ajh 2007

مفهوم اللغة في فلسفة جان بول سارتر (1905 - 1980)

الـــــــزواوي بـــــغـــــــــوره

أستاذ مشارك، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت.

المجلة العربية للعلوم الإنسانية 145 العدد 25/99

الملخص

موضوع هذا البحث دراسة مفهوم اللغة في فلسفة سارتر، وتحليل التحولات التي أجراها الفيلسوف على هذا المفهوم، من حيث انتقاله من مفهوم وجودي إلى مفهوم اجتماعي ينظر إلى اللغة باعتبارها فعلاً وممارسة، وذلك في سياق المشكلات اللغوية التي طرحتها فلسفة اللغة.

مقدمة

بحث موضوع اللغة في فلسفة جان بول سارتر (1905-1980)[1]، يحتكم إلى معطيين: **الأول** أن هذا الموضوع لم يتم معالجته وبحثه في الدراسات العربية بما يتناسب وحجمه الحقيقي في فلسفته، وهذا أمر نفضل تسميته بالمعطى الموضوعي[2]. **والمعطى الثاني**، وهو أن الاهتمام باللغة في تاريخ الفلسفة الفرنسية المعاصرة أنجزته البنيوية؛ سواء على مستوى علم اللغة أو فلسفة اللغة. ومن المعلوم أن صراعا وسجالا حادا وقع بين البنيوية والوجودية، استطاعت فيه البنيوية، وفق رأي سائد وشائع، ان تحل محل الوجودية في فرنسا، بوصفها بديلا فلسفيا، استند أساسا على علم اللغة أو اللسانيات، وهو ما مكنها من التقليل، من إسهام الفلسفة الظواهرية عموما والوجودية خصوصا، وهذا المعطى نفضل تسميته بالمعطى المعرفي[3]. من هنا نحاول دراسة هذا الموضوع وذلك بالإجابة على سؤالين أساسيين: ما مفهوم اللغة عند سارتر؟ وما علاقته بالاتجاهات اللغوية المعاصرة له؟

يقول سارتر "يجب دراسة اللغة داخل فلسفة معينة، ولا يمكن جعلها قاعدة لقيام فلسفة. وإنه لمن الممكن استنباط أو استخراج فلسفة لغوية من فلسفتي"[4]. يعتبر هذا النص بمثابة قاعدة منهجية مناسبة لتحليل مفهوم اللغة عند سارتر؛ ذلك أنه يبين أن الفيلسوف لم يهمل موضوع اللغة، وفي الوقت نفسه يرفض أن يجعل منه أساسا لقيام فلسفة معينة، مع إمكانية استخراج فلسفة في اللغة عند الفيلسوف، وهو ما يسوغ محاولتنا هذه. وعملا على تحقيق هذه القاعدة المنهجية، فإننا نرى أن المدخل المناسب لمعالجة موضوع اللغة عند سارتر هو النظر في نصوصه الفلسفية وفقا لتسلسلها التاريخي حتى نتبين عناصر المفهوم وتحولاته.

أولاً - اللغة بوصفها علامة ورغبة

تعكس الأعمال الأولى لسارتر اهتماما واضحا باللغة[5]، وهو اهتمام لا يمكن فصله عن الاتجاه الفلسفي العام الذي ينتمي إليه وهو الظواهرية ومؤسسها

(هوسرل)[6]؛ حيث حلل دور اللغة في الأنا (Ego)، ومكانتها مقارنة بالوعي، والعلاقة بين التعبير والوعي، مستعملا كلمة القصدية (Intentionnalité) للتاكيد على الطابع العملي للغة. يقول: "عندما يطلب مني (ماذا تفعل؟) وأجيب بـ (أنني منشغل)، أو (أحاول أن أثبت لوحة على الجدار)، أو (أن أصلح عجلة السيارة) إن هذه الجمل لا تنقلنا إلى الفكر، وإنما أقولها دون أن أتوقف عن العمل، دون أن أتوقف عن الفعل"[7].

تؤدي اللغة دورا معرفيا أساسيا؛ لأنها تسمح للفكر بأن يخرج من حالة عدم التعين إلى الحالة الخارجية وإلى مستوى الموضوعية، ويظهر هذا بشكل جلي في اللغة الشفوية. يقول سارتر: "عندما نتحدث عن فكرنا، نحصل على المعرفة: إن اللغة تتم أو تستكمل وتدقق ما كان واسعا وما كان وعيا فضفاضا (conscience de sphere)، ومعرفة غير محددة. وهكذا تعمل اللغة على أن تجعل فكرنا أقل أو أكثر تحديدا. إنها تعلمنا شيئاً ما"[8]، وذلك لأن اللغة تتصف بخاصتين أساسيتين هما: العلامة (Signe) والخارجية (Extériorité)؛ حيث تحيل كلمة العلامة إلى تحليلات هوسرل، الذي يرى أن العلامة قصدية فارغة، لها غاية هي بلوغ الموضوع؛ لأنه عند تعيين الموضوع، تمحى الكلمة لتوقظ الدلالة، وهذه الدلالة لا تعود إليها، إنها تذهب إلى الأشياء وتترك جانبا الكلمة[9]. وأما صفة الخارجية، فإنها تمكن الوعي من تحقيق موضوعيته.

تعمق سارتر في هذه التحليلات المتعلقة بالوعي واللغة في كتابه **كراسات الحرب العجيبة** 1940؛ وذلك لأنه كان في هذه المرحلة، كما يرى كثير من الدارسين[10]، يقرأ هيدغر[11]، ويعد كتاب **الوجود والعدم**، والجديد في هذا السياق أن سارتر الذي حدد الوعي بوصفه واقعة، فإن الواقعة حللها في **الكراسة الثالثة**، بوصفها الشيء الذي لا يتمتع بأساس، ومن ثم يظهر الوعي وكأنه عرضي. وهذا الطابع هو الذي يثير الغثيان عند (روكونتان) بطل رواية **الغثيان**. يقول سارتر: "لا وجود لكائن يستطيع تفسير الوجود: العرضي ليس مظهرا خادعا، وليس مظهرا، يمكن تبديده. إنه المطلق، المجانية الخالصة. كل شيء مجاني، هذه الحديقة، هذه المدينة، وأنا بالذات"[12]. وبما أن الوعي بدون

أساس، فإنه عدم. لذا يحاول الوعي أن يهرب أو أن يتجنب هذه المجانية الحاضرة، وذلك بالهروب إلى المستقبل. وفي **الكراسة الخامسة**، يصف غياب الأساس أو المجانية، بكلمة النقص (Manque). كما يظهر الوعي كذلك، عند سارتر، كرغبة، وكقوة للترميز، وتعيين العالم. وهذه القوة الرمزية، تحمل في ذاتها بعدا آخر، هو بعد الغيرية. ومن خلال هذين المظهرين: قوة الترميز وبعد الغيرية، تظهر اللغة.

ليست اللغة علامة فقط، وإنما تتميز بقدرتها على التمظهر في شكل غيرية، ففي حالة الشيء في ذاته أو الأشياء، التقي بالآخر أو بالغير، وتكون اللغة هي الشكل الذي يتخذه الوعي. ومن ثم فإنها تأخذ شكل الحدث (Evènement)، أي حدث الوعي بالنسبة لوعي آخر. كما يلتقي الآخر برغبة الوجود لذاته، الرغبة في العالم، والرغبة في التملك، تملك الآخر، الذي يتم التعبير عنه كرغبة في الآخر. ويتميز الوعي بوصفه لغة، بعدم اكتماله؛ لأن اللغة تشكل حاضر الوعي[13].

تعتبر مفاهيم الشيء في ذاته والحدث، والوجود والعرض والرغبة والأنا والآخر بمثابة القاموس الفلسفي الجديد الذي صاغه سارتر، في كتابه الأساسي **الوجود والعدم، بحث في الأنطولوجيا الظواهرية** (1943)، حيث عرض في الفصل الثاني من القسم الثالث، موقفه من اللغة وذلك من خلال دراسته للعلاقات المختلفة مع الآخر، ففرق بين ثلاثة مستويات. بحيث يتكون المستوى الأول من الميل والحب والمازوخية واللغة، والمستوى الثاني من اللامبالاة والرغبة والكره والسادية، والمستوى الثالث من الإنسان مع (l'être-avec) والـ (نحن). ويقر بتعارض الحرية بين الذات والآخر، فكلما حاولت التحرر من الآخر، فإن الآخر بدوره يحاول أن يتحرر مني، وكلما حاولت إخضاع الآخر، فإن الآخر بدوره يحاول إخضاعي، فالعلاقة ليست أحادية وإنما متعدية، ومن ثم فإن هنالك طابعا نزاعيا (conflit) للعلاقة[14].

يتجلى الآخر أول ما يتجلى في النظرة (Le regard)، وبخاصة النظرة الامتلاكية، حيث يقوم الحب بدور أساسي، ويظهر بوصفه مشروعا للذات نحو

الآخر الموضوع. إن هذا المشروع يثير نزاعا؛ لأن المحب بدوره ينظر إلى الحبيب بوصفه موضوعا يجب امتلاكه، وهكذا فإن المحب، يظهر في النظرة والرؤية والإبصار، أو كما قال: "الحبيب نظرة"[15]. حيث يتم استعمال تقنية الافتنان والغواية. وفي الغواية يحاول المحب أن يظهر ككائن مكتمل، وأن يحصل على الاعتراف، بذاته كما هو. ولذلك تعمل الذات، لكي تصبح موضوعا يتمتع بالدلالة. ولكي تحقق ذلك، فإنها تقوم بإنجاز سلسلة من الأفعال، تحقق الرضا أو الموافقة الحرة للآخر. وتتخذ تلك الأفعال أشكالا مختلفة من التعبير، منها التعبير باللغة.

