مجلة أبوليوس
المجلد 08 العدد 01 – جانفي 2021
الصفحات: 10- 25

الكينونة بين التمرّد والعدم:
أو المضيّ إلى ما وراء العدميّة ضمن حدود العدميّة

Essence between Revolt and Cynicism:
or a Step beyond Nihilism within the Boundaries of Nihilism.

د. عُمر بن بوجليدة*

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية 9 أفريل / جامعة تونس

amorbenboujlida@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/01/03 تاريخ القبول: 2021/01/30 تاريخ النشر: 2021/01/31

ملخص البحث:

ولمّا كان مرام بحثنا التقاط كل القرائن لتأويل العلاقة بين "مشترك" سارتر وكامي، -لحظات تفاعل بين الفكر الفرنسي والألماني-يمتحان منه بلا توقف، فإنّنا نركن إلى زاوية نظر، يتم في مستواها اكتشاف قرابة خفيّة تحت مفارقة المحايث والمفارق، إلاّ أنّ هذه القرابة بينهما تؤسّس لعلاقة أجلى، فالعالم لا يستطيع بعد أن يقدّم شيئا للإنسان الذي يملأه العذاب والرعب حين يتأمل الذهن الموت، وهو أيضا لا يفصل الإدراك عن التفاهة. وهكذا فإن هذه الاستنتاجات طافحة بالاعتبارات المنطوية على نزوع يدرك أن الموت هو نداء القلق.

فـ"أكثر ما يؤلم القلب ويمزقه تساؤل "نيتشه": أين يمكنني أن أحسّ بأنني في مُقامي؟ إنّ هذا التساؤل إنّما يوضح للتوّ طبيعة الإحراج الذي عناه "كامي" حين وازن بين الحرّية والقلق، فقد عرف "نيتشه" وهو المفكّر الحرّ، أنّ حرّية الفكر ليست مجلبة للرّفاه بل هي عظمة تُبتغى وتُنال على فترات فاصلة كبرى، بعد نضال مرهق وعرف أنّ هناك احتمالا كبيرا في أن تتردى إلى ما دون القانون حينما تريد البقاء فوق القانون. بيد أنّ ذلك إنّما يشير إلى أنّ هذا التلفّت صوب "الفكر الحر" يؤشر إلى أنّه لا يتحرّر حقا إلاّ إذا تجدّدت مهمّاته وتبدّلت رهاناته وأعاد تطويع مآلاته.

الكلمات المفتاحية: الكينونة؛ التمرّد؛ العدميّة؛ الوجوديّة.

Abstract:

The aim of our research is to capture the congruent relationship between Sartre and Camus - moments of interaction between French and German thought –in order to examined and interpret it constantly. From one perspective, we try to discover the hidden affinity under the inconsistency of immanence and contradictions. This affinity between them sets a strong relationship, and the world can no longer offer anything to someone, filled with anger and dread when the mind is contemplating death. Hence, it does not separate perception from insignificance. These conclusions are laden with considerations involving a propensity to recognize that death is the call of anxiety.What intrigues us mostly is "Nietzsche's" questioning, where can I feel my existence? This problematic issue only clarifies the nature of the discomfort that "Camus" meant when he paired freedom with anxiety. Nietzsche, this free Thinker, knew that freedom of thought is not a source of well-being but rather a greatness that is sought and attained at great intervals. After a painstaking struggle, he knew that there was a high likelihood that swung between the standard and the will of being above the norms. However, this indicates that this deviation towards "free thought" reveals its renewal of tasks, a shift of challenges, and a mastery of its conclusiveness.

Keywords: *Essence; Revolt; Nihilism; Existentialism*

* المؤلف المراسل

استهلال:

إنّه لمن ظواهر الفكر الفريدة والطريفة في الآن نفسه، أن فلاسفة فرنسا، إنما هم في "ارتباط غليظ" وحميمي بفلاسفة ألمانيا. فدروس المهاجر الروسي "كوجيف" إنما كانت حلقة فلسفية تتلمذ فيها "ارون" و"اريك فايل". وقد كان محور اللقاء ومدار الاهتمام "هيغل"[1]، الذي أصبح له الموقع الجليل، بعد نبذ شديد.

فقد ارتبط اسمه بالماركسية إلى أن قال "فوكو" إن عصرنا برمته إنما هو محاولة للانفلات من قبضة "هيغل"[2]. كما اتخذ "مارلوبنتي" من "هوسرل" معلما استئناسا بالفينومينولوجيا في دراسة موضوعات الإدراك والجسد والسلوك.

ههنا يمكن إدراك قدرة الفكر الفرنسي على الاستيعاب والهضم والتمثل وإنّها لميزة وخصيصة جديرة بالتنويه. ولعلّ الأمر يستلزم منّا أن نوضح الاستقبال الممتاز الذي خص به مثقفو ألمانيا "سارتر". فرغم أنه لم يكن بين "سارتر" و"هابرماس" من اتصال مباشر فقد كانا قريبين من بعضهما، نظرا لتجذرهما في التراث الفينومينولوجي، ثم إن "سارتر" والنظرية النقدية يوليان أهمية قصوى لاشتراك الذوات في كلّ تحول يطرأ على البنية[3].

هكذا فإن كل ما كان يأتي من "سارتر" إنّما هو الموضوعات الجديدة، وشيء من الأسلوب الجديد، وطريقة خصومية وشرسة جديدة في طرح المشاكل[4]. لقد استطاع "سارتر" على هذا النحو تجسيد جميع أشكال الحياة التي عاشها المثقفون الفرنسيون، كلّا على حدة. ولعلّ هذا ما جعل المثقفين الذين عاصروه، حتى وإن بلغوا مرتبة "ميرلوبونتي" يبدون قياسا به، مثقفين "جزئيين". فإن كانوا فلاسفة مثل "ميرلوبونتي"، فهم ليسوا نقادا ولا كتاب مسرح أو رواية، وإن كانوا كذلك مثل "ألبير كامي" فهم ليسوا فلاسفة[5].

وقد نتساءل: كيف كان "سارتر" و"كامي" يُهَيّئان للخُلاصة الذاهبة إلى التعاطي مع العدميّة والتمرّد وإرادة العدم والمسار الارتكاسي في تعميم لامع؟ كيف تنتصر العدميّة على نفسها، ويعاد صياغة الكينونة بهجر مُستوى الدلالات الأوّليّة وبالْتماس إيحاءات وكيانات لغويّة فيها من الجدّة ما فيها، تذلل المأزق البدئي في أعمالهم "النظرية" وتبرز ملامح "تدّرب مقصود على المشي في طرق عدّة وبروح قادرة في كلّ مرّة على مرح وجودي غير مسبوق"[6]؟

1/ في أن معلّمينا هم أولئك الذين يفرضون علينا جدّة جذريّة:

إنّا لنعلم اليوم وبشكل أفضل أنّ علاقات "سارتر" مع "هيدغر"، وتبعيّته إزاء "هيدغر" إنّما كانت مشاكل واهية، قائمة على سوء فهم. فما كان يثيرنا في "الوجود والعدم" إنّما كان سارتريّا فحسب[7].

ولو نحن أمعنّا النّظر، فيما يؤشر إليه "سارتر"، سنلاحظ بمنتهى اليسر، أن "الكينونة هي دعامة الموجود الحاضرة دوما: إنّها في الموجود في كل مكان ولا مكان، فليس هناك كائن ليست له طريقة وجود، ولا ندركه من خلال طريقة وجوده هذه التي تُظهره وتحجبه في الوقت ذاته"[8].

ولعلّه من أجل أن يزيد في التجذير للمسألة ويحدث في المتلقي تلك الهزة التأثيرية، يستدرك مستثنيا، "أن الوعي يستطيع دائما أن يتخطى الموجود باتجاه معنى الكينونة وليس باتجاه الكينونة ذاتها. وهذا ما يجعلنا قادرين على تسمية الوعي بالأنطيقي – الأنطولوجي، إذ أنّ الميزة الأساسية للتعالي لدى الوعي، هي في أنّه يتجاوز الكائن الأنطيقي باتجاه الأنطولوجي. إنّ معنى كينونة الموجود من

حيث أنّه ينكشف للوعي، هو ظاهرة الكينونة، هذا المعنى له هو ذاته كينونة يرتكز عليها كي يتجلى"[9].

ونظرا للأهمية القصوى التي ينطوي عليها هذا النصّ فقد استسلمنا لرغبتنا في هذا الاستشهاد المسهب. ولا يغيب عنّا أنّ "سارتر" إنّما ينطلق ها هنا من إرث يحاول أن يعيد فيه النظر ويطوّره، "من وجهة النظر هذه، يمكن فهم البرهان الشهير للمذهب المدرسي التقليدي الذي يعتبر أنّه توجد حلقة مفرغة في كلّ حكم يتعلق بالكينونة"[10]. وواضح أنه بصدد قلب تراتبيّة ستخلي الطريق إلى أخرى، ومبرره في ذلك "أنّ كلّ حكم على الكينونة يفترض الكينونة مسبقا، لكنّه لا توجد حلقة مفرغة بالفعل، لأنه ليس ضروريا أن يتجاوز الوعي من جديد كينونة هذا المعنى بحثا عن معناه: إنّ معنى الكينونة يصلح لكينونة كلّ ظاهرة بما في ذلك كينونة المعنى ذاته. إنّ ظاهرة الكينونة ليست هي الكينونة، لكنها تدل عليها وتتطلبها"[11].

