

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة 8 ماي 1945 قالة



كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

رقم التسجيل:.....

الرقم التسلسلي:.....

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر تخصص فلسفة اجتماعية

بعنوان:

إشكالية الأنا والغير في الفكر الغربي المعاصر

جان بول سارتر نموذجا

إعداد الطالبة:

مراح حنان

أعضاء لجنة المناقشة:

المناقش	الرئيس	المشرف
د. مرابي رابع	أ. حاج علي كمال	د. بلواهم عبد الحليم

السنة الجامعية: 1435-1436هـ/2016-2017م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى والدي الحبيبين أظل الله في عمرهما

إلى كل فرد من أفراد عائلتي

إلى صديقتنا دروي هناء و فوزية

إلى كل من يؤمن بعظمة الوجود ويسعى جامدا وراء الحقيقة

إلى كل من يقدر الإنسان ويسعى لحرية المغيبة

أهدي هذا العمل المتواضع

شكر وتقدير

الحمد لله الذي أنار علينا درب العلم والمعرفة وأعاننا على

أداء هذا الواجب ووفقنا في إتمام هذا العمل

نتوجه بأسمى عبارات الشكر والتقدير إلى الدكتور بلوهم

عبد الحليم الذي قبل وأشرف على هذا البحث وتابعنا فيه من

كان مشروعا نظريا إلى اللحظة التي هو عليها الآن لك أستاذنا

جزيل الشكر والتقدير على كل ما قدم لنا من نصائح

وتوجيهات علمية

ومنهجية وأشكر أيضا كل أساتذتي وكل الأصدقاء الذين

قدموا لي يد المساعدة بالكتب والشكر موصول أيضا إلى

جميع القائمين على مكتبة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

بجامعة قلمة على تعاونهم وتيسيرهم.



مقدمة:

تعد اشكالية الأنا والغير من أهم الإشكاليات الفلسفية التي ظلت تؤرق الفلاسفة والباحثين قديما وحديثا، حيث تضرب بجذورها إلى بداية التفكير الإنساني وعلى وجه الخصوص إلى الفكر اليوناني، من خلال مجموعة المفاهيم التي أنتجها: ما عبر عليه "سقراط" (469-399) ق.م بمقولته الشهيرة "اعرف نفسك بنفسك"؛ والتي يتبين لنا من خلالها ضرورة معرفة الذات انطلاقا من نفسها دون الرجوع إلى الغير، وبذلك حولت مجال الاهتمام من البحث في الطبيعة إلى البحث في الذات الإنسانية، ومن خلال مقولة "أرسطو" (384-322) ق.م "الإنسان إجتماعي بطعه"؛ والتي نفهم من خلالها أن الأنا بحاجة دائما لوجود الغير، لأن الإنسان اجتماعي بطبعه ولا يستطيع أن يعزل عن الجماعة، وغيرها من المفاهيم لأفلاطون وأرسطو كالوحدة في مقابل الكثرة أو التطابق أو (الهوهو) في مقابل الاختلاف؛ ومعنى ذلك إما أن يكون الشيء هو هو، وإما أن يكون مخالفا لذلك، فهو بالنسبة لكيونته هو هو، ومخالف بالمقابل مع الغير، غير أنهم لم يبلوروا مفهوم الغير باعتباره أنا آخر، بل اعتبروه كل ما ليس ومخالف للذات، ضمن تصورات منطقية وأنطولوجية بحتة، فلم يكن همهم مقابلة الأنا بالغير، بل معرفة موقف الإنسان من الوجود والبحث عن أصل العالم و الاهتمام بالميتافيزيقا.

ولهذا فإن اشكالية الأنا والغير قد لقيت اهتماما أكبر في الفكر الأوروبي الحديث الذي أساسه الذات أو الأنا، والفكرة المؤسسة لفلسفة الذات هي كوجيتو "رينيه ديكارت" (1596-1650)م "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وبتالي فإن علاقة التغاير هي علاقة الأنا بالغير، ومع "فردريش هيغل" (1770-1831)م الذي ناقش تصورات الغير وإشكالاتها ردا على ديكارت صاحب التمرکز الذاتي وفلسفة الأنا، كما لا ننسى الثورة التي أحدثتها التحليل النفسي، الذي أرسى دعائمه "سيجموند فرويد" (1856-1939)م؛ من خلال اكتشافه لجانب اللاشعور عند الإنسان (الأنا-الهو-الأنا الأعلى) ، وبذلك حطم فرويد الكوجيتو الديكارتي القائم على الوعي والشعور، إضافة إلى اكتشاف

علم النفس لجانبين أساسيين في طبيعة الإنسان: طبيعة ذاتية يكونها الإنسان عن نفسه بنفسه، وطبيعة موضوعية يكونها عنه الغير، ثم زاد الاهتمام فيما بعد بهذه الإشكالية خاصة بتزايد الاهتمام بالإنسان مع "فيورباخ" (1804-1872) م، باعتباره نقطة حاسمة للانتقال من الإنسان المتواضع إلى الإنسان المطلق، ثم تبلورت هذه الإشكالية أكثر ببروز تياران كبيران هما: التيار الوجودي الذي قاده "سورين كير جارد" (1813-1855م)، وتزعمه فيما بعد "جان بول سارتر" (1905-1980) م والذي اهتم أساسا بالإنسان من الداخل، أي من خلال الوجود الداخلي للفرد، أما التيار الثاني فهو التيار الماركسي الذي اهتم بالظروف الموضوعية الخارجية للإنسان.

ومع حلول القرن العشرين شهد العالم حربين عالميتين، كانت نتائجهما وخيمة على البشرية بما خلفته من دمار وموت ورعب على نفسية الانسان... الخ، كل هذا مهد الطريق أكثر لبروز الفكر الوجودي، الذي آمن بالإنسانية جمعاء، وحمل لواء الدفاع عنها، فقد أحدثت الوجودية القطيعة مع الأسس القديمة للميتافيزيقا في مفهومها للذات، كما نادى ببطلان المادية التي ألغت الذاتية، ورفعت من شأن الإله، ونادت بحرية وحقوق الانسان المستتلة، وردت للإنسان مكانته في الفكر المعاصر، وبذلك ساهمت في تغيير الأوضاع الأوروبية خاصة والعلمية عامة.

والقراءة التي نخصها بالتحليل والعرض تتعلق بواحد من الذين قدموا إسهامات كبيرة فيما يخص الفكر الوجودي، وهو الفيلسوف الفرنسي **جان بول سارتر**¹، الذي شق لنفسه خطا فلسفيا مغايرا لسابقه، يناظر في قوته الفكرية

¹ فيلسوف وأديب فرنسي، ينتسب إلى المذهب الوجودي. ولد في باريس في الحادي والعشرين من شهر يونيو سنة 1905، و التحق بالصف الخامس في ليسيه هنري الرابع سنة 1916، حيث تعرف بزميله بول نيزان. التحق بالصف الأول من ليسيه هنري الرابع وحصل على البكالوريا (شهادة الثانوية العامة) في السنة التالية، والتحق بالصف المؤهل لدخول مدرسة المعلمين العليا في سنة 1924. وفي سنة 1924 دخل مدرسة المعلمين العليا، وكان من زملائه آرون وعالم النفس لاجاش وزميله السابق بول نيزان. وحضر الأجرىجاسيون فرسب فيها في المرة الأولى سنة 1928 لكنه نجح فيها في 1929 وكان ترتيبه الأول وكانت سيمون دي بوفوار هي الثانية. ثم عين مدرسا في ليسيه لوهافر سنة 1931 حيث أمضى عامين، في أثناءهما قام برحلات إلى إسبانيا وإيطاليا وانجلترا، وعي بقراءة مؤلفات جويس وسلين. وفي سنة 1934، كان عضو بعثة في المعهد الفرنسي ببرلين وبدأ يقرأ لهوسلر وكافكا وفولكر. في سنة 1942 بدأت فترة الكتابة في المقاهي في حي سان جرمان في الشاطئ الأيسر في باريس خصوصا في مقهى الفلور. وفي 1944 تعرف إلى كامى وجان جينيه، وفي سنة 1964 منح جائزة نوبل في الآداب لكنه رفض استلامها. وفي يوم 15 أبريل 1980 توفي (ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، صص 563-564).

والفلسفية الأعمال والمشاريع الأخرى، مساهما بنزعتها الإنسانية الوجودية على التصدي للأوضاع السائدة، التي فرضتها الطبقة الأرستقراطية وسلطة الكنيسة الاستبدادية، وذلك بإعادة الكرامة للإنسان في القرن العشرين، التي سلبت وحولت لمجرد أداة، لذا دعا لمحاولة فهم الإنسان والتركيز لا بعلاقته مع الغير فقط، بل بدراسة الإنسان في وجوده الحسي والمشكلات الفعلية التي تمس وجوده الواقعي.

ومن الأسباب التي دفعتنا إلى اتخاذ (جان بول سارتر نموذجاً) في دراستنا، نجد أسباب ذاتية وأخرى موضوعية:

الأسباب الذاتية تمثلت في قيمة الموضوع وخاصة في وقتنا الراهن، لما يشهده العالم من ثورات وفتن وحروب بين الأنا والغير، مما أقام الصراع بين (العرب) كأنا في مقابل الغير/الأخر (الغرب)، إضافة إلى الوضع الذي آل إليه الإنسان في ظل التطور البيو تكنولوجي الذي جعل من الإنسان مجرد مادة خاضعة للتجريب، وبهذا أصبح الإنسان مجرد ذات مستلبة من قبل الغير.

أما الأسباب الموضوعية فتمثلت في رغبتنا في الخوض في غمار هذا البحث، وحب الاطلاع على الفلسفة الوجودية، و إبراز إشكالية الأنا والغير في الفكر الغربي المعاصر عامة، وعند جان بول سارتر خاصة.

وإن طبيعة الموضوع قد اقتضت اعتمادنا على المنهج التحليلي النقدي في تحليلنا للإشكالية الأنا والغير في الفكر الغربي المعاصر (جان بول سارتر نموذجاً) ونقدها، بالإضافة إلى توظيفي للمنهج المقارن في مقارنة أفكار (جان بول سارتر) مع بعض الفلاسفة حول إشكالية الأنا والغير، وذلك بهدف التعرف على أهم ما تميز به سارتر عن غيره من الفلاسفة.

و من الصعوبات التي واجهتنا أثناء إعدادنا لهذا العمل ولعل أهمها غزارة إنتاجه وتعقد أسلوب كتاباته خاصة " الوجود والعدم"، بالإضافة إلى صعوبة الترجمة التي تتطلب وقت طويل وحرصا شديدا على عدم المساس بمعاني الألفاظ ومحتويات الأفكار.

ولقد انطلقنا في بحثنا هذا من طرح مشكلة أساسية تتمثل في: هل وجود الغير بالنسبة لجان بول سارتر أمر ضروري وأساسي لوجود الأنا أم هو مصدر تهديد وخطر؟ والتي تفرعت عنها مجموعة من التساؤلات قمنا بصياغتها كالاتي:

- ما المقصود بالأنا والغير عند جان بول سارتر؟.

- كيف يمكن إدراك الغير؟.

- هل يمكن اعتبار الوجود لأجل الغير من أهم أبعاد الوجود الإنساني؟.

وللإجابة على هذه التساؤلات عالجنا موضوع البحث في خطة تتألف من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

مقدمة: قدمنا فيها نظرة عامة على الموضوع من أجل تبيان الجذور التاريخية التي تبلورت على إثرها إشكالية الأنا والغير من الفكر اليوناني القديم وصولا إلى الفكر الغربي المعاصر، مع طرحنا لجملة من التساؤلات نسعى جاهدين للإجابة عنها وفق خطة ومناهج معينة مع ذكرنا لأهم المصادر والمراجع المستعملة.

الفصل الأول: بعنوان "مقاربات مفاهيمية حول الأنا والغير" تناولنا فيه ثلاث عناصر، بحيث خصصنا العنصر الأول لتوضيح مفهوم الأنا والغير من الناحية اللغوية والاصطلاحية، أما العنصر الثاني فحاولنا من خلاله تبيان مفهوم الإنسان عند جان بول سارتر، وفي العنصر الثالث تعرضنا لتبيان علاقة الأنا بالغير عند أبرز الفلاسفة فكان اختيارنا لكل من: أرسطو طاليس، فردريش هيغل، فريدريك نتشه، غابريال مارسال.

الفصل الثاني: عنوانه "بالوجودية عند جان بول سارتر" اشتمل على ثلاثة عناصر أولها: الوجود والماهية، ويتلو ذلك العنصر الثاني الذي أوضحنا فيه مراتب الوجود الإنساني (الوجود في ذاته- الوجود لذاته- والوجود للغير)، أما العنصر الثالث فحاولنا من خلاله تبيان الآنية والغيرية والذي تفرع بدوره إلى عناصر جزئية أولها: العلاقات الوجودية مع الغير، حيث اختصرت دراستنا لهذا العنصر على ذكر ثلاث نماذج فقط وهي: (الحب، تعذيب الذات، الا مبالاة) ثم بينا في العنصر الثاني كيفية الصراع وتحقيق الأنا، والعنصر الثالث وضحنا فيه مسألتنا الحرية والمسؤولية.

الفصل الثالث: عنوانه "بالبعد السياسي عند جان بول سارتر وتأثيره في الفكر الغربي المعاصر" اشتمل هو الآخر على ثلاثة عناصر، أولها من الوعي الفردي إلى الوعي الجماعي، ثانيها امتزاج الوجودية بالماركسية، وثالثها سارتر وحركات التحرر في العالم.

و من أجل إنجاز هذا العمل اعتمدنا على جملة من المصادر والمراجع لها علاقة بموضوع بحثنا، فمن أهم مؤلفات جان بول سارتر التي استندنا عليها: "الوجود والعدم"، "الوجودية مذهب إنساني"، "الكلمات"، "التخييل"، "الغثيان"، "جلسة سرية"، "عارنا في الجزائر"، "دفاع عن المثقفين"، "الماركسية والثورة"، "قضايا الماركسية"، "الفوضى والعبقرية"، "الذباب" "مسرحية نيكراسوف".

بالإضافة إلى هذه المؤلفات لجان بول سارتر اعتمدنا على عدد من المؤلفات التي عاجلت إشكالية الأنا والغير عند جان بول سارتر مثل كتاب: "الأنا والآخر والجماعة" لسعاد حرب، وكتاب "الغير في فلسفة سارتر" لفؤاد كامل، وكتاب "معرفة الغير" لريمون كاربانتييه، وغيرهم من المؤلفات.

كما اطلعنا على دراسة أكاديمية عنيت بتوضيح إشكالية الأنا والغير عند جان بول سارتر بعنوان: "جان بول سارتر وموقفه من القيم الأخلاقية" وهي مذكرة لنيل شهادة الماجستير (لسمير بوعلام).

وفي ختام البحث حاولنا استخلاص جملة من النتائج الفكرية لإشكالية الأنا والغير في الفكر الغربي المعاصر وعلى وجه التحديد عند مفكرنا جان بول سارتر.

الفصل الأول: مقاربات مفاهيمية حول الأنا والغير

1 - مفهوم الأنا والغير

2 - مفهوم الإنسان عند جان بول سارتر

3 - جدلية الأنا والغير عند الفلاسفة الغربيين

إن تجربة الأنا والغير تعتبر حقلا واسعا وأساسيا إذ لقيت هذه الإشكالية العلائقية جدلا كبيرا وواسعا بين الفلاسفة من الفكر اليوناني حتى الفكر المعاصر، ولهذا لا يمكن الحديث عن الأنا بمعزل عن الغير، فلطالما رغب الأنا في الاستئناس بالغير والاجتماع والتآلف معه، لأن الطبيعة الإنسانية تفرض على الانسان دائما التعامل مع غيره، ولأن هذا الأخير يعتبر بعدا تفاعليا وعلائقيا لا غنى عنه، يشير إلى النمط الذي يوجد فيه الإنسان وتشارك فيه الذوات وتترابط بعلاقات مختلفة، فإن الشخص كأنا واعية حرة ومسؤولة أمام الآخرين لا يمكنها العيش إلا في إطار الجماعة، فالغير مسألة ضرورية وملحة لإكمال وعي الأنا بذاتها، والوعي بوجودها، بل لا يمكن اعتبار الأنا موجودا إلا لكي يعيش مع الآخرين، وذلك لتحقيق غايات مشتركة، فالمشاعر والمواقف مثل الصداقة والحب والعداوة والتسامح... إلخ لا تأخذ معناها إلا من خلال علاقتها بالغير، بل إن أفكارنا وممارستنا ولغتنا لا معنى لها إلا إذا تحققت بوجود الغير في حياتنا، ذلك أن الإنسان كلما كبر كلما اتسعت دائرة الغير لديه، ولهذا نجد من بين الذين اهتموا بدراسة هذا الموضوع وخصصوا له حيزا كبيرا من أعمالهم الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر، غير أن هذا الإشكال الفلسفي لم يكن محل اتفاق بين الفلاسفة، فمنهم من ذهب إلى اعتبار مشاركة الآخر أو الغير أمرا ضروريا، ومنهم من أكد على وجوب تشكل الأنا بمعزل عن الغير، وأمام هذا الاختلاف في الطرح نتساءل: ما مفهوم الأنا والغير؟ وما مفهوم الانسان عند جان بول سارتر؟ وماهي أشكال العلاقة بين الأنا والغير عند الفلاسفة الغربيين؟ و هل العلاقة بينهما هي علاقة تكامل وتواصل أم علاقة صراع و تنافر؟.

1- مفهوم الأنا والغير:

1.1- مفهوم الأنا:

أ/ لغة:

ضمير المتصل الواحد وهو تعبير عن النفس الواعية لذاتها¹.

ب/ اصطلاحاً:

لقد اختلفت تفسيرات الأنا بين الفلاسفة والباحثين فبينما يرى **سيجموند فرويد** أن الأنا: " هو ذلك القسم من الهو

الذي تعدل نتيجة تأثير العالم الخارجي فيه تأثيراً مباشراً بواسطة جهاز الإدراك الحسي-الشعور"².

يذهب **يونغ** إلى اعتبار (الأنا) "مركز الشعور وهي أحد النماذج الأصلية الكبرى للشخصية، وهي ما يعطي الإحساس

بالانساق والتوجيه عند المستوى الخاص بالحياة الشعورية وهي تميل إلى مواجهة كل ما يمكن أن يهدد هذا الانساق

الهش للشعور، وتحاول الأنا أن تقنعنا بأننا ينبغي أن نخطط ونحلل خبراتنا بشكل واع، أما الذات فهي الهدف الذي

تطمح الأنا للوصول إليه، إنها المكون الأكثر تكاملاً وارتقاءً من الأنا، وهي النموذج الأصلي المركزي³.

غير أن هناك من الباحثين من يعرف الأنا بأنها هي نفسها الذات، وهذا ما ورد في قول **إبراهيم مذكور** بأن (الأنا):

"هو الذات التي ترد إليها أفعال الشعور جميعها وجدانية كانت او عقلية أو إرادية، وهو دائماً واحد ومطابق لنفسه،

وليس من اليسير فصله عن أعراضه، ويقابل الغير والعالم الخارجي ويحاول فرض نفسه على الآخرين وهو أساس

¹ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، [د.ط]، 2007، صص 449-450.

² سيجموند فرويد، الأنا والهو، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت-القاهرة، ط4، 1982، ص24.

³ عمرو عبد العلي علام، الأنا والآخر- الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005، ص9.

الحساب والمسؤولية"¹.

أما الأنا في الفلسفة "هو القائل في فعل القول باعتبار القول الفعل الوعيوي الأعلى الذي تندرج تحته مختلف أنواع الوعي في تراتبية بنيوية معينة على صعيد كينوني وقيمي على حد سواء. وهكذا فالأنا هو القائل باعتبار وعيه لقوله و لقائلته بالذات، وعندما يفهم الأنا من خلال قائلته يرتبط حكما، ومن خلال قولته بذاته أولا، وبغيره ثانيا و أي من خلال علاقة (الأنا- -الغير) الأنا كذات و الآخر كموضوع مقابل لأناي وبقوله أو مقولته ثالثا"².

وقد عرف أندريه لالاند "الأنا Moi" باللاتينية l.ego: تستعمل غالبا بهذه الصورة من جانب الفلاسفة الإنكليز أو الألمان لتدل على ما تسميه الأنا.

أ - بالمعنى النفسي الأخلاقي:

- وعي الفردية التجريبية "إن أناه (أنا التمثال) هو في آن وعي ما هو عليه وذكرى ما كان عليه... فليس أناه سوى مجموعة الأحاسيس التي يشعر وتلك التي تذكره بها الذاكرة".

ب- بالمعنى المنطقي و النقدي:

ذات مفكرة، بحيث تكون وحدتها وهويتها هما الشروط الازمة، المضمنة بتوليف المعطى المتنوع في الحدس، وبترباط هذه التمثلات في وعي ما³.

¹ إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، [د.ط.]، 1983، ص23.

² معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، مج1، معهد الإنماء العربي، [د.م.]، ط1، 1986، ص114.
³ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه: أحمد عويدات، مج2، منشورات عويدات، بيروت- ط2، 2001، ص ص824-825.

وقد ارتبطت فكرة الأنا ابتداءً من ديكارت بمشكلة الأصل في إنشاء المذاهب الفلسفية، ففي رأي ديكارت أن الأنا: أي المبدأ الحدسي للتفكير العقلي يخص الجوهر المفكر، أما هيوم الذي يرفض أي جوهر أو مادة فقد ردها إلى حزمة من الإدراكات الحسية [...]. واعتبر فيخته الأنا المبدأ الخلاق المطلق الذي يطرح نفسه والوجود على أنهما (ألا أنا) الخاص به¹.

وكلمة "أنا" في اللغة الألمانية المؤلفه هي الضمير الشخصي الأول المفرد وهي تقابل "أنت" و "هو" الخ، لكنها يمكن أن تكون اسماً: (الأنا، أو الذات) وهي تشير عندئذ إلى فردية شخص ما، أو ذات ما أو أنا معين في مقابل اللا أنا².

في حين نجد أن الأنا self في الفلسفة التجريبية هي جميع الأحوال الشعورية كما يقرر ذلك "كوندياك" فيرى أن الأنا هي الشعور بما هو، وبما كان [...] أما عند كانط فهي كذلك يراد بها القوة المدركة وينزل العالم امتثالاً لها وهو ضروري قبلي ومشاهده محض [...] وعند شلنج الأنا هو الوعي بالذاتية... والمعرفة المتحصلة بالانا هي المعرفة المتعالية [...] وعند كبير كارد الأنا ذاتية عميقة، وفي المعنى الوجودي تدل أنا على جوهر حقيقي الأعراض التي بقطع يتألف منها الشعور الواقعي، بقطع النظر وجودها متعاقبة أو مجتمعة³.

¹ روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، [د.ط.]، [د.ت.]، ص54.

² ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمه وقدم له وعلق عليه: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، [د.م.]، [د.ط.]، 2000، ص37.

³ رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج1، دار الحجة البيضاء، [د.م.]، ط1، 2013، صص140-139.

2.1 - مفهوم الغير:

أ/ لغة:

جاء في لسان العرب لابن منظور "الغير": غير من حروف المعاني، تكون نعتا وتكون بمعنى لا [...] وقيل بمعنى سوى، والجمع أغيار، وهي كلمة يوصف بها ويستثنى، فإن وصفت بها أتبعته إعراب ما قبلها، وإن استثنت بها أعربت بالإعراب الذي يجب للاسم الواقع بعد إلا، وذلك أن أصل غير صفة، و الاستثناء عارض، وتغايرت الأشياء اختلفت، وقيل الغير اسم واحد مذكر، والجمع أغيار¹.

ب/ إصطلاحا:

عرف مراد وهبة الغير (other-autre) بأنه: أحد تصورات الفكر الأساسية، ويراد بها ما سوى الشيء مما هو مختلف أو متميز².

ويقول أندريه لالاند "آخر-غير autre": أحد مفاهيم الفكر الأساسية، ومن ثم فهو نقيض الذات Mème، ويقال على كلمات: شيء divers، مختلف différent، مميز Distinct، على أن هذه الأخيرة تتعلق أولا بالعملية العقلية التي تعرف الغيرية بواسطتها، بينما تقال الأولى خصوصا على وجود الغيرية من حيث هي موضوعية³.

¹ ابن منظور، لسان العرب، اعتنى بتصحيحها: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، ج10، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط1999، ص 154-155.

² مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 449-450.

³ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، منشورات عويدات، بيروت-لبنان، ط2، 2001، ص 124-125.

ويذهب جميل صليبا إلى أن لفظ (الغير) في علم النفس مقابل للفظ (أنا) فكر ما كان موجودا خارج الذات المدركة أو مستقلا عنها كان غيرها ونحن نطلق على الشيء الموجود خارج الأنا أو الآخر، فالأنا إذن هو الذات المفكرة، والموضوع الخارجي هو الآخر، والغير مرادف للسوى، ويطلق على الأعيان الخارجية من حيث تعييناتها¹.

وإن الغير مصطلح فلسفي نفسي، وهو يمثل أحد تصورات الفكر الأساسية، ويراد به ما سوى الشيء مما هو مختلف أو متميز منه، ويقابل الإنسان، ومعرفة الغير تعين على معرفة النفس ومن ثم قول الفيلسوف والعالم النفساني "أندريه جيد": إن أفضل وسية لمعرفة النفس هي أن تسعى لمعرفة الغير².

و الملاحظ من خلال هذه التعريفات أن (الغير) هو المختلف والمستثنى أو المتميز والمعارض، كما أنه لا يمكننا التمييز وفي الكثير من الأحيان بين (الآخر والغير) لأن كلاهما يوصف به ويستثنى للدلالة على الأشياء أو الأشخاص.

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، [د.ط.]، 1982، ص131.
² (رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج2، دار المحجة البيضاء، [د.م.]، ط1، 2013، ص349.

3- مفهوم الإنسان عند جان بول سارتر:

لقد انطلق سارتر من نقده للفلسفات السابقة، التي نظرت إلى الإنسان بوصفه شيء مجرد، ولذا فلقد توجهت الفلسفة الوجودية، نحو الإنسان الحي الفاعل، لتعيد له بذلك كرامته في القرن العشرين، باعتباره ذاتا منفتحة على نفسها وعلى الآخرين، "فإن الانسان كما يعلن سارتر هو حياته الانسان وجملة أفعاله ليس إلا أنه جملة، تنظيم، مجموعة العلاقات التي تؤلف هذه الأفعال"¹.

ومن هنا ثار سارتر على جميع الفلسفات التي أنقصت من قيمته الانسان، معتبرا أن "كل النظريات المادية تعامل الإنسان كشيء من الأشياء أي أنها تعتبره مجموع ردود أفعال معينة، لا تميز بينها وبين مجموع الكيفيات والظواهر التي تدخل في تركيب منضدة أو مقعد أو حجر من الأحجار"².

ولهذا يؤكد سارتر على المكانة الكبيرة التي أولتها الوجودية للإنسان، على غرار الفلسفات الأخرى التي حصرت الإنسان في الجانب المادي والحيواني فقط، وبذلك أهملت الجانب الوجودي والإنساني للإنسان، حيث يقول سارتر: "أما نحن الوجوديون فنريد أن نقوم دنيا الإنسان على مجموعة من القيم المتميزة المفارقة للعالم المادي"³.

وهذا ما ذهب إليه أيضا أستاذه هيدجر، حيث يرى أن الوضع الذي آل إليه الانسان في القرن السابع عشر و الثامن عشر، كان بفعل النزعة المادية التي قتلت الانسان عندما جردته من أحاسيسه ومشاعره، وجعلته عبدا للمادة ومن ثم

¹ ت.أ. ساخاروفا، من فلسفة الوجود إلى البنيوية-دراسة نقدية للاتجاهات الرئيسية، ترجمة وتقديم: أحمد برقاي، دار دمشق، لبنان، ط1، [د.ت.]، ص19.

² جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، ترجمة عن الفرنسية: عبد المنعم الحفني، [د.م.]، ط1، 1964، ص45.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ابتعد عن انشغاله بالوجود¹.

ولهذا فإن جل كتابات جان بول سارتر كما سنرى تدور حول مشكلات الانسان (وجوده ، ماهيته، حريته، أخلاقه... الخ) ، فقد شكلت مشكلة الإنسان، المشكلة الأولى التي عنيت بها الفلسفة الوجودية، " فقد كتب سارتر عام 1943 "الإنسان عاطفة لا غناء فيها" لكنه أيضا محكوم عليه بالحرية"².

و عليه فقد تولدت هذه النزعة الإنسانية التي لطالما آمنت بالحرية، في نفس سارتر وهو ما يزال طفل صغير، نتيجة المعاملة القاسية التي كان يتلقاها هو ووالدته من قبل جديه البرجوازيين، "شارل شفائتزر" و "لويز جيمان" حيث نجده يسرد وقائع طفولته المحزنة في كتابه "الكلمات" (1963) "فقد قضت أمة "آن ماري"

الابنة الصغرى، طفولتها على كرسي لقد علموها الضجر وأن تقف وتجلس معتدلة، كما علموها الخياطة ، وكانت لها مواهب واعتقدوا أنه من اللباقة تركها على سحيتها ، كانت فيها نضارة ، ولكنهم عملوا على إخفائها عنها، إن هؤلاء البرجوازيين البسطاء والمتكبرين كانوا يجدون الجمال فوق إمكانياتهم أو دون وضعهم"³.

ويقول سارتر في موضع آخر "إن حقيقي وإسمي كانوا في أيدي الكبار، فقد تعلمت أن أرى نفسي بعيونهم، كنت طفلا هذا المسخ الذي يصنعونه بتحسرهم، فإذا ما غابوا تركوا خلفهم نظرتهم الممزوجة بالضوء، كنت أجري وأقفز وراء هذه النظرة التي كانت تحافظ لي على طبيعة الحفيد النموذجي"⁴.

¹ فريدة غبوة ، اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة ، دار الهدى للطباعة و النشر و التوزيع ، الجزائر ، ص76.