إلا أنه لا ينبغي فهم اللغة على أنها "ظاهرة مضافة للكائن أو للوجود من أجل الآخر، وإنما بوصفها الكائن أو الوجود من أجل الآخر (l'être pour autrui)؛ أعني واقعة أن الذاتية تستشعر نفسها موضوعا للغير. وفي عالم من الموضوعات الخاصة، لا يمكن للغة بحال من الأحوال أن تكون (مخترعة)؛ لأنها تفترض أصلا علاقة بذات أخرى (. . .) لأنها معطاة من قبل في تعرف الغير. ومن كون أفعالي المتصورة والمنفذة بحرية، مهما فعلت، ومشروعاتي نحو ممكنات لها في الخارج معنى يند عني وأستشعره، بأنني لغة. وبهذا المعنى ـ بهذا المعنى فقط ـ كان هيدغر على حق حين صرح قائلا: أنا ما أقول"[16].

تتحدث اللغة دائما عن شيء ما، حتى عندما تتحدث عن نفسها، وفي العلاقة البينذاتية (Intersubjectivité) من أجل الآخر، فإنه لا يتم ابتداعها، وإنما هي معطاة سلفا في الاعتراف بالآخر. ومن ثم، وكما يقول سارتر: (إنني لغة) مستشهدا ومستعينا بما قاله هيدغر: (أنا ما أقول)[17]. إن هذه اللغة، ليست في نظره غريزة إنسانية، وليس إبداعا ذاتيا، وليس وجودا أو كينونة، وإنما هي شرط إنساني أو ظرف بشري (La condition humaine)[18]. لذا فإن "التعبير والوجود شيء واحد"[19].

لذلك كله فإن اللغة ترتبط بالغير، ومعناها نابع من حضوره؛ فالغير هو دائما هناك، حاضر بوصفه ما يعطي اللغة معناه، أو كما يقول: "اللغة تكشف لي عن حرية من يصغي إلى في صمت، أعني علوه"[20]. وبروز الآخر تجاهي،

كنظرة، يبرز في الوقت ذاته اللغة بوصفها شرطا لكينونتي أو وجودي. وعليه، فإن اللغة، تظهر بوصفها نمطا وجوديا أوليا للتعبير. ومن البين أن اللغة يجب أن يفهم منها كل ظواهر التعبير، وليس فقط الكلمة المنطوقة، والتي ما هي إلا اشتقاق ثانوي، وعمليا فإن اللغة، في لعبة الغواية لا تعد معطى معرفياً، وإنما هي دليل وشاهد.

ولكن ما عساها أن تكون الذات بالنسبة للغير؟ وما علاقة ذلك باللغة؟ يقول "مشكلة اللغة موازية لمشكلة الجسد، والأوصاف التي صدقت في الأولى تصدق في الثانية"[21]. والرغبة في الآخر، تتم من خلال لغة، هذه اللغة يسميها سارتر باللغة البدائية أو الأولية، وهي لغة وجودية، وعلى جانب هذه اللغة تظهر لغة أخرى، هي اللغة التعبيرية اليومية في شكل كلمة أو كتابة، وهذا الجانب سيهتم به سارتر في السنوات اللاحقة لـ "**الوجود والعدم**"؛ حيث نجده يقدم مفهوما مركزيا في تحليل اللغة، ألا وهو مفهوم المرحلة أو الحقبة (Epoque)، كما يظهر في كتابه **ما الأدب؟** (1947)؛ حيث تفيد المرحلة الوسطى التي يتحقق فيها الوعي.

يعتبر مفهوم المرحلة أو الحقبة مفهوما مركزيا في تحليل سارتر للغة؛ لأنه مكنه من الاتجاه نحو جانب جديد من اللغة؛ ألا وهو الجانب التعبيري للغة، أو النظر إلى اللغة بوصفها تعبيرا عن كل ما هو عادي ويومي (Quotidienne)، ويجسد هذه اللغة التعبيرية، النثر (La prose). فكيف نفهم هذا الانتقال من لغة وجودية إلى لغة عادية؟ وكيف تعمل هذه اللغة بوصفها كشفا وتواصلا وكلية وحقبة أو مرحلة تجسد الكلي؟

ثانياً – في منزلة اللغة النثرية

يقول سارتر في **الوجودية مذهب إنساني** (1946): "الإنسان ليس فقط موجودا كما يتصور وجود نفسه، بل كما يريد وجود نفسه، وكما يتصور وجود نفسه بعد أن تكون هذه النفس قد وجدت. والإنسان هو (خالق أو صانع) نفسه بعد أن تكون هذه النفس قد وجدت. الإنسان (خالق أو يصنع) نفسه؛ لأنه

وحده متصور لها. (. . .)، وهذا ما نسميه أيضا الذاتية (. . .). الإنسان ليس قبل كل شيء إلا مشروعا. وهو مشروع يعيش بذاته ولذاته. وهذا المشروع سابق في وجوده لكل ما عداه. وإذا كان الوجود يسبق حقيقة الجوهر؛ فالإنسان إذن مسؤول عما هو كائن "[22].

يتضمن هذا النص المبادئ الأساسية الكبرى للوجودية، **وأولها** المبدأ الوجودي القائم على فكرة أسبقية الوجود على الماهية، وهو ما يؤدي إلى القول بأن الإنسان يصنع ماهيته كما يشاء، لذا يقال إن الوجودية فلسفة ذاتية، أي تقول بالذات التي تقرر نفسها ومصيرها، وهذا هو **المبدأ الفلسفي الثاني**. على أن هذه الذات لا تحقق ذاتها ولا هويتها إلا عندما تظهر في مشروع، والمشروع هو **المبدأ الثالث** والأساسي في الوجودية؛ إذ لا معنى لذات بدون مشروع تعمل على تحقيقه. وهكذا فإن الطابع الذي تتسم به هذه الذاتية ليس طابعا مفهوميا أو نظريا، وإنما تتميز بطابعها الفعلي والملموس والمتجذر في العالم وفي الحياة وفي وضعيات أو مواقف ملموسة، وهذا **هو المبدأ الرابع**. ولا تعني الوضعية أو الموقف نوعا من الحتمية أو التحديد الحتمي، كحتمية المحيط الذي يتحكم في الذات، وإنما هو علامة وإشارة لما يسميه سارتر الوضع الإنساني أو الظرف البشري؛ ذلك أن ما يميز الوجودية، هو قولها بالحرية وهذا هو **المبدأ الفلسفي الخامس**، والحرية، هي دائما حرية في موقف أو في وضعية، حيث تتوافر خيارات ملموسة، وإمكانيات لتقديم حلول لمشكلات ملموسة. وبما أن الذات تتميز ببعدها الغيري، فإن هذا يعني أنها منفتحة على الآخرين، وذلك من خلال المشاريع. فكل ذاتية تتصل بالآخرين، وفي الوقت نفسه تتصل بنفسها، وباختيارها لمشروعها وفهمها لمشاريع الآخرين، تتشكل الكلية.

إن مجمل هذه المبادئ الفلسفية تظهر، خصوصية الموقف الإنساني التي ينادي به سارتر، وهو موقف قائم على نوع من الاعتراف (Reconnaissance) بالآخر ضمن الاختيار الفردي. وهكذا يظهر كل فعل، بوصفه حرية ومسؤولية والتزاماً تجاه الإنسانية. وعليه، فإن الكلية تتشكل دوما وأبدا من الاختيار والمشروع الخاص بكل فرد. يقول سارتر: "الإنسان ليس قبل كل شيء إلا

مشروعا. وهو مشروع يعيش بذاته ولذاته. وهذا المشروع سابق في وجوده لكل ما عداه (. . .)؛ فالإنسان هو ما شرع في أن يكون لا ما أراد أن يكون (. . .)؛ فإذا كان الوجود يسبق حقيقة الجوهر فالإنسان إذن مسؤول عما هو كائن. فأول ما تسعى إليه الوجودية هي أن تضع الإنسان بوجه حقيقته، وأن تحملهِ من ثم المسؤولية الكاملة لوجوده. وعندما نقول إن الإنسان مسؤول عن نفسه لا نعني مسؤولاً عن وجوده الفردي فحسب، بل هو بالحقيقة مسؤول عن جميع الناس وكل البشر (. . .). عندما نقول إن الإنسان يختار نفسه بنفسه نعني من ثم أن الإنسان الذي يختار نفسه إنما يختار تبعا لذلك جميع البشر"[23]. يضيف هذا النص إلى المبادئ السالفة الذكر، **مبدأً سادساً أساسياً**، وهو مبدأ المسؤولية، الذي يعد بمثابة المؤشر الذي يبين تحول سارتر من وجودية ذاتية ترى أن (الآخر هو الجحيم)، إلى موقف لا يرى تعارضا بين اختيار الذات والجماعة، ولا يفصل الحرية عن المسؤولية، ولا يرى نزاعا بين الموقف الفردي والكلي، من هنا تأكيد سارتر على الطابع الكلي للفعل الإنساني، وهو ما يمكن أن نعتبره بمثابة **المبدأ السابع للوجودية**، وهو مبدأ يتم تجسيده فعليا من خلال **مفهوم ثامن** هو مفهوم الحقبة أو المرحلة.

