

**المفارقة في مفهومي الأنا والآخر في الفكر الوجودي
("كيركجور" و "سارتر" نموذجاً)**

د. جوزفين رزق الله فرج
مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة
قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة بورسعيد

المقدمة:

أولاً: جدل "الأنا - الآخر" في الفكر الفلسفي.

ثانياً: جدل "الأنا - الآخر" في الفكر الوجودي.

ثالثاً: رؤية كيركجور للعلاقة بين (الأنا والآخر) (كنموذج ممثل للوجودية الدينية).

أ- أهمية الأنا ووجود الآخر:

ب- العلاقة بين (الأنا - الآخر) عند كيركجور:

١. العلاقة بين (الأنا - الآخر) كأفراد.

٢. علاقة الأنا بالآخر (جدل الأوحى والجماهير).

← أولاً: التفكير المجرد وضياع الفرد .

← ثانياً: التسوية والمساواة.

← ثالثاً: الحشد - الجمهور - العامة:

← رابعاً: الديمقراطية و الأغلبية.

رابعاً: رؤية سارتر للعلاقة بين (الأنا والآخر) (كنموذج ممثل للوجودية اللادينية):

أ- بين الذاتية ووجود الآخر.

ب- طبيعة الوجود للآخر.

← أولاً: من هو الآخر؟

← ثانياً: "النظرة" إدراك الأنا للآخر.

← ثالثاً: ملامح وسمات وجود الآخر.

ج- العلاقة بين (الأنا - الآخر) عند سارتر.

١) طبيعة العلاقة بين (الأنا - الآخر) عند سارتر.

٢) العلاقة بين (الأنا - الآخر) كأفراد (مشروع استرداد الوجود).

☒ الاتجاه الأول تجاه الآخر:

أ- الحب واللغة.

ب- المازوخية.

ⓧ الاتجاه الثاني تجاه الآخر:

أ- اللامبالاة.

ب- الرغبة الجنسية.

ج- السادية.

د- الكراهية.

٣) علاقة الأنا بالآخر (الوجود مع النحن):

أ- النحن كموضوع.

ب- النحن كذات.

د- اختفاء الفرد: التحول من الفرد إلى الجماعة في فلسفة سارتر:

- الخاتمة وأهم النتائج.

المقدمة:

تعتبر العلاقة بين "الأنا والآخر" علاقة ذات صبغة متوترة في تاريخ الفلسفة، حيث ترتبط مشكلة الغير ارتباطاً وثيقاً بمشكلة الذاتية والشخصية، فالشعور بالشخصية شعوراً قوياً يستتبع الشعور بالآخر كحد للمقاومة، أو بوصفه القطب الذي تتجه إليه الذات^(١).

فقطب الأنا لا يستطيع أن يعيش إلا في علاقة مع قطب الغير، فسواء كان "الغير" هو الخصم الذي أصطرع معه، أو أتمرده عليه أو أسخر منه، أو هو الصديق الذي أتعاطف معه، أو أنجذب إليه، وأبادلته الحب، فأنا في الحالتين لا أستطيع أن أعيش من دونه^(٢).

ولما كان اهتمام الفكر الوجودي بالوجود الإنساني الفردي "single individual" هو السمة المميزة له، لذا نجد مجموعة من المحاولات المستميتة للدفاع عن هذا الوجود الفردي ضد كل النزعات التي حاولت طمس معالم هذا الوجود بإعلائها لمفاهيم الكل والجميع.

ولكن بالرغم من هذا الاهتمام لم يستطع الوجوديون إنكار واقعة أساسية هي واقعة الآخر أو الغير "Autre"^(*)، وحاول الوجوديون دراسة هذا الآخر، بل وقدموا تفسيرات مختلفة لهذا الآخر وعلاقته بالأنا الفردية، وقد مثلت هذه الآراء إحدى صور المفارقة في الفكر الوجودي^(٣).

ونحن من خلال هذا البحث سنحاول تتبع شكل العلاقة بين الأنا والآخر في الفكر الوجودي في محاولة للإجابة عن التساؤلات التالية:

أولاً: ما موقف الوجودية من مفهوم "الأنا - الآخر"؟

ثانياً: ما طبيعة "جدل الأنا - الآخر" عند كل من "كيركجور" كنموذج ممثل للوجودية الدينية و"سارتر" كنموذج ممثل للوجودية اللادينية؟

ثالثاً: ما معاني المفارقة في جدل (الأنا - الآخر) عند "كيركجور" و"سارتر"؟

وسوف نحاول الإجابة عن هذه التساؤلات باستخدام المنهج التحليلي النقدي المقارن

(١) فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، القاهرة، ص ١٢.
(٢) زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، دار مصر للطباعة، القاهرة، د. ت، ص ١٥٣.
(*) الآخر أو الغير "Autre": المعنى العام القديم للمصطلح يقصد به الغير أي المختلف، وكانوا يطلقونه على الأشياء، وأيضاً على الحالات المعنوية، فالآخر هو السوي المغاير الذي يقابل الذاتي، والمشابه، وقد استعمل الوجوديون هذا المصطلح للدلالة على أن الآخر هو ما يقابل الأنا، وجمعه الآخرون ونحن.
>> انظر: عدنان بن ذريل: الفكر الوجودي عبر مصطلحه، مادة "الآخر"، منشورات اتحاد العرب، بيروت، ١٩٨٥ ص ٥<<

(3) Stephen Michelman: Historical Dictionary of Existentialism, The Scarecrow Press, Inc, 2008 P: 253.

أولاً: جدل "الأنا - الآخر" في الفكر الفلسفي:

على مدار تاريخ الفكر الفلسفي اتخذت العلاقة بين الأنا والآخر شكل العلاقة الاطرادية التي يمثل فيها صعود أحد الجانبين هبوطاً للجانب الآخر، ونصرة إحد الجانبين تمثل بكل تأكيد هجوماً عنيفاً على الجانب الآخر.

لم تكن الفلسفة اليونانية تولي اهتماماً بالإنسان، بل كان اهتمامها الرئيس بالكون وما فيه من ظواهر، حتى إن تصور الشخصية الإنسانية كان أقرب للتصورات الدينية أو المسرحية منه إلى التصورات الفلسفية، حتى إن كلمة شخصية "Persona" تعني القناع التراجيدي.

أما الاهتمام بالإنسان الفرد قد ظهر بشكل واضح وجلي في الفكر اليوناني منذ الحركة الثورية التي تزعمها السفسطائيون وعلى رأسهم "براتاجوراس" بعبارة الشهيرة: "الإنسان مقياس كل شيء" (*)، وأعقبها ظهور سقراط بمبدئه الشهير "اعرف نفسك بنفسك".

لقد قضى "سقراط" عمره في محاوره غيره من الناس ناشداً الوصول إلى الحقيقة، بيد أنه كان عليه أن يغير مبداه ل "اعرف نفسك... بغيرك" (**). (1)

ويستكمل أفلاطون طريق ورؤية أستاذه فنراه في محاورتي (فايدروس والمأدبة) عن الحب والجمال يؤكد ضمناً على شخصية الفرد في علاقته بالغير، فهو يصف تسامي الفرد عن طريق الحب الذي يضمه لغيره من الناس، وفي ختام محاوره الجمهورية يقول أفلاطون: "إن وحدة الحياة الإنسانية تختار نفسها في فعل خارج الزمان والمكان".

ولكن كان الهدف الأخير من بلوغ هذه الحالة عند أفلاطون هو بلوغ حالة تختفي فيها الشخصية، ويفني فيها المرء في الجمال أو الخير اللا شخصي "Impersonal".

وتطورت فكرة الشخصية تحت تأثير الفلسفة الرواقية من جهة، والقانون الروماني والدين المسيحي من جهة أخرى، فنرى فيلسوفاً مسيحياً مثل القديس "أوغسطين" يتحدث بتلك

(*) كان هذا المبدأ إعلاءً للنزعة الفردية عند براتاجوراس، فهو هنا يقصد الإنسان الفرد من حيث هو كذلك لا الماهية ولا النوعية، ولكن لما كان الأفراد يختلفون سناً وتكويناً وشعوراً، فبالتالي سوف تختلف الإحساسات، وسوف تختلف القيم، ولم يعد هناك معيار ثابت، ويصبح الفرد هو مقياس النفع، والضرر، والخير، والشر، والعدل، والظلم.

<<انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩٩. ص ٦٠، ٥٩>>
(**) العبارة الأصلية هي "اعرف نفسك بنفسك"، وهي عبارة قرأها "سقراط" في معبد دلفي واتخذها شعاراً له، وكانت هذه المعرفة تأتي من خلال الحوار مع الآخر، وكان هذا الحوار يمر بمرحلتين: الأولى هي "التهمك" وهي اصطناع الجهل، والثانية هي "التوليد" وهي استخراج المعرفة من النفوس.

<<انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٦٦>>
(1) فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، ص ١٢.

اللهجة الذاتية القوية في اعترافاته التي يناجي فيها نفسه أو يخاطب ربه، وربما كان هذا امتداد لما في الديانة اليهودية من نظرية في الشخصية، حيث نرى إله العبرانيين يخاطبهم كما لو كان شخصاً آخر.

وتساءل "باسكال" عما نعشقه في الآخر؟ من خلال مجموعة من التساؤلات التي يطرحها عن حياته ومصيره ونهايته، ولكنه لم يجيبنا، وعلل ذلك بأن العشق سر لا تعريف له.

أما عن "لينتزر" فقد جعل الفرد في عزلة تامة حين آمن بوجود جمهورية من الأرواح يهيمن عليها الله، وبناء عليه أصبحت الروح في عزلة تامة، ويستكمل "باركلي" (*) العلاقة بين الله والروح مقتنعاً أن العالم ليس سوى اللغة التي يخاطب بها الله الإنسان.

وفي "نقد العقل العملي" يضع "كانط" هذه القاعدة وهي: "ألا يتخذ المرء من الآخر وسيلة، بل ينظر إليه على أنه غاية في ذاته". ونحن بإزاء الآخرين كأننا أمام القانون الأخلاقي نفسه، وهي حالة يدعوها "كانط" بالاحترام "Respect"، فكأن الاحترام هو الصلة التي يجب أن تقوم بيننا وبين الآخرين (1).

ونتوقف قليلاً عند "هيجل"، فقد مثلت فلسفته نقطة فاصلة في تاريخ الفكر الفلسفي بصفة عامة، ومن جانب آخر كانت مناقشته للعلاقة الجدلية بين الأنا والآخر (*) علامة بارزة أثرت في كل من تناول هذه القضية من بعده.

(*) جورج باركلي: (١٦٨٥-١٧٥٣): فيلسوف أيرلندي وتمثلت فلسفته ظاهرة فريدة في تاريخ الفلسفة، حيث استطاع أن يجمع في فكره كل نواحي الميتافيزيقا والدين، وقد خصص "باركلي" جزءاً كبيراً في فكره لبحث في أمور اللغة، لأنه كان يعتقد أن أخطاء الفلاسفة مردها الغموض اللغوي، ومن أهم مؤلفاته "محاولة من أجل نظرية في الرؤية"،

>> روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة، مادة: "باركلي"، (ج ١)، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، ١٩٩٢. ص ١٨٠، ١٨١. <<

(١) المرجع نفسه، ص ١٣.

(*) تتطور علاقات الأنا مع الآخر عند هيجل في تطور لمراحل الروح، ففي المرحلة الأولى المتمثلة عنده في "النفس" يكون موقف الأنا هو "الأنا وحدي"، فلا يوجد في العالم سواه هو والأشياء التي تدور في فلكه علي نحو ما تدور الكواكب حول الشمس، ولكن مع دخول الأنا مرحلة الوعي تبدأ الذات في التعرف على الذوات الأخرى في العالم، ويصبح موضوعها هو الذوات الأخرى.

ويكشف هيجل عن طبيعة العلاقة بين هذه الذات والذوات الأخرى، فبالرغم من أن هذه الذات مضطرة إلى الاعتراف بالذوات الأخرى، فهي لا تقبلهم في عالمها لأن هدفها في هذا الوقت هو أن ترى وجوده المستقل الوحيد، وتدمر أي استقلال يزاها فتصبح العلاقة الأساسية هنا هي علاقة الصراع: صراع الحياة والموت، ولكن سرعان ما تعرف الذات أنه إذا دمرت إحدى الذوات الأخرى بالموت، فسوف تلغي موضوعها الخاص بها، ويؤدي ذلك بها إلى التناقض من جديد ومن هنا فإن تدمير الذات للذوات الأخرى يعتبر تدميراً لها في الوقت نفسه، ولذلك فهي تلجأ إلى فرض سيطرتها على الذات الأخرى لتجعلها في احتياج إليها، وتعتمد عليها اعتماد مطلقاً، وهذا ما يظهر في التاريخ تحت مسمى "الرق"، حيث نجد السيد وحده هو صاحب الوجود المستقل بينما يهبط العبد إلى المستوى الأدنى لتصبح العلاقة بين الأنا والآخر هي علاقة تشبه علاقة السيد بالعبد كل منهما يقبل الآخر و يعترف به ولكن في إطار هذا الجدل.

>> ولترستيس: فلسفة الروح هيجل، ترجمة: إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٤٠-٤٤ <<

كان "هيجل" في اهتمامه الأول بالمطلق والكلّي والشامل، قد أفقد الذات شخصيتها، حيث تتمحي حقيقتها في الذات المطلقة، فهي جزء من الدولة ومن الحضارة التي كونتها، ومن المطلق الذي يبتلع هذا كله كي ما يبلغ تمام إدراكه لنفسه.

وتباينت ردود الأفعال حول الصورة الجدلية التي عرض بها هيجل للعلاقة بين "الأنا والآخر"، وانقسم بعدها الفلاسفة إلى عدة فرق:

الفريق الأول: حمل لواء الفكر الهيجلي في التأكيد على أهمية الذات الكلية مقابل الفردية، وسعى إلى إكمال وتطوير هذا الاتجاه، وكان على رأس هذا الفريق:

- "جوزيا روبيس" (*): من خلال نظريته في التفاعل المستمر " Constant interaction"، والتي كان يقصد بها تبادل الأسئلة والأجوبة، والدعوات والصلوات، كما ذهب إلى أن الوفاء هو الذي يكون الشخصية.
- " هوكنج" (**): يتابع فلسفة روبيس، ويحاول أن يصلح منها فرأى استحالة الفصل بين الذات والغير. حيث أكد أننا في كل أفعال الوعي نعاین حضور الله وحضور الغير، وكل وعي هو في الوقت نفسه "وعي بالمعية" "Co-Consciousness".

- "شيللر" (***) : كان مفهوم الوعي بالمعية الذي قال به "هوكنج" يقترب من مفهوم آخر نادى به "شيللر" وهو " مفهوم التعاطف " Sympathie"،

(* جوزيا روبيس (١٨٥٥-١٩١٦): يمكن أن يطلق عليه فيلسوف المثالية الأمريكية، بدأ حياته في دراسة الهندسة، ولكن تحول بعد ذلك إلى الفلسفة، وكتب كتابه الأول بعنوان "الجانب الديني للفلسفة" الذي أرسى فيه قواعد نظريته عن حول المطلق الذي أرسى فيه قواعد نظريته عن "المطلق"، كما أرخ للمثالية في كتابه "روح الفلسفة الحديثة" ورأى أن المذهب المثالي قادر على حل جميع المشكلات، كما ألف مجموعة أخرى من الكتب أهمها "تصور الله"، "الإرادة الطيبة والشيطان"، "تصور الخلود"، "العالم والفرد".

<<جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مادة: "جوزيا روبيس" ط٣، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٣٣٤.>>

(**) "وليم هوكنج (١٨٧٣-١٩٦٦): فيلسوف أمريكي، من أبرز ممثلي التيار المثالي، كتب كثيراً في السياسة، وفلسفة الدين، وتابع دراسته في ألمانيا، وحضر دروس هوسرل وصار صديقاً له، ورغم اقترب مذهبه من برجماتية وليم جيمس، إلا أنه جعل من الله الواقع المطلق والقابل للمعرفة حدسياً في أن معاً، وحاول في كتابه "معني الله في التجربة الإنسانية" إضفاء الطابع الإنساني على المثالية المطلقة وتبسيطها، وأكد على أهمية التجربة في كتابه "الطبيعة الإنسانية وإعادة صنعها، وقال بنوع من "إرادة القوة" في الإنسان، لكن ليس بالمعنى النيتشوي.

<<جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مادة: "وليم هوكنج"، ص ٧١٦.>>

(***) "ماكس شيللر (١٨٧٤-١٩٢٨): فيلسوف يهودي ألماني، اعتنق الكاثوليكية في الرابعة عشر من عمره، درس الفلسفة في جامعة "برلين"، ثم جامعة "هايدلبرج"، ثم عمل بصفته أستاذاً في جامعة "بيننا"، ثم "ميونخ"، وبعد "شيلر" واحداً من أكبر فلاسفة ألمانيا المعاصرة، وكان "شيللر" قد ألف كتاباً بعنوان "الفينومينولوجيا ونظرية المشاعر التعاطفية والحب والكره، كما وضع دراسات مختلفة حول معرفة الذات، والحد كآساس للتصورات الأخلاقية، كما كتب أثناء الحرب العلمية الأولى كتاباً حول كراهية الألمان، وكان اهتمامه أيضاً منصباً على مجال الأخلاق والقيم، وعرض فكره في كتابه "الشكلية في الأخلاق وأخلاق القيم المادية، كما اهتم بالدراسة في علم الاجتماع المعرفي، وأشكال المعرفة والمجتمع، كما اهتم أيضاً بدراسة الأنتروبولوجيا.

<<جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مادة: "ماكس شيللر"، ص ٣٩٧.>>

وربما كان لهذا المفهوم أهمية خاصة عند "ماكس شيلر"، حيث يرى أن الاتحاد الذي يتم بيننا وبين الآخرين سابق على الاتحاد بيننا وبين أنفسنا، ورأى أن هذا التعاطف لا عقلي، فهو شعور أولي يسبق فكرتنا عن أنفسنا^(١).

الفريق الثاني: مثل هذا الفريق الجانب المتطرف الذي لا يعترف بوجود الآخرين، وينكر أي إمكانية للاتصال الإنساني إنكاراً مطلقاً، وقد عُرف هذا الاتجاه باسم "الأنا وحيدة" "Solipsism"، وكان من أبرز ممثلي هذا الاتجاه: "شترنر"^(*) الذي دعا إلى "تقديس الذات" أو "عبادة الأنا" أو "الفردية المطلقة"، حيث أقر بأن الذات الفردية هي مركز العالم، والعالم بما فيه من أفكار وأفراد إنما هو ملك لهذه الذات. ولما كانت "الأنا" هي الذات الوحيدة الكائنة في العالم وهي مركز العالم، فإن كل ما في الكون لا يتمتع بأي وجود حقيقي بالقياس إلى "الذات"، وليست الذوات الأخرى غير امتثالات للشيء الحقيقي الأوحد^(٢).

الفريق الثالث: مثله ظهور بعض الحركات المعارضة للفكر الهيجلي، وحاول أصحاب هذا الفريق لفت النظر إلى أهمية الشخص الفرد في مقابل الكل، وكان من أبرزها:

- "رينوفيه"^(**): كان مقتنعاً بأن هيجل لم يدع للفرد مكاناً في فلسفته يؤكد على أن الذات المفردة الجزئية أهم وأكثر حقيقية من المطلق نفسه، يقسم الفلسفة إلى نوعين: الأول فلسفات للأشياء: تقوم على الضرورة واللانهائية، الثاني فلسفات للأشخاص وتقوم على الحرية والتناهي.

(١) المرجع نفسه، ص ١٣.
(*) ماكس شترنر (١٨٠٦-١٨٥٦): فيلسوف ألماني، درس الفلسفة دون أن يحصل على إجازة، وتميزت فلسفته برد فعل عنيف على النظرية الهيجلية عامة، والسياسية خاصة، ولذلك كان الهدف الأساسي لديه: إعادة الاعتبار إلى الفرد في العصر الذي هيمنت عليه اللا فردية الهيجلية، وكانت دعوته الأساسية هي أن يبحث كل فرد عن نفسه، وليكن كل واحد منكم كلي القدرة.

<<جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مادة: "ماكس شترنر"، ص ٣٩٣. >>
(٢) زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، ص ١٨٢.
(**) شارل رينوفيه (١٨١٥-١٩٠٣): فيلسوف فرنسي، تدور فلسفته حول ثلاثة موضوعات أساسية الأول: فعل قانون العدد، والثاني: حرية الأنا، والثالث: مذهب نسبي مبني على افتراض أن من يقول إنه على الرغم من أنه لا وجود لشيء خارج الظواهرات، فإن كل ظاهرة نسبية ولا يمكن دراستها إلا بالإضافة إلى ظاهرة أخرى. ومن اللافت للنظر أن الموضوعات الثلاثة لا علاقة بينهم، بل من الممكن أن تكون متناقضة.
<<جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مادة: "شارل رينوفيه"، ص ٣٤١. >>

• "وليم جيمس" (*) : فقد أكد على الذاتية والفردية في تجربته الدينية التي عاناها، ونظريته في النشاط الإنساني^(١).

• علماء الاجتماع: كرس بعض علماء الاجتماع في القرن التاسع عشر أنفسهم للاهتمام بهذه المشكلة -العلاقة بين الذات الفردية والآخر- ولكنهم عالجوها من الناحية الاجتماعية، وركزوا على قضية اللغة كوسيلة للاتصال، ولكنهم لم يعطوا اهتماماً لطبيعة ذلك الاتصال الذي يتحد فيه وجود بآخر.

• الفكر الوجودي: بدأ في الظهور بعد ترجمة كتابات "كيركجور"، التي عارض فيها بشدة فلسفة هيغل بسبب طابعها العمومي الذي يفقد الذات قيمتها الفردية، ويذيب الشخص الإنساني في المطلق، مؤكداً على أن الفلسفة برمتها لا بد أن تقوم في الأساس على تجربة هذه الذات الفردية^(٢).

يتضح مما سبق أن العلاقة بين الأنا والآخر لم تسير على وتيرة واحدة طوال تاريخ الفكر الفلسفي، بل كانت تتأرجح صعوداً وهبوطاً : تارة بعلو الذاتية على الكل، وتارة أخرى بهيمنة وسيادة الكل والشامل على الذات.

ولكن في وسط هذه المراحل مثلت الوجودية محطة بارزة في تاريخ الجدل بين الطرفين، لذلك سنحاول إلقاء نظرة سريعة على تناول الوجودية لهذه العلاقة.

ثانياً : جدل " الأنا -الآخر" في الفكر الوجودي :

كان الاهتمام بالذات في تراث الفلسفة الغربية-لاسيما منذ ديكارت -قد ركز الانتباه على الذات الداخلية المفكرة، وتطور هذا الفكر حتى رأينا القرن التاسع عشر يتجه نحو إعلاء لهذه الذات المفكرة من خلال الاتجاه العام نحو بناء النظم الفلسفية التي تركز على

(*) وليم جيمس (١٨٤٢-١٩١٠): فيلسوف أمريكي ذو شخصية فذة وغير عادية، جمع في شخصه بين الفيزياء وعلم النفس، كما كان واسع المعارف في ميدان الفنون وذا طبع متدين وعميق، هذا بالإضافة إلى كونه كاتباً لامعاً، مبدأ فلسفته هو معارضة المثالية خاصة التي قدمها "جوزيا رويس"، كما هاجم المذهب الواحد، والاحتمالية العلمية، هذا بالإضافة إلى معارضته الشديدة للمذهب العقلي، ويصف فلسفته بأنها "تجريبية متشددة"، كما قدم نظرية مشهورة أسماها "الواحدية المحايدة" بإزاء قطبي الفيزياء وعلم النفس، وفكرتها أنه لا يوجد خلاف جوهري بين الظواهر النفسية، والظواهر الطبيعية.

>> أ. م. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، سبتمبر ١٩٩٢ العدد رقم ١٦٥. ص ١٩٦، ١٩٥. <<
(١) فؤاد كامل : الغير في فلسفة سارتر، ص ١٤.
(٢) المرجع نفسه: ١٥.

العقل، وسيادة الاتجاه الواحدي Monism (*) الذي أراد أن يذيب هذه الذات الشخصية في العقل والروح المطلق.

ويمثل النسق الهيجلي ذروة هذا الاتجاه بتقديمه تصوراً للوجود قائماً على العقل المطلق الذي تذوب فيه الذات الفردية، وتصبح كل مظاهر الوجود مجرد تجليات لهذا المطلق^(١).

كان ظهور الفكر الوجودي يمثل رد فعل للفكر الهيجلي، وحاول الوجوديون التصدي لهذا الفكر السلطوي للشامل أو المطلق من خلال إعلائهم لمقولة الفرد، وتأكيدهم على المسؤولية الفردية التي لا يمكن تحويلها للغير، والملقاة على عاتق الفرد كلما واجهته القرارات التي يفرضها عليه الوجود^(٢).

ولكن بالرغم من اهتمام الوجوديين بمقولة الفرد، إلا أن هناك حقيقة أسفر عنها التحليل الوجودي أكد فيها أن الفرد لا يوجد كشخص إلا بين جماعة من الأشخاص. ليس ذلك فحسب بل نرى الوجودية تؤكد على أن الناس الآخرين هم عناصر أصلية تقتضيهما فكرة الوجود البشري مثلما تقتضي وجود العالم، فالوجود البشري أساساً في طابعه هو وجود جماعي، ومن دون الآخرين لا أستطيع أن أوجد^(٣).

هذا وقد حاول الوجوديون إيراد مجموعة من الدلالات التي تؤكد أن الطابع الجماعي صفة أساسية في الوجود البشري ومن أهم هذه الدلالات:

١. الخاصية الجنسية: فبالرغم من أن الجسم البشري يحتوي على "أجهزة" كاملة ومتعددة مثل الجهاز العصبي، والجهاز الهضمي، والجهاز التنفسي وغيرها. إلا أن الإنسان يحتوي على نصف جهاز تناسلي، وهذا الجهاز لا يكتمل إلا من خلال شخص آخر من الجنس الآخر. وهي بذلك تختلف عن معظم العمليات البيولوجية التي يقوم بها الإنسان.

(*) الاتجاه الواحدي Monism: هو مذهب فلسفي يرد جميع الأشياء إلى مبدأ، سواء أكان ذلك من ناحية الجوهر، أم من ناحية القوانين المنطقية، أو الطبيعية، والواحدية ضد "مذهب" الاثنينية"، والواحدية ثلاثة أقسام: الواحدية المادية: وهي التي ترد الوجود إلى المادة وحدها، والواحدية المثالية: وهي التي ترد الوجود إلى المثال، والواحدية الروحية، وهي التي ترد الوجود إلى الروح، وتطلق الواحدية بالمعنى المنطقي الميتافيزيقي على مذهب "هيجل" الذي يرد كل شيء في العالم إلى الفكرة أو المثال، فالمطلق عنده هو الوجود الحقيقي، والطبيعة والفكر حالان من أحوال المطلق.

>> انظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مادة: "الواحدية" ج(٢)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢. ص ٥٤٨ <<

(١) إ. م. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٣٣.

(٢) جون ماكوري: الوجودية، "ترجمة: إمام عبد الفتاح، مراجعة: فؤاد زكريا، دار الثقافة للطبع والنشر، القاهرة ١٩٨٦. ص ١٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٤٩.

٢. الخاصية اللغوية: فأحدى الوظائف الأساسية للغة هي الاتصال بين الناس، وتبادل الآراء بين الأشخاص، وليس ثمة شيء اسمه لغة خاصة، ومع ذلك فلا يمكن أن يكون هناك وجود بشري بمعزل عن اللغة، إذ يصعب التفكير بمعزل عن اللغة. فاللغة هي التي تجعل الفكر يبدو متاحاً للشخص الآخر، ومن بدون اللغة لا يمكن للمرء أن يصير بشراً^(١).

كل هذه الأمور تصطدم بمفارقة جديدة من مفارقات الوجود الإنساني، تضعنا أمام صورة جديدة من الجدل بين قطبين لا يمكن إغفال أحدهما، ففي الوقت الذي ترى فيه الوجودية الموجود البشري يتسم بطابع الخصوصية والتميز والتفرد، وتؤكد على أهمية الطابع الانعزالي لهذا الوجود، إلا أنها لم تستطع إنكار أن الوجود البشري حتى في أعماق جوانب وجوده الفريد يفيض على ما حوله، ويتجاوز حدود الوجود الفردي، ولا يكون مفهوماً إلا داخل كل اجتماعي أوسع، هذا ما يسميه الوجوديون "الوجود - مع - الآخرين"^(٢).