² فليب تودي وهوارد ريد، أقدم لك سارتر، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، [د.ط.]، 2002، ص7.

³ جان بول سارتر، الكلمات، ترجمة: خليل صابات، دار شرقيات، القاهرة، [د.ط.]، 1993، ص13.

⁴ المصدر نفسه، ص44-45.

ومن هنا تولدت الكراهية في نفسية سارتر تجاه الاستغلال البرجوازي المزيف بالمبادئ الليبرالية، التي كان جديده يتظاهران بها، مخفين وراءها أنانية وتسلط وقسوة تجاه الغير.

وعلى هذا الأساس قرر سارتر أن يدعو إلى النزعة الإنسانية التي تؤمن بالفرد الحر، الذي يختار ماهيته بذاته، دون قيود من الآخرين، "فالإنسان عند سارتر ليس إلا مشروع الوجود الذي يتصوره، ووجوده هو مجموع ما حققه، وهو نفسه ليس إلا مجموع أفعاله، ومجموع أفعاله هي حياته، فهو مجموع أعماله وهو حياته"¹.

وإذا كان الانسان عند سارتر يتحدد كمشروع، ويسعى دائما إلى تجاوز ذاته وذات الآخرين، فإن ألبير كامو يذهب إلى القول بالإنسان المتمرد "إنه إنسان يقول لا، وإن رفض فإنه لا يتخلى، فهو أيضا إنسان يقول: نعم منذ أول بادرة تصدر عنه [...]. وبهذا المعنى يقول العبد المتمرد "نعم" و "لا" في نفس الوقت، إنه يؤكد وجود الحد، ويبين بعناد أن في ذاته (شيئا ما يستحق أن...)"².

كما ويرى جان بول سارتر أن الانسان "كائن متعال بطبعه، يتجاوز ذاته، ويعامل الأشياء معاملة مرجعها هذا التجاوز، وليس هناك عالم آخر إلا عالم الانسان، عالم الذاتية الانسانية [...]. وهذه العلاقة بين التعالي كجزء من الانسان (ليس بمعنى أن الله متعال، لكن بمعنى تجاوز الذات) وبين الذاتية (بمعنى أن الانسان ليس مغلقا على نفسه دائما ولكنه حضور أبدي في العالم الانساني)"³.

وعلى غرار سارتر يقر بليز باسكال (1623-1662) م أن الإنسان ما هو إلا عود وأضعف عود في الطبيعة، غير أنه عود مفكر وليس من الضروري أن يجتمع الكون كله لسحقه، فقط تكفي لقتله نقطة بخار أو قطرة ماء، وحتى إذا

¹ جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص 38-39.

² ألبير كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط3، 1983، ص 18.

³ جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص 66.

سحقه العالم فهو مع ذلك أنبل منه لأنه يعرف حتما أنه سوف يموت، كما أنه يعرف ما يتميز به العالم عليه في حين أن العالم لا يدري عنه شيء ومن ثم كان الفكر وحده هو مصدر كرامة الإنسان ومقياس نخضته وليس المكان أو الزمان¹.

في حين نجد أن ألكسيس كاريل في كتابه "الإنسان ذلك المجهول" يذهب إلى القول: "أن الانسان كل لا يتجزأ كما أنه في غاية التعقيد ومن غير الميسور الحصول على عرض بسيط له، وليس هناك طريقة لفهمه في مجموعه، أو في أجزائه في وقت واحد"²؛ فالإنسان يظل غامض يخفي الحقيقة في كثير من الأحيان عن الآخرين، وفي أحيان أخرى يجهل حتى معرفة ذاته بنفسه، فيلجأ إلى الغير.

وإجمالاً فإن الإنسان العيني في رأي الوجودية لكي يتخلص من سطوة الإنسان ويصبح حراً عليه أن يعزل نفسه عن المجتمع ويضع نفسه في ((موقف حدي)) بين الحياة والموت ولا يستطيع الفرد أن يتخلص من ((الوجود اليومي)) إلا بالخوف من الموت، ثم يصبح حراً ويستطيع أن يكون مسؤولاً عن أفعاله³.

¹ إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء، الاسكندرية، [د.ط.]، 2001، ص 136-137.

² الكسيس كاريل، الانسان ذلك المجهول، ترجمة: عادل شفيق، الدار القومية للطباعة و النشر، [د.م.]، [د.ط.]، [د.ت.]، ص 12.

³ روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 59.

3- الأنا والغير بين التواصل والصراع:

1.1- الصداقة عند أرسطو طاليس (384-322) ق.م:

لقد خصص أرسطو طاليس الجزء الثامن والتاسع من كتابه "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس" لتحليل العلاقة التي تربط الأنا بالغير من خلال "نظرية الصداقة"، حيث يرى أن مفهوم الصداقة يختصر في معنى الفضيلة وهذا ما يتضح من خلال قوله هي: "هي ضرب من الفضيلة أو على الأقل لأنها دائما محفوفة بالفضيلة، وهي فوق ذلك إحدى الحاجات الأشد ضرورة لأنه لا أحد يقبل أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له مع ذلك كل الخيرات"¹؛ وهنا تأكيد من أرسطو على الحاجة الماسة للاجتماع بين الذوات ((فكلما كان الإنسان أكثر غنى وعز سلطانه وعظم جاهه شعر على ما يظهر، بالحاجة إلى أن يكون له أصدقاء حوله))².

ولهذا فالصداقة ضرورية للحياة فليس أحد يرضى أو ي يرضى أو يستطيع أن يعيش بلا أصدقاء ولو توفرت له جميع الخيرات، بل إن صاحب الخيرات لا يحصلها ولا يحفظها إلا بمعونة الأصدقاء، ولا يتم الاستمتاع بها دون أصدقاء يشاركونهم فيها³.

ويتوافق أبيقور مع أرسطو في تأكيده على ضرورة وأهمية الصداقة النابعة بالأساس من المعنى الإنساني للأخلاق الأبيقورية وذلك من خلال قوله: "فمن بين أهم الخيرات التي توفرها لنا الحكمة من أجل تحقيق الحياة السعيدة:

¹ أرسطو طاليس، علم الاخلاق الى نيقوماخوس، ترجمة من اليونانية إلى الفرنسية: بارتمى سانتيلير، نقله إل العربية: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، [د.ط.]، 1924، ص219.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة، [د.م.]، [د.ط.]، 1936، ص259.

الصداقة أعظمها جميعا "1.

ويشرح أرسطو في تحديد وتحليل شروط الصداقة من خلال طرحه لسؤالين هامين:

الأول: هل توجد إمكانية للصداقة عند جميع الناس وبدون استثناء؟.

الثاني: هل للصداقة أنواع أم هي نوع واحد؟.

و قد أجاب أرسطو عن هذين السؤالين بتحديد بثلاث أنواع من الصداقة تركز على أسباب المحبة والتي تختلف

باختلافها وهي:

أ- صداقة المنفعة:

يرى أرسطو أن هذه الصداقة هي صداقة المسنين فإن الشيخوخة لا تطلب بعد ما هو ملائم بل تطلب ما هو نافع ليس غير... وإن الأصدقاء الذين ليسوا أصدقاء إلا بمحض المنفعة تنقطع صداقتهم بانقطاع المنفعة ذاتها التي كانت قد قربت بينهم، إنهما لم يكونا حقا صديقين أحدهما للآخر، إنهما لم يكونا إلا صديق الربح كانا يصيبانه².

وهذا نفسه ما أكد عليه أبيقور بقوله: "يجب أن تكون الرغبة في الصداقة لذات الصداقة بيد أن المنفعة هي أصل الصداقة"³؛ أي أن الصداقة التي تقوم على تحقيق المنافع الذاتية ولا تكون من أجل ذاتها تعتبر صداقة مزيفة تزول بزوال تلك المنافع.

¹ أبيقور، الرسائل والحكم، دراسة وترجمة: جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، [د.م.]، [د.ط.]، [د.ت.]، ص 216.

² أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مرجع سابق، ص 228-233.

³ أبيقور، الرسائل والحكم، مرجع سابق، ص 217.

وعلى هذا الأساس توصل أرسطو إلى نتيجة مؤداها أن "الإنسان إذا أحب بالفائدة وللمنفعة فإنه لا يطلب في الواقع إلا هذه اللذة نفسها، وعلى الوجهين فإنه لا يجب من يجبه من أجل ما هو في الواقع، بل يجبه لمجرد كونه نافعاً وملائماً"¹ ومع ذلك فإن الصداقة تعني القلة من الأصدقاء، أكثر مما تعني الكثيرين منهم فذاك الذي يكون كثير الأصدقاء، هو بالأحرى بدون صديق².

ب- صداقة اللذة:

وهي صداقة الفتیان حيث يقول أرسطو: "إنهم لا يعيشون إلا في الشهوة وإنهم يسعون على الخصوص إلى اللذة بل حتى لذة الساعة التي هم فيها، ومع تقدم السنين تتغير اللذات وتصير غير ما كانت بالمرّة لهذا يعقد الشبان علاقاتهم بغاية السرعة وينقضوا بها بسرعة لا تقل عن الأولى، إن الصداقة تنحل مع اللذة التي كانت قد ولدتها"³. وهكذا فالحب الذي أساسه المنفعة، يعني الارتباط بالغير من خلال ما هو في صالحنا شخصياً، والحب الذي أساسه اللذة، يعني الارتباط بالغير من خلال ما هو ممتع شخصياً، وباختصار فإننا لا نحب صديقنا كصديق، بل نحب من حيث هو نافع أو ممتع⁴.

ج- الصداقة الكاملة:

إن هذه الصداقة هي صداقة الناس الفضلاء و الذين يتشابهون بفضيلتهم لأن أولئك يريدون الخير لأصدقائهم إلا لهذه الأسباب الشريفة هم الأصدقاء حقاً [...] و هي صداقة الأخيار وحدها هي المعصومة من تطرق النميمة لأنه

¹ أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مرجع سابق، ص 227-228.

² ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، ط 1994، ص 2، ص 120.

³ أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مرجع سابق، ص 229.

⁴ محمد الهلالي وعزيز لزرقي، الغير، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 2010، ص 80.

لا يمكن فيها أن يسهل تصديق مزاعم أي شخص ضد إنسان قد أختبر زمنا...و من ثم يجيء أن صداقة هذه القلوب الكريمة تبقى ما بقوا هم أحيارا و فضلاء¹ وهذه هي الصداقة الحقيقية التي يفضلها أرسطو ويعتبرها فضيلة ونادرة بين الأصدقاء.

و في الأخير ينتهي أرسطو إلى الإقرار بأن " الأشرار يصيرون أصدقاء بالمنفعة أو باللذة لأنه ليس بينهم إلا وجوه الشبه هذه، والأحيار على الضد يصيرون أصدقاء لأجل أنفسهم أعني من جهة كونهم أحيارا، فهؤلاء فقط هم حينئذ الأصدقاء بإطلاق اللفظ والآخرون لا يكونونهم إلا بالواسطة ولأنهم يشبهون من بعض الوجوه الأصدقاء الحقيقيين"².

¹ أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مرجع سابق، ص 230-233.

² المرجع نفسه، ص 235.

2.1- جدلية السيد والعبد عند فردريش هيغل (1770-1831):

لقد ركز هيغل على فكرة الصراع بين الذوات، والتي تسعى من خلالها الأنا إلى اعتراف الغير بها، وهذا الصراع "ليس صراعاً فيزيائياً أو بيولوجياً وإنما هو طابع أخلاقي، ذلك أن تحقيق الوجود الإنساني برتمه مرهون بالاعتراف الأخلاقي (الإيتيقي) الذي يتم بين الذات والغير، على اعتبار أن الإنسان يتعرف على ذاته بالآخر ومن خارج ذاته، لأنه لا يشعر باكتماله إلا لكونه يستقبل ذات الآخرين"¹.

ومن هنا عبر لنا هيغل عن هذا الصراع من خلال الديالكتيك المشهور بعلاقة (السيد والعبد) "وهو صراع بشري من أجل إثبات الذات تقوم به إرادتان نجد إحداهما ترفض المخاطرة ومن ثم تتفانى في إرضاء الإرادة الأخرى وإشباع رغباتها والانطواء تحت جناحها، بينما الإرادة الأخرى تكون هي إرادة التحدي وتمضي في هذا الطريق إلى غايتها حتى تواجه الموت"².

لقد وضح لنا هيغل هذا الصراع من أجل نيل الاعتراف من طرف الغير(العبد)بقوله: "فكل طرف إنما ينزع إلى موت الطرف الآخر لكن بذلك يمثل أيضا الفعل الثاني، أي الفعل الذي تأتيه الذات نفسها، لأن الأول إنما ينطوي على المجازفة بالحياة الخاصة التي له، وعليه فالعلاقة بين الوعيين بالذات إنما تتعين على نحو أنهما يمتحنان نفسيهما، فيمتحن كل منهما الآخر، عبر الصراع"³.

¹ كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ط1، 2010، ص131.

² يحي هويدى، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، [د.ط.]، 1993، ص95.

³ هيغل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة وتقدم: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط1، 2006، ص271.

وعليه ترجع أهمية هيغل حسب "أكسل هونت" إلى كونه أول فيلسوف حاول دراسة العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تبحث عن الاعتراف المتبادل، وهذا على النقيض من التقليد الفلسفي الغربي الذي كان سائدا في الحقل السياسي والمجال الأخلاقي، وخاصة عند ميكيا فلي و هوبز [...] وداخل هذا الصراع من أجل البقاء تقف حائلا دون تحقيق الاعتراف¹.

في حين يحلل فرانسيس فوكو ياما هذه الجدلية بقوله: "وما السيد الأرسطراطي عند هيغل الذي يخاطر بحياته في معركة من أجل المنزلة إلا المثل المتطرف للنزوع الإنساني إلى تجاوز الحاجة الطبيعية أو المادية البحتة، أليس من الممكن القول إن الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير، يعكس تعبيرا عن التطلع إلى تجاوز الذات². ونفهم من خلال تحليل "فوكو ياما" أن السيد من خلال صراعه مع العبد لا يبحث فقط عن مجرد الاعتراف به، بل يسعى أيضا إلى تجاوز ذاتية الغير(العبد)، والاستعلاء عليها، وبالتالي يثبت ويؤكد ذاته هو من خلال غيره. ويرى هيغل أيضا أن الرئيس إنما يتوسط بالخدام من خلال الكينونة القائمة برأسها، لأن الخادم على التدقيق موقوف على ذلك، فذلك هو قيده الذي لم يستطع التجرد منه في الصراع... فلما كان هو القدرة القاهرة للكينونة وكانت الكينونة القوة القاهرة للآخر، فإن الغلبة في هذا القياس تكون للرئيس على هذا الآخر"³.

* أكسل هونيث (1949-). يعد واحدا من كبار ممثلي الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت النقدية، كما يعد أيضا من الفلاسفة الغربيين المعاصرين الذين أسهموا في تأسيس وصياغة نظرية الاعتراف وهذا قصد بلورة نظرية نقدية جديدة وإعادة تأسيس مفاهيمها ومنطلقاتها وبالتالي تحيينها من جديد(ينظر: مجموعة من الاكاديميين العرب، اشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، تقديم: علي حرب، موسوعة الابحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، منشورات الاختلاف، الرباط، ط2013، 1، ص1589).

¹ كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص.105

² فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وحاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1993، ص139.

³ هيغل، فنومينولوجيا الروح، مرجع سابق، ص ص273-274.

وعليه فإن الإرادة الأولى الخنوعة التي تمسكت بأهداب الحياة هي إرادة العبد، وتكون الإرادة الأخرى التي تمثل الصمود والمخاطرة حتى الموت هي إرادة السيد، وهذه نتيجة طبيعية وعادلة لأن إرادة السيد كانت تفتش عن وجودها الحق، في حين أن إرادة العبد قد اقتنعا أن تكون فقط وجودا من أجل الآخر¹.

إذن نتوصل إلى أن هيغل قد أدرك الضرورة الماسة للآخر وخاصة من أجل نيل الاعتراف وإثبات الذات، إلا أنه ظل يتعامل مع (الآخر/الغير) بالنفي وبذلك أغرق هذه العلاقة بالمطلق، أي أن دراسته لم تكن دراسة واقعية بل هي مجرد دراسة مثالية غلب عليها طابع التجريد.

لقد دفعت هذه الجدلية هيربرت ماركيز إلى الإقرار بأن هيغل يعرض "علاقة السيد والعبد" بوصفها علاقة يعترف كل من طرفيها بأن ماهيته تكمن في الآخر، ولا يبلغ حقيقته إلا من خلال الآخر، وهكذا يختفي التضاد بين الذات والموضوع².

إذن فالسيد الهيغلي، هو في الأصل، سيد مقاتل، يندفع في استهلاك الأشياء التي حولها العبد، ويصير هذا الأخير السيد الحقيقي للتاريخ... وعند هيغل شرطان لتحقيق التاريخ الإنساني: العبودية وهي خوف به سيد حقيقي، وتجاوز هذا الخوف بالعمل³.

¹ يحي هويدى، قصة الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 95-96.

² هيربرت ماركيز، ترجمة: فؤاد زكريا، العقل والثورة-هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، [د.م.]، [د.ط.]، 1970، ص 129.

* ولد ماركيز في عام 1898 في برلين، بعد حصوله على شهادة الدكتوراه في الأدب عام 1922، عاد إلى فرايبورغ عام 1928 لدراسة الفلسفة تحت إشراف مارتن هايدغر، توج بعمله المهم (العقل والثورة)، صدر كتابه الأهم والأشهر عام 1964 (الإنسان ذو البعد الواحد)، وفاته عام 1979 (ينظر: مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، مرجع سابق، ص 755-776).

³ سعاد حرب، الأنا والآخر والجماعة-دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، دار المنتخب العربي، بيروت-لبنان ط 1994، ص 9-10.

و من المهم ملاحظة أن الصراع من أجل الاعتراف [...] يكشف عدم كفاية الثنائية، بوصفها إطارا مرجعيا لفهم الحياة الاجتماعية، إن ما ينتج عن هذا المشهد في نهاية المطاف هو نظام من المواضع والتالي وصف اجتماعي للمعايير يمكن بواسطته أن يدوم الاعتراف المتبادل بطرق تكون أكثر استقرارا مما قد ينطوي عليه صراع الحياة والموت أو نظام الخدمة¹.

غير أن جان بول سارتر يقر بأن هيكل هنا يقف على أرض العلاقة التبادلية التي يحددها بأنها: إدراك ذات الواحد في الآخر لا على أنها أرض العلاقة المتواطئة التي تذهب من الأنا (المدرک بواسطة الكوجيتو) إلى الغير، والواقع أن الإنسان يكون لذاته مطلقا حين يعارض الغير، إذ هو يؤكد ضد الغير وبإزاء الغير حقه في ان يكون فردية².

مما سبق يتبين لنا أنه في القديم كان السيد سيذا والعبد عبدا، لكن الواضح من خلال ما قدمه هيكل لنا في هذه الجدلية، أن الأدوار قد انعكست ، حيث إن السيد أصبح عاجز يعتمد في كل شيء على العبد، أي أصبح مربوط به بمعنى مجرد تابع له ، في حين نجد أن العبد أصبح قادرا ويعمل بالاعتماد على نفسه.

¹ جوديث بتلر، الذات تصف نفسها، ترجمة: فلاح رحيم، دار التنوير، بيروت، ط1، 2014، ص74.

² جان بول سارتر، الوجود والعدم-بحث في الانطولوجيا الظاهرية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1966، ص402.

3.1 - إرادة القوة عند فريدريك نتشه (1844-1900):

لقد دعا نتشه إلى قلب كل القيم السائدة، والأخلاق الشائعة...و بالأخص القيم الدينية، حيث صرح بموت الإله وهذا ما يتضح من خلال قوله: "إنه لأمر جد مستغرب، ألم يسمع هذا الشيخ في غابه أن الإله قد مات"¹.

ولم يكن نتشه يهدف من فكرة "موت الإله" إلا إلى إفساح الطريق أمام الإنسان، حتى يمكنه أن يحقق كل ما تتسع له جهوده يكن نتشه يهدف من فكرة "موت الإله" إلا إلى إفساح الطريق أمام الإنسان، حتى يمكنه أن يحقق كل ما تتسع له جهوده².

وعليه فقد بحث نتشه عن إمكانية لتحقيق الإنسان الأعلى أو "السوبرمان" على حد تعبيره، من خلال صنعه لمجموعة من القيم وذلك من خلال أن "أول ما يمهد لوضع هذه القيم أن يكون الإنسان حرا قد حطم كل القيود، ولم يعد يؤمن بالقيم التقليدية"³؛ أي أن مجموع القيم كالرحمة والحب والعدالة... إلخ حسب رأيه تعتبر سببا أساسيا في انحطاط البشرية، وعائق كبير في تحقيق الوصول إلى السوبرمان، ولهذا وجب عليه استعمال القوة لتحقيق الأهداف والتفوق على الغير.

ولقد بنى نتشه قيمه الأخلاقية على فكرة الصراع الذي أساسه القوة والتجاوز والتفوق، وهذا ما أكد عليه بقوله: "نشأ القيم في صورتها الأخلاقية من تنازع السلطات والقوة بين السادة والعبيد، فهناك يبرز نوعان من الأخلاقية، أخلاقية الدهماء وهي أخلاقية العبيد، وأخلاقية السادة أو الأخلاقية الارستقراطية[...]. وهذه الأخلاق الوجودية هي

¹ فريدريك نتشه، هكذا تكلم زرادشت - كتاب لكل ولا للأحد، ترجمة: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، [د.ط.]، 1938، ص5.

² فؤاد زكريا، نتشه - نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، ط2، [د.ت.]، صص 45-46.

³ عبد الرحمن بدوي، نتشه - خلاصة الفكر الأوربي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1975، ص5، 263.

التي تمكن الإنسان من اكتشاف ذاته الحقيقية [...] حيث يطرح الإنسان روح القطيع التي ألقته به أخلاقية الدهماء إليها، ويتجه إلى الهدف الحقيقي للإنسانية، وهو الإنسان الأعلى " ¹.

ولما كان الخير والشر من وضع البشر ولا توجد قوة تفوق قوتكما فإن "الخير هو كل ما يعلو في الإنسان بشعور القوة وإرادة القوة والقوة نفسها، أما الشر كل ما يصدر عن الضعف، وما السعادة إلا شعور بالقوة تنمو وتزيد" ²؛ ولعليه يتبين لنا أن إرجاع القيم إلى الإنسان عند نشئه لا يعبر عن ذاتية أو صوفية، بل هو في واقع الأمر دعوة صريحة للإنسان كي يمارس فاعليته على أوسع نطاق ممكن [...] والقوة التي تدفع الإنسان إلى إضفاء قيم معينة على الأشياء هي الحياة ³.

غير أنه حاول في جملة مؤلفاته تأسيس مذهب خلقي مبني على الأثرة والأناية، ومن مبادئه نمو القوة الحيوية نموًا زائدًا، والغاية من ذلك إيجاد نوع جديد من بني الإنسان هو الإنسان السامي ⁴.

وهذا حسب رأيي ما هو إلا تأكيد من نشئه على فردية الإنسان وتميزه عن غيره من البشر، وإذا كان الصراع عند هيجل أساسه الاعتراف فإن الصراع عند نشئه أساسه القوة، وهنا نلمح البعد الوجودي في فلسفته، وتقارب كبير بينه وبين جان بول سارتر في تأكيدهما على مفهوم الإنسان الحر والإنسان الأعلى.

إن نشئه نبذ وبشدة صنف الضعفاء من الناس وحذر من عدم معاشرتهم والاختلاط بهم، وأكد على ذلك بقوله: "احذروا السذج فمعاشرتهم تورثكم ضعفًا، تكون المعاشرة طيبة حين نشحذ فيها الأسلحة الغريزية لدينا، المهارة

¹ صلاح قنصوة، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، [د.ط.]، 1987، ص 168.

² عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984، ص 514.

³ فؤاد زكريا، نشئه-نوايا الفكر الغربي، مرجع سابق، ص 58.

⁴ حنا أسعد فهمي، تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن، عني بنشرها: يوسف توما السبتياني، [د.م.]، [د.ط.]، 1921، ص 335.

تقتضي منا اختبار قوة الإرادة فذلك هو ما يميزنا، وليست المعرفة أو الرقة أو العقل"¹.

ولهذا فقد وجه برتراند راسل انتقادا لاذعا وبكل سخرية من فلسفة نتشه حيث يقول: "إن نتشه يعتقد أن منشأ الرحمة هو الضعف والخوف من الآخرين، فالإنسان الضعيف يخاف من إيذاء جيرانه له ومن ثم فهو يحرص على استرضائهم مؤكدا لهم أنه يجبهم في حين أنه قد يكن لهم الاحتقار، ولو كان هذا الإنسان يتمتع بالجسارة والجرأة لما تردد لما تردد في التعبير عن احتقاره لهم"².

أما بالنسبة للوسائل التي يحافظ بها النوع القوي على نفسه فتتمثل في "الاستئثار بالحق في القيام بأعمال متميزة، كمحاولات الانتصار على الذات والتحرر[...] وعدم التواصل مع الآخرين، التزام الصمت، أخذ الحيطه من الطاقة"³. وعليه يذهب زكريا إبراهيم إلى القول: "نتشه حين يتوهم أنه يتأمل ذاته، فإنه في الواقع إنما يتأمل العالم كله، وهو حينما يظن أنه في إمكانه أن ينفرد بنفسه و ينعزل الناس، فإنه لا يزال بالرغم من ذلك محتفظا في أبعاد أغوار نفسه بكل أصداء القرون الخوالي"⁴.

أما بالنسبة للصدقة فقد حصرها نتشه بين الرجال فقط، فالمرأة لا يمكن أن تكون صادقة فهي تحب فقط، ولهذا فقد دعا إلى مصادقة العدو "فمن يطمح إلى اكتساب الصديق وجب عليه أن يستعد للكفاح من أجله ولا يصلح للكفاح إلا حين تهاجمه وتحارب شخصيته"⁵.

¹ (فريدريك نتشه، إرادة القوة-محاولة لقلب كل القيم، ترجمة وتقديم: محمد الناجي، أفريقيا الشرق المغرب، [د.ط.]، 2011، ص345.

² (رئيس عوض، ملحدون محدثون ومعاصرون، سينا للنشر، بيروت، ط1، 1998، ص23.

³ (فريدريك نتشه، إرادة القوة، مرجع سابق، ص343.

⁴ (زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مشكلات فلسفية-مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، [د.ط.]، [د.ت.]، ص167.

⁵ (فريدريك نتشه، هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، ص45.

و الواقع أن نتشه كان ينبغي من إرادة القوة قلب لوح القيم، تحويل كل القيم القديمة إلى قيم جديدة، نفس أخلاق القطيع من التافهين و الضعفاء وإقامة أخلاق الأسياد، الانطلاق نحو آفاق الحياة الرحبة البريئة المتمثلة بالعود الأبدى [...] غير أن إرادة القوة، إرادة الحياة لا تعني الفرح الجنوني للإبداع فحسب، بل تعني كذلك القبول المتشائم بمأساة الحياة¹.

وخلصة القول أن نتشه قد رسم العلاقة بين (الأناوالغير) على أنها علاقة صراع حتى الموت، يسعى فيها السوبرمان إلى تجاوز الآخرين الذين نعتهم نتشه بأوصاف عديدة فهم الضعفاء والعييد الدهماء... إلخ، وهذا كله من أجل تحقيق غاياته والتي لا تتحقق إلا بالقوة.

¹ جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، [د.م.]، ط1، 1993، ص69.

4.1- الأنا و الأنت عند غابرييل مارسيل (1889-1973):

إن أساس فلسفة مارسال هي تجربة المشاركة والحب التي ينبثق منها الأمل والتواصل... إلخ ، ويؤكد مارسال على هذا مرارا، وهو "أنني أؤكد نفسي كشخص بالقدر الذي به أعتقد فعلا وجود الغير، وبالقدر الذي به هذا الاعتقاد ينحو إلى تشكيل سلوكي، وهذا يقوم على أساس أن الوجود هو علاقة، أو حضور معا خلاق يجمع بين الأنا و الأنت، ويتجلى هذا المعنى في الحب: إذ يقوم على العلاقة بين الأنا و الأنت"¹.

ومن هنا أكد مارسال أن حدوث رابطة بيني وبين الآخرين أمر ممكن، وذلك حينما أكتشف أن بيني وبينهم، خبرات مشتركة: زيارة نفس المكان، التعرض لنفس الخطر-قراءة أحد الكتب.. إلخ ومن ثم فإن وحدة تؤلف بيني وبينهم نسميها (نحن) ونحن هذه تجعلني أكف عن ترديد هو، وإنما قول أنت حيث تشير أنت إلى اتصال الواحد بالآخر².

ولهذا فإن الذي يسمح بفهم الموجود الإنساني أكثر وأكثر هو دراسة العلاقات الإنسانية ودراسة الحقيقة التي تقابل أحكام المخاطب(في قائمة الضمائر كما يدرسها علم النحو)، أي تلك الخاصة بالأنت... ذلك أنني أحلق نفسي بنفسي من خلال تلك العلاقات وفي نفس الوقت أساعد الآخر على خلق حرته"³.

وعليه فقد أقر مارسيل على أهمية العلاقة الوجودية والمغايرة، مع ولأجل الآخرين وهذا من خلال قوله: "لي الحق في أن أقر بوجود الآخرين، وأكثر من هذا أستطيع أن أؤكد أن الغير، من حيث هم غير، هم وحدهم الذين يحق لنا أن نقرر

¹عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، مرجع سابق، ص413.

²علي عبد المعطي محمد، أعلام الفلسفة الحديثة، ج2، دار المعرفة الجامعية، [د.م.]، [د.ط.]، 1997، ص281.

³إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، [د.ط.]، 1978، ص242.

