

ت. أ. ساخاروفا

من فلسفة الوجود إلى البنيوية

(دراسة نقدية لنماذجها الرئيسية)

ترجمة وتقديم: د. أحمد بركات



تأليف: ت. أ. ساخاروفا

من فلسفة الوجود إلى النبوية

ترجمة وتقديم: د. أحمد برفاوي



طبعة أولى ١٩٨٤

حقوق الطبع محفوظة لدار دمشق

طبع في لبنان - دار المسيرة

دمشق : شارع بور سعيد هاتف ٢١١٠٤٨
دار دمشق :

بيروت : الحمراء - شارع المقدسي -

بناية يونس - ص.ب ١٤٥٢٩٩

تقديم

الفلسفة حوار ، تشتد لهجته اذ يشتد الصراع بين البشر ، ويخبو ضجيجه اذ يفنو هذا الصراع . اجل تنام السماء بنوم الارض ، وتراجع الافكار بتراجع التوتر . بكلمة واحدة ، حياة الفلسفة وازدهارها رهن بازدهار التاريخ وعلو صراخ مخاضه . ومهما سبقت الفلسفة تاريخ البشر فانها ، لا محالة ، عائدة اليه لتزود منه ، وتغني حياتها .

اذا المواجهة الفلسفية ليست عبث جمهور من المثقفين - الفلاسفة ، انها توتر جذبي بين فئات ، طبقات ينفي بعضها البعض او يحاول . لا من اجل الحقيقة فقط وانما من اجل السلطة . ولم يكن البحث عن الحقيقة - العلم - في يوم من الايام - بريثا من الايديولوجيا . الفلسفة بهذا المعنى لاتنفصل عن السياسة مهما ارتدت لبوس الاكاديمية الناصع . وهي لهذا ، فاعلة مهما كان اتجاه الفعل ، فاعلة ، على الرغم من تاخر نضج نظرها .

الفلسفة حوار ، لكنه حوار في التاريخ ، بمعنى آخر تاريخ الفلسفة تاريخ حوار . كل لحظة من لحظاته مرتبطة باللحظات السابقة عليه . وفهم هذه اللحظة غير ممكن بمعزل عن تاريخها . فالجزء مرتبط بالكل ، والكل ثمرة هذه الاجزاء .

الفلسفة حوار ، لكنه ليس حواراً ودياً ، بل حواراً ناقياً ، انه البحث عن النقيض . ألم تكن الكانتية نقيضاً لعقلانية القرن السادس والسابع عشر وحسية هيوم وكونديال وبركلي .

او لم تعتبر الهيجلية نقيض الفلسفة الكانتية اللادرية ، في حدود معينة؟

أولم تظهر الماركسية فلسفة مادية - دياكتيكية بوصفها النقيض لمثالية هيغل .
وهكذا سيستمر هذا الديالكتيك - هذا النفي ما استمر وجود الفكر
بعمامة .

ولكن الفلسفة ليس لها القدرة على حل التناقضات الواقعية ،
باستطاعتها حله على مستوى الفكر ، أما حله الحقيقي فمهمة البشر الاحياء .
الفلسفة تؤججه أو تخفيه ، تظهره أو تزيغه ، تنبئه أو ترفضه ، فدورها
ليس واحدا - متشابهها ، فالتاريخ يشهد على أن هناك - وفي كل مرحلة -
فلسفة تبرير وفلسفة تغيير ، ترى وهل تتحول فلسفة التغيير هذه الى
فلسفة تبرير ؟ الجواب ، نعم . نعم اذ يسبقها التاريخ ويخلفها ورائه ، اذ
تتحصن بدرع الديماغوجية ، اذ تقترب . ولكن تحولها هذا ، لا يعني الا خلق
فلسفة جديدة تحفر مجراها ببطيء .

الفلسفة حوار ، لكنه ليس حوارا بين الفلاسفة فقط ، انه حوار بين
الشعوب ايضا . انها - اي الفلسفة ليست منعزلة عن عالميتها ، لكن الشعوب
انما تطبع الفلسفة بطابع تقاليدها الثقافية . نمود لتؤكد ان كل فلسفة مهما
تضمنت سمات قومية فانها حاوية في ذاتها على كل ثراء الابداع الفلسفي
العالمي . ومن هنا فان فهم دياكتيك العالمي والقومي في بنية أي تيار فلسفي ،
يجب أن يعامل بوصفه مبدأ منهجيا هاما وضروريا .

ولما كانت الفلسفة - في جانب من جوانبها - حوارا بين الشعوب ، فانها
تملك خصوصية الانتقال ، فالاتكارات والنظريات . كما يقول ادوارد سعيد -
تنتقل من شخصا الى شخص ، من موقف الى موقف ومن حقبة الى اخرى .
وعادة ماتتفلى الحياة الفكرية على يد دورة الافكار هذه ، وتستمد منها
اسباب الحياة والبقاء . وسواء اتخذت حركة انتقال الافكار والنظريات - من
مكان الى آخر - صيغة التأثير المعترف به ، ام التأثير اللاواعي ، وشكل
الاقتباس الخلاق ، ام صورة الانتحال والاستيلاء بالجملة ، فانها تبقى حقيقة

من حقائق الحياة ، تؤلف شرطا يؤدي توفره الى قيام النشاط الفكري .
ولان الفلسفة حوار ترجمنا هذا الكتاب .

والكتاب ليس تاريخا للفلسفة الفرنسية البرجوازية المعاصرة ، وانما
دراسة نقدية لاهم الاتجاهات هذه الفلسفة . بدءا من الوجودية مرورا
بالتومانية وفلسفة الروح والتاميرية ، وانتهاء بفلسفة باشلار والبنويوية
وهو اذ يبحث في الافكار - الرئيسية لمثل اتجاه من هذه الاتجاهات فانه يمرض
النقيض لها - الماركسية .

ولهذا سيجد القارئ العربية نفسه - ربما لأول مرة - امام دراسة
ماركسية نقدية للفلسفة الفرنسية المعاصرة . هذه الفلسفة التي تعتبر منبعها
هاما من منابع الفلسفة العربية المعاصرة . فمن منا بقادر على فهم شخصانية
الحبابي بمعزل عن شخصانية مونه ، وتومانية يوسف كرم من التومانية
الفرنسية الجديدة ، وجوانية عثمان أمين عن الفلسفة الروحية الفرنسية ،
ووجودية زكريا ابراهيم من الوجودية بشكل عام والوجودية الفرنسية بشكل
خاص .

ومن هنا يغدو النقد الذي توجهه كاتبة هذا الكتاب - ت. ا. - ساخاروفا
الى التيارات الفلسفية آنفة الذكر نقدا لاتجاهات الفلسفة العربية المعاصرة .
دون أن يعني ذلك أنا يجب ان نعني انفسنا من دراسات مستقلة خاصة
تتناول تيارات الفلسفة العربية المعاصرة المتأثرة في حدود كبيرة بالفلسفة
الفرنسية .

لهذا فالكتاب - في حدود مميته - انما يتعلق بواقعا الفلسفي الراهن .
تبقى لنا كلمة حول الترجمة . نعتزف للقارئ انما ترجمنا الكتاب
بتصرف واحيانا بتصرف شديد . دون أن نخرج من روح النص . لقد اهلنا
كثيرا من الجوانب السياسية المحضة والاستشهاديات التي لاتجد موقعا لها في

ذات القارىء العربي . وقرنا أحيانا في صياغة بعض الجمل التي كتبت أصلا
للقارىء السوفييتي .

وأخيرا نرجو أن نكون قد منّا عملا خليقا بالقراءة لجميع المهتمين ليس
بالفلسفة فقط بل لأولئك الذين يشتغلون بالصراع الفكري في عالمنا المعاصر .

دمشق ١٥ / ١٢ / ١٩٨٣

الدكتور أحمد برقأوي

المقدمة

تعتبر العشرييات حتى الاربعينات من هذا القرن اهم مرحلة من مراحل نشأة الفلسفة الفرنسية المعاصرة . أي مرحلة ما بين الحريين العالميتين . ويرتبط تطور الفكر الفلسفي في تلك الحقبة من الزمان باتجاهات الفلسفة المثالية السابقة ، أو كما كتب المؤرخ الفرنسي د. بارودي : ان تطور الفلسفة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين جرى تحت تأثير فلاسفة أربعة : حدسية برغسون ، فلسفة العقل لدى بلونديل ، عقلانية برنشفيك النقدية وأخيراً نظرية باريتو في المصادفة .

أما تأثير المذهب النقدي الكانتي - الذي احتفظ لنفسه بسدور بارز في ستينات وسبعينات القرن التاسع عشر ، واحتل موقعا هاما في الفكر الفلسفي آنذاك - فإنه مع بداية القرن العشرين قد تراجع الى الخلف .

ان محدودية الاختبارية الكانتيية وميكانيكيته، وعدم قدرتها النظرية على تعميم مشكلات العلوم الجديدة المتطورة وبسبب طبيعة الواقع الفيزيائي ، وجوهر عملية التطور ، وطبيعة العلاقات الموضوعية السببية بين الظواهر ، والنفي العملي للفلسفة وانحلالها الى دور الخادم للعلم ، كل هذا أدى الى أزمة الفلسفة الوضعية ، والى نمو كبير للاتجاهات اللامقالية . وعلى انقاض الوضعية جاءت البرغسونية ، واستبدلت « فلسفة العلم » بفلسفة الحياة . لقد أعلن برغسون - واقفا ضد التخطيطات العارية والمفاهيم المجردة - ان الفلسفة الحقيقية هي الميتافيزيقا ، المتجهة نحو التقدم المباشر لمبدأ الحياة والنشاط ، أي نحو الجوهر الداخلي للوجود الحي وعلى أساس هذا الفهم للعالم بوصفه عملية ابداعية ، قامت نظرية المعرفة عند برغسون . واصبحت مقولات النشاط ، الحدس ، والحرية المحضة أساسا لهذه النظرية .

لقد أكد برغسون في وقوفه ضد المعرفة العلمية ان الجوهر الحقيقي للوجود في تنوع ظهوره ، وكيفياته يكشف عن الاحساسات اللا واضحة والحواس الفاضة في سيلانها المتغير ، في الديمومة .

ان المعطيات المباشرة وليست المفاهيم المجردة هي التي تقدم معرفة الواقع الاصيل . هذه المعطيات هي الحياة الواقعية في تراها المتنوع . وبرغسون عمليا ظل واثقا من تقليد الفلسفة الروحية في القرن التاسع عشر ، وبخاصة فلسفة مين دي بران ورافسون ، هذه الفلسفة التي انطلقت من التفسير السيكولوجي للمعرفة ولكن اختلفت عنهما في نقطة واحدة ، وهي ان وجهة نظر سابقة أصبحت مبدأ أساسيا لاتجاهه الفلسفي . ومهمة الفلسفة كما يراها برغسون تكمن في تخليص معطيات المعرفة المباشرة من كل ما هو سطحي: من سطحية روابط الفهم ، ومن الاسباب ، تلك التي تخفي وتزيغ هذه المعطيات المباشرة ، وفي العودة الى الادراك القطري والبسيط للاشياء وللحياة .

والوصول الى ذلك يعني القضاء على كل تقسيم بين الموضوع والذات ، والاتصال بالواقع المطلق . والحدس ، الخالق هو الذي يقدم لنا هذه الاحاطة للعالم من وجهة نظر برغسون . لقد كتب يقول : « عن طريق الفعل المبدع للادراك المحض ننغمس في لحظة مع الاشياء » .

وعلى الرغم من نفي برغسون لاهمية المعرفة العقلية واحتقاره لدور العقل والعلم ، فإنه لم يسم آذانه عن افكار التطور التي شاعت في ذلك الوقت . ولكن برغسون رأى في هذا الاتجاه الجديد الثمر في البيولوجيا منبعا لتفسير مصادفي للتطور . وضاحدا التطور الميكانيكي هند سينسر ، ولنظرية التطور المادية لدوران قدم برغسون افكاره الخاصة حول التطور الخالق ، المؤسس على الانفعال الحيوي .

لقد اطلق برغسون على فلسفته اسم العلم حول الحياة الواقعية . ولكنه لم يدرج الحياة في صورة من صور حركة المادة التي ظهرت في مرحلة محددة من مراحل التطور التاريخي . بل الحياة - كما يراها - ثمرة منبوع صوفي مبدع ، قوة خفية لا تنضب في ابداعها وليست محدودة في تطورها . كما أنها لا تفسر عن طريق الميكانيك الفيزيائي ، او عن طريق العقل المجرد ، فالحياة في جوهرها - كما يؤكد برغسون - نشاط وخلق ، عفوية وحرية ، لأنها على شاكلة تفجر القديفة ، محررة ومسقططة طاقة جديدة ، أو على شاكلة حزمة من الشهب التي تتلأأ بنار عظيمة .

وما للمادة في هذا التطور الخالق الا دور ثانوي ، انها خاملة عاطلة
وليست الا حركة تضر للوثة الحيوية ، ولمرة تحقق الفعل الخالق . اي
ثمرة ايجابية من ثمرات الواقع . لقد كتب يقول : (وعلم الفلك في جوهره
ماهو الا صورة محرفة من صور علم النفس) .

لقد لاقت افكار برغسون في ذلك الوقت رواجا كبيرا في اوساط المثقفين
وقدم له هذا الرواج مجدد صانع فلسفة جديدة . ولكن هذه الضجة
لبرغسونيه لم تر التحقق التاريخي . فلم تقدم الفلسفة البرغسونية اي
حقيقة او مضمون جديدين . ولم يفعل برغسون سوى انه اخذ التقليد
القديم للاتجاه الروحي ، كما ضحكت الاكتشافات الجديد للعلم كل ماقدمه
حول الحدس الخالص والوثة الحيوية . ولكن من غير الحكمة ان ننفي الاثر
الكبير الذي مارسه برغسون على الفلسفة والادب والفن في عصره .

وبرغسون هو الذي قدم الى الفلسفة مفهوم الديومنه ، نافيا ماصطلح
عليه في تاريخ الفلسفة رد هذا الاتجاه او ذاك من الاتجاهات الفلسفية الى
المثالية الموضوعية او المثالية الذاتية . ذلك ان صور المثالية - في فلسفة
برغسون - تتداخل الى حد كبير . وهذا مايسم الفلسفة البرجوازبية في
عصرنا . لقد حاول برغسون تجاوز التفرقة بين الذات الموضوع بوصفها
قطبين متضادين ، ولكنه نظر الى هذا التجاوز نظرة مثالية ، مقدما العالم
الداخلي للانسان ، ومبدأه المبدعه ، حدسه ، حريته بوصفها بديهيات
اساسية في الفلسفة . ، وبرغسون شأنه شأن الوجوديين فيما بعد لم
يستطع ان يكشف عن الترابط الواقعي بين الذات والموضوع ، وعلاقتها
الديالكتيكية ودورها المتبادل . ووضحت الحياة الواقعية والامتلاك المباشر
للعالم في فلسفته اساس المعرفة الانسانية ، ولكن هذه المعرفة ذاتها فهمت
بوصفها حدسا بوصفها تماطفا ليس الا . تظهر في الشيء وتندرج فيه ، وتبقى
معرفة لاحقيقية .

ولقد قدمت نظرية برغسون في التطور دفعة كبيرة من اجل البحث
الفلسفي اللاحق لمسألة التطور . وتلك الفكرة التي رآها برغسون في مبدأ
الحركة والتخير طبعت فهمه للتطور بطبيعة مصادفية قريبة من الفلسفة
الرجعية المتطرفة في العصر الوسيط ومن الاتجاهات اللاعقلية اللاحقة .

ومن الواضح التناقض بين المسار الواقعي للتطور التاريخي وبين

أفكار برغسون السيسولوجية ، كما أن تناوله الرجعي للمجتمع والاخلاق ، وعملية اصلاح العلم حول العالمين - الأرض والالهى بروح أوغوسطينية ، وتقسيمه للمجتمعات على أساس طبيعتها الى مجتمع مغلق ومجتمع مفتوح المطبوع بطابع لاعقلي كل هذا يناقض معطيات العلم المعاصر .

لقد وضعت الحياة أمام الفلسفة مشاكل لم تستطع فلسفة برغسون الاجابة عليها . غير أن بعض السمات النموذجية لفلسفته اللاعقلانية ، (نفي المدخل العلمي لبحث العالم ، اللاتاريخية .) وجدت في أشكال مختلفة تطورها في الاتجاهات الفلسفية اللاحقة .

تستند الفلسفة الفرنسية المعاصرة في الغالب على « استيراد » الفلسفة من الخارج . وقبل الثلاثينات من القرن العشرين توجه الفكر الفرنسي المثالي شطر تراثه الفلسفي القومي ، وبخاصة شطر عقلانية ديكرات ووضعيتها كونت وحدسية برغسون . وافكار هؤلاء الفلاسفة لم تكن ظاهرة غريبة . وقد أدى ذلك الى أن فلسفة هيغل العظيم لم تترك ولو الرأ ضئيلا في الفلسفة الفرنسية ، وبقي دياكتيكية ولفترة كبيرة ليس بذي أهمية .

وفي الثلاثينات فقط من هذا القرن قام الفلاسفة الفرنسيون أمثال جان فال ، جان هيبوليت والكسندر كوجيف بتطوير « الهيغلية الجديدة » الوجودية عارضين فلسفة هيغل بروح لاعقلانية ، بوصفها « الديالكتيك التمس » .

ولاقت الفينومينولوجيا والفرويدية نفس المصير ، فكلا الاتجاهين قدما الى فرنسا من ألمانيا وانتشرا بصورة متأخرة على خلاف انتشارهما في دول أخرى . ومع ذلك فهما لم يمنع تأصلهما في الفلسفة الفرنسية في النصف الثاني من القرن العشرين ، وأصبح المنهج الفينومينولوجي المنهج المسيطر في الوجودية (مارسيل ، سارتر ، ميرلوبونتي) بل وظهور أيضا في الفلسفة الدينية لدى (فيل ، ميل وميري) وأضحى الفينومينولوجيا واحدة من صور الاتجاهات اللاعقلانية . والتحليل النفسي الذي انتشر واسعا في ألمانيا - النمسا ، الولايات المتحدة الاميركية وفي بلدان أخرى . قدم الى فرنسا في بداية القرن العشرين بوصفه منهج البحث الفلسفي (باستثناء سارتر الذي قدم له احتراما ، في أعماله المبكرة) وفي وقت

متأخر فقط لدى (فوكو ، زبكي ، وآخرين) .

والمشكلة الأكثر تناولا في الستينات أي مشكلة الإنسان صيغت أكثر من أي مشكلة أخرى بطابع الفلسفة الغربية . فلقد حددت فلسفة كيركيجارد ، هايدغر ، ياسر ، برديايف شيستوف ، متوافقة مع التأثير الذي قامت به بعض المؤلفات الأدبية دوستوفسكي ، كافكا ، جيد ، مالرو ، الشكل الذاتي للارادية لطرح المشكلة التي بدأت تأخذ موقعا في فرنسا .

وفي النهاية تتسم الفلسفة البرجوازية المعاصرة بما في ذلك الفرنسية بالدراما الروحية وعدم قدرتها على الحياة أمام مستقبل الفلسفة ذاتها - أي الماركسية .

وانجذاب أفضل ممثلي الفكر النظري إلى هذه الفلسفة العلمية - دلالة على انحدار الفلسفة البرجوازية في عصرنا الحالي .

لقد ضحكت الماركسية اللينينية ما كان يظن انه لا يضحك - اهم اسس الفلسفة البرجوازية المثالية ، لقد أظهرت تجريدتها ، وعدم قدرتها على الحياة . ولقد بدت الماركسية ذلك المنبع الحيوي ، الذي طبع الحياة الايدولوجية لفرنسا . الافكار الماركسية في ايماننا هذه منتشرة الى حد كبير في فرنسا وتدرس في الجامعة الجديدة في باريس التي تقوم بتخريج عدد كبير من الفلاسفة الماركسيين في كلية موريس توريز .

ولقد اكتسبت الفلسفة الماركسية اللينينية - التي رفضت تلك النماذج العارية المجردة التصورية والتي تناولت الواقع الحي والعملية التاريخية الواقعية - اكتسبت صدى اجتماعيا واسعا ، وهضمت الدروس الثمينة من الماضي الثوري ، واستخدمت التراث الروحي والثقافة القومية الفنية .

لقد ساعدت تجربة الحركة العمالية الفرنسية والدراسة النظرية لاسسها الماركسيين الفرنسيين على رؤية المآزق الذي يقع فيه الفكر الفرنسي الفلسفي البرجوازي ، وأولت اهتمامها الى دراسة وتحليل البنية الاقتصادية للمجتمع وممارسة الانسانية التاريخية - الاجتماعية .

واهم مهمة من مهام الفلاسفة الماركسيين هي مواجهة الايدلوجيا
البرجوازية في جميع اشكال ظهورها .

ويجري هذا الصراع الآن في فرنسا تحت راية افكار لينين ، وفي
مواجهة تحريف اللينينية ، ولقد نشر الماركسيون الفرنسيون جملة من الكتب
والمقالات تتعلق بتحليل افكار لينين الفلسفية ومبادئه المنهجية في الصراع
الايدلوجي . وعلاقة الفلسفة والسياسة ، ومسائل اخرى .

الفصل الاول

مشكلة الانسان في الوجودية المعاصرة

العطيات السياسية - الاجتماعية والفكرية لظهور الوجودية في فرنسا :

تعتبر الوجودية اهم تيار من تيارات الفكر الفلسفي البرجوازي المعاصر ، وانتشرت في فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية واثباتها . اما في ايامنا هذه فتشهد الوجودية هبوطا ملحوظا ، ذلك ان هذه الفلسفة الفردية لا تعكس تلك التناقضات الواقعية الاجتماعية التي تترك الانسانية اليوم . كما ان الاتجاه في مناقضة العلم ، والمثور على موضوع للفلسفة خارج اطار العطيات العلمية يفقد الوجودية صداها النظري المتعلق بالفكر الفلسفي في هذا العصر .

وان ما يفسر دور الوجودية الهام في تطور الفكر الفلسفي البرجوازي المعاصر ، هو انها عكست في مرحلة من المراحل الصراع الدائر والوجود واقعا ، وقبضت على الحالة الا مستقرة للمجتمع البرجوازي المعاصر ، مبالغة في الحديث عن اغتراب الانسان .

وما الوجودية الا السليل الطبيعي للحدسية ، غير انها اكثر راديكالية في عكسها لظروف عصرها من البرغسونية . التي جاءت باسم « الحياة » الواقعية ، وانفصلت عمليا عن مطالب الواقع .

لقد عبرت الوجودية بشكل واضح عن الازمة العامة لمبادئ وقيم مرحلة ما بين الحربين العالميتين ، « التخوف من الانهيار الاقتصادي » وانطلاق الحركة الثورية بشكل كبير ، كما وضعت الابدولوجية البرجوازية (المبادئ الاساسية للفلسفة التقليدية) بكل قيمها وحقائقها موضع التسؤل . معتبرة مشكلة الانسان المشكلة الاساسية . ولقد قامت الوجودية بدور المحطم للمفهوم التقليدي للتسامي ، وكما كتب المؤرخ الفرنسي المشهور ا. برييه « تعتبر الوجودية بالنسبة الى عصرنا اكثر العلامات البارزة لهزيمة المذاهب » . ومبرهنا على ان التعالي لا يمكن صياغته بوصفه موضوعا او مفهوما منعزلا ، يقترح النظر اليه من خلال نداء الذات ، لقد أصبح التعالي بالنسبة الى الوجودية غير منفصل عن الذاتية ، والمطلق بالنسبة لها ليس الجوهر بل الذات .

وتحول هذه المقولات الفلسفية الأساسية على هذا النحو يفسره اعتبار
الإنسان أهم قيمة روحية في عصرنا . والنظر إلى الواقع المحيط في علاقته
فقط بالإنسان ومن خلال نداء وعيه ، من خلال فعله وممارسته .

لقد صبغت مشكلة الإنسان جميع اتجاهات الفلسفة الفرنسية في
القرن العشرين ، ولكن تمركز الإشكال الفلسفي حول الذاتية الإنسانية كما
لو أنها الواقع الأعلى والأهم أظهرته الوجودية . ورغبة كل فرد في الإحاطة
بذاتية ، وإظهار إرادته الخاصة ، وأفكاره المبدعة ، التي لا تتضمنها أي
أعراف أخلاقية ودينية ، ونفي القوانين الاجتماعية ، كل هذا يكمن في
أساس الفهم الوجودي للشخصية .

لقد شكلت الحرب العالمية الأولى وانتصار الثورة الاشتراكية في
روسيا توترا في عقلية المثقفين الفرنسيين وخاصة لدى الجيل الشاب ، فقد
شعر هذا الجيل بالفارق الكبير بين ماجرى على أرض الواقع وبين تلك المثل
التي تربى عليها فلا مستقبل للراسمالية ، والهزة الكبيرة من جراء الحرب
العالمية الأولى ولدت جوا مأساويا في المجتمع الفرنسي وتشاؤما كبيرا وعدم
ثقة في التقدم ، والطموح إلى إيجاد تلك المبادئ الأيدلوجية التي بانكانها
تجاوز الحالة المعاصرة والتعبير عن حقيقة الواقع المعاش . والوجودية هي
التي قدمت مثل هذه المبادئ من بين تيارات الفلسفة البرجوازية .

ولقد انتشرت الوجودية في فرنسا بدون شك بسبب تلك التغيرات
الاجتماعية التي وقعت في ذلك الوقت . فحدة الصراع الطبقي ، وانخفاض
مستوى الحياة ، وخطر الحرب الجديدة ضامف من الخوف والقلق لدى
الجيل آنذاك . وكل هذا أدى إلى العزوف عن تحليل الواقع الموضوعي
وتحول اهتمام الإنسان إلى شخصيته ، الندي ولد في نهاية الأمر شعورا
مأساويا وفلسفة مطابقة تتسم بالحزن والتشاؤم .

والتشاؤمية أهم ماميز ذلك الوقت ، وأهم ما طبع عقول مختلف فئات
المثقفين . وانتشر في أوساطهم احساس « بالتدمير » احساس بغياب هدف
الحياة وعدم الثقة في استقرار العالم .

ولقد أدت أهوال الحرب العالمية الثانية ومأساة الاحتلال بالجيل
الشباب إلى عدم الرقبة في صياغة معتقدها بصور قديمة . ولقد اعتبر جزء

من الشببية الفرنسية ان الاعراض عن القيم التقليدية ورفض اي أشكال مقدسة يقود الانسان الى الحرية الشخصية الكاملة ، الى عقل واع مستقل ، واحساس بالاستقرار خاص . والتمرد على النظرة التقليدية الى الانسان الحي بوصفه جوهرًا مجردًا ، والاعتراف بأولوية الواقع المياني بوصفه واقعا أكثر وضوحا يجسد الانسان على أساسه اختياره ويقوم بفعله ، كل هذا كان قد جسده الفلاسفة الوجوديون في أعمالهم الفلسفية والأدبية .

وليس التعبير عن عدم الرضى الفردي والعدمية هو السدي جعل من الفلسفة الوجودية أهم تيار فلسفي من تيارات الفلسفة البرجوازية في القرن العشرين ، بل في عكسها وعلى طريقها أزمة المجتمع الرأسمالي المعاصر ، ولا مستقبله الاجتماعي - التاريخي . والرغبة الأكيدة في خلق اتجاه فلسفي حياتي لانسان هذا العصر . وعلى امتداد مرحلة معينة كانت هذه الاطروحات تعبر عن طموح جزء لا بأس به من المجتمع الفرنسي .

ولكن الحياة سارت الى الامام . والوضع أصبح مأساويا أكثر من قبل ، وظلت نداءات الوجودية مجرد نداءات ، فلم توجه الانسان الى الممارسة المؤثرة ، لم توجهه نحو النضال ضد القوى الرجعية ، بل حصرته فقط في الوعى الفردي الذاتي ، في الحرية الساحرة ، في الإدراك السلبي للعالم .

ويعتبر جابر مارسيل ، بطريك الوجودية الفرنسية ففي مؤلفه المبكر « اليوميات الميتافيزيقية » (١٩١٤ - ١٩٢٣) ، قام مارسيل دون أي تأثير خارجي بصياغة الاتجاه الوجودي في الاخلاق والقيم ، ولأول مرة في الفلسفة الفرنسية استخدمت الفينومينولوجيا بوصفها المنهج اللازم للبحث الفلسفي . ومع ذلك لم تكن الوجودية الفرنسية ظاهرة قومية . فمصادرها جاءت من كيركيجارد وياسيرز وهايدغر . (مفهوم الموت الطموح الديني - الصوفي) ، نيتشه (التمرد ، ضم الشخصية القوية المتناقضة مع الجمهور) ، هوسرل (المنهج الفينومينولوجي) فرويد (ومنهج التحليل النفسي للشخصية) . كما كان لهيغل تأثيره الكبير أيضا ولا سيما (فينومينولوجيا الروح) وكما كتب الفيلسوف الماركسي لوسين سيف : لقد نشأت الوجودية الفرنسية تحت تأثير « استيراد منتجات » ما أنتجه الالمان . كما كان لتأثير المهاجرين اعداء الماركسية أمثال « برديايف وشيستوف » ، دورا في نشأة هذه الفلسفة فكتابات هؤلاء الفلاسفة وأعمال دوستوفتسكي ، ، فيير ستلير تكمن في أساس هذه المثالية الفرنسية الجديدة وأعمال ممثلي الجناح اليساري

الذي مثله كل من سارتر ، ميرلو - بونتي وآخرين والجناح اليميني الذي
مثله مارسيل^(١)

وعلى الرغم من احتفاظ الوجودية بأفكار فلسفة الوجود بشكل عام ،
فإنها تملك ولاشك سمات خاصة بها .

وكما قلنا سابقا فإن الظرف التاريخي الذي عاشته فرنسا في ما قبل
الحرب اثر تأثيرا كبيرا على الفكر الفلسفي . والوجود الفرنسية عبرت بشكل
واضح من فقدان الطريق السوي المستقبل ، ومن عدمية انسان المجتمع
البرجوازي ، واحساسه المأساوي . ووضعت موضع الشك : غاية الحياة ،
وقيمة الوعي . والى جانب ذلك فلقد كان للماركسية تأثيرها على بعض
أفكار الوجوديين الفرنسيين .

والماركسية بوصفها الفلسفة التي تؤكد الحياة ، والقوة الانسانية
الاصلية ماكان بالامكان الا أن يلتفت اليها اولئك الفلاسفة الفرنسيون الذين
اعلنوا الانسان والحرية والانسانية همهم الوحيد .

لقد كتب سارتر يقول : « لقد كان لواقعية الماركسية حتى ولو عن بعد
قوة ساحرة لا تقهر » .

وعلى خلاف الوجوديين الالمان الذين قدموا تبريرا فكريا للهيترية ، فان
معظم الوجوديين الفرنسيين وقفوا ضد الايدلوجيا النازية والى جانب حركة
المقاومة الوطنية . وهذا الاتجاه الاجتماعي المتعاقد مع الاتجاه القومي العام
التحرري اعطى الوجودية الفرنسية سحرا كبيرا ، وجعلها احد اهم
اتجاهات الفلسفة البرجوازية في ذلك الوقت . كما أن انتشار الوجودية كان
بفضل ذلك النقد الذي وجهته ضد المجتمع البرجوازي ودعوتها الى التحرر
من التجريد المبتعد عن الحياة ، من شكل الحياة الميكانيكي ومع ان الوجوديين
الفرنسيين ولا سيما اليساريين وقفوا الى جانب الجبهة الوطنية ، والثورة
في اسبانيا ، بل أن بعضهم قد شارك في المقاومة أمثال « سارتر ، كامو ،
وآخرين » لكنهم فهموا الحياة السياسية في ذلك الوقت من خلال وعيهم
البرجوازي الصغير . فالعداء للبرجوازية وللرجعية ظل لديهم عداء فرديا

١ - ل. سيف ، الفلسفة الفرنسية المسامرة ، ص ١٧٧ .

محضا . لقد كتبت سيمون دي بوفوار تقول : « ان المذهب الفردي قد قيسد مذهبنا التقدمي » (١) .

وما يميز الوجوديين الفرنسيين هو تقلبهم الدائم بين الافكار التقدمية المعاصرة وبين الابدولوجيا البرجوازية . والوجوديون الفرنسيون رابطين المفاهيم البرجوازية والمبادئ المثالية في فلسفتهم يخشون « الميكانيكية » و « الجماعية » الماركسية ، مناقضين ابانها « بالعالم الداخلي » « بالحرية الفردية » . وفي هذا يكمن السبب الذي يجعل كثيرا من الوجوديين وبخاصة (سارتر) يقتربون من الماركسية من جهة وينقدون اهم مبادئها النظرية من جهة اخرى .

والوجودية الفرنسية على خلاف الوجودية الالمانية ومدخلها المجرد - الصوفي الى دراسة المشكلات الفلسفية تنظر الى تلك المشاكل من خلال معطياتها المباشرة ، من خلال عيائيتها دون الانزلاق الى عالم التسامي .

والوجودية الفرنسية دائمية الى الاقتراب من الحياة ومن المشاكل الارضية والطموحات الارضية تتوجه الى وضع فلسفة الانسان العادي ، وجعلها في دفاع عن حقوقه . والوجودية المعتنقة من قبل بعض المثقفين الفرنسيين بوصفها حقيقة جديدة بحثوا من خلالها على الخلاص . خلفت افكارها جدلا كبيرا .

ولكن الانسان الحي الواقعي الذي دافع عنه الوجوديون بدا في مبادئهم قريبا من الواقع الانساني المجرد . ويقع عمليا خارج الحياة ، خارج التاريخ ، وظل الشعب اصما بالعلاقة مع الفردية المزهفة وغياب الهدف ، وعدم امكانية حل المشاكل الحادة للعصر ، والابتعاد عن الواقع افقد الوجودية تلك القوى المؤثرة الكبيرة التي تملكها الماركسية التي تجسد في ذاتها الحقيقة العلمية والمثل الانسانية السامية .

تنقسم الوجودية الفرنسية الى تيارين اساسيين : الاول - الوجودية المسيحية ، والثاني الوجودية الملحدة . واتخذت الوجودية المسيحية بالتطور في فرنسا قبل الملحدة ، ولكن تأثيرها بقي محدودا بالقياس الى التأثير الذي مارسه سارتر واتباعه على الفكر الفرنسي . ومع ان اتجاه

1 — J - P. Sartre. L'existencia L'ismestun Humanisme Paris, 1952 .

الوجودية « اليمينية » المسيحية يناقض الوجودية « اليسارية » الموحدة
فان الموقف الفلسفي لكلي الاتجاهين ماهو الا شكل من أشكال المثالية والمذهب
اللاعقلي . ولكن الوجودية المسيحية على خلاف الوجودية الموحدة ماهي الى
منظومة فلسفية دينية كاثوليكية ومتسمة بعناصر اللاعقلانية والتصوف .

واهم ممثل للوجودية الموحدة هو جان بول سارتر ، وفي مؤلفاته
الاساسية « الوجود والعدم » « نقد العقل الديالكتيكي » قام بعرض منهجي
لاهم مبادئ الفلسفة الوجودية اما مؤسس وزعيم الوجودية المسيحية فهو
جيريل مارسيل .

انا موجود اذا انا الفكر .

ظهر الاتجاه الفلسفي للوجودية لأول مرة في عام ١٩٢٤ في العدد
الخامس والسادس من مجلة philosophies ونشر حينذاك بيان
الوجوديين الذين كان في عدادهم سارتر ، هنري ليفيغر ، نوبير هوتيرمان ،
بير موناخ وجورج بولتيزر . ولقد عبر البيان عن الاحتجاج ضد العالم
البرجوازي ، ضد النماذج الفلسفية المعترف بها ، ضد المثالية والديماغوجية
الاكاديمية . والبيان محدد المثالية بوصفها هروبا من الواقع (وهي التهمة
التي يوجهها الماركسيون ضد الوجودية نفسها) قدم - مايمكن اعتباره المبدأ
الاساسي للفلسفة الجديدة - مفهوم « الوجود » والذي باعتقاد مبتدعيه
يعبر عن شمولية الوعي والواقع ، الذات والموضوع .

اما برنامج الوجودية المسيحية المحدد بدقة قدمته مقالة جيريل مارسيل
« الوجود والموضوعية » المنشورة في عام ١٩٢٩ والتي حددت الافكار
الاساسية الفلسفية لكتابه الاول « اليوميات الميتافيزيقية » .

ولقد وقفت الوجودية اكثر مما وقفت البرغسونية ضد العقلانية
التقليدية وعالي موضوع الوعي لديها . لقد مات الكيجيتو الديكارتي المجرد
من وجهة نظر فلسفة الوجود ، هذا الكيجينو الذي حل مكان التجربة
العينية للفرد ، فقد عموميته ، وغدا ظاهرة انتقالية زمنية ، وكان له
اسبابه في مرحلة معينة .

ولقد اعتبرت الوجودية أن الفلسفة السابقة تنظر الى الانسان بوصفه
لوحة مجردة ولذا فلقد توجهت نحو الانسان الحي الفاعل .

ومشكلة الانسان مشكلة رئيسية في الفلسفة الوجودية . والوجودية تريد أن « تفني » وتتجاوز الماركسية التي - من وجهة نظرها - لاتجعل من الشخصية الانسانية انسانيته . وفي الحقيقة فان مشكلة الانسان هي الوجودية كلها .

فما هو الانسان ؟ ماهو وجوده ، ماهو وعيه ؟

ماهي علاقاته المتبادلة مع العالم ؟ مع المجتمع ؟ ماهي حرية الانسان ؟ ماهو اغترابه ؟ واجتماعيته ؟ هل يمكن له أن يكون سعيدا ؟ ماهو مستقبله ؟ وعلاقته مع التاريخ ؟

هي ذي تلك الاسئلة الاساسية التي تعالجها الاعمال الفلسفية والادبية للوجوديين .

ان الانسان كما يعلن سارتر هو حياته « الانسان وجملة أفعاله ليس الا أنه جملة ، تنظيم ، مجموعة العلاقات التي تؤلف هذه الافعال » (١)

والوجودية الفرنسية تعرض ذاتها بوصفها فلسفة الانسان العياني ، اللامنزل عن الظروف الحياتية وفي علاقته مع الناس الآخرين .

والوجوديون الناظرون الى الانسان بوصفه موجودا في العالم ومدركا لهذا العالم من خلال نداء وجوده الخاص ، يرفضون تدخل الفلسفة في مشكلة المعرفة فقط . ويعلمون اولوية مشكلة الوجود . ولقد ثمنا فلسفة ديكارت حول سيادة وإبداع الوعي . والوجوديون على ذلك لم يحصروا الانسان في اطار وعيه العقلي بل وضعوا الوعي العقلي في تناقض مع الوعي الدائمي الحدسي العاطفي ، مع الكيمجيتو . ومن هنا دعوتهم الى الوجود المباشر عن طريق التوجه الى العالم الداخلي الفردي اي نحو الانا .

والوجوديون الذين يقيمون تعارضا بين افكارهم وافكار ديكارت ينظرون الى الواقع الانساني لايوصفه ذاتا عارفه ، فعلا للتفكير الذي يقدم البرهان على وجوده ، بل بوصفه عملية الوجود ذاتها ، حيث ينشأ الانسان ويتطور على أساسها ، حيث يصنع نفسه ذاتها . ليست مبدا انا افكر اذن

1 — J - P. Sartre. L'existentialisme est un Humanisme. Paris , 1952 .

P. 58 .

انا موجود بل انا موجود اذن انا أفكر يفدو مبدا أساسيا للفلسفة الوجودية .
ان الوجود وليس الوعي هو الاساسي في تحديد الانسان - بناء على
هذه النظرية - انه الواقع المباشر والواضح أكثر من وجود العالم الموضوعي .
في الوجود يشترك الفرد بكيته ، بكل انعكاساته (الاحساس ، الحواس ،
الرغبة ، الفكر) في علاقة مع الموضوع . والواقع الاصيل الحقيقي هو الواقع
القلق . وما هو حقيقي ليس الا ما يكتسبه الفرد المنعزل .

فجبريل مارسيل مثلا يناقض الكيجينو الديكارتي بالواقع الخفي
للوجود الشخصي للانا (انا موجود) الذي يتكشف في عملية الضرورة
الدائمة . هذا الوجود لا يمكن البرهان عليه عقليا من وجهة نظره . بل يوصل
اليه من خلال الاحساس الداخلي « من خلال العاطفة الغنية المشتعلة ،
وليس بحاجة الي البراهين » ويؤكد مارسيل « ان الوجود يملك الوضوح ،
والذي يمكن مقارنته فقط مع ماهو ملموس »

من الوجود الفردي الانساني الواضح بذاته والذي لا يدرك على اساس
اي فعل من افعال الوعي تنبع جميع مبادئ الفلسفة الوجودية .

تري ماهو الوجود ؟

الوجود على اساس الفهم التقليد هو كل شيء يملك وجودا بدء من
الحجر حتى الانسان .

ولدى الوجوديين وخاصة لدى سارتر وميرلوبتن وآخرين. *Exsisteno*
ليس مرادفا لـ *être* والوجودية كما يعتقد سارتر النظرية الوحيدة
التي لا تجعل من الانسان موضوعا . ويعن : « ان كل مادية لا اساس لها
تقود الي النظر الي الناس بما في ذلك الفيلسوف ذاته بوصفه موضوعا ، اي
بوصفه مجموعة من ردود الفعل المحددة لاختلاف من مجال الكيفيات والظواهر
التي تشكل الطاولة او الكرسي او الحجر . اما فيما يتعلق بنا فاننا نود
بناء المملكة الانسانية . بوصفها جملة القيم المختلفة عن المملكة المادية » (١)

J. P. Sarter L'existentialisme est un humanisme. P. 65 .

الحجارة وجود ولكنها لا توجد ، ومعنى انا فقط هو الذي يصنع وجودها .

ولهذا فلو وجود بمعنى فلسفي محض بالنسبة الى الوجوديين اولوية انطولوجية .

والوجوديون يبحثون الى جانب فعل الوجود جميع تجسدهاته المختلفة . فمصر الانسان وسعادته أو تعاسته ، معنى حياته ، ابدامه وقدمه ، توسع فلسفي لمفهوم الوجود .

ويعلن الوجوديون ان الماهية واقع اولي . والانسان لا يخضع لاحتمية ماهيته . فالماهية ماهي الا امكانية ، وتصبح واقعا في سيرورة الوجود . لقد القى الانسان في الوجود . انه الانتقال ذاته من الامكانية الى الواقع .

لماذا يقدم الوجوديون الوجود بوصفه مبدأ اساسيا من مبادئ بنائهم الفلسفي لان الوجود فردي ، مستقل عن اي كائن ، متفوق في ذاته . وهو من وجهة نظرهم - القائمة على اساس من التشاؤمية الاجتماعية والقلق - الثبات الوحيد والقيمة التي لا تنزع والذي يسمح للانسان ان يحتفظ بالثقة بحريته ، في أهمية اناه . ولهذا فمفهوم الوجود لديهم مفهوم انطولوجي اولي . والماهية تخضع للوجود انها ليست ممطاة سلفا في تظهر في عملية الوجود ذاته .

ولماذا يقدم الوجوديون الوجود بخاصة على انه مبدأ اساسي لبنائهم الفلسفي لانه اي الوجود جزئي ، متمزل غير مستقل عن اي كائن ، ومتفوق في ذاته ، على اساس التشاؤمية الاجتماعية العامة ، والقلق من الثبات الوحيد ، في هذا العالم دون ماهية ، وتخلق هذه الماهية في سيرورة وجوده .

وفهم كهذا للوجود قاد الوجوديين الى وضع مختلف للمشكلة الانطولوجية . والمقولة الاساسية لفلسفتهم ليست الوجود كما هو مأخوذا في وحدته بوصفه مبدأ اساسيا ، وماهو بالحقيقة الا وجود مجرد ، ذلك انه لا وجود للوجود المحض الذي لا يملك أي مضمون ، وليس الوجود أيضا بالنسبة اليهم ومستقل عن الوعي ، او وجود المادة ، وليس الوجود المثالي المتعالي للروح ، ذلك انه في هذه الحالة سيكون الوجود بهذا الشكل او ذلك متعلق بماهية ما ، بجوهر ما .

والوجوديون يبحثون عن طريق ثالث لحل المشكلة الانطولوجية ،
تتجاوز من وجهة نظرهم المادية والمثالية ، تتجاوز ماهو في المستوى المعاصر
للعوي النظري وهم على الاقل .

وتقدم الوجودية الواقع المستقل الخاص (الواقع الانساني) بوصفه
الاساس الاول الانطولوجي المستقل ، اي تقدم الوجود الانساني الفردي او كما
يقول هايدغر « وجود الشخصية في داخل الشخصية » . وهذا الوجود
هو وجود الذات المركبة والتي تتسم بالامكانية لا بالتحقيق . انها ، اي
الذات ، تركز امام نفسها وليست هي ما هي بل ما يمكن ان تكون .

ومقولة الوجود تضيق مقولة الوجود . ومستثنى منها عمليا الترابط
المادي الواقعي بين الانسان والطبيعة ، اما العلاقات الاجتماعية بين الناس
فتنحصر في طريقة الوجود الفردية .

ولهذا يطمح الوجوديون الى تأسيس انطولوجيا وجودية خاصة ،
يكون فيها الوجود الانساني هو الاول ، والواقع المعطى المباشر ، والتحديد
المبدئي الانطولوجي الذي يعرف من خلاله كل شيء آخر . الطبيعية ، المجتمع
والناس الآخرون .

والوجوديون الذين ينظرون الى الوجود في اطار عاطفي - انثروبولوجي
يصفونه كمقولة انسانية (الاشياء ، وظواهر العالم الخارجي لا توجد انها
اشياء) . فالوجود غير منمزل عن الذاتية الخاصة ، عن اناني الفردية .
بل واكثر من ذلك . فاحاطتي بالوجود ، وامتلاكي الخاص له ، هو الوجود
انه مالا يمكن ان يكون شيئا خارجيا بالنسبة لي ، انه الواقعة التي ليست
فقط اندرج عن حلقي في العالم واحقق واقعي الخاص ، بل واصل السبي
طموحاتي . والى الاشياء والظواهر اللامعقولة في العالم الخارجي ، واعطيها
معنى ودلالة . وفي الوجود كما يقول الوجوديون يرفع التناقض بين الذات
والموضوع .

وفي محاولة الوجودية الملحدة البرهنة على استقلال الوجود الانساني
عن العالم الخارجي ضحكت الايمان بالله ، والعالم الخارجي . واعتبرت
حرية النشاط الانساني مقولة الوجود الاساسية . وفي اقامة التناقض
الكامل بين الحرية والضرورة يعزل سارتر واتباعه الانسان عن الطبيعة
والمجتمع ذلك انه في نهاية الامر يدرجون وجود الانسان في العوي الذاتي
للفرد المنعزل المتفوق في ذاتيته ، والخالق لذاته وللعالم ككل .

هذه النظرة ماهي الا وحدة انتقالية للمثالية الذاتية وبعض عناصر
المثالية الموضوعية وتعود الى الانفصال عن التصورات العلمية المعاصرة .

لاشك أن الانسان يدرك ويمي العالم من خلال الوعي الفردي ، وفي
المرحلة المعاصرة هذا العالم يقف امام الانسان في اكثر الحالات بوصفه عالما
مؤنسنا مصنوعا ومدركا من قبله ، « العالم لايقنع الانسان ، والانسان بعمله
يقوم بتغييره » (١) ولكن هذا لاينفي الاولوية الانطولوجية للعالم الموضوعي
واستقلاله عن الوعي الانساني ، « أن الانسان يتناقض مع مادة الطبيعة ،
بوصفه قوة الطبيعة ، فاعلا في الطبيعة الخارجية ، ومقيرا اياها ، وهو
بنفس الوقت يغير طبيعته الخاصة ، انه يطور قواها ، ويخضع لعب هذه
القوى الى سلطته الخاصة » (١) مريفا العلاقة الواقعية بين الوعي الانساني
والعالم الموضوعي تزييفا مثاليا فان سارتر واتباعه يوحّدون عمليا وعي
الانسان للعالم مع نشاطه المبدع .

وعلى النقيض من الادراك السرترري ، الذاتي السلبى للواقع الموضوع
يبرز جبريل مارسيل في مفهوم الوجود تلك الفكرة التي يحتفظ بها امام
التجزؤ الفردي للعالم ، ولكن لما كان هذا الفيلسوف ينفي اولوية المادة ،
فانه ينتقل الى الاعتراف بمبدأ أبدي غيبي .

ويناقض مارسيل مبدأ التسامي في الوجودية الملحدة ، اي مجال
العلاقة المتبادلة بين الانسان والعالم وبين الناس بعضهم ببعض ، بالتسامي
العامودي المتجه الى الاعماق والمعبر عن العلاقات الروحية الانترو ذاتية بين
الناس وبين الانسان والمطلق . والوجود من وجهة نظر مارسيل ليس منفلقا
في ذاته ، ومحدودا بموجوديته ، بل يفتنى من منبع الوجود الكلي ، الذي
يستطيع أن يوسمه حتى اللانهاية . ومارسيل بوصفه فيلسوفا روحيا يطمح
قبل كل شيء الى البرهنة على ضرورة المبدأ الروحي للعالم ، معتبرا المادية
مضرا ساذجا . ومارسيل على شاكلة سارتر يفهم العالم المحيط بوصفه
عالما عدوا ، مأساويا ، ومتناقضا بشكل كامل ، ولكن كل هذا لم يقصد
الفيلسوف الى القنوط . ويطمح مارسيل عن طريق اقلمة تصالح بسين
الوجودية والمسيحية الى تجاوز التشاؤمية والعدمية في الوجودية الملحدة .
ولا يرى مارسيل المخرج بالنسبة الى القنوط ، اي مخرج المجتمع
الرأسمالي المعاصر ، في اصلاحه عن طريق الثورة ، في الصراع الواقعي ضد

١ - ف. ا. لينين ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢٩ ، ص ١٩٥

٢ - ماركس والفلز ، المؤلفات ، المجلد ١٢٢ ، ص ١٨٨ - ١٨٩ .

قوى الرجعية ، بل في التجربة الدينية ، « في طموح الروح الواثقة الى الله الحي » .

وعن هذا الطريق يحاول مارسيل بعث الانطولوجيا وتأسيسها لا على قاعدة خمول الاشياء المادية ، بل على اساس التكرم اللامحدود للمطلق ، أي الله . ويعني مصطلح الوجود بالنسبة الى مارسيل الفكرة ، والواقعة ، أي ما يؤكد الجوهر والوجود الواقعي المعطى .

ويتحدث مارسيل في « اليوميات الميتافيزيقية » من أن الاحاطة الاصلية المبدعة لعالمنا الداخلي تسمح لنا بالدخول في العالم العميق ، ذلك أن اللدائية الانسانية ليست محدودة في وجود فردي واحد فقط ، بل ان لها طابعا ميتافيزيقيا مافوق حسيا ، أنها وبشكل كلي مفعمة التسامي الذي يعيننا ، والذي نحن في خارجه لسنا شيئا ما . وفي هذا الاطار فان مارسيل يدور حول الروحانيين ولكن أفكاره أكثر تعقيدا . فنظريته اللاعقلية تمشي جنب الى جنب مع النظرية الحسية في المعرفة (مصطلح مارسيل ذاته) ، حيث يلعب الحس الدور الرئيسي . وعلى أساس هذه النظرية فان الادراكات غير المؤكدة من العالم يجب أن تبرهن على أساس الثقة الكاملة اعضاء حسنا المعطاة ، يقول مارسيل « يهيء لي أن مالا يقبل النقاش أن الاحساس لا يخطيء ، ولا وجود للاخطاء فيه » (١) . ويمكن أن يتحقق هذا الترابط الحسي بين الانسان والعالم ووجوده المؤثر عن طريق الجسد الانساني ، ويفقد الجسد أحد أهم المشكلات في أفكار مارسيل الحسية . الجسد أهم عامل من عوامل استيعاب الواقع ، انه يقدم امكانية الاحاطة بالواقعة المباشرة وبوضوح الاشياء والظواهر . والجسد يؤكد ولادة المشاركة الانسان في العالم ، وترابطه الدموي مع الوجود ، كما يجسد ترابطهما المقابل انعكاسي وتركيبهما .

ويؤسس هذا التركيب كما يرى مارسيل على التجسد (Incarnation) أي على الوحدة الداخلية اللامفصمة بين أناي الداخلية وجسدي .

ان الجسد هو الذي يحفظ الشخصية الانسانية — كما يرى مارسيل — يحفظها من تجردها العقلي .

1 — G. Marcel , Journal métaphysique , P. 131 .

ومارسيل في كتابه **Existèro** الذي اراد ان يستبدل المثالية المجردة ، بنظريته الحسية يقدم تحليلا لمفهوم « الجسد » ويبحث في العلاقة بين الجسم الانساني والوعي في اطار التناقض بين اكون وأملك ويؤكد مارسيل انه عندما يحدث عن الاشياء التي تخضع لي فاني اميز دون اي جهد ذاتي ، اناني عما يخصني من الاشياء . على الرغم من تشكل ترابط محدد حي بيني وبين الموضوع الخارجي ، هذا الترابط يعبر عن المصطلح املك ، وفي نفس الوقت هناك فرق واضح ودقيق بين اكون وبين املك. الموضوع — كما يرى مارسيل — هو ماقدف الي الامام ، اي ماهو موجود امامي ومنعزل عني ، وليس مرتبطا بعالمي الداخلي الخالص . والعلاقة مختلفة بيني وبين جسدي ، ففي هذه الحالة من الخطأ التمييز تمييزا مطلقا بين الوجود والامتلاك . فالجسد يتميز بالامتلاك، انه يخضع لي وليس لاي شيء آخر . انني استطيع ان اتخلص منه من وجهة نظري .

ولكن الجسدي بالنسبة لي ليس موضوعا او شيئا محضا ، انه لاينحل في مفهوم املك انه غير منفصل عن وجودي ، بل يعتبر جزءا لايتجزأ منه ، « انا » هي جسدي ولكني لااستطيع ان اتوحد معه اتحادا مطلقا ، والجسد كما يرى مارسيل هو الوساطة بين الموضوع وبين الذات .

وباعتراف مارسيل فان الترابط الجسدي بين الانسان والعالم الخارجي لحظة ايجابية دون شك ، ولكن بحثه للجسد لايمك اي برهان علمي ، ومطبوع بطابع فينومينولوجي محض . والجسد كما يفهمه مارسيل يكف عن ان يكون توكونا طبيعيا . بل كما لو انه قد جرد من ماديته ، انه يتحول من واقع موضوعي الي واقعة للوعي ، في وجود « التعاطف » او الخاصة فقط من خلالنا ، وفي ادراك العالم الوجود ، ويعزل الانسان نفسه اصطناعيا عن حلقات الحتميات المادية (١) .

١ — كورنوسوف . ف. ن . ، الفلسفة الفرنسية البرجوازية في القرن العشرين ، موسكو ، ١٩٧٠ ص ٢٢٨ .

٢ — كلربوشين ، انثروبولوجيا مارسيل الفلسفية (في كتاب مشكلة الانسان في الفلسفة المعاصرة) ص ١٩٦٩ .

والانسان من وجهة نظر مارسيل مترابطة مع العالم الخارجي ولا يستطيع أن يعيش خارجه ولكن هذا العالم ليس أصيلا بل مندرجا عمليا في الجوهر الاصيل للانسان . وهذا العالم الميت الخالي من الروح هناك حيث تسود الاشياء ويفسد الانسان نفسه كشيء مغرب عن آناه الروحية الداخلية (٢) .

والامر يختلف فيما يتعلق بعالم الوجود حيث الشخصية الانسانية الواقعية ليست الا جملة من السمات الموضوعية .
الحدسية والدخول في صلب الشيء يسمح للانسان أن يدرك العالم في أعماقه المجهولة والوصول الى جوهر الاشياء ، أي يسمح للانسان أن ينغمس فيها .
ولما كنت لا أستطيع أن أفكر بجسدي بوصفه موضوعا خارجيا بعلاقته بي ، فاني انا جسدي والعالم الخارجي أدركه كجزء من اناي بوصفه امتدادا لجسدي .

