الفصل التاسع

التجربة المعاشة فى الفلسفة الوجودية

سيجد القارئ أن كثيرًا من الأفكار التى عرضناها فى الفقرة السابقة عند إشارتنا لأقوال كل من برجسون وهوسرل حول استقلالية الشعور ومسئولية الإنسان والوقوف بين المثالية والمادية... إلخ قد تركت آثارها بطريقة أو أخرى فى الفلسفات الوجودية التى سنقدم الآن عرضا سريعا لبعض ملامحها المشتركة.

ويحسن أولا أن نشير إلى معنى كلمة التجربة التى يراها القارئ فى عنوان هذه الفقرة. فواضح أن التجربة هنا ليست التجربة التى يجريها العالم فى معمله أو مختبره. وليست كذلك التجربة المعقولة أو المؤطرة بأطر ومقولات العقل التى نجدها عند فيلسوف عقلى مثل كانط. وإنما المقصود بالتجربة هنا هى تلك التجربة الحية أو المعاشة التى يتفاعل فيها الإنسان تفاعلًا مباشرًا مع محيطه الذى يعيش فيه عن طريق مواقف، والإنسان يعايش هذه المواقف أو يحياها بكل وجوده أو كيانه البشرى. وليس فقط بعقله كما كان يدعى الفلاسفة العقليون وأصحاب نظرية المعرفة. والفلسفات الوجودية بوجه عام هى الفلسفات التى كان لها فضل الاهتمام بالانسان اهتمامًا مباشرًا أى بحقيقته الواقعية وبتجربته المعاشة. ونقطة بدئها هى «الإنسان الموجود فى العالم» أو الكائن البشرى الموجود فى العالم. فالإنسان بكيانه البشرى الواقعى الموجود فى العالم ليس عقلا فقط، وليس ذاتًا أو شعورًا فقط بل هو تجربة شاملة يخوض فيها مواقف يلتحم خلالها التحامًا واقعيًا مع الحياة والناس.

ومن الخير أن نقصر الحركة الوجودية على الفلاسفة الذين اقترنت هذه الحركة باسمهم، وهم كير كجوورد الفيلسوف الدينماركى، وهو المؤسس للحركة، وكارل ياسبرز ومارتن هيدجر الفيلسوفان الألمانيان، وأصحاب مدرسة باريس الوجودية الملحدة وعلى رأسهم جان بول سارتر ثم جابريل مارسل ممثل الوجودة المؤمنة.

والفلسفة الوجودية بوجه عام ثورة على نظرية المعرفة ورد فعل قوى ضد الأهمية التى أضفتها عليها الفلسفات العقلانية،فإذا كان ديكارت قد قال «أنا أفكر فأنا إذن موجود» ليقرر بهذا أن العقل هو الوسيلة المثلى لمعرفة الوجود فإن كير كجوورد يرد عليه قائلا

«كلما ازددت تفكيرًا قل وجودى» أو «أنا أفكر فأنا لست موجودًا» وذلك ليبين لنا إن إحساس الإنسان بوجوده لا يتضح له من خلال تفكيره المنظم بل من خلال تجربته المعاشة التلقائية مع الحياة. وإذا كان العقليون يتحدثون عن العقل الإنسانى باعتبار أنه يمثل جميع البشر لأن هؤلاء يكونون نسخة واحدة فإن الفلاسفة الوجوديين على العكس من ذلك يرون أن كل فرد أو كل كائن بشرى يكون فى حد ذاته قلعة من الفردانية خاصة به ومقفلة عليه لأن كلا منا له عالمه الخاص به وحده، وله تجربته المعاشة التى يجتر فيها ذاته اجترارًا وتكون وقفًا عليه دون غيره من الناس.

والإنسان فى نظر الفلسفات الوجودية كائن ممزق يمزقه التوتر الباطنى على نحو شديد يخلف فيه أخاديد عميقة ويتركه مثخنًا بالجراح والشروخ. ولهذا فإنها اتخذت لنفسها شعارًا قول تولستوى: «الهدوء خيانة لحياة النفس» والوجود الإنسانى أو البشرى فى هذه الفلسفات وجود تاريخى. وهذا هو ما يسمونه بتاريخية الوجود. وليس المقصود بذلك أن وجود الإنسان عندهم له تاريخ أى ميلاد وحياة وموت بل المقصود به أن له تاريخية عميقة تربطه بمواقف واقعية وتجارب حية تجعل من وجوده وجودًا متزامنًا يجرى فى الزمان ويرتبط بالحياة لأن الفرد عندهم ملتحم بالحياة التحامًا مباشرًا من خلال مواقف.

