر هو علم الوجود الفينومينولوجي، فهو يبدأ من هوسرل ولكنه ينتهي إلى ما لم ينته إليه هوسرل نفسه.

يرى سارتر أن تحليلات هوسرل للظواهر لم تتعدّ المستوى الوظيفي لها؛ وذلك لأنه كان يريد تفادي نوع آخر من التحليلات التي قام بها ديكرت على مستوى الجوهر.<sup>٩</sup> لم يتعدّ هوسرل إذن الوصف الخالص للمظهر، وحبس نفسه في الأنا أفكر لدرجة أنه يمكننا أن نطلق عليه اسم «ظاهري Phénoméniste» وليس اسم «فينومينولوجي»، حتى لو رفض هو هذه التسمية. أيّ إن هوسرل قد وقع في مثالية كانط، أو قد جاورها، وذلك ما حدّا بهيدجر إلى التطرق مباشرةً إلى التحليل الوجودي دون أن يمرّ بالأنا أفكر. فهو سرل لم يبقَ إذن مخلصًا لمبادئه الأولى التي أقام عليها علمه الجديد، خاصةً الإدراك المباشر الذي

<sup>٧</sup> نفس المصدر، ص ١٠٠-١٠١.

<sup>٨</sup> تخطيط لنظرية الانفعالات ص ٣-١٣.

<sup>٩</sup> الوجود والعدم، ص ١١٥.

نحصل بواسطته على الموضوع دون أن نمّر بتمثّل ما، أو بدلالات يُعبّر الفكر عنها، بل ينتهي هوسرل إلى التوحيد بين المعرفة وبين موضوع المعرفة الذي يندّ بطبيعته عنها.<sup>١٠</sup> وهنا يستعمل سارتر هذا النقد الذي يوجهه لهوسرل لحسابه الخاص ليقم عليه فلسفة خاصة به، ويُصدر أحكاماً على الوجود أشهرها «الوجود عدم»، فيبدأ بشرح الاقتضاب الذي لم يلتزم به لحسابه الخاص، ثم يشرح مشاكل التكوين Constitution أيضاً لإقامة فلسفة خاصة به تدور حول إثبات الموضوعات والأنا موجود الذي في العالم ومع الآخرين.

## الاقتضاب

يؤدّي الاقتضاب المعنوي للوقائع المادية Réduction éidétique إلى الانتقال من الظاهرة المحسوسة إلى ماهيتها، أي إن الموضوع والماهية يكونان كلاً واحداً، فالماهية هي معنى الشيء، وتكون ظاهرة الوجود ليست شيئاً آخر غير وجود الظاهرة،<sup>١١</sup> فالظاهرة ليست نسبية، كما هو الحال في المظهر عند كانط، بل نسبية من جانب — لأنها ما تظهر لإنسان ما — ومُطلقة من جانب آخر لأنها تكشف عن ماهيتها، كما هو الحال عند هوسرل وهيدجر، إلا أن سارتر يعتبر هذا التحليل خطوة كي يوحد بين المطلق، أي الوجود، والنسبي، أي الظاهرة، لإصدار حكمه المشهور في مُقدّمة «الوجود والعدم»: «وجود الظاهرة هو ظاهرة الوجود»<sup>١٢</sup> ولكن هذا الحكم لا يحيل سارتر مثاليّاً كهوسرل، بل هو نقطة ابتداء لتحليل ظاهرة الوجود نفسها التي تندّ بطبيعتها عن أن تكون موضوعاً للمعرفة مستنبطاً منها. واقتضاب العالم بوصفه موضوع فكر، بالنسبة للشعور، يجعل الإنسان مضطراً أن يبدأ بالمجرد، مع أن المحسوس لا يمكنه أن يتكوّن عن طريق جمع مركّب لعدّة عناصر مجرّدة، كما يفعل كانط في محاولته للعثور على العالم عن طريق جمع شروط لإمكانية المعرفة، أو كما يفعل سبينوزا عندما يريد الحصول على الجوهر عن طريق جمع عدد لا نهائي لشتّى أوجهه، فالمحسوس، كما يقول هيدجر، هو وجود الإنسان في العالم،<sup>١٣</sup>

<sup>١٠</sup> نفس المصدر، ص ٢٤.

<sup>١١</sup> نفس المصدر، ص ١٤-١٥.

<sup>١٢</sup> نفس المصدر، ص ١٢.

<sup>١٣</sup> نفس المصدر، ص ٢٧-٢٨.

المحسوس هو ما يوجد بذاته كاللون، أمّا المجرد فهو الذي لا يمكنه أن يوجد بمفرده مثل الأحمَر.

ويستطرد سارتر في تحليل نتائج الاقتضاب عند هوسرل التي أدّت إلى توحيد بين الوجود *Esse*، والوجود المدرك *Percipi*، فبعد الاقتضاب يظهر الشعور بوصفه قصدية. ويعتبر هوسرل موضوع الشعور لا واقعياً، ويعلن أن وجود هذا الموضوع هو وجود المدرك، وبذلك يظلّ مثاليّاً مثل بركلي.<sup>١٤</sup> ويضيف سارتر: «سيكون من العبث أن يحاول الإنسان إدخال نفسه في متاهة حين يؤسّس واقعة الموضوع على الامتلاء الذاتي الانطباعي، وأن يؤسّس موضوعيته على عدم وجوده، فلن يخرج الموضوعي أبداً من الذاتي، ولا المفارق من الحالّ، ولا الوجود من اللاوجود، ورُبَّ قائلٍ يقول: ولكن هوسرل يُعرّف الشعور بوصفه تعالياً. صحيح أن هذه دعواه، وهذا هو اكتشافه الجوهرى، إلا أنه يجعل موضوع الشعور غير واقعي كطرف لقلب الشعور، ويكون وجوده هو إذن وجوده المدرك، ويكون بذلك هوسرل غير مخلص لمبدئه.»<sup>١٥</sup> ونتيجةً لذلك فإن الشعور يعمل على لا شيء، أي على عدم مفارق له. وقد حاول هوسرل أن يدافع عن موقفه هذا بفكرتي السلب والإيجاب، فهناك مادة، أو تيار خالص للخبرة، وهي مادة المركّبات السالبة التي يقوم الشعور بإحيائها (وقد رفض سارتر ذلك من قبل في تحليله للخيال)، إلا أن المادة لا يمكن أن تأتي من الشعور، وإلا فستتلاشى في شفافيته، كما أنها لا يمكنها أن تكون مقاومةً يجب تخطّيها نحو الموضوع نفسه، فإن لم تكن هذه المادة من الشعور فكيف يمكنها الحصول على كثافتها؟ وكيف يمكنها المحافظة، في آنٍ واحدٍ، على المقاومة الكثيفة للأشياء وذاتية الفكر؟ ينتهي سارتر إذن إلى أن الوجود لا يأتي من الوجود المدرك، لأنه ليس مدرّكاً فقط، أو على الإطلاق، ولأن الشعور يتخطّاه نحو الموضوعات، حتى ولو افترضنا وجود طبقة مادية لقلب الفكر، فكيف يمكن للشعور أن ينتقل من الذاتي وأن يتخطّاه نحو الموضوعي؟ وقد ظنّ هوسرل أنه بإعطائه المادة صفاتٍ الشيء وصفات الشعور، يمكنه تسهيل الانتقال من أحدهما إلى الآخر، ولكنه انتهى إلى خلق وجود ميت يرفضه الشعور، ولا يمكن أن يكون جزءاً من العالم. فالوجود المدرك هو وجود أمام الشعور وليس فيه، بل ومنقطع عنه.<sup>١٦</sup>

<sup>١٤</sup> نفس المصدر، ص ١٦.

<sup>١٥</sup> نفس المصدر، ص ٢٨.

<sup>١٦</sup> نفس المصدر، ص ٢٦.

وهكذا ينتهى سارتر إلى ردِّ اعتبار العالم الخارجى ووجود الموضوعات التى وضعها هوسرل بين قوسين، فإذا كان هناك بالفعل اقتضاب فهو تفكير إرادى يُفرِّق بين الشعور التأملى والشعور المتأمل ويُظهر البُعد بينهما،<sup>١٧</sup> لأنَّ الاقتضاب، كما يتصوره هوسرل، هو نوع من المعجزة. فبالرغم من أنه يشير فى تأملاته إلى بعض البواعث النفسية التى تؤدِّي إليه، فإنها ليست كافية، ولذلك يبقى الاقتضاب عنده نتيجة دراسة طويلة لا تخلو من التعالم، يُعطى مجاناً دون أيِّ ثمن، مع أنه، كما يراه سارتر، قلق يفرض نفسه علينا ولا يمكننا تفاديه، فهو حادثة تعرض لنا فى حياتنا اليومية، نشعر بها وكأنَّ الذات تنزع نفسها من نفسها.

### مشاكل التكوين

ومشاكل التكوين هى الشقُّ الثانى من الفينومينولوجيا بعد التوقُّف عن الحكم، ويعرض سارتر فيها فلسفته ابتداءً من الخطئ السابقين اللذين ظهرا قبل ذلك فى نقده للاقتضاب ولنتائجه عند هوسرل، فمشاكل التكوين عند هوسرل تكشف عن مثاليته التى يحيلها سارتر إلى فلسفة فى العدم.

يستمرُّ سارتر فى رفض فكرة المادة الحسِّية التى يقوم القصد بإحيائها بعد الاقتضاب الذى لا يُبقى منها إلا مادةً انطباعيةً صرفة، مع أنَّ الحسَّ لا يمكن اقتضابُه ولا يمكن استبداله بالحساسية،<sup>١٨</sup> والمادة الحسِّية غير كافية لمُعادِلِ العداء كصفة للموضوع الذى يقاوم، والذى يندُّ عن الانطباع الحسِّى.<sup>١٩</sup> وإذا سألنا هوسرل ما هو الحَدُس، فإنه يقول إنه حضور الشيء نفسه للشعور؛ فالمعرفة إذن هى حضور بالنسبة إلى شيءٍ ما، وتلك هى علاقة الموجود لذاته بالموجود فى ذاته. ولكن الحضور ليس مقولةً للموجود فى ذاته، بل مقولة للموجود لذاته الذى يكون بطبيعته موجوداً فى الخارج EK-statique. يجب إذن قلب تعريف هوسرل للحَدُس كي يصبح الحَدُس هو حضور الشعور للشيء،<sup>٢٠</sup> ومن

<sup>١٧</sup> نفس المصدر، ص ٢٨.

<sup>١٨</sup> نفس المصدر، ص ٣٧٨-٣٧٩.

<sup>١٩</sup> نفس المصدر، ص ٣٨٩.

<sup>٢٠</sup> نفس المصدر، ص ٢٢١.



ثم يعطي سارتر نوعاً من الأولوية للموضوع نفسه الذي يحضر الشعور لديه كي يعيد للعالم الخارجي اعتباره. وليس صحيحاً، كما يعتقد هوسرل، أن هناك ضرورةً تركيبيّةً تربط، بطريقة غير مشروطة، اللون والشكل، بل الشكل لوناً وضوءاً، وبهذا المعنى فإن صفة الوجود كله هي حضور لحدوثها المطلق ولا يمكن اقتضاها، وإدراك الصفة لا يزيد إلى وجودها شيئاً، وهي ليست مظهرًا خارجًا عن الوجود، لأن الوجود لا داخلية ولا خارجية له، فهي الوجود كله الذي يكشف عن نفسه في نطاق «هناك يوجد». وهكذا يعيد سارتر إلى الموضوع اعتباره بردّ صفاته إليه وإخراجها من نطاق المدركات الحسيّة. وما يسمّيه هوسرل مقولات (علاقة الوحدة بالكثرة، والكل بالجزء، والأكثر بالأقل، والأول بالثاني، والحوّل بالجانب، والداخل بالخارج، والسابق بالتابع، والعلاقة العددية: واحد، اثنان، ثلاثة) ليست إلا ارتباطاتٍ مثاليّةٍ للأشياء لا تنال منها شيئاً، سواء بالإكثار عليها أو بالإقلال منها، وتشير فقط إلى الطرُق المختلفة التي يمكن بواسطتها للموجود لذاته أن يُحقّق حياد الوجود.<sup>٢١</sup> وأخيراً يعيد سارتر تفسير القصدية، مستعملًا في ذلك الدليل الأنطولوجي، فيقول إن القصد المتبادل، يعني أن التعالي هو البناء المُكوّن للشعور، أي إن الشعور يُؤلّد محمولاً على وجود ليس هو وجوده، أي ما يُسمّى بالدليل الأنطولوجي، أي إن هناك وجودًا يكشف عن نفسه من خلال القصدية، ليس هو معنى القصدية الذي لم يعرف هوسرل خاصيته الجوهرية هذه. وهكذا يحاول سارتر، في خيط أول، العثور على عالم الموضوعات الذي لا يمكن إرجاعه أو استنباطه من المادة الحسيّة.

أمّا الخيط الثاني الذي يتبعه سارتر فهو البدء من مثالية هوسرل التي يرفضها، لإثبات العالم الخارجي، كي يقيم فلسفةً يصبح فيها العدم موضوعها الأوحد. فإذا كان الشعور، كما يريد هوسرل، هو شعور بشيء فإنه يصبح شعورًا واضحًا، لأنه يضع موضوعه كمضمون له، ولا يكون الموضوع الذي يضعه الشعور نوعاً من المعطيات المحايدة التي تكوّن عالمًا ما.<sup>٢٢</sup> فالشعور الواضع، عند سارتر، هو بدء لنشاطه العادم الذي يقضي فيه الشعور على العالم الخارجي لإبراز موضوعٍ من لديه. ويرى سارتر أن هوسرل قد أعطى الشعور بطريقة اصطناعية، فمثلاً توجد فيه مؤثرات انتظار المستقبل، ولكنها لا يمكن أن تتخطى عتبة الشعور، فتقع بذلك تحت وطأة نفسها «كذبابات تخبط أنوفها على

<sup>٢١</sup> نفس المصدر، ص ٢٤١.

<sup>٢٢</sup> نفس المصدر، ص ١٧.

الزجاج دون أن تستطيع الخروج منه». فهو شعور بمجرّد ما نوّد تحديده، بالشكّ أو بالإدراك الحسي، أو حتى بالعطش، فإنه يُرجعنا للعدم الذي يصحبه.<sup>٢٣</sup> حتى القصيدة التي يكتشفها هوسرل، وكذلك برنتانو من قبله، لها خاصية جوهرية وهي الانتزاع من النفس، وليست فقط خاصية معرفية في تكوين الشعور، وهذا الانتزاع يكشف عن العدم داخل الشعور، خاصة وأن موضوعه كان سلباً محضاً نظراً للواقعية. ويستعيد سارتر تحليلات هوسرل التي استعملها قبل ذلك والتي رفضها، أو أكمل نقصها، وهو في معرض دراساته التطبيقية على علم النفس الوصفي، فيرفض مرةً أخرى قسمة هوسرل بين المقاصد الفارغة والمقاصد المليئة.<sup>٢٤</sup> فالمقاصد الفارغة هي التي تكوّن الإدراكات الحسية، وترتبط هذه المقاصد فيما بينها بالبواعث. ولكن بما أن المادة التي تملأ هذه المقاصد ليست موجودة، فلا يمكن أن تكون هي الباعثة، ولا يمكن أيضاً للمقاصد المليئة أن تكون بواعث للمقاصد الفارغة، فضلاً عن أن هذه البواعث نفسية محضة لا يمكن تصوّرها كأشياء، أي كأوانٍ تملأ وتُفرغ حسب الحاجة. لم ينجُ هوسرل إذن من هذا الخداع الشيطاني. يكفي لسارتر أن يُقرّر أن القصد الفارغ يكون نفسه فارغاً، حيث إنه يضع مادته بوصفها غير موجودة أو غائبة، أي إنه شعور بالنفي، يتعالى بنفسه نحو موضوع غائب أو غير موجود.<sup>٢٥</sup> وإدراك الصفة ليس ملاءً، كما يريد هوسرل، ولكنه إخبار بفراغ كفراغ محدّد لهذه الصفة.<sup>٢٦</sup> بل إن تحليلات سارتر التي قام بها قبل ذلك، في ميدان علم النفس الوصفي، تظهر من جديد كتحليل لمفهوم العدم ومصادره. فموضوع الخيال، خاصةً الخيال الأسطوري، لا وجود له، إلا أن الشعور يُخرج من العدم وجوداً.<sup>٢٧</sup> وموضوع الصورة هو نوع من ادّعاء الوجود Seinsanspruch.<sup>٢٨</sup> وعمل الخيال يكون في نفس الوقت مكوّنًا للعالم وعازلاً له وعادماً إيّاه.<sup>٢٩</sup> إذن يجد سارتر في موضوع الخيال فرصةً رائعةً لتحليل الشعور باعتباره

<sup>٢٣</sup> نفس المصدر، ص ١٤٥.

<sup>٢٤</sup> نفس المصدر، ص ٦٣.

<sup>٢٥</sup> نفس المصدر، ص ٦٣.

<sup>٢٦</sup> نفس المصدر، ص ٢٣٦.

<sup>٢٧</sup> الخيال، ص ١٤٧.

<sup>٢٨</sup> الخيال، ص ٢٢٨.

<sup>٢٩</sup> نفس المصدر، ص ٢٣٠.

واضحاً للعدم. بل ويستعمل سارتر التحليلات الأخرى، سواء للزمان أو لموضوعات الشعور، بوصفها مؤديةً كلها إلى العدم، سواء من جانب نشاط الشعور العادم أو من جانب الموضوع الذي يحدده سارتر بوصفه نقصاً، أو يصفه هارباً دائماً لا يعطي نفسه إلا عن طريق التظليل.<sup>٣٠</sup>

ثم يحاول سارتر بعد ذلك أن يقيم وصفاً خالصاً للشعور بوصفه أنا موجود في العالم ومع الآخرين، وينتهي من تلك التحليلات للشعور ومضمونه ويبدأ بتحليل من نوع آخر وهو الشعور ككل في العالم. فيرفض سارتر فكرة ازدواج الشعورين: أنا أفكر وأنا موجود، أو بين أنا باطني وأنا نفسي جسمي، الأول شعور مُطلق والثاني شعور جسمي في العالم؛ وذلك لأن الأنا الباطني لا داعي له. وقد انتقل هوسرل من الذات النفسية (بحوث منطقية) إلى الأنا الباطني (الأفكار ج ١)، مع أن وصف الظواهر الشعورية لا يحتاج إلى أنا موحد للمعارف ويعطي الأشياء وحدتها وفرديتها، لأن الشعور قصدية تتوحد في الزمان. فيرفض سارتر إذن فكرة الأنا المطلق (تأملات ديكرتية)، ويريد إخراجها للعالم كموجود نسبي. وعندما يُقر هوسرل أن الأنا له تعالٍ خاص ليس هو تعالي الموضوع، بل تعالي تعالٍ يأتيه من أعلى، فإنه يكون بذلك قد نحاً نحواً ميتافيزيقياً لا صلة له بالفينومينولوجيا. ولكن تحليل الشك المنهجي الذي قام به هوسرل يبيّن أن الشعور المتأمل وحده يمكنه أن ينفصل عما يضعه الشعور المتأمل، أي إن موضوع الشعور خارج عنه وليس وظيفة له. وهذه العلاقة بين الشعور، أو الموجود لذاته، وبين موضوعه، أي الموجود في ذاته، هي ضرورة تُحتّمها الواقعة نفسها، ويعتقد هيدجر أن هذا الأنا أفكر، الذي يفترضه هوسرل وراء عمليات المعرفة، ما هو إلا «مصيصة عسافير» تجنّبها هيدجر نفسه في وصفه للواقعة الإنسانية، وقد وقع كلٌّ من هوسرل وديكارت في نفس الخطأ، فكلٌّ منهما يبحث عن حقيقة الماهية التي وجدها ديكارت في الارتباط بين طبيعتين بسيطتين، ووجدها هوسرل في التكوين المعنوي والتأملي للشعور. والخطأ يكمن في أن كليهما يجعل ماهية الشعور سابقةً على وجوده، وكل الذي يطلبه سارتر من الأنا أفكر هو أن يكشف لنا عن ضرورة تُحتّمها واقعة الشعور نفسها.<sup>٣١</sup> فإذا تحدث هوسرل عن ضرورة تُحتّمها الواقعة، فإن

<sup>٣٠</sup> الوجود والعدم، ص ٢٨.

<sup>٣١</sup> نفس المصدر، ص ٥١٤.

سارتر يعنى بها أن الوجود لا يمكن استنباطه أو اقتضائه أو رده إلى أي شيء آخر يساويه. فالشعور لم يكن ممكنًا ثم وُجد، بل وجوده شرط لكل إمكانية له، أي إن وجوده يتضمن ماهيته،<sup>٣٢</sup> وكذلك العالم لا يمكن اقتضائه، فهو هذا العالم الذي نحن فيه بأرضه وحيواناته وناسه وتاريخه، فنحن هنا أمام واقعة أولى حتمية بالضرورة، تكشف عن نفسها كحدث لا عقلي لماهية العالم، وهو موضوع الفكر عند هوسرل.<sup>٣٣</sup>

وأخيرًا يعرض سارتر آخر موضوع في مشاكل التكوين؛ وهو العلاقة بين الذوات، أو وجود الأنا مع الآخرين. ويرى أن الآخر لدى هوسرل ما زالت له وظيفة معرفية لإقامة الخبرة المشتركة، وليس آخرَ بلحمه وعظمه ودمه. صحيح أن هوسرل قد قام برفض المذهب الانطوائى (تأملات ديكارتية، والمنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي)، لأن الآخر شرطٌ لا بد منه لتكوين العالم، فيرى هوسرل أن العالم، كما يكشف عن نفسه للشعور، هو عالم ذوات مشتركة، لا يكون للآخر فيه حضور كمظهر محسوس، بل يكون الآخر فيه شرطًا دائمًا لوحده وَاغْتِنَائِهِ، فيوجد الآخر دائمًا كطبقة من الدلالات المُكوِّنة، تتعلق بالموضوع الذي أخذُه في اعتباره، أي إنه هو الضامن الحقيقي لموضوعيته. وعندما يقع العالم، وذاتي النفسية الجسمية، تحت الاقتضاب يظهر الآخر بوصفه ضروريًا لتكوين ذاتي.<sup>٣٤</sup>

ولكن سارتر يرى أن نظرية هوسرل — بالرغم من مميزاتها التي لا يمكن إنكارها — لا تبدو مختلفة كثيرًا عن نظرية كانط التي تعتبر الآخر مفهومًا قَبْلِيًّا. فإذا كان الأنا التجريبي ليس أكثر تعيينًا من الأنا الذي للآخر، إذ يحتفظ هوسرل بالذات الترنسندنتالية المختلفة تمامًا عن الأولى، والتي تشبه الذات عند كانط، فالذي يُهمُّ، عند هوسرل، هو تشابه هذه الذوات الترنسندنتالية، فالآخر إذن هو مقولة إضافية تسمح بتكوين العالم، وليس له أي وجود واقعي مُستقل عن العالم. ولكن الرجوع للآخر ليس إلا قيمةً ظنيةً باعتباره مفهومًا موحدًا، وعلى هذا لم يعد في إمكان هوسرل أن يفهم ما هو الوجود الخارج عن العالم الذي للآخر، لأنه يعرف الوجود بوصفه إشارةً لسلسلة لا متناهية من العمليات التي يجب إقامتها. فالمعرفة إذن هي مقياس الوجود الوحيد، ووجودي ووجود الآخر لا يتحدان

<sup>٣٢</sup> نفس المصدر، ص ٢١-٢٢.

<sup>٣٣</sup> نفس المصدر، ص ٢٢٧-٢٢٨.

<sup>٣٤</sup> الوجود والعدم، ص ٢٨٨-٢٨٩.

بالجسم، أي بالخارجية، ولكن بالمعرفة، أي بالداخلية. فالآخر، عند هوسرل، ليس إلا غياباً؛ هو قصد فارغ أملؤه بقصدي، وهو مضمون الشعور وطرف له ولشعوري باعتباري ذاتاً مُفكرة، وهكذا يظنُّ هوسرل أنه قد قام بتنفيذ مذهب الانطواء مُقَرَّراً أن وجود الآخر له نفس درجة اليقين التي للعالم، مع أن المنطوي على نفسه يعترف بذلك أيضاً، لأنه يُقَرُّ بأن وجود العالم مقيس على معرفته له، كما هو الحال مع وجود الآخر.

وقد ظنَّ سارتر أنه قد تفادى الوقوع في المذهب الانطوائي عندما رفض لهوسرل نظريته فيما يتعلق بالأنا الترنسندنتالي، وبدأ له أنه لم يعد هناك شيء في الشعور متميز بالنسبة للآخر، لأنه قد أفرغه من ذاته، إلا أنه يعترف بأنه لم يتقدم خطوة واحدة في حلِّ مشكلة الآخر ووجوده، لأنه حتى ولو لم يكن هناك، خارج الأنا التجريبي، إلا الشعور بهذا الأنا، أي مجالاً ترنسندنتالياً بدون ذات، فإن إثبات الآخر يتضمن حتماً وجود مجال ترنسندنتالي، ونتيجةً لذلك تكون الوسيلة الوحيدة لتفادي مذهب الانطواء، هي إثبات أن شعوري الترنسندنتالي، أو وجوده نفسه، متأثر بوجود خارج عن العالم لوجداناتٍ أخرى من نفس النوع، وهذا ما لم يستطعه هوسرل أو كانط، لأن ما يربط وجودي بالآخر هو رباط المعرفة، ولذلك فإنهما لم يستطيعا تفادي مذهب الانطواء، وما زال الأنا لديهما مُنتجاً للعالم.

وعلى هذا يرفض سارتر أن يكون وجودي غياباً، والآخر دليل يُثبته، ويُحيل معرفته إلى يقين، ويُقرّر أن الآخر موضوع لي، ولكن له موضوعية خاصة، فهو جسم، أي إنه وجود محسوس واضح لا يمكنني أبداً أن أستمده من نفسي، ولا يمكنني أن أضعه موضع شك، أو أن يكون موضوع اقتضاب، أو أي ردٍّ إلى شيء، سواء أقل أو أكثر منه،<sup>٣٥</sup> فلا يمكنني اقتضابه بوصفه نظرة ناظرة، لأنه لا ينتمي إلى العالم، فأنا أخجل من نفسي أمامه، ولا يضع الاقتضاب خارج دائرة انتباهي إلا موضوع الخجل، كي يظهر الخجل نفسه في ذاتيته المطلقة، ولكن الآخر ليس موضوع الخجل، بل هو فعلي أو موقفي في العالم. وقد لاحظ شيلر من قبل أن القصد التعاطفي يُحدّد علاقاتي مع الآخر العيني بلحمه ودمه.

من هذا العرض السريع لعلاقة سارتر بهوسرل، من خلال النصوص التي تحدث فيها سارتر عنه، يمكننا إذن استخلاص النتائج الآتية، إجابةً على السؤال الذي وضعناه في

<sup>٣٥</sup> نفس المصدر، ص ٣٣٠.

أول هذا المقال: هل يُعتبر سارتر شارحاً لهوسرل وناقداً له ومُطوِّراً لمنهجه؟ أم له فلسفة فينومينولوجية لحسابه الخاص، حتى ولو خرج على المنهج نفسه، كما وضعه هوسرل:

(١) كان انشغال سارتر بهوسرل في شبابه نوعاً من التدريب على التحليلات الجديدة في علم النفس الوصفي، سواء ما كان موجوداً قبله مُستقلاً عن هوسرل (برنتانو، شتومف) أو خارجاً منه. ويؤيد هذا عدم الوضوح السائد في هذه الدراسات الأولى، هل هي عرض أم شرح أم نقد أو تطوير. وتلك خاصية سائدة عند المُفكرين المعاصرين، يقوم كلٌ منهم بحوار مُفكر آخر قريب منه أو بعيد عنه، كما فعل مورييس ميرلوبونتي مع جولدشتين، وكما فعل هيدجر مع كانط ونييتشه وأفلاطون، وكما فعل برجسون مع فشنر وشاركوه وسبنسر ودارون ودوركايم.

(٢) استعمل سارتر منهج هوسرل كسُلّم للصعود عليه، ثم رفضه بعد ذلك نظراً لمواقفه المثالية بالنسبة للشعور أو للعالم الخارجي أو للآخر، ولذلك تحوّل علم وصف الظواهر الشعورية على يديه إلى علم للوجود، كما هو الحال عند هيدجر. وقد رفض هوسرل نفسه هذا التطور من قبل، ولم يتعدّ في تطوّره إلا تحليل التجربة بكل غناها، كما حدث ذلك في «التجربة والحكم».

(٣) أصدر سارتر أحكاماً على الوجود ولم يلتزم بالتوقف عن الحكم، وأشهرها وأعمّها «الوجود عدم»، ولم يكتفِ بوصف الظواهر كما هي عليه، وهو بذلك يخرج على حدود المنهج الذي وضعه هوسرل، مثل هيدجر وميرلوبونتي.

(٤) يخرج سارتر بفلسفة صرفة، ولا يقتصر على التحليلات المنهجية كهوسرل، فله نظريات وتحليلات للجسم وللشعور وللآخر وللحرية ولل فعل كغيره من الفلاسفة المثاليين، ولذلك يُعتبر سارتر أكثر فلاسفة الوجود اتصالاً بالموضوعات الفلسفية وأكثرهم قرباً وتناولاً لها.

(٥) لسارتر فلسفة مستقلة ترفض نفس العيوب التي رفضها هوسرل، كلٌ منهم داخل حضارته التي ينتمي إليها. فيعارض هوسرل المذهب العقلي (أو الصورية)، كما يظهر ذلك عند كانط وديكارت، كما يرفض المذهب التجريبي (الجسّي)، كما يظهر ذلك عند هيوم، خاصةً لإيجاد عالم جديد هو عالم الشعور. ويرفض سارتر أيضاً المذهب العقلي الذي تخرج منه المذاهب الميتافيزيقية الكبرى (ديكارت، سبينوزا، ليبنتز)، كما يرفض

الاتجاه النفسي الحسي (هيوم، تين) لإيجاد عالم ثالث مُستقل هو عالم الصورة<sup>٣٦</sup> وعالم الأنا موجود الذي في العالم ومع الآخرين.

(٦) الطابع العام لفلسفة سارتر هو الذي يجعله يختار نوع تجاربه التي يُحلُّها، فالعدم يجعله يُحلِّل النفاق، والكذب، وسوء النية، والنفي، وهو الذي يُوجِّه كل نتائج تحليلاته لخبرات الآخرين، أو لنظريات الفلاسفة الذين يدخل معهم في حوار.

(٧) فلسفة سارتر ترجمة لمواقف خلقية أكثر منها فلسفة للمعرفة، فهي ردُّ فعل على مثالية برنشفيج ولاند ومايرسون، التي تظهر فيها الروح العنكبوت التي تنسج العالم، وهي ما يُسميها سارتر «الفلسفة الغذائية»، خاصةً التفاؤل المُطلق واعتبار العالم أفضل العوالم الممكنة، خاصةً وأن سارتر قد سمع برنشفيج وفكّر ضدّه بخبراته عن الألم والشر والخداع والنفاق.

