الفكر البنيوي وقراءة التاريخ
"مقاربة نقدية من منظور الوجودية"

د. نورالدين سالم رحومه قريبع
كلية التربية جامعة المرقب - قسم الفلسفة وعلم الاجتماع
n.s.guraiba@elmergib.edu.ly

الملخص

يتناول هذا البحث إشكالية العلاقة بين البنية والتاريخ في إطار الجدل الفلسفي الذي نشأ بين الوجودية، كما يمثلها جان بول سارتر، والبنيوية في تجلياتها المختلفة لدى كل من كلود ليفي-ستراوس وميشال فوكو ولوي ألتوسير، وذلك على خلفية اقتراب سارتر من الماركسية ومحاولته التوفيق بينها وبين الوجودية. وينطلق البحث من فرضية مؤداها أن البنيوية، رغم قيمتها المنهجية في تحليل الظواهر الإنسانية، قد انتهت في صيغها الصارمة إلى تهميش الإنسان بوصفه ذاتًا فاعلة في التاريخ، عبر اختزال السيرورة التاريخية في اشتغال بنيوي لاشخصي تحكمه أنساق وعلاقات مستقلة عن المبادرة الإنسانية.ويبيّن البحث أن البنيوية الأنثروبولوجية، والتحليل الأركيولوجي للمعرفة، والماركسية البنيوية تلتقي عند نزعة علموية تفصل البنية عن الممارسة، وتقصي البعد الجدلي للتاريخ. وفي مقابل ذلك، يدافع البحث عن التصور الماركسي الجدلي الذي يرى في البنية توسطًا تاريخيًا ناتجًا عن الممارسة الاجتماعية (البراكسيس)، لا كيانًا مستقلًا أو استيلابيًا. كما يبرز أن مشروع سارتر في نقد العقل الجدلي يمثل محاولة لإعادة إدماج الإنسان في قلب التاريخ، والتأكيد على أن البنية ليست سوى لحظة ضمن السيرورة التاريخية ويخلص البحث إلى ضرورة إحداث مصالحة جدلية بين البنية والتاريخ بما يسمح بفهم مركب وغير اختزالي للواقع الإنساني ويهدف البحث الى تحليل طبيعية الجدل الفلسفي بين البنيوية و الوجودية في علاقتها بمفهوم التاريخ ، ابراز موقف سارتر من البنيوية في ضوء محاولته التوفيق بين الوجودية و الماركسية ، والكشف عن حدود التصورات البنيوية عند ليفي ستراوس وفوكو والتوسير في فهم الفعل التاريخي وبيان الكيفية التي افضت بها البنيوية الى تهميش الانسان بوصفه ذاتا فاعلة في التاريخ وكذلك توضيح التصور الماركسي الجدلي للبنية باعتبارها توسطا تاريخيا ناتجا عن الممارسة الإنسانية ونقد بنيوية التوسير من حيث فصلها النظرية عن الممارسة والتاريخ العيني والدعوة الى مصالحة جدلية بين البنية والتاريخ بما يسمح بفهم غير اختزالي للواقع الإنساني .

استلمت الورقة بتاريخ 2026/01/03، وقبلت بتاريخ 2026/01/14 ونشرت بتاريخ 2026/01/15

الكلمات المفتاحية :
البنيوية، الوجودية، التاريخ، البنية، الممارسة (البراكسيس)، الماركسية، جان بول سارتر، كلود ليفي-ستراوس، لوي ألتوسير، ميشال فوكو .

المقدمة :

على ضوء تطور فلسفة سارتر الذي دفع بها في أحضان الماركسية نشات معركة حادة بين البنيوية والوجودية، البنيوية سواء أكانت ممثلة في كلود "ليفي ستراوس " صاحب كتاب الفكر المتوحش " الذي ضمه فصلا ختاميا كرسه لفلسفة سارتر، أو كانت ممثلة من طرف " الفيلسوف الماركسي لوى التوسير " الذي قدم الماركسية البنيوية كانت بمثابة ثقل يقابل تنويع سارتر الوجودي على الماركسية او كانت هذه البنيوية ممثلة في ميشال فوكو" الذى وإن بقى منظوره تاريخى باعتباره يميز بين المراحل السابق منها واللاحق إلا أن المتتبع لكتابه الكلمات والأشياء ينتهى مثلما انتهى إلى ذلك سارتر إلا أن "فوكو" لم يقدم فهما للتاريخ أو تصورا للتاريخ بقدر ما يقدم لـ "جيولوجيا، سلسلة من الطبقات المتتالية تشكل ارضيتنا وتحدد كل واحدة من هذه الطبقات شروط امكان قيام نمط معين من الأفكار ثم إن البنيوية قد تعود بنا أيضا إلى حقل التحليل النفسي حيث تحددت ملامحها مع فرويد" الذي أكد على وهم القول بالإنسان العقلاني والأخلاقي، الإنسان المسؤول على فكره وفعله لنصبح أمام إنسان مشدود بين "الأنا الأعلى والهذا "، بين إيعازات ما فوق الشخصي وديناميةما تحت الشخصي، تصبح أمام إنسان غريب عن ذاته أو لنقل أن مفردات الذات أصبحت غريبة عنه لتحدده بذلك مفردات البنية، يقول روجيه غارودي" بين الأنا الأعلى والهذا، بين إيعازات ما فوق الشخصي وديناميةما تحت الشخصي، لا يعود في مستطاع الإنسان أن يعرف نفسه بمفردات الذات وإنما فقط بمفردات البنية "[1].

يظهر الإنسان إذا على مستوى التحليل النفسي على أنه حزمة من القوى تتجاذبه مفردات الطاقة ومفردات البنية، فماذا يمكن أن يكون التاريخ وقد غاب عنه الإنسان كمركز للنشاط وكمعطى للمعاني وكمصدر مشخص لكل مبادرة

(1) روجيه غارودي، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت 1981 ص 10 .

تاريخية؟ أي تاريخ يمكن أن يصنعه إنسان لم يعد ذاته، إنسانا يوشك أن ينتهي ؟ الم يصرح فوكو" في كتابه الكلمات والأشياء: بأن ا"لإنسان ليس أقدم المشكلات التي انطرحت على المعرفة الإنسانية ولا أكثرها ديمومة فالإنسان هو اختراع يبين علم آثار أفكارنا بيسر وسهولة حداثة عهده وربما وشكان نهايته"[1].

