

رضا حسيني

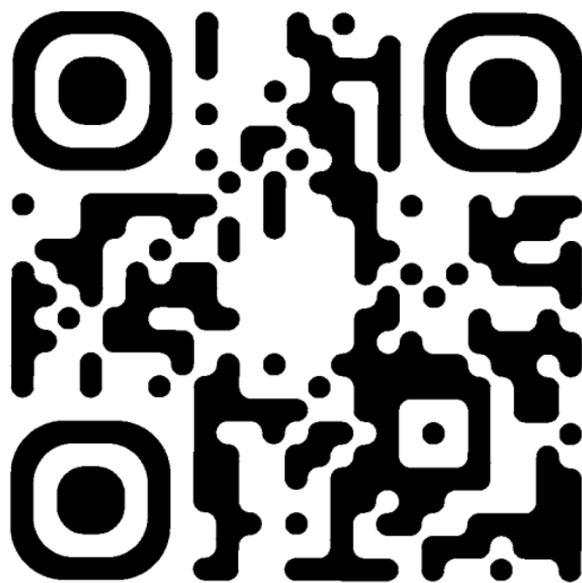
فَتَعِدُّنَا بِأَنْ وَالْمَعْنَى فِي الْحَيَاةِ

في البحث عن الصوت الإنساني

مكتبة

ترجمة
مروان محمود





سجل في مكتبة

اضغط الصفحة

SCAN QR

فَتَعْنِشَتَانِ
وَالْمَعْنَى فِي الْحَيَاةِ

في البحث عن الصوت الإنساني

فتغنشتاين والمعنى في الحياة
في البحث عن الصوت الإنساني

رضا حسيني

ترجمة: مروان محمود

Wittgenstein and Meaning in Life

In Search of the Human Voice

By Reza Hosseini

Translated by Marwan Mahmoud

الطبعة الأولى: يناير - كانون الثاني، 2025 (1000 نسخة)

تمت ترجمة ونشر هذا الكتاب فتغنشتاين والمعنى في الحياة، بالاتفاق مع سبرنغر نيتشر، هيدلبرغ - ألمانيا.

This Book *Wittgenstein and Meaning in Life* was translated & published under agreement with Springer Nature, Heidelberg - Germany.

First published in English under the title *Wittgenstein and Meaning in Life; In Search of the Human Voice* by R. Hosseini, edition: 1

Copyright©Palgrave Macmillan, a division of Macmillan Publishers Limited, 2015 *
This edition has been translated and published under licence from Springer Nature Limited.

Springer Nature Limited takes no responsibility and shall not be made liable for the accuracy of the translation.

Arabic translation copyright@Dar Al-Rafidain2023

مكتبة
t.me/soramnqraa



بغداد - العراق / شارع المتنبى عمارة الكاهجي

تلفون: +96477114440520 / +9647811005860

● www.daralrafidain.com

● info@daralrafidain.com

● daralrafidain@yahoo.com

● Dar ALRafidain دار الرافدين

● daralrafidain

● dar.alrafidain

● dar_alrafidain

● daralrafidain دار الرافدين

تنبيه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبر عن رأي كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 9922 - 721 - 64 - 4

رضا حسيني

مكتبة

t.me/soramnqraa

فَتَخَذِشْتَايِنْ وَالْمَعْنَى فِي الْحَيَاةِ

في البحث عن الصوت الإنساني

ترجمة:

مروان محمود



www.daralrafidain.com

الفهرس

7	إهداء المؤلف (رضا حسيني):
9	مقدمة المترجم
10	ملاحظات المترجم
13	إقرار بالفضل
19	مقدمة
19	سؤال البحث
26	توضيح المشروع
31	عرض عام لفصول الكتاب
39	الفصل الأول: كتاب الوقائع، كتاب القيم
39	مقدمة
42	في تسويغ مشنوية الواقعة/ القيمة
46	تصوّر التراكتاتوس لـ «معنى الحياة»
51	الأخلاق بوصفها بحثًا في معنى الحياة
59	الفصل الثاني: حدود التسويغ
59	مقدمة
60	النزعة فوق الطبيعية
78	الطبيعية
89	عدم إمكانية العيش بفلسفة التراكتاتوس حول الحياة
99	الفصل الثالث: رؤية - الجوانب ومعنى الحياة
99	مقدمة
100	رؤية - الجوانب وعمى - الجوانب
107	التمييز بين الموقف /attitude /الرأي opinion
110	رؤية - الجوانب ومعنى الحياة

116	الطرق الدينية في رؤية العالم
125	اعتراضات وتوضيحات
133	الفصل الرابع: في الدفاع عن العادي
134	مقدمة
136	ماركوارد والتصورات المتضخمة للمعنى
142	المعنى العظيم ضد المعنى العادي
146	ليفي: عن «الزهد Downshifting ومعنى الحياة»
151	الخصوصية والحالة المحيرة لبول غوغان Paul Gauguin
155	الخَيْرَ والحق والجميل
158	خاتمة
161	الفصل الخامس: عن الانفصال أو في سبب عدم تحقق التاجر من تفاحاته
162	مقدمة
164	الشك في مجرى الحياة
173	في اليقين ومعنى الحياة
183	ناغل، السخرية irony وحدودها
194	الخلفية المتشائمة للنزعة الذاتية عند تايلور
203	اللامبالاة والخوف والفشل: فتغنشتاين وروزنفايغ وكافيل والشكوك الفلسفية
214	خاتمة
217	الفصل السادس: الصوت الإنساني: الطبيعة الاعترافية للبحث في معنى الحياة
217	مقدمة
219	نحو السؤال
237	اعتراضات وتوضيحات
241	دراسة حالة: تشاندلر الصغير ضد العالم
249	محادثات فتغنشتاين الخاصة
266	في هاوية abyss الحياة
268	خاتمة
277	ثبت المصطلحات
293	البيلوغرافيا

إهداء المؤلف (رضا حسيني):

إلى أبي

لا تبحث عن أي شيء وراء الظواهر؛ فإنها، الظواهر نفسها، هي النظرية.

يوهان غوته

مكتبة

t.me/soramnqraa

مقدمة المترجم

«كثيراً ما أشعر بوجود شيء في داخلي يشبه الورم؛ إذا ذاب، سأبكي أو سأجد الكلمات المناسبة (أو ربما حتى اللحن المناسب). لكن أشعر بأن هذا الشيء (هل هو القلب؟)، في حالتي، مثل الجلد ولا يمكن أن يذوب. أم أن الأمر يعني فقط أنني جبان للغاية، بحيث لا أسمح للحرارة أن ترتفع على نحو كافٍ؟».

- فتغنشتاين، مذكرات كودر Koder Diaries

«انظر إلى معاناة الناس، الجسدية والعقلية، فهذا الأمر في متناول يدك، ويجب أن يكون هذا علاجاً جيداً لمشاكلك. انظر، بعناية، إلى المرضى بوصفهم بشرًا في ورطة، واستمتع بالفرصة المتاحة لك لقول «مساء الخير!» للعديد من الأشخاص. هذه وحدها نعمة من السماء يحسدك عليها كثير من الناس. أعتقد أنك لا تنظر إلى وجوه الناس بعناية كافية».

- فتغنشتاين، رسالة إلى دروري

اخترت ترجمة هذا الكتاب لتمييز مناقشة رضا حسيني، في دراسته هذه، لأسئلة وقضايا استحوذت على تفكيري لفترة من الزمن، وهي بحاجة إلى مزيد من النقاش والبحث والتفكير بالنسبة لي؛ كدارس للفلسفة أو كإنسان في الحياة. كما وجدت هذا الكتاب مختلفاً عن الدراسات الفلسفية المترجمة أو المؤلفة حول معنى الحياة في اللغة العربية، لذا

أعتقد أنه سيقدم آفاقًا جديدة للقراء والباحثين في هذه القضايا. صدرت في السنوات الأخيرة عدة ترجمات ومؤلفات عن عدة موضوعات، في سياقات مختلفة، تخص فلسفة فتغنشتاين؛ تناقش هذه الدراسة موضوعًا جديدًا ومختلفًا عن باقي الأعمال المتوفرة في اللغة العربية عن فتغنشتاين وفلسفته، وهذا مهم من حيث تنوع واختلاف الترجمات والمؤلفات العربية حول هذا الفيلسوف، وتعدد المقاربات والرؤى.

لا تحتاج إلى أن تكون دارسًا للفلسفة أو متخصصًا فيها حتى تقرأ هذا الكتاب، لأن المسائل التي يناقشها قد تفرضها الحياة على أي إنسان، ولأن رضا حسيني يريد أن يفكر معنا في هذه المسائل خارج قاعة المحاضرات الفلسفية؛ يهدف رضا حسيني في كتابه إلى إخراجنا من «غرفة الندوة الدراسية الفلسفية»، لشاركه رحلة في البحث عن الصوت الإنساني، صوتنا الإنساني.

هذا الكتاب هو ثالث ترجمة ضمن مشروع لودفيغ فتغنشتاين، بعد في اليقين (2020) وملاحظات في الألوان (2024)، الذي أعمل عليه مع دار الرافدين. يهدف هذا المشروع إلى ترجمة مجموعة من أعمال لودفيغ فتغنشتاين، من ضمنها: الثقافة والقيمة وملاحظات في فلسفة علم النفس، والعمل على انتقاء وترجمة ما تيسر من الدراسات والمقاربات النوعية المرتبطة بفلسفته.

ملاحظات المترجم

1. زودت الكتاب بثبت مصطلحات (إنجليزي - عربي) في نهاية الكتاب، وسعيت، إضافة إلى إعداد ثبت المصطلحات، قدر الإمكان، إلى وضع

- الأصل الإنجليزي إلى جانب الترجمة العربية مباشرة في متن الكتاب فيما يخص المصطلحات والمفاهيم الهامة والمميزة في النص.
2. استفدت في ترجمتي لهذا الكتاب من ترجمات عبد الرزاق بنّور وعزمي إسلام لكتاب تحقيقات فلسفية، واستفدت أيضًا من ترجمة عزمي إسلام للرسالة المنطقية الفلسفية، وترجمة علي رضا لمحاضرة فتغنشتاين «حول الأخلاق» (وخاصة في الفصل الأول من الكتاب)، ودراسة موريس عايق «نظرية الصورة لدى فتغنشتاين: فيما يمكن أن يُقال» (تبيين، العدد 37، 2021)، وخاصة في ضبط ترجمة بعض الفقرات الواردة في الكتاب من الرسالة المنطقية الفلسفية.
3. اعتمد رضا حسيني على مجموعة من الأعمال والنصوص الفلسفية الهامة، وكنت قد ترجمت عمليين من هذه الأعمال التي ناقشها في كتابه (ثمة بالطبع أعمال أخرى أشار إليها رضا حسيني مترجمة إلى العربية): في اليقين (2020)، والثقافة والقيمة (يصدر قريبًا بترجمتي عن دار الرافدين)، وورقة توماس ناغل بعنوان «العبثية» (منصة معنى، 2019). هذا يمنح عمقًا مفيدًا للقارئ، إذ بإمكانه العودة وقراءة هذه الأعمال في ضوء مناقشة هذا الكتاب.
4. قد يُشار إلى كتاب الرسالة المنطقية الفلسفية لفتغنشتاين بعدة مسميات أو اختصارات، مثل: الرسالة، التراكاتوس.
5. توجد الهوامش الخاصة بكل فصل، مرقمةً ومنتاليةً، في آخر الكتاب كما هو الحال في النسخة الإنجليزية من الكتاب، وذلك وفقًا لطلب المؤلف.
6. ثمة جملة في آخر قسم الإقرار بالفضل غير مترجمة بناء على طلب المؤلف بتركها كما هي: Kea go bona, wa mpona!

7. كل ما هو مكتوب بين هذه الأقواس في متن الترجمة [] من وضع المترجم.
8. ثمة هامش وحيد قمت بإضافته، وقد وضحت أنه من وضع المترجم بإضافة كلمة (المترجم) بعده.

9. يشير رضا حسيني إلى مجموعة مميزة من الأعمال السينمائية والموسيقية والأدبية والروائية والسير الذاتية في مناقشته، وهذا يزودنا بمجموعة رائعة ومتنوعة من التجارب الإنسانية التي يمكن الاستمتاع بها والتعلم منها. ومن أجل تجربة أغنى واستفادة أكبر، يمكنك أن تشكّل قائمة من هذه الأفلام والأعمال السينمائية ومتابعتها، ويمكنك فعل الأمر نفسه مع الأعمال الموسيقية والأدبية والروائية والسير الذاتية، وغيرها، المشار إليها. يمكنك أن تتعلم الكثير من هذا الكتاب. أشكر الأستاذ محمد هادي على دعمه الدائم لهذا المشروع، وأشكر الأصدقاء في دار الرافدين على مساعدتهم في إخراج هذا الكتاب بأفضل صورة. استفدت كثيرًا أثناء ترجمتي، وتعلمت الكثير، من مناقشاتي مع رضا حسيني⁽¹⁾. أشكره على صبره وتوضيحاته وحماسه لهذا المشروع. والحمد لله على توفيقه في ترجمة هذا الكتاب.

مروان محمود⁽²⁾

عمّان

صيف 2024

(1) نائب عميد الأبحاث في المعهد المستقل للتعليم - Independent Institute of Education في جنوب إفريقيا. صدر كتابه الثاني Emerson's Literary Philosophy في عام 2020 عن Palgrave Macmillan.

(2) باحث ومترجم في الفلسفة، يعمل على مشروعه الخاص بترجمة مجموعة من أعمال الفيلسوف لودفيغ فغنشتاين. درس الفلسفة في الجامعة الأردنية، عمّان. البريد الإلكتروني: mahmoudmarwan923@gmail.com.

إقرار بالفضل

تنمو الفكرة مثل البذرة في التربة. تحدث أشياء عديدة حتى تنضج الفكرة. ثمة أشخاص مشاركون في هذا العمل، وثمة أماكن أيضًا؛ مثل شوارع طهران. ممتن للعديد من الأشخاص الذين ساهمت تعليقاتهم أو اقتراحاتهم أو رفقتهم، على مر السنين، في تطوير أفكار في هذا الكتاب: يوهان سنيمان Johan Snyman، ثاديوس ميتز Thaddeus Metz، جون كوتنغهام John Cottingham، أليكس برودبنت Alex Broadbent، وارد ي. جونز Ward E. Jones، سامانثا فايس Samantha Vice، هانز سلوغا Hans Sluga، ديفيد كيشيك David Kishik، رافائيل وينكلر Raphael Winkler، أويسين أوين كيوهان Oisín Eoin Keohane، تايلر بيرغ Tyler Burge، نيل فان ليوين Neil Van Leeuwen، كيانوش إسلامي Kianoush Eslami، إحسان باتيني Ehsan Bateni، جان كoster Jan Koster، ليون مارينكويتز Leon Marincowitz وأريان كونتي Arianne Conty.

تلقيت تعليقات قيمة شملت مسودة الكتاب كاملة من جيمس ك. كلاج James C. Klagge وديفيد ي. كوبر David E. Cooper، وكانت حاسمة في تطوير بعض الأفكار في هذا الكتاب. إنني مدين لكرمهم. ومما لا شك فيه أنني أنا وحدي من أتحمل مسؤولية نتائج هذا الكتاب.

وأنا ممتن لقسم الفلسفة في جامعة جوهانسبرج لتقديم الدعم المالي

لتقديم فصل من هذا العمل في ندوة لودفيغ فتغنشتاين الدولية الخامسة والثلاثين International Ludwig Wittgenstein Symposium في عام 2012، وممتن لمركز آلان غراي لأخلاقيات القيادة Allan Gray Centre for Leadership Ethics (AGCLE) في جامعة رودس Rhodes University لدعمهم لي للعمل على مسودة الكتاب. وأنا ممتن بشكل خاص لجولي بورلاند Julie Borland وليندساي كيلاند Lindsay Kelland وبيدرو تابنسكي Pedro Tabensky على صداقتهم وزمالتهم.

قدمت نسخة أولية من الفصل السادس في ورشة عمل بحثية نظمتها جامعة أديليد University of Adelaide في عام 2014. لقد كانت ردود الفعل، التي تلقيتها من المشاركين في ورشة العمل هذه، مطمئنة، كما أن حفاوة أندرو جليسون Andrew Gleeson جعلت رحلتي لا تُنسى. أنا ممتن لأندرو Andrew، وأشكر كريستوفر كوردنر Christopher Corder وكريغ تايلور Craig Taylor. قدمت نسخة أولية من الفصل الثالث في ندوة لودفيغ فتغنشتاين الدولية السابعة والثلاثين في النمسا، وأنا ممتن للمشاركين، وخاصة ألويس بيشلر Alois Pichler، لتعليقاتهم واقتراحاتهم المفيدة.

أود أيضًا أن أشكر بريندان جورج Brendan George، محرر التكليف الرئيس (commissioning editor) في Palgrave Macmillan، على ثقته في المشروع، وريان دنلوب Ryan Dunlop، محرر طبعة الكتاب والفريق بأكمله في Newgen Knowledge Works على ترتيبهم النص وإخراجه وتدقيقهم اللغوي له، وأشكر أيضًا القراء المجهولين على تعليقاتهم واقتراحاتهم البناءة.

في عام 2008، غادرت موطني، إيران، بحثًا عن شيء لم أستطع أن أعرف ما هو حينها، شيء كنت على دراية به ولكن لم أتمكن من إدراكه، ونزلت في جنوب إفريقيا من بين كل الأماكن. ولكن، الآن، يمكنني القول إنني أعرف ذلك الشيء، وهذا بفضل زوجتي، ليو ماكوبستي Lebo Makubetse؛ ممتن لها من أعماقي، جعلتني أشعر وكأنني في موطني، وبفضلها أدركت لماذا انطلقت في رحلتي منذ البداية Kea go bona, wa .mpona!

«في 28 أغسطس / آب من عام 1749، في منتصف النهار، عندما دقت الساعة الثانية عشرة، جئت إلى العالم».

Goethe, Poetry and Truth: من حياتي؛ غوته -
From My Own Life

«عندما كنت في الخامسة عشرة أو السادسة عشرة من عمري، كنت أحمل في شوارع بروكلين نسخة ورقية الغلاف من محاوره الجمهورية لأفلاطون، وكان الغلاف الأمامي للكتاب متجهًا نحو الخارج. قرأت القليل من الكتاب، ولم أفهم مما قرأته إلا القليل. كم تمنيت أن يلاحظني شخص طاعن في السن وأنا أحمل الكتاب، لينبهر، ويربت على كتفي فيقول... لم أعرف بالتحديد ما الذي وددت أن يقوله. أتساءل أحيانًا، وأنا قلق، عما قد يفكر فيه ذلك الشاب، البالغ من العمر خمسة عشر أو ستة عشر عامًا، حول ما كبر للقيام به».

Robert Nozick, The Examined Life
الحياة المفحوصة؛ روبرت نوزيك

مكتبة
t.me/soramnqraa

«في خضم رحلة حياتنا،
وجدت نفسي في غابة مظلمة؛
ضاع الطريق المستقيم».

- الكوميديا الإلهية؛ دانتي أليغييري Dante Alighieri, Divine
Comedy

«أخبريهم أنني عشتُ حياةً رائعةً».

- لودفيغ فيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein

مقدمة

سؤال البحث

على الرغم من أن سؤال معنى الحياة لم يكن، في جزء كبير من القرن العشرين، السؤال المفضل بين الفلاسفة التحليليين، إلا أن التطورات الأخيرة، خاصة في الأربعين سنة الماضية، تظهر أن مسألة معنى الحياة لم تعد «العضو الغريب في العائلة المعيارية» (Metz 2002: 811). لاحظ ثاديوس ميتز، ومعه آخرون، أن معظم الفلاسفة المعياريين كانوا أكثر ارتياحًا في مناقشة مفاهيم مثل «السعادة»، و«الحياة الطيبة»، و«الأخلاق»، و«القيمة»، ولم يعد مفهوم «المعنى» فئة متميزة يمكن أن تفسر الحياة الخيرة⁽¹⁾. يبدو من المعقول القول إن مسألة معنى الحياة «قد عادت بقوة إلى الأجندة الفلسفية» (Cottingham 2012: 115). لقد ولت الأيام التي صرح فيها فيلسوف تحليلي بارز، أثناء خطابه الرئاسي أمام الجمعية الفلسفية الأمريكية، أنه «في وقت وهن وانحطاط الفكر» كتب ورقة عن معنى الحياة (Adams 2002: 71). يُظهر وجود مجموعة متزايدة من الأعمال حول معنى الحياة أن «الإشكال لم يُحل» (Cottingham 2003: 2).

إن هدف معظم الفلاسفة التحليليين، الذين يكتبون عن معنى الحياة،

(1) يُنظر، مثلاً: Wolf (2010); and Metz (2013).

هو تطوير وتقييم النظريات والمبادئ التي تشير إلى ما يمكن أن يضفي على حياة الإنسان معنى. وهذا يعني أن السؤال الأساسي الذي تشغل به المؤلفات هو البحث عن الشروط الضرورية والكافية للحياة التي تحظى بمعنى. لاحظ أن المسألة هنا لا تتعلق بأسئلة مثل «ما الذي يجعل حياتي حياة سعيدة؟» أو «ما هي الحياة الأخلاقية؟»، بل الفكرة هي أن المعنى لا يقل أهمية عن الأخلاق أو السعادة، وربما يتفوق عليهما في الأهمية، فيما يخص إيجاد تصور يمكن تسويغه للحياة الخيرة. ويمكن استيعاب ذلك إذا وضعنا في الاعتبار أننا نرى حياة سيرافين⁽¹⁾ وفان غوخ وشويرت حياة جيدة لأنها كانت ذات معنى، وليس لأنها كانت حياة سعيدة أو أخلاقية. وفقاً لهذه الرؤية، فإن ثمة حدوداً لما يمكن أن يُقدّم من الشعور الذاتي بالسعادة والادعاءات الكلية في الأخلاق فيما يخص تعميق فهمنا للحياة الإنسانية. من الواضح أنه من الممكن أن يجادل المرء بأن الحياة ذات المعنى لا يمكن أن تكون في نهاية المطاف بلا أخلاق، أو أن حياة المرء ذات معنى طالما أن هناك شعوراً بالسعادة، ناتجاً عن إشباع رغبات المرء القوية؛ ولكن هذه مسائل تحتاج إلى مزيد من البحث بمجرد تأسيس فكرة المعنى بوصفها فئة منفصلة.

أهدف من خلال هذا الكتاب إلى التفكير في مجموعة من الأسئلة والافتراضات الرئيسة للأعمال المتزايدة بسرعة حول معنى الحياة من منظور فتغنشتايني. ومن خلال المنظور الفتغنشتايني، فإنني لا أشير فقط إلى ما يمكننا الحصول عليه من مجموع تأملات فتغنشتاين الموثقة حول «معنى الحياة»، إذ أشير أيضاً إلى البحث في الأدبيات المعنية بمعنى

(1) الرسامة الفرنسية (1864 - 1942).

الحياة من خلال رؤية مستوحاة من طريقة فتغنشتاين في ممارسة الفلسفة، والأهم من ذلك، النظر فيما إذا كانت أفكاره وادعاءاته حول هذا الموضوع يمكن الدفاع عنها. لا أريد أن أشرح، وقد أفعل هذا في كتاب آخر حول هذا الموضوع، آراء فتغنشتاين حول القيمة والأخلاقيات. بدلاً من ذلك، أريد أن أتحدث عن فتغنشتاين بوصفه الممثل الأيقوني لحركة في الفلسفة لا تهدف إلى «بناء نظريات معقدة» ولكن إلى «النظر في الحقائق البسيطة والواضحة»، كما عبرت عن ذلك آيريس مردوك (1970: 1) Iris Murdoch ببراعة. سأجادل بأن بعض أوجه فلسفة فتغنشتاين و«طريقته في النظر إلى الأشياء» تمثل آفاقاً ورؤى مختلفة للتفكير في مسألة معنى الحياة، ومهمتي في هذا الكتاب هي عرض تلك الآفاق وإبرازها بلمستي الخاصة. بعض الأفكار ذات الصلة بالأعمال الفلسفية المتعلقة بمعنى الحياة والتي لم يجز تناولها بعد بطريقة منهجية هي، على سبيل المثال لا الحصر، العلاقة بين المعنى في الحياة وما يسميه فتغنشتاين «صورة - عالم world - picture»، والطابع غير المعرفي والوجودي لأي محاولة للحديث عن معنى الحياة في أعماله المبكرة، وأسبقيّة الحياة على السعي المقصود للمعنى، وانتهيار الانقسام بين «المعنى السامي superlative» و«المعنى العادي ordinary».

لذا، فإن السؤال الأساسي في الكتاب هو: بالنظر إلى الأعمال والرؤى المعنية بمعنى الحياة بين الفلاسفة الناطقين باللغة الإنجليزية، ما الإضافة التي من الممكن أن تنجزها الرؤية الفتغنشتاينية إلى تلك الأدبيات؟⁽¹⁾ ومن المفارقات الغريبة أن فتغنشتاين، الذي كرّس معظم حياته الفلسفية للبحث

(1) من الآن فصاعداً، عندما أستعمل كلمة «أدبيات» فأنا أشير إلى الأدبيات [الأعمال] الفلسفية حول معنى الحياة.

في مسألة المعنى ولتأملاته «الخاصة» حول مشكلة الحياة، يعدّ غائبًا بصورةٍ عامةٍ عن الأدبيات المعنية بمعنى الحياة، إذ يكتب الباحثون «في أغلب الأحيان وكأن فتغنشتاين لم يكن موجودًا أبدًا» (Phillips 2004: xviii).

سأبدأ بإعطاء صورة عامة عن التيارات الرئيسة في الأدبيات المتعلقة بمعنى الحياة. هناك ثلاثة معسكرات رئيسة في الجدل الدائر حول معنى الحياة (Klemke (ed.) 1981; Klemke & Cahn (eds) 2008; Seachris (ed.) 2012; Metz 2013).

فوق الطبيعية Supernaturalism: وفقًا للتيار السائد في هذه المقاربة، فإن معنى الحياة يرتكز على علاقة بإله ما، أو يرتكز على علاقة مع الله، وهو كائن متعال خلق العالم. وفقًا لهذه الرؤية، فإن عدم وجود الله يعني أن الحياة ستكون بلا معنى (Hartshorne 1984; Morris 1992; Craig 1994; Adams 1999; Cottingham 2003). مُميّز، في الأدبيات، بين النظريات فوق الطبيعية «المتمركزة حول الله» والنظريات «المتمركزة حول الروح». تشير النظريات «المتمركزة حول الله» إلى أن معنى الحياة يعتمد على الإيمان بالله القدير، كلي المعرفة، والذي هو أساس الكون المادي (Hartshorne 1984; Davis 1987; Craig 1994; Adams 1999; Metz 2000). بينما تركز النظريات «المتمركزة حول الروح» على الخلود باعتباره الشيء الوحيد الذي يهم في نهاية المطاف، وبالتالي فإن وجود الروح أمر ضروري. (Morris 1992; Fischer 1994; Harris 2002; Metz 2003).

الطبيعية Naturalism: من خلال إنكار الادعاء بأن معنى الحياة يعتمد على وجود كائن متعال، يرى الطبيعي أنه نظرًا لعدم وجود سبب وجيه

للاعتقاد بوجود إلهٍ متعالٍ، فإنه لا يوجد سبب وجيه للاعتقاد بأن معنى الحياة مشروط بوجود إلهٍ. يمكن للمرء أيضًا، وفقًا للطبيعية، أن يؤمن بالله ولكنه ينكر أن وجوده كافٍ لوجود معنى الحياة. بمعنى آخر، البشر، بشكل مستقل عن أي كائن خارق للطبيعة، قادرون على الحصول على حياة ذات معنى، سواء كنا نعتقد أن معنى الحياة ذاتي، أي يعتمد على مجموعة رغبات الفرد واختياراته، أو موضوعي، بمعنى أنه مستقل عن العقل⁽¹⁾. يدعي أصحابُ النزعة الذاتية، بصورةٍ عامةٍ، أن أيَّ تصورٍ لحياة ذات معنى يعتمد على «المواقف القضيةـية propositional attitudes» للفرد، والتي تُعرّف بوصفها «حالات عقلية، مثل الرغبات والعواطف والأهداف»، وتتعلق هذه الحالات بحالات الواقع (Metz 2013: states of affairs 164). إذن، تكون حياة المرء ذات معنى، إذا حقق غاية مواقفه القضيةـية. على سبيل المثال، يسلط هاري فرانكفورت (1988) Harry Frankfurt الضوء على أهمية عناصر الحب والرعاية في إضفاء معنى على حياة المرء. وبالمثل، يرى ريتشارد تايلور (2000) Richard Taylor، من خلال إعادة بناء أسطورة سيزيف، أن حياة المرء تكون ذات معنى طالما يحقق كلَّ ما يرغب فيه بشدةٍ. من ناحيةٍ أخرى، يبحث أصحاب النزعة الموضوعية عن العنصر (أو العناصر) المشتركة التي تضفي المعنى على الحياة ولكنها مستقلة عن العقل. على سبيل المثال، يرى آلان جويرث (1998) Alan Gewirth أن معنى حياة المرء يعتمد على تجاوز الذات من خلال استعمال

(1) للاطلاع على النظريات الذاتية في معنى الحياة، يُنظر: Williams (2000); Taylor (2000); Trisel (2002); Frankfurt (1988); (1976). للاطلاع على النظريات ذات النزعة الموضوعية بهذا الخصوص، يُنظر: Audi (2005); Singer (1995); Nozick (1981); Wolf (2010); and Metz (2013).

العقل بطريقة تتجاوز المصلحة الذاتية. وبالمثل، يرى روبرت نوزيك (1981) Robert Nozick أن حياة المرء تكون ذات معنى عندما تتعالى وترتبط بشيء له قيمة. وتجادل سوزان وولف (2010) Susan Wolf بأن الحياة ذات المعنى هي الحياة التي يكون فيها «انجذاب الفرد الذاتي» لمشاريعه وأنشطته «له قيمة موضوعية». يقوم تصور وولف على توليفة من الموضوعانية والنزعة الذاتية. وبشكل عام، لفكرة التعالي على المصلحة الذاتية للفرد أو تجاوزها أهمية رئيسة بين أنصار الموضوعانية⁽¹⁾.

تختلف النزعتان الموضوعية والذاتية فيما يخص الأخلاق عن النزعتين الموضوعية والذاتية فيما يخص المعنى، ولكن ثمة ارتباطاً وثيقاً بينهما. تأمل في الطريقة التي يدافع بها أصحاب النزعتين الذاتية والموضوعية في الأخلاق عن ادعاءاتهم. يرى أصحاب النزعة الموضوعية أن هناك قضايا أخلاقية صحيحة بحكم علاقتها ببعض سمات العالم، بصرف النظر عن حكم الفرد أو موقفه، بينما ينكر أصحاب النزعة الذاتية ذلك، إذ لا تشير القضايا الأخلاقية إلى حقائق موضوعية، بل تشير إلى مواقف الناس وتعبّر عنها. يعتقد أصحاب النزعة الموضوعية، فيما يتعلق بمعنى الحياة، بوجود قيم موضوعية يمكن أن تضيف معنى على حياتنا؛ قيم مثل توجيه حياة الفرد نحو الخير والحق والجمال. وعليه، يهتم صاحب النزعة الموضوعية

(1) تحتوي معظم كتب المختارات الفلسفية anthologies حول معنى الحياة على تصنيفات متشابهة للمقاربات الحالية لمسألة معنى الحياة، مع بعض الاختلافات الطفيفة بينها. على سبيل المثال، في حين يشير كليمكي Klemke وكان (2008) Cahn إلى المقاربات «الإلهية» و«غير الإلهية»، يستخدم ميتز تعبيرات مثل المقاربات «فوق الطبيعية» و«الطبيعية» لوصف المقاربات نفسها (Metz 2013). في هذا الكتاب، أستعمل في الغالب تصنيف ميتز.

الأخلاقية بالقيم الأخلاقية فقط، بينما يُعنى صاحب النزعة الموضوعية فيما يخص المعنى بالقيم التي تمنح المعنى، ويشير إليها، والتي تُفسَّر على نطاق واسع. وعلى المنوال نفسه، يرفض صاحب النزعة الذاتية المشغل بالمعنى أن يكون مصدر معنى الحياة موضوعيًا، بينما يرى صاحب النزعة الذاتية الأخلاقية أن القيم الأخلاقية لا تملك طبيعةً موضوعيةً. لذلك عندما يقول شخص بوجود قيم أخلاقية موضوعية في العالم، فهو صاحب نزعة موضوعية أخلاقية، ولكن إذا أشار الشخص نفسه إلى وجود قيم موضوعية تمنح المعنى، فهو صاحب نزعة موضوعية فيما يخص المعنى. وإذا ادعى صاحب النزعة الذاتية أن معنى حياة المرء يعدّ نتيجة لمواقفه أو اختياراته، فهو ذاتي النزعة فيما يتعلق بمعنى الحياة أيضًا. يتخذ الباحثون كلهم، في الأدبيات المهمة بمعنى الحياة، إذا لاحظت، موقفًا بخصوص معنى الحياة يتوافق بشكل كبير مع موقفهم الأخلاقي، إذ لا يوجد أحد في هذا المجال يعتقد أن القيم الأخلاقية موضوعية، وفي الوقت نفسه يدعي أن معنى الحياة هو شأن ذاتي تمامًا. يوضح هذا كيف يؤثر الموقف الأخلاقي للمرء بعمقٍ على مقاربتة بخصوص معنى الحياة.

العدمية Nihilism: على نحو تقليدي، الحجة الأساسية للعدمي هي أن الحياة لا معنى لها أو عبثية لأن العالم يفشل في تحقيق مطالبنا بخصوص المعنى. ومن خلال رؤية الحياة من منظور الخلود *sub specie aeternitatis*، يدعي العدمي أن الحياة لا قيمة لها، أو بلا معنى، أو ضارة دائمًا⁽¹⁾. وكما لاحظ ميتز، فمن المثير للاهتمام أن «معظم الحجج المعاصرة للعدمية تؤكد أن المتطلبات الطبيعية لوجود حياة ذات معنى ليست موجودة في أي

(1) Cf. Martin (1993: 556); Benatar (2006: 107); and Smith (2006)

مكان» (20: 2007). ثمة حجة أحدث للعدمية قدمها فلاسفة، مثل توماس ناغل Thomas Nagel، يزعمون أن الحياة عبثية بسبب وجود تناقض بين المعنى الذي ننسبه لحياتنا وأهمية حياتنا من منظور موضوعي⁽¹⁾.

توضيح المشروع

في هذا الكتاب، سأجادل بأن ثمة مجموعة متنوعة من أوجه التشابه التي يمكن استخلاصها ونقاط الخلاف التي يمكن تسليط الضوء عليها بين المقاربة الفتغنشتاينية والأدبيات المعاصرة حول معنى الحياة. ترك فتغنشتاين بعض «الملاحظات المتفرقة» (Kober 2006: 110) حول القيمة والأخلاقيات والتي ربط فيها بشكل واضح بين الأخلاقيات وبحثنا في مسألة «معنى الحياة» (Wittgenstein 1965: 4). ولكن الأهم من ذلك هو أن بعض العناصر في فلسفته لها آثار كبيرة على طريقتنا في التعامل مع مسألة معنى الحياة. وعليه، أريد أن أبحث في الأدبيات المتعلقة بمعنى الحياة من هذه الزاوية. علاوة على ذلك، أريد أن أدقق في مسألة ما إذا كانت أفكاره وادعاءاته حول هذا الموضوع ممكنة التسويغ. مثلاً، أبحث في الآثار المترتبة على ثنوية الواقعة/ القيمة fact /value dichotomy في التراكتاتوس Tractatus وما يمكن أن نتعلمه من ذلك. وسنبحث أيضاً في إمكانية تطبيق «المنهج الأنثروبولوجي» في ممارسة الفلسفة عند فتغنشتاين، الذي نجده في أعماله اللاحقة، على المسائل المتعلقة بمعنى الحياة.

أهدافي في هذا الكتاب ليست تفسيرية في المقام الأول، ولا أعترم

(1) يُنظر، مثلاً: (1971) Nagel; (2006) Smith; (1992) Feinberg.

تقديم تحليل مفصّل للأدبيات المتعلقة بمعنى الحياة. بدلاً من ذلك، فإن الهدف هنا هو تقديم رؤية جديدة من خلال اتخاذ أفكار فتغنشتاين نقطة انطلاقٍ لي. لذا فإن نطاق بحثي ضيق نوعاً ما. هدفي هو التفكير في الأدبيات المتعلقة بمعنى الحياة، وبالتالي سأشير إلى الأعمال الثانوية عن فتغنشتاين فقط ليساعدنا ذلك في ما يهم الكتاب بشكل أساسي، وهو البحث في معنى الحياة. ومن الواضح أن هذا البحث قد استفاد من المناقشات الغنية بين شرّاح ومفسّري فتغنشتاين، لكنني لست معنياً هنا بربط بحثي بإحدى القراءات المتحققة لفتغنشتاين، إذ أهتم بصورة أساسية بمتابعة حركات الأفكار حول الحياة في تأملاته الشخصية، واستكشاف مضامين بعض كتاباته الفلسفية فيما يخص قضايا معنى الحياة.

لم يُكتب، حتى الآن، سوى القليل من الأعمال حول تصور فتغنشتاين لمعنى الحياة⁽¹⁾. لكن ما يميّز عملي عن الأعمال السابقة هو أنني سأقدم بحثاً مكثفاً حول بعض أفكار فتغنشتاين وسأطبّق تلك الأفكار كأدوات مفاهيمية للتعامل مع الأدبيات المعنية بمعنى الحياة. وأنا أتفق مع بيتر تايلر Peter Tyler في أن «الهدف من مقارنة فتغنشتاين هو تشجيع... «تغيير الجانب» في طريقتنا في رؤية العالم» (41 - 40: 2011). وهذا يعني أنني سأزعم أن هدف المقارنة الفتغنشتاينية فيما يخص مسألة معنى

(1) للاطلاع على أعمال حول فتغنشتاين والمعنى في الحياة، يُنظر: Thomas (1995, 1997, 1999); Thompson (1997, 2000); Lurie (2006); Kishik (2008); and Arnsward (2009). ثمة أعمال أخرى ناقشت قضايا متعلقة بمعنى الحياة، مثل الدين والقيمة: Lurie (2009) Barrett (1991); Verbin (2000); and Litwack (2006)؛ و Kishik (2008)، لا تتفاعل هذه الأعمال مع الأدبيات الفلسفة المتعلقة بمعنى الحياة.

الحياة هو «تحقيق الفهم الذي يتكون تحديداً من حقيقة أننا نرى الروابط» (Wittgenstein 1958: § 133). هدفه هو إظهار «الروابط الجامعة» بين الحياة والمعنى في الحياة اليومية everyday life.

ثمة اختلاف رئيس آخر بين هذا العمل والأعمال السابقة حول تصور فتغنشتاين لمعنى الحياة، وهو وجود موضوع أساسي واحد يحضر في فصول هذا العمل جميعها، ألا وهو حدود المقاربة النظرية تجاه معنى الحياة. إن ما يربط الفصول المختلفة في هذه الدراسة ببعضها، إلى جانب كونها تدور حول أفكار فتغنشتاين، هو طبيعتها المناهضة للنظرية anti-theoretical. ولا أعني بذلك التقليل من النهج النظري فيما يخص معنى الحياة، بل أهداف إلى إظهار حدود هذا النهج. أودّ أن أشرح ما أعنيه بالنظرية لأوضح، بعد ذلك، ما أعنيه بحدود النظرية.

أنا أعتبر نظرية معنى الحياة بمثابة إجابة يقدمها الفلاسفة في البحث عن العنصر (العناصر) الأساسية لحياة ذات معنى. لنفترض وجود شخص استثنائي يمكنه تقديم قائمة بكل الأشياء التي من شأنها أن تضيي معنى على الحياة. مدفوعاً بـ «رغبة التعميم» (Wittgenstein 1969: 17). قد يسأل المرء: «هل ثمة شيء مشترك بين جميع العناصر الموجودة في القائمة؟». وكما يقترح ميتز، فإن الإجابة عن هذا السؤال هي ما يمكن أن نطلق عليه «نظرية» أو «مبدأ» المعنى في الحياة (7: 2013). سيكون من المثير للاهتمام البحث عن نظرية واعدة لمعنى الحياة والعثور عليها، إذ يشبه ذلك «اكتشاف أن الشتاء ومياه المحيط والسائل الذي يتدفق من الصنبور والعين تتكون كلها من H₂O (ibid)». وفقاً لهذه الرؤية، ثمة ادعاء بكونية نظرية معنى الحياة. النظرية الناجحة إذن هي المبدأ الذي يمكن أن

يفسّر بشكلٍ معقولٍ سببَ أن نطاقاتٍ واسعةً من الحياة تعدّ ذات معنى (أو بلا معنى). مثلاً، النظرية، التي تدعي أن تحقيقَ غاية الله يجعل حياة المرء ذات معنى، هي نظرية معيارية لمعنى الحياة من حيث إنها لا تهتم بحياة أي فرد معين؛ إنها تشير إلى حالة أو بعض الحالات التي بموجبها يمكن أن تكون حياةُ جميع الناس ذات معنى. سأستعمل تعبير «مضاد - للنظري nti theoretical -»، وأعني بذلك أنني لا أتطلع في بحثي إلى نظرية إيجابية أو سلبية حول العناصر المكونة لمعنى الحياة، والتي يمكن تطبيقها على البشر جميعهم أو معظمهم. يعدّ عملي مضادًا - للنظري من ثلاثة جوانب:

1. النظرية وحدها لا تكفي للوصول إلى فهم واضح للطرق التي يختبر بها الناس معنى الحياة.

2. النظرية وحدها لا تكفي لتغيير مواقف المرء أو طريقة رؤيته للعالم، وهو أمر ينبغي أن يهتم به الفلاسفة الذين يركزون على معنى الحياة.
3. تفشل النظريات العامة حول معنى الحياة في إيصال «المعاني» التي تتضمنها ادعاءات هذه النظريات.

بعد قولِي هذا، يجب أن أوضح أيضًا أن ما تشير إليه، ضمنيًا، المقاربة المناهضة للنظرية ليس فكرة أنه فيما يتعلق بمعنى الحياة، فإن «كل شيء مسموح». إن نتيجة المقاربة المناهضة للنظرية ليست بالضرورة أن تكون موقفًا واثقًا بشدة من رؤيته ورفضًا للمواقف والرؤى الأخرى على طريقة مونتي بايثون Monthly Python في ادعاءاتهم وتعميماتهم حول عبثية الحياة، بحيث يعتبر معنى الحياة أمرًا «ليس مميزًا للغاية»، ويشجعنا على «محاولة أن نكون لطيفين مع الناس ونتجنب تناول الدهون». بدلًا من ذلك، فإن ما أود أن أتقدم به في هذه الدراسة هو فكرة أنه من خلال «الملاحظة

الأصيلة» لأنماط «شكل حياتنا المعقد» سوف نصل، كما لاحظ غوته ذات مرة، إلى «نقطة حيث يمكن ذكر أسس حكمنا» على الحياة «في الوقت نفسه الذي يُذكر فيه الحكم نفسه» (1913: Part III, Book XI [1833]).

وبعبارة أخرى، فإن مقاربتني أنثروبولوجية وليست ميتافيزيقية. لست معنيًا بالشروط التي تضعها الفلسفة لعيش حياة ذات معنى؛ إنني معني بالطرق التي تُحقق بها تلك الشروط وتُجرب في الحياة اليومية. يحاول بحثي الابتعادَ عن النظرية والعودة إلى «الأشياء ذاتها things themselves» كما أوصى إدموند هوسرل. الهدف هو الوصول إلى فهم واضح لمعنى الحياة من خلال ما أسماه راش ريس Rush Rhees ذات مرة «المنهج الأنثروبولوجي» (1970: 101). يشبه هذا المنهج إلى حد ما ما يسميه جون كوتنغهام المنهج «الكلياني holistic». من خلال مناقشة المناهج النظرية المختلفة للتعامل مع مسائل مثل طبيعة الأخلاق والقيمة وتسليط الضوء على حدودها، يذكرنا كوتنغهام بما يلي:

هنا يجدر بنا أن نخرج من غرفة السيمينار للحظة، ونتذكر أن الطريقة المميزة، في حياتنا وخبراتنا الإنسانية العادية، التي نحقق بها الفهم عادةً في نطاق المعنى، على عكس مجال الظواهر الفيزيائية وتفسيرها، ليست تحليلية بل كليانية: ليس عن طريق تفكيك الأشياء ولكن عن طريق الشمول والربط (2009b: 11) ⁽¹⁾.

وبالمثل، يمكن أن أقول إن هدفي هو الخروج من «غرفة الندوات

(1) سأناقش التشابه بين منهج كوتنغهام «الكلياني» ومنهج فتغنشتاين «الأنثروبولوجي» بمزيد من التفصيل في الفصل الرابع.

الدراسية» وأن أكون منتبهًا للحياة العادية والطرق التي نفكر بها في معنى حياتنا. إحدى المميزات الرئيسة للحجة التي أطرحها هنا هي فكرة أن هناك أشياء معينة في الحياة نتعلمها «من خلال الخبرة الطويلة في الحياة وليس من خلال مساق دراسي في الجامعة» (Wittgenstein 1998a: § 925)، وهذا هو الحال مع معنى الحياة. فكرتي، رغم أنها قد تبدو طموحةً، هي إخراجك من «غرفة الندوة الدراسية الفلسفية» للتحدث معك عن سؤال قديم والإجابات المقدمة بخصوصه: «كيف يجب أن يعيش الإنسان؟».

عرض عام لفصول الكتاب

في الفصل الأول المعنون بـ «كتاب الوقائع، كتاب القيم»، أقدم عرضًا مختصرًا لتصور فتغنشتاين في الرسالة المنطقية الفلسفية حول معنى الحياة. ومن أسباب مناقشتي لرؤية التراكاتوس إيجاد الخلفية التي أدرس على أساسها الحجج الأساسية للنزعة فوق الطبيعية والنزعة الطبيعية في الفصل الثاني. الادعاء الأساسي في التراكاتوس هو أن مشاكل الفلسفة كلها تنشأ نتيجة سوء فهم لـ «منطق لغتنا». وحتى نتفاد ذلك، يرى فتغنشتاين أنه علينا أن نرسم خطأ واضحًا بين ما يمكن أن يقال بشكل ذي معنى وما لا يمكن قوله، إذ لا يمكن إلا «إظهاره shown». تركز التراكاتوس على شروط «إمكان القول sayability» فيما يخص القضايا propositions. في الحقيقة، تمثل ثنائية الإظهار/ القول / showing saying أساس التراكاتوس. الأحكام المتعلقة بالقيمة، كما يقول فتغنشتاين، لا يمكن التعبير عنها في قضايا لها معنى، وسندرك أن القيمة لا يمكن التعبير عنها إذا فهمنا «بنية structure» العالم. لذلك، أتناول بإيجاز

حجج التراكاتوس حول عدم إمكانية التعبير عن القيمة. لا ترتبط الحجج الأساسية في التراكاتوس بشكل مباشر بالمناقشات حول معنى الحياة، ولكن تأثيرها قوي على تصور الرسالة المنطقية الفلسفية لمعنى الحياة، وهذا هو السبب الذي دفعني لمناقشتها في هذا الكتاب.

أحلل، بعد عرض تصور فتغنشتاين في التراكاتوس للقيمة في الفصل الأول، مجموعة من الرؤى الرئيسة للطبيعانيين وأصحاب النزعة فوق الطبيعية في الفصل الثاني: «حدود التسويغ». تتمحور الرسالة حول فكرة الحدود: حدود اللغة، حدود الأخلاق، حدود التسويغ. أركز على الطبيعة التسويغية لمعظم النظريات الطبيعية وفوق الطبيعية حول معنى الحياة، مثلاً، من خلال مناقشة تصور بيتر سينغر Peter Singer «للحياة الأخلاقية» بوصفها مصدرًا موضوعيًا لمعنى الحياة. أجادل بأنه حتى عندما يقتنع المرء بوجاهة هذه الحجج التسويغية، فإنه من غير المرجح أن تنجح في إحداث تغيير في موقف الفرد وطريقة رؤيته للعالم. وهذا، بدوره، يؤدي إلى الفكرة الأساسية التي أشارت إليها فلسفة فتغنشتاين المبكرة، ضمناً، ثم تطورت في كتاباته اللاحقة، وهي «أولوية الممارسة the primacy of praxis». وفي القسم الأخير، أجادل بأن رؤية فتغنشتاين في التراكاتوس، على الرغم من الاعتراضات المعقولة التي تثيرها ضد معظم النظريات حول معنى الحياة، إلا أنها تبقى غافلةً عن الطبيعة الجماعية للحياة البشرية، وعليه تظل هذه الرؤية غير قابلة للنجاح في الحياة. تنتهي رؤية فتغنشتاين في التراكاتوس، بطريقتها الخاصة، إلى الاتجاهات والنزعات ذاتها التي حذرت الفلاسفة منها، إذ كانت تنزع نحو «الشوق للمتعالى»، وللحل النهائي والإجابات المطلقة. أول من لاحظ ذلك في التراكاتوس كان فتغنشتاين، وعليه كان

لا بدّ من منعطف جديد في فلسفته. أناقش بعض الاعتراضات على تصور التراكاتوس، وأزعم أن معظم الاعتراضات، على الرغم من اختلافها، تنبع من مشكلة واحدة: كان تصور التراكاتوس لمعنى الحياة، وفي الواقع للمعنى بشكل عام، غافلاً عن الأشكال العادية في تجربة العالم والعيش فيه. ومع ذلك، في وقت مبكر من ثلاثينيات القرن العشرين، بدأ فتغنشتاين يرى «الأخطاء الجسيمة» (x: 1958) في فلسفته الحاضرة في التراكاتوس، وكان أهم ما أدركه هو أن لغتنا تملك وظائف معينة لا تصف الوقائع على الإطلاق. أدرك فتغنشتاين أنه يمكن نقل تنوعات التجارب الإنسانية التي لا نهاية لها من خلال اللغة، وليس بالضرورة أن تعبر عن وقائع، بالمعنى الذي طرحته التراكاتوس، حتى يكون لها معنى. ما يحدد معنى كلماتنا هو «نحو grammar» الكلمات، والوظائف التي تضطلع بها هذه الكلمات في حياتنا، وليس الصور المنطقية الخاصة بكلماتنا. وهكذا يظهر أن الباب مفتوح أمام تحول دراماتيكي في رؤيته للفلسفة، والذي يوصف، على نحو بديع، بأنه تحول «من الانفصال detachment إلى الانغماس immersion (Thomas 1999: 195)».

أتناول، في الفصل الثالث المعنون بـ«رؤية - الجانب ومعنى الحياة»، مناقشات فتغنشتاين حول رؤية - الجانب seeing - aspect وعمى - الجانب aspect - blindness في أعماله اللاحقة، وأناقش آثار ذلك على قضايا المعنى في الحياة. أجادل بأن رؤية جانب من جوانب الحياة في كثير من الأحيان تعني وجود موقف تجاه هذا الجانب، وفي التعامل مع الرؤى المختلفة حول معنى الحياة، فإنه من المهم أن نكون على دراية بهذا الارتباط. بالنسبة إلى فتغنشتاين، تكمن أهمية مفهومي «رؤية - الجانب»

و«عمى - الجانب» في العلاقة بين مفهوم الرؤية - وكأنه - seeing - as و«تجربة معنى الكلمة» (214: 1958). وعلى المنوال نفسه، أزعِم أن ثمة علاقة بين مفهوم الرؤية - وكأنه وتجربة معنى الحياة. بمعنى آخر، أزعِم أن الطريقة التي نختبر بها ظاهرة معنى الحياة مماثلة للطريقة التي نرى بها جانباً ما. إن رؤية العالم بوصفه «موطناً ودوداً»، ورؤية تقلبات حياة المرء بوصفها إرادة الله، ورؤية الحياة البشرية بوصفها منهكة من قبل «وحدتنا الكونية»، تعدّ من الأمثلة على الرؤية - وكأنه. تفشل معظم التصورات الخارقة للطبيعة عن معنى الحياة في منح الاهتمام الواجب لأهمية موقف الفرد و«طريقة رؤيته» (ibid: § 461) في التوصل إلى فهم ديني لمعنى الحياة؛ أي فشل هذه التصورات في أن تتسبب بنشوء الجوانب الدينية عند غير المؤمنين. لن ينجح الشخص المتبني لتصور خارق للطبيعة، والذي يجادل بأن الحياة ستكون بلا معنى بدون الإيمان بالله والاتصال به، في تغيير طريقة غير المؤمن في رؤية العالم إلا إذا، وإلى هذا الحد، جعلت حججه غير المؤمن يرى أن «تراب الأرض [الإنسان]» هذا، كما قد يعتقد المتبني للتصور الخارق للطبيعة، قد خلق بالفعل على «صورة الله»⁽¹⁾.

ستحظى المناقشة النظرية لشروط المعنى بتأثير محدود إذا لم تحقّق تغيير الجانب. قد أتفق مع المؤمن بخصوص أن الله هو المصدر المطلق

(1) ألمح جون كوتنغهام إلى هذا التعبير في ورقة بعنوان «الكرامة، والاستقلال، والتجسد Dignity, Autonomy, Embodiment»، قدمها في مؤتمر ESPR التاسع عشر، في سوستربيرغ /Soesterberg/ هولندا Netherlands، في سبتمبر عام 2012. يكتب كوتنغهام: «من وجهة النظر اليهودية - المسيحية Judaeo - Christian... البشر، على الرغم من ضعفهم (مخلوقون من «تراب الأرض»)، كما يقول الكتاب المقدس العبري Hebrew Bible، إلا أنهم مخلوقون على صورة الله ومثاله».

للمعنى، ولكن مع ذلك قد أظل غير قادر على رؤية العالم على نحو ديني. وعلى العكس من ذلك، قد تفقد إيمانك بالله ولكنك تستمر في رؤية العالم من «زاوية دينية»: البحث عن المصالحة مع العالم أو تجربة الحياة بوصفها مسألة أقرب إلى أن تكون هبة متعالية - نمط داخلي للوجود، يُعبّر عنه من خلال أمور مثل الانشغال بمفهوم الذنب أو التساؤل حول وجود العالم، ومواقف مثل التواضع والشكر التي ترتبط عادةً بوجود نظرة دينية وتتجلى في «نسيج» وجود الفرد (81 - 80 cf. Murdoch 1997). ما ينقصنا في الأدبيات المتعلقة بمعنى الحياة في الفلسفة هو على وجه التحديد الاهتمام بهذه التفاصيل، والتي عادة ما تكون ذات أهمية في تقييمنا لمعنى حياة الشخص. ومن خلال الاهتمام بالتأثيرات التنظيمية للمعتقدات الدينية على حياة المؤمن، نصل إلى فهم حياته والمعنى المنسوب إليها، وهذا يختلف عن الفهم الذي يمكن أن توفره المقاربة النظرية المنفصلة.

ونظرًا لأهمية العادي ordinary في أعمال فتغنشتاين اللاحقة، فإنني أخصص بقية الكتاب للبحث في مضامين فكرة العادي فيما يخص فهمنا لمعنى الحياة من ثلاثة منظورات مختلفة: عادية المعنى *ordinariness of meaning*، ويقين الحياة، والجانب الاعترافي للبحث في معنى الحياة. وهذه الجوانب كلّها، كما أعتقد، مرتبطة بالحياة اليومية. وعليه، أتحدى، في الفصل الرابع، المعنون بـ«دفاعًا عن العادي»، نظريات «المعنى العظيم»، وألفت الانتباه إلى أنها أحادية الجانب. أدواتي للقيام بذلك هي رؤى فتغنشتاين وأودو ماركوارد Odo Marquard. يشبه تصوّر أودو ماركوارد لمعنى الحياة، في مقالته: حول حمية توقع المعنى: ملاحظات فلسفية *On the Dietetics of Expectation of Meaning: Philosophical*

(1991) Observations، تصور فتغنشتاين، وذلك في تأكيدهما على أهمية العادي. أناقش انتقادات ماركوارد للمقاربات «المثيرة sensational» فيما يخص مشكلة معنى الحياة، وبعد ذلك أثير اعتراضات على ما أسميه «النزعة الإقصائية exclusivism» في الأدبيات المتعلقة بمعنى الحياة. تميز التصورات الإقصائية لمعنى الحياة بين العظيم والعادي وتزودنا بما تعتبره عناصر «المعنى العظيم» في الحياة. ومن التصورات الإقصائية للمعنى التي سأتناولها: نظرية ريتشارد تايلور Richard Taylor في «الإبداعات الفنية (1999) artistic creations»، و«نظرية العمل work theory» لدى نيل ليفي (2005) Neil Levy، و«نظرية الأساسية fundamentality theory» لدى ميتز (2013) Metz.

في الفصل الخامس، المعنون بـ «في الانفصال أو لماذا لا يتحقق التاجر من تفاحاته»، أهدف إلى النظر إلى فكرة «الانفصال» من منظور مختلف عن منظور معظم المشككين في المعنى. سأركز على تصور توماس ناغل لـ «العبيثية the absurd»، لأنني أعتقد أن أفكاره حول هذا الموضوع تعدّ نموذجًا للمقاربات المتشككة بخصوص معنى الحياة. ردي على ناغل مُستلهم من نص فتغنشتاين الأخير، في اليقين، المعني بإشكالية النزعة الشكية وتقديم الحلول لها ودور اليقين في حياتنا. أناقش أيضًا نظرية تايلور ذات النزعة الذاتية حول معنى الحياة، وأسلط الضوء على الخلفية المتشائمة التي وصل على أساسها إلى نظريته، وهي نقطة تجاهلها الشراح والمعلقون المهتمون بأدبيات معنى الحياة في الفلسفة. سأخصص، أيضًا، قسمًا لمناقشة تأثيرات في اليقين على الطرق التي يقارب من خلالها معظم أصحاب النزعة الطبيعية والنزعة فوق الطبيعية مسألة معنى الحياة في

الأديبات الفلسفية. سأميّز أيضًا بين ما أسميه الاستجابات «الانكماشية deflationary» و«التضخمية inflationary» للعبثية، وأزعم أنه على الرغم من وجهة اعتراضات ناغل على الاستجابات «التضخمية» (على سبيل المثال، «إنكار الإرادة negation of the will» لشوبنهاور، و«حب القدر amor fati» لنيتشه، و«نزعة البطولة heroism» عند كامو، و«اللا - إنجابية anti - natalism» عند ديفيد بيناتار)، إلا أن حله الانكماشية، «الساخر irony»، يعدّ إشكاليًا. إضافة إلى ما سبق، ومن خلال التمييز بين الشك الفلسفي والشك الوجودي، أناقش ثلاث رؤى مختلفة حول الشك الفلسفي، وهي تمييز ستانلي كافيل Stanley Cavell بين «المعرفة Knowledge» و«الإقرار Acknowledgement»، وتمييز فرانز روزنزفايغ Franz Rosenzweig بين «المريض sick» و«المعافي healthy»، وتلميح فتغنشتاين إلى «اللامبالاة indifference» وارتباطها بالشك الفلسفي.

أحاول، أخيرًا، في الفصل السادس المعنون بـ«الصوت الإنساني: الطبيعة الاعترافية للبحث في معنى الحياة»، جمع عناصر رؤيتي كلها التي قدمتها في الفصول السابقة معًا. لذا، سألفت الانتباه إلى ما أسميه الجانب «الاعترافي confessional» للبحث الإنساني في معنى الحياة. يتوافق الدفاع عن الطابع الاعترافي لبحثنا في معنى الحياة مع آرائي في الفصول السابقة، وذلك من حيث إنني لست معنيًا بجوهر معنى الحياة، بل أركز على عادية ordinariness هذه الظاهرة، وأجادل بأنها متضمنة في طريقة المرء في رؤيته للعالم. أشير إلى أن نحو grammar مسألة معنى الحياة، في حياتنا اليومية، يتعلق، في أغلب الأحيان، بالطابع الاعترافي. أعتبر الاعتراف بمثابة إفصاح declaration أو استبطان introspection

يهدف إلى التعبير عن حكم المرء حول حياته ككل؛ إنه نشاط ينخرط فيه الإنسان أو يروي فهمه للحياة. أناقش فكرتي وأدافع عنها بمزيد من التفصيل من خلال الإشارة إلى فلاسفة مختلفين، مثل: فتغنشتاين وكافيل ونوسباوم. بعد ذلك، سأقدم مثالين على المقاربة الاعترافية من خلال النظر في المجموعة القصصية «ناس من دبلن Dubliners» لجيمس جويس James Joyce و«المحادثات الخاصة private conversations» التي أجراها فتغنشتاين مع نفسه في مذكراته. وإلى جانب ذلك، أقترح أنه بإمكان المقاربة الاعترافية أن تقدّم تصورًا مقنعًا للتضارب الواضح في رؤى فتغنشتاين حول «مشكلة الحياة» في مذكراته.

وعلى نحو مختصر، أهدف من خلال هذا الكتاب إلى أن أبدأ نقاشًا من خلال تقديم مجموعة أفكارٍ وموضوعاتٍ إلى الأدبيات الفلسفية المتعلقة بمعنى الحياة. وأود أيضًا أن أوضح أن ما ستجده في هذا الكتاب لم يؤسس على مسح شامل للأدبيات المتعلقة بهذا الخصوص؛ من الممكن أن تتقاطع بعض وجهات النظر المعبر عنها هنا مع أعمال أخرى في هذا المجال المتنامي بسرعة. وعليه، ينبغي أن نضع في الاعتبار طبيعة عملي التي لا تعدّ شاملة. وفي التفكير في الحياة، يحدث، مرارًا وتكرارًا، أن يفكّر المرء في أمورٍ سبق أن فكّر فيها أشخاص آخرون من قبل.

كتاب الوقائع، كتاب القيم

«من الصعب ألا تبالغ في الفلسفة»

فتغنشتاين، المطبوعة الكبيرة The Big Typescript

مقدمة

مُيِّز في الأدبيات الفلسفية المتعلقة بمعنى الحياة بين الأسئلة «الفردانية» و«الكليانية» أو «الشخصية» و«الكونية» حول معنى الحياة: (Wong 2008: 3) (Metz 2013: 123). تبحث الأسئلة الكليانية أو الكونية الخاصة بمعنى الحياة في الحياة ككل. في هذا النمط من التفكير، تسعى إلى تعريف نفسك ودورك أو هدفك في العالم. ونجد أن في جزء كبير من تاريخ الفلسفة، كانت الأسئلة الكونية أو الكليانية البوابة التي من خلالها نصل إلى إجابة الأسئلة الفردية أو الشخصية؛ أي أن الافتراض كان أن معنى حياة الفرد يُحدد بصورة أساسية من خلال دوره في الأطر الأكبر للأشياء.

لكن حاليًا، كما لاحظ ميتز، فإن معظم الأعمال، في مجال الأدبيات المتعلقة بمعنى الحياة في الفلسفة، تُعنى بمسائل واهتماماتٍ فردية. بمعنى

آخر، السؤال المطروح هو «ما الذي يجعل لحياتي معنى؟» وليس، على سبيل المثال، «ما المغزى من الوجود؟» أو «ما هو مصيرنا؟». يجدر بنا أن نتوقف للحظة لنفكر فيما إذا كان يمكن الفصل بين الأسئلة الكونية والشخصية حول معنى الحياة بهذه السهولة الموضحة في الأدبيات المعاصرة. ويبدو لي أن هذا التقسيم يتجاهل العلاقة المتشابكة بين الجانبين، لأن الأسئلة الكونية، بمعنى ما، يمكن أن تكون أسئلة «شخصية» أيضًا، إذ قد يجدها شخص ما ذات أهمية في تقييمه للحياة. لم يكن لدى باسكال، على سبيل المثال، فكرة أن معنى الحياة يمكن فصله لمعنيين، وكان مصدر معاناته الفردية هو إدراك أنه قد يكون ثمّة معنى كوني غائب. في بحثنا عن معنى الحياة، نتذكر سرقة الفاكهة من شجرة الجيران أو «برعم الوردة Rosebud»، كما في فيلم المواطن كين Citizen Kane، ويمكن أن يكون ذلك بالأهمية نفسها لظهور الحياة على جزء صغير من مجرة درب التبانة. إن ما يتذكره القديس أغسطينوس من مشاكساته البريئة في شبابه يعدّ مثلاً جيداً:

ولكنني رغبت أن أسرق، وسرقت، ولم أكن مدفوعاً بالعوز أو الحاجة... كانت توجد بالقرب من كرمنا شجرة إجاص مثقلة بالثمار... تسللنا إليها، وكنا مجموعة صبيان أوغاد، لنجردها ثمارها، وكان ذلك في وقت متأخر من ليلة ما... سرقتنا حمولاتٍ ضخمةً من هذه الفاكهة. ها هو قلبي، يا إلهي، ها هو قلبي. كان ذلك بشعاً وأنا أحببته. جميلة كانت تلك الفاكهة التي سرقتها، لأنك أنت من خلقتها، يا أجمل كل الخلائق، يا خالق كل الكائنات. ([398] 1966: Book II).

بالإضافة إلى ذلك، نجد علاقات أغسطينوس الشغوفة مع خليلاته

concupines (Book VI)، وأهمية والدته في حياته، وقلبه المضطرب و«ملذاته المدمرة»⁽¹⁾. يمكن القول إن كل إنسان يبدأ التفكير في معنى الحياة حينما تكون تقلبات حياته حاضرة في الخلفية، مثلما فعل أوغسطينوس. إننا نرغب بمعرفة ما الذي يضفي قيمة، إن وجد ذلك، على الأشياء التي نعتبرها ذات قيمة. بمعنى آخر، يبدو أن ثمة نسخة مختلفة من سؤال معنى الحياة نجدها في العلاقة بين الوقائع والقيم، وحكمنا على هذه العلاقة له تأثير على فهمنا لمعنى الحياة. نجد، مثلاً، ادعاء صاحب النزعة الذاتية بأن معنى الحياة هو مجرد مسألة تتعلق بتحقيق المرء ما يرغب به، إذ ينكر بالفعل أن هناك أشياء في الحياة ذات قيمة وتضفي المعنى على نحو موضوعي. من ناحية أخرى، قد يدعي المنتمي إلى النزعة فوق الطبعانية أن ما يضفي القيمة على الوقائع يتحدد من حيث علاقاتها مع الكائن الأسمى الذي يعدّ مصدر كل القيم.

أدرس، في هذا الفصل، إجابة جذرية في تاريخ الفلسفة الحديثة عن سؤال العلاقة بين الواقعة والقيمة، ثم أناقش تأثيرات هذه الإجابة على فهم المرء لمعنى الحياة. أقصد الإجابة التي قدمتها الرسالة المنطقية الفلسفية. يمكن النظر إلى التراكاتوس بوصفها أطروحة حول معنى الحياة من حيث إنها تعتبر قضايا القيمة مظهرًا لميلنا إلى قول شيء ما عن «معنى الحياة» (6.5 § :1966). ويجب أن أذكر أن الفهم النقدي لتصور التراكاتوس لمعنى الحياة يحتاج إلى تحليلٍ لحججها التي قد يبدو أن الجزء الأكبر

(1) كما يقول أوغسطينوس: «غرقت في الحياة الدنيا، وتعلقت بالآمال الغامضة، وبالزوجة الجميلة، وبعظمة الغنى، وفراغ الشرف، والملذات المؤذية والمدمرة الأخرى» (Aug. De Util. Credendi, § 3).

منها ليس له صلة بقضايا معنى الحياة. وهذا يعني أنه يجب عليّ أولاً أن أناقش المقدمات التي أدت إلى استنتاجات الكتاب حول القيمة. أهدف في هذا الفصل إلى تقديم تصوّر عن معنى الحياة يستند إلى التراكاتوس. وفي ضوء هذا التصوّر، سأدرس في الفصل التالي بعض النظريات حول معنى الحياة. أرفض، في الفصل الثاني، وفي نهاية المطاف، تصوّر التراكاتوس لمعنى الحياة، ولكن الهدف هو الحكم على ما يمكننا استخلاصه من ذلك التصوّر.

في تسويغ مثنوية الواقعة/القيمة

خلال الحرب العالمية الأولى، اعتاد فتغنشتاين، الذي كان جندياً شاباً في ذلك الوقت، أن يكتب أفكاره في دفاتر ملاحظاته. ركزت ملاحظاته بشكلٍ أساسي على المنطق وعلاقته بلغتنا، ولكن يمكن للمرء أيضاً العثور على ملاحظات ذات طبيعة شخصية تعكس اهتماماته الوجودية، بدءاً من الخوف من الموت وحتى آثار «العيش في وئام مع العالم». وبناءً على هذه الملاحظات نشر فتغنشتاين كتابه الأول، وهو الكتاب الوحيد الذي نشره في حياته⁽¹⁾. الهدف الرئيس للكتاب هو إظهار أن مشاكل الفلسفة تنشأ لأننا نسيء فهم «منطق لغتنا». وحتى نتفادى سوء الفهم هذا، كما يرى فتغنشتاين، علينا أن نفصل على نحوٍ واضح بين ما يمكن قوله بشكلٍ ذي معنى داخل حدود اللغة وما لا يمكن قوله ولكن يمكن فقط «إظهاره».

ولكن كيف يمكننا أن نحدّد ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله؟ يرى فتغنشتاين أن ذلك يُنجز من خلال التحليل المنطقي لبنية لغتنا، وبدأ

(1) نُشرت بقية أعماله بعد وفاته.

كتابه بالادعاء بأن العالم يتكون من «مجموع الوقائع». مثلاً: أن السماء تمطر الآن تعدّ واقعة، والأمر ينطبق أيضاً على القطة بجوار النافذة الآن، والأرض تدور حول الشمس. الوقائع هي «حالات الواقع states of affairs الموجودة» (2 §)، وحالات الواقع تتكون من مجموعات من الأشياء. وتتركب الأشياء Objects بدورها مع بعضها بعضاً بناءً على خصائصها الداخلية والمنطقية. الصورة المنطقية logical form للشيء هي الاحتمالات كلّها التي يمتلكها بحكم خصائصه الداخلية. هذه الخصائص تجعل حالات الواقع إما فعليةً actual أو ممكنةً. بعبارةٍ أخرى، من الممكن أن تكون حالات الواقع خلاف ذلك. على سبيل المثال، في عالمنا تبعد الأرض عن الشمس حوالي 8.20 دقيقة ضوئية، لكن من الممكن أن نتخيل عالماً تكون فيه المسافة أقصر أو أطول. وفقاً لأنطولوجيا الرسالة المنطقية الفلسفية، فإن مجموع حالات الواقع تشكّل الواقع [الوجود الخارجي]. إن العالم، على وجه التحديد، مركب من حالات الواقع كلها الموجودة بالفعل.

