فلسفة جان بول سارتر

حبيب الشاروني

أستاذ الفلسفة الحديثة بجامعتي الاسكندرية وفاس

ينطلق سارتر في فلسفته من « الكوجيتوالديكارتي » . والكوجيتو يقرر الأنا مبدأ أولا وحقيقة أولى . ولكن سارتر لا يقف عند الكوجيتو كما فعل من قبل الفيلسوف الالماني هوسرل . فرغم اكتشاف هذا الاخير لفكرة القصد L,intentionnalite وهى الفكرة التي تربط ربطا وثيقا بين الذات والموضوع بما تقيمه بينهما من إحالة متبادلة ، قد انزلق إلى نوع من التصورية المطلقة ، وظل حبيسا في نطاق الوعي دون الذهاب إلى ما يقصد إليه من موضوعات . كذلك لم يمض سارتر من الأنا إلى الوجود الواقعي العالمى كما فعل هيدجر . إن هيدجر قد مضى ، بنوع من الجدل الخالص ، وتجاوز الوعي وأغفله ليقرر الوجود ويقيم الانطولوجيا . أما سارتر فلا يقف عند الكوجيتو ، ولا يتجاوزه إلى الوجود ، وإنما هو ينظر إلى الأنا الواعي وموضوعه معا في علاقتهما التي لا تنفك . لقد كشفت له فكرة القصد ، التي هى أهم ما يعطيه الحدس الفينومنولوجي ، عن مثول الموضوع أمام الوعي وعن اتجاه الوعي ضرورة نحو موضوع ما .

هكذا يكون « الوعي دائما وعيا بشيء ما » [١] . وهكذا يتميز الكوجيتو عند سارتر عنه عند غيره من الفلاسفة . إن الكوجيتو عند ديكارت يدل على جوهر قائم في ذاته يعرف بالتفكير الداخلي . فحين يقول ديكارت .: « أنا أفكر إذا أنا موجود » ينتقل بذلك من الأنا أفكر الى الجوهر المفكر المتقوم بذاته ويمضي

---

(١) P. 33.

من ثمة إلى دراسة النفس ، كما يتضح من التأمل الثاني ، دراسة ميتافيزيقية تتناول النفس من حيث هى جوهر . و إذا كان كنط قد رفض جوهرية النفس فانه قد اتخذ من الكوجيتو تعبيرا عن الصورة التي تجمع الظواهر في فكر واحد يعينه يترجم بأنا أفكر ich denhe .وهذه الصورة هى مبدأ متعال وظيفته التفكير ، أى إيجاد التوافق بين المقولات الجوفاء وبين الحدوس العمياء . فالأنا عند كنط هو مبدأ معرفة لا مبدأ وجود . أما سارتر فيرفض القول بجوهرية النفس كما فعل ديكارت [٢] ، ويرفض الوقوف عند المظهر الوظيفي للكوجيتو، أعنى باعتباره مبدأ معرفة ويقين كما يجيء صراحة عند كنط . إنه يرفض ذلك لأن الكوجيتو عنده هو المعرفة الفعلية أى المعرفة كوجود . فليست المعرفة فعلا من أفعال الوعي يتعلق بموضوع ، وليست هى شيئا مختلفا عن الوجود ، كما هو الأمر في الفلسفة التقليدية لدى المحدثين . و إنما هى فعل الوجود من حيث هو وعي ومعرفة . ان الكوجيتو يقرر الوعي أى الأنا العارف . والوعي عند سارتر هو الوجود بالذات والمظهر الأول للوجود . إنه فعل وممارسة وشعور فعلى .

يبدأ إذا سارتر من وجود الوعي ليكشف لنا عن معنى ذلك الوجود . وابتداء سارتر من الوعي ، وهو الوجود بالذات ، انما هو تقرير صريح وجازم بأولوية الوعي من حيث إنه وجود [٣] . وفي هذا التقرير لأسبقية الوجود يتفق سارتر ـ بصفة مبدئية ـ مع الكوجيتو الديكارتي . فبمقتضى الكوجيتو يتقرر وجود الأنا : أنا أفكر إذا أنا موجود » . ان الكوجيتو لا يقرر المعرفة وإنما هو يقرر وجود العارف أى وجود الأنا .

ولكن سارتر يفترق بعد ذلك عن ديكارت افتراقا جوهريا في تأويله للكوجيتو ولأسبقية الوعي . فبمقتضى الكوجيتو « أنا أفكر إذا أنا موجود » ينتقل ديكارت مباشرة إلى تقرير وجود الأنا كجوهر مفكر ، أى كجوهر ماهيته التفكير . كأن أسبقية الوعى ـ في فلسفة ديكارت ـ هى أسبقية الأنا باعتباره جوهرا ، وكأن هذا الجوهر يمكنه ـ من حيث هو سابق ـ أن يتصف بعد ذلك بأية حال شعورية كأن يعرف أو يجهل وكأن يلتذ أو يتألم . فأولوية الأنا هنا هي أولوية جوهر حائز على قدرات متعددة مثل القدرة على التفكير وعلى المعرفة وعلى الالتذاذ ، ويمكنه بالتالى أن يمارس هذه القدرات وأن يحققها بالفعل ، كما يمكنه أن يمتنع عن ممارستها فتظل قدرات أى قوى فحسب . إن الأنا بهذا الاعتبار هو ماهية او طبيعة سابقة على الفعل وعلى الممارسة . وكذلك بكل حال من أحوال الشعور هو صفة سابقة على قيامها بالفعل .

---

(٢) Sartre, J.—P. : L — etre et le Neant (Gallimard, Paris1950) P.115

(٣) هذه الأولوية للوعي هى أولوية فينومنولوجية ، أما من الوجهة الميتافيزيقية فيمكننا أن نقرر أولوية الموضوعات أو الوجود ـ في ـ ذاته على الوعى من حيث إن الوعى هو عدم يأتي إلى الوجود . إنه ـ كما يشبهه سارتر ـ دودة تنخر في الوجود وتحدث فيه نوعا منالتصدع او التشقق .

L,Etre et le Neant, P. 57

وعلى عكس هذه النتيجة تماما يذهب سارتر فى تأويله للكوجيتو إن الكوجيتو عند سارتر لا يعني جوهرا حائزا على طبيعة أو ماهية معينة ويمكنه أن يفعل في حدود هذه الماهية ، وإنما هو يعنى نفس وجود الوعى أى نفس وجود المعرفة من حيث هى ممارسة ومن حيث هى شعور فعلى . فكأن أسبقية الأنا ـ في فلسفة سارتر ـ هى أسبقية الممارسة ، وكأن سارتر حين يقرر وجود الأنا يقرر وجودا هو وجود الوعى العارف أو هو ممارسة المعرفة ، بحيث يصبح هذا الوجود سابقا على الماهية أو تصبح ممارسة المعرفة سابقة على ظهور طبيعة المعرفة ، وبحيث يكون في بزوغ الوعى أى في ممارسته للوجود خلقا متجددا لماهيته . فالوجود إذا هو ممارسة سابقة على الماهية ، وهو من ثمة فعل سابق وشرط أولى أساسى لكل ما يكونه أو يقوم به أو يمارسه موجود ما . بل شرط سابق لكل معرفة نحصل عليها من هذا الموجود . ومن غير فعل الوجود لا يوجد كائن عارف كما لا يوجد موضوع معرفة . وعلى ذلك فكل من الانطولوجيا أى علم الوجود والنوتيقا la noetigue أى المعرفة الحدسية يجد له أساسا ونقطة ارتكاز دائمة في فعل الوجود ذاته . وعندما يقول سارتر بأن الوجود سابق على الماهية فهو يعنى بالوجود وجود الوعى ، والوعى في فلسفة سارتر هو وعى شيء ما . وإذا فأسبقية الوجود هى أسبقية الوعى أى الشعور أو المعرفة في ممارستها الحقة . وهذا يعنى أن الوجود عند سارتر ليس سابقا على المعرفة وعلى « أنا أعرف » كما أن المعرفة ليست سابقة على الوجود ، وإنما الأولوية هى لوجود المعرفة او للوجود من حيث هو وعي (٤)

