LES ORIGINES DE L'EXISTENTIALISME

ROGER ARNALDEZ

أصول الوجودية

الوجودية بالمعنى الخاص لهذا اللفظ تدل على فلسفة للوجود . و إذا كان هذا التعريف المشتق من اللفظ بعيداً عن توضيح ما تنطوى عليه ، فان له على الأقل مزية ، وهى أنه يذكر بتمييز أساس يعتمد عليه كل تاريخ الحركة الفكرية فى الغرب ، وهو التمييز بين الماهية والوجود . ونرجو أن نتمكن على ضوئه من أن نرسم حدوداً للحركة الفكرية موضوع دراستنا .

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

الحية تكتظ من فرط الامتلاء . وكل شئ يأتى فى حينه ، وكل شئ يتلقى اتجاهاً معيناً ويشارك فى تكوين الواقع العظيم الضخم . فأيسر آهة وأضأل ابتسامة يندرجان فيما قرر لها من مكان فى نسيج العالم .

على أن لوناً آخر من ألوان التفكير أخذ يظهر بظهور أرسطو . فما كان عند أفلاطون عالماً حقيقيًّا أو مجموعة من الماهيات المتدرجة فى المراتب المؤسسة على حظها من الوجود ، أصبح عند تلميذه سلماً منطقيًّا بحتاً للأجناس والأنواع . ولم يعد يتبوأ قمة هذا الجدول الكائن أو الحيز أو المبدأ المشترك لكل واقع مهما كان اسمه . فما زالت هذه تصورات منطقية ، وهى 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 أو فى الأذهان التى تفكر فيها . فالرجل بمعناه العام ، أى ماهية الرجل لا توجد إلا فى كالياس أو فى سقراط أو غيرهما وهم رجال ، أو فى ذهن الفيلسوف الذى يفكر فى الطبيعة الانسانية .

وسنلاحظ بهذا الصدد ملاحظات أربعاً :

أولا — أن هذا الهامش بين الواقع والماهية يحدد ميدان الممكن . فجائز أن ماهية لا توجد إلا فى ذهنى . أما فى ذاتها فهى إذ ذاك ممكن 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 الارادة 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 بواقعيتها ريالا أكثر ، والفرق بين المائتين ليس فكريًّا ، بل هو من نوع آخر ، فانا أوثر 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 النطاق الشخصى البحت لمجرد أنها تختلف عن القيمة المحددة موضوعيا على قطع العملة . ومع ذلك فمن ذا الذى لا يلمس فرقاً واضحاً بين إيثار الحقيقة الواقعة ، وبين ألوان الايثار الشخصية البحتة ، كأن أوثر لحم البقر على الضأن ، أو الجبل على البحر ، أو اللون الأزرق على اللون الرمادى . . . وإيثار 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 جلياً إذا سلمنا إلى جانب ذلك الايثار للواقع بايثار للأحلام ولغير الواقع. هل يوجد إذن ميدان خاص للقيم يحتل لنفسه مكاناً بين القيم الموضوعية البحتة التى يستطيع الفكر أن يزنها ، وبين القيمة الشخصية البحتة التى تقاس بشعورنا وميولنا ؟