فما المرحلة؟ ليست المرحلة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، إلا الوسط الذي منه ينبثق الوعي كحقيقة مطلقة. إنها الغلاف الآني للوعي، إنها الكلية الحية. وكل حقبة ما هي إلا طريقة خاصة لعيش الشرط الإنساني وحياته. ولا شك أن الكلية، بهذا المعنى، تطرح مشكلات ملموسة، وتدعو إلى اختيارات ملموسة. ولاشك أيضا، أنها تحمل وجوها من الجهل والخطأ والخوف. . . إلا أنه من خلال هذه المظاهر، تتشكل الحقيقة، وهو ما يسميه سارتر بـ "التفرد التاريخي للإنسان أو مطلقه"[24]. وهكذا فإن حقيقة الوعي هي حقيقة المرحلة، أو هي أولا حقيقة المرحلة، وأنه من داخل المرحلة أو من قلبها يمكن أن ينبثق أي مشروع كلي أو مطلق.

فما منزلة اللغة من هذه المبادئ عموما، ومن الحقبة والتسمية على وجه الخصوص؟ إن اللغة سواء نظرنا إليها، بوصفها كلاماً أو كتابة، هي شهادة

(Témoignage) للذاتية المشكلة في حقبة. فاللغة تعيين للشرط الإنساني. وحقيقة الكتابة هي حقيقة الحقبة أو المرحلة، التي تتضمن الطموح والعواطف والعقبات التي يعيشها الإنسان. ومن ثم فإن الكاتب، لا يكتب من أجل لا شيء. فالحقبة هي حظه أو إمكانيته الوحيدة. وتجذر الكاتب في زمانه يكون بتحمله واهتمامه بجميع الأسئلة الحارقة لحقبته. يقول سارتر: "الكتاب يملك حقيقته المطلقة في حقبته. ويعايشها كمواجهة وكجوع"[25]. ولذا فإن كل كلمة أو كتابة تتحدد بالتزاماته. على أن هذا الالتزام لا يتحدد بطلب الخلود أو الأبدية، ولكن بقدرته على بعث الفعل والحركة، على قدرته في أن يقول الحياة وما يزعج فيها، عندما يطلب الحقيقة.

ولقد حلل سارتر هذه المستويات تحليلا مفصلا، في كتابه **ما الأدب؟** الذي هو عبارة عن بيان في الأدب الملتزم، يقوم على مفهوم (برغماتي) أو نفعي للغة. يظهر ذلك، في تمييزه بين النثر والشعر، وبين الأديب والشاعر، واصفا الشاعر بالشخص الغريب عن العالم، والذي يعيش خارج الشرط الإنساني، ومن ثم فهو خارج اللغة. إنه ينظر إلى كل شيء من منظور كلي ومطلق، ويرى في الكلمات جواهر. إنه لا يسمي الأشياء، ولكنه يضع الكلمات مثل الأشياء. ليس هدفه أن يقدم فكرا وإنما أن يقدم شيئا. فالكلمة الشعرية كلمة مجازية، عبارة عن صورة للعالم. لا تحمل من الدلالة إلا دلالة الأشياء.

لا يدلل الشاعر ولا يقدم المعنى، وإنما يبدع أشياء بواسطة كلمات - جواهر. وفي تقديره، فإنه عندما نقرأ قصيدة، فإننا لا نعرف إن كانت الكلمة هي الشيء أم الشيء هو الكلمة. إن الشعر عبارة عن كلمات - أشياء. والشاعر بالنسبة لسارتر هو صاحب لغة الأشياء. يقول: "والحق أن الشاعر أبعد ما يكون من استخدام اللغة أداة. وقد اختار طريقه اختيارا لا رجعة فيه. وهو طريق فرضه عليه مسلكه الشعري في اعتبار الكلمات أشياء في ذاتها، وليست بعلامات لمعان"[26].

وفي مقابل الشاعر، هنالك شخص يقدر اللغة تقديرا عاليا، ويجعلها أداة للانفتاح على العالم، وهذا الشخص هو الكاتب أو الناثر (Prosateur)؛ حيث

يعتبر سارتر النثر بمثابة جوهر اللغة. يقول سارتر، مفرقا ومميزا بين لغة النثر ولغة الشعر: "الناثر دائما وراء كلماته، متجاوز لها ليقرب دائما من غايته في حديثه. ولكن الشاعر دون هذه الكلمات لأنها غايته. والكلمات للناثر خادمة طيعة، وللشاعر عصية أبية المراس لم تستأنس بعد، فهي على حالتها الوحشية. والكلمات للناثر اصطلاحية ذات جدوى، وأدوات تبلى قليلا باستخدامها، ويطرح بها حين لا تعود صالحة للاستعمال، وهي للشاعر أشياء طبيعية، تنمو طبيعية في مهدها كالعشب"[27]. وتتميز اللغة النثرية، في نظر سارتر بميزتين أساسيتين، هما: الكشف والتواصل. فماذا تعني اللغة بوصفها كشفا وبوصفها تواصلا؟ وما علاقة الكشف والتواصل بالسياق أو الموقف أو الوضعية؟

أ - اللغة والكشف

ترجع هذه الفكرة إلى هيدغر[28]، ويقصد بها سارتر أن الكاتب يتموضع في اللغة وفي العالم. إنه يتعامل مع الألفاظ كما يتعامل مع العلامات، وليس كما يتعامل مع الأشياء، الكلمات تكشف عن الأشياء، وكل مشكلة الكاتب تتمثل في معرفة إن كانت الكلمة التي يستعملها تؤدي مهمتها. إن النثر يتميز بمقاربته الدلالية للغة. وكل شيء يتم تسميته يفقد براءته وغفليته (Anonyme) الأصلية ليصبح شيئا معروضا وموضوعا؛ ومن ثم فإن الكاتب أو الناثر لا يشبه الشاعر.

لا يتوقف سارتر عند هذه التمييز، الذي يصعب قبوله من قبل الشعراء والنظريات النقدية، وإنما يضيف أمرا آخر لا يمكن أن يسيغه جميع الأدباء؛ ألا وهو أن سارتر لا يضع حدودا بين الخطاب العادي والخطاب الأدبي، فهنالك نوع من اجتماعية الأدب تقوم بتثبيت الكتابة في اللحمة الوجودية اليومية والمعيشة بوصفها مرحلة أو حقبة، وهذا هو أحد وجوه الالتزام الأدبي عند الفيلسوف.

وأما الكتابة من أجل الكتابة أو من أجل لذة الكتابة، فهي في نظره، ليست أكثر من مولود ميت. ولذلك يشبه سارتر أعمال أنصار الفن الخالص بالقبور

المصفوفة في المقبرة، أو الكتب المصفوفة في مكتبة، لا حياة فيها. يقول سارتر: "الناثر، إذن هو الذي سلك للعمل طريقا من الطرق غير المباشرة، يصح أن نسميه العمل عن طريق الكشف. وإذن فلنا أن نسأله ثانية هذا السؤال: (أي مظهر من مظاهر العالم تريد أن تكشف عنه؟ وأي تغير تريد تحقيقه عن طريق هذا الكشف؟). ويدرك الكاتب (الملتزم) أن الكلام عمل، ويعلم أن الكشف نوع من التغيير، وأنه لا يستطاع الكشف عن شيء إلا حين يقصد إلى تغييره. وقد تخلى عن ذلك الحلم المتعذر التحقيق من رسم صورة للمجتمع أو للحالة الإنسانية دون تحيز"[29]. من هنا ارتباط سارتر بالنثر، سواء في شكله المسرحي أو الروائي أو المقالي؛ لأنه يعبر، في نظره، عن علاقة الوعي بالعالم باعتباره علاقة حقيقة، وهذا الارتباط بالحقيقة يقيم أو يحقق تجاوزا نحو الآخر، وهنا يظهر الطابع التواصلي للغة.

ب - اللغة والتواصل

اللغة بوصفها تواصلا، تفيد أن المرء إذا تكلم أو كتب، فهذا يتناسب وعرض شيء على الآخر، بمعنى الدخول في تواصل معه. يقول سارتر: إننا نكتب من أجل أن نقرأ. والفشل كل الفشل، أن يكتب الإنسان لنفسه. وما الاهتمام المعطى للوضوح اللغوي، إلا لأنه يقوم على فكرة انفتاح اللغة على الآخر. وعلى ذلك، فإن كل عمل أدبي هو نداء، أن تكتب يعني أن تنادي القارئ. يقول سارتر: "من حقنا إذن أن نطلب أولا من الناثر: ما غايتك من الكتابة؟ وفي أي مشروع تريد أن تطلق لنفسك العنان في القول؟ ولم يضطرك ذلك المشروع للجوء إلى الكتابة؟ ومهما يكن من شيء، فلن تكون غاية ذلك المشروع هي التأمل البحت؛ إذ التأمل والنظر العقلي ميدانهما الصمت، على حين غاية اللغة الاتصال بالآخرين. . . "[30]. ويشكل القارئ، اللحظة الأصلية أو التكوينية للمعنى؛ حيث يفصل سارتر في مستويات كثيرة من هذا الموضوع، منها أن الكاتب إنما يكتب إلى فرد معين، وفي وطن معين، وحول موضوع معين كموضوع الحرية[31].