بهذا التأويل للكوجيتو ننتهي إذا إلى القضية الرئيسية في الفلسفة الوجودية عامة وفي فلسفة سارتر بوجه خاص وهى القضية التي تقرر سبق الوجود على الماهية . وقد انتهى سارتر مباشرة إلى هذه القضية بمقتضى ابتدائه من الكوجيتو الديكارتي وبمقتضى تقريره لأولوية الوعى من حيث هو وجود . فالقضيتان : سبق الوجود على الماهية ، وأولوية الوعى من حيث هو وجود تعبران عن شيء واحد ، أو هما بالأحرى قضية واحدة يستمدها سارتر أصلا ـ وبشيء من التأويل ـ من الفلسفة الديكارتية . وبناء على هذه القضية تتقرر مباشرة ـ كما سنرى ـ الحرية الانسانية في فلسفة سارتر من حيث إن الوعى ليس حاصلا على أى ماهية يتحدد في نطاقها وجوده . إنه وجود أو هو ممارسة حرة لفعل الوجود وخلق متجدد للماهية . والحرية هى عين هذا التجدد أو هي حقيقته . فليس يمكننا إذا أن نفسر الوعي بواسطة طبيعة سابقة عليه او ماهية خارجة عنه ، وإنما هو يفسر ذاته كوعى أو هو يدرك ذاته وعيا . ولكن هذا الادراك أى هذا الوعى الثاني متضمن في الوعى الأول . بهذا المعنى نقول إن الوعى لا يمكن إدراكه إذ لو أدركنا هذا الوعى المدرك لانفتح باب التساؤل بأى شيء أدركناه وبدأت سلسلة لا متناهية . كأن أدرك أني أعى شيئا ما ، وأدرك كونى مدركا أني أعى هذا الشيء ، وهكذا إلى مالا نهاية . لذلك لا يمكن للوعى أن يصبح موضوعا لنفسه على هذا النحو ، ولكنه يعرف نفسه واعيا شيئا ، أى أني أدركه فقط كوعى لشيء

---

(٤) L,Etre et le Neant,PP. 21—23,222—223

آخر . وليس الأمر قاصرا في ذلك على الادراك ، وإنما جميع أحوال الشعور ليست لها أى طبيعة أو ماهية قبل الشعور بها أو قبل قيامها بالفعل . فاللذة مثلا والشعور باللذة واحد . إنها ليست لذة بالقوة تصبح لذة بالفعل عندما نحس بها ، وهى ليست صفة او طبيعة سابقة على الشعور بها ، ولكن الشعور باللذة هو اللذة ذاتها .

هكذا يفسر الوعى ذاته من حيث هو وعى . إنه يعرف ذاته واعية . فالوعى ـ كما رأينا وكما تقتضي فكرة القصدية ـ هو وعى شيء ما ، أعنى هو وعي متجه إلى موضوع ما . وهذا يعني أن الموضوع ذاته موجود ، وأن الوعي في اتجاهه إلى الموضوع ليس إلا وعيا وشعورا ومعرفة . وسارتر يسميه « الوجود ـ لأجل ـ ذاتـه eoi —L,etre—pour . فالوعى هو وجود متجه إلى ذاته وإلى الموضوعات ، أو هو شعور منفتح على ذاتـه وعلى الموضوعات دون أن يكون حاصلا على أى ماهية سابقة : « ليس في الوعى أى صفه جوهرية . إنه ظاهرة فحسب بمعنى أنه ليس موجودا إلا بمقدار مايظهر لذاته » . (٥) إنه وعى حاضر لذاته ولكنه ليس شيئا قائما بذاته » . إن الوعى موجود يثار بصدد وجوده إشكال وجوده من حيث إن هذا الوجود الأخير يتضمن وجودا آخر سواه (٦) . فالوعى شكل من الوجود يتضمن شكلا من الوجود غير وجوده هو الخاص . وهو لا يوجد إلا بما يتضمن ، أى إلا بمقدار ما يرتبط بما يختلف عنه ، وليس الارتباط ـ على نحو ما سنرى ـ إلا النفي أو الانفصال .

الوعى إذا يفترض وجودين : وجودا هو الوعى ووجودا خارجيا متميزا عنه يفترضه الوعى . وقد استخرجت المثالية الذات الواعية فحسب من فعل الوعى . أما سارتر فقد قرر أيضا للموضوع الخارجي وجودا مستقلا لا يقوم على الوعى .

واستقلال الموضوع أو تقرير الوجود المستقل للموضوعات هو ما يميز فلسفة سارتر تمييزا صريحا وحاسما عن الفلسفة الحديثة أو عن الاتجاه التقليدى في الفلسفة الحديثة وعن فلسفة ديكارت بصفة أخص . فنحن نعرف أن الفلسفة الحديثة هى في جملتها فلسفة تصورية ، والتصورية تبدأ دائما من الأنا العارف وتقف عنده بحيث تصبح الموضوعات كلها اضافية لا وجود لها إلا باعتبارها مدركات . وابتداء التصورية من الأنا العارف قد أدى بالفلسفة الحديثة إلى إغفال القيمة الوجودية للموضوعات والى اقتصارها بالتالي على النظر في بحث الايستمولوجيا وعلى

---

(٥) L,Etre et le Neant,P. 23

(٦) يرد هذا النص مرارا وفي مواضع متعددة من « الوجود والعدم » ، مثلا صفحات ٢٩ ، ٨٥ ، ٢٢٢ . ويلاحظ أن كلمة الوجود والموجود يرادفهما بالفرنسية لفظ واحد هو L,etre ولفظ الوجود يقال في العربية ـ تماما مثل لفظ L,etre في الفرنسية ـ بهذين المعنيين : فهو يقال باعتباره مصدرا ويعنى فعل الوجود أو الوجود بالفعل ، ويقال باعتباره اسما ويعنى الموجود نفسه . وسارتر يتعمد أحيانا استعمال نفس اللفظ بالمعنيين متوخيا ما يثيره ذلك من لبس ليضفي على كتابه شيئا من الصعوبة . ولكنه أحيانا أخرى يستعمل لفظ L,existence ليشير بصفة أخص إلى المعنى الأول أى إلى فعل الوجود وتحقيق الوجود ، بينما يستعمل لفظ etre ليشير الى الوجود بصفة عامة .

مسائل المعرفة . أما فلسفة سارتر فسنرى أن للموضوعات وجودا مستقلا لايرجع إلى وجود الأنا . وبعبارة اخرى فان سارتر يبدأ ـ مثل التصورية ـ من الأنا أو من الوعى ، ولكنه لا يقف عند الأنا أو الوعى كما تفعل التصورية ، وإنما هو يتابع الكوجيتو في تأويله الفينومنولوجى وبالتحرر من هوسرل ويقرر للموضوعات وجودا قائما بذاته مستقلا عن الوعى . وتحرر سارتر من هوسرل وانزلاقه إلى الموقف الوجودى لم يكن فحسب عن طريق تأثر سارتر المباشر بفلسفة هيدجر ، وإنما كان كذلك وبنوع خاص عن طريق الحدس الأصيل لسارتر : حدس الوجود ـ في ـ ذاته الذى يفترضه الوعى أو الذى ينزلق اليه الكوجيتو . ان الكوجيتو أو الأنا أفكر يقرر مباشرة وعلى نحو ما ذهب ديكارت وجود الأنا أفكر ولكنه يقرر أيضا وفي نفس الوقت وجود الأنا أفكر في موضوع . فأسبقية الوعى في فلسفة سارتر لا تتعارض مع وجود الموضوع المستقل ، ولكنها بالعكس تؤكد ذلك الوجود . كأن سارتر إذا قد نقل الدليل الانطولوجى من مجاله في فلسفة ديكارت إلى مجال آخر : فبينما ينتقل ديكارت ـ بمقتضى الدليل الانطولوجى ـ من الأنا أفكر الى موجود خارجي كامل لامتناه هو الله ، نرى سارتر ينتقل من الأنا أفكر إلى موجود خارجي هو الموضوعات . إن الكوجيتو ـ في فلسفة سارتر ـ يقرر مباشرة مع وجودى ، أى مع وجود الأنا أفكر ، وجود الموضوع الذى أفكر فيه ، بحيث يصبح وجودى أنا الكائن المفكر مختلفا عما أفكر فيه ومتمايزا عنه ، وبحيث يصبح وجود الموضوع الذى أفكر فيه موجودا فحسب لا تمايز بينه وبين ذاته .

وبعبارة أخرى يقوم الوعى من حيث هو متمايز عن الموضوع ، أى من حيث هو ينفي ذاته عن الوجود الموضوعي وينفي في نفس الوقت الوجود الموضوعي عن ذاته . إن وجود الوعى كما رأينا سابق على طبيعة الأنا كوعى ، أو هو يتطلب ، من حيث هو وجود ، ماهية الوعى من حيث هى شعور ووعى . ولكن وجود الوعى هو نفى لذاته عن الوجود الموضوعي . فالوجود الموضوعي إذا هو بعكس الوعى ما تتطلب ما هيته وجوده ، أى أنه ، من حيث هو موضوع خارجي ، الماهية فيه سابقة على الوجود وتتطلب الوجود .

وعلى ذلك فاذا امتاز وجود الأنا بالوعى فهو لأنه يوجد بالانفصال وبالتمايز عن الموضوع ، بينما يمتاز الموضوع بالاتصال المطلق وعدم التمايز المطلق أى بالانغلاق على الذات . وهذا الموجود الأخير يسميه سارتر « الوجود ـ في ـ ذاته ـ I,etre—en—soi (٧) . وكلمة « في ـ ذاته » ـ تعنى معادلا أو مطابقا لذاته ، أى أنه لا يوجد لأجل ذاته مثل الكائن الواعي بل هو مجرد قائم هناك ، لا شك فيه ، جامد ، متكتل ، كثيف ، لا يعتوره أى فراغ ، ولا

---

(٧) ويشير إليه أحيانا باغفال كلمة الوجود فيقول « الفى ـ ذاته L,en—soi و« أحيانا بايراد كلمة شيء بدلا من كلمة وجود فيقول « « الشيء ـ في ـ ذاته Chose—en—soi . واستخدام كلمة شيء بمعنى الوجود أو الموجود شائع في الفرنسية وفي العربية ، فابن رشد يرى أن لفظ الشيء يقال على كل ما يقال عليه لفظ الموجود ... « تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٦ » .