وفي ذلك تجاوز لثنائية الذات والموضوع وتصبح علاقة الانسان بالعالم الخارجي علاقة شخصية . في الوجود لاشيء يمكن أن يوجد خارج العلاقة معها . وغالبا مانصف الوجود بالاشياء ، ولكن الاشياء في الحقيقة توجد بواسطة ادراكنا لوجودنا الخاص ان التفكير في الشيء بوصفه شيئا موجودا ، يعني ادراك ذاتي لهذا الشيء .

وهكذا فان الوجود الاصيل كما يعتقد مارسيل هو وجود الفرد المنعزل . انه الوجود الذي يمتلك واقعا أصيلا ومن خلاله يتكشف في الذات كل العالم والواقع أجمع ، ولكن ترى هل يوجد هذا الواقع وجودا موضوعيا بمعزل عن الذات ؟

مارسيل لا ينفي العالم المادي الفيزيائي ، ولكن هذا العالم ليس أصيلا انه جزء موزع انه مملكة الثنائية حيث الموضوع منفصل عن الذات . ولكن هذه الثنائية الانطولوجية لا تقود مارسيل كسارتر الى انقسام حاد بين هذين الشكلين من أشكال الوجود . والاعتراف بالقيمة الروحية السامية للاله يقدم له امكانية تجاوز هذا التناقض . ولكن ما قيمة هذا التجاوز ؟ انه لا يتطابق مع الفكر العلمي المعاصر ، ويعيد عن النظرة العلمية كذلك . انه نفي للتحويلات الثورية في حياة المجتمع ، والرفض العدمي لفكرة الضرورة التاريخية الموضوعية .

وإذا كان الوجود لدى مارسيل ليس إلا احساسا وحدثا عن طريقهما يمكن الوصول الى وحدة الانسان والعالم والله ، فانه بالنسبة الى الوجودي - الفينومينولوجي ميرلو - يونتي واقع غير واع ، أولي وقبل انعكاسي وتجري في هذا الوجود وحدة مستمرة وتبدله دائما بين الذات والموضوع . انه ليس الا شيئا وسطا ، ومزدوجا وقبل الموضوعي وقبل الانعكاسي وهذا مايسميه ميرلو - يونتي «العلاقة الحياتية مع العالم» . هنا وحدة بين الوجود والوعي ، اما فيما بمد يظهر الاختلاف بينهما - وميرلو يونتي شأنه شأن جميع الوجوديين يحاول جاهدا ان يرتفع فوق المادية والمثالية ، عارضا نظرية تامة في الإدراك . حيث يصف - انطلاقا من فينومينولوجيا هوسرل - المعطيات المباشرة للوعي بوصفها « وقائع فكرية للوجود » ومع ذلك جاعلا مركز الجاذبية الذات ، حيث يصبح الموضوع خارجها موضع شك .

وهذا مايجعل ميرلو يونتي احد القائلين بالمثالية الدائمة التي توحد عناصر الفينومينولوجيا والوجودية . ومهما كان الفرق في فهم الوجود بين المسيحيين والوجوديين الملحدين ، فانهم ينظرون الى الوجود في اطار التجربة الفردية للذات المنعزلة المطلقة والوعي العاطفي . وكما اشار الفيلسوف الماركسي م . فيره ان القول بان الوجود - هو ما يقلق ، هو الذات التي تحس ذاتها الموجوده وليس الوجود الموضوعي المادي ، قول يؤكد مبدأ اللاعلمية .

الذات والموضوع

اذا كانت المادة بالنسبة الى الفيلسوف المادي اولية دون اي شك وبالنسبة الى المثالية اولوية الروح ، فان الوجوديين يطمحون دائما الى تجاوز احادية هذين الاتجاهين .

وهم عن طريق ابناء منطقية معقدة ، وغالبا عن طريق عبارات وهمية يحاولون محو ثنائية الموضوع والذات ، مدرجين هذين القطبين في وحدة لا تنفصل بين الوعي والاشياء .

والاقرار بان الوعي ليس شيئا بدون الاشياء يصل الوجوديون الى نتيجة مفادها ان العلاقة (وعي - شيء) تقدم الوحدة للعالم . ولكن من اجل ذلك لابد من نزع الاساس المادي عن العالم ، وادراجه في اطار الظواهر . والى هذا يصل الوجوديون وخاصة سارتر . الذي يبني نظريته في الوعي على اساس فينومينولوجي .

ولقد أصبحت فيثومينولوجيا هوسرل جزء لا يتجزأ عن الفلسفة الوجودية . وما يفسر هذا الدور الذي لعبته المبادئ الفينومينولوجية ولعبة المنهج الفينومينولوجي في الاتجاهات المعرفية والأخلاقية للوجوديين الفرنسيين هو خصائص الوضع السياسي الاجتماعي لفرنسا في فترة ما بين الحربين ، وطموحات الوجوديين الفرنسيين الفكرية توافقت إلى حد كبير مع الاتجاه الفينومينولوجي .

ومن أجل بناء نظريتهم المعرفية « الواحدية » انطلق الوجوديون من مبدأ الفينومينولوجيا الهوسرلية ، أي اتجاه الوعي نحو الموضوع ، الذي سمي بالقصدي . وفي نظرية القصدي ينظر إلى موضوع الوعي في نهاية الأمر بوصفه مضمون فكر الإنسان الواعي ، فلا وجود لشيء بمعزل عن وعي هذا الشيء . والموضوع جزء لا يتجزأ من الفعل القصدي . والقصدي الصفة العامة للوعي . فالوعي هو دائما وعي لشيء ما ، أنه دائما متجه نحو الموضوع . لقد كتب مارسيل يقول : « الوعي في جوهره وعي بشيء ما ، أنه متجه نحو الواقع ، الذي يعزل فقط من خلال التجريد اللاشعري » (١) ويحل الفينومينولوجيون مشكلة العلاقة المتبادلة بين الذات والموضوع لا في إطار وحدتهما أو توافقهما ، بل فقط في علاقة الذات بالموضوع ، ولا يهمهم ما الذي يمكن أن يكون عليه الموضوع ، وليس كميّاته ، وصفاته ، بل على أي نحو هو معطى في ذاتيتها . وبكلمات أخرى : الفينومينولوجيا تجزئ الموضوع في نشاط الفرد الواعي ، فلا وجود للموضوع بشكل مستقل ، بل كموضوع للوعي . أنه يترتب في عملية الوعي ذاته ، الذي يكشف عن حقيقته ويعطيه المعنى .

وعلى هذا النحو ، يرفع التناقض بين الموضوع والذات من وجهة نظر الفينومينولوجيين . لقد بدأ للوجوديين أن الفينومينولوجيا هي الفلسفة الوحيدة التي تفيض لها أن ترفع التناقض بين المادية والمثالية مؤكدة في نفس الوقت سيادة الوعي والوجود الواقعي للعالم على النحو المعطى مباشرة . ومع ذلك فالحديث لا يدور حول الوضع الانطولوجي لظواهر الواقع الموضوعية ، بل حول المنهج الخاص لفعل الوعي ، أي الحدس الفينومينولوجي كما لو أنه يسمح بشكل عفوي ومباشر وبدون تحليل وتفكير مركز الوصول إلى الموضوع بصورته المعطاة سلفا ، دون أن يكون قد حطم بأفكار خاصة . والفينومينولوجيون إذ يتكرونها الطبيعة الموضوعية للوعي الإنساني ، ويتكرونها

O. Marcel . Les hommes contre humain . Paris , 1951 .

تبعيته لشروط العالم الخارجي فانهم عمليا يجعلون من الذات شيئا مطلقا ،
الذات التي تعني لا العالم الواقعي ، بل ظواهر وعيه الخاص .

الوجود الحقيقي للموضوع من وجهة نظرهم ، وجود ذاتي ، انه
يستند على النشاط التركيبي للوعي الانساني .

الظاهرة والوجود :

الوجوديون آخذين من فلسفة هيرسل هذا الاساس غير راغبين في
الوقوف في الذاتية ، اعتنقوا الظاهرة الهوسرلية بوصفها الاساس الانطولوجي
لنظريتهم في المعرفة ولكنهم يطمحون الى طبعها بصفات الوجود ذاته .

وإذا كانت الظاهرة بالنسبة الى هوسرل هي الوعي المعطى مباشرة
بوصفه مضمون الفعل القصدي ، فانها بالنسبة الى سارتر هي الوجود ذاته
لقد كتب يقول : الظاهرة هي الوجود المطلق ، ذلك انها تظهر نفسها كما هي .
وفي رأي مارسيل الواقع الاصيل يبقى خسارح منظومة المواضيع :
والفيثومينولوجيا هي التي تكشفه لنا . ويعلن ميرلو - بونتسي : « ان
الفيثومينولوجيا هي الحساب الخاص حول وجود المكان والزمان والعالم .
هي محاولة الوصف المباشر لتجربتنا ، كما هي ، دون التعلق بالمشأ النفسي
والتفسير السببي » .

والظاهرة بمعنى فيثومن في نظرية المعرفة الوجودية تناقض مباشرة
الظاهر . ذلك ان الظاهر يستدعي دائما باطنا يقبع خلفه ، الظاهره
- فيثومن - هي الوجود في ذاته . ظاهرا في ذاته . او كما أكد هوسرل
« المعطى الاولي » غير مختلف . وواضح وضوحا مباشرا . وسارتر في ايمانه
هذه القضية ، يحول الوجود الى جملة من الظواهر . وفي مقدمة كتابه
الفلسفي الاساسي « الوجود والعدم » التي يسميها - أي المقدمة - « مقدمة
في البحث عن الوجود » يحاول سارتر ان يستبدل الاتجاه الثنائي للوعي
بالنظرية الاحادية . لقد كتب يقول : لقد حقق الفكر المعاصر تقدما ملحوظا ،
اذ حول ماهو موجود الى جملة من الظواهر التي تعرضه ، الوجود الموجود
هو في جوهر الامر ماهو ، هذا الوجود يظهر ، لقد غيرت نظريتنا في الظاهرة واقع
الاشياء الى الظاهرة الموضوعية التي أسست بناء على معطيات جملة الظواهر
اللامحدودة .

دافعا هذه المقولة الاساسية يؤكد سارتر ان وجهة نظره لاعلاقة لها مع التناقض الكانتي بين التومين والفينومين (أي الظاهره والشيء القالم بذاته) . ذلك ان الفينومين - الظاهرة - لا تتطلب ان يقع وراءها وجودها . والفينومين كما يرى سارتر في علاقته مع الذات ليس شيئا مطلقا في ذاته ، انه لا يكشف عن الوجود ، بل انه يكشف عن ذاته فقط بوصفه ظاهرة ، وتطابق الوجود والظاهرة من وجهة نظر سارتر تطابق تام ، ويقضي على ثنائية الخارجي والداخلي . ويقود ذلك الى اعتبار ان وجود الموضوع ووجود الذات وجودان غير منفصلين . والظاهرة لا يمكن ان توجد خارج الوعي الذي يدركها ، والوعي في ذاته لا يملك أي مضمون - انه عدم .

كما يؤكد سارتر ان الفينومين بوصفه مضمون الوعي الانساني ليس وهما ، بل هو في درجة كبيرة يملك الموضوعية ، لانه يعني نفسه بواقعية الاشياء ، ويمكن للفينومين الجزئي ان يكون اساسا للتنبؤ العلمي ويقود الى عمومية نظرية عميقة ، كاشفا هذا الجانب او ذاك من جوانب الوجود . ومع ان سارتر قد جعل الفينومين شيئا مطلقا فانه لم ير في نشأة الترابط الذي لا يضحده بين الوجود والظاهرة أحد المبادئ الاساسية للوعي الانساني . اننا اذ نعي فانما ننطلق من الظاهرة الى الوجود وبالعكس من الوجود الى ظهوره ، وتناقض المجرى والمعاني ، الداخلي والخارجي ، بعكس الواقع الموضوعي في ترابطاته وعلاقاته الديالكتيكية .

وموضوعية الظاهرة تبرهن على انها تعكس جانبا محددا من الواقع الذي يتكشف بفضل الممارسة أكثر فأكثر في مختلف مجالات النشاط الانساني .

واذ يستبدل سارتر الشيء الواقعي بالفينومين الموضوعي فانه يطمح الى نزع الصفة المادية عن الاشياء واطلاقه صفة الموضوعية على الفينومينات . وفي هذا يقع سارتر في تناقض مع أهم أطروحاته . فالوضوع من وجهة نظره مستفروق من قبل الذات ، ولكن ليس بشكل كامل ، لقد كتب سارتر يقول: « الطاولة لا تقع في وعي ، حتى على نحو تصور الطاولة موجودة في المكان ، جانب النافذة الخ . . . فوجود الطاولة يبقى عمليا مغلقا بالنسبة الى الوعي . انها تحتفظ بما لا يستفروق بشكل كامل من قبل الوعي ، وهذا وجود للاشياء خاص او كما يقول سارتر وجود متحول فينومينولوجيا وهذا الوجود هو وجود هذه الطاولة ، هذه العلبه ، هذا المصباح ، وجود أكثر عمومية ، وجود العالم ، انه لا يوجد فقط بوصفه وجودا يظهر الوجود المتحول فينومينولوجيا ،

ان ما يوجد من أجل الوعي انه بذاته وجود في ذاته « (١) » .

يمكن أن نرى للوهلة الأولى أن القضية السارترية حول الوجود المتحول فينومينولوجيا يتطابق مع المبدأ المادي حول أولوية وموضوعية العالم الخارجي . ومع ذلك فإن سارتر ينظر إلى النظرية المادية في المعرفة بوصفها نظرية ثنائية ، لأن عملية المعرفة - من وجهة نظره - تجري في هذه النظرية على أساس الفعل المتبادل بين جوهرين - المادة والوعي . وسارتر يصمّم خده من هذه الحقيقة التي لا جدال فيها - الحقيقة التي تقول بأن نظرية المعرفة المادية الديالكتيكية هي النظرية الواحدة بشكل أصيل . ولقد ثبت على أساس ممارسة الانسانية لآلاف السنين وليس على أساس تصورات ذاتية . أن الوعي في إطار انطولوجي ليس انحدارا للمادة بل ثمرة عليها من ثمار تطورها المستمر . أما فيما يتعلق بجوهرية الوعي فإن المادية المعاصرة لم تقل أبدا بهذه القضية ووقفت وتقف دائما ضدها .

وسارتر إذ يتجه نحو واحدة فلسفته فإنه مع ذلك ويمتد البداية بيني هذه الفلسفة على نزع المادية عن مبدئين متناقضين .

فليس الكون باعتقاد سارتر كما هو عند الوجوديين المسيحيين على نحو وجود ترانسندنتالي مطلق ، ووجود كهذا واحد لا وجود له عند سارتر .

« الوجود في ذاته » و « الوجود لذاته »

للوجود في فكر سارتر صورتان : عالم غير متشكل وغير متعلق بالواقع الانساني وما لم أن في . ويسمى سارتر الصورة الأولى « الوجود في ذاته » . أما الثانية فالوجود لذاته . ويؤكد سارتر أن الانطولوجيا الفينومينولوجية إذ تعترف بالوجود في ذاته فإنها تتجاوز المثالية . ولكن على أي نحو ؟ فهي قبل كل شيء تعترف بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي . ولكن ماهو هذا العالم ماهو هذا الوجود في ذاته ؟

على رأي سارتر هذا الوجود ليس عالم الافكار الجميل ، وليس طبيعة نشطة سعيدة ضاحكة بكل روعة الشاعرية والحسية . الوجود في ذاته -

هو عالم الفوضى والطاقة ، عالم المادة الساذج الاولي . خال من القانونية
الداخلية ، خال من النشاط ، وخال من الديناميكا . الحية » . انه شبيه
بالمادة البرهسونية .

وسارتر انطلاقا من تصوره اللاعقلي للعالم ، يرفض في الواقع الفهم
العلمي - الطبيعي للحياة ، والضرورة والتطور . يفقد الطبيعة كفياتها
المتنوعة الموضوعية ، ولكن عالمه ليس الوجود الكائني القائم بذاته الذي ماهو
الا لغز كامل الذي يمكن ان يفرق في ذاته الذي لا يحزر للوجود . والوجود
في ذاته بالنسبة الى سارتر وكامو وسيمون دي بوفواز والوجوديين الآخرين
واضح الى حد كبير لايمكك فراغا ، لاوجود لشيء داخلي فيه يناقض ماهو
خارجي انه وجود مغلق من اجل ذاته نفسها وليس شيئا خارج الفكر ،
خارج اي وعي كان ، الوجود في ذاته متوحد مع ذاته هو « انه ماهو هو »
ولايمكن ان يكون على نحو اكثر من ذلك . انه وجود ليس نشطا وليس
سلبيا ، ولايتضمن نغيا ولا اثباتا ، انه (تركيب ذاته مع ذاته) . وهذا يعني
ان الوجود في ذاته لايتطلب شيئا يمكن ان يكون له سبب او هدف اخر ،
او مشروع يمكن ان يحققه . الوجود في ذاته ليس له معنى او دلالة انه
بلاغاية . انه يملك فقط وجود الواقعة ، دون اي ضرورة لهذا الوجود .
ومن هنا تكمن مصادفته ، ولا برهنة العالم ، والعالم قبل ان يتدخل
الوهمي ويقدم له المعنى ليس الا فوضى لا مقولة ، وعلى التقيض
من الوجود لذاته في ذاته يقدم الوجوديون عالما اخر ، انه
الوجود لذاته ، المبدأ المبدع والمكون ، ومنبع وحامل معنى
الحياة . والوجود لذاته هو الآخر وجود ولكنه من جنس آخر ، انه كما
يقول سارتر بمقدوره ان يكون كما هو كائن ، او لا يكون كما هو كذلك .

ويمكن جوهر الوجود لذاته اي الوهمي في ان يخلق ذاته بذاته ، ناهيا
ذاته باستمرار . واساس هذا النفي هو العدم . ان يتجلى في قلب الوهمي
ذاته وهو الطريقة الممكنة بشكل وحيد لوجوده ، ووجود الوهمي هو وصي
الوجود . ويحدد سارتر الوهمي في علاقته بالوجود بوصفه ، فراغا شاملا
(لان العالم بشكل كامل يقع خارج الوهمي) والوهمي كما يقول سارتر : ينتشر
في الامتلاء متجسدا في كثرة ظواهر الوجود ويشكل فيه شقا تماما كما تحرق
الدودة التفاحة جاعلة فيها قبا ما .

وهكذا فبين هذين النمطين من الوجود يجد سارتر اختلافا هاما ، فاذا

١ - سارتر الوجود والعدم ص ٢٢

يسمى المصدر السابق .

كان الوجود في ذاته يقوم على مبدأ التماثل والوجدة وعدم التناقض. فان قانون الوجود لذاته هو قانون التناقض .

ويقوم نشاط الوعي كما يرى سارتر بوصفه ثنائيا : في علاقة الوعي بالعالم وعلاقة الوعي في ذاته . وهكذا يكون الوجود في ذاته دائما . عند جميع الوجوديين ، مناقضا للوعي الانساني بالوجود .

والانسان بوصفه جزءا من هذا الواقع ولانه مخلوق منسه (بوصفه نقطة عليا لازدهار الحياة العضوية ، يبقى خارج بحث الوجوديين . كما ان الوجوديين يضربون صفحا عن مشكلة هامة اخرى تتعلق بشروط تطور الوعي الانساني - الا وهي مشكلة الحتمية الاجتماعية التاريخية . والوجوديون اذ يتصورون الانسان موجودا عيانيا ، حيا ، نشطا ، فانهم يتجاهلون بنفس الوقت تلك الحقيقة الهامة ، وهي ان الانسان متعلق بالوجود الطبيعي والاجتماعي ، وخاضع لقوانينه .

ولا شك ان الشخصية الانسانية لا تتكون على اساس التأثير الخارجي للطبيعة والمجتمع ماخرلين بذاتهما فحسب ، بل في توافق مع تلك الشروط الداخلية الخاصة ، حيث تتأثر هذه الشروط في كل لحظة بالتأثير الخارجي مكونة تعقد الشخصية الانسانية .

ولكن الوقوف على بحث حياة الانسان الداخلية فقط وعلى بحث الوعي والعاطفة القلقة ، فان الوجوديين بذلك يفصلون الانسان عن عالمه الخارجي ، عن التاريخ والوسط الاجتماعي ، ويناقضون بينه وبين ماسبق . ويحولون الانسان الحي العياني في جوهر الامر الى موجود مجرد لزماني ، ويرون فيه وجودا عقليا واحدا مبرهنا .

ويصف جان فال الوجودي ممثل الهيغلية الجديدة اتجاه سارتر الفلسفي هذا بأنه اتجاه اسطوري . كما يعتبر اهم مبادئه - في ذاته - لذاته ، العدم والوجود اساطيرا . ويلاحظ الفيلسوف الماركسي هنري موجسين ان الوجوديين يفصلون في حقيقة الامر الوجود والوعي ، ويسرون نحو المثالية بصورتها الثنائية ، نحو المثالية الموضوعية في علاقتهم بالوجود في ذاته ، ونحو المثالية الدائمة في علاقتهم بالوجود لذاته ، ويقود تناقض الماهية والوجود هذا - الوجود في ذاته والوجود لذاته - الى ان الواقع الموضوعي يدرك من قبل الوعي الانساني كشيء خارجي بشكل مطلق في علاقتهم مع هذا

الوعي وبنفس الوقت لا وجود له بمعزل عنه . ذلك : ان اوجد ... اوجد في العالم . وفي تناول الوعي هذا مع العالم وضعت اللبنة الاولى للاغتراب ، الذي لا ينفصل عن الوجود الانساني من وجهة نظر فلاسفة الوجودية .

الاغتراب بوصفه انفصال الانسان عن العالم ، عن المجتمع وعن ذاته .

لقد احدث التطور الاجتماعي الكبير ، وتغير مسار العملية التاريخية العالمية الحاد ، والتنوع الفكري هزة في وعي انسان المجتمع البرجوازي المعاصر . وولدت لديه الخوف امام الحياة ، وشعور الانفصال المأساوي عن العالم والناس ، وعمقت عملية اغترابه . والاغتراب بوصفه انفصال الانسان عن ثمار عمله كما حطه ماركس يتحول لدى الوجوديين الى اغتراب عام لازمني . ولهذا فهو مجرد وله طبيعة ميتافيزيقية . فهو لم يعد يسم مجالا من مجالات العلاقات التاريخية الاقتصادية الانتقالية بل يسم العالم بجملته . والاغتراب كما يراه الوجوديون اساس كل وجود انساني ، ولا يتعلق بالتشكيلات التاريخية ، الاقتصادية ، السياسية المتغيرة . ويظهر اغتراب الانسان عن العالم بشكل عام ، في انفصال الشخصية عن المجتمع ، في انزال الانسان عن « الآخر » . في انفصال الوعي الانساني اي اغترابه عن وعيه نفسه . ولهذا تكون التشاؤمية العميقة أهم سمات النفس الانسانية .

احساس بنقصه ، بضعفه ، احساس بالمأساة ، بعدم الامل ، بالخوف تلك هي صفات نفسية الانسان .

واذا ماجردنا هذه المقولات من معانيها الانتروبولوجية فسوف نلاحظ فيها تعبيرا عن التناقض الداخلي لازمة المجتمع الرأسمالي المعاصر .

انفصال الانسان عن العالم :

ان الوجوديين في اقامتهم التناقض بين الواقع الانساني وعالم الاشياء اللامتشكل ، يرون في الانفصال القائم بينهما السبب الرئيسي للاغتراب .

ووعي وحدني الخاصة ، وانعزالي وتيهي يتعمق اكثر بسبب ان العالم

الخارجي يقف بالعلاقة مع الانسان بوصفه عالما غريبا وعدائيا . فالانسان محاط بالعالم الذي لا يستطيع العيش بدونيه ، انه يبحث عن التأييد في الاشياء ولكنه لا يجده فيها ، فالاشياء تملك ماهية وضع الوجود في ذاته المستقر . والانسان فاقد لهذا الوجود انه لا وجود الوجود . هذا الاغتراب عن العالم عرضه سارتر في القسم الثاني من روايته « دروب الحربة » .

كما نجد لدى البير كامو هذا النمط من الاغتراب اذ يؤكد على اغتراب الوجود الانساني المأساوي ويعتبر كامو التاريخ والمجتمع والعلاقات الانسانية مالم اغتراب الشخصية . ولاتحصل الشخصية في ذلك العالم على تطورها المتعدد ، بل وتفقد تنوع اناها الداخلي وتفصل اكثر فاكثر عن الانا وتقضي على لامعقولية العالم . كل شيء لامعقول - الحياة الخاصة ، حيث تخضع الحرية للدوافع ، الصداقة والحب ، حيث يعيشان في الانانية والجشع ، ثراء العالم الذي بدل ان يحقق التعاون بين الناس يخيف العالم بالقنبلة الذرية . العالم كله لا معقول ، والانسان ملقى في الوجود اللامعقول .

مأساوية الانسان الخاضع للعالم العدو ، مجزه من تجاوز تناقضات الحياة لاستقبال ولا معنى وجوده ، كل ذلك يقدمه كامو بتحليل دقيق وعميق على اساس التحليل النفسي . في مؤلفاته الادبية ، الغريب ، الطاعسون ، ١٩٤٧ ، الصيف ١٩٥٤ . لقد كتب كامو يقول : كن عدما ، وعلى مدى آلاف السنين رفع هذا النداء ملايين من البشر ، سبيل الثورة ضد الظلم والحزن . . . ولكن هذا العدم لم يصل اليه شأنه شأن المطلق (١) .

ان الضياع بين عالم الانسان الداخلي وبين واقعه المحيط هو الفكرة الاساسية التي يكمن وراء ابداع الكاتب ، (٢) .

وكامو شأنه شأن اندريه ماهو الا المعثل المشهور لما يسمى بالتشاؤمية البطولية . وتذكر الماضي البعيد ، والمحاولة اللامثمرة لايقاف جري الزمن وجريان الحياة ، رومانسية الشباب الرائل ، رفض الواقع ، الطمس بالابدية ، تلك هي موضوعات مؤلفات كامو المبكرة .

1 — A. Kamus, L'Été, P. 61

وتلبس أبطال كامو لبوسا واحدا انهم جميعا يائسون . ويتضح ذلك
اللا امل في مسرحيات كامو حيث الوجوه القاطنة هي دائما وجوه جامده
لاحيوية . وهم اذ يعبرون عن أفكار واحساسات المؤلف فانهم يعلنون
تفاهة كل نشاط انساني ، المتسم بالامبالاة اتجاه الحياة واتجاه البشر .

وفي كتابته الفلسفية وخاصة في اسطورة سزيف ، يطرح كامو اهم
مشكلات الوجود الانساني انطلاقا من رغبته في وعسى وتقييم عالم الانسان
الداخلي والخارجي ، ومن اجل فهم معنى وفكرة حياته ، وتحديدموقعه في
المجتمع والتاريخ والطبيعة .

وكامو محللا الواقع المحيط به - مشبنا لامعقوليته يصل الى نتيجة
وهي : ان حياة الانسان والمجتمع فاقدة المعنى بشكل دائم . وينظر كامو الى
اللامعقولية من موقف برجوازي صغير مثقف فاقد الثقة بالتقدم التاريخي ،
وبالنجمهير الشعبية . ومتحامل على الدولة الاشتراكية . بوصفه امرا مسلما
به اساسا في اتجاهه الفلسفي المتضمن تقييم للواقع وللانسان المندرج فيه .
والواقع اللامعقول من وجهة نظرة داخل في مضمون الانسان ، وبشكل ماهية
الطبيعة . وكامو انطلاقا من نظرتة المحدودة القائمة على الادراك الفردي
للواقع ، ودون ان يرى المسار المستمر للتاريخ ، والعصر القاسم للافكار
الاشتراكية التي تؤكد لها الحياة ، واثق من عدم تجاوز الاغتراب ، معتبرا
اياها الصديق الابدي للانسانية فما هو المخرج من هذا الاغتراب الذي يقترحه
كامو ؟ التمرد او الانتحار . التمرد كما يعلن « واقصنا التاريخي » من اجل ان
يكون على الانسان ان يتمرد . وفي هذا القول نجد التناول الوجودي المحض
للتمرد . التمرد مقولة سلبية قبل كل شيء احتجاج ، نفى وعصيان . وفي
التمرد ضد كل شيء يتعلق باللائنا - لوجود لبرنامج ايجابي ، لايلتفت الى
الامكانية الواقعية للاصلاح الاجتماعي . والتمرد كما يؤكد كامو تحرد
ميثافيزيقي ، تمرد انسان مضطرب ضد السخف العام والوجود في كل
مكان .

اما المخرج الآخر فهو الانتحار ، وعلى الرغم من مرور كامو على هذا
المخرج فانه يضحده . والانتحار من وجهة نظره ماهو الا صرخة يأس ،
فيسبب بمقدورها كسر حائط الاغتراب . ولذا فهو فاقد لاي معنى : وحياة
الانسان تتطلب عملا من اجل ان تصبح معاشة . وكامو مؤكدا - على غرار
الوجوديين الاخرين - ان مصدر مأساة الانسان المعاصر في انفصال وعيه

لقد كتب يقول: « لو كنت شجرة بين الشجرات، لو كنت حيوانا بين الحيوانات لكان لهذه الحياة معنى أو لم تطرح هذه المشكلة على الأقل ، لاني إذ ذلك سأكون جزء من هذا العالم ، بل لكنت هذا العالم الذي تناقشه الآن مع وعي الكامل ، مع متطلباتي في الاجتماع مع البشر » (١) .

ولقد شدد جورج باتاي على الجانب السلبي لعلاقة الانسان بالعالم . ولان الانسان من وجهة نظر باتاي ماهو الا « واقع مجزا » ، مشترب كلية عن الطبيعة والمجتمع ، فجميع علاقته مع العالم فاقدة لاي مضمون عقلائي ، ويؤكد باتاي أن التجربة الاصلية لايمكن أن تكون أبدا مغلقة في صورة ذهنية ، لان الفكر متجه دائما الى التقسيم ، الى الانسلاخ ، الى التحليل ، بل فقط وحدة هذه التجربة . والتجربة الاولية الاصلية التي تتحقق عن طريقها علاقة الانسان بالعالم هي لا - معرفة مطلقة - هذه اللامعروفة - هي من وجهة نظر هذا الفيلسوف - التي تقدم امكانية الوصول الى الوجود في ذاته وامكانية الانغماس فيه .

وباتاي حين يضع نشاط الانسان السياسي والاخلاقي والجمالي والاشكال الاخرى لنشاط الانسان التي تملك دائما هدفا محسندا عطية سيادة) ، في تناقض مع التجربة الصوفية الاولى ، فانه يطلق على هذه التجربة اسم النشوة الروحية والتماس الحي مع الوجود العادي . واتصال الانسان مع الوجود حيث يتحرر عن طريق هذا الاتصال من «واقعه المتعدد» ماهو من وجهة نظر باتاي الا شهوانية ، نشوة ، شعر ، وطقوس تضحية . وفي نهاية الامر فان حياة الانسان سواء لدى باتاي او لدى كامو شيء سخيف والانسان يختفي في هذا العالم الصامت الملل . وهذا الفيلسوف الذي لايرى طريقا آخر لتجاوز الاقتراب غير الموت ، ينظر اليه بوصفه تحررا ، وانتقالا الى الفطرية المطلقة .

ويظهر باتاي بصورة مكشوفة عملية نزع الشخصية الانسانية في المجتمع البرجوازي المعاصر . وانحطاط الوجود الانساني . وفي دعواته للخروج من الحياة فانه يختبئ في مجال الوجود الانساني اللاوحي والعميق . ومن الواضح الاتجاه نحو اللاعقلانية المبالغ بها ، التي تسم جزء محسدا من المثقفين الفرنسيين في ادراكها للواقع . وفي هذا العالم حيث تداس كل

اسطورة سيوف - باريس ١٩٦٤ - ص ٧٤ .

الحقيقة الانسانية يكون الانسان المغترب في كل عريه وحيدا وضعيفا بغير حدود كما يرى بالثاني .

ومن الضرورة الاشارة الى ان مفهوم الاغتراب في الوجودية الفرنسية اكتسب تطورا ملحوظا . وخاصة لدى سارتر في كتابه (نقد العقل الديالكتيكي) ويحدد مفهوم الاغتراب لايوصفه انفصالا عن العالم الخارجي ، بل بوصفه جعل النشاط الانساني نشاطا موضوعيا لصالح الاشياء . وفي تشيؤ نشاط الانسان ، عمله ومشاريعه في اشياء مادية ويعرف نفسه في حيويته أي في أن الاشياء مغتربة عنه . وعلى هذا النحو ينظر الى الاغتراب بوصفه نتيجة علاقة خاصة . فهو من جانب يوحد الانسان ونشاطه العملي مع العالم المادي ، ويحول هذا النشاط الى شيء من جهة أخرى . ومعرفة الانسان لنفسه من خلال النشاط يصبح - من وجهة نظر سارتر - ضحية مشكلة الخاص المحول .

وإذا كان الواقع الشئني لدى ماركس واقع القوى الانسانية الجوهرية والانسان يؤكد نفسه في العالم الشئني ، فان هذا العالم الشئني بالنسبة الى سارتر ماهو الا الآخر المختلف عن الانسان ، وفي تشيؤ النشاط الانساني يكمن منبع الاغتراب .

الإغتراب بوصفه لا انسجام الشخصية :

يتصف البحث الوجودي للشخصية الانسانية بلا انسجام الشخصية والعالم وكذلك بالتناظر الداخلي العميق لاناي مع ذاتها . ولاشك أن هذا الاتجاه التشاؤمي في عقائد الوجوديين الفرنسيين قد أملاه جو التعدد الفكري ، وزوال القيم الاخلاقية الاولى التي كانت في ما بين الحربين وما بعد حرب ١٩٣٩ - ١٩٤٥ . والانفصال بين احساس ومزاج الفرنسي العادي وبين اهداف ومصالح الحلقة الحاكمة وصل في تلك السنوات الى توتر كبير من جراء عدم رؤية المخرج من الواقع المأساوي للنظام الذي فرضه المحتل ، وأجواء التكيف مع الوقائع الجديدة ، والاستسلام ، تعمق الوجوديون أكثر فأكثر في تحليل الطريق الخاص ، والوعي الذاتي الفردي ، ولكن دون أن يجدوا الشمولية والانسجام^(١) توصلوا الى نتيجة مفادها أن ماهية الوعي ذاته ماهي الا السلبية وقدرته على النفي .

١ - يو سلافيف - الوجودية . (مسائل فلسفية ، العدد ١ - ١٩٦٧) .

ولا شك أن إقامة الترابط المباشر بين الوضع الاجتماعي - السياسي في ذلك الوقت وبين الأفكار الفلسفية للوجوديين قد يكون مبتدلاً ، ولكن من الخطأ نفي تعلق الأفكار الفلسفية بالواقع الاجتماعي .

وسارتر في إيراد بعض الأمثلة من الحياة العادية إنما يعبّر بصورة مقنعة عن التنافر الداخلي وعن التناقض بنفس الوقت ، عن الطموح إلى التأكيد الذاتي الذي يطبع كل فرنسي شريف في تلك السنوات . ويسمى سارتر بعبثر الوعي الإنساني هذا ، الخداع الذاتي ، الضمير اللاحق ، الضمير السيئ ، اللاصادق . هذا الضمير السيئ يختلف عن الكذب ، ذلك أن في فعل الكذب نحن في علاقة مع الثنائية الأنطولوجية لاناي وللانا الآخر . ويظهر هذا الضمير السيئ في أعماق وعي الخاص . وهنا وجود لخداع مقنع لذاتي .

وسارتر محلاً لظهور الخداع الذاتي يصل إلى نتيجة تقول : أنا هنا في علاقة لا مع الصراع بين الشعور واللاشعور كما يعتقد فرويد ، بل في علاقة مع اتجاهي الواقع الإنساني : وجود الواقعية والتسامي . وعدم استقرار الوجود الإنساني هذا ، وضرورة الانعتاق الدائم لاناي الخاصة ، وتجاوز اغترابي يولد لدى الناس رغبة قصوى لتأكيد الذات ولهذا غالباً ما يلعب البشر هذا الدور أو ذلك ويتصورون أنفسهم على أي نحو يريدون أن يكونوا . وكل واحد منا - كما يقول سارتر - يلعب دوراً ما ، ويبرز وكأنه شخصية ذو وجهين ليس هو كما هو في الواقع ، لأنه لو كان هو فعلاً لكف عن أن يكون (لذاته) وأصبح (في ذاته) . ولكن وجودي يفلت مني وأنا منعزل منفصل عنه . وهكذا فإن الخداع الذاتي يؤكد البديهية الأساسية للفلسفة الوجودية وهي (أنا لست أنا في الحقيقة) . وإذا ما تحققت هذه الوحدة ، فإن الإنسان يكون قد فقد كما يرى سارتر أهم سمة من سمات الوجود الإنساني . (الوجود لذاته) . وقد انمحت لديه تلك الرغبة في الانفصال الدائم وتحول إلى (وجود في ذاته) أي كما لو أنه تشابه مع الأشياء .

وسارتر - كاشفاً للريف الداخلي ونفاق العلاقات الإنسانية في المجتمع البرجوازي المعاصر - يظهر على أي أساس كاذب تبني في هذا المجتمع الترابطات بين الناس . حيث تحل العلاقات الكاذبة محل العلاقات البسيطة والمباشرة حيث الإنسان مفترّب عن هذا المجتمع ، ويطمح هو نفسه إلى أن يتحول إلى « شيء » ويرغب في أن « لا يكون » بل « يبدو » وهذا ما يقود بالنتيجة إلى فقدان الشخصية لذاتها ، إلى لا شخصية الإنسان .

ومن الواضح أن سارتر لم يضع نصب عينيه مهمة الكشف عن اقنعة انماط المقولات الاجتماعية المختلفة ، ولكنه يبحث دائما عن هذه الدلالات الاجتماعية المشخصة ، كما ينظر سارتر الى جميع أشكال ظهور النشاط الانساني بوضعها عناصر بنية فينومينولوجية ، والتي يقيمها انطلاقا من الاهداف الخاصة للفرد . ومن اجل كشف مضمون هذا النشاط يولي سارتر وجهه شطر المنهج التحليلي الفردي . أو كما يقول هو شطر « التحليل النفسي الوجودي » .

وسارتر على شاكلة فرويد يجد هذه البنية في الحياة اللاشعورية للسلوك المبكر . حيث يقف اللاشعوري فوق الشعور ، ويشكل ذلك الأساس الذي يربط الانسان على مدى الحياة مع ماضيه . وحالة الطغسل المنحدر من عائلة برجوازية والمنعزل عن العالم الواقعي ، الذي يلعب دورا رابطا مع حياته الشبابية ، والمختنق في هذا الدور متعطشا للتحرر منه قديما - أي هذه الحالة - في وصفه لسلوك فلوير . وفي مؤلفه (الكلمات) يرسم سارتر صورة واضحة للوضع المأساوي للطفل الوحيد الذي شرع بالاحساس ولكنه لم يع بعد انفصاله عن أسرته - عن لعالم المحيط ، الطفل ليس بمقدوره بعد أن يؤكد نفسه بوصفه شخصية ، ويظل ضحية ذلك الدور الذي يجب عليه أن يلعبه في شبابه في الكوميديا العائلية .

ويصف سارتر وباشكال متعددة الانفصال الغامض الذي يشعر به الطفل ذو السنين السبع (أي الفيلسوف ذاته في طفولته) . كما يصف ضياع شخصية ذاتها .

ان أناي - صفة ، واسمي في أيدي الكهول . لقد علمونسي ان اري نفسي بأعينهم ، لقد كنت طفلا ، والطفل ماهو الا صنم ، يصنعوه من خيالات أملهم . وفي غياب الكهول أحسست في نفسي نظراتهم ، المتصبية في اسنية الضوء ، وتحت تأثير هذه النظرات ، ركضت ولمبت ، لم تسمح لي هذه النظرات الخروج من حياة الحفيد المثالي ، كما حددت العابي وعالي .

وكامو في رواية « الغريب » يمرى - وبدون رحمة - فقندان الانسان لشخصيته . ووجودها خارج ذاتها . « ومرسو » الخادم الصغير (لانسان الصغير اللاملاحظ) مقيد في خوف اللامبالاة الصامتة ، « كل شيء بالنسبة له على حد سواء » انه لامبال بشكل مطلق ، لامبال بالحب ، بموت الام ، بأن يصبح قاتلا وهو غير مذنب في شيء ، كما انه لا يرى في الآخر الشخصية الحية

بل يكف عن الوعي ذاته نفسها . يشعر انه غريب . ليس فقط عن العالم ، عن المجتمع وعن الآخرين المحيطين به ، بل غريب عن ذاته . وكامو من خلال مثال « مرنسو » يتحدث عن التخريب الداخلي لانسان المجتمع الراسمالي المعاصر . ولكنه - اي كامو - لم يكشف عن الاسباب التاريخية للاغتراب ، كما لم يكشف عن جذوره الاجتماعية - الطبقية . ولهذا فان نتائجه النظرية استندت على المذهب الفردي ، وعلى المذهب التشاؤمي ، ولم يجد أي مخرج في عالم الممارسة . وان اللامعقول يعيشه في عالم النسبية ، حيث لا قيم ثابتة ، لا حرية ولا اختيار .

الاغتراب بوصفه انفصال الوعي :

يظهر الاغتراب بخاصة وبشكل حاد في اعماق « انا » حيث يفقد هذا الاغتراب تناقضا بين الوعي وبين وعي هذا الوعي . والانسان يحس ذاته منسلخا ليس فقط عن العالم والآخرين ، بل عن ذاته أيضا .

ويعترف هـ. مارسيل شأنه شأن الكثير من الفلاسفة البرجوازيين المعاصرين بنظرية الاغتراب لدى ماركس التي جاءت في اعماله المبكرة ، ولكنه يرفض بشكل كامل الفهم الماركسي العلمي لاغتراب العمل . ويعتبر يحسه لهذا المفهوم اكثر اتساعا بل واكثر صحة . ويعتقد مارسيل ان مفهوم الاغتراب يخرج عن دائرة العلاقة المتبادلة بين الشخصية والمجتمع في اطار العمل . حيث انه يحيط بمجالات الروح الانسانية العميقة . لقد كتب مارسيل يقول : « افهم من الاغتراب تلك الحقيقة التي تقول : بان الانسان يرى نفسه اكثر فاكرا مقتربا امام ذاته ، امام ماهيته الخاصة » (١) .

ويؤكد سارتر : « ان الوعي امكانية وضع الذات خارج الوجود » (٢) ، ففي حالة الحزن احس بـ « اناي » كما هي في اللحظة المعطاة - اي حزينة . ولكن هل من الحكمة ان اعي هذا الحزن كما انظر الى نفسي من زاوية « خارج الذاتي » ، وعلى بعد من الذات ، كما لو اني الاحظ آخرا . وهذا مالا اجعله في تناقض مع « الوجود في ذاته لأناي » مع حزني التام . انه اكثر من اللانا انه موضوع ملاحظتي ويؤكد سارتر انه قانون الوجود لذاته بوصفه الاساس الانطولوجي للوعي ، يكمن في ان الوجود ذاته يوجد في صورة وجود ذاتي .

1 — G. Marcel. L'Homme problématique Paris, 1955 P. 10 .

2 — J - P. Sartre . L'être et Le heant , P. 61

وإذا ما وجد في شيء ما من أجلي ، فهو إذا لا يمكن أن يتطابق معي .
وهناك انفصال ما بين الذات ونفسها . وعندما يتحدثون عادة عن انفصال
شيء ما فانهم يعنون واقعا كيفيا ما - البعد المعروف في المكان ، وسط
محدد للزمن ، اختلاف سيكولوجي لفرد انيتين . ولكن ما يحدد « اني » مع
ذاتها لا يملك اي سمات كيفية وكمية - انه - العدم . انه الانفصال في عمق
اناي او السلبية المحضة .

ان وجود الومي بوصفه وعيا وجود على بعد من ذاتي ، كما هو
وجود ذاتي ، واقعا غياب البعد ، الذي يحمله الوجود في ذاته ، هو العدم
وهكذا فان الوعي الذاتي يصبح مقولة سلبية .

العدم - احد المقولات المركزية في الوجودية . والعدم بالنسبة الى
الوجودي الالماني هايدغر يقع من جهة في هذا الجانب من الحياة والموت
ومن جهة اخرى يحقق وظيفة منبع وماهية الوجود . وهايدغر اذ ينسب
فلسفته حول العدم على اساس تحليل زمانية الوجود يرسم علاقة الوجود
والعدم . والعدم - كما يرى هايدغر - يخترق كل مجال الوجود بوصفه
موجودا زمانيا ، يؤثر بصورة فعالة في العالم . « فالعدم والوجود ينتسب
الواحد منهما للآخر » .

ويرى هذا الوجودي الالماني المضمون القيمي للعدم ، في ان الانسان في
مجاله العاطفي ، وخاصة في شعور الخوف يدرك تميزه عن الطبيعة وعن كل
ما هو موجود : « ان الخوف يكشف عن العدم » . انه يفتح امام الانسان كل ما هو
غير أصيل في حياته الزائفة ، ومضمون حياته الاصيل ، التي كما لو انها تكمن في
أصيل في حياته الزائفة ، ومضمون حياته الاصيل ، التي كما لو انها تكمن في
« الوجود - من اجل - العدم » . هذه النظرة المظلمة المتشائمة ، هذا اللامس فوق
الفردانية ، يحاول أن يظلمها ياسبرز ، مستبدلا العدم بالتسامي
الالهي « والاتصال الوجودي » . ولكن جعله الواقع اسطوريا ، وظهور التفكير
المرضي عملية لا معنى لها .

والفهم المريف للتفكير الانساني وعلاقته بالعالم بشكل عام هذا
ما يميز الوعي البرجوازي الصفيير . كما يتميز بالتخريب العميق الذي
ظهر في الوجودية الالمانية .

وسارتر يقدم مفهوما مختلفا الى حد ما للعدم ، فاذا كان العدم بالنسبة الى هيدغر أساس العالم كله ، حيث يدخل بناء على مفهوم الخوف الى الانسان ، فانه لدى سارتر يحمل طبيعة ذاتية . لقد كتب سارتر يقول : « العدم — هو السوسة التي تعشش في قلب الوجود الانساني » .

وسارتر كما لاحظنا يقسم الوجود الى نمطين :

« الوجود في ذاته » — عالم الاشياء ، والوجود لذاته — الوعي الانساني هذان النمطان من الوجود هما بنفس الوقت مستقلان ومرتبطان . والعدم منطقياً يأتي بعد الوجود ، ولا وجود له بحد ذاته . انه دائما عدم وجود ما . وهكذا فالعدم لدى سارتر محتاج دائما الى الوجود . وهذا الوجود هو الانسان . « الانسان هو الوجود » ، حيث انه من طريق العدم يندرج في العالم » .

الاغتراب بوصفه صداما بين « اناي » وبين « الآخر » :

الاغتراب لا يحيط فقط بالمجال الشخصي للإنسان وتوتره الداخلي ، بل ويحيط بمجال العلاقات بين الشخصيات . وبالنسبة الى الوجوديين فعل الوجود لا يعني فقط الوجود في العالم ، والوجود في هذه الحالة ، بل الوجود في علاقة محددة مع الناس الآخرين ، هذه العلاقة تتطلب بالضرورة شيئين : « اناي » و « آخرا » ما ومفهوم الآخر مستعمل على نحو واسع سواء من قبل الوجوديين أو من قبل ممثلي الفلسفة المسيحية الدينية .

كما يمكن ملاحظته لدى كل من هيجل وفيخته ، وهو سرل ، وهايدغر وفلاسفة آخريين كثيرين .

والوجوديون الفرنسيون اما انهم يطبعون العلاقات بين الافراد بعضهم ببعض بطابع ديني — صوفي (مارسيل) أو انهم يقعون في صورة متطرفة من صور الذاتية والسلبية — (سارتر ، بواقوار ، كامو ، ميرلو — بونتي) . وأساس العلاقة المتبادلة بين « اناي » والآخرين كما يراها سارتر هي ثنائية الواقع الانساني : ان « وجودي لذاته » يتضمن شيئا متما (الوجود من أجل الآخر) . ولهذا فان سلوكي وأفعالي وأعمالي تخضع لوجهتي نظر ، لتقييمين ، لرأيين ، رأي الخاص ورأي الآخر . والآخر ينظر اليه أساس آخر مختلف ، كما لو أنه وحي المحتجب ، كمنظرة واحدة متجه نحوي .

ومن وجهة نظر سارتر ، فان كل شخصية انسانية تعامل اناها بوصفها انا مستقلة ، بوصفها حرية مطلقة ، ولكن الآخر عندما ينظر الي فانه يمتلك وجودي الخفي ، الآخر يعني على اي نحو ابدوا ، وهكذا فان المعنى العميق لوجودي يكمن خارج ذاتي ، انه اسير النقط ما ، ان « الآخر » يفضحني .

والوجوديون اذ يظهرون التعبير النموذجي لافتراب الوعي البرجوازي ، فانهم يحملون من العلاقة المتبادلة الانسانية العادية علاقة غامضة ، راسمين صورة الافتراب والعلاقة العدائية التي تطبع الذات نحو الآخر .

ان شعور الاحتقار لدى الذات اللامنحدرة الى مستوى الاشياء يكشفه سارتر بالامثلة التالية : فانا الآن اتزده في الحديقة ، تأمل الطبيعة والاشياء المحيطة بي وفجأة اكتشف ان هناك انسانا آخر غيري ، وفجأة تحصل عملية انفصال . فكل ما هو موجود بما في ذلك اناي وجد من اجلي وحدي ، أصبح موجودا من اجل الآخر . لقد فادرتني العالسم ، من اجل ان يصنع اشياء الآخر الخضراء اني لادرك العلاقة بين الوردة وبين الآخر بوصفها ترابطا موضوعيا ولكن لا أستطيع بعد الآن ان احس بالوردة على هذا النحو اذ ظهر فجأة الموضوع الذي سرق مني العالسم .

ويؤكد سارتر في تحليله علاقات الناس بعضهم البعض على ان الفكرة الاولية « الوجود من اجل الآخر » ليس « الوجود مع » بل الصراع . (ان الصراع الفكرة الاولية « للوجود من اجل الآخر » « الجحيم هم الآخرون » .

لقد بين ماركس ، ان الانسان في المجتمع الراسمالي انسان فاقد الكل الواحد الهرموني ، انه منزول عن المجتمع ، عن الاخرين ، ويقف في تناقض معهم بوصفهم قوة عدائية . ومن اجل حل هذا التناقض لا بد من القضاء على السبب ، أي الغاء العلاقات الشئئية بين الناس في المجتمع الراسمالي واستبدالها بعلاقات انسانية في المجتمع الاشتراكي . ويعترف الوجوديون بهذا التناقض ، ولكنهم لا يرون المخرج في التغيير الثوري لنظام الراسمالية الاجتماعي - الاقتصادي ، بل إما في مذهب الأرادة ورفع لواء حرية الانسان بتطرف ، « الوجودية اليسارية » او في التصونية الدينية والتي على الرغم من اعلانها كمال الشخصية الانسانية ، لكنها في الحقيقة تحتقر هذه الشخصية وتجرها الى الازعاج والاستسلام (الوجودية المسيحية) . ولا شك ان الدعوة مارسيل الى الخروج من المشكلات الحياتية الهامة لايماننا هذه ، والرغبة في تحويل المسائل الملحة للعصر الى توتر ذاتي

لفرد منعزل لها ما يبررها . انها نتيجة التأثير المدمر للتقدم العلمي -
التكنولوجي ، الذي يصب حممه على الانسان ويخمد حياته الداخلية .
وترى الوجودية الفرنسية في نمو سلطة التكنوقراطية وسيلة من وسائل
عزل الانسان عن حياته الداخلية ، وفصله عن الكمال الاخلاقي .

وفي هذه المناسبة فان الفكر الفلسفي التقدمي لعصرنا الراهن يبحث في
مشكلة (الانسان الجديد) انسان المجتمع الاشتراكي في تراء وتنوع عالمه
الداخلي . انه انسان العمل ، انسان التأثير السياسي الذي يغير بل ويخلق
العالم .

والتقدم العلمي التكنولوجي بالنسبة له انما يفتح امامه امكانات
لا محدودة في نشاطه الذهني ، الاخلاقي ، الثقافي والعملي - الاجتماعي .
وكما اشار ماركس ولينين اكثر من مرة فان التقدم التكنولوجي يحرر
الانسان من العمل الميكانيكي المضي ، ويخلق الشروط الموضوعية لتساع
امكاناته الابداعية ، ولتطور الوعي .

افتراق الشخصية عن المجتمع :

على الرغم من الاتجاه الفردي البالغ به ، فان الوجوديين لم يستطيعوا
تجاهل المشكلة المركزية لعصرنا - وهي مشكلة العلاقة المتبادلة بين الشخصية
والمجتمع . وكلا الاتجاهين الوجوديين « اليميني » و « اليساري » يضعان
الفرد في تناقض مع المجتمع ، متحدثين عن اولوية الشخصية على المجتمع .
والوجوديون مضخمين المبدأ الذاتي لدى الانسان يحولون العلاقة بين
الشخصية والمجتمع الى استقلال مطلق للفرد عن المجتمع . والانسان كما لو
انه يخلق العالم بحرية ، ويقيم العلاقات الاجتماعية بارادته ، فاما ان
يتمثلها او يرفضها . وفي تشديد الوجوديين على الجانب الشخصاني
والفردي للانسان في علاقته بالمجتمع يقعون في خطأ تحويل المجتمع الى
شيء مجرد ، وهذا ماوقف ماركس ضده في (المخطوطات الاقتصادية -
الفلسفية عام 1944) . لقد كتب يقول : « يجب الابتعاد بخاصة عن أساس
تناقض المجتمع مع الفرد بوصفه شيئاً مجرداً . فالفرد ماهو الا موجود
اجتماعي . ولهذا فلن أي ظهور لحياته - حتى لو كان هذا الظهور بصورة
غير مباشرة في علاقة جماعية تتم مع الآخرين ، فان ظهور حياته ماهو الا
ظهور وتأكيد الحياة الاجتماعية » (1) والوجودية المسيحية تؤكد على النقيض
من المبدأ الماركسي العلمي على ان الشخصية في نهاية الامر تخضع لتأثير مبدأ

1 - ك ماركس ، ن. المنفلذ ، من المؤلفات المبكرة ، موسكو ، 1956 ، ص 910 .

متعال - ديني ، تخضع للاله . أما الوجودية الملحدة فانها تعتبر التفكير والعمل المبدع اساس أي نشاط للفرد . والتأثير على الشخصية في المجتمع الذي تمارسه الجماعة لا تأخذه الوجودية بعين الاعتبار ، لانها تعتبر الجماعة ليست الا شيئا غريبا وعدوانيا .

ومارسيل في وصفه للعالم الخارجي بوصفه عالم الموضوعية المنفصل - حيث يقوم التفكير العقلي النظري في نوع الشخصية والانسانية من الانسان - انما يعتبره من مجال الحياة الاجتماعية . فمن وجهة نظره المجتمع الانساني ، الدولة المعاصرة ، والعلاقات الاجتماعية «مسممة بروح التجريد» ويفهم من روح التجريد هنا على أنها مرادفة لمفهوم « الموضوعية » . حيث يجري - بفضل تعميم التفكير العلمي - جعل الحقائق العيانية شيئا مركزيا وعمما . فكل ماهو شخصاني ، وذاتي يحطمه ويستبدل بالمجرد وبالعام . وتعود روح التجريد - كما يرى مارسيل - الى الاغتراب ، الى الانفصال عن الواقع العياني ، الى تجاهل الانسان الحي ، الحاس والفاسل ، الى ازمة المجتمع المعاصر . ويعتبر مارسيل ان أحد الاسباب الكامنة وراء الصراع الاجتماعي في هذه المرحلة هو دخول الافكار المادية الى المجتمع الانساني وفقدان المبادئ الاخلاقية الى جانب ذلك . واغتراب الشخصية أو « روح التجريد » أكثر ما تظهر في التقنية - كما يرى مارسيل - ولهذا فالتقنية هي العائق الكبير أمام طريق تقدم الانسانية - لقد كتب مارسيل في كتابه « الانسان الاشكالي » يقول ، ان جعل المجتمع مجتمعا تقنيا قاد الى ان يفقد الانسان جوهره الاصيل ، وتحول الى وظيفة انتاجية ما . ويضيف مارسيل : العالم المعاصر عالم البربرية الذي يستند الى الوعي ، عالم محطم ، ترى أي قلب لم يتحطم .