ولهذا نجد سارتر يتحدث عن الكوجيتو، وذلك لأن الكوجيتو بوجه عام معناه إثبات الوجود أو إثبات إنية الإنسان أو قوله عن نفسه «أنى أنا». ولكن الكوجيتو فى فلسفة سارتر يختلف فى معناه فى الكوجيتو الوظيفى الذى حصر ديكارت وظيفته فى التفكير أو فى الشك. وتصور أن الإنسان منا لا يمكن له أن يثبت وجوده وإنيته إلا من خلال هاتين الوظيفتين وهما التفكير والشك. والكوجيتو عند سارتر ليس هو أيضا الكوجيتو الترنسندنتالى الذى التقينا به عند كانط يقدم لنا المعرفة القبلية القائمة على التأمل العقلى المسبق أو السابق على الاحتكاك بالواقع، بل هو ذلك الكوجيتو الملتحم مع المواقف أو هو بالأحرى ذلك الكوجيتو السابق على التأمل العقلى.

والجو الخاص الذى يعيش فيه الفلاسفة الوجوديون هو جو المعاناة الذاتية المهمومة وهو جو الحصر النفسى لأن الفرد عندهم ألقى به فى الكون إلقاءً وترك وحده مع الطوفان. وأخيرًا فإن الوجود البشرى عند الفلاسفة الوجوديين وجود مفارق لذاته، يسعى دائما إلى الخروج من ذاته والى البحث وراء شىء آخر يغاير ذاته، على طريق يحقق فيه إمكانياته.

ومـن أجل هذا فلابـد أن يتصف هذا الوجود بالاختيار الحر. وبـكل ما فى هذا الاختيار من تحمل للمسـئولية ومن حب للمخاطرة، لأن الإنسـان عندهم صانع وجوده ورب أفعاله والأمـر كله بيده. لكـن ليس معنى هذا أن حرية الفرد عندهـم مطلقة بل هى حرية مقيدة لا يوجـد فيهـا الاختيار إلا مصاحبًا لعدم الاختيار. وهذا الأخير يتمثل لديهم فى المقاومة التى تعترض فعل الإنسـان عن طريق العقبات التى يلقاها، والشكائم أو الظروف الضاغطة التـى تحد من انطلاقاته، والحواجز يأتى من ذلك الوجود المبنى للمجهول وهو يمثل كل ما هو اجتماعى ولا شخصى، كل ما يمثل ذلك الوجود الجاهز الذى يجده الكائن البشرى مرسـومًا أمامه ولا حيلة له إلا الانخراط فيه أو – على حد تعبير مارتن هيدجر – السـقوط فيه. ولهذا فإن الوجود البشرى وجود مهدد.

فالإنسـان أمام الوجود الواقعى الممتد لا يشـعر إلا بشـعور واحد فقط هو شعور الجزع والغثيان: الجزع والهم إذا كان الأمر يتعلق بالوجود العام – وهو الذى يميز موقف سارتر، والغثيان هو الشـعور الذى نحس به أمام الواقع عندما نكتشـف أنه وجود مسـتغلق يفتقر إلى مبررات وجوده. وأمام هذا الواقع لا تصبح الأشـياء وسـائل لتحقيق أهداف الإنسان، ولا تصبح موضوعات للمعرفة أو الإدراك ولا تغدو نقط ارتكاز لأفعاله أو أدوات بل لا تصبح حتى عقبات أمامه، بل تكون دائمًا هناك لا مبرر لوجودها، ولا مغزى لها. إنها تترنح فى وجودها أمام الإنسـان فى وجود مجانى. إنها قد أضحت شبيهة بوجوده هو، لأن وجوده هو الآخر لا مغزى ولا مبرر له، لأنه وجود مجانى يسيطر عليه الشعور بالغثيان فى داخله وفى الخارج على السواء.