حاول فتغنشتاين تفسير ذلك من خلال تقديم نظريته الشهيرة في فلسفة اللغة، وهي نظرية الصورة. تخيّل المثال التالي: عُرض على قاضي في المحكمة نموذج مصغر لحادث سيارة، ويصف هذا النموذج كيف وقع الحادث. الآن كل عنصر من هذه العناصر في النموذج (السيارات، الأشجار، المنازل، وهلم جرا) له وظيفة؛ هذه العناصر تصوّر حالات الواقع. اعتبر فتغنشتاين هذا النموذج بمثابة تشبيه للطريقة التي تعمل بها اللغة واقترح أن اللغة بأكملها هي بمعنى ما نموذجٌ مصوّر للواقع. أي أن القضية proposition تظهر حالة الأمور في العالم. تقدم القضية صورة

للواقع. وإذا كانت حالات الواقع التي تصورها القضية موجودة بالفعل، فإننا نقول إن القضية صادقة. ومرة أخرى، الوجود الخارجي هو مجموع حالات الواقع الموجودة بالفعل. وكما قال ألفريد نوردمان Alfred Nordmann: «إن القائمة الكاملة لجميع حالات الواقع المحتملة التي تحصل بالفعل ستوفر وصفاً كاملاً للعالم» (39: 2005). وهذا يعني أن الوصفَ الكامل للعالم يُقدّم «مجموع الوقائع»، ولا يقدم أكثر من ذلك. فكّر في النموذج المصغر لحادث السيارة بوصفه صورةً للغة مرةً أخرى. ما يريد فتغنشتاين قوله هو إنه يمكنك التفكير في كل أنواع الأشياء التي يمكن وضعها في نموذج مصغر، أمور مثل الأشياء وحالات الواقع، لكن لا يوجد مكان للقيمة في مثل هذه الصورة للواقع وللعالم. عندما تتحدث عن «العلوم الطبيعية»، أو عن القطة الموجودة على الأريكة، أو الثلج الذي يعم أيرلندا، وما إلى ذلك، فإن ثمة طريقةً لمعرفة ما إذا كانت هذه الجمل تتطابق مع الواقع هناك. وفقاً لهذه الرؤية، ثمة حد لما يمكن أن تنقله اللغة، ويُنظر إلى حدود اللغة بوصفها «حدود عالمي» (5.6: 1966).

بمعنى ما، فإن ما يفعله فتغنشتاين في التراكاتوس يشبه تجربةً فكريةً قدمها ويليام جيمس William James في كتابه تنويعات التجربة الدينية Varieties of Religious Experience. الفرق هو أن النتائج التي توصل إليها جيمس تختلف تماماً عن تلك التي توصل إليها فتغنشتاين، على الرغم من أن ذلك كان من خلال التجربة الفكرية نفسها. يريد جيمس أن يوضح استحالة تجريد المرء نفسه من المواقف والمشاعر التي تلون تجربتنا في العالم، ويطلب منا أن:

نتخيل أنفسنا وقد جُردنا فجأةً من المشاعر كلّها التي يثيرها فينا العالم

الآن، ثم تصوّر العالم كما هو موجود تمامًا بذاته، من دون رؤانا الإيجابية أو المفعمة بالأمل أو القلقة. سيكون من المستحيل تقريبًا أن تدرك مثل هذه الحالة من السلبية والموات. حينها، لن يكون لجزء من الكون أهمية تفوق أهمية جزء آخر؛ وسيكون مجموع أشيائه وسلسلة أحداثه كلها بلا معنى أو صفة أو هيئة أو منظور. (141: 1987[1902])

في حين ينكر جيمس الإمكانية النفسية لعالم مجرد من القيمة، تزعم التراكاتوس أنه لا يقتصر الأمر فقط على «تخيل» عالم مجرد من القيمة، بل إن العالم، من الناحية الأنطولوجية، هو هكذا بالفعل. إن العالم الذي تحاول التراكاتوس وصفه «مجرد من كل المشاعر» و«موجود بحد ذاته فقط»؛ عالم حيث «قانون السببية law of causality» وحده هو الذي يقرر ما يمكننا وصفه. وكما يقول فتغنشتاين: «ما يمكن وصفه يمكن أن يحدث أيضًا: وما يستبعده قانون السببية لا يمكن حتى وصفه» (6.362 §). يدعي فتغنشتاين:

كل شيء في العالم موجود كما هو ويحدث على النحو الذي يحدث عليه: ليس ثمة قيمة فيه. وإذا كانت هذه القيمة موجودة، فلن يكون لها قيمة. إذا كانت هناك قيمة ذات قيمة، فإنها يجب أن تقع خارج النطاق الكامل لما يحدث ولما هو عليه الحال. ذلك أن كل ما يحدث وكل ما هو عليه الحال يعدّ عرضيًا. إن ما يجعلها غير عرضية لا يمكن أن يوجد داخل العالم، لأنه إذا كان كذلك فإنه سيكون هو نفسه عرضيًا. يجب أن يكون خارج العالم. (6.41 §).

إن الادّعاء بأن «كل شيء في العالم موجود كما هو» يعدّ أساسيًا في فهم تصوّر التراكاتوس للقيمة ومعنى الحياة. تُعنى التراكاتوس بفرد يواجه

العالم ويحاول رؤيته كما هو. ومن وجهة النظر هذه، فإن حقيقة الحياة البشرية هي شيء «ينتمي إلى بقية العالم». عندما نقرأ في التراكتاتوس أن «الموت ليس حدثًا من أحداث الحياة» (6.4311 §)، فإنه يمكننا أن نرى علاقة ذلك برؤية تعتبر الإنسان جزءًا من العالم مثل «الحيوان» أو «الأحجار» أو الشجرة. ومع ذلك، كما سنرى في القسم التالي، فإن سبب وجود *raison d'être* الأخلاق هو، على وجه التحديد، ميلنا العميق إلى إنكار انتماء البشر إلى بقية العالم. ويعني ذلك إنكار أن الأشياء الوحيدة التي لدينا هي الوقائع وليس القيم.

تصوّر التراكتاتوس لـ«معنى الحياة»

تُعنى الصفحات الأربع الأخيرة من الرسالة المنطقية الفلسفية بآثار رؤية فتغنشتاين للعالم على فهمه لمعنى الحياة. تحتوي هذه الصفحات على عدد من الادعاءات الموجزة حول عدم إمكانية التعبير عن الأخلاق، وطبيعة الإرادة، والموت، وعدم كفاية خلودنا الزمني لحل مشكلة الحياة، والتصوف، والصمت. وهناك سبب لكون هذه التصريحات موجزة. بالنسبة لكاتب التراكتاتوس، فإن «المنهج الصحيح» لممارسة الفلسفة هو «عدم قول أي شيء سوى ما يمكن قوله، أي قضايا العلوم الطبيعية... ومن ثم، حينما يرغب شخص آخر أن يقول شيئًا ميتافيزيقيًا، تبرهن له أنه فشل في إعطاء معنى لعلامات معينة في قضاياها» (6.53 §). ولكن من المفارقات، كما أشار راسل، أن فتغنشتاين تمكّن من قول «الكثير» عما لا يمكن قوله⁽¹⁾.

(1) يُنظر في: مقدمة راسل للرسالة المنطقية الفلسفية (1966: xxi).

يمكن للمرء أن يقول إن خلاصة قضايا فتغنشتاين فيما يتعلق بالأخلاق هو أن الشيء الوحيد الذي لدينا في العالم هو «الوقائع، الوقائع، الوقائع، ولكن لا توجد أخلاق» (Wittgenstein 1965: 7). ثمة حد، وفقاً لهذا الرأي، لما يمكن قوله، وجميع القضايا التي يمكن أن تقال هي «ذات قيمة متساوية» (§6.4: 1966). ثمة خاصية واحدة مشتركة بين الوقائع جميعها في العالم، وهي: أنها كلها «عرضية (§ 6.41 accidental)»، وما يعدّ عرضياً لا يمكن أن ينقل القيمة. يمكن إعادة بناء حجة فتغنشتاين على النحو الآتي:

- وقائع العالم عرضية.
- جميع القضايا المتعلقة بالوقائع عرضية contingent.
- الأخلاق تتعلق بالقيمة.
- إذا تواجدت قضايا القيمة في العالم، فإنها ستكون عرضية.
- وهذا من شأنه أن يجعل قضايا القيمة عرضية.
- لا يمكن أن تكون القيمة عرضية، لأنها لو كانت عرضية فلن تكون قيمة؛ تلك ستكون، إذن، واقعة. لذا:
- * في العالم، من المستحيل أن تكون هناك قضايا أخلاقية.
- * القيمة يجب أن توجد خارج العالم.

إذا لم يكن من الممكن صياغة الإجابة عن سؤال القيمة بالكلمات، كما يدعي فتغنشتاين، فإنه حينها قد يبدأ المرء في السؤال عما إذا كان من الممكن التعبير عن السؤال نفسه على نحو له معنى. وعليه، يزعم فتغنشتاين أن عدم إمكانية التعبير عن الإجابة من شأنه أن يجعل السؤال نفسه لا يمكن

التعبير عنه أيضًا (الفقرة 6.5). وبعبارة أخرى، عندما يكون من الممكن التعبير عن سؤال ما على نحو له معنى، فإنه «من الممكن الإجابة عنه»، والأسئلة الوحيدة التي يمكن طرحها هي أسئلة «العلوم الطبيعية». ومع ذلك، حتى لو قدمنا إجاباتٍ عن أسئلة العلم جميعها، فلن نتمكن من الإجابة عن مشكلة الحياة:

نشعر أنه حتى لو تمت الإجابة عن الأسئلة العلمية الممكنة جميعها، إلا أن مشكلة الحياة تبقى دون أن يتناولها أحد تمامًا. وبالطبع، حينها، لن تبقى هناك أيُّ أسئلةٍ، وهذا في حد ذاته هو الجواب. (6.52 §).

تشعر أن سلسلة الأفكار في التراكتاتوس، المعبر عنها بترتيب رقمي، تحظى بتأثير الدومينو. أي أن ما بدأ بالافتراض الأول للكتاب، والذي يدعي أن العالم «هو كل ما هنالك» (1 §)، يصل إلى نهاية محيرة في إحدى النقاط الرئيسة في الكتاب:

اللغز لا وجود له. (6.5 §).

النقطة الهامة هنا هي أن الطريقة الوحيدة لحل مشكلة الحياة هي أن نجعلها تختفي، وأن نرى أن لغز الحياة، الذي كان من المفترض أن نجد له إجابة، غير موجود⁽¹⁾. سوف تختفي المشكلة عندما يدرك المرء أنه لا يمكن صياغتها في سؤال، وعليه لا يمكن العثور على إجابة ذات معنى لها (6.521 §). بمعنى ما، الحل الوحيد لمشكلة الحياة هو تغيير طريقة رؤية الإنسان للعالم. إن الرغبة في العثور على إجابة نهائية لمشكلة الحياة

(1) يشير غالب تومسون بصورة صحيحة إلى وجود تشابه بين تولستوي وفتغنشتاين في رؤية أن حل مشكلة الحياة يكون في اختفائها. يُنظر: تومسون (1997).

سوف تتلاشى بمجرد أن ندرك أنه لا يوجد شيء يُدعى «لغز الحياة». في القسم قبل الأخير من التراكتاتوس، كتب فتغنشتاين عباراته الشهيرة:

تعدّ قضاياي توضيحاتٍ لما يلي: من يفهمني سيدرك أن قضاياي في نهاية المطاف بلا معنى، وذلك عندما يستعملها سلمًا ليصل إلى ما يتجاوزها. (يتعين عليه، إذا جاز التعبير، أن يلقي بالسلم بعد أن يصعد عليه)... عليه أن يعلو على هذه القضايا، وحينها سيرى العالم على نحو صحيح. (6.54 §)

الفلسفة، هنا، تُرى بوصفها «نشاطًا» وليست «مجموعة نظريات» (§ 4.112) وهذا النشاط يعدّ متعالياً transcendental، إذ بفضل القيام به يصل الإنسان في النهاية إلى مرحلة يرى فيها العالم بشكلٍ صحيحٍ. وعندما يرى العالم بشكلٍ صحيحٍ، فإنه يرى حدود العالم والموقف المثالي ideal الذي ينبغي للمرء أن يتخذه تجاهها. وتشير القضية الأخيرة في الكتاب إلى هذه النقطة، إذ نقرأ في واحدة من أكثر ادعاءات الكتاب إثارةً للجدل:

«إن ما لا نستطيع التحدث عنه، ينبغي أن نتجاوزه بصمتٍ»⁽¹⁾ (§ 7).

(1) إن التناقض الكبير بين المفسرين حول الفقرة الأخيرة في الرسالة يوضح مدى غموضها. وفقًا للقراءة «الصارمة» للرسالة، المقدمة من كورا دايموند وجيمس كونانت، لا ينبغي لنا أن نستنتج من الفقرة الأخيرة في الرسالة أن هناك بعض الأشياء «المهمة» التي لا يمكن قولها والتي ينبغي علينا الصمت بخصوصها. إن إشارة فتغنشتاين إلى الصمت لا تشير إلى أي شيء؛ فهو لا يلمح إلى بعض «الحقائق المعصومة». ومن ناحية أخرى، فإن الشراح التقليديين للرسالة، مثل ب.س. هاكر، يزعمون أن الرسالة ترسم الحد بين الأشياء التي يمكننا التحدث عنها وعالم الأشياء التي لا يمكننا التحدث عنها. وهذا يعني، وفقًا لقراءة هاكر، أن الرسالة تقدم ميتافيزيقا لعالمين. أعتقد أن ما يثير الاهتمام في مناقشة «القراءة الصارمة مقابل القراءة غير الصارمة» للرسالة هو حقيقة اعتماد التفسيرين على

أدى أسلوب فتغنشتاين في الكتابة، وعدم رغبته في شرح وتوضيح حججه في التراكاتوس، إلى تفسيراتٍ متعددةٍ لرؤاه الأخلاقية. عندما توسل راسل إلى فتغنشتاين من أجل توضيح وتفسير الملاحظات التصريحية في الرسالة، رد فتغنشتاين بأن شرحها كان مثل «تلطيخ زهرة بأياد قدرة» (Monk 1990: 54). بعد ثماني سنوات من نشر التراكاتوس،

أدلة نصية جيدة. على سبيل المثال، تشير آنسكوم، بوصفها قارئة تقليدية للكتاب، إلى الفقرة § 6.432، وتجادل بأن الله لا يكشف عن نفسه في عالم الأشياء العرضية؛ لأنه، إذا كان كل ما يحدث في العالم عرضياً، فلماذا يذكر فتغنشتاين ما هو غير عرضي؟ (Anscombe 1959: 171) ومع ذلك، بالإشارة إلى الفقرة § 6.54، تتساءل دايموند عن مدى الجدية التي يمكننا بها أن نأخذ هذه الملاحظة بخصوص لغو قضايا الرسالة. وتقرح أن نقرأ كلمات فتغنشتاين حرفياً؛ إذ لم نعمل ذلك، ما نفعله سيكون «التهرب» فقط:

هذا ما أريد أن أسميه التهرب. وما لا يعدّ تهرباً هو هذا تقريباً: إن رمي السلم بعيداً يعني، من بين أمور أخرى، رمي السلم بعيداً في النهاية لأخذ لغة «سمات الواقع» على محمل الجد. إن قراءة فتغنشتاين نفسه على أنه لا يتهرب تعني أن وجهة نظره ليست، في الحقيقة، أن هناك سمات للواقع لا يمكن قولها بالكلمات ولكنها تظهر نفسها. (1995: 181)

يرى القارئ الصارم ملاحظات فتغنشتاين حول ما هو صوفي ومشكلة الحياة بلا أهمية، على عكس هاجر أو آنسكوم، إذ تُدرس هذه الملاحظات بجدية. للمزيد عن القراءة الصارمة، يُنظر أيضاً: كونانت (2000: 174 – 217). في الآونة الأخيرة، اعترض هانس سلوجا على «عمل التفسير» الذي يجري في الأعمال التفسيرية الخاصة بفلسفة فتغنشتاين. وفقاً لسلوجا، يبدو أننا عالقون في دوامة من «زيادة التخصص المفرط في النمط التفسيري من التفلسف». وهذه العملية معرضة لخطر «فقدان الرؤية للعالم». المشكلة في الكثير من الأعمال المتعلقة بفلسفة فتغنشتاين، وفقاً لسلوجا، هي أنها تفتقر على وجه التحديد إلى الشغف الذي كان فتغنشتاين يعاني من خلاله مع «أسئلته الحارقة». يرى سلوجا أن «الأسئلة التي شغلت فتغنشتاين لم تعد تثير اهتمامنا بشدة» (Sluga 2012). إن الأسئلة الحارقة، من وجهة نظر سلوجا، هي الآن تلك الأسئلة التي تتعلق بوجودنا الاجتماعي (النمو السكاني الذي لا يمكن إيقافه، والنمو الذي لا يمكن إيقافه للتكنولوجيا، والأزمات البيئية).

في «محاضرة عن الأخلاق A Lecture on Ethics»، كان فتغنشتاين على استعداد «للتقدم كفرد والتحدث بصيغة المتكلم» عن الأخلاق بوصفها ميلاً للبحث في معنى الحياة. وكما سأجادل في الفصل الثاني، فإن الارتباط بين الأخلاق وميلنا إلى قول شيء ما عن معنى الحياة هو أحد الأفكار الأساسية التي حملها فتغنشتاين طوال حياته.

الأخلاق بوصفها بحثاً في معنى الحياة

قد يُنظر إلى «محاضرة عن الأخلاق» على أنها مكتوبة بوصفها هامشاً للرسالة المنطقية الفلسفية، كما أنها مصاغة بالروح نفسها، ذلك على الرغم من أن فتغنشتاين في السابق كان أكثر كرمًا في توضيح وجهات نظره حول القيمة. ويشمل ذلك طبيعة القيمة، وما هو صوفي، والأخلاق، ومعنى الحياة. الفكرة الأساسية للمحاضرة هي أنه على الرغم من أننا قد نشعر بوجود القيم في حياتنا، إلا أنه يجب أن نكون على وعي بحدود لغتنا في إيصال هذه المشاعر. وبشكل مجازي، سنكون قادرين على التحدث على نحو ذي معنى عن القيمة إذا تمكنا من «تدمير» بنية لغتنا والعالم.

إذا تمكّن رجلٌ من تأليف كتابٍ عن الأخلاق، وكان ذلك العمل بحق كتابًا عن الأخلاق، فإن هذا الكتاب سينسف، بتفجير، الكتب الأخرى كلها في العالم (7: 1965).

وهذا يعني أن كتابة كتاب الأخلاق يستلزم تدمير كتاب الوقائع. يدعي فتغنشتاين بأنه إذا كنتُ أستطيع أن أكتب عن الأخلاق، فهذا يعني أنني أستطيع أن «أقولها»، وإذا كنتُ أستطيع أن أقولها، فهذا يعني أن الأخلاق لها «معنى». إذا كان لها معنى، فهذا يعني أنها واقعية [فعلية]. وكل ما هو

واقعي يعدّ عرضياً. ومع ذلك، فإن الأخلاق ليست عرضية، وعليه لا يمكن كتابتها. لاحظ أن كلماتٍ مثل «قول»، و«معنى»، و«واقعي»، و«عرضي» تنتمي إلى مصطلح فتغنشتاين في التراكتاتوس، ومعاني هذه المصطلحات محددة. وبالطبع أستطيع أن أقول، على سبيل المثال، إن إيذاء الأبرياء لأسبابٍ أنانيةٍ هو أمرٌ خاطئٌ من الناحية الأخلاقية. لكن هذه ليست فكرة فتغنشتاين؛ فكرته هي أن معنى القيمة الأخلاقية لا يمكن التعبير عنه بتفسيراتٍ مسوّغة. إذا سألت شخصاً ما: لماذا يعدّ إيذاء الأبرياء أمراً خاطئاً من الناحية الأخلاقية؟ فقد أجيب: لأن حياة الإنسان لها قيمة مطلقة، وإيذاء الأبرياء لا يراعي هذه القيمة. وإذا سألت: إذن، لماذا للحياة الإنسانية قيمة مطلقة؟ قد أقول: لأن البشر مستقلون، أو لأن ذلك في مصلحة المجتمع، وما إلى ذلك. وعلى أي حال، لا يمكن لأيٍّ من هذه التفسيرات أن يوصل بشكلٍ كاملٍ القيمة المطلقة التي قد ننسبها إلى حياة الإنسان.

لماذا، إذن، لانزال «نميل» إلى استعمال تعبيراتٍ مثل «القيمة المطلقة»؟ وما الذي نحاول التعبير عنه من خلالها؟ هذا ما تقلق بشأنه المحاضرة. من ناحية، يقول فتغنشتاين إن هناك تجارب ذات قيمةٍ مطلقة، ومن ناحيةٍ أخرى، يحذّرنا على الفور من أن أيّ محاولاتٍ للتعبير عن هذه التجارب ستكون لغواً nonsensical. أعتقد بوجود سببين وراء «قلق» فتغنشتاين طوال المحاضرة؛ الأول هو محاولة فتغنشتاين المقصودة لتجنب الظهور بمظهر الوضعي المنطقي، إذ في حين أن كل ما يهم الوضعيين المنطقيين هو القضايا ذات المعنى التي يمكن التحقق منها، وهم يكتفون بذلك، فإن فتغنشتاين يرى أن المشاكل الأساسية للحياة هي على وجه التحديد تلك التي لا يمكن الحديث عنها (Engelmann 1967: 97 – 111). السبب

الثاني يتعلق برفض فتغنشتاين لما يسميه «الهراء فيما يخص الأخلاق» (Monk 1990: 282). لقد كان فتغنشتاين دائماً يرفض الميل إلى النظر إلى الأخلاق بوصفها علماً إلى جانب فروع المعرفة الأخرى. ومن وجهة النظر هذه، فإن اختزال الأخلاق في علم يتعامل مع أفعال الإنسان يفشل في إنصاف الطريقة التي نواجه بها المشاكل الأخلاقية. كان يفكر بالشيء نفسه عندما قال ذات مرة لريز Rhees: «من الغريب أن تجد كتباً عن الأخلاق لا تتضمن أي ذكر لمشكلة أخلاقية حقيقية» (Rhees 1970: 98 – 99). الأخلاق، وفقاً لهذه الرؤية، هي في المقام الأول موقف تجاه العالم ككل، وبالتالي فهي تتعلق بطريقة الوجود، ورؤية الإنسان للحياة. إن أخلاقيات فتغنشتاين، على حد تعبير هانز سلوجا، هي أخلاقيات «حالمة visionary» في مقابل الأخلاقيات «الإرشادية أو المعيارية» (2011: 147).

أنهى فتغنشتاين محاضراته بالإقرار باحترام الأخلاق:

بقدر ما ينبع علم الأخلاق من الرغبة في قول شيء ما بخصوص المعنى المطلق لمعنى الحياة، والخير المطلق، والقيمة المطلقة، فإنه لا يمكن أن يكون علماً. وما يقوله لا يضيف شيئاً إلى معرفتنا بأي معنى. لكنه توثيقٌ لنزعة في العقل البشري لا يسعني شخصياً إلا أن أحترمها بشدة، وألا أسخر منها طوال حياتي (12 – 11: 1965).

بمعنى آخر، بالنسبة لفتغنشتاين، تهدف الأخلاق إلى تقديم إجابة لأسئلتنا الوجودية حول الحياة، وتنبع من تجاربنا العميقة التي تشكل فهمنا للعالم، إلا أنها لا يمكن أن تكون «علماً». لاحظ أنه لا ينكر وجود هذه التجارب. وبدلاً من ذلك، فإن القلق هنا هو أن لا معنى لها لأنها لا تتعلق بحالاتٍ واقعٍ يمكن وصفها. أعتقد أن تمييز نوردمان Nordmann

بين اللغو والخلو من المعنى يمكن أن يكون مفيداً هنا، إذ يكتب: «إن عددًا كبيرًا جدًا من التعبيرات تعدّ لغوًا nonsensical ولكنها ليست خاليةً من المعنى (161 – 160: 2005). senseless» تكون القضية لغوًا إذا لم يكن من الممكن جعلها «تبدو وكأنها جملٌ علميةٌ جيدةٌ وإذا لم يكن من الممكن تحليلها أو توضيحها» (ibid.: 164).

يتضمّن هذا الفهمُ للأخلاق ضمنيًا فكرةً أن هناك حدًا لما يمكننا إيصاله بنجاح⁽¹⁾. على سبيل المثال، في حالة من النشوة، قد أهمس بالقول إن «كل ما يعيش هو مقدس»، أو قد يقول المؤمن إن هذا العالم هو «وطنٌ جميلٌ»، أو قد تقول الروح المعذبة: «يا ليتنا لم نوجد من الأساس» أو إن «ليس هناك سوى مشكلةٍ فلسفيةٍ خطيرةٍ واحدةٍ وهي مشكلة الانتحار» (Camus 1955: 72). لكن هنا تمثّل الحجج والهمسات المستوى نفسه، إذ تحاول جميعها التعبير عن شيء ما عن الحياة بشكلٍ مؤكّدٍ، لكن «المعنى» لهذه الأقوال لا يمكن العثور عليه في أي مكانٍ. وكمثالٍ آخر، فكّر في الطريقة التي ننقل بها مشاعرنا عندما نقع في الحب. كيف نتأكد من وصول الرسالة؟ يكتب نوردمان، دارسًا الطرق التي نتعامل بها مع هذه الأنواع من الأسئلة ونختبرها: «عندما أقول إنني أحبك... فإنني أحاول الوصول

(1) لا أريد أن أشير هنا إلى أنه ثمة لغو، وفقًا لفتغنشتاين، يعدّ لغوًا هامًا [له معنى]. بدلاً من ذلك، أركز هنا على حدود إمكانية إيصال أعمق المشاعر والتجارب. يزعم جيمس كونانت، ومعه كورا دايموند، أن فكرة وجود لغو عميق، يتعين علينا أن نبقى صامتين بشأنه، تتناقض بشكل حاد مع روح الرسالة. يجادل كونانت ضد أولئك الذين يزعمون أنه «بالنسبة للرسالة، فإن قضايا الأخلاق والدين - بالإضافة إلى كل أو فقط أهم القضايا في الرسالة نفسها - تعدّ لغوًا ولكنها تحظى بمعنى وأهمية في الوقت نفسه» (Conant 1989: 247).

من خلال هاوية لا يمكن عبورها. لا نملك وسيلة لمقارنة محتوى هذا التصريح بالحالة الحقيقية في ذهني وقلبي، ولا يمكنني التأكد من أن ما فهمته مني هو بالضبط ما قصدته. وفي الحقيقة، لا يمكنني حتى أن أضبط معنى هذه العبارة لـنفسى»⁽¹⁾ (205: 2005). وبالمثل، قد يفكر المرء في

(1) راجع فيلم حياة اليقظة (2001) Waking Life، حيث يتحدث كيم كريزان مع شاب عن تعذر إدراك تجاربنا العميقة:

ما هو «الإحباط»؟ أو ما هو «الغضب» أو «الحب»؟ عندما أقول «الحب» يخرج الصوت من فمي ويصل إلى أذن الشخص الآخر، وينتقل عبر قنوات معقدة في دماغه، ويمر من خلال ذكرياته عن الحب أو عدم الحب، فيسجل ما أقوله... ويقول: نعم، أنا أفهم، ولكن كيف أعرف؟ لأن الكلمات عاجزة. إنها مجرد رموز، بلا حياة. هل تعرف؟ الكثير من تجاربنا يتعذر إدراكها. الكثير مما ندرکه لا يمكن التعبير عنه، لا يمكن الحديث عنه. لكن رغم ذلك، كما تعلم، عندما نتواصل مع بعضنا البعض ونشعر بالارتباط بيننا، ونعتقد أننا نفهم، فإننا نشعر، كما أعتقد، بتشارك روحي إلى حد ما... وقد يكون هذا الشعور عابراً، لكنني أعتقد أن هذا ما نعيش من أجله (Linklater 2001).

انظر أيضًا في فيلم Run Lola Run للمخرج توم تيكوير (1999). في أحد المشاهد، تقوم لولا باستجاب ماني:

«هل تحبني؟». - «بالتأكيد أحبك». - «كيف يمكنك أن تكون متأكدًا لهذه الدرجة؟». - «لا أعرف، أنا أحبك فحسب». - «يمكن أن تكون هناك فتاة أخرى مكاني». - «لا». - «لماذا لا؟». - «لأنك الأفضل». - «أفضل ماذا؟». - «أفضل فتاة في العالم». - «بالتأكيد». - «كيف عرفت ذلك؟». - «أنا أعرف فحسب». - «أنت تعتقد ذلك». - «حسنًا، أنا أعتقد ذلك». - «أترى؟». - «ماذا؟». - «أنت غير متأكد». - «هل أنت مجنونة أم ماذا؟». - «ماذا لو لم تقابلني أبدًا؟». - «ماذا تقصدين؟». - «سوف تقول الشيء نفسه لشخص آخر». - «نعم، إذا كان هذا ما تريدين سماعه». - «لا أريد سماع أي شيء؛ أريد أن أعرف ما تشعر به». - «حسنًا، مشاعري تقول إنك الأفضل». - «من هو «الذي يشعر»؟». - «أنا. قلبي». - «قلبك يقول «يا ماني، إنها الفتاة الأفضل»؟». - «بالضبط». - «وأنت تقول: «شكرًا على المعلومة، أراك لاحقًا»». - «بالضبط». - «وأنت تفعل ما يقوله لك قلبك؟». - «إنه لا يقول شيئًا. أنا أعرف. إنه مجرد شعور». - «إذن، ما هو الشعور الآن؟». - «أن هناك من يسأل

تجارب أخرى يجد صعوبةً في التعبير عنها. إن التعبيراتِ والعباراتِ التي نستعملها لوصف «نطاق الوجود the domain of the existential»، كما كتب بيير هادوت Pierre Hadot، تعدّ «تقليديةً ومبتدلةً» مثل الكلمات التي نستعملها «لتعزية شخصٍ ما على فقدان شخصٍ عزيزٍ عليه» (1995: 285). يشير فتغنشتاين إلى بعض هذه التجارب في التراكاتاتوس والمحاضرة عن الأخلاق، ويسلّط الضوء على «اليأس» في أي محاولةٍ للتعامل مع هذه التجارب كحالاتٍ يمكن وصفها ونقلها بسهولة. وكما سألين في الفصل التالي، فإن اعتراض فتغنشتاين الرئيس على الاتجاهات الحالية في الأدبيات المتعلقة بمعنى الحياة، يشير، على وجه التحديد، إلى حقيقة أن قابلية إيصال معنى الحياة تعتبر أمرًا مفروغًا منه.

يعني ما يسميه فتغنشتاين «المنهج الصحيح تمامًا» لممارسة الفلسفة: الانتباه إلى ما يقوله المرء (6.53 § 1966). في الرسالة نجد طلبًا من القارئ، كما لاحظ د. ز. فيليبس D. Z. Phillips، مفاده «أن يفحص حياته بالكلمات» (43: 1999). يمكن النظر إلى هذا المطلب من زاوية ما أسماه فتغنشتاين ذات مرة «الغاية الأخلاقية» في كتابه⁽¹⁾. في حين أن معظم النقاد والشراح في الأدبيات حول معنى الحياة يستخدمون المفاهيم والمصطلحات المعيارية بحرية، ويرون أن قابليتها للإيصال تعدّ أمرًا مسلمًا به، يقترح فتغنشتاين في المقابل أن نتوقف ونتساءل عن المعاني

أسئلة غيبية إلى حد ما». - «يا رجل، أنت لا تأخذني على محمل الجد». - «لولا، ما المشكلة؟ هل تريدان الانفصال عني؟» - «لا أعرف. أعتقد أنه يجب عليّ اتخاذ قرار» (Tykwer 1999).

هذا الحوار مُقتبس أيضًا في Nordmann (2005: 206).

(1) راجع: رسالة فتغنشتاين إلى صديقه لودفيغ فون فيكر في Wittgenstein (1996: 92).

التي أعطوها لعلاماتٍ معينةٍ signs في قضاياهم. يلجأ الفلاسفةُ، في الأدبيات المتعلقة بمعنى الحياة، إلى كلمات مثل «الحب»، و«التعالى»، و«غاية الله»، و«الخلاص»، و«القيمة الموضوعية»، وما إلى ذلك، دون النظر في احتمال ألا تنقل تلك الكلماتُ الرسالةَ نفسَها التي يريد هؤلاء الفلاسفةُ إيصالها. في دفاتر الملاحظات 1914 - 1916، حيث كان يفكر في السعادة، يُذكر فتغنشتاين نفسه بـ «الغموض التام» في عباراته (1979a: 79). نميل إلى افتراض أن هناك تفاهماتٍ مشتركةً بين الفلاسفة الذين يكتبون عن معنى الحياة والقراء، إذ أحدهم يرسل رسالةً والآخر يستقبلها. نميل جميعاً إلى نسيان أن معظم ما نقوله فيما يتعلق بالأمور الأخلاقية والدينية والجمالية يصعب إيصاله، وأنه قد يكون لدينا شعور «بالتفاهم المشترك» عندما نتحدث عن بعض الأمور في الحياة، لكن هذا لا يعني أن ما نقوله واضحٌ. وكما يقول نوردمان:

من السهل أن نفقد التمييزَ القاطعَ بين... الاتفاق على حقيقة الجملة الوصفية وزيفها والشعور بالتفاهم المتبادل. وبعيداً عن كونه سوء فهمٍ فلسفي غير ضارٍ، فإن الخلطَ بين هذه الأشياء يمكن أن يكون خطيراً في الواقع. إذا بدأنا نعتقد أن استعمالنا المنسَّق للكلمات (تقول: «أنا أحبك»، وهو يرد: «أنا أحبك أيضاً») يحتوي بطريقةٍ أو بأخرى على فهمٍ حقيقي أو قيمٍ مشتركةٍ أو حقائقٍ مشتركةٍ، فقد نتقبل حقيقة أن التنسيق المشترك يعدّ دليلاً على التسويغ في المعنى والقيم والأعراف الثقافية (2005: 216).

وكما سأجادل في الفصل التالي، فإن معظم النظريات في الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة تتجاهل هذا الاختلافَ الحاسمَ. سأزعم أنه بإمكان الرسالة المنطقية الفلسفية أن تلفت انتباهَ الفلاسفةِ إلى حدود

نظرياتهم فيما يخص إيصال معانيها وإحداث تغيير في حياة المرء. سآثير أياً بعض الاعتراضات ضد تصور التراكاتوس لمعنى الحياة، وأهمها «عمى - الجوانب aspect - blindness» عند فتغنشتاين فيما يتعلق بأنماط «شكل حياتنا المعقد» (Wittgenstein 1958: 174). وعليه، لا يعنى التحليل النقدي للنظريات الرئيسة في الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة، من منظور التراكاتوس، أنني أتفق مع تصور التراكاتوس لمعنى الحياة. كما أن رفض تصور التراكاتوس لمعنى الحياة لا يعنى بالضرورة أنه ينبغي رفض الاعتراضات، التي يثيرها فتغنشتاين في الرسالة، على التوجهات السائدة في الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة. لقد ناقشتُ في هذا الفصل تصوّر التراكاتوس لمعنى الحياة لرسم الخلفية التي وصل على أساسها فتغنشتاين إلى نهجه المتأخر في الفلسفة. وكما سنرى في الفصل التالي، يمكن أن نجد جذورَ تحركات الأفكار في فلسفة فتغنشتاين في التحركات والتقلبات في حياته⁽¹⁾.

(1) راجع: Wittgenstein (2003: 133).

حدود التسويغ

مقدمة

تُعنى الرسالة بحدود النظرية، أي الانتباه إلى ما نقوله ونكتبه عن مشكلات الفلسفة و«المعنى المطلق للحياة the ultimate meaning of life». تدرك الرسالة أن ثمة «نزعة» فينا للحديث عن هذه الأمور. وهذه النزعة، بمعايير الكتاب، لا طائل منها من الناحية المعرفية، لكنها، من الناحية الوجودية، تُظهر شيئًا ما عن الوضع الإنساني. وهي ليست نزعةً عديمة الأهمية؛ لها تأثير على حياة المرء؛ إنها تجعلك «تتقدم كفرد وتحدث بضمير المتكلم» عن قيمة الحياة ومعناها (Wittgenstein 1979b: 117). من هذا المنطلق، وفي هذا الفصل، أريد أن أناقش مقاربتين رئيسيتين تجاه معنى الحياة في الأدبيات الفلسفية؛ النزعة فوق الطبيعية والنزعة الطبيعية. وهذا بدوره سيوفر لنا رؤيةً لمسألةٍ أعتقد أنه غالبًا ما جرى إهمالها في الأدبيات الفلسفية المتعلقة بمعنى الحياة؛ وهي مسألة حدود التنظير. ومع ذلك، فإن هدفي ليس مجرد تقديم دراسةٍ مقارنةٍ، إذ أهدف أيضًا إلى تقديم طرقٍ جديدةٍ للنظر إلى الموضوعات المألوفة، خاصة فيما يتعلق بالدين والمعنى وكذلك الموقف attitude والمعنى.

في الجزء الثاني من هذا الفصل، أثير بعض الاعتراضات على مقارنة الرسالة لمعنى الحياة، وأهم عناصر هذه المقاربة هو مفهوم التراكاتوس «الانعزالي» [autistic الذاتوي] للحياة، إذا استعرنا مصطلح إرنست غيلنر (Ernest Gellner (2005). أجادل بأن رؤية فتغنشتاين في التراكاتوس للحياة تعاني من «عمى - الجوانب aspect - blindness» بخصوص جانبٍ أساسي من حياتنا، وهو حياتنا الاجتماعية. بمعنى آخر، وقع فتغنشتاين، في التراكاتوس، ومن طريقٍ مختلفٍ، في الفخ نفسه الذي حذر منه؛ ألا وهو النزعة الميتافيزيقية التي حاول تحذير الفلاسفة منها. ومع ذلك، فإن حقيقة أن فتغنشتاين نفسه كان مفتوناً برغباتٍ مماثلةٍ لتقديم حل كلي لـ «مشكلة الحياة» لا تعني بالضرورة أن انتقاداته لنزعة التنظير حول معنى الحياة لا يوجد ما يسوغها.

مكتبة

t.me/soramnqraa

النزعة فوق الطبيعانية

أستهل بتوضيح فكرة معينة هنا بإيجاز. أعتقد أن افتراض وجود تمييز واضح بين المقاربات الثلاثة جميعها تجاه معنى الحياة، وأن عناوينها تمثل بوضوح نظرياتٍ مختلفةً داخل كل مقاربة، من الممكن أن يكون مضللاً للغاية. على سبيل المثال، غالباً ما تُعرّف النزعة فوق الطبيعانية على أنها النظرية التي تربط بين معنى الحياة والله، وأنه بدون وجود الله والارتباط به، فإن الحياة ستكون بلا معنى. ومع ذلك، فإن هذا التعريف الواسع لا يمثل الاختلافات الشاسعة بين أصحاب النزعة فوق الطبيعانية. إن الإيمان بالله باعتباره المصدر النهائي للمعنى ليس مجرد إجابة توكيدية affirmative بسيطة عن السؤال المتعلق بوجود الله. وكما يقول كوتنغهام، فإن الإجابة

على «سؤال نعم/ لا» من هذا النوع «غالبًا ما تخبرنا بالقليل فقط، على نحو مفاجئ، عن مدى تأثير النظرة الدينية للعالم على رؤية شخص ما» (2005: 80). وكما سأوضح، هناك اختلافات بين أصحاب النزعة فوق الطبيعية في طرقهم لتطوير مفاهيمهم عن معنى الحياة. لذلك، فإنني أرى «النزعة فوق الطبيعية» أو «الطبيعية» كتصوراتٍ شاملةٍ فقط لمجموعةٍ واسعةٍ من وجهات النظر مع تشابهات عائلية فيما بينها.

ما الفكرة الرئيسة للنزعة فوق الطبيعية؟ أعتقد أن الجواب هو أن أصحاب هذه النزعة، على الأقل في التقليد الإبراهيمي Abrahamic tradition، يؤمنون بكائنٍ أسمى يمنح قيمةً لوقائع العالم. ووفقًا لهذا الرأي، فإن ثنائية الواقعة/ القيمة تنهار في وجود الله تعالى؛ كل شيء له غرض وقيمة نهائية؛ «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» (سورة العنكبوت: 57؛ يُنظر أيضًا: سورة آل عمران: 185؛ سورة الأنبياء: 35)؛ يُنظر إلى الأرض في القرآن الكريم على أنها مكان مكرّس لعبادة الله، فالإنسان يمشي على الأرض ويشهد حضور الله⁽¹⁾. ومن المثير للاهتمام أنه في اللغة العربية لا توجد كلمة مقابلة للكلمة الإنجليزية «fact»⁽²⁾.

ولصياغة الفكرة بمصطلحات التراكاتوس، فإن مجموع وقائع العالم، في النزعة فوق الطبيعية، «يضيّق ويتسع» تمامًا، بحيث يصبح عالمًا مختلفًا تمامًا⁽³⁾. وبعبارة فتغنشتاين: «الإيمان بالله يعني إدراك أن وقائع العالم

(1) Cf. The Qur'an XX, 12.

(2) أنا ممتن للسيد حسين نصر الذي لفت انتباهي إلى هذا الأمر في مقابلةٍ معي. يُنظر أيضًا: Nasr (1976, 1989).

(3) راجع: Wittgenstein (1966: § 6.43).

ليست نهاية الأمر» (1979a:74). وفقًا لأصحاب النزعة فوق الطبيعية، فإنه إذا أمكن اختزال كل شيء في النهاية إلى وقائع، فإن المساعي البشرية في الحياة ستكون بلا غاية. ومن دون الله، لا توجد أهمية كبيرة حتى لإحساننا وإرادتنا الخيرة؛ مصدران من مصادر المعنى بالنسبة لبعض من أصحاب النزعة الطبيعية. يكتب كوتنغهام:

إذا لم يكن هناك ما يدعم الأمل في أن الخير سيتتصر في النهاية، إذا كنا في الأساس وحدنا، دون أي سبب محدد للاعتقاد بأن سعينا وراء الخير هو أكثر من مجرد رغبة هشة مؤقتة تمتلكها نسبة مئوية (ربما أقلية) من فئة معينة من أشباه البشر، فإن فكرة أن بعض الحيوانات يمكن أن تكون ذات معنى أكثر من غيرها تبدأ في الظهور وكأنها ضرب من الخيال (2003: 72).

وجهة نظر كوتنغهام هي أن السعي وراء الخير أمرٌ ضروري، كما يقترح أصحاب النزعة الموضوعانية، لكنه لن يكون كافيًا لإضفاء معنى حاسم على حياة المرء، ووجود الله وحده هو الذي يمكن أن يمنح غايةً مطلقة لإرادتنا الخيرة. وبعبارة أخرى، فإن التعالي فوق الطبيعي فحسب هو الذي يمكن أن يمنح معنى نهائيًا للحياة.

من ناحية أخرى، يدافع بعض أصحاب النزعة الموضوعانية عن objectivists عن وجهة النظر القائلة بأن مجرد وجود الله والارتباط به بالطريقة الصحيحة لا يستبعد الطرق المحتملة الأخرى لاكتساب المعنى، مثل الانخراط في أنشطة ذات قيمة موضوعية. علاوة على ذلك، يمكن للمرء أن يؤمن بالله ومع ذلك يكون مقتنعًا بأن أفعاله في الحياة، بصرف النظر عن إيمانه بالله، هي التي تحدد ما إذا كانت حياته ذات معنى أم لا. لا

ينكر كون تفهام أن أفعال المرء تلعب دورًا مهمًا في تحديد ما إذا كانت حياته ذات معنى أم لا، لكن ما ينفيه هو الافتراض بأن كل ما يتعلق بالحياة ذات المعنى يرتبط فقط بالالتزام بمجموعة من القيم التي يفترض أنها مستقلة عن العقل mind – independent. سيكون من «الخيال» أن نفترض أن أفعالنا الجيدة هي شروط ضرورية وكافية لحياة ذات معنى: ما هو أكثر أساسية هو الفحص والتأكد مما إذا كان الإطار الذي تُنجز من خلاله أفعالنا مرتبط بأي شكل من الأشكال بكائنٍ متعالٍ transcendent Being.

ردًا على هذا التحدي، قد يأتي الطبيعي بتجربة فكرية thought experiment لإظهار سبب لجوء أصحاب النزعة فوق الطبيعية إلى فكرة الله. قد يُقال: نفترض أن الله خلق العالم، وقرّر بحكمته اللامتناهية أن يخلق البشر، لكن دعونا نتخيل أنه يرفض بقائهم الأبدي بعد موتهم. أي أنه، في هذا السيناريو، سيكون موت الناس هو نهاية الأمر (لا قيامة، ولا إقامة residence في ذاكرة الله، ولا تناسخ، ولا أي من تلك الحلول اللاهوتية). إذا كان الله كلي المعرفة وإذا كانت «طرق الله تتجاوز الفهم البشري» (كما يعتقد أصحاب النزعة فوق الطبيعية)، فيجب علينا على الأقل أن نكون على استعدادٍ للاعتراف بأنه ستكون هناك حكمة من وراء فناء البشر المطلق. يبدو من حيث المبدأ أن صاحب النزعة فوق الطبيعية سيكون متفقًا مع هذا السيناريو. ومع ذلك، يتابع الطبيعي بالقول إن المؤمنين سيقدمون لك العديد من الأسباب لتقويض هذا السيناريو العبثي، إذ قد يقولون إنه سيكون من المخالف لحكمة الله أن يخلق البشر ثم يتركهم يُمحون من على وجه الأرض دون غاية⁽¹⁾. سوف تختفي الصخرة، أو

(1) يشير أصحاب لاهوت الصيرورة أنواعًا مماثلةً من الأسئلة. على سبيل المثال،

السّمكة، أو الأسد، أو الوردة، أو الديناصور، بلا أثر، لكن الإنسان سيبقى لأنه مخلوق على صورة الله، وصورة الله لن تفنى. وكما يقول روبرت نوزيك Robert Nozick:

إن الحياة التي تحظى بمعنى هي حياة دائمة؛ إنها تحدث فرقًا دائمًا في العالم؛ إنها تترك آثارًا. أن تُمحي الحياة وآثارها وكل شيء تمامًا يعني أن ذلك كفيل بتدمير معنى حياة الإنسان... الفناء هو حد زمني والآثار هي وسيلة لتجاوز هذا الحد إلى ما بعده، أو التسلل من خلاله. إن الحيرة بشأن السبب الذي يجعل الموت يبدو وكأنه يقوِّض المعنى تعني الفشل في رؤية الحد الزمني نفسه بوصفه حدًا (1981: 582, 595).

من هذا المنطلق، يقول الطبيعاني، إن النزعة فوق الطبيعانية أو الألوهية theism تتلخص في اعتقاد أساسي واحد، ألا وهو أن الفناء يدمر معنى الحياة⁽¹⁾. نحن ننسب إلى الله جميع الصفات التي لا يمكن أن نمتلكها (القدرة المطلقة، المعرفة المطلقة، الوجود المطلق، وما إلى ذلك) طالما أنه يمنحنا الخلود، وهذا منصف. بشكل عام، يعتبر معظم أصحاب النزعة فوق الطبيعانية أن الخلود يعدّ شرطًا ضروريًا لحياة ذات معنى⁽²⁾. ولكن

كتب ديلوين براون: «إذا كان الله، مثل العقل البشري، عبارة عن سلسلة متتالية من مناسبات الخبرة، فيبدو أنه لا يوجد ضمان ميتافيزيقي بأن الله يحافظ على القيم جميعها. أي أنه من الممكن على الأقل أن تضيع بعض القيم، حتى بالنسبة إلى الله» (1967: 30). يُنظر أيضًا: تريشان (1983).

(1) يُنظر: Tolstoy (1905); Craig (1994); and Pojman (2002).

(2) في المقاربة فوق الطبيعانية، هناك أيضًا نظريات تعتبر صفات الله الأخرى ضرورية للمعنى، صفات مثل «اللامحدودية» (Nozick 1981)؛ «الوحدة» (Hartshorne 1984)؛ «الخلاص» (Davis 1987)؛ و«اللازمانية والبساطة» (Metz 2000). على سبيل المثال، يرى روبرت نوزيك أن عناصر الحياة ذات المعنى هي مسألة ترتبط بالعلاقة بشيء

عندما يتساءل الطبيعياني عن سبب أهمية الخلود حتى نحظى بالمعنى، فإن الإجابة هي أن خلود أرواحنا وحده هو الذي يمكنه أن يحلَّ مشكلة الحياة. بالنسبة لمعظم أصحاب النزعة فوق الطبيعيانية، فإن الإيمان بالله والإيمان بخلود الروح وجهان لعملية واحدة. ومع ذلك، بالنسبة لصاحب التراكاتوس، فإن ما فشل أصحاب النزعة فوق الطبيعيانية في أخذه في الاعتبار هو أن الخلود قد يؤجل مواجهتنا مع لغز الحياة، لكنه لا يحله:

ولا يقتصر الأمر على أنه ليس ثمة ضمان للخلود الزمني للروح الإنسانية، أي بقاؤها الأبدي بعد الموت؛ بل إن هذا الافتراض يفشل تمامًا في تحقيق غايته التي نريد منه أن يحققها.

وهل يُحلُّ اللغز من خلال بقائي الأبدي؟ أليست هذه الحياة الأبدية نفسها تعدُّ لغزًا كما هو الحال مع حياتنا الحالية؟ (1966: § 6.4312).

وبالإشارة إلى الموقف المذكور أعلاه، يقترح ميتز أنه لا يوجد أحد في

له معنى بالفعل. فتمكين الناس، على سبيل المثال، له معنى لأنه يعزز الاستقلال والعدالة. لكن لكي تمنح العدالة معنى للحياة، فلا بد أنها اكتسبت المعنى الخاص بها من شيء آخر. وبالمثل، فإن هذا العنصر الأخير أيضًا حصل على معناه من مكان آخر، كما يقول نوزيك:

عندما يتعلق الأمر بأي شيء، مهما كان واسع النطاق، فإنه يبدو أنه يمكننا أن نتوقف ونتساءل عن معناه. ومن ثم، لكي نجد معنى له، يبدو أننا سنسعى لإيجاد رابط مع شيء آخر خارج حدوده. وهكذا يبدأ التراجع. ولإيقاف هذا التراجع، يبدو أننا بحاجة إلى شيء لا محدود، لا يمكننا أن نجد له رابطًا مع شيء آخر، حتى في الخيال، لتتساءل عن معناه (Nozick 1989: 167).

وهذا العنصر الأخير الذي يمنح المعنى لجميع العناصر الأخرى ذات المعنى هو الله. للحصول على مناقشة مختصرة لحجتين ضد حجج نوزيك، انظر: ميتز (2013: 110).

النزعة فوق الطيبانية «يتمسك بالقول إن مجرد التمديد [للحياة البشرية] يكفي لتحقيق معنى الحياة» (790: 2002)، إذ بالأحرى يتلخص رأيهم في «أن المدة غير المحدودة من الزمن تعدّ شرطاً ضرورياً للعناصر الأخرى التي تضيف معنى على الحياة (المرجع نفسه). على سبيل المثال، الخلود ضروري لتحقيق «العدالة المثالية perfect justice». الفكرة هنا هي أنه لكي تكون الحياة ذات معنى، فإنه يجب أن تسود العدالة في النهاية في الآخرة، إن لم تتحقق في هذا العالم، وعليه يكون بقاء البشر الزمني بعد الموت ضرورياً.

ولكن كيف يمكن للعدالة أن تحل مشكلة الحياة؟ سأستعمل مخيلتي وأتخيل عالمًا تتحقق فيه العدالة المطلقة. حتى في هذه الحالة ما زلت أسأل نفسي «وماذا بعد؟»؛ ما الذي من شأنه أن يحفزنا للاستمرار بعد تحقيق العدالة؟؛ ألا يمكننا أن نقول إن «العدالة المثالية» هي لقب الخلود؟ لأنه حتى لو كان محكومًا عليك باللعنة الأبدية، فإنك تعلم في أعماقك، في الوقت نفسه، أنك لم تنته، وأنك حي لتشهد شيئًا ما، وأنك في ذاكرة الله رغم أنك بعيد عنه؛ سيُلقي بي في الجحيم، ولكنني سأكون في ذاكرته، وهذا مطمئن.

هنا قد يفصح صاحبُ النزعة فوق الطيبانية عن فكرة جديدة: الحياة ذات معنى بفضل شيء أكثر أساسية من «العدالة المثالية»، شيء مثل محبة الله أو تذكر الله لنا في ذاكرته (Hartshorne 1984). ولكن بأي معنى يجب أن نبقي في ذاكرة الله؟ هل سيكون الأمر مثل الطريقة التي أتذكر بها شخصًا رحل منذ فترة طويلة؟ أم أنها ظاهرة مختلفة تمامًا؟ بمعنى آخر، هل سأحتاج إلى البقاء مؤقتًا لأقيم في ذاكرة الله؟ أم هل يمكنني ببساطة

أن أطمئن إلى أنني سأكون في مكان ما في ذاكرة الله؟ هل سيتذكرني بالطريقة التي أفضل أن يتم تذكري بها، مع كل التفاصيل المحددة التي تعتبر أساسية في تشكيل هوية الشخص؟ هل سيتذكر طفولتي، ومعارك الشوارع، ومدرس الصف الثاني الذي كان، وهو ما أدهشنا، جميلاً ولكنه لطيفاً، وطيور الحمام الخاصة بي، التي كانت على السطح؛ كانت تحلق حول الحي وتهبط في مسكنها مع غروب الشمس؟ هل سيتذكر أنه في 27 يوليو/ تموز 1890، فعل شخص معين ما فعله «من أجل تحقيق الخير للجميع»؟

دعونا نتوقف هنا للحظة ونسأل أنفسنا: ما الذي تحاول هذه التساؤلات والتكهنات الحزينة والغامضة أن تنقله؟ بالنسبة لصاحب التراكاتوس، فإن هذه الأنواع من الحلول الميتافيزيقية، سواء كانت «الحب» أو «التذكر» أو «العدالة المثالية» أو «الخلود»، تحاول جميعها أن تتصادم مع «جدران قفصنا». إن القفص هو اللغة، وما ينطق خارج القفص يفشل في إيصال ما يُقصد إيصاله، بل يشير إلى شيء ما. إنه يشير إلى «ميلنا» القوي لقول شيء ما عن المعنى النهائي للحياة. للعلاقة بين حياة المرء ونزعته الدينية أهمية رئيسة في فهم تصوّر فتغنشتاين للدين في فلسفته المبكرة وفلسفته اللاحقة. لقد كتب بعد 16 عامًا من نشر الرسالة، في فبراير 1937:

الأسئلة الدينية إما أن تكون أسئلة تتعلق بالحياة أو تكون ثرثرة (فارغة)، وهذه اللعبة اللغوية - يمكن للمرء القول - لا تُلعب إلا مع أسئلة الحياة. مثلما أن كلمة «آه» لا تملك أي معنى؛ باستثناء أنها صرخة ألم (211: 2003).

بمعنى أن السؤال الديني، مثل «صرخة الألم»، يفصح عن شيء يخص حياة المؤمن. لا يحاول فتغنشتاين، من خلال ما يقوله، اقتراح تفسير غير

معرفي non - cognitive للدين فحسب؛ وهي وجهة النظر التي مفادها أن الأقوال الدينية لا تعبر عن قضايا واقعية، وعليه لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، إذ أعتقد أنه يحاول تسليط الضوء على «طريقة الرؤية way of seeing»؛ ويعني ذلك أن حياة من يسأل تمنح «المعنى» لنزعتة ورغبتة في طرح هذه الأسئلة. وقد يتساءل المرء، عندما يتعلق الأمر بالأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة، عن الطريقة التي تكون بها أسئلة معينة، مثل ما إذا كنا خالدين بفضل أننا سنكون في ذاكرة الله أو سنندمج مع هوية الله، مرتبطة بحياة الإنسان. من ناحية أخرى، يقترح فتغنشتاين أننا يجب أن ننظر إلى الدين ليس بوصفه نظرية بل بوصفه «حدثاً event»، وليس بوصفه «عقيدة doctrine» بل بوصفه «نزعة tendency»:

المسيحية ليست عقيدة؛ أعني أنها ليست نظرية تتعلق بما حدث وما سيحدث للروح الإنسانية؛ إنها بالأحرى وصفٌ لشيء ما يحدث بالفعل في حياة الإنسان (1980: 28)، تمت إضافة التأكيد).

تعدّ العلاقة بين تجارب الحياة والأقوال الدينية من الموضوعات المتكررة في كتابات فتغنشتاين طوال مسيرته الفلسفية. وتظهر القناعة الدينية في آثارها التنظيمية على حياة المؤمن (وسأناقش هذا بمزيد من التفصيل في الفصل الثالث).

خلاصة القول: على عكس معظم أصحاب النزعة فوق الطبيعية، الذين يركزون على وجود الله والروح للإشارة إلى ما يمكن أن يجعل الحياة ذات معنى، فإن فتغنشتاين يركز على آثار مثل هذه المعتقدات في حياة المؤمنين. بالنسبة للرؤية فوق الطبيعية، فإن فكرة وجود قيم موضوعية

غير لاهوتية، تمنح معنى للحياة، تعتبر بلا أهمية مقارنةً بـ «المعنى الشامل comprehensive meaning» الذي يمنحه الله (Hepburn 1966; Craig 1994). أصبح تقويض قيم الطبيعيين، من أجل تمجيد المعتقدات الدينية، توجهاً شائعاً بين معظم أصحاب النزعة فوق الطبيعية⁽¹⁾: «يحبنا الله ويعتني بنا... نحن لا نعيش وفق قواعد غير شخصية impersonal؛ إننا نعيش وفقاً لعلاقة مع محبٍ كوني... تفتقر العلمانية إلى هذا الشعور بالحب الكوني، وبالتالي، ليس من قبيل الصدفة أنها تفشل في إنتاج قديسين أخلاقيين مثل يسوع، وموسى بن ميمون... وغاندي... من وجهة نظر علمانية، فإن الإيثار Altruism ليس غيباً فحسب، بل هو مضاد للحياة، لأنه يتخلى عن الشيء الوحيد الذي نملكه، وهو ذاتنا الصغيرة في عالم غير شخصي وغير مكترث. (Pojman 2002: 28).

يتمسك أصحاب النزعة فوق الطبيعية بـ «تأويل interpretation» للحياة، وتمائل المعتقدات الدينية بالنسبة لهم «الالتزام العاطفي بنظام مرجعي» (Wittgenstein 1980: 64). ولهذا السبب تأخذ التعاليم الدينية

(1) مع ذلك، يمكن للمرء أيضاً أن يجد استثناءات يُنصح بها أصحاب النزعة فوق الطبيعية بـ «التواضع الإبستيمي» فيما يتعلق بمسألة معنى الحياة. تعدّ مقارنة فيليب ل. كوين مثلاً جيداً، إذ يكتب:

[لا ينبغي] على المسيحيين المبالغة في اليقين بشأن معاني الحياة التي يمكن استخلاصها من سردياتهم. علاوةً على ذلك، فإن البيانات الأخرى لديها قصص معقولة ترويها عن معاني الحياة، والأمر نفسه ينطبق على بعض الرؤى العالمية غير الدينية. يجب على المسيحيين تبني موقف التواضع الإبستيمي عند تقديم ادعاءات حول معاني الحياة. أعتقد أنه يحق لهم الاعتقاد بأن السرديات المسيحية تقدّم أفضل قصة لدينا عن معاني الحياة. لكن أعتقد أن الادعاءات بتقديم القصة الكاملة يجب أن تُقدّم فقط بالخوف والارتعاش (Quinn 1997: 40).

شكل «الوصف» و«التصوير» لذلك النظام المرجعي. وفي هذا الصدد، يُنظر إلى تفويض الأنظمة المرجعية الأخرى على أنه وسيلة فعّالة لتسليط الضوء على مزايا النظام المرجعي الخاص بالفرد. وكما يقول فتغنشتاين: «سيكون الأمر كما لو أن شخصاً ما سمح لي أولاً برؤية اليأس في حالتي ثم جعلني أرى وسائل الخلاص حتى، بمحض إرادتي... سعت إليها وتمسكت بها» (ibid.). يزعم بوجمان أعلاه أن العلمانية لا تتيح «الخاص» وأنها تنكر أيَّ إمكانيةٍ للإيثار والإحسان. بمعنى آخر، سوف تصبح في حالةٍ من اليأس إذا اتبعت طريقَ أصحاب النزعة الطبيعية. لكن يبدو أن نجاحهم في السماح لي برؤية «اليأس» في حياتي لا يثبت الاتساق المنطقي لنظامهم المرجعي. إن نجاحهم في الكشف عن عمق يأسِي لا يمكن أن يُظهر سوى هشاشة الوضع الإنساني، و«شوقنا إلى المتعالي»، إذ لن يظهر أكثر من ذلك (ibid.: 15). وبرفقة فتغنشتاين، قد يقول صاحب النزعة فوق الطبيعية إن هشاشة الحياة قد تعلمنا الإيمان بالله⁽¹⁾. ولكن، قد يرد الطبيعي على ذلك بالقول إن هذه الحياة نفسها قد تعلّمك ألا تؤمن بالله.

كما أمل أن أكون قد أوضحت الأمر الآن، فإن موقف فتغنشتاين تجاه تصور النزعة فوق الطبيعية لمعنى الحياة ينقسم إلى قسمين؛ من ناحية، نرى أن فتغنشتاين يريد وضع حدٍّ لكلِّ «الهراء حول الأخلاق» (Monk 1990: 282) كما يرفض محاولات النزعة فوق الطبيعية كلها لقول شيء عن المعنى النهائي للحياة، ومن ناحيةٍ أخرى، نرى أن فتغنشتاين يحترم «بعمق» النزعة الإنسانية للبحث عن المعنى النهائي للحياة. لكن

(1) يُنظر: Wittgenstein (1980: 86).

ثمة اختلافًا بين احترام النزعة، والموافقة على الادعاءات التي تطرحها هذه النزعة. إن انتقاد فتغنشتاين الرئيس للتصورات التي تطرحها النزعة فوق الطبيعية حول معنى الحياة يستهدف ميلهم لتحويل تجاربهم، التي تخص ما يمكن أن يعطي قيمة للحياة، إلى نظريات ومذاهب. وهذا يفسر جزئيًا موقف فيتغنشتاين الراض فيما يتعلق بمسائل القيمة، كما نرى في حواراته مع الوضعيين المناطقية، والتي سجلها وايزمان Waismann:

هل تعدّ القيمة حالة ذهنية معينة؟ أو صيغة متعلقة ببعض معطيات الوعي أو غيرها؟ سأجيب بأنني سأرفض كل ما قيل لي، وذلك ليس لأن التفسير كان كاذبًا، بل لأنه كان تفسيرًا (1979b: 116).

ويضيف:

ما هو القيم في سوناتا بيتهوفن؟ تسلسل النوتات؟ كلا. في النهاية، إنه مجرد تسلسل واحد من بين العديد من التسلسلات (ibid.).

وعلى المنوال نفسه، تُقوّض نظريات النزعة فوق الطبيعية حول معنى الحياة على وجه التحديد لأنها تفسيرات explanations فحسب. بمعنى معين، ما يستهدفه فتغنشتاين في تصور التراكاتوس للحياة، وفي أعماله اللاحقة بشكل واضح، هو الفجوة بين الفهم الفكري لأيّ تصور معين حول معنى الحياة والالتزام الوجودي بأثار تلك الرؤية على حياة الإنسان. العنصر المشترك بين معظم التصورات حول معنى الحياة في النزعة فوق الطبيعية، بغض النظر عما إذا كان الأمر يتعلق بغاية الله (Davis 1987; Moreland 1987; Craig 1994) أو محبة الله (Hartshorne 1984)، أو «اللانهاية» (Nozick 1989) أو «البساطة» (Metz 2000)، هو فشلها في

منح حياة المؤمنين بالله الاهتمام الواجب. ما ينقص الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة هو الوعي بأن «تبني رؤية دينية للعالم لا يتوقف على معقولية الحججة الفلسفية وأنها حجة قاطعة» (Cottingham 2009a: 266). ويعبر كوتنغهام عن ذلك بمزاج فتغنشتايني بالقول إن الأمر يعتمد على «رؤية العالم بطريقة مختلفة» (ibid.). وهذا يعني أن مشكلة الحياة لا تُحل من خلال تعلّم حقائق معينة عن الحياة، ولكن من خلال «رؤية الحقائق الموجودة في ضوء معين» (Child 2011: 66).

هناك مجموعة متزايدة من النصوص في الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة، خاصة بفضل مساهمة كوتنغهام، التي تأخذ التأثيرات التنظيمية للدين على حياة المؤمن بصورةٍ جديدةٍ. يقترح كوتنغهام أنه إذا كان الخطاب الديني يجعلنا «منخرطين بما يتجاوز مجرد المستوى الفكري الضيق»، فإنه قد يكون من المفيد أن نحول التركيز من مناقشة مجال الدين إلى مناقشة مجال «الروحانية spirituality» ذي الصلة الوثيقة. يرى كوتنغهام وجود اتفاقٍ واسع النطاقٍ على قيمة المجال الروحي «على الرغم من حالة الاستقطاب بين وجهات النظر». يكتب كوتنغهام أن الروحانية:

فُهِمَت منذ زمنٍ طويلٍ على أنها مفهوم يهتم في المقام الأول بالأنشطة بدلاً من النظريات، وبطرق العيش بدلاً من المذاهب التي ينتمي إليها الناس، وبالممارسة بدلاً من الاعتقاد. علينا أن نعترف بما يمكن تسميته بأولوية الممارسة (2005: 3 – 5). primacy of praxis.

يعني كوتنغهام بـ«أولوية الممارسة» أن انخراطنا العملي في الدين يتحقق قبل المناقشة النظرية لعقائده، وهو أكثر أهمية منها. في هذا الصدد، لفهم الدين، أو بالأحرى وجهات نظر أصحاب النزعة فوق الطبعانية

حول معنى الحياة، يجب علينا أن نحوّل التركيز إلى الممارسة، وإلى آثار الإيمان في حياة المؤمنين. يجب أن نحوّل تركيزنا من استراتيجية «التحليل المنطقي» إلى «استراتيجية الانخراط» و«استراتيجية الممارسة» إذا أردنا أن نفهم الإجابات الدينية عن مشكلة الحياة (Cottingham 2005: 12). يقترح كوتنغهام أن فهم حياة المؤمن يحتاج إلى نوع من «الانفتاح openness» و«التجاوب responsiveness» فيما يتعلق بممارسة المعتقد الديني. لا بدّ من وجود «نمط معين من التقبل receptivity» إذا أردنا أن نفهم الرؤية الدينية (ibid.: 83). هذا النمط من التقبل لا ينبغي أن يشعر صاحبه بالأسف من عيوب الحجج التقليدية حول وجود الله، ولا أن يجعله مهتمًا أيضًا بإيجاد دليل علمي على وجود الله، إذ بدلاً من ذلك يجعله يؤمن بشدة أن هذا العالم فيه عرضية contingency وهشاشة vulnerability، وأنه يمكن للمرء أن يميّز وجود «آثار لا ريب فيها بسبب هذه الحقيقة التي لا يمكن تجربتها والمتعالية على هذا العالم» (ibid.: 136).

هذه الآثار، بالطبع، ليست مؤهلة لتكون «دليلاً» بالمعنى الذي يقصده الطبيعياني. لكن، وفقاً لكوتنغهام، هذا لا يعني أنه يمكن استبعادها ببساطة لأنها ذاتية. أنت بحاجة إلى تطوير القدرة على «تقدير appreciate» آثار الحقيقة المتعالية، وهذه عملية تستمر مدى الحياة. لا يكتسب المرء الطريقة الدينية في النظر إلى الأشياء في الفراغ vacuum. لا نصل إلى الرؤية الدينية في حياتنا الخاصة نتيجة للبحث المبني على «نموذج الفصل الدراسي classroom model»؛ بل نحقق ذلك «تدرجياً، وبجهد شاق، ونُحَفِّز لذلك بالأمثلة والحكايات، ونتواضع نتيجة الخطأ، ونُظَهِّر بالمعانة»؛ حينها نبدأ في تشكيل طريقة دينية لتقييم الحياة (ibid.: 144).

يعيش المرء ويتعلم أشياء كثيرةً في هذه العملية، ومن الأشياء التي قد يتعلمها: التدين الذي يقصده كل من فتغنشتاين وكوتنغهام عندما يتحدثان عن الدين⁽¹⁾. بالنسبة لكوتنغهام، فإن الوصول إلى رؤية دينية أو رؤية آثار المتعالي في العالم ليس مجرد مسألة ذاتية، تُنتج في مصنع الخيال لعقلٍ قلقٍ. إنها تتحقق أيضًا نتيجة «الالتزام الحي living commitment»؛ إنها، أي هذه الرؤية الدينية، تتطور شيئًا فشيئًا، مثل الطريقة التي تتعلم بها كيفية تقدير مقطوعة موسيقية. يكتب كوتنغهام:

قد يمكن الانضباط الموسيقي مدى الحياة الموسيقي الملتزم من إدراك أعماق وجماليات الصيغة الموسيقية، وهو ما لا يمكن للمبتدئين إدراكه إلى حدٍ كبيرٍ، لكن هذا لا يعني أنها مجرد خصوصياتٍ للشعور الذاتي (ibid.: 138 – 139).

لذلك، من ناحيةٍ، يؤكّد كوتنغهام على أن الإيمان بالله لا يمكن أن يكون «فرضية تجريبية مباشرة»، ومن ناحيةٍ أخرى، يقترح أن مثل هذا الإيمان يعتمد على ملاحظة آثار المتعالي «يبقى الأثر» (ibid.: 133). إن قفزة الإيمان leap of faith التي يقوم بها المؤمن ليست قفزة عمياء، بل إنها تسترشد بما يسميه فتغنشتاين «الأدلة غير الموزونة» imponderable (Wittgenstein 1958: 228).

إذا اعترض أحدهم بالقول إن الحديث عن «آثار» الحقيقة المتعالية

(1) على الرغم من الاختلافات بينهما، قد يرى المرء تشابهات مذهلة بين فتغنشتاين وكوتنغهام حول قضايا مختلفة، مثل «أولوية الممارسة»، وحدود النظرية، والتأثيرات التنظيمية لوجود صورة دينية للعالم، وما إلى ذلك. سأناقش التشابه بين الاثنين في مناسبات مختلفة في الفصل الثاني والفصل الثالث والفصل الخامس.