ولكن مع إقرار الوجوديين بهذا "الوجود - مع - الآخرين" إلا أن طريقة معالجتهم لطبيعة العلاقة بين الوجود البشري الفردي وهذا "الوجود - مع - الآخرين" كانت مختلفة.

وتبعاً لهذه الاختلافات أمكن تصنيف مشاهير الوجوديين إلى قسمين:

١. القسم الأول: تحمل كتاباته عن علاقة الوجود الفردي بالآخر طابعاً سلبياً، وعلى رأس هذا الفريق "كيركجور"، ونييتشه.

٢. القسم الثاني: تحمل كتابته عن الآخر طابعاً إيجابياً واضحاً، ولكنه متدرج في اهتمامه بهذا "الوجود - مع - الآخرين"، وأهم من يمثل هذا الفريق كان هايدجر، و"سارتر"، ومارسيل، ومارتن بوبر.

تبين لنا إذن بعد هذا العرض السريع مدى التوتر العميق القائم بين الفلاسفة الوجوديين؛ إذ يتمزقون بين قطبي الوجود: الوجود الفردي من ناحية، والوجود الجماعي من ناحية أخرى، وعلاقة كل منهما بالآخر^(٣).

ونحن من خلال ذلك البحث سوف نقوم باستعراض لرؤية كل من "كيركجور"، و"سارتر" كنموذج لهذا الجدل بين قطبي الوجود.

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٣-١٥٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٦٥.

ثالثاً: رؤية "كيركجور" للعلاقة بين (الأنا والآخر) (كنموذج ممثل للوجودية الدينية):

يصنف "كيركجور" باعتباره "مفكراً مسيحياً" في المقام الأول، و الهدف الرئيس لديه "أن تكون إنساناً حتى تستطيع أن تصير مسيحياً حقيقياً"، ولذلك انتقد كثيراً ما وصلت إليه المسيحية من تدنٍ متمثلاً في تحولها إلى مجرد عقائد نظرية، جعلها تبتعد عن مضمونها الرئيس والحقيقي في كونها علاقة مع الله.

ومن هنا كانت محاولات "كيركجور" بكل ما أوتي من طاقة من أجل أن يرجع هذا الفرد ليقف مرة أخرى منعزلاً عن هذا العالم ليستطيع أن يعيش ويحيا مع الله^(١).

وفي إطار محاولاته لعزل هذا الإنسان الفرد عن العالم المحيط به، قدم لنا رؤية خاصة عن علاقة هذا الفرد مع الآخر سواء كان هذا الآخر فرداً، أم كان يمثل جماعة معينة كالكنيسة، والدولة، والمجتمع، وما إلى ذلك. وفيما يلي سوف نقوم بعرض ملامح هذه الرؤية من خلال العناصر التالية:-

أ- أهمية الأنا ووجود الآخر:

" أن تكون فرداً هذا هو الشيء الوحيد الذي تحتاج إليه"^(*)(٢)

كان "كيركجور" قد حدد مهمته الأساسية في الحياة. إنها التأكيد على هذه المقولة "مقولة الفرد" " individual". مهما كانت المعاناة التي سيجدها فإنه على استعداد كامل للصمود أمام هذه المغزيات.

وأرجع "كيركجور" أهمية مقولة الفرد للأسباب التالية:

١. مقولة الفرد هي المقولة التي يمكن من خلالها احترام الدين، والعصر والتاريخ، وهي المقولة التي لا بد أن يتجه نحوها الوجود الإنساني^(٣).

٢. مقولة الفرد هي المقولة التي تميز الإنسان عن الحيوان، ففي عالم الحيوان يكون الفرد أقل أهمية من المجموع. أما في عالم الإنسان نحن الأفراد خلقنا على

(1) Walsh, S. : "Kierkegaard Thinking Christianly in an Existential Mode", , Oxford University Press Inc. , New York, 2009, P: Viii.

(*) To be an individual is the one thing needful. "

(2)Kierkegaard,S. : Purity of Heart Is to Will One Thing, Trans. by: Douglas V. Steere, Harper,1938, P: 7.

(3) Kaufmann, W. : "Existentialism From Dostoevsky To Sartre", Meridian Books, Inc. , New York, P: 98.

صورة الله ومثاله، وبذلك فإننا أعلى من المجموع. ولهذا لا بد أن نجاهد حتى يعود الإنسان إلى مكانته الحقيقية^(١).

٣. مقولة الفرد هي ذلك المضيق الجبلي الذي يمكننا أن نعبر من خلاله إلى الوجود الحقيقي^(٢). وجود ذلك الفرد المستقل عن الآخرين، ذلك الفرد الذي يواجه مصيره بنفسه، وبمفرده. مدركاً أن هذه هي مهمته الخالدة التي خصه بها الله، قادراً أن يأخذ ذلك القرار الذي يكون فيه وجهاً لوجه مع أديته هو وحده المسئول، هو وحده من يخاطر ليحقق هذه الفقرة، قفزة الإيمان^(٣).

٤. مقولة الفرد هي المقولة التي يمكن أن نفهم منها الرسالة الموجهة إلينا من الله سواء في هذا العالم أم في الأبدية.

○ في هذا العالم: لأن الرسالة التي يبعثها الله لنا توجه إلى الفرد وليس إلى الجماعة، فقد خلقنا الله أفراداً فريدة "unique individuals". لنصبح قادرين على الاستجابة لأوامر الله الفريدة من نوعها بالنسبة لنا كأفراد^(٤).

○ في الأبدية: لا توجد محنة مشتركة، فكل فرد سوف يسأل عن نفسه وليس عن الجميع^(٥)، فالله يوصف بأنه "القاضي Judge" الذي يحاكم كل فرد على حدة، يحاسبه على أفعاله هو، ويحكم عليه بوصفه فرداً، لأن المسؤولية في النهاية مسؤولية فردية^(٦).

٥. مقولة الفرد هي المبدأ الأساسي للمسيحية فنرى أن:

○ مقولة الفرد هي المقولة التي يمكن بواسطتها للمسيح أن يقف أو أن يسقط، أي أنها المقولة التي يمكن بها للمسيحية أن توجد أو تُنفي^(٧)، فالمسيحية

(1)Kierkegaard,S. : The Journal of Kierkegaard, Trans. by: Alexander Dru, First Harper Torch Book edition published in 1959,P: 187.

(2) Kaufmann, W. : "Existentialism From Dostoevsky To Sartre", P: 98- 99.

(3)Kierkegaard,S. : Purity of Heart Is to Will One Thing, P: 6-7.

(4) Evans, C. S. : "Kierkegaard on Faith and the Self", , Baylor University Press, Texas, USA, 2006. P : 20.

(5) Kierkegaard,S. : Purity of Heart Is to Will One Thing, P: 93.

(6) Kierkegaard,S. : The Sickness Unto Death ,Trans. by: Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1941. , P:143.

(7) Moor C. E. : "Provocations, Spiritual Writings of Kierkegaard",The Bruderhof Foundation. Inc. USA, 2002 P:315.

الحقيقية ليست هي المسيحية بمعناها العقائدي النظري، ولكن المسيحية الحقيقية هي التي تهدف إلى خلاص الفرد، كل فرد بمفرده^(١).

○ المسيحية الحقيقية لا تضم الناس معاً، ولكنها تفصل بينهم من أجل توحيد كل فرد على حدة مع الله " Each one is an individual before God ". وعندما نصل إلى هذا الفرد المنتمي إلى الله تموت كل عادات هذا الإنسان التي يشترك فيها مع الناس جميعاً^(٢).

○ المسيحية تريد أن تعطي السعادة الأبدية للفرد، ولكن هذه السعادة لا تُعطى للكل، ولكنها تُعطى لكل فرد بمفرده^(٣).

كل هذه الأسباب كانت كافية ليعارض "كيركجور" بشدة كل ما يدعو إلى دخول الفرد وسط جماعة من الأفراد. ولذلك كرّس نفسه للتصدي لأي مبادئ فلسفية أو سياسية أو دينية تميل إلى إلغاء هذا الوعي الفردي.

ولكن من الجانب الآخر لم يستطع "كيركجور" أن ينكر أن لهذا الوجود الفردي طابعاً جماعياً أصيلاً يكشف عن نمط آخر من الوجود هو الوجود مع الآخرين، وظهر هذا الأمر بوضوح في عدة مواضع نذكر منها :

١. يرى "كيركجور" أن أهم الخصائص المميزة للإنسان هو أن يمتلك نفساً، فأن تكون نفساً، هذا أكبر دلالة على أنك إنسان. وتلك النفس التي لدى كل إنسان هي نفس عينية تعيش في تفاعل مع الأشياء، كما أن هذه النفس ليست مجرد نفس شخصية، بل هي نفس اجتماعية، ونفس مدنية^(٤).

٢. يؤكد "كيركجور" أنه بالرغم من أن الجوهر في الإنسان هو أنه فرد، إلا أنه باعتباره فرداً هو نفسه وأسرته كلها، حتى إن الأسرة كلها تشارك في الفرد، والفرد يشارك في الأسرة^(٥).

(1) Howland, J. : Kierkegaard and Socrates A Study in Philosophy and Faith, Cambridge University Press, New York, 2006. P: 190.

(2) Kierkegaard,S. : Purity of Heart Is to Will One Thing, P 94.

(3) Kierkegaard,S. : Concluding Unscientific Postscript Trans. by: David F. Swenson, Oxford University, London,1945. , P:116.

(٤) فريتوف برانت: كيركجورد: ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨١، ص٦٤.

(٥) المرجع نفسه، ص٨٥.

٣. أكد "كيركجور" أن الذات (الفرد الموجود) مشروع في حالة تحقق مستمر من خلال علاقتها المتبادلة مع غيرها من الذوات، فالآخرون الذين تتداخل معهم الذات في اتصال مباشر يصبحون قنوات تتدفق من خلالها حياة المجتمع الواسع إلى الذات الفردية، ومن هنا يظهر تأثير الجنس البشري على الذات^(١).
٤. ينظر "كيركجور" إلى الأفراد على أنهم مركب من فرديتهم الخاصة، ومركب من الجنس البشري ككل. وأن هناك علاقة جدلية بين الفرد والجنس البشري، فبينما يكون الإنسان ذاته، فهو أيضاً يعد فرداً في الجنس البشري، وبهذه الطريقة يلعب الجنس البشري دوراً في تكوين الفرد، حيث يعيش فيه ومن خلاله، وأيضاً يلعب الفرد دوراً هاماً في تكوين الجنس البشري، حيث يتألف من ذوات فردية .
٥. حين يتحدث "كيركجور" عن تاريخ الجنس البشري فهو يتحدث عن تواريخ الأفراد الذين يتألف منهم؛ فالتاريخ البشري ليس سوى مجموعة من أعمال الأفراد ، وحين يظهر الفرد في لحظة تاريخية معينة، يجد نفسه مقيداً بتاريخ الجنس البشري كله من ناحية، كما أنه يسهم هو نفسه في هذا التاريخ من ناحية أخرى^(٢).
٦. عندما تحدث "كيركجور" عن التكوين الأنطولوجي يتحدث "كيركجور" عن وقائعية وعينية الذات مشيراً إلى وجود الذات وسط بيئة اجتماعية وسياسية وثقافية. تؤثر هذه البيئة في الذات وتتأثر بها الذات، كما يؤكد أن أي محاولة للذات للانسحاب من هذه البيئة وإهمال هذا الجانب الوقائعي للذات، واتجاهها نحو اللامتناهي، يعني أن تتنازل الذات وتفقد جزءاً من تكوينها، وهذا الأمر يؤثر فيها سلباً ما يؤدي إلى فقدان الذات لتوازنها، وتعطيلها عن القيام بمهمتها الأساسية، ويجعلها عرضة لأمراض الذات^(٣).
٧. ربط "كيركجور" بين وقائعية الذات وجانب الضرورة فيها، ورأى أنه في اللحظة التي تعي فيها الذات جانب الضرورة فيها -لحظة الاختيار- تصبح واعية بعلاقتها الوثيقة بالجنس البشري، ومن ثم تعد هذه الذات واعية بضعفها الخاص وضعف الجنس البشري التي هي عضو فيه ونتاج له.

(١) إمام عبد الفتاح: كيركجور رائد الوجودية، (ج ٢)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦. ص ٣٧٩
(2) Kierkegaard,S. : The Concept Of Dread Trans. by Walter Lowrie: Princeton University Press, forth Printing, New Jersey, 1973, P:26.
(3) Kierkegaard,S. : The Journal of Kierkegaard ,P : 23.

٨. حين يتحدث "كيركجور" عن مفهوم القلق، يميز بين نوعين من القلق:

- النوع الأول: القلق الموضوعي : ويظهر من خلال علاقة الفرد المحكمة بالجنس البشري، ويعبر هذا النوع عن مدى تأثير الجنس البشري على الفرد.
- النوع الثاني : القلق الذاتي : يشير إلى مدى استجابة الفرد لهذا التأثير. ويرى "كيركجور" أن الذات عندما تمارس القلق تستجيب لمؤثرات الجنس البشري فيها^(١).

ويرى "كيركجور" أن كلا النوعين يرتبطان بالآخر ارتباطاً وثيقاً بصفة مستمرة، بحيث يؤثر كل منهما في الآخر وينميه، كما أن القلق يزداد في الوجود، وتتعدد أنواعه كلما ازداد عدد الأفراد وتعاقبت الأجيال، لأن التاريخ البشري ليس سوى مجموعة أعمال الأفراد^(٢).

٩. بالرغم من أن دراسة "كيركجور" لفكرة الخطيئة فيها تأكيد واضح على مفهوم الفردية، إلا أنها في الوقت نفسه تقدم لنا تصوراً عن علاقة هذا الفرد بالجنس البشري ككل. فهذه الذات الفردية قد ورثت من الجنس البشري "قابلية الوقوع في الخطيئة"، وهي من ناحية أخرى حين ترتكب الخطيئة، فهي بذلك تسهم في تاريخ الجنس البشري ككل^(٣).

إذن من خلال ما سبق يتضح لنا أنه :

في الوقت الذي يتحدث فيه "كيركجور" مدافعاً عن الوجود الفردي، لم يستطع إنكار أن ذلك الفرد يتأثر إلى حد كبير بالجنس البشري ككل سواء عن طريق الوراثة، أو عن طريق البيئة التي يعيش فيها وتلعب دوراً هاماً في تشكيل وجوده، ليس ذلك فحسب، بل إننا نرى أن هذا العالم الاجتماعي يؤدي دوراً هاماً في تحديد الممكنات المتاحة للفرد، والأدوات المختلفة التي يمكن أن يختار الفرد الاستعانة بها^(٤).

ب- العلاقة بين (الأنا-الآخر) عند "كيركجور":

لا يستطيع أحد أن ينكر أن أفكار "كيركجور" وفلسفته كانت بمثابة تجسيد لأفكار مفكر ديني عميق، خرجت كل أفكاره مغلفة برويئته الخاصة عن العلاقة مع الله، فكانت

(1) Kierkegaard,S. : The Concept Of Dread, P:49 .

(٢) إمام عبد الفتاح : كيركجور رائد الوجودية، (ج ٢)، ص ٣٥٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٨٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٨١.

القضية الأساسية التي كافح من أجلها هي إيجاد تلك العلاقة المباشرة بين الإنسان الفرد وبين الله، لأنه في تلك اللحظة فقط تحقق الذات الإنسانية وجودها الحقيقي، وتستطيع الحصول على سعادتها الأبدية^(١).

لكن هذا الأمر لن يتحقق بسهولة، فهو يحتاج إلى كفاح ونضال حتى إنه في كثير من الأحيان يصف هذا الكفاح بالمغامرة المحفوفة بالمخاطر، ومع ذلك فلا بد أن يخوضها الإنسان متحدياً كل الصعوبات التي سوف تقف حائلاً دون الوصول إلى هذا الهدف^(٢).

إحدى هذه الصعوبات تمثلت في علاقة هذه الذات مع الآخرين، سواء كان هذا الآخر فرداً أم ذاتاً أخرى، أو أن هذا الآخر كان ممثلاً في المجتمع والكنيسة والدولة وما إلى ذلك.

١) العلاقة بين (الأنا- الآخر) كأفراد.

كان "كيركجور" يرى الذات على أنها ذات طابع ديناميكي متحرك، فهي دائماً في تطور مستمر من أجل الوصول إلى وجودها الحقيقي، ويضع لنا "كيركجور" مجموعة من المراحل أو المدارج للوجود، التي تتدرج وتتحرك، بل وتتطور فيها الذات، متجهة نحو ازدياد التفرد والتمايز بينها وبين بيئتها حتى تصل إلى التفرد الكامل، أي الوصول إلى هذا الفرد المعزول، والمسئول المائل بين يدي الله.

فالفرد يتحرك داخل كل مرحلة على حدة كما أنه يتحرك من مرحلة إلى أخرى، وفي هذه الحركة يصل إلى معرفة أكثر عمقاً للذات، وعلاقة أكثر قرباً ومباشرة مع الله^(٣).

لم يكن "كيركجور" يهدف في دراسته وتحليله لمراحل الوجود الكشف عن أي أشكال مختلفة للعلاقات الاجتماعية والإنسانية، ولكنه أراد فقط الوصول إلى تفسير لتطور الوعي من أجل الكشف عن الوجود الأصيل للذات الذي يتحقق حين نصل إلى هذا الفرد المائل أمام الله في المرحلة الدينية، ولكن لنا أن نرى أن هناك بعض التفسيرات والتحليلات التي تكشف عن أشكال مختلفة للاتصال بالآخرين^(٤)، وتتدرج وتختلف أشكال الاتصال والعلاقة بين "الأنا والآخر" تبعاً لسلمات وخصائص كل مرحلة.

(1) Moor C. E. : "Provocations, Spiritual Writings of Kierkegaard", P: XIX.

(2) Walsh, S. : "Kierkegaard Thinking Christianly in an Existential Mode", P: 52.

(٣) إمام عبد الفتاح : كيركجور رائد الوجودية، (ج ٢)، ص ١٦١.

(4) Gardiner, P. L. : "Kierkegaard", Oxford University Press, Inc. , New York, 1998. P: 112.

← المرحلة الأولى: المرحلة الجمالية :-

يصف "كيركجور" المرحلة الجمالية بأنها مرحلة "ضياح للذات". فالذات في هذه المرحلة إما غارقة في العالم الحسي المتناهي، أو عالقة في عالم الفكر. وكلتا الحالتين يصعب فيهما إقامة علاقات بين الذات وأي شيء آخر.

☒ في الحالة الأولى التي يطلق عليها "كيركجور" اسم "المرحلة الحسية المباشرة":

يشبه "كيركجور" الذات في هذه المرحلة بالطفل حديث الولادة الذي لا يوجد أي تمايز بينه وبين عالمه، بل يظل مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بما حوله⁽¹⁾، ولذلك يستخدم "كيركجور" كلمة "المباشرة" ليدل بها على حالة "اللاتعين" أو "اللاتمايز" بين الذات والعالم؛ فالمرء في هذه المرحلة يعجز عن فصل ذاته عن العالم الذي يعيش فيه، حيث نرى (الأنا - اللأنا) غير متعين بعد.

ولما كانت العلاقة دائماً هي علاقة بين طرفين، فلكي تكون هناك علاقة لابد أن يكون هناك اثنان من الذوات المتميزة بوضوح لي يتم الارتباط بهما، ولما كان هذا التمايز غير متحقق - لأن (الذات - اللذات) في هذه المرحلة تكون شيئاً واحداً - فالذات لا تستطيع أن تقر بوجود علاقة بينها وبين أي شيء، أو ذوات أخرى.

إن هذه المرحلة تتسم بسيادة الواقع الفعلي وعالم الضرورة على الذات، وتتخذ هذه السيطرة صورتان:

الصورة الأولى: وتتجلى فيها سيطرة الدوافع الطبيعية المعطاة للإنسان، وتمثلها شخصية "دون جوان Don Giovanni"، "أول مولود للملكة جبل "فينوس"، هذه المملكة التي لا تجد لها مكان على الخريطة، ولكنها تعد مقراً للحس الشهواني حيث الاستمتاع باللذة، ولا مكان للغة ولا للفكر الهادئ، إن الصوت السائد فيها هو صوت الانفعال الطاغي وصياح السكر والعريضة، فالجبل لا يوجد إلا من أجل اللذة والمتعة والصخب الأبدي.

إن شخصية دون جوان تصور لنا مبدأ "عقريّة الحسية الشهوانية"، فهو في الواقع ليس فرداً، لكنه تعبير مثالي عن القوة الحسية، وربما القوة الشيطانية الكامنة فيه، فهو لا يستطيع الاستمتاع باللذة إلا في عنفوانها ولا يهوى النقاط الشهوات إلا إذا احترقت أنامله بتناولها⁽²⁾.

(1) Kierkegaard, S. : The Sickness Unto Death, P:43.

(2) Kierkegaard, S. : Either...Or , Trans. by: Hoerard V. Hong , Edna. Hong, Princeton University Press, Vol. (I), 1987. P :90.

والجوهرى لديه هو المرأة بصفة عامة، أو بدقة أكثر الأنوثة في المرأة، وهو يراها أداة للغزو وليست غاية للتملك، وقيمة الغزو في الغزو نفسه، حتى إذا انقضى لم يعد يعنيه ما غزاه في شيء، فتراه يغوي أي فتاة وكل فتاة وفي أي وقت. فالحب عنده ليس حباً عقلياً، وإنما هو حب حسي يتميز بالخدعة، ونكث العهد، وإنكار الصداقة.

إن الحب الحسي لا يوجد فيه إخلاص، ولا التزام تجاه فتاة واحدة بعينها، بل إنه يحب في لحظة، وينتهي كل شيء في لحظة، إنه حب فقير يحيا في لحظة ويموت في لحظة⁽¹⁾.

إن شخصية دون جوان لا تستطيع إقامة علاقة مع الآخر، لأنها لا تستقر على حال، وتتشد التغيير المستمر في المكان والزمان والأوضاع. المبدأ الأساسي لديها هو مبدأ اللذة والاستمتاع بإشباع الرغبة، وما أن يتحقق هذا الإشباع حتى نبحت عن إشباع آخر. ومن هنا انتفت عنده الصداقة واستحال الزواج⁽²⁾.

أما الصورة الثانية: تمثل سيطرة العوامل الخارجية المستمرة ولا سيما العالم الاجتماعي، وهذا النمط يطلق عليه "كيركجور" "إنسان الحشد Crowd-man"، ويقصد به الإنسان الضائع وسط الجموع، الذي يعيش حياته وسط الجماهير دون أن يصبح على وعي كامل بفرديته الخاصة بوصفها شيئاً متميزاً عن البيئة الطبيعية والاجتماعية التي هو جزء منها.

إن إنسان الحشد يعد تجسيدا لسيطرة القوى الخارجية على الإنسان، فهو إما أن يكون هو المواطن العادي الذي ولد في ظروف معينة ويعيش حياته وفقاً للقواعد التي وضعها المجتمع دون أن يناقشها، وحتم عنده إتباعها، وبذلك يصير مواطناً برجوازيًا محترماً، أو أن يكون صاحب التدين التقليدي الذي نشأ، فوجد ضرباً من القواعد الدينية فسار عليها فأصبح شخصاً مباشراً في عبادته.

في كلتا الحالتين يصبح الفرد في نظر "كيركجور" رجلاً مباشراً لا يعرف ذاته، ويغيب لديه إحساسه بذاتيته وتفرد، تحكمه الضرورة سواء كانت داخلية أم خارجية⁽³⁾.

☒ في الحالة الثانية التي يطلق عليها "كيركجور" اسم "المرحلة الجمالية

التأملية: تعاني الذات من نوع آخر من الضياع يصعب معه الدخول في علاقة مع الآخر، والسبب في ذلك يرجع إلى حياة الذات في عالم الخيال واللامتناهي.

(1) Ibid, P :99,100.

(2) عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية، ط ٣، دار الثقافة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٣. ص ٥٠، ٤٣

(3) Kierkegaard,S. : The Sickness Unto Death ,Ibid , P:59.

حيث ينفتح أمام الذات حقل من الممكنات، وتصبح أشياء كثيرة ممكنة، ولكن لا شيء منها يصبح واقعة أو وجوداً بالفعل. فكل حقيقة بالنسبة للمفكر العقلي تنحل إلى مقولات عامة لا يهتم حتى بتحقيقها، فتتحول الحياة إلى شيء أشبه بالأساطير والحكايات الخرافية، ويصبح الفرد نفسه مجرد سراب (1)

← المرحلة الثانية: المرحلة الأخلاقية:

تمثل المرحلة الأخلاقية إحدى الخطوات التي تخطوها الذات في طريق تفردا وبحثها عن وجودها الحقيقي؛ فمن خلال وعي المرء بذاته، ومعرفته لنفسه يصبح الفرد قادراً على التمييز بين ما هو حسي، وما هو أخلاقي، لأن ما هو حسي هو ما يكون به الإنسان مباشراً لما هو كائن، بينما الأخلاقي هو ما به يصبح ما أصبح، هو من يعيش فيه، وبه، وله.

وكان النموذج الذي اختاره "كيركجور" لتمثيل المرحلة الأخلاقية بصورة واضحة هي شخصية "القاضي فلهم" فيتحدث على لسانه قائلاً:

"إنني أنفذ واجباتي كقاضٍ في محكمة العدل، وأنا سعيد برسالتني، وأعتقد أنها تماثل شخصيتي بتمامها، إنني أحب زوجتي، وأنا سعيد في البيت، إنني أسمع الطفل يصيح وصياحه في أذني ليس نشازاً، وأنا أراقب أخاه الأكبر يشب وينمو، وأتأمل في مستقبله بفرح وثقة وليس بفراغ الصبر، فلدي الكثير من الوقت للانتظار، والانتظار نفسه فرح بالنسبة لي.

إن وظيفتي هامة بالنسبة لي وبالنسبة إلى الآخرين، ولدي شعور بالسعادة، لأن الحيات الشخصية للآخرين مهمة بالنسبة لي، وإنني أرغب في أن تكون حياتي مهمة بالنسبة لأولئك الذين أتعاطف معهم في كل منعطفات حياتي.

إنني أحب بلادي، ولا أستطيع أن أتصور نفسي مزدهراً في أي بلد آخر. إنني أحب لهجتي المحلية التي تطلق العنان لأفكاري، وإن أجد أن ما أود أن أقوله في العالم أستطيع أن اعبر عنه من خلالها. بهذه الطرق تكون حياتي مهمة بالنسبة لي للغاية، حتى إنها تجعلني سعيداً وقانعاً وراضياً⁽²⁾

ومن خلال قراءة هذا النص يمكن لنا تحليل سمات الرجل الأخلاقي فنرى أما يلي:

(1) Kierkegaard,S. : Either...Or ,Vol. I, P:17

(2) Kierkegaard,S. : Either...Or ,Vol. II ,P;324.

وانظر أيضاً:فريتوف برانت: كيركجورد، ص ٣٧-٤٠.

