

الباب الأول

اعتبار التأسيس مهمة أولى للأنطولوجيا

ما الذي يسمح لي باعتبار قولتي قولاً صحيحاً؟ وما الذي يسمح لي باعتبار فعلي فعلاً قيماً؟ أي ما الذي يسمح لي باعتبارهما يخدمان غاية سامية مثل الحقيقة والخير والفضيلة والعدالة...؟ لقد انشغل سقراط بمثل هذه الأسئلة وعمل على ترسيخها في المجتمع الإغريقي؛ وهي أسئلة تبدو بدون شك بسيطة جداً ولكنها أدت مع ذلك بصاحبها إلى معرفة نهاية مأساوية، حيث حكم عليه بالإعدام لإبرازه لها إلى الوجود ولعمله على نشرها بين الناس الأحرار. ولقد عرف سقراط نهاية مأساوية وسط مجتمع اشتهر بإرسائه للديمقراطية وبدفاعه عنها وعن حق تطوير المكتسبات المادية والمعنوية لكل فرد ينتمي إلى طبقة الأحرار الذين كان سقراط يتنسب إليهم⁽¹⁾. لماذا أدت مثل هذه الأسئلة بصاحبها إلى مثل هذه النهاية مع العلم أنها، كما قلنا، أسئلة بسيطة جداً يمكن لأي إنسان طرحها وفي أي لحظة؟ إنها في الحقيقة أسئلة عميقة ولا يمكن أن تشكل اهتمام أي إنسان كما قد يبدو الأمر لأول وهلة. إنها أسئلة تعبر عما يصطلح عليه في الفلسفة منذ المرحلة اليونانية مع أرسطو بمسألة الأساس.

لا يعني هذا بطبيعة الحال أن اليونان الذين عرفوا الفلسفة هم أول من كان قولهم أو فعلهم قائماً على أساس معين. إن مسألة الأساس خاصية مجتمعية. كلما تمكنت جماعة من الناس من خلق حياة جماعية منسجمة يخضع فيها الأفراد لضوابط تكون من إنتاج الجماعة إلا وكان هنالك ما نصطلح عليه بالأسس. لقد كان الفرد في المجتمع اليوناني مثلاً يخضع فعله لما يمليه إله معين في المجال الذي يعمد إلى التصرف فيه. وهو يحرص كل الحرص على الامتثال في تفكيره وفعله لأوامر الآلهة. ويكمن دور التلقين والتكوين في معرفة مختلف الآلهة وما تسمح بالقيام به وما تنهى عن فعله. ويكون التقليد في مثل هذه الحالات هو أفضل وسيلة لترسيخ

(1) هناك من يشك في هذا الأمر، ولكن الشك يتم في الحقيقة نتيجة تأويل قائم على التوجه الفكري لسقراط أكثر مما يعتمد على انتمائه الطبقي. نستحضر هنا ما كتبه نيتشه عن سقراط مثلاً في كتابه *أبولو الأوزان وبالضبط* في الفصل المعنون *مسألة سقراط*.

الأسس المتحركة في سير المجتمع. لقد كسرت الفلسفة هذه المسألة قبل سقراط مع بروز أول فيلسوف، أي حينما حاول طاليس إعطاء تفسير مغاير للتفسير السائدة بصدد أصل الوجود. إن الجديد عند طاليس هو تفسير الوجود انطلاقاً من عنصر آخر غير العناصر التي كان يفسر بها من قبل. ولكن الجديد عند طاليس هو في الحقيقة أعمق من هذه النتيجة. فالمهم بالنسبة للتفكير الفلسفي لا يكمن في التفسير الذي يعطيه الفيلسوف للموضوع الذي يدرسه بقدر ما يكمن في تلك الطريقة التي ينهجها في التفسير. إن الجديد عند طاليس هو تمكنه من تعليق كل التفسيرات التي كانت سائدة من قبل، والتساؤل عما إن كان هناك تفسير آخر. لا يعني هذا بالضرورة الطعن منذ البداية في التفسيرات السائدة. كل ما هنالك هو أن الفيلسوف لا يعتبر أن مسألة التفسير مسألة نهائية، فيعمد إلى البحث عما إن كانت هناك إمكانيات أخرى في تأسيس القول والفعل والحكم. إن في هذه المبادرة اعترافاً صريحاً من الفيلسوف، وكذلك من المجتمع الذي يعيش فيه، أولاً بأن سير المجتمع يخضع لضابط أو لضوابط معينة، سواء تم الوعي بذلك أم لم يتم به. ثانياً بضرورة إخضاع مسألة التأسيس للفحص والدراسة ومن ثمة إزالة الطابع الأبدي عليها على مستوى الفكر التنظيري (أي الرسمي) لأن المستوى العملي ومستوى الفكر الحسي يتمكانان من إبطال الأزلية والقداية المسندتين على العموم إلى الأساس دون الاصطدام مع الهيئات المدافعة عن الأسس السائدة. ثالثاً، وهذا هو الأهم، بأن للإنسان حقه في إبداء النظر في الأسس التي يعمل ويفكر وفقها. بل يمكن القول إن ممارسة الفلسفة تفيد توصل الفيلسوف، وبالأخص المجتمع الذي يعيش فيه، إلى ضرورة قرن مسألة التأسيس بالإنسان. لا يعني هذا بطبيعة الحال أن الإنسان هو الذي يكون دائماً موضوع البحث والتفكير في المجال الفلسفي حتى وإن كانت المسألة واردة ضمناً. إن المقصود هنا هو سعي الإنسان إلى ضبط الأسس التي يقوم عليها فعله وقوله وحكمه كما أشرنا إلى ذلك أعلاه. هكذا تكون الفلسفة اعترافاً صريحاً بإمكانية (أو بضرورة) إخضاع أي مبدأ للفحص، وذلك طبعاً بهدف الإبقاء عليه إن هو أبان على قوة التأسيس، أو بهدف تعويضه إن تبين أنه لا يستوعب مقتضيات المجتمع الذي يسود فيه وطموحات فئات هذا المجتمع.

هكذا يشهد الفكر الفلسفي على رسوخ مبدأ حضاري عميق في المجتمع الذي يجد فيه هذا الفكر اعترافاً واهتماماً به ودفاعاً عنه. نقول عن هذا المجتمع

إنه مجتمع متحضر لأنه يتبنى مقولة تعبر بدورها عن رقي في الحياة المادية والروحية معاً، ويتعلق الأمر بمقولة الصيرورة (التي قد تعني التطور). ما معنى إدراج مقولة الصيرورة في الحياة الفكرية؟ يعني هذا استعداد المجتمع لتبني، عبر هيئاته وبنياته، الجديد الذي يبرزه بداخله الأفراد أو الفئات الفاعلة في وسطه؛ بل الأكثر من ذلك، إن مثل هذا المجتمع لا ينتظر حصول مثل هذا الجديد ليعمل فيما بعد على تبنيه. إنه مجتمع ضد الانتظار، ويحث دائماً مختلف الأفراد المكونين له على الفعل، مما يجعل هيئاته تعمل باستمرار على تقوية نفسها وإنماء ذاتها قصد مسايرة نتائج الفعل والتفاعل السائدين بوسطها. هكذا فإن المهم في فكرة الصيرورة ليس هو السير من القبيح إلى الحسن ومن الحسن إلى الأحسن بقدر ما هو الاعتراف بالسير والتحول المجتمعيين، وبكل ما يتضمنه هذا السير من جديد واختلاف وتنوع وتغير.

لا نقصد بطبيعة الحال أن الأمور تسير كلها في مثل هذا المجتمع على أحسن ما يرام، وأن الكل يصفق للمبدأ السالف الذكر، ويرحب بهدوء بكل ما يفرزه مجتمعه من جديد. إن ما نود تسجيله في مجتمع تسود فيه الفلسفة هو منحه للفكر إمكانية ممارسة ذاته، ومن ثمة إمكانية فرض نتائجه في مرحلة معينة من سيره، لأن طبيعة العلاقات داخل هذا المجتمع يغلب عليها ما يسمى بالتنافس أكثر مما يغلب عليها ما يسمى بالصراع⁽¹⁾. يساهم مثل هذا الأمر بشكل قوي في جعل عملية بناء المعنى تنفلت من الإقصاء. يعمل الفكر هنا على تقوية الذات بدل التركيز على إلغاء الآخر، ويشغل بإغناء الإنتاج الذاتي بدل العمل على إجهاض أو محو الإنتاج عند الآخر. إن اكتساب إنتاج ما (فكري) للقوة يمنحه حظوظاً كثيرة لاكتساح المجال بجوار الإنتاج الآخر أو مكان الإنتاج الآخر.

يمنحنا تاريخ الفلسفة ما فيه الكفاية من الأمثلة بصدد طبيعة الفكر الفلسفي وطبيعة المجتمع الذي يسود فيه هذا الفكر فيما يخص مسألة الأساس. يمكن القول إن تاريخ الفلسفة في نهاية المطاف عبارة عن تاريخ لمسألة التأسيس التي تشكل شيئاً واحداً مع ما يسمى بالمبدأ الأول. لقد تمثل هذا الأخير في مجموعة من العناصر الطبيعية مع الفلاسفة السابقين على سقراط، وفي الخير الأسمى مع أفلاطون، وفي العلة الغائية مع أرسطو، وفي الكوجيتو مع ديكارت، وفي الأنا الترنسندنتالية مع

CF. Deleuze Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie*, ed. Minuit, 1991, p. 84-85. (1)

كانط، وفي الروح مع هيجل، والأنا مع فيخته، والبنيات الاقتصادية مع ماركس والليبدو مع فرويد... الخ. هناك طبعا إمكانية التأريخ لهذه المسألة وفقا لحقبات تاريخية بدل الاعتماد على الفلاسفة كأفراد، فنجد الأساس مقرونا في المرحلة اليونانية مثلا بالموضوع، وفي الفلسفة الحديثة بالذات، وفي المرحلة المعاصرة بالبنيات. هذا مع العلم أن المسألة تبقى مفتوحة وقابلة للتجديد وفق الجديد الذي يفرزه المجتمع والجدية التي يتحلى بها الفكر⁽¹⁾.

لا يعني ما سبق قوله أن البحث في مسألة الأساس تنتهي دائما إلى القول بمبدأ أول معين. فتمشيا مع طبيعة الفكر الفلسفي وطبيعة المجتمع الذي يقوم فيه هذا الفكر يتحمل الفيلسوف كامل مسؤولية تساؤلاته، ويقبل النتائج التي ينتهي إليها في طرحه لموضوع الأساس. هناك من ينتهي إلى غياب مسألة الأساس أو الكشف عن الوهم الذي تحمله، أو لا جدواها، فيضطر إلى الانسجام مع نتائج بحثه ويخصص قوله الفلسفي لتطوير هذه الأفكار المناهضة لمسألة الأساس. لقد انتبه هيدجر إلى هذه الفكرة وسجلها بكل وضوح ودقة في كتابه مدخل إلى الميتافيزيقا حيث يقول: «لا يعني البحث في مسألة الأساس بالضرورة الانتهاء إلى أساس معين»⁽²⁾. ولعل الدرس الذي نستخلصه من هذا الأمر هو اقتضاء القول الفلسفي لحرية الفكر ثم سيادتها في المجتمع الذي ترسخت فيه الفلسفة. إن السماح للفيلسوف بالانسجام مع نتائج بحثه كيفما كانت توجهاتها لأكبر دليل على الحرية التي يضمنها المجتمع المدافع عن الفكر الفلسفي. ونلاحظ، برجعنا إلى تاريخ الفلسفة، أن مسألة نفي الأساس ظهرت بمجرد ما تعمق الفكر الفلسفي وانتشر في المجتمع اليوناني. لقد سار في البداية في هذا الاتجاه كل من السفسطائيين والشككيين. إن نفي الاتجاهين معا لفكرة الحقيقة جاء نتيجة نفيهما لمبدأ أول يتمتع بوجود مستقل عن الإنسان

(1) لا شك أن رفض كثير من المفكرين الغربيين للماركسية كان ناتجا عن اعتبار مسألة التأسيس عند مثلي هذا الفكر محسومة بشكل نهائي. الشيء الذي يتنافى مع طبيعة الفكر (والحياة) في المجتمع الغربي. وهنا يكمن الفرق بين الرفض الغربي للماركسية والرفض الذي نجده في العالم الثالث خاصة في العالم العربي حيث نلاحظ أن التصدي للماركسية في العالم العربي ناتج بالدرجة الأولى عن تعويضها لأساس معين بأساس آخر، وليس ناتجا، كما هو الشأن لدى المفكرين الغربيين، عن ميلها إلى وضع حد لمسألة تطور الأساس.

(2) CF. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, ed. Gallimard, Coll tel. 1967, p. 19.

يستند عليه هذا الأخير في بناء قوله وفعله وحكمه.

يعلمنا تاريخ الفلسفة أنه في استطاعتنا تمييز ثلاثة تيارات داخل التوجه الذي يعطي أهمية كبرى لإثبات الأساس، وهي تيارات تذهب بها اختلافاتها إلى الابتعاد عن بعضها البعض وأحيانا إلى التعارض التام فيما بينها. ربط التيار الأول الأساس بالوجود والثاني بالكائن الإلهي والثالث بالكائن الإنساني، ونجد أن لكل تيار تصوره للفعل الإنساني يعمل على دحض التصورين الآخرين. ويمكن القول بشكل عام إن الفعل يسير في الحالات الثلاث وفق الوجود الذي ننطلق منه. يتم تحديد غايات الفعل في الحالة الأولى انطلاقا من الطبيعة، وتصدر الغايات حسب الحالات الثانية عن الخالق لتتجسد عبر الفعل الإنساني؛ في حين نجد أن الحالة الثالثة يكون فيها الإنسان هو المتحمل لأكبر مسؤولية في وضع غايات فعله. ولعل النقطة الأخيرة هي التي تستدعي التحليل لتطوير التوجه الفوضوي داخل انطولوجيا جون بول سارتر، مع الإشارة إلى أنه لا ينبغي إهمال تصوره للنقطتين الآخرين، على الأقل لضبط تطور فوضويته.

الفصل الأول

ربط الأساس بالكائن الإنساني

اضمحلال الأساس من حيث هو وجود

لا يولي سارتر لمفهوم الوجود اعتبارا كبيرا حتى وإن أوردته في عنوان أول كتاب فلسفي رئيسي يؤلفه (الوجود والعدم). إنه يتناول الوجود في المقدمة فقط، وذلك للإشارة إلى أنه لا يمكن أن يكون موضوعا للتأمل الفلسفي. ويتميز بهذا الصدد عن التقليد ذاته الذي يعترف بتلقي تأثيره، أي عن الاتجاه الفينومينولوجي، وعلى رأسه هوسرل وهيدجر⁽¹⁾. يثير سارتر مسألة الوجود، من جهة، لنفي كل «ما وراء» قد تُسند إليه إمكانات منح الوجود للموجودات، ومن جهة أخرى لاختزاله في مجموع الظواهر التي تتجلى فيها الموجودات. ولهذا سيكون صحيحا كل الصحة القول إن الوجود عند سارتر يساوي الموجود. يبدو من خلال مقدمة الوجود والعدم أن المؤلف يربط هذا الطرح للوجود بمسألة التأسيس، وأنه يطرح هذا الأخير في معنى دقيق جدا وهو البداية والتوجيه والسيطرة. ويمكن تلخيص قول سارتر في الوجود في هذه المقدمة في نقاط ثلاثة:

أ - تظل مسألة الوجود مطروحة لدى سارتر رغم «اختزال (ه) للموجود في سلسلة الظواهر التي تبينه» ورغم العمل على التخلص من «المذهب الثنائي الذي يقيم تعارضا داخل الموجود بين الظاهر والباطن». هناك شيء ما يظل قائما بين الموجودات رغم العمليتين السالفتي الذكر، شيء ما يحمل اسم الوجود. لا يخضع هذا الأخير للاختزال ولا للتصور. إنه يوجد (l'être est)، ويوجد من حيث هو أساس، لأن الموجودات ذاتها تتطلب مثل هذا الأساس، أي تتطلب وجودا يتجاوز الظواهر. «لقد قمنا باختزال الأشياء في الكل المترابط الذي تشكله ظواهرها، ثم

Cf. *Les carnets de la drôle de guerre*, ed. Gallimard, 1983, pp. 224-225. (1)

لاحظنا أن هذه الظواهر كانت تطالب بوجود لم يكن هو ذاته قط ظاهرة⁽¹⁾». وتنبغي الإشارة هنا إلى تأكيد سارتر على إسناد وجود للظواهر خاص بها يهدف إلى منحه استقلاليته التامة فيما يتصل بوجوده، وكذلك التأكيد على استحالة نفاذه في التمثلات التي يصوغها الوعي بصده. ولكن لا يمكن إعطاء معنى ما للوجود أو وظيفة ما من غير كونه موجودا، ذلك لأنه «مجرد شرط لكل انكشاف». لا جدوى إذن من اللجوء إلى الوجود للكلام عن بداية أو عن أصل، إن الجواز (La contingence) وحده يفسر الوجود. «لا يمكن لهذا الأخير أن يشتق من الممكن كما لا يمكن إرجاعه إلى الضرورة (...) يتعلق الأمر بما نسميه بجواز الوجود في ذاته، وجود بدون جدوى للأبد»⁽²⁾.

ب - يتضح من الربط الذي يقيمه سارتر بين الوجود والموجودات، كما يصرح بذلك هو ذاته، أن العلاقة بين هذه الأخيرة والوجود تتنفي. فنحن نعلم أن التقليد الفلسفي الذي يعطي أهمية للأساس باعتباره بداية أو توجيهها، يجد نفسه مضطرا لإدراج فكرة العلاقة على مستوى الوجود، ومن ثمة القول مثلا بالمشاركة أو بالتوجيه أو بالخلق. يؤكد سارتر في مقدمة كتابه الوجود والعدم على أن «الموجود ليس مشاركة في الوجود ولا هو أي نوع آخر من العلاقة» (ص 15)، وذلك بالضبط لأن فكرة العلاقة لا تنفصل عن فكرة التحكم. نفي العلاقة معناه إذن نفي التبعية والمحاكاة والتأثر.

ج - إذا كان سارتر يطرح مسألة الوجود خصيصا لتجريده من كل سلطة ومن كل معنى⁽³⁾، فمفاد ذلك أنه يتناول الوجود من الزاوية السلبية فقط. إنه ليس مبدإ ولا بسبب، إنه ليس محايثا ولا متعاليا، لأن الفكرتين تفيدان معا سلطة معينة. يكمن الجانب الإيجابي في عملية الإقرار بالوجود وحدها والتي يتوخى الفيلسوف من ورائها تجنب الموقف الذي يربط وجود المواضيع بوجود الذات ويختزل الأول في المعرفة التي يأخذها بصده الموجود الثاني. يقتضي تجاوز المثالية، حسب التصور

(1) Sartre, *L'être et le néant*, ed. Gallimard, p. 23.

(2) "بدون جدوى معناه [أن الوعي] لا يمكنه إطلاقا أن يشتقه من اللاشيء ولا من وجود آخر ولا من الممكن ولا من قانون ضروري"، الوجود والعدم، ص 34.

(3) ليس الوجود صفة للموضوع (...) ولا معنى للموضوع. لا يحيل الموضوع على الوجود كما لو كان دلالة، ص 15.

السارترى للوجود، بالإضافة إلى فصل الوجود عن مفاهيم العلة والسبب والمبدأ، أي الأساس، الاعتراف به من حيث هو وجود. «إن وجود ما يظهر لا يوجد فقط كما يظهر. فالوجود الماورائي لما هو موجود هو ذاته وجود «في ذاته» بالنسبة للوعي. ومفاد ذلك بطبيعة الحال أن هذا الوجود ليس شيئاً آخر غير الوجود الماورائي للظواهر، وليس وجوداً باطنياً يستتر وراءها» (ص 29).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن سارتر قد اهتم سلفاً بفكرة الأساس في معنى محدد جداً في كتابه الأدبي والفلسفي الغثيان. فالتعابير التالية ذات دلالات كبيرة. «إن كل هذه الموجودات التي كانت تتحرك حول الشجرة لم تكن آتية من أي جهة ولم تكن ذاهبة إلى أي جهة. لقد استرخيت فوق المقعد طائشاً ومرهقا نتيجة هذه الكثرة المفرطة للأشياء. لا جدوى إذن من محاولة إرجاع الموجودات إلى وجود أولي لأنه لا وجود له؛ كما أنه لا جدوى من البحث في تأسيسها على مستوى العقل وإيجاد مبدأ عقلي لها، لأن هذا الأخير لا وجود له بدوره. «كل موجود، كما نقرأ في الغثيان، يولد بدون سبب، يستمر انطلاقاً من ضعف، ويموت نظراً للقاء (...) لم يكن ممكناً التساؤل من أين يخرج كل هذا، ولا كيف كان ممكناً أن عالماً وجد بدلاً من اللاشيء (...) لم تكن هناك لحظة كان من الممكن ألا يكون فيها موجوداً. وهذا هو بالضبط ما كان يقلقني. لم يكن هناك بطبيعة الحال أي سبب كي يوجد»⁽¹⁾.

إن ما يجعل روكتان (Roquentin)⁽²⁾ يتقزز من محيطه ويتألم هو بالضبط عدم تمكنه من إيجاد أساس معين للأشياء التي تحيط به (بما في ذلك وجوده هو). إنه يلاحظ تغيراً مستمراً يلحق الموجودات، ولكن الجهد الذي يبذله لإيجاد أساس لهذا التغير يظل بدون جدوى. ذلك لأن التغير «لا يقوم على أي شيء» (ص 17). ما الأشياء إلا ما تبدو عليه و«لا شيء يوجد» وراءها. إنها توجد دون أي ضرورة، أي إنها لا تنطوي على أي باطن قد يعطي قوة للتحويلات المتعددة التي تخترقها. ليس المطلق بالنسبة لسارتر وجوداً ثابتاً، ومطابقاً لذاته، وضرورياً، وأساسياً، يكون وراء الموجودات ويفسر تحولها: إن المطلق هو كل ما هو معطى هنا وكل ما يوجد، لأن ما يوجد يحيل على ذاته دون غيره. «إن الأساسي، حسب قول سارتر في الغثيان، هو

(1) Sartre, *La Nausée*, ed. Gallimard, 1968, p. 183-84-85-86 (التشديد من عند الكاتب).

(2) روكتان هو الشخصية الأساسية في كتاب الغثيان والذي يمثل في الحقيقة سارتر نفسه.

الجواز. والمقصود هو أن الوجود، تمثيا مع المنطلقات السابقة، ليس هو الضرورة. أن يوجد شيء ما هو أن يكون هنا فقط. تظهر الموجودات وتسمح لذاتها بإنجاز لقاءات ولكن لا يمكننا أبدا استنتاجها (...) لا يمكن لأي كائن ضروري تفسير الوجود. ليس الجائز زائفا ومظهرا يمكن إزالته، وإنما هو المطلق، ومن ثمة فهو عبارة عن مجانية تامة. كل شيء مجاني، هذه الحديقة وهذه المدينة وأنا نفسي» (ص 181).

إننا نلاحظ بكل وضوح تأثير نيتشه فيما يخص دحض سارتر لفكرة الأساس على مستوى الوجود. ولكن نلاحظ أيضا تعميق سارتر للفكرة وتجديرها. تؤكد الأقوال التي أوردناها سابقا من كتاب الغثيان، كما يذهب إلى ذلك نيتشه، بأن الأخطاء كثيرة في تاريخ الفلسفة؛ خطأ الوجود وخطأ الأساس والعللة الأولى والمبدأ الأسمى. غير أنه ينبغي مع ذلك، لتجنب الخطأ كليا، الذهاب بعيدا وتجاوز مسألة نفي العلل والأسباب على مستوى الوجود. فلنكني تتمكن فعلا من وضع نهاية لفكرة الوجود من حيث هو أساس، ينبغي التوقف عن الحديث عن القوة والحياة بصدد كل الموجودات غير الإنسان. لا يتردد سارتر في إثارة هذه النقطة في الغثيان، والإحالة تشير إلى نيتشه حتى وإن كانت ضمنية، حيث يقول: «لقد كان هناك بلداء جاؤوا ليكلموكم عن إرادة القوة والصراع من أجل الحياة. لم ينظروا إذن أبدا نحو حيوان ولا نحو شجرة؟ فهذا الدلب (Platane) بلوحاته المريضة، وهذا البلوط الذي نُخر نصفه قد يراد لي أن أخذهما على أنهما قوى صغرى شرسة تتدفق نحو السماء (...) يستحيل رؤية الأشياء بالطريقة هذه، تموعات وضعف، نعم» (ص 184)⁽¹⁾.

لا يقتصر سارتر في نقده لفكرة الأساس على التصور الفلسفي فحسب. إنه يذهب في كثير من كتاباته، بما في ذلك كتاباته الأدبية، إلى رفض التصور الديني للمسألة. ويبقى بطبيعة الحال أن نفي الأساس ذي الأصل الديني عبارة عن نتيجة ضرورية بالنسبة لفلسفة ترفض كل فصل بين الوجود والموجود يكون الهدف منه إخضاع هذا لذلك. إذا لم يكن هناك وجود خارج الموجودات، وإذا كان الوجود يظل خارج كل فعل وانفعال فلن تبقى هناك أية إمكانية للقول بوجود سام لا متناه

(1) يهم هذا النقد نيتشه كما قلنا، ولكنه يهم أيضا شبنهور باعتباره سار في الاتجاه ذاته قبل نيتشه، وأسند القوة والحياة إلى الطبيعة. انظر مثلا كتابه: العالم باعتباره إرادة وتمثلا.

وضروري وخالق. يستحيل اللجوء، في نظر سارتر، إلى الإله لتحديد بداية تفسر ماهية الأشياء والإنسان، أو ما يريد الإنسان تحقيقه أو ينبغي عليه تحقيقه من غايات، أو لضبط طريق في سبيل تحقيق تلك الأهداف والغايات. ولكي يفصل سارتر فكرة الغاية الإنسانية عن الكائن الإلهي فإنه لا يكتفي بنفي وجود هذا الأخير فقط، وإنما يحاول تبيان تناقض فكرة الخلق حتى وإن سلمنا بفكرة وجود الإله. «إن الرؤية الواضحة للظاهرة، يقول سارتر، تم تعميمها في الغالب من طرف حكم مسبق عام جدا نسميه المذهب القائل بالخلق»⁽¹⁾. إذا كان الإله قد خلق العالم انطلاقا من العدم فهذا يفيد أن المخلوق ما هو إلا حالة وجود للخالق. لن يكون هناك سوى ما هو ذاتي، الشيء الذي يتناقض مع فكرة الخلق ذاتها. تفترض هذه الأخيرة أن المخلوق ينبغي أن يكون موضوعيا، إن لم نقل موضوعيا في كليته، بمعنى آخر إن المخلوق يصبح مستقلا عن خالقه بمجرد ما يعرف الوجود. «لا يمكن للوجود، حتى ولو تم وضعه فجأة خارج الذاتي عن طريق اللمعان الذي يتحدث عنه ليهنتز، أن يثبت نفسه إلا في وجه خالقه وضده، وإلا فإنه يذوب فيه»⁽²⁾.

فعلا، ليس وجود الإله هو الذي يهم كثيرا سارتر في تأمله الطبيعي. ولهذا السبب لا تتوفر على نصوص كثيرة بهذا الصدد. إن ما يهمه بالأحرى، حسب قوله، هو مدى ضرورة وجود الإله كأساس لبناء الأخلاق.

ليست الوجودية، حسب كاتب الوجودية مذهب إنساني، إلحادا فعليا، بمعنى استنفاد كل جهودها للبرهنة على أن الإله ليس موجودا. إنها تصرح بالأحرى: حتى ولو كان الإله موجودا فإن الأمر لن يغير شيئا (...). وهذا لا يعني أننا نعتقد بأن الإله موجود، وإنما نعتقد أن المشكل ليس ذلك المتعلق بوجوده⁽³⁾. «إن الأخلاق، حسب تعبير دفاتر حرب غريبة، مسألة تهمة الناس ولا ينبغي للإله أن يعنى بها»⁽⁴⁾. تقتصر مناقشة سارتر، حسب اطلاعنا على نصوصه الفلسفية، لمسألة الخلق، على كتاب واحد وهو دفاتر من أجل أخلاق معينة. ولا يشير الموضوع في الحقيقة إلا من أجل محاولة تبيان تناقضها، أو على الأقل لتوضيح عدم قدرتها على الحسم في مسألة

Sartre, *L'être et le néant*, p. 31. (1)

Idem, p. 32. (2)

Sartre, *L'existentialisme est u humanisme*, ed. Nagel, 1968, p. 95. (3)

Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, ed. Gal, p. 138. (4)

التأسيس. ويكون سيره في هذا الاتجاه منسجما مع منطلقه السالف الذكر، أي عدم اهتمامه بالبرهنة على وجود الإله في مجال الأخلاق. إنه يحصر نقاشه في الجانب المنطقي ليدلي بأن التسليم بوجود الإله وبخلقه للعالم لا يعطينا الحل المرضي فيما يخص التأسيس للفعل الأخلاقي. «إن الخلق، يقول سارتر، ليس حلا (...) إنه يتضمن من حيث الأصل والبنية فشلا لا يمكن تجاوزه»⁽¹⁾. والسبب في ذلك يعود إلى كون الخالق لا يمكن أن يخلق إلا شيئا آخر غيره، وهذا الأخير ينقلب بالضرورة ضد خالقه. ليس بمعنى التصرف ضده، وإنما فقط بمعنى الوجود في شكل ينفلت من مجال الخالق. فالحل الوحيد في نظر سارتر هو أن يذوب الخالق فيما يخلقه ويتتفي فيه حتى لا تكون هناك غيرية. إلا أن انتفاء الخالق في مخلوقه يجعله يفقد الوجود الحقيقي للخالق وتسقط عنه مسألة التأسيس.

من أين تستمد مسألة المبدأ الأول والأساس قوامها إذن في مجال الفعل الإنساني ما دام أن «الحياة لا تتمتع بمعنى قبلي»⁽²⁾ يمنحه لها وجود ما أو خالق ما؟ ترتبط مسألة الأساس عند سارتر بالحرية وبالحرية وحدها. «إن الحرية هي بالضبط الأساس (...) ليس ضد الصدفة هو الضرورة وإنما هو الحرية. وهكذا يبدو في إطار الحرية فهم أنطولوجي مسبق للأساس، ويظهر هذا الفهم المنير للعالم وللإنسان داخل العالم أن الإنسان ليس أساس ذاته، وهذا التناقض العميق هو محرك كل الفعل الإنساني»⁽³⁾. هناك تناقض لأن الإنسان لا يتمكن من تبرير وجوده، أي من إيجاد أساس لذاته، إنه وجد بدون سبب وبدون هدف. ولكن هذا الأمر لا يمنعه ولا يعفيه من بناء مبرر يكون أساس كل أفعاله. تلازم مسألة الأساس الكائن الإنساني في مختلف أفعاله، ولكنها تظل دائما من صنعه هو وابتكاره هو، وذلك كيف ما كان الطابع الذي تأخذه.

نود قبل الخوض في تطوير هذه الفكرة انطلاقا من أهم المؤلفات الفلسفية لسارتر، أن نطرحها عند مؤسس الفينومينولوجيا الذي كان له تأثير كبير على سارتر، باعترا ف هذا الأخير نفسه، ونقصد إدموند هوسرل. ولعل تناول الموضوع عند هوسرل

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 457.

(2) Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, ed. Nagel, 1968, p. 89.

(3) Sartre, *Cahiers pour une morale*, ed. Gallimard, 1983, p. 455.

سيساعدنا كثيرا على الإحاطة بالتصور السارترى لمسألة الأساس، وبالدرجة الأولى بما يجعله يكون تصورا يندرج في إطار الفوضوية، لأن ربط الأساس بالإنسان لا يؤدي بالضرورة، كما سنرى مع هوسرل، إلى السقوط في الفوضوية أو إلى تبنيها. لنذكر إذن بأهم ما جاء به هوسرل فيما يخص ربط الأساس بالإنسان قبل طرح الموضوع ذاته عند سارتر.

الوظيفة التأسيسية للذات لدى هوسرل

لا نعتقد أن مؤرخا ما لتاريخ الفلسفة سيعارض فكرة كون نشأة الفينومينولوجيا ارتبطت بالدرجة الأولى بالدفاع عن ربط الفلسفة من جديد بمسألة التأسيس من جهة، وعن ربط التأسيس من جهة ثانية بالإنسان. ولعل كتابات إدموند هوسرل تبقى رائدة في هذا المجال، وبالخصوص منها أفكار أساسية من أجل فينومينولوجيا وتأملات ديكارتيّة. يتضح من خلال هذين الكتابين أن مسألة الذات هي المسألة الفعلية التي ينبغي أن تهتم بها الفلسفة لتعيد لها الاعتبار، ولتزيل عنها العوائق التي منعتها من أن تحتل المكانة الأولى والنهائية في التأسيس.

قد تبدو الجملة الشهيرة لبريتانو Brentano، والتي تتكرر في كتابات هوسرل والفينومينولوجيين على العموم، «إن الوعي هو دائما وعي بشيء ما»، دفاعا عن سلبية الوعي في تفاعله مع الواقع الخارجي، بل ربما كانت محاولة لاختزاله في ما هو غيره، أي في عالمه ومحيطه. غير أن تتبع التحاليل الهوسرلية سرعان ما يؤدي بنا إلى العكس تماما، حيث نراه يجعل من الوعي، أي من الذات، الكائن الذي يتمتع وحده بالقدرة على التأسيس. إن ربط وجود الوعي بالأشياء الخارجية وسيلة لتجنب كل فكرة قد تجعل منه حاملا لمعان يستمدّها من مصدر غير مصدر ارتباطه بالأشياء، أو أن يجسد وجودا ما غير الوجود الذي يتجسد عبره في انفتاحه على الأشياء. إن اعتبار الوعي وعيا بشيء ما مفاده أنه لا يحمل في حد ذاته فكرة الإله أو الكمال أو الخلود مثلا. كل معنى صادر عن الوعي يحصل انطلاقا من ارتباط هذا الأخير بالأشياء. فالتأكيد على الجملة السالفة الذكر يهدف إلى الإعلاء بالوعي وقيّمته الوجودية وليس إلى إثارة تبعيته لموجودات سواه.

وتتأكد القيمة التي يوليها هوسرل للذات في تحديده لما يسميه بالاختزال

الفينومينولوجي. إننا نتمكن، حسب تحليله، من وضع كل ما يجسد معيشا معينا، أي كل تفاعل بين الوعي والأشياء، بين قوسين بما في ذلك الأنا الأمبريقية⁽¹⁾ وكذلك الكائن الإلهي نفسه⁽²⁾. هناك كائن واحد لا يخضع للاختزال ألا وهو الوعي المحض أو الأنا المحضة. إن الأنا المحضة هي التي تتمتع بالوجود المطلق لأنها هي وحدها التي يتبين أن وجودها وجود ضروري، وذلك لعدم رضوخها للاختزال الفينومينولوجي. «لقد منح لنا الاختزال الفينومينولوجي إمراطورية من الوعي الترنسندنتالي: ولقد كان ذلك، بمعنى معين، إمراطورية الوجود «المطلق». إنه المقولة النموذجية للوجود على العموم (أو المنطقة النموذجية في لغتنا نحن)؛ إن المناطق الأخرى تأتي إليها لتستقر فيها؛ إنها ترتبط بها بموجب ماهيتها؛ ومن ثم فإنها تتوقف عليها كلها»⁽³⁾.

تظل الأنا إذن فارضة نفسها في وجه القائم بالاختزال الفينومينولوجي من حيث هي حقيقة وجودية. إنها آخر ما ينتهي إليه التحليل، وأول ما سينطلق منه في العملية العكسية. إنها تتمتع بالضرورة كما تتمتع بالهوية لكونها تفرض نفسها عبر كل التقلبات التي يعرفها المعيش، وتحافظ على ذاتها عبر كل التغيرات التي تلحق الأنا التجريبية.

ويتجلى حزم هوسرل على الإقرار بوجود الذات (أو الإنسان) باعتبارها أساس كل بناء، نظريا كان أم عمليا، في الطريقة التي سيتعامل بها مع ما يسميه بالأنا المحضة. فبعد تعرضه لبعض الصعوبات في تحديد مكونات الأنا الترنسندنتالية، بل وبعد اعترافه بعدم توفر تلك الإمكانية، نجده يصبر مع ذلك على إسناد مجموعة من المهام للذات تتولاها باستمرار من تلقاء نفسها. هكذا نجد بداية تناوله للوعي

(1) "تكون" الأنا المحددة" في حالة إنجازي للاختزال الفينومينولوجي متعلقة، كما هو الشأن بالنسبة لمجموع العالم، حسب الموقف الطبيعي، بالوضع خارج الدائرة، ولا يصعد إلا المعيش، من حيث هو فعل، بفضل ماهيته الخاصة".

Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, ed. Gallimard, 1955. p. 270.

(2) "يدخل هذا "المطلق وهذا "المتعالي" [الكائن الإلهي] بالطبع في إطار الاختزال الفينومينولوجي. ينبغي أن يظل مقصيا من الحقل الدراسي الجديد الذي يجب علينا تأسيسه، وذلك نظرا لكونه ينبغي أن يكون "حقل الوعي المحض"، Ibid., 192.

Ibid., p. 242. (3)

الترنسندنطالي تكتفي بالاعتراف بوجوده فقط، حيث يقول «وحتى إن كانت الأنا متشابكة بهذه الطريقة الخاصة مع كل «معيشاتها» التي تحياها، فإنها ليست مع ذلك بتاتا بشيء ما يمكن اعتباره لذاته وتناوله كما لو كان موضوعا خاصا للدراسة. فإذا تغاضينا عن «طريقة ارتباطها» أو «طريقة تصرفها» فإنها ستكون مجردة بشكل مطلق من المكونات الماهوية، بل ستكون غير متوفرة على أي محتوى يمكننا توضيحه. إنها غير ممكنة الوصف في ذاتها ولذاتها: إنها أنا خالصة ولا شيء «أكثر من ذلك»⁽¹⁾.

غير أن القارئ سرعان ما يقع، بعد اجتياز مجموعة قليلة من الصفحات، على كلام يسير في اتجاه مخالف لما يقر به القول السابق، حيث نجد الفيلسوف يعمد إلى ضبط التحديد الذي كان قد نفى إمكانية، وإلى إيجاد وظيفة للأنا في علاقة حميمة بمحتواها، بعدما أن أكد على غيابها. بمعنى آخر يلاحظ القارئ أن الأنا بدأت تصبح تدريجيا شيئا ما بعد ما قيل إنها «ليست بتاتا بشيء ما». هذا ما تؤكد الفقرة الآتية: «إن الوعي هو بالضبط وعي شيء ما؛ إنه لمن ماهيته أن يحتوي بداخله على «معنى» يكون إن صح التعبير كنه «النفس» و«الروح» و«العقل». لا تنطبق تسمية الوعي على «عقد نفسية» و«محتويات» منصهرة معا و«مجموعات» أو سيولات من «الإحساسات» قد يمكنها، نظرا لعدم توفرها في حد ذاتها على معنى ما، التعرض لأي اختلاط دون خلق معنى معين. إن الوعي على العكس من ذلك هو وعي في مجمله، إنه منبع كل عقل وكل لا عقل، كل حق ولا حق، كل ما هو واقعي وما هو من نسج الخيال، كل قيمة ولا قيمة، كل فعل ولا فعل. يختلف الوعي إذن كليا عما يريد المذهب الحسي أن يختزله فيه، وعن المادة التي هي فارغة في حد ذاتها من المعنى والتي هي غير عقلية حتى وإن كانت تسمح بكل تأكيد بعقلتها»⁽²⁾.

يحدد هوسرل هنا بكل وضوح وظيفة الوعي. إنه مصدر المعنى. ولا يمكن لهذا الأخير حسب هذه الفقرة - وحسب توجه كتابات هوسرل على العموم - أن يرتبط بمنع آخر غير الوعي. ولعل ما ينبغي التركيز عليه هنا هو ضرورة ربط المعنى بالوعي الفردي. لأن التوصل إلى مثل هذه الحقيقة، أي صدور المعنى عن الوعي، يتم عند ممارستنا للاختزال الفينومينولوجي وتصفية الوعي من كل ما هو غيره. وممارسة

Idées directrices, pp. 270-71. (1)

Ibid., p. 295. (2)

الاختزال تتم من طرف الذات الواحدة على ذاتها نفسها. صحيح إن فقرات كثيرة وفصولا متعددة يخصصها هوسرل للكيانات الروحية كثقافة مجتمع ما أو دينه أو حضارته، ونخص بالذكر التأمل الخامس من التأملات الديكارتية. وصحيح أيضا إن هذه الكيانات مشحونة كلها بالمعنى وتعمل على نشره وزرعه؛ غير أن إثارة المعنى بصدد الثقافة والحضارة لا يتم إلا للتأكيد على الذات باعتبارها مصدرا للمعنى وليس العكس. إذ إن الأنا الترنسندنتالية تتمكن من ممارسة الاختزال بصدد ما يعمر محيطها. وما دامت الذات مصدر كل معنى فإنه يصعب تفسير سلوك إنساني معين، أي تحديد معناه، انطلاقا من مخزون نفسي مثلا، أو من مجموعة من غرائز تتغلب لدى الفرد على جانبه العقلي، وتحايل عليه لتجرده منه كي تنفرد بتوجيه سلوكه. كما أن نتاج الخيال بدوره لا يمكن إسناده في جانب منه أو في مجمله إلى مجموعة من الاستلهامات والقوى الغامضة تكون دفيئة عند الفرد وغير مدركة من طرف عقله، ومن ثمة منفلثة من مجال الوعي.

إن ما يهمننا أكثر في الفقرة السالفة الذكر هو تلك الإثارة للوعي من حيث هو مصدر «لكل قانون ولا قانون»، ول «كل قيمة ولا قيمة». ففي هذا تأكيد واضح كل الوضوح على ربط الأساس بالذات، ومن ثمة بالإنسان وبالإنسان وحده. فجعل الوعي قائما عند أصل كل تشريع في مجال القانون، وعند أصل كل تقويم في مجال الأخلاق، لا يمكن أن يهدف إلى شيء آخر غير اعتبار الإنسان مصدر القانون والأخلاق وهدفهما. لا مجال لإدراج بعد غير إنساني للتظهير في إطار هذين الحقلين الأخيرين. وسنلاحظ أن فكرة هوسرل عميقة بهذا الصدد. إنه أول فيلسوف يطرح مسألة الذات لإعادتها إلى الساحة الفكرية بعدما كادت تنمحي في مجال الفلسفة تحت التأثير الهيجلي، هذا مع وعيه الكامل بضرورة التغلب على المصاعب التي عرفت الفلسفة الحديثة عند جعلها من مسألة الذات القضية الفلسفية الأولى، خاصة فلسفة ديكارت وليبنز وكانط. ماذا نقصد بمصاعب الفلسفة الحديثة؟

إن قارئ التأملات⁽¹⁾ لديكارت والمونادولوجيا لليبنز وأسس ميتافيزيقا الأخلاق لكانط ينتبه، دون أن يكلف نفسه جهدا في التكفير وعمقا في النظر، إلى المكانية

(1) خاصة التأمل الثالث، وهناك طبيعة الحال كتابات أخرى لا بد من اللجوء إليها لدعم الفكرة كالمقال في المنهج والبحث عن الحقيقة عبر النور الطبيعي مثلا.

التي يوليها الفلاسفة الثلاثة للكائن الإنساني كي يجعلوا منه أساسا للفعل المعرفي والعملية معا. فديكارت لن يحصل على اليقين الذي تقتضيه الصرامة الفلسفية والخروج، من ثمة، من الشك الذي هيمن على نشاطه الفكري إلا بعد اكتشافه للحقيقة المرتبطة بوجود «الأنا أفكر». إنه اكتشاف جعله يعرف الارتياح والطمأنينة الأساسيين للاستمرار في التنظير الفلسفي. وسيحدث اليقين الذي يفرضه «الأنا أفكر» تحولا في تاريخ الفلسفة بأسره، وليس في فكر ديكارت وحده، لتصبح منطلق عهد جديد سيسمى بالحدثة، إلى درجة أنه لا يمكن لمؤرخ الفلسفة أن يبدأ في رصد الأسس الفكرية للحدثة دون التأكيد على هذه الجملة «أنا أفكر» وجعلها في مقدمة العناصر التي تثار بهذا الصدد. وإذا كان ديكارت يلقب بأبي الحدثة فالفضل الأكبر في ذلك راجع إلى توقفه عند هذه الجملة ليجعل منها منطلق الفلسفة، أي منطلق البحث في اليقين والبداهة والضرورة. وبانتقالنا من ديكارت إلى ليبنتز لا تزداد مسألة الذات إلا تعمقا. فالاستقلالية التي تمتاز بها المونادات والقوة التي تتمتع بها والفعل الذي يلازمها يجعلون منها كائنا يحل محل المكانة التي كانت تقتصر على الكائن الإلهي، أي أساس الفعل النظري والعملية معا. ولا يمكننا جهل الأهمية التي يوليها هيدجر للبتز بهذا الصدد بالضبط، حيث يرجع تأويله لمبدأ إرادة القوة عند نيتشه إلى حدود ليبنتز للإشادة بفضله في إبراز أهمية القوة لدى الإنسان وربط الإرادة بها⁽¹⁾.

أما فيما يخص كانط فإن إعلاءه للكائن الإنساني في مجال فلسفة الفعل شكل منطلق تفكيره. ولعل كتاب أسس ميتافيزيقا الأخلاق⁽²⁾ كاف هو وحده للبرهنة على هذه الفكرة. يؤكد كانط منذ بداية الكتاب على ضرورة التفرقة بين المبادئ المتعالية والمبادئ المحايثة في مجال الأخلاق. إن مثل هذا التمييز هو الدافع الأساسي في دعوة كانط إلى الانطلاق من العقل الخالص في مجال الأخلاق كما هو الأمر في مجال المعرفة، كي لا ننساق في تنظيرنا للفعل الخير مع مبدأ ما لا يحتويه العقل

CF. Heidegger, *Nietzsche*, T. 2, trad. Pierre Klossowski, ed. Gallimard, 1980, chapitre (1) VIII.