طبعًا هناك أناس فى المجتمع لا يشعرون بهذا الغثيان. هؤلاء يقولون دائمًا بأنه لا توجد مشـكلة وأنهـم فى وفاق دائم مع الأوضاع القائمة ومع الأشـياء وأن ثمـة نظامًا وأن هناك قيمًا ومواصفات وحقيقة قائمة. وأن كل شـىء قد وجد لديهم حلا وهؤلاء يسـميهم سارتر «القذرون» ونستطيع أن ندعوهم بالمنافقين الذين يراءون الناس تراهم دائمًا مذبذبين، لا إلى هؤلاء ولا إلى أولئك.

فـى هذا الجو الأثير لدى الفلاسـفة الوجوديين يحدد بول سـارتر فـى كتابه «الوجود والعدم» العلاقة بين الإنسان والعالم على النحو التالى:

فهو يقسم الوجود إلى قسمين: وجود فى ذاته ووجود من أجل ذاته. الوجود فى ذاته هـو وجود الأشـياء، ووجود العالـم الذى توجد فيه هذه الأشـياء. والوجود من أجل ذاته هو وجود الوعى. أما الوجود فى ذاته فهو «الهوهو» أو هو الوجود المتطابق مع نفسه دائما

هكذا فى ذاته. لا يتصدع، لا يستطيع أن يفارق ذاته. إنه وجود عصى، لا نستطيع أن ننفذ إليه، ويعترض دائما طريق الوعى أو مسيرته. إنه إذن وجود يتخطى ذاته دائمًا، يفارقها أو يفارق بعض نفسه ليحقق ذاته. فهو فى سعى دائمًا من أجل ذاته أو من أجل أن يمسك بذاته وهيهات له أن يصل إلى هذا الهدف لأنه يظل دائمًا أو من أجل تحقيق التوافق مع نفسه. وهذا الوجود من أجل ذاته هو وجود الوعى أو هو الذات، بشرط أن لا نفهم من الذات هنا أنها مجرد الذات العارفة.

ويقدم لنا سارتر عنوان كتابه الرئيسى وهو كتاب «الوجود والعدم» مصحوبًا بعنوان فرعى هو «محاولة فينومينولوجية لإقامة علم وجود عام». ذلك أن التفكير الفلسفى المعاصر قد نجح فى رأى سارتر فى القضاء على عدد من الثنائيات عرفها تاريخ الفلسفة: الثنائية بين الشىء كسلسلة من المظاهر وجوهر الشىء – الثنائية بين وجود الشىء بالقوة ووجوده بالفعل – الثنائية بين عالم الظواهر وعالم الشىء فى ذاته. وهو لم ينجح فى القضاء على تلك الثنائيات إلا باهتدائه إلى فكرة الظاهرة كما نلتقى بها عند هوسرل. إذ إن الظاهرة عند هذا الأخير هى كل حقيقة الشىء. ولهذا يسميها سارتر «المطلق النسبى». أما مهمة الفيلسوف فقد انحصرت فى أنها مهمة وصفية، يصف بها الظواهر فى وجودها المطلق النسبى هذا.

وفى الوقت نفسه، يتضح لنا أن سارتر يعارض المثالية العقلية. فهو يفرق بين وجود الظاهرة والظاهرة فحسب أو ظاهرة الوجود. فكل ظاهرة لها وجود يتعدى كونها مجرد ظاهرة. حقًّا إن الأشياء ظاهرات تدرك وجود الظاهرة إلى مجرد ظاهرة. أما سارتر فيعارضها ويقول فى هذا الصدد معارضًا باركلى مثلا: إن وجود الظاهرة لا يمكن أن ينحل إلى مجرد وجودها المدرك. ويسمى سارتر ذلك الجزء من وجود الظاهرة الذى يتعدى كونها مجرد ظاهرة بالوجود المتعدى للظاهرة ويطلق عليه أيضا اسم «الوجود المتفوق أو المتعالى على الشعور» ومن أجل ذلك وتمشيًّا مع هذا النقد الذى يوجهه سارتر ضد المثالية نجده يقرر أن نظرية المعرفة لم تعد تصلح كنقطة بدء فى الفلسفة لأن الوجود سابق على المعرفة العقلية، وهو سابق على التفكير أو على الماهية. وبعبارة أخرى فإن سارتر هنا يتعامل مع طبقة من الوجود سابقة التفكير وعلى المعرفة.

