الفصل الخامس

التفكير في فناء البشرية (٢) : نيتشة وهيدجر

Thinking About Human Extinction (II): Nietzsche and Heidegger

كثيراً ما يقال إن هناك حاجة لتغيير ما في الأنفس إذا كان للبشرية أن تتحاشى مصيرها النووي المحتوم. وعادة ما تصدر الحاجة لتغيير ما في الأنفس بسبب الخوف من الدمار الماحق. ولكن إمكانية حدوث الفناء البشري والطبيعي تظهر أيضاً في الدعوة لهذا التغيير بفضل ظهور كتاب جوناثان شِلْ مصير الكرة الأرضية (The Fate of the Earth)، وكذلك في التكهنات المتعلقة بقدوم «شتاء نووي». والشعور الغريزي الذي يكمن خلف مثل هذه الدعوات هو، في رأيي، شعور صادق، على الرغم من التحدي الذي تواجهه فرضية الشتاء النووي. وسأحاول الآن استكشاف إحدى المعاني الافتراضية التي يمكن أن ينطوي عليها تغيير ما في الأنفس. وأود في هذا المجال التعرُّف على المصادر التي قد تتضمنها الفلسفة الأخلاقية الفردية لمثل هذا التغيير.

وأنا أفسِّر تغيير ما في الأنفس في العصر النووي على أساس أنه تنمية الأفكار والمشاعر التي ستدفع بالناس إلى عمل كلِّ ما في استطاعتهم لتجنب امكانية حدوث الفناء. فالخوف من الدمار الماحق يستطيع، بطبيعة الحال، أن يغيِّر ما في الأنفس بل إنّه يغيِّر فعلاً ما فيها. ولكن قد يكون الأمر هو أن أعظم تغيير يمكن أن يحدث إذا ما طغت امكانية حدوث الفناء على كلِّ التصوُّرات. فمقاومة هذه الإمكانية يمكن، بل يجب، أن تتم بأشكال كثيرة. ومهما تكن هذه الأشكال، فإن النضال في هذا المضمار ليس صعباً فحسب بل يبدو صعباً إلى درجة الاستحالة. إذ لم تعترف أية حكومة نووية حتى الآن، إلا بصورة عَرَضية، بأن الفناء هو نتيجة ممكنة لأي استخدام للأسلحة النووية، حتى ولا في حالة التراشق الكبير (بالأسلحة النووية). إن من المؤكد أنه لا توجد هناك أية حكومة نووية ترغب في حدوث الفناء. وبذلك فإن من الصعب ربط موضوع رغبة حكومات نووية في حدوث الفناء مباشرة مع موقف أولئك الذي يبررون استخدام الأسلحة النووية. ومن جهة أخرى، هناك أفكار ومشاعر – وفي الحقيقة عادات وعواطف وولاءات – في نفس كل أولئك، تقريباً، الذي يبدون معارضتهم لتغيير ما في الأنفس. ولأن الحديث النووي حديث ممل بطبعه، فمن السهل الاستمرار في السياسات النووية

والبقاء محصوراً، إن لم نقل مذهولاً، داخل عالم الكلمات التي يصيغها المسؤولون الرسميون والذين يبررون سياساتهم. وتغيير ما في الأنفس ينبغي أن يكون، أولاً وقبل كل شيء، مقاومة لأنفسنا ذاتها.

وأود هنا أن أبدي وجهة نظر مفادها أن الأفكار والمشاعر التي ستدفع بالناس إلى بذل أقصى جهد ممكن في سبيل تحاشي امكانية حدوث الفناء هي تلك الأفكار والمشاعر التي تخلق الارتباط بالوجود. وهذه العبارة الأخيرة هي ببساطة طريقة أكثر إيجابية في التعبير عن الأمر. وأنا أعلم أن هذه الفكرة قد تبدو ساذجة، ولربما توحي بالتقوى بمعنى سيىء. فهي لا تتمخّض عن أكثر من القول التافه المعروف من أن الوجود على الأرض ينبغي أن يظل قائماً. ولكن الحقيقة الآن هي أن هذا القول ليس تافهاً ولا مبتذلاً عند أولئك الذين يفكرون في امكانية حدوث الفناء ويحملونها محمل الجد. وعند هؤلاء، فإن ما يبدو أمراً تافهاً هو في الحقيقة بداية حوار داخل النفس (أو انقلاب، **turnabout** كما يسميه شل من الناحية النظرية). وقوة هذا الحوار الداخلي لا يمكن الشعور بها، والشعور بها بعمق أكبر، إلا باستشفاف معانيه في العصر النووي. وهكذا فإن الوضع النووي يجبرنا على الحديث بحماس وشغف حول أشياء قد نودّ أن نظل ساكتين عليها، ونتحدث عنها بأساليب تبدو فظّة على نقيض سكوتنا المحتشم. ولكن، إذا كان الوجود ذاته معرَّضاً للخطر فعلام الصمت؟ وكيف نسكت ازاء السبب الذي لا سبب بعده للاهتمام والمقاومة؟ إن ما ينطوي عليه الأمر هنا ليس حبَّ الحياة في الأساس، أن نكون أحياء، أو ارتباطنا بوجودنا ذاته كما لو كان كنزاً لا يقدَّر بثمن. ومثل هذه المشاعر قد تكون مفيدة. وفي الحقيقة، فإن الاصرار على أن وجودنا كنز لا يقدَّر بثمن هو أحد مقوِّمات الفردية التي لا غنى عنها في تحدي الدولانية النووية. ولكن ليست هذه هي كلُّ الحكاية. إذ ينبغي فهم الارتباط بالوجود على أساس أنه الرغبة في رؤية البشرية والطبيعة على وجه الأرض وقد تمت المحافظة عليهما. والمحافظة على وجود الواحد منا تدخل ضمن هذه المحافظة، وإن كنا لا نعيش إلا حياة قصيرة. والارتباط الصحيح بالوجود يعني أن الواحد منا يرغب في البقاء على قيد الحياة ولكن ليس من خلال نَسْلِه أو أبناء جلدته من المواطنين، بل إنما ما نرغب فيه أن تكتب للحياة للبشرية وعمليات الطبيعة، أن تبقى إلى ما لا نهاية إلى الأبد. نعم إن نفس الواحد منا هامة، ولكن ليس بقدر أهمية المحافظة على البشرية والطبيعة. إن تغيير ما في الأنفس هو أن نفكر ونشعر أن لا شيء يضاهي في أهميته، بنفس القدر، وبنفس الطريقة، المحافظة على البشرية والطبيعة: ليس كأمور مجرّدة بل كتاريخ لا محدود يجري خارج أنفسنا وخارج دائرتنا (مهما كَبُرت). وكما عبَّر شِل عن ذلك: «إن معنى الفناء ... لا يُبحث عنه فيما

تعنيه حياة الواحد منا له بل فيما يعنيه العالم والناس الموجودين فيه بالنسبة له».

إنَّ دَور الفردية كأعظم صورة مثالية دفاعية في العصر النووي لا يستنفد أغراضه في تحدي كل من الدولانية النووية وفي تحدي نشاط الدولة المساعد للدولانية النووية. وفي اعتقادي أن الفردية في بعض تطوراتها بعد القرن السابع عشر تحتوي على مادة الكثير من الأفكار والمشاعر المنقذة. والأعمال العظيمة التي خلَّفها ايمرسون وثورو وويتمان تشتمل على التطور الرئيسي من بين هذه التطورات، ولعلَّ التعبير القائل بـ «الفردية الديمقراطية» هو أفضل تعبير عن الصورة المثالية التي كانوا يتطلعون لها. وتنمو هذه «الفردية الديمقراطية» من خلال الفردية الخاصة بالحقوق الشخصية والسياسية ومن خلال الفكرة المرتبطة بذلك الخاصة بالسيادة الفردية أو الكائن الحرّ، ولكن هذه الفكرة تمثل أيضاً إكمال رسالتهم ومنتهى عظمتهم. ويصبح هذا العمل التتويجي أمراً مركزياً للمهمة الرامية لادراك الارتباط بالوجود الذي يقاوم كلَّ إغراءات السير في ركاب السياسات التي قد تقود إلى الفناء البشري والطبيعي. كما يندرج هذا العمل في قائمة من الأعمال (المجيدة) التي لم يحلم بها حتى ولا أولئك الذي صاغوها أو قدَّموها.

زد على ذلك، أنه عندما تختلط هذه المفاهيم مع عناصر من مبادىء فردية أخرى، وفي الحقيقة هذه مبادىء فردية مناهضة للديمقراطية كما لمَّح لها أو دافع عنها كل من نيتشه (Nietzshe) وهيدجر (Heidegger) – عندها سيكون لدينا خلاصات لارتباط محافظ علينا أو منقذ لنا أكثر اكتمالاً. وقد يتكون هذا الارتباط نظرياً إن لم يكن قد تكوَّن بعد في أنفسنا. لاحظ كذلك أن عملية إدراك ارتباطٍ منقذ بالوجود قد يُثمر حقيقة فلسفية، كما لو كانت تشير إلى أن الحقيقة يمكن ألا تأتي في وضعنا اليائس بأكثر ما يكون اليأس. وسواء كانت الحقيقة منقذة لأنها هي الحقيقة، أو أن ما هو منقذ لا يعدو كونه الحقيقة بطريق الصدفة، فإن هذا سؤالاً يظل بدون جواب. ولكن ربما كان الأمر هو أن الجواب على سؤال نيتشه في كتابه العلم المستهتر (The Gay Science) القائل: «إلى أي مدى تستطيع الحقيقة تحمُّل الانضواء [تحت مظلَّة الحياة]؟» يمكن الإجابة عليه دون تحفُّظ. ولنعكس سؤال نيتشه ونقول إننا نملك الحقيقة خشية أن نهلك من الفن (أي من الأنواع الخاطئة للجمالية). وأضع تأملاتي التالية كمجرد مؤشرات، وليس كمحتوى بعينه لارتباط منقذ أكثر اكتمالاً. ولا يمكن للمحتوى أن يتطور إلا من قبل أناس عددين على مدى فترة زمنية، أي من قبل أولئك الذين أُنعم عليهم بالقوة التي لا يملكها أي فرد، والتي لا أملكها أنا بطبيعة الحال. فلنكن إذن تلامذة لتفكير عدد من العباقرة الذين، في معظم الأحوال، لم يدر بخلدهم أن الفناء الفعلي هو أمر ممكن، ومع ذلك قاموا، من خلال نضالهم الفلسفي، بزرع أفكار هي خير معين لنا.

ولا بد لذلك من أن نجتزىء أفكارهم هذه من سياقها. إذ لم يعش أي منهم، باستثناء هيدجر، في الوضع النووي. ولا بدَّ أن نكون قُساة ولا نشعر بالشفقة على شيء وندخل أفكارهم إلى حيز الاستخدام بكل قوة، كما ينبغي أن نستخدم أية أفكار لكتّابٍ آخرين تبدو لنا ملائمة. وأعود وأكرر أن ادعائي هو أن أفضل مثالية دفاعية هي الفردية، وبخاصة على صورة فردية ديمقراطية كما عبَّر عنها ايمرسون وأعظم اثنين من خلفائه من المفكرين – وهي الأفكار التي وردت عند نيتشه (وهو أعظم خلفاء ايمرسون الأوروبيين) وهيدجر (أعظم خلفاء نيتشه)، وكلاهما معادٍ للفردية الديمقراطية، ومع ذلك فإن أفكارهما من الأمور الحيوية لتحسينها. ويسيطر على هذه المناقشة السخرية من أن ما يبدو أنه شعور بالتمحور حول الذات في الحياة هو تعبير عن ذاته حقيقة عندما يفقد صلته بالنفس من أجل أن يصبح مرتبطاً من جديد بالوجود. والتفوق على النفس الذي تقول به الفردية هو المصدر الفريد للإرتباط اللا أناني المنقذ.

وفي اعتقادي أن الإرتباط بالوجود المحافظ (على النفس) سيتألف من علاقة بالوجود كعلاقة تتميَّز بالظهور والملاحظة والتأمل. وتغيير ما في الأنفس هو تغيير في الرؤية، والتي ستقوم عندها بتنشيط العمل الساعي لتجنب الفناء، ولن يكون الحقيقة الوحيدة التي يمتلكها الإنسان من أجل عقليتها. وقوة هذا الارتباط التأملي الإدراكي ينبغي أن يُجبِّر (الفرد) على العمل بصورة لا يمكن مقاومتها، كما يفعل كلُّ عمل أصيل كما يقول الوجوديون. والأمل هو أن الكثيرين سيقتنعون بذلك ويشاركون فيه وينشرونه. وبطبيعة الحال فإن تحريك هذا الأمر يجري بفعل الخوف من المعاناة التي قد تنجم عن استخدام غير محسوب للأسلحة النووية، ولكن امكانية حدوث الفناء تستثير شعوراً يختلف عن هذا الخوف، أي من هذا الخنق الأخلاقي الذي لا يمكن تغييره. ولا بد لكتابات شل أن تجعلنا نشعر أن هناك في الأمر شيئاً آخر ليس أسوأ من الدمار الماحق، ولكنه في مجمله خارج عن نطاقه: ذلك هو امكانية حدوث الفناء، وقتل حتى الذين لم يولدوا بعد، وإمكانية «الموت مرة ثانية» – وهو تعبير، وليس شعور يعود إلى سفر الرؤيا (**the Book of Revelation**). وقد تنامت العناصر الرئيسية لعلاقة جديدة بالحقيقة البشرية والطبيعة في تفكير ايمرسون والمفكرين الآخرين نتيجة لجهودهم لتصوُّر معنى العيش بصدق. أما في الوضع النووي، كما يُفهم بالإشارة إلى امكانية الفناء، فإن حساسية المرء لتعاليم منظِّري الفردية الديمقراطية يكون لها اتجاه وحدَّة متميِّزان.

