الفلسفة الوجودية بين الرومانسية والواقعية رؤية تحليلية نقدية	د. وهبة طلعت أبو العلا قسم الفلسفة كلية الآداب ــ جامعة المنيا

إن السؤال الذي تطرحه هذه الدراسة يتعلق بطريقة فهمنا للفلسفة الوجودية. وأنا أرى أن الإجابة على هذا السؤال يمكن تقديمها بطريقتين إحداهما بالإيجاب، والأخرى بالسلب. والإجابة الإيجابية تشير إلى حقيقة أن معظم ما جاءت به الفلسفة الوجودية لكي تعلنه على الملأ، لا يتفق مع ما هو معطى في الواقع الإمبريقي. فمن هذا الاعتبار يكون حديثها في واد، والواقع الإمبريقي في واد آخر. أما الإجابة الأخرى فتشير إلى حقيقة أن ما هو سلبي ــ ومن ثم رومانسي أو ميتافيزيقي ــ من منظور "الواقع الإمبريقي"، يمكن أن يكون إيجابيا هذا إذا نظرنا إلى ما تقوله الوجودية في ضوء اعتبارات أخرى سوف نوضحها فيما بعد. في هذه الحالة الأخيرة لن تكون الفلسفة الوجودية فلسفة رومانسية وإنما تكون فلسفة "واقعية" بكل ما في الكلمة من معنى!

هذا يعني أن الدراسة التالية سوف تتعامل مع قضيتين إحداهما تخص "الوجودية كفلسفة رومانسية"، والأخرى تخص "الوجودية كفلسفة واقعية". ونظرا لأن التحليل سوف يدفعنا، كما سوف نرى، إلى صدق النقيضين أو الموقفين معا، فإن هذا سوف يقودنا إلى محاولة المصالحة بينهما من خلال تقديم إمكانية ثالثة سوف تفرض نفسها في الموضع الذي خصص لها.

ولسوف نبدأ أولا بالتعامل مع "الوجودية كفلسفة رومانسية"، ومن ثم يكون سؤالنا الأول هو سؤال عما هو رومانسي في هـــذه الفلسفة. وللإجابة على هذا السؤال أقول: إذا نظرنا إلى هذه الفلسفة في ضوء الواقع الإمبريقي المعطى سوف نجد أن معظم ما تقولـــه يتصف بالرومانسية والتجرد عن الواقع العيني.

فالمبدأ الأول للوجودية، أعني، مبدأ "سبق الوجـــود علـــى الماهية"[1] ، يصبح رومانسيا إذا قسنا المضـــامين الممكـــنة التـــي ينطوي عليها بما هو متحقق فـــي الواقـــع الإمـــبريقي. لأن هـــذه المضامين تؤكد على وجوب تحقيق المرء لماهيته "بذاته" عبر كـــل لحظة من لحظات حياته، وأن هذه الماهية لا تكون محـــددة ســـلفا لأنه هو الذي يحددها عبر كل فعل من أفعاله. والواقع الإمـــبريقي يوضح، على عكس ذلك، أن معظم النـــاس يلجئـــون دومـــا إلـــى "وسائط" (الناصح، أو القانون الأخلاقي، أو النص الديني، وغيرها) لكي تساعدهم على تحقيق ماهية منفصلة أو موضوعية متصـــورة سلفا وتكون مفروضة على الواقع ويتعين على "الكل" مجاراتها!

وإذا كان مبدأ سبق الوجود على الماهية يؤكد هكـــذا علـــى الاختيار، أعني، على وجوب اختيار المرء لماهيته بذاته، وإذا كـــان صحيحا، طبقا للموقف الوجودي، أن الاختيار يقتضي الحرية، وأن الحرية تفترض المسئولية، فإن الأكثر صحة هو أن الفهم الوجـــودي لمضامين الحرية والمسئولية يختلف تماما عن الرؤية العادية التـــي لدى الناس عن هذه المضامين.

فالحرية التي تبشر بها الوجودية لا تعني "حرية الإرادة" فحسب وإنما تعني أن الإنسان هو الحرية. هذا يعني أن الحرية تكون هنا مرادفة لوجود الإنسان نفسه أو هي هي وجود الإنسان، وهي لا تُفهم إلا إذا اعتبرنا الإنسان عبارة عن "كل" أو "جشتلط" أو منظمة كلية، بمعنى أن كل ما يشكل الإنسان كذات يشارك في الحرية أو في الفعل الحر، يدخل في ذلك البيئة، والثقافة، بل وحتى الماضي الذي يتذكره المرء والذي لا يتذكره. كما يعني أيضا أنه حتى سائر الأعضاء التي تشكل الإنسان تشارك في الحرية، يدخل في ذلك حتى خلايا جسده. فهذه الأجزاء تستمد حريتها من "الكل" الذي تنتمي إليه، والذي يسبقها من الناحية الأنطولوجية، غير أن العكس غير ممكن، بمعنى أن الكل لا يستمد حريته من الأجزاء التي تنتمي إليه، لأن الأجزاء بمعزل عن "الكل" ــ كالذراع، أو القدم، مثلا ــ يكون كل جزء منها خاضعا للتحديد أو الحتم الكلي ومن ثم يفتقد إلى الحرية.(٢)

ومما لا شك فيه أن هذا الفهم الوجودي لمعنى الحرية، يختلف عن الفهم المعطى في الواقع الإمبريقي. فالواقع الإمبريقي يفهم الحرية بأنها "حرية" إرادة" ليس إلا، وهذا هو ما أثار الصراع التقليدي الدائم بين أنصار "حرية الإرادة" وبين أنصار "عبودية الإرادة"، بين اللاحتميين والحتميين، ذلك الصراع الذي يبدأ فيه الطرفان بالاتفاق على وجود "شيء" في الإنسان يسمى "الإرادة"، ثم يختلفان بعد ذلك حول ما إذا كان ذلك الشيء يتمتع أو لا يتمتع بالحرية.

ومما لا شك فيه أن طرح المشكلة على هذا النحـــو يجعـــل الإنسان بالضرورة عبارة عن "شيء" أو "موضوع" أو ظاهرة مـــن ظواهر الطبيعة التي يمكن دراستها بنفس المناهج الموضوعية التي تدرس بها سائر الظواهر الأخرى، الأمر الذي يجعله بالتالي عبارة عن "شيء" محدد تماما أو خاضع للحتمية.[٣] وما دمنا لســـنا هنـــا بصدد تقويم صدق أو كذب الفهم الوجودي، والفهم العادي لمعنـــى الحرية، حيث إن ذلك سوف يهمنا فيما بعد، فســـوف نكتفـــي هنـــا بالتركيز على الاختلاف الذي ذكرناه بينهما والذي يجعل الوجوديـــة تكون من هذا الاعتبار فلسفة رومانسية.

أما إذا نظرنا إلى الفهم الوجودي للمسئولية فسوف نصـــــل أيضا إلى نفس النتيجة، أعني، أن هذا الفهم هو فهم رومانســـي إذا أخذ بمعيار التجربة العادية. فالمسئولية بالمعنى الوجودي تحتم على المرء أن يكون مسئولا ليس فقط عن ما يصير إليه وإنمـــا يكـــون مسئولا أيضا عن ما يصير إليه الجنس البشـــري ككـــل. ونظـــرا لجسامة هذه المسئولية فهي تجعله يعيش في قلق ليس على مصـــيره فحسب وإنما على مصير الجنس البشري أيضا، الأمر الذي يجعلـــه يختار كل اختياراته في "خوف ورعدة"، كما قال "كـــيركيجورد"[٤] ، ويعايش ما يطلق عليه الوجوديون اسم "دوار الحرية"، ذلك الـــدوار الممتع الذي ينتج عن حقيقة عدم وجـــود أي قواعـــد مســـبقة يتـــم الاختيار في ضوءها وتجعل أحد الأفعال مرجحا على آخر بشـــكل يمنع هذا الدوار، وعن كون أن المرء هو الوحيد الذي يختار، فـــي ضوء حقيقة أنه هو الذي يضفي القيمة على الأشياء مـــن خـــلال

اختياره لها نظرا لعدم وجود أشياء تتمتع بالقيمة في ذاتـــها ومـــن حيث المبدأ، حيث يكون هو وحده هو الذي يضفي الصواب على ما سوف يكون صوابا.

ومن جديد أقول إن هذا الفهم متجرد عن الفهم المتحقق فـــي الواقع الفعلي وذلك لأن معظم البشر لا يفهمون المســـئولية بـــهذا المعنى، ولا يعيشون في "خوف ورعـــب"، أو فـــي "قلـــق" علـــى اختياراتهم سواء لما يصيرون إليه أو لمـــا يصـــير إليـــه الجنـــس البشري ككل. فهذه الاختيارات لا تتعدى كونها اختيارات مباشـــرة معبرة في الغالب عن الأنانية (كما قال "هوبز")[٥] وتـــأتي كحلـــول لمشكلات خاصة مباشرة، ومن ثم فإن القلق عليها ــ إن وجد أصلا ــ سرعان ما يزول بزوال تهديد الخطر الكامن في الاختيـــار، ولا يعيشون دوما في ذلك القلق المـــهدد دومـــا الـــذي يتحـــدث عنـــه الوجوديون، والمرتبط بالاختيار المستمر في الوجود.

وحتى إذا قلنا إن المرء العادي يهتم بالآخرين، فإن الحقيقـــة هي أن هذا الاهتمام يقتصر في الغالب على نطاق البيئة ولا يتعداها إلى حيث الاهتمام بالجنس البشري ككل، وذلك بغض النظر عمـــا إذا كان هذا الاهتمام يأتي بدافع الأنانية أو المصلحة الخاصـــة، أو بدافع الرغبة في مصلحة الآخرين، أو في كليهما معا.

