

## LES ORIGINES DE L'EXISTENTIALISME

ROGER ARNALDEZ

### أصول الوجودية

الوجودية بالمعنى الخاص لهذا اللفظ تدل على فلسفة الوجود . وإذا كان هذا التعريف المشتق من اللفظ بعيداً عن توضيح ما تنطوي عليه ، فإن له على الأقل مزية ، وهي أنه يذكر بتمييز أساس يعتمد عليه كل تاريخ الحركة الفكرية في الغرب ، وهو التمييز بين الماهية والوجود . ونرجو أن تتمكن على ضوئه من أن ترسم حدوداً للحركة الفكرية موضوع دراستنا .

والوجودية منتهى ما بلغتته الحكمة المعاصرة . على أن التفكير في الوجود ليس حديث العهد ، ولا يرجع إلى أيامنا هذه . فمئذ أفلاطون أخذت هذه الفكرة تظهر وإن كان ظهوراً مضطرباً غامضاً لأنها ما زالت ممتزجة بفكرة الماهية . فما الماهية ؟ هي ما يجعل كل كائن هو ما هو ولا شيء سواه ، أو هي لولها لأصبح أى شيء لا قوام له خاضعاً لجميع الأحداث ولأشد أوضاع الوجود تناقضاً . والماهية لا تقتصر على تعيين الكائنات ، ولكنها تحدد أيضاً الميدان الذي يجوز أن تلحق الفرد في داخله ألوان من التحول دون أن يفقد ذاتيته . فقد يكون الرجل أبيض اللون أو أسوده أو أصفره ، وقد يكون موسيقياً أو طبيباً ، أصلع أو غزير الشعر الخ ... ولكن لا يجوز أن يكون له ريش الطير أو زعانف السمك . وعلى أى وجه ينبغي أن ننظر إلى تلك الماهيات ؟ هل يجوز أن نرفض لها الوجود في حين هي مبدأ الوجود في الكائنات ؟ يجب أفلاطون : لا ، بلا شك . فالماهية هي بالذات الوجود . وهذا المذهب الذي يزداد قوة في الأفلاطونية الحديثة التي ذهب إليها بلوتان Plotin سيسود طبقة واسعة من المفكرين أشهرهم سبينوزا وهيجل . فهؤلاء المفكرون يرون أن التمييز بين الممكن والواقع ليس حقيقياً ، فإذا كانت جميع الماهيات موجودة فكل ممكن واقع . والممكن يفقد النفس الانسانية أحد أبعادها في الحيز الفكري الذي تجول فيه . فانها لا تستطيع أن تجدد أو أن تنشئ ، ولا تستطيع أن توجد في العالم آثاراً مبتكرة حقاً . وقواها

الحية تكتظ من فرط الامتلاء . وكل شئ يأتي في حينه ، وكل شئ يتلقى اتجاهها معيناً ويشارك في تكوين الواقع العظيم الضخم . فأيسر آهة وأضال ابتسامة يندرجان فيما قرر لها من مكان في نسيج العالم .

على أن لونا آخر من ألوان التفكير أخذ يظهر بظهور أرسطو . فما كان عند أفلاطون علماً حقيقياً أو مجموعة من الماهيات المتدرجة في المراتب المؤسسة على حفظها من الوجود ، أصبح عند تلميذه سلماً منطقياً بحثاً للأجناس والأنواع . ولم يعد يتبوأ قمة هذا الجدول الكائن أو الحيز أو المبدأ المشترك لكل واقع مهما كان اسمه . فما زالت هذه تصورات منطقية ، وهي الأجناس الأولى : المادة والكم والكيف الخ . . . ولا يمكن أن يجمع بينها أى جامع مشترك . فالماهيات التى تشملها مسميات الأجناس والأنواع هذه تؤلف إذن عالماً مجرداً على هامش العالم الموجود . وليس لها وجود بذاتها ؛ فانها لا توجد إلا فى الكائنات الواقعة أوفى الأذهان التى تفكر فيها . فالرجل بمعناه العام ، أى ماهية الرجل لا توجد إلا فى كالياس أوفى سقراط أو غيرهما وهم رجال ، أوفى ذهن الفيلسوف الذى يفكر فى الطبيعة الانسانية .