ومارسيل بغض النظر عن ظروف الانتاج الرأسمالي ، من تلك العلاقات الانتاجية التي تتطور فيها التقنية ، يصل الى نتيجة معممة خاطئة ، تقول : ان التقنية أحد أهم أسباب اغتراب الانسان المعاصر ، انها تجعل منه انسانا ميكانيكيا ، بل تحمده ، وتفصله عن المجتمع .

واضحى مفهوم « الاغتراب التقني أحد أهم مسائل الفلاسفة وعلماء الاجتماع البرجوازيين . انهم متشائمون جدا من نمو سلطة الآلة على الانسان ، متشائمون من قتل التقنية للانسان ، فليس الله هو الذي مات كما أكد نيته في القرن التاسع عشر ، بل مات الانسان أيضا . ولاحي الا

النظام والآلة . ولكن التقنية لا يمكن لها التأثير على الانسان باستقلال عن العلاقات الاجتماعية . وان تأثيرها على المجتمع متعلق بالشروط الاجتماعية - الاقتصادية . وبالنظام السياسي لهذا البلد أو ذلك . وإذا كانت التقنية تستخدم في شروط الانتاج الرأسمالي بوصفها وسيلة للحصول على قيمة كبيرة على حساب مضاعفة العمل ، والجهد الأقصى لقوة العامل ولا تحول عمليا الى دور ملحق بالآلة ، فانه في المجتمع الاشتراكي حيث لاتناقض بين طبيعة الانتاج والطلب ، فان الآلة كما أشار ماركس قوة رائدة لاختصار العمل الانساني وجعله أكثر اثمارة» (١) . ومارسيل الذي يربط السمات السلبية للاقتراب بطبيعة الحضارة المعاصرة - شأنه شأن مدد من الوجوديين الآخرين - لا ينظر الى الاقتراب بوصفه ظاهرة تميز المجتمع الطبقي - التناحري . ومن وجهة نظره فان الاقتراب لا يزول حتى في المجتمع الاشتراكي حيث تبقى المرحلة المؤثرة في جعل الروح الانسانية روحا بيرواقراطية ، كما تستمر عملية تجريد الفرد من صفاته . ونتيجة فهم كهذا فان كل مجتمع انما يضطهد الانسان ، ويصبح الاقتراب قوة خارجية حتمية ، أبدية ولا يمكن زواله .

ومارسيل يتجاهل ان الشخصية الانسانية في المجتمع الاشتراكي الجديد ماهي الا قوة واعية ، ومؤثرة في التغير الاجتماعي ، وكتابات مارسيل كتابات لاتاريخية ورجعية متطرفة ، في تناولها للحياة الاجتماعية . كما تتسم بالتقييم الازدرائي - الارستقراطي لدور الشعب في عملية التغير الاجتماعي . ومارسيل الذي يطرح نفسه بوصفه داعيا « للنخبة القليلة » . للقادة ، يصف الجماهير الشعبية على أنها جماهير ثانوية وفاقدة لحقيقة الروحانية ، والدكاء .

ويعلن مارسيل : « ان الجماهير تتحرك في الحقيقة على اساس القوانين الميكانيكية المحضة ، توجد وتظهر نفسها خارج اطار الفهم والحب ، ذلك ان الجماهير ليست الا تدن وانحطاط ماهو انساني . ومن التناقض الواضح التفكير بانه يمكن تربية الجماهير ، ان الفرد وبدقة أكثر الشخصية هي التي يمكن اخضاعها للتربية أما الجماهير فان تخضع للترويض » .

وهذا التطفل الارستقراطي لدى مارسيل ، وازدرأؤه لدور الجماهير الشعبية مرتبط بانجاهه الفلسفي والسياسيولوجي، مرتبط باقامته التناقض بين

١ - كد. ماركس ، ف.د. انغلز . المؤلفات ، المجلد ٤٢ ، ص ٤ .

الشخصية والجمهير ، بانفصال الانسان الفرد عن التأثير المخيف للوسط الاجتماعي بالطموح الى « الاختباء الداخلي » ، الى انسجام الفرد مع ذاته . هذه الفلسفة ... ولا شك تسدل على الاتجاهات المنحسرة للايدولوجيا البرجوازية ، وخوفها امام التغير الثوري الحتمي للعالم .

ومارسيل مزيفا العلاقة بين البشر يعرض افكاره حول الشخصية في صور غامضة من الصوفية الدينية . انه ليس ببساطة يرفض البحث العياني للعلاقات الانسانية الواقعية بل يرسمها بصورة كاذبة .

ان تعقد وتناقض المجتمع الراسمالي ، وفشل البرجوازية بوصفها طبقة قد ولد لدى مارسيل الخوف امام التاريخ ، امام المستقبل ، وكان عليه ومن اجل الخروج من مأزق فردانيته الضيقة البرجوازية على كشف المعنى التاريخي والاجتماعي للعلاقة بين الناس في المجتمع الطبقي المعاصر ، واظهار ذلك الاتجاه الاصيل ، والقانونية اللذان يفلان في هذا المجتمع .

ولكن مارسيل الذي بقي في موقف « السقراطية الجديدة » المجردة - كما يسمى هو موقفه الفلسفي - يضرب عرض الحائط بالدور الحاسم - بالعلاقات بين البشر - اي بالقوانين الموضوعية للطبيعة والمجتمع ، ناظرا اليها نظرة مخالفة للواقع الموضوعي .

كما تظهر في فلسفة مارسيل بشكل واضح اللاعقلانية والاحتقار للعلم ، وهذا ما يميز اكثر ممثلي الفلسفة البرجوازية . طامحا الى الاحاطة الكاملة بالشخصية فانه في حقيقة الامر انما يبني اتجاهها دينيا - فلسفيا لاعلميا لانسان مجرد خارج عن الزمان بشكل عام ومحدود بذاته ومغترب عن المجتمع ويبحث عن الخلاص في الاله بوصفه اساسا ثابتا لا يتزعزع للوجود . لا ولكن الانسان ليس مجردا ، في مكان ما خارج العالم ، متكديسا في شيء موجود . الانسان هو عالم الانسان ، الدولة المجتمع (١) . ان الفهم الماركسي للتاريخ ماهو الا عملية موضوعية ، قوانين يدركها الانسان وعلى اساسها يتدخل ويغير مسار التاريخ ، ويتاصل في الانسان شعور القوة والثقة في النفس .

ولم يكن بمقدور هذا الفيلسوف المسيحي حل اهم مشكلة اجتماعية - مشكلة العلاقة المتبادلة بين الشخصية والمجتمع - هذا الفيلسوف الذي يهرب من حركة الزمان ، وصراع القوى السياسية . ان الحياة ذاتها ، التاريخ وتطور العلاقات الاجتماعية بينت جميعها زيف ذلك التصور حول

١ - ماركس ، انفلر ، المؤلفات المجلد ١ ص - ٤١٤

التفرد الكامل للانسان المعاصر ، حول اغترابه وانفصاله عن الوسط المحيط .
كما ان ميرلو - بونتي محللا للعلاقة بين الشخصية والمجتمع ينسأ على
ثنائية الفكرة التي يعتنقها يصل الى نتيجة رجعية بصورة واضحة . وميرلو -
بونتي شأنه شأن الكثير من الفلاسفة البراجوازيين بعيد كل البعد عن مبادئ
التاريخانية . وهو ينظر الى الظواهر الاجتماعية لا على اساس تطورها
الموضوعي ، بل بوصفها معطيات مباشرة للاتصال الحياتي بين الذات
والموضوع . هذا الاتصال - من وجهة نظره - يكون اتصالا منسجما ومتوازيا
في مستوى الوعي اللامنكس والامغرب . وانطلاقا من مبدأ فلسفته
الغينومينولوجية - الوجودية الاساسي الذي يتلخص في أن كل ماهو
موضوعي متضمن في « الذات » عمليا ، ولا وجود له بدون الذات - ينظر
ميرلو - بونتي في المقولات الاساسية للنظرية الماركسية - الديالكتيك
والممارسة ، بوصفها التائر المتبادل المباشر بين « الذات والموضوع »
لاسيما ان الممارسة في التاريخ كما يراها لبست الا خلفية وسيطة بين
الذاتي والموضوعي للعملية التاريخية .

ومن هنا يأتي الخلط بين المادي والمثالي ، الذاتي والموضوعي في فهم
التاريخ . وميرلو - بونتي الذي يؤكد « انه لسنا وحدنا فقط الذين توجد
في التاريخ الموضوعي ، بل هو الآخر يوجد فينا » يظهر دائما بوصفه ثنائي
التفكير . انه لا يقدم تحديدا دقيقا للعلاقة المتبادلة بين هذين الجانبين ، ولم
يبين أي منهما اولي وايهما اللاحق ، وفي النتيجة تمحي الحدود بين الدقائق
الموضوعية والوقائع الذاتية ، بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي .
وميرلو - بونتي على غرار سارتر يعتبر افكاره قريبة من الماركسية في درجة
ما ، ومع ذلك فان هذا الادعاء لا اساس له من الصحة . وهذا ماظهره اقامته
التعارض بين الفلسفة الماركسية وبين النموذج الاوربي لها . وبجمل ثورية
زائفة يقف ضد اهم مبادئ الماركسية .

وميرلو - بونتي الذي يصف الماركسية في الستينات على انها فقدت
طبيعتها الثورية بدعوى انها انحرفت عن المدخل الذاتي لدراسة الواقع ،
يصل الى النتيجة القائلة ان هدف الثورة يجب ان يكون الانسان ، وليس
« التفكير في الاشياء » والذي كما لو انه يقود الى انحطاط الحركة الثورية .
وكما انه لا وجود للديالكتيك في الطبيعة ، باستقلال عن الوعي الانساني ،
كذلك الثورة فانها لامحالة مخنوقة اذا ما حاولت الاتجاه نحو تغير الوضعية
الكثيفة للعالم الموضوعي ، وتكون الطبقة المتمردة ثورية في لحظة تحطيم

العالم القديم فقط كما يعتقد ميرلو - بونتي . وعندما تصبح طبقة سائدة تختفي تقدميتها .

والثورة بمفهوم ميرلو - بونتي تستطيع ان تحطم فقط لا ان تخلق ، ولهذا فهي حقيقة بوصفها حركة ، وكاذبة بوصفها نظاما . وهذه الافكار الرجعية التي يقدمها ميرلو - بونتي متجهة ضد الحركة العمالية العالمية وضد الثورة الاشتراكية ، مع أنه يحاول أن يقنعنا بأن افكاره لا تتناقض مع الماركسية ، وفي الحقيقة ، انها لا تختلف عن الاستراتيجية المادية للشيوعية لايدلوجي البرجوازية . وهدفها الذي يتلخص في هدم أو اضعاف الماركسية . وميرلو - بونتي إذ يضحك دياكتيك القوانين الموضوعية الاجتماعية ، والضرورة التاريخية ، فانه يستمض من ذلك بلعبة مواربة من المفاهيم المجددة والتي ليس باستطاعتها حل مشكلة العلاقة المتبادلة بين الشخصية والمجتمع . بين الانسان والتاريخ . والشخصية بالنسبة له مفتربة عن المجتمع ، ونتائج النشاط التي ليست الا عدما شيئا ماهي الا عدوة للانسان

وسارتر يعطي أهمية أكبر للعلاقة المتبادلة بين الناس مقيما التناقض بين الفردي والجماعي . لقد شعر سارتر دائما وبشكل حاد باضمحلال الثقافة البرجوازية ، ولكنه في كتاباته ما قبل الحرب لم يحاول الخروج عن مشكلة تجريد الفهم الوحيد ، الى تقييم الممارسة الاجتماعية بعامة . وهذه المشكلة ما حاول سارتر حلها في مؤلفه الأساسي « نقد العقل الديالكتيكي » . لقد قدم في هذا الكتاب تحليلا عاما لدور الظواهر الاجتماعية ، وأكد على ضرورة الترابط بين الفرد والجماعة ، بين الشخصية والمجتمع ، بين الانسان والتاريخ .

لقد جعلت الحوادث التاريخية العظيمة لعصرنا - انتصار الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي ، واقامة منظومة للبلدان الاشتراكية ، وكذلك أزمة الرأسمالية - سارتر يفكر بشكل اعمق بالعمليات الاجتماعية ، وتحديد موقفه الفكري والنظري بشكل واضح . وفي كتابه - نقد النقل الديالكتيكي ، الذي يعتبره سارتر تطورا مبدعا للماركسية ، يطمح لبناء نظرية جديدة في العلاقات الاجتماعية ، والتطور التاريخي . ومع ذلك فان هذه المحاولة لم تطور الماركسية ، بل على العكس كانت على التضاد منها . وفي الكتاب المذكور يريد سارتر أن يقدم خارطة كاملة للعملية التاريخية - الاجتماعية أخذا بعين الاعتبار مفهوم الشروط المادية للنشاط الانساني ، ولكنه ينظر الى

هذه الشروط بطريقة وجودية محضة ، بوصفها منظومة الاغتراب ، بوصفها مناقضة وعدائية للإنسان . ومن هنا يسرى « الشخصية - المجتمع » في اطار التناقض الوجودي بين العلاقات الاجتماعية - الانسانية - والعلاقات الفردانية الانسانية . وسارتر منضما الى الفلاسفة البرجوازيين الذين يتهمون الماركسية في اذابة الشخصية في الكتل الاجتماعي ، يناقض الماركسية بافكاره الوجودية حول العملية الاجتماعية - التاريخية ، المتحررة من هذه « اللانسانية » ، وهو اذ يوافق الماركسية حول أن الانسان ثمرة ظروفه ، التي يغيرها ويخلقها ، بنفسه ، فانه عمليا يعطي هذا المبدأ معنى آخر ، انه ليطمح الى تعظيم المبادرة الخلاقة والنشاط الذاتي للفرد . انه يرى في الانسان الذات الاصلية للتاريخ ، ولكنه يميل الجانب المبدع للعلاقات الانسانية في موضوعية هذه الشروط . وعدم فهم المادية في البحث الاجتماعي - التاريخي ، الذي يكمن في رؤية الجانب الايجابي للتطور التاريخي في النشاط المادي للناس ، وفي طبيعته القانونية ، قاد هذا الفيلسوف الفرنسي الى أن تفقد آراؤه حول الشخصية الانسانية كل اساس موضوعي وان تظل هذه الشخصية منعزلة وحيدة ، ومفتربة عن المجتمع .

وسارتر الذي قدم تحليلا شاملا للعلاقات التناحرية الحادة في المجتمع البرجوازي المعاصر يبين وبشكل مقنع خضوع الشخصية تحت وطأة القوى الخارجية ، ولكنه على خلاف الماركسية لا يجد سارتر مخرجا وطريقا واقعيا للتحرر .

والوجودية التي تنظر الى الاغتراب لا في المجتمع الواقعي ، الطبقي التناحري ، بل في العالم المقلوب على راسه قلبا لاعقليا ، تبحث هذه الظاهرة بحثا لاتاريخيا ، وتجعل من العلاقات الاجتماعية علاقات سيكولوجية ، مركزة على اللحظة الذاتية ، وجاعلة من التقنية ظاهرة فيتيشية . ولكن التاريخ والممارسة في الحياة الاجتماعية ، يؤكدان ان مفتاح فهم منشأ وبنية الاغتراب يجب البحث عنه في الجوهر الطبقي لتقسيم العمل .

لقد قدم ماركس في « المخطوطات الاقتصادية - الفلسفية ١٨٤٤ » حلا ماديا لمشكلة الاغتراب ، وابطا اياها بتعطيل العمليات الاقتصادية للرأسمالية ولاسلوب لانتاج الطبقي - التناحري قبل كل شيء . لقد بين أنه في اساس اي اغتراب يقبع اغتراب العمل ، بوصفه نتيجة حتمية للملكية الخاصة ، وتظل مشكلة الاغتراب في الاعمال اللاحقة لكلاسيكي الماركسية ، في « العائلة المقدسة » ، « الايدولوجيا الالمانية » ، « السابع عشر من برومير

بونابرت « ، « نظرية فضل القيمة » ، « الراسمال » . . . وفي كتب أخرى ، حيث بحثت هذه المشكلة (اي مشكلة الاغتراب) ليس فقط بوصفها مقولة فلسفية ، بل في اطار المفاهيم العلمية للاقتصاد السياسي والمادية التاريخية . « ورفع » الاغتراب ليس فصلا منعزلا لفرد مجرد ، محتسج ضد العنف اللانساني ، بل نشاطا واعيا هادفا ، للطبقة العاملة - التي تتحمل كل اثقال العمل البشري ، وبوصفها قوة ثورة اصيلة ، قادرة على تجاوز الاغتراب بشكل كلي .

ومحاولات سارتر ، مارسيل والوجوديين الآخرين نحو الاختلاف الجوهرى بين الاغتراب في المجتمع الطبقي - التناحري والاغتراب في المجتمع الاشتراكي ، والتأكيد بأن الاغتراب هو ذاته في كلا المجتمعين ، انما تنطلق من اتجاه ذاتي - مثالي ، وجعل مفهوم الاغتراب مفهوما سيكولوجيا وسيولوجيا بشكل مطلق ، محولينه الى عامل بنيوي في الوجود الانساني . والفلاسفة الماركسيون الذين يكشفون الطبيعة المثالية لهذا التناول الانتروبولوجي للاغتراب كما لو انه جزء اساسي من طبعة الانساني وسيظل خاضعا له ، انما يعارضون هذا الفهم بفهم اجتماعي - تاريخي متفائل لهذه المشكلة .

المبادئ المعرفية للوجودية :

الوعي سبب الوجود كله :

تحاول نظرية المعرفة الوجودية الاستعاضة عن « ثنائية » النظرية المادية في المعرفة بنظريتها « الواحدية » وانطلاقا من العالم المطلق والداخلي « الوجود - لذاته » تنفي هذه النظرية اولوية العالم الخارجي الموضوعي في علاقته بالوعي . ولكنها الى جانب ذلك لا تؤكد ان الوعي نتيجة الروح ، والوجوديون يبذلون جهدهم لشق طريقهم من الدائرة المغلقة لمذهبهم الذاتي الى العالم الموضوعي متجاوزين النظرية الديالكتيكية - المادية في الانعكاس .

وهم في تأكيدهم على طبيعة الوعي الخلاقة ، ليسوا في وضع يؤهلهم للاجابة على السؤال الاتي : ماهو مصدر هذا الوعي ؟ ترى هل مصدره لاشعوريا ، ام مصدره فيزيولوجيا ؟ ومن وجهة نظر سارتر لاهذا ولا ذاك . اللاشعور لا يمكنه خلق الوعي .

سارتر والوجوديون بعامة لا ينظرون إلى الوعي على أساس تطوره . انه ليس الا واقعة موجودة ، غير مشروطة بأي سبب . والحقيقة ان هنالك الى جانب الوعي ، الوجود في ذاته ، ولكنه من وجهة نظر سارتر لا يمكن ان يكون منبع الوعي ، فالادنى لا يمكن خلق الاعلى ، اذا هل الوعي ينبع من اللاوجود ؟ ولكن احتمال كهذا ينفيه سارتر . اذ لا يمكن ان يكون هناك « لاوجود » الوعي قبل الوعي . من اجل ان يوجد لاوجود الوعي لا بد ان يكون هناك وبشكل مسبق الوعي الذي لاوجود له الآن ، والذي يؤكد لاوجود الوعي . والوعي كما يؤكد سارتر لا ينبع من « العدم » انه يوجد عن طريق ذاته . حتمية ايجاد نفسه بنسبه اهم سمة من سماته . ولهذا فالوعي يتقدم اللاوجود وينبع من الوجود (١) . ولكن هذا كله لا يعني ان الوعي ليس الا جوهرأ روحيا ، يناقض العالم المادي .

وبالعكس ، فكما يريد سارتر ان يبرهن ، فان وجود الوعي صدفه ولا اساس له غير ذاته هو . لقد كتب يقول : « نحن نريد ان نبرهن على : اولا : ان العدم ليس سببا للوعي ، ثانيا ، ان الوعي سبب طريقة وجوده الخاص » (١) . ومع ذلك فان سارتر يقف ضد ما قدمته عقلانية القرن السابع عشر حول الاولوية الانطولوجية للوعي بوصفه جوهرأ روحيا خاصا . والوعي - كما يرى سارتر - ليس جوهرأ مطلقا - انه ليس الا « ظاهرة » محضة . وتكمن الخطيئة الانطولوجية للعقلانية الديكارتيية في ان ديكارت لم ير ان ماهو مطلق يجب ان يحدد عن طريق اولوية الوجود على الماهية . واسبقية الوجود على الماهية مسألة يحاول الوجوديون البرهنة عليها .

« الوعي يخلق العالم » :

ان الوجوديين في كشفهم الدور السلبي للوعي الذي تعتبره الوجودية انحذارا للوجود ، يرون في الوعي - الى جانب ذلك - الوجود الاصيل ، الذي يخلق العالم . وعندما يصبح الوجود وجودا من اجلي يكتسب العالم الطبيعي المعنى ، ويتحول الى ظواهر تؤلف الوجود الواقعي . ويعتبر سارتر ان مادة الجبال التي لم يتعامل معها بعد ، اي الوجود فقط ، تصبح في اللحظة التي يقوم بها هواة التسلق بتسلقها قمة محددة ، تنفرد وتتضمن علاقات مختلفة . ويقود المبدأ الصادق حول وعي الانسان بوصفه

١ - سارتر - لوجود والعلم . ص ٢٢

٢ - المصدر السابق .

تشاطا مبدا بنتيجة وضع الوعي في تناقض مع الوجود انطولوجيا السى
تزيين الاشكال الحقيقية لترابط الانسان مع العالم . لقد كتبت سيمون دي
بوفوار في قصتها المبكرة « الزائرون » تقول : « في الممر المسرحي الفارغ ،
رائحة الغبار ، الظلال ، الوحدة الكئيبة ، كل هذه الاشياء لم توجد من اجل
اليد ، انها لم توجد على الاطلاق ، والان فان البطلة فرانسواز هنا ، ولون
انسجاد الاحمر يخترق اللون القاتم كأنه مصباح خائف ، وفرانسواز تملك
ملك السلطة : ان وجودها ينادي الاشياء من لاشعورها ، انها تمهب الاشياء
حذاء ورائحة . كل العالم يخضع لها » .

كما أن ميرلو - بونتي الذي لاينفي وجود العالم الخارجي ، ولكن دون
أن يفهمه خارج اطار الذات يضع الدور الابدائي للوعي الانساني في المقام
الاول . لقد كتب يقول : « اتي منبع مطلق . وجودي غير متعلق بالدين
سبقوني ، غير متعلق بمحيطي الفيزيائي والاجتماعي . ان وجودي متجه
اليهم ، انه يؤكدهم ، لاني انا الذي اخلق الوجود لذاتي . . . والنظرة العلمية
التي تقول بانى لحظة ، جزء من العالم ليست الا نظرة ساذجة ومناقفة . لان
هذه النظرة نظرة مغلقة ، لاتأخذ بعين الاعتبار النظرة الاخرى ، نظرة الوعي ،
التي تؤكد أن العالم بدأ يحيط بي وشرع بالوجود من اجلي » .

وعكلا فان العالم الاصيل بالنسبة الى الوجوديين محدود بالواقع
الانساني ووعيه في نهاية الامر . والانسان يودع العالم كل ثرائه . ولا يهم
الوجوديين العالم سواء كان عالما فيزيائيا او الطبيعية كما هي . والانسان
ولا سيما الانسان المنطلق في عالمه الداخلي الخاص ، المحدود بمشاكله
الانسانية المحضة ، هو العالم الواقعي الاصيل لدى الوجوديين ، وهو
الموضوع الوحيد للبحث الفلسفي . وعالم « لذاته » على النقيض من عالم
في ذاته ، لا يوجد الا من اجلنا . اذا فالعالم الوحيد الذي يوجد من اجلي
هو العالم المخلوق من قبل وعي الخاص . لقد كتب سارتر يقول لذاته هو
الوحيد الذي يجعل العالم متساميا ، انه العدم الذي تملكه الاشياء عن
طريقه .

ولكن كيف يتحقق الترابط بين العالم والانسان من وجهة نظر
الوجودية ؟ في فعل الوجود . والوجوديون في تفسيرهم مواقع المفهومين
التقليديين الميتافيزيقيين - الوجود والماهية ، يعترفون بأسبقية هذا الاول

ويحاولون منه اشتقاق جميع الترابطات والعلاقات الحقيقية للواقع .

والوجوديون في فهمهم للوجود بوصفه « مراعاة » ، « توتراً » ، الواقع من حيث هو وسيلة عليا ومطابقة للوعي ، يطمحون للبرهنة على اطروحتهم الاساسية في نظرية المعرفة وهي أولوية الذاتي على الموضوعي . على هذا النحو يظل ميرلو - بونتي الوضع المتوتر عندما يصبح ترابط الانسان مسع العالم واقعة أولية . منطلقا من أن الوعي يخلق مسبقا انفصال الذات بين الوعي الفردي للانسان المنعزل وبين الواقع الموضوعي المحيط ببناء على المبادئ الاساسية لعلم النفس الفشتالتي فان مايمتبره ترابطا أوليا بين الانسان والعالم هو الفعل البنيوي الشامل - أي الإدراك .

لقد كتب يقول في مؤلفه الاساسي فينومينولوجيا الإدراك ما يلي :
« الإدراك أهم مقولة لانه الوعي الاساسي للواقع » .

ان ماهو أولي من وجهة نظر الفيلسوف الفينومينولوجي ليس مانفكر به بل مانراه . وميرلو - بونتي ملاحظا الجانبين المميزين للإدراك - سرورته ومبادئه ، يصف الإدراك من حيث هو درجة عالية من درجات الوعي بالعلاقة مع التفكير .

كما أنه محلدا الإدراك بوصفه رؤية مباشرة للعالم ، بوصفه اتصالا خبرة مع هذا العالم ، يقوم بتوضيح أن التجربة تعني ، امتلاك العلاقات الداخلية مع العالم ، مع الجسد ، ومع الناس الآخرين ، يعني أن تكون معهم ، من أجل أن تكون إلى جانبهم .

والإدراك لدى ميرلو - بونتي كما هو الحدس لدى برغسون . وما هو خفي بالنسبة إلى ماركس هو « الوجود لذاته » بالنسبة إلى سارتر ، والإدراك متضمن في العالم ، وهو مرتبط به ارتباطا مباشرا ، وفي هذا ليس بين الداخلي والخارجي أي انفصال . العالم يقبع في وأنا فيه ، وبالنسبة إلى ميرلو - بونتي فان بين الذات والموضوع علاقة انجذاب .

وهذه العلاقة علاقة على نحو ديالتكيكي ، والديالتكيك بالنسبة إلى ميرلو - بونتي هو الانتقال من الذات إلى الموضوع ، ومن الموضوع إلى الذات

وليس مهما بالنسبة له من هو أولي ومن هو اللاحق ، ان ماهو هام :

تلك العملية الابدية اللامتوقعة من التداخل المتبادل . ويؤكد : « ان الادراك الطبيعي ليس علما ، انه لا يوضع نصب عينيه الاشياء ولا يفصلها عن نفسه من اجل ملاحظتها ، انه (اي الادراك) يعيش معها ، الادراك ماهو الا رأي ، او « ايمان اولي » ذلك الايمان الذي يربطنا مع العالم وكأنه يربطنا مع اقربائنا » . وميرلو - بونتي على شاكلة جميع الوجوديين يقللون من قيمة المعرفة العلمية ، كما ان التفكير العلمي يمحي الترابط المباشر مع العالم ، ذلك انه باستناده الى المفاهيم والرموز يفقد الترابط الحي مع الاشياء .

عدم تطابق التفكير العلمي مع الواقع :

لما كان العالم المعاصر في تفسير الوجوديين خاضع للتقنية وللانتمتة ، ويفقدو عالما مجردا تخطيطيا من عوالم العلم ، الذي موضوعه الرموز والمفاهيم وليس الشخصية الانسانية المبدعة ، فانهم (اي الوجوديين) يرفضون الاعتراف بالعلم بوصفه معرفة مطابقة للواقع . ولا بد من كشف مصادر جميع المشكلات والمفاهيم العلمية ، وبعث جذورها الخفية في مسار تطور الحضارة ، وهذه هي المبادئ الاساسية لكل موجود ، يجب البحث عنها في الظاهرة الاولى للوجود ، في نشاط الحياة الذاتية ، حيث تقوم العلاقة المباشرة بين الانسان والعالم . يقول ميرلو - بونتي « كل ما عرفه عن العالم حتى ولو كان عن طريق العلم اعرفه انطلاقا من مشاهدتي وتجربتي الخاصة عن العالم ، وبدون هذا فلامعنى لكل رموز العلم » . وكل بناء العلم انما قائم على بقايا التجربة كما ترى فلسفة الوجود ، والعلم لا يكشف ولا يستطيع الكشف عن معنى الوجود الذي يستحوذ عليه الادراك . وكل هذا يجري لان العلم دائما اما تعريف او تفسير ، وليس اتصالا حيا مع العالم . لقد كتب ميرلو - بونتي يقول : « تعني العودة الى الاشياء ذاتها العودة الى عالم ما قبل الوعي العلمي الذي ينطلق منه العلم . وفي العلاقة مع هذا العالم فان كل تحديد علمي هو شيء مجرد ، تخطيطي يتعلق به فالجغرافيا متعلقة بالمنظر الطبيعية التي تقدم لنا التصور الاولي حول الغابة ، المروج او النهر » .

ومع ذلك فان هذا الاتصال المباشر مع الطبيعة والاندرج في الواقع ، يدوب عندما يشرع الوعي اخذ حقوقه . عندها يبدأ الكشف في الحياة وفي الفكر عن شيء ما ثنائي ، عن اختلاف ما وانفصال ، هذا ما يطبع العالم بطبيعة ذات معنيين . وتشهد على هذه الازدواجية في المعنى لطريقة الوجود - قبل كل شيء - تجربة جسمنا الخاص . حيث هنا وجود لتمازج بين

العناصر الروحية والمادية ، ويبحث ميرلو - بونتي هذه الازدواجية باسهاب . فليست هذه الازدواجية وقفا على جسدنا - كما يرى - بل وجودنا في العالم ايضا مزدوج المعنى ، العالم ونحن ، الممارسة ، الحياة الاجتماعية والتاريخ . وعلى اساس فهم ميرلو - بونتي للعالم بوصفه مزدوج المعنى اطلق الفلاسفة الفرنسيون عليه اسم فيلسوف المعنى المزدوج .

الوعي العلمي ، الايمان ، المشكلة والسر :

ان الاتجاه الاكثر وضوحا ضد النزعة العلمية والمدافع عن الوصول الانساني الاصيل الى الوجود نجده لدى مارسيل . فبالنسبة له العالم بجملته ينقسم الى عالم الايمان وعالم المعرفة . وهذا الفيلسوف المسيحي لا ينفي واقعية العالم ولا ينفي ايضا الحقائق العلمية . ولكن الحقيقة بوصفها مخططا ذهنيا، وحدا مجردا لا تستجيب لرغبتنا في الكمال . ولهذا فان القيمة المعرفية للوعي العلمي تحتل مكانا ثانويا بالنسبة الى مارسيل .

وتتقدم العلاقة العاطفية - الاخلاقية بالعالم الى الامام ، والاحساس الذي لا يمكن ان يصبح ذهنيا ، لا يتحول الى احكام ، لا يحافظ فقط على طبيعته ، بل لا يفقد معناه الكلي ايضا .

ومارسيل مؤكدا اسبقية العلاقات العاطفية بالعالم بالقياس الى المعرفة الفعلية للواقع يدفع بمفهومين اساسيين متناقضين لبعضهما البعض وهما : « المشكلة » و « السر » . يتعلق بالمشكلة عالم العلم وكل مامو فاقد للذاتية ، وجميع ما يوجد امامي . انه مجال المعطيات الموضوعية والخارجية في علاقتها بي ، والتي انظر اليها بوصفي ملاحظا غريبا . اما السر - فهو مجال الايمان : انه المجال الذي يفقد فيه الاختلاف بين « في » وبين « امامي » أي معنى وقيمه الاولية . وحيث تتجاوز ثنائية الذات والموضوع . واذا كانت « المشكلة » ما استطيع ان اتحاشاه ، كما استطيع ان اقف حياها لا مباليا ، فان الاحاطة الحدسية « بالسر » ينسرح في شروط الوجود الانساني ذاتها . والسر لا بد ان يتضمن في ذاته مفهوم القيمة . ولا يتعلق بهذا السر الا ما يهمني وما يعتبر بالنسبة لي قيمة محددة ، انه ما يهمني عاطفيا ، ولهذا « فالسر » ليس من نمط العلاقات اللامبالية ك « هو » بل على شاكلة « انت » .

والذات مندرجة كلية في السر ومع أن السر بفلت من المعرفة الموضوعية
والتحقق العلمي فإنه بالنسبة الى مارسيل وحده الذي يملك معنى فلسفيا ،
والمشكلة ليست الا « سرا منحطاً » .

والوصول الى الواقع يعني لدى مارسيل الولوج الى داخل سر
«الوجود الذي لم يصبح موضوعياً بعده» . وهنا لا يقف الانسان بوصفه مشاهداً
موضوعياً لامبالياً ، بل بوصفه ممثلاً يقوم بدوره الشخصي بارتعاش .
وواقعية اناني تكمن في مشاركتي في الوجود . والوجود خاضع لها عضوياً ،
ولا يمكن الاتيان به من الخارج . في السر فقط تتحقق « الوحدة بين الوجود
والموجود » « والذات بدون هذه الوحدة ليست الا عدماً » .

ومارسيل دون أن يهمل بشكل مطلق الوعي العلمي ، يعطيه دوراً ثانوياً
فعالم العلم - عالم الموضوعية . ففي العلم ينفصل الموضوع البحوث عن
الذات بل وتناقضه بوصفه شيئاً خارجياً وغريباً . والعلم في ادراك الواقع
من طريق تعميم المفاهيم الكلية المشتقة ، يفقد الاتصال الحي مع الطبيعة ،
يفقد الترابط المباشر مع الذات ، ولهذا فان التفكير العلمي كما يؤكد مارسيل
يفقد الطبيعة الانسانية للانسان وللطبيعة . والمعنى العام ماهو الا الخلو من
اي صفات . لقد كتب مارسيل قائلاً : « يجب أن لانسى ابداً انه اذا كان
تفوق العلم يكمن في انه للجميع ، فان هذا التفوق يرافقه عقاب ميتافيزيقي
ثقيل . فالعلم للجميع لانه عملياً ليس لاحد بمفرده » . ومع ذلك فان مارسيل
لايعني من السر شيئاً خارجاً عن الاحساس . انه وحدة الذات المتوترة مع
الشيء ، المتجه نحوه الاحساس والانفعال الذي يجعل الانسان في وحدة مع
ذلك الذي لايمكن أن يكون محدداً كموضوع . والسر أكثر ما يظهر في عملية
الابداع الفني . او في تلك الاحاسيس الشديدة كالحب ، الوفاء ، الامل ،
افكار الذات واحاسيس اخرى . وهذا ليس الا صورة فينومينولوجية
للعلاقة مع العالم ، وهذه الصورة تقود الى رفض معرفة العالم العلمية من
اجل الاحاطة العاطفية ... الاخاقية به .

وفي الواقع فان « اسبقية السر » على المشكلة هو الرفض لمعرفة العالم
العلمية من اجل الوصول الى العالم وصولاً عاطفياً ... اخلاقياً كما مر معنا .
ومارسيل باعتماده على الدين واحتقاره للعلم انما يرفض اي فكر تقديري ،
ويقف خارج حدود المعرفة الانسانية ، خارج النشاط الانساني البناء .

وقد احتل الوجوديون في الخلاف الدائر بين المذهب العلمي

والانثروبولوجيا موقفا منحازا الى الموقف الانثروبولوجي . وهم في طرحهم لاولوية الجانب الذاتي للوجود الانساني حيث تكون القوى العاطفية ، اللاعقلانية والغريزية الاساس الهام الحياتي والابداعي ، انما يضربون صفحا عن المدخل العلمي الى الواقع ، معتبرينه مذهباً علمياً وحيد الجانب ، مجرداً وتخطيبياً .

والماركسية تناقض هذا الاتجاه السلبي بل وفي الحقيقة اللارادي بفهم ديالكتيكي - ماضي للعلم . العلم بوصفه البناء المطابق للوحة العالم في شموليته وعيانيته من جانب ، وبوصفه ظاهرة اجتماعية معقدة مرتبطة بتاريخ الانسانية ككل وبالممارسة المتنوعة الاجتماعية ، من جانب آخر . والمعرفة العلمية معرفة ديالكتيكية ، تتطور في تناقض مستمر بين الشراء اللامحدود لصفات وعلاقات الموضوع وبين طموح الذات لمعرفة وصياغة هذه الصفات والعلاقات في منظومة المعرفة العلمية . ويتحدد الضعف الاساسي في الاتجاهات اللاعلمية للوجوديين في الموقف المثالي الذي يقفوه ، وفي الثنائية الانطولوجية ، وكذلك في تفهم موضوعية وقانونية العملية الطبيعية والاجتماعية - التاريخية .

الممارسة بوصفها اساس ومنبع المعرفة :

تحتل الممارسة بوصفها نشاط الانسان الابداعي - المادي ، وبوصفها طريقة حياته الفردية في العالم ، تحتل ، في الفلسفة الوجودية مكانا بارزا . الوجوديون محددون الهدف النهائي للمعرفة عن طريق المشروع الذاتي ، يربطون الممارسة بمقولة ذاتية قبل كل شيء : انها ليست الا « تجربة » ذاتية للانسان الفرد ، نشاطا حيا للذات .

وسارتر اذ يفهم من عملية المعرفة لا معرفة « الافكار » ، بل المعرفة للممارسة للاشياء ، فانما يؤكد ان معرفة العالم ماهي الا نشاط ممارسي للانسان . والممارسة بالنسبة الى الوجوديين في الطاف الاخير تتطابق مع الوجود ، ذلك انها تعني دائما ماهو ممتحن ، ماهو معاش ومحسوس من قبل الفرد . لقد كتب سارتر يقول : الانعكاس لا يمكن ان يكون بالنسبة لنا على انه نظرية بسيطة من المثالية الذاتية ، ويمكن ان يكون الانعكاس منطلق اتجاه في تلك الحالة فقط حينما يرمينا في اللحظة ذاتها في صميم الناس ، الاشياء وفي العالم . ومن وجهة نظر سارتر « فان النظرية الوحيدة في المعرفة والتي يمكن ان يكون لها قيمة ، هي تلك النظرية التي تبرهن بناء على

الحقيقة اللاحقة للفيزياء الدقيقة . فالمجرب يشارك في المنظومة الجبرية . وهذه النظرية فقط هي التي تسمح بتجنب الوهم المثالي . انها وحدها التي تظهر الانسان الواقعي في العالم الواقعي » .

والممارسة بتفسيرها الوجودي تتجه دائما نحو المستقبل . والسدور الهام هنا يلعبه المشروع ، تخيل الانسان . الذي يعتبر القوة المحركة للممارسة والمنتجه نحو تحقيق اهدافها . وهذا المستقبل - كما يرى سارتر - ليس كمالاتيا ، بل هو الهدف الذي يطمح اليه كل انسان يطمح الى تحقيقه ، عن طريق مشاريعه الفردية والذاتية . ويرى سارتر ان هناك امكانيتين للوقوع في المثالية : ادراج كل ما هو واقعي في المثالي او العكس . تحطيم كل ذاتية واقعية ارضاءاً للموضوعية . والممارسة الوجودية تبدو وكأنها تتجاوز هذين الخطرين ، ففي الوجودية يجد « وعي الموضوع » و « ومي الذات » وحدثهما . واذا كان الانسان في كتاب سارتر « الوجود والعدم » انسانا مغتربا عن العالم الخارجي وتحدد العلاقة بينهما على اساس نفيهما المتبادل لبعضهما البعض ، ففي كتاب « نقد العقل الديالكتيكي » تظهر محاولة كشف تأثيرهما المتبادل وترابطهما الداخلي . وما يحدد هذا الترابط مع العالم هي الممارسة ، والممارسة هنا لا يبحثها سارتر بصورة مجردة ، وليس من حيث هي اتجاه داخلي غير مقيد للفرد نحو تحقيق مشروعه الخاص بل ان العامل الحاسم هنا هو علاقة الممارسة بالوقائع المادية . والممارسة برأي سارتر تتطور في العالم المادي وتتجسد في اشياء مادية . والممارسة المؤنسية بوصفها عالم الاشياء الانسانية تقوم بدور قوة جعل النشاط الانساني نشاطا موضوعيا . والانسان هو الذي يخلق هذا العالم ، ويعرف نفسه فيه . والممارسة التي أصبحت ممارسة مادية تفتح لكل واحد منا نراء الواقع اكثر من ذلك الذي توقعه مسبقا في مشروعه الفردي . وهكذا فان المادة تفني التطلعات الانسانية وتصبح الوسيلة الوحيدة لتحقيقها .

وانطلاقا من فهم سارتر للمادة المؤنسية التي تتضمن في ذاتها ليس فقط أدوات ووسائل العمل ، بل كل مجال ثقافة الانسانية المادية ، يصل بعض الفلاسفة السوفييت الى نتيجة - وخاصة غ . ياستريلتسوفنا - مفادها ان في مفهوم الممارسة التي أصبحت مادية قويض لسارتر تجاوز ثنائيته القديمة فيما يتعلق بـ « الوجود في ذاته ، والوجود لذاته » ، مستخدما عوضا عما سبق مفهوم « لذاته في ذاته » .

وسارتر واقفا ضد التأسيس العلمي المادي لاطروحة (ان الانسان في نشاطه الممارسي يلقى امامه العالم الموضوعي ، متعلق به ويحدد نشاطه) ينظر الى النشاط الذاتي بوصفه مبدعا للواقع . وهنا الابداع المثالي لا يتحدد بمعطيات موضوعية ، بل بإرادة الذات . فالانسان في عملية النشاط الممارسي يقوم بدور الذات المؤثرة . ويقيم سارتر تناقضا بين الممارسة الفردية النشطة وبين الممارسة الدافعة ، حيث الانسان خاضع ، يحقق على نحو سلبي عمله ، مدركا لمصره أكثر مما يبدعه بنفسه . عارضا المقبات التي تصادفها الممارسة الانسانية في طريقها ، يدرج سارتر في عدادها جميع الفرق الاجتماعية ، الجماعات والمؤسسات . لقد كتب يقول : « ان المواضع الاجتماعية على الاقل في جانبها المتعلق بينيتها الاساسية ليست الا وجودا للصعيد الممارسي - الاستمراري . وهذا الصعيد بالذات هو مجال استعبادنا ، وهذا يعني ليس فقط وجود العبودية المعنوية بل والخضوع الواقعي « للقوى الطبيعية » « للقوى الآلية » « وللمؤسسات الاجتماعية » ويدرج سارتر هذا كله في (الوجود - في - ذاته) . لانها جميعها نتائج سلبية ، مجبرة ، لممارسة الفرد الحية .

ويظهر تناقض سارتر في انه الى جانب المبدأ السليم لدور الشخصية النشيطة والمبدع في الممارسة الاجتماعية للانسانية ينظر الى الممارسة ، ممارسة المجتمع بشكل عام بوصفها قوة مناقضة للشخصية . وسارتر ناظرا الى الممارسة الاجتماعية بوصفها تأثر عام حيث الفردي خاضع للكلي ، ولا يستطيع الخروج من حدوده ، يؤكد على تقييد المبادرة الخاصة للانسان الفرد ، التي (تجذب لمصالح الجمهور) .

هذا النمط من ممارسة الجماعة تظهر أكثر ما تظهر التناقض بين الشخصي والاجتماعي في المؤسسات وأدواتها المتشعبة في التوجيه واتصالاتها الممكنة . فالممارسة الاجتماعية هنا - كما يرى سارتر - فاقدة لسحر العقل الفردي ، وتكتسب صفة القسر . وسارتر ينكر تلك الحقيقة المبرهنة تاريخيا وهي أن ممارسة الانسان الفرد توجد دائما الى جانب الممارسة الاجتماعية . وأن نشاط الفرد الوحيد هو بنفس الوقت نشاط عضو المجتمع ، وعلى الرغم من ظهوره بوصفه جزئيا ، ولكنه مرتبط عضويا بهذا العنصر الاجتماعي .

وعلى الرغم من اعتراف سارتر بالممارسة الاجتماعية ، لكنه في نهاية

الامر يعزل جميع العناصر الاجتماعية ، كل صور الوعي الاجتماعي عن النشاط الفردي للانسان الوحيد - مبقيا ، ماهو أساسي في الظل ، أي الممارسة الاجتماعية - التاريخية للناس ، ونشاطهم الثوري - النقدي السدي يلعب الدور الحاسم في تغير وامادة بناء المجتمع في المسار التامى للعملية التاريخية .

ولينين - الذي اعتبر الممارسة النقطة الاساسية في حياة الانسان وفي التطور التاريخي - بين أن نشاط الانسان الهادف في تعامله مع الطبيعة . هو احد صور العملية الموضوعية . وان التفسير الدائسي - المثالي للممارسة بوصفها فقط نشاط فرد منعزل تخرج الممارسة خارج حدود العلم ، ولقد بين البحث المادي - الديالكتيكي للممارسة الترابط اللامنقسم بين الممارسة والعلم ، بين الوعي والنشاط المادي . « ان السيادة على الطبيعة التي تظهر على أساس ممارسة البشرية ، ماهي الا نتيجة الانعكاس الموضوعي - الصادق في رأس الانسان لظواهر وعمليات الطبيعة » .

الوجودية - مذهب لا انساني :

لقد عرض سارتر في كتيبه - الوجودية مذهب انساني ، بصورة عامة المبادئ الاساسية للاتجاهات الاخلاقية في الوجودية . وفي خاتمة كتابه (الوجود والعدم) ، وعد بان يؤلف كتابا أساسيا لايضاح مشكلات الاخلاق مقدما بحث (جوهر الحياة الروحية) ، ولكنه لم يف بوعده . كما لا توجد أي اعمال لدى الوجوديين الآخرين خاصة بالاخلاق والمذهب الانساني ، على الرغم من أن هذه المشاكل تحتل مكانا بارزا في مؤلفاتهم الفلسفية والادبية . والوجوديون الفرنسيون - انطلاقا من مذهبهم حول الفرد المتناقض مع قوانين التطور التاريخي الموضوعية - يجعلون من دور الانسان ووعيه في الحياة الاجتماعية دورا مطلقا . مما يؤدي الى وقوعهم في المذهب الفردي والدائسي البرجوازي الصغير . والمجتمع كما يفهمه الوجوديون ليس الا خليطا من افراد منعزلين ، وهذا الخليط يقع في تناقض مع طبيعة الانسان الاصلية بوصفه كائنا اجتماعيا . والنزعة الانسانية في الفلسفة الوجودية على أساس مضمونها ومواقفها الاساسية هي في الحقيقة لا انسانية . انهم يعدون فقط بحرية الانسان واستقلاله عن القواعد الاجتماعية والاخلاقية ، ولكنهم لا يشيرون الى الطريق الواقعي لتحقيق ذلك . ومشيرا الى أنه لاوجود لعالم غير عالم الانسان ، غير عالم الذاتية الانسانية . يوحد سارتر على نحو غير عادي مفهوم « الانسانية » مدرجا اياه في فهم ضيق نشأة حياة

الفرد الروحية الداخلية . في تأكيد « الواقع الانساني » باستقلال عن العلاقات الاجتماعية الموجودة وجودا موضوعيا وباستقلال عن تلك الشروط التي بدون تأثيرها لا يمكن ان تنشأ وتتأكد الشخصية الانسانية . والمقولة المركزية في الوجودية حول الانسان وماهيته وأخلاقه هي مقولة الحرية .

1 - الانسان هو الحرية :

كثيرا ما عولت الحرية في افكار الوجوديين الفرنسيين الفاعدين للايمان بأهمية العالم الموضوعي بوصفها القيمة الاساسية والمبدأ الهام للوجود الانساني .

وهذه الحرية المنظور اليها في اطار التجربة الفردية والذاتية ليست فقط منعزلة من شروط الحياة المادية والاجتماعية بل وخالقة لها . وتبحث الحرية لدى الوجوديين من حيث هي مبدأ انطولوجي « للوجود لذاته » . وعلى مقولة الحرية يستند الوجود الانساني ، برأيهم . ومن الخطأ الحديث عن وجود الانسان دون أن يعني ذلك الحديث عن حريته . لقد كتب سارتر يقول : « الارادة الانسانية تسبق ماهية الانسان ، وتجعل من ماهيته شيئا ممكنا ، وما نسميه حرية لا يمكن عزله عن وجود الواقع الانساني . وليس على الانسان أن يوجد مسبقا من أجل أن يصبح فيما بعد حرا ، فلا فرق بين وجود الانسان وبين وجوده الحر » (١) .

فالانسان هو الحرية . لقد أكد كامو : « الحرية الوحيدة التي اعرف هي حرية الروح ، حرية الفعل » (٢) .

والحرية المنظور اليها على أنها مساوية لماهية الانسان هي أيضا القاعدة النظرية لعلم الاخلاق الوجودي .

والوجوديون اذ ينفون الطبيعة الموضوعية للمبادئ الاخلاقية للشر والخير يطمحون للبرهنة (وخاصة في مؤلفاتهم المبكرة) برهنة نظرية على المبدأ الذي طرحه دستوفسكي « اذا لم يكن هناك وجود للالة ، فكل شيء مباح » . ولذلك فالحرية بالنسبة لهم تحرر عالم الانسان الداخلي تحرر فردانيته من جميع التائسرات الخارجية ، من تائسر الوسط المحيط والحياة الاجتماعية ، من جميع المؤسسات والحلقات الاجتماعية ، والانسان المقدوف في هذا العالم يظل هكذا « عاريا وسط الذئاب » ليس

١ - سارتر ، الوجود والعدم ص ٦١ .

٢ - كامو ، اسطورة سيوف ، ص ٨٠ .

مرتبطا بأحد وليس خاضعا لشيء . هذا عمليا يعني لا وجود للإنسان بعد . ان عليه فقط ان يصنع نفسه . ولهذا فان سارتر يقترح تعريف الحرية لا كما هي بل كما يجب ان تكون . والانسان حر في التطور ، في عملية بناء ذاته المبدع دائما ان يطمح الى الامام ، من اجل ان يجد حرته من جديد . وهكذا فان حررتنا تصدم في كل لحظة بشيء جديد ، غير متوقع ، يجب ان تتجاوزه ، من اجل ان لا تتجمد في عالم الاشياء اللاحركي .

ويكمن خطأ بحث سارتر للحرية في تكيده على ان جميع الناس احرار بشكل متشابه ، فالسجين هو الآخر حر . فلا وجود لمستويات مختلفة من الحرية . ما هو مختلف امكانية الفعل فقط . اما الحرية ذاتها كما هي فلا حدود لها . لاشك ان هذه الافكار ترجع الى شعور التمرد ضد العنف ، في حال الصمود والرجولة ، التي كانت تميز مرحلة الاحتلال الالمانى ، حيث كان من الضرورة الحفاظ على الحرية الداخلية ، الشخصية . والحفاظ على الثبات وعلى الثقة بالانا . وبهذا المعنى بحث الوجوديون حرية الانسان من حيث لامحدوديتها . فالانسان وفي مختلف المستويات حر في ان يكون زاهدا حكيما ، قاتلا ، ودوافع نشاطه غير مشروطة بشيء . ولما كان الانسان غير مكتسب بعد على ماهيته ، فلا وجود بالنسبة له لمعايير قيمة هذا الفعل او ذلك . فجميع الافعال ممكنة ، وكلها بدرجة واحدة فاقدة المعنى . ويعتبر الانسان جميع الممكنات ممكناته ، ولهذا فلا واحدة من هذه الممكنات بالنسبة له ضرورية بعينها . ها انا اقف على حافة الهاوية ، وانسى حر ان اقدف نفسي او اترجع الى الخلف . وخطر الموت يمكن ان يتحول الى موت حقيقي . واذا لم يكن هناك من سبب يجبرني على انقاذ حياتي ، فلا شيء يمنعني من القاء نفسي في الهاوية . اتي السبب الوحيد والاساسي لهذا الفعل الممكن الذي لم يتحقق بعد . والحرية لدى سارتر هي جمل كل شيء حرية المشروع ، حرية النية وحرية الخطة . والانسان حر مادام لم يشرع بالحل بعد . وعندما يجد الحل ويحققه يكف من ان يكون حرا ، وعليه من جديد ان يخطط لمستقبله . وهكذا الى مالانهاية .

والانسان حر — كما يرى سارتر — لانه لن يكون وجودا لا متحركا

ومحدودا ، وهو دائما يقع في انفصال من هذا الوجود ، انه ليس (في ذاته) بل في حضور ذاته . والانسان الذي ليس الا ماهو هو لا يمكن أن يكون حرا أبدا . « الحرية هي العدم الذي يقع في ماهية الانسان ذاتها والسذي يلزم الواقع الانساني في أن يضع نفسه من أجل أن يوجد » .

وهكذا فالحرية ليست الوجود ، بل وجود الانسان ، أي لاوجود وجوده « (١) » .

وبحث كهذا سلبي للحرية ينبع من الفهم الوجودي للوعي من حيث هو (عدم) . انه لاينبع من شيء ، يغفلت من الأشياء ، انه عفوية مطلقة . فالوعي كما قلنا سابقا ليس وجودا بل لاوجود الوجود . والحرية لاتتعلق بصفات الوعي الى جانب صفاته الأخرى ، ومن الخطأ النظر اليها بانفصال عن الوعي ، والوعي لايملك حرية ، وانما هو الحرية . ولهذا فالحرية بالنسبة الى سارتر هي حرية المعارضة والنفي . « لقد قادنا النفي الى الحرية » (١) . والانسان حر لا لأنه يقف في تناقض مع العالم ، بل لأنه يقف في تناقض من نفسه ، مع آناه . واذا كان الانسان برأي ماركس حر لابتسجة القوى النافية ، والهروب من هذا أو ذلك ، بل نتيجة قوى ايجابية ويظهر فردانيته الحقيقية ، فان سارتر يرى الحرية بوصفها امكانية نفي العلاقة بين الانسان والعالم . وهذا التناول اللدائي - المثالي للحرية بوصفها مبدأ داخليا ، مكتفيا بنفسه ، وأولي بالعلاقة مع العالم الخارجي والمجتمع ، يقود الوجوديين الى النظر الى الحرية كشيء روحي ، يقع خارج اطار قوانين الطبيعة والمجتمع ، ولا يملك أي قاعدة موضوعية .

وسارتر على الرغم من اعترافه للمهيب الإدارة فانه لم يستطع الا انة يمتدرك ببعض الشروط التي تحد من فعل حريتنا الفردية . فالانسان كما يلاحظ سارتر لايمكن أن يكون في أي وقت من الاوقات منعزلا بشكل كلي . فهوا لى جانب ارادته موجود في الحياة الاجتماعية منذ الولادة ، مرتبط بمصير عصره ، قوميته ، طبقته . فالانسان موجود في هذا الوضع أو ذلك باستمرار .

٢ - الحرية في الوضع :

نسمى التوافق بين الحرية وبين العالم بأسره وضعاً ، في تلك الحالة

١ - سارتر ، الوجود والعدم ، ص ٦١٥ .