فإذا ما ارتبط هذا الإحساس بالوجود كوجود بصورة صحيحة، فإن المرء يودُّ أن تظل هذه الصورة باقية إلى الأبد؛ إذ لا يمكن أن يتحمَّل المرء تصوُّر أنها قد تنتهي إلى الأبد. ويرى

سِلْ أننا نحاول أن نأخذ منظور الذين لم يولدوا بعد ونسعى لضمان أنهم سيولدون حقاً وبالتالي نعطيهم فرصة العيش في الحياة والاستمتاع بها، بكل ما فيها من آثام ومعاناة، وأن يشعروا بالامتنان للأجيال السالفة لأنهالم تُعقْ كلَّ الفرص المستقبلية للوجود على الأرض. إن هذا هو رأي جميل. ولكن هناك منظوراً آخر أيضاً أقل إنسانية – ذلك هو الوجود الذي ينبغي أن يمضي في سبيله بغضِّ النظر عن أي امتنان يمكن أن تمنحه الأجيال القادمة أو تفشل في القيام بذلك. ولا بد لهذا الوجود أن يسير في سبيله لأن المرء لا يمكن أن يتحمَّل، في الوقت الحالي، الفكرة القائلة إن هذا الوجود ينبغي أن يتوقف. وليس معنى هذا أن المرء يريد لهذا الوجود أن يسير في سبيله من أجل مصلحة هذا المرء بعينه أو من أجل مسرَّات هذا المرء في الحياة. وفي الحقيقة، ليس من المستحيل أن يكون المرء، على حدِّ النموذج البعيد الذي رسمه سقراط، غير محبٍّ لحياته هو نفسه، ولذلك السبب ذاته، وإن لم يكن ذلك أمراً حتمياً، فإن المرء أكثر استعداداً للارتباط بالوجود كوجود. فالمرء يريد للوجود أن يمضي في سبيله لاعتبارات قد لا تهمُّ الكثيرين من الناس، الذين هم على قيد الحياة أو الذين لم يولدوا بعد. فالمرء الذي يرتبط بالوجود عن طريق التأمل في السبيل الذي يحثُّنا على سلوكه فلاسفة النظرية الفردية قد يكون (هذا المرء) منقطعاً عن الاعتبارات الأخرى التي تربط الناس (الآخرين) بوجودهم ولكن لا تربطهم بالوجود كوجود. (وفي اعتقادي، على أية حال، أن الناس في الثقافة الديمقراطية هم أقرب للمشاركة في الارتباط بالوجود كوجود من الناس الآخرين. وسأتناول هذه النقطة فيما بعد.)

وبصورة مختصرة جداً، إن الارتباط بالوجود كوجود هو أن يكون لدى الإنسان رغبة في استمرار الوجود البشري والطبيعي على الأرض إلى الأبد، إلى وقتٍ لا يخطر للانسان على بال، بغض النظر عن أي قيمة أو مَجْد لأي شيء في هذا الوجود، أي لأي عددٍ من الأمور الخاصة، وعلى الرغم من عدم خلود أية أشياء إنسانية، وعلى الرغم من بشاعة أو شؤم الكثير من الأشياء الطبيعية. وزيادة على ذلك، يرتبط المرء بالوجود مهما كان الثمن الذي يدفعه في أشياء خاصة يقدرها هذا المرء. والشعور الحاد القائل أن كلَّ الأشياء القيِّمة معرضة للخطر ينبغي استبداله بالشعور الأكثر حدة القائل بأن الكثير من الأشياء القيِّمة هي أشياء خطيرة، من حيث إنها يمكن أن تُحوَّل على أيدي المسؤولين الرسميين والجماهير المستشارة إلى مصادر للعداوة والحرب وامكانية حدوث الفناء، بما في ذلك فناء هذه الأشياء القيِّمة ذاتها. ومن جهة أخرى، فإن الكثير من الأشياء الخاصة قد تقوى الارتباط، تماماً كما أن بعض مثل هذه الأشياء قد تضعف هذا الارتباط، بطبيعة الحال. وإذا كان الارتباط بالوجود كوجود هو ارتباط فلسفي بما هو غير محدَّد، بما لا يمكن الإحاطة به، فإن الأشياء الخاصة

الفعلية ينبغي، مع ذلك، أن تلعب دوراً لا غنى عنه في المحافظة على هذا الارتباط. ولكنَّ هذه هي أشياء خاصة تقدم نفسها من أجل التفكُّر والتمعن فيها؛ ويجري امعان النظر فيها فلسفياً أو شعرياً ولا يمكن أن تقتصر على الحقائق الشخصية أو الحوادث التي تجري في حياة إنسان بذاته. كما أنه لا توجد أية أمور خاصة من أي نوع يمكن أن يُسمح لها فلسفياً بتقديم أسباب كافية للإرتباط (أو حتى ضد هذا الارتباط).

وينبغي العناية بمثل هذا النوع من المحافظة على الارتباط ورعايته؛ ومن الواضح أن هذه المحافظة ليست أمراً مُسلَّماً به أو مفروغاً منه. إذ لا أحد يريد أن يرى نهاية للوجود البشري أو الطبيعي، ولا يوجد هناك أحد بين السياسين من يعمل أو يُعدُّ أعمالاً بقصد انهاء هذا الوجود. وبطبيعة الحال، فإن أي إنسان – أي إنسان تقريباً – يرغب في أن يرى الوجود مستمراً في البقاء. ولم تصبح مشاعر بيرتراند رسِل (**Bertrand Russell**) التي عبر عنها في عبارته الشهيرة «ربما ستكون الأرض أسعد حالاً لو لم نكن نحن موجودين على سطحها» لم تصبح هذه المشاعر بعد واسعة الانتشار، ولا زالت تشير إلى الفناء الإنساني. ولكن، وكما نعلم، فإن ما هو غير مقصود قد يحدث: والأمر الذي يساهم في حدوثه لا بد من الاعتراف به ومقاومته. وينبغي أن تكون هذه المقاومة واعية باستمرار وستصبح قاسية وفي بعض الأحيان غير طبيعية. ولذلك فإن الارتباط المرعِيِّ بالوجود كوجود هو ارتباط شاق، وهو شاق بما هو أكثر من ذلك لأنه لا يوجد هناك أي أحد يعمل عن عمد للقضاء على هذا الوجود. ويوماً بعد آخر، تجري المحاربة (ضد ما هو غير مقصود) في ظلِّ توجيه من الأفكار السياسية – أي النظرية السياسية الخاصة بالديمقراطية الدستورية التي تستند أسسها على حقوق الأفراد وشخصياتهم. لكن الارتباط الأساسي هو، على أية حال، ارتباط بالوجود البشري والطبيعي على ظهر الأرض، وليس من الضروري أن يظهر هذا الالتزام صراحة في السياسة التي تقوم عليها المقاومة، بل يمكن أن يكون أعمق مصادر الطاقة اللازمة لهذا الالتزام، ولا ينبغي لتغيير ما في الأنفس أن يظل يتحدث عن نفسه باستمرار، بل ينبغي أن يعود لنفسه كي يتذكر لماذا هو يناضل. ومع ذلك، قد يكون من الممكن، بين الحين والآخر، التوسُّل إلى الناس عن طريق التعبير عن بعض الاعتبارات التي تؤدي إلى الارتباط الفلسفي. وفي اعتقادي أن مثل هذا التوسل يُسمع بسهولة أكثر ويُفهم بصورة أكبر في المجتمع الديمقراطي، ولأسباب فرديَّة سأحاول الآن شرحها.

والآن، ينبغي عليَّ الاعتراف أن تغيير ما في الأنفس الذي رسمناه هنا قد يكون عرضة للإتهام القائل إن ذلك سيستغرق أجيالاً من الرعاية المتواصلة حتى يترسَّخ (سواء أكان ذلك أمراً معقولاً أو مرغوباً فيه). وإذا كان الوضع مُلحاً، فإن هذا التغيير الذي يعتمد على مضي

الوقت سيكون غير ذي معنى. ومن ناحية أخرى، إذا كان له أن يترسَّخ، بعد أجيال، فإن ذلك لن يعني إلا أنه كان غير ضروري؛ إذ على أية حال سيكون العالم قد نَبَذَ امكانية الفناء دون الرجوع إلى أي تغيير في الأنفس. ولا أستطيع دفع هذه التهم بصورة مرضية. وكل ما يمكنني قوله هو أن العالَم – وإن كان عالماً يصعب التنبؤ به – قد يتعرَّض لحوادث نووية مرعبة دون تغيير ما في الأنفس.

كيف يمكن إذن العناية بالارتباط بالوجود كوجودٍ ورعايته؟ دعني في هذا الصدد أقول ثانية ما قلته سابقاً، إن ما أعرضه هنا لا يعدو كونه مجرَّد صورة مختصرة وأولية تماماً: مجرَّد تجميع للنقاط الهامة التي تنتظر الشعراء والفلاسفة. ولا أستطيع الاستمرار في هذا السبيل إلاّ إذا بقيت على درجة من البُعد الأكاديمي عن التغيير الفعلي لما في الأنفس، حتى لو قيل إن من غير الملائم أن تكون أكاديمياً حول الموضوع الأساسي الأكثر من كلِّ الموضوعات الأخرى في ذلك – الموضوع الذي هو ليس موضوع – فالأخطار كبيرة بغض النظر عن الطريقة التي يقترب المرء بها من هذا الموضوع.

وبأخذ هذه الصورة بعين الاعتبار، قد نجد البداية في الزعم القائل أن الارتباط بالوجود كوجود ليس ارتباطاً بأي نوع من الكليَّات (**totality**). وإذا أصررنا على أنه لن يكون أي أمر خاص كافياً لربطنا بالوجود أو لجعلنا نتوقف عن الاهتمام فيما إذا كان الوجود سيظل مستمراً، فإننا لا نعني بذلك أن الأمور الخاصة ليس لها أهمية في حدِّ ذاتها، وأنها لا أهمية لها إلا إذا كانت أجزاءً أو جوانب في نظامٍ أو نمط محدَّد ومصمَّم. والتفكير في الارتباط بالوجود في عصرٍ يتعرَّض فيه الوجود إلى الفناء هو في الوقت ذاته تفكير حول الارتباط بالوجود في عصرٍ يعلن فيه موت الإله بصورة مقبولة ومناسبة، وفي عصر، زيادة على ذلك، تقتضي أمانة المعرفة من المرء فيه اصدار حكمٍ اضافي يقول إن الوجود على سطح الأرض لا يمكن تبريره وفق أي معيار انساني «داخلي (**internal**)» جرى تنميته بصورة مستقلة عن تصديق إلهي يفترض وجوده. وبعبارة أخرى، لا يمكن رعاية الارتباط (بالوجود) عن طريق اللاهوتية التي تضفي معنى أو قيمة للوجود، أو عن طريق الإيمان بالتراضي مع حقائق الشر والمعاناة والهدر والقساوة والرذيلة والموت. فالكون، وليس الأرض وحدها، لا راعي له؛ والوجود على الأرض يفشل في كل اختبار يجري تحت الضغوط الشديدة التي يمارسها عليه المتسائلون أخلاقياً أو غائياً. وما أريد قوله هو أن الارتباط بالوجود يمكن رعايته على أفضل ما يكون عندما يتم الاعتراف أولاً أن الحالات المتوارثة القائمة على ترجمة العالم إلى قصةٍ من القصص قد فقدت مصداقيتها – فقدت مصداقيتها، على سبيل المثال، عند البعض منا، لأن هناك الكثيرين منا الذين يقولون بذلك إلى حدِ أن هناك الآن حاجة إلى صيغ وحالات

جديدة. وما نحتاجه على وجه التحديد هو حالة لا تقتنع بالنظر إلى العالم – أي الوجود البشري والطبيعي على الأرض – كمجرد قصة أو صورة أو نظام أو نمط، أو كجزء لا يتجزأ من كلٍّ أكبر – أي ككليَّة متناسبة مع ذاتها أو كجزء ضروري من كليَّة متسامية. وفي الحقيقة، فإن الصيغة الجديدة ينبغي لها أن تبتهج أيما ابتهاج في الأخذ باستحالة الصيغ المتوارثة وفي الاصرار على أن فكرة الارتباط بالوجود هي أكثر ما تكون حفاظاً علينا عندما يتم التخلي عن الصيغ المتوارثة.

