UNIVERSITE DE SFAX
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES DE SFAX

جامعة صفاقس
كلية الآداب و العلوم الإنسانية بصفاقس

بحوث جامعية
Academic Research
Recherches Universitaires

عـــدد 7

الاستبداد والحرية
Despotisme & Liberté
Despotism & Freedom

جانفي 2010

بحوث مجمعة أشرف على نشرها الأستاذان :

عبدالعزيز العيادي - علي الزيدي

الاستبداد والحرية
Despotisme & Liberté
Despotism & Freedom

UNIVERSITE DE SFAX
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES DE SFAX

جامعة صفاقس
كلية الآداب و العلوم الإنسانية بصفاقس

بحوث جامعية
Academic Research
Recherches Universitaires

N° 7

الاستبداد والحرية
Despotisme & Liberté
Despotism & Freedom

Janvier 2010

Etudes éditées sous la direction de :

AYADI Abdelaziz - ZIDI Ali

بحـــوث جامعيـــة

مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس

عدد 7

سارتر وإشكال الحرية

محمد الجوة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس

قسم الفلسفة

تمهيد

استأثرت مسألة الحرية باهتمام الفلاسفة منذ القديم فظهر فريقان : فريق ينفيها باسم الجبر والضرورة وآخر يثبتها بحجّة حرية الاختيار وقدرة الإنسان على بناء ذاته واستقلال إرادته عن المؤثرات. وقد تواصل هذا التقاطب بين أنصار الحرية وخصومها خلال القرن العشرين، خاصة بين الماركسية التي قال المنتسبون إليها بالضرورة واعتبرت الحرية وعيا بالضرورة والوجودية التي اتسمت بأنها فلسفة الحرية الإنسانية. ومن الوجهة الفلسفية كان مركز الثقل في الوجودية هوالوجود الإنساني الذي سعت هذه الفلسفة إلى وصفه ورصد منعطفاته وفهم معناه.

إن الوجودية بوجه عام هي تيار متنوع المشارب ظهر في لحظة تاريخية مميزة. وقد اشترك الوجوديون في طرح جملة من الإشكاليات دون أن يتضمن ذلك تجانسا بينهم. فقد طرحوا مسائل التناهي والالتزام واللامعقول والحرّية، غير أنهم اختلفوا بحسب انتمائهم إلى الوجودية المؤمنة أو الوجودية الملحدة. وقد كان لسارتر الدور الكبير في التعريف بالوجودية ونشر مبادئها وبناء فلسفة ارتكزت على الحرية والمسؤولية. فما هو تصور سارتر للحرية وما العلاقة بينها وبين العدم والالتزام والمسؤولية ؟ لماذا ذهب إلى القول - عندما كانت فرنسا تحت الاحتلال النّازي - بأننا "لم نكن أكثر حرية إلاّ تحت الاحتلال الألماني" ؟ أي صورة قدمه سارتر عن الإنسان وما مضمون تصوّره للحرية والتحرر؟

I- الحرية في المنظور الأنطولوجي والأخلاقي

1 - أنطولوجيا الحرية

نشر سارتر كتاب **الوجود والعدم** سنة 1943 أي أثناء الاحتلال الألماني لفرنسا، وعنوان الكتاب الفرعي هو **محاولة في الأنطولوجيا الفنومينولوجية**. ولكي نستحضر علاقة سارتر بالفينومينولوجيا الهوسرلية والهيدغرية نشير إلى أنه قضى سنة واحدة في المعهد الفرنسي ببرلين(1933-1934) تمكن خلالها من قراءة بعض كتابات هوسرل وهيدغر، من بينها **أفكار** I (*Ideen*) الذي ترجمه بول ريكور سنة 1951. أما كتاب هيدغر **الوجود والزمان** فقد تقدم في قراءته في حدود الأربعينات (1940) عندما كان معتقلا من قبل الألمان. لقد أكد سارتر أنّه تأثر بهوسرل تأثرا عميقا وأنه " بقي هوسرليا لمدة طويلة "[1]غير أن هذا التأثر لم يمنعه من نقد بعض تصورات هوسرل وخاصة مفهوم الأنا الترنسندنتالي الذي جعله هوسرل أساسا للمعرفة ومصدرا للمعنى. وإذا كان العنوان الفرعي لكتاب **الوجود والعدم** يشير إلى هوسرل وهيدغر معا، حيث وظّف سارتر طريقة هوسرل وطرح موضوعا هيدغيريا حول الوجود، فإن هذا الوجود هو سارتريا وجود الكائن البشري الذي هو وجود لذاته (Pour-soi) يختلف تمام الاختلاف عن الوجود في ذاته (En-soi). ذلك أن سارتر يقوم - منذ بداية كتاب **الوجود والعدم**- بالتمييز بين ضربين من الوجود: وجود في ذاته هو شيئية وضرورة وامتلاء، ووجود لذاته هو حرية في المقام الأول وهي حرية قائمة على التعديم أو الملاشاة (Néantisation) أي هي تجاوز لما هو معطى وسلب لما يوجد . إن هاتين الجهتين الأنطولوجيتين اللتين ينطلق منهما سارتر ويبني على أساسهما تحليله هما خاصية الأنطولوجيا السارترية. إنّ الوجود لذاته هو الذي ينفذ بواسطته العدم إلى الوجود سابقا على الماهية، معنى ذلك أنّه لا وجود - وعلى خلاف الموجودات الطبيعية والتقنية - لصورة مسبقة عن الإنسان. إن الإنسان يوجد (Ek-siste)، يغادر ذاته ثم يصبح على هذا النحو أو على نحو آخر ويبني ماهيته باستمرار. هذه المقدمة هي التي ينطلق منها سارتر لكي يبين اختلاف الوجود لذاته عن الوجود في ذاته، ذلك أنّه لما كان الإنسان غير خاضع للمشيئة الإلهية فهو موجود يصنع نفسه بنفسه ويحدد لنفسه غايات يسعى إلى تحقيقها. إن الإنسان هو المشرع لنفسه وليس عليه الخضوع لقيم خارجة عن ذاته.

---

1) *Carnet de la drôle de guerre*, Gallimard, 1983, p.225.

