

الفصل الخامس سارتر فيلسوف الحرية

يشتمل الفصل على :

- (1) سارتر (نشأته وتكوينه الفلسفي).
- (2) النسق الفلسفي لمذهب سارتر حتى ظهور كتاب "نقد العقل الجدلي".
- (3) الخروج من الذات ("نقد العقل الجدلي" – عرض موجز لأهم الأفكار التي اشتملها الكتاب).

"سارتر فيلسوف الحرية"

(1980-1905)

لقد كان للمفكر الوجودي الكبير جان بول سارتر دور هام في إثراء البحث المعاصر حول موضوع الإنسان والمجتمع والأنثروبولوجيا، كما كان يرتبط مع صاحب الأنثروبولوجيا البنائية بعلاقة خاصة واهتمام متبادل يبدأ في الثلاثينات عندما كان سارتر وليفي ستروس وسيمون دي بوفوار تجمعهم صداقة حميمة استمرت إلى ما بعد سنوات الحرب العالمية الأخيرة. وكانت مجلة سارتر "العصور الحديثة" Les Temps Modernes تنشر مقالات لليفي ستروس حتى سنة 1961. غير أنه ابتداء من سنة 1955- وهو تاريخ ظهور كتاب "الأفاق الحزينة" لليفي ستروس - بدأت العلاقات تتوتر بين الرجلين. ففي هذا الكتاب يؤخذ على الوجودية "أنها ترتقي بالموضوعات الشخصية إلى مستوى المسائل الفلسفية"، كما سخر منها "لأنها ربما أدت إلى نوع من الميتافيزيقا الخاصة بعاملات الأزياء!". وفي سنة 1960 يظهر كتاب "نقد العقل الجدلي" لسارتر وهو يشمل نقداً منهجياً للأنثروبولوجيا البنائية. أما في سنة 1962 فيظهر كتاب "تفكير الفطرة" لليفي ستروس. وفيه يخصص الفصل التاسع للرد على نقد سارتر ودحض الحجج التي تضمنها كتاب النقد. وفي سنة 1971 يظهر كتاب "الإنسان العاري" لليفي ستروس، ويحتوي الفصل الأخير منه على هجوم شديد على الوجودية بوجه عام وسارتر بوجه خاص. فيصف مذهبه بأنه "أسوأ ما تأدت إليه المذاهب الميتافيزيقية الكبرى" dernier avatar de la grande métaphysique. وبأنه محاولة يتضح منها الإعجاب بالذات⁽¹⁾ C'est une entreprise auto-admirative ولا تخلو من سذاجة.

ومما تقدم نجد أن الصداقة بين سارتر وليفي ستروس لم تستمر طويلاً، كما أن العلاقة الخاصة التي حتمتها (الجذور) الماركسية المشتركة لإنتاجهما الفكري لم تشفع لتقليل التباعد بينهما. وهكذا يظل الموقف المتوتر مستمراً أبداً في كتاباتهما مما يحتم علينا في هذا البحث أن نكشف الستار عن "فيلسوف الحرية" حتى يتبين لنا ما له وما عليه.

سارتر فيلسوف الحرية:

نشأته: ولد سارتر في 21 يونيو سنة 1905. ويفقد والده بعد سنة من ميلاده. وقد ربه أمه وهي سيدة كاثوليكية، كما نشأ في رعاية جده لأمه وهو يسمى شارل شويتزر Schweitzer وهو بروتستانتي من الألزاس، وتزوج أمه وهو في سن الحادية عشرة. ويتلقى دراسته القانونية في ليسيه لاروشيل La Rochelle، وفي سنة 1924 يتخرج من مدرسة المعلمين L'Ecole Normale، وفي سنة 1929 يحصل على شهادة الأجراسيون وتتخرج معه في نفس السنة سيمون دي بوفوار التي تعرف عليها في السربون وظلت إلى جواره منذ ذلك الوقت. عين مدرسا في ليسيه الهافر Lycée du Havre بعد أن أدى الخدمة العسكرية. وفي هذه الفترة كان يقرأ للروائيين الأمريكيين وكانت تجذبه على وجه الخصوص الروايات البوليسية.

وقد التحق بالمعهد الفرنسي في برلين لمدة عام (1933-1934)، ودرس هوسرل وهيدجر. وبعد عودته تظهر باكورة مؤلفاته الفلسفية: "تسامي الأنا"، "التصور"، "موجز في النظرية الفينومينولوجية للانفعالات"، وكلها تهدف إلى تقديم الفينومينولوجيا والوجودية الألمانية، كما يظهر فيها التفكير الخاص بسارتر. وقد عرف سارتر بأنه روائي بمؤلفيه: "العرف"، و"الحائط"، كما عرف كناقد أدبي من مقالات عديدة مجتمعة بعنوان: "مواقف".

(1) LEVI-STRAUSS: "L'Homme nu", p. 572.

وقد استدعى سارتر للتجنيد أثناء الحرب، وسجن عدة أشهر، وبدأ أول محاولة في كتابة المسرحيات بمسرحية لم تنشر باسم Bariona. وعندما أطلق سراحه انضم للجبهة القومية بعد أن فشل في تأسيس حركة للمقاومة.

وفي سنة 1943 ظهر له كتاب "الوجود والعدم" وفيه يقيم دعائم الوجودية الفرنسية الملحدة، كما تظهر له تشيلية "الذباب"، ثم تظهر مسرحية "الأبواب المغلقة" عقب الحرب مباشرة.

وفي سنة 1945 يترك التدريس، ويقوم برحلات في أنحاء مختلفة من العالم منذ ذلك التاريخ.

وفي سنة 1949 يشترك سارتر في تأسيس "التجمع الديمقراطي الثوري"، وابتداء من هذا التاريخ فإنه يؤيد وجهة نظر الحزب الشيوعي الفرنسي دون أن يكون عضواً فيه. وقد ظل حتى قيام ثورة المجر سنة 1956 يعبر عن أفكاره السياسية من خلال المسرحيات (موتى بدون كفن، المومس الفاضلة، الأيدي الفذرة، الشيطان والإله الطيب، نكراسوف Nekrassov، سجناء ألوتونا).

وفي مناسبات عديدة كان سارتر يؤيد الحركات التحررية ويدين الحروب. وعلى سبيل المثال فقد أدان الحرب في الهند الصينية وفي الجزائر. وفي سنة 1960 يظهر مؤلفه الفلسفي الهام "تقد العقل الجدلي".

وفي سنة 1965 يرفض سارتر جائزة نوبل في الأدب لاعتقاده بأن لهالونا سياسياً⁽¹⁾. وقد كانت وفاة فيلسوف الحرية في شهر أبريل سنة 1980.