يحتمل أى مسافة بينه وبين ذاته ، فهو ملاء مطلق خال من الوعى . وإدراكنا له لا يعني أن وجوده متوقف على الادراك esse est percipi كما يقضي بذلك مبدأ الحسية التصورية ، وإنما نحن ندركه على أنه ما هو مستقل عن أنفسنا . إنه ليس ايجابيا ولا سلبيا ، وليس ثابتا ولا منفيا ، فهو أبعد من جميع مقولاتنا لأنه مجرد قائم لا يقال عنه ضرورى أو ممكن أو ممتنع . إنه ما هو لا أكثر . الوجود ـ في ـ ذاته هو ما هو ؟ ، أهي أ ، أى أن أ توجد في تطابق تام مع نفسها دون أن يوجد فيها أدنى ثنائية أو أى فراغ بين جزء منها وجزء آخر [٨] . وهذا يعنى أن لا سبب له ولا غاية ، وإنما هو واقع جامد معطى جميعه دون انفصال عن ذاته . إنه ليس إمكانا في ذاته ، إنه في ذاته دون أن يكون لوجوده أى ضرورة . ومن أجل هذا يرى سارتر أن الوعى يخلع على الوجود ـ في ـ ذاته تعبيرا انسانيا هو الفضول de trop ، وإن الوجود ـ في ـ ذاته يثير لدى الوعى إحساسا كئيبا هو الغثيان La Nausee .

والواقع أن سارتر قد شعر في مرحلة مبكرة ـ وذلك أثناء تحريره لكتاب « الغثيان » عام ١٩٣٨ ـ بما في « الوجود ـ في ذاته » من فضول . فتاريخ سارتر الفلسفي قد بدأ بحدسه الواقعي « للوجود ـ في ذاته » . ولكن هذا الابتداء باكتشاف الوجود لا ينبغي إطلاقا أن يوحى إلينا بأية أسبقية للوجود على الوعى . بل إن هذا الاكتشاف للوجود هو تجربة وجودية تفترض قبل كل شيء وجودا أول هو الوعى الذى يحدس التجربة الوجودية . فالحدس الواقعي للوجود ـ في ـ ذاته ينحل ، في فلسفه سارتر ، إلى الأنا الحادس وهو موجود أول وإلى الوجود المفترض وهو موجود ثان .

وربما لم يكن هناك ـ بصدد تصوير سارتر لما في هذا الموجود الثاني من فضول ولما يثيره لدى الوعى من غثيان ـ أروع من كلمات أنطوان روكنتان ـ بطل قصة « الغثيان » حين يصف الأشياء وقد تحررت من أسمائها [٩] . فهذه الكلمات التي تجيء في مذكرات أنطوان روكنتان تعبر في الواقع عن اكتشاف سارتر نفسه للوجود وعن شعوره بأن الوجود واقع عارض وأن الأشياء موجودة دون أن نعرف لوجودها سببا أو غاية ، كأنها فائضة عن الوجود de trop . يقول سارتر ـ على لسان روكنتان ـ في نفس القصة [١٠] : « إننى أسند يدى على المقعد الصغير ولكنى سرعان ما أسحبها : ان المقعد موجود . هذا الشيء الذى أجلس عليه والذى أسند عليه يدى يسمى مقعدا ... وأتمتم : إنه مقعد ... ولكن الكلمة تبقى على شفتي : إنها تأبى أن تذهب لتحط على الشيء » . فليست الأشياء ـ قبل تدخل الوعى الذى يدركها ـ إلا كابوسا مبهما يستثير الغثيان . إنها تتحول

---

(٨) L,Etre et le Neant, P. 116

(٩) راجع قصة « الغثيان » ص ١٦١

(١٠) Sartre : La Nausee, (Gallimard, Paris 1954) P. 159

عندئذ إلى عالم متحجر أى إلى شيء ـ في ـ ذاته خال من معنى « الأدوات » الذى يضفيه الوعى عادة على الأشياء ، وعند تدخل الوعى يتحول هذا الشيء ـ في ـ ذاته إلى عالم لأجل الذات ، فيصاغ في ظاهرات تؤلف كائنات حقيقية يمكن إدراكها ، وهى ما تعنى الفينومنولوجيا بوصفها .

هذان النحوان للوجود ، الوعى وموضوعه ، أو الوجود ـ لأجل ـ ذاته والوجود ـ في ـ ذاته ، ليس بينهما تقابل فحسب . فالوعى يأتي إلى الوجود على أنه « لا non » أى على أنه انفصال مما هو موجود ، فهو إذن يتطلب العالم الموضوعي المعطى ، ولكن دون أن يمكن استنتاجه منه لأن العالم مستقل ومكتف بذاته ، وإنما يتطلب الوعى وجودا ـ في ـ ذاته ينفصل عنه . فهناك أولوية للوعى باعتباره وجودا فحسب ووجودا يفترض موضوعا ، أى وجودا سابقا على أى ماهية وموضوع . أما العالم ـ فبعكس ذلك ـ يمكن استنتاجه من الوعى دون أن يكون خارجا منه أو مكونا بواسطته ، بل لأن الوعى وعي بموضوع ليس هو . إن الوعى يأتي إلى العالم على أنه انفصال من العالم ـ على أنه ليس العالم ، فهو إذا لاشيء ، ولكنه يؤسس العالم ويعطيه قياما ، فهو « اللاشيء الذى به تكون ثمة أشياء » [١١] . وهذا اللاشيء هو الحقيقة الانسانية ذاتها باعتبارها النفي الأصلى الذى بواسطته ينكشف العالم » [١٢] ورغم أن الوعى ليس العالم فانه من جهة أخرى ليس « شيئا » خلاف العالم ، أعنى ليس « شيئا » قائما بذاته مستقلا عن العالم ما دام العالم ذاته أى الشيء ـ في ـ ذاته موضوعا للوعى . والانسان ليس مادة تفكر ، وإنما هو انفصال عن كل مادة : إننى لست شيئا إذا أنا أفكر . إننى أسمع دقات الساعة ولكنى أنا الذى أسمع لست شيئا . وأنا أعلم أن هذه السحب الدكناء تنذر بالمطر ولكنى أنا الذى أتنبأ لست شيئا . وأنا بادراكى المحسوس لهذه القطعة من الورق لا أتحول إلى ورق بل بالعكس أعى عندئذ أننى لست ماهية الورق إذ بواسطة النفى الأصلى يؤسس الوجود « لأجل ـ ذاته نفسه على أنه ليس الشيء » [١٣] . أى أنه ليس الشيء الذى ينفيه وينفصل عنه . فالوعى يؤسس ذاته باستمرار على أنه خلاف العالم . إنه يتجه إلى الأشياء وينفصل عنها ويتدفق فوقها ليجعلها مجالا للاحساس وموضوعا للادراك . وهذه هى سلبية الانسان negativite التى تكون بمقدار ما يقول إضمارا عند أدنى شعور : « إننى أرى حجرا ، ولست أنا هذا الحجر فالانسان إذا مثول وابتعاد في نفس الوقت ، وهذا هو ما يتيح له معرفته بالأشياء الخارجية وبنفسه ، بالأشياء الخارجية لأنه ينأى عنها ويحدها ، وبنفسه لأنه يتميز بانفصاله عنها . فالوعى عند تعامله مع أى موضوع يدرك ذاته على أنه ليس هذا الموضوع . إنه يتراجع عن الموضوع ويضع نفسه خارجا عنه . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الوعى في علاقته بالموضوع يحقق

---

(١١) L,Etre et le Neant, P. 502

(١٢) Ibid., P. 230

(١٣) Ibid., P . 222

عمليتين في وقت واحد : التفكير في الموضوع والتميز عنه ، أى أنه يكون فكرة عن الموضوع : « إننى أرى حجرا » ويضع نفسه في الوقت ذاته خارج الموضوع : « ولست أنا هذا الحجر » .