يتعارض مع طبيعة تلك الحقيقة، وإن الحقيقة المتعالية التي لها آثار لا يمكن أن تكون متعالية، فإن كوتنغهام سيجيب بأنه لا يستخدم مصطلح «أثر» بـ«معناه الحرفي» (137: 2005). و«بمجرد التخلي عن الحرفية، يبدو أن هناك عدة طرقٍ محتملةٍ يمكن من خلالها أن يفهم المرء فكرة وجود أثرٍ إلهي في الكون المخلوق» (ibid.). وبعبارةٍ أخرى، فإن المؤمن، الذي لديه «نمط معين من التقبل»، مجهَّز بطريقةٍ معينةٍ لتقييم الحياة، تسترشد بآثار الحقيقة الإلهية.

بشكل عام، ما يُفهم ضمناً في مثل هذه الرؤية لطبيعة الإيمان هو حدود النظرية، كما جرت مناقشة ذلك بوضوح في التراكاتاتوس. ومع ذلك، في حين أن فتغنشتاين يعارض أيَّ حديثٍ عن «الآثار»، فإن كوتنغهام، في المقابل، يعتبرها مصدرًا متسقًا فلسفيًا لمعرفةنا بالمتعالي. أعتقد أن كوتنغهام يلعب بقوة مع الأوراق المتبقية لأصحاب النزعة الألوهية في الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة، لكنني أعتقد أيضًا أن هناك حدًا لما يمكن أن تقدّمه هذه البطاقاتُ لأصحابِ النزعةِ فوق الطبيعية. وذلك بسبب أن حديث كوتنغهام عن الآثار فعال ويمكن فهمه، ولكن ذلك يتحقق فقط في حالة المقتنعين فعلاً بفكرة وجود كائنٍ متعالٍ يترك آثارًا مستعصيةً على الفهم. إن عقلياتٍ كعقلية ريتشارد دوكينز، مثلًا، لا يمكنها إدراك هذه الآثار، وهذا لا يعني أن لديه أجندةً لإغماض عينيه عن كل ما قد يقوده إلى آثار المتعالي. يتحدث كوتنغهام عن الآثار، لكنه في الوقت نفسه يتعامل معها كدليلٍ.

أحد المخاوف هنا هو أن مقارنة كهذه قد تؤدي في النهاية إلى نوع من النزعة الحصرية exclusivism، وهذا لا يبدو مفيدًا. إذا، كما يقترح

كوتنغهام، كان تقدير الآثار الإلهية متاحًا «فقط لأولئك الذين في حالة مناسبة من الثقة والتقبل» (36: 2007)، فإن السؤال الذي يُطرح حينها سيكون حول ما الذي يعتبر «مناسبًا» في هذه الحالة، ومن الذي سيقدر ما هي أنواع الأفعال والمواقف التي يجب اتخاذها للوصول إلى هذه الحالة من التقبل. في مناسباتٍ مختلفة، يتحدث كوتنغهام عن مجموعة من القيم والمواقف المتأصلة في التقاليد ذات النزعة الألوهية، قيم مثل «التواضع، والأمل، والخشوع، والشكر» (29: ibid.). تقدّم التقاليدُ الدينيةُ «إطارًا تفسيريًا معقدًا»، حيث تجد بعض القيم الأساسية للحياة البشرية فيه «مكانًا آمنًا» (28: ibid.). وهو الإطار الذي، وفقًا لكوتنغهام، ستفشل الرؤية الطبيعية أو الإنسانية في تقديمه. لكن هذا يثير التساؤل عما إذا كانت هذه القيم مشروطةً بالإيمان بالله، أم أن الإيمان بالله هو نتيجة لوجودها. أعتقد أنه من المعقول القول إن الإيمان بالله يُحدث طرقًا معينة للوجود وإدراك الحياة ويسلط الضوء عليها، وهي طرق تتجلى عادةً في المواقف التي يربطها كوتنغهام بالدين. ولكن إذا كان الإيمان بالله متوقفًا على وجود سمات واتجاهات معينة، فإن ذلك يعني ضمنيًا أنه من المحتمل استبعاد وحرمان الذين لا يمتلكون هذه السمات والمواقف من حقيقة الإيمان بالله. ولكن ثمة جانبًا آخر لهذه المسألة يمكن أن يستعمله أصحابُ النزعة الطبيعية.

أساءل عما إذا كان كوتنغهام على استعدادٍ لقبول فكرة أنه بإمكان الطبيعيين أيضًا اللجوء إلى حجة الأثر والادعاء بأنه حتى لو لم يكن لديهم دليلٌ قاطعٌ على عدم وجود الله، فإن ثمة ما يكفي من الآثار غير الحرفية [علامات وأدلة] التي تشير إلى عدم وجوده. وقد يشيرون إلى ما حدث في

معسكرات الغولاج Gulags ومعسكرات الداخاو Dachaus. ألا يمكننا القول إنه يجب أن يكون هناك في المعتقد الديني «طريقة معينة من التقبل» لرؤية آثار غياب الله في العالم؟ ألا يمكن للطبيعي القول إنه يجب وضع نمط معين من الموضوعية لنرى أنه، بعيدًا عن توقعاتنا العميقة، لا يوجد ما يدعم فكرة أننا لسنا بمفردنا؟ قد يقول الطبيعي إن الأمر يتطلب المزيد من التواضع أو «الشجاعة» لقبول محدودية الإنسان، بل وأكثر من ذلك، تقدير هذه المحدودية (Wielenberg 2005: 117). يقول الطبيعي إن النصوص الدينية المقدسة محقة فيما يخص أن «كل نفس ذائقة الموت»، ولكن إلى غبار النجوم سنعود، وليس إلى الله.

إذا كان بمقدرة المؤمن وغير المؤمن اللجوء إلى آثار وجود الله أو غيابه، فيمكننا القول بوصول الطرفين إلى مآزق مفاهيمي في الجدال الدائر بينهما، وهو أمرٌ يمكن التغلب عليه من وقتٍ إلى آخر، ولكن ليس في نطاق النظرية، بل في حياة المؤمنين وغير المؤمنين. أي أن الحياة قد تعلم غير المؤمن الإيمان بالله وآثاره. وعلى العكس من ذلك، قد يبدأ المؤمن في المعاناة من أجل رؤية آثار الله في تقلبات حياته. ويذهب فتغنشتاين إلى حد اقتراح أنه «إذا كنت تريد البقاء داخل النطاق الديني، فإنه يتعين عليك الدخول في صراع» (86: 1980). وكما سناقش في الفصل الثالث، فإن هذا الصراع يشير إلى حد ما إلى صراع المؤمن لرؤية العالم دينيًا، أي الاستمرار في رؤية العالم دينيًا بعد أن يتحقق هذا الجانب الديني في حياته.

خلاصة القول: إن قلق فتغنشتاين، فيما يتعلق بمحاولات أصحاب النزعة فوق الطبيعي لتوضيح المعنى النهائي للحياة، ينبع من قناعته الأساسية بأن التنظير حول القيمة يساوي تدميرها. القضية الثانية، التي

حاولتُ تسليطَ الضوء عليها، هي العلاقة الحميمة بين حياة الإنسان ونظام معتقداته في رؤى فتغنشتاين حول القيمة. وهو أمر مهمَل غالبًا في نظريات النزعة فوق الطبيعية حول معنى الحياة.

الطبيعية

وكما رأينا، يعتقد أنصارُ النزعة فوق الطبيعية أن الله وحده هو القادر على منح قيمة أو معنى شامل للحياة. ولكن في المقابل، يشكُّ أصحابُ النزعة الطبيعية في أن ذلك يمنح القيمة للحياة. في هذا القسم، سأقتصر في حديثي على تحليل ما أعتقد أنه الفكرة المميزة للطبيعية، ألا وهي وجهة النظر القائلة بأن معنى الحياة لا يتحقَّق بالضرورة في العلاقة مع الله. أعتقد أن بيتر سنغر Peter Singer عبَّر عن هذه الفكرة الرئيسة بوضوح في كتابه كيف لنا أن نعيش؟ الأخلاق في عصر المصلحة الذاتية How Are We to Live? Ethics in an Age of Self – Interest، وعليه، سأركِّز على هذا العمل.

يدافع سنغر عن فكرة أن حياتنا يمكن أن تكون ذات معنى من خلال الانخراط في أنشطة «جديرة بالاهتمام موضوعيًا» (231: 1995). وفقًا لسنغر، الألم في جوهره شر، وتقليل الكمية الإجمالية للألم، الذي يمكن تجنبه في الكون، هو نشاط جدير بالاهتمام من الناحية الموضوعية. ومع ذلك، فإن تقليل مقدار الألم الإجمالي ليس مجرد نشاطٍ موضوعي جدير بالاهتمام ضمن أنشطةٍ أخرى، إذ يذهب سنغر إلى حد الإشارة إلى أن الطريقة الأمثل لجعل حياة المرء تستحق العيش تكون من خلال تكريس حياة الإنسان للحد من «الألم الذي يمكن تجنبه في الكون». ويصف

سنغر هذه الحياة بـ«الحياة الأخلاقية»، ويعلن أن «عيش حياة أخلاقية يمكننا من تعريف أنفسنا بأعظم قضية على الإطلاق... وهي أفضل طريقة مفتوحة أمامنا لجعل حياتنا ذات معنى» (ibid.: 259). بعد مناقشة موجزة لمقاربات النزعة الذاتية subjectivism لمشكلة معنى الحياة، يقترح سنغر أن النزعة الذاتية تؤدي إلى نتائج إشكالية. إذا اختزلنا المعنى في ظاهرة تخضع ل رغباتنا وأمنياتنا الداخلية، فسواجه مشكلة الملل وفقدان الغاية في المجتمعات التي يكون فيها «السعي الضيق للمصلحة الذاتية المادية هو القاعدة» (ibid.: 277). وهنا ثمة علاقة بين النزعة الذاتية وتجليها في النزعة الاستهلاكية consumerism. يمكنك أن تملك رغبات وأمنيات، ولكن، في المجتمعات الاستهلاكية، تكون هذه الرغبات والأمنيات محددة مسبقاً. تقول النزعة الذاتية إن اختياراتك ستجعل لحياتك معنى طالما أنت شغوف بها، لكن النزعة الاستهلاكية تقول إن ما يجب عليك اختياره يعدّ واضحاً. وذلك يتضح فيما يرويه رينتون Renton، المدمن في الكوميديا السوداء لداني بويل Danny Boyle، في فيلم Trainspotting:

«اختر حياة. اختر وظيفة. اختر مهنة. اختر عائلة. اختر جهازاً تلفزيون كبيراً، واختر الغسالات، والسيارات، ومشغلات الأقراص المدمجة، وفتاحات العلب الكهربائية. اختر الصحة الجيدة، وانخفاض الكولسترول، والتأمين على الأسنان. اختر تسديد أقساط القروض العقارية ثابتة الفائدة. اختر المنزل الأولي. اختر أصدقاؤك. اختر ملابس الاستجمام والأمتعة المتناسقة معها. اختر بدلة. اختر [DIY أن تفعل الأمور بنفسك] وتساءل من... أنت صباح يوم الأحد؟» (Boyle 1996). ولكن ما يريد سنغر ورينتون ومعظمنا طرحه هو: «لماذا أرغب في القيام بشيء كهذا؟»

(ibid.). والحياة، بالنسبة لسنغر، أوسع من أن نخضع أنفسنا للخيارات المادية الضيقة التي يقدمها المجتمع.

تمنحنا المقاربة الأخلاقية للحياة، بوصفها بديلاً مثاليًا للمقاربات ذات النزعة الذاتية الضيقة، صورةً أفضل عن الحياة ومعناها. وبما أنه من الممكن العيش بشكل أخلاقي بغض النظر عن مسألة وجود الله أو عدم وجوده، فإن غياب الله لا يجعل حياة الإنسان بلا معنى. ينهي سنغر كتابة برسالة مفعمة بالأمل:

إذا اتخذ 10% من السكان رؤيةً أخلاقيةً واعيةً للحياة وتصرّفوا وفقًا لها، فإن التغيير الناتج سيكون أكثر أهميةً من أي تغييرٍ في الحكومة.... ستجد الكثير من الأشياء الجديرة بالاهتمام للقيام بها. ستدرك أنك لم تعش وتمت بلا غاية، إذ ستصبح جزءًا من التقليد العظيم لأولئك الذين استجابوا لكمية الألم والمعاناة في الكون من خلال محاولتهم جعل العالم مكانًا أفضل (280 – 278: 1995).

لذا، هناك تفسير لسبب أنه يجب علينا أن نتبع ما يسميه سنغر «الحياة الأخلاقية»: لقد أصبحنا جزءًا من شيء أكبر منا، وهو التقليد الإنساني لجميع الأشخاص الذين ناضلوا من أجل تحسين الحالة الإنسانية من خلال تخفيف بعض آلامها. ما يحددك هو ما تسعى من أجله في العالم، هذا ما يودّ سنغر قوله. وعليه، من الأفضل أن تختار شيئًا يستحق الكفاح.

الآن، سأناقش بإيجاز رؤى فتغنشتاين حول عدم إمكانية تفسير القيمة حتى أتمكن من تسليط الضوء على الاختلافات الشاسعة بين طريقتين لمقاربة القيمة. يروي وايسمان Waismann حوارًا دار بين فتغنشتاين

وأصدقائه في منزل موريتز شليك Moritz Schlick في عام 1930، ناقشوا فيه كتاب شليك الجديد الذي يميز فيه بين تفسيرين لاهوتيين للأخلاق. وفقاً للتفسير الأول، الذي يعدّ، بالنسبة لشليك، التفسير الأكثر «سطحية»، فإن الفعل يكون خيراً إذا أمر به الله. التفسير الثاني، و«الأعمق»، هو أن الخير له قيمة جوهرية، مستقلة عن مشيئة الله. يرفض فتغنشتاين هذا التمييز على النحو الآتي:

أعتقد أن التفسير الأول هو الأعمق: ما أمر الله به فهو خير. وهو أعمق لأنه يقطع الطريق أمام أي تفسير حول «لماذا» ما أمر الله به يعد خيراً، في حين أن التفسير الثاني هو التفسير العقلاني السطحي، الذي يعمل «كما لو» أنه يمكنك تقديم أسباب لما هو خير. يشير المفهوم الأول بوضوح إلى أن جوهر الخير لا علاقة له بالوقائع، وبالتالي لا يمكن تفسيره بأي قضية. إذا كانت هناك أي قضية تعبر بدقة عما أعتقد، فستكون قضية «ما أمر به الله يعدّ خيراً» (Wittgenstein 1979b: 115).

دعونا نوضح طريقة فتغنشتاين في الرد على معضلة يوثيفرو Euthyphro dilemma⁽¹⁾. أقل ما يمكن قوله هو إن ردّه على شليك مخالف للحدس counterintuitive، لكنه يظهر اقتناعه الراسخ بأن هناك حدًا لما يمكن

(1) ذكرت معضلة يوثيفرو لأول مرة في محاوراة أفلاطون، يوثيفرو، حيث سأل سقراط يوثيفرو: «هل تحب الآلهة التقيّ لأنه تقيّ، أم أنه تقيّ لأنه محبوب من قبل الآلهة؟» نسخة معدلة من المعضلة تقدم كما يلي: «هل الخير الأخلاقي أمر به الله لأنه خير أخلاقياً أم أنه خير أخلاقياً لأنه أمر به الله؟». للحصول على إجابة ذات نزعة موضوعية لهذه المعضلة، انظر سكانلون (95: 1998)؛ وميتز (2009: 224 – 205)؛ (93 – 87: 2013). وللإطلاع على إجابة ذات نزعة فوق طبيعانية، يُنظر: كوتنغهام (268 – 264: 2009a; 57 – 49: 2005).

تفسيره. إن النظر إلى الله بوصفه مصدرَ الخير هو أمر «أعمق» لأنه يمنع التفسيرات كلها. والأعمق من ذلك هو التوقف عن تفسير القيمة وكأنها بحاجة إلى تفسير. يكتب فتغنشتاين:

الخير المطلق، إذا كان من حالات الواقع التي يمكن وصفها، سيكون شيئاً يحققه كل شخصٍ بالضرورة، بغض النظر عن ذوقه وميوله، أو أن يشعر بالذنب لعدم تحقيقه (7: 1965).

قد أحاول تعريفَ الخير المطلق كما لو كان حالةً من حالات الواقع التي يمكن وصفها، لكن وصفي سيفشل في إيصال «السلطة القسرية coercive power» للخير المطلق. ومن ناحيةٍ أخرى، يمكن أن أقول، على سبيل المثال، إن الإحسان خيرٌ لأن تلك هي مشيئة الله. ينتهي التفسير؛ أجد حدًا لتفسيره. يكتب فتغنشتاين: «ما يعدّ خيرًا هو إلهي أيضًا. رغم أن ذلك يبدو غريبًا، إلا أن هذا يلخص أخلاقياتي» (3: 1980). هذا الموقف الغريب تجاه الأخلاق يكون معقولًا في ضوء المحاولات التسويغية لأنصار النزعة الطبيعانية للدفاع عن تصورهم حول الحياة الخيرة. بالنسبة لسنغر، التسويغ النهائي لعيش حياةٍ أخلاقيةٍ هو أننا لا نستطيع تجنب الملل إلا من خلال تجاوز الذات، وذلك يتمثل على النحو الأمثل في السعي لتخفيف المعاناة. لكن قد يذهب صاحبُ النزعةٍ فوق الطبيعانية إلى أبعد من ذلك ويشكك في قيمة ميلنا نحو الخير. قد يقترح صاحبُ النزعة فوق الطبيعانية أننا، من وجهة نظرٍ طبيعانيةٍ، مجردُ «أعضاء في نوع ما، في عصر معين من التطور، [يملكون] مجموعة معينة من الخصائص والإمكانات» (Cottingham 2005: 53). نحن نقدرُ الإحسانَ ولا نقدرُ القسوةَ لأنه في عملية «اليانصيب الجيني genetic lottery» الطويلة للانتقاء الطبيعي،

حدث أن تعلمنا أن للإيثار مردودًا جيدًا، وأنه من الأفضل تنمية بعض السلوكيات والمواقف وإقصاء أخرى. وكما يدعي مايكل روس Michael Ruse:

إحساسنا الأخلاقي هو تكيّف، كما هو الأمر مع طبيعتنا الإيثارية، وهو، أي التكيّف، سمة تساعدنا في الصراع من أجل الوجود والتكاثر، ولا يقل أهمية عن تكيّف الأيدي والأعين والأسنان والأقدام. إنها طريقة فعّالة لجعلنا نتعاون، إذ تتفادى شرك الفحل الأعمى وتكاليف العقلانية الخالصة للدماغ المتفوق⁽¹⁾ (99: 1986).

يدعي المتخصصون بالأخلاق التطورية أن معظم البشر يميلون إلى إلزام أنفسهم بمجموعة من المبادئ التي تتقاطع مع رغباتهم الخاصة لأنها طريقة «فعّالة» للتعامل مع المجتمع. ومع ذلك، يقول صاحب النزعة الموضوعانية إن السبب وراء ميل الناس نحو مجموعة محددة من الأفعال هو أنهم يجدونها صحيحة من الناحية الأخلاقية. بمعنى آخر، نحن نميل إلى التصرف بشكل أخلاقي ليس بسبب ميولنا الذاتية فحسب، بل أيضًا لأنه الشيء الصحيح الذي ينبغي فعله. وقد يشير إلى القوة البديهية للادعاءات الأخلاقية التي يشعر بها معظم الفاعلين الأخلاقيين moral agents. ثم يتوصل إلى استنتاج مفاده أن هذه الادعاءات موضوعية أو، على الأقل، كونية. ولكن كما يقول بول جونستون Paul Johnston، فإن حقيقة أن معظم الناس يتصرفون كما لو كانت أحكامهم الأخلاقية مستقلة عنهم لا تغيّر الحالة المنطقية لهذه الادعاءات (5: 2003). وبمعنى ما، يتبنى صاحب

(1) من أجل الاطلاع على رفض قوي للأخلاق التطورية، انظر (276: 1999) Woolcock

النزعة الموضوعانية رأياً شخصياً ويعلن أن رأيه ليس شخصياً في الواقع. ويعبر جونستون عن ذلك على هذا النحو: «بعد أن يتبنى صاحب النزعة الموضوعانية موقفاً معيناً، فإنه يهتئ نفسه على كونه الموقف الصحيح، ثم يطلب منا أن نعتبر إقراره الذاتي بمثابة تأكيد مستقل» (ibid.: 6).

إن إدراك أن بحثنا عن حدٍ، يمكن تسويغه للقيمة، سيواجه حتماً تناقضات وإشكالياتٍ، دفع ببعض الفلاسفة إلى رفض جميع المحاولات التفسيرية لتسويغ القيمة. يرى برنارد ويليامز Bernard Williams، على سبيل المثال، أن حلّ الصراع بين أولئك الذين يرون الأخلاق بوصفها «نزعة disposition» وأولئك الذين ينظرون إليها بوصفها «حقيقة truth»، هو التخلي عن «المنهج المسيحي Christian method» في التفكير في الصراع والعودة إلى المنهج الإغريقي Greeks' method. وهو يعني بهذا العودة إلى طريقة تفكير ترى الأخلاق عنصراً بالغ الأهمية في ازدهار الإنسان، وهي طريقة لا تُعنى بفكرة النظرة الأخلاقية الصحيحة للعالم. المهم إذن هو التأثيرات العملية للأخلاق على حياة الإنسان في المجتمع، إذ ليس ثمة أهمية للاهتمامات المجردة حول طبيعة الادعاءات الأخلاقية. يقترح ويليامز أنه يتعين علينا أن نترك الهوس التقليدي بالأخلاق الموضوعية للتوجه نحو مفهوم حديث لها، وهي حركة يعتبرها بمثابة انتقال من «الجهل ignorance» إلى الحقيقة. يعتقد ويليامز أنه يمكن النظر إلى إدراك عدم وجود قيم موضوعية «بوصفه تحرراً، ويمكن العثور على شكل جذري من أشكال الحرية في حقيقة أنه لا يُمكن أن نُجبر من قبل العالم على قبول مجموعة معينة من القيم بدلاً من أخرى». (1985: 128)

يبدو لي أن ما يعنيه ويليامز هو أننا نتصرّف بشكلٍ أخلاقي، لأنه ببساطة

من المفيد أن نكون أخلاقيين؛ ذلك يؤدي إلى ازدهار الإنسان. لكن أليس ازدهار الإنسان مسمى آخر للقيمة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فيبدو أن ما يعنيه ويليامز في الواقع هو أننا نرتبط مع «الاعتبارات الأخلاقية» (ibid.: 48) والقيم لأنها ستقودنا إلى قيمة أكثر أساسية، وربما أهم قيمة، وهي ازدهار الإنسان في الحياة.

يمكننا الآن، في ضوء مناقشتي للطبيعة انتسويغية للنظريات حول مصدر القيمة، أن نلقي نظرةً جديدةً على تصور سنغر لمعنى الحياة. ومن خلال التأكيد على «الحياة الأخلاقية»، يحاول سنغر أيضًا تفسير معنى الحياة المكرسة للحد من المعاناة التي يمكن تجنبها. يصرح سنغر، بنبرة مسيحية إلى حد ما، أنه «إذا ظهرت، خلال العقد المقبل، مجموعة كافية من الأشخاص بأولويات جديدة... وكان تعاونهم معًا يجلب فوائد متبادلة... فإنه حينها سيتشر الموقف الأخلاقي، وسيتم التغلب على الصراع بين الأخلاق والمصلحة الذاتية» (1995: 279). السبب الذي يجعلنا نتخذ موقفًا أخلاقيًا تجاه الحياة هو أنه فعّال «نفسياً، واجتماعياً، وبيئياً» (ibid.). ولكن قد يتساءل المرء: ماذا لو لم يحدث ذلك؟ هل ستكون الحياة الأخلاقية أقل منحةً للمعنى في هذه الحالة؟ ليس من ضمن نطاق موضوعي مناقشة مسألة ما إذا كان النجاح في مشاريع الفرد هو عنصر أساسي في تحديد ما إذا كانت حياة الإنسان ذات معنى أم لا. ولكن يمكن للمرء أن يقترح، على نحوٍ بديهي، أن ليس كل قراراتنا في الحياة تُتخذ مع الأخذ في الاعتبار احتمالية نجاحها. لا يلتزم الناس بالحياة الأخلاقية لأنها «ناجحة» فحسب، ولكن، في بعض الأحيان، يلتزمون بها، على وجه التحديد، على الرغم من إدراكهم أنها قد لا تنجح. وأعني أنه

يمكن للمرء أن يهتم بالقيمة المطلقة للتواضع أو الرحمة، على سبيل المثال، ولا يُعنى بعواقبهما. والأهم من ذلك، أنني لست متأكدًا من أنه من السهل التغلبُ على الصراع بين الحياة الأخلاقية وحياة المصلحة الذاتية كما يشير سنغر. فكّر في رائد أعمال يفتح خط إنتاج في دولة نامية ويوظف آلاف الأشخاص برواتب منخفضة. سيؤدي هذا بالطبع إلى تقليل بعض المعاناة في العالم، حيث إنه في نهاية اليوم ستمكن مجموعة من الأشخاص من وضع الخبز على طاولة الطعام. يبدو أن رجل الأعمال، وفقًا لتصور سنغر، يحظى بحياة ذات معنى لأن مشروعه يؤدي إلى تخفيف معاناة بعض الناس. لكنني أعتقد أن هذا الرأي إشكالي، وأشك في أن سنغر سيصف حياة رجل الأعمال بالحياة الأخلاقية. ما فشل سنغر في أخذه بعين الاعتبار، في تصوره هذا، هو أهمية موقف الفرد أو «طريقة رؤيته» في اختيار الحياة الأخلاقية، إذ يفترض أن الثقل الأخلاقي للاهتمام بمعاناة الناس هو أمر أشبه بالحقيقة البديهية. وبعبارة سنغر: «بالمقارنة مع احتياجات الأشخاص الذين يتضورون جوعًا في الصومال، فإن الرغبة في تذوق النيذ من كروم العنب الفرنسية الرائدة تصبح بلا أهمية» (ibid.: 277). لا يمكن للمرء إلا أن يتعاطف بكل إخلاص مع ما يقوله سنغر هنا. ومع ذلك، هذا لا يغيّر حقيقة أن إدراك عدم أهمية طريقة حياتي أمر مهم، ولكنه ليس كافيًا لجعلي أغير موقفي تجاه الحياة. قد يشعر الشخص الذي يغرق نفسه في الديون للحاق بالمتطلبات غير الضرورية لحياة معاصرة رغيدة بالخجل أو الأسف لما يحدث للأشخاص الأقل حظًا، وفي الوقت نفسه، قد يشعر بالخلاص من الخطيئة من خلال التبرع بمبلغ خمسين دولارًا للمنظمة أو كسفام Oxfam. وبعبارة أخرى، إن «عدم الشك» في قيمة

«الحياة الأخلاقية» عند سنغر «لن يكون كافيًا لجعلي أُغَيِّر حياتي بأكملها»
(Wittgenstein 1967: 57).

وأخيرًا، قد يتساءل المرء ما إذا كان الحدُّ من المعاناة التي يمكن تجنبها في العالم هو الخيار الوحيد المتاح للأشخاص الذين يبحثون عن معنى لحياتهم. وفي حالة فنانٍ أو أم حنونةٍ أو زوجين، قد ينظر هؤلاء إلى حياتهم على أنها ذات معنى، ولكنها ليست كذلك لأنهم يفعلون شيئًا خاصًا للحد من الألم الذي يمكن تجنبه في الكون. وكما لاحظ إريك ج. ويلنبرغ، فإنه «ربما تحتاج الحياة الأخلاقية إلى أن توصف بعناية أكبر قليلًا»، لأنه، استنادًا إلى تصور سنغر، فإن «الإبادة غير المؤلمة لأشكال الحياة جميعها من شأنها أن تقلل بشكلٍ كبيرٍ من مقدار المعاناة التي يمكن تجنبها في العالم» (ibid.)، ومع ذلك، فمن الواضح أن سنغر لن يعتبر ذلك أمرًا أخلاقيًا.

ينبع رفض فتغنشتاين للمحاولات التسويغية لتفسير القيمة الخيرة أو المطلقة من اعتقاده الأساسي بأنه «إذا كان بإمكانني شرح جوهر ما هو أخلاقي فقط عن طريق النظرية، فإن ما هو أخلاقي لن يكون له قيمة على الإطلاق» (Wittgenstein 1979b: 117). غالبًا ما تفشل النظرية التسويغية للقيمة في جعلي أرى القيمة المطلقة للخير الأخلاقي. وهذا يعني أنها تفشل في منحي الموقف الأخلاقي ethical attitude الذي كان من شأنه أن يجعل كلَّ أعباء تسويغ الخير الأخلاقي غير ضرورية. وعلى نحوٍ مماثلٍ، فإن الشخص الذي لا يرى معاناة إخوانه من البشر لا يحتاج إلى الوعود الفلسفية بالمعنى التي يدعو إليها سنغر وغيره من أصحاب النزعة الموضوعانية. ما يحتاجه هذا الشخص هو تغيير في الموقف؛ يجب

أن يبرز له جانبٌ من جوانب الحياة البشرية (سأناقش ذلك في الفصل التالي). ووفقاً لهذا الرأي، فإن بروزَ جانبٍ ما يدل على ما فشل صاحب النزعة الموضوعانية في إيصاله من خلال تفسيراته.

تسعى رؤية التراكاتوس للقيمة إلى التخلّص من تفسيرات وتسيوِغات القيمة كلها، ولن يمانع فتغنشتاين من خسارة الفلاسفة المعياريين جميعهم وظائفهم. لكن المفارقة هي أن فتغنشتاين يضع نفسه في موقف معياري عندما ينصح الفلاسفة بتجنب التنظير حول القيمة. لكنني أعتقد أن ثمة أشياء يمكننا استخلاصها من هذه الرؤى الراديكالية و«الغريبة» حول القيمة، وأول هذه الأشياء فكرة أن الحياة الأخلاقية تبدأ من الداخل، وليس من الخارج، كما في تصور سنغر. والسؤال هو: كيف يمكنني حتى أن أبدأ حياة أخلاقية دون أن أترك غروري جانباً، ودون تغيير في طريقي الكاملة في تقييم الحياة؟ يبدو من الممكن للشخص الذي يقضي حياته، بدافع الغرور، سعيًا وراء مصلحته الذاتية، أن يصبح أيضًا الشخص الذي يهتم بمعاونة الآخرين بدافع الغرور. ربما قامت «اليد الخفية invisible hand» لآدم سميث Adam Smith بعملٍ جيدٍ في الحد من بعض المعاونة التي يمكن تجنبها في العالم، ولكنني لست متأكدًا من أننا نستطيع أن نستنتج أن الأشخاص الذين يعيشون وفقًا لهذا المبدأ يمكن أن تكون حياتهم ذات معنى، على نحو أكبر، في ضوء ما أدت إليه مصلحتهم الذاتية في نهاية المطاف. قد يشعر الأشخاص الذين لديهم ترف البحث عن المعنى، فقط لتجنب الملل، بالرضا عندما يُقال لهم إنه يمكن أن يعيشوا حياة ذات معنى بارز إذا منحوا آلام الآخرين المزيد من الاهتمام (بما في ذلك الحيوانات)، لكن هذا لا يجعل حياتهم الأخلاقية بالضرورة أكثر تكاملًا. في المناطق

الأقل حظًا من العالم، يكافح الناس أحيانًا من أجل الأشياء التي تعتبر أمرًا مفروغًا منه في المناطق الأكثر حظًا. وفقًا لموقفك، قد تجد الأمر مأساويًا أو عبثيًا أو غير عادل، لكن التصرف وفقًا لهذا الإدراك وعيش حياة أخلاقية عادة ما يكون ممكنًا من خلال ما يمكن أن نسميه التحوّل الجشطالتي gestalt shift في طريقة وجود المرء، وهذه ليست مهمة سهلة. إن الفشل في العيش بشكل أخلاقي ليس مجرد فشل في الفكر، إذ يعدّ أيضًا فشلًا في الإرادة. ونكتفي بهذا القدر لتصور سنغر لمعنى الحياة.

في القسم التالي، سأثير اعتراضاتٍ على تصور التراكاتوس لمعنى الحياة، وعند الحاجة سأقدم توضيحاتٍ خاصةً فيما يتعلق بـ«غرابة queerness» العيش في عالم الرسالة المنطقية الفلسفية. أجادل بأنه على الرغم من أن رفض فتغنشتاين للمقاربة التفسيرية للقيمة يعدّ أمرًا معقولًا، خاصة بالنظر إلى وجهة نظره حول طبيعة الفلسفة، إلا أن تصوره الخاص للحياة في فلسفة التراكاتوس مقيد بعمى - الجوانب blindness - aspect فيما يتعلق بالطرق التي نتعامل بها مع معنى الحياة.

عدم إمكانية العيش بفلسفة التراكاتوس حول الحياة

أفكر في كيف كان يمكن أن يكون وضع الرسالة الآن لو لم يُدرج فتغنشتاين ملاحظات حول «معنى الحياة» وقيمتها في نهاية كتابه. ماذا لو صمت فتغنشتاين تمامًا عن هذه الأمور في الكتاب، دون أن يتحدث عن عدم الحديث عنها؟ يرى راي مونك Ray Monk وجود صلة بين حركات الحياة وحركات الأفكار في حياة فتغنشتاين، ويقترح أنه «لو أن فتغنشتاين قضى الحرب بأكملها خلف الخطوط، لظلت الرسالة على ما كانت عليه

بشكلٍ شبه مؤكدٍ في بدايتها الأولى عام 1915: رسالة في طبيعة المنطق» (137: 1990). على الجبهة، بدأت أفكاره حول الأخلاق تجد طريقها في ملاحظاته عن المنطق. واللافت في هذه الملاحظات، كما يلاحظ مونك، أنها تقدم كما لو أن الملاحظات الأولى نتجت عن اللاحقة. في صيف عام 1916، حينما كان جنديًا في الجيش الحادي عشر النمساوي في مكان ما على الجبهة، بدأ اندماج الأخلاق والمنطق، لأنه إذا كان المنطق يوضِّح حدود العالم واللغة، فإن الأخلاق تُظهر ما يكمن وراء هذه الحدود.

ومع ذلك، فإن «العالم» الذي كان يشير إليه فتغنشتاين في ملاحظاته، لم يكن هو العالم الذي كان يعيش فيه؛ لم يكن عالم القنابل والقذائف والجوع، ولم يكن عالم القتلى والجرحى. في التراكاتوس، لا تسمع صوت تعبئة مخازن الرشاشات بالرصاص، بل تسمع صوت العالم إرادةً وتمثلاً *The World as Will and Representation*. يشير فتغنشتاين فقط إلى «بؤس العالم»، وفي ملاحظاته يبحث عن طريقة «لاعتزاله». أخلاقيات الرسالة المنطقية الفلسفية هي أخلاقيات التخلي *renunciation*؛ ذلك من خلال الانسحاب إلى ملاذ صامت للذات المثالية *ideal self*؛ الذات التي يمكنها التحليق فوق «مجموع الوقائع» ورؤية العالم من منظور الخلود *sub specie aeternitatis*. وفي تأملاته المنعزلة يصل إلى اتفاق مع العالم ويقبله كما هو. وفي الصفحات الأربع الأخيرة من الكتاب، يمكن للمرء أن يميّز فلسفة الحياة وطريقة النظر إلى العالم والعيش فيه.

ثمة شيء صعبٌ وكثيبٌ في هذه النظرة للحياة المقدمة في بعض العبارات القصيرة. ولكن، كما يقترح ديفيد ويغينز *David Wiggins*:

إن لحظة تفكير فيما يتطلبه الأمر لممارسة فلسفة الحياة المبينة [في هذه المقاطع] تكفي لإظهار شبه استحالة العيش بهذه الفلسفة، بحرفية نصها أو بروحه (375: 2004).

أعتقد أن صعوبة طريقة العيش التي تشير إليها الرسالة تنبع من حقيقة أنها تقدّم تصورًا ثابتًا للحياة، وهو تصور يحاول التعالي على العالم ورؤيته من منظور الخلود. وكانت النتيجة المؤسسة لهذا الانفصال detachment عن العالم والطابع العرضي له هي وجهة النظر القائلة إنه، من منظورٍ منفصلٍ، لا يوجد فرقٌ بين حياة الإنسان وحياة شيء ما، مثل الحجر أو الشجرة. وفي مثل هذا العالم «لا يكون الموت حدثًا في الحياة»⁽¹⁾ (Wittgenstein 6.4311: § 1966). إن الذات التي تصورها الرسالة محاطةٌ بالوقائع، وعليها أن تتصالح مع عدم إمكانية قول أي شيء له علاقة بالقيمة.

توحي هذه الصورة الثابتة للعالم غياب، أو عدم أهمية، الآخر. وفقًا للويس ساس Louis Sass، تدعو فلسفة التراكاتوس إلى «نوع معين من المثالية الفصامية schizoid ideal؛ حياة تقوم على الانفصال عن الجسد والآخرين والعالم المادي الخارجي، وعلى الانسحاب إلى عالم داخلي وعقلي خالص، لا توجد فيه أي عاطفة أو شوق» (112: 2001). لذلك، ليس من قبيل الصدفة أنه في جميع أنحاء الرسالة أو دفاتر الملاحظات (1916 - 1914)، لا يكاد المرء يرى أيَّ إشارةٍ إلى الجانب الجماعي

(1) لاحظ النبرة الأبيقورية لهذا القول. تشترك الأبيقورية في وجهة النظر نفسها حول الموت وتؤكد أن الموت ليس حدثًا في الحياة. يقول أبيقور: «الموت لا يعنيننا، لأننا ما دمنا موجودين، فالموت ليس هنا. وعندما يأتي الموت، فإننا لن نكون موجودين». انظر هادوت (1995: 222).

للحياة، إذ لا توجد رسالة أخلاقية، ولا التزامات، ولا واجبات، ولا أوامر كونية. في تلك الصفحات القليلة عن الأخلاق كان فتغنشتاين يشير إلى نفسه فقط. يكتب فتغنشتاين في دفاتر ملاحظاته: «ما علاقة التاريخ بي؟ عالمي هو العالم الأول والوحيد» (1979a:83)؛ يعدّ التاريخ كابوسًا، بالنسبة لفتغنشتاين، يحاول الاستفاقة منه من خلال الانفصال.

وهكذا، أخلاقيات الرسالة هي أخلاقيات الانفصال أو، كما يقول ليام هيوز، «أخلاقيات الانطواء (2009: 64) inward – looking ethics»، التي تهتم فقط بعلاقة الذات بالعالم، ونتيجةً لذلك، يغيب الآخر في أخلاقيات كهذه. إن ما يعنيه ديتير ميرش Dieter Mersch بـ«مفارقة» أخلاقيات التراكاتوس هو، على وجه التحديد، غياب الآخر. يقترح ميرش:

يتجذر الابتعاد عن العالم، الرفض، الذي يسمح أولاً بموقف عدم التدخل، في النهاية، في إنكار الآخر. ولذلك، فإن حلّ ذلك الإشكال يكمن في عكس ما يُعدّ، على وجه التحديد، جزءًا أساسيًا من المشكلة الأخلاقية والتخلي عنه. إن الأخلاق التي تتجاوز مسألة الآخر Alterity تظل عمياء؛ إنها تفقد، عند التفكير بشكلٍ جذري، مكانتها كأخلاق (2009: 48 – 49).

باختصار، أعتقد أن معظم الاعتراضات على تصور التراكاتوس لمعنى الحياة هي مجرد اختلافات تستند إلى اعتراض واحد: وهو أن التراكاتوس تغفل عن الأنماط العادية للعيش في العالم⁽¹⁾. ومن هذا المنظور، يصف إرنست غيلنر الرسالة بقسوة بأنها «عمل ذاتوي (2005: autistic work)»

(1) للاطلاع على بعض الاعتراضات الجديدة على فلسفة الحياة في التراكاتوس، انظر لوري (2006: 162 – 167)، على سبيل المثال.

(63). وكما يقول غيلنر: «إذا لم تقبل الموثوقية المعرفية لأي شيء، وقبلت فقط معطياتك التي يمكنك الوصول إليها بشكل مباشر، فستكون في النهاية محصورًا في سجن، حدوده هي تلك المعطيات بالفعل. وإذا سُكلت هذه المعطيات من خلال وعيك المباشر، من خلال نفسك في الواقع، فإن ذاتك تصبح في النهاية سجنك» (ibid.: 43). هذا التصور المحدود للذات لا يؤدي فقط إلى تصور مستغرق في الذات للأخلاق، بل يفرض أيضًا طريقةً ذاتويةً في النظر إلى الأشياء. يفصل هذا التصور المرء عن مكانة حياته وطابعها العرضي، وهو ما يؤدي بدوره إلى ما يصفه جون تشرشل John Churchill برؤية العالم «من كل مكان ومن اللامكان from everywhere and nowhere». كتب تشرشل أن الرسالة تمثل مياً:

لتصوير فهمنا للعالم وفقاً لنموذج الذات التي تستعرضه من دون منظور معين - من كل مكان ومن اللامكان، منظور لا يرتبط أساساً بإنسانٍ معين، متجسدٍ، مشروطٍ ثقافياً وتاريخياً (2009: 129).

يمكن للمرء القول، على الأقل فيما يتعلق بتصوير التراكاتوس لمعنى الحياة، إن أحد «الأخطاء الجسيمة» في فلسفة التراكاتوس هو استسلام فتغنشتاين للرغبة القوية في رؤية العالم من اللامكان. لكن هذا لا يعني أن فتغنشتاين يعدّ وحيداً في هذا الاتجاه. وكما يوضح بيير هادوت Pierre Hadot بصورة رائعة في كتابه الفلسفة بوصفها طريقة في الحياة Philosophy as a Way of Life، فإن «التحليق الكوني والرؤية من الأعلى» موصوف، على نحوٍ مهيمنٍ في التاريخ، بأنه «الطريقة الفلسفية المتميزة في النظر إلى الأشياء» (1995: 242). بالنسبة للأفلاطونيين والرواقيين، وفقاً لهادوت، كان الهدف من هذا التمرين هو جعل «الخيال» يتعاضم

عبر «اتساع الكون اللامتناهي»، «وتحقيق عظمة الروح... لتعليم الناس احتقار الشؤون الإنسانية وتحقيق السلام الداخلي» (ibid.: 242 – 243). ونرى صدى واضحاً لهذا الموقف عند فتغنشتاين عندما كتب: «إن الحياة الوحيدة السعيدة هي الحياة التي تتخلى عن المتع في العالم» (1979a:81). بالنسبة إلى فتغنشتاين، أصبح التخلي عن المتع في العالم ممكناً من خلال فصل النفس عن صحب الحياة، وعن الثقافة، وعن التاريخ.

يلاحظ غيلنر أن: «هناك مسارات متنوعة للوحدة (2005: loneliness) 43. نتج المسار الذي سلكه فتغنشتاين عن «الرؤية الفردانية - الكونية الذرية للمعرفة والفكر واللغة والعالم» (ibid.: 46). ولكن يبدو أن الفيلسوف، الذي اعتقد أنه وجد الحل النهائي لمشاكل الفلسفة، قد قضى وقتاً كافياً بين الناس العاديين لإعادة التفكير في الثغرات الموجودة بهذه الطريقة في النظر إلى الأشياء⁽¹⁾. في وقت مبكر من عام 1930، بدأ يشك فيما إذا كان من الممكن أن يكون هناك تصورٌ عام واحد للقضايا الواقعية، واستطاع أن يرى حينها أن هناك أنظمةً مختلفةً من القضايا⁽²⁾. كما أدرك أن

(1) ليس من الواضح متى بدأ فتغنشتاين بالضبط في إدراك المشكلات في فلسفته الأولى في التراكاتوس. لقد قيل إنه أثناء محادثة مع بييرو سرافا حول الرسالة، كان فتغنشتاين يصر على أن أي قضية، إلى جانب ما تصفه، يجب أن يكون لهما «الصورة المنطقية» نفسها. واستناداً إلى رواية نورمان مالكولم، فإن «سرافا قام بإشارة... حيث قام بمسح الجزء السفلي من ذقنه بأطراف أصابع يد واحدة. وسأل: ما الصورة المنطقية لذلك؟» (مالكولم 1972: 59). أعتقد أن لفظة سرافا الساخرة تشير إلى حقيقة أن الطرق التي نفهم بها ظواهر الحياة اليومية وتفاعل معها لا تتبع بالضرورة مجموعةً محددةً مسبقاً من القواعد المنطقية، وكان لهذا الإدراك آثارٌ كبيرةً على فتغنشتاين.

(2) يُنظر: Rhees (1970).

لغتنا لها بعض الوظائف التي لا تصف الوقائع على الإطلاق. لقد أدرك، أيضًا، أن الأنواع التي لا نهاية لها من التجارب الإنسانية يمكن إيصالها من خلال اللغة، ولا تحتاج إلى أن تكون واقعية حتى تكون منطقية. تُحدد معاني الكلمات من خلال «النحو grammar»، أو وظائف الكلمات في حياتنا اليومية، وليس شرطًا أن تظلع الصور المنطقية الصارمة المحددة مسبقًا بهذه المهمة.

وهكذا، تطورت فلسفة فتغنشتاين من البحث عن حدود ما يمكن قوله في التراكاتوس إلى الإقرار بالتفاصيل الجزئية. وفقًا للرسالة، كما يقترح راسل غودمان Russell Goodman، «هناك ثلاثة أشياء فقط يمكن للمرء أن يفعلها باللغة: القول، والإظهار، واللغو التام» (173: 2004). وبحلول الوقت الذي كان يكتب فيه تحقيقات فلسفية Philosophical Investigations، كانت لدى فتغنشتاين إجابةً مختلفة تمامًا عن سؤال: «كم عدد أنواع الجمل الموجودة؟». وكانت الإجابة كما يلي: «أنواع لا حصر لها: أنواع مختلفة لا حصر لها من استعمال ما نسميه «الرموز»، «الكلمات»، «الجمل» (23 §: 1958). لقد أدرك أن خطأه في الرسالة، كما أخبر وايزمان ذات مرة، هو المضي قدمًا «بشكل دوغمائي» (Monk 321: 1990)، والافتناع بوجود طريقة واضحة ووحيدة لفهم البنية المطلقة للواقع. استهل فتغنشتاين الرسالة ببدائية حازمة وختمها بنهاية حازمة أيضًا. ولكن في محاضرة له، عام 1933، أقر فتغنشتاين بأن «ثمة حقيقة في رؤية شوبنهاور التي مفادها أن الكتاب إذا كان في الفلسفة، وكانت له بداية ونهاية، فإن هذا سيكون تناقضًا»، لأنه من الصعب في الفلسفة الوصول إلى «رؤية شاملة synoptic view»، بحيث تجعل

من الممكن أن تكون للكتاب الفلسفي بدايةً ونهايةً (Wittgenstein 1979c: 43).

أدت هذه الإدراكات إلى تحوّل فتغنشتاين في فكره من المنهج الميتافيزيقي إلى «المنهج الأنثروبولوجي» (anthropological method) (Rhees 1970: 101). تتضمّن هذه الطريقة اهتمامًا وثيقًا باستخدام الكلمات والممارسات في المجتمع. الطريقة الجديدة جعلت فتغنشتاين يتخلى عن معظم أفكاره الواردة في التراكتاتوس، بما في ذلك مفهوم الذات والعالم، إذ ابتعد عن مفهوم الذات كمتفرج منفصل يرى العالم من منظور الخلود إلى شخصٍ فاعلٍ في «أشكال الحياة forms of life» الإنسانية. وبعبارة ي. ف. توماس E. V. Thomas، فإن فلسفة فتغنشتاين اللاحقة هي تحول «من الانفصال detachment إلى الانغماس immersion» (1999: 195). ونتيجةً لذلك، تغيّر تصوّر فتغنشتاين لعلاقة الذات بالعالم، وعلى حدّ تعبير جون س. كيللي John C. Kelly، «يبدو أن الباب مفتوحٌ أمام تصوّر جديدٍ للأخلاق» (1995: 581)، ويمكن للمرء أن يضيف أن الباب مفتوح لتصوّر جديدٍ لمعنى الحياة. ولم يعد هذا التصوّر الجديد للمعنى معنيًا بـ«الحل النهائي» لمشكلة الحياة. وبدلًا من ذلك، كان أكثر اهتمامًا بتلك الأشياء الصغيرة التي تشكّل «شكل حياتنا المعقد». وبعبارةٍ أخرى، يمكن القول إن تغيّرًا أو تحوّلًا - جشطالتيًا gestalt switch قد وقع. يمكن أن تصف إشارة آيريس مردوك Iris Murdoch إلى «الحركة ذات الاتجاهين a two - way movement» هذا التحوّل بشكلٍ مناسبٍ. كتبتُ مردوك في بداية كتابها سيادة الخير The Sovereignty of Good:

هناك حركة ذات اتجاهين في الفلسفة؛ حركة نحو بناء نظرياتٍ متقنة،

وحركة للعودة مرةً أخرى نحو النظر في الحقائق البسيطة والواضحة. يقول مكتاغرت McTaggart إن الزمنَ غيرٌ واقعي، ويجب مور Moore بأنه تناول إفطاره للتو (1: 1970).

يمكن للمرء القول إن فتغنشتاين تحوّل من حركةٍ طموحةٍ نحو بناء نظريةٍ كليةٍ في فلسفته الأولى إلى تقدير «الحقائق البسيطة والواضحة» للحياة في أعماله اللاحقة. تذكّر شكوى فتغنشتاين في «محاضرة عن الأخلاق» من أنه بغض النظر عما يحدث في هذا العالم، فإن الشيء الوحيد الذي لدينا هو «الوقائع، الوقائع، الوقائع، ولكن لا توجد أخلاق» (7: 1965). بعد بضع سنواتٍ، وبفضل الانعطاف الجديدة، كان بإمكانه أيضًا أن يكتب في مكانٍ ما في مذكراته أنه مهما حدث في هذا العالم، فإن الشيء الوحيد الذي لدينا هو الحياة، الحياة، الحياة، ولكن لا توجد نظريةٌ في معنى الحياة.

في مقدمة تحقيقات الفلسفية، يذكر فتغنشتاين أنه كان ينوي نشر «تلك الأفكار القديمة» في الرسالة جنبًا إلى جنب مع «الأفكار الجديدة» في التحقيقات، وأن «هذه الأفكار الجديدة لن تُفهم على نحوٍ صحيحٍ ما لم تقع مقابلتها بطريقة تفكيري القديمة» (xi: 1958). ولذلك، كان السبب الرئيس الذي جعلني أخصص الفصلين الأولين لـ «طريقة تفكير فتغنشتاين القديمة» هو عرض الأفكار الجديدة في الضوء الصحيح. يكمن الفرق بين طرق التفكير القديمة والجديدة في أهمية الابتعاد عن التجريد وما هو مثالي والاتجاه نحو الملموس والعادي في الأعمال اللاحقة. لذا، يجب أن يُنظر إلى مناقشاتي في الفصول التالية، بدءًا من أهمية «طريقة رؤيتنا» وحتى تقدير ذلك «الشيء الاستثنائي الذي يُسمى الحياة العادية»⁽¹⁾، ومن

(1) يُنظر: مقدمة بوتنام لـ (Rosenzweig 1999: 11).

غياب النزعة الشكّية وعدم وجود أسس groundless لـ «الثقة» و«اليقين» في حياتنا اليومية، إلى الطابع الاعترافي لسعيننا وراء معنى الحياة، في ضوء طريقة تفكير تبحث عن اللغة المثالية والحل المثالي لمشكلة الحياة.

ما الذي يمكننا استخلاصه من تصور التراكاتوس لمعنى الحياة؟ هناك بعض العناصر في فلسفة فتغنشتاين في التراكاتوس التي لها آثار بليغة على بحثنا، وبالتالي تستحق الدراسة. العنصر الأول هو فكرة أن التعامل مع القيم الأخلاقية كشيء قابل للتفسير ليس الطريقة الصحيحة لتأسيس علاقة مع هذه القيم. والعنصر الثاني الذي يمكننا الاستفادة منه هو تأكيد فتغنشتاين على حدود ما يمكن أن تنقله أيُّ نظريةٍ عن معنى الحياة.

في فلسفته اللاحقة، نجد أن للمفاهيم والكلمات «موطناً في حياتنا»، وليس لها معنى إلا في «تدفق وتقلب الحياة»، أو «صخب الحياة»، أو «مجرى الحياة» (Wittgenstein 1990: § 173). ولا يُستثنى معنى الحياة من ذلك؛ إن معنى الحياة موجود في شوارع الحياة. وفقاً لهذه المقاربة، لن يكون الاقتراح هو «التفكير» في الشروط المجردة لحياة ذات معنى، بل «النظر» ورؤية الظروف الملموسة التي يجري فيها استيفاء تلك الشروط واختبارها (cf. Wittgenstein 1958: § 66).

ماذا نرى عندما ننظر إلى أنماط لا حصر لها من طرق حياتنا المعقدة؟ سأناقش هذا السؤال في الفصل التالي.

رؤية - الجوانب ومعنى الحياة

«اقرأ لغة شعاع العيون المتعجبة والهائمة».

رالف واردو إيمرسون، «الصدقة Friendship»

مقدمة

ناقشت، في الفصلين السابقين، رؤى فتغنشتاين في التراكاتوس حول عدم إمكانية التعبير عن قضايا القيمة، وحاولت تسليط الضوء على الآثار المترتبة على هذه الرؤية الراديكالية، على الرغم من أنه يمكن الدفاع عنها ظاهريًا، بالنسبة لقضايا معنى الحياة. ركزت في الفصل الأول على إعطاء صورة واضحة عن تصور التراكاتوس حول معنى الحياة، وحاولت في الفصل الثاني تحليل بعض وجهات النظر الرئيسة لأصحاب النزعتين الطبيعية وفوق الطبيعية من منظور فلسفة فتغنشتاين الحاضرة في الرسالة. يرى معظم أصحاب النزعة فوق الطبيعية أن إمكانية التعبير عن نظرياتهم تعد أمرًا مفروغًا منه، لكن فتغنشتاين يلفت الانتباه إلى حدود النظرية والتسوية. علاوةً على ذلك، ومن خلال مناقشة تصور سنغر لـ «الحياة الأخلاقية»، قدمت اعتراضات على الطبيعة التسوية

لتصوره لـ «الحياة الأخلاقية». وزعمت أنه حتى عندما تُقبل هذه الحجج التسويغية باعتبارها صحيحة، فإنه من غير المرجح أن تنجح في إحداث تغيير في موقفك و«طريقتي في رؤية العالم»، وهي مسألة يجب أن يُعنى بها الفلاسفة. ولهذا السبب خصصت هذا الفصل لمناقشة «رؤية الجوانب aspect – seeing» و«الموقف attitude» واستكشاف مضامينهما المتنوعة.

على الرغم من أن فتغنشتاين لم يبتكر مصطلح «الرؤية – كأنه seeing as»، إلا أنه أظهر أهمية هذا المفهوم في بنية تكوين المفهوم والمعنى، عند تحليله على نطاق واسع. في هذا الفصل، سوف أبحث في مسألة الطريقة التي يمكن لمفاهيم «رؤية – الجوانب aspect – seeing» و«عمى – الجوانب aspect – blindness» أن تفيدها القضايا المتعلقة بمعنى الحياة. ثمة أهمية لمفهوم رؤية – الجوانب عند فتغنشتاين كما يوضح ويليام داي William Day وفكتور ج. كيربس (2010) Victor J. Krebs على نحو مفصل، كما أن الأعمال والدراسات الثانوية حول رؤية – الجوانب تتنامى بسرعة. وسأشير إلى الأعمال المتعلقة برؤية – الجوانب فقط إلى الحد الذي تكون فيه ذات صلة بمناقشة المعنى في الحياة. في القسمين التاليين، أقوم بتحليل آراء فتغنشتاين حول رؤية – الجوانب والمناقشات المرتبطة بها، مثل التمييز بين الموقف attitude والرأي opinion، كما تمت مناقشة ذلك في التحقيقات الفلسفية، وبعد ذلك، في القسمين الثالث والرابع، أطبق هذه الرؤى على القضايا المتعلقة بمعنى الحياة.

رؤية - الجوانب وعمى - الجوانب

في الجزء الثاني من التحقيقات الفلسفية (القسم 11)، يناقش فتغنشتاين

بشكلٍ واضحٍ رؤية - الجوانب والموضوعات المرتبطة بها. كما يظهر هذا الموضوع في عدة نصوصٍ أخرى⁽¹⁾. تشير مجموعةٌ، متناميةٌ باستمرارٍ، من الأعمال والمصادر الثانوية حول إدراك - الجوانب aspect - perception ورؤية - الجوانب إلى أن مسألة أهمية رؤية - الجوانب في فلسفة فتغنشتاين بدأت تُدرس من معظم الباحثين في هذا المجال على نحوٍ جدي⁽²⁾. في التحقيقات، يبدأ فتغنشتاين المناقشة على النحو التالي:

أتأمل وجهًا، ثم ألاحظ فجأةً أنه يشبه وجهًا آخر. أرى أنه لم يتغير، وأراه بشكلٍ مختلفٍ. أنا أسمى هذه التجربة «ملاحظة جانب ما noticing an aspect (1958: 193).

هنا، نتعامل مع «استعمالين» لكلمة «يرى see». الاستعمال الأول يتعلق بتجربتنا البصرية العادية. فنحن نرى شيئًا ما، أو رسمًا، وما إلى ذلك، ونستعمل التعبير «أرى هذا». ونرى، في الاستعمال الثاني لكلمة

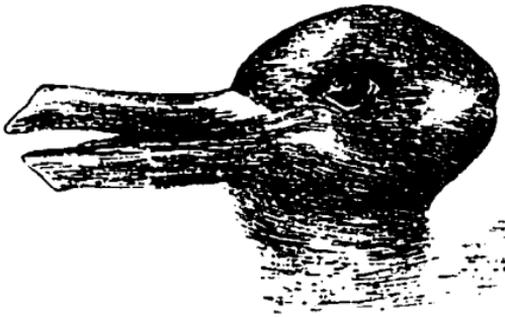
(1). تظهر ملاحظات أخرى حول رؤية الجوانب في: فتغنشتاين:

(1990: §§ 155 – 225; 1988a: 411 – 436, 505 – 546, 860 – 890, 952 – 1137; 1988b: 355 – 391, 435 – 497, 506 – 557; 1998a: 146 – 180, 429 – 613, 622 – 812; and 1998b: 12e – 19e).

يمكن أيضًا العثور على ملاحظات ذات صلة بهذا الموضوع في فتغنشتاين (1969, 1980, 1978, 1975) إن الوجود الجوهرى لهذه المناقشة في مجموعة نصوص فتغنشتاين يعني أن رؤية - الجوانب لم تكن مجرد قضية ثانوية في المناقشات الرئيسية في التحقيقات. وكما يقترح داي وكريس، فإن ملاحظات فتغنشتاين حول رؤية الجوانب هي أيضًا «تعبير عن موضوع ربما كنا نرى مظاهره وانعطافاته، ولكن بشكل ضعيف، طوال الوقت» (5: 2010).

(2) انظر، على سبيل المثال: كافيل (1979)؛ مولهال (2001, 1990)؛ فيرين (2000)؛ مونك (2001)؛ كيلينبرجر (2002)؛ ريس (2003)؛ ليتواك (2009)؛ وداي وكريس (2010).

«يرى»، الشبه likeness؛ نلاحظ الشبه أو التماثل بين شيء ما في تجربتنا البصرية وشيء آخر. في الحياة اليومية، نواجه عادةً هذه الظاهرة عندما نرى، على سبيل المثال، تشابهًا في الوجه بين الأم وابنها، أو تشابهًا بين مقطوعتين موسيقيتين (على سبيل المثال، قد تذكر مقطوعة Adagio in G Minor لألبينوني Albinoni بـ Air on the G string لباخ Bach. والعكس صحيح)، أو التشابه بين فيلم وآخر من حيث الموضوع، وهكذا. وفي كل هذه التجارب تؤدي رؤية شيء واحد إلى اكتشاف أو رؤية الشيء الآخر. لذا، فإن ملاحظة جانب ما، كما يقترح داي وكريس، لها «جانب مزدوج (8: 2010) double aspect». إنها تجربة ندرك فيها أن شيئًا ما تغير، ومع ذلك نعلم أنه لم يتغير شيء. وبعبارة أخرى، «نحن نعرف أن التغيير ليس (إذا جاز التعبير) في العالم، ولكن (إذا جاز التعبير) فينا» (ibid.). وهذه الملاحظة، كما سنرى، لها آثار شديدة على مناقشتنا. أحد الأمثلة الكلاسيكية على الرؤية - كأنه أو ملاحظة جانب ما، والذي يستعمله فتغنشتاين أيضًا (194: 1958)، هو رسم الأرنب - البطة duck - rabbit من جاسترو Jastrow كما هو موضح أدناه:



يمكن رؤية الصورة على أنها بطة أو أرنب، وذلك اعتمادًا على مركز تركيز الشخص عندما ينظر إلى الصورة. إذا ركزت على الجانب الأيسر،

فمن المرجح أن ترى أولاً بطة، ولكن إذا ركزت على الجانب الأيمن، فمن المحتمل أن ترى أرنبًا. والآن، هبّ وجود شخص لم ير في حياته أبدًا أيّ أرنب، ثم رأى صورة الأرنب - البطة. في هذه الحالة، سيقارب الشخص الصورة بشكلٍ مختلفٍ، إذ ثمة جانبٌ مفقودٌ في مقاربتة، على الرغم من أن الصورة هي نفسها. في تجربته البصرية، كان يرى الخصائص الفيزيائية نفسها التي ننسبها إلى شكل الأرنب، لكنه لم يصفها بأنها تجربة بصرية رأى فيها الأرنب.

يُميز فتغنشتاين بين «رؤية متواصلة continuous seeing» لجانبٍ ما و«حضور فجائي dawning» لجانبٍ ما (ibid.). لنفترض رؤيتي صورة الأرنب - البطة، وأني أرى بطة فقط (رؤيةً متواصلةً)، ولكن عندما تمكنت من رؤية الأرنب، «يظهر فجأة» جانب من الصورة في ذهني. يظهر إدراك جديد، وكما يقول فتغنشتاين: «إن التعبير عن تغير الجانب هو تعبير عن إدراكٍ جديدٍ، وفي الوقت نفسه تعبير عن أن الإدراك لم يتغير» (ibid.: 196). عادةً ما يكون التعبير عن تغير الجانب مصحوبًا بـ«صيحة exclamation»، مما يدل على تغيّر الجانب. وعند الحضور الفجائي لصورة الأرنب، أصبح «أرى أرنبًا الآن!»، والصيحة «تُتزع منا انتزاعًا» (ibid.: 197). ولا يقتصر الأمر على أننا نخبر فقط أن ثمة جانبًا جديدًا ظهر لنا، إذ يكون الإخبار مصحوبًا بصيحة. عادة ما تعبّر «نبرة الصوت» أو حركات الجسم عن «الظهور الفجائي لجانبٍ ما» (ibid.: 206)، مثل الطريقة التي تغمض بها عينيك بسبب الإحراج عندما تدرك أنه لم يكن عليك أن تقول ما قلته لها، أو «يفاجئني الشبه، وبعدها تزول الدهشة» (ibid.: 211).

والمفهوم الآخر المؤثر في قضايا معنى الحياة هو مفهوم «عمى - الجوانب aspect - blindness». يطرح فتغنشتاين سؤالاً:

هل من الممكن أن نجد أناساً ليست لهم ملكة تجعلهم يرون شيئاً باعتباره شيئاً؟ كيف يمكن أن يحدث ذلك؟ ما عواقب ذلك؟... نود أن نسميه عمى - الجوانب (ibid.: 213).

ستكون لدى الشخص المصاب بعمى - الجوانب علاقةً مختلفةً تماماً مع الصور التي يعدّ، بالنسبة لها، أعمى. لكن عمى - الجوانب لا يقتصر على الصور. ثمة نقطة تؤثر بشدة على قضايا معنى الحياة، وهي أنه: يمكن للمرء أن يكون مصاباً بعمى - الجوانب فيما يخص التجارب المختلفة في الحياة. إذا رأيت شخصاً وفشلت في رؤية الابتسامة على وجهه، فأنا مصاب بعمى - الجوانب فيما يخص ابتسامته، أو أن الشخص غير القادر على تقدير مقطوعة موسيقية والارتباط بها لن يتمكن من التعرف على التفاصيل والفروق الدقيقة التي عادة لا تدركها الأذن غير الموسيقية. يكتب فتغنشتاين أن عمى - الجوانب يشبه في كثير من النواحي «الافتقار إلى ملكة الأذن الموسيقية» (ibid.: 214). مكتبة سر من قرأ

وتكمن أهمية مفهوم «عمى - الجوانب» في الارتباط بين مفهوم الرؤية - كانه و«تجربة معنى لفظة ما» (ibid.: 214). والسؤال الذي يطرحه فتغنشتاين هو: «ما الذي يفقده من لا يجرب معنى لفظة ما؟» (ibid.). تخيل أنك تريد تعليم طفل معنى كلمة «ودود» أو «غير ودود». ربما أفترض أن أفضل طريقة للقيام بذلك هي استعمال منهج التعريف الإشاري ostensive method في تعليم الكلمات، أي الإشارة إلى وجه وإخبار الطفل: «هذا وجه ودود» أو «هذا وجه غير ودود». غالباً ما نميل إلى الاعتقاد، كما

لاحظ فيرين Verbin، بأن تعليم مفهوم ما أمرٌ سهلٌ مثل تعليم اسم شيء ما، مثل البطّة (Verbin 2000). وهكذا، قد أقوم بإظهار وجه إنساني للطفل وأصفه بأنه وجه «ودود»، ولكن بعد ذلك قد يميز الطفل الود من خلال الوجوه المبتسمة. ومع ذلك، نحن نعلم أنه ليست كل الوجوه المبتسمة ودودة؛ نتعلم أن الابتسامة تكشف أحياناً عن مواقف أو مشاعر أخرى إلى جانب الود، مثل الثقة أو العصبية أو التواضع أو القسوة. يبتسم الأطفال؛ السياسيون يفعلون ذلك أيضاً. أعتقد أن النقطة المهمة هنا، والتي تتعلق بمسألة معنى الحياة، هي وجود تاريخ أو حياة وراء رؤية جانبٍ ما، وعندما يكون المرء أعمى بخصوص جانبٍ ما، فإنه في الواقع يكون أعمى عن الحياة المتعلقة بهذا الجانب أو التاريخ الخاص به. الإشارة إلى جانبٍ ما ليست كافية؛ يحتاج المرء إلى أن يكون مجهّزاً بالقدرة على رؤية هذا الجانب، وهي القدرة التي تنمّيها تجارب الحياة. لن يتعلّم الطفل معنى الود من خلال الاكتفاء بمنهج التعريف الإشاري لتعليم الكلمات؛ سوف يتعلم ما هو الوجه الودود من خلال تجارب الحياة. أعني أن ثمة حاجة إلى الكثير من التدريب لتعلّم هذه الأنواع من المفاهيم. إن تعلّم ما هو الوجه الودود يعني تعلّم أشياء أخرى كثيرة خلال حياة الإنسان. وإذا كنت سأتعلم هذه المفاهيم، فلا بد من وجود مستوى معين من الاتفاق حول التعريفات definitions والأحكام judgements، أو أن تعلم المفاهيم يفترض مسبقاً، وفقاً لفيرين، «تماثلاً معيناً في تجربة الحقائق المختلفة في عالمنا والتفاعل معها» (ibid.: 12). فمثلاً، يجب أن يكون الطفل قادراً على التمييز بين الأشكال المختلفة لتعبيرات الوجه، ويجب أن يكون قادراً على التعبير عن ردود أفعالٍ مختلفةٍ تجاه كلِّ تعبير. وفي الوقت المناسب

قد يكتسب أيضًا العديد من التفاصيل الدقيقة الأخرى التي تساعد في الوصول إلى حكمٍ أكثر دقةً حول ما نصفه بالودّ؛ تفاصيل مثل اختيار الشخص للكلمات، ونبرة صوته، وانتباهه في التحيات، وموقفه الصدامي أو الودي في المحادثات، واتساق مزاجه، وتواصله البصري ومدة لحظات الاتصال البصري المختلفة، وإمكانية الوصول العامة إليه، وما إلى ذلك. لكنه قد يدرك أيضًا أنه لا يمكن اعتبار أي شيء من هذه الأشياء دليلًا قاطعًا على السلوك الودي (في فيلم الرجل الفيل Elephant Man لديفيد لينش David Lynch، نجد أن جوزيف ميريك Joseph Merrick (الرجل الفيل) يعدّ مخيفًا، ولكنه ودود في الوقت نفسه؛ لكنه نوع غريب من الأشخاص الودودين. تراجعهم إلى الظلام لا يمنعنا من تمييز سلوكيات ومواقف البحث عن الأصدقاء المتجسدة في تلاوته للمزمور 23 أو الصراخ، عندما يحاصره حشدٌ غاضبٌ، قائلاً: «أنا لست فيلاً!» أنا لست حيوانًا! أنا كائن بشري! أنا إنسان!).

حاول فتغنشتاين، في مواضع مختلفة في أعماله اللاحقة، تعزيز وتأسيس الفكرة الأساسية القائلة بأن تشارك شكلٍ من أشكال الحياة يعتمد على الاتفاق أو التماثل في مجموعةٍ واسعةٍ من القضايا، على سبيل المثال، التماثل في طريقتنا في تجربة العالم. يكتب في التحقيقات:

لا يكفي التوافق في التعريفات وحده فقط للتواصل من خلال اللغة، بل (حتى وإن بدا ذلك غريبًا) كذلك التوافق في الأحكام (§ 242).

وبحكم اتفاقنا في الأحكام، فإنه عندما أرى شخصًا يتألم، مثلًا، لا أستنتج أنه يتألم، إذ بدلًا من ذلك، أتفاعل مع هذا الألم. الألم البشري واضح لنا. ومع ذلك، ليست السلوكيات والمفاهيم كلها واضحة بالنسبة

لنا مثل سلوك الألم. ووفقًا لعبارة فتغنشتاين: «يمكن لإنسان أن يكون لغزًا تامًا لإنسان آخر» (ibid.: 223). في هذه المواقف، قد أشعر أنه «لا يمكنني أن أجد نفسي معهم» (ibid.). وبالنسبة لي، لا يمكن فهمهم في جوانب معينة.