كل هذه الأسئلة تجرنا إلى سؤالنا المركزي والمحوري الذي سوف تشتغل عليه في هذا العنصر وهو : أي علاقة يمكن أن تكون للتاريخ بالبنيوية؟ وإلى أي مدى يمكن أن يختزل التاريخ إلى جدل بين البني؟

إذا علمنا أن البنيوية تتأسس على مقولة أساسية هي مقولة العلاقة، وأن هذه المقولة ذات أولوية وأسبقية على مقولة الكينونة فإن البنيوية تعني أولوية الكل على الأجزاء كما أن العنصر لا معنى له ولا قوام إلا بعقدة العلاقات المكونة"مفهوم البنيوية في أيامنا هذه يحمل فلسفة تمثل في طبيعتها الدغمائية نقطة الوصول لفلسفة موت الإنسان للفلسفة التي بلا ذات"[2].

التباين البنيوي-الوجودي في التعامل مع التاريخ

ترتسم البنيوية بذلك كحركة معاكسة للوجودية وللنزعة الفردية حيث يكون اغراء البنية وسحرها اشد وأقوى من الوجودية التي تناصر وتنتصر للذاتية والتي تبحث عن الإنسان في قلق اختياره، ترتسم البنيوية كأن تتراجع فيه المبادرة التاريخية الخلاقة للإنسان، الإنسان بما هو ذات مسؤولة يشارك فعليا قراره في تدشين مستقبل جديد. ومن ثم تنتهي إلى القول بأن البنيوية تختزل إلى جدل بين البني لها فاعليتها الخاصة بها والتي يضمحل فيها أي نشاط إنساني مولد لها.

لكن السؤال هل تتحدد البنيوية من جهة أنها نفى لكل خلق ولكل ذاتية على أنها فقط استيلاب؟ وعلى أنها بنيوية تكتفي بتقديم نفسها كفلسفة تعطي عن الواقع الإنساني تحليلا جامعا وتكتفي بأن تختزل التاريخ إلى الجدل اللاشخصي للبني؟ ام أن هناك وجها آخر أو صورة أخرى تقدم البنية على أنها أنا من أنات الواقع الإنساني ، أن لا ينفي الممارسة الانسانية الأساسية الموحدة للبنى جميعا، وأنا لا ينفي الممارسات الفردية العينية التي تتطور بدءا من هذه البنى ولكن من دون أن تختزل إليها انطلاقا من اشتمالها على أن من القدرة والإبداع لتتحدد البنية على أنها توسط أكثر من كونها استيلاب؟

السنا اليوم في امس الحاجة الى إعادة بناء علاقة تفاعلية بين البنية والتاريخ بحيث يغدو الحديث عن فصل بينهما بلا معنى ؟ وكيف يمكن في هذا السياق الاستمرار في طرح سؤال الاسبقية : لمن البداية ، للإنسان ام للبنية ، مادام هذا الطرح ذاته ينتج فهما تجزيئيا مغلقا لا يفضي الى أي توضيح فعلي ؟ فالانسان موجود بالفعل لكن لا يمكن ادراكه خارج شروط وجوده في العالم وفي سياقيه التاريخ والبنيوي .

لعل ذلك ما عمل ماركس على تبيانه وتبنيه حين تجاوز التعارض الذي اقامه دي سوسير*

بين التزامن والتفارق .. ونتيجة لهذا التجاوز استطاعت الماركسية أن تنفلت من تحديدها في أبعاد بنيوية أحادية الجانب وحصرية، فالبنية تتحدد من منظور ماركس جدليا أي بوصفها أنا و سيطا لا بوصفها كلية حصرية كل وظيفتها أن تكون كما لدى بعض البنيويين المعاصرين استيلابا لا توسطا.

ولأن بنيوية "ليفي ستراوس " كانت متبنية ومتأثرة بعالم اللغة" دي سوسير " والذي استعار منه ليفي ستراوس" منهجه في البحث اللغوي وطبقه على ميدان الأنتربولوجيا، والذي من خلاله ندرك كيف توافقت نظرة "ليفي ستراوس" السلوكية في مجال التاريخ مع نظرة دي سوسير السكونية في مجال اللغة.

وتعيب بنيوية ليفي ستراوس على الماركسية تجاهلها للمستوى البنائي للمعرفة واهتمامها فقط بدراسة الشروط الخارجية في دراسة الأديان والأفكار الفنية مثلا دون المرور إلى التحليل الداخلي لبنية العمل المدروس، وفي هذا الصدد يقول "رومان جاكبسون"معلقا على تجاهل الماركسية لبنية المعرفة:"لست أرى كيف يمكن للواحد منا متى ما كانت بغيته دراسة اللغات والفنون ألا يسعى إلى وضع يده على "بنيتها وأولئك الذين يتكلمون على شيء آخر يثرثرون ولا يمارسون العلم"[3].

إلا أن وضع اليد على البنية لا يجب أن يفوت علينا أن الإنسان هو منتج كل ما هو إنساني... والبشر هم الذين يخلقون اللغات والأساطير والأديان والمجتمعات"[4].

(1) ميشال فوكو الكلمات والأشياء، عاليمار، باريس 1966، ص 398 .

(2) روجيه غارودي البنيوية فلسفة موت الإنسان، مرجع سابق، ص 12 .

* فرق دي سوسير بين اتجاهين في تحليل اللغة : الرؤية التزامنية و الرؤية التاريخية التعقبية فالاتجاه دي سوسير الأول ينصرف الى دراسة اللغة في حالتها الراهنة دون الالتفات الى جذورها او تحولاتها السابقة ، .بينما يعنى الاتجاه الثاني بفهم اللغة من خلال مسار تطوروها عبر الأزمنة . وبرغم اعتراف دي سويسر بأهمية الموقفين كليهما ، الا انه اظهر انحيازا أوضح للمنظور التزامني الذي يركز على عناصر الثبات والاستقرار داخل النسق اللغوي .

(3) رومان جاكبسون ، مجلة الآداب الفرنسية العدد 1157 سنة 1966.

(4) Lucien Sebag, Marxisme et structuralisme, Paris, ed, sociale 1984, p114 .

لذلك يخرج ماركس عن تصور البنية من جهة أنها استيلاب إلى تصور البنية على أنها فعل ليس له واقع منفصل على البشر الذين يفعلون. فالمهم هو عدم التضحية بالمنتج وبفعل إنتاجه على مذبح النتاج، لأن ذلك وحده يمكننا من التخلص من صنمية البنية واستيلابها وذلك بان لا نجعل منها كيانا أو جوهرا منفصلا عن الممارسة الإنسانية.

من هنا كان التقرب السارتري تجاه الفكر الماركسي وبالتالي كانت محاولة سارتر الارتماء في أحضان الماركسية سبب الخصومة الحادة الذي دارت بينه وبين ليفي ستراوس من منطلق رفض كل واحد منهما أن تجمعهما معا ايديولوجيا واحدة.