الوجود ـ لأجل ـ ذاته إذا يأتي إلى الوجود بواسطة عملية انفصال . ووعيه لنفسه منفصلا ليس معناه اقامة وجودين منفصلين كما يلاحظ الرائى مثلا تميزا بين الريشة ودواة الحبر فيقول : « ان الريشة ليست هى دواة الحبر » وإنما هو إنفصال وتميز مدرك إضمارا كأن أقول : « إننى لست غنيا » أو« أننى لست جميلا » . فما أؤسس به ذاتي هنا هو نفى داخلى أى أنه علاقة قائمة بين موجودين بحيث إن ما ينتفي عن الواحد يصف الثاني في صميم ماهيته بواسطة نفس غيابه عن الأول . فانتفاء الغنى عن الأنا في المثال السابق يضع في نفس ماهية الوقت الغنى باعتبار هذا الغنى شيئا غائبا عنى ويضعنى باعتبارى غير غنى . وانتفاء الجمال عنى يعطيني أيضا ماهية الجمال باعتباره شيئا غائبا عنى ويقرر ماهيتى باعتبارى غير جميل . وكذلك عندما أقول : « أنا لست هذا الحجر » فانما أنفى عن نفسى كونى حجرا ، أى أقرر ماهيتى باعتبارى لست هذا الحجر ، وفي نفس الوقت أصف الحجر في صميم ماهيته ، أى كونه حجرا متميزا عنى . وهكذا أؤسس ذاتي دائما باعتبارى منفصلا ومتميزا أى بعملية انفصال وتميز .

العلاقة إذا بين الوعى والموضوع هى علاقة مثول وابتعاد ، وهى تعنى حضور الوعى ازاء موضوع ليس إياه وتؤكد وجود العالم كما تؤكد وجود الوعى . هذه العلاقة هى أساس المعرفة والعمل وشرطهما الوحيد . وإدراك الوعى لتميزه عن الموضوع ، أى إدراكه لكونه « ليس ـ ذلك » ، هو أولى مراحل المعرفة ـ لذلك يعرف سارتر الوجود ـ لأجل ـ ذاته « بأنه موجود يثار بصدد وجوده إشكال وجوده من حيث إن هذا الوجود هو أسلوب معين لعدم كونه وجودا (آخر) يضعه في نفس اللحظة على أنه سواه . فالمعرفة إذا تبدو ككيفية للوجود وليست بأى حال علاقة قائمة بين موجودين كما أنها ليست نشاطا لأحدهما أو صفة أو ميزة له » . (١٤) إنها تعنى وجود الأشياء ولكن بحيث يكون الوعى حضورا ازاءها ونفيا منعكسا لها . وسارتر يسمى هذا النفى الداخلى الذى يكشف عن الوجود ـ في ـ ذاته أثناء تحديده للوجود ـ لأجل ـ ذاته بالتجاوز transcendance (١٥) ، إنه يسميه بالتجاوز لأن الوعى ينفصل عن ذاته وعن الأشياء أو هو يفارق ذاته ويفارق الأشياء . فالوعى يكشف عن العالم بكونه هو غير العالم وفي نفس الوقت يقر وجود العالم دون أن يضيف أى شيء إليه ، وإنما يتصف هو متميزا بكونه ليس هذا

---

(١٤) L,Etre et leNeant, p . 222 et 223

(١٥) L,Etre et le Neant , P. 228 وقد آثرنا ترجمة كلمة transcendance بالتجاوز لا بالتعالى لما تتضمنه كلمة التعالى من معنى أخلاقي غير مقصود هنا .

الوجود ـ في ـ ذاته . ومعنى ذلك أن الوعى يعرف ذاته بواسطة كشفه عن صفات الشيء ـ في ـ ذاته . وهكذا عندما يكشف الوعى عن تميز الوجود . في ـ ذاته بالامتداد يكشف في الوقت نفسه عن ذاته باعتباره حضورا وسلبا ، ـ على أنه ـ بعكس الأشياء ـ ليس امتدادا .

ويشبه سارتر هذه العلاقة بين الوعى والأشياء بنقطة التماس في الهندسة حيث يلتقي القوسان . (١٦) ففي هذه الحالة اذا حجبنا القوسين بحيث لانرى منهما الا نقطة التقائهما عند المماس بدا لنا خط واحد متطابق لاشيء يفصله وليس متصلا ولا غير متصل . وإذا كشفنا عن القوسين ظهرا لنا متميزين حتى عند المماس . فهنا لم يحدث أى انفصال مادى . وإنما إدراك نفس الحركتين اللتين نرسم بهما القوسين يتضمن نفيا أى انفصالا . وهذا النفى نفسه هو الفعل الذى يؤسس كلا من الخطين . وعلى نفس النحو تقوم العلاقة بين الوعى والأشياء : فالعالم كله يقوم كأساس وكمجموع لجميع عمليات النفي المقبلة والممكنة وهى ما يقابل الوجود ـ لأجل ـ ذاته في مجموعه الذى لم يتحقق بعد . ولا يكون الوعى حاضرا إزاء جميع مظاهر الموضوع معا ، ولكنه يحقق ذاته أى يؤسس الوجود ـ لأجل ـ ذاته بفعل واحد يكون دائما نفيا لصفة واحدة أو خاصة معينة للموضوع بحيث يترك للمستقبل مجالا لاختيار صفة أخرى . والوعى إذ يختار بحرية أن ينفي صفة ما يؤسس تلقائيا وجوده في كل عملية نفى .

والعالم يبدو للوعى كمجموعة من الكيفيات مثل الألوان والأصوات ، تصورها الفلاسفة خطأ على أنها تحديد ذاتي وعلى أن وجودها ككيفيات اختلط بذاتية النفس . لذلك يقول سارتر : « ان الكيفية لا تصبح موضوعية إذا كانت أصلا ذاتية » (١٧) . إن الكيفية كما يراها سارتر هى إشارة لما نحن ليس عليه ولنوع من الوجود مختلف عنا . (١٨) والوعى كذلك لا يمكن أن يتطابق مع الأشياء وإلا لما كان وعيا ولامتنعت بالتالي المعرفة . وعلى ذلك فالمعرفة نسبية . (١٩) ـ إنها نسبية لأن انفصال الوعى هو الذى يتيح معرفة العالم . فهى إذا انسانية ولا يمكن أن تكون غير ذلك . ولكن المعرفة تضعنا كذلك في حضور المطلق ، لأن ما هو هناك فهو حقيقي ، وما هو معروف حقيقة ليس إلا المطلق . المعرفة إذا نسبية وتضعنا في نفس الوقت في حضور المطلق .

وهكذا يقلب الموقف المثالي قلبا أصليا يرى سارتر أن الموجود نفسه هو الحاضر أمام الوعى في المعرفة . والوجود ـ لأجل ـ ذاته لا يضيف شيئا إلى الوجود ـ في ذاته . والوجود ـ في ـ ذاته هو ماهو ، وصفاته ليست ذاتية

---

(١٦) L,Etre et le Neant, P.227

(١٧) L,Etre et le Neant, P. 235

(١٨) Ibid., P. 237

(١٩) لا بالمعنى الكنطى الذى يجعل المعرفة قاصرة على الظواهر كما تقضى بذلك « التصورية النقدية » ، بل بمعنى أنها انسانية باطلاق ، أى أن انفصال الوعى هو الذى يتيح معرفة العالم .

ولا مركبة فيه ، وإنما هو معطى بجميع صفاته ، حاضر أمامى دون مسافة وفي واقعيته التامية . وهو بالاطلاق ما يبدو للوعى ما دام الوعى في ذاته ليس شيئا ولا يستطيع أن يؤثر على الأشياء ، إذ لا شيء يأتي من الوعى ، وليس ثمة غير ما يدرك الوعى وما يمكنه أن يدرك .

إن الوعى يذهب إلى الأشياء ذاتها ليعرفها في ماهياتها ـ ولكن ماهية الشيء لا تتقرر إلا بمقتضي انفصال الوعى عنه . وبما أن الوعى لا ينفصل عن العالم وعن كل مافي العالم دفعة واحدة ولكنه ينفصل عما يمثل أمامه على نحو زماني متجدد ، فمن المستحيل إذا أن يدرك الوعى الأشياء وقد اكتملت ماهياتها أو تحققت فيها حالاتها الماضية والحاضرة والمستقبلة ، كأن الزمان قد انتهى وكأنا بلغنا نهاية المستقبل . إن مثل هذا الاتحاد بين الوعى والأشياء أو بين الوجود ـ لأجل ـ ذاته والوجود ـ في ذاته هو أمر ممتنع . فالوعى إذا يدرك الموضوعات من حيث هى ناقصة . إنه يدرك الهلال من حيث هو قمر غير مكتمل ، ويدرك البرعم من حيث هو زهرة ناقصة النمو [٢٠] . وهكذا بالنسبة لجميع موضوعات العالم ، فان الوعى يدركها من حيث إنها ناقصة . وهذا النقص ـ أى إحالة الشيء لما وراءه ـ يبدو إزاء الوعى في صيغة نداء للعمل ، إذ أن العالم هو عالم عمل وإنجاز . [٢١] والأشياء التي في العالم ترتبط مع نفسها ـ بمقتضى طبيعتها وبمقتضي مشروعات الوعى وإمكانياته ـ كوسائل وغايات . فالأشياء هى أشياء وفى نفس الوقت أدوات . إنها لا تكون أولا الواحدة لتصبح بعد ذلك الأخرى ، وإنما هى دائما أشياء وأدوات معا . فوجود الوعى في العالم لا يعني فراره من العالم نحو ذاته ، وإنما فراره من العالم نحو ما وراء الحاضر من مستقبل . ولا يرجع مركب الأشياء ـ الأدوات إلى الوجود ـ لأجل ـ ذاته كما اعتقد هيدجر ، وإنما يرى سارتر أن هذا المركب في مجموعه يقابل بالضبط إمكانيات الوعي ، وترتيب هذا المركب أى نظامه ليس في ذاته ولكنه يرجع إلى ما يضفيه الوعى على اشياء بحسب امكانياته . [٢٢] فهذا الترتيب هو إذا صورة لامكانيات الوعى ، ولكنها صورة لا يستطيع الوعى أن يوضحها وإنما يلائم بين نفسه وبينها في العمل وبواسطة العمل .