Kant: *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, ed. Delagrave. (2) 1974.

Cf. Aussi *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet, ed. P.U.F, 1976, de p. 1 à p. 31.

المحض، أي خارج عن الإنسان. وينتهي كانط، كما نعلم، بعد صفحات قليلة من الكتاب، إلى أن الأساس الذي ينبني عليه الواجب هو الحرية، أو ما يسميه بالأنا الخالصة. هكذا يقصي من محددات الواجب في آن واحد ما هو متعال، كالوجود الإلهي والخلود مثلاً، وما هو تجريبي، كالرغبات والأهواء والميول لكونها تخضع أكثر مما تخضع.

إن ربط الأساس بالذات، ومن ثمة بالإنسان، عند كانط، مسألة لا تستدعي البرهنة، لأن مختلف نصوصه تؤكد ذلك بشكل واضح. وإذا كان ليبنتز قد عمل على تجذير الديكارتية فيمكننا القول إن كانط سار في هذا التجذير بعيداً، وتحمل تلك المسؤولية بشكل أكبر. لا نريد الخوض هنا في التفاصيل لأن الموضوع لا يهمنا بشكل مباشر، وإنما نود إثارة أهم ما يميز نظريته المعرفية بهذا الصدد من أجل التوضيح فقط. إن كانط هو أول فيلسوف يقلب معنى مفهوم ترنسندنتال ليربطه بالشروط القبلية لقيام المعرفة أي بالوجود المحايث، أي بالذات، بدل استعماله بمعنى التعالي كما كان الأمر من قبل. كما أن إعطاء الأهمية لمفهوم الزمان والمكان وللمقولات في عملية المعرفة لإبعاد هذه الأخيرة عن كل فطرية، يعبر عن رغبة الفيلسوف في جعل بداية المعرفة مقرونة بمبادرة إنسانية وأنها لا تنجم إلا عن تلك المبادرة. يمكن القول بالتعبير الفينومينولوجي إن المعرفة بهذا المعنى تكون فعلاً (Acte).

ما هو الجديد إذن عند هوسرل فيما يخص مسألة الذات وعلاقتها بالتأسيس؟ أو لماذا يعود هوسرل من جديد إلى هذا الإشكال، ما دام أن كبار الفلاسفة المحدثين تناولوها بإسهاب، وأكدوا عليها في مجالات متعددة مثل المعرفة والسياسة والأخلاق؟ كانت العودة مقصودة، وكان الهدف منها كما يتبين بالدرجة الأولى من خلال تأملات ديكارتية، هو تعميق الاتجاه الذي يربط الأساس بالإنسان، وبتخليصه من كل ما يمكن أن يكون غير إنساني، أو من كل ما يمكن أن يبدو أنه قد يفعل فعل الإنسان، أو يعوض فعله. صحيح إن هيدجر - تلميذ هوسرل - يحسم في الأمر، ويخلص إلى أن ربط الأساس بالذات وبالإنسان موضوع نفذته الفلسفة الحديثة، وما العودة إليه إلا محاولة لإحياء هذه الأخيرة للاستمرار في التفلسف في إطار الميتافيزيقا، أي الاستمرار في رؤية الموجود وتمثله بدل الاستماع للوجود. ولقد أثار انتباهنا كون هيدجر لا يشير إلى أستاذه في كتاباته المتعلقة بموضوع ربط الأساس بالإنسان، رغم أن ما يقوله عن ديكارت ولبنتز وكانط وشلنغ مثلاً ينطبق على أستاذه

أكثر مما ينطبق عليهم. فالتحديد الذي يعطيه هيدجر للوعي لدى المحدثين يناسب النظرة التي تعرضنا لها أعلاه عند هوسرل أكثر مما يناسب أي فيلسوف حديث آخر. لنورد هذا التعريف: «إن هذا الأخير (أي الوعي) هو التأسيس التمثلي الجامع لما هو موضوعي وللإنسان المتمثل داخل بعد الوجود المتمثل الذي يحرص عليه الإنسان ذاته. وانطلاقاً من الوعي يتلقى كل حاضر معنى وجنس حضوره، أي معنى وجنس الحضور في التمثل. يحدد وعي الأنا، من حيث هي ذات الفكر ومن حيث هي حقيقة وجود الذات المتميزة بهذا الشكل، وجود الموجود»⁽¹⁾.

يكمن الجديد عند هوسرل، فيما يخص مسألة التأسيس انطلاقاً من الذات، في تطهيره للوعي من كل ما هو ليس وعياً إنسانياً، الشيء الذي سيجعل التأسيس لا يخرج بتاتا عن نطاق الإنسان. فالفلاسفة المحدثون الثلاثة الذين أشرنا إليهم أعلاه يظلون في نظر هوسرل، رغم الخطوات الجبارة والهائلة التي قطعوها في تطهير الوعي، بعيدين عن ربط مسألة التأسيس بالأنا الترنسندنتالية وحدها، أي بما هو محاث وحده. وهنا يكمن الاختلاف الواضح بين نظرتي هوسرل وهيدجر إلى الفلسفة الحديثة. لم تكن إشارتنا إلى ديكارت وليبنتز وكانط عشوائية. فالتأملات الديكارتية تنتقد بشكل مباشر موقف ديكارت من مسألة تطهير الوعي، كما أنها لم تهمل إثارة كل من ليبنتز وكانط، حتى وإن كان كاتبها لا يثير اسميهما. فما مضمون هذا النقد؟

يمكن اعتبار هوسرل في الحقيقة رائد الفكرة التي سادت في النصف الأول من القرن العشرين عند مجموعة قليلة من المؤرخين للفلسفة الحديثة، وعند كثير منهم في النصف الثاني من هذا القرن. تلك الفكرة القائلة بأن الفلسفة الحديثة أعطت فعلاً دوراً إيجابياً كبيراً للعقل، وأعلت بدون أدنى شك من قيمة الإنسان، ولكن دون أن تذهب مع ذلك إلى حدود إحلال الإنسان محل الكائن الإلهي بشكل نهائي، ولا إلى اعتبار العقل الأساس الأول والأخير في مجالي التنظير والتسيير بالشكل المتداول لدى أغلبية مؤرخي الفلسفة. صحيح إن هوسرل، رائد الفينومينولوجيا، لم ينطلق ضد الفلسفة الحديثة. فالدافع عنده إلى «الرجوع إلى الأشياء ذاتها» هو محاربة الاتجاه الذي «منح للوعي واقعية طبيعية»⁽²⁾، وما يترتب عن هذه الفكرة أو

Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeir, ed. Gallimard, (1) (Col. Idées), 1980, pp. 143–44.

Husserl, *Idées directrices*, ed. Gallimard, p. 186. (2)

يمكن أن يترتب عنها من إضفاء للطابع الموضوعي على النشاط الإنساني واختزاله في مجموعة من الظواهر تماثل، إن لم نقل توازي، الظواهر الطبيعية الأخرى من حيث نوعية تركيب علاقتها، ومن حيث تحديد تلك العلاقات. غير أن التصدي لهذا الاتجاه يفرض العودة إلى الوراء لرؤية ما إن كان تاريخ الفلسفة يمكنه أن يمدنا بأدوات تساعدنا في تلك العملية. في هذا السياق يأتي تناول هوسرل للفلسفة الحديثة، إذ تمده بمجموعة من الأفكار ذات قيمة كبيرة داخل المعركة التي يخوضها. ومن الطبيعي أن تخضع هذه الأفكار للفحص والغلبة. فلو لم يكن يشوبها نقص لما ظهرت العاهة بعد انتشارها. هذا مع العلم أنها لا تتحمل مسؤولية مواجهة فكرة الموضوعية السالفة الذكر، لأن هذه الأخيرة لم تكن إشكالية عصرها، بالإضافة إلى أن واضح نقط انطلاق فكرة ما لا يكون مطالباً بالضرورة بالنبؤ بكل المسار التطوري للفكرة وبكل انعكاساتها العملية. تعبر الليونة التي يتعامل بها هوسرل مع الفلاسفة المحدثين في تقويمه لهم في الحقيقة عن تقديره العميق للعامل التاريخي الذي يخضع له الفكر حتى وإن كان لا يكشف في تحليله وتفكيره عن أي اهتمام به.

نقرأ في التأملات الديكارتية ما يلي:

«ما الذي يمكن أن يقدمه حصول الوعي الذاتي الترنسندنتالي المرتبط بالفينومينولوجيا عن هذا الموضوع (البداية والموضوعية)؟ لا شيء أقل من التأكيد على أن هذا المشكل عبارة عن معنى معكوس. إنه معنى معكوس لم يتمكن ديكارت نفسه من الانفلات منه، لأنه أخطأ في المعنى الحقيقي للإيبوكي (Epochée) الترنسندنتالية والاختزال في الأنا الخالصة. غير أن الموقف المعتاد لدى الفكر اللاحق لديكارت هو أكثر فظاعة، وذلك بالضبط نظراً لجهله الكلي بالايبوكي الديكارتية. إننا نتساءل: ما هي هذه الأنا التي تملك حق طرح مثل هذه الأسئلة الترنسندنتالية؟ هل يمكن لي القيام بذلك باعتباري إنساناً طبيعياً؟ هل يمكن لي أن أتساءل بجدية كيف لي أن أخرج من جزيرة وعيي، وكيف يمكن لما يتم عيشه كبداية داخل وعيي، أن يحصل على معنى موضوعي؟ فبتناول نفسي كأنا طبيعية أكون قد أنجزت عملية إدراك متأمل لعالم المكان، وأخذت نفسي كمحتل للمكان الذي أملك فيه مسبقاً عالماً خارجاً عني. أليست قيمة الإدراك المتأمل للعالم مفترضة مسبقاً في الطرح المتصل بالعالم؟ ألا تأخذ حيزها داخل معنى السؤال ذاته؟ والحال أن تبرير قيمتها الموضوعية كان ينبغي أن يترتب فقط عن الحل المقدم لها. ينبغي القيام عن

وعى بالاختزال الفنومولوجي للوصول إلى الأنا وإلى الوعي اللذين تفترض فيهما إمكانية طرح الأسئلة المتصلة بإمكانية المعرفة الترنسندنتالية. ولكن إذا نحونا كـ «أنا» خالصة إلى أخذ الوعي بذاتنا بشكل منتظم، وإلى توضيح مجموع حقل وعينا، بدل الاكتفاء بإيوكي فنومولوجية سريعة، فإننا نعترف أن كل ما يوجد بالنسبة للوعي يتأسس بداخله.

ونعترف بعد ذلك بأن كل جنس من الوجود، بما في ذلك الوجود الذي نضفي عليه خاصية التعالي، كيفما كان المعنى الذي يؤخذ فيه، يتوفر على شكله الخاص به. فكل شكل من التعالي هو عبارة عن معنى يتأسس داخل الأنا. وكل معنى وكل وجود يمكن تصورهما، سواء سُميا بمحايثين أو بمتعالين، فإنهما ينتميان إلى مجال الذاتية الترنسندنتالية من حيث كونها تؤسس كل معنى وكل وجود. إن السعي إلى تناول كون (univers) الوجود الحق كشيء يوجد خارج كون (univers) فضاء الوعي والمعرفة والبداهة الممكنين، وافترض أن الوجود والوعي يسند أحدهما إلى الآخر بطريقة خارجية محضة، اعتبارا لقانون صارم، أمر ينم على العبث. إنهما ينتميان إلى بعضهما البعض: وما هو مترابط بشكل أساسي فهو واحد بشكل ملموس، وهو واحد داخل الملموس الوحيد والمطلق للذاتية الترنسندنتالية. وإذا كانت هذه الأخيرة هي فضاء المعنى الممكن، فإن الشيء الذي سيؤخذ باعتباره خارجا عنها سيكون عبارة عن لا معنى. غير أن كل لا معنى ما هو إلا نمط من المعنى ويمكن إظهار بداهة عبثيته⁽¹⁾.

إن ما يؤاخذ هوسرل على ديكارت، حسب هذا النص، هو عدم توقفه عند حدود اكتشافه الرائع، أي عند يقين وجود أنه الخالصة، والأخذ بها باعتبارها أساسا لكل بداهة. لم يكن هوسرل من القائلين بكون ديكارت يؤسس اليقين والبداهة على العقل الإنساني وحده. إنه لا يحكم على مبدع الكوجتو انطلاقا من الأفكار السائدة ولا انطلاقا من الروح الفكرية المسيطرة ظاهريا لدى الفيلسوف. إنه يعتمد على تتبع النصوص في تفاصيلها لينفذ إلى الفكرة في شموليتها وإلى الإحاطة بالإطار الكلي. صحيح إن هوسرل لا يقدم لنا نصوصا ديكارتية للبرهنة على الفكرة التي يدافع عنها، ولكن الخلاصة التي ينتهي إليها تبين لنا مدى تغلغله في جزئيات النصوص

Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. Gabrielle Peiffer et Levinas, ed. Vrin, 1969, p. 70. (1)

الديكارتية للحكم عليها انطلاقاً من مضامينها.

نحن نعلم أن ديكارت يبدأ مع نهاية التأمل الثاني في وضع حدود لشكه بعد تأكده من كونه شيئاً ما يفكر ومن ثمة يوجد. ولكن يمر مباشرة بعد حصوله على هذا اليقين إلى تخصيص التأمل الثالث للبرهنة على وجود الإله، أو لفحص فكرة وجود الإله. والأكثر من ذلك إنه يصرح بعدم قدرته على التيقن من أي شيء (chose) ما دام أنه لم يفحص ما إن كان الإله موجوداً، وما إذا كان من الممكن، في حالة إثبات وجوده، أن يكون ضالاً⁽¹⁾. صحيح إن ديكارت يقر، قبل هذا التصريح، بأنه لا يمكن لأي كان أن يضلّه فيما يخص يقين وجوده وفيما يخص كون اثنين وثلاثة مجموعة معاً تساويان خمسة، وكذلك فيما يخص أشياء من هذا القبيل؛ ولكن السؤال الفلسفي المطروح، والذي انتبه إليه هوسرل، هو الآتي: لماذا لم يتوقف ديكارت عند حدود هذا اليقين الأول الذي يقر به، دون الانتقال إلى البحث في موضوع آخر يعتبر لا أساساً في التيقن من حقيقة الأشياء؟ الجواب بسيط. إن العلاقة بين الأنا والوجود الخارجي لا تتأسس على الأنا وحدها. أو إن البناء وسط العالم الخارجي لا يمكن أن يقوم على اليقين المرتبط بالأنا وحدها. إن ضمان أساس لهذه العلاقة لا يمكن أن يكون سوى كائن آخر أقوى وأكمل من الكائن الإنساني. يبين لنا التأمل الثالث أن ديكارت يريد بعد تأكده من وجوده، فحص ما إذا كانت «الأنا أفكر» مصدر الأفكار التي تحملها، ثم ما إذا كانت تتوفر على المعايير التي تسمح لها بالإقرار بيقين أو لا يقين تلك الأفكار؛ بمعنى آخر إنه يتساءل عما إذا كانت «الأنا أفكر» أساس أفكارها وأساس يقين الأحكام التي تصدرها. إن المؤكد بالنسبة لديكارت بعد اكتشاف الكوجتو هو «أن مشاعره وتخيالاته، من حيث هي طرق في التفكير، تقطن وتلتقي بكل تأكيد بداخله» وأنه لا يعرف ما هو مطلوب للتأكد من شيء ما. معنى هذا أن «الاختزال الفينومينولوجي» الذي يقوم به ديكارت لا ينتهي به إلى جعل الوعي آخر ما تنتهي إليه عملية التطهير. فهو يجد نفسه مضطراً للاستمرار في الصعود نحو حقل آخر، بدل التوقف عند حدود حقل العقل الخالص.

إن التأكيد على كون طرق التفكير والأفكار نفسها تلتقي داخل الأنا وتقطنها معناه أن هذه الأخيرة ليست بالضرورة مصدرها، ومن ثمة ينبغي الصعود إلى ما بعد

Cf. Descartes, *Méditations métaphysiques*, ed. Vrin, 1978, p. 38. (1)

الأنسا أو ما وراء الأنسا. وهذا ما يثيره ديكارت مباشرة بعد انتهائه من تدقيق الفكرة السالفة الذكر. يبين النص الآتي ذلك بشكل واضح جدا: «ولكن حينما كنت أهتم بشيء ما في منتهى البساطة ومنتهى السهولة يمس علم الحساب والهندسة كإضافة اثنين إلى ثلاثة مثلا تعطي عدد خمسة وأشياء أخرى مشابهة، ألم أكن أتصورهما على الأقل بما فيه الكفاية من الوضوح لإثبات كونها حقيقة؟ بالتأكيد، إذا حكمت منذ ذلك الحين بإمكانية شكنا في هذه الأشياء، فلم يكن الأمر راجعا بتاتا إلى سبب آخر غير حضور فكرة إلى ذهني مفادها أن هناك ربما إلها ما تمكن من منحي طبيعة من هذا النوع، تجعلني أخطئ حتى فيما يمس الأشياء التي تبدو لي أكثر وضوحا. ولكن كلما خطرت أمام ذهني هذه الفكرة الرائجة التي تصورتها أعلاه كقوة مطلقة للإله، فإنني أضطر إلى الاعتراف بمدى سهولة التصرف عنده، إن أراد ذلك، بشكل يجعلني أنخدع حتى في الأشياء التي أعتقد معرفتها ببداهة كبيرة جدا. وكلما أدت وجهي، على العكس من ذلك، نحو الأشياء التي أعتقد تصورها بوضوح كبير، فإنني أكون مقتنعا جدا بحيث أنساق من تلقاء نفسي نحو قول هذه الكلمات: ليخدعني من كان في استطاعته ذلك، غير أن ما لا يمكن فعله هو أن أكون لا شيئا في الوقت الذي أفكر فيه بأنني عبارة عن شيء ما، أو أن يكون صحيحا ذات يوم أنني لم أوجد أبدا، ما دام أنه حقيقة كوني أوجد الآن (...) أكيد ما دمت لا أتوفر على أي حجة لأعتقد في وجود إله ما يمكنه خداعي، بل وأني ما زلت لم أعين بعد الحجاج التي تبرهن على وجود إله، فإن سبب الشك المرتبط بهذا الرأي يظل طفيفا، وبتعبير أصح ميتافيزيقيا. ولكي أتمكن من إسقاطه كليا على أن أفحص إن كان هناك إله بمجرد ما تمنح لي هذه الفرصة. وإذا تبين لي وجوده فإنه سيكون علي أن أفحص أيضا إن كان في استطاعته الخداع، ذلك لأنني لا أرى، بدون معرفة هاتين الحقيقتين، أنه سيكون في استطاعتي أبدا التيقن من أي شيء»⁽¹⁾.

هناك في التأمل الثالث عنصر آخر يستدعي الإثارة، وهو توفر الفيلسوف على فكرة لا يمكن إرجاعها إلى ذاته كما هو حال مجموعة من الأفكار الأخرى التي امتحنها ويتعلق الأمر بفكرة الإله. وينتهي به البحث في أصلها إلى الاقتناع بعدم إرجاعها إلى ذاته وحدها، هذا بالإضافة إلى تأكده من كون غيابها يجعله لا يتوفر

(1) Ibid., p. 36. التشديد من عندنا.

على أي حجة تقنعه بوجود شيء آخر غيره، لأنه بحث عن كل الحجج بإمعان كبير ولم يجد أي حجة أخرى غير هذه⁽¹⁾. لن نمر هنا إلى التأمل الرابع للاستمرار في البرهنة على الأهمية التي يوليها ديكارت للكائن الإلهي من حيث هو آخر أساس ينتهي إليه الاختزال الفينومينولوجي. صحيح إن ما يقدمه الفيلسوف بصدد تمييز الإنسان بين الخطأ والصواب له مكانته فيما نحن بصدد تطويره، لكن ما أثرناه هنا كان لتوضيح نظرة هوسرل إلى الشك الديكارتية والنقص الذي منعه في نظره من جعل الأنا منبع المعنى والتقويم، أي جعل الذات أساس البناء.

التأكيد على الممكن في عملية التأسيس

لم تكن إثارتنا لهوسرل تهدف سوى إلى تبيان سيادة فكرة ربط الأساس بالإنسان، وبالإنسان وحده، قبل مجيء كتابات سارتر. هدفنا من تناول التأملات الديكارتية هو ضبط ما تخلق عنه سارتر (أو ما لم يدركه) في فلسفة هوسرل وابتعاده بذلك عن النظرة الليبرالية لتنظيم العلاقات الإنسانية داخل مجتمع معين، ليلتحق منذ بداية كتاباته بالنظرة الفوضوية ويستمر في تعميقها عبر مختلف كتاباته الفلسفية وغير الفلسفية. لهذا سنستمر هنا في تلخيص وتحليل بعض النصوص الهوسرلية لاستخلاص الكيفية التي تؤسس بها الذات، بعدما بيننا أن الذات وحدها هي التي تؤسس.

هناك المعنى الموضوعي الخاص بموضوع الوعي، وهناك - بصدد التحليل القصدي - التوضيح والتدقيق والتفسير لهذا المعنى. ويأتي التوضيح من كون الكوجتو يتجاوز دائما ما هو معطى، أي إنه يتضمن شيئا آخر ندعوه بالممكن. إن ما يجعل من الوعي وعيا هو إدراجه لموضوعه الذي يلتقي به في أفق معين، وتوجيهه نحو ممكن معين. وينبغي اعتبار التجاوز المحايث لكل وعي مسألة أساسية، لكونها تمثل ما يصطلح عليه بعملية البناء الذي ترتبط أولى عملياته بملاء القصد بشيء ما عبر إضافة الممكن إلى الفعلي. هكذا يكون الوصف في إطار الفينومينولوجيا، بفضل البناء المعتمد على الممكن، وصفا يختلف عما تقر به النظرة التجريبية أو النظرة الموضوعية (أي مجرد عملية تتوقف عند حدود ذكر ما يُقدّم أمام الوعي من

Cf. Ibid., pp. 42-43, 45. (1)

مكونات وعناصر)، وذلك بتوجيه الوصف نحو أفق معين يتسم بالإمكان. وتكون عملية البناء، من حيث هي «عملية رائعة»⁽¹⁾، مرتبطة «بالحالات الممكنة المتضمنة والمرسومة والمخططة سلفا في الحالات الفعلية الحاملة للخاصية البديهية لتفسير معناها المضمّر، والتي لا ترتبط بالحالات المعيشية الفعلية فقط»⁽²⁾.

لكن، لا ينبغي أن نستخلص من هذا الأمر أن الوعي يتكرر الممكن بالاعتماد على ذاته فقط ليكون المعنى عبارة عن خلق خالص. إنه يظل في إطار هذه العملية مرتبطا دائما بالموضوع، ويستحضر جوانبه الغائبة في لحظة الحدس، تلك الجوانب التي لا يراها في اللحظة الفعلية. لهذا نجد هوسرل يؤكد على أن «نقطة الانطلاق هي بالضرورة الموضوع «كما هو» معطى. ومنه يصعد التأمل إلى نمط الوعي المتطابق وإلى آفاق الأنماط الممكنة المتضمنة في هذا النمط، ثم إلى الأنماط الأخرى لحياة وعي ممكنة يمكن للموضوع أن يقدم فيها باعتباره موضوعا يتمتع بهويته»⁽³⁾.

نقطة أخرى ينبغي التأكيد عليها بصدد عملية البناء ألا وهي التفرقة بين المواضيع الواقعية وغير الواقعية، الممكنة وغير الممكنة، أي بين العقل واللاعقل وبين الوجود والعدم. يتعرض هوسرل في التأمل الثالث لما يسميه بالمشاكل التأسيسية. ولعل أهم نقطة تدخل في علاقة بموضوعنا هي استدراكه لما كان قد قدمه سابقا في التأمل الأول بصدد البداية التي كان قد ربطها بالتطابق على مستوى الحكم، وباليقين على مستوى الوجود، مع إعطاء الأولوية للبداية الثانية. نلاحظ هنا في التأمل الثالث محاولة تحديد الوجود حتى لا يكون العدم مقابلا له، أي أنه يتمتع بوجود. والأكثر من ذلك نلاحظ أن هوسرل لا يكتفي بحصر أنماط الوجود في الوجود واللاوجود، بل يضيف هنا أنماطا أخرى كالوجود الممكن والوجود المحتمل والوجود المثير للشك (douteux)، وهي أنماط تنتمي كلها إلى حقل العقل. وهناك أنماط تنتمي إلى الحقل النفسي أو الانفعالي أو الإرادي: الوجود من حيث هو قيمة، الوجود من حيث هو خير.

لماذا هذا الرجوع إلى البداية المتعلقة بالوجود؟ ولماذا هذه المحاولة الهادفة

Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 42. (1)

Ibid., p. 41. (2)

Ibid., p. 40. (3)

إلى إغناء معنى الوجود، أو على الأقل إعادة تحديده؟ يقوم هوسرل بهذا الأمر من جهة لأن الموضوع يفرض نفسه، والفينومينولوجيا تهدف بالدرجة الأولى إلى الانطلاق من «الأشياء ذاتها»، أي إنها تحاول ألا تقتضي جانبا من جوانب الواقع أو الوجود؛ ومن جهة ثانية لأن الفينومينولوجيا، كما لاحظنا أعلاه، فلسفة تحاول التأكيد، في رجوعها إلى الأشياء، على الممكن أكثر مما تريد التأكيد على الفعلي. يقتضي الاعتراف الحق بأهمية العقل، والإنسان على العموم، إسناد دور لهذا الإنسان في توجيه هذا الذي نسميه بالفعلي، كما يقتضي أيضا تبيان خطأ الموقف الذي يعتبره - أي الكائن الإنساني - مجرد مكون من مكونات الواقع. ارتبطت الفينومينولوجيا بالممكن مع هوسرل نفسه، وإذا كان هيدجر سيلح على هذا الجانب بشكل صريح فذلك لا يعني أنه أول من سيقوم بهذه العملية⁽¹⁾. هذا ما يفسر عودة هوسرل إلى تناول البداهة وإثارة مشكل الإمكان.

يرتبط البناء إذن أساسا بالبرهنة على بداهة إمكانية وجود محتوى ما تربطه القصدية مسبقا بالممكن بصدد الموضوع الذي تفتح عليه. هكذا يكون البناء جامعا بين الموضوع والذات معا، أي جامعا بين ما يمكن تسميته بالشروط الموضوعية والإمكانات الذاتية، مع العلم أن ما تضيفه الذات هنا تتحكم فيه البداهة، أي إنه يخضع للعقل الذي ليس عبارة عن «ملكة ذات خاصة الحدث العرضي، كما أنه لا يضم في تصوره وقائع عرضية، ولكنه شكل من بنية شمولية ورئيسية للذاتية الترنسندنالية على العموم». «يحيل العقل على إمكانات التأكيد والمراجعة»، وتحيل هذه الإمكانات - في نهاية المطاف - على البداهة، سواء أعلق الأمر بالبداهة التي تم الحصول عليها أو بتلك التي يمكن الحصول عليها⁽²⁾.

يجعل التركيز على الممكن في إطار البداهة وضع هذه الأخيرة يتغير فيما يخص فكرة التطابق. لا يمكن السعي وراء الحصول على تطابق نهائي بين الحكم والموضوع الذي يصدر بصده الحكم، لأن «هوية الموضوع الموجود فعليا وكذا التطابق بين الموضوع القصدي من حيث هو كذلك والموضوع الموجود فعليا ليست عنصرا واقعا للبداهة وللتأكيد القائم على التحقق من حيث كونهما ظاهرا لفعل

Cf. Heidegger, *Etre et temps*, Gallimard, 1964, pp. 56-57. (1)

Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 48. (2)

الوعي. يتعلق الأمر هنا بمحايشة من طبيعة مثالية أو مثلى، تلك التي تحيل على ترابطات رئيسية لتركيبات ممكنة وجديدة⁽¹⁾. ما هو الإيجابي إذن في فونومولوجيا هوسرل بصدد نظريته في البناء؟ أو ماذا يمكن استخلاصه بصدد هذه النظرية، وخاصة بصدد الفعل الإنساني؟

لقد لاحظنا أن عملية البناء لا تنطلق من الصفر أبداً، وأنها تقوم على معطيات تتمتع بالموضوعية والبداهة مما يسمح لهذه المعطيات بالرسوخ على مستوى الواقع. نستعمل الرسوخ بدل الثبات نظراً لما تحمله الكلمة الأخيرة من شحنات ومعاني تجعلها تصنف سلبياً. نستعمل الرسوخ بمعنى إمكانية الوجود في مرحلة معينة، ثم إمكانية الاعتماد على هذه الإمكانية في مشروع بناء معين. هذا بالإضافة إلى أن عملية البناء عملية مستمرة لا نهاية لها، لأن الصورة الحقيقية التي ينبغي الحصول عليها هي صورة مثلى على سبيل المثال وليس من قبيل الواقع، ولأن البداهة التي تشكل قاعدة أساسية في عملية البناء تظل دائماً ناقصة تحيل على بداهات أخرى ينبغي إنجازها، وهكذا إلى ما لا نهاية. يقول هوسرل: «يملك هذا النوع من البداهة بالضرورة أفقا من الاستباقات ما زالت غير «مملوءة»، ولكنها في حاجة إلى أن تكون كذلك، إنها تنطوي إذن على محتويات هي مجرد مواضيع قصد حامل للمعنى يحيلنا على بداهات ممكنة مطابقة لها. ينحو هذا النقص في البداهة نحو التقلص في تحقيق سلاسل - بواسطة سلاسل - من الأفعال الأصلية تؤدي عبر مسالك تركيبية من بداهة إلى أخرى.

ولكن لا يمكن لأي تركيب تم تصوره أن يصل إلى التطابق التام والنهائي. إذ ترافقه دائماً، أي التركيب، قصديات مسبقة أو قصديات مشتركة غير «مملوءة». هذا بالإضافة إلى أنه شيء ممكن دائماً ألا يتأكد الاعتقاد الوجودي الذي كان يحرك الاستباق، وألا يكون ما كان يبدو في النمط الأصلي، أو أن يكون بشكل مغاير⁽²⁾. نلاحظ مرة أخرى كيف يحاول هوسرل تجاوز ما سيعيبه بعده هيدجر على الفلسفة الحديثة، مع الانطلاق من الذات والاعتماد عليها كما هو شأن المحدثين. يتضح لنا من خلال القول السابق، ومن خلال تحليله للبداهة على العموم، أنه

Ibid., p. 51. (1)

Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 52. (2)

ينتقد فكرة التمثيل (représentation) على مستوى المعرفة ومن ثمة على مستوى الفعل والممارسة، حيث سبق أن لاحظنا إثارته لمسألة القيمة والخير بصدد تناوله للبداهة⁽¹⁾.

هكذا يكون الاعتقاد في إمكانية التوصل إلى حقيقة نهائية بصدد موضوع معين مرهونا بالاعتقاد في موضوعية هوية هذا الشيء على مستوى الواقع، وفي استقلاليته بذلك عن العقل الذي يعمل على استيعاب تلك الهوية. كما أننا نفترض في إطار الفكر التمثيلي أن السبيل الأمثل في التعامل مع الموضوع هو الحصول على صورة فكرية بصده تشتمل على كل خصائصه، ومن ثمة السيطرة على الموضوع بشكل نهائي. إن فكرة السيطرة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفكر التمثيلي. وفضل هيدجر في تحليل الإشكال والتعريف به والإفصاح عن خفاياه ربما لا مثيل له في تاريخ الفلسفة الحديثة. لكن عدم اهتمام هوسرل بالتأريخ للفكرة لم يمنعه من الانتباه إليها وتحليلها وتبيان خطئها. إنه يختلف مع هيدجر بهذا الصدد في تركيزه على البرهنة على ما يتضمنه الفكر التمثيلي من منطلقات خاطئة، دون المرور إلى التركيز على ما يؤدي إليه من خطورة على مستوى الواقع كما يفعل هيدجر.

لا يقتصر الخطأ الذي يقوم عليه الفكر التمثيلي، كما أشرنا أعلاه، على المجال المعرفي. فالمنظر في المجالين الأخلاقي والسياسي لا ينفلت بدوره من إخضاع إطاره للفكر نفسه، إن لم نقل إن الهدف الرئيسي من التفلسف، في نهاية المطاف، هو الالتحاق بالحياة العملية. فالتأسيس القائم على التمثل ينطلق من كون ما بينيه الفيلسوف (أو المنظر بشكل عام) هو صورة مطابقة بشكل تام ونهائي للنموذج الأصلي، ومن هنا تنشأ وترسخ ضرورة الارتباط بتطبيقه في شكله النهائي، وحسب الطرق التي يقتضيها تحقيق الشكل النهائي، أي بغض النظر عن «تكاليف» التحقيق.

هكذا نسجل إذن أنه لا مجال لإحلال الكائن الإنساني لدى هوسرل محل الكائن الإلهي، كما هو الأمر عند أغلبية فلاسفة الجدل، بما في ذلك الفيلسوف الذي نشغل عليه في هذا الكتاب: جون بول سارتر. لا نعتمد بطبيعة الحال في حكمنا هذا على «لاكمال البداهة» عند هوسرل باعتبارها قاعدة في انتقاده للفكر التمثيلي.

Cf. Ibid., p. 49. (1)

إذ يمكن الاستعانة بعناصر أخرى لن نتعرض لها هنا ومن بينها تحليله للعلاقات بين الذوات⁽¹⁾. صحيح إن كاتب التأمّلات الديكارتية يشير في معظم مؤلفاته إلى الحقل اللامتناهي الذي يشكله الوعي الترنسندنتالي، أي الذات الترنسندنتالية. ولكن هل يمكن أن نستخلص من تأكيده هذا محاولة منه لإحلال الكائن الإنساني محل الكائن الإلهي؟ لا مجال في نظرنا لاستخلاص مثل هذه الفكرة، والسبب راجع إلى ما يقصده هوسرل بلامتناهي الحقل الترنسندنتالي⁽²⁾.

إذا كانت عملية البناء توضح لنا مدى حضور الممكن باعتباره أفقا يتم توجيهه الفعلي نحوه فإنها لا تعني مع ذلك أنها تهتم بالممكن وحده وأنها تخضع له وحده، وإلا ستصبح الأنا المنجزة لعملية البناء عبارة عن حرية متمكنة من ذاتها كليا. إن مثل هذا الافتراض يجعل الممكن نفسه يفقد معناه ليتحول إلى ضرورة من نوع خاص. ستصبح الأنا متحكممة في الوضع ومتأكدة كل التأكيد من النتيجة التي سيؤول إليها التوجيه، ولن تعمل سوى على تحقيق ذاتها وحدها دون أي اهتمام بمحيطها. وقد لاحظنا أن هوسرل يعارض فكرة السيطرة التامة على التوجيه، ولكن لا يمكنه في المقابل أن ينتهي إلى الفوضى التامة أيضا. لأن هذه الأخيرة تقوم بدورها في العمق، على فكرة التمكن التام من الذات لنفسها. لا يعني الممكن الذي يدافع عنه هوسرل إخضاع كل عمل مستقبلي للاحتمال ورفض إمكانية التنبؤ وإمكانية التوجيه والتسيير. إن هاتين العمليتين واردتان باستمرار. كل ما هنالك هو أن المشروع المرسوم (نظريا كان أم عمليا) يتعرض من حين لآخر لانعراج أو انعراجات لم تكن حاضرة في التخطيط الأولي. وإن حدوث مثل هذا الأمر ينبغي تقبله والتعامل معه باعتباره ظاهرة عادية وطبيعية. ولهذا فإن الوسيلة الصحيحة لمواجهته لن تكون الإقصاء التام، كما هو الأمر في الفكر التقليدي القديم، ولا الاحتواء مع ضرورة الإخضاع للكل، كما هو الشأن في الفكر الجدلي؛ لأن الحل الأخير قد ينتهي بدوره إلى اللجوء إلى الإقصاء، وربما بصور أبشع بكثير من الصور المنتقدة لدى التقليديين. إن التأكيد على الممكن هو تأكيد على أن وضع الإنسان لا يمكن إرجاعه إلى كائن يقتصر فعله دائما على الانسياق فقط مع ما هو سائد، وعلى أن مصيره يتحدد دائما انطلاقا مما هو خارج

(1) سنعود إلى هذه النقطة في الباب الثاني.

Cf. Ibid., pp. 26–28, 31. (2)

عنه. إنه كائن معني باستمرار بحياته ووضعه. وفي حالة إهماله لهذه الفكرة فإنه لا يعترف بذلك بسيادة قوانين في وسطه مستقلة عن إرادته وإرادة غيره، ويعمل في الوقت ذاته على تقليص الممكن والسماح للفعلي بأن يكون لصالح غيره.

هكذا وحتى لا تؤدي فكرة الممكن إلى الإقرار بالاحتمال التام، أو بالحرية التامة، فإن هوسرل يمر مباشرة بعد تأكيده على الموضوع القصدي باعتباره موجهاً لعملية البناء إلى إثارة موضوع آخر يقلص من عشوائية الذات يسميه بالنشأة الانفعالية (genèse passive) في مقابل النشأة الفاعلة. يطابق المبدأ الثاني ما تعرضنا له أعلاه من نشاط الأنا المتعلق بالخلق والإبداع في عملية البناء. وهذا المبدأ هو الذي يجعل الأنا تجد نفسها أمام مواضيع تكون عبارة عن إنتاج لها، وذلك انطلاقاً من فعل التجميع والتقريب والتوضيح في إطار التجربة وصولاً إلى الأنشطة العقلية المنتجة لمواضيع مثالية ذات طابع لا واقعي بما في ذلك الشمولي نفسه. أما مفاد مبدأ النشأة الانفعالية فهو كون «البناء عبر النشاط الحيوي يفترض دائماً وبالضرورة وجود انفعال يكون عبارة عن طبقة دنيا يتلقى الموضوع ويجده كموضوع جاهز» وأن «ما يقدم نفسه إلينا في الحياة وكأنه جاهز، وأنه شيء ما واقعي لا يعدو أن يكون سوى شيء فإنه معطى بشكل أصيل ومعطى هو ذاته» عبر تركيب التجربة الانفعالية⁽¹⁾.

إن ما يدافع عنه هوسرل بصدد النشأة الانفعالية هو وجود مرجعية نهائية في عملية البناء لا يمكن للأنا تغييبها في أنشطتها، وأن هذه المرجعية عبارة عن «بقايا» تصل إلى حدود الحديث عن «تاريخ» بصدد المواضيع. إن الرجوع إلى الأشياء كما هي لا يعني الانطلاق من الصفر، أي الانطلاق منها كأشياء فقط. إنها عبارة دائماً عن مواضيع حتى وإن كنا نأخذ بها في مرحلة معينة وكأنها أشياء فقط. فسرعان ما تكشف عملية البناء على أن الشيء الذي تنطلق منه يحيلنا على مسار معين من المعاني. والتدقيق الذي يثيره هوسرل هنا بين الشيء والموضوع له دلالة بالغة. لأن الانطلاق من شيء ما باعتباره موضوعاً يختلف كثيراً عن الانطلاق من شيء ما باعتباره شيئاً. إذ إنه يدرج في عملية البناء عناصر لا تتوفر في الحالة الثانية، ووجود هذه العناصر يجعل التعامل معها يختلف بالضرورة عن الحالة التي كانت ستكون فيها منعدمة، كما أنها تعطي الفرصة والإمكانية لقيام ما يسميه بالمرجعية في عملية البناء. تجعل

Ibid., p. 66. (1)

المرجعية البداية تبتعد عن العشوائية، وتفرض على الممكن أن يكون ممكن هذا الواقع بدل ذاك، وممكن هذا الظرف بدل ذاك. ولا يتردد هوسرل بهذا الصدد في الإقرار بدور ما يسميه بالبداية المنفعلة. إنها «تؤثر في نظره على الأنا وتدفعها إلى الفعل، لأنها تفرض على الأنا أن «تكون دائما محاطة بالـ «مواضيع»»⁽¹⁾.

إن حرص هوسرل الشديد على عدم القول باستقلالية معينة للعالم الخارجي عن الذات بعد تناوله للبداية المنفعلة في إطار مواضيع الوعي، يجعله يدرج هذه النقطة في إطار آخر أعم وهو ما يسمى بالتداعي. ويوضح من خلال هذا الأخير أن الانفعال أو السلب لا يقتصر على ما يتعامل معه الوعي فقط، أي على العالم الخارجي، وإنما يضم الوعي نفسه. إن المعاني التي يحملها الموضوع تعطى على هذا النحو بالنسبة للوعي الذي يرتبط بها أو يفتح عليها. هكذا فإن السلبية التي تتميز بها تكون في الوقت ذاته سلبية الوعي وتجعل هذا الأخير بدوره، رغم فراغه، يتوفر على بقايا تشكل مرجعيته هو، بمعنى أن الوعي الخالص لا ينبغي أن يذهب بنا إلى القول بإمكانية الانطلاق من اللاشيء بصدد الأنا ذاتها. إنها تتوفر على بنيات ووظائف لها دورها في التأسيس الذي تنجزه.

نقد سارتر لهوسرل: إحلال الفرد محل الذات

إن الخلاصة التي يمكن الانتهاء إليها (أو التي ينبغي الانتهاء إليها) بصدد طريقة طرح هوسرل لمسألة الذات هي التأكيد على مسألتَي التطور والانفتاح فيما يخص تنظيم العلاقات الإنسانية في أبرز مجالها الأخلاقي والسياسي. ولقد استعرضنا أهم تحليلاته لموضوع الذات كي ندرك بوضوح التحول الذي سيعرفه الموضوع نفسه مع سارتر، ومن ثمة دعم تأويلنا لكتابات هذا الأخير في اتجاه الفوضوية.

شكلت مسألة الذات المحور الأساسي لأولى محاولات سارتر الفلسفية والمتمثلة في تعالي الأنا. كما أن الكتاب ربط بشكل واضح بينها وبين المشروع الأخلاقي والسياسي. سنعمل في البداية على تحديد مفهوم الذات في تعالي الأنا ومدى تلاؤمه مع الطرح الذي نقدمه لكل فلسفة سارتر. يبدو في آخر الكتاب، ومن خلال آخر جملة ترد فيه، أن صاحبه يهدف إلى «تأسيس أخلاق وسياسة تكونان من

Ibid., p. 67. (1)

الناحية الفلسفية وضعيتين بشكل مطلق⁽¹⁾. إن ما ينبغي الانتباه إليه والتنبيه عليه في نفس الوقت هو أن الكاتب لا يقصد من مثل هذا التصريح الانضمام إلى المدرسة الوضعية في مجال الأخلاق، أو الدفاع عنها، أو تطوير أسسها. إن الأخلاق الوضعية هنا تفيد الأخلاق التي تتأسس على ما هو معطى وسط الواقع الإنساني والتخلص من كل مبدأ أو فكرة تكون لهما صلة بعالم الماورائيات، أو حتى معطى أونطولوجي يكون معناه سابقا على المعاني الناشئة عبر تفاعل العلاقات الإنسانية.

إن السير في هذا الاتجاه جعل سارتر ينتقد في بداية كتاباته مؤسس الفينومينولوجيا أستاذه هوسرل، وبالضبط في دفاع هذا الأخير عن فكرة الذات. فحتى نكون منسجمين مع التحليل الفينومينولوجي للوعي ينبغي أن نحافظ، في نظر سارتر، على أكبر اكتشافاته، ألا وهو إبرازه لحقل خالص من المكونات والبنيات غير تلك التي تتشكل فيما بعد، عند ارتباطه بالواقع الخارجي؛ وبتعبير أدق، نقول: تلك التي تترتب عن التقائها الضروري بالعالم الخارجي بجميع مكوناته. هذا هو السبيل إلى تجاوز كل ما كانت تلحقه الفلسفات المثالية بالوعي الإنساني من بنيات أولية، أو من معاني أولية ترمز إلى كائن آخر غيره، أو تعبر عن استقلالية تجعله في نهاية المطاف يخضع لها في تعامله مع محيطه، ويعطيها في ذلك الكلمة الأخيرة.

يبدو من خلال تعالي الأنا أن سارتر يقيم علاقة وطيدة بين القول بفكرة الذات والفلسفة المثالية، ومن هنا جاء هذا العنوان. فالتعالي هنا مفاده وجود في الخارج أي وجود الأنا خارج الوعي. إنه تعالي كل ما من شأنه أن يكون موضوعا بالنسبة للوعي، أي كل ما يفتح عليه الوعي. وما الأنا إلا موضوع من بين هذه المواضيع، تتميز عنها فقط بحكم العلاقة الخاصة التي تربطها بالوعي. هكذا يفقد مفهوم الذات معناه الفلسفي القوي الذي أخذه مع الفلاسفة المحدثين، ومع هوسرل في الفلسفة المعاصرة. إذا كان من غير الممكن الحديث عن الأنا على مستوى العقل الخالص، كما يدافع عن ذلك سارتر في هذا الكتاب الذي نحن بصدد، فالنتيجة هي استحالة الحديث عن الذات في هذا الإطار. ويعبر سارتر في نهاية الكتاب عن هذه الفكرة بصريح العبارة حيث يقول: «لا شيء من هذا الوعي المطلق يمكن اعتباره ذاتا حينما

Sartre J.P., *La transcendance de l'Ego*, ed. Vrin, 1978, p. 87. (1)

يتم تخليصه من الأنا (...) إنه يشكل فقط شرطا أوليا ومنبعا مطلقا للوجود»⁽¹⁾.