وسنلاحظ بهذا الصدد ملاحظات أربعاً :

أولاً — أن هذا الهاشم بين الواقع والماهية يحدد ميدان الممكن . فبما أن ماهية لا توجد إلا فى ذهنى . أما فى ذاتها فهى إذ ذاك ممكنة بحت . فالأثر الفنى الذى يفكر فيه الفنان ، والدستور الذى يحلم به المشرع ، ومشروع المهندس واقتراحات الاقتصادى ، هى كلها ممكنات بحتة قبل أن تتحقق . ويجوز أن تطرأ أحداث غير متوقعة تمنع تحقيقها ، ولكن ينبغى المخاطرة ، ينبغى الإرادة والمجازفة ، ينبغى أن نثق بالانسان وبالحياة وبالله . هذا أساس فكرة الالتزام التى تتميز بها الوجودية .

ثانياً — غير أنه من ناحية الفكر لا يوجد أى فارق بين الممكن وبين الواقع . كان كانت يقول : لا فرق بين مائة ريال ممكنة ومائة ريال واقعة . صحيح أن المائة الواقعة لا تزيد بواقعتها ريالاً أكثر ، والفرق بين المائتين ليس فكرياً ، بل هو من نوع آخر ، فانا أؤثر مائة ريال واقعة على مائة ريال ممكنة على الرغم من أن المقدار واحد ؛ فعصفور فى اليد خير من عصفورين على الشجرة ، ولكن القيمة التى تظهر هنا مخالفة قطعاً للقيمة المالية لهذه المائة .

والموضوع الهام الذى يعرض أمامنا هو أن نعرف أتدخل هذه القيمة فى النطق الشخصى البحت لمجرد أنها تختلف عن القيمة المحددة موضوعيا على قطع العملة . ومع ذلك فمن ذا الذى لا يلمس فرقا واضحا بين إثثار الحقيقة الواقعة ، وبين ألوان الايثار الشخصية البحتة ، كأن أوتر لحم البقر على الصان ، أو الجبل على البحر ، أو اللون الأزرق على اللون الرمادى . . . وإثثار الواقع ينطوى على شئ من الموضوعية بسبب تعدد وقوعه واتساع مداه ، بل أكثر من ذلك فانه يبدو قرينة لتركيب بشرى معين ، قرينة لنوع بشرى خاص . وهذا يظهر جليا إذا سلمنا إلى جانب ذلك الايثار للواقع بايثار للأحلام ولغير الواقع . هل يوجد إذن ميدان خاص للقيم يحتل لنفسه مكانا بين القيم الموضوعية البحتة التى يستطيع الفكر أن يزنها ، وبين القيمة الشخصية البحتة التى تقاس بشعورنا وميولنا ؟

وفى الحق أن اشتغال الضمير البشرى على مشاعر لا ترد إلى لون من ألوان الايثار العاطفى ، ولا تفقد ما تنسم به إلى حد ما من طابع شخصى ، ولكنها مع ذلك تبدو أمامنا بحيث تنتظم فى الوجود ، ولها إذن كيان وجودى ، ذلك ما أوضحه مذهب هوسرل Husserl . فان مشاعر مثل التعاطف والوفاء والايان واللمع ، على الرغم من الاحساس بها فى أعماق النفس ، فانها تفترض وإلى حد ما تضع ، لا مجرد أفكار تنشأ ، بل حقائق واقعة تتصل بها ؛ فاننا لا نؤمن بمجرد شئ ممكن ، ولا نحتفظ بهذا الايمان لكائن لم تبق منه إلا الذكرى . واستمرار الوفاء لصديق بعد وفاته يكفل امتداد حياته ويدل عليها . وعلى ذلك فمثل هذه المشاعر يستطيع الانسان أن يدعى لنفسه مقدرة على استكشاف الموجودات وإظهارها . فالبخل أو أى لون آخر من ألوان التعلق العاطفى هو الذى يدلنا على وجود مائة ريال ، على حين يغيب وجودها من الفكر وهو متجه نحو الماهية مركز فيها .