●●●

عرفنا أن الوعي يأتي إلى الوجود بعملية انفصال . وانفصال الوعى عن العالم مشروط بانفصاله عن ذاته . فالتجاوز يعني أن ينفصل الوعى عن ذاته وعن الأشياء . والواقع أن هذا الانفصال أو الفرار من الذات ـ كما لاحظ سارتر بحق ـ هو من مميزات الفلسفة الحديثة . فنجده في الشك كما وصفه ديكارت ، وفي الروح المطلق

---

(٢٠) L,Etre et le Neant, P. 245.

(٢١) Ibid., P . 250

(٢٢) Ibid ., P . 251

الذى تكلم عنه هيجل ، وفي معاني التجاوز عند هيدجر والقصد عند برنتانو وهوسرل . فجميع هذه الفلسفات ترى في الوعى الانساني نوعا من الفرار من الذات ، ولكنها لا تنظر إلى الحرية باعتبارها تركيبا أصيلا في صميم الوعى . (٢٣)

أما سارتر فيرى أن « الحرية هى الكائن البشرى الذى يفرز عدمه الخاص فيستبعد ماضيه (وكذلك مستقبله)(٢٤) . ومعنى ذلك أن الوعى حاصل على قدرة الانفصال عن ذاته أو حاصل على قدرة الفرار من ذاته . وانفصال الوعى عن ذاته يعني أن يقوم الانفصال بين الحاضر النفسي المباشر من جهة وبين الماضي أو المستقبل من جهة أخرى . وهذا الانفصال نفسه هو العدم إذ أن ما يفصل السابق عن اللاحق انما هو لاشيء ، وهذا اللاشيء لايمكن عبوره إطلاقا لمجرد أنه لاشيء (٢٥) . وهذا لا ينفي تعلق الوعى الحاضر بالوعى السابق من حيث إن الثاني يفسر الأول او يغيره ، مع بقاء الوعى السابق على أساس هذه العلاقة الوجودية مستبعدا أو موضوعا بين قوسين ، كما يوضع العالم في ذاته وخارج ذاته بين قوسين عندما يمارس الوعى التعليق الفينومنولوجي . وإذا فليس ثمة حاضر للوعي إلا من حيث إن الوعى يملك القدرة على الملاشاة . وهذه القدرة هى ما يتيح للوعى الافلات من العلية لأن العلية تلزم التالى بما يكون عليه السابق ، بينما التالى هنا أى الحاضر منفصل عن السابق حر إزاء الماضي . وهذا هو معنى أن يكون الوعى قادرا على أن يدخل بين الحالة الواقعة والحالة السابقة هذا « اللاشيء » . وعلى نفس النحو السابق ـ وكما رأينا في العلاقة بين الوعى وموضوعه . « ـ ليس ثمة وعى إلا من حيث هو حاضر إزاء موضوع ليس إياه ، أى من حيث هو انفصال عن الموضوع وارتداد مستمر إزاء الموجودات .

هذا الارتداد أى الانفصال والملاشاة هو ما يتيح الحرية الانسانية . لذلك يتحدد الوعى باستمرار بسبب الملاشاة بأنه انطلاق مما كانه في الماضي وحتى اللحظة الحاضرة تجاه المستقبل ، لأنه قد كان الماضي الذى تعداه وسيصبح المستقبل الذى لم يكن بعد . ـ وهذا هو معنى عبارة سارتر « ان الوعى هو ما هو ، وهو ماليس هو » . فالوعى هو ماضية وكذلك مستقبله ، وهو في نفس الوقت ليس هذا الماضي أو هذا المستقبل . وهذا يعني أن الكائن الواعى حر ، لأن رفض الماضي وتعديه وكون الانسان متجاوزا لذاته متجها نحو امكانيات السلوك المستقبل ونحو ما يرسمه لنفسه إنما يعني أن الانسان حر أو بالأحرى الانسان هو الحرية .

الحقيقة الانسانية إذا هى الحرية الانسانية ـ هى هذا الرفض المستمر وهذا التجدد المستمر ، بحيث لا يستطيع الانسان أن يقرر ما هو كائن ، لأنه بينما يحاول أن يتكلم فان ما يتكلم عنه ينزلق إلى الماضي ويصبح ما

---

(٢٣) L,Etre et le Neant , P . 62

(٢٤) الوجود والعدم ص ٦٥ ـ إن الوعي يستبعد ماضيه حين يقول : « أنا لست هذا الماضي » ويستبعد مستقبله حين يقول : « أنا لست هذا المستقبل » . ونحن نقتصر هنا على تناول انفصال الوعى عن الماضي لأنه إذا تأكدت حرية الوعى إزاء الماضي فهى تتأكد بالأولى إزاء المستقبل .

(٢٥) L,Etre et le Neant, P. 64

كان وليس ما هو كائنه . ذلك إذا هو شأن الوعى عندما ينعكس على ذاته ، فان النفس المنعكسة ليست هى النفس العاكسة . فالوعى ليس ما هو كائن بل ما هو لايكون وما هو سيكون : إنه ليس ما هو كائن بمعنى أنه ليس حاضره ، لأنه دائما يتجاوز هذا الحاضر وينفصل عنه ، كما يفعل مثلا الطالب الراسب حين يقرر الخروج عن كسله مؤكدا حريته وتجدد خلقه بصفة دائمة ، وكما كان يفعل الرجل الفرنسي إبان الاحتلال الألماني حين يرفض هذا الاحتلال ويعمل على التخلص منه . والوعى هو ما ـ لا ـ يكون الآن ، أى هو الذى كان بمعنى ماضيه الذى تعداه ، كما يفعل الرجل الذى يتوقف بارادته عند فترة من حياته ويرفض اعتبار التغيرات اللاحقه » [٢٦] وكما هو الحال لدى المصابين بأمراض نفسية والذى يرى التحليل النفسي أن حياتهم الوجدانية تقف بهم عند احدى مراحل النمو الطفلية . والوعى هو ما سيكون بمعنى مستقبله الذى يتجه إليه ويتدفق نحوه في انفصاله عن الماضي ، كما يفعل في معظم الأحيان الرجل المتحرر الذى يؤمن بالمستقبل ويعمل على تحقيقه والتخلص من حاضره وماضيه ، أو كما يفعل كذلك الرجل الحالم الذى يأمل دائما في مستقبل وغد يحقق له أحلام يقظته . ومعنى ذلك أن سارتر ينظر إلى الوعى من وجهات متعددة ويطلق عليه ما يجتمع من هذه الوجهات من محمولات : فالوعى « هو الماضي » منظورا إليه كشيء محقق أى من حيث هو جمود ، والوعى هو « المستقبل » منظورا إليه في تدفقه أى من حيث هو حياة وتدفق ، والوعى ليس « شيئا » منظورا إليه في حاضرة . وهذه الاعتبارات هى التي يستخدمها سارتر في تعريف الوعى تعريفات مختلفة قد تبدو معقدة لأول وهلة إلا أنها تنحل إلى قضايا بسيطة إذا راعينا في النظر إليها هذه الوجهات المختلفة . وجميع هذه الوجهات تجعل من الوعى كما يقول سارتر « الموجود الذى يكون مالا يكونه والذى لايكون ما يكونه » . [٢٧] ، وتعنى أن الوعى من حيث هو وعى ليس إلا القدرة على الملاشاة أو الانفصال أو كما يقول سارتر القدرة على إفراز العدم . بهذه القدرة يتحدد الوعى بأنه حرية ـ فالحرية هى قدرة الوعى على أن يفرز عدمه الخاص .

ولكن الحرية من جهة أخرى وفي نفس الوقت هى قدرة الوعي على أن يقرر ذاته . ويتضح ذلك من النظر في الوعى الانساني من حيث هو يفكر في ذاته وفيما عداه من الأشياء ، فإن الوعى الانساني يضع بذلك خارجه كل ما هو ليس إياه . وإذا فثمة أنا وثمة عالم أضعه فيحيطنى ويشملنى ضمن نطاقه . والكائن الواعي يتجاوز العالم أى الوجود الخام الذى يتحول بمجرد تجاوزه إلى وجود معقول ، فالتجاوز هو ما يمنح صفة الوجود للموجود بمعنى أن يصبح معقولا فيكتسب طابعا معينا ومعنى خاصا ، كأن يصبح مرغوبا فيه أو مرغوبا عنه ، وكأن يصبح عائقا أو

---

(٢٦) L,Etre et le Neant, P . 97

(٢٧) هذا النص الذى يعبر عن التركيب الانطولوجي للوعى من حيث هو انفصال وملاشاة مستمرة واتجاه وشروع دائم يرد في « الوجود والعدم » مرارا ويكاد يتكرر في معظم فصوله . ونحن نشير إليه هنا كما جاء في ص ٩٧ و ص ١٨٣ من « الوجود والعدم » .