لقد رأينا في الباب الأخير أن تأكيد هوسرل على مسألة الذات كان الهدف منه هو ربط المعنى، على العموم، بالإنسان. إنها الوسيلة الناجعة لإضفاء الطابع الإنساني على القيم وربطها بإنتاج الإنسان، حتى وإن كانت تبدو متمتعة باستقلالية تجعلنا نمح لها وجودا خاصا بكائن آخر أكثر استقلالية وأكثر وجودا، لأنه غالبا ما يكون هو المتحكم في الوجود الإنساني نفسه، وليس في وجود هذه القيم فحسب. ولقد استوعب سارتر هذه الفكرة الهوسرلية أحسن استيعاب، لكن دون تبنيها، لأنها لا تخلو في نظره من إمكانية الوقوع في التوجه ذاته الذي يريد التصدي له، أي التوجه المثالي. كيف ذلك؟ يترك الحفاظ على الأنا داخل الوعي، أو الحديث عن الذات على مستوى الوعي الخالص، إمكانية الإقرار بوجود جانب ما عند الإنسان يمكنه أن يكون في معزل عن العالم، أي خارج عنه. يقول سارتر: «ما زالت هناك، للأسف الشديد، ما دامت الأنا تشكل بنية الوعي المطلق، إمكانية مؤاخذه الفينومينولوجيا على أنها «مذهب - ملجأ» وإمكانية جر جزء من الإنسان خارج العالم، ومن ثمة إمكانية تحويل الانتباه عن المشاكل الحقيقية»⁽²⁾.

هناك نقطة أخرى يعتمد عليها سارتر في انتقاده لهوسرل من أجل إقصاء مسألة الذات على مستوى الوعي الخالص. إنها تكمن في رفضه لاعتبار الحقل الترنسندنتالي ذا طابع شخصي، الشيء الذي كان يقر به هوسرل، وبالخصوص في التأمل الرابع من تأملاته الديكارتية. ما معنى رفض الطابع الشخصي للوعي الخالص؟ معناه أن كل ما يتميز به الفرد يكون مكتسبا عبر تفاعلاته مع محيطه ومع الآخرين. لا يمكنه أن يستمد أي شيء من وجوده كوعي خالص غير إمكانية الوجود. إن نعت الحقل الترنسندنتالي بغير الشخصي مسألة تتكرر كثيرا في كتاب تعالي الأنا، والهدف منها هو الحفاظ على خاصية الوعي من حيث هي سمة أساسية في تحديده فينومينولوجيا. تأتي الشخصية فيما بعد، أي عند ظهور الأنا. هناك ارتباط إذن بين الأنا والشخصية، وليس بين هذه الأخيرة والوعي الترنسندنتالي كما هو الشأن لدى هوسرل.

Ibid., p. 87, c'est l'auteur qui souligne. (1)

Ibid., p. 86. (2)

لا نريد هنا تتبع تحليل سارتر للوعي الترنسندنتالي في مختلف جزئياته، وإنما أثرنا هاتين النقطتين لأنهما تجعلان القارئ يستبعد إمكانية طرح فكرة الفوضوية بصدد تعالي الأنا. إن الأخذ بالفكرتين معا سيذهب بنا مباشرة إلى الربط بين الكتاب والفكر الماركسي، ما دام المؤلف يعطي كل الأولوية للواقع الخارجي ويجعل الوعي مجرد تجسيم لما يتوسطه، خاصة وأن بعض الفقرات لا تحتاج إلى تأويل لالتهاء إلى مثل هذه الخلاصة. ونذكر من بينها مثلاً هذه التي يقول فيها «إنني في هذه الحالة منغمس في عالم المواضيع، إنها هي التي تشكل وحدة وعيي، وهي التي تقدم نفسها مرفقة بقيم وبصفات جذابة ومنفردة، أما أنا فإنني اندثرت وانعدمت. لا مكان في هذا المستوى لأنا، وهذا لا ينتج عن الصدفة أو عن نقص مرحلي في الانتباه، وإنما ينتج عن بنية الوعي ذاتها»⁽¹⁾. ولعل مثل هذه النظرة إلى الوعي هي التي جعلت بعض الدارسين يقر، في تناوله لمسألة القطيعة داخل الفكر السارترى، بوجود علاقة بين تعالي الأنا ونقد العقل الجدلي، ذلك لأن هذا الأخير يركز فيه المؤلف كثيراً على ما يسميه التحليل التراجعي والذي يفرض على دارس الظاهرة الإنسانية الانطلاق من الإنسان من حيث هو تجسيم لمجموعة من التراكيب الاجتماعية والنفسية والثقافية والسياسية، أي إن الإنسان لا يشكل ذاتاً بالمعنى الفلسفي لتكون هي السند الأول لأفعالها العملية والمعرفية على حد سواء. يكمن الفرق الوحيد بين النظريتين حسب ليو فرتز (Leo Fretz) في المصطلحات التي يستخدمها الفيلسوف في كل من تعالي الأنا وفي نقد العقل الجدلي، حيث يلجأ في الأول إلى كلمة «غير شخصي» أو «قبل شخصي» بينما يعمد في الثاني إلى كلمة الإنسان التاريخي⁽²⁾.

يمكن القول فعلاً بوجود علاقة واضحة بين الكتابين فيما يخص الاهتمام المعطى للواقع الخارجي. غير أنه من الصعب جداً، كما سنرى فيما بعد، إيجاد تطابق في تناول المؤلفين لمسألة الذات. لا يخفى على المهتم بسارتر الدافع الذي جعله يتجند لتخصيص أكبر مؤلفاته للفكر الجدلي. لقد كانت إعادة الاعتبار للذات أكبر هاجس وراء قراءة سارتر للمادية التاريخية. إنها كانت بمثابة نقطة افتراق بين الماركسية والوجودية، كما أنها كانت إمكانية تصالحهما والتركيب بينهما. وما

Ibid., p. 32. (1)

Cf. Fretz Leo, *Le concept d'individualité in obliques*, numéro spécial, Sartre, N. 18-19, (2) 1978.

المشروع السارتري الهادف إلى إيجاد توفيق بين الفلسفتين إلا محاولة لفرض مبدأ الذات وسط فكر لعب دورا رائدا في زعزعة هذا المبدأ داخل الفلسفة المعاصرة. صحيح إن نقد العقل الجدلي يولي أهمية كبرى، كما يشير إلى ذلك ليو فرتز، للتحليل التراجعي الذي يتبين عبره أن الإنسان يتحدد تاريخيا، وأن الذات تكون لهذا السبب تاريخية ومن ثمة فإنها تنتفي. ولكن الكتاب نفسه يقر بأن التحليل التراجعي لا يشكل سوى خطوة في دراسة الظاهرة الإنسانية، ويستدعي اللجوء إلى خطوة ثانية يصطلح عليها سارتر بالتحليل التدريجي الذي هو عملية معاكسة للعملية الأولى. فإن كنا ننتقل في الشطر الأول من المنهج، كما تفعل الماركسية، من الإنسان نحو العالم الخارجي ونحو التاريخ فإننا نذهب في الخطوة الثانية، كما تفرض ذلك واقعية الوجودية، من التاريخ نحو الإنسان. ويمكن القول، حسب التصور السارترى، إذا كان من اللازم الاعتناء بما صنعه الظروف من الإنسان فهذا لن يعفينا من الإلمام بما صنعه الإنسان من الظروف. بل إن المهم في نظر سارتر، وكما سيتضح لنا ذلك فيما بعد عند تناولنا لمسألة الذات في نقد العقل الجدلي، هو دور الذات في التنظيم والتسيير وصنع التاريخ على العموم.

إذا كان سارتر لا يتبنى مسألة الذات في كتابه تعالي الأنا، فكيف يمكن لنا قراءة هذا الأخير من وجهة نظر فوضوية. هل يعني الأمر أن الكتاب يخرج على إطار الفكر السارترى؟ صحيح إن الفوضوية لا تقوم دائما على مبدأ الذات كأساس نظري؛ والأمثلة بهذا الصدد كثيرة. لقد استطاع شورمان أن يقرأ هيدجر من وجهة نظر الفوضوية⁽¹⁾، رغم كون هذا الأخير يمثل، كما هو معلوم، أكبر فلاسفة القرن العشرين المنتقدين لمبدأ الذات. لقد ذهب به الأمر إلى التأريخ للفلسفة الغربية بأسرها انطلاقا من مفهوم الذات، وقرن في الأخير تجاوز الميتافيزيقا بتجاوز مفهوم الذات كأساس للتقويم النظري والعملي. وما تأكيد هيدجر على ضرورة العودة إلى الوجود إلا تنديد بسيادة مبدأ الذات وما ينتج عن ذلك في نظره من مشاكل عويصة على المستوى التنظيمي في المجال السياسي. ويمكن القول إن فعل الوجود أقوى من فعل الذات التي تزعم التمكّن من واقعها فيما يخص التوجيه والتنظيم. وما يميز قوة الوجود معاكس تماما لما يميز قوة الذات. فإذا كان العقل والحساب من خصائص هذه

Schurmann Reiner, *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, ed. Seuil, (1) 1982.

الأخيرة فإن اللاعقل والغموض واللاحساب من مميزات الوجود الذي إليه تعود الكلمة في نهاية المطاف⁽¹⁾. معنى هذا أن النظام هو دائما نهاية النظام. وهكذا يعكس هيدجر التقليد السائد على العموم في التنظير الفلسفي للفعل الإنساني. فإن كان الفيلسوف ينطلق دائما من النظام كمعطى أولي يستدعي اللجوء إلى ضبط القواعد التي تمرر إلى النظام وتحافظ عليه، فإن هيدجر يقوم بعملية عكسية ليبرهن على أن المعرفة السابقة على الفلسفة والمعرفة الفلسفية نفسها الغارقة في الميتافيزيقا تعززان سيادة النظام الذي ينبغي أن تقوم في مواجهته الأنطولوجيا الأساسية لسحب مقوماته، أي لبطس النظام مكان النظام.

يمكننا إثارة فيلسوف آخر خصص مجمل حياته الفكرية لدحض مبدأ الذات، مع التنظير في الوقت ذاته، بشكل غير مباشر، للفوضوية، ويتعلق الأمر بميشيل فوكو. إنه لأمر مثير للانتباه أن ينتهي كل من سارتر وفوكو إلى رفض واضح للسلطة في مختلف تجلياتها، مع العلم أن هناك خلافا كبيرا بينهما فيما يخص المنطلقات. فبقدر ما تبنى سارتر مسألة الذات ليدافع عنها إلى آخر حياته بقدر ما سار فوكو في الاتجاه المعاكس لجعل من تفنيد الذاتية محور كتاباته. لكن النتيجة واحدة عند كلا المفكرين: السلطة تبطل الحرية وتتنافى معها. لن ندخل هنا في تفاصيل نظرية فوكو في السلطة، ولن نحاول البرهنة على تستر توجهه الفوضوي وراء تحليله لظاهرة السلطة. إن كتاباته في هذا المجال واضحة وبالأخص المراقبة والمعاقبة وإرادة المعرفة⁽²⁾. لا يمكن استخلاص تفضيل الكاتب لنظام معين من الدراسة المنجزة في الكتابين عن مسألة السلطة. نلاحظ على العكس أنهما ينطويان على جهد كبير للبرهنة على أن النظام الديموقراطي السائد في الغرب لا يوفر أكبر قدر من الحرية للفرد كما يدعي ذلك ممثلوه. إنه يعمل على إخماد فعالية الحرية بتمكنه من إرساء اقتصاد في السلطة⁽³⁾. هكذا فإن الحرية لا تمارس نفسها إلا عندما تنفلت من النظام السائد لتحتل هامشا من هوامشه، أو عندما تمارس إبداعا تبين عبره الطرق التي ابتكرتها وتبكرها السلطة لتسيير ذاتها.

Cf. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 319–322. (1)

Faucault. M, *La volonté de savoir*, ed. Gallimard, 1976. (2)

(3) اقتصاد السلطة مفهوم فوكوي محض يطوره بالدرجة الأولى في كتابه المراقبة والعقاب ويقصد به جانبها الإيجابي أي قدرتها على الإنتاج.

إنها النتيجة التي يدافع عنها سارتر، كما سنرى فيما بعد، مع فارق وحيد. لا يتردد سارتر أبدا في كتاباته في التأكيد على ضرورة الثورة واستمراريتها وكذا التنظير لأساليب العمل من أجل تحقيق هذا الهدف، الشيء الذي لا يوليه فوكو اهتماما كبيرا في مؤلفاته.

ليس من الضروري إذن الدفاع عن مبدأ الذات للسير في اتجاه الفوضوية. ولكن يبقى مع ذلك أنه لا بد من البحث عن جانب أو جوانب أخرى لقراءة تعالي الأنا من وجهة نظر الفوضوية، أو على الأقل لتبيان إمكانية إدراجه في هذا الإطار، خاصة وأن الطعن في مبدأ الذات لا يؤدي دائما إلى ما ينتهي إليه الفيلسوفان اللذان أثرناهما: هيدجر وفوكو. فما هي العناصر التي تسمح إذن بالتأويل الذي نقوم به لتعالي الأنا؟

هناك مفهومان اثنان يردان في دراسة سارتر للوعي في هذا الكتاب لهما ارتباط وثيق بالفوضوية، وأحيانا يردان معا وتحتهما خط⁽¹⁾. يتعلق الأمر بالتلقائية والفردية. ونحن نعلم الدور الذي يوليه الفوضويون للتلقائية. إنها تعكس الهموم والمطامح الفعلية للجماهير، أو إنها في ارتباط وثيق بالجماهير، ويفتقد إليها المسيرون والمنظرون بمن فيهم المنتمون إلى الأحزاب التي تدافع عن البروليتاريا. صحيح إن سارتر لا يشير أي نقاش هنا له علاقة معينة بدور التلقائية في التوجيه الصحيح للثورة. إنه يكتفي، وهو في أول محاولة فلسفية له، بالإشادة بهذا الجانب المهم، المميز للوعي أو للإنسان على العموم. هكذا فإن غياب الأنا على مستوى الوعي الترنسندنتالي لا يفيد أنه قد تم إسناد كل دور الفعل للعالم الخارجي. فهذا الأخير يتميز أساسا بالجمود، أو يكتفي حسب التعبير الهيدجري، بالحضور. حضور ينساق معه الوعي بكل تلقائية لأن الوعي يكون خالصا في هذا المستوى. وهو خالص بالضبط من الإنتاج الفكري للذات التي تكون ممزوجة بالضرورة بإنتاج الذوات الأخرى. إن الخلوص معناه إذن تدفق الوعي على عالمه في كل اطمئنان وفي كل بساطة وفي كل حرية. تدفق تغيب فيه الوساطة كليا. يغيب فيه التمييز بين الإرادي وغير الإرادي، وبين الفعل والانفعال، وبين الممكن والفعل. تضمن التلقائية للوعي طابعه الإطلاقي، إن لم يكن ذلك على المستوى الفعلي فإنها تضمنه على الأقل على

Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 78. (1)

المستوى المبدئي. «إن الوعي في الأصل كذلك، وما التحليل الفينومينولوجي إلا أحسن وسيلة للبرهنة على هذه المسألة»⁽¹⁾. «فالوعي الترنسندنتالي، يقول سارتر، هو تلقائية ليس لها طابع الشخصية. إنها تنحدر إلى الوجود في كل لحظة دون أن تتمكن من تصور أي شيء قبلها، هكذا تكشف لنا كل لحظة من حياتنا الواعية عن خلق من لا شيء»⁽²⁾.

هناك بالإضافة إلى التلقائية مسألة الفردية. فالوعي في مستواه الأول، السابق على التأمل، يتغير أيضا بكونه وعيا فرديا، أي إنه يشكل وحدة متماسكة من الداخل قبل تدخل أي عنصر خارجي. صحيح إن للمواضيع الخارجية دورها في إبراز وحدة الوعي السابق على التأمل، لكن مثل هذا الأمر لا ينفي بتاتا وجود ضامن للوحدة على مستوى الوعي ذاته. إن كنا نقول، على أية حال، بالطابع الإطلاقي للوعي في مستواه الأول فإننا نقول بالضرورة بطابعه الفردي الذي يكون مفاده عدم انقسام الوعي إلى أجزاء يمكن أن يلحق بها تشتت ما، خاصة وأنها تتلقى ضغوطات من خارج حقلها. ويشير سارتر الطابع الفردي للوعي في مواقع متعددة من الكتاب⁽³⁾ حتى يضمن للتلقائية التي يدافع عنها استمراريته في الفعل، وقدرتها على التغلب على ما تتفاعل معه. وما الدفاع عن الفردية في نهاية المطاف إلا الدفاع عن جانب لدى الإنسان يتعارض مع الانحلال لترك مكانه لشيء آخر غيره. إنه الدفاع عن وجود إمكانية لدى الإنسان تظل صامدة ومستعدة للمقاومة مهما بلغت درجة تجريدها من فعاليتها.

هكذا ننتهي إذن إلى أن طعن سارتر في مبدأ الذات على مستوى الوعي الترنسندنتالي لا يمنعنا من الوقوع على عناصر فكرية تجعل كتاب تعالي الأنا يمكنه أن يسير في اتجاه الفوضوية لأن ضرب الذات لا يعني في هذا الكتاب ضرب فكرة الإنسان من حيث هي أساس. يتبين لنا بإمعاننا النظر أن الأساس الذي يعلي سارتر من قيمته في هذا الكتاب هو بالضبط الأساس الذي يكون إنسانا في كليته، أي الأساس الذي يحافظ على ما يجعل من الإنسان إنسانا، بمعنى تلقائيته وفرديته

(1) يمكن للوصف الفينومينولوجي للتلقائية أن يبين لنا فعلا بأن هذه الأخيرة تجعل كل تمييز بين الفعل والانفعال وكل تصوره لاستقلالية الإرادة أمرا مستحيلا، ص 82.

(2) Ibid., p. 79.

(3) Cf. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 20 et 78.

وحرية. ولعل ما يدعم تأويلنا أكثر هو عدم اكتفاء سارتر بالتأكيد على وجود التلقائية والفردية على مستوى الوعي الترنسندنتالي. إن وصفه لهما لا يخلو من تحديد إيجابي لعمليهما، أو بتعبير آخر لا يخلو من النظر إليهما باعتبارهما مكونين حقيقيين للكائن الإنساني ومعبرين عن أهم مميزاته. ويتجلى هذا في إشادة سارتر بطبيعة الرغبة في هذا المستوى، أي قبل امتزاجها بأي تفكير وبأي تأمل، أي حينما تعيش ذاتها من حيث هي رغبة تلقائية. صحيح إن سارتر لا يستعمل هنا التعبير الهيدجري لوصف هذه المرحلة، ونقصد الجانب الأصيل وغير الأصيل لدى الإنسان، هذا التعبير الذي سيلجأ إليه فيما بعد ابتداء من الوجود والعدم، ولكنه يستعمل مع ذلك في هذه المرحلة تعبيراً آخر موازياً يفيد تقريباً الشيء نفسه الذي يفيد التعبير الهيدجري. إنه يتكلم عن الخالص وغير الخالص. والخالص هنا لا يخلو من المحتوى الأخلاقي، إنه خالص ما هو إنساني محض، وغير خالص ما هو فاقد لما هو إنساني محض، أو على الأقل غلب عليه ما هو مناف للطابع الإنساني. ويرتبط الخالص، حسب تحليل سارتر في تعالي الأنا، ارتباطاً وثيقاً بالتلقائية، لأن انتفاء هذه الأخيرة مع ظهور الفكر يجعل «الوعي يتسم» ومن ثمة «تتسم الرغبة»⁽¹⁾.

نود الإشارة قبل الانتقال إلى تطوير فكرة ربط الأساس بالإنسان في الكتابات السارترية الأخرى إلى أن إثارتنا للتوجه الفوضوي في كتاب تعالي الأنا لا يعني أن سارتر اهتم منذ البداية بالتنظير للفوضوية والدفاع عنها. إننا نقول فقط بأن البداية كانت بدورها تحمل بذور التوجه الذي سيغلب فيما بعد على فكره وممارسته.

نقد التحليل النفسي

نذكر من جديد أن دفاع سارتر عن الإنسان يفيد بالأساس اهتمامه بالفرد. وهذا ما يتجلى كذلك في انتقاده للتحليل النفسي في الوجود والعدم، ثم انتقاده للماركسية في نقد العقل الجدلي، حيث يذهب في كلا المؤلفين إلى التوحيد بين الإنسان والفرد. نلاحظ بالفعل التقاء سارتر بالتحليل النفسي فيما يتصل بعقلنة السلوك الإنساني. فكل فعل قام به الفرد إلا وأنه يخضع لقانون ما لا يخرج عن إطار ما

(1) "إن التفكير "يتسم الرغبة" (...) لقد كانت رغباتي قبل أن "تتسم" رغبات خالصة؛ إن وجهة النظر التي أخذها عليها هي التي سممتها"، Ibid., p. 42-43.

هو إنساني، ويمكن من ثمة إخضاعه للتحليل قصد استخلاص ما عنه ترتب وما من أجله حدث. غير أن ما يقدمه كاتب الوجود والعدم بصدد النقطة الأخيرة، أي مصدر الفعل وهدفه، يجعله يبتعد كلياً عن التحليل النفسي، بل يتبين لنا أن طرحه يهدف إلى فحص الأسس النظرية للتحليل النفسي بالاعتماد، كما هي العادة، على أطروحته المجتاحة لكل فلسفته: عدم قابلية الفرد للاختزال في وجود غير وجوده الفردي. هذا هو معنى أسبقية الوجود على الماهية.

تعلمنا أبجديات التحليل النفسي أن السلوك الإنساني (أو سلوك الفرد) يسوده التباين وأحياناً الانسجام، ذلك لأنه لا يخضع لمبدأ واحد كما كان المحللون يعتقدون من قبل، أي مبدأ العقل. يقر التحليل النفسي بوجود دوافع مسكوت عنها تختفي وراء الدوافع المصرح بها لسلوكنا. وتختبئ وراء هذه الدوافع غير المصرح بها دوافع أخرى أكثر خفاء لأن منفذ السلوك الناتج عنها يجهلها بدوره. والمخزون الذي يحوي مثل هذه الدوافع هو الذي يصطلح عليه باللاشعور. ولعل الأفعال التي تبرهن على وجود اللاشعور هي تلك التي لا نتمكن من وضعها في قائمة الأفعال ذات المعنى، ولا من إدراك وظيفتها وهدفها، مع العلم أن هذا الطابع لا يمنعها من أن يضاف إليها العقل. يشكل المكبوت عنصراً أساسياً في اللاشعور، حيث هناك قوة تعمل على إنتاجه والحفاظ عليه. يدخل المكبوت في إطار اللاشعور إذا كان يتمتع بفعالية، أي يلعب في دفع الفرد نحو القيام بفعل ما، لأن الشرط الأساسي الذي يؤكد عليه فرويد (Freud) في تحديده لللاشعور هو الديناميكية.

إن ما يهمنا بصدد التحليل النفسي هو تأكيده على تكون قوة بجوار مبدأ اللذة تلعب دوراً أساسياً في طريقة وإمكانية تلبية الأنا لما ينشأ معها من حاجيات. هناك إذن، بالإضافة إلى حاجيات وإمكانات الفرد، قوة ثالثة تنشأ بينهما وتبدأ في الوجود منذ المرحلة الأولى للفرد لتلعب دور الوساطة. تكمن أصالة التحليل النفسي في إرجاعه لمصدر هذه القوة (الوساطة) إلى قوالب تتجاوز المستوى الفردي (إن لم نقل تهمله) لتستمد جزءاً من محتواها من المحيط الاجتماعي مبتدئة أساساً بالعائلة. ويتم ذلك منذ وقت مبكر وبطرق دقيقة بحيث يبتناها الفرد طول حياته، ويخضع لها في مجمل سلوكه، مع اقتناعه بأن هذا الأخير لا يتم إلا وفق مبادراته الشعورية. لا بد وأن تقلص، حسب المنطق الذي يقوم عليه التحليل النفسي، فردية الفرد، إن

لم نقل إنها تتنفي. فما ينجزه الفرد من أفعال (بل أهمها) يأتي نتيجة تفاعل يلعب فيه الدور الأساسي عامل (مكبوت) ينتمي إلى العالم الذي يتوسطه الفرد وليس إلى الفرد ذاته. إن المهم بالنسبة للتحليل النفسي هو كون الفرد لا يعي بالقوى الفعلية المتحكممة في اختياراته. صحيح إن للفرد حيزه الأساسي في اللاشعور، لكن وجود قوة أخرى تتوسط بينه وبين الأنا تجعل وجوده يأخذ مظاهر غير المظاهر التي تناسبه، ويعتمد في تحقيق ذاته على طرق مغايرة بل مناقضة للمتطلبات الشخصية، فيكون بذلك مرغما على الظهور عبر الانحراف. وإن كان المكبوت يفرض الانحراف على الهو فإنه يساهم بذلك في عملية التقليل من حريته.

لا نريد التعرض هنا للمشاكل التي يثيرها محتوى اللاشعور وتاريخه. إذ لا يهمنا إن كان مليئا بأمور عائلية أم بممنوعات اجتماعية أم بقواعد لغوية، أم أن الملاءم الحقيقي للاشعور هو أن يكون فارغا. كما لا يهمنا أيضا متى يتبدى هذا المخزون في تجميع مكوناته: أ قبل الولادة أم بعدها بقليل، أم بعدها بكثير... المهم في الأمر هو اتفاق المهتمين بالتحليل النفسي على وجود قوة غريبة عن الفرد تتسرب إلى شخصيته لتصبح جزءا داخليا منه يكون لها دور رئيسي في توجيه رغباته وطرق إرضائها. تبلغ درجة توحّد الفرد بها عدم وعيه بوجودها.

يرفض سارتر رفضا كليا منطلقات التحليل النفسي المرتبطة باللاشعور⁽¹⁾ لسبب بسيط سبقت الإشارة إليه ألا وهو قول التحليل النفسي، من جهة، بوجود عنصر خارجي يفرض على الفرد مشروعا غير مشروعه الأصلي، ومن جهة ثانية، بتنفيذ الفرد لسلوك ما عن غير وعي، أي القول بمرور شيء ما عبر الوعي الفردي دون أن يتم الوعي به. باختصار يرفض سارتر اللاشعور لأنه يقول بإمكانية إرجاع الفرد إلى شيء آخر غير الفرد نفسه. صحيح إن الوعي عند سارتر، كما قلنا سابقا، هو دائما وعي بشيء ما. لكن هذا الشرط لا يقلص الحرية الفردية في شيء. فوجود الحرية خارج ما تنفتح عليه يجعل منها عدما محضا. لماذا نتكلم هنا عن الفرد وعن الحرية؟ لأن الوعي يرتبط بالعالم الخارجي من أجل تحقيق نفسه باعتباره فردا وحرية. يتم انفتاحه هذا من أجل امتلاك ما هو خارجي حتى يُسَخَّر في سبيل الفرد. كل فعل

Cf. Sartre, *L'être et le néant*, p. 656. (1)

إنساني إلا وأنه يهدف إلى الامتلاك⁽¹⁾، لهذا فإن البحث العلمي ليس شيئاً آخر غير جهد من أجل الامتلاك. هناك إذن في النظرة الوجودية للإنسان مبادئ أولية تدفع الفرد إلى الالتحام بالعالم والتعامل معه كما هو الشأن بالنسبة للتحليل النفسي. والأكثر من ذلك نجد أن كلا الاتجاهين يتفقان على عدد هذه المبادئ، على أي عند فروود وسارتر. يقول الأول بغريزة الحب والهدم، ويقول الثاني بغريزتي (حتى وإن كان يرفض استعمال كلمة غريزة) الامتلاك والوجود⁽²⁾. غير أن هذا الالتقاء سرعان ما يأخذ طابع الصراع نظراً لأن سارتر يرفض رفضاً باتاً أن تكون هناك وساطة بين المكونات الأولى للوعي والأنا المرتبطة بها. بمعنى آخر تتصرف الأنا حسب ما يمليه عليها الوعي، ولا سبيل للكلام عن مصدر آخر لسلوك الأنا من غير الوعي. بقدر ما يركز التحليل النفسي على الطابع الثلاثي للعلاقة بقدر ما يركز سارتر على طابعها الثنائي، ذلك لأن تخليص الحرية من كل ما هو غيبي يجب أن يتم من أجل استرجاع قوى الفرد، وليس من أجل تعويضها بقوى أخرى غير الفرد، وإلا فإننا نعمل على خلق أشباح في الوقت الذي نطلق فيه من انتقاد الأشباح. لا مجال في نظر سارتر للعثور على عنصر ثالث يتوسط بين الوعي والأنا. صحيح إن هناك وجود الآخر، لكن وجود الآخر لا يشكل العائق النهائي للحرية في ممارسة نفسها من حيث هي حرية. يحصل الصراع ويحصل الاستلاب فتبرز وضعية معينة تواجهها الحرية وليس وضعية تنهي الحرية⁽³⁾.

ما هو المنطلق الفلسفي الذي يعتمد عليه سارتر في رفضه للاشعور؟ إن المنطلق الأساسي لسارتر في هذا الباب هو ما يمكن تسميته بشفافية الوعي وصحوه. لا شيء يجتاح الوعي دون أن يتبناه هذا الأخير ويصبح واعياً به. وحتى في حالة افتراض وجود لا شعور ما وجب في الآن ذاته اعتباره واعياً بالاشعور، وهذا عبث. إن الوعي عند سارتر عبارة عن آلة تتسلط على كل ما يحيط بها، وتنخر كل ما ترتبط به. إنها آلة واعية بكل أفعالها مهما تعددت ومهما انشطرت. لا مجال فيها للنسيان ولا للكبت. آلة تتكون من أجزاء متعددة، وتزداد تعدداً كلما طال وجودها، لكنها لا تغفل الحفاظ على وحدتها. ووحدة الوعي لا تأتيه من وجود آخر غيره. مصدر

Ibid., p. 666. (1)

Ibid., p. 670. (2)

Ibid., p. 614–615. (3)

وحدة الوعي هي الوعي نفسه، كما أن المسؤول عن هذه الوحدة يظل دائماً هو الوعي. والهدف الذي يضعه الوعي نصب عينيه أثناء انفتاحه على غيره لا يعدو أن يكون شيئاً آخر غير هذه الوحدة الأولى. لا يعاني الوعي من غياب الوحدة وإنما من غياب التطابق. إن الوجود الإنساني عبارة عن جهد ليصبح إلهاً. وأن يكون هذا الموجود إنساناً معناه «أن يميل إلى أن يكون إلهاً»⁽¹⁾. لا تكمن رغبة الإنسان في تحقيق مجموعة من المكبوتات وإنما في تحقيق تطابق مع ذاته. والسبيل الوحيد لذلك هو أن يتوصل إلى أن يتحقق كإله.

يتجلى اهتمام سارتر بمشكل اللا شعور في تقسيمه للوعي إلى وعي لا تأملي أو قبل - التأمل ووعي تأملي. يكون الأول تلقائياً في علاقاته مع العالم الخارجي، ويضيف الثاني عملية إدراكه لنفسه كوعي بشيء ما خارجي. لا بد من الإشارة هنا إلى ما يلي:

- أ - تتم وحدة الوعي في كلتا الحالتين انطلاقاً من الداخل، أي انطلاقاً من ذاته.
- ب - لا يفيد الانتقال من لحظة إلى أخرى ثنائية ما داخل الوعي. إذ يتعلق الأمر «بتحول داخل البنائيات ينجزه الوجود - لذاته في وجوده الخاص»⁽²⁾.
- ج - لا سبيل إذن لانتفاء فردية الوعي في كلتا الحالتين. توجد في الوعي مستويات وليس قوتان (وجودان) كما يحاول التحليل النفسي أن يثبت ذلك.

نود قبل مغادرة علاقة الوجود والعدم بالتحليل النفسي الإشارة إلى ما يعوض به سارتر مفهوم اللا شعور. يلجأ الفيلسوف، للحفاظ على استمرارية الوعي، إلى مفهوم «سوء النية». نكتشف في نظر سارتر أن الوعي في حالة سوء النية يتمكن من الوعي بشيء ما وبغيبه في آن واحد. ويكفي إقامة التقابل بين سوء النية والكذب لإدراك ذلك. يفرز الوعي في الحالة الثانية الوعي ويوجهه نحو الخارج؛ في حين يتوسط الوعي الوجود الداخلي للوعي إذا تعلق الأمر بسوء النية، الشيء الذي يتطلب وحدة الوعي بالإضافة إلى وحدة الزمان، لأن الوعي الذي يكذب على ذاته عليه معرفة الحقيقة في اللحظة التي يمارس فيها الكذب. أما الكذب فلا يتطلب مثل هذه اللحظية. فإن تم الحصول على العمليتين معا (الوحدة واللحظية) يكون الوعي وعياً

Ibid., p. 651. (1)

Ibid., p. 199. (2)

بسوء النية، إذ يعترف لنفسه بكونه يكذب. وإذا تم الاعتراف معناه أيضا وجود حسن النية. هكذا يجمع الوعي بين الاعتراف والنفي في آن واحد.

ينتهي سارتر إلى أن سوء النية لا يعبر عن لحظة يمر بها الوجود الإنساني في حالات معينة بقدر ما يبين «طبيعة» الوجود الإنساني على العموم. يعبر سوء النية عن استطاعة الإنسان ألا يكون ما هو عليه، وأن يكون ما ليس هو عليه. يحقق الوجود الإنساني الوجود بصعوبة، ذلك لأن وجوده يغلب فيه العدم على الوجود. الوعي والعدم والحرية مفاهيم ثلاثة تفيد شيئا واحدا في فلسفة سارتر. فكون الوعي حرية وعدمه يجعله سيد نفسه ومن ثمة سيد أفعاله ومحيطه. وكون الوعي عدما يجعله ينسلخ عن الوجود، أي عن المعوقات التي تعترضه. والانسلاخ عنها معناه التمكن من وضعها أمامه لإدراجها في مشروعه وإعطائها معنى خاصا به (أي فرديا). هذا هو الخطأ الذي يسقط فيه التحليل النفسي حيث يسمح للعدم بأن يفرز انطلاقا من وجود غير الوجود الإنساني، أي يعتقد في إمكانية إسناد النشاط إلى غير الإنسان. حيث يتضمن اللاشعور مجموعة من الممنوعات المجتمعية تمارس ضغطها على الفرد. يعترف التحليل النفسي بوجود كيان يدخل في إطار الوجود في ذاته، فيقصي بذلك من منابع العدم ليدمج في إطار ما يمارس عليه العدم، بمعنى آخر لا يمكن أن نسند إليه نشاطا معيناً. يعتبر الفعل من خصوصيات الإنسان وليس من خصوصيات المادة. وبنفي فعالية الإنتاج الإنساني في تحديد الوعي نعترف بأن الفعالية مقرونة بالفرد وحده، والفرد لا يفعل إلا من أجل فرديته.

قراءة فوضوية للماركسية

يتضح من التحليل السابق أن هاجس سارتر في انتقاده للتحليل النفسي هو بالدرجة الأولى سعيه إلى ربط الأساس بالإنسان وحده، وبالإنسان باعتباره فردا. يفيد الخروج من دائرة هذا الأخير للتقريب في العائلة والمحيط والمجتمع واللغة لفهم الفعل وضبط محدداته ربط الأساس بغير الإنسان حتى وإن كانت المحددات التي تتعامل معها من إنتاج الإنسان. تأخذ الأسس التي يتعامل معها التحليل النفسي على مستوى التطبيق استقلالية عن الأفراد الذين عملوا في البداية على إفرازها إلى درجة أنها تصبح غير إنسانية. ولا يعني هذا التعبير أي معنى أخلاقي. إنها غير إنسانية

لأنها تخضع لضوابط تتحدد سلفا خارج أي إرادة، بل إن الإرادة لا تغير في شيء طرق فعلها وتفاعلها.

نلاحظ، بانتقالنا من الوجود والعدم إلى نقد العقل الجدلي، استمرارية الهاجس نفسه: الدفاع عن ربط الأساس بالإنسان. صحيح إن موقف سارتر من الماركسية يختلف كثيرا عن موقفه من التحليل النفسي. فإذا كان الرفض واضحا بصدد هذا الأخير، فإن الأولى تلقى قبولا مبدئيا من طرف أكبر ممثل للوجودية في فرنسا، بل تلقى من ينوّه بالتائج التي حققتها على المستوى العملي، وكذلك بكثير من منطلقاتها الفكرية. يجد سارتر صعوبة كبيرة للتعبير عن رفضه للماركسية وعن محاولة تجاوزها. إنه يضطر إلى الإقرار بكون الماركسية فلسفة العصر، وأنه لا يمكن تجاوزها ولا مراجعتها. يتم الاهتمام بالوجودية إلى جانب الماركسية، وليس من أجل إحلالها محل هذه الأخيرة. والأكثر من ذلك لا يمكن العمل على تركيب ما بين الاثنين، لأن الماركسية في نهاية المطاف تتوفر على الإمكانيات النظرية والعملية التي تتطلبها دراسة الوجود الإنساني، الموضوع الرئيسي الذي نشأت من أجله الوجودية. لماذا يتردد سارتر في الإفصاح عن رفضه للماركسية؟ نجيب عن هذا السؤال، بكل اختصار، لأنه لا يدخل في صميم موضوعنا. إن الماركسية هي التي ساعدت سارتر على اكتشاف عالم السياسة الذي تعترف سيمون دوبوفوار بجهلها له من قبل، أي إلى حدود انتهاء سارتر من كتابة الوجود والعدم. ما معنى اكتشاف السياسة؟ معناه بكل بساطة إغناء الفعل الذي شكل الركيزة الأساسية في انتقاد الفيلسوف للاتجاهات المثالية، والذي ظل إلى حدود نهاية الوجود والعدم بعيدا عن كل بعد اجتماعي أو تاريخي. معناه أيضا فتح آفاق لفلسفة (وجودية) تحدد الفعل انطلاقا من المستقبل دون أن تتمكن من إعطائه مضمونا معينا، أو معنى غير المعنى الفردي الفارغ في نهاية المطاف من المعنى كما سنرى ذلك فيما بعد. تتناول الماركسية المستقبل من حيث هو نهاية للاستلاب وتحرير للإنسان والإنسانية وسيادة الحرية السياسية والاجتماعية، باختصار من حيث هو بداية لتحقيق التاريخ. إنها تعترف بالصراع الذي بني عليه الوجود والعدم. تزود الماركسية الوجودية بالمعنى الذي كان غائبا عنها بهذا الصدد. فالصراع طبقي، أو على الأقل يأخذ هذا الطابع ليصبح هو الأهم والموجه لكل صراع آخر. وإذا كان الصراع طبقيا فإنه يتم من أجل مصالح واضحة على مستوى الواقع الاجتماعي حتى وإن كانت مبهمة أو واهية عند الفرد. قد يكون للصراع أساسه على

المستوى الأنطولوجي، لكن معناه لا يتحدد ولا يتعمق إلا على مستوى التاريخ. ثم إن الماركسية لا تكتفي بالتزويد بالمعنى، إنها لم تبخل أيضا في تقديم وسائل التخلص من هذا المعنى أو ذاك لاستبداله بمعنى آخر. لقد أزال الطابع الأخلاقي عن الرفض والمواجهة، وجعلت منهما قيما نبيلة ينبغي أن تنصدر القيم التي يمثل لها الإنسان في حياته اليومية وبالأخص في حياته العملية.

إن المصطلح الأساسي في الماركسية، الذي يمكن اعتباره منبعا للمعنى في نظر سارتر، هو مصطلح الثورة. إن أكبر اكتشاف في الحقيقة ينجزه سارتر في تعامله مع الماركسية هو ضرورة الثورة لتحقيق التغيير الجذري والشامل داخل المجتمع. ولعل استعمال عبارة «اكتشاف سارتر للسياسة» يستدعي بعض التدقيق. لا يختلف الإشكال الأساسي الذي تبناه سارتر بهذا الصدد عن الإشكال الذي طرحه مختلف الماركسيين وهو وضع النهاية للاستلاب والاستغلال والاضطهاد كي تسود الحرية والإنسانية. وبهذا يرجع الاهتمام السياسي إلى ما كان عليه قبل الحداثة، أي ربط السياسة من جديد بقيم أخلاقية مثلى. هكذا نجد سارتر، بعد انتهائه من الوجود والعدم، وبعد اكتشافه للماركسية، يشرع في كتابة مؤلف جديد يعنونه بدفاتر من أجل أخلاق معينة يؤكد فيه منذ البداية على التنظير للفعل الإنساني من زاوية الأخلاق وليس في إطار السياسة. لأن هذه الأخيرة في نظره عبارة عن «نفي للتاريخ لكونها تقوم بالاعتماد على التقسيم»⁽¹⁾. والمقصود بنفي التاريخ هنا هو استبعاد الغاية المثلى لمسار المجتمعات، أي تحرير الإنسانية. تعمل السياسة في سبيل تحقيق غايات جزئية خارج المنظور الأخلاقي، حتى وإن التقت نتائجها أحيانا (أو في أغلب الأحيان) مع الغاية الأخلاقية. ذلك لأن هدفها هو الفعالية عبر فرض النظام والاستقرار. إننا نجد الفكرة نفسها عند باكونين في إحدى كتاباته بصدد تحديده للحكم والاستغلال حيث يقول: «إن الاستغلال والحكم عبارة عن حدين متلازمين لكل ما يسمى سياسة، الأول بمنحه لوسائل الحكم وبتشكيله القاعدة الضرورية وكذلك هدف كل حكومة، وتضمن هذه الأخيرة بدورها سلطة الاستغلال وإضفاء الشرعية عليه»⁽²⁾.

صحيح إن سارتر يربط تحرير الإنسان بإطار سياسي محدد، ألا وهو الاشتراكية.

J.P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, ed. Gallimard, p. 28. (1)

Bakounine, *Œuvres complètes*, T. 1, P.V Stock éditeur, Paris, 1972, p. 355. (2)

لكن هذا الربط لا يكفي لوحده كي نتحدث عن السياسة عنده. يكمن منطلق وهدف تنظيم العلاقات الإنسانية في نظره معا في تحرير الفرد من كل اضطهاد ومن كل استغلال، أي من كل سلطة. بمعنى آخر إن الهدف هو وضع «بداية للتاريخ»، بداية لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير الاشتراكية. «ينبغي أن تكون الأخلاق في عصرنا هذا اشتراكية وثورية»⁽¹⁾. إن تتبع صفحات دفاتر من أجل أخلاق معينة، يجعلنا نقيم علاقة بين هذا الكتاب وكتاب هيجل مبادئ فلسفة الحق. لا يخفى على دارس تاريخ الفلسفة تأكيد هيجل في هذا الكتاب على ضرورة الجمع بين ما هو سياسي وما هو أخلاقي والقيام بنوع من التركيب («كنهاية للتاريخ») بين التصور القديم والتصور الحديث للفعل الإنساني. ولعل ما شجع هيجل على السير في هذا الاتجاه والقيام بمحاولة التركيب هو تفاؤله من التقدم الذي تبين له تحقيقه في المرحلة التي عاش فيها، والمتجسد في سيادة جديد داخل العلاقات الاجتماعية لم تعرفه المجتمعات السابقة إلا على مستوى الفكر. لقد أصبح البعد الشمولي والعقلي للوجود الإنساني مجسما وسط التصرفات الفردية، وأخذ يشكل وساطة فعلية بين العلاقات الفردية ليحدد مضمون مصالحها وميولها وكذلك طرق تحقيق هذه المصالح وهذه الميول. ويتجلى تجسيم الشمولي فيما يسمى بالمجتمع المدني. إن كل جهد هيجل في الفصل المعنون بالمجتمع المدني مركز على التنبيه على كون هذا الأخير يشكل شيئا واحدا مع الشمولي. لم تعد العلاقات الاجتماعية في حاجة إلى الاهتمام الكبير بالإرادة الفردية لترغمها بشكل مباشر، أو تراقبها بشكل مباشر، للتوصل إلى تحقيق ما هو عام. لقد أصبح الفرد لأول مرة في الغرب، بعد تحقق المجتمع المدني، يقرن المصلحة الخاصة بالمصلحة العامة، إن لم نقل يتبنى المصلحة العامة باعتبارها مصلحة فردية، ذلك لأن هذه الأخيرة لا يمكنها أن تتم في شكل آخر غير هذا الشكل. صحيح إن الشكل الذي تجسم به الشمولي في إطار المجتمع المدني ليس هو الشكل الأخير المرغوب فيه من طرف هيجل. إنه شكل ما زال ينتمي إلى مستوى الفهم ولم يرق بعد إلى مستوى العقل. ولكن نقصانه هذا لا يمنع من الإعلاء بقيمته خاصة في وجه من لم يتمكن من التخلي عن فكرة تعالي الشمولي. إن النتيجة التي يستخلصها هيجل هي الآتية: بتحقيق المجتمع المدني على هذا الشكل نكون متوفرين

Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 20. (1)

على سند كبير للتفاؤل بصدد تنظيم العلاقات الإنسانية والإقرار باقتراب نهاية التاريخ التي ستتحقق كليا بضمان دولة في مستوى استيعاب هذا الجديد والسهر على نقله من مستوى الفهم إلى مستوى العقل.

وإذا حاولنا أن نقيم علاقة بين هيجل وسارتر فذلك في إطار تماثل فقط. ويكمن التماثل في حديث الاثنين عن تحقق شيء ما ظل في الماضي يتمتع بوجود مبدئي فقط، ويتعلق الأمر بالشمولي داخل المجتمع المدني بالنسبة لهيجل، وبالتحرر في إطار المجتمع الاشتراكي بالنسبة لسارتر. لقد تجسدت الاشتراكية في بلدان كثيرة في العالم، والأكثر من ذلك، أصبحت، في الفترة التي اكتشف فيها سارتر الماركسية، تعرف انتشارا مستمرا على المستويين الواقعي والمعرفي. يتحقق لأول مرة، في تاريخ البشرية وليس في تاريخ الغرب وحده، مثل هذا النظام ليصبح الصراع في العالم منحصرا بين الاشتراكية والرأسمالية.