وينطلق من أنّ "الكينونة ليست صفة للموضوع يمكن إدراكها من بين غيرها من الصفات، ولا هي أحد معاني الموضوع- فالموضوع لا يحيل إلى الكينونة كما لو أنها دلالة- ومن المستحيل أن نعرّف الكينونة على أنها حضور، بما أن الغياب يكشف الكينونة كذلك، وبما أن عدم الكينونة هناك هو أيضا كينونة. فلا يمتلك الموضوع الكينونة، ووجوده ليس مشاركة في الكينونة، ولا هو علاقة من أي نوع بينهما[12]". ويوضح "سارتر" تلك الفوارق اللطيفة بطريقة مختلفة فيشير إلى أنّ "الموضوع كائن: هذه هي الطريقة الوحيدة لتحديد شكل وجوده، لأنّ الموضوع لا يحجب الكينونة، لكنه لا يكشفها كذلك"[13] وما يهمّ "سارتر" هنا هو الخلوص إلى أنه لا يحجبها "لأنه لا جدوى من محاولة إزاحة بعض الصفات من الموجود من أجل اكتشاف الكينونة وراءها، فالكينونة هي كذلك كينونة كل تلك الصفات"[14]، إلا أنه أيضا "لا يكتشفها، لأنه لا جدوى من التوجه إلى الموضوع من أجل إدراك كينونته"[15]. فـ "الموجود ظاهرة، أي إنّه يدلّ على نفسه من حيث هو مجموعة منظمة من الصفات: إنّه يدلّ على نفسه وليس على كينونته، والكينونة هي ببساطة شرط لكلّ كشف: إنّها كينونة لتكشف وليس لأن تنكشف"[16]. وحتّى يدقّق الإشكال، يتساءل "سارتر"، ماذا يعني إذا، ذلك التجاوز الذي تحدث عنه "هيدغر" باتجاه ما هو انطولوجي؟

فإذا كان "صحيحا أنّ فينومينولوجيا هوسرل هي التي لقّنت سارتر مبادئ البحث العيني في وجود الإنسان بوصفه واقعة لا مناص من ردّها إلى قصدها الداخلي كسيرورة من البنى التي لا يمكن اختراقها من خارج، وصحيح أيضا أن كتاب الوجود والعدم قد أخذ انتظامه الداخلي من تحليلات هيدغر عن الكيان من حيث هو وجود – للموت ووجود – معا وعدم خاص ومفارقة من داخل الذات. لكن سارتر لم يكن أبدا مؤرخا أو تابعا لهوسرل أو هيدغر، بل كان يبحث دوما عمّا يريد ووفقا لوتيرة نابعة من مشاكله الخاصة"[17]. فيمكن الخلوص إلى استنتاج أنه بالإمكان "بكل تأكيد أن أتجاوز هذه الطاولة أو هذا الكرسي وصولا إلى كينونتهما، وأن أطرح مسألة الكائن – الطاولة أو الكائن – الكرسي. لكنني أشيح ببصري في هذه اللحظة عن الطاولة – الظاهرة كي أركز على الكائن – الظاهرة الذي لم يعد شرطا لكل كشف – والذي هو ذاته مكشوف أي ظهور، والذي من حيث هو كذلك، هو بحاجة بدوره إلى وجود كينونة يمكنه على أساسها أن ينكشف"[18].

ههنا ستظهر هذه الخاصّية الانزياحيّة التي تمّ إبرازها عند "سارتر" بمرادفات أخرى، إذ تكون

العبارة واضحة دون أن تكون "مبتذلة" حينما تستعمل كلمات غريبة عن الاستعمال اليومي والشائع، "وإذا كانت كينونة الظواهر لا تتحوّل إلى ظاهرة كينونة، وإذا كنا لا نستطيع على الرغم من ذلك إبداء أيّ رأي بشأن الكينونة إلا بالرّجوع إلى ظاهرة الكينونة"[19]. وعليه فهو يشترط أنّه "لا بدّ قبل كلّ شيء من تحديد دقيق للعلاقة التي تربط ظاهرة الكينونة بكينونة الظاهرة. ولعلّه يمكننا القيام بذلك بسهولة أكبر إذا اعتبرنا أن مجموعة الملاحظات السابقة قد أوحى لنا بها مباشرة حدس كاشف لظاهرة الكينونة"[20]. تبدو إذن هذه الفكرة شديدة الارتباط "بمقاربة الكينونة من حيث هي ظهور يمكن تثبيته عبر مفاهيم، وليس الكينونة من حيث هي شرط للكشف"[21] إلا أنه هناك مظهر آخر ضروري لاستحداث التمايز وهو الذي من شأنه أن يحمينا من الانزلاق، إذ "أنّ المعرفة غير قادرة وحدها على تفسير الكينونة، وهذا يعني أنّه يتعذّر تحويل كينونة الظاهرة، إلى ظاهرة كينونة (...) وهي من حيث كونها ظاهرة، تقتضي أساسا ترتكز عليه ويكون متجاوزا للظواهر، أي إنّها تقتضي كينونة متجاوزة للظواهر".[22]

إنّنا إذا رمنا الاختصار، فإن فكرة "سارتر" تسعى إلى التقريب بين الظاهرة والكينونة، إذ كان مرتجاه ملء فراغ دلالي، وهو ما سيكون له بعيد الأثر فـ"ذلك لا يعني أن الكينونة تختفي وراء الظواهر (رأينا أن الظاهرة لا تستطيع أن تحجب الكينونة) – ولا أن الظاهرة هي مظهر يدلّ على كينونة مختلفة عنه (الظاهرة كائنة من حيث هي مظهر، أي أنها تدل على نفسها مرتكزة على الكينونة)"[23].

إنّ العلاقة التي أقامها "سارتر" بين الظاهرة والكينونة قد تسمح بالتأسيس العميق الذي يتعارض بالكامل مع أي إمكانية للاختزال، وإذا دفعنا هذه الإشارة إلى حدّها الأقصى ينبغي القول أنّ "ما تفترضه الاعتبارات السابقة هو أنّ كينونة الظاهرة على الرغم أنها مفهوم له الامتدادات نفسها "المفهوم" الظاهرة، يجب ألا تخضع لوضعية الظاهرة – وهي أنّها لا توجد إلا بمقدار ما تنكشف – وبالنتيجة فإنّ كينونة الظاهرة تتخطى معرفتنا بها وتشكل أساسا لهذه المعرفة"[24].

ولأنّ الإجادة في تدقيق المفهوم معناها الإجادة في إدراك استتباعاته ومآلاته، تجيز جرأة فرضية "سارتر" له التأكيد أنّ "الكينونة كائنة، الكينونة هي ذاتها، الكينونة هي ما هي عليه"[25] فيطلق من "التجليات" ويتجه تدريجيا إلى طرح نموذجين متجاورين من الكينونة: في – ذاتها ولذاتها.

ولمّا كان مرام بحثنا التقاط كل القرائن لتأويل العلاقة بين "مشترك" سارتر وكامي، - لحظات تفاعل بين الفكر الفرنسي والألماني - يمتحان منه بلا توقف، فإنّنا نركن إلى زاوية نظر أقلّ نسقية وأشدّ تاريخية، ذهب إليها "كامي"، مؤكدا من خلالها أنّ "هيدغر"، "يبحث الوضعية البشرية ببرود (...) والحقيقة الوحيدة هي القلق في سلسلة الكائنات كلها. وإذ يكون هذا القلق خوفا قصيرا عابرا بالنسبة للإنسان الضائع في هذا العالم وتنوعاته، إلا أنه إذا أدرك ذلك الخوف نفسه، فإنه يصبح عذابا، الجو الدائم لدى الإنسان الواضح الذي يتركز فيه الوجود"[26]. على هذا النسق من التحليل نكون قد وصلنا الآن إلى الموضع المحاذي لفرضيتنا الأشد تطرّفا، إن "أستاذ الفلسفة هذا يكتب بدون أن يرتعد، وبأشد اللغة تجريدية في العالم"[27].

هاهنا يتم اكتشاف قرابة خفيّة تحت مفارقة المحايث والمفارق، إلاّ أنّ هذه القرابة بينهما تؤسّس لعلاقة أجلى، بقدر ما هي مفاجئة وهي فوق ذلك مفارقة ومضلّلة فـ"العالم لا يستطيع بعد أن يقدّم

شيئا للإنسان الذي يملأه العذاب (...) السأم حين يحاول الإنسان العادي أن يكتم العذاب ويشله في نفسه والرعب حين يتأمل الذهن الموت. وهو أيضا لا يفصل الإدراك عن التفاهة"[28]. وهكذا فإن هذه الاستنتاجات طافحة بالاعتبارات المنطوية على نزوع يدرك أن الموت هو نداء القلق "– ثم يوجه الوجود نفسه نداءه عبر وساطة الإدراك انه لصوت العذاب وهو يرجو الوجود أن يعود من ضياعه في – هم – المجهولة"[29].