تكوينه الفلسفي:

إن الفلسفة التي كانت تدرس في السربون من سنة 1890 إلى سنة 1930 كانت تنتهج نهج الديكارتيين وأتباع مذهب كانط كما كان المذهب العقلي المثالي هو السائد بوجه عام في هذه الجامعة⁽²⁾. وقد تضايق سارتر لعدم كفاية هذه الفلسفة ولعدم أهمية ما ترحي به من إنجازات، وأيضاً لعدم واقعية ما تقترحه. يقول سارتر: "إننا نرفض المثالية التقليدية باسم الجانب التراجمي للحياة"⁽³⁾. وهو يريد من الفلسفة أن تبرز الانخراط الشامل وشمول الحياة بدلاً من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار، وبالتالي فقد كان يهدف إلى التقليل بقدر الإمكان من جانب اللامحدد واللامعروف.

La réduction de "la part de l'indétermination et du non-savoir"⁽⁴⁾.

وعلى هذا الطريق اتجه سارتر في قراءاته نحو آلان آلان Jean Wahl وجان فال وأصحاب نظرية الجشتالت، كما اتجه في تفكيره نحو العصر الذي يعيش فيه⁽⁵⁾.

ينبغي على الفلسفة إذن أن تبحث عن الواقع في مجموعه. وقد اكتشف سارتر وسيلة ذلك عام 1934 لدى أصحاب مذهب الظواهر في ألمانيا. كما ينبغي على الفلسفة أيضاً أن تظهر الواقع والحياة. وتحقيقاً لذلك تداخلت الأعمال الأدبية والصحفية مع الأفكار الفلسفية عند سارتر وساعدت القصص والمسرحيات في تحليل الوقائع المعاشة.

(1) AUDRY Colette: "Sartre", (Seghers 1966) pp. 185-186.

(2) Ibid., p. 7.

(3) SARTRE J.-P.: "Critique de la Raison Dialectique", 1960, p. 23.

(4) Ibid., p. 59.

(5) AUDRY Colette: op. cit., p. 8.

وينتهي سارتر إلى إثبات الحرية للإنسان ومسئوليته الكاملة.

ورغم أننا في هذا البحث نهتم بالدرجة الأولى بموقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية وهو الموقف المتضمن بوجه خاص في كتاب "نقد العقل الجدلي"، فإننا نجد لزماً علينا أن نتعرض أولاً وباختصار للنسق الفلسفي لمذهب سارتر حتى ظهور كتاب النقد أي حتى سنة 1960.

لقد تحددت معالم الوجودية السارترية في سنة 1943 بظهور كتاب "الوجود والعدم". وجدير بالذكر أن سارتر حتى هذا التاريخ كان أبعد ما يكون عن الماركسية تلك الفلسفة التي اعتبرها فيما بعد فلسفة العصر⁽¹⁾. نقول أنه كان بعيداً عنها أو أنه على الأصح لم يكن قد فهمها على حد تعبيره هو رغم قراءاته لكتاب "رأس المال" وكتاب "الإيديولوجيا الألمانية" سنة 1925. فالفهم عنده يعني الانحياز إلى ما يفهم أي حدوث تغيير معين، ولم يحدث أن طرأ هذا التغيير في تلك الفترة⁽²⁾.

لقد حرص سارتر في كتاب "الوجود والعدم" على أن يثبت للإنسان حريته وأن يجعل منه خالقاً ومشرعاً لأفعاله. فالوجود يسبق الماهية بمعنى أن الإنسان يوجد أولاً ثم يعرف ماهيته بعد ذلك فماهيته من خلقه ولا وجود لما يسمى بالطبيعة الإنسانية la nature humaine حتى وإن أدى ذلك إلى الذاتية la subjectivité. الإنسان هو مشروع يعيش لذاته l'homme est un projet qui se vit subjectivement وماهية الإنسان تتحدد بما شرعه هو لذاته. ومعنى ذلك أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا عن طريق عملية الخروج من الذات، وكأنما هو يقذف بنفسه نحو المستقبل. وليس في استطاعة الإنسان أن يضطلع بهذه العملية، إلا إذا عمد إلى تحقيق وجوده في عالم المادة⁽³⁾.

والذاتية هنا تعني الاختيار الحر، كما أن الاختيار يعني نسبة قيمة معينة لما وقع عليه الاختيار. فنحن نختار الجانب الطيب دائماً. وجدير بالذكر أن مسئوليتنا في الاختيار هي أكبر مما نتصور وذلك لأنه اختيار للإنسانية جمعاء وهذا هو ما يفسر وجود القلق l'angoisse. فالقلق يعتري كل إنسان وإن أنكر البعض الاعتراف بوجوده. فكل من يضطلع بمسؤوليات يعرفه جيداً. والقلق لا يعطل العمل إذ أنه على العكس هو شرط العمل، لأنه يفترض أن الفرد يواجه بالعديد من إمكانات العمل وأنه عندما يختار واحداً منها فإنه (أي العمل) يصبح ذا قيمة ابتداء من لحظة الاختيار.

الماهية لا تسبق الوجود إذن وإلا لكان تسليمًا بوجود طبيعة إنسانية ثابتة ومعطاة مسبقاً وبالتالي تعترض حرية الإنسان وتقتضض وجود الحتمية. إن الطبيعة الوحيدة المعترف بها للإنسان هنا هي ماضيه son passé، وهو الجانب الميت في الإنسان، بل إن هذا الماضي يخشى من أن يمنحنا طبيعة وبالتالي يجزنا إلى الشيء في ذاته L'en soi⁽⁴⁾.

فإذا قلنا أن الإنسان حر وأنه هو الحرية، فالحرية هنا تعني قدرة ذاتية على الاختيار⁽⁵⁾. أو هي مجرد قدرة الفرد على تجاوز الوضع الراهن أو تخطي المعطيات الواقعية⁽⁶⁾. غير أن هذه الحرية ليست بدون قيود. فكتاب "الوجود والعدم" يضع قيدين أساسيين أمام الحرية: (1) واقعة

(1) SARTRE J.-P.: "Critique de Raison Dialectique", p. 17.

(2) Ibid., p. 23.

(3) راجع "دراسات في الفلسفة المعاصرة" للدكتور زكريا إبراهيم ص: 529.

(4) LACROIX: "Marxisme, Existentialisme & Personnalisme", pp. 116-117.

(5) راجع: الدكتور زكريا إبراهيم: "دراسات في الفلسفة المعاصرة"، ص: 521.

(6) نفس المرجع: ص 515.

وجودي نفسها، على اعتبار أن وجودي لا يتوقف على، وأني لست حرًا في ألا أكون حرًا. (2)
واقعة وجود "الأخر"، على اعتبار أن من شأن حرية الآخر أن تجيء فتحد من درجة حريتي⁽¹⁾.

أما عن القيد الأول، فيصرح سارتر:

"بأنه لما يسبب القلق أن ينسب وجود إلى شيء فينا (كالأناء مثلاً) لا يكون لنا اختيار في وجوده ولا يكون من خلقنا نحن، إن هذا يتعارض مع مبدأ الحرية"⁽²⁾.

