بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 08 يوليو 2019

سارتر والفينومينولوجيا الألمانيّة

عماد عماري
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

الملخّص التنفيذي:

عرف التلقي العربي لأعمال سارتر، ومنذ فترة مبكرة من تاريخه، شحنة إيديولوجيّة حجبت في أغلب الأحيان المضامين الفلسفيّة لتلك الأعمال. لقد رسم صورة للرجل هي أقرب لما كان يحتاجه الوجدان العربي في ذلك الوقت من أن تكون صورة الفيلسوف الذي نزعم التعاطي معه داخل هذا العمل. إنّ إقدامنا على استدعاء سارتر قارئاً ومحاوراً للفلاسفة الألمان كان من أجل أن نثبت أنّ لغة الفكر التي يتكلّمها الفلاسفة أعلى شأناً من لغة الإيديولوجيا التي أرهقت المثقفين، فضلاً عن أنّ هذه العلاقة مع الفينومينولوجيا، والتي كانت بالنسبة إلى سارتر «قدراً سماويّاً»، ما تزال تحتفظ في تقديرنا ببعض أسرارها. ولمّا كان من الأهداف الغير المعلنة للمشروع ما بعد البنيوي هو إفراغ تاريخ سارتر كتاريخ عديم الجدوى وذلك من أجل التحرّر من ثقل التفكير الذي كان يمثله، فإنّ هذا الصمت الذي يترك سارتر غير مثير للجدل يثير فضولنا ويدعونا الى إعادة قراءة سارتر من جديد. وإذا كان ليفيناس هو أوّل من أدخل الفينومينولوجيا إلى فرنسا، فإنّ سارتر، بشهادة ميرلوبونتي، هو من تمكّن، بلا شك، من أن يتيح لجمهور عريض معرفة لا فقط تفكير هوسرل، وإنّما أيضاً، وعلى وجه الخصوص، فلسفة هايدغر. فهل كانت الفينومينولوجيا هي الفلسفة المطابقة لذوق العصر؟

تأتي هذه المحاولة في سياق الكشف عن الكيفيّة التي تلقى بها سارتر الجدّة الهائلة للفكر الألماني، وذلك بغرض الوقوف عند حقيقة الغُنم الفينومينولوجي الذي ظفر به سارتر من رحلته إلى برلين.

مقدّمة

إنّ السؤال الذي يبدو لنا خيطاً هادياً من أجل اكتشاف سرّ الإقبال السارتري على الفينومينولوجيا الألمانيّة، هو ذاك الذي سبق أن طرحه جون قريش: «ماذا جلبت عينيْ هوسرل إلى فرنسا؟»[1]. إنّه السؤال الذي يتعلّق بالكيفيّة التي بواسطتها تمّ تطبيق أسلوب النظر الفينومينولوجي الذي تركه هوسرل نذراً لمن بعده، وما إذا كان أتباع هوسرل قد نجحوا في الدخول إلى الأرض الموعودة التي كانت تتطاوح بها أبصار صاحبها دون أن تدركها. بل لعلّنا نجد عند آلان باديو صيغة أخرى لا تقلّ طرافة حين يتساءل: «ما الذي تبحث عنه الفلسفة الفرنسيّة في ألمانيا؟». والجواب في نظره، يتلخّص في جملة وحيدة: «علاقة جديدة بين المفهوم والوجود، أخذت بدورها أسماء مختلفة، تفكيكيّة، وجوديّة، هرمينوطيقا»[2].

بناء على ذلك، فإنّ غرضنا، في حدود هذه المحاولة، هو الوقوف أوّلاً عند طرافة التلقي السارتري للفينومينولوجيا الألمانيّة في مرحلة برلين، التي أسّستها دروس هوسرل التي قادت سارتر ليقف على أعتاب هايدغر، وذلك من أجل أن نأتي ثانياً إلى النظر في حقيقة سوء الفهم الشهير الذي ارتكبه فيلسوف **الوجود والعدم** إزاء الإشكاليّة الهايدغريّة، واستخلاص ما غنمه سارتر من وراء ذلك من أدوات وتقنيات جديدة.

1. هوسرل في فرنسا: اكتشاف الفينومينولوجيا أو الكنز المنشود

إنّ التأثير الهائل لهايدغر في أعمال سارتر لم يكن ممكناً إلّا بعد أن اكتشف سارتر فينومينولوجيا هوسرل. وإذا كانت المدرسة النمساويّة التي أخذت اسم الفينومينولوجيا، والتي كان من أعلامها برنتانو Brentano ومينونغ Meinong وهوسرل Husserl، قد فرضت نفسها فلسفيّاً في ألمانيا، فإنّ تأثيرها في فرنسا احتاج وقتاً طويلاً. ويعود هذا أساساً إلى المناخ الثقافي للعصر الذي كان يرزح تحت هيمنة الديكارتيّة والفلسفة الكانطيّة الجديدة. إذ منذ 1890 إلى 1930، فإنّ تعليم الفلسفة داخل جامعة السربون لم يشهد تغيراً ملحوظاً، «ديكارتيّة وكانطيّة جديدة في استمرار عنيد»[3]. ولعلّ هذا ما انتبه إليه سارتر في توصيفه لطبيعة الدرس الجامعي الذي كان في نظره جديّاً وعقيماً، الأمر الذي دفعه إلى القول: «**كان أساتذتنا يجهلون التاريخ**»[4].

---

1 **Greisch**, **Jean**, *le cogito herméneutique, L'Herméneutique philosophique et L'Héritage Cartésien*, Paris, J. Vrin 2000, p. 18.

2 **Badiou**, **Alain,** *L'aventure de la philosophie Française*, La Fabrique éditions, 2012, p. 13.

3 **Audray**, **C**., *Sartre et la réalité humaine*, Seghers, collection: philosophes de tous les temps, 1966, p. 7.

4 **Sartre**, **Jean-Paul**, «*Merleau-Ponty vivant*», in les temps modernes, Numéro spécial, n° 184-185, 1961, p. 305.

وإذا كان هوسرل قد قدم إلى فرنسا في 1929 ليعطي سلسلة من المحاضرات حول الفينومينولوجيا، فإنّها مع ذلك لم تصل إلى الفرنسيين إلّا متأخّراً. وفوق ذلك، فإنّ تأثير هوسرل في فرنسا لم يكن ممكناً إلّا بفضل دروس وأعمال جون هيرنغ[5] Jean Hering وألكسندر كويري[6] A. Koyré وألكسندر كوجيف A. Kojéve وجورج غيرفيتش George Gurvitch وإيريك فايل écric weil. ويعود سرّ الإقبال الفرنسي على الفينومينولوجيا الألمانيّة بوجه خاص إلى أنّها كانت تمثل استجابة لحاجة عاجلة، إنّها الحاجة إلى تفكير أكثر «واقعيّة» تظهر بوصفها قاسماً مشتركاً لممارسات جيل سارتر وشهاداته. وهو ما يوحي بأنّ هناك مشروعيّة فلسفيّة جديدة بدأت في التشكّل، وقد أخذت من هوسرل وهايدغر نموذجاً، بل شيللر Scheller وياسبرس[7] Yaspers.

ولعلّ وجه الطّرافة في الاكتشاف السارتري للفينومينولوجيا يعود بنا إلى لقاء سارتر بآرون Aron، الذي كان ما يزال عائداً من ألمانيا بعد أن أمضى عاماً في المعهد الفرنسي ببرلين (1931-1932) درس خلاله الفينومينولوجيا. ثمّ التقى بسارتر في سنة 1933 ليقترح عليه دراسة هوسرل[8]. هكذا أقنع آرون سارتر بمحور اهتمام فينومينولوجيا هوسرل، لأنّها تزعم تجاوز الواقعيّة والمثاليّة في وقت واحد. لقد أوصاه بقراءة كتاب ليفيناس المعنون «نظريّة الحدس في فينومينولوجيا هوسرل». ويعتبر هذا الكتاب وهو أطروحة ليفيناس من المؤلفات الأولى التي أقحمت فينومينولوجيا هوسرل إلى فرنسا. وربّما هذا ما دفع سارتر إلى القول: «**لقد أتيت إلى الفينومينولوجيا من خلال ليفيناس، وذهبت إلى برلين حيث أمضيت قرابة سنة**»[9].

وفعلاً تحصّل سارتر، في 1934/1933، على منحة من المعهد الفرنسي ببرلين. وقد عزم على تخصيص السداسي الأوّل لدراسة هوسرل والسداسي الثاني لدراسة هايدغر. وهو برنامج لم يكتب له التحقق بعد أن وقع فيلسوفنا في سحر هوسرل. وتمكّن سارتر في هذه الفترة من النفاذ إلى بعض مؤلفات هوسرل التي لم

---

5 هو أوّل من قدّم الفينومنولوجيا وأذاع صيتها في فرنسا، وكان له تاثير مباشر على ليفيناس الذي أتى إلى جامعة ستراسبورغ سنة 1923. راجع خاصّة:

- **Hering, Jean,** *Phénoménologie et philosophie religieuse,* imprimerie Alsacienne, Strasbourg 1925.

6 نشير هنا إلى أهميّة مجلة "مباحث فلسفيّة» «*recherches philosophiques*»، التي قام ألكسندر كويري بتأسيسها بوصفه تلميذاً مباشراً لهوسرل.

7 **Jaoua**, **Mohamed**, *Phénoménologie et ontologie dans la première philosophie de Sartre*, L'Harmattan, 2011, p. 53.

