

وضع الإنسان في فلسفة سارتر

د. عبد المجيد دهموم

عميد كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة الجزائر 2

ملخص:

لقد ظل سارتر من خلال كتاباته المتنوعة مدّعيًا أن فلسفته إنسانية بالدرجة الأولى، وأن الوجودية التي يعدّ من أهم ممثليها، انطلقت في تصوراتها من الواقع العيني للإنسان الفرد. لقد حاولت هذه النزعة أن تحصر اهتماماتها فيه بوصفه الشغل الشاغل لها وهو البداية والنهاية في الوقت نفسه. وتحاول هذه الدراسة الموجزة أن تصبّ في هذا المنحى، محاولة كشف أهم النواحي التي ركز عليها سارتر في تصوّره للإنسان، وكذلك الأسس التي انطلق منها في الدفاع عن الإنسان المثالي الذي وجب أن يكون عليه، دون إغفال الإنسان الفرد الذي يعيش واقعا وجب إظهاره دون التخفي وراء أي ذريعة كانت، بحسب رأيه.

تمثل النزعة الإنسانية تيارا فكريا، عرفته الحضارات المختلفة على تفاوت في القوة والأصالة والاستمرار. وظهرت عبر التاريخ في مذاهب شتى، وكان الهدف العميق من هذه النزعة التركيز على كرامة الفكر الإنساني، والاعتراف الكامل بقدرته وقيّمته وخصوصيته.

إنها في دفتها الأصيلة إيمان بالإنسان في استقلاله الفردي وحرية العقلية، ثم محاولة لتكوين هذا الإنسان عن طريق التربية. إنها دفاع عن حرية التفكير ضد سلطة التعصب، ودفاع عن نبالة الإنسان ضد قوى الطبيعة.

ومن الواضح، أن الفكر الفلسفي المعاصر قد طرح بعض القضايا الهامة، لعل مشكلة الإنسان، هي من أهم هذه المسائل، وأكد على أن المشكلات الإنسانية يجب أن تترك للإنسان كيما يعالجها معالجة إنسانية محضة، أي كيما يجد لها حلا منبثقا عن حاجات الإنسان وقواه الحقيقية (غازي الأحمد، 1983، ص 62).

غير أن كل مذهب في الفلسفة الغربية المعاصرة، يدعي لنفسه - تقريبا - أنه المذهب الإنساني الحقيقي، مقابل المذاهب الإنسانية الكاذبة. ويمكننا أن نحصر النزعة الإنسانية فيها - بعد تجاوز المحاولات الفردية أو إدخالها ضمن حركات واسعة - في تيارات فكرية ثلاثة هي: الماركسية، الوجودية والاشخصانية. وما يهمننا في هذا المجال، النزعة الإنسانية في الفلسفة الوجودية، ممثلة بجان بول سارتر (J.P.SARTRE) (1980-1905) الذي سعى إلى بناء معنى في نزعته، وحاول الدفاع عنه. خلاصته أن الإنسان ليس كأننا مغلقا على نفسه، وإنما يتجاوز نفسه باستمرار. ولكل فرد طريقة في تحقيق ذاته عن طريق أعماله ومطابقة أهدافه، التي يخلقها لنفسه بحريته المطلقة.

ومن هذا المنظور، نلاحظ أن فلسفة سارتر قد أخذت الإنسان منطلقا وغاية لها: وقامت على فكرة الإيمان بالقيمة العليا للوجود الإنساني ممثلا في الفرد (BEUFRET, 1971, P 15) فقد كان همه هو البحث في الوجود الإنساني، وما يرافقه من معاناة وصراعات من أجل إثبات الذات الإنسانية ومقدرتها العملية في السيطرة على الوجود. ومن ثم رأى أن موضوع الفلسفة يجب ألا يتعدى الإنسان، لأنها حقله وليس في مقدورنا أن نتصور - حسب سارتر - أن ما تطرحه هو خارج عنه، لأن العالم الذي تبحث فيه هو داخل فيه. وفي هذا المجال يؤكد بأن الإنسان في هذا العالم " يحتل في نظرنا مكانة مفضلة، أولا لأنه يمكن أن يكون تاريخيا، أي أنه يحدد نفسه باستمرار بوساطة عمله الخاص، من خلال التغيرات

المفاجئة أو المحرّضة، وثانياً لأنه يتميز بأنه ~~يتميز~~ بالوجود الذي نحن عليه (SARTRE, 1960, PP. 103-104).