فالوجودية من جهة وفي ضوء نزعتها الإنسانية ومن خلال اقترابها من الماركسية كان عليها أن تؤكد تفردها وتميزها وتطورها مع حركة التاريخ وتطور المجتمع والبنيوية عند ليفي ستراوس من جهة أخرى ونتيجة محاولتها إقامة حوار مع العلم وإيمانها بأن الفلسفة لم تعد في مركز متميز يسمح لها بالسطوع من جديد ما لم تتخذ شكل الحوار مع الفكر العلمي كان عليها أن تتخذ موقفا محددا من النزعة الوجودية الذاتية.

ومن ثم كان موقف سارتر من ليفي ستراوس تحدده محاولة الأول التوفيق بين الوجودية والماركسية وهي المحاولة التي تضمنها كتابه نقد العقل الجدلي حيث اتجه سارتر إلى تقديم تفسير ماركسي للتاريخ، يتضح من خلاله نظرته للماركسية باعتبارها أكثر التيارات الفلسفية تعبيرا عن عصرها من خلال تناولها للشروط المادية للمجتمع. وأن وجوديته ليست إلا مجرد ايديولوجيا تحاول التكامل مع الماركسية، وأنه ليس من دور للوجودية يمكن أن تؤديه إلا إضافة البعد الوجودي إلى الأنتربولوجيا الماركسية، ومتى نجحت الماركسية في دمج ذلك البعد الوجودي في التصورات التاريخية تلاشت بمقتضاها الوجودية تلقائيا.

ولعل فشل "كلود ليفي ستراوس " من الاقتراب والإلتحام بالماركسية كان هو السبب في تحامله على سارتر واتخاذه موقفا من وجوديته، فعلى مستوى المعرفة لم تكن معرفة ليفي ستراوس بماركس "معرفة ناضجة لذلك كانت الماركسية التي يتحدث عنها أقرب إلى أفكار أولية عن التبادل والإنتاج والطريقة التي تنبثق بها الثقافة في الطبيعة"[1].

كما أن الجدل في مفهومه الستراوسي يتحدد على أنه" ينبع مباشرة من عادات وفلسفة المجموعة التي يتعلم منها الفرد.. ومن إيمان الفرد بالأرواح الحارسة " ومن حقيقة " أن المجتمع كله يعلم أفراده في أملهم الوحيد من الخلاص داخل النظام الاجتماعي الثابت "[2].

ويرجع هذا القصور الستراوسي في تحديد الجدل على الصورة التي كان بها عند ماركس إلى صعوبة تطبيق الماركسية على ثقافات بدائية سابقة على التصنيع يقول إديث كريزويل: لقد حاول ليفي ستراوس ان يتجاوز هذا القصور بعد ذلك فأخذ يميز بين المجتمعات البدائية (الباردة) والمجتمعات الصناعية (الساخنة ومع ذلك تظل نظريته إلى الحرية الفردية تلك التي تتأسس في تنظيمات قبلية قوامها ملكية المشاع لأدوات الإنتاج نظرة أقرب إلى دوركايم منها إلى ماركس فهي رؤية دوركايمية جديدة تجافي أفكار ماركس[3].

بذلك يمكن القول أن ليفي ستراوس كان أقرب إلى "دوركايم " منه إلى ماركس، لأنه حتى وإن انطلق من تقدير الماركسية واعتبرها واحدة من العلوم الثلاثة فهي مثلها مثل الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسي تتجه إلى الكشف عن مبدأ التنظيم الباطل المفسر لما هو ظاهر وعيني ومحسوس، إلا أن التزام ستراوس بالفكر الماركسي واتفاق موقفه من التاريخ مع موقف هذا الفكر ظل مشكوكا فيه وهذا ما يكشف عنه تصور كل منهما لمفهوم البراكسيس (أي الممارسة الإنسانية الواعية).

ميز ليفي ستراوس في كتابه " الفكر المتوحش" بين ميدان البراكسيس او الفعل الرئيسي الذي يصدر عن المجتمعات مولدا الأبنية وبين التطبيقات العملية التي تصدر عن الأفراد وتتشكل في ضوء هذه الأبنية ذاتها، فإذا كان مجال دراسة براكسيس هو التاريخ فإن مجال دراسة الابنية الفوقية كما تتمثل في أنماط الحياة وأشكال الثقافة يتمثل في الأنتربولوجيا، وعلى هذا النحو تبدو التطبيقات والممارسات العملية في موقع الأبنية الفوقية. إلا أن ليفي ستراوس لا يكتفي بهذه التفرقة بل يؤكد ضرورة وجود وسيط بين مبدأ البراكسيس والتطبيقات العملية وهو نموذج تصوري بواسطته يمكن لكل من المادة والصورة التحقق باعتباره بنية أو باعتباره كيانا عقليا وتجريبيا معا.

مثل هذا الموقف يبطل فكرة أو مبدأ "البراكسيس" عن المعنى الذي بدت عليه الماركسية، ففي الوقت الذي يؤكد فيه ماركس على أن "الممارسة " والفكر لا ينفصلان وأنهما كيانان متصلان بعضهما ببعض وأنه لا يمكن فصلهما عن القوانين الموضوعية للواقع الاجتماعي أو وسائل الإنتاج ، وفي الوقت الذي يؤكد فيه ماركس كذلك على أنه لا وجود لطبيعة مستقلة عن الذات لأن العالم المحسوس عند ماركس هو عالم البراكسيس، عالم المادة المتشكلة والمتحولة بواسطة الفعالية الإنسانية، وفي القوت أيضا الذي يؤكد فيه ماركس على أن البراكسيس عملية حيوية واقعية من خلاله يتحدد الوجود الإنساني وأن الوعي الإنساني ليس إلا انعكاسا لهذه المادة التي حولها البراكسيس لمجال التاريخ ومن هذا المنطلق يمكن

(1) إديت كريزويل ، عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور، دار سعاد الصباح 1993 ص 39.

(2) Levi Strauss, Triste Topique, Paris, ed, plon 1955, p 42.

(3) إديث كريزويل ، عصر البنيوية، ص 50

القول أن الوعي والفكر الإنسانيين ليسا من منتجات الطبيعة وإنما هما من إنتاج الطبيعة التاريخية وبعبارة أخرى أنهما نتيجة للمجتمع ووسائله في الإنتاج"[1].

في نفس هذا الوقت يقدم ليفي ستراوس تصوره للبراكسيس على أساس كونه موجود قبل الفكر في هيئة بنية موضوعية للنفس وللعقل فالروح كيان معطى له تكوينه منذ البداية، إنه واقع تعوزه الحساسية تجاه التاريخ ووسائل الإنتاج[2].

لم يكن ليفي ستراوس إذا وفيا على ماركس في تصوره للبراكسيس وللتاريخ بل إن تأثره بماركس لم يمنعه من أن يجرد تصوراته من أبعادها التاريخية، فإذا كان الوعي عند ماركس يتغير بواسطة التاريخ فإن الروح الإنساني عند ليفي ستراوس لا تتغير لأن مجالها ليس التاريخ وإنما الطبيعة.