حيث يظهر المعطى ذاته أمام وجه الحرية وليس العكس كما في ضوء الهدف الذي نختاره الحرية . وهكذا فإن سارتر مجبر على تضيق شمولية الحرية وإذا ما جرى الحديث عن انسان فقير حر ، فان ذلك لا يعني أن بمقدوره أن يبيع لنفسه جميع تصرفات القني ، ولكنه يستطيع أن يتلاءم مع فقره ، أو أن يقف ضد ، أن يتدمر منه ، أن يحاول أن يصبح غنيا . وعندما تكون في ظروف محددة نستطيع نختار هذا الحل أو ذلك بشكل حر . ويقول سارتر : « انه من الخطأ النظر الى هذه الحرية بوصفها سلطة ميتافيزيقية للطبيعة الانسانية . وهي ليست كذلك حرية صنع كل شيء تريده ، وهذه الحرية ليست الملجأ الداخلي الذي تحتفظ به حتى في الاغلال » .

فالانسان حر ، ولكنه حر خارج حدود الوضع المحدد المعطى . والعالم يفرض علينا وضعاً ، وخارج هذا الوضع يكون الانسان حراً بشكل كامل . ويمكنه ان يقبله أو يرفضه ، ان يخضع له أو يتمرد عليه .

وهكذا فان سارتر يضيق من اللحظات الموضوعية والذاتية في عرضه للحرية . ولما كان الانسان ليس بقادر الا أن يكون في وضع ما ، فان حرته محدودة ومشروطة ، وهو لهذا السبب لا يمكن أن يكون الخالق المطلق للتاريخ ولكنه خارج الوضع المعطى فان سارتر يؤكد على الحرية المطلقة في اختيار الفرد باستقلال عن أي شروط موضوعية كانت .

والوضع يحد من الحرية من جهة ومن جهة اخرى يستدعي الانسان ارادته لتجاوز تلك الحدود الموضوعية امامه . وهذا ما يولد حرية المشروع ، حرية النية ، الخطة . والانسان يقف بنشاطه المبدع المستقل في تناقض مع حدود الوضع . ويصبح النشاط الحر - خارج هذا الوضع - نشاطاً لا محدوداً . والعالم الذي يعيش فيه الناس لا يحدد الا على أساس علاقتهم المستقبل ، المستقبل الذي يضعونه نصب اعينهم .

وتبحث الحرية هنا خارج اطار الوصي من وجهة نظر المثالية الذاتية ، تتجاهل الترابط الديالكتيكي بين الذاتي والموضوعي . وسارتر يضرب صفحاً عن الدور الحاسم للوضع ، الذي يحدد اختيار الانسان ، انه - أي سارتر - ينفي نشأة الذاتي من الموضوعي . والحرية الشخصية التي تستغرق في ذاتها ، لامحال واقعة امام وجه الاوضاع الخارجية ، ومتعلقة بها . وتبين ممارسة الانسانية الاجتماعية والعلمية ، ان تلك

الصورة أي صورة الوعي التي تعتبر انعكاسا للواقع الموضوعي ، ووعي قوانين الطبيعة والمجتمع هي التي تقدم للانسان الحرية الحقيقية . والانسان في امتلاكه لهذه الحرية لا يشعر بالخوف والهلع امام حتمية الوضع المعطى . بل على العكس انه يستخدم حريته من أجل التحويل الواعي للشروط الموضوعية المحيطة به .

والوجوديون في تحديهم لموضوعية العلم بل وللعالم الخارجي ذاته يغفرون الناس في وهم الحرية المطلقة ، ويخفون الامكانيات الواقعية للتحرر الاصيل . والحقيقة أن الانسان كما يتصوره الوجوديون يخضع وجود الاشياء ، لانه يقدم لها المعنى ، ولكنه لهذا يشعر انه فاقده ماهيتها الثابتة ، يشعر بنفسه انه مطرود من عالمها . « كل الاشياء تقع في الخارج ، الشجرة على الشاطئ ، بيتان صغيران على الجسر ، الشماع الوردي الذي يلمع في العتمة ، التمثال الفروسي لهنري الرابع . . . كل شيء له ثقل ، وفي الداخل لاشيء ، حتى الدخان ، في الداخل لاشيء ، لاشيء على الاطلاق . أنا حر . . . أنا عدم ولا املك أي شيء . وكذلك فأنا لست منعزلا عن العالم كالضوء ، ولكني بنفس الوقت مطرود ، كالضوء العابر على سطح الحجارة والماء ، زد على ذلك فانه لاشيء يلمسني ولا شيء يعصني . في الخارج ، في خارج العالم ، خارج الماضي ، خارج ذاته : الحرية هي الطرد ، وأنا محكوم على أن اكون حرا » .

ويتساءل البير كامو : ترى لاجل أي هدف نعيش ، وكيف يجب علينا أن نعيش ؟ ترى هل هناك غاية ما للحياة ؟ وفي وجودنا الخاص هنا امكانية امتلاك كمال السعادة . يجب أن نعيش . ولكن كيف ؟ « ان المأساة الحقيقية ليست مأساة المصير ، بل مأساة الحرية ، مأساة الحرية القاسية للروح ، التي تشطرنا الى انفسنا والى العالم » .

ترى ماهي اسباب هذه الفلسفة الفاقدة الامل ، ماهو سبب هذه التشاؤمية المفرقة ؟ ان السنوات التي شهدت فيها الوجودية الفرنسية انتشارا واسعا ، وأصبحت أحد الاتجاهات الرئيسية الفلسفية في فرنسا توافقت مع أكثر المراحل مظلمة في حياة فرنسا لمعاصرة : الحرب « الغريبة » الهزيمة العسكرية ، الاحتلال ، جلبت للشعب الفرنسي اللامعانة ، الفقر ، وخلقت لديه شعورا حزينا بالدنس الاخلاقي . كما أن السياسة الخيانية للبرجوازية الاحتكارية ، وانفاقها المعيب مع المحتلين الالمان ، السياسة

اللاوطنية للعظمة العسكرية الحاكمة ، كسل ذلك ادى بالضرورة بالوطن السي الانهيار . غير ان جزء محدد من المثقفين ، وخاصة اولئك الذين ادركوا هذا الوضع ، ولم يجدوا الطرق الواقعية للخروج من هذه الازمة ، طمحت لايجاد ملاذها في عالمها الداخلي ، في التأكيد على حرية اناها المطلقة . ولاشك ان حركة المقاومة « التي اشترك بها عدد من الوجوديين أمثال : سارتر ، كامو ، يوفوار ، باتاي » والتي عبرت عن احتجاج الشعب كله ضد العنف الفاشي ، اثرت تأثيرا ايجابيا على افكار الوجوديين السياسية ، ولكنها لم تغير من مبادئهم الفلسفية .

ان عقدة التناقضات لم تجد حلها بل ظلت حتى بعد تحرير فرنسا . وان المستوى العالي للتكنولوجيا التي تقع بصورة واضحة في تناقض مع مستوى الحياة الاجتماعية والفكرية ، طابع وعظ الحياة الاجتماعية والانتاجية التي نمت خاصة في منظومة الراسمال الاحتكاري ، « أيون » الاعلام الجماهيري « الصحافة ، الراديو ، السينما ، التليفزيون » ، تجاهل المشكلات الفردية للشخصية ، كل هذا ادى الى ان تكون المؤسسات والتنظيمات البرجوازية ونشاطاتها مجرد قوى خارجية ، ضاغطة ، قامعة للحرية الشخصية ، واردة الانسان الفرد . ان سارتر وكامو ، يوفوار أعداء الداء الراسمالية ، انهم محتجون بشدة ضد احتكار كرامة الانسان ، ضد اغترابه ، وتحوله الى شيء ، الى عمل . ولكنهم على الرغم من نفهم لحقيقة البرجوازيين لم يكن بمقدورهم اعتناق الايدولوجيا الاشتراكية . والسلبية ترتفع لدى الوجوديين على الحل الايجابي للمشكلات . ولهذا تتحول الحرية لديهم الى مقولة سلبية ، الى نفي ، رفض ، ايا بوصفها حرية من ، لا حرية من أجل .

والاتجاه المثالي للحرية الفردية التي يحولها كل من سارتر وكامو الى مبدأ مطلق ، الى جوهر ميتافيزيقي ، تتحول عمليا الى مبدأ محدد بذاته ، الى مبدأ منعزل عن العالم الواقعي ، انها حرية الروح فقط . هذه الحرية غير مرتبطة بالضرورة ، مستقلة عن الطبيعة والمجتمع ، مستقلة عن شروط الحياة الواقعية ، انها لا تشهد على مقدرة وقوة الانسان ، بل على العكس من ذلك ، تظهر ضعفه وعجزه . ولهذا فان الامل الذي يتسلل الى حياة ابطال سارتر وشخصية يجعل منهم انسانا بلا مستقبل : انطوان روكانتينا في

« الفشيان » ، مائيه ديليارو في « دروب الحرية » ، اب وابن فرن جيرلاخ في « زهاد التوني » .

وهكذا ، فان سارتر وكامو في اعلانهم الحرية اللامحدودة والمطلقة يعكسون بصورة متشائمة فقدان الطريق امام انسان المجتمع البرجوازي المعاصر ، يعكسون فقدان الامل في خلاصة ، ومصيره الاساوي ، ولاسيما عندما يضعون قيعة الوعي ، اللهم والتاريخ بل وفكرة الحياة ذاتها موضع التساؤل .

ومارسيل هو الآخر يعطي مقولة الحرية الاهمية الاولى . والحرية - من وجهة نظره - لاتخضع لمفهوم « الاستطاعة » . وبهذا المعنى يتفق مع سارتر . عند هذا وذاك ، ان تكون حرا يعني ان « توجد » قبل كل شيء . ولكن اذا كانت الحرية لدى سارتر مقولة سلبية ، فانها لدى مارسيل ليست الا مبدا توافقيا . ان تكون حرا يعني ان تكون مع ذلك . وفي تلك الحالة التي لا يكون فيها الانسان حرا يعني انه ليس هو ذاته كما يعلن مارسيل . ويعمل الوحيدة لعودتك الى ذاتك - ليس هو طريق تطابق ذاتك مع منظومة مغلفة من المصالح الضرورية - بل يتأكد ذلك بوصفها امكانية مبدعة ، بوصفها من المصالح الضرورية - بل يتأكد ذلك بوصفها امكانية مبدعة ، بوصفها كالنا مفكرا وحرا » .

وهذا الفهم الايجابي للحرية لايقود طبعا الى تحرر الانسان من الشروط الاجتماعية فالانسان ليس روبنسون ، الذي عاش في جزيرة خالية من السكان ، وحرية الانسان جزء من الحرية القائمة في المجتمع بشكل عام . لقد كتب لينين ضاحدا هذا الاتجاه الفردي في الحرية قائلا : « من المستحيل ان تعيش في المجتمع وان تكون حرا من هذا المجتمع » (١) .

الحرية هي حرية الاختيار :

يظهر فعل الحرية اول ما يظهر في الاختيار . ويعلن سارتر انه اذا كانت الحرية على اساس الفهم الاختياري هي القسرة على الوصول الى الاهداف المختارة ، فان الحرية النسبة الى الوجوديين هي (استقلال

١ - لينين ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ١٢ ، ص ١٤٠

الاختيار) ان توجد يعني ان تختار بحرية ماهيتك ، ان تصبح ذاك ، ان ترتفع الى مستوى الشخصية .

وان من يوجد على هذا النحو ، هو ذلك الذي يختار بحرية ، يصنع نفسه ، من يكون خالقا لاختياره الخاص . اذا احب الانسان ان يوجد فطيه ان يختار بدون توقف ، لان الحياة تعال دائم : اي ان على الانسان ان يتجاوز ماهو موجود . اجل ان الاختيار الحر لمصري ، لمستقبلي ، لكل فعل وسلوك ، هو الذي يخلق الشخصية ، كما يرى الوجوديون .

ويكتب سارتر في الوجود والعدم بالنسبة الى الواقع الانساني : « ان توجد يعني ان تختار ذاتك » وهذا الاختيار يصنع الانسان في علاقته بذاته ، بالآخر ، بالمجتمع والعالم ، في العلاقة بالحياة ، بالحب وبالوت . وللاختيار لدى سارتر طابع مجرد، مطلق ، ميتافيزيقي ، انه يشتق من فكرة الوجوديين حول « شمولية » الانسان ، حول الافعال الحرة بشكل مطلق .

ومع ذلك ، فمن الواضح ان الاختيار في هذه الحالة الواقعية او تلك متعلق باهدافنا ، بتلك الدرجات من القيم التي تدركها . ولكن كيف نختار اهدافنا ؟ على اساس اي من القواعد والمثل الموجودة ؟ الوجوديون يؤكدون ان اختيار اهدافنا حر بشكل مطلق . ان لايقوم على نقطة ارتكاز . كل انسان يخلق وبشكل حر قواعد الحقيقي ، الجميل والسامي . والاختيار العميق الذي يحدد قرار كل حياتنا يعتبر من وجهة نظرهم في وحدة مع الوعي الذي نملكه عن ذاتنا . والوعي بدوره متوحد مع الوجود ومع تلك الاهداف التي تضعها اناني امامها . وهذه الاهداف حرة كذلك كالانسا .

ولكن اذا كانت حياتنا الداخلية حرة ، نرى الا يعني ذلك ان الانسان انما يفعل تحت تأثير الانفعال ، تحت تأثير الفزع الاصر . وان حياتنا الداخلية لا تخضع لاي دوافع ، ولا تتضمن صوت العقل ؟ ان المعيار المجرد في جوهره للاختيار الذي يعلنه سارتر ليس بمقدوره ان يقدم للانسان المعالم في نشاطه انه غامض الى حد كبير وغير محدد ، انه لايساعد الانسان في اختيار هذا الحل او ذاك .

ولاشك ان الفهم العلمي للاختيار الحر لا بد وان يتضمن طبيعة عقلية . فالاختيار الحر دائما اختيار واع . والانسان يختار بوعي واقعة ممكنة من جملة الوقائع . والنشاط الاختياري للانسان ليس نتيجة حريته « المطلقة » انه مشروط بجملة معقدة من القوانين الداخلية والخارجية ، التي تؤدي الى

اختيار واع ، منطقي وحر لهذا أو ذاك الحل . والاختيار الحر يحدد ذاته لا يمكن أن يكون منمولا كلية عن الشروط الخارجية ، المستقلة عن ارادة الانسان ، أو منعزلا عن قوانين وتطور المجتمع ، الذي يعتبر هو جزء منه . ولا شك أن مصير الانسان الفرد في كثير من الحالات مرتبط بذاته نفسها ، كما أن تاريخ الانسانية مرتبط بنشاط الناس . ولكن حريتهم تقع دائما في ترابط ديالكتيكي مع القانونية العامة لسرورة العالم . مع المسار التقدمي للتاريخ . ولكن ترى ماالذي تقدمه للانسان حرية الاختيار المطلقة غير المتعلقة بأي من الشروط الموضوعية ؟ تسلحه بمعرفة قوانين الطبيعة والمجتمع . اتقدم له المبادئ والمثل الاخلاقية ، اتساعده في ايجاد معايير لتحقيق افعاله وسلوكه ؟ طبعاً لا . هذه الحرية الوهمية الساحرة تزيّف للانسان ثقل المسؤولية الكبيرة والمخيفة ، مسؤولية من أجل مصيره ، من أجل مصير الانسانية كلها . لقد كتب سارتر يقول : (في اختياري لنفسي اقوم بخلق المعالم) ويؤكد أن الحرية هي حرية الاختيار ، أنني حر في اختيار هذا أو ذاك ، ويعني لاستطيع التخلص من الاختيار ، ومن هنا ينتج أن الاختيار ماهو الا الوجود الاساسي المنتخب من قبلي ، وليس اساس الاختيار ذاته . اذا فان الاختيار ذاته لا اساس له ، وفي جوهر الامر لا سبب له .

الاندراج :

ان وهم الوجود الانساني وزواله غالبا ما يخفف من وقعها ان الانسان بطبيعته الجسدية ، بكليته منذ مولده مندرج في العالم الى جانب ارادته ، وفي ذلك واقعية وجوده ومصيره المحتمي . وهذا الاندراج أو « التضمن » الذي يحدده سارتر هو صفة المصطلح الوجودي Engagement الذي يحدد اندراج الانسان السلبي في العالم وارتباط الجسدي المحض معه . من جهة - ومن جهة اخرى يعني هذا المصطلح حرية الاندراج المفاعله ونشاطه .

وفي الكتابات المبكرة لسارتر يجري الحديث عن حرية الحد الأدنى ، هذه الحرية التي تقع في علاقة مع العالم في عقل العالم بدون اندراج فيه . اما فيما بعد فان سارتر يؤكد الطبيعة الابداعية للحرية . لقد كتب يقول : « ان الحرية لا تتكشف الا بالفعل ، مكونة معه كلا واحدا . . . وليست الفضيلة الداخلية هي التي تقدم للانسان الحق في الانفصال عن الحالات الملحة . . . بل على العكس من ذلك ، ان الامكانية متضمنة في الفعل الحاضر ،

* وقد يفيد معنى الكلمة - الارتباط .

وتبني المستقبل . والانسان المندرج في هذا الوضع ، « فحتى لو كنا صما عميا كالحجر ، فان هذا المصطلح يعني الارتباط . سلبيتنا تبقى تفعل فعلها » فالانسان مرتبط بمصر عصره حتى لانشاطه ماهو الا صورة من صور العلاقة شكل محدد من اشكال الفعل . فاذا مافرض الانسان الانتخاب (مع) او (ضد) فان هذا ليمبر عن وجهة نظره ، ويندرج بوعي في الوضع . وليس العكس . فان هذا يعني انه في نهاية الامر اختار ان لا يختار .

القلق :

ان ضرورة الاختيار - كما يرى سارتر - والمسؤولية المترتبة عليه تخلق لدى الناس وضعا مؤلما من الكآبة والقلق . والقلق لايقدم البرهان على الحرية ، ولكنه البنية الاساسية للحرية ، وومعها الخاص . والقلق ماهو الا خنيجة ، لان الانسان مجبر باستمرار على اصدار حكم حول معنى العالم وحول ماهيته .

لقد اكد سارتر في كتابه « La transcendance de l'Ego » عام ١٩٢٧ على المعنى الانطولوجي لهذا المفهوم جاعلا من القلق الصورة الوحيدة لارتباط العالم مع « اناي » فالانسان لايملك وجوا أصيلا بل يملك امكانية ان يصبح هذا الوجود . ان يشعر بنفسه وقد وقع في « العدم » ، ملتنصق بالفراغ . ومن هنا القلق او الشعور الماساوي بامكانية بناء الذات الحر . والقلق في وقوعه بين الامكانية والواقع يكشف عن الوجود ذاته ويقترح عليه تحقيق ذاته . واما العالم اللامعروف والخطير ، العالم الذي رمي فيه الانسان بدون أي اختيار من جهته ، يكون الشعور الاولي هو شعور الخوف والخوف يملك موضوعا محددًا ، أما القلق يعطل . انه ما قبل الشعور الماساوي . وبالخوف افكر ، أما القلق فهو انا بدائي . القلق هو عالم الإرادة الحرة الدائم ، انه الامكانية التي لاتعرف حدودا . الخوف هو دائما علاقتي مع شيء ما يقع خارجي . القلق هو احساس بالفراغ (بالعدم) في عالم اناي الخاصة .

وهناك واقعة ، ان الانسان في كل لحظة ليس هو ماضيه ، وليس مستقبله ، ولكنه من جانب آخر هو هذا الماضي وهذا المستقبل ، هذه

١ - سارتر ، الوجود والعدم ، ص ٧٧

الحرية أن تكون بنفس الوقت وجوداً ولا وجوداً ، والوجود يستدعي لدى الإنسان دائماً شعوراً بالقلق ، وإذا كان كبير كيجارد يسمى القلق قلقاً في مقابل الحرية ، وهيدغر يعتبره ما يحيط بالعدم . فان القلق بالنسبة الى الوجوديين الفرنسيين شكل وجود الحرية . في القلق يعي الإنسان حرته كما هي وجود ، الوجود ذاته بوصفه اشكالية . لقد كتب سارتر يقول : في القلق تمتحن الحرية هذا القلق أمام نفسها . « أشعر بنفسى اني حر بشكل كامل ، وبنفس الوقت عاجز احوال دون أن تتكشف غاية العالم أمامي » (١) . هذه فكرة مجردة ما . أما من الخير العام ، أو العقل المطلق ، الحقيقة برهنت الفلسفة البرجوازية قبل كل شيء على قواعد أخلاقية ، انطلاقاً من القوة وهذا العجز بنفس الوقت يجعلان من الإنسان عبد حرته . لقد هذه البنيات الضرورية للعالم المثالي ، ولكنهم لا يعتقدون بالتأسيس العلمي الترانسندنتيالية ، الله . غ . والوجوديون « اليساريون » يطرحون جانباً - المادي للاخلاق ، ويتحولون الى التناقض المساوي ، الذي يكمن في ضرورة الاختيار من قبل الناس الذين لا يمكن أن يبدؤا من مبادئ الاختيار أي معيار من خلاله يمكن أن يحكم على صحة أو عدم صحة الحل الذي يرون . ويولد غياب قواعد السلوك شعوراً بالقلق والالام لدى الإنسان الوجودي واحساساً بالاضطهاد لانقائه في العالم الذي يجب أن يعيش فيه ويختار .

المسؤولية :

يرى سارتر أن القلق يتزايد عندما يكون الإنسان حراً ويشمر باستمرار بمسؤوليته أمام العالم والبشر . والمسؤولية مرتبطة ارتباطاً لا تنقسم عراه مع الحرية . انها لتؤكد أن الإنسان وحده هو سبب ومعيار قيمة هذا السلوك أو ذلك ، هذا الفعل أو هذا الوضع . يقول سارتر : « أن الإنسان الذي حكم عليه بالحرية يحمل كل ثقل العالم على كتفيه ، انه مسؤول عن العالم وعن نفسه بوصفه الشكل المحدد للوجود » (١) .

ويعطي سارتر لمفهوم المسؤولية أهمية كبيرة . دون أن يخرج - ومع ذلك - خارج الاحساس الذاتي للشخصية الفردية . فمن وجهة نظر سارتر ، كل شيء يجري ممي هو لي ، كل وضع هو وضعي ، لان هذا الوضع ماهو الا انعكاس لاختياري الحر الذاتي ، « لاناي » ، ولهذا فلا وجود في الحياة لما هو خارج الوضع الانساني ، ولهذا لا وجود للصدفة . فلا تنشأ حالة اجتماعية

١ - سارتر ، الوجود والعدم ، ص ٦٢٩

بشكل مبالغ ، أو تجذبني فجأة ، تخلق من الخارج ، « فإذا ما جندت للحرب ، فإن هذه الحرب هي حربي ، اني مذنب وأنا اشترك بها . اني اشترك بها لاني دائما كنت أستطيع أن اتخلف عنها ، أستطيع أن أصبح هاربا من الخدمة أو انتحر ، وإذا لم أفعل ذلك فهذا يعني اني اخترتها ... وأحمس مسؤوليتها » .

وهكذا فان سارتر يفهم المسؤولية من الحالات السياسية والاجتماعية ... الخ انطلاقا من فهم الاداري للحرية . ويعتبر ان الانسان مسؤول عن جميع الظواهر الفردية الاجتماعية التي تجري في العالم . لان احدا غيره لا يستطيع أن يحلها . « هذه المسؤولية لم تقدم لنا من الخارج ، انها النتيجة المنطقية البسيطة لحررتنا » (١) .

الانسان يشعر بمسؤوليته ازاء هذه الحالات بفضل افعاله الحرة . تقيمه الحر ، ويفضل اختياره الحر . وهكذا ، فان يشعر شعورا ذاتيا بمسؤوليته بالانتقام من قاتل اب اورست بطل مسرحية سارتر « اللذباب » . والمائد بعد غياب طويل في مدينته وقد عرف عن موت ابيه ، يسطدم بالاتفاق الجبان وبعد الوقوف ضد الشر . وفجأة يكتشف انه يستطيع أن يختار وأن يفعل بمفرده ، تحت تأثير مسؤوليته الخاصة . وأورست الذي شعر بنفسه انه حر بشكل كامل يعي ان عظمة الانسان تكمن في دخوله في الفعل . في طموحه بان يجعل من نفسه مسؤولا . ولكن هيهات ، فهذا الفعل الوحيد لم يغير أي شيء في العلاقات الاجتماعية للمدينة ، وتجري الحياة فيها كما كانت سابقا . لقد ظهر ان الحرية الداخلية للانسان الفرد ليس بمقدورها أن تحدد طريق التحرر من الشر المسيطر على العالم .

وفي موقع آخر فان حديث سارتر حول المسؤولية الفردية حديث متناقض . اني لم أسألهم ان يولدني - كما يقول سارتر - ولكنني في جميع علاقاتي ، بجميع اشكال فعلي امام واقعة ولادتي : (الخجل أو الكبرياء ، التفاؤل أو التشاؤم) اخترت بشكل عام ان اكون مولودا ، فاخترت للخجل والاحتقار من قبل المحتل الالماني يجب ان اكون مسؤولا عنهما ، اني اخترت ذلك ، « اننا لانفعل كل ما نريد ولكننا مسؤولون على الاقل على ما نحن فيه : انها حقيقة لا جدال فيها » (١)

١ - سارتر ، الوجود والمعدم ، ص ٦١ .

وسارتر مصيب عندما ينظر الى المسؤولية بوصفها مقولة اساسية من المقولات الاخلاقية ، ولكنه في حديثه عن مسؤولية الفرد الشخصية عن اختيار طريقة سلوكه ، فعله يلوذ بالصمت حيال المعنى الاجتماعي لهذه المسؤولية . وفي الواقع فان المسؤولية لا يمكن حصرها في مجال حرية الفرد الشخصية ، ووجه الفردي واختياره .

انثروبولوجيا سارتر :

وسارتر في اعلانه بان « الوجودية مذهب انساني ، يعارض بفهمه لهذا المذهب الانساني البحث الماركسي له . ويعتبر ان الانسانية (١) ليست متعلقة بالمجتمع انها عمل خاص لكل فرد . واني بمفردني اصوغ حريتي » . وهذا الفيلسوف الفرنسي ينفي الطبيعة الموضوعية للقواعد والمعايير الاخلاقية . ويؤكد انه لما كانت الانثولوجيا تدرس فقط ماهو موجود . فانه من غير الممكن اخراج الاوامر الاخلاقية منها ايا كانت هذه الاوامر . وسارتر لا يوافق الانسانية الماركسية التي تنظر الى الانسان نظرة واقعية - تاريخية ، اي بوصفه شخصية اجتماعية . ان يصغر خده عن تلك الحقيقة المؤكدة تاريخيا وهي « ان الفرد لا يحصل على الوسائل التي تقدم له امكانية التطور الشامل لمواجهه الى في الجماعة . اذا الحرية الشخصية ممكنة في الجماعة فقط .

ومن الاطروحة الوجودية القافلة بان كل الانسان يخلق اوامره الاخلاقية ويستخدم قواعد اخلاقية خاصة به ، ينتج ان جميع انماط السلوك الانساني واحدة ، ولا واحد من هذه الانماط يملك قيمة موضوعية . الانسان يفعل قبل معرفته بان نشاطه لا يملك اي قيمة موضوعية ، او قواعد واقعية ما ، ولهذا يقول سارتر : « ان الانسان ماهو الا اندفاع لا مفيد » .

وعلى الرغم من التزمة الذاتية في تقييم كهذا ، فان سارتر محق عندما يجري الحديث حول ذلك الجزء من المثقفين ومن البرجوازية الصغيرة التي في فقدها الثقة في الواقع الراسمالي المعاصر ، وتألها من مبادلته ومثله ، فقدت كذلك الثقة بشكل عام في التقدم الاجتماعي ، في المستقبل الافضل للانسانية . فالنسبة لها كل نشاط محتوم عليه بالاخفاق ، فاقد لاي معنى . اما بالنسبة للبشر الذين يملكون هدفا واقعيا ، لاعادة بناء المجتمع ، الذين يشقون بامتلاك العلم والتقدم التاريخي ، والذين يبرهنون علميا على الاتجاه

٢ - كامو ، اسطورة سيزيف ، ص ٨٠٠

العام للتقدم ، فان هذه الشكلية الاخلاقية غير مقبولة . اما فيما يتعلق
بسارتر فان نظراته الاخلاقية قد اصابها التطور الملحوظ . واذا كانت
كتابات المبركة بما في ذلك كتابه « الوجود والعدم قد اصطبغت باتجاه سلبي ،
ينفي جميع القيم والقواعد الاخلاقية الموضوعية ، فانه في « نقد العقل
الديالكتيكي » يحاول أن يجد مخرجا من أزمة الوعي الفردي الاخلاقي ،
ويبحث عن طريق لتجاوزه ، ولكن هيهات أن يجده ، أنه يدمو الى وضع
أسس : مقدمة لكل انثروبولوجية مستقبلية « (١) اي بناء فلسفة وجودية
للانثروبولوجيا ، بوصفها الامكانية الوحيدة لفهم الانسان ، والكشف عن
دوره في تطور المجتمع وبناء التاريخ .

وسارتر الذي اعتبر نفسه ماركسيا ، يتهم الماركسية بانها سلخت
انسانية الانسان ، وافقدته معناه في تحويله الى مخطط : فالماركسية تلقي
جانبا كل حدث واقعي صدف في الحياة الانسانية ، واضعة هيكل مجردة
من العموميات .

ولهذا فالوجودية تدمي انها تأخذ على عاتقها رسالة عظيمة في استعادة
الانسان لحقوقه ، اعادة ماهيته الاصلية اليه بوصفه مبدأ حيا مبدعا ، وكائنا
تاريخيا - واقميا . وسارتر في هذا الاطار لا ينفي ان تكون التناقضات الطبقية
اسلوب الانتاج والعلاقات الانتاجية عاملا محددا بشكل عام للعلاقات
المباشرة بين الناس بعضهم ببعض ، كما انها تحدد المستقبل الاجتماعي -
الانساني « ولكن بمعزل عن البشر الاحياء لوجود للتاريخ » . ويصرخ سارتر
كما لو ان ذلك ينفي الماركسية .

ان الماركسية - بخاصة - هي التي اثبتت علميا وعمليا ان التاريخ انما
يصنعه البشر ، ولكنهم لا يصنعوه بناء على اهداف ذاتية شخصية منفردة
كالبطل ، او الزعماء التاريخيين المعظماء ، بل بناء على قوانين التطور التاريخي
الموضوعية . وتتميز الماركسية في فهمها للتاريخ عن جميع النظريات
الاشتراكية الاخرى بوحدة الوعي العلمي في تحليل الوضع الموضوعي للاشياء
والمسار التاريخي للتطور مع الاعتراف الحاسم بأهمية الطاقة الثورية ،
والابداع الثوري ومبادرة الجماهير الثورية ، وكذلك بأهمية الشخصية ،
الجماعية ، التنظيمات ، الاحزاب التي تستطيع تلمس وتحقيق الارتباط
مع هذه الطبقة او تلك . كما يقول لينين . وفي هذا الاطار أكد لينين أيضا
ان افكار الضرورة التاريخية لا تقلل من دور الشخصية في التاريخ ابدا .
اما سارتر فيؤكد انه اذا ما وصل ماركس الى التقييم الصحيح للشخصية

فانه لم يصله الا بعد تحليل عيناتي للوقائع التاريخية الملموسة ، في حين ان الماركسيين « الكسالي » بلغة سارتر باستخدامهم منهج « العرض المحض » يقومون بحشر المضمون الحي لعصرنا وبخاصة انسان هذا الزمن في اطر قديمة مجردة من اطر المادية الميكانيكية .

وسارتر معهما بشكل تعسفي جملة أخطاء بعض كتاب البحوث الفلسفية والاجتماعية - السياسية ، يقوم وبدون أي أساس ، بالصاق تهمة غياب الانسان في الفلسفة الماركسية كلها . كما يقوم ميرلو يونتي على شاكلة سارتر باتهام الماركسية « بالاقترصادية البتدلة » عندما يسدو له ان الناس انما يندرجون في الاقتصاد وينظر الى حياهم الروحية بوصفها نتيجة للعوامل الاقتصادية . يجب ايضاً ضياع الانسان - هكذا يعلن ميرلو - يونتي وعلى هذا الوتر يعزف سارتر مقترحا ان تكون الوجودية انثروبولوجيا ماركسية .

وتتبع الانثروبولوجيا السارتريّة من المبادئ الاساسية الانطولوجية المعرفية للوجودية . ومن مفهومها الاساسي حول الوجود بوصفه واقعا انسانيا ابداعيا متطورا بشكل جزئي خالقا لذاته بشكل أبدي .

واذا كانت الماركسية تنطلق من أولوية القوانين الموضوعية ، الاجتماعية - التاريخية بالعلاقة مع الارادة الحرة للبشر ، من أسبقية المجتمع على الشخصية الفردية ، واذا كان تاريخ المجتمع هو تاريخ تطور القوى المنتجة وعلاقات الانتاج قبل كل شيء ، وكذلك تاريخ التطور الروحي للانسانية ، ثقافتها ، علمها افقها ، فان سارتر يحاول ان يقنعنا ان الشخصية هي الاولي اجتماعيا ، انها ديبالكتيكية بشكل اصيل ، اما المجتمع ، الجماعات ، فهي الثانوي والخامل . ان موضوع التدينخ هو الانسان الفرد في شموليته ، في جميع افعاله أهوائه وحاجاته . ان جزئية السلوك كما يرى سارتر هي قبل كل شيء الواقع العياني لوضعها الشمولية المعاشة ، وهذا ليس صنعة للفرد بل الفرد بكلية التي حصل عليها في علمية تموضعها . هذا الفرد الشامل ، هو لدى سارتر أساس المجتمع ، والتاريخ والديالكتيك .

ويتبع الديالكتيك التاريخي بجملته خلف الممارسة الفردية الحرة . والممارسة الفردية بخاصة أي توجه الانسان في العالم ، قواه ، وابداعه

١ - سارتر ، الوجود والمعدم ، ص ٥١٦

الخاص ماهي الا النقطة الاساسية لمجمل الديالكتيك . وكذلك للحرية . انها التي تخلق مشروع العملية الكلية .

وماركس متوقعا تفكيرا على هذا النحو كتب في « العائلة المقدسة » يقول : « اذا كان الانسان بطبيعته موجودا اجتماعيا : فانه اي الانسان لا يمكن ان يتطور طبيعته الحقيقية الا في المجتمع فقط ، واذا ما حكمنا على قوى طبيعته فيجب الا نحكم عليها على اساس قوى الافراد المنعزلين ، بل على اساس قوى المجتمع ككل » (١) .

وسارتر يأخذ على الماركسية « المعاصرة » انها لا تعترف بقيمة ومعنى الموضوع مدرجة هذه لامية في المادية الخاملة المحضة ، انها تجعله فاقد المعنى . وتخرج الحق من الواقعة - طبعا كما يرى سارتر جاعلا من الماركسية فلسفة مبتدلة .

ومعنى الفعل وقيمه يمكن وعيها في المستقبل فقط ، من خلال الحركة التي تحقق الامكانية وتكشف عن الحقيقة المعطاة ، والانسان في واقعيته موجود له « معنى » ، اي حاملا المعنى ليس فقط في ذاته وفي البشر الآخرين؛ بل وفي العالم اجمع .

ومن هنا يستنتج سارتر : انه اذا كان من الحق ان تحرر العلوم الطبيعية من التشبيهية (او التجسيمية) فمن الخطأ ان نطرد التشبيهية من فلسفة الانتروبولوجيا . ويؤكد سارتر ان ماهو صحيح وهام عند دراسة الانسان هو ان تدرس الصفات الانسانية بخاصة . ولكن كيف يرى سارتر بناء « فلسفة الانتروبولوجيا » على هذا الاساس غير الثابت كالحياة الداخلة للانسان الفرد . وتوتره الفردي وممارسته الخاصة ؟ ان الماركسية لاتنفي بل على العكس تؤكد ان التاريخ ماهو الا مجموع افعال الشخصيات ، الذين يعتبرون بدون شك شخصيات فاعلة .

ولكن قيمة السؤال تكمن في : هل تفهم هذه العملية التاريخية بوصفها فمرة نشاط وحدة ميكانيكية من الافراد ، الذين يظهرون ويتغيرون صدفة ، ام اظهر مفهوم التشكيلة الاجتماعية - الاقتصادية ، بوصفها مجموعة العلاقات الانتاجية ، اظهر ان تطور تشكيلات كهذه ماهو الا عملية طبيعية - تاريخية » (١) .

١ - سارتر ، الوجود والمعدم ، ص ٦١٥

ان العيانية التاريخية التي يقدمها سارتر بدلا من « مجردات الماركسية الخاوية » ، هي بحد ذاتها تجريد محض ، لانها « أي العيانية التاريخية » منزلة عن العلاقات الموضوعية ، وقانونية الواقع الاجتماعي - التاريخي ذاته . وسارتر من حيث هو مفكر وكاتب اسر جملة من المبادئ الاجتماعية - الفلسفية المثالية ، التي تقوده الى نتائج سياسية رجعية . وعلى الرغم من العلاقة النقدية لسارتر اتجاه المجتمع البرجوازي ، وردائه التي يسخر منها بحدة ، وتعاطفه الابيض مع الاشتراكية فان وميه المتردد البرجوازي الصغير المتجه نحو دور النشاط الذاتي في تقصير العالم والمتجاهل الشروط الواقعية الموضوعية للحالة التاريخية ، جعلته متوحدا مع المجموعات اليسارية المتطرفة بكل نتائجها . وفي المعركة الايدولوجية التي قسمت العالم الى معسكرين متناقضين وقف سارتر الى جانب أولئك الذين يسرون في المؤخرة بل ووقف ضد الاحداث الاجتماعية العظيمة لعصرنا .

ويظهر افلاس آراء سارتر الاساسية اكثر ما يظهر في تأكيديه ان اساس الوجود الاجتماعي ليست الشروط المادية للحياة ، بل التجربة المتوترة الداخلية للانسان قبل كل شيء .

والانسان يحتل وسط الموجودات الحية مكانا خاصا ، لانه :
١ - الوحيد الذي يمكنه ان يكون موجودا تاريخيا ، أي ، هو الكائن الذي يعين ذاته باستمرار عن طريق ممارسته الخاصة .

٢ - لانه الوحيد وسط جميع الموجودات الحية الوجود .

ويعود سارتر للتأكيد ، ان الواقع الانساني هو الانسان الموجود ، ان الوجود الذي يستدعي الاستفهام . وهذا الوجود الذي يستدعي الاستفهام أي ماهية الوعي الانساني ، هو الذي يحدد كل الممارسة الاجتماعية - التاريخية . والوعي كما يفسره سارتر وعي ممارسيه حتما . انه هو الذي يغير ماهو معروف ، تماما كما تشكل التجربة في الفيزياء الدقيقة موضوعها بشكل ضروري .

وعلى ذلك ، فعلى الرغم من ان الوجودية انطلقا من مبادئها الاساسية لا يمكن ان تكون دراسة مطابقة للماهية الانسانية ، غير قادرة على الكشف عن الطبيعة الانسانية فانها تدعي انها قادرة على تأسيس نظري للوجود الانساني لي ، تعلن عن نفسها انها الانثروبولوجيا الفلسفية الاصلية . وهذه

الانثروبولوجيا الوجودية تظهر بشكل جديد تحت اسم « ايدولوجيا الوجود »

ديالتيك الشخصية وديالتيك التاريخ :

من السمات المميزة للايدولوجيا الوجودية (الجديدة) كما يعتقد سارتر ، انها طبيعة ديالتيكية . ذلك لانها تنظر الى الواقع الانساني في عملية (صنع الذات) ، المتطور في المجتمع ، الذي هو الاخر يقع في حركة مستمرة في خلق الشعور . والشخصية الانسانية المتعرضة لتأثير معين من الشروط الخارجية هي بالنسبة الى سارتر « جنين اساسي نشط » لتطور المجتمع ، بوصفه نقطة متحركة في العملية التاريخية . وجميع الكميات الاجتماعية تنمو من الوجود الكلي للفرد المنعزل .

طبعا ، اذا لم يكن هناك من شخصيات فردية ، ماكان المجتمع أصلا ، ولكن سارتر يخطا خطأ فادحا . اذ يعتبر الشخصية الفردية السبب الاساسي للمجتمع . فالشخصية وفي كل تراها الداخلي وتنوعها الفردي تبقى دائما جملة العلاقات الانسانية ، وثمره المجتمع . وفي هذا يكمن ديالتيك تطور الشخصية . انها لا تنحل الى مادة خاملة ، لا تلدوب في المجتمع كلية لا تحول الى « شيء عديم الشخصية » ، بل على العكس من ذلك ، تغيره بل تحوله تاريخيا . « وكما أن المجتمع بنفسه يخلق الانسان ، بوصفه انسانا ، وكذلك الانسان يخلق المجتمع » (١) . وفي هذا تكمن العملية الديالتيكية العميقة للترابط المتبادل بين النشاط الواسي للبشر ، وبين الضرورة التاريخية الموضوعية . اننا لا يمكن أن ننظر الى الانسان بوصفه جزء منعزلا ، منفصلا عن العالم وعن البشر الآخرين ومهما كان الانسان مفرقا في عالمه الداخلي فانه لا يستطيع الوجود خارج الترابط مع العالم الخارجي ، فانا نعيش في عالم محدد ومشروط تاريخيا ، نعيش في تشكيلة اجتماعية اقتصادية ميانية ، في عالم العلم المعاصر ، والتقنية والفن والادب والسياسة والاخلاق . لا نستطيع بناء على رفيتي أو ارادتي الحرة أن أقفز من هذا العالم الحاضر . ويقع هذا العالم في تغير مستمر ، في ضرورة أبدية ، وأنا نعيش وأتطور معه . وهذا العالم الخارجي ، والواقع الموضوعي يشكلان أساس علاقاتي مع الآخرين ، ومع المجتمع بشكل عام . وروسو في وقته مؤلفا الاهمية القصوى للاحاساس تعلق كل واحد منا بالآخرين ، لاحظ أن مايميز تطور المجتمع تعقد العلاقات الاجتماعية نتيجة التعلق المتبادل بين الناس بعضهم ببعض وبالعالم ككل . ويستند الفهم الوجودي للانسان على الاعتراف بالدور الاولي

للوجود الانساني ونشاطه الفردي وممارسته ، غير آخذ بعين الاعتبار المنظومة الواقعية للقوانين الموضوعية التي تحيط بالانسان ، والتي تمينه في المحصلة الاخيرة .

وفي ذلك تظهر الطبيعة الذاتية المبالغ بها للاتجاه السارترى حول الانسان الذي ينطلق من أن الظواهر الاجتماعية ، العلاقات المتبادلة بين الطبقات ، والجماعات الاجتماعية المختلفة ، أن تحددها التجربة الفردية الداخلية . أي أنها مشروط بالنهاية بعوامل نفسية . والحقيقة ، أن سارتر في مؤلفه الاخير يطمح الى إجراء تحليل لديالكتيك العقل الانساني الفرد ورفعته الى مستوى التعميم النظري . كما يطمح الى اظهار « شمولية هذا العقل » في اطواره التاريخي ، والكشف عن حقيقة الانسان وحقيقة التاريخ . ولكن سارتر مبالغاً بدور العامل الذاتي في العملية التاريخية ، لا يرى ضرورة لتقديم البرهان العلمي على افتاتونية الضرورية لهذا التطور . ويصبح الديالكتيك برأي سارتر التاريخ أو العقل التاريخي على أساس الوجود الفردي فقط . ولا نستطيع الكشف عنه بدون الحاجات ، بدون التسامي وخيال الشخصية الانسانية . وهكذا محرفاً الترابطات الواقعية للتطور الاجتماعي بوصفها الديالكتيك الموضوعي للعملية الطبيعية التاريخية يستمض منها بالعالم الداخلي - « للانسان الشامل » .

ويعلن سارتر « أن الانتروبولوجيا تنبئ دوماً من أخطاء المعرفة التجريبية ، والاستدلالات الوضعية . والتفسيرات الشاملة إذا لم تقر بفاتونية العقل الديالكتيكي ، أي لم يكن لدينا الحق في دراسة الانسان ، الجماعات ، الناس أو الموضوع الانساني على أساس تحليل شامل لاهميتها ، إذا لم نعرف بأن كل معرفة جزئية لهؤلاء الناس أو ثمارهم يجب أن تتجاوز بل وترتفع الى « شمولية الكاملة » . والا يجب أن تظل هذه المعرفة جانباً بومسها لقيمة لها .

والاتجاه الديالكتيكي الذي يعرضه سارتر في كتابه « الوجود والمعدم » ونقد العقل الديالكتيكي إنما ينطلق من المبدأ الاساسي في تقسيمه العالم الى مجالين متناقضين : عالم الوعي ، وعالم الاشياء . وسارتر مجزء وحدة العالم المادية والتي يسميها « الوحدة المادية الدائمة » ، يؤكد أن الديالكتيك يجسد موقعه الحقيقي في « العالم الاجتماعي والتاريخي » ، ولا وجود له على الاطلاق في الطبيعة . ومن وجهة نظر سارتر لا يمكن أن يكون في الطبيعة أي

من الديالكتيك . وان انفلز في فرضه قوانين الديالكتيك على الطبيعة وجعل العلم يؤكد هذه القوانين انما « مثل الديالكتيك » ، وسارتر في تسميته لاكتشافات انفلز لقوانين ديالكتيك الطبيعة « قوانين لاعقلية ، صورية ، غير مناسبة ، انما يخلق حينه امام واقعة ان قوانين ديالكتيك الطبيعة اصبحت بشكلى عفوي وغير محدد قوانين الحياة والتطور لمجمل العلوم الطبيعية المعاصرة .

لقد لاحظ ديدرو في عصره ان من الضرورة تطوير فكرة التابع المنطقي في الطبيعة ، ولقد أكد جملة من العلماء الفرنسيين العظام هذه الفكرة امثال : يوفون ، لامارك ، جو فرواست - الير . لقد برهنوا على ان تاريخ الارض يرهان لاجدال فيه على تطور الطبيعة الديالكتيكي كما برهن الفلاسفة الفرنسيون على ان الديالكتيك في تفسير الوجوديين والفلاسفة البرجوازيين الاخرين يقدوا فقيرا الى حد كبير .

والفلاسفة البرجوازيون طارحين جانباً كل ثراء النظرية المادية في التطور ، ينظرون الى الديالكتيك من حيث هو نشاط ذهني للفرد ، بوصفه ثمرة الوعي . وغير متعلق بالعالم الخارجي . وان نفى الديالكتيك الموضوعي وقانونية التطور الطبيعي التاريخي يجد اساسه في الفهم الخاطيء للديالكتيك المادي ، الديالكتيك بوصفه الانتقال الميكانيكي من الادنى الى الاعلى .

ولقد وقف الماركسيون الفرنسيون بدء من الثلاثينات ضد تحريف كهذا للديالكتيك الماركسي . لقد أكدوا انه بدون الديالكتيك في الطبيعة لم يكن من الممكن وجود الديالكتيك في الفكر . ذلك ان ديالكتيك المعرفة ذروة الديالكتيك الذي يسم العالم اجمع . والفلاسفة الماركسيون الفرنسيون ضاحدين الفكر الضد - ماركسي الذي يعتبر ان الماديين انما يجعلون من التاريخ شيئاً طبيعياً ، ذلك انهم ينقلون قوانين الديالكتيك من الطبيعة الى المجتمع ، وفي هذا يفتقدون الانسان تنوعه . تقول انهم ضاحدين هذا كله - زادوا عن الديالكتيك الموضوعي ولكنهم لم يوحده مع الديالكتيك الذاتي .

ان نفى الديالكتيك في الطبيعة ، والاعتراف بان المجال الوحيد للديالكتيك هو مجال الفكر والنشاط الانساني ، هو سمة تسم اغلب الفلاسفة البرجوازيين المعاصرين . و « ميرولو - يونتي » يعتبر بعد ان يصوغ اتجاهه الديالكتيكي الضد - ماركسي في كتابه « مغامرة الديالكتيك »

أن المجتمع يتطور لا على أساس قوانين موضوعية ، بل يتطور بناء على « اختيار ارادي » لهذا القائد السياسي أو ذلك . ان هذا الاتجاه الارادي يبرر كل نظام رجعي ، وكل سياسة اعتداء وعنف . وميرلو - يونتي مخترعا « الماركسية الغربية » يقوم بإبراز تناقضها مع ماركس ولينين . وديالكتيكية يفتند الى أي طابع علمي . ويبقى ديالكتيكة نظرية فينومينولوجية ، نسبة من النظريات المثالية الذاتية . ولقد قامت الصحافة الفرنسية التقدمية بكشف الاتجاه اللاعلمي لميرلو - يونتي ، وفضحت موقفه السياسي الرجعي .

الماركسية والوجودية :

لقد اكد سارتر في اتهامه « للماركسية المعاصرة » بفسلها النظرية عن الممارسة ، في تحويل النظرية الى معرفة متحجرة ، اكد ان الماركسية وفتت عن التطور وبالامكان بعثها على أساس الوجودية فقط . كما أنه في طموحه بناء نظرية علمية للتطور الاجتماعي ، تكون تطورا مبدعا للماركسية ، يظل في حقيقة الامر في موقف ضد - ماركسي . فرفض الاعتراف بالدور المحدد الذي تلعبه قوانين تطور المجتمع الموضوعية في تكوين الانسان ، بفتح الطريق امام مذهب الارادة . وكما لاحظ كلاسيكو الماركسية ان حذف العناصر المادية من التاريخ يجعل بالامكان نسح المجال - وبسهولة اعطاء نزع اللجام عن حصان التطور .

ان تجاهل الاعمى الاولي لحل التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج في المجتمع الرأسمالي ، وعدم فهم العلاقات الطبيعية بقود الوجوديين الى نتيجة مثالية مجردة ، ميتافيزيقية فيما يتعلق بالمسار اللاحق لتطور البشرية الاجتماعي . ان سارتر - وبخاصة في الجزء الاول من كتابه « نقد العقل الديالكتيكي » باحثا في الصور المختلفة للعلاقات الاجتماعية المتبادلة بين البشر - علاقات الجماعة ، الطبقات ، الفرق - يستبدل عمليا التحليل الطبيعي بوصف الوحدات الاجتماعية المختلفة ، ولكنه في هذا الوصف لم يكشف عن اهميتها الاجتماعية ولم يظهر دورها في تطور المجتمع والتاريخ . وسارتر - في الحقيقة - يؤيد المبدأ العام لكل الوجوديين الذي يكمن في ان الانسان يفقد فرديته ، في وقوعه في اطر تنظيم اجتماعي ما . واتهام سارتر الماركسية بالتخطيطية والتجريد يجعله لا يرى فيها منهجا لدراسة شاملة مبنية للانسان والتاريخ .

تقد برهنته الماركسية نظرياً وعملياً على أن قوانين تطور المجتمع الموضوعية لا تنفي كلية أهمية العامل الذاتي . بل على العكس من ذلك ، فإن هذه القوانين تتحقق وتصبح واقعية بفضل النشاط الممارسي للبشر . لقد كتب لينين مشيراً إلى الدور المتنامي للعامل الفردي في التاريخ . وإلى تغير حامله التاريخي ، يقول : « منذ مائة عام ونيف قام نبلاء الجبال ومجموعات المثقفين البرجوازيين بصنع التاريخ بينما كانت جماهير العمال والفلاحين حالة ونائمة . حينئذ استطاع التاريخ أن يسير بقوة هؤلاء ، ولكن ببطء شنيع . انه (أي التاريخ) يطير الآن بسرعة القاطرة . ان من يصنع التاريخ في هذا الوقت ملايين وعشرات الملايين من الناس لوحدهم » (١) .

وملخصين ما قيل يجب أن تؤكد ، أن الاختلاف الكامن في أبحاث الوجوديين حول الشخصية ، كنظرية مارسيل الدينية - التصوفية ، وأنثروبولوجيا سارتر الوجودية ، تنقف عملياً ضد الفهم الماركسي للإنسان والتاريخ . ولكن إذا كان مارسيل لا يخفي عاطفته المدائية نحو الماركسية ويعلن عن نفسه بصراحة أنه عدو الماركسية ، فإن سارتر الذي وصف الماركسية بأنها فلسفة العصر التي لا يمكن القفز فوقها ، وبشكل صريح ، غير أنه في الفترة الأخيرة ودون أي ثنائية في التفكير وقف ضد الماركسية . وهو عملياً يرفض الموقف الماركسي - اللينيني في فهم الشخصية : الحتمية التاريخية والإنسان ، أهميته الاجتماعية ، البحث العلمي للحرية الإنسانية ، المذهب الإنساني المتفائل ، الذي لا ينفصل عن التحول الاجتماعي والنضال الثوري ومثل الإنسان الاجتماعية ، المتطابقة مع طموحاته الخاصة ، والاعتراف بالمعايير الأخلاقية السامية ، الثقة بالتقدم والمعرفة العلمية .

وتجاهل دور العمل بوصفه عاملاً محدداً لتطور الشخصية سمة تطبع جميع الوجوديين ، العمل الذي ماهو « إلا الشرط الطبيعي الخالد للحياة الإنسانية » (١) والوجوديون باهتمامهم الكبير « بافتراب » الإنسان الذي يفهمونه لا بوصفه افتراب العمل ، بل افتراب « الواقع الإنساني » أدياً عن الوجود بشكل عام ، لم يؤكدوا قط على الدور الإبداعي الخالق للنشاط العملي - الذي كما أظهرت الماركسية - جعل من الإنسان إنساناً .

وبالمناسبة ، فمن أجل أن يكتسب الإنسان ويحفظ الوحدة المنسجمة الشاملة للشخصية ، ومن أجل أن يكشف عن قيمتها وأن يشير إلى هدف

١ - ماركس ، انفلز . المؤلفات ، المجلد ٢٣ ، ص - ١٩٥ .

ومعنى الحياة الانسانية لابد من الاعتراف بان الحياة الانسانية ، العالم الاجتماعي يجب تغييره واصلاحه عن طريق نشاط البشر العقلي ، عن طريق عملهم وانتاجهم . وهدف الوجود الانساني لا يكمن في تطوير العقل الديالكتيكي المجرد ، بل في النضال الابداعي الفاعل من اجل الخير الاجتماعي من اجل سعادة الناس . ولهذا فالوجودية استنادا الى الفهم الماركسي ليست مذهباً انسانياً ، على الرغم من جعلها الانسان مركز بحثها .

ان مثال المجتمع الاشتراكي يكمن في الشخصية المتطورة جداً والمنسجمة وتطورها يجب ان لا يحد بكمالها الخاص الفردي ، بل بتحقيق تقدم الجماعة ، المجتمع والانسانية بشكل عام . ان النظرة الانسانية الشاملة الى العالم تتطلب ان يكون المبدأ الاساسي في نشاط الانسان وعي الغاية الاجتماعية . الخير ، وتحقيق العلاقات الانسانية بشكل اصيل على الارض .

لقد اصبح المذهب الانساني في الفترة الاخيرة موضوع نقاش كبير ، وعلى الرغم من طبيعته الانسانية العامة والعالمية ، ولكنه الآن موضوع معارك ضارية في الصراع الايدولوجي الحاد . وانعكس في هذا الصراع - وبشكل واضح - المدخل الطبقي الى ظواهر الحياة الاجتماعية ، وحزبية التي يعنيها الفلاسفة البرجوازيون . والحقيقة ان افكار المذهب الانساني كانت دائماً موضوع نقاش حاد . وتحت رايته وعلى امتداد قرون سارت آراء مختلفة جداً . ذلك ان قيمة الانسان والدفاع عن حقوقه تخرج من حدود المطالب والقواعد الاخلاقية .

ومعظم الفلاسفة البرجوازيين المعاصرين العاكسين لايدولوجيا الطبقة السائدة يفتقدون الى التقليد الانساني الاصيل ، الذي وسم الاشكال المبكرة للمذهب الانساني . وبعض الوجوديين يدافعون وبشكل واضح عن الاسس الانسانية للنظام الرأسمالي ، ويؤمنون الطرق الواقعي لتحقيق الانسانية الحقيقية . (ميرلو - بونتي) . أما الوجوديون الآخرون (سارتر ، كامو ، بوفدار) فانهم يناضلون بشكل مخلص عن الحرية وكرامة الانسان ، وينظرون الى المذهب الانساني بوصفه تحرير وتطوير الشخصية العردة ، متجاهلين جانبه الاجتماعي وهذا يجعلهم يرون الانسان خارج صفته الاجتماعية . أما التصوف الديني فانه يطبع افكار مارسيل الانسانية . والوجوديون في تحويلهم المبادئ الفردية للمذهب الانساني البرجوازي الى مبدأ اساسي لاتجاهاتهم الفلسفية انما يقفون في موقف الانثروبولوجيا

اللاعلمية المجردة . والوجودية تريد أن « تفني » الماركسية باتجاهها الانساني حول الانسان ، ولكنها في الحقيقة تعرفها وتفقرها . ترى ماهو المثل الانساني الذي يضعه سارتر في تناقض مع المذهب الانساني الماركسي ؟ انه حرية الشخصية اللامحدودة ، المشروع المبدع ، الاختيار الذي لا يقف وراءه اي اساس . ولكن هذا لايقود الى اي طريق .