وكان أول كتاب فلسفي ضخّم يقدمه هو " الوجود والعدم " (L' Etre et le Néant) الذي ظهر سنة 1943، وفيه تتضح معالم فلسفته.

والركن الأساسي فيها، هو أن الإنسان يختلف جوهرياً عن بقية الكائنات الأخرى، وأن الحرية هي " ماهيته ". ويعتبر عن ذلك بقوله إن " الحرية الإنسانية تتسق ماهية الإنسان وتجعلها ممكنة، وماهية الموجود الإنساني في حال تعلق في حريته (سارتر، 1966، ص 81). يعني بذلك أن الإنسان يوجد أولاً ثم يحقق ماهيته تدريجياً، عن طريق أفعاله المتعاقبة وغير المتوقفة، ويعدّ جل الناس هذه الحرية - "حرية الاختيار" - عبئاً ويحاولون التهرب منها، لكن الواقع " أننا خرية تختار، لكننا لا نختار أن نكون أحراراً. إننا مقضي علينا بالحرية... وإنما ملقون في الحرية، أو كما يقول " هيدجر " (Heidegger) " متروكون " (سارتر، 1966، ص 770).

إن الحرية التي ينشدها سارتر - والتي عرضها في جل كتاباته الفلسفية والأدبية - ليست وليدة ظرف معين، أو محصورة في حدود معينة، بل هي لذاتها، وهي مطلقة أيضاً، وعليه قلنا " محكوم عليّ أن أكون حراً، وهذا يعني أنه لا يمكن أن يوجد لحرّيتي حدود أخرى غير ذاتها، أو إذا شئنا نحن لسنا أحراراً في الكفّ عن أن نكون أحراراً (سارتر، 1966، ص 700).

(1) وبما أن الإنسان محكوم عليه بالحرية، ومسؤول عن أفعاله واختياراته، فإنه سيجد نفسه - كما يرى سارتر - ملتزماً (Engagé). لتحقيق ذلك، " وحرية ما هو لذاته دائماً ملتزمة، وليس الأمر هنا هو أمر حرية تكون قدرة غير معينة وتوجد قبل اختيارها. ونحن لا ندرك أنفسنا أبداً إلا كاختيار بسبيل أن يتم " (سارتر، 1966، ص 761).

يعرّف سارتر الوجودية بأنها "... يجب على الإنسان أن يخلق لنفسه ماهيته، إنه في اندفاعه في العالم، في معاداته، في كفاحه، وفي هذا كله يحدد نفسه شيئا فشيئا... إن القلق بعيد عن أن يكون عائقا عن العمل، هو الشرط ذاته... إن الإنسان لا يستطيع أن يريد إلا إذا فهم بأنه لا يعتمد على شيء سوى على نفسه، وبأنه وحيد، مهمل فوق الأرض وفي وسط مسؤولياته غير المحددة، دون عون أو سند، ودون هدف سوى الهدف الذي يعطيه هو نفسه لنفسه، دون أي مستقبـل آخر سوى المستقبـل الذي يصنعه فوق هذه الأرض "

(Les écrits de sartre, 1905-1980, p 292).

كما أكد سارتر على حالة قلق الفرد الإنساني في بحثه عن المعنى، وعن تكامله الشخصي في عالم لا يتقدم أي تفسير متماسك ومقبول للأشياء في ذاتها، أو السبب في وجود الأشياء، بما في ذلك الوجود الإنساني في ذاته. " فالوجود أسبق على الماهية " لأن الإنسان = في اعتقاده = ليست له طبيعة يمكن أن تحدّد من هو، وماذا يجب عليه أن يفعل، وإنما يتحمّ على العكس من ذلك أن يحدّد كل شخص ذاته بذاته من لحظة لأخرى " (sartre, 1946, p 64). فالإنسان مشروع يقوم هو نفسه بتصميمه لنفسه. كما يكون هو المسؤول عن تنفيذ أي عمل سيكون عليه، وهذا معناه أنه حرّ بالضرورة ومن الإجماع في حق الذات أن يسمح الشخص للآخرين بتعريفه أو تحديده (Ibid, p69).

ومن خلال مسابرتنا التاريخية لفكر سارتر، نلاحظ تطورا ونضوجا في أعماله، بدت في بعضها وكأنها ابتعدت عن الاتجاهات التي كان قد أعلنها المؤلف في كتاباته الأولى. فقد تبين أن الأطروحات المتقدمة في كتابه " نقد العقل الجدلي " (critique de la raison dialectique) (1960) تبدو أنها أخذت شكلا ومحورا لا نجد أسسا لهما في " الوجود والعدم ".