التمييز بين الموقف/الرأي opinion/attitude

في حين أن الآراء الخاصة بنا عادة ما تكون معرفيةً وتتعلق بادعاءاتنا المعرفية، والتي يمكن إثبات خطئها أو صوابها، فإن مواقفنا عاطفيةً ومعبرةً (cf. Wittgenstein 1998b: 38). على سبيل المثال، قد يكون لديك رأيٌ حول سبب مرض شخصٍ ما، ولكن الطريقة التي تتفاعل بها عادةً مع ألمه هي نتيجة موقفك تجاه إنسانٍ يتألم. فبينما تقوم بالتعبير عن رأيك من خلال إخبار المريض عن سبب مرضه، فإنك تعبر عن موقفٍ ما من خلال الإمساك بيديه وإبقاء صوتك منخفضًا. يفرض عليك المريض في السرير مواقفَ جديدةً، مثل الطريقة التي قد تفرض من خلالها «السماء المرصعة بالنجوم» أو «طرق الغابة» أو باريس مواقفَ مختلفة عليك. من الممكن أن تعرف أشياء معينة عن أصول النجوم، وعن النجوم الميته وتلك التي لم تولد بعد، لكن السماء المرصعة بالنجوم قد تشعل فيك إحساسًا بالدهشة تجاه العالم؛ أو قد تذكرك بحديث كانط عن القانون الأخلاقي في داخله والسماء المرصعة بالنجوم فوق رأسه، ويجعلك ذلك تفكر في العلاقة بينهما. وبالمثل، نعلم جميعًا أن باريس عاصمةٌ دولةٍ مليئةً بالمتاحف والسياح وأقوال الحب وما إلى ذلك. ولكن إذا كنت تعرف تاريخ باريس، والأشخاص الذين كانوا هناك وأحاديثها التي لا نهاية لها

في الحانات والمقاهي، وإذا، مثلاً، كنت تعرف فيلم Blows 400، وفيلم Le Samourai، وفيلم De battre mon coeur s'est arrêté، وفيلم Enfants du Paradis، وفيلم Rififi، وفيلم Breathless، وفيلم Jules et Jim، وفيلم Three Colours: Blue، وفيلم Balloon، وفيلم Green Ray، ورواية العيد المتنقل Moveable Feast⁽¹⁾، والسعادة التي كانت محط آمال الكثيرين في هذه الأعمال ولكن حظي بها القليل، فإنك قد تبدأ بتشكيل موقف تجاه مدينة باريس⁽²⁾. و فقط مع هذه الخلفية من معرفة التفاصيل الدقيقة، لن تنظر إلى باريس بوصفها عاصمةً بلدٍ معينٍ فحسب، ولكن أيضًا، من بين أمورٍ أخرى، بوصفها المكان الذي كتب فيه، منذ زمنٍ طويلٍ، شخص كان «فقيرًا جدًا وسعيدًا جدًا» بقلم رصاصٍ قصيرٍ جدًا، في دفتر ملاحظاته: «يصير العديدُ قويتين في الأماكن المكسورة» (Hemingway 1964: 220). وهذا هو الموقف الذي يُعبّر عنه في شكل رأي.

(1) هذه الأفلام من إخراج، على التوالي: Jean Pierre Melville (1959); François Truffaut (1967); Jacques Audiard (2005); Marcel Carné (1945); Jules Dassin (1955); Luc Godard (1960, 1964); Krzysztof Kieslowski (1993); François Truffaut – Jean A Move-able Feast (1962); Albert Lamorisse (1956); and Eric Rohmer (1986). عيد متنقل (1962). الذي يدور حول السنوات التي قضاها كمغترب في باريس في عشرينيات القرن الماضي، وتم نشره بعد وفاته في عام 1964.

(2) راجع: رأي جون بيرغر في باريس: لكل مدينة جنس وعمر، وهذا لا علاقة له بالديموغرافيا. روما أنثوية، وكذلك أوديسا، لندن مراهق، ولد صغير، وهذا لم يتغير منذ زمن الشياطين، أعتقد أن باريس شاب في العشرينيات من عمره واقع في حب امرأة أكبر منه سنًا. (Berger & Bielski 1987)

يشير فتغنشتاين، في مناسبتين على الأقل في التحقيقات، إلى التمييز بين الموقف والرأي. إنه يدعونا إلى تصور أن الناس الذي هم حولنا الآن مجرد آلات، وقد نجد أن الفكرة «غريبة قليلاً»، ولكنه يواصل:

حاول فقط أن تتصرّف وفقاً لهذه الفكرة في علاقاتك اليومية مع الآخرين، مثلاً، في الشارع! وقل لنفسك، مثلاً: «هؤلاء الأطفال هناك ليسوا إلا مجرد كائنات آلية automata، وكل حيويتهم ليست إلا مجرد آلية»، وستجد أن هذه الألفاظ بلا معنى تماماً، أو ستحدث في داخلك إحساساً غريباً، أو أشياء من هذا القبيل (420 §).

السبب الذي يجعلنا نجد هذه الفكرة «غريبة» بعض الشيء مذكور في الجزء الثاني من التحقيقات، كما لو أن فتغنشتاين وجد إجابة للسؤال الذي طرحه من قبل. من الصعب تخيل إنسان بوصفه آلياً لأن «موقفي تجاهه يعدّ موقفاً تجاه روحه. وفي رأبي ليس له روح»⁽¹⁾ (ibid.: 178). في سياق حياتنا العادية، نحن منخرطون بالفعل في «مسار» من التفاعلات مع البشر الآخرين، ويبدو لنا معنى علاقاتنا مع إخواننا من البشر «واضحاً» (ibid.: 223). (أناقش بالتفصيل الوضوح transparency المعتاد للسلك الإنساني في الفصل الخامس). تعدّ المعاني الخاصة بعلامات ورموز الحياة واضحة بالنسبة لنا تماماً كما تعدّ معاني الكلمات واضحة وجليّة بالنسبة لنا. أتفاعل مع آلام الناس؛ أقابل ابتساماتهم بابتسامة. لا أرى الناس في مجتمعي بوصفهم آليين، وأنا واثق من أنهم ليسوا كذلك؛ «حيويتهم liveliness»، والأمر نفسه مع وضوحهم، تجعل موقفي تجاه كل واحد منهم

(1) يُنظر أيضاً: Investigations, Part II, 205.

موقفًا تجاه روح⁽¹⁾. وأنا أرى بأن موقفنا تجاه إخواننا من البشر يعدّ «طريقة لرؤيتهم» واستقبالهم (461 § 1958). باختصار، عادة ما تتناسب حياتنا مع «قالب الحياة» (Wittgenstein 1980: 27) «life's mould»، وبالتالي لا نعدّ الحياة مشكلةً. تعدّ الحياة واضحةً بالنسبة لنا طالما أننا ننسجم مع «قالب الحياة». لكن بين الحين والآخر، وفي أماكن مختلفة، يتبدد وضوح الحياة عند البعض؛ تصوير الحياة «لغزًا» يحتاج إلى حلٍ. وفي القسم التالي، سأقوم بتحليل هذا اللغز بناءً على ما ناقشته حتى الآن.

رؤية - الجوانب ومعنى الحياة

في الكتاب الأزرق Blue Book، يشير فتغنشتاين إلى الشخص الذي يطرح أسئلةً باستمرارٍ، مثل «ما معنى الكلمة؟» أو «ما المعنى؟»، ويصف هذا الموقف بأنه نوع من «التشنج العقلي mental cramp» حيث «نشعر فيه أننا لا نستطيع أن نشير إلى أي شيء في الرد على [هذه الأسئلة] ومع ذلك يجب أن نشير إلى شيء ما». (1: 1969) وفي مناسبة أخرى يتحدث عن الإلحاح والتشنج العقلي نفسه الذي يجعلنا نبحث عن الإجابات التي «تُعطي مرة واحدة وإلى الأبد؛ وبغض النظر عن أي تجربة مستقبلية»: (1958: 92 §). ووفقًا لديفيد كيشيك David Kishik، فإن «عمى المرء عن الطريقة التي تتشابك بها اللغة مع الحياة هو سبب هذا التشنج العقلي»: (2008: 113) وأنا أتفق مع كيشيك في أننا نشعر بالإلحاح والتشنج العقلي نفسه

(1) للاطلاع على مناقشة عميقة لمفهوم «الروح» في كتاب تحقيقات فلسفية لفتغنشتاين، يُنظر: E. B. Litwack, Wittgenstein and Value: The Quest for Meaning (2009).

عندما نطرح أسئلةً مثل «ما معنى الحياة؟» أو «ما هو الهدف من الحياة؟». ولكن، على عكس كيشيك، لست مقتنعاً بأن مسألة معنى الحياة تنشأ نتيجة لـ «عمى» الإنسان عن الطرق التي «تشابك بها اللغة مع الحياة». يبدو لي أن المسألة تُطرح لأن معنى الحياة لم يعد واضحاً بالنسبة لنا. وهذا يعني أن العمى المصاب به الإنسان في هذه الحالة لا يتعلق بنحو لغتنا وعلاقته بالحياة، بل هو عمى - جوانب يتعلق بوضوح الحياة transparency of life. في حياتنا اليومية، لا نهتم بنحو لغتنا (إلا إذا كنا نمارس الفلسفة أثناء دراستها)؛ نحن منشغلون بدلاً من ذلك بمهامنا اليومية والروتين اليومي الذي عادة ما يشكّل حياتنا الاجتماعية والفردية؛ وتلك الأمور هي التي تجعل الحياة واضحةً بالنسبة لنا. ولكن كما يجادل توماس ناغل Thomas Nagel على نحوٍ معروفٍ، فإنه عندما نبدأ في التساؤل عن الغاية من الحياة، فإننا نبدأ بفحص حياتنا ككل. يعدّ سرد تولستوي للطريقة التي وصل بها إلى طرح مسألة معنى الحياة مفيداً للغاية، إذ يكتب:

منذ خمس سنوات، بدأ يحدث معي شيء غريب جداً: سيطرت عليّ، بدايةً، لحظاتٌ من الحيرة ومن ثم توقفت الحياة، وكأنني أصبحتُ لا أعرف كيف أعيش أو ماذا أفعل، خسرت نفسي وأصبحت كئيماً. لكن ذلك مضى، وواصلت العيش كما كان الأمر من قبل. ثم تكررت لحظات الحيرة هذه باستمرار، ودائماً بالشكل نفسه. تعبر هذه التوقفات في الحياة عن نفسها عبر الأسئلة نفسها دوماً: «لماذا؟ حسناً، وماذا بعد؟» (7: 1905).

أعتقد أنه ليس من قبيل الصدفة أن معظم الناس الذين يشرعون في الاستفسار عن معنى الحياة يجدون سعيهم «غريباً uncanny»؛ إن مسألة معنى الحياة تبدو غريبةً، كما ألمح تولستوي أعلاه، لأننا نعيش حياتنا

بالفعل، وفي الوقت نفسه نبحت عن معنى للحياة. أي أننا نشعر بأن مجرد العيش لا يكفي؛ يجب أن يكون ثمة هدف، وغاية من العيش. يبدو أننا بحاجة إلى إيجاد نقطة أرخميدية Archimedean point لرؤية الحياة كمراقب يتطلب درجة معينة من الانفصال عن الحياة. باختصار، غالبًا ما تكون الأسئلة المتعلقة بقيمة الحياة ومعناها مصحوبةً بالعزلة عن الظروف المحيطة بحياتك. بمعنى آخر، في هذه المواقف، ليس من السهل أن يجد المرء نفسه في أسلوب حياته. وهذه هي وجهة نظر فتغنشتاين عندما كتب:

إن طريقة حل المشكلة التي تراها في الحياة هي أن تعيش بطريقة تجعل ما هو إشكالي يختفي. تظهر حقيقة أن الحياة تعدّ إشكاليةً أن شكل حياتك لا يتناسب مع قالب الحياة. لذلك يجب عليك تغيير الطريقة التي تعيش بها، وبمجرد أن تتناسب حياتك مع قالب الحياة، فإن ما هو إشكالي سوف يختفي (27: 1980).

ليس من الواضح هنا ما الذي يستلزمه تغيير طريقة حياة المرء، لأن ذلك لا يعني فقط تغيير نمط الحياة والنظام الغذائي والأصدقاء والشريك وما إلى ذلك، ومن الممكن تمامًا تغيير كل عامل خارجي في حياة الإنسان مع ترك المشكلة بلا حل. هنا، أعتقد أن التمييز بين الموقف والرأي attitude/opinion distinction، الذي ناقشته، قد يوضح وجهة نظر فتغنشتاين. يمكن للمرء القول أن ليس ما يحدث في حياتنا هو الذي يحدد ما إذا كنا نرى الحياة على أنها إشكالية أم لا، بل ما يحدد ذلك هو «طريقة رؤيتنا way of seeing» لحياتنا ومواقفنا تجاهها.

إضافة إلى ذلك، فإن الاتفاق التام مع هذا الرأي يمثل أيضًا مشكلة. قد يتساءل المرء عما إذا كان «قالب الحياة» نفسه ليس جزءًا من مشكلة

معنى الحياة. وكيف أستطيع أن أتأقلم مع قالب الحياة إذا كنت أراه مصدرَ المشاكل كلها؟ ما الذي يضمن أن مشكلة الحياة سيتم حلها إذا كنت متسقًا مع قالب الحياة؟ في فقرة تلمح إلى رؤية التراكاتوس للحياة، وتنتقد، يعيد فتغنشتاين النظر في موقفه السابق:

إذا اعتقد أي شخص أنه قد حل «مشكلة الحياة»، ويبدو أنه يخبر نفسه بأن كل شيء سهل للغاية الآن، فيمكنه أن يدرك خطأه بمجرد التذكير بأنه كان هناك زمن لم يُكتشف فيه هذا «الحل»، ولكن لا بدّ وأنه كان من الممكن العيش في ذلك الزمن أيضًا، والحل الذي تم اكتشافه الآن يبدو غير متوقع بالنسبة إلى ما كانت عليه الأمور آنذاك (2005: 309e).

لذا، من ناحية، يقترح فتغنشتاين أن المشكلة ستختفي إذا قام المرء بتغيير طريقة حياته، ومن ناحية أخرى، يرى أنه حتى بدون هذا الحل سيكون المرء «قادرًا على العيش»، وكأنه ينظر إلى المشكلة نفسها من منظورين مختلفين. أعتقد أن المقصود بتغيير الحياة في العبارة الأولى هو الظهور المفاجئ لجانب جديد في حياة الإنسان. يرى مونك أن «نتيجة تغيير الجانب قد تكون تغيرًا في الحياة». (1990: 516) إن الشخص الذي يقرر تغيير الطريقة التي يعيش بها لا يفعل ذلك بالضرورة بعد أن يستنتج، على سبيل المثال، أن هناك قيمًا، مثل «الإحسان» و«الرحمة»، تجعل حياة المرء ذات معنى، وقد يكون قراره أيضًا نتيجةً لظهور جانب جديد من جوانب الحياة في حياته. قد تؤدي التجارب المتعددة لـ«الأنماط المختلفة» في الحياة إلى تغيير في إدراك الإنسان للحياة. وفي هذه الحالة، يعدّ «التعبير عن تغيير الجانب بمثابة تعبير عن إدراك جديد» (Wittgenstein 1958: 196).

تصبح أهمية ظهور الجانب الجديد واضحةً عندما ننظر إلى الطريقة التي يغير بها الناس معتقداتهم الدينية أو يعيدون تقييمها. ومما له صلةً هنا هو وصف نانسي باور Nancy Bauer للطريقة التي انفصل بها إيمانها عن إحساسها بـ«الاستقامة الأخلاقية moral rectitude» وانسلخ شيئاً فشيئاً «مثل الجلد القديم»، إذ تقول: «ما زلت لا أستطيع أن أقول بالضبط كيف أو لماذا حدث هذا. لكن أستطيع أن أقول ما لم يحدث: لم أفقد إيماني نتيجة قيام شخص ما بتقديم إيضاح فلسفي لعدم عقلانيته المتأصلة فيه» (2005: 212) وهنا يجب أن نأخذ في الاعتبار، على نحوٍ منفتحٍ، تجارب الشخص الذي لم يعد يظهر له الجانب الديني من العالم، وإدراكه أنه في نهاية المطاف بمفرده أو أن ما يحدث في العالم «يعدّ مسألة لا يابها لها قط من هو أعلى [من العالم] (Wittgenstein 1966: § 6.432)». بمعنى آخر، لا يفقد المرء إيمانه بمجموعة من الأفكار حول خالق العالم وغاية الحياة فحسب، إذ يدرك في هذه الحالة، أيضاً، أن نمطاً معيناً من الوجود لم يعد متاحاً.

يكتب فتغنشتاين: «إذا كنت تريد البقاء داخل النطاق الديني، فإنه يتعين عليك الكفاح» (86: 1980). أعتقد أن الكفاح من أجل البقاء في النطاق الديني يعدّ نضالاً من أجل الحفاظ على موقف الإنسان الديني تجاه العالم. إنه كفاح من أجل تجربة الظهور المستمر للجوانب الدينية في حياة المرء، ولا يمكن لأحد أن يرى تقلبات حياته على أنها «مشيئة الله» ما لم يكن هذا الجانب قد ظهر بالفعل. ومن خلال إرجاع حدث ما إلى الطبيعة البشرية، أو إلى علم الأحياء، أو إلى الفقر، أو إلى الجهل، وما إلى ذلك، فإنني أعتقد، في هذه الحالة، أنني أتناقض مع الشخص الذي يربط هذا

الحدث بإرادة الله. ولكن رؤية إرادة الله في هذا الحدث أو ذاك تعبر عن شيء يفوق مجرد التفسير السببي:

بمعنى أن طرح السؤال والإصرار على الإجابة يعبران عن موقفٍ مختلفٍ، ونمط حياةٍ مختلفٍ، عن موقفٍ عدم طرح السؤال ونمط الحياة المرتبط به، ويمكن قول الشيء نفسه عن أقوالٍ مثل «إنها إرادة الله» أو «نحن لسنا أسياد مصيرنا» (ibid.: 61).

عندما يقول المؤمن إن تقلبات حياته ترجع إلى إرادة الله، فإنه لا يقدم تفسيرًا سببيًا لما حدث في حياته. إنه «يعبر عن موقف تجاه التفسيرات كلها» (ibid.: 85). عادة ما يؤدي ظهور جوانب جديدة إلى ظهور مواقف جديدة وقرارات جديدة. على سبيل المثال، قد يفكر الأب، وهو الشخصية الغائبة في عائلة مفككة، في العودة إلى المنزل بفضل بزوغ جانب جديد في حياته وليس بالضرورة أن يكون نتيجة للتفكير في قيم الرعاية والأسرة، فربما يفعل ذلك لأن حقيقة أن أطفاله هم الأشخاص الوحيدون الذين يرتبطون بحياته قد خطرت له (وعليه، ظهر له هذا الموقف). وبالمثل، قد يفشل شخص آخر في رؤية معاناة البشر الآخرين؛ قد يفشل في رؤية «الإنسانية في الإنسان»:

إذا سمعنا صينيًا، فإننا نميل إلى اتخاذ حديثه ثرثرة غامضة، في حين أن من يعرف الصينية سيفقه ما يسمعه من كلام. وبالمثل، كثيرًا ما أفضل في رؤية الإنسانية humanity في الإنسان (ibid.: 1).

إن تقديم دليل قوي على أن كل شخص، بحكم إنسانيته، لديه حقوق راسخة، أو القول بأنه على الرغم من اختلافاتنا الكبيرة فإننا جميعًا

مخلوقون على صورة الله، لن يكون كافيًا لجعلي أرى الإنسانية في الآخرين. ولكن عندما أدرك أخيرًا الإنسانية في شخص ما، فإنني قد أرى فرادة العيون اللافتة للنظر: أرى «النظرة في العين»⁽¹⁾. أناظره ويناظرني، وبعدها، على حد تعبير إيمرسون، قد أكون قادرًا على قراءة «لغة شعاع العيون المتعجبة والهائلة» (222: 1940 [1841]).

الطرق الدينية في رؤية العالم

في كتاب محاضرات ومحادثات حول الجماليات وعلم النفس والمعتقد الديني Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief، يؤكد فتغنشتاين على مركزية رؤية - الجوانب في حياة المؤمن. يتعلق الأمر بالتأثيرات التنظيمية للصور الدينية على حياة المؤمن. مثلًا، تأمل الصورة الدينية التي يلجأ إليها معظم المؤمنين، وهي: «عين الله ترى كل شيء». الطريق لفهم هذه الصورة يكون من خلال إدراك تطبيق هذه الصورة في حياة المؤمن. يقول فتغنشتاين:

«إن عين الله ترى كل شيء». أريد أن أقول عن هذا أنه يستعمل صورة. ولا أريد التقليل من شأن الشخص الذي يقول ذلك... نربط استعمالًا معينًا بصورة. ما الاستنتاجات التي ستستخلصها؟ هل سيتم الحديث عن الحواجب، فيما يتعلق بعين الله؟ إذا قلت إنه يستعمل صورة، فلا

(1) يكتب فتغنشتاين:

نحن لا نرى العين البشرية كمستقبل، يبدو أنها لا تسمح لأي شيء بالدخول، بل ترسل شيئًا للخارج. يمكن للمرء أن يرعب بعينه، وليس بأذنه أو أنفه. إذا نظرت إلى العين، فإنك ستري شيئًا يخرج منها. ترى النظرة في العين. (222 § 1990)

أريد أن أقول أيّ شيء لا يقوله هو نفسه. أريد القول إنه توصل إلى هذه الاستنتاجات (72 - 71 :1967).

بمعنى آخر، يحاول فتغنشتاين أن يصف فقط آثار الإيمان بعين الله في حياة المؤمن. سوف نضل إذا بدأنا على الفور في طرح الأسئلة التي يبدو أن الصورة تفرضها علينا. إذا صاح شخص ما ليقول إن الله قد تحدث معه، فإن سؤاله عن لهجة الله يفشل في إدراك الفكرة كلها. تستحق قراءة بوتنام لملاحظة فتغنشتاين أن تُقتبس بكاملها:

إذا تحدثت عن عين صديقي، فعادةً ما أكون مستعدًا للحديث عن حاجبه، لكن عندما أتحدث عن أن عين الله تراني، فإنني لا أكون مستعدًا للحديث عن حاجب عين الله. لكن الشيء المثير للإعجاب هنا ليس ما يقوله فتغنشتاين، بل الحد الذي يضعه على ملاحظته. الصور مهمة في الحياة. قد تكمن الأهمية الأكبر لشكل من أشكال الحياة في الصور التي يستعملها هذا الشكل من الحياة (1994: 1ii).

وأريد أن أضيف أن الصور التي يستعملها المؤمنون لا تكمن في «شكل من أشكال الحياة» فحسب، بل أيضًا في طريقة الرؤية، وفي مواقف معينة. تأمل الأمثلة التالية: الله بوصفه الأب، والله بوصفه المخلص، والله بوصفه القاضي، والله بوصفه الحب، وما إلى ذلك. الصورة بحد ذاتها صامتة؛ علاقة المرء بها - أي «التطبيق» - تمنحها المعنى. على سبيل المثال، تعني صورة الله بوصفه الأب، بالنسبة للمؤمن، أننا أبناء الله، وأنه يهتم بنا، ويحمينا، وأنا لا نضيع، وما إلى ذلك. تؤدي صورة الله بوصفه الأب إلى صور ومفاهيم أخرى، أو تحدثها؛ بمعنى أنها تفرض طريقة لرؤية العالم. ويربط فتغنشتاين بين الصورة العالمية للمتدينين وتأثيرها

على حياتهم من خلال المثال التالي: «لنفترض تقديم شخص ما التوجيه التالي لهذه الحياة: الإيمان باليوم الآخر. سؤاله لن يكون كافيًا. ربما سيقول إنه يملك دليلًا. لكنه يتمتع بما يمكن أن نسميه الإيمان الذي لا يتزعزع. وهذا لن يظهر من خلال الاستدلال أو اللجوء إلى المسوغات العادية للإيمان، بل من خلال تنظيم حياته كلها» (54 – 53: 1967). والفكرة هي أن اللعبة اللغوية للبرهان التجريبي لا تنطبق هنا. ليس ثمة دليل، و«إذا كان ثمة دليل، فإن هذا سيؤدي في الواقع إلى تدمير المسألة بأكملها» (ibid.: 56). وكما يلاحظ كوتنغهام، فإن «الحجج شبه العلمية أو الحجج الدامغة» لوجود الله «غير نموذجية تمامًا للطريق الذي يلجأ الناس من خلاله عادةً إلى الالتزام برؤية دينية للعالم» (22 – 21: 2005). بمعنى آخر، لن تكون الأدلة، من النوع الذي قد يطالب به الطبيعياني، كافيةً لفرض طريقة للعيش على المؤمن الذي يلجأ إلى صورةٍ عن العالم لها أثر تنظيمي على حياته. ولنفكر، مثلاً، في صورة العالم بوصفه وطنًا ودودًا:

هناك حياة بعد الموت. الموت ليس نهاية الأمر. لكننا سنستمر في العيش، ونعترف ببعضنا بعضًا في عالم أفضل. نملك الخلود في أرواحنا، ومقدر لنا أن نعيش في وجودٍ أعلى. وعليه، إذا كانت العقيدة العبرية – المسيحية صحيحةً، فإن العالم يعدّ موطنًا ودودًا نتشارك فيه جميعًا بوصفنا إخوةً في عائلةٍ واحدة، مقدر لنا أن نعيش إلى الأبد في نعيمٍ كوني في واقعٍ يهزم فيه الخيرُ الشرَّ (29: 2002: Pojman).

من الواضح رفض أصحاب النزعة الطبيعيانية هذه الصورة، إذ يجادلون بأن الملاحظة المحايدة للحقائق تقدّم صورةً مختلفةً تمامًا للعالم عن تلك التي يقدمها أصحاب النزعة فوق الطبيعيانية (Benatar 2006; Russell

(1957). يرى البعض من أصحاب النزعة التشاؤمية، نظرًا لحجم المعاناة والظلم في العالم، ونظرًا لهشاشة الخير وانتشار الشر، أن استنتاج أن العالم هو موطن ودود يعدّ جنونًا (cf. Blackburn 1999: 170)، إذ يقول هؤلاء إن العالم يعدّ ملاذًا *asylum*، وليس موطنًا ودودًا.

ومن السمات الإشكالية لهذه الطريقة في انتقاد الرؤية الدينية للعالم افتراض أن المؤمن يشبه الشخص المصاب بعمى الألوان الذي يفشل في رؤية اللون الحقيقي للحالة الإنسانية⁽¹⁾. لكن لا ينبغي لنا أن نستبعد إمكانية وصول الشخص إلى رؤية دينية بسبب المعاناة الحاضرة في العالم على وجه التحديد، وهي نقطة يفشل أصحاب النزعة الطبيعية عادةً في أخذها بعين الاعتبار. يلاحظ كوتنغهام أن الأشخاص الأكثر تدينًا «تعرضوا في تاريخهم لأفزع المعاناة على نحوٍ واضحٍ». (2005: 23) لم يعبر موسى سيناء متجاهلاً الأدلة على المعاناة الإنسانية، بل فعل ذلك، وعبرها، بسبب هذه المعاناة على وجه التحديد. الدين، بالنسبة للمؤمن الحقيقي، هو، أولاً وقبل كل شيء، «التزام عاطفي بنظام مرجعي» (Wittgenstein 1980: 64)، ينظم حياته. والمؤمن يجد معنى الحياة في البعد التنظيمي لالتزامه. وهذا الالتزام ليس التزامًا تعسفيًا، إذ يفرض رؤية للعالم من نوع معين، ويتصرف الإنسان وفقًا لها، ولن يجبر، المؤمن، مثلاً، على الالتزام بلعبة سودوكو أو جمع التوقعات من المشاهير، لكنه قد يقوده إلى رؤية جمال غريب في إدراك أن محمدًا وعيسى كانا ينظران إلى القمر نفسه الذي ينظر إليه الآن.

(1) وبالمثل، يدعي ويلنبرغ أن قبول حقيقة الإلحاد وتداعياته يتطلب «الشجاعة» (2005: 117).

لذا، بمعنى ما، يريد المؤمن منا أن نرى بعض جوانب العالم بالطريقة التي يراها بها. يشير معظم أصحاب النزعة فوق الطبيعية إلى الصورة العلمية للعالم ومصيره لتوضيح الفكرة الأساسية التي مفادها أننا بدون الله سنكون في حالة ميؤوس منها. يكتب كريغ Craig:

يخبرنا العلماء أن كل شيء في الكون ينمو باستمرار. وبينما يحدث ذلك، يصبح الكون أكثر برودة، وتستهلك طاقته. في نهاية المطاف، سوف تنطفئ النجوم كلها، وسوف تنهار كل المادة لتصير نجومًا ميتة وثقوبًا سوداء. لن يكون هناك ضوء على الإطلاق، ولن تكون هناك حرارة. لن تكون هناك حياة، فقط بقايا النجوم والمجرات الميتة، تتوسع باستمرار في الظلام اللامتناهي والركود البارد للفضاء؛ الكون في حالة خراب (1994: 159).

هذه تصور طبيعي نموذجي للمصير النهائي للكون⁽¹⁾. لكن المثير للفضول هو الاستنتاجات التي يستخلصها أصحاب النزعتين الطبيعية وفوق الطبيعية من هذا. يميل أصحاب النزعة الطبيعية إلى الاعتقاد بأن معنى الحياة ممكن فقط من خلال الاعتراف بعالمنا غير المكثرت⁽²⁾، ومن خلال تبني إما قيم موضوعية مختلفة أو تفضيلات ذاتية للأفراد. وفي المقابل، يخلص أصحاب النزعة فوق الطبيعية إلى أنه من عالم لا قيمة له لا يمكننا استخلاص قيم ذاتية أو موضوعية. في قراءة بوجمان لكتاب راسل «عبادة الإنسان الحر Free Man's Worship»، يرى أنه «على أساس متين من اليأس الراسخ، لا يمكننا إلا أن نبي ما هو يائس» (2002: 28).

(1) إن تصور راسل لمعنى الحياة، على سبيل المثال، يركز بدقة على صورة العالم نفسها التي يصفها كريغ. انظر: راسل (1957: 56).

(2) انظر، على سبيل المثال: تايلور (2000)؛ ويلينغ (2005) وراسل (1957).

بعبارة أخرى، وفقاً لأصحاب النزعة فوق الطبيعية، لا توجد نهاية سعيدة في صورة العالم الخاصة بالطبعاني. ينبغي أن ننظر إلى «وسائل الإنقاذ» في ظل الخلفية التي يتم فيها تصوير يأسنا.

لم يستهل صاحب النزعة فوق الطبيعية إيمانه بالله، بوصفه المصدر النهائي لمعنى الحياة، بقناعة فلسفية يمكن تنفيذها بتوضيح فلسفي لاحقاً⁽¹⁾. قد تضيف تقلبات الحياة جوانب جديدة على حياة المؤمن. «يظهر جانب ما ويتلاشى» (Wittgenstein 1998a: § 438)، وإذا أردنا أن نشعر به وندركه، «يجب علينا أن نستحضره مرارًا وتكرارًا» (ibid.). ومن هذا المنظور، فإن فقدان الإيمان قد يكون نتيجة لتلاشي جانب من جوانب العالم. وعلى العكس من ذلك، لا يمكن للمرء أن يرى العالم دينياً نتيجة تقديم شخص ما تفسيراً فلسفياً أو لاهوتياً لوجود الله: (cf. Verbin 2000: 20). لنفترض وجود كتابين على الطاولة، أو مليون كتاب في المكتبة، ثم اختار شخص ما كتاباً من هذه الكتب وقال: «هذا كلام الله». هنا ربما نرى ما يعنيه من خلال تعامله مع الكتاب في حياته؛ من طريقة حمله للكتاب، ومن طريقة تصفحه لصفحاته، ومن الطريقة التي يحفظ بها بعض آياته عن ظهر قلب، ومن الطريقة التي يقتبس من خلالها هذه الآيات بين الحين والآخر في محادثاته الإنسانية. بمعنى آخر، لا يمكنك أن تعتقد بأن النص هو كلام الله، ولكن في الوقت نفسه، تحافظ على علاقة محايدة معه. أي أن موقف المرء من النص يوضح ما يعنيه أي تفسير يقدمه لإثبات أن النص هو كلام الله.

(1) وبكلمات كوتنغهام: «يبدو لي أن الرؤية الدينية لا يتم تبنيتها أبداً، وبأي حال من الأحوال، على أساس الاستدلال على أفضل تفسير» (2005: 22).

يرى فتغنشتاين أننا نعبر، من خلال طلب تفسير سببي لحدث ما، في بعض الأحيان، عن موقفٍ ما. وسأوضح هذا بحكاية لنانسي باور. كتبت في عام 2003، عندما كانت تفكر في سؤال «هل هناك أي شيء يتجاوز الفهم البشري؟»، عن طفل في مدرسة ابنها الابتدائية، ذهب إلى الفراش وهو يعاني من انزعاج خفيف في المعدة ولم يستيقظ أبدًا. ومع انتشار الخبر في جميع أنحاء الحي، في اليوم التالي كان لدى الجميع السؤال نفسه: لماذا؟ وبطبيعة الحال، ثمة تفسير عقلائي لوفاته، لكنه لم يمنع الكثير من الناس من الاستمرار في التساؤل: «لماذا؟»، لدرجة أنه في إحدى الليالي جاءت ابنتها، البالغة من العمر أحد عشر عامًا، إلى غرفتها، وهي تبكي وتقول: «أنا لا أفهم يا أمي، لماذا مات جوردان؟» (212: 2005). تتذكر باور، غير القادرة على الإجابة عن سؤالها، رد والدها عليها عندما كانت في العاشرة من عمرها وتعاني من اكتئاب الصغار:

أخبرني والدي أن الله كان يبكي من أجلي، وعندما قال هذا بدأت أبكي بشدة، ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى شعوري بالسوء لأن حزني كان يجعل الله، الذي كان يشعر بالبعد الشديد خلال تلك الأيام، يشعر بالسوء البالغ. ولست متأكدة من السبب الذي جعل والدي ينفجر باكياً حينها؛ هل كان ذلك بسبب حالتي اليائسة أم شعور والدي بأنه فشل في إيصال ما كان يقصد إيصاله لي بقوله إن الله كان يبكي من أجلي؟ لكنني كنت دائماً ممتنةً لتلك اللحظة، التي أدركت فيها قيمة - هبة - ... الشيء الذي لم يكن بإمكان أي حجة أن تجعلني أفهمه. ولم أتمكن من تقديم هذه الهبة لابنتي في الليلة التي أتت فيها إلى غرفتي باكياً (ibid.: 213).

بعبارة أخرى، لم تكن باور قادرةً على تفسير وفاة جوردان بالطريقة التي

كان سيفسر والدها الحدث من خلالها، لأنها لم تتمكن من رؤية العالم مثل والدها. ستكون نزاهتها الفكرية على المحك لو أنها أخبرت ابنتها أن «طرق الله تتجاوز الفهم البشري». بالنسبة لباور، كان التفسير الوحيد المتاح لوفاة جوردان هو تفسير علمي، لكن ذلك لم يمنع ابنتها، بالإضافة إلى آخرين، من التساؤل «لماذا؟». واستمروا في طرح السؤال «لماذا؟» لأنهم لا يبحثون عن «تفسير سببي causal explanation»، بل كانوا يعبرون عن موقف تجاه كل التفسيرات. وكان التفسير العلمي الصريح هو أن الطفل مات بسبب «مرض السكري، الذي يصيب الأطفال، من دون أعراض وغير المشخص». وهذه هي نهاية الأمر، لكن المؤمن قد لا يجد ذلك مقنعًا. قد يقول إن «طرق الله تتجاوز الفهم البشري» حتى يضيف المعنى المتعالي على ما يعدّ غير قابلٍ للتفسير. ولكن قد يرد فيلسوف طبيعاني، مثل كاي نيلسن Kai Nielsen، بالقول إن الحديث عن خصّة الله يعدّ مبهمًا، ليس لأن طرق الله تتجاوز الفهم البشري، ولكن لأن أحاديثنا الدينية كلها عن الله God – talk إما كاذبة أو مضطربة. يقول نيلسن: «إذا كان الله خارج نطاق الفهم البشري تمامًا، فلن يكون ثمة ما يقال، أو ما يمكن التفكير فيه، أو ما يثير الحيرة، أو ما يثير العجب» (2005: 157). ويرى نيلسن أن «التقلبات في الحياة الإنسانية تحدث بلا سببٍ معقولٍ» (ibid.: 147). يبدو أن فتغنشتاين يعدّ متعاطفًا، إلى حدّ ما، مع وجهة نظر نيلسن⁽¹⁾. ومع ذلك، على عكس نيلسن، يرى فتغنشتاين أن التقلبات نفسها

(1) انظر على سبيل المثال، فتغنشتاين (1980: 71): «لكن الإنسان موجود في هذا العالم، حيث تنكسر الأشياء، وتنهار، وتسبب كل الأذى الذي يمكن تصوره. الإنسان، بالطبع، يعدّ شيئًا من هذه الأشياء».

في حياة الإنسان يمكن أن تعلّمه طريقةً دينيةً في رؤية العالم. يكتب في مذكراته:

يمكن للحياة أن تعلّم الإنسان الإيمان بالله. والتجارب أيضًا تحقّق ذلك. ولكنني لا أقصد الرؤى والأشكال الأخرى المتعلقة بالتجارب الحسية التي تبين لنا «وجود هذا الكائن»، بل أقصد، مثلاً، المعاناة بأنواعها المختلفة. يمكن للحياة أن تفرض علينا هذا المفهوم (86: 1980).

وفي مناسبة أخرى، يتحدث فتغنشتاين عن ضرورة الحصول على «نوع معين من التنشئة upbringing» للإيمان بالله (ibid.: 50). بمعنى آخر، من غير المرجح أن يُظهر المرء، من خلال تقديم «الأدلة» على وجود الله، الجوانب الدينية للعالم لغير المؤمن، وحتى المؤمنين «لن يؤمنوا أبدًا نتيجة لمثل هذه [الحجج]»⁽¹⁾ (ibid.: 85).

باختصار، جادلت بخصوص لجوء أصحاب النزعة فوق الطبيعية إلى «صورة» دينية للعالم، تؤدي إلى طريقة دينية في تقييم الحياة ومعناها. والخلاف بين النزعتين، الطبيعية وفوق الطبيعية، لا يقتصر فقط على الشروط النظرية المتعلقة بمعنى الحياة، إذ يرتبط أيضًا بطرق مختلفة لتقييم تقلبات الحياة. وعلى الرغم من أن بعض جوانب هذه الطرق المختلفة

(1) تفرق جنيفر فاوست بين الاستخدامات الإبستمية وغير الإبستمية للحجج الفلسفية لوجود الله، وتقرّح أنه على الرغم من أنه من غير المرجح للحجج المعيارية لوجود الله أن تقنع غير المؤمنين، إلا أن لها وظائف أخرى مختلفة. على سبيل المثال، غالبًا ما تكون الحجج جزءًا من التدريب العقائدي أو اللاهوتي، وغالبًا ما يتم التعبير عنها أثناء المواعظ، وتكون بمثابة أدوات مساعدة في العمل التفسيري، وغالبًا ما تهدف إلى زيادة فهم أولئك الذين يلتزمون بالفعل بالمعتقدات المذكورة في استنتاجاتهم (83: Faust 2008).

لتقييم الحياة قد «تقاطع» وتتداخل، إلا أنه ليس من السهل التوفيق بين الجوانب الأساسية fundamental aspects.

اعتراضات وتوضيحات

أهدف، في هذا القسم، إلى تناول اعتراضين يمكن تقديمهما ضد الأفكار التي ناقشتها حتى الآن. يرتكز الاعتراض الأول على تفسير خاطئ لاقتراحي، إذ يدعي أن حصر معنى الحياة بطريقة رؤية المرء يختزل المسألة لتكون «شأنًا ذاتيًا subjective affair». بمعنى أنه إذا كان معنى الحياة نمطًا من رؤية - الجوانب فحسب، فإنه يمكن لأي شخص أن يدعي أن معنى حياته متجذر في ظهور جانب من جوانب الحياة بالنسبة له. قد يدعي المتشائم أن من ينكر عبثية الحياة يعدّ مصابًا بالعمى فيما يخص الجوانب الأساسية للحياة الإنسانية، وقد يرد صاحب النزعة الموضوعانية بأن المتشائم أعمى فيما يخص تلك القيم الموضوعية التي يتقاسمها ويحترمها معظم البشر، وما إلى ذلك.

وهذا اعتراض هام، لكنه لا يقوّض اقتراحي. السؤال المقلق هنا هو ما إذا كنت أفترض، من خلال ربط فهم المرء لمعنى الحياة برؤية - الجوانب، أنه ليس ثمة أي قيمة للحقيقة في رؤية جانب من جوانب الحياة. ولكن هذا السؤال يحتمل إجابتين؛ نعم، ولا. تكون الإجابة نعم في السياقات التي يتكون فيها الجانب الذي ظهر أو جرت مشاهدته في البنية الإجمالية لموضوع التجربة. عندما يرى موسيقي، عند استماعه إلى مقطوعة موسيقية، تشابهًا بين هذا العمل وعمل آخر، فإن أساس حكمه ورؤيته للجوانب يقع في موضوع التجربة نفسها. قد يكون هذا التشابه أو الارتباط

مفقودًا بالنسبة لشخص لا يتمتع بأذن موسيقية، لكن هذا الإدراك المفقود لا يعني عدم وجود التشابه.

والجواب على السؤال أعلاه يكون لا في الحالات التي يكون فيها الجانب الظاهر إما مفروضًا على الصورة أو مرتبطًا على نحو بعيد بالموضوع، لكن الاستنتاجات التي يتوصل إليها المرء لا تنبع من الصورة نفسها. فمثلًا، إذا اعتقد شخص ما بوجود كائنات فضائية ترسل له رموزًا خاصة من خلال وميض النجوم، فإننا سنواجه مهمة اكتشاف كيف يمكنهم التأثير في النجوم لتصدر وميضًا وكيف يمكننا أن نشرح له أنه مخطئ. تسرد سيلفيا نصار Sylvia Nasar، كاتبة سيرة عالم الرياضيات جون ناش John Nash، الذي شخص بالفصام في عام 1959، محادثة بين ناش وزميله أثناء وجود الأول في مستشفى ماكلارين. يسأله زميله عن كيف يمكن لعالم رياضيات، «رجل مخلص للمنطق والحقيقة»، أن يعتقد بوجود كائنات فضائية ترسل له رسائل، فيجيبه ناش: «لأن الأفكار التي كانت لدي حول الكائنات الخارقة للطبيعة جاءت إليّ بالطريقة نفسها التي جاءت بها أفكار الرياضيات، لذا أخذتها على محمل الجد» (Nasar 1998: 11). يمكن إعاقة الملاحظة الدقيقة لظواهر الحياة من خلال أشياء كثيرة، بما في ذلك الاضطرابات النفسية والقيود المعرفية والأفكار المتضاربة. لكن المهم في بحثنا عن معنى الحياة هو تنمية عقلية تبحث عن نواة الحقيقة، إن وجدت، وتسعى من أجلها، في جوانب الحياة التي ظهرت للأشخاص الموجودين هنا ولكن لفترة قصيرة من الزمن. إذا رأى شخص ما الحياة على أنها دفع لصخرة سيزيف، وأنه لا نهاية لذلك، وأنها عبثية، فإننا قد نتفق معه على أن بعض الأنشطة في الحياة تعد عبثيةً (كمثال ميتر: البغاء

لتعزيز إدمان المرء للمخدرات). ولكن يمكننا أيضًا أن نشير له إلى أن بعض الأشياء والأنشطة في الحياة ذات قيمة أو لها معنى بغض النظر عن حكمنا بخصوص الحياة ككل. لذا فإن ما يهم في مناقشة رؤية - الجوانب وعلاقتها بالمعنى هو الانتباه إلى مضامين وحدود ما يعتبره المرء تجربة ظهور جانب ما بالنسبة له.

علاوة على ذلك، فإن شرح تجربة معنى الحياة في إطار رؤية - الجوانب لا يرقى إلى جعلها ذات طابع نسبي. أريد، من خلال الإشارة إلى أن فهم المرء لمعنى الحياة يشبه رؤية جانب ما، أن ألفت الانتباه إلى الطرق التي نختبره من خلالها. بمعنى أنني أدلي فقط بملاحظة نحوية grammatical remark حول تصورات الناس لمعنى الحياة. لا ينصب تركيزي على شروط الحياة التي لها معنى، بل على الطرق التي نرى ونختبر من خلالها هذه الشروط في حياتنا. وبعبارة أخرى، أقترح أن تجربة معنى الحياة هي تجربة حية، تنخرط فيها طريقة المرء الكاملة في رؤية الحياة وتقييمها، وذلك بصرف النظر عن رؤيتنا للأمر بوصفه مسألة ذاتية أو موضوعية. وتذكر أنني اقترحت وجود تاريخ أو حياة وراء رؤية جانب ما. عندما نربط هذه الفكرة بقضايا معنى الحياة، نرى أن الوصول إلى صورة للحياة والالتزام بها عادة ما يكون نتيجة للمشاركة المنخرطة في مجموعة متنوعة من التجارب في مسار حياة الإنسان. للناس تصورات متنوعة حول معنى الحياة، ولا يصلون إلى تلك التصورات نتيجة دراستهم لفلاسفة مختلفين أو اقتناعهم بحجة ورفضهم لأخرى. وفقًا لعبارة آيريس مردوك، فإن الأمر يتطلب نسيجًا texture متكاملًا من وجود الإنسان للوصول إلى فهم معنى الحياة، وهذا ما أحاول تسليط الضوء عليه. قد يقدم الشخص الذي يعتقد

أنَّ كلَّ إنسانٍ، بحكم كونه إنساناً، يستحق الاحترام والكرامة، حججاً قوية جداً لدعم ادعاءاته. لكن حججه لن تساعد كثيراً الشخص الذي يفشل عادةً في «إدراك الإنسانية في الإنسان» (Wittgenstein 1980: 1). لا نحتاج هنا إلى نظرية حول الكرامة الإنسانية، إذ يتعلق الأمر بصورة أكبر بظهور جانبٍ من جوانب الحياة لا تزال فيه كرامة الإنسان مصونةً أو مقدسةً. رؤية العالم بوصفه «وطناً ودوداً»، ورؤية تقلبات حياة المرء على أنها «إرادة الله»، ورؤية الحياة على أنها «حكاية يرويها أحرق، مليئة بالصخب والفضى، ولا تعني شيئاً»، ورؤية الوجود كحدث «ضار»؛ كل هذه التصورات ليست مجرد آراء نظرية. إنها طرقٌ لمقاربة الحياة، ولا يصل المرء إلى هذه المقاربات فقط كنتيجة لقيام شخصٍ ما بجعلها متسقةً فلسفياً.

الاعتراض الآخر، المرتبط بالاعتراض الأول، يتعلق بالعواقب غير السارة للمقاربة الفتغنشتاينية للمعتقد الديني religious belief. إذا كانت المعتقدات الدينية مسألة مرتبطة بـ«الرؤية - وكأنه seeing - as»، وإذا كان إيمان المرء بالله يعدّ «تشبيهاً» (Simile) (Wittgenstein 1980: 29) دون أيّ إشارة على الإطلاق إلى كائن أسمى، فإنه يجب أن نستنتج أن المعتقدات الدينية هي مجرد «رموز symbols» تستخدم لوصف مواقف المؤمن وعواطفه. بمعنى آخر، ينبغي أن نستنتج أن الدينَ بالنسبة لفتغنشتاين هو ظاهرةٌ مستقلةٌ، لا تقوم بأي ادعاءات معرفية، وتعبّر فقط عن عواطف المؤمن. يكتب هيك Hick، منتقداً الرؤى غير الواقعية non - realistic والتعبيرية expressivist حول المعتقدات الدينية:

السمة غير المقبولة لهذا الموقف هي التعامل مع اللغة الدينية بوصفها مستقلة... مما يجرد العبارات الدينية من الأهمية «الأنطولوجية» أو

«الميتافيزيقية». أصبحت اللغة الدينية نوعاً من «الخطاب المحمي protected discourse»، وتفقدا دعاءها التاريخي بأنها تشهد على أعظم الحقائق على الإطلاق (Hick 1964: 239 – 240).

لست معنياً في مناقشتي هنا بالحكم على ما إذا كان فتغنشتاين صاحب نزعة واقعية أو غير واقعية فيما يتعلق بالمعتقدات الدينية، ولكن ثمة بعض النقاط سيكون ذكرها مفيداً هنا. يُظهر جزءٌ كبيرٌ من تأملاته حول الدين، كما سنرى في الفصل السادس، اهتماماً شخصياً بمعالجته من منظور أنثروبولوجي. وفي الوقت نفسه، يندمج هذا المنهج الأنثروبولوجي مع صراع فتغنشتاين الخاص مع توفر أو عدم توفر طريقة دينية للحياة. تُظهر أنواع الأسئلة التي يناقشها فتغنشتاين بوضوح هذا الجانب المزدوج من بحثه: ما الذي يحدد كونك متديناً؟ ما هي أنواع الأدلة التي يلجأ إليها المؤمنون عندما يتحدثون عن أدلة وجود الله؟ كيف يؤثر الدين على طريقة تقييم الإنسان للحياة؟ هل من الممكن أن تكون متديناً دون أن تؤمن بالخالق؟ لنفترض أن المسيحية تعدّ «نظاماً مرجعياً»، يلتزم به المؤمنون في السراء والضراء؛ إذا كان الأمر كذلك، فما هو جوهر هذا النظام المرجعي؟ إن الأسئلة اللاهوتية التقليدية مثل مشكلة الشر أو الحجج المؤيدة لوجود الله أو العلاقة بين المقدس divine والمدنس profane غائبةٌ ببساطة عن استفساراته.

ونتيجةً لذلك، فإنه ليس من المستغرب قراءة غالبية الشراح والمفسرين لفتغنشتاين بوصفه، في المقام الأول، صاحب نزعة تعبيرية أو عاطفية فيما يتعلق بالدين، ثم تجاهل مقارباته وما كتبه بالكامل. ولكن، كما يقترح كوتنغهام، تفشل هذه الطريقة التي تقلل من أهمية أفكار فتغنشتاين في فهم «الرؤى المهمة» التي توفرها كتاباته حول «طبيعة الولاء الديني» (2009c)

205). كما يبدو لي أن ثمة ما هو مضلل في هذه الطريقة لرفض «ملاحظات فتغنشتاين المتناثرة» حول الدين، أو الدفاع عنها. أصحاب النزعة الواقعية على حق: إذ يعتقد المؤمنون، في معظمهم، باليوم الآخر؛ إنهم يعتقدون أن الأفعال لها عواقب في العالم الآخر، إن لم يكن في هذا العالم، إنهم يؤمنون بوجود حقيقة أعلى. لكن فتغنشتاين لا يهتم، في المقام الأول، بما إذا كانت هذه المعتقدات تتوافق مع واقع موضوعي. وهنا ثمة نزعة للاعتقاد بأن مسألة الدين يمكن أو ينبغي اختزالها في سؤال أنطولوجي مباشر يتعلق بوجود الله. يصر معظم أصحاب النزعة الواقعية على أنه بغض النظر عن مدى دقة تحليلنا للبنية الداخلية للعبة اللغة الدينية، فإن السؤال حول ما إذا كانت معتقداتنا تشير إلى واقع موضوعي هناك يظل مطروحًا (Insole 2006: 1 - 2). لكن ما تحاول ملاحظات فتغنشتاين التأكيد عليه هو أن الإيمان أو عدم الإيمان لا يُحدّد فقط من خلال إجابة إيجابية أو سلبية على سؤال وجود الله. ولست متأكدًا من أنه يمكن للمرء أن يستنتج من ملاحظات فتغنشتاين وحدها أن المعتقد الديني، في نظره، يعدّ تعبيرًا عن موقفٍ ما فحسب⁽¹⁾. وفي الواقع، فإن ما هو واضح في معظم ملاحظاته حول الدين هو أنه يحاول التأكيد على أولوية الممارسة praxis في الدين والعلاقة المتشابكة بين مسألة الدين ومسألة الحياة. قد يتساءل المرء عن بعض ملاحظاته حول الدين، لكن هذه مسألة مختلفة عن محاولة وصفها بأنها ذات نزعة واقعية أو غير واقعية. عند التعامل مع أعمال فتغنشتاين حول الدين، وفقًا لعبارة كوتنغهام مرةً أخرى، فإنه من المهم «عدم تشتيت

(1) للاطلاع على انتقاد يخص القراءات التعبيرية لرؤى فتغنشتاين حول الدين، انظر باريت (1991)؛ شرودر (2007)؛ وكوتنغهام (2009c: 203 - 227).

فكرنا بسبب بعض التفسيرات الشائعة» لأفكاره (205: 2009c). من المهم التعامل مع ملاحظات فتغنشتاين حول الدين بشكل نقدي، وفي الوقت نفسه، الانفتاح على ما يحاول إيضاحه من خلال أفكاره. الفكرة المفتاحية هي أن حياة المؤمن تخبرنا الكثير عن طبيعة إيمانه.

الرد الآخر على الاعتراض أعلاه هو الإشارة إلى ما يمكن أن نسميه روح الطريقة الفتغنشتاينية في ممارسة الفلسفة. إن النظرية التي تتجاهل النظريات الأخرى من خلال تقديم نظريات وأنظمة جديدة لا يمكن لها أن تكون فتغنشتاينية. ولم أزعم قط أن المعتقد الديني، أو معنى الحياة في هذا الصدد، يعدّ تعبيراً فحسب عن طريقة المرء في رؤية العالم، بل كان تركيزي منصباً على إظهار حدود النظرية في التأثير على موقف المرء تجاه الحياة والقول بوجود حياة أو تاريخ وراء رؤية جانب ما، خاصة عندما يتعلق الأمر بقضايا معنى الحياة.

أهدف في هذا البحث إلى فهم الطرق التي يرتبط من خلالها الناس بمعنى الحياة في الحياة اليومية. وعليه، نركز بصورة أكبر على ما يعدّ «واضحاً وعادياً» (Wittgenstein 1975: § 347). في الفصول الثلاثة التالية، سأركّز على العادي ordinary من ثلاث زوايا مختلفة: عادية المعنى ordinaryness of meaning، ويقين الحياة certitude of life، والجانب الاعترافي confessional للبحث في معنى الحياة، وكل ذلك يتعلق بالحياة اليومية. في الفصل التالي، سأفحص الاتجاه السائد بين بعض الشّراح والمفسّرين للتمييز، أولاً، بين العظيم والعادي، وثانياً، للتنظير لما يُعتبر، وفقاً لهم، مصدر، أو مصادر، «المعنى العظيم great meaning» في الحياة.

في الدفاع عن العادي

«لأن الصغر smallness يتعارض، على نحو خاص، مع النفس التي تسعى دائماً إلى ما يعدّ كاملاً ومثاليًا، في ما هو إلهي وإنساني».

أفلاطون، الجمهورية Plato, The Republic

«أنا لا أطلب العظيم، البعيد، الرومانسي؛ ما يحدث في إيطاليا أو الجزيرة العربية، ولا أطلب معرفة ماهية الفن اليوناني، أو ماهية الأناشيد البروفنسية؛ أتبنى العادي، وأستكشف المؤلف وأتعلّم منه. إذا تبصرت في اليوم الحاضر، قد تملك العالم القديم وعالم المستقبل. ما الذي سنعرف معناه حقًا؟ الدقيق في البرميل؛ الحليب في الوعاء؛ الأغنية الشعبية في الشارع؛ أخبار المركب؛ نظرة العين؛ هيئة ومشية الجسم».

رالف واردو إيمرسون، الباحث الأمريكي Ralph Waldo Emerson,
The American Scholar

لا تعدّ مسألة معنى الحياة موضوعاً مفضلاً لدى المنظرين المعياريين normative. اهتم، كما لاحظ ي. م. آدامز E. M. Adams، الفلاسفة التحليليون على نحو هائل بمسائل الأخلاق أو «الحياة الطيبة» ولكنهم «نادراً» ما كرسوا اهتمامهم لمسألة معنى الحياة⁽¹⁾ (71: 2002). يرى ميتر وجود سببين وراء عدم حصول معنى الحياة على الاهتمام الواجب. قد يكون السبب الأول هو أن المنظرين المعياريين لا يعرفون «أي تحليل واضح ودقيق لمسألة معنى الحياة». يكتب ميتر أن الفلاسفة «أكثر ثقة فيما يتعلق بمعاني «الحياة الطيبة» و«الفعل الصحيح» مقارنةً بالمعاني المتعلقة بـ«معنى الحياة»» (782: 2002). قد يكون السبب الثاني هو هيمنة الرؤى الكانطية والنفعية الشائعة وتحديدها الطريقة التي يفكر بها الفلاسفة في «المقولات المعيارية» (ibid.). يوجد سبب آخر هام، كما يبدو لي، وراء تردد المنظرين المعياريين في معالجة مسألة معنى الحياة: يبدو هذا السؤال وكأنه سؤال ديني زائف، سؤال تطرحه على الحكماء والمعلمين، ولكن ليس على الفلاسفة الأكاديميين المتخصصين الذين تعلموا أن أيّ سؤالٍ كبيرٍ لا يستحق بالضرورة أن يشغل فكر المرء. ثمة حكاية شائعة تقول إن راسل ركب، يوماً ما، في سيارة أجرة، وبما أن راسل كان فيلسوفاً مشهوراً، سأله سائق سيارة الأجرة: «ما معنى هذا كله؟»، وليس من المستغرب أن راسل لم يتمكن من إعطاء إجابة. خلال فترة كبيرة من القرن العشرين، تردد

(1) في الواقع، أحد أهداف الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة إثبات أن المعنى هو فئة مميزة يمكن أن تفسر الحياة الخيرة، ويجب أن تعتبر كذلك. انظر، بشكل خاص: وولف (34 - 1: 2010)؛ وميتر (73 - 17: 2013).

الفلاسفة في تناول هذا النوع من «الأسئلة الزائفة pseudo – questions» التي يطرحها سائقو سيارات الأجرة. وكانت الإستراتيجية تتمثل في التشكيك في السؤال نفسه بدلاً من تقديم إجابة عنه، ومن خلال القيام بذلك نأمل أن تخفي المشكلة.

ومع ذلك، فإن الأعمال المتزايدة حول معنى الحياة، خاصة خلال الأربعين سنة الماضية، تظهر أن المشكلة «لا تخفي» (Cottingham 2003: 2). ويبدو أن مسألة معنى الحياة تصبح أكثر إلحاحًا في ظل غياب التقاليد الدينية، التي كانت المصدر الرئيس للإجابة عن هذا النوع من الأسئلة. لقد أصبح السؤال عن معنى الحياة بمثابة بديل لمشاعر الإنسان الدينية. أعتقد أن نيتشه كان أحد رواد هذا المجال الجديد في الفلسفة المعيارية الغربية، وكان السؤال بالنسبة له هو حول ما الذي سيحدث لقيمنا في غياب الله. يكتب:

وبينما نرفض التفسير المسيحي وندين معناه بوصفه مزيفًا، يراودنا على الفور سؤال شوبنهاور بطريقة مرعبة: هل للوجود أي معنى على الإطلاق؟ سوف يستغرق الأمر بضعة قرونٍ قبل أن يمكن سماع هذا السؤال على نحوٍ كاملٍ وعميقٍ تامٍ (308: 1974 [1882]).

بإعلان موت الإله، لم يتبق لنا سوى خيارين؛ العدمية أو محاولة إنسانية لتأسيس قيم جديدة عن طريق «قلب القيم كلها transvaluation of all values». ومن بعده، حاول العديد من الفلاسفة، بطريقة أو بأخرى، الإجابة عن سؤال شوبنهاور ونيتشه الرئيس من خلال تقديم قيم جديدة مثل «الحرية والمسؤولية» (Sartre 1946) (freedom and responsibility).

«حراسة الوجود» (Heidegger 1977: 36) guardianship of Being، أو البطولة (Camus 1955) «heroism».

السمة الرئيسة لهذه الأنواع من الحلول هي، وفقًا لتسمية أودو ماركوارد، الفهم «المثير sensational» للطرق التي نحاول بها تعريف أنفسنا أو إعطاء معنى لحياتنا. في القسم التالي، أناقش آراء ماركوارد حول «التطرف immoderateness» في مطالبتنا بالمعنى، وبعد ذلك أناقش بعض نظريات معنى الحياة التي يحركها بشكل أساسي هذا التطرف الذي ينتقده ماركوارد. يتجلى هذا التطرف، في الأعمال التي تُعنى بالمسألة، في الميل إلى التمييز النظري، أولاً، بين المعنى «العادي» والمعنى «العظيم» أو «الرفيع»، وثانياً، في وضع نظريات حول طرق الحصول على العناصر الأساسية لمعنى عظيم في الحياة. أجادل بأن نظريات «المعنى العظيم» إقصائية بشكل غير مسوّغ وتستند إلى أمثلة «أحادية الجانب one-sided». ومن النظريات التي سأناقشها: نظرية تايلور Taylor عن «الإبداعات الفنية (1999) artistic creations»، و«نظرية العمل work theory» لليفي Levy (2005)، ونظرية «الأساسية fundamentality» لدى ميتز (Metz 2013).

ماركوارد والتصورات المتضخمة للمعنى

يعدّ الموقف الذي يقوم فيه شخص ما بتحويل محادثة عادية، في إحدى الحفلات، إلى مناجاة واثقة حول عبثية الحياة أو غياب المعنى، مألوفاً للبعض منا. بالنسبة لبعض الناس، أصبح الحديث عن الحياة بنبرة متشائمة مرتبطاً بالعمق. قد يتساءل البعض منا أحياناً حول: «ما إذا كان سطحياً لأنه يفتقد الإحساس بهذه النظرة المظلمة أو المأساوية» (Nozick

(24: 1989). ولكن من أين يأتي هذا الشعور؟ ماذا نعني بـ «غياب المعنى (absence of meaning)»؟ وما هو نوع المعنى الذي نشير إليه؟ بتناول ماركوارد هذه الأسئلة في عمله المعنون بـ «حول حمية توقع المعنى (On the Dietetics of Expectation of Meaning)»، ويقدم وجهة نظر لها تأثير على ثنائية المعنى العظيم والمعنى العادي. بالنسبة لماركوارد، فإن تجربة غياب معنى الحياة في المجتمع الحديث ليست بالضرورة «بسبب الافتقار إلى المعنى، إذ يمكن أن تنجم أيضًا عن التوقعات المبالغ بها بخصوص المعنى» (36: 1991). وبعبارة أخرى، فإن الأمر لا يتمحور حول عدم وجود معنى للحياة، إذ تتعلق المسألة أيضًا بمطالبنا غير المعتدلة بخصوص المعنى. نقوم، في حياتنا اليومية، بالعديد من الأنشطة التي لها معنى، ولكننا نريد شيئًا أكثر أهمية من المعنى العادي. برصفنا أفرادًا في المجتمع الحديث تستحوذ علينا عقليًا الطلب، فإننا نشعر بـ «رفاهية» من خلال التلبية المتكررة لمطالبنا، ونريد أن نكون كذلك، ونشعر بهذه الرفاهية، فيما يخص المعنى أيضًا.

قد يعترض المرء هنا، فمجرد تفكير الشخص في معنى حياته لا يعني بالضرورة أنه يفعل ذلك بعقلية الطلب، وثانيًا، ولا يعني بالضرورة أنه عضو في المجتمع الحديث. لكنني أتفق مع النقطة الرئيسة في ادعاء ماركوارد، وهي أنه في سعينا لمعنى الحياة، يتوقع البعض منا العثور على إجابة تعطي لحياتنا معنى مطلقًا، وليس نسبيًا. أي أننا نبحث عن المعنى في «معناه الكوني»، وليس في «معناه الفردي».

إن حلَّ ماركوارد لمشكلة «التطرف في طلب المعنى» هو ببساطة «حمية» تتعلق بتوقعاتنا للمعنى (ibid.: 37). إن الهدف مما يسميه «حمية»

توقع المعنى هو إيقاظنا من نشوة توقعاتنا وتخفيف مطالبنا حول المعنى. العنصر الأول في هذه الحمية هو تجنب ما يسميه «التوجه المباشر إلى المعنى».

من خلال «التوجه المباشر إلى المعنى»، يشير ماركوارد إلى الموقف الذي وصف على النحو الأمثل في قصة هيغل Hegel عن الرجل الذي أراد الفاكهة ورفض بالتالي «التفاح، والكمثرى، والخوخ، والكرز» لأن «ما أراده لم يكن التفاح بل الفاكهة؛ ليس الكمثرى بل الفاكهة؛ ليس الخوخ بل الفاكهة؛ ليس الكرز بل الفاكهة» (ibid.: 39). وعلى المنوال نفسه، فإن ما يريده الإنسان الذي يهدف مباشرة إلى معنى الحياة «ليس القراءة، بل المعنى؛ ليس الكتابة بل المعنى؛ ليس العمل بل المعنى؛... ليس المساعدة بل المعنى؛... ليس القيام بالواجبات، بل المعنى» (ibid.). هذا الشخص لا يدرك حقيقة أنه «لا يوجد إنسان له علاقة مباشرة بالمعنى» (ibid.: 40). إن ما نسميه «المعنى» يتحقق دائماً بشكلٍ غير مباشرٍ من خلال تنفيذ مشاريع وأنشطة مختلفة. وصف تولستوي لبؤسه خلال الفترة التي واجه فيها مشكلة الحياة هي حالة واضحة تهدف بشكل مباشر إلى المعنى:

كل ذلك حدث معي عندما كنت محاطاً من كل جانب بما يمكن اعتباره السعادة الكاملة؛ زوجة طيبة، ومحبة، وجميلة، وأطفالاً صالحين، وأملاًكاً كثيرة. لقد حظيت باحترام جيراني وأصدقائي، أكثر من أي وقت مضى، وأشاد الغرباء بي. ويمكنني القول إن اسمي أصبح مشهوراً دون أي خداع للذات. وحينما كنت في مثل هذه الحالة، توصلت إلى استنتاج مفاده أنني لا أستطيع العيش، وخشيت الموت، وكان عليّ أن أستعمل المكر ضد نفسي، حتى لا أنهى حياتي (8: 1905).

طُرح السؤال بالنسبة لتولستوي في الوقت الذي كانت لديه على ما يبدو كل الأسباب التي تجعله يعتبر حياته سعيدةً. لكن السعادة لم تكن كافيةً، وبما أنه كان يهدف مباشرة إلى المعنى، فلا شيء يمكن أن يرضيه. ما أراده تولستوي لم يكن الأسرة بل المعنى، وليس الثروة بل المعنى، وليس الشهرة بل المعنى، وليس الإبداعات الفنية بل المعنى، وليس الأطفال الصالحين بل المعنى. بالنسبة لماركوارد، عندما نهدف مباشرة إلى معنى الحياة، فإننا نفشل في الوصول إليه. إن ميلنا إلى استهداف المعنى مباشرة يجعل مشكلة معنى الحياة «مثيرة» و«تغرق البشر في التعاسة»: (1991: 42). ويشير ماركوارد إلى أن سبب وجود هذه النزعة هو «حاجة الإنسان إلى الإثارة والحماس». وحتى عندما ننكر المعنى، فقد نفعل ذلك بطريقة مثيرة لإشباع حاجتنا إلى الإثارة.

هذه الرؤية متعالية إلى حد ما وفيها شيء من التبسيط. إذا كانت القوة الدافعة وراء بحثنا عن المعنى هي مجرد الحاجة إلى الإثارة والحماس، فيبدو أننا سنكون أفضل حالاً بالمقارنة، والقفز بالحبال، ومصارعة الثيران، والمشي لمسافاتٍ طويلةٍ. لكن هذا لا يعني أن مصارع الثيران أقل عرضةً للتساؤل عن معنى الحياة من الفيلسوف المنعزل. ونجد مبررًا لذلك عند تولستوي، الذي عاش، بكل المقاييس، حياةً أكثر إثارةً بكثيرٍ من معظم الناس في عصره، ومع ذلك مر بما أسماه ببلاغة «توقف الحياة (arrest of life)».

ولكن، إنصافاً لماركوارد، أعتقد أن هناك فكرةً في رؤية صلة بين التوجه المباشر للمعنى وتبني مقارنة مثيرة حول معنى الحياة. وجهة نظره هي التوقع المبالغ به حول المعنى، فإما الحصول على كل شيء أو لا

شيء، عندما يهدف الإنسان مباشرة إلى المعنى، ومن خلال القيام بذلك، من غير المرجح أن يكتفي المرء بالإجابات الملموسة اليومية المتاحة لنا. وعلى النقيض من هذه الاتجاهات، يقترح ماركوارد تنمية المعنى غير المثير من خلال استهدافه بشكل غير مباشر. تهدف هذه الإستراتيجية إلى خفض توقعاتنا للمعنى. ولتحقيق ذلك علينا أن نكف عن بعض الاتجاهات في بحثنا عن معنى الحياة، مثل «الكمالية perfectionism» أو «جعل إثبات الحياة يعتمد على البرهان المطلق للمعنى». ولكن الأمر الأكثر أهمية هو أن نكف عن ازدياد الإجابات الصغيرة بخصوص مسألة معنى الحياة. يقصد ماركوارد بـ «الإجابات الصغيرة small answers» جميع المهام المباشرة التي نتعامل معها عادة في الحياة اليومية. فكّر في المهن وشؤون الأسرة والمسؤوليات والأنشطة اليومية المحددة والروتينية كأمثلة للمهام العاجلة. تمنح مهامنا اليومية، وسياقات حياتنا، إحساسًا ببنية ونظام وغرض جزء كبير من حياتنا. يجب اصطحاب الأطفال من المدرسة، ويجب على شخص ما أن يحضرهم؛ يجب تسليم المهام، ويجب على شخص ما إكمالها؛ المواعيد النهائية تقترب، ويجب القيام بشيء ما؛ تغادر القطارات في الوقت المحدد، وعلينا أن نصل إلى المحطة في الوقت المحدد؛ القطة مفقودة، والخروف ضائع، نعيدهما إلى البيت، وهكذا. وبعبارة أخرى، إن السؤال بالنسبة للكثيرين منا ليس «أن نكون أو لا نكون»، بل أسئلة أكثر تحديدًا مثل البقاء أو المغادرة، أو قول الكلمة أو الاحتفاظ بها، أو قبول عرض العمل أو البقاء مع العائلة، مسك الهاتف أو إنهاء المحادثة، تحديد ما إذا كان ينبغي إنهاء القصة أو إكمالها، وأسئلة أخرى من هذا

القبيل. باختصار، ثمة دائماً شيء يجب «الاهتمام به». إن ما أسماه غوته ذات مرة، في رسالة إلى صديقه، «صحة اللحظة the healthiness of the moment»⁽¹⁾ هو إلى حد ما الاهتمام بهذه المهام اليومية. الفكرة هنا هي أن معظمنا لا يفكر في عدم وجود المعنى عندما ننخرط بنشاط في المهام والمشاريع العادية. بمعنى آخر، هناك دائماً بعض «عوامل التأخير» التي نتعامل معها في مجرى حياتنا اليومية.