وجودهم، ولا أملك إدراك نفسي كموجود إلا من حيث أنني أدرك نفسي أنني لست الآخرين، أي أنني غيرهم¹. لكن هذا الغير، من حيث هو غير، لا يوجد بالنسبة إلي إلا من حيث كوني مفتوحاً له (أي من حيث أنه أنت)، ولكني لست مفتوحاً له إلا بمقدار ما أكف عن أن أشكل مع نفسي نوعاً من الدائرة في داخلها أقيم الغير على نحو ما، أو فكرته [...] وفكرة الغير ليست الغير من حيث هو غير، بل الغير من حيث أنه منسوب إلى الأنا². وقد اعتبر مارسيل العلاقة بين الأنا و الأنت سر من الأسرار كالعلاقة بين النفس والجسم، وكما أن الشعور بالواحد يقتضي الشعور بالآخر، فإن في مجرد الشعور بالأنا شعور بالغير أو بك "أنت"، فلا انفصال في التجربة للواحد عن الآخر، واكتشاف أحدهما يتم في لحظة واحدة مع اكتشاف الآخر³.

والتجربة التي تكشف لي عن الغير هي تجربة الالتزام أو الارتباط، نفسها لأنها تكشف عن الأنا و الأنت في وقت واحد... والحقيقة أننا نرتبط بالآخر، على أنه شيء مختلف عنا، فالأشياء جميعاً تختلف عنا، وإنما نرتبط به على أنه حرية وشخصية مختلفتان عن حريتنا وشخصيتنا⁴.

ولهذا فقد تأثر بول ريكور كثيراً بفكرة العلاقة بين الأنا و الأنت خاصة فيما يعرف عند مارسيل "بالجهوزية" أي الأمانة ف"الجهوزية هي هذا الخروج الذي يفتح المحافظة على الذات على البنية الحوارية التي تقيمها القاعدة الذهبية، وهذه الأخيرة بما هي قاعدة تبادل ومعاملة بالمثل، وضعت في موقف أصلي غي متساو، تعيد تثبيت الآخر في موقع

¹ عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، مرجع سابق، ص 250.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ فؤاد كامل عبد العزيز، فلاسفة وجوديين - مذاهب وشخصيات، الدار القومية للطباعة والنشر، [د.م.]، [د.ت] ص 78.

⁴ المرجع نفسه، ص 79.

حامل سند يعتد علي ويجعل من المحافظة على الذات جوابا على انتظاره وما يتوقعه ويأمله مني¹؛ أي أن الأنا تحافظ على أمانتها التي تكون محل توقع من الغير وبتالي تحافظ على نيتها وأن لا تخون ما قد ينتظره منها الغير.

ومن هنا عكس مرسال أفكاره المسيحية داخل قالب وجودي حيث "يفتح التواصل مع الآخر في أكثر أشكاله عمقا واكتمالا وهو الحب - الطريق إلى الله- إذ لا يمكن أن يكون ثمة حب حقيقي إلا في الله ومن خلاله، والحياة الخاصة بالفرد هي وحدها التي تمثل المرأة التي ينعكس عليها وجود الا متناهي، والعلاقات الشخصية وحدها التي ترشدنا إلى وجود شخص آخر له وجود يتعدى نظراتنا اليومية"².

¹ بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، ، 2005، ص505.

² فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص231.

نتائج الفصل الأول:

- الفلسفة السارتريّة أعادت الاعتبار للإنسانية الإنسان وأمنت بقيمته الوجودية ، بعدما كان مجرد شيء، وذلك من خلال تأكيدها على فكرة التجاوز، أي تجاوز الذات/الأنا لنفسه ، وانفتاحه على الآخر/الغير، وتحقيق ذاته عن طريق المشروع بحرية مطلقة ودون قيود .

- إن الغير و الآخر مصطلحان لهما دلالتان مختلفتان فالغير في الاصطلاح اللغوي ، يتحدد بالسلب لأنه يشير إلى ذلك الغير المختلف والمتميز عن الأنا، في حين لفظ الآخر بالمعنى الشائع هو مصطلح إيديولوجي لأنه يعبر في كثير من الأحيان عن الاختلاف العرقي والحضاري... الخ، ونلاحظ أيضا ترادفا بين المعنيين، إذ يستعملان بنفس المفهوم وذلك للإشارة للأنا الآخر.

- الغير بالنسبة لجان بول سارتر أنا آخر وليس شيئا، وهو أنا آخر مستقل عن الأنا، وبذلك فإن الغير سواء كانت العلاقة بينه قائمة على أساس المغايرة، التقابل، التناقض، فوجوده عند جان بول سارتر، ضرورة أنطولوجية لوجود و معرفة الأنا بذاتها.

- أرسطو طاليس جمع العلاقة بين الأنا والغير على فكرة التواصل من خلال نموذج إيجابي وهو الصداقة التي أسسها على مبدأ الفضيلة، وأكد على ضرورتها كحاجة ومطلب لا يمكن الاستغناء عنه.

- هيجل من خلال جدلية السيد والعبد عكس تطور وعيان ذاتيان، في مواجهة بعضهما البعض على أساس الاعتراف، وأن وجودهما متلازمان يتطلب أحدهما وجود الآخر، وبذلك فإن إقرار العبد ورضوخه للسيد مكنه من الوعي بذاته بالشيء وبالغير.

- كما نجد أن هيجل من خلال الجدلية توصل إلى أن السيد بقدر ما يسيطر على العبد، فإنه يرتبط بالعبد ارتباطاً يصعب الانفلات منه، لأنه لا يستطيع الاستغناء عن خدماته فيغدو السيد تحت رحمة العبد الذي يصبح سيد السيد.

- تنشأ العلاقة بين الأنا والغير على أساس الصراع وذلك عن طريق القوة، وألغى ونبذ كل قيم الحب والرحمة و التعاطف.. الخ التي تجمع بين هذه العلاقة.

- أما غابريال مارسال فقد أكد على التواصل مع الغير على أساس الحب والمشاركة، فأساس الوجود هو هذه العلاقة التي تربطنا بالأنث(الغير)، فهي سر من الأسرار كالعلاقة الوثيقة بين الجسم والنفس.

الفصل الثاني: الوجودية عند جان بول سارتر

1 - الوجود و الماهية

2 - مراتب الوجود الإنساني

3- الأنية والغيرية

إن الفلسفة الوجودية قد ظهرت في أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، وقد سميت بالوجودية لأنها اهتمت وركزت على الوجود البشري بالدرجة الأولى، واعتبرت ثورة عنيفة ضد الفلسفات التقليدية وخاصة الحركة العقلية والمثالية التي بدأت في عهد ديكارت وانتهت عند هيغل، وقد كان نتيجة لظهورها العديد من الظروف الفكرية والتاريخية، التي يمكن اعتبارها اللبنة الأولى التي تكونت في ظلها، إذ تبلورت في فترة الحربين العالميتين التي عاشها وعانى منها المجتمع الأوروبي، إذ راح ضحيتها الملايين من البشر، وما ترتب عنها من تفتت اجتماعي، وتفكك أسري، وضيق نفسي سيطر على ضحاياها، كل هذا أدى إلى آثار سلبية خلقت جوا مشحونا بالتوتر والقلق، مما دفع بعض علماء النفس والمفكرين إلى البحث في "مشكلة الانسان"، وجوده وحياته و موته وعلاقته بغيره من الناس والمجتمع، وبحريته و مسؤوليته، وغير ذلك من مشكلات يعيشها الانسان.

ومن هنا برزت الوجودية كتيار فلسفي آمن بالإنسانية جمعاء، وهذا ما دفع الناس إلى السير مع هذا التيار الجديد، لمواجهة الأوضاع ومحاولة تحطيمها، فكان تركيز الفلاسفة الوجوديين في هذه الفترة على الحرية، ودعوا إليها ورفضوا الحرب والاحتلال لأن كل انسان و كل فرد له حق التحرر من أجل أن يكون ماهيته، كما جاءت تنادي ببطلان المادية التي ألغت الانسان، ورفعت من قيمة الإله، فكانت بمثابة رد فعل ضد النزعة العقلية التي سادت العصر، حيث كانت تعتقد أن العقل بإمكانه حل جميع المشكلات.

أما من الناحية التاريخية نجد أن لها جذور عريقة في تاريخ الفلسفة منذ سقراط الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الارض، من البحث في الميتافيزيقا إلى الاهتمام بالإنسان وما حوله من ظواهر، كما نجد أيضا هذه النزعة عند أرسطو وبسكال في القرن السابع عشر، غير أن الوجودية لم تظهر كمذهب مؤسس إلا مع "كبير كغاردي" الذي يعد الأب الروحي للفلسفة الوجودية والذي هاجم الفلسفة "الهيغلية" لعدم إمكانية الجمع بين الفكرة و نقيضها داخل عقل واحد ونادى بأولوية الوجود على الماهية.

كما كان للفلسفة "الظاهرية الفنونولوجية" تأثير كبير على الفلسفة الوجودية وهذا التأثير نلمسه عند كل من هيدجر وسارتر، مع أنهم لم يتفقوا مع هوسرل في النتائج التي توصل إليها طريق هذا المنهج فحذف هوسرل للوجود أو وضعه بين قوسين قد جعله يتعارض مع الوجودية، كان أيضا لبرغسون تأثير في تكوين الافكار الوجودية ، لأن أبحاث كل من هوسرل وبرغسون حول استقلالية الشعور و مسؤولية الانسان والوقوف بين المثالية والمادية... الخ، قد تركت تأثير بطريقة أو بأخرى في الفلسفات الوجودية .

كما وقد ساهم "فريدريش نيتشه" الفيلسوف الالماني في بلورة الافكار الوجودية، وذلك من خلال كتاباته التي كانت تترجم القلق والمعاناة التي يعيشها، وعليه نتساءل: ما المقصود بالفلسفة الوجودية؟ كيف اكتشف سارتر الوجود؟ كيف يمكن معرفة الغير؟ ما موقف جان بول سارتر من العلاقة بين الأنا والغير؟.

1- الماهية و الوجود:

تعد مشكلة الوجود والماهية من أهم المشكلات التي ركز عليها الفلاسفة الوجوديون، وعلى وجه الخصوص جان بول سارتر، حيث أثارت جدلا حول أسبقية إحداهما على الأخرى، وقد اتفق هؤلاء الفلاسفة على أسبقية الوجود على الماهية، باستثناء "هيدغر" الذي حاول الجمع بينهما، وهذا على غرار ما ذهب إليه الفلاسفة السابقة التي قامت على مبدأ أسبقية الماهية على الوجود، أي قبل أن يوجد العالم وأي شيء آخر قد تشكلت صورته في ذهن الله وعليه نتساءل: لماذا الوجود يسبق الماهية عند جان بول سارتر؟.

يجيب سارتر على هذا التساؤل في كتابه "الوجودية مذهب إنساني" (1945) قائلا: "إننا نعني أن الإنسان يوجد أولا، ثم يتعرف على نفسه، ويحتك بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدد، فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة، وذلك لأنه قد بدأ من الصفر، بدأ ولم يكن شيئا، وهو لن يكون شيئا إلا بعد ذلك"¹؛ أي ماهية الإنسان حسب سارتر لا تتحدد قبل وجوده، بل يوجد أولا ثم بعد ذلك يصنع بنفسه ما يشاء، فهو عبارة عن مشروع منفتح على العالم وعلى الآخرين، ولذلك فإن ماهيته تتحقق عندما يشرع في تأسيس ذاته.

ومن هنا فإن الوجودية* نفت وجود الله الذي ترتب عنه وجود الانسان، الذي يكون وجوده سابق على ماهيته*،

فوجودية سارتر وجودية ملحدة ترفض الدين ولا تقل بوجود الله، لأن القول بهذا يحتم على الانسان سلوك معين هو سلوك الانسان بناء على صورته في ذهن الله، " فلا يوجد ثمة إله و لا توجد بالتالي طبيعة إنسانية و الانسان يأتي إلى

¹ جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، مصدر سابق، ص14.

* الوجودية (existentialisme) إن الفلسفة الموسومة بالوجودية لا تعتبر الواقع موضوعا في مواجهة فاعل عارف، بقدر ما تعتبره وجودا (بحولنا الا حتكاك به، وهي لا تعزل فينا الملكة العارفة لباقي كوننا، إذ تجعل الفرد بكامله، بكل استجاباته الوجدانية والشعورية تجاه الأشياء يشارك في البحث الفلسفي) ينظر أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، مرجع سابق، ص389).

** الماهية (essence) هي ما به يجاب عن السؤال بما هو، أو هي ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي لا الماهية ولا معدومة، ولا لي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام (ينظر الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، [د.م.]، [د.ط.]، 2004، ص163).

الوجود* لا كموضوع في مكان و زمان بل كنشاط مستمر للحرية¹.

وعليه يذهب الوجوديون إلى أن جميع الكائنات أو الأشياء الجامدة ماهيتها سابقة على وجودها باستثناء الانسان فوجوده يسبق ماهيته ولهذا "فماهية الأشياء الجامدة -مثل الكرسي- لا بد أن تكون سابقة على وجودها فالكرسي قد صنع على يد شخص كانت لديه فكرة الكرسي وطريقة صنعه، فوجود الكرسي جاء بعد تمثيل النجار صورة الكرسي، أي ماهيته، واستخدام الأدوات الضرورية لإخراج هذه الصورة الى حيز الوجود"².

غير أن "محمد مهران" يعتبر أن الوجودية جاءت لتقدم الوجود على الماهية، وذلك لتنكر أن تكون هناك ماهية واحدة ثابتة، فهناك فيما يقول الوجوديون ، ماهيات كثيرة تختلف باختلاف الافراد وتتكون من وجود كل فرد، فالوجودية لا تبالي بالماهيات، ولا تعير أهمية إلا لما هو موجود، أو كما يقولون الوجود هو ما هو موجود³.

ولهذا يري سارتر أنه إذا كان الوجود سابق على الماهية، وإذا كنا سنشكل الصورة التي سنكون عليها أثناء عملية وجودنا، فهذه الصورة لن تكون واقعنا نحن فقط، ولكنها ستكون كذلك واقع كل الناس المحيطين بنا، والعصر كله الذي نجد فيه أنفسنا، بهذا تكون مسؤوليتنا أكبر مما نظن، لأن الصورة التي سنكون عليها ليست شيء يخصنا نحن وحدنا، ولكنها شيء يخص الناس جميعا، والعصر كله الذي تواجدنا فيه مع هؤلاء الناس⁴.

¹ حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، الاسكندرية، [د.ط.]، [د.ت]، ص 18.

* الوجود (l'existence -l'être) هو تحقق الشيء في الذهن أو في الخارج، ومنه الوجود المادي أو في التجربة، والوجود العقلي أو المنطقي وعند المدرسين، الوجود مقابل للماهية أو الذات باعتبار أن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء، وأن الوجود هو تحققه الفعلي (ينظر: جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، [د.ط.]، 2004، ص 241).

² محمد مهران ومحمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء، القاهرة، [د.ط.]، 2004، ص 96.

³ المرجع نفسه، ص 98-99.

⁴ جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، مصدر سابق، ص 19.

ويتعارض "رينيه ديكارت" مع سارتر حول القول "بأسبقية الوجود على الماهية"، ويذهب إلى التأكيد على أسبقية الماهية على الوجود، وأن الانسان له ماهية قبلية ثابتة، وأنه مخلوق على صورة في ذهن الله، فديكارت قد شك في كل شيء إلا في كونه ذات مفكرة، وفي وجود الله، وهذا ما يتضح جليا في قوله: "أنا شيء يفكر [...]" أي أنا روح، أو إدراك، أو عقل، وهي ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل، فأنا والحالة هذه، شيء صحيح وموجود حقا [...]. و بعد تأكدي أن الله موجود، وتأكدي أيضا أن كل الأشياء معتمدة عليه [...]. أقول بعد كل هذا لا سبيل لتقديم دليل واحد باستطاعته أن يدفعني إلى الشك في صحة الله¹.

غير أن نيقولاي برديائف* (1874-1948) يذهب إلى القول بأن الخطأ الذي وقع فيه ديكارت بتأكيده لهذه العبارة-أنا أفكر إذن أنا موجود-، يرجع إلى محاولته اشتقاق وجود الأنا من شيء آخر، هو الفكر [...]. والأصوب أن نقول إنني محاط من كل الجوانب بالا نهائية التي لا يمكن النفاذ منها، ولهذا فأنا أفكر².

وعليه يبدأ سارتر كما يبدأ ديكارت بقضية واحدة ليس فيها شك هي: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، لكنه سرعان ما يصحح العبارة، ذلك أن الكوجيتو الديكارتي في رأيه هو شكل من أشكال التأمل عن حالة وعي الإنسان، فيرتد الوعي عن نفسه وينظر في أوجه نشاطه، ولكن هذا ليس دليلا على أنني أوجد، الوعي يكون بمعنى آخر إن الموضوع الذي يعيه الإنسان "يكون" إن الوعي يكشف العالم إنه لا يكشف نفسه بنفسه مباشرة³.

ولهذا فإن الثقة التي وضعها ديكارت في الذات من خلال صقله "الأنا" جعل هذه الأخيرة ترسم مساحات شاسعة للوعي لتتوسع أكثر وتصبح مساحات لا مفكر فيه أكثر ضيقا والوعي أكثر اتساعا، وهو ما خلق نوع من عدم

¹ رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط4، 1988، صص 21-53.

² نيقولاي برديائف، العزلة والمجتمع، ترجمة: فؤاد كامل وعلي أدهم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، [د.ط.]، 1960، صص 109.

*فيلسوف روسي ولد في كييف، أوكرانيا سنة 1874 وتوفي في سنة 1948 في مدينة كلامار الفرنسية، وهو مفكر ديني في المقام الاول وله ارتباط كعضو في الكنيسة الروسية الأرثوذكسية، وهو داعية اجتماعي وسياسي (ينظر: رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الشامل، صص 233).

³ سورليس كرانستون، سارتر بين الفلسفة والأدب، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة المصرية للكتاب، بيروت، [د.ط.]، 1981، صص 70-71.

التوازن في الإنسان ذاته من جهة، وفي المجتمع من جهة أخرى [...] وهكذا تم تأسيس هوة فاصلة بين ما هو ذاتي و ما هو موضوعي من جهة، وكذا بين ما هو ذاتوي وما هو غيري من جهة أخرى¹.

وإن الوجودية بانطلاقها من الذاتية الخالصة أو من الكوجيتو الديكارتي "أنا افكر" تجعل الإنسان يدور حول ذاته، ويظل يدور دون أن يخرج من ذاته ليلتقي بالآخرين، ومن ثم فالوجودية في رأي الماركسيين فلسفة تأملية خالصة، فلسفة تعبر عن الترف البرجوازي الرخيص، والفردية الرجعية².

ومن خلال هذا أكد سارتر على أن الذاتية التي نقول بها ليست ذاتية فردية، لأن الإنسان كما قلنا يكشف بالكوجيتو عن ذاته وعن ذات الآخرين أيضا، وعندنا أن الكوجيتو بعكس كوجيتو ديكارت، أو كانط يجعلنا ندرك ذاتنا أمام الآخر، وأن وجود الآخر محقق أمام وجودنا، فهو كوجودنا³.

إذن الكوجيتو في فلسفة سارتر يختلف في معناه عن الكوجيتو الوظيفي الذي حصر ديكارت وظيفته في التفكير أو الشك وتصور أن الإنسان منا لا يمكن له أن يثبت وجوده وأنيته، إلا من خلال هاتين الوظيفتين وهما التفكير والشك، وليس هو أيضا الكوجيتو الترسندالي عند كانط [...] بل هو ذلك الكوجيتو الملتحم مع المواقف⁴.

وعلى هذا الأساس فقد حاول سارتر أن يفسر لنا كيفية اكتشاف الوجود من خلال روايته "الغثيان" *« la nausée »* (1938) فبطل الرواية "انطوان روكنتال" اكتشف الوجود، بعد أن كان من قبل مكتفيا باستخدام الموجودات من حوله أو ملاحظتها ملاحظة سطحية سريعة، حيث يقول سارتر على لسان روكنتال: "كنت الساعة في الحديقة العامة، وكان جذر شجرة الكستناء يغرز في الأرض، تحت مقعدي تماما، ولم أذكر بعد أنه كان جذرا، فقد غادرت

¹ عبد المالك عيادي، بين الغيرية والذاتوية. أو تصدع المركز، نشته خصم ديكارت، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد 56، 2017، ص 182.

² صمويل بيكيت، من الوجودية إلى العبث، ترجمة وتقديم: جلال العشري، مراجعة: أمين العيوطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، [د.م.]، [د.ط.]، 1977، ص 8-9.

³ جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، مصدر سابق، ص 47.

⁴ يحي هويده، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، [د.ط.]، 1993، ص 123.

الكلمات، وغار معها معنى الأشياء [...] كنت جالسا مقوسا بعض الشيء، منخفض الرأس، وحيدا قبالة هذه الكتلة المعقدة السوداء، الخام كليا، التي تثير خوفاً، ثم حدث لي ذلك الإشراق"¹.

وعليه فإن اكتشاف "روكتال" للوجود جعله محاصراً بمجموعة من التساؤلات، عن كل ما يحيط به في ظل هذا الوجود، وهذا ما تسبب له بالشعور بالغيثان وإن "السبب الأساسي لغيثان روكتال هو واقعة أنه لا يوجد إله يقدم تبريراً نهائياً للعالم، وهذا هو الحدس الذي يسميه سارتر على لسان روكتال «العفوية الشاملة والعرضية المعقول للكون» والذي يعطيه على الدوام شعوراً بالغيثان، المرض - بمعنى الرغبة في التقيؤ -، هو نتيجة الإفراط والتجاوز [...] لأن هناك في الكون أكثر مما ينبغي أن تكون، لا من حوله فقط بل من داخل ذاته²؛ أي من داخل الوحدة التي كانت تعتسره، وتضييق عليه حياته، وتطارده داخل غرفته وتوصله حد الشعور بالغيثان، ولهذا كانت المقاهي ملاذه الوحيد لأنها ملأى بالناس ومضائة جيداً .

كما ويضيف سارتر على لسان روكتال أن "هذه العلاقات التي كنت أصبر على إقامتها لأؤخر اختيار العالم الإنساني، والمقاييس والكميات والاتجاهات، كنت أحس اعتباطيتها، إنها لم تكن تعض بعد على الأشياء، "زائدة على اللزوم" شجرة الكستناء القائمة هناك قبالي إلى اليسار، "زائدة على اللزوم" وأنا المسترخي الداعر الخافق بأفكار كامدة "زائدة على اللزوم"³.

إذن القرف "الغيثان" الذي شعر به "روكتال" يعود في أساسه إلى أن كل شيء في هذا العالم زائد عن اللزوم، وليس لوجوده مبررات، وهذا ما جعله يشعر أن حياته ليس لها معنى أو غاية .

¹ جان بول سارتر، الغيثان، ترجمة: سهيل إدريس، [د.م]، [د.ط]، [د.ت]، ص 178-177.

² فيلب تودى وهوارد ريد، أقدم لك سارتر، مرجع سابق، ص 22-23.

³ جان بول سارتر، الغيثان، مصدر سابق، ص 180.

وعلى هذا الأساس وجد روكنتال مفتاح الوجود (العشبية) ، وهذا ما يتضح في قوله "ولقد كنت أفهم، من غير أن أكون صيغة واضحة: أنني وجدت مفتاح الكينونة، مفتاح "غثياناتي"، مفتاح حياتي نفسها، والواقع أن كل ما استطعت أن ألتقطه فيما بعد يتلخص في هذه العشبية الأساسية"¹ .

وهنا يظهر التأثير الثاني على سارتر الذي يأتيه من هيدغر (Heidegger 1889-1976) فقد ساعد اللقاء الذي جمع بينهما أثناء الحرب العالمية الثانية على نضوج الفكر السارترى فيما بعد، وخاصة بعد صدور مؤلف هيدجر "الوجود والزمان" l'être et le temps، ولهذا فقد تأثر سارتر بأنطولوجيا هيدغر فكانت نقطة انطلاق له فيما بعد، وهذا ما تبدى لنا جليا في كتابه "الوجود والعدم".

لقد ذهب سارتر إلى تفسير والبحث في مشكلة الوجود كما ذهب إلى ذلك أستاذه هيدغر، غير أن هذا الأخير "لم ينصب اهتمامه على الموجودات، وإنما على الوجود وليس سواه، وهدفه من ذلك هو تفسير الزمان بوصفه الأفق الممكن لتفسير الوجود بما هو كذلك، فالاشكال الهايدجري الأساسي عن معنى الوجود، وما عدا ذلك وسيلة لحل الاشكال"² .

في حين نجد أن مشكلة الوجود عند هيدجر تتجلى في الموجودات نفسها، إن الوجود هو وجود الموجودات، التي تستمد كلها منه وجودها الخاص بها. فعلينا إذن أن نمضي من الموجود *das seiende* إلى الوجود *sein* لكن الوجود نفسه ليس موجودا من الموجودات، بل هو ما يعطي الوجود لكل ما هو موجود³ .

¹ جان بول سارتر، الغثيان، مصدر سابق، ص181.

² صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هايدجر، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط1، 2000، ص34.

³ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص600.

أما "ياسبرس" فقد انطلق في معالجته لقضية الوجود من القاعدة نفسها التي انطلق منها "سارتر"، حيث أنه يعتقد أن حقيقة الوجود لا يمكن أن تدرك إلا على نحو وجودي، عن طريق المعاناة والتجربة، وليس عن طريق التصور والتعريف المنطقي، فالوجود عنده يعرف بطريقة أنطولوجية، من ثم فهو يجرب مباشرة، والطريقة المثلى لمعرفته، هي أن يكون الإنسان على وعي به مباشرة¹.

وإذا كان سارتر قد نفى وجود الله، ورد أصل الوجود إلى العدم، وأعلن بذلك إلحاده برفضه لفكرة وجود إله خالق لكل الموجودات "نجد القديس أوغسطين يرى أن مشكلة الوجود ترتبط كسائر المشكلات عنده بالله، وتدور حول مشيئته في خلق هذا الوجود وكيفية العمل وصلته به، وبالتالي لا وجود للوجود بدون الله، إلا أنها ليست منه، وعملية الخلق هي خلق من العدم وبمجرد الكلام تم ذلك وبفعل حر ومن العدم، والمشيئة الإلهية هي الكفيلة بذلك، وبخلق الوجود والعالم².

وهذا ما دفع الكثيرين إلى توجيه العديد من الاتهامات والانتقادات الازدعة لوجودية سارتر، وخاصة من قبل الكاثوليكية والماركسية، والتي رد عليها في كتابه "الوجودية مذهب إنساني" التي ألقيت على شكل محاضرات.

فهذا "محمد سعيد العشماوي" يذهب إلى القول "أن في أعمال جان بول سارتر الأدبية تظهر أفكار العدمية وبطلان الحياة وجهالة المصير على ألفاظ صارخة من التعبير الحاد، تهدف إلى تصوير الوجود في صورة من الألم والغثيان، فتجرده بذلك من كل معنى وتسلبه أي قصد أو غاية³.

وفي ظل هذا الوجود السابق على الماهية يسعى الانسان لتحقيق ماهيته، وبالتالي فهو عبارة عن مشروع، لا تتحقق

¹ محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مصر، دار المعارف، ط1، 1986، ص188.

² علي زيعور، أوغسطينوس، دار إقرأ، بيروت، ط1، 1983، ص162.

³ محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الدار القومية للطباعة والنشر، [د.م.]، [د.ط.]، [د.ت.]، ص94.

ماهيته إلا عندما يكتمل ويتحقق "وقبل أن يكون الإنسان مشروعاً لم يكن هناك ما يوجد منه، ولا حتى في سماء

الذكاء: إن الإنسان لن يحقق لنفسه الوجود، ولن يناله، إلا بعد أن يكون ما يهدف إلى أن يكونه، وليس ما يرغب

أن يكونه"¹.

ومن هنا اعتبروا فلسفة جان بول سارتر مجرد فلسفة ذاتية، تهتم فقط بالفرد العيني المشخص، ولا تعطي أهمية لعلاقة

الإنسان في ظل الجماعة، ويرد سارتر على هذا بقوله "أن الإنسان يوجد ثم يريد أن يكون، ويكون ما يريد أن يكونه

بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود، والإنسان ليس إلا ما يصنعه هو بنفسه، هذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية،

وهذا هو ما يسميه الناس ذاتيتها مستخدمين هذه الكلمة ليوجهوا بها النقد إلينا"².

ويضيف سارتر أن معنى الفردية لا نعني بها سوى أن للإنسان كرامة أكبر مما للحجارة أو المنضدة، لأننا نعني أن نقول

أن الإنسان يوجد أساساً- ثم يكون، وهو يكون شيئاً، يمتد بذاته نحو المستقبل، وهو يعي أنه يمتد بها إلى المستقبل،

فالإنسان مشروع، مشروع يمتلك حياة ذاتية، بدلاً من أن يكون شيئاً كالطحلب"³.

وبهذا تأكيد من سارتر على قيمة ومكانة الإنسان، فلقد أعادت "الفلسفة السارترية" للإنسان كرامته في الفكر

الغربي المعاصر، بعد أن كان مجرد شيء خاص مع تطور العلوم التجريبية، واحتياج التقنية لجميع مجالات الحياة،

ومحاولتها السيطرة على الإنسان وجعله مجرد آلة.

أما اتهامهم لها بأنها فلسفة برجوازية فيرد سارتر على هذا الانتقاد بقوله: "فإنما نحن نقول بالذاتية أو الفردية لأسباب

فلسفية، وليس لأننا بورجوازيون وإنما لأننا نريد أن نؤسس تعاليمنا على الحقيقة، وليس على مجموعة من النظريات

¹ جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص17.

² المصدر نفسه، ص15.

³ المصدر نفسه، ص16.