= سوف نحيل لاحقاً على هذا الكتاب بـ (Jaoua 2011).

8 تعود هذه الرواية إلى سيمون دي بوفوار Beauvoir De Simone، التي كانت تجمعها بسارتر صداقة قويّة دامت طيلة حياة سارتر، حيث تقول: "أمضينا الأمسية سويّاً في ملهى "بك دي قاز" Gaz de Becفي شارع مونبرناس، وطلبنا كؤوساً ممّا اشتهر به المحلّ: كوكتيل المشمش، وعندئذٍ قال جليسنا آرون وهو يشير إلى كأسه: "افهم هذا أيّها الصديق العزيز، إنّك إن كنت فينومينولوجيّاً، فلك أن تتحدّث عن هذا الكوكتيل وتجعل منه فلسفة"، وقد فاضت عاطفة سارتر أو تكاد: إنّه تحديداً ما كان يصبو إليه منذ سنتين، أن يصف الأشياء كما يراها، ويخرج من عمله هذا بفلسفة!"، راجع:

- **De Beauvoir, Simone**, *La Force de L'âge*, Gallimard, 1960, p. 156.

9 **Sartre**, S*ituations philosophiques*, Gallimard, collection Tel, 1990, p. 144.

تترجم بعد إلى الفرنسيّة، فضلاً عن تمكّنه من قراءة القسم الأوّل من **المباحث المنطقيّة ودروس من أجل فينومينولوجيا الوعي الحميمي بالزمن**[10]. والطريف حقاً في هذا الإقبال السارتري على مؤلفات هوسرل وهايدغر، هو أنّه كان يستشعر عمق هذه النصوص وجدّتها، الأمر الذي دفعه إلى التساؤل عمّا إذا كان ما يقوم به إزاءها يُسمّى عملاً أم قراءة؟[11]. فلا غرابة، إذن، أن نسمع سارتر يحدّث نفسه وقد انتابته لحظة من الفزع والارتباك أمام هوسرل: «لقد كان سبّاقاً إلى اكتشاف أفكاري كلّها»[12]. إذ، على النقيض من برنشفيك، كان يبدو أنّ هوسرل يقول إنّه من الممكن وصف مجرّد وجود جذر شجرة كستناء، أو كأس من الكوكتيل، من غير أن يحول هذا دون مواصلة ممارسة الفلسفة.

وفوق ذلك، فإنّ سارتر لم يُخفِ إعجابه بهوسرل حيث يقول: «**لقد أخذني هوسرل، وأصبحت أرى كلّ شيء من خلال آفاق فلسفته** (...) **لقد كنت «هوسرليّاً» وينبغي أن أظلّ على ذلك طويلاً**»[13]. غير أنّه يضيف في سياق آخر: «**لا يوجد ما هو أكثر غموضاً من كلّ ما كتب هوسرل**»[14]. من أجل ذلك، وبدل أن يُخصّص سداسيّة لقراءة هوسرل، فقد أمضى سارتر أربع سنوات. وعلى خطى بوفرويه يتأكّد لدينا الانطباع بأنّ هوسرل هو أوّل اكتشاف هام لسارتر. وهذا ما يظهر جليّاً في كتابه الأوّل حول **الخيال** *L'imagination*، حيث نجده يثمّن صدور كتاب **أفكار** *Ideen* لهوسرل بوصفه أكبر حدث فلسفي قبل سنة 1914[15].

بيد أنّ سارتر لم يكن هوسرليّاً تماماً، إذ كان لا يُخفي جانب الخصومة والنقد في كلّ ما يفعله. وقد كتب في حديثه عن هوسرل: «**كنت قد كتبتُ كتاباً بأكمله (وخاصّة الفصول الأخيرة) تحت إلهامه: الخيالي، وضدّه صراحة، ولكن مثلما يمكن أن يكتب تلميذ ضدّ أستاذه، كنت قد كتبت أيضاً مقالاً هو: الأنا المتعالي**»[16]. وقد

---

10 **Jaoua** 2011: 54.

11 يُسرّ سارتر بهذه الحيرة إلى سيمون دي بوفوار قائلاً: "هل تعلمين أنّهُ من الصعب جدّاً أن نميّز عمل القراءة؟ هل كان هوسرل وهايدغر عملا أم قراءة هي بوجه ما أكثر منهجيّة من غيرها؟". انظر:

- **De Beauvoir**, **Simone**, *La Cérémonie des adieux*, *Suivi d'Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, Gallimard, collection Folio, 1981, p. 285.

12 Ibid, p.157.

وهذه شهادة أخرى لسيمون دي بوفوار. غير أنّ برنار هنري ليفي، في عرضه لهاتين الروايتين عن التقاء سارتر مع فرناندو قيراسي، قال له سارتر: إنّهُ «يريد أن يصف حجراً أو آخر على نحو فلسفي»، وقيراسي أجاب إنّ هذا بالضبط هو الذي يستغرق ما يفعله هوسرل. راجع:

- **Lévy, Bernard Henri**, *Le siècle de Sartre: enquête philosophique*, Grasset, 2000, p.p. 112-113.

13 **Sartre**, *Les Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, 1983, p. 225.

14 **Sartre**, *Situations IX, Gallimard*, 1972, p. 70.

15 **Beaufret**, **Jean**, Problèmes et Controverses: de l'existentialisme à Heidegger, Introduction aux philosophies de l'existence et autres textes, Vrin, 1986, p.34.

16 **Sartre**, *Les Carnets de la drôle de guerre*, op.cit. , p. 226.

نشر المقال في 1936 في **المباحث الفلسفيّة**، وهو يُعدّ ربّما أوّل مكتوب فلسفي لسارتر[17]. وكتب سارتر في 1939 **فكرة أساسيّة لفينومينولوجيا هورسرل: القصديّة**، وظهر هذا المقال في المجلة الفرنسيّة الجديدة[18]. إنّه الانضواء تحت هوسرل، ولكنّه كان انضواءً نقديّاً، لأنّ هوسرل لم يكن قد عاد إلى أصل كلّ التضمينات والينابيع النظريّة لفكرة القصديّة. وإذا كانت هذه المؤلفات الأولى تشهد على الاعتقاد الراسخ لسارتر بأنّ فكرة القصديّة تأتي تحديداً من أجل تثوير داخلي لكلّ مكتسبات فلسفة الوعي الحديثة[19]، فإنّ هذه الفكرة عن القصديّة بما هي «الخاصيّة التي للمعيش بأن يكون وعياً بشيء ما»[20]، قادت هوسرل إلى فلسفة مثاليّة، وهو حلّ رفضه سارتر، بل كان مرهصاً بإيقاظ سارتر نهائيّاً من انبهاره بهوسرل. وهو ما عبّر عنه لاحقاً بقوله: «**لقد فرّقت بيني وبين هوسرل هوّة تعمّقت شيئاً فشيئاً، ففلسفته كانت في النهاية تطوّراً صوب المثاليّة، وهو ما لم يكن بإمكاني تقبّله**»[21].

لقد رأى سارتر في الحلّ الهوسرلي للأنانة Solipsisme «**ضعيفاً وقليلَ الإقناع**»[22]. إذ أنّ هوسرل رغم اكتشافه لما في خاصيّة القصديّة من أهميّة انزلق نحو المثاليّة[23] وظلّ حبيساً داخل الوعي، فاقتصر على دراسة البنى الجوهريّة للوعي، دون أن يبيّن عمليّة الانطلاق التي يقوم بها هذا الأخير. وهو ما سيعود سارتر لاحقاً إلى نقده بشدّة في مؤلّفه الأساسي **الوجود والعدم**، وتحديداً داخل الفصل الأوّل من القسم الثالث لهذا الكتاب المعنون «**الوجود من أجل الغير**»، حين قام بردّ الحلّ الهوسرلي إلى الحلّ الكانطي[24]. واستخلص أنّهُ «**ليس ثمّة غير كانط، من تخلّص من الأنانة**»[25]. وإذا كان الوعي هو «**ظاهرة خالصة**»[26] كما يقول هوسرل، فهو ليس جوهراً قائماً بذاته، في نظر سارتر، لأنّه ليس حاصلاً على شيء جوهري، فالوعي لا يوجد إلّا من حيث ظهوره لنفسه.

---

17 **Jaoua** 2011: 54.

18 *La Nouvelle Revue Française*, Janvier, 1939, p. 129-131.

وقد أعيد نشر هذا المقال في: *Situations I, Gallimard*, 1947, p. 31-35.

19 **Renault**, **Alain**, *Sartre le dernier philosophe*, Bernard Grasset, Paris, 1993, p.139.

20 **Husserl**, **Edmund**, *Idée directrices pour une phénoménologie,* tome I*, Introduction général à la phénomén - logie pure*, Gallimard, collection tel, 1950, p. 283.

21 **Sartre**, *Les Carnets de la drôle de guerre*, op.cit., p. 226.

22 *Ibid*., p. 227.

23 **Colombel**, **Jeannette**, *Sartre, un homme en situations*, textes et débats, Paris T. 1 biblio. Essais, Librairie G - nérale, Française 1985, p. 218.

24 **Sartre**, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 289.

25 *Ibid*. p. 291.

26 **هوسرل، إدموند**، تأمّلات ديكارتيّة أو المدخل إلى الفينومينولوجيا. ترجمة تيسير شيخ الأرض، بيروت، دار الطباعة والنشر، 1958، ص 75.