هذا الفهم غير الناضج للماركسية من قبل ليفي ستراوس قد عمق الفجوة بينه وبين وجودية سارتر، حيث يتحدد التباين بين ليفي ستراوس وسارتر في مدخل كل منهما للتاريخ " فالتاريخ عند ليفي ستراوس يعاد تأسيسه كلما حكيت الأسطورة أو أسترجع الماضي وبدلا من أن يكون التاريخ سلسلة من الأحداث الموضوعية المرتبطة بمرحلة ومراحل معينة يغدو التاريخ حضورا آنيا في تفاعل الأبنية العقلية الذي يقع في لحظة بعينها وما دام الماضي قد أصبح بعض الحاضر على هذا النحو يسقط ليفي ستراوس من حسابه النظريات التقليدية عن التقدم أو التطور"[3].

أما سارتر الذي يصل الوعي بالفعل الفردي " فإنه لا يعترف بنمط النظام الذي يفترضه ليفي ستراوس ولا يتقلب القضاء المقدور في هذا النظام وهو يعترض مدخل ليفي ستراوس إلى دراسة الإنسان بأسس وجودية فالبنيوية تتباعد عن الوجود الإنساني فيما يرى سارتر، وتتنكر للشرط الأساسي لهذا الوجود وهو الحرية "[4].

فحقيقة الإنسان عند ليفي ستراوس لا تستقر إلا في اختلاف اجتماعاته وخصائصها المشتركة. يقول ليفي ستراوس :" ومن يتخذ من بديهيات الذات المفترضة مستقرا له لا يخرج من ذاته أبدا لذلك فهو يتهم كل من ينخرط في لعبة الذات والهوية باستسهال معرفة الناس ف الذين يؤخذون في فخ الذات والهوية يستسهلون عادة معرفة الناس[5]" . لذلك لن يتردد ليفي ستراوس في كتابه الفكر البري أن يعلن أن سارتر ببقي حبيس الكوجيطو الديكارتي الذي وإن سمح بمقاربة الكل والعالم تحت مظلة ما هو نفسي وفردي فإن سارتر بإدماجه لما اجتماعي في الكوجيطو لم يفعل حسب ليفي ستراوس سوى الانتقال من سجن إلى سجن آخر.

لذلك كان اعتراف سارتر بالذات الفردية حسب ليفي ستراوس نفي لزمنية الجماعة والعصر يقول ليفي ستراوس في هذا الشأن: لقد بتر ديكارت لإرساء قواعد الفيزياء الإنسان عن المجتمع. أما سارتر فالذي يدعي تأسيس الأنتربولوجيا فقد بتر مجتمعه عن المجتمعات الأخرى"[6].

يدين سارتر من جهته البنيوية لافتراضها مفهوما منقوصا ومبتورا عن الإنسان فالمدخل البنيوي حسب سارتر مدخل يمسح البشر في موضوعات ثابتة لا زمان لها ولا ترتبط بغيرها من البشر والأشياء إلا بمجرد روابط شكلية موضوعية لا زمان لها فـ" العامل يقع في الخارج.. كما لا تقع اللغة أو الثقافة في الفرد.. بل الفرد يوجد في ثقافته وفي لغته أي في داخل مجموعة خاصة من الشروط " .

ويعني ذلك أن كل فرد عند سارتر يكشف وعيه بالذات أو بالأشياء في الممارسة Praxis فليس الوعي "سوى إدراك الواقع" . وعلى هذا الأساس يتحدد الجدل من المنظور السارتري بين البشر وظروفهم المحيطة وبينهم وبين العمليات التي يمارسون خلالها فعلهم الواعي إزاء هذه الظروف. وهو جدل يختلف عن الجدل الستراوسي الذي يقع بين البشر بوصفهم موجودات اجتماعية وبوصفهم حوامل لا واعية لنظام كلي نابع من ابنية لم تكشف بعد وبذلك يبدو الخلاف بين النظرتين المتقابلتين إلى الجدل كأنه تعارضا بين السطح" الوجودي و "القاع" البنيوي[7]".

الموقف النقدي الوجودي من الطرح البنيوي للتاريخ

فإذا كانت الوجودية فلسفة تتصاعد بالأهداف الفردية إلى اقصى درجة فإن البنيوية تظهر كاتجاه معاكس ينظر إلى الواقع الاجتماعي كله بوصفه تفاعلا بين ابنية جمعية لا واعية.

وعلى هذا الأساس كان نقد سارتر لبنيوية ليفي ستراوس قائم على رفضه مفهوم الأبنية العقلية اللاواعي، رفضا يتصل بإنكار سارتر وجود اللاوعي اصلا. ولأن سارتر كان يسعى في كتابه نقد العقل الجدلي إلى خلق مواءمة بين

---

* يعارض ماركس من خلال هذا الموقف النزعة المادية القديمة التي تجاهلت التاريخ.

(1) محمد مجدي الجزيري البنيوية والعولمة الفصل الثالث، ليفي ستراوس وحركة التاريخ

(2) نفس المرجع

(3) اديث كريزويل: عصر البنيوية، مرجع سابق، ص 51

(4) نفس المرجع، من 53.

(5)Levi Strauss, La Pensée Sauvage, Gallimard, Paris 1962, p298

(6)Levi Strauss, La Pensée Sauvage, op.cit, p245

(7) إديث كريزويل ، عصر البنيوية، ص 52 .

الوجودية والماركسية. فإن نقده لليفي ستراوس كان انطلاقا من فلسفة ماركس بالذات بوصفه دارسا متعمقا في ماركس يرى أن التاريخ يعمل على مستويات عدة في آن واحد فكان من اللازم على سارتر أن يرفض التفسير المبسط الذي قدمه ليفي ستراوس لماركس ولمعنى التاريخ ليسجل إمتياز وجوديته - مقارنة ببنيوية ليفي ستراوس - في فهمها للتاريخ من منطلق ماركسي إلا أن هذا الاقتراب السارتري من الماركسية لا يجب أن يحجب عنا موقف سارتر من تلك الماركسية التي تسقط من حسابها البعد الوجودي للإنسان، والتي تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة علمية مجردة. نقصد هنا الماركسية البنيوية التي تبناها لوي التوسير"، والذي يسعى إلى قطع جميع الروابط بين الفلسفة الماركسية وغيرها من الفلسفات خصوصا الهيغلية.

اذ يعارض "لوي التوسير فكرة الإقرار بأن الانسان كائن يبتكر ذاته عبر جدلية متبادلة بين نشاطه العملي والعالم الطبيعي الذي يعيد تشكيله ،هذا النشاط ،كما يرفض النتائج المترتبة على هذا الإقرار والتي تفترض أن البنية الفكرية التي نسفها الاقتصاد ليست الا انعكاسا لعملية الإنتاج و لذلك يقول إديث كريزويل" : كانت قراءة التوسير الجديدة تنطوي على وعد بإحياء الماركسية ويقوم هذا الإحياء على اطراح هيغلية ماركس واكتشاف ماركس العلمي من أعماله المتأخرة كما يقوم على قراءة ماركس من منظور بنيوي"[1].