وبسبب «عوامل التأخير الصغيرة» هذه، فإننا عادةً ما نماطل في مواجهة مسألة معنى الحياة بطريقة مباشرة (Marquard 1991: 44). تمنح عاداتنا ومهامنا اليومية معنى هادئاً وغيرٍ مثيرٍ لحياتنا. يعتمد معنى الحياة، كما يقول ماركوارد، على الأشياء المباشرة أكثر من الأشياء المطلقة. بالتأكيد لا أستطيع الإجابة عن سؤال «لماذا ثمة وجود، بدلاً من العدم؟»، ولكن هذا لا يعني أنني سأعيش حياةً لا معنى لها بسبب فشلي في العثور على إجابة لهذا السؤال.

وفي القسم التالي، أزعم أن ميل بعض الباحثين في هذا الحقل إلى إضفاء الطابع المثالي على معنى الحياة أو المبالغة به مدفوعٌ بنمطٍ مماثلٍ من التطرف، وهذا الميل يتغذى في الغالب من خلال «حمية من جانبٍ واحدٍ (one – sided diet»، أي من خلال أمثلةٍ من نوعٍ واحدٍ (Wittgenstein 1958: § 593). بمعنى آخر، إن معظم الفلاسفة الذين يرغبون بنظرية «المعنى الفائت» يهملون الطبيعة المربكة لما يمكن أن نعتبره «عظيماً» في الحياة اليومية.

(1) كما اقتُبست في: هادوت (1995: 220).

المعنى العظيم ضد المعنى العادي

تدعي نظرية المعنى العظيم في الحياة، على عكس «المعنى العادي»، أن حياة المرء يمكن أن تصبح جديرة بالاهتمام وقيمة إلى حد كبير بفضل توجيه حياته نحو أهداف قيمة، والتي تتطلب عادةً مثابرة ورؤية متميزة. ووفقاً لهذا الرأي، فإن المعنى المكتسب بفضل كتابة، مثلاً، رواية أنا كارنينا Anna Karenina، يختلف جوهرياً عن كتابة المراجعات في الصفحات الصفراء أو الاهتمام بحديقة المرء. لاحظ أن المثابرة وحدها في مشاريع وأنشطة حياة الفرد لا توفر بالضرورة معنى عظيمًا. إذ بدلاً من ذلك، ينبغي توجيهها نحو الأنشطة الجديرة بالاهتمام من الناحية الموضوعية. بالإضافة إلى ذلك، فإن ما يفصل المعنى العظيم عن المعنى العادي هو الخاصية المتعالية التي يتمتع بها الأول مقارنة بالآخر. ففكر في الأعمال الفنية والاكتشافات العلمية والنضال من أجل قضية عادلة كأمثلة للمشاريع المتسامية التي تتجاوز المصلحة الذاتية. قبل مناقشة ثنائية العظيم/العادي، أحتاج إلى توضيح شيء ما هنا. لا تعني اعتراضاتي على هذا الانقسام أنني أعتقد بأنه لا يوجد معنى عظيم. النقطة الهامة هي أن أي محاولة للتفسير لا بد أن تقدم تصورًا انتقائيًا ومتحيزًا للمعنى العظيم لأنه يجب أن يتجاهل خصوصية الحياة البشرية من أجل تحقيق تصور عام للمعنى العظيم.

في الفلسفة الحديثة، أعتقد أن نيتشه هو أول من حاول تسليط الضوء على التمييز بين العظيم والعادي، وذلك من خلال مفاهيم مختلفة، مثل «الإنسان الأخير last man» و«الإنسان الأعلى higher man» و«الأرواح الحرة free spirits» و«القطعان herds». يزعم نيتشه أن «مفهوم العظمة يستلزم أن تكون نبيلًا، وأن ترغب في أن تكون وحيدًا، وأن تكون قادرًا

على أن تكون مختلفًا، وأن تقف وحيدًا، وأن تعيش بشكل مستقل» (212: 1966). كما أن «الإنسان العظيم... لا يمكن التواصل معه: فهو يرى أنه من المبتذل أن يكون مألوفًا» (962: 1968). الرجال العظماء «يخلقون أنفسهم». لذلك، فإن موت الإله ليس بالضرورة خبرًا سيئًا بالنسبة للبشر الذين يتمتعون بالمكانة العالية والاحترام. كما أن ذلك يوفر فرصة للبقية منا لإعادة تعريف أنفسنا. لقد رحل الأب، وأصبح المنزل ملكك الآن، فقط إذا كانت لديك الشجاعة للمطالبة باستعادته.

على الرغم من أنه لا يوجد، في نطاق الأعمال حول معنى الحياة، من يتحدث عن الإنسان الأعلى Übermensch، إلا أن المشروع النيتشوي المتمثل في تمجيد «المعنى العظيم» والتقليل من شأن العادي لا يزال حيًا بين بعض الباحثين. على سبيل المثال، كتب ريتشارد تايلور Richard Taylor، المعروف عادة بنظريته ذاتية النزعة في المعنى، في تغير جشطالتي gestalt shift عن موقفه السابق:

إن الحياة التي لها معنى هي حياة إبداعية، وما لا يصل إلى هذا المستوى يفتقر إلى المعنى، بأي حال من الأحوال. إن ما يخلص البشرية ليس ملوكها وجنراتها العسكريين وجامعي الثروات الشخصية، مهما كان هؤلاء موضع تقدير أو حسد. من يحفظها، بدلًا من ذلك، هم الرسامون، والملحنون، والشعراء، والفلاسفة، والكتاب - كل من يحققون، بقوتهم الإبداعية وحدها، الأشياء التي لها قيمة عظيمة، الأشياء التي لم تكن لتوجد على الإطلاق من دونهم (14: 1999 Taylor)، تمت إضافة التأكيد.

لاحظ النبرة النيتشوية في إشارة تايلور إلى تخليص redemption الإنسانية من قبل الفنانين الأصليين والمفكرين المبدعين. في مناسبة أخرى،

يدعي تايلور أن قدرتنا على النشاط الإبداعي لا تُمارس إلا بصعوبة؛ إنها مجرد إمكانية، ولا تتحقق هذه الإمكانية إلا «هنا وهناك، بشكل أو بآخر، وتتحقق بالكامل في الأشخاص الاستثنائيين» (2012: 303).

يلمح تايلور بالطبع إلى الحقيقة المتعلقة بالطريقة التي نقدر بها الأعمال العظيمة للرجال والنساء. يضيف الأشخاص الذين يسعون جاهدين من أجل «الخَيْر، والحقيقي، والجميل» قيمة إلى العالم؛ يتركون آثارًا؛ إنهم يجعلون العالم مكانًا أفضل للعيش فيه؛ يذهبون بعيدًا؛ يتعالون؛ ويوسعون حدود الخيال البشري. وبعد قول هذا كله، ثمة، كما أعتقد، ما هو مفقود في هذه الصورة بخصوص العادي والاستثنائي؛ وأقصد أن الاهتمام بسياقية contextuality وخصوصية particularity الحياة البشرية مفقود: أي حقيقة أن معظمنا يمنح قيمة (عظيمة أو عادية) لحياة الناس بناء على تقييم السياقات التي يُحكم فيها بتحقيق المعنى العظيم أو العادي.

أولاً، هناك العديد من النطاقات التي يصعب تحديدها ولا توجد حتى طريقة صحيحة لرسم خط فاصل فيها بين المعنى العظيم والعادي. في هذه السياقات، أعتقد أن ما يحدد أهمية حياة المرء لا يتعلق بمجموعة من المعايير المحددة مسبقًا، وفقًا لتصور تايلور، فالظروف المحيطة بالحياة المعنية هي من تحدد ذلك. ثمة، كما يبدو، أشخاص عاديون، ولكن أفعالهم في سياق حياتهم لها معنى. أي أنه عند التدقيق في حياتهم، قد تتجلى لنا بعض الجوانب المفقودة في المقاربة ذات النزعة الإقصائية. وبفضل هذه الجوانب، نرى الارتباط بين حياة هؤلاء الأشخاص والمعاني المنسوبة إليهم. فكر في شخص عادي أدرك أن «ملذاته المدمرة» لا بد أن تدمر عائلته، وبالتالي يقرر تغيير حياته. قد تكون قصته غير استثنائية، ولكنه

قد يشترك في المبدأ الأخلاقي نفسه مع شخص بارز، على سبيل المثال، ينقذ الأطفال من غيتو وارسو Warsaw ghetto؛ ففي نهاية المطاف، قد يكون الإقدام على الفعل بفضل «اعتقاد راسخ»، عند الشخصين، بأن «من أنقذ نفسًا واحدة فكأنما أنقذ العالم كله»⁽¹⁾.

ثمة اعتراض آخر على ثنائية العظيم/العادي يتعلق بالآثار الأخلاقية لهذه الثنائية. في هذه الحالة، لا يمكن للمرء إلا أن يشعر بتحقير الطرق العادية في اكتساب المعنى⁽²⁾. يلمح فتغنشتاين إلى الآثار الأخلاقية لهذا التمييز عندما يسأل نفسه:

هل كل البشر عظماء؟ لا. حسنًا، كيف يمكن أن يكون لديك أي أمل في أن تصبح إنسانًا عظيمًا؟! لماذا يجب أن تُمنح شيئًا لا يُمنح لجارك؟ ما الغاية من ذلك؟! إذا لم تكن رغبتك في أن تكون ثريًا هي التي تجعلك تعتقد أنك ثري، فلا بد أن شيئًا لاحظته أو تجربته هو الذي يكشف لك ذلك! وما الذي تجربته (غير الغرور)؟! ببساطة، إنك تملك موهبة معينة. وغروري بكوني شخصًا غير عادي لازمني لفترة أطول بكثير من إدراكي لموهبتي الخاصة (47: 1980).

(1) تشير إلى آية من التلمود: «من أهلك نفسًا فكأنما أهلك العالم كله، ومن أحيها فكأنما أحي العالم كله». يُنظر: Mishnah Sanhedrin 4:5; Babylonian Talmud Tractate Sanhedrin 37a. ومن المثير للاهتمام أن الآية نفسها بصيغة مماثلة يمكن العثور عليها في القرآن. والفرق هو أن القرآن يشير إلى «الناس» بدلًا من «العالم كله»: «(مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...) (سورة المائدة، الآية 32).

(2) راجع: فتغنشتاين (18: 1969).

قد يميل صاحب النزعة الإقصائية، بمجرد تأسيس هذه الثنائية، إلى إظهار طرق تحقيق المعنى العظيم. فإذا كان بإمكاننا، نظرياً، تحديد ما هو المعنى العظيم، فلماذا لا نبين الطرق العملية لتحقيقه؟ يعدّ تصور نيل ليفي Neil Levy لـ «المعنى الفائق (superlative meaning)» في الحياة من خلال، وفقاً لوصفه، «الأنشطة ذات النهاية المفتوحة open – ended activities» محاولة من هذا القبيل. أعتقد أن تصور ليفي يكشف، إلى حد ما، العواقب غير السارة للتنظير حول ثنائية العظيم/العادي وطرق تحقيق المعنى العظيم.

ليفي: عن «الزهد Downshifting ومعنى الحياة»

تعدّ نظرية ليفي حالة نموذجية للنزعة الإقصائية في نطاق الأعمال الفلسفية حول معنى الحياة. وفقاً لليفي، أدى الثراء في العالم الغربي إلى ارتفاع شعور الناس بـ «السعادة (happiness)». ومع ذلك، لا يشعرون بوجود «القيم» في حياتهم بقدر ما يشعرون بوجود السعادة (وهذا يمكن وصفه بالمفارقة). ونتيجة لذلك، يعيد العديد من الناس توجيه حياتهم، وذلك «بترك السعي وراء الثروة من أجل السعي وراء المعنى» (2005: 176)، ومن هنا ظهرت حركة الزهد downshifting movement. يرى ليفي أن نجاح الزاهدين downshifters في إيجاد معنى لحياتهم محتمل، ولكن «إذا كانوا يبحثون عن المعنى الفائق والأعلى والأكثر إرضاءً، فإنهم حينها، يبحثون عن ذلك في المكان الخطأ». عليهم بالبحث عن «الأشياء التي لها قيمة سامية» (ibid.: 186)، وعن الأنشطة المفتوحة، مثل النشاط الفني، أو تعزيز العدالة، أو البحث عن الحقيقة. ويشير ليفي إلى أن السعي

وراء الأنشطة ذات النهاية المغلقة هو عبارة عن «حلقة مفرغة» ويؤدي في النهاية إلى مشكلة الملل. قدّم ديفيد ويغنز مثالاً جيداً على الأنشطة ذات النهاية المغلقة، التي تدور فيها في حلقة مفرغة، عندما تحدث عن مزارع «يزرع المزيد من الذرة لإطعام المزيد من الخنازير لشراء المزيد من الأراضي لزراعة المزيد من الذرة»⁽¹⁾. ومن ناحية أخرى، لا يمكن للمرء أن يتخيل نهاية للأنشطة ذات النهاية المفتوحة لأنه مع تطور أنشطتنا تتطور أيضاً الغايات التي نهدف إلى تحقيقها. فكر، على سبيل المثال، في «السعي وراء الحقيقة». إن فكرة «نظام المعرفة المكتمل والحقيقي تماماً لا يمكن تصورها مسبقاً» (ibid.: 185). يضمن معيار النهاية المفتوحة أننا لن نضطر إلى مواجهة مشكلة «الملل boredom». ولهذه الأنشطة خصائص مشتركة: فهي «صعبة»، وتتطلب مجهوداً فكرياً وجسدياً. وغالباً ما تتطلب «شجاعة كبيرة» للقيام بها. فهي تتطلب «جهداً وتركيزاً وانتباهاً وجهداً متواصلًا، وربما... الفشل في ذلك» (ibid.). إن رسالة ليفي إلى الزاهدين واضحة:

أصحاب حركة الزهد محقون في جزئية فقط، إذ يمكن السعي وراء المعنى في الحياة بطريقتهم المقترحة؛ من خلال خفض ساعات العمل؛ وبالتالي ترك المزيد من الوقت للعائلة والأصدقاء، ومن أجل متع الحياة البسيطة التي تكون أقل توترًا وأكثر اتصالاً بالجمال والبيئة الطبيعية، إذ يمكننا حقاً أن نرضى عن حياتنا. لكننا لا نستطيع تحقيق المعنى الفائق بهذه الطريقة. مثل هذا المعنى موجود فقط في العمل، وفي الانخراط في العالم والتفاعل معه (ibid.: 187).

(1) انظر: ويجينز (1998: 100).

يتعامل ليفي مع المعنى العظيم بوصفه عنصرًا باهظًا الثمن لا يمكن أن يُشترى إلا من قبل نخبةٍ قليلةٍ. ولا يمتلك أصحاب حركة الزهد، في الغالب، القدرة على القيام بأنشطة ذات نهاية مفتوحة، وعليه، يكتبون بالمعنى العادي كما تدعي الحجّة. في الواقع، يذهب ليفي إلى حدّ الزعم بأن حقيقة صعوبة أنشطة «إضفاء المعنى» تعدّ «ميزة إيجابية» لتصوره (ibid.: 187).

الاعتراض الأول الذي يمكن أن يُثار ضد وجهة النظر هذه يتعلق بالحقيقة البسيطة المتمثلة في أنه يمكن للمرء، في ظل وجود المعنى العادي والمعنى الفائق، أن يقدر بشكل معقول المعنى العادي أكثر من المعنى الفائق. لتأمل المثال التالي: قيادة عالم ما لمشروع علمي واعد، وهو راضٍ جدًا عنه. والآن، إذا قرر العالمُ تقليل ساعات عمله لقضاء المزيد من الوقت مع أطفاله، كما يدعي ليفي، فإنه سيخسر فرصته في اكتساب معنى فائق. لكنه قد يعتبر أن حياته ستحظى بمعنى أفضل عندما يكون مع عائلته. أعتقد أن رد ليفي سيكون أن العالم اكتفى بـ «المعنى العادي» (188: 2005) وأنه فشل في رؤية أهمية الانخراط في نشاطٍ مفتوح. بعبارةٍ أخرى، يمكن العثور على معنى عظيم في «المشاريع» القيمة فقط، وليس في السعي وراء ما يعتبره المرء أكثر أهميةً مقارنةً بمشاريعه، وهذا، عند الفحص الدقيق، قد يكون أكثر أهميةً لسلامة حياة الإنسان من مجرد السعي وراء نشاطٍ مفتوح. يبدو أنه عليك أن تكون في معسكر ليفي إذا كنت ترغب في اكتساب معنى فائق⁽¹⁾.

(1) يشير ميمز أيضًا اعتراضًا آخر. وفقًا لميمز، فإن الجزء الأكثر أهمية في نظرية ليفي يرتكب مغالطة في المصادرة على المطلوب. أي أننا إذا سألنا لماذا يمنح السعي وراء الأنشطة المفتوحة حياتنا المعنى العظيم، فإن الإجابة ستكون أن هذه الأنشطة تحقق تقدمًا نحو أهداف «ذات قيمة سامية» (Metz 2011: 398).

هذه النقطة الأخيرة تقودنا إلى الاعتراض الثاني على نظرية ليفي، ويتعلق بالآثار الأخلاقية لمثل هذا التصور. من خلال نظرية المعنى الفائق، نضع أنفسنا في موقف يسمح لنا بتعليم الناس كيفية العيش دون النظر في السياقات التي يتخذ فيها الناس القرارات ويتصرفون بناء عليها. وهذا يذكرني بمحادثة فتغنشتاين مع صديقه حول الأخلاق:

الأخلاق [هي] إخبار شخصٍ ما بما يجب عليه فعله. ولكن كيف يمكن لأي شخصٍ أن ينصح الآخر؟ تخيّل أن أحدهم ينصح آخر على وشك الزواج، بحيث يبين له كلّ الأشياء التي لا يستطيع أن يفعلها إذا تزوج. كيف يمكن للمرء أن يعرف كيف تجري هذه الأمور في حياة إنسانٍ آخر؟ فتغنشتاين، وفقاً لرواية (Bouwsma 1986: 45).

أرى أن الأسئلة نفسها تُطرح في حالة نظرية ليفي. يهمل تصوّره خصوصية particularity حياة الإنسان، تلك الخصوصية التي عادة ما تكون العامل الرئيس في تحديد طبيعة أفعال المرء. ولتخيّل وجود عالمٍ عليه أن يختار بين رفض عرض عمل مرموق في بلدٍ آخر من أجل البناء مع عائلته وبين قبول العرض لتحقيق قدراته الفكرية. كيف يمكن لتصور ليفي أن يساعد العالم في مواجهة مثل هذه المعضلة dilemma؟ بناء على نظرية ليفي، فإن الجواب واضح: إذا كان مهتماً بتحقيق المعنى العظيم، فسيحتاج إلى ترك عائلته، لكن مثل هذا الموقف تجاه القضايا الأخلاقية لا يكثر، على نحو غير حساسٍ، لطابعها المعقد moral complexities. وفقاً لريس Rhees، صعوبة القرار الأخلاقي من هذا القبيل:

ليست بسبب أنني في حيرة فيما يخص القواعد أو أنني غير متأكد من القاعدة التي تنطبق هنا، إذ تكمن الصعوبة في أن ما يجب أن أفعله يتعارض

مع ما أشعر أنه مهم للغاية؛ سأفعل ما أشعر أنني سأضحى بحياتي لتجنب فعله، وهو إيذاء من لا أرغب في إيذائهم. الإشكالية صعبة لأنني سوف أفعل شيئاً لا أستطيع أن أسامح نفسي عليه أبداً مهما كان المسار الذي سأتبعه (88: 1970).

في هذه الحالة، «نملك كل مواد المأساة materials of a tragedy (ibid.: 99)»، وعادة ما يكون الاهتمام بـ «المعنى الفائق» هو آخر ما يفكر فيه المرء. تُظهر نظرية ليفي حدودها في مواجهة المآزق الأخلاقية moral predicaments من هذا القبيل. وبشكل عام، فإن أي نظرية تدعي امتلاكها الإجابة بخصوص مشكلة العالم ستفشل في منح عمق مشكلته الفهم التي تستحقه. عند التطرق لخصوصية حياتنا، تصبح نظريات المعنى العظيم أكثر عرضة للنقد.

الطريقة الأكثر تساهلاً في قراءة نظرية عمل ليفي ترى أن حياة المرء، وفقاً لليفي، ستحظى بمعنى أعظم إذا سعى إلى أنشطة ذات نهاية مفتوحة، مع سير الأمور كما هو متوقع. وهذا يعني أن إبداع الأعمال الفنية أو تحقيق الاكتشافات العلمية له قيمة أكبر من إنجاب بعض الأطفال وقضاء الوقت معهم. وهذا معقول، ولكننا نعلم أيضاً أنه في الحياة الفعلية، بالكاد تسير الأمور كما هو متوقع، وعادةً ما تتأثر القرارات التي يتخذها الناس وتوجّه من خلال العوامل التي من شأن الانتباه لها أن يساعدنا في التوصل إلى أحكام أكثر وعياً حول هذه القرارات.

وأخيراً، أعتقد أنه وفقاً لتفسير ليفي، فإن الانخراط في جزء كبير من الأنشطة ذات النهاية المفتوحة، باستثناء السعي إلى العدالة، يعدّ بأنه نتيجة «الثروة» (176: 2005). وبعبارة أخرى، فإن ثروة الفرد تحدّد إلى حد كبير

ما إذا كان يستطيع ممارسة أنشطة ذات نهاية مفتوحة. يبدو، كما يدعي ليفي، بأن:

نسبة هائلة من سكان العالم معزولة عن المشاريع التي قد تحقق المعنى الفائق، بما في ذلك جميع السكان تقريبًا في العالم الثالث. وفي عالم أكثر عدالة، حيث توزع الموارد المادية والفكرية بشكل أكثر عدالة، يمكن لعدد أكبر بكثير من الناس المشاركة في المشاريع [ذات النهاية المفتوحة] (ibid.: 189)، (التأكيد مضاف).

أجد هذا النوع من الحتمية determinism محدودًا للغاية. ومن أسباب ذلك أن الدافع الذي يجعلنا نقدر عادة حياة العديد من المنجزين العظماء هو رباطة جأشهم في مواجهة المواقف الخطيرة مثل الفقر والظلم والحرمان بالإضافة إلى قدرتهم على الاستمرار في الانخراط في مشاريع ذات نهاية مفتوحة وهامة للغاية. عندما يسأل فتغنشتاين: «لماذا يجب أن تُمنح ما لم يُمنح لجارك؟» (1980: 47)، فإنني لن أندهش إذا أجاب ليفي: «لأنني، لحسن الحظ، ذكر، أبيض، ومن العالم الأول».

الخصوصية والحالة المحيرة لبول غوغان Paul Gauguin

تشير اعتراضاتي على نظرية ليفي إلى أهمية الخصوصية particularity في قضايا معنى الحياة. في هذا القسم، أناقش وجهات النظر المختلفة حول قرار غوغان بالتخلي عن عائلته لمتابعة مسيرته الفنية، وأزعم أن الاهتمام بالظروف الفريدة لحياته يوفر صورة أكثر وضوحًا لما فعله.

وفقًا لوليامز، كان لدى غوغان المسوّغ للتخلي عن عائلته، حيث إن النتيجة النهائية لقراره، بأثر رجعي، كانت إبداع بعض الأعمال الفنية

الرائعة، واليوم لن نقول إنه كان ينبغي عليه اتخاذ قرار مختلف (1976: 23 - 27). الفكرة هنا هي أن تصرفات غوغان مسوّغة بأثر رجعي بفضل إبداعاته الفنية. لكنني أتساءل إلى أي مدى يمكننا أن نستمر بهذه الحجة لأنه، وفقاً لها، كان من الممكن أن تكون أشياء كثيرة مسموحة إذا أخذنا في الاعتبار ما حققه غوغان في تاهيتي (18: 2003: Johnston cf. Tahiti). سأنقل التركيز من «الفن العظيم» إلى شيء آخر لإظهار إلى أين يمكن أن يأخذنا هذا المسار من التفكير. تخيل وجود أب يتخلى عن طفله ويتركه فقيراً. في غياب والده، يضطر الطفل إلى المرور بصعوبات في الحياة، وهو ما يؤثر بأثر رجعي على بناء شخصيته، إذ يحوله ذلك إلى شخص يعمل على تحقيق ذاته. فهل نستنتج من ذلك أن لومنا لفعل الأب سيكون أقل بالنظر إلى ما أصبح عليه الطفل؟ أنا لا أعتقد ذلك. ويبدو أن ليس ثمة فرق بين ما فعله غوغان والأب إلا أن الأول كان فناناً. أصبح الفن ممجّداً بشكل غير متناسب لدرجة أنه أصبح من الصعب الآن مقاومة سحر اعتباره مصدراً للمعنى العظيم في الحياة. وبعبارة جونستون Johnston، أصبح الفن «الملاذ الأخير للقيمة المطلقة. ومن الغريب، إلى حد ما، أن الإيمان بالفن ينجو، كما يبدو، من الإيمان بالصواب والخطأ، كما لو أن قبول عدم وجود أحكام موضوعية حول أفعال الإنسان أسهل من قبول عدم وجود أي تمييزات موضوعية في الفن» (ibid.).

وفقاً لكوتنغهام، فإن إنجازات الفنانين أو المفكرين العظماء تضيفي المعنى بشكل طبيعي. ومع ذلك، في غياب «البنية الشاملة» الأخلاقية و«النمط المعياري الذي يجب أن تتوافق معه الحياة ذات المعنى»، فإن الحياة ذات المعنى ستختزل إلى حياة ممارسة «حيث يكون الفاعل

ملتزمًا بشكل منهجي بمشاريع معينة خاصة به، بغض النظر عن وضعيتها الأخلاقية» (26: 2003). إن قلق كوتنغهام يبدو معقولاً خاصة عندما نرى مخاطرة بعض أنصار النزعة الذاتية باعتبار حتى الحياة غير الأخلاقية ذات معنى (cf. John Kekes 2000: 97).

يبدو لي أن وجهة نظر ويليامز حول إمكانية تسويغ تصرف غوغان لا تتبع من الظروف التي قرر فيها التخلي عن عائلته. وبدلاً من اللجوء إلى أي مبدأ معين للحكم على تصرفات غوغان، قد لا يكتفي المرء بالنظر إلى «حلول» غوغان لمشكلة محددة، بل أيضاً علينا أن نضع في الاعتبار «رؤيته الكاملة للحياة». وعلى حد تعبير آيريس مردوك:

عندما نحاول فهم وتقييم أشخاص آخرين، فإننا لا نأخذ في الاعتبار فقط حلولهم لمشاكل عملية محددة، بل نفكر في شيء أكثر حيرة يمكن تسميته بأنه رؤيتهم الكاملة للحياة، كما تظهر في طريقة كلامهم أو صمتهم، واختيارهم للكلمات، تقييماتهم للآخرين، وتصورهم لحياتهم الخاصة، وما يعتقدون أنه جذاب أو جدير بالثناء، وما يعتقدون أنه مضحك: باختصار، تكوينات فكرهم التي تظهر باستمرار في ردود أفعالهم ومحادثاتهم. هذه الأشياء... يمكن أن نصفها بأنها نسيج كينونة الإنسان texture of man's being أو طبيعة رؤيته الشخصية (81 – 80: 1997).

بمعنى آخر، يجب علينا، عند تقييم حياة الآخرين، أن نتبع نهجاً كليانياً holistic تجاه نسيج كينونتهم وأن نهتم بالتفاصيل. ويمكن القول إن ما نفتقده في حالة غوغان هو الخصوصية. يبدو لي أنه سيكون من الصعب التوصل إلى حكم دقيق بشأن قرار غوغان دون معرفة الأمور التالية وغيرها:

- معرفة ما إذا كانت زوجته تحبه حقًا عند مغادرته؛
- وما إذا كان يوفر لأسرته سبل العيش بعد رحيله؛
- وما إذا كان هناك شعور عائلي بين غوغان وعائلته؛
- وما إذا كان غوغان يعتقد أن رحيله بمثابة مساعدة للعائلة؛
- وما إذا كانت هناك إمكانية لنقل الأسرة إلى تاهيتي؛
- وهل طلب من أحد أن يعتني بأسرته أثناء غيابه.

لا نطرح الأسئلة أعلاه من أجل تسوية ما فعله، ولا نطرحها وفقًا لنموذج يُبنى بعد وقوع الحدث، كما في مقارنة ويليامز. بدلًا من ذلك، نسعى إلى فهم قرار غوغان من خلال الاهتمام بالسياق الذي اتخذ القرار. ففي هذا النهج، لا يعمينا الاعتقاد بأن «الحياة ذات المعنى هي حياة إبداعية» (Taylor 1999: 14) ولا يخدعنا الوعد بـ «المعنى الفائق» من خلال المشاريع ذات النهاية المفتوحة (Levy). لا تغيرنا عبارة «المعنى العظيم» ولا ننفر من المألوف. بعبارة أخرى، قد يتخلى الفنان عن عائلته لمتابعة مسيرته الفنية، ومع ذلك قد نكون متعاطفين مع فعله بالنظر إلى السياق الذي فعل فيه ذلك. في حالة غوغان، فإن معرفة أن البقاء مع العائلة كان سي جلب ضررًا أكبر من النفع للأطفال ستؤثر بالتأكيد على الطريقة التي سنحكم بها على تصرفاته. وهذا يعني أن منه العظيم يعدّ عاملاً فحسب من بين العديد من العوامل الأخرى في تقييم قراره وليس العامل الرئيس وفقًا لرؤية ويليامز.

في ضوء أهمية الخصوصية في تقييمنا لحياة الناس، سأنتقل في القسم التالي إلى أحدث محاولة قام بها ميمز لتحديد العناصر الثلاثة «للمعنى

العظيم» في الحياة في «نظرية الأساسية (fundamentality theory) الخاصة به، وهي «الخير، والحق، والجميل».

الخير والحق والجميل

يلجأ أصحاب النزعة الموضوعانية جميعًا، في الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة، إلى واحد على الأقل من المصادر الثلاثة للحياة الطيبة في تصوراتهم لما يمكن أن يجعل الحياة ذات معنى⁽¹⁾. لكن مؤخرًا، في كتابه المعنى في الحياة (Meaning in Life)، يحاول ممتز جمع كل العناصر التي من شأنها أن تضيف معنى فائقًا على حياة المرء تحت نظرية موحدة، يسميها «نظرية الأساسية». بشكل تقريبي، تعني الفكرة أنه إذا قام الإنسان بتوجيه طبيعته العقلانية وطبيعة الآخرين العقلانية بشكل إيجابي نحو الشروط الأساسية للوجود الإنساني، فإن حياتهم ستحظى بمعنى أعظم (2013: 239 – 219). والشروط الأساسية في هذا السياق هي الشروط المسؤولة عن أشياء أخرى كثيرة تتعلق بحياة الإنسان. ثم يوضح ممتز بدقة كيف يتجلى توجه الفرد نحو هذه الشروط في الخير والحق والجميل. ففكر في حياة مانديلا (Mandela)، على سبيل المثال. وفقًا لهذه النظرية، كانت حياته ذات معنى ليس بسبب أنه حارب نظام الفصل العنصري فحسب، بل لأن حياته كانت تحظى بقيمة كبيرة بفعل توجيهها كلها نحو تحقيق الشروط الأساسية لتحقيق الشروط القيمة الأخرى في حياة الإنسان. ناضل مانديلا من أجل الاستقلال والحرية والمساواة، وفي هذه الحالة، كانت تلك هي الشروط الأساسية.

(1) راجع: ممتز (2013: 199 – 218).

بإمكان نظرية الأساسية تفسير سبب اعتقادنا أن نطاقاً واسعاً من الحياة له معنى. فكر في حياة الأشخاص الذين كرسوا حياتهم لتحقيق إنجاز أخلاقي أو اكتشاف فكري أو إبداع فني. نجد الصيغة النهائية لنظرية ممتز فيما يلي:

تصبح حياة الإنسان ذات معنى أهم عندما، دون انتهاك بعض القيود الأخلاقية ضد التضحية المهينة، يستعمل عقله بطرق توجه العقلانية بشكلٍ إيجابي نحو الشروط الأساسية للوجود الإنساني، أو توجهها بشكلٍ سلبي نحو ما يهددها؛ بالإضافة إلى ذلك، يتضاءل المعنى في حياة الإنسان، كلما توجه سلبياً نحو الشروط الأساسية للوجود الإنساني (2013: 233).

سأركز، في دراستي لنظرية ممتز، على تأثيرات رؤيته على عالم الإبداع الفني أو الجمالي. فكر، على سبيل المثال، في فنان متردد في حياته بين التوجهات السلبية والإيجابية تجاه الشروط الأساسية. أو فكر في فنان يعيش في انحطاط أخلاقي، ويتمتع في الوقت نفسه بموهبة ممتازة في إبداع أعمال فنية جيدة. وأتساءل عما إذا كان بإمكاننا التحدث، كما في تصور ممتز، عن تخفيف التأثير هنا. بمعنى أن توجه الفرد الإيجابي نحو شروط أساسية معينة يمكن تقويضه أو حتى إبطاله من خلال توجهاته السلبية نحو شروط أساسية أخرى في الوقت نفسه. صاغ ممتز مصطلح «المضاد - للمادة anti - matter» لوصف هذا الموقف (ibid.: 234). كما يرى أن بعض التصرفات والسلوكيات ليست مجردة من القيمة فحسب؛ إذ تقلل من قيمة المعنى العام لحياة الإنسان. لكنني لست متأكداً من مسألة أننا عندما نحكم على حياة فنان أو عمله فإننا عادة نتغاضى عن التوجهات السلبية في حياته لنصل إلى نتيجة إيجابية. يبدو أننا نتخذ نهجاً كليانياً

في تقييم معنى حياته. في الواقع، يعدّ الصراع مع ما هو مضاد - للمادة anti - matter وآثاره النفسية والاجتماعية في حد ذاته موضوعًا غنيًا جدًا للبحث، ولن يكون من الصعب إدراك أن الأشخاص الذين يجيدون إبداع أعمال فنية جيدة حول هذا الموضوع كانوا في صراع، أحيانًا، في حياتهم، مع الأفعال والحالات المضادة - للمادة.

المسألة الأخرى غير الواضحة في نظرية ميتز، على الأقل في مجال الأعمال الفنية، هي فكرة الشروط الأساسية. وفي توضيحه لما يعنيه بالشرط الأساسي في الأعمال الفنية، فإنه يشير إلى موضوعات مثل «الأخلاق، والحرب، والموت، والحب، والأسرة، وما شابه ذلك» (ibid.: 230). وبطبيعة الحال، فإن معظم الأعمال الفنية تدور حول هذه المواضيع؛ لا نشك في ذلك. لكن ما لم يناقشه ميتز هو حقيقة أنه لا يمكن وصف جميع الأعمال الفنية المتعلقة بهذه المواضيع بأنها جيدة. عند تقييم عمل فني، لا نعتبره، في العادة، عملاً هامًا فقط من حيث كونه يدور حول شروط أساسية أو «موضوعات عميقة deep themes»، إذ نلجأ إلى معايير أخرى أيضًا، اعتمادًا على نوع الأعمال التي نتعامل معها. نجد من الفنانين من أبدع أعمالًا غريبةً ووصفها بأنها فنيةً، وأنها تحاول أن تسلط الضوء على الحالة الإنسانية من زاوية مختلفة، ولكنها، باستثناء شهرتها بوصفها غريبةً، لا تشير إلى شيء سوى الأفكار الفقيرة والمتضاربة لمن أبدعها. علاوةً على ذلك، يمكننا القول إن أحد أسباب افتتاننا بالأعمال الفنية الجيدة هو، تحديدًا، حقيقة أن الفن الجيد يعني عالمًا من الحرية. يسمح الفنان لنفسه أن يجرب مناهج جديدة في التعبير دون ضمان نجاحها، ومع ذلك نعلم أنه عندما تتعلق هذه المناهج بالفنان الجيد ستنجح، ولكنها لا تنجح بسبب أنها

مرتبطةً بالشروط الأساسية. نَمِيز هذه الأعمال الفنية عن الأعمال الضعيفة وفقاً لأصالتها في مقاربة الموضوعات القديمة أو الأساسية. ما يحدّد قيمة عملك الفني، في عالم الفن، ليس ما تعبّر عنه، كما يتصور ممتز، بل الطريقة التي تعبّر من خلالها. تُنتج كل عام العديد من الأعمال السينمائية التي تدور حول موضوع قديم جداً: لقاء بين رجل وامرأة. وما يبرز من هذه الأعمال قليل جداً، وذلك لأسباب لا يمكن إيضاحها بسهولة. لقد كانت السينما دائماً تدور حول إبراز التفاصيل التي تعيشها أو تلاحظها العقول المدركة التي تعكسها بعد ذلك على الشاشات. معايير ممتز لا تفيد في هذه الحالة. قد نعيد تعديل نظرية ممتز هنا ونقترح أنه ربما يكون العمل الفني الجيد هو الذي يتحدث عن الشروط الأساسية للحياة الإنسانية بطريقة كاشفة. لكن هذا يؤدي بدوره إلى سؤالٍ معقّدٍ للغاية حول ما يعنيه في كل حالة إبداع أعمال فنية لها مغزى، وهو سؤال يتطلب المزيد من التوضيح. وعليه، يبدو أن تصوّر ممتز واسعٌ للغاية، وهو ما يجعل نظرية الأساسية غامضةً، فقد تكون على «المسار الصحيح»، لكنها فضفاضة للغاية أيضاً، على الأقل فيما يتعلق بما نصفه بأنه جميل من الناحية الجمالية aesthetically.

خاتمة

ناقشت في هذا الفصل ثلاث نظريات حول المعنى العظيم. ثمة نزعة سائدة بين بعض الباحثين في الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة تعمل على إضفاء الطابع المثالي على معنى الحياة أو تضخيمه، وهي، أي هذه النزعة، تظهر بسبب «حمية من جانب واحد»، وفقاً لوصف ماركوارد وفتغنشتاين، تتجاهل الحياة العادية بشكل أساسي من خلال اعتبارها غير

مهمة في عملية اكتساب معنى عظيم للحياة. كما ناقشت نظرية العمل لليفي، وجادلت بأن نظريته مبنية على افتراضات غير مسوغة حول طرق تحقيق المعنى العظيم. وفيما يتعلق بنظرية الأساسية، جادلت بأن نظرية ميتز لا تساعد كثيرًا على الأقل عندما نحكم على ما إذا كان العمل الفني جيدًا من الناحية الجمالية، أو سيئًا، أو متوسطًا.

وعلىنا أن نضع في اعتبارنا أن انتقاد النظريات الإقصائية الحالية المتعلقة بالمعنى العظيم لا يعني أننا بحاجة إلى نظرية أخرى. ما يجب التشكيك فيه هو الافتراض القائل بأننا بحاجة إلى نظرية حول المعنى العظيم، مهما كانت تلك النظرية. والهدف هنا هو ملاحظة الظواهر ورؤية الصلات التي تربط بين تنويعات الحالات الفردية. من ناحية أخرى، يريد أنصارُ النزعة الإقصائية تخليصنا redeem من خلال تسليط الضوء على كل ما هو مثير للاهتمام ومثير للإعجاب فينا (مثل الإبداع الفني والبطولة الأخلاقية والاكتشاف العلمي)، وعليه، يبدو أن النهج الذي يهدف فقط إلى فحص العلاقة بين الحياة والمعنى لا يرضيهم. قد لا يؤدي هذا النهج إلى إنجاز «عظيم» أو «فائق» في بحثه عن معنى الحياة، لكنه يستمد قوته وقدرته على الإقناع من الملاحظة المتواضعة لتلك التفاصيل الإنسانية في ذلك «الشيء الاستثنائي الذي يسمى الحياة العادية».

والهدف هنا هو توضيح النظريات الموجودة وإظهار ثغراتها، وليس بناء نظرية جديدة. وهذا يعني أن الهدف ليس إنشاء مبان جديدة لتحل مكان تلك التي هُدمت. يكتب فتغنشتاين: «كل ما تستطيع الفلسفة أن تفعله هو تدمير الأصنام. وهذا يعني عدم صنع أصنام جديدة، مثلًا، في «غياب الصنم» (2005: 305).

وماذا يبقى بعد تدمير الأصنام؟ الحياة، تبقى الحياة. نرى أنه قبل وقتٍ طويلٍ من التفكير في معنى الحياة، أتقن معظمنا طرق العيش. ثمّة يقينٌ عادةً ما يكون موجودًا في طرق حياتنا. نحن عادةً لا نتحقق مما إذا كانت نسخُ الجريدة هي نفسها، أو إذا كانت الشمسُ تشرق من الاتجاه نفسه كل يوم، أو إذا كنا نملك يدين أو ثلاثة، أو إذا عاد طفلنا إلى المنزل بعد المدرسة أو قرر العثور على منزلٍ آخر، وما إلى ذلك. باختصارٍ، نعيش حياتنا، وندرك أن بعض المعاني تُحقق من خلال فعل العيش *act of living*. وسوف أجادل بأن هذه الأنماط الطبيعية للكائنات ما قبل التأملية *pre - contemplative* لها آثار على الطريقة التي ندخل بها في الوضع التأملي لتقييم الحياة ككل. لكن أصحاب النزعة الشكية يختلفون. سأناقش اختلافاتهم فيما هو قادم.

عن الانفصال أو في سبب عدم تحقق التاجر من تفاحاته

عازف الساكسفون: في ماذا تفكرين؟

إيدا: لا أفكر.

عازف الساكسفون: نحن ذاهبون إلى غدانسك Gdańsk لإقامة بعض الحفلات. هل تريدان القدوم معنا؟... هل ذهبت إلى شاطئ البحر من قبل؟

إيدا: لا.

عازف الساكسفون: رافقيننا إذن. ستسمعين عزفنا، ثم سنسير على الشاطئ.

إيدا: وماذا بعد ذلك؟

عازف الساكسفون: بعدها سنشتري كلبًا، ونتزوج، وننجب الأطفال، ونعيش في منزل.

إيدا: وماذا بعد؟

عازف الساكسفون: المعتاد، الحياة.

إيدا (2013) Ida، إخراج بافل بافليكوفسكي Pawel Pawlikowski.

ماذا نفعل عندما نمارس الفلسفة أو نفكر في معنى الحياة؟ يقول بعض الفلاسفة إننا، حينها، نفصل أنفسنا عن الحالات العرضية في حياتنا وننظر إلى العالم من منظور أوسع. ننخرط ونلتزم، في حياتنا اليومية، بأشياء كثيرة، ولكن لدينا أيضًا «قدرة خاصة على التراجع ومسح survey» الحياة من الأعلى (Nagel 1971: 146). يُنظر إلى الانفصال Detachment عن الحياة على أنه العامل الأساسي في التفكير في معنى الحياة. تشير وجهة النظر هذه إلى فكرة أن هناك حاجة إلى اتخاذ مسافة معينة من الحياة من أجل التفكير فيها أو الانفصال عنها. الافتراض هنا هو أن ممارسة الفلسفة في حد ذاتها، بوصفها تحقيقًا من الدرجة الثانية، تتطلب التراجع والابتعاد عن موضوع البحث. ويكتب ألسدير ماكتاير Alasdair Macintyre أن «الفلسفة تتضمن، حتمًا، قدرًا معينًا من الاغتراب الذاتي self – alienation» (2006: 127). وبصورة محددة، تحظى فكرة الانفصال بأهمية بالغة عند الشكوكيين والعدميين في الأدبيات الفلسفية المتعلقة بمعنى الحياة، إذ يزعمون أن الطريقة الوحيدة للوصول إلى صدق العدمية هي من خلال فصل أنفسنا عن اهتماماتنا الفردية ورؤية الحياة ككل.

أهداف، في هذا الفصل، إلى النظر إلى فكرة الانفصال من منظور مختلف عن منظور معظم أصحاب النزعة الشككية في المعنى. أركز بشكل رئيس على تصور توماس ناغل للعبثية، حيث أعتقد أن أفكاره حول هذا الموضوع تعدّ نموذجية للمقاربات الشككية في معنى الحياة. وسوف أورد على ناغل من خلال العمل على نص فتغنشتاين الأخير، في اليقين On Certainty، لأنه يهتم بشكل أساسي بمشكلة النزعة الشككية، وحلولها

وأهمية اليقين في حياتنا. أرى أن كتاب في اليقين يقدم طريقة مختلفة لمقاربة مشكلة الشك وفحصها في سياق حياتنا اليومية مقارنة بالمقاربات الحالية في الأعمال الفلسفية حول معنى الحياة، ومن القضايا التي لم يُسلط الضوء عليها في هذه الأعمال: (1) مركزية «صورة-العالم - world picture» للفرد في تصوره لمعنى الحياة، (2) ودور الثقة trust في تكوين المعنى، و(3) التحول conversion من صورة عالمية إلى أخرى ودور الإقناع persuasion. بمعنى ما، يدور هذا الفصل حول رؤية الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة من في ضوء كتاب في اليقين. وأعتقد أن المهمة التي أضطلع القيام بها في هذا الفصل تعدّ هامةً للغاية بفعل حقيقة عدم تناول الفلاسفة، وهم قلة، الذين كتبوا عن تصور فتغنشتاين لمعنى الحياة، قضايا معنى الحياة من منظور في اليقين⁽¹⁾.

كما أناقش بإيجاز نظرية ريتشارد تايلور ذات النزعة الذاتية حول معنى الحياة وأسلط الضوء على الخلفية المتشائمة التي يصل على أساسها تايلور إلى نظريته، وهي قضية مهملة في الغالب في الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة.

(1) على سبيل المثال، يركز لوري (2006) فقط على مقارنة فتغنشتاين المبكرة بخصوص «مشكلة الحياة»، ويحاول كيشيك (2008) إظهار الطريقة التي تتناغم بها «لغتنا مع الحياة» من خلال التركيز على أفكار فتغنشتاين المركزية في أعماله اللاحقة فيما يتعلق بالعلاقة المتشابهة بين الكلمات والحياة والمعنى ومقارنتها بأعمال أوغستينوس وتولستوي. انظر أيضًا توماس (1999)؛ تومسون (2000) وأرنسوالد (2009). بشكل عام، تعتمد معظم الأعمال المكتوبة عن آراء فتغنشتاين حول القيمة ومعنى الحياة إلى حد كبير على كتاباته المبكرة حول الأخلاق وطبيعة القيمة.

في القسم الأخير من هذا الفصل، ومن خلال التمييز بين النزعة الشكّية الفلسفية والنزعة الشكّية الوجودية، أناقش ثلاثة تصورات للفرق بين النزعتين. وعليه، سأناقش تمييز كافيل Cavell بين «المعرفة knowledge» و«الإقرار acknowledgement»، وتمييز فرانز روزنزايف Franz Rosenzweig بين «المريض sick» و«المعافى healthy» وإشارة فتغنشتاين إلى «عدم الاكتراث indifference». أجادل بأنه في حين أن الشك الفلسفي قد يبدو هامًا للفلاسفة فحسب، فإن «توقف الحياة» يعدّ تجربة وجودية، تختلف عن النزعة الشكّية الفلسفية التي وصفها فتغنشتاين في في اليقين.

الشك في مجرى الحياة

يمثل كتاب في اليقين مجموعة من الملاحظات التي كتبها فتغنشتاين في العام ونصف الأخير من حياته. ويتضمن الكتاب تعليقات فتغنشتاين على مقاربة ج. إ. مور G. E. Moore في «دفاع عن الحس المشترك A Defence of Common Sense» (1994a)، الصادر عام 1925، و«البرهان على العالم الخارجي» (1994b) Proof of the External World، الصادر عام 1939. في المقال الأول، يسرد مور بعض القضايا التي يعرفها «على نحو يقيني»: «هناك جسد حي موجود الآن، وهو جسدي»؛ «لقد كنت على الأرض باستمرار منذ ولادتي»؛ أو «الأرض كانت موجودة قبل ولادتي بسنوات عديدة». وفي المقالة الثانية، يقدم حجة مستندة إلى الحس المشترك ضد النزعة الشكّية، وذلك من خلال رفع يده اليمنى قائلاً «هذه يد واحدة»، ثم يرفع يده اليسرى ويقول «وهنا يد أخرى»، فيستنتج وجود

شيئين في العالم الخارجي، وعليه، يعرف (من خلال الحجة) بوجود عالم خارجي.

المهمة الرئيسة في كتاب في اليقين هي استكشاف الآثار المترتبة على قضايا مور التي تبدو بسيطة، إذ يتساءل فتغنشتاين حول الظروف التي تكون فيها بحاجة إلى مجموعة من القضايا المشابهة لقضايا مور لإثبات وجود العالم الخارجي. كيف تُلعب اللعبة اللغوية للشك؟ ما الظروف التي نشك فيها في الأشياء المسلم بها في حياتنا اليومية وكم مرة يحدث ذلك؟

يكمُن اعتراض فتغنشتاين الرئيسي على مقارنة مور المناهضة للتزعة الشكية في تصور مور المشوش للعبة اللغوية الخاصة بالـ«معرفة knowing (cf. Rhees 2003)». تستلزم معرفة شيء ما أن يتمكن المرء من تقديم تسويغات، بما في ذلك الأدلة والأسباب المتعلقة بهذا الادعاء الخاص بالمعرفة، لكن عندما يبدأ مور قضاياها بالقول إنه «يعرف»، ويستعملها للبرهنة على الأشياء التي لا تحتاج إلى تسويغ (يدي، الأرض، وما إلى ذلك)، فإنه يقع في الخطأ. يلاحظ فتغنشتاين أن العناصر المشتركة بين قضايا مور هي أننا لا نصل إلى هذه القضايا كـ«نتيجة للتحقيق» (§§: 1975) (138 - 137). وهذا يعني أنه لا يمكن الشك في هذه القضايا في الظروف العادية. والأهم من ذلك هو أن الحالة الإبستمية لهذه الأنواع من القضايا أكثر أساسية fundamental من ادعاءات المعرفة المعتادة. تشكل هذه القضايا الخلفية التي نتعرف على العالم من خلالها، وهي «راسخة بقوة» بالنسبة لنا (§ 151). ولا تتعلق هذه القضايا باليقين الإبستيمي، إذ تُبنى الإبستمولوجيا بأكملها على هذا النوع من القضايا. لا يمكن أن تكون القضايا الأساسية موضع شك؛ بل إنها تعمل مثل «المفصلات hinges»

التي وفقاً لها تعمل التحقيقات الإبتستيمية، فإذا أردت أن يتحرك الباب، فينبغي أن تظل المفصلات في مكانها (§ 341). ولهذا السبب يُشار إلى القضايا الأساسية أيضاً باسم «قضايا المفصلات hinge propositions» (Moyal – Sharrock 2004: 33). ويذهب فتغنشتاين إلى حد القول: «إن لعبة الشك في حد ذاتها تفترض مسبقاً اليقين» فيما يتعلق بقضايا المفصلات (§ 115: 1975). بمعنى آخر، تُلعب اللعبة اللغوية الخاصة بالشك بعد تعلم اللعبة اللغوية الخاصة باليقين و«الثقة». «الشك يأتي بعد الاعتقاد» (§ 160). تخيل شك أحدهم بوجود يديه؛ تُظهر حقيقة استعماله لكلمة «يد» بلا أي تفكير أو تردد، وأنه «سيقف أمام الهاوية» إذا أراد التشكيك في كل كلمة يستعملها، أن «غياب الشك ينتمي إلى جوهر اللعبة اللغوية» (§ 370). إن «صورة – العالم» لكل فرد (§ 162) مؤسسة على هذه الثقة الأساسية⁽¹⁾. يقول بوب بلانت Bob Plant: «دون أن أثق بشيء ما أو بشخص ما (أن أثق بأنني أملك جسداً؛ وأن العالم ليس من نسج خيالي؛ وأن الناس، كقاعدة عامة، لا يحاولون خداعي)، فإن تكيف الإنسان مع العالم الطبيعي والاجتماعي سيصبح ميؤوساً منه» (2005: 50). ووفقاً لهذه الثقة الأساسية، «تتمثل حياتي في كوني راضٍ بقبول أشياء كثيرة» (§ 344: Wittgenstein 1975). أقبل أن كتب التاريخ لا تقوم عادة بتزييف الحقائق والأرقام بطريقة ممنهجة، أو أقبل أن النظرية العلمية صحيحة حتى لو لم أحقق فيها شخصياً، أو أن تاريخ ميلادي هو نفس التاريخ الموجود في بطاقة الهوية. عادة، لا أتحقق من هذه الأمور؛ إنني

(1) يشير فتغنشتاين أحياناً إلى الصورة العالمية بوصفها «إطارنا المرجعي» (§ 1975: 83) «نظام كامل من القضايا» (§ 141)؛ و«مجموع الأحكام» (§ 140).

أعتقد بها ببساطة. «يعتمد ما نعتقده على ما نتعلمه» (286 \$)، ونتعلم أشياء لا حصر لها أثناء نمونا. نتعلم أن النار تحرق؛ وأن الأشياء تسقط؛ أنه إذا كان الشيء باردًا فهو بارد، وإذا كان ساخنًا فهو ساخن، والأمر مختلف في كل حالة. نكتسب القدرة على الفحص والتحقيق لاحقًا في الحياة. لا يصل أي طفل في هذا العالم إلى نتيجة أن الأرض كروية من خلال التحقيق (160 \$). إذا كان يشكّ في كل ما يقوله المعلم، فسيتتهي به الأمر بعدم تعلم أي شيء. يكتسب الطفل اللعبة اللغوية الخاصة بالتحقيق بعد أن يتعلم كيفية ترك مجموعة واسعة من الأشياء دون فحص.

ومن هذا المنظور، تكمن مشكلة النزعة الشكية تحديدًا في فشلها في فهم أن الادعاءات الخاصة بها مؤسسة على الثقة واليقين بخصوص شيء ما. وعلى سبيل المثال، لننظر في حالة الشكّ الديكارتي. سعى ديكارت إلى الشك في حقيقة كل اعتقاداته من أجل تحديد المعتقدات التي يمكنه أن يكون متيقنًا من صحتها. ولكن في هذه العملية هناك أشياء تبقى سليمة؛ فمثلًا، عندما يشك في وجود العالم الخارجي أو في نفسه بوصفه جسدًا، فإنه يرى أنه من المسلم به أن كلماته تشير إلى شيء ما، وأن «أنا» تشير إلى شيء ما، وأنه لا أحتاج، في كل مرة أستعمل فيها كلمة «أنا»، إلى التحقق مما إذا كانت تشير لي «أنا» أو إلى شخص آخر، وما إلى ذلك. يأتي الشك بعد اليقين.

تؤدي المهمة الأولية المتمثلة في استكشاف الآثار المترتبة على القضايا الموريتية Moore's propositions إلى مناقشات أخرى ذات آثار بليغة على قضايا المعنى في الحياة:

1. عدم وجود مسوغات للاعتقاد Groundlessness of belief. يرى

فتغنشتاين أن نظام الاعتقاد الذي يكتسبه المرء يستند إلى الثقة: «يصدق التلميذ أساتذته وكتبه المدرسية» (263 §). يقول المعلم، على سبيل المثال، إن جبل إيفرست موجود في آسيا، ولا يقدم المسوّغات لذلك، لأن التلميذ لا يحتاج إلى مسوّغ لاعتقاده حينها. وإذا شكك التلميذ في وجود توماس جيفرسون Thomas Jefferson، فهو يفضل فقط في تعلم تاريخ أمريكا. ويستمر الإنسان في التعلم المؤسّس على الثقة حتى يكتسب اللعبة اللغوية الخاصة بالتحقيق والتسويغ.

2. الإقرار بتنوع الصور - العالمية Acknowledging the variety of world - pictures

عادة، قد يدرك المرء، عندما يكبر، أن صور - العالم مختلفة ومتنوعة. على سبيل المثال، يمكن للمرء أن يتعلم في منزله أن الله خلق العالم من العدم. ولكن في المدرسة، يمكن للمرء أن يتعلم عن داروين والتطور. يكتب فتغنشتاين: «أعتقد أن كل إنسان لديه والدين بشريين؛ لكن الكاثوليك يعتقدون أن يسوع كان لديه أم بشرية فقط» (239 §: 1975). في هذه الحالات، يتعرض «الإطار المرجعي» الخاص بالشخص، أو «صورة - العالم» التي ينتمي إليها، لشيء مختلف بشكل أساسي. يمكنني تقديم العديد من الأسباب لإثبات صحة اعتقادي (الحياة الجنسية البشرية، وتشريح جسد الإنسان، وعلم الأحياء، والتجربة الذاتية، وما إلى ذلك)، لكن، في المقابل، للكاثوليك أسبابهم أيضًا. عندما نواجه أشخاصًا ينتمون إلى أنظمة معتقدات مختلفة، فإننا قد نشعر بالحيرة، وذلك ليس بالضرورة بسبب غرابة ما يؤمنون به، ولكن لأننا ندرك أن الأساس الكامل لنظام معتقداتنا يمكن أن يكون موضع تساؤل. قد يجد غير المؤمن أنه من

غير المعقول أن يقول: «في ظروف معينة يتحول الخمر إلى دم»، إذ قد يقول: إذا قبلت هذا، فقد أنكر أيضًا كل ما تعلمته حتى الآن.

لكن مع ذلك، نعرف أيضًا أن ما يعدّه البشر «معقولًا أو غير معقول يتغير» (336 §). نحن نعرف أنه في بعض الأحيان يغير الناس رؤاهم الأساسية حول العالم. وبعبارة أخرى، يحدث التحول conversion من صورة - عالم إلى أخرى. يجب على المرء أن يفهم «التحويل» هنا على أنه تغيير في صورة - العالم الخاصة بالإنسان، وتغيير في «الطريقة الكاملة لرؤية» العالم (291 §). «نتمسك» جميعًا بالرأي القائل، على سبيل المثال، إن «الأرض كروية»، لأنه جزء من «قضايا المفصلات»، ولكن إذا غيرنا رؤيتنا حول هذا الأمر، فإن طريقتنا الكاملة في رؤية الطبيعة ستتغير. بمعنى آخر، لن تتغير بعض المعتقدات أبدًا إلا في حالة انهيار تصور الإنسان بالكامل عن العالم. يبدو أن الشك في «الإطار» الأساسي لمعرفتي «سيجر كل شيء معه ويغرقه في حالة من الفوضى» (613 §). لن يحدث شيء عظيم، على سبيل المثال، إذا كنت أشك في صحة الأسس التي بنيت عليها تجربة علمية معينة (قد يكون هناك خطأ في الحساب، أو ثمة متغير آخر في المسألة، وما إلى ذلك)، ولكنني لست متأكدًا مما سيحدث عندما أشك في أن $2 \times 2 = 4$. إذا كنت تشك في ذلك، فيجب أن تشك، حينها، في جدول الضرب بأكمله أيضًا. لعبتي اللغوية في التحقيق والشك ستصل إلى أقصى حدودها إذا فعلت ذلك. ومن الممكن، ضمن أبعاد معينة من الحياة، التحول من لعبة لغوية إلى أخرى. قد تقودني التجارب «من مختلف الأنواع» في الحياة إلى لعبة لغوية language - game جديدة (Wittgenstein 1980: 86):

ستضعني بعض الأحداث المحددة في وضعية لا يمكنني الاستمرار فيها مع اللعبة اللغوية القديمة لأبعد من ذلك، والتي فيها انتزعت بعيداً عن يقين اللعبة. في الحقيقة، أليس واضحاً أن إمكان اللعبة اللغوية مشروط بوقائع معينة؟ (1975: § 617).

على سبيل المثال، إذا نشأ شخص ما مع اعتقاد لا يتزعزع بأن الله سيرعاه إذا نادى باسمه في ساعات اليأس، ثم فعل ذلك لفترة طويلة دون الحصول على ما يرغب فيه، فثمة احتمال أن يتخلى في النهاية عن إيمانه بالله أو يغيره مفهومه عن الله؛ سيتعلم هذا الشخص أنه بحاجة إلى تغيير طريقة تفكيره في الله؛ يدرك أن الله ليس موجوداً بالطريقة التي يتواجد بها الرجل العنكبوت Man - Spider لمساعدة البشر في ساعات الحاجة بطريقة خارقة وسطحية. في الحالة الأخيرة يمكننا أن نقول إن «المعاناة بمختلف أشكالها» علمته إيماناً مختلفاً بالله (Wittgenstein 1980: 86).

يحدث هذا النوع من التحول بمحض إرادتي. ومن ناحية أخرى، قد نلتقي بأشخاص ينتمون إلى صور - عالمية مختلفة ونحاول تشجيعهم على رؤية العالم بالطريقة التي نراه بها. ولكن، من خلال القيام بذلك، فإننا نستعمل لعبتنا اللغوية من أجل التغلب على لعبتهم اللغوية. لنفترض أن «قضايا الفيزياء» توجه أفعالي، وأنني قابلت أشخاصاً «يستشيرون العرف»؛ تستحق رؤية فتغنشتاين الاقتباس على نحو كامل:

«هل استشارتهم للعرف واهتدأؤهم به خطأ منهم؟ إذا وصفنا ذلك بأنه «خطأ»، فهل نستعمل لعبتنا اللغوية كقاعدة لنحارب لعبتهم اللغوية؟... هل نحن مخطئون أم مصيبون بخصوص محاربتنا لها؟ بالطبع، هناك جل أنواع

الشعارات التي سيتم استعمالها لدعم الإجراءات التي نتخذها... عندما يتقابل مبدآن بالفعل، ولا يمكن التوفيق بينهما، فإن كل إنسان سيصرح بأن الآخر أحمق ومهترق... لقد قلت إنني سوف «أحارب» الإنسان الآخر، لكن أئن تقدم له أسباباً؟ بالتأكيد، لكن إلى أي مدى ستصل؟ عند انتهاء الأسباب يأتي الإقناع persuasion. (فكّر بما يحدث عندما يحوّل المبشرون السكان الأصليين) (612 – 608 §§ 1975).

يشارك المرء، من خلال الإقناع، أو يعرض، صورة العالم الخاصة به للآخر من خلال إجراءات غير قسرية. لكن في هذه العملية، رأي الإنسان غير كاف لجعل الآخر يغير طريقة نظره⁽¹⁾. لا يمكن التوفيق بين بعض المبادئ، لأنها تجسد صوراً متعارضة للعالم. وهذا يعني أنه يتم التوصل إلى هذه المبادئ من خلال معايير مختلفة للصواب والخطأ أو ما يعدّ معقولاً أو غير معقول (559 §). في هذه الحالة، قد يضطر المرء إلى اتخاذ موقف تنافسي تجاه الآخر، وحينها ستبدو آفاق التواصل مسدودة.

تبدو هذه النظرة للطريقة التي تتقابل بها صور العالم المختلفة متشائمة للغاية. قد يكون فتغنشتاين محقاً في أن الإقناع يأتي في نهاية الأسباب، لكن هذه الرؤية لا تعني بالضرورة الإقرار بموقف تمييزي - «نحن وهم». يتقابل الناس، وثمة تعارض في المبادئ، ويحاول كل طرف إقناع الآخر برؤيته للعالم، لكن هذا لا يعني بالضرورة تبني موقف هجومي. قد أعتبر صورة - عالم معينة لشخص ما «بدائية» أو «غير مفهومة»، لكنني لست على يقين من أنني سأصفه بـ «أحمق ومهترق». من الممكن أن تقابل

(1) راجع. فتغنشتاين (85: 1980: § 262: 1975: § 57: 1967).

صورًا مختلفة للعالم، وفي الوقت نفسها تجدها مثيرة للاهتمام (ربما لهذا السبب نجد أفلام فرنر هيرتزوغ Werner Herzog رائعة)⁽¹⁾.

وفقًا لجيمس ك. كلاج James C. Klagge في كتابه فتغنشتاين في العُربة Wittgenstein in Exile، كان لدى فتغنشتاين فهم راسخ لطبيعة التفاعل بين صور العالم المتعارضة، وهو فهم لا يتوافق بالضرورة مع الطريقة التي قد نرى بها هذه المواقف. في السيناريوهات التي وضعها فتغنشتاين، أي عندما «يتقابل مبدآن بالفعل ولا يمكن التوفيق بينهما» (611 § 1975)، نحتاج إلى القيام بما يسميه جيمس كارل كلاج «الأنثروبولوجيا التعااقبية [التاريخية]» (2011: 64) [diachronic anthropology]. وهذا يعني أننا يجب أن نلاحظ ما سيحدث بمرور الوقت عندما تتقابل مجموعات أو مبادئ لا يمكن التوفيق بينها وتفاعل مع بعضها بعضًا، «ليس من خلال الجدال فحسب، ولكن في الحياة» (ibid.). إحدى مزايا استراتيجية كلاج هي أنها منفتحة على مجموعة متنوعة من الاحتمالات التي قد يحققها التواصل الإنساني، وهو الانفتاح الذي لا وجود له في رؤية فتغنشتاين المتشائمة لحدود التواصل الإنساني. وعليه، وفقًا لهذه المقاربة، لا تسارع

(1) في الواقع، أُعتبرت بعض أفلام هرتسوغ بمثابة حالات نموذجية في تحليل المواقف غير القابلة للقياس. انظر على سبيل المثال: فيلم Where the Green Ants Dream (1984). يصور الفيلم نزاعًا بين السكان الأصليين وشركة تعدين محلية حول ملكية الأرض. في أحد المشاهد يقدم السكان الأصليون بعض الأشياء الخشبية «المقدسة» بوصفها «دليلاً». كانت هذه الأشياء المدفونة في الأرض دليلًا على ملكية الأرض. تحلل القراءات، في ارتباط فلسفي بالفيلم، الصور العالمية للطرفين و«الظلم» الذي يقع في هذا الوضع (1992). للحصول على مثال آخر مثير للاهتمام، انظر Grizzly Man (2005)، الذي يدور حول حياة وموت عاشق الدببة، تيموثي تريديويل، الذي قُتل وأكله دب في عام 2003.

إلى وصف الآخر بأنه «أحمق ومهرطق» منذ البداية، إذ، عوضاً عن ذلك، نمتنع عن إطلاق أحكامنا المنغلقة حول الآخر، ونتعامل، ربما مع موقف الأمل في تحقيق الأفضل والتخطيط للأسوأ، مع تجربة مواجهة المجموعة أو المبدأ الآخر. وبالطبع، ليس من المؤكد أن تحقق هذه المقاربة النجاح التام، ولكن قد تحقق مجموعة من النجاحات أيضاً في حال التمكن من تجاوز «الظروف المقيدة restrictive conditions» التي أبرزها فتغنشتاين (ibid.).

في القسم التالي، وفي ضوء ما ناقشته حتى الآن، أتناول، مرة أخرى، الخلافات بين أصحاب النزعتين الطبيعية وفوق الطبيعية، وأجادل بأن الخلاف قد ينشأ بسبب الفشل في رؤية التأثير الأساسي الذي تحلته صورة - العالم الخاصة بالإنسان على تصوره لمعنى الحياة، وأوضح كيف يعتمد معظم المعلقين والباحثين، في هذا السياق، على التفكير reasoning في المواضيع التي لا يكون للتفكير فيها تأثير ضئيل؛ أي عندما يتعاملون مع صور - العالم. هذا، بدوره، يفسر سبب أن ميزة «عدم قابلية الشك» التي تتمتع بها أي نظرية في معنى الحياة غير كافية «لدفعي إلى تغيير حياتي كلاًها» (Wittgenstein 1967: 57).

في اليقين ومعنى الحياة

إذا قبلنا أهمية صور العالم في تشكيل طريقة رؤيتنا للعالم، فإن ما سنسأل عنه بعد ذلك هو العلاقة بين صورة - العالم الخاصة بالفرد وتصوره لمعنى الحياة. ففكر في سياق يجمع بين مؤمن وملحد؛ قد يكون ثمة زمالة بينهما، وربما يتشاركان النكات ذاتها، ويأكلان الطعام نفسه،

ويستمتعان بهذه الصحبة، وقد يتعلم كل شخص من الآخر بصرف النظر عن الاختلافات. وبين الحين والآخر، قد نشهد بعض المضايقات بينهما بشأن معتقداتهما، ولكن فقط لإظهار أن وجود روح الدعابة مفيد في هذه الحالات. صحيح أنه في كثير من الجوانب لدينا قواسم مشتركة، والأمر نفسه ينطبق على حالة المؤمن والملحد. فهل يمكن القول إن الفرق بين المؤمن وغير المؤمن يكمن فقط في تبني أحدهم فكرة وجود كائن خارق للطبيعة، بينما يرفض الآخر هذه الفكرة؟ كلا، فالفرق أعمق. على الرغم من وجود الكثير من القواسم المشتركة بينهما، إلا أن هناك أيضًا اختلافات واسعة في الطرق التي تُدرك بها هذه العناصر المشتركة أو تتجلى. يختلف موقف المؤمن تجاه العالم عن موقف غير المؤمن. قد يتفقان على أن أحكامنا حول ما يجعل الحياة فاضلةً أو خيرةً تعتمد على عناصر يمكن أن ندرك قيمتها من الناحية الإنسانية، دون الحاجة إلى رضى الله، ولكن المؤمن سيقول إن الدين يعطي طابعًا أعمق لسعينا إلى الخير؛ إنه يتجاوز ميلنا نحو الخير إلى شيء يفوق مجرد النزعة الإنسانية. وعليه، يكتب كوتنغهام:

الحياة الخيرة أخلاقيًا تعدّ في الواقع حياة تمكنا من تحقيق طبيعتنا الإنسانية. ولكن ما يضيفه البعد الديني هو إطار يتم من خلاله الكشف عن هذه الطبيعة بوصفها تشير إلى حالة وجود كائن يتمتع بالخير والرعاية القصوى لنا، يمكننا تصوره ويدفعنا إلى تحقيق طبيعتنا الإنسانية، إذ لا تعدّ هذه الطبيعة الإنسانية، في هذه الحالة، مجموعة من السمات فحسب، يتمتع بها نوع معين على نحو متقطع. العمل في ضوء مثل هذا الموقف يتمثل في العمل من خلال الإيمان بأن معاناتنا تعني شيئًا يتجاوز التعبير

المحلي local expression عن اليانصيب الجيني genetic lottery المتطور والمحتمل (73 – 72: 2003).