ضمن هذا السياق كتب سارتر: «**إنّ الخطأ الرئيسي في أنطولوجيا المذهب العقلي الديكارتي يتمثل في أنّ هذا المذهب لم ينتبه إلى أنّ تعريف المطلق بواسطة أوليّة الوجود على الماهية يعني أنّ المطلق في هذه الحالة لا يمكن اعتباره جوهراً**»[27]. وإذا كان هوسرل قد حاول تجاوز هذا التجريد نحو وضعيّة إنيّة ملموسة، فإنّ التأمّل الثاني من **تأمّلات ديكارتيّة** كان من أجل تعبيد الطريق نحو تحديد المجال المتعالي بوصفه بينذاتيّة مونادولوجيّة (التأمّل الخامس). بينما يرفض سارتر صراحة هذا التأويل للوعي الفينومينولوجي بوصفه مونادا ليقبل أنّ الوعي المتعالي هو متفرّد[28]. وفعلاً فإنّ تعدّد أشكال الوعي المتعالي هو تعدّد أفراد، وهكذا فإنّ الأنا المتعالي ليس عديم الفائدة فقط، بل هو «**مُضرّ**»[29]، ولا ينسجم بتاتاً مع تحديد الوعي المتعالي بوصف عفويّة غير متجوهرة هي في سبيل خلق نفسها باستمرار. وتلك نكتة الإشكال القصوى التي بقي هوسرل يحمل وزرها إلى آخر حياته: فهو لم يباشر الوجود أصلاً إلّا على نحو الصورة المنطقيّة المحضة، أي على منوال «الأنطولوجيا الصوريّة»[30]. ومع ذلك تبقى فكرة العودة نحو التجربة الأصل هي الأسلوب الأخصّ الذي بات الفكر الفينومينولوجي المعاصر رهيناً له يحمل تبعاته ويضطلع بها اضطلاعات متفاوتة المدى، وهي «الإشارة» التي خرج منها **الوجود والزمان**، على حدّ قول ميرلوبونتي في تصدير **فينومينولوجيا الإدراك**، ولكنّها كذلك الإشارة التي أعطت ميرلوبونتي نفسه وسارتر ولاندرغريبه وباتوشكا ما به اتخذوا لأنفسهم سبيلاً في الفكر الفينومينولوجي استمراراً ونقداً وتجويداً للحدس الأصلي عينه الذي تركه هوسرل نذراً لمن بعده[31].

ولمّا كان سارتر يعرّف القصديّة بأنّها «**ليست مجرّد تحديد سيكولوجي وإنّما هي تحديد لوجود الوعي، فهي ليست ماهية منطوية على داخليتها أو محايثتها الخاصّة؛ إنّها هذا التوجّه القصدي نحو العالم الذي هو وجه أساسي للتعالي**»[32]، فإنّه من المؤكّد، وفي كلّ الأحوال، أنّ مشكل الردّ الفينومينولوجي لا يسري بالطريقة نفسها عند سارتر وهوسرل. لقد كان لسارتر دائماً غرض آخر جَعله لا يقف عند هوسرل. إنّه يريد زحلقة الفينومينولوجيا نحو الأنطولوجيا من أجل الظفر بنسخة فينومينولوجيّة خاصّة به. وهو ما انتبه إليه موييه Mouillie في قوله: «بين 1933 و1943، فإنّ سارتر، ومن أجل هدف صريح هو استخراج

---

27 **Sartre**, *L'être et le néant*, op.cit., p. 23.

28 **Flajoliet**, **Alain**, *la première philosophie de Sartre*, éditions champion, Paris, 2008, p. 81.

سنحيل لاحقاً على هذا الكتاب بـ: **Flajoliet** 2008.

29 **Sartre**, *La Transcendance de L'Ego*, Vrin, Paris, 1965, p. 23.

30 **انقزو، فتحي**، هوسرل ومعاصروه. سابق، ص 44.

31 نفسه، ص 66.

32 **Zarader**, **Jean-Pierre,** *Le vocabulaire des philosophes*, Tome IV: La philosophie Contemporaine (XXe siècle), éd Ellipses, Paris 2002, p. 423.

الدلالة الحقيقيّة للقصديّة، يضع الفينومينولوجيا على درب الأنطولوجيا»[33]. لقد كان مطلوب سارتر هو جلب «الوجودي» أو «الميتافيزيقي» إلى الفينومينولوجيا[34].

ومن ثمّ فإنّ صيحة الحرب التي أطلقها هوسرل: «إلى الأشياء نفسها!»، لم تحقّق ما كان سارتر يظنّ أنّها تعد به، أي القدرة على القيام بالفلسفة انطلاقاً من كأس الكوكتيل وجذر شجرة الكستناء[35]. إذ أنّ كتابة الأشياء هي التعبير الفينومينولوجي الفعلي عن هذا الحلم الفلسفي العتيق الذي يرى في تكثر اللغات والألسنة «بلبلة» عارضة[36] وفارغة. غير أنّ سارتر ظلّ وفيّاً للإرث الفينومينولوجي وحاول تطوير المذهب في الاتجاه الذي شعر أنّه يُبقي فيه على ما اجتذبه إليه أصلاً. هكذا وجد سارتر نفسه أمام حاجز جعله يبتعد مرغماً عن هوسرل من أجل أن يقترب من هايدغر.

2. سارتر في رحاب هايدغر: الهروب من الحاجز الهوسرلي

رغم التأثير الهائل الذي أحدثه هوسرل، فإنّ التيار الفكري الذي ينتسب إليه لا يشكّل «مدرسة» بالمعنى الدقيق[37]. إنّ أصالته تأتي من ذلك الأمر الذي يجعلها «ليست نظريّة بقدر ما هي طريقة قابلة لتجسيدات متعدّدة، حيث لم يستثمر هوسرل إلّا عدداً قليلاً منها»[38]. وعليه، فإنّ الفينومينولوجيا المتعالية لمرحلة برلين عرفت انقلاباً عندما قام سارتر في سنوات 1940/1939 بالابتعاد عن هوسرل ليلتفت إلى هايدغر. فما الذي قاد سارتر ليقف على أعتاب هايدغر؟

لمّا كان هايدغر مفكّراً للتاريخانيّة، فقد ظهر في مرحلة عرفت تحوّلاً تاريخيّاً، فصار ملاذاً ضروريّاً بالنسبة إلى جمهور عريض يتطلّع إلى كلّ ما هو إشكالي وغريب أملاً في الخلاص من معاناته وضيقه وقلقه، الأمر الذي جعلنا نتحدّث عن «حالة هايدغريّة»[39] في فرنسا.

ونحن نجد في شهادة دي توارنيكي De Towarnicki منطلقاً لتحليل هذه العلاقة الملغزة بين هايدغر وسارتر، إذ «يمكن أن نفترض أنّ سارتر كان قد بلغه الحديث عن هوسرل وهايدغر. الكونت كيوكي Le

33 **Mouillie**, **Jean-Marc**, *Sartre et la phénoménologie*, E.N.S. éd. 2000, p. 13.

34 *Ibid*.

35 **موريس، كاثرين**، جان بول سارتر، ترجمة أحمد علي بدوي، المركز القومي للترجمة، ط 1، 2011، ص 33.

36 **انقزو، فتحي**، هوسرل ومعاصروه. سابق، ص 25.

37 **Greisch**, **Jean**, *le cogito herméneutique*, op.cit. p. 15.

38 **Ricœur**, **Paul**, *A L'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987, p. 8.

39 **Weil**, **Eric**, «*Le cas Heidegger*», *les temps Modernes*, Juillet 1947, p p.128-138.

comte Kuki (المحاور الياباني لـ«التوجّه نحو الخطاب» Acheminement vers la parole)، تلميذ هايدغر في ماربورغ في منتصف الثلاثينيّات، كان قد جاء إلى باريس في حدود 1926 من أجل متابعة دروسه في المدرسة العليا. وكان ربّما قد حدّث سارتر عن الفينومينولوجيا»[40].

وحسب رواية هذا الأخير، كان سارتر في حالة من الخيبة والإحباط أمام نقائص فينومينولوجيا هوسرل متعطّشاً لفلسفة «مثيرة للعواطف»، الأمر الذي قاده إلى الاهتمام بهايدغر. وإذا كان هذا الاهتمام قد انتهى إلى فشل في 1930[41]، فينبغي أن ننتظر الأربعينيّات، حتى يشرع سارتر في قراءة جادّة لهايدغر. ولا شكّ أنّ صعوبة مصطلح **الوجود والزمان** ثنت سارتر في هذه الفترة الأولى عن مواصلة القراءة، فضلاً عن إشكاليته التي شعر إزاءها بالحيرة لأنّه لم يلتقِ بالمشاكل الكلاسيكيّة للفلسفة. وبالفعل في ربيع 1934، في برلين، عزم سارتر على قراءة هايدغر، وانهمك في مهمّة إعادة امتلاك الفينومينولوجيا الهوسرليّة، لكنّه سرعان ما ارتبك أمام هذا التفكير بالنظر إلى جدّته الجذريّة وانقطع عن القراءة[42].