على أن ما يجب التركيز عليه، في هذا السياق، هو أن اللغة أصبحت بمثابة نداء، وترتبط بحالة عدم اكتمال الوعي. لكن هذا النداء، لا يمثل إكراها أو فرضا وإجبارا للآخر؛ لأن سارتر يجري تمييزا بين شكلين من أشكال الأدب: الشكل الجيد والشكل الرديء. ويعتبر الأدب الجيد، بمثابة عطاء، وفعل كريم وثقة بالحرية وإبداع للقارئ، مؤكداً ضرورة تأسيس ميثاق الكرم، وميثاق الحرية بين الكاتب والقارئ الذي يجد من خلال الكتابة جوهره.

ومما لاشك فيه أن إعجاب سارتر بالنثر، يعود إلى طابع لغته التي تتميز بكونها لغة مواقف، وقد بين ذلك بتفصيل في كتابه **ما الأدب؟** على أن الميزة الكشفية والتواصلية للغة، ما كان يمكن وجودهما لو أن اللغة مقطوعة عن سياقها وعن وضعيتها أو موقفها. وهكذا يظهر الموقف أو الوضعية بمثابة الأرضية أو القاعدة الخلفية التي تقوم عليها حرية القارئ والمؤلف. وتشكل اللغة جزءا من وضعية ومن موقف ومن سياق منه تصبح اللغة مفهومة. وهذا ما يسميه سارتر بالوضعية التاريخية، أو بالعالم المشترك الذي يشكل القاعدة الخلفية للغة.

ولكن هل معنى هذا أن سارتر وقع في نوع من الحتمية، عندما أكد على علاقة اللغة بالموقف؟ لقد سبق أن بينا أن سارتر أبعد ما يكون عن الحتمية عموما، ليس فقط على مستوى اللغة، ولكن على مختلف مستويات فلسفته القائمة على الحرية، وفيما يتعلق باللغة، فإنها لا تخضع لأية حتمية. إنها النداء، والكلمة الموجهة، غايتها الآخر وليس الوسط أو المحيط أو البيئة.

وعلى أساس الحقبة والوضعية والكشف والتواصل، طور سارتر مقاربة أداتية للغة، وأدباً ملتزماً وأخلاقاً في الكتابة تقوم على العطاء والكرم والنداء والرغبة في الآخر، تلك التي سبق أن طرحها في **الوجود والعدم**. وتعد هذه الأفكار، في سياق تحليلات سارتر، محاولة لتجاوز النزعة الفردية في صيغتها الوجودية؛ ذلك أن الحرية المصاحبة للفعل اللغوي، توسعت إلى حرية اجتماعية تم التعبير عنها باسم (حرية المواطن) أي بمعنى حرية سياسية. وهذا ما يؤدي إلى طرح الجانب الاجتماعي للغة، كما صاغه سارتر في **نقد العقل الجدلي** (1960).

ثالثاً - اللغة بوصفها ممارسة

لقد سمحت لسارتر تلك الخصائص التي عزاها للغة من قبيل العطاء والنداء والكشف والتواصل، إلى إدخال اللغة ضمن البعد الأنتربولوجي والتاريخي. وهنا نلتقي بالمفهوم المركزي للغة عنده؛ ألا وهو مفهوم الممارسة (Praxis). يظهر هذا الوجه الجديد للغة عنده في كتابه **كراسات من أجل الأخلاق** (1948)؛ حيث بين الطابع الاجتماعي للغة، وذلك في سياق حديثه عن ما يمكن تسميته تجاوزا بـ (الأخلاق الاجتماعية). يقول سارتر: "ما إن يكون هنالك تعدد للآخرين حتى يكون هنالك مجتمع. المجتمع هو التجسيد الأولى الذي يسمح بالانتقال من الأنطولوجيا إلى الأنتربولوجيا. وإنه لمن العبث افتراض وجود أفراد بدون مجتمع، كما أنه من العبث افتراض الإنسان من غير اللغة. الإنسان يوجد في المجتمع"[32].

كما ترتبط حرية الإنسان بالمجتمع والتاريخ، هذا ما أكده في قوله إن الإنسان "يصنع تاريخا متناهيا بمشاريع لا متناهية"[33]. فالإنسان يتحدد بمشروعه، وبذلك يحقق حريته. من هنا يدعو إلى ضرورة إدراك الظروف التاريخية والاجتماعية، ولقد اتخذ من دراسة الأديب (جان جنيه)[34] موضوعا ومثالا لتأكيد هذه الفكرة.

إن الاعتراف بالمجتمع، فتح المجال في الواقع، لقيام **نقد العقل الجدلي**، ولا سيما في الاعتراف بضرورة قيام حرية محددة أو مشروطة بظروفها الاجتماعية والتاريخية. ومن دون الدخول في نقاش حول علاقته بالماركسية والطريقة التي اقترحها لدراسة الماركسية، فإن موضوع اللغة، سيعرف تغيرا بل تحولا كبيرا.

لقد سبق لسارتر أن ناقش بعض مسائل الماركسية في كتابين هما: **المادية والثورة** و**مسألة المنهج**، الذي أصبح مقدمة لكتاب **نقد العقل الجدلي**. ولقد بين سارتر في نص أساسي، مختلف المسوغات التي قادته نحو تفكير الماركسية

على أساس الوجودية، وضرورة إعادة قراءة الماركسية في إطار الوجودية بوصفها فلسفة حرية. وقدم إجابة مباشرة حول علاقة الوجودية بالماركسية.

يقول سارتر: "وليس من المشكوك فيه بالفعل أن الماركسية تبدو اليوم وكأنها الأنتربولوجيا الوحيدة الممكنة التي تستطيع أن تكون تاريخية وبنيوية في آن واحد معا. وهي الوحيدة، في الوقت نفسه، التي تأخذ الإنسان في كليته؛ أي بدءا من مادية وضعه (. . .). إن المفاهيم بالذات التي يستخدمها البحث الماركسي لوصف مجتمعنا التاريخي - الاستغلال، الاستلاب، التشيؤ، إلخ - هي على وجه التحديد المفاهيم التي ترجع إرجاعا مباشرا للغاية، إلى البنى الوجودية" (35).

ومن أهم هذه المفاهيم، مفهوم الممارسة والجدل والعمل التي تتجسد في المشروع، يقول: "إن مفهوم الممارسة بالذات ومفهوم الجدل (. . .) والعمل، باعتباره إنتاج الإنسان لحياته، لا يمكن أن يحتفظ بأي معنى إذا لم تكن بنيته الجوهرية رسم المشاريع. وبدءا من هذا النقص المتعلق بالحدث لا بمبادئ المذهب نفسها، ينبغي على الوجودية أن تحاول بدورها، من قلب الماركسية وبدءا من المعطيات نفسها، فهم التاريخ فهما جدليا، ولو بصفة تجربة" (36).

فما أثر هذه العلاقة الجديدة بين الوجودية والماركسية على اللغة؟ يرى سارتر أن الماركسية قد تطورت في اتجاه مادي أحادى، أدى إلى إيديولوجية شمولية. ومع ذلك فإنها تمتلك صفة نفعية، تتمثل في إمكانية معالجة ملموسة للحرية في موقف أو في وضعية، فهذا الطابع العملي للحرية هو الذي اهتم به سارتر قبل أن يشرع في كتابة **نقد العقل الجدلي**.

وفي قراءته للماركسية، طور فكرة الوعي بوصفه حضورا في العالم، الذي يتحدد بالعمل أو بالفعل. ولذلك يتحول الوجود لذاته، إلى الإنسان العملي الملموس ويحمل جميع الصفات النفسية والاجتماعية التي تميزه. من هنا أحدث **نقد العقل الجدلي** تحولا مهماً، بدأ مع **الكراسات**، وهذا التحول يتمثل في وجود الوعي في العالم.

كما يظهر تحليله للغة القائم على البعد العملي المادي للغة (Pratico-enert) أو الطابع المادي للغة. هذا الطابع المادي للغة، لا يمكن أن يتأسس أو أن يفهم إلا من خلال اعتبار أن الخاصية الأساسية للغة هي الفعل (Acte). وهذا الفعل يأخذ مظهر الممارسة المشكلة. ولا معنى للطابع المادي للغة، إلا من خلال عملية إدخالها في مشروع، ومن خلال عملية تحيينها (Actualiser) أو جعلها حاضرة في مشروع إنساني. وإذا كانت اللغة تظهر في التحليلات الوجودية لسارتر بوصفها علاقة وتفتحاً نحو الآخر، فإنها في التحليلات الأنتربولوجية تظهر في شكل ممارسة. وكل ممارسة هي توجه دائم نحو الآخر ونحو المجتمع.

ومن خلال هذا المنطلق الاجتماعي، نكتشف الطابع العملي للغة؛ بحيث يمكننا القول بأن كل لغة هي ممارسة، وأن كل ممارسة لغة، وبخاصة إذا فهمنا أن الممارسة معنى وتمظهر للآخر. وكما يقول: "اللغة ممارسة بوصفها أو باعتبارها علاقة عملية بين إنسان وآخر، وكل ممارسة هي دائما لغة، فسواء كذب أو صدق فإنه في جميع الأحوال لا يمكن له القيام بذلك من دون أي دلالة أو معنى"[37]. فما هذا المعنى؟ وما هذه الدلالة؟ إن الدلالة أو المعنى، في نظر سارتر، دلالة ومعنى الإنسان الذي يعمل ويحقق مشاريعه.