وإذا قال البعض، على أية حال، إن الإرتباط بالوجود يتطلَّب إما رعاية أكثر من كونها إنسانية أو تبرير ثم التوصل له بأمانة يلبي الإنسانية ذات الضمير الحي، عندها سأكون من بين أولئك الذين يعتقدون أن مثل هذا الارتباط ينبغي أن يظل مشكوكاً في صحته بصورة أكبر فلسفياً، على الرغم مما يبدو أنه يوحي بعكس ذلك. وفي رأيي، فإن الدلائل الموجودة في كتابات نيتشه وهيدجر تلتقي معاً لكي توحي بأن الوجود سيكون في خاتمة المطاف أكثر أمناً لأن كلاً مما هو أعلى مما هو إنساني والإنساني هما في الطريق إلى التخلُّص منهما. والمشكلة هنا هي أن نيتشه خشي أن الناس كانوا بحاجة ما يمكن للفلاسفة الجدد، من حيث قوتَّهم كفلاسفة جدد، أن يستغنوا عنه، وهم، من حيث أمانتهم كفلاسفة جدد، ينبغي أن يستغنوا عنه. والمعتقدات الشائعة القائلة إن الإله قد مات، وأن الحياة لا يمكن تبريرها أخلاقياً، بل هي في الحقيقة مذمومة، تؤدي إلى اليأس، الذي قد يتحول إلى نكران الحياة وإلى تدمير الحياة. وهكذا فإن أفكار نيتشه تنطوي على الفكرة المتناقضة القائلة إن كلاً من غياب التعاليم اللاهوتية ووجودها يساهمان معاً في إضعاف الارتباط بالوجود، والأكثر من ذلك أنهما يوصلان إلى اليأس المدمِّر. وكان نيتشه يعتقد أن المصائب العالمية الكبرى لا بد أن تنجم عن عمل هذه العناصر. ولا يستطيع أحد سوى القلة القليلة من الأفراد، القلة القليلة من الأرواح الفلسفية التي لا تشبه بصورة جذرية بقية الناس في المجتمع بل ومنعزلة تماماً عن ذلك المجتمع، يمكن لها أن تعصم نفسها من العَمى الذي يميِّز المبادىء أو الخراب الناجم عن غياب هذه المبادىء.

ويتولى هيدجر اثراء هذه الأفكار وتنقيحها، ولكنه يبدو أنه يظل يحتفظ بصفويَّة (elitism) روحيَّة نيتشه، أي الاعتقاد القائل أنه لا يمكن أن يقال إن أحداً فهم هذا الأمر سوى القلة القليلة هنا وهناك. وعند كلٍ من نيتشه وهيدجر، على حدٍ سواء، فإن الفردية، بحكم طبيعتها، لا بد أن تكون انحرافاً من الوضع الاجتماعي العادي وغير مستمرة مع هذا الوضع، الأمر الذي يسمح بالصعود إلى التسامي، ولكن ليس إلى تسامٍ كتسامي أفلاطون

أو إلى نقطة أرخميدية كتلك التي وصلها أرخميدس، اللهم إلا الانعزال عما هو اجتماعي. والكاتبان يُبقيان على الانفصال الأفلاطوني بين الكهف الاجتماعي والرؤية المنقذة، ولكن وصولاً للهدف الذي هو ليس أفلاطونياً والمتمثل في الانبهار بالمظاهر وبهر الآخرين بهذه المظاهر التي يرونها وكأنها ليست «مجرد» مظاهر. (وبهذه المناسبة، فإن والاس ستيفنز (Wallace Stevens) عبَّر عن هذه الآراء أو المشروعات تعبيراً جميلاً في عدد من القصائد – على سبيل المثال قصيدته حول المنظر الطبيعي والقارب ("Landscape with Boat"). وعند نيتشه وهيدجر، فليس هناك سوى القليلون الذين يمكنهم اكتساب الرؤية أو يرون أو يفهمون حقيقة.

وأود التأكيد على أن هذين الكاتبين هما مفكران من أنصار النظرية الفردية لأنهما لا يجدان من سبيل إلى الحقيقة دون محاولة التخلي عن فكرة الكائن الاجتماعي حتى وإن لم ينجحا قط نجاحاً كاملاً في ذلك. ولا أقصد هنا القول بأن مبدأهما هو مبدأ يَعمُّ فيه الإهتمام على تأكيد قُدسية الأفراد. وفي الحقيقة، فإن الخوف أو الاشمئزاز الذي لم يتمكنا (نيتشه وهيدجر) من السيطرة عليه هو الذي يبدو أنه يدفع بهما في طريق خيانة النظرية الفردية عن طريق تبنيهما أفكاراً أو مشروعات خيالية تستخدم الأفراد بصورة جمعية وبصورة لا هوادة فيها ولا رحمة. ولكنَّ أعمق تعاليمهما حول الارتباط الجديد بالوجود ليست اجتماعية وتظل حكراً على أولئك القادرين على فصل أنفسهم عما هو اجتماعي. وفي هذا السياق، فإن كلاً من نيتشه وهيدجر هما من بين المفكرين الفرديين الراديكاليين.

على أية حال، هل من الممكن أن تكون الديمقراطية قد بُنيت بالفعل في جزء منها على رفض (حتى لو كان رفضاً مبطَّناً) الحاجة لوجود الإله أو لرفض التبرير الأخلاقي للوجود؟ وبسبب ذلك، هل أن التوسُّل إلى أعمق معاني الديمقراطية – وهي الفردية – يمكنه لا أن يقضي على خيبة الأمل اللاهوتية والأخلاقية بل يقود بالفعل إلى الارتباط الذي يحافظ على الوجود بأكبر ما يكون؟ وبطبيعة الحال فإن أي من نيتشه أو هيدجر لم يرَ أن ذلك ممكناً. والسخرية هنا هي أنه على الرغم من أن نيتشه وهيدجر كانا مناهضين للديمقراطية لأنهما كانا يقولان إن قلة من الناس تستطيع رؤية الأمر فلسفياً، إلا أن جزءاً كبيراً من مضمون رؤيتهما، مع ذلك، يحمل في ثناياه تشابهاً كبيراً مع مضمون رؤية منظِّري الفردية الديمقراطية.

وقبل النظر في الفردية الديمقراطية، أودُّ استكشاف بعض اللمحات في فكر نيتشه وهيدجر. وفي اعتقادي، أنهما حاولا، أكثر من أي فلاسفة آخرين، التفكير في الارتباط

المحافظ على الوجود كارتباط، حتى رغم أن نيتشه لم يستطع التصدي للامكانية التكنولوجية المؤدية إلى الفناء البشري والطبيعي الفعلي، ورغم أن هيدجر لم يقم بمثل هذا التصدي بأية صراحة إلا نادراً. على أية حال، يشير نيتشه إلى الدمار الذاتي الإنساني، ومثل هذه الفكرة تضع بعض الضغوط (الكبيرة وإن كانت مستترة في الغالب) على كتابات هيدجر المتأخرة. وقد صارع نيتشه، بصورة خاصة، الروح التدميرية الإنسانية، وما يوحي به ويُضمِّنُه إزاء هذه العَدَميَّة له أوثق الصلات بالفكرة التي اطرحها في هذا المقام. ولا ينبغي لنا أن نقتدي بنيتشه في التفكير بأن المصدر، أو حتى المصدر الرئيسي، لإمكانية الفناء في العصر النووي هي الإرادة العَدَمية للتدمير، أي «إرادة الوصول إلى النهاية» المولودة من رحم التعصُّب أو الشك الديني أو الأخلاقي. ومع ذلك يمكن لنا أن نتعلَّم منه شيئاً حول السبل الخاصة برعاية الارتباط بالوجود كوجود، مهما يكن الخطر الذي يتهدد هذه الرعاية. كما أن هيدجر، رغم أنه يحدِّد الخطر على الوجود في الجهد المُلزم للمذهب العقلي الغربي الرامي لتحويل كلِّ ما في الطبعية والانسان نفسه إلى ما هو من صنع الإنسان، هو الآخر يسهم في التفكير حول الارتباط بالوجود. ولا ينبغي علينا أن نتبنَّى تحليله كاملاً للمشاكل كي نستفيد من فهمه لماهية تغيير ما في الأنفس. وأعترف هنا أنني عندما أحاول فصل مختلف العناصر من تفكير مفكرين اثنين هما مراوغان بطبعهما، فإنني أُعرِّض نفسي لخطر إساءة تفسير هذا التفكير وإساءة استخدامه. وأنا أسلِّم كذلك أن هذا الخطر يزداد عندما يشعر المرء، كما أشعر، أنه من الناحية العملية فإن كل ملاحظة مباشرة حول السياسة أبداها كل من نيتشه وهيدجر هي إما ملاحظة شريرة أو سخيفة، وأنه من الناحية العملية كذلك فإن كل جهدٍ يُبذل لاستخلاص نظرية سياسية أو رؤية للمجتمع الصالح يمكن استخدامها بصورة خاصة في عملية إعادة البناء – باستثناء الورطة النووية – من أعمالهما، فإن هذا الجهد سينتهي إلى ما هو شبيه بالفاشية أو الرجعية أو المجتمعيَّة المحافظة، وعلاوة على ذلك سيكون جهداً قائماً على خداع النفس. وليس لهذين الكاتبين من أهمية سياسية إلا لسياسة معيَّنة، وفي الحقيقة هي أهم سياسة على الإطلاق – وهي سياسة الارتباط بالوجود في عصرنا (وفي العصور القادمة، هذا إذا كان هناك عصور قادمة) الذي يحمل في ثناياه امكانية الفناء. ولذلك ينبغي عصر المضامين المنقذة من كتاباتهم عصراً بل أكاد أقول عصرها بعنف تقريباً.

ويمكننا القول إن أعمال نيتشه طوال حياته مكرَّسه للجهد الفلسفي الرامي إلى تفادي الاشمئزاز من الحياة وايجاد مصادر جديدة للارتباط بالوجود. والاشمئزاز هو اشمئزاز من يشعر بشدة بمعاناة الآخرين، ويشعر أيضاً بالقلق الناجم عن شعور بالتفاهة العامة. ونيتشه يعرف مدى إغراء المثل القديم القائل إن من الأفضل للمرء ألا يكون قد وُلد على

الاطلاق، وان ما يلي ذلك في الأفضلية هو الموت صغير السن. كما أنه يصرُّ على أن المسيحية نشرت في مختلف أرجاء العالم تلك الأفكار والمشاعر التي تزيد من حِدَّة الشعور بالمعاناة في الوقت الذي حاولت فيه فرض تفسيرٍ يخلِّص من المعاناة ومن ما يبدو أنه تفاهة عامة. وافترض أن نيتشه يقول إن المسيحية قد جعلت الأمور أكثر سوءاً حتى عندما تحاول مساعدة البشرية عن طريق نشر صورة المسيحية عن العالم. فهي تثير التوقعات إلى حدٍّ أنها، مع مضي الوقت، تفقد أكثر وأكثر مقدرتها على الاقناع. وصورتها عن العالم كتصميم إلهي تصبح أقل اقناعاً أكثر وأكثر، ولكنَّ مطالبتها الحثيَّة القائلة بوجوب مرور الحياة الإنسانية (وحتى الحياة الطبيعية) باختبار أخلاقي صارم، وإن تُظهر هذه الحياة كذلك نقطة ما عامة أو نوعاً من التماسك أو ميلاً تقدمياً أو تخليصياً (من الخطيئة)، هذه المطالبة مستمرة، بل إنها تصبح أكثر عنفاً عندما تقطع مراسيها اللاهوتية. والفشل في ايجاد صورة جديدة، في ايجاد سبيل جديد للتوفيق بين الناس وبين كلٍ من رُعب الحياة البشرية والطبيعية وما يبدو أنه تفاهة الوجود، يقود إلى العَدَميَّة، أي إلى الاستعداد للتدمير، وتلمُّس العزاء الكافي في مشهد الدمار وفي مشهد الدمار الخيالي المتمثِّل في اللاشيء النهائي.