كتب سارتر في مقطع حاسم من «دفاتر الحرب»، جدير بنا أن نستحضره، ما يلي: «**اشتريت الوجود والزمان في برلين ديسمبر 1933، وكنت قد قرّرت أن أبدأ القراءة بعد عيد الفصح، وتخصيص السداسيّة الأولى لدراسة هوسرل. غير أنّه عندما شرعت في هايدغر، في حدود شهر أفريل، كان قد حدث أنّني أصبت بالتخمة من هوسرل. إنّ خطئي قد كان حين اعتقدت أنّ أدرس تباعاً فيلسوفين بهذه الأهميّة مثلما ندرس التجارة الخارجيّة لبلدين أوروبيين الواحد تِلو الآخر. لقد علّمني هوسرل أن أرى كلّ شيء من خلال فلسفته التي كانت بالنسبة إليّ، زيادة على ذلك، أكثر هضماً بفضل وجهها الديكارتي. لقد كنت «هوسرليّاً» وينبغي أن أظلّ على ذلك طويلاً. وفي الوقت نفسه، فإنّ الجهد الذي كنت قد صرفته من أجل الفهم، أي من أجل تحطيم أحكامي المسبقة الخاصّة وتمحيص أفكار هوسرل من خلال مبادئه الخاصّة لا مبادئي، كلّ هذا جعلني في هذه السنة نفسها منهكاً فلسفيّاً. لقد شرعت في هايدغر وقرأت خمسين صفحة، غير أنّ صعوبة مصطلحه صدّتني. وهذه الصعوبة لم تكن، في الواقع، ظاهرة بالنسبة إليّ بما أنّني قرأته بيسر في أعياد الفصح الأخيرة ودون أن أكون قد طوّرت في الأثناء معرفتي بالألمانيّة (...). غير أنّ ما هو جوهري هو مؤكداً النفور الذي أصابني في استيعاب هذه الفلسفة الغريبة والأقل معرفة، بعد أعجوبة التأليف الجامعي لهوسرل. يبدو لي، أنّهُ مع هايدغر، سقطت الفلسفة مجدّداً في الطفولة، فلم أتعرّف بتاتاً على المشاكل**

40 **De Towarnicki**, **Frédéric** «*Quand Sartre découvrait Heidegger*», Magazine littéraire, n° 320, avril 1994, p. 45.

41 لقد أعلن سارتر أنّه قرأ نص **"ما هي الميتافيزيقا"؟** من دون أن يفهمه، راجع:

- *L'être et le Néant*, p. 225.

42 **Flajoliet** 2008: 226.

الكلاسيكيّة، الوعي، المعرفة، الحقيقة، الخطأ، الإدراك، الجسد، الواقعيّة، المثاليّة، ... إلخ. لم أتمكّن من العودة إلى هايدغر إلّا بعد أن استنفدْت هوسرل»[43].

غير أنّ هذا النصّ وإن كان مساعداً على تبديد بعض الغموض الذي يلفّ علاقة سارتر بهايدغر من ناحية، نجده يزيد من حيرتنا فيما يتعلّق بأعماله الأولى من ناحية أخرى. فإذا كان سارتر قد تأخّر في قراءة هايدغر بعد أن استغرقه هوسرل، فبماذا نفسّر وجود أصداء هايدغريّة داخل نصوصه المبكّرة في مرحلة برلين مثل **الغثيان**؟ هل كان سارتر يجهل هايدغر تماماً حين كتب **الغثيان**؟

هذا هو السؤال الذي يستفزّنا بقوّة والذي اختلف في شأنه أغلب الشرّاح المعاصرين لعلاقة سارتر بهايدغر. هل **الغثيان** هو عمل سارتري صرف أم هو مدين لهايدغر بوجه من الوجوه؟

من المؤكد أنّ قراءة عيد الفصح 1939 كانت قد تيّسرت بفضل مقتطفات تحتوي ترجمة للعديد من النصوص الهايدغريّة الكبرى، كانت قد نشرتها دار قاليمار Gallimard قبل ذلك بسنة. لقد تمكّن سارتر بفضل كوربان من النفاذ، على الأقل، إلى ثلاثة تحليلات هايدغريّة مهمّة، وذلك من أجل تطوير تفكيره الخاص. وأوّل هذه التحليلات هو ذاك الذي يتعلّق بحريّة الموجد بوصفها أساساً سحيقاً لكلّ الأسس، والذي تضمّنه نص "**في ماهية الأساس**» (Vom Wesen des Grundes). وثاني هذه التحليلات هو ذاك الذي يتناول **القلق** بوصفه كاشفاً أنطولوجيّاً أساسيّاً، وقد عرضه هايدغر في نصيّ **الوجود والزمان** و**ما هي الميتافيزيقا؟** أمّا ثالث هذه التحليلات، فهو ذاك الذي يتعلّق بالميتافيزيقا التي حدثت داخل الموجد، وهو موضوع كتاب **كانط ومشكل الميتافيزيقا**[44].

ومن ناحية أخرى، توضح هيلان فيدرين Hélène Védrine علاقة سارتر بهايدغر قائلة: «إنّ طريقة هايدغر بدت له وقد فتحت درباً جديداً»[45]. غير أنّها تؤكّد أنّ سارتر «جذب التفكير الهايدغري نحو اهتماماته الخاصّة: منزلة الحريّة»[46]. وتذهب جوليات سيمون إلى أبعد من ذلك، حين تستعيد عبارة جون ايبوليت J.

---

43 **Sartre**, *Les Carnets de la drôle de guerre*, op.cit., pp. 404-405.

44 **Flajoliet** 2008: 227.

تجدر الملاحظة هنا، أنّ هذا العرض الذي قدّمه فلاجولييه يسكت عن نصّ هايدغر **المفاهيم الأساسيّة للميتافيزيقا**. ورغم أنّ فلاجولييه يتناول في مؤلفه علاقة هايدغر بسارتر، إلا أنّه يكتفي بـ**الغثيان** كنصّ مرجعي من أجل البرهنة على أنّه عمل سارتري نقي يختلف تماماً عن فلسفة هايدغر (نفسه، ص 228). غير أنّنا نميل إلى تنسيب هذا الموقف، إذ أنّ تأويليتي القلق والضجر في فلسفة هايدغر الأول تجد صدى قويّاً داخل نصّ **الغثيان**، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل ما إذا كان سارتر قد اطلع ربّما وعلى وجه الخصوص، على مخطوط درس 1929-1930، أثناء إقامته ببرلين.

45 **Védrine**, **Hélène**, «*Sartre et la drôle de guerre*», in: *La guerre et les philosophes*, Textes réunis et présentés par Philippe Soulez. P. U. Vincennes, 1992, p. 80.

46 *Ibid*.

Hyppolite الشهيرة: **سارتر قرأ هايدغر وارتكب «سوء فهم عبقري» خرجت من رحمه الوجوديّة**[47].
فهل كان سارتر يجهل فعلاً عدم انسجام محاولته الأولى في مقاربة هايدغر؟ أليست هذه القراءة وليدة اختيار فلسفي جوهري ضدّ هايدغر؟

3. سارتر قارئاً هايدغر: سوء فهم عبقري

لا شكّ أنّ هناك اختلافاً واضحاً بين التشخيص الذي قام به سارتر نفسه، والتشخيص الذي قام به الشرّاح. إذ بالنسبة إلى هؤلاء فإنّنا أمام سوء فهم ثري وعبقري قد لا نجد له جذوراً في تفكير سارتر، أمّا بالنسبة إلى سارتر، فإنّ الأمر يتعلّق بمرحلة أولى سيتجاوزها بنجاح.

«**قرأت هايدغر دون أن أتمكّن من فهمه**»[48]، هكذا كتب سارتر في إحدى النشريّات لمقاله في ذكرى ميرلوبونتي. وهو ما تؤكّده سيمون دي بوفوار قائلة: «في العدد نفسه لمجلّة بوفور Bifur، ظهرت ترجمة **ما هي الميتافيزيقا؟** لهايدغر: لم نعرها اهتماماً لأنّنا لم نفهم شيئاً»[49]. ينبغي أن ننتظر، إذن، سنة 1941/1940، عندما كان في معتقل الهدنة Les Stalag de Trèves، حتى يقرأ سارتر **الوجود والزمان**، وخاصّة بعض المقاطع التي تتعلّق بالتحليليّة الوجودانيّة، مثل **القلق، الانهمام، ديكتاتوريّة الهمّ المجهولة، الأصالة، الواقعانيّة، التناهي، الوجود نحو الموت**. وقد استفاد سارتر من هذه المفاهيم في تحليلاته داخل **الوجود والعدم**، وخاصّة تلك التي تتعلّق بتجربة القلق التي تفضي بالإنسان الملقى به في العالم إلى ملاقاة ذاته. غير أنّ هذه القراءة السارتريّة تميّزت برؤية أنثربولوجيّة وجوديّة لهايدغر، التي ذمّها هذا الأخير في مؤلفه **رسالة في الإنسانيّة** (1946)، حيث انتقد هايدغر حديثاً لسارتر في السنة نفسها في كتابه **الوجوديّة مذهب إنساني**. وإذا كنّا نجد عند دريدا Derrida استعادة لهذا النقد الهايدغري، فلأنّ سارتر في ترجمته للموجد (Dasein) بـ«الواقع الإنساني» La réalité-humaine لم يصب المنشود الهايدغري من هذا المفهوم، وزيّف بدوره حقائق مطلقة، لم يكن هايدغر نفسه يسعى إليها. وهو ما دفع دريدا في **نهايات الإنسان** (1968)، لينجز ما سُميّ بالحدث التاريخي الذي جسّم داخل نصّه، المواجهة بين هايدغر وسارتر. فهل كان سارتر بالفعل أعمى عن إدراك المعنى الحقيقي للموجد، وهذا البُعد الأساسي في تفكير هايدغر؟ هل كان الأمر فعلاً مجرّد سوء فهم ارتكبه سارتر؟ ألم ينجح سارتر في الوصول إلى الانفتاح على الإشكاليّة الهايدغريّة، والتحرّر من الفلسفة الديكارتيّة التي نشأ في أحضانها؟

47 **Simont, Juliette**, «*Le néant et L'être*, Sartre/ Heidegger: deux stratégies», op.cit., p. 159.