ان الخلاف حول الانسان أصبح موضوعا أساسيا في عصرنا لكثير من الابحاث الفلسفية . لان هذا الموضوع انما يعكس وجهتي نظر مختلفتين ، ونظامين اجتماعيين متناقضين . وتصادم في هذا المجال الثقة المتفائلة بالامكانيات اللامحدودة المبدعة للانسان ، الثقة بالمجتمع المستقبلي الجديد ، بالانسان القوي المتنوع ، ولكن أقوى في انسجامه مع المجتمع ، تعظم مع التأكيد المتشائم على « الانسانية الزائلة » التأكيد على أزمة الانسان ، الذي تتحدث عنه معظم الابحاث الفلسفية البرجوازية المعاصرة . وهذه التشاؤمية تشدد على الاحساس الخفي . بافلاس النظام الرأسمالي الحتمي بانهيار قيمة الاخلاقية والاجتماعية ، وكذلك على مسار التاريخ المرتجى .

والتفسير الماركسي للانسان يختلف اختلافا جذريا سواء عن الاتجاهات السابقة عليه أو الاتجاهات الانثروبولوجيه المعاصرة . والماركسية مستبعدة النظرات المجردة اللاتاريخية الى الشخصية الانسانية بوصفها موجودا غيبيا بمنزلة عن الحياة والمجتمع ، طارحة جانبا البحث البيولوجي لصفات الانسان حيث تقدمه بوصفه المبدأ الاساسي لحاجاته ورغباته .

وفي أساس هذا العلم يقبع المدخل العلمي الى دراسة الانسان بوصفه انسانا واقميا فاعلا واجتماعيا ، كما تقف وراء هذا العلم النظرة الى المجتمع بوصفه تنظيميا اجتماعيا ، قائما على الانتاج المادي ومتطورا على اساس قوانينه الموضوعية الخاصة . ولقد اظهرت الماركسية ان المذهب الانساني المجرد وحديثه بشكل عام ، ماهو الا وهم يخفي التضاد بين العمال والرأسماليين ، ويضيف طبيعته الطبقية .

وعلى خلاف جميع اشكال المذهب الانساني البرجوازي يعتبر المذهب الانساني الماركسي مذهبا محاربا ، طبقيا . وكما اعلن فالديك روشيه من على منصة اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي فيما يتعلق بمشكلات الايدولوجيا والثقافة عام ١٩٦٦ ان هذا المذهب الانساني (أي الماركسي .أ.ب)

تحدده مصالح الطبقة العاملة ، ولكنه في نفس الوقت تعبير عن الاهداف
الانسانية العامة . لان الطبقة العاملة اذ تحرر نفسها فانها تخلق الشروط
لتحرير جميع البشر » .

والماركسية في رفضها للمضمون اللاطبعي للمذهب الانساني ، وصلت
الى حل مشكلة الانسان حلا عيانيا - تاريخيا ، وفي كشفها لمستقبل تطوره
بينت الشروط الواقعية لتحريره (اي الانسان) .

ان عدم قدرة التيارات البرجوازية المعاصرة وبخاصة الوجودية على
حل المشكلات التي تواجه البشرية ، وغياب التصور الايجابي والمبشائي
المؤكد للحياة الانسانية ، ادى بهذه التيارات في وقتنا الحاضر - وكما اشار -
الفيلسوف جان لاکروا الى فقدانها خاصية التطور . كما ان الايدلوجيا
البرجوازية من جراء عجزها عن خلق نظرة عامة الى العالم مناقضة للفهم
الماركسي تحولت الى الكنيسة الكاثوليكية . والكنيسة تحاول التلاؤم مع
الوضع المتغير وتحاول ان تقيم وضع القوى في المجتمع . وتفادي العقيدية
الدينية بمختلف المدارس الدينية - الفلسفية . طامحة لان تلعب دور المنقلد
للحضارة والاخلاق الغربية . وتقدم افكارها بوصفها القوة الايدلوجية
الهامة لهذا العصر .

الفصل الثاني

المذهب الروحي الكاثوليكي *

يحتل المذهب الروحي الكاثوليكي الى جانب « التومائية » مكانا بارزا في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر . وهو أحد الاشكال المتعدد للاوغسطينية أو الإوغسطينية الجديدة .

والروحانية الكاثوليكية عكس خلاف التومائية التي جددت فلسفة توما لاكوينى المدرسية ، تستمد أفكارها الفلسفية من أفلاطون والافلاطونية الجديدة . من أوغسطين . كما انها رافضة التعاليم العقلية الزائفة للتومائية والتومائية الجديدة لاترى ضرورة لتصالح العلم والدين . وتنظر الى الايمان الديني بوصفه علاقة لاعقلانية وخارجة عن احاطة العقل بين الانسان والاله . وعوضا عن اطروحة التومائية الجديدة « الآلة والطبيعة » يعلن الروحانيون الكاثوليك أن المشكلة الفلسفية الأساسية هي مشكلة «الاله والانسان» .

وكما يدل المصطلح نفسه « - الروح » . فان الروحانيين الكاثوليك يعتبرون الروح المبدأ الاساسي الروح التي ينظرون اليها لا كجوهر جانبي يقع فوق العالم بل كمبدأ متسام فطري لهذا العالم . هذا المبدأ الذي يوحد عالم الانسان الداخلي ، وعيه الفردي المحدود مع الروح المطلق واللامحدود . ان عرضا كهذا للروح يسمح للروحانيين المسيحيين اشتقاق نظراتهم الانطولوجية والمعرفية انطلاقا من الوجود المباشر لعالم الانسان الداخلي ، انطلاقا من طموحه المستمر نحو الكمال . وهكذا فان هذه التصورات مبنية على جعل الوعي الفردي وعيا مطلقا ، وكذلك احوال الروح الانسانية الداخلية غامضة .

ويؤكد الروحانيون الكاثوليك أن نسبة وعدم اكتمال الوعي الفردي ، طموحه المستمر لما هو سام ، « الشوق الى اللامحدود » كل هذا يشهد دون

* سنستخدم في الصفحات التالية مصطلح « الروحانية » للدلالة المذهب الروحي .

شك على وجود المبدأ السامي ، على وجود الكمال والمطلق ، وانطلاقاً من هذه المواقف تقف الروحانية الكاثوليكية ضد المذهب الوضعي والعقلي والحسي بوصفها «أي هذه المذاهب» لاتقوم تقويماً صحيحاً معنى العلم . والروحانيون الكاثوليك في تأكيدهم على أولوية الدين بالملاقة مع العلم لا يكتفون بالتأكيد على أن للدين قيمة روحية سامية مطلقة وقوة معرفية أخلاقية ، انهم ينظرون الى العلم بوصفه وسيلة تقنية يملك أهمية عملية ولكنه فاقد للقيمة السامية أي لمعرفة الحقيقة . وتظهر في هذه النتائج الضد - عقلية عدم رغبة الفلاسفة الروحانيون بالاعتراف بالتقدم الاجتماعي واملهم في عدم زوال التشكيلة الراسمالية .

والروحانية المعاصرة اكثر من اي فلسفة دينية اخرى تستند على الكاثوليكية بكل آرائها الصوفية حول الخلاص ، وحول وحدة السامي واللفطري .

وفي تحديدهم للاله بوصفه جوهرًا ساميًا ، والذي يقع في مكان أعلى من الانسان بل ويسيطر عليه ، يؤكدون أن الاله بالنسبة للمؤمنين ليس مبدأ الوجود فقط بل مبدأ موحدًا للبشر ، مبدأ أساسيًا لنشاطهم ، لسلوكلهم وأخلاقهم .

وفي فرنسا ذلك البلد الغني بالتقاليد المادية والعقلية أصبح تطور تلك الاتجاهات الصوفية كالروحانية الكاثوليكية تطوراً عاطفياً . يشهد على عدم استقرار موقف جزء محدد من الفلاسفة البرجوازيين الذين نسوا التقاليد القومية للعقلانية الديكارتية والافكار العظيمة للمادية الفرنسية في القرن الثامن عشر وبحثون عن مهرب في الدين .

كما انهم « أي الروحانيين الكاثوليك » رافضين خط ديكارت المادي في فلسفته ، يجعلون من الآراء المثالية في ميتافيزيقاه راية لهم . ومتناسين قدرة العقل الانساني ، يؤكدون أسبقية الاميان والعقل المحدود .

وفي صراعهم مع الوضعية في نهاية القرن التاسع عشر ، مع دعواها التي ارادت أن تبطل الفكر الفلسفي النظري ، وأن تجعل من الدين حالة نفسية ذاتية ، وقفت الروحانية ضد أي معرفة علمية ، وثار ضد العقل ، وأعلنت الحرب على العقلانية بشكل صام .

لقد طالب الروحانيون ببعث حق الدين والحدس الاخلاقي ، في غير تعلق بالعلوم ويتحرر من المناهج العلمية .

وعلى عكس التوهمية التي حاولت تقديم برهان عقلي على وجود الله وقواعد الايمان : واقامة تصالح مابين العقل وهذا الايمان ، بين العلم والدين يؤكد الروحانيون على الاجاطة اللاعقلية واللامنطقية « بالحقائق الخالدة » بجوهر العالم و « اسرار الخير » .

وتضم الروحانية الكاثوليكية في ذاتها اتجاهات مختلفة ، « كفسلفة الروح » و « فلسفة الفعل » و « الفينومينولوجيا الدينية » واتجاهات اخرى ووجودية مارسيل وشخصانية نيدونسيل اقرب الاتجاهات الى الروحانية الكاثوليكية . وكل هذه التيارات تحاول ان تبرهن على فطرية الاله السامي . على الترابط الصوفي بين « الروح » المطلق و « روح » الانسان الفرد . وترى « فلسفة الروح » هذا الترابط في مشاركة الوجود الانساني الوجود الشامل « لافيل » او القيمة العليا (لسبون) . (وفلسفة العقل) « بلونديل » تتحدث عن طموحا « انا » الى الانغماس في المطلق ، والوجودية المسيحية تتحدث عن الشعور الصوفي للحب الالهي الانساني (مارسيل) . كما تتحدث الشخصية الروحية على اندراج الشخصية الانسانية في عالم الشخصية الالهية « نيلونسل » . ولكن - في حقيقة الامر - لا وجود لاختلاف جوهري بين هذه النظريات الفلسفية الدينية .

فلسفة الروح :

ان اكثر الاتجاهات المؤثرة في النصف الاول من القرن العشرين من اتجاهات الروحانية الفرنسية هي « فلسفة الروح » . وكان اهم ممثليها لوي لافيل و رينيه ليسون .

ولقد عرض هذان الفيلسوفان خطهما الفلسفي في بيان الاول من آذار ١٩٣٤ . واقفين ضد الوضعية دما هؤلاء الى امادة الحق الى الفلسفة « المحضة » وبعث الميتافيزيقا وحصل الاتجاه العام لجميع اتجاهات الروحانية الكاثوليكية الداعي الى سيطرة الروح لدى هذين الفيلسوفين على طبيعة ايمانية . واملن لافيل الروح تجربة كلية ، وقدم نظرية المشاركة ، اي مشاركة الروح الانسانية في التجربة العامة للوجود .

ومفهوم « الروح » كما حدده مؤلفا « البيان » يتضمن في ذاته كل ما يتم في العقل الإنساني ، وكل ما يسمو عليه . أي أن هذا المفهوم يعطي قيمة عليا للنشاط الفعلي وللوجود بشكل عام . وبعد أن لاحظ لافيل ولسيون أن الوضعية وعلم الاجتماع قد قللا من دور الفلسفة وجعلها مرآة للتعليم-اعلنا أن « فلسفة الروح » تأخذ على عاتقها رسالة اتقاذ الفكر الفلسفي من الأزمة ، من حالة « النوم » ، وأن مهمتها تكمن في إعادة الفلسفة لممارسة حقوقها . والفلسفة كما يراها يجب أن تجد من جديد تماسها مع « الواقع المفقود » ، وأن تجد كذلك اتجاهها الميتافيزيقي ، أي « التوحد مع الروح » .

ولقد كانت البرغسونية المنبع المباشر « لفلسفة الروح » ، والبرغسونية النمط القريب من أجل إعادة الميتافيزيقا ، ذلك أن برغسون بشكل خاص أكد على ضرورة الاتجاه إلى الوعي المباشر والانغماس في مجال الروح محررا بذلك العقل الإنساني من تلك الأصقار والتناقضات التي تقيده .

وبناء على فلسفة الروح ، فإن العقل الإنساني المحدود يصل إلى التجربة الشاملة إلا بمحدودة عن طريق المشاركة ، والمشاركة بوصفها الترابط الميتافيزيقي بين الإنسان والله ، هي ذلك المحور الذي بني على أساسه لافيل وليسون نظراتهم الفلسفية .

والوجود برأي لافيل يكمن في الإله ومن أجل الإله . الإله هو الوجود بمعنى الكلمة الواسع ، أنه الواقعة المحضة ، أي ، هو النشاط اللامحدود ، الحزبية المطلقة ، وعن هذا الطريق يقدم الوجود نفسه خالداً ، والإنسان بوصفه موجوداً نشطاً ، مطالب بتجاوز تجريبية الطبيعة ، ومدعوا بأن يصبح واقعة مشاركة ، حرة ، لا محدودة ، خالصة .

ويؤكد لافيل ويفضل هذا فقط يكشف الإنسان عن ماهيته المخلصة .

« أن العالم الترانسنتدالي ليس عالماً غريباً بالعلاقة مع الروح الإنسانية ، أنه الروحانية المطلقة ، حيث يستمد عالمنا الخاص منبع الذنب الذي لا يمكن في أي وقت من الأوقات أن ينضب » وكما يعتقد لافيل : فإني جانب الصور المختلفة يظهر السلوك الآن في حركات الروح العميقة المستترة التي لا يصل إليها الوعي الموضوعي ، أنها تشكل التجربة الداخلية للفرد ، وذلك الإخلاص الروحي الذي عن طريقه يحصل الإنسان على إمكانية أن يحس في تجربة الوجود الشاملة . ويكتب لافيل قائلاً : يعي الإنسان

نفسه ويحس بها بوصفها موجودا محدودا ونسبيا . ولهذه النسبية معنى في العلاقة مع المطلق فقط . ويختتم قوله : اذا فسومي محدوديتي عن طريق اني هو بنفس الوقت ومي لمشاركتي في المطلق ، الذي خارجه لاشيء على الاطلاق .

كما ان ليسين يتناول مفهوم المشاركة كذلك ، ولكن فالفكسرة المركزية عنده ليست « التجربة الشاملة للوجود » ، بل تجربة القيم ، أي انغماس الاله في الانساني ، ويقول ليسين : لا وجود لاي قيمة لا تتضمن في ذاتها الرغبة في القيمة الكلية اللانهائية ، المطلقة . وفي اساس القيمة المؤنثة تقيع البؤرة المطلقة للقيم وللقيم التجريبية . ومهما كانت هذه القيم فانية فانها شعاع من هذا المطلق . وتظهر القيمة بوصفها ترابطا بين المطلق السامي وبين الوعي الانساني النظري ، الذي يصل لهذه القيمة في وضع تاريخي محدد . وليسين في جعله القيمة مفهوما انطولوجيا ، يستخدمه من اجل البرهنة على وجود الاله . ولما كانت اشادة القيم ليست في قدرة الوعي الانساني الناقص ، فان جميع درجات القيم من صنع الاله ، والاله نفسه في عالم القيم هذا هو القيمة الاولى . وبعلمن ليسين ، بالنسبة الى مذهب الوهية الكون كل شيء هو الاله ، وبالنسبة للميتافزيقا قيم هي قيم الجميع : وليسين في نفيه لقوانين الطبيعة والمجتمع

وليسين يعرض ، التصور الميتافيزيقي (فلسفة الروح) عرضا منسجما اكثر من غيره ، اذ يؤكد : « ليس الوعي هو الذي يقع في الوجود ، بل الوجود هو الذي يقع في الوعي » .

ويصل الى نتيجة عامة بالنسبة الى جميع النظريات المثالية - الذاتية ، وهي ان الوجود في جوهره ليس الا تصوراتنا ، وهذا قد دحضه ليسين .

وليسين اذا يحلل جوهر الوعي الانساني يصل الى صور مختلفة للنشاط الميتافيزيقي ، العلم ، الدين ، الاخلاق والفن . وفي جعلتها ، تشكل هذه الصور من النشاط وحدة تركيبية ، طامحة الى هدف قيمى واحد هو الاله . بل ان العلم والاخلاق - كما يرى ليسين - غير ممكنين اذا لم يتضمنا ولو بشكل جنيني فكرة واحدة - فكرة الخير « الخير هو الشرط الاولى لاي امكانية » .

ويطعن ممثلو « فلسفة الروح » بدور الديالكتيك الكبير ، الذي يبحثونه في إطار صديقي - تصوري . فالديالكتيك بالنسبة لهم استنتاجي .
لانه ينطلق من وضع المفاهيم المنطقي . انه ينتقل من المبادئ الى النتائج ،
اي ، من المجرد الى العياني . وعقلانية انتقال كهذا المشروع كلية في المعرفة
العلمية لا تروق لـ « لافيل » . الذي يؤكد على استحالة خلق نظام الافكار
بوصفه احد مبادئ الميتافيزيقا : « ان النظام الموجود في الاشياء ، هو ذاته
النظام الموجود في العقل » . والتدرج في الطبيعة من الادنى الى الاعلى -
برأي لافيل - لا علاقة له بقوانين الطبيعة . انه ليس الا انعكاسا للعقل
الالهي ، ثمرة وحدته وكيثته . وبرأي لافيل ، على الديالكتيك لا أن يكون
الكلمة الاخيرة للاستنتاج فقط ، بل وعليه الكشف عن عمق وتعمينية
المبادئ الاولى والمفاهيم المشتقة . ولا فيل مؤكدا ان الديالكتيك ماهو الا
الاحاطة بالمشاركة ، يحاول استنادا الى هذا الموقف ان يحل التناقض بين
الوحي والوجود ، بين الماهية والوجود ، الطبيعة والحرية ، الابدئي والزمني .
وفي بحثه لسالة العلاقة بين الماهية والوجود يؤكد على اولوية الوجود .
انه يعلن ان « الماهية هي الجزء الافضل منا » ، « انها قلب وجودنا » .
والوجود اعطى الينا من اجل تحقيق هذه الماهية ، واكتسابها . والحرية
هي التي تسمح لنا ان نقوم بذلك ، لاننا نحن الذين نخلق انفسنا ، ولكن
الانسان حر فقط في حدود ضيقة كما يلاحظ لافيل مظهرة (اي هذه
الحدود) العلاقة مع المطلق . وحرية الانسان ليست الا حرية
المشاركة ، انه مرتبط بالحرية الالهية ، التي تقدم للانسان العناصر
التي عن طريقها يخلق الانسان ماهيته ، ولا فيل بعيد عن تناول
اللاحتمية لسالة الحرية ، الحرية بصفها غير متعلقة مطلقا وارادية .
وهو في نفيه تعلق الحرية الانسانية بالشروط الموضوعية المؤثرة ، والاضاع
التاريخية ، والوسط الاجتماعي يعترف فقط بشرط واحد للحرية وهو
الشرط الالهي . ولهذا فهو ينكر أي امكانية لاي ابداع حر لدى الانسان .
لقد كتب يقول : وان اناي لا تبداع شيئا ، لان كل شيء قد قدم اليها من
قبل الاله . انها لا تملك الا حق التصرف . بهديا الله » .

ويعترف ليسين بان المقولة الاساسية الفلسفية هي مقولة الواجب
على الرغم من جوهرها المتناقض . والتناقض والواجب برأيه غير منفصلين ،

ويكمن التناقض الاساسي في تناقض الواجب والوجود . « الواجب هو ما لم يصبح بعد وجودا ، والوجود هو ذلك الوجود الذي يعدم الواجب » .

وهكذا - بناء على ليسين - فان الوجود والواجب يستبعد احدهما الاخر ، وحل هذا التناقض بينهما غير ممكن الا عن طريق المشاركة في الله . ذلك - كما ترى « فلسفة الروح » ، ان جميع التناقضات هي من خلق الاله من اجل امتحان الانسان ، من اجل ان يصبح الانسان ميدها لمصره الخاص . وليسين ، هذا الميتافيزيقي ، لم يستطع كشف الديالكتيك بين الواجب والوجود ، كما انه كان عاجزا في اطار نظريته الدينية - المتصوفة تقديم تحديد حقيقي للواجب بوصفه احد المقولات الاخلاقية . وهو اذ ينظر الى الواجب من حيث هو مقولة مجردة تقف فوق المصالح المادية ورفقات الانسان ، واذ يرى منبع الواجب ومعياره خارج الوجود الواقعي ، فانه يفقد الواجب ليس فقط مبرره الاجتماعي - العملي ، بل ويفقده ايضا اي ضرورة اخلاقية امام المجتمع .

ان بحثنا كهذا دينيا - صوفيا للواجب يظهر على الاقل بوصفه غير مطابقا للتاريخ ، وكان من الممكن ان لا نقف امامه لولا ان افكارا من هذا القبيل لدى الايدولوجيا الغربية لا تطمح لان تبرهن على لا طبيعية القواعد والمثل الاخلاقية ، لا تطمح لان تبرر اللامبدئية .

تاخذ فلسفة الروح على عاتقها بناء نظرية متفائلة . وكل من لا فيسل وليسين يولون الاهمية للانسان المدهر في عالم واضح للوجود الالهي . ولكن تفؤل هذه النظرية ذو طابع تأملي ، ولا يقدم اي آفاق واقعية - حياتية . فلا الوجودية الماهوية مند لافيل ، ولا التدرج اللاهوتي للقيمة مند ليسين ، بقادر ، على كشف تناقضات الوجود والوعسي ، الماهية الوجود ، الارادة الفردية والحرية المطلقة - ان المادية الديالكتيكية هي التي باستطاعتها حل هذه المشكلات الفلسفية الاساسية ، وتعكس بشكل موضوعي الترابط الواقعي بين الفرد والعالم الخارجي ، بين الفرد والوسط الاجتماعي ، تعكس العلاقة المتبادلة الحقيقية بين الفرد والطبيعة ، بين الفرد والمجتمع في سرورة فعلهما المتبادل .

فلسفة الفعسل :

ومن الانمساط الاخرى للروحانية الكاثوليكية فلسفة الفعسل لوريس بلوندل . ويحدد بلوندل فلسفته بوصفها علاقة الفكر بالفعسل . العلم بالايمان ، بوصفها تركيب المعرفة ، الارادة والوجود .

لقد كان بلوندل في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين احد الممثلين البارزين « للتجديدية » الى جانب (الفرد لوازي ، ادوار دليروا واخرين) . واهم مؤلف ل (بلوندل) هو رسالته حول « الفعسل ، التي دافع عنها عام ١٨٨٣ .

واهم فكرة في فلسفة بلوندل هي فكرة تركيب الفعسل والسامي ، وهي العيزة للروحانية الكاثوليكية المعاصرة . وفي استخدامه المنهج الفعسل لنقد التومانية ، وعقلانيتها التيولوجية ، يصل بلوندل الى نتيجة متمردة - من وجهة نظر التقليديين - نتيجة تقول ان الترابط الواقعي بين الطبيعي وبين ما فوق الطبيعي ، لا يتحقق الا بالفعسل ، بنشاط الانسان .

ولقد ناقش بلوندل بعقل اصلاحي اولئك التقليديين الذين بدافعون من حرمة اراء الكنيسية الكاثوليكية ، ودعا الى تاسيس فلسفة كاثوليكية عن طريق تقريبها من التيارات الفلسفية الجديدة في ذلك الوقت ، وبخاصة تقريبها من الهندسية البرغسونية . ولكن بلوندل على خلاف برغسون لم يقطع علاقته مع العقل ، لم ينفي دور الفكر كفكر . انه لم يقف الا ضد التفكير المجرد الزائف ، الذي يؤدي من وجهة نظره الى اضاعة كل ثراء الفكر الانساني . وعلى الرغم من تطوير بلوندل لنظرية كاملة في التفكير ، فانه ظل يعتبر ان وحدة النشاط النفسي العضوي - والنشاط الديني باستطاعته ان يعيد للفلسفة عمقها الاصيل ، وان يدلها على ذروة الحقيقة . ولهذا فان بلوندل شأنه شأن جميع ممثلي (فلسفة الروح) يحاول بعث « شمولية » الفلسفة ، التي يراها في وحدة العقل والايمان . انه ليمتقد العقلانية التي تغير ان لا منبع للحقيقة الا العقل ، كما ينتقد الايمانية التي تعترف باولوية الايمان في عملية المعرفة . وليس من حق العقل احتقار اي واقعة من الوقائع : لا المعطيات الحية ، ولاحلات الحياة النشطة ، ولاالحالات الدينية لوعينا التي - كما يمتقد بلوندل - لا يستطيع اي انسان ان يعتمد عليها كلية .

ويقف بلوندل ضد أولئك المفكرين الذي يريدون « كبح جماح العقل »
جامليته درجة من درجات المعرفة ، اما معرفة حقيقة الواقع فتتوقف على
الايمن . ويعتقد بلوندل ان العالمين : عالم الظواهر وعالم القيمة السامية
لا يمكن ان يكونا في حالة انفصال . يجب ان لانجعل من العقل صامتا ، ان
نلرق بنسبان المطالب الاصيل في تلك اللحظة عندما يضيؤه سناء الحقيقة
« اي سناء الايمان » (المؤلف) . والعقل يجب ان لا يلقي جانبا لان هناك
ما يفوقه .

ولكن بلوندل على الرغم من رفعه لكائة العقل ظل يعتقد بضرورة
تقريبية من الايمان ، وناظر اليهما — على الرغم من الصراع بينهما بوصفهما
ادائين صادقتين . وبلوندل معطيا الله ما لله ولقيصر ما لقيصر ، فسانه
بوصفه فيلسوفا كاثوليكيا غيورا لم يستطع الاعتراف باستلالية العقل
الانساني المتحرر من الايمان . وما حاول بلوندل البرهان عليه هو الوحدة
بين العقل والايمان . ومع ذلك فهناك تحفظ ، وهو ان هذين الشكلين من
المعرفة لا يمكن استبدال احدهما بالآخر ، او اندراجهما في وحدة ، حتى
ولو كانا مترابطين ، وبهما توافقا ، فان الايمان هو الذي يقدم للانسان
امكانية وعي الحقيقة ، الانسان الذي ليس بمقدوره ان يفهما (الحقيقة ،
عن طريق قوى العقل وحدها .

ولدى بلوندل قناعة ، وهي ، ان النجاحات جعلت من العقل متواضعا .
ولكن كلما كان العقل بطبيعته ديناميكيًا وليس ساكنا ، كلما طمع السى
اللامحدود . ومع ذلك فان وصول العقل الى اللامحدود غير ممكن ، لان
ذلك من اختصاص الايمان ، وبلوندل على شاملة جميع الروحانيين الكاثوليك
بعيد يشكل مطلق عن الفهم الديالكتيكي لعمليات وعي الحقيقة الموضوعية ،
هذا الفهم المؤسس على براهين العلم ، الواثقة من القوة المطلقة للعقل ،
الانساني ، زد على ذلك ان تأكيد نظرية المعرفة الديالكتيكية — المادية نسبية
معارفنا لا يعني على الاطلاق ضعف قدرة العقل ، لقد كتب لينين يقول
« من وجهة نظر المادية المعاصرة ، اي الماركسية ، ان اقتراب معارفنا من

ويحاول بلوندل باستمرار ان يوحد بين العقل والايمان توحيدا
هرمونيا . وهذا ضروري بالنسبة له من اجل ان يظل متطابقا مع نفسية
للتفكر التصوري المحض . ونشاط العقل كما يرى بلوندل ليس عملية

منطقية فقط ، انه شيء ما متوتر يملك في اساسه حركة داخلية ، تقدم له دفعة ضرورية ، وكما ان الطبيعة - كما يقول بلوندل ولا يمكن ان توجد الحقيقة الموضوعية والمطلقة فروط تاريخيا ، ولكن وجود هذه الحقيقة لا شك فيه ، ولا شك اننا نقرب منها !

بدون ما فوق الطبيعي ، والنظري بدون التسمي وكذلك العقل . غير ممكن بدون الايمان ، الايمان الذي يتجاوزه ويتممه ، وهنا وجود للتشابه بين احدهما والاخر ، « لا خلق للعقل ، ولا ظم للايمان » . الفلسفة ليست وضعا لواقع ما ، انها الحياة وليست نظرة الى الحياة ،

هذه التصورات الفلسفية عرضها بلوندل في ثلثية ، ويعتبر المجلسد الاول والثاني مقدمة للمجلد الثالث ، المتعلق بدراسة منبع التفكير ، ومسئول تطوره الداخلي . « المادة هي ما يجب ان يكون بشكل حيوي ، والحياة هي ما يتطلب خلقا روحيا ، والروح هي ما تميز الالهى » .

ويعتبر الجزء الثالث من ثلثية (الفعل) الخاتمة المنطقية لتصويراته الفلسفية . ويبني انطولوجيته الديناميكية على اساس : ان توجد - يعني ان تفعل .

واذا كان بلوندل سابقا - بوصفه مصلحا - قد وضع الحدس الصوفي في تناقض مع العقل لكنه بعد ان ادانت الكنيسة الكاثوليكية « اليمائية » ، وبعد التصالح بين الاصلاحيين والتقليديين ، اتخذ موقفا اخر في تقسيمه للعقل والحدس . ورأى بلوندل اذ ذاك مهمته في توسيع مجال الفكر الفلسفي عن طريق اغناؤه باكتشافات « العقل » الصوفي ، والعقل بفضل ميزته الديناميكية يتجاوز الحدود التي تحشر فيها « انا » ويقودها الى الوجود الالهى في وحدة مع ذلك الذي يستخدمه الانسان بشكل لا محدود قوته الداخلية ، والفعل كما يرى بلوندل هو الخروج من الذات ، ولكنه بفضل هذا يفنينا باستمرار ، وندخل في الواقع . والانسان قاعلا يدخل ذاته في التجربة العالمية . والى جانب ذلك ، فان هذا الانفعال العاطفي هو الوسيلة التي يحاول الانسان على اساسها تجاوز نقصانه الخاص والاندراج في « المطلق » .

ان هذه النظرية اللا عقلانية الارادية لدى بلوندل ما هي الا مذهب ،

وليس توترا حيويا كما لدى برفسون بل توترا روحيا . ولكن من اجسل النظر في هذا التوتر بوصفه مبدا عيانيا لضرورة الانسان الحي الواقعي، يصفه بلوندل بأنه توتر لقوة متعالية ، والتي بدونها لا يستطيع الانسان العطموح الى الكمال . ويكمن تنوع الفعل لدى بلوندل في انه ليس الانسان وحده بل تلك القوة المتعالية التي تجبره على ان يختار لنفسه الواجب ، وتسمح له بالتمالي من نفسه . وفهم كهذا للفعل يبدو وكأنه الماترة الكبيرة لهذا الفيلسوف المسيحي ، مائرة في البرهان على بديهيات الايمان ، ذلك انه من الفعل ، وعلى اساس العقيدة الراسخة ، يجسبان ينشا الايمان ، الذي يضع من اجل الانسان - الالهام السهل البلوغ .

وفي نهاية الامر يؤكد بلوندل ان الفلسفة والدين بدلا من ان يناقض احدهما الاخر ، او ان يكونا في استقلال عن بعضهما البعض ، يعقدان بينهما اتحادا ، من اجل ان يحققا في الوعي ذلك (الزواج بين الانساني والالهي) .

وهذا العقل التقدم في تصور لا عقلاني بوصفه توف روحيا للشخصية الانسانية نحو الكمال المطلق ، يأخذ هنا صورة السلبية والقهر ، صورة الاعتزال والترقب ، ويعلم بلوندل ان الحياة الواقعية على الارض ليست الا « مرحلة » نحو باب الحقيقة ، نحو الوجود الاصيل . ان عزل الفعل عن نشاط البشر العياني العملي ، وعزله خارج حدود الطبيعة وتاريخ المجتمع ، انما يسجن هذا الروحاني الفرنسي في عالم الصوفية الوهمي .

وعلى الرغم من لا علمية وتجريدية اهداف « فلسفة الفعل » فانها قد طرحت المشكلات الهامة لعصرنا ، مشكلة العلاقة المتبادلة بين الانسان والوجود ، مشكلة معنى الحياة ، موقع الانسان ونشاطه في هذا العالم ، ولكنها اذ ادرجت هذه المشاكل في مشكلة الانسان والاله ، لم تستطع هذه الفلسفة ان تحل اية من هذه المشاكل .

انه اذا ما توجهنا على اساس القوانين الموضوعية وطمحنا نحو التقدم باستطاعتنا في سيورة التطور التاريخي لا ان نخضع الطبيعة فقط بل والتاريخ .

ولا يكمن هدف الانسان في التأمل السلبي والانغماس في المطلق كما يؤكد بلوندل ، بل النضال من اجل الخير الاجتماعي ، من اجل مستقبل البشر السعيد ، وما هذه الروحانية الكاثوليكية الا تعبيراً عن رغبة الراسمالية المعاصرة في بعث الافكار القديمة .

الفصل الثالث الشخصانية

تعتبر الشخصانية الفرنسية على اساس التوجه الديني لفكرها
الفلسفي قريبة من الروحانية الكاثوليكية . غير ان تصورها المميز حول
الشخصية ، ونظريتها السياسية - الاجتماعية ، استدمى عرضها بوصفها
اتجاها مستقلا .

يرتد ظهور الشخصانية تاريخيا الى بداية القرن العشرين عندما
نشر رائد المذهب النقدي الجديد الفرنسي شارل رنوفيه كتاب
« الشخصانية » (١٩٠٢) اما الشخصانية بوصفها تيارا فلسفيا مستقلا
فقد نشأت في الثلاثينات من هذا القرن .

لقد اعلن رنوفيه في كتاب « الشخصانية » ان الشخصية من حيث
هي « وعي وإرادة » اساس بناء العالم . وليس الاسطورة الدينية حول
عالم المستقبل الخيالي الهرموني ، وشخصياته المثالية ، بل التناقضات
الواقعية في المجتمع الراسمالي المعاصر والرغبة في المزج من المآزق الذي
وجد نفسه فيه هو الذي استدمى الى الحياة الشكل الجديد والمعاصر
للشخصانية الفرنسية . لقد ولدت الشخصانية الفرنسية المعاصرة في ذروة
الازمة الاقتصادية العامة ١٩٢٩ . وجاءت بوصفها نظرية اجتماعية -
سياسية « للاتجاه الكاثوليكي » . لقد كتب مونيه اهم ممثل لهذا الاتجاه
في فرنسا يقول : « لقد ولدت الحركة الشخصانية في ظل الازمة التي بدأت
عام ١٩٢٩ الى جانب افلاس الشارع الفرنسي الذي استمر امام أعيننا
بعد ندب الحرب المالية الثانية . . . هذه الازمة هي بنفس الوقت . ازمة
اقتصادية ، ازمة روحية ، ازمة البنى وازمة الانسان » .

ومونيه باعتباره هذه الازمة افلاسا عاما للمؤسسات البرجوازية ،
ولبناها الاجتماعية - السياسية ، يشير الى تلك الاسباب التي بشرت
الاتفاق الهرموني بين الافراد العقلاء « انها الصراع القاسي بين القوى
الاجتماعية ، الذي كشفه ماركس تحت وهم الانسجام الاقتصادي ، او
المرجل الفوار للفرائز الذي احاط به فرويد في السعادة النفسية ، واخيرا

في تلك العدمية الأوروبية المحطمة التي رفعها نيتشه ودوستوفسكي فيما بعد . وبنتيجة هذه « الضربات » الثلاث والحربين العالميتين ، بنتيجة الدول البوليسية ، والاحلاف المركزية وما شابه ذلك ، « فقد الناس الايمان بالاله ، بل وفي ذواتهم ، في عقولهم . انهم لم يعودوا يعرفون ماهو الانسان وما هي طبيعته ، . واعتقد البعض ان كل شيء ممكن بالنسبة الى الانسان ، وضاعوا في ذلك الامل ، واعتقد اخرون ان كل شيء مباح للانسان وانه قد تحرر من أي قيد . وهناك من اعتقد أن كل شيء مباح فعله انما عن الانسان .

في هذا الوضع الروحي من التشاؤمية ، وبرغبة متواضعة في ايجاد مخرج منه ، نشأت الافكار الاساسية . وتجب الاشارة الى ان الوجوديين بدورهم قد مارسوا اكبر الاثر على الشخصانيين الفرنسيين . ولا سيما كل من الفيلسوفين الروسيين برديايف وشستوف ، هذان الفيلسوفان اللذان تعتبر افكارهما مزيجا من الافكار الشخصية والوجودية .

وان جملة مشكلات كمشكلة الشخصية بوصفها مشكلة الروح الحرة وصراعها مع المجتمع ، علاقتها بالاله ، الوعي الديني حرية الادارة ، قبعتم في اساس التصور الشخصي حول الشخصية لدى الفلاسفة الفرنسيين . كما لم تنج الشخصية الفرنسية من تأثير ما يسمى بتيولوجيا كارل بات الديالكتيكية وافكاره حول التاكيد المطلق للاله ، ووجود الانسان فيه .

وكذلك كان الشاعر والكاتب الفرنسي شارل باغي المبرر المباشر والاب الروحي للشخصانية الفرنسية .

وهذا الاشتراكي الملحد (اي شارل باغي) ولا سيما في بداية نشاطه الادبي انتقل في النهاية الى المسيحية التي طمع الى تجديدها في اطار الصوفية . لقد كانت افكاره ضد (عالم النقود) ، من اجل دولة منسجمة ، ضد الكنيسة الرسمية ، من اجل الدين بلا طول وسط ، ضد القومية المزيفة ، من اجل الوطنية الاصلية ، ضد النقد العقلاني من اجل النقد الصوفي . كانت هذه الافكار - اساس نظرة مونية السياسية - والاجتماعية والفلسفية ، واسباب نظرة مؤيديه .

والى جانب هذا كله فلقد مارست الماركسية تأثيرها على الشخصية وبخاصة على مونية . الذي احس بقوة افكارها ، ولكنه لم يكن بمقدوره

فهمها على حقيقتها . انه في تناوله بعض افكارها تناولا سطحيا ، وفهمه اياها كما يشاء ، وتحريفه في الواقع لها ، اكد مونية ان الشخصانية هي استراتيجية النقاء الثوري ، وتتجاوز بدورها اخطاء الماركسية ، وما الشخصانية إلا المذهب الثوري الاصيل (من وجهة نظره طبعا) والسبب هذه النتيجة توصل مونية ومجموعة Esprit منطلقين من اولوية الشخصية المطلقة ، التي - من وجهة نظرهم - مبدا اي فلسفة حقيقية .

الشخصية نواة الشخصانية

يمتبر الشخصانيون الفرنسيون نظريتهم في الشخصية علما فلسفيا اخلاقيا وسياسيا . على اساس الاعتراف بقيمة الشخصية المطلقة . التي ماهي الا « الواقع الاولي » و « القيمة الاخيرة » . وتسمى الشخصانية ان مهمتها الاساسية تكمن في اعادة المفهوم الحقيقي للانسان من جديد ، وبعث اسبقية الروح .

يرى الشخصانيون ان الانقلاب الثوري في الفلسفة لم يتم به الماركسية ، بل الفلسفة المسيحية في الشخصية . وهم في عدم فهمهم لعمق المذهب الانساني الواقعي الماركسي ، حيث كفت الشخصية عن ان تبحث بوضعها جوهر روحيا ، بل أصبحت ولاول مرة واقعا تاريخيا - ميانيا ، يجعلون من الجوهر الاجتماعي للشخصية شيئا صوفيا ، ويتناولونها في اطار ديني محض .

وعلى هذا النحو أيضا يفكر ندونسل ، ويؤكد ان الشخصانية ليست في جوهرها الداخلي الا الجماعية ، والمذهب الفردي هو تقيضها الجذري . والشخصية لا يمكن ان تخلق من خلال طبيعة واحدة ، « الانا » لا يمكن ان تكتمل على صعيد « اللا انا » المادية ، بل في الجماعية المخلصة ذاتها مع « الانث » الالهي .

وللمجتمع - لدى مونية - طبيعة شخصانية ، وما هو الا « شخصية الشخصيات » ولهذا فان اصلاحه وبناء مجتمع حقيقي ، يخلق ضرورة بعث الشخصية الروحي ، ومن هذا المنطلق تبدو الشخصانية فلسفة ثورية .

وجان لاکروا يضم صوته الى صوت مونية في ان الشخصية اساس المجتمع ، ناظرا اليها بوصفها شكلا من اشكال الفورة الحيوية ، او الطاقة الروحية المنبعثة من الاله . فالروح اولوية بعلاقتها مع الطبيعة التي هي عاطلة

في جوهرها . والشخصية حرة ، مستقلة ، على الرغم من أنها تعمل في شروط محددة ، ولكن هذه الشروط ليست هي التي تحدد أسباب فعلها . وتحتل مشكلة الشخصية في أعمال لاكروا مكانا بارزا ، وما يميز هذا الفيلسوف المسيحي هو الطموح الى نظرة متكاملة شاملة للشخصية ، والى الاحاطة الشاملة بها ، ولهذا فقد رغب في معرفة التجربة الانسانية ، من جميع جوانبها وفي اطرها المختلفة .

والشخصية لديه ماهي الا « حزمة متعددة العاليج » . وتتكون نفسيا عن طريق علاقاتها مع البشر ، وتوجد سوسيوولوجيا من خلال الناس الآخرين ، وتكشف ميتافيزيقيا عن وجهها الخالص ، وتفقدو « أنا » اصلية تحت تأثير الاله فقط .

ويتبع لاكروا هذا التعمد في الشخصية من خلال مثال الاسرة ، التي يصفها بانها تشابك البيولوجي ، الاجتماعي والروحي . والانسان يصبح كائنا شخصانيا وسوسيوولوجيا في الاسرة منذ الطفولة ، يعرف ماهي الحرية والتعلق ، الواجب ، الحق ، الالتزام . وفي العائلة المسيحية فقط تتم هذه التربية بنجاح وبصواب .

وفي تصور موديس نيدونسل الروحي يفقد مفهوم الشخصية جانبه الاجتماعي والسياسي الذي يقدمه موبيه لهذا المفهوم وكذلك لاكروا ، ويصطبغ بصبغة صوفية . ويؤكد نيدونسل ان تصوره لايتضمن في ذاته اي سياسة ، ويعيد بشكل مطلق عن التناحر الطبقي المعاصر . ولهذا - فمن وجهة نظره - يجب البحث في الشخصية الانسانية بوصفها مبدا روحيا ، وهب من الارادة الحرة ، والوعي الذاتي ، وهي في طبيعتها ذاتها في تشارك مع الاله .

وان القوى المحركة والهدف النهائي للشخصية هو الطموح الى الكمال والرغبة في « الانا » المثالية . ان توجد - يعني ان تقع في وحدة لانقسام فيها مع الاله ، ولهذا فكل شخصية كما يسرى نيدونسل ما هي الا برهان انطولوجي على وجود الاله . والصورة الاعلى لوعي كمال الشخصية هو الاله . انه الصورة الاعلى للاخر .

تصور الوجود

يتطابق حل المشكلة الانطولوجية لدى الشخصانيين بصورة مباشرة مع فهمهم للشخصية بوصفها جوهرًا روحياً ، واعترافهم بالآله من حيث هو الواقع الأعلى .

ويؤكد مونييه - محددًا الشخصية كماهية روحية ومخلوقة كما هي على نحو جوهرية مستقل خاص - على ماهوية المبدأ الروحي بشكل خاص . وهو إذ يؤكد أن الشخصية تملك جوهرًا روحياً بفضل علاقتها بدرجات القيم المدركة ، والمملكة ، فانما يطمح إلى البرهنة على أن الشخصية الروحية ماهي الا نتيجة لاشتراكها في الوجود الالهي .

كما يؤكد الشخصانيون - إلى جانب ذلك - أن الشخصية لا يمكن أن توجد بوصفها روحاً محضة . والشخصية على أساس الفهم الشخصاني يمكن أن تتحقق واقعياً عن طريق تجسدها في المادة (ويتضمن هنا الشخصانيون مع وجودية مارسيل المسيحية) .

وعلى الرغم من الاعتراف بأن الروح لا يمكن أن توجد في انفصال عن المادة ، فإن الشخصانيين الفرنسيين يرون أن الصورة الحقيقية الوحيدة للوجود هي الوجود الشخصاني أي الصورة العليا التي هي وجود الآله . أما فيما يتعلق بالمادة ، بالوجود الواقعي الذي لا ينفعه الشخصانيون ، فانها أي المادة ليست شخصية ، ولا تملك من وجهة نظرهم صورة حقيقية من الوجود . ويحاول مونييه اخراج المادة من الروح . وبناء على أن الفيزياء المعاصرة لا يمكنها البرهنة على جوهرية المادة التي (تفنى) وتفلت من يدها ، يعلن مونييه أن المادة لا تملك وجوداً أولياً ، مستقلاً .

« يجب أن تعترف المادة بمكانتها من خلال الروح ، إذ بفضل الروح تملك جميع الأشياء التماسك » .

« يجب أن تعترف المادة بمكانتها من خلال الروح ، إذ بفضل الروح يسمى مونية فلسفته واقعيه ، تتناقض في آن واحد مع المثالية والمادية) . ودون أن ينكر مونييه وجود العالم الخارجي فإنه أكد على أولوية الروحي على المادي ، واعتبر أن صفات المادة يمكن أن تفهم انطلاقاً من الروح فقط . لقد كتب يقول : « يجب الاعتراف بأن الواقع المركزي الشامل إنما هو الحركة

الى التشخيص ، وبالقياس الى الوقائع البلامتشخصة (الطبيعة ، الكائنات الحية ، الافكار) انها فقط قوى عاجزة ومتأخرة على طريق التشخيص «(١) .

ودون ان يؤكد مونييه كما اكدت الشخصية الامريكية على الفكرة الدينية للاله بوصفه المبدأ الواحد ، لكنه على الأقل يصل الى تصور منابه حول الاله في بحثه لعملية التماهي . أي الحركة الصاعدة للشخصية ، (الى جانب الحركة المستقبلية نحو الطبيعة ، والحركة الصاعدة للقوى الخفية للانا . والشخصية في تحولها الى مجالاتها العميقة انما تكشف في ذاتها عن التماهي ، ذلك أن الاله ليس واقعا منزها عن الشخصية ، انه الاعلى من حيث الوجود) .

كما ان نيدونسل يتمسك بهذه الافكار ولكن على نحو أكثر الوهية . فمن وجهة نظره يعتبر الاله منبع العالم المادي ، بوصفه سببا أساسيا فاعلا . ويعترف نيدونسل بوجود المادة الموضوعي ، ولكنه يتناولها تناسولا مثاليا . إذ ينظر الى الطبيعة من حيث هي جزء لا يتجزأ من الواقع المخلوق من الروح اما الاسباب الطبيعية فانه يدرجها في إطار الوهم .

ويتناقض تصور نيدونسل للوجود مع مفهوم الوجود عند الوجوديين . إذ يعتقد أن الوجود الواقعي يخضع للجوهر المثالي ، الذي ماهو الا المبدأ الاصيل لتحقيق هذا الوجود . لقد كتب يقول : « نحن ننظر الى « الانا » المثالية بوصفها صورة عليا وتصدر الواقع النفسي . وفي هذه الحالة ، فان الماهية لا تفترض التناقض مع الوجود ، بل تتناقض مع الوضع التجريبي ، أو مع الجانب الخارجي للوجود .

وليست الماهية تقريبا أو ضعفا للوجود ، بل على العكس انها الوجود التام في أساسه الأبدي ، الذي ينير ويساعد على ادراك ظواهره الزمانية وأي ظواهر الوجود أخرى » .

ان توجد على أساس الفهم النيدونسلي ، يعني أن تقع في وحدة لا تنقسم عراها مع الاله .

ويعتبر نيدونسل نفسه في كتابة « الطبيعة والشخصية الانسانية » شأنه شأن الكثير من الفلاسفة البرجوازيين في عداد المدرسة « الواقعية » .

1 — E. Mounier. Oeuvres t. 9 , P. 431

ويؤكد أن مفهوم الواقع اوسع من مفهوم الطبيعة ، فمفهوم الواقع لا ينعطف فقط بجملة الاشياء المادية ، بل وكل مايقع فوقها .

ومن أجل البرهنة على ذلك يستند نيدونسل على النظريات التطورية في نشأة الكون ، التي تشهد على لا محدودية الكون ، وعلى أن الطبيعة ماهي الا جزء صغير من العملية التطورية العامة ، حيث لا تعرف البدء ولا النهاية .

والواقع أن النظريات التطورية في نشأة الكون تذهب خارج حدود الفهم التقليدي لطبيعة كوننا . ولكنها لا تعطي على الاقل أي حجج للدفاع عن الوجود المافوق طبيعي ، ومجال الروح الخالصة . وينفي الشخصانيون أن تكون نظرياتهم نظريات مثالية ، مؤكدين على تجاوز المثالية والمادية وانهم وصلوا الى مواقف أكثر علوا وموضوعية من « الواقعية » . وعلى أساس هذه النظرة فانهم يقدمون مفهوم « التجسد » الذي اعطاه مارسيل اهمية كبيرة . ومع أن ماهية الانسان ليست الا ميذا روحيا ، فانهم يقولون انها يمكن أن تتحقق واقعا فقط في تجسدها في الجسد . لقد كتب مونييه قائلا : فيما يتعلق بالشخصانية ، فانها ليست روحانية ، انها لا تعترف بالروح (اللامبالية) ان الانسان هو وحدة الروحي والمادي .

المشكلات المعرفية

ترتبط نظرية المعرفة لدى الشخصانيين الفرنسيين بصورة مباشرة مع فهمهم للشخصية . وهم في تركهم جانبها النظرية التوافقية الجديدة ، ومنهجها العقلاني المزيف يعتبرون أن النقطة المركزية في نظرية المعرفة الشخصية هي وهي الشخصية الواقع المعاش . وهم في ذلك انما يتطابقون مع الوجوديين ، والمعرفة الحقيقية - على أساس الفهم الشخصاني - يجب أن تكون معرفة ذاتية فردية ، ذلك انها الوحيدة التي تقيم علاقة مباشرة مع العالم العياني المتعدد . ولا يمكن للمعرفة العلمية أن تكون معرفة حقيقية لا في مضمونها ولا في مناهجها حيث أن موضوعها - من وجهة نظر الشخصانيين - يندرج بصورة مباشرة في مخططات ومفاهيم ونتائج منطوية مجردة ، انها تنقر مجال المعرفة . والشخصانيون واقفين ضد عقلانية ديكرات ونظرية المعرفة عند سينوزا يطلقون على أفكارهما اسم « الذهبية » أي الاحقيقية ، ويعلن لاندس برغ أنه يجب الاستعاضة عن النظرية الذهبية

في المعرفة بالنظرية الشخصية . التي ترى « العالم واقعا شخصانيا » .
والشخصانية على نقيض العقلانية التي تؤكد أن جميع علاقات الإنسان مع
العالم علاقات لا شخصية ، فانها - ي الشخصية - الفلسفة التي تنظر الى
كل معرفة في وحدة مع النشاط الانساني .

وفي تخطيهم للماركسية والوجودية في نظرتهما الى المعرفة بسبب عدم
اعترافهما بكل ما « يتضمنه الطرف الانساني » يعتقد الشخصانيون أن نظرة
التومائيين والفلاسفة المسيحيين أكثر صحة ولا سيما وأنهم يعترفون
بالطبيعة الروحية للمعرفة . ووسيلتهم الأساسية هي الإيمان الديني .
ولهذا فان النظرية الشخصية في المعرفة تأخذ شكل نظرية في الاعتقاد .
العلم أمر ضروري لهذه النظرية ولكنه ليس كافيا . وإذا كان العلم كما
يرى الشخصانيون يفضل الإنسان عن الموضوع ، فان الاعتقاد يقرب
بينهما . « فالاعتقاد وحدة وجودنا المفكر ، الحاس ، الفاعل » .

وان توجد بتعريف لاكروا يعني أن تلاصق ، أن تفكر ، أن تعاور .
والإنسان من وجهة نظره « مندرج » في الواقع (وهذا ما يقربه من الوجودية)
أنه - أي الإنسان - ليس ملاحظا سلبيا ، بل موجودا فاعلا . والمعرفة
الحقيقية هي دائما « اندراج » من خلاله يمكن الاحاطة العميقة بالعالم ،
ولكن هذا الاندراج بعيد جدا عن الحياة الممارسة الواقعية ، التي تشكل
أساس المعرفة . وبالنسبة الى لاكروا ، الاندراج شكل خاص من أشكال
الاعتقاد . ويلاحظ لاكروا في العملية المعرفية ثلاث درجات :

المعرفة ، الفهم ، الاعتقاد . فالمعرفة هي الدرجة الاولى ، والفهم
أكثر عمقا من المعرفة العقلية ، لان الفهم يحدد علاقة الإنسان المعرفية بالعالم
أما الاعتقاد فانه الاحاطة العليا بالواقع . ويمثل لاكروا أن الاعتقاد لقاء ، لقاء
الإنسان مع الحقيقة ، مع الناس الآخرين . وهو ليس اعتقاد الإنسان المؤمن
فقط ، بل وطريقة الوجود العليا والحقيقية . فان تعتقد - يعني أن تصبح
في نفس الوقت موجودا . وهكذا فالاعتقاد لدى لاكروا أعلى من المعرفة
والفهم .

وهذه اللا عقلانية ذات البعد الديني تحصل في مبادئ
نيدونسل على طبيعة صوفية . ونيدونسل في تناوله للمعرفة بوصفها فعلا ،
حيث تقسم الشخصية - بفضل التلاقي المستمر المتبادل بين التفكير
والوجود - بالحديث عن نفسها ذاتها ، ومن ذاتها ، وتعكس أفكار الشخصيات

الآخري المترابطة معها - نقول في تناوله هذا ، انما يطور نظرية الوعي المشترك . ويؤكد هذا الشخصاني الفرنسي ان الانا لا يمكن ان تفسر تفسيراً نهائياً من طريق « الانا » الذي يناقضها . انها بحاجة الى ما هو أعمق ، الى تناقض ودي بين « الانا » و « الاني » . وهذا يعني كما يرى نيدونسل ان الانقسام الى ذات وموضوع غير كاف ، بل يجب ان يعمق بدوات أخرى حيث وجودها ضروري من أجل تطور وتجدد الشخصية .

وعلى الرغم من طرح نيدونسل لفكرة صحيحة ولكنها غامضة الى حد كبير وهي ان معرفة كل انسان انما تتكون لا في عملية تطور ضيق منفلق فردي ، بل لابد من شروط علاقات بين الناس الآخرين ، لكنه ينفي الطبيعة الموضوعية لهذه العلاقات ، ويلقي جانباً تعلق المعرفة الانسانية بالعالم الخارجي وبالوسط الاجتماعي المحيط ، ويطور نظرية صوفية في « الاجتماع الروحي » . لقد كتب يقول : من أجل ان املك « اناي » لابد من المعرفة ، لابد من انا آخر - ولو كانت غامضة - غير اناي ، وغير تلك العلاقات التي توحد بين اجزاء هذا التشابك الروحي .

ان جماعة الوعي هي الواقعة الاولى ، ويملك الكيجيتو منذ البدء طبيعة متبادلة .