هكذا نجد سارتر يشيد في الكتاب الذي أشرنا إليه أعلاه، والذي يشكل الجزء الثاني للوجود والعدم بالاشتراكية وبالمجتمع الذي سيتأسس بسيادتها. إنه «سيكون مجتمعا بدون كذب وبدون عنف»⁽¹⁾، وذلك لأن الاشتراكية تجسد الأخلاق الملموسة وتضع نهاية لكل شر. ف «ما يمكننا أن نقرره، وما لا يمكن منع أنفسنا من تقريره هو شرنا الملموس والمعاصر. ولا يحق لنا الاحتفاظ بهذا الشر ومنحه (للإنسان) كفرصة للخير، لأنه قد يكون خيرا هو الذي سيكون شرا بالنسبة إليه. ما علينا إلا أن نحاول القضاء عليه بشكل مطلق. وستحدد بدون شك عبر الصراع ضد الشر، ولكننا لن نتحدد باعتبارنا ماهية فعلية إلا إذا ناضلنا بصدق ضده: ولا ينبغي أن يكون ذلك كما لو كان عبارة عن أخ عدو لا نرغب في العمق في اختفائه، وإنما كما لو كان أفعى نريد دسها فعليا. لهذا لا يليق أن ننضم إلى جانب أولئك الذين يلعبون بالشر، وإنما إلى جانب أولئك الذين يعانون منه. غير أن هذا يتضمن مطلبين متعارضين ينبغي الاحتفاظ بهما معا. الأول هو أن نجدد مع المضطهدين خيرا إيجابيا يبدو في ضوء الشر كشر، ويمنح له كيانا مطلقا كهدف في المستقبل. ويشكل هذا الأمر المبدأ الموجه للفعل، والفكرة المنظمة له. وهذه الفكرة هي الاشتراكية (...). والثاني هو عدم أخذ هذه الفكرة اللامتناهية بجدية لأنها تظل بالضرورة معلقة بالنسبة

Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 168; «Il faut créer l'universel concret», p. 15. (1)

للناس الذين سيأتون من بعد، ولا يمكنها أن تكون بالنسبة لهم غاية مطلقة نكون قد سجلناها بواسطة قولنا وسط الأشياء، وإنما ستكون عبارة عن فرضية فحسب. علينا أن نفرض خيرنا على معاصرنا ونقترحه على خلفنا. وهكذا نجده عبارة عن مطلق - نسبي كما هو حالنا نحن⁽¹⁾.

أوردنا هذا النص لسجل بكل وضوح الدافع الذي جعل سارتر يتبنى الماركسية جزئيا. لا يمكن أن يتم التحرر إلا عبر إرساء الاشتراكية. ولكن الاشتراكية، كأى نظام آخر يمكن أن يعرفه الواقع، عبارة عن خلق إنساني، لأن «كل فعل، في نظر سارتر، هو خلق، خلق للعالم وللذات وللإنسان»⁽²⁾. لا يمكن الحديث إذن عن تسلسل في المراحل التاريخية تكون كل واحدة منها نتيجة تناقضات سابقتها، وتكون الأخيرة تركيبا حتميا لتفاعلات وصلت أعلى درجة في التناقض، تنتج على المستوى المادي ما يكفي من العوامل الموضوعية المستقلة عن الإنسان، والتي تفعل فعلها لقبر مولداتها والانتقال إلى مرحلة جديدة يتجسد فيها التحرير. إن المبدأ الأول والأخير والأساسي الذي لا يمكن أن يحل محله أساس آخر هو الإنسان. ولا يتردد سارتر في إثارة هذه المسألة مرة أخرى داخل الكتاب الذي نحن بصددده بشكل صريح. «إن الحرية هي بالضبط الأساس». صحيح إن الإنسان يعاني على المستوى الأنطولوجي من كونه ليس أساس ذاته. وهذا ما يشكل خطرا على كل الأسس لأنها، في نهاية المطاف، أسس مؤسسة من طرف أساس غير مؤسس⁽³⁾.

ستكون القراءة السارترية لماركس إذن قراءة فوضوية وليس قراءة ليبرالية كما قد يبدو الأمر لأول وهلة. ودفاع سارتر عن الإنسان ليس دفاعا عن بعض القيم كما هو الأمر بالنسبة للمفكرين الليبراليين، بقدر ما هو دفاع عن إخضاع النظام والتنظيم للإرادة وللإرادة وحدها تمشيا مع التوجه العام للمفكرين الفوضويين. إذ لا ينبغي، حسب هؤلاء، كما يقول برودون Proudhon «وضع سبب الاحترام، ومن ثمة مبدأ القانون والعدالة، خارج الإنسان»⁽⁴⁾.

(1) Ibid., p. 109-110. "La politique prévoit le général, il faut prévoir la liberté", p. 37

التشديد من عند الكاتب.

(2) Ibid., p. 129.

(3) Ibid., p. 455.

(4) Proudhon, cité par Luc Ferry, *Philosophie politique*, ed. P.U.F, 1985, T. 3, p. 115.

لقد كتب الكثير عن نقد العقل الجدلي لفحص المساهمة السارتيرية في الفكر الماركسي. ولقد تضاربت الآراء حول هذه النقطة وانقسمت على العموم إلى صنفين. فهناك من يرى أن كتاب سارتر هذا يستحق الاهتمام لأنه يغني الماركسية بتركيزه على جانب لم يعطه المؤسسون ما يكفي من العناية، لا لأنهم كانوا ضد الفكرة، وإنما لأن المرحلة لم تكن تتطلب ذلك⁽¹⁾. وهناك من اعتبر أن الكتاب يظل في نهاية المطاف بعيدا عن الماركسية لأنه لم يقطع بأي شكل من الأشكال مع مرحلة الوجود والعدم⁽²⁾. لم يتم الانتباه، في نظرنا، إلى التوجه الفوضوي لسارتر الذي يفسر في الحقيقة ابتعاده عن الماركسية. وربما كان السبب في ذلك راجعا إلى عدم نشره لدفاتر من أجل أخلاق معينة، مباشرة بعد الانتهاء من كتابتها، حيث تتجلى فوضويته بوضوح، ويعبر عنها بصراحة. فنحن نقرأ مثلا في إحدى صفحات الكتاب هذه الفقرة التي تلخص كل فكر سارتر والتي ستظل حاضرة في نقد العقل الجدلي: «هكذا فإن المرحلة الإنسانية، مرحلة الأخلاق، هي مرحلة القيامة، بمعنى مرحلة التحرر الذاتي وتحرر الآخر وسط اعتراف متبادل. وهي في أغلب الأحيان - وهنا تكمن المفارقة - مرحلة العنف. ليست هناك أخلاق للنظام، وإنما النظام بالأحرى هو استلاب للأخلاق، إنه الأخلاق بعد أن مرت إلى مستوى آخر. الحفل والقيامة والثورة المستمرة والسخاء والإبداع، هذا هو ما يشكل مرحلة الإنسان. اليومي والنظام والتكرار والاستلاب، هذا هو ما يشكل مرحلة غير الإنسان. لا يمكن أن تحصل الحرية إلا في إطار التحرر. إن قيام نظام للحريات أمر لا يمكن تصوره لأنه ينطوي على تناقض»⁽³⁾. ونحن نقرأ في الصفحة ذاتها جملة تحمل دلالة كبيرة وتبرز الفرق بين ماركس باعتباره منظرا للشيوعية وسارتر باعتباره منظرا للفوضوية. يقول سارتر: «ينبغي أن يتناول

(1) ولقد أدى هذا لموضوع الخاص بمسألة الإنسان داخل الفكر الماركسي، والذي يركز عليه سارتر بشكل كبير، إلى بروز كتابات متعددة بهذا الصدد نذكر من بينها مثلا الماركسية والفرد *(Le marxisme et l'individu)* لأدام شاف (A. Schaff) والماركسية ونظرية الشخصية *(Le marxisme et la théorie de la personnalité)* ولوسيين سيف (Lucien Sève). كما يمكن أن نضيف عددا من منشورات مركز الدراسات الاشتراكية بباريس تحت عنوان الجدول الماركسي والفكر البنيوي *(Dialogue marxiste et pensée structurale)*.

(2) لقد ذكرنا أصحاب هذين الرأيين في المقدمة.

(3) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 430.

(المجتمع العلاقات) واحدة تلو الأخرى ويذوب فيها كل علاقات الغيرية. وفي هذه الحالة ستكون الوحدة ذاتية (ما لم يره ماركس الذي كان يتصور رغم كل شيء وحدة موضوعية). إن غياب هذا المعطى، أي التوجه الفوضوي لسارتر، عند قارئ نقد العقل الجدلي، يجعله ينساق مع فكرة تتردد كثيرا في مقدمة هذا الكتاب المعنونة: قضايا منهجية، ألا وهي دفاع الكاتب عن دور الإنسان في تشكل الظواهر الاجتماعية والسيكولوجية والتاريخية والاقتصادية وكذلك في تحولاتها واندثارها، وكأن الأمر يهدف إلى التخفيف شيئا ما من الطابع التفسيري السائد في النظرة الماركسية والحث على الجمع بينه وبين الاتجاه القائم على الفهم. لا يتنبه مثل هذا القارئ إلى جزئيات هذه المقدمة مما يجعله يقع في خطأ منهجي فادح، حيث يقرأ الكتاب كله فيما بعد انطلاقا من الفكرة السالفة الذكر محاولا الجمع بين التفسير والفهم (Explication et compréhension) بدل التركيز على المقدمة الفعلية للكتاب المتضمنة لعنوانين جزئيين: الجدل الدجمائي والجدل النقدي، ثم نقد التجربة النقدية.

هناك حقا ما يوهم القارئ أن سارتر يدافع في كتابه قضايا منهجية عن الاتجاه القائم على الفهم الذي نجده عند كل من تويمبي وفيسر وآرون وكادامير، أي الاتجاه السائد في القارة كما يقال، في مواجهة الاتجاه المدافع عن التفسير كما هو شأن ماركس والماركسيين وكذلك مجموعة من المهتمين بفلسفة التاريخ في إنجلترا⁽¹⁾. سنعمل على اختيار بعض الأقوال من الكتاب السالف الذكر التي تسيّر في هذا الاتجاه وتبين أن الكاتب لا يهدف إلى شيء آخر غير هذا الاتجاه. هكذا نقرأ مثلا «حينما يكتب ماركس قائلا «كل ما يفيد التصور المادي للتاريخ هو تصور الطبيعة كما هي بدون أي إضافة خارجية» فإنه يجعل من ذاته رؤية موضوعية ويزعم تأمل الطبيعة كما هي على الإطلاق. إنه يتجول، بنزعه لكل ذاتية وبانضمامه إلى الحقيقة الموضوعية المحضنة، في عالم من المواضيع يسكنه أناس عبارة عن مواضيع. في حين يكتب لينين، حينما يتحدث عن وعينا، «إنه لا شيء غير كونه انعكاسا للوجود، وهو في أحسن الحالات انعكاس صحيح بشكل تقريبي. يتعلق

(1) نذكر على سبيل المثال هبل *Humple, The Function of General Laws in History*.

أنظر للمزيد من المعلومات فيما يخص هذه الإشكالية عند المدرسة التحليلية كتاب بول

ريكور. P. Ricoeur, *Temps et récit*, T. 1, ed. Seuil, 1983, pp. 137-202.

الأمر في كلتا الحالتين بإلغاء الذاتية»⁽¹⁾.

لا يمكن أن يعترض أحد على كون هذه القولة تؤكد كون الظاهرة الإنسانية مختلفة عن الظاهرة الطبيعية، وكون الجانب الذاتي فيها ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار في مسألة التفسير. فمثل هذا النقد للماركسية هو نفسه الذي نجده عند هوسيرل في مواجهته للتحليل السيكلولوجي. إنه يستعين بفكرة القصدية من أجل التأكيد على بعد ذاتي في الظاهرة السيكلولوجية، بعد منعها من أن تختزل في مجموعة من العلاقات الموضوعية الخارجية. وفي الاتجاه نفسه يمكن فهم مثل هذه التعبيرات الآتية الحاضرة في الكتاب تحت صيغ متعددة. «تهدف الوجودية والماركسية إلى نفس الموضوع غير أن الثانية تبحث عن الإنسان في الفكرة والأولى تبحث عنه في مختلف الأنحاء التي يوجد فيها»، ثم أيضا «لقد فقدت الماركسية كليا معنى ما هو الإنسان» لا يمكن بأي حال من الأحوال أخذ الإنسان كما لو كان إنتاجا»، «إننا نرفض الخلط بين الإنسان المستلب والشيء (...) فالإنسان يتميز أولا وقبل كل شيء بتجاوزه للوضع وبما يفعله بما فعله به الآخرون»، ثم قوله «لا يمكن اختزال فعل الإنسان وحياته في هذه الدلالات المجردة»⁽²⁾. إننا لا ننفي أهمية الكتاب فيما يخص هذا الموضوع. فكل من استعان به من أجل تطوير الاتجاه القائم على الفهم والتأويل في فلسفة التاريخ سيجد فيه ما سيغني موقفه بشكل كبير وربما بوضوح لا يجد مثله أحيانا في الكتابات التي يقتصر موضوعها على هذه الفكرة. كل ما نؤكد عليه هو عدم التوقف عند هذه الحدود حتى لا نقرأ بقية الكتاب انطلاقا من هذا المنظور وحده، وحتى لا يؤخذ ما هو ثانوي واعتباطي مكان ما هو أساسي.

إن هاجس سارتر عند قراءته للماركسية هو هاجس جميع الفوضويين على العموم، ويكمن في الدفاع عما يسمى بلاختزالية الفرد، أو بالحرية الفردية. تهدف الأقوال السالفة الذكر إلى الدفاع عن هذه الفكرة حتى وإن تجاوزتها نحو شيء آخر. هكذا يكون اعتراف سارتر بإيجابيات الماركسية هو اعتراف، فعلا، بمسائل نظرية مهمة، لكن الفيلسوف منشغل بالأهم، والأهم، في نظر سارتر، هو ربط

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 30-31 (note)

ينسب سارتر هذا القول لماركس في حين إن صاحبه هو إنجلز، ويرد بالضبط في كتابه جدل الطبيعة. (Engels, F, *Dialectique de la nature*, ed. Sociales, 1977, p. 198).

(2) Ibid., pp. 61, 63-88

الأساس بالإنسان وبالإنسان كفرد. ولعل ما يثير الانتباه هو توجيه برودون النقد نفسه للمادية حيث ينعتها بالعبثية، وذلك بالدرجة الأولى لأنها لا تنطلق من الفرد والفردية باعتبارهما معيارا للنظام الاجتماعي. «إن المادية، يقول برودون، عبثية فيما يخص المجتمع (...) لقد تبين أن الحياة وسط الإنسانية تخضع لقوانين أخرى غير المقومات الاقتصادية»⁽¹⁾. ومن بين هذه القوانين نذكر الطابع الفردي للممارسة داخل المجتمع. «إننا ننسى، يقول برودون، بأن المجتمع لا يفعل إلا بواسطة أفراد، وإذا توقف الأفراد من أجل إعطاء النشأة إما لنشاط فردية سامية تمتص أنها فردية الآخرين، أو لشيوعية معينة فإن المجتمع يتوقف ويعاني ويتلاشى»⁽²⁾.

نعتقد أن تقرب سارتر من الماركسية ومن الفكر الجدلي على العموم هو محاولة لتبني مجموعة من الأفكار السائدة داخل هذا الفكر، والتي كان قد أصبح لها وقع كبير وسط المحيط الثقافي والسياسي على حد سواء. لقد قامت الوجودية في البداية ضد الفكر الجدلي لأن مؤسسها لم يستغف فكرة سير ما هو فردي نحو الكللي ليصبح في مرحلة معينة عبارة عن تجسيد للكللي لا غير. ولكن الفكر الجدلي أنتج فيما بعد مفهوما آخر، أو على الأقل عمقه بشكل لم يسبق له مثيل، وهو مفهوم الثورة الذي أشرنا إليه سابقا. وما دام الأمر كذلك فإن الوجودية ينبغي أن تعود من جديد إلى الجدل لمراجعة موقفها منه، وبالخصوص لاستغلال التأثير الواسع لهذا الفكر على مستوى الواقع، شريطة ألا يتخلى المراجع عن نقطة انطلاق المذهب: الوجود (L'existence). ومما يعطي للموقف الصلاحية وإمكانية النجاح هو بروز مسألة الذاتية والفردية معا في المجتمع الغربي بشكل حاد. ولقد خرج الإشكال من دائرة الغرب ليجد صده في مجتمعات أخرى غير المجتمعات الغربية، حتى وإن كان ذلك في صيغ مختلفة كالهوية والخصوصية مثلا.

(1) Proudhon, *Justice et liberté*, Textes choisis, P.U.F, 1974, p. 121.

نقرأ في الصفحة ذاتها ما يلي:

«لا يتمتع الفرد في هذا النظام (ويقصد النظام الشيوعي) بماهية قانونية؛ إنه لا يمثل شيئا ما انطلاقا من ذاته. لا يمكنه أن يطالب بقوانين معينة لأن عليه واجبات فقط. يتنبه المجتمع كتعبير عنه فتمنحه تخصصا وتسند إليه وظيفة وتمنحه قسطه من السعادة والنصر: يدين الفرد بكل شيء للمجتمع، ولا يدين المجتمع بأي شيء للفرد».

Ibid., p. 95 (note). (2)

نعتبر أن مسألة ربط الأساس بالإنسان لها دلالتها العميقة. لأن حرص سارتر عليها فيما يسمى بمرحلة الماركسية لا يمكن تأويله إلا في اتجاه الفوضوية. وإن كنا نستعمل كلمة حرص فذلك لأن طبيعة التحليل الذي يقدمه سارتر للجدل وبعض التصريحات الواردة عبر هذا التحليل تؤكد أن الأمر يتعلق فعلا بالحرص.

نلاحظ أن تناول سارتر للممارسة الفردية في نقده للجدل جاء في البداية للتأكيد على كونها أساس كل البناء. ولا يتردد في الإفصاح عن ذلك حتى لا يكون القارئ مضطرا إلى التأويل. يكتب مثلا: «حينما نقول: لا وجود سوى للناس ولعلاقات واقعية بين الناس، فإننا نود فقط القول إن ركيزة المواضيع الجمعية ينبغي البحث عنها في النشاط الملموس للأفراد»⁽¹⁾. ثم يضيف بعيدا: «إن أساس العلاقة الإنسانية كتحديد مباشر ودائم لكل واحد من طرف الآخر ومن طرف الجميع، ليس تواسلا قبليا يعده مسير مركزي كبير، ولا تكرارا لا محدودا لتصرفات منفصلة عن بعضها البعض بسبب الماهية. إن هذا الارتباط التركيبي الذي يبدو دائما لأفراد محددين في فترة محددة من التاريخ، وعلى أساس علاقات إنتاجية محددة سلفا وتنكشف في الوقت ذاته كأمر قبلي، ليس شيئا آخر غير الممارسة ذاتها - أي الجدل كتطور للفعل الحي عند كل فرد - وقد تم تعددها من طرف تعددية الناس داخل مسكن مادي واحد»⁽²⁾.

ليس مثل هذا الحرص على الممارسة الفردية باعتبارها أساسا للكل، ورفض إرجاعها أو اختزالها في هذا الأخير، بمسألة جديدة في تاريخ الفلسفة والفكر المهمت بدراسة الفعل الإنساني. يتعلق الأمر بفكرة نجدها بدورها عند أكبر ممثل الفوضوية في الكتاب الذي أشرنا إليه قبل قليل أي العدالة والحرية: «مهما بلغ تصور المجتمع في شكل موجود سام عن الأفراد وخارج عنهم، كما هو عليه الأمر في الطائفة، فإنه لا وجود له إلا بفضلهم. إنه ينتج عن فعلهم المتبادل وعن طاقتهم المشتركة. إنه تعبير عنهما وتركيب لهما. ونظرا لهذا التركيب العضوي، فإن الأفراد المتشابهين بسبب حاجتهم الأصلية، يتخصصون بفضل مواهبهم وصناعاتهم ووظائفهم، يطورون

Sartre, C.R.D., p. 55. (1)

Ibid., p. 186. (2)

ويضاعفون فعلهم الخاص وحريتهم إلى درجة فائقة: بحيث نصل إلى هذه النتيجة الحاسمة: إن محاولة صنع كل شيء اعتمادا على الحرية وحدها يعمل على تقليصها، كما أن إرغامها على التنازل يؤدي إلى تجاوزها⁽¹⁾. يتضح من هذا النص أن الالتقاء بين سارتر وبرودون كبير جدا. كلاهما يعطي الأولوية للممارسة الفردية في بناء ما يمكن تسميته بالتجمعات الإنسانية التي توحى لمن لا يدرك أهمية الفرد بوجود كيانات مستقلة داخل المجتمع، تتمتع بحياة ونشاط يفوقان نشاط الفرد، إن لم نقل يتحكمان فيه ويوجهانه. لا وجود لتركيب عضوي يمكنه تعويض التركيب العضوي الذي يشكله الفرد. ولا شيء يمكن أن ينوب عن الفرد في توطيد العلاقات بين العناصر المكونة للمجتمع.

لهذا السبب نجد سارتر يعود في نقد العقل الجدلي إلى التفكير من جديد في العلاقة الإنسانية الأولى التي تجمع بين الأفراد. إنه يتوخى منها ضرب كل وساطة داخل المجتمع غير الوساطة الإنسانية، ومن ثمة الوساطة الفردية. بمعنى آخر يتوخى ضرب كل أساس آخر غير الإنسان. وهذا هو مفاد قوله الآتي: «لا يمكن أن يتعلق الأمر [بصدد العلاقة المتبادلة بين الأفراد (Réciprocité) بعلاقة شمولية ومجردة - كإحسان المسيحيين - ولا بإرادة قبلية لمعاملة الشخصية الإنسانية الكامنة بداخلي وبداخل الآخر كغاية مطلقة، ولا بحدس تأملي محض يقدم لكل واحد «الإنسانية» كماهية لمثيله. إن ممارسة كل واحد منا، من حيث هي تحقيق لمشروع معين، هي التي تحدد علاقاتها المتبادلة مع كل فرد»⁽²⁾. وهذا الموقف متجانس مع نقطة الانطلاق التي تعرضنا لها في الفصل الأول المتعلقة بنفي الأساس على مستوى الوجود. إذا كان هناك غياب الأساس بالشكل الذي رأيناه سابقا فمفاد ذلك أنه لا يمكن الإقرار بمعنى معين للوجود وللحياة خارج ما يمكن أن يأتي من الإنسان نفسه أو خارج الإنسان نفسه. إن الاعتراف، بهذا الصدد، بأشياء كائنات (الطبقة، الأمة، الفئة... إلخ) ما هو إلا قلب للمحددات التي عرفها الفكر الفلسفي قديما، أي للمتعاليات. قد يظن المفكر أنه تخلص من التعالي وعواقبه، لكن ذلك لن يتم إن هو لا زال يمنح الحياة لكيانات وسط المجتمع، ويتخلى عن الكيان الذي يمنح

Proudhon, *Justice et liberté*, textes choisis, P.U.F, 1974, p. 27. (1)

Sartre, C.R.D., p. 189. (2)

المعنى لكل شيء ألا وهو الإنسان والإنسان باعتباره فردا. والسبب راجع إلى كون الإنسان هو وحده الذي ينشغل بما سيصير إليه أو ما ينبغي أن يصير إليه. ولعل خضوع الإنسان لقانون المستقبل هذا هو الذي يجعل منه كلا منقسما. إن هذا الكل المنقسم هو وحده الذي يصدق عليه أنه كائن جدلي، لأن النفي من حيث هو قانون للجدل يتطلب كائنا يفترض فيه ألا يفصل عن المستقبل، وألا يعيش بدون مستقبل، إن لم نقل ينبغي أن يعيش للمستقبل وحده. لا يهم في هذا إن كانت إمكانيات الفرد تتحدد على العموم من طرف المجتمع. ينبغي أن يجعل الإمكان، سواء أتصورناه سلبيا أم إيجابيا، من الإنسان كائنا يتميز بالتجاوز، تتجاوز الحاضر نحو المستقبل. ومن هنا يكون الوجود والعدم حاضرا حضورا قويا في التحليل الذي يقدمه سارتر لجدلية الممارسة الفردية. إنها امتداد وتجديد للانفتاح الذي يميز الوعي في الكتابات الأولى.

إن الجديد الذي يظهر هنا هو ربط الفيلسوف للمعنى بالتاريخ. «يحدد التاريخ محتويات العلاقات الإنسانية في كليته، وتحيل هذه العلاقات على كل شيء - وذلك مهما بلغت حميميتها ومهما كان قصرها. ولكن، ليس التاريخ هو الذي يكون وراء قيام علاقات إنسانية على العموم. ليست مشاكل تنظيم العمل أو تقسيمه هي التي أدت إلى قيام علاقات بين هذه المواضيع المتفرقة في البداية، أي الناس»⁽¹⁾. لا يمكن للفعل ألا يأخذ معنى اجتماعيا وتاريخيا بعد معرفته للوجود، ولكن لا يمكن لهذا الفعل أن يجد مصدرا آخر غير الفرد الذي ينجزه. لهذا فإن مسألة الفرد عند سارتر لا تطرح انطلاقا من هاجس منهجي، كما هو الشأن عند بعض الفلاسفة المحدثين، أي لتبيان مجموعة من الجوانب ينبغي الأخذ بها من أجل التغلب على المصاعب التي تطرحها أثناء التنظير للتركيب. إنها بالأحرى فردية أنطولوجية كما يقول ريمون آرون. والمقصود بهذا التعبير هو أن صاحب مثل هذا الاتجاه يركز على الفرد من أجل إثارة هذا الجانب الإنساني المتعذر عن الإدراج في هيكله معينة، والرافض من تلقاء ذاته الانغماس فيما يتعامل معه. وهذا ما ينبغي فهمه من كلام سارتر حينما يقول: «يمتد وجودي إلى وراء كل ما أفعله، إنني دائما عبارة عن مستقبل بالنسبة

Sartre, C.R.D., p. 179. (1)

لذاتي»⁽¹⁾. تتردد الفكرة كثيرا في نقد العقلي الجدلي في صيغ متعددة. نذكر من بينها مثلا قوله: «لا يمكن للحياة الذاتية أن تشكل موضوعا للمعرفة، إنها تنفلت مبدئيا من المعرفة (ص 19) وكذلك قوله: «أسبقية نوع من الواقع وعدم قابليته للإرجاع إلى الفكر» (ص 20). ثم قوله: «لا يمكن لفعل الإنسان وحياته أن يختزلا في هذه الدلالات المجردة» (ص 88).

لم يكن سارتر، بطبيعة الحال، أول من سيستعمل مثل هذه التعابير. إننا نجدها عند فينومينولوجيين آخرين. ولقد سبق أن أثرنا مضمونها مع هوسرل، ولاحظنا أن الطابع الإطلاقي المميز للأنا الترنسندنتالية يجعله يحتفظ دائما بإمكانية إدراج بعد لم يكن له وجود من قبل داخل الظاهرة التي يتعامل معها، ولا يمكن أن يأتي هذا البعد من عند موجود آخر غير الأنا الترنسندنتالية. وإذا كانت فلسفة هوسرل تحارب فكرة النسق فإنها تقوم بذلك انطلاقا من إقرارها بمثل هذه الخاصية المميزة للكائن الإنساني، والكامنة في كونه كائن الإمكان. لهذا يتعين علينا هنا إثارة تمييز آخر يضاف إلى التمييز الأول القائم بين الفردية المنهجية والفردية الأنطولوجية، ألا وهو التمييز الذي سبقت الإشارة إليه بين الذاتية والفردية.

يأخذ الاتجاه الأول بفكرة عدم اختزال ما هو إنساني فيما هو ثقافي للحفاظ على مقولة الإمكان، أي للحفاظ على الانفتاح من حيث هو بعد ممكن داخل الواقع الإنساني، لمحاربة الاتجاه الرامي إلى التمكن من كل ما يحيط بالإنسان من أجل توجيهه توجيهها تاما. هناك في نظر أصحاب هذا الاتجاه دائما إمكانية بروز شيء ما لم يكن من قبل في الحساب، أو إن حسابه كان ناقصا، لأن الظاهرة تظل في نهاية المطاف هي ما يظهر للإنسان، وما يظهر للإنسان لا يمكن أن يظهر له مرة واحدة. فالذاتية هنا تعني فقط أن توفر البعد الإنساني في الظاهرة المدروسة يمكنه أن يفعل بطريقة غير الطريقة التي تعودنا على الفعل بها إلى الحدود التي نحن بصدد دراستها. إن إمكانية الضبط والانضباط إذن قائمة، ولا مجال للشك فيها ولا لتجنبها. إن الفكرة المستبعدة هنا هي الضبط الشامل للمحيط، بما في ذلك المحيط الإنساني، وبالأخص المحيط الإنساني. أما حينما يتعلق الأمر بالفردية فإننا لا نكون بصدد الإمكان بقدر ما نكون أمام أمر واقع. إن الفردية لا تهدف إلى تليين

Sartre, C.M., p. 453. (1)

التمكن الكلي. إنها تهدف إلى إلغائه كلياً، أي لا مجال للتمكن ولا مجال للضبط فيما هو مجتمعي وما هو إنساني، لأن المجتمع يتكون من الأفراد، والفرد يحافظ دائماً على فرديته. إذا كان البعد الذاتي يبرز إلى الوجود من حين لآخر، وربما قد يستمر فترات طويلة دون الظهور، فإن البعد الفردي يظل ملازماً للفرد، لطبع في نظر القائل به كل أفعال الإنسان وكل إنتاجه. هذا ما سيميز سارتر عن هوسرل. إنه سيعمل على تجذير الاختزال الفينومينولوجي ليؤكد على ما يجعل من الإنسان فرداً بدل الارتباط بما يجعل منه ذاتاً، فينتهي إلى ما قامت ضده الفينومينولوجيا، أي إلى نوع من الكليانية. لقد وجهت الفينومينولوجيا في البداية نحو إعادة الاعتبار لأهم الجوانب المميزة للفعل السياسي: البناء والبناء المستمر مع الاستعداد لتقبل عواقب البناء والتكيف معها، لأن البناء في هذا المجال لا يتطابق كلياً مع تصميمات المشرعين. لقد أخطأ الفلاسفة الذين اعتقدوا في إمكانية التطابق التام بين التصميم والبناء. إذ يستحيل على الإنسان التمكن من فعله كلياً لأنه لا يرقى إلى مستوى الإلمام بواقعه من جميع جوانبه.

كان انتقاد سارتر للماركسية موجهاً في الحقيقة إلى منحها نحو السيطرة التامة والفعالية على الواقع. وإذا كانت الماركسية قد قامت ضد محاربة الأوهام، فإنها في حاجة في نظره إلى الوجودية لتخلص من وهم لم تتمكن من الانتباه إليه، ألا وهو التوصل إلى التنظيم الأمثل والنهائي على المستوى المجتمعي. لكن وقوفه ضد الماركسية لم يعتمد فيه على منطلق أستاذه هوسرل، أي الذاتية. فهذه الأخيرة لا تنفصل على البناء عند هوسرل وعند الفلاسفة القائلين بها على العموم، وفكرة البناء لا يمكن أن تروق الفوضوي كيفما كانت إيجابياتها، لأن البناء يفرض على صاحبه التكيف أو، على الأقل، التعامل مع ما يتوفر عليه الوسط الذي يبنى فيه، ويتقبل رؤية ذاتيته تأخذ أبعاداً موضوعية عبر إنجازاته، الشيء الذي لا يمكن أن يقبل به الفوضوي، لأن ما يهيمه في الحياة هو الحفاظ بالدرجة الأولى على فرديته. ولهذا نقول إنه يسقط فيما ينتقده، أي في الحفاظ على فكرة الشمولية؛ فإما أن يكون البناء شمولياً وإما ألا يكون على الإطلاق. المطلق حاضر في كلتي الحالتين.

وبرجعنا شيئاً ما إلى وراء نجد سارتر يعبر في أحد دفاتره بكل وضوح عن هذا الاتجاه حيث نقرأ بصدد حديثه عن علاقته بالأخلاق ما يلي: «أن يكون الإنسان أخلاقياً، كان يساوي عندي خلال كل الفترة التي قضيتها في المدرسة إنجاز الإنقاذ

الذاتي» و«أنا أرى أخيراً أن البحث عن التحرر كان التماساً لطريق تؤدي نحو المطلق (...). باختصار كنت أبحث عن المطلق، كنت أود أن أكون مطلقاً وهو ما كنت أسميه أخلاقاً، وما كنا نصطلح عليه «إنجاز تحررنا»⁽¹⁾. ولعل هذا الارتباط الوثيق بالأخلاق عبر مختلف مراحل حياته هو الذي جعله يُخضع السياسة للأخلاق بدل إخضاع الأخلاق للسياسة. إنه يعترف بكل صراحة في كتبه المتأخرة⁽²⁾ بتبنيه للسياسة القائمة على الأخلاق، وأنه لا مجال للفصل بينهما. هذا مع التأكيد على أن السياسة المخلفة تعني في نظره، كما هو حال معظم الفوضويين، تحرير الإنسان من كل استغلال ومن كل سلطة خارجية، أي تحقيق التحرر فوق هذه الأرض وفي إطار هذه الحياة بدل انتظار عالم آخر أو حياة أخرى. لقد ظل سارتر في المرحلة التي اهتم فيها بالسياسة وفيما للنظرة الأخلاقية التي حصلت لديه أثناء مرحلة الشباب. يقول في دفاتر الحرب: «لقد كان هذا الربط للأخلاق [بتحقيق أجمل حياة وليس بالأخلاق من أجل الأخلاق] ينتفي حينما كنت أتناول مسألة الأخلاق في حد ذاتها، أو حينما كنت أحاول أن أتصرف بشكل أخلاقي. لكنها كانت في باقي الوقت حاضرة بدون أن أنتبه لذلك. ولقد أخذت الاهتمامات الأخلاقية لدي المكانة الأولى في الأخير، بعد ذهاب شبابي»⁽³⁾. ويتأكد مثل هذا التصريح على المستويين العملي والفكري معاً. لقد خصص سارتر، بعد أحداث ثمان وستين، حياته للممارسة أكثر مما خصصها للكتابة التي شكلت في الحقيقة المثل الأعلى للحياة بالنسبة إليه. إن الكتاب الوحيد الذي شغله في تلك المرحلة هو الجزء الأخير من فلوبيير Flaubert. أما باقي وقته فكان يصرف على العموم في تنظيم الندوات الصحفية والمشاركة في المظاهرات وجمع التوقيعات والقيام بتحقيقات عن أوضاع العمال في بعض الشركات. لقد عمل في المرحلة المشار إليها أعلاه بجانب الماويين لأن ممارستهم السياسية أصبحت تجسد في نظره الأخلاق الفعلية، أو بتعبير آخر لأن السياسية والأخلاق عندهم تشكلاً شيئاً واحداً.

يمكن الاعتراض على تصنيفنا لسارتر في إطار الاتجاه الفوضوي انطلاقاً مما كتبه هو نفسه في إحدى كتاباته التي نعتمد عليها هنا وهي دفاتر الحرب حيث يصنف

(1) Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, ed. Gallimard, 1983, pp. 107–108.

(2) Cf. *Situations X «Les maos en France»*, ed. Gallimard, 1976.

(3) Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, p. 106.

هو ذاته توجهه خارج التوجه الفوضوي ويقول: «إذا بحثنا اليوم عن مبادئ سياسية فليس لنا الاختيار في العمق سوى بين أربع تصورات للإنسان: التصور التركيبي المحافظ الضيق: العمل الفرنسي (A.F) مثلا - التصور التركيبي الضيق العائد إلى مرحلة الشباب: العنصرية والماركسية - التصور التركيبي الواسع: المذهب الإنساني - التصور التحليلي: النزعة الفردية الفوضوية. ولكننا لا نجد في أي جهة كانت إحالة على الوضعية الإنسانية المحددة انطلاقا من «الوضعية الإنسانية» «الفردية». ويشير في صفحة أخرى إلى أن النزعة الفردية الهدامة والفوضوية توقفت عنده إلى حدود بلوغه سن التاسعة عشر. وإذا تركت جنباً النزعة الفردية الهدامة والميالة إلى الفوضوية التي اتسمت بها سني التاسعة عشر، أرى أنني اهتممت مباشرة فيما بعد بأخلاق بناءة. لقد كنت دائما بناء ولم تعط [روايتي] الغثيان والصور عني إلا صورة خاطئة، لأنني كنت مضطرا لأبدأ بالهدم» (ص 106).

لا نعتقد أن لهذه التصريحات وزنها الكبير فيما يخص تصنيف كتابات سارتر كلها. أولا لأنها تظل مرتبطة بالفردية وتؤكد عليها باعتبارها مبدأ سياسيا. فكل ما تشترطه هو أن يرتبط هذا الأخير بما سمي في تلك المرحلة «بالوضعية الإنسانية» (La condition humaine). بمعنى آخر، لا ينبغي أن تفصل الفردية، في محاولتها لتحقيق فرديتها، بين الذاتية والإطار الأخلاقي، أي بين الذاتية والواقع الاجتماعي ككل. وهذا ما يقصده سارتر هنا بالبناء. على الفردية خلق إطار تتعرف فيه على نفسها من حيث هي فردية، لكن ضمن قيم إنسانية تتوافق كل التوافق مع ما تقتضيه الوضعية الإنسانية. إن المعنى الذي يأخذ به سارتر الفوضوية هنا هو بدون شك الفردية الراضية لكل شيء والسائرة نحو تجاوز كل إطار تجد نفسها فيه من أجل الحفاظ على فرديتها. إنها الفردية التي يدافع عنها الوجود والعدم. وثانيا لأن هذه التصريحات تشير بصدد مسألة الهدم إلى كتابين لا يشكلان في الحقيقة المراجع الفعلية الخاصة بهذا الموضوع. سنرى فيما بعد أن فلسفة سارتر لم تعرف شيئا آخر غير الهدم، وأن الكتابات التي ينبغي الاعتماد عليها بهذا الصدد هي: الوجود والعدم ودفاتر الأخلاق ونقد العقل الجدلي. وثالثا لأن هناك نصوصا أخرى متأخرة يستفاد منها أن سارتر لم يكن في الحقيقة ضد الفوضوية وإنما ضد الفوضويين. وذلك

لكونهم يعانون من نقص على المستوى النظري⁽¹⁾. والمقصود بالمستوى النظري هو بدون شك الجانب الأنطولوجي بوجه خاص والميتافيزيقي بوجه عام. فلقد ظل الفوضويون على العموم مرتبطين في تحليلاتهم بالأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية دون تجاوزها إلى ما هو أنطولوجي⁽²⁾. ويصدق هذا على كل من فوريي وبرودون وباكونين... إلخ. ربما سنجد هناك استثناء واحدا في تاريخ الفلسفة وهو شترنر أبرز الفلاسفة الممثلين ليسار الهيجلي. ولكن يبقى مع ذلك أن هذا الأخير لا يرقى إلى المستوى المطلوب في هذا المجال، حيث لم يكتب سوى كتاب واحد له صلة مباشرة بالموضوع وهو الفريد وخاصيته⁽³⁾، بالإضافة إلى أن الكتاب لا يقدم تحليلا أنطولوجيا بقدر ما يناقش مجموعة من القضايا الفلسفية السائدة في عصره من أجل تبيان تناقضها مع متطلبات الفردية.

يمكن القول، في نظرنا، إن سارتر هو أول فيلسوف سيمنح للفوضوية أسسا أنطولوجية (أو أساسا أنطولوجيا) بشكل واسع ودقيق. لقد افتتح هذا المشروع بالوجود والعدم وأعقبه بدفاتر الأخلاق حيث يتناول مجموعة من المواضيع السائدة في أدبيات الفوضوية محاولا تغليب الجانب الأنطولوجي على الجوانب الأخرى. هكذا نجده يبحث على دراسة الاضطهاد والعنف مثلا على المستوى الأنطولوجي، بالإضافة طبعا إلى مسألة القيم والوجود الإنساني. وإذا كان قد أصر في فترة من حياته على تخصيص كتاب ضخيم للماركسية، فذلك من أجل إعادة الاعتبار للأنطولوجيا والبرهنة على ضرورتها فيما يخص مجموعة من القضايا أقصتها الماركسية من الفلسفة. سنرى فيما بعد، عبر تناولنا لنقد العقل الجدلي، أن الجانب الأنطولوجي يشكل دائما الركيزة الأساسية التي يعتمد عليها سارتر في دحضه لمختلف البناءات الماركسية.

قد يقال إن اعتبارنا لسارتر أول فيلسوف يمنح للفوضوية أسسا أنطولوجية لا يخلو من مبالغة، خاصة وأنا أشرنا في إطار النقطة الأولى المتعلقة بمسألة الأساس على مستوى الوجود إلى أن هيدجر نفسه يسير في هذا الاتجاه، وهناك من خصص

(1)

(2) هكذا نجد سارتر في كتابه دفاتر من أخلاق معينة يدرس الاستغلال والاستبداد مثلا من الزاوية الأنطولوجية بدل الاقتصار على الجوانب الاجتماعية.

(3) Stimer, *L'unique et sa propriété*, trad. Robert L. Reclaire, ed. stock plus, 1978. (3)

أطروحة بأكملها لهذا الموضوع⁽¹⁾. لا نعتقد أن حكمنا ينطوي على مبالغة لأن الفرق بين المفكرين كبير جدا إذا أخذنا طبعاً بأطروحة شورمان المدافعة عن الفوضوية عند هيدجر. يناقش هذا الأخير فكرة الأساس لأنها أخذت عبر تاريخ الفلسفة باعتبارها مسألة بديهية. لقد توقف النقاش بصدد هذا إلى حدود الاعتراف أو عدم الاعتراف بالأساس والبحث عن الموجود الذي يشكل الأساس الحقيقي في حالة الإقرار بوجود الأساس. لم تتم في نظره دراسة مسألة الأساس في حد ذاتها. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن ما يؤاخذه هيدجر على الفلاسفة السابقين عليه (الميثافيزيقيين) هو عدم تمكنهم من الانتباه (نظراً لخلطهم بين الوجود والموجود، وعدم إغارة الاهتمام للاختلاف الأنطولوجي) إلى فعل الوجود غير المحدود وغير المتوقع في كل أساس يعتمد عليه في بناء معين. هناك سحب للأساس يكون من فعل الوجود نفسه يبطل استمرارية الأساس والتمكن التام من الواقع. يختلف الأمر بالنسبة لسارتر، لأن ما يهيمه في مسألة الأساس هو ربط هذا الأخير بالإنسان وحده وبالإنسان من حيث هو فرد، لجعل الفعل الإنساني فعلاً فردياً، ومن ثمة جعل التحرر مقروناً بمدى التحرر الفردي، أي بمدى توحده مع الآخرين. إن حضور الأطروحة الفوضوية في شكلها الكلاسيكي واضح في فكر سارتر. ويكمن الجديد لديه في نقل الدراسة، كما قلنا أعلاه، من المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي إلى المستوى الأنطولوجي. ولهذا ذهبنا إلى اعتباره أول فيلسوف ينظر للفوضوية اعتماداً على الأنطولوجيا.

Schurmann Reine, *Le principe d'anarchie*; Heidegger et la question de l'agir, ed. Seuil, (1) 1982.

الفصل الثاني

اختزال الكائن الإنساني في النفسي

«يعتبر النفسي في الفلسفة والسياسة والتيلوجيا والتاريخ الشرط الأول للإثبات»⁽¹⁾.

نتقل الآن، بعد أن بينا في الفصل الأول، التقاء سارتر مع الاتجاه الفوضوي فيما يخص منطلق فلسفته، إلى نقطة ثانية تعمق هذا التوجه وتجعله يسيطر على مجمل فكر الفيلسوف. يعتبر سارتر بدون شك الفينومينولوجي الوحيد الذي يورد كلمة العدم في عنوان كتاب فلسفي. صحيح إن العدم لازم التفكير الفلسفي منذ نشأته، بحيث يصعب تناول الوجود مثلاً لدى فيلسوف معين دون إثارة مسألة العدم عنده، ولكن يبقى مع ذلك أن الفلاسفة يتعرضون للموضوع على العموم دون التجرؤ على تخصيص كتاب له. إنهم يجدون صعوبة في إقناع غير الفلاسفة بموضوع اسمه الوجود يتناول الموجودات من زاوية وجودها أي من حيث هي موجودة فقط دون التركيز على أي جانب فيزيائي، فما بالك حينما يتعلق الأمر بالعدم. كيف سيقنع الفيلسوف غير الفيلسوف بأهمية التفكير في موضوع العدم. إذا كان موضوع الوجود يجعل غير الفيلسوف يسخر من المهتم بالفلسفة فإن موضوع العدم يجعله يصنفه في إطار الحمقى وغير المسؤولين. يستوي في هذا الموقف طبعاً العالم وغير العالم، لأن موضوع العدم في نظرهما يخالف المنطق كما يقول هيدجر⁽²⁾. وإذا كنا نعتبر موقف سارتر موقفاً جريئاً فذلك لأنه يتحدى المنطق السائد من جهة، ويتجاوز من جهة أخرى الفلاسفة الآخرين في طريقة تعاملهم مع أهم مواضيع الفلسفة: العدم، حيث أصر على جعله عنواناً لإحدى كبار الكتب الفلسفية للقرن العشرين.

Proudhon, *Justice et liberté*, textes choisis, ed. P.U.F, 1976, p. 9. (1)

Cf. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, ed. Gallimard, p. 35-44, Cf. également (2) Questions, p. 65.