والعلاقة المثلى بين الوعى أو الشعور وبين موضوعه هى علاقة حضور فقط وذلك لأن الوعى واضع لموضوعه أمامه فحسب، وليس له بحال من الأحوال. وبوسعنا أن نقول أيضا إن الوعى مصاحب لوجود الموضوع أو يوجد فى حالة معينة معه، سواء كان هذا الموضوع فى الخارج مع الأشياء التى يزخر بها العالم أو فى الداخل مع الصور الشعورية أو مع صور المخيلة أو مع الانفعالات.

لكن علينا أن نفرق فى داخل الشعور أو فى داخل الأنا المصاحب لموضوعاته الداخلية بين حالتين له: بين أنا غير المشعور به وهو الأنا فى موقفه الطبيعى أو العادى من هذه الموضوعات وبين الأنا المشعور به الذى يكون فيه الشعور متعقلاً لموضوعاته واعيًا به تماما. وهذه الحالة الأخيرة هى حالة الفيلسوف الحق وهى التى تهمنا بصفة خاصة. وفيها ينبغى أن نتفادى خطأين وقع فيهما فلاسفة سابقون على سارتر عالجوا صور المخيلة أو حالات الانفعال. فصور المخيلة بدت فى نظر كثير من الفلاسفة على أنها أشياء، ولكن على درجة أقل فى وجودها من وجود الأشياء الواقعية بمعنى أن هؤلاء الفلاسفة نظروا إلى صور المخيلة على أنها مسخ أو شبح لوجود الأشياء أو على أنها صورة باهتة للوجود الواقعى أو على أنها وجود من الدرجة خاص يختلف عن وجود الأشياء الواقعية. والفارق كبير بين النظرتين، فصور المخيلة عند سارتر تتمتع بوجود له طبيعته الخاصة. ولكن علينا أن نعدل عن النظر إلى وجودها على أنه وجود متدن بالقياس إلى وجود الأشياء الواقعية هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية علينا أن نتفادى خطأ نجده فى نظرة أصحاب النظريات السيكولوجية إلى الانفعالات مثلا عندما اعتبروا وقائع لها كيان خارجى وتتمتع بنفس الوجود الواقعى الذى للأشياء المادية.وعلى هذا النحو نجد وليم جيمس يتحدث عن انفعال الشعور مثلا لا على أنه حالة شعورية بل على أنه مظهر من المظاهر الفسيولوجية. وهذا خطأ يمثل تطرفًا فى الناحية المقابلة للنظرة السابقة. أما سارتر فيقول الحقيقة إن الانفعالات ليست وقائع مادية، وليست شبحًا للوقائع، بل ظاهريات، تظهر أمام الشعور أو الوعى على أنها ماهيات لها وجود متعال أو متفوق، ثم يبادر الفرد بأن يخلع عليها دلالة من خلال سلوك معين أو مواقف معينة. ولن نستطيع أن نتفادى هذين الخطأين إلا عندما ننظر إلى الأجو أو الأنا المصاحب للعواطف والانفعالات لا باعتباره أجو أو أنا فى موقفه الطبيعى أو العادى من تلك العواطف والانفعالات بل على أنه يمثل «الأجو المتعالى»

وهو يمثل عند سارتر موقف الفيلسوف الحق وينطوى على نظرة موحدة للحالات الشعورية أو للانفعـالات أو لصـور المخيلة أو هو جماع لهم يؤلـف بينها وهو فى حالة معينة معها ومصاحب لها.