(٨) يمكن مقارنة كلٍّ من سارتر وهوسرل كفيلسوفين للتاريخ، وللشعور، وللجسم، وللآخر، كما يمكن مقارنة مزاجهما وبيان مفارقتهما؛ فالأول ملتزمٌ سياسيًا، والثاني متأمل لم يخرج عن نطاق تأمل، أو مقارنة أسلوبهما؛ فالأول يُغيّر أسلوبه بين التحليل العقلي والرواية الأدبية، والثاني لا يرضى إلا بالأسلوب الأكاديمي المشهور في الفلسفة الألمانية، ولكن هذه المقارنات لها موضوع آخر تندُّ عن هذه المُقدمة التي أثّرنا فيها دراسة الصلات التاريخية بين سارتر وهوسرل، من خلال النصوص التي يتحدث فيها فيلسوف الوجود عن واضح علم وصف الظواهر الشعورية.

### ثالثًا: علم الحضارة الفينومينولوجي

تطوّر الوعي الأوروبي بين الأنا أفكر كبداية والأنا موجود كنهاية.<sup>٣٧</sup> ظهر الوعي الأوروبي كموضوع في الفلسفة المعاصرة. فلا يوجد فيلسوف معاصر إلا وتناوله بالوصف والتحليل، ولم يخش أحدٌ كِبَر الموضوع وامتداده على أربعة قرون، لأنه يندُّ عن التخصص الدقيق ويخرج على أصول البحث العلمي وقواعده. ظهر موضوع الوعي الأوروبي بمجرد إحساس المُفكرين المعاصرين به وتناولهم إياه، ومن ثمّ يصبح موضوعًا للبحث والتحليل طالما أنه ظهر في شعور المُفكرين، إحساسًا منهم بأزمة العصر وبمسار التاريخ توقُّفًا أو استمرارًا.

<sup>٣٦</sup> تعني الصورة هنا Image وليس Forme.

<sup>٣٧</sup> هذا الجزء أُضيف عام ١٩٧٦م، أي بعد عشر سنوات من كتابة المُقدمة.

وطالما أننا بصدد البحث عن الصلة بين سارتر وهوسرل، فإن هوسرل هو أبرز مَثَل على تناول موضوع الوعي الأوروبي في كتابه المشهور «أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية»، وفيه يُشخّص هوسرل أزمة العلوم الأوروبية، ثم يعطي حلّها في الفينومينولوجيا الترنسندنتالية.

وتتلخّص الأزمة في ثلاثة أخطاء قاتلة أدّت بالوعي الأوروبي إلى نهايته وإلى قدره المحتوم، كل خطأ منها ردُّ فعل للخطأ الأول، ومحاولة للإصلاح، ولكنه يقع في خطأ أشنع، وبالتالي تكون المحاولات كلها محاولات خاطئة لم تنتهِ بعدُ إلى إيجاد التوازن في الوعي الأوروبي.

وأول الأخطاء هو الصورية؛ فقد وقعت العلوم الأوروبية في الصورية، أي تحويل الظواهر إلى مجرد صور عقلية فارغة لا مضمون لها، وبالتالي استبدلت بالأشياء ظلالها وأشباحها، فقضت على عالم الأشياء وعميت عنه، ونسجت عالماً آخر تصول فيه وتجول، ووضعت الإنسان في ثنائية بين صورية العلم ومادية الحياة. في حين أن هذه الصورية ذاتها تقوم على أسس تحتها في التجربة الحيّة التي فيها تتأسّس كل العلوم. بل إن أكثر العلوم صورية، أعني العلوم الرياضية وعلى رأسها الحساب والهندسة، لا تتأسّس إلا في نشأتها في الشعور، كما بيّن هوسرل ذلك في «نشأة الهندسة».<sup>٣٨</sup> وهنا تمثّل الفينومينولوجيا أحد تيارات الفلسفة ما بعد كانط، خاصة مدرسة ماربورج والكانطيين الجدد في ألمانيا (ناتورب، كوهين كاسيرر)، أو في فرنسا مثل رينوفييه التي ظلّت تهاجم الصورية في المنطق والأخلاق، والمعرفة والدين، والعلوم الإنسانية والطبيعة، وكأن هوسرل كان على وعي بما ستتجه إليه العلوم الإنسانية الآن من محاولة البعض تحويلها إلى أنساق صورية Formalization يمكن حلّ مشاكلها مسبقاً دونما حاجة إلى مضمون. ومن ثم تكون الفينومينولوجيا، فلسفة ومنهجاً، نزعة مُعادية للصورية Anti Formaliste، كغيرها من الفلسفات المعاصرة منذ دريش، ودلتاي، ونيتشه، وفوييه، وجويو، وشيلر، وبرجسون، وريكرت، وزمل، ومعظم فلاسفة الوجود الرُّوس والإسبان والإيطاليين والألمان والفرنسيين. والخطأ الثاني هو المادية، نقيض الصورية، وكأن الوعي الأوروبي أراد تفادي خطأ الصورية، فوقع في الخطأ المضادّ وهو المادية، وهو ما اتضح في العلوم الطبيعية وفي العلوم

<sup>٣٨</sup> .Hussre: L'Origine de la Géometric



الإنسانية التي اتخذت الموقف الطبيعي أساساً لها، والمادية أيضاً نوع من التجريد، على ما يقول هيجل، لأن الواقع ليس هو الواقع المادي بل هو الواقع الشعوري، والعالم ليس هو العالم المادي بل هو عالم الحياة، العالم كما يحياه الإنسان، ويشعر به، ويفعل فيه. المادة خالية من المعنى، وخاوية من الماهية، ولا تحصل المادية على معناها أو ماهيتها إلا بعد أن يحياها الشعور، فالمادية أيضاً، مثل الصورية، نسيان لعالم الحياة، وهنا جاء الاقتضاب الفينومينولوجي حتى يحرّر الشعور من الموقف الطبيعي، ويردّ المادية على أعقابها حتى يحياها الشعور، ويدرك معناها وماهيتها، وهنا تبدو الفينومينولوجيا كغيرها من الفلسفات المعاصرة؛ ردّ فعل على مادية القرن التاسع عشر التي كانت زهو وفخره، والتي كانت تُمثّل تقدُّماً بالنسبة للفلسفات المثالية في القرون الماضية. ولا يوجد فيلسوف معاصر إلا وناهض بقايا المذاهب المادية من القرن الماضي مثل الوضعية، والحسّية، والشكّية، والتطورية، والنفسية الجسمية (السيكوفيزيقا)، والمذاهب الاجتماعية والتاريخية.

وينشأ الخطأ الثالث عندما تحاول العلوم الإنسانية تفادي الخطأين السابقين، أعني الصورية والمادية، وذلك بالرجوع إلى عالم الروح. ولكن هذه النية الحسنة سرعان ما تنقلب على نفسها، ويحدث خلط بين الروح والبدن أو يُوضعان على نفس المستوى، فيمتزج الخالص بالشائب، والشفاف بالعتّم، والمعنى باللفظ، والماهية بالواقعة. فقد قامت العلوم الإنسانية إمّا على الحسّ أو على التجربة دون نقد لها، واكتشاف التجربة الخالصة، وهي موطن العلم. ومن ثمّ كانت الفينومينولوجيا هي ميدان تحليل عالم التجربة الحيّة السابق على الصياغات المنطقية والقضايا العملية، كما أنها نظرية في الحَدَس تقوم على الشعاع المزدوج؛ الأول الذي يأتي من الخارج إلى الداخل عن طريق الإحساس، والثاني الذي ينبثق من الداخل إلى الخارج عن طريق الوعي أو الانتباه. هناك إذن فعلٌ متبادل بين الذات والموضوع، وليس الإنسان مجرد قطب سالب يستقبل الانطباعات الحسّية الخارجية، بل هو أيضاً قطب موجب يُحيل الواقع إلى معنى ويدرك الماهية. يفعل الشعور في العالم بقدر ما ينفع بالعالم، وهذا هو الفرق بين الشعور النائم والشعور اليقظ، أو بين الانطباع الحسّي والإدراك، أو بين الإحساس والرؤية، أو بين الإدراك الحسّي والحَدَس. والأول هو الذي اعتمدت عليه العلوم الإنسانية التي سادها الموقف الطبيعي، والثاني هو الاكتشاف الفينومينولوجي الذي فيه تتأسس العلوم الإنسانية.

هذه الأخطاء الثلاثة تعطينا بناءً عاماً للوعي الأوروبي، وتجعله مُتذبذباً بين مواقف ثلاثة؛ الصورية، والمادية، والخلط بين الروحي والمادي. وتحاول الفينومينولوجيا أن تُثبت

الوعى الأوروبى على بؤرة متوازنة، وهى بؤرة الشعور الذى تنكشف فيه الظواهر وتتأسس فيه العلوم، وبالتالي تقضى على هذا الداء فى الوعى الأوروبى، داء الحيرة والذبذبة، والمحاولة والخطأ، والجهد الدائب المستمر الذى لا يتجاوز النية الحسنة فى البحث عن الحقيقة دونما وصول إليها أو الاقتراب منها بمنهج يُحقّق له التوازن فى النظرة.<sup>٢٩</sup>

ولكن هناك ما هو أخطر من البناء؛ وهو تطور الوعى الأوروبى بين لحظتين تاريخيتين يُمثّلها ديكارت وهوسرل، فإذا كان الوعى الأوروبى قد بدأ باكتشاف الصورة، فإنه قد انتهى باكتشاف المضمون. وإذا كان قد بدأ بوضع الكوجيتو، أو الذات العارفة، فإنه قد انتهى باكتشاف موضوع المعرفة داخل الذات العارفة حتى يمكن إنقاذه من الصورة، وخلصه من المادية، وتنقيته من الخلط السيكوفيزيقي. هناك إذن لحظتان للوعى الأوروبى، بداية ونهاية؛ بداية عند ديكارت، ونهاية عند هوسرل. وفى البداية كان نمط اليقين فى العلوم الرياضية: الاتساق أو التطابق، وفى النهاية أصبح نموذج اليقين فى علوم الحياة: الدافع، الانطلاق، الانبثاق. لذلك كان فلاسفة البداية رياضيين مثل ديكارت، وسبينوزا، وبسكال، وكان فلاسفة النهاية علماء حياة مثل دريش، ودلتاي، وبرجسون، ونيتشه، وفوييه، وجويو. كان نموذج العلم عند الأولين: الحساب والهندسة، وأصبح نموذج العلم عند الآخرين: الآداب والفنون. فى البداية كان الموضوع هو الصوري الفارغ بلا مضمون حتى يمكن فهمه، وفى النهاية أصبح الموضوع هو العيني المعيش الذى يمكن الإحساس به ولمسه ودغدغته. فى البداية كان العقل والاستنباط وسيلة للمعرفة على ما هو معروف عند الديكارتيين، وفى النهاية كان الوجدان والحُدس والتعاطف هو وسيلة المعرفة على ما هو معروف عند برجسون وشيلر. فى البداية كان الوضوح والتميز مقياسين لليقين، وفى النهاية أصبح الغموض والاشتباه يوحيان بالمعاني ويُشعران بالحياة. فى البداية قام السلوك على العقل، وكانت الحرية ممارسة لقانون العقل، وكان الخطأ ينشأ من الإرادة أو من النزوع، وفى النهاية أصبح السلوك تعبيراً عن إرادة الحياة، وتأكيداً للنزوع والوجدان. وبالتالي تُعتبر معركة هيجل كيركجارد أو هيجل ماركس من المعارك الحاسمة فى تطوّر الوعى الأوروبى التى حُسِم فيها هذا الانتقال من البداية إلى النهاية.

<sup>٢٩</sup> انظر: «الفينومينولوجيا وأزمة العلوم الأوروبية» فى كتابنا «فى الفكر الغربى المعاصر»، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢م.

وقد دفع الوعي الأوروبي ثمن هذا الانتقال، أو، إن شئنا، هذا القلب من البداية إلى النهاية. فبعد أن كان المطلب في البداية هو الوجود، وكان العقل والوجود شيئاً واحداً عند هيجل، وكانت الطبيعة امتداداً عند ديكرت، وكان القانون هو الحياة عند كانط، أصبح العدم هو المطلب في النهاية، إرادة العدم، وحرية العدم، ووجود العدم كما هو واضح عند نيتشه، وهيدجر، وسارتر، وكامو. وأصبحت تجارب الانتحار، والغثيان، والموت، والتشاؤم، والتفاهة، والقرف، والاشمئزاز، وسوء النية، والنفاق، والنفي، والتساؤل؛ كلها تجارب تكشف عن الوجود باعتباره عدماً. وضاعت روح التفاؤل التي ظهرت في البداية وحلت محلها روح التشاؤم والعدمية المطلقة التي سادت في النهاية. في البداية انتشر الغرب، وقامت النظم الليبرالية، وامتد الوعي الأوروبي خارج حدوده، وفي النهاية انحسر الغرب، وقامت النظم النازية والفاشية، وتقلص الوعي الأوروبي داخل حدوده، وأدرك الجميع بوادر الأزمة، وجوانب المحنة، ومواطن الخطر.<sup>٤٠</sup>

وهذه هي الدلالة الحضارية لمحاولة سارتر «تعالى الأنا موجود»، عندما يأخذ نموذجين لهاتين اللحظتين في الوعي الأوروبي؛ الأنا أفكر عند ديكرت، أو الأنا الترنسندنتالي عند كانط، أو الذات العارفة عند المثاليين بوجه عام من ناحية، والأنا موجود، والأنا مع الآخرين، والأنا في العالم عند فلاسفة الوجود المعاصرين من ناحية أخرى. وتهدم الأولى من أجل بناء الثانية، فيقضي سارتر على الأنا أفكر القارئ داخل الإنسان؛ لأن هذا الأنا في رأيه فراغ لا لزوم له و«تجويف زائد، وانتفاخ طارئ، وتورم مرضي، وتضخم في الأنا، وأنانية وحب للذات، وغرور يعلمه علماء الأخلاق». يضغط سارتر هذا الأنا حتى يتمّ تفرغ الهواء، ويقضي على التجويف من أجل خلق أنا مُصمّت لا فراغ ولا تجويف ولا أورام فيه، أنا تمتاز بالهبوط النفسي وبالخوف من نفسها، ويقضي بذلك على الداخل من أجل الخارج، وعلى الذات من أجل الموضوع، وعلى الأنا من أجل العالم، ويصبح الأنا هو الأنا موجود، مع الآخرين، وفي العالم، وتتحدّد علاقاته مع هاتين الدائرتين، وتصبح الأنا خارجية محضة بلا داخلية، ووجوداً محضاً بلا عقل. ففي هذا التخرج داخليتها، وفي هذا الوجود معرفتها. يقضي سارتر على الأنا القائم من أجل الأنا الممتد، وعلى الأنا في العمق من أجل الأنا المُسطح، وعلى الأنا في علاقته مع الأبدية من أجل الأنا في علاقته مع الزمان والتاريخ.

<sup>٤٠</sup> كان هذا هو موضوع رسالتنا الثانية في البداية «الدين العقلي والدين الوجودي عند كانط وكيركجارد»، سنة ١٩٥٨م، ثم تغير إلى «فينومينولوجيا التفسير» بعد دراسة هوسرل الفينومينولوجيا الحضارية.

ونحن نعلم أنه عندما يبدأ الوعي التاريخى بتحديد مساره، كما فعل أرسطو مع الحضارة اليونانية، يكون ذلك هو بداية النهاية، ومن ثم فمحاولات المعاصرين لوصف تطوُّر الوعي الأوروبي وتحديدِه بلحظتَيْن؛ المثالية والواقعية، العقلانية والوجودية، الفلسفة الحديثة والفلسفة المعاصرة، وتجعلنا نحن مُفكرى العالم الثالث المحايدىن، والذىن لا ينتسب شعورُهم إلى الوعي الأوروبي نتساءل إذا كانت هذه هى بداية النهاية، وكان لا بدَّ فى العالم من ريادة وعى للتارىخ، كما كان الحال فى الشرق القدىم؛ الصىن، والهند، وفارس، ثم فى الشرق الأوسط؛ مصر واليونان، والمسلمون، والمسىحيون، والأوربىون، فإنه قد تعود الرىادة من جدىد إلى الشرق القدىم أو إلى الشرق الأوسط، وهو ما نعاصره نحن الآن من بدايات للتحرُّر لشعوب الشرق بصورٍ عدَّة؛ إصلاح أو إحياء أو نهضة أو إعادة بناء للموروث.

لا يوجَد عمل فلسفى إلا وله دلالة حضارية. وتلك هى الدلالة الحضارية لمحاولة سارتر «تعالى الأنا موجود»،<sup>٤١</sup> ويكون التعالى حينئذٍ هو المفارقة إلى التارىخ، والوجود فى العالم، فى الأشياء، ومع الآخرين.

### ملاحظات على الترجمة

استبعدتُ دائماً طريقة النقل الصوتى للكلمة من أبجدية إلى أبجدية أخرى، وهى ما تُسمَّى بعملية Transcription، مثلاً يصح لفظ *phénoménologie* فىنومينولوجيا، ولفظ *Transcendental* ترنسدنتالى ... إلخ. فهذه الطريقة ليست ترجمة بل نقلٌ للأصوات من لغة لأخرى مع تغيير شكل الحروف، وفضلاً على وجود نُظُم متعددة للنقل الصوتى *Transliteration*، هناك عيوب كثيرة لها، أهمُّها الألفاظ الغربىة الداخلة على اللغة المترجم إليها وعجميتها، ممَّا يؤدِّي إلى دخول ألفاظ أجنبية إليها، وذلك لا يُسمح به إلا فى أضيق الحدود، وعند الضرورة، ولَمَن هو أهل لذلك من بين المشتغلين بفقه اللغة. وكذلك يستحيل التعبير عن معنى اللفظ الأجنبى لأنه نفس اللفظ المنقول إلى اللغة المترجم إليها، كما أنه لا

<sup>٤١</sup> انظر: «ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد»، فى كتابنا «فى فكرنا المعاصر»، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١م. ولحسن الحظَّ يقوم صديقنا الدكتور أنور عبد الملك بنفس الدعوة فىما يُسميه بالاستراتيجية الحضارية أو المشروع الحضارى، ويصبح داعيةً لنهضة شعوب الشرق فى مواجهة المشروع الغربى وبدايات إفلاسه ومحاولات إنقاذه.

يؤدّي أيّ معنى فيها، فإن لم يفهم القارئ المعنى من اللفظ الأصلي فلن يستطيع معرفة معناه من اللفظ المنقول صوته، وكذلك يستحيل رؤية الأشياء التي يشير إليها اللفظ الأصلي بعد استحالة فهم معناه.

وكان علينا أن نختار بين إحدى طرق ثلاث في الترجمة:

(١) ترجمة اللفظ الأجنبي باللفظ العربي المرادف له تمامًا مثل ترجمة *phénoménologie* بعلم الظواهر ... إلخ، إلا أن هذه طريقة الترجمة الحرفية التي تغفل بتاتا المعنى، وهو القصد الأول للمترجم، ولا تكشف عن المراد، وهو غرض القارئ، وقد استبعدنا هذه الطريقة بقدر المستطاع.

(٢) التعبير عن معنى اللفظ الأصلي في لفظ من اللغة المترجم إليها دون مراعاة أهمية الترادف اللفظي في تطابق اللفظين، وهذه الطريقة تهدف أساسًا إلى ترجمة المعنى والتعبير عنه دون أن تقف عند الحرف، فلفظ *Transcendental* يمكن التعبير عن معناه بلفظ «باطني» الذي يحتوي على كل المعاني الممكنة التي يعطيها اللفظ الأصلي مثل: أولي، شرطي، سابق على التجربة، صوري ... وقد اتبعنا هذه الطريقة أيضًا كلما دعا الأمر لذلك.

(٣) تفسير الشيء نفسه وشرحه دون الالتصاق باللفظ الأصلي ودون التقيّد بالمعنى الضيق له، وذلك بالعثور، بطريقة تلقائية محضة، على اللفظ العربي الذي يمكن أن يكشف عن الأشياء التي يشير إليها اللفظ الأصلي وأن يوضح معناه. وقد اتبعنا هذه الطريقة دائمًا، ممّا يسبّب في البعد عن المصطلح الأصلي، فلفظ *Phénoménologie* تعني وتشير إلى علم وصف الظواهر الشعورية، ولفظ *Ego* إلى الأنا موجود، ولفظتًا *Noème, Nése* إلى قالب الشعور ومضمون الشعور، أو ذات الفكر ومضمون الفكر، ولفظتًا *Acte thé matique*، ولفظتًا *Acte thétique* تشيران إلى فعل الفكر بوصفه ذاتًا وإلى فعل الفكر بوصفه موضوعًا ... إلخ.<sup>٤٢</sup>

<sup>٤٢</sup> انظر: رسالتنا عن:

Les Méthodes d'Exégèse, Intre. pp. Cxvi-CXXXI.

ولكن بعد مُضيّ عشر سنوات رأينا أنه لا غضاضة بالنسبة للتراث الأوروبي من نقل بعض المصطلحات نقلًا صوتيًا، مثل فينومينولوجيا وترنسندنتالي، في أقلّ الحدود كما فعل القدماء عندما نقلوا موسيقى وأنالوطيقا وأنثولوجيا.

أما فيما يتعلق بالعنوان «تعالى الأنا موجود»، ففي رأينا أنه أفضل الترجمات لتفسير المراد، فلفظ Transcendence يمكن ترجمته بالمفارقة، وقد حجزنا هذا اللفظ عند وصف الموضوع، وفضلنا لفظ التعالى للذات لأنه يُستعمل للذات الإلهية، كما في الآية ﴿سُبْحَانَہٗ وَتَعَالَى عَمَّا یَصِفُونَ﴾، أي إن الله مهما قیلَ فی أوصافه فهو يتعالى عن ذلك حرصاً على التنزيه المطلق له، وهذا تماماً ما يقصده سارتر بتعالى الأنا موجود التي تندُّ عن أن تكون وظيفة للمعرفة أو للأخلاق، فهي تتعالى دائماً عن كل ما يُقال أو يُتقول عليها. أما لفظ Ego ففضلنا ترجمته بالأنا موجود لأن هذا ما يقصده سارتر بالضبط، عندما يصفها كموجود في العالم ومع الآخرين بعد تفرقه بين أنماط كثيرة من الشعور، فهناك الأنا je، الأنا أفكر Je pense، الأنا المُفكرة Cogito، الذات Moi، الذات العارفة Sujet، وقد راعينا ترجمة اللفظ مجموعته التي ينتمي إليها، فهناك الشعور Conscience، الشعور بذاته Consience de soi، الشعور الأسمى Hyperconscience، الشعور المتأمل Consience Réfléchie، الشعور اللامتأمل Conscience Irréfléchie، الشعور التأملي Conscience Réfléxive، الشعور المتأمل Conscience Réfléchissante ... إلخ.

ولذلك من الصعب الاتفاق على المصطلحات الفلسفية بين جميع المشتغلين بالفلسفة. فليست هناك ترجمة صواب أو خطأ، بل هناك ترجمة أقرب إلى اللفظ، وأخرى أقرب إلى المعنى، وثالثة تكشف عن الأشياء نفسها، أي عن طريق المفاضلة بين الترجمات دون تصويب أو تخطئة إحداها.

أما التعليقات فليست دراساتٍ عن المواضيع المطروقة، بل إشارات عابرة إلى هوسرل أو سارتر لا تغطي جوانب فلسفتيهما، وقد قامت النشرة بمجموعة من التعليقات عندما أعادت نشر المقال من جديد سنة ١٩٦٦ م.<sup>٤٢</sup> ولم نترجم النصوص المختارة من أعمال هوسرل وسارتر المنشورة في آخر الكتاب، لأن معظمها تُرجم باللغة العربية قبل ذلك، والباقي، وإن كان يمتُّ بصلة للنص الفلسفي نفسه، إلا أننا أثّرنا إرجاء ترجمة العمل

<sup>٤٢</sup> Jean Paul Sartre: La Transcendance de L'Ego, Esquisse d'une description phéno-  
ménologique. Intrduction, notes et appendices par Sylvie le Bon, Paris, Librairie  
philosophique J. Vrin, 6 Place de la sorbonne, Ve 1966

وقد كان هذا النشر الدبلوم الذي تقدّمت به النشرة لتّيل دبلوم الدراسات العليا بقسم الفلسفة، في  
كلية الآداب، جامعة باريس.

## تقديم للمترجم

الفلسفي كله، وهو «الأفكار»، في عمل مُستقل. هذا ونعتذر أننا للسادة مُترجمي أعمال سارتر من أننا لم نُشر إلى الطبقات العربية لضيق الوقت الذي هو السبب الأول في إخراج هذه الترجمة المعيبة، في بعض الأحيان، لهذا النصّ الفلسفي الأول لسارتر.





## مُقدِّمة الناشرة

المحاولة في تعالي الأنا موجود<sup>١</sup> هي أول عمل لسارتر، لأنه في الواقع لا يمكن اعتبارُ العملين الفلسفيين السابقين على ذلك دراساتٍ فلسفيةً بالمعنى الدقيق، فالأول مقال عن النظرية الواقعية للقانون عند ديجوي Duguit، الذي ظهر سنة ١٩٢٧م، والثاني أسطورة الحقيقة<sup>٢</sup> يُعبّر فيها سارتر عن أفكاره في صورة أقصوصة، والذي ظهر سنة ١٩٣١م في مجلة بيفير Bifur.

يبدأ سارتر في هذه المحاولة عمل الكشف الذي سينتهي إلى الوجود والعدم، وفضلاً عن هذا، يؤكّد التتابع الزمني لأعماله الوحدة التي لا شكّ فيها لاهتماماته الفلسفية في هذا الوقت، فيمكن القولُ إنه إن لم يكن قد كتب عمله كله في هذا الوقت، فإنه على الأقل قد تمّ تصوُّره. كُتِب جزءٌ من المحاولة في تعالي الأنا موجود سنة ١٩٤٤م، أثناء إقامة سارتر في برلين لدراسة فينومينولوجيا هوسرل، وكتب مرةً واحدةً الخيال والخيالي سنة ١٩٣٥/١٩٣٦م (نُشِرَا على التوالي سنة ١٩٣٦م، سنة ١٩٤٠م)، ونُشِر النفس سنة ١٩٣٥/١٩٣٦م، وكانت فكرتها لديه منذ سنة ١٩٣٤م، ثم فصل منها ما أصبح بعد ذلك تخطيطاً لنظرية فينومينولوجية للانفعالات الذي نُشِر سنة ١٩٣٩م، وفي نهاية المطاف يكفي أن نذكر الوجود والعدم الذي أتى بعد ذلك وظهر سنة ١٩٤٣م، وفيه يحتفظ صراحةً بنتائجه في المحاولة في تعالي الأنا موجود<sup>٣</sup> مُكملاً ومُعمِّقاً رفضه للمذهب الانطوائي الذي اعتبره غير كافٍ.

<sup>١</sup> نُشِرَت لأول مرة في «دراسات فلسفية»، سنة ١٩٣٦م، ولم يُعد نشرها بتاتاً منذ ذلك الحين.

<sup>٢</sup> انظر: سيمون دي بوفوار، «قوة العمر»، جاليمار، ١٩٦٠م، ص ٤٩.

<sup>٣</sup> انظر: «الوجود والعدم»، ص ١٤٧، ص ٢٠٩.

وقد لا يرفض سارتر، فى محاولة الشباب هذه، شيئاً إلا نقطة واحدة لم يتحدث عنها إلا قليلاً؛ وهى ما يتصل بالتحليل النفسى، فقد راجع تصوُّره القديم — أى رفضه — للشعور والفهم التحليلى للنفس، وقد لا يدافع عن تحفُّظاته القديمة فى هذا الميدان. ولكن ما زال يتبنَّى نظرية تكوين الشعور نفسه، وكذلك الفكرة الأساسية عن الشعور بوصفه موضوعاً نفسياً متعالياً.

وأفضل تقديم لهذه المحاولة المركزة، بالرغم من قصرها، قامت به سيمون دي بوفوار، ويُستحسن إعادته هنا، فهى تقول: <sup>٤</sup> «إن المحاولة فى تعالى الأنا موجود تصف — من وجهة نظر هوسرل ولكن بالتعارض مع بعض نظرياته الحديثة — علاقة الذات بالشعور، فهو يُفرِّق بين الشعور والعنصر النفسى تفرقةً يحتفظ بها دائماً، فإذا كان الشعور هو حضور الذات المباشر الواضح، فيكون العنصر النفسى مجموعةً من الموضوعات لا يمكن إدراكها إلا عن طريق عملية تأملية، ولا يمكن أن تهب نفسها — مثل موضوعات الإدراك الحسى — إلا من أوجه Profils. فالكراهية مثلاً موضوع مُفارق ندركه من خلال Erlebnisse (الخبرات الحية)، حيث يكون وجوده مجرد احتمال، أمّا أناي الموجود نفسه فهو موجود من العالم مثل الأنا الذى للآخر، وعلى هذا الأساس يقيم سارتر إحدى معتقداته القديمة، والتي لا يحيد عنها بتاتاً، وهى استقلال الشعور اللامتأمل، ولا تظهر العلاقة بالذات — كما يرى لاروشفوكو وعلم النفس الفرنسى التقليدي — التى قد تفسد علينا أكثر حركاتنا تلقائيةً، إلا فى بعض حالات خاصة، والذى يهّمه أكثر من ذلك هو أن هذه النظرية وحدها — كما يرى — لا تقع فى المذهب الانطوائى، فالعنصر النفسى والأنا موجود كلاهما موجود للآخر ولي بنفس الطريقة الموضوعية، وبعد القضاء على المذهب الانطوائى لا يمكن الوقوع فى المثالية، ويصّر سارتر فى ختامه على المضمون العملي (الخلقى والسياسى) لنظريته.»

<sup>٤</sup> سيمون دي بوفوار، «قوة العمر»، ص ١٨٩-١٩٠.

## تعالى الأنا موجود

فى رأى الغالبية العظمى من الفلاسفة أن الأنا «قارٌّ» فى الشعور، غير أن بعض هؤلاء يتصور أن الأنا حاضر حضورًا صورياً فى باطن الـ Erlebnisse (الخبرات الحية)، باعتباره مبدأً للتوحيد فارغاً من أى مضمون، أمّا البعض الآخر، وهم الأغلبية العظمى من علماء النفس، فيتصور الأنا من حيث هو مركز للرغبات والأفعال، على أنه حاضر حضوراً مادياً فى كل لحظة من لحظات حياتنا النفسية. وغايتنا فى هذا البحث البرهنة على أن الأنا ليس فى الشعور على نحوٍ صوري أو مادي، فهو موجود فى الخارج، أى فى العالم، إنه من موجودات هذا العالم، ووجوده شبيه بوجود الأنا كما هو ماثل فى الآخرين.