ومما لا شك فيه أن نيتشه على استعداد لتسريع عملية اليأس وأن يفعل ذلك بتسخير عبقريته في سبيل المزيد من التخلي عن كلِّ ما تبقى من صورة العالم المسيحي. فهو حليف تكتيكي للاستعداد العدمي. ولكنه يفعل ذلك لا لشيء إلا لتمهيد الطريق لشيء جديد – أي لتأكيد جديد، أو ارتباط جديد بالوجود يظل منتبهاً على الدوام لكلِّ ما من شأنه تهديد سيطرة البشرية عليه. وهدفه فلسفة لا تستثير التوقعات التي استطاع المفكرون الذين جاءوا بعده التشكيك في مصداقيتها. وهكذا فهو يرغب في تجنب تكرار النمط المسيحي القائم على إيجاد علاقة تدميرية، وان كانت محافظة آنياً، مع الوجود. وأعلم أنه لا يؤمن أن المعنى الذي يريد إيصاله ينبغي أن يطلق عليه اسم الحقيقة. ولكني مع ذلك أميل إلى القول إنه يعتقد أن هذا المعنى هو الحقيقة. وأنا شخصياً أعتقد أنه (أي المعنى) حقيقي، أو على الأقل يحمل في ثناياه بدايات الحقيقة، الحقيقة الفلسفية، حقيقة تنطوي أيضاً على بدايات المحافظة على الارتباط بالوجود كوجود. وإذا لم اقتنع من أفكار نيتشه أن المسيحية، في صعودها وفي ترديِّها، تشجِّع على الاشمئزاز والروح التدميرية، فإنني أستطيع أن أظل أوافق معه أن الارتباط بالوجود سيتعزَّز كثيراً إذا ما قام كل نظام من أنظمة المعتقدات، وكل لاهوت وكل مبدأ غيبي، مهما كان محتواه ومضمونه بالاستسلام والهلاك.

يعلِّم نيتشه أن الإله قد مات. وقد يكون غيره سبقوه في قول ذلك أو كادوا ولكنه يعني ما يقول حقيقة. ولكن ما الذي يعنيه حقيقة؟ غالباً ما يقال إن نيتشه ليس مجرد ملحدٍ ساذج. قد يكون الأمر كذلك: وما نعزوه له يتوقف على تعريف الإلحاد. ومع ذلك، فمن المؤكد أنه لا يؤمن أن الإله الشخصي للانجيل اليهودي والمسيحي موجود، إذ لا يوجد إله خُلقت البشرية من صورته؛ لا يوجد إله صنع الكون؛ لا يوجد إله هو الآب، القاضي، المكافيء، المتدخِّل، الداعم، المؤآزر لكل الوجود. ونيتشه لا يؤمن بالامكانية المعرفية للوحي (أو امكانية ادراك ماهية الوحي). وإذا لم يكن مثل هذا الانكار إلحاداً، فلنعطه اسماً آخر. فقد أدى تنامي العلم إلى القضاء على مصداقية وجود الإله كما تقول اليهودية والمسيحية. واعتقاد نيتشه أن العلم نفسه قد نشأ من التقاليد الإنسانية في الفهم لا يؤثر، في رأيي، على انكاره للدين. إذ ليس هناك غاية ترتجي من القول بأن نيتشه لم يقل إن الإله قد مات بل إن ما قاله هو أن الإيمان بالإله هو الذي مات (أو في طريقه إلى الموت). فهو لا يؤمن بمثقال ذرَّة بفكرة الإله طالما ظلت هذه الفكرة خالية من المحتوى بصورة غامضة أو لا أدريَّة (المترجم: اللا أدرية هي الاعتقاد بأن وجود الله وطبيعته وأصل الكون أمور لا سبيل إلى معرفتها).

يقوم نيتشه بصورة غير منتظمة ومع ذلك قويَّة برسم صورة للنتائج المترتبة على فكرة موت الإله. وما يحدث التماسك بين هذه النتائج هو أن موت الإله هو خسارة ما هو «غير أنفسنا» (على حدِّ تعبير ماثيو آرنولد **(Matthew Arnold)**، خسارة ما هو أكثر من إنساني، وهو، وإن يكن غير إنساني، إلا أنه مرتبط بالإنسانية، يهتم بها، يتحدث إليها، ويفهمها. وموت الإله هو خسارة القدرة على الإيمان بأن هناك ما هو غيره يقف على علاقة مقصودة مع البشرية، كياناً، مميَّزاً ولكنه لا يختلف كليَّة عن الإنسان، هو فوق البشرية في المعرفة، حتى لو كان معظم هذه المعرفة بعيداً عن متناول البشرية. والإله الذي صوَّرناه جعل بعض هذه المعرفة في متناول اليد. وعندما قام الإله باتاحة هذا البعض من المعلومات لنا كما يفترض، عندما أوحى بها، أو عندما غرسها في النفس البشرية، فهو لم يترك البشرية وحدها، لم يتركها دون كلمةٍ من خارج ذاتها ولم يتركها غير قادرة إلا على الحديث مع ذاتها. ولكن الإله قد مات. وفي الحقيقة، فإن الإيمان بالإله لم يكن مما يمكن الدفاع عنه أو الاحتفاظ به. ودون أن تعلم البشرية تماماً ماذا كانت تفعل، فإنها كانت دائماً تتحدَّث مع نفسها ولا تتحدث إلا مع نفسها فقط. وموت الإله ليس موتاً لحقيقة ما بل هو موت للا حقيقة ناجحه. ونحن مقطوعون عن كل الحياة البشرية السابقة لأنها كانت قائمة على لا حقيقة. وكل ما تستطيع البشرية أن تفعله الآن، وهي في كامل وعيها، أن تخترع وتنشيء

وترى وتفهم من منظور أن الإنسان هو حقيقة الكون المركزية (an anthropocentric perspective)، أو من منظورات فردية أو ثقافية خاصة متعددة. وهكذا تظل الأخلاقية دون تخيُّل وجود راعٍ لها. بل إن طرائق حياتية بأكملها تصبح دون قناع المبادىء التي لم تأتِ عن رغبة وقصد بها إلهام هذه الطرائق وتنظيمها. ومن أجل المناقشة التي نحن بصددها نقول إن أكثر النتائج لفكرة موت الإله أهمية هنا هو أنه لا يمكن توسُّل الإجابة حول السؤال الخاص بقيمة الوجود، بصورة صادقة، في أي شيء خارج البشرية أو من فوقها. ولذلك فإن هذا السؤال يظل بلا جواب؛ وفي الأقل، لا يمكن الإجابة عليه إلا من الداخل، من قبل مجموعات البشر، بهذه الطريقة أو تلك، ولا يكون ذلك إلا بصورة اعتباطية. وكما يقول نيتشه في كتاب فجر الأوثان (The Twilight of Idols): «يحتاج المرء إلى موضع خارج الحياة، ومع ذلك ينبغي عليه أن يعرف هذه الحياة كما يعرفها الواحد أو العديدون أو الجميع ممن عاشوا هذه الحياة، كي يسمح لهذا المرء حتى بمجرد ملامسة مشكلة قيمة الحياة: وهذه أسباب كافية لتجعلنا ندرك أن هذه المشكلة هي بالنسبة لنا مشكلة لا يمكن أن نتمكَّن من الاقتراب منها.»

والنقطة التي يثيرها نيتشه هي نقطة معرفية في المقام الأول. وحتى تعرف الإنسانية قيمة الحياة الإنسانية يتوجب عليها أن تعرف نفسها. وأن تعرف نفسها يعني، كما تقول حنّه ارندت (Hannah Arendt)، أن تعرف ما هي الإنسانية أو البشرية. وهذا بدوره يتطلَّب أن هذه الإنسانية أو البشرية ينبغي أن ترى عن بُعد، أو ما تطلق عليها أرندت مصطلح نقطة أرخميدس (Archimedean Point) – وفي الحقيقة ينبغي على الإنسانية أن ترى عمليتها اللامحدودة كعملية كاملة، ولربما أن ترى كل تجاربها دفعة واحدة. والإله الذي تم تركيبه أُعطي، بصورة عامة، هذه القوى ومثل هذه المعرفة. وبموته، تُترك الإنسانية في ذلك الوضع المستحيل الذي تكون فيه قاضياً في قضيتها هي نفسها. وقد يكون أن في التجسُّد (Incarnation)، ابن الإله الذي أصبح إنساناً، على وجه التحديد، إكساب الفكرة المجرَّدة القائلة إن شيئاً ما هو فوق ما هو إنساني، ومع ذلك هو إنساني بصورة حميمة، يمكن أن يعرف ما هي الإنسانية، إكساب هذه الفكرة شحماً ولحماً. ولكن ذلك الإله (الذي رسمناه في السطور السابقة) قد مات بالفعل: والصليب الحقيقي الذي صُلب عليه هو العلم الحديث. ولا توجد هناك أية طريقة يمكن بها للانسانية أن تصل إلى نقطة أرخميدس، أن تقف داخل نفسها وخارجها في آن واحد، أن تكون هي نفسها فحسب ومع ذلك تعرف نفسها كما يمكن للآخر أن يعرفها. وعلى أية حال، حتى لو كان هذا الآخر فوق الإنساني موجود فعلاً وتنازل ليتحادث مع الإنسانية حول ما هي الإنسانية وبالتالي حول قيمة الوجود الإنساني (والوجود الطبيعي كذلك)، فإن مثل هذه

المعرفة ستكون مسألة قبول مستسلم كمعرفة ببغاوية طفولية. فالإنسانية لا يمكن أن تعرف نفسها كما يعرفها الإله لأنها لا يمكن لها أن تعرف الإله كما الإله يعرف الإله. وموت الإله هو نهاية مرحلة الطفولة إلى نهاية السذاجة وسهولة الانخداع، أو هبوط من معرفة مزعومة إلى جهالة حقيقية. والعالم المسحور كان عالماً مُغفَّلاً. وكما يقول والاس ستيفنز (**Wallace Stevens**)، وهو أحد الورثة المرموقين لكلٍ من إمرسون ونيتشه في قصيدته «من شوكوروا إلى جيرانها (**Chocorua to Its Neighbors**):

أن تقول أشياء فوق طاقة البشر بصوت بشري،
هذا لا يمكن أن يكون، وأن تقول أشياء بشرية بصوت
هو فوق البشر، هذا أيضاً لن يكون؛
أن تقول شيئاً إنسانياً من أعلى قمم الإنسانية أو
من صميم الإنسانية، فهذا هو أعذب الكلام.

لكن موت الإله ليس مجرد «مأساة للخيال» (كما كان موت الشيطان، كما يقول ستيفنز) أو السبب في ورطة معرفية يائسة كما يبدو تجعل معرفة البشرية أو الإنسانية وتقدير الحياة الإنسانية أمراً مستحيلاً. وبفعل هذين التأثيرين فحسب، كما يرى نيتشه، فإن فكرة الإله تضعف الارتباط بالوجود. فالفراغ السماوي يحفز على العَدَمِيَّة، أي يأس مدمِّر يأتي نتيجة التقلُّص الخيالي والورطة المعرفية التي يخلِّفها انسحاب الإيمان بإله شخصي. والأكثر دماراً، من وجهة نظر نيتشه، هي الطريقة الذي نشعر بها فقدان الاحترام الذاتي الإنساني، وكأن في أن نكون كائنات من صنع قوة فوق البشر مفتاح الكرامة بدلاً من أن ننظر لها كعلامة على دونية عدم الاستقلالية والاعتماد على الغير. وهو يقول في كتابه الرغبة في القوة (**The Will to Power**): «فقد الإنسان، أساساً، الإيمان بقيمته عندما لا يعمل داخله كل ذو قيمة لا نهائية:: أي أن الإنسان أوجد هذا الكل كي يتمكن من الإيمان بقيمته هو كإنسان.» وقد حاول نيتشه أن يحسب تكاليف موت الإله قبل أن يشعر بالبهجة لذلك، وامكانية تجديد ذلك.

كذلك فإن نيتشه لا يثير نقطة أخرى يجب أن آتي على ذكرها هنا: وهي أنه إذا كان موت الإله ينطوي على موت الإيمان بخلود البشرية بعد الموت الجسدي فإن نوعاً من اللامبالاة قد ينجم عن ذلك ويكون ضاراً بصورة خاصة في العصر النووي. وبعبارة أخرى، إذا كان الموت يعني العدمية، وغياب الوعي، فإن فقدان الحياة يصبح غير مأسوف عليه، ولا تصبح هناك خشية من الموت. وبالمثل، إذا ما انطفأت شعلة البشرية إلى الأبد، فما أهمية ذلك؟ ولا يوجد

هناك أي نوع من الوعي يصبح عنده من الممكن تسجيل الفناء أو الأسف عليه. وهكذا فإن ما لا يشعر به الإنسان قد لا يسبب خشية آنية: فالعدمية الخالدة قد لا تسبِّب أية خشية. والفكرة التي تكمن وراء الشجاعة الشخصية في وجه الموت (كما حدث على سبيل المثال لسقراط) يمكن أن تترجم إلى تهوُّر عدمي يتعلق بديمومة البشرية. وهكذا فإنها بذلك تضفي شرعية زائفة على الفكرة القائلة إلى حد السخف إننا نستطيع أن نحرم الآخرين من الأشياء التي لن يفتقدوها إذا فقدوها، واننا نفعل ذلك لأسباب خاصة بنا، بل حتى ودون أسباب كما يقتل الغريب لكامو (Camus's Stranger).