وإذ نركز = بشكل خاص = على هذين الكتابين، فذلك لكونهما يمثلان ذروة ما كتبه سارتر، ويعبران عن حقيقتين طبعتا بوساطتهما معالم فلسفته.

ويمكن أن نستخلص - منذ البداية - أن سارتر يتساءل في الوجود والعدم حول نمط الوجود الواعي، ويصف " الوجود - في - ذاته" (L'Être-pour-soi) انطولوجيا بالحرية (سارتر، ص973). ويتحدث عن الاختيار وسوء النية. وكان تعريف الحرية بوصفها الشرط نفسه لوجود " الوجود - في - ذاته ".

بينما في " نقد العقل الجدل " يتساءل عن المادة، الندرة، الاغتراب والضرورة. كما أنه في الأول، فإن " الوجود - في - ذاته" كان منخرطاً في العالم بين الأخرين (E.MOUNIER, 1973, p13-12) بينما في الثاني، فإن " الوجود- في - ذاته " نظراً لتعهده أصبح منخرطاً مع الآخرين (M.A.BURNIER, 1966, p 78)

لقد سلك سارتر في مؤلفه الثاني، اتجاهاً بدأ للكثير جديداً لم يلوح به من قبل، إذ اتخذ المؤلف الأول موقفاً ميتافيزيقياً أنطولوجياً، بينما أخذاً الثاني موقفاً اجتماعياً أنثروبولوجياً. فالقول إن الإنسان هو في موقف (سارتر، روسيه، روزنثال، 1963، ص 38)، ليس هو فقط كما كان من قبل، القول إنه في العالم، أعني الاعتراف بوجود مواقف مستلبة وفيها لا تصل الحرية إلى الأهداف المرجوة.

وبإيجاز، فإن مضمون فكرة الموقف (La situation) تبدو وكأنها تطورت، وأن فلسفة الحرية أيضاً أصبحت فلسفة اغتراب.

من هنا تستوقفنا جملة من الأسئلة، لعل أهمها " هل تنكر سارتر في أعماله الأخيرة لمبادئه الوجودية المعلنة سابقاً؟ وهل يعد موقفه قطيعة إبستمولوجية أوتواصلاً؟ وكيف يمكن لنقد العقل الجدلي أن يوازن بين الحرية و " البراكسيس - (Praxis)، بين الوعي الفردي والوعي الاجتماعي وبين الحرية والاعتراب. أوبعبارة أخرى بين الوجودية والماركسية؟. وهل يمكننا الانتقال من فلسفة مؤسسة على " الكوجيتو " (Cogito) إلى فلسفة مؤسسة على البراكسيس (الممارسة الجماعية الواعية)، دون أن نخل بأشكالية الاستمرارية؟

إن الحفيظ عما يربط هذين الكتابين الصخمين ببعضهما أشار مجموعة من رواد الأفعال لدى المهتمين بفكره، وتسخن عنه موقفين متعارضين:

فبينما عثر الموقف الأول عن قطيعة في أطروحته وبخاصة حول الحرية، أكد الموقف الثاني فكرة التوافق في مسيرته الفكرية. وبعبارة أخرى، تبقى المسألة مفتوحة، فهل نذهب مع هذا أو ذلك؟

هل نذهب مع "سيرج دوبروفسكي" (Serge DOUBROVSKY) -

مثلاً- في القول إن سارتر قد تخلى عن الأطروحات التي عرضها في الوجود والعدم ومن ثم نتحدث عن قطيعة استثنائية بين "الوجود والعدم" و "نقد العقل الجدلي" (S. DOUBROVSKY ? 1961 ? PP 697-698) أو بالعكس من

ذلك، نؤكد مع "سيمون دي بوفوار" (Simone de Beauvoir) عن استمرارية

في الأطروحات بين كتابيه، ما دام يؤكد التزامه بالحرية (S. de Beauvoir, 1960, p176). وإذا لم يكن في مقبولنا إثبات أحدهما فيمكننا على الأقل الحديث عن تطور في فكره.

وحول هذا التضارب في الرأي، وجب التنبيه إلى أن فلسفة سارتر يجب

أن تفهم في حركيتها وتطوريتها، بمعنى عدم إمكان فصل فلسفته عن الأحداث التي تجيب عنها.

ولعل اكتشاف "الاجتماعي" (Le social) لاحقاً، هو الذي جعله يعطي

معنى جديداً للإنسان الذي تصورّه، أعني تأكده بضرورة انخراطه وتوجهه نحو ميادين مختلفة.