إذا كان كيركجارد قد دافع عن الذاتية واعتبر أن النسق لا يمكن أن يسحقها ويقضي عليها فإن سارتر قد حافظ على هذا البعد وأضاف إليه القول بأسبقية الوجود على الماهية خلافا للفلسفة الكلاسيكية التي كانت تقول بأسبقية الماهية على الوجود. إنّ القول بأسبقية الوجود على الماهية معناه أن الواقع الإنساني (Réalité humaine) ليس هو، فهو يوجد وبوجوده يحدد ماهيته بالتدريج. يقول سارتر في هذا السياق : "هذا يعني ببساطة أن الإنسان يوجد (existe) أولا ثم فيما بعد يكون هذا أو ذاك، إنه بانقذافه في العالم وبصراعه يعرّف نفسه شيئا فشيئا ويكون التعريف دائما منفتحا" (1)

إن الحرية تتماهى إذن مع التعديم والسالبية (Négativité) أي مع سلب الوجود المكتمل والنهائي، فليس الإنسان كائنا جاهزا عليه أن يحقق ما تحدده ماهيته مسبقا، إنه لاشيء في البداية، فهو حرية عصية على كل قيد، وانفتاح متواصل على المستقبل. ولبيان إختلاف الإنسان عن الأشياء يورد سارتر مثال شيء مصنوع يكون قد حُدِّد في ذهن صانعه في البداية ثمّ جسّمه وفق ذلك التصور المسبق. كذلك وضع الإنسان في التصورات اللاهوتية فهو مخلوق يرجع وجوده إلى خالق حدد طبيعته، فماهيته سابقة هنا لوجوده. أما سارتريا فإن الوجود سابق على الماهية. إن وجود الموجود الإنسانيّ يسبق ماهيته فلا يتميز وجوده عن حريته.

أ- الحرية والقلق

إن الفكرة الأساسية التي يؤكد عليها سارتر هي أنه رغم الصياغات المختلفة للحرية فإن وجود الوجود لذاته والحرية أمر واحد لا فاصل بينهما. إن الوجود الإنساني هو حرية مطلقة لا حدود لها سوى الحرية ذاتها، وهذا معنى القول بأن الوجود يسبق الماهية. ويذهب سارتر إلى أن "ماهية الإنسان مرتبطة (مُعلقة) بحرّيته" (2). تبعا لذلك فإن الوعي يشعر بقلق كبير إزاء هذه الحرية، فكل حل قابل للتجاوز وكل فعل قادر على أن يتغير. وفي كل الحالات يكون الوعي الإنساني مسئولا عن الفعل، وليس القلق سوى هذا التعثر الذي يمكن أن يعترض الوعي والذي يجعله يواجه المستقبل دون أن يكون هذا المستقبل محددا.

---

1) توضيح (Mise au point) في مجلة Action, 1944.

2) Sartre, L'Etre et le Néant, p.61

إن القلق ليس هو الخوف فالخوف يتعلق بشيء ما في العالم يكون خطرا على الذات. أما في القلق فإن مصدر الخطر متأت من الوجود لذاته نفسه، فالوعي ينتابه القلق أمام هذه الحرية. فالجندي يمكن أن يخشى مواجهة النيران لأول مرة لكن ينتابه القلق تبعا لما يمكن أن يقوم به إزاءها. إنه شعور الدوار (Vertige) الذي ينتاب المقامر أو المدمن على الكحول عندما يكتشفان أن رغبتهما في التخلي عن اللعب أو معاقرة الخمرة لم تؤدّ بهما إلى وضع حد للقمار والإدمان. يقول زكريا إبراهيم : لقد أخذ سارتر هذه الفكرة [القلق] عن كيركيجارد الذي كان يعني بالقلق دوار الحرية، باعتبار أن القلق لا يكاد ينفصل عن إغراء الخطيئة ولكن سارتر خلص هذه الفكرة من كل طابع ديني فجعل من القلق شعورا عاما مبعثه ضرورة الإختيار نفسها، ذلك لأن على الإنسان أن يختار، دون أن يكون لديه أيّ مبدإ للاختيار ... فليس القلق هنا عبارة عن خوف من خطر معين، وإنّما هو تعبير عن ذلك الشعور الحاد الذي يغمر الإنسان حينما يتحقق من أنه قذف به إلى هذا العالم بدون إرادة وأنّه قد حُكم عليه بأن يختار دون أن يكون في وسعه أن يتنبّأ بنتائج أفعاله، بل دون أن يستطيع تبريرها.

غير أن هذا القلق الذي يرتبط كذلك بالشعور بالمسؤولية ليس عائقا أمام الفعل، فالقائد العسكريّ الذي يشعر بثقل المسؤولية الملقاة على عاتقه عندما يتخذ قرارا بالهجوم يدرك أن عددا من الجنود قد يقتل أو يقع في الأسر، لكن ذلك لا يمنعه من الأمر بالهجوم فلا يكون الشعور بالقلق دافعا إلى التخلي عنه. ذلك أن الإنسان هو فعل (Action) وليس مجرد ذات مفكرة. بهذا تكون الوجودية السارترية قد انخرطت في فلسفات الفعل (Philosophies de l'action) وهذا ما جسّد التزام سارتر بقضايا المضطهدين ممّا جعله يساند قضايا التحرر الوطني ومناهضة الحروب الإستعمارية.

كثيرا ما يريد البعض - تفاديا للشعور بالقلق - التفريط في حريّتهم والإدّعاء بأنّهم مجبرون على أفعالهم وأن الظروف هي التي دفعتهم إلى القيام بما قاموا به، فيعتمدون على فكرة الضرورة والحتمية لاستبعاد الشعور بالقلق، غير أن سارتر يعترض على هذا الموقف معتبرا أن من يريد التفريط في حرّيته وإحالة ذاته شيئا من الأشياء أو موضوعا من الموضوعات إنما هو إنسان سيء النّية لا يريد تحمل نتائج أفعاله. إن كل إدّعاء بحتميّة الظروف وعدم القدرة على تغييرها إنما يمثل مسلكا

هروبيّا يجعل الإنسان يتخلى عن أهم خصائص وجوده. إن الإنسان هو الموجود الذي ينفذ العدم إلى وجوده بفعله فلا يمكن أن يكون نمط وجوده على شاكلة نمط وجود الأشياء لأنّه لا سبيل إلى قبول حتمية تحيله إلى مجرد موضوع طبيعي.