وفي عبارة أخرى يقول: "إن الشعور ليفزع مما لديه من تلقائية لأنه يشعر أنها تتعدى نطاق حريته"⁽³⁾.

والشعور يتجه دائماً نحو الشيء الذي يشعر به، أما هو نفسه فليس شيئاً أو هو نفي لوجود أي شيء⁽⁴⁾. وبعبارة أخرى فإن ظهور الشعور يعني تميزه عن الوجود، كما أن هذا التميز هو الذي الذي يسمح له بأن يعرف الوجود وبأن يصدر عليه أحكاماً وأن يتصل ببعض الأشياء ويفصل عن البعض الآخر⁽⁵⁾.

إن الحقيقة الإنسانية la réalité humaine هي ذلك الشعور أو الموجود لذاته le Pour soi- الذي يخلق العدم، وذلك على اعتبار أن في الإمساك بذاته نفيًا للوجود⁽⁶⁾ Sa saisie d'elle-
. meme est négation de l'être"

يقول سارتر في "الوجود والعدم"⁽⁷⁾: "إن أول عمل للفلسفة هو أن ترفض نسبة أي شيء إلى الشعور"؛ وذلك لأننا إذا افترضنا أن الشعور هو شيء - وهذا رأي هيرل - فإن ذلك الشيء سيكون كقطعة الحجر الأسود الملقاة في عمق الماء والتي تقلل من شفافيته. هذا الافتراض إذن، سينقل الظلمة إلى الشفافية⁽⁸⁾.

أما القيد الثاني أمام الحرية فهو وجود الآخر. وإذا كانت الأنا هي ذلك التصحيح المستمر لمعرفتنا ولأحكامنا عن ذواتنا طبقاً لآراء الآخرين فإن الآخرين هم مصدر اطمئناننا على ذواتنا وهم أيضاً مصدر قلقنا عليها⁽⁹⁾.

ويظهر أن سارتر قد فطن إلى أهمية هذا القيد الثاني، فكان أن عاد إليه مرة أخرى في كتاب "النقد" كما سيأتي بيانه في الصفحات القادمة.

ومما تقدم نجد أن كتاب "الوجود والعدم" لم يكن يفصح عن نظرية اجتماعية إيجابية، خصوصاً وأن سارتر قد صور لنا الوعي الفردي - في هذا الكتاب - بصورة وعي حر، مستقل، منعزل، مغلق على ذاته⁽¹⁰⁾، كما أنه لا يسمح بافتراض وجود طبيعة إنسانية واحدة تمكن من وجود

(1) نفس المرجع: ص 535.

(2) SARTRE J.-P.: "L'Imaginaire (Gallimard, Paris, 1940), p. 79, (Cité par Colette Audry).

(3) Ibid., p. 80.

(4) AUDRY Colette: op. cit., p. 12.

(5) Ibid., p. 28.

(6) Ibid.,

(7) SARTRE J.-P.: "L'Etre et le Néant", Ed. Gallimard, 1943, p. 18.

(8) AUDRY Colette: op. cit., p. 13.

(9) Ibid., p. 69.

(10) الدكتور زكريا إبراهيم: "دراسات في الفلسفة المعاصرة"، ص 524.

التقاء بين المشاعر وبالتالي بين الأفراد. وهذا يجعلنا لا نسمع من كتاب "الوجود والعدم" إلا صوت الذاتية فقط.

وقد كان تحمس سارتر للذاتية مرده إلى الوقوف في وجه المذاهب التي ترفض للوعي البشري أية قدرة على المبادأة⁽¹⁾. وهي المذاهب التي يرى أنها لا تحترم الإنسان لأنها ترده إلى مجرد "موضوع". كما كان تحمسه للذاتية أيضاً ينبع من مقتضيات المذهب الوجودي ذاته، ذلك المذهب الذي يريده سارتر مؤسساً على الحقيقة. ولكي يكون هناك حقيقة ما ينبغي لهذه الحقيقة أن تكون مطلقة. والحقيقة المطلقة يمكن التوصل إليها بسهولة فهي في متناول الجميع بشرط التوصل إليها دون وساطة. إن ذاتيتنا ليست بالضرورة فردية، فكما هو الحال في "الكوجيتو" نجد أننا لا نكتشف أنفسنا فقط بل الآخرين أيضاً. كما أن اكتشاف الآخرين هو شرط وجودنا نحن. فالإنسان يعترف أنه لا يمكن أن يكون روحانياً أو مسيئاً أو غيوراً إلا إذا اعترف له الآخرون بذلك. وهكذا فمن عالم يبدأ بالذاتية يستطيع الإنسان أن يحدد ماهيته وماهية الآخرين⁽²⁾.

وإذا كنا قد تحدثنا توا عن اكتشاف الآخرين الذي هو شرط وجودنا نحن فينبغي أن نعلم أن وجودنا لا يخضع إلا لهذا الشرط فقط مضافاً إليه شرط الوجود في هذا العالم وأيضاً ضرورة الموت، كما أن مجموع هذه الشروط يسميه سارتر "الحالة الإنسانية" *la condition humaine*، وهو ما تخضع له الإنسانية جمعاء⁽³⁾.

(1) نفس المرجع ص507.

(2) SARTRE J., P.: "L'Existentialisme est un humanisme" (Nagel, Paris, 1960) pp. 64-65.

(3) SARTRE J.-P.: "L'Existentialisme est un humanisme", p. 68.

الخروج من الذات :

"جاءت ظروف الحرب العالمية الأخيرة. واستطاع سارتر من خلالها أن يستوعب الكثير من الخبرات الحية. وكان من نتيجة تجاربه المعاشة خلال فترة الاحتلال والمقاومة والتحرير أن اكتسبت وجوديته طابعاً "تاريخياً". ثم جاءت الحرب الباردة، وما أعقبها من حركات قامت بها الطبقات العاملة في شتى أنحاء المعمورة، فضلاً عن انتفاضات الشعوب المستعمرة من أجل المطالبة باستقلالها والذود عن حريتها، فكان من ذلك أن ضم سارتر صوته إلى صوت الأحرار في كل بقاع العالم من أجل إعلاء صوت "الإنسان" ضد شتى مظاهر العبودية والطغيان. ولم يلبث سارتر أن تحقق من أنه ليس يكفي للفيلسوف أن ينادي بأن "الإنسان حر" بل لابد له من أن يسهم في حركة التحرير الكبرى، من أجل العمل على خلق ذلك "الإنسان الحر"⁽¹⁾.

وهكذا تهبط وجودية سارتر من سماء التفكير النظري المجرد إلى أرض الواقع، ويخرج سارتر من برج الذاتية الذي طالما تركز بداخله، ويظهر كتاب "نقد العقل الجدلي" سنة 1960، وفيه يتعرض المؤلف للبنائية بالنقد على نحو ما سيأتي بيانه في الفصل القادم.

نقد العقل الجدلي⁽²⁾:

ترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه اشتمل على موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية كما أنه يحتوي على تصور خاص لإقامة أسس أنثروبولوجيا فلسفية.