١. الرجل الأخلاقي الذي يمثلُه القاضي "فلهم" ليس هو رجل المقولات والمنطق^(١)، بل هو رجل الاختيار، اختيار ذاته في صلاحيتها الأبدية "Eternal validity"، هذا الاختيار الذي يمكن من خلاله أن يفهم ذاته باعتبارها مهمة أخلاقية^(٢).
٢. ويتوقف هذا الاختيار على قدرة الذات في إحداث التوازن المطلوب بين جانبي الواقع والمثال في تكوينها. من خلال خروجها من عزلتها، ونفاذها من التفكير الذاتي إلى الواقع العيني لوجود الذات، وقبول ما هو معطى لها، واعتراف الذات بقوتها وضعفها وارتباطها الوثيق بالعالم الذي يحيط بها^(٣)، حتى إن "كيركجور" يُرجع فشل عملية اختيار المرء لذاته إلى عزلته عن الواقع، أو على نحو مجرد^(٤).
٣. ولذلك فهذه المهمة الأخلاقية تتطلب الابتعاد عن الخفاء، وإظهار هذه الذات إلى العالم، فمن يُرد أن يعيش حياته بطريقة أخلاقية، يعبر عن العام في حياته، بمعنى أنه يجعل ذاته إنساناً عاماً، لا بأن يغرق في العينية، لأنه عندئذ يصبح "لا شيئاً"، بل ينفذ في ذاته العام^(٥).
٤. هذه المهمة الأخلاقية تتطلب إذن من المرء أن يخضع ذاته إلى المتطلبات العامة الموضوعية بواسطة المجتمع، وينتج عن هذا الوجود في العالم والخضوع لهذه المتطلبات اكتشاف المرء لهذه العلاقة الوثيقة التي تربط بين الفرد والجنس البشري باعتباره عضواً فيه ونتاجاً له. وتتجسد هذه العلاقة في مجموعة من الالتزامات الأخلاقية التي تربط بين هذا الفرد والجنس البشري ككل.
٥. يرى "كيركجور" أن المبدأ الرئيس الذي تسعى الذات الأخلاقية إلى تجسيده في حياتها هو تلك الالتزامات الأخلاقية التي ارتبطت بالجنس البشري بصفة عامة، ويرجع نجاح الحياة الأخلاقية إلى التزام الرجل الأخلاقي بأكبر قدر من الالتزامات، وفعل كل ما في وسعه للوفاء بها؛ فعلى الأخلاقي مسؤوليات وواجبات تجاه المجتمع الذي يعيش فيه، والدولة التي ينتسب إليها، بل ونحو الإنسانية عامة^(٦).

(١) عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ٤٤.

(2) Kierkegaard,S. : Either...Or , Vol. II ,P:214.

(٣) إمام عبد الفتاح : كيركجور رائد الوجودية، (ج ٢)، ص ٢٤٧.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٤٢.

(5) Kierkegaard,S. : Either...Or , Vol. II ,P:261.

(٦) عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ٤٤.

٦. ويرى "كيركجور" أن الزواج هو العلاقة النموذجية للإلزام الخلقي، ويرجع ذلك إلى أن وحدة الشخصية التي يكافح الرجل الأخلاقي للوصول إليها تتحقق في الزواج، حيث يتم الاتصال بين الفرد وذاته، وبين الفرد والمجتمع، وبين الفرد والله.

❖ **بين الفرد وذاته** : حيث تتجلي قدرة الفرد في وضع رغباته في مكانها المناسب، كما تظهر الإرادة في الالتزام بالعهد، ويظهر هذا بوضوح حين يتحول الحب الحسي الشهواني المؤقت الذي يتطلع إلى الاستمتاع باللحظة الراهنة إلى الحب الدائم والأبدي الذي لا يخضع إلى الحالات المزاجية والأهواء، بل نرى كيف أن هذا الحب يتحول إلى واجب ابدي ومقدس^(١).

❖ **بين الفرد والمجتمع**: حيث يمثل الزواج عند "كيركجور" أهم وأقدس الواجبات التي تربط بين الفرد والمجتمع، حيث ينتمي المحبون إلى الدولة والوطن ويتفاعلون مع اهتمامات غيرهم من المواطنين، ومن الزواج تدرج مجموعة من المسؤوليات والواجبات مثل واجب بقاء النوع، ومسئولية نحو الجنس الآخر، ونحو الولد، ونحو العصبية^(٢).

❖ **بين الفرد والله**: فالزواج عند "كيركجور" مقدس يباركه الله، ويهتم بالعهد الذي يتم بين الرجل والمرأة، ليس ذلك فحسب بل - يرى "كيركجور" أن الزواج في جوهره اختيار أمام الله، فكل فرد يختار نفسه من خلال اختياره للطرف الآخر^(٣).

٧. إن تحليل "كيركجور" للزواج يمكن تطبيقه على الإلزام الخلقي بصفة عامة، فما يخص الزواج يطبقه "كيركجور" على الصداقة، حيث يراها علاقة دائمة، فالصديق يختلف عن الشخص الذي تقابله صدفة، فأنت تختاره من وسط عدد كبير من الناس قد تبدو في توافق معهم، ولكن عمق العلاقة يقتضي اختيار عدد قليل منهم وحسب^(٤).

٨. هناك أيضاً علاقة أخرى هي علاقة الفرد مع جاره، حيث يرى "كيركجور" أن جارك مساوٍ لك، لأنك تتساوى معه أمام الله، وكل إنسان يمتلك تلك المساواة،

(1) Kierkegaard, S. : Either...Or, Vol. II, Ibid, P:150.

(٢) عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ٤٤.

(٣) عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة، مادة "كيركجور"، (ج٢)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ٣٣٤.

(٤) على عبد المعطي : "كيركجارد"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٩، ص ١٨٣.

وهو يمتلكها دون قيد، كما يذهب إلى أن الإخاء يعني حب الإنسان لجاره، وواجب الإنسان نحو نفسه هو واجبه نفسه تجاه جاره، وإذا أحببت جاري كما أحب نفسي، فأني أحترم الإنسانية في ذاتي وإذا أحببتك كما أحب نفسي، فإنه من المستحيل على أن أبقى منفصلاً منعزلاً^(١).

← المرحلة الثالثة: المرحلة الدينية:

هي مرحلة تحقيق الإنسان لذاته بالفعل من خلال اهتمامه بتحقيق سعادته الأبدية. ويفهم "كيركجور" هذه السعادة الأبدية على أنها الخلاص الذي يمكن للذات أن تحصل عليه الذات عن طريق اتصالها بالأبدي والمطلق، وهذا الاتصال لن يتم بشكله الصحيح إلا إذا استطاع ما يلي:

❖ التمييز بين ما هو مطلق وما هو نسبي: فبعدما كانت الذات تعيش حالة من عدم التمايز بين الذات والبيئة المحيطة من حولها، وصلت الذات في هذه المرحلة إلى القدرة على التمييز بين هذه الذات والعالم المحيط بها، ومن ناحية أخرى التمييز بين هذه الذات وبين الله الذي يمثل المطلق.

❖ نتيجة لهذا التمييز أصبحت الذات قادرة على ما يلي:

(١) تحديد أنواع العلاقات: فوجدت أن هناك نوعين من العلاقات: علاقات نسبية مع ما هو نسبي، وعلاقات مطلقة مع ما هو مطلق.

(٢) تستطيع الذات في هذه المرحلة إدراك أن الوضع الصحيح للذات هو أن تقيم علاقة مطلقة مع الغايات المطلقة، وعلاقة نسبية مع الغايات النسبية. مع الأخذ في الاعتبار أن الهدف الاسمي لهذه الذات هو الوصول إلى العلاقة المطلقة بالله.

❖ لكي يصل الفرد إلى هذه العلاقة لابد أن يرفض الغايات النسبية عن طريق فعل "الاستسلام Resignation"، أو يتخلى عن العالم ويهجره، أو الانفصال عن كل شيء دنيوي.

❖ يستلزم ذلك اللجوء إلى الذاتية العميقة في عبادة الله المستور، وفي الصمت الملازم لهذه العبادة، والعزلة الغنية بالتأملات. كما يتطلب من الفرد الانصراف عن الحياة

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٦.

الزوجية، وكافة العلاقات ابتغاء الاستجابة إلى نداء الروح الدينية "مُقَدِّراً الحياة الأسمى بأعلى ثمن" قادراً على تحمل هذه المعاناة من اكتمال تلك العلاقة التي بواسطتها يتم إدراك العلاقة بالله "God-Relationship" (1)

إذن من خلال ما سبق يتضح لنا أنه: بالرغم من أن "كيركجور" لم يكن يهدف في دراسته وتحليله لمراحل الوجود الكشف عن أي أشكال مختلفة للعلاقات الاجتماعية والإنسانية، إلا أنها أظهرت أن مراحل تطور العلاقة بين الأنا أو الذات والآخر تتدرج من اللاتمايز في المرحلة الحسية، وعدم القدرة على القيام بأي علاقة، إلى إدراكها بأنها جزء في هذا العالم الخارجي تخضع له و تؤثر فيه وتتأثر به، إلى أن تستطع بإرادتها وحرمتها أن تتخلي عن هذا العالم وكل ما فيه من أفراد وعلاقات من أجل إقامة علاقة مطلقة مع المطلق، في هذه اللحظة فقط تكون الذات قادرة على تحقيق وجودها، وتحقيق سعادتها الأبدية.

٢) علاقة الأنا بالآخر (جدل الأوجد والجماهير):

عاش "كيركجور" في القرن التاسع عشر في أوروبا، وكان شاهداً على مجموعة من التوترات السياسية والاجتماعية(*) التي تمر بها البلاد آنذاك، ربما شعر "كيركجور" أن الزمن عاد به إلى الوراء، إلى بلاد اليونان، وأن بلاده ربما في احتياج إلى أن يبعث فيها سقراط من جديد ليوقظ عقول الشباب، ويرشد الناس إلى الحقيقة. فلم يكن "كيركجور" يرى في نفسه

(1) Kierkegaard, S. : Concluding Unscientific Postscript, P:116 .

(*) عاشت أوروبا منذ الثورة الفرنسية (1789-1797) حالة من التوتر السياسي في كافة أنحاء أوروبا، وبالرغم من محاولات بعض الدول لمقاومة هذه الثورات، إلا أنه لم يحدث في التاريخ الأوروبي مثل هذه النزعة الوبانية الشاملة السريعة الانتشار مثلما حدث في أوروبا خلال الفترة من (1815-1848)، حيث اشتعلت الثورات في العالم الغربي في ثلاث موجات رئيسية :

١. الموجة الأولى: بين عامي (1820-1824) حيث اتخذت من الجانب الأوروبي لحوض البحر المتوسط مركزاً لها. فكانت الثورة في اسبانيا (1820)، نابولي (1820)، اليونان (1821)، وقد أخدمت هذه الثورات في جميع البقاع عدا اليونان.

٢. الموجة الثانية: فقد جاءت بين العامين (1829-1834)، وكانت أكثر أهمية من سابقتها، وتركت آثارها على جميع أرجاء أوروبا وشرقي روسيا وامتد آثارها إلى أمريكا الشمالية، وأعطت الدليل القاطع على الهزيمة النكراء التي ألحقت بالنظم الأرستقراطية في أوروبا الغربية. وأسفرت هذه الموجة عن استقلال بلجيكا عن هولندا (1830)، وقمعت الثورة في بولندا بعد مجموعة من العمليات العسكرية، وانتشرت قلاقل في عدة أجزاء من ألمانيا، إيطاليا، وسيطرت الليبرالية على سويسرا، وتزامن ذلك أيضاً مع وجود الحروب الأهلية في اسبانيا والبرتغال بين الليبراليين ورجال الكنيسة.

٣. أما الموجة الثالثة: فهي الأضخم عام (1848) حيث اندلعت الثورة في وقت واحد تقريباً، وانتصرت ولو بشكل مؤقت في فرنسا وجميع إيطاليا والدول الألمانية والجزء الأكبر من سويسرا، كما أنها أثرت بشكل أقل حدة في اسبانيا الدانيمارك ورومانيا، ولم يكمن مفهوم أقرب إلى الثورة العالمية مثلما حدث في ذلك الوقت، وأطلق على هذا الوقت آنذاك "ربيع الشعوب" في القارة الأوروبية.

٤. <<أريك هوبز باوم: عصر الثورة أوروبا (1789-1848)، ترجمة: فايز الصباغ، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2007، ص 222-224.>>

فيلسوفاً، بل كان يرى نفسه مثل أستاذه سقراط: مجرد "God-Fly" أرسلها الله لتثير إزعاج الناس، وتنبهم إلى ذاتيتهم وفرديتهم التي يتغافلون عنها⁽¹⁾.

كانت الثورات قد بدأت في اجتياح أوروبا، وتعالّت معها الصيحات التي تدعم حكم وسيادة الشعب، أما "كيركجور" فقد عارض بشدة مبدأ الثورة وقدرتها على إحداث تغيير، حتى إنه وصف في يومياته عام ١٨٤٨- عام الثورة في الدانمرك - بأنه عام "الكارثة" "catastrophe"⁽²⁾. ورأى أن هذه الصيحات ما هي إلا دعاوى للتقليص من دور الذاتية والفردية التي تمثل بالنسبة له الحقيقة الوحيدة.

إذن اختار "كيركجور" لنفسه أن يكون مصححاً للفكر السائد في عصره محاولاً إنقاذ "الفرد" من الضياع، والوقوف أمام أو ضد أي فكر يعوق ذلك الفرد من مسؤوليته تجاه الله⁽³⁾. وحدد مجموعة من القوى التي تعمل على الاستخفاف بالفرد البشري، والتقليل من شأنه، وبدأ في تنفيذها وانتقادها نقداً عنيفاً، وكان على رأسها ما يلي:

← أولاً: التفكير المجرد وضياع الفرد :

من وجهة نظر "كيركجور" الناقدة كان يرى أن الآفة الكبرى التي أصيب بها المجتمع آنذاك هي "مبدأ الاجتماع"، وفسر ذلك بقوله إن "مبدأ الاجتماع في عصرنا ليس إيجابياً بل سلبياً واصفاً إياه بأنه هروب وتشتت ووهم⁽⁴⁾، لأن سمة هذا الاجتماع أصبحت هي إهمال الإنسان الفرد، وضياع الذات الفردية، وذوبانها في الكلي العام.

كان "كيركجور" يرى أن الفلسفات النظرية بشكل عام، والهجلية بشكل خاص قد ساهمت في خلق المناخ المناسب لانتشار مثل هذه الأفكار عن الكل والجماعة التي تختفي فيها التناقضات بين الأفراد، ويتحول الخاص إلى وسيلة تخدم العام لدرجة أقر فيها هيجل أن الفرد بقبوله لهذه التبعية يحقق وجوده الفعلي⁽⁵⁾.

أشار "كيركجور" إلى رفضه للنظريات الخاصة عن سيطرة الجنس البشري وتفوقه على الأفراد⁽⁶⁾ "فكونك إنساناً فرداً هذا هو الشيء الذي تم إلغاؤه وإبطاله في هذا العصر من قبل

(1) Kierkegaard, S. : The Journal of Kierkegaard, p:98 .

(2) Ibid ,P 176 .

(3) Moor C. E. : "Provocations, Spiritual Writings of Kierkegaard", P: XVI .

(4) Kierkegaard, S. : Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age: A Literary Review, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University Press, 1978, p:

(5) جان بيار لوفيفر: هيجل والمجتمع، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٣، ص ٦٠.

(6) Kierkegaard, S. : The Sickness Unto Death, P:137 (٦)

كل الفلاسفة النظريين الذين أرىكوا أنفسهم بالإنسانية في إطارها العام، حيث لا حدود ولا معنى على الإطلاق. ففي الإنسانية يصبح الإنسان شيئاً عظيماً إلى ما لا نهاية، ولكنه في الوقت نفسه ليس شيئاً على الإطلاق^(١).

ومن ناحية أخرى قد فسر "كيركجور" أسباب انتقاده للفلسفة النظرية، وخاصة فلسفة هيغل، بأن أشكال التفكير المجرد لا تجعل هناك مساحة لمسئولية الفرد، فهي تصل به إلى درجة تجعله ينساق مع الكل، ويدخل ضمن الحشود، وهنا يتحول إلى شخصية لا روح لها "Spiritless"، تسقط عنها صفة الإنسانية، وتتحول إلى "Herds MAN" أو إنسان القطيع وتكتفي بالسير مع هذا القطيع^(٢).

← ثانياً: التسطیح والمساواة "Levelling and Equality":

إحدى النتائج التي ترتبت على انتشار الفلسفات النظرية هي إصابة المجتمع بما أسماه "كيركجور" بداء التسوية أو التسطیح "Levelling"، وأوضح "كيركجور" أن اهتمام الفلسفة الهيجلية بالكل، والتركيز على الكم قد جعل الأشياء جميعاً متساوية، والناس جميعاً في صورة واحدة يطبق عليهم مقياساً واحداً وشعاراً واحداً هو المساواة "Egalitarian"، فنحن جميعاً متساوون، وليس ثمة "أناس" "أعلى من أناس"^(٣).

انتقد "كيركجور" بشدة فكرة المساواة لأكثر من سبب منها :

١. فكرة الكم التي تقوم عليها فكرة المساواة هي أكبر أعداء الروح، فهي تصلح فقط لعد الحيوانات، ولا يصح استخدامها مع الإنسان، لأن الإنسان لا يرتبط ارتباطاً مباشراً بالأعداد إلا بوصفه حيواناً.

٢. الوجود الإنساني عند "كيركجور" هو وجود فريد "unique": فكل موجود إنساني هو موجود من أجل نفسه، وهو حقيقة لا يمكن تكرارها^(٤)، وبالتالي يكون الشيء الهام والحقيقي عند "كيركجور" هو ذلك الفرد الأصيل القادر على الاستقلال عن باقي الأفراد، ويواجه مصيره بمفرده وجهاً لوجه مع أديته.

٣. تطور فكرة المساواة لابد أن يؤدي إلى أحد أمرين :

(1) Kierkegaard,S. : Concluding Unscientific Postscript, P:113 .

(2) Kierkegaard,S. : The Sickness Unto Death, P: 89 .

(٣) إمام عبد الفتاح : كيركجور رائد الوجودية، (ج ١) دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣، ص٢٢٢.

(4) Kierkegaard,S. : Concluding Unscientific Postscript, P:169 .

■ الأول: الشيوعية التي تتادي بأن كل الناس متساويين مثل العمال في المصنع، أو كالخيل في حظائر الأفراس في الإسطبل، يتناولون الطعام نفسه في قدر ضخم وبمقادير متساوية.

■ الثاني : دعاة التقوى الدينية الذين يزعمون أن كل الناس متساويين وينبغي عليهم أن يلبسوا الرداء نفسه، وأن يصلوا في أوقات محددة، وأن يتزوجوا بالافتراع، وأن يتناولوا الطعام من القصعة نفسها، وأن يتناولوا غذاءهم بالترتيب بنفسه^(١).

وكلتا الحالتين يراهما "كيركجور" أقرب إلى حال الحيوانات منها إلى الإنسان.

٤. فكرة المساواة هي علامة الأبدية : يقرر "كيركجور" أن الاختلاف هو علامة الزمنية، فنحن في هذه الحياة كأفراد يمثلون مسرحية على خشبة المسرح لكل واحد دوره، ولكن بعدما ينتهي العرض يعود كل ممثل إلى حقيقته. هكذا نحن بعد انتهاء الحياة يعود كل منا إلى حقيقته كإنسان " Human Being".

إذن فالاختلاف هو سمة الزمنية، أما التسوية أو المساواة فهي سمة الأبدية، ولذلك فالتسوية التي تحدث في الحياة العامة لا محل لها، لما فيها من انحطاط وازدراء لكرامة الإنسان أمام الإنسان^(*)، أما أمام الله فنحن كلنا على قدم المساواة^(١).

(١) عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة، مادة: "كيركجور"، (ج ٢)، ص ٣٣٢.
(*) كانت التحليلات التي قدمها "كيركجور" لفكرة التسوية والمساواة قد أثرت في فكر "نيتشه"، "هايدجر" وقدمتا لها تحليلات مشابهة فنرى:

أولاً: "نيتشه": هاجم فكرة المساواة في أكثر من مؤلف له، فنراه في " هكذا تكلم زرادشت " يقول: " وهم يقولون أيضاً ما من فضيلة إلا في طلب المساواة، فلنرفع عقيرتنا ضد كل سلطان ... أي كهان المساواة قد تسلط عليكم جنونكم، فهتفتكم بهذه المساواة، وقد كمننت شهوة عنوكم واستبدادكم وراء ما تعلنون من الفضائل..... إنني أربأ بنفسي أيها الأصحاب ... ولا أريد أن أحسب من هؤلاء المنادين بالمساواة لأن العدالة علمتني أن لا مساواة بين الناس، وأنه من الواجب ألا يتساووا، وليس لي أن أقول بغير هذا المبدأ، وإلا فإن محبتي للإنسان تصبح إدعاء.... على الناس أن يسيروا على آلاف الطرق، والآف المعابر مسارعين نحو آتي الزمان، فتنشأ بينهم الحروب، وتنتسح شقة التفاوت بينهم. ذلك ما ألهمني إليه حبي العميم.. يجب أن، يقيم الناس في أعماق سرائرهم مثلاً علناً وأشباحاً يجاهدون في سبيلها، فيسير الصالح والظالم، والغني والفقير، والوضيع، إلى التصادم بجميع ما في الأرض من نظم فتضرم الحروب سلاحاً لسلاح ورمزاً لرمز، لأن الحياة يجب أن تتفوق على ذاتها.... إن الحياة بحاجة إلى ارتقاء المرتفعات، فلا غنى لها عن الدرجات والدركات، وليعارض المنخفضون المرتفعين" إن "نيتشه" يرفض فكرة المساواة، ويربط بينها وبين مجتمع الضعفاء، فيمقدار ما تكون الحياة عاجزة وضعيفة تلح المساواة على الجميع، وتحاول الهبوط بالعظماء، وهي ترى في العظمة جريمة تنال المساواة منها، وبودها أن تتأثر من جميع الأقباء ومن سبل النجاح في الحياة، فإرادة المساواة تساوي بين إرادة القوة لدى المقصرين والعاجزين. ولذلك يقدم "نيتشه" نصيحته "إرادة القوة" يقول : "اقض على الأشكال المتوسطة، وقلل من تأثيرها، تلك الوسائل الأساسية للحفاظ على المسافات، فالمتوسطون يهلكون عندما تتزايد العناصر وتتوتر المتضادات، وتظهر الشروط الأولية للعظمة الإنسانية".

ثانياً "هايدجر": هاجم "هايدجر" فكرة التسوية والتوسط، حيث ذهب "هايدجر" إلى أن "التوسط" هو سمة من سمات الوجود الزائف للأنية في عالمها اليومي، وأنه يقوم على وجود الآخر، ويعمل على تسوية جميع الاختلافات، ويذيب الأنية إذابة كاملة في وجود الآخرين إلى أن يفقد الآخرون أنفسهم ما يميزهم من سمات، فيمارس الناس نوعاً من التسوية، أو توحيد المستوي أو البقاء في المستوي المتوسط، فيما يطلق عليه هايدجر

← ثالثاً : الحشد - الجمهور - العامة :

امتألت كتابات "كيركجور" بنقد لاذع شديد اللهجة إلى الدعوات التي روجت لها وسائل الإعلام في عصره من صحف، وكتب، ومنابر الكراسي الجامعية، ولا سيما أيضاً منابر الكنيسة التي تتادي بضرورة انضمام الفرد إلى الكل. أما هو فقد رأى أن تلك الدعوات هي نتيجة سيئة أخرى خلفتها الفلسفة الهيجلية وراءها حين ساهمت في إنتاج ذلك الشبح المجرد المسمى "بالكل أو الشامل" الذي هو في حقيقته لا شيء، "مجرد سراب" ذاب فيه الفرد، وضاعت معه ذاتيته ومسئوليته.

ومن هذا المنطلق كانت دعوة "كيركجور" الأساسية إلى التأكيد على وعي الفرد كفرد، وعزلة الفرد عن كل ما هو شامل، سواء كان هذا الشامل هو جمهور "Mass" أم حشد "Crowd" أم جماعة "Group" أم قبيلة "Tribe" أم عرق "Race" أم طبقة "Class" أم أمة "Nation"، حتى إنه اعتبر الانضمام إلى أي من هذه التجمعات خيانة روحية "Spiritual betrayal" (*) (1).

"الحياة العامة المفتوحة، وبذلك يفرض على الأنية "عبادة التوسط"، فيظهر في كل الأحيان معيار عام يطبق على كل الأحوال الممكنة، وهو معيار متوسط ينبغي احترامه تحت تأثير وسائل القهر والإلزام متغيرة، ولا يمكن ردها. إن في الحياة المتوسطة نزوعاً أساسياً للأنية أسماء هايدجر "تسوية كل إمكانات الوجود"، وفي هذه الحالة يسيطر "الناس" على كل طريقة ممكنة لتفسير العالم والأنية، ويكون دائماً على صواب، لأنهم يشعرون بالاختلاف في مستوى الأصالة، ولا يصلون إلى قلب الأشياء، وعندئذ لا تعثر الأنية على ذاتها، وتحيا وجوداً زائفاً.

>>انظر:

فريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت: فيليكس فارس، مطبعة جريدة المصير، الإسكندرية، ١٩٣٨، ص ٨٥، ٨٤.
صفاء عبد السلام جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩.
ص ٢٠٢، ٢٠١.
صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي عند مارتن هايدجر، منشأة المعارف، الطبعة الأولى، الإسكندرية، ٢٠٠٠. ص ١٩٦، ١٩٥ <<

(1) Caputo, J. D. : "How to read Kierkegaard?", New York, London, W. W. Norton and Company, 2008. P: 91, 93 .

(*) إن أصداء مهاجمة "كيركجور" لفكرة الحشد نجدها تتردد في كتابات "نيتشه"، فنراه يتكلم على لسان "زرادشت" فيقول: "إنني ما جئت إلا لأخلص خرافاً عديدة من القطيع، وسوف يتمرد الشعب والقطيع على"، لقد رأى "نيتشه" أن العصر الذي يعيش فيه لم يعد فيه سوى قطيع واحد، وكل امرئ يتجه نحو رغبة واحدة، فالمساواة سائدة بين الجميع، ومن اختلف في شعوره عن المجموع، يسير بنفسه مختاراً إلى ماوى المجانين.
إن نيتشه يرفض أن يكون الإنسان عضواً منساقاً في القطيع، وهذا الإنسان هو من يصفه "بالإنسان الأخير the last man"، ويصفه نيتشه بأنه "أحق الكائنات"، فهو فقد كل مثالية، وكل قدرة على التغلب على ذاته، ولم يعد يجرؤ على أمر، ولا يبغى شيئاً، ولا يغامر بشيء، إنه جعل ماضيه بليداً، وسئم اللعب، وخمدت فيه القوة الخلاقة في الطبيعة الإنسانية. إن مثل هذا النوع من الإنسان هو ضد إنسان "نيتشه" الأعلى، حيث إن أهم ما يتسم به هذا الإنسان هو "ازدراؤه لعبادة القطيع".

أما "هايدجر" فيرى أن ما يسمى بالروح الجماعية على مستوي العلاقات اليومية بين الأشخاص يرجع إلى ما يسمى بالوجود الزائف، فالذات المعبرة عن الوجود اليومي المتعين هي "ذات-الناس they-self" التي تختلف عن الذات الحقيقية التي أمسكت بزمامها بطريقتها الخاصة، وعندما يصبح الوجود المتعين مرتبطاً "بالناس" يتبدد في الآخرين، ولابد له من العثور على ذاته أولاً، ويتضمن ذلك تداخلاً حتمياً بين الفرد والآخرين، وهي علاقة تحرم الفرد من ذاته الحقيقية، وتجعله خاضعاً لسيطرة الآخرين. إن ما يسمى "بالجمهور أو القطيع أو الناس" يحددون الشكل المباشر للأنية في عالمها اليومي، حيث تكون أولاً وقبل كل شيء ما يكونه الناس، إذ إن

هاجم "كيركجور" بعنف و ازدراء شديد كافة صور الشامل، وأرجع هذا الهجوم للأسباب التالية:

- أ- في البداية يرى "كيركجور" أن هذه الصور تعكس تجريد العصر وافتقاره إلى العاطفة والوجدان، فالوجدان لدى العامة أو الجماهير لا يتجاوز الوجود الحسي، والوجدان في الوجود الحسي يتجه إلى العالم المادي، وبالتالي فالعامة لا تدرك الذاتية، ولا تعرف معنى الفرد^(٢).
- ب- يرى "كيركجور" أن هذه التجمعات صفة للحيوانات، فالحيوانات فقط هي التي تقوى من خلال تجمعها، أما الإنسان فهو الكائن الذي يعي نفسه ووجوده كإنسان فرد، ولذلك فالإنسان الذي يقبل أن يكون عضواً في مثل هذه التجمعات تسقط عنه صفة الإنسانية، ويصبح بلا روح " Spiritless " ويكتفي بالسير مع القطيع^(٣).
- ج- إذا كانت الحيوانات تستطيع أن تؤمن نفسها من خلال تجمعها، فالإنسان على العكس من ذلك، فوسط الحشود والجماهير يضع الفرد، ويقضي على حريته واستقلاله، وتلغى الفروق بينه وبين من حوله، ويكون مثله مثل الآخرين. هذا الأمر الذي يعتبره "كيركجور" انحطاطاً وتدهوراً للبشرية.
- د- ليس هناك مكان يستخدم لإفساد الإنسان أكثر من الحشد: فيه يمكن إخفاء الوجود: حيث لا يجرؤ أحد على أن يكون نفسه، فالجميع يختبئ في العمل الجماعي " togetherness "، فلا أحد يعترف أنه جزء من هذا الكل، ولا أحد لديه المسؤولية الكاملة وسط الكل^(٤).