إن الجديد عند سارتر، بالنسبة إلى هذه الأخلاق الاجتماعية يكمن في

تأسيس الفكر - (Politisation de la pensée)، ومن ثم جعل الإنسان الوجودي

يلتزم بالكفاح السياسي، ليحدد مصيره. ويستطيع بلوغ هذا الشكل من الوجود،

يتجاوز الذاتية من طريق المطاوعة السياسية، دون الخلق عن اهتماماته بالحرية الفردية " (بول شيلينج، 1983، ص 202).

لقد كانت علاقة سارتر بالماركسية أكثر المحطات إثارة، إذ شغلته لفترة طويلة (S. De Beauvoir, 1960, p 155). ودفعته إلى التوقف مراراً، ليتخذ موقفاً منها، كما يقول في كتابه "الوجود والعدم" (1943):

إن هذا المواقف كما يرى "أرون" (R.Aron) - وبدقة أكثر بين سارتر والشيوعيين يحل، منذ التحرير الفرنسي من الغزو الألماني في أثناء الحرب العالمية الثانية، النصيب الأكبر في الأوساط السياسية والأدبية في فرنسا (R.Aron, 1970, p 27). ولعل المجلدان الضخمة التي كتبها سارتر بعنوان "مواقف" (Situations)، والتي بلغ عددها العشرة، تتحدث عن هذه المراحل الكبرى لتاريخ هذه العلاقة.

في تقديمه لمجلة "الأزمة الحديثة" (Les Temps Modernes) التي صدر عددها الأول في شهر أكتوبر 1945، يتحدث سارتر عن توجهات هذه المجلة - التي رأس تحريرها حتى وفاته - قائلاً: "إننا نصف أنفسنا إلى جانب الذين يريدون تبديل الوضع الاجتماعي للإنسان، بحسب كل حالة، وهي لن تفعل ذلك" سياسياً " أعني أنها لن تخدم أي حزب، لكنها ستبذل جهدها في استخلاص مفهوم الإنسان الذي ستفهمه المصنابة المطروحة، وستعطي رأياً استناداً إلى المفهوم الذي يتبناه" (Sartre, 1948, p16).

كان سارتر حريصاً كل الحرص على إقناعنا بأن الإنسان لا يمكن أن يرد في خانة المطاف إلى موضوع محض. وأن الوجودية - بحسبه - هي النظرية الوحيدة، التي لا تجعل الإنسان موضوعاً. إن من نتائج كل نظرية مادية أن تجعل كل البشر وحتى ذاتيتك الشخصية موضوعات، ولا شيء يميزها عن مجموعة من رده فعل محددة، ولا شيء يميزها عن مجموعة الخصائص والظواهر التي تكون

مائدة أو كرسي أو حجرة. ونحن نريد بالضبط أن يكون العالم الإنساني كمجموعة من القيم المستقلة عن العالم المادي " (Sartre, p 65).

إن الإبقاء على حرية الإنسان، تتطلب منا أن نسعى إلى فهمه لا إلى تفسيره. أن نفهمه في خصوصياته وفي أبسط حركاته، وقد عبر سارتر عن ذلك بقوله: " لدي عاطفة لفهم الإنسان " (نقلاً عن، عبد المنعم مجاهد، 1985، ص 97). فالفهم هنا يختلف عن التفسير، لأن هذا الأخير لا يصلح كمقولة للبحث في الإنسان. وإذا فعلنا ذلك، فقد أنقصنا من أهميته، وهذا ما فعله الماركسيون، حين رجعوا إلى تفسير حالته الطبيعية ووضعها الاجتماعي، بينما يتوجه سارتر، بخلاف ذلك، وينطلق من التجربة الإنسانية ومن الوعي ومن الفرد، حتى وإن كان ضحية لبعض الاستلابات (Sartre, 1972, p 86).

أن نفهم الإنسان نعني أننا نحاول تحديد خصوصياته وفهمها، " وقبل كل شيء بدءاً من الزمرة العينية التي خرج منها... إن فاليري متقف بورجوازي صغير، هذا ما لا ريب فيه، لكن ليس كل متقف بورجوازي صغير هو فاليري " (Sartre, p 44). والعيب الذي يقع فيه الماركسيون - حسب سارتر - هو أنهم عندما ينظرون إلى الشخص فهم لا يرون إلا الدلالة المشتركة، ناسين بذلك، أن الإنسان جدلي.