## الفصل الأول

# الأنا والذات

### (أ) نظرية الحضور الصوري للأنا

من اللازم إقرار رأي كانط القائل بأن «الأنا أفكر ينبغي أن يكون في مقدوره ملازمة جميع تصوراتنا»<sup>١</sup>، ولكن هل يلزم من هذا الرأي أن الأنا، في واقع الأمر، قارٌّ في جميع حالاتنا

---

<sup>١</sup> «نقد العقل الخالص»، الطبعة الثانية، التحليل الترنسندنتالي، الكتاب الأول، الفصل الثاني، القسم الثاني، الفقرة ١٦ «فيما يتعلق بالوحدة التركيبية أصلًا للإدراك (Aperception)». انظر أيضًا: الفقرة ١٧-١٨ (ترجمة تريميج-بيكو، ص ١١٠-١١٨). (الناشرة)

في هذه الفقرة يلخص سارتر كل مضمون مقالته، فيرفض نظريتين: الأولى ما يمكن تسميتها بالنظرية المثالية للأنا التي تفرضها كوظيفة للمعرفة، والثانية ما يمكن تسميتها بالنظرية التجريبية للأنا التي ترى فيها عنصرًا ماديًا سواء أكان حسيًا أم خلقيًا. ويضع سارتر أسس نظرية ثالثة في الأنا موجود في العالم ومع الآخرين. وقد اتبع سارتر نفس التخطيط في «نظرية الانفعالات» عندما رفض أيضًا النظريات العقلية التقليدية، ثم النظريات التجريبية التي تُمثلها نظريات التحليل النفسي، كي يقيم نظريةً ثالثة في الانفعال بوصفه موقفًا. وكذلك في «الخيال» رفض سارتر المذاهب الميتافيزيقية الكبرى أولًا، والاتجاه الجسدي والنفسي التجريبي ثانيًا، كي يصف الصورة كتكوين للقصد المتبادل. وأخيرًا في موضوع الخيال رفض سارتر كلا التصورين: المفارق العقلي والحال التجريبي، ورجع إلى الصورة كتكوين للشعور. وهو في هذا كله يقوم بما يقوم به هوسرل في أعماله عن تاريخ الفلسفة الأولى، وعن محنة العلو الأوروبية، عندما يصف تطوُّر الفلسفة الحديثة ابتداءً من ديكارت (بعد تفرقه المشؤمة بين النفس والبدن) في خطين متعارضين كهم مفتوح: المذهب العقلي Rationalismus، والمذهب التجريبي Empiricismus. فكلاهما، سارتر وهوسرل، يكشفان عن النتائج الوخيمة التي بدأت بعد عصر النهضة، والتي ظهرت عيوبها في العصر الحالي، وهما الصورية من جانب والمادية من جانب آخر، ويحاول كلاهما تفادي هاتين الظاهرتين في الشعور الأوروبي بكشف بُعدٍ ثالث: وهو الشعور المُكوّن للعالم، حيث تمّحي فيه الثنائية بين الذات

الشعورية، وأنه الموحّد الأعظم لتجاربنا المتنوعة؟ يبدو أن هذه النتيجة مجاوزة للفكر الكانطي؛ ذلك أن المسألة النقدية عند كانط مسألة نظرية، ومن ثمّ فهو لم يتعرّض للوجود الواقعي لـ «الأنا أفكر»، بل على الضدّ من ذلك يبدو أنه كان على يقين من أن ثمة لحظات من الشعور تخلو من «الأنا»، بدليل قوله «ينبغي أن يكون في مقدوره ملازمة»<sup>٢</sup>، المسألة كلها في رأيه تتعلق بتحديد الشروط اللازمة لإمكانية التجربة، وأحد هذه الشروط أن يكون في مقدوري دائماً اعتبار إدراكي أو فكري على أنه من عندي، هذه هي المشكلة.

بيدّ أن ثمة اتجاهاً خطيراً في الفلسفة المعاصرة تلمس آثاره في الفلسفة الكانطية الجديدة، وفي المذهب النقدي التجريبي، وفي المذهب العقلي على نحو ما نجده عند بروشار، هذا الاتجاه يدور على تحقيق شروط إمكانية التجربة التي يُحدّدها النقد.<sup>٣</sup> وكان من شأن هذا الاتجاه أن اندفع نفرٌ من أهل الفكر إلى التساؤل عن طبيعة «الشعور الترنسندنتالي». وطرح السؤال على هذا النحو من شأنه أن يُلزمنا بتصوّر هذا الشعور من حيث هو مُكوّن لشعورنا التجريبي على أنه هو اللاشعور. وقد أكّد بوترو في محاضراته، عن فلسفة كانط،<sup>٤</sup>

والموضوع، ويصبح كلاهما تكويناً للقصد المتبادل؛ وهو بناء الشعور.

انظر: «الفيثومينولوجيا وأزمة العلوم الأوروبية» في كتابنا «في الفكر الغربي المعاصر»، دار التنوير،

بيروت، ١٩٨٢م. (المترجم)

<sup>٢</sup> سيبدأ سارتر في الجزء الأول من هذا المقال في رفض نظرية المثاليين التي تنصّ على وجود أنا في الشعور وظيفتها القيام بعملية توحيد المعارف، حسيّة أم عقلية، ويأخذ سارتر كانط هدفاً له، مع أن ديكارت وهوسرل أيضاً لا يسلّمان من هذا النقد. (المترجم)

<sup>٣</sup> يمثّل لاشيليه، وبرنشفيج، المذهب الكانطي الجديد، ويُمثّل ماخ المذهب التجريبي النقدي. أمّا فيكتور بروشار (١٨٤٨-١٩٠٧م) فلم يكن مؤرخاً للفلسفة القديمة فقط، بل أيضاً مؤلف لرسالة عن «الخطأ» (١٨٧٩م) ولقالات عديدة في الفلسفة والأخلاق جُمِعت في آخر كتابه «دراسات في الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة» (فران ١٩٥٤م). (الناشرة)

يتضح من ذلك أن فلسفة سارتر كانت ردّ فعل على نفس الأخطاء الشائعة التي كانت سائدة في العلوم الإنسانية في ذلك الحين، ويدلّ على أن فلسفة سارتر ردّ فعل على بيئته الثقافية أكثر منها تطبيقاً مباشراً لمنهج هوسرل الجديد، خاصةً فلسفة برنشفيج العقلية التفاضلية التي ظلّ سارتر طول حياته خصماً لها. (المترجم)

<sup>٤</sup> بوترو: «فلسفة كانط»؛ محاضرات ألقيت في السربون سنة (١٨٩٦-١٨٩٧م)، باريس، فران، ١٩٢٦م. (الناشرة)

وقد قام الدكتور عثمان أمين بترجمته أخيراً. (المترجم)

صدق هذه التأويلات، وذلك أن كانط لم يهتم إطلاقاً بمسألة كيفية التركيب الواقعي للشعور التجريبي، ولم يستنبطه على طريقة الأفلاطونية المحدثّة من شعورٍ أعلى أو من شعورٍ فوقيّ.<sup>٥</sup> إن الشعور الترنسندنتالي في رأيه ليس إلا جملة الشروط اللازمة لوجود شعور تجريبي، ومن ثم فإن آية محاولة لإحالة الأنا الترنسندنتالي إلى أنا واقعي، وتصويره على أنه مُلَازِم لـ «شعور» كلِّ منا،<sup>٦</sup> إنما تعني حُكْمًا على الواقع وليس حُكْمًا على الصورة، وهذه نظرة مخالفة تمامًا لما يقصد إليه كانط. وقد يُقال إن هذه النظرة مُدْعَمَةٌ بنصوص كانطية تُدَلِّل على ضرورة الوحدة الكانطية للتجربة. غير أن هذا القول ينطوي على نفس الخطأ الذي ينطوي عليه الرأي القائل بأن الشعور الصوري هو لا شعور سابق على التجربة.<sup>٧</sup>

ومع ذلك فإن التسليم مع كانط بطرح المسألة النظرية لا يحلُّ المشكلة الواقعية، بل ينبغي طرحها بصراحة في هذا البحث. من المُسَلَّم به أن الأنا أفكر ينبغي أن يكون في مقدوره مصاحبة جميع تصوراتنا، ولكن هل من المُسَلَّم به أن هذه المصاحبة تتحقّق تحقُّقًا واقعيًّا؟ مثلاً، إن تصوُّرًا ما، وليكن «أ» ينتقل من حالة لا يصاحبه فيها الأنا أفكر إلى حالة أخرى يصاحبه فيها هذا الأنا، فما الذي يحدث لهذا التصور؟ هل يتغير تركيبه أم يظلُّ في جوهره دون أدنى تغيير؟ وهذا السؤال الثاني يفضي بنا إلى سؤال ثالث: من المُسَلَّم به أن الأنا أفكر ينبغي أن يكون في مقدوره مصاحبة كل تصوراتنا، ولكن هل يُفهم من ذلك أن الأنا أفكر هو الذي يُحقِّق وحدة هذه التصورات بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر؟ أم يُفهم منه أن تصوُّرات شعورٍ ما ينبغي أن تتحد وتتعين بحيث يمكن دائماً العثور على «أنا أفكر»؟ يبدو أن هذا السؤال مطروح على المستوى النظري، ومن هنا فإنه يتجاوز الكانطية التقليدية، غير أن هذا الظنُّ ليس بصحيح، وإنما الصحيح أن هذا

<sup>٥</sup> هي نظرية أفلوطين المشهورة في فيض كل الموجودات عن الواحد. (المترجم)

<sup>٦</sup> سأستعمل هنا لفظ «شعور» لترجمة الكلمة الألمانية Bewsstsein التي تدلُّ في نفس الوقت على الشعور كمجموع كلي، وعلى «الموناد»، وعلى كل لحظة من هذا الشعور، أمّا التعبير «حالة شعور» فيبدو لي غير صحيح بسبب السلبية التي يوحى بها في الشعور. (المؤلف)

<sup>٧</sup> يرفض سارتر هنا تصوُّرين للأنا كلٍّ منهما نقيض الآخر؛ الأول تصوُّر كانط في افتراض أنا باطني يقوم بعمليات الشعور، أي إنه واعٍ، والثاني تصوُّر التحليل النفسي الذي يفترض لا شعورًا، أي أنا لا واعٍ للقيام بهذه الوظيفة. (المترجم)

السؤال مطروح على المستوى الواقعي، وهو يُصاغ على الوجه الآتي: هل الأنا الذي نقابله في شعورنا ممكن الوجود بفضل الوحدة المؤلفة لتصوراتنا، أم إنه هو الذي يُوحّد في الواقع بين التصورات؟<sup>٨</sup>

إذا طرحنا جانباً تأويلات أتباع كانط للأنا أفكر باعتبار أن هذه التأويلات تعسفية في جملتها، وعوّلنا على حلّ المشكلة الخاصة بالوجود الواقعي للأنا في الشعور، فإننا نجد أنفسنا في مواجهة فينومينولوجيا هوسرل،<sup>٩</sup> والفينومينولوجيا تقوم على دراسة علمية وليست نقدية للشعور،<sup>١٠</sup> وإن هذه الدراسة تستند على الحدس كعملية أساسية، فالحدس، كما يرى هوسرل، يضعنا وجهًا لوجه أمام الشيء.<sup>١١</sup> إذن ينبغي أن يكون مفهومًا أن الفينومينولوجيا علم واقعي، وأن المشكلات التي تتناولها مشكلات واقعية خاصة،<sup>١٢</sup> إذا أخذنا في اعتبارنا أن هوسرل يُسميها علمًا وصفيًا،<sup>١٣</sup> ومن ثم فإن مشكلات العلاقة بين الأنا

<sup>٨</sup> ينقد سارتر كانط على مُستويين: مستوى المبدأ أو المستوى النظري en droit، ومستوى الواقع en fait، وكلاهما يؤدّيان إلى رفض تصوّر كانط للأنا، حتى ولو سلّمنا مع كانط أن تصوّره حقٌّ من حيث المبدأ، إلا أنه يظلّ باطلاً من حيث الواقع. (المترجم)

<sup>٩</sup> في كتاب «الخيال» (المطابع الجامعية الفرنسية، ١٩٣٦م) يستخلص سارتر، وهو بصدد المشكلة الفريدة للصورة، الخطوط العامة للثورة الفلسفية التي حدثت بظهور الفينومينولوجيا، ويُصرّ، كما يفعل هنا، على خصوصية منهج يريد أن يكون وصفيًا، حتى ولو كانت الوقائع التي يقدّمها الحدس له ماهيات. «الفينومينولوجيا هي «وصف» لتكوينات الشعور الترنسندنتالي القائم على حدس ماهيات هذه التكوينات»، انظر: الفصل الرابع، «هوسرل»، ص ١٤٠. (الناشرة)

<sup>١٠</sup> يُحقّق هوسرل هذا المشروع في «الفلسفة بوصفها علمًا مُحكّمًا» (١٩١١م). (الناشرة)

<sup>١١</sup> في أفعال الحدس المباشر تحصل على حدس «الشيء نفسه»، «أفكار لإقامة فينومينولوجيا» (سنشبر إليه باسم «الأفكار»، ج ١، الفقرة ١٣، ترجمة ريكير، ص ١٣٩). يقول هوسرل أيضًا إن الشيء يَهَب نفسه بـ «لحمه وعظمه»، ويقول أيضًا بـ «طريقة أصلية»، أو في «صورته الأصلية». (الناشرة)

<sup>١٢</sup> يمكن لهوسرل أن يقول: علم الماهيات. ولكن من وجهة نظرنا هذه، تفيد هذه التسمية نفس المعنى. (المؤلف)

<sup>١٣</sup> تدلّ تعبيرات «علم الواقعة»، «علم الماهيات»، وكذلك «علم المعنى eidétique» هنا على نفس الشيء. ففي الواقع لا يشير سارتر، حتى هذه اللحظة، إلى التعارض — الجوهرى في مكان آخر — بين واقعة تجريبية وماهية، ولكن إلى تعارض أعمّ بين مشاكل الواقع ومشاكل المبدأ، ولهذا تظهر الواقعة والماهية معًا جملةً واحدةً كـ «مُعطى»، والشيء المهمّ هنا على وجه التحديد هو أن الفينومينولوجيا علم المُعطى (لا يهْم أيضًا إذا كان ماديًا أم مثاليًا)، في مقابل وجهة نظر كانط التي تضع مسألة «المبدأ» الصّرف.



والشعور هي مشكلات وجودية. إن الشعور الترنسندنتالي عند كانط مدرك عند هوسرل بفضل الـ Epoché<sup>١٤</sup> «الاعتضاب»، غير أن الشعور عند هوسرل ليس جملة شروط منطقية، بل واقعة مطلقة، ثم هو ليس قائماً بذاته أو لا شعوراً يتأرجح بين الواقع والمثال، إنه شعور حقيقي ميسور الإدراك في اللحظة التي تُمارَس فيها عملية «الاعتضاب»، بل إنه هو الذي يُكوِّن شعورنا التجريبي؛ هذا الشعور القارٌّ «في العالم»، والذي تصاحبه «ذات» نفسية ونفسية جسمية. أمّا أنا فأني أعتقد في وجود شعور مكوّن، كما أنني أتفق مع هوسرل في تحليلاته الرائعة،<sup>١٥</sup> حين يكشف لنا عن الشعور الترنسندنتالي وهو يخلق العالم في اللحظة التي يكون فيها حبيس الشعور التجريبي. وأنا مقتنع، مع هوسرل، في أن الأنا النفسي والنفسي الجسمي هو موضوع مُفارق ينبغي أن يكون خاضعاً لعملية الـ Epoché (الاعتضاب).<sup>١٦</sup>

فالفيثومينولوجيا علم «وصفي»؛ لأنه يرمي إلى رؤية مُعطى ومجموعة من الوقائع، علاوةً على هذا، إذا كان صحيحاً أن هوسرل أراد أن يقيم «علمًا للماهيات» أو لـ «المعاني»، فيجب أن نعتبر أن هذه الماهيات مُعطاة خاصةً على نحوٍ يقينيٍّ في رؤية مباشرة، كما هو الحال مع الأشياء، ومن خلال هذه الوجهة من النظر فهي وقائع (مثالية).

الماهية Edios موضوع من نوع جديد، وب نفس الطريقة التي يكون بها المُعطى موضوعاً فردياً في الحَدَس الفردي أو الحدس التجريبي، يكون مُعطى حَدَس المعنى ماهية خالصة (...) فحدس الماهيات Wesens-Schau هو أيضاً حدس، وموضوع المعنى L'oh-jet eidétique هو أيضاً موضوع «الأفكار»، ج ١، القسم الأول، الفصل الأول، «الواقعة والماهية» (الفقرة الثالثة، ترجمة ريكر، ص ٢١). (الناشرة)  
<sup>١٤</sup> الـ Epoché، أو الاعتضاب الفيثومينولوجي، هو وضع الاتجاه الطبيعي بين قوسين، وهو مطبوع دائماً بواقعية تلقائية. ويشير سارتر — متابِعاً هوسرل — إلى هذا الشعور الطبيعي مُستعملًا التعبير «شعور بالعلاقات الدنيوية Intramondaine» فيما يتعلق بالاعتضاب أو بالاعتضابات. انظر: «الأفكار»، ج ١، الفصل الرابع من القسم الثاني، الفقرات من ٥٦ إلى ٦٢ (ترجمة ريكر، ص ١٨٧-٢٠٨). وكذلك «تأملات ديكرتية»، الفقرة ٨ (ترجمة لفيناس، ص ١٧-١٨). (الناشرة)

<sup>١٥</sup> هي التي توجد أساساً في «الأفكار»، ج ١. (الناشرة)

هذا التحول من الأنا الصورية إلى الأنا الوجودية يراه سارتر موجوباً سابقاً في تاريخ الفلسفة، من كانط إلى هوسرل، كحركة إصلاحية للمثالية الألمانية بتفاديه الصورية التي نتجت عنها في أول الأمر، أو الاتجاه إلى ميدان الشعور الذي يصفه سارتر وهو مع الآخرين. (المترجم)

<sup>١٦</sup> «بالنسبة لي أنا، من حيث إنني ذات متألّة موضوعة ودائمة تحت الـ Epoché (التوقّف عن الحكم)، وواضحاً نفسي كمصدر واحد لكل الإثباتات والتبريرات الموضوعية، فهي إذن ليست ذاتاً نفسية ولا ظواهر

ولكننا نتساءل: هل نقتصر على الأنا النفسى والنفسى الجسمى، أم هل من الأفضل أن نضيف إليه الأنا الترنسندنتالى من حيث هو مُكوّن للشعور المطلق؟<sup>١٧</sup> إذا كان الجواب بالسلب فالنتائج المترتبة عليه هي على الوجه الآتى:

(١) يصبح المجال الترنسندنتالى لا شخصياً، أو إن شئت فقل «سابقاً على الشخص»، أى من غير أنا.

(٢) لا يظهر الأنا إلا على مستوى الإنسانية، ثم هو لن يكون إلا وجهاً للذات، بل ووجهها الفعّال.<sup>١٨</sup>

(٣) فى إمكان الأنا أفكر مصاحبة تصوراتنا، لأنه يظهر وراءه وحدة لم يسهم فى خلقها، بل إن هذه الوحدة السابقة عليه هي التي تجعله مُمكنًا.

---

نفسيةً بمعناها فى علم النفس، أى مفهومة بوصفها عناصرَ واقعيةً لموجودات إنسانية (نفسية جسمية) «تأملات ديكارتية»، الفقرة ١١، (ترجمة، ص ٢٢). (الناشرة)

<sup>١٧</sup> وضع هوسرل المشكلة فى الفقرة ١١ فى «تأملات ديكارتية» المذكورة آنفاً بعنوان «الذات النفسية والذات الترنسندنتالية». وفى الواقع إن هوسرل يضيف مباشرةً على الفقرة المذكورة فى التعليق ١٠: «عن طريق Epoché (التوقف عن الحكم) الفينومينولوجي، أقوم بإسقاط ذاتي الطبيعية الإنسانية، وكذلك حياتي النفسية — ميدان خبرتي النفسية الداخلية — من الحساب؛ كي أحصل على ذاتي الترنسندنتالية فى ميدان التجربة الداخلية الترنسندنتالية والفينومينولوجية». ولهذا فهو يؤكّد أنه لا يمكن بتاتاً إسقاط هذه الذات الترنسندنتالية من الحساب. (الناشرة)

يحاول سارتر هنا الخروج بنتائج مبدئية فى صفّه من دعوى المثاليين بافتراض خطئها، تمهد له عرض وصفه للأنا موجود عن طريق تصحيح هذا الخطأ أولاً بإثبات عدم فائدة أنا باطنية بالإضافة إلى الأنا النفسية أو النفسية الجسمية، بل وعدم واقعيتها. (الترجم)

<sup>١٨</sup> يشير سارتر باستعماله لمفهوم «الأنا» إلى الشخصية فى صورتها الفاعلة، ويقصد بـ «الذات» المجموع الكلى المحسوس النفسى الجسمى لنفس الشخصية. ومن المفهوم أن الأنا والذات ليسا إلا شيئاً واحداً، يُكوّنان «الأنا موجود»؛ إذ إنهما ليسا إلا واجهتين لها. انظر: الهامش رقم ١٠ من الفصل الثانى.

تكوين الأنا موجود المطروح للمناقشة هنا، ثم الحصول عليه فى «الوجود والعدم»، ص ٢٠٩ وما بعدها. (الناشرة)

(٤) ومن الطبيعي عندئذٍ أن نتساءل بصدد الإنسان عمّا إذا كانت الشخصية (حتى ولو كانت الشخصية المجردة لأنا) مصاحبةً للشعور بالضرورة، وعمّا إذا لم يكن في الإمكان تصوّر شعور لا شخصي على الإطلاق؟<sup>١٩</sup>

وقد أجاب هوسرل على هذا السؤال، في كتابه «بحوث منطقية»،<sup>٢٠</sup> حيث يتصور هوسرل الذات على أنها من نتاج مُركَّب ومُفارق للشعور، غير أنه في كتابه «الأفكار»<sup>٢١</sup> يرتدُّ إلى النظرية التقليدية للأنا الترنسندنتالي باعتباره الخلفية لكل شعور، ومُكوّنًا ضروريًا لكل شعور يرسل أشعته (Lichstrahl) على كل ظاهرة تقع في مجال الانتباه. وهكذا يتحول الشعور الترنسندنتالي بالضرورة إلى شعور شخصي. ومع ذلك فثمة سؤال: هل من الضروري افتراض هذا التصور؟ وهل يتفق مع تعريف هوسرل للشعور؟ من الشائع والمألوف أن حاجة الشعور إلى الوحدة والفردية من شأنها أن تُبرّر وجود أنا ترنسندنتالي، فشعوري مُوحّد، لأن جميع إدراكاتي وأفكاري مرتبطة به من حيث هو

<sup>١٩</sup> تُكوّن هذه النتائج المُرقّمة جوهر النظرية التي سيدافع عنها سارتر لمعارضة أعمال هوسرل الأخيرة. (الناشرة)

<sup>٢٠</sup> «بحوث منطقية»، المجلد الثاني، الجزء الثاني، الفصل الخامس، الفقرة ٨: «الذات الخالصة والحصول على شعور» (ترجمة ص ١٥٩، وما بعدها). يُلاحظ تطوّر هوسرل داخل «بحوث منطقية» نفسها، ففي الواقع يكتب هوسرل: «فضلاً عن ذلك يجب أن أعترف حقيقةً أنني لا أستطيع مطلقاً أن أتوصّل لكشف هذه الذات البدائية، باعتبارها مركزاً ضرورياً يرجع إليها». ثم أضاف (لسوء الحظ) في الطبعة الثانية، سنة ١٩١٣م، التعليق الآتي: «ومنذ ذلك الحين تعلّمتُ كيف أجدها، أو على الأصحّ تعلّمتُ كيف أنه لا يمكن تركّز نفسي أتوقف في الفهم الخالص للمُعطى خشية الوقوع في مغالاة ميتافيزيقيا الذات». (الناشرة) الواقع أن هوسرل قد غيّر اتجاهه قبل ذلك في مرحلة الانتقال من «فلسفة الحساب»، وهي رسالته التي تقدّم بها إلى جامعة فيينا سنة ١٨٩١م، حيث نادى بضرورة دراسة المفاهيم الرياضية بإرجاعها إلى مضامينها النفسية، إلى «بحوث منطقية»، سنة ١٩٠٠م، حيث يهاجم فيه الاتجاه النفسي والاجتماعي في دراسة المنطق الذي يراه هوسرل علماً معيارياً أولاً. بل ويمكن أيضاً ذكر تطوّر ثانٍ لهوسرل في مرحلة الانتقال من «الأفكار» بأجزائها الثلاثة إلى «التجربة والحكم»، حيث يعود هوسرل إلى العالم من جديد من خلال الخبرة الحيّة ونشاط الذات. (المترجم)

<sup>٢١</sup> انظر: «الأفكار»، ج ١، الفقرة ٨٠: فيما يتعلق بصورة الشعاع، وكذلك الفقرة ٥٧: «هل يجب وضع الذات الخالصة خارج الدائرة؟» (الترجمة، ص ١٨٨). انظر كذلك: «التأمل الديكارتي الرابع» الخاص بالمشاكل التكوينية للأنا الترنسندنتالية. (الناشرة)

ملجؤها الدائم، وكل شعور متمايز من الآخر، لأنه في إمكاني التحدث عن شعوري، وفي إمكان كل من زيد وعمرو أن يتحدث عن شعوره، إن الأنا مؤلّد للجوانية، ولهذا فإنه من المؤكّد أن الفينومينولوجيا ليست في حاجة إلى الإهابة بهذا الأنا المؤحد والمفرد، إنها تُعرّف الشعور بأنه قصدي،<sup>٢٢</sup> وبفضل القصديّة يتجاوز الشعور ذاته، إنه يتوحد وهو يندّد عن ذاته،<sup>٢٣</sup> إن وحدة آلاف من مجموعات الشعور الفعالة التي تتحقق على النمط الذي يتحقق به العدد أربعة من جرّاء إضافة اثنين إلى اثنين، نقول عن هذه الوحدة إنها الموضوع المُفارق «اثنان واثنان تساوي أربعة». ومن غير ثبات هذه الحقيقة الخالدة فإنه يكون من المُحال تصوّر وحدة واقعية، ومن ثمّ يكون لدينا كثرة من العمليات التي لا يمكن ردّها إلى ما هو أقلّ منها بمقدار ما يكون لدينا من مجموعات للشعور تقوم بهذه العمليات. وقد يضطرّ هؤلاء الذين يعتقدون أن « $2 + 2 = 4$ »<sup>٢٤</sup> مضمون لتصوراتي إلى الإهابة

<sup>٢٢</sup> يرى سارتر أن افتراض أنا ترنسندنتالية كموطن شخصي مؤحد ومؤسّس لكل شعور افتراض لا داعي له، بل يرى أن هناك مجالاً ترنسندنتالياً فحسب سابقاً على الشخصي أو لا شخصي. ولا يفيد «أن لفظي مفارق وترنسندنتالي»، في رأيه، معناه عند كانط، بل معناه عند هوسرل، كما حددهما مثلاً في الفقرة ١١ من «تأملات ديكارتية»، فالترنسندنتالي هو المجال الذي تُكوّنه أنماط الشعور الأصلية المُعطية للمعاني. ويجب أن نلاحظ أن سارتر يترك هذا اللفظ (الكانطي أكثر ممّا يجب) لدرجة أنه لا يظهر في «الوجود والعدم»، فالشعور هناك إمّا لا متأمل أو متأمل، واضح لذاته أو غير واضح، فلا وجود هناك لأنا ولا حتى لمجال ترنسندنتالي، وعلى الضدّ من ذلك، يبقى «تعالى» الأنا موجود نظرية أساسية. والواقع أن فكرتيّ التعالى والقصديّة طرفان (لفكرة واحدة). «التعالى هو البناء التكويني للشعور»، «الوجود والعدم»، ص ٢٨، أي إن الشعور ينتزع نفسه من نفسه كليّة كي يتجه نحو الموضوعات، وهذا هو معنى القضية المشهورة «كل شعور هو شعور بشيء»، وفي مقابل ذلك، يُقال إن العالم والموضوعات الموجودة فيه (الطبيعة، الحضارية ... إلخ) «مفارقة» بالنسبة للشعور بوصفها موجودة — حسب تعريفها — «خارج» الشعور، أي الآخر المطلق بالنسبة له. (الناشرة)

إذا كان هوسرل ما زال قريباً من تصوّر المثالية الألمانية للأنا باعتباره القائم على توحيد عمليات المعرفة، فإن سارتر يقضي على هذه البقايا التي يُحتَمَل أن تكون ما زالت موجودة في الأفكار، ج ١. (المترجم)

<sup>٢٣</sup> فيما يتعلق بالقصديّة، انظر: «الأفكار»، ج ١، القسم الثالث، الفصل الثاني، الفقرة ٨٤: «القصديّة باعتبارها الموضوع الأساسي للفينومينولوجيا» (الترجمة، ص ٢٨٢). وكذلك مقالة سارتر التي نُشرت في المواقف، ج ١: «القصديّة، فكرة أساسية في فينومينولوجيا هوسرل»، ص ٣٢-٣٥. (الناشرة)

<sup>٢٤</sup> يستعمل سارتر هنا مثلاً من الموضوعات الرياضية المُستقلة عن التجارب الحيّة في حياتنا اليومية، وهي الأمثلة المُفضّلة أيضاً في بعض الأحيان عند هوسرل. (المترجم)

بمبدأ ترنسندنطالي وذاتي للتوحيد يكون عندئذٍ هو الأنا، إلا أنه من المقطوع به أن هوسرل ليس في حاجة إلى هذا المبدأ، فالموضوع مُفارق للشعور الذي يدركه، والشعور يعثر على وحدته في هذا الموضوع، ومع ذلك قد يُقال إن الديمومة في حاجة إلى مبدأ موحد حتى يتسنى للتيار المستمر للشعور أن يضع الموضوعات المفارقة خارجه، وأن الشعور ينبغي أن يكون تأليفاً متواصلًا لشعور مضى، وشعور حاضر، وهذا قول صائب، بيد أنه من المأثور عن هوسرل، وهو الذي درس هذا التوحيد الذاتي للشعور في كتابه «الشعور الداخلي للزمان»،<sup>٢٥</sup> أنه لم يلجأ على الإطلاق إلى افتراض أنا له قدرة على التركيب. فالشعور هو الذي يُوحّد نفسه، وبطريقة عينية، مستندًا على مجموعة من المقاصد «المقاطعة»، ليست إلا استرجاعًا عينيًا وواقعيًا لشعور مضى، وهكذا ينعكس الشعور على ذاته من غير انقطاع، بحيث أن مَنْ يقول «شعورًا» يعني الشعور كله، وهذه ميزة تخصّ الشعور ذاته مهما تكلُن علاقته بالأنا<sup>٢٦</sup> على أيّ نحو من الأنحاء. ويبدو أن هوسرل في مؤلفه «تأملات ديكرتية»، وقد ظلّ متمسكًا تمامًا بهذا التصوير لشعور يتوحد في الزمان،<sup>٢٧</sup> أمّا عن فردية الشعور فمن الواضح أنها مردودة إلى طبيعة الشعور؛ ذلك أن الشعور لا يتحدّد إلا من ذاته (ومثله في ذلك مثل الجوهر عند سبينوزا).<sup>٢٨</sup> ومن هذه الوجهة ينطوي الشعور على كليّة مؤلّفة، ذات طابع فريد، تعزله عن كليّات أخرى من نفس النوع. وفي هذه الحالة لن يكون الأنا إلا

<sup>٢٥</sup> تشابه تحليلات هوسرل هنا كثيرًا — خاصةً في الشعور الداخلي بالزمان — تحليلات برجسون لها؛ فالمعرفة عند هوسرل تتوحد في الزمان، وعند برجسون تظهر الحرية في الديمومة. (المترجم)

<sup>٢٦</sup> فيما يتعلق بالتكوين الذاتي للزمان الفينومينولوجي، انظر: «دروس في الشعور الداخلي بالزمان» (١٩٠٤-١٩١٠م)، الفقرة ٣٩ (ترجمة ديسور، ص ١٠٥ وما بعدها)، بعنوان: «القصدية المزدوجة لاسترجاع الماضي وتكوين تيّار الشعور»، حيث يبين هوسرل تكوين تيّار الشعور لوحده الخاصة. (الناشرة)

<sup>٢٧</sup> انظر: التأمل الديكرتي الرابع، الفقرة ٣٧: «الزمان، صورة كليّة لكل تكوين إني Eglogique» (الترجمة، ص ٦٣). (الناشرة)

<sup>٢٨</sup> «أقصد بالجوهر ما هو قائم بذاته، وما هو مُتصوّر بذاته، أي ما لا يحتاج فيه تصوّره إلى تصوّر شيء آخر لتكوينه»، الأخلاق، الجزء الأول، التعريف الثالث.