هذا بالإضافة إلى توضيحه في مقدمة الكتاب بأن الموضوع الفعلي للفلسفة هو العدم، وأن الوجود يعطينا من التفكير والبحث وأخيرا من الخطاب. إذ يتلخص هذا الأخير بصدد الوجود في ثلاث جمل: الوجود موجود، وجود الوجود هو ما هو عليه، الوجود هو وجود في ذاته. إن الوجود مناف للقول الفلسفي لأنه إيجابي في مجمله. والخلاصة في هذه الحالة هي أن القول الفلسفي لا يقوم بصدد ما هو إيجابي ليتوقف عند حدود ما هو سلبي، أي عند العدم. إن الموضوع الفعلي الحق والوحيد للفلسفة إذن هو العدم.

لن نتعرض هنا لمختلف الخطوات التي يمر بها سارتر في تحليله لموضوع العدم، وإنما سنكتفي بتناول النقاط التي تعمق الفصل السابق، أي تجذير فلسفة الذات من أجل تأسيس الفوضوية أنطولوجيا. ولعل أول مسألة ينبغي التطرق إليها في هذا الصدد هي ما يسميه سارتر بأصل العدم.

أصل العدم

يترتب عن قول الفيلسوف بإيجابية الوجود وعن استبعاده لمسألة الخلق تجاوزه للفكر اللاهوتي وللمراحل التي ارتبطت فيها الفلسفة بهذا الفكر، للعودة مرة أخرى إلى بداية الفلسفة ذاتها. نحن نعلم أن المرحلة اليونانية لم تعرف التصور الراديكالي للعدم. لقد اعتبر هذا الأخير صوريا ومنطقيا محضا دون أهمية أنطولوجية، كما اقترن في حالات أخرى بالغيرية أو بالخطأ أو بالتغير. قد يقال إن هيرقليطس يولي أهمية للعدم على المستوى الأنطولوجي، ولكن يبقى مع ذلك أننا لا نستطيع أن نقر براديكالية العدم لديه. لا يمكن أن يحصل العدم عند هيرقليطس، خارج الصيرورة، أي خارج الوجود. لا يمكن طرح النظرة الراديكالية للعدم إلا في إطار الديانات السماوية. هكذا سيكون هاجس سارتر في بداية تناوله لمسألة العدم مرتبطا بالاستمرار في إثبات إيجابية الوجود في مستواه الأول وعزل العدم عنه كليا. «ولا يعني هذا فقط أنه ينبغي أن نرفض وضع الوجود واللاوجود في مستوى واحد، وإنما يعني أيضا أنه ينبغي أن نحتاط كي لا نطرح أبدا العدم باعتباره هوة أصلية سيخرج منها الوجود. إن استعمالنا لفكرة العدم في صورتها المعتادة يفترض دائما أن نصفني

على الوجود خصائص أولية⁽¹⁾. إن رفض سارتر لهوة أصلية، أي لعدم أصلي كما يتبين من هذا النص، هو الذي يجعله ينتقد التصور الجدلي للعدم عند أهم ممثليه: هيغل. صحيح إن الوجود في حد ذاته يبقى في نظر هيغل مجردا، ومن ثم فارغا مما يجعله يكون شيئا واحدا مع العدم، ومن هنا يكون الملموس والمهم هو الصيرورة. ولكن يبقى مع ذلك أن المزعج في هذا التصور للعدم هو الاعتراف بهذا الأخير باعتباره متساو ومتزامن مع الوجود. بمعنى أنه يمكن أن يحصل العدم بجوار الوجود وليس بداخله، ومن ثمة يمكن إثبات عدم أصلي. يمتاز انتقاد سارتر لهيغل بهذا الصدد في الحقيقة بمنطقية التحليل وقوة الإقناع. ونستخلص مثل هذا الحكم من هذا النص: «إن ما يسمح لهيغل «بتمرير» الوجود في العدم هو إدراجه ضمنيا للنفي في تحليله للوجود. وهذا بديهي ما دام أن التحديد سلب، وما دام أن هيغل قال لنا عند أخذه بصيغة لسينوزا كل تحديد فهو سلب (...) وهكذا سيكون هو الذي يدرج في الوجود من الخارج هذا النفي الذي سيجده فيما بعد حينما سيمرره في اللاوجود. ولكن يبقى أنه يحصل هنا تلاعب بالألفاظ بصدد فكرة النفي ذاتها. ذلك أنني إذا نفيت من الوجود كل تحديد وكل محتوى فإن الأمر لن يتم إلا بإثبات كونه موجودا على الأقل. هكذا فلننف من الوجود كل ما شئنا فإننا لن نتمكن من إيقافه على الوجود، وذلك بالفعل ذاته الذي ننفي عنه أن يكون كذا أو كذا. لن يتمكن النفي من مس نواة وجود الوجود الذي هو امتلاء مطلق وإيجابية كاملة (...). إن الوجود سابق على العدم ويؤسسه. الأمر الذي ينبغي أن يفهم منه أن العدم يستمد فعاليته بشكل ملموس من الوجود وليس فقط أن الوجود يتمتع بأسبقية منطقية. هذا ما نعبر عنه حينما نقول إن العدم ملازم للوجود. وهكذا فإن الوجود ليس في حاجة إلى العدم لتصور ذاته، ويمكن فحص مفهومه بشكل مستفيض دون الوقوع على أي أثر للعدم. وعلى العكس من ذلك فإن العدم الذي ليس موجودا لن يتمكن من الحصول سوى على وجود مستعار: إنه يأخذ وجوده من الوجود. إن عدمه في الوجود لا يتم الوقوع عليه إلا في حدود الوجود، وإن الاختفاء الكلي للوجود لن يكون هو مجيء سيادة اللاوجود وإنما على العكس من ذلك، يكون هو التلاشي

Sartre, *L'être et le néant*, p. 51. (1)

الملازم للعدم: ليس هناك من اللاوجود إلا على سطح الوجود»⁽¹⁾.

يقر سارتر إذن من جهة بإيجابية الوجود وأسبقيته على العدم، ومن جهة ثانية بلزوم العدم للوجود على الأقل في الحالة التي هو عليها. من الذي يفرز العدم إلى الوجود ما دام أن الوجود مستغن عن ذلك، أو ما دام أنه يوجد بشكل لن يسمح له بأي حال من الأحوال بإفراز العدم؟ قد يقال إن العدم لا وجود له، وأنه مجرد صيغة منطقية، أو مجرد طريقة في الكلام نعبر بها عن حالات معينة كالحالة التي يكون فيها الخطأ مثلا أو الغيرية أو غياب القوة كما نجد ذلك عند بعض الفلاسفة القدماء. لا يمكن الأخذ بمثل هذا الموقف من العدم في نظر سارتر، لأنه يربط، في العمق، وجود العدم بوجود النفي، في حين إن العكس هو الصحيح. إذا كانت إمكانية النفي واردة فذلك لأن هناك عدما. إن هذا الأخير هو أساس النفي. من أين يأتي العدم إذن؟ لا بد وأن موجودا معيناً يفرز العدم إلى الوجود، لأن العدم لا يمكن أن يفرز نفسه ولا يمكن أن يمارس ذاته، إنه يمارس كعدم من طرف موجود معين. هذا مع العلم أن العدم الذي سيمارسه موجود معين سيكون في مكانه مس الموجودات بأسرها ودون استثناء، بما في ذلك الموجود الذي يفرزه، لأن هذا الأخير هو نفسه موجود من بين الموجودات الأخرى، لا يمكنه أن يظل خارج تأثير ما ينتجه.

إن الموجود الذي يمارس العدم ويجعله يلحق الموجودات لن يكون موجودا آخر غير الكائن الإنساني. «الإنسان هو الكائن الذي بفضلله يأتي العدم إلى العالم»⁽²⁾. تبين مجموعة من الممارسات الإنسانية في البداية أن العدم يتوسط الوجود دون أن يتمكن في أية حال من الأحوال التمتع بأسبقية ما عليه، أو التمتع بكيان ما خارجه. وتبين لنا بعد ذلك بما فيه الكفاية أن العدم ينفلت من كل اختزال منطقي. كم مرة يجد الإنسان نفسه أمام عدم ويعترف لذاته بمثل هذه النتيجة حتى وإن كان لا يتوصل إلى تحديدها تحديدا واضحا ومستفيضا. كم مرة يجد نفسه في حالة فصل تام عن الوجود الذي يتوسطه وبعيدا عنه ليضع نفسه أمام وضع آخر لن يكون في نهاية المطاف سوى العدم. إنه يوجد ذاته في وضعية غير الوضعية التي يوجد فيها حاليا، والتي قد سيكون عليها في وقت ما من بعد، لكن الظرف الراهن الذي يعيش

Ibid., p. 50-52. (1)

Ibid., p. 60. (2)

فيه الوضعية يبين له بأن هذه الأخيرة عدم. ليس من الضروري أن يذهب الإنسان إلى حدود عيش الوضعية التي سيكون عليها في المستقبل حتى يكون أمام عدم. إذ يكفي في بعض الحالات أن يتقزز من كل ما يحيط به ويضعه بين قوسين؛ يكفي أن يتخلص من كل المعاني التي تحملها الأشياء المحيطة به ويغرق في مثل هذا الشعور. إنه سيكون هنا أيضا أمام عدم لأنه لم يعد يتمسك بأي شيء، ولم يعد يستطيع تحديد أي شيء. لا يعرف لماذا حصل التقزز من الوضعية والانسلاخ عنها، كما لا يدرك ما يريد الالتحاق به من أجل تعويض الوضعية. نقول بمعنى آخر إنه أمام العدم، إنه وسط العدم، وأصبح العدم بذلك متوسطا للوجود.

هناك في نظرنا جملتان اثنتان تلخصان التصور السارتري للعدم. تقول أولاهما: «ومع ذلك فإنه ليس في تناول «الوجود الإنساني» تعديم كتلة الوجود الموضوعية في وجهه ولو بشكل مؤقت. إن ما يمكن أن يغيره هو علاقته بهذا الموجود». وتقول الثانية: «العدم هو أساس النفي من حيث هو أنه يحتويه بداخله، ولأنه النفي من هو وجود. ينبغي إذن أن يتشكل الكائن الواعي هو بذاته بالنسبة لماضيّه باعتباره منفصلا عن هذا الماضي بواسطة عدم؛ ينبغي أن يكون واعيا بهذه القطيعة من الوجود، ولكن ليس من حيث كونه ظاهرة يتلقاها وإنما من حيث هو بنية شعورية يتكون منها»⁽¹⁾. توضح الجملة الأولى في الحقيقة أن العدم مرتبط بالكائن الإنساني وأنه يحصل في إطار علاقة ما، أي عبر ممارسة معينة، ولا يمكنه بتاتا التمتع بكيان معين خارج العلاقة التي تربط الإنسان بالوجود. وتبين الجملة الثانية أن كل بروز للعدم يرتبط بالوعي وأن هذا الأخير يكون واعيا به. لا يمكن للعدم أن يكون قوة عمياء تفعل في إطار الممارسة الإنسانية، وتفرض عليها أهدافا لم تكن في حسابان هذه الأخيرة، أي لم تكن واعية بها وعازمة عليها. يشكل العدم جزءا من الوعي ويظل ملازما له ومنتما إليه عبر كل وجوده. تلخص الجملتان في الحقيقة نقد سارتر لهيجل من جهة ولهيجل من جهة ثانية. فتركيزه على ربط العدم بالوجود الإنساني يهدف من وراءه إلى دحض التصور الهيجلي للعدم الذي يميل إلى الإقرار بكيان لهذا الأخير على مستوى الوجود. في حين يهدف تركيزه على الوعي بالعدم لدى الوجود الإنساني، باعتباره بنية لهذا الوعي، إلى انتقاد التصور الهيجلي للعدم. فما يعنيه سارتر على

Ibid., p. 61-65. (1)

هيدجر، بهذا الصدد، هو رجوعه في نهاية المطاف إلى الموقف الهيجلي في شكل مغاير طبعاً. ويتجلى هذا الرجوع في إقراره بفعالية العدم خارج الوعي الإنساني، حتى وإن كان يتوصل في البداية إلى الإقرار بأن مصدر النفي هو العدم وليس العكس، وذلك انطلاقاً من تحليله للسلوك الإنساني، وانطلاقاً من اكتشافه لبنية التعالي لدى هذا الأخير. لكن امتياز الإنسان بالتعالي، أي بالسير نحو ما بعد أو ما وراء الموجودات، يرجع إلى مكوثه داخل العدم وليس العكس. إن ماهية العدم هي التي تسمح للإنسان، في نظر هيدجر، بإيجاد نفسه أمام الموجود في مجمله، أي تسمح له بمواجهة المابعد. هناك اعتراف واضح لدى هيدجر باستقلالية العدم عن الكائن الإنساني مما يجعله يكتب مثل هذه الصيغ التي يستحيل إيجاد مثيلاتها في كتابات سارتر. نقرأ في محاضراته: ما هي الميتافيزيقا؟ «تحقيق واقع إنساني معناه: أن يجد الإنسان نفسه داخل العدم» ثم «يظل الكائن الإنساني مزعزعا من طرف التعديم الذي يمارسه العدم». تعطي هذه الصيغ أولوية للعدم على الكائن الإنساني، كما أنها تقر بتأثير للعدم على الإنسان. ويوضح هيدجر موقفه أكثر بخصوص استقلالية العدم حينما يقول في المحاضرة نفسها: «لا يشكل العدم نقيض مفهوم الوجود فحسب، بل إن ماهية الوجود ذاتها تحتوي العدم منذ الأصل. إن التعديم الذي يحدثه العدم ينتج داخل وجود الموجود». هناك التقاء واضح إذن بين هيدجر وهيجل فيما يخص الاعتراف بالعدم على مستوى الوجود. هكذا نجد هيدجر لا يتردد في التأكيد على صحة الجملة الهيجلية الشهيرة، تلك التي توحد بين الوجود والعدم. «إن الوجود الخالص والعدم الخالص إذن متطابقان. تظل أطروحة هيجل هذه صحيحة. يتركب الوجود والعدم بشكل متبادل، وليس ذلك بتاتا لأن الاثنين يتوافقان معا في لا تحديدهما ومباشرتهما وإنما لكون الوجود ذاته متناهما في ماهيته ولا ينكشف إلا في تعالي الكائن الإنساني الذي يطفو خارج الموجود في العدم»⁽¹⁾.

لا يعني تأكيد هيدجر، طبعاً، على صحة الجملة الهيجلية السالفة الذكر، بقاءه في إطار الهيجلية. إنه يتعد عنه تماماً. فإذا كان الطابع اللاهيجلي هو المميز لفلسفة القرن العشرين، وبالمخصوص النصف الثاني منه، فالفضل يرجع بالأساس إلى هيدجر. إنه أول فيلسوف ينتقد ركيزة الفلسفة الغربية كلها من داخل الفلسفة ومن

Heidegger: Question I, *Qu'est-ce que la métaphysique?* pp. 62, 65–69. (1)

داخل الميتافيزيقا، بعد المحاولة النيتشوية، مع السعي إلى الخروج من الميتافيزيقا. إذا كان هيجل يشكل رمز العقلانية في الفلسفة الغربية، فإن هيدجر يعتبر رمز اللاعقلانية. وإذا كان يؤكد كثيرا على «الوجود من حيث هو انسحاب» وعلى «العدم من حيث هو حجاب للوجود»⁽¹⁾، فذلك ليؤكد بالضبط على اللاعقلانية على المستوى الأنطولوجي. يفيد انسحاب الوجود حصول خلل في الحسابات التي تم إنجازها، وحصول نتيجة لم يحسب لها، رغم أن الحساب كان هو القاعدة الأولى والأخيرة في الإنجاز⁽²⁾. إن معنى انسحاب الوجود هو انتفاء السيطرة، وربما كنا نعتقد في لحظة أننا سنتمكن من هذه الأخيرة في أعلى مستوياتها، إن لم نقل بصفة تامة ونهائية. إن انسحاب الوجود معناه تسرب فعل اللاعقل إلى الوجود ليجرف بالسيادة التي كان العقل يتلذذ بنشوتها ويتظاهر بإمكانية تمديدها وتعميقها. صحيح إن مفكرين آخرين أخذوا اللاعقل بعين الاعتبار، وأبرزوا أهمية فعله داخل سلوك الإنسان، إما باعتباره فردا (فرويد)، وإما باعتباره جماعة (ماركس)، ويبقى مع ذلك أن هيدجر لم يذهب إلى محاولة إدراج اللاعقل في العقل كما هو الأمر عند من اهتم بالموضوع قبله. يعتبر مقاله قوله نيتشه «مات الإله» أكبر دليل في هذا المجال، وبالخصوص الجملة التي يختمه بها حيث يقول: «ولا يبدأ التفكير إلا حينما نعرف حق المعرفة أن العقل الممجد منذ قرون هو الخصم الأكثر عنادا للفكر»⁽³⁾.

يمكن تفسير موقف سارتر من هيجل وهيدجر إذن انطلاقا من هذه المقارنة الوجيزة التي أوردناها بين فيلسوف الجدل وفيلسوف الوجود. فرفض سارتر للأول جاء نتيجة ربطه للعدم بالروح أي بذات غير فردية. وانتقاده للثاني قائم على رفضه لمفهوم الذات، لأن تحليله للعدم يهدف، كما قلنا، إلى إبراز قدرة الوجود على تقويض الحسابات التي تنجزها الذات فردية كانت أم جماعية. هكذا يكون ألان رونو Alain Renaut على كامل الحق حينما يكتب «يتضح في الحقيقة أن سوء التفاهم المزعوم بين سارتر وهيدجر (أن نفهم كما لو أن سارتر أساء فهم وقراءة ما كان يقوله هيدجر فقط) هو عبارة عن خلاف يمس العمق - إنه خلاف تم تبنيه واستيعابه من طرف سارتر». يورد رونو هذا القول بعد تأكيده على أن «الحرية التي

Ibid., p. 84. (1)

Cf. Ibid., pp. 81-82. (2)

Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, ed. Gallimard, 1980, p. 322. (3)

يكن فيها الوجود الإنساني ذاته ينبغي التفكير فيها باعتبارها انتشالا عن العالم وانتشالا عن الذات. لقد انتبه هيدجر بالتأكيد، يقول سارتر، إلى ماهية الحرية هذه بقوله بفكرة التعالي، كما أن هوسرل نفسه قد عبر عن هذا الانتشال من الذات في فكرة القصدية، لكن الوجود والزمان أو ما هي الميافيزيقادعيا إلى التفكير في التعالي (الحرية) انطلاقا من تدفق العدم، وانطلاقا من التعديم الذاتي للموجود (انطلاقا من انكشاف الوجود)، أكثر مما دعيا إلى العكس»⁽¹⁾.

إن سارتر إذن حريص كل الحرص في تحليله لأصل العدم على التشبث بمسألة الأساس فيما يخص الفعل الإنساني. ينبغي أن ننتهي في تتبعنا لمراحل الفعل إلى مبدأ أول يقبل الضبط، ولم لا يقبل التوجيه فيما بعد، إذا ارتأينا ضرورة لذلك، أو على الأقل سندرس حالة عدم التوجيه انطلاقا من هذا المبدأ الذي ننتهي إليه. وبهذا يتجنب سارتر التوجه الفلسفي الذي يعير الاهتمام للاعقل كي يتشبث أساسا بالتوجه العقلاني. إن انعدام المعنى على مستوى الوجود لا يؤدي بالضرورة إلى القول باللامعنى التام والاستسلام لمثل هذه الحقيقة. لماذا ذلك؟ لأن تحليل الوجود يكشف لنا عن تسرب العدم إليه. هذا العدم الذي هو عبارة، في نهاية المطاف، عن فعل إنساني داخل الوجود. تؤجل مسألة المعنى واللامعنى إذن إلى حين الانتهاء من تحليل العدم الذي بدا لنا بمثابة مبدأ أول. وحينما نقول بمثابة مبدأ أول فإننا نقصد وقوعنا على نقطة الانطلاق، أي وقوعنا على الأساس الذي سننطلق منه لتبيين مدى قدرته، بالضبط، على التأسيس في مجال الأخلاق والسياسة. يكون سارتر، بتوصله إلى هذه النتيجة، قد حافظ على أهم منطلق للفكر الفوضوي ألا وهو جعل الإنسان قوة نافية يثبت نفسه باستمرار عبر الاستنكار والرفض والهدم، أي عبر السلب. يجمع الفوضويون كلهم على هذا المبدأ ويشرونه بكل وضوح في مختلف كتاباتهم كما هو الأمر مثلا لدى برودون حيث نقرأ له ما يلي: «ومن هنا تأتي هذه الخاصية السلبية التي تمس عادة الحرية، والتي تجعل منها الطابع المميز للثورة. لا أقصد أنها تنفي السبب العقلي للأشياء. ليست الحرية بتاتا عبثية (...) تحتفظ الحرية لذاتها - بجعل نفسها فوق كل موجود - بإمكانية سحب ذاتها، بكل ما أوتيت من إمكان، من كل قانون غير ذاتها»⁽²⁾.

(1) Renaut, Alain, *Sartre, Le dernier philosophe*, ed. Grasset, 1993, pp. 68-69.

(2) Proudhon, *Justice et liberté*, Textes choisis, P.U.F, 1976, p. 88.

نكتفي في تناولنا لأصل العدم في فلسفة سارتر بتسجيل هذه الفكرة التي تجعله يلتقي منذ البداية مع الفكر الفوضوي، ويتعلق الأمر بربط النفي بالفعل الإنساني الذي يمكن اعتباره أيضا ربطا للفعل الإنساني بالنفي، ثم قرن القوة الإنسانية التعديمية بالحرية. إذا كان الإنسان يتمكن من إفراز العدم فذلك لأنه حرية في ماهيته. ولعل هذه الفكرة هي النتيجة الأساسية التي ينتهي إليها سارتر (وأراد الانتهاء إليها) من خلال تناوله لأصل العدم حيث يقول: «وهكذا فقد توصلنا إلى النهاية الأولى لهذه الدراسة: الإنسان هو الكائن الذي بفضل يأتي العدم إلى الوجود. غير أن هذه المسألة تثير مباشرة مسألة أخرى وهي: ما الذي ينبغي أن يكونه الإنسان كي يأتي بواسطته العدم إلى الوجود؟ (...) إن هذه الإمكانية المتوفرة لدى الكائن في فرز العدم الذي يعزله كان ديكارت قد منحها اسما بعد الرواقيين وهو الحرية. ولكن الحرية ليست هنا سوى كلمة. فإذا أردنا أن نحقق تقدما أكثر في المسألة، فلا ينبغي أن نكتفي بهذا الجواب، وعلينا أن نتساءل الآن: ما الذي ينبغي أن تكون عليه الحرية الإنسانية إن كان ينبغي أن تكون مصدر العدم إلى العالم»⁽¹⁾.

سجلنا في الفصل السابق أن الأساس ينحصر، فيما يخص الفعل، في إطار الكائن الإنساني باعتباره فردا، ونلاحظ الآن أن الفرد حرية تفرز العدم إلى العالم، وأن مثل هذا الإفراز يكون من نصيبها وحدها. إذ لا مجال للقول بمصدر آخر للحرية غير الحرية الفردية. سنعمل الآن على تتبع التحليل السارتري للكائن الإنساني باعتباره حرية للإحاطة بوجوده، وذلك طبعا بهدف تبيان سيطرة التوجه الفوضوي في فلسفته. وسنركز التحليل على ما يسميه سارتر بالبنيات المباشرة والبنيات الأساسية للكائن الإنساني، أي البنيات المعطاة له منذ نشأته، والبنيات التي تقوم عليها محاولاته في عملياته الإبداعية لتجسيد البنيات الأولى في أحسن إطار. ينبغي الإحاطة، بمعنى آخر، ببنيات الوجود الإنساني الكائنة وبنياته الممكنة⁽²⁾. ماذا إذن عن هذه البنيات؟

(1) Sartre, *L'être et le néant*, pp. 60-61.

(2) يميز سارتر بين هذه البنيات في كتابه *دقائق الأخلاق* دون غيره من كتاباته الفلسفية. هذا

مع العلم أنه يقتصر على إثارة هذا التمييز دون التفصيل في الفرق بين البنيتين حيث يكفي بقول ما يلي: "إن حقيقة خطاب المطلق حول ذاته أطلولوجية وأخلاقية في بنياتها الأساسية،

وحيوية وشخصية في بنياتها المباشرة"، Sartre, *Cahiers pour C'est l'auteur qui souligne*, une morale, p. 97

البنيات المباشرة

لقد خصص سارتر في كتابه الوجود والعدم فصلا كاملا لدراسة ما يمكن أن نصطلح عليه مؤقتا بماهية الإنسان⁽¹⁾. ولعل ما يهمنا نحن بهذا الصدد هو توضيح الاختزال السارترى للممارسة الإنسانية في السلب وفي السلب وحده. تسير البنيات الأربعة التي يحدد سارتر من خلالها الكائن الإنساني نحو إثبات وجود هذا الأخير من حيث هو وجود سلبي، لا يعرف في حياته نشاطا آخر غير تعديم محيطه وتعديم ذاته حتى لا تأخذ شكلا موضوعيا معينا. تجعل كل البنيات التي يتناولها سارتر الكائن الإنساني آلة من العدم لا تتوقف عن الانفتاح على العالم الخارجي لتعدهم، كما أنها لا تتوقف عن الانفتاح على المستقبل لتعدهم حاضرها الذي عمل بدوره على تعديم حاضر آخر أصبح بذلك ماضيا. لا يمكن تصور الإنسان حسب سارتر خارج ممارسة العدم، كما لا يمكن تصور الممارسة خارج العدم. صحيح إن سارتر لم يكن أول فيلسوف يولي الأهمية للنفي في الممارسة الإنسانية. إن واضع أسس فلسفة الجدل كان رائدا في هذا المجال. نحن نعرف مدى تكرار هيجل في مختلف كتاباته لهذه العبارة: الروح هي السلب. فسواء اهتمنا بفينومينولوجيا الروح أو بالمنطق أو بالأنسكلوبيديا أو بمبادئ فلسفة الحق فإننا سندرك بكل وضوح أن الصيرورة تأخذ معناها في إطار سيادة النفي الذي تمارسه الروح. إن هاجس هذه الأخيرة هو حقا إثبات ذاتها، ومحاولة التطابق مع ذاتها، والتحكم في كل ما هو غيرها، لأن تطابقها يعني في نهاية المطاف السيادة على ما هو مختلف عنها. غير أن الإثبات بالنسبة للروح لا يمكن أن يتم خارج نفي الجزئي أو الفردي الذي هو مخالف لها. كل ما في الأمر هو أن الروح تتخلى عن فكرة الإقصاء، بمعنى أن النفي لا يعني محو ما هو مخالف كي يترك المكان لما هو متطابق. إن النفي يعني الاستيعاب، والاستيعاب يعني تمرير رغبة الروح إلى ممارسة الفرد مما يجعل هذا الأخير يكون في خدمة الأولى. يهدف النفي إذن إلى إحلال ممارسة مكان ممارسة أخرى، وليس إلى إحلال كائن محل الآخر. غير أن المهم في الأمر هو كون النفي يعتبر الوسيلة الوحيدة التي تلجأ إليها الممارسة، من أي نوع كانت، في فرض ذاتها. ولسنا في حاجة إلى التذكير هنا بالمكانة التي سيحتلها السلب، بعد هيجل،

Cf. Sartre, *L'être et le néant*, «Les structures immédiates du pour-soi», pp. 115-149. (1)

في كتابات ماركس وإنجلز. إنه قانون داخل قانون الجدل. وإذا كان «الجدل، حسب إنجلز، هو قانون تطور الطبيعة والتاريخ والفكر العام إلى أقصى حد»⁽¹⁾ فإن اعتبار النفي قانونا معناه محاولة إضفاء الطابع العلمي عليه. ونحن نعلم أن كلا من ماركس وإنجلز لا يترددان في نقل هذا المبدأ من مجال الفلسفة التأملية إلى مجال الاقتصاد والاجتماع العلميين. وسيظل السلب في الفكر الماركسي يتمتع بالدور ذاته الذي كان قد أسند إليه هيغل. إذ لا يأخذ معناه الحقيقي إلا حينما يكون مصدره الكل، أي حينما يجد المتناهي نفسه يمتد نحو اللامتناهي ليتحقق فيه، بدل أن يعيش علاقته مع اللامتناهي في تناقض وتنافر. يعمل السلب في الفكر الجدلي، مثاليا كان أم ماديا، على تمرير الفردي نحو الكلي. وتكون الغاية منه هي تحقيق هذه النتيجة. لا تهمنا هنا تفاصيل الخطوات التي يسير عليها هذا المجرى بقدر ما يهمنا تسجيل هذه النتيجة. ولعل ما تبغي الإشارة إليه هنا أيضا هو حصول إيجابية على مستوى الواقع، أي حصول وجود موضوعي ومجسد عبر الفعل الذي ينتجه السلب. هناك وضعيات إيجابية يقبل بها الوجود الإنساني من حيث هو فرد، والأكثر من ذلك يقبل هو نفسه أن يتحدد من خلالها، خاصة الوضعية التي تجعله لا يعيش تناقض تناهيه كفرد لأن اللامتناهي أصبح امتدادا له. إذا كان الفكر الجدلي يعمل، كما يقول جان كرانسي Jean Granier «على محو كل إحالة على طبيعة ما لإرجاع كل شيء إلى الخلق الذاتي للمطلق داخل الدينامية اللامحدودة للمجموعات الاجتماعية»⁽²⁾، فإنه يقر مع ذلك بالسير نحو نهاية موضوعية تعتبر الإيجاب بامتياز. لا يفصل السلب داخل الفكر الجدلي، في نهاية المطاف، عن تحقيق الإيجاب. كل ما هنالك هو أن هذا الأخير لا يتحقق إلا عبر النفي.

هذا هو بالضبط ما يريد سارتر دحضه على مستوى البنيات المباشرة وعلى مستوى البنيات الأساسية معا. لتركز أولا على البنيات الأولى لأنها في الحقيقة أكثر تناقضا مع التصور الجدلي للنفي من البنيات الثانية. إن كان هدف سارتر من تناوله لأصل العدم في كتابه الوجود والعدم هو رفض ربط هذا الأخير بكائن آخر غير الكائن الإنساني فهدفه من دراسة البنيات المباشرة للوجود الإنساني هو رفض

Engels, *Anti-Duhring*, ed. Sociales, 1977, p. 169. (1)

Granier Jean, *Penser la praxis*, ed. P.U.F, 1980, p. 307. (2)

انتهاء ممارسة العدم إلى وضعية إيجابية معينة، أي رفض انتهاء الفرد إلى تحقيق ذاته وحرية في إطار وضعية معينة. إن التكوين الوجودي للإنسان يجعله ينتقل من وضعية إلى أخرى دون إبداء أي رضى عن أي وضعية. كل واقع انفتح عليه الفرد بعد نفيه لواقع سابق يكون مجرد فرصة لممارسة نفيه من جديد قصد واقع آخر سيكون من نفس المصير، وهكذا دواليك. والأكثر من ذلك يرجع سارتر الانشطار الحاصل بين المتناهي واللامتناهي إلى الذات الإنسانية من حيث هي فرد، بدل أن يبقى عليه في الخارج بين الفرد والواقع المحيط به. لا يتطابق الوجود الإنساني في أصله مع ذاته. إنه مصنوع - إذا كان من الممكن استعمال هذه الكلمة - بشكل يتنافى مع التطابق الذاتي. «الوجود لذاته هو الوجود الذي يتحدد هو نفسه إلى أن يوجد من حيث هو وجود لا يمكن أن يتطابق مع ذاته»⁽¹⁾ هناك إذن ما يفصل الوعي عن ذاته. إنه عبارة عن ثنائية، ولكن ما يفصل الوعي عن ذاته عبارة عن لا شيء. فالتطهير الفينوميلوجي هو بالضبط التوصل إلى جعل الوعي فارغا من كل شيء ليظل في نهاية المطاف لا شيء. إذا قررنا بوجود شيء ما يكون هو أصل الانفصال الذي نكتشفه بصدد الوعي ويكتشفه الوعي بصدد ذاته، فإننا سنكون في هذه الحالة خالفنا التطهير الفينوميلوجي، وسلمنا بوجود موجود داخل الوعي مغاير له. هكذا يصير سارتر على اعتبار ما يفصل الوعي عن ذاته هو العدم. «إذا تساءلنا الآن، ما الذي يفصل الذات عن نفسها؟ فإننا نضطر إلى التصريح بأنه لا شيء»⁽²⁾.

إن فكرة الانفصال فكرة عرفتها الفلسفة عبر امتداد تاريخها بحيث يذهب بعض المؤرخين إلى اعتبار أن «كل فلسفة هي فكر مهتم بالانفصال»⁽³⁾. لن نتعرض هنا لهذا التاريخ. نكتفي بالإحالة على كتاب ميشل كرنو Michel Cornu الذي يلخص الأفكار الأساسية الواردة في تاريخ الفلسفة بصدد مفهوم الانفصال⁽⁴⁾. إن ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو حرص سارتر مرة أخرى على جعل الذات المسؤول الوحيد على كل أفعالها. لذا فإن كانت هناك ثنائية ما تلاحظ بصدد الوجود الإنساني، فهذا لا يجب أن يؤدي بنا إلى اعتبار طرف من هذه الثنائية إنسانيا وآخر مثاليا أو إلهيا

(1) Sartre, *L'être et le néant*, p. 121.

(2) Ibid., p. 120.

(3) Aliquié, *La nostalgie de l'être*, P.U.F, 1950, p. 13.

(4) Cornu. Michel, *Existence et séparation*, ed. L'âge d'homme, Lausanne 1981.

أو ساميا أو أي شيء من هذا القبيل. لا يمكننا مثلا أن نقسم أفعال الفرد إلى أفعال تنسب للإرادة لأن مصدرها النفس، وإلى أفعال تنسب لانفعالات لأن مصدرها هو الخارج كما هو الشأن عند ديكرت مثلا. كما لا يمكننا أن نقسم الأفعال الإنسانية إلى أفعال ننسبها إلى أنا تجريبية لأن مصدرها الرغبة والأهواء، وأفعال أخرى ننسبها إلى الأنا المتعالية الحرة لأن مصدرها هو الواجب كما هو الشأن عند كانط. إن الأفعال الإنسانية واحدة ومصدرها واحد وغايتها واحدة كما سنرى بعد قليل. وإذا كان هناك مفكرون يفصلون بين فعل إرادي وآخر غير إرادي، وبين فعل شمولي وفعل فردي، وبين فعل عقلي وآخر غير عقلي انطلاقا من الانفصال الملاحظ على مستوى الوجود الإنساني، فذلك راجع، حسب سارتر، إلى خطأ في فهم هذا الانفصال. إنهم يمحمون داخل الكائن الفرد شيئا ما لا علاقة له بالفرد. ولهذا السبب نلاحظ إثارة سارتر للكوجيتو السابق على التأمل بصدد تحليله للانفصال الذي يعرفه الوجود الإنساني. معنى هذه الإثارة هو كون الانفصال ملازما له، سواء أتم الوعي لدى الفرد بارتباطه بموضوع ما أم لم يتم الوعي بذلك. ولعل الاستشهاد بمسألة الاعتقاد في هذا المجال لدليل كبير على الأهمية التي يوليها سارتر لانفصال الوعي. كلنا نعلم أن الاعتقاد يمثل إحدى الحالات القصوى لتطابق الفرد مع موضوعه، ومن ثمة مع ذاته. يبدو للوهلة الأولى أن الإنسان يتعاطى في حالة الاعتقاد كليا لما يعتقد فيه. وما يجعل الاعتقاد اعتقادا هو بالضبط مثل هذا التعاطي الذي يحصل بصده. ولكن سارتر يرفض مع ذلك الحديث هنا عن التطابق. «يستحيل فعلا تحديده [الوعي] كتطابق مع ذاته. يمكن لي القول بصدد هذه الطاولة إنها هذه الطاولة فقط، لكنني لن أتمكن من حصر قولي بصدد اعتقادي في كونه اعتقادا فقط»⁽¹⁾.

ما معنى أن الإنسان واع باعتقاده؟ معنى ذلك أن هناك عند الإنسان من حيث هو وجود، وليس من حيث هو تاريخ طفولة أو من حيث هو مجتمع أو طبقة... إلخ، شيئا ما يفصله عن اعتقاده، ويجعل منهما ثنائية. إنها حقيقة ثنائية تشكل وحدة، ولكنها تعرف مع ذلك الانفصال. ما الذي يضاف إلى الاعتقاد ليشكل معه ثنائية؟ إنه لا شيء. إنه عدم. إنه إمكانية تجعل هذا الفرد يكون هذا الاعتقاد وإمكانية غير هذا الاعتقاد في آن واحد. لا يهم أن تتجسم هذه الإمكانية، وإنما المهم هو وجودها باعتبارها

Sartre, *L'être et le néant*, p. 116. (1)

إمكانية. ونقول إنها عدم لكونها لا تتجسم في شيء آخر غير ما ستفتح عليه. وهذا هو الفرق بين الوعي باعتباره عدما عند سارتر والوعي باعتباره جوهرًا عند الفلاسفة الذين يربطونه في هذا المستوى بمكون ما، معرفيا كان أو أخلاقيا أو دينيا.

لم يكن سارتر أول من أقر بحضور الوعي بجانب الموضوع الذي يرتبط به. لقد أعطى ديكارت أهمية بالغة لهذه الفكرة، وعمل الفلاسفة اللاحقون على تعميقها إلى أن أصبحت تشكل أساس الفلسفة الحديثة برمتها. فالتأكيد على الكوجيتو يفيد التأكيد على ضرورة إبداء الأنا لموافقتها على الفكرة التي تحملها مهما بلغت حقيقة هذه الأخيرة. لم تعد الأنا تتعاطى للموضوع لتتوحد معه، حيث أصبح في إمكانها إقامة فصل بينها وبينه عبر التساؤل والشك. لم تعد حقيقة الموضوع أو الفعل تفرض نفسها على الذات بقدر ما أصبحت الذات هي التي تفتح على هذه الحقيقة لتمنح لها موافقتها أو تمتنع عن ذلك. لكن يبقى أن الكوجيتو يرتبط في الفلسفة الحديثة بالتأمل، أي إن الأنا تنجز فصلها عن الموضوع حينما ترقى إلى مستوى التأمل.

هذا بالإضافة إلى أن الأنا التي تنفصل عما تتعامل معه، تقوم بفعلها هذا انطلاقا من مجموعة من المكونات تشكل منها، ويكون هدف الانفصال هو العمل على إخضاع الموضوع لهذه المكونات. أما الانفصال الذي يتحدث عنه سارتر فإنه يتم انطلاقا من اللاشيء، أي من العدم. إن ما ستفرضه الأنا على موضوعها لا يتحدد في أي شيء آخر غير العدم. كل ما ستمارسه عليه هو العدم. هكذا تنحصر البنية الأولى التي يتحدث عنها سارتر بصدد الوجود الإنساني كليا في تعديم الموجودات. وبإثارته لهذه البنية فإنه يعمل من جهة على إعادة الاعتبار لمفهوم الذات الذي كان قد بدأ يعرف اضمحلالا كبيرا في الفكر الفلسفي، ومن جهة أخرى يعمل على إرساء أسس الفوضوية، لأن الحرية تشكل شيئا واحدا مع العدم، ولأن فعلها لا يتجاوز أبدا عملية النفي. «العدم هو الإمكانية الخاصة بالوجود وإمكانيته الوحيدة. هذا مع العلم أن هذه الإمكانية الأصلية لا تبدو سوى في الفعل المطلق الذي يحققها. ولا يمكن للعدم، من حيث هو عدم الوجود، أن يأتي إلى الوجود إلا بفضل الوجود ذاته. ويأتي إلى الوجود بدون شك من وجود خاص هو الوجود الإنساني (...) الوجود الإنساني هو الوجود من حيث كونه داخل وجوده وبالنسبة لوجوده الأساس الوحيد للعدم وسط الوجود»⁽¹⁾.

Sartre, *L'être et le néant*, p. 121. (1)

يبدو في البداية أن العدم الذي يفرزه الوجود الإنساني يمارس بالدرجة الأولى على الموجودات الخارجية وعلى العالم، كما يبدو أن الإنسان يتحدد انطلاقاً من ذاته لممارسة هذا العدم بشكل مستمر، غير أن الإنسان لا يمكنه نفي العالم الذي يعيش فيه. «إن الوجود لذاته هو الذي يتحدد باستمرار إلى أن لا يكون الوجود في ذاته. وهذا يعني أنه لا يمكنه أن يتأسس إلا انطلاقاً من الوجود في ذاته وضد الوجود في ذاته»⁽¹⁾. ليس ما ينفيه الإنسان إذن هو العالم الخارجي وإنما هو الوجود الإنساني الذي يأخذ شكل العالم الخارجي. بمعنى أن الوجود الإنساني ينفى ذاته ويحاول أن يمارس التغيير على ذاته. إنه يسعى دائماً إلى أن يكون شيئاً آخر غير الشيء الذي يتحدد به في لحظة معينة. فالوجود لذاته نفور من كل تجسيم كما قلنا سابقاً. «إن ما ينفيه [الوجود الإنساني] أو يعدمه هو الوجود في ذاته. ولكن ليس أي وجود في ذاته: الوجود الإنساني هو أولاً وقبل كل شيء عدم ذاته. إن ما ينفيه أو يعدمه من ذاته لن يكون شيئاً آخر غير الذات. وبما أنه يتشكل في معناه من هذا التعديم ومن هذا الحضور بداخله مما ينفيه بصفته معدماً، فإن الذات من حيث هي وجود في ذاته ناقص هي التي تشكل معنى الوجود الإنساني»⁽²⁾.

يمكن تفسير مثل هذا التصور للعدم انطلاقاً من الوضعية الاجتماعية التي سادت في أوروبا في فترة كتابة سارتر لكتابه الوجود والعدم، كما يذهب إلى ذلك بعض الدارسين وعلى رأسهم لوكاتش (Lukacs)⁽³⁾. يبين لنا الوجود والعدم فعلاً إلى أي درجة هناك رفض للواقع السائد الذي انهارت فيه كل القيم حيث حطمت الحرب الحاضر (أعدمته) ولكنها حطمت أيضاً المستقبل. ليست هناك إذن إمكانية التفكير في هذا الأخير بعد انعدام كل الآمال، مما جعل سارتر يختزل الإنسان في العدم ويرجع مستقبله إلى نفي الحاضر دون السير به نحو هدف ما أو نحو بناء ما. لا نشك في أهمية مثل هذه الأطروحة وصحتها فيما يخص تفسير التوجه الفكري لسارتر. ولكن يبقى مع ذلك أن التفسير الفوضوي أقوى، أو إنهما لا يتنافيان بقدر ما يتكاملان. ولعل ما يؤكد تفسيرنا أكثر هو استمرارية التوجه الفوضوي في الكتابات

Ibid., p. 128. (1)

Ibid., p. 132. (2)

Lukacs, *Existentialisme ou marxisme?*, trad. E. Kelemen, ed. Nagel, Paris. (3)

اللاحقة على الوجود والعدم، والأكثر من ذلك تعميقه في هذه الكتابات كما سنرى فيما بعد. إن ما ينبغي تسجيله إلى هذه الحدود، وهو حكم ينطبق على الوجود والعدم كله، هو أن الفوضوية في هذا المؤلف تظل فوضوية سلبية، لأن الكاتب لا يأخذ بها باعتبارها حلاً لتحقيق الحرية الفردية كما هو الأمر لدى معظم الفوضويين الذين ينعتهم مونيه مثلاً بالإيجابية أمثال فوربي وبرودون وباكونين وكروبوتكين... إلخ⁽¹⁾. إن هاجس سارتر في الوجود والعدم هو البرهنة على أن الممارسة الإنسانية في بدايتها ممارسة فوضوية، أو تصب في الاتجاه الفوضوي. ليس هناك حقل ما أو مستوى ما في البداية يفلت من هذا التوجه. إن بداية الممارسة الإنسانية، حسب الوجود والعدم، عبارة عن فوضى، أما نهايتها فلم تكن موضوع الكتاب حتى وإن كان هذا الأخير يجعلنا نتنبأ بأن النهاية لا تختلف بدورها عن البداية. وفعلاً تتأكد المسألة في الكتاب الموالي، أي في الدفاتر الأخلاقية، وكذلك في الكتاب الذي يختم المسار الفلسفي لسارتر: نقد العقل الجدلي.

لنتابع فكرة قرن الممارسة الإنسانية بالعدم، وبالعدم وحده، في إطار البنيات المباشرة للوجود الإنساني بصدد فكرة أخرى لها مكانتها في التقليد الفوضوي، وهي حاضرة بقوة في الوجود والعدم وفي ما بعد الوجود والعدم. إنها فكرة ما يمكن الاصطلاح عليه بالإنسان من حيث هو كل. وليس معنى هذا التصور هو تناول الإنسان في جميع جوانبه المعرفية والنفسية والاجتماعية والدينية والأخلاقية... إلخ، وإنما تناوله انطلاقاً مما هو عليه الآن وما كان عليه في الماضي وما سيؤول إليه في المستقبل. تناول الإنسان من حيث هو كل مفاده تجاوز البنية السالفة الذكر، الكامنة في انفصال الوجود الإنساني وفي عدم تطابقه مع ذاته، إلى بنية أخرى مناقضة لها، وهي سعيه نحو الكمال والتطابق مع الذات.

إن الإنسان واع كل الوعي بعدم تطابقه مع ذاته ومن ثمة بنقصانه، ولكنه واع في الوقت ذاته بسيره المستمر نحو تحقيق التطابق الذاتي عبر نفيه للتطابق. إنها أول قيمة يحددها الإنسان لذاته، إن لم نقل إنها القيمة الوحيدة التي تظهر إلى الوجود انطلاقاً من البنيات المباشرة للكائن الإنساني. ونحن هنا في حاجة إلى

Cf. Mounier Emmanuel, *Communisme, anarchie et personnalisme*, ed. Seuil, 1966, pp. (1) 96-97.