ثالثاً — والوجود يختلف اختلافاً تاماً عن الماهية . فالماهيات تبدو إذن بالقياس إلى الوجود إما على أنها عنصر شكلى يكيف الوجود بهذه الكيفية أو تلك ، وإما على أنها عنصر مثالى يحاول إخراجه إلى الواقع على أكل وجهه مستطاع . وبعبارة أخرى فان الماهية تستعمل لغرضين : أولها المعرفة ، وهى بذلك تعرف طبيعة ما هو موجود . والثانى العمل ، وهى بذلك تلهم بما يجب إخراجه إلى

الوجود . على أن العمل نفسه يعرض مشكلة : أليس من شأن الإخراج إلى الوجود أن يغير حتى من طبيعة الماهيات ؟ ألا يخيب أمل الكاتب بالمؤلف الذي كتبه ؟ أليست الصورة التي في الخيال أروع بكثير من تلك التي تمثل أمام أعيننا ؟ وإذا كان هذا الأمر صحيحاً ، أفلا نستطيع أن نعم الحكم على الماهية بصفة إجمالية ، حتى باعتبارها وسيلة من وسائل المعرفة ، فلا فارق بين ماهية الدائرة والدائرة الحقيقية الواقعية المرسومة على اللوحة ! نعم لافارق بينهما إذا كانت هذه الدائرة تامة وبالقدر الذي يمكن أن تكون الدائرة فيه تامة . ولكن ليس في الطبيعة دائرة يبلغ إلتقان رسمها حد الكمال حتى إذا رسمت بالبركار . أليس ذلك حال ماهياتنا دائماً ؟ فهي تبدو كاملة ، ولكنه كمال غير واقعي ، كما يتضح ذلك في نظرية الغازات الكاملة ، بل في تسميتها نفسها ، تلك النظرية التي يؤدي إليها قانون ماريوت جاي لوساك Mariotte-Gay Lussac . ولكن لا توجد غازات كاملة . وحتى بالقياس إلى الريالات المائة ، لفكرة المجردة وحدها هي التي تقرر أن هناك توافقاً تاماً بين ماهيتها البحتة وماهيتها المحققة . ولكني أستطيع بمائة ريال ممكنة أن أتخيل شراء أشياء عجيبة ، في حين إذا كانت هذه الريالات المائة واقعية فإنها تتبخر في شراء أشياء عادية .

ونستطيع أن نستخلص من ذلك أنه حتى في ميدان المعرفة فإن الماهيات لا تعطينا إلا علماً مقارباً يبتعد عن الواقع بمقدار ما يقترب من الكمال . فالمعرفة الدقيقة المحددة ، والتفكير الهندسي الرياضي الذي يتغذى بالماهيات ، تقابلهما معرفة أخرى أشد اتصالاً بمنعرجات الواقع والوجود ، وهي المعرفة التي يحكمها التفكير الحاذق اللبق . يبدو إذن باسكال على أنه المفكر الذي استخلص في وضوح النتائج الناشئة عن فلسفة للوجود . والركن الأساسي فيها هو تعارضها الجوهرى لنوع من الفكر المفكر الذي يمتد على هامش ظروف الحياة . وعلى ذلك فالوجودية تتجه مضادة للعقلية .

رابعاً — والغرض من الملاحظة الأخيرة لفت النظر إلى مقابل حتمى للوجود حين ننظر إلى ميدان الممكن ، وهذا المقابل هو العدم . فالممكن هو الذي يجوز أن يوجد كما يجوز ألا يوجد . والوجود يكتنفه العدم وينجم من اللاوجود . وأل « من لا شئ » *ex nihilo* الذي تقوم عليه عقيدة الخلق يكتسب معناه ومعزاه هنا . وقد اتخذت هذه الفكرة أوضح تعبير لها في كتاب القديس

توما الاكويى « عن الخلق » . فهذا كائن أسمى ، وأنا أستطيع أن أرد كل خاصة من خواصه إلى سبب : فعينه الزرقاوان ورثهما عن أمه ، وأنفه الأتقى عن جده ، وبشرته النضرة ناشئة عن صحته التامة . وعلى ذلك فقوانين الوراثة والانتقال تفسر لى ما هو هذا الرجل . ولكن لا شئ يفسر لى وجوده . وبعبارة أخرى فالخواص الأساسية المميزة لكائن هى نتائج لأسباب ثانوية يمكن البحث عنها والافاضة فيها . ولكننا لن نجد فى هذه الأسباب كلها السبب فى وجوده . ومن ناحية فلسفة الماهية ، يبدو الوجود على أنه مركز التقاء لمجموعة لا حصر لها من الأسباب ، حتى إن حظنا من فرصة الوجود يساوى فى الواقع صفراً . وليس وجودنا إلا مصادفة وحدثاً عارضاً وأمرأ تافهاً لا خطر له خليقاً بالاهمال . فمن أراد أن يكسب ذلك الوجود الاحتمالى معنى — وهذا هو غرض القديس توما — فسيhle إلى ذلك أن يرده إلى السبب الأساسى الأول وهو الله الذى يخلق من العدم ، على أن بروزنا من اللاشئ يبقى دائماً معرضاً للفناء . وعلى ذلك نستطيع أن نلمس فى كل أوضاع الحياة البشرية هذا القرب الفاجع بيننا وبين الفناء .