وفي تقديم هذا الكتاب يقول لacroix وهو أحد الباحثين المعاصرين:

"إن سارتر يتجاوز ماضيه "بنقد العقل الجدلي" و"سجناء ألتونا".

ويستطرد قائلاً:

"إن فلسفة للذات Philosophie de sujet يصعب أن تكون متأسقة مع ذاتها"⁽³⁾.

أما جانسون فيزي أن موقف سارتر قد انتقل من قطب "الذاتية" إلى قطب "الموضوعية"⁽⁴⁾.

وعلى العكس، نجد أن كولييت Colette Audry⁽⁵⁾ ترى أن الاختلاف بين كتابي "الوجود والعدم" و"نقد العقل الجدلي" ليس بذي عمق كبير.

وسنتعرض أولاً بإيجاز للأفكار الأساسية التي احتواها الكتاب ثم نناقش مدى أهميته في سياق المذهب الوجودي كله.

يبدأ الكتاب بمناقشة "مسائل منهجية" أولها مسألة بعنوان: "الماركسية والوجودية". وفي هذا الجزء يقول سارتر:

(1) "دراسات في الفلسفة المعاصرة" ص 507 - 508.

(2) SARTRE J.P.: "Critique de la Raison Dialectique", Ed. Gallimard, 1960.

(3) LACROIX: Panorama de la philosophie Française contemporaine", p.156.

(4) "دراسات في الفلسفة المعاصرة" ص 507.

(5) AUDRY Colette: "Sartre" p. 110.

"إن من الواضح أن عصور الخلق الفلسفي نادرة جدًا. إذ من الممكن القول بأنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها بأسماء مشهورة: عصر ديكارت ولوك، عصر كانت وهيجل، وأخيرًا عصر كارل ماركس"⁽¹⁾.

ثم يقول عن الماركسية:

"إن التجزؤ على تجاوز الفكر الماركسي هو على أسوأ الفروض عودة إلى ما قبل الماركسية، وعلى أحسنها هو اكتشاف لتفكير متضمن أصلاً في الفلسفة التي ظن المفكر أنه تجاوزها"⁽²⁾.

ثم يخرج سارتر نفسه من دائرة الفلاسفة بمعنى الكلمة ويقول:

"إن المثقفين الذين أتوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشرعوا في تهيئة النظم أو في اكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة، والذين ارتقوا بالنظريات إلى وظائف تطبيقية، واتخذوا منها أداة للهدم والبناء، إن هؤلاء لا يمكن أن نتصور أن يسموا فلاسفة: ذلك لأنهم استغلوا المجال الفلسفي السائد واستقصوا دقائقه، وتمكنوا من تعلية بعض ما شیده، وتشي لهم أن يحدثوا فيه بعض التغييرات الداخلية، غير أنهم مازالوا يعتدون بتفكير الكبار الذين قضوا نجبتهم. هذا التفكير، تسانده جماهير متطلعة *la foule en marche* هو الوسط الثقافي الذي ينهل منه هؤلاء المثقفون، كما أنه هو الذي يحدد مجال أبحاثهم "وخلقهم". هؤلاء الرجال النسبيون *Ces hommes relatifs* اقترح أن يسموا إيديولوجيون *ideologues*. وحيث أنني اتحدث عن الوجودية، فأنا إذن أعتبرها إيديولوجيا *une idéologie*: إنها نسق طفيلي يعيش على هامش المعرفة⁽³⁾، كان قد تعارض معها أول الأمر، وهو اليوم يحاول أن يتكامل معها"⁽⁴⁾.

حقًا لقد تعارضت الوجودية مع الماركسية أول الأمر، فلم تظهر كلمة مادية *matérialisme* في كتاب "الوجود والعدم"، وكان سارتر يقطع في تفسيره للإنسان بوجهة النظر الميتافيزيقية، غير أنه قد حاول في كتاب "النقد" أن يستوعب في نظريته إلى الموقف البشري شتى العوامل المؤثرة على الوجود الإنساني بما فيها العوامل المادية والتاريخية والاجتماعية. فالإنسان "موجود تاريخي"، كما أن "كل علاقة بشرية إنما هي علاقة تاريخية".

ويقرر سارتر أن لكل عصر فلسفته المعبرة عن الحركة العامة للمجتمع والتي هي بمثابة تجميع للمعرفة المعاصرة حسبما ترسمها الطبقة الصاعدة. كما أن فلسفة أخرى لن تكون ممكنة إلا إذا خلقت البراكسيا مجتمعًا آخر، والبراكسيا هي كل نشاط بشري هادف، وكل فاعلية إنسانية ذات دلالة. وصحيح أيضًا أن الفكر الذي يسود عصرنا ويعبر عنه هو الماركسية التي هي ليست شيئًا آخر سوى التاريخ نفسه وهو مدرك لذاته⁽⁵⁾. *Le marxisme c'est l'Histoire elle meme* prenant conscience de soi.

أن كارل ماركس استحق أن يكون فيلسوف العصر لأنه اكتشف في القرن الماضي حركة التاريخ، وذلك بتطبيق الجدل الهيجلي على المادة. إنه قد توصل إلى الأداة الفلسفية التي تسمح للإنسان بأن يفهم التاريخ. والإنسان في خلقه لذاته إنما يخلق التاريخ أيضًا. غير أن جدل الطبيعة الذي أتت به المادية الجدلية إنما يرد الفرد إلى مجرد شيء بين الأشياء. وعندئذ فإن الضرورة

(1) SARTRE J.-P. Critique de la Raison Dialectique", p. 17.

(2) Ibid.,

(3) C'est un système parasitaire qui vit an marge du savoir.

(4) SARTRE J.-P.: "Critique de la Raison Dialectique", pp. 17-18.

(5) Ibid., p. 17.

العمياء تحل محل تروي الإنسان الذي صنع التاريخ La rationalité de l'homme qui fait l'histoire.

ومن هنا نلاحظ قصورا في الماركسية يحتم تدخل المذهب الوجودي. فبين أنطولوجية الفرد التي عرضها سارتر في "الوجود والعدم" وبين الجدل الماركسي للتاريخ نجد منطقة اللامحدد Une zone d'indétermination التي لم تكتشف عن كثب.

كيف تنتقل من الفرد إلى التاريخ لو أننا أغفلنا ظاهرة التجمع الإنساني؟

Le fait du rassemblement humain?

إن أساس التاريخ الجدلي ينبغي العثور عليه داخل أنثروبولوجيا مادية جدلية. ولذلك فإن الماركسية الحققة عند سارتر هي المادية التاريخية إذا أدخلت العمل الإنساني في علاقته بالعالم وبالإنسان. ونلاحظ هنا أن سارتر لا يعارض الماركسية ولا يهدف إلى تجاوزها وإنما إلى إبراز دور الإنسان. وهو يقول في هذا الصدد:

"إننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها تلقى بكل المقترضات الملموسة للحياة الإنسانية إلى جانب المصادفة أو الإلتحاق. كما أنها لا تحتفظ بشيء من التجميع التاريخي la totalisation historique، اللهم إلا هيكل مجرد من العمومية، ونتيجة لهذا فإنها فقدت تماما معنى الإنسان"⁽¹⁾.