إزالة لبس مرتبط بمسألة القيمة لا ينتبه إليه قراء سارتر على العموم، حتى وإن تعلق الأمر بدارسين كبار أمثال توماس فلين⁽¹⁾ وتوماس أندرسن⁽²⁾. ينبغي أن نميز لدى سارتر بين القيمة المرتبطة بالبنيات المباشرة للوجود الإنساني، والقيم الناتجة عن البنيات الأساسية التي سنتناولها فيما بعد. ولعل هذا التمييز هو الذي يساعدنا على فهم الموقف السارترى من الفعل الإنساني، ويجعلنا ندرك طغيان التوجه الفوضوي في فكره. هناك من يتناول مسألة القيم لدى سارتر اعتمادا على الدفاتر الأخلاقية والوجودية فلسفة إنسانية، وكذلك على بعض الكتابات المسرحية التي يوضح فيها سارتر أن القيم لا وجود لها على مستوى الواقع. وقد يستعين أحيانا أصحاب هذا التأويل ببعض الاستشهادات من الوجود والعدم الذي ينص على أن «الوجود الإنساني هو ما تأتي القيمة إلى العالم»⁽³⁾. غير أن هذا القول ينبغي أن يفهم في سياقه داخل الوجود والعدم، الشيء الذي يعطيه معنى آخر غير التأكيد على الذات. لماذا نبحت عن معنى آخر للقيمة هنا؟ الجواب بسيط. ذلك لأن سارتر يقصد بالقيمة هنا غاية واحدة: تحقيق الإنسان الفرد لذاته من حيث هو كل يتجاوز كل نقص. «إن القيمة المثلى التي يتجاوز الوعي نفسه عبرها بواسطة وجوده ذاته في كل لحظة هي الوجود المطلق للذات بخصائصه المشكلة للهوية كالتحرر والاستمرارية... إلخ ومن حيث هو أساس الذات»⁽⁴⁾.

لا يمكن للإنسان طبعاً تحقيق هذه القيمة حتى وإن كانت تشكل حاجسه الأول في حياته، لأنها حاضرة على شكل واجب الوجود. سيكون تحقيقها دائماً فرصة لانطلاقة أخرى، أي لإفراز عدم آخر، وليس كوجود موضوعي يتجسم وسط العالم. إن محاولة الإنسان لتحقيق القيمة الأساسية لوجوده ما هي إلا تأكيد لذاته من حيث هي عدم تختزل ممارسته في العدم. قد يقال إن الإنسان لا يكون مضطراً لربط ممارسته بهذه القيمة ويمكنه إبدالها بأخرى ممكنة التحقق، خاصة وأن الفرد يسير نفسه بنفسه كما رأينا سابقاً، إذ يكفي أن يفرز العدم لتجاوز ما لا يلائمه. لا يمكن

Flynn Tomas, *Sartre And Marxist existentialism*, The university of Chicago press. (1)

Anderson, C. Thomas, *The fondation and structure cf sartrean ethies*, ed. the regents (2)
press of kansas, U.S.A. 1979.

Sartre, *L'être et le néant*, p. 137. (3)

Ibid., p. 137. (4)

الللجوء إلى مثل هذا الاعتراض لأن سارتر يعتبر مثل هذه القيمة مكونا من مكونات الوعي، أو بتعبير أدق، أحد حوافز الوعي⁽¹⁾. لا يوجد الوعي لوجود هو فيما بعد قيمة الكمال والتطابق مع الذات. إنهما يوجدان في لحظة واحدة. «لا توضع القيمة في بروزها الأصلي أبدا من طرف الوجود لذاته. إنها تشكل معه مادة واحدة إلى درجة أنه لا وجود لوعي لا يسكنه هاجس قيمته، وإن الوجود الإنساني بالمعنى الواسع ينطوي على الوجود لذاته والقيمة»⁽²⁾.

يجعل هذا الجمع بين الوجود الإنساني ووجود القيمة سارتر ينفرد بموقف خاص. فوجود القيمة على العموم لا يخرج عن التصنيف التالي: إما أنه ثابت على المستوى الأنطولوجي، ومن ثمة فهو مستقل كل الاستقلال عن الإنسان؛ وإما أنه لا يتمتع بمثل هذا الوجود فتكون القيمة مشروطة بالفعل الإنساني، وليس بوجوده كما هو الأمر لدى نيتشه مثلا. أما بالنسبة لسارتر فإن القيمة موجودة وغير موجودة في آن واحد. إن وضعها شبيه بوضع الإنسان، أي وجود وعدم حتى وإن كان العدم هو الغالب في وجودها. «تسم القيمة، يقول سارتر، فعلا بهذه الخاصية المزدوجة التي فسرهما الأخلاقيون بشكل بعيد عن الصواب، وهي وجودها غير المشروط ثم عدم وجودها. فمن حيث هي قيمة فإنها تتمتع فعلا بالوجود، ولكن هذا الموجود المعياري لا يتمتع بوجود يكون على شكل واقع. إن وجودها هو أن تكون قيمة، أي ألا تكون وجودا»⁽³⁾.

يتناول سارتر في إطار البنيات المباشرة للوجود الإنساني مكونا آخر لا يخلو من أهمية، فيما يخص أطروحتنا، ألا وهو مسألة الإمكان. لقد سبق أن أثرنا أهمية الإمكان بالنسبة للفينومينولوجيا في الفصل الأول وانتهينا إلى أنها تظل في نهاية المطاف فلسفة الإمكان، وذلك بإجماع كل المهتمين بها والمتبنين لها باعتبارها منهجا أو فكريا. إن ما يثير الانتباه بصدد البنية الإمكانية هو استعمال سارتر في العنوان

(1) لن يكشف الوجود لذاته بداخله أبدا عبر تعميق ذاته من حيث هو وعي بالوجود هنا، سوى حوافز، بمعنى أنه سيحال باستمرار على ذاته وعلى حريته الدائمة (أنا هنا من أجل... إلخ) الوجود والعدم، ص 126.

(2) Sartre, *L'être et le néant*, p. 138.

(3) Ibid., p. 136.

الفرعي لكلمة البنية في صيغة الجمع، عكس استعماله للقيمة الذي جاء في صيغة المفرد. هذا ما يجعل القارئ ينتظر الوقوع على مجموعة من الإمكانيات يتوفر عليها الوجود الإنساني على المستوى الأنطولوجي، أو مجموعة من الإمكانيات يبرزها هو ذاته إلى الوجود ليحقق عبرها ما يصبو نحوه من أهداف خاصة به. غير أن ما يحصل بعد الانتهاء من القراءة أو خلالها هو العكس تماما. تنحصر الإمكانيات التي يتناولها سارتر في إمكانية واحدة، وهي سير الفرد نحو تحقيق التطابق، أي إلحاق ما هو في حالة نقص بالكل الملازم له في شكل عدم. والإمكان بهذا المعنى يكون مرتبطا فعلا بالوجود الإنساني، أي ينتج عنه. «يأتي الإمكان، أي العالم، بفضل الوجود الإنساني»⁽¹⁾، ولكنه يشكل معه في الوقت ذاته شيئا واحدا. «إن الإمكان هو غياب مكون للوعي باعتباره يشكل ذاته» (145). فالإمكان إذن شأنه شأن القيمة يظهر إلى الوجود بحضور الكائن الإنساني لإبطال الوضع الذي يوجد فيه هذا الأخير. إنه جزء من العدم الذي يمارس على الواقع الخارجي. هكذا فإنه لا يتمتع بوجود موضوعي، لأن حضوره يتم على شكل وجود معلق برز إلى الوجود ولم يعرف بعد الوجود فوجب تسميته بالعدم. هذا مع العلم أنه يستعصي على الفرد منح وجود فعلي للإمكان، لأنه يتحول باستمرار من إمكان متحقق إلى إمكان ينبغي تحقيقه. «نعرف أكثر من اللازم أن تطابق الذات مستحيل، لأن الوجود لذاته الذي يتم الحصول عليه بتحقيق الممكن سيجعل نفسه كوجود لذاته، بمعنى سيمنح لنفسه أفقا آخر من الإمكانيات»⁽²⁾.

لن نطيل القول بصدد هذه البنية الأخيرة لأننا سنسقط في تكرار ما قلناه بصدد البنيتين السابقتين. كل ما يمكن تسجيله هنا هو كونها تعمل بدورها على اختزال الفعل الإنساني في النفي والعدم. لا يهدف سارتر من وراء تحليلها سوى إلى الإبانة عن اللاوجود داخل الوجود الإنساني، وعن عدم إمكانية هذا الأخير تخطي مثل هذه الحقيقة. لا شيء يتوفر عليه الوجود الإنساني يسمح له بتحويل ممارسته من السلب إلى الإيجاب، ولا شيء يتوفر عليه يكون إيجابيا في البداية حتى تكون النهاية إيجابية. يشكل الانفصال والقيمة والإمكان مجموعة من المكونات تفرز العدم عند بروزها

Ibid., p. 142. (1)

Ibid., p. 121. (2)

لأنها تنفي الحاضر. وتبرز في شكل عدم لأنها لا تتوفر في لحظة ظهورها على أي وجود مجسم. وهي مكونات تجعل الإنسان ينغلق في فرديته، لأنها من جهة تصدر عن الفرد، ومن جهة ثانية تجعل الفرد يغرق في فرديته، بحيث إن كل ما يهدف إليه في هذا المستوى هو تحقيق كل إنساني فردي في غنى تام عن الأفراد الآخرين. إنها مكونات تبين كلها أن الإنسانية التي يتوخاها الفرد ويعتبرها كلا ترتبط بالفرد وحده وتستدعي التحقق على مستوى الفرد.

مكانة النفي والبنيات المباشرة في نقد العقل الجدلي

ينطبق الكلام الذي قلناه إلى حد الآن عن اختزال الممارسة الإنسانية في العدم على المرحلة الأولى من الفكر السارترى التي يمثلها الوجود والعدم. وسنحاول الآن، قبل التطرق إلى البنيات الأساسية وعلاقتها بالعدم، تناول البنيات المباشرة في المرحلة الثانية من فكره التي يمثلها نقد العقل الجدلي، والتي تبدو للوهلة الأولى أنها مرحلة تقلص فيها نسبيًا حدة السلب لأن الفيلسوف يقر بجانب من الإيجاب داخل الممارسة الإنسانية.

«يقوم كل الجدل التاريخي على الممارسة الفردية باعتبارها جدلية سلفا، بمعنى في حدود كون الفعل في حد ذاته، تجاوزا نافيا لتناقض ما، وتحديدًا لتجميع حاضر باسم كلٍّ مستقبلي، وعملا فعليا وفعالا للمادة (...) يتم كشف كل شيء في الحاجة: إنها العلاقة التجميعية الأولى لهذا الكائن المادي، الإنسان، مع المجموعة المادية التي يشكل جزءا منها. وهذه العلاقة أحادية وباطنية»⁽¹⁾. يأتي هذا القول في بداية كتاب نقد العقل الجدلي، أي في مرحلة كان فيها سارتر معروفا بتنبهه للماركسية وبدفاعه عنها في مختلف لقاءاته، فكرية كانت أو عملية. ونلاحظ مع ذلك أن المنطلق هنا لاستيعاب الجدل وتطويره هو الممارسة الفردية. تجد العناصر المكونة للجدل قوامها لدى الفرد. ويأتي النفي في مقدمة هذه العناصر. إنه أساس الممارسة ووسيلتها الوحيدة لتحقيق الأهداف التي تملئها على ذاتها.

(1) Sartre, C.R.D., pp. 165-66، التشديد من عند الكاتب.

ونحن نلاحظ أيضا في القول المذكور أعلاه أن العلاقة أحادية وباطنية. بمعنى أن الكائن الإنساني هو المسؤول الأول عن العلاقات التي يقيمها مع محيطه. وإذا كان هذا هو المنطلق، والمنطلق الصحيح، فإنه سيشكل شيئا واحدا مع الهدف ليكون هذا الأخير هو التوصل إلى الحفاظ على شفافية الممارسة الفردية المقرونة بالنفي، وبتحقيق الكل الفردي. صحيح إن الفلاسفة لا يجعلون من منطلقاتهم دائما هدف تصوراتهم للبناءات المجتمعية. غير أن التخلي عن المنطلق أو محاولة تحقيق نقيضه، يتمان في حالة واحدة وهي الحالة التي يقرن فيها الفيلسوف البداية بالشر والسوء. أما الحالات التي ينطلق فيها من العكس، فغالبا ما يكون الهدف من التأمل الفلسفي هو إبداع الوسائل الممكنة للحفاظ على البداية أو استرجاعها.

لا يشك قارئ مقدمة كتاب نقد العقل الجدلي لحظة واحدة في إعلاء سارتر من قيمة الفكر الجدلي. فالمطروح للنقاش هو موطن الجدل وليس الجدل ذاته، وموطن الجدل لن يكون شيئا آخر غير الممارسة الفردية. يصعب القول إذن بإمكانية توجيه سارتر لفكره نحو تجاوز ما تمدنا به التجربة الأولى للممارسة الفردية. إنها ستظل على العكس من ذلك معيار كل ممارسة حققة وغايتها. وحتى إذا دعت الضرورة إلى إدخال تغيير على شكلها الأول فإن الأمر سيتم في إطار تعميق العناصر الأولى التي يعتبرها مكونة للبنية المباشرة للممارسة الفردية. سيكون الإطار الذي سيرسمه الفيلسوف للممارسة الفردية في الحالة التي تهمنا هنا هو ذاك الإطار الذي يضمن للنفي كامل فعاليته، ويسمح للفرد بالتعامل مع ذاته باعتبارها كلا، انطلاقا مما يمليه داخله.

يصعب القول طبعاً إنه لا شيء يتغير في نقد العقل الجدلي بالمقارنة مع الوجود والعدم. نستخلص بصدد وصف الممارسة الفردية داخل هذا الكتاب عناصر جديدة لم يتم التطرق إليها في المرحلة الأولى، وأخرى يتم تناولها بشكل جديد. نحن نقر بوجود تطور داخل الفكر السارترى، ويكمن اختلافنا مع كثير من القراءات التي أنجزت بصدد كتابات سارتر في قولنا بوجود تطور داخل توجه واحد هو التوجه الفوضوي. لا تفصح المرحلة الأولى سوى عن الفوضوية في شكلها السلبي، أي إن الفرد حر ولا يوظف حريته إلا في الرفض والتجاوز والهدم. من هنا جاء توقف سارتر في وصفه للبنيات المباشرة إلى حدود الرغبة

وفي تناوله للعلاقات الخارجية في حدود البعد الواحد، أي تناول الفرد في انفتاحه على العالم. يمنحنا الوجود والعدم العناصر التي تبرز الفوضوية، بمعنى العناصر التي تحول دون التفكير في تنظيم معين. هذا بالإضافة إلى اقتصرها على المجال الأخلاقي. ويكمن التطور الحاصل في نقد العقل الجدلي أولاً في الانتقال من المجال الأخلاقي إلى المجال السياسي، وثانياً في الإفصاح عن الفوضوية كتنظيم وحيد تتحقق فيه الحرية. ولهذا نقول إن الفوضوية في المرحلة الثانية فوضوية إيجابية. ما هي العناصر الجديدة في المرحلة الثانية؟ هناك أولاً اعتراف الفيلسوف بوجود نظام في المستوى الأول من الدراسة أو من الوصف. «فأول ما تكشفه التجربة في الحقل السطحي والعادي جداً داخل الروابط الجدلية، هو التوحيد كحركة للممارسة الفردية، والتعددية، وتنظيم التعددية، وتعددية التنظيم، ويكفي أن نحل أعيننا لرؤية هذا الأمر. إن الإشكال بالنسبة لنا هو إشكال الروابط»⁽¹⁾. ويرجع الاهتمام بهذا الجانب التنظيمي إلى بروز عنصرين آخرين في الممارسة الفردية، وهما عنصر الحاجة وعنصر العلاقة المتبادلة.

لا يهمننا هنا هدف سارتر من إدراجه لمقولة الحاجة في دراسة الممارسة الإنسانية بقدر ما يهمننا انعكاس هذا الإدراج على تفكيره. صحيح إن عرض سارتر يتلخص أساساً في تبيان انحصار الجدل داخل الممارسة الإنسانية ودحض الفكر الذي يقول بالجدل على المستوى الطبيعي، وذلك بغض النظر عما إن كان مادياً أو مثالياً. لا يأخذ قانون نفى النفي معناه إلا وسط المجتمع وداخل الحياة الإنسانية. وتأتي مقولة الحاجة لتأسيس الفكرة. لعل ما يهمننا نحن هو كون الحاجة تفرز التحديد داخل الممارسة الفردية وتساعد على التفكير في إيجاد حل للحد من النفي الذي تلحقه بالوجود الإنساني. وهي بهذا عكس الرغبة التي كانت تتحدد في نهاية المطاف في شيء واحد: تحقيق الفرد للهوية والتطابق مع الذات. لقد كان المشكل في الوجود والعدم، القائل بالرغبة، مشكلاً وجودياً حيث يبحث الوجود لذاته عن تحقيق إطلاقيته. يريد أن يكون وجوداً في ذاته، ولكن على شكل الوجود لذاته. فالنقص الذي يعاني منه الإنسان حسب الكتاب المذكور هو بالضبط عدم ارتقاء الوجود الإنساني إلى وضع حد للانفصال الذي يسود داخل وجوده، ذاك

Ibid., p. 165. (1)

الانفصال الذي يجعله أساس عدمه، بدل أن يكون أيضا أساس وجوده. ومع إبدال الرغبة بالحاجة فإن الأمر يختلف حتى وإن كان سارتر لا يدخل بشكل صريح في هذا النقاش. يتتفي الإشكال الوجودي مع ظهور مقولة الحاجة ليحل محله مشكل اقتصادي. وحينما نستعمل تعبير انتفاء المشكل الوجودي فنحن لا نقصد إهمال سارتر للجانب الأنطولوجي كي يركز تحليله على الجانب الاقتصادي وحده كما هو الشأن في الماركسية وبالخصوص في ما يسمى بمرحلتها العلمية. إن ما نريد تسجيله بهذا الصدد هو تطور الفكر السارتري داخل الإطار الخاص بالأنطولوجيا. هناك تحول في تحديد البنية المباشرة للكائن الإنساني بحيث أصبح الجانب البيولوجي معنيا أكثر من الجانب الوجودي⁽¹⁾، ولهذا يتحدث عن الحاجة. وحينما يستعمل سارتر مصطلح الحاجة في نقد العقل الجدلي فإن معناها لا علاقة له بالمعنى الذي ارتبطت به في الوجود والعدم، بحيث أصبحت تهم الجانب البيولوجي والمادي أكثر مما تهم الجانب الوجودي.

لم يمنع هذا التحول في الاصطلاح من إعادة الاعتبار للأنطولوجيا. وما محاولة سارتر للتركيب بين الماركسية والوجودية سوى إدراج الأنطولوجي وسط مجموعة من الحقول (التاريخ، المجتمع، الاقتصاد...) سيطر فيها الاهتمام بالعلاقات الموضوعية الخارجية. لا تخرج مقولة الحاجة نفسها عن هذا الإطار، حتى وإن كانت قد أحدثت تحولا في الفكر السارتري. فمن بين النقاط التي جعلت ماركس يقطع مع الاقتصاديين السابقين عليه ويحدث ثورة في الاقتصاد السياسي يمكن ذكر تحديده للحاجة، وبالضبط إبعاده لها عن كل ما يمكن أن تكون له علاقة بالأنطولوجيا ليجعل منها مقولة اقتصادية محضة. بل إنه ذهب إلى كون ارتباط مقولة الحاجة بالأنطولوجيا هو الذي جعله يولي كل الاهتمام لقيمة التبادل مع الحط في الوقت ذاته من قيمة الاستعمال. ولقد كان أساس هذا الإبدال هو التخلي عن

(1) هناك من يعتبر أن هذا الجانب البيولوجي هو الجديد الوحيد الذي يظهر في وصف سارتر للممارسة الفردية، أما المقولات الأخرى كالمشروع والتعالي والمستقبل فإنها تظل "مقولات وجودية" تنتمي إلى الوجود والعدم. نذكر بهذا الصدد دراستي رايمون آرون وسيرج دوبروفسكي، الأول في كتابه تاريخ وجدل العنف (*Histoire et dialectique de la violence*) والثاني في مقاله جون بول سارتر وأسطورة العقل الجدلي (*J.P. Sartre et le mythe de la raison dialectique*).

النظر إلى الحاجة في إطار بيولوجي محض، أو في إطار أنطولوجي محض. لا معنى للحاجة في المنظور الماركسي خارج الإطار الاقتصادي الذي تظهر فيه، لأنها تأخذ دائما طابعا اجتماعيا وثقافيا يخلقهما العامل الاقتصادي⁽¹⁾. هناك فعلا شعور لدى الفرد بحاجته إلى شيء معين، لكن هذه الحاجة تكون من إملاء العامل الخارجي (الاقتصادي) أكثر مما تكون من إملاء العامل الداخلي. ولم يكن ماركس في هذا المجال، كما هو الأمر بالنسبة لكثير من القضايا الفكرية التي طورها، سوى مكمل لهيكل. نحن نعلم الأهمية التي يوليها فيلسوف الجدل للطابع الاجتماعي والتاريخي لمقولة الحاجة. إن التطور الذي حصل في إطار النظام البورجوازي والذي أفرز أعلى مراحل تطور المجتمع المدني جعل الحاجة تفقد جوانبها البيولوجية والأنطولوجية. يمكن أن نحيل هنا على الفقرة مائة وأربع وتسعين من كتاب مبادئ فلسفة الحق حيث يقول: «إن كون الحاجة الاجتماعية تتضمن وحدة بين الحاجة المباشرة أو الطبيعية والحاجة الروحية الناجمة عن الفهم، يجعل هذه الأخيرة تتفوق باعتبارها تشكل الشمولي. ويترب عن هذا الأمر أن هذه المرحلة الاجتماعية تحتوي بداخلها على جانب التحرر. تتراجع الضرورة الطبيعية المحضة فعلا إلى المستوى الثاني، ويجد الإنسان نفسه في صراع مع رأيه الذي هو أيضا رأي كلي، ومع ضرورة خلقها هو ذاته، ومع ممكن باطني يكون من اختياره الحر بدل أن يكون ممكنا خارجيا فقط» ويضيف في الفقرة الموالية قائلا: «إن الاتجاه الذي تأخذه حالة المجتمع نحو التعدد، والتخصيص اللامحدود للحاجيات وطرق تلبيتها والمتع، لا حد له، كما أنه لا حد بين الحاجيات الطبيعية والحاجيات المنحدرة من الثقافة»⁽²⁾.

يتضح من هذا القول الأخير بأن الحاجيات الطبيعية تفقد معناها وتترك المجال للثقافة والتاريخ. وهذا بالضبط ما يرفضه سارتر في تحليله لمسألة الحاجة. إنها

(1) أنظر بهذا الصدد الجزء الأول من كتاب الرأسمال، وبالضبط الفصل الخاص بالبضاعة، وكذلك مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، الفصل الخاص بالموضوع ذاته.

(2) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Robet Derathé, ed. Vrin, pp. 222-223.

ونشير هنا إلى أن الفرق بين ماركس وهيكل لا يتسع إلى الحد الذي نتصوره أحيانا حينما نعت الأول بالمادي والثاني بالمثالي. إن تعدد الحاجيات إلى ما لا نهاية في النظام الرأسمالي يمليه، حسب ماركس، منحى الرأسمالية نحو تطوير ذاتها، وحسب هيكل منحى المجتمع المدني نحو الرفاهية والغنى. يؤكد الاثنان معا على غياب العقل في سيادة هذه الظاهرة.

تكشف عن جانب أساسي لدى الإنسان، شكل موضوعا رئيسيا في كل فلسفته، ألا وهو الجانب المتصل بالجواز (La contingence). يخلق النفي الذي يتحقق عبر الممارسة الإنسانية في سبيل تحقيق الحاجيات بالضرورة وضعاً يصطلح عليه سارتر بالوفنة أو التوفن⁽¹⁾ (rareté). وإذا كنا نركز على الجانب الأنطولوجي عند سارتر بصدد الحاجة فذلك لأنه يعتبر التوفن سابقاً على العلاقات الاقتصادية التي يأخذها في مختلف المجتمعات الإنسانية. بمعنى آخر إن طبيعة العلاقات الاقتصادية التي يحددها نظام معين تنطلق من وضع يسود فيه التوفن. ما معنى التوفن؟ المسألة بسيطة جداً. كل شيء نفته ممارسة معينة يصبح منعماً أو قليلاً بالنسبة لممارسة أخرى. لا نقول إنه كلما كثرت حاجيات فرد ما تقلصت حاجيات الفرد الآخر، وإنما يكفي أن تتعدد الممارسات (وهي متعددة) لتحصل القلة في الأشياء التي تلبى بواسطتها حاجياتها، بمعنى آخر بمجرد أن يوجد الإنسان بالشكل الذي هو موجود عليه، كملحق للعدم بالموجودات، توجد القلة في مختلف الأشياء التي هو في حاجة إليها. وهذا ما يسميه سارتر بجواز التوفن (La contingence de la rareté). إن البنية المباشرة للممارسة الفردية إذن في نقد العقل الجدلي مقاومة مستمرة لجواز يفرضه الوجود الإنساني من حيث هو موجود. وبهذا نرجع إلى أهم ما ينص عليه الوجود والعدم حيث يقول سارتر بصدد البنيات المباشرة للوجود لذاته: «إن الوجود لذاته يدعمه جواز مستمر يأخذها لحسابه الخاص ويتبناها دون التمكن أبداً من تنحيتها»⁽²⁾. هذا مع الإشارة إلى أن التعامل مع الاحتمالية يتم في الكتاب الثاني بالشكل نفسه الذي يتم به في الكتاب الأول، أو في الكتب الأولى، أي الاعتماد على النفي والنفي وحده، مما يجعل الإنسان مرة أخرى يختزل في العدم.

(1) نترجم مفهوم rareté بالتوفن بدل الندرة لأنه يعبر بوفاء عن المعنى الذي يعطيه سارتر لكلمة rareté وهو القلة في كل شيء. لقد كان الاقتصاديون الكلاسيكيون يستعملون الندرة (rareté) في مقابل الوفرة كي يعطوها مكانتها في تحديد قيمة المنتج أو السلعة. كلما كان المنتج نادراً كلما كانت قيمته مرتفعة. أما سارتر فإنه يهمل مسألة القيمة ليركز على مسألة صراع البشر بصدد المنتجات بصفة عامة، لأنها تتسم في عموميتها بالقلة. ليس هناك منتج أقل من الآخر. المنتجات قليلة كلها، أي هناك «قلة في كل شيء». وهذا هو المعنى الذي تعطيه العرب لكلمة توفن حسب لسان العرب.

(2) Sartre, *L'être et le néant*, pp. 125–126. (2)

ولكن السؤال يبقى مع ذلك مطروحا. هل سنكون أوفياء للفكر السارترى إذا اكتفينا بهذا القدر من التحليل للحاجة وما ينتج عنها من توفن ومن ثمة الاكتفاء بالجواز؟ يؤدي التدقيق في جزئيات الكتاب في نظرنا إلى استخلاص فرق واضح بين مرحلتى الفكر السارترى. فرق يجعلنا نقر بوجود تطور في التوجه الفوضوي للفيلسوف كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

يبدو واضحا أن تحليل سارتر للتوفن أدى به إلى التفرقة بين طابعين متميزين لهذه الظاهرة. الأول ينحصر في الجواز بمعنى أنها تؤخذ في حد ذاتها خارج كل تقويم. إنها لا تعبر عن الإيجابية ولا عن السلبية. إنها أمر واقع، تخرج عن الخير والشر ويتعامل معها الفرد باعتبارها معطى لا مفر منه. نستحضر هنا مجموعة من الأقوال تسير في هذا الاتجاه. «إن التوفن في البداية، يقول سارتر، جائز (...) وبالنسبة لنا فإن جواز العلاقة المرتبطة بالتوفن لا ترعجنا. (...) إنها تؤسس إمكانية التاريخ الإنساني، وإمكانيته فقط بهذا المعنى الذي يفيد أنه يتم عيشه في إطار بعض الحدود، باعتباره توازنا». ثم يضيف في إطار إحالة: «إن التوفن بنية مباشرة وليس بنية أساسية: إنه وسط من حيث كونه علاقة موحدة لمجموعة من الأفراد. إنه علاقة فردية ووسط اجتماعي»⁽¹⁾.

ولكننا نلاحظ ميل سارتر أيضا إلى إثارة الجانب السلبي للتوفن، فيصبح النفي المترتب عنه لا يتوقف عند حدود الجواز. سيكون العدم هنا ممارسة تمس بالعلاقات الإنسانية، وتغير حقيقتها، مما يجعل الاستلاب يطبعها في مجملها. يقول سارتر إن التوفن «بنية من البنيات الجماعية، وأكثرها أساسية. إنه وحدة سلبية لتعددية الناس» وهو «يحقق المجموعة السببية لأفراد جماعة ما على شكل استحالة التعايش»، ويذهب سارتر إلى حدود ربط لا إنسانية الإنسان بسيادة التوفن. ينبغي أن نفهم إذن في آن واحد بأن لا إنسانية الإنسان لا تأتي من طبيعته، وأنها بعيدة على أن تقصي إنسانيته، ولا يمكن أن تفهم إلا انطلاقا منها. ولكن ما دامت سيادة التوفن لم تعرف نهايتها فإنه سيكون في كل إنسان وفي جميع الناس بنية جامدة من اللاإنسانية (...) وأنا لا أدعي أن العلاقة المتبادلة لم توجد أبدا عند الإنسان قبل علاقة التوفن، ما دام الإنسان نتاجا تاريخيا للتوفن، ولكنني أقول إنه بدون هذه العلاقة المتبادلة لن

Sartre, *Critique de la raison dialectique*, pp. 201, 203-204. (1)

توجد العلاقة اللاإنسانية للتوفن»⁽¹⁾.

سرعان ما يحسم سارتر إذن في مسألة التوفن ليجعل من هذا الأخير مصدر الشر والعنف والصراع والاستلاب. وهكذا تستمر النظرة التي تختزل الكائن الإنساني في العدم داخل نقد العقل الجدلي. لا إثبات خارج العدم، بل لا إثبات على الإطلاق لأن كل ممارسة موضوعية تتجسد على مستوى الواقع تستدعي تدخل العدم، نظرا لما تحمله بالضرورة من تناقض مع حاجيات الفرد. غير أن الحسم لصالح الجانب السلبي بصدد التوفن، والسماح بذلك للعدم بالسيطرة على العلاقات الإنسانية، لم يمنع سارتر في المرحلة الثانية من تفكيره من إثارة الجانب الإيجابي في الممارسة الفردية. وقد تمت الإثارة على مستويين: أولا على مستوى تقريره حيث ينص بكل وضوح على الإيجابية ويستعمل صراحة هذه الكلمة. ثانيا على مستوى الموضوع إذ يذكر جانبا من الممارسة الفردية في إطار بنيتها المباشرة يجعلنا نلمس الإيجابي بجانب السلب عند الإنسان، إن لم نقل هناك أسبقية للإيجاب على السلب. وإذا كان من الممكن الكلام عن تحول في الفكر السارترى فذلك لأن الإشكال يتقل لديه، في إطار البنية المباشرة، من ربط معاناة الإنسان بالعدم الذي يعدم كل ما يجعل منه كائنا موضوعيا إلى ربطها بالعدم الذي يعدم جانبا إيجابيا في الوجود الإنساني، ربما سيكون المخرج الوحيد من الجحيم الذي يعيشه الإنسان. أين يتجلى الجديد في مسألة الإيجابية؟ نذكر استعمالين لكلمة إيجابية في وصف سارتر للممارسة الفردية. الأول حين يقول «تعتبر الحاجة نفيا للنفي ما دامت تكشف عن نفسها كنقص داخل الجسم، وإيجابية لأن الفضل يرجع إليها في كون الكل العضوي ينمو إلى الحفاظ على ذاته في الشكل الذي هو عليه». هناك اعتراف في هذا القول بجانب إيجابي في إطار الجواز (La contingence) لا يمكن العثور عليه في الوجود والعدم. أما الاستعمال الثاني فإنه يرد في وصف انعكاسات التوفن على الممارسة الفردية، ويأتي على الشكل التالي: «لا يتعلق الأمر إذن ببنية دائمة [الاستلاب] بالمعنى الذي يفيد أنها ستظل ثابتة وجامدة في مستوى معين من السمك الإنساني، وإنما بالأحرى بمعنى مرحلة معينة من العلاقات الإنسانية، متجاوزة باستمرار ومنحاة جزئيا، وتعرف النشأة دائما. تقطن هذه المرحلة في الواقع بين تنحية التبادلات الإيجابية من طرف

Ibid., pp. 204–207. (1)

التوفن (...) وظهور العلاقات المتبادلة السلبية والمتعارضة من جديد في ظل سيادة التوفن ذاته⁽¹⁾.

إن هذا الجانب الإيجابي المرتبط بتبادل العلاقات هو الذي ينبغي تسجيله في نقد العقل الجدلي. لقد انقسم القراء بصدد هذا الكتاب، وراحوا يناقشون ما إن كان سارتر قد تخلّى عن أطروحته الأولى المتعلقة بربط الاستلاب (الجحيم) بالآخر ليتبنى أطروحة ثانية تربط هذا الأخير بالتوفن وبالمادة، أم أن الأطروحة الأولى هي التي تستمر عبر كتاباته الأخيرة رغم التحول الظاهري الذي قد يبدو للوهلة الأولى. هذه هي قراءة رايمون آرون⁽²⁾ وتيودور شوارتز⁽³⁾ ودينادرينوس⁽⁴⁾ وسيرج دوبروفسكي⁽⁵⁾ وأندري كورز⁽⁶⁾ وتوم روكمور⁽⁷⁾ وغيرهم. صحيح إن هؤلاء الدارسين ينقسمون فيما بينهم. فمنهم من يقول بالقطيعة ومنهم من يقول بالاستمرارية، ولكنهم لا يولون أهمية للجانب الإيجابي الذي نركز عليه هنا. نحن نتفق مع من يقول بالاستمرارية في الفكر السارتر، ويعتبر أن العائق الأول والأخير في فكره لبناء أخلاق أو سياسة يظل دائما هو الغيرية. ولكن، إذا لم نلاحظ أن نقد العقل الجدلي يلمح بإمكانية انتفاء الغيرية، على الأقل في لحظات معينة وفي شروط معينة، فإن قراءتنا للكتاب ستكون قراءة ناقصة. لماذا يثير سارتر التبادل في العلاقات بصدد وصفه للبنية المباشرة للممارسة الفردية؟ الجواب في نظرنا بسيط. إنها تسمح بقيام العلاقة الباطنية للإنسان مع إنسان آخر مقابل العلاقة الخارجية للإنسان مع محيطه ومع المادة. وحدها العلاقة الباطنية تعرف تعثر العدم وتجلي الإيجاب. إن العلاقة الباطنية هي التي يمكنها أن ترجع الممارسة إلى صاحبها في صورتها الإنسانية أي دون تغييرها، وربما ستعمقها. إن المهم في هذا الطرح هو الإقرار بالشرط المطلوب لتظل الممارسة الفردية ممارسة إنسانية تحافظ على بنيتها المباشرة. والشرط طبعاً هو

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 210.

(2) Aron Rymond, *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, 1973.

(3) Schwartz Theodor, *J.P. Sartre et le marxisme*, ed. l'âge d'homme, 1976.

(4) Dreyfus. D, *J.P. Sartre et le mal radical*, in *Mercure de France*, Janvier, Avril 1961.

(5) Doubrovsky. S, *Le mythe de la raison dialectique*, in *Nouvelle revue française*, (5) Septembre 1961.

(6) Gorz. A., *De la conscience à la praxis*, in *Livres de France*, Hachette, Janvier 1966, n. 1.

(7) Rockmore, Tom, *Sur le néo-marxisme: Sartre et Habermas*, les études philosophiques, (7) Avril-Juin 1980.

الباطنية التي تفيد في نهاية المطاف غياب الوساطة بين ممارسة وأخرى. وهذا هو بالضبط ما يصطلح عليه في المجال الفلسفي، وبالخصوص في التوجه الفوضوي، بالتلقائية.

نحن لا نناقش، إلى هذه الحدود، ما إن كانت هذه الممارسة ممكنة التحقق في الفكر السارترى، لكننا ملزمون بتسجيل إثارته من طرف الفيلسوف كشرط ليصبح الإيجاب ممكناً بالنسبة للممارسة الفردية والإنسانية على العموم. نقول مرة أخرى إن الاختلاف الملاحظ داخل مسار الفكر السارترى راجع بالدرجة الأولى إلى تطور في ميوله الفوضوي، كما تجدر الإشارة هنا إلى أن فوضوية سارتر تسجل نفسها في المسار الذي وضعه شترنر، أي الفوضوية الهادفة إلى خلق جمعيات منسجمة انسجاماً كلياً في علاقاتها ومعاملاتها في سبيل تشكيل وحدة تتفني فيها الغيرية، أي وحدة تتوصل فيها التلقائية إلى وضع نهاية لكل وساطة.

لا يولي سارتر في نهاية المطاف دوراً كبيراً للجانب الاقتصادي في مسألة تحسين العلاقات الإنسانية وتخليصها من الاستلاب. ولكي نكون دقيقين أكثر نقول: ليس التنظيم الاقتصادي هو الذي يحل معضلة العلاقات البشرية كما كان يعتقد ذلك المنظرون الفوضويون الكلاسيكيون وعلى رأسهم برودون. الأمر سهل التفسير. لقد عاش سارتر الاشتراكية على مستوى الواقع بدل الاكتفاء بالمستوى النظري، كما هو الشأن بالنسبة للفوضويين الآخرين. وكان على علم بالصعوبات التي يواجهها الناس داخل المجتمعات الاشتراكية فيما يخص الجانب المقدس عند الفوضويين، ألا وهو الحرية الفردية. ونحن نعتقد أن هذا هو السبب في لجوئه إلى طرح مسألة التوفن والتأكيد على جانبها المتسم بالجواز (contingent) ولزومها للكائن الإنساني والمجتمعات البشرية. فمفاد هذا التصور هو استحالة معالجة التنظيم الاقتصادي بشكل يسمح بوضع حد للاستلاب، لأن التنظيم الاقتصادي لن يضع حداً للتوفن، وذلك كيفما كانت طبيعته. والأكثر من هذا فإن التوفن لا يؤدي بالضرورة، كما لاحظنا أعلاه، إلى ترسيخ الاستلاب وسط العلاقات الاجتماعية. وهذا هو الذي يجعل سارتر لا يناقش إمكانية التخلص من التوفن، ولا يعطي أية أهمية لهذه النقطة. نتظر من مفكر يساري تأثر بالماركسية، ويعمل في سبيل تحقيق إنسانية الإنسان، ومن ثمة تحقيق المجتمع الفاضل، أن يناقش إمكانية التغلب على التوفن عبر وضع النظام الاقتصادي المناسب لمثل هذه الغاية. لكننا نفاجأ بالعكس، إذ يؤكد على استمرار

الوضع كما هو عليه فيما يخص هذه النقطة، وعلى لزومه للإنسان، حتى ولو تصورنا هذا الأخير في كوكب آخر غير الكوكب الذي يعيش فيه الآن. صحيح إن سارتر ليس رجل اقتصاد، ولا تبين كتاباته أنه متضلع في هذا المجال، ولكن هذا القصور لا يمكنه أن يفسر لوحده إهماله لمناقشته أو لتصوره كعامل لتحرير الإنسان، والدليل على ذلك أن كثيرا من الفوضويين أعطوا أهمية قصوى للتحرر الاقتصادي، في عملهم من أجل التحرر الإنساني، دون أن يكونوا من ذوي الاختصاص في المجال الاقتصادي. المسألة إذن مسألة تصور وليست مسألة تخصص. إن الأسس التي وضعها سارتر في كتابه الوجود والعدم وبعض الكتابات الأدبية الأخرى كـ«الغثيان»⁽¹⁾ والجلسة المغلقة⁽²⁾ مثلا فرضت عليه وضع نفسه في إطار الفوضوية الشتيرنيرية رغم التقارب الموجود بينه وبين برودون وباكونين وبرنشتين، لأن المشكل بالنسبة إليه يكمن في الإنسان وليس في النظام. كما أن التطور واضح في فكره لأنه أصبح يقر بالبحث عن حل للخروج من الصراع والاستلاب، الشيء الذي لا أثر له في الكتابات الأولى. ولكن التطور الحاصل لم يقطع مع أسس هذه الأخيرة. يبدأ هذا التطور كما قلنا مع إثارة نقد العقل الجدلي لأسبقية تبادل العلاقات الفردية على العلاقات الاستلابية التي يسببها التوفن، ثم مع التأكيد على الطابع الباطني لهذه العلاقات الذي يلوح بإمكانية تجاوز الاستلاب. فما هو بالضبط هذا الطابع التبادلي للممارسة الفردية؟

إذا كان التوفن هو أول مصدر للاستلاب في نقد العقل الجدلي، فما الذي يمكن قوله عن العلاقات التي تنشأ عن التفاعل الحاصل بين الممارسات الإنسانية في حد ذاتها؟ أيعني هذا أنها في الأصل إنسانية بشكل تام وتتحول إلى علاقات لا إنسانية فيما بعد فقط، أي عند حصول التوفن؟ ثم هل تتمكن الممارسة الإنسانية فعلا من التخلص من النفي في مستواها الأول، أم أنها تظل مرتبطة به دون أن يؤدي بها الأمر إلى الاستلاب؟

لا يمكن في البداية إلا أن نجيب بالإيجاب. هناك مقاطع كثيرة في النص تؤكد أن سارتر يميل إلى الإقرار بسلامة العلاقات الإنسانية في بدايتها من كل استلاب، رغم ارتباطها بالنفي. «إذا كانت العلاقة الإنسانية مجرد نتاج فإنها ستكون مستلبة من

(1) Sartre, *La Nausée*, Gallimard, 1938.

(2) Sartre, *Huis clos*, Gallimard, 1947.

حيث طبيعتها، ولن نفهم حينئذ ما يمكن أن يعنيه استلابها. (180) ثم «إن التاريخ يحدد مضمونا للعلاقات الإنسانية في مجملها وتحيل هذه العلاقات على كل شيء. لكن التاريخ ليس هو الذي يجعل أن هناك علاقات إنسانية على العموم. ليست مشاكل تنظيم العمل وتقسيمه هي التي جعلت العلاقات تتأسس بين هذه المواضيع المنفصلة في البداية أي الناس (...). إن القفز عن هذه المرحلة المجردة للعلاقة الإنسانية والارتقاء مباشرة في عالم قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، العزيز على الماركسية، يؤدي بنا إلى إمكانية إقرار خطأ إعطاء الحق لا إراديا لدرية الليبرالية والعقلانية التحليلية». (179).

هناك اعتراف واضح إذن لدى سارتر بأولوية العلاقة الإنسانية على مضمونها الاجتماعي أو الثقافي أو الاقتصادي، بمعنى أن هناك أولوية الذات على المعنى. إن الأولى هي التي تقوم بدور الأساس بالنسبة للثانية، وليس العكس. ولعل هذا هو مبتغى سارتر في نهاية المطاف، أي التذكير بالنقطة التي انطلقنا منها في بحثنا، والمتعلقة بجعل الأساس مرتبطا بالإنسان، وبالإنسان وحده. وهذا ما توضحه لنا الفقرات الموالية للانتقاد الموجه إلى الماركسية والمشار إليه أعلاه. إنه سرعان ما يلجأ إلى التأكيد على عدم استخلاص وجود ماهية إنسانية بصدد اعترافه بأسبقية العلاقات على المضمون. فكل تعامل مع الآخر ينبثق فعلا عن الذات، ولكنه مليء بمقتضيات المرحلة والتناقضات الاجتماعية والمعاني السائدة. «لا يتعلق الأمر بعلاقة شمولية ومجردة - كما هو الحال بالنسبة لـ«إحسان» المسيحي - ولا بإرادة قبلية لتناول الشخصية الإنسانية في إطار ذاتي وعند الآخر كغاية مطلقة، ولا كحدس تأملي يقدم «الإنساني» لكل واحد كماهية أخيه الإنسان» (189).

يذهب سارتر هنا إلى تعميق التطهير الفينومينولي إلى أقصى حد كي لا نقول في نهاية المطاف بوجود مكون ما داخل الممارسة ينتمي إلى الذات، وانطلاقا منه تصدر هذه الأخيرة معنى ما أوليا تصاغ في ظل المعاني الأخرى اللاحقة.

وفي هذا التحليل طبعا انتقاده لاتجاه معين داخل الفوضوية وليس للمثالية فحسب. إن الانطلاق من الفرد ومن إفراغ العلاقة المتبادلة بين الأفراد في بدايتها من كل معنى يؤدي إلى الطعن في أولوية المجتمع على الفرد، وأساسا الطعن في فكرة إيجابية المجتمع. إن هذا الأخير مجرد نتيجة لتفاعلات الممارسة الفردية

التي تنطلق من حاجياتها الذاتية، والتي قد تؤدي إلى إيجابية معينة، وإلى تحقيق إنسانية معينة. ونحن نتعرض عبر النص إلى أقوال تعترف بوجود العلاقة الإنسانية في المستوى الأول للممارسة الفردية، أي المستوى الصادر عما هو أنطولوجي. إذ يتحدث سارتر مثلاً عن «الإمكانية الأساسية المباشرة والدائمة لاكتشاف متبادل، إذن عن وجود علاقة إنسانية فعلاً (...). هناك ثلاث إمكانيات موضوعية معطاة داخل إدراك الفرد لذاته: الأولى هي أن أقيم شخصياً علاقة إنسانية مع هذا أو ذاك». ولكن يبقى مع ذلك، وكما يقول سارتر نفسه، إن ظهور الطابع الإيجابي للعلاقات المتبادلة بين الأفراد، انطلاقاً مما يسمح به المستوى الأنطولوجي وحده، تظل مجرد إمكانية. وينبغي الانتباه إلى الشروط التي يسمح بها هذا المستوى لتطوير مثل هذه الإمكانية، بمعنى آخر فحص ما إن كانت العلاقة الإنسانية الإيجابية تتأسس على ما هو أنطولوجي وحده، وبالضبط على ما هو أنطولوجي في المستوى المباشر، لأن سارتر يفرق، كما قلناه سابقاً بين البنيات المباشرة والبنيات الأساسية داخل المستوى الأنطولوجي نفسه.

