

الفصل السادس

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

ويشمل :

- (11) الماركسية بين سارتر وليفي ستروس.
- (12) النسق (ليفي ستروس)، والوجود (سارتر).
- (13) الأنثروبولوجيا والعقل الجدلي.
- (14) دفاع ليفي ستروس عن العقل التحليلي باعتباره هو العقل الوحيد.
- (15) موقف سارتر من فكرة المشاركة Réciprocité والبناء Structure.
- (16) محاولة العثور على تقارب بين سارتر وليفي ستروس من خلال كتاباتهما.

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

لقد قامت البنائية على مسلمات أساسية تبدأ بوجود النفس الإنسانية ووحدة هذه النفس واستمرارها أو دوامها ثم وجود اللاشعور الذي تضمن الوظيفة الرمزية والبناءات. وكان من الضروري أن يلزم عن هذه المسلمات الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة، وأيضاً الإيمان بمبدأ الحتمية.

ولقد ترتب على هذا كله أن كانت الخطة المنهجية في البحث عند البنائيين تقوم على التقليل من قيمة الأصل Elle dévalorise la genèse والوظيفة function ونشاط الموضوع الدارس activité du sujet. وكل هذا كان من شأنه أن يدخلنا في صراع مع اتجاهات الفكر الجدلي ومع وجودية سارتر على وجه التحديد، تلك الوجودية التي تقوم على إنكار ما يسمى "بالنفس" و"اللاشعور" و"الطبيعة الإنسانية" لأنها تعتقد أولاً وأخيراً في حرية الإنسان وتعتبر أن هذه المسميات قد تسبب في تعطيل حرية الإنسان لو افترضنا أنها موجودة.

وإذا كانت الوجودية عند سارتر تبدأ بالإنسان العائش فعلاً وتستعين لفهم حقيقته بالتحليل النفسي والإثنوجرافيا وعلم الاجتماع⁽¹⁾، فإن البنائية عند ليفي ستروس وإن أعطت اهتمامها للإنسان فإنها تبدأ من العالم وتبحث في أعماقه وتكشف التقاء بناءاته حسيماً تظهر في صور الوجود المختلفة من جماد ونبات وحيوان⁽²⁾. والبنائية تستعين في هذه الدراسة بالجيولوجيا والفلسفة الماركسية والتحليل النفسي وتسترشد بإنجازات العلوم الطبيعية المختلفة.

وحيث أننا بصدد البحث عن موقف سارتر من بنائية ليفي ستروس فإن علينا أن نتذكر أولاً الأصول المشتركة التي انبثقت عنها مواقف كل منهما، والتي أدت إلى وجود تقاعل بين موقفيهما ثم تقارب بينهما اعترف به ليفي ستروس نفسه في كتاب "تفكير الفطرة"⁽³⁾.

وإذا وضعنا في الاعتبار أن كلا المفكرين كان قد تتلمذ على مناهج الفلسفة التي سادت في جامعة السربون حتى سنة 1930، وأن كليهما قد صرح بعدم كفاية هذه الفلسفة التي كانت تتحس للمذهب العقلي بوجه عام، يمكننا إذن أن نعرف سبب اهتمامها بإنجازات المذهب الماركسي وتأثرهما به.

وقد كانت الماركسية كثيراً ما تسقط من حسابها البعد الوجودي للإنسان لكي تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة علمية مجردة، فلا تلبث أن تستحيل في خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية غاب عنها "الإنسان" نفسه بوصفه الدعامة الحقيقية لكل تفسير⁽⁴⁾. وكان لا بد أن تظهر فلسفات الوجود كاحتجاج على روح التجريد والنسق؛ فهذه الأخيرة لا تريد للإحساس بالوجود المشخص أن يتبخر في نسق غير مشخص dans un système impersonnel، كما أنها تقترح فلسفة للمواجهة والحدث⁽⁵⁾. Une philosophie de la rencontre et de

(1) AUDRY Colette: "Sartre", p. 81.

(2) صرح ليفي ستروس في حديث تليفزيوني أنه في سنة 1940 وقد كان مجنناً عند خط ماجينو Maginot، كان يتنز، إلى جانب بعض التحصينات فلمح في الأرض نبات الـ Pissenlit وأخذ يتأمل تركيبه وبناءاته فاهتدى لفكرة البناء. راجع: "Esprit", Mars 1973.

(3) LEVI-STRAUS: "La Pensée sauvage", p. 331.

(4) "دراسات في الفلسفة المعاصرة" ص 516.

(5) LACROIX Jean: "Marxisme, Existentialisme & Personnalisme", (P.U.F., Paris, 1962) p. 59, 60.

l'événement لذا فقد أخذت وجودية سارتر فقد أخذت وجودية سارتر على عاتقها أن تفهم الإنسان. وهي ترى "أنه لا سبيل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركاته إلا إذا تجاوزنا حاضره المحض من أجل النظر إلى مستقبله"⁽¹⁾. وسارتر لا يريد أن "يفسر" الإنسان، بقدر ما يريد أن "يفهمه"⁽²⁾. أما ليفي ستروس، وهو الذي يعتبر أبحاثه ضمن إنجازات العلم، فقد كان على العكس تماماً: "يفسر" الإنسان حتى لو أدى ذلك إلى تحليله le dissoudre، وينحاز إلى فئة التجريد والنسق، ولا ينظر إلى المستقبل لأن "إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي"⁽³⁾. والتاريخ عنده "ياخذ صورة ذاكرة للأحداث الماضية"، فيصبح جزءاً من حاضر المفكر وليس من ماضيه. وكل خبرة ماضية للكائن الإنساني تعتبر معاصرة، كما هو الحال في الأسطورة حيث تكتمل أحداثها كأجزاء في كل مترامن synchronique⁽⁴⁾.

النسق والوجود:

إن الماركسية والوجودية لا تفكران في الهرب من الزمن أو السيطرة عليه: "أما النسق، إن وجد، فهو ليس سوى أداة عمل للإنسان العائش أو حدث ينبثق عن حياته النفسية"⁽⁵⁾. غير أن المتحمسين للنسق – ومنهم ليفي ستروس – يصرون على اعتباره حقيقة لا زمانية Une vérité intemporelle. فالفلسفة لا يمكن أن ترد إلى مجرد موقف وجودي، إذ عليها دائماً أن تقيم أنساقا systems. صحيح أنه يوجد احتياج مستمر للموجود ضد النسق، ولكن ما أن يبدأ الموجود في التفلسف إلا ويقوم بعمل أنساق، قد تكون هي أنساق الوجود ذاته. وهذا هو – بلا شك – الأساس الجدلي للفلسفة. فالفلسفة هي حوار بين النسق والوجود أو أن النسق والوجود هما حدود الفلسفة، فهذه الأخيرة لا تعيش إلا على التعارض المتجدد بينهما⁽⁶⁾.

على أي حال، فإن ليفي ستروس يعتبر من المتحمسين لفكرة النسق اللازماني على عكس الماركسيين والوجوديين. ولذا تحولت أبحاثه إلى دوجماتيكية لا ترد عند كثيرين. وإذا كانت روح النسق تميل إلى إخضاع الحياة إلى قانون وتميل إلى اعتبار الحدث كعنصر في سياق، فإنها قد تغطي على ما هو فريد في تاريخ النفس وما هو محدث contingent في تاريخ العالم.

وإذا كان النسق يهدف إلى تنظيم المعرفة، وكانت المعرفة حالة في العالم، فإن في انتصار النسق انتصاراً للمباطنة l'immanence⁽⁷⁾. وإذا كانت المباطنة هي من أهم ركائز الاتجاه البنائي، فإن وجودية سارتر كانت على النقيض من ذلك تماماً. فهي تقلل من أهمية المعرفة الموضوعية. بل إن الأشياء لا وجود لها إلا كنقطة ينشأ منها نشاط الإنسان، والحرية الفردية هي المبدأ المفسر لكل شيء، كما أن الناس يكافحون في عالم مجرد عن الغائية والمعقولة. وحيث أنه لا توجد فلسفة للتاريخ فإن الكل ينبغي أن يعاد النظر فيه في كل لحظة. فالعالم لا معنى له إلا ما يضيفه عليه كل فرد بواسطة مشروعه الخاص⁽⁸⁾. وعلى هذا ينعدم الاعتراف بفكرة المباطنة: "إذ ينبغي الاختيار

(1) الدكتور زكريا إبراهيم: "دراسات في الفلسفة المعاصرة" ص 518.

(2) نفس المرجع والصفحة.

(3) LEACH Edmund: "Lévi-Strauss" p. 24.

(4) Ibid., p. 22.

(5) LACROIX Jean: "Marxisme, Existentialisme & Personnalisme", p. 50.

(6) Ibid., p. 51.

(7) LACROIX: "Marxisme, Existentialisme & Personnalisme", p. 61.

(8) LACROIX: "Marxisme, Existentialisme & Personnalisme", p. 49.

بين شعور كله تلقائية وشفافية وبين شعور لا يتميز عن الأشياء الجامدة وبالتالي لا يستحق أن يطلق عليه اسم شعور conscience، علما بأنه لا وسط بين الطرفين⁽¹⁾.

يتضح مما تقدم أن الحقيقة الأولى والمحرك الأول لفلسفة سارتر هو العمل الفردي l'action individuelle. كما يتضح أن الفردية المتشخصة individualism ontologique التي أضافها سارتر إلى التصور الماركسي للتاريخ هي نفسها التي تنصدر منهجه في فهم الظواهر الاجتماعية. وهو في هذا يوائم بين الوجودية والماركسية على حساب الفكر الماركسي على ما يبدو⁽²⁾. للأسباب الآتية:

- 1- إن الوجودية لا تعترف بالدور الرئيسي للمعرفة الموضوعية. ولقد كانت محاولتها الأساسية تتحصر في التضحية بالتنبؤ prévision لحساب المشروع projet تماما كما حاولت الماركسية أن تضحى بالمشروع لحساب التنبؤ⁽³⁾.
- 2- عندما يبدأ سارتر بالبراكسيا الفردية التي هي جدلية ومجموعة dialectique et totalisatrice، فكيف يمكنه أن ينتهي إلى تجميع حقيقي totalisation effective؟ إنه لم يفتن إلى أن التجميع الذي أدت إليه ضمائر فردية consciences individuelles دون تدخل طرف يوحدها هو ضرب من التناقض. لذا فقد ظلت المشكلة عند سارتر في الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية أو الخروج من الأنا إلى الغير ومحاوله حسم التناقض المترتب على ذلك، خصوصا وأنه لا يؤمن بتوافق النفوس فيما بينها (أو تواصل الذات) l'accord des esprits entre-eux⁽⁴⁾.

وقد أشار ليفي ستروس إلى هذا الموقف الصعب بقوله: "إذا كانت الذاتية المترتبة على التاريخ بالنسبة لي يمكن أن تتسع لموضوعية التاريخ بالنسبة لنا، فإننا لا نصل إلى تحويل الأنا إلى نحن إلا إذا حكمنا على "نحن" بأنها الأنا من القوة الثانية. وهي تضم "نحن" أخرى كثيرة⁽⁵⁾."

- 3- إن الماركسيين يصفون على النشاط الإنساني تناسقا وتماسكا يتعذر وجوده عند سارتر. فالحرية عندهم هي "التحام وتماسك وتثبيت adhesion إرادي وشعوري حقا، غير أنه تثبت بحقيقة موضوعية أو مشاركة في دياكتيك الضرورة⁽⁶⁾."