وهكذا بالنسبة الى نيدونسل لاجود لمعرفة الانا بمعزل عن ما يناقض - بصورة مبدئية - المعرفة الأخرى ، أي الاني . فما هو مزدوج هو الذي يجعل من ظهور الشخصية ممكناً وليس الموناد . والمعرفة الانسانية ليست وحيدة انها منذ البدء جماعية ، وتربط المعرفة واقعة أولى . ومع ذلك فان هذا الترابط الاولي لا يظهر نفسه الا بالتدريج . ويقول نيدونسل : ان الشخصية يجب ان تحارب من أجل ذاتها ، وقد تكون في اول الامر معتمة ، غامضة ، بل يمكن ان تكون مجزأة . ولا بد من جميع الوسائل لتجاوز عدوانية الطبيعة ، وما هو هام - الاختلاف الداخلي للعقل بينه وبين ذاته . بكلمات أخرى لابد من تجاوز « الشر » في كل أشكاله .

والطريقة الوحيدة لتجاوز هذه العوائق ، أي قهرها واستخدامها هي الحب . الحب فقط هو الذي يجعل الشخصية في وحدة تامة .

ويحاول نيدونسل - غاضاً الطرف عن التناحرات الطبقة في المجتمع البرجوازي المعاصر - ان يقنع الناس بان المسيحية قد جدت بشكل كامل

مفهوم الحب والشخصية ، وفتحت الطريق لانقاذ الانسان . فالحب الالهي كما يراه نيدونسل هو المنبع الوحيد لاجتماع البشر ، هذا الحب يسمح لنا ان نحب الآخرين وان نكون محبوبين من قبلهم ، اي يعطيهم الوجود كما يجعلون منا موجودين . وفي عودة العقل الى منبعه من الضرورة ان يمر العقل في مراحل ثلاث : العلم ، والفن ، الاخلاق . انها تخلق الشروط من اجل وحدة المعارف الانسانية ، ولكن ليس بمقدورها ان تجد وحدتها الاصلية . الاله فقط باستطاعته محور ثنائية الطبيعة والشخصية ، ومحور تناقض العقلي الداخلي .

ان هذه العقول المشتركة التي يقدمها هذا الروحاني الفرنسي في وحدة مع الاله هي من وجهة نظر النظرية العلمية في المعرفة ليس الا معرفة « مفترية » منزعجة عن الحياة ، التاريخ والممارسة .

النظرية السياسية - الاجتماعية

تعطي الشخصية الفرنسية - على خلاف الشخصية الامريكية - الاهمية الاولى للمشكلات الاجتماعية . وتشهد على ذلك جملة المواضيع التي تضمنتها اعمال مونية الاولى « الثورة الشخصية المجتمعية » ١٩٣٥ ، « البيان الشخصي » ١٩٣٦ ، « من الملكية الرأسمالية الى الملكية الانسانية » ١٩٣٦ ، ومقالاته الاخرى في مجلة Esprit .

وترتبط نظرية مونية الاجتماعية ارتباطا كبيرا مع نظريته الفلسفية ، ويحاول الشخصانيون بعث المثال المسيحي للشخصية في شروط المجتمع الرأسمالي المعاصر . وتتغلف نظراتهم المثالية الموضوعية في مجال الفلسفة بمواقف اجتماعية - طوباوية في السوسولوجيا والسياسة . لقد وقف زعيم الشخصية - مونية - منذ بدء نشاطه النظري ، ضد الرأسمالية وضد المذهب الفردي . ولقد عكست في نظريته تلك الازدواجية وعدم الثبات ، التي ميزت الفئات المثقفة القريبة بعد الحرب العالمية الاولى وقد انسحب الامر ايضا على روسيا (آراء برديايف الوجودية - الشخصية ، وكذلك لوسكي ، نظرية فرانك المثالية ... الخ . الذين اذنعوا موضوعية القيم الروحية راوا الخلاص الوحيد للثقافة والمثل المفقودة في عالم الانسان الروحي . وقد اعتبروا ان ذات التاريخ الوحيدة ، والحامل الاصيل للثقافة هي الشخصية . ان مبدأ اولوية الشخصية هذه على المجتمع ، الدولة ، المؤسسات

الاجتماعية ، والنظام الاجتماعي ، كان قد عرضه الشخصانيون الفرنسيون من حيث هو مبدأ أساسي ليس فقط في نظرياتهم الفلسفية ، بل وفي نظرياتهم السيسولوجية أيضا .

ولقد انتقد الشخصانيون الفرنسيون الراسمالية والفردية الراسمالية وعلى أساس فهمهم الشخصية وكنات المسيحية القائمة الاساسية لنظرياتهم هذه . ناظرا الى تطور الآراء حول الشخصية بدء من مبادئ الفلسفة اليونانية (اعرف نفسك) والانسان معيار جميع الاشياء ، يصل مونييه الى نتيجة مفادها ، أن الانقلاب في التصورات حول الشخصية الانسانية ، قد أحدثته المسيحية . والفهم المسيحي للشخصية بوصفها وحدة وجزء لا يتجزأ من المجتمع الانساني ، واجتماعا دينيا ، أظهر للشخصانيين امكانية تحول الشخصية الى مبدأ أساسي من مبادئ العلاقة النظرية والعملية بالعالم ، مبدأ تشخص كل ما هو موجود . وترفض الشخصانية الاتجاه الفردي الذي يفصل الانسان عن الآخرين وعن العالم ، وبنفس الوقت فان الانسان منذ مولده تقريبا مندرج في هذا العالم .

وفي وقوف مونييه ضد الفردانية البرجوازية فانه الى جانب ذلك عالج شكلا جديدا من أشكال اجتماع الناس . معلنا أن كل وجود هو بنفس الوقت وجود شخصاني ومعشري ويطمح مونييه الى بناء ذلك المجتمع الذي يمكن بناؤه على أساس التضامن والمذهب الانساني الاصيل ، اي ، المسيحي .

لقد أعطى الشخصانيون افكارهم أهمية كبيرة ، واعتبروا ان من واجبهم نشرها في كل أنحاء المعمورة . وأهابو بهذه المهمة الى ناطقهم النظري التي أصبحت مركزا أيديولوجيا طامحا لان يكون قسوة *Esprit* مجلة موجهة ليس فقط في اطار المشكلات الفلسفية ، بل في حل المسائل الاجتماعية السياسية الهامة . ولقد كانت نواة هذه المجلة وعلى رأسها مونييه ذو السبع والعشرين سنة من جيل الشباب من المثقفين البرجوازيين والبرجوازيين الصغار ، المترددين في عواطفهم ، والفاقدين الامل في النظام الراسمالي والباحثين عن طريق اصلاح المجتمع وتجديد عصر النهضة .

ولقد اعتبر مونييه النظرة الى الانسان السائدة في المجتمع الراسمالي نظرة خاطئة . ويصفها بأنها « مذهب انساني برجوازي مجرد » ويطعن مونييه ان مفكري عصر النهضة في دعوتهم بالدرجة الاولى الى الحرية الفردية والتطور الشامل للشخصية الفردية ، وخاصة حقها في اشباع حاجتها

تناولوا الازمة العامة التي هزت أوروبا في الثلاثينات . فلقد رأى الماديون في طبيعة الانسان الحقيقية ، وماهيته الخفية . واصبحت القوى المحركة لسلوك وافعال الجناح اليميني من المجتمع البرجوازي ، وكذلك المبدأ السائد في حياتها ، الطمع ، والتعطش الى الثراء ، والركض وراء الربح . وكانت من ضحايا هذا « المماسوت » جميع القيم الروحية والشخصية الانسانية ذاتها .

وموضا عن هذه الحضارة اللانسانية والمعادية للانسان نفسه ، يقترح الشخصانيون حضارتهم الشخصية الحقيقية الانسانية . فعلى الانسان أن يجعل جميع قواه وخصائصه في خدمة التوجه نحو الكمال والتطور الذاتيين للشخصية ، وكذلك عليه أن ينظر الى جميع الناس الآخرين والعالم أجمع انطلاقا من وجهة نظر شخصية . وان بناء العلاقات الشخصية يقود - كما يرى مونييه - الى بناء ذلك المجتمع ، حيث لا يصبح كل انسان فقط شخصية ، بل ويفدو المجتمع كذلك شخصية الشخصية . والشخصانيون في تناقض مع الوجوديين المتشائمين الذين يحشرون الانسان في ذاته ، ولا يرون اي مخرج ايجابي من ازمته الروحية - انما يطعمون الى تبيان هذا المخرج . لقد كتب مونييه يقول : « الشخصية - شأنها شأن أي علم متضمن في التاريخ - ليست مخططا لمهنيا ، عاكسة للتاريخ دون أي عيوب ، انها توحد في ذاتها الى جانب التجربة التاريخية التقدمية ، الثقة بعبدا انساني مطلق .

ويؤكد الشخصانيون أنهم أكثر صوابا من الماديين ومن المشائين الذين تناولوا الازمة العامة لتي هزت أوروبا في الثلاثينات . فلقد رأى الماديون في هذه الازمة أزمة بنى فقط قالوا : غيروا هذه البنية فيمحي المرض اما المشاليون فلقد رأوا فيها أزمة انسان لذلك صرخوا : غيروا الانسان فيصبح المجتمع سليما . والشخصانيون لم يرتاحوا لهذين الوصفين ، معتبرين أن الاولى والثانية انما تفتفي اثر الديكارتية ، التي تفصل ما بين الجسد والروح الفكر والعمل .

اما بالنسبة الى الشخصانيين فهذه الازمة أزمة اقتصادية وازمة روحية بنفس الوقت . وكانت مثل مونية مثل اشتراكية (أدرج مونية نفسه في عداد الاشتراكيين ، ولكن لا على أساس الفهم الماركسي) لقد دعا الى اولوية العمل على الرأسمال ، الى معو الطبقات والى جعل المؤسسات الانتاجية الاساسية اشتراكية ، الى سمو شخصية العامل ، الى اولوية المسؤولية الشخصية على الآلة البروقراطية ... الخ ، الخ .

غير أن برنامج الثورة الشخصية المجتمعية الذي عرض في « بيان الشخصانيين » يضحك المبادئ الأساسية للاشتراكية . وعلى الرغم من وقوفه بحزم ضد الرأسمالية أعلن وبكل صراحة عن ضرورة تجاوز الماركسية لقد رفض ديكتاتورية البروليتاريا ، الصراع الطبقي ، الثورة الاشتراكية والتنظيم الحزبي . وأن ماهو أساسي في « البرنامج » الشخصي لم يكن الثورة كما هي ، بل وسائل تحقيقها . حيث أعلن أن ثورة البني لا يمكن أن تكون مؤثرة بمعزل عن ثورة الروح ولهذا فقد وجه الشخصانيون اهتمامهم الى « تنظيف القيم » المناهج والمفاهيم . لقد بحثوا عن « التقنية » الوسائل الروحية « واعتبروا أنه من الأفضل عدم القيام بالثورة ، إذا كان من الضروري استخدام وسائل غير صالحة أي وسائل العنف . من هنا كانت النتيجة التي توصلوا اليها : « سوف تكون الثورة الاخلاقية ثورة اقتصادية أو لا تكون ، سوف تكون الثورة الاقتصادية ثورة أخلاقية أو لا تكون أبدا » .

ويشير مونييه باحثا في « الوسائل الروحية » الى ضرورة تمييز « عالم الانسانية وعالم الاشياء » . لقد كتب يقول ، أن عصرنا يطمح أكثر فأكثر الى بعث عالم « البشر - الاشياء » . والشخصانية على خلاف جميع الاتجاهات السياسية والاجتماعية والاقتصادية تسمى لبناء عالم الانسانية ، عالم البشر الاحرار . ولهذا كان هدف الشخصية الأساسية توحيد جميع أولئك الذين لهم آراء مشتركة ، للنضال من أجل الثورة « الروحية » . ولكن ماهي هذه الثورة الروحية ؟ انها لم تجد أي تحديد أبدا . ومونييه طامحاً لان يتجاوز كلا من نظريات الثورة البرجوازية والماركسية يقف بعيداً جداً عن التحديد الدقيق لمفهوم الثورة ذاته .

وإذ يؤكد الشخصانيون ان الثورة ليست حركة الجماهير الشعبية ، أو طبقة محددة فانهم لا يملكون الا تصوراً غامضاً حول الممارسة الثورية ، حول طبيعة التغيرات الاقتصادية في المجتمع .

وان تقلقل مواقف الشخصية الايدولوجية والسياسية واضح في الطريق مزدوج السدي خطته لنفسها مجلة *Esprit* بوصفها سوق الفئات المثقفة البرجوازية اللامبدئية ، المتذبذبة .

وأعلان الشخصانيين ان مشكلات المحلة الرئيسية هي المذهب الانساني الماركسية ، المسيحية ، ضموا بناء على ذلك مختلف الاتجاهات السياسية ، التي لم يكن بمقدورها أن تعود الى تلك الشمولية التي دعا اليها مونييه .

لقد كتب المفكر الفرنسي للشخصانية - فرنسوا غوغل يقول : يمكن تجديد مونييه الفيلسوف . ومونييه المسيحي ، ولكن من الصعب أن نصفه بأنه سياسي ولم يكن السياسي اسمه الأساسي . والحقيقة أن الشخصانيين في بدء نشاطهم حاولوا أن يندرجوا في الصراع السياسي بشكل مباشر ، منضمين إلى تلك الحركة التي تسمى القوة الثالثة التي تزعّمها أول رئيس تحرير لمجلة Esprit جورج انيرار ، ولكنهم خرجوا منها ١٩٣٣ .

لقد اعتقد مونييه أن الرأسمالية يجب أن تغير بالثورة : ولكن النشاط الثوري للشخصانيين أنفسهم انحصر في الدعاية ونشر مبادئهم النظرية الخاصة . والشخصانية كما يرى مونييه ليست علما جاهزا ، أو اجابة حاضرة على جميع الاسئلة التي تؤرق الانسانية . انها البحث عن مفرج من الهزات الاجتماعية ، البحث عن حلول للمشكلات الاجتماعية - السياسية والاخلاقية المؤلمة .

وكما أشار مونييه نفسه فان الثورة العمالية الاصيلة - ثورة الفقراء ضد الثورة « الاستعمارية » يجب أن تكون في جوهر الامر « ثورة ضد الاساطير » أي ضد تلك النظريات التي تستبعد الواقع لقد اجاب مونييه في مقال له عام ١٩٣٨ عنوانه « الروح والفعل السياسي » على سؤال كان قد وضعه هو : « هل من الضروري أن يشارك الشخصانيون في السياسية ، وبأي معنى ؟ » اجاب بالاجاب ، ولكنه أكد أن هذه المشاركة يجب أن لا يعبر عنها بأفعال سياسية مباشرة ، بل في استعمار المذهب الانساني الغربي التقليدي .

وهكذا ، فعلى الرغم من أن مونييه قد نفى النظم الرأسمالية ، فان فكرة السياسي كان فكرا طوباويا وغير قادر على الحياة . وهو اذ أكد على ضرورة الوسائل الروحية للثورة وليس الاحزاب السياسية ، على ضرورة الانفصال عن النظام الرأسمالي ، ضرورة الوعي الثوري ، فانه - أي مونييه - سمى تمرد كل منا ثورة شخصانية متجهة نحو انفسنا ذاتها وضد اشتراكنا في الفوضى السائدة . وعلى الرغم من راديكالية النقد الموجه ضد الرأسمالية فانه - أي هذا النقد - لم يمس تركيب النظام الرأسمالي ولم يخف البرجوازية الفرنسية .

وعلى الرغم من التقدير الكبير لديالكتيك ماركس وتحليله الاجتماعي - الاقتصادي للرأسمالية ، وغايات ومهام الاشتراكية بالنسبة إلى تحرير

الإنسانية ، فان مونييه لم يفهم ماركس في جوهر الامر . ولقد كانت تلك الطرق والوسائل التي ناقض فيها الشخصانيون ماركس ، وتمييزهم بين « الماركسية الفتوحة » و « الماركسية المدرسية » ، كانت في حقيقة الامر رفضا للثورة ، للصراع الطبقي ولديكتاتورية البروليتاريا . والحقيقة ان مونييه قدم تصوره الخاص عن الثورة ، ولكنها كانت ذات طابع مزدوج . فهي من جهة - كانت تعني اشتراك الكاثوليكين في النضال من أجل الاشتراكية ، في النضال من أجل الثورات في وقت واحد - ثورة سياسية ، اقتصادية ، وثقافية ، ومن جهة أخرى ومحاولة طبع هذه الثورة بطابع مسيحي ، دمج الثورة الروحية وجعل عالم الاشتراكية عالما مسيحيا .

وعلى الرغم من وقوف الشخصانيين ضد الرأسمالية فانهم نظروا للطريق الاساسي لتحرير الانساني على اساس التجديد الروحي للشخصية وعلى اساس صحة المجتمع الاخلاقية . ويرى الشخصانيون ان اهم مايفرقهم عن الماركسية هو المدخل المختلف لعالم الانسان - ولم يرى مونييه المذهب الانساني الا في الاعمال المبكرة لماركس .

ولقد ادى الفهم الطوباوي الايدلوجي من قبل الشخصانيين الفرنسيين للدولة الثورية ، ونفتهم اللامحدودة في الازدهار الشامل للشخصية . السى تقدير الصعوبات الواقعية ، والى تجاهل وسائل وأدوات الصراع العيانية ، في النتيجة ، الى تصور وهمي ، وهو ان الثورة يمكن القيام بها في فرقة هادئة دون مشاركة الجماهير الشعبية .

وبعد موت مونييه احتل الشخصانيون موقفا اكثر رجعية . فبدء من العدد الحادي عشر من عام 1957 اتخذت مجلة Esprit موقفا جديدا . وخرج من هيئة تحرير المجلة امرأة مونييه ، بولت مونييه ، ليكلرك جان لاكروا ، هنري مارو وآخرون . وأعلن مسؤول المجلة الجديد جان ماري دوميناك ضرورة (تغير الاجيال) وعرض المهمة الجديدة لـ Esprit

التي تكمن في التدقيق بالشخصانية الفرنسية . رافضا السيسولوجيا والاسطورة الثوريتين القديمتين اقترح دوميناك على الشخصانية اعادة النظر في افكارها ولا سيما في مفهوم « الثورة » ودون الخجل من الشروط الجديدة لطالب المجتمع اعتبر الشخصانيون انفسهم مصلحين .

واعادة النظر هذه تملح على الراس الجديد للشخصانية عدم الاخذ
بالملكية الرأسمالية بسبب العوائق التي لم تحل على طريق ازدهار الشخصية
والاعتراف بشكل واضح بالنظرية ، الاصلاحية حول انتشار السلطة
الاقتصادية والسياسية في المجتمع البرجوازي المعاصر . لقد كتب دومينيك
يقول : « ان تكون الآن ثوريا لا يعني ان تعلق آمالا على نزع الملكية الفظ من
الطبقة المسيطرة ، ان تكون ثوريا يعني ان تضع السلطة الاحتكارية موضع
الاستفهام ، ان تحقق اعادة توزيع السلطة ، توزيعها على الشعب ، او
بكلمات أخرى ، يعني ان تطرح مشكلة الرقابة ، التوجيه والتربية وليس
مشكلة الانقلاب السياسي » .

لقد لعبت الشخصية الفرنسية في وقتها ومجلتها دورا ملحوظا
- دون شك - في الحياة الفكرية للمثقفين الفرنسيين اخذة موقعا محمدا في
معارك الافكار ، ولا سيما ان مواقفها كانت الى جانب « اليسار » الفرنسي
وليس الى جانب « اليمين » .

وقام الشخصانيون بتنظيم مركز فكري « الطريق الكاثوليكي اليساري »
الذي وجه اهتمامه الى الجوانب الاجتماعية - الاخلاقية للرأسمالية ، الى
تقداسها النيوية . كتب مونييه يقول : « ان معارضتنا لاتمس فقط
المسألة حول التناول الفردي الجيد أو السيء للرأسمالية ، بل والمسألة
حول البنية الاساسية لهذا النظام » .

ومع ذلك فان مونييه لم يقدم تحليلا علميا دقيقا للاقتصاد الرأسمالي
ولا للحضارة الرأسمالية ، انما وجه اهتمامه الى الاشكال اللامتشخصة
للعلاقات بين الناس ، لم يهتم بالعمليات المعقدة المتناقضة للصراع الاجتماعي
المعاصر . ولكنه الى جانب ذلك قام بنقد المواقف الشاملة والاحتكارية
لرأسمالية المعاصرة ، بنقد مواقفها السلطوية ، بنقد الطبيعة الصورية
القائمة على الوعود للديمقراطية الفردية البرجوازية ، وبنقد نموذج مجتمع
الحاجات والثقافة الجماهيرية .

ان هذه المواقف التقدمية المعادية للرأسمالية من قبل الشخصانيين قد
اخذها الشيوعيون الفرنسيون بعين الاعتبار .

ولكن مونييه ومؤيديه لم يأتوا بأكثر من كلمات ووعود مجردة . وكان
تناقضهم الفكري - النظري والفلسفي مع الماركسية تناقضا عميقا . ولقد
فقدت الشخصية المعاصرة ، والحلقة الجديدة لمجلة *Esprit* بقيادة
دومينيك أهميتها الماضية . وكفت عن أن تلعب أي دور في حياة فرنسا
الفكرية والاجتماعية - السياسية .

* * *

الفصل الرابع

التومائية الجديدة

بعث التومائية :

تعتبر التومائية المعاصرة الفلسفة الرسمية لكاثوليكية عصرنا ، وصورة نهائية للفكر الفلسفي الوسيط ، والمخلص لتقاليدته . واذا كان انتشار التومائية حتى نهاية القرن التاسع عشر وقفا على تلك البلدان التي تعتقد بالمدى الكاثوليكي ، فان تأثير هذه الفلسفة المجددة لفلسفة القرن الثالث عشر المدرسية في عصرنا قد أصبح واسعا الى حد كبير .

ولا تنتشر التومائية الجديدة في تلك البلدان الكاثوليكية كفرنسا ، إيطاليا ، اسبانيا ، بلجيكا ، فحسب ، بل وفي الولايات المتحدة الامريكية ، ألمانيا الغربية ، النمسا وبلدان أخرى تعتقد بالبروتستانتية أو الانجيلية . وسبب الانتشار الواسع لمذهب فلسفي - ديني كهذا افترض انه قد عفا عليه الزمن ، يجب البحث عنه لا في صدق هذه « الفلسفة الابدية » ، بل في تلك العوامل الاجتماعية - الاقتصادية ، التي بفضلها أصبحت فلسفة توما الاكويتي قوة ايدلوجية مؤثرة لا في مجال الدين فحسب ، بل وفي الحياة الاجتماعية - السياسية .

ولاشك ، ان هذا الدور الذي تحتله التومائية المعاصرة وسط الاتجاهات الكاثوليكية الاخرى يفسره أيضا طبيعتها (العقلانية - الداخلية) على خلاف الاتجاهات الصوفية واللاعقلانية الاخرى ، ومع بقاء التومائية المعاصرة فلسفة دينية لكنها بخلاف تلك الاتجاهات الدينية الاخرى استطاعت ان تتجدد وفقا لمطالب الفكر العلمي المعاصر .

فلقد أعلن البابا بافل السادس في برنامج الكنسي لجميع الكاثوليكين ان المسألة الدينية تكمن في « الحوار » بين الكاثوليكية وبين العالم المعاصر .

وفي الجلسة الثالثة للمجمع العالمي الفاتيكاني ثوقشت ولاول مسرة ليست فقط المسائل الدينية ، بل ومسائل السياسة الدولية والحياة

الاجتماعية ، وبخاصة المسألة حول كيفية تصالح الانسان المعاصر مع الدين ، توافق النظرة العلمية مع المنظومة الدينية و « الفتح الالهي » .
ولقد اظهرت التومائية الجديدة نفسها اكثر مرونة و « ديالكيتيكية » فسي حل هذه المسائل ، والتي تغير - أي التومائية - الاتجاه الرئيسي للفكر الفلسفي الديني المعاصر .

ولقد ولدت الحركة الواسعة « للعودة الى توما الاتومني » في ايطاليا في النصف الاول من القرن التاسع عشر . وتميز الفكر الكاثوليكي في تلك الفترة بالضحالة الفلسفية . انها لم تستطيع أن تضع أي شيء ايجابي مناقض لفلسفة كانت وهيغل أو لذلك الفكر الفلسفي المادي المتطور الذي وجد طريقه بنجاح باهر . وطمح ادميائ البحث التومائي الى أن يجدوا التفسير الفلسفي للعالم الذي يستجيب لمطالب الفكر الكاثوليكي المعاصر . والقادر على ضحد الاتجاهات المادية في الفلسفة على أساس فلسفة توما الاكوييني .

وقد صادق البيان الكنسي الذي اعلن في ٤ آب ١٨٧٩ على وجهة النظر هذه التي حددت جوهر ومهام التومائية الجديدة .

فقد اقترح البابا ليف الثامن في هذا البيان على جميع الفلاسفة الكاثوليكيين أن يستندوا الى « أمير الفلسفة المدرسية » توما الاكوييني . وفي الثامن من تشرين الثاني عام ١٨٨٩ وبمبادرة من الكاردينال ديريه جوزف أسست في لوفين كلية فلسفية - كاثوليكية عليا - والتي أصبحت الى جانب الكلية الكاثوليكية في باريس قلعة التومائية المعاصرة .

ومسألة ايجاد الارتباط العميق بين الفلسفة المدرسية التقليدية وبين العلوم وبخاصة الفيزياء ، الرياضيات ، علم النفس ، السيسولوجيا ، الاقتصاد الخ، خلقت لدى التومائيين المعاصرين ضرورة اعطاء اسم جديد لهذه الفلسفة ، وأصبحت التومائية رسمياً تسمى بالتومائية الجديدة . وكان ذلك - من وجهة نظر الكاثوليكيين « الأزدهار الثالث للتومائية » .

أعلن الكاردينال مورسيه ، أن التومائية ليست العودة الى اتجاه قديم حتى ولو كان الحديث عن العودة الى فيلسوف ملائكي كتوما الاكوييني . بل على العكس فان فلسفة الاكوييني بوصفها تعبيراً عن الحقيقة المطلقة عليها أن تتوافق مع المعطيات الجديدة للمعرفة المعاصرة . ولهذا فالناطق الرسمي باسم التومائية أي « مجلة Rêvue Née - Scolastique »

تعنوت بعبارة « الجديد والقديم » . وفي نهاية السبعينات - الثمانينات ، تراكمت المؤلفات التومائية الى حد كبير . وانتشرت افكارها في جميع انحاء المعمورة تقريبا ، وبخاصة في البلدان الكاثوليكية .

واظهر التومانيون نشاطا كبيرا في النضال من اجل سيادة افكارهم على الجبهة الايدولوجية . هذا الاتجاه الفلسفي الفاعل - الواضح امامه هدفا معيناً - مرتبط ارتباطا وطيدا مع الكنيسة الكاثوليكية والجماعات الاكليريكية العالمية . ومع ذلك فان التومائية لاتحصر اهتمامها في اوساط الكاثوليكين المؤمنين ، بل تطمح الى توسيع تأثيرها على الشباب المتعلم ، واوساط الشفيلة الواسعة .

وهم من اجل هذا الهدف يستخدمون جيشا من رجال الدين . وشبكة متشعبة من المدارس والكليات الكاثوليكية ، وتنظيمات شبيبية متنوعة ، وكتب علمية مشهورة . وقد خرج اكثر فاكثري في السنوات الاخيرة الفرنسيون التومانيون خارج اطار الدعاية الدينية . ويقربون بين فلسفتهم الدينية وبين المشكلات السياسية الاجتماعية للعصر . انهم يحاولون ان يرتفعوا الى مستوى تلك المشكلات التي تطرحها الفلسفة الغربية المعاصرة ، مستخدمين آخر اكتشافات الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي في القرن العشرين على الرغم من تفسيرهم له في اطار مبادئهم الثيولوجية الاساسية . ويعتبر التومانيون الجدد اكثر مؤدلجي البرجوازية الفرنسية نشاطا في صراعها ضد المادية الديالكتيكية وضد الاشتراكية .

لقد شرعت التومائية في التطور في فرنسا ابان الحرب العالمية الاولى ، حيث بدأ تأثير البرغسونية بالاقول ، واُبقت التصورات العلمية الاسئلة الايدولوجية والعقائدية العامة بلا جواب . والتومائية الفرنسية لم تؤلف منظومة فلسفية ذات مستوى عال يمكن ان تميزها عن غيرها من المدارس التومائية في البلدان الاخرى . ولكن لما كان ممثلو هذه الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية الكبار بوصفهم « قوادا » هم من اصل فرنسي ج ماريتان (مات عام ١٩٧٣) . ا. جيلسون ، فان التومائية الفرنسية الجديدة اصبحت تيارا مؤثرا على مستوى عالمي .

وبشكل عام ، ظلت المواقف الفلسفية ، والمهام الاساسية والطموحات التطبيقية للتومائية الجديدة واحدة بالنسبة الى جميع البلدان ، ولكن هناك بعض السمات المميزة لشكلها الفرنسي .

ولقد وقع مارييتان - بلا شك - تحت تأثير التقليد العقلاني للفلسفة الكلاسيكية الفرنسية ، وهذا ما أثر بدوره على حله لبعض المشكلات الفلسفية لنظرية المعرفة والمنطق ، ويتميز مارييتان أكثر من أي توماني معاصر آخر بتقاربه مع فلسفة أرسطو الطبيعية التي جانب قربه مع العقلانية المجردة الوسيطة . ومارييتان محاولا اشتقاق أهم المفاهيم الفلسفية من التجربة يطبع هذه المفاهيم بطابع صوري - منطقي ، مجرد ، وهذا ما يميز الفلسفة الغربية المعاصرة بشكل عام . أما آتين جيلسون فإنه في جميع آرائه الفلسفية قريب من القديس أوغسطين وأفكاره الأفلاطونية الجديدة الصوفية ، وهذا مالا يتسحب على التومانيين الجدد في بلدان أخرى . والتومانيون اليسوعيون الجدد انطوني حيلبير سريتانج وردجينالد هاربرغو لانرايج الذي أنيط اسميهما بالخطوات الأولى للتومانية الجديدة في فرنسا تأثرا كثيرا بأفكار برغسون التي ظهرت في تصوراتهم ؛ يؤكدون أولوية الميتافيزيقا على العلم ، مظهرين ديناميكية الطبيعة وضرورتها الدائمة .

ويعتبر كل من جاك مارييتان وآتين جيلسون أهم الممثلين المؤثرين للتومانية الجديدة . فلقد تناولوا فلسفة توما الاكويني بشكل دقيق وأراها بشروط ومطالب العصر . وفي الفترة الأخيرة ظهرت في التومانية الفرنسية الجديدة نوع من الحدود ، بين التومانيين الجدد بين (مارييتان) والباحثين في التومانية الجدد (جيلسون) . فقد عمل مارييتان من أجل تحديد بل ومن أجل تحويل التومانية الى فلسفة دينوية ، وتطويرها في إطار أيبستومولوجي منطقي مهمة فلسفته في بحث فلسفة توما الاكويني الراسخة والشاملة ، ومعالجتها في إطار فلسفي - تاريخي من منطلق الفهم الصحيح للتومانية الحقيقية .

وهذا الفرق بين الفيلسوفين الاتفي الذكر يدعونا الى الحديث حول التومانية الجديدة لدى مارييتان ، والتومانية لدى جيلسون ولكن كلا الفيلسوفين الممثلين للتومانية المعاصرة استمرا في تطوير منظومة توما الاكويني التيولوجية ذاتها .

في بداية أبحاثه انطلق مارييتان من البرغسونية ، ولكنه ابتعد عنها فيما بعد ، بل واتخذ منها موقفا مناقضا ، معتبرا اياها منبعا للهرطقة المعاصرة ، وتخليا عن العقل ، وتتوافق أفكار مارييتان الفلسفية الآن بشكل كامل مع التومانية ، واعتبر ان مهمته الاساسية هي الدفاع عن الايمان

والمقل في وقت واحد ، اي الدفاع عن وحدة التيولوجيا والفلسفة في المرحلة التاريخية الجديدة . ويطري مؤرخو الفلسفة البرجوازية التومائية لاهما استطاعت أن تحل الصراع الذي لايجل أي تناقض العلم والدين .

وإذا كان باحثو توما الاكوييني على امتداد قرون قد درسوا وفسروا المشكلات التيولوجية لآرائه ، دون أن يظهرها الجوهر الفلسفي الاصيل لهذه الآراء ، واصلوا « العودة الى الماضي » ، فان التومائيين المعاصرين الذين يجب أن يقوموا بهذه المهمة — كما يرى ماريان — عليهم أن ينعشوا في كل العالم الفكر الفلسفي الاصيل للاكوييني في هذه الشروط التاريخية الجديدة . ومن أجل هذا الهدف حاول ماريان وجماعته عام ١٨١٣ بعث التومائية في فرنسا ووضعوا اللبنة الاولى في مايسمى « البعث التومائي » . ودعا ماريان الى علاقة حية بين التومائية والفكر التقليدي من جهة وبين العصر من جهة أخرى وبين الدين والعلم . لقد كتب يقول : « أعتقد ان القديس توما رسول العصر الحديث ، وانه بني العقل » . وظل ماريان الى آخر أيامه مدافعا عن التومائية فلا وجود لألحقيقة فلسفية واحدة وهي الحقيقة التومائية ، كما يعلن ان التومائية هي الحكمة .

وماريان نازما المبادئ الاساسية للمذهب الحيوي البرغسوني — حيث موضوع الحركة مذاب في النشاط المجرد ، ومؤد الى ذوبان الواقع نفسه — وضع التومائية في تناقض مع العقلانية الديكارتيية ، والظاهرية الكانتية ، والديالككتيك الهيغلي ، ويسمى ماريان الديكارتيية اما فرنسا كبيرا في تاريخ الفلسفة ، ويرى في الكانتية انهيارا تاريخيا بالنسبة الى الثقافة الغربية ، أما هيغل فيرى فيه « استمرارا مذمنا للعقلاني » .

أما علم توما الاكوييني فهو — من وجهة نظره — واقعي وموضوعي . انه يتعلق بالفلسفة التقدمية ، لان هذه الفلسفة المتطورة من الارسطية ، فلسفة عميقة منظورة بعقريية .

« الواقعية » الفلسفة التومائية :

تعتبر التومائية — كما يرى ماريان — الفلسفة الواقعية الوحيدة بشكل اصيل . انها الوحيدة التي استطاعت أن توحد توحيدا هرمونيا بين حقيقة الايمان وحقائق العقل ، آراء الكنيسة ومعطيات العلم ، انها الوحيدة التي مشت على رجليها مع الزمن ، وأكثر من عبرت عن طموحات الجماهير الواسعة . « وواقعية » هذه الفلسفة هي التي جعلتها تحتل موقع الريادة

وسط التيارات الفلسفية الاخرى - كما يرى ماريتان . وماريتان شأنه شأن بعض التومائيين الجديد يطلق على آرائه الفلسفية اسم « الواقعية النقدية » مؤكدا في ذلك طبيعتها العقلية على خلاف (الواقعية الساذجة) وعلى خلاف جميع التيارات المثالية .

ويعتبر ماريتان أن مصطلح « الواقعية النقدية » أكثر المصطلحات ملائمة من أجل وصف هذه الفلسفة ، لأنها تضع هدفها المباشر من بحثها ، ذلك الهدف الاولي في تجاوز وتصلح بنفس الوقت بين الاختبارية والمثالية بين الواقعية والاسمية . والتومائية على شاكلة جميع التيارات الغربية الفلسفية المعاصرة « الوجودية ، الشخصية ، الشاردية . . . » تدعي انها تتجاوز تطرف المادية والمثالية . وتطرح وجهة النظر تلك التي يمكنها ان تقيم صلحا بين هذين الاتجاهين المتناقضين . والتومائي البنجيكي الجديد جوزيف ماريشال - طامحا تجاوز اللادرية الكانتية دون ان يقع في المادية - يعلن ان التومائية هي التي تقدم لنا طريقا وسطا . ودون أن ينفي التوماسين الكانتي او الواقع الموضوعي للأشياء العيانية يؤكد بنفس الوقت علاقتهما الانطولوجية مع المطلق .

وهكذا فالتومائية بالنسبة الى ماريشال هي المنظومة الوحيدة الميتافيزيقية اللامتناقضة .

واستنادا الى رأي جيلسون ، فإن واقعية التومائية تكمن في انها تنطلق من ظواهر الواقع المباشرة الاولية بالعلاقة مع أي فعل من افعال الوعي .

وجيلسون على خلاف ماريتان ينفي صلاح تسمية التومائية بأنها « واقعية نقدية » راء من ذلك رضوخا أمام المثالية . ويعلن في كتابه « الواقعية التومائية ونقد المعرفة » انه اذا كان مفهوم « المثالية النقدية » شرعيا وأي نظرية مثالية طبعاً قائمة على أولوية الوعي ، التفكير ، أي على أولوية النقد ، فإن مفهوم الواقعية النقدية متناقض داخليا ، كتربيع الدائرة . واستدعت هذه الأطروحة لجيلسون نقاشا حادا في اوساط التومائيين الجدد ومع ذلك فإن الواقعيين النقاد والمباشرين ينطلقون في تحديد « الواقعية » من فلسفة الاكوييني ومبدئه الانطولوجي الاساسي . ان ما يقسع مباشرة نسي الدهن هو الوجود . والاعتراف بوجود الوجود الموضوعي ، وبامكانية معرفته ، وإيجاد حدود لهذا الوعي من قبل المعارف ، كل هذا يشكل نواه « الواقعية التومائية الجديدة » .

ويحدد م. ف. جيلسون التصورات المنتشرة في التومائية الجديدة المعاصرة بوصفها «الواقعية المباشرة باعتدال» التي تعتمد عند اثبات حقيقة واقعية العالم الخارجي على المعرفة المباشرة ، ولكنها لا تنفي اللحظات التوسطية العقلانية في المعرفة الانسانية . أما التصور الآخر - الواقعية اللامباشرة فانها تأخذ بعين الاعتبار البرهان العقلاني على الواقع الموضوعي من طريق الاستنتاج ، ويندرج في الواقعية المباشرة بعض التومائيين على رأسهم آين جيلسون أما في الواقعية اللامباشرة فيندرج في الاساس التومائيون الالمان الغربيون ، بروغر دي فريز ، بوخانسكي ، وآخرون .

يعتبر مبدأ وحدة العالم المادية الحجر الاساس في الفهم العلمي الصحيح واعتبار التومائيين ان اساس وحدة العالم انما هو الوجود وتسميتهم لمبدئهم بأنه مبدأ واقعي ، فانهم في الاساس انما يصلون الى التناول المثالي للعالم . واعتبار التومائيين ان اساس وحدة العالم انما هو الوجود وتسميتهم تحت مفهوم الوجود كل انطولوجيا توما الاكوينى . ويعتبر الوجود مبدأ انطولوجيا أساسيا بالنسبة الى التومائيين المعاصرين أيضا . ولا يفهم الوجود من قبلهم بوصفه واقعا ماديا أو عالما ماديا بشكل عام ، بل بوصفه الوجود عموما ، الوجود كما هو . وفي هذا التصور للوجود وليس في المسألة يكمن مبدأ الفلسفة الذي يرى فيه التومائيون الجدد أساس تفوقهم على المادية الديالكتيكية . فالوجود مقولة أكثر اتساعا من مقولة المادة ، ذلك لأنها تضمن في ذاتها ماهو مادي وما هو روحي . وإضافة الى ذلك فان الوجود الحقيقي والمحض - كما يسرى ماريتان - هو الاله . وتكمن ماهية هذا الوجود الحقيقي في انها غير مترابطة مع الشروط المادية للوجود التجريبي ، ذلك لان فعل وجود هذا الوجود انما يتحقق ، ويمكن ان يتجسد بدون المادة .

وهذا العالم المادي ، الواقع الذي لا ينقيه التومائيون - عالم متحول ، مادي ، نهائي انه عالم واقعي لانه يكتسب الوجود من الواقع الحقيقي . ويكتب ماريتان قائلا « هذا الكون المتبدع بكيته ، هذا العالم المادي ، انما يتعلق بالتمالي اللامحدود ، بالواقعة المحضة ، بالوجود في ذاته ، بالحياة . بالحقيقة العقلية الحية » .

وهكذا فالوجود لدى التومائيين الجدد ينشطر الى مستويين : الوجود المتعالي ، المتعالي على الاحساس ، والوجود الأدنى - وهو الوجود المادي .

ولكن التومائيين الفرنسيين على الرغم من تأكيدهم تعلق طبيعة العالم المادي فانهم شأن جميع التومائيين المعاصرين لا ينفون وجوده الواقعي والموضوعي، غير المتعلق بالوعي الانساني الفردي . وهذه الموضوعية في الظاهر تقدم للتومائيين شهرة ، كونهم أكثر التيارات الواقعية من تيارات الفلسفة المعاصرة ومع ذلك فالاعتراف بالوجود « الحقيقي » بوصفه المبدأ الاساسي والاولى ، بوصفه اساسا اوليا للعالم المادي ، بوصفه وجودا في ذاته . وجودا دون مادة امر غير مبرهن منطقيًا . ووجود محض كهذا ليس الا تجريدا بل ووهما ، وينبغي كل مسار تطور العلم والفلسفة وينفرد الى المثالية . وهذا ما برهن عليه انفلز في جدال مع دوهرينغ . ومحاولة النظر الى الوجود المحض بوصفه مقولة وجودية اولية وجودها سابق على المادة بل وخالق لهذه المادة قاد الواقعية التومائية بصورة حتمية الى المازق .

لقد ضحى لينين في كتابه « المادية والمذهب النقدي الاختباري » تلك التصورات الفلسفية - التي في صراعها الظاهر ضد الحولوية والمثالية انما تسير تحت راية « الواقعية والعلمية والموضوعية » . وواقعية كهذه لا يمكن ان ترتفع فوق المادية ولا يمكنها ايضا تجاوز المثالية، لقد كتب لينين في معرض ملاحظته : إن « الواقعية » تستخدم في الفلسفة البرجوازية بمعنى التناقض مع المثالية : « انني استخدم على اثر الفلز بهذا المعنى كلمة واحدة فقط : المادية ، واعتقد أن هذا الاصطلاح هو الاصطلاح الوحيد والصحيح . ولا سيما اذا ملاحظنا ان كلمة « الواقعية » مفزوة من قبل الوضعيين والمثليين الآخرين المتارجحين بين المادية والمثالية » (١)

وفهم « الواقع » الذي يعتبر في جوهر الامر نفيسا لوحدة العالم المادية انما تنفرد منطقيًا الى احدي نتيجتين :

اما الى الانفصال الميتافيزيقي بين المادي والمثالي أي الى المثالية ، او الى الاعتراف بوحدة العالم في مبدأ روحي متعال ، أي الى المثالية الموضوعية ويقف التومائيون في الموقف الاخير هذا ، ولا سيما انهم لا يشيروون من اصطلاح « المثالية » وكثير منهم وقف فيما بعد تحت راية « الواقعية الميتافيزيقية » .

وتستند انطولوجيا ، وفلسفة الطبيعة ومشكلة المعرفة التومائية على جوهر متعال لامادي سام - هو الاله ولما كان الاله وجودا شاملا ، وجودا

لينين : المؤلفات الكاملة ، المجلد ١٨ من ٥٦

مطلقا ، عقلا كاملا ، حقيقة اخيرة ، كانت البرهنة على وجوده المهمة الاولى والاساسية للفلسفة .

وكان توما الاكوييني قد طرح هذه الاطروحة في القرن الثامن عشر في « Summ theologie » ويشاطره في ذلك جميع التومائيين في القرن العشرين . ويعتبر التومائيون - معترفين باستقلال وجود الواقع الموضوعي للعالم المادي عن الوعي الانساني - ان هذا العالم المادي مبدع من قبل قوة لامادية - من قبل الاله . ويكون العالم المادي بهذا المعنى ليس الا جزء ضئيلا من اجزاء الكون اللانهائي والوجود اللامحدود والتكامل .

ويعتقد ماريثان ان توحيد مبدا الوجود المكتفي بذاته مع المادة ، او مع الكون او مع أي جزء من الواقع المحدود بالمكان والزمان غير ممكن على الاطلاق . وماريثان متبعا وصية معلمه الملائكي يصل بالضرورة الى نتيجة : انه بدون الاعتراف بوجود الاله لن يكون هناك أساس لوجود العالم ، لن يكون هناك أي مبدا او معنى ، أي ان الوجود بدون الاله وجود تناه .

ويعترف التومائيون بتغير وحركة الطبيعة ، ولكنهم ينغون أي تطور في المبدأ الروحي ، الذي يعتبرونه مبدا ابديا ، غير متغير بذاته ، ولكنه يوجه التغير الحاصل في العالم المادي ، ومن أجل تفسير تعدد اشكال العالم وتغيره تستخدم الفلسفة التومائية التصور المدرسي حول « الوجود بالفعل والوجود بالقوة » . حيث ان جميع ظواهر الطبيعة تمتلك امكانية خضوعها للتغير محتفظة بشبهاتها . كما يحتفظ التومائيون الجدد بالنظرية المدرسية حول « الماهية والوجود » ، التي تؤكد ان كل الماهيات متضمنة بشكل مسبق في العقل الالهي . اما وجود الاشياء فيعني ان الماهية المحددة قد حصلت على تعيينها الموضوعي العياني ، أي تحققت في الواقع .

وفي تناولهم اياهما تناول لا عمليا ترووسطيا يؤكد التومائيون ان «الوجود» وفي تناولهم اياهما تناول لا علميا فرووسطيا يؤكد التومائيون ان «الوجود» يسبق « الماهية » .

ويقوم ماريثان في كتابه : « بحث نقدي حول الوجود والوجود » حدودا بين التومائية كشكل من اشكال فلسفة الوجود وبين الوجودية . والتومائية على خلاف الفهم السارترري السلبي للوجود تطمح لان تكشف ميتافيزيقا الوجود الايجابية . وموضوع الفلسفة التومائية كما يرى ماريثان ليست الماهية الفردة ، او الوجود الوهمي بل الماهية الكلية في فعل الوجود .

كما يؤكد : انه في فعل الوجود تظهر العلاقة التماثلية بين الموجودات الجزئية وبين الوجود المطلق ، اي الاله . وجيلسون في شرحه لتوما الاكويني يصل الى نتيجة - شأنه شأن ماريتان - وهي ان التومائية على النقيض من التصور الافلاطوني الذي يقدم الماهية هي فلسفة الوجود وتعرض مشكلة الوجود على نحو متنوع وراق .

كما يبحث جيلسون في كتابه « الماهية والوجود » عام ١٩٤٣ في تاريخ الفلسفة عن المنابع الاصلية للفكر الوجودي وعلى اساس احكامه التاريخية هذه يصل الى القول : بان هذه المنابع لا توجد لدى افلاطون وارسطو او عند كلنت او هيفل ، بل لدى الاكويني . الاول الذي قدم الوجود على الماهية . وتستخدم النظريات الوجودية المعاصرة - من وجهة نظره - الموثقتين في انفصال عن بعضهما البعض ، ولا تكشف الفكرة الحقيقية للوجود . وتوما الاكويني الوحيد الذي اظهر ان العالم كله متعلق بفعل واحد وحيد متعال بالعلاقة مع الافعال الاخرى . انه فعل الوجود الالهي .

وجيلسون على خلاف الوجودية المعاصرة - التي تنظر الى الوجود بوصفه مقولة انسانية فردية ، والتي ترى ان الماهية تخلق في عملية وجود الفرد - على الرغم من قوله بأولوية الوجود فانه - اي جيلسون - يعتقد ان الوجود لا يقف امامه في صورة محضة في الواقع ، انه مرتبط دائما بالماهية . بما هو موجود واقعي . لقد كتب يقول : توجد الاشياء بقوة الوجود الالهي كما ينبع نور الشمس من الشمس (١) والتومائيون على الرغم من تصورهم لتعلق العالم المادي يخضعون الوجود الطبيعي للوجود الما - فوق طبيعي . ويعتبر كل من جيلسون وماريتان ان الفكرة الخلاقة للواقعية القروسطية هي تأكيد الروح الانطولوجي وليس المادة (٢)

في المؤلفات الفلسفية المعاصرة المتعلقة بتحليل مبادئ التومائية الجديدة يطرح سؤال : ترى ماهو الاولي فعلا في هذه الفلسفة الدينية : الماهية أم الوجود ؟

وماريتان الذي يصف الميثافيزيقا التومائية بميثافيزيقا وجودية يميز نمطين من الوجودية : وجودية اصيلة ووجودية مزيفة .

والوجودية الاصلية او التومائية في تأكيدها اولوية الوجود انما تعبر عن انتصار العقل الكبير اما الوجودية المزيفة اي الوجودية المعاصرة بدء من كير كيجارد وانتهاء بسارتر انما تعبر عن هزيمة العقل .

ان نقد مارتان العقلاني المجرى لمبادئ الوجودية الاساسية : الوجود،
الذاتية ، المشروع ، الوضع ، انما يستند على تناول هذه المبادئ تناولا
تصفييا ، غير صحيح وعلى ادراج مالا يميزها من مضامين ومعاني .
ويستعيز مارتين عن الاشكال الواقعية تاريخيا للوجودية بعقل عقلانية
وبتومائية جديدة دعائية .

النزعة العقلانية

تدمي التومائية على خلاف التيارات الدينية الفلسفية الاخرى البرهنة
العقلية على مبادئ الايمان وبخاصة على وجود الاله ، والتفسير العقلاني
كذلك للمرتكبات الدينية . وتنطلق نظرية المعرفة التومائية من ثنائية العالم
وتقسيمه الى العالم الطبيعي والعالم الما فوق طبيعي . والحقيقة ان
العقلانية العلمية تناقض منظومة الافكار هذه ، التي بناء على علمية سطحية
تحاول حفظ صوفية الدين .

ويجد التومايون المعاصرون هذه المنظومة من الافكار في الاراء المدرسية
للاكويبي ، ولا سيما في اطروحاته الاساسية « انسجام » الايمان والعقل .
ولقد احتلت هذه الاطروحة - التي قدمت في القرن الثالث عشر ضد عقلانية
آبيليار المدرسية ، وضد لعقلانية تيرتوليانا الصوفية - احتلت بالعلاقة مع
الايمان والعقل موقعا وسطا مدعما لمبادئ المسيحية . وفي هذه الاطروحة
محاولة للبرهنة على ان المبادئ الدينية ، اي حقائق الايمان ، اعلى من حقائق
العقل ولكنها غير متناقضة ، وذلك ان مصادرها جميعها هو العقل الاعلى ،
اي الاله .

ويؤكد مارتان - مطلقا على فلسفته اسم الفلسفة العقلانية - ان هذه
الفلسفة لا تستند في بحثها على اساس عار من التقاليد الكنيسة ، بل في
تماس مع العلم مستخدمة جميع اكتشافات الفكر النظري المعاصر ، كما
يؤكد الطبيعة التركيبية للفكر التومائي والتوافق القائم فيه بين المنطقي
واللامنطقي ، والعقلاني واللاعقلاني .

والتومائية كما يقول مارتان تصالح الخير والطبيعة ، الايمان والعقل
التيولوجيا والفلسفة الفضائل الما فوق الطبيعية والطبيعية ، النظم التصويرية

والعملية ، الفهم الصوفي والمعرفة الانسانية ، الثقة بالوقائع الابدية وفهم
الوقائع المتغيرة .

اما فيما يتعلق بجيلسون فان التجربة الما فوق طبيعية قادره من وجهة
نظره على اشتقاق العقل الطبيعي من داخلها . ولكن هذا العقل ليس
بمقدوره ان يصل الى حقائق « الكشف » . وتطور العقل غير ممكن الا في
تماس مع الايمان وانطلاقا منه . ولهذا يقف جيلسون موقفا عدائيا من
المذهب الطبيعي والمذهب العقلاني اللذان - كما يعتقد - يشكلان العدو
اللدود للتومائية .

ومع ذلك فان جيلسون لا ينفي مطلقا المعرفة الحسية والعقلية ، ولكنه
يعتبرهما معارف سطحية غير كاملة . ولهذا فالحقائق المعروفة من قبلهما
هي دائما حقائق نسبية . والدين فقط هو الذي يقدم لنا الحقيقة المطلقة .
ويحاول جيلسون البرهنة : ان انسجام الايمان والعقل ليس نتيجة وحدتهما
الخارجية . والايمان لا يمكن ان يفرض علينا من الخارج . والعقل حر في
طموحه نحو الحقيقة لكن مبادئ الدين لا تخضع له اطلاقا . ويفضل النزوع
الداخلي نحو الما فوق طبيعي يطمح العقل الانساني الطبيعي الى التفسير
الديني للعالم .

ولهذا فالفلسفة ، كما يقول جيلسون ، تستمد قيمتها وقوتها لا من
مناصرتها للمسيحية ، بل من كونها حقيقة . . وكل سر التومائية يكمن في
اعلانها الحاسم الشرف العقلاني الذي يعيد الفلسفة الى ذلك الاساس ، حيث
يغدو الانسجام مع التيولوجيا نتيجة ضرورة لطالب العقل ذاته ، وليس
بوصفه نتيجة مصادفية لرغبة بسيطة في توافقهما .

وانطلاقا من مطلب الكنسية الكاثوليكية الملح في تلاؤم التومائية الجديدة
مع اكتشافات العلم المعاصر والتقنية المعاصرة والثقافة المعاصرة ، لا يلخي
جيلسون وماريتان ايا من هذه الاكتشافات ولكنهم يحاولون ان يجدوا فيها
وسائل لتأسيس الايمان . ويؤكدان ان الاكتشافات العلمية المعاصرة لا تلغي
الفهم الديني للعالم ، بل على العكس من ذلك ، تؤكد هذا الفهم ولهذا كانت
التومائية الصديق الحميم للعلم .

ومع ذلك فان التومائيين المعاصرين في حديثهم عن علاقة العلم بالدين
يطمحون دائما لحصر العلم بحل المشكلات الاختيارية على اساس وضمي ،

وتحتل الكنيسة المكان الرسمي في منظومة المعرفة العلمية وفي تعميماتها .
ولكن ما كان مقبولا دون أي نقاش في القرون الوسطى أصبح يتطلب في
القرن العشرين ، ليس فقط تأسيسا عقليا وبرهانا منطقيًا ، بل الباتا علميا صرفا
ولا يكفي أن تعلن في عصرنا مبدأ انسجام العقل والايمان واستدلالة منطقيا
من معطى أساسي ، فلا بد من البرهنة على توافقه مع معطيات العلم ،
وتدعيم هذا المبدأ بوقائع قطعية .

ويظهر التومانيون الفرنسيون المعاصرون — في هذا الاطار — مرونة
مدهشة . لقد مضى ذلك الزمن الذي كانت تحرم فيه الكنيسة منجزات
العلم ، معتبرة اياها دسائس شيطانية . ويطمح الفلاسفة الدنيون المعاصرون
الى التلاؤم مع العصر ، وهم في التصالح هذا مع الشروط التاريخية الجديدة
يستخدمون اشكالا جديدة في النضال ضد التفكير العلمي ، كما يستخدمون
مناهج حديثة للتشهير به . والفلاسفة التيولوجيون المعاصرون لا ينفون
معطيات العلم « وهي طريقة وسمت العصر الوسيط ولكنها لم تعد مناسبة
في عصرنا » بل ويغازلون العلم ، كما يطمحون الى اقامة وحدة التفكير العلمي
والايمان الديني . ولا يوجه التومانيون المعاصرون تقديم ضد منجزات العلم
ذاتها وقوانينه ، بل ضد تناولها الفلسفي وتعميمها النظري . وترتبط
مبادئ نظرية المعرفة التومانية الجديدة ارتباطا وطيدا مع انطولوجيتها .
وتطرح النظرية المعرفة التومانية المعاصرة ، الاعتراف بالواقع الموضوعي
المستقل عن الانسان والمدرک من مثله مبدأ أساسيا . وفي وقوف ماريتان
ضد عقلانية ديكارت التي كما يرى التومانيون الفرنسيون الجدد اذابت
الوجود في التفكير وانطلقت من وحدة العقل بوصفه مبدعا لجميع القيه ، انما
يقف — أي ماريتان — موقفا يؤكد أولوية « الواقع » . والواقعة المعرفية
بالنسبة له ليست مجموعة الروابط والعلاقات الذهنية المحضة التي يقيمها
العقل فحسب بل جزء من واقع الوجود الاصيل . ويلاحظ ماريتان بحق
— أن كل حكم لابد له أن يربط عناصره — الموضوع والمحمول على الوجود
الذي يقف أمام العقل بوصفه واقعة مباشرة ، ويتكشف له عن طريق
التجريد .