حقا إن معظم الناس يرون أن فكرة التضامن مـــع الجنـــس البشري ككل هي فكرة يوتوبية ومن ثم تدخل فـــي عـــداد الوهـــم. فاهتمام المرء بالآخرين يكون موجها في معظم الأحوال إلى أسرته ثم إلى أقاربه ثم إلى البيئة المحيطة به. أما فكرة الاهتمام بـــالجنس

البشري ككل فهي تبدو وقفا على "قلة قليلة" للغاية من البشر، حتى وإن بدا هذا الموقف أكثر نبلا من منظور الطبيعة الإنسانية المشتركة.

حتى الاختيار بالمعنى الذي يقول به الوجوديون يختلف عن معنى الاختيار الذي يوجد في الواقع العادي الذي يشكل غالبية الناس. فالوجودية تقرر أن الاختيار لا يكون أبدا اختيارا بين هذا الشيء أو ذاك، أو هذا الشيء بدلا من ذاك، وإنما هو اختيار الاختيار ليس إلا، وذلك لأن الاختيار بين هذا الشيء أو ذاك يعني ضمنا أن الوجود يكون محددا بالماهية من ناحية، وغير متمتع بالحرية من ناحية أخرى. وهذه رؤية مجافية لما هو متحقق في الواقع حيث إن اختيارات الغالبية العظمى من الناس تكون بين هذا الشيء وذاك، بل وفي ضوء قواعد ومبادئ محددة سلفا الأمر الذي يعني ضمنا أن وجودهم يكون محددا بماهية محددة سلفا وتتحكم فيهم، وأنهم بالتالي غير أحرار في حقيقة الأمر وإنما يعيشون في وهم الحرية.

صحيح أن تحدد الوجود بماهية سابقة يمكن أن يؤخذ في بعض الأحيان على أنه لا ينفي الحرية، وذلك باعتبار أن الحتمية أو العلية تتمتع بجانب إيجابي إلى جانب تمتعها بجانب سلبي. والجانب السلبي يشير إلى تلك الصور من الحتمية التي لا نملك حيالها أي شيء مثل عدم إمكانية الموجودات الإنسانية العيش تحت الماء ــ كالأسماك ــ بدون أدوات مساعدة، أو عدم إمكانية القفز من على الأرض إلى القمر، إلى غير ذلك من القيود التي تفوق

قدرات الإنسان الطبيعية، والتي لا تتبدى لنا على هيئة قيود نظرا لإدراكنا أننا لا نستطيع أن نفعل المستحيل. أما الجانب الإيجابي فيشير إلى أن الحتمية لا ينتج عنها بالضرورة نفي الحرية. والمثال الذي نضربه على ذلك هو مثال تمتع سائر الموجودات الإنسانية بنظام بيولوجي مشترك، ومع ذلك فإن هذا لا يمنعهم من تطوير إمكاناتهم واتجاهاتهم في اتجاهات مختلفة تفرز موجودات مختلفة.(٦)

غير أن هذا التدليل على الحرية مع إقرار الحتمية **لا** يتفق مع الفهم الوجودي لطبيعة الحرية، لأن الحرية بالمعنى الوجودي لا تعرف أي قيود اللهم إلا قيد واحد، أعني، قيد المسئولية أو ضرورة الالتزام ليس فقط تجاه ذات المرء وإنما تجاه الجنس البشري أيضا، وهذا ليس قيدا خارجيا على الإطلاق. فالمسئولية هي المقياس الذي تقاس به أبعاد الحرية المترامية الأطراف. فنظرا لأن المرء يكون، كما ذكرت، مسئولا عن نفسه وعن الجنس البشري أيضا، فإن أفعاله لا تكون عشوائية أو فوضوية أبدا. فهو يكون مشرعا للجنس البشري من خلال كل فعل من أفعاله، وذلك لأن مسئوليته عن الجنس البشري تحتم عليه ذلك. وهذا يعني أنه لا توجد أي قيود على المسئولية ــ ومن ثم على الحرية ــ إلا المسئولية ذاتها. فالمرء لا يستطيع أن يكذب لأنه لو كذب فسوف يكون قد جعل من الكذب قانونا عاما يمارسه كل البشر انطلاقا من كونه المشرع لهم، الأمر الذي يجعل الحياة الإنسانية مستحيلة ــ باعتبار أن الصدق يقوم بدون الكذب، غير أن العكس غير ممكن.

والمرء لن يستطيع أن يسرق أيضا، وذلك لنفس السبب، وهلم جرا. وهذا يعني أنه لن يرتضي للجنس البشري، وكما يقول "كـــانط"،[٧] بل ولســـائر الديانـــات التقليديـــة، إلا مـــا يرتضيـــه لنفســـه.

صحيح قد يكون الكذب، والسرقة، بل وحتى الخداع الذاتي، مفيدا لبعض الوقت. غير أن الأمر غير مرتبط هنا، وكمـــا تؤكـــد البراجماتية، بما هو مفيد على المدى القصير، وإنما بما يفيد علـــى المدى الطويل، ويكون مفيدا "للكل" أيضا.

غير أن هذا بكل تأكيد فيه مجافاة لطبيعة "الواقع" المتحقـــق في الوجود العيني. فالواقع يقر فكرة "الضعف الأخلاقي" التي تقـول بالميل إلى النسبية، التي ورد ت بمعنى من المعاني فـــي المذهـــب الأخلاقي الأرسطي ــ وذلك على النقيض من مذهـــب "أفلاطـــون" المطلق والمذهب الكانطي في الواجب الذي يعد هو الآخر مذهبا في الأمر المطلق ــ وصادق عليها القديس "بولس" فيما بعد، وأعني بها الفكرة التي تقول إن الإنسان يفعل أحيانا الشر الذي يجب ألا يفعله، كما أنه لا يفعل أحيانا الخير الذي يجب عليه أن يفعله.[٨]

صحيح أن بإمكان الوجودية أن تقر نفـــس هـــذا الموقـــف، خاصة وأنها تقر إمكانية خداع الفرد للآخرين[٩]، باعتبار أن ذلـــك يكون ضروريا للمحافظة على التفرد الذاتي الأصيل، والبعد عـــن خداع الذات باعتباره أعظم رذيلة في عرف الوجودية ــ لأنه مـــا أن يفكر المرء في أن يخدع ذاته، حتى لا تكـــون لـــه ذات لكـــي يخدعها: إنه يصبح عبارة عن "شيء" من الأشـــياء، ويكـــف عـــن الوجود الأصيل. حقا، إن الوجودي لا يقترب كثيرا من "الآخـــر"،

أن الفهم الوجودي يبدو رومانسيا في ضوء المعيار العادي للتجربة العادية، أو هو يعبر، في أفضل الأحول، عن موقف قلة قليلة للغاية من البشر!

وإذا أردنا أن نمضي في تعقب المزيد والمزيد مما نراه في أفكار الوجودية مجافيا لما هو حادث في الواقع المعطى، فقد نستطيع أن نشير على وجه الخصوص إلى فكرتي "كيركيجورد" عن "التعطيل الغائي للأخلاقي"، وعن "ذاتية الحقيقة"، وعن فكرة "نيتشه" عن "السوبرمان" أو "الإنسان الأعلى". وذلك لأن هذه الأفكار تكشف بصورة واضحة عن رومانسية الأفكار الوجودية وتجردها عن الواقع العيني.

ولكي نوضح ما يقصده "كيركيجورد" بالتعطيل الغائي للأخلاق، يتعين علينا أن نوضح كيف أنه يفرق بين ثلاث مراحل للحياة ومن ثم للاختيار. أولها المرحلة الحسية، وثانيها المرحلة الأخلاقية، وثالثها المرحلة الدينية. وفي المرحلة الحسية يقوم الاختيار على رغبات المرء الخاصة، أي يكون صادرا عن قلبه أو عن غريزته. وصاحب هذه المرحلة يرفض أن يسأل نفسه عما إذا كان من الواجب عليه الاستمرار هكذا في الاندفاع القلبي القائم على الرغبة. كما يرفض أيضا أن يسأل نفسه عما إذا كان يريد أن يكون نفس المخلوق الذي يفعل بناء على رغباته. لأن التفكير المتضمن في مثل هذه التساؤلات يفترض نوعا من النقد-الذاتي تلعب فيه المعايير أو المبادئ المعيارية دورا مهما. حيث يتحتم على المرء في هذه الحالة أن يأخذ هذه المعايير بجدية حتى

يتمكن من إثارة مثل هذه التساؤلات. وفي حالة الاختيار الحسي، إما أن المرء يكون مفتقدا إلى هذه المعايير أو لا يأخذها بجدية. وهذا هو السبب الذي جعل "كيركيجورد" يقول إن الاختيار الحسي ليس اختيارا. فالاختيار يعكس التزاما من جانب الذات، وفي الحياة الحسية يكون الشخص مدفوعا برغباته المباشرة ولا يستطيع أن يضع مبدأ معينا يلتزم به في اختياره.(١٣)