لكن تصور سـارتر للعلاقة بين الإنسان والعالم فقط عن طريق الوقوف على أقوال سارتر حول مفهوم الوجود بل حول مفهوم العدم أيضا. ويكفى أن نتذكر فى ذلك أن كتاب سارتر اسـمه «الوجـود والعدم» فما هو إذن تصور سـارتر للعدم؟ علينا أن نعرف قبل كل شـىء أن العدم عند سارتر ليس نقيض الوجود بل هو لازم للوجود أو ملازم له، بمعنى أنه داخل فى نسـيج الوجود. وللعدم مصدران: أنه قائم فى قلب الوجود فى ذاته: وجود الأشـياء. بل أن سـارتر قد ذهب إلى أنه هو ووجود الشـىء فى ذاته شىء واحد فالأشياء عند سارتر فـى حركـة دائبة على نحو ما صور لنا ذلك هيراقليطس مثلا. أن وجودها متجمد وتطورها متوقف، وذلك لأن العدم جزء لا يتجزأ من نسـيج الأشياء، وداخل فى باطنها. وليس هذا فحسـب، بل إن العدم عند سـارتر سـابق على الوجود. فإذا دخلت المقهى أبحث فيها عـن صديـق كان قد ضرب لى موعدًا فيها وأتوقع أن أجـده هناك فى انتظارى فإن اتجاه تفكيـرى نحـو صورة هذا الصديـق يجعلنى لا أرى فى المقهى كلها بما فيها من كراسـى وموائد ومشروبات وأشخاص إلا صورة ذلك الصديق. فتوقعى لرؤيته يجعلنى أقوم بإلغاء كل شىء فى المقهى. وعملية إلغاء الوجود شرط أساسى لظهور صورة هذا الصديق الذى أتوقع أن ألتقى به. أما فى حالة تأخر الصديق عن الموعد أو غيابه وعدم وجوده فى المقهى فإن عدم وجوده سـيتراءى لى وكأنه عدم لوجود المقهى كلها، بجميع ما تزخر به من أشـياء وأشـخاص. وسـارتر يريد أن يقول لنا هنا الموقف التساؤلى الذى مر بنا الآن هو عبارة عن ذلك السؤال الذى لا بد أن يكون قد مر فى خاطرى عندما أدخل المقهى وأسائل فيه نفسى فأقول: ترى، هل الصديق موجود أم لا؟

ولكن قيام العدم على هذا النحو الموضوعى فى نسيج الوجود لا يمثل إلا مصدرًا واحدًا فقط لوجود العدم، أما الثانى له فهو الإنسان لأن الإنسان عند سارتر هو الحيوان الذى يجىء العدم على يديه إلى العالم. وذلك لأن الإنسان يقوم بأفعال عدمية كثيرة فى حياته. إنه قادر مثلا على عزل ماضيه أو إلغائه وإسقاطه من حسابه، إذا تراءى له أن هذا الماضى يمثل هاوية أو حفرة أمامه أو يمثل عقبة فى وجوده أو فى طريق تحقيقه لذاته. هذا الماضى

الذى يسميه سارتر باسم «الماضى – الجدار» لأنه يشبه فى تاريخ بعض بنى البشر الحائط الذى يصطدم به الناس ويعترض طريقهم فى الحياة. وقد يكون المستقبل – وليس الماضى – هو الذى يمثل الحائط فى حياة بعض الناس الآخرين. وفى هذه الحالة أيضًا يبدو الإنسان أيضًا قادرًا على إفراز العدم، فيقول بنتيجة هذا المستقبل ووضعه جانبًا ليحصر نفسه فقط فى دائرة الحاضر أو دائرة الماضى (دائرة أمجاد الأمة الإسلامية مثلا أو دائرة عراقة الحضارة وكرم المحتد عند بعض الأفراد)

والإنسان لا يكون قادرا على إفراز العدم على هذا النحو الأخّير إلا إذا كانت له موهبة فريدة يسميها سارتر بموهبة «خداع النفس». فأهم ما يميز الإنسان أنه الكائن الذى يستطيع أن يضحك على نفسه ويلغى أثناء ذلك بعض ذاته أو يبرز بعض لحظات تاريخية على حساب فترات أخرى. والإنسان يستطيع كذلك أن يوهم نفسه بأنه شخصية مهمة أو بأنه أصبح يحتل وظيفة مهمة أو مركزًا اجتماعيًا مرموقًا أو بأنه سعيد فى حياته أو بأنه يمر مثلًا بحالة حب... وهكذا. ولن يتأتى للإنسان هذا كله إلا عن طريق قدرته على الإعدام وهى قدرة عامة تتصل حتى بقدراته الإدراكية. إنه على سبيل المثال لا يدرك هذا الشىء الذى أمامه إلا إذا قام بإعدام ما حوله من وجود للأشياء من حوله أو من وجود شيئى، وبإعدام كل العالم المحيط به. والأشياء فى هذه الحالة ستبدو أمامه وكأنها أصبحت بقعًا أو بثورًا على أرضية من العدم.