يقول سارتر: «الشعور هو شعور من كل ناحية، فلن يتحدّد إلا بنفسه» الوجود والعدم، مُقدّمة ص ٢٢. (الناشرة)

الواقع أن الوصف الذي تعطيه الفينومينولوجيا، وسارتر معها، للشعور، هو وصف مثالي بالمعنى الوصفي، أي إنه يفترض أن الشعور لا يمكن أن يعادله أو يساويه أيّ موضوع آخر سواه، سواء أكان من

مجرد تعبير (وليس شرطاً) عن استحالة الاتصال بين شعور وآخر، أو بين جوانية شعور وجوانية شعور آخر. والآن نجيب في غير ما تردد: إن التصور الفينومينولوجي للشعور يُقرّر أن الدور الذي يمكن أن يؤدّيه الأنا في عملية التوحيد والتفرد ليس له من مُبرّر. بل على الضدّ من ذلك فإن وحدتي أنا وشخصيتي ليست مُمكنة إلا بفضل الشعور، ومن ثم فإن وجود الأنا الترنسندنتالي ليس له ما يُبرّره.<sup>٢٩</sup>

فضلاً عن ذلك فإن افتراض وجود هذا الأنا الطفيلي له أثر سيء. إن مجرد وجوده يفصل الشعور عن ذاته ويُجزّئه، بل إنه يخترق الشعور كأنه نصل كثيف. إن الأنا الترنسندنتالي هو موت للشعور؛ ذلك أن وجود الشعور، في حقيقة أمره، هو وجود مطلق بسبب أن الشعور شاعر بذاته. معنى ذلك أن نمط وجود الشعور هو وعي بالذات،<sup>٣٠</sup> وهو يعي ذاته، من حيث هو وعي بموضوع مُفارق.<sup>٣١</sup> كل شيء إذن واضح وجلي في الشعور؛ الموضوع بما يتميز به من كثافة وصلابة هو في مواجهة الوعي، أمّا الوعي فهو ليس إلا وعياً يعي هذا الموضوع، وهذا هو قانون وجوده، غير أن ثمة إضافة لازمة: إن وعي الشعور

---

تكوين الجسم (أنا نفسية أو نفسية جسيمة)، أو من العالم الخارجي (موضوع طبيعي)، أي إن فكرة «التعالى» هي الضامن الوحيد للمحافظة على صفاء الشعور وعلى شفافيته، ومن ثم يقترب هذا الوصف من وصف المثالية التقليدية عند ديكرت والديكرتين لخصائص الفكرة أو المثال أو الجوهر، بل حتى الله. (المترجم)

<sup>٢٩</sup> يلجأ سارتر هنا إلى بعض الصور الأدبية لتصوير نقده للأنا الزائدة التي يفترضها المثاليون، فهي ليست صفاءً خالصاً، تحليل الحدوس أو المعارف إلى وحدة مُستقلة، بل على العكس من ذلك هي مادة

(فصل كثيف) تنزلق في الشعور الذي يتميز بصفائه التلقائي الطبيعي. (المترجم)

<sup>٣٠</sup> «لأن ذلك يتعلق بوجود مطلق وليس بمعرفة، ويندُّ عن هذا الاعتراض المشهور الذي ينصُّ على أن المطلق المعروف ليس مطلقاً لأنه ينتسب إلى المعرفة التي لدينا عنه، ففي الواقع ليس المطلق هنا نتيجة تركيب منطقي على مستوى المعرفة، بل أكثر موضوعات *sujects* التجارب حسيّة، وهو «لا ينتسب» إلى هذه التجربة لأنه «هو» هذه التجربة نفسها، وعلى هذا فهو «مطلق غير جوهري». «الوجود والعدم»، ص ٢٣. (الناشرة)

<sup>٣١</sup> «التعالى هو البناء التكويني للشعور، أي إن الشعور يُؤلّد محمولاً على موجود ليس هو نفسه (...) ويتضمن الشعور في وجوده موجوداً لا شعورياً يتعدى الوجود الظاهري Transphénoménal (...) فالشعور موجود يتضمن في وجوده مسألة وجوده باعتبار أن هذا الموجود يتضمن موجوداً آخر سواه». «الوجود والعدم»، ص ٢٨-٢٩. (الناشرة)

لذاته ليس من سماته الوضع، بمعنى أنه ليس موضوعًا لذاته.<sup>٣٢</sup> بيد أن هذه القضية لا تنطبق على الشعور المتأمل الذي سنعرض له فيما بعد.<sup>٣٣</sup> موضوع الوعي خارج عن الوعي بالطبيعة، ولهذا السبب فإن الفعل الذي يقوم به الوعي الموضوع هو نفس الفعل الذي يمارسه لإدراك هذا الموضوع. أمّا الوعي ذاته فإنه لا يعرف ذاته إلا من حيث إنها جوانية مطلقة. ولنصطلح على تسمية هذا النوع من الشعور بأنه شعور من الدرجة الأولى أو شعور غير متأمل. ونسأل بعد ذلك: هل ثمة مكان لأنا في شعور كهذا؟ جوابنا واضح؛ بالسلب طبعًا. ذلك أن الأنا ليس موضوعًا (من حيث هو باطن فرضًا)، ثم إنه ليس صادرًا عن الوعي من حيث هو موجود لأجل الوعي، كما أنه ليس كيفية شفافة للوعي، إنما هو، على نحو ما، مُقيم في الوعي. والواقع أن الأنا وما ينطوي عليه من شخصية، مهما يبلغ من الصورية والتجريد، هو مصدر للكثافة والصلابة، إن نسبته إلى الأنا العيني والنفسي كنسبة النقطة إلى الأبعاد الثلاثة. إنه إذن ذات مُتقلّصة الغاية. ولهذا فإن مجرد إقحام هذه الكثافة على الشعور من شأنه أن يقضي على تعريفنا الخصب له والمُشار إليه آنفًا. بل إننا نجده ونجعله غامضًا، ومن ثم يتوقف عن التلقائية، إذ إنه عندئذ ينطوي على جرثومة الكثافة والصلابة. ومع ذلك نحن مضطرون أيضًا إلى استبعاد الرأي القائل بأن الوعي مطلق بلا جوهر، على الرغم من أصالة هذا الرأي وعمقه. إن الوعي الخالص مطلق ليس إلا، لأنه يعي

<sup>٣٢</sup> «كل شعور واضح لموضوع هو، في نفس الوقت، شعور لا واضح لنفسه.» «الوجود والعدم»، ص ١٩. (الناشرة)

يُفرّق هوسرل بين نوعين من أنواع الشعور؛ شعور واضح conscience positionnelle، وشعور غير واضح conscience non-positionnelle، فالأول هو الشعور عندما يبدأ نشاطه في وضع موضوعه، أي في القيام بعملية تحليل مضمون الشعور noème باعتبار أن الشعور هو القلب المعرفي لها noese، أي إن الشعور الواضح هو الشعور الذي يقوم بوصف القصديّة، أمّا الشعور غير الواضح فهو الشعور الذي يظهر بعد عملية اقتضاب الاتجاه الطبيعي وإسقاطه من الحساب دون أن يبدأ بعدُ عملية الوصف، ويُسمّى هوسرل أيضًا الشعور غير الواضح شعورًا محايدًا، ثم يظهر الشعور الواضح بوصفه تعديلًا لهذا الحياد («الأفكار»، ج ١، ص ٣٢٦-٣٧٥، ترجمة ريكير). (المترجم)

<sup>٣٣</sup> سيسعمل سارتر ابتداءً من الآن تعبيريّن: الشعور المتأمل Le conscience réfléchie، والشعور اللامتأمل، فالأول ما يعادل الشعور بوصفه أنا عارفة، أي مقابل الـ noese عند هوسرل، والثاني ما يعادل موضوع المعرفة وهو ما يعادل الـ noème عند هوسرل كذلك. (المترجم)

ذاته، ومن ثم فهو «ظاهرة»، ولكن بالمعنى الذي يفيد الهوية بين «الوجود» و«الظهور»<sup>٣٤</sup>، إنه خفيف وشفاف للغاية. ومن هذه الوجهة يتمايز الكوجيتو عند هوسرل عن الكوجيتو الديكارتي. وإذا افترضنا أن الأنا ضروري في تكوين الوعي، فمن اللازم عندئذ أن يرقى هذا الأنا الكثيف إلى مستوى المطلق. وفي التو نجد أنفسنا في مواجهة موناد، وهذا اتجاه جديد لفكر هوسرل، وهو اتجاه مؤسف (انظر: تأملات ديكارتية)<sup>٣٥</sup>، يُثقل الوعي، ويفقد هذه الميزة التي تجعله الموجود المطلق من كثرة ما ضاع وجوده، ويصبح الوعي ثقيلًا وله وزن، وبالتالي فإن نتائج الفينومينولوجيا مُهددة بالضياع إن لم يكن الأنا في مستوى العالم موجودًا نسبيًا، أي موضوعًا لأجل الشعور<sup>٣٦</sup>.

<sup>٣٤</sup> «يوجد في الميدان النفسي أن تفرقة بين المظهر والوجود (...) وهذه المظاهر نفسها لا تكون وجودًا يظهر هو أيضًا، ويساعده في ذلك المظاهر التي يظهر من خلالها» هوسرل: «الفلسفة بوصفها علمًا محكمًا» (ص ٨٣، ترجمة ك. لوير). «حقّق الفكر الحديث تقدّمًا رائعًا بإرجاعه الموجود إلى سلسلة مظاهر تكشف عنه (...) فلم يعد في إمكان الثنائية بين الوجود والمظهر أن تجد شرعيتها في الفلسفة (...) فوجود موجود هو بالضبط ما يظهر، وبهذا نصل إلى فكرة الظاهرة كما نستطيع أن نجدها في «الفينومينولوجيا» لهوسرل وهيدجر، فهي ظاهرة أو نسبي-مطلق (...) فيمكن دراسة الظاهرة ووصفها باعتبارها كذلك، إذ إنها مُخبرة عن نفسها على الإطلاق.» «الوجود والعدم»، نفس الموضوع، ص ١-٢. (الناشرة)

<sup>٣٥</sup> هذا الاتجاه يُبيّن التأمّل الديكارتي الرابع الذي يتناول موضوع المألّ العيني للذات بوصفها جوهرًا فردًا، و«التأمّل الخامس» بعنوان «تحديد الميدان الترنسندنتالي بوصفه خبرةً مشتركةً بين الذوات كجواهر فردة». (الناشرة)

حاول هوسرل في هذه المحاضرات الخمس التي ألقاها في السربون، سنة ١٩٢٩م، إعطاء نظرة شاملة للفينومينولوجيا، واقترب هوسرل فيها كثيرًا من ليبنتز في محاولته لتأسيس علم الوجود العام Ontologie universelle. (المترجم)

<sup>٣٦</sup> في مقال حديث ظهر في «دراسات فلسفية»، سنة ١٩٦٣م، بعنوان «علم النفس الفينومينولوجي: محاضرات الفصل الدراسي الصيفي، سنة ١٩٢٥م، لأدموند هوسرل»، ذكر الأستاذ دريدا الصعوبات التي يجلبها تصوّر هوسرل للشعور الترنسندنتالي بوصفه منطقةً أوليّةً Archi-region. ويكتب الأستاذ دريدا بوجه خاص: «يُبيّن هوسرل أن أناي الترنسندنتالية تختلف في جوهرها عن أناي الطبيعية والإنسانية، ومع ذلك فهي لا تفتقر منها في شيء (...) فالأنا الترنسندنتالية ليست آخر، وهي ليست الشبح الميتافيزيقي أو الصوري للذات التجريبية على وجه خاص، وهذا ما يؤدّي بنا إلى أن نلفظ الصورة النظرية، واستعارة «الأنا» المشاهد المطلق لذاته النفسية الخاصة، وكل هذه اللغة التشبيهية التي يجب استعمالها أحيانًا لإعلان الاقتضاب الترنسندنتالي، ولوصف هذا الموضوع «القريب»؛ وهو الذات النفسية أمام الأنا الترنسندنتالي المطلق». (الناشرة)



## (ب) الكوجيتو بوصفه شعورًا متأملًا

«الأنا أفكر» عند كانط شرط إمكانية، والكوجيتو عند كلٍّ من ديكارت وهوسرل واقعة. وقد تحدّث البعض عن «ضرورة واقعة» الكوجيتو، ويبدو لي هذا التعبير سلبياً للغاية. ومن المؤكّد أن الكوجيتو شخصي، ففي «الأنا أفكر» يوجد أنا يفكر، وعندئذٍ نحصل على الأنا في نقائه، ومن الكوجيتو ينبغي تأسيس «علم الأنا موجود». والواقعة التي يمكن استخدامها نقطة للبداية هي هذه؛ في اللحظة التي ندرك فيها فكرنا سواء بحدس مباشر أو بحدس يستند على الذاكرة، فإننا ندرك أنا هو أنا الفكر المدرك الذي ينكشف باعتباره مفارقاً لهذا الفكر ولأيّ فكر آخر مُمكن. فمثلاً إذا أردتُ تذكّر منظرٍ كنتُ قد أدركته بالأمس وأنا في القطار، ففي إمكاني استعادة ذكرى هذا المنظر كما هو. ولكن في إمكاني كذلك أن أتذكر أنني قد رأيتُ ذلك المنظر، وهذا ما يُسميه هوسرل في كتابه، الشعور الداخلي بالزمان، إمكانية التأمل في الذكرى.<sup>٣٧</sup> وفي عبارة أخرى نقول إنه في إمكاني باستمرار استدعاء آية ذكرى بصورة شخصية، وعندئذٍ يظهر الأنا. وهذا ضمان واقعي لإقرار مبدأ كانط، ولهذا يبدو أنه ليس في إمكاني إدراك أيّ حالة من حالات شعوري من غير أنا.

ولكن يجب أن نتذكر أن الفلاسفة الذين وصفوا الكوجيتو اعتبروه عمليةً تأمليةً، أيّ عملية من الدرجة الثانية. وهكذا يكون الكوجيتو عمليةً لوعي مُتّجه نحو وعي يتخذ من الوعي موضوعاً له. وليكن معلوماً أننا على يقين مطلق من الكوجيتو، لأن ثمة وحدة لا انقسام فيها بين الوعي المتأمل والوعي المتأمل على حدّ تعبير هوسرل<sup>٣٨</sup> (إلى حدّ عدم وجود الوعي المتأمل من غير الوعي المتأمل)، ولسنا على خطأ عندما نُقرّر أننا في مواجهة تركيبة

<sup>٣٧</sup> مثلاً في الملحق الإضافي الثاني عشر: «الشعور الداخلي وإدراك الخبرات الحية» (ص ١٧٩، وما بعدها من الترجمة). (الناشرة)

يحاول سارتر في هذا الجزء رفض تصوّر ديكارت للأنا بوصفه أنا مُفكر، كما رفض في الجزء السابق تصوّر كانط للأنا الذي يقوم بعمليات توحيد المعارف الحسّية والعقلية. (المترجم)

<sup>٣٨</sup> يقول هوسرل في «تأملات ديكارتية»: «إنني أحصل على وضوح يقيني عن طريق «أنا موجود»». (الناشرة)

يرى هوسرل أن ديكارت، وإن كان قد استطاع أن يرى الأنا المفكر Cogito، فإنه لم يرَ موضوع الفكر Cogitatum. وقد قام هوسرل بربطها معاً في القصديّة، فالذات العارفة Noese تعادل الأنا المُفكر cogito، وموضوع المعرفة noese ما يعادل مضمون الفكر Cogitatum. (المترجم)

تنطوي على وعين أحدهما وعي للآخر. ومن هذه الوجهة، نضمن بقاء المبدأ الجوهرى للفينومينولوجيا: «إن كل وعي هو وعي بشيء ما.» إذن وعي التأمل لا يتخذ من ذاته موضوعاً له عندما أُحَقِّق الكوجيتو. إن ما يُثَبِّته يَخْصُ الوعي التأمل، ومن حيث إن شعور التأمل هو وعي بذاته، فإنه يكون وعياً غير واضح، ولن يصبح واضحاً إلا إذا اتجه نحو الوعي التأمل، وهذا الوعي لم يكن واضحاً لذاته قبل أن يكون موضوع تأمل، ولهذا فإن الوعي يقول «أنا أفكر»، ليس هو بالدقة الوعي الذي يفكر، أو بالأحرى لا يطرح تفكيره من خلال فعل التفكير ذاته.<sup>٣٩</sup> ويحق لنا إذن أن نتساءل عما إذا كان الأنا الذي يفكر هو خاصية مشتركة بين وعين متراصين أحدهما فوق الآخر، أو بالأحرى عما إذا لم يكن هذا الأنا يَخْصُ الوعي التأمل. إن كل وعي متأمل ليس في حقيقة أمره موضوع تأمل، ومن ثم فهو في حاجة إلى فعل جديد من الدرجة الثالثة لكي يكون موضوعاً، وليس معنى ذلك التسلسل في هذه العملية إلى ما لا نهاية؛ ذلك أن الوعي ليس في حاجة مطلقاً إلى وعي متأمل لكي يعي ذاته. نوجز فنقول إن الوعي لا يتخذ من ذاته موضوعاً له.<sup>٤٠</sup>

أليس هو بشكل محدّد الفعل التأملي الذي يؤلّد الأنا في الوعي التأمل؟ لذلك يُبيّن البعض أن ثمة أنا لكل فكر مُدرَك بالحدس، دون أن يُسبّب هذا البيان آية صعوبة من

<sup>٣٩</sup> يحاول سارتر هنا أن يُثَبِّت وجود موضوع الفكر وهو ما يُسميه الشعور اللامتأمل كطرف لا ينفصل عن الأنا المُفكر عند ديكارت، ويستعمل سارتر تعبيرات هوسرل نفسها: فعل الذات المُفكرة Acte thétique؛ وهو فعل الشعور غير الواضع، أو الشعور المحايد، ثم الفعل الذي يضع موضوع الفكر Acte thématique؛ وهو فعل الشعور الواضع. (المترجم)

<sup>٤٠</sup> إن أردنا التلخيص، يُبيّن تحليل فينومينولوجي للشعور ثلاث درجات له:

(١) «درجة أولى»: على مستوى الشعور اللامتأمل غير الواضع لذاته، لأنه شعور بالذات بوصفه شعوراً بموضوع مُفارق.

مع الأنا أفكر:

(٢) «درجة ثانية»: الشعور المتأمل غير واضح لنفسه، بل واضح للشعور المتأمل.

(٣) «درجة ثالثة»: هي فعل فكري ذاتي thétique من الدرجة الثانية، يصبح بواسطته الشعور المتأمل واضحاً لذاته.

وبعبارة أخرى هناك على مستوى الدرجة الثانية أفعال لا تأملية للتأمل، أمّا فيما يتعلق باستقلال الشعور اللامتأمل فقد تمّ إثباته بشكل نهائي في مُقدّمة «الوجود والعدم». (الناشرة)

الصعوبات التي أشرنا إليها في الفصل السابق. وهوسرل<sup>٤١</sup> أول مُفكر يُقرّر أن الفكر اللامتأمل فيه يعاني تغييراً جذرياً لكي يكون موضوع تأمل. ولكن هل يُشترط انتفاء «السذاجة» من أجل إجراء هذا التعديل؟ أليس ظهور الأنا مسألة أساسية في هذا التعديل؟ من الواضح أنه ينبغي الإهابة بالخبرة العينية، ومع ذلك يبدو أن هذه الإهابة مستحيلة بحكم أن هذا النوع من الخبرات هو تأملي، أي إنه ينطوي على أنا، بيد أن أي وعي لا متأمل هو غير حاصل على فكرة عن ذاته، وبالتالي فإنه يُخلف لنا ذكرى، لا علاقة لها بفعل الفكر، يستطيع الإنسان أن يرجع إليها.<sup>٤٢</sup> ويكفي لهذا البحث عن إعادة تكوين اللحظة بأكملها، التي يظهر فيها هذا الوعي اللامتأمل فيه (وهذا ممكّن على الدوام بحكم تعريفنا لهذا الوعي). مثال ذلك:<sup>٤٣</sup> لقد كنتُ مستغرقاً، منذ لحظة في القراءة، والآن أنا بسبيل تذكّر ملابس هذه القراءة، واتجاهاتي، والسطور التي كنتُ أقرأها. ولن أكتفي بإثارة جميع هذه الملابس البرانية، بل إنني أضيف إليها جزءاً من الوعي اللامتأمل، باعتبار أن هذه الموضوعات ليس في الإمكان إدراكها إلا بفضل هذا النوع من الوعي، بل إنها مشدودة إليه. غير أن هذا الوعي اللامتأمل لا ينبغي أن يكون موضوعاً لتفكيري، بل على الضد من ذلك ينبغي توجيه انتباهي نحو الموضوعات المثارة، والاحتفاظ معه بنوع من التواطؤ، من غير أن أتخذ منه موضوعاً لتفكيري، على أن يتمّ كل ذلك من غير تغافل عن هذا الانتباه، والنتيجة ليست موضع شك؛ فالمطالعة يلزمها بالكتاب وبأبطال الرواية، ولكن الأنا ليس قارئاً في الوعي، فالوعي ليس إلا وعياً بالموضوع، وهو لا يتخذ من ذاته موضوعاً له. والآن بعد أن انتهيتُ إلى هذه النتائج من غير تدخل من الفكر، أستطيع أن أتخذ منها موضوعاً لدعوى وأعلنها على الوجه الآتي: إن الأنا ليس في الوعي اللامتأمل، علماً أنه ينبغي عدم اعتبار هذه

<sup>٤١</sup> في مُقدّمة «الأفكار»، ج ١، يعلن هوسرل أن «الفينومينولوجيا» تقتضي ترك الاتجاهات الطبيعية المرتبطة بتجربتنا وبفكرنا، أي باختصار تغيير جوهرى للاتجاه (الترجمة، ص ٦٠). وفي الفقرة ٣١ بعنوان «التغيير الأساسي للدعوى الطبيعية» (الترجمة، ص ٩٦)، يُفسّر هوسرل هذا الإثبات. (الناشرة)

<sup>٤٢</sup> يلتجئ هوسرل إلى ذكريات لا تتعلق بأفعال الفكر الذاتية Non-thétique لأنماط شعور لا تتعلق بدورها بأفعال الفكر الذاتية في «دروس في الشعور الداخلي بالزمان». (الناشرة)

<sup>٤٣</sup> سيستعمل سارتر هنا تجربة حياة مُستقاة من الحياة اليومية لإثبات عدم وجود أنا زائد في أي خبرة، مطالعة، للحاق بالترام، النظر للساعة، تأمل صورة ... إلخ. (المترجم)

العملية على أنها مصنعة، وعلى أنها من مستلزمات القضية، فبفضلها استطاع تيتشنر<sup>٤٤</sup> أن يُقرّر في مؤلفه «مرجع في علم النفس» أن الذات غالباً ما تكون غائبة عن وعيها، غير أنه لم يذهب إلى أبعد من ذلك ولم يحاول تصنيف حالات الوعي بدون ذات. ومما لا شك فيه أن ثمة اعتراضاً قد يُثار على أساس أن هذه العملية، أي هذا الإدراك اللاتأملي لوعي بواسطة وعي آخر، ليس في الإمكان ممارستها من غير التذكر، ولهذا فإنها لن يكون من حقّها أن تتصف باليقين المطلق الكامن في فعل التفكير، ومن ثم نجد أنفسنا من جهة أمام فعل يقيني يسمح لي بإثبات حضور الأنا في الوعي المتأمل، ومن جهة أخرى أمام تذكر مشكوك فيه يوحي بأن الأنا غائب عن الوعي اللاتأملي، ويبدو أن ليس من حقنا أن نقابل بين الوجهتين. ولكني أود أن ألفت النظر إلى أن تذكر الوعي اللاتأملي ليس مناقضاً لمعطيات الوعي المتأمل، فلا يخطر على بال أحد أن ينكر ظهور الأنا في وعي متأمل، فالمسألة لا تعدو مجرد المقابلة بين تذكر تأملي لمطالعتي (كنت أقرأ) — وهو أيضاً أمر مشكوك فيه — وبين تذكر غير تأملي. وليس من حق التفكير الراهن في حقيقة الأمر أن يتجاوز حدود الوعي المدرك في اللحظة الحاضرة، ويظلّ التذكر التأملي الذي نجد أنفسنا مضطرين للجوء إليه من أجل إعادة ما مضى من شعور؛ يظلّ موضع شك، أولاً بسبب خاصية الشك المرتبطة بطبيعته كتذكر، وثانياً بسبب أن التفكير يُغيّر من الوعي التلقائي على حدّ قول هوسرل نفسه. وحيث إن الذكريات غير التأملية للوعي اللاتأملي تكشف عن وعي بلا ذات، وحيث إن ثمة اعتبارات نظرية ترتكز على حدّس الوعي للماهية، من شأنها أن تدفعنا إلى الإقرار بأن الأنا ليس في إمكانه أن يكون جزءاً من التركيب الجواني للـ Erlebisse (للخبرات الحية)، فالنتيجة المحتومة من كل هذا هي على الوجه التالي: ليس ثمة أنا على المستوى اللاتأملي. عندما أعود وراء الترام أو عندما أنظر إلى الساعة، أو أكون مستغرقاً في تأمل لوحة فنية ليس ثمة أنا. ليس لدينا إلا وعي بترام نريد للحاق به. وهكذا فيما يختص بالأمثلة الأخرى، فليس لدينا إلا وعي لا يتخذ من ذاته موضوعاً له. إنني، في

<sup>٤٤</sup> تيتشنر (١٨٦٧-١٩٢٧م) عالم نفس إنجليزي أمريكي، تلميذ فونت، كرّس نفسه لعلم النفس التجريبي، وكان له أثر على علم النفس الإنجليزي السكسوني.

وهذه بعض مؤلفاته: «نظرة عامة في علم النفس» (١٨٩٦م)، «مرجع في علم النفس» (المذكور هنا، ١٩١٠-١٩١٢م)، و«علم النفس التجريبي» (١٩٢٧م). (الناشرة)

الواقع، منغمس في عالم الأشياء، والأشياء هي التي تُحدث وحدةً بين مجموعات الوعي التي تنكشف في مصاحبة لقيم وكيفيات جذابة ومُنفرة، أما أنا فأختفي وأتلاشى. ليس ثمة مكان للأنا في هذا المستوى. وحدث هذا الأمر ليس من قبيل المصادفة، ثم هو ليس من قبيل نقص مؤقت في الانتباه، وإنما هو من قبيل تركيب الوعي ذاته.

إن وصف الكوجيتو يزيد الأمر وضوحًا. هل يمكن القول بأن فعل التأمل يدرك الأنا والوعي المُفكر بدرجة واحدة وبطريقة واحدة؟ يُصرُّ هوسرل على ترديد هذه الحقيقة، وهي أن اليقين المُلازم لفعل التأمل إنما هو مردود إلى إدراك الوعي إدراكًا كليًا، أي إدراكه من غير زواياه، من غير Abschattungen (ظلاله)،<sup>٤٥</sup> وهذه حقيقة واضحة. وعلى الضد من ذلك الشيء المحدد بالزمان والمكان، فإنه ينكشف دائمًا من خلال عدد لا متناهٍ من الزوايا، ومن ثم يكون هو مجرد وحدة مثالية لهذا اللامتناهي. أما فيما يتعلق بالدلالات وبالحقائق الأبدية فإنها تُدلل على مفارقتها في حالة ظهور باعتبار أنها مستقلة عن الزمان، في حين أن الوعي الذي يدركها يتميز، وهو في الديمومة، بأنه مُتفرد تمامًا. ولنا أن نتساءل: عندما يدرك وعي تأملي الأنا أفكر، هل يَهَب نفسه كي يدرك وعيًا ممتلئًا ومتمجمًا في لحظة واقعة

<sup>٤٥</sup> يشير سارتر هنا إلى نظرية الإحساس في الفينومينولوجيا عن طريق «الجوانب Profils» أو «التخطيطات Esquisses»، بالألمانية «تظليل Abschattunge». انظر: الأفكار، ج١، الفقرة ٤١ (الترجمة، ص ١٣٩-١٣٤). طبقًا لضرورة معنوية eidetique يحتوي أي شعور تجريبي لنفس الشيء المدرك من «جميع وجوهه»، ومتطابق مع نفسه باستمرار بحيث لا يكون إلا إحساسًا واحدًا؛ يحتوي هذا الشعور على نظام مُعقد تُكوّنه مجموعة مختلفة من المظاهر والتخطيطات الإجمالية، ثم تأتي كل عناصر الموضوع، التي تَهَب نفسها في الإحساس مع خاصية إعطاء نفسها، لتخطيط نفسها، في هذه المجموعة المختلفة من خلال اتصال مُعين (الترجمة، ص ١٢٢-١٣٣).

يعتبر سارتر الفكر والإحساس متعارضين مثلًا في موضوع «الخيال» (الجزء الأول، ص ١٨، وما بعدها)، فكلهما يتعلق بظواهر متميزة تمامًا، فالفكر معرفة شعورية بنفسه تُوجد نفسها بغتة في وسط الموضوع، والإحساس وحدة تركيبية لمظاهر متعددة، تُكوّن نفسها ببطء. (الناشرة)

نظرية ظهور الموضوع بـ «جوانبه» أو بـ «التظليل» هي إحدى المحاولات المعاصرة التي ترمي إلى تفادي الثنائية التقليدية بين المادية الحية والتصورات العقلية التي تقسم الموضوع إلى جزأين، فالتظليل عند هوسرل له نفس المهمة التي للصورة عند سارتر، أو للصورة المتوسطة عند برجسون، وفي بعض الأحيان يتم إلغاء هذه الثنائية على الإطلاق بإعادة وضع المشكلة من جديد، فلا توجد مادة جسية، بل انكشاف الوجود لي (هيدجر)، أو أنا كموجود في العالم، ومع الآخرين (هيدجر، سارتر)، ويمكن مقارنة التظليل عند هوسرل بالتخطيط الترنسندنتالي الذي يربط بين الحساسية والفهم عند كانط. (المترجم)

من الديمومة العينية؟ الجواب واضح: إن الأنا لا ينكشف ك لحظة عينية،<sup>٤٦</sup> وكتكوين لوعي الراهن قابل للضياع، بل على الضد من ذلك إنه يؤكد دوامه بصرف النظر عن هذا الوعي أو عن مجموعات الوعي كلها، ومع أنه لا يماثل أيّة حقيقة رياضية على الإطلاق، إلا أن نمط وجوده أقرب إلى الحقائق الأبدية منه إلى الوعي، بل من الواضح أن ديكا رت قد انتقل من الكوجيتو إلى فكرة الجوهر المُفكر، لأنه اعتقد أن أنا وأفكر هما على نفس المستوى. وقد لاحظنا فيما سبق أنه يمكن في الحقيقة توجيه نفس النقد إلى هوسرل، بالرغم من أنه أكثر حيلة، فإني أعلم جيداً أنه يُقرُّ للأنا بمُفارقة خاصة متميزة عن مُفارقة الموضوع، وأنه يمكن وصف هذه المُفارقة بأنها «من فوق». ولكن ما المُبرّر؟ كيف يمكن تفسير هذه الطريقة المميزة في تناول الأنا من غير الإهابة باهتمامات ميتافيزيقية أو نقدية لا تمتُّ إلى الفينومينولوجيا بصلّة؟ فليكن موقفنا أكثر حسّاً ولنؤكد دون تخوُّف أن أيّ مُفارقة يجب أن تقع تحت فعل الـ Epoché (الاقتضاب).<sup>٤٧</sup> ولعلّ هذا يعطينا من كتابة فصول مُحيرة

<sup>٤٦</sup> يبدو أن هوسرل شعر بها، ولكنه لا يقف عند هذا الحدّس، ومع ذلك فقد كتب هوسرل في الفقرة ٥٤ من «الأفكار»، ج: ١: «من المؤكّد أنه يمكن التفكير في شعور دون جسم، ومهما ظهر في ذلك من تناقض، نقول أيضاً بل وبدون نفس نستطيع التفكير في شعور غير شخصي، أي تيّار حي، حيث لا تتكون وحدات القصد المتبادل التجريبية التي تُسمي نفسها جسماً ونفساً، ذاتاً sujet شخصية وتجريبية، وحيث تفقد كل المفاهيم التجريبية، بما فيها مفهوم التجربة الحية بمعناها النفسي بوصفها خبرة حية لشخص أو لذات حية animé، كل أساس، بل وكل صحة validité» (الترجمة، ص ١٨٢). (الناشرة)

<sup>٤٧</sup> وهذا الذي لن يعترف به هوسرل.