وهاهنا أيضا، سنرى أنّ تميزات "كامي" تبلغ الذروة في عبقريّة التصنيف دون أن تغرق في عمى الخطاب، ولكنّها تدفع بالأمر بعيدا، إذ استبان له أنّ لحظة الروسي "ليون جستوف" تحتفظ بكثير من المفاجآت، فهو يبيّن دون كلل في مؤلفاته الرتيبة رتابة رائعة أنّ أحكم الأنظمة وأشد المعقولية عموميّة تتهاوى دائما أمام لا معقولية الفكر البشري"[30] بل إنّه من فرط الإجادة في الإجادة في درك المسألة "لا يغفل حقيقة من الحقائق المتعارضة الساخرة في ذاتها أو المتناقضات المضحكة التي تحطّ من قيمة العقل أنّه يهتم بشيء واحد فقط وهذا هو الشاذ سواء في دنيا القلب أو دنيا الذهن"[31]، وإنّه ضمن هذا الأفق يشير "كامي" إلى أنه "وخلال التجارب الدستويفسكية عن الإنسان المحكوم والمغامرات المؤلمة التي يقوم بها الذهن النيتشي واللعنات الهاملتيّة أو ارستقراطية ابسن المريرة نجده يتعقّب ويسلّط الأضواء ويضخم الثورة البشرية ضد ما لا يمكن تغييره انه ينكر على العقل أسبابه ويبدأ بالتقدم ببعض التصميم فقط وسط تلك الصحراء التي لا لون لها حيث يصبح اليقين أحجارا"[32].

ولكي يؤكد "كامي" أنّ نبل الكلام يناسب عظمة الأفعال يمّم وجهته، سجلاّت "كيركيغارد"[33]، "ففي جانب من وجوده على الأقل نجد أنه قد فعل أكثر من مجرّد اكتشاف اللاجدوى فمن يكتب أنّ أشد الصمت عنادا هو ليس إمساك اللسان وإنما الكلام – يؤكد منذ البداية أنه ليس هناك حقيقة مطلقة أو قادرة على التعبير بصورة مرضيّة عن وجود هو بذاته مستحيل."[34]

وحريّ بنا أن نلاحظ أنّ "كامي" خطف أكثر لمعه من مواضع مجرّد تهديه إليها، يدلّ عن فضل بارع، فقد استبان له أنّ "الإنسان ضحية حقائقه، فإنه حين يقرّ بها، لا يستطيع أن يحرر نفسه منها"[35]. و مجرّد إمعان النظر، يجعل "كامي" يلمح ما أورده أحد المعلّقين من عبارة منقولة عن"جيستوف" وإنّها لتستحقّ الاهتمام: "الحل الصحيح الوحيد هو بالضبط حيث لا يرى الرأي البشري أيّ حلّ وإلا لماذا كنّا سنحتاج إلى الله؟ إنّنا نعود إلى الله فقط لنحصل على المستحيل أمّا بالنسبة إلى الممكن فالبشر يكفون"[36] .

وهكذا فغوص النظر يساعدنا على استكناه ما نلحظه "عند "كيركغارد" أكثر ممّا استطعنا أن نراه عند "ليون جيستوف" والحق أنّه من الصعب تلخيص الفرضيّات الواضحة عند مثل هذا الكاتب البارع في التملّص، ولكن يمكننا بالرّغم من كتاباته المتناقضة واستعاراته وخدعه وابتساماته الساخرة أن نشعر خلال مؤلّفاته بتنبئه وفي الوقت نفسه بفهمه، الحقيقة نراها في النهاية تتدفّق في مؤلفاته الأخيرة"[37]. وقد لاح أنّ "كيركغارد" أيضا يقوم بتلك القفزة.

وحريّ بنا أن نشير إلى ما أشار به "كامي"، من أنّ "كيركغارد"، "لمّا كان قد ذعر في طفولته من المسيحيّة فانّه يعود نهائيا إلى أخشن مظاهرها ويصبح النسخ والتعارض بالنّسبة إليه أيضا مقياسين لما هو دينيّ. وهكذا فإنّ الشيء نفسه الذي قاده إلى اليأس من معنى وعمق هذه الحياة، يعطيه الآن حقيقته

ورضوخه للمسيحيّة هي تضحيّة"[38] ونتيجة هذه القفزة الغريبة التي يجب ألا تدهشنا. "أنّه يجعل من اللاّجدوى مقياسا العالم الآخر، في حين أنّها ما تبقى من تجربة هذا العالم"[39]. وإنّ هذا الأمر ليفترض أنّ "يجد المؤمن انتصاره في فشله"[40].

وإنّه لممّا يحملنا على أن نستجلي طبيعة هذه العلاقة التي تشكل في آن معا انفصالا عن الإيمان وارتدادا له، ومن هذه الجهة يغدو توضيحه أكثر إيغالا، وهو ما ينساغ لنا إجلاؤه إذ "يستطيع المرء أن يفهم فهما أفضل الطريقة التي ألهمت "كيركغارد" فهو لا يحتفظ بالتعادل بين لا معقوليّة العالم وحنين اللاّجدوى الثائر، وهو لا يحترم العلاقة التي تؤلّف الشعور باللاّجدوى. ولمّا كان واثقا من عدم إمكانية الخلاص من اللامعقول فإنه يريد أن ينقذ نفسه على الأقل من الحنين اليائس الذي يلوح له عقيما خاليا من المضمون"[41].

ولا عجب حينئذ إن ارتأى "كامي وفهم الآن"، "أنّ سيزيف هو البطل اللامجدي وهو كذلك عبر عواطفه بقدر كونه كذلك عبر عذابه واحتقاره الآلهة وكرهه الموت وعاطفته المتحمّسة للحياة أدّت تلك الأمور كلّها إلى ذلك العقاب الرّهيب الذي يكرس فيه الكيان كلّه من أجل تحقيق اللاشيء"[42]. وهكذا وتحت هدي هذا النحو من النظر يستنتج أنّ "الحزن الذي لا حد له أثقل من أن يحتمل وهذه هي ليلة رعبنا وعذابنا"[43].

2/ في أننا نريد أن نكون غير ما نحن عليه:

ولأنّ تفكّره لا يستوي على شأن واحد وذاك من كوامن قلقه ومكابداته، كان "كامي" حريصا على قصد بليغ، إذ شاهد "كامي" العروض التجريبية لـ" الشيطان والرب الرحيم" ولاحظ كيف تبنى "غويتس" – بطل المسرحية – العنف سبيلا لبناء مجتمع صالح خيّر. ومن ثمة وضع "كامي" اللمسات النهائية لنقده المنهجي للعنف السياسي. وختم الفصل قبل الأخير من "المتمرّد" بمناقشة تحريضيّة ضد الوجوديّة، كما عبّر عنها "سارتر" في مسرحيته. والجدير ذكره أنّ "سارتر" في هذه المسرحيّة في سبيله إلى أن يصبح واقعيا سياسيا من نوع جديد يريد أن يطابق مع شروطهم ما كان يعتبره القوى التاريخيّة الوحيدة للتقدم البشري، تماما مثلما كان "كامي" يكرّر رفضه "عبادة التاريخ" مؤكدا ضرورة أن يقف المرء بقدمين راسختين على ساحة الحكم الأخلاقي[44].

وحيث أنّ "كامي" قد انطلق من معادلته الأوليّة التي يساوي فيها بين الشيوعيّة والقتل، فقد استقرأ الثورات من الأفكار ومن حالات الرّوح. إنّه لا يجري أيّ تحليل دقيق للحركات أو الأحداث ولا يرى دورا للحاجات الماديّة أو للقهر، بل يعرض أفكاره بشكل عام وشامل. فيظهر البحث عن العدالة الاجتماعيّة باعتبارها فقط محاولة مستوحاة على نحو ميتافيزيقي لإبدال سلطة المطلق بسلطة العدالة، فضلا عن الإقلال من الحديث عن الكرامة البشرية. ونستطيع أن نلمح قوّة "كامي" وحدوده إذا ما تأمّلنا الفصلين الأوّلين من الكتاب وهما مخصّصان لموضوعين رئيسيين: القتل والثورة. وبصورة مذهلة يبدأ "كامي"، "ثمة جرائم انفعال وجرائم منطق، ولم تتحدد بوضوح بعد الحدود الفاصلة بين الفئتين. ولكن قانون العقوبات يجعل العمد وسبق الإصرار هو المعلم المميز والمقبول.