وفى الحق أن اشتمال الضمير البشرى على مشاعر لا ترد إلى لون من ألوان الايثار العاطفى ، ولا تفقد ما تتسم به إلى حد ما من طابع شخصى ، ولكنها مع ذلك تبدو أمامنا بحيث تنتظم فى الموجود ، ولها إذن كيان وجودى ، ذلك ما أوضحه مذهب هوسرل Husserl . فان مشاعر مثل التعاطف والوفاء والايمان والهلع ، على الرغم من الاحساس بها فى أعماق النفس ، فانها تفترض و إلى حد ما تضع ، لا مجرد أفكار تنشئها ، 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 ، و إما على أنها عنصر مثالى يحاول إخراجه إلى الواقع على أكمل وجه 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 الاخراج إلى الوجود أن يغير حتى من طبيعة الماهيات ؟ ألا يخيب أمل الكاتب بالمؤلف الذى كتبه؟ أليست الصورة التى فى الخيال أروع بكثير من تلك التى تمثل أمام أعيننا؟ وإذا كان هذا الأمر صحيحاً ، أفلا نستطيع أن نعمم 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 الذى يمكن أن تكون الدائرة فيه تامة . ولكن ليس فى الطبيعة دائرة يبلغ إتقان رسمها حد الكمال حتى إذا رسمت بالبركار . أليس ذلك حال ماهياتنا دائماً؟ فهى تبدو كاملة ، ولكنه كمال غير واقعى ، كما يتضح ذلك فى نظرية الغازات الكاملة ، بل فى تسميتها نفسها ، تلك النظرية التى يؤدى إليها قانون ماريوت جاى لوساك Mariotte-Gay Lussac . ولكن لاتوجد غازات كاملة . وحتى بالقياس إلى الريالات المائة ، فالفكرة المجردة وحدها هى التى تقرر أن هناك توافقاً تاماً بين ماهيتها البحتة وماهيتها المحققة . ولكنى أستطيع بمائة ريال ممكنة أن أتخيل شراء أشياء عجيبة ، فى حين إذا كانت هذه الريالات المائة واقعية فانها تتبخر فى شراء أشياء عادية .

ونستطيع أن نستخلص من ذلك أنه حتى فى ميدان المعرفة فان الماهيات لا تعطينا إلا علماً مقارباً يبتعد عن الواقع بمقدار ما يقترب من الكمال . فالمعرفة الدقيقة المحددة ، والتفكير الهندسى الرياضى الذى يتغذى بالماهيات ، تقابلهما معرفة أخرى أشد اتصالا بمنعرجات الواقع والوجود ، وهى المعرفة التى يحكمها التفكير الحاذق اللبق . يبدو إذن باسكال على أنه المفكر الذى استخلص فى وضوح النتائج الناشئة عن فلسفة للوجود . والركن الأساسى فيها هو تعارضها الجوهرى لنوع من الفكر المفكر الذى 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 الذى يجوز أن يوجد كما يجوز ألا يوجد . والوجود يكتنفه العدم وينجم من اللاوجود . وألـ « من لا شئ » *ex nihilo* الذى تقوم عليه عقيدة الخلق يكتسب معناه ومغزاه هنا . وقد اتخذت هذه الفكرة أوضح تعبير لها فى كتاب القديس

توما الاكوينى « عن الخلق » . فهذا كائن أمامى ، وأنا أستطيع أن أرد كل خاصة من خواصه إلى سبب : فعيناه الزرقاوان ورثهما عن أمه ، وأنفه الأقنى 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 وأمراً تافهاً لا خطر له خليقاً بالاهمال . فمن أراد أن يكسب ذلك الوجود الاحتمالى معنى — وهذا هو غرض القديس توما — فسبيله 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 . وهنالك نستطيع أن نمعن النظر فى الوجود فلن نرى فيه إلا السلطان المطلق للاحتمال واللاعقلية والعبث . بذلك يبدو الاتجاهان الأساسيان فى الوجودية : من ناحية الوجودية الدينية ، ومن أنصارها : كيركجارد Kierkegaard ، وجاسبرس Jaspers ، وجابرييل مارسل Gabriel Marcel ، ومن ناحية أخرى الوجودية الملحدة ، ومن أنصارها نيتشه Nietzsche ، وهايدجر Heidegger ، وسارتر Sartre .

والملاحظات الأربع التى ذكرناها عن نتائج التفرقةبين الماهية والوجود ، تدلنا على أن للوجودية المعاصرة أصولا 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 فى الميتافيزيقا . فلا يقتصر ديكارت على أن يثبت وجود الله مستمداً هذا الاثبات من ذات الله ، بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك ، فيصل عن طريق عبارة : « أنا أفكر و إذن فأنا موجود » *Cogito ergo sum* إلى أن يثبت فى حدس عقلى وجود أل « أنا » باعتباره متصلا بالفكرة ومشمولا بها . فالواقع أن الأولية فى هذا المذهب للماهية . ولكن إذا لم نقتصر على الوقوف على عبارة « أفكر فأنا موجود » وعلى الحدس الأكثر عموماً الذى 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 الذى يؤدى إلى عبارة « أفكر فأنا موجود ؟ » أليس هو الشك ؟ فقيمة هذه العبارة هى إذن نتيجة لما للشك من قوة . ولكن كوننا نشك معناه أننا نريد الشك ، أى أننا أحرار . فمذهب ديكارت العقلى معتمد فى 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 استعمالا حرًّا ، أى لكائن يريد ويشعر ويؤمن ويشك ، لكائن يتخذ لنفسه مركزاً أمام نفسه وأمام المشكلات التى تقلقه وتثقل عليه .