أما في المرحلة الأخلاقية، فنجد أن المرء يحتكم إلى معايير يقيس بها ذاته. والشخص الذي يختار اختيارا أخلاقيا تكون له إرادة تتألف من مبادئه، وهذه المبادئ تشكل على الأقل بدايات الالتزام الضروري لتقدير الذاتية. في هذه المرحلة يكون الاختيار مسألة جادة، فكل شيء يتوقف عليه في الحياة الأخلاقية. وفي هذه المرحلة يواجه المرء قلق الوعي-الذاتي، ذلك القلق المرتبط بالاختيار والمسئولية، والذي أشرنا إليه فيما سبق. فهنا يقدم المرء ولاءه لمبدأ أو معيار، ولكن مادام أن المرء في المرحلة الأخلاقية يكون لم يصل بعد إلى المرحلة الدينية، فإن هذا يعني أن المرء لا يقدم في هذه الحالة ولاءه لشيء يكون موضوعا دقيقا لولائه. هذا يعني أن "كيركيجورد" يشير هنا إلى نوع من الالتزام لا يستطيع أن يحققه الشخص الذي يختار أخلاقيا. والإيمان وحده، الالتزام تجاه "الله"، تجاه اللامتناهي، هو الذي يستطيع أن يحقق جوهرا للذات يكون غائبا في نوعي الاختيار السابقين.(١٤)

لأن هذا الاقتراب يجعل فرديته وفردية "الآخر" محل شك، لأن كل واحد سوف يتصرف في هذه الحالة ليس تصرفا فريدا، وإنما سوف يتصرف ما يراه منعكسا في عيني الآخر، وهذا وحده يكون كفيلا بهدم فرديته الأصيلة، الأمر الذي يحتم خداع الآخر متى كان ذلك ضروريا للإبقاء على أصالة الفرد وعدم خداعه لذاته، لأن الآخرين، كما يقول "سارتر"، هم الجحيم![١٠]

غير أنه حتى هذا الفهم لطبيعة العلاقة بالآخرين لا يستقيم مع الفهم الذي يؤكد عليه معظم الناس في الواقع العيني. فالناس يفضلون في العادة التعايش والتواصل معا، وهم على استعداد دائم لتقديم تنازلات هائلة للاقتراب من الآخر. كما أن الوجوديين أنفسهم لا يتفقون حول هذا الفهم. فالبعض منهم، مثل "هيدجر" و"نيتشه"، يؤكد على أن مثل هذه الحياة تكون أشبه بحياة "القطيع" ويكون المرء فيها مجرد فرد من أفراد القطيع يقبل ما يمليه عليه الآخرون. والبعض الآخر، أمثال "يسبرز"، يؤمن بإمكانية التواصل والعمل "معا" من أجل هدف مشترك لا تنتفي قيمته، وكما يقول "كابلان"[١١] ، بحقيقة المعية. وعلى الرغم من أن "كابلان" يجد أن هذا الموقف الأخير يتعارض مع المقدمات الوجودية التي تؤكد على التفرد والذاتية، إلا أن لنا رأيا معارضا لذلك سوف نوضحه في الموضع الذي خصص له في الدراسة.

والسؤال الذي يطرح نفسه مرة أخرى هنا هو سؤال عما يقصده الوجودي بالتفرد الأصيل. وذلك لأن معظم، إن لم يكن كل، مضامين هذا السؤال، تشير إلى تعارض حاد بين الفهم

الوجودي لهذه المضامين وبين الفهم العادي لـــها الموجـــود عنـــد الغالبية العظمى من الناس. فالوجودي يؤكد، كما ذكرت، علـــى أن الفرد لن يكون أصيلا إلا إذا كانت اختباراته تخصه هـــو وليســـت نتاجا لما يعطيه له أي شخص آخر. والفردية الأصيلة، كما يراهـــا الوجودي، هي فردية متمردة دوما ومن ثم تكون منكدة باســـتمرار لحياة المرء. فهي لا تقنع بموقف محدد أو تتوقف عند حد تحقيـــق اختيار من الاختيارات، وإنما تحث المرء دوما على تجاوز ذاتـــه إلى ما ليس بعد. ولهذا فهي تصيبه دوما بالغم لكونها لا تتوقف عند حد معين وإنما تكون دوما في حالة تجاوز مستمر لنفســـها. غـــير أن الفردية الأصيلة تكون أيضا، ومن الناحيـــة الأخـــرى، الخـــير الأسمى بالنسبة للمرء. فلا أحد يفتتن بفرديته قدر الوجودي حتـــى وإن كانت الفردية الأصيلة منكدة بالنسبة له.[١٢]

ولكن حتى هذا الفهم لا يستقيم، كما ذكرت، مع الفهم العادي لمضمون التفرد. فالناس في العادة لا يفتتنون بذواتـــهم إلـــى هـــذا الحد، بل وربما يوجهون افتتانهم، في مراحل معينة من حياتهم، إلى الآخر، بدلا من الافتتان بذواتهم. كما أن الحياة بالنسبة لعامة الناس لا تكون كئيبة وقاتمة ومليئة بأفكار مثل القلق، واليأس، والمـــوت بالقدر الذي تقول به الوجودية. إن العكس هو الصحيح. فالحياة عند عامة الناس تكون مليئة بصور كثيرة من البهجة والسعادة أو تجمـع بين النقيضين على أقل تقدير. صحيح أن الوجوديين يجدون متعـــة في أخذهم على عاتقهم هذه السلبيات، لأنها تكون عندهم إيجابيـــات، مادامت هذه هي ضريبة التفرد الأصيل. غير أن حقيقة الأمر هـــي

فما هو، إذن، الاختيار الديني الذي يتعطل فيه الأخلاقي لأجل غاية أعلى أو أسمى؟ هنا يؤكد "كيركيجورد" أن حالة الاختيار الديني لا تعني أنها مسألة استبدال لنوع معين من المبادئ بمبادئ أخرى ــ لأن هذا يعني فهم حالة الاختيار الديني على أنها مجرد نوع من الاختيار الأخلاقي. ففي الاختيار الأخلاقي نتصرف بناء على مبادئ عامة، ونعتبرها موضوعية وتنسحب على سائر الموجودات الإنسانية. فمن المحتمل أن نقدم ــ وهذا ما تفعله حقا معظم النظريات الأخلاقية ــ برهانا يؤيد نظرية أخلاقية بعينها. وهذا البرهان سوف يقدم لنا سببا وجيها أو كافيا لاعتبار مبادئنا الأخلاقية المبادئ الصحيحة بالفعل. غير أن "كيركيجورد" يرى أن الإيمان يكون تحديدا عبارة عن "وثبة إيمانية". فليس هناك يقين ولهذا يجب على المرء أن يرغب في الإيمان بينما يدرك في نفس الوقت أن الناحية الموضوعية تؤكد عدم يقينية وجود "الله". وهذا النوع من الوثبة هو الذي يصلح للالتزام الضروري للاختيار الديني. وهذا النوع من الالتزام، هذا النوع من العاطفة، هو الذي يجعل المرء الذي يختار يكون عبارة عن ذات. فالوعي بعدم اليقين الموضوعي المتضمن في التزامي تجاه "الله" وفي التزام ذاتي تجاهه، هو (الوعي) الذي يجعل الإيمان إيمانا. فالمرء الذي يؤمن استنادا إلى استدلال تاريخي أو إلى برهان فلسفي مجرد لا يكون لديه أي إيمان. فالعاطفة الإيمانية الداخلية تتطلب الوعي بعدم اليقين الموضوعي.(١٤)

هذا يعني أن "كيركيجورد" يـــرى أن المرحلـــة الإيمانيـــة، مرحلة الاختيار الديني، تقتضي نوعا خاصا من الالتزام يتجـــاوز الاهتمام الأخلاقي. هذا الالتزام يتمثل في أن الإيمان لا يتـــم بنـــاء على مبررات موضوعية لأن سائر المبررات الموضوعيـــة التـــي تؤخذ بالعقل النظري الخالص تكون محل شك، نظرا لعدم وجـــود أي ضمانات موضوعية على وجود "الله" سواء في محيـــط العقـــل الخالص أو حتى في محيط الإيمان. ومن ثم فإن الإيمان يقتضـــي "وثبة" لا عقلانية يتعين على المرء اتخاذها حتى وإن لم تكن لديـــه أي ضمانات. إنها تكون عبارة عن "وثبة في الظـــلام"، إن صـــح التعبير. وهي تفسح دوما مكانا للعنصر "على الرغم مـــن". فعلـــى الرغم من أن سائر المبررات أو البراهين الموضوعية لا تثبـــت أي شيء، إلا أن المرء "يثب وثبة الإيمان"، التي ليست عبـــارة عـــن وثبة يقوم بها المرء مرة واحدة وإلى الأبـــد، وإنمـــا هـــي وثبـــة متكررة باستمرار عبر كل لحظة من لحظات حياته. إنها تكـــون عبارة عن عاطفة مشبوبة تتدفق في كل لحظة، هـــذا وإلا ســـوف يتحول الإيمان إلى مجموعة من الطقوس الشكلية التي لا علاقة لها باهتمام المرء.

هذا يعني ضمنا أن هذا النوع من الوثبة يعطـــل مـــا هـــو أخلاقي، يعطل العام والموضوعي والمفترض أنـــه يتمتـــع بيقيـــن موضوعي. هذا هو ما أوضحه "كيركيجورد" في كتابـــه "الخـــوف والرعدة"، وذلك في معرض وصفه لطلب "الله" من "إبراهيم" عليـــه السلام التضحية بابنه. فهنا يقدم "كيركيجورد" مثالا دراميـــا دامغـــا

على الاختيار الديني، يكشف عن التعطيل الغائي للأخلاق، أو تعطيل الأخلاق لأجل غاية أعلى أو أسمى.

ويبدأ "كيركيجورد" توضيحه لذلك، من خلال تذكيرنا من جديد بالحقيقة التي تقول إن الاختيار الأخلاقي يضرب بجذوره فيما هو عام، بمعنى أنه يعتبر مبادئ ومعايير المرء الأخلاقية منطبقة على الكل، في كل زمان (أي موضوعية). وما هو أخلاقي لا يتم انتهاكه من خلال الاختيار. وفي قصة "إبراهيم" يوجد مبدأ أخلاقي يقول: إن أبا يحب ابنه أكثر مما يحب نفسه. ومن ثم إذا اختار "إبراهيم" طبقا للمرحلة الأخلاقية، فإن هذا يحتم عليه عدم القيام بذبح ابنه، لأن الأخلاق تقول إن ذبح الطفل جريمة من سائر الاعتبارات.