الجميلة، المليئة بالأمل لكنها تخلو من الأسس الحقيقية، فنقطة البداية في الفلسفة الوجودية هي الذاتية، وفي هذه النقطة لا توجد حقيقة سوى حقيقة الكوجيتو¹.

كما ويرى سارتر أن الوجود ليعلن صراحة أن الإنسان يحيا في قلق ويكابد القلق²؛ ونفهم من هذا أن القلق الوجودي حالة طبيعية، نابعة أساسا من البحث الانساني الدائم عن معنى الوجود، مما يجعل الانسان يصل إلى هذه الحالة الدائمة من القلق والخوف، عندما يعجز عن إيجاد إجابات منطقية لتساؤلاته حول هذا الوجود، وإضافة إلى خوفه من نتائج اختياراته لهذا المشروع الوجودي .

ونجد أن فلسفة سارتر على الرغم من تأكيدها على القلق الوجودي-تعتقد أن الحياة الأصيلة هي تلك التي تغامر وتواجه العالم، والعصر وكل المواقف الوجودية، من أجل الشعور بالحضور، ومن أجل الإحساس بالحرية، وكل من يعيش القلق الوجودي يستطيع-في الوقت ذاته-تجاوز هذه الأخيرة بغية الحصول على الماهية الذاتية³.

وفكرة القلق أثارها سابقا أب الوجودية سورين كيركغارد الذي رأى أن القلق مختلف تماما عن الخوف والانفعالات المماثلة والتي لها ارتباط بموضوع محدد على حين أن القلق ، هو حقيقة الحرية على أنها إمكانية الإمكانية وهنا نجد تقارب بين سارتر و كيركغارد في هذه الفكرة وخاصة في فكريتي الإمكان و الاختيار⁴.

غير أن محمد إبراهيم الفيومي يرى أن الفلسفة الوجودية تحاول وصل الإنسان بنفسه وتعلن بطلان وجود الهوة بين الذات وبينها، فإننا نجدها تدم فينا المفاهيم الاجتماعية والعقائد والقيم لأنها تربط الإنسان بالقلق والألم والحزن، معان

¹ جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، مصدر سابق، ص44.

² المصدر نفسه ، ص19.

³ فريدة غيو، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص86.

⁴ محمد إبراهيم الفيومي، الوجودية فلسفة الوهم الانساني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1983، ص114.

خطرة يعايشها الإنسان وتشكل سلوكه بما مما قد يعرض وجوده للخطر¹.

ومن ثم اطلقوا على الفلسفة الوجودية اسم "الفلسفة التشاؤمية"، وعلى وجه الأخص فلسفة سارتر، فهي حسب رأيهم تجعل من الإنسان وحيدا يقذف به في هذا العالم ليصارع الأزمات ويتحمل نتائج اختياراته، إلا أن الفلسفة الوجودية ليست فلسفة تأمل وسكون، لأنها تحدد الإنسان طبقا لما يفعل، وهي ليست فلسفة متشائمة، لأنها توضع مصير الإنسان بين يديه، ومن ثمة فهي أكثر الفلسفات تفاؤلا، وهي تدفع الإنسان للعمل، ولا تشييه عنه، بل إنها لا ترى له عملا إلا في العمل، فالعمل هو سبب استمرار الإنسان في الحياة².

وهكذا يتبين لنا من كلام سارتر أن الفلسفة الوجودية ليست فلسفة تشاؤم وقلق مرضي وخمول... الخ، كما صورها خصومها، بل العكس من ذلك هي فلسفة تحت الإنسان على العمل، بل وتجعله مبدأ من مبادئها، فالفعل هو الذي يحقق للإنسان مشروعه الوجودي وهذا ما أكد عليه سارتر في كتابه "نقد العقل الجدلي" (1960) بقوله: "إن الإنسان هو نتاج منتوجه [...] حقيقة الإنسان هي طبيعة عمله و هي راتبه " ³.

كما يرى سارتر أن الوجود يكشف لنا عن **العدم***، بل إن العدم هو في صميم الوجود، و أصل الحكم السلبي، وهذا ما بينه سارتر من خلال مثال المقهى، حيث يقول: "أنا على ميعاد مع بطرس على الساعة الرابعة [...] فحين أدخل هذا المقهى، للبحث عن بطرس يحدث تنظيم تركيبي لكل الأشياء في المقهى كأساس عليه يعطى بطرس بوصفه ينبغي أن يظهر، وهذا التنظيم للمقهى على هيئة أساس الإعدام الأول، فكل عنصر في القاعة يسعى كي ينعزل، ويرتفع على أساس مؤلف من مجموع الأشياء الأخرى في سرها ويسقط في عدم تنوع هذا الأساس، ويذوب فيه لأن

¹ محمد إبراهيم الفيومي، الوجودية فلسفة الوهم الإنساني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1983، ص114.

² جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص44.

³ Jean paul sartre, critique de la raison dialectique, éditions Gallimard, 1900 ,France, p64.

* **العدم (néant)** نقص صفة كان الأصل فيها أن توجد كالعمى بالنسبة للإنسان ويقابله الملكة (ينظر: إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص118).

الأساس هو ما لا يرى إلا بالإضافة¹.

وهكذا فإن أساس القضية «بطرس غير موجود» هو إذن الإدراك العياني لإعدام مزدوج، وغياب بطرس يفترض

رابطة أولية بين الأنا وهذا المقهى، وثم ما لا نهاية له من الناس الذين لا علاقة لهم بهذا المقهى، بسبب عدم وجود

توقع حقيقي يرصد غيابهم، لكنني توقعت أن أرى بطرس، وتوقعي قد تسبب في غياب بطرس بوصفه حادثاً حقيقياً

يتعلق بهذا المقهى².

إذن يتوصل سارتر بعد تحليله لعلاقة الوجود بالعدم إلى "أن الـوجود لا يأتي إلى الأشياء بواسطة الحكم السالب: بل

على العكس، الحكم السالب هو المشروط والمسنود بالـوجود"³.

ولهذا فإن سارتر لا يقبل الرأي الكانتي الذي يذهب إلى أن فكرة العدم يمكن اشتقاقها من الأحكام السلبية، ذلك أنه

يرى أننا نستطيع أن تكون لنا أحكام سلبية دون وجود تصور سابق للسلب، كما أنه يعارض الفكرة الهيغليزية من أن

الوجود و الوجود، هما من قوام أنطولوجي[...] ويفترق عن هيدجر من أن العدم يعدم نفسه⁴.

في حين نجد أن العدم عند هيدجر لا يقف حائلاً أمام وجوده، بل العدم ينتسب إلى الوجود في كيانه تصميمه،

ويعتبره هيدجر شرطاً لتحقيق الوجود أو انكشافه، وليس القلق هو الذي يوجد العدم، بل هو الذي ينبه الإنسان إلى

وجوده أي : وجود العدم⁵.

وبعد تحليل سارتر العميق للكوجيتو الديكارتي تأثراً بفينومينولوجيا هوسرل (e.Husserl) (1859-1937)

¹ جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 58-59.

² المصدر نفسه، ص 60.

³ المصدر نفسه، ص 61.

⁴ مجاهد عبد المنعم مجاهد، سارتر عاصفة على العصر، دار الآداب، بيروت، ط 1965، ص 1، ص 53.

⁵ مصطفى غلوش، الوجودية في الميزان، دار الاوقاف، القاهرة، [د.ط.]، [د.ت.]، ص 50.

فقد حدد الوعي بوصفه وعيا بشيء ما أي (القصديّة) وهذا معناه أن الوعي يلتقي بظاهرة الوجود ولكن هذه الظاهرة تحتاج لوجود غير ظاهر كأساس لها تظهر منها¹.

ومن هنا فإن الوجوديين الناظرون إلى الإنسان بوصفه موجودا في العالم ومدركا لهذا العالم من خلال نداء وجوده الخاص، يرفضون تدخل الفلسفة في مشكلة المعرفة فقط، ويعلنون أولوية مشكلة الوجود، ولقد ثمنوا فلسفة ديكارت حول أولوية وإبداع الوعي، والوجوديون على ذلك لم يحدوا الإنسان في إطار وعيه العقلي بل وضعوا الوعي العقلي في تناقض مع الوعي الذاتي الحدسي العاطفي، مع الكوجيتو، ومن هنا دعوتهم إلى الوجود المباشر عن طريق التوجه إلى العالم الداخلي الفردي أي نحو الأنا².

وعليه نجد أن الفينومينولوجيا التي جاءت من هوسرل عبر هيدجر إلى سارتر، هي فينومينولوجيا جامعة: إنها لا تقف عند الأنا أفكر، أي الوعي الخالص، وإنما هي تذهب إلى ما يقصد إليه الوعي من الأشياء، وسارتر يأخذ على هوسرل انزلاقه إلى التصويرية، ويحاول هو أن يظل أميناً لفكرة القصد واتجاه الذات إلى الموضوع³.

إن الوجود وليس الوعي الأساسي في تحديد الإنسان -بناء على هذه النظرية- إنه الواقع المباشر والواضح أكثر من وجود العالم الموضوعي، في الوجود يشترك الفرد بكليته بكل انعكاساته (الإحساس، الحواس، الرغبة والفكر) في علاقة مع الموضوع والواقع الأصيل الحقيقي هو الواقع القلق، وما هو حقيقي ليس إلا ما يكتسبه الفرد المنعزل⁴.

وقد قام سارتر بتحليل الوعي من خلال دراسته لطرق الوعي وما ينتج عنه... الخ، في كتابه "الخيال" (1936) «L'Imagination»، فخصص في الجزء الأول من هذا الكتاب دراسته حول المخيلة بإبرازه لأهم خصائصها

¹ كاوة جلال قادر، نظرية الوعي عند سارتر، مجلة الفلسفة، العدد العاشر، 2013، ص 30-31.

² ت.أ. ساخاروفا، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، مرجع سابق، ص 19.

³ رمضان الصباغ، فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها، [د.م.]، [د.ط.]، [د.ت.]، ص 19.

⁴ ت.أ. ساخاروفا، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، مرجع سابق، ص 20.

في مثال توضيحي يقول فيه : "إنني أنظر إلى هذه الورقة مستقرة فوق طاولتي، وإني أدرك شكلها ولونها ووضعها، وهذه الكيفيات المختلفة ذات خواص مشتركة [...] فهي أنا الآن قد أدركت رأسي فلم أعد أرى الورقة، بل أرى

الآن ورقة الحائط الرمادية، الورقة لم تعد حاضرة ولم تعد هناك، وأنا أعرف جيدا حينها بأن الورقة لم تكن: لأن عطالتها تصونها من ذلك، وإنما فقدت عن كونها من أجلي، أنا إلا أنه ها هي مرة أخرى"¹.

إذن الوعي عند سارتر هو نفسه الوعي عند هوسرل "وعي بشيء ما"، وأنه لا يختلف فنظرته للورقة ووعيه بها وبخصائصها وهي على الطاولة ، هو نفسه ووعيه بها في الواقع، لأنه حتى لو نظر إليها لمرة واحدة وأدرك جل خصائصها، فإنها في هذه الحالة تتسخ في مخيلته ولا تفترق، تبقى نفس الخصائص سواء في المحيلة أو الواقع.

¹ جان بول سارتر، التخيل، ترجمة: لطفي خير الله، مكتبة الاسكندرية، تونس، [د.ط]، 2001، ص ص4-5.

2- مراتب الوجود الإنساني:

إن الوجود عند سارتر يأخذ ثلاث أشكال: الوجود لذاته والوجود في ذاته والوجود للغير لكل منهم ما يميزه عن الآخر.

أ- الوجود في ذاته (En soi):

يعرفه عبد الرحمن بدوي من خلال شرحه لمصطلحات سارتر في مستهل كتابه "الوجود والعدم" بأنه " هو الوجود غير الواعي، وهو وجود الأشياء ووجود العالم ووجود الظاهرة ويتصف بأنه ملاء"¹؛ ويقصد به سارتر وجود الأشياء وهو وجود صلب صلد متماسك، مصمت لا يسمح بنفاذ الوجود إلى الآخرين أو نفاذ وجود الآخرين إليه، وهو وجود معتم لا وجدان له لأنه ممتلي بذاته، فهو مكتمل، إلا أن وجود الأشياء عند سارتر وجود لا معنى له ولا سببه ولا علة ولا ضرورة بل ولا خالق يفسر وجوده².

وبالتالي الوجود في ذاته عند سارتر هو نفسه تصور الوجود عند "بارمينيدس" أو بالامتداد عند "ديكارت"، حيث يقول " أن الظهور لا يستند إلى أي وجود مختلف عنه : إن له وجوده الخاص و الموجود الأول الذي نلتقي به في أبحاثنا عن الوجود هو إذن وجود ظهور"³؛ وبالتالي فإن الوجود في ذاته هو ذلك الوجود الأنطولوجي الذي بحث فيه سابقا الفلاسفة القدماء.

ب- الوجود لذاته (pour soi) :

هو الشعور أو الوعي منظورا إليه في ذاته وكأنه في حالة وحدة وانعزال وهو انعدام للوجود في ذاته وشعور بنقص الوجود، الشوق إلى الوجود [...] فهو الانسان من حيث هو إنسان أي من حيث أنه يتجاوز وجود الأشياء والوجود

¹ جان بول سارتر، الوجود و العدم، مصدر سابق، ص5.

² إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط2000، ص1، ص296.

³ جان بول سارتر، الوجود و العدم، مصدر سابق، ص18.

المادي بوجه عام، وهو الذات أو الذاتية ومتضمن في كل معرفة¹.

وعليه يميز سارتر في كتابه "الوجود والعدم" بين الوجود في ذاته و الوجود لذاته ، فالأول يسميه وجود الظاهرة و الثاني هو ظاهرة الوجود "وهو التميز الذي يأتي من هيكل [...]. فالوجود في ذاته عند سارتر مصمت أكثر من أن يكون ضمنيا، وعلى حين يرى هيكل أن الاتحاد بين الوجود في ذاته والوجود لذاته ممكن، يعلن سارتر أن اتحادهما مستحيل وهذا التصريح هو نفسه إنكار فكرة الإله².

وهذا "فؤاد كامل" يعتبر أن الوجود لذاته يحاول أن يكون وجودا في ذاته، دون أن يفقد شعوره بوجوده لذاته، وهي محاولة لا يكتب لها النجاح، لأن الانسان لا يستطيع مهما فعل أن ينقلب إلها، ومن هنا كان شقاء الضمير الانساني في فلسفة سارتر³.

وعلى غرار سارتر يميز هيدجر بين ضربين من وجود الآنية*، الوجود الصحيح والوجود الزائف وفي الحياة اليومية ، وتتغذى بعب الاستطلاع، وتمارس gereede تعيش الآنية عامة على نحو زائف: إنها تتحصن وراء الكلام فترى نفسها على صورة الأشياء التي تشاهدها، ويصير العالم zweideutigkeit الاشتراك المعنوي صورة مشوهة للواقع⁴.

¹ جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص5.

² جان فال وآخرون، الفلسفة الفرنسية من ديكرت إلى سارتر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، [د.ط.]، [د.ت.]، صص 162-163.

³ فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، [د.ط.]، [د.ت.]، ص10.

*الآنية (dasein) هي الوجود الإنساني أو الوجود الذي هو نحن، أو وجود الإنسان، ويقابلها الوجود الماهوي existenz، وهو الوجود المتأرجح بين الذاتية والمعنوية، وهو وجود إمكانيات، بينما الوجود الآني أو الآني هو الوجود المتحقق، وهو وجود متناه (ينظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي ط3، 2000، القاهرة، ص127).

⁴ عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، مرجع سابق، ص603.

وعليه فإن "الوجود الأصيل" هو الوجود الذي تدرك داخله الذات مسؤولة وجودها والحرية المتمخضة عن هذه الاغتراب والانسلاخ عن ذاتها والانسحاق العفوي داخل عالم الآخرين، مقصية عن فعل الكشف عن مصيرها المسؤولة، ثم تحقق الدنو من جوهرها الأصيل منطلقاً نحو ممارسة إمكانياتها إلى الحدود القصوى، وترفض هذه الذات و صميمية مدلولاته في حدود الوجود الذاتي¹.

وإذا كان إنسان هيدجر يستطيع الارتقاء إلى الوجود الأصيل، فإن "إنسان سارتر لا يملك وجوداً أصيلاً بل يملك إمكانية أن يصبح هذا الوجود أن يشعر بنفسه وقد وقع في العدم، ملتصق بالفراغ، ومن هنا القلق أو الشعور المأساوي بإمكانية بناء الذات الحر².

أما "الوجود الزائف" فهو الذي تكون فيه الذات في حالة توافق كلي مع العالم المجموع، بامتداد "وعي" هذا العالم الخارجي بالأشياء، إلى كل الذوات الأخرى الفاقدة لخصوصيتها وتأصلها، يحقق هذا الاندماج من قبل الذات الزائفة بعالم المجموع، تهرباً من حرمتها الجبرية والمسؤولية المبنية على هذه الحرية³.

ج/ الوجود للغير (l'être-pour-autrui):

هو الشعور و لكن منظورا إليه من حيث علاقته بالشعورات الأخرى، أي من وجهة النظر الاجتماعية والوجود مع الآخرين، وهو التخارج الثالث للوجود لذاته [...] وكل وجود للغير يتضمن صراعا ونزاعا مستمر مع الوجود للذات، فان كل وجود للذات يسعى الى استرداد وجوده الخاص بجعل الغير مباشرة أو بطريقة غير مباشرة موضوعا بالنسبة إلى الأنا أو الذات⁴.

¹ علاء طاهر، نهايات الفضاء الفلسفي-الفلسفة الغربية بين اللحظة الآنية والمستقبل، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2005، ص119.

² ت.أ. ساخاروف، من الوجود إلى البنوية، مرجع سابق، ص72.

³ علاء طاهر، نهايات الفضاء الفلسفي، مرجع سابق، ص120.

⁴ جان بول سارتر، الوجود و العدم، مصدر سابق، ص5.

ولقد كشف لنا سارتر عن "وجود الغير" من خلال تجربته حول "النظرة"، فمن خلالها أكد سارتر على أن جميع الأشياء المحيطة بنا هي عبارة عن موضوعات، ولهذا فإن الموضوعية هي إحدى حضور الغير "فإن وجود الغير يظل حذرا فحسب، بل ومحملا أيضا أن هذا الصوت الذي أسمعته هو صوت إنسان وليس غناء فونوغراف، ومن المحتمل جدا أن المار الذي أراه هو إنسان وليس إنسانا آليا كامل الصنعة، ومعنى هذا أن إدراكي للغير كموضوع دون الخروج عن حدود الاحتمال، يحيل من حيث جوهره إلى إدراك أساسي للغير"¹.

إذن وجود الغير عند سارتر لا يتبدى من خلال تحليل عقلي كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة العقليين والمثاليين، أمثال هيغل وكانط وديكارت، بل من خلال الواقع اليومي أي "التجربة المعاشة".

وعليه يؤكد سارتر على أن الغير هو الآخر، أي أنا الذي ليس إياه [...] فالغير هو من ليس إياي ومن لست إياه أي أن الغير هو الآخر المقابل لأناي، هو أنا أخرى، لكنها ليست نفس أناي لأن كل منا يختلف عن الآخر². وهذا ما أكد عليه إدغار موران* الذي يذهب إلى القول بأن الغير/الآخر: "هو النظير والمختلف في الوقت نفسه، نظير بسماته البشرية أو الثقافية المشتركة، ومختلف بتمييزه الفردي أو باختلافه العرقي، فالآخر يحمل فعلا في دواخله الغرابة والتماثل وبصفته ذاتا يتيح لنا أن نفهمه في تماثله واختلافه"³.

كما ويرى سارتر أنه إذا كان الغير-الموضوع يتحدد في ارتباط مع العالم بوصفه الموضوع الذي يرى ما أرى، فإن علاقتي الأساسية مع الغير-الذات، ينبغي أن يكون في الوسع ردها إلى إمكاني المستمر أن يراني الغير، ففي وبواسطة

¹ جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 426-427.

² المصدر نفسه، ص 393-394.

*فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي معاصر متحدر من أسرة يهودية يونانية (1921-)، ولمع اسمه عام 1951 عندما نشر الانسان والموت الذي كان ثمرة لقاء الماركسية بالانثروبولوجيا، ثم شغفه القرن السابع فكتب السينما 1956... (ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 645).

انكشاف وجودي-موضوعا بالنسبة للغير ينبغي أن يكون في وسعي إدراك حضور الوجود-الذات"¹.

غير أن هذه النظرة حسب سارتر تختلف فنظرة الأنا للأشياء المادية في العالم ليست نفسها نظرة الغير إلى الذات وهذا ما يتضح من خلال قوله: لا أستطيع إذن أن أعد النظرة التي يلقيها علي الغير كأحد التحليلات الممكنة لوجوده الموضوعي: فالغير لا يمكنه أن ينظر إلي كما ينظر إلى العشب، ومن ناحية أخرى فإن موضوعيتي لا يمكن أن تصدر بالنسبة إلي عن موضوعية العالم لأني أنا من به يوجد العالم"².

وعليه يتبين لنا ضرورة وجود الغير عند سارتر، فنظرة الغير هي بمثابة المرآة التي تقيمنا وتكشف لنا عن ذواتنا، لكنها في نفس الوقت تسلب منا حريتنا وتقيدنا، لأن الغير هو الذي يحكم علينا، وبالتالي فإن وجودنا ومعرفتنا بذاتنا لا تتحقق إلا بوجود الغير كشرط ضروري، وهذا ما أكد عليه سارتر بقوله: "فأنا لو شئت أن أعرف شيئاً عن نفسي، فلن أستطيع ذلك إلا عن طريق الآخر، لأن الآخر ليس فقط شرطاً لوجودي، بل هو أيضاً شرط المعرفة التي أكونها عن ذاتي"³.

ويشرح لنا سارتر معنى هذه "النظرة" بمثال شخص يسترق النظر من ثقب باب، وفجأة يسمع خطى أقدام متوجهة خلفه، وفي هذه الحالة يفاجئه الغير وينظر إليه فيتملكه شعور بالخجل، لأنه أدرك في الحين أنه في مواجهة مع "الغير" باعتباره ذات واعية حولته إلى موضوع بمجرد أن نظرت إليه، ولهذا فإن الخجل يعتبر شعور غير إيضاحي بالذات كخجل [...] إنه تركيب قصدي، إنه إدراك خجلان شيء ما، وهذا الشيء هو أنا، إني خجلان مما أنا أكونه، فالخجل يحقق علاقة باطنة بين الأنا و الأنا: وقد اكتشفت الخجل مظهراً من وجودي"⁴.

¹ إدغار موران، النهج إنسانية البشرية-الهوية البشرية، ترجمة: هناء صبحي، دار الكتب الوطنية، أبو ظبي، ط1، 2009، ص93.

² جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص432.

³ جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص432-433.

⁴ جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص379-380.

إذن الغير هو الوسيط الذي لا غنى عنه بين أنا ونفسي: فأنا خجلان من نفسي من حيث أتبدى للغير وبظهور الغير، أصبح في مقدوري أن أصدر حكما على نفسي كما أصدره على الموضوع، لأنني أظهر للغير بوصفي موضوعا¹.

وإن محاولة احتواء الآخر للذات وجعلها موضوعا ينتمي إلى عالمه لا يعني فقط محاولة تملك الآخر للذات باعتبارها مجرد موضوع للتملك، بل يعني كذلك وبالأساس، تملك الذات باعتبارها حرية، وهذا يعني أن الآخر يريد تملك الذات من حيث أنها موضوع وحرية في آن واحد².

وهذا ما بينه سارتر أيضا في مسرحيته "الفوضى والعبقرية" حيث قام "كين" بطل الرواية بالتنازل عن دوره كممثل أمام نظرات الآخرين، إذ يعتبر أن دوره مجرد من الحقيقة وهذا ما يتضح في قوله: "إنني أسمع من هنا الصفارات، الجمهور يطالب أن نعطي التعبير عن عواطفنا، المزيد من النبل والعظمة [...]" إنني أهز الممالك ضحكا ولست إلا أميرا مزيفا، جنرالا مزيفا في نظر تجار الجبن [...]" إنني سئمت أن أكون صورة يعكسها فانوس سحري³؛ وبذلك قرر "كين" أن يعود إلى نفسه كإنسان حر، لأن أدواره التمثيلية ماهي إلا زيف لا يعكس حقيقة الوجود الواقعي.

غير أن هناك من يذهب إلى أن معرفة الغير لا تتم بالنظر إليه من الخارج وأن نتبينه كما نفعل في تبيننا ساعة حائط فمعرفة الغير هي العيش معه، والطواف معه إلى آخر سبيل على طريق الوجود المشترك، في الحوار ومشاركة العمل وموضوعيته، معرفة الغير ليست خارجية موضوع المعرفة، وإنما المشاركة في المعرفة المتبادلة⁴.

¹ جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 380.

² جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ط1، [د.ت]، ص 101.

³ جان بول سارتر، الفوضى والعبقرية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار مكتبة الحياة، بيروت، [د.ط]، [د.ت]، ص 56-50.

⁴ ريمون كاربانتيه، معرفة الغير، ترجمة: نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط3، 1984، ص 158.

أما هيدجر فقد نقل مسألة الآخر من مستوى المعرفة إلى مجال الوجود، وهذا كما يرى سارتر هو امتياز هيدجر على الفلاسفة السابقين، إنه لا يتناول العلاقة بين الأنا والآخر على أنها علاقة عقلية وإنما باعتبارها علاقة وجودية¹.

ولهذا فإن اكتشاف الغير عند سارتر هو اكتشاف لأناي التي تستعبد وتستلب من طرف الغير الذي يتبدى لي كذات، وهذا ما يتضح من خلال أن "الحجل خجل من الذات أمام الغير فهذان التركيبان لا ينفصلان ولكن في نفس الوقت أنا في حاجة إلى الغير لأدرك إدراكا كاملا كل تركيبات وجودي، ولهذا فإن ما هو من أجل ذاته يحيل إلى ما هو من أجل الغير"².

إن الغير هو كما يبدو لي وأن وجودي يتوقف على الغير، فإن النحو الذي عليه أبدو لنفسني - أعني لحظة تطور شعوري بنفسني - يتوقف على النحو الذي يتبدى عليه الغير، وقيمة اعترافي (الإقرار) بالغير يتوقف على قيمة اعتراف الغير بي³.

فمشكلة الغير لا تبدأ من الكوجيتو، بل وجود الغير هو الذي يجعل الكوجيتو ممكنا بوصفه "اللحظة" التي يسميها هيجل "الوجود للغير" مرحلة ضرورية في نمو الشعور بالذات، وطريق البطون يمر بالغير، ولكن الغير لا أهمية له عندي إلا بالقدر الذي به يكون ذاتا أخرى، ذاتا - موضوعا للأنا- وبالعكس، بالقدر الذي به يعكس ذاتي⁴.

وبما أن سارتر ينتقد الفلسفات العقلية والمثالية التي تجعل من الإنسان شيء مادي مجرد، فإنه يؤكد على أن العلاقة بين الذوات ليست علاقة مبنية على مجرد معرفة جسده، لأن "علاقتي مع الغير هي أولا وأساس علاقة موجود بموجود، لا

¹ حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، ص 166.

² جان بول سارتر، الوجود و العدم، مصدر سابق، ص 380.

³ المصدر نفسه، ص 403.

⁴ المصدر نفسه، ص 402.

علاقة معرفة بمعرفة، إذا كان علينا أن نفند الهو وحديه، لقد لاحظنا إخفاق هيكل الذي وحد بين المعرفة والوجود،

وإن كانت رؤيته قد أظلمتها مصادره المثالية المطلقة، استطاع أن يضع المشكلة في مستواها الحقيقي¹.

أما عند هوسرل فتقوم العلاقة بين الأنا والآخر عن طريق العالم: إن العالم كما ينكشف للوعي يحيل إلى الآخر باعتباره شرطا لتأسيس العالم ولوحدته ولثرائه، وبما أن الأنا جزء من العالم فالآخر يظهر كذلك من حيث هو شرط لتأسيس الأنا².

إن هذا الإدراك المتميز للآخر، هو الذي دفع سارتر إلى الاعتقاد بأن مسألة وجود الآخر، أو الاتصال بالغير، لا يمكن حلها بطريقة تقليدية مماثلة لطريقة ديكارت أو هوسرل: أي من خلال تحليل عقلي للآخر، ولكن من خلال معالجة فينومينولوجية، أو وصف عيني مباشر، لأن الآخر ليس اختراعا عقليا³.

إذن الغير يمثل بالنسبة للانا تهديد وسلب ولكنه في نفس الوقت شرط ضروري لوعي الذات بذاتها، أي أنه ينفي وفي نفس الوقت يثبت وجودها.

ويشير كيركغارد إشارات عابرة إلى صلة الذات بالغير، فهو يرى أن المفكر الذاتي لا يستطيع أن يحكم على نفسه بل على غيره، لأن كل حكم معناه المقارنة فإذا حكمت على نفسك لم يكن حكمك على نفسك ولكن على الآخر، وكذلك كل حكم يصدره المرء على غيره يرتد إلى نحره، والله وحده هو الذي يحكم⁴.

ولكن سارتر لا يقف عند الكوجيتو، وإنما هو يتخذ الكوجيتو نقطة انطلاق لينظر إلى الأنا الواعي وموضوعه معا في علاقتهما التي لا تنفك، فالفينومينولوجيا عند سارتر هي فينومينولوجيا جامعة: إنها لا تقف عند الأنا أفكر أي الوعي

¹ جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص414.

² حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، ص166.

³ جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الاخفاقات، مرجع سابق، ص98.

⁴ فؤال كامل، الغير في فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، صص16-17.

الخالص، وإنما هي تذهب إلى ما يقصد إليه الوعي من الأشياء¹.

¹ حبيب الشاروني، بين سارتر و برجسون-أزمة الحرية، مرجع سابق، ص92.