ومهما كان من تفوق الماركسية على الوجودية في هذه النقطة، فإن هذا التحليل من شأنه أن يبين ضعف معين في الماركسية ذاتها. فهي رغم اهتمامها بتاريخ إنساني، إلا أنه يتعذر عليها أن تضيف عليه معنى وذلك بسبب إغفال فكرة التجاوز. إن التاريخ الماركسي لا ينفتح على أي مخرج يسمح بتحرير الإنسان، ولذا فإنه يخشى من أن يظل الفرد سجينا فيه.

وعلى كل، فإن من المؤكد الآن أن التوافق القائم بين الوجودية والماركسية هو توافق شكلي محض، تشير إليه الاصطلاحات الفلسفية التي استعارها سارتر من قاموس الماركسية وألبسها مفاهيم جديدة مثل البراكسيا أو الفعل la praxis، والتجاوز transcendence، والسلب la négativité. أما البراكسيا فتصبح النشاط المادي الواقعي الذي يقوم به كائن اجتماعي تاريخي يعمل على تغيير عالمه، ويحاول صبغ الطبيعة بصبغة إنسانية. و"التجاوز" أو "التعالي" يعني

(1) AUDRY Colette: "Sartre", p. 17.

(2) LACROIX Jean. "Histoire et dialectique" (Le Monde hebdo, no. 1298, 12 sép. 1973).

(3) LACROIX Jean: "Marxisme, Existentialisme & Personnalisme", p. 115.

(4) SARTRE J.-P.: "Critique de la Raison Dialectique", p. 527.

(5) LEVI-STRAUSS: "La Pensée sauvage", p. 341.

(6) LACROIX Jean: "Marxisme, Existentialisme & Personnalisme", p. 118.

التعبير عن "الوجود خارج الذات" في علاقة "الموجود لذاته" بالآخر، طبيعياً كان أم بشرياً. أما السلب فهو يعني "التغيير" عن طريق "العمل"⁽¹⁾.

ومما يشير إلى هذا التوافق الشكلي أيضاً بين الوجودية والماركسية هو أن: "سارتر يأخذ على الماركسيين قولهم بوجود "ديالكتيك" في الطبيعة. والحق أننا لو سلمنا مع إنجلز بوجود قانون عام كل العموم يحكم كلا من الطبيعة، والتاريخ، والفكر، لترتب على ذلك: أولاً القول بوجود ضرب من الغائية الهيجلية التي يتم عن طريقها التطابق التام بين المعرفة الشاملة من جهة، وبين الوجود العام من جهة أخرى. وسارتر يفرض مثل هذه النزعات التقاولية الرخيصة، لأنها تعني أن التاريخ يتحقق خارجاً عنا، ودون حاجة إلينا، وبالتالي فإنه لن يكون علينا في هذه الحالة سوى أن نقصّر على تأمله، أو - على أقل تقدير - لن يكون علينا سوى أن نعتد على موادة التاريخ أو محابة الأشياء لنا، من أجل بلوغ شتى أهدافنا. ولو كان هناك "ديالكتيك طبيعي" لترتب على ذلك نتيجة ثانية هي أن يكون الإنسان مجرد "كائن طبيعي" يخضع لذلك القانون الموضوعي، وبالتالي لما كان الإنسان رب أفعاله، ولما كان في وسعه انتزاع ذاته من مجرى التسلسل الطبيعي للأشياء من أجل خلق المعنى الذي يريده على تلك الأشياء"⁽²⁾.

وفي رسالة بعث بها سارتر للكاتب الماركسي جارودي يقول:

"... أنا أعني بالماركسية تلك المادية التاريخية التي تقترض وجود "ديالكتيك" باطن في التاريخ، لا المادية الجدلية التي تحلق "في سماء الأوهام الميتافيزيقية فتظن أنها قد اكتشفت وجود "ديالكتيك" في الطبيعة، حقاً أنه قد يكون في الطبيعة مثل هذا "الجدل" (أو الديالكتيك) ولكن من المؤكد أنه ليس لدينا أدنى ذرة من اليقين عن هذا الأمر..."⁽³⁾.

ومهما كان من شيء، فإن سارتر يعتبر الوجودية بمثابة إيديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية وتغتذى بإنجازاتها.

أما فيما يختص ليفي ستروس فمن الصعب أن نحدد تغلغل الفلسفة الماركسية في مفهومه. وذلك لأن ممارسة الجدل عنده حسب ازدواج التقابل (+/-) الذي يؤدي إلى فكرة وسط يبدو هيجلياً أكثر منه ماركسياً⁽⁴⁾. كما أن موقف ليفي ستروس من التاريخ يبدو مناقضاً تماماً لفكر ماركس وسارتر وذلك بسبب تصور مختلف للسهم الدال على الزمن "La fleche du temps". فالموقف البنائي أقل تمركزاً حول الذات، والتاريخ طبقاً له يقدم لنا عن المجتمعات التي سيقنتنا صوراً ليست سوى تحولات بنائية des transformations structurales للصور التي نعرفها حالياً، هي ليست أحسن منها وليست أقل. أما نحن فإن مركزنا في الحاضر لا يعطينا حق الاستعلاء⁽⁵⁾. وهذا هو معنى "الإحساس الجيولوجي بالزمن" عند ليفي ستروس.

إن صاحب "الإحساس الجيولوجي للزمن" قد استخدم اصطلاحات ماركسية لخدمة أغراض محددة أحياناً، إلا أنه يفضل اصطلاحات علم اللغة البنائي مثل الدال والمدلول، والمتزامن

(1) الدكتور زكريا إبراهيم: "دراسات في الفلسفة المعاصرة"، ص ص: 509، 510.

(2) نفس المرجع: ص 519.

(3) Une lettre de Jean-Paul Sartre à R. Garoudy dans "Perspectives de l'Homme", (P.U.F.).

ون: ذكر هذا الخطاب في "دراسات في الفلسفة المعاصرة" للدكتور زكريا إبراهيم ص 220.

(4) إنه يذكرنا بقاعدة التابع عند هيجل: (القضية، ونقيضها، والقضية التآلفية المتولدة عنهما) -

(Thèse, antithèse, synthèse).

(5) LEACH Edmund: "Lévi-Strauss", p. 21.

وغير المتزامن synchrinique & diachronique وازدواج التقابل (مجاز / ميتونيميا) (la Immanence) métaphore métonymie⁽¹⁾ وأيضًا المباطنة

وإذا كان كارل ماركس يعتبر أن "حركة الفكر ليست سوى انعكاس للحركة الواقعية وقد انتقلت إلى مخ الإنسان"⁽²⁾، وإذا كان هذا يعني إعطاء الأولوية للحركة الواقعية المادية، فإن ليفي ستروس يعترف فقط بأحادية الحركة أو شمول نفس القوانين على الطبيعة والنفس والمجتمع. يقول: "إن قوانين الفكر البدائي أو المتحضر هي نفس القوانين التي تظهر في الواقع الفيزيقي أو الاجتماعي"⁽³⁾. ويقرر بأن تقدم الإثنولوجيا المعاصرة هو رهن بالاعتقاد في العمليات الجدلية التي يتولد عنها عالم المشاركة réciprocity كتركيب لصفتين متناقضتين لا تنفصلان عن النظام الطبيعي .. كما أن الدراسة التجريبية للظواهر يمكن أن تؤيد تخمينات الفلاسفة "le pressentiment des philosophes"⁽⁴⁾. وفي خاتمة "الإنسان العاري" يصير ليفي ستروس على أن تكون البنائية غائية⁽⁵⁾.

Le structuralisme est résolument téléologique.

فالعملية البنائية تكشف عن ألفة واتصال affinité بين الإنسان والطبيعة، وأيضًا عن غائية عميقة منظمة منذ البداية، وهو ما ترفضه وجودية سارتر تمامًا لأنها لا تثق إلا في إمكانيات العقل الجدلي المركب دائمًا.

الأثروبولوجيا والعقل الجدلي:

إن الكتاب الذي يحمل اسم "نقد العقل الجدلي" إنما يذكرنا بالفيلسوف الألماني كنط⁽⁶⁾ صاحب كتاب "نقد العقل الخالص". فكلاهما يدرس طبيعة العقل البشري وإمكانياته وحدوده.

(1) قال بهذا الأزواج عالم اللغة جاكوبسون واعتبر، ضروريًا لتحليل اللاشعور، أما ليفي ستروس فإنه يستخدم هذا الأزواج البلاغي كأداة طيبة للتفسير. وحيث أنه يهتم بمسألة العلاقات فإنه في فصل من كتاب "تكثير الفطرة" بعنوان "الفرد باعتبار، نوعا" L'individu comme espèce يبحث العلاقة بين الإنسان وبين فئات مختلفة من الحيوانات والطيور على ضوء ازواج التقابل (مجاز / ميتونيميا). فيرى أن الكلاب باعتبارها حيوانات أليفة تكون جزءًا من المجتمع الإنساني رغم كونها ليست منتمية كلية إلى الإنسان. ويظهر هذا عندما نسميها بأسماء إنسانية. أما الطيور فإن الميثولوجيا تمثلها كمجتمعات تشابه تمامًا المجتمعات الإنسانية، فهي تعيش في جماعة وتبني لنفسها عشا وتطير زرافات في السماء. فإذا كانت الطيور كائنات إنسانية مجاز métaphorique، فإن الكلاب هي كائنات إنسانية بالملاصقة métonymique.

(2) KARL MARX: "Le Capital", (Ed. Sociales, Paris, 1959). P. 29.

(3) LEVI-STRAUSS: "Structures élémentaire de la parenté", p. 219, 220.

(4) Ibid., p. 520.

(5) LEVI-STRAUSS: "L'Homme nu", p. 615.

(6) عمانويل كنط: فيلسوف ألماني (1724 - 1804).

وسارتر في كتاب "النقد" يدرس المنطق الحي للعمل الإنساني، وهو لهذا يستخدم المنهج الصوري والجدلي. إنه يحاول أن يكتشف البناءات الأولية للبراكسيا. وعلى هذا فإن "نقد العقل الجدلي" لا يمكن إذن أن يكون تركيبًا مثاليًا لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو فلسفة للتاريخ. إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يجعل التاريخ معقولًا واستتباط المعقولة التاريخية التي تحل محل المعقولة التحليلية والوضعية⁽¹⁾.

ويتساءل جان بول سارتر في مقدمة كتابه عما إذا كنا نمتلك الأداة التي نقيم أنثروبولوجيا بناءية وتاريخية؟ إن هذه الأنثروبولوجيا ينبغي البحث عنها في داخل الفلسفة الماركسية.. فالماركسية قد ورثت أيديولوجية الوجود ضرورتين كانت الهيجلية سبقت بهما وهما: الصيرورة *devenir* والتجميع *totalisation* وهما أيضًا صفتان ينبغي توافرها في كل الحقائق الأنثروبولوجية خصوصًا وأنهما قد تضمنتا تعريف "الديالكتيك"⁽²⁾.

أما الأداة التي نقيم الأنثروبولوجيا فهي العقل الجدلي. ويرى سارتر أننا لسنا بصدد اكتشاف الجدل، فالتفكير الجدلي قد ظهر منذ بداية القرن الماضي. كما أن الخبرة الإثنولوجية أو التاريخية تكفي للكشف عن قطاعات جدلية في نشاط الإنسان، غير أننا نلاحظ أن التفكير الجدلي قد اهتم منذ ماركس بموضوع الجدل أكثر من اهتمامه بالجدل نفسه. ولذا فإن علينا الآن أن نشأت مشروعية العقل الجدلي. ونحن الآن أمام نفس الصعوبة التي واجهها العقل التحليل في نهاية القرن الثامن عشر عندما اضطر أن يبرر ويثبت مشروعيته⁽³⁾.