وعلى سبيل المثال رأي الماركسيون أن الظروف التي خلقتها الثورة الفرنسية هي نفسها التي خلقت نابليون بونابرت ولذا كان ظهور نابليون بونابرت محض صدفة. وكان من الممكن للمصادفة أن تخلق أي قائد آخر بدلا من نابليون بونابرت. ويرد سارتر بأن الثورة هي التي حتمت ضرورة الدكتاتورية وحددت الشخصية التي تمارسها وأعدت لنابليون بونابرت شخصيا كل الفرص التي مهدت لتلكه ناصية الأمور⁽²⁾. ومن هنا نرى أنه لا مكان للمصادفة، كما نرى أن هدف الوجودية "هو العثور على الإنسان في داخل الماركسية والتقليل من عنصر المجهول واللامحدد الذي تفرضه القوانين العامة"⁽³⁾.

وإذا كانت الماركسية تتأرجح بين النزعة الطبيعية والنزعة الإنسانية، فإن الوجودية تظل إلى جانب الإنسان ولا ترد الجانب الثقافي إلى الطبيعة. غير أنها الآن تستبعد الحديث عن حرية مثالية أو مطلقة، بل عن حرية "مقيدة بحرية" "Une liberté librement limitée".

وكتاب "النقد" يتعرض لمسألة عميقة: فهو رسالة عن الشر le mai⁽⁴⁾. والشر الإنساني هو العنف Violence. من أين أتى العنف؟ ومم يتكون؟ وهل يمكنه أن يخفي؟ إن العقل مستعينا بالتاريخ هو الذي يمكنه أن يلقي الضوء على هذا الموضوع.

ويبدأ سارتر بأن يكتشف البناءات الأولية للبراكسيا la praxis، فيدرس المنطق المعاش للعمل الإنساني ويستخدم المنهج الجدلي وهو عند سارتر:

"منهج تركيبي بنائي أو إنشائي يسمح لنا بأن نضع أيدينا على التاريخ البشري بوصفه حركة تجميع totalisation تجري دائما على قدم وساق"⁽¹⁾.

(1) Ibid.; p. 58.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 59.

(4) LACROIX Jean: "Histoire et dialectique", in Le Monde hebdo no. 1298, 12 Sép. 1973).

وعلى هذا فإن كتاب "النقد" لا يمكن أن يكون مجرد تركيب مثالي لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو حتى فلسفة للتاريخ. إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يجعل التاريخ مفهوماً والتوصل إلى معقولة تاريخية une rationalité historique تحل محل المعقولة التحليلية أو الوضعية وهو يستعين في ذلك بالعقل الجدلي كما سيأتي بيانه.

إذا كانت المعرفة هي نوع من العلاقة بين الإنسان والعالم، فإن العمل هو نتيجة للحاجة besoin أو نتيجة لتعدد الحاجات. وقد كان مفهوم "الحاجة" من أهم المفاهيم الرئيسية في كتاب "نقد العقل الجدلي" تماماً كما كان مفهوم "القلق" بالنسبة لكتاب "الوجود والعدم". وترى الأستاذة بارنز Barns "إنه مفهوم سارتر جيد يستقدم لأول مرة شيئاً من الخارج"⁽²⁾.. ولعلها تقصد بذلك أن الحاجة تدفع الإنسان إلى خارج ذاته، أي إلى العمل على إشباعها مما قد يترتب عليه الاصطدام برغبات الآخرين في المجتمع.

وذكر الدكتور زكريا إبراهيم:

إن سارتر قد ربط مفهوم "الحاجة" بمفهوم "الندرة". فذهب إلى أنه ليس هناك ما يكفي من أشكال "المادة" لإشباع متطلبات "الحاجة"، وبالتالي فقد وضع بين أيدينا عنصرًا "لا-إنسانياً" نسب إليه دوراً كبيراً في تكدير صفو العلاقات البشرية"⁽³⁾.

وفي الحقيقة، لقد توقفنا طويلاً أمام هذه العبارة، وخاصة أمام ذلك العنصر "اللاإنساني" الذي "يكرر صفو العلاقات البشرية". ولاشك أن الدكتور زكريا إبراهيم لا يقصد به المادة، فهو نفسه يقرر أن "المادة في نظر سارتر هي حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان"⁽⁴⁾ أما إذا كان يقصد به الندرة، فإن الندرة إن لم ترد في النهاية إلى المادة على اعتبار أنها تعني قلة أشكال المادة، فإن سارتر يعتبرها ضمن حقيقة الإنسان لأنها تقطن في أعماقنا، ولأنها هي التي تجعل التاريخ الإنساني ممكناً⁽⁵⁾.

إن جان بول سارتر يخصص في كتاب "النقد" فصلاً بعنوان "الندرة ونمط الإنتاج"⁽⁶⁾. وقد اشتمل هذا الفصل على الديالكتيك الآتي:

إن كل فرد من أفراد الآخر l'Autre إنما يشكل خطر الموت بالنسبة لي، وذلك بسبب وجوده وإيائي في مجال عمل موحد même champs d'action. وإذا كنت أواجه خطر الموت من عوامل أخرى كالأمراض والحوادث، فإني أتحملها على اعتبار أنها عنف أعمى لا يتوافر فيه النية للقضاء على. إنها من الممكن أن تقضي علي. غير أنني إذا تمكنت من التنبؤ بها، وإذا تعرفت عليها باعتبار أنها من الطبيعة وتخضع لقوانينها، فإن باستطاعتي أن أغير الموقف لمصلحتي، وذلك بأن أقلل تدريجياً من احتمال حدوث المخاطر، فينحني العالم في النهاية أمام مشروعِي mon projet، واتصياحه لي يعني سيطرتي على قوانين الطبيعة. أما إذا أتاني خطر الموت من الآخر l'Autre، فإن عنصر القصد والنية يتوفر في هذه الحالة، وذلك لأنه يأتي من خصم لا يقل عني

(1) من خطاب سارتر إلى جارودي. (ذكر زكريا إبراهيم).

(2) هذه الملحوظة للأستاذة بارنز جاءت في مقدمتها للترجمة الإنجليزية "مشكلة المنهج" وهو الفصل الأول من كتاب "نقد العقل الجدلي". (راجع: "دراسات في الفلسفة المعاصرة"، ص530).

(3) الدكتور زكريا إبراهيم: "دراسات في الفلسفة المعاصرة" ص131.

(4) نفس المرجع ص511.

(5) SARTRE J.-P. "Critique de la Raison Dialectique", p. 202.

(6) La Rareté et le mode de production.