وعلى هذا النحو تكشفت أمام الإنسان – بفضل الفلسفة الوجودية – قدرات كثيرة له كانت خافية عليه محجوبة عنه بطريقة أو بأخرى. وأهم هذه القدرات قدرة الإنسان ليس فقط على تخطى ذاته بل قدرته على الانفصال عن الواقع. عن طريق التخيل الذى يقوم على إلغاء بعض هذا الواقع أو كله، والانفصال عنه تارة أخرى عن طريق إعدام بعض فترات حياته والاهتمام ببعض لحظات عمره على حساب اللحظات الأخرى، والانفصال عنه تارة ثالثة عن طريق نفى أشياء كثيرة فى حقل الإدراك الممتد أمامه بهدف تركيز الانتباه، لا يركز انتباهه فى أشياء بعينها أو فى شىء واحد بعينه إلا لأن دنيا الأشياء قد تحولت لديه إلى دنيا «أدوات». وهذا بُعد أو عمق جديد أضافه سارتر إلى عالم الأشياء المادية. فالأشياء المادية المتناثرة أمامى ليست فقط موضوعات للمعرفة وليست فقط قائمة أمامى فى مواجهتى لمقاومتى بل تمثل أيضا بالنسبة لى مجموعة الأدوات التى تعبر عن الوجود

المتضايف لإمكانياتى. إن وجودها من هذه الزاوية يرشدنى إلى أنشطتى الممكنة وإلى أفعالى المؤثرة التى من الممكن أن أقوم فيها مستخدمًا هذه الأشياء فى تحقيق أغراضى فى الحياة، فالأشياء من حولى عليها بصمات ثقافية أو حضارية – كما كان يقول هيجل – باعتبارها أدوات صنعها بشر وتؤدى إلى تحقيق تكيف الإنسان مع الحياة وتأثيره فيها وتجسد تاريخًا أو جزءًا من التاريخ وتصور فكرة أو تيار من الأفكار.

لكن يظل الإنسان قادرًا على أن ينفصل عن الأشياء المحيطة به سواء منها ما كان يمثل لديه أدوات لاستعمالاته أو لا. وما ذلك إلا لأن الإنسان عند سارتر سيظل هو الحيوان القادر على أن يقول «لا» أو هو الحيوان القادر على النفى وما ذلك إلا لأنه حر. والحرية بهذا الاعتبار هى الصفة المميزة للإنسان لأنها تعبير عن قدرته على النفى.

وهذه الحرية عند سارتر هى مصدر سعادة الإنسان ومصدر شقائه فى الوقت نفسه. إنها مصدر سعادته لأن الانسان بها يبدو قادرًا على أن يشيد لنفسه بنيانًا خاصًا، بيتًا من زجاج، يعيش بين جدرانه البللورية كما تعيش الشرنقة فى داخل خيوطها التى نسجتها هى بزفرات فيها أو فمها. وهى أيضا مصدر شقائه لأنها هى التى تمنع الإنسان من أن يقفل الدائرة على نفسه عن طريق الجرى وراء تطلعات لا حدود أمامها، وآمال لا شاطئ لها. وهى أيضًا التى تحول بينه وبين إلقاء نظرة شمولية كلية ليس فقط على العالم بل على حياته وعلى تاريخه الشخصى بفتراته أو بمراحله التى تتعاقب عليه. ولهذا فإن سارتر هنا يعيب على هيجل نظرته التفاؤلية المغرقة أو المبالغ فيها التى قامت على افتراض قدرة الإنسان على هذه الرؤية الكلية. بينما هو – فى رأى سارتر – مجرد افتراض ليس له ما يبرره فى الواقع، إذ إن الإنسان كما يعرفه سارتر هو مجموعة من الإمكانيات غير الممكنة أو هو فقاعة من الهواء لا غناء فيها.

* * *