«من بين الخصائص المميزة العامة التي تُقدّمها الماهيات لميدان التجربة الحية، بعد التطهير الترنسندنتاني، يرجع المكان الأول صراحةً إلى العلاقة التي تُوحّد كل خبرة حية بالذات «الخالصة»، فلكل أنا أفكر، ولكل فعل، معنى خاصّ يتميز بوصفه فعلاً للذات، فهو يخرج من الذات وفيه تحيا الذات الآن (...) فلا يمكن لأيّ إخراج من الدائرة أن يحوّ صورة الأنا أفكر ويقضي بجرّة قلم على الذات الخالصة للفعل، وهذه الوقائع: «الاتجاه نحو ...»، «الانشغال ب...»، «أخذ موقف بالنسبة إلى ...»، «عمل خبرة ل...»، «التألم من ...»، تحتوي بالضرورة في ماهيتها على وجودها كشعاع ينبثق من الذات، أو في الاتجاه العكسي، يتجه نحو الذات، وهذه الذات هي الذات الخالصة، لم تقع تحت فعل أيّ اقتضاب» (الأفكار، ج ١، الفقرة ٨، الترجمة، ص ٢٧٠، صلة التجربة الحية بالذات الخالصة).

وأيضاً في «التأمل الديكارتي الأول»، الفقرة ٨، ص ١٨، بعد الاقتضاب: «أجد نفسي بوصفي أنا صرفاً مع تيّار خالص لموضوعات أناي المُفكر cogitationes» (الناشرة)

يرى سارتر إذن أن وصف هوسرل لنشاط الشعور في الزمان غير بعيد من إثبات «أنا» يأتي «من

مثل الفقرة ٦١ من كتاب الأفكار (ج ١): إذ إن الأنا يؤكد ذاته باعتباره مُفارقاً في «الأنا أفكر»، وذلك لأنه ليس من طبيعة الوعي الترنسندنتالي.

ولنلاحظ فضلاً عن هذا أن الأنا لا يظهر للتفكير كما يظهر الوعي المتأمل، بل إنه ينكشف من خلال هذا الوعي، وهو بكل تأكيد يُدرك بالحدس، وهو موضوع بداهة. ولكننا نعرف فضل هوسرل على الفلسفة في التمييز بين أنواع متباينة من البداهة.<sup>٤٨</sup> إذن من المؤكد تماماً أن الأنا، والأنا أفكر، ليس موضوع بداهة يقينية أو كاملة. إن البداهة ليست يقينية؛ لأننا عندما نقول «أنا» فإننا نُقرّر قولاً نهله، ثم هي ليست كاملة لأن الأنا يظهر على أنه واقعة كثيفة يلزم فضُّ مضمونها، ومما لا ريب فيه أن الأنا يكشف عن ذاته باعتباره مصدرًا للوعي، غير أن هذه المسألة بالذات ينبغي أن تدفعنا إلى التفكير فيها، فإن الأنا، من هذه الوجهة، أي من حيث هي مصدر للوعي، فإنه يبدو محجباً، وتمايزه عن الوعي يبدو مُهوّشاً، إنه يبدو كخصاصة في قاع الماء. وهو من هذه الوجهة خادع في التو؛ ذلك أننا على علم بأن مصدر الوعي لن يكون إلا الوعي ذاته. وفضلاً عن ذلك، إن افتراض الأنا على أنه جزء من الوعي يفيد ازدواج الأنا؛ أنا خاص بالوعي التأملي، وأنا خاص بالوعي المتأمل. بل ثمة نوع ثالث من الأنا يدعو إليه فنك،<sup>٤٩</sup> تلميذ هوسرل، هو أنا خاص بالوعي الترنسندنتالي قد أطلقه الـ Epoché (تعليق الحكم) من عقالة. ومن هنا تنشأ مشكلة خاصة بوجود ثلاثة أنواع من الأنا تنطوي على صعوبات يثيرها فنك بطريقة لا تخلو من الدعابة، غير أن هذه المشكلة، في رأينا، ليس لها حل، لأنه لا يمكن الإقرار بأن ثمة اتصالاً بين الأنا التأملي والأنا المتأمل، إذا ما تصوّرنا أنهما عناصر حقيقية مُجتزأة من الوعي، كما أنه لا يمكن التوحيد بينهما في أنا واحد.

فوق»، أي إنه افتراض ميتافيزيقي صرف يحتاج إلى نقد أو إلى وضعه، مثل الاتجاه الطبيعي، تحت فعل الاقتضاب. (المترجم)

<sup>٤٨</sup> لتحديد أنواع الوضوح المختلفة، انظر: «الأفكار»، ج ١، الفقرة ٣، و«التأمل الديكارتي الأول»، الفقرة ٦. (الناشرة)

<sup>٤٩</sup> فنك، «فينومينولوجيا هوسرل في النقد الحاضر»، دراسات كانطية (١٩٣٣م). (الناشرة)

وفى ختام هذا التحليل يبدو لى أنه فى الإمكان إقرار ما يأتى:<sup>٥٠</sup>

(١) الأنا موجود، ووجوده العىنى على نمط خاص، إنه، من غير شك، مُباين لوجود الحقائق الرياضية، كما أنه مباين لوجود الموجودات المحددة بالزمان والمكان، ومع ذلك فهو وجود واقعى ويكشف عن ذاته باعتباره وجودًا مُفارقًا.

(٢) الأنا موضوع حَدْس خاص، ومن شأن هذا الحَدْس أن يدرك الأنا وهو قابع خلف الوعى المتأمل. غير أن هذا الإدراك لىس مطابقًا تمامًا لحقيقة الأنا.<sup>٥١</sup>

(٣) الأنا لا يظهر على الإطلاق إلا فى مناسبة وحيدة هى وجود فعل تأملى، وفى هذه المناسبة يكون التركيب المُعَقَّد للوعى على الوجه الآتى: ثمة فعل للتأمل غير متأمل، لا يصاحبه أنا يتجه نحو وعى متأمل. وهذا الوعى المتأمل هو موضوع للوعى المتأمل على أنه لا يتوقف لحظةً واحدةً عن إثبات موضوعه الخاص به (مثل كرسي أو حقيقة رياضية)، وهنا يظهر موضوع جديد يكون بمثابة مناسبة لإثبات الوعى التأملى، غير أن هذا الوعى لن يكون على نفس مستوى الوعى اللامتأمل (لأن الوعى اللامتأمل مطلق لىس فى حاجة إلى وعى تأملى من أجل أن يوجد)، كما أنه لن يكون على نفس مستوى موضوع الوعى اللامتأمل (مثل كرسي ... إلخ)، وهذا الموضوع المفارق للفعل التأملى هو الأنا.

(٤) الأنا المُفارق ينبغى أن يندرج تحت الاقتضاب الفينومينولوجى؛ ذلك أن الكوجيتو يُفرض فى الإثبات، لأن المضمون المؤكد لـ «الكوجيتو» المزعوم لىس القول بأنى على وعى بهذا الكرسي، وإنما هو القول بأن ثمة وعيًا بهذا الكرسي. وهذا المضمون كافٍ وحده لإجراء أبحاث فينومينولوجية لا نهاية لها.

### (ج) نظرية الحضور المادى للذات

يرى كانط وهوسرل أن الأنا تكوين صورى للوعى. وقد حاولنا إثبات أن الأنا لىس صورياً خالصاً على الإطلاق، وإنما هو، دائماً وباستمرار وحتى لو تصوّرناه تصوّرًا مجردًا، تقلّص

<sup>٥٠</sup> سىسرد سارتر هنا نتائج أربعمائة مثل التى أوردها فى الجزء السابق، تكون أيضاً كتمهيد لعرض نظريته فى الأنا موجود. (المترجم)

<sup>٥١</sup> سىحاول سارتر هنا رفض النظرية الثانية وهى الأنا المادى القائم على حُبِّ الذات، والموجود عند علماء النفس والأخلاق خاصةً، ويأخذ لاروشفوكو مثلاً على ذلك. (المترجم)



لا نهائي للذات المادية. ولكن من المحتوم، قبل المضي في البحث، استبعاد نظرية سيكولوجية صرفة تُقرّر، لأسباب سيكولوجية، الحضور المادي للذات في الوعي بأكمله، وهي نظرية «حُب الذات» التي يروّج لها الأخلاقيون. ففي رأيهم أن حُب الذات، وبالتالي الذات، مختفٍ في العواطف كلها، ومُقنّع بأشكال متباينة لا حصر لها. وإجمالاً يمكن القول بأن الذات، من حيث إن وظيفتها الحُب، إنما ترغب جميع الأشياء من أجل ذاتها، ولهذا فإن الخاصية الجوهرية لكل فعل من أفعالي يدور على استدعاء الذات، و«العود إلى الذات» هو المكوّن لكل وعي.

وثمة اعتراضٌ على هذه الدعوى، بحُجّة أن العود إلى الذات ليس حاضراً للوعي على الإطلاق — مثال ذلك عندما أحسّ بالعطش وأرى كوباً من الماء يظهر لي على أنه مرغوب فيه — غير أن هذا الاعتراض لا ينطوي على أيّ إحراج، بل إننا نقبل هذا الاعتراض عن طيب خاطر. وكان لاروشفوكو من أوائل مَنْ استخدموا لفظ اللاشعور من غير أن يُسميه هكذا، فهو يرى أن حُب الذات مُقنّع بأكثر الأشكال تبايناً، ويجب اقتفاء أثره قبل إدراكه<sup>٥٢</sup> فمن المُقرّر بصفة إجمالية، أن الذات إن لم تكن حاضرة للوعي فهي مختفية وراءه، وأنها قطب جاذب لجميع تصوراتنا ورغباتنا، ولهذا فإن الذات تجهد في الحصول على الشيء من أجل إشباع رغبتها. وفي عبارة أخرى يمكن القول بأن الرغبة (أو إن شئنا، الذات الراغبة) غاية والموضوع المرغوب فيه وسيلة.

وفي رأينا أن ميزة هذه الدعوى هي في الكشف عن خطأ شائع عند علماء النفس. هذا الخطأ يدور على الخلط بين التكوين المميز للأفعال التأملية،<sup>٥٣</sup> وذلك الذي يميز الأفعال

<sup>٥٢</sup> «حُب الشخص لنفسه هو حُب الذات، وحُب كل شيء لنفسه، يجعل الناس عابدي أنفسهم وظالمين للغير لو مكّنهم الحظ من ذلك، وهو لا يوجد خارج ذاته ولا يقف على الموضوعات sujets الغريبة إلا كما يقف النحل على الأزهار ليمتص ما يخصه، ولا شيء أكثر عنفاً من رغباته، ولا شيء أكثر «خفاء» من أغراضه، ولا شيء أخطر من سلوكه، فلا يمكن تمثّل نعوته، وتتعدّى تغبّراته التغيرات الكونية، وتتعدّى دقيقاته دقيقات الكيمياء، فلا يمكن سبر غور عمقه ولا الولوج في دياجير ظلماته.» لاروشفوكو: «حكم».

(الناشرة)

تشابه تحليلات لاروشفوكو لحب الذات تحليلات هوبز للأناية بوصفها مصدرًا لسلوكنا الغيري.

(المترجم)

<sup>٥٣</sup> فيما يتعلق بصورة الوجود المزدوجة الممكنة للشعور، والتي تتضمن استقلال ما هو سابق على التفكير.

انظر: «الوجود والعدم»، المُقدّمة. (الناشرة)

اللامتأمة. ومردُّ هذا الخلط إلى الجهل بأن ثمة صورتين من الوجود الممكن للوعي. وفي كل مرة تَهَب مجموعات الشعور الملاحظة نفسها، بوصفها لا متأمة، تضع فوقها تكويناً تأملياً، ويدَّعي بلا وعي أنه يظلُّ لا شعورياً.

أُشْفِق على زيد وأبادر بمساعدته، وفي هذه اللحظة لا أعى إلا أمرًا واحدًا، ينبغي مساعدة زيد، وهذه الصفة، أعني «ينبغي مساعدته»، ملازمة لزيد. ثم إن هذه الصفة قوة مُحَرِّكة لذاتي، وقديماً قال أرسطو: إن موضوع الرغبة هو الذي يُحرِّك الذات الراغبة. وعند هذا المستوى تكون الرغبة<sup>٥٤</sup> بمثابة قوة طرد ذاتي بالنسبة إلى الوعي. إن الرغبة تفارق ذاتها، إنها وعي تصوُّري لما ينبغي أن يكون، وهي وعي لا تصوُّري بذاتها، وهي لا شخصية (ليس ثمة ذات؛ إنني في مواجهة ألم زيد مثلما أكون في مواجهة لون هذه المحبّة. إن ثمة عالمًا موضوعياً للأشياء والأفعال، من بينها ما تمّ تنفيذه، ومنها ما هو في سبيل التنفيذ. ثم إن هذه الأفعال تكون بمثابة كيفيات بالنسبة إلى الأشياء التي تستدعيها). إذن لم يأخذوا في اعتبارهم اللحظة الأولى للرغبة — فلنفترض أنها لم تَغِب تمامًا عن بال واضعي نظرية الحبِّ الذاتي — كحظة كاملة مُستقلة، وتخليلوا وراءها حالةً أخرى قابضة في منطقة شبه الظل. مثلًا أساعد زيد كي تمّحي الحالة المؤلمة التي وضعتني فيها رؤية آلامه، ولكنه لا يمكن معرفّة هذه الحالة المؤلمة بوصفها هكذا، ولا يمكن محاولة محوِّها إلا بعد فعل التأمل. والواقع أن الألم على المستوى اللاتأملي يتعالى بنفس الطريقة التي يتعالى بها الوعي اللامتأمل للشفقة، وهو الإدراك الحدسي لصفة مؤلمة لموضوع ما. وبقدّر ما يستطيع هذا الألم أن يصاحب رغبة، بقدّر ما لا يرغب محو نفسه، بل محو موضوع الألم.<sup>٥٥</sup> ليس هناك إذن فائدة تُرجى من وضعنا وراء الشعور اللامتأمل للشفقة، حالة مؤلمة تُعتبر السبب الجوهري لفعل الشفقة. وإن لم ينقلب هذا الشعور بالألم على نفسه، كي يقوم بذاته كحالة مؤلمة، ستظلُّ إلى ما لا نهاية في مجال اللاشخصي واللامتأمل. ولهذا

<sup>٥٤</sup> وصف الرغبة كظاهرة شعورية موجودة بالتفصيل في «الوجود والعدم»، ص ٤٥١-٤٦٨. (الناشرة) يتجه سارتر هنا نحو إثبات التجارب الحيّة كموضوعات مُستقلة عن الحالات التي تصحبها. (المترجم)  
<sup>٥٥</sup> «وبالمثل يكون الانفعال سلوكًا لا متأملًا دون أن يكون لا شعوريًا، بل شعوري بنفسه دون أن يكون له ذات فكرية Non-thétiquement، وطريقته كي يكون شاعرًا بنفسه عن طريق ذات فكرية thétiquement؛ أن يتعالى بنفسه وأن يُوجد نفسه في العالم كصفة للأشياء، فالانفعال هو تغَيُّر للعالم.» كما هو وارد في «تخطيط لنظرية في الانفعالات»، ص ٣٢-٣٣. (الناشرة)

يفترض أصحاب نظرية حُب الذات — دون وعي منهم — أن اللامتأمل هو الأول والأصل والمُقنَّع في اللاشعور، وقد لا تكون في حاجة إلى بيان تناقض فرض كهذا، وحتى لو كان اللاشعور موجوداً،<sup>٥٦</sup> فمن الذي نستطيع إقناعه بأن هذا الشعور يكشف عن تلقائيات ذات طابع تأملي؟ ألم نُعرِّف المتأمل بأنه ما يضعه الشعور؟ ولكن، فضلاً عن ذلك، كيف يمكن قبول أولوية المتأمل على اللامتأمل؟ ممَّا لا شكَّ فيه أنه يمكن تصوُّر ظهور شعور في الحال على أنه متأمل في بعض الحالات، ويصبح إذن اللامتأمل أولويةً أنطولوجيةً على المتأمل، لأنه لا يحتاج لكي يوجد أن يكون متأملاً، لأن التأمل يفترض تدخُّل شعور من الدرجة الثانية. نخلص من ذلك كله إلى النتيجة الآتية: يجب النظر إلى الشعور اللامتأمل على أنه شعور مُستقل،<sup>٥٧</sup> إذ هو مجموع كُلِّ ليس في حاجة إطلاقاً إلى تكملة. كذلك يجب أن نُقرِّر في غير ما زيادة أن الرغبة اللامتأَملة تتصف بمُفارقتها لذاتها، وأنها في لحظة المُفارقة تدرك أن الموضوع يتصف بأنه مرغوب، وهكذا يبدو لنا الأمر وكأننا نحيا في عالم تتصف موضوعاته — فضلاً عن صفات الحرارة والرائحة والشكل ... إلخ — بأنها مُنفرة وجاذبة وخلابة ونافعة ... إلخ، وكأن هذه الصفات قُوَى تبعث فينا أفعالاً مُعيَّنة. أمَّا في حالة التأمل وفي هذه الحالة وحدها، فإن الانفعالية تطرح ذاتها كَرغبة وكخوف ... إلخ، ولهذا فإنني في حالة التأمل وحدها يمكنني أن أفكر بأنني «أكره زيداً» و«أُشفق على عمرو» ... إلخ، وهذا على الضدِّ من القول الشائع بأن حياة الأناانية توجَد على هذا المستوى (المتأمل)، وأن الحياة اللاشخصية توجَد على المستوى اللامتأمل (وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن كل حياة متأملة أناانية بالضرورة، أو أن كل حياة لا متأملة غيرية بالضرورة)، فالتأمل «يُسَمِّم»

<sup>٥٦</sup> فيما يتعلق بهذه المشكلة التي يعرضها اللاشعور عند فرويد، انظر في «الوجود والعدم»، فصل «سوء النية La Mauvaise Rois»، ص ٨٨-٩٣، والجزء الرابع، الفصل الأول والثاني «التحليل النفسي الوجودي»، ص ٦٤٢-٦٦٣، ارجع إلى الهامش رقم ٥ من الخاتمة. (الناشرة)

يشابه رفض سارتر للأنا الموجود وراء عمليات الشعور لتوحيد المعرفة في النظرية السابقة، رفضه أيضاً لهذا اللاشعور الكامن وراء الحالات في نظرية بعض علماء النفس والأخلاق. (المترجم)

<sup>٥٧</sup> سيُصوَّر سارتر دائماً على هذا الاستقلال للشعور اللامتأمل، والذي يجد أساسه في القصدية الجوهرية لمجموعات الشعور، ويُبقي هذا التصور للأولوية الوجودية لامتأمل على المتأمل جوهرياً في أعماله التالية، خاصةً في «الخيال» (الخيال وضوح سابق على الحكم)، «نظرية الانفعالات»، «موضوع الخيال»، «الوجود والعدم»؛ لأنه الوسيلة الجذرية الوحيدة لاستبعاد المثالية. (الناشرة)

الرغبة.<sup>٥٨</sup> فأنا أبادر بمساعدة زيد على المستوى اللاتأملي، لأن زيدا «ينبغي مساعدته»، ولكن إذا تغيّرت حالتي فجأة إلى حالة متأملة، فإنني أجد نفسي مُهيئاً للنظر إلى ذاتي باعتبارها فاعلةً بالمعنى الذي نفهمه عندما نقول إن إنساناً يسمع نفسه يتكلم، لم يعد زيد هو الذي يجذبني، ولكن وعيي الذي يحتاج إلى المساعدة هو الذي يظهر لي وكأنه يجب أن يدوم، حتى إذا ما قصرت تفكيري على متابعة فعلي لأن «هذا خير»، فالخير وصف لسلوكي وشفقتي ... إلخ، وبذلك يستعيد علم النفس الذي وضعه لاروشفوكو مكانه من جديد. ومع ذلك فهذا القول ليس بالصحيح، فلست أنا المخطئ إذا سمحت حياتي التأملية، «في جوهرها»، حياتي التلقائية، فضلاً عن أن حياتي التأملية بوجه عام تفترض الحياة التلقائية. إن رغباتي نقية قبل أن يتم «تسميمها»، والذي سمّمها هو وجهة نظري في أمر هذه الرغبات. وهكذا لا يُعدُّ علم النفس الذي وضعه لاروشفوكو صادقاً إلا على عواطف مُعيّنة؛ تلك التي تنبع من الحياة التأملية، أي التي تطرح ذاتها أولاً على أنها عواطف بدّل أن تفارق ذاتها منذ البداية مُتجهّة نحو موضوع.

وهكذا ينتهي بنا الفحص النفسي للوعي، «في علاقاته الدينيّة»، إلى نفس النتائج التي انتهت إليها دراستنا الفينومينولوجية؛ وهي أن البحث عن الذات ليس قائماً في حالات الشعور اللامتأملة، كما أنه ليس قائماً خلفها، فالذات لا تظهر إلا في الفعل التأملي وكطرف موضوعي لقصد تأملي.<sup>٥٩</sup> وها نحن نبدأ برؤية وحدة الأنا والذات، وسنحاول بيان أن هذا

<sup>٥٨</sup> وبهذه الطريقة عندما يُبدل اللّيم رغبته نفسها بوصفها شيئاً مرغوباً فيه إلى هذا الموضوع المرغوب فيه، فإنه يُسمّمها كذلك، وعلى أيّة حال فإنه يُخضعها لتغيير أساسي بالنسبة للرغبة الساذجة.

انظر: «الوجود والعدم»، ص ٤٥٤. (الناشرة)

يبدأ سارتر هنا في عرض فلسفته الخاصة عن العدم الذي يظهر هنا كعمل من أعمال الفكر، عندما يقول بتحليل الرغبة، فإنه يُسمّمها ويقضي عليها كموضوع مُستقل، كرغبة الرجل للمرأة فإنها إعدام لها. (المترجم)

<sup>٥٩</sup> تأتي ألفاظ «مضمون الشعور noeme» (فيما يتعلق بمضمون الشعور noématique)، و«قالب الشعور noèse»، من فينومينولوجيا هوسرل. انظر: «الأفكار»، ج ١، القسم الثالث، الفصل الثالث. ويعطي سارتر لها تعريفاً قصد أن يكون مُبسّطاً في الخيال، الفصل الرابع (ص ١٥٣، وما بعدها): «بعد أن وضعت الفينومينولوجيا العالم بين قوسين، لم تفقده بذلك، ومن ثم فقدت التفرقة بين الشعور والعالم معناها، أمّا الآن فتوجد التفرقة بشكل آخر، فهناك التفرقة بين مجموع العناصر الواقعية للشعور (المادة hylé، والأفعال المختلفة القصديّة التي تُعبّر عنها)، وبين المعنى الذي يسكن هذا الشعور، فالواقعة النفسية

الأنا موجود، من حيث إن الأنا والذات فيه ليس إلا وجهين، يُكوّن الوحدة المثالية (لموضوع الوعي) واللامباشرة للسلسلة اللانهائية لمجموعات شعورنا المتأملة.

فالأنا هو الأنا موجود باعتباره وحدةً للأفعال، والذات هي الأنا موجود باعتباره وحدةً للحالات والكيفيات. ومن ثم فإن التمايز بين هذين الوجهين لواقع واحد يبدو أنه تمايز وظيفي فحسب، إن لم يكن تمايزاً لغوياً.

---

العينية ستُسمّى «قالب الشعور noése»، والمعنى الساكن «مضمون الشعور noeme»، مثلاً: الشجرة المزهرة المُدرّكة هي مضمون الإدراك الذي عندي في هذه اللحظة، ولكن هذا المعنى الخاص بمضمون الشعور، والذي يُوجد في كل شعور واقعي، لا يُوجد فيه أي شيء واقعي.» (الناشرة)

في هاتين الفقرتين الأخيرتين يُجَدّد سارتر من جديد موقفه بالنسبة للنظريتين المرفوضتين، الصورية والمادية، ويعطي عناصر نظرية ثالثة في الأنا موجود، وهو المنهج الذي اتبعه هوسرل وبرجسون من قبل.

(المترجم)



## الفصل الثاني

# تكوين الأنا موجود

ليس الأنا موجود، كما يبدو لأول وهلة، وحدة مجموعات الشعور المتأتملة، فتمة وحدة قارّة لهذه المجموعات من الشعور، هي تيار الشعور مُكوّنًا ذاته كوحدة بذاته،<sup>١</sup> وثمة وحدة مُفارقة هي الحالات والأفعال. والأنا موجود هو وحدة الحالات والأفعال، وربما الكيفيات، فهو وحدة الوحدات المُفارقة، وهو ذاته مُفارق، بل هو قُطب مُفارق لوحدة تركيبية مثل القُطب الموضوع للاتجاه اللامتأمل، إلا أن هذا القُطب لا يظهر إلا في عالم التأمل. وسنفحص على التوالي تكوين الحالات والأفعال والكيفيات وظهور الذات كقُطب لهذه المُفارقات.<sup>٢</sup>

### (أ) الحالات بوصفها وحداتٍ مُفارقةٍ لمجموعات الشعور

تظهر الحالة في الشعور التأملي طارحةً ذاتها له، وتصبح موضوعًا لحدسٍ عيني، فإذا كرهتُ زيدًا فإن كُرهي له حالة يمكنني إدراكها بالتأمل، وهذه الحالة حاضرة أمام نظرة الشعور التأملي، إذ إنها حالة واقعية. فهل نخلص من ذلك بالضرورة إلى أنها حالة محايدة ويقينية؟ طبعًا لا، فليس من حقنا اعتبار التأمل قوةً غامضةً معصومةً من الخطأ، وليس من حقنا الاعتقاد بأن كل ما يدركه التأمل ليس موضوعًا للشك، لأن التأمل

<sup>١</sup> انظر: «الشعور بالزمان Zeitbewusstsein»، نفس المكان. (المؤلف)

<sup>٢</sup> ستُعالج من جديد، وبصورة موجزة، مشكلة العلاقة بين الأنا موجود والحالات، وبين الأفعال والصفات التي تُكوّن موضوع الجزء الثاني، في «الوجود والعدم»، في فصل «الزمانية» (ص ٢٠٩، وما بعدها). (الناشرة)

هو المدرك، فالتأمل له حدود من حيث المبدأ ومن حيث الواقع، فهو شعور يضع شعورًا، وكل ما يُثبتته بالنسبة لهذا الشعور يقيني ومُطابق، ولكن إذا ظهرت له موضوعات أخرى من خلال هذا الشعور (الثاني) فليس من حق هذه الموضوعات أن تشارك في خصائص الشعور (الأول). لنأخذ على سبيل المثال تجربة تأملية: الكراهية:<sup>٢</sup> فأنا أرى زيدًا وأحسُّ بفوران شديد ينطوي على نفور عميق وغضب عند رؤيته (ها هنا أجد نفسي من قبل على المستوى التأملي). هذا الفوران شعور، ولا يمكنني أن أخطئ عندما أقول: أعاني في هذه اللحظة نفورًا عنيًا من زيد. لكن، هل خبرة النفور هذه تعني الكراهية؟ طبعًا لا، فضلًا عن أن هذه التجربة لا تكشف عن ذاتها من هذه الزاوية. فالواقع أني أكره زيدًا منذ زمن بعيد، وأظنُّ أني كارهه أبدًا، فالشعور الآني بالنفور لن يُكون إذن كراهيتي، حتى ولو حدّدته كما هو في آنٍ ما، فليس في إمكاني بعد ذلك التحدث عن الكراهية، بل أقول: «عندي نفور من زيد الآن». وبهذه الطريقة لا ألزم نفسي مستقبلًا، بل إن كراهيتي على وجه التحديد، تتوقف مستقبلًا بسبب هذا الرفض للالتزام بالمستقبل.

تظهر لي كراهيتي إذن في نفس الوقت الذي تظهر فيه تجربتي بالنفور، ولكنها (أي الكراهية) تظهر من خلال هذه التجربة، وتظهر على وجه الدقة وكأنها غير محدّدة بهذه التجربة. إنها تظهر في كل حركة تدل على الاشتمزاز والنفور والغضب، بل تظهر بفضل هذه الحركة، ولكنها في نفس الوقت ليست واحدة من بينها، بل تندُّ عن كلٍّ منها مؤكّدة حضورها وظهورها من قبل عندما فكرتُ بالأمس في زيد بغضب شديد، ومؤكّدة ظهورها غدًا. فضلًا عن ذلك فإنها (أي الكراهية) تمارس بذاتها التفرقة بين الوجود والمظهر، لأنها تطرح ذاتها كاستمرار للوجود، حتى ولو كنتُ غارقًا في مشاكل أخرى لا يكشف عنها أيُّ شعور. ويبدو أن هذا العرض كافٍ لإثبات أن الكراهية ليست من الشعور، فهي تغمر آنية الشعور ولا تخضع لقانون الشعور المطلق الذي لا ينصُّ على وجود تفرقة مُمكنة بين المظهر والوجود. فالكراهية إذن سوع موضوع مُفارق، تكشفها بكليّتها كل Erlebnis<sup>٣</sup>

<sup>٢</sup> انظر: الكراهية بوصفها إمكانية علاقتي مع الآخر، «الوجود والعدم» (ص٤٨١)، وما بعدها). (الناشرة) يحاول سارتر هنا أيضًا أن يُفرّق بين الحالة وموضوع الحالة؛ فالأولى قد تكون ظنيّة يمكن الشكُّ فيها، أمّا الثانية فموضوع يقيني مُستقل عن الشعور. (المترجم)

<sup>٤</sup> Erlebnis: خبرة حيّة Expérience vecue، خبرة حيّة قصدية Expérience vecue intentionnelle. لمعرفة دلالة هذا اللفظ يرجع سارتر في تعليق في «الخيال» (ص١٤٤) إلى «الأفكار»، ج١، الفقرة ٣٦



(تجربة حيّة)، ولكنها في نفس الوقت تنكشف كهيئة أو كظل Abschattung. فالكراهية رصيد لموضوعات لمجموعات الشعور الغاضبة أو المشتمزة، لا نهاية لها في الماضي وفي المستقبل، وهي الوحدة المفارقة لهذا العدد اللانهائي من مجموعات الشعور، فإذا قُلْتُ «أكره» أو «أحب»، بالنسبة لشعور فردي جاذب أو مُنْفَر، فإنني أتجه في الحقيقة إلى ما لا نهاية، كما نفعل تمامًا عندما ندرك محبةً واحدةً أو اللون الأزرق للنشافة.