3- الآنية والغيرية عند جان بول سارتر:

1.1- العلاقات الوجودية مع الغير:

أ/ الحب (l'amour) :

فسر لنا جان بول سارتر الحب على أنه صراع قائم بين الذوات، أي بين حريتين تسعى من خلالها الذات إلى تملك حرية الغير، كما أنه عبارة عن مشروع، وهذا ما يتضح في قوله: "إذا استطاع المحبوب أن يحبنا، فإنه على أتم استعداد لأن تتمنله حريتنا[...]" فالغرض الحقيقي للمحب، من حيث أن حبه مغامرة، أعني مشروعاً (إسقاطاً) لذاته، وهذا المشروع لا بد أن يثير نزاعاً، ذلك أن المحبوب يدرك الحب كموضوع-آخر بين موضوعات أخرى، أعني أنه يدركه على أساس عالم، ويعلو عليه ويستخدمه، إن المحبوب نظرة¹.

وهنا تأكيد أيضاً من سارتر على أن تجربة الحب لا تختلف كثيراً عن تجربة النظرة، من حيث أنهما يقومان على أساس فكرة الصراع، التي تسعى الذات من خلالها إلى إذلال وإخضاع ونيل اعتراف الغير بها، أي أن "الوجود لذاته" (العاشق)، يسعى دوماً إلى إخضاع حرية (المعشوق) له دون أن يفقد حريته كذات محبوبة أو معشوقة .

وهذا ما أكد عليه أيضاً "فؤاد كامل" حيث يرى أن الحب لو كان امتلاكاً جسيماً لهان الأمر، ولكنه محاولة من العاشق كيما يصبح معشوقاً في الوقت نفسه، فإذا لم يتم للعاشق ما يريد أخفق الحب إخفاقاً ذريعاً، وبالاختصار فإن العاشق يتمنى أن يمتلك حرية الغير بوصفها حرية، وأن يصبح معشوقاً من هذه الحرية، أي أن تختار هذه الحرية -لا في بداية المغامرة- ولكن في كل لحظة من لحظاتها².

¹ جان بول سارتر، الوجود و العدم، مصدر سابق، ص599.

² فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، مرجع سابق، ص59.

وهذا إريس موردخ يؤكد على أن سارتر يفسر الحب حتى في أكثر حالاته حرارة وقوة، على أنه معضلة خيالية كما أنه يتبع هنا، بطريقة متمتمة، مفهوم هيغل في أهمية استبعاد الوعي للآخرين [...] وإن سارتر يحقق ذاتية الصورة فقط، بينما يترك الإشارات للعمل، إلى المظهر الحقيقي للاستبعاد¹.

وهذا ما أكد عليه سارتر بقوله: "أما عندنا نحن الوجوديين فلا وجود للحب، إلا الحب الذي يبني ذاته، وليس هناك إمكانية حب إلا تلك التي تظهر ذاتها في حب معين"².

ومن خلال هذا يتأكد لنا أن سارتر لم يكن يؤمن بالحب، بالرغم مما أثير عن "علاقة الحب" التي كانت تجمعهم بسيمون دو بوفوار، بيد أن هذه العلاقة اعتبرت من قبل الكثيرين مجرد كذبة وخداع ف "«زوج من الكلمات والأفكار المتبادلة»، تلك هي العبارة التي كتبتها دو بوفوار عن طيب خاطر لمعجبة كانت تبحث عن فهم مغزى علاقتها بسارتر، سريعا ما أصبحت علاقتها عقلية بحتة، إخلاص صلب لا يخلو من حنان جارف بالتأكيد، أما الجنس والحرارة والوساوس... فكانت مع الآخرين، الأمريكية السمراء دولوريس، ونيلسون ألجرين الوسيم، وبوست الصغير والأختان كوجاك...، والمتجمة الروسية التي تملك سارتر لعامين وكثيرون غيرهم³.

ب/ تعذيب الذات - الماسوشية (masochisme):

يرى سارتر أن الذات عندما تخفق في التجربة السابقة تتجه إلى تجربة أخرى، ففي حين تسعى في تجربة الحب إلى إذلال وإخضاع حرية الغير لها، نجدها في تجربة تعذيب الذات تذوب في ذاتية الغير للتخلص من ذاتيتها "فبدلا من أن

¹ إريس موردخ، سارتر المفكر العقلي الرومانسي، ترجمة: شاكرا النابلسي، دار المفكر، [د.م.]، [د.ط.]، [د.ت.]، ص 111.

² جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص 39.

³ ماري لومونيه وأود لانسولان، الفلاسفة والحب - الحب من سقراط إلى سيمون دي بوفوار، ترجمة: دينا مندور، دار التنوير، القاهرة، ط 1، 2005، ص 235.

نقترح امتصاص الغير مع الاحتفاظ له بغيريته، فإني أقترح أن يمتصني الغير وأن أضيع في ذاتيته ابتغاء التخلص من ذاتي¹.

ولهذا فإن المازوخي (المعذب نفسه) حسب سارتر يحاول في هذه التجربة أن يؤدي نفسه ويستعمل الغير كأداة لهذا التعذيب، ففي هذه الحالة لا يكون هناك صراع بين الأنا والغير، لأن المازوخي يسعى إلى أن يعامل الغير كموضوع وأن يعلو عليه إلى موضوعيته الخاصة.

وعليه فإن تعذيب الذات محاولة لا من أجل فتنة الغير، بواسطة موضوعيتي بل لفتنة نفسي بموضوعيتي - للغير، أي بالعمل على أن أكون موضوعا- بالغير، بحيث أدرك لا وضعيا ذاتي كلاً شيء، في حضرة ما في ذاته الذي أمثله أمام نظرة الغير [...] وإن المازوخية محاولة مستمرة لاعداد الذات بجعلها يتمثلها الغير².

ج/الامبالاة (l'indifference):

وإخفاق هاتين المحاولتين قد يكون مناسبة للاتجاه نحو عدم الاكتراث (الامبالاة) ومعناه أن تحيا الذات في عالم صرف من الأدوات والأشياء، وأن تتخيل أنها وحدها التي تستطيع أن ترى دون أن ترى، فتخدع بذلك نفسه وتموه وجودها وتزيّفه، وهي تحاول أن تتعالى على إمكانيات الغير بامكانياتها الخاصة فلا تجد لذلك سبيلاً، لأنها لن تشعر الغير بحريتها المتعالية بعد أن أحالته إلى موضوع لا يشعر، وأداة لا تحس، وأذابت حريته في نظرة واحدة³.

إذن الوجود لذاته في هذه التجربة يحاول وعلى غرار التجريبتين السابقتين أن يخدع نفسه ويضيف وجوده، بأن يجعل من نفسه مرئي أمام نظرة الآخرين له، ويعمي نفسه من النظر إليهم "والأمر هنا أمر عمي في مواجهة الآخرين [...] إني

¹ جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 608.

² المصدر نفسه، ص ص 609-611.

³ فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، مرجع سابق، ص 62.

لا أتحمل هذا الأعمى كحال، بل أنا عمى نفسي قبل الآخرين، وهذا العمى يشمل ضمناً للوجود-للغير، أي لعلو الغير كنظرة¹.

وإجمالاً يتبين لنا من خلال تحليلات سارتر لهذه التجارب أن علاقة الأنا بالغير ضرورية، بل إن الغير هو جزء لا يتجزأ من وجود الأنا، ومن ثم فإن العلاقة بينهما تتمثل في العديد من التجارب، يشكل الغير في معظمها معاناة وجحيم بالنسبة للأنا، فهو الذي يخلق لها وجود غير وجودها، وهو الذي يحكم وينفذ عليها.

¹ جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 212-213.

2.1- الصراع وتحقيق الأنا:

لقد صور لنا سارتر الصراع بين الذوات في روايته *جلسة سرية** أو بمعنى آخر "الأبواب المغلقة" (1946)، على أنه عذاب يعتمد في أساسه على نظرة كل منهما للآخر، وأن هذا العذاب لا يحتاج إلى آلات خاصة للتعذيب لأن العذاب الحقيقي هو الآخرون، فيكفي أن ينظر إلي الآخر حتى ينفيني ويسجنني ويسلب مني حريتي...، أي بمعنى أن الآخر هو الذي يحكم وهو في نفس الوقت الجلاد الذي ينفذ، وهذا ما يتضح من خلال قول سارتر: "أنتما تتذكران ما قيل لنا عن غرف التعذيب وعن النار وعن المواد الملتهبة، والتراب المشتعل إنها قصص الزوجات العجائز ليس هناك من حاجة إلى محركات النار المشتعلة، "الجحيم هو الآخرون"¹.

غير أن المواجهة بين الثلاث التي بدت محتمة، لا تلبث أن تفسد لعبة خداع الذات أو سوء الطوية، وتحاصر كل منهم في نفسه بحثا عن الدافع الكامن لأفعاله، بينما يسأل الآخر خلاصا مستحيلا له [...] وهكذا فإن أي علاقة تنشأ بين اثنين سرعان ما تسقط في فخ الثالث فتتشكل دائرة «الأنا-الأنت-الآخر» المغلقة بما يعنيه الآخر من جحيم وضرورة معا².

وإذا كان سارتر قد جعل من العلاقة بين "الأنا والغير" أساسها الصراع المبني على نفي الغير لعلو الذات وتحقيق ذاتيتها وحررتها... الخ، فإن "كارل يسبرز" قد جعل من هذه الصلة "صراعا عاشقا" أي صراع مبني على المحبة، حيث يخلق ويكمل فيه كل طرف الآخر، "فالاتصال لا يتم إلا بين موجودين خلق كل منهما للآخر، وفي هذا الاتصال

¹ جان بول سارتر، *جلسة سرية*، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، القاهرة، [د.ط.]، 1958، ص 100.

* تدور أحداث المسرحية في الجحيم لكنه جحيم غير متوقع فهو على شكل حجرة مؤنثة بأثاث من طراز الامبراطورية الثانية وإن كان الأثاث بسيطا، ولا توجد بالحجرة نوافذ أو مرايا كل ما هنالك ثلاث أثاث: أريكة لكل شخصية من شخصيات المسرحية الثلاث جارسان، أنيز، أستيل، والثلاثة يعلمون أنهم جاءوا إلى الجحيم لكن كل منهم وهو يدخل الحجرة يندesh لعدم وجود نيران مشتعلة أو آلات للتعذيب، وفي النهاية يكشفون الحقيقة: إنهم المعذبون الواحد للآخرين (ينظر موريس كرانستون، سارتر بين الفلسفة والادب، ص 101-102).

² جان بول سارتر، *مسرحية نيكراسوف*، ترجمة: عبد القادر التلمساني، مراجعة: رضا الجمل، الكويت، ط2، 2009، ص31.

تتم بين هذين الموجودين عملية خلق متبادلة، بمعنى كل منهما يساعد الآخر في أن يكون نفسه، وعملية الخلق هذه تقتضي الصراع، ولكنه صراع لمصلحة الآخر، وحب في أن يكون هذا الآخر متحققا متكاملا، أي أن يكون نفسه وأن يتمتع بحريته كاملة¹.

وعلى غرار سارتر يذهب "موريس ميرلوبنتي" إلى القول "باعتبار أن الآخر يقيم في العالم وأنه مرئي فيه ويشكل جزءا من حقلي، فإنه لن يكون أبدا أنا بالمعنى الذي أكون فيه أنا بالنسبة لنفسي، فلكي أفكر فيه كأنا حقيقية علي أن أفكر ذاتي كأني مجرد شيء بالنسبة له، وهذا ممنوع علي من قبل المعرفة التي أملكها عن نفسي².

بمعنى أن الغير مهما كان وجوده جزء لا يتجزأ من عالمي، إلا أنه لا يستطيع أن يعرفني جيدا كما أعرف نفسي، ففي كثير من الأحيان نخدع أنفسنا ونمارس سوء النية، على حد تعبير سارتر، وهذا الكذب لا يشمل الذات فقط، بل نستطيع أن نمارسه على الغير، ونظهر له أفعال وصفات... ليست صادقة في الحقيقية.

وإن الصراع بين الأنا والغير عند سارتر هو صراع أساسه أيضا فكرة الاعتراف، أي اعتراف وجودي، وهنا نلاحظ تأثير سارتر بجدلية "السيد والعبد" عند هيجل، حيث يذهب سارتر إلى أنه "لكي يعترف بي الغير، لا بد أن أحاطر بحياتي، والمخاطرة بالحياة هي انكشاف عدم الارتباط بالشكل الموضوعي أو بوجود معين، كغير مرتبط بالحياة، لكنني في نفس الوقت أطارد موت الغير، ومعنى هذا أنني أريد توسط الغير الذي هو غير فقط، أي بواسطة شعور معتمد، طابعه الجوهرية هو عدم الوجود، إلا من أجل الغير (للغير)³.

¹ فؤاد كامل، فلاسفة وجوديون، مرجع سابق، ص 65.

² موريس ميرلوبنتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، [د.م]، [د.ط]، [د.ت]، ص 287-288.

³ جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 403.

ويتوافق تزفيتان تودوروف* مع سارتر في تأكيده على "فكرة الاعتراف" ، كشرط لوجود الانا ومعرفتها بذاتها من خلال قوله: نحن جميعا في حاجة إلى اعتراف الآخر بنا حتى يغدو بنا أن نوجد [...] وسواء أسمى الإنسان ليكون ماثلا للآخرين أم ليكون مختلفا عنهم، فإن الآخرين هم الذين يؤكدون لنا وجودنا¹.

وإجمالا فإن اكتشافنا لضميم ذاتي هو اكتشاف للآخر، من حيث هو حرية موضوعية تقف في مواجهتي، ومن حيث هو كائن لا يفكر ولا يريد، إلا إذا كان فكره وإرادته إما ضدي أو معي².

إن كل ذات تسعى إلى استبعاد غيرها من الذوات ، كي تحقق مشروعها ولذلك تستخدمهم كمجرد أداة لتحقيق أهدافها وغاياتها الوجودية ف"بينما أحاول أن أتحرر من سلطان الغير، يحاول الغير أن يتحرر من سلطاني، وبينما والتنازع Conflit ذاته بل بعلاقات تبادلية و متحركة، والأوصاف التالية ينبغي ان تنظر داخل منظور التنازع

هو المعنى الاصلي للوجود -الغير³.

ويقصد سارتر بالصراع مواجهة بين حريتين تحاول كل منهما سلب حرية الأخرى، ولهذا فإن "النظرة إلى نظرة الغير هو وضع النفس في حريتها الخاصة، ومحاوله مواجهة حرية الغير، من أعماق هذه الحرية وهكذا فإن معنى النزاع المنشود سيكون إيضاح النضال بين حريتين تواجه كل منهما الأخرى بوصفها حرية⁴.

¹ تزفيتان تودوروف، تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ترجمة: محمد الجريطي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، [د.ط.]، [د.ت.]، ص102.
* ولد تزفيتان تودوروف في بلغاريا وجاء إلى باريس 1963، نال إجازته الجامعية الأولى(الليسانس في بلغاريا، وحصل على توصية من جامعة صوفيا، وتوجه إلى جامعة السوربون [...] وبين فتح أمريكا ونحن والآخرين استمر تودوروف بنشر كتابات عن طبيعة الأدب والنقد في أعمال مثل نقد النقد، وفكرة الأدب، مقال عن روسو..(ينظر جون ليشته: خمسون مفكرا أساسيا معاصرا-من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة: فاتن البستاني، مراجعة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ، ط1، 2008، ص316ص323).

² جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص48.

³ جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص587-588.

⁴ المصدر نفسه، ص611.

ويخلص سارتر إلى أن مشكلة الغير ليست إلا مشكلة زائفة، فالغير ليس أولاً الوجود الجزئي الذي ألقاه في العالم، ولا يمكن أن يكون لا غنى عنه لوجودي الخاص، لأنني وجدت قبل أن ألقاه، بل هو الحد الخارج عن المركز الذي يسهم في تكوين وجودي¹.

صحيح أن سارتر قد أقام فلسفته الغيرية على أساس فكرة الصراع، إلا أن هذا لا ينفي أنه لم يقيم علاقات صداقة في حياته، فقد كانت له صداقات عدة مع ريموند آرون، وبول نيزان وموريس ميرلوبنتي وألبير كامو...، وأشهرها صداقته مع "سيمون دي بوفوار" رفيقة دربه حتى وفاته، حيث صرحت عن هذا اللقاء أو الصداقة التي جمعتهم في كتابها "مذكرات فتاة رصينة"، والتي أعلن سارتر بنفسه فيها عن بداية صداقتهما بقوله "ابتداء من الآن سأتعهد أمرك بنفسي"².

¹ جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص415.

² سيمون دو بوفوار، مذكرات فتاة رصينة، نقله إلى العربية دار العلم للملايين، بيروت، ط1959، ص1، ص246.

3- الحرية و المسؤولية:

لقد ذهب سارتر في وصفه للحرية كما ذهب إلى ذلك هيدجر في وصفه للآنية: أي فيها الوجود يسبق الماهية ويحكمها، والحرية تصير فعلا ونبغها عادة من خلال الفعل الذي ننظمه مع البواعث والدوافع والغايات التي يتضمنها هذا الفعل¹.

ولهذا يرى سارتر أن الحرية هي نفسها الوجود الإنساني، وليست مجرد صفة مضافة إلى الوجود "فما نسميه حرية من المستحيل إذن أن نميزه من وجود "الآنية"، فالإنسان لا يكون أولا من أجل أن يكون حرا فيما بعد، فليس ثم فارق [...] بين وجود الإنسان وكونه حرا"².

وعليه فإن الحرية الوجودية تتطلب "الخروج عن"، أي خروج الذات إلى "الخارج" أو تجاوز الذات لذاتها، وذلك عندما تتجاوز الآخرين، لأن فهم الذات لذاتها لا يتم إلا في مثل هذه العملية التي تتطلب قوة الإرادة والمغامرة، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الوجود هو وجود مع الآخرين، ولكنه في الوقت ذاته هو وجود في صراع معهم³.

وقد آمن سارتر بالحرية إيمانا مطلقا، فلطالما نادى بها وجعل الإنسان محكوم عليه بالحرية، حيث يقول: "إني محكوم علي أن أكون حرا، وهذا يعني أنه لا يمكن أن يوجد لحريري حدود أخرى غير ذاتها، أو إذا شئنا نحن لسنا أحرارا في الكف عن أن نكون أحرارا"⁴.

ومن هنا ربط سارتر بين "الحرية والمسؤولية"، فالإنسان عندما يكون حر حرية مطلقة فهو في نفس الوقت مسؤول، أي أن كل فعل يصدر عن الإنسان، يتحمل مسؤولته كاملة، و" إن الإنسان عندما يلزم نفسه تجاه شيء ما، ويدرك

¹ جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص700.

² المصدر نفسه، ص ص81-82.

³ فريدة غيو، إتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص92.

⁴ جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص703.

في نفس الوقت أن اختياره سيكون اختيارا لما سيكونه، وأنه لا يختار لنفسه وحدها، بل هو مشروع لنفسه يختار للإنسانية كلها في نفس الوقت، ففي لحظة كهذه لا يمكن للإنسان أن يهرب من الإحساس بالمسؤولية الكاملة العميقة" ¹.

ويتبدى فعل الحرية بوضوح في فعل الاختيار، فالذات عندما تمارس هذا الاختيار فإنها لا تمارسه كفعل فردي بل هو فعل جماعي مقترن بالآخرين حيث إننا "عندما نقول أن الإنسان يختار لنفسه، لا نعني أن كلا منا يختار لنفسه، بل نحن نعني أنه يختار لنفسه، وهو إذ يختار لنفسه يختار لكل الناس، لأن الإنسان في الواقع وهو يمارس الاختيار كي يخلق نفسه كما يريد لنفسه، لا يوجد مما يمارسه فعل واحد غير خلاق" ².

ويفسر لنا سارتر هذا الاختيار بمعنى السقوط: معناه أنني أحدد وجودي، أو أتخذ موقفا حيال نفسي، أو هو هروب الإنسان من ذاته [...] والسقوط فرار من القلق يتهدد وجودنا بأسره، ويعزلنا أمام أنفسنا [...] ويتتابه شعور بعدم الاستقرار، فيجد نفسه مرغما على اختيار ذاته وأن الوقت قد حان لتحمل المسؤولية الملقاة على عاتقه ³.

وقد بين لنا سارتر ضرورة وأهمية الحرية في الجزء الثالث من كتابه "مواقف" -جمهورية الصمت- حيث يقول: "إننا لم نكن إطلاقا أكثر حرية مما كنا أثناء الاحتلال الألماني [...] لقد وصلنا إلى أعظم معرفة يمكن أن تكون لدى الإنسان عن نفسه، فليس سر الإنسان عقدة أوديب، أو عقدة الدونية، بل حدود حريته ومقدرته في مواجهة العذاب والموت" ⁴.

أما الحرية عند برجسون فتعني التخلص من المقولات الاجتماعية، التي غالبا ما نخضع لها، ومن الصور اللفظية التي

¹ جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، مصدر سابق، ص19.

² المصدر نفسه ، ص18.

³ المصدر نفسه، ص ص34-35.

⁴ موريس كرانستون، سارتر بين الفلسفة والأدب، مرجع سابق، ص ص18-19.

نصوغ فيها أفكارنا، يقتضي أن نبذل نفس الجهد، ويدل بالمثل على ممارسة الحرية، لأنه يدل على تحرر الفكر

الفلسفي من أسر العادات الاجتماعية ومن أسر اللغة¹.

وإذا كانت الحرية السارترية حرية مطلقة غير خاضعة لقواعد ومبادئ أخلاقية محددة، نجد الحرية عند "إيمانويل كانط" تأخذ بعد أخلاقي وتخضع لقواعد معينة، حيث يؤكد على أنه "إذا أطلق الانسان الحرية لميوله هو يهبط إلى أدنى من الحيوان، لأنه يعيش في حالة عدم النظام [...]" وتناقض مع الأهداف والغايات الأساسية للانسانية في شخصه الخاص في نفسه، وبذلك يكون الشر في العالم منبثقا عن الحرية، لذلك من الضروري للانسان أن يأخذ بالمبادئ، ويحدد بالقواعد حرية أفعاله².

وعليه فإن الذات حسب سارتر كثيرا ما تلجأ إلى الكذب على نفسها، أي تمارس خداع الذات، وهذا فرارا من الشعور بالحرية، وأنا مقيدون وغير مسؤولون عن كل ما يصدر عنا، وهذا ما وضحه لنا سارتر في كتابه "الوجود والعدم" إذ يضرب لنا مثال يقول فيه: "إليك مثلا المرأة التي توجهت إلى أول موعد لها، هي تعرف جيدا النوايا التي يضمها لها الرجل الذي يكلمها [...]" إنها تحصر هذا السلوك فيما هو في الحاضر، لا تريد أن تقرأ بين السطور

في الجمل الموجهة لها سوى معناها الظاهر، إذا قال لها أنت تعجبيني في الجمل الموجهة لها سوى معناها الظاهر،

إذا قال لها أنت تعجبيني كثيرا تجرد الجملة من معناها الجنسي الخفي، تتعلق بالحوار وتصرف مخاطبها وبالدلالات المباشرة التي تراها كصفات موضوعية³.

¹ حبيب الشاروني، بين برجسون وسارتر- أزمة الحرية، دار المعارف، القاهرة، [د.ط.]، 1962، ص32.

² فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص150.

³ Jean paul sartre, l'être et le néant-Essai d'ontologie phinoménologique, gallimard, 1943, pp89-90.

وبما أن الانسان حر حرية مطلقة ومسؤول عن اختياراته، ينتج عن هذا القلق الملازم دوما للحرية "فالقلق إذن هو الإدراك التأملي للحرية بنفسها، وبهذا المعنى فإنه توسط لأنه وإن كان شعورا مباشرا بذاته، فإنه ينبثق من سلب نداءات العالم، ويظهر منذ أن أتخلص من قبضة العالم الذي انخرطت فيه [...] وفي القلق أدرك نفسي حرا حرية مطلقة وأدرك في نفس الوقت أنني لا أستطيع ألا أجعل أن معنى العالم يجيئه من قبلي أنا"¹.

وهذا جورج لوكاش* يذهب إلى أن مفهوم الحرية السارترية واسع جدا، وهذا ما يفسر أصلا طابعها العائم قليلا والذي يجعل من كل تعريف دقيق لها مستحيلا، وتتعمق هذه الاستحالة أيضا بكون سارتر يرفض مبدئيا كل معيار موضوعي يمكن أن يفيد في تعريف الحرية، وهكذا يصبح تعريف الحرية لا عقليا وتعسفيا وغير قابل للمراقبة².

إذن سارتر يربط من جهة بين الوجود الإنساني وبين العدم من حيث إن الوجود لازم لإفراز العدم، وهو يربط من جهة ثانية بين الوجود الإنساني وبين الحرية، من حيث أن الحرية هي في صميم الوجود وتسبق الماهية الإنسانية، ومعنى ذلك هو أن الحرية في فلسفة سارتر هي مرتبطة بمسألة العدم من حيث هي شرط لازم لظهوره³.

في حين يذهب "إيمانويل ليفيناس" إلى أن نسبة هذه العلاقة القصدية التي نكوها في مجال المعرفة مع موضوع ما، أيا كان هذا الموضوع، حتى وإن كان إنسانا، فليس مرد القرب هو كوني أعرف الغير، لأن الرابط الذي يربطني به لا يتحقق إلا كمسؤولية، سواء قبلت أو رفضت، سواء عرفنا كيف نتحمل مسؤوليتنا أو لا⁴.

¹ جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 102.

*فيلسوف وناقد أدبي مجري، ولد في بودابست في 13 نيسان 1885، ومات فيها سنة 1971، حصل على شهادة الدكتوراه في الآداب، انتمى إلى الحزب الشيوعي عام 1918، نشر أول دراساته بعنوان النفس والأشكال، ومع اعتناقه للماركسية أصدر مؤلفه الكبير التاريخ والوعي الطبقي... (ينظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 600-601).

² جورج لوكاش، ماركسية أم وجودية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار اليقظة العربية، [د.م.]، [د.ط.]، [د.ت.]، ص 79.

³ حبيب الشلوبي، بين سارتر وبرجسون - أزمة الحرية، مرجع سابق، ص 116.

⁴ فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، مرجع سابق، ص 14.

ولهذا يرى سارتر أن الوجودي يؤمن أن الإنسان مسؤول عن كل ما يصدر عنه عن عاطفة، وأنه لا يمكن أن ينسب ما يصدر عنه من غيبات توحى إليه، وإنما هو الذي يفسر ويؤول هذه الغيبات كما يحلو له ويروقه، وهو يؤمن أن كل فرد محكوم عليه، دون أي مساعدة تلقى إليه أو معونة تقدم له، محكوم عليه أن يبدع الإنسان الذي هو نفسه¹.
و على هذا الأساس فإن اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود هو تأكيد لقيمة ما نختار وإعلاء لشأنه، وكأننا نقول لكل الناس: اختاروا مثلما اخترنا، فنحن لا يمكن أن نختار الشر لأنفسنا، وما نختاره دائما خير لنا، ومن ثم فهو خير فهو خير لكل الناس².

إن الإنسان عندما يلزم نفسه تجاه شيء ما، ويدرك في نفس الوقت أن اختياره سيكون اختيارا لما سيكونه، وأنه لا يختار لنفسه وحدها، بل هو مشروع لنفسه يختار للإنسانية كلها في نفس الوقت، ففي لحظة كهذه لا يمكن للإنسان أن يهرب من الإحساس بالمسؤولية الكاملة العميقة³.

فهو الذي اختار وهو المسؤول عن اختياره، وهذا هو معنى السقوط: معناه أنني أحدد وجودي، أو أتخذ موقفا حيال نفسي، أو هو هروب الإنسان من ذاته، بوصفها قادرة على أن تكون نفسها والسقوط هو فرار من القلق، لأن القلق يتهدد وجودنا بأسره [...] فيجد نفسه مرغما على اختيار ذاته، وأن الوقت قد حان لتحمل المسؤولية الملقاة على

عاتقه⁴.

¹ جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص 34.

² جان بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 18-19.

³ جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص 19.

⁴ المصدر نفسه، ص 34-35.

والقلق هنا ليس مما يؤدي إلى الخمول، بل هو قلق بسيط يعرفه كل الذين تحمّلوا مسؤوليات ((مثل قائد الهجوم العسكري)) وهذا القلق الذي تصفه الوجودية يفسر مسؤولية الفرد المباشرة تجاه بقية الناس عندما يختار، ولا يصبح القلق هنا حاجزا يفصلنا عن العمل، بل هو جزء من هذا العمل¹.

وهكذا فإن الإنسان عند سارتر يمارس فعل الاختيار في كل الحالات، ولا يستطيع أن يهرب من حرية الاختيار وهذا ما أكد عليه سارتر بقوله "وأنا أستطيع أن أختار دائما، وحتى إن رفضت أن أختار فرفضتي عدم الاختيار هو اختيار².

غير أن وجودية جان بول سارتر أعلنت أن الإنسان سيد مصيره، وأنه قادر على خلق ذاته وحيدا مستقلا عن الآخرين، يختار هذه الذات في حرية تامة، دون أن يستهدي أية صوى في طريقه، أو يعتمد على مقاييس موضوعة له، بل هو يعيش في ظلمة دائمة، تحيط به الأخطار من كل مكان، وتعرضه الصعوبات، فهو قلق وهو يئس من غيره³.

وإجمالا فإن الفرد في الفلسفة الوجودية جوهره الحرية، الحرية التي تؤكد نفسها في مقابل ما عداها، والحرية اختيار مطلق، والاختيار ينطوي على النبذ، مما يسمح للعدم بولوج الوجود ولهذا كان في الوجود هوة وثغرة لا يمكن ملؤها أبدا، والاختيار ينطوي على المخاطرة، والمخاطرة تستدعي اليأس، ولهذا كان اليأس من العناصر الانفعالية والضرورية في تكوين الوجود⁴.

¹ كامل محمد عويضة، جان بول سارتر فيلسوف الحرية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1993، ص28.

² جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، مصدر سابق، ص51.

³ مجموعة مؤلفين، معنى الوجودية-دراسة مستقاة من أعلام الفلسفة الوجودية، دار مكتبة الحياة، بيروت، [د.ط.]، [د.ت.]، ص59

⁴ المرجع نفسه، ص28.

نتائج الفصل الثاني:

-الفلسفة السارترية قلبت العلاقة بين الانسان والوجود، فبعدما كان في الفلسفات التقليدية ماهيته أسبق من وجوده، إذ لا يستطيع أن يختار ماهيته بنفسه، يقرر سارتر أن الوجود أسبق من الماهية ، وأن الإنسان حر في أن يختار ماهيته كما يشاء، مثلا هو حر في أن يكون شجاع أم جبان، منافق أو متخلق.

-الذات الحقيقية عند سارتر هي التي تقف في مواجهة الغير ، الذي يسعى دائما إلى التحكم في وجودها، من خلال سلب حريتها .

-تتفق الفلسفات الوجودية جميعها على ضرورة العلو على الذات وتجاوزها باستمرار، وذلك لتحقيق نفسها ووجودها، فالإنسان حر ومسؤول، وكل أفعاله الحرة مسؤول عنها لأنه لا يشرع لذاته، بل للجماعة أيضا.

-العلاقة القائمة بين الأنا و الغير عند سارتر تحكمها فكرة الصراع حتى الموت، الذي يحاول فيه كل طرف السيطرة على الآخر، بأن يحوله إلى موضوع، والتحرر من استعباده، دون أن يسمح للغير بأن يختزله هو الآخر إلى موضوع، وكل منهما يحاول أن يؤكد حريته .

-مشكلة الحرية عند سارتر لم تنطلق من التأمل النظري المحض، بل من الواقع المعاش، وهذه إضافة جديدة أضافها على غرار دراسة سابقه ومعاصريه لهذه المشكلة.

-تأثر سارتر بادموند هوسرل في فكرة الفينومينولوجيا، لكنه طور فيها وذهب إلى أبعد ما ذهب إليه هوسرل ، إلى فينومينولوجيا أكثر وعيا، لأن الوعي عند سارتر له علاقة مع العدم والنقص والغياب ...

-الجحيم الحقيقي عند سارتر لا يكمن في سوء الطوية(سوء النية الذي تنكر فيه الذات كوعي حريتها أما الغير، بل هو يكمن في نظرات الآخرين، التي تقيمنا بالسلب أو الإيجاب، وفي كثير من الأحيان تصدر عنا أحكاما خاطئة، والأهم أنها تسلب منا حريتنا.

-شهدت الفلسفة السارتريّة تحولات عديدة، عبرت عن جميع مواقف وانفعالات وآلام الانسان المعاصر، ففي الوجود والعدم نشهد التغير من الموقف الانطولوجي الميتافيزيقي الفردي، إلى الموقف الاجتماعي والسياسي الذي نجده في كتابه نقد العقل الجدلي.

- انطلاقة سارتر من الفردية هي انطلاقة نثسوية محضة، أراد من خلالها تحرير الفرد من الأوهام والمعتقدات الساذجة...، وأن يفتح ويثبت ذاته ، فإذا كان نثسه اعتبر الآخرون قطيع، فإن سارتر اعتبرهم الجحيم، وكل منهما دعا إلى التجاوز .

-الحرية السارتريّة شرط لوجود وإنسانية الانسان، بما يتحرر من ذاته ومن العالم، فيشرع نحو المستقبل ليحقق مشروعه الوجودي، ومن نتائج هذه الحرية المسؤولية، فالإنسان حر حرية مطلقة لكنه في نفس الوقت مسؤول أمام نفسه وأمام الآخرين، عن كل ما يصدر عنه نتيجة لاختياراته، ومن هنا يتولد القلق الوجودي كحالة طبيعية من الخوف من نتائج الاختيار الحر .

-قصد جان بول سارتر بعبارة الآخرون هم الجحيم الطبقة البرجوازية في فرنسا والتي كانت تمارس على الشعب الاضطهاد بكل أشكاله، هذا العداً يظهر جلياً عند سارتر منذ الصغر، ففي السيرة الذاتية التي كتبها عن حياته حياته و المعنونة بالكلمات يظهر مدى كره سارتر الفتى الصبي لجديه البرجوازيين واللذان كانا يمارسان هذا الفعل على أمه وعليه .

- مسرحيات سارتر وروياته الأدبية عكست للعالم معاناة وآلام واضطهاد... الشعب من استبداد واضطهاد الطبقة البرجوازية .

- النظرة عند سارتر هي التي تكشف لنا عن الغير وليس بالأدلة العقلية، وهذا ما دفعه إلى إعادة النظر في رأي كل من ديكارت و هوسرل، ومن ثم توصل إلى أن النظرة هي الشرط الضروري للاتصال بالغير أي عن طريق التجربة المعاشة.

الفصل الثالث: البعد السياسي في فلسفة جان بول سارتر

وتأثيره في الفكر الغربي المعاصر

1- من الوعي الفردي إلى الوعي الجماعي

2- الوجودية و الماركسية

3- سارتر وحركات التحرر في العالم

لقد شهد القرن العشرين نتيجة الحربين العالميتين نزاعات وصراعات دامية، راح ضحيتها الكثير من الأبرياء، مما جعل الوجود الانساني مهدد ومثقل بمظاهر العنف والظلم والعدوان والاضطهاد... الخ، وتحت بواذر نشوب حرب كونية، تأزم الوضع السياسي وحلت القضية الاستعمارية محل نقاش واهتمام العديد من المفكرين والفلاسفة، فبرز أقطاب الفكر الفرنسي المعاصر، حاملتي لواء الدفاع عن حرية الإنسان المستلبة بالقوة من قبل الطبقات البرجوازية.

ومن هنا كانت ثورتهم على مختلف الأوضاع السائدة في مجتمعاتهم العقلانية، في سبيل تأسيس عقلائي للوجود الإنساني، فكانت غايتهم الأسمى استرجاع حقوق الشعوب المضطهدة في أوروبا، و العالم بأسره، إضافة إلى إعادة الاعتبار للإنسان كإنسان، فكانت النزعة الانسانية بمثابة الشعار المحرر لهذه الشعوب، والمناهضة للمحتل ومن أبرز من اهتموا بهذه المشكلات الإنسانية: موريس ميرلوبنتي (1908-1961)م، وألبير كامو (1913-1960)م، وسيمون دي بوفوار (1908-1986)م، وأندريه مالرو (1901-1976)م، وريمون آرون (1905-1983)م وغيرهم، و كان على رأسهم جان بول سارتر (1905-1980)م، فقد ساهموا جميعا في تأسيس "مجلة الأزمنة الحديثة"، التي كانت بمثابة اللسان الرسمي للفلسفة والسياسة، ورغم اختلافاتهم الفكرية إلا أنهم قدموا من خلال هذه المجلة وغيرها من المؤلفات إسهامات كبرى في توعية الشعوب وتغيير الأوضاع، وبعد تفكك هذه المجلة، ظل زعيمها جان بول سارتر يناضل بفكره وقلمه أعداء الحرية الإنسانية، بكل جرأة وإصرار، منضمًا إلى المعسكر الاشتراكي (اليساري)، ومحاولًا مزج أهم أفكار الوجودية فيه، وبعد فترة قصيرة لمع اسمه وزاد صيته في الفكر الغربي المعاصر، خاصة بعد انضمامه إلى الماوية ومشاركته الجريئة في تظاهرات الطلبة في باريس 1968، ومواقفه الشجاعة تجاه الفيتنام والجزائر، فقد قاوم بلده فرنسا من أجل نيل الحرية، فكانت هذه الأخيرة هي شعاره وفلسفته التي شهد عليها العالم، وبهذا ارتبطت أفكاره ومواقفه مع آمال وطموحات هذه الشعوب، وعليه نتساءل: ماهي أسباب تحول

الفصل الثالث: البعد السياسي في فلسفة جان بول سارتر وتأثيره في الفكر الغربي المعاصر

سارتر من المشروع إلى البراكسيس؟ وماهي أهم المفاهيم الوجودية التي أدخلها على الماركسية؟ وما موقفه من

القضايا الاستعمارية في العالم؟.

1- من الوعي الفردي إلى الوعي الجماعي:

إن نتائج الحربين العالميتين وبالأخص حرب ألمانيا ضد فرنسا قد ساهموا في تغيير الوعي السارترى الذي كان موجه في بداياته نحو الفرد العيني المشخص، المنعزل عن الآخرين والضائع في عالم لا مبرر له، إلى الوعي الجماعي النابع أساساً المسؤولية والالتزام.

ففي روايته "الذباب" (1943) كشف لنا سارتر عن حرب ألمانيا ضد فرنسا، كما عبر عن المواقف والقرارات التي يتخذها الإنسان والتي تعبر عن فعل الالتزام وتبرز اللحظة المحررة، وهذا ما يتضح في قول "أورست" بطل الرواية: "إنني حر يا إكتر! لقد انقضت الحرية علي كالصاعقة [...] لقد قمت بعملتي وسأحملة علي كنتفي كما يحمل عابر الماء المسافرين، وسوف أنقله إلى الشاطئ الآخر وأقدم عنه حساباً، وسأزداد بهجة ما ازداد ثقلاً عن الحمل، لأن حريتي هي إياه"¹.

إذن نفهم من خلال هذه الرواية أن سارتر يحاول أن يكشف لنا عن التحول الوجودي الذي طرأ "لأورست" وجعله يدرك فعل الالتزام الذي يفترض الحرية، غير أنه لم يتقبل هذه الحرية الفارغة من المعنى، واتجه صوب الالتزام الذي يضمن له وجوده الحق.

ومن هنا بدأ يطرأ التغيير الفكري في كتابات سارتر، وعلى وجه التحديد قبل وبعد الحرب العالميتين، وحتى أثناء احتلال ألمانيا لفرنسا، "فإذا كان سارتر قد ظل في كتابه الأول منطقياً مع نفسه و مع فلسفته، ومبقياً على الحرية من حيث هي حرية إزاء موقف معين و في مجال محدد، فإننا سنراه لاحقاً يتجاوز هذا المعنى للحرية إلى مرحلة لاحقة

¹ جان بول سارتر، الذباب، دار الآداب، بيروت، [د.ط.]، [د.ت.]، ص76.

يدعو فيها إلى الالتزام و العمل"¹.

وهذا ما أكد عليه سارتر أيضا في كتابه "دفاع عن المثقفين"، ففيه تصريح واضح يتبدى جليا في قوله: "وقد

أعدت مؤخرا قراءة المقدمة التي كنت كتبها لإحدى طبعات تلك المسرحيات-«الذباب»-«جلسة سرية» الخ،

واستحوذ علي حنق حقيقي لقد كتبت مايلي: مهما تكن الظروف، وأيما يكن المكان، يملك الانسان على الدوام

الحرية في أن يختار أن يكون أو لا يكون خائنا" حين قرأت ذلك قلت بيني وبين نفسي: هذا أمر لا يصدق: لقد

كنت أؤمن بذلك"².

ومن هنا كانت انطلاقة سارتر نحو العمل الثوري الجماعي، فقد التحق سارتر بالجيش الفرنسي في 1939، إلا أنه قد

ألقي عليه القبض في الحرب العالمية الثانية من قبل الألمان مع أكثر من 14.000 جندي فرنسي الذين زج بهم في

محتشدات سطاتلاق (stalagxiid) وبقي سارتر سجين الحرب حتى 1941 [...] وفعلا عندما أطلق سراحه من

السجن نظرا لصحته النفسية حاول سارتر أن ينظم ويوحد الأفراد لمقاومة النازيين [...] وتعتبر هذه الخطوة الأولى

في حياة سارتر السياسية³.

وبعد تحريره من الأسر شكل سارتر جماعة للمقاومة الثقافية "اشتراكية وحرية"، ولكن تم عزل هذه الجماعة بسبب

حذر الشيوعيين منها، فقرر سارتر أن يجلها، لقد وجدت الجماعة نفسها معزولة تماما، وأخذ سارتر على عاتقه أمر

حلها مقدرا أن أهميتها الواقعية كانت لا تعادل المخاطر التي يوجهها أعضاؤها⁴.

¹ حبيب الشاروني، بين سارتر وبرجسون، مرجع سابق، ص158.

² جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الأدب، بيروت، ط1، 1973، ص272.

³ عبد المجيد عمراني، جان بول سارتر والثورة الجزائرية، مكتبة مدبولي، [د.م.]، [د. ط.]، [د.ت.]، صص 20-21.

⁴ سعاد حرب، الأنا والآخر والجماعة، مرجع سابق، صص 65-66.

وفعلا فإن الحرب العالمية الثانية (1939-1945) وخاصة تجربة الأسر قد غيرت حياة سارتر الفكرية، ودفعته إلى الخوض في التجربة السياسية إذ قال: "إن الحياة علمتني "قوة الأشياء"، وفي الواقع كان علي أن أكتشف قوة الأشياء هذه منذ "الكينونة والعدم" لأنني جندت منذ ذلك الوقت من دون أن تكون لي رغبة في ذلك، لقد جربت يومئذ شيئا ما، شيئا لم يكن حريتي وكان يتحكم بي من الخارج، وهذا مصير كنت قد سعت مع ذلك إلى تجنبه، هكذا رحلت أكتشف واقع وضع الإنسان بين الأشياء، هذا الواقع الذي أسميه بـ"الكينونة-في-العالم"¹.

في حين يذهب روجيه غارودي إلى القول: "ونحن بالانتقال من (الوجود والعدم) إلى (نقد العقل الجدلي) لا نلتقي

بأي تغيير أساسي، فالعلاقة الاجتماعية ليست أكثر من مضاعفة متكررة للعلاقات الشخصية [...] إنها انطلاق

من الفرد لبناء المجتمع وسارتر ينسج التاريخ بمشروعات فردية يجسد بعضها البعض الآخر"².

ونتيجة للحرب التي كانت تخوضها ألمانيا ضد فرنسا فقد "حاول سارتر في 1941 و لأول مرة أن يتصل بالحزب الشيوعي الفرنسي الذي كان في مقدمة المقاومين وأن يعمل ويناضل معهم لمحاربة العدو الألماني، لكن الشيوعيين رفضوا طلبه والتعاون معه رفضا قاطعا لأنهم كانوا يعتقدون بأن سارتر كان عميلا وجاسوسا يعمل سريرا لفائدة النازيين"³.

وعليه فقد توجه سارتر إلى المساهمة في تشكيل لجنة إدارية ضمت جماعة من المثقفين الفرنسيين، لدراسة ومعالجة القضايا الراهنة "ولقد تشكلت اللجنة الإدارية لمجلة "الأزمة الحديثة" في أيلول (سبتمبر) سنة 1944، وكان من بين أعضائها جان بول سارتر وريمون آرون وموريس ميرلوبنتي وسيمون دي بوفوار واندريه مالرو، وقد صدر العدد الأول

¹ جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين، مصدر سابق، ص271.

² روجي غارودي، ماركسية القرن العشرين، ترجمة: نزيه الحكيم، منشورات دار الآداب، بيروت، ط5، 1985 ص126.

³ عبد المجيد عمراني، جان بول سارتر والثورة الجزائرية، مرجع سابق، ص21.

منها بتاريخ تشرين الأول (أكتوبر) 1945 [...] يحدد سارتر مشروع هذا الجيل بالتركيز على مفهومين أساسيين: الانسان والتاريخ¹.

وعلى هذا الأساس تم خلاف بين سارتر و ميرلوبنتي "ففي الوقت الذي سيحاول فيه ميرلوبنتي الابتعاد عن جاذبية الحزب الشيوعي الفرنسي و الستالينية، سيحاول سارتر الاقتراب أكثر فأكثر منه، وتتويجا لهذه المرحلة (1952-1956) كان كتاب الشيوعيون والسلم الذي يؤكد فيه سارتر على الخصوص: كان واجبا أن نكون إلى جانب أولئك الذين يخاطرون، أولئك الذين كان من مصلحتهم إرادة السلم، إذن إلى جانب السوفيات"².

وفي 1948 أعلن سارتر عن ابتعاده وانفصاله التام عن الحزب الشيوعي الفرنسي وهاجمهم قائلا: إن خلايا الحزب الشيوعي مثلا منعزلة تماما عن بعضها البعض لا أحد من هذه الخلايا يعرف ماذا يجري في الخلايا الأخرى، وفي اعتقادي أن العمل الأول هو الاحتكاك بين كل العناصر، بمعنى ما نطلق عليه المجموعات فيما بينها³.

أما في عام 1950 فقد خصص سارتر عددا كاملا من مجلة "الأزمة الحديثة" لفضح وجود معسكر للعمال العبيد في "الاتحاد السوفيتي"، لكنه لم يتخلى قط عن إيمانه بأنه فقط من خلال خلق الاشتراكية، وما ينتج عنها من تحرير للطبقة العاملة، يمكن أن ننال الحرية⁴.

فقد انفصل في نهاية المطاف عن الحزب الشيوعي عندما شعر بأن سياساته قد أخذت تميل إلى المهادنة وتفتقر إلى الثورة المطلوبة [...] وبعد وفاة ستالين أصبحت السياسة الرسمية للشيوعية هي الاتجاه نحو التعايش أكثر من الاتجاه نحو

¹ محمد الشيخ، المثقف والسلطة-دراسة في الفكر الفرنسي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1991، ص49.

² المرجع نفسه، ص53-54.

³ المرجع نفسه، ص52.

⁴ فيليب تودى وهوارد ريد، أقدم لك سارتر، مرجع سابق، ص102.

الثورة مما جعل سارتر يضيق ذرعا بالشيوعيين ويفقد صبره إزاءهم¹.

و لقد كانت جماعة الأزمنة الحديثة كجماعة المقاومة ذات حساسيات مختلفة، فلم تسر الأمور منذ البداية على ما يرام، فبمجرد أن اتخذت المجلة مواقف صارمة من النظام الديغولي [...] حتى بادر ريمون آرون-ومعه أنريه مالرو- إلى الاستقالة، كان سارتر و ميرلوبنتي ينظران إلى التاريخ ككلية محددة، أما ريمون آرون فتكوينه الإبستمولوجي الدقيق في نظرية التاريخ الألمانية كان يمنعه من أية مغامرة من هذا القبيل، فليس أبغض عنده من تاريخ ضاغطا تكون فيه الأجساد قربانا².

وعلى هذا الأساس فإن التاريخ والسياسة قد شكلا محور اهتمام سارتر بعدما كان يركز فقط على الفرد العيني المشخص، وهذا نتيجة تأثره الشديد بأحداث ووقائع الحربين العالميتين، وما تركاه في نفسيته، راح من خلالها يلامس قضايا الانسان وخاصة ما تعلق منها بالحرية، حيث يقول: "قبل الحرب كنت أعتبر نفسي كفرد فقط، ولم أكن أدرك الرباط الذي كان يوحد بين وجودي الفردي والمجتمع الذي كنت أعيش فيه، وعند تخرجي من المدرسة العليا كنت قد بنيت نظرية كاملة بناء على هذا الاحساس: لقد كنت الانسان المتوحد، أي الانسان الذي يتعارض مع المجتمع باستقلال فكره [...] كما أن المجتمع لا حول له عليه لأنه حر³.

وإن القراءة الحذرة للإنتاج الفلسفي السارترى خاصة المتعلقة بالشق الثاني من حياته ونقصه بذلك التحول السياسي والاجتماعي لما بعد الحرب العالمية الثانية والذي أسفر في حقيقة الأمر عن توليفة ما بين الفرد والمجتمع، يكشف

¹ أنطوني دي كرسيني و كينيت مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة ودراسة: نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، [د.ط]، 1996، ص107.

² محمد الشيخ، المثقف والسلطة، مرجع سابق، ص50.

³ المرجع نفسه، ص ص43-44.

بوضوح على أن الفلسفة ليست بعيدة عن الواقع فهي جامعة للأخلاق والسياسة، إنها فلسفة الواقع الإنساني¹.

كما نلاحظ أن الفلسفة السارترية بتوجهها من الفرد إلى الجماعة اتسمت بالجانب الأخلاقي، من خلال مناداتها لحرية وكرامة الإنسان ، فبعدها كان الغير عند سارتر هو الذي يسلب منا حريتنا، أصبحت حرية الغير مرتبطة بحرية الأنا، وهذا ما أكد عليه سارتر بقوله: "إننا سنمارس الحرية من أجل الحرية، وسوف نطلبها من خلال ظروف معينة، وبسعيها خلف الحرية نكتشف أنها تتوقف كلية على حرية الآخرين، وأن حرية الآخرين تتوقف على حريتنا"².

ومما سبق يتبين لنا أن جان بول سارتر قد تحول من الوعي الفردي، الذي صبغته الذاتية والميتافيزيقا والأنطولوجيا، والذي أكد عليه في كتابه "الوجود والعدم"، إلى الوعي الجماعي والأنثروبولوجي والتاريخي مركزا على مشاكل وقضايا عصره، في كتابه "نقد العقل الجدلي".

¹ سمير بوعلام، جان بول سارتر وموقفه من القيم الأخلاقية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية، الجزائر، 2008-2009، ص 109.

² جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، مصدر سابق، ص 58.

2- الوجودية و الماركسية :

لقد انظم سارتر إلى المعسكر الماركسي (الطبقة العاملة) الذي رأى فيه النموذج الأمثل للثورة والحرية، من أجل تحرير العامل من الاستغلال والعبودية، واسترداد كرامته المسلوقة من قبل الطبقة الحاكمة (البرجوازية) "فمع بداية ظهور كتابه نقد العقل الجدلي عام 1960، حاول سارتر إدماج الوجودية في نطاق الماركسية*، فقد اعتقد سارتر أن لكل عصر فلسفته التي تعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة فيه أي الطبقة العاملة، ولما كانت الماركسية هي الفلسفة المعبرة عن مصالح الطبقة العمالية في القرن العشرين، فقد تطلع سارتر إلى ربط الوجودية بالماركسية¹.

ويعتقد إبراهيم مصطفى إبراهيم أن محاولة سارتر مزج الماركسية بالوجودية نوع من خلط الأوراق لتباين أنساقها واختلاف مراميها، هذا فضلا عن إيمان كل منهما، فالماركسية تؤمن بالتحتمية والجبرية، بينما الوجودية تدعو إلى الحرية إلى حد الابتذال فقدر الماركسي علاقات الانتاج وقوانين الاقتصاد والسياسة، وقدر الوجودي الحرية والتشاؤم².

والملاحظ أن كتاب سارتر نقد العقل الجدلي مستعار من كانت، فقد كان كانت يهدف في كتبه التي اتخذت من، وما لا يمكن أن يوضع على هذا النحو a priori كلمة "نقد" عنوانا لها إلى تحديد ما يمكن أن يوضع قبلها ومن ثم فإن "نقد العقل الخالص" يزعم أنه يضع أساسا للتفكير العلمي عن العالم، كما يضع "نقد العقل العملي" مثل هذا الأساس للأخلاق، وعلى هذا المنوال يزعم سارتر أنه يضع أساسا قبليا للفكر الجدلي عن الإنسان³.

* الماركسية هي ما كتبه المفكرون بعد ماركس تطبيقا لنظريته في مختلف المجالات، ولم يكن ما كتبه ماركس فلسفة، وكان يعتبره كتابات علمية تاريخية اجتماعية، تتناقض مع الفلسفة التي رفضها، ومع ذلك بذلت محاولات لقلب الماركسية فلسفة، بحجة أن الماركسية وهي تناقض أفعال الفلسفة تقع في التناقض وتفلسف (ينظر عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص724).

¹ علي حنفي محمد، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، [د.ط.]، 1996، ص49.

² إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، مرجع سابق، ص293.

³ جان فال وآخرون، نصوص مختارة من التراث الوجودي، مرجع سابق، ص95.

ولقد أراد سارتر أن يطلع على الأفكار الرئيسية للماركسية، فعكف على قراءة "رأس المال" و"الإيديولوجية الألمانية" ولكن لم يتحقق له من قراءة هذه الكتب ما تحقق عندما التفت إلى طبقات العمال التي تحيا الماركسية، وشاهد عن قرب كيف تتجسد فيها أفكار ومبادئ ماركس، فهذا الالتقاء بين الفكر والتجربة هو الذي أدى بسارتر إلى الفهم الذي يعني التغيير ويعني تجاوز الإنسان لنفسه¹.

وعليه يقيم سارتر في كتابه "نقد العقل الجدلي" وجودية جدلية دياكتيكية، حيث كشفت معظم الأفكار التي احتواها هذا الكتاب عن دلالات جديدة تحوي في طياتها الطابع الجدلي، فالإنسان يوجد ويكون ذاته في الحركة التاريخية، ولا يكون هذا التكون ممكنا إلا إذا كان الإنسان مرتبطا بالمادة، والعقل الجدلي هو وحده القادر أن يرى التاريخ بوصفه كلا².

ولهذا يرى سارتر أن المادية* اليوم هي التي تعبر عن الثورة* فقد "صارت هذه النظرية التي تنكر حرية الإنسان جذريا، أداة تحرر الانسان الأكثر جذرية، وهذا يعني أن مضمون المادية ملائم لتعبئة وتنظيم القوى الثورية، ويعني أيضا أن ثمة علاقة عميقة بين وضع إحدى الطبقات المضطهدة وبين التعبير المادي عن ذلك الوضع، لكن لا يمكننا أن نستنتج من ذلك أن المادية فلسفة أو أنها الحقيقة³.

¹ علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، مرجع سابق، ص48.

² فريدة غيوة حيرش، من الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل-دراسة تحليلية لمشكلة التغيير الوجودي، جان بول سارتر أمودجا، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة، [د.ط.]، [د.ت.]، ص236.

*المادية هي بمعناها الفلسفي النزعة القائلة بأن كل ما هو موجود مادي، أو يعتمد كلية في وجوده على المادة، وفي القرن العشرين ظهر شكلا رئيسيان للمادية هما المادية الجدلية والنزعة الفيزيقية: أما الشكل الأول فهو الفلسفة الرسمية للعالم الشيوعي، وقد صاغ النزعة الفيزيقية بعد أعضاء الحركة الوضعية(بنظر فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، راجعها زكي نجيب محمود، دار القلم، [د.ط.]، بيروت-لبنان، ص384-385).

*الثورة تغيير جوهرى في أوضاع المجتمع لا تتبع فيه طرق دستورية، وهدف الثورة تغيير النظام السياسى أو الاجتماعى أو الاقتصادى(ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفى، ج1، ص381).

³ جان بول سارتر، مواقف - المادية والثورة، ترجمة: عبد الفتاح الديدي، بيروت، [د.ط.]، 1966، ص32-33.

ولئن كان سارتر على استعداد للتسليم بأن في المادية التاريخية* التفسير الصحيح لحركة التاريخ، إلا أننا نراه يأخذ على الماركسيين تجاهلهم البعد الوجودي للإنسان، لكي تقتصر الماركسية على وصف الحقيقة البشرية من منظور علمي مجرد، فلا تلبث أن يستحيل في نهاية المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية، غاب عنها الإنسان نفسه¹.

ولما كانت أول خطوات المادية هي إنكار وجود الله وإنكار الغائية العلوية، وثاني خطواتها هي إرجاع حركات الروح إلى حركات مادية، والثالثة هي استبعاد الذاتية مع تحويل العالم وفيه الإنسان إلى نسق للأشياء المترابطة فيما بينها بعلاقات كلية، فقد استنتج أن هذا المذهب ميتافيزيقي (تابع لما وراء الطبيعة)².

وهكذا يبدأ سارتر في نقد المادية الماركسية، فهو يرى أن الماركسية المعاصرة قد تحولت إلى ميتافيزيقا دوجماتية* غير قابلة للتحقق، لأنها تغفل الجزئي أو الفردي مكتفية بالكلية المجرد، وتسقط من حسابها العيني أو الملموس فلا تبلغ مرحلة الفهم، ذلك أن الغاية عند سارتر ليست هي تفسير الإنسان وإنما هي فهمه، ولأجل إمكان هذا الفهم لا بد من الاعتماد على منهج التحليل النفسي وعلى مناهج الدراسات الاجتماعية³.

على أن جدل التاريخ عند سارتر لا ينطوي على جبرية تلزم الإنسان بالخضوع لها، هذا ما تذهب إليه الماركسية المعاصرة حين تعتبر التاريخ قوة خارجية ليس في إمكان الإنسان سوى الخضوع لها والاستجابة لمشيئتها، أما سارتر

*المادية التاريخية أو المادية الجدلية تعبير مركب من لفظين هما: المادية والديالكتيك، وقد ظهر لأول مرة في أوائل القرن الماضي في كتابات فريدريك انغلز في الاتي-دوهرينغ ولودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، حيث بدت منهج ماركس الخاص الذي جمع بين مادية فيورباخ الى ديالكتيك هيغل (ينظر:معن زيادة، موسوعة الفلسفة العربية، مج2، معهد الإنماء العربي، [د.م.]، ط1، 1988، ص1192).

¹ علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، مرجع سابق، ص49.

² جان بول سارتر، المادية والثورة، مرجع سابق، ص ص7-8.

*الدغماتية (الوثوقية) هي مذهب من يثق بالعقل وبقدرته المطلقة على إدراك الحقيقة والوصول إلى اليقين، وهي بهذا المعنى مقابلة للريبة(ينظر: جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، [د.ط.]، 2004، ص191).

³ حبيب الشاروني، الوجود والجدل في فلسفة سارتر، مرجع سابق، ص84.

فيرى أن الماركسية الأصلية على نحو ما جاءت عند كارل ماركس تقرر أن الإنسان يصنع التاريخ¹.