إذا تساءلنا عن الضرورة وراء إثبات مشروعية العقل الجدلي الآن لوجدنا لإجابة عند سارتر كالآتي:

أولاً: إن ضرورة "نقد العقل الجدلي" لم تكن لتفرض إلا في مرحلة معينة من تطور الماركسية. إن هذه المرحلة تطابق لحظة فقر واختناق وتقدم للفكر الماركسي الذي يضل طريقه في المجرّد أي في الحتمية الآلية:

Le déterminisme mécaniste.

إن هذا الداء الذي أصاب الماركسية هو نتيجة للتاريخ وقد نظر إليه في مجموعته⁽⁴⁾.

ثانيًا: في مواجهة الذين يقولون بعدم جدوى الفلسفة يرى سارتر أن الفلسفة لا تموت بسبب الإفراط في إعمال العقل، بل هي تموت على الأحرى بسبب استخدام عقل أصابه ضعف العجز والشيخوخة لأنه لم يعرف التجديد، فهو يظل عقلًا تحليليًا آليًا *mécaniste* أعد للسيطرة على الطبيعة وللنظر إلى المجتمعات كما ينظر إلى المادة الجامدة. إن هذا العقل ليعجز عن أن يمكننا من أن نسبر أغوار عالم إنساني نهدف إلى توحيد. وعلينا أن نلتزم ذلك لدى عقل آخر لا يمكن إلا أن يكون جدليًا في مقابل العقل التحليلي. وعلينا نحن أن نؤسس هذا العقل⁽⁵⁾.

ثالثًا: إن العقل التحليلي هو أداة للبحث المطبق على المادة الجامدة. ولا يجوز استخدامه في البحث عن الحقيقة الإنسانية *la réalité humaine*. فالحقيقة الإنسانية تعرف بغاياتها وليس بأسباب *causes*، كما أنها تعرف بمشروعها وليس بماضيها *antecedent*. والمنهج المتبع في

(1) LACROIX Jean: "Panorama de la philosophie Française contemporaine", p. 158.

(2) SARTRE J.-P. "Critique de la Raison Dialectique", p. 10.

(3) Ibid., p. 10.

(4) AUDRY Colette: "Sartre", p. 80.

(5) Ibid., p. 9.

الدراسة هو منهج جدلي، وحيث أن البحث يتعلق بمجهود مجمع، لذا فإن المنهج ينبغي أن يكون تركيبياً أيضاً *Synthétique*⁽¹⁾.

يقول سارتر: "إن الأنثروبولوجيا ستظل ركاباً من المعرفة الأمبيريقية والاستنتاجات الوضعية والتفسيرات المجمعّة، طالما أننا لم نثبت مشروعية العقل الجدلي"⁽²⁾.

والعقل الجدلي هو علاقة بين الفكر والموضوع: "فإذا كان هناك وجود للعلاقة بين التجميع التاريخي والحقيقة المجمعّة، وإذا كانت هذه العلاقة هي حركة مزدوجة للمعرفة وللوجود، فإنه يحق لنا أن نسمي هذه العلاقة المتحركة "عقل"⁽³⁾.

ويرى جان لacroix أن العقل الجدلي عند سارتر ليس شيئاً آخر سوى حركة التاريخ وهو يواصل سيره ويعي ذاته في نفس الوقت⁽⁴⁾.

كما يرى أن العقل الجدلي المركب *constituée* عليه أن يكون على اتصال دائم بدعامته وأساسه *son fondement* وهو العمل *le travail* باعتباره معقولة مركبة *intelligibilité* *constituante*⁽⁵⁾.

من كل ما تقدم عن العقل الجدلي يمكننا أن نستنتج موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية فيما يختص بالأدلة التي تؤسس علم الأنثروبولوجيا. فالأنثروبولوجيا البنائية تقوم على التحليل (أي تستخدم العقل التحليلي)، وهو ما يعترف به ليفي ستروس صراحة عندما يقرر أن "الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس تركيب الإنسان *constituer l'homme* وإنما تحليله *le dissoudre*"⁽⁶⁾.

وفي الحقيقة، إن مسألة التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي لم يكن من المسائل التي اهتم لها ليفي ستروس قبل ظهور كتاب "تكثير الفطرة" الذي يتخصص الفصل الأخير منه للرد على سارتر.

ويبدأ ليفي ستروس هذا الفصل بالتساؤل عن إمكانية التطابق بين التفكير التحليلي والتفكير الجدلي على أساس أنه لا يفرق من حيث المبدأ بين عقل تحليلي وعقل جدلي.

ويرى ليفي ستروس أن من يقرأ كتاب "الجدل" لسارتر لا يمكنه إلا أن يسلم بأن الكاتب يتأرجح بين مفهومين للعقل الجدلي: فهو تارة يجعل العقل الجدلي مقابلاً للعقل التحليلي تماماً كالتقابل بين الصواب والخطأ وبين الإله الطيب والشيطان. وتارة أخرى يظهر لنا الاثنين وكأنهما مكملاً لبعضهما ويعتبرهما سبيلين مختلفين يؤديان إلى نفس الحقائق⁽⁷⁾.

ويرى ليفي ستروس أن المفهوم الأول يقلل من شأن المعرفة العلمية ويؤدي بالتالي إلى افتراض عدم إمكانية علم البيولوجيا، كما أنه بالإضافة إلى ذلك يكشف عن تناقض معين لأن الكتاب المسمى "نقد العقل الجدلي" هو إنتاج عقلي نشأ عن أعمال العقل التحليلي للمؤلف: (فهذا العقل يعرف، ويميز، ويصنف، ويعارض). ويلاحظ ليفي ستروس أن هذه (الرسالة الفلسفية) عن العقل

(1) Ibid., p. 81.

(2) SARTRE J.-P. "Critique de la Raison Dialectique", p. 10.

(3) Ibid., p. 10.

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

(5) Ibid., p. 159.

(6) LEVI-STRAUSS: "La Pensée sauvage", p. 326.

(7) Ibid., p. 324-325.

الجدلي لا تتسبب في الحقيقة إلى طبيعة أخرى مخالفة للكتب التي يناقشها حتى وإن كان الهدف هو إدانتها⁽¹⁾.

(وكيف يمكن للعقل التحليلي أن يطبق على العقل الجدلي زاعما تثنيده رغم أنهما يعرفان بصفات مطلقة؟)⁽²⁾.

أما عن المفهوم الثاني فإن ليفي ستروس يتساءل: إذا كان العقل الجدلي والتحليلي يصلان في النهاية إلى نفس النتائج، وإذا كانا يؤديان إلى حقيقة موحدة، فماذا كانت فائدة تقابلتهما ثم التصريح بتفوق الأول على الثاني. وكيف يمكن تفسير هذا التناقض؟. ويلاحظ ليفي ستروس أن هذين المفهومين اللذين يتردد بينهما سارتر يفترضان وجودا مستقلا للعقل الجدلي إما كضد antagoniste وإما كمكمل complémentaire للعقل التحليلي. ويلاحظ كذلك أن التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي كانت بدايته عند كارل ماركس رغم أن التقابل بين العقلين عنده كان نسبياً وليس مطلقاً كما هو الحال عند سارتر.

وليس هناك ما يمنع ليفي ستروس من الاعتقاد بأن العقل الجدلي مركب دائماً toujours constituante: (فهو الجسر الذي يتقدم ولا انقطاع والذي ينشئه العقل التحليلي فوق هاوية دون أن يتمكن من رؤية نهايتها رغم علمه بوجود هذه النهاية ورغم ابتعادها المستمر)⁽³⁾.

"إن لفظ العقل الجدلي يتضمن إذن الجهود المتصلة التي يجب أن يقوم بها العقل التحليلي لكي يتحسن pour se réformer، وذلك إذا زعم أنه يفسر مسألة اللغة أو المجتمع أو الفكر"⁽⁴⁾. وإذا كان سارتر يسمي العقل التحليلي عقلا كسولا paresseuse، فإن ليفي ستروس يسمي نفس هذا العقل جدليا، ويصفه بالشجاعة لأنه يتقدم باستمرار⁽⁵⁾.

وقد كان من نتيجة التوحيد بين عقل جدلي وتحليلي عند ليفي ستروس أن وصفه سارتر بأنه مادي متسامي matérialiste transcendantal وبأنه حسي esthète، فأقصى ما يمكن أن يرتقي إليه العقل الجدلي في نظر ليفي ستروس يتلخص في قدرته على الشروع في رد الجانب الإنساني إلى لا إنساني⁽⁶⁾.

La résolution de l'humain en non humain.

وفي مواجهة تحليل الإنسان أو تفكيكه كتب سارتر يقول: "إن الإنسان يحتل مكانا ممتازا في عالم الأحياء لأنه تاريخي، أي أنه يعرف نفسه دائما بالعمل (أو البراكسيا) خلال التغيرات التي تفرض عليه... ثم يتجاوز العلاقات المرسومة intériorisée. وهو يحتل مكانا ممتازا أيضا لتمييزه بأنه الموجود الذي هو نحن. وفي هذه الحالة الفريدة يكون السائل هو نفسه المسئول. أو إذا شئنا فإن حقيقة الإنسان تكمن في أنه الموجود الذي يسأل عن وجوده ... أو الموجود الذي هو تحقيق البراكسيا"⁽⁷⁾.

إن علوم الإنسان لم تتسائل عن الإنسان تماما كما أن الميكانيكا الكلاسيكية (التي تستخدم الزمان والمكان على اعتبار أنها مجالات متجانسة وممتدة) لم تسأل لا عن المكان ولا عن الزمان

(1) Ibid., p. 325.

(2) Ibid.,

(3) LEVI-STRAUSS: "La Pensée sauvage", p. 325.

(4) Ibid., pp. 325-326.

(5) Ibid., p. 326.

(6) Ibid., (Voir également "Critique de la Raison Dialectique", p. 183).

(7) SARTRE J.-P.: "Critique de la Raison Dialectique", pp. 103-104.

ولا عن الحركة. فعلوم الإنسان تقتصر على دراسة نمو الظواهر الإنسانية وعلاقاتها، ويظهر الإنسان وكأنه دال على ذاته.

Comme un milieu signifiant.

وإذا كانت التجربة تعطينا الظواهر التي تخص جماعة معينة، وإذا كانت الدراسات الأنثروبولوجية تحاول أن تربط هذه الظواهر بعلاقات موضوعية ومحددة بصرامة، فإن حقيقة الإنسان من حيث هي تظل بعيدة المنال تماما كفكرة المكان بالنسبة للهندسة أو الميكانيكا، والسبب في ذلك أن البحث لا يهدف إلى الكشف عنها وإنما يهدف إلى تكوين القوانين وإلى إظهار علاقات وظيفية⁽¹⁾.

ويعترف سارتر بوجود تناقض عميق بين الإثنولوجي والمؤرخ، وهو تناقض يتصل بمعنى حقيقة الإنسان وليس مجرد اختلاف في المنهج. فالإثنولوجي يرى في التاريخ حركة تعرقل الخطوط le mouvement qui dérange les lignes أما المؤرخ فإنه يرى في "كوام واستمرار البناءات" la permanence des structures تغييراً مستمراً⁽²⁾.