طابع الوجود اليومي هو "الارتكان إلى الغير"، وهذا الارتكان يظهر في الالتزامات المشتركة للحياة اليومية، ويمتد ليشمل الأفكار، وتصبح بذلك إنية الحياة اليومية كائناً محايداً لا شخصياً يعمل دوماً على إلغاء المسؤولية الخاصة لحساب مسؤولية مشتركة ليست مسؤولية أحد بالذات، ويستبعد الاختيار، ويهبط كل شيء إلى مستوى الوسطية، حينئذ تطمس جوانب الشخصية الحقيقية، ويفرض على الناس التجانس، بحيث يختفي من بينهم أي نوع من أنواع الامتياز، فما لا يستطيع هذا النوع تحمله هو الاختلاف.

>> انظر: فريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ص ١٧، ١٠.
وأيضاً: صفاء عبد السلام جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، ص ١٩٧
صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي عند مارتين هايدجر، ص ١٩٢، ١٩٥ <<

(1) Kierkegaard, S. : Purity of Heart Is to Will One Thing, P:8 .

(2) Kierkegaard, S. : The Journal of Kierkegaard ,p:77 .

(3) Kierkegaard, S. : The Sickness Unto Death , P: 89 .

(٤) . Spiritual Writings of Kierkegaard”, P: 240 Moor C. E. : “Provocations (٤)

هـ - وسط الحشود والجماهير يفقد الفرد شجاعته "Courage" وجراسته التي تمكنه من التعامل كفرد قادر على مواجهة حياته ومصيره بمفرده، وقادراً على اتخاذ قراره الذي يكون به وجهاً لوجه مع أديته⁽¹⁾.

و - الحقيقة لا يمتلكها سوى الفرد : هذا الفرد عندما يكون ووسط الجموع تبدأ اللاحقيقة في الظهور، فكلما ازداد عدد الجموع، ازداد الكذب، وبدأت الحقيقة في الاختفاء، وبالتالي فكل هذه الصور تعبر عن أمر واحد هو الكذب "Untruth"^(*)، أو الباطل "Falsehood"^(**)، أو اللاشيء "Nothing"^(***) في مقابل الحقيقة التي لا يعبر عنها سوى ذلك الفرد⁽²⁾.

ز - لغة الجمهور والحشد هي الثرثرة "Chatter": التي تلغي التمييز بين من لديه كلام ليقوله بالفعل ومن يتكلم فحسب، فالحشد دائماً يطلب شيئاً ليثرثر عليه ويتكلم فيه، وهاهم الصحفيون يقدمون للحشد كل يوم شيئاً جديداً ليتحدثوا فيه سواء بعلم أو بدون علم، النتيجة اللازمة عن ذلك الوضع هي ضياع الحقيقة وسط شائعات الجماهير⁽³⁾.

ح - ثرثرة الجماهير هي مصدر للإزعاج والضوضاء، أو ما يسميه "كيركجور" بالضجيج المجرد "Abstract noise" الذي ينبغي الابتعاد عنه في محاولة لشراء الصمت "Procure silence". الذي يراى "كيركجور" حقيقته وسيلة لنا للتواصل ولا ينبغي كسره إلا بكلمات أكثر أهمية منه، وهو أيضاً علامة الذاتية وعلامة للحقيقة. فإذا كانت الحقيقة تظهر عند ذلك الفرد الذي يجد ذاته في العلاقة المباشرة مع الله التي تستند على العاطفة والوجدان وتتطلب العزلة، ففي وسط ضجيج الجماهير يفتقر الفرد إلى الصمت، ولا يقدر على هذه العزلة، ولا يمكنه سماع صوت الله^(*)⁽¹⁾.

(1) Caputo J. D. : "How to read Kierkegaard?", P: 86 .

(*) "The crowd is indeed untruth" { Kierkegaard,S. : Journals and Papers: V. II; Ibid ,P , 297. }

(**) " Public is a falsehood" { Kierkegaard,S. : The Present age:93 }

(***) " The Public is all and nothing " { Kierkegaard,S. : The Present age:93 }

(2) Moor C. E. : "Provocations, Spiritual Writings of Kierkegaard", P: 23 .

(3) Ibid ,P:243 .

(*) استخدم "هايدجر" مفهوم "الثرثرة" أو "Idle talk" باعتباره أسلوباً تخفي به الأنية مهاراتها الأصلية في استخدام اللغة، وهو أسلوب يفترض حالة أدنى من الكلام تتخذ صورة الثرثرة، وترجع خطورة اللغو "أو" الثرثرة " إلى أنه يجعل ما هو خاص عاماً، ويقرب وهم الفهم دون أن يكون الإدراك حقيقياً، كما يعني أن "الناس" هم قبل كل شيء "الناس يقولون"، والوجود اليومي هو أولاً وأخيراً الوجود المقول، وعندما يفقد الكلام علاقته الأولية بالوجود ونحو الموجود أي بموضوع الكلام، أو لا يحقق هذه العلاقة أبداً، فإنه لا يحقق

وبالرغم من هذا العداء الشديد الذي أظهره "كيركجور" لكافة أشكال الاجتماع سواء كان حشداً أو عامة أو جماهير، نجده يصرح بأن هؤلاء العامة ما هم إلا أفراد في مملكة الله، وينفذ بهم الأوامر الخاصة به^(١)، كما أن الحشد ما هو إلا عبارة عن أفراد، ولكن خطورة هذا الاجتماع ترجع إلى عدم قدرتنا على التعامل كأفراد قادرة على تحمل المسؤولية، ومن هنا تتضح دعوة "كيركجور" الحقيقية إلى التفرد، فالخطورة ليست في أن تكون عضواً في الحشد، ولكن تكمن الخطورة في أن تكون منساقاً من قبل هذا الحشد، ولذلك يجب أن تكون لديك القوة لتصبح فرداً، ليس أي فرد، بل فرداً مميزاً^(٢).

إن الفرد الذي يدافع عنه "كيركجور" هو الفرد المتميز والمتفوق ذو المواهب النادرة التي تجعله غريباً عن الجماهير التي قد تسخر منه تارة، وتارة أخرى تطارده. إنه الفرد الذي يشكل المقولة الأكثر أهمية لدى "كيركجور" "مقولة الأوجد unique"^(٣).

← رابعاً : الديمقراطية و الأغلبية:

لم تجو السياسة من داء التجريد والتسطيح الذي اجتاح العصر، فظهر لدينا ما يسمى "بسيادة الشعب" الذي نظر إليه "كيركجور" باعتباره نتيجة جديدة لسيادة الفكر الهيجلي بما فيه من أفكار عن سيادة الشعب، والتأكيد على فكرة الدولة ككيان كلي شامل^(*) الأمر الذي

الاتصال إلا عن طريق اللغو. ، وهذا ما يفسر لنا ما يحدث للكلام حين يسيطر رأي "الناس" فيطغي على الوجود الحقيقي، ويسيطر الزيف، فيعبر الفهم عن نفسه باللغو الذي يهدف إلى تقبل ما نستمتع إليه دون إقناع المستمع بموضوع الكلام، فهو يجعل الأنية تنزلق إلى دوامة ترغمها على إنكار ذاتها وذات الآخر، وينتشر على العالم والآخر والأنية ضوءاً شاحباً للوهم، لأنه يساعد على نشر التفسير المتوسط للانية، ويمهد لفهم كل شيء دون تعمق.

وفي مقابل "اللغو" هناك نوع آخر من الكلام يعبر عن الوجود الحقيقي ألا وهو الإنصات Harkening و"الصمت Silence"، والإنصات عند "هايدجر هو أسلوب الأنية الوجودي المنفتح بوصفه وجوداً مشتركاً، فالانية"تنصت" لأنها تفهم، أو لأن "الإنصات" من الناحية الفينومينولوجية أصل من الاستماع، لأنه نوع من الاستماع الفاهم. ، أما "الصمت" فهو إمكانية أساسية أخرى للكلام، وله الأساس الوجودي نفسه في حالة التخاطب، ولا يعني فقدان النطق، لأن فاقد النطق لديه نزوع نحو الكلام، فهو يفتقر إلى إمكانية الصمت، ومن يتحدث قليلاً ليس قادراً بالمثل على الكلام، أما من لا يقول شيئاً على الإطلاق، فلا يمكن أن يكون صامتاً، ويعبر "هايدجر عن ذلك فيقول: "في الكلام الأصيل وحده يكون الصمت الحقيقي ممكناً، ذلك أن القدرة على التزام الصمت تعني أن الأنية لديها ما تقوله، أي أن لديها انفتاح حقيقي نابع من ذاتها، بذلك يصبح "الكتمان" وضوحاً يكشف عن الأشياء والموجودات، كما يصبح الكتمان-بوصفه نوعاً من الكلام - توضيحاً لمعقولية الأنية التي يقوم على أساسها إمكانية الاستماع الأصلية والوجود المشترك"

<< انظر: صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي عند مارتن هايدجر، ص ٢٠٥، ٢٠٤ >>

(1) Caputo, J. D. : "How to Read Kierkegaard", P: 87 .

(2) P93 .

(3) Friedman, M. : The World Of Existentialism, Humanities Press, New Jersey, 1991, P:113 .

(٤) إمام عبد الفتاح : كيركجور رائد الوجودية، (ج ١)، ص ٢٢٨ .
(*) يرى هيجل أن لكل الشعوب التكوين المناسب والملائم لكل منها، ويمثل هذا التكوين مرحلة من مراحل نمو الروح تأخذ صورة، إذ تتجسد في الجوهر التاريخي للشعوب، وتتولد لهذه الغاية أشكال الدولة المناسبة لها. والدولة عند هيجل تمثل "الإلهي على الأرض"، وقد استخدم هيجل هذا التعبير للدلالة على الطابع السبدي للدولة، فسيادة الدولة إذا هي السلطة المطلقة للجماعة المعتمدة كمجموع عضوي، وتستخرج من ذاتها مبدأ قراراتها الخاصة

ساعد في تدعيم الحركات والقوي الثورية التي انتشرت ذلك الحين في أوروبا كلها وأسقطت الحكم الملكي الارستقراطي، ودعت إلى التحول إلى النظام الديمقراطي باعتباره المعبر عن سيادة ورغبة الشعب.

أما "كيركجور" فيمكن اعتباره واحداً من أشد المعارضين لمبدأ "سلطة الشعب" ونظام الحكم الديمقراطي، حيث كان رافضاً بشدة لانتزاع الحياة الثقافية من أيدي النخبة الارستقراطية، ووضعها في أيدي "الناس" "People". والناس هنا عند "كيركجور" يقصد بهم "العامة" التي كان كثيراً ما يقلق من اتجاهاتها⁽¹⁾. ولذلك كان يقول إن المشكلة الرئيسة في بلاده ليست في شكل الحكومة الجديدة أو القديمة، والسبب في ذلك أن الناس استبدلت استبداد الأغلبية وجمهور الشعب باستبداد الفرد، ذلك ما يراه أكثر استبداداً وطيشاً خاصة إذا كان هذا الاستبداد دون قيد أو شرط⁽²⁾، ولذلك رأى أن أي إصلاح لن يكون موجهاً ضد الحكومات بقدر ما هو لابد أن يوجه ضد العامة وضد الجماهير⁽³⁾.

لقد كان رفض "كيركجور" للديمقراطية قائماً على أمرين أساسيين: الأمر الأول: هو اعتماد النظام الديمقراطي على فكرة المساواة: فالديمقراطية من وجهة نظره هي محاولة لإلغاء كل الاختلافات بين البشر، من أجل الوصول إلى شكل جديد للحياة تلغي فيه كل مظاهر الوجود الفردي، كما كان "كيركجور" من أشد المعارضين لأكذوبة المساواة بين البشر مؤكداً أنه لا يمكن تحقيق هذه المساواة في العالم الزمني، بل إن هذا الأمر نسعى إلى تحقيقه في الأبدية⁽⁴⁾.

أما الأمر الثاني: هو اعتماد النظام الديمقراطي على فكرة الأغلبية التي اعتبرها "كيركجور" تجسيداً لفكرة "الكم" التي كثيراً ما عارضها "كيركجور" معتبراً إياها سمة مميزة للحيوانات، ولا يجوز استخدامها مع الإنسان، فإذا كانت قوة الحيوانات في عددها، فإن قوة الإنسان في ذاتيته وفرديته.

بها: فعلى الأفراد والحكومات الخاصة من الأفراد الخضوع دون قيد لهذه السلطة، والأفراد الخاصون بقدر ما يكونون أنفسهم كأعضاء في جهاز يشكل تماسكه شرط وجودهم بالذات، هم موضوعون تحت تبعية سلطة كهذه لا يستطيعون الانفصال عنها، وهذا ما يسميه هيغل، "مثالية الدولة" التي تنمو وتعمل كفرد واحد وتجر معها جميع الكائنات التي تجمعها في إرادتها غير القابلة للانقسام.
<< انظر: جان بيار لوفيفر: هيغل والمجتمع، ص ٧١-٧٣ . >>

(1) Caputo, J. D. : "How to Read Kierkegaard", P: 90 .

(2) Walsh, S. : "Kierkegaard Thinking Christianly in an Existential Mode", P: 23 .

(3) Kierkegaard, S. : The Journal of Kierkegaard, p:77 .

(4) Walsh, S. : "Kierkegaard Thinking Christianly in an Existential Mode", P: 23 .

لقد اعتبر "كيركجور" الأغلبية فكرة شديدة الحمق ساهمت في تقليص الأنا الفردية وأفسدت الروح الإنسانية^(١)، وطمست معالم الحقيقة، فالحقيقة دائماً مع الأقلية، والأقلية دائماً أقوى من الأغلبية، لأنها تُشكل عادة من قبل الذين لديهم رأي حقاً، في حين أن قوة الأغلبية هي قوة وهمية شكّلت من قبل عصابات ليس لديهم رأي^(٢). ولذلك كثيراً ما هاجم "كيركجور" بشدة الساسة الديمقراطيين: لأنهم يوجهون خطاباتهم إلى الجانب السيئ من "الناس" مستغلين قدراتهم الخطابية للتأثير في البشر^(٣).

إن رأي الأغلبية عند "كيركجور" لا يعبر عن الحقيقة، فالأغلبية عند "كيركجور" هي التي قتلت سقراط، وهؤلاء العامة هم من صرخوا في محاكمة المسيح "اصلبه.. اصلبه"، وإذا عاد المسيح وعاش بيننا، من الممكن أن تحكم عليه الأغلبية مرة أخرى بالموت. إن تصويت الأغلبية لا يعبر عن الحقيقة، بل يعبر عن وهم، وعن نوع جديد من الطغيان^(٤).

كانت السياسة لدى "كيركجور" عبارة عن علاقة جدلية بين الفرد والمجتمع تظهر من خلال تمثيل الأفراد في هذا المجتمع، ولكن هذا الأمر لا يتحقق في النظام الديمقراطي، حيث تسعى الديمقراطية إلى إرضاء العامة، وليس تمثيلهم تمثيلاً حقيقياً^(٥).

إن أساس رؤية "كيركجور" للسياسة ما هو إلا تطبيقاً لفكرة الفرد الأوحده والفريد التي تدور حولها كل أفكاره، وهذا التطبيق ظهر بوضوح في فكرة "حكم الشهيد" "Martyrs"^(٦)، والشهيد اسم مزدوج الدلالة ينطوي على معنى ديني ومعنى سياسي. فمن المنظور الديني يشير به إلى السيد المسيح باعتباره الحقيقة المطلقة التي لا تموت في ماضيها أبداً، والتي يستطيع الأوحده، ويستطيع كل مسيحي مؤمن معاصرة عصره، وعصر المسيح هو تاريخ مقدس يباين التاريخ الإنساني، فالتاريخ المقدس أبدي في طبيعته، وخالد في ماهيته لا ينقضي، ولا ينتهي ولا يموت أبداً. وبهذا المعنى يفهم المسيحي المؤمن حياة السيد المسيح على هذه الأرض على أنها تاريخ مقدس، وأن حياته على هذه الأرض تمثل معاصرة أبدية وتمثل استجابة متبادلة بين الفرد المتناهي والإله المسيحي الذي تجتمع في شخصه الزمانية والأبدية. إن بعث الماضي في المستقبل هي مهمة "الأوحده"، ومهمة المسيحي المؤمن الذي يمارس ويختار معاصرة السيد المسيح في حكمه^(٧).

(1) Kierkegaard,S. : The Journal of Kierkegaard,P:248 .

(2) O'Hara, S. : "Kierkegaard Within Your Grasp", Wiley Pub. , 2004. P: 71 .

(3) Caputo· J. D. : "How to Read Kierkegaard?", P: 90 .

(4) Ibid", P: 86 .

(5) Kierkegaard,S. : The Journal of Kierkegaard,P:97 .

(6) Ibid ,P:151 .

(٧) فريال حسن خليفة: نقد فلسفة هيغل، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ص ٨٩.

ومن المنظور السياسي يرى "كيركجور" أن "الشهداء هم الشكل الأخير للحكام؛ فإذا كان الطغاة هم الشكل الأول للحكام، فإن الشهداء هم الشكل الأخير، وحين يكون فرد واحد هو الطاغية، و تكون الجماهير غير مهتمة بالأمر الدينيوية تماماً، ولكن عندما تكون الجماهير هي الطاغية، يصبح اهتمامها بالأمر الدينيوية كلياً تماماً، وهنا فقط يمكن للشهيد أن يكون حاكماً.

إن ما يشير إليه "كيركجور" هنا هو أن حكم الشهيد لا يقوم إلا في تواجد جماهيري منكب على الحياة الدينيوية مستغرقاً في الوجود الحسي، وفي احتياج إلى من ينقذه. والمنقذ هو الشهيد وحكمه.

ويعرض "كيركجور" لسمات هذا الشهيد الذي يبدأ حكمه للأفراد بعد موته، ويؤثر فيهم من خلال طاعته لله، ومعاناته، وحبهم، إنه يعلم الآخرين الحب من خلال حبه المسيحي للبشرية، ويحاول تحويل الجماهير إلى أفراد تفرح السماء بكل فرد ينقذه هذا الشهيد من بين الجماهير⁽¹⁾.

إذن من خلال ما سبق يمكن لنا القول: بالرغم من العداة الشديد الذي أظهره "كيركجور لكل تجمع، والقسوة اللفظية التي جعلته يساوي بين الإنسان في الجماعة والحيوان في القطيع، إلا أن هذا العداة كان يرتبط بأحد المبادئ الوجودية الأساسية وهو نظرة الوجودية إلى الوجود الإنساني باعتباره وجوداً فردياً ومتميزاً، ولذلك كان هذا الهجوم عند "كيركجور" ومن تلاه من الوجوديين يهدف إلى إظهار هذا الفرد المتميز، لقد كان رفضهم الحقيقي ليس للجماعة، ولكن للانسياق إلى أفكار الجماعة دون إبداء الرأي، للاستسلام إلى المعتقدات القديمة وتقديسها، دون الجرأة على مراجعتها وتجديدها، فكل هذه الأمور كفيلة بأن يفقد الإنسان ذاتيته وتفرد، إن المعني الحقيقي للفردية التي تنادي بها الوجودية هي الفردية من حيث كونها تميزاً وإبداعاً، وعدم الانسياق إلى ما هو قائم، والرغبة في التجديد والتطوير، سواء ظهر ذلك تحت مسمى "الأوحد" عند "كيركجور"، أو "المبدع" عند "نيتشه"، أو "الآنية الحقيقية" عند "هايدجر".

رابعاً: رؤية "سارتر" للعلاقة بين (الأنا والآخر) (نموذجاً للوجودية اللادينية):

تتخذ رؤية "سارتر" للعلاقة بين الأنا والآخر طابعاً خاصاً؛ فبالرغم من اشتراك "سارتر" مع باقي الوجوديين في التأكيد على أهمية الوجود الفردي - "الموجود لذاته" - باعتباره

(1) Kierkegaard, S. : The Journal of Kierkegaard, P:151 .

الموجود الحقيقي، إلا أن وجود الآخر و علاقته بالأنا الفردية يحتل قدراً كبيراً من اهتمام "سارتر"، وقد ناقش هذه القضية في العديد من مؤلفاته الفلسفية و الأدبية.

لكن اللافت للنظر أن موقف "سارتر" من الآخر لم يكن يسير على وتيرة واحدة، ففي الوقت الذي يؤكد فيه "سارتر" على أن وجود الآخر ضرورة لوجود الذات، بل وكذلك شرطاً للمعرفة التي أكونها عن ذاتي^(١)، إلا أننا نراه يردد على لسان بطل مسرحيته "جلسة سرية"^(*) قائلاً " الجحيم هم الآخرون " " Hell Is Other People " ^(٢) الأمر الذي يضيفي غموضاً على موقفه، ولذلك فالسؤال الذي يطرح نفسه الآن: هل كان موقف "سارتر" يشبه "كيركجور" في رفضه للآخر أم أن له موقفاً مخالفاً؟، و ما حقيقة العلاقة بين الأنا والآخر عند "سارتر"؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال العناصر التالية.

أ- بين الذاتية ووجود الآخر:

في البداية لابد أن نوضح أن هدف "سارتر" لم يختلف عن الهدف الأساسي لكافة الوجوديين في التأكيد على أهمية الوجود الفردي الحر القادر على اختيار أفعاله، والمسئول عنها مسئولية كاملة، فقد كان الهدف الأساسي لدي "سارتر" -مع باقي الوجوديين- هو استعادة كرامة الإنسان وقيمه بعدما تضافر المذهب المادي في إغفال قيمة هذا الوجود الفردي.

لقد أكد "سارتر" على أن وجوديته تتطلق من ذاتية الفرد و حريته ومسئوليته، ولكنها ليست تلك الذاتية الخالصة "pure subjectivity" أو الذاتية الفردية "a strictly individual subjectivity" التي تعزل الإنسان عن العالم، ويدركها الإنسان في عزلته ووحده، ومن ثم لا يستعيد تضامنه مع الآخرين^(٣)، بل على العكس فهو يقدم معنىً جديداً للذاتية يعتمد فيها على مبدأ الكوجيتو "Cogito" " أنا أفكر إذن أنا موجود " " I think; therefore, I exist". باعتباره الحقيقة المطلقة للشعور (الآنية) وهو يعي ذاته، وكل مذهب

(١) سارتر : الوجودية مذهب إنساني: ترجمة: عبد المنعم الحفني، ط١، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٤٦.
(*) مسرحية "جلسة سرية": هي واحدة من مسرحيات "سارتر"، عُرضت على مسرح "دي فنيه" بباريس في مايو عام ١٩٤٤، وتناقش هذه المسرحية "مشكلة الآخر" أي الغير الذي نحيا معه، وتدور أحداث هذه المسرحية في الجحيم، حيث يتقابل ثلاثة أشخاص، رجل وامرأتان، الرجل هو "جارسان" وهو رجل جبان هرب من خطوط الدفاع، فاستحق الموت جزاءً له على فعله، والثانية "استيل" وهي مصابه بداء الرئة، ولا تهوي الرجال، ولا تميل إلى مخالطة النساء، أما الثالثة "انيز" فهي امرأة سبينة السمعة اتخذت عشيقاً لها وارتكبت معه أشد الموبقات، وتمضي الأحداث بين الشخصيات الثلاثة، حتى يصل سارتر في النهاية إلى تأكيد استحالة قيام تآلف فيما بينهم وتنتهي المسرحية بعبارة "الجحيم هم الآخرون".
>>زكريا إبراهيم: مقدمة مسرحية: جلسة سرية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، القاهرة، ١٩٥٧، ص ١٢، ١٣.<<

(٢) سارتر: جلسة سرية، ص ١٢٠.

(٣) سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص ٦.

يحاول إلغاء هذه الذاتية، ويخرج الإنسان عن نطاق وعيه بذاته يعتبره "سارتر" مذهباً يخفي الحقيقة، لأن كل الموضوعات خارج الكوجيتو الديكارتي ليست أكثر من محتلمة، وكل نظرية تُبنى على احتمالات، لا صلة لها بالحقيقة، ولا وجود للحقيقة إلا بوجود الحقيقة المطلقة، وهي موجودة بالفعل وبسيطة ويمكن الوصول إليها. هذه الحقيقة هي إدراك الإنسان لذاته إدراكاً مباشراً.

ومن ناحية أخرى يؤكد "سارتر" أن الذاتية التي ينادي بها ليست ذاتية فردية، لأن الإنسان الذي يكشف عن ذاته من خلال الكوجيتو، يكشف أيضاً عن ذات الآخرين، ويكتشف أن ذات الآخرين ضرورية لوجود ذاته، فهو ليس شيئاً إن لم يعترف به الآخرون، ليس ذلك فحسب بل إنني لو شئت أن اعرف شيئاً عن نفسي لن أستطع إلا عن طريق الآخر، لأنه ليس فقط شرطاً لوجودي، بل كذلك شرطاً للمعرفة التي أكونها عن ذاتي^(*).

لقد رأى "سارتر" أن شعوره بذاتيته وفرديته يقتضي شعوره بالآخر، وهذا هو الذي يجعل الكوجيتو ممكناً - وليس العكس - باعتباره اللحظة المجردة التي يتراءى فيها المرء لنفسه كموضوع، ومن هنا يكون الوجود من أجل الآخر مرحلة ضرورية من مراحل تطور الذات^(٢).

إذن فالذاتية لدى "سارتر" تتباعد عن مفهوم العزلة عند "كيركجور"، ويقترب من "هايدجر" حينما يرى الآنية على أنها "وجود - مع - الآخرين"^(٣)، وهذا ما ظهر عند "سارتر" مع الوجوديين الفرنسيين في تصريحهم بأن "الإنسان هو عملية مفارقة مستمرة للذات، وارتباط بالعالم، واتجاه نحو "الآخر"^(٤).

ب- طبيعة وجود الآخر:

في رحلة "سارتر" لاكتشافه الآنية عبر الكوجيتو يكتشف أن هناك أحوالاً للشعور تشير - مع بقائها في ذاتها - من أجل ذاتها - إلى نمط من التركيب الأنطولوجي المختلف

(*) ظهر تأثر "سارتر" في هذه الفكرة "بهايدجر" فالذات الخالصة دون عالم عند "هايدجر" لا وجود لها، ولذلك فعالم الآنية يكشف عن نوع الوجود الخاص بالآنيات الأخرى المتميز عن وجود الأدوات والأشياء و العالم المشترك بناء على ذلك- هو مصطلح يعبر عن وجود الآنية مع الآخرين، وهم الوجه الصحيح للآنية، بل إن "الوجود - مع - الآخر" هو الشرط الضروري لإمكانية انفتاح الآخرين على الآنية وإدراكها لهم وجودياً، كما أن وجود الآنية مع الآخر عند "هايدجر" هو الأساس الوجودي القبلي لكل ما يسمي بالعلاقات الإنسانية في المجتمع الإنساني، ومن خلاله تعثر الآنية على ذاتها من خلال الآخر.

<< انظر: صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي عند مارتن هايدجر، ص ٢١٨، ٢١٧. >>

(١) سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص ٤٤ - ٤٦.

(٢) فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، ص ٢٧.

(٣) سارتر: الوجود والعدم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٦. ص ٤١٤.

(٤) زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، ص ١٣.

جذبياً، فبالرغم من أن هذا التركيب خاص بي أنا، إلا أنه يكشف لي عن وجود هو وجودي أنا دون أن يكون وجوداً - من أجل - ذاتي. هذا الوجود هو ما يسميه " الوجود للغير Being-for-others " (١)، ويوضح "سارتر" أن الوجود للغير يشكل بعداً جديداً للوجود تحتاج إليه الذات لكي تدرك إدراكاً كاملاً كل تراكيب وجودها، ولن يتم ذلك إلا من خلال معرفة كاملة لطبيعة هذا الوجود للغير .