يقوم سارتر في القسم الأول من كتاب **الوجود والعدم** بطرح مسألة السلب والعدم ويناقش أطروحات هيغل وهيدغر وهو يريد الوصول إلى أن الحرية الإنسانية هي مصدر السلب والعدم. إن العدم ينفذ بفعل الإنسان. وعلى هذا الأساس ينقد سارتر هيدغر لأنّ "خاصية الفلسفة الهيدغريّة هي أنّها تستعمل لوصف الدازين مفاهيم موجبة تخفي كلّها أشكالا من السلب الضمنيّ" [1] ، لذا لم يكن هيدغر جذريّا ولم يؤكد على دور الحرية التي تُعدم. والموجود لذاته الذي بواسطته يأتي العدم إلى العالم. وقد يعترض هيدغر ذاته على هذا التمشي السارتري ذي الصبغة الأنتروبولوجية، غير أنّه حسب آلان رينو لا يمكن الحديث عن خطإ ارتكبه سارتر فقد أراد بوعي أن يبتعد عن حل هيدغر. إنّه "خلاف عميق وهو خلاف تبنّاه سارتر" [2] وقد عبّر عن خصوصيّة مقاربته بقوله : "إنّ ما أقوم به لا يشبه في شيء الفلسفة الهوسرليّة ولا هيدغر ولا أيّ شيء آخر" [3]. إن الاختلاف بين سارتر وغيره من الفنومينولوجيين هو أن الحرية هي مصدر النفي، والعدم. فإذا كان الوجود الإنساني قائما على التجاوز وعلى أن يكون ما ليس هو ولا يكون ما هو فذلك لأن العدم هو الذي ينفذ بواسطة الوجود الإنساني ذاته. إن التمييز الذي أقامه سارتر بين الوجود في ذاته والوجود لذاته هو الذي يجلي الوجود لذاته انزياحا عن ذاته وهو الوجود الواعي الحرّ في إختيار ماهيته، في حين أن الوجود في ذاته هو الوجود الماديّ وهو وجود غير واع، هو الملاء والماهوي. إنه التعارض بين الضرورة والحريّة، الجمود والحركة، فالوجود لذاته تعديم (ملاشاة) وسالبية، يسلب ذاته بإستمرار وهذا هو سبيله إلى الوجود. لم يعد العدم ذا منظور منطقيّ بل هو أنطولوجي يحيل إلى طبيعة الوجود لهذا فإن سارتر، وقد طرح في بداية **الوجود والعدم** مسألة الوجود، ينتهي بسرعة إلى

---

1) *L'Etre et le Néant*, Gallimard, 1943, p.54.

2) Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset, 1993, p.69.

3) *Grand philosophe*, GF, 1994, p.69.

طرح مسألة العدم. يقول سارتر "إن هذه الإمكانية التي للوجود الإنساني في أن يفرز عدما يعزله، قد أدركها ديكارت، بعد الرّواقيين، ومنحها اسما، إنّها الحريّة ". [1]

ب- الحرية والإلتزام

لكن يحسن أن نشير الآن إلى أنّ سارتر هو مثال الفيلسوف الملتزم. فإذا كان سارتر قبل الأربعينات، بعيدا عن الإنتماء الإديولوجيّ والاهتمام بالسياسة، فإنّ اندلاع الحرب قد مثّل نقطة تحوّل في حياته. لقد أشعرته الحرب بوجود الآخرين وبالتاريخ. فلو عدنا إلى كتاب **الوجود والعدم** للاحظنا أنّ سارتر قد ميّز بين الوجود في ذاته والوجود لذاته. والوجود لذاته هو الوحيد الحرّ الذي يُعدم الوجود في ذاته. ويمكن القول عندئذ بأنّ الالتزام هو "البنية الأنطولوجيّة للسلب" [2]. لذلك فإنّ المستقبل هو البعد الأهمّ. وعندما أراد سارتر الاستحواذ على الحقل الثقافيّ ونشر مبادئ فلسفته ونظرته إلى الوجود اعتمد على هذا المفهوم. لذا نجد مفهوم الالتزام في كتاب **الوجوديّة مذهب إنسانيّ**. وهذا الكتاب هو في الأصل محاضرة ألقاها سارتر سنة 1945 وقدّم فيها فلسفته بشكل مبسّط. يقول سارتر في هذا السياق : "يجب أن ألتزم أوّلا" [3].

«D'abord je dois m'engager, ensuite agir selon la vieille formule : il n'est pas besoin d'espérer pour entreprendre».

وقد تجلّى موقف سارتر الملتزم في دراسته بعنوان : "ما هو الأدب ؟ "حيث قدّم صورة الأديب الملتزم، خاصّة وقد كان الماركسيّون ينتقدون سارتر إذ يقدّمون فلسفته على أنّها ذاتويّة محض وعلى أنّها تعبير عن الفكر البرجوازيّ. فكان على سارتر أن يدافع عن نظريّته وهو ما قام به في **الوجوديّة مذهب إنسانيّ** وفي **ما هو الأدب** ؟ حيث يعارض مذهب الفنّ للفنّ. فإذا كان الشعر فنّا لا يُطلب فيه الالتزام فإنّ الرواية مثلا أو المسرح مطالبان بأن يُعبّرا عن التزام الأديب. إنّ الأثر الأدبي هو بمثابة نداء يوجّهه الأديب إلى القارئ للعمل على "تحقيق مملكة الغايات" أي مناهضة الظّلم والاستعمار والإستبداد. يقول سارتر : "إنّ الأديب يكون ملتزما عندما يسعى إلى أن يكون له الوعي الأكثر صفاء واكتمالا بأنّه "متورّط" (Embarqué)، أي

---

1) *L'Etre et le Néant*, p. 61.

2) *L'Etre et le Néant*, p. 234.

3) *L'existentialisme est un humanisme*, p.54.

عندما ينقل لنفسه وللآخرين التزام العفويّة المباشرة إلى مستوى التفكير. إنّ الأديب هو وسيط (Médiateur) بامتياز." [1] .

وممّا جعل مفهوم الالتزام مفهوما حاضرا بقوّة في فرنسا بعيد الحرب العالميّة الثانية هو ما شهده الحزب الشيوعيّ الفرنسيّ من قدرة على التأثير والانتشار. وأصبح مفهوم الثورة حاضرا بقوّة ومفهوم الالتزام ذا دلالة سياسيّة إيديولوجيّة. إنّ الالتزام هو الذي يضفي طابعا مخصوصا على وجوديّة سارتر فهو الذي يميّز الموجود البشريّ الذي يوجد ضمن محيط تاريخيّ واجتماعيّ، وهو في وضعيّة أو موقف (Situation) وهو حرّ ومسؤول وعليه دوما أن يقوم بالاختيار .

يمكن القول إن القلق هو شعور المرء بأن لا أحد يستطيع تعويضه في **اختياراته وأنّه مهما حاول فإنه محكوم عليه بالحريّة. وليس المرء حرّا في ألاّ** يكون حرّا. وممّا لاشك فيه أنّه بإمكانه محاولة استبعاد تلك الحرية من تبعاتها، وذلك بالخضوع للآخرين، غير أن ذلك لا يؤدّي إلاّ إلى سوء النية لأنه لا مجال للإفلات من الحريّة. وممّا لاشك فيه أنّ الإنسان يشعر بأنه سيّد أفعاله وأنه لا أمل له في تبرير سلوكه بالحتمية وهذا الشعور ليس مريحا في كل الحالات. لذلك يلتجئ البعض إلى التملص من الحريّة.