والطابع المادي للغة، يظهر في الشكل الخارجي للكلمة. يقول سارتر: "إن اللغة تصيبني ماديا، كما يصيبني الهواء"[38]. والكلمة حاملة للمعنى، وحاملة للمشاريع. وهذا المظهر يرتبط بالطابع المؤسسي للغة، فنحن نتحدث لغة تواصلية عامة ودائمة. إن هذا المظهر هو الذي يعمل عليه فقه اللغة، وفي تقديره فإن دراسات فقه اللغة، دراسات تحليلية، تنتمي إلى ما يسميه بالعقل التحليلي مثلما يتم تحليل النقود أو أي موضوع مادي خارجي.

في حين أن اعتبار اللغة ممارسة، يعني النظر إليها كفعل أو بوصفها وجوداً في حالة الفعل، صحيح أن هنالك جانباً مؤسساتياً للغة، ولكن لا يجد معناه إلا من خلال تحيينه أو جعله حاضراً وتخصيصه بمشاريع فردية. وبناء على ذلك،

فإن كل كلمة تبعث نحو الجملة، وكل جملة تبعث نحو اللغة، وكل لغة تبعث نحو وضعية أو موقف من يتحدث.

وهكذا فإننا، نستطيع القول بأن اللغة، كانت من بين النتائج المباشرة لنظرية الممارسة عند سارتر، أو ما يسميه تعدد الأنشطة وتنوعها داخل حقل ممارسة معينة، الذي يظهر بشكل صريح في مثال اللغة. فالكلمة مادة؛ إنها في ظاهرها صوت يحدث ردود فعل، وتنقل إلي مشاريع الآخر، وإلى الآخر مشاريعي.

وليس غريبا في نظره، أن ندرس اللغة مثلما ندرس النقود، أي بوصفها مواد للتبادل[39]. ولأنها مثل النقود، فإن كل كلمة، تنفلت منا. إن اللغة تشكل كلية عضوية، وإنها في حالة تشكل دائم. وإن معنى كل كلمة، يتحدد بمراجعها بالنسبة إلى النسق العام الباطني الذي هو موضوع فهم غير قابل للتبليغ. وعدم التبليغ، هذا، لا يمكن أن يكون له معنى إلا إذا تأسس على تبليغ أو تواصل أساسي، أي اعتراف متبادل، وعلى مشروع دائم التبليغ؛ سواء أكان مشروعا مؤسساتيا أم جماعيا[40].

يمكن الحديث، في نظر سارتر، عن الفهم غير القابل للتبليغ (Incommunicable)، فمما لاشك فيه أن هنالك جوانب من الفهم لا يمكن تبليغه، لكن عدم التبليغ لا يمكن أن يكون له معنى إلا إذا تأسس على تبليغ أساسي؛ أي اعتراف متبادل ومشروع دائم وجماعي ومؤسسي. كل كلمة تختلف عن غيرها، على الرغم من أن اللغة ما هي إلا مجموعة من العلاقات الداخلية، الكلمة ما هي إلا خصوصية تظهر من خلال قاعدة اللغة. وليست الجملة إلا نوعا من اللغة في حالة الحركة والفعل. وكل كلمة تتحدد بغيرها من الكلمات وبعلاقتها بالموقف أو الوضعية، وبعلاقتها باللغة ككل، بوصفها جزءاً من كل.

لكن هذه اللغة بكليتها لا يمكن لها أن تكون أي شيء من دون الممارسة، هذه الممارسة التي تظهر أو تبرز مباشرة في العلاقة بالآخر، "اللغة ممارسة؛ لأنها علاقة عملية بين شخص وآخر، والممارسة هي دائما لغة؛ لأنها لا يمكن

أن تقوم من دون تدليل أو معنى"[41]. كما أنها نتاج التاريخ، وفي علاقة دائمة مع الآخر، ومن ثم فإنها ذات طبيعة اجتماعية.

يقول سارتر: "اللغة هي مجموع العلاقات الداخلية، للمعاني الموضوعية فيما بينها، معطاة للجميع ومن أجل الجميع، وليس اللفظ إلا تخصيصا يظهر على أساس اللغة أو على أرضها. والجملة هي نوع من الكلية في حالة الفعل حيث يتحدد كل لفظ مقارنة بغيره من الألفاظ، ومقارنة بالوضعية وباللغة في مجملها، وكجزء مقارنة بالكل، وعندما يتحدث إنسان ما، فهذا يعني أنه يحدث تغييرا في لفظ ما"[42].

و هكذا نلتقي من جديد بفكرة السياقية، التي بينها في كتاب **ما الأدب؟** أو كما قال "كلية اللغة، بوصفها مجموعة من العلاقات الداخلية لمعاني موضوعية فيما بينها، معطاة للجميع ومن قبل الجميع. والكلمة ليست إلا تخصيصا تظهر على أرضية اللغة، والجملة ما هي إلا كلية في حالة الفعل حيث كل كلمة تتحدد بالنسبة لبقية الكلمات، وبالنسبة للموقف واللغة ككل، وبوصفها جزءاً أساسياً من الكل"[43].

و في تقدير سارتر فإن فعل القسم، على سبيل المثل، يبين بجلاء واضح كيف أن اللغة في حالة فعل. فالقسم هو تحديد للحرية وارتباط بالآخرين بواسطة الكلمة. والإنسان الذي يقسم، ينتج فعلا يلزمه بأن يصبح فردا مسؤولا، و تتحدد حريته بمدى مسؤوليته مع الغير. إنه يصبح فردا مسؤولا أمام جماعته. وفعل القسم بوصفه فعلا حرا، يجسد الطابع المؤسساتي للغة. وهكذا يصبح القسم، بوصفه فعلا لغويا منطوقا، يتجاوز قائله، وفي الوقت نفسه يقوي هويته؛ ذلك أن القسم يؤكد على وجود الذات، وبذلك تتحدد اللغة بوصفها مادة وفعلاً في الوقت نفسه.

وما تجدر الإشارة إليه، هو أنه في الوقت الذي كان فيه سارتر، يقدم تحليله حول الطابع المادي للغة، من خلال الممارسة والفعل، تطورت في البلدان الأنجلوسكسونية نظرية كاملة حول هذا الموضوع قال بها في البداية (فيتجنشتين)[44] في كتابه **بحوث فلسفية**، باسم نظرية الألعاب أو الاستعمال، ثم

طورها (أوستين)[45] و(سيرل)[46] وتعرف بـ(نظرية أفعال الكلام)، وهي تشكل اليوم حجر الزاوية في مختلف النظريات اللغوية، ولكن سارتر كان يعني بالفعل جانبه الأخلاقي والسياسي[47].

كما حلل سارتر علاقة اللغة بالفكر مبينا في نص مهم ما مضمونه: "بالنسبة لي لا يختلط الفكر باللغة، فقد كان هنالك زمن تم فيه تحديد الفكر باستقلال عن اللغة، كشيء سابق عن التعبير، والآن هنالك محالة لإقناعنا بأن الفكر هو اللغة. وفي الحقيقة هنالك مستويان، في المستوى الأول تظهر اللغة كنظام مستقل بالفعل يعكس الوحدة الاجتماعية. إن اللغة عنصر من الممارسة المادية. إنها مادة صوتية مرتبطة بمجموعة من الممارسات. وعالم اللغة يجعل منها موضوعا لدراسة هذه الكلية من العلاقات. إنها لحظة البنية؛ حيث تظهر الكلمة كنتيجة للتقابلات، وحيث يصبح كل عنصر محدداً بعلاقته ببقية العناصر، فلا معنى للألفاظ وإنما العلاقات واختلافاتها، لكن هذا الشيء بدون الإنسان، هي في الوقت نفسه، مادة مصنوعة من قبل الإنسان، وتحمل أثره، فإذا كان كل عنصر من النسق، يبعث نحو الكل، فإن هذا الكل يصبح ميتا إذا لم يكلف به أحد، وإذا لم يتم توظيفه من قبل أحد، وهنا يظهر المستوى الثاني، حيث لا يكون الموضوع موضوع البنيات القائمة والموجودة بدون الإنسان، فهنالك شيء في نظام اللغة لا تستطيع المادة أن تعطيه بنفسها أو لوحدها، وهو أثر الممارسة. إن البنية لا تفرض علينا إلا عندما يفرضها علينا آخرون، أو عندما يصنعها الآخرون، ولمعرفة كيف صنعت أو أنشأت هذه البنية، يجب إدخال عنصر الممارسة بوصفها عملية كلية وشاملة"[48].

يبين هذا النص الطويل والمهم، في تقديري، محاولة سارتر الإجابة على الطرح البنيوي للغة، وذلك بمحاولته الجمع بين مستويين: مستوى البنية أو النسق، الذي يقر بأهميته، ومستوى الوظيفة أو الاستعمال أو التداول، الذي طورته لسانيات الخطاب، إلا أن سارتر استعمل لهذه الغاية المصطلح الماركسي، وذلك بسبب تجاهله للطرح اللساني عموما والطرح البنيوي

خصوصا، وهذه سمة ميزت فكر سارتر المتجاهل للفكر العلمي منذ محاولته الأولى تأسيس نظريات في علم النفس.