48 **Sartre**, «*Merleau-Ponty*», Revue internationale de philosophie, n° 152-153, Bruxelles/New Haven, 1985, p. 16.

49 **De Beauvoir**, **Simone**, *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960, réed. Coll. «Folio», p. 92.

يمكن القول إنّ القراءة الوجوديّة، السيكولوجيّة **للوجود والزمان**، لم تكن حكراً على بعض القرّاء الفرنسيين، وإنّما كانت أيضاً محطّ اهتمام بعض القرّاء الألمان. وهو ما تعترف به فعلاً حنّا آرنت Hannah Arendt، التي كانت تميل بدورها، في البداية، إلى مثل هذه التأويلات السيكولوجيّة الوجوديّة التي كانت ترى في تحليل هايدغر «وصفاً مفهوميّاً لبعض التجارب الأساسيّة للإنسان داخل العالم الحديث»، هو بمثابة أنثربولوجيا فينومينولوجيّة للوعي على شاكلة أسلوب يسبرس[50]. ومن ناحية أخرى يقدّم لنا سارتر تبريراً مختلفاً لقراءته لهايدغر. إذ يعتبر اكتشافه له بمثابة «**توافق تاريخي**»[51] بعد أن تشكّل داخل فرنسا «جمهور من الفضوليين» إزاء هايدغر، وكان سارتر واحداً من بين هؤلاء يقف متعطّشاً لترجمة كوربان لنصّ «**ما هي الميتافيزيقا؟**». ولعلّ هذه المعجميّة التي جلبتها ترجمة كوربان هي التي حافظ عليها سارتر في **الوجود والعدم**، وقد أخذ «الواقع الإنساني» رديفاً للموجد. بل إنّ الطريف حقاً في إقبال سارتر على هايدغر هو ما ترويه سيمون دي بوفوار عن سارتر: «لقد قرأت هايدغر عندما كنت في مخيّم السّجناء. زد على ذلك لقد فهمته من خلال هوسرل أكثر بكثير منه هو نفسه. وقد كنت قد قرأته قليلاً في 1936»[52]. غير أنّه داخل **رسالة في الإنسانيّة**، ومن خلال بعض الجمل القطعيّة، يرفض هايدغر أيّ نسبة إلى المحاولة السارتريّة، مؤكّداً أنّه «لا يوجد أدنى قاسم مشترك «بين «المبدأ الأوّل لسارتر (الوجود يسبق الماهية) وما كان قد كتبه هو نفسه حول «الواقع الإنساني» في **الوجود والزمان**»[53].

لقد أخذ هنري بيرو Henri Birault على عاتقه تشخيص هذا «اللافهم العبقري» الذي أظهره سارتر إزاء هايدغر بوجه عام، بوصفه «فهماً خاطئاً» ولكنّه «مثقل بالمعاني»[54]. غير أنّه بالنسبة إلى هايدغر فإنّ مشروعه «**يتموقع خارج فلسفة الوجود والوجوديّة**»[55]. وسوء الفهم هذا لم يكن حكراً على سارتر، فشيلّلر Scheller نفسه الذي كان ينظر إليه هايدغر بوصفه "القوّة الفلسفيّة الأكثر حيويّة" لعصره، نجده قد ارتبك في التعاطي مع مفهوم الموجد، فضلاً عن بوفرويه، وهو الصديق الفرنسي الحميم لهايدغر، الذي ارتبك بدوره في بداياته في فهم هايدغر.

---

50 **De Towarnicki, Frédéric**, «*Quand Sartre découvrait Husserl et Heidegger*», op.cit., p. 46.

51 **Sartre**, *Les Carnets de la drôle de guerre*, op.cit., p. 228.

52 **De Beauvoir**, **Simone,** *La Cérémonie des adieu*x, op.cit. p. 247.

ومن ناحيتها تذهب **كاثرين موريس** إلى أنّه منذ جوان 1940 إلى حدود مارس 1941، كان سارتر أسير حرب. ولفترة اعتقاله تلك أهميّة، لسببين على الأقل: لقد حاضر في جمع من الأسرى عن فكر هايدغر، مختصاً كذلك أحد القساوسة. واسمه ماريوس بيران ـ بدروس في الموضوع نفسه. وفي المعتقل كتب سارتر مسرحيته الأولى «باريونا». وقد أخرجها بنفسه، لتقدّم عشيّة عيد الميلاد في سنة 1940، وقد وزعت أدوارها على زملائه في الأسر. انظر: **كاثرين موريس**، جان بول سارتر، سابق، ص 34. وفي تعليقها على هذا الحدث، وبعد وقوعه بأربعة عقود، قالت سيمون دي بوفرار: إنّه لم يوقظ في سارتر رجل المسرح فحسب، بل وفتّح وعيه بضرورة العمل السياسي الناشط.

53 **Heidegger**, **Martín**, *Lettre sur L'Humanisme*, Trad. Roger Munier, Aubier, Paris, Éditions Montaigne, 1964, p. 71.

54 **Birault**, **Henri**, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978, p. 446.

55 **Heidegger**, *Nietzsche I ET II*, Trad. P. Klossowski, Gallimard, 1971, p. 334.

وإذا كان الموجد هو بالأساس هويّة إنيّة وليس أنا، فهذا ما لا يمكن أن تكونه بتاتاً هذه العفويّة المخيفة اللّاشخصيّة على نحو مطلق، والتي عرضها سارتر في **الغثيان** *La Nausée*. وعليه فإنّ التحليليّة الوجودانيّة ينبغي لها أن تحطّم التأويلات التي تهمل في نظرها الفرادة التي لا يمكن اختزالها لوجود الموجد. وهذا التحطيم لمحوريّة الذات، هو من جهة يحرّر الهويّة L'ipséite بوصفها ما ينبغي أن تكونه وتمكين للذات عينها في الوقت نفسه[56]. وهنا تظهر الاختلافات الصريحة بين سارتر وهايدغر[57].

في عام 1937، بينما كان سارتر يضع اللّمسات الأخيرة **للغثيان**، انعقدت الجمعيّة الفرنسيّة للفلسفة حول جون فال J. Wahl، من أجل مناقشة مسألة «الذاتيّة والتعالي». وقد كتب هايدغر، بهذه المناسبة، رسالة يقول فيها: «يجدر بي (...) أن أقول مجدّداً، إنّ اتجاهاتي الفلسفيّة، مع أنّ السؤال كان في **الوجود والزمان** على «الوجود» وعلى «كيركغارد»، لا يمكن أن تُصنّف كفلسفة وجوديّة (...) إنّ السؤال الذي يشغلني ليس ذاك الذي يتعلّق بوجود الإنسان، بل ذاك الذي يتعلّق بالوجود في جملته، وبما هو كذلك»[58]. إنّه هاجس أنطولوجي بالأساس وليس أنثروبولوجيا كما ذهب إلى ذلك جون فال[59] في تأويله في سنوات الثلاثينيّات، الذي أثّر ربّما في سارتر. غير أنّ «فلسفة الوجود» هذه في معناها الأنثروبولوجي الذي رفضه هايدغر هي تحيل ربّما إلى يسبرس ولا يمكن أن تنسحب على فلسفة سارتر الأوّلى، وخاصّة قبل الحرب. إذ لم يكن همّ سارتر الشاب في كتاباته الأولى، وفي الغثيان على وجه الخصوص، «تأويل وجود الإنسان» مثلما سمّاه هايدغر، وإنّما بالأحرى المضي نحو ما هو أكثر أصالة في الإنسان من الإنسان نفسه: العفويّة اللّامتناهية المجهولة التي لا وجه لها[60].

بعد سنتين من صدور **الوجود والعدم**، بعث هايدغر برسالة إلى سارتر بتاريخ 28 أكتوبر 1945، يُظهر له فيها تأييده لمشروعه ولبعض التوصيفات الفينومينولوجيّة. ولعلّنا نجد في نصّ هذه الرسالة الوحيدة بينهما إشارات حادّة ودلالات بليغة تحتاج أن نتأوّلها ونستخرج معانيها فيما يتعلّق بمواطن الالتقاء ومواطن الاختلاف بينهما. ما الذي شدّ هايدغر في كتاب سارتر؟

يقول هايدغر: «**إنّه فقط منذ بضعة أسابيع، كنت قد سمعت كلاماً عنك وعن كتابك، وقد ترك لي دي توارنيكي وبشكل ودّي كتابك الوجود والعدم، وقد شرعت في الاشتغال عليه. إنّي ألتقي لأوّل مرّة بمفكّر**

56 **Flajoliet** 2008: 240.

57 سنعود لاحقاً لنبيّن بوضوح أنّ الطريق التي ينتهجها سارتر الأوّل هي ليست بالطريق التي يستعيرها هيدغر في **الوجود والزمان**.

58 *Bulletin de la société Française de philosophie*, 1937, p. 193.

59 **Wahl, Jean,** «*Heidegger et Kierkegaard*», in recherches philosophiques, T. II, 1932-1933, p. 349-370.

60 **Flajoliet** 2008: 243.