اداة . فالعالم يتحول عن طريق التجاوز من كابوس مبهم إلى أشياء ذات دلالات محددة . وبسبب هذا التجاوز يتصف الوعى بأنه حر . فالحرية هى قدرة الوعى على التجاوز بحيث يضع ذاته ويضع العالم والفعلين متلازمين .

وهنا ربما كانت المقارنة هنا بين معنى التجاوز عند سارتر ومعنى التجاوز عند هيدجر تتيح لنا أن نتبين ارتباط فكرة التجاوز عند كليهما بتقرير الحرية الانسانية : ففي فلسفة هيدجر ليس الانسان ذاتا مغلقة على نفسها ، وإنما هو وجود أو وعى متجه ضرورة ـ وبحسب خاصية القصد التي قررها هوسرل ـ نحو موضوع ما . . واتجاه الوعى نحو الموضوع يعني أنه ليس وعيا فحسب ، أعنى وعيا بغير موضوع ، وإلا لم يكن وعيا ، وإنما هو وجود في حركة دائبة يترتب عليها مباشرة أن يتجاوز الانسان ذاته ليتجه نحو شيء ما . ولكن هذا التجاوز لاينتهي بالانسان إلى شيء أعلى منه كما في فلسفة كيركجارد مثلا أو جبرييل مارسيل وإنما هو تجاوز نحو العالم . فالتجاوز إذا يعنى عند هيدجر أن الموجود البشرى يفارق ذاته ليتجه نحو العالم حوله ، وبمقتضي هذا الاتجاه يتقرر وجود العالم ويدركه الوعى ويستحوذ عليه . ومن هنا كانت الصفة الأصلية للوعى والمميزة له أنه وجود ـ في العالم ، ومن هنا أيضا كان العالم ـ من الناحية الأنطولوجية ـ يخص الموجود البشرى ويدخل ضمن تركيبه ومقوماته . وهذا يعني أن الانسان في فلسفة هيدجر ليس منفصلا عن العالم وإنما هو بالعكس وجود ـ في ـ العالم . والوجود ـ في ـ العالم ليس بالتالي صفة تنضاف إلى الوعي وانما هى ضمن تركيب الوعى . أعنى أنه يدخل في تركيب الوعى أن يكون موجودا ـ في ـ العالم وإلا لم يكن وعيا .

وهنا نرى الفارق بين فلسفة هيدجر وفلسفة سارتر : فالوعي عند سارتر هو وعي شيء ما ، لامن حيث هو وعى متصل بهذا الشيء ، بل بالعكس من حيث هو وعى منفصل عنه ، بينما الوعى في فلسفة هيدجر وعى متصل بشيء ما وبموضوع ما . وبناء على ذلك فالتجاوز عند هيدجر هو تجاوز الذات لنفسها وفي اتجاهها نحو العالم ، بينما التجاوز عند سارتر هو تجاوز الذات لنفسها وللعالم في اتجاهها نحو المستقبل . والتجاوز في الفلسفتين هو الذى يتيح للوعى أن يضع ذاته وأن يضع العالم : إنه يضع ذاته ويضع العالم في فلسفة سارتر من حيث هو متميز عن العالم ومنفصل عنه ، وهو يضع ذاته ويضع العالم في فلسفة هيدجر من حيث هو وعى متجه نحو العالم ومرتبط به ـ وهو في الحالتين يقضي بضرورة الحرية الانسانية من حيث هى خاصية جوهرية للذات .

إلا أن ثمة فارقا جوهريا نستطيع أن نلمحه بين معنى الحرية عند سارتر ومعنى الحرية عند هيدجر بالنظر إلى معنى التجاوز عند كل منهما : فالذات ـ في فلسفة سارتر ـ هى في مفارقة دائمة لنفسها وفي تجاوز مستمر لذاتها . وانفصال الذات عن نفسها يعنى عدم خضوعها لما هى تفترق عنه وما تتجاوزه ، فهى ليست إلا تجاوزا مستمرا لذاتها . وهذا التجاوز هو الذى يتيح للانسان أن يكون هو نفسه أساسا خالصا لذاته ، أعنى أن يكون هو نفسه الذى يصنع ذاته ـ وهذا هو معنى الحرية في فلسفة سارتر بصفة خاصة . أما في فلسفة هيدجر فبالرغم من أن

التجاوز هو الذى يتيح الحرية الانسانية إلا أن الانسان في تجاوزه وشروعه نحو المستقبل مرتبط بتحديدات معينة : فهو مرتبط أولا بماضيه الذى لابد له من أن يتقبله على نحو ما ، وهو مرتبط ثانيا بالعالم من حيث إن الوجود في فلسفة هيدجر هو وجود ـ في العالم ، وهو مرتبط ثالثا بغاية قصوى يشرع نحوها وهى الموت من حيث إن الوجود في فلسفة هيدجر هو وجود ـ ـ من أجل ـ الموت أو وجود لفناء Sein Zum Ende . وفي هذه الارتباطات جميعا نشعر بما يمسك بالحرية في فلسفة هيدجر من قيود وما يطغي عليها من عناصر الضرورة ، بحيث تبدو لنا على أنها ليست فلسفة حرية كما هو الأمر في فلسفة سارتر .

والواقع أن ما نجده من فوارق بين فلسفة سارتر وفلسفة هيدجر يرجع في جملته إلى اختلاف المقولة الرئيسية التى يتخذها كل منهما أساسا لفلسفته ويجعل منها أول وأهم مقومات الوجود الانساني . ففي فلسفة هيدجر لا يمكن أن يكون هناك وجود بشرى مالم يكن مرتبطا ارتباطا أوليا بالعالم ، فالوجود ـ في العالم ـ هو أول وأهم مقومات الوجود الانساني . أما فلسفة سارتر فتقوم أساسا على اعتبار أن الوجود الانساني هو في جوهره انفصال وملاشاة . فالانفصال والملاشاة هما التركيب الانطولوجي للوعى .

فاذا نظرنا ـ في فلسفة سارتر ـ إلى هذا التركيب الانطولوجى للوعى بدا لنا الوجود الانساني في صورة حركة دائبة قوامها الانفصال من الماضي والاتجاه نحو المستقبل . وهذه الحركة عينها تعنى أن الوجود الانساني ليس وجودا موضوعيا متطابقا مع ذاته وليس في وسعنا بالتالي أن نحدد ماهيته . إن الانسان في فلسفة سارتر ليس حاصلا على أى ماهية ثابتة وإنما تتوقف ماهيته على سلسلة أفعاله واختياراته . ولكى يختار الانسان لابد له أولا من أن يكون موجودا . ومن هنا كانت القضية الرئيسية التي تقرر في فلسفة سارتر أن « الانسان كائن أولا ثم يصير بعد ذلك هذا أو ذاك » (٢٨)

ليس الانسان إذا حاصلا من الأصل على ماهية ثابتة . إن الماهية الانسانية كما يقول سارتر لاحقة للوجود . وقولنا بأن الانسان يتجاوز ذاته يعنى أن الوعى ليس موجودا متحجرا ثابتا أو موجودا خاضعا لأية ماهية سابقة عليه ولكنه موجود قادر على الانفصال عن حالته الراهنة ليقرر لها معناها الذى يختاره بمحض حريته . وإذا « فما هية الكائن البشرى معلقة بحريته » ، وإنكار هذه الماهية ، أعنى انكار أن تكون سابقة على الوجود الانساني ، هو ما يتيح للانسان مجال الحرية ـ وهذا هو امتياز سارتر على الفلسفات التي تقول بالماهية فتقع في الجبرية ، وعبثا تحاول الخروج منها ، فان الخروج إلى الحرية يقضى بالضرورة أن ننحى الماهية السابقة بحيث يصبح الوجود الانساني فعلا انسانيا هو فعل الانتقال أي الصيرورة من حال الى حال ، وبحيث تكون هذه

---

(٢٨) J. P. Sartre : Action du 27 dec. 1944

الصيرورة مختلفة عن التغييرات المادية التي تكمن في علل سابقة تتيح مجال التنبؤ وتقضى بالآلية . أما الصيرورة لدى الانسان فتودي إلى جديد وتفترض ضرورة الحرية ، ومن ثم يكون الوجود انتقالا مما كان الى ما لم يكن بعد . والوجود بهذا المعنى يصبح ميزة خاصة بالانسان ـ وحده ، بل ميزة مقصور عليها الانسان ، لان الانسان لايأتي الى الوجود كموضوع في مكان وزمان بل كنشاط مستمر للحرية . فليس هناك معنى لأن نقول ينبغي على الانسان أن يكون حرا إذ لا يمكنه كذلك [٢٩] . الانسان اذا مقسور ـ من حيث هو نشاط حر ـ على أن يكون حرا بصفة دائمة . إنه يمارس حريته في كل فعل وفي كل سلوك . « إنني مدان بأن أكونَ حرا » [٣٠]