على أن تحليل اللغة عند سارتر، لا يتوقف عند فلسفته؛ سواء الظواهرية أو الماركسية، وإنما له علاقة بحياته وهو ما بينه في كتابه **الكلمات** (1964)، حيث تحدث عن ذلك من خلال قسمين أساسيين هما: القراءة والكتابة، وفي الحالتين كان الموضوع، هو موضوع اللغة. وبتعبير آخر؛ إن كتاب الكلمات، عبارة عن سيرة الفيلسوف، يتألف من قسمين: القراءة والكتابة؛ حيث يظهر عالم الفيلسوف بمثابة عالم اللغة. وإذا كانت الكلمات بمثابة ترجمة للفكر، فإنها عند سارتر تعني التسمية، ومن ثم فإن الكتابة فعل وجودي، ولقد شكلت اللغة من خلال القراءة عالمه؛ حيث قال إنه من أجل اكتشاف العالم، اتخذت من اللغة عالما[49].

يرى سارتر أن فعل الحديث أو الكلام مساو لفعل الوجود أو الكينونة بالنسبة للآخر، سواء تم الاعتراف من قبله أو من قبل الآخر. فمن الكلمة يوجد الإنسان بالنسبة للآخر. الكاتب عليه أن يتحدث عن العالم بصفة شاملة عندما يتحدث عن نفسه بصفة شاملة. والكاتب هو اللامرئي الذي يظهر من خلال النص. وهذا اللامرئي حاضر في جسد الكلمات، وما يشكل هوية الكاتب هو فعل الكتابة. وفي تقديره فإن، النظر إلى اللغة، بوصفها فعلا، يؤدي إلى الكشف عن بعدها أو أساسها الأخلاقي. ويجب أن نفهم هذا الأساس من خلال جوهر الإنسان الذي هو "صانع المعنى"[50].

والقول بأن اللغة فعل، يعني التفتح على قدوم المعنى، وأن كل كلمة، تنبثق من سياق اجتماعي معطى، محكومة بمختلف المعاني العامة أو الممارسات الخاصة. وهكذا تظهر اللغة متصلة بالأخلاق والسياسة؛ لأنها فعل وممارسة. وبذلك يكون سارتر قد ختم تحليله للغة، عندما قام بسرد حياته في شكل لغوي يقوم على فعل القراءة والكتابة.

رابعاً - سارتر في سياق فلسفة اللغة

لا شك أن مفهوم سارتر اللغة، الذي تقلب بين الطرح الذاتي والاجتماعي، أو الوجودي والماركسي، يحتاج إلى أن يوضع في سياق فلسفة اللغة، وأن ينظر في قيمته على ضوء فلسفة اللغة، ولتحقيق ذلك فإننا سنشير إلى النظريات الآتية:

ب - بين سارتر والظواهرية

ينتمي سارتر إلى المدرسة الظواهرية، ولقد حدد جملة من مفاهيمه اللغوية، كالمعنى والدلالة والعلامة والقصدية في مرحلته الأولى وفقا للمقاربة الظواهرية، وأحال إلى أعلامها وخاصة إلى هوسرل وهيدغر، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. إلا أن الذي يحتاج إلى الإشارة في هذه المقارنة وعلاقته بمواطنه (موريس ميرلوبنتي)[51]، نظرا لأهمية وجهة نظر هذا الأخير في اللغة.

مرت علاقة سارتر بميرلوبنتي بمرحلتين، كما يؤكد ذلك المؤرخون، مرحلة تميزت بعلاقة حميمة وقوية بين 1944-1950، حيث أكدا على ضرورة الطرح الوجودي والتاريخي للمعنى، مبتدئين من لبس المعنى وعرضية الوجود وعبثيته، مقتنعين بأن الممارسة الفلسفية بحث في المعنى واللامعنى، متبعين الطريقة الظواهرية في التحليل، كما ارتبطا بالماركسية وإن بطرق مختلفة، وعملا معا على تأسيس مجلة الأزمنة الحديثة (Les temps modernes) (1945)، وسياسيا ينتميان إلى اليسار، وفلسفتهما فلسفة التزام تعمل على تقديم بديل للإنسانية الليبرالية، وهذا البديل يتمثل فيما سموه بالإنسانية الجديدة التي تقوم على اعتراف الإنسان بالإنسان، إنها إنسانية واقعية، تعترف بالإنسان المقموع والمستغل، وتؤمن بضرورة الحرية والعدالة للإنسانية.

وفي بداية الخمسينيات، عرفت علاقتهما تباعدا ثم قطيعة، إذ طرأت على علاقتهما مواضيع خلافية، منها أن سارتر يرى أن الانسان محكوم عليه بالحرية، وأن كل فعل من أفعال الإنسان تعبير عن الحرية والمسؤولية. أما ميرلوبنتي فيرى أن الإنسان محكوم عليه بالمعنى والدلالة. هذا ما أكده في أكثر من كتاب له،

حيث يرى ميرلوبنتي أن "اللغة أكبر بكثير من أن تكون وسيلة، اللغة كينونة"[52]. وهو ما سبق أن أكد عليه في كتابه الأساسي وهو **فينومينولوجيا الإدراك**، حيث بين أن "الكلمة حركة أو فعل ودلالتها العالم"[53].

على أن ما يميز ميرلوبنتي عن سارتر، هو محاولته إجراء مقارنة بين التصور الظواهري للغة وما قدمه رائد الدراسات اللسانية الحديثة، (فرديناند دي سوسير)؛ حيث دخل في نقاش مع البنيوية، هذا ما نقرأه على سبيل المثال في كتابه **امتداح الفلسفة أو تقريظ الفلسفة**، حيث أجرى مقارنة بين الظواهرية والبنيوية سنة 1951، ضمن بحث قدمه للمؤتمر الدولي الأول للظواهرية الذي انعقد في (بروكسل) بـ(بلجيكا)؛ حيث بين في هذا البحث إسهام هوسرل وعملية ربطه للغة والمنطق، مشيرا إلى صعوبة تحديد موقف هوسرل من اللغة؛ لأنه في تقديره "لا يخلو من ألغاز"، ومبينا أن هدفه ليس استخراج وجهة نظر هوسرل في اللغة، وإنما تقديم "جهد جديد، ليس بالعودة إلى أطروحاته، بل بالأحرى إلى خط تأمله"[54].

بدأ بالتمييز بين الكلام واللغة، كما ذهبت إلى ذلك اللسانيات البنيوية، مشيرا إلى أن الظواهرية "تضيف إلى معرفة اللغة، اختبار هذه اللغة فينا"[55]. ومؤكدا على ضرورة الجمع بين الطرح التزامني والتعاقبي، والمنظور الذاتي والموضوعي. ومبينا الطابع الجسماني أو شبه الجسماني للغة، وأن العلامات في جوهرها متغيرة، ودلالاتها أو معانيها مختلفة. وعلى ذلك نستطيع القول: إن ميرلوبنتي قد دخل في حوار بناء مع البنيوية مكنه من تجديد موقفه من اللغة، في حين أن سارتر بقي كما هو معلوم معاديا وخصما عنيدا للبنيوية ولمكتسباتها العلمية، ولا سيما في مجال اللسانيات.

ج - بين سارتر والبنيوية

1 - كلود ليفي ستروس[56]

من المعلوم أن سارتر قد حاول في كتاب **نقد العقل الجدلي**، تأسيس أنتربولوجية فلسفية، يكون موضوعها الفرد والجماعة والتاريخ، مستفيدا في

ذلك من الماركسية والوجودية. وبعد سنتين من نشر هذا الكتاب الضخم، الشبيه بـ "**نقد العقل الخالص**" لـ"كانط"[57]. نشر ليفي ستروس كتابه **الفكر المتوحش** (1962)، في مرحلة بدأت تعرف فيه البنيوية تألقا وانتشارا، مبينا في هذا الكتاب أن الفكر المتوحش، ليس فكرا سابقا عن المنطق، بل هو فكر يملك معقوليته، وأن هذه المعقولية ما تزال تشكل جزءا أساسيا من حياتنا العقلية. وفي الفصل ما قبل الأخير، خص ليفي ستروس كتاب سارتر بنقد عميق وعنيف في الوقت نفسه.

بين ليفي ستروس أن الأرضية المشتركة بينه وبين سارتر هي الأرضية الماركسية، إلا أن لكل واحد منهما مفهومه الخاص للماركسية، على الرغم من وجود علاقة بينهما اتسمت بالتوافق في نهاية الأربعينيات والخمسينيات؛ إذ كان موقف سارتر من كتاب **البنى الأساسية للقرابة** موقفا إيجابيا، واعتمدته (سيمون دي بوفوار)[58] في كتابها عن **الجنس الثاني**، وقدمت تعليقا قيما على كتاب **المدارات الحزينة**، في مجلة (الأزمنة الحديثة)، كما كان ليفي ستروس في هذه المرحلة صديقا للمجلة.

على أن النزاع بدأ، بنشر سارتر لكتابه **نقد العقل الجدلي**؛ حيث رأى فيه ليفي ستروس تجاهلا لتلك المجتمعات التي قام بدراستها، لذلك طرح هذا السؤال الاستنكاري وهو: ماذا نفعل بتلك الشعوب التي ليس لها تاريخ، إذا حددنا الإنسان بالجدل والتاريخ؟ لقد كان المقصود بهذا السؤال سارتر، الذي قام بتحليل الندرة، مبينا أن المجتمعات البدائية تعيش بين الممكن والواقع، وسماها بالمجتمعات المتأخرة (Arriérées)، كما وصفها بأوصاف سلبية ليس أقلها التشويه والضمور والنحالة (Rabougri) والعنف.