كما أنه من الممكن إنكار الله ووجوده المحتوم . وهناك نستطيع أن نعمن النظر فى الوجود فلن نرى فيه إلا السلطان المطلق للاحتال واللاعقلية والعبث . بذلك يبدو الاتجاهان الأساسيان فى الوجودية : من ناحية الوجودية الدينية ، ومن أنصارها : كيركجارد Kierkegaard ، وجاسبرس Jaspers ، وجابريل مارسل Gabriel Marcel ، ومن ناحية أخرى الوجودية الملحدة ، ومن أنصارها نيتشه Nietzsche ، وهيدجر Heidegger ، وسارتر Sartre .

والملاحظات الأربع التى ذكرناها عن نتائج التفرقة بين الماهية والوجود ، تدلنا على أن للوجودية المعاصرة أصولاً بعيدة ترجع إلى عصر الفكر الكلاسيكى . على أن هذه ليست وحدها أصولها . فان الوجودية ( وهذا مدعاة الغرابة ) تستمد أصولها أيضاً من الماهية فى مظهر من مظاهرها ، ولا سيما من مذهب ديكارت الذى لا تقبله كما هو ، ولكنها تستوحيه وتغيره فى نفس الوقت تغييراً عميقاً .

ومعلوم أن الحجة الكونية التى تقوم على استمداد الوجود من الماهية هى

من صميم فلسفة ديكارت في الميتافيزيقا . فلا يقتصر ديكارت على أن يثبت وجود الله مستمداً هذا الإثبات من ذات الله ، بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك ، فيصل عن طريق عبارة : « أنا أفكر وإذن فأنا موجود » *Cogito ergo sum* إلى أن يثبت في حدس عقلي وجود أل « أنا » باعتباره متصلاً بالفكرة ومشمولاً بها . فالواقع أن الأولوية في هذا المذهب للماهية . ولكن إذا لم تقتصر على الوقوف على عبارة « أفكر فأنا موجود » وعلى الحدس الأكثر عمومية الذي قوامه : « أفكر وإذن فالله موجود » *Cogito ergo Deus est* وهما من حدود دراسة الميتافيزيقا ، بل استقرينا الحركة الفكرية كلها ، خرجنا من هذا الاستقراء بشئ آخر .

فما الذي يؤدي إلى عبارة « أفكر فأنا موجود ؟ » أليس هو الشك ؟ فقيمة هذه العبارة هي إذن نتيجة لما للشك من قوة . ولكن كوننا نشك معناه أننا نريد الشك ، أى أننا أحرار . فمذهب ديكارت العقلي معتمد في أساسه على إرادية تخرج الحرية عن نطاق العقل ، كما حاول أن يثبت ذلك الأستاذ جان لابورت Jean Laporte من ناحية تاريخية بحتة . ولنقل إذن إن الوجود لا يبرز من الماهيات ومن الفكر والآراء إلا بالاضافة لكائن يستعمل وجوده استعمالاً حراً ، أى لكائن يريد ويشعر ويؤمن ويشك ، لكائن يتخذ لنفسه مركزاً أمام نفسه وأمام المشكلات التي تقلقه وتثقل عليه .