مستقل أبحر في المجال الذي أفكّر فيه إلى أقصاه. كتابك يكشف عن فهم مباشر لفلسفتي، إنّه فهم لم أصادفه بعد. وأتمنّى خالصاً أن نقدر على الدخول في خصومة شرسة، تسمح بتوضيح جملة من المسائل الجوهريّة. وبعد أن كنت قد كتبت منذ 20 سنة الوجود والزمان، أجد نفسي دائماً واقفاً أمام المشكل نفسه: وأرى الآن كثيراً من الأشياء أكثر وضوحاً وأكثر بساطة، وكثيراً من الاختلافات التي يمكننا طرحها. من خلال نقدك للوجود ـ مع، وإلحاحك على الوجود من أجل الغير، وأيضاً بشكل جزئي، نقدك لفهمي للموت، فأنا أوافقك.»[61]

تطرح علينا هذه الرسالة زمرة من الأسئلة: ما هو المشروع الذي كان هايدغر يطمح إليه بمعيّة سارتر؟ وهل كان هايدغر جادّاً في إجراء مناظرة فلسفيّة حقيقيّة مع سارتر، على شاكلة مناظرته مع كاسيرار في ملتقى دافوس؟ ماذا يعني أن يوافق هايدغر سارتر؟ وبأيّ معنى هو يقبل نقد سارتر لبعض أفكاره الخاصّة؟ أهي مجرّد لياقة أدبيّة من مفكر كبير كهايدغر، أم أنّه وجد في شهرة سارتر المتصاعدة مناسبة ليستعيد مجده بعد أن أنهكته شبهة النازيّة؟

هل نجح سارتر فعلاً في جعل هايدغر يرى الأشياء من جديد على نحو أكثر وضوحاً وبساطة؟ ألم يعترف هايدغر لسارتر بأنّه قد وجد في مقدّمة **الوجود والعدم** وخاتمته سحراً وجاذبيّة كبرى؟ ألم يفصح هايدغر صراحة عن رغبته الجديّة في العمل مع سارتر من أجل وضع التفكير في حالة يكون قد امتحن فيها نفسه بوصفه حدثاً أساسيّاً للتاريخ، بما يضع الإنسان اليوم في علاقة أصيلة مع الوجود؟ ثمّ لماذا لازم سارتر الصمت إزاء هذه الرسالة؟ هل كان في قرارة نفسه يخشى الخصومة المباشرة مع هايدغر؟ أتراه وجد في جانب الإطراء الذي تضمّنته الرسالة ما يكفيه؟ أتكون الظروف التاريخيّة لتلك الفترة الحرجة من تاريخ فرنسا هي التي منعت سارتر من زيارة الغابة السوداء؟ ألم يعبّر سارتر عن الحاجة إلى إيقاظ التجربة الحاسمة التي نقدر من خلالها على معرفة أيّ عمق سحيق يسكن ثراء الوجود داخل العدم الجوهري؟

كثيرة هي ضروب الأسئلة التي يمكن أن تثيرها فينا هذه الرسالة الهايدغريّة اليتيمة. ومن الواضح، إذن، أنّ هايدغر قرأ النصّ السارتري بكلّ جديّة إلى حدّ جعله يطلب في نهاية الرسالة بنبرة آمرة، أن يترجم **الوجود والعدم** إلى الألمانيّة.

وإذا كانت هذه الرسالة قد قلّصت من مساحة سوء الفهم بين هايدغر وسارتر لتستشرف آفاق حوار مستقبلي ممكن بينهما، حوار ألماني فرنسي يرفع الفكر إلى مرتبة الحدث الأساسي للتاريخ، فإنّ **رسالة في الإنسانيّة** (1945)، ستجعل من سارتر خصماً، وتحدّد مواضع سوء الفهم التي انتشرت بواسطة الوجوديّة

61 **De Towarnicki**, **Frédéric**, *«Quand Sartre découvrait Husserl et Heidegger»*, op.cit., p. 47.

السارتريّة إزاء تفكيره. وفي جميع الأحوال ينبغي ألّا ننظر إلى «سوء الفهم» هذا بوصفه عيباً سارتريّاً، وإنّما سوء فهم خلّاق وثريّ، تزوّد من خلاله سارتر بأدوات ووسائل فتحت له دروباً جديدة للتفكير. ويبقى هايدغر بالنسبة إلى سارتر «**فيلسوفاً قبل أن يكون نازيّاً، انتماؤه إلى الهتلريّة يجد تفسيره ربّما في الخوف أو الانتهازيّة، ومؤكّداً الامتثاليّة Conformisme. وفيما وراء ذلك، ماذا يحمل هايدغر؟ إذا أردنا اكتشاف تفكيرنا الخاص فيما يتعلّق بفيلسوف آخر، إذا بحثنا عن هذا الأمر، فإنّ هناك تقنيات ومناهج تسمح لنا بالولوج إلى مشاكل جديدة، فهل يعني ذلك أنّنا نعتنق كلّ هذه النظريّات؟**»[62]. أجل إنّ ما كان يشغل سارتر هو إيجاد مفاتيح وأدوات من أجل الظفر بنسخة فينومينولوجيّة خاصّة به، لعلّه يستطيع من خلالها إنعاش الفلسفة الفرنسيّة وتجديد شبابها، وهي التي ترزح تحت هيمنة النزعة المثاليّة بعيداً عن كلّ ملموس.

4. سارتر والغُنم الفينومنولوجي:

لعلّ أهمّ ما يمكن استخلاصه من علاقة سارتر بالفينومينولوجيا الألمانيّة هو ما اغتنمه في معركته مع هوسرل وهايدغر من أدوات وتقنيات جديدة تفتح نوافذ ومشاكل جديدة. لقد كانت الفينومينولوجيا بالنسبة إليه أوّلاً وبالأساس مهمّة تساعده على وضع مشروع فلسفي يريده أن يكون مضادّاً للمثاليّة، مفتوحاً على الإنسان في وضعيته العارية الملموسة. من فينومينولوجيا هوسرل تمكّن سارتر من «أن يستخلص برنامجاً»[63]، على حدّ عبارة آلان رينو، إنّه برنامج «إعادة تعريف الكوجيتو»[64]، وذلك من أجل تجاوز شيخوخة الفلسفة الفرنسيّة.

ولا ريب في أنّ الأعمال الأدبيّة لسارتر الأول كان لها تأثير كبير على أعماله الفلسفيّة. إذ أنّ ميتافيزيقا العفويّة المجهولة على نحو جذري، التي أزهرت داخل رواية **الغثيان**، سيصبح لها جاذبيّة بالنسبة إلى الفينومينولوجيا المتعالية، حتى لكأنّنا بسارتر يعود إلى تجريب أدواته الجديدة التي اكتسبها في برلين من طريق الفلسفة. وبالفعل نحن نجد لهذه العفويّة المطلقة للوعي، التي تفوح من داخل يوميّات روكنتان، صدى قويّاً داخل **تعالي الأنا** أوّل منشور فلسفي لسارتر. ومردّ ذلك في نظره «**أنّ الوعي هو في الأصل كذلك، وما التحليل الفينومينولوجي سوى وسيلة مثلى للبرهنة على هذه المسألة**»[65]، فالوعي المتعالي في نظره هو

62 **Contat (M) et Rybalka (M)**, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, 1970, p. 654.

63 **Renaut**, **Alain**, «*Sartre et Heidegger*», in Raison présente, n° 117, 1986, p. 29.

64 *Ibid*.

65 **Sartre**, *La transcendance de l'Ego*, op.cit. p. 82.

تلقائيّة بلا وجه وبلا حدود، وليس لها طابع شخصي، «**إنّها تنحدر إلى الوجود في كلّ لحظة دون أن نتمكّن من تصوّر أيّ شيء قبلها، هكذا تكشف لنا كلّ لحظة من حياتنا الواعية عن خلق من لا شيء**»[66].

إنّ السّير في هذا الاتجاه جعل سارتر ينتقد، في بداية كتاباته الفلسفيّة، أستاذه هوسرل فيما يتعلّق بدفاعه عن فكرة الذات. وحتى نكون في انسجام مع التحليل الفينومينولوجي للوعي ينبغي أن نحافظ، في نظر سارتر، على أكبر اكتشافاته. فالتعالي هنا مفاده وجود في الخارج أي وجود الأنا خارج الوعي. إنّه تعالي كلّ ما من شأنه أن يكون موضوعاً بالنسبة إلى الوعي، أي كلّ ما ينفتح عليه الوعي. وما الأنا إلّا موضوع من بين هذه المواضيع، تتميز عنها فقط بحكم العلاقة الخاصّة التي تربطها بالوعي[67]. هكذا يقودنا الحديث عن استحالة الأنا على مستوى العقل الخالص إلى استحالة الحديث عن الذات، وهو ما يعبّر عنه سارتر صراحة في نهاية الكتاب: «**لا شيء من هذا الوعي المطلق يمكن اعتباره ذاتاً حينما يتمّ تخليصه من الأنا (...) إنّه يشكّل فقط شرطاً أوّليّاً ومنبعاً مطلقاً للوجود**»[68].