غير أن "إبراهيم" يريد أن يذبح ابنه. وما يجعل "إبراهيم" عظيما ليس الفضيلة الموضوعية وإنما الفضيلة الشخصية أو الذاتية. والسؤال الذي يطرحه "كيركيجورد" هو: لماذا يريد "إبراهيم" أن يفعل ذلك؟ والإجابة التي يقدمها "كيركيجورد" بناء على موقف "إبراهيم" هي: لأجل خاطر "الله"، ومن أجل خاطره هو ("إبراهيم") شخصيا (باعتبار أن الاثنين متطابقان مع بعضهما). ولقد فعل "إبراهيم" ذلك لأجل خاطر "الله" لأن "الله" طلب منه برهانا على إيمانه، وهو فعل ذلك لأجل خاطره الشخصي أيضا لكي يقدم دليلا على إيمانه. فما يغري الإنسان في العادة هو ذلك الذي يمنعه من أداء واجبه، وفي حالتنا هذه يكون الإغراء هو ذاته المدرج الأخلاقي أو العام ــ الذي يمكن أن يحول بينه وبين تلبية

إرادة "الله". هذا، إذن، هو التعطيل الغائي للأخلاقي. و"إبراهيم" يفعل من وازع إيمانه، وهو ينتهك معايير أخلاقية عامة من خلال هذا الفعل. وهذه هي الطريقة الدينية في الاختيار. وهذا هو السبب الذي جعل "كيركيجورد" يؤكد على أن الإيمان هو عبارة عن عاطفة ومعجزة توحد الحياة الإنسانية وتجعلها عبارة عن "كل" متكامل.(١٦)

والآن، هل هذا الموقف الكيركيجوري يتفق مع ما هو معطى في الواقع الإمبريقي؟ هل يتصرف معظم الناس المؤمنين بالشكل الذي يريده "كيركيجورد"؟ إن "كيركيجورد" يبدو على أنه يأمرنا جميعا بالإقدام على ذبح أطفالنا في حالة ما نمر في أحلامنا بتجربة رؤية تطالبنا بذبحهم. والسؤال هو: هل نحن نتمتع بنفس المقدرة التي كانت لدى "إبراهيم"؟ إنني أرى أن الناس لا يتمتعون بهذه المقدرة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكنني أن أقول إن مفهوم "كيركيجورد" في الإيمان هو مفهوم ذاتي يقوم على "وثبة" الإيمان. وإذا كان ذلك هكذا، فإن هذا يعني أن "كيركيجورد" يعطي الإنسان القدرة على تغيير إيمانه متى شاء، والدخول في تجربة إيمانية أخرى. في حين أن واقع الأمور يكشف عن أن هذه الإمكانية تتصف بالصعوبة، على أقل تقدير، هذا إن لم تكن مستحيلة عند الكثيرين. وعلاوة على ذلك، إذا كان "كيركيجورد" يرى أن الإيمان هو إيمان يفتقر إلى الأدلة أو المبررات الموضوعية، أو هو "وثبة في الظلام"، كما ذكرت، فإن الواقع العيني يوضح أن المقدرة على الإيمان بهذا المعنى، ليست مقدرة

ممكنة عند معظم الموجودات الإنسانية. فمعظم المؤمنين ينشـــدون أدلة "موضوعية" على وجود "الله"، بغـــض النظـــر عـــن صدقـــها الموضوعي أو عدم صدقها. وهذا يوضح أن أقوال "كـــيركيجورد" إما تتصف بالرومانسية الخالصة، أو تصدق، في أفضل الأحـــوال، على قلة قليلة من البشر!

هذه الحقيقة الأخيرة تتأكد لنا حتـــى مـــن خـــلال مقولـــة "كيركيجورد" المتضمنة في موقفه السابق، والتي تؤكـــد علـــى أن "الحقيقة هي الذاتية". فما هو المقصود، إذن، بهذه المقولة التـــي لا نجدها عند "كيركيجورد" وحده، وإنما نجدهـــا عنـــد الكثـــير مـــن الفلاسفة أمثال "نيتشه" بمقولته الشهيرة التي تقول: "إن الحقيقة هـــي وجهة نظر، أو هي عبارة عن تأويل." في هـــذا الســـياق يوضـــح "كيركيجورد" كيف أن النظر إلى الموجود الإنساني على أنه موجود موضوعي يسعى بكل موضوعية وبدون تحيز إلى الوصول إلـــى الحقيقة الموضوعية، هي نظرة وهمية. وهي تكون وهمية ليس فقط لأن اليقين في المجال الإبستمولوجي هو شيء يســـتحيل تحقيقـــه، وإنما أيضا لأن هذا التصور للموجود الإنساني على أنـــه بـــاحث موضوعي أو غير متحيز عن الحقيقة الموضوعية يجب أن يفضـــي إلى نتيجة مؤداها أننا مخلوقات لا مركز، ولا روح لها، أننا عبـــارة عن "أشياء" وليس موجودات إنسانية.

هذا يعني أن "كيركيجورد" من أنصار المذهب الشكي فـــي ميدان المعرفة. فهو يرى أننا إذا أردنا الوصول إلى اليقين، فســـوف يخيب أملنا بالضرورة، فنحن، في أفضل الأحوال، لـــن نصـــل إلا

إلى معرفة محتملة أو ظنية أو شكية. وذلك لأن البرهان الفلسفي التأملي، أو البحث التاريخي، أو العلمي، لا يستطيع أن يقدم لنا اليقين.

ومن ثم فإن التساؤل الذي كان يشغل بال "كيركيجورد"، في ضوء ذلك، هو سؤال يتعلق بكيفية استمرارنا في العيش وفي الاختيار. وإجابته على ذلك تقول: إننا إذا أردنا تجنب الاغتراب الجوهري والعميق، وإذا أردنا تجنب تمزيق حياتنا، يجب علينا الإيمان بذلك الذي نقيس به حياتنا ونوجه به اختياراتنا. ومحاولة التعامل مع ذلك بطرق موضوعية سوف تفضي بنا إلى الانقسام بالضرورة، لأن أي محاولة من هذا القبيل سوف تنتهي بنا إلى ما هو محتمل أو ظني أو شكي. فاقتصارنا على البحث عن الحقيقة الموضوعية، لا بد أن يبقينا في حالة اغتراب عن حياتنا ومبادئنا. ومن ثم إذا كان على الحقيقة أن تلعب دورا في توجيه حياتي، إذا كان على الحقيقة أن تكون شيئا أستطيع أن أمنحه ولائي، لا بد أن تكون حقيقة داخلية عاطفية. إنها لا بد أن تكون ذاتية، إنها لا بد أن تكون مسألة إيمان.(١٧)

والآن، ما هي علاقة هذا الفهم للحقيقة بما هو متحقق في الواقع الإمبريقي؟ والإجابة بكل تأكيد هي أن هذا الفهم يعبر عن موقف قلة قليلة جدا من البشر عُرفوا في التاريخ باسم الشكاك الذين يؤكدون على عدم وجود حقائق موضوعية وعلى أن كل ما هنالك هو حقائق ذاتية احتمالية إذا عرفها المرء فلن يستطيع أن ينقلها للآخرين. ومن الواضح أن هذا الموقف يعارض موقف الغالبية

العظمى من الناس الذين يبحثون دوما عن بل ويعيشون باستمرار على حقائق يرونها موضوعية وتتخذ الطابع المطلق أو اللازماني. ولقد كان التفكير الفلسفي نفسه منذ بدايته يبحث عن هذا النوع من الحقائق وذلك لأن الناس كانوا مدفوعين دوما، ولا يزالوا، إلى البحث عن بنية ثابتة للعالم وراء عالم الظواهر المتغير والمتدفق باستمرار. ونحن لن نستطيع أن نهدم تاريخ الميتافيزيقا بأكمله بناء على هذه الرؤية في ذاتية الحقيقة. لأن إقرار مثل هذه الرؤية سوف يفضي إلى التخلي عن كل رؤية في الطبيعة الإنسانية، على سبيل المثال. وإذا صح هذا، فسوف يستحيل فهم أفكار الأسلاف أو التواصل معهم، وسوف يصبح تاريخ الإنسانية تاريخا مستحيلا.