هنا يبزغ السؤال الهام : وماذا يفعل الانسان بهذه الحرية ؟ الواقع ان الاجابة على هذا السؤال لا تجيء في كتاب « الرجود والعدم » . ذلك أن سارتر قد وقف في هذا الكتاب عند اعتبار الانسان شروعا أى انفصالا مما هو كائن واتجاها نحو مالم يكن بعد . بيد أن سارتر قد مضى في كتابه الأخير « نقد العقل الجدلي » إلى اعتبار الشروع فعلا تعود قيمته إلى ما يحدثه من تغيير . فسارتر إذا يتحول هنا عن معنى الفعل بالاطلاق Le faire إلى معنى العمل بالتحديد Lu praxis أعني العمل الانتاجي الذى يهدف إلى اشباع احتياجات الانسان . وبعبارة أخرى أنه يتحول عن الحرية العفوية المطلقة إلى حرية كائن اجتماعي تاريخي يحيط به وسط مادى ويعمل في هذا الوسط بالتغيير . ومعنى هذا أن سارتر يترك المنظور المثالي ـ منظور الحرية المطلقة ـ ليتحدث عن حرية « محددة بحرية » بحيث تكون في كل واحد « بترا مقبولا » . ويعترف سارتر بأن الوجودية إذ تقتصر على دراسة الموجود البشرى في نطاق القطاع الانطولوجي فان من المسلم به أنها تثير مسألة علاقاته الأساسية مع جملة الأنظمة الأخرى التي نجمعها تحت اسم الانثروبولوجيا [٣١] فلا بد إذا من استيعاب الظروف المادية والاقتصادية ومختلف العوامل التاريخية والاجتماعية والحضارية . فهذه كلها تشكل الوسط الذى يتأثر به الانسان ويعمل على تجاوزه . ومع استيعاب هذه الظروف والعوامل يعتقد سارتر أنه يذيب الوجودية بقطاعها الانطولوجي داخل الماركسية الأصيلة : ماركسيه كارل ماركس . وإذا كنا نقول إن الماركسية الأصيلة هى المادية التاريخية فذلك من حيث إن المادية التاريخية تعنى الفعل الانساني في علاقته مع العالم وعلاقته مع الآخرين .

وإعادة الانسان داخل الماركسية الأصيلة يؤدى إلى وضع الأسس لأنثروبولوجيا حضارية حقيقية تبرر حضور الحرية بوصفها تجاوزا في قلب الاطار الزمنى الشامل للتاريخ . إن سارتر يرى أن امتياز الانسان يكمن في المكانة التى يشغلها في هذا العالم ، وذلك لأنه الموجود الذى يمكنه أن يعيش تاريخيا ما ينتاب المجتمع من تقلبات ، أى أنه يتحدد دون انقطاع عن طريق عمله الخاص خلال مايثار من تغيرات . وهذا التعريف للانسان

---

(٢٩) هذا هو مفهوم الحرية عند سارتر بالمعنى الميتافيزيقي . ولكن سارتر يجمع بصدد الحرية بين المظهرين : الميتافيزيقي والاخلاقي .

(٣٠) L,Etre et le Neant, P. 515

(٣١) Sartre,J.— P. : Critique de la Raison Dialectique (Gallmard , Paris 1960) P. 104

هو بالضرورة تعريف بعدىء a posteriori بمعنى أنه يجيء بعد التجربة ـ تجربة أن يكون للمجتمع تاريخ ـ ثم يمكن بعد ذلك أن ينسحب على مجتمعات بلا تاريخ . (٣٢) ومعنى هذا أن المعرفة الانسانية تتحقق أول الأمر كمعرفة عملية ثم تكون بعد ذلك معرفة نظرية ، لكنها لا تقف عند هذه المرحلة وإلا بقيت تصورية فارغة . بل هى تعود إلى الواقع الفعلى .

ويرى سارتر أن في هذا الربط بين الواقع والتصور تلتقي الوجودية بالماركسية . فعندئذ تتخذ الفلسفة من الانسان ومن التحديدات المحسوسة لحياته الدعامة الحقة والموضوع الأساسي للدراسة . فتتجنب بذلك ما تفتقر إليه النظرية الماركسية من أساس أنطولوجي صميم ، هو الافتقار الذى يطلق عليه سارتر اسم « فقر دم شامل » (٣٣) وعندئذ أيضا لا تغفل الفلسفة البعد التاريخي الاجتماعي بكل ما ينطوى عليه من مواقف اقتصادية وصراع طبقي وعلاقات بشرية جدلية . فهذه كلها تدخل في إطار حضارى وتشكل عناصر جوهرية من عناصر موقف الانسان .

ومع التقاء الوجودية بالماركسية يعود الجدل جدلا انسانيا يصنعه الانسان إذ يصنع ذاتـه في حدود عالمه الاجتماعي وإذا كانت العلاقة بين الانسان والأشياء هى أول ما تكشف عنه التجربة الجدلية فان هذه العلاقة تجيء في صورة عمل يقوم به الانسان من حيث هو كائن اجتماعي وتاريخي وينصب على تغيير الوسط المادى أى على الانتاج .

وكان يمكن أن تقوم العلاقات بين الانسان والانسان على التبادل لو كان الانتاج وأشكال المادة متوفرا وكافيا لأشباع متطلبات الانسان . لكن الندرة تمنع إمكان التبادل . ومع التقاء الحاجة والندرة ينشب الصراع ويتخذ كل صور العنف ، فتصبح العلاقة بين البشر علاقة تبادل مستلب يتهدد الانسان فيها غيره بالعداء والموت . وليس يشترط أن تكون الندرة دائما أمرا صريحا ، فإن إدراك الحاجة يتسلل إلى أعماق الوعى الانساني ، ويستقر فيه على مر العصور شعور محايث بالندرة يسميه سارتر استبطان الندرة ..

ولكى يتاح للانسان أن يحدث ما يهدف إليه من تغيير في الوسط المادى لابد من التقاء الحريات الفردية على نحو أو آخر : قد تلتقي في تجمعات collectifs كتجمعات الناس على محطة أتوبيس بينهم علاقة عداء بالقوة بسبب ندرة الأماكن . وقد تلتقى في عمل مشترك يشكل جماعة groupe كالجماعة الثورية . بيد أن انشقاق الفرد عن الجماعة أمر محتمل لانه يحتفظ بحريته لاسيا وان براكسيا الجماعة ليست حاصل جمع براكسيا الافراد . فيلزم منع

---

(٣٢) Critique lq Raison Dialectique , P. 103—104

(٣٣) Critique de la Raison Dialectique, 109

الانشقاق عن طريق العنف . هكذا يصبح الرعب ملزما بالاخاء وينعقد بين الأفراد قاسم مشترك هو قاسم الولاء [٣٤] ، يجيء صريحا أو ضمنيا ليضمن التقاءهم في براكسيا مشتركة .

يبقي لنا أن نتساءل عن تحول سارتر : تحوله عن الفعل الفردى إلى البراكسيا المشتركة . لقد اهتم سارتر في « الوجود والعدم » بالموقف الميتافيزيقي وبالذاتية الخاصة . ثم اتجه في « نقد العقل الجدلى » إلى الاهتمام بالواقع الاجتماعي والتاريخي . اتجه إلى موضوعية تجهد في الخروج من الذات لتلحق بالآخرين وبالتاريخ . فهل معنى ذلك أن سارتر قد تحول عن موقفه الأساسي إلى موقف جديد معارض للموقف الأول ؟

هناك أن لاشك تغير واضح في الكتابين من حيث المنهج ومن حيث المصطلحات : أما المنهج فلم يعد كما كان في « الوجود والعدم » منهجا فينومنولوجيا يقتصر على دراسة الوعى وعلى الموضوعات المائلة له . ولكنه أصبح المنهج الصورى والجدلي الذى يهدف إلى دراسة المنطق الحي للفعل الانساني للكشف عن بناءاته الأولية . وليست الغاية من الكشف عن بناءات العمل الأولية الحصول على العناصر التي يمكن ابتداء منها أن نعيد تكوين التاريخ ككل تام ، فإن التاريخ ليس كلا ولكنه عملية تجميع مستمرة . ولكن الغاية هى ايضاح ما يجعل التاريخ معقولا ، لأن هذه البناءات المجردة الصورية التي نكتشفها هى ما يحتوى عليه التاريخ . وعلى هذا فالمنهج ارتدادى تقدمي : ارتدادى أو تحليلي يكشف عن بناءات العمل ، وبذلك يتيح التركيب التقدمي ويجعله ممكنا أو على الأقل صحيحا . فالجانب التقدمي التركيبي يجيء إذا لاحقا على الجانب التحليلى ولا يجوز من ثمة الاقتصار عليه كما تفعل الماركسية العامية .