وأكثر من ذلك ليس مطلوبًا لبيان أن حقوق التأمل بالذات ينبغي أن تكون محدودة. فمن المؤكد أن يثير بيير اشمئزازي، ولكن من المشكوك فيه دائمًا أنني أكرهه الآن وسأكرهه مستقبلًا. ° وهذا التأكيد يتجاوز قدر التأمل بالإطلاق، ولا يعني ذلك بطبيعة الحال أن الكراهية ليست إلا تصوّرًا فارغًا أو مجرد فرض، لأنها في الحقيقة موضوع واقعي أدركه من خلال Erlebniss (التجربة الحية)، ولكن يوجد هذا الموضوع خارج الشعور، بل إن طبيعة وجوده تتضمن «الشك فيه»، كما أن التأمل ميدان يقيني وميدان مشكوك فيه، دائرة بديهيات مطابقة، ودائرة بديهيات غير مطابقة. ويرتبط التأمل الخالص (بالرغم من أنه ليس من الضروري أن يكون تأملًا فينومينولوجيا) بالمعطى دون أن يدعي شيئًا للمستقبل، وهذا ما نستطيع أن نتحقق منه عندما يقول أحدٌ في حومة الغضب «أكرهك»، ثم يراجع نفسه فيقول «ليس صحيحًا، فإنني لا أكرهك، ولكني قُلْتُ ذلك في حومة غضب»؛ نجد هنا تأملين: أحدهما غير خالص ومتواطئ يقوم على التوّ بالانتقال إلى ما لا نهاية ويكوّن فجأة الكراهية من خلال (التجربة الحية) Erlebniss بوصفها موضوعه المفارق، والآخر خالص يقتصر على الوصف ويوقف الشعور اللامتأمل بردًا لحظته الزمنية إليه.

(الترجمة، ص ١١٥-١١٦)، ويضيف قائلاً: «Erlebnis» لفظ لا يمكن ترجمته إلى الفرنسية، من فعل Er Leben (Etwas Erleben)؛ تعني: يحيا شيئًا ما، فيُحتمل أن يكون للفظ Erleben معنىً مقارب للخبرة الحية Vecu عند أتباع برجسون. (الناشرة)

° «البيني» و«المحتمل» يُكوّنان الجزأين الكبيرين في الدراسة عن «موضوع الخيال»، فالأشياء اليقينية فقط هي «شعوري ب...»، في حركة دافعها التلقائية نحو الأشياء، والتناقض في هذه المجموعات من الشعور على المستوى الأول أنها تدرك نفسها في نفس الوقت كداخليات صرفة وكاندفاعاتٍ نحو الأشياء في الخارج. وما سوى ذلك يبقى كل موضوع، بوصفه موضوعًا للشعور، سواء إذا كان كراهيتي أو هذه المنضدة، مشكوكًا فيه؛ لأنه لا يمكن لأيّ حَس أن يُعطيني إياه كُليّة مرةً واحدةً وإلى الأبد. (الناشرة)

وقد أدرك هذان التأملان نفس المعطيات اليقينية، ولكن أحدهما أثبت أكثر ممّا يعرف، واتجه من خلال الشعور المتأمل نحو الموضوع الموجود خارج الشعور.<sup>٦</sup>

وبمجرد مغادرتنا ميدان التأمل الخالص، أو غير الخالص، وتدبرنا نتائجه، نجد أنفسنا مدفوعين نحو الخلط بين المعنى المفاىق Erlebniss (التجربة الحية) وبين معناه الحالّ، وبسبب هذا الخلط يقع عالم النفس في نوعين من الخطأ؛ إمّا أنه نظراً لأنّي أخطئ في عواطفى ونظراً لأنه يحدث لي مثلاً اعتقادُ بأنّي أحبُّ مع أني أكره؛ استنتج من ذلك أن الاستبطان خادع، وفي هذه الحالة أفرّق نهائياً بين حالتي ومظاهرها، وأرى ضرورة تفسير رمزي لكل المظاهر (بوصفها رموزاً)، كي أحدّد العاطفة مفترضاً علاقة عليّة بين العاطفة ومظاهرها، وها هو اللاشعور يظهر من جديد، وإمّا أنه، نظراً لأنّي أعرف، على العكس من ذلك، أن استبطاني صحيح، وأنه لا يمكنني الشكُّ في شعوري بالنفور ما دام عندي، وأعتقد أن باستطاعتي نقل هذا اليقين إلى العاطفة، فاستنتج من ذلك أن كراهيتي يمكن حبسها في الحلول وفي تطابق شعور لحظي.

والكراهية حالة. وقد حاولتُ بهذا اللفظ أن أُعبّر عن صفة السلبية التي تُكوّنها. ورُبّ قائل يقول: إن الكراهية قوة ودافع لا يمكن مقاومته ... إلخ. ولكن تيار الكهرباء، أو سقوط المياه قوة أيضاً يُخشى منها، فهل يحو ذلك شيئاً من سلبيتها ومن سكون طبيعتها؟ بل وأكثر من ذلك، هل تأخذ طاقتها من الخارج؟ إن سلبية شيء محدّد بالزمان والمكان تتكوّن ابتداءً من نسبة وجودية، فلا يمكن للوجود النسبي إلا أن يكون سلبياً، لأن أقلّ نشاط قد يُحرّره من النسبي ويجعله مطلقاً، فكذلك الكراهية بوصفها وجوداً نسبياً يتعلّق بالشعور التأملي، لها وجود ساكن. وبطبيعة الحال لا نقصد بالحديث عن الوجود الساكن للكراهية، إلا أنها تظهر هكذا للشعور، ألا أقول بالفعل: «أنيرت كراهيتي ...»، «تمت مقاومة كراهيته برغبة شديدة نحو ...»؟ ألم يتمّ تصوّر صراع الكراهية ضدّ الأخلاق والرقابة ... إلخ، على أنه صراع بين القوى الطبيعية، لدرجة أن بلزك وأكثر

<sup>٦</sup> يستمر سارتر هنا في المحافظة على الحالة كموضوع مُستقل لا يمكن أن يتوحّد مع معناه الحالّ في الشعور.

يُطبّق سارتر مفهومَي السلب والإيجاب على الحالة وكأنه يتنبأ بما سيكون الموضوع الأساسي لآخر أعمال هوسرل «التجربة والحكم». (المترجم)

الروائيين (وأحياناً بروست نفسه) يُطبّقون على الحالات مبدأ استقلال القوى؟ إن كل «علم نفس» الحالات (وكل علم النفس غير الفينومينولوجي بوجه عام) هو علم نفس للساكن.

وتوجد الحالة بشكل ما كوسيط بين الجسم («الشيء» المباشر) و«الخبرة الحية» (Erlebniss)، ولكنها لا توجد بوصفها فعالةً بنفس الطريقة من جانب الجسم ومن جانب الوعي. فمن جانب الجسم يكون فعلها علّياً صراحة، فهي سبب إشارتي وسبب حركاتي، «لماذا كنت مُغضباً هكذا لزيد؟ لأنني أمقته». ولكن يختلف الأمر من ناحية الوعي (إلا في النظريات المبنية قبلياً على مفاهيم فارغة مثل الفرويدية). فالواقع أنه لا يمكن للتأمل، في أي حالة من الحالات، أن ينخدع بالنسبة لتلقائية الشعور المتأمل. وهذا هو ميدان اليقيني التأملي. وكذلك تتكوّن العلاقة بين الكراهية والشعور اللحظي بالاشمئزاز بحيث تتناول، في نفس الوقت، مقتضيات الكراهية (إنها أولية وإنها المصدر)، والمعطيات اليقينية للشعور (التلقائية)، ويظهر الشعور بالاشمئزاز للتأمل كانبثاق تلقائي من الكراهية. وها نحن نرى لأول مرة مفهوم الانبثاق الذي تظهر أهميته كلما حاولنا ربط الحالات النفسية الساكنة بتلقائيات الشعور. أمّا النفور فإنه يطرح نفسه بطريقة ما وكأنه مُنتجاً لنفسه بمناسبة الكراهية وعلى حسابها، وتظهر الكراهية من خلاله وكأنها منبثقة منه. ويُقرّ عن طيب خاطر بأن علاقة الكراهية بالخبرة الحية (Erlebniss) الخاصة بالنفور، ليست علاقة منطقية بل سحرية يقيناً.<sup>٧</sup> لكننا أردنا الوصف فحسب، وإذا شئنا أكثر من ذلك فسنرى فيما بعد أنه ينبغي استعمالُ ألفاظ سحرية صرفة، للحديث عن علاقات الذات بالشعور.<sup>٨</sup>

<sup>٧</sup> يُقرّر سارتر هنا للمرة الأولى ظهور عمليات سحرية في الشعور، وسيدرس (في سنة ١٩٣٩م) السلوك السحري الفريد، وهو الانفعال، وهو هروب لا متأمل لشعور أمام عالم يغزوه بشدة، ومن ثم فهو يودّ إعدامه. (الناشرة)

بفكرتي التلقائية والانبثاق يتعدّى سارتر ثنائية الإيجاب والسلب التي استعملها قبل ذلك، مقترّباً بذلك، إلى حدّ ما، من برجسون. (المترجم)

<sup>٨</sup> يحاول سارتر هنا أيضاً أن يُبرز الفعل بوصفه موضوعاً مُستقلاً وليس مجرد شعور باطني، أي إنه فعل تجاه العالم، وهذا هو معنى أن الفعل مُتعالٍ. (المترجم)

## (ب) تكوين الأفعال

لن نحاول أن نفرّق بين الشعور الفَعَّال والشعور التلقائي الصرف. هذا ويبدو لنا أن هذه هي إحدى المشاكل الصعبة في الفينومينولوجيا. ولكننا نودُّ فقط أن نُنبِّه إلى أن الفعل العيني هو قبل كل شيء (ومهما تَكُن طبيعة الشعور الفَعَّال) فعل مُفارق. ويتضح ذلك في بعض الأفعال مثل «العزف على البيانو» و«قيادة السيارة» و«الكتابة»، لأن هذه الأفعال قائمة في عالم الأشياء، ولكن الأفعال النفسية الصّرفة، مثل الشكُّ والاستدلال والتأمل والافتراض، يجب تصوُّرُها مُفارقةً كذلك. والذي يخدع هنا هو أن الفعل ليس فحسب وحدة موضوع الشعور لتيّار الوعي، ولكنه أيضًا تحقُّق عيني. ولكن ينبغي ألا ننسى أن الفعل يتطلب زمانًا لاستكمالهِ، وأن له تطبيقاتٍ ولحظات، وهذه اللحظات تقابلها أنماط عينية من الشعور الفَعَّال، ويعي التأمل المتّجه نحو هذه الأنماط، الفعل الكُلي، بحُدُس يدرك بدّوره هذا الفعل كوحدة مُفارقة لأنماط الشعور الفَعَّال. وبهذا المعنى يمكننا القول بأن الشكَّ التلقائي الذي يغمرني عندما يتراءى لي موضوع في شبه الظل، هو شعور. أمّا الشكُّ المنهجي عند ديكارت فهو فعل، أيّ موضوع مُفارق للشعور التأملي، وهنا مَكَمَن الخطر، فحين يقول ديكارت «أنا أشك، إذن أنا موجود»، هل يكون هذا الشكُّ تلقائيًا يدركه الشعور التأملي في الآن، أم إن الأمر لا يتعدّى مشروع شك؟ وقد رأينا أن هذا الالتباس قد يكون مصدرًا لأخطاء جسيمة.

## (ج) الكيفيات بوصفها وحداتٍ إضافية للحالات

سنُبيّن بعد بُرهة أن الأنا موجود هو بلا جدال الوحدة المُفارقة للحالات والأفعال، ومع ذلك قد يوجَد وسط بين هذا وذاك، وهو الكيف. فعندما نعاني كراهيةً مراتٍ عديدةً لأشخاص عديدين، أو حقدًا لازبًا أو غضبًا في فترات طويلة، فإننا نُوحِّد بين هذه المظاهر المختلفة بقصد الكشف عن استعداد نفسي يكون هو مصدرها. وهذا الاستعداد النفسي (أنا حاقِد جدًّا، أنا قادر على أن أكره بعُنف، أنا غاضِب) هو بطبيعة الحال أكثر من أن يكون وسيطًا، بل هو شيء مخالف تمامًا. لكنه موضوع مُفارق، ويُمثِّل محلّ الحالات كما تُمثِّل الحالات محلّ التجارب الحية (Erlebniss)، غير أن علاقة الاستعداد النفسي بالعواطف ليست علاقة انبثاق، لأن الانبثاق لا يربط إلا مجموعات الشعور بالسلبيات النفسية، أمّا علاقة الكيف بالحالة (أو بالفعل) فإنها علاقة تحقُّق، إذ يطرح الكيف نفسه كإمكانية

أو كاستعداد يمكن أن يتحول من القوة إلى الفعل بفضل تأثير عوامل متنوعة. وتحققه بالفعل هو بالتحديد الحالة (أو الفعل). وهنا نرى الفرق الجوهرى بين الكيف والحالة؛ فالحالة هي وحدة التلقائيات المتعلقة بموضوع الشعور، في حين أن الكيف هو وحدة السلبيات الموضوعية. فإذا غاب كل شعور بالكراهية فإن الكراهية تطرح نفسها كأنها موجودة بالفعل. وعلى الضد من ذلك، إذا غاب كل شعور بالحق يبقى الكيف المقابل كإمكانية. والإمكانية هنا لاتقف عند حد الممكن،<sup>٩</sup> وإنما هي تمثل شيئاً موجوداً بالفعل، يكون الوجود بالقوة هو نمط وجوده. ومن البين أن العيوب والفصائل والأذواق والمواهب والميول والغرائز ... إلخ، هي من هذا النوع. وهذه التوحيديات ممكنة دائماً يُرجح فيها أثر الأفكار المسبقة والعوامل الاجتماعية. وعلى الضد من ذلك يمكن الاستغناء عنها؛ لأن الحالات والأفعال يمكنها أن تجد مباشرة الوحدة المطلوبة في الأنا موجود.

#### (د) تكوين الأنا موجود بوصفه قطباً للأفعال والحالات والكيفيات

عرفنا على التو كلف نُفرّق بين «العنصر النفسى» وبين الشعور؛ فالعنصر النفسى هو الموضوع المُفارق للشعور التأملي.<sup>١٠</sup> وهو أيضاً موضوع العلم المُسمى بعلم النفس. ويظهر الأنا موجود للشعور كموضوع مُفارق محققاً التركيب الدائم للعنصر النفسى.

<sup>٩</sup> فيما يتعلق بالممكن، انظر: «الوجود والعدم»، «الموجود لذاته وموجود الممكنات» (ص ١٣٩، وما بعدها)، القوة الممكنة، نفس المصدر (ص ٢٤٥، وما بعدها). (الناشرة)

يرجع سارتر من جديد ويعتبر فكرتي السلب والإيجاب بصورة أخرى، وهي فكرتا القوة والفعل، فالصفة هي استعداد نفسى كامن يخرج من القوة إلى الفعل. (المترجم)

<sup>١٠</sup> ولكن يمكن رؤيته وإدراكه من خلال الإدراك الحسي لمجموعات السلوك، ونحن نعزم شرح ذلك في مكان آخر، فيما يتعلق بالتمائل الأساسى لكل المناهج النفسية. (المؤلف)

يحيل سارتر هنا إلى مقاله في علم النفس الفينومينولوجي، بعنوان La Psyché، الذي كُتب عام ١٩٣٧/١٩٣٨م، فبعد أن اكتشف فكرة الموضوع النفسى كما هي موجودة في دراسته عن الأنا موجود، اقتطفها مطبقاً إياها على حالات عديدة من العواطف، ولكن علم النفس هذا لم يكفه، خاصة وأن فكرة العدم ما زالت تنقصه، وهي التي سيتم الكشف عنها في «الوجود والعدم»، «النفس»، نُشر جزءاً منها عام ١٩٣٩م، بعنوان «تخطيط لنظرية الانفعالات».

انظر فيما يتعلق بهذا الموضوع التوضيحات التي أعطتها سميون دي بوفوار، «في قوة العمر»، ص ٣٢٦. (الناشرة)

فالأنا موجود يصدر عن العنصر النفسى،<sup>١١</sup> ونلاحظ هنا أن الأنا موجود الذى نتحدث عنه هو نفسى، وليس نفسى جسمى. وليس من قبيل التجريد هذه التفرقة بين وجهى الأنا موجود، فالذات النفسية الجسمية هي امتداد مركَّب للأنا موجود النفسى الذى يمكنه أن يوجد تمامًا في صورة حُرّة (دون أيِّ اقتضاب من أيِّ نوع)، وممّا لا شكَّ فيه أنني عندما أقول مثلًا «أنا شخص متردّد» فإنني لا أقصد الذات النفسية الجسمية مباشرة.

وقد نميل إلى أن نُكوّن الأنا موجود كـ «قطب للذات» مثل «قطب الموضوع» الذى يضعه هوسرل كنواة لمضمون الشعور، وقطب الموضوع هذا هو بمثابة «س» الذى يقبل التعيينات.

«ومن المحمولات محمولات لـ «شيء ما»، وهذا الشيء يتعلّق أيضًا بالنواة سألغة الذكر، ومن الواضح أنه لا يمكن الانفصال عنها، وهو لبُّ الوحدة المركزية التى تحدّثنا عنها سالفًا، وهو حامل هذه المحمولات ونقطة ارتباطها، ولكنه ليس وحدة المحمولات على الإطلاق. وهو ليس كذلك بمعنى أنه مُركَّب منها أو مرتبط بها، بل ينبغي أن يكون متميزًا عنها تمامًا، مع أنه لا يمكن إقصاؤه عنها أو الفصل بينها. وبالمثل تكون هي أيضًا محمولاته ولا يمكن التفكير فيها بدونه، ومع ذلك فهي متميزة عنه.»<sup>١٢</sup>

بهذا يريد هوسرل بيان أن الأشياء تركيبات يمكن تحليلها على الأقلّ من الناحية المثالية. فممّا لا شكَّ فيه أن هذه الشجرة وهذه المنضدة مُركَّبات مُعقّدة، ترتبط فيها كل كيفية بالأخرى. ولكنها ترتبط بها بوصفها متعلّقة بنفس الموضوع «س». وأول شيء من

<sup>١١</sup> يأتي «الوجود والعدم» بعد ذلك مُوضّحًا نتائج هذه المحاولة، ففي الفصل الأول، بعنوان «الذات ودائرة الآنية Ipseité»، يظهر الأنا موجود نهائيًا من جانب الموجود في ذاته L'en-soi، الذى يصبح السبب في تعاليمه كما هو معروض هنا. «حاولنا أن نبيّن في مقال في «دراسات فلسفية» أن الأنا موجود لا يتعلّق بميدان الموجود لذاته، ولن نرجع عن ذلك. ولنكتفِ هنا بملاحظة سبب تعالى الأنا موجود بوصفه قُطبًا مُوحّدًا لـ «الخبرات الحية». فالأنا موجود هو موجود في ذاته وليس لذاته. فإذا كان «من الشعور» فيصبح حقيقةً أساسًا لنفسه في شفافية المُعطى المباشر، ولكنه يصبح إذن ما لا يكونه ويكون ما لا يصبحه، وهذا ليس نمطًا قُط لوجود الأنا، ويكون الشعور الذى أخذه من الأنا دائمًا أقلّ منه، وليس هو الذى يعطيه الوجود، بل يهبّ نفسه بوصفه أنه «كان موجودًا هنا معه»، وفي نفس الوقت، من حيث إنها تحتوي على أعماق تنكشف شيئًا فشيئًا، ولهذا يظهر الأنا موجود للشعور بوصفه موجودًا في ذاته، مُتعالياً، وبوصفه موجودًا من العالم الإنسانى، وليس من حيث إنه موجود من الشعور» (ص ١٤٧). (الناشرة)

<sup>١٢</sup> «الأفكار»، ج ١، فقرة ٣، ص ٢٧. (المؤلف)

الناحية المنطقية هي هذه العلاقات ذات الطرف الواحد، حيث تتعلق طبقاً لها (مباشرةً أو بطريقة غير مباشرة) كل كيفية بهذا الـ «س» كتعلقٌ محمول بموضوع. وينتج عن ذلك أن أيّ تحليل يكون مُمكنًا على الدوام. يَبْدُ أن هذا التصوير يثير جدلاً بالضرورة،<sup>١٣</sup> ومع ذلك فالجمال لا يسمح بطرحه الآن. فالذي يُهْمُنَا هو أن أيّ مجموع كلي تركيبى لا يمكن فصمّه، وما يحمل ذاته ليس في حاجة إلى حامل له، وليكن «س» بشرط ألا يكون قابلاً للتحليل بطبيعة الحال، سواء واقعياً أو عينياً، فمن العبث بالنسبة إلى اللحن مثلاً أن نفترض وجود حامل «س» للأصوات المتباينة،<sup>١٤</sup> إذ تنشأ الوحدة هنا من عدم القابلية المطلقة للعناصر على الحلّ، والتي لا يمكن تصوُّرها بالتجريد مُفَرَّقة، ويكون موضوع المحمول هنا هو المجموع الكلي للمحسوس، ويصبح المحمول كيفيةً تنفصل بالتجريد عن المجموع الكلي، ولا تأخذ معناها الكامل إلا إذا ربطناها به.<sup>١٥</sup>

ولنفس هذه الأسباب نرفض أن نرى في الأنا موجود نوعاً من القطب «س» قد يكون حاملاً للظواهر النفسية، وقد يكون مثل هذا الـ «س» — بحكم ماهيته — لا يتصف بأية صفة من الصفات النفسية التي يكون هو حاملها، ولكن الأنا موجود، كما سنرى، ليس غريباً عن حالته، بل «متواطىء» معها، ولهذا لا يمكن أن يتواطأ حاملٌ كهذا مع ما يحمله إلا في حالة ما إذا حمل المجموع الكلي العيني صفاته الخاصة وانطوى عليها. فالأنا موجود ليس شيئاً آخر خارج المجموع الكلي العيني للحالات والأفعال التي يحملها. ومما لا شكّ فيه أنه مُفارق لكل الحالات التي يُوحَّد بينها، ولكنه لا يشبه «س» مجرداً يقتصر مهمّته على التوحيد، بل على الأصحّ إنه المجموع الكلي اللانهائي للحالات والأفعال، الذي لا يمكن اقتضابه إلى فعل واحد أو إلى حالة واحدة. وإذا بحثنا عن مماثل للشعور اللامتأمل يعادل الأنا موجود بالنسبة للشعور من الدرجة الثانية، نرى أنه من الأصحّ التفكير في العالم إذا تصوّرناه كمجموع كلي تركيبى لا نهائى لكل الأشياء. والواقع أنه يحدث أيضاً أننا ندرك

<sup>١٣</sup> لأنه ليس من المؤكّد أن يرجع كل شعور (بصفات شيء ما) كليّةً إلى شيء آخر في حالة إدراك شيء مُعَيّن، ولا يمكن أن يحدث هذا حقيقةً نظراً لاستقلال الشعور اللامتأمل على وجه التحديد. (الناشرة)

<sup>١٤</sup> يأخذ هوسرل مثل اللحن في «دروس في الشعور الداخلي بالزمان»، الفقرة ١٤ (الترجمة، ص ٥١-٥٢). (الناشرة)

<sup>١٥</sup> يعرف هوسرل جيداً هذا النوع من المجموع الكلي التركيبى الذي خصّص له دراسةً ممتازةً في «بحوث منطقية»، الجزء الثانى، البحث الثالث. (المؤلف)

العالم فيما وراء محيطنا المباشر كوجود رجب عيني، وفي هذه الحالة تظهر الأشياء التي تحيط بنا فقط كالطرف الأقصى من هذا العالم الذي يتخطاها بدوره ويحتويها. فعلاقة الأنا موجود بالموضوعات النفسية كعلاقة العالم بالأشياء، إلا أن ظهور العالم فيما وراء الأشياء نادر للغاية، ويجب أن تكون هناك ظروف خاصة (وصفها هيدجر بكل توفيق في الوجود والزمان) حتى ينكشف هذا العالم.<sup>١٦</sup> وعلى الضد من ذلك يظهر الأنا موجود دائماً في أفق الحالات، فكل حالة وكل فعل يطرح نفسه وكأنه لا يمكنه الانفصال عن الأنا موجود إلا عن طريق التجريد. وإذا فصل الحكم بين الأنا وحالتها (كما هو الحال في عبارة «أنا أحب») فذلك يحدث من أجل ربطهما بعد ذلك. وقد تؤدّي حركة الفصل إلى دلالة فارغة وخاطئة، إن لم تطرح نفسها غير كاملة، وإن لم تكمل نفسها بحركة تركيب. ويشترك هذا المجموع الكلي المفارق في خاصية الشك الذي يُميّز كل مفارقة، أي إن كل ما تعطيه لنا حدوسنا الصادرة من الأنا موجود يمكن معارضته بحدوس لاحقة، ويطرح نفسه على هذا النحو، فمثلاً يمكنني أن أرى بوضوح أنني غاضب، غيور ... إلخ، ومع ذلك فقد أنخدع، وبعبارة أخرى يمكنني أن أنخدع عندما أفكر في أنني أملك ذاتاً كهذه، ولا يُرتكب الخطأ هنا على مستوى الحكم، بل على مستوى الوضوح السابق على الحكم. ولا تعني خاصية الشك هذه للأنا موجود الذي لي — أو حتى الخطأ الحُدسي الذي أرتكبه — أنني أملك ذاتاً حقيقيةً أجهلها، بل تعني فقط أن الأنا موجود المقصود يحمل في نفسه خاصية الشك (وفي بعض الحالات خاصية الخطأ). ومن ثم فإن الفرض الميتافيزيقي القائل بأن الأنا موجود الذي لي لا يتكون من عناصر موجودة في الواقع (سواء منذ عشر سنوات أو منذ ثمانية)، بل يتكون فقط من ذكريات خاطئة؛ هذا الفرض لا يمكن رفضه، لأن قدرة «الشيطان الماكر» تشمل ذلك أيضاً.

ولكن إذا كان من طبيعة الأنا موجود أنه موضوع يمكن الشك فيه، فلا ينتج عن ذلك أنه ظني. فالواقع أن الأنا موجود هو التوحيد المفارق التلقائي لحالاتنا ولأفعالنا، وبهذا

<sup>١٦</sup> كي يظهر العالم فيما وراء الأشياء يجب أن تتصدّع مقولاتنا العادية لفهم العالم، فإدراك هذه المقولات لا يعطي لنا حقيقة العالم المحدّد بالزمان والمكان الخاص بالعلم، ولكن يحدث فجأة أن ينبثق عالم آخر كحضور عارٍ فيما وراء الأدوات المُهشّمة. (الناشرة)

يرفض سارتر في هذا الجزء تصوّر الأنا بوصفه جوهرًا مُركَّبًا أو بسيطًا مهتمته حمل الحالات والصفات والأفعال، فالأنا ليس محايدًا بالنسبة لحالاته وأفعاله؛ إذ إنه خُلِق لها. (المترجم)



المعنى فهو ليس فرضاً. فأنا لا أقول لنفسي «ربما يكون لديّ أنا موجود» كما يمكنني أن أقول: «ربما أكره زيداً»، فأنا هنا لا أبحث عن معنى مُوحّد لحالاتي. فعندما أُوحّد حالاتي تحت بند «كراهية» لا أضيف عليها معنى، بل أصفها، ولكن عندما ألحق حالاتي في المجموع الكلي العيني للذات، فإنني لا أضيف إليها شيئاً، لأن علاقة الأنا موجود بالكيفيات والحالات والأفعال ليست في الواقع علاقة انبثاق (مثل علاقة الشعور بالعاطفة)، ولا علاقة تحقق (مثل علاقة الصفة بالحالة)، ولكنها علاقة إنتاج شعري (بمعنى Poiein)، أو إن شئنا: علاقة خلق.