2 – الحريّة والفعل

أ- الحريّة هي شرط الفعل

لقد تعرّض سارتر إلى مسألة الحريّة بصورة خاصة في القسم الرابع من كتاب **الوجود والعدم** إذ يتناول مسألة الفعل والحريّة ويبيّن أن الحريّة هي شرط الفعل وليس هناك فعل إلاّ حيث توفّر القصد. إن الفعل يقتضي الحريّة باعتبارها شرطه الأساسي، ويعقب سارتر على القائلين بالحتميّة والقائلين بحريّة اللامبالاة بأنهم يريدون بيان أنه بالإمكان وجود فعل غير خاضع للأسباب، وعلى خلاف ذلك فإن القائلين بالحتميّة يذهبون إلى أنّ الفعل لا يمكن أن يكون غريبا عن الدوافع والبواعث والشروط. أمّا سارتر فيرى أن الحرية تامة مطلقة ولكنّها ليست مجرّد اعتباط وعشوائيّة.

---

1) Qu'est-ce que la littérature ? p.98.

يعترف سارتر بأنه من الصعب تعريف الحرّية ووصفها، بيد أنّها تعديم بواسطته يُفلت الوجود لذاته من كل ماهية مسبقة. فلا حدود للحريّة وكل بحث عن دوافع حالت دونها هو تعلّة. كما أن عدم الإختيار هو نفسه اختيار. ويتعرّض سارتر إلى علاقة الحريّة بالإرادة، دون أن يترتب على ذلك تصوّر الفعل الحر فعلا عشوائيّا. يقول : "كل فعل من أفعالي، مهما كان ضئيلا، هو حرّ تمام الحريّة، لكن لا يعني ذلك أن يكون كيفما اتفق" [1]. وفي سعيه إلى فهم أنطولوجي للحريّة يستعرض سارتر أهم النتائج التي توصل إليها وهي :

* **أولا** : "الوجود يرجع إلى الفعل" (Etre se réduit à faire) و"الانقطاع عن الفعل هو انقطاع عن الوجود" (cesser d'agir)،(c'est cesser d'être).

* **ثانيا** : الفعل قصديّ وتحقق القصد بحضوره تجاوز لما هو معطى نحو نتيجة نريد الحصول عليها [2]. ويلاحظ سارتر أنّ "المشروع الحر هو مشروع أساسيّ لأنّه وجوديّ " [3] وهو ما يستدعي بيان علاقة الحريّة بالوقائعيّة (Facticité) التي تعني أنّ الوجود الفردي هو واقع لكنه دون أساس أو سبب. إنّه الجواز (Contingence).

يقدم سارتر في البداية حجج المعترضين على وجود الحريّة بدعوى وجود موانع كثيرة تحول دونها، فنحن لسنا أحرارا في تغيير وضعيّتنا ونحن نخضع لجملة من الحتميّات، بحيث يكون "تاريخ حياة، مهما كانت، هو تاريخ فشل" [4] .أمّا القائلون بالحريّة فإنهم يعتبرونها غير قابلة للتنازل، فدرجة مقاومة (Adversité) الأشياء لا تصلح أن تكون حجة على عدم حرّيتنا لأنّه بواسطتنا نحن، أي بواسطة غاية نضعها مسبّقا تبدو مقاومة الأشياء ذاتها. "يمكن أن تبدي الصخرة مقاومة كبيرة إذا أردت إزاحتها لكنّها ستكون ذات مساعدة كبيرة إذا كان غرضي هو الصعود لرؤية المشهد الطبيعي" [5]، والحريّة لا تنفصل عن الالتزام الذي بفضله يبدو هذا الشيء على نحو ما أو على نحو آخر. إن الحرية هي "استقلال الاختيار" وبالتالي وفي هذا المنظور أن نختار وأن نفعل هما أمران متضامنان ومترابطان. وهذا ما

---

1) *L'Etre et le Néant,* p .530.

2) Ibid, p.556.

3) Ibid, p.556.

4) Ibid, p.559.

5) Ibid, p. 561.

يسمح بتجاوز ثنائيّة القصد والفعل. وحتى إن وجدت "حدود" للحرّية فإن هذه الحدود لا معنى لها سوى ذلك الذي أضفيه عليها. ويشبّه سارتر الحريّة بالعدم و"بثغرة في الوجود". أما فيما يخص علاقة الحرية بالوقائعية فإن هذه الوقائعية تتمثل في أنه ليس بوسعنا ألاّ نكون أحرارا، كما ترتبط الحرية بالموقف (Situation).

ب. الحرية والموقف

ليست هناك حريّة إلاّ وهي في موقف ولا موقف دون الحريّة [1]. ويقوم سارتر تبعا لذلك بتحليل بُنى الموقف مثل مكاني ومحيطي وماضيّ وقريبي وموتي.

* مكاني : أي المحل الذي أوجد به والأشياء كما تظهر لي. يقول سارتر : "لا يمكن ألاّ يكون لي مكان وإلاّ لكنت بالنسبة إلى العالم في حالة تحليق" [2]. ويُجلي سارتر نقيضة يصوغها علي النحو التالي : "إنّ الواقع البشريّ يتلقى بدءا مكانه وسط الأشياء. والواقع البشريّ هو ما به يتنزل المكان ضمن الأشياء " [3].

* محيطي : يختلف عن المكان حيث تكون الأشياء أدوات وهي تبدو وتتلاشى بالرغم عنّي كما يكون بوسع الغير تحديد استعمالي لها. وهذا ما يؤدي إلى تغيير المشروعات تبعا لما يطرأ على المحيط من تبدّل. ففي المحيط ضرب من اللاتعين يجب أخذه بعين الإعتبار.

* ماضيّ : يلاحظ سارتر أنّ "الماضي لا يعيّن أفعالنا كما تعيّن الظاهرة السابقة الظاهرة اللاحقة" [4]. إنّ للماضي وجودا وهو يشتمل على الأحداث التي مرّت وعلى العلاقات الاجتماعيّة. غير أنّ الماضي ليس قائما بذاته فهو في انتظار القرار الذي أتخذه بشأنه، والمشروع الأصلي هو الذي يوجّه نظري إلى ماضيّ ويحدد معناه.

* قريبي (Mon prochain). قد يبدو هذا اللفظ أقرب إلى الإستعمال المسيحي منه إلى فلسفة سارتر . غير أنّ قصد سارتر بعيد عن ذلك الاستعمال، إذ يحدّد القريب من وجوه عدّة : الأدوات والاستعمال، الدّلالة والآخر. هناك دلالات مستقلّة عنّي

---

1) *L'Etre et le Néant*, p.562.

2) Ibid, p. 569.

3) Ibid, p.570.

4) Ibid, p.571.