وسعى سارتر إلى إنسانية الإنسان، سيجعله في هذه النقطة كانطي الاتجاه. إذا عرفنا أن " كانط " (Kant)، قد أكد ضرورة أخذه كغاية. ومن أجل هذه الغاية، سيتصدى فيلسوفنا، لكل فكر يحاول القضاء على هذا التوجه، إذ انتقد بالخصوص " المادية الجدلية " ورأى أنها تذيب الإنسان في الطبيعة ولا تترك له مجالاً للحريّة (F. Jeanson, 1947, p 104).

إن الإنسان عند سارتر، حتى إن كان ضحية للظروف الاجتماعية، فهو يختلف عن الأشياء، ولا يمكن عده آلة أو وسيلة. إذ يؤكد الطبيعة النوعية للفعل

الإنساني، فيقول: " يمكن للاستلاب أن يعدل " نتائج " العمل لا واقعه العميق.إننا نرفض أن نخلط بين الإنسان المستلب وبين الشيء، وبين الاستلاب وبين القوانين الفيزيائية. التي تتحكم في عمليات الشرط الخارجية. إننا نؤكد خاصية الفعل الإنساني، الذي يخترق الوسط الاجتماعي مع محافظته على التحديدات، والذي يحول العالم على أساس الشروط المعطاة. إن الإنسان يتميز قبل كل شيء، في نظرنا، بتجاوزه لموقف من المواقف، يتميز بما يتمكن من أن يصنعه بما صنع به، ولو لم يتعرف قط في صيرورته الموضوعية " (Sartre, p63).

هذه عينة من الأفكار التي ساقها سارتر والتي ظل طوال حياته يبشر بها، إذا عرفنا تعدد مواهبه وتعدد مجهوداته، فقد عرف فيلسوفاً وأديباً وروائياً ومفكراً سياسياً وعالم اجتماع ناقداً أدبياً وسينمائياً و...الخ.

إن الإنسان الذي ينشده هو هذا المشروع الذي يتفاعل والذي يصبح مما هو غير عليه، أي مشروع غير مكتمل - أو إن شئنا - في طريق التحقق.

الهوامش:

1. غازي الأحمد، الوجودية فلسفة الواقع الإنساني، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1964، ص 62.
2. Beaufret. J, Introduction aux philosophes de l'existence, Denoël, Paris, 1971, p 15
3. Sartre, Critique de la raison dialectique, Gallimard, Paris, 1960, pp. 103- 104
4. سارتر، الوجود والعدم، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، 1966، ط1، ص 81.
5. المصدر نفسه، ص 770.
6. المصدر نفسه، ص 700.
7. نفسه، ص 761.
8. Les écrits de Sartre, dans, A.C, Sartre 1905- 1980, Gallimard, 1980, p 292.
9. Sartre, L'existentialisme est un humanisme, Nagel, 1946, p 64.
10. Ibid, p 69

11. سارتر، الوجود والعد، ص 973.
12. E. Mounier, introduction aux existentialismes, Gallimard, 1973, p 13
13. M. A. Burnier, les existentialistes et la politique, Gallimard, 1966, p 78
14. سارتر، روسيه، روزنتال، محاورات في السياسة، ترجمة: جورج طرابيش، دار الآداب، 1963، ص 38.
15. S. Doubrovsky, « J.P. Sartre et le mythe de raison dialectique », la nouvelle revue française, II, N° 106, oct. 1961, pp. 697- 698.
16. S.de Beauvoir, La Force de l'Age, T. 2, Gallimard? 1960, p. 176
17. بول شيليب، " سارتر: حياتي وقف على الفلسفة "، ترجمة: كمال فوزي الشرايبي، المعرفة، العدد 260-261، 1983، ص 202.
18. S.de Beauvoir, la force de l'Age, T. I, Galli, 1960, p 155
19. R. Aron, Marxisme imaginaire, Galli, Col. Idées, 1970, p 27
20. Sartre, situations II, Galli, Paris, 1948, p 16
21. Sartre, L'Existentialisme est un humanisme, p 65
22. نقلا عن، عبد المنعم مجاهد، الاغتراب في الفلسفة المعاصرة، سعد الدين للطباعة والنشر، مصر، 1985، ط. 1 ن، ص 97.
23. Sartre, plaidoyer pour les intellectuels, Gallimard, 1972, p 86
24. Sartre, Critique de la Raison dialectique, p 44
25. F. Jeanson? Le problème moral et la pensée de Sartre, Ed. Mythe, Paris, 1947, p 104. أنظر:
26. Sartre, Critique de raison dialectique