وبينما يعدّ صاحب النزعة الموضوعانية متيقناً من أن القيم الجوهرية مسوغة ذاتياً justificatory – self، ينظر صاحب النزعة فوق الطبعانية، في المقابل، إلى هذه القيم بوصفها شروطاً ضرورية necessary conditions للحياة ذات معنى ولكنها ليست شروطاً كافية sufficient conditions. وقد يقول الموضوعاني إن للبشر قدرة على اتخاذ قرارات عقلانية، وبالتالي بإمكانهم إدراك عناصر الحياة الجيدة والتأكد منها. ووفقاً لميترز، فإنه «في ظل كل ما نعرفه، يمكن للطبيعة، على نحو مستقل عن الله، أن تؤدي الوظائف التي كان يُعتقد أن الله وحده بإمكانه تأديتها» (110: 2013). ومن ناحية أخرى، فإن المؤمن، الذي يتعاطف مع كل هذا، قد يشعر مخاوف أخرى. على سبيل المثال، يشير كوتنغهام إلى أن هذه النظرة، على الرغم من أنها قد تبدو ثابتة، لا يمكنها إزالة «الجانب الأكثر أساسية في الحالة الإنسانية»؛ أي الفناء mortality والمحدودية finitude. يكتب كوتنغهام: «يُظهر العديد من الفلاسفة ميلاً غريباً لإخفاء هذه الحقيقة القائمة عن أنفسهم من خلال تبني نوع من التفاؤل المرح، دون وعي تقريباً، بشأن قوة العقل البشري» (77 – 76: 2003). بالنسبة للمؤمنين، فإن الدين، على عكس النظرة الأخلاقية العلمانية، يوفر إجابة للحقيقة الأكثر جوهرية في حياة الإنسان، وهي ضعفه؛ يمنحهم الدين موقفاً، وتوجهاً، يخص حياتهم الأخلاقية، وهو ما تفشل في تقديمه الرؤية الطبعانية.

والآن، ألا يمكننا القول إن هذا الموقف يشبه موقف صورة – عالم المؤمن؟ ألا يمكننا القول إن المؤمن يحاول الدفاع عن صورة – عالم

يصعب، على حد تعبير كوتنغهام، «وصفها بعبارات معرفية بحثة» (ibid.: 74)؟ يبدو أن الجدل بين المؤمنين وغير المؤمنين حول المصدر الأساسي للقيمة يعدّ مثلاً على موقف «حيث يتقابل مبدآن بالفعل ولا يمكن التوفيق بينهما» (Wittgenstein 1975: § 610). في هذا النزاع، قد تكون «مسوّغات grounds» ادعاء غير المؤمن «معروفة» (ibid.: § 336) للمؤمن، ومع ذلك قد لا يكون الأخير مستعداً «للتخلي» عن صورته العالمية. يقول المؤمن إنه «يملك دليلاً»، وقد يكون على استعداد للمخاطرة «بأشياء لا يمكن أن يخاطر بها من أجل أشياء هي أفضل بكثير بالنسبة له» (Wittgenstein 1967: 54). ولكن هل المخاطرة بأشياء أخرى في الحياة من أجل معتقداتنا تعدّ سبباً وجيهاً؟ من وجهة نظر أصحاب النزعة الموضوعانية، فإن إيمان أصحاب النزعة فوق الطبيعية بالله «لا مسوّغ له» ولكن يمكن للمؤمن القول إن الأمر نفسه ينطبق على ثقة صاحب النزعة الموضوعانية في قوة العقل البشري أو «كتب التاريخ»، إذ لا مسوّغ لها. تظهر حياتنا أننا نقبل العديد من الأشياء على أساس الثقة حتى نكتسب طريقة لفحص ما قبله ونعتبره من المسلّمات take for granted. لكننا لا نقبل مجرد مجموعة من الأفكار المنفصلة (مثل مكان وجود القلب البشري أو أن $4 = 2 + 2$)؛ بل نتعلم «نظاماً كاملاً من القضايا» (Wittgenstein 1975: § 141) أو «نظاماً كاملاً للتحقق» (ibid.: § 279). تعلمنا الحياة طريقة كاملة لرؤية العالم والتصرف فيه بناء على الثقة، مما يجعل أي فحص غير ضروري: إذا رغب صاحب المتجر في فحص كلّ تفاحة لديه من دون أي سبب، حتى يكون متيقناً من كلّ شيء، فلماذا لا ينبغي عليه فحص الفحص؟ وهل

يمكن للمرء الحديث عن وجود اعتقاد هنا (أعني اعتقادًا بمعنى «الاعتقاد الديني»، وليس الظن)؟ (459 §: 1975).

في الظروف الطبيعية، لا يحتاج صاحب المتجر إلى فحص كل شيء في متجره للتأكد من أن الأغراض التي تم توصيلها في حالة جيدة. اللعبة اللغوية للشك غير ضرورية هنا عادة. وكذلك المؤمن، ثابت على اعتقاده «ولن يقنعه شيء في الدنيا بنقيضه؛ بالنسبة له هذه الحقيقة هي أساس كل معرفة؛ سوف يتنازل عن أشياء أخرى ولكن ليس هذه الحقيقة» (ibid.: 380 §). يعترض أصحاب النزعة الطبيعية بالقول إن المؤمن «في برائن الوهم الآن» (ibid.: 658 §)، وأنه سيكتشف ذلك إذا فكر بشكل أكثر موضوعية، ويعتقدون أن ادعاءات النزعة الطبيعية تتمتع بمسوغات قوية، ولا يمكن لأي فلسفة ترفض هذه المسوغات أن تأمل في البقاء. يقول راسل Russell:

الإنسان هو نتاج أسبابٍ من دون رؤية مسبقّة للنتيجة التي ستصل إليها؛ أصوله، ونموه، وآماله ومخاوفه، وأحبابه ومعتقداته، ليست سوى نتيجة التجمعات العرضية للذرات؛ لا نار ولا بطولة... يمكن أن تحافظ على حياة الفرد بعد القبر؛ كل ما أنتجه الإنسان على مرّ العصور، وكلُّ تألق العبقريّة البشرية، محكومٌ عليه بالانقراض في الموت الهائل للمجموعة الشمسية؛ كلّ ذلك، وإن كان غير محصنٍ تمامًا من النزاع، يعدّ يقينيًا لدرجة أن ليس ثمة فلسفة ترفض تلك الحقائق يمكن أن تأمل بالنجاح (56: 1957).

إذن، لا يعتقد صاحب النزعة الطبيعية بصورة - العالم الخاصة به فحسب، بل إنه متأكد أيضًا من أن اعتقاده يتوافق مع الواقع الموضوعي. يرى راسل أن عالم الطبيعي مختلف تمامًا عن عالم المؤمنين. سيكون من

الغريب، في رأيي، الاعتقاد بأن الصراع برمته بين المؤمنين وغير المؤمنين يدور حول الأدلة. ما هو على المحك في الصراع هو الطريقة الكاملة لرؤية العالم والعيش فيه. من منظور طبيعاني، قد يكون التحول إلى النزعة فوق الطبيعانية مشابهًا للتشكيك في عدم إمكانية الجدل *incontrovertibility* في «جدول الضرب» (Wittgenstein 1975: § 658)، لأن حقيقة النزعة الطبيعانية «لا جدال فيها تمامًا» بينما يؤمن أصحاب النزعة فوق الطبيعانية بشيء يعدّ وجوده «مثيرًا للجدل» (Russell 1957: 56).

ومن ناحية أخرى، قد يقول المؤمن إن الإيمان بالله لا يقتصر فقط على الإيمان بمجموعة من الادعاءات المثيرة للجدل. على سبيل المثال، يرى كوتنغهام، على نحو فتغنشتايني، أن «الإيمان بمجموعة من القضايا اللاهوتية ليس في الواقع أمرًا محوريًا لمسألة أن تكون متدينًا» (2003: 88)⁽¹⁾، بل إن الأمر المحوري هو اتخاذ «إطار للفهم والممارسة»: (ibid.: 90). يتناقض هذا التصور، بصورة حادة، مع تصورات النزعة فوق الطبيعانية حول معنى الحياة، والتي تعد ذات نزعة مطلقة، مثل التصورات الطبيعانية، كما عند راسل مثلًا، فيما يتعلق بالأوصاف الخاصة بالوضع الإنساني. يرى بوجمان أنه «إذا كان الإيمان بالله صحيحًا، ويوجد بالفعل كائنٌ خيّرٌ أسمى يحكم الكون»، فإن الأطروحات الثمانية التالية ستكون صحيحة:

1. امتلاك تفسيرٍ مقنعٍ لأصول الكون وحيويته....2.... انتشار الخير في الكون.
3. محبة الله ورعايته لنا.
4. امتلاك المؤمنين لإجابة عن سؤال

(1) راجع: فتغنشتاين (1980: 28).

- لماذا يجب أن نكون أخلاقيين.... 5. تحكم العدالة الكونية في الكون. 6.
 تساوي البشر في القيمة. 7. ثمة رحمة ومغفرة - نهاية سعيدة للجميع. 8.
 الحياة بعد الموت (29 - 27: 2002).

قد يحاول الطبيعياني بصدق أن يرى «العدالة الكونية» و«النهاية السعيدة» في الكون الذي يُقترح أنه «مليء بالخير»، ولكنه سيفشل في ذلك كلما دقق أكثر في هذه المسائل. إنه يشاهد بعضَ قنوات التاريخ، ويسمع بعضَ الأخبار، ويرى الأشياء، وفي يومٍ ما قد يطرق الطاولة من الإحباط ويقول بصوت عالٍ إن مسألة ما يحدث في هذا العالم «لا يأبه لها قط من هو أعلى» (Wittgenstein 1966: § 6.432). ثم في الوقت المناسب قد تبدو له كلماتٌ مثل «العدالة» و«الخير» و«الرحمة» و«النهاية السعيدة» خاليةً من المعنى، أو قد تبدو له حتى كلمات «مسيئة» مقارنةً بالكلمات العادية الملموسة التي لا تطمح إلى أيِّ شيء متعالٍ⁽¹⁾.

ما يثير الانتباه هنا ليس ما إذا كان الإيمان بالله صحيحًا أم لا، بل السؤال: هو كيف يمكن للمرء أن يصل إلى صورة العالم هذه؟ لم يكتسب المؤمنُ لعبة اللغة المتعلقة بالشك في صورته العالمية، ولكن قد تضعه

(1) راجع تناول إرنست همنغواي هذه المسألة في وداعًا للسلاح A Farewell to Arms حيث يصف بطل الرواية، فريدريك هنري، كيف فقدت الكلمات معانيها خلال الحرب العالمية الأولى:

كانت هناك العديد من الكلمات التي لا يمكنك تحمل سماعها، وفي النهاية كانت أسماء الأماكن هي التي تتمتع بالاحترام فحسب، والأمر نفسه ينطبق على أرقام وتواريخ معينة؛ هذه الكلمات، إلى جانب أسماء الأماكن، هي كل ما يمكن قوله ويحظى بمعنى. وكانت الكلمات المجردة مثل المجد والشرف ولشجاعة والمقدّس فاحشة بالمقارنة مع أسماء القرى وأرقام الطرق وأسماء الأنهار وعدد الأفواج والتواريخ (185 - 184: 2012 [1929]).

«أحداث معينة» في موقفٍ لا يستطيع فيه الاستمرار في لعبة اللغة القديمة (Wittgenstein 1975: § 617). وحينها، يبدأ بإدراك صورة - العالم الطبيعية أو المتشائمة. وعليه، قد يتمكن من التوافق مع شخصٍ غير مؤمن يشكك بالاعتقاد بأن العالم «مليء بالخير»:

ثمة أمران يجعلان من المستحيل الاعتقاد بأن هذا العالم يعدّ عملاً ناجحاً لكائن كلي الحكمة وكلي الخير وكلي القدرة؛ أولاً، البؤس المنتشر في هذا المكان؛ وثانياً، العيب الواضح في أسمى ما هو موجود فيه؛ أي الإنسان، الذي يعدّ محاكاةً ساخرةً لما ينبغي أن يكون عليه. ولا يمكن التوفيق بين ما سبق واعتقادٍ كهذا (Schopenhauer 1851: 51).

باختصارٍ، تبدو الخلافاتُ بين من يرون أن العالم «ممتلئ بالخير» ومن يرونه مليئاً بالبؤس قطعية وليست افتراضية، وبالتالي فإن فرصة تأثير حججهم منخفضة. قد يشير المؤمن إلى «شروط الوصول» للدين ويشير إلى أن حقيقة الدين يمكن الوصول إليها «فقط بشرط أن يكون هناك نوع من التحول في الذات» (Cottingham 2008: 255). لكن ليس من الواضح ما الذي يتضمنه هذا التحول، ومن المؤكد أن هذا ليس شيئاً يمكن للحجة الفلسفية وحدها أن تضع يدها عليه. أعتقد أن ما يعنيه كوتنغهام بـ «التحول transformation» قريب جداً من فكرة فتغنشتاين الرئيسة القائلة بأن «الحياة يمكن أن تعلم المرء الإيمان بالله» (1980: 86). وكما قلت في الفصل الثالث، في بعض الأحيان تكون هناك حياة وراء ظهور جانب ما، وهذا عادة ما يكون المفتاح لفهم صورة - العالم الدينية. علاوة على ذلك، على عكس كوتنغهام، فأنا أسلم بأنه بإمكان المؤمنين وغير المؤمنين، على حد سواء، اللجوء إلى شرط إمكانية الوصول دفاعاً عن ادعاءاتهم. إذا كان

بإمكان المؤمن أن يدعي أن حقيقة الدين لا يمكن الوصول إليها إلا إذا تم تحقيق متطلبات معينة، مثل التقبل والانفتاح والتواضع، فإنه يمكن لغير المؤمن أن يفعل ذلك أيضًا.

هذا فيما يخص الخلافات بين المؤمنين وغير المؤمنين من وجهة نظر في اليقين. الجانب الرئيس الآخر لنص في اليقين يتمثل في محاولته تجاوز الجدل بين النزعة الطبيعية والنزعة فوق الطبيعية لإظهار كيف تشابه، بغض النظر عن اختلافاتنا، في كثير من النواحي، وإظهاره حدود النظرية و«أولوية الممارسة». يرى د. ز. فيليبس D. Z. Phillips أن «من إنجازات كتاب في اليقين: دفعنا لرؤية عالمنا بطريقة جديدة؛ وهي الطريقة التي غالبًا ما تمنعها فلسفاتنا من التحقق» (16: 2005). وندرك، بهذه الطريقة الجديدة في النظر إلى العالم، أننا نكتسب، قبل وقت طويل من بحثنا عن إجابة فكرية لمعنى الحياة، طريقة للعيش وتقييم العالم. بمعنى أننا نعيش، ومن خلال فعل العيش نحقق معنى ما. لقد عاش الناس حياة «غير مفحوصة unexamined» منذ زمنٍ طويلٍ، ولم تكن حياتهم عديمة القيمة؛ لأن، من جانبٍ، معظم ما نقوم به في الحياة لا يحتاج إلى فحصٍ وتسويغٍ، ومن جانبٍ آخر، لأن المعنى ليس غائبًا تمامًا.

الحياة، وفقًا لهذا الرأي، لا تحتاج إلى تسويغٍ، ومن خلال «أحداث معينة»، ندرك أنه لم يعد بإمكاننا الاستمرار في طريقتنا القديمة في رؤية العالم. يفتح أصحاب المتاجر متاجرهم في الصباح؛ يعود الأطفال من المدرسة؛ نجتمع جميعًا حول النار عندما يكون الجو باردًا؛ ونستجيب لآلام الناس؛ ومعظمنا يعتني بأطفاله كما تفعل جميع الأفيال. وإذا لم

«نمارس الفلسفة doing philosophy»⁽¹⁾ من أجل هذه الأنشطة، فهل نحتاج إلى تصور لحياة ذات معنى؟ وعلى نحو متشابه، يدفن المؤمنون وغير المؤمنين الموتى أو يحرقونهم؛ الشمس تشرق أيضًا. يفهم المؤمنون وغير المؤمنين على حد سواء مفهوم الفقد loss ويجدون طرقًا مختلفة للتعبير عن مشاعرهم، مثل الطريقة التي اخترع بها البرتغاليون كلمة «saudade» في القرن الثالث عشر لوصف الحزن الذي يشعرون به تجاه أولئك الذين فقدوهم أثناء رحلتهم إلى بحار مجهولة دون عودة؛ تعبر الكلمة عن شوق longing معقد وقوي لشيء ما أو لشخص ما، ولكنك تعتقد في الوقت نفسه أن ما تشاق إليه قد لا يعود يومًا. ولم يكن أهل البحر بحاجة إلى مبرر لاستخدام هذه الكلمة. لم يكن أهل البحر في حاجة لتسويغ من أجل استعمال هذه الكلمة؛ عاشوا مع البحر، وذلك جعلهم في غنى عن التسويغ. يمكن للحياة أن تعلمك استعمال ومعنى الكلمات.

ثمة حد للتسويغ. كان مور مشغولًا بإثبات وجود شجرة هناك، وفي الوقت ذاته، ثمة آخرون يأخذون قيلولة تحت ظلها أو يتسلقونها لسرقة الفواكه اللذيذة. سؤال فتغنشتاين هو: طالما أننا نستمتع بظلها وثمارها، فما الفرق الذي تحدثه معرفة ما إذا كانت هذه الشجرة حقيقية؟ ينخرط الفلاسفة الذين ينفصلون عن مجرى الحياة «في كل أنواع الألاعيب المفاهيمية» (Plant 2005: 84)، لكنهم سيعودون في النهاية إلى الحياة العادية لأن «التسويغ يصل إلى نهايته» في مكان ما (Wittgenstein 1975) § 192⁽²⁾.

(1) راجع: فتغنشتاين (1975: § 476).

(2) انظر أيضًا: فتغنشتاين (1975: § 204) («إعطاء التسويغات... تسويغ الأدلة يصل إلى

بمعنى ما، يعد كتاب في اليقين نصًا عن أمراض الانفصال الفلسفي عن العادي. إنه يوضح تناغم صورتنا - العالمية، وطريقتنا الكاملة في رؤية العالم، مع حياتنا، ويبين أن الثقة الأساسية تسري في معظم الإجراءات التي نقوم بها عادة. إن أيَّ تصورٍ لمعنى الحياة، يتجاهل مسألة الحياة بوصفها «معطى»، سيفشل في التوجه مباشرةً إلى الأسس، إذ سيفشل في «وضع علامات الاستفهام بعمق كافٍ» (Wittgenstein 1980: 62). في القسم التالي، سأوضح أن حلَّ ناغل لمشكلة عبثية الحياة يعدّ من ضمن هذه التصورات. يميز ناغل بين «العبثية the absurd» و«اللامعنى meaninglessness»، ويشير إلى أن الإحساس بالعبثية ينشأ بسبب فشلنا في تسوية أفعالنا في الحياة التي لا معنى لها من زاوية موضوعية، ولكن نعتبرها، أي الأفعال، ذات معنى من وجهة نظرنا الذاتية. ولكن، على عكس ادعاء ناغل Nagel، أجادل بأننا نحقق معنى ما من خلال فعل العيش، وهو المعنى الذي لا يحتاج إلى تسوية.

ناغل، السخرية irony وحدودها

تقليدياً، ترتبط العدمية nihilism بفكرة أنه عند التأمل والملاحظة المنفصلة نفشل في إيجاد غاية شاملة للحياة. وبدلاً من ذلك، ما نلاحظه في هذه العملية هو الانتشار الهائل للألم والأذى في العالم. وعلى حد تعبير شوبنهاور Schopenhauer:

ما لم تكن المعاناة هي الموضوع الاساسي والمباشر للحياة، فإن

نهايته»، 563 §؛ 342: 1978 («التفسير يصل إلى نهايته»)؛ 404، 301 §؛ 1990: «سلسلة الأسباب تنتهي»)).

وجودنا يجب أن يفشل كلياً في تحقيق هدفه. من العبث اعتبار الانتشار الهائل للألم في كل مكان من العالم، والمتأصل في الحاجات والضرورات اللازمة للحياة نفسها، بلا أي غاية على الإطلاق وكنتيجة للصدفة فحسب (1851: 45).

وهذا يعني أن السمة الرئيسة لمعظم الأعمال المتعلقة بالعدمية هي الكشف عن المعنى المأساوي، والذي لا غاية له، للحياة. ومن ناحية أخرى، هناك وجهة نظر مفادها أن الحياة عبثية لأننا نفشل في تسويغ أفعالنا، وبسبب وجود تناقض بين المعنى الذي ننسبه إلى أفعالنا والمعنى الذي تحظى به بالفعل من زاوية موضوعية. يميز ناغل بين «العبثية» و«اللامعنى» ويقترح أن الإحساس بالعبثية ينشأ لأننا نرى الفجوة بين انعدام معنى الحياة من منظور الخلود *sub specie aeternitatis*، ووجود معنى واضح لها من المنظور الإنساني (*sub specie humanitatis*) (Nagel 1986: 216, 218; 1987: 101).

قد نحاول توجيه حياتنا كلها نحو شيء أكبر منا، مثل «العدالة»، أو «مجد الله» أو «تقدم العلم». ومع ذلك، «فإن أي غاية عظيمة من هذا القبيل يمكن أن تكون موضع شك بالطريقة نفسها التي تنطبق على غايات الحياة الفردية، وللأسباب نفسها» (1971: 147). ويذهب ناغل إلى حد الزعم بأنه في كل عالم «يمكن تصوره» يوجد فيه الإنسان، ستنشأ في نهاية المطاف هذه «الشكوك غير القابلة للحل» (ibid.: 148). ولكن رغم ذلك، كما يرى ناغل، نستمر في ممارسة حياتنا ومساعدتنا اليومية بجدية «كما يتعين علينا ذلك». ثمة ما يعدّ أكثر أساسية من العقل، وهو ما يدفعنا للاستمرار. لا يمكن لحياتنا أن تعتمد بشكل كامل على العقل؛ إذ عند اعتمادنا الكامل عليه «ستتهار حياتنا ومعتقداتنا» (ibid.: 150).

يشبه تأكيد ناغل، بشكل لافت للنظر، على أسبقية الحياة على التسويغ العقلاني رؤى فتغنشتاين في اليقين. كما يؤكدان على أن سلسلة التسويغ تنتهي في مكان ما. ومع ذلك، فإن ما يفصل بينهما هو مستوى الأهمية الذي ينسبه كل منهما لدور اليقين في حياتنا. وفي حين يهتم فتغنشتاين أكثر بإظهار أن جوانب معينة من حياتنا لا تخضع للشك، يقترح ناغل أن نمطاً معيناً من رؤية الحياة - أي رؤيتها من منظر الخلود - من شأنه أن يؤدي إلى النزعة الشكّية حول معنى الحياة. بالنسبة لناغل، لدينا القدرة على الخروج من قبضة «قوة توازننا في نظرتنا» للحياة ورؤية مجرياتها العرضية من الأعلى. تمكنا هذه القدرة الفريدة من إدراك «عدم وجود مسوغات groundlessness» لاعتقاداتنا⁽¹⁾. وبعبارة أخرى، فإن قدرتنا على فصل أنفسنا عن حياتنا اليومية تمكنا من رؤية الموقف «الصحيح بشكل أساسي» للعدمية: مفتاح العدمية هو الانفصال. سيفشل الإنسان، أثناء انخراطه في مجرى الحياة اليومية، في إدراك أن ليس ثمة معنى لاهتماماته والتزاماته من منظور أوسع (ibid.: 146). بمعنى آخر، نرى، عندما نراقب حياتنا، عبثية المساعي البشرية لأننا نفضل في إعطاء مسوغ

(1) ومن المفارقات أنه عندما ينتقد ناغل «الحجج المعيارية للعبثية» من أجل تقديم حججه الخاصة، فإنه يلجأ إلى فكرة فتغنشتاين حول حدود التسويغات. إحدى الحجج المعيارية حول عبثية الحياة ترى أن كل ما نفعله في الحياة هو في النهاية عبثي لأننا مخلوقاتٌ محدودةٌ. يجيب ناغل عن هذا قائلاً: «سلاسل التسويغ تنتهي مرارًا وتكرارًا في الحياة، ومسألة ما إذا كان يمكن تسويغ العملية ككل ليس لها أي تأثير على حتمية نقاط النهاية هذه. ليست هناك حاجة إلى مزيد من التسويغ لجعل تناول الأسبرين لعلاج الصداع أمرًا معقولاً» (ناجل: 144: 1971). هذه الرأي مشابه لفكرة متكررة في كتاب في اليقين، وهي فكرة حدود التسويغات. يُنظر: فتغنشتاين (1975: §§ 192، 204، 563).

لأفعالنا، ولكننا نتصرف، من منظور ذاتي، كما لو كان كل شيء مسوّغاً بصورة جيدة.

يدعي ناغل أنه يمكننا الشكّ في كلّ شيء وأن هناك علاقة بين الشكوكية الإبتيمية والعبثية، ويكتب:

يمكن الوصول إلى الشكوكية الإبتيمية والإحساس بالعبثية، معاً، عبر الشكوك الأولية المطروحة ضمن أنظمة الأدلة والمسوّغات التي نقبلها، ويمكن الإفصاح عنها دون الإضرار بمفاهيمنا العادية (1971: 149).

نملك جميعاً القدرة على أن نسأل عن السبب الذي يجعلنا نعتبر شيئاً ما مهماً، ولكن أيضاً نملك القدرة على أن نسأل عن سبب أن مسوّغاتنا وأسبابنا تعدّ كافيةً لضمان أهمية هذا الشيء بالنسبة لنا. وعندما نفعل ذلك، ندرك أننا لا نستطيع أن نتحرك دون الوقوع في التفكير الدائري أو المصادرة على المطلوب.

ولكن، كم مرة نهتم بلعبة التسويغ هذه في حياتنا اليومية؟ أو، إذا كانت عبثيةً وضعنا تعتمد على إدراكنا لفشلنا في تقديم مسوّغاتٍ كافيةٍ لما نعتبره مهماً، فهل، على حدّ تعبير مايكل سميث Michael Smith، «يعني ذلك أن الأفراد الذين لا يدركون أن معتقداتهم تتطلب مثل هذا التسويغ تعدّ معتقداتهم غير عبثية»؟ (96: 2006) وفقاً لسميث، «بالنسبة لناغل، فإن غياب السبب التسويغي لليقين هو المفتاح وليس اعتراف المرء بغياب الأسباب التسويغية» (ibid.). لكن ناغل يعترف بأن الطريقة الوحيدة لتجنب العبثية هي إما «عدم الوصول إليها مطلقاً أو نسيانها، ولا يمكن بلوغ أي منهما بلوغاً إرادياً» (151: 1971). لكن ما يثير الإشكال

هو الافتراض بأن الرجوع خطوةً إلى الوراء يؤدي بالضرورة إلى الشعور بالعبثية.

وبعبارةٍ أخرى، ما الذي سأفتقده إذا عشتُ مع اليقين وليس الشك؟ قد يجيب ناغل بأنني في هذه الحالة سأظل أعمى عن الحقيقة المطلقة للحياة البشرية. الحقيقة هي أن البشر في رحلةٍ، وثمة، في نهاية المطاف، كما قيل لهم، مهرجانٌ مجيدٌ. ومع ذلك، إذا تراجعوا خطوةً ونظروا إلى الطريق من الأعلى، فسوف يدركون أنه لا توجد وجهةٌ ولا يوجد مهرجانٌ؛ إن «حماس الرحلة» بأكمله مجردٌ خدعةٍ، وطريق الحياة يقودهم إلى نهايةٍ مسدودةٍ. لا توجد رحلةٌ؛ ثمة بشرٌ على الطريق، وهذا كل ما في الأمر. الشخص الذي يدرك هذه الحقيقة سيستمر في السير على الطريق نفسه. قد يقول ناغل إن الاختلاف الوحيد هو أن لديه الآن موقفاً تجاه تعرّق الناس ومعاناتهم على الطريق («السخرية 'irony'»). إنه مسرورٌ الآن، كما كتب لوكرتيوس Lucretius في *في طبيعة الأشياء* On the Nature of Things، لأنه «يستطيع أن ينظر من الأعلى إلى الآخرين ويراهم جميعاً ضالين وتائهين في الخارج في بحثهم عن سبل الحياة» ([50BC] 1982: Book II, 7).

ومن المثير للاهتمام أنه يبدو أن في شكوكية ناغل أشياء معينة مستثناة من الشك، وهو متأكد منها: لا يشك ناغل (1) في أن هناك طريقةً لفهم الطبيعة المطلقة للواقع، (2) إن حقيقة شكوكه الفلسفية يمكن التعبير عنها بشكلٍ له معنى وأن الناس يمكن أن يفهموها، (3) إن السخرية مفضلة على البطولة أو اليأس، (4) وإنه يقترح صورة - عالم يجب أن نعيشها بيقين، وما إلى ذلك. بمعنى آخر، تدافع شكوكية ناغل بالفعل عن طريقةٍ كاملةٍ لرؤية العالم والعيش فيه.

باختصارٍ، يسلِّط فتغنشتاين الضوء على «عدم وجود أساس لمعتقداتنا» (166 § :1975) لإظهار أولوية التطبيق العملي على النظرية وحقيقة أن الحياة تزوِّدنا بـ «صورة محددة للعالم» (المرجع نفسه: (167 §)، لكن ناغل يستعمل هذه الفكرة كمقدمةٍ لإثبات نهاية سلسلة التسويغات المرتبطة بمعتقداتنا، ولإثبات أننا ندرك أن نظام التسويغ لدينا بأكمله يعتمد على «استجابات وعادات لا نشكُّك فيها أبدًا، وأنه لا ينبغي لنا أن نعرف كيف ندافع عنها بدون الوقوع في التفكير الدائري، وسوف نستمر بالتمسك بها حتى بعد التشكيك فيها» (Nagel 1971: 146). بالنسبة لناغل، نقطة البداية في الشك هي حقيقة أن الأشياء التي نقوم بها والأشياء التي نريدها لا يسوِّغها العقل، أي أن عبثية الحياة تكمن في حقيقة أن إدراك اعتبارية معتقداتنا لا «يفصلنا عن الحياة» (ibid.).

ما يفصل ناغل عن معظم العدميين هو الطريقة التي يستجيب بها فيما يخص العبثية. قدّم المتشائمون Pessimists نوعين من الاستجابات لمشكلة العبثية؛ الاستجابات «التضخّمية inflationary» والأخرى «الانكماشية deflationary». الاستجابات «التضخّمية» هي تلك التي تتطلب اتخاذ تدابيرٍ متطرفة لحل مشكلة العبثية أو على الأقل التخفيف منها، ومن الأمثلة عليها: «نفي الإرادة negation of the will» لدى شوبنهاور (1818)، و«حب القدر (1882) amor fati عند نيتشه»، و«البطولة heroism (1966) عند كامو»، و«اللاإنجابية (2006) antinatalism عند بيناتار». من ناحيةٍ أخرى، لا تهتم الاستجابات «الانكماشية» بما يسميه ناغل الحلول «الرومانسية» و«الشفقة على الذات»، وتكتفي بوجهة النظر القائلة بأنه ليس بالضرورة أن تكون العبثية «مادة للعذاب إلا إذا نحن من جعلناها

كذلك» (1971: 152)، ومن الأمثلة عليها: «تعليق الاعتقاد suspension of belief عند سميث، و«تحقيق الذات (1992) self – fulfilment عند فاينبرغ Feinberg»، و«السخرية irony» عند ناغل⁽¹⁾.

تدعم معظم الاستجابات التضخّمية، بقوة، فكرة الانسحاب من أشكال الحياة العادية، بينما تقر مقارنة ناغل الانكماشية بفكرة أن الحياة «معطى»، وعليه، تقرّ بأهمية تقدير الحياة العادية (Nagel 1971: 150). إن عبثية الحياة، كما يرى ناغل، لا تقدّم لنا مشكلةً يجب إيجاد «حلّ» لها. على عكس معظم العدميين، فإن ناغل، فيما يتعلق بالعبثية، لا ينصح بالتأكيد البطولي على الحياة أو اليأس، بل يؤكّد على «السخرية» (ibid.: 152). إن امتلاك القدرة على أخذ خطوة إلى الوراء وإدراك عدم وجود معنى للحياة يجعلنا نرى أنه لا يوجد شيء خطيرٌ كما يبدو، وحتى حقيقة «أن لا شيء له معنى» ليست خطيرةً للغاية. يرى الساخرُ صخبَ الحياة وتعبَ ومعاناة الناس بسبب أشياء تافهة، ويقترح علينا اتخاذ رؤية مرحية للحياة وتنمية روح الدعابة. (سيقول الساخر: أليس من السخرية أنه قد يسقط بنطالك حينما تُقلّد وسام الفروسية؟ (ibid.: 145)).

وهكذا، من وجهة نظر ناغل، فإن إدراك عبثية الحياة لا يؤدي إلا إلى

(1) يقترح فاينبرج أنه على الرغم من أن حياتنا لا معنى لها ومأساوية، إلا أنه من الممكن إنجاز تأديتها في نفس الوقت. وإنجاز التأدية، من وجهة النظر هذه، له علاقة بممارسة قدرات المرء الفردية (330 - 297: 1992). وبالمثل، من خلال رفض ادعاء ناغل بأن الحياة عبثية لأننا نفشل في العثور على أسباب مسوغة لمعتقداتنا وأفعالنا، يقترح سميث أنه يمكننا تعليق جميع اعتقاداتنا، وإذا فعلنا ذلك، فإننا بذلك «نزّل كل التناقض، لأنه لم يعد لدينا أي معتقدات تفتقر إلى علاقات مسوغة مع المعتقدات الأخرى» (2006: 99).

تغيير الموقف، وليس أكثر من ذلك. إنه يدعونا إلى الاستمرار في عيش حياتنا اليومية، لكنه يريد منا أن نضيف إليها موقفاً، مما يساعدنا على مواكبة العيشة أثناء مواصلة العيش، وهو نمط وجود مستوحى من وودي آلن Woody Allen. لكنني أؤكد أن هنا يكمن التوتر الذي تم التغاضي عنه في تصور ناغل. إذا عدنا إلى الحياة العادية، كما يقول ناغل، بعد مواجهة العيشة، فيجب أن نكون قادرين على عيش الحياة العادية بيقين. ولكن كيف يمكنني أن أعيش حياتي العادية بيقين وفي الوقت نفسه أتخذ موقفاً ساخرًا تجاه كل ما أفعله؟ يبدو لي أن جزءاً كبيراً من حياتنا محصن ضد السخرية؛ نحن لا نتفاعل مع الألم الإنساني بالسخرية، ولا نبحث عن المأوى والدفء بالسخرية، وعادة، عندما يبدأ الحب، تنتهي السخرية. تُلعب اللعبة اللغوية الخاصة بالتعبير عن الحب من خلال كشف ضعف الإنسان؛ السخرية تحاول إخفاء ذلك. ما يسميه فتغنشتاين «السلوك البدائي (1958: § 99) primitive behaviour» أو «التاريخ الطبيعي للبشر natural history of human beings» (المرجع نفسه: § 415)، لا يمكن التعامل معه من خلال موقفٍ ساخرٍ، مثل الطريقة التي لا يمكنك العطس بها وإبقاء عينيك مفتوحتين في الوقت نفسه، إذ لا حاجة هنا للتسويغات؛ ليس ثمة عقلانية هنا أو غير عقلانية، بل الأمر يتعلق بـ «ما قبل العقلانية (pre – rational) (Wittgenstein 1967: 58)».

والأمر المحير في نظرية ناغل هو أنه يدرك جيداً حدود التسويغ والتفكير، مما يجعل نظريته أكثر إثارة للاهتمام من نظريات منافسيه. يحذرنا ناغل من أننا لا نستطيع الاعتماد كلياً على العقل، ومع ذلك فإن هذا هو بالضبط ما يفعله عندما يقترح أن الحياة لا يمكن أن تكون ذات معنى إلا

بشرط الحصول على مسوّغ عقلائي لمعتقداتنا وأفعالنا. ربما أفكّر فيما إذا كان من المجدي تغيير سيارتي أو منزلي، لكن عندما أختار اسمًا لطفلي، لا تنشأ الحاجة إلى سببٍ مسوّغ. لا أختار اسمًا للمولود الجديد لأنني وجدت أنه «مفيد»⁽¹⁾. «لا شيء يمكن أن يدفعني إلى وضع يدي في النار» ليس لأنني تحققت من سبب مسوّغ لعدم القيام بذلك، ولكن لأنني على يقين من أنني «سوف أحترق إذا وضعت يدي في النار: هذا هو اليقين» (474 §: 1958). إذا كانت هذه السلوكيات، وغيرها من السلوكيات التي لا تعد ولا تحصى، تُفعل عادةً بيقين، وإذا لم يكن أيُّ منها في حاجةٍ إلى تسويغ، فيبدو أن السخرية، كحلٍ لمشكلة العبثية، هي خيارٌ قابلٌ للتطبيق فقط في حالة إذا كنا في نمط الوجود المفضّل للشكوكية، أي الانفصال. لكن هذا بدوره يقودنا إلى سؤالٍ هامٍ: كم عدد المرات التي نرى فيها العالم من منظور الخلود [رؤية متجردة وموضوعية *sub specie aeternitatis*]؟ ومتى كانت آخر مرةٍ قمت فيها بذلك؟ (وليس المقصود من هذا السؤال أن يكون سؤالًا بلاغيًا rhetorical question).

يتلخص اعتراض ناغل على الاستجابات التضخمية في أنها تنطوي على تصور مبالغ فيه للذات وأهميتها في العالم، في حين يدرك المرء، عند النظر إلى العالم من منظورٍ أوسع، أن لا شيء خطير وجاد كما يبدو للوهلة الأولى. من وجهة نظر ناغل، العبثية ليست شيئًا يدعو للعار أو الشعور بالأسى. بدلًا من ذلك، يرى ناغل أنه على الرغم من أن ما «سيقوله قد

(1) يسأل فتغنشتاين في تحقيقات فلسفية: «هل يفكر الإنسان لأنه وجد أن التفكير مفيد؟» - لأنه يعتقد أنه من المفيد أن نفكر؟ (هل يربي أولاده لأنه وجد ذلك مفيدًا؟) (467 §: 1958).

يؤدي إلى خطر الوقوع في الرومانسية عن طريق مختلف، إلا أنني أقول إن العبثية واحدة من أكثر الأشياء الإنسانية فينا، إذ تعدّ تجلياً لأكثر سماتنا تقدماً وأهمية» (ibid.: 152). وعليه، تعتبر السخرية سمةً مثيرةً للاهتمام للأشخاص الذين تخلصوا من نزعة الإثارة sensationalism عند أصحاب «الميل المازوخي للمعنى (Marquard masochists of meaning)» (46: 1991). يُنظر إلى السخرية على أنها طريقةٌ رائعةٌ للتعامل مع الحياة، دون كشف ضعفنا و«شوقنا إلى المتعالي» (Wittgenstein 1980: 15). يجب أن نتعلم تدريجياً كيفية الابتعاد عن المعنى المأساوي للحياة ورؤية الجانب الساخر من الحالة الإنسانية، فما تقترحه وجهة نظر ناغل، في نهاية المطاف، هو أنه لا توجد مأساة في الحياة، هناك علاقةٌ بين المأساة وتصور الإنسان لمغزى الحياة.

وفقاً لتصور ناغل، تعمل السخرية كبديل للتدابير المتطرفة للفلاسفة الذين، على حد تعبير هيوم، «من خلال التفكير الفلسفي الخالص، مروا بتطرف كبير في التصرف مثل أيّ راهبٍ أو درويشٍ آخر في العالم» ([1738] 7: § Book I, Part 4: 1968). ومع ذلك، حتى لو اتفقنا معه على رفض المقاربات التضخمية، فقد يتساءل المرء عن سبب أنه يجب أن نقتصر على العمل مع البديل المفضل لديه. وذلك لسبب واحد: من الممكن تمامًا أن نتخيل شخصاً ينكر توافر الأسباب المسوّغة لأفعالنا في الحياة، ومع ذلك فإن مقاربتة تعتمد على الدهشة والرغبة من وجود العالم ككل. لاحظ أنني هنا لا أريد الدفاع عن فكرة أن التعجب wonder يعدّ خياراً بديلاً أفضل من خيار ناغل، على الرغم من أنني متعاطف معه. وجهة نظري هي أننا نستطيع أن نتجاوز أنفسنا وننظر إلى العالم من الأعلى، كما يقترح ناغل، ولكن

بدلاً من رؤية العبثية، قد نشعر بالرهبة والتعجب من رؤية الحياة ككل دون أي مشاعر خارقة للطبيعة مرتبطة بها. يشير فتغنشتاين إلى الشعور نفسه، ويستحق أن أقتبس ما قاله بخصوص ذلك على نحو كامل:

لا شيء يمكن أن يكون أكثر غرابة من رؤية رجل يمارس أنشطة يومية معينة عادية للغاية، ويعتقد أنه غير مرئي. لتتخيل مسرحاً، ترتفع فيه الستائر، ونرى رجلاً وحيداً في غرفة، يمشي ذهاباً وإياباً، يشعل سيجاراً، يجلس، وهلم جرا، وبالتالي، أصبحنا نرى إنساناً من الخارج بطريقة لا يمكن لنا في الظروف العادية أن نرى أنفسنا فيها، فذلك يبدو كما لو كنا نشاهد، بأعيننا، فصلاً من سيرة ذاتية، وهذا سيكون حتماً غريباً ورائعاً في آن واحد. يتعين علينا رؤية شيء أكثر روعة من أي شيء يمكن لكاتب مسرحي تأليفه ليؤدّي أو يُنطق على المسرح؛ ألا وهي الحياة نفسها. ولكن بعدها، نرى ذلك كل يوم، ولا يترك أدنى انطباع لدينا! لكن يبدو لي أيضاً أن هناك طريقة لفهم عالم من منظور الخلود *sub specie aeterni* تختلف عن طريقة عمل الفنان. للفكر طريقة معينة؛ وكأنه يطير فوق العالم ويتركه كما هو، أن تلاحظه من الأعلى، أثناء الطيران (5 - 4 : 1980).

بمعنى آخر، من الممكن أن ننظر إلى العالم بموضوعية من الأعلى ونرى أن لا معنى لحياتنا ككل، ومع ذلك «نتركها كما هي *leave it as it is*» دون محاولة إضافة نكهة ساخرة أو مأساوية إليها. السخرية، إذن، ليست الخيار الانكماشى الوحيد في مواجهة العبثية، ولم يبذل ناغل جهداً في النظر إلى الاحتمالات الأخرى. قد يتعجب المرء من عالم تجتمع فيه المأساة والسخرية تحت الشمس ذاتها. قد يتعجب المرء من الشمس التي تحرق حافة سحابة صغيرة فوق بلدة صغيرة، في حين تبدأ هذه الغيمة الصغيرة

بمحاولة تغطية الشمس كلها على نحوٍ جميلٍ ومتواصلٍ. يمكن للمرء أن ينظر إلى الحياة «كهبية، بوصفها حضوراً لما هو غامض» (Cooper 2005: 137). عند النظر إلى العالم من الأعلى، يمكن للمرء أن يفهم، على حد تعبير هادوت Hadot، «التوافق الخفي في الأشياء» (1995: 248):

ما أسعد من كانت أفكاره كطيور القبر

تنطلق في الصباح لتتابع طيرانها حرةً إلى السماوات

وما أسعد من يحلّق فوق الوجود

ويفهم دون كبير عناء

لغةً الزهور والأشياء الصامتة⁽¹⁾.

الخلفية المتشائمة للنزعة الذاتية عند تايلور

أكتفي بهذا القدر فيما يخص تصور ناغل حول العبثية. في هذا القسم، أركز على رؤية تايلور ذات النزعة الذاتية لمعنى الحياة وأبين ارتباطها بالتشاؤم pessimism. ومن المثير للاهتمام أن معظم الباحثين في الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة يتجاهلون الخلفية التي وصل على أساسها تايلور إلى نظريته الذاتية أو يقللون من أهميتها. ويبدو أنه يمكننا التمييز بين نوعين من الذاتية: الذاتية المتشائمة، مثل تلك التي عند تايلور (2000) والذاتية المتفائلة، كتلك التي يتبناها فرانكفورت Frankfurt (2004). في هذا القسم، أركز على النوع الأول فقط، لكن بعض حجج

(1) شارل بودلير، «سمو Élévation»، كما نُقلت في: هادوت (1995: 248).

ضده تنطبق على النوع الثاني أيضًا. تتغذى نظرية تايلور في الغالب على الافتراضات نفسها التي تعتمد عليها نظرية ناغل عن العبثية. ومن الممكن أن نستعمل تمييز إشعيا برلين Isaiah Berlin بين الثعلب والقنفذ لشرح إجابة تايلور عن سؤال معنى الحياة. يكتب برلين عن طريقتين في تجربة العالم ورؤيته: أن تراه وتجربه مثل الثعلب أو مثل القنفذ. يعرف الثعلب الكثير من الأشياء الصغيرة، لكن القنفاذ تعرف شيئًا واحدًا كبيرًا (Berlin 1978). وتكون ترجمة هذا التمييز في الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة على النحو التالي: عادة ما يريد القنفذ في بحثه عن المعنى أن يجد، على حد تعبير ديفيد كوبر David Cooper، ما «يتجاوز الإنسان» (2005: 126) أو ما يتجاوز الفرد، لكن الثعلب يكتفي بالإجابات الصغيرة⁽¹⁾. وفيما يتعلق بالمعنى في الحياة، فإن الثعالب تبحث عن المعنى في حياة الأفراد. من ناحية أخرى، تبحث القنفاذ عن معنى خارج «صخب» الحياة ويعتقدون أنه لكي تكون الحياة ذات معنى، فإن الحياة الإنسانية بشكل عام، أو الكون ككل، يجب أن يكون لها غاية مطلقة وشاملة⁽²⁾. يعتقد القنفذ أنه ليس من المعقول الحديث عن معنى الحياة من الجانب الفردي إذا كانت الحياة ككل لا معنى لها، وأن الحياة الفردية يمكن أن تكون ذات معنى إذا كانت فقط «مسؤولة» أمام شيء يتجاوز الإنسان. من ناحية أخرى، قد

(1) بمعنى ما، تنقسم الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة بين الثعالب والقنفاذ، وبالتالي نرى في الأدبيات بشكل أساسي طريقتين مختلفتين لفهم معنى الحياة. (أمثلة: شوبنهاور، وكامو، وناجل، وكوتنجهام يمكن تصنيفهم أنهم ضمن فئة القنفاذ؛ وولف، وفرانكفورت، ويمتاز يمكن تصنيفهم أنهم من فئة الثعالب).

(2) إن مناقشة ما إذا كانت هناك طريقة للتوفيق بين هاتين الطريقتين لفهم المعنى تقع خارج نطاق بحثي، وعلى حد علمي، لم يتم تناول هذه المسألة في الأدبيات إلا عند: كوبر (2005).

يقول الثعلب إن هناك العديد من الطرق التي يمكن للحياة من خلالها أن تكون ذات معنى، وأنه من الخطأ جعل إثبات معنى الحياة معتمداً على دليل كوني للمعنى. كما سأبين فيما يلي، يبحث تايلور في معنى الحياة مثل القنفذ، لكنه ينتهي به الأمر إلى إجابة ثعلبية foxian، إذا جاز التعبير، حول مشكلة الحياة. بمعنى أنه يبدأ بالادعاء بأن الحياة ككل، «من بعيد»، مجردة من المعنى (Taylor 2000: 139)، ويلجأ إلى العديد من الصور والتشبيهات لتصوير أن ليس ثمة معنى للحياة. إحدى الصور الرئيسة، التي تمت مناقشتها كثيراً في الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة، هي قصة سيزيف والصخرة. بالنسبة لتايلور، تقود هذه الصور المرء إلى «التساؤل عن المغزى من كل هذا» (ibid.: 138). إليكم صورة أخرى للحياة: مجموعتان من السجناء، مجموعة تحفر حفرة «وبمجرد أن تنتهي تملأها المجموعة الأخرى من جديد» وهكذا (ibid.). يدعي تايلور، مثل ناغل، أن لدينا القدرة على الخروج من صخب الحياة وإدراك عدم جدوى كل شيء نعتبره رمزاً لوجود غاية في الحياة. فكر في كل الطيور المسكينة التي «تعب جانباً كاملاً من الكرة الأرضية كل سنة ثم تعود، فقط لتتأكد من أن الطيور الأخرى قد تتبع المسار الطويل نفسه، بشكل لا يصدق، مراراً وتكراراً» (ibid.). ويرى تايلور «إن جميع الكائنات الحية تؤدي في الأساس المشهد نفسه [الذي لا معنى له]»، ويعتمد ذلك كمبدأ (ibid.).

وتحمل هذه الطريقة في تقييم الحياة ككل تشابهات مذهلة مع طريقة الشاعر الإيراني عمر الخيام (1048 – 1131) Omar Khayyám. نلاحظ في التقييمين المبالغة في التركيز على القوة التدميرية للزمن، وثمة، عند المفكرين، تايلور وعمر الخيام، رغبة شديدة في تصوير الطبيعة العابرة

للأشياء، التي تحمل في حد ذاتها شعورًا بالحزن، ويحاولان إظهار غياب المعنى في ظواهر الحياة العزيزة علينا. يكتب الخيام:

جئتُ إلى الوجودٍ مضطربًا،

وجعلتني الحياةُ أكثرَ حيرةً،

لقد انفصلنا عن العالم على مضضٍ،

ولن نفهم المغزى من كل ذلك⁽¹⁾.

يبحث كلُّ من الخيام وتايلور عن معنى الحياة في «معناه الكوني (cosmic sense) (Edwards 1967: 124)»، فثمة رغبةٌ بمعرفة «ما المغزى من كل ذلك؟»، وكلما زاد بحثهما، تضاءلت فرصُ إدراك أن ثمة غايةً شاملةً من الممكن أن تمنح معنى لتوجهنا في الحياة. نحن مثل العصفير على بحرٍ هائجٍ، نواجه العواصفَ، وأجنحتنا لا بد أن تنكسر بطريقةٍ أو بأخرى. ومن زاوية الأبدية eternity، فإنه لا معنى لنا كغيمةٍ صغيرةٍ في الفضاء اللامتناهي. تختفي الأفعال والكلماتُ، ووفقًا لملاحظة كافكا المظلمة: «لا تصل القبلاتُ المكتوبةُ إلى مبتغاها، ذلك أن الأشباح تلتهمها في الطريق»⁽²⁾.

يمكن تلخيص حل الخيام لمشكلة الحياة في مبدأ «انتهاز الفرصة اليوم

(1) الترجمة الفضفاضة للقصيدة ستكون كما يلي: «لقد جئتُ إلى الوجود بلا خيار/ وجعلتني الحياةُ أكثرَ حيرة/ لقد انفصلنا عن العالم على مضضٍ/ ولن نفهم المغزى من كل ذلك».

(2) كما نقلت في: كورنجلد وفاغنر (3: 2011).

«carpe diem»،⁽¹⁾ بينما يقترح تايلور أن مغزى الحياة هو العيش فقط، وإذا كان لدى المرء «المصلحة» و«العاطفة» و«الإرادة» لكي يعيش الحياة على هذا النحو، ستكون حياته ذات معنى. يقترح تايلور أن «معنى الحياة يأتي من داخلنا، ولا يُمنح من الخارج» (2000: 142). بمعنى آخر، يفشل المرء، من زاوية موضوعية، في إيجاد معنى الحياة الكوني والغاية من الحياة، ولكن من زاوية فردية، يمكن أن تكون أنشطة الفرد في الحياة ذات معنى طالما أن ثمة مستوى من المشاركة والالتزام والرغبة القوية في القيام بها. ومن زاوية كونية، حياة سيزيف لا معنى لها، ولكن من وجهة نظر سيزيف، فإنه يعيش حياة ذات معنى بمعناها الخاص طالما أنه مهتمٌ بدرجة الصخرة.

الأمرُ المحيرُ في هذا النمط من التفكير هو الافتراض بأن الناس يمكنهم ببساطة الابتعاد عن رؤية أن ليس ثمة معنى للحياة كونياً من خلال توجيه أنفسهم نحو المعنى الخاص. لكن يبدو لي أن مثل هذا المعنى أشبه بالمخدّر anaesthetic، شيء يبقيك بعيداً، مؤقتاً، عن الحقيقة المطلقة للحياة، والتي من المفترض أن لا معنى لها من وجهة نظرٍ موضوعية. تذكرني وجهة نظر تايلور بهانس شنير Hans Schnier، الشخصية الرئيسة في رواية هاينريش بول Heinrich Boll، المهرج The Clown، حيث يكتب عن علاجات remedies مختلفة لمشكلة حياته: «ثمة علاجٌ واحدٌ فعّالٌ على نحوٍ مؤقتٍ: الكحول؛ يمكن أن يكون هناك علاجٌ دائمٌ: ماري؛ وماري تركنتني» (2: 2002). وبالمثل، يريد تايلور أن يقول إنه لا يوجد علاجٌ وحلٌ دائمٌ للحياة؛ كلُّ شيء مؤقتٌ. رحلت ماري، وتشبثت بالكحول، أي بالحلول المؤقتة، مثل أن تكون شغوفاً بشيء ما في الحياة.

(1) «اغتنم اليوم»، مأخوذةٌ في الأصل من قصيدة كتبها هوراس Horace عام 23 قبل الميلاد.

ثمة مبالغة في تقدير أسطورة سيزيف. كما أن أهمية النظر إلى العالم من منظور الخلود *sub specie aeternitatis* مبالغ في تقديرها أيضًا. يتحدث العدميون عن سيزيف البطل الذي يحدّق في عيون العبثية ويقول نعم للحياة. إنه خلق روح معذبة تتوق إلى الحل الاستثنائي والمتفوق والمتعالي لمشكلة الحياة. لكن ماذا نعرف عن سيزيف؟ نحن نعرف أن الآلهة عاقبته، ولكن أي نوع من المعرفة هذا؟ في الأدبيات نرى فقط سيزيف بوصفه رمزًا، فكرة، أيقونة لنمط وجودٍ معين. همه الوحيد هو مواجهة العبثية بالصخرة المتدحرجة. لكن لا بد أنه كان لديه عدد قليل من الأصدقاء. لا بد من وجود مأوى له، ربما عائلة، مع بعض الأطفال. ربما كان يشعر بال ألم في أسنانه بين الحين والآخر؛ سيأتي الشتاء، وسيحتاج إلى تخزين الطعام للعائلة، ومن أجل تخزين الطعام والاعتناء بأطفاله، لم يكن بحاجة إلى أيّ مسوّغ. كان سيزيف عاديًا في جوانبٍ عديدة. لقد كان سيزيف واحدًا منا. أصبح سيزيف عند كامو وتاييلور صنمًا *idol*، بسبب اعتقادهما أنه عند «غياب الصنم *absence of an idol*»، فإننا بحاجة إلى صنمٍ آخر، صنمٍ أرضي.

بالنسبة لتاييلور وكامو، قد تكون دحرجة الصخرة مجرد تشبيه لعبثية الحياة، لكنني أعتقد أن هذا التشبيه لا ينصف الطريقة التي يختبر بها معظمنا الحياة. يستند هذا التشبيه إلى صورة تضخّمية *inflationary picture* غير واقعية للحياة والطريقة التي نختبرها بها. ومن المهم أن ندرك مدى خيالية أسطورة سيزيف ونطاق تأثيرها على واقع الحياة. من المهم، في رحلاتنا الباحثة عن المعنى، معرفة الفرق بين الحقيقة والخيال.

يكتب غوته *Goethe*، مستذكرًا «الجو الغريب» الذي كُتب فيه آلام

الشباب فيرتر *The Sorrows of Young Werther*، في سيرته الذاتية عن التأثيرات العلاجية لتحويل الاضطراب في حياته الداخلية إلى عمل فني والطريقة التي كان بها، مرة أخرى، بعد الانتهاء من العمل «حرًا وسعيدًا، ولديه المسوغات لبداية حياة جديدة» (1913: Part III, Book [1833] XIII). ويلاحظ غوته أنه «بينما كنت أشعر بالراحة والاستنارة بفعل تحويل الحقيقة إلى خيال، أصيب أصدقائي بالإحباط بسبب عملي، بسبب اعتقادهم أن الخيال يجب أن يتحول إلى حقيقة» (ibid.). ويبدو أن هذا هو مصير أسطورة سيزيف في الأدبيات. يعتبر الخيال حقيقة عن حياة الإنسان بشكل عام. يصادف العقل الحساس *susceptible mind* الذي يتوق إلى إجابة مقنعة عن مشكلة الحياة، أسطورة سيزيف ومعاناته الأبدية، ويرى المثابرة التي لا تنتهي أبدًا والتصميم على القيام بشيء ما في عالم الظلم والعبثية، ثم تتشكل صورة، فكرة، أو طريقة في العيش، في ذهنه بناء على هذه «التأملات الكثيبة *gloomy reflections*». يرى غوته أن وجود الإنسان في موقع المتفرج على تقلبات الحياة، يمثل هذا الانفصال، «يلهمه الجدية؛ وما الذي من الممكن أن يقودنا إليه هذا التفكير الجاد؟ سيقودنا إلى أن هذه الدنيا زائلة، وأنه ليس ثمة أي قيمة لكل شيء دنيوي» (ibid.). ومن هذا المنطلق، قد نرى، على غرار كامو، شيئًا بطوليًا في تأكيد سيزيف على الحياة، وهو ما يمكن أن نربطه مع: إدراك أننا جميعًا نستطيع إغلاق المرحلة [الفصل] الخامسة والأخيرة *the fifth act* من مأساة *tragedy* حياتنا عندما نشاء، ولكن رغم ذلك نختار الحياة. لكننا هنا لا نتحدث عن الأبطال والأشخاص الاستثنائيين المحققين في عين العبثية؛ نحن نتحدث عن أشخاص عاديين تكون حياتهم، على حد تعبير غوته،

«مريرة في أكثر الظروف سلمية، وذلك بسبب الرغبة بالفعل وبسبب ما يطلبونه من أنفسهم على نحو مبالغ به» (ibid.).

ثمة تشابه بين تايلور وناغل في الأهمية الممنوحة لمشكلة العبثية. لا يرى ناغل أي مبرر للقلق بشأن عبثية الحياة، وشعار تايلور هو أن «الهدف من حياة أي كائن حي هو الحياة نفسها فحسب، وهذا واضح» (2000: 138). تهاجر الطيور كل عام لأن «هذا الفعل هو ما يهمها، ولا يهمها ما تأمل أن تظفر به» (ibid.: 141). وبالمثل، يفعل البشر ما يفعلونه لأن «هذا الفعل هو ما يهم بالنسبة لهم»، ولأن لديهم الإرادة والعاطفة والرغبة في القيام بكل هذه الأشياء، وهذا من شأنه أن يمنح حياتهم المعنى والغاية.

ويمكن أيضًا انتقاد نظرية تايلور بعيدًا عن خلفيتها المتشائمة؛ أي أنه يمكن انتقادها باعتبارها نظرية ذات نزعة ذاتية بشكل عام. ومن السمات المضادة للبداهة للنظريات الذاتية في المعنى هي نكرة أنني إذا أظهرت التزامًا بشيء ما، فإن حياتي ستصبح ذات معنى أكثر أهمية. لكنني لست متأكدًا من أن حياتي ستصبح ذات معنى أكبر إذا ألزمت نفسي بشيء عشوائي؛ على سبيل المثال، لعب ألعاب الكمبيوتر، أو جمع توقيعات المشاهير، أو عد أوراق الشجرة. فكرة ارتباط معنى الحياة برغبات الفرد والأهواء الذاتية المتعلقة به تعدّ فكرة غير متماسكة؛ لأنها ملزمة بإصدار أحكام تتعارض مع الادعاءات الخاصة بها. يدعي صاحب النزعة الذاتية أن مصدر معنى الحياة ليس خارقًا للطبيعة أو مبنياً على بعض سمات العالم الطبيعي، وهي ذات قيمة موضوعية، وأنه عندما يحكم شخص ما على حياته بأنها ذات معنى، فإن ما نراه في حياته هو إشباع لشغف ذاتي تجاه شيء ما، وهذا كل ما في الأمر. الآن، فكر في اللاأدرى agnostic

الذي يقبل رهان باسكال ويقرر تنظيم حياته كما لو أن الله، بوصفه المصدر المطلق للمعنى، موجود. أي أنه لا يجد المعنى في انجذابه الذاتي لفكرة الرهان على وجود الله، بل يجده في وثبة الإيمان اليائسة. في هذا الموقف، إذا كان صاحب النزعة الذاتية على حق، فإن «الالتزام العاطفي» للأدري بفكرة العيش وفقاً لإرادة الإله المفترض يجب أن يضيء، بشكل طبيعي، المعنى على حياته. ولكن إذا قبل صاحب النزعة الذاتية فكرة أن حياة اللاأدري ذات معنى، فإنه ينكر إحدى مقدمات حجته عن ذاتية المعنى، والتي تنص على أن مصدر المعنى ليس خارقاً للطبيعة. ومن ناحية أخرى، إذا ادعى أن حياة اللاأدري لا معنى لها، فإنه يقوِّض ادعائه بأن المعنى ذاتي.

في القسم التالي، والأخير في هذا الفصل، سأميز بين نوعين من الشكوك. قد يبدو أن الشك الفلسفي يرتبط بالفلاسفة فقط، لكن فقدان اليقين في الحياة والشك في معنى الحياة ليس أمراً غريباً وخاصاً بهم. بعض الناس معرّضون بالفعل، ولو بشكل مؤقت، لما يسميه تولستوي «توقف الحياة» (7: 1905). قد نمر، جميعاً، بتجارب تؤثر على طريقة تقييمنا للأشياء وارتباطنا بها. كتب جيمس جويس أن «التجربة جعلت قلبه ساخطاً على العالم» (53: 1995 [1914]). وهذا يعني أن بعض التجارب قد تضعنا في موقف نفقد فيه الثقة بالعالم. وعليه، «لا يمكننا الاستمرار في لعبة اللغة القديمة أكثر من ذلك» (Wittgenstein 1975: 617). أعتقد أن هذا النوع من الشك يختلف بشكل حاسم عن الشك النظري الذي ينتقده فتغنشتاين في كتابه في اليقين. سأقوم بدراسة ثلاث مقاربات حول الشكوك الفلسفية؛ مقاربات فتغنشتاين وفرانز روزنفايغ

وكافيل. أعتقد أن فكرة فتغنشتاين عن «اللامبالاة indifference»؛ ومفاهيم روزنزفايغ عن «المريض sick»، و«المعافى healthy»، و«الخوف من العيش fear to live»؛ وتمييز كافيل بين «المعرفة knowledge» و«الإقرار acknowledgement»، تقدم رؤى جديدة حول طبيعة الشكوك الفلسفية، وبالتالي يمكننا من تمييزها عن الشكوك الوجودية.

اللامبالاة والخوف والاضل: فتغنشتاين وروزنزفايغ وكافيل والشكوك الفلسفية

يصف ديفيد هيوم، في رسالة في الطبيعة البشرية A Treatise of Human Nature، في نهاية مناقشته لما يسوّغ الاعتقاد، تجاربه الخاصة في التعامل مع آثار الشكوكية على حياته. إن التشابه بين هيوم وفتغنشتاين في أهمية تقدير الحياة العادية لافت للنظر⁽¹⁾. يكتب هيوم:

إن العقل غير قادر على تبديد هذه الغيوم، فالطبيعة نفسها تلبّي هذا الغرض، وتُشفيني من هذه الملتخوليا الفلسفية والهديان، وذلك إما بإراحة هذا الانشغال الذهني، أو بممارسة هواية من الهوايات، وبثّ الحيوية في حواسي؛ فتزول على إثر ذلك كل هذه الأوهام. إذ أتعشى وألعب النرد وأبادل أصدقائي الحديث وأتسلّى معهم، وبعد ثلاث أو أربع ساعات من اللهو، أعود إلى هذه التكهّنات فتبدو لي باردةً وجافةً وسخيفةً إلى درجة لا يمكنني أن أجبر بها نفسي على مواصلة بحثها (Book 1968: [1738] I, Part 4: § 7).

(1) راجع: دروري (1984: 95 – 96).

يُنظر إلى الشك الفلسفي هنا على أنه مرض يمكن علاجه، ولكن ليس في نطاق النظرية، بل في «مجرى الحياة». فكريًا، يشعر هيوم أنه بحاجة ماسة إلى إيجاد أساسٍ لمعتقداته، وإلا سيكون اعتقاده بلا أساس. ومع ذلك، بمجرد عودته إلى حياته اليومية، تختفي هذه «الرغبة الملحة» (Wittgenstein 1958: § 109)، ويتلاشى هذا «القلق» (ibid.: § 111)، و«التشنج العقلي» (Wittgenstein 1969: 1). بمعنى آخر، في الظروف العادية، يكون موقفه تجاه الحياة يقينًا، وليس ثمة شك، ذلك أنه في الحياة العادية «ينتمي غياب الشك إلى جوهر اللعبة اللغوية» (Wittgenstein 1975: § 370). وفي هذه المواقف يجد هيوم نفسه «مصممًا تمامًا على العيش» والمشاركة في «شؤون الحياة المألوفة». يبحث الفيلسوف، في عزلته، عن أسبابٍ مسوّغةٍ لاعتقاده، ولكن قد يتبادر إلى ذهنه أيضًا أنه بإلهاء نفسه عن هذه النزعة، والمشاركة في أنماط الحياة التي لا تعد ولا تحصى، تختفي الحاجةُ إلى التسوية. إن الشعورَ بالحماس والارتياح نتيجة لهذا الإدراك شديد للغاية لدرجة أنني «مستعد لرمي كل كتيبي وأوراقِي في النار، ثم أصمم على ألا أتخلّى أبدًا عن ملذّات الحياة من أجل التفكير والفلسفة» (Hume [1738] 1968: Book I, Part 4: § 7). من هذا المنطلق، نود أن ننخرط، مع غوته، «في المعرفة الحية، والتجربة، والفعل... بكل حماسةٍ وحرارةٍ» (Wittgenstein 1913: Part III, Book XI).

وبالمثل، يرى فتغنشتاين، في في اليقين، الشك بوصفه شيئًا شاذًا في مجرى الحياة. لا يعدّ الإنسان حيوانًا متشككًا؛ إنه «كائن بدائي؛ لديه غريزة وليس عقلية استدلالية» (Wittgenstein 1975: § 475). ووفقًا لهذا التصور الطبيعي للحياة والمعنى، لا يتأسس اليقينُ على مسوّغ عقلائي rational

justification، بل يعدّ اليقين سمةً مميزةً لكونك إنساناً. «لا يستتج السنجابُ من خلال الاستقراء أنه سيحتاج إلى تخزين غذائه للشتاء القادم أيضًا، ولسنا بحاجةٍ إلى قانون استقراء لتسويغ أفعالنا وتوقعاتنا:» (ibid.: 287 §). ومن هذا المنظور ينتقد فتغنشتاين الشكوكية، خاصةً فيما يتعلق بتفاعلاتنا مع الآخرين بوصفها، أي الشكوكية، شيئًا «غريبًا» (1990: 566 § أو «شاذًا») (524 §: 1975). ولا نعرف أن الآخر يتألم من خلال الاستدلال؛ نحن ببساطةٍ نتفاعل مع ذلك. في بعض جوانب الحياة لا تنشأ الحاجةُ إلى الاستدلال. أنت لا تستتج من خلال الاستدلال أنك تشعر بألم الأسنان؛ أنت تجرّب ذلك. عندما يتعلق الأمر بألم الآخرين، فإنه سيكون من المفيد «تذكر أنه رد فعل بدائي أن تعالج، وترعى، الجزء الذي يؤلم عندما يعاني شخص آخر من الألم؛ وليس فقط عندما يشعر المرء نفسه بالألم» (Wittgenstein 1990: 540 §). سيكون من الغريب رؤية شخص يتلوى من الألم والتفكير فقط فيما إذا كان ألمه متطابقًا مع الألم الذي يشعر به المرء نفسه. في ظروف محددة، مثلًا عندما يتظاهر المريض بأنه يشعر بألم أكثر مما يشعر به بالفعل من أجل الحصول على جرعات أكبر من المورفين، يكون الشك منطقيًا:

لكن المسألة الفلسفية حول ما إذا كان الشخص الآخر يتألم مختلفة تمامًا؛ فليس ثمة شك في كل فرد في حالة معينة. هل نواجه هذا الشك في حياتنا اليومية؟ لا، ولكن ربما ثمة شيء يرتبط بذلك على نحو بعيد: اللامبالاة indifference تجاه تعبير الآخرين عن الألم (Wittgenstein 1998a: §§ 239 – 240).

قول المتشكك بأن «آلامه [أي: الآخر] مخفية عني» أمر محرج مثل

القول بأن «هذه الأصوات مخفية عن عيني» (ibid.: § 888). الفكرة هنا هي أن الشك قد ينشأ نتيجة «اللامبالاة» تجاه الظروف المحيطة بحياة الإنسان أو الانعزال عنها. وفقاً لوجهة النظر هذه، فإن مشكلة الشك ليس لها علاقة بـ «الفكر intellect» بقدر ما تتعلق بـ «الإرادة will» (Wittgenstein 1980: 17)؛ إنها تشير إلى نمط من الوجود في العالم، أو بالأحرى، إلى نمط من فشل الوجود في العالم.

ومع ذلك، ثمة آمال لدى المتشكك، يكافح، ويؤمن، ويبحث عن مأوى؛ ويقوم بذلك كله دون التفكير بأن هذا يحتاج إلى تسوية. بمعنى آخر، يقين الحياة موجود؛ يحاول المتشكك فقط أن يتخذ موقفاً بخصوص هذا اليقين من خلال تبني «طريقة في التحدث» (524 §: 1975). وهذا يعني أنه حتى حياة المتشكك أو العدمي تتضمن «الاقتناع بقبول أشياء كثيرة» على الرغم من أنه لا يعترف بذلك (344 §).