كان "سارتر" مقتنعاً بأن وجود الغير شرط لمعرفتي بذاتي، فأنا لست إلا كما يراني الغير، وهنا يحيل الوجود لذاته إلى الوجود للغير، وهما شكلان من الوجود لا ينفصلان ولا يتوقفان عن الإحالة إلى بعضهما، فإذا أردنا أن نفهم أحدهما، كان لابد من الإشارة إلى الآخر (٢).

١) من هو الآخر؟

يوضح "سارتر" أن الغير الذي يقصده هو الآخر، ثم يوضح لنا أن الغير هو " الأنا الذي ليس إياي، ومن لست أنا إياه. " (*)، و"ليس" هنا لتشير إلى العدم بوصفه عنصر فصل مُعطى بين الغير ونفسي، وهذا العدم هو أصلاً أساس كل علاقة بين الغير وبينني (٣).

ويوضح "سارتر" أن ما يقصده "بالغير" فهو ليس شيئاً آخر أكثر مما يجده في ذاته، فهذا الآخر أو الغير هو وجود، وهذا الوجود هو وجودي، لكن بأبعاد وجود و كفاءات جديدة تماماً، إنه أنا مفصول عن أناي بواسطة عدم لا يمكن عبوره، لأنني أنا هذا الأنا، لكني لست ذلك العدم الذي يفصلني عن ذاتي. إنه الأنا الذي هو أنا بواسطة تخارج نهائي ويعلو على كل تخارجاتي (*) (٤). إنه ذلك الأنا الذي لا يفصلني عنه شيء أبداً اللهم إلا حرته الخاصة التامة: أي ذلك اللون من عدم التعيين للذات الذي علته أن يكون لذاته وبذاته (**)(٥).

(١) سارتر: الوجود والعدم، ص ٣٧٩.

(٢) فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، ص ١٢.

(*) "The Other is the one who is not me and the one who I am not"

(3) Sartre, Jean Paul: "Being and Nothingness", Trans. by : Barnes H. E. , philosophical library , London, New York, 1957,P:230

أيضاً: سارتر: الوجود والعدم، ص ٣٩٣.

(*) "It is the Me which I am by an ultimate ekstasis which transcends all my ekstases"

(4) Sartre, Jean Paul: "Being and Nothingness", P:274 .

أيضاً: سارتر: الوجود والعدم، ص ٤٥٨.

(**)"The Other is that "myself" from which nothing separates me, absolutely nothing except his pure and total freedom; that is, that indetermination of himself which he has to be for and through himself ."

(5) Sartre, Jean Paul: "Being and Nothingness", P:271 .

أيضاً: سارتر: الوجود والعدم، ص ٤٥٣.

إن "سارتر" ينظر إلى الآخر باعتباره أحد أبعاد وجودي وله نفس الخصائص والسمات، وأهم هذه الخصائص انه حر حرية مطلقة مثلي تماماً، هذه الحرية هي التي تضيء علنه نوعاً من أنواع الغموض اللامتعين، وربما هذا الغموض هو السبب في مشاعر الخوف من الآخر⁽¹⁾.

٢) "النظرة" إدراك الأنا للآخر :

صرح "سارتر" أن وجود الغير شرطاً ضرورياً لمعرفتي بذاتي، فأنا أتعرف على نفسي كما يراها الغير، أو كما ينظر إلى الغير، وهنا يدخل "سارتر" فكرة "النظرة" باعتبارها وسيلة لاكتشاف الغير.

ويفسر "سارتر" هذا الأمر فيقول "بالنسبة إلى كل إنسان حي تكون الآنية حاضرة أو غائبة على أساس من الحضور الحقيقي، وهذا الحضور الحقيقي لا يمكن أن يكون له معنى إلا بوصفه "كوناً - منظوراً - a being looked-at"، أو "كون - ناظراً - a being looking-at"⁽²⁾. فما الذي يقصده "سارتر" بكلمة "منظور"، و"ناظر"؟

يناقش "سارتر" طبيعة الوجود للآخر والعلاقة بين الأنا والآخر من خلال تحليل عميق لفكرة "النظرة"، فالآخر يظهر أمام الموجود - لأجل - ذاته في المكان على هيئة النظرة، هذه النظرة إما أن تكون:

☒ نظرتي أنا إلى الغير: وتعني أنني اكتشفت وجوداً آخر وسط عالمي وعلى

مسافة مني، ولكن هذا الوجود يختلف عن وجود الأشياء، لأنه يثير في بعض الانفعالات التي لا أشعر بها مع الأشياء، ولا يمكن أن تكون مع الأشياء، لأنها ترتبط دائماً بأن المرء "يُرى"، وهذه الانفعالات مثل الخجل والخوف والقلق والغضب والكبرياء^{(3)*}. هذه الانفعالات تكشف عن الغير باعتباره ذاتاً حرةً

حبيب الشاروني : فلسفة جان بول سارتر، دار المعارف، الإسكندرية، د.ت، ص ١٦٧-١٦٨. (1)

(2) Sartre, Jean Paul: "Being and Nothingness", P:279,280.

وأيضاً: سارتر: الوجود والعدم، ٤٦٦.
(*) يشير سارتر إلى هذه الأحوال باعتبارها مجموعة من "التجارب الحية" التي تكشف عن وجود الآخر، واعتبرها سارتر مجموعة من ردود الأفعال ضد نظرة الغير، ويحلل سارتر هذه الأحوال على النحو التالي:
١. الخجل: هو عملية نفسية عينية: فهو رعدة مباشرة تشيع في نفسي من الرأس إلى القدمين دون إعداد منطقي، وهو ضرب من الشعور ذو تركيب قصدي، حيث يدرك أنه خجلان من شيء ما، وهذا الشيء هو أنا، أي أنني خجلان مما أكونه،

٢. الخوف: الشعور بالوجود في خطر أمام حرية الغير.

٣. الكبرياء: الشعور بأنني من أنا، لكن هناك بالنسبة إلى الغير

٤. الإقراز بالعبودية: الشعور باستلاب لكل ممكناتي.

<< جان بول سارتر: الوجود والعدم، ص ٣٨٠، ٤٣٨، ٤٤١، ٤٤٨. >>

(٣) المرجع نفسه: ص ٤٣٨.

عينيةً واعيةً تجعل العالم موجوداً، وأعرف أن هذه الذات شرط ضروري لكل فكرة أحاول أن أكونها عن نفسي^(١).

☒ **نظرة الغير لي:** يصرح "سارتر" أن الغير هو " الوجود الذي لا أوجه إليه انتباهي، إنه من ينظر إلى ولا أنظر إليه بعد، إنه ما يسلمني إلى نفسي كأمر غير مكشوف لكن دون أن ينكشف هو، وهو ما هو حاضر لي من حيث إنه يستهدفني، لا من حيث إنه مستهدف^(٢)، فكل نظرة موجهة لي من الغير تكشف عن انبثاق علاقة ذات طابع خاص أحد حدودها هو الأنا من حيث إنه لذاته، والحد الآخر منه لا يزال هو الأنا، لكنه خارج متناولي، وخارج عملي، وخارج معرفتي^(٣).

لقد كان استخدام "سارتر" لفكرة "النظرة" ليكشف بها عن وجود الغير استخداماً جديداً ومبتكراً، فقبل "سارتر" كان "الأنا" باعتباره الموجود الإيجابي الفعال هو الذي يعرف "الآخر"، ولكن "سارتر" جعل الآخر هو الذي يراني، ويجتذبي إلى مداره، ونتيجة لذلك فأنا لم أعد أملك إزاءها أي حرية^(٤).

لقد اعتبر "سارتر" النظرة هي الوسيلة التي أتعرف بها على الآخر، وأتعرف بها على ذاتي أيضاً، حيث رأى أن نظرة الآخر لي تتبعها مجموعة من النتائج من أهمها:

١. **شعوري بأنني مملوك للغير :** إن نظرة الآخر لنا تجعلنا نستشعر وجودنا -للغير الذي لا يدرك إلا على شكل امتلاك، فأنا مملوك للغير I am possessed by the Other، ونظرة الغير تحدد جسمي في عرائه، وتولده، وتشكله، وتنتجه كما هو، وتراه كما لن أراه أبداً.

٢. **الغير يحتفظ بسري:** فالغير يحتفظ بسر حقيقتي أنا. إنه يجعلني أوجد، وبهذا يمتلكني، وهذا الامتلاك ليس شيئاً آخر سوى شعور "أنه يمتلكني he possess me"^(٥).

٣. **الغير يسرق وجودي stole my being :** إن نظرة الآخر لي تعمل على تفكيك عالمي، وتعيد تجميع الأشياء حوله^(٦). وحين يظهر الغير يسلب عالمي

(١) المرجع نفسه: ص ٤٥٣ .

(٢) المرجع نفسه: ص ٤٥٠ .

(٣) المرجع نفسه: ص ٤٤٩ .

(٤) حبيب الشاروني : فلسفة جان بول سارتر، ص ١٧٢ .

(5)Sartre, Jean Paul: "Being and Nothingness",P:364 .

(6)Ibid,P:364 .

بإحداثه انزلاقاً متحجراً يغير مركزية الكون كله، ويقوض من الأساس تلك المركزية التي أصنعها أنا^(١). إنه يسلب حريتي، ويحجرتني في موجود، دون أن أستطيع تحديد ما هو هذا الموجود، فأنا أصبح موجوداً لا أعرفه، ومع ذلك فهذا الموجود هو حقيقة أنا، بمعنى أنه بعد حقيقي من أبعاد وجودي هو وجودي - لأجل - الآخر^(٢).

٤. **الغير يؤسس وجودي:** ولذلك فوجوده يثير من جانبي مجموعة من الانفعالات ترجع إلى إحساسي بالوجود في خطر، فأنا اشعر بأن عالمي يذوب وينساب بعيداً عني ليؤسس من جديد حول الآخر أو بواسطته، وينطبع تنظيم جديد لمركبات العالم من حولي، وأدرك نفسي منظوراً في العالم وابتداءً من العالم^(٣).

٥. **الغير يحدد مكاني وزماني:** أما عن المكانيّة: فعندما كنت وحدي في عالم الأشياء، كنت أنا مركز هذا العالم، وكل هذه الأشياء تنظم من حولي، وعندما ظهر شخص آخر في عالمي زحزحي من هذا المركز، وحدد هو مكاني بنظرته بعد أن انتظمت حوله الأشياء، وأخذت أنا مكاناً آخر بالنسبة للأشياء وبالنسبة إليه بعد أن كنت أنا المركز^(٤).

أما الزمانية التي يمنحها لي الآخر لي فكما أن نظرة الغير ترغمني على عبور المسافة والسير نحو الأشياء وتضفي على المكانيّة، فهي بهذه الحركة نفسها تمنحني الزمانية^(٥).

والزمانية التي يقصدها "سارتر" هنا: إدراك عيان المعية simultaneity " وهو عيان لم أكن أدركه لولا ظهور الغير، لأن المعية تقتض وجود علاقة زمانية بين موجودين لا يتصلان فيما بينهما بأية علاقة أخرى، أما أن يوجد بين موجودين تأثير متبادل، فليس معناه المعية، لأنهما ينتسبان إلى نظام واحد. وطالما كان الغير يتزمن، فإنه يحدد لي زمانيته معه، أو بعبارة أخرى يعطي لزمانيته الخاصة بي بعداً جديداً من عنده^(٦).

(١) ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كيركجور إلى سارتر، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٨٠. ص ١٦١.

(٢) حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، ص: ١٧١.

(3) Sartre, Jean Paul: "Being and Nothingness", P:263 .

وأيضاً: سارتر: الوجود والعدم، ٤٤٢.

(٤) فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، ص ٣٤.

(٥) ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كيركجور إلى سارتر، ص ١٦٢.

(6) Sartre, Jean Paul: "Being and Nothingness", P:267 .

وأيضاً: فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، ص ٣٧.

وهكذا نجد أن فكرة "النظرة" قد وضعتنا على إثر وجودنا من أجل الغير، وكشفت لنا عن الوجود اليقيني لذلك الغير، وسحقت نزعة الأنا فردية "Solipsism"، ولكي تكتمل الصورة كان لابد من معرفة سمات وملامح هذا الوجود.

٣) ملامح وسمات وجود الآخر:

يسهب "سارتر" في وصف الآخر وطبيعة هذا الوجود، ومن خلال هذا الوصف يمكن لنا حصر بعض هذه السمات في النقاط التالية:

السمة الأولى: وجود الغير واضح ومؤكد ولا يحتاج إلى برهان.

يرفض "سارتر" البحث عن أسباب للاعتقاد في وجود الغير، بل يبحث في ظاهرة الغير نفسها. فبعد استعراضه للعديد من الآراء والمذاهب السابقة عليه لا يورد برهاناً جديداً على وجود الغير، فالكشف عن الغير لا يخرج من مستوى الكوجيتو، فهو وحده الذي يستقر بنا على أرض هذه الضرورة الواقعة التي هي أرض وجود الغير، فالكوجيتو بعد فحصه من جديد لابد أن يقذف بي خارج نفسه إلى الغير، وذلك من خلال كشفه لي عن الحضور العيني غير المشكوك فيه لهذا الغير^(١).

ويوضح "سارتر" أن وجود الغير وجود مؤكد لأنني أحياء في الفعل نفسه الذي به أكون بالنسبة إلى نفسي باعتباره موجوداً "ليس أنا"، إذن فالغير يظهر للكوجيتو بوصفه "ليس أنا"، وهذا السلب الذي يعد شرطاً لكل إثبات وجود يمكن إدراكه على نحوين :

☒ إما أن يكون سلباً خارجياً خالصاً *a pure, external negation*: وفي هذه الحالة يفصل الغير عني كما يفصل جوهر عن جوهر، وفي هذه الحالة يكون إدراك الغير مستحيلاً.

☒ أو أن يكون سلباً باطنياً *an internal negation*: وهذا يعني ارتباطاً تركيبياً نشيطاً لكلا الحدين، وكل واحد منهما يتكون بنفي نفسه عن الآخر. فأنا أكون الغير باعتباره ما "ليس أنا"، وأكون نفسي من حيث إنني "لست" الغير، وهذا ما يسميه "سارتر" "كوجيتو الوجود للغير *the cogito of the Other's existence*"^(٢).

(1) Sartre, Jean Paul: "Being and Nothingness", P:251

(2) Ibid, 252 .

السمة الثانية: الآخر ليس معرفة ولا مقولة بل واقعة:

يؤكد "سارتر" أن وجود الغير ليس احتمالياً^(*)، ولكنه له طابع الواقعة غير القابلة للرد، فالوجود للغير واقعة ثابتة لحقيقتي الإنسانية، وأنا أدركه بما له من صفة ضرورية كالواقعة في أقل فكرة أكونها عن نفسي، فأينما ذهبت، ومهما فعلت، فإني لا أعمل غير أنني أغير في المسافات بيني وبين الغير.

السمة الثالثة: وجود الغير ضرورة أنطولوجية "ضرورة ممكنة" contingent "necessity"

يرى "سارتر" أن الوجود للغير يعبر عن نوع من أنواع الضرورة الواقعية التي يفرض من خلالها الكوجيتو. فإذا كان من الممكن أن يعطي لنا الغير، فذلك بإدراك مباشر ذي طابع واقعي، كما يضيفي الكوجيتو طابع الواقعية على فكري أنا، ولكنه مع ذلك يشارك في ضرورة الكوجيتو نفسه، أعني في عدم إمكان الشك فيه⁽¹⁾.

السمة الرابعة: الآخر ليس شيئاً من الأشياء، بل هو وجود إنساني:

يؤكد "سارتر" على أن الآخر أو الغير الذي يتحدث عنه هو وجود إنساني مثل وجودي تماماً، فعندما كنت وحدي في عالم من الأشياء والأدوات في هذا العالم الذي يتخذه وجودي مجالاً لحرية وموضوعاً لتعالیه، كنت أنا المركز الذي تلتف حوله هذه الأشياء، ولم أكن أشعر بشيء سوى أنني سيد هذا الموقف ومركز هذا الكون، ولكنني فجأه شعرت باضطراب شديد لدخول كائن آخر في عالمي بالتأكيد إنه ليس شيئاً، لأنني كنت أعيش مع الأشياء والأدوات دون أن أشعر بهذا الاضطراب، فماذا حدث؟

إن هذا الكائن الغريب الذي اقتحم عالمي هو "إنسان". إنه موجود تنتظم حوله أشياء العالم دون مسافة، لقد غير نظرتي إلى الأشياء؛ فما أنا أضع أشياء العالم باعتبارها تجميعاً نحوه هو وليس نحوي، أعني بوصفها نظاماً يفلت مني، وأكون أنا نفسي مندرجاً فيه كعنصر من عناصره⁽²⁾. إنه إنسان وإلا ما كان لينتزع مني الوحدة التي تمتعت بها عندما كنت مع الأشياء، وما كان له أن يجتذب الأشياء نحوه، فيصير مركزه ومحورها الذي تدور حوله، وما كان ليستطع أن يسلب حريتي لأن الأشياء لا تسلب حرية أحد.

" (*) the Other's existence can not be a probability
<<Sartre, J. P. : "Being and Nothingness", P:250>>
(1) Ibid,250 .

(2) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية من كيركجور إلى سارتر، ص ١٦١ .

السمة الخامسة: الآخر هو الواسطة التي لا غنى عنها بيني وبين نفسي:

فبظهور "الغير" أصبح في مقدوري أن أصدر حكماً على نفسي كما أصدره على موضوع: لأنني أظهر للغير بوصفي موضوعاً، ومع ذلك فإن هذا الموضوع المتبدي للغير ليس صورة عابثة في عقل الغير، بل هذه الصورة ستنتسب كلها إلى الغير، ولا يمكن أن "تمسني"، ويمكن الإحساس بالضيق والغضب في مواجهتها. إن حكم الغير على يضعني في حالة أحكم فيها على نفسي حكماً، وكأنه حكم على موضوع، فأنا أكون على النحو الذي يراني عنه الغير^(١).

السمة السادسة: الآخر بالنسبة لي هو ذات وموضوع:

يوضح "سارتر" أن الآخر (الغير) هو موضوع وذات معاً. فهو موضوع عندما أكون أنا ذاتاً بالنسبة إليه، وهذه الذات هي ذات ناظرة، فالرجل الذي يقرأ في كتابه مثلاً دون أن يسمع شيئاً أو يرى شيئاً سوى الكتاب، يمكن أن أنظر إليه باعتباره "رجلاً قارئاً" وهو في هذا الوصف أشبه بقولي "صخرة باردة" أو "شجرة مثمرة"، فالآخر هنا ليس شيئاً أكثر من شيء مكاني متزمن يتحول بواسطتي إلى موضوع مرئي. ولكن ما أن يلتفت إلى حتى تزول عني هذه الشئنية والموضوعية لأتحول أنا إليها^(٢).

أما الغير باعتباره ذاتاً بالنسبة إلى فمعناه أن يكون من "يراني"، وعلاقتي الأساسية به تنحصر في الإمكانية الدائمة في أن أرى بواسطته، أي أن أكون بالنسبة إليه موجوداً موضوعاً. إذ يحل الغير - كذات من حيث إنه يراني - محل الموضوع الذي يكون بالنسبة إلي. فالغير هو الإمكانية الدائمة لإحاطتي إلى موضوع مرئي^(٣).

إذن انتهى بنا "سارتر" بأمر يستعصى على الإدراك ألا وهو أن "الغير يتكشف لنا باعتباره ذاتاً وموضوعاً في آن واحد"، وهذا محال بحكم التعريف^(٤)، ولكنه من ناحية أخرى يقدم لنا واحدة من المفارقات التي تميز وجود الآخر، وتقدم لنا الأصل في العلاقات العينية مع الغير.

ج- العلاقة بين (الأنا - الآخر) عند "سارتر":

لقد كان الهدف الرئيس عند "سارتر" هو الفهم الشامل للإنسان فرداً أو جماعة أو فرداً في جماعة، ولتحقيق هذا الهدف قدم تحليلاً عميقاً في البداية لطبيعة للعلاقة بين الأنا والآخر، بعدها تناول أشكال هذه العلاقة سواء كانت بين فرد أم جماعة.

(١) فواد كامل: الغير في فلسفة سارتر، ص ٣٤.

(٢) المرجع نفسه: ص ٣٥.

(٣) ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كيركجور إلى سارتر، ص ١٦٢.

(٤) المرجع نفسه: ص ١٥٦.

١) طبيعة العلاقة بين (الأنا - الآخر) عند "سارتر":

يرى "سارتر" أن العلاقة بين الأنا والآخر هي علاقة ذات طابع خاص، وذلك لأكثر من سبب كالتالي:

السبب الأول: العلاقة بيني وبين الآخر هي علاقة موجود بموجود - علاقة عينية:

لما كان الآخر إنساناً، فإن علاقتي معه سوف تختلف عن علاقتي مع الأشياء والأدوات، فهي علاقة ذات طابع خاص؛ فعلاقتي مع الآخر ليست علاقة معرفة، ولا إسقاطاً لوجودي، ولا شكلاً من أشكال التوحيد، أو باعتباره مقولة. إنه موجود^(١).

ولذلك فعلاقتي مع الآخر هي علاقة موجود بموجود، لا علاقة معرفة بمعرفة: فأنا هذا الوجود ولا أفكر لحظة في إنكاره، وخجلي هو اعتراف بوجوده، وحتى لو استخدمت سوء النية لحجبه عني، فإن سوء النية هو أيضاً اعتراف به^(٢). إن علاقتي مع الآخر هي علاقة عينية يومية أجربها في كل لحظة ينظر فيها الغير إليّ، وانظر أنا فيها إلى الغير^{(٣)*}.

السبب الثاني: العلاقة بيني وبين الآخر علاقات تبادلية ومتحركة:

بعدما أكد "سارتر" أن الآخر واقعة لا مفر منها، رأى أن العلاقة القائمة بينهما تتمثل في نزوع كل منهما إلى اعتبار الآخر موضوعاً، وليس ذاتاً، ليس ذلك فحسب، بل تتوقف أيضاً على مواقفي في مواجهة هذا الموضوع، لأنه بينما أحاول أنا أن أتحرر من سلطان الغير، يحاول الغير أن يتحرر مني، وبينما أسعي لاستبعاده، يسعي هو أيضاً لاستبعادي، فالعلاقات هنا ليست من جانب واحد مع موضوع في حد ذاته، ولكنها علاقات تبادلية ومتحركة "reciprocal and moving relations" تدخل تحت منظور التنازع الذي يعتبره "سارتر" المعني الأصيل للوجود^(٤).

السبب الثالث: العلاقة بيني وبين الغير علاقة يحكمها مبدأ الصراع:

الصراع هو المظهر الذي تتخذه علاقتنا بالغير^(**)، وهذا الصراع مرده إلى كوني أنا والآخر حريتين تواجه إحداهما الأخرى، وتحاول كل منهما أن تشل الأخرى بنظرتها، وكما

(1) Sartre, J. P. : "Being and Nothingness", P:272 .

(2) Ibid, 261 .

(*) " it is also a concrete, daily relation which at each instant I experience. At each instant the Other is looking at me. "

<< Sartre, J. P. : "Being and Nothingness", P:258. >>

(3) Ibid, 258 .

(4) Ibid, 364 .

(**) "Conflict is the original meaning of being-for-others. "

<< Sartre, Jean Paul: "Being and Nothingness", P:364. >>

أحاول أنا أن أسيطر على الغير، أو أن أتحرر منه، كذلك هو يحاول أن يسيطر عليّ، أو أن يتحرر من قبضتي (١).

إن غاية هذا الصراع إظهار النزاع بين حريتين تواجه كل منهما الأخرى من حيث كونها حرية، وهي غاية مستحيلة يقضي تناقضها بامتناعها، لأن القضاء على إحداها يعني القضاء على الأخرى (٢).

السبب الرابع: العلاقة بيني وبين الآخر علاقة من الفرار و التعقب:

يرى "سارتر" أن العلاقة بين الأنا والآخر تظل في دورة دائمة من الفرار والتعقب: فرار من الوجود في ذاته، وتعقب للوجود في ذاته ولذاته، وكل من هذين الاتجاهين في مقابل الآخر، وفي موت أحدهما ظهور للآخر، أي أن سقوط أحدهما يدفع إلى اعتناق الآخر. وهكذا فلا وجود للديالكتيك في علاقتنا بالآخر بل دور (*) (٣).

٢) العلاقة بين (الأنا- الآخر) كأفراد (مشروع استرداد الوجود the project of the recovery of my being):

حين صرح "سارتر" أن الآخر له وجود مثل وجودي، ويتميز بالحرية التي أتميز بها أنا، جعل حرية الغير أساساً لوجودي، ونتيجة لتلك الحرية أصبحت أنا في خطر من هذه الحرية.

إن حرية الآخر هي التي تصنع وجودي وتجعلني موجوداً، وتهبني قيماً، وتسلبني إياها، ووجودي يتلقى منها إفلاتاً سلبياً مستمراً من ذاته. إنها حرية متغيرة الأشكال وغير مسئولة وخارج المتناول، وفيها أندرج (وألتزم)، ويمكن أن تدرجني بدورها في آلاف من أحوال الوجود المختلفة.

وإزاء هذه الحرية الخطيرة تحاول الأنا أن تسترد الوجود الخاص بها، هذا الوجود الذي يملكه الغير، ويطلق "سارتر" على هذه المحاولات اسم "مشروع استرداد وجودي the project of the recovery of my being"، وهذا المشروع هدفه الرئيس هو إخضاع حرية الغير لحرיתי، وابتلاعي لها، وجعلها خاضعة لحرיתי (٤).

(١) فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، ص ٥٨.

(٢) حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، ص: ١٨١.

"Thus there is no dialectic for my relations toward the Other but rather a circle"
<<Sartre, J. P. : "Being and Nothingness", P:363. >>

(3) Ibid.

(4) Ibid, 364 .

وأيضاً: سارتر: الوجود والعدم، ص ٥٩١.

إذن فالعلاقات التي تتم بين الأنا والآخر هي صور لمشروع استرداد الوجود، أو بمعنى آخر مجموعة من المحاولات التي تلجأ إليه الأنا للانتصار على حرية الآخر، وتتخذ هذه المحاولات اتجاهين أساسيين^(*) :

✕ - **الاتجاه الأول** : هو اتجاه الأنا إلى الآخر بوصفه ذاتاً حرة تؤسس وجودي-في-ذاته، وأحاول أن استولي على هذه الحرية دون أن أجعل الآخر يفقد حرّيته، وبهذا أكون أساساً لنفسي كما في الحب و المازوخية.

▪ **الحب واللغة:**

يعرف "سارتر" الحب بأنه "مجموع المشروعات التي بها أستهدف تحقيق الاتحاد بحرية الآخر"^(*). فإذا كانت حرية الآخر هي التي تجعل مني موضوعاً، وتجعلني مكشوفاً أمام الآخر، فالأنا في الحب تسعى لامتلاك هذه الحرية، والمقصود بالامتلاك هنا ليس الامتلاك الجسدي بل هو امتلاك الحرية من حيث هي حرية، هو امتلاك الآخر من حيث هو الآخر أو من حيث كونه ذاتاً ناظرة^(١). إن هذا الامتلاك هو الذي يشعر كل منهما بأن وجوده له ما يبرره حين يستطيع كل منهما أن يكون وجوداً لا سبيل إلى تجاوزه، بل يتحول كل منهما إلى قيمة مطلقة بالنسبة إلى الآخر^(٢).

ومن ناحية أخرى يرى "سارتر" الحب عبارة عن "مغامرة" "an enterprise" "يحاول فيها المحب أن يعين حرية الغير لكي تصير حباً، وهذا ليس في بداية المغامرة فحسب، بل في كل لحظة"^(٣).

ولا يغيب عن "سارتر" أن يؤكد لنا أن الحب أيضاً شكل من أشكال الصراع "love is a conflict" بين الأنا والآخر يحاول فيها كل طرف إذلال حرية الغير، وإخضاعها لسلطان الذات العاشقة، ولكن دون أن تفقد الذات المعشوقة في الوقت نفسه حرّيتها وسلطانها^(٤).