وإن سارتر يتجنب الدوجماتية الهيكلية التي تكمن في مثاليته، فعند هيجل ليس الجدل في حاجة إلى تقديم الأدلة عليه، وإنما هو يتخذ من نهاية التاريخ [...] وإذا كان امتياز وأصالة ماركس يعودان إلى أنه دحض هيجل وأثبت أن التاريخ في حركة دائبة وأن الوجود لا يرد إلى المعرفة، فإن سارتر يأخذ على الماركسيين أنهم أنكروا على الفكر ذاته كل نشاط جدلي وأذابوه في الكلي الجدل الكلي، إنهم ألغوا الإنسان إذ قاموا بتفتيته في الكون².

وهذا ماجعل جورج لوكاش يعتقد أن سارتر يأخذ على عاتقه أن يستغل -بوسائل ديماغوجية بما فيه الكفاية- هذه العقلية، بقصد تجريد المادة نهائياً من كل حظوة لها وتمهيد الطريق لانتصار الوجودية، لانتصار هذا الطريق الثالث للفكر الذي هو ليس بمادي ولا مثالي³.

وتجدر الإشارة هنا أن سارتر لم يوجه نقده لكارل ماركس بل للماركسين الذي يعتقد أنهم ميتافيزيقيين، فكرهم يتسم بالجمود، وهذا ما وضحه بقوله: "نقدي بعض الناس بسوء نية أنني لم أذكر ماركس في هذه المقالة، لذلك أقول في تحديدهم أن نقدي لم يتعلق بكارل ماركس، إنه موجه نحو الماركسية السكولائية (الشبيهة بمدرسة العصور الوسطى المسيحية) في سنة 1949، أو إنه موجه إذا شئنا إلى ماركس خلال الماركسية الستالينية المحدثة⁴.

وهناك من ذهب إلى أن الماركسية بوصفها الفلسفة التي تؤكد الحياة، والقوة الانسانية الأصلية ما كان بالإمكان إلا أن يلتفت إليها أولئك الفلاسفة الفرنسيون الذين أعلنوا الإنسان والحريّة والإنسانية همهم الوحيد [...] ومع أن الوجوديين

¹ علي حنفي، قراءة نقدية في وجودية سارتر، مرجع سابق، ص 51.

² علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، مرجع سابق، ص 90.

³ جورج لوكاش، ماركسية أم وجودية، مرجع سابق، ص 108.

⁴ جان بول سارتر، المادة والثورة، مصدر سابق، ص 5.

الفرنسيين ولاسيما اليساريين وقفوا إلى جانب الجبهة الوطنية، والثورة في إسبانيا، بل إن معظمهم شارك في الثورة أمثال سارتر وكامو، وآخرين لكنهم فهموا الحياة السياسية في ذلك الوقت من خلال وعيهم البرجوازي الصغير¹.

والقول أن سارتر لا يرد على الإيمان حين يهاجمونه، ويرد على أي نقد ماركسي مهما كان خفيفا، فهذا أولا غير صحيح، لأنه لا يفعل شيئا في كل ما يكتبه إلا أن يحارب اليمين، وبالمقابل فإنه لا يستطيع أن يغض النظر عن انتقادات الماركسيين، لا لأنه يريد هدم الماركسية، أو المادية التاريخية، بل على العكس من ذلك لأنه يريد أن يكون ماركسيا، ولأنه يريد إحياء الماركسية، واليساري يهتم دوما بانتقادات اليساريين له أكثر مما يهتم بانتقادات اليمين².

ويتبين لنا من خلال هذا أن سارتر يحاول أن يخلص الماركسية من الدوجماتية التي تدفعها لعدم فهم التاريخ، بقراءته قراءة جبرية واقتصادية، وذلك عن طريق البراكسيس*، "يقول سارتر أن البراكسيس هو العمل، والعمل نفسه هو الجهود الذي وهكذا scarcity نبذله لإشباع حاجاتنا عن طريق مشروعات نصوغها في عالمنا الذي هو أساسا عالم الندرة، ويرتبط البراكسيس ارتباطا rarité والندرة besoin يقدم لنا سارتر منذ البداية المفهومين الأساسيين: الحاجة بفكرة الحاجة³.

وهنا نجد أن سارتر يتلقف هذا المفهوم الماركسي الغامض، وبشيء من البراعة يجعل منه مرادفا على نحو ما لمفهوم المشروع في الفلسفة الوجودية، وبعبارة أدق فإن سارتر يستخدم مفهوم البراكسيس لكي يحقن الماركسية بمفهومه هو عن المشروع بما يتضمنه هذا المفهوم من القول بجبرية الإرادة⁴.

¹ ت.أ. ساخاروفا، من فلسفة الوجود إلى البنوية، مرجع سابق، ص 16.

² جورج طرابيشي، سارتر والماركسية، مرجع سابق، ص 19-20.

* البراكسيس لفظ مشتق من اليونانية، ومعناه العمل أو الممارسة، ويدل عند الماركسيين على مجموع النشاطات، التي تهدف إلى تعديل النظام الاجتماعي، ويطلق لفظ البراكسيس أيضا على كيفية الوجود وهي المسماة بالملكة أو العادة (ينظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 205).

³ جان فال وآخرون، نصوص مختارة من التراث الوجودي، مرجع سابق، ص 121.

⁴ أنطوني دي كرسبي وكينيت مينوح، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 116.

والندرة هي التي تمد البراكسيس الفردي الانساني بالدافع، ولكن الندرة أيضا هي التي تكمن وراء حركة التاريخ العامة، وبسبب الندرة كان الناس خصوصاً بعضهم للبعض الآخر، وأنا أنظر إلى كل إنسان آخر بوصفه تهديداً لنفسه، كما أدرك أنني تهديد للآخرين¹.

لذا ينظر سارتر إلى الماركسية فيرى فيها نقصاً، خاصة برؤيتها التاريخية، فالتاريخ أكثر تعقيداً مما اعتقده، حيث الصراع والعنف موجودان في سيرورة التاريخ، بين البشر أنفسهم من جهة وبينهم وبين الطبيعة ومادتها من جهة أخرى، حتى أنا العقلانية تكاد تتحول إلى عكسها، فالواقع المعاش فيه ندرة معاشة، ما دام هناك أرض وبشر².

ولهذا فليست الندرة شيئاً معلقاً في الهواء، إنها ظاهرة، توقف عندها سارتر في نقده للفكر الديالكتيكي، وتحديد الماركسي، من خلال الممارسة (البراكسيس) على المادة، فحياة البشر تشبه المغامرة في هذا الوجود، وحصيلة العلاقات الإنسانية تكون الندرة كنتاج للعلاقات فيما بينهم، كذلك في علاقاتهم مع الطبيعة، أي مع المادة، إنهم يتهاكون للحصول على ما يكفيهم من رمق العيش، لكن الضريبة قاسية: الموت أحياناً³.

والقضية الرئيسية التي تكشف عنها التجربة الجدلية هي قضية التبادل والتداخل بين الإنسان والأشياء في أي علاقة تقوم بينه وبينها يقول سارتر: إن الإنسان يكون توسطاً (أي نصل إليه خلال الأشياء التي يسلبها) عن طريق الأشياء بقدر ما تكون الأشياء توسطاً عن طريق الإنسان⁴.

¹ جان فال وآخرون، نصوص مختارة من التراث الوجودي، مرجع سابق، ص 124.

² أحمد فقيه، أنثروبولوجيا سارتر والماركسية-الندرة والعنف، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط1، 2010، ص 37.

³ المرجع نفسه، ص 36.

⁴ حبيب الشاروني، الوجود والجدل في فلسفة سارتر، مرجع سابق، ص 95-96.

هكذا يطرح سارتر في النقد تفسيراً اقتصادياً لعلاقات التضاد والعدوان بين الإنسان والإنسان، ثم يأتي بعد ذلك إلى لمسة ديالكتيكية، فعلاقات التضاد هي النفي لعلاقات التبادل، في حين يتمثل نفي النفي في تضافر البشر في محاولتهم قهر الندرة، وهذه هي نظرية سارتر الديالكتيكية في أصل المجتمع¹.

كما ويعتقد سارتر أن التاريخ في تعقيداته هو أكثر تعقيداً مما تراه أي ماركسية عادية، فعلى كل بشري أن يقاتل ضد كل من: بيئته الاجتماعية، والطبيعة، والبشر الآخرين، وضد نفسه هو بوصفه قد أصبح آخر... إن هذا هو أحد أشكال الاستلاب للضد-ممارسة، فالمعقولة التاريخية ستحول هنا إلى ما لا معقولة².

وهذا ما أكد عليه هيربرت ماركوز حيث يذهب إلى القول: "إن سيطرة الإنسان على الإنسان، ما زالت تمثل، في الواقع الاجتماعي وبالرغم من كل تغيير، استمراراً تاريخياً، ولا تزال هناك رابطة ما، بين العقل ما قبل التكنولوجي والعقل التكنولوجي³."

وعليه فإن سارتر لا يرى في المستقبل ما يشكل خطراً على الإنسان العاقل، أكثر من خطره هو، حيث ستكون النهاية "تدمير الإنسان"، (النحن)، إنه ذاك الجنس المرعب والمخيف، فذلك الإنسان العاقل هو خطر على البشرية، وعلى الفكر الإنساني، وعلى "النحن" في وسط الندرة⁴.

إذن يتبين لنا مما سبق أن الندرة حسب سارتر هي السبب الأساسي الذي يؤدي إلى الصراع والتنافس على الغذاء بين البشر، فعندما يعاني هؤلاء من نقص شديد في الغذاء، يلجئون إلى التنافس فيما بينهم، ولذلك فإن الإنسان

¹ أنطوني دي كرسبي وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 99.

² أحمد فقيه، أنثروبولوجيا سارتر والماركسية-الندرة والعنف، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط1، 2010، ص 37.

² المرجع نفسه، ص 36.

³ هيربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرايشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988، ص 181

⁴ أحمد فقيه، أنثروبولوجيا سارتر والماركسية-الندرة والعنف، مرجع سابق، ص 83.

يلجأ إلى البراكسيس (العمل) للقضاء على هذه الندرة، وبالتالي فإن العمل هو الذي يبين لنا أن تفكير الإنسان في ظل الندرة لا بد أن يكون تفكيراً جدلياً، يسعى فيه الإنسان للتغلب على المتناقضات.

وإذا كان كارل ماركس قد اقتصر على تفسير التاريخ بموجب صراع الطبقات، فإن سارتر يذهب إلى تفسير الصراع ذاته حين ينظر إلى العمل باعتباره يهدف إلى إشباع الحاجات وإنما في إطار الندرة، والندرة واقع عارض يلازم حياة البشر على هذا الكوكب، وهي من ثمة تجعل التبادل بينهم علاقة مستلبة أو كما يقول سارتر تبادلاً مغترباً¹.

ومن هنا عني سارتر بدراسة مشكلة الاغتراب في كتابه "نقد العقل الجدلي"، والتي أثارها سابقاً كل من هيغل وكارل ماركس، حيث يهدف سارتر من خلالها إلى تجاوز الاغتراب الكلي، مبيناً أثره على التاريخ، ويقصد سارتر بالاغتراب "حالة شعورية تعيشها الذات بين الذوات الأخرى، فهي حالة يعيشها المضطهد، ومن خلالها يستطيع أن يعي وضعيته التي هو فيها، لأن ((الأخر)) في هذه الظروف هو السيد، وهو المتسلط بعدما وضع العبد في فخ العبودية"².

وكان هيغل أول من طرح موضوع الاغتراب للبحث والمناقشة في العالم الحديث، فالمطلق مغترب عن ذاته، نظراً لأنه لا وجود له إلا في تطور الروح المتناهية في العصر التاريخي، لكن الروح المتناهية تحيا هي الأخرى مغتربة عن وعيها الحقيقي بحريتها الخاصة التي تتحصل عليها ببطء من خلال الجدل التاريخي³.

ولا تفوتنا هنا فكرة الاغتراب الاقتصادي عند ماركس في شبابه: فالعامل يشعر بالاغتراب عن نفسه، وعن نتاج

¹ حبيب الشاروني، الوجود والجدل في فلسفة سارتر، مرجع سابق، ص 97.

² فريدة غبوة حيرش، من الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل، مرجع سابق، ص 238.

³ ت.ز. لافين، من سقراط إلى سارتر- البحث الفلسفي، ترجمة: أشرف محمد كيلاي، مراجعة وتقديم: سعيد توفيق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2012، ص 383-384.

عمله، وعن المجتمع العابد للمال، وعن كافة المؤسسات الاجتماعية-الأسرية، والأخلاقية، والقانونية، والحكومية-التي تجبره على خدمة المال/الإله، وتحول بينه وبين إدراك إمكاناته وقدراته الإبداعية الإنسانية¹.

ومن هنا ثار سارتر على النظام البرجوازي، وأكد على ضرورة وأهمية الماركسية، فالمجتمع الرأسمالي يجعل العامل في حالة اغتراب دائم، ولهذا " فالعمل هو الغاية بالنسبة إلى البرجوازي الشاب الذي يحاول أن يتصل بالبشر، لأن العمل هو الذي سيحقق هذا الاتصال [...] و بالفعل إنه لا يستطيع أن يفكر بأن يستمد من البشر شخصية جديدة: إنما هو يريد الخلاص للشخصية التي له من الأصل².

والملاحظ هنا هو أن سارتر يذهب إلى ما ذهب إليه كارل ماركس من ضرورة الثورة على النظام البرجوازي الذي تسود فيه فكرة الصراع الطبقي، الذي يجعل العامل محروم من وسائل الانتاج في حين البرجوازي هو المالك لها، وهذا ما يؤدي إلى شعوره بحالة من الاغتراب.

هذه هي الوجودية إذن في رأي لوكاش والماركسيين، إنها فلسفة اخترعتها الرأسمالية في مرحلتها الامبريالية لتكون طريقا ثالثا بين المثالية والمادية، وهي في الواقع فلسفة مثالية تدعي التقدمية لتتمكن من الحلول محل الماركسية، فلسفة الطبقة العاملة الوحيدة، وكل هم هذه الفلسفة المثالية [...] أن تقطع الطريق على الزحف المادي التاريخي³.

ولذا نجد جورج طرابيشي يتعجب من موقف الماركسيين تجاه الوجودية، باتهامهم لها بالحلول محل الماركسية فسارتر بنفسه يعترف " أن الوجودية تتبنى الكثير من أوصاف الماركسية، وهذا يعني بكل وضوح أن سارتر في عام 1946،

¹ ت.ز.لافين، من سقراط إلى سارتر-البحث الفلسفي، مرجع سابق، ص384.

² جان بول سارتر، مواقف-قضايا الماركسية، ترجمة: جورج طرابيشي، [د.م]، [د.ط]، [د.ت]، ص10-11.

³ جورج طرابيشي، سارتر والماركسية، مرجع سابق، ص29.

بعيدا عن الماركسية وقريبا منها في آن واحد معا، وأنه لم يكن قد حدد بعد مكان الوجودية بالنسبة للماركسية،

وبالفعل إنه هو نفسه يعترف في مقالته "ميرلوبنتي حيا" أنه كان يقف آنذاك إلى يمين ميرلوبنتي وإلى يسار كامو¹.

والملاحظ أنه في "الوجود والعدم" هناك كان الآخر عدوي، وكان يوجد بوصفه تهديدا لي، بيد أن هذا كان لأسباب

نفسية لا محيد عنها، فقد كنا أعداد لأن لدينا تدابير متنافرة يضمورها أحدا للآخر، وهي تدابير تنشأ بالضرورة عن

مشاعرنا ورغباتنا، أما في "نقد العقل الجدلي" فنحن في حرب على نحو عرضي نتيجة لسمة من سمات بيئتنا².

وأخيرا فإن سارتر في آخر ما وصل إليه، من اعتبار نفسه ماركسيا خارج الحزب ومحاولة دمج الوجودية مع الماركسية،

بكل ما يحوي هذا الدمج من تناقض، إنما يعبر عن تناقض أصيل صبغ حياة سارتر نفسها، كما صبغ تفكيره، فكان

يتخذ المواقف التي لا يقدر على الجمع بينها-مفكر آخر، اللهم إلا سارتر نفسه³.

لكن مهما كانت مآخذنا على ماركسية سارتر، إلا أننا لا نستطيع أن نذهب حتى إنكار مفعولها العملي، فهي التي

أمدت صاحبها بقوة العمل ودفعته إلى اتخاذ مواقف لا يمكن للتاريخ المعاصر أن ينساها سواء ما تعلق منها باستعمار

الجزائر أو بحرب الفتنام[...]. لا نستطيع أن ننكر الدور الذي لعبته مواقفه في دفع جيل بكامله⁴.

¹ جورج طرابيشي، سارتر والماركسية، مرجع سابق، ص 36-37.

² جان فال وآخرون، نصوص مختارة من التراث الوجودي، مرجع سابق، ص 124.

³ رمضان الصباغ، فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها، مرجع سابق، ص 58.

⁴ عبد السلام بن عبد العالي، حوار مع الفكر الفرنسي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 2008، ص 21.

3- سارتر وحركات التحرر في العالم:

إن الفلسفة الثورية عند سارتر تعني أن يقوم الثوري بعملية تغيير جذري، لأنه مطالب بالتجديد، ورفض الأوضاع القائمة، فهو باعتباره غير راض عن وضعه الراهن يفكر في الطريقة التي من خلالها يستطيع تجاوز تلك الأوضاع حتى يستطيع أن يتكيف معها، وتمثل هذه الطريقة في فعل التمرد والثورة الذي هو بطبيعته موجه نحو هدف¹.

وهذا بالفعل ما قام به حيث عارض سارتر بقوة-مثل معظم الرجال والنساء واليساريين في فرنسا وفي كل مكان آخر-حرب عام 1946-1954 التي حاولت فيها فرنسا أن تحتفظ بإمبراطوريتها في الهند الصينية(أو الفيتنام كما كانت تسمى في ذلك الوقت) ولقد أدت هزيمة فرنسا في ديان-بيان -فو عام 1954 إلى إنهاء هذه الحرب².

ولهذا ترى آني كوهن سولال أن سارتر في تحدياته ومهاجماته المتعددة ضد السلطة مستعملا الأسلوب الممازح، وضع سارتر أمامنا تعاطفه مع الشعور بالجماعة [...]ومن المفارقة بمكان أن نرى علاقة سارتر بالسياسة ستظل مناسبة لنموذج في الفلسفة الفرنسية، أعطى نفسه الحق، وخلافا للفلسفة الألمانية، للتدخل وقول كلمة في السياسي في كل لحظات السياسة³.

أما موقفه من الحرب الباردة فلقد عارض ما اعتبره حروبا إمبريالية تشعلها القوى الغربية ضد شعوب المستعمرات في العالم الثالث، ولقد ظلت هذه المعارضة موضوعا قويا مسيطرا على كتابات سارتر [...] ولقد كان عداؤه للدور الذي

¹ فريدة غيوة حيرش، من الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل، مرجع سابق، ص 279.

² فيليب تودى وهوارد ريد، أقدم لك سارتر، مرجع سابق، ص 106.

³ آني كوهن سولال، جان بول سارتر، ترجمة: جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، 2008، ص 58-59.

تلعبه الولايات المتحدة في الحرب الباردة هو العامل المحدد في تغييره إلى اليسار الذي اتسم به نشاطه في خمسينات القرن العشرين¹.

وهذا ما جعل "بورديو" يعتقد أن سارتر تمكن من أن يصبح "بؤرة" يتجمع عندها مختلف العناصر التي كانت تشكل الشخصية الاجتماعية للمثقف التي ظهرت معالمها مشتتة مبعثرة فيما قبل، فهو استطاع لم هذا الشتات وتحسيد جميع أشكال الحياة التي عاشها المثقفون الفرنسيون كلا على حدة، ولعل هذا ما جعل المثقفين الذين عاصروه، حتى وإن بلغوا مرتبة ميرلوبنتي أو ريمون آرون أو كامو، يدون قياسا به، هو المثقف الكلي مثقفين جزئيين².

وفي سنة 1968 رفض واستنكر غزو روسيا وحلفائها لتشييكوسلوفاكيا ما أطلق عليه -ربيع براغ- بمعنى حركة التحرر التشييكوسلوفاكي التي تزعمها دويتشك، وقد أبدى في كثير من الأحيان دعمه للحركات اليسارية، بل وكتب في كثير من الصحف الناطقة بلسانها³.

وعام 1960 كان من هذه الزاوية سنته الكبرى، السنة التي عمل فيها بشكل كامل في السياسة، إنها السنة الأكثر كثافة في حياته، السنة التي تحول فيها إلى سفير-مضاد لفرنسا، حيث سافر إلى كوبا والبرازيل ويوغسلافيا والاتحاد السوفياتي، وهي السنة التي استقبل فيها ضيفا رسميا من قبل عدد غير قليل من زعماء الدول-مثل كاسترو Castro وخروتشوف، وkhrouchtchev، وتيتو Tito ثم إنها السنة التي أيد فيها جبهة التحرير الوطنية الجزائرية⁴.

وانطلاقا من مبدئه الذي يقول بأن حريتي هي حرية الغير، وفي استجوابه مع سيمون دي بوفوار وضع سارتر يقول: انظر إلى موقفى اتجاه الثورة الجزائرية [...] وهي الفترة التي تخلت فيها عن الحزب الشيوعي لأن مطالب الحزب

¹ فيليب تودى وهوارد ريد، أقدم لك سارتر، مرجع سابق، ص 107.

² عبد السلام بن عبد العالي، حوار مع الفكر الفرنسي، مرجع سابق، ص 22.

³ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، مرجع سابق، ص 564.

⁴ آني كوهن سولال، جان بول سارتر، مرجع سابق، ص 112.

ومطالي لم تكن واحدة، فالحزب يرى استقلال الجزائر بطريقة خاصة وغامضة بينما نحن متفقون مع جبهة التحرير الوطني لتحقيق الاستقلال في المستقبل القريب¹.

ولقد فعل سارتر كل ما كان في استطاعته لكي يعد الرأي العام الفرنسي لقبول واقعة أن فكرة الجزائر فرنسية هي أسطورة [...] فكتب عدة مقالات في عدد خاص من مجلة الأزمنة الحديثة وهو من أكثرها أهمية "الاستعمار نظام" عام 1957 - هو تفسير كلاسيكي من منظور نظرية لينين عن الامبريالية للكيفية التي استغلت بها فرنسا الجزائر².

ومن هنا وقف سارتر في وجه الاقطاعيين والبرجوازيين المزيفين، في وجه المستعمر المستبد على أرض الجزائر قائلاً لهم: "نعم إن الفلاح يموت جوعاً، نعم إنه بحاجة إلى كل شيء إلى الأرض والعمل والعلم، نعم إن الأمراض ترهقه، نعم إن حالة الجزائر الراهنة تشبه أسوأ الأوان البؤس في الشرق الأقصى"³.

وحقيقة أن من بين التزاماته "بفكرة الحرية" هو التنديد بشدة بوحشية الجيش الفرنسي في الجزائر حيث كتب سارتر في نهاية الخمسينيات "سجناء أوطونا" لكي يبين للرأي العام كيف يمارس التعذيب على الشعب الجزائري على الرغم من أن صحته النفسية كانت متدهورة حسب سيمون دي بوفوار⁴.

ولقد تطور موقف سارتر تجاه الثورة الجزائرية في بداية الستينات إذ دعم "فكرة الحرية" التي كان ينادي بها أثناء الحرب العالمية الثانية، وفي فيفري 1960 قام بزيارة إلى كوبا مع سيمون دي بوفوار وتقابلا مع الرئيس الكوبي فيدال كاسترو وزارا جامعة هافانا حيث ناقشا مع الطلبة تطورات الثورة الكوبية وقارناها بالثورة الفرنسية والروسية⁵.

¹ عبد المجيد عمراني، سارتر والثورة الجزائرية، مرجع سابق، ص30.

² فيليب تودي وهوارد ريد، أقدم لك سارتر، مرجع سابق، ص115.

³ جان بول سارتر، عارنا في الجزائر، ترجمة: عابدة وسهيل إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت - لبنان، [د.ط.]، 1958، ص24.

⁴ عبد المجيد عمراني، جان بول سارتر والثورة الجزائرية، مرجع سابق، ص140.

⁵ المرجع نفسه، ص141.

ولهذا يرى عبد الكبير الخطيبي أن سارتر هذا الرجل الذي ما فتئ يشكل عارا بالنسبة لمجتمعه، كان بعض قدماء المحاربين قد صاحوا خلال الستينات، وفي قلب "الشانزليزية": اعدموا سارتر، وذلك لموقفه من القضية الجزائرية، فمن منا لم يكن يحس في أعماقه بتضامنه مع سارتر، لقد كنا نخلق معه عندما يخلق ونهيم معه عندما يهيم¹. في حين نجد أن ألبير كامو لم يحدث سوى مرة واحدة فقط أن التزم "كتابة تقرير بسيط عن معلومات واقعية، وذلك حين ناقش قضية الجزائر، وكتب في ربيع 1945 سلسلة من المقالات عقب زيارة امتدت ثلاثة أسابيع لمسقط رأسه [...] ووصف كامو الوضع الاقتصادي والسياسي الذي وراء هذا الانفجار، وناقش المجاعة واسعة النطاق والحاجة إلى مساعدات من فرنسا².

ولهذا تتعجب آني سولال كوهن من غياب ألبير كامو عن الساحة الجزائرية، "ففي الوقت الذي كانت شخصية سارتر تفرض نفسها في أولى معاركه التي خاضها من أجل العالم الثالث، فإن شخصية كامو كانت في طور الانطفاء، كان كامو الغائب الأكبر عن أرض حرب الجزائر [...] اشعر بالألم تجاه الجزائر هذا ما قاله ببساطة " ³.

أما سارتر وفي تقديمه لكتاب "معدبو الأرض" "الفرانز فانون" فقد وصف بتفاصيل دقيقة طرق التعذيب والظلم والعنف والاستبداد الذي تمارسه الطبقات البرجوازية وعملائها في الدول المستعمرة، كما أيد سارتر فانون فيما ذهب إليه من اعتبار العنف وسيلة لاسترجاع الحقوق وتحرير الإنسان، وهذا ما يتضح في قوله: "وسيستفيدون من قراءة فانون لسوف يوضح لهم فانون توضيحا كاملا أن هذا العنف الجامح ليس زوبعة سخيفة، ولا هو تيقظ غرائز وحشية،

¹ عبد الكبير الخطيبي، دموع سارتر، أوراق فلسفية، العدد 14، 2005، ص 45.

² رونالد أرونسون، كامو وسارتر، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2006، [د.ط]، ص 88.

³ آني كوهن سولال، أقدم لك سارتر، مرجع سابق، ص ص 113-112.

بل ولا هو ثمرة حقد: إنه الإنسان نفسه يشكل نفسه تشكيلا جديدا [...] والمستعمر يشقى من عصاب الاستعمار بطرد المستعمر بالسلاح¹.

كما يرى جان بول سارتر أن سياسة الاستعمار الفرنسي في الجزائر لم تكن موجهة فقط بقصد احتلال الجزائر وجعلها تابعة لفرنسا أي "فرنسة الجزائر"، بل كانت أهدافها الخفية موجهة أيضا لاستغلال ونهب خيرات شعبها حيث يؤكد على هذا بقوله: "وهذه نتائج الاستعمار التي لا مفر منها، فهم يبدأون باحتلال البلاد، ثم سلب الأرض من ملاكها واستغلالهم بأزهد الأجور التي لا تمسك الرmq على أن هذه اليد العاملة الرخيصة تصبح مع التصنيع، أعلى مما ينبغي، وهكذا ينتهي الأمر بانتزاع حق العمل من السكان الأصليين وهو حقهم الطبيعي، ولا يجد الجزائري وهو في بيته ويقوم في أرضه، إلا أن يسقط تحت وطأة الجوع².

ويضيف سارتر أن الاستعمار الفرنسي قد جرد الجزائريين من كل حقوقهم فأصبحوا "مطرودون من أرضهم، مكدسون في أراضي غير صالحة مجبرون على أن يعملوا بأجور زهيدة تقرب من السخرية وتثير الاشمئزاز ، وقد فعل ذلك ليثبط عزائمهم فلا يثوروا خوفا من التشرد، وهكذا يصبح المستعمر سيدا متربعا على عرشه يعز من يشاء ويدل من يشاء"³.

لقد عمل وفعل سارتر ذلك بإرادته والتزاما لمبادئه ومواقفه، وكذلك إيمانه "بفكرة الحرية" الاجتماعية السياسية [...] و على هذا الأساس كان شيئا طبيعيا بالنسبة إليه أن ينظم إلى حركة المثقفين لإمضاء البيان 121 لصالح فاليسار

¹ فرانس فانون، معذبو الأرض، ترجمة: سامي الدروبي وجمال أتاسي، [د.م.]، [د.ط.]، [د.ت.]، ص12.

² جان بول سارتر، عارنا في الجزائر، الدار القومية للطباعة والنشر، [د.ط.]، [د.م.]، [د.ت.]، ص15.

³ المصدر نفسه، ص16.

الفرنسي يجب عليه أن *verité-liberté* الشعب الجزائري، حيث صرح في استجواب له لمجلة: يتضامن مع جبهة التحرير الوطني... انتصار جبهة التحرير الوطني سيكون انتصار لليسار الفرنسي¹.

وإجمالاً يتبين لنا أن جان بول سارتر قد شكل الحدث البارز في القرن العشرين، بإسهاماته النضالية في سبيل تحرير الشعوب المستعمرة في العالم، وخاصة القضية الجزائرية التي هزت الشعوب قاطبة، فقد كان موقفه غير متوقع، والذي تمثل في تأييده لحق الشعب الجزائري في تقرير مصيره واستعادة حريته المستتلبة من فرنسا، من خلال معارضته وهجومه وفضحه لمختلف الجرائم الفرنسية تجاه الجزائر، فكانت رسالته تحمل في طياتها مبدأ أخلاقي نبيل ينم عن شخص سارتر المناضل والملتزم والجرئ.

¹ عبد المجيد عمراي، جان بول سارتر والثورة الجزائرية، ص 147.