وقد أفصح ليفي ستروس عن موقفه من التاريخ في كتاب "تفكير الفطرة". وهو يرى أن التناقض بين الإثنولوجي والمؤرخ غير موجود أساساً. بل يعتبر التاريخ مساعداً أو معيقاً للإثنولوجيا البنائية بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات الأمبيريقية l'information empirique. والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا، فكلاهما يهتم بالجزئي وكلاهما يعطي معلومات ضرورية للبحث الإثنولوجي لتكوين نماذج نظرية. وعلى ضوء هذا يمكن فهم قول ليفي ستروس: "إن التاريخ هو منهج لا ينتسب إليه موضوع بعينه". وهو رغم ذلك "ضروري لفحص تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني"⁽³⁾.

التاريخ إذن "يعتبر مرحلة ضرورية لأي بحث في العلوم الإنسانية وغير الإنسانية" ومع كل هذا فلو اقتصرنا على تعريف الإنسان بالجدل والجدل بالتاريخ، فماذا نحن قائلون عن شعوب لا تاريخ لها؟⁽⁴⁾ وهنا يرد سارتر بأن يميز بين نوعين من الجدل: (الحقيقي) وهو خاص بالمجتمعات التي لها تاريخ، وجدل تكراري وقصير الأجل وهو الذي يخص به مجتمعات يقول عنها أنها "بدائية".

سارتر هنا "لا يمانع في أن يضع إلى جانب الإنسان إنسانية مشوهة وغير مكتملة rabougrie et difformée⁽⁵⁾ ويعترف بأنه "ليس من الممكن أن نجد (طبيعة إنسانية) واحدة لدى لدى قبائل الموريا Muria مثلاً ولدى الإنسان التاريخي في مجتمعات المعاصرة"⁽⁶⁾. وعلى ذلك فإنه لمن المستحيل أن تؤسس الأنثروبولوجيا على معرفة تصورية savoir conceptuel خصوصاً إذا نظرنا إلى الجماعات المتعددة من خلال التزامن synchronie ومن خلال التطور التاريخي⁽⁷⁾. وعلى الرغم من الاختلاف في الطبيعة بين الجماعات (البدائية) وبين المجتمعات المعاصرة فإن من الممكن أن يقوم اتصال حقيقي وأيضاً تقاهم متبادل بين الفريقين المتميزين (على

(1) SARTRE J.-P., "Critique de la Raison Dialectique", p. 104.

(2) Ibid., p. 104.

(3) LEVI-STRAUSS: "La Pensée sauvage", pp. 347-348.

(4) Ibid. pp. 328-329.

(5) Ibid., p. 329 (Voir également "Critique de la Raison Dialectique", p. 203).

(6) SARTRE J.-P.: "Critique de Raison Dialectique", p. 105.

(7) Ibid., p. 105.

سبيل المثال بين أفراد جماعة الموريا Muria وبين الإثنولوجي⁽¹⁾. وابتداء من التقابل بين هاتين الصفتين (عدم وجود طبيعة إنسانية واحدة/ والاتصال الممكن دائما بين أفراد البشر)، فإن حركة الأنثروبولوجيا تثير من جديد وبصورة جديدة (إيديولوجية الوجود)⁽²⁾.

ولما كانت نقطة الضعف في الفلسفة الوجودية هي في امتناع التواصل الحقيقي بين الذات، فإننا نعتقد أن سارتر هنا يحاول أن يرأب الصدع ويستجد بالأنثروبولوجيا (التي تعرف عنده باهتمامها بمشكلة على هيئة عائق يمكن التغلب عليه)⁽³⁾.

"Pour Sartre l'ethnologie soulève un problème, sous forme de gene à surmonter".

على أي حال، فإن الوجودية التي تهتم بالبعد الإنساني (أو المشروع الوجودي) تتخذ أساسا لكل معرفة أنثروبولوجية⁽⁴⁾. كما أن الدور الحقيقي للإيديولوجيات الوجود لا يتلخص في وصف مجرد لحقيقة الإنسان التي لم توجد أبدا، وإنما يتلخص في تكثير الأنثروبولوجيا بالبعد الوجودي للعمليات المدروسة⁽⁵⁾.

والمشروع الفردي le projet personnel له صفتان أساسيتان: فهو لا يمكن أن يعرف بواسطة تصورات كما أنه كمشروع إنساني يسهل فهمه دائما. وهذا الفهم لا يؤدي بنا إلى أفكار مجردة، فالمشروع يحدث الحركة الجدلية التي تبدأ من معطيات يتعرض لها الإنسان... إن هذا الفهم الذي لا يتميز عن العمل (أو البراكسيا)، هو وجود مباشر وأساس معرفة مباشرة للوجود (خصوصا وأنه يشمل وجود الآخر).

أما المبادئ الأولية للأنثروبولوجيا السارتريّة فإنها لا تفهم دون فهم المشروع الذي يضمها، والسلب كقاعدة للمشروع، والتسامي باعتباره يشير إلى وجود خارج الذات وإلى علاقة بالآخر، والتجاوز كوسيط بين الواقع المفروض والمعنى المعاش.

هذا علما بأن "الحاجة besoin والسلب négativité، والتجاوز dépassement والمشروع projet، والتسامي transcendence تكون في الواقع كلا تركيبيّا بحيث أن كلا منهما يشمل الآخر ويتضمنه"⁽⁶⁾.

ومهما كان من اختلاف وجهات النظر بين ليفي ستروس وجان بول سارتر حول الأسس التي تقيم دعائم الأنثروبولوجيا، فإن المسألة المنهجية التي تفرض نفسها دائما على كل دراسة أنثروبولوجية هي كيفية العبور إلى الآخرين cetaccés l'autre أو الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية.

وقد بينت دراسات ليفي ستروس أن الاتصال بين الآنأ والغير تضمنه بناءات فطرية أسماها بناءات الاتصال هي التي تجعل من الذاتية وسيلة للبرهنة الموضوعية. أما جان بول سارتر فإنه يجعل الاتصال مع الغير قائما على (البراكسيا) باعتبار أنها (الإنجاز الحر والملموس لعمل حر)⁽⁷⁾.

(1) Ibid,

(2) Ibid,

(3) Levi-Strauss: "La Pensée saugage", p. 328.

(4) SARTRE J.P. "Critique de la Raison Dialectique", pp. 110-111.

(5) Ibid., p. 107.

(6) Ibid.,

(7) SARTRE J.-P.: "Critique de la Raison Dialectique", p. 494.

يقول سارتر: إن أساس العلاقة الإنسانية كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين (هذه العلاقة التركيبية التي تظهر لأشخاص محددين، وفي لحظة محددة من لحظات التاريخ واستنادا لعلاقات إنتاج محددة)، إن أساس هذه العلاقة هو (البراكسيا نفسها)⁽¹⁾.

أما الخلفية العطائية للتبادل Réciprocité وهي عند ليفي ستروس تعتبر ضمن البناء الفطرية، فإنها ترد عند سارتر إلى مجرد "إمكانية موضوعية ومنتشرة"⁽²⁾. Possibilité objective et diffuse.

ويرى سارتر أن "الهدية le don هي الشيء المادي الذي يظهر هذه الخلفية العطائية la Réciprocité ... إن من يقبل الهدية، فإنه يقبلها باعتبارها علامة عدم اعتداء من ناحية، ومن ناحية أخرى كالالتزام منه بمعاملة آخرين كضيوف... والهدية هي تبادل معاش في اتجاه الزمن l'échange est vécu comme irréversibilité.

ولكي تذوب الصفة الزمنية في المشاركة المطلقة يجب أن يتم التبادل عن طريق تنظيمات اجتماعية معينة، بمعنى أنه يثبت في تجمع موضوعي للزمان الذي نحياه.

والديمومة la durée تبدو هنا كشيء مادي، وهو وسيط بين حدثين يعين كل منهما الآخر، وهي تعرف بالتقليد tradition أو القانون la loi⁽³⁾.

ونلاحظ أن سارتر هنا يدخل عنصر الزمن باعتباره خالقا للقوانين الاجتماعية والتقاليد.

ويرى سارتر أيضًا أن المشاركة (أو المبادلة) réciprocité كعلاقة داخلة للمجموع لا يمكن أن تظهر إلا من وجهة نظر المجموع، أي بواسطة كل جماعة تطالب بأن تندمج مع مثيلاتها. فالكل يسبق الأجزاء، ولكن ليس كمادة راکدة ولكن كتجميع متحرك⁽⁴⁾.

Comme totalisation tournante.

وعندما تتحقق هذه المشاركة وتظهر كعلاقة اجتماعية بين أفراد، وكرابطة أساسية محسوسة ومعاشة، عندئذ لا ينبغي اعتبارها رابطة عامة ومجردة أو موضوعًا لتأمل محض ... ذلك لأن الفعل الفردي⁽⁵⁾ باعتباره تحقيقًا (المشروع)، هو الذي يحدد رابطة "المشاركة" أو "التبادل" لكل لكل فرد مع كل فرد. كما أنه هو الذي يفسر منطق الحركة الجدلية برمتها⁽⁶⁾. خصوصًا وأن "هذه البراكسيا الفردية هي في نفس الوقت بمثابة العقل المركب داخل التاريخ باعتباره عقلا مركبًا"⁽⁷⁾.

Elle est en meme temps raison constituante au sein de l'histoire saisie comme raison constituée.

وإذا أردنا أن نلخص كيفية العبور إلى الآخرين عند سارتر فإننا نقول أن الاتصال بالغير عنده قائم على "البراكسيا"، أما المشاركة فهي إمكانية موضوعية حتمتها ضرورة الحياة في جماعة. ومن الممكن أن تقوم علاقة جدلية بين الأنثروبولوجي وبين المجتمع المدروس⁽⁸⁾، غير أنه لا

(1) Ibid., p. 186.

(2) Ibid., p. 188.

(3) SARTRE J.-P. "Critique de la Raison Dialectique", p. 188.

(4) Ibid.,

(5) "الفعل الفردي" هو ترجمة لكلمة Praxis.

(6) SARTRE J.-P.: "Critique de la Raison Dialectique", pp. 188-189.

(7) Ibid., pp. 178-179.

(8) Ibid., p. 53.

يمكن أن يكون هناك تبادل للمشاعر Réciprocité des consciences، لأن هذا التبادل يحتاج إلى تركيب عقلي يضعنا في تطابق مع صور للنشاط هي لنا وللغير في نفس الوقت، وهو ما لا تسمح به وجودية سارتر.

وإذا انتقلنا إلى موقف سارتر من البناءات فإننا نجد يقرر بأن "الضرورة la nécessité التي يتحدث عنها ليفي ستروس لا تؤسس على التجربة"⁽¹⁾ (وهذا يعني أن البناءات اللاشعورية عند ليفي ستروس ليست مصدرًا للضرورة). كما يقرر سارتر "أن نسق الوظائف في المجتمع تتحدد فيه كل وظيفة بالأخرى من الخارج تمامًا كما هو الحال في العالم الفيزيقي"⁽²⁾.

ولهذا فإن تنظيم الزواج الذي تحدث عنه ليفي ستروس إنما يتضمن الاغتراب !aliénation

فإذا افترضنا - طبقًا للتنظيم الشانتي⁽³⁾ - أن رجلًا من الجماعة "A" تزوج امرأة تنتمي إلى الجماعة "B"، فإننا نلاحظ أن الرجل "A" مدين لـ "B". ولذا فإن الطفل الذي يولد كثرمة لهذا الزواج سيوجد وسط علاقة "دائن ومدين". وهذه العلاقة الأخيرة هي التي ستحتّم إمكانات زواجه مستقبلاً.