ذكاء، يخطط لمشروعاته مثلي، كما أنه قادر على التنبؤ بمشروعاتي، وقادر أيضاً على إحياء مفعولها، وبالتالي فإن بإمكانه الاستيلاء على ما أفتات منه، وعندئذ فإنه يتركني أموت جوعاً. وباختصار، فإن باستطاعته أن يتأمر على حياتي كما أن باستطاعتي أن أفعل نفس الشيء حياله. إن العلاقة التي تربطني وإياه هي علاقة مبادلة سلبية *reciprocité négative*، هي مبادلة مغتربة بسبب الندرة *une réciprocity aliénée par la rareté*، وهذا هو الأصل في سبب عداوة الإنسان للإنسان. إنه لا يرجع إلى طبيعة إنسانية فاسدة *une nature humaine corrompue*، كما أنه لا يرجع إلى الخطيئة الأزلية *le Pêché original* بقدر ما هو نتيجة حتمية للندرة. ولا داعي للبحث عن سبب آخر للعنف الذي يسود في مجتمعاتنا. فالبراكسيا الإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إلغاء الندرة. وإذا كانت علاقات البشر قد اتصفت في البداية بطبيعتها المادية لأنها نشأت عن الحاجة *le besoin*، فإن الندرة من حيث هي مبدأ للتفسير هي مبدأ مادي أيضاً. غير أن المعطيات الواقعية عندما يضاف عليها المعنى، وعندما تفسر المواقف بعبارات تشير إلى القصد والنية، وعندما تستبطن هذه المواقف *les intérioriser*، أي تعاش بواسطة الإنسان، فإن هذا كله لمن خصائص الحقيقة الإنسانية *la Réalité humaine*. وإن هذا النوع من التفسير ليسمح لنا بأن نفهم كيف أن الثقافة تعلو على الطبيعة.

La culture prend le pas sur la nature.

إن استبطان الندرة *l'intériorisation de la rareté* وما يترتب عليه من تصور خطر الموت الذي يهددني به الآخر، يجعل كل فرد أو جماعة قادراً على أن يبرر ما يمارسه من عنف ضد الآخر بحجة الدفاع عن وجوده، وأن يظهر هذا الآخر بمظهر المسيء. وتظهر فكرة الشر *le Mal* التي تتجسد الآخر *l'Autre* نتيجة المنافسة في جو من الندرة. وهكذا تؤدي الصورة المستبطة للندرة إلى علم أخلاقي يقوم على اعتبار أن أخلاق الرجل الخير تعني إسقاط الشر الموجود عنده على الآخر.

إن الندرة تقطن في أعماقنا. وقد جسدتها ظاهرة السلب والنهب التي قامت بها جماعات نشرت الرعب على مر العصور، وأيضاً ظاهرة الهجرة الجماعية والخوف الجماعي. والندرة تقود تصرفاتنا الخاصة حتى أنها تمثل حتمية ضرورية في حياة الإنسان في غياب قحط حقيقي. فالغني الذي هو في مأمن من خطر الموت جوعاً يعيش الندرة التي انحدرت إليه من عصور غابرة، وقد ظهرت الآن في خوفه من ضياع ثروته أو خوفه من فقد عملائه (إن كان من أصحاب الأعمال)، كما تظهر أيضاً في شغفه المستمر بجمع المال.

ورغم تقدم التكنولوجيا فإن عالمنا يظل هو عالم الندرة *Un monde de rareté* فالإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إنتاج وفير للسلع الاستهلاكية اللازمة لإشباع حاجاتها الملحة: فتلثي سكان الأرض يعانون من سوء التغذية، كما أن سائر المجتمعات المتقدمة لا تخلو من فقراء. أما الباقون فإنهم يعانون من استبطان الندرة.

وإذا كان العمل هو البراكسيا التي تهدف إلى إشباع الحاجة في جو من "الندرة"، فإن العمل الفردي رغم ذلك، يسير وفقاً لبناء جدلي هو الذي يفسر الجدول التاريخي.

وسارتر يقرر "أن الإنسان يحيل نفسه إلى مادة لا عضوية حتى يؤثر مادياً على المادة من جهة، وحتى يغير من حياته المادية من جهة أخرى". ولابد للجسم البشري من أن يضطلع بمهمة تسجيل المشروع الإنساني في صميم "الشيء"، حتى تتحقق عملية التحول الجذري "التي يتحدث عنها سارتر، وهي تلك العملية التي تستحيل بمقتضاها الأشياء إلى أدوات بشرية. وهكذا - يصطبغ المشروع البشري بالسمات الجوهرية للأشياء، دون أن يفقد - لهذا السبب - صفاته الأصلية الخاصة. ومعنى هذا أن كل نشاط بشري لابد من أن يجيء منظوياً على عملية "تبادل" تتم بين "الشخص" و"الشيء". فالشخص من جهة يخلع على الشيء دلالة إنسانية، بينما يجيء فعله من جهة

أخرى - بمجرد ما يتحقق موضوعيا في عالم المادة - فيستحيل هو نفسه (جزئيا على الأقل) إلى "شيء". ولعل هذا ما عبر عنه سارتر - بأسلوبه الخاص - حينما كتب يقول:

"إن البشر أشياء، بقدر ما يمكن اعتبار الأشياء بشرية". ولولا هذا التبادل المستمر الذي يتحقق بين الإنسان والمادة، لما كان في وسعنا أن نتحدث عن أي "مستقبل"، إن بالنسبة إلى الإنسان، أو بالنسبة إلى الأشياء⁽¹⁾.

ومهما كان من شيء، فإن العملية الجدلية التي يتم بمقتضاها العمل الفردي هي التي تفسر الجدل التاريخي، وبدونها يفقد الجدل التاريخي معقوليته. وبعبارة أخرى فإن العمل هو معقولة مركبة intelligibilité constituante أو أن البراكسيا الفردية هي عقل مركب، أما التاريخ فهو عقل مركب La Praxis individuelle est la Raison constituante elle-meme au sein de l'histoire saisie comme raison constituée⁽²⁾.

وإذا كان كارل ماركس يصرح بأن صراع الطبقات هو الذي يفسر التاريخ فإنه لابد من تفسير صراع الطبقات ذاته بهدف البحث عن منبع الشر L'origine du mal وبسبب العنف violence وهو الندرة كما سبق أن قمنا. ويلاحظ سارتر أن إمكانية حدوث العنف توجد في كل العلاقات الإنسانية حتى في الصداقة والحب. كما يلاحظ أن الندرة هي سبب الاغتراب aliénation حيث يجد الإنسان في كل لحظة أن عمله مصادر ومشوه بالوسط المحيط به، وأن وجود الآخرين قد يؤدي إلى عدم وجود بالنسبة له. والعنف لا يتوقف عند هذا الحد، فهو من مقتضيات العيش في جماعة. والجماعة إذ تسعى لتحقيق أهداف معينة، فإنها تفرض الانصياع لأوامرها، ولا تسمح بالخروج على إرادتها، ولذا كان العنف هو أحد بناءاتها، وكان حق الحياة والموت هو أحد بنودها الأساسية، وهنا تتحول الحرية المشاعة إلى عنف la liberté commune se fait violence.