أما إذا انتقلنا إلى فكرة "نيتشه" في "السوبرمان" أو "الإنسان الأعلى"، فسوف نجد أفضل الأدلة على رومانسية الأفكار الوجودية. ونحن لسنا بحاجة إلى تفصيل القول في مضامين ما يقصده "نيتشه" بالإنسان الأعلى لأن هذه المضامين أصبحت معروفة على نطاق واسع. ويكفي أن نشير هنا إلى أن "الإنسان الأعلى" عنده يكون حكيما وحيدا يتجاهل القطيع وتكون لديه استبصارات بالطرق التي يستطيع بواسطتها "تجاوز" الأخلاق التقليدية. فهو يرى أن "الإنسان الأعلى"، الفرد البارز، هو أكثر الموجودات قيمة في الكون ــ "لأن "الله" قد مات". والنوع نفسه أقل قيمة من الفرد الأعلى ويجب على النوع أن يدرك هذه الحقيقة وأن يعمل على الوصول إلى هذا الكائن الرائع وتأليهه.[١٨]

هذا يعني أن الإنسان الأعلى هو مثال منظم للإنسانية. إنه عبارة عن شيء تسعى الإنسانية إلىَ تحقيقه في وسط الأوهام أو الأصنام المعاصرة التي يتساقط الواحد منها تلو الآخر. فالإنسان الأعلى هو الفرد الذي يدرك أن العالم هو عبارة عن تدفق خالص، أنه في جوهره عبارة عن صيرورة. وهو يفهم القيم على أنها لا تُكتَشف وليست معطاة سلفا، وإنما يتعين إبداعها. ومن ثم فهو يفهم نفسه على أنه ليس معطى، وإنما يجب صنعه هو الآخر، وإثباته في عملية إبداعية.(١٩)

ولكن، أليست دعوة "نيتشه" إلى "الإنسان الأعلى" هي دعوة رومانسية في صميمها؟ أليست دعوة موجهة ضد الإنسان "الطبيعي" الذي هو المعيار لبنية وطبيعة الإنسان؟ أليس تجاوز بنية الإنسان "الطبيعي" يعد، كما يقول "تلش"، انهيارا وتحطيما للإنسانية والانحدار بها إلى مستوى أدنى من الإنسانية؟(٢٠) أليس التأكيد الخالص على الفردية يغفل عنصر التشارك الذي يعد لا بد منه في طبيعة الإنسان المشتركة بين سائر البشر؟ مما لا شك فيه أن الإجابة على هذه التساؤلات تكون بالإيجاب إذا نظر إليها في ضوء معيار التجربة العادية الأمر الذي يعني أن الكثير من أفكار "نيتشه"، وليس فكرة "السوبرمان" فقط، تعد رومانسية من هذا الاعتبار.(٢١)

والآن إلى السؤال: إذا كان معظم، إن لم يكن كل، ما يقوله الوجوديون يتصف بالطابع الرومانسي هذا إذا حُكم عليه في ضوء ما هو مُعطى في الواقع الإمبريقي، فعلى أي نحو يكون الحال إذا

قلبنا المسألة وحولنا معظم الناس ــ إن لم يكن جميعهم ــ إلى وجوديين؟ هل سنحرز نفس النجاح الذي أحرزه "كوبرنيقوس" في علم الفلك عندما جعل الأرض تدور حول الشمس بدلا من كونها المركز كما كان يعتقد السابقون، أو هل سنحرز نفس النجاح الذي أحرزه "كانط" عندما جعل الواقع يجاري الفهم بدلا من العكس كما كان سائدا قبله؟ إنني أرى أن الوضع سوف يتغير من النقيض إلى النقيض ــ حتى وإن كنت سوف أوضح فيما بعد أن هذا النجاح ليس كاملا وحاسما.

فالوجودية سوف تصبح في هذه الحالة فلسفة واقعية بكل ما في الكلمة من معنى، وبناء على ذلك سوف يكون اتهام الوجودية بالرومانسية اتهاما باطلا. ففي مجتمع الوجوديين سوف تبدو السلبيات السابقة على هيئة إيجابيات. فكما أن الصوفي لن يفهمه إلا صوفي مثله، كذلك لن يتفهم موقف الوجودي إلا وجودي مثله. والوجودي لن يأخذ أي سلبيات ــ من منظور الواقع المعطى ــ على أنها سلبيات، وإنما سيأخذها على أنها إيجابيات أو، بتعبير مفارق، على أنها سلبيات ممتعة، كما أشرت فيما سبق، نظرا لأن هذه "السلبيات" تكون ضريبة الوجود الأصيل ــ وما أجملها ضريبة من منظورهم!

فكل وجودي سوف يرحب باختيار ماهيته بنفسه وعلى طريقته هو بدون أي إكراه من وجودي آخر. فتفهم الوجودي للوجودي يجعل كل واحد لا يحتاج إلى الآخر اللهم إلا على طريقته. فهو لن يحتاج إلى إجابات جاهزة من غيره، لأن محاولة

الحصول على إجابات جاهزة هو دليل على عدم نضوج شخصيته، وعلى أن وجوده غير أصيل. وكل ما يكون بحاجة إليه هو البلاغ غير المباشر بالمعنى الكيركيجوري، الذي يتم من خلاله إثارة الممكنات بدون فرض إجابات. هنا يكون الوجودي كالقابلة بالنسبة لغيره، حيث يساعدهم على "توليد" أنفسهم.

حقا، إن الإجابات الجاهزة هي أكره شيء بالنسبة للوجودي. ولعلنا نجد خير مثال على ذلك في موقف "سارتر"[٢٢] الشهير من الفتى الذي جاء يستفتيه في موقفه: إما البقاء إلى جوار أمه الوحيدة التي فقدت كل شيء في الدنيا وأصبح هو العائل الوحيد لها، أو الذهاب إلى إنجلترا للمشاركة في تحرير وطنه. لقد كانت إجابة "سارتر" تقول: أنت حر، أعني يجب عليك أن تختار، أن تخترع حلا لموقفك على أي صورة من الصور. صحيح لو كان "سارتر" في نفس موقف الفتى لقدم اختيارا على الفور، غير أن "سارتر" لم يقدم له أي حل نظرا لأنه لم يستطع أن يفرض عليه حلا يسلبه حريته وقدرته على الاختيار ومن ثم على الوجود الأصيل، ولأنه لا توجد قاعدة موضوعية يمكن الاحتكام إليها في الفعل. فكل واحد يتعين أن يخترع قاعدة للفعل مع كل اختيار، وهي لا تظل بعد ذلك قاعدة موضوعية جامدة، وإنما يتحتم خلق قاعدة جديدة مع كل اختيار تال لا تتحول بدورها إلى قاعدة موضوعية، وهكذا.

كما أن مضامين الحرية التي تكون سلبية أو رومانسية من منظور الواقع الإمبريقي، تصبح إيجابية ومن ثم واقعية في مجتمع الوجوديين. فدوار الحرية هو دوار ممتع بالنسبة للوجودي، وكما

سبق أن أشرت. وذلك لأن الوجوديين يدركون أنهم هم أنفسهم الذين يختارون ليس في ضوء معايير أو قواعد محددة سلفا، وإنما في ضوء كونهم هم الذين يخترعون قواعد الاختيار مع كل فعل من أفعالهم، وهذا يصيبهم بالدوار نظرا لعدم وجود أي معايير ترجح اختيارا على آخر، وتريحهم بالتالي من هذا الدوار. والدوار يكون ممتعا بالنسبة للوجودي لأنه يدرك من خلاله أنه عندما يختار فهو الذي يخترع القيم، هو الذي يضفي "القيمة" على الأشياء، لأنه لا يوجد شيء تكون له قيمة من حيث المبدأ وبحكم طبيعته. فمن خلال دوار الحرية، يختار الوجودي، ومن خلال اختياره يخترع القيم، ويخترع السياق الذي يتعين أن يصير إليه هو نفسه ومعه الجنس البشري أيضا، وهذا هو الذي يجعل دوار الحرية شيئا ممتعا بالنسبة له.

ونفس ما يصدق على دوار الحرية، يصدق أيضا على "الخوف والرعدة" التي تنتج عن وعي الوجودي بهول وجسامة المسئولية عن ذاته وعن الجنس البشري معا. فهذا الخوف وهذا الارتعاد يكون إيجابيا أيضا لأنه يرتبط بوعي الوجودي بأنه المشرع ليس لذاته فقط وإنما للجنس البشري أيضا. ففي هذا الموقف يعطي الوجودي أهمية مطلقة لكل اختيار، وهذا هو الذي يسبب له الخوف والرعدة، ومما لا شك فيه أن هذه الحالة تكون ممتعة لأنها ترتبط بغاية إيجابية قصوى.

والقلق أيضا يتخذ سمة إيجابية في مجتمع "الوجوديين" لأنه يكون ناتجا بدوره عن حمل الوجودي لعبء المسئولية عن فرديته

وعن الجنس البشري معا. فمادام أن الوجوديين يستمتعون بحمـــل هذه المسئولية، فإن هذا يعني أن القلق المقترن بها يكـــون إيجابيـــا أيضا، وليس شيئا مرضيا. فهذا القلق لا يكـــون مرضيـــا إلا فـــي المجتمعات غير الوجودية. ولهذا فهي تحاول أن تهرب منه وذلـــك من خلال الهروب من المسئولية المقترنة به وذلك في حالة وعـــي هذه المجتمعات بها، لأنها كثيرا ما تكون غير واعية بـــها لكونـــها تعيش في نطاق البيئة ليس إلا ولكونها لا تعي حتى ذواتها نفســـها. ومما لا شك فيه أن الهروب يتم بطريقتين. إما من خـــلال إنكـــار الحرية ومن ثم المسئولية، أو من خلال إقـــرار الحريـــة وإنكـــار المسئولية. وكلتا الحالتين تعبران عن الوجود غـــير الأصيـــل، لأن الوجود الأصيل يحتم إقرار الوجودي لهذه المسئولية وتحمل القلـــق الصحي الإيجابي المرتبط بها والذي يكشف للفرد وجوده الأصيـــل عندما يصغي إلى نداء الضمير، كما يقول "هيدجر"[٢٣]

حتى الموت يتخذ معنى إيجابيا في مجتمع الوجوديين. إنـــه لا يكون حدا للوجود، ولا يكون آخر حلقـــة فـــي سلســـلة لحيـــاة طويلة ممتدة، كما يعتقد غير الوجوديـــن، وإنمـــا يكـــون بمثابـــة المهماز الذي يلسع ظهر المرء دوما محفزا إياه على تحقيق ذاتـــه دوما وقبل فوات الأوان. فهنا لا يصبح الموت سلبا للوجود وإنمـــا يشارك مشاركة جدلية في الوجود. فهو يكون حـــدا للوجـــود مـــن اعتبار، ويكون مشاركا في الوجود، من اعتبار آخـــر.[٢٤] والفـــرد الأصيل هو الذي يواجه الموت ويأخذه على عاتقه ويحقـــق ذاتـــه رغما عنه من خلال القرار البطولي المصمم.[٢٥]