كذلك الحال إزاء المذهب الذي كثيراً ما يردّد والذي قوامه أن حدس الحقائق فجائي في رأى ديكارت . فان جان لابورت كثيراً ما يورد نصوصاً من الأحاديث التي جرت مع بورمان Burman ، ومن بينها ملاحظته أن الفكرة نفسها تمتد في الزمن . كما أن كثيراً ما يورد جميع النصوص المتعلقة بوظيفة الذاكرة . ينتج من كل ذلك أن مجهودنا الفكرى له تاريخيته الذاتية ، بل له تاريخه الخاص ، فما عسى أن يكون المحرك الفكرى الذي يجعلنا نتمسك بسلسلة معينة من الحقائق دون غيرها ؟ هذه هي المشكلة التي نضعها موضع البحث . ولكن كل مشكلة حقيقية ، أى تلك التي تكسب للفكر صحة ، هي في ذاتها مشكلة شخصية راسخة في كيانه الخاص . وهذا ما يقرره النص الرائع للقاعدة الثالثة عشر :

« لست أدرج في عداد المشكلات الأسئلة التي تصدر عن الآخرين فحسب ،

فمشكلة سقراط كانت متصلة بجهله الخاص أو ، بالضبط ، بشكه . وما دام قد أخذ ، أثناء اجتهاده في حل هذه المشكلة ، يبحث أهو يشك حقيقة في كل شئ . وهذا التفسير لمذهب ديكرت ينتهى بنا إلى الفكرة الآتية : إذا أردنا أن نظفر بوجودات وراء الماهيات ينبغي أن نواجه هذه الماهيات على أساس موقف حقيقى نتخذه في الحياة إزاء صعوبات نشعر بها نحن أنفسنا . فالفيلسوف هنا الرجل الذى يواجه قبل كل شئ مشكلته الخاصة لا أحجية مسلية من تلك الأحاجى التى تعرضها صحيفة أو مجلة ، الذى يواجه مشكلة حقيقية داخلية تعطى معنى للتصرفات الفكرية فتكسبها قيمة ووجوداً ، ويعتبر كل شئ عداها لغواً بالألفاظ .

على أن الفلسفة السابقة على الوجودية حتى حين تعترف للوجود بالطابع الخاص ، وحين تقسح مكاناً للممكن ومجالاً للحرية ، فهى مع ذلك مدينة للماهية لسبب بسيط جداً ، وهو أنها تبحث عن « معرفة » الحقيقة باعتبارها غاية العقل وأثراً من آثار هذا العقل . إلا أن الوجود فى جوهره أعسر من أن يدركه العقل ، وعلى ذلك أصبح حتماً أن يبقى على الهامش . وقد بقى على الهامش بفضل الحيلة التى قوامها أن كل حقيقة الوجود ترد إلى الماهية ، وبأن ما يتجاوز ذلك عارض يمكن وصفه بأنه مجرد وسيلة من الوسائل التى تظهر بها الماهية .

ولم يكن بد من قيام ثورة فى الفلسفة حتى تنشأ الوجودية التى أخذت على نفسها — على عكس المذاهب الفلسفية السابقة — أن تتمسك بهذه التفاصيل الزائدة المميزة للوجود ، وأن تحاصر الماهية ابتداء من الوجود . وقد قامت هذه الثورة ، وهى ثورة مذهب كانت . وإذا لم يكن كانت وجودياً فقد مهد لنشأة الوجودية وجعل ظهورها ممكناً .

وقوام فلسفة تحديد المعرفة النظرية المجردة . فقد حصرتها فى نطاق التجربة المحسوسة والعلم ، لذلك حين يسأل الانسان : من أنا ؟ يمكن أن يرد إليه بجوابين : فمن حيث هو كائن موجود فى الزمان والمكان قابل لأن يكون موضوعاً للتجربة ، أى بالقياس إلى الوجود النوعى الذى يكون المعرفة التجريبية ، يجب أن يتجه بسؤاله إلى علم الحياة وعلم النفس . ولكن هذا الجواب مهما يكن علمياً ، بل لأنه علمى ، لا يمكن أن يرضى الانسان ؛ لأن هذا الانسان يلحظ نفسه من عل من حيث هو كائن معنوى حر تميزه حرته على أساس فكرة مطلقة

للخير ، لهذا الخير الذى لا نجد له أى تحقيق فى العالم الحسى . وهو بهذا الاعتبار يشعر بوجود خارج من عالم الظواهر ، أى بوجود لا يبدو كغرض مسلم به فى التجربة الموضوعية ، ولا يكشف عنه إلا الفعل الخلقى ، ولا يبرز إلا عن طريق الحرية ، وفى داخل حدودها .