ولم يكن هذا التحول رغم إرادة الأفراد. ففي الوقت الذي شعر فيه الناس أن عدم تغيير حالتهم تعني استحالة استمرارهم في الحياة، فقد استعد هؤلاء لتجاوز ما لا يمكن تجاوزه dépasser l'indépassable حتى لو أدى ذلك إلى الموت. وبناء على ذلك، وحد الأفراد حرياتهم المتفرقة، أو على الأصح تنازل الأفراد عن هذه الحريات لانتزاع القدرة والقوة بدلا من الضعف والعجز. والمسألة التي تفرض نفسها الآن هي كيف يمكن تركيب الحريات la synthèse des libertés خصوصاً وأن براكسيا الجماعة ليست هي حاصل جمع براكسيا الأفراد؟ وهنا يدخل سارتر فكرة القسم serment وهي تعني أن كل فرد قد قبل أن يضع حدا لحيته الشخصية كما قبل الانخراط في الجماعة. والقسم هنا هو خير وسيلة ضمان للآخرين ضد أي تغيير محتمل من جانبي، كما أنه ضمان لي ضد أي تغيير محتمل للآخرين. إن ميلاد الفرد يعني انخراطه في أعباء وسلطات وحقوق وواجبات تضمنها تعاقب أسلافه فيما أسماه سارتر بالقسم الأول serment original وهذا هو معنى قوله: "إن الفرد العادي يظهر كقسم جديد في قلب الجماعة"⁽³⁾. وهذا القسم الجديد يطلق عليه اسم القسم الثاني second serment. ويكون القسم الظاهر أو المتضمن هو تجسيد للفزع le serment, explicite ou implicite, est la matérialisation de la terreur والقسم

(1) "دراسات في الفلسفة المعاصرة" ص 529-530 ونلاحظ أن التبادل الذي يتم بين "الشخص"

و"الشيء" هو هنا تبادل إيجابي بناء إذا قارناه بالتبادل المغترب بين الأشخاص بسبب الندرة.

كما نلاحظ أيضاً أن كلمة Réciprocité هي ضمن اصطلاحات الانثروبولوجيا البنائية

وسيتضح مفهومها عند سارتر في الفصل القادم.

(2) SARTRE J.-P. : "Critique de la Raison Dialectique", pp. 178-179.

(3) SARTRE J.-P. : "Critique de Raison Dialectique", p. 493.

يقتضي أن أقتل إذا خرجت على الجماعة. والفرع والإخاء (Terreur/ Fraternité) هما حق للجميع – من خلال كل فرد – على كل فرد. فالعنف غضب ينصب على الخائن، وهو فرع بالنسبة للخائن، وإخاء بالنسبة لجلاديه. وعندئذ تتحول الجماعة الاندماجية le groupe de fusion إلى جماعة ضغط groupe de contrainte.

ويرى سارتر أنه لكي يكون هناك فهم للعمل الإنساني ينبغي أن نفهم كل صور الصراع والتعاون على أنها نتاج تركيب لبراكسيا مجمعة Une praxis totalitaire. فعندما أناضل ضد العدو فإنني أفهم البراكسيا الداخلية المحركة لسلوكه من خلال ما أقوم به للدفاع عن نفسي. والفهم هنا هو مظهر مباشر للمشاركة réciprocité. ويقول سارتر عن هذه البراكسيا المجمعة أنها "حصيلة لعمل كثرة عددية في داخل نفس البوتقة المادية"⁽¹⁾.

وفي هذه البوتقة نجد أن "كل موجود يكمل الآخر داخل صيرورة جماعية"⁽²⁾. ومن هذا يتضح أن البراكسيا هي علاقة تركيبية تنشأ كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين أو أكثر في لحظة محددة من لحظات التاريخ واستناداً لعلاقات إنتاج محددة.

ولعلنا قد نتساءل الآن عن مفهوم المادة داخل هذه البوتقة المادية وأيضاً عن مصير الحرية في هذا السياق المادي.

"إن المادة في نظر سارتر ليست مجرد "امتداد" محض، بل هي حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان"، كما أنها "تصبح عن طريق البشر، وبالقياص إلى البشر، بمثابة المحرك الأساسي للتاريخ"⁽³⁾. والإنسان باعتباره كائناً عضوياً هو أيضاً كائن مادي يغتدى مباشرة على حساب المادة العضوية المحيطة كالحوانات والنباتات، أو بطريق غير مباشر على حساب المادة غير العضوية. والفيلسوف المادي عادة يعترف بأولوية المادة ويعرف ابتداء منها تشابك العلاقات الإنسانية. سارتر يرفض إذن ثنائية الفكر والوجود ويسلم مع كارل ماركس بضرب من "الوحدانية المادية" monism وإن كنا نراه يؤكد أن هذه الوحدانية لا تبدأ إلا من العالم الإنساني.

"فالماركسيون يقيمون "الديالكتيك بدون الإنسان": الأمر الذي أدى بالماركسية إلى الجمود والتحجر ... والواقع أن القول بوجود "ديالكتيك" في الطبيعة إنما يحيل التاريخ إلى ضرورة عمياء، ويحل الغموض والظلمة محل الوضوح والنور ... ومهما كان من أمر ذلك الموجود الذي نسميه باسم "الإنسان" فإن أحداً لن يستطيع أن يزعم أن الإنسان والمادة المحيطة به شيء واحد. ولو جاز لنا أن نتصور المادة على أنها مجرد "هيولي"، أي على أنها "كينونة فارغة تماماً من كل معنى إنساني"، لكان من واجبنا أن نقول أن مثل هذه المادة شيء لم يلق به أحد في أية خبرة بشرية. ولهذا يقرر سارتر أن المادة لا يمكن أن تكون مجرد مادة، اللهم إلا بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى المادة نفسها وهو ما لا يمكن تصوره مطلقاً. وأما العالم الذي يعرفه الإنسان حقاً، ويحيا فيه حقاً، فهو في صميمه "عالم بشري". وحتى لو سلمنا بإمكان قيام علاقات ديالكتيكية في نطاق الطبيعة، فسيكون على الإنسان عندئذ أن يأخذ تلك العلاقات لحسابه الخاص، وأن يقيم بينه وبينها روابط خاصة تجيء مطبوعة بطابعه، وإن فإن المادية الجدلية الوحيدة التي تتطوي على معنى – في رأي سارتر –

(1) SARTRE J.-P.: "Critique de la Raison Dialectique", p. 186.

(2) Ibid., p. 186.

(3) "دراسات في الفلسفة المعاصرة" ص 511 ويؤيد هذا الرأي أيضاً هذه العبارة التي وردت في كتاب النقد لسارتر:

S'il y a totalisation comme processus historique, elle vient aux hommes par la matière, p. 199.