وفضلاً عن هذه العفويّة، هناك أيضاً مسألة الفرديّة، التي يثيرها سارتر في مواقع متعدّدة من الكتاب من أجل أن يضمن للعفويّة التي يدافع عنها استمراريّتها في الفعل، وقدرتها على التغلّب على ما تتفاعل معه. لقد وجد سارتر في هذا الكتاب مناسبة أولى لاصطناع مسافة بينه وبين هوسرل. فأخذ عليه بأنّه قد أسكن في قلب الوعي «أنا» (Ego) اعتبرها سارتر ليست في مكانها، إذ الأنا في نظره ليست بلا جدوى فحسب لضمان وحدة وفرديّة الوعي، بل ضارّة أيضاً[69]، لأنّها تهدم الحدس الأولي، والذي وفقاً له يصبح الوعي عفويّة صرفة مجهولة وبلا وجه وهو ما يؤكّد تعاليها. بيد أنّ تفكيك الذات ونقد الأنا لا يعنيان في هذا الكتاب ضرب فكرة الإنسان من حيث هي أساس. فالحقل الفلسفي إنّما هو، في نظر سارتر، الإنسان، و«أيّ مشكلة أخرى لا يُمكن أن تحمل إلّا في علاقتها بالإنسان»[70]. ومن هنا كان «سؤال **الوجود العدم** لا سؤالاً عن الوجود وإنّما هو سؤال عن علاقة الإنسان بالوجود»[71].

ولمّا كان «سارتر من ناحيته يرفض كلّ وضعيّة أصليّة للأنا»[72]، فهو يجتهد من أجل إخراج الوعي من أفق الأنانة الخانقة فـ«**وجود الوعي مطلق، لأنّ الوعي هو واع بذاته. أي أنّ نموذج وجود الوعي كونه**

66 *Ibid*. p. 79.

67 **أزرقان، عبد الحي**، الاتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، منشورات الاختلاف 2012، ص60.

68 **Sartre**, *La transcendance de l'Ego*, op.cit. p. 87.

69 *Ibid*. p. 23.

70 **Huneman, Philippe et Estelle**, **Kalich,** *Introduction à la phénoménologie*, Armand colin, 1997, p. 76.

71 *Ibid*.

72 **Mouillie, Jean-Marc,** *Sartre: conscience, égo et psyché*, PUF, Paris, 2000, p. 24.

واعياً بذاته»[73]. وعليه يشير التعالي في قاموس سارتر إلى «حركة الوعي التي تقوده دائماً خلف نفسه وما هو عليه»[74]. غير أنّ سارتر الذي يحرص في **تعالي الأنا** على الرفع من قيمة الأساس الذي يحافظ على ما يجعل من الإنسان إنساناً، بمعنى عفويته وفرديته وحرّيته، لا يكتفي بالتأكيد على وجود العفويّة والفرديّة كمقوّمين للوعي المتعالي، ومكوّنين حقيقيين للموجود الإنساني، بل نجده يشيد بطبيعة الرغبة قبل أن تمتزج بتفكير أو تأمّل ما، أي حينما تعيش ذاتها من حيث هي رغبة عفويّة تلقائيّة. وقبل أن يتحدّث عن الأصالة واللّاأصالة، بما هي أدوات هايدغريّة سيستخدمها لاحقاً في **الوجود والعدم**، نجده يستخدم أدوات أخرى، هي الخالص وغير الخالص، أي ما هو إنساني محض وما هو منافٍ للطابع الإنساني. ويرتبط الخالص، في **تعالي الأنا** ارتباط وثيقاً بالعفويّة، إذ في غيابها «**يتسمّم الوعي**»[75] ومن ثمّ «**تتسمّم الرغبة**»[76].

إجمالاً فإنّ جملة النتائج التي انتهى إليها **تعالي الأنا** ستجد امتداداً واسعاً داخل **الوجود والعدم** من أجل أن يكون لها العمق الكافي الذي كان ينقصها، فيما يتعلّق خاصّة بدحض الأنانة الذي بقي غير كافٍ في نظر سارتر. أمّا فيما يتعلّق بالتحليل النفسي، فإنّ سارتر سيقوم بمراجعة جذريّة لتصوّره في محاولات الشباب. فلا عجب، إذن، أن يعتبر البعض **تعالي الأنا** بمثابة «اللمسة العبقريّة لسارتر لمسة البداية والقوّة والعمق، إنّه الأساس العُصابي لبرنامجه في الحياة»[77].

خاتمة:

لا شكّ في أنّ الظروف التاريخيّة الكبرى التي عرفتها فرنسا هي نفسها التي صنعت فرادة سارتر وجعلت منه «معلّم التفكير بلا منازع»[78] بعد أن بدت فلسفة كلٍّ من برغسون وبرنشفيك فلسفات ميتة غير راهنة تجهل مشاكل العصر وحالات الوعي، ولا بدّ لفرنسا المنهكة ما بعد الحرب، من قادة فكر جدد، ولم يوجد غير سارتر من كانت له القدرة على ملء هذا الفراغ[79]. لقد خسرت الفلسفة الكثير من وقارها وهيبتها عند جمهور لم يعد يعرف إطلاقاً ما ينبغي عليه أن ينتظر من الفلاسفة، بعد أن تحطّم الشعور بأنّ الفيلسوف

73 **Sartre**, *La transcendance de l'Ego*, op.cit. p. 23-24.

74 **Cabestan, Philippe et Arnaud, Tomés**, «*Sartre*», in *le vocabulaire des philosophes philosophie contemp - raine (XXème siècle)*, op.cit., p. 440.

75 **Sartre**, *La transcendance de l'Ego*, op.cit. p. 42.

76 *Ibid*. p. 43.

77 **Petit, Philippe**, *La cause de Sartre*, PUF, 2000, p. 48.

78 **Kaplan**, **Francis**, «*un philosophe dans le siècle*», in *la naissance du «phénomène Sartre»*, *Raisons d'un succès 1938*-1945, sous la direction de Ingrid Galster, éditions du seuil, Avril 2001, pp. 144-145.

79 *Ibid*.

الكبير هو في الوقت نفسه جامعي كبير. هكذا ظهر سارتر بوصفه «الفيلسوف الأخير» بعد أن تأزّمت هويّة الفيلسوف، ليعلن الطلاق بين الإنتاج الفلسفي والمؤسّسة الجامعيّة[80]. وبفضله صارت الفينومينولوجيا التي ما تزال غريبة تجد مكاناً لها في أفق الفلسفة الفرنسيّة. ولا ريب في أنّ سارتر قد وجد عند الفلاسفة الألمان ضالته، واكتسب عُدّة فينومنولوجيّة أفلح في إعادة تنشيطها وتصريفها في خدمة مجالات جديدة، وهو الذي كان يعمل على كلّ الواجهات حتى امتزج الأدب لديه بالفلسفة امتزاجاً يعسر فكّه. وإذا كان «هوسرل وهايدغر» أهمّ فلاسفة عصره، مثلما يصرّح بذلك في إحدى حواراته[81]، فإنّ سارتر لا يبدو هوسرليّاً تماماً ولا هو بهايدغري تماماً، بل كان حريصاً على أن يكون حرّاً إزاء الفلاسفة الألمان. إنّ ما يبحث عنه سارتر، هو فلسفة مثيرة للعواطف: «**إنّه فقط من أجل فكّ الارتباط بهوسرل، والرغبة في فلسفة مثيرة، كنت ناضجاً من أجل فهم هايدغر**»[82]. هذا التوجّه نحو الانفعال والوجدان يجد تجسيماً له في كتابات هوسرل الأخيرة فقد كان مهووساً بالمعيش. كلّ هذا من أجل إنتاج تحليلات فينومينولوجيّة للانفعال والعاطفة والخيال.

ولا شكّ أنّ فرادة سارتر بالنسبة إلى غيره من أدباء ومفكّري عصره أمثال ميرلوبونتي ومارسيل وكامي، تعود إلى هذه الوحدة الحميميّة بين الأدب والفلسفة. أجل إنّ سارتر كان فيلسوفاً كبيراً خلافاً لفولتير وإيڤو، وكاتباً كبيراً خلافاً لمارسيل وميرلوبونتي. ومثلما هو الشأن بالنسبة إلى الفلسفة، ينبغي على العمل الأدبي أن ينسجم مع لحظته التاريخيّة، لا أن يبقى معزولاً كما اعتاد على ذلك قبل الحرب. وبالفعل، فإنّ فلسفة سارتر هي من حيث التمشّي فلسفة روائيّة، فالرواية والسيرة الذاتيّة هما مكوّنان أساسيّان لعبارتها الفلسفيّة[83]. إنّ نظريّة الحريّة التي تضمّنها **الوجود والعدم** تجد في **دروب الحريّة**، مثلاً، لا إخراجها المشهدي فحسب، وإنّما تجسيدها الفعلي. والأمر نفسه مع نظريّة البراكسيس المغترب التي تضمّنها **نقد العقل الجدلي**، والتي تجد في **أبله العائلة** *L'idiot de la Famille*، القصّة الحقيقيّة لفلوبير، طريقها إلى التجسيد.

إنّ الروائي الخالص، في نظر سارتر، هو فينومينولوجي يعي ما نفعل لا ما ينبغي أن نفعل، أو ما سوف نفعل. إذ الروائي هو دائماً ما نادى به الفلاسفة المتأخّرون، ذاك الذي يجب أن يكون واصفاً أكثر منه شارحاً[84].

---

80 **Renaut**, **Alain**, *Sartre le dernier philosophe*, Bernard Grasset, Paris, 1993, p. 13.

81 **Landgrebe**, «*Husserl, Heidegger, Sartre: Trois aspects de la phénoménologie*», Revue de Métaphysique et de Morale, Décembre 1964, n° 4, p. 36.

82 **Sartre**, *Les Carnets de la drôle de guerre*, op.cit. p. 228.