(الحافلة، القطار)، وهناك مقاومة للأشياء ثم هناك الآخرون. وفي هذا السياق يتعرّض سارتر إلى مسألة اللغة لكنّه ينبّه إلى ضرورة الابتعاد عن التفسير البنيوي. فالإنسان هو الذي يستخدم اللغة ولا يمكن أن نجعل اللغة لسانا يتكلّم بمفرده. [1]

* موتي : ما تجدر ملاحظته في البداية هو أن لسارتر تصوّرا مخصوصا للموت وليس الموت مسألة أساسيّة اهتم بها. لقد قطع مع التصورات القديمة التي تجعل الموت انتقالا إلى عالم الآخرة أو تحتفل بالموت من وجهة نظر لاهوتية. ويتعرّض سارتر في هذا السياق إلى موقف هيدغر من الموت الذي يقوم على أن الكائن البشري هو كائن من أجل الموت (Zum tode)، "يجب أن نستنتج، خلافا لهيدغر، أنّ الموت واقعة جائزة" (Contingente) [2]. وقد حاول سارتر الفصل بين الموت والتناهي، فبالنسبة إليه "يكون الموت واقعة جائزة ترتبط بالوقائعية، أمّا التناهي فهو بنية أنطولوجيّة للوجود" [3] . فحتّى لو كان مصير الوجود الإنساني ليس هو الموت فهو لا يفلت من التناهي. لذلك من غير المعقول انتظار الموت أو التفكير فيه أو الخشية منه. ويبدو سارتر هنا قريبا من الموقف الأبيقوريّ الذي كان يدعو إلى عدم الإنشغال بالموت لأنّه لا معني له. إنّه مجرّد تفكك الذرّات المكونة للجسم والنفس وبالتالي يحصل الإنسان على السكينة (الأتراكسيا) عندما يدرك حقيقة الأشياء.

اعتمادا على مختلف خصائص الموقف يستخلص سارتر جملة من النتائج. ففي مقام أول "أنا موجود وسط موجودات أخرى" [4]، وفي مقام ثان فإنّ "الموقف لا يوجد إلاّ في تضايف مع تجاوز المعطى نحو غاية معيّنة" [5]. إنّ الموقف ليس موضوعيّا ولا ذاتيّا، وثالثا إنّ "الوجود ضمن موقف يعرّف الواقع الإنسانيّ" [6].

في الجزء الثالث المعنون بـ "الحريّة والمسؤوليّة"، يلقي سارتر على الإنسان عبئا ثقيلا إذ يجعله مسئولا مسؤوليّة مطلقة ". فهو مسؤول عن ذاته باعتباره كيفيّة في الوجود" [7]، ويعرّف سارتر المسؤوليّة باعتبار أنّ الفاعل مسؤول عمّا يحدثه أي

---

1) Ibid,p.577.

2) Ibid,p.630.

3) Ibid,.p.631.

4) Ibid,p.633.

5) Ibid, p.633.

6) Ibid,p.634.

7) Ibid,p. 639.

عليه أن يجيب عن أفعاله. وبما أن المسؤولية لا حدود لها فلا يمكن التذمّر ممّا يحصل، إذ من غير المعقول أن نفكّر في التشكّي بما أنه لا وجود لشيء خارجيّ هو الذي قرّر ما نشعر به وما نحياه وما نحن عليه" [1].

II- خصائص الحريّة

1. الحرية على إطلاقها

لا يمكن اعتبار الحريّة خاصيّة من خاصيّات الوجود البشريّ بل إنّها هذا الوجود ذاته لا تنفصل عنه. ولهذا يقول سارتر إنّ "الإنسان حرّ، الإنسان حريّة"، تأكيدا على صميم العلاقة ووثوق الصلة بين الوجود لذاته والحريّة. وهكذا فالحريّة مطلقة ودائمة. فليس هناك إكراه في قبول الحرب مثلا إذ يمكن للمرء أن يرفض تجنيده. وخلافا لموقف الفلسفة الكلاسيكيّة فإنّ كل الأفعال سواء كانت صادرة عن الإرادة أو الأهواء هي أفعال حرّة. مثال ذلك وجود شخصين أمام خطر ما، أحدهما قد يهرب في حين قد يمكث الآخر في مكانه عازما على المقاومة. فالهدف واحد وهو تجنّب الخطر لكن تختلف الوسائل لتحقيق ذلك الهدف. وكلا الموقفين ليسا خاضعين لحتميّة ما بل هما يعبّران عن الحريّة. فليس موقف الخوف والهروب بأقل حريّة من موقف المقاومة. يقول سارتر في هذا السياق : "بالنسبة إلى الحريّة لا تمتاز أيّ ظاهرة نفسيّة عن سواها، وإذن فإنّ جميع الظواهر النفسيّة تعبّر عن حريّة الوعي على حدّ سواء. إنّها جميعا طرق أو أنحاء للوجود تعبّر عن طرق الوعي في ملاشاة ذاته" [2] . إذن، الحريّة إنّما تكون بإزاء مواقف معيّنة والوعي هو الذي يمنح معنى لهذه المواقف. إلا أن حرية الوعي هذه مزدوجة الدلالة، وصورة ذلك أنّ "الوعي يحمل خاصيّتين متعارضتين : فهو من جهة فرار مستمرّ وحريّة مستمرّة وهو من جهة أخرى تجمّد مستمرّ وضرورة مستمرّة . هاتان الخاصيّتان المتعارضتان هما ما نقصد من ازدواج الدّلالة في الحريّة الإنسانيّة عند سارتر" [3].

---

1) Ibid, p. 639.

2) *L'Etre et le néant*, p.521.

3) الشاروني (حبيب)، **فلسفة جان بول سارتر**، منشأة المعارف بالإسكندريّة، د.ت.، ص : 319.

لقد أكّد سارتر على أنّ التركيب الأنطولوجيّ للوعي هو القطع والتعديم. إنّ الحريّة ذات طبيعة أنطولوجيّة ترتبط بالوجود لذاته ذلك أن الحريّة والوجود الإنسانيين أمران متلازمان بل إنّهما نفس الأمر. إن الحرية تتميّز بضرب من العفويّة والتلقائيّة، ولعلّ ذلك ما يقرّب تصوّر سارتر من تصوّر برغسون رغم إعلان سارتر أنّه ليس برغسونيّا. وبما أنّ فلسفة سارتر تؤكّد على أنّ الإنسان محكوم عليه بأن يكون حرّا فإنّها قد جعلت الحريّة "قيدا" لا يفلت منه الإنسان، وعليه فإن هذه الفلسفة أكّدت على ضرب من "الحتميّة" في حين أرادت التأكيد على الحريّة المطلقة. وفضلا عن ذلك فقد جعل سارتر الحريّة - من حيث هي تعبير عن تلقائية الموجود البشري - بعيدة عن أيّ تروّ أو تدبّر عقليّ (Délibération)، كما استبعد أن تكون للحريّة درجات.