وهذا التوحيد بين ماهو انطولوجي وماهو منطقي يعطي التومانية قوة
كبيرة في صراعها ضد المثالية — كما يرى ماريتان — وفي هذا انما تكمن
الواقعية الاصيلية ، وموضوعية نظرية المعرفة التومانية . لقد كتب ماريتان
يقول : « ان تنوع فعلي المعرفي يتعلق بالموضوع بوصفه آخر متحررا من

أناي وأناي إذ اعرف فاني اخضع للوجود المستقل عني ، واجعل من نفسي خاضعة له . وحقيقة عقلي انما تكمن في توافقه مع ماهو خارجه ومستقل عنه ، فالأوضوع هو السيد هنا » .

ولكن الوعي — ليس الواقع ذاته ، على الرغم من استناده عليه . والتي جانب التشابه القائل بينهما هناك الاختلاف . فالوجود الواقعي للشيء ووجوده في الذهن الانساني شيان مختلفان . فالاول شيء مادي والاخر ذهني .

ولكن كيف تجري عملية المعرفة ؟ كيف يصبح الحجر مثلا موضوع معرفة لهذا الفعل الروحي المحض كما يرى التومائيون ؟ على هذا السؤال يقدم التومائيون الفرنسيون الجدد جوابا واحدا : في فصل المعرفة لا يعرف الموضوع المادي ذاته بل صورته اطار فوق ويعلمن مارتيان : أن وجود الحجر الخاص هو وجود مادي ، ويعزل هذا الحجر في ذهني من وجوده الخاص ، « الموضوع يوجد في الذات بناء على شرط وجود الذات » .

ويتحقق في فعل المعرفة للتماس المباشر بين الذات والموضوع ، اذ ذلك تصبح وظيفة العقل تطابق الموضوع مع المعرفة . ولكن لما كان من غير الممكن تطابق المادي مع الروحي ، والروحي مع المادي ، أصبح من الضرورة اما أن يصبح للتفكير شيئا ماديا ، أو موضوع الوعي لا ماديا . ولقد توصل الاكوييني واتباعه الى نتيجة انه لا وجود لانفصال بين الوجود والتفكير ، فالوجود في صورته الكاملة كوجود الاله فاقد للجسمانية ، انه صورة الصور ، وكل ما هو موجود منبعه من هذا « الوجود » . لا شيء خارج هذا الوجود . لقد كتب جيلسون يقول : « الاله خلق كل شيء ، ولهذا فهو هذا الوجود » . والجلد الميتافيزيقي لامكانية معرفة العالم هو اللامادية — كما يرى التومائيون .

ولما كانت الافكار الالهية كامنة في أساس جميع الاشياء فان المعرفة متعلقة بالمادة المتعالية وبدرجة هذا التعالي » . وكلما كان هذا التعالي كبيرا كلما كانت امكانية معرفته اقوى . كما كتب سيرتيانج قائلا : « لا يمكن لأي وجود أن يغدو مفهوما دون الاعتراف بالتدخل للدائم للنشاط الروحي اللا مستنفذ ، النشاط الذي يؤكد الاشياء والشخصية ، يؤكد موضوع الفكر والتفكير » . ولقد اكد تومار متجاوزا ذلك قصديا هوسرل — أن

ترابط فعل المعرفة مع موضوع التفكير أو توجه المعرفة نحو الموضوع هو وسيلة المعرفة ، التي بفضلها يظهر امتلاك موضوع المعرفة . ونتيجة هذا الامتلاك يتطابق للعقل العارف مع المعروف . أي يأخذ شكل المعروف . لقد كتب مارتريان يقول : على الرغم من احتفاظ العارف لطبيعته الخاصة بصورة واضحة فإن هذا العارف يصبح ذلك الشيء الذي يدركه ، يتوحد معه ، بل ويفقد متحدا مع المعروف أكثر من اتحاد المادة والصورة .

والمعرفة - على هذا النحو - هي امتلاك العقل الانساني الواقسح ، ولكن ، لما كانت المعرفة ، ما - فوق حسية ، أصبح العقل غير قادر على أن يستوعب في ذاته الشيء المادي .

ومن طريق هذا الفعل الروحي يصل الوعي الى صورة الشيء المثالية أي ، يصل الى ما هو عام وأكثر وضوحا وما يميز الموضوع المعطى . وبعين مارتريان : « أن موضوع العقل الانساني لا مادي شأنه شأن العقل » .

ويقدم برنار من أجل ايضاح هذا الوضع المثال التالي : عندما يقترب جسم ما مادي من النار فإنه يكتسب حرارة ، أي يصبح ساخنا ، ولكن اللات العارفة عندما تشع حرارة ، فإنها لا تصبح أكثر سخونة ، ولكنها تصبح بشكل مثالي حارة ، وتتحد بشكل مثالي أيضا مع الحرارة . ولكن من أجل أن يجري هذا الامر لا بد من أن يفقد الموضوع المدرك ماديته . ونفي مادية اللات هذه يجعل من الممكن أن يحيط الانسان بالعالم الموضوعي . لقد كتب مارتريان يقول أن هناك توافقا حادا بين المعرفة واللامادية والوجود المعروف من حيث هو لا مادي .

كما يؤكد جيلسون هذه الفكرة أيضا ، حيث كتب قائلا : الشرط الاولى لامكانية المعرفة هو أن تشترك الاشياء في درجة ما في اللامادية . ولو ائتمقنا أن هناك كونا ماديا بشكل محض وفاقدا لأي عنصر من عناصر العقل ، فإن هذا الكون لن يكون قابلا لمعرفة الروح . ولما كان الامر على نحو آخر ، فالى جانب العقل الممكن أن يصبح شيئا - توجد في الاشياء جوانب بمقدورها أن تصبح روحا بشكل واضح » .

وهكذا يغدو كل من الذات والموضوع في عملية المعرفة لا ماديين ،
الموضوع بفضل صورته المثالية ، والذات لان معارفها انما تنصب على
معرفة الالهي . وليست عملية المعرفة لدى التومائيين الجدد تركيبا بين
الحسي والمجرد ، بل مشاركة العقل الانساني مع العقل الالهي .

ويستخدم التومائيون الجدد بشكل ماهر افلاس المدخل المثالي الى
المشكلات الانطولوجية الاساسية . ويحاولون تجاوز المذهب اللاتي عن
طريق تصوراتهم « الواقعية » والتي هي في حقيقة الامر « تصورات روحية
لان استخراج الافكار من مجال اوضاع العارف الذاتية تدخل الى مجال
الاشياء الواقعية . ولكن لما كان المصدر كاذبا ، حيث يتحول الشيء السادي
في عملية المعرفة الى شيء فوق مادي ، وليست المعرفة انعكاسا لما هو
واقعي ، فانهم لم يستطيعوا أن يخرجوا خارج اطار المفاهيم المثالية -
الموضوعية .

ولا تنفي نظرية المعرفة الماركسية ان الموضوع يتحول في عملية المعرفة
الى مضمون العقل العارف (خاصة اذا ما جرى الحديث حول معرفة
اجزاء منفصلة من الواقع الموضوعي) ، ولكنها تؤكد ان هذا الموضوع يستمر
في الوقت ذاته موجودا في العالم الموضوعي وغير متعلق بالارادة او معرفة
الذات . او حتى المواضيع المجردة تعتبر انعكاسات مثالية للواقع الموضوعي ،
اي انها موضوعية (مضمونها لاساسي . .)

ولكن لا عملية نظرية المعرفة التومائية تكمن في ان مجالات العالم الموضوعي
لم تستبعد من مجال المعرفة العلمية فحسب ، بل في انها تريف عملية المعرفة
العقلية ذاتها . تريف أهمية المعطيات الحسية . وتفصل بين ترابط
الاحساس والتفكير . تريف اصل المفاهيم العامة اصل الافكار الخ .

وتولي الفلسفة التومائية الجديدة مشكلات تاريخ الفلسفة أهمية
كبيرة . وفي تفسيرها تاريخ الفكر الانساني انما تصل الى البرهان على
ضرورة بحث الفلسفة المسيحية الوسيطة ، وتذهب الى حد اعتبار هذه
الفلسفة الاتجاه الوحيد والاصيل والموثوق . ويسير الفكر الانساني كما
تري التومائية - نحو بحث الميتافيزيقا المدرسية . وتنحصر مبادئ جيلسون

١ - ت. ي. أوينر رمان مثلثات المعرفة الفلسفية .

في تاريخ الفلسفة في الماضي وتقدم صورة مزيفة عن مستقبل تطور الفكر الفلسفي .

ويرى جيلسون أن مؤسس الفلسفة الحديثة هو توما الاكوييني ، كما يتناول كل تطور الفلسفة المعاصرة انطلاقا من فلسفته . ويعتبر ان اتجاهات جميع الفلاسفة من ديكارت الى هيغل انما هي مثالية ضد - تومالية ولدى تحليله لافكار بونا فينورا ، واوغسطين وتوما الاكوييني يصحح هذا التومائي الفرنسي الى البرهنة على ان هؤلاء المفكرين قد اكتشفوا مقولات الفلسفة الاساسية وقيمتها التي تكمن في عدم تعارضها على الدين .

ومن الواضح انه - اي جيلسون - بسبب دقته اللامتناهية في تحليله التاريخي ، وبسبب صراعه ضد الانتقائية ، ومن اجل « الموضوعية » العالية ، قد نال في الصحافة البرجوازية اسم كلاسيك تاريخ الفلسفة .

ومع ذلك فان جيلسون غريب في الواقع عن فهم قانسون تطور الفلسفة التاريخي . اذ تستند ابحاثه على اجتزاء بعض المراجع وتقييمها تقييما ذاتيا على اساس الدفاع عن المسيحية .

وجيلسون احد الاوائل الذي اكد على ان في تطور الفكر الفلسفي هناك الفلسفة المسيحية الخاصة .

واعلم ان المسيحية لعبت دورا كبيرا في الفلسفة حيث بعثتها ووجدتها . وبناء على وجهة نظر جيلسون ، فان الكشف المسيحي والحقائق المتعالية واللامعروفة من قبل العقل والفهم الجديد للاله المسيحي قد ادى الى ثورة اصيلة في المتيافيزيقا وعلم الوجود . والمسيحية كذلك قمة تطور الفلسفة السالفة وشعمة المستقبل .

واستنادا الى وجهة نظر جيلسون والتومائيين بشكل عام ، لا وجود في الفلسفة للتطور والبرهنة المستمرين ذلك انهم يعتقدون بان مبادئ الفلسفة ومقولاتها قد وضعت في العصر الوسيط . ومجمل الصراع انما دار حول هذه « الحقائق الابدية » . وهكذا تكون الفلسفة بدء من عصر النهضة - كما يرى التوماليون - سلسلة غير متوقفة من الازخطاء التي اادت الى المازق الذي يعيشه الفكر الفلسفي المعاصر وليس هناك من مخرج الا العودة الى الفلسفة المسيحية الوسيطة .

وحتى ميتافيزيقا ديكارت لا ينظر اليها التوماليون الفرنسيون الجدد
الا على أنها تراجع بالمقارنة مع الفلسفة المدرسية الوسيطة .

ويقول جيلسون ، ترى لماذا نفتح الصنبور اذا كنا أما المنبع مباشرة ،
الصنبور - طبعا كما يرى جيلسون - هو فلسفة ديكارت أما المنبع فتوما
الاكوييني .

ولكن تاريخ فلسفة الناقد للنواة العلمية الاساسية اي عناصر المذهب
التاريخي ، غير المظهر للتنوع الكامن في الفكر الفلسفي والصراع الدائر بين
اتجاهاته ، من الصعب ان يطلق عليه - اي على تاريخ الفلسفة هذا - اسم
تاريخ .

التصورات الاجتماعية - السياسية والاخلاقية

تكمين في اساس تصورات التوماليين المعاصرين الاجتماعية - السياسية
والاخلاقية بوصفها نتيجة منطقية لتصوراتهم - تكمن النظرة الى التاريخ
من حيث هو تحقق الفكرة الالهية ، والنظرة الميتافيزيقية للانسان
والمجتمع ، والتناول التيولوجي للاخلاق . والانسان في تناولهم ، ليس
الا كائناروحيا بمضمونه الداخلي ، غير متغير في طبيعته . مستقبل عن
التطور العام للطبيعة الحية ، التي تعيش على اساس قوانينها الخاصة .
والانسان هذا المالك للمبدأ الالهي الذي وهبه اياه الاله ، اي الروح الخالدة
يتكون من حيث هو شخصية مستقلة فردية والتي تسبق تكون المجتمع .
ولهذا لا ينظر الى الانسان لدى التوماليين - على انه ثمرة من ثمرات
المجتمع .

وتنطلق تصورات التومالية السوسولوجية من الاقرار بان الظواهر
الاجتماعية ما هي الا نتيجة نشاط الناس الروحي . وكما يعتقد جيلسون
فان القوة المحركة للتاريخ والحياة الاجتماعية هي ارادة الانسان الحرة ،
والتي تنبعث في النهاية من الاله . ويؤكد هذا الفيلسوف الكاثوليكي ان
الانسان مستقل ولكنه استقلال مرتبط . « فالانسان مستقل بفضل انه
مرتبط بالاله » . وهكذا فان جيلسون في نفيه لمفهوم القانون التاريخي
يصل الى فكرة ان التاريخ يخضع للادارة الالهية ، وبالنتيجة - فهني
التي تخلق التاريخ وليس الانسان الحر . وتقوم بسوسولوجيا التومالية

على نفي القانونية في التطور الاجتماعي ، ولما كان المجتمع نتيجة الخلق
الالهي ، فان كل قوانين الاخلاق او المجتمع يجب النظر اليها بوصفها
حوادث جزئية للقانون الالهي . والعامل الحاسم في تطور المجتمع انما يرتد
كما يرى التومانيون الى الافكار الاخلاقية والمبادئ الدينية . وفي عام ١٩٠١
اعلن البابا ليف الثالث عشر (بيانه ان المشكلة الاجتماعية يجب حلها على
اساس قوانين الاخلاق والدين . واكثر من حاول تأسيس هذا المبدأ البابوي
جاء ماريتان . فلقد اعطى هذه المشكلة في سنوات الحرب العالمية الثانية
حيث كان يقيم في الولايات المتحدة الامريكية - اهتماما كبيرا . . ومن اجل
هذا الهدف قام باصدار دوريات « الحضارة » والتي كانت مهمتها الاساسية
الدعوة الى افكار التومانية الاجتماعية والسياسية . وفي اعمال هذه المرحلة
« المذهب الانساني التكاملي » ١٩٣٦ ، « حقوق الانسان والقانون الطبيعي »
١٩٤٢ ، « المسيحية والديمقراطية » ١٩٤٣ ، « مبادئ السياسة الانسانية »
« مفهوم السيادة » ، « شفق الحضارة » ، من اجل العدالة ، مجموعة محاضرات
واحدية له عام ١٩٤٠ - ١٩٤٥ ، وفي اعمال متأخرة ، « من اجل فلسفة
التربية » ١٩٥٩ ، « الفلسفة الاخلاقية » ١٩٦٠ ، « الفيلسوف في المجتمع »
١٩٦٠ ، في جميع هذه الاعمال انطلق ماريتان من موقف الديمقراطية
المسيحية الجديدة .

هذه الديمقراطية لا تؤسس على ظهور ارادات الناس بل على اساس
الالهام الانجيلي ، وحده القادر على تلبية مطالب وطموحات الجماهير على
صعيد العلاقات الانسانية ، القيم الاخلاقية والحرية الفردية . ويطسق
ماريتان بعد ان يعرض « شفق » الحضارة التي لم تقدم لا الديمقراطية
ولا المذهب الانساني - يعلق - ان امكانية البعث الروحي مازالت متوفرة .
حيث يمكن استبدال « شفق المساء » بفجر صباحي ، اذا ما وجد ما يؤسس
التطور التاريخي من وجهة نظر « الفلسفة الكاثوليكية » - وليعتقد ماريتان ان
التاريخ يتحرك في اتجاه محدد « نحو بناء مملكة الله على الارض . وعلى الرغم
من جميع مبادئها الثابتة فان التومانية لم تستطع الا ان تتأثر بالواقع التاريخي ،
والافكار الديمقراطية الجديدة وطبيعة العصر الثورية ، لم تنبع من التأثيرات
الاجتماعية لفئات الشعب المختلفة والطموح نحو اصلاح الحياة الشخصية
والاجتماعية .

وماريتان طارحا نفسه مبشرا بهذه الافكار الجديدة يعلن أنه ضد
الراسمالية ويقترح تجديدها مقتربا من الاشتراكية . وكل من الراسمالية
والاشتراكية قد أفسدنا باتجاهات الحياة المادية، ويرى ماريتان أنه من الضرورة
اقامة مذهب انساني تكاملي ، وديمقراطية شخصية أصيلة تستند على
مبادئ مسيحية . ومع ذلك فإن هذه المبادئ لا تسير أبعد من الحق
الطبيعي والقانون الطبيعي . وبحجة مظهر الحق الطبيعي بوصفه محمدا
لاسس العلاقات الاجتماعية المعاصرة تتقدم جميع الادمسات الدينية -
الاخلاقية القديمة .

في الحقيقة ، ما من احد من التومانيين يعترف بالقانونية الموضوعية
والطبيعة التاريخية لتطور المجتمع الانساني على الرغم من تقديمهم نظرية
عضوية لهذا التغير . والتومانيون انطلاقا من فهم انتروبولوجي للظواهر
الاجتماعية يربطون مسار التطور التاريخي نشاط الشخصية بوصفها خليفة
المجتمع الروحية . والشخصية بالنسبة لهم خلايا منظوميه خالقة للجسد
الاجتماعي .

ويحاول التومانيون المعاصرون - على اساس ما يسمى بنظرية المجتمع
العضوية - أن يبرهنوا على أن ظواهر الحياة الاجتماعية ظواهر ابدية وقائمة
على سلطة عليا . فماريتان يقدم مثلا مبادئ الحب والعدالة بوصفهما مبدأ
الحياة ويعتبر مصدرهما الاله . انه يقترح برنامجا متكامللا للإصلاح
الاجتماعي والاقتصادي الذي لايشير الى الملكية الراسمالية ، ومنتجة نحو
ايهام الشفيلة بعدالة مزعومة في نظام اجتماعي جديد . وتحاول التومانية
أن يترهن على ابدية واصل الملكية الخاصة الالهي ، غير أنها وقعت في
السنوات الاخيرة ضد قوة الاحتكار الاقتصادية الفاحشة . والتومانيون
المعاصرون مبرهنين على ضرورة الملكية الخاصة وآين فيها الظهور الاساسي
لحرية الشخصية ، يطمحون لاقتناع الشفيلة بأنهم قلقون
على مستقبلهم، ويريدون تحسينه - أنهم يقومون ببناء نظريتهم حول التعاون
الطبيقي بكل دقة ، بين العلاقات الانسانية ، وضرورة توزيع الثروة العادل
بين العمال وأرباب العمل ويقدم ماريتان نظرية جديدة لتنظيم الملكية من
أجل البناء الاقتصادي الاساسي - الامتلاك المشترك ، والتوجيه المشترك
المستقل عن الانتماء الطبقي لاجزاء المجتمع . ويقف ماريتان مع المجتمع

الطبيقي ، يدافع عن انسجام العمل ورأس المال ، وعن فضيلة الشخصية العاملة - متجاوبا في ذلك مع جبريل مارسيل .

ومع ذلك ، فان الصور الجديدة للملكية ووسائل تنظيمها ، والتقدم التكنولوجي السريع ومكننة الانتاج لا تستطيع جميعها - كما يرى مارييتان - ان تحرر الانسانية كلية من أشكال الاستعباد . والكنيسة وحدها يمكنها القيام بهذا التحرر . انها الوحيدة التي تعرف الطريق الصحيحة نحو الحرية الحقيقية ، والخير العام . ولهذا لا بد من الاخذ بعين الاعتبار - برأي مارييتان - المطامح العليا « اللااقتصادية » ذات الابعاد الروحية والاخلاقية ، وبخاصة طموح الناس نحو التعاون على اساس العدالة والاخرة . وليس تقدم الانسانية هو الانتقال الى تنظيم سياسي واجتماعي افضل ؛ بل الانتقال الى وحي عال بكرامة الشخصية الانسانية ، الى اولوية الحب الاخوي . وهكذا تكون قد اقتربنا - كما يرى مارييتان - من الحياة العقلية والخيرة ، من امتلاك الحرية . والمساواة - من وجهة نظره مساواة الناس امام الاله ، وامام القانون الطبيعي . وجميع الناس مهما كانت انتماءاتهم الطبقية فهم اولاد اب واحد ، اولاد الاله .

كما يستنكر مارييتان الرأسمالية واخلاقها ، ويعلم ان زمن المذهب الفردي البرجوازي قد ولى ، يجب تغييره بمثال اخلاقي جديد . ومارييتان على الرغم من دعوته للمساواة - فان لم يخف عدائه للماركسية . ويعرف الشيوعية كـ « الخلايا » وتعاطف مارييتان مع « الحضسارة الشخصية الجمعية » التي اعتبرها مرحلة اجتماعية ، انما استت على مبادئ العقيدة الكاثوليكية . ومارييتان - مشيرا الى انه ليس عدوا للتقدم بل حتى انه ليس عدوا للتغييرات التقدمية ذات الطابع الثوري ، فانه يؤكد ان الثورة الشخصية هي الثورة الوحيدة الاصيلة ضد الرأسمالية والتي تعتق الشخصية الانسانية من سيطرة الرأسمالية هذه .

ولهذا فان حل المشكلات الاجتماعية . يجب ان تكمن من وجهة نظره في نهاية الامر - لافي تغيير الشروط المادية والاجتماعية - السياسية لحياة الناس ، بل في اصلاح الاسس الاخلاقية للمجتمع .

لقد كتب مارييتان قائلا : « يمكنكم تغيير مرحلة العالم المعاصر الاجتماعية عندما لدمون الى اصلاح الحياة الروحية فينا قبل كل شيء » .

ويؤكد ماريتان في كتابه « الفلسفة الاخلاقية » : ان الاخلاق وصلت بعد
كانط الى حالة الحيرة الكاملة ، والازمة المستفحلة . وبسبب غياب علم
متعارف عليه حول الاخلاق وصلت « الفلسفة الاخلاقية » الى اضطراب
كامل .

وبعد ان ينتقد ماريتان التيارات الاساسية الثلاثة - كما يرى -
الدرأوتية ، الماركسية ، الفرودية والتي اثرت تأثيرا كبيرا على الاخلاق ،
يعلم ان علم الاخلاق الجديد الذي يستجيب لمطالب المجتمع المعاصر يمكن
بناؤه على اساس من التومائية فقط .

ويرى ماريتان ، ان علم الاخلاق الماركسي يهتم بالانسان اذا كان
للانسان اهمية بالنسبة للمجتمع فقط ، وينفى افعال الانسان برصفه كائنا
فردا .

ويتهم هذا التومائي الفرنسي المعاصر الماركسية ، بانها تنفي حاجة
طبيعة في الشخصية الانسانية كالحاجة الى الالة . ويقول ماريتان : ان
الايمان بالاله ينقد الايمان بالانسان .

والاخلاق استنادا الى فهم التومائيين الفرنسيين المعاصرين ليست الا
قانونا الهيا ، وقاعدة لاتغير للسلوك الانساني . واحدة لجميع الناس وفي
جميع المراحل التاريخية وهامة لجميع الطبقات .

هذه الاخلاق مستقلة عن الشروط المادية للحياة ، عن مستوى تطور
المجتمع ، انها ابدية لاتغير .

وهكذا ، فان التومائيين ينظرون الى الاخلاق نظرة ميتافيزيقية ،
خارج تطورها التاريخي ، وبمعزل عن علاقات الناس الواقعية . والتوماليون
على الرغم من اعترافهم بأهمية الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها الاخلاق
بوصفها وسيلة مؤثرة وهامة من وسائل التأثير على عقول وعواطف الناس ،
فانهم ينفون مع ذلك طبيعتها الطبيعية . انهم ينفون تلك الواقعة التي برهنها
التاريخ وهي ان لاجود في المجتمع التناحري الطبقي لمصالح مادية واحدة
ومعايير اخلاقية مشتركة . والاعتراف بالملكية الخاصة اساسا للمجتمع لايد

وأن يعود الفلسفة الكاثوليكية الى تأييد تلك التقاليد التي تحافظ عليها هذه الملكية . وفي ذلك يمكن تناقض ولا تاريخية تصوراتها الاخلاقية .

ان التومائية الجديدة تحاول أن تبحث فلسفة توماس الاكوييني في فكر الانسان المعاصر ، ولكن حلها مختلف المشكلات الفلسفية والاجتماعية - السياسية والاخلاقية على الرغم من وقوفها ضد المذهب الفردي ، ضد اللاعقلانية . والمذهب الاحتملي ، وعلى الرغم من ادعائها بالواقعية ، يسير في عزلة عن أفكار عصرنا العلمية .

الفصل الخامس التيارديسة

تحتل التياردية في الفترة الفلسفي - الديني الفرنسي مكانة خاصة . والتياردية نظرية الواحدة المتطورة المتنوعة ، التي تطمح الى توحيد الخارطة العلمية للعالم ، وتناوله الديني - الالهي . هذا التصور حول تركيب الكون تركيباً هرمونيا ، وأصلسه كان في مركز اهتمام تاير دي شاردين ، الانثروبولوجي الكبير ، والاختصاصي بعلم الحفريات ، رئيس الجمعية الجغرافية الفرنسية ، الممثل الكبير للكنيسة الكاثوليكية ، رئيس الكلية الكاثوليكية في فرنسا سابقاً . والتاردية كما هي الاتجاهات الدينية الفلسفية المعاصرة حصلت في السنوات الاخيرة على انتشار واسع في أوروبا الغربية وأمريكا . ولها عدد كبير من الجمعيات والتنظيمات تدرس وتدعو لانكارها . وخاصة في فرنسا هناك « جمعية اصدقاء بيرتاير دي شاردين » « لجنة تاير » « صندوق تاير » وجمعيات أخرى .

وتاير تلك الشخصية التي تميز عن اهتمام عالم مختص كبير ورجلاً ذي مهنة الكيريكالية . وتكمن مهمة تاير في اقامة تركيب المعارف العلمية واقامة تصور كامل على أساس هذا التركيب ، تصور ديني وعلمي بنفس الوقت . هذه المهمة كما سنرى فيما بعد مهمة غير قابلة للتحقق .

ومحاولة اقامة تصالح بين العلم والدين - كما هو معروف - سمة الفلسفة التومائية الجديدة . ولكنه تاير بخلاف التومائية الجديدة التي تقسم العالم الى عالم طبيعي وعالم مافوق - طبيعي ، الى مبدع ومبدع ، ينظر الى العالم بوصفه فينومنا واحداً . وعملية التبدلات الشاملة . حيث يحتل الانسان فيها مركز الريادة .

ويحاول عالم الحفريات هذا ان يؤسس تركيب العلم والدين بناء على الاكتشافات العلمية المعاصرة ، وعلى أساس أخذ منجزات الفيزياء والكيمياء وتاير في ملاحظته للتطور الديالكتيكي للكون ، وتأكيده نشاط الانسان الابداعي - يقف - على عكس المؤلفين الدينيين ، الى جانب استقلال العلم

بالعلاقة مع التيولوجيا التقليدية . وسبلة الإنسان على قوى الطبيعة والمجتمع . هذه الافكار التحررية لدى تاير أدت الى أن تنشر مؤلفاته بعد موته على الرغم من أنها لم تدرج ضمن الكتب الممنوعة من قبل الكنيسة الكاثوليكية .

وفي بيان ١٩٥٠ للبابا السابع ، وقف موقفا تقديرا من اتجاهه تاير الفلسفي والتيولوجي ، وبأمر خاص في ٦ كانون الاول ١٩٦٧ اخرجت كتبه من مكتبات الكليات الدينية ومنع شراؤها في محلات بيع الكتب الكاثوليكية كما منعت ترجمتها الى اللغات الاخرى .

نشوء العالم

حاول تاير على أساس فلسفته الكونية بناء منظومة فلسفية طبيعية - شاملة للعالم ، تستند على فكرة التطور والواحدية التطورية . وبنتيجة أبحاثه الجيولوجية والحفرية والبيولوجية وصل تاير الى الاعتراف بالتطور من حيث هو قانون العالم الاساسي ، وذو طبيعة عامة واسبابية . لقد كتب يقول : « التطور ليس نظرية ، ليس منظومة ، وليس فرضية . انه شيء أكثر من ذلك » التطور نور يضيء جميع الوقائع ، انه المنحنى الذي يجب أن تتلاصق فيه جميع الخطوط أجل هذا هو التطور » والعالم بكليته ماهو الى عملية تطورية واحدة . ونشوء العالم لا يحيط فقط بمجال الوجود ، بل بمجال الوعي ، لا يحيط بالمادة فحسب ، بل وبالروح .

(هذا التطور - بالنسبة له - الفينو من الاساسي والقاعدة الهامة والعام للكون . والعالم كلي ، واقع في عملية واحدة ، يتطور دون توقف . والكون ليس نظاما ، بل عملية انه الكون الذي يتحرك في تطور كوني .

(هذا التطور - بالنسبة له - الفينو من الاساسي والقاعدة الهامة لمجمل فلسفته . وفكرة التحول من حيث قانون التطور الطبيعي الاساسي تسم جميع مؤلفات تاير ، وبخاصة مؤلفه الاساسي « فينو من الانسان » ١٩٥٥

يصور تاير العالم أو نسيج الكون على شكل لولب أو مخروط يتكون من حلقات خاصة أو دوائر تقع بعضها فوق بعض داخل العالم . الدائرة الجيولوجية الدائرة البيولوجية ، الدائرة الحيوانية والدائرة الانسانية .

وهذه الدوائر التي ظهرت بوصفها مراحل متتابعة لعملية واحدة من التطور شكلت درجات خاصة في التاريخ العلمي :

١ - عملية الحياة : ظهور الحي من ما قبل الحي .

٢ - عملية الانسنة : ظهور الإنسان في صورة اجتماعية جديدة من صور الحياة .

٣ - العملية الروحية : ولادة التطور اللاحق للروح .

ويحسوز « نسيج الكون » على جانبين : جانب خارجي - مادي ، وداخلي - روحي . وتندرج بحال المادة الخارجي : الكثرة ، الوحدة والطاقة وبغض النظر عن الكثرة اللامحدودة والتجزؤ اللاحد له للمادة يرى تايسر أن العامل الاساسي لهذه المادة هو الوحدة الجوهرية . الذي يحددها من حيث هي وحدة ذات بمد واحد ، او « وحدة جمعية » . وأهم خاصة من خواص المادة هي الطاقة ، الطاقة التي تعبر عن قدرة الاجزاء الفردة على الفعل وتحقيق تأثيرها المتبادل . ونسيج الكون هذا اذا ما اخذ في واقعة الفيزيائي العياني لا يمكن أن يكون مجزء . وبشكل في شموليته وحدة واقعية لا منفصلة ليس بمقدور أي جزء أن يتناول لوحده . « والكون بفضل هذه الشمولية المنبئة لعناصره يخلق المنظومة ، الكلي والكوانت . المنظومة بكثرتها ، الكلي بوحدته والكوانت بطاقته » (١) .

ونظرا الى المادة من هذه الجوانب الثلاثة يعتبر تارد أن أهم صفة من صفاتها هي الديناميكية . والى جانب هذه الاتجاهات الثلاثة يثبت تارير الجانب الداخلي للمادة ، جانبها الخفي العميق .

وبفضل وحدة وعلاقات عناصر المادة المتبادلة لا يستطيع الجزئي أن يظهر كشيء خاص ، متميز عن المجموع العام وعلى هذا الاساس فان أهم مسألة من مسائل الباحث هي الكشف عن العام في الشذوذ عن القامدة .

ويظهر الومي لسدى الانسان فقط ، فهو اذا ليس الا ظاهرة جزئية خاصة . ولكن اذا كان الومي - بناء على نظرية تاير - يوجد حتى في هذه الومضة الجزئية فعلية ان يملك انتشارا كونيا لاحدود له في الزمان والمكان . واذا ظهر في انفسنا فانه يجب ان يوجد دائما في الطبيعة . « واذا ، كان

نسيج الكون في نقطة واحدة جانبا داخليا ، فانه يملك جانبين ببشئته ، اي في اي مجال زمني ومكاني ... وهكذا كما يرى شارد - لدى الاشياء ليست صفة خارجية فقط بل وتملك ايضا ما هو داخلي .

ومن هنا ينبع تصور واحد مسلم به حول العالم كبنية متطورة ، حيث تقع الظواهر المعقدة في الظواهر الاقل تعقيدا .

ويؤكد تاير : في الخارطة الكلية للعالم وجود الحياة يستدعي بالضرورة وجود ما هو بسيط قبل الحياة .

وفي هذه المرحلة ، تتطابق جوانب العالم الداخلية والخارجية مع بعضها البعض . ولكن لما كان كل شيء في مسار التطور الارتقائي يتعقد اكثر فاكثر حيث الوجود المادي يتطور من الذرة البسيطة الى موجود حي اكثر تنظيما فان جوانبه الداخلية تتعرض للتطور المعقد كذلك . وفي هذا يكمن قانون الارتقاء الاساسي الذي يسميه تيرد « قانون تعقد الوعي » .

قانون تعقد الوعي :

يرى تاير ، انه لما كان كل علم يطمح لان يستخدم في ابحاثه ونظرياته المنهج التاريخي فانه من الممكن بناء علم واحد حول الواقع الذي يقترح تسميته « التاريخ الطبيعي للعالم » . والمبدأ الاساسي لهذا العلم في دراسته لمستويات الواقع المختلفة هو قانون « التكرار الدوري » ، اي قانون التعقد ، او بكلمة ادق قانون تعقد الوعي . لقد كتب يقول : « المادة منذ البدء تخضع لقانون بيولوجي عظيم قانون التعقد » . وعند وصف عملية تطور المادة بدء من صورها المنزلة الاولى يستخدم تاير مفهوم الطاقة ، التي يقسمها الى طاقة عرضية وطاقة اشعاعية . والطاقة المرضية يمكن قياسها عن طريق وسائل فيزيائية ، وترتبط بين عناصر مختلفة . اما الطاقة الاشعاعية فانها توجه المادة في عملية نظامها النامي الى تركيب اكثر تعقيدا . وهذه الطاقة ليست طاقة خارجية بالقياس الى الموضوع الذي تؤثر عليه في عملية الارتقاء ، انها خاصة داخلية من خصائصه . وعلى خلاف الطاقة الحيوية البرغسونية يقدم تاير مفهوم الطاقة الاشعاعية ، بوصفها واقعا اكثر اتساعا . والاشعاعي - كما يرى تاير - هو ذلك النفسي الذي

١ - شاردون ، فينوم الانسان ، ص ٥٥

٢ - المصدر السابق ، ص ٥٦

يكمن في أساس تعقد الوعي النامي . انه متضمن في أي عنصر من عناصر الحياة ، مكونا ماهيته الداخلية . وهذا الفاعل العميق الخفي الداخلي يقدم المعنى للمادة ويرفعها الى مرحلة عليا من مراحل تعقد الوعي . وتختلف الموجودات عن بعضها بالتناسب المتوازي والتناسب النسبي الموجودان بين الاشعاعي والعرضي ، بين الروح والمادة . وتتنظم عناصر العالم على اساس درجة تعقدها ، أي أنها تتبع بعضها البعض على أساس التنظيم التاريخي لاصلها .

ويؤكد تاير ان كل شيء من الولادة ، المنشأ والظهور . لقد تشكلت الارض بصعوبة ، وتضمنت بالضرورة في ذاتها مستقبل كل مانسا عليها . الحياة ، الفكر و « الروح » . وجميع الظواهر الجديدة كانت احلا موجودة قبل وجودها في الماضي . تماما كما لو أنها تنشأ من بيضة . ان الحياة ، والوعي البسيط كانا متضمنين منذ البدء في مادة الحياة . وكل درجة من درجات التطور ماهو الا ولادة وجدة ، ويستمر تطور المادة في تطوير الحياة وتطور الحياة في تطوير الوعي .

المادة والروح

يتم تطور الكون — كما يرى تاير — تحت تأثير تعقد الوعي المستمر ، ولكن النقطة الهامة في هذا التطور هي المادة . ويؤكد تاير ان المادة «أم الروح» . وكل التطور اللاحق ليس الا تطورا لها . ومن أجل تجاوز ثنائية المادة والروح وأدراج نظريته في التطور في الواحدة ، يطمح تاير الى البرهنة على ان المبدأ الروحي قائم في أساس المادة ذاته . فكسل جزئي يجب ان يمتلك في ذاته « شرارة من الروح » ، مجموعة من تلك التي تؤلف وحدة العالم الفوق — طبيعية .

وتاير بوصفه عالما لم يستطع ان يلقي جانبا نظرية الجزيئات الدقيقة العلمية والتي تشكل الجسم كله عن طريق تجمعها . وانطلاقا من هذه النظرية يقود تطور المادة الى تعقد نام بشكل مستمر لمختلف عناصرها الكيميائية — الفيزيائية . وتخضع هذه المادة منذ البدء لهذا القانون ، سواء في بنية العالم الدقيقة او الكبيرة . اذا فالمادة ماهي الا تركيب وحدات فيزيائية — كيميائية التي تؤلف جانبها الخارجي وقياسها السهل . ولكن الاشياء الى جانب هذا الجانب الخارجي فان لها جانبا داخليا كما سبق القول . ويظهر اظهار العلم المعاصر بناء المادة الفيزيائي — الكيميائي .

ولم ينته الخلاف في العلم بين الماديين والمثاليين حول سيادة أحد هذين الجانبين . ترى مع أي الاتجاهين يقف تاير ؟ انه لا يؤيد أي منهما ، فالمادية كما يرى ليس في وضع يؤهلها تفسير ظهور هذا الفينومن الاستثنائي أي الوعي الانساني . والمثالية أو الروحية كما يسميها تاير ، ليس بمقدورها الخروج خارج إطار النظرة الاحادية . كما انها ليست قادرة على أن تطابق فطرتها مع قوانين تطور الكون الموضوعية .

وعلى هاتين النظريتين (أي المادية والمثالية . ب) كما يرى تاير أن تتوحدان في إطار الفينوميتولوجيا التي يراها ، إذ تنظر الى الجانب الخارجي والداخلي للعالم نظرة متساوية من أجل أن تقدم له تفسيراً مترابطاً واحداً . لقد كتب تاير يقول : « فيما يتعلق بدلالة الروح فإني لاحظت أنه من وجهة نظر فينوميتولوجية والتي أعتنقها بشكك فهمي ، فإن المادة والروح لا يطران بوصفهما « مواضيع » ، « طبائع » بل بوصفهما تغيرات بسيطة مترابطة مع بعضها البعض ، والتي تعتبر ضرورية من أجل تحديد لا الجوهر الخفي بل الخط الوظيفي من المكان والزمان » .

وهناك نظرة قديمة مناضلة في العلم — كما يعلن تاير — وهي أن الفيزياء والكيمياء إنما تكشفان عن جانب الشيء الخارجي ليس إلا ، أما في علم الأحياء ولا سيما في علم الحيوان ، فإن احادية الجانب هنا أمر مشكوك به ، حيث هناك اعتراف بدون جدال بالعالم الداخلي لدى الإنسان ويطمح العالم تاير إلى إعطاء صورة خارطة عامة لتطور العالم في حركته المتتابعة معتبراً ، أنه ، من غير الممكن وجود انفصال بين الحي واللاحي ، وكذلك بين المفكر واللامفكر . ولكن الكاثوليكي تاير لا يمكنه الاستمرار في موقف المادية . فالشيء الوحيد والمسلم به بالنسبة إليه يظل التصور حول المادة بوصفها أكثر من كم لا تتشكل من الجزيئات الدقيقة فقط ، مؤكداً استمرارية واحادية جانب الكون يعلن أنه فيما قبل الحياة امتلكت الصور الأولية للمادة مبادئ الداخلي بشكل جنيني . وفي صور الكون هذه تطابقت الجوانب الخارجية والداخلية مع بعضها البعض . وجرى ذلك كما يرى تاير لأنه في هذه المرحلة من التطور يملك الداخلي والخارجي صفة عامة وهي اللزوم . وكلاهما عملياً متجانسان ، ولكنهما يعتقدان رويداً رويداً ويكون كل منهما طبيعته المختلفة .

ومن وجهة نظر كهذه يبدو الوعي الخارجي كصفة كونية للعالم ، ولا سيما وأن الوعي كلما كان تاماً كلما كان أكثر تعقيداً وأفضل تنظيمياً ، وهكذا يجري نوعان من الحركة ، تطور الفيزيائي وتعقد النفسي . ولكن العملية هذه — كما يرى — عملية واحدة . فلا يفهم الروحي المحض بسلا

المادي المحض . ويبدو التصور التايبردي مشابها للتصور الارسطي فلا المادة ولا الصورة بإمكانهما الوجود في الكون بصورة محضة . ويعلم تايبر لا وجود في العالم للمادة أو للروح ، فنسيج الكون مادة - روح .

ويؤكد تايبر كما أكد لينتر ، أن « الكل في الكل » فالذا ما مرفنا كل شيء من موجود ما ، أو عن شيء ما ، فاننا نعرف ماضي وحاضر ومستقبل العالم .

وإذا لم يكن هناك في مرحلة من مراحل التطور الكائن الحي من نزع طبيعي الى الوحدة ، فانه كان من غير الممكن فيزيائيا ظهور الحب في مستوى ارقى أي في مستوى الانسان . ولهذا يصل تايبر الى نتيجة تقول أن الكتلة المحددة من الوعي البسيط قابعة في أساس المادة الارضية ومنتشرة في وضع لم يدرك بعده وبالنسبة للعالم بشكل عام أو بالنسبة لاي عنصر من عناصره هناك امكانية التطور اللامحدود . وقمة التطور هو الانسان .

فيثومن الانسان

يعتبر الفيثومن الانسان احد اهم المقولات الفلسفية لتصورات تايبر ، انه اس وقمة التطور . وينظر تايبر الى الانسان في مستويات واتجاهات متعددة بدأ من صفاته الفيزيائية والبيولوجية بوصفها عناصر العالم وانتهاء بالصورة العليا للخلق الروحي حيث الانسان يندرج عمليا في الله كما يبدو . والانسان كما يرى مركز العالم ولكن مفتاح جميع الاشياء هذا السدي يجسد ويمركز في نفسه كل تطور العالم لم يزل الى الان لغزا . فالانسان الذي يخلق العلم يبقى خارج مواضع العلم .

ويؤكد تايبر أن الانسان من حيث المبدأ لا يختلف عن غيره من الوجودات الحية . ولقد ظهر وعيه تاريخيا بوصفه لحظة محدودة من لحظات تطور الطبيعة ، وهذا الوعي يتطابق مع النمو المتتابع لتعقد الجملة العصبية وتطور الخلايا الدماغية من الوجودات الحية لدنيا مروا بالحيوانات الثديية وانتهاء بالكائن الشبيه بالانسان وصولا الى الانسان ذاته . والحياة كلها ماهي الا تيار واحد يطمح الى الاعلى . والانسان كما يرى تايبر خلق جملة من العالم يسر فقط جسمه الفيزيائي بل وخاصته التي تجعله يفكر . لقد كتب يقول :
وليس فقط جسمه الفيزيائي بل وخاصته التي تجعله يفكر . لقد كتب يقول :

ان الحياة التي تجسدت في الانسان انما تكشف من شكل خاص من صفات الكون . والوحي هنا لدى تاير ليس جوهرًا مستقلاً ، بل ثمرة تعقيد وتطور تنظيم النسق المادية . وما الروح الا الوضع العالي للمادة . تصور كهذا كان يمكن ان نسميه تصورا ماديا ، ذلك ان الحديث يدور حول المحو المادي لثنائية الروح والجسد ، اي يدور الحديث حول الواحدية المادية التي تكمن في أن الروح لا توجد بمعزل عن الجسد وأن الروح ثانوية ووظيفة للمخ ، لولا ان هناك اتجاها مناقضا للفهم المادي - العلمي للعالم ، اتجاها يقدم للعالم فهما ذا طبيعة صوفية - دينية .

الفصل السادس

الاتجاهات العقلانية الجديدة ومنهج المعرفة العلمية

تندرج البنيوية وفلسفة العلم لدى باشلار ضمن المذهب العقلاني الفرنسي الجديد . وتبدو من خلال هذين التيارين محاولة افضل ممثلي الفكر الفلسفي اللاماركسي الانفصال عن جملة المشكلات التقليدية وحلها في الفلسفة البرجوازية ، وبحشهم عن مخرج من التصورات اللاعقلانية وطموحهم لحل المشكلات الفلسفية والمنهجية في ارتباط وطيد مع المعرفة العلمية المعاصرة .

فلسفة العلم لدى غاستون باشلار

لقد دخل غاستون باشلار تاريخ الفلسفة بوصفه ممثلا كبيرا للعقلانية الفرنسية الجديدة . وهذا الاتجاه الذي يسميه باشلار «فوق العقلانية» بالقياس الى اتجاهات الفلسفة البرجوازية اللاعقلانية المعاصرة ، انما يدور عن حق العقل . لقد وضع باشلار نصب عينيه بحث تقاليد الفكر العقلاني مقدما له على اساس المستوى العلمي المعاصر اشكالا جديدة من صور التفكير التي تنبع من «الروحانية» مرورا بالواقعية والوضعية والعقلانية البسيطة الى المافوق عقلانية» (١) .

وان ما يميز تصور باشلار الفلسفي هو تأويل جانبي المعرفة الانسانية: الجانب المؤسس على النشاط العقلاني الاختباري للعالم ، والجانب السدي ينبع من الخيال والحدس المبدع . ولقد قدمت هذه القرابة الداخلية للإبداع العلمي والغني للفيسوف الهيلغلي الجديد جان هيبوليت ميرورا لوصف فلسفة باشلار بـ «رومانتيكية العقل» .

وسيجري الحديث في هذا الفصل حول فلسفة العلم لدى باشلار . أي حول اتجاهه العقلي الجديد وليس حول جوانب ابداعه الأخرى التي يسميها الفلاسفة البرجوازيون « تخيلا ميتافيزيقيا » ويصفها باشلار نفسه بوصفها مجال للشعر ، التخيل والأشكال .

ويقود تخيل الإنسان هذا للطبيعة وعناصرها المتناقض مع المعرفة العقلية إلى الإحاطة بجوهر الواقعي ذاته — كما يرى باشلار — ويحاول باشلار في مؤلفاته : « التحليل النفسي للنار » . « الماء والتخييلات » « الهواء والأحلام » أن يبني نظرية في التخيل الديناميكي المتعالي ، الذي يقيم بصورة مبدعة معنى جديدا لعناصر العالم . أما الصورة العليا لتخيل كهذا فهو الشعر ، وباشلار في استمراره بدرجة ما على نهج تقليد العقلانية النقدية عند ليون برونشفيك — متحرر من تصور العطولي . وفي رغبته في إقامة فلسفة العلم المعاصر اكتسب شهرة كبيرة بوصفه زعيم العقلانية الفرنسية الجديدة .

ويعلن باشلار — ملاحظا أن الفلسفة المعاصرة تختصر معطيات العلم — الحرب على الاختبارية والفيثومينولوجيا وعلى الوجودية ، ويقدم مفهوم « العقل العلمي الجديد » بوصفه مبدا أساسيا للبحث الفلسفي .

ومن وجهة نظر باشلار هذه فإن العقلانية الكلاسيكية عقلانية مجردة تصورية في جوهرها ، ولا تستطيع في مستوى تطور العلم المعاصر أن تظل أساسه المنهجي . وعلم القرن العشرين نفسه ليس تحقق المفاهيم التصورية للمعرفة المحضة ، حيث يناقض الموضوع المنعزل الذات . إن هذه المنظومة من المعرفة التي نشأت في نهاية العلمية الديناميكية والفعالة من المعرفة العلمية المرتبطة بشكل عميق بالممارسة الإنسانية وبالنظام الاجتماعي الخاص — المجموعة العلمية .

وعلم كهذا يتطلب فلسفة مناسبة . والفلسفة التقليدية الماضية من جراء رغبته في التخطيطية — كما يرى باشلار — أخرت وجمدت العلم . ويتطلب العلم المعاصر فلسفة أخرى ، فلسفة ديناميكية ، تاريخية ، دياكتيكية . وباشلار يحاول أن يقيم مثل هذه الفلسفة .

وما هو هام في هذه الفلسفة هو رفض الأخرية المنهجية ، رفض تلك

السلبية والميتافيزيقية التي اتسمت بها العقلانية المجردة والاختبارية التصورية ، ويجب بحث العلاقة المتبادلة بين الوسائل الفكرية والاختبارية في تحويل الواقع .

وفي عام ١٩٣٤ بعد ان حصلت اعماله : « القيمة التائية للنسبية » ، « التمددية الترابطية للكيمياء المعاصرة » على شهرة واسعة ظهر كتاب باشلار « العقل العلمي الجديد » والذي مرض فيه اهم مبادئ آرائه . واهم فكرة من افكار منهجه الفلسفي أو فلسفة العلم ، فكرة تركيب العقلانية والواقعية .

ويطمح باشلار الى البرهنة على ان التقدم العلمي يقود الى انقلاب جذري في فهم العلاقة المتبادلة بين العقل الانساني وبين الطبيعة . ويعتقد باشلار ان افكاره العقلانية تجسد مذهباً عقلانياً ، ويؤكد باستمرار الواقعية المعروفة ، اما الواقعية اللا متصالحة التي تستند على معطيات مباشرة لا تستطيع ان تقوم بتدوين مبادئ من العقلانية ، وهذا الانتشار الايبستيمولوجي يقود الى بناء فلسفة علمية حيث لا وجود لواقعية مطلقة ولا لعقلانية مطلقة ايضاً . الواقعية التي تصطدم مع الشك العلمي لا تستطيع ان تظل واقعية مباشرة ، وكذلك الامر فالعقلانية التي عليها ان تصدق احكامها القبلية ، لا تستطيع ان تظل عقلانية محضة ، ولهذا فمن وجهة نظر باشلار يجب النظر الى فلسفة العلم بوصفها نظرية مستقلة دون ان نربطها بهذا التصنيف التقليدي الفلسفي او ذلك ، وفي واقع الامر فان العلم ذاته يخلق الفلسفة . واهم المبادئ المنهجية لفلسفة العلم هي « لانظافته الميتافيزيقية » وثنائية البرهان العلمي التي تعكس بنفس الوقت الواقع والعقل . ويفسر باشلار ثنائية مبادئ العلم الاساسية هذه بان فلسفة العلم ماهي الا فلسفة تطبيقية ، فلسفة لا تستطيع ان تمتلك - صدق وجزئية الفلسفة التصورية . ومهما كان موقف العالم الفلسفي الاساسي ، فلو جرب مثلاً لا بد له من المحاكمة وان حاكم فلا بد له من التجريب وان جوهر نشاط الفكر العلمي انما يمكن من وجهة نظر باشلار في تحقيق المجرّد .

وباشلار في وقوفه ضد المذهب الاختياري الضيق والوحيد الجانب انما يطمح الى ايجاد تلك الصور من صور المذهب العقلاني التي تتوافق مع مستوى الفكر العلمي المعاصر .

ولقد قادت الاكتشافات الجديدة في مجال عالم الصفائر ، وتطبيق الوسائل الرياضية التكنيكية المعقدة ، قادت باشلار الى فكرة ضرورة الفصل

الدقيق بين المعرفة العلمية وبين المعرفة العادية الخاطئة . ويظهر باشلار كيف يشور التقدم العلمي المفاهيم ، فكل معرفة علمية ماهي في النتيجة الا علاقتة متبادلة بين العقل الانساني وبين الطبيعة واذا كانت هذه العلاقة في المراحل المبكرة من تطور العلم علاقة « حوار » بين الذات والموضوع المناقض لها ، فان العلم المعاصر قد عقد وضبط هذه العلاقة ، فالحوار الان يجري بين العقل المسلح بكل الثقافة السابقة وبين الموضوع الذي ركبه نشاط العالم العقلي . ومواضيع عالم الصغائر بخاصة المدرك من قبل الباحث بمساعدة الوسائل القياسية التي اخترعها هو انما تملك تنوعا كئيفيا فواقعيها منبعثة من الفكر العلمي الانساني ولهذا فهي مبدعة بدرجة ما من هذا الفكر . فالمعطى المباشر للطبيعة يلعب هنا - كما يرى باشلار - دور المناسبة ، مناسبة الفكر العلمي ولا يعتبر موضوع المعرفة ذاتها .

وكلما اكتشفت الفيزياء المعاصرة ترابطات قانونية جديدة لاندراج في الميكانيك النيوتني الكلاسيكي كلما كانت الميتولوجيا المطبقة او الضرورية لمعرفة هذه الترابطات القانونية متميزة عن المتادولوجيا القديمة .

وعندما تكون في علاقة مع مواضيع الفيزياء المعاصرة فاننا نقف امام طبيعة جديدة ، امام طبيعة وسائلية ومخترمة بطرق انسانية في التاريخ الانساني .

ولهذا فان باشلار يضحك هنا « الواقع المباشر » والعقلانية المباشرة ويطمح الى اظهار كيف ان التقدم العلمي يقود الى انقلاب جذري في فهم العلاقة المتبادلة بين العقل وبين الطبيعة ، وفي المستوى المعاصر للعلم (وبخاصة في الفيزياء وفي الكيمياء) لايتعلق بموضوع المعرفة العلمية الاشياء وظواهر العالم الخارجي ، التي تعتبر معطيات مباشرة للطبيعة ، بل المواضيع المعقدة التي نشأت بنتيجة تركيب دقيق وعميق من قبل العقل العارف وبمساعدة التقنية ولكنها بنفس الوقت لا تفقد واقعيها . ويقول باشلار : « اذا ماتبعنا الفيزياء المعاصرة فاننا سندع جانبا الطبيعة ، من اجل ان ندخل في معمل الظواهر . والموضوعية العقلية ، الموضوعية التكنولوجية والموضوعية الاجتماعية ، تلك هي الان الصفات المرتبطة بعضها ببعض بشكل دقيق واذا مانسينا ولو واحدة من هذه الصفات ، فاننا ولاشك سنتورط في الطوباوية ، وفلسفة العلم التي لا تريد ان تكون طوباوية يجب ان تطمح الى تشكيل او اقامة تركيب هذه الصفات الثلاث .

ولهذا فان الموضوعية كما يفهمها في هذه الحالة باشلار لا تقع في علاقة مناقضة سلبية مع الذات بل الموضوعية هنا نتجت في نهاية النشاط الانساني المؤثر وبنتيجة الممارسة .

وماركس ملاحظا اخطاء المادية الميتافيزيقية يشير الى « ان الموضوع ، الواقع ، عالم الحس ، يتناول من قبل الماديين الميكانيكيين بوصفه موضوعا فقط ، او وعيا ، وليس بوصفه نشاطا انسانيا حسيا ، بوصفه ممارسة ، وليس شيئا ذاتيا . ومن هنا حدث ان المثالية هي التي طورت على نقبض المادية ، الجانب الممارسي ، ولكن بشكل مجرد ذلك ان المثالية لا تعرف النشاط الواقعي والحسي كما هو «(1) . وفي هذا الاطار يوافق باشلار على الاطروحة الحادية عشرة من اطروحات ماركس حول فوريانج . انه يحاول ان يتناول موضوع العلم بوصفه نشاطا انسانيا ، بل انه يضرب على وتر تجاوز نشاط المثالية المجرد ، رابطا النشاط النظري البنيوي للعالم مع بناء الواقع في المختبر وفي الصناعة وان الاساس الواقعي للاختيار العلمي والانتاج الصناعي كما يرى باشلار ، يعني منظومة اصبحت موضوعية وعقلية . وهو في وقوفه ضد اللارادية في العلم المعاصر ، يؤكد الامكانيات اللامحدودة للعقل الانساني . لقد كتب يقول : « العقلانية تصبح الآن فلسفة العقل العلمي الناضج ، ان العقلانية تتسع ، انها تؤكد قيمة التركيب » .