ويتساءل سارتر: أليس هذا هو الاغتراب؟⁽⁴⁾.

"إن ظهور الطفل في "وسط مدين" معناه أنه هو نفسه قد ألّزم بهذا الدين. وهذا يعني أن الإنسان ليس من خلق ذاته".

"l'homme n'est pas son propre produit"

ويرى سارتر أن الاغتراب طبقًا لهذا المعنى إنما نشأ عن علاقات: (التزام engagement، وقسم serment، وسلطة pouvoir، وحقوق droits، وواجبات devoirs). والفرد في المجتمع وإن كان يحافظ على دوام نسق العلاقات، إلا أنه قد يتغير ويتعدل في نطاق هذا النسق بما لديه من عمل متفرد "Praxis". فالعلاقات هي شرط "البراكسيا" ولكنها ليست هي "البراكسيا". وسارتر يوضح ذلك بمثال حارس المرمى فيقول:

"إن كفاءة حارس المرمى وإمكانياته الشخصية التي تجعله حسنًا أو ممتازًا إنما تتوقف على مجموع قواعد اللعب المتفق عليها والتي تحدد دوره".

العلاقات إذن باعتبارها وظائف في المجتمع fonctions لا تتغير جدليًا بعكس الأفعال actes. لأن هذه الأخيرة تتوقف على الأفراد. وعلى هذا فإن الضرورة التي تنشأ عند ليفي ستروس نتيجة لبناءات لا شعورية هي في الحقيقة عند سارتر ناشئة من علاقات آتية من المجتمع وتشربها الفرد⁽⁵⁾.

"cette nécessité est considérée comme extériorité structurant l'intériorité".

إن الالتزام والقسم يعينان أن الفرد عليه أن ينصاع للعلاقات المرسومة ويعينان أيضًا تقييدًا "للبراكسيا" أي العمل الفردي.

(1) Ibid., p. 490.

(2) Ibid., p. 494.

(3) Organisation dualiste.

(4) SARTRE J.-P.: "Critique de la Raison Dialectique", p. 491.

(5) SARTRE J.-P.: "Critique de la Raison Dialectique". P. 494.

ويرى سارتر أن عناصر البناء تتضمن القسم على اعتبار أنه مجموع العلاقات والوظائف (حقوق وواجبات)، كما تتضمن السلطة (حرية وفزع)، وأيضاً تتضمن البراكسيا على اعتبار أنها إنجاز حر ملموس.

ويتفق سارتر مع بويون Pouillon على أن كل عنصر من عناصر البناء هو تعبير خاص عن الكل الذي ينعكس مباشرة وكلية فيه، ولذا فإن عنصر البناء لا يمكن أن يعتبر مرحلة وسطى في تكوين الكل. ولا يوجد طريق آخر للتغلب على التناقض الذي ينشأ من كون العنصر مستقلاً وغير مستقل في نفس الوقت بالنسبة للكل، كما لا يوجد طريق آخر لتصور تركيب التغاير⁽¹⁾.

La synthèse de l'hétérogène.

ويلاحظ سارتر أننا هنا لسنا بصدد مجموع *totalité* بل هو بالأحرى "تجميع" *totalisation*، أي كثرة *multiplicité* تهدف لتجميع المجال العلمي في اتجاه معين حيث يتكشف العمل الجماعي (من خلال العمل الفردي) لكل فرد بطريقة موضوعية. وبعبارة أخرى فإن الجماعة هي جدل معقد بين البراكسيا وبين القصور الذاتي *inertie*، بين التجميع *totalisation* وبين عناصر سبق تجميعها *éléments*. وهذا يعني أن هناك علاقة جدلية دائمة داخل الجماعة، وبينها وبين كل فرد فيها ... فالجماعة كمجموع *totalité* وكحقيقة موضوعية *réalité objective* لا وجود لها⁽²⁾ ... إنها تجميع مستمر *totalisation en cours*.

إن الجماعة إذا نظر إليها من زاوية معينة كانت موضوعاً، وإذا نظر إليها من زاوية أخرى كانت هي أساس الفعل.

أما من حيث كونها موضوعاً، فهذا يعني أنها كأداة إنما تتعدل بالعمل.

والعلاقة البنائية يمكن أن تشير إلى معرفة مستبطنة *une connaissance réflexive*. والبناء كفكرة ليس له أساس أو مضمون سوى التنظيم العام لنسق العلاقات داخل الجماعة⁽³⁾.

يقول سارتر: "إن نسق العلاقات المنطقية الذي يمثل بالنسبة لكل فرد مبادئاً لا يمكن أن يتعدها في كل عملية عقلية، إنما يشكل كلا مع نسق العلاقات التي تتميز بها الوظائف خارج الذات"⁽⁴⁾. فالاختراع يظهر كنتاج حر للفكر الخالص، غير أنه لا يمكنه أن يتعدى تنظيماً عملياً معيئاً، أو نسقاً معيئاً للقيم، أو نسقاً معيئاً للمبادئ الموجهة *Principes directeurs*⁽⁵⁾.

ويرى سارتر أن الجماعة تمتلك معرفة صامتة عن ذاتها وموجودة لدى كل فرد فيها⁽⁶⁾. أي أن الفرد يسير أغوار جماعته. وهذه الحقيقة تحتجب عن كل من لا يشارك الجماعة أهدافها. وهو قد يتمكن من معرفة غاياتها عن طريق ملاحظة العمل الجماعي الماث أمامه، وقد يشرع في تركيب سليم للبراكسيا، غير أنه لن يمسك أبداً بالعلاقة بين الأفراد كخلق مقترد وخاص بالتنظيم الاجتماعي.

(1) Pouillon: Le Dieu cache ou l'Histoire visible (Temps modernes, no. 141, p. 893), (Cité par Sartre).

(2) SARTRE J.-P.: "Critique de la Raison Dialectique", pp. 496-497.

(3) Ibid., p 502.

(4) Ibid., p. 503.

(5) Ibid.,

(6) Ibid.,

وعلى هذا الأساس فإن بعض المعارف المعقدة يمكن أن تتحدى عالم الاجتماع أو الاثنوجرافي إذا هو تعرض لها في المجتمعات المتخلفة، ذلك لأنه يتعرض لها كمعلومات نظرية يكتسبها هو بالملاحظة على الرغم من أنها بناءات عملية معاشة داخل عمل جماعي⁽¹⁾.

ويضرب سارتر مثالا لهذه المعارف المعقدة مسترشداً بما ذكره ليفي ستروس نقلا عن ديكون Deacon بخصوص النظام الأموي système matrimonial لجماعات الأمبريم Ambrym وهو من أعقد النظم التي عرفت حتى الآن⁽²⁾. يقول ديكون أن أفراد جماعات آل Ambrym كانوا يصفون نظامهم المعقد بمنتهى الدقة ويلجأون في ذلك إلى عمل رسوم بيانية على الأرض: "فمن الواضح أن أفراد هذه الجماعة (أو الأكثر ذكاء منهم على الأقل) يتصورون، نظامهم على أنه جهاز أعدد جيدا حتى أنه لمن الممكن أن تمثله الرسوم البيانية ... وهم ابتداء من هذه الرسوم البيانية يتعرضون لمسائل القرابة بطريقة مشابهة لما يمكن أن نتظره من عرض علمي جيد داخل قاعة للمحاضرات"⁽³⁾.

وفي نص آخر استشهد به ليفي ستروس يقول Deacon: "إن البدائيين لقادرون على التفكير المجرد بدرجة كبيرة"⁽⁴⁾.

ويرى سارتر أن هذه لمسألة قد عرضت عرضا سيئا. لأن ما يفترض معرفته لم يكن قدرة البدائيين على التفكير المجرد بوجه عام، (وإلا لكان هذا التفكير بمثابة قدرة عامة يمتلكها كل إنسان مهما كانت درجة تطوره)، وإنما معرفة قدرتهم على فهم البناءات المجردة لنظامهم الأموي أو نظم القرابة. أي أنه لا ينبغي أن نبدأ من حيث يجب أن تنتهي فنقرر أن البدائيين يفهمون العلاقات المجردة التي تنظم جماعاتهم لأنهم قادرون على التفكير المجرد، إذ على العكس نجد أن العلاقات المجردة التي تكون مجتمعهم هي التي تعزف تفكيرهم بقدرته على التجريد. بل إن التفكير المجرد ليس شيئا آخر سوى هذه العلاقات نفسها على اعتبار أنها "معاشة بواسطة الإنسان العادي الذي يحقق علاقته مع الجميع في نطاق وحدة الهدف المشترك"⁽⁵⁾. إن البدائي عندما يعبر عن هذه العلاقات المجردة ويرسمها على الأرض، فإنه لا يقلد أنموذجاً موجوداً بذهنه. وعلى ذلك فمن الخطأ الزعم بأن هذا البدائي يعكس شعوراً تركيبياً وعملياً une conscience synthétique et pratique عن وضعه هو وزملائه. كما أن رد نسق القرابة إلى شيء مصطنع (خطوط مرسومة على الأرض) إنما يثير لدى البدائي إلى محاولة عملية لإنتاج بناءات في صورة نسق مجرد وجامد. والسبب في هذا هو أنه يريد أن يشرحها لأجنبي أت من خارج الجماعة فيقوم بردها إلى هيكل عظمي لا حياة فيه Il réduit la structure à l'ossature. إن عمل البدائي هذا لا يعكس شعوراً تركيبياً، بل إنه ليس تفكيراً على الإطلاق. إنه عمل يدوي محكوم بمعرفة تركيبية لا يعبر البدائي عنها⁽⁶⁾.

وقد رجع ليفي ستروس إلى هذا الموضوع في كتاب "تفكير الفطرة" وفيه يقول: "إذا صح ما يقوله سارتر من أن البدائي لا يفكر، فينبغي أن نقول نفس الشيء عن أستاذ بكلية الهندسة يقوم بعمل براهين على السبورة وذلك لأن كل إثنوجرافي يعلم تماماً أن الموقف هو ذاته في الحالتين"⁽⁷⁾.

(1) Ibid., p. 503.

(2) LEVI-STRAUSS: "Structures élémentaire de la parenté", p. 162.

(3) Ibid., p. 163.

(4) Ibid.,

(5) SARTRE J.-P.: "Critique de la Raison Dialectique", p. 504.

(6) Ibid., p. 505.

(7) LEVI-STRAUSS: "La Pensée sauvage", p. 332.

ويلاحظ ليفي ستروس أيضًا أن سارتر لا يطبق أن يكون البدائي قادرًا على التحليل والبرهان أو ممتلكًا "المعارف معقدة" وهو بهذا ينضم إلى ليفي بريل⁽¹⁾.

وإذا افترضنا عدم وجود العقل التحليلي لدى البدائيين فإن موقف سارتر لن يتحسن، وذلك لأنه طبقًا لهذا الافتراض فإن المجتمعات البدائية ستكون مسيرة طبقًا لغائية لا شعورية ومبتعدة تمامًا عن التاريخ الإنساني ومركزة على فعل عوامل بيولوجية (مثل تركيب المخ وإفرازات الغدد الداخلية)⁽²⁾.