وإذا كان سارتر قد قرر في كتاب **الوجود والعدم** أنّ الإنسان حرّ مطلق الحريّة بمقتضى تركيبه الأنطولوجيّ فإنّه ذهب في كتاب **الوجوديّة مذهب إنسانيّ** إلى أنّ "الحريّة ليست لها غاية خلال كلّ ظرف عينيّ سوى أن تريد ذاتها" حتى وإن كانت العلاقة بين حرية الفرد وحرية الآخرين موطن صراع حيث "الجحيم هم الآخرون" إذ يريد الآخر الإستحواذ على حريتي بإحالتي إلى مجرد موضوع.

إذا كانت فلسفة سارتر هي فلسفة الحريّة الإنسانيّة فهل بالإمكان العثور على مرجعيّات فلسفيّة استندت إليها وأثّرت فيها ؟ لقد كانت علاقة سارتر علاقة وطيدة بالفنومينولوجيا الألمانيّة وخاصة بفنومينولوجيا هوسرل وهيدغر. ويركز كثير من الباحثين على هذا التأثير الألماني ويعتبرون سارتر من الذين ساهموا في نشر الفكر الفنومينولوجي في فرنسا. ولقد صرّح سارتر نفسه بأنّه كان هوسرليّا وبأنّ التقاءه بهيدغر كان التقاء أساسيّا جدّا.

2. سارتر والإرث الديكارتي

غير أنّ الفلسفة الفرنسيّة قد هيمن عليها أب الفلسفة الحديثة - ديكارت - الذي كان له حضوره في المتن السارتري. ولبيان ذلك سنقتصر علي مقال كتبه سارتر سنة 1946 كمقدّمة لنصوص مختارة لديكارت، وعنوان هذا المقال هو : "الحريّة الديكارتيّة". فمن أيّ موقع يمكن أن نفهم هذه الحريّة وأن نستشرف علاقتها بما سيعبّر عنه هيدغر لاحقا في ? Vom Wesen des Grundes (حول ماهية الأساس).

من المعروف أنّ ديكارت قد منح الله حريّة مطلقة والله هو الضامن للحقيقة. أمّا الإنسان فإنّ له فهما محدودا في حين أنّ حرّيته ترتبط بإرادته. فكيف تتجلّى حريّة الإنسان حسب ديكارت ؟

إذا استحضرنا المنهج الديكارتي وخاصّة القاعدة الأولى تبيّنا كيف أنّ ديكارت قد جعل الإنسان حرّا، فبمقدوره رفض أيّ فكرة أو رأي لا يتبيّن أنّه يقينيّ لا يزعزعه الشكّ. ويمكن القول في هذا المستوى إنّ هذه الحرّية هي حرّية سلبيّة إذ تمتنع عن التسليم بما هو مشكوك فيه. إنّ هذه القاعدة الأولى تنزّل الحرّية الفكريّة منزلة الصدارة إذ أنّها لا تخضع إلاّ لسلطة العقل. إنّ الأمر يتعلّق إذن بالتحرّر من المألوف والموروث الذي لم يباشره النّقد ولم يفحصه العقل.

ومن ناحية ثانية فإنّ اعتماد منهج الشكّ يقوم على التوقف عن الحكم وعلى الرفض، إنّ الحريّة هي قول لا. لقد قادت الحريّة ديكارت إلى الشكّ في الحقائق العقليّة والرياضيّة. أمّا الإرادة فهي إرادة حرّة وحريتها حريّة لا مبالاة وهي أدني درجات الحريّة. أمّا إذا اهتدت الإرادة بنور العقل فإنّنا نحصل على أعلى درجات الحريّة.

وبما أنّ سارتر قد تبنّي موقفا إلحاديّا فإنّه ينتزع الحريّة المميّزة للإله ليجعلها خاصيّة للإنسان الذي تكون له عندئذ حريّة مطلقة. هذا هو إجمالا تأويل سارتر للحرية الديكارتيّة. إنّ المجالات التي تتجلّى فيها هذه الحريّة هي مسألة المنهج الذي "اخترع اختراعا". يقول ديكارت "إنّ بعض الطرق التي سلكتها قد أوصلتني إلى اعتبارات وإلى مبادئ كوّنتُ منها منهجا" [1]. ومن هنا تبرز قدرة الأنا وحرّيته. "هكذا يُكتشف أوّلا في مؤلّفات ديكارت أوّل تأكيد إنسانيّ للحريّة الخلاّقة التي تبني الحقّ قطعة قطعة، والتي تستشعر وتقيم في كلّ لحظة العلاقات الحقيقيّة بين الماهيّات وذلك بتقديمها للفروض وللرسوم التخطيطيّة" [2]

لقد أدرك ديكارت حسب سارتر أنّ "مفهوم الحريّة يتضمّن مقتضى استقلال مطلق، وأنّ فعلا حرّا هو إنتاج جديد تماما لا يكون أصله موجودا في وضع سابق

---

1) *Discours de la méthode*, 1ère partie.

2) «Ainsi découvrons-nous d'abord dans ses œuvres une magnifique affirmation humaniste de la liberté créatrice, qui construit la vraie pièce, qui pressent et préfigure à chaque instant les rapports réels entre les essences, en produisant des hypothèses et des schèmes». «La liberté cartésienne», *Situations philosophiques*, Gallimard, Coll. Tel, 1990, p.67.

للعالم وبالتالي فإنّ الحريّة والإبداع ليسا سوى شيء واحد" [1]. وفي آخر المقال يمجّد سارتر ديكارت بقوله :

«Mais nous ne reprochons pas à Descartes d'avoir donné à Dieu ce qui nous revient en propre, nous l'admirerons plutôt d'avoir, dans une époque autoritaire, jeté les bases de la démocratie, d'avoir suivi jusqu'au bout les exigences de l'idée d'autonomie, de l'avoir compris, bien avant le Heidegger de Vom Wesen des Grundes, que l'unique fondement de l'être était la liberté» [2]

لقد اعترض هنري بيرو (Birault) على قراءة سارتر لديكارت معتبرا إيّاها قراءة خاطئة لكنّها "موحية جدّا" وملاحظا أنّ الفلاسفة ليسوا دوما مؤرّخي فلسفة ممتازين. فتاريخ الفلسفة يتشكّل لدى سارتر مع ماركس وهوسرل وهيدغر. وقد مارس سارتر على المتن الديكارتي ضربا من العنف التأويليّ ولم يتمكّن من فهم مقاصد هيدغر. لقد أراد سارتر إنزال إله ديكارت من السماء إلى الأرض، لكن وفق أيّة قراءة ؟ ومن جهة أخرى يعترض بيرو (Birault) على محاولة سارتر البحث لدى ديكارت عن رائد لهيدغر تمكّن قبله من فهم أنّ "الحريّة هي الأساس الوحيد للوجود "يقول بيرو : "إنّ الحريّة عند هيدغر، خلافا للحريّة عند سارتر، لا تجد أيّ صورة مسبّقة لها في تاريخ الميتافيزيقا الغربيّة. فكلّ الأشكال المألوفة للحريّة قد وقع الاعتراض عليها" [3].