وتعتمد قراءة ألتوسير لماركس على نظرية تحدد طابعها يقول التوسير: والشرط المسبق لقراءة ماركس هو نظرية ماركسية أي نظرية التاريخ المعرفي هي الماركسية ذاتها[2].

ويعرف التوسير الممارسة النظرية بقوله : تقصد بالنظرية شكلا خاصا من الممارسة ... وتعمل الممارسة النظرية في مادة أولية وتصورات، مفاهيم ووقائع[3].

ويضيف في الجزء الأول من كتابه قراءة رأس المال : إن الممارسة النظرية هي بذاتها معيار ذاتها .. إذ يندمج هذا المعيار تمام الإندماج بالأشكال الدقيقة لمزاولة الممارسة العلمية المعينة[4]. وتتطور النظرية حسب التوسير خارج كل صلة مباشرة بالممارسة العينية، وبالتالي فهو يستبدل معيار هذه الممارسة - الممارسة العينية) - الماركسي بمعيار الكلية الشكلي الصرف.

لكن ألا يعتبر التوسير واهما عندما يطالب بأن تبقى النظرية في شكلها الأكثر نقاءا خارج كل صلة مباشرة بالممارسة العينية؟

حين يكتب التوسير : "إن معيار حقيقة المعارف التي أنتجتها ممارسة ماركس النظرية يكمن في ممارسة النظرية ذاتها، أي في القيمة البرهانية وصفات علمية الأشكال التي كفلت إنتاج تلك المعارف[5].

وحين يعتبر التوسير أيضا أن الفكر الذي يبقى مرتبطا بالممارسة العينية وبالحياة يجر على نفسه لحظة الانحطاط، بل إنه يتهم بالايديولوجيا على اعتبار :

علاقة الإنسان المعاشة بالعالم حسب التوسير هي محض ايديولوجيا، وأن ربط الإنتاج النظري بواقع ما يعتبر محض استشباح.

حينذاك تفهم أن التوسير يريد أن يخرج من هذه الايديولوجيا التي يفرزها المجتمع من أجل أن يؤسس لعلم يكون في مفاهيمه عذريا خارجيا ليس فقط مجرد أن يكون استقلالا ذاتيا نسبيا بل أيضا بمجرد أن يكون هذا العلم خارجي تماما بالنسبة للتاريخ.

ومن منطلق أن يكون هذا العلم مستقلا استقلالا تاما ومطلقا حيال التاريخ كانت معارضة التوسير للتأويل التاريخاني للماركسية انطلاقا من نقده لماركس نفسه، لذلك لم يتردد في مطالبة ماركس "بتصورا يؤسس العلم عبر قطيعة جذرية مع شروط وجود الفعلة التاريخيين "[6].

من ثم يتأسس تفكير التوسير على ثنائية القطيعة والانفصال وعلى هذا الأساس كان يقول بضرورة القطيعة الجذرية بين النظرية والتاريخ أي القطيعة مع المادية التاريخية. فما يبدو مثيرا للغيض في نظر التوسير هو ما يسميه "بالغلطة التي تخلط بين تصور المفاهيم النظري وتكون التاريخ الفعلي"[7]، إلى درجة أنه كان يريد أن ينسب هذا الخطأ إلى انجلز بغاية تبرئة ماركس حيث يقول : " هذا مع أن ماركس ميز بعناية بين ذينك النسقين"[8].

(1) إديث كريزويل: عصر البنيوية، ص 67.

(2)L.. Altusser, Pour Marx, Maspero 1968, p 38.

(3) Ibid, p 168.

(4) لوي التوسير، قراءة رأس المال، 1968، الجزء الأول، ص 75

(5) لوي التوسير، نفس المرجع، ص 76.

(6) نفس المرجع، الج1، من 209 .

(7) نفس المرجع الج2، ص 66 .

(8) لوي التوسير، نفس المرجع، ص 66

غير أن المتأمل في نصوص ماركس يلاحظ أنه يعطي الحق لانجلز - لا لالتوسير الذي أراد أن يقوله عكس ما أراد أن يقوله، لأن ماركس لم يقل بالفصل ولا بالقطيعة بين المنطقي والتاريخي وهذا هو جذر خطا ماركس وانجلز حسب التوسير " فما نظرية المعرفة الكامنة التي تقول بتناهي التاريخ والمنطق سوى ايديولوجيا تجريبية النزعة للمعرفة"[1].

والمقصود بايديولوجيا تجريبية النزعة للمعرفة هو نظرية المعرفة المادية التي ترتكز على مبدأين يرفضهما التوسير : المبدأ الأول يقول بأن المعرفة ليست مطلقة الاستقلال عن التاريخ والمبدأ الثاني يقول بأن بناء المفهوم هو نموذج لا ينفصل ولا ينقطع عن الواقع وأن الممارسة وحدها هي كفيلة بتدعيم هذه المقاربة.

ولم يتوقف التوسير عند حدود القول بالاستقلال الذاتي غير النسبي وإنما المطلق لـ "النظرية" والذي سيمكنه في أن معا من إنشاء نظريته التي تردنا عن طريق بتر مفهوم التاريخ بحجة الإفلات من إيساره إلى تصور المتفرج المطلق الذي قالت به العقلانية الدغمانية، عقلانية اسبينوزا أو هيغل على سبيل المثال.

إن الشاغل الدائم لألتوسير هو إزاحة الإنسان بوصفه ذات التاريخ حيث لم يأخذ من أقوال ماركس التي تشدد منذ كتابة رأس المال على " أن تاريخ الإنسان يتميز عن تاريخ الطبيعة من حيث أننا صنعنا الأول ولم نصنع الثاني"[2].

كما لم يأخذ من قوله أن البشر الذين يصنعون تاريخهم لكنهم لا يصنعوه اعتباطا من شروط يختارونها بأنفسهم وإنما في شروط معينة وموروثة من الماضي.

لم يأخذ التوسير من كل هذه التحديدات الماركسية كما لم يأخذ من تمييزه بين الطبيعة الإنسانية بوجه عام وبين التبدلات الخاصة لكل عصر تاريخي "إلا الحد الثاني من أطروحة ماركس أي الشروط التاريخية. فبالنسبة لألتوسير الفعلة الحقيقيون هم علاقات الإنتاج"[3]. لذلك نجده يجزم بصفة قاطعة في مقاله العودة إلى فرويد" على أننا أصبحنا نعلم منذ ماركس أن الإنسان لم يعد ذات التاريخ".