قد تبدو المواقف المتشككة حول معنى الحياة «غريبة queer»، لكنها تستمد قوتها من ميل قوي، خاصة بين الفلاسفة، إلى رؤية العالم من منظور الخلود sub specie aeternitatis. وتحدث هادوت عن أن ميلنا لرؤية العالم من أعلى يعدّ نزعة سائدة طوال تاريخ الفلسفة. في الفلسفة القديمة، تعاملت جميع المدارس الفلسفية مع هذه النزعة، ولكن، وفقاً لهادوت، كانت لها الأهمية الأكبر في التقليد الكلبى Cynic tradition. بالنسبة للكلبيين، «كان الهدف من الرؤية من الأعلى هو إدانة عبثية الحياة البشرية» (247: 1995). فوفقاً لهم، تعني «مراقبة الشؤون الإنسانية من الأعلى رؤيتها من زاوية الموت في الوقت نفسه» (ibid.). يعتقد الكلبى أنه إذا أردنا أن «نرى الأشياء كما هي في الواقع»، فيجب علينا توفير المسافة

المطلوبة، والتي تمكنا من التحليق فوق الطابع العرضي لرغباتنا وظروفنا. وكذلك المتشائم في بحثه عن رؤية الحياة كما هي، إذ لا يمكنه إلا أن يرى ضعف الإنسان، ويزيد إصراره على عدم وجود غاية أو فكرة كلما تعمق في بحثه. وقد يستنتج بعد ذلك أن تقلبات الحياة تحدث دون أي «مسوّغ منطقي rhyme or reason»، وأن أفضل استجابة للمأزق الإنساني، في بحثه عن قيمة يمكن تسويغها، تكون من خلال إلهاء نفسه، مثلما فعل هيوم⁽¹⁾. وقد يذكرنا المتشائم أيضًا «بأنه، للأسف... عندما يتعلق الأمر بالسعي وراء القيمة، فإن ما يبدو هو أن هذا كل ما هو موجود» (Smith 106 – 105: 2006). اليقين موجودٌ في الفعل، والشك مرتبطٌ بالنظرية.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإن الشخص الذي ليس «في قبضة» هذه الصورة للعالم قد يجد هذه «التكهنات» حزينَةً للغاية. وباستخدام تعبيرات هيوم المقتبسة أعلاه، فإن الشخص العادي لن يتفاعل فقط مع «الكآبة الفلسفية» للمتشكك أو العدمي، ولكن أيضًا مع الطريقة «المتوترة» و«السخيفة»

(1) في الآونة الأخيرة، قال ر. ج. والاس في كتابه الرؤية من هنا *The View from Here* إن الكثير منا يدركون أن حياتنا تدور حول مشاريع وأنشطة باهظة الثمن إلى حد ما، والتي لن تكون ممكنة في شكلها الحالي في عالم اجتماعي لا يتضمن الحرمان الهائل وعدم المساواة في آفاق الحياة الإنسانية» (7: 2013). إن تأكيد مشاريعنا، من هذا المنظور، يستلزم تأكيد «التفاوتات الاجتماعية... على الرغم من أننا لا نزال ننظر إلى تلك التفاوتات على أنها مؤسفة موضوعيًا» (ibid.). يطلق والاس على هذا الوضع مسمى «المأزق البرجوازي». بشكل عام، بالنسبة لوالاس، بسبب ارتباطنا بالحياة، فإننا نلتزم بتأكيد «الأحداث التاريخية والبنى الاجتماعية» التي لا يمكننا اعتبارها «تستحق التأكيد» من منظور أوسع (8: ibid.). وهذا بدوره ينطوي على درجة معينة من العبيية، وهو ما يسميه والاس «العدمية المتواضعة». إنها متواضعة لأن العبيية، كما يقول والاس، «متفشية» في الوضع الإنساني.

التي يتبعها أصحاب النزعة المضادة للشكوكية في الجدل ضدهم. ويشير فتغنشتاين إلى هذا عندما يكتب:

جالس بصحبة فيلسوف في الحديقة، وهو يقول مرة تلو الأخرى «أنا أعرف أن تلك شجرة»، مشيرًا إلى شجرة بالقرب منا، يصل شخص آخر ويسمع ذلك، فأقول له: «إن رفيقي هذا ليس مجنونًا، إننا نمارس الفلسفة فحسب» (1975: § 467).

في الظروف العادية، يحتاج هذا النوع من الفلسفة إلى تسوية لأننا في الحياة اليومية لا نرى وجود غاية من ممارسة الفلسفة بالطريقة الموصوفة أعلاه. الناس العاديون لا يقولون «الشجرة موجودة»، بل يجلسون تحت ظلها، ولا يقولون: «العقول الأخرى موجودة»، بل يتحدثون إلى الأشخاص الذين لديهم تلك العقول. لكن، يتعلم الفيلسوف ألا يتأثر بهذه التحيزات العامة وأن يتبع اتجاهات العقل المستقل، بغض النظر عن المكان الذي تتجه إليه هذه الاتجاهات. وللأسف علاقة بالقدرة على الخروج من قبضة المعتقدات أو التقاليد الشائعة أو حتى، في بعض الأحيان، مضامين الحس السليم.

يستهدف كتابُ فرانز روزنفايغ الصغيرُ «في فهم المريض والمُعافي Understanding the Sick and the Healthy»، بدقة، وجهة النظر هذه حول الفلسفة⁽¹⁾. يميّز روزنفايغ في كتابه بين «الحس السليم»

(1) نشر روزنفايغ كتابه عام 1921، وهو العام الذي نُشرت فيه الرسالة المنطقية الفلسفية. أول فيلسوف لفت الانتباه إلى التقارب بين الفيلسوفين، وفقًا لمعرفتي، هو هيلاري بوتنام في مقدمته لكتاب روزنفايغ. ما يشير الدهشة هو استعانة فتغنشتاين وروزنفايغ بصياغاتٍ وحججٍ متشابهةٍ جدًا لمهاجمة «النزعة الشكوكية»: مفاهيم

و«الفلسفة»، وينظر إلى الفلسفة بوصفها انحرافاً عن هذا «الحس السليم». يتساءل معظمنا، بالنسبة لروزنزفايغ، بين الحين والآخر، عن الحياة ككل، ولكن «يتم احتواء ذلك مع مجرى الزمن» في نهاية المطاف، و«يختفي، هذا التساؤل، بشكلٍ طبيعي كما ظهر» (40: 1999). ومن أجل أن نتعجب، علينا أن «نتوقف». ولكن لا يمكننا البقاء «بلا حركة»، لأننا «ننجرف مع نهر الحياة». نتعجب من العالم، ولكن بعد ذلك نستمر في العيش، ومن هنا يزول «الخدر numbness» الذي يسببه تعجبنا (ibid.).

ومع ذلك، نجد أن الفيلسوف «غير راغبٍ في قبول صيرورة الحياة وزوال الخدر الذي جلبته الدهشة»، و«يصر على الوصول إلى حل فوراً... إنه يفصل تجربة التساؤل عن مجرى الحياة المستمر» (ibid.). وبعبارة أخرى، لا «يسمح» الفيلسوف أن تختفي الأسئلة الخاصة به أثناء تدفق الحياة، ويحاول الاستمرار في رؤية العالم من الأعلى. في هذه العملية، يصبح العالم كله موضوعاً للذات المفكرة thinking subject؛ أي الفيلسوف، ومن هذا الموقف، يسأل الفيلسوف: «إذن، ما هو هذا العالم بالفعل؟».

يحذرنا روزنزفايغ من أننا جميعاً لدينا مثل هذه الميول الفلسفية وأننا جميعاً قد «نتعثر» ونتبع مسار الفلسفة. يقول روزنزفايغ: «لا يوجد إنسان يتمتع بصحة جيدة لدرجة تجعله محصناً ضد هجوم هذا المرض» (ibid.)⁽¹⁾. وبعبارةٍ أخرى، يمكن للحس السليم لأي إنسان أن يصبح

مثل «مجرى الحياة»، و«العلاج»، والفلسفة بوصفها «مرضاً»، وأهمية «العادي» و«الحياة اليومية».

(1) يكتب فتغنشتاين في ملاحظة واردة في كتاب الثقافة والقيمة: «في الحياة نحن

مشلولاً بسبب ضربة ممارسة الفلسفة. فهو يقارن الفيلسوف الذي تواجهه الأسئلة الأساسية بـ «المريض طريح الفراش» غير القادر على الاهتمام بضروريات الحياة؛ يسأل روزنزفايغ: «ما الذي حدث له؟». بالأمس كان يسير ويستمتع بثمار الشجرة التي كانت على جانب الطريق، وكان «يتبادل الكلمات الودية مع رفاقه في رحلته» (ibid.: 43)؛ ثم، فجأة استولت عليه الحيرة *bewilderment*.

هناك تقاربٌ مذهلٌ بين مناهج فتغنشتاين وروزنزفايغ في تقديم «علاج» من أجل «شفاء» الشكاك. يتكون علاج فتغنشتاين من الاهتمام باللغة العادية والبحث عن نحو القضايا في الحياة اليومية، ويقترح روزنزفايغ أننا يجب أن نعود إلى «الحس السليم» والعادي. علاوة على ذلك، ثمة إصرارٌ، عند فتغنشتاين وروزنزفايغ، على أن علاجهما لا يمكن أن يكون قسرياً. وكما يقول روزنزفايغ، إذا أردنا أن يكون العلاج «فعالاً، فيجب أن يكون جزءاً من تجربة العيش» (ibid.: 56). ووفقاً للفيلسوفين، فإنه «لا يمكن تجاهل الحياة اليومية...؛ لا يمكن للمرء أن يوجد بالكامل في عالم النظرية السامي، بغض النظر عن مدى «ضرورتها» عند مقارنتها بالواقع الممل والرتيب» (ibid.). قد نتمكن من الوصول إلى «الجليد الزلق حيث لا يوجد احتكاك»، وقد نعتقد أن هذا الوضع «مثالي»، ولكن يجب علينا أيضاً أن نضع في اعتبارنا أنه «بسبب ذلك فقط، نحن غير قادرين على المشي». إذا أردنا أن نسير، فنحن بحاجة إلى الاحتكاك بالواقع العادي. «العودة إلى الأرض الوعرة الخشنة!» (Wittgenstein 1958: § 107).

محاطون بالموت، وكذلك نحن محاطون بالجنون عندما يتعلق الأمر بصحة عقولنا». (المترجم).

لقد سعى الفلاسفة، من وجهة نظر روزنزفايغ، إلى موقفٍ متخيّلٍ؛ إلى رؤية خارج مجرى الحياة وتدققها. لكن ميلنا إلى البحث عن رؤية للعالم والحياة من الأعلى، كما لو كنا مجردَ متفرجين ولسنا منخرطين في هذا العالم وهذه الحياة، ينبع من شيء أعمق من مجرد البحث عن الجوهر؛ وهذا الشيء مرتبط بـ«الخوف من العيش»:

لقد تصارعنا مع الخوف من العيش، ومع الرغبة في الخروج من مجرى الحياة؛ والآن قد نكتشف أن مرض العقل كان مجرد محاولة للهروب من الموت. فالإنسان، المسترخي في مجرى الحياة على نحو كامل، يرى، مثل ذلك الأمير الهندي الشهير، الموت ينتظره. وعليه، يخرج من الحياة. إذا كان العيش يعني الموت، فإنه يفضل ألا يعيش (102: 1999).

يمكن للفلسفة العلاجية، مثل فلسفة روزنزفايغ، أن تنقذ المتشكك من شلله، وهذا كل ما يمكنها فعله، لكنها «غير قادرة على منع موته». ومن ثم، فإن تعليمه الحياة يساوي في الواقع تعليمه التحرك نحو الموت. قد يعتقد أيُّ شخصٍ «ينسحب من الحياة» أنه قد تفادى الموت. ولكن بفعله هذا يكون قد «خسر الحياة» فقط. و«الموت، بدلاً من تفاديه، يحاصرك من كلِّ جانبٍ، ويتسلل إلى قلب الإنسان، ذلك القلب المرتعب» (103: ibid.). ولذلك، فإن الطريقة الوحيدة لاستعادة الحياة هي الاعتراف بـ«سيادة الموت *sovereignty of death*» ومع ذلك التحلي بالقوة اللازمة لتلبية «الأشياء الصغيرة» التي أطلق عليها غوته ذات مرةٍ مسمى «حاجات اليوم (18: ibid.) *demand of the day*»، وهذا يذكرنا بـ«عوامل التأخير الصغيرة *little delaying factors*» عند ماركوارد (44: 1991).

بينما يتحدث روزنزفايغ عن الخوف من العيش، نجد ستانلي كافيل يتحدث عن فشل المتشكك في «الإقرار» بالآخر والاعتراف به في تفاعلاتنا اليومية. وفقاً لكافيل، لا يمكن إنكار حقيقة الادعاءات المتشككة بشأن وجود العالم والعقول الأخرى، ولكن ذلك ليس لأننا في الواقع «لا نعرف»، على سبيل المثال، أن العالم الخارجي موجود أو أن شخصاً ما يعاني من الألم. في الحياة اليومية، وفقاً لكافيل، لا تتعلق علاقتنا بالأشخاص الآخرين وبالظروف المحيطة بحياتنا بـ«المعرفة» أو «عدم المعرفة»، بل تتعلق بأننا، في الحياة اليومية، «نقرّ acknowledge» بالآخرين وبالعالم. إن واجبنا ليس تقديم الحجج أو النظريات، كما يفعل مور، لإثبات وجود عقولٍ أخرى أو العالم، بل الإقرار بالآخرين وبالعالم acknowledgement من خلال الطريقة التي نعيش بها. وهذا الإقرار ليس شيئاً يمكن التنظير حوله؛ هو طريقة لرؤية العالم؛ وهو يتعلق بمسألة رؤية الجوانب aspect – seeing. وفقاً لهذه الرؤية، يعاني المتشكك من عمى خطيرٍ يتعلق بوجود الآخر، وليس من ثغرةٍ إبستمية epistemic lacuna. ويتبع كافيل فتغنشتاين في تأكيده على أن النزعة الشكوكية قد تكون نتيجة «اللامبالاة» تجاه وجود الآخر:

إن العائق الذي يمنعني من رؤية الآخر ليس جسده، بل عجزني أو عدم رغبتني في تفسيره أو الحكم عليه بدقة، أو إقامة الرابط الصحيح. الاقتراح هو: أنني أعاني من نوع من العمى ولكنني أتفادى هذه المشكلة من خلال إسقاط هذا الظلام على الآخر (1979: 369).

وهذا النوع من العمى هو حالة من «عمى - الروح soul – blindness (ibid.: 378)» أو نوع من «الأمية (ibid.: 369) illiteracy». يفشل

المتشكك في الإقرار بجانب من جوانب الحياة الإنسانية، ويفشل في رؤيته، لأنه لم يكتسب «التعليم education» اللازم لذلك:

عمى - الجوانب يعني أن ثمة شيء بداخلي يفشل في الظهور. إنه تثبيت fixation. ومن حيث أسطورة قراءة الفراسة، فإن هذا يعتبر نوعاً من الأمية؛ نقص التعليم (ibid.).

لا نحتاج، في حياتنا اليومية، إلى معرفة حقيقة الشكوكية، بل نحتاج إلى اكتساب التعليم للإقرار بوجود العالم والآخر. مشكلة الشك تكمن في الشك بمعرفتنا بالعالم، بينما الأمر الأكثر أهمية هو الإقرار acknowledgement به.

يقارن روزنزايفغ الشك بـ «الشلل paralysis»، ويقارنه كافيل بـ «التثبيت fixation»، وهدف هذه المقارنات هو محاولة تسليط الضوء على شيء مهم حول الشك؛ يعترض الشك، في نهاية المطاف، مسار الحياة اليومية.

وكما نرى الآن، يمكن للمرء أن يجد أوجه تشابه متداخلة بين الفلاسفة الثلاثة الذين ناقشتهم في هذا القسم. أعتقد أنهم حاولوا إظهار ما قد يكون على المحك عندما يتفلسف الإنسان. وبتعبير كافيل: «يفشل الفلاسفة، بوصفهم بشرًا، في إدراك أجزاء الجنون أو الفراغ الذي يتعرّضون له تحت ضغط التفكير» (ibid.: 336). في حالة كان للشك علاقة بـ «اللامبالاة» (فتغنشتاين)، أو «الخوف من العيش» (روزنزايفغ) أو «العجز» عن الإقرار بالآخر (كافيل)، هناك فكرة يحاول الفلاسفة الثلاثة تسليط الضوء عليها، وهي أن هناك علاقة بين إعاقة أنفسنا عن الاستمرار في مجرى الحياة والميل إلى موقف الشك. وهذا بدوره يوضح بشكلٍ مهم الفرق

بين الشكوكية الفلسفية philosophical scepticism والشكوكية الوجودية existential doubts. يجب أن نضع في اعتبارنا أنه ليست كل أنواع الشكوك فلسفية. «المعاناة بمختلف أنواعها» (Wittgenstein 1980: 86) يمكن أن تقود المرء إلى وضع يتوقف فيه عن الثقة بالعالم. لكن، بالتأكيد، في هذه الحالة لا تتعلق شكوك المرء بوجود العالم الخارجي أو العقول الأخرى؛ صورة - العالم الخاصة بالمرء هي التي تكون على المحك في هذه الحالة. إذا فشل شخصٌ باستمرارٍ في علاقاته، مهما حاول، فإنه قد يصل إلى الاعتقاد، كما فعلت فيرجينيا وولف Virginia Woolf، بأن التجارب الإنسانية لا يمكن إيصالها للآخر incommunicable، وهذا هو سبب الوحدة الإنسانية human loneliness، لكن من غير المرجح أن يشك فيما إذا كان ألم الآخر حقيقياً مثل ألمه؛ أو قد يشك أحد الناجين من الحرب فيما إذا كان العالمُ مكاناً آمناً لإنجاب طفلٍ، ولكن من غير المرجح أن يصبح مناهضاً للإنجاب antinatalist.

خاتمة

في هذا الفصل، ركزت على النظريات ذات النزعة الشكية حول معنى الحياة. لقد جادلت بأن عدمية ناغل تتغذى على افتراض أننا نستطيع الخروج من الحياة ورؤيتها من الأعلى. لكن ما فشل في معالجته هو تداعيات وجهة النظر هذه على علاقة المرء بالآخرين في الحياة. إذا كانت لدي القدرة على إدراك أن الحياة ككل «بلا أهمية»، فيجب أن تكون لدي القدرة، بالطريقة نفسها، على الاعتقاد بأن معاناة الآخر، في نهاية المطاف، بلا أهمية أيضاً، وهو موقف مشكوك فيه أخلاقياً.

لا نحتاج في تفاعلاتنا مع الآخرين إلى تذكير أنفسنا بأن الحياة البشرية عبثية أو بلا أهمية، بل رؤية الإنسان كإنسانٍ، وتنمية القدرة على الإقرار بالآخر. وبتعبير كافيل: «إذا كان من المعقول الحديث عن رؤية البشر كبشر، فمن المنطقي أن نتخيل أن الإنسان قد يفتقر إلى القدرة على رؤية البشر كبشر» (378: 1979). ما هو مطلوب هو تنمية القدرة على رؤية «البشر كبشر».

يرى ناغل أنه من الممكن «تعثر» البشر، فينظروا إلى الحياة من أعلى، ثم يتخلصوا من السلم الذي صعدوا به إلى الموقف المثالي. ويعترف بأنه ما يميز وجهة نظره، مقارنة بالمقاربات التضخمية، هو أننا نعود إلى الحياة العادية بعد مواجهة العبثية ورؤية العالم بشكلٍ صحيح، ولكنني جادلت بأن فكرة العودة إلى مجرى الحياة تتعارض مع اقتراحه باتخاذ موقفٍ ساخرٍ منها.

ثمة «موطن» لسؤال معنى الحياة؛ لا أحد يطرح هذا السؤال من فراغ فجأة. السؤال «كيف يجب أن يعيش الإنسان؟» يظهر في الحياة. عندما يكتب شخصٌ ما عن «شوقه المحبط» (Wittgenstein 1980: 44)، أو عندما تشعر فتاةٌ شابةٌ بأن «كل بحار العالم هاجت في قلبها» (Joyce 1995: 37) [1914]، أو عندما يعترف المؤمنُ بأن «قلوبنا مضطربة حتى تجد الراحة فيك» (Augustine [398] 1966: 32)، فإنهم جميعاً، بمعنى ما، يحاولون إعطاء معنى لحياتهم في «أوطانهم الأصلية original homes». وفي الفصل التالي، أقدم مقاربةً بديلةً، أو تكميليةً، للمقاربات الحالية في الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة. أعني أنني أريد الابتعاد عن «الصوت الميتافيزيقي» (Cavell 1994: 59) والعودة إلى صوتنا «الواضح والعادي»

(Wittgenstein 1975: § 347). أريد أن أتحدّث عن صوتٍ مفقودٍ في كثيرٍ من الأحيان. أريد أن أتحدّث عن «الصوت الإنساني» (Cavell 1994: 58).

«به عدل دست نایافته آنديشيديم، وزيبايی در وجود آمد».

– أحمد شاملو، در آستانه.

«فكرنا في العدالة التي لا يمكن تحقيقها، وحينها ظهر لنا الجمال».

– أحمد شاملو، «على العتبة». «On the Threshold». Ahmad Shamlou,

مكتبة
t.me/soramnqraa

الصوت الإنساني: الطبيعة الاعترافية للبحث في معنى الحياة

«عَاشَ رَجُلَانِ فِي مَدِينَةٍ وَاحِدَةٍ، أَحَدُهُمَا ثَرِيٌّ وَالْآخَرُ فَقِيرٌ. وَكَانَ الْغَنِيُّ يَمْتَلِكُ قُطْعَانَ بَقَرٍ وَغَنَمٍ كَثِيرَةً. وَأَمَّا الْفَقِيرُ فَلَمْ يَكُنْ لَهُ سِوَى نَعْجَةٍ وَاحِدَةٍ صَغِيرَةٍ، اشْتَرَاهَا وَرَعَاهَا فَكَبُرَتْ مَعَهُ وَمَعَ أَبْنَائِهِ، تَأْكُلُ مِمَّا يَأْكُلُ وَتَشْرَبُ مِنْ كَأْسِهِ وَتَنَامُ فِي حِضْنِهِ كَأَنَّهَا ابْنَتُهُ. ثُمَّ نَزَلَ صَيْفٌ عَلَى الرَّجُلِ الْغَنِيِّ، فَامْتَنَعَ أَنْ يَذْبَحَ مِنْ غَنَمِهِ وَمِنْ بَقَرِهِ لِيُعِدَّ طَعَامًا لِحَيْفِهِ، بَلْ سَطَا عَلَى نَعْجَةِ الْفَقِيرِ وَهَيَّأَهَا لَهُ».

2 صموئيل 5 - 1 سامول، 12: 1

مقدمة

ناقشت حتى الآن عدة مسائل، من ضمنها ثنائية الواقعة/القيمة، وآثار رؤية - الجوانب على فهم الإنسان لمعنى الحياة، والحدود غير الواضحة بين المعنى العظيم والمعنى العادي، إلى الدور الأساسي لصورة - العالم الخاصة بنا في تشكيل تصورنا حول معنى الحياة؛ وأعتقدت أن هذه المسائل كلها، رغم تنوعها، تنبع من موضوع واحد؛ ألا وهو حدود

النظرية the limits of theory. الموضوع الأساسي المشترك في الفصول السابقة هو الفحص غير النظري للطريقة التي نتعامل بها مع مسألة معنى الحياة. ومن الواضح الآن أن غياب فتغنشتاين عن الأعمال الفلسفية حول معنى الحياة له علاقة بطبيعة فلسفته. لا تقدّم فلسفته نظريةً عامةً حول معنى الحياة، بل تقترح فقط طرقاً بديلةً للتعامل مع المسألة. وفي هذا الصدد، تعدّ مقاربتني للنظريات التقليدية لمعنى الحياة سلبيةً negative، بمعنى أنني لا أحاول دحض تلك النظريات من خلال تقديم نظريةٍ أخرى، إذ أهدف إلى إحداث تغييرٍ في «طريقة نظرنا إلى الأشياء» § (Wittgenstein 1958: 144).⁽¹⁾ في الأدبيات المتعلقة بمعنى الحياة، غالباً ما نضطر إلى النظر في مفهوم الحياة ذات المعنى بطرقٍ معينة. لكن ما أريد فعله هو «اقتراح... طرق أخرى للنظر في الأمر» (cf. Malcolm 1972: 50).

وعليه، أهدف في هذا الفصل إلى لفت الانتباه إلى جانبٍ أساسي من بحثنا في معنى الحياة، وهو جانبٌ مهمّل، في الغالب، في الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة. أجادل بأن الطريقة البديلة للتحقيق في معنى الحياة هي البحث في «نحو grammar» معنى الحياة وليس «جوهره essence»، وأقترح أن نحو السؤال grammar of the question عن معنى الحياة، في حياتنا اليومية، يكون، في أغلب الأحيان، بطابعٍ اعترافي confessional. في القسم التالي، سأشرح فكرة الاعتراف بوصفه نحو بحثنا في معنى الحياة، وسأدافع عنها. وسأعمل على تحديد الاختلافات بين المقاربة النظرية والمقاربة الاعترافية، وذلك من خلال وضعهما جنباً إلى جنبٍ وإظهار

(1) راجع: شوتر (1997: 1).

كيف ستؤدي المقاربة الأخيرة إلى «تمثيل أكثر وضوحًا perspicuous representation» للطرق التي نختبر بها ظاهرة معنى الحياة، وللطريقة، يمكن القول، التي نفهم بها النظريات المعيارية لمعنى الحياة. وبعد ذلك، سأناقش الاعتراضات المحتملة على وجهة نظري، في محاولة لتوضيح موقفي في ضوء الاعتراضات المطروحة. وبعدها، سأقوم بتحليل مثالين للمقاربة الاعترافية confessional approach: وصف جويس Joyce لحياة السيد تشاندلر Mr Chandler في إحدى قصصه القصيرة في «ناس من دبلن Dubliners»، و«المحادثات الخاصة private conversations» لفتغنشتاين. علاوة على ذلك، أوضح أنه بإمكان المقاربة الاعترافية تقديم تفسير معقول للتضارب الواضح في تأملات فتغنشتاين حول «مشكلة الحياة problem of life» في مذكراته.

نحو السؤال

يكتب فتغنشتاين، في تحقيقات فلسفية Philosophical Investigations، عن الحياة العادية بوصفها المعيار الذي يجب أن نقيم evaluate من خلاله المفاهيم والكلمات. يكتب فتغنشتاين: «عندما يستعمل الفلاسفة كلمة ما، ويحاولون فهم جوهر الشيء، فإنه يجب على المرء دائمًا أن يسأل نفسه: هل تُستعمل الكلمة بالفعل بهذه الطريقة في لعبة اللغة، التي تعدّ موطن الكلمة الأصلي؟» (116 §: 1958). و«الموطن الأصلي original home» للكلمات هو «استعمالها اليومي everyday use» وليس تطبيقاتها «المتافيزيقية». يشير «نحو» الكلمة أو اللعبة اللغوية، وفقًا لتسمية فتغنشتاين، إلى تطبيقاتها واستعمالاتها في اللغة العادية والحياة اليومية.

تخيل وجود لعبة تعرفها جيداً أو تلعبها جيداً ثم حاول وصفها. وصفك المتعلق باللعبة هو نحو اللعبة (cf. Wittgenstein 1974: 40). يحدد النحو معنى الكلمة. يذهب فتغنشتاين إلى حد القول إن «الجوهر يُعبَّر عنه بالنحو» (371 § 1958). أحد المصادر الرئيسة لالتباساتنا الفلسفية، كما يقول فتغنشتاين، هو أننا لا نملك رؤية واضحة لنحو لغتنا. الهدف من ممارسة الفلسفة، إذن، هو تقديم تلك الرؤية الواضحة من خلال التحليل المفاهيمي conceptual analysis. إن امتلاك رؤية واضحة للنحو أمر مهم لأن ذلك يجعلنا نرى كيف تسير الأمور؛ «أي نوع من الأشياء هو ما يخبرنا به النحو عن الأشياء (اللاهوت بوصفه نحوًا) Theology as grammar (373 § 1958)».

أودّ أن أقدم تحولاً مماثلاً من الجوهر essence إلى النحو grammar في مقاربتنا الخاصة بمسألة معنى الحياة. لذا، نستغني عن سؤال «ما الذي يجعل الحياة ذات معنى، إن كان ثمة شيء يجعلها كذلك؟»، ونسأل بدلاً منه: «ما هو نحو سؤال معنى الحياة؟». بمعنى، في أيّ ظروفٍ ينشأ بحثنا عن معنى الحياة؟ ما الذي نتحدث عنه عندما نتحدث عن معنى الحياة في الحياة اليومية؟ فيما يلي، أجادل بأن نحو السؤال عن معنى الحياة في حياتنا اليومية غالباً ما يكون اعترافياً. وأعتبر الاعتراف هنا نشاطاً يشاركه المرء أو يصف فهمه للحياة، سواء كان موجهاً إلى الحياة ككل أو كان موجهاً إلى جانبٍ منها فقط.

ولكن كيف لنا أن نفهم نحو السؤال عن معنى الحياة؟ الجواب واضح ومباشر: من خلال «النظر والرؤية»؛ أي النظر إلى الكيفية التي يستفسر بها الناس عن معنى الحياة في الحياة اليومية، ورؤيتها. وبعبارة أخرى،

نأمل، من خلال الاهتمام الوثيق بالسياقات التي نفكر فيها حول الحياة، أن نفهم نحو معنى الحياة. وفي هذه المقاربة، لا «نبحث عن أي شيء وراء الظواهر»، لأننا نؤمن، على حد تعبير جوته، «أنها بحد ذاتها هي النظرية»⁽¹⁾. وهذا بدوره يقودنا إلى سؤال آخر: ما الذي نلاحظه عندما نتفحص السياقات التي نتأمل فيها معنى الحياة؟ أشير في هذا الفصل إلى مؤلفات أدبية وفلسفية مختلفة بحثًا عن إجابة لهذا السؤال الأخير.

عندما أقترح أن بحثنا في معنى الحياة هو في أغلب الأحيان اعترافي، فأنا لا أشير إلى مفهوم الاعتراف المسيحي أو الفرويدي. يتحدث فرويد Freud، على سبيل المثال، عن «الأثر العلاجي curative effect» للاعتراف والطريقة التي «ينهي بها القوة الفعالة للفكرة التي لم يتم إبطالها في المقام الأول، من خلال السماح لتأثيرها المضغوط strangulated بإيجاد مخرج من خلال الكلام» (Freud & Breuer 1974: 68). يشير، أيضًا، إريك بيرجرين Erik Berggren إلى «عنصر التنفيس cathartic element» المتضمن في الاعتراف ويقترح أن هذا العنصر كان القوة الدافعة وراء «جميع الاعترافات الأدبية منذ اعتراف القديس أوغستين» (3: 1975). تعتبر هذه الرؤى الاعتراف وسيلة للتصالح مع الذات (cf. Brown 1967: 165). أي أن الإنسان، في التصورات المسيحية والفرويدية، يحل الصراع إما في الروح أو في الذات النفسية psychological self.

وعلى الرغم من أن كلمة «اعتراف» في المسيحية تستخدم أحيانًا كبيان للمعتقدات وليس للاعتراف بالذنب، إلا أن الاعتراف بالذنب يلعب دورًا

(1) كما نُقلت في: فتغنشتاين (1988a: § 889).

مركزياً في المعنى المسيحي للاعتراف⁽¹⁾. وفقاً لهذه الرؤية، ومن خلال الاعتراف، لا يقرّ الإنسان بأنه يتمتع بحياةٍ عظيمةٍ ومزدهرة مليئة بالحب وبأنه محاط بالأحفاد. في التقليد المسيحي، يعترف الإنسانُ بخطاياهِ وضعفه وعيوبه، وبالتالي يخضع لإرادة الله. وقد ألمح فتغنشتاين، على سبيل المثال، إلى هذا التصور حول الاعتراف عندما كتب:

أيُّ شخصٍ... يحظى بموهبةٍ فتح قلبه، بدلاً من إغلاقه، سيقبل وسائل الخلاص salvation في قلبه. ومن يفتح قلبه بهذه الطريقة، تائباً، لله بالاعتراف، يفتحه أيضاً للأشخاص الآخرين. وبهذا يفقد الكرامة dignity المرتبطة بهيئته الشخصية ويصبح كالطفل (46: 1980).

ومن هذا المنظور، يمكن القول إن الاعترافَ شبيهه بالتحليل النفسي⁽²⁾، وذلك من حيث إن النتيجة في الحالتين هي اختفاء المشكلة. ولكن، على الرغم من إشارتي إلى أن التأمل في معنى الحياة هو في أغلب الأحيان اعترافي، إلا أنني لا أهتم على وجه التحديد بالتنفيس الروحي أو النفسي في بحثنا، ولا أقترح أن هدف بحثنا الاعترافي هو اختفاء مشكلة الحياة.

يمكن للمرء أن يثير القلقَ هنا؛ فيقول إن استعمال المفاهيم ذاتِ

(1) إن الاستخدامات الأقدم - أي في العصور الوسطى - لكلمة «اعتراف» لم تكن تحمل بالضرورة فكرة الذنب أو الخطيئة. على سبيل المثال، يمكن للمرء أن يعترف لاسم يسوع المقدس thy holy name في كتاب الصلوات العامة Common Prayer Book. ويمكن العثور على المعنى نفسه في «تعليم هايدلبرغ المسيحي»، المكتوب عام 1563، وهو اعتراف شخصي بالإيمان. شكرًا لديفيد ي. كوبر وجيمس ك. كلاغ على لفت انتباهي إلى هذا الأمر.

(2) للاطلاع على العلاقة بين ممارسات التحليل النفسي والاعتراف المسيحي، انظر: فوكو (1980). للحصول على دراسة فلسفية متعمقة للاعتراف، انظر: تايلور (2009).

الحمولة الدينية، مثل الاعتراف، أمرٌ محفوفٌ بالمخاطر لأنه يعني ضمناً أن المرء يميل إلى المفاهيم الدينية دون إلزام نفسه بالحزمة الميتافيزيقية المرتبطة بها. ومع ذلك، أعتقد أنه يمكن تجنب ذلك عن طريق التوضيح clarification. أستعمل هذا المفهوم لأنه في الاعتراف، إن كان بطابع ديني أو غير ديني، يسرد الإنسان كيف تسير الأمور معه. وعليه، أنا معني بالاعتراف بوصفه نشاطاً سردياً *narrating activity*. قد يتأمل الإنسان معنى حياته، ويسرده، في مذكراته، أو من خلال عملٍ فني أو في خضم الأنشطة اليومية، كما هو الحال عندما يكون الأطفال في السرير وبينما تقوم بإطفاء الأنوار، تتذكر شيئاً من الماضي، أو كما كان غوته يفكر في فصول الصيف في طفولته وطريقة مشاهدة غروب الشمس أثناء «تجول الجيران في حدائقهم»، و«لهو الأطفال» و«استمتاع الأصدقاء بحفلاتهم»، وهذا يوقظ بداخله «شعوراً بالعزلة، ومن ثم شعوراً غامضاً بالشرق» (Book I: 1913 [1833]). وفي هذه المواقف يدخل المرء عادةً في حالة من التقبّل والتأمل.

تختلف المقاربة الاعترافية، إذا فهمت بشكلٍ صحيح، عن المقاربة النظرية لأسبابٍ متنوعة. أولاً، هدف هذه المقاربة ليس إثبات شيء ما أو الدفاع عن نظرية ضد النظريات المنافسة، بل الهدف هو وصف أو مشاركة فهم للحياة، مع العلم أنه لا يمكن للمرء البرهنة على هذا الفهم أو الوصف، إذ يأمل أن يُصدّق على أساس «الثقة» و«المحبة». يعدّ كتاب الاعترافات لأوغسطين مثلاً نموذجياً في هذا السياق:

تصدّق المحبة كلّ شيء - أي كل ما يقوله أولئك الذين يتحدثون في المحبة - ولهذا السبب أنا أيضاً، يا رب، أعترف بصوتٍ عالٍ في مسامع

الناس. فعلى الرغم من أنني لا أستطيع أن أثبت لهم أن اعترافاتي صحيحة، إلا أنه، على الأقل، سيصدقني أولئك الذين سمعوني بالمحبة (398).
(1966: Book X: III).

ثمة اختلافٌ بين سياق الاعتراف وسياق النظرية؛ في سياق الاعتراف، ثمة اعتمادٌ على الثقة و«المحبة» وفقاً لتعبير أوغسطينوس، بينما في سياق النظرية، نعتمد على قوة التفكير والحجة. مثلاً، عندما يرفض كورت باير Kurt Baier نظريةً غاية الله God's purpose⁽¹⁾، بحجة أن تحقيق غاية الله يجعلنا مجرد أدواتٍ وأنه «من المهين أن يُنظر إلى الإنسان على أنه مجرد أداةٍ تخدم غرضاً» (1957: 101)، فإن حجته تستمد قوتها من العقل. من ناحيةٍ أخرى، عندما يعترف شخصٌ ما بأن رؤيته للعالم لم تعد دينيةً، وبدأ «الصمت الأبدي لهذه الفضاءات اللامتناهية» في ترويعه، كما حدث مع باسكال ذات مرة، فإنه يصل إلى فهمٍ مختلفٍ لغاية الله. وهذا يعني وصولهما إلى النتيجة نفسها من طريقين مختلفين. الفكرة الهامة هي أننا نمر، خلال حياتنا، بهذه التجارب الاعترافية وينشأ بسببها الوعي بالمعنى. يبدو أن بعض تجارب الحياة تفرض علينا صورة للعالم، فنسردها. إنها تنبثق من داخلنا؛ لا نفكر في البرهنة عليها. وبعبارةٍ أخرى، أعتقد أنه لا يمكن لأي مقارنة اعترافية بخصوص معنى الحياة أن تكون تبريريةً apologetic. «لكن الإنسان موجود في هذا العالم، حيث تتحطم الأشياء، وتتلاشى، وتسبب كل الأذى الذي يمكن تصوره. والإنسان نفسه، بالطبع، شيء من هذه الأشياء» (Wittgenstein 1980: 71). تتحطم الأشياء في

(1) نظرية غاية الله تعني تقريباً أن حياة المرء ستكون ذات معنى إذا حقق فيها الأهداف التي حددها الله للبشر.

هذا العالم: الدرجات، والعظام، والأغصان، والعلاقات، والأجنحة، وغيرها؛ وفي هذه السياقات يفكر الناس في معنى الحياة؛ أو في سياقات وجود عائلة، واتحاد، وشفاء جرح ما، ووجود «قلب متفهم»⁽¹⁾، والتزام وذراع مفتوحة وباب مفتوح، يفكر الناس بالعالم الذي عاشوا وكبروا فيه وبمعناه⁽²⁾. أقصد من كل ذلك أن فعل الحياة يفرض المعنى علينا.

يكتب فتغنشتاين: «لا يتعلم الأطفال أن الكتب موجودة، وأن الكراسي موجودة، وما إلى ذلك، بل يتعلمون جلب الكتب، والجلوس على الكراسي، وهلم جرا» (476 § 1975). وعلى المنوال نفسه، أقترح أننا لا نتعلم معنى الحياة من الناحية النظرية؛ نحن نعيش، وفي فعل العيش يظهر المعنى⁽³⁾. يصف جيمس جويس، في قصته القصيرة «المتأنقان Two Gallants»، حياة شايبين في شوارع دبلن، يفكر أحدهما في حياته:

لقد أرهقته التقلبات، وأرهقه الفقر، وسئم التغيرات والمكائد. سيكون في الحادية والثلاثين من عمره في نوفمبر. ألن يحصل أبدًا على وظيفة جيدة؟ ألن يملك أبدًا منزلًا خاصًا به؟ لقد فكّر بمتعة الجلوس بجانب نارٍ دافئة مع عشاء جيد. لقد سار في الشوارع لفترة كافية مع الأصدقاء والفتيات. وعرف قيمة هؤلاء الأصدقاء، وقيمة تلك الفتيات أيضًا. جعلت التجربة قلبه ساخطًا على العالم (53: 1995 [1914]).

يفكر لينهان Lenehan في حياته، وتصف القصة مكانته في الحياة.

(1) مقتبس من فيلم قصة فيلادلفيا The Philadelphia Story للمخرج جورج كيكور (1940) George Cukor.

(2) راجع: كوتزي (2004: 155).

(3) راجع: فتغنشتاين (143 § 1975).

إنه يدرك تمامًا «فقره المالي والروحي» (ibid.). الطريقة التي يعرض بها جويس تأملات لينهان حول حياة لينهان تشبه الطريقة التي يفكر بها معظمنا في حياتنا، أي من خلال الحوار مع أنفسنا. في بعض الأحيان يكون تأملنا، على حد تعبير كافيل، عبارة عن حوار بين «صوت الإغراء voice of temptation» و«صوت الصواب: (1976: voice of correctness (71)). وعلى الرغم من إدراك لينهان أن التجربة «جعلت قلبه ساخطًا على العالم» (صوت الصواب)، إلا أنه لا يزال يتخيّل أنه «ربما يكون قادرًا على الاستقرار في زاوية دافئة والعيش بسعادة إذا تمكّن فقط من العثور على فتاة جيدة بسيطة العقل لديها القليل من الاستعداد» (صوت الإغراء) (53: 1995 [1914]). نحن نفكر في مجموعة كاملة من الأشياء المختلفة، مثل الذكريات والتجارب: هذه هي المواد التي من أجلها، ومن خلالها، نفكر في الحياة. كتب جويس في نهاية عمله «الموتى The Dead»: «واحدًا تلو الآخر، أصبحوا جميعًا ظلالًا. من الأفضل أن تعبر بجرأة إلى ذلك العالم الآخر، وأنت بكامل مجدك الخاص بشغف ما، بدلًا من أن تتلاشى وتذبل بشكل كئيب مع تقدم العمر» (ibid.: 213). هذه الملاحظات، بوصفها تنتمي إلى سياق حياة معينة، لا تحتاج إلى أيّ مسوغ، لأنه ليس المقصود منها أن تكون ادعاءات فلسفية عن الحياة. تكمن مسوغات هذه الملاحظات في الحياة التي وصفها جويس بحيوية، والتي نقرأها بـ«محبة». عندما شعر السيد دوفي Mr Duffy، في قصص جويس الأخرى، بأنه «منبوذ من احتفال الحياة» (ibid.: 109)، فهنا وجهة نظره بسهولة كما لو أننا رافقناه في تجربته. أي شخص يعتقد أن هذه الملاحظات مجازية وفنية، وبالتالي خالية من أي قيمة حقيقية، فهو من بين

هؤلاء «الأشخاص... الذين يعتقدون أن العلماء موجودون لتعليمهم، وأما الشعراء، والموسيقيون، وما إلى ذلك، فمهمتهم الوحيدة هي الترفيه عنهم. الفكرة هي أن هؤلاء لديهم ما يعلمونه لهم، ولكن ذلك لا يخطر ببالهم أبدًا» (Wittgenstein 1980: 36).

لقد ناقشتُ حتى الآن ثلاثة جوانبٍ للمقاربة الاعترافية بخصوص معنى الحياة، وهي الوصف description بدلًا من التفسير explanation، والثقة trusting بدلًا من التفكير reasoning، والسرّد narrating بدلًا من الادعاء claiming. ومن المثير للاهتمام أن هذه العناصر الثلاثة تشكّل، إلى حدٍ كبير، تصوّر فتغنشتاين المتأخر وطريقته في ممارسة الفلسفة. وهذا يعني أن المنهج الاعترافي، في اعتقادي، يفيدنا كثيرًا بخصوص طريقة فتغنشتاين النموذجية في ممارسة الفلسفة.

وليس من المفروض علينا أن نؤسس لآية نظرية. لا مكان للافتراضات في نظرنا للأمور. ينبغي إزاحة كل تفسير وإعطاء مكان للوصف فقط، فيتلقى هذا الوصف النور، أي غايته، من المشاكل الفلسفية [109 § (1958)] اعتمدت ترجمة د. عبد الرزاق بنور للفقرة في ترجمته لكتاب تحقيقات فلسفية].

ناقش عددٌ من الفلاسفة التقارب بين كتاب تحقيقات فلسفية والتقليد الاعترافي⁽²⁾. ما تشترك به هذه القراءات هو اعتبارهم الاعتراف مسألة

(1) يُنظر أيضًا: فتغنشتاين (1980: 16) «العمل في الفلسفة... هو في الواقع عمل على الذات»، 86؛ فتغنشتاين 126، 124، 109 § 1958: «الفلسفة ببساطة تضع كل شيء أمامنا، ولا تفسّر ولا تستنتج، وبما أن كل شيء مفتوح للرؤية فلا يوجد ما يمكن تفسيره، لأن ما هو مخفي، مثلًا، لا يهمننا»، (309، 133، 128).

(2) على سبيل المثال، يسلط غالب تومسون الضوء على أوجه التشابه بين التحقيقات

تتعلق بوصف ومشاركة طريقة حياة الإنسان. يرى تومسون Thompson في مناقشته لقراءة كافيل لفتغنشتاين أنه عند «الحديث عن اللغة العادية، وعند الحديث عما نقوله، فإنني أقول حتمًا شيئًا عن نفسي، وأقول شيئًا عما أقوله» (3: 2000). وبالمثل، يقترح روي Rowe أن «الاعتراف ليس عملاً للتفكير، بل هو عمل للذاكرة والتدقيق الذاتي والتفسير» (1994: 328)، وهذا ما يُعنى به كتاب تحقيقات فلسفية. ليست الغاية من الاعتراف تسويغ اعتقاد المرء، بل وصف طريقة الإنسان الخاصة في رؤية العالم. يقول كافيل:

عند الاعتراف، أنت لا تفسّر ولا تسوّغ، بل تصف كيف يسير الأمر معك. والاعتراف، على عكس الدوغما dogma، لا ينبغي الاعتقاد به بل اختباره وقبوله أو رفضه. كما أنه ليس مناسبة للاتهام؛ إلا اتهام نفسك، وضمناً، الآخرين الذين يجدون أنفسهم فيك. ثمة عظة... ليس من أجل الاعتقاد بها، بل من أجل التدقيق الذاتي (71: 1976).

يشير نحو الاعتراف، وفقاً لهذه الرؤية، إلى «وصف» أفعال المرء ومعتقداته، كما يشير نحو سؤال معنى الحياة إلى أنه اعترافي، لأننا نصف كيف تسير الأمور معنا. في مسار البحث هذا، همي هو «التحدث إلى وجودك كله، والكتابة من وجودي» (17: 1989: Nozick). يزودنا المنهج

الفلسفية لفتغنشتاين والاعترافات لأوغسطين من حيث أساليبهما، ويدافع عن فكرة أن «ما يدفع فتغنشتاين إلى الصيغة الاعترافية في التحقيقات مشابه لما يدفع أوغسطينوس إلى الصيغة الاعترافية في اعترافاته» (4: 2000). وبالمثل، يربط م. و. روي M. W. Rowe فلسفة فتغنشتاين اللاحقة بالجوانب الاعترافية لـ «الرومانسية الألمانية» (327: 1994). على حد علمي، كان كافيل أول فيلسوف لفت الانتباه إلى البعد الاعترافي في التحقيقات (1976، 1979).

الاعترافي بـ«صورة»، وليس نظرية» لمعنى الحياة (12: ibid.); ونتيجة لذلك، نصل إلى فهم للحياة مختلفٍ عن الفهم الذي نصل له من خلال البحث النظري.

ثمة تشابه قوي بين المقاربة الاعترافية ومناهج التحقيق في الأعمال الأدبية، وذلك من من خلال الاهتمام بتفاصيل الحياة، والتأكيد على الوصف بدلاً من التفسير، والسرد بدلاً من الادعاء؛ ومن هذه الأعمال الأدبية: أعمال تولستوي، ودوستويفسكي ومارسيل بروست وهنري جيمس، وغيرهم. في كتابها معرفة الحب Love's Knowledge، تقول مارثا نوسباوم Martha Nussbaum إنه من أجل فهم أكثر عمقاً للحياة الأخلاقية، يمكن للأدب أن يكون مفيداً بشكلٍ كبيرٍ لأنه يطلعنا على التعقيدات التي ينطوي عليها الموقفُ الأخلاقي. ترى نوسباوم أن بعض الحقائق الأخلاقية تتكون من تفاصيلٍ دقيقةٍ وتعقيداتٍ «لا يمكن للفلسفة الأخلاقية التقليدية، بسطحيتها، أن تعبر عنها»؛ ولكن يمكن للأدب التعبير عنها (142: 1990). يمكن للأدب أن يزودنا بطريقةٍ مختلفةٍ لمقاربة تعقيدات complexities الحياة. في الأعمال الأدبية، نقوم بدراسة الظروف المحيطة بالحياة، وذلك ليس من خلال مجموعةٍ من المبادئ المحددة مسبقاً، بل من خلال نظرةٍ نقيةٍ لرؤية «التعقيد، وتعدد الجوانب، والتعددية المتطورة مع الزمن»، وهذا النظرةُ غالباً ما تكون مفقودةً في «النظريات الصارمة»⁽¹⁾ (ibid.: 283). وعليه، يمكن للمقاربة الاعترافية، التي

(1) وفي سياق مماثل، يقترح د. رافائيل أن الأعمال الأدبية يمكن أن تعمق فهم الفيلسوف الأخلاقي للظروف الأخلاقية من خلال التركيز على حالات معينة ووصف تفصيلي للشخصيات وأفعالهم راجع (Raphael 1983).

تتمثل في التأمّلات السردية لأوغسطينوس، وغوته، وتولستوي، وجون ستوارت ميل، ودوستوفسكي، وفتغنشتاين، ونوزيك، وغيرهم، أن تُظهر لنا جوانبَ من الحياة البشرية غائبة في النظريات التقليدية في معنى الحياة. في الاعتراف نرى حياةً، ولا نثير التكهّنات [الفلسفية التقليدية] حولها. من خلال الاعتراف نصل إلى معرفة القلب البشري، وهي معرفة لا يمكن اكتسابها من خلال الدراسة التأملية للفلاسفة. يمكن للأدب الاعترافي أن يعمّق فهمنا للطرق التي نختبر بها ظاهرةً معنى الحياة في الحياة اليومية، يمكنه أن يُظهر كيف تشابك ظاهرة الحياة مع ظاهرة المعنى⁽¹⁾. على سبيل المثال، في أعمال تولستوي، نصل إلى فهمنا لتصور الناس لمعنى الحياة على خلفية وصف تفصيلي لحياتهم. تشير أليس كراي Alice Cary إلى أن تولستوي يشير «مرارًا وتكرارًا إلى وجود نوع من الفهم للحياة الإنسانية لا يأتي في شكل معرفة بالعقائد الواضحة ولا يمكن اختزال هذا الفهم فيها» (2009: 154). هدف المقاربة الاعترافية هو، على وجه التحديد، الوصول إلى هذا النوع من الفهم للحياة الإنسانية.

قد يثير المرء سؤالًا آخر هنا ويقترح بحق أن العمل النظري يختلف بشكلٍ قاطعٍ عن العمل الأدبي، وأن تفضيل أحدهما على الآخر لا يقوِّض المزايا التي يتمتع بها كلُّ عملٍ. وأنا أتفق مع هذا الرأي؛ نطاق هاتين المقاربتين مختلفٌ، لكنني لا أدعي أنه ينبغي إلغاء أحدهما لصالح الآخر. وبدلًا من ذلك، أنا مهتمٌّ أكثر باستكشاف كيف يمكن تحقيق الاستفادة

(1) للاطلاع على مزيد من الأعمال المثيرة للاهتمام حول الطريقة التي يمكن بها للأدب أن يعمّق فهمنا لأشكال الحياة البشرية، يُنظر: دايموند (1995)؛ كراي (2009)؛ وإلدريدج (2008).

المتبادلة بين هذين النهجين المختلفين. سأوضح هذا بالتفصيل من خلال مناقشة نظرية معنى الحياة. يشير جيمس ك. كلاج James C. Klagge في ورقته «من معنى الحياة إلى حياة ذات معنى From the Meaning of Life to a Meaningful Life» إلى أن الحياة ذات المعنى تتكون من «ثلاثة شروط معيارية normative conditions»، وهي كما يلي:

1. «يجب الانخراط بأنشطة كافية لذاتها، أو كغاية في حد ذاتها».
2. «يجب أن تقدّم الحياة مساهمة كافية لشيء خارجها».
3. «يجب أن تتمتع الحياة ببنية قصدية intentional structure كافية» (1985: 7 – 8).

تعتبر مقارنة كلاج تقليدية minimalist من حيث إن عمله يبحث في الحد الأدنى من الشروط الإيجابية التي يجب أن تتوفر في الحياة حتى تعتبر ذات معنى. إحدى مزايا هذا الموقف هو محاولته إنشاء إطار واسع تُكتسب من خلاله عادة حياة ذات معنى. يشير الشرط الأول إلى الأنشطة التي نقوم بها لاهتمامنا بها على نحو ذاتي، وليس لأنها وسيلة لشيء آخر. ويشير الشرط الثاني إلى أهمية المشاركة في الأنشطة التي لها قيمة ما تتجاوز المصلحة الذاتية. ويشير الشرط الثالث إلى فكرة أن درجة معينة من الاستقلالية ضرورية من أجل الحصول على حياة ذات معنى. وكما سنرى بعد قليل، ثمة تشابه معين بين هذه الرؤية ونظرية سوزان وولف Susan Wolf حول معنى الحياة. وفقاً لكلاج، هذه الشروط الثلاثة هي الشروط «الضرورية» و«الكافية» لحياة ذات معنى. تُقدم هذه الشروط بطريقة «غامضة vague» لتغطية نطاق واسع من الحياة، لأن ما يعتبره الناس «كافياً» في الشروط المذكورة أعلاه يختلف بصورة متنوعة. من الآثار

المرتبة على هذه النظرية إمكان أن تكون الأنماط العديدة من العيش ذات معنى. يطبق كلاج نظريته على عدة أمثلة ويحاول معرفة ما إذا كان بإمكان نظريته أن تفسر سبب عدم وجود معنى في حياة من يناقشهم في الأمثلة المقدمة. على سبيل المثال، الأم المضحية التي لا تحظى بأي متعة في حياتها قد تفشل في تحقيق الشرط الأول. وقد يفشل ابن الطبيب، الذي ذهب إلى الجامعة ليصبح طبيباً مثل والده دون أن يفكر فيما إذا كانت هذه هي الحياة التي يريدتها، في تحقيق الشرط الثالث لأن خطة حياته ليست قصديّة وليست نابعةً من إرادته.

دعونا نركّز على مثال الأم المضحية، لنرى كيف يمكن للمقاربة النظرية أن تستفيد من المقاربة الاعترافية. ماذا نعرف عن هذه الأم سوى أنها لا تستمتع بحياتها وأنها تضع عائلتها كأولوية؟ في هذا المثال، لم يناقش كلاج الخلفية التي على أساسها اختارت الأم أن تكون مضحيةً أو الظروف التي أجبرتها على ذلك. قد يتساءل المرء عن كيف يمكن لأي شخص أن يضحي باحتياجاته وتفضيلاته من أجل شخصٍ آخر، وفي الوقت نفسه يكون «مسروراً»⁽¹⁾. لكن التمثيل الواضح perspicuous representation لحياتها قد يؤدي إلى فهم «يتكون تحديداً من حقيقة أننا نرى الروابط» بين تضحياتها وحياتها ككل (Wittgenstein 1996: 89). وهذا يعني أننا نصل إلى فهم مختلفٍ لنظرية كلاج عند الاهتمام بخصوصية particularity حياة الأم.

في هذه الحالة، سيكون الاهتمام الرئيس في المقاربة الاعترافية هو

(1) وبكلمات فتغنشتاين: «إذا قدمت تضحية وكنت راضياً عن نفسك بخصوصها، فستكون ملعوناً أنت وتضحيتك» (1980: 26).

العثور على «الروابط» بين تضحية الأم بنفسها وحياتها. لا تعارض المقاربة الاعترافية نظرية كلاج العميقة، ولكنها تسأل فقط عما يمكن أن تخبرنا به هذه النظرية عن جوانب معينة من الحياة. نحن بحاجة إلى جوانب معينة من الحياة لنفهم بوضوح معنى تلك الحياة. ماذا لو علمنا أن الأم تفعل ذلك لأنها تريد تعويض تقصيرها في الماضي، ألن تتغير رؤيتنا؟ ألن يكون الأمر مختلفاً لو علمنا أنها تفعل ذلك لأن زوجها في حرب وعليها الحفاظ على تماسك الأسرة؟ في المقاربة النظرية، لا تتمتع الخصوصية المميزة للحياة بأهمية مركزية لأن الهدف هو العثور على الشرط (الشروط) الكوني للحياة ذات المعنى.

قد نرى الفرق بين المقاربة الاعترافية والمقاربة النظرية في ملاحظة أدلى بها فتغنشتاين ذات مرة لأخته هيرمين Hermine. في إحدى المحادثات، أعربت هيرمين عن عدم قدرتها على فهم سبب تفضيل شخص مثل فتغنشتاين، الموهوب في الفلسفة، العمل كمدرس أو بستاني بدلاً من العمل كأستاذٍ للفلسفة. تذكر هيرمين أن فتغنشتاين «أجاب بتشبيه جعلني ألتزم الصمت»، إذ قال: «يذكرني كلامك بشخصٍ ينظر من نافذةٍ مغلقةٍ ولا يستطيع أن يفسّر لنفسه الحركات الغريبة للمارة، ولا يستطيع معرفة نوع العاصفة القوية في الخارج أو معرفة أن ذلك الشخص، في الخارج، بالكاد يتمكن بصعوبةٍ من البقاء واقفاً على قدميه». وحينها، فهمتُ الحالة الذهنية التي كان يمر بها فتغنشتاين: «Wittgenstein 1984» (4). كانت هيرمين ترى أن شقيقها يتمتع بمواهب استثنائية في الفلسفة، وأن أي شخصٍ يتمتع بهذه المواهب، يجب عليه بطبيعة الحال أن يعمل على مسيرته الفلسفية حتى تزدهر هذه الموهبة. لكن تشبيه فتغنشتاين

يُظهر الفرق بين طريقتين في تقييم حياة الإنسان؛ رؤية تهتم بخصوصية الحياة ورؤية منفصلة عن هذه الخصوصية. أرى أن أيَّ منظورٍ نظري ربما يتعرض لخطر إهمال العواصف التي تهب في خصوصية حياة كلِّ إنسانٍ. يرى المنظرون حول معنى الحياة، في الأمثلة التي يقدمونها، الأشخاص العاديين من خلال نافذة مغلقة، ثم يقررون فيما يخص تحقيق هؤلاء الأشخاص لمتطلبات الحياة ذات المعنى أو عدم تحقيقها، ولكن بمجرد الاهتمام الدقيق بتفاصيل حياتهم، يُكشَف عن جوانب أكثر تحديداً، وقد يتحقق أيضاً فهمٌ مختلفٌ لحياتهم.

تستوعب المقاربة الاعترافية على وجه التحديد تلك الجوانب التي يجب على المقاربة النظرية، بحكم تجريداتها، أن تتجاهلها. بمعنى أنه في هذه المقاربة، تعدّ الظروف المحيطة بالحياة حاسمةً في تحديد معنى تلك الحياة أو افتقارها للمعنى. بمعنى آخر، توفرّ الظروف المحيطة بحياة المرء ما يسميه فتغنشتاين «أدلة غير قابلة للتقدير imponderable evidence». يكتب فتغنشتاين:

تتضمن الأدلة غير القابلة للتقدير التفاصيل الدقيقة للنظرة والإيماء والنبرة. قد أدرك نظرة المحبة الحقيقية، وأميزها عن النظرة التي تدعي ذلك (وهنا يمكن بالطبع أن يكون هناك تأكيد «قابل للتقدير ponderable» لحكمي). لكن قد أكون غير قادر على وصف الفرق؛ وهذا ليس لأن اللغات التي أعرفها لا تحتوي على كلمات بخصوص ذلك (1958: 228).

فكر فيما يلي: ماذا ترى عندما تدرك النفاق أو الشجاعة في وجه شخص ما، وكيف يمكنك إثبات ذلك؟ يريد فتغنشتاين أن يعرف ما إذا كان هناك «شيء اسمه حكم الخبراء حول صدق» سلوكياتنا، ويقترح أن

مثل هذه المعرفة لا يمكن أن تستند إلا إلى أدلة غير قابلة للتقدير. ولكن هل من الممكن تعلم هذه المعرفة؟ «نعم، البعض يستطيع». ولكن ليس من خلال الانخراط بمساق دراسي حول ذلك، بل من خلال «التجربة» (ibid.: 227).

أود أن أقترح أنه من المرجح أن تزودنا المقاربة الاعترافية، بحكم استيعابها لجوانب معينة من الحياة، بـ «أدلة غير قابلة للتقدير» لحكمنا على الحياة المعنية، إذ تسلط الضوء على وجه التحديد على جوانب الحياة التي تعتبر أساسية في حكمنا على الحياة المعنية. وإليك المثال التالي: فكّر في حياة شخصٍ مدمِنٍ على القمار إلى درجة أنه يرهن مجوهرات زوجته الحامل. يميل معظمنا إلى وصف حياة هذا الشخص بأنها بلا معنى. في الحقيقة، قد نصفها بأنها، على حد تعبير ميتز، «مضادة - للمادة - anti matter»؛ تلك الجوانب من حياة المرء التي ليست فقط بلا معنى، ولكنها أيضًا لا قيمة لها (2013: 64).

ولكن إليك بعض المعلومات الإضافية التي قد تغير طريقتنا في النظر إلى طريقة حياة المقامر. هذا الشخص ليس خياليا. كان اسمه فيودور دوستوفسكي، وقد فعل ذلك بالضبط في عام 1867، وهو نفس العام الذي كتب فيه رواية الأبله The Idiot⁽¹⁾. الآن، يمكن للمرء القول إن حياة دوستوفسكي كانت حياةً مضادة - للمادة - anti - matter إلى حد أنه أهدرها على القمار وغير ذلك من السلوكيات المدمرة. لكن هذا النوع من الانقسامات مضلل. عندما نقوم بتقييم حياة الناس، كما أشارت

(1) لمعرفة المزيد عن إدمان دوستوفسكي للمقامرة، انظر: Dostoyevsky: The Miraculous Years 1865 - 1871 (Frank 1995: 426 - 427)

مردوك بطريقة مناسبة، فإننا نأخذ في الاعتبار «رؤيتهم الكاملة للحياة»، و«نسيج texture» وجودهم (81 - 80: 1997)، وهذا النسيج يعمل كدليل غير قابلٍ للتقدير، وهذا يظهر في التفاصيل الدقيقة في سلوكهم، أي في «طريقة كلامهم أو صمتهم، واختيارهم للكلمات، وتقييمهم للآخرين، وتصورهم لحياتهم الخاصة» (ibid.). كان دوستوفسكي هو دوستوفسكي على طول الطريق؛ الشخص نفسه الذي كتب المقامر The Gambler كان مقامرًا. أتساءل كيف يمكن لشخص أن يكتب بدقة عن رغبة المقامرين اللاواعية في الخسارة وتدمير الذات دون المرور بهذا النوع من التجارب. في الحياة اليومية، ليس لدينا رؤية منفصلة عن حياة الناس؛ أي أننا ننظر إلى حياتهم نظرة شمولية، وننظر إلى رؤيتهم الشاملة للحياة. نحن لا نسأل، على سبيل المثال، ما إذا كانت حياة دوستوفسكي ذات معنى عندما كان يعيش مع مجرمين جاهلين في سيبيريا Siberia. برودة سيبيريا، وحرارة القمار، وهشاشة الإيمان، وأهمية «الأسئلة الأبدية»؛ كل ذلك صنع دوستوفسكي، وقاده إلى رؤيته الكاملة للحياة، التي صورها في أعماله. وأنا أتفق مع مبرز؛ الأفعال والحالات المضادة للمادة Anti - matter موجودة. لكن من خلال الاهتمام بخصوصية حياة دوستوفسكي، أرى أيضًا ما هو مضاد للمادة anti - matter في حياته من منظور أوسع، إذ قد يتضح لنا أنه بسبب صراعه مع ما هو مضاد - للمادة، تمكن دوستوفسكي من استكشاف أحلك الزوايا في قلب الإنسان في بحثه الفردي عن ما يهم حقًا what truly matters.

ناقشت فيما سبق الفرق بين المقاربة الاعترافية والمقاربة النظرية تجاه مسألة معنى الحياة. وفي هذا القسم أناقش بعض الاعتراضات على المقاربة الاعترافية لمزيد من التوضيح لفكرتي. أولاً، قد يعترض المرء بأنه إذا كان نحوُ مسألة معنى الحياة اعترافياً، فهذا يعني أنه بإمكان جميع الناس الزعم بأنهم يصفون طريقةَ عيشهم في أعمالهم. تكتب الصحف والمجلات السطحية عن معنى الحياة؛ يشعر نجوم السينما بأنه يحق لهم إلقاء محاضراتٍ على الناس حول معنى الحياة؛ يكتب الناس «كتباً سخيفة» (Wolf 2010: 10) عن معنى الحياة، والتي تبسّط معنى الحياة للناس العاديين (التفكير الإيجابي، وقوة الحب، وما شابه ذلك)، ولا علاقة لأيٍّ منها بالكشف عن مقارنة تجاه مسألة معنى الحياة.

وهذه مقارنة سيئة. لا تقدم المقاربة الاعترافية طريقاً مختصراً للسعادة. لا يتعلق الأمر بالاحتفال النرجسي بالأنا والترويج لاستراتيجية من أجل تحقيق الشعور بالسعادة والرفاهية، وغالباً ما يكون من السهل تحقيق ذلك، وفقاً لهذه الأعمال. علاوةً على ذلك، فإن ما يدعيه الإنسان ليس بنفس أهمية العلاقة بين الادعاء الذي قدمه والحياة التي يعيشها. أي أننا نرى في المقاربة الاعترافية فحصاً ذاتياً للحياة، ومن الواضح أنه ليس كل من يكتب عن نفسه يقدم للجمهور فهمًا عميقًا لمعنى الحياة.

الاعتراض التالي يشكك في التمييز الذي قمت به، زاعماً أنه مشكوك فيه وأني، تماماً مثل منظري معنى الحياة، أطرح أيضاً نظرية حول معنى الحياة، وعليه، تعدّ المقاربة الاعترافية كذلك مثلاً على المقاربة النظرية. يمكن للمرء القول أيضاً إنني كنت أفكر في معنى الحياة طوال الوقت

دون الاعتراف بأي شيء، وبالتالي، إذا كنت أستطيع فعل ذلك، فيمكن للفلاسفة أيضًا فعل ذلك. علاوة على ذلك، في حين ينبغي على المرء في المقاربة النظرية تقديم الأسباب والحجج حول الادعاءات التي يقدمها، فإن المقاربة الاعترافية تهتم بالأسلوب والبلاغة، ولا يحتاج الفيلسوف إلى تقليد الفنان ولا يحتاج الفنان إلى تقليد الفيلسوف. لذلك، لا يحتاج العمل الفلسفي حول معنى الحياة إلى أن يكون أدبيًا واعترافيًا، فالعمل الفلسفي يبحث في «الشروط» أو العنصر (العناصر) المشتركة بين جميع أشكال الحياة ذات المعنى؛ إنه بحثٌ عن «الكوني universal» وليس «الخاص particular».

ردًا على ذلك، أود أن أقترح أن الفلسفة نفسها يمكن أن تقودنا إلى إدراك أن المقاربة الاعترافية أكثر إفادةً من المقاربة النظرية المجردة في فهم الحياة. إن الفلسفة ذاتها التي تقترح أن للخاص أهميةً في فهمنا للحياة البشرية، تشير إلى أنه ستكون لدينا صورةٌ أكثر وضوحًا لظاهرة معنى الحياة عند تبني مقاربة اعترافية تجاهها. ما يفصل المقاربتين، النظرية والاعترافية، يُحدّد من خلال تركيز المقاربة الاعترافية على الخاص. ويكمن الاختلاف بين المقاربتين في أن المقاربة النظرية تحاول تأسيس نظرية لتحديد العناصر الأساسية للحياة ذات معنى، ولكن ليس ثمة نظرية خاصة للمقاربة الاعترافية لدحض النظريات الأخرى، فهي لا تتناقض مع النظريات الأخرى، ولا تنكر أهميتها. تحاول المقاربة الاعترافية فقط فهم تطبيقات هذه النظريات في الحياة اليومية، وعليه، وفيما يتعلق بالجانب النظري للمقاربة الاعترافية، أقدم ميتا - نظرية meta - theory حول طرق مقارنة مسألة معنى الحياة.

يمكن للمرء أن يشير أيضًا إلى أن المقاربة الاعترافية لا تضيف أي شيء إلى معرفتنا بمعنى الحياة، بينما تسعى النظريات التقليدية لمعنى الحياة جاهدة إلى تقديم رؤى حول العناصر المشتركة بين جميع أشكال الحياة ذات المعنى. على سبيل المثال، فكر في قيم مثل الخير والإبداع والعدالة؛ إن حياة الكثير من الناس لها معنى بفضل توجيه حياتهم نحو هذه القيم، وهذه الملاحظة في حد ذاتها يمكن أن تكون الأساس لنظرية معقولة جدًا عن معنى الحياة، وهي نظرية ليست اعترافية على الإطلاق. بالإضافة إلى ذلك، إذا اتفقنا على أن هناك بعض أشكال الحياة ذات المعنى، فيجب أن يركز البحث على العثور على العنصر (العناصر) الأساسي بينها. كما نريد أن نعرف ما الذي يجعل حياة البعض تحظى بمعنى أهم من حياة آخرين. تلتزم المقاربة الاعترافية الصمت بهذا الخصوص، ولا تناقش القصة الكاملة لبحثنا.

ردًا على ذلك، أود القول إن الاهتمام بخصوصية حياة الشخص يعطي معنى للمفاهيم التي لا حياة فيها. إذا كانت إحدى الغايات الرئيسة على الأقل للبحث عن معنى الحياة هي التعرف على الذات، فلماذا يجب علينا أن نصرف انتباهنا بعيدًا عن الحياة المحددة التي نعيشها؟ تؤكد المقاربة الاعترافية على ما هو خاص، وتجعل سعينا لمعنى الحياة، على حد تعبير ماثيو أرنولد Matthew Arnold، «حوارًا للعقل مع نفسه» في مجرى الحياة (1987: 654). تهدف المقاربة النظرية إلى تفسير معنى الحياة وتقديم تصور منهجي لها (إيجابيًا أو سلبياً)، بينما تهدف المقاربة الاعترافية إلى الوضوح؛ الوضوح clarity في فهم حياة المرء هو غاية في حد ذاته. ليس الهدف بناء نظرية، بل الحصول على رؤية واضحة لها. نجد في المقاربة

الاعترافية أن «للموضوع والبصيرة قيمة كبيرة في حد ذاتها». لسنا «مهتمين بتشييد مبنى، بقدر اهتمامنا بالحصول على رؤية واضحة لأسس المباني المحتملة» (Wittgenstein 1980: 7). ومن هذا المنظور، لا تعدّ المقاربة الاعترافية منافسة للمقاربة النظرية، إذ يمكن لكل مقاربة الاستفادة من الأخرى. ومن الممكن عقد تحالف بينهما. تحتاج النظرية إلى الاعتراف كحليف مخلص والعكس صحيح. النظرية الجيدة تعترف بشيء ما أساسي في حياة الإنسان.