3- الحريّة والتحليل النفسيّ : الاختيار الأصليّ

لا شكّ أن الدفاع المستميت عن الحريّة من قبل سارتر سوف تجابهه بعض الصعوبات خاصّة إذا استحضرنا نتائج التحليل النفسيّ. فقد اكتشف فرويد أنّ لكلّ سلوك معنى وأنّه توجد دوافع لا واعية هي التي تحدّد شخصيّتنا منذ الطفولة ممّا يجعل الحتميّة نفسيّة لا واعية. وما تجدر ملاحظته هو أنّ سارتر قد تعامل مع التحليل النفسيّ تعاملا مخصوصا. لكن قبل أن نبيّن ذلك يمكن الإشارة إلى أنّ الثقافة الفرنسيّة لم تتعرّف على فرويد إلاّ بصورة متأخرة. ذلك أنّ مؤلّفاته لم تترجم إلى الفرنسيّة إلاّ

---

1) Sartre, «La liberté cartésienne», p. 67.

2) Ibid, p.79.

3) Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, 1972. p.450.
«La liberté de Heidegger, à l'inverse de celle de Sartre, ne trouve aucune préfiguration dans l'histoire de la métaphysique occidentale. Toutes les formes bien connues de la liberté sont ici récusées».

بعد فترة طويلة، كما جوبه فرويد بأشكال من الرفض في البداية ممّا جعله يتحدّث عن مقاومة للتحليل النفسيّ. وقد انعكس هذا الوضع على تفكير سارتر الذي عاش في مناخ فلسفيّ ديكارتيّ لم يتقبّل أطروحات فرويد حول الجهاز النفسيّ واللاوعي والدوافع الجنسيّة. إنّ موقف فرويد يؤول إلى الإقرار بالحتميّة النفسيّة. وبما أن سارتر يرفض أشكال الحتميّة فإنّه يعترض على التحليل النفسيّ لأنّه لا مجال في فلسفة الوعي للقول باللاّوعي. لذلك رفض سارتر مفهوم اللاوعي واعتماد فرويد على التفسير السببي والجنسيّ. وعوض اعتماد طريقة التفسير (Explication) يذهب سارتر إلى أنه يحسن اعتماد طريقة الفهم (Compréhension). يقول ميشال كونتا معقبا على موقف سارتر : "إنّ هذا التعارض بين "التفسير" و"الفهم" الذي يؤسس لفلسفته قد وجده سارتر لأول مرّة عند كارل ياسبرس وهو فيلسوف ألماني مؤلف كتاب بعنوان "علم النفس المرضيّ العام" الذي راجع سارتر ونيزان ترجمته إلى الفرنسيّة سنة 1928" [1].

هكذا نستجلي وجه اعتراض سارتر على التحليل النفسي الفرويديّ، غير أنّه أنشأ في مقابل ذلك ما سمّاه بالتحليل النفسيّ الوجوديّ (Psychanalyse existentielle) وهو وصف يستهدف إبراز المشروع الأساسيّ للشخص ويحدّد نمط حياته.

إنّ التحليل النفسيّ الوجوديّ، عندما يدرس أديبا على سبيل المثال، لا يسعى إلى تفسير إبداعاته بالدوافع اللاواعية بل إلى فهمه هو من الداخل بالكشف عن المشروع الأصلي الذي ارتبط به منذ طفولته وعن الغايات التي كان له أن يبلغها. إنّه "بحث عن الإنسان في منتجاته الأدبيّة". ولقد حدد سارتر غاية التحليل النفسيّ الوجودي بالعثور على الطريقة الأصليّة التي لدى كلّ منّا لاختيار وجودَه. إنّ الإنسان ليس جمعا بل هو شمول. كما لا يمكن تفسير الفعل باللحظة السّابقة، ذلك أنّ الوعي تجاوز ومشروع فلا سبيل إلى الرّجوع إلى ماضي الشخص ونفسيّته أو بالأحرى اعتماد التفسير بالدوافع الجنسيّة، إنّما يجب أن يفهم انطلاقا من الغاية التي يُراد تحقيقها إذ معنى الفعل يقوم أمامه. وقد استعاض سارتر عن فكرة السببيّة بمفهوم التحفيز (Motivation) القائم على الفهم وليس على التفسير. إنّ الطريقة التي يعتمدها سارتر هي طريقة ارتداديّة تقدّميّة (Régressive progressive) تسمح للفرد بتبيّن مشروعه الأصلي أي بتبيّن الطريقة التي كان بها تحفيز حرّ، بالرغم من أنّه كان

---

1) Michel Contat, «Sartre La psychanalyse existentielle», *Magazine littéraire*, Hors série, n° 1, p.89.

يعتقد أنّ الأمر لا يخرج عن حدود ضرورات الأشياء. وبهذا يقضي التحليل النفسيّ الوجوديّ على روح الجدّ الذي يعتقد في القيمة الذاتيّة للأحداث. وبالتالي يصبح من الممكن للكائن أن يغيّر مساره بصورة واعية. وقد استخدم سارتر التحليل النفسيّ الوجودي لدراسة حياة وأعمال بعض الأدباء مثل فلوبير الذي خصّص له ثلاثة مجلّدات بعنوان "غبيّ العائلة"(L'idiot de la famille).

خاتمة

إن تصوّر سارتر للحريّة تصوّر له خصوصيّته. فهو من بين الفلاسفة من منح الإنسان حريّة مطلقة انطلاقا من تعريف الوجود لذاته بما هو انفصال وتعديم. إنّ الحريّة هي ما يجعل الإنسان شبيها بالإله. فالدور الذي منحه ديكارت للإله منحه سارتر للإنسان بما هو ذو حريّة لامتناهية وهو قادر دوما على تجاوز الوضعيّات التي يوجد فيها. ليست هناك إذن حتميّة بالنسبة إلى سارتر وحتّى لو وجدت فإنّها ليست عائقا أمام الحريّة، هذه الحريّة التي هي ماهية الإنسان. يقول سارتر : "الإنسان حرّ، الإنسان حريّة" تأكيدا على ما للحريّة من وثيق الصلة بالوجود الإنسانيّ. وتتجلّى الحريّة في تجربة القلق الأنطولوجيّ الذي يسعى البعض إلى الفرار منه بانتحال أعذار لتصرّفاتهم وبالهروب من المسؤوليّة فيكونون بذلك سيّئي النيّة. إنّ سوء النيّة كذب يمارس على الذات ولكنّه كذب يصدّق إذ يتبنّاه صاحبه. ولقد حاول سارتر فضح هذا الأسلوب المتمثّل في الفرار من الحريّة استبعادا لوطأتها الثقيلة على الذات، وأراد أن يلتزم كلّ فرد بحريّته التي تجعله شبيها بالإله. إنّ هذه الحريّة هي التي تجعل الإنسان لا يستقرّ له قرار فهو في حركة دائبة وتحوّل مستمرّ. غير أنّ الحريّة هي دوما في موقف وليس هذا الموقف هو ما يُنقص الحريّة بل هو ما يمنحها قيمتها. إنّها حريّة تتنزّل ضمن أفق معيّن وموقف مخصوص، وبُنى هذا الموقف هي الماضي والمكان والموت.