83 **Sartre**, *Œuvres romanesques*, Éditions Établie par Michel Contat et Michel Rybalka, NRF, Gallimard, 1981, p. 7.

84 **موروخ، إيريس**، سارتر: المفكر العقلي الرومانسي، ترجمة شاكر النابلسي، الناشر دار المفكر، ص 8.

وفي جميع الأحوال يبقى سارتر بالنسبة إلى هايدغر، كما جاء في نصّ الرسالة اليتيمة بتاريخ 1944، «**مفكّراً مستقلاً يعرف بعمق المجال الذي أفكر من خلاله**»، ويبقى هايدغر بالنسبة إلى سارتر «**حالة موغلة في التعقيد**»[85]، كما يصرّح بذلك لاحقاً في أحد هوامش **نقد العقل الجدلي**. وتبقى جدارة فيلسوفين بحجم هايدغر وسارتر، في إطلاق التناقضات والمفارقات التي تثير السؤال، والفلسفة لا تنتعش إلّا على هذا النحو. وهكذا فإنّ «الإيبوخيا» L'époké لم تعد بتاتاً معجزة، ولا هي بمنهج عقلي أو طريقة للمعرفة وإنّما هي «**قلق يداهمنا ولا فكاك لنا منه، إنّها في آن واحد حدث صرف ذو أصل متعالٍ وحدث عارض في حياتنا اليوميّة هو ممكن دائماً**»[86]. ليس للقلق موضوع محدّد، وإنّما هو يأتي دائماً من فعل الوجود في العالم، وحيلة العقل هي في نظر سارتر وهايدغر الإمكانيّة الواهمة للإيبوخيا. وما أمامه يقف العقل عاجزاً هو ما يقلقنا تحديداً، وجودي في العالم بلا مبرّر. والقلق هو نمط آخر من التساؤل بشأن العالم الذي داخله نكون نحن أنفسنا موضع استفهام. أجل إنّ القلق هو تعبير عن أزمة عميقة في العلاقات بين البشر والعالم، ولكنّ هذه الأزمة ليست عرضيّة وإنّما هي ملازمة لوجودنا في العالم. إذ داخل وحشة القلق ينبجس النور الذي يكشف للإنسان ذاته وهي عارية أمام سؤال الوجود. إنّه الممرّ نحو الوجود الأصيل الذي للموجد بعد أن سدّ عليه القلق كلّ منافذ الهرب داخل ابتذاليّة الهُم. وبذلك يضعنا القلق على نحو لا فكاك منه، أمام العدم الذي لم يجد له العلم سبيلاً. هكذا يقودنا القلق مع هايدغر وسارتر إلى جولة داخل «غابة العواطف المظلمة»[87] أملاً في العثور على بصيص من النور. لقد كان تجربة فينومنولوجيّة رائدة ودربة تعلّمنا كيف نتحرّك بحذر داخل أعماق الإنسان من أجل أن نكتشف أنفسنا على نحو جذري. إذ صار التفلسف مع هايدغر «**دفعاً جذريّاً للإنسان نحو القلق**»[88]، ولعلّنا بهذا الاكتشاف والتكشّف نقدر أن نحمل على عاتقنا هذا العزم وهذه الحقيقة في كلّ مشاريعنا. وفي غياب هذا العزم يكون الموجد، في نظر هايدغر، «دمية تتقاذفها مشيئة الظروف»[89]. ويظلّ الإنسان مع هؤلاء الفلاسفة الكبار هو دائماً أكبر ممّا يمكن أن يُقال عنه.

85 **Sartre,** *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960, p. 26.

86 **Sartre,** *La transcendance de l'Ego,* op.cit. p. 84.

87 **Jérôme de Gramont,** *Le Monde Muet et la Patrie de la Phénoménologie,* in, Transversalités avril-juin 2009, n° 110, p. 192.

88 **Heidegger,** *Kant et Le problème de la Métaphysique,* Paris, Gallimard, tel, 2005, (1981), p. 74.

89 **Beaufret** 1986: 23.

لائحة المصادر والمراجع:

1- المصادر:

- Sartre, Jean-Paul, «Merleau-Ponty vivant», in les temps modernes, Numéro spécial, n° 1841961 ,185-.
- ----------, Situations philosophiques, Gallimard, collection Tel, 1990.
- ----------, Les Carnets de la drôle de guerre, Gallimard, 1983.
- ----------, Situations IX, Gallimard, 1972.
- ----------, L'être et le néant, Gallimard, 1943.
- ----------, La Transcendance de L'Ego, Vrin, Paris, 1965.
- ----------, «Merleau-Ponty», Revue internationale de philosophie, n° 152153-, Bruxelles/New Haven, 1985.
- ----------, Œuvres romanesques, Éditions Établie par Michel Contat et Michel Rybalka, NRF, Gallimard, 1981.
- ----------, Critique de la raison dialectique, Gallimard, 1960.

2- المراجع:

أ- باللسان العربي:

- أزرقان، عبد الحي، الاتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، منشورات الاختلاف 2012.
- انفزو، فتحي، هوسرل ومعاصروه، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2006.
- هوسرل، إدموند، تأمّلات ديكارتيّة أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة تيسير شيخ الأرض، بيروت، دار الطباعة والنشر، 1958.
- موروخ، إيريس، سارتر: المفكّر العقلي الرومانسي، ترجمة شاكر النابلسي، الناشر دار المفكر.
- موريس، كاثرين، جان بول سارتر، ترجمة أحمد علي بدوي، المركز القومي للترجمة، ط1، 2011.

ب- باللسان الأجنبي:

- Audray, C., Sartre et la réalité humaine, Seghers, collection: philosophes de tous les temps, 1966.
- Badiou, Alain, L'aventure de la philosophie Française, La Fabrique éditions, 2012.
- Beaufret, Jean, Problèmes et Controverses: de l'existentialisme à Heidegger, Introduction aux philosophies de l'existence et autres textes, Vrin, 1986.
- Birault, Henri, Heidegger et l'expérience de la pensée, Paris, Gallimard, 1978.
- Cabestan, Philippe et Arnaud, Tomés, «Sartre», in le vocabulaire des philosophes philosophie contemporaine (XXème siècle).
- Colombel, Jeannette, Sartre, un homme en situations, textes et débats, Paris T. 1 biblio. Essais, Librairie Générale, Française 1985.
- Contat (M) et Rybalka (M), Les écrits de Sartre, Gallimard, 1970.
- De Beauvoir, Simone, La Force de L'âge, Gallimard, 1960.

- De Beauvoir, Simone, La Cérémonie des adieux, Suivi d'Entretiens avec Jean-Paul Sartre, Gallimard, collection Folio, 1981.
- De Towarnicki, Frédéric «Quand Sartre découvrait Heidegger», Magazine littéraire, n° 320, avril 1994.
- Flajoliet, Alain, la première philosophie de Sartre, éditions champion, Paris, 2008.
- Greisch, Jean, le cogito herméneutique, L'Herméneutique philosophique et L'Héritage Cartésien, Paris, J. Vrin 2000.
- Heidegger, Martín, Lettre sur L'Humanisme, Trad. Roger Munier, Aubier, Paris, Éditions Montaigne, 1964.
- Heidegger, Martín, Nietzsche I ET II, Trad. P. Klossowski, Gallimard, 1971.
- Huneman, Philippe et Estelle, Kalich, Introduction à la phénoménologie, Armand colin, 1997.
- Husserl, Edmund, Idée directrices pour une phénoménologie, tome I, Introduction général à la phénoménologie pure, Gallimard, collection tel, 1950.
- Jaoua, Mohamed, Phénoménologie et ontologie dans la première philosophie de Sartre, L'Harmattan, 2011.
- Kaplan, Francis, «un philosophe dans le siècle», in la naissance du «phénomène Sartre», Raisons d'un succès 1938-1945, sous la direction de Ingrid Galster, éditions du seuil, Avril 2001.
- Landgrebe, «Husserl, Heidegger, Sartre: Trois aspects de la phénoménologie», Revue de Métaphysique et de Morale, Décembre 1964, n° 4.
- Lévy, Bernard Henri, Le siècle de Sartre: enquête philosophique, Grasset, 2000.
- Mouillie, Jean-Marc, Sartre et la phénoménologie, E.N.S. éd., 2000.
- Mouillie, Jean-Marc, Sartre: conscience, égo et psyché, PUF, Paris, 2000.
- Petit, Philippe, La cause de Sartre, PUF, 2000.
- Renault, Alain, Sartre le dernier philosophe, Bernard Grasset, Paris, 1993.
- Renaut, Alain, «Sartre et Heidegger», in Raison présente, n° 117, 1986.
- Ricœur, Paul, A L'école de la phénoménologie, Paris, Vrin, 1987.
- Simont, Juliette, «Le néant et L'être, Sartre/ Heidegger: deux stratégies», in la naissance du «phénomène Sartre», Raisons d'un succès 1938-1945, sous la direction de Ingrid Galster, éditions du seuil, Avril 2001
- Védrine, Hélène, «Sartre et la drôle de guerre», in: La guerre et les philosophes, Textes réunis et présentés par Philippe Soulez. P.U. Vincennes, 1992.
- Wahl, Jean, «Heidegger et Kierkegaard», in recherches philosophiques, T. II, 1932-1933.
- Weil, Eric, «Le cas Heidegger», les temps Modernes, Juillet 1947.
- Zarader, Jean-Pierre, Le vocabulaire des philosophes, Tome IV: La philosophie Contemporaine (XXe siècle), éd Ellipses, Paris 2002.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019