ورغم أن ماركس يميز الإنسان عما تنزع بنى رأس المال إلى أن تصنعه به وعما تنزع البنيوية المجردة إلى اختزاله إليه، إلا أن التوسير لا يتردد في الإعلان وبلهجة شديدة الجزم" أن الفاعل ليس سوى ركيزة علاقات الإنتاج"[4].

يستبعد التوسير إذا العنصر البشري كفاعل للتاريخ ويعتبر دور الفرد في التاريخ ليس سوى مشكلة زائفة تحجب مشكلة حقيقية هي مفهوم أشكال الوجود التاريخية للفردية، فالبشر العينيين ليسوا موضوع بحث التوسير و" إنما فقط البشر من حيث انهم يؤدون بعض الوظائف المحددة في البنية : حملة قوة العمل وممثلوا رأس المال إن البشر لا يظهرون في النظرية إلا في شكل ركائز العلاقات المتضمنة في البنية ولا تظهر أشكال فرديتهم إلا كمعلومات محددة للبنية إن الأفراد هم فقط معلولات البنية "[5].

لذلك نقول أن الماركسية النظرية التي يسعى التوسير جاهدا إلى تأسيسها هي نظرية لا تنظر إلا لنصف الإنسان، وعلى وجه التحديد النصف الذي ليس إنسانيا منه، بما أنها لا ترى في الإنسان إلا مجرد ركيزة ومعلول ولا تنظر إلى التاريخ إلا على أنه محض تعين للعنصر بالبنية.

وقد انتهى هذا الصدام مع النزعة الإنسانية والأنتربولوجية بالصدام مع سارتر الذي كان يقلل من شأن كتاب رأس المال والاقتصاد السياسي الماركس ليؤكد إنسانية ماركس الشاب، ويرى ريمون أرون ." **أن** الخلاف الفعلي بين التوسير وسارتر أقل جدرية مما يبدو للوهلة الأولى ذلك أن التوسير لم يكن أفضل من سارتر معرفة بكتاب رأس المال أو الاقتصاد الرأسمالي أو الاقتصاد السوفياتي"[6].

وإذا كان سارتر أراد إقامة الماركسية على أساس من فهم الوحدة الشاملة التاريخية في كتابه نقد العقل الجدلي .. "فإن التوسير أراد أن يعزل النظرية أو الممارسة النظرية لكي يظهر علمية رأس المال وهي مهمة مستحيلة لفيلسوف لا يعرف الاقتصاد "[7].

وعلى هذا الأساس كانت ماركسية التوسير مضادة لوجودية سارتر بل أنها كانت مضادة للبحث عن تاريخ شامل يختزل كل خلافات المجتمع في شكل واحد أو النظرة واحدة للعالم أو نسق واحد للقيمة.

فالتاريخ بالنسبة لألتوسير مجرد تاريخ وصفي وليس تاريخ حقيقي بالمعنى النظري، لأن مثل هذا التاريخ حسب التوسير لا يمكن أن يتم إلا إذا طال التفكير بتبعية العناصر بالبنية. لذلك يذهب التوسير إلى أن ماركس لم يفلح في إنشاء النظرية في التاريخ وكأن التاريخ حسب قارئ رأس المال لا يمكن أن يكون إلا بالتخلص من الإنسان ومن الجدل معا، وإلا

(1) نفس المرجع، ص 69
(2) كارل ماركس، رأس المال، ترجمة محمد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت، ج 2 ، ص 59
(3) لوي التوسير، قراءة رأس المال، ص 157
(4) نفس المرجع، الج 1، ص 163.
(5) نفس المرجع، الج2، ص249-250.
(6)R. Aron ، L'opuim intellectuel essai sur Marxisme Imaginaire, Paris, Gallimard ،1969 p196.
(7) Ibid, p 197

باستبدال التصور المادي والجدلي للتاريخ (التصور الماركسي) بتصورات مذهب بنيوي مجرد بعيد غاية البعد عن بنيوية ماركس الجدلية.

لأجل ذلك عمد التوسير بحجة التطهير المفهومي والدقة العلمية إلى إسقاط وإقصاء كل ما ليس بنظرية خالصة للمفهوم والبنية، وإلى أن يقصي من التاريخ كل ذات، فهو لا يحجم حين يتحدث ماركس على الذات عن اتهامه بالإفتقار إلى الدقة وبالرجوع القهقرى إلى الأنتربولوجيا، وبالتالي السقوط من جديد في الايديولوجيا، كما لا يحجم حين يركز ماركس على اللحظات الجدلية عن اتهامه بالارتماء في أحضان الهيجلية، وحين يرجع إلى التاريخ العيني عن تصوير الأمر بانه مجرد عملية وصفية محصورة كل ذلك من أجل أن ينتهي في الأخير إلى نتيجة أن ماركس لم يستطع أن ينشئ نظرية في التاريخ.

إلا أن ما غاب عن التوسير أن النظرية لا تستطيع أن تطرح جانبا المعاش، وأن النظرية ليست هي النظرية بالمعنى الماركسي للكلمة ما لم تكن انتقالا دائبا من الحياة إلى النظرية ومن النظرية إلى الحياة ومن النشاط إلى الفكر ومن الفكر إلى النشاط.

هكذا تحل العلاقة الشائكة بين البنية والتاريخ عن طريق ماركس الذي وإن كان أول من صاغ مبدأ البنية كان ضروري للبحث العلمي فإنه لم يجعل من البنيوية فلسفة، كما لم يجعل من البنية هي الواقع الوحيد. بل إن تصور ماركس للبنية كان جدليا انطلاقا أنه لم يغفل على حقيقة صنع الإنسان للبنية مثل كل نموذج علمي وكل نتاج وكل مؤسسة وكل ظاهرة ثقافية.

وانطلاقا أيضا أنه لم يفصل فصلا مجردا أو ميتافيزيقيا بين البني وبين الممارسة الاجتماعية الأساسية التي تولدها من ناحية وبينها وبين الممارسات الفردية والعينية التي تعطيها تلك البني شكلها من ناحية ثانية، فالبني بالنسبة إلى ماركس هي عبارة عن توسطات بين الممارسة الاجتماعية التي هي منبع البني كافة وبني المعاش والنشاط الإنساني الفردي المتحدد في شكله بهذه البني لكن غير المختزل إليها. لذلك تخرج مع ماركس عن إمكانية استيلاب وصنمية البني.

وانطلاقا أيضا من هذا التصور الماركسي للبني نقول أن البنية يمكن أن تسجل حضورها في التاريخ الإنساني وتحتل مكانا ومكانة داخل هذا التاريخ دون أن تجمد دينامية هذا التاريخ بما ندعيه من إقصاء باسم البنية للمبادرة التاريخية ولفعل الإنسان المبدع والخلاق.