أثار هذا الوصف ليفي ستروس، واعتبره وصفا قائما على الجهل، وبخاصة أنه خبر هذه المجتمعات وعرفها وتعرف إليها عن قرب؛ لذا لم يتردد في وصف سارتر بالسذاجة والغطرسة والنزعة المركزية والإنسانية التاريخية، التي تنسى مدى الغنى والتنوع في التقاليد والعقائد والشعائر عند المجتمعات (البدائية) أو التي لا تملك الكتابة. وفي تقديره أن سارتر الذي يعمل من أجل

تأسيس أنتربولوجيته التاريخية، يقطع ويفصل مجتمعه عن بقية المجتمعات. وهكذا قام ليفي ستروس بهدم البناء الذي حاول سارتر بناءه على مستوى الأنتربولوجية والتاريخ؛ مبينا أن التاريخ ليس فكرة كما يدافع عنها سارتر، ولكنه طريقة.

على أن موضوع الخلاف الأكبر هو الموقف من اللغة، ذلك أن ليفي ستروس، يرى اللغة بمنظار بنيوي، وفي هذا يقول "إن اللغة لا تحل في العقل التحليلي كما قال النحاة الأقدمون، وفي الجدلية المتكونة التي قالت بها االماركسية، ولا في الجدلية المكونة التي تقوم بالممارسة الفردية المقابلة للممارسة الجماد، ذلك أن هذه المواضيع تفترض وجود اللغة أصلا. فالألسنية تضعنا أمام كائن جدلي مقوم للكلية، إلا أنه كائن خارج الوعي والإرادة. فاللغة بوصفها كلية خارجة عن مدار التفكر، هي عقل إنساني يقوم على حيثيات عقلية، لا يتوصل الإنسان إلى أن يعقلها"[59]. لقد رفع ليفي ستروس اللغة إلى منزلة العقل، الذي لا يدرك العقل نفسه آلياته، ومن ثم فإن اللغة ليست مجرد أداة أو ممارسة أو فعل ذاتي، كما حاول أن يجمع ذلك سارتر في كتابه **نقد العقل الجدلي**.

وعلى الرغم من هذا النقد فإننا نجد سارتر، وبعد مرور أربع سنوات على نقد ليفي ستروس، يصرح لمحاوريه في مجلة القوس(L'Arc) بمناسبة تخصيصه بعدد خاص، أن البنيوية ليست إلا وضعية جديدة، وأنها ترفض الذات والتاريخ.

2 - ميشيل فوكو[60]

إن مناقشة علاقة فوكو بسارتر، توجب علينا التمييز بين ثلاثة مستويات: **أولا** موقف فوكو من الوجودية عموما، ثم موقفه من اللغة **ثانيا**، وموقفه من الخطاب **ثالثا**. لقد كانت هنالك علاقة بين فوكو والوجودية والظواهرية ظهرت في تكوينه وفي بعض أعماله، منها على وجه التحديد دراسته أو مقدمته التي كتبها لكتاب (بنسفينجر) الموسوم بـ **الحلم والوجود**، كما درس الظواهرية - وتأثر كما هو معلوم بهيدغر -

ولا سيما في موقفه من اللغة كما يظهر في كتاباته الأولى، وبخاصة في **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي والكلمات والأشياء**.

إلا أنه اتخذ موقفا نقديا من الفلسفة الوجودية والظواهرية منذ أن أصدر كتاب **الكلمات والأشياء**؛ إذ صرح في هذا الشأن بما نصه: "بشكل مفاجئ، ومن غير أسباب ظاهرة، ومنذ حوالي خمس عشرة سنة، وجدنا أنفسنا قد ابتعدنا عن الجيل السابق، جيل سارتر وميرلوبنتي، جيل مجلة الأزمنة الحديثة، الذي كان قانون تفكيرنا ونموذج وجودنا.. نعم نقدر شجاعة هذا الجيل الذي كان له حب الحياة والسياسة والوجود، إلا أننا اكتشفنا شيئا آخر وحبا آخر؛ إنه حب المفهوم وما أسميه بالنظام أو النسق... لقد حاول سارتر أن يؤكد على وجود المعنى، على الرغم من أن هذه العبارة غير محددة عنده، فقد كانت نوعا من التوكيد ونوعا من النظام ونوعا من الوصف، فالقول إن هنالك معنى كان يعني ضرورة إعطاء المعنى لكل شيء، وبالنسبة لسارتر فإننا نكتشف المعنى ونعمل وفقا للمعنى... ولقد حدثت القطيعة عندما أدخل ليفي ستروس بالنسبة للمجتمعات ولكان[61] بالنسبة للاوعي، فكرة أن المعنى ربما لم يكن إلا أثراً أو سطحا، وأن ما يخترقنا في العمق وأن ما يحكمنا، هو النظام أو النسق"[62]. والمقصود بالنسق، مجموعة من العلاقات المترابطة والمتحولة والمستقلة عن الأشياء التي تربطها. هذا ما يؤكده تحليل الأساطير، والأحياء واللغة، فقبل كل تفكير إنساني وقبل أي وجود إنساني، هنالك سلفا أو قبليا نسق علينا اكتشافه. وإذا كان سارتر قد أكد على الحرية، فإن مهمة الفلسفة هي أن تكشف عن الأنساق التي تتحكم في الثقافة والمجتمع والتاريخ، مهمة الفلسفة هي تعرية تلك الأنساق التي تتحكم فينا، حتى يتمكن الفكر من التحرر.

على أن الخلاف بين فوكو وسارتر في مجال اللغة، يقتضي في تقديري، التمييز بين مرحلتين من مراحل التفكير اللغوي عند فوكو، في المرحلة الأولى حيث كان فوكو متأثرا بـ (نيتشه)[63] وهيدغر، دافع عن الطابع الوجودي للغة كما يظهر بشكل خاص في **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي والكلمات والأشياء**، حيث نستطيع القول إن فوكو ركز كثيرا على الطابع التغييري للغة، والمتمثل في

قدرتها على الاختراق والتجاوز مثلما تعكسها تجارب أدباء أمثال (كلوسوفسكي)[64] و(بلانشو)[65] و(بتاي)[66].

وهنالك مرحلة ثانية وهي مرحلة الخطاب؛ حيث دافع فوكو عن الطابع الوظيفي والعملي للغة، وفي تقديري أن هنالك قواسم مشتركة بين المفهوم العملي والأداتي للغة عند سارتر ومفهوم الخطاب عند فوكو. إلا أن الفرق يظهر في محاولة فوكو تأسيس منهج في تحليل الخطاب، يتمتع بجهاز من المفاهيم وبتطبيقات عدة، وهو ما لم ينجزه سارتر؛ إذ بقي مفهومه ضمن سياق فلسفته الداعية إلى العمل والممارسة والمعنى والحرية، وهي قيم وإن شاركه فيها فوكو، فإنه أعطاها مضمونا مغايرا[67].

خاتمة

بعد هذا العرض الذي حاولنا فيه تحليل مفهوم سارتر للغة وتحولاته ومقارنته ببعض الاتجاهات الفلسفية، علينا أن نجيب في خاتمة هذا البحث على سؤالين: **الأول** يتعلق بتحولات مفهوم اللغة عند سارتر، **والثاني** قيمة إسهام سارتر في فلسفة اللغة من حيث الإطار والسياق.

يبدو لي أن مفهوم سارتر للغة كان دائما محكوما بعناصر أساسية، وبخاصة عنصر الفعل والغير والجسد والمشروع والممارسة، وأن الاختلاف يظهر في طريقة الطرح؛ إذ كان في المرحلة الوجودية يطبعه التحليل الظواهري وقاموسه، وفي المرحلة الأنتربولوجية يميزه التركيب والجدل والعلاقات.

أما إسهامه في تحليل اللغة وما انتهى إليه من أفكار، فإنها وإن كانت لا تشكل نظرية في اللغة، وهو أمر لم يدّعه، سواء في المرحلة الوجودية أو الماركسية، مقارنة بمساهمة هيدغر أو ميرلوبنتي في الظواهرية، أو بإسهام (ميخائيل باختين)[68] أو (آدم شاف)[69] في الماركسية - إلا أن ما حلله من جوانب لغوية، ولا سيما تلك المتعلقة بعلاقة اللغة بالغير والآخر، وانفتاحها على العالم ودورها في الكشف والتواصل وطبيعتها العملية، وكونها فعلاً من الأفعال - إن هذه الجوانب أصبحت، مع فروق مهمة من دون شك، تشكل أحد

أهم ركائز النظرية اللغوية في فلسفة اللغة، وأن تأكيده على دور الفاعل والذات والإنسان في اللغة هي أفكار أثبتت مشروعيتها العلمية، وأكدتها نظريات لغوية كاللسانيات التحويلية، ونظرية أفعال الكلام، وتحليل الخطاب في قسمه الأساسي القائم على التداولية.

ولا يمكن فصل موضوع اللغة عن الموضوعات الأساسية لفلسفة سارتر، وبخاصة موضوعا الوجود والحرية. لذا كان مفهومه للفعل اللغوي مفهوما وجوديا وأخلاقيا وسياسيا، كما بينه مثال القسم.

ولقد أجرى سارتر جملة من الانتقالات أو التحولات على موضوع اللغة، لم تمكنه من التميز داخل التيار الذي ينتمي إليه ولا مع التيارات المنافسة له، وبخاصة التيار البنيوي؛ لأن سارتر في تقديرنا بقي على هامش التطور العلمي الحاصل في اللغة سواء في مجال فقه اللغة وتقنيات التأويل، أو في المنطق والتحليل اللغوي، أو في مجال اللسانيات وعلوم اللغة، وما زاد من ابتعاد سارتر عن الطرح العميق للغة، هو محاولة التزود من التيار الماركسي الذي لم يعرف تطورا كبيرا في مجالي اللغة والمنطق، بحيث بقي سجينا لتفسيرات الآباء المؤسسين.