يتضح مما تقدم أن موقف سارتر من "البناءات" يؤدي إلى تصور بناءات تاريخية تعكس حقبة معينة من الزمن ورقعة معينة من الأرض وجماعة خاصة تمارس براكسيا فردية أو جماعية متميزة. ومن ثمة فإن الجماعة والعصر اللذان ينتمي إليهما الفرد إنما يحلان محل "شعور لازماني"⁽³⁾ "conscience intemporelle". ويظل الفرد سجين "كوجيتو" من نوع سوسولوجي شبيه "بكوجيتو" ديكارت مع فارق بين الاثنين طبعا مرده إلى أن "الكوجيتو" الديكارتي يسمح بالعبور إلى العالم ويظل سيكولوجيا وفرديا⁽⁴⁾.

وفي مجال المقارنة بين "كوجيتو" ديكارت وسارتر يقول ليفي ستروس: "إن ديكارت وقد أراد أن يؤسس علم الفيزياء فإنه يعزل الإنسان عن المجتمع. أما سارتر وهو يزعم أنه يؤسس علم الأنثروبولوجيا فإنه يعزل مجتمعه عن سائر المجتمعات"⁽⁵⁾. وفي الحقيقة لقد كان ليفي ستروس يحتقر رأي سارتر الصريح عن أن الأفراد في المجتمعات البدائية غير قادرين بالمرة على التحليل العقلي وأنهم محرومون من أي قدرة على البرهان العقلي⁽⁶⁾. كما يرى ليفي ستروس أن إصرار سارتر على التمييز بين البدائي والمتحضر إنما يعكس التقابل الأساسي عنده بين الأنا والغير "le moi et l'autre" فهذا التقابل لم يصغ بطريقة مختلفة عما كان من الممكن أن نتوقعه من أحد بدائي ميلانيزيا"⁽⁷⁾.

إن المتتبع للتصريحات المتلاحقة لكلا المفكرين يلاحظ بلاشك أن كليهما يحاول أن يحتوي الآخر. فسارتر يقرر بأن لحظة التحليل البنائي ما هي إلا مرحلة من مراحل "العقل الجدلي"⁽⁸⁾. أما ليفي ستروس فإنه يقرر بأن فلسفة سارتر ما هي إلا وثيقة إثنولوجية هامة لكل من أراد أن يفهم ميثولوجيا العصر⁽⁹⁾.

ولعلنا الآن بحاجة إلى التساؤل عما إذا كان من الممكن رغم محاولات الاختواء هذه - أن نجد تقاربا بين الرجلين.

يبدو لأول وهلة أن هذا التقارب غير ممكن خصوصا وأن الفيلسوف الوجودي يتحمس للذات العائشة والمتحدثة le sujet parlant ويهتم بالبراكسيا باعتبارها حركة تجميع جزئي totalisation partielle لابد من تخطية، كما يهدف دائما إلى تخطي البناءات، في حين أن الإثنولوجي يعتبر العقل مركب دائما toujours constituée ويخضع لقوانين عامة وبالتالي فإن

(1) Ibid., p. 333.

(2) Ibid.,

(3) Ibid., p. 330.

(4) Ibid.,

(5) Ibid.,

(6) Ibid. (Voir, Leach, "Lévi-Strauss", p. 19).

(7) Ibid., p. 330.

(8) FAGES: op. cit., p. 118.

(9) LEVI STRAUSS : "La Pensée sauvage", p. 330.

البحث عنده ينبغي أن يكون منصبا على البحث عن كوامن العقل les enceintes mentales أي للبناءات التي تحدد عمل العقل.

غير أن ليفي ستروس يقترب من سارتر في تصويره لفكرة التجميع. يقول ليفي ستروس: "إذا كانت ضرورة التجميع تمثل الآن تجديدا هاما لدى بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس، فإنها بالنسبة للإثنولوجيين شيء مفروغ منه"⁽¹⁾.

والفيلسوف الوجودي بدوره يتفق مع ليفي ستروس في أن الإنسان هو نتاج للبناء. يقول "الإنسان هو نتاج للبناء (بشرط أن يتجاوزه). أو إذا شئت فإن البناءات هي لحظات توقف للتاريخ. وإذا كان الإنسان ينخرط في بناءات جاهزة فيمكننا القول إذن بأنها هي التي تكونه. والإنسان ينخرط في هذه البناءات لأنه ملتزم تاريخيا"⁽²⁾.

وهنا نجد أن سارتر يربط بين فكرة البناء وبين التاريخ.

وفي الحقيقة لعنا نلاحظ تقاربا وتكاملا بين سارتر وليفى ستروس فيما يختص بتصورهما للعلاقة بين التاريخ والبناء. فسارتر يعترف بوجود علاقات إنسانية عبر التاريخ "trans- historique" أي "بناءات دائمة" – "بين أفراد ينتمون إلى جماعات تختلف نظمها وتجهل كل منها الأخرى"⁽³⁾.

أما ليفي ستروس فإنه يعترف بوجود بناءات تاريخية، أي بناءات طرأ عليها تغيرات وتحولات transformations على مر العصور. وأيضاً كتب ليفي ستروس: "إن الإثنولوجي ليشعر بأنه قريب جدا من سارتر عندما يضع نفسه مكان الآخرين ليفهم المبادئ التي تحتم نواياهم، وأيضاً عندما ينظر إلى حقبة أو ثقافة كمجموع دال "ensemble signifiant"⁽⁴⁾.

(1) (Voir Fages, op. cit., p. 116).

(2) "Jean-Paul Sartre répond", dans l'A.R.C., 1966, p. 90-61, (Cité Fages, op.117).

(3) SARTRE J.-P.: "Critique de la Raison Dialectique", p. 179.

(4) LEVI-STRAUSS: "La Pensée sauvage", p. 331.

تقييم وتعقيب

يرى جان بياجيه أن المناقشة التي دارت بين ليفي ستروس وسارتر حول موضوع "البناء" تجبى أهميتها من حيث أن الطرفين قد نسينا أن البنائية في تطبيقها على أرض العلوم ظلت متحالفة مع الخصائص الجدلية وما يلزم عنها من خصائص التطور التاريخي وقوانين التناقص. وإذا كان لابد أن نتذكر أن عناصر التفكير الجدلي عند سارتر تنحصر في التكوينية constructivisme والتاريخية historicisme، فإننا لابد أن نتحفظ على المبدأ الأول وهو "التكوينية" لأن سارتر يعتبره قاصراً على التفكير الفلسفي باعتباره متميزاً عن المعرفة العلمية. كما يعطي سارتر عن المعرفة العلمية صورة مأخوذة عن المبدأ الوضعي ومنهجه التحليلي. وبهذا الصدد يقول بياجيه أن الوضعية ليست هي العلم وهي لا تعطي عن العلم إلا صورة مثوثة، والأكثر من ذلك أن العلماء الأكثر تحمساً للوضعية في الفلسفة يحتفظون بهذا الاعتقاد في مقدمات كتبهم ثم يعملون غالباً على العكس ما يأمر به هذا المذهب بمجرد عرضهم لتحليل تجاربهم ونظرياتهم التوضيحية⁽¹⁾.

أما فيما يختص بليفى ستروس، فإن الصلات التي أقرها بين العقل الجدلي والتفكير العلمي، تبدو أقل بكثير مما يتطلبه التفكير العلمي، ذلك لأن التفكير العلمي يتطلب قدراً من العمليات الجدلية أكبر مما أراده ليفي ستروس. ومن الواضح أن ليفي ستروس إذا كان يقلل من قيمة هذه العمليات الجدلية فذلك راجع إلى أن البنائية عنده تتصف بالجمود والبعد عن التاريخ.

إن التركيب الذي يتطلبه الاتجاه الجدلي إنما يواكب عملية تاريخية متكررة أبداً. وقد وصفها باشلارد Bachelard في كتابه "فلسفة النفي" كما يلي: عندما يكتمل بناء structure فإننا ننفي واحدة من خصائصه الهامة أو الضرورية: مثل الهندسة الإقليدية التي ضاعفتها هندسات غير إقليدية. والمنطق ذو القيمتين la logique bivalente القائم على مبدأ الثالث المرفوع وهو الذي استكمل بأنواع من المنطق متعددة القيمة polyvalentes عندما أنكر بروويه Brouwer قيمة هذا المبدأ في حالة المجاميع اللامتناهية les ensembles infinis. ولنا أيضاً في العلوم الطبيعية مثال النظريات التي تفسر انتشار الضوء والتي تتأرجح بين اعتباره موجات أمثلية أو حركات مادية⁽²⁾.

في هذا المجال كما في غيره من البناءات المجردة يبدو واضحاً أن الاتجاه الجدلي له دور هام في تكوين جميع البناءات وهو في هذا مكمل للتحليل بل لا ينفصل عنه.

إن المنهج الجدلي (أو الديالكتيك) إنما يفترض إحلال المقولات التاريخية محل المقولات المنطقية. ولهذا فإن عصرنا ليشهد نهاية المنهج المنطقي la méthode logique⁽³⁾، أي نهاية الجهد الذي يهدف إلى الإمساك بالعلاقات الثابتة بين أفكار محضة تخرج عن الصيرورة التاريخية للفرد والإنسانية. وإذا كان المنهج المنطقي يفترض إمكانية معرفة الإنسان والعالم من الخارج، فإن منهج الديالكتيك يكشف النفس الإنسانية وهي تعي ذاتها تدريجياً أو عندما تخلق ذاتها من خلال متناقضاتها.

(1) PIAGET Jean: "Le Structuralisme", p. 95.

(2) Ibid.

(3) LACROIX: "Marxisme, Existentialisme & Personnalisme", p.62.

وليفي ستروس يصعب أن ندرجه ضمن أصحاب المنهج المنطقي وهو الذي يتمرّد على الفلسفة التي درسها بالسربون لأن موضوعاتها اقتصرت على المذهب العقلي المثالي. كما يصعب أن نضمه إلى فئة الديالكتيك، وهو صاحب الإحساس الجيولوجي للزمن.

غير أنه بلا شك يتعاطف مع أصحاب المنهج المنطقي والنسق كما سبق أن بنا في بداية الفصل السابق، وذلك لأن المنطق الرمزي ونظرية المجاميع الرياضية هما اللذان مهدا الطريق للبنائية بوجه عام⁽¹⁾. ومع كل هذا فإن النسق البنائي هو نسق لا شعوري ديناميكي، يتوغل في الأعماق، ولا يتكر تماماً للديالكتيك.

وكان جان بياجي قد انتقد ليفي ستروس بسبب تصوّره للنفس الإنسانية على أنها أحادية الهوية *toujours identique à lui-même*. كما كان أيضاً قد أعرب عن عدم اتفاقه معه في أن يكون للجانب العقلي أسبقية على الجانب الاجتماعي وهو لهذا يتساءل: "إننا لا نفهم جيداً كيف يمكن أن تكون النفس عبارة عن مجموعة التصورات الدائمة *Schémes permanents*، وليست بالأحرى حصيلة تركيب ذاتي دائم *une continuelle autoconstruction*. وقد كان موقف ليفي ستروس من هذا التساؤل هو أنه ينبغي الاعتراف بوجود البناء أولاً كقاعدة يتولد عنها بناءات أخرى. وإذا كان هناك ثمة لبس حول مفهوم "الطبيعة الإنسانية" وهو اصطلاح يصير ليفي ستروس على استخدامه فإنه "لا يقصد به الإشارة إلى بناءات ثابتة لا يطرأ عليها التغيير، بل هو بالأحرى يشير إلى الأرحام التي يتولد عنها بناءات ترد إلى نفس المجموع. ولا يتحتم على هذه البناءات أن تظل هي هي خلال فترة الوجود الفردي منذ الميلاد حتى سن النضج، أو حتى على مستوى المجتمعات الإنسانية في كل زمان ومكان"⁽²⁾.