البنية إذا لا تنفصل أو تنقطع عن المسالك الإنسانية التي تعين لها شكلها، هي لا تملك حركة ذاتية مستقلة عن حركة البشر، بل إن عطالتها بالذات هي عطالة البشر الذين تتوطن فيهم وتستلبهم.

وأساسا لما تقدم تمسك الماركسية إذا بطرفي السلسلة معا، بالبنية وبالنشاط الإنساني الذي يولدها فهي تجعل من المنهج البنيوي أنا من أناء أو أنات المنهج الجدلي. وعلى هذا الأساس يرفض سارتر كذلك مثله مثل ماركس لحظة البنية حينما تبدو وكأنها شيئا دون الإنسان حيث لا وجود إلا للعلاقات والاختلافات وحيث لا وجود إلا لشبكة من التعارضات يتحدد طرف كل عنصر فيها من طرف عنصر آخر. يرفض سارتر الحديث عن بنيات جاهزة قد توجد دوننا، فالبنية (توجد دون الإنسان بل هي مادة يشكلها الإنسان وتحمل أثر الإنسان. البنية حسب سارتر، "لا تفرض نفسها علينا إلا في نطاق ما هي مشكلة من قبل الآخرين ولكي نفهم كيف تتشكل، ينبغي لنا إذا إعادة إدخال الممارسة (البراكسيس) من جديد كسيرورة مجمعة على التحليل البنيوي ان يفضي إذا إلى فهم جدلي"[1].

ترفض وجودية سارتر هذا النوع من التعاطي البنيوي مع الإنسان وذلك من طريق قولها بالتوسط وإقحام مجموعة من التوسطات "من أجل أن ينبثق الفرد العيني والحياة الجزئية والصراع الواقعي والمتعين والشخصي من فلسفة المتناقضات العامة لقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج"[2].

فأن يرتهن وجود الفرد العيني بالبنية ويسقط كل تحديد عيني للحياة البشرية في خانة ما هو بنيوي فسوف لن تستبق من مجموع التاريخ سوى هيكله العظمي المجرد.

لذلك تقف الوجودية ضد كل نزعة مثالية وضد كل تجريد ينزع من الإنسان إنسانيته في وضع اليد على البنية لا يجب أن يفوت علينا كما يقول " بول سيباغ " ": "إن الإنسان هو منتج كل ما هو إنساني... والبشر هم الذين يخلقون اللغات والأساطير والأديان والمجتمعات "[3].

يرفض سارتر ومن قبله ماركس إذا كل تصور يعتبر البنية كيانا أو جوهرا منفصلا عن الممارسة الإنسانية. لذلك كانت الوجودية ضد النزعة الوضعية الجديدة لليفي ستراوس التي تدعي الوصول إلى واقع موضوعي يكون هو حقيقة الواقع بدون الإنسان. ويعتبر سارتر هذه النزعة مثالية بنائية قائمة على اساس تصور نظام عام للممكنات المتكونة تقصي

(1) مجلة أوراق فلسفية، العدد 14 من في حوار مع سارتر اجراء برنار بانجو ونشر في العدد الأول من مجلة بيت الحكمة التي يصدرها مصطفى المتساوي، الدار البيضاء، أفريل 1986

(2) J. P. Sartre, Critique De La Raison Dialectique, op.cit, p. 44-45.

(3) بول سيباغ، الماركسية والبنيوية، ص 114

أية ممارسة إنسانية من شأنها أن تخلق أو تبدع لأن التاريخ بالنسبة إلى سارتر لا يمكن أن تتصوره خارج المبادرة التاريخية الإنسانية، لا يمكن أن تتصوره بدون بشر.

التاريخ بالنسبة إلى سارتر لا يمكن أن يكون محض اشتغال للبنية، لذلك كالت معارضته إلى فوكو باعتبار أن هذا الأخير كان قد سطع معه التعارض الفعلي بين البنية والتاريخ. ويبرز موقف فوكو من التاريخ من خلال تحديده لثلاث بني متعاقبة للمعرفة البنية التي سادت حتى عصر النهضة والبنية التي يطرت في القرنين السابع والثامن عشر وأخيرا البنية التي رأت النور في القرن التاسع عشر، وقد فشل فوكو حسب ما يذهب إلى ذلك سارتر في تحليل الانتقال من بنية إلى بنية أخرى ومرد هذا الفشل من وجهة نظر سارتر دائما أن البنية عند فوكو كانت كلية وغريبة عن الإنسان أو كما يقول صاحب كتاب النقد العقل الجدلي" "هي الشيء بدوننا".

هنا يكمن اعتراف سارتر على ميشال فوكو من جهة أن هذا الأخير لم يفعل شيء غير وصف بنى الفكر الغربي منذ عصر النهضة في تناضداتها المتعاقبة.

فميشال فوكو كما يصرح بذلك سارتر : "لا ينبئنا بما يمكن أن يكون هو الأكثر اثارة للاهتمام: أعني كيف يتم بناء كل فكر انطلاقا من تلك الشروط، وكيف ينقل الناس من فكر إلى آخر ... إنه يميز عصورا واحدا من قبل وواحدا من بعد، لكنه يستبدل السينما بالفانوس السحري والحركة بتعاقب من السكنات "[1].

وهذا ما يعكس نزعة وضعية تقوم على اساس وصف الظاهرة بارتباطاتها البنائية دون أن تطرح مشكلة علاقاتها بمجمل حياة البشر وممارساتهم وتاريخهم.

هكذا يرتسم مكان الإنسان داخل التصور الفوكورتي في شكل فراغ وكأنه "ما عاد ممكنا التفكير في أيامنا هذه إلا في فراغ الإنسان المختفي " ، بل إن المرء لا يسعه إلا أن يقابل بضحك" فلسفي كل من لا يزال يريد أن يتكلم عن الإنسان وعن ملكوته وتحرره "[2]. لأن الإنسان بالنسبة لميشال فوكو "هو من اختلاق فكر نهاية القرن الثامن عشر وأنه إلى ذلك الحين كان يستغني عن كل ذات للمعرفة وللتاريخ"[3].

لكن حين يصبح الإنسان كذات مشخصة للمعرفة، وكمركز للمبادرة التاريخية وللاختيار والمسؤولية، اختراع حديث العهد وخارج حدود المعرفة والتاريخ، ألا يعني ذلك أننا نكنس مساهمة عديد القرون؟ ثم ألا يعد ذلك شطب وتحريف للعديد من صفحات تاريخنا وبالتالي نكون بصدد تعطيل جدلية التاريخ؟ إن صنع التاريخ بالنسبة لسارتر لا يمكن أن يكون إلا خارج إطار الرؤية البنيوية التي تحدد الإنسان كالتماع عابر عادم القوام. صنع التاريخ لا يمكن أن يكون داخل نطاق البنية التي تحدد الإنسان فوق كم من الممكنات التي لا يعدو أن يكون إلا تعيينا مؤقتا ووهميا لها.