ليس من المهم أن نيتشه يثير زوبعة حول الآثار العَدَميَّة المترتبة على موت الإله. وليست المشكلة هي أن الناس سئموا من العالم بنفس القدر الذي يرتبطون به بصورة خَطِرة. فالناس في عالمهم كما لو كان ذلك هو العالم كلُّه (والعالم الوحيد الممكن). ومثل هذا التحيز يمكن له في العصر النووي أن يشجِّع على امكانية الفناء. إذ ينبغي أن يرتبط المرء بالوجود كوجود حتى على حساب الارتباطات الأنانية والأنانية الجماعية، عند الضرورة.

وعلى الرغم من الجدل حول ما إذا كانت العدميَّة فعليَّة وعاجلة، فإنني لا زلت أعتقد أن اسهام نيتشه في تفكيرنا حول امكانية الفناء هو اسهام ثمين بصورة فريدة. وطريقته الخاصة في مناهضة الإيمان بوجود الإله تساعدنا على تصميم الارتباط بالوجود كوجود مما يُعدُّنا للتغلُّب على سلبيتنا واستسلامنا في وجه أي حركة تجاه الفناء غير المرغوب فيه، ولكنه سيكون الأكثر رُعباً للعواطف لا لشيء إلا لأنه غير مرغوب فيه. ويبين نيتشه كيف أن موت الإله، على ما فيه من أخطار، يفسح الطريق لنوع من الارتباط بالوجود يكون درعاً واقياً ضد خيبة الأمل التي ستكون قوية أيضاً في مشاعرها التي لا يمكن لأي إيمان بوجود الإله أن يثيره فينا.

واشتهر نيتشه بمطالبته بإعادة تقييم لكل القيم، واشتهر بالدعوة إلى العودة إلى شيء أكثر وثنيَّة بصورة ارستقراطية، وطرد كل ما هو حاسد ورافض وانتقامي ومرير وكئيب، كاره للنشاط وكاره للحياة. ولكن إعادة التقييم هذه هي حركة جدلية وجدت داخل أسرة المفاهيم الإنسانية الخاصة بكيفية الحياة. وهنا أيضاً نجد أن نيتشه مرشداً لأولئك الذين يحاولون فهم الارتباط بالوجود فهماً جديداً. وسأعرِّج قليلاً على هذا الأمر بعد قليل. وأنا أؤمن، على أية حال ، أن فكرة إعادة تقييم كلِّ القيم له معنى – على الأقل بالنسبة لنا – سابق على كلِّ حُجَّة تتعلَّق بالحرب الأهلية أو حتى بالنزاع الودي حول المفاهيم الخاصة بكيفية الحياة. وذلك المعنى هو أنه ينبغي علينا أن نوجِس خيفة، بصورة جذريَّة، من كل

القيم. وأكثر تحديداً، فإن نيتشه يقول إن ذلك النفر المستقل من الأفراد القادرون على ذلك ينبغي أن يوجسوا خيفة بصورة جذرية من كلِّ القيم. واعادة التقييم الحقيقية هي الانطلاق إلى ما هو أبعد من الخير والشر. وبهذه الطريقة وحدها، يمكن لأي إنسان، ذكراً كان أم أنثى، مقاومة النزعة التدميرية في نفسه، وهي الطريقة الوحيدة، حقيقة التي يمكن فيها لأي إنسان أن يتوقف عن إنكار الحياة إلى حدِّ الرغبة في تصوُّر العدَميَّة كبديل للوجود على سطح الأرض. وفي العصر النووي. فإن ما يثير قلقنا ليس العدميَّة في الأساس بل الإمكانية القائلة إن سياسة القوة الواقعية، من حيث ما فيها من خرافات وأفكار مجرَّدة، ستؤدي، دون قصد، إلى الفناء البشري والطبيعي. غير أن بداية الرد المناسب على قلقنا ازاء المحافظة على الوجود يتصادف مع بعض العناصر في استراتيجية نيتشه الخاصة بتجنُّب العدمية التدميرية. فإذا كان المرء لا يرغب في هجر هذا العالم فما عليه إذن إلا أن يقيم نوعاً من البعد أو المسافة بين كل شيء في هذا العالم من جهة وبين نفسه من جهة أخرى؛ وإذا أراد المرء أن ينشأ مرتبطاً بهذا الوجود كوجودٍ وفي وجه كلِّ ما يتهدد هذا الوجود، فإن عليه إلا يفكَّ ارتباطه، بشكل أو بآخر، عن كلِّ شيء وعن كلِّ قيمة فيه. وما أود قوله هو أن على المرء أن يحاول أن يصبح مرتبطاً بالمفردات **(particulars)** في حياته الخاصة بطريقة شاعرية جديدة، دون تضييق أو خصوصية أو بمشاعر جامحة، كي يفسح المجال للارتباطات غير المتعلقة بالمفردات **(nonparticularist)** بالوجود كوجود. وبعبارة فظَّة؛ لا توجد هناك طريق مستقيم بين الارتباط الامتلاكي بالأشخاص والأشياء في عالم الواحد منا، والارتباط الشاعري بهم أو بغير ذلك من التفاصيل، أو بين هذا الارتباط الامتلاكي والارتباط بالوجود كوجود. فالارتباط الامتلاكي يمكن له أن يَسُدَّ كلاً من الارتباط الشاعري والتفكُّر في الوجود. وهذا الدرس قديم قِدَم أيوب **(Job)** وأفلاطون **(Plato)** .

يريد نيتشه أن يؤكِّد على الوجود، ولكنه يعلم أن موت الإله يُبعدنا عن اليقين بأن البشرية لا تفعل شيئاً سوى أن تتحدَّث مع نفسها عن نفسها، وأنها لا تستطيع التحدُّث مع باقي الطبيعة والكون إلا من منطلق أن الإنسان هو الحقيقة المركزية في الكون **(anthropocentrically)**. وكيف يمكن التأكيد على الحياة كلِّها ولا نسير في اتجاه معاكس لفهمنا القائل إن البشرية لا يمكن لها أن تقوِّم حياتها هي أو حياة بقية الطبيعة بصورة موضوعية؟ وثمة صيغة نقتطعها من قصيدة والاس ستيفنز معنونة «سقطة طيَّار **(Flyer's Fall)**» تشير إلى هذا الإتجاه: «نحن نؤمن دون إيمان، إلى ما هو أبعد من الإيمان.» (أما «إرادة الاعتقاد» بالمعنى الديني عند وليم جيمس **(William James)** فينبغي عدم تشجيعها.) وإذا لم نواجه امكانية الفناء، وإذا نظرنا إلى المضامين المعرفية لموت الإله بجديَّة، فقد تكون

لدينا عند ذاك رغبة في أن نظل صامتين حول ما يتعلق بالوجود كوجود. وإذا نطقنا، فإننا سنتكلم ونحن على علمٍ أن أي تقويم قُمنا به للوجود كوجود لم يكن سوى مجرد منظور، أو صور تركيبية، قد تخدم هذا الغرض الإنساني أو ذاك أو تعيقه.

لكن لن تكون أي من هاتين الاجابتين كافية في الوضع النووي. والتأكيد على الوجود كوجود هو الذهاب إلى ما هو أبعد من الخير والشر؛ بل هو الرغبة في الاطالة الدائمة لهذا الوجود دون أي سبب بعينه. والتأكيد على الوجود لا يعني مدح هذا الوجود أو حبه أو رؤيته خيراً. وهذه الاجابات ليست قابلة للدفاع عنها بأكثر مما عليه نقائضها – ليست قابلة للدفاع عنها بأكثر من القول بأن الوجود سخيف أو لا معنى أو لا قيمة له. وكلٌ مثل هذه الاجابات ملائمة للمفردات فحسب. فالوجود ليس له خصائص منتظمة يمكن للأحكام العامة الوصول إليها. وفي الأقل، فإن البعض منا لا يمكن له قبول مصداقية الوحي أو أن نخادع أنفسنا فيما يتعلق بالوجود كما لو كان عملاً من تصميم إله شخصي، أو نفترض أن نسميه خيراً، ونباركه كما لو كان الوجود الذي كنّا سنصنعه نحن لو كنّا نملك القوة اللازمة لذلك، ونعتقد أنه يستحق لذلك أن يوجد، وأنه يمكن تبريره كما هو. كلاّ: فهذه الحجج حجج سيئة. وهي ألاعيب لا يرتجى منها شيء. والأمل هو الذهاب إلى ما هو أبعد من الحاجة إلى الأسباب، أي الذهاب إلى ما هو أبعد من تبرير الوجود الأرضي مهما يكن ما نستطيع أو لا نستطيع قوله عنه. إذ ليس هناك أي وجود بشري أو طبيعي غيره. والبديل له هو اللاشيء الأرضي. فالأشياء هي أفضل من اللأشياء؛ وأي شيء أفضل من لا شيء.

وفي الوقت ذاته، فإن قَوْل ما قلته آنفاً لا يعني استثناء البشرية من سواها كي نكيل لها مدحاً خاصاً كما لو كانت الحامل الوحيد للوعي الذاتي والطاقات المستجيبة فلسفياً. ونحن لا نستطيع أن نكيل المديح لأنفسنا: وأي مكانة يمكن لمثل هذا الحكم (أي كَيْل المدح للذات) أن يحظى بها؟ إذ لا يمكن لنا أن ننضمّ إلى الجوقة كما هي الحال في رواية انتيغون **(Antigone)** ونزعم: «إن العجائب كثيرة ولكن لا يوجد ما هو يسير بطريقة أكثر غرابة من الإنسان.» وعندما نتحدث عن أنفسنا، فإننا لا نتحدث إلا عن أنفسنا. وهذا الحديث هو كما يقال حديث أحادي الأبعاد، على الرغم من أنه منوع بصورة لا نهائية وبصورة لا تستنفد أبداً. وهو حديث ممتع – على الأقل بالنسبة للبعض منا. ولكنه لا يستطيع اكتشاف الأسباب الموضوعية للرغبة في استمرار الوجود إلى الأبد. وليس هناك من سبب يدعو إلى استمرارية الوجود، ولكنه يجب أن يستمر. ونيتشه يساعدنا في السير في طريق مثل هذا التفكير. وهكذا يفعل جوناثان شِلْ.

ومع ذلك، فإن رفض الفكرة المتعلقة بإبداء الأسباب للرغبة في استمرار الوجود إلى الأبد رفضاً قاطعاً، وفي وضع هذه الأسباب في صيغة تقويم معادل لتبرير الوجود، لا يعني

أن نترك أنفسنا دون أي شيء نعتمد عليه. والتخلي عن الأسباب لا يعني التخلي عن الاعتبارات من نوع ما. فهذه الاعتبارات ستكون اعتبارات تجعلنا ننزع إلى الارتباط بالوجود حتى لو لم تكن تكوِّن قضية بأكملها أو تنطوي بالضرورة على ارتباط محافظ. فهي تشير إلى ملامح أو مفردات للبشرية والطبيعة أو تأخذها بعين الاعتبار. ولا بد من المحافظة على الارتباط بالوجود كوجود عن طريق المفردات -- وفي الحقيقة عن طريق التأمل الفلسفي أو الشاعري في المفردات. ولكن هذا التأمل لن يذهب إلى ما هو أبعد من هذا؛ فهو لا يستطيع الوصول إلى الجهة المستحيلة الخاصة بتبرير الوجود تبريراً كافياً ومن ثمَّ ربطنا بالوجود كوجود لأسباب وجيهة. فبعض الاعتبارات تُغري بما لا تستطيع مع ذلك تحمله هي نفسها.

وفي حالة نيتشه، فإن الاعتبار الفعَّال بداية هو جمالي. فإحدى عباراته المشهورة، التي نجدها في أو كتبه المنشورة، مولد المأساة (**THe Birth of Tragedy**)، هي أنها ظاهرة جمالية تلك التي تجعل الوجود والعالم مبررين تبريراً أزلياً. (وقد اسودَّت هذه الفكرة فيما بعد في كتابه العلم المستهتر، **The Gay Science** بقوله: «كظاهرة جمالية لا زال الوجود أمراً محتملاً بالنسبة لنا.») . فهو يقول إننا لا يمكن لنا أن نبرِّر الوجود إلا إذا تصورنا أنفسنا وكلَّ شيء آخر كعناصر ضرورية في لوحة لفنان عظيم، وتبنينا وجهة نظر ذلك الفنان. وما يعنيه بذلك، قبل كلِّ شيء، هو أن الحياة على الأرض لا يمكن تبريرها أخلاقياً. فالوجود لا يمكن له أن يرضي أي معيارٍ أخلاقي صارم. وهناك الكثير من القسوة والهدر في الحياة البشرية وهناك الكثير من الافتراس الأعمى في الطبيعة. ويخشى نيتشه بصورة خاصة النفعيَّة (**utilitarianism**) التي لا هوادة فيها التي جاءت في سؤال بنتام (**Bentam**) الصادق صدقاً يصل إلى الوقاحة حول ما هي جدوى الحياة إن لم تكن هذه الجدوى هي المسرَّات التي توفِّرها. وبطبيعة الحال، هناك من الآلام ما هو أكثر من المسرَّات. وطالما الأمر كذلك، فهناك نواقص أكثر مما هناك فضائل.