ونحن نعيش حقبة العمد وسبق الإصرار والجريمة الكاملة. ولم يعد مجرمو عصرنا أطفالا لا حول لهم ولا قوة ممّن لهم أن يدافعوا بأن الحب عذر مقبول لأفعالهم. وإنّما على العكس، هم كبار ناضجون ولديهم أعذارهم الكاملة: فلسفة يمكن

استخدامها لجميع الأغراض وحتى لو لتحويل القتلة إلى قضاة"[45]

فانظر، كيف يقارب "عقوبة الموت" إذ يشير إلى أنّهم لا يتردّدون في تصويرها على أنها ضرورة مؤسفة، أي أنها تضفي طابع الشرعية على القتل، مادامت ضروريّة، وأنّ من المستحسن عدم الكلام عنها مادامت مؤسفة. وبجسارة يؤكد أنه لابد من أن نتناولها ونتكلم عنها بفجاجة. لا حبّا في الفضيحة، ولا بدافع من انحراف في الطبيعة، بل إنّه لا ينبغي أن يغيب عن أبصارنا، ما منه نشمئز، وتلك قدرة امتلكها "كامي" على الإلماع إلى مقتضى، وفكرة تنبغي مساءلتها باعتبارها كذلك، "حين يسهم الصمت أو حيل اللغة في الإبقاء على استغلال يجب أن يصلح أو على تعاسة يمكن أن يخفف من وطأتها، فليس هناك من حلّ آخر إلا الكلام بوضوح وإظهار البذاءة التي تختفي تحت معطف الكلمات"[46].

ولأننا نوّد أن نرافق "كامي" في تساؤلاته نقف عند نواة الصعوبة في هذا الاستفسار الجذري عن "ما الإنسان المتمرد؟ ولا يسعنا هنا إلا التسليم بأنّ "كامي" بإيراده هذا الاستدلال الملتوي، قد بلغ مبلغا بعيدا في الإجابة "إنه إنسان يقول: لا، ولئن رفض فإنّه لا يتخلى، فهو أيضا إنسان يقول: نعم، منذ أول بادرة تصدر عنه"[47]، وإنّه لداع يدعونا إلى الالتفات إلى الوراء على امتداد زمني هو الدهشة التي تتمكن من القارئ قبالة الأثر، وهو ينتقش صيغا جديدة وإن في ضرب من الالتباس والغموض وانطماس الحدود، ما دام "العبد الذي ألف تلقي الأوامر طيلة حياته يرى فجأة أنّ الأمر الجديد الصادر إليه غير مقبول. فما هو فحوى هذه "اللا" ؟ إنها تعني مثلا "أنّ الأمور استمرت أكثر مما يجب" وفي استمراريّة شاهقة البناء مقنعة، يفيض القول معاني مأثورة لامعة تؤشر إلى "أنها مقبولة حتى هذا الحد ومرفوضة فيما بعد" و'أنك غاليت في تصرفك" وتعني أيضا "أنّ هناك حدا يجب أن لا تتخطاه"[48]. ولا يخفى أنّ التأكيد السابق إنّما يسدّ مسدّ الإجابة فـ"هذه "اللا" تؤكد وجود حدّ، و نفس فكرة الحدّ، نجدها في إحساس المتمرّد بأنّ الإنسان الآخر "يبالغ" وأنه يبسط حقه ويجاوز الحد الذي اعتبارا منه يجابهه ويحده حقّ حر. فحركة التمرد تستند إذن في نفس الوقت إلى رفض قاطع لتعد لا يطاق وإلى يقين مبهم بوجود حق صالح وبصورة أصح إلى اعتقاد المتمرد أن "له الحق في أن ..."[49].

ومن مجمل ما تقدم تتضح لنا فائدة مقتضاها أنّه "لابدّ للتمرّد من أن يكون مقترنا بشعور المرء بأنه على حقّ بصورة ما وفي مجال ما وبهذا المعنى يقول العبد المتمرّد نعم ولا في نفس الوقت، فيؤكد وجود الحد ويؤكد في الوقت نفسه كلّ ما يتصوّره ويريد أن يصونه فيما وراء الحدّ، هكذا أثمرت تلك التحليلات ألمع "تأمّلات" مؤولة بطريقة فريدة وبعناد، يبين أنّ في ذاته شيئا ما "يستحق أن ... شيئا ما يتطلّب أن يؤخذ بعين الاعتبار"[50]. وإذ قد تبيّن هذا فإنه يتجلّى حالتئذ "أنه بصورة ما يجابه الأمر الغاشم الصادر إليه بنوع من الحق في أن لا يضطهد إلى أبعد من الحقّ المقبول[51].

ومن شأن هذا أن يلزم بالانتباه إلى أنّه و"إلى جانب النفور من المعتدي الغاشم، هناك أيضا في كلّ تمرّد مشايعة تامّة وفوريّة من الإنسان لقسم معين من ذاته. إنّ الإنسان يدخل إذن بصورة ضمنيّة حكما قيميّا يؤكده وسط المخاطر مهما كان واهي الأساس، حتى هذا الحدّ، كان مخلدا إلى الصمت على الأقل، مستسلما إلى هذا اليأس الذي يقبل فيه بوضع ما حتى لو اعتبر جائرا"[52]. ذلك أن ما يطمح "كامي" أن يضفي عليه صوغا نهائيا فيما يتبع هذا هو أن "الإخلاد إلى الصمت معناه الإيحاء إلى

الآخرين بأنّنا لا نحكم على شيء ولا نرغب في شيء وفي بعض الحالات معناه في الحقيقة أننا لا نرغب في شيء[53] وتلك قرائن تفصح عن استتباعات محجّبة لم يمط اللثام عنها، وليست الصعوبة في إقرارها وتأكيدها وتخريجها وإنما الصعوبة في الوقوف عند مآلاتها واستتباعاتها، فـ"اليأس كالعبث يحكم على كلّ شيء ويرغب في كلّ شيء بشكل عام ولا يحكم على أي شيء ولا يرغب في أيّ شيء بشكل خاص، وإنّ الصمت ليعبر عنه تعبيرا جيدا"[54]. وباستواء الرؤية على هذا النحو أدرك "كامي" أنه "ما أن ينطق فإنه يرغب ويحكم حتى لو قال "لا" إنّ المتمرد بالمعنى الاشتقاقي يبدل موقفه فجأة. لقد كان يسير تحت سوط السيد فإذا به يقف موقف المجابهة إنه يقابل بين ما هو مفضّل وغير مفضل. صحيح أن كل قيمة لا تولّد التمرد، ولكن كل حركة تمرد تستدعي ضمنيا وجود قيمة"[55]. وهكذا يعاد على نحو مستمرّ إعادة إنتاج المأساة، وقد فرضت نفسها كأفق مشؤوم للفكر فـ "التمرد لا ينشأ فقط بالضرورة لدى المضطهد بل قد ينشأ أيضا لدى مشاهدة الاضطهاد الذي يتعرض له شخص آخر، هناك إذن في هذه الحالة توحّد ذاتي في الشخص الآخر"[56].

هنا بالتحديد، يبدأ وجه الافتراض بأن "الانتحارات الاحتجاجية في السجون – تلك التي كان الإرهابيون الروس يلجأون إليها عندما كان رفاقهم يجلدون بالسياط - أكبر دليل على هذه الحركة العظيمة"[57] وإنّه تحت هدي هذا النحو من النظر يصبح بيّنا أنّ المسألة ليست "مسألة إحساس بوحدة المصالح فنحن قد نجد في الحقيقة أنّ الظلم اللاحق بأناس نعتبرهم من أخصامنا ظلما مثيرا"[58].

وجليّ من خلال هذا أنه "هناك فقط توحد ذاتي في المصائر وتحزّب، فالفرد وحده لا يشكل إذن هذه القيمة التي يريد الدفاع عنها. لابد على الأقل من جميع البشر لتشكيلها"[59]. وإذا آثرنا عدم اختزال هذا الشاهد، فلأهميته في بيان وجهة "كامي" التي نقرأها بشيء غير قلق، من القلق، لأننا نفاجأ ونستهجن تركيبها الفوضوي وإحالاتها الغارقة في القدم وغموضها واقتباساتها واستطراداتها، إلاّ أننا سندرك أنّه لمّا لم تكن غاية "كامي" معرفيّة فقط، فإنّ خطته ستتناسب مع الإنصات لـ"صامت" و"خفي" لا ينقال، إذ "في التمرّد يجاوز الإنسان ذاته في الآخرين"[60] ".

ومهما استعصى الأمر فإنّ هذه ارتدّت أمارات دالة على أنه "من وجهة النظر هذه يعتبر التضامن البشري تضامنا ماورائيا بيد أننا لا نقصد في الوقت الحاضر سوى هذا النوع من التضامن الذي ينشأ في حالة الرسوف في الأغلال"[61] وثمة تمييز آخر لا مناص من التنبيه إليه وهو أنه "يمكننا أيضا أن نوضح الوجه الايجابي للقيمة التي يفترضها كلّ تمرّد وذلك بمقارنتها بمفهوم سلبيّ بحت كمفهوم الغلّ كما عرّفه "شيلر". ولئن وطأ "كامي" للموضوع الذي تناوله من جهات عدة – وإن بشيء من التجريد النظري أحيانا – فإنّ ذلك كلّه إنّما كان لغرض تأسيس فضاء يرمي من خلاله إلى محاولة التعريف فـ"الحقيقة أنّ حركة التمرّد هي أكثر من عمليّة مطالبة بالمعنى القوي للكلمة. لقد عرّف "شيلر" الغلّ تعريفا ممتازا، كتسمم ذاتي، كإفراز مشؤوم لعجز مستديم يجري ضمن حيّز مغلق. أمّا التمرّد فيصدّع الكائن ويساعده على مجاوزة ذاته، إنّه يحرّر أمواجا كانت ساكنة فصارت عاتية"[62].