إنما هي تلك "المادية التاريخية" التي تتبع من داخل التاريخ البشري بوصفه علاقة حية للإنسان بالمادة"⁽¹⁾.

مما تقدم نجد أن المادة هي وسيط ضروري بين الإنسان وذاته وأيضاً بين سائر الناس. فكل وسيط مادي يمر بجسم الإنسان، وهذا الجسم ينخرط هو نفسه في العالم المادي ويعتمد عليه ليقى. وإذا انتقلنا إلى الحرية فإننا نجد أنها لم تعد فردية أو نطولوجية، بل أصبحت تتصل بالمجتمع وبالتاريخ وتغترب بسبب الندرة والعنف، وتتصف بالضرورة⁽²⁾، وبالتالي تعرف بأنها "القدرة على العمل بحرية في موقف لا يمكن أن نرفضه"⁽³⁾. وكان هذا هو نفسه تعريف الاغتراب عند سارتر. وعلى هذا فإن مشروع إقامة الحرية في كتاب "الوجود والعدم" يبدو مستحيلاً في سياق الظروف التاريخية التي تضمنها كتاب "نقد العقل الجدلي"، كما أن الانتقال من الحرية في موقف *la liberté en situation* إلى الحرية مغتربة *la liberté aliénée* يماثل تماماً الانتقال إلى المادية⁽⁴⁾.

وفي الحقيقة "إن ما أطلق عليه سارتر اسم "الحرية" – سواء أكان ذلك في كتابه "الوجود والعدم" أو في كتابه "نقد العقل الجدلي" – إنما هو تعبير عن استحالة إرجاع "المستوى الحضاري" إلى "المستوى الطبيعي"⁽⁵⁾ فلم يغير سارتر من فهمه الأساسي للحرية، بل هو قد بقي دائماً ذلك المفكر الوجودي الذي يرفض بكل قوة شتى المحاولات المبذولة في سبيل الهبوط بالإنسان إلى المستوى البيولوجي الصرف، وكافة التفسيرات المعروفة التي تحيل التاريخ إلى مجرد عملية آلية تستند إلى بعض القوانين الطبيعية أو الاقتصادية⁽⁶⁾. ومن هنا نلاحظ أن الحرية التي منحت في "الوجود والعدم" لم ينكرها كتاب "النقد". وهي لم تختف تماماً بل سترد مع زوال الاغتراب. *dans une société désaliénée* إن الهدف الأسمى الذي يفرض نفسه اليوم على الإنسانية إنما يتلخص في إزالة الاغتراب لكي تمارس الحريات، ويكون ذلك بمقاومة النظام الاجتماعي السائد والانتصار على الندرة.

إن مستقبل الإنسانية إنما ينحصر في تخلص حرية الإنسان من الظلم. وسارتر وإن كان يرفض فكرة "التقدم" إلا أنه لا يمانع في افتراض قيام مجتمع متحرر من الندرة. غير أن هذا المستقبل لم يكتب حتماً في الأشياء لأن حقيقة الإنسان ليست شيئاً.

وفي ختامنا لهذا العرض الموجز لأهم ما تضمنته فلسفة سارتر يجدر بنا أن نتساءل عن مدى التماسق في هذا الفكر السارترى ابتداء من "الوجود والعدم" وحتى كتاب "نقد العقل الجدلي".

ينبغي الاعتراف أولاً بحدوث تحول ملموس طرأ على مفهوم "الحرية". فالانتقال من الموجود لذاته *le Pour-soi* (المجرد) إلى تشابك العلاقات الاجتماعية (الملموسة) إنما يغير وضع الحرية. من الحرية في موقف محدد هو شرط الاختيار تنتقل (في كتاب النقد) إلى الحرية كضرورة، أي إلى موقف يستغل أمامه كل مخرج ويسبب اغتراب الحرية. وعلى الرغم من ذلك

(1) "دراسات في الفلسفة المعاصرة" ص 528.

(2) AUDRY Colette: "Sartre", p. 109.

(3) Ibid., p. 109.

(4) إذا صح أن الاتجاه المادي كان موجوباً عند سارتر ابتداء من "الوجود والعدم" إلا أن كلمة مادية *Matérialisme* لم تذكر إلا في كتاب "النقد".

(5) هذه نقطة اختلاف جذري مع ليفي ستروس لأن هذا الأخير يرد: المستوى الحضاري إلى المستوى الطبيعي كما رأينا في الفصل الثالث.

(6) الدكتور زكريا إبراهيم "دراسات في الفلسفة المعاصرة" ص 523-524.

فإن كتاب "النقد" لم يتناقض في شيء مع كتاب "الوجود والعدم". فقد ظلت الحقيقة الأولى في الفكر السارترية هي البراكسيا الفردية أي العمل الفردي، كما ظلت الحقيقة الإنسانية عنده كامنة في الانطلاق نحو غاياتها أو في تجاوز ذاتها نحو غاياتها. وهي بهذا لا يمكن أن ترد إلى الحتمية. ويلاحظ أن الحرية التي تضمنها كتاب "الوجود والعدم" لم ينكرها كتاب "النقد" خصوصاً وأنها سترد كاملة بعد زوال الاغتراب. وبهذا الصدد لاحظت الباحثة كوليت أودري Colette Audry⁽¹⁾. أن كتاب "الوجود والعدم"، وإن كان الأول طبقاً لتاريخ ظهوره والأول منطقياً طبقاً لدرجة التجريد فيه، إلا أن كتاب "نقد العقل الجدلي" يمكن أن يكون هو الأول تاريخياً وجدلياً: فهو يدرس الظروف التي تمهد لظهور "الموجود لذاته" le pour-soi وهو موضوع الحوار في "الوجود والعدم"، إلى جانب أن كتاب "الوجود والعدم" يصلح لمجتمع أزيل عنه الاغتراب.

إنه لمن الطريف حقاً أن الباحثة المذكورة تقتض كذلك أن كتاب "نقد العقل الجدلي" كان من الممكن - منطقياً - أن يسبق في ترتيبه الزمني مذهب كارل ماركس الذي تقدمه بنحو مائة سنة، لأنه يشتمل في نظرها على دعائم المذهب الماركسي، كما يضم بين صفحاته سبب معقوليته⁽²⁾.

وإذا كنا قد لاحظنا في مرحلة سابقة من هذا البحث أن صراع الطبقات الذي يفسر التاريخ عند كارل ماركس يحتاج هو نفسه إلى تفسير عند سارتر يكمن في العملية الجدلية التي يتم بمقتضاها العمل الفردي في جو من الندرة، وإذا صح أن سارتر يتقدم في هذا - منطقياً - على الفكر الماركسي، فإن ما أقرته الباحثة كوليت يمكن أن يكون موضوعاً لبحث مستفيض.

(1) AUDRY Colette: "Sartre", p. 111.

(2) Ibid., p. 79.