والتأكيد على الوجود هو محاولة كبت الاستجابة الحتمية المتمثِّلة في الشكوى الأخلاقية. والابتهاج بموت الإله هو، إذن، بين أمور أخرى، الاعتقاد بأنه طالما أن العالم لم يصمَّم، فلا ينبغي له أن يولِّد خيبة الأمل الأخلاقية الهائلة التي يمكن أن تكون مناسبة لو كان لهذا العالم من خالق. والذهاب إلى ما هو أبعد من الخير والشر هو أن تكون لديك الرغبة في إعفاء الوجود من الإدانة الأخلاقية، أن تجده بريئاً (على حد تعبير نيتشه)، لا لأن أحداً حكم عليه بالبراءة بل لأن المرء يعلم أنه لا يمكنه الحكم عليه على الإطلاق. وتضمين التعريف القائل بالذهاب إلى ما هو أبعد من الخير والشر ومضاعفة الاستجابة الجمالية هو

تحرك أكيد بعيداً عن مثل هذه الادانة. ولا يعني هذا القول بأن المرء يودُّ أن يرى الوجود مستمراً إلى الأبد بسبب كونه جميلاً. واتجاه تفكير نيتشه هو التحرك بعيداً عن المهمة المستحيلة معرفياً المتمثلة في تقدير قيمة البشرية أو بقية الوجود. ولا ينبغي أن يظل إمعان النظر في اشارته للتبرير في عباراته الواردة في كتابيه مولد المأساة والعلم المستهتر. بل إن الأمر عند نيتشه هو محاولة إشفاء الذات من أية استجابة للوجود تسمح للمرء بالانضمام إلى صفوف القوى التدميرية. أما بالنسبة لنا فإن الأمر هو اننا يجب أن نحاول التحرك بعيداً عن أية استجابة لا تعزز بصورة ايجابية من ارادتنا على مقاومة التواطؤ والاذعان في وجه احتمال حدوث الفناء، مهما يكن ذلك الاحتمال غير مرغوب فيه.

يقول نيتشه في كتاب الرغبة في القوة (**The Will to Power**)، «إذا وصلنا إلى حدِّ الإيمان بالأخلاقية، فإننا نكون قد أصدرنا حُكماً على الوجود.» والمعنى الذي يقصده هو حتى عندما يتوقف الناس عن الإيمان بإله شخصي خالق، فإنهم لا يتوقفون عن الإيمان في قياس الوجود بمقياس أخلاقي لا يمكن أن يكون مناسباً إلا إذا كان الإله الشخصي الخالق موجوداً. وفي الحقيقة، فإن المعنى الأخلاقي المتضخِّم هو الأقوى والبقية الأكثر ما تكون بقاءً من الإيمان الذي ولَّى. أما إذا أخضعنا هذا المعنى الأخلاقي لحكم القاعدة، فإنه يحلُّ محلَّ لعنةٍ على الحياة، كما أن بني البشر يتقزَّزون من شكواهم حول المعاناة التي هي في الحقيقة لا يمكن معالجتها.

وقد يبدو أن نيتشه غير أخلاقي حقيقي وأن المعنى القائل بالذهاب إلى ما هو أبعد من الخير والشر هو أن يصبح المرء ما يمكن للعالم المسيحي أن يسميه الشر، أي غير أخلاقي إلى حدٍّ يصبح عنده غير مبالٍ على الاطلاق بالمبادئ الأخلاقية وبالتالي يطمح إلى ما ليس له صفة أخلاقية الذي عليه المناهض للمسيحية المتحرر. ومن الواضح أن نيتشه يشجع قراءه على تفسيره هو بهذه الطريقة وأن يروا أن كلمة شر كلمة ضيِّقة وأيدولوجية. ولكني لا أظن أن اللاأخلاقية هي أكثر أفكاره دقَّة – على الأقل، هي ليست كذلك من المنظور النووي. وأعظم تلميحاته هي أن على الأفراد أن يعززوا من شعورهم بالجمال وأن يتحوَّلوا إلى الاعجاب بالنظرة المشرقة للأشياء والتي تُوجِد نفسها بوفرة عندما يعرف المرء كيف يراها. وقد نستطرد ونقول – حتى لو كان في قولنا هذا خروج على ما يقوله نيتشه – إن الشعور بالجمال لا يمكن أن يكون ارتباطاً بالوجود كوجود: ولا يمكن لأي منظور مشتق من المفردات أن يكون كذلك. وحتى بعيداً عن الوضع النووي، فإن الإحلال التام للإحساس بالجمال محل الإحساس الأخلاقي لا يؤدي إلا إلى الغباء الشديد. وكون الوجود جميلاً. «حقَّاً» بقدر ما هو خيِّر، كما يرى إيمرسون في «الشاعر (**The Poet**)»، لا يمكن أن يكون معناه أن

الشر، أيضاً، جميل. والتلميح المفيد الذي نأخذه من نيتشه في هذا الصدد – وهو تلميح وُجدَ من قبل عند منظّري الفردية الديمقراطية كذلك – هو أن الإحساس بالجمال ينبغي له أن يؤكّد حقّه بدقة حتى لا يتخلّى الإحساس الأخلاقي عن العالم. وها هو يقول في كتاب العلم المستهتر: «يصبح العالم لمن ينشأ بين ذُرى الإنسانية أكثر اكتمالاً؛ وعلى الدوام تنصب المزيد من الشراك في اتجاهه للإستحواذ على اهتماماته.» ولكن ليس من الضروري أن يعني هذا القول أنه يتوجّب علينا أن نتوقف عن استعمال كلمة شر أو أن كفّة الجمال ترجح على كفّة الشر. والأمر هو أن تظل في حالة لا تكافؤية (أو لا تناسبية)، على استعداد لا للنسيان ولا للظن بأن النسيان ضروري.

ويمكن للمرء هنا أن يتوقّف عند أقل من احتضان زاراتوسترا (Zarathustra) للتكرار الأزلي: أي الرغبة في البقاء على قيد الحياة إلى الأبد، حتى على صورة تكرارٍ أزلي، كما الروح في جحيم دانتي (Dante's Hell)؛ والرغبة بكل بهجة وسرور في رؤية الوجود الأزلي لكل العناصر في الحياة، حتى مع أن المرء لا يعيش إلى الأبد؛ والتأكيد بكل بهجة وسرور على تكرار نفس المعاني الرديئة والفظيعة في الحياة. ونحن مدفوعون على يد الإحساس الأخلاقي بعيداً عن مثل هذه البهجة وهذا السرور، ولكن الإحساس بالجمال موجود دائماً هناك كي يمنع بدوره الإحساس الأخلاقي من صبّ اللعنات على الحياة.

وقد يكون الأمر هو أنه إذا كان للإحساس بالجمال أن يستسلم أحياناً أثناء صراعه مع الإحساس الأخلاقي، فإنه ينبغي أن يسمح له – من قبل الفرد ذي الضمير الحي – بأن يؤثّر على الإحساس الأخلاقي. وأقصد بهذا أن أشير إلى الفكرة القائلة إنه إذا كان الإحساس الأخلاقي غير مستحثٍ جمالياً، فإنه سيميل إلى الانخراط في تفكير مزدوج، والاعتقاد بأن كلّ صراع هو بين ما هو خيرٌ كلُّه وعدوٍ هو شرٌ كلُّه. واستراتيجية نيتشه هي محاولة ايضاح أن ما يبدوان ضدان هما متشابكان نَسَبِيّاً، وبخاصة وأن جذور ما يُقدَّر على أنه خير تستقرُّ في شيء هو شر أو سيىء أو ليس خيراً. وفهم هذا الرأي لا يعني بالضرورة فهم أن الخير غير شرعي أو زائف أو يعني بالضرورة أن نحتفي بما هو شر. بل، عوضاً عن ذلك، ربما كان المعنى المقصود هو الذهاب إلى ما هو أبعد من الخير والشر بالمعنى المُضاف القائل إن المرء يرى ظلالاً وفوارق دقيقة أخلاقياً في كل مكان. أي يصبح بإمكان المرء الإعجاب بالمزيد. كأن يصبح المرء أكثر تسامحاً. وفي هذا التسامح، قد يتعزز الاحساس بالجمال، وفي اكتساب هذا الإحساس المزيد من القوة، فإنه قد يجعل التأكيد على الوجود كوجود محتملاً بصورة أكبر. ولكن لنعد ولنقُلْ إن الأمر هو ليس أن المرء يصبح أكثر ارتباطاً بالوجود كوجود لمجرّد أن المرء يستطيع أن يرى ويشعر أن كلّ مفردة من مفردات

الوجود، كلٌ ما في الوجود، بمثل ذلك الجمال، ولذلك فقط. بل إن الأمر هو أن الإحساس بالجمال يُبقي على المرء في موقف يكون فيه أقدر ما يكون على ابقائنا فيه: ولكنَّ ذلك في حدِّ ذاته لا يمكن أن يكون كافياً لخلق ذلك الموقف أو الثأر له. بل حتى الجمال نفسه لا ينبغي أن يُسمح له أن يُظهر نفسه كما لو كان السبب الذي يجعلنا نرغب أن نرى الوجود مستمراً إلى الأبد. ولربما كان باستطاعتنا المضي مع شِل إلى ما هو أبعد مما هو جميل إلى ما هو متسامٍ في كميَّته ومتسامٍ في الفوضى التي لا يمكن تمثُّلها، ولكننا لا نصل إلى تسامٍ لاهوتي أو شبه لاهوتي قدَّمه المفكرون الآخرون كي نجده فيما هو أبعد من الجمال.

لاختصار خطوط التفكير التي بدأها نيتشة، فإنني أرى أولاً من المستحيل معرفياً للانسانية أن تصل إلى تقدير لقيمة نفسها أو لقيمة بقية ما في الطبيعة: فهي لا تستطيع التظاهر بأنها ترى نفسها من الخارج أو ترى بقية ما في الطبيعة من داخل نفسها، كما يقال. وثانياً، بعد السماح بهذه الورطة التي أثارها موت الإله وميلاد الحقيقة، وبعد أن وُضعت البشرية في وضع تتمكن من خلاله من إطفاء الحياة البشرية والحياة الطبيعية على الأرض، يتوجب على هذه البشرية، ببساطة أن تؤكِّد على الوجود كوجود. نعم، لا بد للوجود أن يستمر ولكن ليس بسبب خاصية بعينها أو بسبب مجموعة من الخصائص. فالتأكيد على الوجود يرفض القول ما هي قيمة الوجود حتى من مجرد منظور إنساني – من أي منظور انساني أياً كان. ولا يمكن للتأكيد على الوجود أن يقول ذلك، لأن الوجود لا حدود له: فهو لا يمكن أن يخضع للتقويم؛ إذ لما كان ليس له أي تصميم، فإنه لا يمكن أن يكون قابلاً للاحتواء من قبل أي حُكم معرَّف ومحدَّد. (وفي هذا الصدد، يتحدث الفيلسوف فردريك إيه أولافسن **(Frederick A. Olafson)** عن «حقيقة الوجود العصيَّة على المفاهيم بكل عناد».) وقيمة الوجود التي تُنْقل إلى الذين لم يولدوا بعد ليست قابلة للقياس ولكنها غير محددة. والحكم هو حكم عند حدِّه الأدنى: إذ ليس هناك أي هدف إنساني أو قيمة إنسانية داخل الوجود له (أي للهدف) أو لها (أي للقيمة) استحقاق أكثر من الوجود، أو يمكن استخدام ذلك الهدف أو القيمة لتبرير المجازفة بالفناء. وثالثاً إن الوجود، من وجهة النظر الأخلاقية، يبدو وكأنه لا يمكن أن يبرَّر بسبب ما فيه من ألم وبشاعة، وأن وجهة النظر الأخلاقية ينبغي أن تخضع للتطهير إذا كان لها ألا تكون حجر عثرة في طريق الارتباط بالوجود كوجود. والحكم الآخر الذي هو الآخر عند حدِّه الأدنى هو أنه مهما كان هذا الوجود، فهو أفضل من لا شيء. ولأول مرَّة، في العصر النووي، تستطيع الإنسانية أن تدرك الوجود بصورة كاملة من منظور اللاشيء، الذي هو في جزء منه منظور الفناء.