(*) يلفت سارتر النظر إلى أن كلمتي الاتجاه الأول أو الثاني لا تعني السبق لأحدهما على الآخر، ولكنه يؤكد أن كل منهما رد فعل أساسي ضد لوجود-للغير كموقف أصلي. << سارتر : الوجود والعدم ، ص: ٦١١ . >>

(*) "Love as the primitive relation to the Other is the ensemble of the projects by which I aim at reaying this valueto be identified with the Other's freedom"
<<Sartre, J. P. : "Being and Nothingness",P:366. >>

(١) فؤاد كامل : الغير في فلسفة سارتر، ص ٦٠.

(٢) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية من كيركجور إلى سارتر، ص ١٦٦.

(3)Sartre, J. P. : "Being and Nothingness" ,P: 371 .

(4)Ibid,366 .

إن رؤية "سارتر" للحب تتلخص في اعتباره رغبتى وشروعي لأن أكون محبوباً من الآخر، وهذا الحب معناه أنني أريد أن أبقى للأخر صفته كفاعل حر ولا أحيله إلى شيء، بل أصبح أنا شيئاً لهذا الفاعل الحر الذي يختارني بإرادته، وهنا تتحقق غاية الحب وقيمته في الاستيلاء على حرية الآخر مع بقاء هذه الحرية بوصفها حرية. ولكن كيف تتحقق هذه الغاية؟

تتحقق هذه الغاية عن طريق محاولة الأنا أن تجعل ذاتها موضوعاً مغريباً جديراً بأن يسحر المحبوب، وهنا يحل المحب محل العالم كله، ويساوي لديه العالم كله، ويجعله هنا بملء إرادته يختار هذا المحبوب ويتترك كل شيء سواه.

ويستخدم المحب اللغة(*) كوسيلة لإغراء المحبوب من خلال تقديمه لأحسن الوعود لتلبية رغبات المحبوب، مع الإشارة إلى أن اللغة التي يقصدها "سارتر" هنا ليس المقصود بها اللغة المنطوقة فحسب، بل المقصود بها جميع مظاهر التعبير سواء كانت بالكلام أم الإشارة أم التزوين أم التبرج. ولكن هل ينجح المحب في تحقيق غايته؟، وهل يستطيع أن ينهي الصراع بين حريته وحرية الآخر؟، وهل ستجح محاولته في السيطرة على حرية المحبوب؟

يجيب "سارتر" بالقطع "لا"، فهذه المحاولة محكوم عليها بالفشل، ولكن لِمَ الفشل؟ لأكثر من سبب:-

١. إن الإغواء الذي أستعمله أنا لكي يحبني الآخر يفلت مني دائماً، فمعنى تعبيراتي يند بعيداً عني، ولا أعرف أبداً هل أعني ما أريد أن أعنيه، ولا حتى هل أنا ذو معنى في هذه اللحظة؟ والسبب في ذلك راجع إلى أن الآخر هو المسئول عن دلالة ومعاني أفعالي، فهو الذي يعطيها معناها وقيمتها، ولذلك قد لا أستطيع أن أسره وأجعله يحبني، وهنا أكون قد

(*) يتحدث سارتر باستفاضة عن اللغة فيقول "إنني لغة" ليتوافق به مع هايدجر عندما قال "أنا ما أقول" مؤكداً أنها ليست ظاهرة مضافة إلى الوجود للغير: بل هي أصلاً الوجود للغير، كما أنها لا يمكن أن تكون مخترعة، فهي ليست غريزة من غرائز المخلوقات الإنسانية المتكونة، وليست اختراعاً من ذاتيتنا، ولكنها تؤلف جزءاً من حال الإنسان، وهي أصلاً التجربة التي يمكن ما هو لذاته أن يقوم بها لوجوده للغير.
<< سارتر: الوجود والعدم، ص: ٦٠١-٦٠٢ . >>

فشلت في مهمتي^(١)، كما أن الإغواء ليس هو الحب، فقد أعجب بخطيب أو بممثل، ولكن هذا لا يعني إنني أحبه.

٢. بيد أن الحب بهذا المعنى ليس سوى مشروع "لأن نحب"، وبهذا نفسه عندما يحبني الآخر، فإنني لا أكف عن أن أكون بالنسبة إليه ذلك "المطلق" الذي أريد أن أكونه، ويكون هو الذي يقتضي مني أن آخذه بدوري على أنه مطلق. وهنا تبدأ من جديد حركة دائمة بين الذات والموضوع، وتتحول إلى حلقة مفرغة لا نهاية لها^(٢).

٣. يلتبس المحبان الوحدة لأنهما بمجرد ظهور شخص ثالث ينظر إليهما، يشعر كلاهما بموضوعيته وموضوعية الآخر، يصبح الحب موضوعاً يتجه نحو الآخر، ولكن هذه الوحدة غير قابلة للتحقيق، لأننا باستمرار موجودون بالنسبة لذوات أخرى، والذوات الأخرى موجودة دائماً بالنسبة إلينا. وهنا يتلاشى حلم الوحدة التامة، ويصبح الحب الذي يمثل المطلق شيئاً نسبياً إزاء الآخرين.

٤. الحب إذن مفارقة: فهو حالة من التناقض المستمر، إذ تسعى الحرية للقضاء على ذاتها، وترفض الذات أن تضع نفسها كذات، وإلا اختفت كل إمكانية للحب بعد اقتصاره على الموضوعية. فإذا حاول المحبوب أن يضع الأساس لوجود المحب، لم يستطع ذلك إلا بأن يتعالى عنه كما يتعالى على الأشياء، وبذلك لا يمكن لهذا التعالى أن يجعل من الموضوع الذي يتعالى عنه حداً لتعاليه. وهنا يكمن التناقض في الحب.

إن بين الذوات هوة لا يمكن عبورها، لأن كل ذات عبارة عن سلب داخلي للأخرى، وعدم قائم بين هذين السلبين الداخليين، والحب يريد أن يعبر العدم القائم بين الذوات مع احتفاظه بالسلب الداخلي، ولكن هذا الأمر ينتهي بالمحبين إلى أن يظل كل منهما في ذاتيته، وأن يشرع في اتخاذ الآخر كوسيلة من الوسائل^(٣).

(١) سارتر: الوجود والعدم، ص: ٦٠٢.
(٢) ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كيركجور إلى سارتر، ص ١٦٦.
(٣) فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، ص ٦٠-٦١.

ب- المازوخية "Masochism" (*) (تعذيب الذات):

بعد فشل الأنا في الحب تبدأ في محاولة جديدة للتعامل مع حرية الآخر، ولكنها هذه المرة تأخذ طريقاً جديداً، فبدلاً من محاولاتها امتصاص أو امتلاك حرية الآخر مع الاحتفاظ بغيريتها، تحاول الآن أن يبتلعها الآخر، أو تذوب في ذاتيته للتخلص من ذاتيتها. وهذا هو اتجاه المازوخية^(١).

المازوخية هي "محاولة لإعدام ذاتية الذات من خلال تمثيلها للغير" (**)، لقد أدركت الأنا أن الآخر هو أساس وجودها، وأدركت أن ذاتيتها الخاصة هي العائق للفعل الأصلي الذي يؤسس وجودها، ولذلك فهي تحاول أن تنتكر لهذه الحرية. إن هذه المحاولة مصحوبة بالشعور المضني اللذيذ بالإخفاق، حتى إن الإخفاق هو نفسه الذي تنتهي الذات بالسعي إليه بوصفه هدفها الأساسي^{(٢)(*)}.

ولكن سرعان ما تعرف الذات أن هذه المحاولة محكوم عليها بالفشل أيضاً، فإذا كان هدف المازوخية أن تتحول الذات إلى موضوع للغير، فإن الموضوع الذي أريد أن كونه لا يكونه مطلقاً إلا "للغير"، ولا يكونه بالنسبة إلى نفسي. وكلما حاولت التوغل في موضوعي لكي أستمتع بها، غرقت في الشعور بذاتيتي^(٣).

إذن فالاتجاه الأول للذات في الاستيلاء على حرية الآخر بالحب أو المازوخية لم يحقق هدفه، بل حمل في داخله عوامل فشله، وقدم لنا صورة من صور المفارقة، فالحب مفارقة يحاول فيها المحبوب أن يضع الأساس لوجود المحب، ولكنه لن يستطع ذلك إلا من خلال تعالي الذات على الآخر كما تتعالي على الأشياء، وذلك غير ممكن إذ هذا التعالي

(*) المازوخية : اضطراب نفسي يشق فيه الفرد اللذة من الألم الذي ينزله به الآخرون، أو الذي ينزله هو بنفسه، وقد جاء المصطلح نسبة إلى اسم الأديب "اليوبولد فون ساكر مازوك" الذي صور قصصه مراراً مشاهد الإشباع الجنسي ترتبط بالضرب بالسياط، ومحاولات الخنق، أو القرص، أو العض، أو أي صورة أخرى من صور القسوة، وكما ينطبق أيضاً على الخبرات التي لا تتضمن الجنس أو التي تتضمنه ولكن بصورة متخفية، وفي التحليل النفسي تفسر المازوخية على أساس أنها عدوان مرتد إلى الداخل، لأن التعبير عنه في موضوعات خارجية يكون محمل بمشاعر الذنب والقلق.

>> جابر عبد الحميد وعلاء الدين كفاقي: معجم علم النفس والطب النفسي، مادة: "المازوخية" ج(٥)، ص ٢٠٨٨ <<
(١) المرجع نفسه: ص: ٦١.

(**) "masochism is a perpetual effort to annihilate the subject's subjectivity by causing it to be assimilated by the Other"

>> Sartre, J. P. : "Being and Nothingness", P:379. <<

(*) this effort is accompanied by the exhausting and delicious consciousness of failure so that finally it is the failure itself which the subject ultimately seeks as his principal goal

>> Sartre, J. P. : "Being and Nothingness", P:379. <<

(2) Sartre, J. P. : "Being and Nothingness", P:379 .

وأيضاً: سارتر: الوجود والعدم : ص ٦٠٨-٦٠٩.

(٣) ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كيركجور إلى سارتر، ص ١٦٦.

يجعل من الموضوع الذي يتعالى عليه حداً لتعاليه. وهنا يكمن التناقض في الحب، المازوخية مفارقة فهي شعور مضمّن لذيذ بالإخفاق.

✘ **الاتجاه الثاني:** إذا كان الاتجاه الأول -بمحاولتيه الحب و المازوخية- قد فشل بما كان يهدف إليه من إقامة ائتلاف بين حريتي وحرية الآخر، وفشل في محاولته لتمثّل وعي الآخر وحرّيته بواسطة كوني موضوعاً له، فالسؤال الآن الذي يتبادر إلى الأذهان: هل ستستسلم الذات للآخر أم أنها مازالت تمتلك القدرة على المبارزة، ولا تزال تمتلك العديد من المحاولات؟

بالفعل لازالت تمتلك الذات القدرة على الصراع، ولكنه تتحو الآن نحواً آخر وتسير في اتجاه آخر، هذا الاتجاه هو " اتجاه الأنا للبحث عن حرية الغير من خلال الموضوع " عن طريق إنكار هذا الوجود الذي يضيفه على الآخر من الخارج، بمعنى آخر: أن أستدير نحو الآخر كي أضفي عليه الموضوعية.

إن الأنا أو الذات في هذا الاتجاه تسعى إلى انتقاص حرية الآخر وخفضها إلى مجرد جسد، أو بعبارة أخرى تسعى الأنا إلى إيقاع الآخر في شرك هو جسد الآخر، وليس جسده هو أي جسد الأنا، وأبرز صور هذا الاتجاه هي اللامبالاة، والرغبة الجنسية والكراهية والسادية^(١).

أ. اللامبالاة تجاه الغير " Indifference toward others :

تحاول الأنا في هذه الحيلة أن "تموضع" الآخر باختيارها أن تكون ناظرة إليه نظرة الغير دون أن تكون منظورة منه، بمعنى آخر تتخيل أنها وحدها القادرة على أن ترى دون أن تُرى، فتخدع بذلك نفسها، وتموه وجودها وتزيّفه^(٢).

تنظر الأنا إلى الآخر في هذا الموقف باعتباره وظيفة function: فقاطع التذاكر ليس إلا وظيفة ونادل المقهى ليس إلا وظيفة، وهذا ينكر ضمناً وجودهم الفردي كأشخاص^(٣)، وهنا تشعر الأنا أنها تخلصت من الشعور بالخجل الذي كان يؤرقها، فهي تعيش في حالة مضادة لحالة الاستحياء، فتأخذ الأمور بسهولة، ولا تعوقني نفسي، لأنني لست في الخارج، ولا أشعر أنني مستلب^(*).

(١) حبيب الشاروني : فلسفة جان بول سارتر، ص: ١٨٣-١٨٤.

(٢) فؤاد كامل : الغير في فلسفة سارتر، ص: ٦٢.

(٣) سارتر : الوجود والعدم، ص: ٦١٤.

(*) "I am in a state the very opposite of what we call shyness or timidity. I am at II ease; I am not embarrassed by myself, for I am not outside ؛I do not feel myself alienated"
<<Sartre, J. P. : "Being and Nothingness",P:381. >>

إن هذه الحالة يطبق عليها "سارتر" اسم "العمى blindness"، وحالة العمى التي قد تصاب بها الأنا هي حالة قد تستمر وتدوم طويلاً، وقد تدوم مدى الحياة، ولكنها تحمل في داخلها عوامل سقوطها: إذ إن تجاهل الغير، وعدم الاعتراف بوجوده الحر الذي لا يفترق عن وجودي في شيء هو نوع من الانعزالية أتجنب فيه الناس، كما أتجنب العقبات القائمة في سبيلي دون أن أرتاب أن في إمكانهم النظر إلى كما أنظر إليهم^(١).

إن اللامبالاة تجاه الآخر محاولة من قبل الأنا للهروب منه، ولكنها محاولة تواجه مصير سابقتها بالإخفاق، ويرجع هذا الإخفاق إلى العديد من الأسباب أهمها: إن إهمال الأنا للآخر فيه إدعاء بأنه غير مرئي، ولا يستطيع بالتالي أن يتخذ لنفسه أي تصرف دفاعي إذا انصبت عليه نظرة الآخر.

ومن جهة أخرى إذا كانت الأنا في اللامبالاة تحاول أن تلغي وجود الآخر كذات حرة، فهي بذلك تتحول إلى ذات غير مبررة، وينحصر وجود الذات وقتها في السعي الدائب نحو "الوجود-في-ذاته-ولأجل-ذاته" الذي لا سبيل إلى بلوغه. إنني أظل إذن ذاتاً حرة لا مبررة، ولا أحاول أن أستخدم حرية الآخر -لان الآخر قد اختفي- لأكمل وجودي الخاص، ولأعطي نفسي تبريري الخاص بوجودي^(٢).

ب- الرغبة الجنسية "sexual desire"

يمكن القول بأن إخفاق الأنا في إحدى محاولاتها يخلق في داخلها رغبة في إعادة المحاولة، إذ هو صراع لا يتوقف، ولكن كل مرة تكون محاولة السيطرة على حرية الآخر أشد ضراوة من سابقتها. فإذا كانت الأنا تحاول فيما سبق تجاهل الآخر، فهي الآن تهدف إلى أسره، والاستحواذ عنه، وهذا ما يظهر في "الرغبة الجنسية^(*) sexual desire".

(1) Sartre, J. P. : "Being and Nothingness", P:380,381

سارتر: الوجود والعدم : ص ٦١٤ .
(٢) حبيب الشاروني : فلسفة جان بول سارتر، ص: ١٨٥ .
(*) يرى سارتر أنه بالرغم من أن فكرة الجنس لم تلاق اهتماماً من الفلاسفة الوجوديين، حتى إن البعض من أمثال هايدجر رأي أن انقسام "الواقع الإنساني" human reality "إلى ذكر وأنثي أمر عارض، فمشكلة الانقسام الجنسي لا شأن لها بالوجود الماهوي Existence، لأن الرجل "يوجد exist" كما توجد المرأة سواء بسواء. ولكن سارتر يرى أن هذه الأسباب غير مقنعة، إذ يرى أن الانقسام الجنسي (إلى ذكر وأنثي) هو من شأن الوقائعية "facticity"، فالتركيب الجنسي أساس في وجودنا للغير، وهو يبدأ معنا من المهد للحد، فالإنسان في ماهيته موجود جنسي، أي موجود لأجل الآخر. << سارتر: الوجود والعدم ، ص: ٦١٧ . >>

ينظر "سارتر" إلى الشهوة الجنسية باعتبارها "محاولة من محاولات الأصيلية لإدراك الذاتية الحرة للغير من خلال موضوعيته بالنسبة إليّ". (**)(١). وتعتمد هذه المحاولة على امتلاك شعور الغير عن طريق امتلاك جسده امتلاكاً تاماً، إذ إنني في الشهوة اجعل نفسي جسداً في حضرة الغير ابتغاء امتلاك جسد الغير، ولكن امتلاك هذا الجسد هو امتلاكه من حيث إنه هو نفسه "مُمتلِكٌ possessed" أي من حيث شعور الغير بأنه قد توحد مع الأنا (أصبح واحداً). إن المثل الأعلى للشهوة: هو امتلاك علو الغير كعلو خالص ومع ذلك كجسم، ورد الغير إلى واقعيته البسيطة، لأنه حينئذ يكون في وسط عالمي، لكن مع العمل على أن تكون هذه الواقعية استحضاراً مستمراً لعلوه المُعَدِم nihilating "transcendence" (٢).

إن الأنا هنا تنظر إلى جسد الآخر باعتباره الأداة التي يمكن أن تصيد بها حرية الآخر وتمتلكها، وحين تمتلك هذا الجسد تشعر وكأنها امتلكت حتماً حرية الآخر، ولتحقيق هذه الغاية تسعى الأنا إلى إقناع الآخر بأن حرّيته قد حلت في جسده، وأنها حبيسة في نطاق هذا الجسد، ولذلك تسعى الأنا إلى استمالة هذا الجسد إليها عن طريق ما أسماه "سارتر" "الملاطفة Caress". فكما يعبر عن الفكر باللغة يعبر عن الشهوة بالملاطفة (*).

لم يكن "سارتر" يقصد أن الملاطفة هي مجرد التلامس الجسدي بين الأنا والآخر، ولكنها رآها "مجموع المراسم التي تجسد الغير" (**)، فالملاطفة هي التي تكشف عن جسد الغير بوصفه جسداً لي وللغير، ليس ذلك فحسب بل هي "تشكيل للآخر shaping"، فبملاطفة الغير يُولد جسده تحت أصابعي (٣). ولكن هل تنجح الأنا فعلاً في السيطرة على الآخر ؟

(**) "My original attempt to get hold of the Other's free subjectivity through his objectivity-for-me is sexual desire"

<<Sartre, J. P. : "Being and Nothingness",P:382. >>

(١) سارتر: الوجود والعدم، ص: ٦١٦.

(2) Sartre, J. P. : "Being and Nothingness",P:394 .

سارتر: الوجود والعدم : ص٦٣٣.

(*) "Desire is expressed by the caress as thought is by language. "

<<Sartre, J. P. : "Being and Nothingness",P:390. >>

(**) "The caress is the ensemble of those rituals which incarnate the Other"

<<Sartre, J. P. : "Being and Nothingness",P:390. >>

(3) Sartre, J. P. : "Being and Nothingness",P:390

سارتر: الوجود والعدم، ص: ٦٢٧.

حقيقة الأمر أن هذه المحاولة مقدر لها الفشل أيضاً، وفشلها راجع إلى إنني حين أدلل الغير، أدلل نفسي، وهكذا حين أجسد الآخر (أي أجعل منه دماً ولحماً) فإنني التصق بهذا الجسد، وأرتبط في واقعي الجامد، وأفقد في الوقت نفسه رؤية الخطة التي أسعى إلى تنفيذها من امتلاك شعور الغير بوصفه شعوراً متجسداً: فالآخر لم يعد تجسداً، وإنما مجرد أداة وموضوع أدركه أنا في العالم من موقفه^(١).

ج- السادية^(*) Sadism

محاولة جديدة تقوم بها الأنا لا تختلف في هدفها عن المحاولات السابقة، فما يريده السادي، ويبحث عنه بكل إصرار هو إخضاع حرية الغير لتكون تحت قبضته، ولكنه هنا يرى حرية الآخر في هذا الجسد، بل هي هذا الجسد، ولذلك لا بد من السيطرة عليه، وإذا كانت "الملاطفة" لم تنجح في تحقيق هذا الهدف، فما هي هنا تسلك مسلكاً جديداً تحاول فيه السيطرة على جسد الآخر بالقوة عن طريق العنف والتعذيب^(**) من خلال ما يعرف بالسادية "Sadism" ^(٢).

ويُعرف "سارتر" السادية بأنها "وجدان انفعالي passion ، وجفاف barrenness، وعناد صريح tenacity"^(*)، ثم يفسر كل من هذه الأوصاف على حدة فيقول:

السادية هي وجدان انفعالي:

هدفه كما هو هدف الشهوة أن يمسك بالغير ويستعبده، ليس فقط من حيث هو غير-موضوع، بل من حيث هو امتلاك علو متجسد خالص، ولكن الامتلاك هنا

(١) ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كيركجور إلى سارتر، ص ١٦٧.
 (*) السادية "Sadism": كلمة مشتقة من اسم عسكري وكاتب فرنسي "اسمه الماركيز دي ساد(١٧٤٠-١٨٤١)" وكان خليعاً إباحياً لا تقيده أي قوانين، واشتق من اسمه، ومن كتاباته، ومن سلوكه وممارساته الشخصية أسم السادية، وهي تشير إلى انحراف جنسي يحدث فيه الإشباع عن طريق إنزال الألم أو المهانة بالشريك الجنسي، ويستخدم المصطلح أيضاً ليشير إلى القسوة بصفة عامة. وقد تمتد الممارسة وراء الشريك الجنسي حتى تشمل الحيوانات، على الرغم من أن الانحراف السادي يكون مقبولاً كجزء من عمليات التمهيد للاتصال الجنسي في بعض الثقافات.

>> جابر عبد الحميد وعلاء الدين كفاي: معجم علم النفس والطب النفسي، مادة: "السادية" ج(٧)، ص ٣٣٥٣، <<٣٣٥٢

"Sadism is an effort to incarnate the Other through violence, and this incarnation "by force"

<<Sartre, J. P. : "Being and Nothingness",P:399. >>

(٢) سارتر: الوجود والعدم، ص: ٦٤٥.

(*) "Sadism is passion, barrenness, and tenacity "

<<Sartre, J. P. : "Being and Nothingness",P:399. >>

هو الامتلاك الأداة "Instrumental" أي امتلاك جسد الآخر، واستخدامه كأداة وموضوع في الوقت نفسه.

السادية هي عناد صريح:

لأنها حالة ما هو لذاته الذي يدرك نفسه ملتزماً دون أن يفهم بأي شيء هو ملتزم، ويستمر في التزامه دون أن يكون لديه شعور واضح بالهدف الذي وضعه لنفسه، ولا يذكر القيمة من وراء هذا الالتزام.

السادية هي جفاف:

لأنها تظهر حين تفرغ الشهوة من اضطرابها، فالسادي لا يريد تبادل العلاقات الجنسية مع الغير كما في السابق، فكل متعته أن يكون حراً بإزاء حرية مغلولة اليد، وأن يُشعر الغير بجسده عن طريق الألم، ولذلك فهي "تعذيب للآخر" (1).

فكما أن الحب لا يقتضي إلغاء الحرية، بل استبعاده من حيث هو حرية، هذه السادية لا تبحث عن إلغاء حرية من تعذبه، بل تسعى إلى إرغام هذه الحرية على الأتحد بحرية مع الجسد المعذب (2).

إن موضوع السادية هو الامتلاك المباشر "immediate appropriation" لجسد الغير، بل واستخدام هذا الجسد كأداة "as a tool"، ابتغاء العمل على تحقيق الوجود المتجسد من أجل الغير. ولكن هذا التجسد هو تجسد قهري "incarnation" by force" يسميه "سارتر" باسم الفاضح "the Obscene"، ويعتبره نمطاً من أنماط الوجود - للغير يقابل به الرشاقة أو اللطف "grace".

ففي اللطف أو الرشاقة يكون الجسم هو الأداة التي تكشف عن الحرية "the instrument which manifests freedom"، ولذلك يهدف السادي إلى تدمير هذه الرشاقة ليكون بالفعل تركيباً آخر للغير من خلال إظهار هذا الجسد فجأة وقسراً بهدف جعل الغير يتخذ مواقف وأوضاعاً تظهر جسمه بمظهر الفاحش أو الفاضح من خلال التعذيب الشديد لهذا الجسد.

إن تعذيب السادي للجسد ما هو إلا صورة لحرية تكافح ضد حرية أخرى؛ إذ يرى السادي "الغير-الحر" يتبدى في جسده، ولذلك فتحطيم هذا الجسد هو

(1) Sartre, J. P. : "Being and Nothingness", P:399 .

سارتر: الوجود والعدم، ص: ٦٤١، ٦٤٠.
(٢) سارتر: الوجود والعدم، ص: ٦٤٦.

تحطيم لهذه الحرية المتحدة مع ذلك الجسد، ولحظة تلذذ السادي هي اللحظة التي تنكسر فيها الفريسة، أو تخضع و تُذل، وتشعر فيها أن الألم صار غير محتمل، ولم تعد هناك قدرة في الجسد على المقاومة. حينها تنظر الأنا لجسد الآخر في صورته اللاهثة والفاضحة، وتشعر أنها حققت ما تريد؛ فما هذا الجسد اللاهث سوى صورة لهذه الحرية المحطمة والمستعبدة⁽¹⁾.

ومع ذلك فإن السادية نفسها شأنها شأن اللامبالاة العمياء والشهوة تتطوي على مبدأ إخفاقها لأسباب عدة :

١. إن موقف السادي من ضحيته موقف متناقض يعبر عن مفارقة: فهو من جهة يستخدم من الوسائل ما يكفل له الوصول إلى غايته-امتلاك حرية الآخر عن طريق إذلال جسده -آلياً، وكأنه يختبر حزمة من المفاتيح في أحد الأقفال، ولكن الوصول إلى هذه الغاية يعتمد من جهة أخرى على حرية الفريسة واختيارها للخضوع والإذعان. فهو بين طرفي النقيض بين الجبرية الصارمة والحرية اللامحدودة⁽²⁾.

٢. حين يحقق السادي هدفه في تحويل جسد الآخر إلى جسد لاهث وفاضح معبراً عن تلك الحرية المحطمة، فهو بذلك أحاله إلى "موجود هناك" قد أصبح "لاشيء"، ومن ثم لم يعد يدري كيف يستخدم هذا الجسم، فما هو أصبح لا شيئاً، وبهذا المعنى لا أستطيع الاستيلاء عليه من حيث هو جسد، ولا أملك أمامه إلا أن أظل حائراً في حال من الدهشة والتأمل.

٣. السادية هي إخفاق للشهوة كما أن الشهوة هي إخفاق للسادية، ولا يمكن الخروج من هذه الدائرة إلا بالإشباع أو الامتلاك الجسدي المزعوم.

٤. إن ما تسعى السادية لامتلاكه هو ما يسمى "الحرية المتعالية للفريسة the transcendent freedom of the victim"، ولكن هذه الحرية تظل من حيث المبدأ خارج المتناول، هذا بالإضافة إلى أنه كلما أصر السادي على معاملة الغير كأداة أفلتت منه هذه الحرية⁽³⁾. ففي اللحظة التي تنظر فيها الفريسة أو الضحية إلى السادي، يكتشف أنه لا يمكن أن يؤثر في

(1) Sartre, J. P. : "Being and Nothingness", P:400-404

سارتر: الوجود والعدم، ص: ٦٤١، ٦٤٧.
(٢) فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، ص: ٦٨.
(٣) سارتر: الوجود والعدم، ص: ٦٤٨.

حرية الغير، حتى بإرغام الغير على التذلل والضراعة والتماس العفو، لأنه في وبواسطة حرية الغير المطلقة يأتي العالم إلى الوجود، هذا العالم بما فيه من أدوات للتعذيب ومئات المعاذير للتذلل والإنكار⁽¹⁾.

د - الكراهية hate:

لم يعد هناك أي طريق لم تملكه الذات من أجل إخضاع حرية الآخر، فقد حاولت الأنا تارة باللين والإغواء، وتارة بالعنف والتكيل، وفي الحالتين أخفقت إخفاقاً ذريعاً، ولم يعد هناك حل سوى التخلص من هذا الآخر، والعيش في عالم خالٍ من الآخرين. إن ما تريده الأنا الآن هو تحطيم حرية الآخر تحطيماً كاملاً، وهذا التصميم يسمى "الكراهية".