وعندما يرجع كل واحد منّا لنتائج حدسه يمكنه التحقق من أن الأنا موجود مُعطى بوصفه مُنتجاً لحالاته. وسنحاول هنا أن نقيم وصفاً لهذا الأنا موجود المُفارق كما يكشف عن ذاته للحدس. فنحن نبدأ إذن من هذه الواقعة التي لا يمكن إنكارها: كل حالة جديدة مرتبطة مباشرة (أو عن طريق غير مباشرة بواسطة الكيفية) بالأنا موجود بوصفه مصدرًا لها، وهذا النمط من الخلق هو خلق من العدم، بمعنى أن الحالة لم تكن مُعطاة قبل ذلك في الذات، حتى ولو أُعطيت الكراهية بوصفها تحقيقاً لقوة حقد أو كراهية مُعينة، فإنها تبقى شيئاً جديداً بالنسبة للقوة التي تُحققها، وعلى هذا يرتبط فعل التأمل المُوحّد كل حالة جديدة، بطريقة خاصة للغاية، بالمجموع الكلي العيني؛ ذات، ولا يقتصر هذا المجموع الكلي على إدراك الذات بوصفها مُلحقةً به وقائمةً عليه، بل يقصد علاقةً تجري في الزمان في الاتجاه العكسي وتجعل الذات مصدرًا للحالة. وبطبيعة الحال، تكون علاقة الأفعال بالأنا على نفس النمط. أمّا بالنسبة للكيفيات فبالرغم من أنها تصف الذات، إلا أنها لا تهب نفسها كشيء يُوجد الذات بواسطته (كما هو الحال مثلاً في أيّ بناء؛ كل حجر، وكل قالب يُوجد بنفسه، ومجموعها يُوجد بكل واحد منها)، بل على الضد من ذلك يحافظ الأنا موجود على كيفياته عن طريق خلق حقيقي مستمر. ومع ذلك، فنحن في نهاية الأمر لا ندرك الأنا موجود كمصدر خلاق خالص تحت الكيفيات. ويبدو لنا أننا لا نستطيع إيجاد قُطب هيكلي لو انتزعنا كل الكيفيات واحدةً تلو الأخرى. ولو ظهر الأنا موجود فوق كل كيفية، أو فوقها كلها، فذلك لأنه كثيف مثل موضوع ما، فيجب أن نبدأ بفرز لا نهائي لاستئصال كل قُواه، وبعد انتهاء الفرز لن يبقى شيء. وقد يمّحي الأنا موجود، فالأنا موجود خالقٌ لحالاته ويحمل كيفياته في الوجود بنوع من التلقائية المحافظة. ويجب ألا نخلط بين التلقائية الخالقة، أو المحافظة، وبين المسئولية، وهي حالة خاصة لنتائج خالقٍ ابتداءً من الأنا موجود. وقد يكون من المهمّ دراسة الأنماط المختلفة لفيض الأنا موجود

مُنْتَجًا حالاته، وفي أغلب الأحيان يكون هذا الفيض سحريًا، وفي حالات أخرى قد يكون عقليًا (في حالة الإرادة للتأمل مثلًا)، ولكن في جوٍّ عام من اللامعقولية سنذكر سببها الآن. ويختلف المعنى الدقيق للخلق مع مجموعات الشعور المختلفة (السابقة على المنطق، الطفولية، الفصامية، المنطقية ... إلخ)، ولكنه يبقى دائمًا إنتاجًا شعريًا. وهناك حالة خاصة للغلبة لها أهمية قصوى؛ وهي حالة مرض التأثير النفسي. فماذا يقصد المريض بهذه الكلمات: «يجعلني الناس أحصل على أفكار سيئة»؟ سنحاول أن ندرس ذلك في كتاب آخر.<sup>١٧</sup> ومع ذلك فلنلاحظ هنا أن تلقائية الأنا موجود لم تُنكر، بل تمَّ تغليفها بطريقةٍ ما، ولكنها باقية.<sup>١٨</sup>

ولكن لا يجب الخلط بين هذه التلقائية وبين تلقائية الشعور، فالواقع أن الأنا موجود سلبي لأنه موضوع. أمامنا إذن تلقائية خادعة تجد رموزًا ملائمة في انبثاق منبع أو بئر ... إلخ، أي إن الأمر لا يتعدى إلا المظهر، أمَّا التلقائية الحقة فيجب أن تكون واضحةً تمامًا، فهي ما تنتج، ولا يمكن أن تكون غير ذلك، وبما أنها مربوطة بطريقة تركيبية بشيء آخر غيرها، فإنها تحتوي في الواقع بعض الغموض، بل وعلى شيء من السلبية في التغيير. فيجب في الحقيقة الاعتراف بانتقال من الشيء نفسه إلى شيء آخر يفترض أن التلقائية تندُّ عن ذاتها. فتلقائية الأنا موجود تندُّ عن ذاته لكرهية الأنا موجود — بالرغم من أنها لا يمكن أن تُوجد بنفسها وبمفردها — استقلالاً مُعيَّنًا بالنسبة للأنا موجود، بحيث إن ما يُنتج الأنا موجود يتجاوزه، مع أنه من وجهة نظر أخرى يجب أن يكون الأنا موجود هو ما يُنتج. ومن هنا تأتي هذه الدهشات التقليدية: «أنا استطعتُ أن أفعل هذا!» «أنا أستطيع أن أكره أبي!» ... إلخ. وهنا بوضوح تام يثقل المجموع العيني للذات المدرك حَدْسِيًّا، حتى الآن، هذا الأنا المنتج ويحجزه قليلًا إلى الوراء عمَّا أنتجته على التو، وتظلُّ علاقة الأنا موجود بحالاته تلقائية لا معقولة،<sup>١٩</sup> وهي التلقائية التي وصفها برجسون في المعطيات المباشرة، وهي الحرية عنده، دون أن يدري أنه يصف موضوعًا وليس شعورًا،

<sup>١٧</sup> يقصد أيضًا «النفس»، انظر: الهامش رقم ١٠ من الفصل الثاني. (الناشرة)

<sup>١٨</sup> ولهذا وصف سارتر الرغبة في «الوجود والعدم كسلوك تغليف» Envoutement. (الناشرة)

<sup>١٩</sup> وهذا هو الاشتباه Ambiguïté الذي يوضح نظرية برجسون في الشعور الذي يدوم، والذي يكون «تعدُّدًا من التداخلات»، والذي يحصل عليه برجسون هنا هو العنصر النفسي وليس الشعور بوصفه موجودًا لذاته. الوجود والعدم، ص ٢١٤. (الناشرة)

وأن العلاقة التي يصفها لا عقلية حتمًا، لأن المنتج سلبي بالنسبة إلى الشيء المخلوق. ومهما تَكُن هذه العلاقة لا عقلية، فليست هي العلاقة التي نتحقق منها في حَدْس الأنا موجود. والآن ندرك معناها؛ الأنا موجود موضوع مُدْرَك بالفهم، ولكنه مُكَوَّن أيضًا بالعلم التأملي، فهو موطن ضمنى للوحدة يُكوِّن الشعور في الاتجاه المعاكس للاتجاه الذي يتبعه الإنتاج الواقعي. فما هو أَوَّلِي في الواقع هو مجموعات الشعور التي تتكوَّن الحالات من خلالها، كما يتكوَّن الأنا موجود من خلال هذه الحالات. ولكن بما أن الشعور الذي يسجن نفسه في العالم، كي يهرب منه، قد قَلَب الآيَة، لذا تُعْطَى مجموعات الشعور بوصفها منبثقة من الحالات، والحالات بوصفها ناتجة من الأنا<sup>٢٠</sup> موجود. وينتج من ذلك إسقاط الشعور تلقائيته الخاصة، على موضوع الأنا موجود، كي يُعْطِيه القوة الخالقة الضرورية له على الإطلاق، ولكن هذه التلقائية التي تَمَّ تمثُّلها وتحولها إلى أقنوم في موضوع، تصبح تلقائية مُخلَّطة هابطة تحفظ قُوَّتْها الخالقة بطريقة سحرية، بالرغم من بقائها سالبة، ومن هنا تأتي اللاعقلية الجذرية لفكرة الأنا موجود. ونحن نعلم أوجهاً أخرى هابطة للتلقائية الشعورية، وسأذكر واحدًا منها: يمكن لإشارة تعبيرية رقيقة<sup>٢١</sup> أن تمدنا بال Erlebniss (التجربة الحية) لمحاورنا بكل معناها، وبكل دقيقاتها، وبكل جذَّتْها، تعطيها لنا هابطة، أي سالبة، وهكذا نحن محاطون بموضوعات سحرية تحفظ تلقائية الشعور كذكرى، وفي نفس الوقت تبقى موضوعات في العالم، وهذا هو السبب في أن الإنسان دائماً مشعوذ بالنسبة للإنسان. فالواقع أن هذه العلاقة الشعرية بين السالبيين — حيث تخلق الأولى الثانية تلقائياً — هي أساس الشعوذة، وهي المعنى العميق لـ «المشاركة»، ولهذا السبب نحن مشعوذون بالنسبة لأنفسنا في كل مرة نعتبر فيها ذاتنا.

ونظرًا لهذه السلبية، يتعرض الأنا موجود للتأثر، فلا يمكن لشيء أن يؤثر على الشعور لأنه سبب نفسه، ولكن على العكس يتحمل الأنا موجود المنتج الصدمة كرد فعل لما يُنتجه، إذ إنه «متلبس»<sup>٢٢</sup> بما ينتجه. وهنا تنقلب العلاقة؛ ينقلب الفعل أو الحالة إلى

<sup>٢٠</sup> ولهذا يلعب الأنا موجود دورًا كبيرًا في سَجْن الشعور لنفسه، أي في مجموعة سلوك سوء النية. انظر:

«الوجود والعدم»، الجزء الأول، الفصل الثاني، ص ٨٥-١١٤. (الناشرة)

<sup>٢١</sup> سيقوم سارتر في «موضوع الخيال» بتحليل متضمنات ألعيب الشعور الذي يقوم بإحياء المعنى، فيمكن للحركة التعبيرية مثلًا أن تحتوي على علاقة ملكية بالمعنى السحري، بين المعنى المطلوب حمله والمادة التي يسري فيها (وجه، جسد، جسم). «المُقلَّد شخصٌ تسكنه الأرواح»، ص ٤٥. (الناشرة)

<sup>٢٢</sup> «ولهذا تحيلني الرغبة إلى مُتَّهم، وأنا متواطئ مع رغبتني»، «الوجود والعدم»، ص ٤٥٧. (الناشرة)

الأنا موجود لوصفه، وهذا يقودنا أيضًا إلى علاقة الاشتراك، فكل حالة جديدة يُنتجها الأنا موجود تصبغه وتميزه في اللحظة التي يُنتجها الأنا موجود، فيتغلف الأنا موجود بطريقةٍ ما بهذا الفعل ويشارك فيه. ولا تلتصق الجريمة التي ارتكبتها راسكولينكوف بالأنا موجود الذي له، أو على الأصح، كي نكون أكثر دقة، هي الجريمة ولكن بشكل مُركّز في صورة تقتيل. وعلى هذا فإن كل ما يُنتجها الأنا موجود يؤثر عليه، ويجب أن نضيف: ما يُنتجها فقط. ويمكن الاعتراض على ذلك بأن الذات يمكنها أن تتغير عن طريق حوادث خارجية (تحطيم، حزن، خيبات الأمل، تغيير البيئة الاجتماعية ... إلخ)، ولكن بوصفها فقط مناسبات لحالات ولأفعال. وكل شيء يحدث وكأن الأنا موجود محفوظ من كل اتصال مباشر بتلقائياته الشبحية، وكأنه لا يمكنه الاتصال بالعالم إلا عن طريق الحالات والأفعال. وسبب هذه العزلة ببساطة هو أن الأنا موجود موضوع لا يظهر إلا للتأمل، وأنه لهذا السبب منفصل عن العالم ولا يحيا على نفس المستوى.

وكما أن الأنا موجود مُركّب لا عقلي من الإيجاب والسلب، فإنه أيضًا مُركّب من جوانية ومن مُفارقة، فهو بمعنى ما أكثر «جوانية» من الحالات بالنسبة للشعور، فهو بالضبط جوانية الشعور المتأمل الذي يتأمله الشعور التأملي. ولكن من السهل فهم أن التأمل يجعل من الجوانية التي يتأملها موضوعًا أمامه، ولكن ماذا نعني حقيقةً عندما نقول الجوانية؟ نقصد ببساطة أن الوجود ومعرفة النفس شيء واحد بالنسبة للشعور، وهو ما يمكن التعبير عنه بطرق متعددة؛ يمكنني أن أقول مثلًا إنه بالنسبة للشعور يكون المظهر مطلقًا بوصفه مظهرًا، أو أقول إن الشعور موجود تحتوي ماهيته على وجوده،<sup>٢٣</sup> وتسمح لنا هذه التعبيرات المختلفة أن نستنتج أننا نحيا الجوانية، أي أننا «نوجد جوانيًا»، ولكننا لا نتأملها لأنها نفسها، بغض النظر عن التأمل، شرط له. أمّا الاعتراض القائل بأن التأمل يضع الشعور المتأمل وبالتالي يضع جوانيته، فإنه لن يؤدي إلى شيء. فالحالة هنا خاصة؛ لأن التأمل والتأمل شيء واحد كما أوضح هوسرل ذلك تمامًا،<sup>٢٤</sup> وجوانية أحدهما

<sup>٢٣</sup> انظر: «مُقَدِّمة لمبحث الوجود»، ص ١١-٣٧ من «الوجود والعدم». (الناشرة)

<sup>٢٤</sup> في وحدة المضمون العيني للشعور، وفق «الأفكار»، ج ١، الفقرة ٣٨ (ترجمة ريكر، ص ١٢٣)، ولكن هوسرل يوحد بين دعوتي خبرتي الحية الشخصية وذاتي الخالصة، من حيث إنهما ضروريتان ولا يمكن الشك فيهما لمعارضتهما معًا دعوى حدوث العالم، أي إن هوسرل لا يضع الأنا في ميدان المتعالى النفسى. (الناشرة)

تمتزج مع جوانية الآخر. ولكن وضع الجوانية أمام الذات يثقلها بالضرورة ويحيلها إلى موضوع، وكأنها تنغلق على نفسها ولا تكشف لنا إلا عن برانيها، وكأنه لا بدّ من «الدوران حولها» لفهمها، وبالمثل يكشف الأنا موجود عن ذاته للتأمل بوصفه جوانيةً منغلقةً على نفسها، فهو جواني لذاته وليس للشعور، وبطبيعة الحال نجد أنفسنا أمام أمر مُعقّد متناقض، فالواقع أن جوانيةً مطلقةً لا يكون لها براني أبدًا، ولا يمكن أن يتمّ تصوُّرها إلا بنفسها، ولهذا السبب لا يمكننا أن ندرك مجموعات شعور الآخرين (لهذا السبب فقط، وليس لأن الأجسام تفرقنا). والواقع أنه يمكن تحليل هذه الجوانية المتهاوية واللاعقلية في تكوينين؛ الحياة الخاصة واللاتميز. فالأنا موجود يَهَب نفسه بوصفه حياةً خاصةً بالنسبة للشعور، وكل شيء يحدث وكأن الأنا موجود من الشعور، مع فارق وحيد جوهري هو على وجه التقريب كثافته بالنسبة له، وهذه الكثافة يمكن إدراكها بوصفها لا تميزًا. واللاتميز الذي نستعمله دائمًا بصور عديدة في الفلسفة هو الجوانية منظورًا إليها من الخارج، أو إذا فضّلنا إسقاط الجوانية المتهاوي. ونجد مثلًا هذا الlatميز في «تعدد التداخلات» الشهير عند برجسون، وهو أيضًا الlatميز السابق على التحديدات النوعية للطبيعة المطبوعة، الذي نجده في تصوُّر كثير من الصوفية لله، فمرةً يمكن فهمها بوصفها لا تنوعًا أوليًا لكل الكيفيات، ومرةً كصورة خالصة للوجود سابقة على كل وصف بالكيف. وتنطبق هاتان الصورتان للlatميز على الأنا موجود وفقًا للطريقة التي تنظر إليه بها. فمثلًا في الانتظار (أو عندما يبيّن مارسل أربان أنه يجب أن تكون هناك حادثة خارقة للعادة تكشف عن الذات الحقيقية)<sup>٢٥</sup>، يكشف الأنا موجود عن نفسه كقوة عارية تتعيّن وتتجمّد بالاتصال بالحوادث،<sup>٢٦</sup> وعلى الضدّ من ذلك، يبدو أن الأنا موجود يقوم باحتواء الفعل بعد وقوعه في تداخلات عديدة. وفي كلتا الحالتين يتعلق الأمر بمجموع كلّ عيني، ولكن يعمل المرّكب الكلي حسب مقاصد مختلفة. وقد لا نذهب بعيدًا إذا قلنا إن الأنا موجود بالنسبة للماضي

<sup>٢٥</sup> في مقاله في المجلة الجديدة الفرنسية، ربما عن «شر جديد للعصر»، ظهرت عام ١٩٢٤م، وأعيد نشرها في «محاولات نقدية»، جاليمار، عام ١٩٣١م، ص ١٤. وهو موضوع شائع عند مارسل أربان، انظر في نفس المرجع محاولته عن أوسكار وايلد، ص ١١٨. (الناشرة)

<sup>٢٦</sup> كما في حالة المُنفعل عندما يريد أن يُعبّر أنه لا يعرف إلى أيّ مدى سيؤدّي به انفعاله قائلًا: «أنا خائف من نفسي». (المؤلف)

انظر: تحليل المُنفعل عند سيمون دي بوفوار في «نحو أخلاق للانتباه» (ص ٩٠، وما بعدها)، «الوجود والعدم»، ٢-١: «أنماط السلوك لسوء النية»، ص ٩٤. (الناشرة)

إنْ هو إلا تعدُّد من التداخلات، وبالنظر إلى المستقبل مجرد قوة. ولكن يجب أن نكون هنا على حذر من الوقوع في أيّ تخطيط هيكلي مُفرط.

وتبقى الذات، وهي على هذا الحال، غير معروفة لنا، ويمكننا فهم ذلك بسهولة؛ تَهَب الذات نفسها كموضوع وتُعرّف بمنهج واحد، وهو الملاحظة والتقريب والانتظار والخبرة. ولكن هذه الطُرُق التي تتفق تمامًا مع كل مُفارق لا يتعلق بالحياة الخاصة؛ لا تلائم هنا، نظرًا للحياة الخاصة التي تتمتع بها الذات، فهي حاضرة وزيادة لدرجة أننا لا نستطيع أن نفرض عليها وجهة نظر خارجية حقيقة. فإذا رجعنا إلى الوراثة كي ندرك المجال عن بُعد، تصاحبنا الذات في هذا التراجع، فهي قريبة للغاية، ولا يمكنني أن أدور حولها. هل أنا مجتهد أم كسول؟ سأقرّر ذلك دون شكّ عندما أتوجّه إلى هؤلاء الذين يعرفونني، وعندما أطلب رأيهم، أو باستطاعتي أن أجمع الوقائع التي تخصّني، وأحاول تفسيرها بطريقة موضوعية طالما أن الأمر يتعلق بآخر، ولكن من العبث التوجّه للذات مباشرةً ومحاولة استغلال حياتها الخاصة لمعرفتها، لأنها على الضدّ من ذلك هي التي تقف في طريقنا. وعلى هذا تتمّ «معرفة النفس جيدًا»، بأخذ وجهة نظر الآخر ضرورة، وهي وجهة نظر خاطئة حتمًا،<sup>٢٧</sup> وجميع هؤلاء الذين حاولوا معرفة أنفسهم يوافقون على أن هذه المحاولة للاستبطان تظهر في مبدئها كأنها جهد لتكوين ما قد أُعطي أصلًا مرةً واحدة، وبفعل واحد، باستعمال قطع منفصلة، وشذرات منعزلة، ويكون حدس الأنا موجود أيضًا سرابًا خادعًا باستمرار، لأنه في نفس الوقت يكشف كل شيء ولا يكشف شيئًا. فضلًا عن هذا، كيف يكون الأمر بخلاف ذلك، والأنا موجود ليس المجموع الكلي الواقعي لمجموعات الشعور (وقد يحتوي هذا المجموع الكلي الواقعي على تناقض شأن كلٍّ لا نهائي بالفعل)، بل الوحدة المثالية لجميع الحالات والأفعال؟ وبطبيعة الحال يمكن لهذه الوحدة بوصفها مثالية أن تحتوي على عدد لا نهائي من الحالات. ولكننا ندرك جيدًا أن ما ينكشف للحدس العيني المتلى؛ هو فقط هذه الوحدة بوصفها متجسمةً للحالة الحاضرة، وابتداءً من هذه النواة العينية تتجه كمية صغيرة، أو كبيرة، من المقاصد الفارغة (عدد لا نهائي من حيث المبدأ) نحو الماضي ونحو المستقبل، ترمي إلى رؤية الحالات والأفعال غير المُعطاة في الحاضر. وهؤلاء الذين على دراية، ولو عابرة، بالفينومينولوجيا يدركون دون صعوبة أن

<sup>٢٧</sup> لأنه كموضوع يظهر للآخر، كما هو مبين في «الوجود والعدم»، ص ٢٧٦. (الناشرة)

الأنا موجود هو في نفس الوقت وحدة مثالية لحالات يغيب معظمها، ومجموع كُلي عيني يَهَب نفسه كُليَّةً للحَدَس. وهذا يعني ببساطة أن الأنا موجود وحدة تتعلق بمضمون الفكر لا بصورته، فلا تُوجد شجرة، ولا يُوجد كرسي على نحو آخر. وبطبيعة الحال يمكن للمقاصد الفارغة دائماً أن تمتلئ، ويمكن لأيِّ حالة، ولأيِّ فعل، دائماً، أن يظهر من جديد للشعور، وكأن الأنا موجود هو الذي يُنتج هذا الفعل وهذه الحالة، أو الذي أنتجها بالفعل.

وأخيراً، فإن الذي يمنع منعاً باتاً من معرفة الأنا موجود معرفةً حقيقية، هو الطريقة الخاصة للغاية التي يَهَب ذاته بها للشعور التأملي، فالواقع أن الأنا موجود لا يظهر بتاتاً إلا إذا لم ننظر إليه. فيجب أن نحدد النظرة المعكوسة في الـ Erlebniss (التجربة الحية) بوصفها منبثقة من الحالة. عندئذٍ يظهر الأنا موجود وراء الحالة في الأفق، ولا يمكن رؤيته بتاتاً إلا من «زاوية العين»، ويتلاشى بمجرد ما أتوجّه بنظرتي نحوه، وأريد أن أدركه دون المرور بالـ Erlebniss (بالتجربة الحية) وبالحالة؛ وذلك لأنني في الواقع عندما أحاول إدراك الأنا موجود لذاته وبوصفه موضوعاً مباشراً لشعوري، أرتدُّ من جديد إلى مستوى اللامتأمل، ومن ثم يختفي الأنا موجود مع الفعل التأملي، ومن هنا يأتي هذا الشعور المزعج بعدم اليقين، الذي يُعبّر عنه كثير من الفلاسفة عندما يضعون الأنا تحت حالة الشعور، وعندما يؤكدون أن الشعور يجب أن يرتدُّ إلى نفسه كي يدرك الأنا الذي وراءه، ولكن ليس هذا هو السبب، فالأنا موجود بطبيعته هارب.

ومع هذا، فإنه ممّا لا شك فيه ظهور الأنا على مستوى اللامتأمل. فإذا سألتني أحد: «ماذا تفعل؟» وأجيب منشغلاً: «أحاول أن أنتزع هذه اللوحة» أو «أصلح العجلة الخلفية»، فإن هذه العبارات لا تحيلنا إلى مستوى التأمل، بل أنطق بها دون أن أتوقف عن العمل، ودون أن أتوقف عن الانشغال بالأفعال التي قمْتُ بها أو التي أزمع القيام بها وحدها وليس باعتباري أنني أقوم بها الآن. ولكن هذا «الأنا» الذي نتحدث عنه ليس مع هذا مجرد صورة من التركيب اللغوي، فهو ذو معنى، وهو مجرد مفهوم فارغ، مصيره أن يظلَّ فارغاً. وبالمثل يمكنني التفكير في كرسي في غياب كل كرسي بمجرد المفهوم، كما يمكنني التفكير في الأنا في غياب الأنا، وهذا يوضح استعمال عبارات مثل «ماذا تفعل بعد الظهر هذا؟»، «انذهب إلى المكتب»، أو «قابلتُ صديقي زيد»، أو «يجب أن أكتب له» ... إلخ، ولكن الأنا عندما ترتدُّ من مستوى المتأمل إلى مستوى اللامتأمل، لا تفرغ فحسب، بل تتحلل وتفقد حياتها الخاصة. وقد لا يمتلئ المفهوم بتاتاً بمعطيات الحَدَس، لأنه يهدف

فى هذه اللحظة إلى رؤية شىء آخر غيرها. فالأنا الذى نحن بصدده هو، على نحو ما، حاملٌ للأفعال التى أقوم بها، أو التى يجب عليّ القيامُ بها فى العالم، من حيث هى كىفیات للعالم وليست وحداتٍ لمجموعات الشعور. مثلاً: يجب أن ينكسر الخشب إلى قطع صغيرة كى تشعل النار، ف «يجب أن ينكسر» صفة للخشب، وعلاقة موضوعية بين الخشب والنار التى يجب إشعالها. والآن أنا أكسر الخشب، أى إن الفعل يتحقق فى العالم، وإن الأنا كمفهوم هو الدعامة الموضوعية الفارغة لهذا الفعل. وهذا هو السبب فى أن الجسم وصور الجسم يمكنه أن يمتصَّ الهبوط الشامل للأنا العيني الخاص للتأمل، كى يصبح الأنا كمفهوم مُعطيًا إياه ملاءً خادعاً.<sup>٢٨</sup> فأنا أقول «أنا» أكسر الخشب وأرى موضوع «الجسم» وأحسُّ به، وهو يهْمُ بكسر الخشب، فىستخدم الجسم إذن كمركز مرئى ملموس للأنا. وهكذا تظهر للعيان سلسلة الانكسارات والتناقضات التى يجب أن تكون موضع اهتمام «علم الذات».

شعور متأمل - محايدة - جوانية  
مستوى المتأمل أنا موجود (حدس) - مفارقة - حياة خاصة  
(ميدان النفسى)  
أنا كتصور (إضافى) - فراغ مُفارق - دون حياة خاصة  
مستوى اللامتأمل جسم ملىء خادع للأنا كتصور  
(ميدان النفسى الجسمى)

## (هـ) الأنا والشعور فى الأنا أفكر

يمكننا أن نتساءل: لماذا يظهر الأنا بمناسبة الأنا أفكر ما دام الأنا أفكر — إذا أمكن العثورُ عليه بطريقة صحيحة — هو تصوُّر شعور خالص دون تكوين لحالة أو لفعل؟ حقاً إن الأنا ليس ضرورياً هنا، لأنه لا يكون بتاتاً الوحدة المباشرة لمجموعات الشعور، بل يمكننا افتراضُ شعور يقوم بفعل فكري خالص يكشف عنه أمام نفسه كتلقائية غير

<sup>٢٨</sup> انظر: «الوجود والعدم»، القسم الثالث، الفصل الثانى: «الجسم»، ص ٣٦٨-٤٣٠، «عمق وجود جسمى لى هو هذا» الخارج «المستمر» لداخلى «الأكثر اقتراباً لحياتى الخاصة»، ص ٤١٩. (الناشرة)



شخصية، ولكن يكفي النظر إلى الاقتضاب الفينومينولوجي على أنه لا يكون كاملاً أبداً. وهنا يتدخل عدد كثير من البواعث النفسية. عندما يقوم ديكارت بإثبات الأنا أفكر، فإنه يفعل ذلك مقترناً بالشك المنهجي طامعاً في «تقدّم العلوم» ... إلخ، وهو أفعال وحالات، ولهذا يَهَب المنهج الديكارتى، أي الشك ... إلخ، نفسه بطبيعته كمشروعات أنا، وبطبيعة الحال يرى الأنا أفكر الذي يظهر مع هذه المشروعات، والذي يَهَب نفسه، بوصفه مرتبطاً ارتباطاً منطقيّاً بالشك المنهجي، أنا ظاهر في أفقه، هذا الأنا هو صورة من صور الربط المثالي، وطريقة تُثبت أخذ الأنا أفكر في نفس الصورة التي أخذ فيها الشك. خلاصة القول أن الأنا أفكر غير خالص، وهو ممّا لا شكّ فيه شعور تلقائي، ولكنه يظلّ مرتبطاً بطريقة تركيبية بمجموعات من الشعور بحالات وأفعال، وبرهان ذلك أن الأنا أفكر يكشف عن نفسه كنتيجة منطقية للشكّ، وكالذي يضع حدّاً له في نفس الوقت،<sup>٢٩</sup> ويقتضي أيّ إدراك تأملي للشعور التلقائي، كتلقائية غير شخصية، أن يتمّ ذلك دون أيّ باعث سابق؛ إذ إنه مُمكن دائماً من حيث المبدأ، ولكنه يظلّ في غاية الاحتمال، أو على الأقلّ، نادراً للغاية في وضعنا كبشر. على أيّة حال، وكما قلنا آنفاً لا يَهَب الأنا، الذي يظهر في أفق «الأنا أفكر»، نفسه كمُنتج للتلقائية الشعورية، بل يُنتج الشعور نفسه أمامه، ويذهب نحوه للحاق به، وهذا هو كل ما نستطيع أن نقوله.

<sup>٢٩</sup> فيما يتعلق بمشروع ديكارت، ارجع إلى مقال «المواقف»، ج ١ (جاليمار، سنة ١٩٤٧م)، بعنوان «الحرية الديكارتية»، ص ٣١٤-٣٣٥. (الناشرة)

يحاول سارتر في هذا الجزء الأخير إثبات أن الأنا أفكر، كما يصفه ديكارت، إنْ هو إلا حالة من حالات الشعور. (المترجم)



## خاتمة

وختامًا نودُّ أن نقترع على تقديم الملاحظات الثلاث التالية:

(١) يبدو لنا تصوُّر الأنا موجود، كما هو مطروح، يُحقِّق التحرر من المجال الترنسندنتالي، ويُطهِّره في نفس الوقت.

يستعيد المجال الترنسندنتالي صفاءه الأول بعد تحريره من كل ما له صلة بالأنا موجود، ويصبح بمعنى ما لا شيء، لأن كل الأشياء الطبيعية والنفسية والجسمية النفسية وكل الحقائق والقيَم خارجة عنه، ولأن ذاتي نفسها لم تعد جزءًا منه، ولكن هذا اللاشيء، وهو كل شيء، لأنه شعور بكل هذه الموضوعات، ولم يعد يصدر عن «الحياة الداخلية» بالمعنى الذي يقصده برنشفيج،<sup>١</sup> عندما يعتبر «حياة داخلية» و«حياة روحية» متعارضتين، لأنه لم يعد ثمة شيء يمكن أن يكون موضوعًا، وفي نفس الوقت يمكن أن يتعلق بالحياة الباطنية للشعور، فالشكوك وتأنيبات الضمير وأزمات الشعور المزعومة ... إلخ، وباختصار كل ما تُقدِّمه لنا اليوميات الشخصية، إنَّ هي إلا تمثُّلات. وقد يمكننا أن نستخلص من ذلك بعض المبادئ السليمة للسريرة الخلقية. ولكن من هذه الزاوية

---

<sup>١</sup> ليون برنشفيج: «حياة داخلية وحياة روحية»: تقرير إلى المؤتمر الدولي للفلسفة في نابولي (مايو ١٩٢٤م)، أعيد نشره في مجلة «المتافيزيقا والأخلاق»، أبريل، يونيو ١٩٢٦م، ثم جُمع في «كتابات فلسفية»، ج ٢، المطابع الجامعية الفرنسية، ١٩٥٤م. (الناشرة)

هذه أول نتيجة لوصف سارتر للأنا موجود: القضاء على تصوُّر المثاليين (ديكارت وكانط، بل وهوسرل أيضًا) للأنا الباطنية، وعلى أيِّ ثنائية داخل تكوين الشعور الذي يصبح عند سارتر أنا موجود في العالم ومع الآخرين. (المترجم)

ينبغي فضلاً عن ذلك ملاحظة أن عواطفى وحالاتى والأنا موجود ذاته تكفُّ عن أن تصبح ممتلكاتى الخاصة، فلنُبَيِّن ذلك: الآن ثمة تفرقة أساسية بين موضوعية شيء محدّد بالزمان والمكان، أو حقيقة أبدية، وبين ذاتية «الحالات» النفسية. وقد كان للذات العارفة — فيما يبدو — مكانة متميزة بالنسبة لحالاتها الخاصة، فعندما يتحدث شخصان — وفقاً لهذا التصور — عن نفس الكرسي، فإنهما يتحدثان بالضبط عن نفس الكرسي، هذا الكرسي الذي يأخذه أحدهما ثم يرفعه هو نفس الكرسي الذي يراه الآخر، فلا يُوجَد مجرد توافق صور، بل يُوجَد موضوع واحد. ولكن عندما يحاول زيد أن يفهم حالةً نفسيةً لعمرو، فإنه لن يمكنه أن يدرك هذه الحالة التي لا يدركها إلا عمرو وحده إدراكاً حدسياً، ولم يكن في استطاعته سوى أن يبحث عن مُعادل لها، وأن يخلق تصوّرات فارغة تحاول عبثاً إدراك واقعة تندُّ أساساً عن الحدس. فيتَمُّ الفهم النفسي بالمماثلة. وتعلّمنا الفينومينولوجيا أن الحالات موضوعات،<sup>٢</sup> وأن العاطفة، من حيث هي كذلك (حب أو كراهية)، موضوع مُفارق لا يمكن ضمُّه في الوحدة الداخلية لـ «شعور ما»، فإذا تحدّث كلٌّ من زيد وعمرو عن حبِّ زيد مثلاً، فليس صحيحاً أن أحدهما يتحدث عن جهل، وبالمماثلة إلى ما يدركه الآخر حدسياً، فهما يتحدثان عن نفس الشيء ويدركانه دون شكٍّ بطرُق مختلفة، وهذه الطريقة قد تكون حدسية أيضاً، ولا تكون عاطفة زيد أكثر يقيناً لزيد منها لعمرو؛ إذ إنها تتعلق عند أحدهما، كما عند الآخر، بمجموعة الأشياء التي يمكن وضعها موضع الشك، ولكن يظلُّ هذا التصور العميق والجديد مشتبهاً فيه إذا كانت ذات زيد — هذه الذات التي تكره أو تحب — جوهرية في تكوين الشعور، فتبقى العاطفة مرتبطةً به، وتلتصق بـ «الذات»، فإذا جذبنا الذات نحو الشعور جذبنا العاطفة معها. ولكن ظهر لنا عكس ذلك، إذ إن الذات موضوع مُفارق كالحالة، ومن هذه الزاوية تكون قابلةً لإدراكها

<sup>٢</sup> كل «خبرة حية» يمكن للتأمل أن يتناولها، هذا الإثبات يوضح تجديد علم النفس عن طريقة المنهج الوصفي الفينومينولوجي، فهو يؤسّس حقيقة الدراسات التأملية للتأمل، وهي الدراسات عن الانفعال، أو موضوع الخيال، أو الدراسات عن «الوجود والعدم»، فليست هذه الدراسات الأخيرة شيئاً آخر إلا تطبيق نتائج «محاولة في تعالى الأنا موجود»، ويمكن أن يُقال نفس الشيء عن الدراسة التي لم تُنشر عن «النفس». (الناشرة)

بما أن الحالات موضوعات، يمكن إذن الاتصال بين الذوات ومعرفة الحالة كموضوع لن لا يعانيتها. (المترجم)

بنوعين من الحَدْس؛ إدراك حَدْس بالشعور الذي هو ذات له، وإدراك حَدْس أقلّ وضوحاً — ولكن ليس أقلّ منه حَدْساً — بمجموعات أخرى من الشعور. خلاصة القول؛ تكون ذات زيد قابلةً لحَدْس، كما هي قابلة لحَدْسِه، وفي كلتا الحالتين تكون موضوعاً لبداهة لا مطابقة. فإذا كان الأمر كذلك، فلن يكون ثمة شيء، «لا يمكن النفاذ إليه» عند زيد سوى شعوره نفسه، ولكن هذا الشعور هو في جوهره كذلك، نعني أنه غير قابل للحَدْس فحسب، بل أيضاً للفكر، فلا يمكنني تصوّر شعور زيد دون أن أُحيلَه إلى موضوع (لأنني لا أتصوره بوصفه شعورياً)، ولا يمكنني تصوّره، لأنه يجب التفكير فيه على أنه داخلية صرفة، وأنه مُفارق في نفس الوقت، وهذا مستحيل. فلا يمكن لشعور أن يتصوّر شعوراً آخر إلا نفسه، وعلى هذا يمكننا أن نُفرّق — بفضل تصوّرنا للذات — بين ميدان يمكن لعلم النفس أن يتناوله، يكون فيه لمنهج الملاحظة الخارجية ولمنهج الاستبطان نفس الحقوق، ويستطيعان التعاون معاً؛ وبين ميدان ترنسندنتالي خالص يمكن أن تتناوله الفينومينولوجيا وحدها.