والاسهام الذي خلَّفه هيدجر، وريث نيتشه، اسهام هائل. كما أنه أيضاً في غاية الصعوبة وعرضة للعديد من التفسيرات المتنافسة. ولكن إذا كان من المسموح به قراءة نيتشه قراءة مختارة وقاسية، عندها ربما كانت قراءة مماثلة لهيدجر هي كذلك أيضاً. وفي اعتقادي، أن أفكار هيدجر (وبخاصة في كتابه الكائن والزمن (**Being and Time**))، وفي اطار موضوع امكانية الفناء، هي إثراء لأفكار نيتشه. وكل ما في استطاعتي ذكره هنا هو تقديم بعض الأدلة على السبب في أن الأمر هو كذلك.

يقول هيدجر إن السؤال الأساسي للميتافيزيقا هو: «لماذا توجد هناك كائنات بدلاً من اللاشيء؟» ويبدو أن هذا السؤال، في صيغته هذه، قد طُرح لأول مرة، من قبل ليبنز (**Leibniz**) في القرن السابع عشر؛ ولكن الأسئلة المثيلة له قديمة قدم الميتافيزيقا ذاتها، وهي التي تشكِّلها. ومع ذلك ففي اعتقادي أنه عند انتهاء المرء من قراءة مقدمة للميتافيزيقا (**Introduction to Metaphysics**) (الذي كان فيه السؤال الذي يطرحه ليبنز هو السؤال المركزي في هذا الكتاب) وكتاباته الأخرى وبخاصة مبادىء الأرض (**The Principles of the Ground**)، قد يستنتج المرء أن هيدجر يجد أن السؤال غير مقبول وهو يفعل ذلك لأن كلَّ إجابة عليه تفترض مسبقاً وجود خالق أو صانع وأن التوحيد (**monotheism**) أو الوحدانية (**monism**) هي القصة الحقيقية. واختزال السؤال إلى كنهه الأصلي المتمثِّل في الفكرة المتضمنة فيه يعني أن الكون عقلاني (**rational**) وأن الإنسان، لأنه العامل العقلاني الوحيد في هذا الكون، يستطيع فهمه: وفِكْر الإنسان هو مرآة الطبيعة. ويبدو هيدجر وكأنه يقول إن العقلانية هي المعنى المؤسس للحياة في الغرب، من عهد أفلاطون وما بعده، وأن هذه العقلانية تكمن وراء كلٍّ من الديانة والعلم الغربيَّين ووراء القول بفكرة موت الإله، فإن العقلانية توكل مهمتها إلى العلم والتكنولوجيا وحدهما. فالعلم والتكنولوجيا سيسمحان للإنسان بإعادة صُنع الحياة الأرضية أو لصنعها لأول مرَّة. فقد خلَّفت الديانة العربية شهيَّةً لا تشبع لرؤية العالم البشري على الأرض على صورةٍ متماسكة أو كبدعة متماسكة – وهي شهيَّة تظل باقية بعد موت الديانة؛ وإذا لم يكن هذا العالم متماسكاً منذ بدايته، فإنه سيجعل كذلك. فالإنسانية الغربية جشعة في سعيها البطولي وولعها الفني وروحها الثأرية لجعل نفسها وبقية الطبيعة الأرضيه معها في وضع قياسي مناسب.

ويرى هيدجر أن هذا الجشع، أو هذه العقلانية المتحمِّسة، يطمح للسيادة الشاملة، أي أن أُمَّةً أو أُخرى ستكون طليعة هذ السيادة، وأن النتيجة الفورية ستكون حياة لا إنسانية أكثر خطراً في قوتها الاستغلالية، وبخاصة من الناحية الوراثية، من خطر الفناء ذاته، وأن هذه

اللاإنسانية ذاتها ستقوم بطريقة ما بزرع سُبل تصحيح ذاتها أي ايجاد العلاج المنقذ. وما يهمُّ أكثر من أي شيء من هذا، على أية حال، هو أن هيدجر يستنتج من موت الإله الإمكانية القائلة إن البعض القليل سيلمح الحقيقة، وهي أن كلَّ الوجود غير ضروري، بل هو حادث عَرَضي، شيء طاريء. عشوائي. ولربما لم يكن هنا أو لن يكون أي شيء. ولماذا يكون هنا شيء ما بدلاً من لا شيء؟ وهذا السؤال سؤال مدمِّر لأنه يفترض مسبقاً أن جواباً عقلانياً من نوع أو آخر لا بد من ايجاده وسيكون من الممكن ايجاده. وسوف يؤدي مثل هذا الافتراض، في عصر العلم والتكنولوجيا، بالإنسانية إلى التعسُّف في إيجاد جواب ما عن طريق إعادة صنع عالمها كي يتلاءم مع أي عاطفة أو قصد يقوم الآن بدفعها، سواء أكان ذلك الاستياء من الفساد في البشرية أو الاستياء من عدم وجود الكمال في بقية الطبيعة الأرضية، أو، بكل بساطة «تمرُّد» (كما يسميه هيدجر) ضد أي شيء في الطبيعة يقاوم إرادة الإنسان أو جهوده لجعل كلِّ الأشياء تحمل صورة الإنسان وتخدم غَرَضاً إنسانياً. والرغبة في رؤية العالم قد صُنع فعلاً، وصُنع بصورة جيدة، ولكن اعتبار العالم الذي مُنحَ لنا على أنه عالم قد صُنعَ بصورة سيئة، هذا إذا كان قد صنع أصلاً، هذه الرغبة تحفز الرغبة في رؤية هذا العالم يُصنع من جديد. وهذه الرغبة هي أمر تمهيدي إلى اعتبار هذا العالم على أنه قابل للتخلُّص منه، على أنه قابل للتفكيك، وأنه قابل للتدمير. (وهذا مشابه للمسلسل الطيفي المتمثل في قيام الدولة، عندما ترى نفسها أنها مصدر الحياة الإنسانية والمحافظة على هذه الحياة، بالشعور بأنها، لذلك، مخوَّلة بتدمير هذه الحياة بمقادير واسعة النطاق.) وكبديل مناهض لمثل هذه المسلسلات، فإن الأمل يكمن في رؤية الحياة على الأرض وكأنها أمر غير أساسي. ولاستقبال الكائنات، أو كائن بعينه، بصورة ملائمة، ينبغي علينا أن نراعي على الدوام أن مثل هذه الكائنات لا ينبغي لها أن تكون. وهذه الكائنات لم تخلق بارادة عليا فوق كلِّ الإرادات (وصحيح، بصورة مقابلة، أن ماركس رأى في مخطوطته عام ١٨٤٤ **(1844 Manuscript)** أن المخلوقات لن يكون لها ضرورة **(inessentiality) [Unwesentlichkeit]** إلا إذا كانت إرادة عُليا قد تسببت في وجودها: وليس هناك حاجة أن تكون لها (أي للمخلوقات) ضرورة، ولكنها اختارت أن تكون كذلك.)

وفكرة اللاضرورة، وهي ليست بعيدة جداً عن نيتشه، هي في موضع القلب من مساعي هيدجر. فهو يعلن عن موت الإله بتأكيد من عندياته. فالعالم لم يصنع؛ بل إنه موجود، دون سبب أو علة أو هدف. فهو موجود هناك «لأن»، بمثل ما يقول الطفل عندما يرفض اعطاء أي تفسير. وفي اعتقادي أن مثل هذا التأكيد (على عدم وجود الإله) يمكن ان نراه بصورة أفضل عندما نقارنه بالتأكيد على ذلك الذي قال به ريتشارد رورتي **(Richard Rorty)**، وهو منظِّر آخر

من المنظرين لموت الإله. وهو يقول في «النشوء الطارىء للغة (The Contingency of Language):
«الطرفة الأصيلة يمكن على أية حال أن تحدث في عالم من القوى العمياء العارضة الميكانيكية. ولنمعن النظر في الطرافة كمثل ذلك الشيء الذي يحدث عندما يقوم شعاع كوني بتسلُّق الذرات في جزئي ال دي أن إي (DNA) (المترجم: حمض نووي يتواجد في نوى الخلايا)، وبذلك يُطلق أشياء معيَّنة في اتجاه السَّحْلبيَّات (المترجم: السحلبيَّة هي نبتة من الفصيلة السحلبيَّة) أو في اتجاه القردة الشبيهة بالإنسان. فالسَّحْلبيَّات، عندما حان أوانها، لم تكن تقلُّ طرافة، أو إثارة للإعجاب، لا لشيء إلا لحدوث هذا الأمر الطارىء الذي كان سبباً ضرورياً في نشأتها. «أي أن هيدجر يرى أن نشوء الأشياء هو نشوء طارىء على الرغم من كل الضروريات السببيَّة المحليَّة لذلك، وأن هذه الأشياء هي أكثر مدعاة للإعجاب لا لشيء إلا لكونها طارئة. فالوجود لا راعي له ولا ضامن ولا حارس. والوجود كوجود، وفي كونه لا نهائي، هو مصدر لا ينضب من مصادر الدهشة والتعجب، وهو التعجب الذي يفوق في مجموعه التعجب الخالد الذي يستثيره (فينا) نظام أو انسجام الطبيعة المفترض. ويجب علينا أن نتعلم كيف نكون «مندهشين خاصة حول وجود (ما) وأنه موجود، وحول ما هو عليه»، و«أنه هو كما هو وليس غير ذلك».

لكنَّ الوجود، الوجود البشري والطبيعي، على سطح الأرض أصبح الآن معرضاً للخطر. وفي الفكر الهدجري، فإن الأمر، نظراً إلى حقيقة أن هناك ما هناك ولم يكن هناك لا شيء، يعتمد الآن على الخيار البشري فيما إذا كان سيكون هناك لا شيء في يوم من الأيام. وموت الإله يتصادف مع ميلاد البشرية كالإله المدمِّر، القادر على خيار المحافظة على ما لم يخلقه ولا يستطيع أن يخلقه، ما لم يُخلق وما لم تكن هناك ضرورة لوجوده. ومن المحتمل إذن أن نتوسَّع في فكر هيدجر ونقول إن المعنى المُحرر للاضرورة، والتعجُّب الذي صار متأصلاً، الذي ينجم عنه عندما يضاف الآن إلى المعنى الطريف القائل بعدم الاستقرار الأرضي، هذا المعنى هو الذي يولِّد ذلك الشغف، الذي لا يكاد يكون له أي اسم، الذي يهدي الطريق إلى التأكيد على الحياة، ومن ثمَّ الاستعداد للشعور بالارتباط الحافظ الواقي بالوجود الأرضي كوجود في لا نهائيته التي لا يمكن لنا أن نضع أصابعنا عليها. ولا أعرف أن هناك أي فيلسوف آخر استطاع أن يُقدِّم مثل هذا المعنى المفعم بالحيوية والمُنْقِذ للا ضروريَّة الأشياء بمثل ما يفعل هيدجر. ومن المؤكد بطبيعة الحال، إن المعنى الذي يقول به من أن مصدر الخطر يكمن في استياء الإنسان هذا المعنى ينبغي استكماله، وان كان من غير الضروري التخلي عنه. وفي هذا الاستكمال تعزيز لفكرة نيتشه القائلة بالأخلاقية الثأريَّة. ومع ذلك وحتى لو لم يكن للاستياء من الوضع البشري أي مكان بين المفاهيم في محاولة فهم الوضع النووي، فإن فكرة هيدجر في الردِّ على هذا الاستياء سيكون لها أهمية بالغة.

لكنَّ التعجُّب في الوجود، الوجود اللانهائي إلى هذا الحد (حتى لو أضيفت هذه اللانهائية إلى هشاشة الوجود) هذا التعجُّب بحاجة إلى الدعم. ويمكن أن يأتي هذا الدعم من المفردات، وبخاصة من المفردات التي ليست من عند المرء، أي ليست تلك الموجودة في عالمه الآني. فارتباط الواحد منا بالعالم الخاص به، أي ارتباطه «بفصيلته (أو جماعته الصغيرة)»، هذا الارتباط لا بد من تحدِّيه وتصحيحه.