في كتاب **الوجود والعدم** يطرح سارتر مسألة الحريّة في بعدها الأنطولوجيّ انطلاقا من التمييز الذي أقامه بين الوجود لذاته والوجود في ذاته. إنّها حريّة تتعلق بالوجود الإنسانيّ وتكون تامة أو لا تكون. لكن في كتاب **نقد العقل الجدلي** يتغيّر أسلوب سارتر وتنتج مفاهيم جديدة مثل البراكسيس والممارسة الجامدة والجمعيّ والجماعة. غير أنّ سارتر يبقى في إطار إشكاليّة العلاقة بين الإنسان والعالم، وهو

يحلّل الاغتراب في مستويات عدّة، ويضفي عليه طابعا أنطولوجيّا. ذلك أنّ علاقة الإنسان بالإنسان تقع في حيّز النّدرة التي تعني أنّه لا وجود لمنتجات تحقّق رغبات كلّ الأفراد بل إنّ هناك نقصا في الموارد الطبيعيّة. وفي عالم الندرة تصبح العلاقات صراعيّة إذ ينظر كلّ فرد إلى الآخر على أنّه عدوّ مزاحم له وتكون الندرة هي الأساس الأنطولوجيّ والترنسندنتالي للوجود البشريّ فيتحقق بذلك شرط أوّلي لصراع الطّبقات لم يُحلّل في المتن الماركسيّ، وتنشأ العلاقات الاجتماعيّة القائمة على الضرورة والاغتراب والبراكسيس المضادّ ويتكوّن عالم جهنّميّ هو تتابع لصور الشّر. وإذا كان سارتر كتب **نقد العقل الجدلي** فإنّما كان ذلك نقدا للعقل الجدلي ومساءلة لأسس الماركسيّة التي أصيبت بالتكلّس، لذلك ستكون الوجوديّة حفاظا على منزلة الإنسان وإيديولوجيا داخل الماركسيّة حتى تستعيد حيويّتها.

لكن ما قيمة هذه الحريّة السارتريّة ؟ لقد توصّل سارتر إلى نظريّته من خلال قراءة نقديّة للتحليل النفسيّ فرفض مفهوم اللاوعي وعوّضه بالمشروع الأصليّ، ومن خلال رفض كلّ تشيئة للإنسان، وهذا وجه من وجوه تحرّر الإنسان من سيطرة القوى الخارجيّة. لكن سارتر بالغ في التأكيد على الحريّة وفصلها عن جميع أنواع الحتميّة، ممّا جعل نظريّته لا تخلو من تجريد وتعميم. وفي هذا السياق يمكن مسايرة ما ذهب إليه مرلوبونتي عندما اعتبر أنّ الحريّة وإن كانت موجودة فإنّها ليست تعديما محضا بل إنّها تتجاوز الحتميّة ويصبح السّلوك هادفا ومتجاوزا للمعطيات التي يمكن أن تعيقه. بمعنى آخر تبدو نظريّة مرلوبونتي نظريّة أكثر واقعيّة من تلك التي تبنّاها سارتر، خاصّة وأنّ موقف مرلوبونتي من التحليل النفسيّ غير متماثل مع موقف سارتر إذ كان أكثر قبولا منه للتحليلات الفرويدية ولاستتباعاتها. وبوجه عام فقد سعى مرلوبونتي إلى تجاوز النقائص والثنائيّات التي تؤدّي إلى مواقف حدّية.

المصادر والمراجع

♦ باللسان العربيّ

1 - المصادر

* سارتر.

- **الوجود والعدم**، ترجمة : عبد الرّحمان بدوي. دار القلم 1966.

- الوجوديّة مذهب إنسانيّ، ترجمة كمال الحاج، دار الآداب، 1966

2- المراجع

* إبراهيم زكريّا.

- **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، الطبعة الأولى، 1968.

- **مشكلة الحريّة**، مكتبة مصر، دار سحنون. (د. ت).

* بدوي (عبد الرّحمان). **دراسات في الفلسفة الوجوديّة**، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1980.

* بن ذريل (عدنان)، **الفكر الوجوديّ عبر مصطلحه**، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، 1985.

* الدّيدي (عبد الفتّاح). **الاتّجاهات المعاصرة في الفلسفة**، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1985.

* الشاروني (حبيب). **فلسفة جان بول سارتر**، منشأة المعارف بالإسكندريّة. (د.ت.).

* ماكوري (جان)، **الوجوديّة**، ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام، مراجعة فؤاد زكريّا، سلسلة عالم المعرفة. 1982.

* **الموسوعة الفلسفيّة**، فصل : "وجوديّة".

* **مجلّة الآداب**، عدد : 4-5 .1980. عدد خاص بسارتر.

* **عالم الفكر**، المجلّد الثاني عشر. يوليو/ أغسطس/ سبتمبر 1981. عدد خاص بسارتر.

♦ باللّسان الفرنسيّ

1- المصادر

* Sartre,

- *L'Etre et le néant*, Gallimard, 1943.4e partie : «Avoir, faire et être».
- *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1962.
- *Questions de méthode*, Gallimard, collection Idées, 1960
- *Critique de la raison dialectique I*, Gallimard, 1960.
- *Situations philosophiques*, Gallimard Tel, 1990.

2- المراجع

* ARON(R),

- *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, 1973.
- *D'une Sainte famille à l'autre*, Gallimard, 1969.

* BEAUVOIR (s. De). *La cérémonie des adieux*, Gallimard, Collection Folio, 1981.

* HEIDEGGER

- *Questions I, II*, Gallimard, 1990.
- *Lettre sur l'humanisme*, Gallimard, 1966, traduction Munier.

* HYPPOLITE (J.), *Figures de la pensée philosophique*, P.U.F., 1971, Tome, 2.

* MARCEL, (G), *Léxistence et la liberté chez Jean Paul Sartre*, Vrin, 1981.

* MERLEAU-PONTY,

- *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Collection Idées, 1955.
- *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964.

* RENAUT, *Sartre, le dernier philosophe*. Grasset, 1993.

* VEDRINE (H), *Les philosophes de l'histoire*, Déclin ou crise, Petite Bibliothèque Payot, 1975.

♦REVUES

* *Magazine littéraire*, n° 320, Avril 1994, l'existentialisme.