ولا يخفين على الأذهان أنّ أراء "كامي" بشأن التمرد مبثوثة في جلّ ما كتب[63] وليس ما يطرحه هاهنا ببعيد عمّا ورد عند "شيلر" فهو "على حقّ أيضا في أن يقول إنّ التمني يمهر الغل بطابع قوي. ولكنّنا نتمنّى ما لا نملك في حين أن المتمرّد يدافع عن

كيانه. إنّه لا يطالب فقط بما لا يملك أو بما حرم منه. بل يرمي أيضا إلى دفع الآخرين إلى الاعتراف بشيء ما، سبق أن اعترف به هو نفسه في جميع الحالات تقريبا على أنّه أهمّ من الأشياء التي قد يتمناها"[64]. وليس يمكننا التعرّف على هذا إلّا متى أدركنا أنّ "التمرّد ليس بواقعي وفي اعتقاد "شيلر" أيضا أنّ الغلّ يصبح وصوليّة أو حقدا تبعا لنشوئه في نفس قويّة أو ضعيفة ولكنّنا في كلتا الحالتين نريد أن نكون غير ما نحن عليه"[65] وقد استأنف "كامي" التفكير فيما أسلف "شيلر" الوقوف عنده ليستبين له أنّ "الغلّ هو دائما غلّ ضدّ الذات، أمّا التمرّد ففي أوّل حركة تصدر عنه يرفض مسّ كيانه. إنّه يناضل من أجل سلامة جزء من كينونته ولا يسعى إلى التوسع أولا، بل إلى تأكيد الذات"[66]. وهل يكون حينئذ، إنكار ما يبدو منه أنّه يتلذذ سلفا بآلام يتمنّى أن يحس بها من هو موضوع حقده، إلا من قبيل نكران البداهة.

وينحلّ وجه الإشكال، إذ يستقصي "كامي" القول في الأدلّة الدالّة على أنّ "نيتشه" و"شيلر" على حقّ في أنّ يريا دليلا على هذه الحساسيّة في المقطع الذي ينبئ فيه "ترتوليان" قرّاءه أنّ أكبر مصدر لسعادة الأبرار في الفردوس هو منظر الأباطرة الرومان يحترقون في سعير جهنّم. هذه السعادة هي أيضا سعادة أهل الفضيلة والأمانة الذين كانوا يحضرون عمليات الإعدام"[67]. غير أنّ هذا القول ما كان ليغريه لو أنّه لم يكن يشدّد في هذا الموضع على أنّ "التمرّد يكتفي في مبدئه، برفض الذلّ دون أن يطلبه للإنسان الآخر، بل إنّه يرتضي لنفسه بالألم على أن تحترم سلامته ويصان كماله"[68].

من أجل ذلك يجدر بنا إذا ما رمنا بمطلوبنا فوزا أن نشير إلى أن مشكلة التمرد "لا تكتسب معنى إلا داخل المجتمع الغربي وحينئذ قد تسوّل لنا أنفسنا أن نؤكد أنّ هذه المشكلة متعلّقة بنمو الفردانية"[69]. ولقد ضرب "كامي" باليونان مثلا، إذ ارتأى أنّهم "لا يكدّرون شيئا وفي أقصى ما يبلغون من جرأة، يظلون وفيين لهذا الاعتدال الذي سموّا به إلى مرتبة التأليه"[70].

لقد بان ممّا فات أنّ "متمرّدهم لا يثور ضدّ الخلق كلّه بل ضدّ الإله زوس فقط وهو ليس سوى إله من آلهة عدة"[71]. وبالتالي علينا أن نبصر بأنّه "كان في وسع الأبطال الإغريق أن يتمنوا بأن يصبحوا آلهة إنّما في آن واحد مع الآلهة الموجودة سابقا، كانت المسألة آنذاك مسألة ارتقاء في المرتبة"[72]. وما نقوى على بيان أمره أنّه هناك مجال للظنّ في العمق إن "لم أكن فوق القانون فأنا ألعن الملعونين، فذلك الذي لا يستطيع أن يبقى فوق القانون، لابدّ له في الحقيقة من أن يوجد قانونا آخر، أو أن يُصاب بالجنون، وما أن ينكر الإنسان الله ويكف عن الإيمان بالخلود حتى يصبح مسؤولا عن كل ذي حياة . وعن كل ما نذر للتألم من الحياة إذ يولد من الألم، إليه، وحده يرجع أمر إيجاد النظام والقانون[73]. وإذا ما مددنا نظرنا صوب ما آل إليه الحال يتّضح لنا أنّه "حينئذ يبدأ زمان الملعونين والبحث عن المبررات والشوق الخالي من الهدف"[74]

واشتغالا بالتلفّت إلى الغرض الذي هو آخذ في صوغه يوضح "كامي" أنّ "أكثر ما يؤلم القلب ويمزقه تساؤل "نيتشه": أين يمكنني أن أحسّ بأنني في مُقامي[75]؟. إنّ هذا التساؤل إنّما يوضح للتوّ طبيعة الإحراج الذي عناه "كامي" حين وازن بين الحرّية و القلق، فقد "عرف نيتشه وهو المفكّر الحرّ، أنّ حرّية الفكر ليست مجلبة للرّفاه بل هي عظمة تُبتغي وتُنال على فترات فاصلة كبرى، بعد نضال مرهق وعرف أنّ هناك احتمالا كبيرا في أن تتردى إلى ما دون القانون حينما تريد البقاء فوق القانون"[76]

بيد أنّ ذلك إنّما يشير إلى أنّ هذا التلفّت صوب "الفكر الحر" يؤشر إلى أنّه لا يتحرّر حقا إلاّ إذا تجدّدت مهمّاته وتبدّلت رهاناته وأعاد تطويع مآلاته، ما دام "الوجه الأساسيّ في اكتشافه يكمن فيما يلي: إذا لم يكن القانون الخالد هو الحريّة فأحرى بانعدام القانون أن لا يكونها"[77]. فكان مأربه "إذا لم يكن أي شيء صحيحا، وإذا كان العالم بلا قاعدة فلا شيء ممنوع. فلمنع شيء ما، لابد في الحقيقة من قيمة ومن هدف"[78]. وليس أهون وطأة منها أنه، ولأنه، لا شيء مباح في الوقت نفسه، فلابدّ أيضا من قيمة ومن هدف لاصطفاء فعل ما. وإذ يحتوي القول على دلائل فإنّه هو في ذاته ليس دليلا، فـ "سيطرة القانون المطلقة ليست بالحرية. ولكن الانعتاق المطلق ليس بالحرية أيضا. وإذا ما أضيفت كلّ الممكنات إلى بعضها بعضا فإنّها لا تشكّل الحريّة ولكن المستحيل هو عبوديّة. والبلبلة هي أيضا عبودية[79].

ومن جهة أخرى، فإن العدمية ليست إرادة العدم، لأنه من المستحيل أن يوجد خطاب حول لا شيء فليس ذلك "سوى المسار الارتكاسي الشامل، وتراجع فجّ للقوى المريدة، وإنّ كل شهوة للعدم بما هو كذلك، لا تؤدي إلاّ إلى عدميّة منقوصة ومزيّفة، تلك التي لا تعدو أن تكون مبدأ الإبقاء على الحياة الكاذبة والضعيفة والدنيا، وإنّ نفي الحياة هو مبدأ كلّ عدميّة تنحو إلى حياة مرتكسة قد تحيا وتنجو وتنتصر وتصبح معدية"[80]. ومن أسطع ملامح تلك العدميّة عدمية نيتشه من جهة ما هي عدمية "انتصرت على نفسها"[81]، من الداخل، إنّها تدمير نشيط، لما هو ارتكاسي وسلبي فيها، إنها قوة العدم من جهة ما هي انتخاب موجب وفعّال للفكر، وهي عدميّة مكتملة لأنّها جعلت من النفي سلبا للقوى الارتكاسية نفسها"[82].

وتكمن فرادة "نيتشه"، مقارنة بكلّ أسلافه في أنّ التمرّد عنده يؤدّي بوجه ما، إلى تمجيد الشرّ، إلاّ أنّ التحديد البدئي يؤشّر إلى أنّ الشرّ عنده "لم يعد عمليّة ثأر بل يقبل على أنّه أحد وجوه الخير الممكنة وبشكل أوثق يقبل على أنّه قدر، إنّه إذن يؤخذ كي يتجاوز"[83]. وإذا كان لـ"نيتشه" ما يسحر ويفتن، فقرنه قرنا حميما، بين الشجاعة والعقل "وهذا ما كان يسمّيه بـ"القوة"[84] ولكنّهم قلبوا باسمه الشجاعة ضدّ العقل وهذه المزيّة التي كانت حقا مزيته الخاصة تحوّلت إلى عكسها: العنف المحروم من البصيرة، وخلط الحرّية بالعزلة بموجب قانون فكر شامخ. ولكن "عزلته العميقة"، قد تبدّدت في الحشود الآليّة التي زحفت على أروبا"[85].