ومن هنا يتضح لنا أن ليفي ستروس يتعد تماماً عن أي تصور استاتيكي للبناءات، كما أنه بذلك يتعد عن المذهب الصوري ويقترّب من أصحاب الديالكتيك. غير أنه يأخذ على سارتر جعله للديالكتيك قاصراً على التاريخ الإنساني وحده بعيداً عن النظام الطبيعي. وكان سارتر يقرر بأننا "لا نجد في الطبيعة أزواجا من التقابل كالتي يصفها عالم اللغة. فالطبيعة لا تتضمن سوى قوى مستقلة. وإذا كانت العناصر المادية تتربط مع بعضها بعضاً وتتوثر في بعضها البعض، فإن هذه الرابطة تأتي دائماً من الخارج *Ce lien est toujours extérieur*. وذلك لأنها ليست من نوع العلاقة الباطنة التي توجد في التقابل بين الذكر والأنثى، والمفرد والجمع والتي تكون نسفاً يكون كل عنصر فيه مؤثراً في بقية العناصر"⁽³⁾.

ويرد ليفي ستروس على هذا القول بأن البنائية على العكس تماماً. وذلك لأن ما تصيغه من أفكار تتصف بالطابع السيكلوجي يمكن أن ينطبق على حقائق عضوية بل وفيزيائية أيضاً. كما يرى ليفي ستروس أن البنائية بهذا إنما تسير اتجاهات العلم المعاصر، والتي تشير إلى النظام الطبيعي كمجال متسع ذي دلالة "ويكون كل عنصر فيه مؤثراً في بقية العناصر"⁽⁴⁾. ونلاحظ بهذا الصدد أن الواقع "ليس من النمط الذي لا يرد إلى اللغة"⁽⁵⁾، بل هو كما قال الشاعر "معبد يصدر عن اعمدته الممتلئة بالحياة كلمات غامضة"⁽⁶⁾. وليس أدل على ترابط قوى الطبيعة واعتماد بعضها على بعض من التطور الهندسي البديع لأشكال الزهرة منذ الزمن الترياسي *Trias* وحتى العصر

(1) Dictionnaire des grandes Philosophies, p. 365.

(2) LEVI-STRAUSS: "L'homme nu", p. 561.

(3) "Jean Paul Sartre répond", L'A.R.C., 30 Aix-en- Provence, 1966, (Cité par Lévi-Strauss).

(4) LEVI-STRAUSS: "L'Homme nu", p. 616.

(5) Ibid.,

(6) Ibid., p. 617.

الثالث l'Ere tertiaire⁽¹⁾. ففي خلال هذه الفترة الطويلة مرت الزهرة من تركيب غريب إلى سيمتريه دقيقة. وكانت هذه التغيرات تتضمن تطورا مكملا لشكل الحشرات التي تساعد في تلقيح الزهرة وهو تطور يتكيف باستمرار مع التطور النباتي ويشير إلى علاقات معه. وهذه العلاقات لو أنها تتدرج تحت مقولة الفكر لما ترددنا في تسميتها ديالكثيك⁽²⁾. وهنا يظهر لنا مرة أخرى ما يسمى عند ليفي ستروس بالالتقاء الإثنوجرافي coincidence، وهو هنا التقاء بين الفكر والواقع "فالتحليل البنائي لا يظهر في النفس إلا لأن أنموذجه موجود في الجسم"⁽³⁾. فإذا كان المخ الإنساني يبحث دائما عن تقابل من نوع (-/+)، فإننا نجد كذلك أن "المادة الأولية لكل إدراك بصري مباشر تتكون من تقابلات ثنائية: من البسيط إلى المركب، ومن اللون الفاتح إلى الداكن، ومن اللون الفاتح على أرضية داكنة إلى لون داكن على أرضية فاتحة، ومن حركة موجهة تبدأ من أعلى إلى أسفل أو تبدأ من أسفل إلى أعلى ... إلخ"⁽⁴⁾.

مما تقدم يظهر للقارئ أنه في مقابل وجودية سارتر التي لا تعترف بالترابط بين قوى الطبيعة، نجد أن البنائية تصر على وجود أنساق التقابل في العالم. وهي ترى هذه الأنساق في تركيب النفس وفي طبيعة الفكر، أي أنها تتنظر إلى العالم باعتباره كلا منظما ودالا بذاته. وكان لابد لمن يرى العالم على هذا النحو أن يكون محتفظا بفكرة خاصة عن قوة عليا منظمة هي الله. وفي الحقيقة، لقد خلت كتابات ليفي ستروس من أي نص صريح يشير إلى طبيعة الكائن الأعلى أو إلى طبيعة العلاقة بين هذا الكائن وبين النظام الموجود في العالم، اللهم إلا كلمات مثل "العقل الإلهي" الذي يستوعب عدم التكافؤ بين الدال والمدلول، أو "الله" الذي نبتعد عنه بابتعادنا عن الطبيعة واكتسابنا للثقافة. ومهما كان من شيء فإن البنائية، على أي حال، ومن وجهة نظر الباحث الشرقي، لترقى عن المستوى الفلسفي الوجودي الذي يجاهر بالإلحاد ويلغي وجود النفس حتى لو كان ذلك بهدف الدفاع عن حرية الإنسان⁽⁵⁾. وقد تنبه ليفي ستروس إلى ما يمكن أن يوجه إلى الاتجاه البنيوي البنيوي من نقد بسبب استبعاد الذات العارفة sujet. فهو يقول: "إن البنائية ترد الإنسان إلى الطبيعة. وهي إذا طالبت باستبعاد الأنا le sujet ذلك الطفل المدلل الذي لا يمكن احتماله والذي شغل المسرح الفلسفي مدة طويلة وبالتالي فهو يعرقل أي عمل جاد لأنه يتطلب انتباهها زائدا - فإنها لم تتجاهل أي تبعات يمكن أن يجرها هذا الإغفال للذات.. إن البنائية هي غائية بالدرجة الأولى"⁽⁶⁾. ولقد استغل نقاد الإثنولوجيا وعلم اللغة استبعاد "الأنا" لكي يهاجموا البنائية باسم الدين. ويرد ليفي ستروس على ذلك بأنه "بعد انتشار روح التفكير العلمي وما تضمنته من آلية وأميريقية، فإن البنائية هي التي أفسحت المجال من جديد للمعتقدات الدينية بفضل وجود الغائية"⁽⁷⁾.

(1) يقسم الجيولوجيون تاريخ الأرض إلى خمسة عصور جيولوجية كبرى. أما الحقبة الأولى من

العصر الثاني وهي تمتد عبر خمس وأربعين مليون سنة، فهي التي تسمى بالعصر الترياسي.

(2) LEVI-STRAUSS "L'Homme nu", p. 617.

(3) Ibid., p. 619.

(4) Ibid.

(5) من المعروف أن وجودية سارتر هي وجودية ملحدة بعكس وجودية كيرك جار. وجابريل مارسيل

مارسيل وجاسبرس.

(6) LEVI-STRAUSS: "L'Homme nu", pp. 614-615.

(7) Ibid.,

وإذا كان المؤمنون ينتقدوننا باسم القيم المقدسة للإنسان، ويتساءلون عن هذه الغائية التي تستبعد الشعور conscience ولا تتضمن الذات، فأصبح وجودها خارجا عنهما، فإن هؤلاء يقولون عنهم ليفي ستروس: "إنهم يهتمون بذاتهم أكثر من اهتمامهم بربهم"..⁽¹⁾

و"إذا كانت البنائية لا تعلن عن مصالحة بين العلم والعقيدة أو قلما كانت تدافع في صالح العقيدة.. فإنها تشعر مع ذلك بقدرتها على شرح وتبرير مشروعية المكانة التي تحتلها العاطفة الدينية في تاريخ البشرية.

"وهي تستند إلى حدس غامض بأن الفصل بين العالم والروح وبين السببية والغائية لا يتناسب مع واقع الأشياء، وإنما مع حدود limites تميل نحوها معرفة لا تتناسب وسائلها العقلية والروحانية مع ضخامة وماهية موضوعاتها. إننا لا يمكننا أن نتغلب على هذا التناقض، غير أنه ليس من المستحيل أن نتعود عليه خصوصاً بعد أن عودنا علماء الفلك على قبول صورة عالم متبوع. فإذا كان حدوث انفجار في أحد الكواكب، وهو ظاهرة تسجلها التجربة الحسية في جزء من الثانية دون أن نعرف عنها الشيء الكثير نظراً لما تتميز به من سرعة وعنف، ونظراً لأن تفاصيلها تغيب عنا، إذا كان حدوث هذا الانفجار يمكن أن يكون مثيلاً لهذا التمدد الكوني البطيء من حيث أنهم يشيران إلى العظمة الكونية التي نتحرك فيها والتي تظهر على مستوى زمان ومكان لا نتمكن من تمثله إلا بعمليات حسابية ترده إلى أفكار مجردة، لذا فإنه ليس من المستحيل أن يكون المشروع projet المتكون في لحظة بصر بواسطة شعور يتصف بالوضوح conscience lucide وأيضاً وسائل تحقيق هذا المشروع من نفس طبيعة تلك الإرادة الغامضة التي عرفت خلال ملايين السنين، وبطرق ملتوية ومعقدة أن تضمن لقاح زهرة نبات السحلب des orchidées بفضل فتحات شفافة تسمح بتصفية الضوء لكي تجلب الحشرات وتوجهها نحو حبوب اللقاح المغلفة داخل كبسولة معينة، أو أنها تخدر الحشرات بواسطة رحيق الزهرة فتفقد توازنها ثم تسقط في حفرة صغيرة مليئة بالماء، أو أنها توقع الحشرة البريئة في مصيدة فتسجن طوال الوقت اللازم للوصول حبوب اللقاح، أو أن شكل الزهرة يغري ذكر حشرة معينة ويعطيه صورة خادعة تشبه أنثاه، فيحاول ممارسة جماع خادع ينشأ عنه إخصاب حقيقي في النبات"⁽²⁾.

هذه هي غائية ليفي ستروس، تفسح المجال للعقيدة وتجعل من اتجاهه المادي فلسفة مادية هي بلاشك أكثر الفلسفات المادية تناسقاً وأقربها إلى روح العلم. فلا وجود لشيء يتعذر فهمه لا يمكن رده إلى بناءات بسيطة. وإذا كانت الحقيقة قد احتجبت عنا، فلأننا أصبنا بالغرور وأهتتا الذات، فأبعدتنا إنسانيتنا (الثقافة) عن الطبيعة، وابتعدنا بالتالي عن الله⁽³⁾.

وقد لاحظنا أن ليفي ستروس كان قد اقترح في مقابل فلسفات الذات أن تندمج "الأنا" الفردية في "نحن" التي تشمل الإنسانية، وأن تندمج الإنسانية في الطبيعة. ويقول ليفي ستروس أنه بهذا الاندماج الأول إنما يطالب بأن يحرر ذاته من كبرياء فكري يعرف هو مقدار ما به من غرور لأن هناك ضرورة موضوعية تستهدف خلاص الكثرة التي لم يعترف لها بوسائل الاختيار. وينبغي أن يخضع الغرور لهذه الضرورة⁽⁴⁾.

غير أن هذا الإعلان رغم ما اشتمله من نبذ المقصد إلا أنه لا يخلو من تناقض: فأنا أركى "نحن" "j'opte pour le "nous" في مواجهة غرور "الأنا" من ناحية. ومن ناحية أخرى فأني أعمل لتحرير الأنا لدى آخرين ليس في استطاعتهم عمل هذه التزكية لما بهم من فقر وبؤس.