يرى "سارتر" أن الكراهية تظهر كوضع مطلق لحرية ما هو لذاته في مواجهة الآخر، فبعدما تخلى ما هو لذاته عن ادعائه إمكانية تحقيق الاتحاد مع الغير، وتخلي عن فكره القائم على استخدام الغير كأداة لاسترداد وجوده في-ذاته، أصبح يكره هذا الوجود بوجه عام، "يكرهه كعلو يتم العلو فوقه أو التعالي علنه. transcendence-transcended. ، يكره حرية هذا الآخر وليس شكله. فالكراهية لا تعرف الغير إلا الغير - الموضوع، وتتعلق بهذا الموضوع وتريد تحطيمه من أجل تحطيم هذا العلو الذي يلاحقها⁽²⁾.

إن الكراهية التي يتحدث عنها "سارتر" لم تكن بأي حال من الأحوال رد فعل على أذى أو أمر شرير قام به الآخر، بل بالعكس فقد تنشأ الكراهية حيث يكون المرء على حق في أن يتوقع اعترافاً بالجميل، بالفعل فالاعتراف بالجميل هو الاعتراف بأن الغير كان حراً كل الحرية في فعله ما فعل، ولم يحمله على ذلك أي قسر ولا حتى قسر الواجب نفسه. إن الآخر هنا حر، وأنا أكره هذه الحرية. أن الكراهية ليست كراهية لفرد بعينه دون الآخر، فالكراهية كراهية لكل الآخرين في واحد، وما تريد الأنا ملاحظته هو المبدأ العام لوجود الغير، الغير الذي يمثل في الواقع الآخرين جميعاً⁽³⁾.

كما يرى "سارتر" أن الكراهية متبادلة، حيث إن الآخر لن يقف مكتوف الأيدي أمام كراهية الأنا، فإزاء كراهية الأنا توجد كراهية الآخر؛ إذ يشعر الآخر أنني

(1) المصدر نفسه: ص: ٦٤٩.

(2) Sartre, J. P. : "Being and Nothingness", P:411 .

سارتر: الوجود والعدم، ص: ٦٥٧.
(3) المصدر نفسه: ص: ٦٥٨.

أسعي للقضاء عليه وتدميره ؛ فالكراهية تطالب بأن نكره بالقدر الذي به كره الكراهية يساوي الإقرار بحرية الكاره.

ولكن هل تحقق الأنا هدفها؟ هل تستطيع بالفعل القضاء على الآخر؟ الإجابة: لا، فالكراهية لا تختلف في نيتها عن سابقتها، إنها تحمل بين جنباتها عوامل إخفاؤها، فإذا استطاعت الأنا بالفعل القضاء على الغير في اللحظة الحاضرة، فإنها لا تستطيع أن تعمل على ألا يكون الغير قد كان. كما أن إلغاء الغير يتضمن إقراراً بأنه قد وُجد، ومن هنا فإن وجودي -لغيري، وهو ينزلق إلى الماضي^(١).

إن الكراهية عاطفة سوداء "hate is a black feeling" تستهدف القضاء على الآخر، ولكن هذا الهدف لا يمكن أن يتحقق، فبتحققه تعود الأنا إلى أنا وحدتها، وتظل الأنا مطاردة من الماضي في دائرة لا يمكن الخروج منها.

إذن لا سبيل الآن إلى الأنا سوى أن تصبح على قناعة بأن الصراع هو قدرنا، فنحن نعيش في صراع دائم مع الآخرين، ولذلك فهذا هو الجحيم.... إن الجحيم هم الآخرون^(٢).

٣) العلاقة بين (الأنا- الآخر) في الوجود الاجتماعي:

يلقي "سارتر" الضوء هنا على نوع آخر من العلاقات بين الأنا والآخر، ولكن العلاقات هذه المرة لا تقوم على الصراع، بل ما تكشف عنه التجارب العينية يدل على وجود نوع جديد من العلاقات يقوم على "المشاركة والاتفاق مع الآخر community with him وليس الصراع معه. هذه المشاركة تظهر في قولنا "نحن The "WE" التي تعبر بدورها عن تجربة حقيقية للوجود -مع the being-with-others"^(٣).

إن "النحن" مفهوم أطلقه "سارتر" على مجموعة من الذوات التي يقر بعضها البعض بأنها ذوات تشترك في فعل مشترك مثل قولنا: "نحن نقاوم"، "نحن نقوم بالهجوم"، "نحن ندين" .. وهكذا^{(٤)*}.

(١) المصدر نفسه: ص: ٦٥٩.

(٢) حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، ص: ١٩١.

(٣) سارتر: الوجود والعدم، ص: ٦٦٠.

(*)The "we" includes a plurality of subjectives which recognize one another as subjectivities. what is explicitly posited is a common action or the object of a common perception. "We" resist, "we" advance to the attack, "we" condemn the guilty, "we" look at this or that spectacle .

<<Sartre, J. P. : "Being and Nothingness",P:413. >>

(٤) المصدر نفسه: ص: ٦٦١.

ويشير "سارتر" إلى أن هناك شكلين مختلفين تماماً لتجربة "النحن" يناظران تماماً "الوجود-الناظر"، و"الوجود-المنظور"، وهذان الشكلان هما "النحن كموضوع"، و"النحن كذات".

أولاً: الـنحن - كموضوع THE We-Object:

إن تجربة الـنحن -كموضوع هي خبرة عينية حقيقية تقوم على أساس الوجود للغير، ويكشف عنها الخجل المشترك، أو الخجل كاستلاب جماعي shame as a community alienation، هذا الخجل يكون نتيجة لظهور طرف ثالث، فبظهور هذا الطرف تتحول العلاقة بين الأنا والآخر من علاقة صراع إلى علاقة اتحاد بين الطرفين من أجل مواجهة الطرف الثالث.

ويعطينا "سارتر" مثلاً لتوضيح هذه الفكرة فيقول "جماعة من المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة كانوا يعملون على سفينة، وجاءت لزيارتهم امرأة مزيّنة، وشاهدتم بملابسهم الرثة والبالية، فثاروا غضباً وخجلاً إزاء هذه الزيارة، فهناك من نظر إليهم ورأى بؤسهم وشقاءهم"^(١).

إن ظهور الطرف الثالث في موقف ما جعل الأنا والآخر يتحدان بشكل غير مباشر، وهذا الاتحاد يظهر بطريقة عينية ملموسة في حالات كثيرة، كما أن اشتراك الأنا مع الآخر في عمل واحد تحت نظرة سيد أو رقيب هو ما يعطينا خبرة بالـنحن -موضوع. ففي هذه الحالة يتكامل الأنا مع الآخرين والأدوات في نظام كلي أدواتي يتحدد بواسطة هدف، وتشير فيه الأدوات إلى أدوار القائمين بالعمل. وهذه الخبرة الأصلية يظهر فيها بوضوح ما يعانیه "النحن - موضوع" من إذلال السيد أو الرقيب^(٢).

ومن هنا ربط "سارتر" بين "النحن -موضوع" وبين الوعي الطبقي، حيث يرى أن أي طبقة اجتماعية مسودة سياسياً أو اقتصادياً لا يرجع اتحادها إلى وجود الوعي الطبقي، أو إحساسهم بالآلام المشتركة، أو الفقر المشترك، بل يرجع إلى اكتشافها أن هناك نظرة غريبة تأتي إليها من السيد، وهذه النظرة هي التي تخلق منها طبقة مسودة رغم ما بين أفرادها من صراع يظهر في مواقف الحب والكراهية. إن "سارتر" يعتبر الرأسمالي والبرجوازي والإقطاعي طرفاً ثالثاً خارج المجموع المسود، وهو الذي يمنح هذا المجموع وجوده عن طريق النظرة^(٣).

(١) سارتر: الوجود والعدم، ص: ٦٦٥.
(٢) حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، ص: ١٩٤.
(٣) المرجع نفسه: ص: ١٩٥.

لقد كانت هذه الخبرات مقدمة ليخطو بنا "سارتر" خطوة أهم حيث رأى أن اتحاد الإنسانية كلها يرجع إلى وجود آخر خارجها، وهذا الآخر هو مجرد تصور مثالي متساوق مع فكرة الله باعتباره الموجود الذي يرى ولا يُرى، وبناءً على هذا التصور نحاول باستمرار أن نشارك في الإنسانية، وأن نشعر بهذه المشاركة باعتبارنا موضوعاً تاريخياً يعمل لمصيره^(١).

ثانياً: نحن - كذات "The We-subject"

ينظر "سارتر" إلى (النحن-ذات) باعتبارها شكلاً من أشكال الاتحاد بين الضمائر الواعية، ويكشف عن هذه الخبرة وجودنا في العالم، وخاصة عالم الأشياء المصنوعة أو الصناعية التي يصنعها العامل من أجل الغير لا من أجل نفسه، ولا من أجل غاياته الخاصة، ولكن من أجل المستهلك أو الناس "They" بوصفهم مستهلكين^(٢).

إن المستهلكين هنا يمثلون التعالي بالنسبة للعامل، والشيء المصنوع الذي استخدمه يشير إلى تعالي الخاص، والى الطريقة التي يجب أن أستخدمه بها، وكذلك يشير إلى التعالي الذي يستخدمه أي كان ذلك التعالي. وعندما أستخدمه، أشعر أنني من "الناس" الذين صنع من أجلهم ذلك الشيء. أي أنني أشعر بأنه يمكن استبدال شخص آخر بشخص آخر لكي يفعل ما أفعل. وفي هذه الحالة نفقد فرديتنا، لأن ما نفعله يستطيع أن يفعله أي شخص آخر، وتصبح الأعمال التي نقوم بها هي الأعمال نفسها التي يقوم بها غيرنا في الوقت نفسه؛ فالتعالي هنا مشابه أو مشترك. ولا أشعر فيه إلا بأنني تخصيص عابر في تيار البشرية المتدفق^(٣).

إن خبرة (نحن - ذات) هي خبرة لها مجموعة من السمات يحددها "سارتر"، ويمكن حصرها في النقاط التالية :

١. خبرة "نحن-ذات" عارضة لا تعبر عن تغيير أصلي في وجودي الشخصي، ولا تصيب البناءات الأصلية للوجود بأي تغيير، ولا تأتي بأبعاد جديدة للوجود، ولا تترك ورائها أثر في الأنا^(٤).
٢. هذه التجربة من نوع نفساني لا أنطولوجي: فتجربة (النحن - ذات) هي حادث نفسي ذاتي في شعور فردي يناظر تغييراً باطنياً في تركيب هذا الشعور، ولكنه يتم على أساس علاقة أنطولوجية عينية مع الآخرين، ولا تحقق أي "وجود-مع"، بل الأمر يتعلق فقط بطريقة للشعور بنفسي وسط الآخرين.

(١) المرجع نفسه: ص ١٩٦

(٢) سارتر: الوجود والعدم، ص ٦٧٦ & فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، ص ٧٦.

(٣) فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، ص ٧٦.

(٤) حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، ص: ١٩٧-١٩٩.

٣. خبرة (نحن-ذات) لا يمكن أن تكون تجربة أولية، ولا يمكن أن تشكل موقفاً أصلياً تجاه الآخرين^(١)؛ والسبب في ذلك يرجع إلى أن هذه الخبرة (نحن-ذات) تبنى على التجربة الأصلية للغير، ولا يمكن أن تكون غير خبرة ثانوية خاضعة^(٢)، فخبرة النحن لا يمكن أن تعطيني أصلاً معرفة بالآخرين الذين يؤلفون جزءاً من النحن بوصفهم آخرين. بل على العكس لا بد أن يكون هناك أولاً بعض العلم بما هو للغير، كيما يمكن تجربة علاقاتي مع الغير أن تتحقق على شكل "وجود-مع"، "الوجود - مع" هو وحده سيكون مستحيلاً دون الإقرار السابق بما هو الغير، أنا أكون -مع.^(٣)

٤. خبرة (نحن-ذات) تجربة غير مستقرة: لأنها لا تتضمن أي تجربة مشابهة ومطابقة للآخرين، كما أنها تفترض تنظيمات خاصة وسط العالم تجيء هذه التنظيمات وتختفي حسب الهوى، وتتركنا في مواجهة موضوعات - أخرى أو أناس ينظرون إلينا^(٤). بمعنى آخر أن هناك مجموعة من الظروف تتحكم فيها تظهر بظهورها وتختفي باختفائها، وهذه الظروف متعددة؛ فمنها الأدوات والآلات الصناعية والمخترعات بأنواعها أكون بالنسبة إليها جميعاً تعالياً متجانساً، ومنها العلاقات المهنية والفنية القائمة بيني وبين الغير، فهي تشير إلى باعتباري أي شخص. فأنا بالنسبة للتاجر مثلاً مجرد "زبون"، وأنا في القطار مجرد "راكب".. وهكذا، وكل هذه الظروف متغيرة^(٥).

٥. خبرة (نحن-ذات) تجربة غير ثابتة: لأنها غير قادرة على تجاوز الصراع بين الأنا والآخر من خلال اتحاد جميع الضمائر الواعية أو الذوات الملتزمة بالسيطرة أو السيادة على الأرض، وبذلك تمثل نوعاً من أنواع التهدة الوقتية داخل النزاع نفسه، وليس حلاً نهائياً للصراع القائم بين الأنا والآخر^(٦).

من خلال هذه السمات يؤكد "سارتر" أن تجربة (نحن-ذات) تجربة لا قيمة لها في الكشف الميتافيزيقي، ولكنها تتوقف بشكل وثيق على مختلف أشكال ما هو -ذاته، وليست غير إغناء تجريبي للبعض منها.

(١) سارتر: الوجود والعدم، ص ٦٨٠

(٢) المصدر نفسه: ص ٦٨٢.

(٣) المصدر نفسه: ص ٦٨٣.

(٤) المصدر نفسه: ص ٦٨٢، ٦٨٠.

(٥) فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، ص ٧٧.

(٦) سارتر: الوجود والعدم، ص ٦٨٣ & حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، ص: ٢٠٠.

وبالرغم من ذلك يربط "سارتر" بين هذه التجربة وواقع الحياة السياسية التي يعيشها الأفراد، حيث نرى أن حلم الإنسانية في الاتحاد تحت مظلة "نحن-ذات" باعتبارها مظلة لاتحاد الأفراد بشكل واعٍ أمل يناقض نفسه. لأنه يتضمن إدراك الصراع القائم بين أكثر من تجاوز واحد باعتبار الصراع هو الحالة الأصلية للوجود-لأجل-الآخر. وهذا هو السبب في استحالة أن تكون الطبقة السائدة في مجتمع ما "نحن-ذات" بعكس الطبقة المسودة التي تكون "نحن-موضوع". فالرجل البرجوازي المستبد يرفض أن يعترف بأساسه الطبقي وازعماً بدلاً منه أساساً آخر لاتحاد وطني يكون فيه العامل وصاحب العمل متكاملين في "وجود-مع" يلاشي الصراع. أما أساسه الطبقي فينكره، ومن ثم لا يكون "نحن-ذات"، ولكنها "نحن-موضوع" واقعة تحت نظرة أفراد الطبقة الأخرى. وبناء على ذلك تكون خبرة "نحن-ذات" من اختلافها عن خبرة "النحن - موضوع" ألا أن كليهما يردُّنا إلى الآخر، وبالتالي إلى الصراع بين الأنا والآخر^(١).

وبهذا يختم "سارتر" مناقشته لطبيعة العلاقة بين الأنا والآخر مؤكداً بأنه لا مفر منها، فجوهر العلاقة بين الضمائر الواعية ليس هو الوجود مع، وإنما هو الصراع^(٢).

ج- اختفاء الفرد :التحول من الفرد إلى الجماعة في فلسفة "سارتر":

لم يكن كتاب "الوجود والعدم" هو الكتاب الوحيد الذي ناقش فيه "سارتر" علاقة الأنا بالآخر، بل كان هناك العديد من المؤلفات التي تناول فيها "سارتر" هذا الموضوع سواء كانت هذه المؤلفات فلسفية أم أدبية.

ولكن الأمر الغريب واللافت للانتباه هو اختلاف وجهة نظر "سارتر" عن هذه العلاقة من مؤلف إلى آخر، ففي الوقت الذي صرح فيه في "الوجود والعدم" أن ماهية العلاقات بين الكائنات الواعية ليست المعية المشتركة والمتبادلة والمترابطة بل الصراع، وأننا لن نحقق في علاقتنا مع الآخرين هذه المعرفة المتبادلة لحرية الآخر، نجده في "الوجودية نزعة إنسانية" يقدم الرأي المناقض لما قدمه في "الوجود والعدم" مؤكداً على أهمية احترام حرية الآخرين^(*)، والتأكيد على فكرة المشاركة^(**) التي سبق أن نبذها^(٣).

(١) حبيب الشاروني : فلسفة جان بول سارتر، ص ٢٠٠.

(٢) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٦٨٥.

(*) "لا أستطيع أن أجعل حريتي هدفي ما لم أجعل حرية الآخرين بالمثل هدفي" >> سارتر : الوجودية مذهب إنساني: مصدر سابق، ص ٥٨ <<

(**) "إننا نريد الحرية لأجل الحرية عن طريق ظروف خاصة. وإننا بارادتنا للحرية إنما نكشف أنها تتوقف تماماً على حرية الآخرين، إن حرية الآخرين تتوقف على حريتي" >> سارتر : الوجودية مذهب إنساني: مصدر سابق، ص ٥٨ <<

(٣) موريس كرانتون : سارتر بين الفلسفة والأدب، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٢٩.

لقد لاقت آراء "سارتر" عن العلاقات الإنسانية في كتابه "الوجودية نزعة إنسانية" ارتياحاً أكثر بكثير مما كان الوضع عليه في " الوجود والعدم"، و ظهرت آثار هذا التحول بوضوح في مؤلفات "سارتر" الأدبية والمسرحية، ولكن التحول الأهم كان في عام ١٩٦٠ عندما أصدر "سارتر" كتابه الضخم الثاني "نقد العقل الجدلي"، هذا الكتاب الذي يمثل نزوة التحول في فكر "سارتر" عامة، وفي موضوع العلاقات الإنسانية خاصة، حيث نراه يركز على الإنسان في الجماهير مقابل الإنسان في الفرد، والعلاقات الجمعية بدلاً من العلاقات الشخصية^(١).

إن "سارتر" في "نقد العقل الجدلي" يحاول أن يفهم الإنسان فهماً شاملاً، وينظر إلى الموقف البشري نظرة شاملة لكافة العوامل المؤثرة في الوجود الإنساني، بما في ذلك العوامل المادية والاجتماعية والتاريخية، فهماً يجمع فيه بين الإنسان من حيث هو حياة فردية داخلية من ناحية، ومن حيث هو حياة اجتماعية خارجية من ناحية أخرى، ونتيجة لذلك تختلف الرؤى بين المؤلفين^(٢).

ففي "الوجود والعدم" كان الصراع هو الحالة الأساسية بين أي كائنين واعيين، ويتحول هذا الصراع إلى محاولة كل من الطرفين في امتلاك الآخر، فإن هذا الصراع قد خفت حدته تماماً في "نقد العقل الجدلي" -مع بقائه عاملاً أساسياً في التاريخ الإنساني- ولم يعد سوى تعارض تُسببه الظاهرة العرضية للندرة^(*)، وهذه الظاهرة هي القوى الدافعة للتاريخ.

إذا كنا في "الوجود والعدم" قد شهدنا "نظرة الآخر" التي تجمد وعي الفرد، ويصاب نتيجتها بالشلل نتيجة للصفات التي يخلعها الآخر عليه، وبالتالي يحرمه من حريته، فإننا هنا في "نقد العقل الجدلي" نرى الأعضاء الأفراد في "مجتمعات جمعية" حيث يشعرون بالعجز وفقاً لقانون التتالي لمجرد ظروف الحياة التي جعلتهم يعيشون في مجتمع مع الآخرين. وهذا العجز في المقام الأول هو مسألة ظروف، ويتغير الظروف تزول هذه الحالة أو يتم البرء منها.

قد كنا في "الوجود والعدم" نعاني من التهديد الموجه إلينا من الآخرين، أما في "نقد العقل الجدلي" نستطيع تحاشي هذا الصراع عن طريق تكوين الجماعة والحفاظ عليها^(٣)،

(١) المرجع نفسه: ص ١٤٢.
(٢) إمام عبد الفتاح: تطور الجدل بعد هيجل، ج ٣، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧، ص ١٢٠.
(*) الندرة: ترتبط الندرة بالحاجة، فليس هناك من أشكال المادة ما يكفي لإشباع متطلبات الحاجة، ويذهب سارتر إلى أن واقعة الندرة في العالم واقعة عرضية، ولكنها أصبحت ضرورية، كما يرى أن الندرة هي محرك التاريخ.
<< إمام عبد الفتاح: تطور الجدل بعد هيجل، ج ٣، ص ٢٩١. >>
(٣) جان فال: نصوص مختارة من التراث الوجودي، من تاريخ الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٢٩.

حيث تمر المجتمعات من كونها جماعات تجميعية "collectives" إلى مجتمعات جمعية "groups" من تجمعات للأفراد، كما يشير "سارتر" إلى أن عملية الاندماج في الجماعات هي عملية جدلية لا تتم عن طريق قَسَم أو عقد اجتماعي، بل عن طريق "الرعب"، كما أن العنف هو الأداة التي يمكن من خلالها توحيد الجماعة إلى أن تصبح متكاملة وذات أنظمة، فضلاً عن أن الحرية المتبادلة هي التي تخلق الرعب بنفسها^(١).

(١) موريس كرانستون : سارتر بين الفلسفة والأدب، ص ١٤٥.

الخاتمة:

من خلال ما سبق يمكننا الآن الإجابة عن التساؤلات التي طرحناها في بداية هذا الفصل:

أولاً: العلاقة بين الأنا والآخر في الفكر الفلسفي:

من خلال تتبع هذه العلاقة على مدار الفكر الفلسفي وصلنا إلى نتيجة مؤداها أن العلاقة بين الآخر لم تكن على وتيرة واحدة طوال الفكر الفلسفي، بل كانت تتأرجح صعوداً وهبوطاً: تارة بعلو الذاتية على الكل، وتارة بهيمنة وسيادة الكل والشامل على الذات، ولكن وسط هذا التأرجح كان هناك تأكيد على أهمية القطبين، واستحالة الاستغناء عن أحدهما مقابل الآخر.

ثانياً: رؤية الفكر الوجودي للعلاقة بين الأنا والآخر:

احتلت فكرة الجدل بين الأنا والآخر مكان الصدارة في الفكر الوجودي، حيث نرى أن السبب الأول والأساسي لظهور الوجودية هو محاولة التصدي للفكر السلطوي الشمولي الذي خلفته الفلسفة الهيكلية وراءها من خلال اهتمامها بهذا "الفرد" صاحب الوجود المتميز والفريد.

ولكن المفارقة التي نراها في الفكر الوجودي هي أنه في الوقت الذي ترى فيه الوجودية الموجد البشري يتسم بطابع الخصوصية، والتميز، والتفرد، وتؤكد على أهمية الطابع الانعزالي لهذا الوجود، إلا أنها لم تستطع إنكار أن الوجود البشري حتى في أعماق جوانب وجوده الفريد يفيض على ما حوله، ويتجاوز حدود الوجود الفردي، ولا يكون مفهوماً إلا داخل كل اجتماعي أوسع، هذا ما يسميه العصوريون "الوجود - مع - الآخرين".

وبالرغم من الخلاف الذي نراه بين الوجوديين في نظرتهم لطبيعة العلاقة بين الطرفين سواء كانت بالإيجاب أم السلب، فهذا إن دل على شيء إنما يدل على وجود علاقة حقيقية لا يمكن إغفالها بين هذين القطبين.

ثالثاً: رؤية "كيركجور" للعلاقة بين (الأنا والآخر) (كنموذج ممثل للوجودية الدينية):

أ- علاقة الأنا -بالآخر هي علاقة من أجل الوقوف أمام الله:

كان "كيركجور" باعتباره مفكراً مسيحياً في المقام الأول هدفه هو " إقامة علاقة مع الله"، الأمر الذي يستلزم عزلة الفرد عن هذا العالم لكي يستطيع أن يعيش وبحيا مع الله، ولكن السبيل لتحقيق هذه العزلة والوصول إلى الفرد الواقف أمام الله ليس بالأمر السهل، ولذلك كان "كيركجور" يعتبر الآخر عائقاً يحول دون تحقيق الفرد لهذا الهدف، فالعلاقة بين الفرد والله لا يمكن أن يكون فيها طرف ثالث.

ب- الفرد المعزول وسط الجماعة:

لقد أكد "كيركجور" على أن الفرد المعزول هو الذي يمثل الوجود الحقيقي، ولكنه في الوقت نفسه، وفي الفعل نفسه وفي اللحظة نفسها يؤكد الإنسان الاجتماعي الذي لا يُعرف ولا يفهم إلا في وسط الجماعة ومن خلالها.

ج- الفرد والجنس البشري:

ينظر "كيركجور" إلى الأفراد على أنهم مركب من فرديتهم الخاصة، ومركب من الجنس البشري ككل. وأن هناك علاقة جدلية بين الفرد والجنس البشري، فبينما يعد الإنسان ذاته، فهو أيضاً يعد فرداً في الجنس البشري، وبهذه الطريقة يلعب الجنس البشري دوراً في تكوين الفرد، حيث يعيش فيه ومن خلاله، وأيضاً يلعب الفرد دوراً هاماً في تكوين الجنس البشري، حيث يتألف من ذوات فردية .

د- تاريخ الفرد، وتاريخ الجنس البشري:

حين يتحدث "كيركجور" عن تاريخ الجنس البشري فهو يتحدث عن تواريخ الأفراد الذين يتألف منهم، فالتاريخ البشري ليس سوى مجموعة من أعمال الأفراد ، وحين يظهر الفرد في لحظة تاريخية معينة، يجد نفسه مقيداً بتاريخ الجنس البشري كله من ناحية، كما انه يسهم هو نفسه في هذا التاريخ من ناحية أخرى.

هـ- علاقة الفرد بالآخر من أجل الوصول لله:

الوصول إلى الله عند "كيركجور" يمر بثلاث مراحل، وكل مرحلة منها يختلف فيها شكل علاقة الفرد مع الآخرين، ففي المرحلة الأولى أو المرحلة الجمالية يصعب إقامة أي علاقة، فهذه المرحلة يسميها "كيركجور" مرحلة ضياع الذات، أو مرحلة اللا التزام والانغماس في الملذات أو الشهوات. وهذه الشهوات إما شهوات مادية، ولذلك تصبح علاقة الفرد بأي شيء هي علاقة لحظية الغرض منها الاستمتاع فقط، أو تكون هذه الشهوات عقلية من خلال غرق الفرد في عالم الخيال، وتصبح علاقته خيالية غير متحققة في الواقع، ويبتعد عن الوجود الواقعي.

أما المرحلة الثانية فهي "المرحلة الأخلاقية": المرحلة التي يخضع فيها الذات لمتطلبات المجتمع، ويمثلها "الإنسان العام The Universal man" الذي يمثل مركباً من العمومية والخصوصية، وهذا الإنسان يتميز بالتزامه، ولذلك فهو قادر على إقامة علاقات مثل علاقة الصداقة والزواج وغيرها.

وفي المرحلة الثالثة "المرحلة الدينية": تمثل هذه المرحلة تحقق الذات بالفعل ، وتصبح العلاقة بين الفرد وما هو نسبي ضرباً من الجنون، ولذلك لابد أن يرفض الفرد الغايات النسبية عن طريق فعل "الاستسلام Resignation"، أو يتخلى عن العالم ويهجره، وينفصل عن كل شيء دنيوي. كما يتطلب من الفرد الانصراف عن الحياة الزوجية وكافة العلاقات ابتغاء الاستجابة إلى نداء الروح الدينية "مشترياً الحياة الأسمى بأعلى ثمن، قادراً على تحمل هذه المعاناة من اكتمال تلك العلاقة التي بواسطتها يتم إدراك العلاقة بالله " God-Relationship".