هناك عاملان أساسيان يمنعان البنيات المباشرة من تحقيق علاقة إنسانية داخل التفاعل الحاصل بين الممارسات الفردية. يكمن العامل الأول في كون العلاقة المتبادلة تتم بين فردين متساويين في طريقة وجودهما بدل أن يكونا متطابقين. إنهما يتبادلان الاحترام ولكنهما يظلمان دائماً اثنتين يدرج كل واحد منهما كل العالم في إطاره» (193). و«تشكل هذه العلاقة في صميم واقعها نفي الوحدة» حتى وإن كانت «الإمكانية الموضوعية للتوحد توجد باستمرار». إن ما يجعل الوحدة غير ممكنة هو كون غاية الأفراد ليست واحدة ومحتوى التمتع لا يسمح من ثمة بالحصول عليه». أما العامل الثاني فيتلخص في الطابع الثلاثي للعلاقات الإنسانية. إن العلاقة المتبادلة بين ممارستين اثنتين تأخذ بعداً ثالثاً تفرضه عليها وساطة ممارسة أخرى قد يدركها الشخصان الاثنان كما قد لا يدركانها. فالممارسة بهذا المعنى ثلاثية الأبعاد أو ثلاثية المصادر، وربما كان المصدر الثالث الذي ننعت به الواسطة هو الذي يتمتع بالأهمية الكبرى في تحديد نوعية العلاقة وطبيعة الممارسة. ولا غرابة في أن يلجأ سارتر إلى فكرة الواسطة وهو بصدد نقد العقل الجدلي. فلا يخفى علينا المكانة التي تحتلها الفكرة في فلسفة هيغل وفي فكر ماركس وانجلز وفي مجمل الفلسفة المعاصرة. ليست هناك علاقة مباشرة حسب واضع فلسفة الجدل بين ذات وموضوع

وبين ذات وذات أخرى. هناك كل يتوسط بينهما، تنشأ في إطار عمله القائم على السلب مختلف العلاقات الثنائية. إن الجديد هنا مع سارتر هو كون الوساطة لا يمكن أن تتجسد في أي كائن آخر غير الممارسة الفردية، بمعنى أن الوسيط بين إنسان وإنسان آخر هو أيضا إنسان.

يمكن أن نتساءل من طبيعة الحال عن السبب الذي يجعل الوسيط يعوق تحقق علاقة إنسانية إيجابية. الجواب في نظر سارتر بسيط جدا. لا يمكن إرجاع السبب على أي حال إلى نية سيئة، ولا إلى عمق إنساني شرير حتى وإن كان هذا يحدث في حالات كثيرة. فمرجع غياب الطابع الإيجابي للعلاقة الإنسانية يكمن، كما هو الحال بصدد العامل الأول، في غياب الوحدة على مستوى المشروع. لعل ما يعمق الأمر هنا هو كون الوسيط يدرج مشروع عنصري العلاقة الثنائية في مشروعه الخاص مع العلم أن العنصرين الاثنين يجهلان تمام الجهل هذا الإدماج. تبين الممارسة بكل وضوح، حسب سارتر، غياب وحدة أنطولوجية داخلية للأفراد، لتترك المجال مفتوحا للوحدة الخارجية التي لا تأخذ اسم وحدة إلا لكون الممارسات تلتقي فيما بينهما بأخذها للطابع الموضوعي على مستوى العالم الخارجي الذي تعمل فيه. ولا يفوت سارتر هنا التذكير بأطروحة الوجود والعدم التي تقوم عليها كل فلسفته وهي ربط الاستلاب والجحيم واللاإنسانية بالآخر. فما يجعل الوحدة هنا لا تتحقق على المستوى الأنطولوجي هو وجود الآخر الذي يعطي بعدا لعلاقتنا الثنائية غير البعد الذي نمنحه لها نحن. وغياب الآخر في لحظة معينة من الحقل الذي تتحقق فيه ممارستنا الثنائية لا يمنعنا نحن الاثنين من الانتباه إلى هشاشة وحدتنا وإلى إمكانية تعرضها لتوجيه غير التوجيه الذي نمنحه لها نحن الاثنان، لأننا واثقون دائما من حضور الآخر ومن إمكانيةه في إدراج علاقتنا في محيطه الخاص به. يقول سارتر: «يكشف كل عضو من أعضاء المجموعة، وسط نوع من القلق، هذه الوحدة في شكل نفي أو في شكل نقص؛ يجمع الأمر في آن واحد بين خلل غامض يبدو داخل ما يتطلبه كل فعل يسير نحو المستقبل، وإحالة غير محددة على شاهد غائب، وبين يقين معيش يوحى لصاحبه بأن الواقع الفعلي للمشروع المشترك لا يمكن أن يوجد إلا في مكان آخر عبر وساطة الغير، وباعتباره موضوعا غير متبادل. هكذا فإن العلاقة المتبادلة لا تفارقها وحدتها من حيث هي نقصان في الوجود يحولها في بنيتها الأصلية. ويعتبر هذا القلق للعلاقة المتبادلة بدوره عقليا، وهو بمثابة اللحظة

التي يقوم فيها الجدل بالتجربة الجدلية للغير داخل كل واحد كتوقف مفروض على مشروع الممارسة المستقبلية داخل المجهود التركيبي وبواسطته⁽¹⁾.

نلاحظ هنا عودة واضحة إلى الوجود والعدم، ولكن ينبغي أن نلاحظ كذلك أن الفرق واضح أيضا بين الكتابين. يعمل الآخر، حسب الوجود والعدم، في وعي وعن قصد على الحد من إمكانياتي. إنه إمكانية تسعى دائما إلى تسخير إمكانياتي بل إلى محوها، بمعنى أن هناك نوعا من الاعتراف بالشر الأصلي عند الإنسان، ومن ثمة هناك غياب تام للوحدة. أما التحليل الذي نتابعه الآن في نقد العقل الجدلي فإنه يذهب في الحقيقة إلى التخفيف من الشر الوارد في الكتاب الأول، وكأن المنهج الفينومينولوجي ازداد تطورا في الكتاب الثاني لتخليص الأنا بشكل أكبر يجعلها فعلا خارج الشر والخير معا على المستوى الترنسندنتالي. إن الوحدة في نقد العقل الجدلي غائبة نظرا لوجود تعددية على مستوى الممارسة، الشيء الذي يجعل مراكز الفعل متنوعة. بمعنى آخر إن هذا التنوع في المبادرات هو الذي يغيب الوحدة وليس قصد الغير. الغير معني دائما في مسألة غياب الوحدة، ولكنه معني باعتباره مصدرا للتعددية وليس باعتباره مصدرا للشر. هذه هي النقطة التي لا ينتبه إليها النقاد الذين أشرنا إليهم من قبل، سواء أولئك الذين يقولون بالاستمرارية في فكر سارتر أو الذين يقولون بالقطعية. ترى المجموعة الأولى في بروز الآخر في نقد العقل الجدلي الحضور الكامل للوجود والعدم فيه. أما المجموعة الثانية فإنها ترى في ربط سارتر للاستلاب بالتوفن الغياب الكلي للكتاب الأول من المرحلة الثانية لتعتبرها مرحلة ماركسية محضة.

وإذا أعطينا في هذا العمل أهمية لتفرقة سارتر بين البنيات المباشرة والبنيات الأساسية فذلك لنقر بفكرة التطور الحاصل في كتاباته. يتوقف الوجود والعدم إلى حدود البنيات الأولى، ولن تبرز البنيات الثانية إلا مع دفاثر الأخلاق بعد اطلاع سارتر على بعض الكتابات الماركسية، وبعد إثارته للاتجاه الفوضوي باعتباره المخرج الوحيد للصراعات التي تعرفها العلاقات الإنسانية. إن البنيات الأساسية بنيات من وضع الإنسان وفق ما تقتضيه البنيات المباشرة. وهذا موضوع لم يشغل سارتر في الوجود والعدم، ليهتم به بشكل كبير في نقد العقل الجدلي دون أن يتخلى عما

Sartre, C.R.D., p. 194. (1)

صاغه بصده في دفاتر الأخلاق.

إن ما انتهينا إليه في إطار تحليل سارتر للعلاقة المتبادلة لا يتناقض مع العنوان الذي وضعناه لهذا الفصل: اختزال الممارسة في السلب. فنحن نلاحظ أن النفي يستمر من حيث هو بعد أساسي للممارسة الفردية وللحرية الإنسانية على العموم. كل ما هنالك هو أن النفي يرتبط هنا بالعالم الخارجي، وحينما يهم الحريات الأخرى فإنه يكون نتيجة النفي الأول أكثر مما يكون مقصودا في حد ذاته. ما زالت الممارسة في إطار البنيات المباشرة مرتبطة بالنفي. بمعنى آخر هناك دائما احتفاظ بإحدى المقولات الأساسية للفوضوية.

هناك مقولة أخرى ذات أهمية كبرى في الفكر الفوضوي (وربما كانت أهم من المقولة السالفة) توجه تحليل سارتر للتبادل القائم بين الممارسات الفردية وهي مقولة الوحدة. إن ما يعنيه سارتر على البنيات المباشرة، في المرحلة الأولى من تفكيره وكذلك في المرحلة الثانية، هو قصورها في تحقيق وحدة تامة بين الممارسات، وحدة تسمح بالعمل بكل تلقائية، أي وحدة تشكل فيها الحريات كائنا واحدا. نعتبر أن هذه نقطة أساسية في كل الفكر السارترى، ما دام أن مقياسه الأول والأخير لطبيعة العلاقات الإنسانية ينحصر في عنصر الوحدة. تفيد الوحدة عنده التوحد بين كل مكوني المجموعة أو المجتمع أو الإنسانية. إنه لا يستبعد في الحقيقة توحد كل الإنسانية كحل أسمى للحرية. فكلما غابت الوحدة الداخلية، أي الوحدة من حيث هي توحد، كلما غابت الحرية وساد الاستلاب. ليست الوحدة بطبيعة الحال هي أن يعيش الناس في سلم داخل جماعة أو مجتمع متوفرين على شروط الاستقرار والاطمئنان، وضامين لمجموعة من الحقوق تم الاتفاق عليها بشكل ضمني أو علني، وتعمل مجموعة من المؤسسات على الحرص على استمرار فعاليتها وتطويرها. (هذه الوحدة خارجية تتلقاها الحريات من الخارج، ومن ثمة فهي وحدة زائفة تتنافى وطبيعة الحرية). إن الوحدة الحقة المتلائمة مع مقتضيات الحرية هي الوحدة الداخلية التي تنبثق من الحريات نفسها وتسهر على ترسيخها وتوطيدها الحريات ذاتها.

لا يمكن تصنيف هذا الطرح إلا في إطار الفوضوية، لأنه يغيب في كل الطروحات السياسية الأخرى بما في ذلك الطرح الماركسي نفسه. إن اللحظة

التنظيمية في الفكر الماركسي مرتبطة بإرساء علاقات اقتصادية تنتفي فيها عملية الربح التي تدفع بالرأسمالي إلى تركيز اهتمامه على الطرق التي تطور نظامه، بغض النظر عن كل ما يترتب عن ذلك الإهمال من ظواهر بشعة تتنافى وإنسانية الإنسان. فالتدخل الإنساني يمس مبدئياً العلاقات الخارجية وبالدرجة الأولى تلك التي ترتبط بالاقتصاد، لأن تحويلها إلى علاقات لا تقوم على الربح يقلل من أهمية التدخل على المستويات الأخرى سياسية كانت أم ثقافية أم قانونية إلخ. لا وجود مبدئياً لفكرة التوحد ولفكرة الذوبان في إطار واحد تنتفي فيه الغيرية كلياً. ليست الماركسية، على المستوى النظري على الأقل، ضد الوساطة. إنها ضد الوساطة إن ارتبطت بالرأسمال، ولكنها ليست ضد الوساطة حينما يجسمها إنسان أو مؤسسة يكونان في خدمة مجتمع لا يخضع لملكوت الرأسمال. ولعل قبولها للوساطة، بل تأكيدها عليها (ضرورة الحزب ثم ضرورة المركزية ثم ضرورة الرئاسة)، هو الذي يسمح لها بتقبل اللحظة السياسية حتى وإن كانت تعتبر هذه الأخيرة انعكاساً للبنية التحتية المتميزة بطابعها الاقتصادي. ثم إن سماحها بهذه اللحظة هو الذي ساعد على بروز سياسيين كبار داخل المجتمعات التي عرفت تطبيقاً لهذا الفكر.

وإذا ابتعدنا عن الماركسية وألقينا نظرة عن المنظرين الكبار للفكر السياسي في العصر الحديث فإننا لن نجد مفكراً واحداً يلجأ إلى مقولة الوحدة بمعنى التوحد باعتباره مقترحاً للتغلب على العوائق المطروحة على الإنسان في المستوى الأنطولوجي. لنأخذ مثلاً ماكيافيل وهويز اللذين يلتقي معهما سارتر إلى حد ما في قولهما بالطبيعة الشريرة للإنسان، وبالأخص بسيادة الصراع والحرب على المستوى الطبيعي. فهذا ماكيافيل يصرح بأن «كل الكتاب الذين اهتموا بالتشريع يتفقون على القول بأن كل من أراد تأسيس دولة ومنحها القوانين اللازمة عليه أن يفترض مسبقاً أن الناس شريريون، وأنهم مستعدون دائماً إلى إظهار هذه الخاصية كلما أتاح لهم الفرصة ذلك»⁽¹⁾. ونقرأ في فصل آخر من الكتاب نفسه «لا يفعل الناس الخير إلا عن إكراه. ولكن بمجرد ما يتوفرون على اختيار وعلى حرية ارتكاب السوء بدون عقاب، فإنهم لا يتخلون أبداً عن إحداث الغموض والفوضى في جميع الأنحاء».

وإذا كانت هذه هي نظرة ماكيافيل إلى الحالة الطبيعية فإن تصويره للفعل السياسي لا يتوفر مع ذلك على أي منحنى نحو الوحدة. إن اللحظة السياسية مرتبطة عنده بـ «رغبة التخلص من الأخطار»⁽¹⁾، وضمان الاستقرار في الحياة لمختلف فئات الشعب، وخلق التوازن بين مختلف القوى السياسية التي تمثله. والوسيلة الناجعة لتحقيق الهدف هي الاهتمام بالمؤسسات السياسية والاقتصادية معا باعتبارهما الوسيط الحقيقي بين الأفراد المكونين للشعب، وكذلك بين الهيئات المنبثقة عنه. يهتم العمل السياسي بمعنى آخر، بالدرجة الأولى بالعالم الخارجي لضمان مجموعة من الشروط على مستوى الواقع المادي. لا مجال في مثل هذه النظرة لتحويل الفعل نحو الإنسان من أجل إرغامه على التوحد مع الآخرين. صحيح إن أصل الداء يكمن في الإنسان، ولكن العلاج ينبغي أن يتم على مستوى واقع الإنسان وليس على مستوى وجوده.

سيسير هوبز بدوره في الاتجاه نفسه. إن أول ما يفتح به بداية تنظيره للفعل السياسي هو الطعن في فكرة الميل الطبيعي للإنسان إلى الحياة الجماعية⁽²⁾، للدفاع عن كون أصل المجتمعات راجع بالدرجة الأولى إلى الشعور المتبادل لدى الجميع بضرورة الانضمام إلى الآخرين، لما يتبين لهم في ذلك الانضمام من مصالح مادية ومعنوية، أهمها تجاوز الخوف وغياب الأمن اللذين تفرضهما الحالة الطبيعية التي «هي حالة حرب»⁽³⁾. لا ينطلق هوبز طبعاً من واقع معين تسود فيه مثل هذه الحالة. إنه يرقى بالتحليل، كما هو الشأن بالنسبة لمعظم الفلاسفة، إلى المستوى الأنطولوجي، أي يخترق ما هو معطى للالتحاق بما يؤسس المعطى. وقد لاحظنا أن النهج نفسه يسير فيه سارتر. ولعل التقارب واضح جدا بين المفكرين فيما يخص المنطق. فكل إنسان يرى في الآخر مصدراً للشر وتهديداً لحياته. وحتى إذا لم يمسه بشكل مباشر، فإنه يسيء له باستيلائه على مجموعة من المواد يكون الأول في حاجة إليها، فيقلل من ثمة من حظوظ مثيله في الحصول على ما هو في حاجة إليه لضمان حياته. هناك التقاء إذن مع الوجود والعدم، لأن الإنسان في هذا الكتاب يعمل على العموم على التصدي لإمكانات الآخر وتقويضها، وهناك التقاء كذلك مع نقد العقل

(1) Discours, Livre I, ch. I.

(2) Cf. Hobbes, *Le citoyen*, trad. Samuel Sorbière, ed. Flammarion, 1982, pp. 90-91.

(3) Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, ed. Sirey, 1971, p. 159.

الجدلي، لأنه يحدد الإنسان كمصدر للتوفن، ومن ثمة كمصدر للخطر الذي يهدد الآخر باستمرار، ما دام أنه يقلل من إمكانياته في تلبية حاجياته.

لكن هذا التقارب الذي يمكن أن نقيمه فيما يخص نظرتهم إلى الإنسان على المستوى الأنطولوجي سرعان ما ينتفي عند انتقالنا إلى الحل السياسي الذي يقترحه هوبز للخروج من الصراع والحرب. إذ يقر مؤلف الليفياتون بضرورة انتداب المتصارعين لشخص قوي حتى تسود إرادته فيما بينهم. تلك الإرادة التي ستعمل عبر التنظيم القائم على الحق والقانون على إيقاف الشر الذي يمكن أن يصدر عن الأفراد المكونين للجماعة. لا يكمن الهدف مرة أخرى في توحيد الغايات الفردية. كل ما يطلب من الأشخاص هو الامتثال للقانون واحترام الاتفاقيات السائدة. يظل الأفراد خارج هذين الشرطين أحراراً في تحديد غايات أفعالهم، ولن يشعر أي واحد بضرورة توحيد غايته مع فرد آخر إن لم تمل عنه ذلك حاجة ما شخصية. وحتى في حالة حصول مثل هذا الشعور فإنه لا يتمتع بأي حق سيسمح له بإجبار الآخر على مشاركته في تحقيق هذه الغاية.

هناك فرق واضح بين كل من مكيافيل وهوبز فيما يخص الهدف من التنظيم من جهة، وفيما يخص موضوع التنظيم نفسه من جهة ثانية. فبقدر ما نلاحظ الاهتمام المفرط بالعامل السياسي عند مكيافيل، بقدر ما نلاحظ سيطرة الجانب الحقوقي في كتابات هوبز. وبقدر ما يهدف التنظيم حسب المفكر الإيطالي إلى التوازن بين القوى المكونة للمجتمع، بقدر ما يرتبط التنظيم عند هوبز بفرض السيادة الملكية على كل أنحاء المجتمع ومكوناته. غير أن ما يهمنا عندهما باعتبارهما مؤسسين للفكر السياسي الحديث هو ربطهما للمجال السياسي بالاستقرار والأمن عن طريق البحث، على المستوى الخارجي، عن المؤسسات التي يمكنها تحقيق ذلك. هذا بالإضافة إلى حصر اللحظة السياسية في توقيف الشر وعدم ربطه بنشر الخير وترسيخه، وليس في اقتلعه بشكل جذري. يلتقي كلاهما في كون ضمان الحرية الفردية يتم عندما تعمل المؤسسات الساهرة على الحفاظ على النظام، على إكراه الشخص على تجنب الشر، وليس عندما تكرهه على فعل الخير. قد يبدو أن في الأمر مفارقة، ولكنه في الحقيقة من السهل جداً إدراك عمق الفكرة وصحتها خاصة حينما نستحضر أن الخصوم الذين يواجهونهم عبر تنظيرهم يستندون في رؤيتهم السياسية على مبادئ الديانة المسيحية بما في ذلك تلك التي تنتهي إلى المذهب الإنساني.

هكذا يتضح لنا إذن أن اللحظة السياسية عند المنظرين للفعل الإنساني لا علاقة لها بمسألة الوحدة. وحتى إذا اعتبرنا أن هذه الأخيرة معنية فإنها تؤخذ بطبيعة الحال بشكل مخالف تماما للمعنى الذي يعطيه لها سارتر والفوضويون على العموم. صحيح أن ماكيافيل دافع عن وحدة إيطاليا وبحث عن السبل الكفيلة لتحقيقها، ودافع من ثمة عن فكرة الشعب على العموم، أي كيف يمكن لشعب ما أن يحقق وحدته وكيف يمكن له الحفاظ عليها. كما أن هوبز بدوره انشغل بوحدة الشعب الإنجليزي، وكانت من إحدى الدوافع التي جعلته يكون بجانب النظام الملكي، غير أن الوحدة في كلتا الحالتين لا تفيد بتاتا التوحد والذوبان في كيان واحد. إنها تعني ضمان إطار عام تجمع بين أفراد عوامل متعددة مثل اللغة والدين والثقافة والتاريخ، إطار يعمل على ضمان مزيد من الاستقرار والأمن لكل من ينتمي إليه.

لقد أشرنا أعلاه إلى الالتقاء الحاصل بين سارتر وهوبز فيما يخص نظرتهم إلى ما يمكن تسميته بالمرحلة المجردة عند الأول والحالة الطبيعية عند الثاني. وذلك لأن كلتا الحالتين تعرفان بالشر والصراع واللاإنسانية. يمكن القول في الحقيقة إن الاختلاف بين الفيلسوفين يبدأ منذ نظرتهم إلى هاتين الحالتين، أو بتعبير آخر إن اختلافهما حول المسألة السياسية يجعل التقاءهما الأول ظاهريا فقط. ويرجع السبب في ذلك إلى اختلافهما في المعيار الذي يجعل كل واحد منهما يستنكر الحالة الطبيعية أو المجردة ويطالب بالبحث عن إمكانيات تجاوزها. فإذا كان هوبز مثلاً يرفض الحالة الطبيعية فذلك لأنها مرحلة لا تسمح بالحياة، أو على الأقل تكون فيها هذه الأخيرة مهددة باستمرار. أما رفض سارتر لها فإنه ينبني على عامل آخر وهو غياب الوحدة في تلك الحالة الأولى للممارسة الإنسانية. ليس المزعج إذن هو التهديد الذي قد تتعرض له الحياة، أو لنقل إن الإزعاج لا يتوقف عند هاته الحدود. يكفي ألا تحصل الوحدة، بمعنى الذوبان في الكيان الواحد، وبمعنى غياب كل وساطة، لكي يرفض الفرد، حسب سارتر، ذلك الواقع وذلك المجتمع. وفي هذا تأكيد أكبر للتوجه الفوضوي في فلسفته. لهذا ركزنا في هذا الفصل على هذه النقطة المتصلة بتبادل العلاقات الفردية، وقلنا إنها تستحق التحليل. إنها تبرز طبيعة التنظيم المجتمعي الذي يبحث عنه سارتر والذي لم يوليه النقاد أي اهتمام أو على الأقل الاهتمام الكافي.

سننطلق من هذا المعيار إذن لتناول النظرة السارترية إلى المجتمع القائم

والسائد في إطار الوحدة الخارجية التي يكتشفها في تحليله لما يسميه بالدراسة التراجعية، أي الدراسة التي ترجع إلى البنيات المجردة المؤسسة لما هو موضوعي ومجسد. وقبل تناول المجتمع ومكوناته نود أن نضيف نقطة أخيرة لها أهميتها في التحديد السارتري للكائن الإنساني على المستوى الأنطولوجي ويتعلق الأمر بما يصطلح عليه في اللغة الفلسفية بالماهية الإنسانية. لقد سبق لنا أن أشرنا إلى موقف سارتر من هذه المسألة أثناء تحليلنا للنقاط التي تضمنها هذا الفصل. لكن أهمية الموضوع تقتضي أن نخصص له تناولا مستقلا حتى يتضح بشكل أكبر ما سبق قوله بمسألة التأسيس، وكذلك ما سيأتي في الأقسام القادمة.

رفض الماهية الإنسانية

يتضح من خلال ما سبق أن سارتر يسعى دائما إلى استبعاد حصر الوجود الإنساني في مكونات معينة معطاة مسبقا مع ظهور هذا الوجود إلى العالم، لتحدد على الأقل الخطوات الكبرى التي سينجز وفقها حياته. وهذا ما نعبر عنه برفض الماهية الإنسانية. لقد كان سارتر واع كل الوعي بهذه الفكرة. ولم يتردد في الإفصاح عنها في مختلف كتاباته، حيث يقول في الوجود والعدم مثلا «لا يمكن للوجود الإنساني أن يتلقى غايته... من الخارج ولا من «طبيعة» داخلية مزعومة... فوجود الدازاين يسبق ماهيته ويوجهها»⁽¹⁾ كما نقرأ كذلك في الكتاب نفسه «إن وجود الوجود لذاته يتحكم في ماهيته»⁽²⁾ ثم يضيف «ليست علاقة الوجود بالماهية لدى الإنسان مشابهة لما هي عليه عند أشياء العالم. تسبق الحرية الإنسانية ماهية الإنسان وتجعلها ممكنة، إن ماهية الكائن الإنساني معلقة داخل حريته»⁽³⁾. ولعل الكتاب الذي يثار كثيرا بصدد الماهية الإنسانية عند سارتر هو: الوجودية فلسفة إنسانية حيث يقوم الكاتب بتبسيط الفكرة وجعلها في متناول المتخصص وغير المتخصص على حد سواء. يقدم لنا سارتر أداة تقطيع الورق كمثال لتفسير الماهية. تصنع هذه الأداة، ومختلف الأدوات الأخرى، من طرف إنسان يعتمد في ذلك في البداية على تصور

(1) Sartre, *L'être et le néant*, p. 519.

(2) Ibid., p. 560.

(3) Ibid., p. 61.

وعلى تقنية للإنتاج يشكّلان جزء من التصور. هذا بالإضافة إلى أن أداة تقطيع الورق تصنع لغاية محددة قبل الصنع. إن ماهية الأداة إذن سابقة على وجودها. فبدون حضورها بالشكل الذي تحضر به قبل الصنع، أي باعتبارها مجموعة من الوسائل والطرق والأهداف يحددها موجود غيرها لا يمكنها أن تعرف الوجود. أما بالنسبة للإنسان فالأمر يختلف. لا مجال للقول بتحديدات أولية وغايات مسبقة يضعها كائن معين ليتطابق معها الإنسان عند معرفته للوجود. إذ ينبغي أن يوجد الإنسان أولاً ليحدد لنفسه ما سيكون عليه من بعد، أي أنه هو المؤسس الفعلي والوحيد لوجوده. لهذا الاعتبار نقول عنه إن «وجوده سابق عن ماهيته» وأنه «لا وجود لطبيعة إنسانية. الإنسان يوجد فقط... وفق ما يريد... وليس شيئاً آخر غير ما يفعله بذاته»⁽¹⁾.

نعتقد أن النقاط التي تناولناها في هذا الفصل تسمح لنا بمناقشة تصريحات سارتر بصدد نفيه للماهية الإنسانية وإظهار مدى انسجام موقفه فيما يتصل بها. لقد رأينا أن الوجود لذاته حسب سارتر يسير نفسه بنفسه عبر تعديم كل ما يفتح عليه، وعبر ما يعطي لممارسته طابعا موضوعيا على المستوى الخارجي. كما أننا أثّرنا في القسم الأخير ارتباط الممارسة الإنسانية عند سارتر بتحقيق الحاجيات إلى درجة اختزالها في هذه الغاية. أليس الاختزالان (النفي والحاجة) الاثنان للكائن الإنساني عبارة عن ماهية. ألا يمكن القول إن سارتر يقر في نهاية المطاف بالماهية الإنسانية رغم ادعائه في تصريحات عديدة بنفيها. ونود أن نثير بهذا الصدد مقالا تناول الموضوع بتركيز يحمل عنوان خلق الأنا من طرف ذاتها والتفاوت السارترى⁽²⁾.

يثير صاحب المقال أربع نقاط تعبر في نظره عن وجود فكرة الماهية الإنسانية في فلسفة سارتر المكتوبة إلى حدود نشر المقال. ترتبط النقطة الأولى بتأكيد سارتر على وجود الكرامة الإنسانية حينما يقول: «يتمتع الإنسان بكرامة كبيرة تفوق تلك التي توجد عند الحجرة أو المائدة»⁽³⁾ وتعلق الثانية بالشمولية الإنسانية للوضعية. «إذا كان من المستحيل أن نجد في كل إنسان ماهية شمولية تكون بمثابة الطبيعة الإنسانية، فهناك مع ذلك وجود لشمولية إنسانية خاصة بالوضعية. وليس من الصدفة أن يتكلم

Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, pp. 17-22. (1)

Ecole Jean, *La création du moi par lui-même et l'optimisme sartrien*, Etudes philosophiques, n. 3, 1957. (2)

Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 22. (3)

الناس حاليا بكل طواعية عن وضعية الإنسان بدل طبيعته. ويعنون بالوضعية مجموعة الحدود القبلية التي ترسم وضعيته الأساسية داخل الكون. تتغير الوضعيات التاريخية، غير أن ما لا يتغير هو ضرورة وجوده هو في العمل، ووسط الآخرين، وكفان داخل العالم.⁽¹⁾ وحتى حينما نقول إن الإنسان يتحقق عبر مشروعه الذي يضعه هو نفسه كفرد، فإننا نلاحظ مع ذلك وجود «شمولية للمشروع بهذا المعنى الذي يفيد أن كل مشروع يكون ممكن الفهم بالنسبة لكل إنسان... ويمكن أن نقول بهذا المعنى أن هناك شمولية خاصة بالإنسان»⁽²⁾ كما أن حديثه عن الشمولية المرتبطة بالوضعية يقوده أيضا إلى الحديث عن النوع الإنساني بطريقة تجعل الماهية الإنسانية معنية بشكل كبير، حيث يكتب في نهاية الوجود والعدم «لا حقيقة دون النوع الإنساني، هذا أمر أكيد. لن يظل هناك سوى تدفق متعدد عقلي وعرضي من الاختيارات الفردية التي لا يمكن تعيين أي قانون بصدها. إذا كان هناك شيء ما يوجد ويسمح بتوحيد الاختيارات الفردية فإن النوع الإنساني هو الذي في استطاعته منحه إيانا». هذا مع التذكير أيضا بأن الإنسان، حسب الوجود والعدم، يسعى إلى أن يكون إلها حيث أن مشروع كل فرد هو في نهاية المطاف محاولة لأن يؤسس نفسه كوجود وليس كعدم فقط، بمعنى أن يكون أساس وجود هذا الفرد وليس أساس عدمه فقط. ومن هنا تشكل رغبة الإنسان في أن يكون إلها «البنية الأساسية والإنسانية للشخصية»⁽³⁾، مما «يسمح، حسب سارتر، بإثبات وجود حقيقة للإنسان، وليس بإثارة مجرد فرضيات لا مقارنة فيما بينها»⁽⁴⁾.

كانت هذه مجموعة من النقاط التي يثيرها جون إيكول J. Ecole للتأكيد على استمرارية فكرة الماهية الإنسانية في فلسفة سارتر. وهي نقاط تثبت كلها صحة الفرضية المدافع عنها. وإذا كان مقال جون إيكول يتوقف عند حدود الكتابات التي ظهرت قبل سنة سبع وخمسين فإننا نضيف أن الكتابات اللاحقة لا يمكنها أن تفند هذه الفرضية، وبالأخص منها نقد العقل الجدلي حتى وإن كان الكتاب يثير بدوره من حين لآخر نفيه للماهية الإنسانية. ولقد تعرضنا أعلاه لنقطتين اثنتين تثبتان عكس

Ibid., pp. 67–68. (1)

Sartre, *L'être et le néant*, p. 601. (2)

Ibid., p. 655. (3)

Ibid., p. 654. (4)

ما يؤكد عليه الكتاب. تكمن أولهما في ربط الممارسة بالحاجة، حيث إن العمل الإنساني حسب نقد العقل الجدلي موجه في عمومته نحو تحقيق الحاجيات المادية. يسعى كل إنسان أولاً وقبل كل شيء إلى الحفاظ على بقائه باقتناء ما هو لازم لذلك عن طريق التعامل مع محيطه. وتكمن النقطة الثانية في الصراع الذي يترتب عن العملية الأولى. فلماذا لا يلجأ الإنسان إلى التعاون مع الآخر في سبيل الحصول على ما هو في حاجة إليه بدل أن يتصارع مع هذا الآخر إلى حدود الموت؟ ألا يعبر هذا السلوك عن ماهية إنسانية ما دمنا نتحدث عن شيء ما يحدد الإنسان انطلاقاً من مستوى الوجود، وينطبق على كل فرد في كل مكان وفي كل زمان؟

هناك، كما نلاحظ في النصوص السارترية وتوجهها الفكري على العموم، ما يجعلنا نقنع بوجود فكرة الماهية الإنسانية أو الطبيعة الإنسانية. غير أن المهم بالنسبة لنا لا يتوقف عند حدود إثبات الفكرة بقدر ما يذهب إلى إظهار مكانتها في إطار الميل الفوضوي الذي نقرأ من زاويته كتابات سارتر. إذ كيف سيلتقي سارتر بالاتجاه الفوضوي وهو لا يترك عند الإنسان أي جانب إيجابي أو روحي سيكون عماد إنسانية ما لا بد من حصولها، بالنسبة للفوضويين، كنهاية ينبغي توجيه المجتمع نحوها، أو كمبدأ أول يوجهه نحو تلك الغاية. إن غياب مثل هذا المبدأ لا يفيد بالضرورة تناقضا مع التوجه العام للفكر السارترية، بل ربما كان وسيلة لتعميقه أكثر. إن عدم الإقرار بطبيعة إنسانية إيجابية تساعد على تحقيق الإنسانية داخل التنظيم الاجتماعي يجعل مسألة التنظيم مرتبطة بالجهد الذي يبذله الإنسان بدل أن تبقى في إطار ما هو معطى من طرف الطبيعة. إنه وسيلة لجعل الغاية الإنسانية مسؤولية كل فرد بدون استثناء. وبهذا تعطى للإرادة كامل الأولوية في التسيير والتنظيم، المسألة التي تعتبر في نهاية المطاف من الأسس الرئيسية للفوضوية، إن لم نقل أساسها الأول والأخير. إن كل ما يخص الغاية ووسائل تحقيقها يدخل في إطار ما يبتكره الإنسان وليس في إطار ما هو معطى طبيعياً للإنسان. نقول بعبارة أخرى إنه يدخل في إطار البنيات الأساسية (Les structures fondamentales) وليس في إطار البنيات المباشرة (Les structures immédiates). لعل مثل هذا التوجه يسير نحو تعميق الفلسفات القائلة بالماهية الإنسانية وليس نحو الحد منها، لأن ما يعنيه على هذه الأخيرة هو عدم انسجامها مع منطلقاتها. إنها تذهب من جهة إلى جعل الإنسان مصدر أفعاله، وتذهب من جهة ثانية إلى الحد من هذه القيمة التي تعطيها للإنسان، لأنها تختزله

في مجموعة من المكونات تكون هي المتحركة الفعلية في هذا الكائن الذي أردنا منه أن يكون هو المتحكم في كل شيء. لن يكون الإنسان ذاتا بالفعل إلا إذا اعتبرناه مبدعا لغاياته؛ أو بتعبير آخر لن نؤسس الذاتية بمعناها الحقيقي إلا إذا أرجعنا الفعل الإنساني في شموليته إلى الإرادة الإنسانية. وهذا هو ما يجعل سارتر ينتقل في الكتابات اللاحقة الوجود والعدم إلى إثارة البنات الأساسية أي البنات التي تؤسس الغايات الإنسانية.

نود قبل الانتقال إلى هذه النقطة، إثارة سوء فهم قد يسقط فيه قارئ سارتر بصدد توضيحه لما يقصده بأسبقية الوجود على الماهية لدى الإنسان⁽¹⁾، وبالضبط حينما يحيل على هيدجر. يقول مثلا في كتابه الوجودية فلسفة إنسانية. «إن ما هو مشترك بينهم [بين الوجوديين الألمان والفرنسيين، وعلى رأسهم سارتر نفسه وهيدجر] هو فقط اعتبارهم للوجود كسابق على الماهية أو، إن شئتم، ينبغي الانطلاق من الذاتية»⁽²⁾.

نعتقد أن كلام سارتر هذا ينطوي على سوء فهم لهيدجر وتأويل خاطئ لفلسفته لم يفت هيدجر نفسه من الالتفات إليه. إن معظم العبارات التي يرددها هيدجر بصدد تناوله للماهية الإنسانية لا تلتقي بتاتا مع القول السارترى السالف الذكر. لنذكر بعض الصيغ التي يحدد فيها الماهية الإنسانية. «تكمُن 'ماهية' الدازاين في وجوده (existence) (...) إن مصطلح الدازاين الذي نعت به هذا الموجود لا يعبر عن ماهية كما تفعل الطاولة والمنزل والشجرة [هذه الأمثلة هي التي تجعل الإنسان ينزل نحو الجمع بين الفيلسوفين] وإنما تعبر على العكس من ذلك، عن الوجود (l'être)» ويضيف بعد هذا الكلام جملة أكثر تضليلا من الأولى بالنسبة لمن يتناول النصوص الهيدجرية انطلاقا من الفهم السارترى للماهية الإنسانية حيث يقول: «إن هاتين الخاصيتين للدازاين الملخصتين بهذا الشكل: أسبقية الوجود (existence) على الماهية من جهة، وأن أكون منتما كل مرة إلى ذاتي من جهة أخرى، تشيران سلفا

(1) يمكن أن نذكر هنا جون إيكول الذي أحلنا على إحدى مقالاته أعلاه. إنه يسقط في مقاله الماهية والوجود عند سارتر في خطأ الجمع بين سارتر وهيدجر فيما يخص فهمهما للماهية الإنسانية، ويعتبر أن سارتر لا يعمل، حينما يقول إن "الوجود سابق على الماهية عند الإنسان"، سوى على تبني وتكرار فكرة هيدجرية.

Ecole Jean, *Essence et existence*, Etudes philosophiques, n. 3, 1951, p. 479.

Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 17. (2)

إلى أن الدراسة التحليلية لهذا الموجود تجد نفسها أمام ناحية ظاهرية خاصة⁽¹⁾. ونجد التعبير نفسه يتكرر في مقال آخر بعيد زمنا عن الوجود والزمان، إذ نقرأ مثلا في رسالة في المذهب الإنساني الجملة الآتية: «تقوم ماهية الإنسان على وجوده (existence)»⁽²⁾.

ينبغي أخذ الأقوال السالفة الذكر في إطارها العام، أي في إطار التطوير الذي يقيمه هيدجر بصدها. فتأكيده على الوجود الإنساني existence يتم بالدرجة الأولى للتنبيه على مواجهة الإنسان في وجوده لعدد غير محدد من الإمكانيات لا تتحقق بالضرورة كلها. ومن هنا يقر أن الوجود الإنساني هو قدرة على الوجود. فماهيته إذن هي القدرة على الوجود، ونمط وجوده سيكون هو الإمكانية وليس الواقعية. يفيد القول: الإنسان يوجد existe أن ميزته الأساسية التي تجعله مغايرا للموجودات الأخرى هي بالضبط اختزاله في إمكانياته، ويمكن أن نضيف إمكانياته غير المحددة. يتسم الوجود الإنساني بالتجاوز لما هو معطى، لا لأنه نفي للمعطى من أجل تحقيق التطابق الذاتي، الشيء الذي سيجعله يتحدد فعلا كذات، وإنما لكونه مجموعة من الإمكانيات تعبر عن حضور الوجود واستحضاره. ولهذا نجد هيدجر يؤكد في القولة الأولى التي استشهدنا بها على أن ماهية الإنسان «تعبر عن الوجود». لا يمكن الحديث في نظرنا عن مسار محدد يرسمه التجاوز الصادر عن الكائن الإنساني. إنه تجاوز يعبر بالدرجة الأولى عن الصدى الذي يجده نداء الوجود عند الإنسان، وكذلك في حالات أخرى، عن انسحابه أو فقط عن كونه شيئا آخر غير ما هو معطى، ما دام أن الوجود هو آخر الموجود (l'autre de l'étant). صحيح أن هيدجر يخصص جزء كبيرا من كتابه الوجود والزمان لتحديد ما يسميه بالبنيات الوجودية للإنسان في مقابل البنيات المقولية للموجودات الأخرى. غير أن هذه البنيات تصب كلها في اتجاه إبراز الإنسان باعتباره قدرة على الوجود أو إمكانية تبين في نهاية المطاف أن الوجود لا يمكن اختزاله في موجود ما كما تفعل الميتافيزيقا، وأن الاختلاف الأنطولوجي يظل مستمرا رغم كل المحاولات الميتافيزيقية لاستنفاذه. نقول بصيغة أخرى إن تحليل البنيات الوجودية عند الإنسان لا تنفصل عند هيدجر عن تصوره

(1) Heidegger, *Etre et temps*, trad. François Vezin, ed. Gallimard, 1986, pp. 73-74.

(2) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, ed. Aubier, 1983, p. 61.

للوجود l'être من حيث هو انفتاح، مما يجعل الإنسان متوقفا على الوجود وليس العكس، أو حسب تعبير مقال الهوية والاختلاف «يوجد الإنسان والوجود في علاقة تقوم على تعاظم أحدهما للآخر وانتماء أحدهما للآخر»⁽¹⁾. في حين لاحظنا في بداية هذا الفصل أن سارتر يقصي الوجود كلياً، ويضع مستوى فعله في درجة صفر ليجعل من الإنسان الموضوع الفلسفي الوحيد، ما دام يعتبره الفاعل الفريد وسط الموجودات المحيطة به.

وقد أثار هيدجر نفسه مسألة الاختلاف بينه وبين سارتر فيما يتصل بموضوع الماهية الإنسانية، بل الاختلاف بينه وبين كل من ظلوا في تناولهم للإنسان في إطار الميتافيزيقا (وسارتر واحد منهم طبعاً). يصنف سارتر حسب هيدجر في إطار المذهب الإنساني الذي يقول أصحابه «نحن في مستوى لا وجود فيه سوى للناس» في حين يقر المذهب الإنساني الذي يدافع عنه هيدجر بـ «أننا في مستوى حيث يوجد بالدرجة الأولى الوجود»⁽²⁾. كما نجده يؤكد بكل صراحة بعد هذا التمييز بين المذهبين على أن «الإنسان ليس سيد الوجود» كما هو الأمر بالنسبة لسارتر، «إنه راعي الوجود» أو إنه «جار للوجود، يسكن بجوار الوجود»⁽³⁾. الفرق شاسع إذن بين سارتر وهيدجر فيما يخص تحديدهما للماهية الإنسانية رغم التقارب الذي قد يبدو للوهلة الأولى حسب بعض تعابير الوجود والزمان الواردة بهذا الصدد. ويأتي الفرق، كما قلنا، من كون سارتر يعطي الأولوية للوجود الإنساني على الوجود، في حين لا يغادر هيدجر مسألة الوجود حتى في الحالة التي يبدو فيها مهتماً أساساً بالكائن الإنساني. وهو موقف لا يحتاج في الحقيقة إلى تأويل لأنه يفصح عنه كل الإفصاح حينما يقول: «يستنتج من هذا التحديد للإنسانية من حيث هي وجود خارج (Ek-sistence) لأن الأساسي هو الوجود باعتباره بعداً للمكوث خارج (l'extatique) الذي يتميز به الوجود خارج (l'ek-sistence)، وليس الإنسان»⁽⁴⁾.

ولعل مثل هذه النظرة إلى الوجود على العموم والوجود الإنساني على

Heidegger, *Identité et différence* in *Questions I*, ed. Gallimard, 1979, p. 265. (1)
Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, ed. Aubier Moutaigues, p. 87. (2)
C'est l'auteur souligne.