وعلى الرغم من الخطوة الواسعة التى تمت فما زلنا بعيدين عن الوجودية ؛ لأن قانون الحرية لا يزال كانت يؤديه عن طريق أصول عقلية عامة . ولكن الأمر الخطير هو أنه خارج نطاق « الطبيعة » تحدد نطاق « الحرية » ، أى نطاق للوجود الأعلى ، وهذا الميدان الأخير لا يمكن الوصول إليه عن طريق العقل بل عن طريق الإيمان الخلقى . ولنلاحظ أن هذا الإيمان ليس ولا يمكن أن يكون من نوع هذه العقائد التى تنشأ من سيل إلى الاعتقاد وهو شكل من أشكال الرغبة ، ولا هو من نوع التعلق العاطفى ببعض القيم . فما هو إذن على وجه التحقيق ؟ هنا تعرض مشكلة ينبغى للوجودية حلها . وهى مشكلة أوضاع وجودنا ، تلك الأوضاع التى تقع فى ميدان ضميرنا والتى لا تصل إلى أن تكون علماً ولكنها مع ذلك تزيد على أن تكون مجرد تعلقات عاطفية شخصية . أما علم الظواهر *phénoménologie* فيحل هذه المشكلة عن طريق نظرية الشعور 'القصدى' *la théorie des sentiments intentionnels* التى أشرنا إليها حين تحدثنا عن الوفاء .

أما وقد مهد كانت السبيل ، فلم يبق على الوجودية إلا أن تنشأ . ومؤسساها ، على حد قول الفيلسوف الوجودى كارل جاسبرس *Karl Jaspers* هما كيركجارد ونيثشه .

وقد ألقى جاسبرس محاضرة فى جامعة جروننج الملكية بين فيها أوجه الشبه الانسانية العميقة التى تجمع بين هذين المفكرين . فكل منهما يشرع فى تفكيره على أساس حالة هذا القرن التاسع عشر الذى يعيش فيه . لذلك كان تفكيرهما معاصراً جداً لقرنهما بسبب الحكم الذى أوحاه إليهما هذا القرن وكان فى الوقت نفسه غير معاصر على الإطلاق لهذا القرن لما استازت به وجهة نظرهما من جدة مستحدثة تتعارض كل التعارض مع وجهة نظر معاصريهما . فكيركجارد يعيش فى وسط يعتبر نفسه مسيحياً ، ولكنه ليس مسيحياً إلا بالقول . فكيف يستطيع ذلك الأسقف الذى يتحدث عن تضحية إبراهيم



أن يعرض هذا النى على أنه شخصية ينبغي الاقتداء بها ؟ هل يجترى على أن ينصح جميع الآباء الذى يستمعون إليه بالقيام بعمل مماثل لعمل إبراهيم ؟ لا يوجد مسيحيون . ولكن إذا لم يكن للمسيحية معنى فلن يكون لشيء معنى ؛ لأنه ليس فى علم الأخلاق ولا فى علم الجمال فى هذا العصر الرومانتيكى ما يرضى الانسان . وقوانين الجمال والخير تتجه إلى مجموعة الأفراد ، وهى تحت على التقليد ، بل تنصح به . وهى لا تزال فى ميدان الأحكام العامة . وقواعد العصر الكلاسيكى من باب أولى محصورة فى هذا الميدان بما تدعيه لنفسها من العموم والاطلاق . ولكن الانسان كائن فردى . ولكل إنسان سره الداخلى الذى لا يمكن البوح به ، والذى لا يخضع للعقل ولا للمنطق ، ولا معنى له إلا فى صميم حياة واقعة . وهذا المصير الشخصى توليه المسيحية الاعتبار الذى يستحقه ، تلك المسيحية التى تنطوى على الايمان بالله بغض النظر عن كل حساب أو تدبير ، عن كل قاعدة أو تفكير ، تلك التى تقول بعلاقة غير قابلة للوصف تصل الانسان بالله ، والتى تجعل من الحياة الانسانية شيئاً آخر غير الوجود الحيوانى أو النباتى العديم الذاتية . ولكن أين المسيحي الصحيح فى عصرنا ؟