لقد حاول دفع البحث – وجعلها رسما حيا وبليغا – إلى ما وراء المجازات فـ"هذا المدافع عن الذوق الكلاسيكي، هذا النبيل الذي عرف أن يقول أنّ النبل يكمن في ممارسة الفضيلة دون التساؤل عن السبب وإنّه من الواجب علينا أن نشكّ في الإنسان الذي يحتاج إلى أسباب كي يبقى شريفا. هذا الشغف بالاستقامة[86]، إنما يؤكد أن "هذه الاستقامة التي أصبحت غريزة، هوى" . تماما ما أتينا على إبرازه و أنّ هذا الخادم العنيد، لمنتهى إنصاف العقل السامي الذي يعتبر التعصّب أعدى أعدائه"[87].

إنّ مسلّمة العمل الضمنيّة في ما يذهب إليه "كامي" في خصوص "نيتشه" هي انزياحات ودلالات نهتدي بها فلا عجب أن "نعتْه بلادُه بعد انقضاء ثلاثة وثلاثين عاما على وفاته، معلما للكذب والعنف، ونفّرت النفوس من مفاهيم ومزايا جعلت منها تضحيته أشياء رائعة. وإذا ما استثنينا "ماركس" فلا مثيل لمغامرة نيتشه في تاريخ العقل. ومهما حاولنا فلن نتمكن من إصلاح ما لحق به من ظلم. وإنّنا لنعرف في التاريخ فلسفات قد أوّلت وارتكبت بحقها

الخيانة، ليس من شك، لقد صرخ "وجداني ووجدانكم لم يعودا نفس الوجدان"[88].

إلا أنّ "الإنسان المتمرّد" يغير بؤرة الاهتمام. فلقد تشوّش العقل البشريّ بسبب "معسكرات الاستعباد المقامة تحت أعلام الحريّة والمذابح التي يجري تبريرها بدافع حبّ البشريّة أو النزوع إلى ما هو خارق للبشريّة" والشبيهان الأولان إشارة إلى الشيوعيّة، بينما الثالث إشارة إلى النازيّة. ويكف عن الإشارة إلى النازية بعد ذلك في المتن -إذ كانت في النهاية منظومة "إرهاب لاعقلاني"- وليست أبدا ما يهم "كامي"، إذ "الجريمة العقلانية" التي يهتم ببحثها فعلا، لا يرتكبها الرأسماليون أو الديمقراطيون أو الاستعماريون أو الإمبرياليون أو النازيون، وإنّما يرتكبها الشيوعيون. ولكن على الرغم من أنّ "كامي" كتب ضدّ عنف النازي، إلّا أنّه لم يتعرّض لموضوع المحرقة[89]. وقد اقترب "سارتر" أكثر من "الاتحاد السوفياتي" وكره "كامي" "الروس" على الرّغم من أنّه لم يكن يحب "الولايات المتحدة"[90]. وبالتالي كان ذاك القرار الصارم الذي لا يهتز.

وعلى الرغم من أن "كامي" كان الصوت الوحيد الذي احتجّ ضدّ "هيروشيما" إلاّ أنّه لا يسأل الآن كيف حدثت. وعلى الرّغم من أنّه بعد أحداث مدينة "سطيف" الجزائريّة كان واحدا من بين قليلين اتهموا الاستعمار الفرنسي، إلا أنّه الآن لا يأتي على ذكرها إلاّ في صورة هامش في أسفل الصفحة. ولنا أن نسأل في دهشة كيف تسنّى لـ"كامي" أن يركّز اهتمامه فقط على عنف الشيوعيّة ونحن في خضمّ الحرب الاستعماريّة الفرنسيّة في "فيتنام". وهو قد عرف -قبل جميع الناس- أنّ صراعا مريرا سوف يشتعل قريبا على أرض الجزائر؟

إنّه لمن عجب أن "كامي" راغب وقادر بقوة على تناول مسألة القتل. ولكن أعمته الأيديولوجيا. لقد فصل الشيوعية عن شرور القرن الأخرى وصبّ جام غضبه عليها هي وحدها[91].

وكان "كامي" مناهضا لاستقلال الجزائر، فقد تخلى عن مناصرة القضية الجزائرية، لأنّ الإنسان ليس إلاّ ما هو عليه في ذاته، في حين كان "سارتر" يشتري الأسلحة لفائدة جبهة التحرير الجزائرية. الأوّل ولد بالجزائر وتربّى على أنّ الجزائر أرض فرنسيّة[92] أمّا الثاني فقد ولد بفرنسا وتربّى على فكرة أنّ الجزائر مستعمرة فرنسيّة.

هكذا تبلورت القطيعة يسيرا يسيرا، وتجسّد ما كان يظهر على أنّه إرهاصات جفوة مؤقتة، يؤسّس لتباعد لم يكن ليفاجئ المتتبّع لأطواره. فما فتئت كلمات "سارتر" تطنّ في أذنيه وهو عاجز عن الكف عن الردّ عليها وظلّ ينسج الردّ نقطة بعد نقطة: ويتّجه إلى "سارتر" مباشرة "أولئك الذين يبقون على براءتهم ويعلنون أنّ جميع الناس وهذا العالم المروع مسؤولون عن شرور عصرنا، إنّهم يريدون إنقاذ البشريّة وهم أخيرا، من يوم إلى لآخر قادرون فقط على محاولة إهانتها والإنقاص من قدرتها"[93].

في هذا المستوى بالذّات علينا الوقوف عند ما هو غامض من علاقة "سارتر- كامي، وشاق وثقيل، فقد بدأت علاقة سارتر – كامي، مع اكتشافهما الحماسي لكتب كلّ منهما الصادرة في باكر حياتهما الفكريّة، وأفضى الاكتشاف إلى صداقة مباشرة. وأصبحا أشهر كتّاب فرنسا على الإطلاق مع تحوّل الوجوديّة عقب الحرب إلى حالة من الهوس الثقافي[94]. ورغم أنه حيل بيننا وبين رؤية ما حدث بين سارتر- كامي، إلاّ أنّ النظر إليها ممكن من خلال عيون أخرى مشايعة. فكتابات "سيمون دي بوفوار" رفيقة حياة "سارتر"، نراها لا تكاد تذكر "كامي" من دون أن تصدر حكما عليه: "طاغية صغير" في مجلّة "كومبا" هذا رجل استسلم لثورات غضب نظريّة

و"نزعة أخلاقيّة" ونظرا لعجزه عن التوفيق أصبح بطلا يزداد تشدّدا للدفاع عن قيم البرجوازيّة"[95].

ولا ريب أنّ هذا النزاع قد أثّر بقوة في "كامي" إذ ألزمه الصمت، كأنّ سحابة غشيته خلال سنواته الأخيرة، وكشف عن شعور بالألم وإحساس بالخيانة بل وبالخجل، إزاء ما عاناه من إذلال عام علني[96]." فسارتر" كان يقول، أن "كامي" كان آخر أصدقائي الفضلاء، بل قد سلخ "سارتر"، "كامي" بأشد الكلمات مساسا بشخصه: "إنّ جمعك بين تصوّرات كئيبة وموقف هشّ حال دائما دون الناس واطلاعك على الحقيقة من دون تجميل أو موارية. والنتيجة أنك أصبحت ضحية زهو أخرق يخفي مشكلاتك التي تطوي عليها صدرك". وأخذ يشرح بذكاء وخبث معاداة "كامي" للشيوعيّة، وأطلق "سارتر" لنفسه العنان بشكل محسوب وقام بدور مبهر ومثير للقلق[97]. ومن أجل أن نتعرّف إلى ما احتجب عنا من "حقائق" لابد أن ندرك أنّ "كامي" إنّما كان يكافح من أجل مبادئ عظيمة. واعتاد أن يرفض الأعمال التفصيليّة التي ألزم "سارتر" بها نفسه.

وفي كلمات لا سبيل إلى نسيانها يصدح "سارتر" في غصّة وارتباك ولا مبالاة عميقة تخترق نياط قلبه: "عزيزي كامي: لم تكن صداقتنا سهلة يسيرة، بيد أنّني سأفقدها". كلمات شخصية جدا، لكنّها عامّة للغاية أصيلة جدا، من جهة ما هي تشير إلى نقطتي تحول: إحداهما علاقة شخصية والثانية حقبة تاريخيّة. فقد بلغت الصداقة بين "ألبير كامي" و"جان بول سارتر" ذروتها. إلا أنّ كلاّ منهما أصبح الرائد الأخلاقي والفكري للموقف الذي التزم به[98].