وتماماً كما أن نيتشه يعرض اعتبارات، وبخاصة إعتبارات جمالية، يمكن لها أن تُبقينا على ارتباط بالوجود، فوق كل الاعتبارات، حتى الجمالية منها، كذلك يتجاوز هيدجر، باقتراحه طريقة لمعالجة الاستياء، مسألة الاستياء والسير باتجاه المعنى الحافظ الكلي. فهو يبرىء، صراحة، ساحة الجمالية، ولكنَّ نداءه الفلسفي هو المحافظة على المعنى الذي يشبه بصورة أكيدة معنى الجمال عند نيتشه. وكما قلت سابقاً، فإن هيدجر يود تجنُّب القيام بمدح الأشياء في الطبيعة بصورة تعتبر الإنسان هو حقيقة الكون المركزية – أي يمتدح الأشياء لأنها تخدم بالفعل هذا الغرض الإنساني أو ذاك، أو لأنها تبدو وكأنها تعكس خارجياً بعض الشبَه الإنساني. فهو صامد في تبرأته مشروع هيجل (**Hegel**) الجمالي الذي يقوم فيه الإنسان «بتعرية العالم الخارجي مما فيه من عناد غريب على هذا العالم. وتشكيل العالم على «صورة مكررة منه» وستكون هذه هي النسخة الجمالية للدافع الجنوني القاتل لإعادة صنع العالم الذي يراه هيدجر بصورة كامنه في الميتافيزيقيا والديانة الغربية، ويراه صراحة في العلم والتكنولوجيا الغربية. بل يوجد علاج الاستياء في ترك الأمور لتكن ما تكون (**in Gelassenbeit**). وترك الأمور لتكن ما تكون هو أخذ كلِّ شيء كما هو في ذاته وعدم إكراهه على أن يصبح أداة في يد الإنسان أو شبيهاً بصنع الأشياء، فإن الروح التي ينبغي أن تتحلَّى بها صناعتهم هذه ينبغي أن تكون تلك التي تدع المواد التي يصنعونها تكشف ببطء عن أنفسهم. (ولربما يمكن توسعة مفهوم هيدجر القائل بترك الأشياء تكون ما تكون – ولكن ليس كما يبدو أنه هو نفسه يقوم بتوسعته – ليشمل العلاقات بين الناس، سواء كانت خاصة (أو مؤسساتية) وينبغي على الكائنات الإنسانية أن تتعلَّم ايقاف إجبار أنفسها أو اظهارها أو فرضها على الغيريَّة (أي الغَيْر)، بل ينبغي عليهم الحفاظ على هذه الغيريَّة وحراستها ورعايتها.

هذا التقبُّل يحتفي بالكينونة ("**isness**") والهناكيَّة (من كلمة هناك) ("**thereness**") لكل مفردة من المفردات. وهو نوع من إفراغ الذات، أو العيش خارج الذات، عيش بنشوة. وهو علاج للانغماس المعتاد في الحياة الخالية من أي تفكير بصورة قاتلة، إن لم نقل بصورة مشبعة. وتلميح هيدجر، في صورته الأكثر ما تكون اضطراداً هو أن الشخص

الوحيد الموجود على قيد الحياة حقاً هو الميِّت في الوقت الذي لا يزال فيه حياً – أي ميت بالنسبة لما يسميه المجتمع حياة. وأن «يكون الإنسان ميتاً بالنسبة للعالم»، فهذا معناه أن يصبح المرء قادراً لأول مرَّة أن يكون في العالم ولكن ليس في أحد صوره الزائفة الوهميَّة. ويعود المرء من الموت ويبدأ الحياة لأول مرَّة. أي يسترد المرء عافيته. ويعيش المرء كفرد، واحد ليس اجتماعياً بصورة كاملة. فإدراك الفرد بصورة دائمة بموته بالمعنى الحرفي للموت هو احدى الشوائب التي تشوب احساس المرء بلا ضرورية كلِّ الأشياء. وإذا ما شفي الإنسان بهذه الطريقة من الغرضيَّة الدافعة القائلة بمركزية الإنسان في الكون، والتي غدت في العصر الحديث مماثلة للأشياء والرغبة العارمة في إعادة صنع العالم، فإنه بذلك ينسحب من روح الجشع واسعة الإنتشار وبالتالي من التدميرية العمياء.

وافهم هيدجر على أنه يقول أن الاستعداد لترك الأشياء تكن ما تكون إنما يتدفَّق من الاحساس القائل إن كل شيء بعينه وإن كل الأشياء هي غير أساسية أو ضرورية. والسماح لشيء ما كي يبدو على خصوصيته التي لا تشوبها شائبة هو القبول التام بالالتزام المتضمن في الاحساس بالتعجب ازاء الحقيقة القائلة ان ذلك الشيء موجود فعلاً، في الوقت الذي لا ينبغي فيه لذلك الشيء أن يكون، وعندما لم يكن شيء أكثر من شيء إنساني هو الذي أمر أو أعدَّ لوجوده. وعلى أية حال، أود أن أقول بالتفكير القائل إن الإرتباط الواقي بالوجود كوجود لا ينبغي له أن يذهب بعيداً إلى حدِّ قول لتكن الأمور ما تكون **(Gelassenbeit)** فيما يتعلق بجميع الأشياء وان قول لتكن الأمور ما تكون **(Gelassenbeit)** المتطرِّف يمكن فصله، إذا لزم الأمر، عن العنصر الأولي في تفكير هيدجر: وهو الشعور أو الاحساس باللاضرورية (أو اللاأساسية)؛ أي الشعور بأن ظلَّ اللاشيء يتمسك بأهداب أي شيء فرد وبأهداب كلِّ الأشياء، وينبغي له أن يثير التعجب من حقيقة وجود ذلك الشيء وتلك الأشياء على الإطلاق، وان ذلك الشيء وتلك الأشياء ليست «لا لا شيء». وبالنسبة للقراء النوويين لهيدجر، فإن ترك الأشياء لتكن ما تكون لا يعدو كونه مساعداً ليصبح المرء مرتبطاً ارتباط حماية بالوجود كوجود. والتقبليَّة الموسَّعة التي لا تكون مجرد تقبُّل سلبي تربطنا بالكثير من المزيد من المفردات أكثر مما نلاحظ عادة وقد نبتهج فيما نسمح لأنفسنا أن تتقبله، في تقبليَّة شاعرية نشطة. ومع ذلك، فمهما يكن ما سيقوله نيتشه وهيدجر، فإن الرعب والفحش يتراكمان داخلياً أكثر وأكثر ويدفعان بنفسيهما للأمام: فوجودهما لا يمكن انكاره ولا يمكن جعله أكثر بريقاً ولمعاناً. فالوجود لا ينحصر في الأشياء الجميلة. إذ من المحتم اصدار الأحكام بالإدانة. ولا بد لمشاعر الاشمئزاز والرعب من أن تهزَّ النفس. ولكن لمجرد

أن الأرض لا أساسية وطارئة وغير ضرورية، ولمجرد أنه كان من الممكن أن يكون هناك عَدَمية أرضية – هذا إذا تركنا الفكرة المتنازع عليها فلسفياً القائلة بالعدمية العامة بالمعنى الحرفي للكلمة – لا بد للمرء في خاتمة المطاف من أن يربط نفسه بالوجود الأرضي كما هو، مهما يكن هذا الوجود، وأن يعمل على الحفاظ عليه، تماماً بمثل ما لا يسمح لنا باعاقته من أجل أية قيمة أو أي غرض قد ينشأ داخل الوجود الأرضي.

وآخذ في حكم المسلَّم به أن الارتباط المقترح بالوجود كوجود هو متحالف مع موقف جمالي ومناهض للا أخلاقية. والارتباط هو شبه جمالي. وأعني بذلك أن على الأشخاص أن يتلقوا دروساً في الجمال كي يكتسبوا الاستعداد للحفاظ على التعجب من أن هناك وجوداً أرضياً بدلاً من وجود لا شيء. ولكنَّ التعجب بدوره يُعزِّز الاحساس بالجمال. وعلى نطاق أوسع، يظل المرء يشعر بذلك التعجب بصورة جزئية لأن المرء قادر على اعتبار الوجود الأرضي وجوداً مثيراً للاهتمام – مستخدمين في ذلك عن عمد كلمة أكاديمية (وهي كلمة مثير للاهتمام **(interesting)** ليس لها مكانة عالية، ولكنها كلمة تستخدم بموافقة كيتس **(Keats)** وثورو كذلك. ومع ذلك فليس هناك أي مظهر معيَّن يفسِّر الاهتمام بالوجود، حتى ولا جمال هذا الوجود. فالوجود يتمثل في الوفرة، أو الكميَّة الطاغية. ولا يمكن لأي عقل من العقول أن يفكر في كلٍّ ما فيه أو يشعر بكل ذلك أو يجرِّب كلَّ ذلك. والمرء يعرف هذه الحقيقة ويبتهج بها ابتهاجاً شديداً. وهكذا فإن المعنى الذي وجد الرعاية من معاني التعجب هو اعتبار كبير جداً ولكنه اعتبار غير محدد. فهذا الاعتبار هو اللامحدودية اللاتعريفية اللاتجريبية للتواريخ غير المنمذجة، غير المرتَّبة، غير الهادفة بصورة فائقة للوجود البشري والطبيعي على الأرض. وأن يتملَّك المرء التعجب من كل من لا أساسية الوجود الأرضي ومن لا محدودية هذا الوجود هو أن يكون لديه الإحساس الجمالي بل الاحساس الذي يجد المساعدة جمالياً. وهذا الاحساس لا يعدو كونه بطبيعة الحال احساساً إنسانياً. وشأنه شأن الاحساس بالجمال والإحساس الأخلاقي ، فإنه ينقصه الضمان الذي هو من أكثر مما هو إنساني أو مما هو غير إنساني، ولكنه لا يحتاج إلى هذا الضمان. وفي الحقيقة فإن الإيمان بالإله هو الموت لمثل هذه الفكرة. ولا بد أن يكون هذا الإحساس كافياً فلسفياً عندما يكون مصير الأرض عرضة للخطر؛ وإذا كان كافياً، فإنه يكون كذلك إما عن طريق الغاء كل اعتبار إنساني خاص، أي كل ارتباط بالمفردات الخاصة، أو التسامي على هذه الاعتبارات، إذا كان الأمر يتطلَّب ذلك. إذ لا يوجد هناك كلٌّ هو أكبر من أجزائه. وكما عبر والاس ستيفنز عن ذلك في قصيدته في «الطريق إلى الوطن **("On the Road Home")**.

في مجموع الأجزاء، لا يوجد هناك سوى الأجزاء.

فالعالم لا بد أن يقاس بما تراه العين.

فهناك لامحدودية وليس لا شيء، والاختيار البشري في العصر النووي هو بين اللامحدودية واللاشيء. وذلك الإحساس يقودنا إلى ارتباط أكثر التصاقاً – منفصلاً (دون تسليم بطبيعة الحال) عن المفردات لكي يكون مرتبطاً بصورة محافظة مع التفكير القائل باللامحدودية الدائمة. كما أن الارتباط بالوجود كوجود، عندما يجد المساعدة من الاحساس بالجمال، هو الآخر سبيل لكي يصبح المرء مرتبطاً من جديد بالمفردات التي يرتبط بها المرء بالفعل، وكذلك مرتبطاً باكتشاف الارتباطات الجديدة.

وفي الختام، أود أن أكرر نقطة حول نيتشه وهيدجر سبق لي أن قلتها في الصفحات السابقة. إن كلاً منهما مفكر من أصحاب النظرية الفرديَّة. ويبدو الأمر وكأن لا أحد غير أصحاب النظرية الفردية يمكن له أن يفتح آفاق الأفكار المحافظة التي تنتمي فلسفياً إلى امكانية الفناء البشري والطبيعي. ونيتشه وهيدجر مفكران فرديان بالمفهوم القائل أنهما يضعان اصبعيهما على أعلى امكانية إنسانية في العلاقة الفلسفية بالوجود. وهما يعتقدان أنك إذا أردت أن تكون فلسفياً فلا بد أن تكون بالضرورة لا اجتماعياً ومناهضاً للروح الاجتماعية ما وسعك ذلك، وفي أفضل لحظاتك. وإذا كان المرء فلسفياً، وكذلك لا اجتماعياً ومناهضاً للروح الاجتماعية، فإنه لذلك فرد. والأفراد المبتعدون اجتماعياً هم وحدهم الذين يمكنهم أن يهتموا بالوجود كوجود، على الرغم من أنه يتوجب عليهم العمل مع الآخرين. ولا يعتقد نيتشه وهيدجر أن أحداً سوى القلة هم الذين يمكنهم أن يطمحوا إلى هذا النوع من الاهتمام الفلسفي؛ كما إنهما متأكدان أنه لا يمكن لأي مجتمع أن يحيا قط، حتى بطريقة جزئية أو هزيلة إلى حد ما، أسلوباً فلسفياً في الحياة، أو أن يكون هذا المجتمع مؤلفاً من أفراد. ولذلك فإن التحدي الذي ينبذانه تحدٍ هائل. والنزاع في معظمه حول الرؤية التي يتبنيانها. بل إن الواحد منا يرغب في الإيمان بأن عدداً من الناس أكبر من القلّة (التي يقولان عنها) يمكنه الحصول، إلى حدٍ ما، على ما يؤمنان أن القلة وحدها هي التي وصلت إليه. والواحد منا يود الإيمان بأن المجتمع الديمقراطي قد يكون بالفعل مجتمعاً يهيئ الناس الذين يعيشون فيه، على الرغم مما يبدو أنه مناقض لذلك، للتعاطف مع تلك الاعتبارات التي تضعنا في اتجاه ارتباط بالوجود كوجود. ولربما كان التوسل إلى المعنى الكامل للفردية في الدولة الديمقراطية هو أفضل دعم يقدم للاحساس الحافظ للتعجب.