يميل الانسان إلى ضرب من السبات ، وإلى اطمئنان ناعس إلى الأحكام العامة المقررة ، ويأبى إعادة النظر فيها ، والمسيحية وحدها تستطيع أن توقظه فتجعله يوجد حقاً لأنها دين اليقظة . ويتجه الذهن إلى كلام باسكال عن سر المسيح : « قام المسيح باقناذ تلاميذه وهم نيام ، قام بذلك نحو كل من الرجال الصالحين فى العدم قبل أن يولدوا ، وبالقياص إلى خطاياهم منذ ميلادهم . » وفى فقرة أخرى : « سيقبى المسيح يعانى سكرات الموت إلى آخر الدهر ، فلا يجوز لأحد أن ينام فى هذه الأثناء . »

ونيتشه بدوره يثور على هذه المسيحية اللينة الطرية، وعلى الاشتراكية الناشئة التى صدرت عن الدين المسيحى ، والتى تقصر همها على أن تنزل على الأرض مثلاً أعلى تافهاً للجنة وللسعادة المصنوعة المقررة . ولكنه يبحث فى الدين المسيحى نفسه عن مصدر هذا الانحلال الذى تعانىه الجماعة الحديثة . ويسائل ما مصير الانسان ، وبصفة خاصة ما مصير الأوربى ؟ هل ترضى الارادة الأوربية هلاكه ؟ ويضيف نيتشه إلى ذلك : « حذار من التداير الوسطى . خير من ذلك الهلاك ! »

والواقع أن نيتشه ، مثل كيركجارد ، يهاجم القيمة المقررة ، يهاجم الايمان بكائنات مستقرة مكونة تكويناً نهائياً يعتمد الانسان عليها كأنه أدرك هو نهاية نموه وبلغ منتهى ما فى إمكانه . يجب هدم هذا العالم الصناعى المنطوى على حقائق مزيفة والتي يظن القرن أن يعيش على أساسها . وهذا الهدم يقوم به كيركجارد باسم مسيحية لا يمكن أن تمثل فينا إلا عن طريق أعمال سلبية منها تعليل النفس بالنفس ، والاستشهاد . أما عن نيتشه فالهدم على أساس مبدأ الرجعة الأبدية .

على أنه إذا أردنا أن نفهم الأساس الفلسفى لضرورة الهدم هذه وجب من كل شئ أن نعرف النقد الأساسى الذى يوجهه كل من كيركجارد ونيتشه إلى الفكر الانسانى . عيب هذا الفكر هو وضع أنظمة محددة . يجب أن نقرر ، خلافاً لما يذهب إليه هجل ، إن العقل لا يستطيع أن ينشئ أنظمة يحصر فيها الانسان . فمجموع الواقع البشرى ، أى مجموع العالم الذى يضطرب فيه الانسان ، لا يمكن حصره على وجه التحديد ؛ لأنه ليس مكتملاً فى أية ناحية من نواحيه .

والفيلسوف ذو الأنظمة المحددة يبنى قصراً لا يسكن فيه ، إنما يعيش فى كوخ ، على حين يجب على الانسان أن يعيش فكره . لكن الفكر الانسانى تروية غير محدودة فى وجوده وفى حالته . يجب إذن أن يتعمق فكره إلى غايته ، ولا يترك هذا الفكر يمضى وحده . فان ذهبنا بأنفسنا إلى النهاية فان كياناتنا الوجودى سيبتل ما ينشئه الفكر البحث من قيم زائفة ومن أشباح وأصنام . والنظريات التقليدية عن الحق والخير والشرستهوى على اعتبارها أبنية فاسدة للفكر المجرد .

إلى هذا الحد يحدث الانقلاب فى القيمة سواء عند كيركجارد أو عند نيتشه . فهدم قيم العموم وتقوم مكانها القيمة الخاصة التى تتصل بالفرد . وانهماز الأخلاق عند كيركجارد يقابله تجاوز الخير والشر عند نيتشه . وما وراء الأخلاق عند كيركجارد هو النطاق الدينى الذى يشيع فيه الوجود الشخصى . وما وراء الخير والشر عند نيتشه هو عالم إرادة القوة . ولكن هذين الوراين يشبه كل منهما الآخر ؛ إذ يشتركان فى نفى القيم العامة المقررة النهائية .

والآن نستطيع أن نفهم ما هو « العبث » l'absurde باعتباره المميز

للسلوك الدينى عند كيجارد . وما هى « الرجعة الأبدية » *l'éternel retour* باعتبارها أساس إرادة القوة عند نيتشه .