والآن إلى السؤال: هل يكون الآخرون هم الجحيم في مجتمع الوجوديين؟ إنني أرى أن هذا القول السارتري لن يصدق إلا عندما يعيش الوجوديون في مجتمع غير وجودي. ففي هذه الحالة يصبح الآخر بمثابة عائق يعوق تحقيق أصالة الوجودي، حيث سيجبره على تقديم تنازلات هائلة أو حتى على فقدان أصالته. أما في المجتمع الوجودي فسوف يحدث العكس. حيث سيتفهم الوجودي موقف الوجودي الآخر. فيكون كل واحد منهما مكتملا في ذاته، وليس بحاجة إلى الآخر، اللهم إلا على طريقته. من هذا الاعتبار أكد بعض الوجوديين، وكما سبق أن ذكرت، على إمكانية التواصل والعمل معا على تحقيق هدف مشترك لن تنتفي قيمته بحقيقة "المعية". فنظرا لأن الكل سوف يكونوا وجوديين فسوف يلتقون معا بالضرورة وفي نهاية المطاف لأن تطور الوجود يفضي بالضرورة إلى نتائج مشتركة حتى مع تعدد التجارب. فموقفهم سوف يكون أشبه بموقف الصوفية الذين يهدفون إلى الوصول إلى غاية واحدة (الكشف أو الفناء) حتى مع تعدد تجاربهم. فالوجودي سوف يلتقي مع الوجودي الآخر على قمة الوجود حتى مع اختلاف التجربة. ولعل هذه الإمكانية تبرر اعتراضي السابق على موقف "كابلان" الذي يقول إن التواصل والعمل معا بالمعنى الذي يقول به "يسبرز" يناقض التفرد الأصيل الذي يقول به الوجوديون. وربما يكون هو نفسه قد أقر حقيقة هذا التواصل ضمنا عندما قرر أن سائر الوجوديين، مؤمنين وملحدين، ينطلقون من فرض واحد بشر به "نيتشه" على لسان "زرادشت"

ويقول: إننا لن نستطيع أن نقيم الوضع الإنساني تقييمـــا صحيحـــا، وأن نعيش فيه بشكل سليم، إلا إذا انطلقنا من مقولة "موت "الله".[٢٦]

والآن، نحن وصلنا على ما يبدو إلى موقفيـــن أو إجـــابتين متعارضتين على السؤال المتعلق بفهمنا للأفكار الوجوديـــة، الـــذي طرحناه في المقدمة. الأولى تقـــول إن الوجوديـــة تكـــون فلســـفة رومانسية إذا نظرنا إليها في ضوء ما هـــو معطـــى فـــي الواقـــع الإمبريقي.

والإجابة الثانية تقول إن الوجودية تكون فلسفة واقعيـــــة إذا نظرنا إليها في ضوء واقع يكون كل أفراده من الوجوديين.

وهذا التناقض بين الموقفين يقودنا حتما إلى طرح الســـؤال: هل يمكن التوفيق بين هذين الموقفين من خلال طرح إمكانية ثالثـة، وكما نوهت إلى ذلك في موضع سابق، أم أن التناقض بينهما هـــو تناقض مطلق لا سبيل إلى رفعه بأي طريقة من الطرق؟

إنني أرى أنه لا بد من البحث عن مخرج من هذه المعضلة التي ساقنا إليها هذا البحث. وضرورة ذلك تنبثق عن حقيقة مؤداهـا أننا إذا قلنا إن رؤية الناس العاديين ــ ومن ثـــم موقفـــهم ــ هـــي الرؤية الصادقة، فإن هذا يعني أننا سوف نرفض الوجودية وآرائـها باعتبارها رومانسية ولا علاقة لها بما هـــو معطـــى فـــي الواقـــع الإمبريقي، ونغض الطرف بالتالي عن حقيقة أن مـــــا تقـــول بـــه الوجودية يكون معبرا على الأقل عن الوضع الإنساني كما تراه فئة معينة من البشر لا يمكن التضحية بها مهما بدت قلتها.

ومن الناحية الأخرى، إذا قلنا إن مجتمع الوجوديين على صواب، فإن هذا سوف يترتب عليه ثلاثة أشياء. أولا: إن الوجودية سوف تصبح في هذه الحالة فلسفة واقعية بكل ما في الكلمة من معنى، أو هي تتحدث عن الواقع الوحيد! ثانيا: إن الواقع الإمبريقي العادي يكون على خطأ من سائر الاعتبارات في فهمه للواقع ومن ثم لوجوده! ثالثا وأخيرا: إن الموجودات الإنسانية المخالفة للوجوديين لن تصبح في هذه الحالة، وكما يقول "بولطمان"[٢٧] في سياق مختلف، موجودات معاصرة، وإنما موجودات غير إنسانية تنتمي إلى عصور بائدة، الأمر الذي يثير في الأذهان التفرقة الشهيرة التي قدمها "جون لوك" في معرض مناقشته لقضية الهوية، والتي فرق من خلالها بين هوية الموجودات الإنسانية التي تشترك فيها مع الحيوانات، وهوية الأشخاص التي تتمتع بالعقول، والتي ترتب عليها (التفرقة) الكثير من نتائج التمييز العنصري مثل التمييز بين الأجناس، بما ترتب على ذلك من اضطهاد الأجناس التي ظنت أنها أعلى للأجناس التي اعتبروها أدنى في المرتبة، وحرمانها من الحقوق الأخلاقية، التي كُفلت للأشخاص أو الأجناس الأعلى فقط!![٢٨]

فهل هناك، إذن، أي طريقة للتوفيق بين هذين الموقفين اللذين يعبران ــ كل على حده ــ عن موقف أحادي الجانب ولا يقيم وزنا، في اعتقادي، للتجربة الإنسانية في شموليتها؟

إنني أرى أن هذا السؤال يستحق إجابة بالإيجاب. ولكي نجيب على هذا السؤال يجب علينا أن نحدد السمة أو السمات

الغالبة على كل موقف من الموقفين من أجل محاولة تقديم الحل الذي يوفق بينهما.

وإذا شئنا أن نحدد السمات الغالبة على الموقف الوجودي فقد نستطيع أن نحددها في سمة رئيسية واحدة وأعني بها الاستقلال أو الاكتفاء-الذاتي. فالوجودي هو المستقل-بذاته، أو المكتفي-بذاته، أو الغني-بذاته.

أما إذا شئنا أن نحدد سمات وجود غير الوجوديين فقد نستطيع أن نحددها في الغالب في سمة رئيسية واحدة، أعني، الاعتماد على الآخرين.

والسمة التي يتحلى بها الوجوديون لا يمكن أن تتحقق بإطلاق. لأن الاكتفاء-الذاتي بالمعنى المطلق هو صفة "لله" وحده. فمن المحال على الفرد الانفصال مطلقا عن الآخرين. صحيح أن قدرا ما من الانفصال أو الاستقلال الذاتي يكون ضروريا لتحقيق التفرد "الأصيل"، غير أن الانفصال المطلق يكون مستحيلا لأنه يدخل في عداد المرض الذي يوجب الشفاء منه. ففي هذه الحالة يصبح المرء منغلقا على ذاته ومنقطعا عن الآخرين ويصبح الانفصال معوقا عن الفعل ومحولا للثقة إلى انعدام ثقة.

ولعل هذا يذكرنا بالفارق بين الاغتراب أو الانفصال ــ باعتبار أن الاثنين واحد كما أوضح "رتشارد شاخت"[٢٩] ــ الصحي المقبول والاغتراب المرضي المرذول، على حد تعبير الأستاذ الدكتور "محمود رجب"[٣٠] رحمه "الله"، وكما أكد على ذلك "هينمان".[٣١]

ومن الناحية الأخرى نجد أن السمة التي يتحلى بها النـــاس العاديين تكون أيضا سمة مرذولة إذا أخذت بمفردها وبشكل مطلق. فالاعتماد المطلق على الآخرين يؤدي إلى الانغماس الكـــامل فـــي الجمهور والعيش حياة "القطيع" كما يقول "هيدجر"، الأمـــر الـــذي يؤدي إلى التشيؤ وفقدان الشخصية.(٣٢)

ومن ثم يكون الحل متمثلا في تحقيق التفرد مع إقرار درجة من الاعتماد، أو إقرار قدر من الاعتماد مع تحقيق قدر من التفـرد. وهذا يعني القول بالاعتماد المتبادل بيـــن الطرفيـــن رغمـــا عـــن استقلالهما عن بعضهما. ومن خلال هذا يتعين على الواقـــع غـــير الوجودي أن يسعى إلى مشاركة الوجوديين في تحقيق قـــدر مـــن التفرد الذي يتسمون به، كما يجب على الوجوديين قبول قدر معيـــن من الاعتماد يجعلهم يتخلون عن الإفراط في التعالي الذاتي. وعلـــى هذا يمكن للجميع الالتقاء معا حول مبدأ واحد يكون مشتركا بيننـــا جميعا، أعني، "إنسانية الإنسان".