فأيّ حزن على أجيال بلا "معلّمين"! فليس معلّمونا هم الأساتذة العموميون فحسب، على ما بنا من حاجة إلى أساتذة. إذ حين نبلغ سنّ الرجال، يكون معلّمونا أولئك الذين يفرضون علينا جدّة جذريّة، أولئك الذين يعرفون كيف يخترعون تقنية فنّية أو أدبيّة ويجدون طرق التفكير المناسبة لحداثتنا؟[99]

خاتمة:

إلاّ أننا سنصطدم وسنرتاب ونرتبك إذ نجد تناقضا واضحا ومذهلا بين مقال "سارتر" عن "ميرلوبنتي"، الذي اعتبره معلّمه السياسيّ، وبين كلمة تأبين" ألبير كامي": إنّه يبدي احتراما طوعيا لـ "ميرلوبنتي" كمفكّر: "أنا صديقك وأريد أن أبقى كذلك"، إلاّ أن الأمر يختلف في قطيعة "سارتر" مع "كامي" فقد ردّ "المجادل المخيف"، بخشونة شديدة على "كامي" وهو ما كان وراء تصدّع العلاقة، مع أنّ "سارتر" يقول: "القطيعة لم تمنعني من التفكير فيه"[100]، يتفاداه أم يجاريه ؟ ولكنّه- "كامي"- استسلم ، مع ذلك، لما اعتبره سرّ الزمن، أعني أن الكاتب لابد أن يتحمل الإساءة إليه "في صمت: عليك أن تعوّد نفسك تقبّل إهانة من تابع من توابع الأدب أو الحرب دون أن يدفعك هذا إلى الإحجام[101].

الهوامش والإحالات:

[1] انظر، محمد الشيخ، المثقف والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1991، ص 65 - 66.

فكم كان حضور "هيدغر" جليا في وجودية "سارتر" وبخاصة فهمه للكائن، وعلاقته بالموت والمشروع. وإن كان "سارتر" أعفى نفسه من الإحالة على "هيدغر" فلأنه استوعب وهضم وتمثل واستدمج أفكار معلمه. كما أنه لا يخفى على العين الباصرة أن "فوكو" و"دلوز" إنما سقطا سهوا من معطف "نيتشه"، كما أن "التويسر" شديد العودة إلى "ماركس" من أجل إحياء نصوصه. بل قل إعادة قراءتها.

[2] انظر، عبدالسلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، – الدار البيضاء، 1991، ص 9.

Foucault, Michel, L'ordre du discours, Gallimard, Paris, 1971, p 74.

[3] أيضا يتعين أن نشير إلى أن "سارتر" كان محل إجلال في ألمانيا فقد بدا لهم كتلميذ لـ "هيدغر"، لحظة لم يكن بوسع "هيدغر" أن يكون رفيق طريق ولا حتى رفيق فكر بالنسبة لجيل ما بعد الحرب. في إشارة إلى العلاقة - الفضيحة: "هيدغر والنازية "كما يسميها "فارياس"، وإضفاء الشرعية الفلسفية والنظرية على النازية. إنها غمزات تؤكد تورطه وتواطئه (=دون الانتباه إلى خطاب الجامعة) ويعتقد الألمان لحظتئذ أن "سارتر" بالمقابل ظل مخلصا لـ "هيدغر" الأول ، فقد كان يجسد إذن وجودية ذات أيد نظيفة كما وضح "مانغريد فرانك". لقد كان "سارتر" بهذا المعنى نبرة جديدة بشكل جذري. (والمسألة فيها التباسات).

انظر، فليب فورجيه، حوار التأويل بين الفكرين الألماني والفرنسي، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، العدد الرابع ، خريف 1988.ص 135.

[4] المرجع نفسه.

[5] انظر، عبدالسلام بنعبدالعالي، بين – بين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1996 ص 35.

[6] انظر، سارتر المتعدد، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد 40 – 41، 2006، ص 3.

[7] انظر، جيل دلوز، كان معلمي، ترجمة فتحي المسكيني، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، سارتر المتعدد، عدد 40- 41، 2006. (سارتر كان معلمي، جيل دلوز، 1964، نُشر هذا المقال لأول مرة في مجلة Arts, 28 novembre 1964, p8 – 9. وقد كتبه "دلوز" بعد مضيّ شهر من رفض "سارتر" جائزة نوبل وهو منشور الآن في:

Gilles Deleuze, L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974 (Paris : Les éditions de Minuit, 2002) pp. 109-113).

[8] انظر، جان بول سارتر، الكينونة والعدم، بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، ترجمة نقولا متيني، مراجعة عبدالعزيز العيادي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2009، ص 25 – 26.

Sartre, Jean – Paul, L'Etre et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique, Ed, Gallimard, 1943.

[9] انظر، جان بول سارتر، الكينونة والعدم، بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، (المصدر نفسه)، ص 25 – 26.

[10] انظر، جان بول سارتر، الكينونة والعدم، بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، (المصدر نفسه)، ص 25 – 26.

[11] الكينونة والعدم، (المصدر نفسه)، ص 41.

[12] انظر، جان بول سارتر، الكينونة والعدم، بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، (المصدر نفسه)، ص 46 .

[13] انظر، جان بول سارتر، الكينونة والعدم، بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، ص 46 .

[14] انظر،جان بول سارتر، الكينونة والعدم، بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، (مصدر مذكور)، ص 46 .

[15] انظر،جان بول سارتر، الكينونة والعدم، بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، (المصدر نفسه)، ص 46 .

[16] انظر،جان بول سارتر، الكينونة والعدم، بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، (المصدر نفسه)، ص 46 .

[17] انظر، فتحي المسكيني، "سارتر المتعدد"، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد 40 / 41 ، 2006، ص 4.

[18] انظر، جان بول سارتر، الكينونة والعدم، بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية،(مصدر مذكور)، ص 46 .

[19] انظر، جان بول سارتر، الكينونة والعدم، بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية،(المصدر نفسه)، ص 46 .

[20] انظر، جان بول سارتر، الكينونة والعدم، بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، (المصدر نفسه)، ص 46.

[21] انظر، جان بول سارتر، الكينونة والعدم، بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، (مصدر مذكور)، ص 46.

[22] انظر، جان بول سارتر، الكينونة والعدم، بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية،(المصدر نفسه)، ص 46.

[23] انظر، جان بول سارتر، الكينونة والعدم، بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، (المصدر نفسه)، ص 46.

[24] انظر، جان بول سارتر، الكينونة والعدم، بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، (المصدر نفسه)، ص 46.

[25] انظر، جان بول سارتر، الكينونة والعدم، بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية، (المصدر نفسه)، ص 46.

[26] انظر، ألبير كامي، أسطورة سيزيف نقله إلى العربية أنيس زكي حسين، منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت، ص 33.

Albert. Camus, Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde, Paris, Gallimard, 1981.

[27] انظر، ألبير كامي، أسطورة سيزيف،(المصدر نفسه)، ص 33.

Albert. Camus, Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde, Paris, Gallimard, 1981.

[28] انظر، ألبير كامي، أسطورة سيزيف، ص 33.

[29] انظر، ألبير كامي، أسطورة سيزيف، (المصدر نفسه)، ص 33.

[30] انظر، ألبير كامي، أسطورة سيزيف، (المصدر نفسه)، ص 34.

[31] انظر، ألبير كامي، أسطورة سيزيف، (المصدر نفسه)، ص 34.

[32] انظر، ألبير كامي، أسطورة سيزيف، (المصدر نفسه)، ص 34.

33 Soeren Kierkegaard, Crainte et Tremblement, Lyrique – dialectique par Johannes de Silentio, Traduit du danois par P. H . Tisseau . Introduction de Jean Wahl, Aubier – Montaigne, Paris, 1952.

[34] انظر، ألبير كامي، أسطورة سيزيف، (المصدر نفسه)، ص 34.

[35] انظر، ألبير كامي، أسطورة سيزيف، (مصدر مذكور)، ص 40.

[36] انظر، ألبير كامي، أسطورة سيزيف، (المصدر نفسه)، ص 43.،

[37] انظر، ألبير كامي، أسطورة سيزيف، (المصدر نفسه)، ص 47.

[38] انظر، ألبير كامي، أسطورة سيزيف، (المصدر نفسه)، ص 47.

"يضع كيركغارد هوة مثيرة بين الإنسان الحديث أو الإنسان / الذات وبين قصة إبراهيم، من جهة أنه لم يعد ممكنا له أن يراه أو أن يكون شاهدا على الحدث ومن جهة أن التفكير المحض أو المعرفة أو التفسير الصحيح بوساطة مفاهيم جامدة صورية لن يكون أمرا حاسما هنا. إن ما يقترحه كيركغارد هو مفاهيم متحركة، إلهامات لها حياتها الخاصة، تتعدد حتى تعثر على تحولات الذات التي تجعل الإيمان ممكنا"

انظر، فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة، مباحث في فلسفة الدين، مؤمنون بلا حدود، ط1، بيروت، 2018، ص 160.

Philipe Chevalier, Abraham et le commandement de l'amour chez Kierkegaard, in Archives de Philosophie 2004 / 2, pp 321 – 335.

[39] انظر، ألبير كامي، أسطورة سيزيف، (المصدر نفسه)، ص 47.

[40] انظر، ألبير كامي، أسطورة سيزيف، ص 47.

[41] انظر، ألبير كامي، أسطورة سيزيف،(المصدر نفسه)، ص 47.