و- جدل الأوجد والجماهير:

في إطار اهتمام "كيركجور" بالفرد تناول "كيركجور" الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في المجتمع، و كانت دعوته الأساسية إلى التأكيد على وعي الفرد كفرد، وعزلة الفرد عن كل ما هو شامل، سواء كان هذا الشامل هو الجمهور "Mass" أو الحشد "Crowd" أو الجماعة "Group" أو القبيلة "Tribe" أو العرق "Race" أو الطبقة "Class" أو الأمة "Nation"، حتى إنه اعتبر الانضمام إلى أي من هذه التجمعات خيانة روحية "Spiritual betrayal"، ليس ذلك فحسب بل اعتبر أن هذه الصور تعبر عن أمر واحد هو الكذب "Untruth"، أو البطلان "Falsehood"، أو العدم "Nothing" في مقابل الحقيقة التي لا يعبر عنها سوى ذلك الفرد.

كما انتقد "كيركجور" مبدأ المساواة مؤكداً أن الاختلاف هو سمة الزمانية، أما التسوية أو المساواة فهي سمة الأبدية، ولذلك فالتسوية التي تحدث في الحياة العامة لا محل لها لما فيها من انحطاط وازدراء لكرامة الإنسان أمام الإنسان، أما أمام الله فنحن كلنا على قدم المساواة.

ز- حكومة الشهيد المستقبلية:

إن أساس رؤية "كيركجور" للسياسة ليست سوى تطبيق لفكرة الفرد الأوجد والفريد، ويبدو أن التطبيق السياسي لهذه الفكرة هو ما عرفه باسم "حكم الشهيد "Martyrs"، الذي يشير به إلى السيد المسيح باعتباره الحقيقة المطلقة التي لا تموت في ماضيها أبد، ويؤكد أن حياة المسيحي على هذه الأرض تمثل معاصرة أبدية، وتمثل استجابة متبادلة بين الفرد المتناهي والإله المسيحي الذي تجتمع في شخصه الزمانية والأبدية. إن بعث الماضي في المستقبل هي مهمة الأوجد، ومهمة المسيحي المؤمن الذي يمارس ويختار معاصرة السيد المسيح في حكمه.

ومن المنظور السياسي يرى "كيركجور" أن "الشهداء هم الشكل الأخير للحكام، وهذا الحكم لا يقوم إلا في تواجد جماهيري منكب على الحياة الدنيوية، مستغرقاً في الوجود الحسي، وفي احتياج إلى من ينقذه. والمنقذ هو الشهيد وحكمه. ، ويعرض "كيركجور" لسمات هذا الشهيد الذي يبدأ حكمه للأفراد بعد موته، ويؤثر فيهم من خلال طاعته لله، ومعاناته، وحبه لهم، إنه يعلم الآخرين الحب من خلال حبه المسيحي للبشرية، ويحاول تحويل الجماهير إلى أفراد، تفرح السماء بكل فرد ينقذه هذا الشهيد من بين الجماهير.

رابعاً: رؤية "سارتر" للعلاقة بين (الأنا والآخر) (كنموذج ممثل للوجودية اللادينية):

أ- الآخر والإنسان الحر:

يعالج "سارتر" قضية العلاقة بين الأنا والآخر من وجهة نظر مخالفة لـ "كيركجور"، ففي الوقت الذي ينظر فيه "كيركجور" للآخر باعتباره عائقاً في طريقه للوصول إلى الله، يراه "سارتر" عائقاً في سبيل تحقيق حريته الكاملة، ولذلك يدخل في صراع معه من أجل هذه الحرية.

ب- حرية مقابل حرية:

ويوضح "سارتر" أن ما يقصده بالغير ليس شيئاً آخر أكثر مما يجده في ذاته، فهذا الآخر أو الغير هو وجود يمثل أحد أبعاد وجودي له الخصائص والسمات الخاصة بي نفسها، وأهم هذه الخصائص أنه حر حرية مطلقة مثلي تماماً، هذه الحرية هي التي تضيء عليه نوعاً من أنواع الغموض واللاتعين.

ج- نظرة الآخر وحرיתי:

إن أكبر خاصية مميزة للآخر لدى "سارتر" هي قدرته على النظر إليّ، هذه النظرة التي تميزه عن باقي الموجودات، فنظرة الآخر إلى تسرق مني وجودي، وتجعلني أشعر أنه يمتلكني ويجذبني إلى مداره، ونتيجة لذلك فأنا لم أعد أملك إزاء هذه النظرة أي حرية.

د- العلاقة بين (الأنا-الآخر) مشروع استرداد الوجود:

الصراع هو المظهر الذي تتخذه علاقتنا بالغير^(*)، وهذا الصراع مرده إلى كوني أنا والآخر حريتين تواجه إحداهما الأخرى، وتحاول كل منهما أن تشل الأخرى بنظرتها، وكما أحاول أنا أن أسيطر على الغير أو أن أتحرر منه، كذلك يحاول الآخر أن يسيطر على أو أن يتحرر من قبضتي.

"Conflict is the original meaning of being-for-others(*)"
<< Sartre, Jean Paul: "Being and Nothingness", P:364. >>

وإزاء هذه الحرية الخطيرة تحاول الأنا أن تسترد الوجود الخاص بها، هذا الوجود الذي يملكه الغير، ويطلق "سارتر" على هذه المحاولات اسم "مشروع استرداد وجودي the project of the recovery of my being"، وهذا المشروع هدفه الرئيس هو إخضاع حرية الغير لحرיתי، وابتلاعي لها، وجعلها خاضعة لحرיתי.

إذن فالعلاقات التي تتم بين الأنا والآخر هي صور لمشروع استرداد الوجود، أو بمعنى آخر مجموعة من المحاولات التي تلجأ إليها الأنا للانتصار على حرية الآخر، وتتخذ هذه المحاولات اتجاهين أساسيين:

✘ - **الاتجاه الأول:** هو اتجاه الأنا إلى الآخر بوصفه ذاتاً حرة تؤسس وجودي في ذاته، وأحاول أن استولي على هذه الحرية دون أن أجعل الآخر يفقد حرته. وبهذا أكون أساساً لنفسي، كما في الحب و المازوخية.

✘ **الاتجاه الثاني:** إن الأنا أو الذات في هذا الاتجاه تسعى إلى انتقاص حرية الآخر وخفضها إلى مجرد جسد، أو بعبارة أخرى تسعى الأنا إلى إيقاع الآخر في شرك هو جسد الآخر، وليس جسده هو، أي جسد الأنا، وأبرز صور هذا الاتجاه هي اللامبالاة و الكراهية و السادية.

ولكن كل هذه الصور لا تأتي بحل، بل تحتفظ بعوامل إخفاقها بداخلها ، و تؤكد على أمر واحد هو الصراع.

أ- **محاولات المشاركة والاتفاق (الوجود مع النحن):**

يلقي "سارتر" الضوء هنا على نوع آخر من العلاقات بين الأنا والآخر، تبدو أنها لا تقوم على الصراع، بل على " المشاركة والاتفاق مع الآخر. هذه المشاركة تظهر في قولنا "نحن The "WE" التي تعبر بدورها عن تجربة حقيقية للوجود مع -with- the being others".

وهذه التجربة لها شكلان:

← **أولاً: النحن - كموضوع:**

إن تجربة النحن -كموضوع هي خبرة عينية حقيقية تقوم على أساس الوجود للغير، ويكشف عنها الخجل المشترك، أو الخجل كاستلاب جماعي، هذا الخجل يكون نتيجة لظهور طرف ثالث، فبظهور هذا الطرف تتحول العلاقة بين الأنا والآخر من علاقة صراع إلى علاقة اتحاد بين الطرفين من أجل مواجهة الطرف الثالث.

← ثانياً : النحن -كذات:

ينظر "سارتر" إلى (النحن-ذات) باعتبارها شكلاً من أشكال الاتحاد بين الضمائر الواعية، ويكشف عن هذه الخبرة وجودنا في العالم، وخاصة عالم الأشياء المصنوعة أو الصناعية التي يصنعها العامل من أجل الغير، لا من أجل نفسه، ولا من أجل غاياته الخاصة، ولكن من أجل المستهلك أو الناس "They" بوصفهم مستهلكين.

ولكن الأمل الذي بدا لـ "سارتر" في البداية من ان هناك إمكانية للاتحاد، اكتشف في النهاية أنه أمل زائف، بل إن الأمر الذي يظل مؤكداً هو جوهر العلاقة بين الضمائر الواعية ليس هو الوجود مع، وإنما هو الصراع.

خامساً: أما عن معاني المفارقة في جدل الأنا-الآخر عند "كيركجور" و"سارتر" فيمكن إبرازها في النقاط التالية:

أ- معاني المفارقة في جدل (الأنا-الآخر) عند "كيركجور":

المفارقة الأولى: الوجود الفردي ذو طابع جماعي أصيل.

ينظر "كيركجور" إلى الأفراد على أنهم مركب من فرديتهم الخاصة، ومركب من الجنس البشري ككل. وأن هناك علاقة جدلية بين الفرد والجنس البشري، فبينما يعد الإنسان ذاته، فهو أيضاً يعد فرداً في الجنس البشري، وبهذه الطريقة يلعب الجنس البشري دوراً في تكوين الفرد، حيث يعيش فيه ومن خلاله، وأيضاً يلعب الفرد دوراً هاماً في تكوين الجنس البشري، حيث يتألف من ذوات فردية .

حين يتحدث "كيركجور" عن تاريخ الجنس البشري فهو يتحدث عن تواريخ الأفراد الذين يتألف منهم، فالتاريخ البشري ليس سوى مجموعة من أعمال الأفراد ، وحين يظهر الفرد في لحظة تاريخية معينة يجد نفسه مقيداً بتاريخ الجنس البشري كله من ناحية، كما أنه يسهم هو نفسه في هذا التاريخ من ناحية أخرى.

المفارقة الثانية: الوجود الفردي يحتاج إلى الآخر ويرفضه:

لقد أكد "كيركجور" على أن الفرد المعزول الواقف أمام الله هو الذي يمثل الوجود الحقيقي، ولكن هذه العزلة تستلزم العلاقة مع الآخر والانفصال عنه، إذ إن عدم قدرة الذات الفردية على إقامة علاقة مع الآخر هي دلالة على عدم تحققها، وقدرتها على إقامة هذه العلاقات هي إحدى خطواتها اللازمة لوصولها إلى هدفها الرئيس في الوقوف أمام الله، للتدرج بعدها حتى نرى أن قدرتها على انفصالها عن هذه العلاقة، والتخلي عن العالم، وعن

كل شيء دنيوي، و الانصراف عن الحياة الزوجية وكافة العلاقات ابتغاء الاستجابة إلى نداء الروح الدينية " هو الدلالة الحقيقية على رغبة الذات في تحقيق وجودها الأصيل في اكتمال العلاقة بالله " God-Relationship".

المفارقة الثالثة: الوجود الفردي يضيع وسط الحشود، ويحقق وجوده فيها:

كانت دعوة كيركجور الأساسية إلى التأكيد على وعي الفرد كفرد، وعزلة الفرد عن كل ما هو شامل سواء كان هذا الشامل جمهور " Mass" أك حشد " Crowd" أم جماعة " Group" أم قبيلة " Tribe" أم عرق " Race" أم طبقة " Class" أم امة " Nation"، حتى إنه اعتبر الانضمام إلى أي من هذه التجمعات خيانة روحية " Spiritual betrayal"، ليس ذلك فحسب، بل اعتبر أن هذه الصور تعبر عن أمر واحد هو الكذب " Untruth"، أو الباطل " Falsehood"، أو اللاشيء " Nothing" في مقابل الحقيقة التي لا يعبر عنها سوى ذلك الفرد.

وبالرغم من هذا العداء الشديد نجده يصرح بأن هؤلاء العامة ليسوا سوى أفراد في مملكة الله، وينفذ بهم الأوامر الخاصة به، وأن الحشد ما هو إلا عبارة عن أفراد، فالخطورة تكمن هنا في أن تكون منساقاً من قبل هذا الحشد، ولذلك يجب أن تكون لديك القوة لتصبح فرداً، لست أي فرد؛ بل فرد مميز.

إن الفرد الذي يدافع عنه "كيركجور" هو الفرد المتميز والمتفوق ذو المواهب النادرة التي تجعله غريباً عن الجماهير التي قد تسخر منه تارة، وتارة أخرى تطارده. إنه الفرد الذي يشكل المقولة الأكثر أهمية لدى "كيركجور" "مقولة الأوحـد unique، ليس ذلك فحسب بل إن الدور الحقيقي لهذا الفرد يكمن في مساعدة الآخرين كي يحققوا وجودهم ويصبحوا أفراداً.

المفارقة الرابعة: حكومة "الشهيد المستقبلية" حكومة معاصرة وأبدية.:

إن أساس رؤية "كيركجور" للسياسية ما هي إلا تطبيقاً لفكرة الفرد الأوحـد والفريد، وظهر أن التطبيق السياسي لهذه الفكرة هو ما عرفه باسم "حكم الشهيد " Martyrs"، الذي يشير به إلى السيد المسيح باعتباره الحقيقة المطلقة التي لا تموت في ماضيها أبداً، ويؤكد أن حياة المسيحي على هذه الأرض تمثل معاصرة أبدية، وتمثل استجابة متبادلة بين الفرد المتماهي وبين الإله المسيحي الذي تجتمع في شخصه الزمانية والأبدية. إن بعث الماضي في المستقبل هي مهمة الأوحـد، ومهمة المسيحي المؤمن الذي يمارس ويختار معاصرة السيد المسيح في حكمه.

ومن المنظور السياسي يرى "كيركجور" أن "الشهداء هم الشكل الأخير للحكام"، وهذا الحكم لا يقوم إلا في تواجد جماهيري منكب على الحياة الدنيوية، مستغرقاً في الوجود الحسي وفي احتياج إلى من ينقذه. والمنقذ هو الشهيد وحكمه، ويعرض "كيركجور" لسمات هذا الشهيد الذي يبدأ حكمه للأفراد بعد موته، ويؤثر فيهم من خلال طاعته لله، ومعاناته، وحبهم له، إنه يعلم الآخرين الحب من خلال حبه المسيحي للبشرية، ويحاول تحويل الجماهير إلى أفراد، تفرح السماء بكل فرد ينقذه هذا الشهيد من بين الجماهير.

ب- معاني المفارقة في جدل (الأنا-الآخر) عند "سارتر":

المفارقة الأولى: ذاتية "سارتر" تكشف عن وجود الآخر

يقول "سارتر" في كتابه "الوجودية نزعة إنسانية":

"الذاتية التي نقول بها ليست ذاتية فردية، لأن الإنسان كما قلنا يكشف بالكوجيتو عن ذاته وعن ذات الآخرين أيضاً،.... الإنسان الذي يكشف ذاته بالكوجيتو يكشف أيضاً ذات الآخرين، ويكتشف أن ذات الآخرين ضرورية لوجود ذاته، فهو ليس شيئاً إن لم يعترف به الآخرون"^(١)

إن وجودية "سارتر" تتطلق من ذاتية الفرد، وحرية، ومسئوليته، ولكن الذاتية التي ينادي بها ليست ذاتية فردية، لأن الإنسان الذي يكشف عن ذاته من خلال الكوجيتو يكشف أيضاً عن ذات الآخرين، ويكتشف أن ذات الآخرين ضرورية لوجود ذاته، فهو ليس شيئاً إن لم يعترف به الآخرون، ليس ذلك فحسب، بل إنني لو شئت أن أعرف شيئاً عن نفسي لن أتمكن من ذلك إلا عن طريق الآخر، لأنه ليس فقط شرطاً لوجودي، بل كذلك شرطاً للمعرفة التي أكونها عن ذاتي.

لقد رأى "سارتر" أن شعوره بذاتيته وفرديته يقتضي شعوره بالآخر، وهذا هو الذي يجعل الكوجيتو ممكناً - وليس العكس - باعتباره اللحظة المجردة التي يتراءى فيها المرء لنفسه كموضوع، ومن هنا يكون الوجود - من أجل - الآخر مرحلة ضرورية من مراحل تطور الذات.

المفارقة الثانية: الآخر هو الأنا الذي ليس أنا.

حين يعرف سارتر الآخر في كتابه الوجود والعدم يقول :

(١) سارتر : الوجودية مذهب إنساني : ص ٤٤ .

"الغير: هو " الأنا الذي ليس إياي، ومن لست أنا إياه. "، و"ليس" هنا لتشير إلى العدم بوصفه عنصراً فصل معطي بين الغير وبين نفسي، وهذا العدم هو أصلاً أساس كل علاقة بين الغير وبيني (١).

إن مفهوم الآخر عن "سارتر" يمثل مفارقة: فهو ينظر إلى الآخر على أنه وجود كوجودي تماماً، إن الآخر أو الغير هو وجود، وهذا الوجود هو وجودي، لكن بأبعاد وجود وكيفيات جديدة تماماً، إنه أنا مفصلاً عن أنا بعدم لا يمكن عبوره، لأنني أنا هذا الأنا، لكني لست ذلك العدم الذي يفصلني عن ذاتي. إنه ذلك الأنا الذي لا يفصلني عنه شيئاً أبداً اللهم إلا حريته الخاصة التامة: أي ذلك اللون من عدم التعيين للذات الذي علته أن يكون لذاته وبذاته.

المفارقة الثالثة: الآخر بالنسبة لي هو ذات وموضوع:

استخدم سارتر فكرة "النظرة" ليكشف بها عن وجود الغير، ولم يجعل من "الأنا" الموجود الإيجابي الفعال الذي يعرف "الآخر"، ولكن سارتر جعل الآخر أيضاً موجوداً ايجابياً وفعالاً، لأنه مثله مثلي تماماً فقدم لنا صورة من صور المفارقة، إذ جعل من الأنا والآخر ناظرًا، ومنظورًا في الوقت نفسه، وذاتًا وموضوعًا في الوقت نفسه.

فهو موضوع عندما أكون أنا ذاتاً بالنسبة إليه، وهذه الذات هي ذات ناظرة، فالرجل الذي يقرأ في كتابه مثلاً دون أن يسمع شيئاً أو يرى شيئاً سوى الكتاب يمكن أن أنظر إليه باعتباره "رجلاً قارئاً" وهو في هذا الوصف أشبه بقولي "صخرة باردة" أو "شجرة مثمرة"، فالآخر هنا ليس شيئاً أكثر من شيء مكاني متزمن يتحول بواسطتي إلى موضوع مرئي. ولكن ما أن يلتفت إلى حتى تزول عني هذه الشئنية والموضوعية لأتحول أنا إليها.

أما الغير باعتباره ذاتاً بالنسبة إلي: أن يكون من "يراني"، وعلاقتي الأساسية به تتحصر في الإمكانية الدائمة في أن أرى بواسطته، أي أن أكون بالنسبة إليه موجوداً موضوعاً. إذ يحل الغير - كذات من حيث إنه يراني - محل الموضوع الذي يكون بالنسبة إلي. فالغير هو الإمكانية الدائمة لإحالتني إلى موضوع مرئي.

المفارقة الرابعة: العلاقة بيني وبين الآخر علاقة من الفرار و التعقب:

يرى "سارتر" أن العلاقة بين الأنا والآخر تظل في دورة دائمة من الفرار والتعقب: فرار من الوجود في ذاته، وتعقب للوجود في ذاته ولذاته، وكل من هذين الاتجاهين في مقابل

(١) سارتر: الوجود والعدم، ص ٣٩٣.

الآخر، وفي موت أحدهما ظهور الآخر، أي أن سقوط أحدهما يدفع إلى اعتناق الآخر. وهكذا فلا وجود للديالكتيك في علاقتنا بالآخر بل دور^(١).

المفارقة الخامسة: القضاء على الآخر إثبات لوجوده:

إن حرية الآخر هي التي تصنع وجودي وتجعلني موجوداً، وتهبني قيماً، وتسلبني إياها، ووجودي يتلقي منها إفلاتاً سلبياً مستمراً من ذاته. إنها حرية متغيرة الأشكال وغير مسئولة، وخارج المتناول، وفيها أدرج (وألتزم) ويمكن أن تدرجني بدورها في آلاف من أحوال الوجود المختلفة.

وإزاء هذه الحرية الخطيرة تحاول الأنا أن تسترد الوجود الخاص بها، هذا الوجود الذي يملكه الغير، ويطلق "سارتر" على هذه المحاولات اسم "مشروع استرداد الوجود"، وهذا المشروع هدفه الرئيس هو إخضاع حرية الغير لحرיתי وابتلاعي لها، وجعلها خاضعة لحرיתי.

✘ -الاتجاه الأول: هو اتجاه الأنا إلى الآخر بوصفه ذاتاً حرة تؤسس وجودي -في- ذاته، وأحاول أن أستولي على هذه الحرية دون أن أجعل الآخر يفقد حرته. وبهذا أكون أساساً لنفسي كما في الحب و المازوخية.

✘ الاتجاه الثاني: إن الأنا أو الذات في هذا الاتجاه تسعى إلى انتقاص حرية الآخر وخفضها إلى مجرد جسد، أو بعبارة أخرى تسعى الأنا إلى إيقاع الآخر في شَرَك هو جسد الآخر، وليس جسده هو، أي جسد الأنا، وأبرز صور هذا الاتجاه هي اللامبالاة، والكراهية، والسادية.

ولكن كل هذه العلاقات تمثل مفارقات، فإذا نجحت الذات في السيطرة على حرية الآخر وإخضاعها، تحول الآخر هنا إلى شيء، وفقد قيمته ودوره بالنسبة لي، وإذا فشلت هذه المحاولات، بقي الآخر مصدراً يهدد وجودي باستمرار، وتبقى السمة الوحيدة الباقية في هذه العلاقة هي الصراع.

(١) سارتر: الوجود والعدم، ص: ٥٨٧.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : المصادر الأجنبية

أ. المصادر الأجنبية الخاصة بكيركجور:

1. **Kierkegaard S.** : “ Concluding Unscientific Postscript” Trans. by: David F. Swenson, Oxford University, London, 1945.
2. _____: The Concept of Dread, Trans. by Walter Lowrie: Princeton University Press, forth Printing, New Jersey, 1973.
3. _____: “Either...Or” Trans. by: Hoead V. Hong, Edna. Hong, Princeton University Press, Vol. (I), (II) Princeton 1987.
4. _____: Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age: A Literary Review, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University Press,1978.
5. _____: “Purity of Heart Is to Will One Thing” Trans. by: Douglas V. Steere, Harper,1938.
6. _____: “The Journal of Kierkegaard” Trans. by: Alexander Dru, First Harper Torch Book edition published in 1959.
7. _____: “The Sickness Unto Death” Trans. by: Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1941.

ب- المصادر الأجنبية الخاصة بسارتر

8. **Sartre, J. P.** : “Being and Nothingness” Trans. by : Barnes H. E. , philosophical library , London, New York, 1957

ثالثاً: المراجع الأجنبية:

9. **Caputo, J. D.** : “How to Read Kierkegaard”, New York ,London, W. W. Norton and Company, 2008.

10. **Evans, C. S.** : “Kierkegaard on Faith and the Self”, Baylor University Press, Texas, USA, 2006.
11. **Friedman, M.** : The World Of Existentialism , Humanities Press ,New Jersey, 1991
12. **Gardiner, P. L.** : “Kierkegaard”, Oxford University Press, Inc. , New York, 1998.
13. **Howland, J.** : Kierkegaard and Socrates A Study in Philosophy and Faith, Cambridge University Press, New York, 2006.
14. **Kaufmann, W.** : Existentialism From Dostoevsky To Sartre, Meridian Books, Inc. , New York, 1956.
15. **Moor, C. E.** : “Provocations ,Spiritual Writings of Kierkegaard”, The Bruderhof Foundation. Inc. USA, 2002.
16. **O’Hara, S.** : “Kierkegaard Within Your Grasp”, Wiley Pub. , 2004.
17. **Walsh, S.** : “Kierkegaard Thinking Christianly in an Existential Mode, Oxford University Press Inc. , New York, 2009.

رابعاً: موسوعات وقواميس فلسفية

18. **Michelman, S.** : “Historical Dictionary of Existentialism”, The Scarecrow Press, Inc, 2008.

خامساً: المصادر المترجمة إلى العربية:

أ- المصادر المترجمة إلى العربية الخاصة بسارتر

١٩. —: جلسة سرية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، القاهرة، ١٩٥٧.

٢٠. —، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم الحفني، ط١، القاهرة، ١٩٦٤.

٢١. —: الوجود والعدم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٦.

ب- المصادر العامة المترجمة إلى العربية

٢٢. فريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت: ترجمة: فيليكس فارس، مطبعة جريدة المصير، الإسكندرية، ١٩٣٨.

سادساً: المراجع العربية:

٢٣. ١. م. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا : ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، العدد رقم ١٦٥، سبتمبر ١٩٩٢.

٢٤. اريك هوبز باوم :عصر الثورة أوروبا (١٧٨٩-١٨٤٨)، ترجمة: فايز الصباغ، مركز الدراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٧.

٢٥. إمام عبد الفتاح : سورين كيركجور رائد الوجودية، الجزء الأول، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣.

٢٦. ————— : سورين كيركجور رائد الوجودية، الجزء الثاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦.

٢٧. —————:جدل الإنسان (تطور الجدل بعد هيجل)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧.

٢٨. جان بيار لوفيفر: هيجل والمجتمع، ترجمة : منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، بيروت ١٩٩٣.

٢٩. جان فال : نصوص مختارة من التراث الوجودي، من تاريخ الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧.

٣٠. جون ماكوري: " الوجودية" ترجمة :إمام عبد الفتاح، مراجعة: فؤاد زكريا، دار الثقافة للطبع والنشر، القاهرة ١٩٨٦.

٣١. حبيب الشاروني : أزمة الحرية بين برجسون وسارتر، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٦٣.
٣٢. _____: فلسفة جان بول سارتر، دار المعارف، الإسكندرية، د. ت.
٣٣. ريجيس جوليفيه: " المذاهب الوجودية من كيركجور إلى سارتر"، ترجمة : فؤاد كامل، مراجعة : محمد عبد الهادي أبو ريده، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٨٠.
٣٤. زكريا إبراهيم :مشكلة الإنسان، دار مصر للطباعة، القاهرة، د. ت
٣٥. سعاد حرب: الأنا والآخر والجماعة(دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه)، دار المنتخب العربي، ط١، بيروت، ١٩٤٤.
٣٦. صفاء عبد السلام جعفر:محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩.
٣٧. _____: الوجود الحقيقي عند مارتن هايدجر، منشأة المعارف، الطبعة الأولى، الإسكندرية، ٢٠٠٠.
٣٨. عبد الرحمن بدوي:" دراسات في الفلسفة الوجودية" ط٣، دار الثقافة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٣.
٣٩. عدنان بن ذريل: الفكر الوجودي عبر مصطلحه، منشورات اتحاد العرب، بيروت، ١٩٨٥.
٤٠. على عبد المعطي : سورين كيركجارد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٩.
٤١. فريال حسن خليفة :نقد فلسفة هيغل، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، د. ت.
٤٢. فريتوف برانت : كيركجورد، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨١.
٤٣. فؤاد كامل :نصوص من التراث الوجودي، " نصوص مختارة من التراث الوجودي"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧.
٤٤. _____ : الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، القاهرة، د. ت.

٤٥. موريس كرانستون :سارتر بين الفلسفة والأدب، ترجمة:مجاهد عبد المنعم مجاهد،
الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١.

٤٦. ولتر ستيس:تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة:مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة
للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤.

٤٧. ———: فلسفة هيغل (فلسفة الروح)، ترجمة :إمام عبد الفتاح، دار التنوير
للطباعة والنشر، ط٣، بيروت، ٢٠٠٥.

٤٨. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩٩.

سابعاً: الموسوعات الفلسفية العربية:

٤٩. روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة، (ج١)، (ج٢) "، دار الكتب العلمية،
ط١، بيروت، ١٩٩٢.

٥٠. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، (ج١)، (ج٢)، المؤسسة العربية للدراسات
والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.

ثامناً: المعاجم الفلسفية العربية

٥١. جابر عبد الحميد وعلاء الدين كفاقي :معجم علم النفس والطب النفسي، ج(٥)،
دار النهضة العربية ، القاهرة، ١٩٩٢.

٥٢. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج(١)، ج(٢)، دار الكتاب اللبناني، بيروت،
١٩٨٢.

٥٣. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ط٣، دار الطليعة، ، بيروت، ٢٠٠٦.