هذا الميدان المُفارق ميدان وجود مطلق، أيّ تلقائيات خالصة، ليست موضوعاتٍ على الإطلاق، ومحددة لذاتها في حالة وجودها. ولما كانت الذات موضوعاً، فمن الواضح أنه لا يمكنني القول «شعوري»، أيّ شعور ذاتي (إلا بمعنى تعيني صَرف، كما أقول مثلاً يوم عمادي). فالأنا موجود لا يملك الشعور، بل هو موضوع له، وممّا لا شكّ فيه أننا نقوم بتكوين حالاتنا وأفعالنا تلقائياً باعتبارها من منتجات الأنا موجود. ولكن حالاتنا وأفعالنا هي أيضاً موضوعات. وليس لدينا حَدْس مباشر بتلقائية شعور أني يُنتجه الأنا موجود، فقد يكون ذلك مستحيلاً. ويمكننا أن نتصور إنتاجاً كهذا على مستوى الدلالات والفروض النفسية فقط، ولا يكون هذا الخطأ ممكناً إلا لأن الأنا موجود والشعور يكونان فارغين على هذا المستوى. وإذا فهم أحد «الأنا أفكر» بحيث يجعل من الفكر إنتاجاً للأنا، فإنه يكون بذلك قد نظر إلى الفكر من قبل على أنه سلبية، وعلى أنه حالة، أيّ موضوع، ويكون قد ترك مستوى التأمل الخالص حيث يظهر الأنا موجود دون شك، ولكن في أفق التلقائية. ويمكن التعبير بدقة عن الاتجاه التأملي بهذه العبارة المشهورة لرامبو (في خطاب الراي): «الأنا هو آخر.» وسياق الحديث يُبرهن على أنه لم يُرد إلا القول بأن تلقائية مجموعات الشعور لا يمكن أن تنبثق من الأنا، بل تذهب نحو الأنا وتنضمّ إليه وتسمح له بأن يدرك من خلال سُمكه الشفاف، ولكنها تطرح ذاتها قبل كل شيء كتلقائية مفردة ولا شخصية. وتبدو لنا الدعوى الشائعة والمقبولة بأن أفكارنا تنبثق من لا شعور

لا شخصي ثم «تتشخص» وتصبح مشعورًا بها؛ تفسيرًا غليظًا وماديًا لحدس مضبوط، وقد أيدها علماء النفس<sup>٢</sup> الذين أدركوا جيدًا أن الشعور «لا ينبثق» من الأنا، ولكن ليس في إمكانهم الموافقة على تلقائية تنتج ذاتها. وعلى هذا فقد كان هؤلاء العلماء سذجًا في تخيلهم أن مجموعات الشعور التلقائية «تنبثق» من اللاشعور، حيث يكمن وجودها من قبل دون أن يدركوا أنهم بهذا قد تغافلوا عن مشكلة الوجود التي يجب الانتهاء منها، وذلك بصياغتها، وأنهم زادوها غموضًا، لأن الوجود السابق للتلقائيات، في حدود ما قبل الشعور، يكون بالضرورة وجودًا سلبياً.

يمكننا إذن صياغة دعوانا هكذا: الشعور الترنسندنتالي هو تلقائية لا شخصية يحدّد وجوده بذاته في كل لحظة، دون أن نستطيع تصوّر شيء سابق عليه. ولهذا تكشف لنا كل لحظة في حياتنا الشعورية خلّقًا من العدم، لا يكون تنظيمًا جديدًا، بل وجودًا جديدًا. وثمة شيء مُقلّق لكلّ منا؛ وهو أن يدرك الإنسان، هكذا على التوّ، هذا الخلق غير المضني للوجود الذي لم نخلقه نحن. وعلى هذا المستوى يشعر الإنسان بأنه ينّد عن نفسه دون توقّف، وأن غنى غير مُنتظر على الإطلاق يفيض عليه ويغمره بغته، ثم يكلف اللاشعور بأن يدرك تجاوز الشعور للذات، ولهذا لا تستطيع الذات شيئًا إزاء هذه التلقائية، لأن الإرادة موضوع يتكوّن من أجل هذه التلقائية وبواسطتها، فنتجّه الإرادة نحو الحالات والعواطف، أو نحو الأشياء، ولكنها لا ترتدّ قطّ إلى الشعور. ويتحقق الإنسان من ذلك في بعض الحالات عندما يحاول أن يريد شعورًا (أريد أن أنام، لا أريد أن أفكر في هذا أكثر من ذلك ... إلخ)، ففي هذه الحالات المختلفة تفرض ماهية الأشياء ضرورة إبقاء الإرادة وحفظها بواسطة الشعور الذي يعارض أساسًا الشعور الذي يريد توليده (إذا أردت أن أنام أظّل متيقظًا، وعندما أريد ألا أفكر في هذه الحادثة أو في تلك فأنا أفكر بالضبط من أجل هذا). يبدو لنا أن هذه التلقائية العجيبة تكون مصدرًا لأنماط عديدة من الهبوط النفسي، فيخشى الشعور من تلقائيته الخاصة لأنه يشعر أنها تتجاوز الحرية،<sup>٣</sup>

<sup>٢</sup> يشير سارتر هنا إلى أتباع فرويد. (الناشرة)

<sup>٣</sup> يبدو أن سارتر عندما كان يكتب «المحاولة في الأنا موجود»، سنة ١٩٣٢م، لم يكن قد أعطى بعد لمفهوم الحرية مداه الذي سيظهر بعد ذلك في «الوجود والعدم»، وإلا فكيف يمكن فهم عبارة مثل: «يخشى الشعور من تلقائيته الخاصة لأنه يشعر بها فوق الحرية»؟ تُفهم الحرية هنا بالقياس على المسؤولية والإرادة المشار إليهما، أيّ إنها تقتصر على الميدان المُفارق للأخلاق، ونتيجة لهذا يمكن لسارتر أن يراها — كما يقول

وهذا ما يمكننا رؤيته بوضوح من المثل الذي يعطيه جانيه.<sup>٥</sup> كانت هناك شابة متزوجة ينتابها الرعب عندما يتركها زوجها بمفردها، فتقف أمام النافذة وتنادي المارة كما تفعل العاهرات، وليس في تربيتها أو في ماضيها أو في شخصيتها ما يمكن تفسير مثل هذا الخوف. ويبدو لنا ببساطة أن ظرفاً تافهاً (مطالعة، محادثة ... إلخ) حدّد لديها ما يمكن تسميته بدّوار الإمكانية، إذ إنها وجدت نفسها حرة بدرجة مُرعبة، وبدت لها هذه الحرية التي تبعث على الدّوار بمناسبة هذا الفعل الذي تخاف أن تقوم به، ولكن لا يمكن فهم هذا الدّوار إلا إذا ظهر الشعور فجأةً أمام نفسه فائضاً بلا حدود في إمكانياته على الأنا الذي يمنحه عادة الوحدة.

والواقع أن الوظيفة الأساسية للأنا موجود قد تكون عملية أكثر منها نظرية، وقد بيّنا أنه في حقيقة الأمر لا يُوجد بين المظاهر، بل يقتصر على أن يعكس الوحدة المثالية عليها، بالرغم من أن الوحدة العيانية الواقعية قد حدثت منذ وقت طويل. قد يكون دور الأنا

---

في هذه «المحاولة» — «حالة خاصة» داخل المجال الترنسندنتالي الذي تُكوّنه التلقائيات المباشرة. فالحرية بالنسبة للتلقائية كالأنا موجود والعنصر النفسي، بوجه عام، بالنسبة للشعور الترنسندنتالي اللاشخصي. وفي «الوجود والعدم»، تلحق التلقائية بالحرية، فأصبحت الحرية مشاركة في وجودها مع كل شعور، وممّا لا شكّ فيه أن الحرية «أيضاً» مفهوم خلقي — بل إنها «المفهوم المؤسس» للأخلاق — من حيث أن إن فعلي هو التعبير عنها، ولكن الفعل الحر قائم على حرية أكثر بدائية، وهي ليست شيئاً آخر إلا تكوين الشعور نفسه في صفاته الخالص، فالحرية أكثر من أن تكون مفهوماً، إذ إنها «نسيج وجودي» وتسري في كل جوانبي.

انظر: «الوجود والعدم» (٤، ١): «الوجود والفعل: الحرية»، ص ٥٠٨-٦٤٢. (الناشرة)

<sup>٥</sup> هذا المثل مأخوذ من كتاب جانيه بعنوان «مرضى الأعصاب».

وما يقوله سارتر في هذا الموضوع، وما يقوله بالنسبة للاشعور بوجه عام في «المحاولة في الأنا موجود»، يسمح بقياس المسافة التي تبعد حالياً عن مواقفه عام ١٩٣٤م، فيما يتعلق بعلم التحليل النفسي، فيجب التركيز على أهمية هذا التغيير، ويتضح هذا التطور تماماً بنشر دراسته عن «بودلير» (١٩٤٧م)، وقد أعاد سارتر الآن النظر تماماً في المشاكل التي تضعها الأمراض النفسية والعصبية، فممّا لا شكّ فيه أنه لا يُفسرها بطريقة مُبسّطة كما كان يفعل عام ١٩٣٤م، بل يرى أن تفسيره القديم للاتجاه العصابي (للشابة المتزوجة التي عالجه جانيه) طفولي بوجه خاص، فلم يعد يقول: «لا يوجد شيء في تربيتها ولا في ماضيها ولا في شخصيتها يمكن أن يُفسّر ذلك»؛ لأنه يترك فكرة التفسير إلى فكرة «الفهم الجدي» الذي يجب أن يحدث ابتداءً من هذا الماضي وهذه التربية وهذه الشخصية.

تعطي سيمون دي بوفوار في «قوة العمر» الأسباب التي جعلت سارتر، فيما سبق، يرفض علم التحليل النفسي، راجع ٢٥، ٢٦، ص ١٣٣. (الناشرة)

موجود الأساسى أن يخبئ تلقائيتة الخاصة عن الشعور.<sup>٦</sup> ويبيّن الوصف الفينومينولوجى للتلقائية أنه يستحيل معها التفرقة بين فعل وانفعال وأيّ تصوّر للاستقلال الذاتى للإرادة. وهذه الأفكار لا معنى لها إلا على المستوى الذى يكشف فيه كل نشاط عن نفسه بوصفه منبثقًا عن سلبية يفارقها. وفي عبارة موجزة نقول على المستوى الذى يعتبر فيه الإنسان نفسه ذاتًا وموضوعًا في آن واحد. ولكننا لا نستطيع أن نفرّق بين تلقائية إرادية وتلقائية لا إرادية بسبب ضرورة تتعلق بالماهية.

وتمضى المسألة إذن وكأنّ الشعور يُكوّن الأنا موجود على أنه تمثّل زائف لذاته، وكأنه يُخدّر ذاته على هذا الأنا موجود الذى كوّنه وذاب فيه، وكأنه يجعل منه رقيب وقانونه. والواقع أنه بفضل الأنا موجود يمكن التمييز بين الممكن والواقع، وبين الظاهر والوجود، وبين المراد واللامرأد.

ولكن قد يحدث أن يُنتج الشعور نفسه فجأةً على المستوى التأملى الخالص، لا لأنه قد يكون بدون أنا موجود، بل بوصفه هاربًا من الأنا موجود من كل ناحية، ومُهميماً عليه، ومدعمًا إياه خارج ذاته بفضل خلق مستمر. وعلى هذا المستوى لم تعد ثمة تفرقة بين الممكن والواقع، لأن الظاهر هو المطلق، ولم تعد ثمة عوائق ولا حدود ولا أيّ شيء آخر يُخفي الشعور أمام ذاته. وحينئذٍ عندما يدرك الشعور ما يمكن تسميته بـ «تلقائية»<sup>٧</sup> يصيبه القلق فجأةً، القلق المطلق الذى لا دواء له، الخوف من النفس الذى يبدو لنا مُكوّنًا للشعور الخالص، والذى يُفسّر لنا مرض الهبوط النفسى الذى تحدّثنا عنه. فإذا كان الأنا الذى للأنا أفكر هو المُكوّن الأول للشعور، يصبح هذا القلق غير مُمكن. وعلى العكس من ذلك إذا سلّمنا بوجهة نظرنا، فلن يكون لدينا تفسير متجانس لهذا المرض فحسب، بل سنحصل أيضًا على باعث دائم لممارسة الاقتضاب الفينومينولوجى، ونحن نعلم أن فنك، في مقالة في دراسات كانطية، يعترف في كآبة أننا ما دُمنا في الاتجاه «الطبيعى» فليس ثمة مُبرّر أو باعث لممارسة هذا الاقتضاب. فالواقع أن هذا الاتجاه الطبيعى مُتسق مع ذاته، وقد لا نستطيع أن نجد فيه هذه التناقضات التى تؤدّي بالفيلسوف، كما يرى أفلاطون،

<sup>٦</sup> ومن هنا تأتي الإمكانات الوجودية لسلوك سوء النية. (الناشرة)

<sup>٧</sup> انظر: «الوجود والعدم» (٤، ١، ٣): «حرية ومسئولية» (ص ٦٣٣، وما بعدها). «بما أن الإنسان محكوم عليه بالحرية، فإنه يحمل ثقل العالم على كتفيه، فهو مسئول عن العالم وعن نفسه بوصفه طريقة للوجود.» (الناشرة)



إلى إحداث انقلاب فلسفي، ولهذا يظهر الاقتضاب في الفينومينولوجيا عند هوسرل وكأنه معجزة. ويشير هوسرل نفسه في تأملات ديكارتية إشارة غامضة إلى بعض البواعث النفسية التي تؤدي إلى ممارسة الاقتضاب، ولكن يبدو أن هذه البواعث غير كافية مطلقاً، خاصة وأن الاقتضاب لا يمكن ممارسته إلا بعد دراسة طويلة، ومن ثم يبدو كعملية تعال، وهذا ما يجعله شيئاً مجانياً. وعلى العكس، إذا بدأ «الاتجاه الطبيعي» كُليّةً كأنه جهد يقوم به الشعور كي يندّ عن ذاته بإسقاط ذاته على الذات وبذوبانه فيها، وإذا لم يُعوّض تماماً هذا الجهد قط، وإذا كان يكفي بفعل بسيط للتأمل أن تنتزع التلقائية الشعورية ذاتها فجأةً من الأنا وتطرح ذاتها مُستقلة؛ إذا كان ذلك كذلك فلن يصبح الاقتضاب معجزةً أو منهجاً عقلياً أو طريقةً تعاملية، بل قلقاً يفرض ذاته علينا ولا يمكننا تفاديه، ويكون في نفس الوقت حادثاً خالصاً له منشأ ترنسندنالي، ويكون غرضاً ممكناً دائماً في حياتنا اليومية.

(٢) يبدو لنا أن هذا التصور للأنا موجود على أنه الرفض الوحيد الممكن للمذهب الانطوائي،<sup>٨</sup> كما يبدو لنا الرفض الذي يُقدّمه لنا هوسرل في المنطق الصوري والمنطق

<sup>٨</sup> انظر: «الوجود والعدم» (٣، ١): «عثرة المذهب الانطوائي» (ص ٢٧٧)، خاصةً الفصل ٣: «هوسرل، هيجل، هيدجر» (ص ٢٨٨)، حيث يقوم سارتر بشرح ونقد محاولات تفنيد المذهب الانطوائي الذي عرضه هوسرل في «المنطق الصوري والمنطق الترנסندنالي»، وفي تأملات ديكارتية، ويعترف سارتر أن الحلّ المقترح في «محاولة الأنا موجود» غير كافٍ: وكنت أعتقد سالفاً أنه بإمكانني التخلص من المذهب الانطوائي عندما أرفض لهوسرل وجود «أناه» الترנסندنالية، وكان يبدو لي آنذاك أنه لم يعد هناك شيء باقي في شعوري يمكن أن يكون مميزاً بالنسبة للآخر، لأنني أفرغه من موضوعه، ولكن في الحقيقة بالرغم من أنني ما زلت مُقتنعة بأن افتراض ذات Sujet ترنسندنالية لا فائدة فيه وله عواقب وخيمة، فإن تركه لا يُقدّم خطوة واحدة مسألة وجود الآخر، حتى إنه إذا لم يكن هناك «شيء آخر» — فيما عدا الأنا التجريبي — إلا الشعور بهذا الأنا، أي مجالاً ترنسندنالياً دون ذات، فليس أقل حقيقة أن إثباتي للآخر يعلن الوجود كمُصادرة دون أدنى نظر لمجال ترنسندنالي لهذا، وتكون الطريقة الوحيدة بعد هذا، لتجنّب المذهب الانطوائي، هي أن نبرهن هنا أيضاً على أن شعوري الترנסندنالي قد تأثر في وجوده نفسه بوجود خارج عن العالم لمجموعات أخرى من الشعور من نفس النوع، وعلى هذا، نظراً لأن هوسرل أرجع الوجود إلى سلسلة من المعاني، فإن الرابطة الوحيدة التي استطاع أن يقيمها بين وجودي ووجود الآخر هي «رابطة المعرفة»، فقد لا يستطيع — حتى ولا كانط — أن يتجنّب المذهب الانطوائي (ص ٢٩٠).

إذا أردنا استبعاد المذهب الانطوائي نهائياً، يجب الالتجاء إلى حدّس هيجل الذي «يجعلني متوقفاً في وجودي على الآخر»، ثم جعله حدّساً أساسياً، ويعطي سارتر نتائجه، ص ٣٠٧، وما بعدها. (الناشرة)

الترنسندنتالي، وفي تأملات ديكرتية، عاجزاً عن أن ينال من الأنا واحدي المتمتع بنصيب من الحسم والذكاء. فما دام الأنا باقياً كمُكوّن للشعور، يصبح من الممكن دائماً معارضة الشعور والأنا المصاحب له بكل الموجودات الأخرى، وفي نهاية الأمر تكون ذاتي هي التي تصنع العالم، ولا يُهمُّ كثيراً إذا فرضت بعض مستويات هذا العالم وفقاً لطبيعتها نفسها علاقةً مع أشياء أخرى، فمن المُحتمل أن تكون هذه العلاقة مجرد صفة للعالم الذي أخلقه، ولا يضطرني قطُّ أن أقبل الوجود الواقعي لأنات أخرى.

ولكن إذا أصبح الأنا مُفارقاً، فإنه يشارك في جميع تقلبات العالم، فهو ليس مطلقاً، وليس خالقاً للعالم على الإطلاق، بل إنه يقع تحت سيطرة الـ Epoché (الاقتضاب)، كسائر الموجودات الأخرى، ويصبح الأنا واحدية ليس موضوع تفكير، حيث إن الأنا لم يعد له أية مكانة متميزة، فبديل عن هذه الصياغة: «أنا موجود بمفردي كمطلق»، يجب أن يُقال: «الشعور المطلق موجود بمفرده كمطلق». ومن البين أن هذا القول ليس فيه من جديد، فليس أناي في الواقع أكثر يقيناً للشعور من أنا الآخرين. إنه ليس إلا قريباً جداً من حياتي الخاصة.

(٣) وجّه دُعاة اليسار المُتطرّف، في بعض الأحيان، نقداً إلى الفينومينولوجيا على أنها مثالية وعلى أنها تُغرق الواقع في فيضان من الأفكار،<sup>٩</sup> ولكن إذا كانت المثالية هي الفلسفة الخالية من العيوب كما يراها برنشفيج، وإذا كانت المثالية فلسفةً يبذل فيها الإنسان جهداً للتمثّل الروحي<sup>١٠</sup> من غير مواجهة لعقبات خارجية على الإطلاق، وإذا كانت المثالية فلسفةً يذوب فيها الألم والجوع والحرب في عملية بطيئة لتوحيد الأفكار، نقول إذا كان ذلك فمّن الظلم كل الظلم أن نصف الفينومينولوجيين بأنهم مثاليون، بل على الضدّ من ذلك فإننا لم نشعر في الفلسفة بتيّار واقعي كهذا منذ عدّة قرون؛ إذ قام الفينومينولوجيون بإدماج الإنسان في العالم، ووضعوا كل ثقلهم في بيان مظاهر قلقه وآلامه وثورته أيضاً. ولكن لسوء الحظ طالما سيبقى الأنا مُكوّناً للشعور المطلق،

<sup>٩</sup> انظر: Tran-Duc Thao: Phénoménologie وكذلك Jean T. Desanti: phénoménologie et Praxis & materialisme dialectique. (المترجم)

<sup>١٠</sup> هي «الفلسفة الغذائية Alimentaire» التي رفضها في مقاله عن القصديّة في «المواقف»، ج١. (الناشرة) هذا يبيّن لنا مصادر فلسفة سارتر كردّ فعل على مثالية برنشفيج، سواء نظريته في المعرفة أو في الأخلاق، قبل أن تكون تطبيقاً لمنهج هوسرل. (المترجم)

فيمكننا أيضًا نقد الفينومينولوجيا على أنها نظرية «يلجأ إليها الإنسان»، نظرية تنتزع جزءًا من الإنسان خارج العالم، وبذلك تُبعد الانتباه عن المشاكل الحقيقية. ويبدو لنا أنه لن يكون لهذا النقد أيُّ مُبرّر إذا اعتبرنا الذات موجودًا معاصرًا للعالم حتمًا وله نفس الخصائص الجوهرية التي للعالم، وكان يبدو لي دائمًا أن طرح فرض عمل في خصوصية فرض المادية التاريخية، لا يقتضي أبدًا التناقض كأساس له كما تدّعي ذلك المادية الميتافيزيقية.<sup>١١</sup> فليس من الضروري في حقيقة الأمر أن يسبق الموضوع الذات كي تتلاشى القيم الروحية الزائفة، ولكي تستعيد الأخلاق أُسسها في الواقع. يكفي أن تكون الذات مصاحبةً للعالم حتى تتلاشى تمامًا ثنائية الذات والموضوع — وهي ثنائية منطقية صرفة — من الاهتمامات الفلسفية، فالعالم ليس خالقًا للذات، والذات ليس خالقًا للعالم، ولكنهما موضوعان بالنسبة للشعور المطلق اللاشخصي، وهذا الشعور هو الرابط بينهما، ولا يكون لدى هذا الشعور عندما يُطهر من الأنا أيُّ خاصية من خصائص الذات العارفة، ولا يكون أيضًا مجموعة من التمثّلات. إنه لن يكون إلا شرطًا أوليًا ومصدرًا مطلقًا للوجود. والعلاقة المتبادلة التي يقيمها هذا الشعور بين الذات والعالم، كفيلة بأن تُظهر الذات على أنها في خطر أمام العالم، وكفيلة كذلك بأن تسمح للذات (عن طريق غير مباشر وبواسطة الحالات) بأن تُصَفّي العالم من مُحتواه. ولسنا في حاجة إلى أكثر من هذا التأسيس الفلسفي لأخلاق وسياسة تتصفان بالوضعية على الإطلاق.<sup>١٢</sup>

<sup>١١</sup> يقوم سارتر بنقد هذه المادية المتناقضة في «مادية وثورة»، «المواقف»، ج ٣ (ص ١٣٥-٢٢٨). (الناشرة)

<sup>١٢</sup> تشهد مقالات كثيرة في «المواقف»، ج ١ إلى ج ٤، وفي «لقاءات في السياسة» وخاصةً في «نقد العقل الجدلي»؛ استمرار الاهتمامات الخلقية والسياسية عند سارتر والتي يقيمها هنا على أساس فينومينولوجي. (الناشرة)



## (بعض المصطلحات)

|                                    |                                           |
|------------------------------------|-------------------------------------------|
| Abschattungen                      | تظليل                                     |
| Acte                               | فعل                                       |
| Acte réflexif                      | فعل تأمل                                  |
| Acte de reflexion                  | فعل التأمل                                |
| Actif ≠ Passif                     | إيجابي ≠ سلبي                             |
| Adéquat ≠ Inadéquat                | مُنسَّق، مُطابق ≠ غير مُنسَّق، غير مُطابق |
| Ambiguité                          | اشتباه، التباس                            |
| Artienler                          | يتعيّن                                    |
| Attraction ≠ Repuision             | جذب ≠ دفع                                 |
| Bouleversement                     | قلب، تغير                                 |
| Centrifuge                         | قوة الطرد الذاتي                          |
| Cogito                             | الأنأ أفكر                                |
| Concerte                           | مُتروّى فيه                               |
| Contracté                          | متقلص                                     |
| Contraction                        | تقلص                                      |
| Conscience réfléchie ≠ Irréfléchie | شعور متأمل ≠ لا متأمل                     |
| Conscience réfléchissante          | شعور متأمل                                |
| Conscience réflexive               | شعور تأملي                                |
| Conversion                         | انقلاب، تحوّل                             |

## تعالى الأنا موجود

|                   |                           |
|-------------------|---------------------------|
| Créance           | رصيد                      |
| Dégout            | اشمئزاز                   |
| Degradation       | هبوط                      |
| Dépassement       | تعدي                      |
| Depouillement     | فرز                       |
| Désagrament       | ألم                       |
| Discretion morale | سريرة خلقية               |
| Droit(en)         | نظري، من حيث المبدأ       |
| Ego               | الأنا موجود               |
| Eidétique         | معنوي، ما يتعلق بالمعاني  |
| Envo              | مُغلف                     |
| Epoché            | اقتضاب، رد، توقف عن الحكم |
| Erlebniss         | تجربة حيّة                |
| Fait(en)          | من حيث الواقع             |
| Hyperconscience   | شعور أكبر                 |
| Hyposiase         | أقنوم                     |
| Immanent          | حلول، محايثة              |
| Inconscience      | لا شعور                   |
| Inerte            | ساكن                      |
| Instantané        | لحظي                      |
| Instantanéité     | لحظية                     |
| Intimité          | حياة خاصة                 |
| Intramondain      | دنيوي، ذو علاقات دنيوية   |
| Je                | أنا                       |
| Je pense          | أنا أفكر                  |
| Jeu               | حيلة                      |
| Luicide           | ناصح                      |
| Melancolie        | كآبة                      |

(بعض المصطلحات)

|                               |                                         |
|-------------------------------|-----------------------------------------|
| Mimique                       | إشارة تعبيرية                           |
| Mirage                        | وهم                                     |
| Moi                           | ذات                                     |
| Nature Naturée                | طبيعة مطبوعة                            |
| Noése                         | قالب الفكر، قالب الشعور، صورة الفكر     |
| Noeme                         | مضمون الفكر، مضمون الشعور، مادته الشعور |
| Ontologie                     | وجود عام                                |
| Opage                         | كثيف                                    |
| Opacité                       | كثافة                                   |
| Orthodoxie                    | تقليدي                                  |
| Passif ≠ Actif                | سلبي ≠ إيجابي                           |
| Paul                          | زيد                                     |
| Pierre                        | عمر                                     |
| Phénoménologie                | فينومينولوجيا                           |
| Positionnel ≠ Non-positionnel | واضح ≠ غير واضح                         |
| Processus                     | عملية                                   |
| Psychastenie                  | هبوط نفس                                |
| Psycophysique                 | نفس جسمي (سيكوفيزيقي)                   |
| Psychose d'Influence          | مرض التأثير النفسي                      |
| Réduction                     | اقتضاب، رد، توقف عن الحكم               |
| Repulsion ≠ Attraction        | دفع ≠ جذب                               |
| Representation                | تمثُّل                                  |
| Saisir                        | يدرك                                    |
| Signification                 | دلالة                                   |
| Solipsisme                    | المذهب الانطوائي                        |
| Souvenir                      | ذكرى                                    |
| Structure                     | بناء، تكوين                             |
| Substrat                      | محمل                                    |

## تعالی الأنا موجود

|                                     |                                                  |
|-------------------------------------|--------------------------------------------------|
| Support                             | حامل                                             |
| Tention, Retention, Protention      | توتر، استرجاع الماضي، انتظار المستقبل            |
| Thematique                          | ما يتعلق بمادة الفكر أو مضمونه                   |
| Thetique ≠ Non-Thetique, A-thetique | ما يتعلق بفعل الفكر أو بصورة الفكر ≠ ما لا يتعلق |
| Totalité                            | مجموع كلي                                        |
| Thèse                               | دعوى                                             |
| Transcendance                       | تعالی، مفارقة                                    |
| Transcendental                      | ترنسندننتالی                                     |
| Type                                | نمط، نوع                                         |
| X                                   | س (مجهول)                                        |