من هنا نستطيع القول، إنه إذا كان لسارتر مواقف مختلفة من اللغة تبدأ بالموقف الوجودي، وتنتهي بالموقف الأنتربولوجي، فإنها لم تستطع أن تؤسس نظرية في اللغة، تماما مثلما أن مواقفه المختلفة من الحرية لم تسمح له بتأسيس فلسفة سياسية في الحرية.

الهوامش والمراجع

(1) جان بول سارتر (1905-1980) فيلسوف فرنسي من مؤسسي الفلسفة **الوجودية**، من بين أهم أعماله: الوجود والعدم، الوجودية نزعة انسانية، نقد العقل الجدلي.

(2) طبقا لقراءاتنا ومطالعاتنا، فإننا نستثني من هذا الحكم، ما قرأناه في كتاب: الوجودية، تأليف: جون ماكوري، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: فؤاد زكريا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986، الفصل السابع. مع ملاحظة أن هذا الفصل يتحدث عن اللغة عند الوجودية بشكل عام. ص 222-204.

(3) ساخاروفا: **من فلسفة الوجود إلى البنيوية**، ترجمة: أحمد برقاوي، دار دمشق، 1984، ص 166.

(4) - ftnalt. J.P.Sartre, Une vie pour la philosophie, in, *Magazine littéraire*, n7, mai2005, p.60.

(5) المقصود بالأعمال الأولى: تعالي الأنا موجود 1936، المخيال 1936، نظرية الانفعال 1939.

(6) إدموند هوسرل (1859-1938)، فيلسوف ألماني، مؤسس الاتجاه الظواهري من بين أهم أعماله: **بحوث منطقية، الفلسفة علما دقيقا**.

(7) - ftnalt. J.P.Sartre, *Esquisse d'une Théorie des émotions*, Ed, Hermann et Cie, Paris, 1939,p. 71.

(8) - ftnalt. J.P.Sartre, *L'imaginaire, Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Ed, Gallimard, Paris, 1940, p.112.

(9) دريدا جاك: **الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل**، ترجمة: فتحي انقزو، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005، ص 51.

(10) - ftnalt. Jeannette Colombel, *Sartre ou le parti de vivre*, Ed, Grasset, Paris, 1981,p.122.

(11) مارتن هيدغر (1889- 1976)، فيلسوف ألماني مؤسس الوجودية، من بين أهم أعماله: الوجود والزمان.

(12) - ftnalt. J.P.Sartre, *La nausée*, Ed, Gallimard, Paris, 1938, p.112.

(13) - ftnalt. Paulin Kilol Mulatris, *Désir, sens, et signification chez Sartre*, Ed, L'Harmattan, Paris, 1999,p.119.

(14) - ftnalt. J.P.Sartre, *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Ed, Gallimard, Paris, 1943,p. 413.

(15) - ftnalt. Ibid.,p.421.

(16) - ftnalt. Ibid.,p.422.

وكذلك ترجمة عبد الرحمن بدوي، **الوجود والعدم، بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية**، بيروت: منشورات دار الآداب، 1966، ص 601.

(17) - ftnalt. Ibid.,p.422.

(18) - ftnalt. Ibid.,p.422.

(19) الوجود والعدم، ص 603.

(20) الوجود والعدم، ص 603.

(21) الوجود والعدم، ص 604.

(22) سارتر جان بول: **الوجودية مذهب إنساني**، ترجمة: كمال الحاج، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، (د.ت)، ص 46-45.

(23) الوجودية مذهب إنساني، ص 46-45.

(24) - ftnalt. J.P.Sartre, *Ecrire pour son époque*, In, Erasme, (annuaire franco-neerlandais) n 11-12,1946,p.455.

(25) - ftnalt. Ibid., p. 457.

(26) سارتر جان بول: **ما الأدب؟** ترجمة: محمد غنيمي هلال، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، (د.ت)، ص 14-13.

(27) ما الأدب؟، ص 14.

(28) - ftnalt. Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, Ed, Albin Michel, Paris, 2001.

(29) ما الأدب؟، ص 21.

(30) ما الأدب؟، ص 20.

(31) ما الأدب؟، ص 66.

(32) - ftnalt. J.P.Sartre, *Cahiers pour une morale*, Ed, Gallimard, Paris, 1983, p.124.

(33) - ftnalt. Ibid., p.441.

(34) جان جينيه (1910-1986) أديب فرنسي من أهم أعماله: عجائب الوردة، خصه سارتر بكتاب عنوانه: **القديس جان، ممثلا وشهيدا**.

(35) سارتر جان بول: **الماركسية والوجودية**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار اليقظة العربية، لبنان، (د.ت)، ص 265-264.

(36) الماركسية والوجودية، ص 265.

(37) - ftnalt. P.Sartre, *Critique de la Raison dialectique, tome1, Théorie des ensembles pratiques*, Ed, Gallimard, Paris, 1985, p. 212.

(38) - ftnalt. Ibid.,p.210.

(39) - ftnalt. Ibid., p.211.

(40) - ftnalt. Ibid.,p.211.

(41) - ftnalt. Ibid.,p. 212.

(42) - ftnalt. Ibid.,p.218.

(43) - ftnalt. Ibid.,p.211.

(44) فيتجنشتين (1951-1989) فيلسوف إنجليزي من أصل نمساوي، من مؤسسي الفلسفة التحليلية والفلسفة اللغوية من بين أهم أعماله: الرسالة المنطقية الفلسفية وبحوث فلسفية.

(45) أوستين (1911-1960) فيلسوف إنجليزي من مؤسسي نظرية أفعال الكلام، من بين أهم اعماله: كيف نصنع العالم بالكلمات؟

(46) سيرل (1932-) فيلسوف أمريكي من مطوري نظرية أفعال الكلام، من بين أهم أعماله: المعنى والتعبير.

(47) لمزيد من التفصيل ينظر: - ftnalt. Ibid., p. 218.
بغوره الزواوي: **الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**، بيروت: دار الطليعة، 2005، الفصل الرابع.

(48) - Ibid., p. 218.

(49) - ftnalt. J.P.Sartre, Les mots, Ed, Gallimard, Paris, 1964, p. 85.

(50) - ftnalt. Ibid., 77.

(51) موريس ميرلوبنتي (1908-1961) فيلسوف فرنسي ظواهري من بين أهم أعماله: فينومينولوجيا الإدراك وعلامات.

(52) - ftnalt. M. Merleau-ponty, *Signes*, Ed, Gallimard, Paris, 1960,p.54.

(53) - ftnalt. M.Merleu-ponty, *Phénoménologie de la perception,* Ed, Gallimard, Paris, 1976,p.214.

(54) موريس ميرلوبنتي، **تقريظ الفلسفة**، ترجمة: قزحيا خوري، بيروت: منشورات عويدات، 1983، ص65..

(55) تقريظ الفلسفة، ص68..

(56) كلود ليفي ستروس (1908-) فيلسوف وأنتربولوجي فرنسي، مؤسس الاتجاه البنيوي من بين أهم أعماله: الأنتربولوجية البنيوية والفكر المتوحش.

(57) كانط (1724-1804) فيلسوف ألماني، مؤسس الفلسفة النقدية في العصر الحديث من بين أهم أعماله: نقد العقل الخالص، نقد العقل العلمي، نقد ملكة الحكم.

(58) سيمون دي بوفوار (1908-1986) أديبة وفيلسوفة فرنسية وصديقة سارتر، من بين أهم أعمالها: الجنس الثاني.

(59) كلود لفي ستراوس، **الفكر البري**، ترجمة: نظير جاهل، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1984، ص302..

(60) ميشيل فوكو (1926-1984)، فيلسوف فرنسي من المنتمين إلى التيار البنيوي من بين أهم أعماله: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي والكلمات والأشياء.

(61) جاك لكان (1901-1981) عالم نفس فرنسي طور نظرية فرويد في التحليل النفسي، من بين أهم أعماله: **كتابات**.

(62) - ftnalt. Michel Foucault, *Entretien, In, Dits et écrits*, Tome1, Ed, Gallimard, Paris, 1994, p.513-515.

(63) فريدريك نيتشه (1844-1900) فيلسوف ألماني من مؤسسي اللاعقلانية الحديثة من بين أهم أعماله: أصل الأخلاق وفصلها.

(64) كلوسوفسكي (1905-2001) أديب فرنسي خصه فوكو بدراسة حملت عنوان: **نثر العالم**.

(65) بلانشو (1907-2005) أديب فرنسي اشتهر بنظرية أدبية تعرف بالفضاء الأدبي، كتب عنه فوكو مقالا بعنوان: لاتناهي اللغة.

(66) بتاي (1897-1962) مفكر وأديب فرنسي من بين أهم أعماله: الشبق، كتب حوله فوكو مقالا بعنوان: **مقدمة للاختراق**.

(67) لمزيد من التفصيل، ينظر:
بغوره الزواوي: **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000، الفصل الثاني. ميخائيل باختين (1895-1975) ناقد أدبي روسي من بين أهم أعماله: **الماركسية وفلسفة اللغة**.

(68) آدم شاف (1913-) فيلسوف بولوني، من بين أهم أعماله: **اللغة والمعرفة، مدخل إلى علم الدلالة**.

* * *