لأجل ذلك عمد سارتر إلى تجاوز كل تصور مجرد ومتمذهب للبنيوية التي لا تتوقف فقط عند خلق التاريخ بواسطة المراسيم بل تذهب إلى حد اعتبار حركة التاريخ بالذات مستغفلة عن الفهم. صنع التاريخ في ديناميته الجدلية لا يكون إذا إلا بالعزوف عن هذه الدغمائية التي تجعل من البنية العنصر الأوحد لما هو قابل للمعرفة[4].

لأن من دون هذا العزوف يثبت قصور الفكر البنيوي على تأسيس رؤية واضحة للتاريخ، من جهة أن هذا الفكر قد أعطى الأسبقية والأولية والأوحدية البنية على حساب العناصر المادية لحياة الناس، وعلاقات الإنتاج، والممارسة أو البراكسيس.

مع الإشارة هنا إلى أن سارتر لا يعتمد على وجود البنيات ولا على ضرورة تحليل أوليتها لكنه يؤكد في نفس الوقت على أن البنية بالنسبة له " ليست سوى لحظة من لحظات المجال العملي - الهامد إنها نتيجة ممارسة براكسيس تتجاوز منفذيها"[5].

ما يؤكد عليه سارتر إذا هو "أن الإنسان منقطع وبشكل دائم عن البنيات التي تشرطه وذلك لأنه مختلف عما يجعل منه ما هو "[6].

في مواجهة البنيوية التي تعمل على إحياء وإثراء روح التجريد والنسق والتي تميل إلى إخضاع الحياة إلى قانون، والتي تميل إلى اعتبار الحدث كعنصر في سياق جاءت الوجودية باعتبارها فلسفة تعتقد أولا وأخيرا في حرية الإنسان كاعتراض على هذا النوع من النزوع أو الميل البنيوي الذي من شأنه أن يعطل حرية الإنسان ومن أن يجعل من الحقيقة

(1) مجلة أوراق فلسفية، العدد 14 من في حوار مع سارتر اجراء برنار بانجو ونشر في العدد الأول من مجلة بيت الحكمة التي يصدرها مصطفى المتساوي، الدار البيضاء، أفريل 1986

(2) ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص ص 353-354

(3) روجيه غارودي، البنيوية فلسفة موت الإنسان، مرجع سابق، ص 43

(4) روجيه غارودي نفس المرجع، ص 48 .

(5) مجلة أوراق فلسفية، العدد 14، ص 338 .

(6) نفس المصدر، من 342 .

البشرية حقيقة علمية مجردة، لهذا "كان لابد أن تظهر فلسفات الوجود كاحتجاج على روح التجريد والنسق فهذه الأخيرة لا تريد للإحساس بالوجود المشخص أن يتبخر في نسق غير مشخص"[1].

على هذا الأساس لم يسعى سارتر إلى تفسير الإنسان بقدر ما كان يسعى إلى فهمه، وقد أدرك في محاولته فهم الإنسان " أنه لا سبيل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركاته إلا إذا تجاوزنا حاضره المحض من أجل النظر إلى مستقبله"[2].

ونتيجة انحياز بنيوية ستراوس مثلا إلى التجريد الذي يعمل على تفسير الإنسان إلى حد تحليله، وانحيازه أيضا إلى النسق الذي يصر على جعل حقيقة الإنسان لا زمانية باعتبار أن ليفي ستراوس لم يكن يعير اهتماما للمستقبل" وأن إحساسه بالزمن إحساس جيولوجي"[3].

حيث يأخذ التاريخ عنده صورة" ذاكرة للأحداث الماضية " ومن ثمة كان موقفه من التاريخ موقفا مناقضا تماما لفكر ماركس وسارتر يسبب تصور مختلف للسهم الدال على الزمن.

كما أن الموقف البنيوي يثبت قصوره على تحديد رؤية واضحة حول التاريخ، وعلى كتابة تاريخ جديا تاريخ يتحدد مساره عن طريق البشر والعناصر المادية لحياة الناس، تاريخ يتحدد مساره عن طريق الممارسة أو البراكسيس. هذا القصور البنيوي كان نتيجة لموقف هو أقل تمركزا حول الذات ".

من كل ما تقدم يمكن القول أن سارتر كما يرفض كل النزاعات المثالية فإنه برفض أيضا النزعة البنيوية التي لا تقل مثالية عن النزاعات الأخرى حيث تقدم التاريخ يتحقق خارجا عنا ودون حاجة إلينا، وبالتالي لا يمكن لنا إلا أن نقتصر على تأمل هذا التاريخ أو على مواتاته ومحاباة الأشياء لنا من أجل بلوغ شتى أهدافنا. يرفض سارتر هذا التصور البنيوي للتاريخ لأنه يضعنا خارجا عنه أو لنقل أنه يضعنا على قارعة طريق مصيرنا.

ثبت المصادر والمراجع :

- روجيه غارودي، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت 1981. -
- ميشال فوكو الكلمات والأشياء، جاليمار، باريس 1966 .-
- رومان جاكبسون ، مجلة الآداب الفرنسية العدد 1157 سنة 1966.-
- Lucien Sebag, Marxisme et structuralisme, Paris, ed, sociale 1984. -
- -إديت كريزويل ، عصر البنيوية، ترجمة جابر عصفور، دار سعاد الصباح 1993 .
- . -Levi Strauss, Triste Topique, Paris, ed, plon 1955
- محمد مجدي الجزيري البنيوية والعولمة الفصل الثالث، ليفي ستراوس وحركة التاريخ-
- Levi Strauss, La Pensée Sauvage, Gallimard, Paris 1962 . -
- لوي التوسير، قراءة رأس المال، 1968، الجزء الأول -
- كارل ماركس، رأس المال، ترجمة محمد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت، ج 2 .-
- R. Aron، L'opuim intellectuel essai sur Marxisme Imaginaire, Paris, Gallimard 1969، .-
- مجلة أوراق فلسفية، العدد 14 من في حوار مع سارتر اجراه برنار بانجو ونشر في العدد الأول من مجلة بيت الحكمة -
- التي يصدرها مصطفى المتساوي، الدار البيضاء، أفريل 1986.
- عبد الوهاب جعفر، موقف سارتر من الأنتربولوجيا البنانية، مجلة أوراق السفية، العدد 14.
- زكرياء إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة-

(1) عبد الوهاب جعفر، موقف سارتر من الأنتربولوجيا البنانية، مجلة أوراق السفية، العدد 14، ص 307

(2) زكرياء إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، من 518

(3)Elach Edmund, Levis-Strauss, university of Chicago press ed 1989, p 24.