كذلك الحال إزاء المذهب الذى كثيراً مايردَّد والذى قوامه أن حدس الحقائق فجائى فى رأى ديكارت . فان جان لابورت كثيراً ما يورد نصوصاً من الأحاديث التى جرت مع بورمان Burman ، ومن بينها ملاحظته أن الفكرة نفسها تمتد فى 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 الذى يجعلنا نتمسك بسلسلة معينة من الحقائق دون غيرها ؟ هذه هى المشكلة التى نضعها موضع البحث . ولكن كل مشكلة حقيقية ، أى تلك التى تكسب الفكر صحة ، هى فى ذاتها مشكلة شخصية راسخة فى كياننا الخاص . وهذا ما يقرره النص الرائع للقاعدة الثالثة عشر :

« لست أدرج فى عداد المشكلات الأسئلة التى تصدر عن الآخرين فحسب ،

فمشكلة سقراط كانت متصلة بجهله الخاص أو ، بالضبط ، بشكه . وما دام قد أخذ ، أثناء اجتهاده فى حل هذه المشكلة ، يبحث أهو يشك حقيقة فى كل شئ .

وهذا التفسير لمذهب ديكارت ينتهى بنا إلى الفكرة الآتية : إذا أردنا أن نظفر بموجودات وراء الماهيات ينبغى أن نواجه هذه الماهيات على أساس موقف حقيقى نتخذه فى 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 تفسح مكاناً للممكن ومجالا 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 حتما 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 حصرها فى نطاق التجربة المحسوسة والعلم ، لذلك حين يسائل 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 علميا ، بل لأنه علمى ، لا يمكن أن يرضى الانسان؛ لأن هذا الانسان يلحظ نفسه من عل من حيث هو كائن معنوى حر تميزه حريته 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 « للحرية » ، أى نطاق للوجود الأعلى ، وهذا الميدان الأخير لا يمكن الوصول إليه عن طريق العقل بل عن طريق الايمان الخلقى . ولنلاحظ أن هذا الايمان ليس ولا يمكن أن يكون من نوع هذه العقائد التى تنشأ من ميل 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 ونيتشه .

وقد ألقى جاسبرس محاضرة فى جامعة جرونتج 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 معاصرا جداً لقرنهما بسبب الحكم الذى أوحاه إليهما هذا القرن وكان فى الوقت نفسه غير معاصر على الاطلاق لهذا القرن لما امتازت به وجهة نظرهما من جدة مستحدثة تتعارض كل التعارض مع وجهة نظر معاصريهما . فكيركجارد يعيش فى وسط يعتبر نفسه مسيحيا ، ولكنه ليس مسيحيا إلا بالقول . فكيف يستطيع ذلك الأسقف الذى يتحدث عن تضحية إبراهيم

أن يعرض هذا النبى على أنه شخصية ينبغى الاقتداء بها ؟ هل يجترئ على أن ينصح جميع الآباء الذى يستمعون إليه بالقيام بعمل مماثل لعمل إبراهيم ؟ لا يوجد مسيحيون . ولكن إذا لم يكن للمسيحية معنى فلن يكون لشئ 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 تحث 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 المسيحى 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 حقًّا لأنها دين اليقظة . ويتجه الذهن إلى كلام باسكال عن سر المسيح : « قام المسيح بانقاذ تلاميذه وهم نيام ، قام بذلك نحو كل من الرجال الصالحين فى العدم قبل أن يولدوا ، وبالقياس إلى خطاياهم منذ ميلادهم . » وفى فقرة أخرى : « سيبقى 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 مثلا أعلى تافهاً للجنة وللسعادة المصنوعة المقررة . ولكنه يبحث فى الدين المسيحى نفسه عن مصدر هذا الانحلال الذى تعانيه الجماعة الحديثة . ويسائل ما مصير الانسان ، وبصفة خاصة ما مصير الأوربى ؟ هل ترضى الارادة الأوربية هلاكه ؟ ويضيف نيتشه إلى ذلك : « حذار من التدابير الوسطى . خير من ذلك الهلاك ! »