خصوصية موضوع المعرفة العلمية

وباشلار محلا سيرورة المعرفة العلمية التي يجسدها العقل العلمي الجديد ، يلاحظ طبيعته التركيبية ، فكل العلم المعاصر - كما يقول - ليس الا تركيب تناقضات ميتافيزيقية . حتى الرياضيات ذلك العلم المحض لا يستطيع ان يهرب من ثنائية الذاتي والموضوعي . وان الرفض الضروري في عصرنا ، رفض الواقعية الرياضية التي يفسرها التطور الاستثنائي للابستمولوجيا الصورية يقود الى عملية توظيف المفاهيم الرياضية في الفراغ .

ومع اعترافه بالواقعية الرياضية بوصفها موضوعا خاصا للمعرفة الرياضية ، يؤكد باشلار ان النشاط الرياضي ليس الا تنظيما صوريا للمنظومات ، اما وظيفته فيمكن في جعلنا نفكر . وهو اذ يلاحظ الدور

1 - ماركس - الجزء - المؤلفات الجزء الثالث الصفحة 1

النامي للرياضيات في الفيزياء المعاصرة ، فانه يدرسه خاصة موضوع المعرفة العلمية على مثال هذا العلم فعلاقة الفعلي والواقعي في الفيزياء تقود الى اعترافه بواقعية تكنيكية خاصة ، تتميز بشكل جذري عن الواقعية التقاليدية الفلسفية للقرن الماضي ولا تملك شيئا عاما مع البرجمانية والوضعية المعاصرة .

والحديث يدور هنا حول الواقعية بوضعها الثاني التي تقف ضد الواقعية العادية المباشرة ، ضد الواقعية التي يجسدها العقل ، وبخاصة العقل الذي يقوم بالاختيار . الواقع هنا ليس الا شيئا مدركا معروفا في ذاته بل موضوع المعرفة العلمية ، اي نتيجة التركيب الفعلي الذي يحدد الاتجاه الاساسي لعملية الاختيار .

وهكذا فان التجربة العلمية كما يرى اشلار ليست الا ما يؤكد العقل وفهمه لموضوع المعرفة العلمية وبشكل خاص لموضوع الفيزياء المعاصرة بوصفه ليس صورة طبق الاصل عن الواقع الموضوعي بل نتيجة النشاط الاختباري المنطقي لذات المعرفة ، لا تنفصل عن التصورات العلمية المعاصرة ، ولكنها وحيدة الجانب . وفي تأكيد ان الاشارات الرياضية والصور الفيزيائية والعلاقات الناتجة عن العلاقات الواقعية لصفات المادة فانه يستبدلها في عملية بناء النظرية المعرفية . ويصل الى نتيجة ان الوحدة الاصلية وحدة الواقعي ليست الا جوهر رياضيا . هذه النظرية تبقى في الظل تلك الدرجة من العملية المعرفية التي تسبق عملية تركيب الموضوع النظري . وليست الا لحظة حسية لعناصر متفرقة من الواقع ، وعلى الرغم من اعتقاد باشلار بالموجة الايبوستومولوجية للمعرفة العلمية المعاصرة ، اي الحركة من الفعلي الى الواقعي وليس العكس ، فانه يعني بذلك عملية تركيب الموضوع النظري الذي لا يتطابق واقعا مع الاشياء . وان مفاهيم العقلانية الجديدة المعاصرة ، لم تستنبط من التحليل الاختباري للموضوع ، بل جيء بها من الخارج .

وان المغدلي الاستثنائي للمعرفة العلمية يراها باشلار في عملية التحقق لقد اكد في رسالته للدكتوراه : لا علمية التجريبية والوضعية ، حيث كتب يقول ان تصورنا يمكن ان تتحسن وتصبح تصورات علمية عن طريق التحقق الذي يتطور . ان العالم ليس الا تحقفا . وبالنسبة الى الفيلسوف - استنادا الى هذه التصورات العقلانية الجديدة - الواقع لا يمكن ان يكون موضوع نفسه بل ما يجب ان نفكر به بالضرورة . وهكذا لا يستطيع اي واقعية ،

وبخاصة الواقعية التجريبية ، أن تكون معرفة نظرية . وبالنسبة الى باشلار لا وجود لواقع أصيل قبل العلم وخارج العلم ، فالعلم لا ينطلق من الواقع المباشر ، ولا يركبه ، بل يشير الى اتجاه التنظيم الذهني الذي استنادا اليه يمكن امتلاك ضمان اقترابنا من الواقع . وهو في تأكيدده ان كل واقعة في المعرفة العلمية يجب تناولها بوصفها نتيجة اختيارات عدة ، فانه يصوغ احد اهم افكار العقلانية الجديدة : ان فكرنا يذهب الى الواقع ولكنه لا ينطلق منه .

ترى هل تناقض هذه نظرية المعرفة هذه نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية .

الجواب : نعم ولا . نعم ، اذا ما نظرنا الى الاطروحة اللينينية التي تقول : من الذهن الحي الى التفكير المجرد ومنه الى الممارسة وهذا ما هو صوري وخاطيء . ولا ، اذا انطلقنا من ان الانسان لا يعكس العالم فقط بل ويخلقه .

ان كل درجة من درجات تجريد النظريات الفيزيائية والكيميائية المعاصرة تقود الى تمركز العقل الانساني على معرفة اعم القوانين المحجوبة عن التأمل المباشر . ففي معرفة عالم الصفات ، حيث ظهور الصفات الموجبة والحبية للعالم الصغير ، غير ممكن دون معرفة قانونية تأثيرهما المباشر ، وبمعزل عن وسيلة قياسية . والواقع الموضوعي لهذا العالم الصغير لا يتأكد على أساس انه معطى عن طريق تجربة محضة ، بل نتيجة التأثير المتبادل مع الالة .

امامنا هنا اشكال كيفية جديدة من اشكال المادة ، تكشف عن صفات الطبيعة المدهشة . واحد هذه الصفات المدهشة لعالم الصفات ، هو عدم فصله عن طرق الملاحظة ، وباشلار محق عندما يؤكد ان الواقع العلمي ، وبخاصة ، مواضيع عالم الصفات مندرج وبشكل مباشر في مجال الممارسة الانسانية وواقع في تأثير متبادل عميق مع وسائل القياس .

ولهذا ففي الميكانيك الكوانتي المعاصر ، فان موضوع المعرفة الطبيعية ما هو الا منظومة كلية وموضوعية (الموضوع - الجهاز) واقع اختياري فيزيائي ، يتألف من معطيات الاختبار الملاحظة والقياس . وهذا الموضوع الوجود بكل صفاته مرتبط - بنفس الوقت - فيزيائيا ومنطقيا مع وسيلة ما ولكن من هذا لا ينتج اطلاقا ان موضوع الجزية المقاس يخلقه القياس نفسه ،

فمن الخطأ النظر الى طرق تحديد المفهوم بوصفه بناء الواقع نفسه ، لقد ابتعدنا كثيرا عن مستوى العلم في القرن التاسع عشر ، عندما صيغت الحقائق التي حصلت عليها من التجربة صياغة - رياضية .

اما الآن فعلى العكس ، الواقع الذي يملك معنى رياضيا عميقا يتطلب ترجمة الى لغة الاختبار . ان الفيزياء الكيميائية هي اكثر من فكر مجرد انها فكر متحقق من الطبيعة .

والمقلانية الجديدة التي تقيم اختلافا حادا بين موضوع العلم وبين الشيء الواقعي لاتقف بشكل عام ضد وجود الواقع الموضوعي ، المستقل عن وعينا والكامل خارجنا ، بل على العكس من ذلك ، تقف ضد الواقعية الساذجة التي تدرج جميع الوقائع بما في ذلك التحديدات العلمية - في الواقع مباشرة . وياشلار راسما صورة العالم مركبا اياه من مواضيع العالم يطمح الى الكشف عن تلك القوانيين والعلاقات الداخلية التي تظهر الصفات الاساسية لهذه المواضيع وتكشف عن منظومة وبنية ترابطاتها .

ان العلاقة والعلاقة بالذات تقول كل شيء وتبرهن على كل شيء . والمواضيع النظرية ليست وهما ، خلقه اللعب المبدع للعقل الانساني الحر ، بل نموذجا قريبا ، شكلا من اشكال الواقع ، يعلو على المعرفة العلمية .

فكرة ياشلار هذه تؤكدهما جميع الابحاث الاختبارية المعاصرة في الميكانيك الكوانتي والتي برهنت ان الجزيء ، اي الواقع الفيزيائي التجريبي يمتزج مع العالم الموضوع ، ومصطلح نموذج لايتضمن في ذاته بلا شك وحدة هذين الواقعيين . ولكنه يدل على العملية الابدامية المعقدة لموضوع المعرفة العلمية ، ويترج المعرفة ، الى جانب شروطها الخاصة في البحث الاختياري للموضوع - في شروط موضوعية لوجود الشيء المعطى خارج الاختيار ، ويؤكد باشلار ان الموضوع النظري ، ماهو الا موضوع المعرفة العلمية ، وليس موضوع الوعي الساذج المزيف . والفيزياء المعاصرة ابلتي تملك علاقة مع عالم الجزيئات فاقدة للاحاساس المباشر مع المعطى ، تملك علاقة ذلك الموضوع - اي موضوع المعرفة - الذي ليس - صورة طبق الاصل للموجود الموضوعي ، بل وسيلة امتلاكه عن طريق المعرفة ، وسيلة الفهم العلمي للظاهرة المدروسة ، ولهذا فالفيزياء الدقيقة الآن ليست فرضية بين تجربتين بل تجربة بين نظريتين ، واطروحة لينين القائلة ان الوعي لايعكس العالم

فحسب ، بل وبخلقه تعني أن وعي العالم ليس منفصلا بل ومرتبطا مع إعادة تكوينه نظريا :

الانسان لا يخلق العالم الواقعي بل بنيته الفكرية .

التصورات الديالكتيكية :

مؤكدة على التجديد الكبير للعقل العلمي بالمقارنة مع تحديداته السابقة تقدم العقلانية الجديدة الترابط الديالكتيكي بين الواقع العلمي والعقل العلمي ، بين العلم وبين الايستيموجيا . وباشلار واصفا العلم من حيث هو حركة تطور ديالكتيكي ، تخيل وابداع يكتب باشلار قائلا : « أن فهم الفكر العلمي المعاصر في ديالكتيكيه يظهر شيئا جديدة ، وهو أن فهمه على هذا النحو - فهم الفكر العلم ديالكتيكا ، مسألة هامة وأساسية من مسائل العقلانية الجديدة . وان ديناميكية العلم المعاصر تؤكد أكثر فأكثر طبيعة تطوره الديالكتيكية حيث النفي هنا ليس أقل وضعية من مبدأ التأكيد . ان ظهور الفكر العلمي المعاصر يسير في طريق بناء قيم جديدة تنطلق من قبول لا الى جميع القيم الثابتة البالية . وفلسفة باشلار ليست فلسفة وجود ، بل فلسفة ابداع ، انها فلسفة البناء المسدع دون توقف ، وهي بعيدة عن أي تأملية أو ديمافوجية أو ماقبلية ، كما يقف ضد جعل مفاهيم العلم مفاهيم انطولوجية ، ضد القول بان وراء كل مفهوم علمي يقف عنصر من الواقع .

وباشلار في تناقضه مع برونشفيك الذي رأى في النشاط العقلي للانسان طموحا ألس تركيب هرموني ليس الا يؤكد دائما - اي باشلار - طبيعة العقل المتناقضة والديالكتيكية . فبالنسبة له ، فلسفة العلم ليست فلسفة الوحدة بل فلسفة الكثرة : لانها دائما تصطدم بوقائع مختلفة ومتغيرة والترابطات والعلاقات الديالكتيكية الضرورية هي التي تجعل من العقل أن يتوجه الى اكتشافات جديدة وبهذا المعنى فان فلسفة النفي عنده ليس لها علاقة مع ديالكتيك الافكار المسبقة ، انها لاتمت بصلة الى ديالكتيك هيغل . فبالنسبة الى باشلار ، الديالكتيك ضرورة من ضرورات تطور العلم ، ويسمح بتوقع مستقبل العقل العلمي . وينفي هذا الفيلسوف مطلقا القطبيين الاساسيين للفكر العلمي التقليدي، ينفي مفهوميهما القديمين الجوهر والكثرة، هذه المفاهيم وغيرها كما يرى باشلار ليست أشياء متحركة ، انها تشكل دائما لحظة من لحظات ارتقاء الفكر والعقل العلمي يقدم امكانية كبيرة للعالم للهروب من التجريد ، ويسمح له بجعل المفاهيم مفاهيم ديالكتيكية ، فالذا

كان الجوهر في فهم لافوازيه - كما يرى باشلار - ليس الا الوجود الفطري للمادة في المكان ولكنه الآن وعلى ضوء معطيات الفيزياء الحديثة طاقة . ولكن هذا لا ينفي - من وجهة نظر باشلار - وجوده بوصفها مبدأ ماديا ، وما كان يملك سابقا حال الجوهريه يحصل الآن كبقية وجود . وتؤكد التصورات الهندسية تطورا كهذا » ويؤكد باشلار في كتابه « نشأة الفصل العلمي أن التصورات الهندسية الاولى القائمة على الواقعية الساذجة للصفات المكانية تتضمن في الواقع شروطا خفية أكثر أهمية وافني بالترابطات الداخلية من تلك التي تقدمها لنا التصورات الاولى .

والعرفة العلمية : تتجه الى ذلك النمط من المكان والتي لا تستطيع الصور الحسية الكشف عن كل ما يقبع خلفها من ماهيات ، وهذا ما تقوم بها البنى الرياضية . ولهذا السبب انسحت الهندسة الاقليدية المكان للهندسة اللاقليدية . والفلسفة المعاصرة الآن تقول لا ، لا للعقلانية التقليدية ، لا للمنطق الارسطي ولا للكيمياء لافوازيه .

ولكن في هذا النفي لاشيء يسمح للتصورات الجديدة أن تدخل ميكانيكيا في مجال الافكار القديمة ، فالحديث يدر حول تطور ديبالكثيكي اصيل . فالهندسة اللاقليدية لم تطور الهندسة الاقليدية . والهندسة اللاقليدية في اظهارها محدودية التصورات القديمة كشفت عن صور جديدة من صور الفكر العلمي وعممت وركبت ماكان قد اكتشف من قبل . ولا تكمن عقلانية الفيزياء المعاصرة في التوسع التقدمي البسيط لموضوع الفيزياء ، بل في مسارها الديالكثيكي . والديالكثيكيك ليس صراعا بين مفاهيم متضادة فحسب ، بل انطلاقه لاس العلم ذاتها ، الى جانب ثرائها اللاحق ، مثلا نظرية النسبية لدى انشتين الذي اوجد الفيزياء النيوتينية . علم لوباشيفسكي الذي جعل من هندسة اقليدس هندسة قديمة ، وفلسفة النفي هنا فلسفة فعل وليست نزعاً عاريا . انها لا تحطم شيئا ، بل على العكس تؤكد ماهو خارج حدودها . والميكانيك النيوتيني كما يرى باشلار لم يفقد أهمية في المجال العلمي . ولكن بسبب ضيق قاعدته الاختيارية ، وعقلانيته فقد أهميته في وقتنا الحاضر . وليس في ذلك أي مفارقة ، فلقد اثبتت نظرية النسبية حقيقة الميكانيك النيوتوني ، ولكن في مجال جد محدود .

ويرى باشلار جوهر العقل العلمي في تلك المفاهيم الأكثر دقة وتأسيرا للتجارب المعقدة . والعالم اذ ذلك يقف أمامها لا بوصفها تصورا بل بوصفها

اثباتا . والحديث لا يدور هنا حول الديالكتيك الداخلي للفكر بشكل محض ، كما هو الامر عند برونشينيك ، بل عن التأثير المتبادل والتنوع بين العالم وموضوع المعرفة والذي في نهاية نشاطه المبدع يصبح اكثر حتمية واكثر ثراء

المادية والعقلانية

ان الفهم العقلاني الجديد للمادية الذي وجد تعبيره في أعمال باشلار التالية : « المادية العقلانية » ، « العقل العلمي الحديث » ، يعتبر نمطا جديدا في البحث التقليدي لهذا الاتجاه الفلسفي الاساسي .

لقد كتب باشلار يقول: «لقد ظهرت المادية في عصر العقلانية الشبيطة» .

ان الموضوع المعقد لعلم الفيزياء والكيمياء المعاصرين يتجاوز مفهوم المادة التقليدية الذي ادى الى حشر المشكلات المعرفية في السوال حول اولوية المادية وثنائية الوعي . وفي عصر توسع الذرة والقضاء الفهم الخاطيء للمادة بوصفها مناقضة « لروح » النظريات المثالية لم يعد صالحا . ومن أجل ضحك دعاوى الخصم لابد من استخدام جميع مجالات العلم المعاصر ومنهج المعرفة العلمية ، والتحليل الدقيق والبراهين الصالحة - وبهذا المعنى ، فان الطريق الذي يسلكه غاستون باشلار مقدما من خلاله مفهوم « المادية العقلانية » المتحرر من المثالية ، ومحدودية وضيق الوضعية ، يختلف عن تصورات ممثلي العقلانية الجديدة الآخرين .

وباشلار يكثف من جهة ويعمق من جهة اخرى مفهوم « المادية » ، ناظرا اليها في اطار المعرفة العلمية ، بوصفها مادية « منظمة » « علمية » « وعقلانية » وباشلار يبنى تصوره للمادية الجديدة بعلاقة وطيدة مع الاحاطة العلمية والعقلانية للعالم ، مقدما حدودا دقيقة بين المادية المتبدلة التي تقف خارج تطور العلم المعاصر ، وبين المادية التنويرية . ومن الضرورة التمييز - من وجهة نظره - جانبين من جوانب الوعي : « الاحلام » بالمادية ، والتجارب الوضعية

ويشير باشلار - مقيما التعارض بين المادية المباشرة والمادية العلمية ، الى اننا في العلم انما تكون في علاقة مع المادية ذات المستوى العالسي مادية

« النظام » ، ومهمة هذه المادية المنظمة العلمية المتحررة من التجربة الحسية هي اقامة قيم عقلانية جديدة .

ويقول باشلار : ان العلوم المعاصرة تتميز عن بعضها البعض - من وجهة نظر فلسفية - بنسبة العقلاني والاختياري فيها . وحل المشكلة العلمية - يعني اظهار - القيم المتضمنة في عقلانيتها . واكثر ما يظهر الترابط بين العقلانية والاختيارية في الفيزياء والكيمياء . وعلى اساس هذين العلمين يتطور باشلار برهانه الفلسفي ، ولما كان لمفهوم العقلانية اكثر من تفسير ، فان باشلار يضرب عرض الحائط باكثر التفسيرات خطأ :

يرفض ذلك التفسير الذي ينظر الى العقلانية بوضعها فلسفة فقيرة مقيدة بافكار اولية كفلسفة (٢ × ٢ = ٤) التي تطبق على اي تجربة عيانية وتقوم العقلانية من وجهة تطبيقها العملي وتجسدها المادي : أي على اساس نتائج العلم فقط .

وعلى النقيض من هذا الفهم للعقلانية يعتبرها اي العقلانية باشلار عقلانية نشاط مبدع للمقل العلمي الحديث ، والتي تعتبر في اعلى مراحل تطورها طبيعة ثانية . ماهو عقلاني لايعني التعامل مع ماهو اختياري بل - من وجهة نظر باشلار - ظهور حر للبنى العقلانية المستقلة والتي تقف فوق ماهو اختياري .

واذا ما كان العلم في القرن الماضي اسير المذهب الاختياري وتحسين المعرفة الحسية للانسان وقوى من اعضاء حسه ، فان هدف العلم المعاصر لايمكن في تحسين معرفة الانسان الحسية . بل يقف امام مجمة بناء شيء آخر مختلف . ومن اجل هذا لايد من تحديد تلك المعطيات التي لاتخضع للطبيعة بل مبنية بناء عقلانيا ، وبخاصة انطلاقا من النظريات المحققة وبديهيات الرياضيات .

ان التقويم الفلسفي - كما يرى باشلار - المنطلق من نتائج العلم ، ينبع وبشكل كامل من ضرورة فهم العلم ذاته ، الذي يخلق التقنية المتطورة بشكل عال ، وفي هذا - بالذات - تكمن اسس القيم العقلانية وهذه القيم ليست وهما انها توجد وتعمل وتتضاعف وتشق طريقها . انها ظهور الفكر المبدع والحيوي ، الذي يجب ان يعيش ويتطور اذا اريد للعلم ان يستمر . ويؤكد باشلار ان كل تقدم واقعي له طبيعة البحث في عمق الفكر الانساني .

وتحقق النشاط العقلائي ما هو الا اكتمال عصر العلم ، وفي هذا يرى باشلار جوهر العقلائية العملية . انها لا تتضمن وصفات جاهزة لكل حال ، ولا تقتصر كذلك على تفسير المعطيات الاختيارية . وتندرج العقلائية العملية في التجربة لاغنائها . وهكذا تخلق الحقائق الجديدة ، القيم الجديدة التي يحصل عليها من جراء تركيب التجربة والعقل . ومهمة العلماء الاساسية الوصول الى توافق بين وجهتي النظر العلمية والفلسفية .

ترى في اي من الاتجاهين الاساسيين يمكن ادراج فلسفة باشلار ؟

حول هذا الموضوع هناك وجهتا نظر في الفلسفة الغربية : بعض الكتاب يعتقدون ان ادراج باشلار في عداد الماديين يعني ادراج الفلسفة الماركسية وبخاصة المادية الديالكتيكية في الايستيمولوجيا الباشلاريسه . وآخرون على العكس من ذلك يؤكدون ان تحويل باشلار الى مادي ما هو الا « خيانة باشلار » .

لا يمكن الموافقة لا مع هذا الرأي ولا مع الرأي السابق . ان اقوال باشلار غالبا ما تكون متناقضة وتحمل اكثر من معنى . كما تتضمن عناصر مثالية . ولكن اساس فلسفة العلم لديه هو المادية ويؤكد باشلار معتبرا انه في مستوى تطور العلم المعاصر لا وجود لتجربة علمية مباشرة - ان تطور التفكير العلمي يشهد على لا علمية التصورات المثالية في العلم وبخاصة التصورات المثالية الذاتية .

ومبدا فلسفة العلم لدى باشلار هو المادية . ليست المادية الساذجة ، الساكنة ، بل مادية علمية ، مبدعة وعقلائية .

وفي تحليله للعلوم الدقيقة ، الكيمياء ، الفيزياء ، اظهر باشلار الاهمية الاستثنائية للنشاط العقلائي . انه لم يكشف عن خصوصية موضوع المعرفة فحسب ، كما لم يقدم الاحاطة المعرفية للعلوم الطبيعية فقط ، بل دخل كذلك في اعماق الفكر في حل اسس العلم المبدئية . وعلى خلاف تفاليسد العقلائية الفرنسية الكلاسيكية الخالية من تشكيلات العلم الاجتماعية ، يعترف باشلار بالطبيعة الاجتماعية للعلم . يقول باشلار . « تعتبر الطبيعة الاجتماعية للعلم الآن اهم سمة من سمات العلوم المعاصرة » . وهو اذ يؤكد ان أي بحث علمي هو بنفس الوقت دراسة موضوع اجتماعي ، يصل باشلار

الى نتيجة مفادها أن الجواهر الخاضعة للدراسة من قبل المادية العلمية ليست
معطيات طبيعية ، بل أن سماتها الأساسية الآن هي سمات اجتماعية .
والمادية العلمية غير منفصلة من جوهرها الاجتماعي .

وكما لاحظ سيف بحق فإن باشلار قد وصل الى ضعف الوضعية ،
والى الاعتراف بالطبيعة المادية والديالكتيكية للعلوم الطبيعية . وفي هذا
- كما يرى سيف - تكمن مآثرته لا على فلسفة العلم فحسب ، بل وعلى
الفلسفة بشكل عام .

الخاتمة

على الرغم من التنوع الكبير في اتجاهات وتيارات الفلسفة الفرنسية البرجوازية المعاصرة ، فانا واجدون بعض السمات المشتركة ، منها :
التخلي عن التراث القومي المادي الفرنسي ، وتناول العالم تناولا لا عقليا ،
واقامة تناقض بين الوعي الفردي والاجتماعي ، بين الايدولوجيا والعلم ،
التخلي عن البحث التاريخي - العياني للانسان ، والنظر اليه من وجهة نظر
فلسفية اتروبولوجية بشكل مطلق . وفي اطار هذه السمات فان كل اتجاه
من الاتجاهات التي قمنا بدراستها في هذا الكتاب تحتفظ بخصوصيتها في
وضع المشكلة ، وحلها واستخدام النهج والبرهان الخاصين .

ولكن الحلول المختلفة للمشكلات المتعددة الفلسفية تختلط
مع مبادئ فكرية ذات انماط واخذة ، ومرتبطة مع مواقف سياسية وطبقية
مناسبة . والاتجاه الظاهر الى تقزيب التيارات الفلسفية المختلفة يبقئ اتجاهها
سلبيا نحو الايدولوجية الماركسية - اللينينية بوصفها فلسفة عصرنا الثورية .
كما ان هناك طموحا للنظر الى المقولات الفلسفية الاساسية بمعزل عن
المضمون الواقعي للعالم الموضوعي . وعلى امتداد نصف قرن جرى تطور
ملحوظ سواء في هذه الاتجاهات نفسها او في مواقف ممثلها ، فالزوال
العميق الاجتماعي - السياسي والايدولوجي ، الثورة الحديثة في العلم
والتكنولوجيا ، تؤكد الفلسفة الماركسية - اللينينية في جميع أنحاء العالم ،
كل ذلك اذنى الى تأثير في اتجاهات الفلسفة الوجودية .

واذا كانت الفلسفة الفرنسية البرجوازية قد شقت طريقها في
العشرينات والثلاثينات من هذا القرن على أساس نقد حاد للعلم وميرت عن
نفسها في اتجاهات لامقلية وصوفية ، البرغمسونية التجديدية ، الوجودية
المسيحية ، الروحية ، فلقد جرى في الأربعينات والخمسينات بشكل ملحوظ
لهباري تغيير رديكالي للاشكالات والمناهج ، وانسحت الفلسفة المجردة
الصورية المكان لفلسفة الوجود ، فلسفة الانسان العياني .

أما في الستينيات فإن بعض أفكار الوجودية المنطقية التي لم تجد لها مكانا ولفترة طويلة في فرنسا ، بدأت - وبأشكال مختلفة - بالانتشار وكانت علاقتها بالوجودية علاقة نقدية وأفسحت فلسفة الوجود مكانا لفلسفة التفكير

وفي السنوات العشر الأخيرة جرى تغير جديد في الاتجاه الفلسفي ، قل إلى حد كبير تأثير الوجودية المنطقية في جميع أنحاء العالم وتطورت وبشكل سريع أفكار ضد الوجودية ، كما نمت مختلف صور الهيوية .

وتحت تأثير الوضع السياسي - الاجتماعي الجديد ، بنتيجة الحرب العالمية الثانية ، ونشأة النظم الاشتراكية والصراع الطبقي الدائم ، لم يستطع أي اتجاه فلسفي أن يقف خارج تحطيل قوانين العصر التاريخية العامة ، وكان لابد للعلم من تناول تلك المسائل المتعلقة بطريق تغيير العالم ، المجتمع ، الإنسان . ومع ذلك فإن أحدا من هذه الاتجاهات لم يقدم حلا علميا إيجابيا على مستوى المعرفة المعاصرة وثقافة البشرية .

حتى الاتجاه الأهم والأكثر تأثيرا في الفلسفة الفرنسية البرجوازية - الوجودية - على الرغم من طرحها لجملة مشكلات هامة ، لم تعبر عن التناقض الاجتماعي والفكري الواقعي ، المقلق للإنسانية في أيامنا . ولم يستطع الوجوديون إيجاد العلاقة الصحيحة بين الفلسفة والعلم .

كما أن عدم أخذ الدور الحاسم للقوانين الموضوعية للطبيعة ولتطور المجتمع بعين الاعتبار ، ونفي الطبيعة القانونية للتاريخ ، لم يسمح للوجودية ببناء منظومة فلسفية إيجابية ، إن وقوف الوجودية ضد العلم ، واتجاهها نحو إقامة تناقض بين مبادئها والوعي العلمي ، والبحث عن موضوع الفلسفة خارج المعطيات العلمية ، أفقد هذه الفلسفة ذلك المستوى النظري الضروري الذي يعتبر الآن الوعي المتقدم بالنسبة إلى الفكر الفلسفي المعاصر ، لقد وقف الوجوديون ضد المجتمع البرجوازي وحيوته بوصفهم المعبرين النموذجيين لازمة المبادئ والقيم العامة في النصف الأول من القرن العشرين . ولكنهم لم يكونوا في وضع يؤهلهم للانفصال عن ايدولوجية تلك الطبقة التي ينتمون إليها ، مما قادهم في نهاية الأمر إلى موقف يساري متطرف .

لقد كانت الابنية النظرية للفلسفة الدينية سواء كان ذلك في صورة اتجاهات روحانية او في اطار قوماني جديد لاقامة تصالح بين الدين والعلم ابنية خاطئة بل ولا تاريخية . وتجديد صور التعبير وتحديث الاسس النظرية - الفكرية للمبادئ الدينية ، ومحاولة التومائية الجديدة جعلها ديمقراطية او عقلية ليس بمقدوره اخفاء الجوهر الحقيقي لهذه الفلسفة الاكبرليكية التي يعتبر غروبها مسألة حتمية .

ويعبر البرنامج التومائي الجديدة في « الحق الطبيعي » و « المجتمع المتضامن » المبني على الحب و « الاشتراكية العامة » والطريق المسيحي لتطوره ، والعالم الطبقي المتمازن ، يعبر ، عن طموح الكنيسة في التلازم مع روح العصر الجديدة ، ومن اجل الاحتفاظ بتأثيرها على الجماهير ، ولكن لم تعتبر ايا من مبادئها الدينية الاساسية .

ان شياب التحليل العلمي للواقع الاجتماعي ، وطوباوية البرنامج « الموضوعي » قاد الى الخيبة والسى الشخصية التي تضرب على وتر « تدين » المجتمع الرأسمالي ، وافكار مونييه حول بمت النموذج المسيحي للشخصية الانسانية في شروط التناحر الطبقي الحاد في الرأسمالية المعاصرة افكار ساذجة ولا علمية . وطموحاته الوهمية حول الثورة الشعبية اللاطبقية فاقدة عمليا للنواة الثورية الاساسية - الصراع الطبقي ، ديكتاتورية البروليتاريا . انها ثورة توحد وبشكل مجرد الاقتصاد والاخلاق وتحول السياسة الى تقنية القلوب الروحية . ونضال الشخصية من اجل الثورة (الروحية) دون تعطيم آلة الدولة ودون استبدال سيادة الرأسمال بسلطة العمل ، عكس عدم ثبات مواقفها الايديولوجية والسياسية . كما عكس لا مستقبل الاتجاهات الفلسفية المثالية .

ويتميز ضمن هذه النظريات اللاعقلية تياران فقط - الباردة والواقعية الجديدة - وتحاول هاتان النظريتان الانفصال عن الحل التقليدي للمشكلات التي اشرفنا اليها التي تتناولها الفلسفة الفرنسية البرجوازية . وتحلها بهذا القدر او ذلك في تماس مع المعرفة العلمية المعاصرة ، ولكنهما تياران لاموقف واضح المعالم لهما ، وانما تياران يبحثان عن حل وبسط .

أما فيما يتعلق بالبنائية التي مازالت في طور التطور فإنها حتى هذه المرحلة لم تشكل بمد تيارا فلسفيا واضحا ، بالمعنى الواضح لهذه الكلمة ، مع أنها تراهن على التعليم الفلسفي - النظري والمنهج الشامل في البحث . وتكمن أهميتها في المنهج العلمي الموضوعي المتجه نحو تقريب العلوم الإنسانية والعلمية في محاولة لتقديم دراسة عامة للبني الداخلية للمواضيع الخاضعة للبحث في علاقاتها .

وهكذا فإن تحليل أهم اتجاهات الفلسفة الفرنسية البرجوازية في السنوات الخمسين الأخيرة يبين ، أنها في جملتها لم يؤكدوا التحقق التاريخي ولم يكن بمقدورها على الرغم من طرحها لعدد من المشكلات الهامة أن تحل حلاً إيجابياً أيا من هذه المشكلات .

البنوية

لابد لنا قبل كل شيء من طرح السؤال التالي : هل البنوية فلسفة أم منهج خاص من مناهج البحث العلمي ؟ لقد اقلق هذا السؤال جمهوراً من الفلاسفة والعلماء ، وأدى الى بروز نقاش حاد بينهم . البنوية شأنها شأن أي مدرسة تمتلك جملة من الخصائص القومية . نسل أن اسباب ظهورها وانتشارها متعلق الى حد كبير بالخصائص القومية ، والتقاليد الفلسفية ، وتلك المعطيات التاريخية التي تختلف باختلاف البلدان . ويعتقد بعض الكتاب الفرنسيين أن انتشار البنوية الواسع مرده الى خيبة أمل المثقفين الفرنسيين من تلك التصورات الايدولوجية التي كانت تاريخياً مصدر فخرهم ، فتنويرية اليماقبة ، وافكار فولتير ورسو ، أدت الى تسريع عملية اللادلجة ، ونزع الثقة من فلسفة تاريخ القرن التاسع عشر . ولهذا لعبت النزعة اللاتاريخية فني البنوية دوراً كبيراً في حياة فرنسا الفكرية . وهناك ملاحظة - كما يعتقد بعض المؤرخين - وهي أن البنوية الفرنسية انما تطورت في إطار اتنولوجي وليس في إطار لغوي ، على الرغم من أن علم اللغة البنوية قد اشادة فرنسي وهو ف . دي سوسيور .

والحقيقة ، أن العودة الى الماضي ليس امراً جديداً في حياة فرنسا . والعودة - في ايماننا هذه الى الانساني البدائي (ليفي - شتراوس) عكس الى حد ما السياسية للاستعمارية ، (الضد - استعمارية) لغوي تقديمية في فرنسا ، عكس اعادة تقويم الشعوب غير الاوربية ، وتأكيد تفوقها الاخلاقي بالمقارنة مع البؤس الروحي لعالم الوقره .

ان الانفصال عن المذهب التاريخي وعن المذهب الانساني أصبح بالنسبة للبنوية الفرنسية درياً من دروب البحث عن نموذج جديد من القيم حول الانسان . ومن هنا نفهم اتجاههم نحو العلمية الصدرية والنفسية ، التي تقف فوق العناصر ، وفي البلدان الانغلو - سكسونية ، قاد التقليد الفلسفي الى الوضعية والبرجمالية ، وامتحان المبادئ النظرية على أساس التجربة ،

وصحة الواقعة والاختيار . فقطد . فيما بعد . وبنتيجه تطور التحليل
البنوي . الوظيفي تقدمت فكرة العلاقات المترابطة بين العناصر ، وقسم
المنظومة . هذا الاتجاه وجد تحققه في علم الاجتماع وفي الابحاث حول النشاط
الاجتماعي .

وتفهم البنيوية على انحاء مختلفه من قبل الباحثين الفرنسيين ومايشهد
على ذلك كثرة النقاشات الحادة وفي مختلف المجالات والمؤتمرات . ولكن
من الواضح ان البنيوية لا تحشر في مشكل علمي محدد . وليست مدرسة
فلسفية جديدة ، على غيرار الهيغلية الجديدة ، او الكاينيه الجديدة ،
البرغسونية ، الوجودية الخ . كما انها ليست موضة جديدة ، او نزوة
مؤقتة بل منهجا في المعرفة العلمية سببه التطور الثقافي في النصف الثاني
من القرن العشرين . وعلى الرغم من ان البنيوية ليست فلسفة غير انها
تناولت بعض المشكلات ذات الطبيعة الفلسفية بسبب التطور المعاصر للعلوم
والممارسة الاجتماعية ، ولهذا يقوم بعض الفلاسفة البراجوازيين البنيوية
بوصفها تفكيرا سلميا ينصب على المشكلات الاجتماعية - الاقتصادية
والسياسية ، في شروط الثورة التكنولوجية الحديثة . ويعتبر جان بول
سارتر ان البنيوية ماهي الا ايدولوجيا جديدة وآخر سلاح ضد
ماركس ترفعه البرجوازية . ويقول الشخصاني جان - ماري دومنيك ، ان
البنيوية حمام بارد « يتصبب على الاسطورة الوجودية .

ويرى الفيتومتولوجي ميشيل دوقرين ، ان البنيوية وضعية جديدة
حيث الانسان ليس موضوعا صعبا فقط ، بل ليس موضوعا على الاطلاق .
وكسم هي منتشرة البنيوية في فرنسا لدرجة ان بعض المتدينين ،
يستخدمونها من اجل الكشف عن مشكلة الايمان ، والفهم العلمي للكشف
الالهي .

هذا التنوع في فهم طبيعة ، وتقويم البنيوية ، يقودنا منطقيا الى مشكلة
تحديد البنيوية الفلسفية ، ومعايير البنية في الفلسفة .

يعتقد اغلب البنيويين الفرنسيين ان معيارا كهذا هو مفهوم الدلالة ،
لقد كتب فرانسوا فال ، هناك حيث الدلالة لم تفهم بعد بوصفها اساس مطلق
لايشكل الفكر بعد بنيوية . وحيث اولوية الدلالة غائبة ، حيث الدلالة محطمة

أو غير خاضعة لبنية ، يخرج الفكر خارج البنيوية .

وتعتبر الدلالة أحد المفاهيم الأساسية في البنيوية والتي تطبع اتجاهها الفلسفي . وتحتوي البنيوية الفرنسية على أشكال متعددة من البنيوية . البنيوية الوضعية ، العقلية ، الفينومينولوجية ، الدينية ، وعلى الرغم من الاختلاف القائم بين هذه الأشكال فإن ما يوحدها هو اتفاقها في أن ما يجري من خلال التحديدات اللغوية ما هو إلا منظومات دلالية ونظريات دلالية أيضا .

وما من اتجاه بنيوي يتحدث مباشرة عن الموضوع ذاته . بل يمس علاقاته وترباطاته ، أي يجري الحديث عما له دلالة . وتدخل الدلالة بوصفها ممثلة الموضوع في ذهن الانسان ، أو هي العلاقة بين الانسان الموضوع هذا ، بوصفها عملية إعادة ، بوصفها تثبت معنى الموضوع في الانسان . والدلالة تدل دائما على شيء ما يقع خلفها ، ويكشف عن معناه . لقد اعتبر دي سوسور أن العلاقة بين الدال والمدلول أحد المبادئ الأساسية للبنيوية . هذا المبدأ يقع في أساس بنية الانثروبولوجيا لدى ليفي - شتراوس ، والأفكار القبلية التاريخية عند فوكو ، واللاشعوري لدى لاكان ، ونظرية (الموضة) لدى بارت ، هذه الأنماط المختلفة يوحدها البحث العقلاني في منظومة الدلات ونماذج الأدوات المنطقية - المنهجية . هذا الطرح العقلاني - العلمي هو المدخل لوضع وحل المشكلات الفلسفية الأساسية : مشكلة الانسان . وعلاقته التبادلية بالعالم ، وتناقضات البنية - التاريخ ، الذات ، الموضوع الخ . . وترفض البنيوية النظر الى الانسان بوصفه مقياس جميع الأشياء ، أو بوصفه مركز التنظيم والأحاطة بالعالم ، وتعترف فقط بامتيازها في وهي العالم . كما تضرب البنيوية صفحا من تلك المفاهيم القديمة كمفهوم ، القلق ، الحرية ، الذاتية ، وتستبدلها - بمفاهيم غير ذاتية ، الدلالة ، النموذج ، البنية . ومن جهة نظر هذه فإن البنيوية تعلن حقا موت الانسان . وتضع في مقابلة وجود البنية الامبالية ، ويمكن القول أن البنيوية في تطابقها مع الوضعية المتأخرة ، إنما قامت بنقل مركز الاهتمام من الوعي الحسي ، العاطفي للعالم الى الوعي المنطقي ، الصلبي المتحرر ، من الذاتية الفلسفية ، المنطلق من الواقع الموضوعي ، وفي هذا يمكن اتصال البنيوية بوصفها منهجا مع المنهج العلمي في الفلسفة الماركسية . والبحث البنيوي لا يتجه نحو الموضوع كما هو ، بل نحو نسق الدلات ،

وخلف هذه الدلالات يفترض البنيويون وجود الاشياء النشاط ، ولكن تطابقهما مع الدلالة ليس امرا ضروريا .

أما فيما يتعلق بالإنسان ، فإنه من وجهة نظر البنيوية فساقد لاي دور مبدع ونشيط . وينظر إليه بوصفه نسقا من العلاقات والترابطات التي تمكثه . وبهذا المعنى فإن البنيوية تبطلع الإنسان ، أو تفوده الى الانحلال (فوكو) دون النظر إليه بوصفه كائنا مبدعا ، بوصفه موجودا اجتماعيا ذاتا للتاريخ .

تاريخيا ، يعتبر ماركس مبدع المعطيات العلمية للبحث البنيوي في الاطار الفلسفي والمنهجي .

لقد قدم ماركس وحقق منهجا جديدا للمعرفة ، حين نظر الى الرأسمالية بوصفها نسقا مجددا ، بنية تسمح بكشف جوهر تعدد العمليات الاجتماعية ، وبناء نموذج للمجتمع الرأسمالي . أنه عمليا قد وضع اساس مبادئ التحليل العلمي الرئيسي للبنى الاجتماعية المعقدة . وفي هذه النقطة فإن البنيويين لا يعارضون ماركس بل يجعلون من أحد جوانب نظريته مبدعا مطلقا وهو المبدأ المنطقي ، الصوري ، بناء النسق ، منطق الدهن ، متجاهلين الجانب الهام الآخر - العامل الذاتي . بمعنى آخر ، أنهم ينفون دور الإنسان في تطور الثقافة ، العلم ، وفي ظهور المؤسسات الاجتماعية . ينفسون دور الإنسان الذي بدونه لا يمكن بناء أي نسق منطقي استنادا الى الواقع .

والبنيويون اذ يرون في الإنسان كائنا سلبيا خاضعا لبنية حيادية ، يضحون مفهوم الإنسان نفسه ، بوصفه مفهوما لا علميا ، ومحكوم عليه بالموت في عملية تطور العلم اللاحق .

ومن هنا نفهم الاتجاه ضد - الذاتي لدى البنيويون وابحائهم النظرية ، المجردة ، ونتائجها المنطقية - نزع الصفة الإنسانية للوعي وجعله وعيا صوريا . هذا الاتجاه اللإنساني في حقيقته ينسجم عن تلك الاتجاهات البرجوازية في فلسفة النصف الأول من القرن العشرين ، نيتشه ، برفسون ، فرويد ، تلك الاتجاهات التي وقفت ضد التقويم الاجتماعي بالايديولوجي والاخلاقي الإنساني . والبنيوية في نظريتها الى المعرفة النظرية على فرار المعرفة فسي

العلوم الدقيقة ، تطمح لأن تخضع لها جميع العلوم حول المجتمع والانسان ، كما تخضع المجتمع والانسان لادواتها النظرية النظرية المجردة .

يمكن تبرير هذا التوجه الانساني وضد - الذاتي لدى النيوية ، اذا ما نظرنا اليها بوصفها (روح باردة) اتجاه التصورات الفردية ، المثالية للوجودية ، البرغمونية والانتريولوجيا الفلسفية ، والنظريات الدينية الخ . ولكنه لا ينبو من التقدير اذا ماوردنا توفيقه مع الماركسية .

وماركس في تحديده للانسان بوصفه جملة علاقات اجتماعية ، يخضع للحتمية المجتمع ، نظر اليه بنفس الوقت بوصفه كائنا غائبا ميدعا ، وليس توحيدا « ادوار » اجتماعية مختلفة .

هذا الاتجاه الضد - ذاتي لدى النيويين لم يقدم لهم امكانية حل التناقضات الجذرية القائمة في آرائهم - بنية - ذات ، بنية - تاريخ . وهم في حكم التناقض الاول ، فانهم كما رأينا يفرّبون صفحا عن الفصل الثاني .

لاشك ان النيويين الفرنسيين « يقترّبون » نحو الماركسية ولكنهم الى جانب ذلك يزيّفونها ، أنهم لا يلاحظون أهمية الافكار الديالكتيكية عند ماركس أنهم لم ينتبهوا الى ان التركيب الديالكتيكي بين المنطقي والتاريخي جوهر الجديد والحقيقي ، ومنهج العلمي .

ومن موقع التاريخية العميقة والمنطقية تقدم ماركس الاقتصاديين البرجوازيين بسبب علاقاتهم السطحية بالعملية التاريخية - الواقعية . لقد بين ماركس وماركس بالسلطات - من طريق التحليل المنطقي لظهور الرأسمالية - ان التغيير التاريخي في المفاهيم هو ادراك في نسق مفاهيم ومقولات وانعكاس اسنادا للواقع .

ان فهم العلاقة بين التاريخي والمنطقي ماركسيا ، لا يقلل من أهمية التحليل الاستلالي المنطقي المجرد . بل على العكس من ذلك ، فان هذا التحليل يغني ويممق الفهم السابق الذكر لعلاقة المنطقي والتاريخي . فالمقولات المنطقية لدى ماركس هي دائما جلي علاقة بالواقع . انها تؤكد مسار الاشياء التاريخي والواقعي في مختلف درجات التطور الاجتماعي .

فإذا كان ماركس قد انطلق في « رأس المال » من المنطقي ، من بتية المجتمع الرأسمالي العامة ، فإن ذلك لم يكن بنية مجردة بشكل عام ، بل بنية تشكيلية تاريخية خاصة (في رأس المال) تشكيلية المجتمع الرأسمالي في النصف الثاني من القرن العشرين . فالمنطقي هنا ماهو الا التعبير في مفاهيم عما هو تاريخي .

من المناسب التوقف عند مفهوم النموذج ، الذي يستخدمه البنيويون بشكل واسع . والذي يعتبر أحد أهم المقولات المعرفية عندهم ويمبر عن العلاقة بين المعرفة الانسانية للموضوع ، وبين الموضوع ذاته ، والنموذج مفهوم ، يستند اليه البنيويون في خلافهم مع الماركسية .

ويعتبر البناء المنطقي - الصوري للنموذج البنيوي - كما يراه البنيويون - معيارا يقينا للعلمية والموضوعية ، هذا المعيار الذي تفقتره الماركسية . ولكن الحقيقة التاريخية تثبت ان أول نموذج علمي للمجتمع الرأسمالي كان قد قدمه ماركس .

لقد بني النموذج في رأس المال على اساس الفهم المادي للتاريخ ، وهذا النموذج لا يعكس بشكل مطابق ديالكتيك موضوعة فحسب ، بل يدخل بشكل نشط في مسار العملية التاريخية ، يؤثر عليها في اتجاهها الضروي . والبرهان الجديد لنموذج المجتمع في الماركسية كان قد قدمه لينين . وخاصة في تحليله لاقتصاد روسيا ، تطور الامبريالية ، مشكلة الحرب والثورة ، وكذلك في الممارسة من أجل تحقيق هذا النموذج في الحياة الواقعية .

اما النموذج البنيوي فهو صوري في شكله وفي مضمونه . انه يعكس الترابط المنطقي المجرد ، وعلاقات البنية المعطاة ، دون أن يكشف عن المضمون الواقعي القابع خلفها . وليغي - شتراوس في دراسته لنسق القراءة يستند على الدلالات اللغوية ، دون الاهتمام بحاملي هذه الدلالات .

ويبحث فوكو في المعارف اللاواعية الترابط المنطقي في كل واحدة منها ، ولكنه لا يبحث عن اسباب ظهورها وتطورها في الثقافة نفسها ، التي تعبر عنها هذه المعارف . وهذا ما ينسحب ايضا على الادب حيث يدرس ، لا معنى ومضمون النص ، بل « وجود اللغة » أي طريقة بناء العناصر في البنية

الفنية المعطاة . ويقوم النموذج هنا في كل مكان بوصفه نسق منطقي -
صوري ، يركبه الباحث ، وليس توافقه مع الواقع .

ويظل النموذج الماركسي للجمع الرأسمالي منطقيا ، كما لاحظ لينين
في وقته ، والحديث عن منطق الرأسمال « المضموني بشكل عميق ، فإن
هذا المنطق ينطلق من القانونية الداخلية للمواضيع الخاضعة للبحث .
وتطابقه أو توافقه مع النموذج مع جوهر أشياء العالم الواقعي أمر ضروري
جدا .

والفرق الآخر بين النموذج الماركسي والنموذج البنيوي يتعلق بالطريقة
نفسها لبنائه . حيث المنهج البنيوي في دراسة الظواهر منهج ميتافيزيقي
وسكوني ، منهج يثمر البنية العامة الى اجزاء دون أن تربطها حقة ما .
أما النموذج الماركسي فهو نموذج حركي ، يقع في حركة دائمة . انه لا يخشى
أبدا وجود التناقضات ، بل يعتبرها القوة المحركة للتغير . والتغيرات الكيفية
والكمية ، والعلاقات المتبادلة بين الضرورة والصدفة ، بين الماهية والظاهرة
مسائل هامة بالنسبة للنموذج الماركسي . ولهذا فالنموذج الماركسي يعكس
على نحو حقيقي خصوصية المجتمع بوصفه موضوعا تاما متطورا .

أما النموذج البنيوي ، فهو نموذج لا يعكس هذه الخصوصية ، ولا يمكن
تطبيقه على المجتمع بشكل عام .

إن البنيوية - أخيرا - ليست فلسفة جديدة . لا ايدولوجيا جديدة ،
إنها منهج علمي تعتبر العقلانية الجديدة معطياتها الفلسفية الاساسية .
وتقوم البنيوية على اساس المدخل الكلي الى مواضيع العالم الواقعي ، وتقدم
- بشكل جديد - بالمقارنة مع العقلانية القديمة - امكانية طرح وبحث مسألة
المعرفة العلمية المعاصرة . ولكن هذا المنهج ليس المنهج العلمي الوحيد ، ولهذا
فإن جعل مبادئه مبادئ مطلقة ، خطأ فادح ، فالديالكتيك المادي أهم فلسفة
ومنهج علمي في دراسة المعرفة الانسانية ، لانه يعكس قانونية العالم
الموضوعي .

من منشورات دار دمشق

- ١ - صراع القوى في المحيط الهندي والخليج العربي
العميد محمد عدنان مراد
- ٢ - تاريخ بلاد الشام منذ ما قبل الميلاد حتى ١٢٢٠ هـ
« دراسة سياسية اجتماعية واقتصادية وعسكرية »
احمد علي اسماعيل
- ٣ - أحدث الطائرات في العالم
اعداد وضاح كلاس
- ٤ - دمشق في مطلع القرن العشرين
احمد حطي العلاف
- ٥ - المنطق الديالكتيكي « المبادئ والمسائل الاساسية »
ف. كوفيف ، ز. ارودجيف
- ٦ - قضايا البحث الفلسفية
- ٧ - النظريات والممارسات الاجتماعية
- ٨ - الشركات المتعددة الجنسيات
س. يو. ميدفيد يكوف
- ٩ - راسمالية الدولة الاحتكارية
ي. بيفسنر
- ١٠ - اخطار التيار الكهربائي واثره على جسم الانسان
اعداد المهندس زكوان تنبكي
- ١١ - ملاحظات اساسية حول تاريخ المسألة اليهودية
نصر شمالي
- ١٢ - الفاشية القديمة والحديثة
محمود شعبان

- ١٣ - الشركات العالمية وتوتر التناقضات الرأسمالية
- ١٤ - أسس المناورات في الشطرنج
دي سوف
- ١٥ - الحقائق الجديدة وصراع الافكار
ف. غرانوف
- ١٦ - نباتات الرينة والصالونات
المهندس صفوت برنية
- ١٧ - تصليح السيارات للهواة
سمير احسان مارديني
- ١٨ - عهد الكريم أمير الريف
روبرت فورنو
- ١٩ - اساسيات المنطق : الضوري والرمزي
- ٢٠ - فيشر يعلمك الشطرنج
- ٢١ - تطور الجهاز الجنسي والنفسي عند المرأة والرجل
- ٢٢ - اساسيات القواعد النحوية مصطلحاً وتطبيقاً
الدكتور محمود السيد
- ٢٣ - علم الاجتماع التربوي
ريناتا غروفا
- ٢٤ - تاريخ الديالكتيك « الفلسفة الكلاسيكية الالمانية »
- ٢٥ - تاريخ الشراكية
- ٢٦ - الاسس الجغرافية في التكامل الاقتصادي العربي
د. هشام حلاق
د. محمد المبروك المهدي
- ٢٧ - نشوء الامة العربية
الفريق عفيف البزري

الفهرس

صفحة	
٣	تقديم
٧	المقدمة
١٣	الفصل الاول - مشكلة الانسان في الوجودية المعاصرة
٨٨	الفصل الثاني - المذهب الروحي الكاثوليكي
٩٩	الفصل الثالث - الشخصية
١٠٣	تصور الوجود
١١٦	الفصل الرابع - التومالية الجديدة
١٣٩	الفصل الخامس - التيارديسة
١٤٧	الفصل السادس - الاتجاهات العقلانية الجديدة ومنهج المعرفة العلمية
١٦١	الخاتمة
١٦٥	البنويسة
١٧٣	الفهرس

عنوان الكتاب الاصل بالغة الروسية

Т.А.Сахарова

**ОТ
ФИЛОСОФИИ
СУЩЕСТВОВАНИЯ
К
СТРУКТУРАЛИЗМУ**

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

هذا الكتاب ليس تاريخاً للفلسفة الفرنسية البرجوازية المعاصرة ، وإنما دراسة نقدية لأهم الاتجاهات هذه الفلسفة . بدءاً من الوجودية مروراً بالتوماينية وفلسفة الروح والناميرية ، وانتهاءً بفلسفة باشلار والبنويوية وهو إذ يبحث في الأفكار الرئيسية لمثل اتجاه من هذه الاتجاهات فإنه يعرض النقيض لها - الماركسية .

ولهذا سيجد القارئ العربية نفسه - ربما لأول مرة - أمام دراسة ماركسية نقدية للفلسفة الفرنسية المعاصرة . هذه الفلسفة التي تعتبر منبعاً هاماً من منابع الفلسفة العربية المعاصرة . فمن منا يقدر على فهم شخصية الحبائي بمعزل عن شخصية مونييه ، وتوماينية يوسف كرم عن التوماينية الفرنسية الجديدة ، وجوانية عثمان أمين عن الفلسفة الروحية الفرنسية ، ووجودية زكريا إبراهيم من الوجودية بشكل عام والوجودية الفرنسية بشكل خاص .

ومن هنا يفد النقد الذي توجهه كاتبة هذا الكتاب - ت.ا. - ساخاروفا إلى التيارات الفلسفية آنفة الذكر نقداً لاتجاهات الفلسفة العربية المعاصرة . دون أن يعني ذلك أنا يجب أن نعفي أنفسنا من دراسات مستقلة خاصة تتناول تيارات الفلسفة العربية المعاصرة المتأثرة في حدود كبيرة بالفلسفة الفرنسية .

لهذا فالكتاب - في حدود معينة - إنما يتعلق بواقعنا الفلسفي الراهن .

ولما يتوجه هذا الكتاب إلى معشر الفلاسفة فحسب ، بل إلى أولئك الذين يخوضون الصراع الأيديولوجي في تالمنسا العربي المعاصر .

دمشق - شارع بورجوسيد - هاتف ٢١١٠٤٨ - ٢١١٠٢٢
بيروت - الحمراء - شارع المقدسي - بناء تونس - ص.ب. ١٤٥٢٩٩



To: www.al-mostafa.com