وفي هذه الحالة لن تكون "إنسانية الإنسان" مفهوما واضحـــا محددا يتعين على الكل المشاركة فيه، وإنما تصبح مبدأ ديناميكيـــا يقبل التحقق بطرق مختلفة كلها مشروعة مادامت تصب في صـــالح "إنسانية الإنسان". فالعالم سوف يعمل في هذه الحالة بناء على مبـدأ واحد هو "اعتماد الكل على الكل رغما عن انفصال الكل عن الكـل" بحيث يتحول العالم إلى مجموعة من الإمكانات المختلفة أو المتفردة التي تعتمد مع ذلك على بعضها البعض. فكل إمكـــان يســـتطيع أن ينمو وأن ينبثق على طريقته غير أنه يكون في نفس الوقت معتمـــدا

على الكل في ضوء الاحتكام إلى ضرورات عامة لا تتمتع بطابع الثبات وإنما تكون متغيرة حسب ما يصير إليه الواقع.

والسؤال هو: مَنْ الذي سوف يقوم بوضع هذه الضرورات؟ وللإجابة على ذلك أقول إنها تكون من وضع الجميع حسب ما تفرضه طبيعة أي مرحلة من المراحل التاريخية. هذا يعني ضمنا أنه لا أحد معفى من المشاركة في وضع هذه الضرورات حتى وإن كانت حقيقة الأمر تقرر في الوقت الحالي وفي ضوء ما هو معطى أن هذه العملية تكون من صياغة "حراس العالم".

وما دمت قد أوضحت في كتابي "الوجود المقلوب" وفي دراستي التي تحمل عنوان "تحديث المجتمع والمعضلة الراهنة" التي ألقيتها في مؤتمر عقد في كلية الآداب، جامعة المنيا عام ٢٠٠٢/٢٠٠٣م بعنوان "العلوم الإنسانية وتحديث المجتمع المصري"، ونشرت في مجلة كلية الآداب عام ٢٠٠٣م، ما دمت قد أوضحت أنه لا أحد معفى من حيث المبدأ من أن يكون من بين "حراس العالم"، فإن هذا يعني بتعبير أوضح أنه لا أحد معفى من حيث المبدأ من وضع هذه الضرورات، حتى وإن كانت الحقيقة الحالية تقول إن قلة من الناس هم الذين يحملون في الوقت الحالي صفة "الحراس" ومن ثم فهم الذين يتولون وضع هذه الضرورات في الوقت الحالي حسب ما تقتضيه طبيعة الصيرورة في كل مرحلة من المراحل، وحتى إذا كانت الحقيقة تقول أيضا أن هذه الضرورات يتم فرضها بالقوة في الوقت الحالي نظرا لأن الإنسانية

لازالت على الطريق نحو الوصول إلى الوضع "المثالي" الذي قد يتم الوصول إليه وقد لا يتم الوصول إليه.

ومفهوم "حراس العالم" بهذا المعنى لا يكون مفهوما في "الإنسان الأعلى" بالمعنى النيتشوي. فمفاهيم "نيتشه" في "الإنسان الأعلى" وفي "إرادة القوة" تدخل هنا، وفي ضوء المتغيرات المعاصرة، في عداد المفاهيم الميتافيزيقية لكونها موجهة إلى إعلاء قيمة الفرد على قيمة النوع في حين أن الأهمية الآن أصبحت للنوع والفرد في اعتمادهما المتبادل.

إن مفهوم "حراس العالم" كما أتصوره هو أقرب لمفهوم "حراس المدينة الفاضلة" بالمعنى الأفلاطوني. فهم الذين وصلوا في مراحل تطور الإنسانية إلى المرحلة التي تمكنهم من العمل من أجل مستقبل الإنسانية ليس إلا. ونظرا لأن من طبيعة البشر عدم تقبل التغيير بسهولة حتى وإن كان هذا التغيير تقتضيه الظروف، فلا بأس لدى "الحراس" من استخدام القوة لفرضه في حالة الضرورة. والقوة هنا لا تصبح قوة لأجل القوة وإنما تصبح قوة عادلة أعني مخصصة لصالح الإنسانية.

هذا هو الطريق الرأسي للتغيير الذي تحدثت عنه في مقالتي سابقة الذكر والذي يقوم فيه "حراس العالم" بإصدار توجيهات مرحلية تكون ضرورية ويتعين على الكل العمل طبقا لها تحقيقا لإنسانية الإنسان. أما الطريق الأفقي فيترك لكل إمكان الفرصة لكي يفعل على طريقته كأن يعبد أو أن لا يعبد، أن يتزوج أو أن لا يتزوج، وهذا الطريق يقبل الصواب والخطأ وذلك بسبب قلة

الوعي. ومما لا شك فيه أن هذا الطريق الأخير هو طريق مقصود حتى يتم ترك مساحة من الحرية والتسامح للناس للعمل في ضوء مواقفهم المباشرة.

والآن إلى السؤال: ماذا عن الدور الاقتصادي في هذه العملية؟ إنني أرى أن المبدأ الذي يعمل به "حراس العالم" في ضوء التطبيق الحالي لمبدأ "إنسانية الإنسان" هو: "من الكل ولأجل الكل". فالقاعدة هي: ماذا أعطيت للإنسانية حتى تستطيع أن تدعي أن تأخذ منها. إن الأمر لا يكمن في تمكين كل إمكان من أن يأخذ ما يريد. إذ لو كان الأمر كذلك لما قنع أي إمكان (أو شعب) بنصيبه من الكعكة ولود، إن استطاع، أن يأخذ لنفسه الكعكة كلها أو على الأقل أكبر نصيب منها!

غير أن هذا ليس فيه عدالة. فالعدالة هي أن تعطي أولا للإنسانية ما يبرر القدر الذي تريده منها. صحيح أن هناك إمكانات لا تزال لا تستطيع أن تقدم للإنسانية ما يستحق الذكر. غير أن "إنسانية الإنسان" لا يغيب عنها أيضا مبدأ المساعدات والقروض التي لا ترد! وعلى الرغم من أنني أرى أن هذا الوضع لا يجب أن يستمر هكذا إلى الأبد، إلا أنه لا يزال معمولا به حتى الآن. ومما لا شك فيه أن هذا المبدأ الاقتصادي هو الذي يبرر فرض تنوع الإنتاج الاقتصادي بين الدول. فلقد تم تخصيص بعض المنتجات لكل دولة من الدول إما بسبب المناخ أو بسبب تحقيق التنوع والتعدد الذي يكسب الكل أهمية بالنسبة للكل ويحقق الاعتماد المتبادل للكل على الكل رغما عن الاستقلال.

ولا يعني هذا أن كل شيء سوف يكون واضحا ومبررا أمام الكل في المراحل الحالية على الأقل. إن العكس في اعتقادي هو الصحيح لأن الوجود لم ينكشف كلية بعد، بل والحياة غامضة بحكم طبيعتها، ونحن نشارك بالضرورة في هذا الغموض، حتى وإن كانت سوف تأتي مرحلة سوف يتم تفهم الكل لكل شيء، وسوف يدرك الجميع أن كل شيء يحدث من أجل مصلحة مستقبل الإنسان، لأن ما يبدو شرا في ظاهره ينطوي على خير في باطنه. لأن الثقة المتبادلة سوف تكون هي المعيار في هذه الحالة لأن الإنسان سوف يتآخى مع الكل.

ولا يعني هذا انتهاء الصراع في الوجود. لأن الصراع أصبح لعبة محسوبة غرضها إضفاء الديناميكية على الوجود وتتم أحيانا بطريقة مباشرة وتتم في أحيان أخرى بطريقة غير مباشرة. والصراع يهدف إلى خدمة أهداف مباشرة أحيانا وإلى خدمة أهداف خفية غير مباشرة في أحيان أخرى. ونحن جميعا سوف نتورط في الصراع، مادام أن ذلك يكون في صالح الإنسانية، وذلك تحت معيار الثقة المتبادلة بين الكل.

وعلى هذا لن يصبح الصدق والكذب، من بعض الاعتبارات، مسألة تفضيل ذاتي أو مسألة تأويل أو وجهة نظر، كما قال "نيتشه"، ولن تصبح "الحقيقة هي الذاتية"، كما قال "كيركيجورد". فهذا قد يصدق على المستوى الأفقي فقط الذي هو مرحلة مؤقتة في تاريخ الإنسانية. أما على المستوى الرأسي، على مستوى "حراس العالم"، لا تكون المسألة هي أنني سوف أخلع

الصدق على تفسير معين لأنني أفضل هذا التفسير على غيره. كما أن التفسير لن يكون صادقا لكونه تضادف أنه يصدق على إمكان معين في وقت من الأوقات. إن كل هذا في غير محله ويتجاهل حقيقة أن التفسير لن يتمتع بـ "الصدق"، ومن ثم يؤدي عمله، إلا إذا تحقق ذلك بشكل فعلي بمعنى أن يحقق الغايات التي يخدمها باعتباره وسيلة، وذلك بغض النظر عن التفضيل أو عدم التفضيل الذاتي.

في ضوء هذه الاعتبارات يدخل الفهم الوجودي، والفهم العادي للوجود الإنساني الذي تم إيضاحه فيما سبق، في عداد الفهم المتحقق على الصعيد الأفقي، أعني، الذي يقبل الصواب والخطأ. فكل واحد منهما يعكس قدرا من الحقيقة، ولا يكون صادقا بإطلاق. والمعيار المطلق للتوفيق بينهما لا يكون من خلال الجمع بين النقيضين في مركب أعلى على طريقة "هيجل"، وإنما من خلال الاعتماد المتبادل على بعضهما. وهذا، في اعتقادي، هو الطريق الثالث الممكن لتحقيق "إنسانية الإنسان" بصورة ديناميكية مرنة، وليس بصورة دوجماطيقية ثابتة.

هوامش

1- Jean-Paul Sartre, Existentialism & Humanism, p. 26, Translated and Introduced by Philip Mairet, Methuen & Co. LTD, 1948.