ليس العبث هو الانكار البحت لكل ما هو منطقي عقلي ، وليس هو عكس المنطق والعقل . بل هو ما لا يستطيع العقل التعبير عنه ، هو ما يقرر وجوده الخاص الذى لا يندمج بحال فى كل ما هو عام شامل . وليس العبث أساس قانون خلقى جديد ، بل هو يقاوم وضع كل قانون جديد .

وكذلك الرجعة الأبدية ليست فكرة تكفل الانتظام لأحداث العالم ، وإنما هى الفكرة الباهظة المضنية التى قوامها أنه لا يوجد هدف على الانسان أن يدركه ، ولا عالم مثالى ينفذ إليه ، وأنه لا يوجد استقرار فى أى من الأمور ولا أجل له . بل هناك موج الحياة غير المنقطع الذى يجب أن يقبله كل إنسان لنفسه ، وفى معيشته الخاصة ، ويستجيب لهذه القوة الهائلة العاصفة وهى قوة الحياة .

هذه هى الأصول البعيدة والقريبة للوجودية . وحتى تشعر هذه الفلسفة بنفسها شعوراً كاملاً ، وتعتبر وسيلة من وسائل التفكير التى لا يمكن بحال الملائمة بينها وبين فكرة الماهية ، لم يكن بد من قيام الثورة التى أتى بها مذهب كانت ، هذا المذهب الذى استعان بملكات عقلية أساسها الخوف من الواقع . هذا ما يفسر لنا الحالة الراهنة للوجودية . ولكن إذا طرحنا جانباً القيمة العامة الدائمة ، فإن البحث الفلسفى ينتهى إلى دراسة « حالات » فردية على حدود الحالات المرضية ، لأن الحالة الفردية تتكشف بصفة خاصة فى الأمراض النفسية لا سيما إذا تمسكنا بمحتوياتها أكثر من تمسكنا بشكلها العلاجى ، كما فعل ذلك الدكتور منكوفسكى مثلاً الذى انطبع تفكيره انطباعاً عميقاً بالمذهب الوجودى . وبهما يكن من شئ ، فإن تصور الفلسفة على هذا الأساس كان لا بد من أن يزدهر فى الأدب . وهذا ما يبدو فعلاً فى آثار جابريل مارسيل وسارتر . على أنه فى هذه المرحلة من مراحل التطور لا يمكن أن نمنح مثل هذه الآثار من القيمة أكثر مما هى تدعيه لنفسها ، فهى ليست إلتحليلاً لحالات خاصة . وعلى أقصى تقدير ترفع هذه الحالات إلى مرتبة الصنف والنموذج . حقاً أنه يستطيع كل إنسان أن يرى نفسه فى كل شخص من أشخاص القصص . ولكن ما فائدته من ذلك ؟ إذا كان كل إنسان يسلك طريقه الخاص فما يضيرنا أن نقول إنه إذ يلتزم

هذه الطريقة يلزم بها جميع الرجال ؟ ما القيمة التي تبقى لفكرة أن كلا منا يعتبر نسخة من نسخ البشرية ، إذا لم يوجد بيننا جميعاً اشتراك في الإنسانية ؟ ولكننا إذ نذكر الاشتراك نذكر بذلك العموم .

وإذا لم تكن فكرة الإنسانية قوة محركة شديدة الدفع ، وإذا كان المذهب الإنساني البحت يعتبر مذهباً خفياً ضعيفاً معسراً ، أفلا نجد في التعرف على الطبيعة الإنسانية قوة عظيمة ، قوة تولد الحب ؟ لأنه إذا كان الحب لا يخضع للعقل ، وإذا كان يتعلق بأشخاص فردية تحيا حياة كاملة في فرديتها ، أفلا نتبين أن هذه المعرفة التي تصحبها بمثابة المكبر للصوت الذي يزيد من رنينه ؟

ومن مزايا الوجودية الحديثة أنها تظهر ما في المذهب الفكري البحت من مغالاة وإسراف . ولكنها تترك مشكلة الإنسان الأساسية كما هي دون أن تسمها . فإذا امتاز الإنسان بعقله وبعلمه الناشئ عن هذا العقل ، فما مكانة العقل والعلم في حياته ؟

وهذه أيضاً مشكلة من مشاكل الوجودية لم يصل الوجوديون الحديثون إلى حلها ، لأنهم يمتنعون عن التعرض لها .

مرحباً أماليز

نقلها عن الفرنسية توفيق شعانه