نتائج الفصل الثالث:

- شكلت مرحلة 1905 حتى 1980 منعطفًا شديد الالتزام في حياة سارتر وفي توجهه الفكري ، تأثر من خلالها بالأوضاع السائدة فيما يخص القضايا العادلة للشعوب في تقرير مصيرها، وتعد قضية الجزائر من أبرز وأهم القضايا التي سلط عليها الضوء، وساهمت إيجابيا في تغيير فكره من الفردية إلى الانفتاح على الغير والتواصل معه.

- لقد سعى سارتر إلى تجديد الفكر الماركسي عن طريق كشف سلبيات المذهب المادي، الذي قام على كل ما هو غيبي وأسطوري، إضافة إلى ثورته الوجودية التي تهدف إلى إعادة الاعتبار للإنسان وحرية ومسؤوليته.

- الماركسية حسب سارتر أهملت الجانب الوجودي في الإنسان ، وركزت على الجانب الجدلي في الطبيعة، ولهذا فهو لا يعترف إلا بالماركسية في بعدها المادي التاريخي الذي يأخذ بالتفسير الصحيح لحركة التاريخ، حيث نجد أن التاريخ في المادية التاريخية يكون عبارة عن حركة شمول، وليس مجرد أحداث متفرقة، ولهذا قامت الفلسفة السارتريّة على تجديد الفكر الماركسي، فبعدما كانت تفهم فقط في إطارها التاريخي، أدخلت عليها مفاهيم الحرية والذاتية.

- تعتبر الحرب العالمية الثانية السبب الرئيسي في تغيير أفكار سارتر، بما خلفته من ظلم وقهر واستبداد، جعلته يؤمن أكثر بفكرة الالتزام والاندماج في العمل الجماعي.

- لقد سعى سارتر في كتابه "نقد العقل الجدلي" إلى نقد فكري الحتمية التاريخية وديالكتيك الطبيعة، بالإضافة إلى فكرة وجود قوانين موضوعية خارجية تسيّر التاريخ الإنساني، مؤكدا على دور الوعي والإرادة الإنسانية في تغيير وصنع التاريخ.

- الندرة حسب سارتر تتولد من العجز والنقص في الموارد، كما أن التقاء الندرة بالحاجة يؤدي إلى الصراع والتنافس بين البشر، فيعبر على مختلف مظاهر العنف، ونتيجة هذا العجز يسعى البشر إلى النضال لتجاوز هذا النقص، وبتالي

فإن الندرة عامل تضافر وتفرقة بين البشر في نفس الوقت، وهذا ما جعل التاريخ الإنساني حسب سارتر قائم في أساسه على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان .

- لقد ساهم جان بول سارتر بمساعدة نخبة من مثقفي فرنسا على الثورة، من أجل تغيير الأوضاع المزرية التي كانت تشهدها أوروبا، وباسم الإنسانية رفع هؤلاء المثقفين أعلامهم للتعبير والاعتراف بالجرائم التي كانت ترتكب في حق الإنسان، فلقبت مؤلفاتهم صدى واسع من قبل المستعمرين، وساهمت كثيرا في استرجاع حقوق الانسان.

-لقد أعلن سارتر وبكل جرأة وشجاعة عن مساندته وتأييده لا للشعب الجزائري فقط، بل أعلن تأييده ودعمه لجميع حركات التحرر في العالم، فارتبط اسمه بالحرية المناهضة لكل أساليب الظلم والعنف والاستبداد.

خاتمة

خاتمة:

من خلال عرضنا وتحليلنا لموضوع "إشكالية الأنا والغير في الفكر الغربي المعاصر"، يمكننا القول إجمالاً بأن فكر (جان بول سارتر) يعتبر ثورة في القرن العشرين، فقد استطاع هذا الفيلسوف الوجودي أن يحارب بفكره وقلمه أعداء الحرية، ويغير الأوضاع السائدة في الفكر الغربي المعاصر، فكان شعاره الأول هو الإنسان، ومن هنا تبلورت لديه إشكالية الإنسان في علاقته مع ذاته ومع الآخرين، فكانت جل أعماله بمثابة المرآة العاكسة لأزمة الإنسان في الفكر الغربي المعاصر.

ويمكن استخلاص أهم الركائز التي إنبنى عليها فكر (جان بول سارتر) الوجودي، وأهم ما استخلصناه من بحثنا هذا من خلال النقاط التالية:

- اتفق تقريباً معظم الباحثين على أن الأنا في اللغة ضمير متصل وهو تعبير عن النفس الواعية، وفي الاصطلاح هي الذات التي ترد إليها أفعال الشعور جميعها، في حين نجد أن مصطلح الغير له عدة دلالات: ففي اللغة هو كل ما يوصف به ويستثنى، أما في الاصطلاح فيقصد به كل ما هو مختلف ومغاير عن الأنا.
- لقد شكل الغير عند جان بول سارتر أنا آخر مفارق ومختلف عن أناه، وفي نفس الوقت هو شرط وجوده واعترافه بذاته، ولهذا فالغير يشكل تهديد للأنا من جهة، وهو شرط لوجودها ومعرفتها بذاتها من جهة أخرى.
- العلاقة بين الأنا والغير عند أرسطو أساسها الصداقة، ولذا فقد ميز لنا بين نوعين من الصداقة: صداقة تقوم على الفضيلة وهي أسمى علاقة، وصداقة تقوم على المنفعة والمتعة وهي صداقة الزائلين.
- فردريش هيجل بنى العلاقة بين الأنا والغير على أساس فكرة "الصراع من أجل نيل الاعتراف"، ولذا فوجود الغير عند هيجل ضروري من أجل وجود الأنا ووعيه بذاته، فهو بمثابة الوسيط وهذا في إطار "جدلية العبد والسيد"، حيث

الصراع بينهما لا يؤدي إلى الموت الجسدي الفعلي، بل المنتصر يبقى على حياة المنهزم لكي يجعل منه وعيا تابعا، بينما السيد له وعي أصلي لأنه يعي ذاته، ولهذا ويصبح الصراع وسيلة لتحقيق الوعي بالذات.

- فريدريك نتشه أكد على إرادة القوة، ونفى أي بالغير، واعتبر أن علاقة الصداقة لا تقتصر إلا على الرجال، وهي ليست في حقيقتها صداقة حقيقية بل هي صداقة مبنية على العداوة، ولذا دعا إلى التحرر من جميع القيود الاجتماعية، وأكد على ضرورة الانتصار على الذات وتجاوزها، وعدم التواصل مع الآخرين.

- أساس العلاقة بين الأنا و الأنت عند غابريال مارسال تتمثل في تجربة المشاركة والحب التي ينبثق منها الأمل والتواصل، وعليه أكد مارسيل على ضرورة وجود الغير ، والإقرار بوجوده.

- اعتقد جان بول سارتر أن الكائن البشري يعيش في حالة دائمة من المعاناة، ليس لأن الوجود الإنساني صعب، وإنما لأن الانسان محكوم عليه بالحرية، ومادام قد قذف به إلى الوجود كان لزاما عليه أن يختار، وحتى عدم اختياره هو اختيار في حد ذاته.

- الوجود يسبق الماهية حسب سارتر ولذا فالإنسان ليس له تصميم مسبق، وليس هناك من وجود لإله خالق ومحدد للطبيعة البشرية، بل الانسان هو الذي يحدد ماهيته بنفسه، وهو الذي يخلق أفعاله في عالم لا مبرر له، وهذا ما يحدد له ماهيته انطلاقا مما يفعله، فأفعاله هي صورة لما يعتقدده، ولذا فإن ما اختياره لا يمثله فقط بل هو مرتبط بالآخرين.

- أعلن سارتر في كتابه "نقد العقل الجدلي" مهمة أساسية، وهي أن يضع أساسا عقليا لكل تفكير في المستقبل عن الإنسان، أي تأسيس أنثروبولوجيا (علم الإنسان)، أساسها الإنسان.

- حمل سارتر رسالة أخلاقية للعالم شعارها "حرية الإنسان"، فأعاد من خلالها مكانة للإنسان في الفكر الغربي المعاصر بعدما كان مجرد شيء، فلطالما أكد على ضرورة الدفاع عن حق الشعوب في تقرير مصيرها، وحق الانسان في حياة كريمة بعيدا عن التعذيب والظلم وهذا ما أظهره في مواقفه الداعمة للجزائر وكوبا و الفيتنام...الخ.

- انطلق سارتر منذ الصغر على نقده للمجتمع الرأسمالي (البرجوازي)، نتيجة للكره الشديد الذي تولد في قلبه، من الممارسة القاسية لجديه البرجوازيين، ونتيجة لاستغلال والظلم والعنف والاستيلاء لحرية الانسان الذي كان يشهده في أوساط المجتمع الأوروبي.

- طالب بإنشاء فلسفة ثورية (اشتراكية) تسود فيها حرية كل فرد وينعم العامل فيها بالديمقراطية، فضلا عن جعل هدفها الأسمى فهم الإنسان، وتوضيح مهامه، والدفع به نحو تجاوز ذاته وتجاوز الآخرين، وذلك لتغيير وتحقيق وجوده الأصيل.

- إنمائه لفضاء الفكر الغربي المعاصر من خلال ما اتسمت به أعماله ومؤلفاته من جدة في الطرح، وأصالة في العرض والتناول، والإبداع في المفاهيم والمناهج، فالنجاح الأدبي والفلسفي الذي حققه هو الذي جعله الممثل الأول للوجودية الفرنسية على وجه الإطلاق.

- أقام سارتر علاقة بين حرية الوعي وحرية الغير على أساس فكرة الصراع، وهذه العلاقة تكشف عنها تجربتي النظرة والحجل، فكل وعي يسعى لاستعباد وسلب حرية الآخر، مما يجعل وجود الآخرين بمثابة الجحيم.

- إرسائه لدعائم المذهب الوجودي المتكامل، فهو الفيلسوف الوحيد الذي انفرد عن غيره من الفلاسفة الوجوديين، وارتضى أن يطلق على مذهبه اسم الفلسفة الوجودية، وبذلك اتصفت فلسفته بأنها فلسفة تفاؤلية تؤمن بالإنسان وتدعوا للحرية والالتزام.

- اختصت فلسفته الوجودية على الفرد العيني المشخص (الذاتية)، التي تعتمد على التجربة الشخصية المعاشة، وتنظر في الأنا وحدها دون الرجوع إلى الوجود من حيث هو وجود، وبذلك انتفدت المذاهب العقلية والمثالية التي اعتبرت الإنسان شيء مجرد.

- إن أعمال جان بول سارتر الأدبية قد عبرت عن أفكاره الوجودية، كما كانت بمثابة المرآة التي عكست مشكلات وأزمات الإنسان المعاصر، ولهذا ضحى وناضل من أجل إقناع البشرية بضرورة الحرية التي هي في صميم الوجود الانساني.

- لقد كان سارتر أهم صوت في أوروبا ما بعد الحرب العالمية الثانية، فقد كان له وهابيدغر تأثير ووقعا كبير على تفكير علماء وفلاسفة القرن العشرين.

- أكد سارتر على أن الانسان بعد ما يوجد يشكل ماهيته بنفسه، باختياره لعقيدته وفكره ومشروعه... الخ، أي يشكل الطبيعة الخاصة به عن طريق تجربته الشخصية والفردية وهي التي تجعله يحدد ماهية خاصة به.

- العدم حسب سارتر مرتبط بالوجود بل هو في صميم الوجود، كما وجعل من الحرية حرية العدم، لأن الحرية تمثل الضياع الذي يتمخض عن عزل الموجود عن سائر الموجودات

- أخذت وجودية جان بول سارتر رؤية مغايرة لما ذهب إليه معظم رواد الوجودية المؤمنة، ففي حين كان هؤلاء يؤمنون بالمسيحية، كان سارتر معاديا تماما لها ولمختلف الأديان الأخرى المؤمنة بالله، ولذا اعتبرت وجوديته وجودية ملحدة.

- القلق الوجودي عند سارتر نابع من البحث الدائم عن معنى الوجود، ولما كان هذا الأخير زائد عن اللزوم ولا شيء يبرره، فيشتد القلق الانساني، مما يجعل الذات تدخل في حالة من الضياع والغثيان، إضافة إلى أنه يتولد عن

الحرية فالإنسان حر حرية مطلقة لكنه مسؤول عن كل ما ينتج عنها، فيسيطر على الإنسان الخوف ، نتيجة جهله بنتائج اختياراته، فيتحول الخوف إلى قلق، ولذلك فالقلق هو شعور الإنسان بما في الحرية من مجانية.

-تأثر سارتر بالماركسية (الطبقة العاملة) التي رأى من خلالها النموذج الأمثل للحرية، فأراد تجديدها بأن أدخل عليها مفاهيم الوجودية، وبذلك أقام وجودية جدلية ديالكتيكية، يوجد فيها الإنسان حر يكون ذاته داخل الحركة التاريخية.

- كانت الأخلاق محور فلسفته التي أكدت على الحرية و الاختيار، فالإنسان عندما يختار فهو لا يختار لنفسه فقط، وإنما يختار للإنسانية جمعاء، وفي فعل الاختيار بيدع الإنسان قيمه.

- الفكر السارترى مر بمرحلتين هامتين: مرحلة الانعزال والضياع في كتابه (الوجود والعدم) والتي يدخل فيها الأنا في صراع مع الغير، ويحاول كل منهما نفي الآخر، لينتقل سارتر إلى مرحلة العمل أو الالتزام في كتابه (نقد العقل الجدلي)، والتي تتطور فيها العلاقة مع الغير ويندمج الأنا مع الجماعة ، ويصبح اهتمام سارتر مركز على الناحية الأنثروبولوجية، حيث يخرج الإنسان من الضياع ويسعى للبحث عن ذاته وعن الحقيقة.

فهرس الأعلام

العلم	الصفحة
أبيقور	18 - 19.
إدغار موران	54
إدموند هوسرل	49-50-58.
أرسطو طاليس	18-20-19-33-105.
إريس موردخ	61.
أكسل هونيث	23.
ألير كامو	16-67-78-89-94-97-99.
ألكسيس كاريل	17
آندري مالرو	78-81-82-97.
آني كوهن سولال	96-99.
أوغسطين	44
إيمانويل كانط	12-70.
إيمانويل ليفيناس	71
بارمينيدس	51
برتراند راسل	28
برجسون	69
بليز باسكال	16
بول ريكور	21
بيار بورديو	97
تزفيتان تودوروف	66
غابريال مارسال	30-31-34-106.
جان بول سارتر	14-15-16-27-33-40-41-42-43-44-45-46-

61-60-59-58 -57-56 -55-52-49-51-48-47 -78 -73- 72-71-70-69-68-67-66-65-64-63 -89 -88 -87 86 -85 -84 -83 -82 -81-80-79 -106 -105 -103 -102 -101 -100 -92 -91-90 .109 -107	
94	جورج طرابيشي
.88 -71	جورج لوكاش
.51-49-41-40	رنيه ديكرت
81	روجيه غارودي
.97 -82 -81 -78-67	ريمون آرون
28	زكريا إبراهيم
.46 -12	سورين كيركغارد
.98 -97 -81 -78-67-61	سيمون دي بوفوار
51	عبد الرحمن بدوي
98	عبد الكبير الخطيبي
99	فرانز فانون
23	فرانسيس فوكوياما
.105 -93 - 88- 52-33 -27-25 -24 -23 -22	فردريش هيغل
9	سيجموند فرويد
.106 -29 -28 -27 -26	فريدريك نيتشه
.60-52	فؤاد كامل
93	كارل ماركس
.64-44	كارل ياسبرس
12	كوندياك

10 - 12.	لالاند
14-43-48-49-52-53-57-68-108.	مارتن هيدجر
47	محمد إبراهيم الفيومي
44	محمد سعيد العشماوي
39	محمد مهران
65 - 67 - 78 - 81 - 82 - 94 - 97.	موريس ميرلوبنتي
40	نيقولاي برديايف
24 - 92.	هربرت ماركوز
23	هوبز
11	هيوم
9	يونغ

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر والمراجع:

1- المصادر:

أ- باللغة العربية:

1. جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، ترجمة: عن الفرنسية، عبد المنعم الحفني، [د.م.]، ط1، 1964.
2. جان بول سارتر، الوجود والعدم-بحث في الانطولوجيا الظاهرية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1966.
3. جان بول سارتر، الكلمات، ترجمة: خليل صابات، دار شرقيات، [د.ط.]، 1993.
4. جان بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، ترجمة عن الفرنسية: عبد المنعم الحفني، [د.م.]، ط1، 1964.
5. جان بول سارتر، الغثيان، ترجمة: سهيل إدريس، [د.م.]، [د.ط.]، [د.ت.] .
6. جان بول سارتر، التخيل، ترجمة: لطفي خير الله، مكتبة الاسكندرية، تونس، [د.ط.]، 2001.
7. جان بول سارتر، الفوضى والعبقرية، ترجمة: جورج طرايشي، دار مكتبة الحياة، بيروت، [د.ط.]، [د.ت.] .
8. جان بول سارتر، جلسة سرية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، القاهرة، [د.ط.]، 1958.
9. جان بول سارتر، مسرحية نيكراسوف، ترجمة: عبد القادر التلمساني، مراجعة: رضا الجمل، الكويت، ط2، 2009.
10. جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين، ترجمة: جورج طرايشي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1973.
11. جان بول سارتر، الذباب، دار الآداب، بيروت، [د.ط.]، [د.ت.] .
12. جان بول سارتر، مواقف - المادية والثورة، ترجمة: عبد الفتاح الديدي، بيروت، [د.ط.]، 1966 .
13. جان بول سارتر، مواقف - قضايا الماركسية، ترجمة: جورج طرايشي، [د.م.]، [د.ط.]، [د.ت.] .
14. جان بول سارتر، عارنا في الجزائر، ترجمة: عائدة وسهيل إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت - لبنان، [د.ط.]، 1958.
15. جان بول سارتر، عارنا في الجزائر، الدار القومية للطباعة والنشر، [د.ط.]، [د.م.]، [د.ت.] .

ب- باللغة الفرنسية:

1. Jean paul sartre, critique de la raison dialictique, éditions Gallimard,France ,1900.
2. Jean paul sartre, l'êtr e et le néant-Essai d'ontologie phinoménologique,gallimard,1943 .

2- المراجع:

1. إ.م.بوخنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، 1978.
2. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكرات إلى هيوم، دار الوفاء، الاسكندرية،[د.ط]، 2001.
3. إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 2000، 1.
4. أبيقور، الرسائل والحكم، دراسة وترجمة: جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، [د.م]،[د.ط]، [د.ت].
5. أحمد فقيه، أنثربولوجيا سارتر والماركسية-الندرة والعنف، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ط1، 2010.
6. إدغار موران، النهج إنسانية البشرية-الهوية البشرية، ترجمة: هناء صبحي، دار الكتب الوطنية، أبو ظبي، ط2009،1.
7. أرسطو طاليس، علم الاخلاق الى نيقوماخوس، ترجمة من اليونانية إلى الفرنسية: بارتلمى سانتهلير، نقله إلى أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة،[د.ط]، 1924.
8. إريس موردخ، سارتر المفكر العقلي الرومانسي، ترجمة: شاعر النابلسي، دار المفكر، [د.م]، [د.ط] ، [د.ت].
9. ألبير كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط3، 1983.
10. ألكسيس كاريل ، الانسان ذلك المجهول، ترجمة: عادل شفيق ، الدار القومية للطباعة و النشر، [د.م]، [د.ط]، [د.ت].
11. أنطوني دي كرسيني و كينيت مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة ودراسة: نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،[د.ط]، 1996.

12. آني كوهن سولال، جان بول سارتر، ترجمة: جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، 2008.
13. بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2005.
14. ت.أ. ساخاروفا، من فلسفة الوجود إلى البنيوية-دراسة نقدية للاتجاهات الرئيسية، ترجمة وتقديم: أحمد برقاي، دار دمشق، لبنان، ط1، [د.ت].
15. ت.ز. لافين، من سقراط إلى سارتر-البحث الفلسفي، ترجمة: أشرف محمد كيلاي، مراجعة وتقديم: سعيد توفيق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2012.
16. تزيفتان تودوروف، تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية، ترجمة: محمد الجرطي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، [د.ط]، [د.ت].
17. جان فال وآخرون، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، [د.ط]، [د.ت].
18. جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ط1، [د.ت].
19. جوديث بتلر، الذات تصف نفسها، ترجمة: فلاح رحيم، دار التنوير، بيروت، ط1، 2014.
20. جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، [د.م]، ط1، 1993.
21. جورج لوكاش، ماركسية أم وجودية، ترجمة: جورج طرايشي، دار البيقظة العربية، [د.م]، [د.ط]، [د.ت].
- مجموعة مؤلفين، معنى الوجودية-دراسة مستقاة من أعلام الفلسفة الوجودية، دار مكتبة الحياة، بيروت، [د.ط]، [د.ت].

22. حبيب الشاروني، بين برجسون وسارتر- أزمة الحرية ، دار المعارف، القاهرة، [د.ط.]، 1962.
23. حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، منشأة المعارف، الاسكندرية ، [د.ط.]، [د.ت].
24. حنا أسعد فهمي، تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن، عني بنشرها: يوسف توما الستباني، [د.م.]، [د.ط.]، 1921.
25. رمسيس عوض، ملحدون محدثون ومعاصرون، سينا للنشر، بيروت، ط1، 1998.
26. رمضان الصباغ، فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها، [د.م.]، [د.ط.]، [د.ت]
27. زنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط4، 1988.
28. روجي غارودي، ماركسية القرن العشرين، ترجمة: نزيه الحكيم، منشورات دار الآداب، بيروت، ط5، 1985.
29. رونالد أرونسون، كامبي وسارتر، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، [د.ط.]، 2006.
30. ريمون كارباتيه، معرفة الغير، ترجمة: نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط3، 1984.
31. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مشكلات فلسفية-مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، [د.ط.]، [د.ت].
32. فريدة غيوه حيرش، من الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل- دراسة تحليلية لمشكلة التغيير الوجودي- جان بول سارتر أنموذجا، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة، [د. ط.]، [د. ت].
33. سعاد حرب، الأنا والآخر والجماعة-دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، دار المنتخب العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1994.

34. سورليس كرانستون، سارتر بين الفلسفة والأدب، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة المصرية للكتاب، بيروت، [د.ط.]، 1981.
35. سيجموند فرويد، الأنا والهو، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت-القاهرة، ط1982، 4.
36. سيمون دو بوفوار، مذكرات فتاة رصينة، نقله إلى العربية دار العلم للملايين، بيروت، ط1959، 1.
37. صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هايدجر، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط1، 2000.
38. صلاح قنصوة، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، [د.ط.]، 1987.
39. صمويل بيكيت، من الوجودية إلى العبث، ترجمة وتقديم: جلال العشري، مراجعة: أمين العيوطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، [د.م.]، [د.ط.]، 1977.
40. عبد الرحمن بدوي، نيتشه- خلاصة الفكر الأوربي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975.
41. عبد السلام بن عبد العالي، حوار مع الفكر الفرنسي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2008.
42. عبد المجيد عمراني، جان بول سارتر والثورة الجزائرية، مكتبة مدبولي، [د.م.]، [د.ط.]، [د.ت.] .
43. علاء طاهر، نهايات الفضاء الفلسفي-الفلسفة الغربية بين اللحظة الآنية والمستقبل، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2005.
44. علي زيعور، أوغيسطينوس، دار إقرأ، بيروت، ط1، 1983.
45. علي عبد المعطي محمد، أعلام الفلسفة الحديثة، ج2، دار المعرفة الجامعية، [د.م.]، [د.ط.]، 1997.
46. عمرو عبد العلي علام، الأنا والآخر، الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005.
47. فرانز فانون، معذبو الأرض، ترجمة: سامي الدروبي وجمال أتاسي، [د.م.]، [د.ط.]، [د.ت.] .

48. فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1993.
49. فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001.
50. فريتيوف برانت ، كيركجارد، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط1، 2009.
51. فريدة غيوة ، اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة ،دار الهدى للطباعة و النشر و التوزيع ، الجزائر، 1997.
52. فريدة غيوة حيرش، من الوجود الزائف إلى الوجود الأصيل، دراسة تحليلية لمشكلة التغيير الوجودي، جان بول سارتر أنموذجا، منشورات جامعة منتوري قسنطينة، [د.ط]، [د.ت].
53. فريدريك نتشه، هكذا تكلم زرادشت - كتاب لكل ولا للأحد، ترجمة: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، [د.ط]، 1938.
54. فريدريك نتشه، إرادة القوة- محاولة لقلب كل القيم، ترجمة وتقديم: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب، [د.ط]، 2011.
55. فؤاد زكريا، نتشه - نوابع الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، ط2، [د.ت].
56. فؤاد كامل عبد العزيز، فلاسفة وجوديين- مذاهب وشخصيات، الدار القومية للطباعة والنشر، [د.م]، [د.ت].
57. فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.
58. فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، [د.ط]، [د.ت].
59. فيلب تودي وهوارد ريد، أقدم لك سارتر، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، [د.ط]، 2004.

60. كامل محمد محمد عويضة، جان بول سارتر فيلسوف الحرثية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1993.
61. كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت ، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، ط1، 2010.
62. ماري لومونييه وأود لانسلان، الفلاسفة والحب- الحب من سقراط إلى سيمون دي بوفوار، ترجمة: دينا مندو، دار التنوير، القاهرة، ط1، 2005.
63. مجاهد عبد المنعم مجاهد، سارتر عاصفة على العصر، دار الآداب، بيروت ، ط1 ، 1965.
64. محمد إبراهيم الفيومي، الوجودية فلسفة الوهم الإنساني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1983.
65. محمد الشيخ، المثقف والسلطة-دراسة في الفكر الفرنسي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1991.
66. محمد الهلالي وعزيز لزرقي، الغير، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2010.
67. محمد سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الدار القومية للطباعة والنشر، [د.م]، [د.ط]، [د.ت].
68. محمد مهران ومحمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء، القاهرة، [د.ط]، 2004.
69. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، مصر، دار المعارف، ط1، 1986.
70. مصطفى غلوش، الوجودية في الميزان، دار الاوقاف، القاهرة، [د.ط]، [د.ت].
71. موريس ميرلوبنتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، [د.م]، [د.ط]، [د.ت].
72. نيقولا بريديائف، العزلة والمجتمع، ترجمة: فؤاد كامل وعلي أدهم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، [د.ط]، 1960.
73. هيرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرايشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988.

74. هيربرت ماركيز، ترجمة: فؤاد زكريا، العقل والثورة- هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر، [د.م.]، [د.ط.]، 1970.
75. هيغل، فنومينولوجيا الروح ، ترجمة وتقديم: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط1، 2006.
76. ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، ط2، 1994.
77. يحي هويدة، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، [د.ط.]، 1993.
78. يحي هويدى، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، [د.ط.]، 1993.
79. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة، [د.م.]، [د.ط.]، 1936.

3- المجالات:

1. عبد الكبير الخطيبي، دموع سارتر، أوراق فلسفية، العدد14، 2005.
2. عبد المالك عيادي، بين الغيرية و الذاتوية..أو تصدع المركز، نتشه خصم ديكرت، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد56، 2017.
3. كاوة جلال قادر، نظرية الوعي عند سارتر، مجلة الفلسفة، العدد العاشر، 2013.

4-الرسائل الجامعية:

1. سمير بوعلام، جان بول سارتر وموقفه من القيم الأخلاقية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية، الجزائر، 2008-2009.

5- المعاجم و الموسوعات:

1. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، [د.ط]، 1983.
2. ابن منظور، لسان العرب، اعتنى بتصحيحها: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، ج10، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط1999، 3.
3. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، مج1، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط2، 2001.
4. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، 1982 .
5. رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج2، دار الحجة البيضاء، [د.م]، ط1، 2013.
6. روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، [د.ت].
7. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
8. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، [د.ط]، 2007.
9. معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، مج1، معهد الإنماء العربي، [د.م]، ط1، 1986.
10. ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيكل، ترجمه وقدم له وعلق عليه: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، [د.م]، 2000 .

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة:.....أ- و

الفصل الأول: مقاربات مفاهيمية حول الأنا والغير..... 34-8

1-1- مفهوم الأنا:..... 9

أ/ لغة:..... 9

ب/ إصطلاحا:..... 9

1-2- مفهوم الغير:..... 11

أ/ لغة:..... 11

ب/ إصطلاحا:..... 12

2- مفهوم الإنسان عند جان بول سارتر:..... 14

3- الأنا والغير عند الفلاسفة الغربيين:..... 18

أ/ الصداقة عند أرسطو طاليس..... 18

ب/ الإعتراف عند فردريش هيغل..... 22

ج/ إرادة القوة عند فريديريك نتشه..... 26

د/ الأنا والأنت عند غابريال مارسال..... 30

نتائج الفصل الأول.....	33
الفصل الثاني: الوجودية عند جان بول سارتر.....	38-76
1- الوجود والماهية.....	38
2- مراتب الوجود الإنساني.....	51
أ- الوجود لذاته.....	51
ب- الوجود في ذاته.....	51
ج- الوجود للغير.....	53
3- الآنية والغيرية عند جان بول سارتر.....	60
1-1- العلاقات الوجودية مع الغير.....	60
أ- الحب.....	60
ب- تعذيب الذات.....	61
ج- الامبالاة.....	62
1-2- الصراع وتحقيق الأنا.....	64
3- الحرية والمسؤولية.....	68
نتائج الفصل الثاني.....	74

104 -78	الفصل الثالث: البعد السياسي في فلسفة جان بول سارتر وتأثيره في الفكر الغربي المعاصر.....
79	1- من الوعي الفردي إلى الوعي الجماعي.....
85	2- الوجودية و الماركسية.....
96	3- سارتر وحركات التحرر في العالم.....
104 -103	نتائج الفصل الثالث.....
110-106	خاتمة.....
113-111	فهرس الأعلام.....
123-115	قائمة المصادر و المراجع.....
127-125	فهرس الموضوعات.....