والواقع أن نيتشه ، مثل كير كجارد ، يهاجم القيمة المقررة ، يهاجم الايمان بكائنات مستقرة مكونة تكويناً نهائيا يعتمد الانسان عليها كأنه أدرك هو نهاية نموه وبلغ منتهى ما فى إمكانه . يجب هدم هذا العالم الصناعى المنطوى على حقائق مزيفة والتى يظن القرن أن يعيش على أساسها . وهذا الهدم يقوم به كير كجارد 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 قبل كل شئ أن نعرف النقد الأساسى الذى يوجهه كل من كير كجارد 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 مكتملا 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 كياننا الوجودى سيبطل ما ينشئه الفكر البحت من قيم زائفة ومن أشباح وأصنام . والنظريات التقليدية عن الحق والخير والشر ستهوى على اعتبارها أبنية فاسدة للفكر المجرد .

إلى هذا الحد يحدث الانقلاب فى القيمة سواء عند كير كجارد أو عند نيتشه . فتهدم قيم العموم وتقوم مكانها القيمة الخاصة التى تتصل بالفرد . وانهزام الأخلاق عند كير كجارد يقابله تجاوز الخير والشر عند نيتشه . وما وراء الأخلاق عند كير كجارد هو النطاق الدينى الذى يشيع فيه الوجود الشخصى . وما وراء الخير والشر عند نيتشه هو عالم إرادة القوة . ولكن هذين الوراءين 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 كير كجارد . وما هى « الرجعه الأبدية » l'éternel retour باعتبارها أساس إرادة القوة عند نيتشه .

ليس العبث هو الانكار البحت لكل ما هو منطقى عقلى ، 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 لايوجد 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 الهائمة العاصفة وهى قوة الحياة .

هذه هى الأصول البعيدة والقريبة للوجودية . وحتى تشعر هذه الفلسفة بنفسها شعوراً كاملا ، وتعتبر وسيلة من وسائل التفكير التى لا يمكن بحال الملاءمة 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 ، فان 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 مثلا الذى انطبع تفكيره انطباعاً عميقاً بالمذهب الوجودى . ومهما يكن من شئ فان تصور الفلسفة على هذا الأساس كان لا بد من أن يزدهر فى الأدب . وهذا ما يبدو فعلا فى آثار جابرييل 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 إلا تحليلا لحالات خاصة . وعلى أقصى تقدير ترفع هذه الحالات إلى مرتبة الصنف والنموذج . حقًّا 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 التى تبقى لفكرة أن كلا منا يعتبر نسخة من نسخ البشرية ، إذا لم يوجد بيننا جميعاً اشتراك فى الانسانية ؟ ولكننا إذ نذكر الاشتراك نذكر بذلك العموم .

و إذا لم تكن فكرة الانسانية قوة محركة شديدة الدفع ، و إذا كان المذهب الانسانى البحت يعتبر مذهباً خلقيًّا ضعيفاً معسراً ، أفلا نجد فى التعرف على الطبيعة الانسانية قوة عظيمة ، قوة تولد الحب ؟ لأنه إذا كان الحب لا يخضع للعقل ، و إذا كان يتعلق بأشخاص فردية تحيا حياة كاملة فى فرديتها ، أفلا نتبين أن هذه المعرفة التى تصحبها بمثابة المكبر للصوت الذى يزيد من رنينه ؟

ومن مزايا الوجودية الحديثة أنها تظهر ما فى المذهب الفكرى البحت من مغالاة و إسراف . ولكنها تترك مشكلة الانسان الأساسية كما هى دون أن تمسها . فاذا امتاز الانسان بعقله وبعلمه الناشئ عن هذا العقل ، فما مكانة العقل والعلم فى حياته ؟

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

روجيه أرنالديز

نقلها عن الفرنسية توفيق شحاته