2- Paul Tillich, Systematic Theology, vol. I, pp. 183-184, SCM Press, University of Chicago, 1951. See also, Jean-Paul Sartre, Being and Nothingness, pp.441, 444, Translated by Hazel E. Barnes, Methuen & Co. Ltd., Great Britain, 1958.

في هذا السياق يوضح "سارتر" كيف أن الحرية تشكل وجود الإنسان أو هي هي وجود الإنسان. أنظر أيضا: نفس الكتاب، ص٤٤١، حيث يقرر: لو كانت الحرية حرية إرادة فسوف يكون الإنسان حرا ومحددا في نفس الوقت!

3- See, Paul Tillich, Systematic Theology, Vol.I, p. 183. See also, Paul Tillich, The Protestant Era, p. 116, Translated by James Luther Adams, Phoenix Books, The University of Chicago Press, 1957, and also, Paul Tillich, Systematic Theology, vol. 2, pp. 63-64, SCM Press LTD, University of Chicago, 1957.

4- See, Abraham Kaplan, The New World of Philosophy, pp. 108-109, Vintage Books, A Division of Random House, New York, 1961.

إن "الخوف والرعدة" هو عنوان كتاب لـ "كيركيجورد" ويحكي عن "الاختيار المرعب" الذي يكون من خلال عدم وجود معايير وضمانات موضوعية، خلاف الإيمان وحده، وذلك من خلال شرحه المطول لاختيار "إبراهيم" عليه السلام القيام "بذبح" ابنه تلبية لمشيئة "الله" ورغما

عن كل شواهد الوجود الموضوعية التي تناقض هذه الاختيار. راجع في ذلك:

Soren Kierkegaard, Fear and Trembling, in Soren Kierkegaard, Fear and Trembling and The Sickness Unto Death, pp. 26ff, Translated by Walter Lowrie, Doubleday & Company Inc., New York, 1954.

5-See, for example, Roger Trigg, Ideas of Human Nature: An Historical Introduction, Second Edition, pp. 55-58, Blackwell Publishers, Oxford, 1999.

٦-أنظر: جيني تكمان وكاترين سي. إيفانز، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة وهبة طلعت أبو العلا، ص٣٩-٤٠، دار الهدى للنشر والتوزيع بالمنيا، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م

٧- أنظر، عمانوئيل كنت، نقد العقل العملي، ص٤٤، ص٥٥-٧٣، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت، ١٩٦٦م

8-See, Richard H. Popkin & Avrum Stroll, Philosophy Made Simple, p. 9, Made Simple Books, Heinemann, London, 1981.

9-See, Abraham Kaplan, The New World of Philosophy, p. 111.

١٠- راجع على سبيل المثال:

Jean-Paul Sartre, Being and Nothingness, especially pp. 414-430.

حيث يؤكد سارتر على أن جوهر العلاقات بين الآخرين يحكمها الصراع.

11-See, Abraham Kaplan, The New World of Philosophy, pp. 109-112.

12-Ibid., pp. 109-110.

13- See, Dion Scott-Kakures and Others, History of Philosophy: Why, p. 341, HarperCollins Publishers, INC., USA, 1993.

لمزيد من التفصيل حول مدارج الحياة عند "كيركيجورد"، أنظر:

Soren Kierkegaard, Stages on Life's Way, Translated by Walter Lowrie, Princeton University Press, 1940.

14- See, Dion Scott-Kakures and Others, History of Philosophy: Why, p. 342.

15- Ibid., Loc. Cit.

16-Ibid., pp. 342-343.

لقد طور "كيركيجورد" فكرة التعطيل الغائي للأخلاقي بطـــرق مختلفـــة وجعلها المحور الرئيسي في العديد من كتاباته مثل:

Soren Kierkegaard, Fear and Trembling, in Fear and Trembling and The Sickness Unto Death, especially pp. 64-77, and p. 78ff, Translated by Walter Lowrie. ولمزيـــد من الإيضاح لهذه الفكرة، راجع: على عبد المعطي محمد وراوية عبـــد المنعم عباس، رواد الفلســـفة الحديثـــة، ص١٤٧-١٥٥، دار المعرفـــة الجامعية، الإسكندرية، عام ٢٠٠٠م، وراجع أيضا، إمام عبد الفتاح إمام، سورين كيركيجورد، الجزء الثـــاني، ص٢٦٩-٢٧٧، ص٢٧٧-٢٨٢، ص٢٨٣-٢٨٩، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦م

And see also, Paul Roubiczek, Existentialism: For and against, pp. 58-61, Cambridge University Press, 1964.

17- See, Dion Scott-Kakures, History of Philosophy: Why, p. 344.

لمزيد من التفصيل حول الذاتية وذاتية الحقيقة، أنظر:

Soren Kierkegaard, Concluding Unscientific Poatscript, Translated by David F. Sewnson and Walter Lowrie, Princeton University Press, 1944, see also Fernand Molina, Existentialism as Philosophy, pp. 5-10, Prentic-Hall INC., Englewood Cliffs, W. J., 1962, and Walter Kaufmann, From Dostoevesky to Sartre, pp. 99-100, Meridian Books INC., New York, 1956.

١٨-جيني تكمان وكاثرين مي. إيفانز، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة وهبة طلعت أبو العلا، ص٧٣.

19-Dion Scott-Kakures and others, History of Philosophy: Why, p. 350.

لقد جعل "نيتشه" من فكرة "السوبرمان" أو الإنسان الأعلى محورا رئيسيا لمعظم كتاباته: راجع في ذلك:

Friedrich Nietzsche, The Will to Power, p. 53ff, A New Translation by Walter Kaufmann, and R. J. Hollingdale, Lowe and Brydone Ltd., London, 1967, Friedrich Nietzsche, The Gay Science, p. 181ff, Translated by Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974, and Friedrich Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, p. 104ff, translated by R. J. Hollingdale, Penguin Books, 1969.

20-Paul Tillich, Systematic Theology, vol. I, p. 182.

٢١- للتعرف على مزيد من الانتقادات الأخرى التي يمكن أن توجه إلى الوجودية من منظور فلسفي، راجع: محمد مهران ومحمد مدين، مقدمات في الفلسفة المعاصرة، ص١٠٩-١١٦، دار قباء للطباعة

والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٤م، وراجع أيضا، فـــؤاد كـــامل، الغير في فلسفة سارتر، ص٧٩-٨٥، دار المعارف، القاهرة. حيث يوجد نقد مفصل لموقف "سارتر" من الغير.

22-Jean-Paul Satre, Existentialism & Humanism, pp. 35-36.

23-See, John Macquarrie, An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann, p. 143, Harper Tourchbooks, The Cloister Library, Harper & Row, Publishers, New York and Evanson, 1965.

ومن أجل مناقشة مستفيضة للقلق والضمير، أنظر:

Martin Heidegger, Being and Time, PP. 228-235, 391-395, 312-341, translated by John Macquarrie and J. Robinson, Basil Blackwell, Great Britain, 1962.

ومن أجل إيضاح علاقة القلق بالضمير، أنظر: وهبة طلعت أبو العـــلا، التفسير الوجودي للاهوت عند بولطمان: حالة القديـــس بولـــس، ص١٠٤-١٠٨، دار الهدى للنشر والتوزيع بالمنيا، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م

24-Paul Tillich, Systematic Theology, Vol. I, p. 186-189.

25-John Macquarrie, An Existentialist Theology, p. 195.

26-Abraham Kaplan, The New World of Philosophy, pp. 100-101.

هذه الفكرة طورها "نيتشه" بطرق متنوعة في معظم ــ إن لم يكن كل ــ كتاباته. راجع، على سبيل المثال:

Friedrich Nietzsche, The Gay Science, pp. 181-182, pp. 279-280, Translated by Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974. See also, Friedrich Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, p. 104, Translated by R. J. Hollingdale, Penguin Books, 1969, and also, Friedrich Nietzsche, The Will to Power, p. 523, Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Vintage Books, New York, 1967.

27-Quoted from, John Macquarrie, The Scope of Demythologizing: Bultmann and his Critics, p. 236, SCM Press Ltd., London, 1960.

٢٨- جيني تكمان وكاترين سي. إيفانز، المدخل إلى الفلسفة، ص٣٣-٣٤.

29-Richard Schacht, Alienation, pp. 241-244, London, George Allen & Unwin LTD., 1970.

٣٠- محمود رجب، الاغتراب، ص٤٧، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٨م

31-F. H. Kaufmann, Existentialism and the Modern Predicament, p. 173, London, Adam and Charles Black, 1953.

٣٢- من هذه الاعتبارات يكون ما هو مقبول بالنسبة للوجوديين، مرفوضا في نظر الناس العاديين، والعكس صحيح أيضا بمعنى أن ما هو مقبول بالنسبة للناس العاديين غير مقبول في نظر الوجوديين. هذه الملاحظة نوه إليها بشكل مختصر وعارض "أنتوني أو هير" في كتابه "الفلسفة في القرن الجديد" عندما لاحظ أن الوجود الزائف الذي تحدث عنه "هيدجر" في القرن العشرين يشير إلى أوجه الوجود التي يعتبرها معظم الناس (العاديين) في القرن الواحد والعشرين بأنها تؤلف الأوجه

الأفضل لحياة هذا القرن: الحرية، والديمقراطيـــة، والســـلام، والنظـــام البرجوازي، والعلاقات المستقرة، ومحاولة مساندة هذه القيم في مواجهة شعار "نيتشة" الذي قد يكون شعارا غير ناضج، والذي يقول: إن "الله" قد مات. راجع:

Anthony O ' Hear, Philosophy In The New Century, p. 8, Continuum, London, New York, 2001.