وأداة هذا المنهج التراجعي التقدمي هى العقل الجدلي الذى هو عند سارتر نفس حركة التاريخ في سياق تكونها وفي وعيها لذاتها . فالعقل الجدلي هو إذا علاقة بين الوجود والمعرفة ، أى بين التجميع التاريخي والحقيقة المجمعة . وأيا ما كان من النقد الذى يمكن توجيهه إلى هذا المنهج الجدلي من حيث إنه يغض من قيمة المعرفة العلمية الخالصة التى هى نتاج للعقل التحليلي ، فما يهمنا هو أن سارتر يبقي بموجب العقل الجدلي في نطاق قضيته الرئيسية التي قررها في « الوجود والعدم » ، وهى قضية التمييز بين الانسان والعالم أو بين الوجود لأجل ذاته والوجود في ذاته . صحيح أنه يصبح في نقد « العقل الجدلي » أكثر اهتماما بالوجود في ذاته من حيث أبعاده الاجتماعية والتاريخية . لكنا نستطيع أن نقول إن سارتر لم يهجر الكوجيتو . وآية ذلك أن سارتر لا يكف عن أن يعيد إلى الانثروبولوجيا البعد الوجودى للمدارج التي يدرسها . إنه يعيد إدخال الباطنية في الجدل مما يعنى انه يستعيد الانسان . فالجدل عند سارتر هو أولا وبالذات جدل انساني .

---

(٣٤) Ibid., P. 439

إذا فاختلاف المنهج لم يؤد إلى تنازل سارتر عن قضيته الرئيسية أو خروجه عنها ، وهى قضية العلاقة بين الانسان والعالم . إنه قد أتاح له فحسب أن يتخذ منظورا جديدا يتناول في ضوئه هذه العلاقة . وهذا المنظور الجديد الذى انصب على العالم الاجتماعي وألح على البناء الطبقي قد اقتضي من سارتر أن يستخدم مجموعة جديدة من المصطلحات .

ونحن إذا نظرنا في هذه المصطلحات الجديدة وجدنا أنها جاءت عنده مساوية لمصطلحاته القديمة ومقابلة لها في الوقت ذاته . فهو يتحدث عن الانثروبولوجيا الفلسفية بدلا من الانطولوجيا الفينومنولوجية وهو يستخدم في هذه الانثروبولوجيا ألفاظ « الانسان » و « العمل » و « المادة » في مقابل « الوجود لأجل ذاته و« الوعى » و« الوجود في ـ ذاته » .

فاذا وقفنا عند هذه الألفاظ الثلاثة مع بدائلها تبينا أن القضية الرئيسية عند سارتر واحدة ، وهى قضية العلاقة بين الوجود لأجل ذاته من حيث هو وعي أو شعور وبين الوجود في ذاته . لكن هذه القضية تشير في مصطلحاتها الجديدة التي تجيء في « نقل العقل الجدلي » إلى اهتمام سارتر وإلحاحه في بيان أن هذه العلاقة لا تقف عند السلب والرفض كما كان الشأن في « الوجود والعدم » ، ولكنها علاقة عمل يقوم به الانسان ويرمي أساسا إلى التغيير : تغيير العالم المادى . إن مقولات سارتر واحدة وابتداؤه من الكوجيتو وتحويله له بموجب القصيدية إلى وجودية تنصب على الوجود العالمى قد بقي في « نقد العقل الجدلي » وإنما منظورا إليه من خلال ما يحدثه الانسان من تغيرات في العالم المادى بموجب نشاطه الانتاجي . هذا المنظور الجديد يبين في مفهوم الشعور أو الوعي عند سارتر . وإذا كنا قد رأينا أن الوعي عند سارتر يقوم من حيث هو متمايز عن الموضوع فانا قد رأينا أيضا أن هذا التمايز هو أساس العمل وشرطه الوحيد . فالمنظور الجديد لدى سارتر هو إذا مجرد إلحاح أكثر على مفهوم العمل . وهو إلحاح يبقي على أرضية واحدة من فلسفة سارتر هى الكوجيتو من حيث هو وعى بشيء ما . لكن سارتر رغم بقائه على هذه الأرضية ينطلق إلى تفصيل معنى العمل والنشاط الانتاجي إلى أن يبلغ بنا إلى قضية رئيسية جديدة هى قضية الندرة وما يرتبط بها من عنف .

أن مقولة العمل عند سارتر هى أولا ما يتيح الاتصال بين الأنا والآخر وعلى أساس من علاقات إنتاج محددة . [٣٥] ثم تأتي فكرة استحالة الاشباع بسبب الندرة مما يعني الصراع والعنف . ويرى سارتر أن استيطان الندرة وهى مجرد واقعة عارضة ، هو ما يفسر العنف الذى يتسم به التاريخ البشرى كله .

---

(٣٥) Critique de la Raison Dialectique, P. 186

ومعنى ذلك أن كل ما يشرع نحوه الانسان يقوم في نهاية الأمر على واقعة عارضة هى الندرة ، بحيث إذا انتفت الندرة أمكن عندئذ أن نتصور مجتمعا خاليا من العنف تتحقق فيه الحرية بمعناها الحقيقي . فهل يمكن أن يتحقق مثل هذا المجتمع ؟ ليس هناك عند سارتر ما يمنع من أن تفضي عملية التجميع المستمرة في نهاية الأمر إلى وحدة التاريخ ووحدة البشرية . أما كيف يفضي التجمع إلى الوحدة فهذا ما يشكل صعوبة لا سبيل إلى اجتنابها في فلسفة سارتر . إن الفعل هو عمل فردى ، وكثرة الضمائر الفردية تبقي من حيث هى كذلك أمرا فرديا لا يتيح للتاريخ أن يمضي في صورة حركة تجميع تبلغ غايتها . فالعالم إذا يبقى ذريا ما دمنا نلجأ إلى العمل الفردى نلتمس فيه تفسير العالم .

فإذا غضضنا النظر عن هذه الصعوبة وافترضنا أن جدل التجمع والجماعة كما عرضه سارتر يتيح إمكان الانتهاء إلى وحدة التاريخ بزغ لنا ما يردنامن « نقد العقل الجدلى » إلى « الوجود والعدم » مرة ثانية ، لأن السؤال سيكون عندئذ عن الانسان من حيث هو شروع : هل يعود إلى القلق الوجودى ؟ وهل يصبح الانسان انفصالا وملاشاة دائمة كما وصفته أنطولوجا سارتر ؟

إن هذه النتيجة تعنى على الفور أن « الوجود والعدم » كان ينبغي أن يجيء لاحقا على « نقد العقل الجدلى » : لاحقا زمنيا لأنه يتناول الوعى أى الوجود لأجل ذاته في مجتمع انتهى إلى وحدة التاريخ البشرى فانتهى منه الاستلاب . ولكن لا ينبغي أن ننسى هنا أن فلسفة سارتر برمتها قد بدأت أصلا من حدس سارتر للوجود ـ في ذاته ـ ، وأن هذا الحدس قد كشفت عنه أول رواية ظهرت لسارتر وهى قصة « الغثيان » .

واضح ان ما عرضناه عن تحول سارتر لا ينطوى على أى نقض لقضايا « الوجود والعدم » ، ولكنه يتخذ منظورا جديدا يبرز على نحو أكثر تفصيلا موقف الانسان الاجتماعي والتاريخي . صحيح أنه لايغفل العمل الفردى praxis ولا يغض من قيمته . ولكنه يرى أنه مشروط بنسق من العلاقات الاجتماعية ولا يتاح للانسان أن يتغير أو يتعدل إلا في نطاق هذا النسق . وإذا كان هذا المنظور الاجتماعي لاسيما في جانبه الاقتصادي هو الوحيد الذى اقتصرت عليه الماركسيه المعاصرة فيما يرى سارتر ، مما انطوى على اهمالها للموجود البشرى ، فان امتياز سارتر يكمن في التأكيد على اهتمامه أيضا بالبعد الانطولوجي داخل الاطار الاجتماعي . فهل أراد سارتر بذلك أن يعيد للماركسيه الحياة أم أن يفجرها من الداخل ؟

●●●

لقد صرح سارتر في أخريات حياته بأنه « كتب بالضبط عكس ما كان يريد أن يكتب » . وليس هذا التصريح سوى تعبير عن رفض سارتر للارتباط بأى من مواقفه السابقة ارتباطا يحيل فلسفته إلى مذهب منغلق ويسد عليه ينبوع التجدد والتحول . لكن هذا الينبوع كان مصيره حتما أن يتوقف . ففى التاسعة من مساء الاربعاء ١٥ ابريل سنة ١٩٨٠ في مستشفى بروسيه بباريس لفظ سارتر أنفاسه الأخيرة . وبموت سارتر انقطع « طريق الحرية » ، الطريق الذى ارتاده ابتداء من عام ١٩٤٣ حين ظهر كتابه « الوجود والعدم » ، وظل يتابع منعطفاته حتى نهاية العقد الثامن من هذا القرن ، « دون أن يمضي في أى منعطف إلى نهايته .

***