(1) Ibid.

(2) LEVI-STRAUSS: "l'Homme nu", pp. 515-516.

(3) Fin du "Tristes Tropiques".

(4) LEVI-STRAUSS: "Tristes Tropiques", p. 375.

أما عن "اندماج الإنسانية في الطبيعة" فهو حركة عكسية وارتداد *régession*، يظهر في مقابل الميل إلى الابتعاد عن الطبيعة. وهذا الميل الأخير قد بدأ بظهي الإنسان لطعامه رغم أنه ليس في حاجة أصلاً إلى هذا الطهي، اللهم إلا رغبة منه في أن يتميز عن الحيوان. ثم تضخم هذا الميل واستشري في ثقافة متعددة الأبعاد، سارت بمجتمعاتنا من سيء إلى أسوأ، والدليل على ذلك حالة القلق التي تسود الآن⁽¹⁾، فكان لابد من الارتداد. ويمثل هذا الارتداد في التأمل الذي يأتي على الإنسان بفضل عظيم لأنه يوقف سيره ضد الطبيعة وهو ما تتمناه كل المجتمعات مهما كان من أمر عقائدها أو نظامها السياسي أو مستواها الثقافي لأنه طريق الخلاص⁽²⁾.

ومن هذا العرض نجد أننا أمام تقدم وتراجع وغائية. انتقال من الطبيعة إلى الثقافة ثم تراجع نحو الطبيعة. غائية في الطبيعة "غامضة"، وغائية ينفذها الإنسان و"يعيها". وهكذا ينكشف لليفي ستروس أزواج جديدة من التقابل كالتى اكتشفها نفسه في تفكير "البائسين" وفي العالم. يقول في خاتمة "الإنسان العاري": "لقد تولدت سلسلة لا حصر لها من أزواج التقابل على مدى التاريخ الإنساني الطويل من حقيقتين متناقضتين هما الوجود واللاوجود *Être et non être*.... فالوجود يشعر به الإنسان في أعماقه لأنه بضفي المعنى على أعماله اليومية وحياته الأخلاقية والعاطفية وإنجازاته العلمية. أما اللاوجود فإن الحدس به يصاحب الشعور بالوجود لأن الإنسان يعيش ويكافح ويفكر ويعتقد ويحتفظ بشجاعته دون أن يشهد عن اليقين المضاد بأنه لم يكن موجوداً من قبل على هذه الأرض، وأنه لن يظل عليها إلى الأبد، كما أنه باختقانه الأكيد من فوق سطح هذا الكوكب المحكوم عليه بالفناء أيضاً... فإنه لن يتبقى شيئاً"⁽³⁾.

وهكذا يصل ليفي ستروس إلى ختام أعماله الأنثروبولوجية بأن يقرر استحالة الاختيار بين الوجود واللاوجود. وكيف يمكن الاختيار إذا كان "الشعور بالوجود يصاحبه حدس باللاوجود".

ويأخذ النقاد على ليفي ستروس هنا أنه بعد أن هاجم الفلسفة، فإنه يختتم أعماله بالرجوع إلى التناقض المؤسس لها. وهذا دليل على صعوبة التخلص من الفلسفة لأن الطرق المتعارضة مهما امتدت فإنها تؤدي في النهاية إلى مشكلة الوجود⁽⁴⁾.

وإذا كان ليفي ستروس، بفكرته المتشائمة عن أقول الإنسان، يعكس حالة القلق المنتشرة في العالم الآن، فإنه بذلك يستعير ما سبق أن انتقده عند سارتر: "العبور إلى الآخرين وذلك بتعميم حالة داخلية هي خاصة وجزئية"⁽⁵⁾.

"Transporter une intériorité particulière dans une intériorité générale..."

وعلى الرغم من كل ما يمكن أن يوجه للبناءية الأنثروبولوجية من نقد، فإنها "قد لاقت نجاحاً كبيراً في فرنسا وخارجها، كما أنها حازت إعجاب الشباب على اختلاف تخصصاتهم. وذلك لأن ليفي ستروس قد قام بعمل علمي متأسق، واختبر منهجه جيداً، ثم استخلص الفلسفة التي تضمنها هذا العمل. وهو في كل هذا إنما يذكرنا بجان جاك روسو صديق الإنسان"⁽⁶⁾.

وقد نجح ليفي ستروس فعلاً في خلق تصور جديد لإنسان عالمي ليس هو إنسان الغرب ولا هو إنسان المشرق، وإنما هو الإنسان المتحرر من كل أشكال العنصرية. ففي التفكير المسمى

(1) LEVI-STRAUSS: "L'Homme nu". P. 620.

(2) LEVI-STRAUSS: "Tristes Tropiques", p. 375.

(3) LEVI-STRAUSS: "L'Homme nu", p. 621.

(4) Domenach: "Esprit, Mars 1973", pp. 702-703.

(5) Ibid.

(6) LACROIX: "Panorama de la philosophie Française contemporaine", p.222.

"بالسابق على المنطق Prélogique" يكشف منطق المحسوس logique du sensible أو علم الملموس science du concret اللذان لا غنى عنهما في أي ثقافة إنسانية، وهو منطق لا تقل أهميته عن طرائقنا الحسابية الحديثة، وعن اجتهاداتنا للتنبؤ بالمستقبل. كما اكتشف منطق الطقوس والأساطير وهو ذو أهمية خاصة في فهم وتفسير العالم. إننا قد فقدنا هذه الأنواع المختلفة من المنطق كما أننا نجهل البناءات العميقة للغة. وإذا كنا نظن أننا نمتلك ذاكرة تاريخية، فإننا في الحقيقة قد فقدنا الذاكرة فيما يختص بالجانب الأعظم من تقاليدنا. في حين أن أصحاب الحضارات "الباردة" أو أصحاب "تفكير الفطرة"، يعرفون كيف ينصتون إلى الصوت الذي يأتي من أعماقهم القريبة أي من أعماق اللاشعور.

ولقد تسنى لنا من خلال إقامتنا بغرب إفريقيا⁽¹⁾ أن نلمس لدى الأوساط الثقافية هناك مدى إعجابهم بالنتائج التي توصل إليها ليفي ستروس في مقابل ما عرفوه عن إيديولوجية جان بول سارتر. فليفى ستروس يرى أن الاختلاف بين ثقافات حاضرة وأخرى ماضيه إنما ينصب على الانسجام الداخلي لظروف كل منها، وهذا يعني أنه لا يوجد ما يبرر الانقراض من صحة أو مشروعية إحداها. فدقة التصنيفات الطوطمية، والكفاح المظفر للبدو والاسكيمو ضد ظروف الطبيعة القاسية، وأيضاً البراعة التكنولوجية لدى الأوروبيين.. كل هذا لابد أن ينظر إليه على قدم المساواة. فقد اكتشف ليفي ستروس قوانين منطقية متشابهة في جميع القارات وجميع الثقافات مهما اختلفت مظاهرها، لأنها انبثقت جميعاً عن طبيعة واحدة هي طبيعة الإنسان.

أما سارتر، فمهما قيل عن مساندته لحركات التحرر في العالم، فإن الإنسان الزنجي المثقف لا ينسى له وقوفه في وجه الأبحاث الإثنولوجية التي تثبت وجود التفكير المجرد لدى "البدائيين" كما سبق ذكره في الفصل السابق.

وقد عبر الرئيس أحمد سيكوتوري⁽²⁾ عن غضبه من موقف سارتر تجاه "الحركة الثقافية المعاصرة للزنج" وقال أنه (سارتر) يعتبرها "عنصرية مضادة في مقابل العنصرية الاستعمارية، وتقوم على ترجيح كفة العاطفة على التفكير الاستلالي، والذاتية وأعمال الفلاحة la Paysannerie على البروليتاريا الصناعية، والتعبير الشعاري على التعبير العلمي"⁽³⁾. يعلق الرئيس سيكوتوري على موقف سارتر بقوله: إنها أسوأ إيديولوجية la pire des ideologies تهدف إلى تسميم الرأي العام والشباب الإفريقي بوجه خاص⁽⁴⁾.

ونلاحظ أن سارتر ربما كان متأثراً بالنزعة الماركسية التقليدية قبل لينين في فهمه للبروليتاريا. فقد كان ماركس لا يؤمن بالبروليتاريا الفلاحية ويقتصر مفهوم البروليتاريا على العمال الصناعيين. ويرى أنهم هم وحدهم الذين يستطيعون فهم عملية التطور التاريخي وبالتالي هم الذين يستطيعون فهم وتأسيس ومساندة ما أسماه الماركسيون بالنظم الفوقية super-structures، وهي النظم المعنوية التي يخلقها الفكر المجرد. ولكن أحداً من أتباع الماركسية اللينينية لا يؤمن بهذا الرأي. فالرفاق البروليتاريون في جميع أنحاء العالم يمثلون وحدة (أورجانيكية) لا تميز بينها من حيث الفكر والعمل. ولن تقبل فكرة "يا عمال العالم اتحدوا" إلا في ظل الإيمان بوجود تماثل في العقليات وفي الفكر بين أفراد البروليتاريا في جميع أنحاء العالم.

أما فيما يختص بنفي قدرة البدائيين على التفكير المجرد، وأيضاً اتهام الزنج بأنهم أقرب إلى العاطفة منهم إلى العقل، فلا شك أن سارتر كان متأثراً في هذا بالنزعة العنصرية عند جوبينو

(1) كان المؤلف معاراً لتدريس الفلسفة بجمهورية غينيا الاشتراكية من سنة 1964 حتى سنة 1971.

(2) الرئيس أحمد سيكوتوري هو رئيس جمهورية غينيا الحالي.

(3) "Horoya hebdo". 14 Mai 1971, Conakry, pp. 22-23.

(4) Ibid., pp. 22-23.

ورينان في القرن التاسع عشر، وهم الذي وصفوا غير الآريين بعدم القدرة على التفكير المجرد وبالعاطفة المندفعة وبالنمائية symétrie في فنههم وتفكيرهم. الأمر الذي يفقدهم القدرة على إنتاج الفلسفة والعلم وإنتاج حضارات مماثلة لحضارات الغرب. لقد كان هذا التعصب العنصري موجهاً إلى غير الأوروبيين كافة ولكن الرد جاء سريعاً بقيام حضارات شرقية في اليابان وفي الصين حديثاً. وسبق أن قامت الحضارة الإسلامية في عصور الإنارة العربية. أما الزنوج الذين مازالوا موضع اتهام العنصريين فلا شك أنهم إذا أتيحت لهم فرص الثقافة والعلم فإنهم سيكونون على قدم المساواة مع الغربيين.

وقيل أن نصل إلى نهاية هذه الخاتمة، وبعد أن استعرضنا هذه الوثبة الجريئة التي قام بها ليفي ستروس والتي أثارت ومازالت تثير مناقشات المفكرين والفلاسفة، يمكننا بحق، استناداً إلى ما حققته هذه الوثبة وتلك المناقشات من إثراء للبحث في العلوم الإنسانية أن نقول مع جان بياجية⁽¹⁾:

"إذا كانت العلوم التجريبية قد تأسست بوجه عام بعد العلوم الاستدلالية، وإذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قرونا من التخلف بالنسبة للرياضيات، فإن علوم الإنسان لا يضيرها ببطء تكوينها إذ يمكنها بكل ثقة أن تعتبر موقفها الحالي بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذي ينتظرها وبالنسبة لأمالها المشروعة".

(1) PIAGET Jean: "Epistémologie des sciences de l'homme", p. 45.