لا ينفصل الإيمان المستحيل عن تجربة القلق، تجربة حيث يلتقي ما هو أخلاقي وما هو ديني دون أن يرى أحدهما الآخر: "فمن وجهة نظر أخلاقية، يعبّر سلوك إبراهيم عن نفسه بالقول إنّه أراد أن يقتل إسحاق ومن وجهة نظر دينية أنه أراد أن يضحي به قربانا، إنه في صلب هذا التناقض يكمن القلق الذي يدفع على الأرق والذي من دونه لن يكون إبراهيم الإنسان الذي كان"

Soeren Kierkegaard, Crainte et Tremblement, Lyrique – dialectique par Johannes de Silentio, Traduit du danois par P. H . Tisseau . Introduction de Jean Wahl, Aubier – Montaigne, Paris, 1952.

(را، فتحي المسكيني، الإيمان الحر، مرجع مذكور، ص 166)

[42] انظر، ألبير كامي، أسطورة سيزيف، (المصدر نفسه)، ص 139.

[43] انظر، ألبير كامي، أسطورة سيزيف (مصدر مذكور)، ص 141.

[44] انظر، رونالد أرونسون، كامي وسارتر، (مرجع مذكور) ص 152.

[45] (مرجع مذكور)، ص 163. انظر، رونالد أرونسون، كامي وسارتر

[46] انظر، ألبير كامو، المقصلة، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1979، ص 11- 12.

[47] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (مصدر مذكور)، ص 18.

Albert. Camus, L'Homme révolté, Paris, Gallimard, 1987.

[48] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص18.

[49] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص18.

[50] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 18.

[51] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص18.

[52] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (مصدر مذكور)، ص19.

[53] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 19.

[54] أنظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 19.

[55] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 19.

"شأن المرء أن يعيش دوما من جديد ساعته الذهبية وأن ينتصر ومن ثمة أن ينتصب هناك كما ولد غير قابل للانكسار متوترا متأهبا للجديد للأمر الأعسر والأبعد كما قوس لا تزيدها الشدّة إلا انتصابا.

فريدريتش نيتشه، في جنبالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010، ص 66 (المقالة الأولى 12- الخير والشر).

F. Nietzsche, Généalogie de la morale, trad, Henri Albert, Paris, 1980.

[56] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 22.

[57] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 22.

[58] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 23.

[59] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص23

[60] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 23.

[61] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (مصدر مذكور)، ص 23.

[62] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 23.

[63] "هو ليس متيقنا حتى مما إذا كان حيا ما دام يحيا كميت، أما أنا فكنت أبدو صفر اليدين بيد أني كنت متيقنا من نفسي، متيقنا من كل شيء أكثر تيقنا منه متيقنا من حياتي (...) قمت بهذا ولم أقم بذاك، لم أفعل أشياء في حين فعلت أخرى"
انظر، ألبير كامي، الغريب، ترجمة محمد آيت حنا، منشورات الجمل، بغداد – بيروت، 2014، ص 139.
Albert Camus, L'étranger, Gallimard, 1942.

[64] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (مصدر مذكور)، ص 23.

[65] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 23.

[66] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 23.

[67] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (مصدر مذكور)، ص 23.

[68] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، ص 24.

[69] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 27.

[70] (المصدر نفسه)، ص 37 انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد

[71] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 37.

[72] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 43.

[73] ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 92.

[74] ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 92.

[75] يمكن لفت الانتباه إلى أن العدمية تعني بالتحديد شكلا من المرض أو الانحطاط الخاص بالحضارة الأوربية في طور من تاريخها هو طور موت الإله"، وتقهقر القيم ، فعن المعنى الأول تراجع كل معنى أنطولوجي للحقيقة وعن الثاني ارتكس كل طمع في تأسيس عالم المثال. إنها تدل بعمق على "أفول أصنام" الإنسان الكلاسيكي دفعة واحدة مثل الإله والحقيقة والعقل والفضيلة والخير... الخ (را، فتحي المسكيني، فلسفة النوابت، دار الطليعة، بيروت، ط1 1997، ص 35.

F. Nietzsche, Le Gai Savoir, 343, Trad., P. Klossowski, Paris, Club Français du livre, coll, 10/ 181957, pp 335- 337.

F. Nietzsche, Par de la le bien et le mal, trad, Cornéliers Heim, Paris, Gallimard, 1971, pp 141-148.

F. Nietzsche, Crépuscule des idoles, trad, Henri Albert, Paris, Flammarion, 1985, pp 95 – 96.

[76] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (مصدر مذكور)، ص 92.

[77] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 92.

[78] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 92.

[79] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 92.

[80] F. Nietzsche, Généalogie de la morale, Op. cit.

(را، فتحي المسكيني، فلسفة النوابت، ص 35 – مرجع مذكور -)

[81] G. Deleuze, Nietzsche et la philosophie, Paris, PUF , 1962, p 80.

[82] انظر، فتحي المسكيني، قلسفة النوابت، (مرجع مذكور)، ص 35.

[83] ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 97.

[84] "إن الفرق بين "القوة" و"الاقتدار" و"السلطة" و"السلطان" في تأمين معنى die Macht لن يتبين لنا ولن تتأكد وجاهته إلا بقدر ما نأخذ مأخذ الجد أن اللغة هي تشريع وليست مجرد أداة للاستخدام إنها تشريع تارة من صنع "النبلاء" وطورا من صنع "الأخساء"، في المرة الأولى هي "اقتدار" أما في المرة الثانية فهي مجرد "قوة"، وأما في المرات التي لا تتعلق بالنمط البشري بل بأدوات بقائه المدني فهي "سلطة" أو "سلطان" أو "شوكة" أو "عنف" ... ويبدو لنا أن نيتشه قد استعمل لفظة Macht في مختلف هذه المعاني بحسب المقام الذي يفكر فيه"
(را، فريدريش نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، ص 25 - مرجع مذكور -).

[85] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 97.

[86] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد،(المصدر نفسه)، ص97 ،

[87] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (مصدر مذكور)، ص 98.

[88] انظر، ألبير كامي، الإنسان المتمرد، (المصدر نفسه)، ص 98 .
إلا أن "نيتشه" لم يخترع "العدمية" كما يتصور ألبير كامي، بل هي محصّلة قيمية وأنطولوجية للقرن التاسع عشر في مخاضه العنيد، في هامش "الأنا" الأروبي الذي شهد تقهقر "الأصنام" الكلاسيكية – عقل، إله، حقيقة ... – ولم يستعض عنها إلا بـ"السأم" (شوبنهاور) والقلق (كيركغارد) والشر (بودلير) والفوضى (باكونين) ... أما منهجيا – وذلك أمر ليس بهيّن – فإن صاحب الدراسة قد استعاض عن نصوص نيتشه نفسه (ص 272) بنيتشه مشوّه، من قبل مؤرخ فلسفة فرنسي من الدرجة الثانية (شوفاليه)، مختزل في مفكر "فرداني" ولا أخلاقوي، شبه نازي، ملحد، فجّ منعزل، لذّته هدم القيم اعتباطا، فما أحوجنا إلى قراءة الفلاسفة أنفسهم" (را، فتحي المسكيني، فلسفة النوابت، - مرجع مذكور -ص 34- الهامش -)

[89] انظر، رونالد أرونسون، كامي وسارتر، (مرجع مذكور)، ص164.
Ronald Aronson, Camus Sartre, The Story of a Friendship and the Quarrel That Ended it, Op cit.

[90] انظر، رونالد أرونسون، كامي وسارتر، (المرجع نفسه)

[91] انظر ، رونالد أرونسون، كامي وسارتر(مرجع مذكور) ص215..

[92] انظر، ادوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط3، 2004، ص 234.

[93] انظر ، رونالد أرونسون، كامي وسارتر(مرجع مذكور)، ص214..

[94] انظر، رونالد أرونسون، كامي وسارتر، (المرجع نفسه)، ص 9.

Ronald Aronson, Camus Sartre, The Story of a Friendship and the Quarrel That Ended it, Op. cit.

[95] المرجع نفسه، ص 11.

[96] المرجع نفسه، ص 12.

[97] المرجع نفسه، ص 196.

[98] انظر، رونالد أرونسون، كامي وسارتر(مرجع مذكور) ص 7.

[99] انظر، جيل دلوز، كان معلمي، ترجمة فتحي المسكيني، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، سارتر المتعدد، عدد 40- 41، 2006. (سارتر كان معلمي، جيل دلوز، 1964، نُشر هذا المقال لأول مرة في مجلة Arts, 28 novembre 1964, p8 – 9. وقد كتبه "دلوز" بعد مضيّ شهر من رفض "سارتر" جائزة نوبل وهو منشور الآن في:

Gilles Deleuze, L’île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974 (Paris : Les éditions de Minuit, 2002) pp. 109-113).

[100] انظر، رونالد أرونسون، كامي وسارتر، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2006 ص217.

Ronald Aronson, Camus Sartre, The Story of a Friendship and the Quarrel That Ended it, The University of Chicago Press, Chicago and London.

[101] انظر، رونالد أرونسون، كامي وسارتر، (مرجع مذكور) ص 216.