Ibid., p. 109. (3)

Ibid., p. 85. (4)

الخصوص هي التي جعلت فلسفة هيدجر تتوقف عند حدود التفكيك دون الانشغال بالبناء (la constitution) الذي كان هاجس معظم الفينومينولوجيين، وعلى رأسهم الواضع الأول للمنهج إدموند هوسرل. إذا كان الدور الأصيل للإنسان هو الاستجابة لنداء الوجود فإن مسألة البناء لن تكون من مهامه، أو على الأقل لن تكون من مهام الفيلسوف والفلسفة. ولهذا السبب سنلاحظ أن الأصالة عند هيدجر لا تتجاوز الحالة التي تبرز فيها البنيات الوجودية للإنسان على حقيقتها، أي أن الإنسان الكائن قادر على الوجود، وراع للاختلاف الأنطولوجي. تكمن الأصالة، بمعنى آخر، في البنيات الأولى التي يقدمها لنا التحليل الوجودي، وليس في البنيات التي سيؤسسها الإنسان (الفيلسوف) انطلاقاً من هذا التحليل الأول. ترتبط الأصالة عند هيدجر إذن بالكشف وليس بالبناء. الشيء الذي يجعل فكرة الواجب، أو ما ينبغي أن يكون، أو أحسن طريقة في التنظيم، وباختصار المسألة الاليتيقية، تغيب من اهتمامه أو على الأقل من كتاباته الفلسفية⁽¹⁾. ذلك لأن هذه الأخيرة «لا يمكنها أبداً أن تأتي بطريقة مباشرة بالقوى التي تبعث على وضعية تاريخية معينة ولا أن تخلق أشكال الفعل والشروط الباعثة على هذه الوضعية، (...) إن ما يمكن أن تكونه فلسفة ما وما ينبغي أن تكونه بفضل ما تفرضه ماهيتها هو: انفتاح - وفق الفكر - لطرق ولزوايا نظر لمعرفة تحدد مقياس ومكانة هذه المعرفة، التي يفهم شعب ما ويتم، انطلاقاً منها، وجوده هنا داخل العالم الآتي من الروح، تلك المعرفة التي تحفز على كل تساؤل وكل تناول كما أنها تهددهما وتقتضيهما أيضاً»⁽²⁾. يؤدي ربط الفلسفة بالتأسيس إلى السقوط في المعرفة الساعية إلى التمكن من المحيط الذي تنتج فيه والسيطرة عليه. إنها تسقط في الفكرة (الزائفة) القائمة على الإحاطة بالظاهر بشكل تام، ولا تدرك أبداً أن الظاهر لا يظهر دون أن يتستر. بمعنى آخر إنها تسعى دائماً، عبر هذا الطريق، إلى فتح نسق مع هاجس إيجاد أحسن الوسائل وأقصر السبل لإغلاقه. في حين إن ما يميز الفلسفة

(1) يقول هيدجر "إن الفكر الذي يطرح حقيقة الوجود، ويحدد بهذا المقام الرئيسي للإنسان انطلاقاً من الوجود ونحوه، ليس إيتيقاً ولا أنطولوجياً. مما يجعل مسألة العلاقة بين هذين المجالين المعرفيين من الآن فصاعداً بدون أساس في هذا الحقل (...) ليس هذا الفكر بنظري ولا بعلمي. إنه ينشأ قبل هذا التمييز. ويشكل هذا الفكر، في حدود وجوده، فكر

الوجود داخل الوجود ليس إلّا". *Lettre sur l'humanisme*, pp. 153-155.

Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, ed. Gallimard, tel 1967, (2) pp. 22-23.

وما يعلي من أصالتها هو فتح الآفاق مهما بلغت درجة انغلاق الأنساق.

لقد بينت لنا هذه المقارنة بين سارتر وهيدجر مدى ارتباط فلسفة الأول بالإنسان في إطار ميتافيزيقي تقليدي ما دام أن مقولة البناء تظل هي الفكرة الموجهة للتحليل. بهذا تصنف فلسفة سارتر في الأنطولوجيا لأنها تبحث عن البنيات الوجودية والأسس الأولى المكونة للوجود؛ وتدخل في إطار الإيتيقا لأنها تتساءل عن أحسن تنظيم ينبغي توفيره للإنسان وعن أنجع طرق لتحقيق ذلك النظام، إما بالاستناد إلى إيجابية البنيات الممنوحة من طرف الوجود، وإما باللجوء إلى الأفكار التي لا تجد مصدرها سوى في الإبداع الإنساني. والغاية من ذلك طبعاً هي تقويض ما هو سلبي على مستوى الوجود، لتعويضه بما يصبو إليه الإنسان من إيجابية.

تعرضنا إلى حد الآن للصنف الأول من البنيات عند سارتر، ولاحظنا أنها ترتبط بالسلب، ولا شيء آخر غير السلب. لا تتوقف عملية البناء إذن في المجال الأخلاقي وفي المجال السياسي على شيء آخر غير هذه البنيات الأولى التي يسميها سارتر بالبنيات المباشرة. فماذا سترتبط إذن عملية التأسيس؟ إنها ستقوم على البنيات الأساسية. ماذا يقصد سارتر بالبنيات الأساسية؟

البنيات الأساسية

«لا تغيب عن الإنسان الأصيل الغايات المطلقة للوضعية الإنسانية أبداً. إنه اختيار محض لغاياته المطلقة. وهذه الغايات هي: إنقاذ العالم (بالعمل على جعل الوجود موجوداً) وجعل الحرية أساس العالم، وتناول الخلق باعتباره مسألة خاصة بالإنسان، وجعل أصل العالم مطلق الحرية التي تتناول نفسها بنفسها (...) ينبغي أن تكون الغاية مبتغاة كي توجد، هذه هي الخاصية الأولى. لا وجود لغاية إلا بالنسبة لحرية تتشبث بحريتها (...) هناك ظهور أصلي للأسئلة وليس للغايات. ليست الأجوبة معطاة. ليس هناك جواب بتاتا: ينبغي إبداعه وابتغاؤه وليس الوقوع عليه⁽¹⁾. يعود سارتر بعد صفحات كثيرة تفوق العشرين بعد كتابة هذه السطور إلى صياغة الفكرة ذاتها، إن لم نقل إلى ترديد الكلام ذاته، وهو يتناول مسألة الأخلاق، حيث نقرأ ما يلي: العلاقة الأصلية للإنسان مع ذاته هي التطابق داخل اللاتطابق، وتغيير

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, pp. 463-64.

المشروع أي الخلق. إعطاء أساس لوجودنا الخاص بخلقه في الخارج. أما الغاية المطلقة فهي منح الحرية الإنسانية، من حيث هي أساس، لوجود العالم، ولكن هذه الغاية ليست معطاة وإنما هي مبتغاة. هناك فرق بين الواجب والإرادة. الخارج والداخل. ويفيد تجلي الوجود الابتهاج⁽¹⁾.

يتضح من النصين السابقين أن التأسيس يتم انطلاقاً من الخلق. لا يتوفر الإنسان على أي بنية يمكنه الاعتماد عليها في عملية البناء غير الخلق. نستعمل هنا كلمة خلق لترجمة الكلمة التي يرددها سارتر كثيراً في كتابه دقات الأخلاق création بدل الإبداع للحفاظ على قوة معناها في النص السارتري. نتحدث عن القوة لأنه يستعملها بصدد الإنسان بعد تحليل طويل لمسألة الخلق عند الإله، خلق الإله للوجود وخلقه للعالم وخلقه للإنسان... إلخ. كما أنه يقصد منها تقريباً ذلك المعنى الديني الذي يفيد الخلق من عدم. لقد لاحظنا أن البنيات المباشرة لا توقعنا على أي أساس للوجود ولا على أي معنى. هناك عبث تام ومجانية تامة للوجود الإنساني والوجود على العموم. إن كان الإنسان يخلق المعنى فإنه يخلقه انطلاقاً من غياب تام للمعنى، إذن من عدم. إن ما يتم في إطار البناء يتم انطلاقاً من الإنسان ومن الإنسان وحده. لا شيء وسط الوجود يفرض نفسه انطلاقاً من نفسه لأنه أخوة أو لأنه وحدة أو لأنه إحسان أو لأنه تضامن أو لأنه حب... إلخ. كل هذه الموجودات تقوم على الخلق الذي يمتاز به الإنسان. وحينما نسند الخلق للإنسان، فهذا لا يعني «أنه يوجد أولاً ليخلق فيما بعد (كما يتم تمثيل الإله عادة)، وإنما يقصد بذلك «كونه خلق للعالم في وجوده بالذات»⁽²⁾.

ولكي يعلي سارتر من قيمة الحرية الإنسانية ويعطي مكانة سامية للخلق الذي تنجزه نجده يعطي امتيازاً كبيراً للخلق في مقابل تقويض ما هو معطى وجودياً. ولعل لغة سارتر بهذا الصدد ذات دلالة قوية. إنه يتحدث بصدد الخلق في مجال الأخلاق عن تغيير الاعتقاد، ويستعمل كلمة هي بدورها ذات بعد ديني أو ذات أصل ديني، إنها كلمة Conversion. ولا يفوتنا هنا التأكيد على اللقاء سارتر بالموقف الفورباخي من الديانة المسيحية، ذلك الموقف الذي يهدف إلى عكس النظرة الإنسانية إلى الإله،

Ibid., p. 486. (1)

Ibid., p. 486. (2)

وإضفاء كل الصفات المحمولة على هذا الأخير على الكائن الإنساني نفسه، وهو موقف نجده على العموم عند أغلبية المفكرين الفوضويين، وعلى رأسهم برودون وباكونين. ويعبر سارتر عن هذا الموقف بكل وضوح حينما يقول: «يجد الإنسان نفسه وارثا لرسالة الإله الذي مات، وهي إنقاذ الوجود من اندثاره المستمر في الإبهام المطلق ليليل. الرسالة اللامتناهية»⁽¹⁾.

كيف يتم إذن تغيير الموقف عند الإنسان فيما يخص المسألة الأخلاقية؟ وأين يكمن التوجه الفوضوي في هذا التغيير؟ يلح سارتر في دفاتر الأخلاق وكذلك فيما بعد في نقد العقل الجدلي، على ربط البعد الأخلاقي للفعل الإنساني بالوعي المباشر للفرد أو ما يسميه بالوعي اللاتنظيري. بمعنى أن المسألة لا تتوقف، كما يذهب إلى ذلك مؤسسو الجدل هيغل وماركس وإيجلز، على الشروط الموضوعية الخارجية وتطور تناقضاتها. إن الفرد الذي يعاني من الاستلاب في إمكانه دائما الانتباه إلى (والاقتناع ب) أن تحرره يتوقف على تحرير كل الإنسانية، وذلك بغض النظر عن مستواه الفكري والمرحلة التاريخية التي يعيش فيها. «تتضمن الحاجيات المباشرة للمقموع وللإنسان على العموم التعالي في شكله الكلي، وكذلك الحرية. إن أبسط حركة للمجاعة هي تجاوز للوضعية وإنارة لما هو كائن انطلاقا مما هو غير كائن، إنها نفي واختراع ومطالبة. يمكن أن تصبح المجاعة عند الإنسان، على عكس الحيوانات التي تنحصر عندها في الميل نحو الاستمرار في الحياة، مطلبا لسبب من أجله نحى أو، إن شئنا، يمكن للإنسان أن يصنع كل الإنسانية (البحث عن العدالة وعن الحرية... إلخ) كفعال ومجال للغايات، في مجهوده من أجل إشباع جوعه. هناك في كل نشاط إنساني فهم للوضعية الإنسانية وللحرية»⁽²⁾.

لسنا في حاجة إلى التنبيه على تشديد صاحب النص على الميل الإنساني نحو التغيير والتحرير، وعلى الطابع العفوي لهذا الفعل. إنه موقف سيحتفظ به سارتر في نقد العقل الجدلي حيث يعتبر أن إحساس العامل، أو الإنسان المنتمي إلى الطبقة

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 510.

والنصوص المعبرة عن الموقف الفوبرباخي من الكائن الإلهي كثيرة في هذا الكتاب، ونذكر على سبيل المثال قول سارتر في صفحة (437) "لن تسقطوا بتخليكم عن المطلق المتعالي في المذهب النسبي وإنما تعيدون للإنسان قيمته المطلقة".

(2) Ibid., p. 488.

الكادحة على العموم، بضرورة الثورة، لا يحصل لديه نتيجة انتمائه إلى حزب تطورت بداخله الفكرة، أو تطورت ممارسته النضالية إلى مستوى أصبح يقتضي الانتقال إلى مستوى أعمق وأعم يتجسد في الثورة، وإنما يحصل بالدرجة الأولى انطلاقاً من إحساس الفرد بـ «استحالة استمرار الوضعية على ما هي عليه. أضف إلى هذا أن الفرد نفسه الذي يحصل لديه هذا الشعور لا يحتاج إلى نقله إلى مستوى نظري كي يدرك ضرورة تورثه على الوضع، وضرورة الانضمام إلى الآخر الموجود في الوضعية نفسها.

ويذهب سارتر، للحفاظ على الطابع العفوي للفعل الأخلاقي، إلى ربطه بالتجربة. إن فشل الإنسان في تحقيق ذاته انطلاقاً من مسابرة للبنيات المباشرة التي توجهه بدون جدوى نحو التطابق مع نفسه، يجعله مع مرور الوقت يتساءل عن إمكانية خلق غاية أخرى غير الغايات السائدة. «قد يكون الفشل مقنعاً بشكل غير محدد ومتداركاً، ولكنه ينمو انطلاقاً من ذاته إلى الكشف عن العالم باعتباره عالماً للفشل، ويمكنه أن يدفع الوجود لذاته إلى طرح السؤال الأولي لمعنى أفعاله وسبب الفشل. وسيطرح المشكل على هذا النحو: ما السبب في كون العالم الإنساني هو عالم الفشل بالضرورة، وما الذي تحتوي عليه ماهية المحاولة الإنسانية حتى تنتهي مبدئياً إلى الفشل؟ إن هذا السؤال عبارة عن توسل للمرء إلى وضع نفسه في أرضية التأمل، وتناول الفعل الإنساني نظرياً في قواعده ووسائله وأهدافه»⁽¹⁾. ويختلف التساؤل هذه المرة جذرياً عن التساؤلات التي يطرحها الإنسان عادة خلال حياته اليومية أو المهنية. إنه تساؤل يهدف إلى التوصل إلى المعنى الذي يخلص الحياة الإنسانية من الاستلاب، ولهذا يسمى سارتر هذا النوع من التأمل بالتأمل التطهيري أو اللامتواطئ في مقابل التأمل المتواطئ وغير الطاهر الذي يكون الوعي في إطاره منشغلاً بما يمكن من تحقيق ما هو سائد. ويكون التأمل غير طاهر حتى وإن ارتبط ببعض القيم الحميدة كالشرف مثلاً أو الشجاعة أو الإحسان أو... إلخ. إن الوعي المرتبط بهذه القيم وعي لم يخرج من تصور الغير للحياة وللعالَم، ومن ثمة فهو وعي مستلب. هذا بالإضافة إلى أن مشروع الوعي في مثل هذه التصرفات يكون مركزاً بالدرجة الأولى على الوجود. يسعى الوعي أحياناً إلى تحقيق تحرره وقد علمنا

Sartre, Cahiers pour une morale, p. 488-89. (1)

الوجود والعدم أن مشروع الوجود يقوم على الخداع، لأن الإنسان يظل دائما شيئا آخر غير ما يوجد عليه. وحتى في الحالة التي يكون فيها خالصا، فإنه يكون مع ذلك بصدد لعب دور معين فقط، ولا يمكن أن يختزل فيما يقرر أن يكونه.

هكذا يمكن القول بحصول تقدم في الفكر السارترى انطلاقا من دفاتر الأخلاق. إذ نلاحظ بكل جلاء التخلي عن مشروع الوجود المرتبط بالبنيات المباشرة لصالح مشروع الفعل والبناء القائم على البنيات الأساسية. لقد أصبح الخروج من الاستلاب ممكنا، وضامنه الوحيد هو الانتقال من مشروع الوجود إلى مشروع الفعل. «تؤدي الأصالة، يقول سارتر، إلى التخلي عن كل مشروع من أجل أن يكون المرء شجاعا (جبانا) أو شريفا (حقيرا)، إلخ. وذلك لأنهما غير ممكني التحقق، ويؤديان على أية حال إلى الاستلاب. تكتشف الأصالة أن المشروع الصالح الوحيد هو مشروع الفعل (وليس الوجود)، وأن مشروع الفعل لا يمكنه بدوره أن يكون شموليا دون أن يسقط في التجريد (...) فالمشروع الصالح هو مشروع الفعل في وضعية ملموسة لتغييرها في اتجاه معين»⁽¹⁾.

لا ينفصل التركيز على الفعل عند سارتر، في إطار ما يسميه بتغيير الموقف، عن تعميق فكرة الإرادة المسيطرة تقريبا في كل فكره. فلكي تدافع الفلسفة فعلا عن الإرادة ينبغي أن تبين أن هذه الأخيرة حرة، وأنها لا تكون إرادة بالفعل إلا حينما تكون مستقلة. يتحدد المشروع الأخلاقي الذي يتخلى عن الوجود ليرتبط بالفعل وسط الواقع الملموس انطلاقا من الاختيار الفردي وحده، ولا مجال لرصد أثر ما بداخله لكل ما يمكن أن ينتمي إلى الغير أو الوجود الخارجي. وهذا التوجه ينسجم تماما مع فكرة المسؤولية. إذا أردنا أن نعتبر الإنسان مسؤولا عن أعماله (لمحاسبته عليها) ينبغي أن نقر بالحرية الكاملة للإرادة. «فما عسى أن يكونه مشروع تأمل يرفض البحث عن الوجود؟ لا يمكن أن يتعلق الأمر سوى بقرار جذري للاستقلالية. يتضح أن كل نسق التأمل المتواطئ القائم على الاستعادة عبارة عن إسقاط نويمايكي للذات كما لو كانت الغير، وأخيرا كما لو كانت تابعة»⁽²⁾. ولقد ظل سارتر وفيما للاستقلالية التامة للإرادة نظرا لتشبهه بمبدأ الفردية في كل كتاباته الفلسفية. وحينما يقول في

Ibid., p. 491. (1)

Ibid., p. 495. (2)

كتابه الوجودية فلسفة إنسانية: «إن الشيء الوحيد المهم هو معرفة ما إذا كان الخلق المنجز يتم باسم الحرية»⁽¹⁾ فإنه يقصد بالضبط التأكيد على استقلالية الإرادة.

إن أول سؤال يطرح نفسه هنا هو ما الذي تتوخاه الإرادة الحرة بعد حصول التغيير في الموقف؟ إنها ستتخلى طبعاً عن مقولة الامتلاك التي تشكل المقولة الأساسية في الوجود والعدم، والتي كانت تجعل من الإنسان «شغفا لا جدوى منه»⁽²⁾، لكونها تغرقه في عالم الاستلاب رغم كل الجهود التي يبذلها في سبيل تحقيق تطابقه مع ذاته. يؤدي التصرف انطلاقاً من منطق الامتلاك بالإنسان إلى التعامل مع الحرية الأخرى من الزاوية الموضوعية، فيسعى دائماً إلى إخضاعها لحرية الخاصة. أما التطهير الذي يمارسه الوعي في سبيل التخلص من الامتلاك فإنه يبتكر مقولة جديدة لا تنشأ مع الإنسان، ولا يمكنها أن تفرز انطلاقاً من البنيات المباشرة، وهي مقولة التضامن. يبرز السلوك التضامني إذن عند الفرد حينما يقر إبدال الموقف الوجودي بالموقف الأنطولوجي. ويلج سارتر على أن التضامن فعل ناتج عن تحالف إرادي، ولا يمكن أن يعبر عن شيء آخر قد يكون فطرياً أو ماهوياً. يجعل التأمل [المشروع] متممياً إليه عبر التحالف معه والموافقة عليه وليس عبر التوحد به وامتلاكه. بمعنى آخر يكمن تغيير الموقف في التخلي عن مقولة الامتلاك التي لا يمكنها أن تتحكم سوى في علاقات الوجود لذاته مع الأشياء لإدراج علاقة التضامن داخل العلاقة الحميمة للشخص، علاقة التضامن التي ستتحول فيما بعد إلى تضامن مع الآخرين (...). إنها تحقق صنفاً من الوحدة خاصة بالوجود الإنساني. وحدة أخلاقية تتحقق عبر وضع الأمور موضع تساؤل وعبر الاتفاق التعاقدية⁽³⁾.

نسجل هنا أن العلاقة الأخلاقية التي يبحث عنها سارتر للخروج من الاستلاب هي علاقة التضامن، ونحن سنرى فيما بعد، عند انتقالنا إلى المجال السياسي، أنها تظل هي نفسها حتى وإن كان النعت سيختلف. إنه سيتحدث عن الأخوة بدل التضامن ولكنها ستقوم بدورها على الإرادة الفردية والقبول الفردي بالانتماء إلى الوحدة المشكلة بين أفراد المجموعة. وإذا كنا نرى في قول سارتر

(1) Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, ed. Nagel, 1968, p. 86.

(2) Sartre, *L'être et le néant*, p. 495-96.

(3) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 495-96.

بالتضامن مبدأ من المبادئ التي تمكننا من تصنيف فكره في إطار الفوضوية، فذلك بالضبط لأن المسألة لا تتوقف عند حدود المجال الأخلاقي وحده، كما يمكن أن يتبين لأول وهلة. إن الأمر يتجاوز مسألة الأخلاق، لأن هذه الأخيرة لا تنفصل، ابتداء من هذا الكتاب، عن المسألة السياسية. وإذا تحدثنا أعلاه عن الانتقال من المجال الأخلاقي إلى المجال السياسي فذلك لا يعني مغادرة سارتر كلياً للأول قصد الاهتمام بالثاني وحده. يحصل الانتقال في الموضوع فقط، بمعنى أن سارتر سيناقش مجالا (الماركسية) تغلب فيه السياسة على الأخلاق. وما سيعيه سارتر في العمق على الماركسية هو غياب البعد الأخلاقي من تصورهما للسياسة أو على الأقل محدودية هذا البعد في تصورهما للعلاقات الإنسانية. كما أن حديث سارتر عن الأخلاق في كتابه دفاتر الأخلاق هو حديث عن السياسة أيضاً، وذلك لأنه يقرنها، حسب ظنه، بالواقع الملموس والتغيير والثورة. ويهدف من وراء تناولها إلى التنظيم الكلي للمجتمع، أي أنه يبحث عن القواعد والأسس التي يمكن أن يسير وفقها المجتمع في مختلف مجالات الحياة. وحينما يأخذ سارتر بمقولة التضامن فإنه يعتمد عليها باعتبارها أساساً موجهاً لمجمل سلوك الإنسان داخل المجتمع. إذ ينبغي أن يكون التضامن أصل كل علاقة تجمع الفرد بالآخرين. ولهذا نقول إن قوله بالتضامن يجعله يندرج في إطار المفكرين الفوضويين.

إن ما يدعم تأويلنا هذا هو الطريقة التي ينظر بها سارتر إلى الأنا في إطار العلاقة التضامنية. لأول مرة نجد سارتر يستعمل كلمات إيجابية بصدد تناوله للآخر، ويقر بإمكانية إيجاد علاقة إيجابية مع ما اعتبره دائماً مصدر الجحيم. «كان هذا الكشف للآخر قد تم تصوره كمجرد تجاوز في جحيم الانفعالات (الموصوف في الوجود والعدم. وكان الآخر قد تم تناوله فعلاً كتجاوز مُتجاوز، وكجسد هش وسط الكون، مما جعله يتجرد حالاً من كل وسائل الدفاع، حيث أتجاوز غاياته بواسطة غاياتي الخاصة فتصبح مجرد معطيات، وأحول حريته إلى معطى، مما يمكنني من تعنيفه. سنرى بعيداً كيف أن كل هذا سيتغير عبر تغيير الموقف (La conversion). غير أن ما أريد تسجيله هنا هو أن هذا الجحيم كان يحتوي سلفاً على السخاء والخلق (...). هكذا أغتني بعد جديد من الوجود بواسطة الآخر: أبدأ بواسطة الآخر في الوجود داخل بعد الوجود، وأصبح عن طريق الآخر موضوعاً. وليس هذا في حد ذاته بتاتا انحطاطاً أو خطراً. لن يصبح الأمر على هذا النحو إلا إذا رفض الآخر أن يرى في

ذاته أيضا حرية. وأما إذا كان يوجدني، على العكس من ذلك، كحرية توجد أيضا في شكل وجود موضوع، وإذا كان يوجد هذا الجائز الذي أتجاوزه باستمرار، ويوجدته كل لحظة مستقلة وكموضوع فكري، فإنه يغني بذلك العالم ويغنيني أنا شخصا. إنه يعطي معنى لوجودي بالإضافة للمعنى الذاتي الذي أعطيه له أنا شخصا (...) إن ما أختاره حينما أكون في الوضعية الأصلية هو إظهار الآخر، وأيضا خلق الناس داخل العالم (...) لنسجل أولا أن هذا الأمر لا يتم إلا على أساس الاعتراف بالآخر باعتباره حرية مطلقة⁽¹⁾.

إن ما يجعل سارتر يغير نظرتة إلى الآخر هنا هو توجيه فكره ابتداء من الدفاتر الأخلاقية نحو الفعل كما رأينا أعلاه، بعد ما كان يركز على الوجود وحده في الوجود والعدم. لم يعد الوجود لذاته يبحث عن أن يكون وجوده متطابقا مع ذاته، وإنما أصبح يهتم بتحقيق وضعية محددة. فبقدر ما أن المشروع الأول يدفع بالوجود لذاته إلى الاعتقاد في لا تناهيه، بقدر ما يفرض عليه المشروع الثاني الانتباه إلى تناهيه. ويعتبر انتباه سارتر إلى تناهي الكائن الإنساني على مستوى الفعل أصل تغيير موقفه من الآخر ولو كان التغيير نسبيا.

قد يبدو هنا سارتر قريبا من هوسرل وهيدجر في دفاعهما عن تناهي الكائن الإنساني. ولكن متابعة النص السارتر في تفاصيله سرعان ما تبين ابتعاده عن هاجس أستاذه. ربما كان عدم استيعابه لهما فيما يخص فكرة تناهي الكائن الإنساني، أو رفضه لها، هو الذي جعله يظل دائما خارج الاستيعاب للفعل السياسي، والبقاء في إطار الفوضوية. إن انتباهه لتناهي الكائن الإنساني وإقراره، انطلاقا منه، بإيجابية الوجود الآخر لا يشكل سوى مرحلة في التحليل. إنه يعترف بإيجابية الآخر كمحاولة للتغلب على التناهي وتجاوزه من حيث هو تناهي، وليس للاحتياط من سلبياته فقط. يظل هاجس سارتر دائما هو اللامتناهي، هو الإنسان ككل أو الإنسانية ككل. وهذا ما يفهم من كلامه حينما يقول: «ولكنني لا أتوقف عند حدود منحه [للآخر] بعدا آخر [أي حينما أكتشف جوانب أخرى من وجوده لا ينتبه إليها هو من حيث هو وجودا] وإنما أجعل من نفسي، بالإضافة إلى ذلك، حارسا لتنايه. إنه [أي التناهي] يكون في مأمن داخل حريتي لأنني اعتبر ذلك الذي يرى ظهره ويحول من خلفه

Ibid., p. 515. (1)

الخطر الذي لا يمكنه هو أن يراه (وهذا دون أن أتحوّل عن غاياتي الخاصة، وإلا سيكون فعلي تضحية ونفيا للإنسان في ذاتي). يوجد الآخر بداخلي بشكل سري، خفية من ذاته بشكل يجعله لن يلحق نفسه أبداً، ولكنني لا أريد هذا الوجود إلا لحماية تناهيه ومن أجل أن يتمكن من تجاوزه بشكل أكبر»⁽¹⁾.

نحو ماذا ينبغي تجاوز التناهي؟ هناك اتجاه واحد لهذه الممارسة وهو الشمولية، بمعنى أنه ينبغي تحقيق اللامتناهي عبر تحرير الإنسان من كل استلاب كيفما كان نوعه، وهو تحرير لا ينفصل عن تحرير الإنسانية جمعاء، أي تحرير بالمعنى الفوضوي. «ينبغي أن يكون إلغاء الاستلاب شمولياً. يستحيل على المرء أن يكون أخلاقياً لوحده. ومن هنا تأتي المسألة الآتية: التاريخ <----> الأخلاق. يفيد التاريخ الأخلاق (فلا معنى للتطور أو للثورات بدون تغيير شمولي للموقف)»⁽²⁾.

إننا نجد مثل هذه الفكرة عند معظم الفوضويين لأنها تشكل إحدى النقاط للأرضية المشتركة للاتجاه الفوضوي. هذا نص لباكونين يشبه إلى حد كبير هذا النص السارتري الأخير. «لا يمكن أن أقول إنني حر أو أشعر أنني حر إلا بحضور الآخرين، وفي وجه الآخرين. لست حراً ولا إنساناً أمام حيوان أو نوع منحط، لأن هذا الحيوان غير قادر على تصور إنسانيتي وبالتالي غير قادر على الاعتراف بإنسانيتي. لن أكون كائناً إنسانياً وحراً إلا بمدى اعترافي بحرية كل الناس المحيطين بي وإنسانيتهم (...) إنه امتياز كبير للمسيحية حينما نادى بإنسانية كل الكائنات البشرية، بما في ذلك النساء، وبتساوي الناس أمام الإله. ولكن كيف نادى بهذه المساواة؟ نادى بها في السماء، من أجل الحياة الآتية، وليس من أجل الحاضر والواقعية، أي ليس فوق الأرض. هذا مع العلم أن هذه المساواة التي ستأتي تظل بهتاناً ما دام عدد الناجين محدود جداً (...) لا يصبح الإنسان إنساناً حقاً إلا حينما يحترم ويحب إنسانية وحرية الجميع، وحينما تكون حرته وإنسانيته محترمين ومحبوبتين ومشارتين ومخلوقتين من طرف الجميع. لا أكون حراً حقيقة إلا حينما تكون كل الكائنات البشرية المحيطة بي، رجالاً ونساء، حرة. إن حرية الآخر بعيدة على أن تكون حداً أو نفياً لحررتي، إنها على العكس من ذلك شرطها الضروري وتأكيد لها (...) تمتد حررتي المؤكدة

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 423.

(2) Ibid., p. 487.

على هذا النحو من طرف الجميع إلى ما لا نهاية»⁽¹⁾.

وإذا كان سارتر يقرن تحرر الفرد بتحرر كل الإنسانية فذلك لأنه يتناول المجتمع باعتباره كلا، بل الإنسانية كلا (Totalité). وهذه فكرة تخترق كل كتاباته الفلسفية والأدبية والسياسية على حد سواء، كما أنها ظلت راسخة لديه عبر كل مراحل حياته. لقد خصص كتابات كثيرة ليبين أن الإنسان يشكل، من حيث هو فرد، كلا ملتحما حتى وإن كان غير منسجم. لهذا فالحفاظ على التحامه لن يتم إلا في إطار التحام الإنسانية من حيث هي كل. لا ينبغي أن يغادر الحل الأخلاقي إذن فكرة الكل. هكذا يذهب فيلسوفنا إلى ربط «معنى سيادة الأخلاق» ب «الإنسانية المتصورة كمثيلة «للذات»، كما يتحدث في إطار تحديد العناصر المكونة لطبيعة التاريخ عن «فكرة الكل الوشيك التحقق (quasi-totalité)»⁽²⁾ إن ما يفرق، طبعاً، بين الكل الذي يمثله الفرد والكل الذي تمثله الإنسانية هو كون الأول معطى، أو إنه نتيجة البنيات المباشرة، بينما نجد الثاني لا ينفصل عن البنيات الأساسية، أي أنه يأتي فيما بعد نتيجة لخلق إنساني. «ليس الكل حسب قول سارتر موجوداً بتاتا في البداية، إنه لا يوجد إلا في المستقبل»⁽³⁾.

ومفاد هذا القول هو أن الكل يقتضي وجود وحدة تضمن التحاماً بين عناصره من الداخل. وإذا كان هذا الشرط متوفراً لدى الفرد الواحد فإنه ليس كذلك عند المجموعة المكونة من أفراد كثيرين. إن الوحدة شرط أساسي لتحقيق الكل، ولكن الوحدة هنا تستلزم بدورها الخلق والبناء من طرف الأفراد ذاتهم، وليس من طرف شروط موضوعية خارجية. إنها تكون قضية كل فرد على حدة. وهذا ما يقصده سارتر حينما يقول «ليست الوحدة معطاة أبداً. إنها ليست أبداً وجوداً. إن الوحدة إرادة»⁽⁴⁾.

هكذا نلاحظ أن نظرة سارتر إلى الكل تختلف جذرياً عن النظرة الجدلية التي نجدها عند هيجل مثلاً أو عند ماركس والماركسيين. نحن نعرف أن هدف هيجل من التأكيد على الكل هو الوقوف في وجه النظرة الأحادية للأشياء، كما يقال، وتجاوز

Bakounine, *œuvres complètes*, p. 310–313, T. 1, ed. P.V. Stock, Paris, 1972. (1)

Cahiers pour une morale, p. 479. (2)

Ibid., p. 479. (3)

Ibid., p. 496. (4)

ما يترتب من عواقب عن هذه النظرة كالثنائيات مثلا أو إهمال الجزئيات التي تكون لها أهمية بالغة في تحديد الموضوع المدروس؛ كما أن هدفه هو أيضا إدراج العناصر المهمة في المجال الأخلاقي والسياسي التي كانت تهمل من قبل كالعامل الاقتصادي والعامل الثقافي مثلا. وقد سارت الماركسية في الاتجاه نفسه قصد التأكيد على الترابط القائم بين المجالات المتعددة للمجموعات البشرية حتى وإن كانت تعلي من قيمة مجال معين على حساب مجالات أخرى. بمعنى آخر يعتبر الفكر الجدلي، ماديا كان أم مثاليا، أن ما يؤخذ به كأساس داخل المجتمع البشري يتسرب إلى مختلف أنحاء النظام القائم. هذا بالإضافة إلى فكرة توجه الكل في مسار محدد انطلاقا من قوانين محددة تتمتع بموضوعية تامة سواء اعتبرت من طبيعة عقلية أو من طبيعة مادية. إن المهم داخل الكل في النظرة الجدلية هو الوساطة الموضوعية باعتبارها القاعدة الأساسية في عملية البناء. أما الكل حسب التصور السارتري فإنه يتنافى مع الوساطة الموضوعية. إنه كل يقوم على تساوي الأفراد فيما بينهم، وأمام بعضهم البعض، وليس على تساويهم أمام قانون ولا داخل اقتصاد. ينبغي أن يتساوى الأفراد كما لاحظنا عند باكونين في الحرية والإنسانية.

هكذا ننتهي إلى نقطة أخرى يطرحها سارتر في تناوله للبنيات الأساسية للممارسة الإنسانية يمكن الاعتماد عليها في توضيح التوجه الفوضوي لفكره، وهي ما يمكن الاصطلاح عليه بذوبان الذات. يكتب سارتر في دفاثر الأخلاق ما يلي: «إن فعل التمتع بأننا في عالم الاستلاب يسبب حقيقة في رغبة أن تكون هذه الأنا كل شيء. ولكن علاقة الوجود لذاته بالكل تكون مختلفة إذا سقطت الأنا. وسيصبح الأمر انطلاقا من هذه الوضعية على الشكل التالي: أن يوجد المرء كما لو كان أي كان من أجل وجود الكل (...) يضيع المرء كي يوجد واقع معين»⁽¹⁾.

كنا قد لاحظنا في بداية هذا الفصل بصدد تناولنا لكتاب تعالي الأنا أن سارتر يدافع عن انتماء الأنا إلى العالم الخارجي وذلك قصد تطهير الوعي تطهيرا كاملا وجعله يحافظ من تلقاء نفسه عن وحدته وفرديته معا. إن هاجس الفيلسوف هنا هو الوحدة والفردية على مستوى الوعي المفرد أو الكل الفردي. يتضح من النص الأخير أن التطهير أساسي من أجل بناء مسألة أخرى أهم وأكبر وهي ضمان وحدة الكل

Ibid., pp. 495-96. (1)

الجماعي، ولهذا ينبغي أن يتجاوز التطهير المستوى الذي تم به في البداية أو الطريقة التي ينفذ بها في البداية. لقد كان التطهير في تعالي الأنا وكذلك في الوجود والعدم يعني ما يصطلح عليه كل الفينومينولوجيين بتعليق الحكم (l'épochée) أو الوضع بين قوسين. أما الآن، وبعد أن أدرك الوعي ضرورة تغيير الموقف كوسيلة وحيدة لفرض معنى على مجانية الوجود ولا جدواه، فإن التطهير أصبح يعني التخلص، أو على الأقل، محاولة التخلص من الأنا لأنها لا تتخلى عن مقولة الامتلاك وتريد أن تكون كل شيء. إنها تفعل من أجل أن تكون حاضرة في نتيجة الفعل ومن أجل أن ينسب إليها الفعل الذي تنجزه لتصبح بذلك سائدة على مستوى أصل الفعل وغاية الفعل. لا يمكن القول إن الغاية استهدفت لذاتها. إن إعطاء المصدقية وطابع الضرورة للغاية يقتضيان ما أسميناه بذوبان الذات (l'Ego).

«بالغاء الأنا من طرف التأمل الخالص، يقول سارتر، يتوقف المشروع على الارتباط بشيء آخر غير هدفه، إنه يحافظ إذن على تلك المباشرة التي يتمتع بها في مستوى الوعي غير المتأمل لأنه يتوسط هو ذاته بين مكونات ذاته. أرى في مستوى الوعي المباشر هذا البئس العطشان وأقدم له الماء لأن الماء يبدو مباشرة بأنه مرغوب فيه في حد ذاته. أما في حالة التأمل المتواطئ فإنني أقدم الماء حتى تكون الأنا محسنة (...) يظل الماء أساسيا ولكنه يظل أساسيا من حيث هو معنى ومن حيث هو نعت لمشروع بدل أن يكون المعطى الأساسي المباشر أي أن ينكشف باعتباره مرغوبا فيه بالنسبة لمشروع ينسب ذاته. نقول باختصار: إن المباشر جائز (Contingent) والتوسط عبر الأنا يؤدي إلى الاستلاب؛ أما توسط المشروع بذاته فإنه يترك للمشروع استقلالته وللغاية المتوخاة طابعها الأساسي»⁽¹⁾.

إن أول فكرة تتبادر إلى الذهن هنا هي كون سارتر يتحدث عن الفعل الأخلاقي انطلاقا من منظور كانطي محض. ألا يعني هذا النص الأخير في نهاية المطاف أن محدد الفعل ينبغي أن يكون هو الواجب والواجب وحده، بمعنى أن يكون أصل الفعل هو الأنا الترنسندنتالية الخالصة والحرّة، لأنها هي وحدها القادرة على الرقي إلى مستوى الفعل انطلاقا من الواجب؟ صحيح إن الفكرة واردة، ولكن يبقى مع ذلك أن سارتر بعيد هنا كل البعد عن الطرح الكانطي للفعل الأخلاقي. وذلك لمعطيات

Ibid., p. 497. (1)

متعددة لن نثير منها سوى نقطة واحدة يشير إليها سارتر نفسه بهذا الصدد. نحن نعلم جيدا أن كانط لا يهدف بتاتا إلى تأسيس وحدة اجتماعية قائمة على ذوبان الأنا في كل شامل. هناك جانب عند الإنسان يتسم بالشر الجذري يمنعه من السير في هذا الاتجاه. ولهذا السبب سيتناول كانط الفعل السياسي في استقلالية عن الفعل الأخلاقي، وستظل الاستقلالية قائمة في نظره إلى الأبد، لأن الإنسان لن يتغلب على الشر المشكل لطبيعته إلى درجة استئصاله. وهذا ما دفع بكانط إلى الحفاظ، في تحليله للحقل الترنسندنتالي، على مبدأ الاستقلالية النسبية للذات (autonomie) وليس على استقلاليتها التامة (indépendance). نتحدث عن استقلالية نسبية لأن الأنا في العمق واحدة وثنائية في آن واحد. هناك بداخلها حضور دائم للمكونين: التجريبي والمتعالي. ولهذا فإن سيرها نحو الفعل الأخلاقي يظل إمكانية فقط وليس ضرورة. ما معنى أن الأمر يتعلق بإمكانية فقط؟ معناه أن الأنا لا تستطيع أن تفعل باستمرار انطلاقا من ذلك المستوى، ولهذا تكون الغاية المطلقة ممكنة فقط أي أنها واردة دون أن تكون ضرورية، فتتوقف بذلك عند حدود الأمل. وقد انتبه سارتر إلى هذه النقطة حينما لاحظ أن الأنا عند كانط تنتج العلاقة دون أن تكون هذه العلاقة نفسها. إن الفكرة في الحقيقة عميقة جدا حتى وإن كان سارتر لا يوليها أهمية كبرى، والسبب في ذلك طبعاً هو غلبة التوجه الفوضوي على تفكيره، واستسلامه للمقولات الفكرية لهذا التوجه، وعلى رأسها خلق الوحدة المطلقة بين الذوات لوضع الحد النهائي للاستلاب، أي للشر والصراع والاستغلال والاضطهاد... إلخ.

لا يمكن للأنا الكانطية أن تكون العلاقة نفسها التي تنتجها لأنها تظل دائما ثنائية كما قلنا. لا يسمح لها وضعها الوجودي والأنطولوجي بالذوبان في العلاقات الصادرة عنها. ومن هنا يأتي المعنى القوي للذات في فلسفة كانط والفلسفة الحديثة على العموم. لا تتحقق الذات بشكل كلي أبداً، ولا تتجسد كلياً أبداً فيما تنجزه. هناك باستمرار جانب منها يظل خارج اللعبة يكون مصدر الأمل، أمل إعادة الاعتبار، وأمل إعادة التوجيه، باختصار أمل انطلاقة جديدة وانفتاح جديد.

سجلنا هذه الملاحظة لتوضيح انتقاد سارتر لكانط بصدد الأنا وصلتها بالعلاقات التي تنتجها، وكذلك لتوضيح التناقض الذي قد يبدو لقارئ دفاثر الأخلاق حينما سيلاحظ تأكيد الكاتب من جهة على ذوبان الذات لتحقيق الكل وتجاوز الاستلاب، ومن جهة ثانية على كون الذات مطلقة ومصدر كل القيم على مستوى الابتكار

العقلي والإنجاز العملي. ونورد النص هنا لتبيان صعوبته وغموضه في الوقت ذاته. يقول سارتر «بفضلي يوجد الوجود من أجل المطلق، وهذا المطلق هو أنا. بفضلي أنا يدخل في المطلق الذي أمثله كل من الاستمرارية والخلود (اللازمانية) والتطابق مع الذات والمحايثة المطلقة والصفاء (أن نكون وفق وجودنا). تدخل هنا، لأول مرة، العلاقة الحقيقية للإنسان الأصيل بالأشياء (التي سنجدتها في علاقته مع الإنتاج ومع الآخرين)، علاقة ليست توحدا ولا امتلاكا: أي أن يضع المرء كي يوجد واقع معين»⁽¹⁾.

إن الاستمرارية والخلود والتطابق والمحايثة والصفاء كلها خصائص للمطلق ينبغي أن تتوفر في الكل الاجتماعي الذي يتبين أنه الحل الوحيد بالنسبة للفرد الذي يسعى إلى التخلص من جحيمة. ولكننا نلاحظ حسب النص، أن هذه الخصائص لا تنفصل عن الذات، إنها من إنتاج الذات. فكيف ستمتع إذن بالوجود وتتجسد بشكل موضوعي وكلي؟ ينبغي استحضار ما قلناه أعلاه للجواب عن هذا التساؤل. تخلق الذات هنا صفاء لأنها أصبحت تشكل هي ذاتها شيئا واحدا مع الصفاء، وتخلق استمرارية لأنها هي ذاتها استمرارية، وهكذا دواليك بالنسبة للخصائص الأخرى. إنها مطلق أيضا لأنها اندثرت كليا في المطلق الذي خلقته لتعطي الوجود للمطلق الموضوعي الذي أصبح في نظرها ضرورة تستدعي التجسيم. ولهذا فإن الإنسان في مثل هذه الحالة لا يضع في الحقيقة ما دام يتمتع ليجد نفسه داخل كل يخدمه ويوافقه ويتطابق معه. لا فرق هنا بين عملية الإنتاج ونتيجة الإدماج. تتلاشى الأنا كليا فيما تنتجه نظرا للوحدة التامة التي تجد نفسها فيها في نهاية فعلها. وهنا يكمن الفرق بين سارتر وكانط رغم التقارب الذي يبدو بينهما في البداية. وبهذا المعنى ينبغي فهم القول السارترى الآتي الذي يشير فيه إلى كانط بصدد تناوله للغاية الأخلاقية. «إن الطريقة الأخرى لكي أضيع هي أن أتصور نفسي كخالق للعلاقة دون أن أكون أنا نفسي علاقة (كانط). ليست العلاقة في هذه الحالة هي الوجود لذاته نفسه، إنها تصدر عن الوجود لذاته وتسقط خارجه. يظل الوجود لذاته كائنا منتجا للعلاقات. ذلك لأنه ينقصه أن يكون علاقة مع ذاته في شكل مطلق»⁽²⁾.

Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 511. (1)

Ibid., p. 512. (2)

هذه إذن مجموعة من النقاط استخلصناها من التحليل السارترى للفعل الأخلاقي وضعنا من خلالها ما يقصده بالبنيات الأساسية من جهة، وحاولنا من جهة ثانية أن نبين أنها تصب جميعها في الاتجاه الفوضوي. لهذا يأخذ التأسيس معنى واحدا عند سارتر وهو تأسيس الفوضوية. يبقى أن نشير إلى أننا ركزنا في إطار تناولنا لهذه البنيات على كتاب واحد هو دفاتر الأخلاق، دون أن يعني هذا بطبيعة الحال أن نقد العقل الجدلي مثلا يتجاهلها أو يتجاوزها. كل ما هنالك هو أن دفاتر الأخلاق تعتبر فعلا أول كتاب فلسفي يفحص فيه كاتبه إمكانية تغيير الموقف حسب تعبيره، أي دراسة إمكانية بناء أخلاق. لم تكن المسألة مطروحة نهائيا في الوجود والعدم، لأن الاهتمام انصب على البنيات المباشرة. وإذا توقفنا عند حدود دفاتر الأخلاق بصدد هذه النقطة فذلك لرصد التحول الحاصل في فكر سارتر، وتسجيل طبيعة التحول عبر استخلاص أهم الأفكار المعبرة عن ذلك. إننا نعتبر أن سارتر لم يعمل في دفاتر الأخلاق سوى على وضع بعض أسس اتجاهه، فاقصر على الخطوط العامة للأخلاق المتوخاة. أما الكتاب الأخير نقد العقل الجدلي فإنه سيعمل على إضفاء الطابع النسقي، إن صح التعبير، على الاختيار الذي تم في دفاتر الأخلاق. لهذا اقتصرنا على هذا الأخير لتحديد الاتجاه العام للفيلسوف وبعض المبادئ الأولية التي يقوم عليها هذا الاتجاه على أن نترك تناول الطابع النسقي لفصل آخر.