يؤدي المنهج الاعترافي في وصف حياة المرء إلى معرفة بالحياة الإنسانية تختلف عادةً عن معرفة المنهج النظري العام، إذ «يقود إلى معرفة في الحياة خارج المختبر» (Wittgenstein 2005: 95e)، وهي معرفة تتمثل في «رؤية الروابط seeing connections» بين الحياة والمعنى. تحاول المقاربة الاعترافية «الخروج من المختبر» للوصول إلى فهم يختلف عما قد توفره المقاربة النظرية، وتهدف إلى فهم «كلياني holistic» للحياة؛ ولا ترى ضرراً في «الخروج من قاعة الدراسة» لبعض الوقت وتذكير الإنسان نفسه بأن:

الطريقة المميزة، في حياتنا وتجاربنا الإنسانية العادية، التي نحقق بها عادة الفهم ضمن نطاق المعنى... ليست تحليلية analytically، بل كليانية holistically: ليس عن طريق تفكيك الأشياء، ولكن عن طريق تركيبها والربط بينها. عادةً ما تُكشف أهمية الأفكار والرغبات والمعتقدات والنوايا عندما تكون موجودة ضمن شبكةٍ أوسع، ترتبط، بشكل متزامن وغير متزامن، مع الأفعال الحالية والحياة المستمرة للبشر الأفراد، والمجموعات، الذين هم بالضرورة جزء من هذه الشبكة (Cottingham 2009b: 11).

في القسمين التاليين، سأناقش حالتين مختلفتين لشخصين مختلفين في حالة من التفكير في حياتهما. الأول هو السيد تشاندلر Mr Chandler، شخصية خيالية، والثاني هو شخص حقيقي. ونجد في الحالتين ما يكفي من المواد التي يمكننا من خلالها رؤية العلاقة بين حياة الشخصين والمعاني المرتبطة بحياتهما. كما أناقش بإيجاز نظرية سوزان وولف Susan Wolf المؤثرة حول معنى الحياة وأبين حدودها عندما نطبقها على حياة السيد تشاندلر. وتسلط دراسات الحالة هذه بدورها الضوء على الفرق بين المقاربة الاعترافية والأخرى النظرية على نحوٍ أكثر وضوحًا.

دراسة حالة: تشاندلر الصغير ضد العالم

تُسرَد قصص جويس في ناس من دبلن Dubliners في الغالب من منظور الشخص الثالث third - person؛ أي أن تأملات الأبطال حول حياتهم يرويها شخص ثالث يتصرف كمراقب غير مرئي للحياة. يزدنا جويس، وهذا ما يجعل القصص وثيقة الصلة بمناقشتي، بما يكفي من الأدلة غير القابلة للتقدير imponderable حتى تتمكن من رؤية الروابط بين حياة الأبطال والمعاني المرتبطة بها. وعادة ما تأتي تأملاتهم بعد وصف تفصيلي لحياتهم. إيفلن، والسيد دوفي، ولينهان، وتشاندلر الصغير، وماريا وغابرييل؛ لكل واحد منهم حياة مختلفة؛ لكن العنصر المتشابه بينهم هو النغمة السردية لأصواتهم، بحثًا عن معنى حياتهم. في هذا القسم، أركز فقط على السيد تشاندلر في «غيمة صغيرة A Little Cloud».

«تشاندلر الصغير Little Chandler»، صحفي عادي في دبلن، على وشك مقابلة صديق قديم، إغناطيوس غالاهر Ignatius Gallaher، الذي

جاء للتو من لندن. يفكر تشاندلر، قبل وبعد الاجتماع، بالماضي ويقارن حياته الهادئة بالحياة الجامحة لصديقه. كان اللقاء في مطعم، وتحديثا حول عدة أشياء في الماضي والحاضر. يطلعه غالاهر على الحياة خارج أيرلندا، ويفكر تشاندلر في حياته «الهادئة المملة». لقد مرت ثماني سنوات منذ آخر لقاء بين الصديقين القديمين، والآن ليس لدى تشاندلر أي قصة ملفتة للنظر باستثناء إخبار غالاهر بأنه متزوج وأنه أنجب طفلاً. وكونه في مثل هذا الموقف، يفضل تشاندلر أن يكون مستمعاً في تلك «المدة الزمنية الوجيزة» الخاصة باللقاء. قام تشاندلر بدعوة غالاهر إلى منزله حتى يلتقي بعائلته، لكن غالاهر رفض الدعوة لأنه ذاهب إلى «حفلة للعب الورق» مع زميل آخر. يروي جويس:

مغامرة لقاء غالاهر بعد ثماني سنوات... والاستماع إلى قصصه حول حياته الجامحة والناجحة لفترة وجيزة، أزعجت توازن طبيعة تشاندلر الحساسة. شعر، بصورة قوية، بالتناقض بين حياته وحياة صديقه، وهذا، كما يبدو له، غير عادل. لقد كان على يقين من أنه يستطيع أن يفعل شيئاً أفضل مما فعله صديقه إذا كانت الفرصة متاحة له. ما الذي وقف في طريقه؟ تمنى لو دافع عن نفسه بطريقة ما ليثبت رجولته. أدرك شيئاً وراء رفض غالاهر لدعوته. كان غالاهر يجامله بلطفه، تماماً كما كان يجامل أيرلندا من خلال زيارته (75 - 74: 1995 [1914]).

انتهى اللقاء. عاد تشاندلر إلى المنزل ونسي شراء «القهوة»، الأمر الذي أزعج زوجته. قررت الخروج وشراء «ربع رطل من الشاي ورطلين من السكر». أعطته الطفل وحثرتة من إيقاظه. يتجول تشاندلر في الغرفة والطفل بين ذراعيه، ينظر إلى صورة زوجته، ويدرك أن هناك

«شيئاً لئيمًا» في وجهها، ويسأل نفسه: «لماذا تزوج هاتين العينين في الصورة؟»:

استيقظ بداخله استياء بارد من حياته. ألا يستطيع الهروب من منزله الصغير؟ هل فات الأوان بالنسبة له ليحاول أن يعيش بشجاعة مثل غالاهر؟ هل يستطيع الذهاب إلى لندن؟ هناك أثار يتعين دفع ثمنه... استيقظ الطفل وبدأ بالبكاء. حاول أن يجعله يصمت؛ لكنه لم يصمت... كان عديم الفائدة. لم يتمكن من فعل أي شيء. اخترق بكاء الطفل طبله أذنه. لقد كان عديم الفائدة، عديم الفائدة! لقد كان سجيناً مدى الحياة. ارتجفت يده من الغضب، انحنى فجأة نحو وجه الطفل وصرخ: «توقف!» (ibid.: 77 – 78).

تعمل أفكار تشاندلر على خلفية تتضمن أدلة لا يمكن تقديرها حول بؤس الحياة. ما يمنح الحياة لتأملاته هو التفاصيل أو ما يسميه فتغنشتاين «الظلال الدقيقة للسلوك» (1958: 204): حماسه للذهاب إلى مطعم مشهور لأول مرة؛ تحفظاته عندما تحدث معه غالاهر؛ طبيعته الحساسة التي يمكن أن ترتبك بفعل سيجار وكأس ويسكي؛ بنيته «الهشة»؛ «أسنانه البيضاء الطفولية»؛ وأسئلته الغريبة الساذجة، مثل سؤاله لغالاهر «هل صحيح أن باريس غير أخلاقية إلى هذا الحد كما يقولون؟»؛ «إصراره بخجل» على أن صديقه سيتزوج أيضًا إذا وجد الفتاة المناسبة، بينما يذكره غالاهر بجرأة أنه «عندما يقوم بشيء ما، فإنه لا بد أن يتعلق بالعمل»؛ فورة الغضب على طفله الصغير ودموع الندم بعد ذلك؛ زوجته الغريبة و«شفتيها الرفيعتين المشدودتين»؛ وهلم جرا. باختصار، نحن نرى «الرؤية الكاملة» عند تشاندلر، ولكن إذا سألتنا عما ندرکه بالفعل، فقد نفشل في توضيحه. وكما

يجادل بيتر لامارك Peter Lamarque وش. هوغوم أولسن S. Haugom Olsen في دراسة بعنوان الحقيقة والخيال والأدب Truth, Fiction, and Literature، فإنه بإمكان «الأعمال الأدبية أن تساهم في تطوير وفهم أعمق مفاهيم الثقافة وأكثرها قيمة دون تقديم قضايا أو بيانات أو فرضيات بشأنها» (22: 1996). وبالمثل، في ناس من دبلن لجيمس جويس، نتعرف على ما يعنيه أن تكون من سكان دبلن في العقد الثاني من القرن العشرين؛ يمكن أن يعلمنا عمل جويس فهم الحياة الأخلاقية للشعب. تمثل تأملات السيد تشاندلر وذكرياته لنا «نموذجاً لاهتمامنا بتفاصيل حياتنا الخاصة، كما يبدو أننا أيضاً في بعض الأحيان نطاردهم العالم، من داخل وحدثنا التي نحافظ عليها» (Eldrige 2008: 146).

يكتب فتغنشتاين: «إن العملية الباطنية inner process بحاجة إلى معايير خارجية (1958: § 580)». نجد في مواضع عديدة في كامل قصة جويس تطابقاً بين «العملية الباطنية» و«المعايير الخارجية»؛ وهذه المعايير الخارجية تفضح أو تكشف العملية الباطنية. نحن نفهم لماذا يشعر تشاندلر بأنه «سجين مدى الحياة» لأننا اطلعنا على السجن؛ لقد رأيناه داخل السجن. وبعبارة أخرى، فإن نظرية معنى الحياة تشبه المنزل؛ يمكنك من بناء منزل لا يعني بالضرورة أن شخصاً ما يعيش هناك⁽¹⁾. إذا اعتبرنا أن التفكير في معنى الحياة هو عملية باطنية [داخلية]، فسنحتاج جميعاً إلى «معايير خارجية» لإيجاد معنى لتأملاتنا. نتعرف

(1) راجع: نقد فيرجينيا وولف لرواية أرنولد بينيت «Hilda Lessways». تكتب وولف أن بينيت «يحاول الإيحاء لنا بالاعتقاد بأنه بسبب بنائه منزلاً، فإنه لا بد أن يكون ثمة شخصٌ يعيش هناك» (80: 1992).

المقاربة الاعترافية بالترابط بين الجهتين، العملية الداخلية والمعايير الخارجية، وتهدف إلى التحقق من الروابط التي تربط بينهما، في حين أن هذا الارتباط في المقاربة النظرية، في أحسن الأحوال، يتمتع بأهمية ثانوية. هذه القدرة على العثور على الرابط، أو، على حد تعبير ستيفن مولهال Stephen Mulhall، «هذه القدرة على الحكم الصحيح تنطوي على القدرة على إجراء الروابط الصحيحة، رؤية تعبير معين بوصفه تمظهرًا لحالة ذهنية محددة، وربط تلك الحالة الداخلية بشيء ما في المرقف الذي يستجيب له ذلك الشخص» (2001: 261).

لنناقش، على سبيل المثال، نظرية سوزان وولف المؤثرة حول المعنى في الحياة. وفقًا لـ وولف، فإن المعنى في الحياة هو مسألة تتعلق بحب الأشياء التي تستحق الحب والتعامل معها بطريقة إيجابية. ما يميز نظرية وولف هو أنها «تتضمن عناصر ذاتية وموضوعية، مرتبطة بشكل مناسب ووثيق» (9: 2010). وفقًا لهذه الرؤية، «ينشأ المعنى عندما يلتقي الانجذاب الذاتي مع الجاذبية الموضوعية» (ibid.). قد يكون شخص ما، مثلاً، مهتمًا بشغف بحل الألغاز، لكن اهتمامه الذاتي بحل الألغاز لا يحقق متطلبات الجاذبية الموضوعية، وبالتالي تصبح حياته بلا معنى.

الآن، إذا نظرنا إلى الأمر من خلال نظرية وولف، فلن تبدو حياة تشاندلر حالة مثيرة للاهتمام. يبدو أن حياته تفتقر إلى عنصر «العمق» و«الانجذاب الذاتي» (7: ibid.). تتضمن حياته تذكرو الدائم لوضعه المحبط، و«اللفجوة بين ما يحتاج إليه وما يكسبه في الحياة الفعلية؛ بمعنى أن عنصر «الحب» أو الانجذاب الذاتي مفقود في حياته. لذا، يبدو من الآمن أن نقول إن حياة تشاندلر تفتقر إلى المعنى. ولكن قد نسأل: هل هذا هو كل ما في حياة

السيد تشاندلر؟ في نهاية المطاف، يتمتع تشاندلر بـ«روح شاعر» وعادةً ما يمر «بمزاج شعري»⁽¹⁾. إنه مراقبٌ دائمٌ لحياته الداخلية. وكعادته، يحاول «تفحص روحه لمعرفة ما إذا كانت روح شاعرٍ. كانت الكآبة هي النغمة السائدة في مزاجه... لكنها كانت كآبةً يلفها الإيمان المتكرر والتسليم والفرح البسيط» (68: 1995 [1914]). يهتم تشاندلر بشكلٍ شخصي بحياة الفن التي لها قيمة موضوعيةٌ في نظر وولف. لكننا ما زلنا مترددين في وصف حياته بأنها ذات معنى لأنه يبدو أن هناك عناصر تلعب أدوارًا مهمة في حكمنا أكثر من مجرد أدوار «الانجذاب الذاتي» و«القيمة الموضوعية». يعيش تشاندلر في عالمٍ غريبٍ، ويدرك بدقة أنه خجول جدًا بحيث لا يستطيع الخروج من الظروف المحيطة به في أيرلندا. إنه خاسر رغم أن لديه وظيفة وعائلة. إنه شخص عادي، لكنه لا يريد أن يكون كذلك؛ يريد أن يكون غالاهر؛ يريد أن يكون استثنائيًا extraordinary. يحتاج إلى أن يتحدث الناس معه؛ يحتاج إلى أن يُدعى، وأن يُسمع، وأن يُؤخذ على محمل الجد. يريد أن يكون في مركز الحوارات في الحفلات والحانات حيث يفتن الجمهور برواه الشعرية [الحالمة]. لكن ثمة عوائق أمامه؛ جسده الضعيف وصوته الضعيف وسلوكه الضعيف؛ كل ذلك لا يسمح

(1) يرى فتغنشتاين أن التمتع بـ«المزاج الشعري» مسألةٌ مختلفةٌ عن القدرة على إنتاج عملٍ فني جيد. يدرك تشاندلر تمامًا مزاجه الشعري، لكنه يدرك أيضًا حقيقةً أنه حتى الآن لم ينتج أي شيء له قيمةٌ. يشير فتغنشتاين إلى رسالة شيلر Schiller إلى غوته التي كتب فيها عن «المزاج الشعري»، فيعلق قائلاً:
أعتقد أنني أعرف ما يعنيه، وأعتقد أن ما يعنيه مألوف لدي. إنه مزاج يتضمن الانفتاح على الطبيعة، حيث تبدو أفكار المرء حية مثل الطبيعة نفسها. لكن من الغريب أن شيلر نفسه لم ينتج أي شيء أفضل (أو هكذا يبدو لي)، ولذا فأنا لست مقتنعًا تمامًا بأن ما أنتجه في مثل هذا المزاج له قيمة بالفعل. (66 - 65: 1980)

له بالأقوال الجريئة. يعتقد أنه غير موجود. وبعبارة أخرى، قال هنري جيمس: «ربما لم تكن لديه خسائر أكثر من معظم البشر، لكنه أحصى خسائره أكثر» (2: 1993). في ضوء هذه التفاصيل قد نصل إلى فهم لحياته يتجاوز الانقسام بين فئات المعنى / اللامعنى. وحتى لو وصفنا حياته بأنها «فارغة» أو «بلا معنى»، فإننا لا نفعل ذلك فقط بسبب أن «انجذابه الذاتي» لا يلتقي مع «القيمة الموضوعية».

تعترف وولف بأنها، في تقديم تصورها عن المعنى، لا تريد الإصرار على أن «المصطلح يُستخدم دائماً بالطريقة نفسها» (8: 2010). ولكن، تكتب وولف: «بصرف النظر عما إذا كانت فكرتي عن المعنى تجسد ما يعنيه الآخرون عندما يستخدمون هذا المصطلح أم لا، فهي فكرة ذات أهمية فلسفية، لأنها فكرة عن طريقة لها معنى يمكن من خلالها أن تكون الحياة جيدة» (ibid.). ومن المفارقات، استناداً إلى تصور وولف، أن حياة غالاهر تحقق جميع متطلبات الحياة ذات المعنى. إنه صحفي «لامع» في «صحافة لندن London Press»، إنه لاعب يعيش الحياة. لكن ما يذهلني هو أننا أكثر استعداداً لوصف حياته بأنها «سعيدة» أو «حياة ممتعة» بدلاً من وصفها بأنها ذات معنى.

أعتقد أن المشكلة في رواية وولف هي أنها تتجاهل أهمية الموقف attitude. إن انجذاب غالاهر الشخصي للصحافة والقيمة الموضوعية لها قد يضيف معنى على حياته، لكن لا نرى في القصة غالاهر الصحفي فقط، إذ نرى أيضاً موقفه المتعالي، وصراحته عندما يقلل من أهمية الأشياء التي تهتم تشاندلر، والفظاظة في حديثه وأفعاله، و«لهجته الجريئة» ورفضه لدعوة ودية. في الواقع، غالاهر ليس قلقاً بشأن معنى حياته على الإطلاق،

ومع ذلك، وفقاً لرواية وولف، من المحتمل أن يحظى غالاهر الانتهازي والمتغطرس بالمعنى، بينما لا يحققه تشاندلر الكئيّب الذي يعاني بصدق للعثور على المعنى لحياته المنهارة⁽¹⁾.

باختصار، تقدم وولف تصوراً عاماً للعناصر المكونة للحياة ذات المعنى. ولكن، إذا أردنا تقييم حياة السيد تشاندلر وفقاً لتصورها، فسرى أنها فشلت في معالجة جوانب معينة من حياته والتي أعتقد أنها حاسمة في فهمنا لها. ومن ناحية أخرى، من خلال التركيز على التعقيدات التي تنطوي عليها حياة تشاندلر، ومجمل رؤيته ونمط وجوده، نصل إلى فهم لحياته وفقاً لتعقيدات نسيج وجوده. تشاندلر شاعر هش يعرف في قلبه أن الحياة قصيرة، ولكن لسبب ما لا ينتهي الرهن mortgage أبداً. وعلى الرغم من ذلك، وبحكم إدراكنا لطبيعة تأملاته الداخلية الذاتية، يمكننا أيضاً أن نأمل أنه قد يصل في نهاية معاناته إلى شعور بالمصالحة والسلام مع العالم. يوماً ما قد يتصالح مع معاناته، وقد تدخله الحياة شيئاً فشيئاً إلى آفاق شعرية أعمق تحمل في حد ذاتها بذور التقدير والثقة في حياته. ومن ثم قد نجده يوماً ما يقف خلف الافذة، مبتسماً، وهو يدرك لمحة من فكرة شعرية مفاجئة تلمع في ذهنه. ومن ثم قد يهمس: «فكرنا في عدالة غير متحققة، وحينها ظهر لنا الجمال». في تلك اللحظة، سيجد صوته الواثق مكاناً له في العالم.

(1) يتضمن كتاب وولف Wolf قسمًا منفصلاً عن تعليقات وردود الفلاسفة الآخرين على تصورهما، بالإضافة إلى ردها على تلك التعليقات والانتقادات. انظر وولف (92 – 67: 2010). للاطلاع على نقد لنظرية وولف، انظر أيضاً كان – 236: 2008) (238؛ وميتز (184 – 180: 2013).

كتب فتغنشتاين ذات مرة في مذكراته أن جميع كتاباته تقريباً هي «محادثات خاصة» مع نفسه: «الأشياء التي أقولها لنفسي بشكل خاص» (77: 1980). طوال مسيرته الفلسفية، كانت الوسيلة لتسجيل هذه المحادثات الخاصة هي مذكراته بصورة رئيسة⁽¹⁾. في هذا القسم، أركز على مجموعة ملاحظات لفتغنشتاين حول «مشكلة الحياة» وتأملاته في حياته الأخلاقية. وليس الهدف في هذا القسم الدفاع عن أقواله أو تسويغها، بل أناقشها بوصفها دراسة حالة أخرى ذات صلة بما ناقشته حتى الآن في هذا الفصل. هدفي هو أن أقول في نهاية هذا القسم إن هذه هي الطريقة التي يفكر بها الإنسان في حياته. من المهم أيضاً أن نأخذ في الاعتبار أن فتغنشتاين لا يتحدث في مذكراته عن «معنى الحياة» أو «الحياة ذات المعنى». فبدلاً من ذلك، يهتم فتغنشتاين أكثر بـ«مشكلة الحياة» أو «الإحساس بالحياة»، لكن هذا لا يجعل هذه الملاحظات غير مرتبطة بمناقشتي، إذ أعتقد أنها تلقي الضوء، بمعنى مهم، على أنواع التعامل مع مسألة معنى الحياة أو «كيف يعيش الإنسان؟»، والأهم من ذلك، كما سأقول بعد قليل، أن هذه الملاحظات تكشف عن العلاقة الحميمة بين مسألة الأخلاق ومسألة المعنى في الحياة اليومية.

من الموضوعات المتكررة في مذكرات فتغنشتاين: العلاقة بين طريقة حياة المرء والمعنى المنسوب إليها. وعلى الرغم من انشغاله أكثر بالحل الديني لمشكلة الحياة وآثار ذلك على حياته، إلا أن تأملاته تعدّ مثلاً على

(1) للاطلاع على دراسة عميقة حول الطبيعة الشخصية لفلسفة فتغنشتاين، يُنظر: Klagge (ed.) (2001).

كفاح الإنسان لإعطاء معنى لحياته، وبالتالي فهي وثيقة الصلة بنقاشنا⁽¹⁾.
يكتب فتغنشتاين:

إما أن تتعلق المسألة الدينية بمسألة الحياة أو ستكون ثرثرة (فارغة)؛
هذه اللعبة اللغوية - يمكن القول - لا تُلعب إلا مع أسئلة الحياة. مثلما
أن كلمة «آه» ليس لها أي معنى، باستثناء أنها صرخةٌ معبرةٌ عن الألم
scream of pain. أوّد القول: إذا كان النعيم الأبدي لا يعني شيئاً لحياتي،
أو لطريقتي في الحياة، فلن أحتاج إلى أن أتعب ذهني بشأنه؛ إذا كان عليّ
أن أفكّر في الأمر بشكلٍ صحيح، فإن ما أفكّر فيه يجب أن تكون له علاقةٌ
محددةٌ بحياتي (2003: 211).

بمعنى آخر، تستمد الألفاظ والاتجاهات الدينية المعاني الخاصة بها
من ارتباطها بحياة المؤمن. يقول جيمس كونانت James Conant: «تتبن
مسألة ما إذا كان معتقد شخص ما (بالمسمى الصحيح) دينياً في الطريقة
التي يؤثر بها هذا المعتقد في الطابع الكامل لحياة ذلك الفرد» (1995:
266). حياة المؤمن هي مفتاح فهم عقيدته⁽²⁾. قد يبدو أن المؤمن يقدم
حججاً لمعتقداته، لكنه في الواقع يقدم «حلاً» لمشكلة الحياة التي يعيشها.
وهذا يوضح العلاقة بين فهم المرء لمعنى الحياة وتأثيره على طريقة عيشه:

(1) في هذا القسم، أشير في الغالب إلى ما تُسمى مذكرات كودر من الثلاثينيات. تكمن
أهمية مذكرات فتغنشتاين في الروابط القوية بين أفكاره الفلسفية وحياته. يكتب
فتغنشتاين: «يجب أن تكون حركة الفكر في فلسفتي واضحة أيضاً في تاريخ عقلي،
ومفاهيمه الأخلاقية وفي فهم حالتي» (2003: 133). لمعرفة المزيد عن مذكرات
كودر، راجع مقدمة جيمس ك. كلاج والفريد نوردمان في: Wittgenstein (2003:
7 - 3).

(2) للمزيد عن العلاقة بين اعتقاد المرء وحياته في مذكرات فتغنشتاين، انظر أيضاً:
(Wittgenstein 2003: 155, 212 - 213, 217, 223, 241).

«إذا كان المرء يعيش بشكلٍ مختلفٍ، فإنه سيتحدث بشكلٍ مختلفٍ. مع حياةٍ جديدةٍ يتعلم المرء ألعاباً لغويةً جديدةً» (169: 2003).

لاحظ أن فتغنشتاين لا يهتم بعدم تماسك ومعقولية الحجج الداعمة للادعاءات الدينية، إذ يركّز فقط على تأثيرها على حياة المؤمنين وعلى نفسه. «يعاني» فتغنشتاين مع القضايا الأخلاقية والدينية ويهتم بها بقدر تأثيرها على حياته الخاصة، فهو يرفض، على سبيل المثال، الحلول التقليدية لمشكلة الحياة، لكنه يسأل عن آثار ذلك على حياته. يقول: «ربما أرفض الحل المسيحي لمشكلة الحياة (الخلاص، القيامة، الحكم، الجحيم، الجنة)، ولكن هذا لا يحل مشكلة حياتي، لأنني لست صالحًا ولست سعيدًا. أنا غير مُخلّص» (169: 2003). يتأمل فتغنشتاين في علاقته مع الحل الديني على النحو التالي: هناك حل ديني لمشكلة الحياة. قد أرفض هذا الحل، لكن هذا لا يغير من حقيقة أن مشكلة حياتي لم تحل بعد. لا تستطيع حكمتي أن تخلصني: «إذا أردت الخلاص حقًا - فما أحتاج إليه هو اليقين - وليس الحكمة أو الأحلام أو التخمين، وهذا اليقين هو الإيمان» (33: 1980).

يقول أ. م. س. كريستنسن A. M. S. Christensen: «حقيقة أن فتغنشتاين يعتقد أنه يمكن إعطاء مشكلة الحياة حلًا مسيحيًا تظهر أنه يرى أن ثمة علاقة وثيقة بين الأخلاقي والديني» (209: 2011). تشير الأسئلة الدينية والأخلاقية في مذكراته إلى اهتمام مشترك: مشكلة الحياة أو كيف يجب أن نعيش. أي أنه من خلال طرح أسئلة دينية أو أخلاقية، يبحث المرء عن حل لمشكلة حياته. يقدم التقليد المسيحي حلًا لا يستطيع فتغنشتاين أن ينسجم معه:

دعني أعترف بهذا: بعد يوم صعب للغاية بالنسبة لي جثوت أثناء العشاء dinner اليوم وبدأت بالدعاء، وقلت، فجأة، وأنا جاثٍ وأنظر إلى الأعلى: «ليس ثمة أحد هنا». لقد جعلني ذلك أشعر بالارتياح وكأنني أصبحت واعياً بأمر هام، ولكن لا أعرف حقاً ما معنى ذلك. أشعر بالارتياح. ولكن هذا لا يعني، مثلاً: أنني كنت مخطئاً في السابق (193: 2003).

لم يكن مخطئاً فيما يتعلق باعتقاده السابق، لأن «الرأي opinion وحده يمكن أن ينطوي على خطأ» (85: 1996 Wittgenstein). لا نقع في الخطأ عند التساؤل عن وجود العالم. «هل كان أوغسطين مخطئاً... عندما ناشد الله في كل صفحة من الاعترافات Confessions؟» (ibid.: 82). قد نقع في الخطأ عندما «نطرح نظرية» حول هذا الموضوع (ibid.). عندما تدرك أنه «لا يوجد أحد هنا»، فإنك لا تقول رأياً أو ولا تقدم ادعاء معرفياً؛ أنت تعبر عن موقفٍ attitude. وقد يظل هذا الموقف معك: «الآن كثيراً ما أقول لنفسي في أوقات الارتياب: «ليس ثمة أحد هنا»، وأنظر حولي» (207: 2003).

ومع ذلك، فإن الإدراك المدهش بأن لا أحد يستمع إلى دعاءه لا يمنعه من «الطينين حول العهد الجديد New Testament» مثل «الحشرة» (ibid.: 177). صراعه مع النصوص المقدسة يذكرني بالطريقة التي «أسس بها غوته مسيحية» من أجل «استخدامه الخاص» (Part III, 1913: [1833] xv Book)، لأن محبة النصوص المقدسة لا يمكن أن تُزرع منه. يمكن للمرء أن يقول إن مسيحية فتغنشتاين هي أيضاً مسيحية مؤسسة للاستخدام الشخصي. أحياناً يتهم نفسه بأنه ليس «جاذباً» بما يكفي للتعامل مع مشكلة الحياة. لا يريد فتغنشتاين أن يتجاهل الحلّ الديني لمشكلة حياته لمجرد

أنه يرى برأيه أنه غير متماسك. هناك رغبة قوية في فهم لعبة اللغة الخاصة بالإيمان لأن، كما كتب في مناسبة أخرى، «الدين وحده هو الذي سيكون لديه القدرة على تدمير الغرور واختراق كل الزوايا والأركان» (1980: 48). أي أنه يحتاج إلى أن يفهم ما الذي يتضمنه الدين الذي يغيّر طريقة حياة المرء بالكامل في العالم. فكّر بما يلي:

أنا أو من بما يلي: أنا أفهم أن الحالة الذهنية للإيمان يمكن أن تجعل الإنسان سعيدًا. لأنه عندما يؤمن الناس، بإخلاص، بأن الكامل perfect one قد ضحى بنفسه من أجلهم، وأنه صالحهم منذ - البدء - مع الله، فإنهم، من الآن فصاعدًا، يجب أن يعيشوا ببساطة بطريقة تستحق هذه التضحية. وعليه، هذا لا بدّ أن يهذب الإنسان كلّ، ويرفعه إلى مرتبة النبلاء إذا جاز التعبير. أنا أفهم - أريد القول - أن هذه هي حركة الروح نحو النعيم (2003: 227).

قد يقول المؤمن إن شخصًا ما قد عانى من أجلك، وهذه الحقيقة وحدها يجب أن تغيّر الطريقة التي تتعامل بها مع تلك المعاناة. بمعنى أنه يجب عليك «تغيير الطريقة التي تعيش بها» (Wittgenstein 1980: 27). إذا كنتُ أعتقد بالعناية الإلهية، فما آثار ذلك على حياتي؟ ماذا سيحدث لحياتي لو علمت بوجود إنسانٍ ضحى بحياته من أجلي؟ «أليس من المفترض أن تكون هذه الحقيقة ذات «أهمية حاسمة» بالنسبة لك؟ أعني: ألا يجب أن يكون لذلك آثار على حياتك، وأن يلزمك شيء ما؟ أقصد: ألا يجب أن تدخل معه في علاقة أخلاقية؟» (2003: 223).

وفي كل هذه الملاحظات يحاول فتغنشتاين أن يجد موقفه الخاص تجاه الحل المسيحي. في مقارنة فتغنشتاين، تعدّ تأثيرات المعتقد الديني

على طريقة حياة الإنسان أكثر أهمية من الادعاءات اللاهوتية المرتبطة به، مثل التجسد incarnation والعناية الإلهية providence. البديل لهذا المقاربة هو الإشارة إلى أنه لا يمكن التحقق من ادعاءات الإيمان بالله أو أن هذه الادعاءات غير عقلانية ويجب رفضها بوصفها عبارات مجازية، خالية من أي قيمة حقيقية⁽¹⁾. في هذه المقاربة، يعد قبول وتصديق حقيقة شيء لا يمكن إثبات وجوده عقلاً أمراً مخالفاً للنزاهة الفكرية intellectual integrity. لكن فتغنشتاين يشكك في أن الادعاء اللاهوتي في حد ذاته لديه القدرة على تنظيم حياة المرء بأكملها. إن تجاهل الرؤية الدينية لا يعني بالضرورة تجاهل «طريقة العيش، أو طريقة تقييم الحياة» (1980: 64).

لنناقش، على سبيل المثال، نصاً دينياً مثل العهد الجديد New Testament. يمكن للمرء أن يجادل بخصوصه من خلال التشكيك في موثوقية النص وطرح مسألة أنه كيف يمكن أن يعين الله أربعة أشخاص للكتابة عن حياة ابنه المتجسد، ومع ذلك يكتبون أربعة نصوصٍ مختلفة وحتى غير متسقة. لكن دحض الكتاب المقدس بسبب تناقضه لا يمكن إلا أن يقوِّض «حرفه letter» وليس «روحه spirit». يسأل فتغنشتاين: «أليس من الممكن القول: من المهم أن يُنظر إلى هذه السردية بأنها، على نحو

(1) يتحدث فتغنشتاين أيضاً عن «إثارة الفكر» عندما تُستعمل الكلمات، في السياقات الدينية، بشكل غير مناسب:

أنا أعتقد: لقد أحدثت كلمة «الاعتقاد» دماراً رهيباً في الدين، بالإضافة إلى كل الأفكار المعقدة حول «إشكال» المعنى الأبدي لحقيقة تاريخية وما شابه ذلك. ولكن إذا قلت بدلاً من «الإيمان بالمسيح»: «محبّة المسيح»، فإن الإشكال يختفي؛ أي إثارة الفكر. وما علاقة الدين بمثل هذا الاستفزاز للفكر؟ (2003: 247)

كامل، معقولة تاريخياً بصورة عادية، وليس أكثر من ذلك، حتى لا تعدّ الشيء الأساسي والحاسم؟ بحيث لا ينبغي تصديق الحرف بقوة أكبر مما ينبغي، لتحظى الروح بما تستحقه» (ibid.: 31). بمعنى آخر، دحض «حرف» العهد الجديد لا يدمر روحه. يسوع الناصري Jesus of Nazareth، وفقاً لهذه الرؤية، ليس مجرد شخصية تاريخية؛ هو أيضاً الابن المتجسد لفكرة: إمكانية الرجاء possibility of hope، تلك هي روح امسيحية. تكمن روح الدين في طريقته في «تقييم الحياة»⁽¹⁾، وفي الحل الذي يقدمه لمشكلة الحياة. تقدم المسيحية حلاً من خلال تصوير طريقة عيش يتم من خلالها حل المشكلة؛ إنها تقدم نموذجاً يحتذى به وتقول: «الآن، عش بهذه الطريقة، وسوف تخفي المشكلة!» ولكن السؤال هو كيف يمكن للمرء أن يتكيف مع طريقة العيش هذه:

اللحظة الفظيعة في الموت التعيس يجب أن تكون في الفكرة التالية: «آه، يا ليتني فعلت كذا وكذا. الآن قد فات الأوان». آه، يا ليتني عشت حياتي بشكل صحيح! واللحظة السعيدة يجب أن تكون: «آلاذ أنجزت الأمر»⁽²⁾، ولكن كيف يجب على المرء أن يعيش حتى يقول لنفسه هذا؟ أعتقد أنه يجب أن تكون هناك درجات هنا أيضاً. ولكن، أنا نفسي، أين أنا؟ فكم أبعد عن الخير وكم اقترب من القاع! (2003: 185).

تقدم المسيحية حلاً، ويعتقد فتغنشتاين أنه إذا أراد قبوله، فليبه تغيير الطريقة التي يعيش بها: قد يكون لديه شك في كل شيء، ولكن هناك

(1) يمكننا القول إن جانباً آخر من المقاربة الاعترافية يشير إلى أنها تنظر إلى بحثنا في معنى الحياة بوصفه طريقة في «تقييم الحياة».

(2) الإشارة إلى كلمات المسيح الأخيرة. يُنظر: John 19: 30.

شيئًا واحدًا لا يمكن الشك فيه: «لكي أعيش بشكلٍ صحيح، يجب أن أعيش بشكلٍ مختلفٍ تمامًا عما يناسبني» (ibid.). يمكن للمرء القول إن فتغنشتاين يبحث هنا عن ظهور جانب من جوانب حياته. يعترف بعدم قدرته على رؤية تلك الجوانب. يحاول النظر في مذكراته، لكنه لا يستطيع رؤية تلك الجوانب⁽¹⁾: «في روجي شتاء (الآن)، كما هو الحال من حولي. الثلج يحجب كل شيء؛ لا شيء يزهو ويصير لونه أخضر. ولكن يجب أن أنتظر بصبر فيما يخص إذا كان مقدرًا لي أن أرى الربيع» (ibid.: 205).

هناك نقطةٌ أساسيةٌ واحدةٌ، ولها آثارٌ بليغةٌ، يمكننا أن نستخلصها من هذه الملاحظات شديدة الخصوصية. تشير هذه الملاحظات إلى سؤالٍ ينبغي مواجهته؛ يواجهه أيُّ إنسانٍ؛ مؤمنًا كان أو غير مؤمن، صاحب نزعة ذاتية أو موضوعية، غير مبالٍ بمشكلة الحياة أو مقيد بها، سواء أكان تشاندلر أو غالاهر، أو شعر بغربة في العالم أو وجد نفسه منسجمًا معه، سواء أكان مهووسًا بالكتب أو متخرجًا من الشوارع، سيواجهه من ذاق طعم الخسارة والذي لم يخسر بعد، وسيواجهه من تأثر بصمت الريح التي تهز الشعير في الهواء الطلق والمساحات الشاسعة ومن لم يتأثر؛ هذا السؤال هو: «كيف نمضي في هذه الحياة؟» (ibid.: 217). ما يمكننا استخلاصه من مذكرات فتغنشتاين هو أن التدقيق في «حرف letter» معنى الحياة، والبحث في شروط الحياة ذات المعنى، ربما لا يساعد كثيرًا عندما نمضي في الحياة. ثمة وعود يجب إنجازها، وأيادٍ يجب مدها، ونظرات يجب تبادلها، ثمة

(1) عدم قدرة فتغنشتاين على المشاركة في الحياة الدينية مشار إليها في: فتغنشتاين (2003: 219): الركوع يعني أن المرء عبد. (قد يتكون الدين من هذا). يارب، لو كنت أعلم أنني عبد!).

أطفال يولدون، وصمت يجب سماعه، وموائد إخوة يجب الجلوس عليها، وأحاديث يجب بث الحيوية فيها، وأفواه يجب إطعامها، ثمة نجوم نحدق بها، ثم تنفجر imploded، هناك ثلوج تتساقط على الأموات والأحياء، ثمة كلمات تُكتب «على لوحة مفاتيح الخيال keyboard of imagination»، ثم تُشحن بالحياة، وتُقذَف «في ظلمة القلوب»، وحينها يُنتظر وجود أثر لها، وقد يكون ضعيفاً أو قوياً؛ ثمة أعمال شاقة يجب القيام بها دائماً، وذلك ليس من خلال «المضاربين الماكرين scheming speculators»، بل من خلال الرجال والنساء أصحاب «التحمل endurance»⁽¹⁾؛ وستكون هناك مشاعر (رعاية وثقة، وما شابه) لدى الناس، ومن أجل الناس؛ وهناك أنت، قارئ هذه الكلمات، الذي يسير على هذا الكوكب، الثالث من المجموعة الشمسية، والذي سيبدأ فيما بعد بطرح الأسئلة. هذه الأسئلة، والإجابات المقدمة بخصوصها، هي تمظهرات لتعليم طويل ومعقد يمكن أن نطق على دروسه اسم «دروس الحياة lessons of life»⁽²⁾.

والعنصر المهم الآخر هو ما يسميه كريستنسن الرابط الأساسي بين «التقييم الذاتي self – assessment والالتزام المعياري normative obligation» (2011: 212). تدفعنا تأملات فتغنشتاين الأخلاقية حول

(1) راجع: تأملات إيمرسون في الزراعة: «هذا العمل الشاق سوف يقوم به دائماً نوع واحد من الرجال؛ لن يُنجز هذا العمل عن طريق المضاربين الماكرين، ولا عن طريق الجنود، ولا أساتذة الجامعات، ولا قراء تينيسون Tennyson، بل سيُنجز من قبل رجال يتمتعون بالقدرة على التحمل - الرجال الصابرين، أصحاب النفس الطويل، الأقوياء، الذين يعملون بصورة بطيئة وثابتة، وفي الوقت المناسب» (1858) 1940: 750.

(2) راجع. كوتنغهام (2009c).

حلول مشكلة الحياة إلى التفكير في موقفه من هذه الحلول. هناك بعض المطالب التي يجب عليه تحقيقها: «إما أن أحقق المطالب أو أعاني من عدم تحقيقها، لأنني لا أستطيع أن ألزم نفسي بشيء وألا أعاني من عدم الالتزام به» (175: 2003). وعليه، يجب أن يؤدي التقييم الذاتي الأخلاقي إلى التحسين الذاتي الأخلاقي. تتضمن تأملاته مطلبين معياريين. المطلب الأول «ينشأ لأننا في التفكير الأخلاقي يجب أن نحاول تحقيق رؤية حقيقية لمكانتنا في العالم». المطلب الثاني المتضمن في رؤية فتغنشتاين في التفكير الأخلاقي هو المطلب البسيط الخاص بمحاولة القيام بعمل أفضل في الحياة (212: 2011 Christensen). وهكذا، يعني التفكير في معنى الحياة، في مذكرات فتغنشتاين، التفكير في طرق التحسين الأخلاقي. نجد في الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة تمييزاً بين الأخلاق والمعنى (2010 Wolf; 2004 Frankfurt; 2002 Metz)، لكن في المقابل، تصور تأملات فتغنشتاين حياة يتشابك فيها العيش الأخلاقي مع العيش الذي له معنى⁽¹⁾. لا يُعنى فتغنشتاين في حياته بالنظريات الأخلاقية التقليدية؛ إذ يُعنى فقط بمثل الأصالة authenticity والعيش دون غرور vanity⁽²⁾.

قبل إنهاء هذا الفصل، سأناقش بإيجاز العلاقة بين الأخلاق والمعنى في حقل الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة من أجل تسليط الضوء

(1) للاطلاع على مناقشة عميقة حول العلاقة بين المعنى والأخلاق، انظر: وولف (2010: 53 – 63).

(2) من المواضيع المتكررة في ملاحظات فتغنشتاين الشخصية هو تقييمه لـ «غروره» والصعوبة التي يواجهها في التغلب عليه؛ انظر: فتغنشتاين، 97، 93، 23 (2003: 213، 207، 193، 139، 113). للاطلاع على تحليل يخص انشغال فتغنشتاين بالكمال والأصالة، يُنظر: (2001: 98 – 155) Sass.

على الفرق بين رؤية فتغنشتاين لهذه العلاقة ورؤية معظم الباحثين في هذا الحقل. هناك آراء متعارضة حول العلاقة بين الأخلاق والمعنى. يعتقد أصحاب النزعة فوق الطبيعية أن الحياة ذات المعنى هي في نهاية المطاف حياة أخلاقية، ولكي يكون هناك أساس موضوعي للأخلاق، فإننا نحتاج إلى الله لتأمين موضوعية الأخلاق وضرورتها وكونيتها، وبالتالي، تحقيق معنى الحياة (Cottingham 2003).

من ناحية أخرى، غالبًا ما يهاجم أصحاب النزعتين الذاتية والموضوعية وجهة النظر هذه لأسباب مختلفة. على سبيل المثال، يزعم فرانكفورت Frankfurt أن «الأخلاق لا يمكن أن تقدم سوى إجابة محدودة للغاية وغير كافية لسؤال كيف يجب أن يعيش الشخص» (7: 2004). وفقًا لفرانكفورت، لا تقتصر المعيارية normativity على الأخلاق أو «المصلحة الذاتية». يزعم فرانكفورت أن «هناك أنماطًا من المعيارية مقنعة تمامًا، ولكنها لا تركز على اعتبارات أخلاقية أو أنوية» (8: ibid.: egoistic).

متعاطفًا مع وجهة نظر كونتنغهام حول ضرورة وجود أخلاق موضوعية من أجل حياة ذات معنى، يوافق ميتز على أن «الشرط الضروري على الأقل لحياة ذات معنى هو وجود نظام أخلاقي مناسب وغير اعتباطي» (85: 2013). يرى ميتز أن الحياة الأخلاقية تمثل مصدرًا واحدًا لحياة ذات معنى من بين مصادر أخرى. قد يفكر المرء في البحث عن «الحقيقي» و«الجميل» بوصفهما مصادر أخرى مقنعة لحياة ذات معنى. تقدم وولف أيضًا فكرة مماثلة وتشير إلى أن بعض ما نقوم به ونتبعه في الحياة على الأقل لا يسترشد بشؤوننا الأخلاقية (3: 2010). لا تعدّ أنشطة مثل الاستمتاع بالطهي، أو التجمعات الودية، أو خياطة وشاح لطفل، أو تعلم

اللغة الروسية لقراءة دوستوفسكي بلغته الأم، عادة أمثلة على الأفعال الأخلاقية، ومع ذلك فمن الممكن أن تساهم بشكل أو بآخر في معنى حياة الإنسان. وقد نفعل ذلك لانجذابنا لهذه الأمور، وعليه، نحكم بأنها تستحق أن ننجذب إليها. تثير هذه الأشياء فينا مشاعر حسنة، وتجعل حياتنا ذات معنى؛ بمعنى أن انجذابنا الشخصي لها يحقق القيمة الموضوعية للقيام بها، على عكس أنشطة مثل الاهتمام بسمكة ذهبية، وطباعة رواية الحرب والسلام لتولستوي، وحل أحجية سودوكو؛ وهي أنشطة لا تتضمن قيمة وأهمية موضوعية (16: 2010).

أعتقد أن توضيح مصطلح «الأخلاق» قد يكون مفيداً هنا. تقليدياً، تعتبر الأخلاق شيئاً له علاقة بأفعالنا تجاه الآخرين. يقترح فرانكفورت أن الأخلاق «تهتم بشكل خاص بكيفية مراعاة مواقفنا وأفعالنا لاحتياجات ورغبات واستحقاقات الآخرين» (7: 2004). يرى فرانكفورت وآخرون أن ثمة خطأ فاصلاً واضحاً بين الأخلاق والمعنى. ولكن يبدو أنه في بعض الأحيان يمكن للمرء أن يفعل شيئاً لأسباب أخلاقية، وفي أحيان أخرى يفعل الشيء نفسه لأسباب تتعلق بالمعنى. بمعنى آخر، لا يُكتَب على أفعالنا أنها أخلاقية أو متعلقة بالمعنى. بدلاً من ذلك، ترتبط أحكامنا حول طبيعة أفعالنا بالظروف المحيطة التي تُنفَّذ فيها تلك الأفعال. فكر في الأمثلة التالية: الرجل الذي يشتري الزهور لزوجته قد يفعل ذلك من منطلق مراعاة احتياجات الشخص الآخر، ولكن من الممكن أيضاً أن تُنظَّم أفعاله لأسباب تتعلق بالحب. لقد وجد طريقة لجعلها تبتسم. والآن، هل شراء الزهور يعدّ عملاً أخلاقياً أم غير أخلاقي؟ هل التمتع بروح الدعابة المبهجة وجعل الناس يستمتعون بصحبتك يعدّ أمراً أخلاقياً أم غير أخلاقي؟

تعتمد الإجابات عن هذه الأسئلة على السياق. الزهور التي تُشتري من أجل السلام بعد مشاجرة لا تكون رائحتها مثل تلك التي تُشتري لأنها تتطابق مع السجادة الفارسية في غرفة المعيشة. ستكون حياة الفيزيائي، وفقاً لأولئك الذين يدافعون عن المعنى غير الأخلاقي، ذات معنى بفضل ارتباطه الفكري بـ «المشاريع التي لها قيمة القيمة projects of worth». ولكن عندما نفكر في روبرت أوبنهايمر Robert Oppenheimer، فإننا نفكر أيضاً في مشروع مانهاتن Manhattan Project و«شبه الحتمي»، ولا يقتصر تفكيرنا فقط على نشاطه الفكري خلال ثلاثينيات القرن العشرين.

من المشاكل الرئيسية، كما يبدو لي، عند معظم التصورات المتعلقة بالعلاقة بين الأخلاق والمعنى، هي أنها تقدّم ما أسماه «صورة ساكنة عن الحياة static picture of life»، وتنجذب إليها. يعتد باحثون، مثل فرانكفورت وولف، أنه ليس كل ما يضفي معنى للحياة يُحقّق من منطلق الاهتمام بالأخلاق، ويشيرون إلى أنشطة غير أخلاقية ولكنها ذات معنى (حب شخص ما، إبداع أعمال فنية، الصداقة، القراءة، السفر، المغامرات الصحية، وهلم جرا). لنناقش مثال القراءة بوصفها نشاطاً غير أخلاقي يمنح المعنى. بالنسبة لربة منزل يائسة أو سجين، فإن اكتشاف دوستويفسكي وتولستوي والانخراط بقراءة أعمالهما يمكن أن يكون حدثاً له أهمية كبيرة؛ قد تمنحهم هذه الأعمال رؤية جديدة حول طبيعة الحياة، وقد يجدون قراءتها مفيدة للغاية. قد يتأمل هذ السجين، مثلاً، حياة راسكولنيكوف Raskolnikov في الجريمة والعقاب Crime and Punishment ويتماهاى وينسجم معه؛ قد يعطيه دوستويفسكي سبباً للعثور على «سونيا Sonia» الخاصة به. ولكن بالنسبة لشخص يعتقد أنه «يمكن

للإنسان أن يستخلص من الحياة العديد من الكتب، ولكنه سيستخلص من الكتب، القليل، القليل جدًا، من الحياة»، لن تكون، ربما، القراءة مُرضية كما هو الحال بالنسبة للسجين. وقد يدرك الأكاديمي المثقف أن فقر كتاباته يلمح إلى فقر ما عاشه، وأنه يحتاج إلى ترك الدراسة لفترة من الوقت. وهذا يعني أن الخلفية التي يُنَجَز على أساسها الفعل يمكن أن تؤثر على حكمنا وقدرته على إضفاء معنى على حياة الشخص. هذا هو المكان الذي يمكن أن تلعب فيه المقاربة الاعترافية دورًا مركزيًا.

النقطة الأخيرة التي يجب مناقشتها هي الطريقة التي نتعامل بها مع مفهوم «المعنى» في حياتنا أو نستعمله من خلالها. كما قلت في المقدمة، بالنسبة لمعظم الباحثين في الأدبيات الفلسفية حول معنى الحياة، تم تأسيس مفهوم «المعنى» بوصفه فئة متميزة يمكن أن تفسر الحياة الجيدة. لكن يبدو لي أن هذا المصطلح لا يُستخدم كثيرًا في حياتنا اليومية. أعتقد أن هناك ظروفًا محددة تبرز فيها الحاجة إلى استخدام مصطلح «المعنى». نحن نميل إلى الإشارة إلى مصطلحات وتعبيرات مثل «جيد»، أو «مقنع»، أو «كريم»، أو «مقدر»، أو «عظيم»، أو «مهم»، أو حتى «سعيد»، في حين أن ما نعنيه بها قد يكون «له معنى meaningful». في الواقع، في جوانب كثيرة، يبدو مصطلح «المعنى» وكأنه كلمة مهجورة في حياتنا اليومية؛ نحن لا نقول «انظر إلى أي مدى تعدّ حياته ذات معنى!» أو «انظر إلى أي مدى تعدّ علاقتهم ذات معنى!». لكن هذا لا يعني أننا لا نشير أبدًا إلى «المعنى» أو «اللامعنى» لوصف مشاعرنا أو آرائنا؛ نحن نفعل ذلك بالفعل.

لنتخيل شخصًا يُدعى (م)، يجلس بجوار بركة سباحة فارغة في منزله فترة الظهر، في يوم الأحد. يمر صديق قديم، فيبدأ (م)، وهو متحمس

بسبب وصول ضيف غير متوقع، محادثة عن حياته. يتحدث عن الأشياء التي حققها في حياته المهنية: الاستقرار المالي والاستقلال وما شابه ذلك. ويتحدث أيضًا عن زوجته التي لا تشعر بالسعادة معه، وأولاده، «الناكرين للجميل»، الذين تخلوا عنه، ثم يقول: «لا يوجد شيء في حياتي أفخر به. حياتي لا معنى لها، ولا أعرف ماذا أفعل حيال ذلك». في هذه الحالة، عند معرفتنا المزيد عن حياة (م)، فإننا سنفهم بشكل أفضل ما يعنيه عندما يقول إن حياته لا معنى لها. هل سيعتبر حياته ذات معنى إذا كانت علاقته أكثر سعادةً مع عائلته؟ قد تحتوي حياته على جميع متطلبات الحياة ذات المعنى. قد يكون شغوفًا بوظيفته، وقد تضيف وظيفته قيمة إلى العالم أو قد «تقلل من بعض الألم الذي يمكن تجنبه في الكون». ومع ذلك، بعد التدقيق بحرص، قد نصل إلى استنتاج مفاده أن (م) يعتبر حياته بلا معنى، ليس بسبب عدم توفر شروط المعنى، ولكن لأن شيئًا أكثر أهمية يعدّ مفقودًا في حياته. وماذا لو اكتشفنا أن هناك خطأ ما، إذا جاز التعبير، في سلوكه الأخلاقي وموقفه المتعالي مع الآخرين وطريقة تفكيره بحيث يريد أن تكون الأضواء مسلطةً عليه فقط أينما ذهب؟ هنا يتحول الحديث عن المعنى إلى الحديث عن الأخلاق لأننا نكتشف أن غياب المعنى في حياة (م) هو في الواقع نتيجة لغياب الأخلاق.

ولكن، في الوقت المناسب، قد تعلم الحياة (م) القيم والمواقف التي ليست متاحة له حاليًا. وقد يتبين له ذات يوم أنه يجب على الإنسان أحيانًا، في الحياة، أن يكون متواضعًا. وقد يتعلم يومًا من كتاب مفعم بالحياة ومن الحياة نفسها أن «الخلل في الأخلاق هو في الغالب خللٌ في الإدراكات الرفيعة» (Emerson [1844] 1940: 392). قد يتعلم التحلي بالصبر، وقد

يتعلم أن «يفتح» قلبه بدلًا من «إغلاقه» (Wittgenstein 1980: 46)، وبذلك يسمح للناس بالتقرب منه. قد يتعلم يومًا عن الفرق بين أن تكون صريحًا وجريئًا وبين أن تكون فظًا ووقحًا، وقد يتعلم ألا يخلط بين الأمرين. ثمة أمل هنا في أن تعمل الحياة على جعل شخصيته لطيفة وودودة بدلًا من كونها فظة. إذا حدثت هذه الأشياء، إلى جانب أشياء أخرى كثيرة، فقد نرى (م)، بعد سنوات، في ظهر يوم أحد آخر، بجوار بركة السباحة نفسها التي لم تعد فارغة، في المنزل الذي ينبض بالحيوية بفعل الصوت الإنساني human voice. «مطهرًا بالمعاناة» (Cottingham 2005: 144)، مستنيرًا بالتحمل، قد ينظر (م) إلى حياته برضى، وقد يرى شيئًا له معنى فيها. في حياة (م)، كانت الأخلاق هي البوابة إلى المعنى. وسيكون خطأ خطيرًا أن نفصل بين الأخلاق والمعنى هنا؛ ثمة تشابك.

تضع المقاربة الاعترافية، على عكس النظرية، في الاعتبار التحولات والتقاطعات بين الأخلاق والمعنى في حياة الشخص وتهدف إلى تقديم صورة ديناميكية لها. في هذه المقاربة، ثمة وعي كبير بأن «التفاصيل الدقيقة للوضع الأخلاقي المعقد»، على حد تعبير نوسباوم، «يجب أن تُفهم في مواجهة الوضع نفسه» (1990: 69). وبفضل هذه المواجهة، يمكننا أن نصل إلى صورة ديناميكية dynamic picture للحياة. من السمات الرئيسة لمذكرات فتغنشتاين تصويرها الديناميكي لحياته. نحن نرى فتغنشتاين كإنسانٍ وليس مجرد فيلسوفٍ؛ نرى مخاوفه، وصراعاته، وتعامله مع أحداث اليوم، وانفتاحه على النظر في الحل المسيحي لمشكلة الحياة ورفضه، وما إلى ذلك. وبفضل هذه التفاصيل يمكننا أن نرى العلاقة بين الأخلاق والمعنى في حياته. وفي ضوء مناقشتي للعلاقة بين الأخلاق

والمعنى، فأنا الآن أميل إلى الاعتقاد بأنه لا يمكن الفصل بينهما بسهولة. من الناحية النظرية، يمكننا الفصل، ولكن في الحياة لا يمكننا ذلك غالبًا، بسبب التشابك بين الأخلاق والمعنى. مسألة المعنى دون أخلاق ستكون إشكالية في نهاية المطاف. قد تبدو الحياة، التي تقتصر على مجرد السعي في المشاريع التي تمنح المعنى، متطورة أو ذكية أو تقدمية أو مثيرة كما يُروَّج لها في الوقت الحاضر (حياة مليئة بالالتزامات، والجدول الزمني المزدحم، والمشاريع المتطورة، وتعدد المهام، والاحترافية، ورحلات العمل الاعتيادية العابرة للقارات)، ولكن، في النهاية، إذا فشلنا في إدراك ترابطنا مع الآخرين في عالمنا المشترك، فقد نفشل، بالقدر نفسه، في تقدير أهمية القيم الأخلاقية كالإحسان والرعاية، وعليه، سنفشل في السمو بحياتنا إلى ما يتجاوز حياة الانجذاب الذاتي لمشاريع ذات قيمة موضوعية.

في تحقيقات فلسفية، قارن فتغنشتاين عمله بـ «عدد من المخططات الأولية لمشهد طبيعي أوجدته هذه التحولات الطويلة والمعقدة» (1958: viii). وبالمثل، يمكن النظر إلى تأملاته حول مشكلة الحياة على أنها مخططات أولية مختلفة للمناظر الطبيعية: حياة إنسان؛ حياة كانت فيها «شمس رائعة» و«شخص سيئ» لا يستطيع منع نفسه من أن يحدق بها؛ حياة كانت فيها قيم التواضع و«العيش في وفاق مع العالم» (1979a: 75) متساوية وكانت لهذه الهوية «قيمة مطلقة». يكتب، «يا إلهي، يا لها من نعمة أن تكون قادرًا على العيش دون مشاكل مروعة!» (2003: 229). تصف أفكاره كيفية تعامل الإنسان مع مشكلة الحياة، لكن قيمة تلك الأفكار، بعيدًا عن طبيعتها الفريدة، تكمن في حقيقة أنها تظهر إلى أي مدى يمكن

للروح المتحملة أن تنحدر إلى «الهاوية في قلب الإنسان» (ibid.: 183) لاكتشاف مصادر «قلقه».

في هاوية abyss الحياة

في 16 يونيو 1904، سار شاب برفقة شابة معاً في ضاحية رينغسند Ringsend في دبلن. وبعد مرور ثمانية عشر عاماً، نشر الشاب الذي لم يعد شاباً رواية يوليسيس [Ulysses عوليس]، والتي كانت تدور حول حياة ليوبولد بلوم Leopold Bloom خلال يوم عادي، في 16 يونيو⁽¹⁾ 1904. كان قرار جويس بتحديد أحداث الرواية بأكملها في هذا اليوم طريقة فريدة للاعتراف بشيء ما حول حياة مشتركة بدأت في ذلك اليوم العادي والغامض. يكتب جويس في يوليسيس: «كل حياة هي أيام كثيرة، يوماً بعد يوم»⁽²⁾. بعض الأيام تكون أطول من غيرها، وبضعة أيام تترك آثاراً. ولكن إذا بقي يوم، وعندما يبقى، فإنه يبقى بصوت إنساني. ثمة مزارعون، وعمال بناء، ومعلمون، وبستانيون، وصانعون؛ هؤلاء لهم تطلعات مشتركة وأحلام متشابهة، وحكمتهم البسيطة السهلة تتجنب تكهنات المنظرين حول المعنى الفائق؛ وثمة الشخص الذي يطن [buzz] ويفكر ويتحدث كثيراً] حول العهد الجديد New Testament، ثمة الشمس الرائعة، وهنا لدينا طالب الفلسفة. هنا صيادون هادئون؛ وهناك فراشات تحلق فوق حقل ألغام. هنا بحر من الكلمات يدور في ذهن الشاعر، وهناك احتمال

(1) أصبح هذا اليوم معروفاً باسم (Bloomsday)، في إشارة إلى اسم الشخصية المركزية في رواية يوليسيس Ulysses. لمعرفة المزيد عن أهمية هذا اليوم بالنسبة لجويس، انظر: Ellmann (1983).

(2) (Joyce [1922] 2002: § 9; Scylla and Charybdis).

غير متخيل في تبادل النظرات. يتردد صدى صفارة الإنذار في قلبك وتبحر سفينة عبر المحيط: حدثنا أكثر عن العالم الذي نشأت فيه. هذه كلها مظاهر لأنماط الحياة، ويمكن أن تتقاطع وتتداخل وتتكامل بطريقة لا يمكن فصلها. قد يكون اللص هو الفيلسوف، وقد يكون الصياد ستالين Stalin أو القديس بولس St. Paul. ثمة تشابك بين ظاهرة المعنى وظاهرة الحياة، وهذا التشابك ينبغي أن يقودنا إلى إدراك أنه فقط من خلال الانتباه إلى الحياة، وإلى «أشعة العيون المتعجبة والهائمة»، سنكون قادرين على فهم المعاني المرتبطة بهذه الحياة بحق. عندما أفكر في معنى الحياة، لا بد أن أكون، بالضرورة، في واحدة من المواقف التي لا تعد ولا تحصى، والتي يمكن أن نطلق عليها، وفقاً لجيمس، أنواع تجارب الحياة. لا يمكننا أن نفكر بوضوح في معنى الحياة دون أن نأخذ في الاعتبار، أولاً وقبل كل شيء، هذه التجارب. إن اللص الذي يدرك أنه منبوذ من متعة الحياة قد يصل إلى فهم مختلف لنعمة الله عن فهم المنظر theorist لغاية الله. يتحدث الله إلى اللص بطريقة مختلفة، بطريقة لا يستطيع المنظر أن يسمعها، أو بالأحرى لا يستطيع سماعها. في النهاية، «لا يمكنك سماع الله يتحدث إلى شخص آخر، يمكنك سماعه فقط إذا تمت مخاطبتك» (Wittgenstein 1990: § 717).

إن المقاربة الاعترافية، كطريقة بديلة، أو مكملة، للتعامل مع مسألة معنى الحياة، مفتوحة على تنوعات الحياة البشرية التي لا نهاية لها؛ إنها مفتوحة على الطريقة التي يمكن للمعنى من خلالها «أن يتشابك مع الحياة الإنسانية» (Wittgenstein 1974: § 29). وبما أن الهدف هنا هو فهم الحياة، فإن جميع المفاهيم والشروط الخاصة بالحياة ذات المعنى

يجب أن تُفهم في ظل خصوصية تلك الحياة. بمعنى آخر، تستثمر المقاربة الاعترافية في الخصوصية particular للحصول على شيء ما حول شكل حياتنا المشترك؛ وعليه، هي منهج وطريقة في الرؤية، وليست نظرية. ومن هذا المنطلق، ليس ثمة تعارض بين المقاربة الاعترافية والأخرى النظرية؛ إنها مقارنة تحاول فقط الوصول إلى رؤية واضحة للحياة التي يفحصها المرء في بحثه. يكتب فتغنشتاين: «كل علامة في حد ذاتها تبدو ميتة. ما الذي يمنحها الحياة؟ - الاستعمال؛ ذلك ما يمنحها الحياة» (ibid.: § 432). وبالمثل، فإن الاعتراف، إذا فهم بشكل صحيح، يمنح الحياة لمفاهيم الحياة ذات المعنى، جميعها، الميتة في حد ذاتها. فالاعتراف، إن صح التعبير، يبعث الحياة في المفاهيم؛ يخلق لها حياةً يمكن وصفها.

خاتمة

في مقدمة تحقيقات فلسفية Philosophical Investigations، يكتب فتغنشتاين عن «محاولاته العديدة الفاشلة» لجمع أفكاره كلها في كتاب «بنظام طبيعي وبدون توقفات» (ix: 1958). كما يلمح إلى صعوبة فرض نظام أو هيكل شامل على «حركات أفكاره». هذه الصعوبة هي عنصر واضح في فلسفته التي تدور حول مقاومة التنظير theorization والنسقية systematisation. وعليه، قد يميل المرء إلى القول، في نوع من المفارقة، إن فلسفته تهدف إلى وضع حدٍ للفلسفة التي تُمارس تقليدياً - في تقليدها للمناهج العلمية، وتبسيطها المفرط، وتنظيرها حول الظواهر المتمردة على النسقية. إنه يستهدف طريقةً معينةً لممارسة الفلسفة ويحاول تقديم طريقةٍ جديدةٍ لممارسة الفلسفة. يكتب فتغنشتاين:

الاكتشاف الحقيقي هو الذي يجعلني قادرًا على التوقف عن ممارسة الفلسفة عندما أريد ذلك، ذلك الاكتشاف الذي يمنح الفلسفة السلام، فلا تعذب نفسك مجددًا بالأسئلة التي تضعها هي ذاتها موضع ارتياب. عوضًا عن ذلك، نعرض الآن منهجًا، بالأمثلة، ويمكن إيقاف سلسلة الأمثلة. ثمة عدة مشاكل تحلّ (وصعوبات تُستبعد)، وليست مشكلة واحدة فقط (ibid.: § 133).

الصعوبة التي كان يعاني منها هي صعوبة تأسيس طريقة لممارسة الفلسفة، نأمل أن تؤدي إلى فهم واضح للأشياء، طريقة من شأنها أن تؤدي إلى تغيير في «طريقة نظرنا إلى الأشياء». ثمة اعتقاد راسخ لديه بأن المشكلات الفلسفية سيتم حلها إذا «حصلنا على رؤية واضحة» لنحو لغتنا (ibid.: § 122). وكان يعتقد أن هذا ممكن من خلال الانتباه إلى الظروف العادية التي تُستعمل فيها الكلمات. بمعنى ما، تعتبر فلسفة فتغنشتاين بمثابة دعوة لإعادة اكتشاف، وبالتالي الاعتراف، بأهمية العادي: الاستعمالات العادية للكلمات، والحياة العادية، والأشخاص العاديين، والقواعد العادية والطريقة التي نتبعها من خلالها، واليقين العادي لصور – العالم pictures – world الخاصة بنا. حاول أن يبين مدى روعة [استثنائية] تعجبنا مما هو عادي (Wittgenstein 1980: 4 – 5). وفي هذه الرؤية، ثمة تقدير للعادي على نحو راسخ. سأكتب بضع كلمات، طال انتظارها، حول انجذاب فتغنشتاين إلى الحياة العادية وغير الفلسفية وتأثيرات هذا الاتجاه على مناقشتنا.

يمكن لأي شخص مطلع على أعمال فتغنشتاين وسيرته الذاتية أن يرى ما يمكن أن نسميه نزعةً في تعنيف الفلسفة philosophy – bashing،

وهي طريقة معينة في الحديث عن الفلسفة، تحاول تقويضها تمامًا. وقد وصف هذا الاتجاه بشكل واضح في إحدى ملاحظاته في مذكراته: «أثناء تفكيري في عملي في الفلسفة خطر في بالي التالي: «أنا أدمر، أنا أدمر، أنا أدمر» (21: 1980). لكن ما الذي أراد فتغنشتاين تحديداً تدميره؟ ما يريد فتغنشتاين تدميره هو الأسس التي بنيت عليها جميع النظريات الفلسفية المعقدة، والطريقة التي تفرض بها اللغة الفلسفية طريقة معينة في التعامل مع المشكلات، وهي كانت، في نظر فتغنشتاين، بعيدة عن الأشكال العادية للتجربة.

قال فتغنشتاين إنه لا يريد خلق أصنام جديدة في غياب تلك التي يهدف إلى تدميرها. ومع ذلك، يبدو أنه في هذه العملية تمكّن بالفعل من خلق صنم جديد، وهو: تمجيد العادي *exaltation of the ordinary*. يمكننا القول إن العادي هو الكأس المقدسة *holy grail* في فلسفة فتغنشتاين. فحص إمكانية تسويغ هذه النزعة في فلسفته يتجاوز نطاق بحثي في هذا الكتاب. لكن فيما يتعلق بمناقشاتي حول معنى الحياة، فأنا بحاجة إلى التفكير في الآثار المترتبة على مثل هذا الموقف والاعتراف بحدوده.

سأعيد صياغة السؤال على هذا النحو: ما أسباب افتتان فتغنشتاين بفكرة الحياة العادية؟ هل يتعلق الأمر بإدراكه أن الأسئلة الفلسفية لم تعد «تعذبه» في الحياة العادية كما ذكر في التحقيقات؟ يمكن إثارة تكهنات مختلفة للإجابة عن هذا السؤال، لكنني أريد التركيز على حاجة فتغنشتاين الخاصة للارتباط والتواصل، والتي كان يختبرها عادةً عندما يكون محاطاً بما أسماه غوته ذات مرة بـ«صحة اللحظة *healthiness of the moment*»؛ أي الحياة المعاشة، وليست الحياة المفحوصة فلسفياً. سيطرت على

فتغنشتاين فكرة «الحياة الأصلية [primordial البدائية]، الحياة الجامحة wild التي تسعى جاهدة للانطلاق في الفضاء الرحب (Monk the open (1990: 490).

في ملاحظات فتغنشتاين حول مشكلة الحياة وفي محادثاته مع الأصدقاء، نلاحظ مرارًا وتكرارًا نوعين من الشوق: «الشوق إلى المتعالي» والشوق إلى الارتباط بالآخرين في الحياة اليومية: (Cf. Eldridge 2008: 62). كان انطباع فون فيكر Von Ficker عن فتغنشتاين في لقاءهما الأول هو أنه «ظهر مهووسًا بحاجة عميقة للتواصل» (McGuinness 1988: 206). متعة تلقي رسالة من صديق قديم، و«المحادثات السخيفة» مع الأصدقاء، والتعرف على أشخاص جدد والنظر في عيونهم والاستمتاع بصحبتهم، ومشاهدة الأفلام الأمريكية بعد محاضراته وقراءة القصص المصورة؛ كان لكل ذلك تأثيرٌ ساحرٌ عليه (ربما يكون الفلاسفة، أصحاب الاهتمام الكبير بما يحدث بين العروض التقديمية، في مؤتمرات الفلسفة، على دراية بهذا).

أعتقد أن وصف غوته لحياة صانع الأحذية في سيرته الذاتية، الشعر والحقيقة: من حياتي Poetry and Truth: From My Own Life، يلمح بشكلٍ مناسبٍ إلى ما وجدته فتغنشتاين أكثر جاذبيةً حول الحس السليم للحياة العادية والناس العاديين. يكتب غوته عن صانع الأحذية هذا:

لقد ظل دائمًا على حاله، لأنه لم يكن هناك سوى مصدرٍ واحدٍ لسلوكياته كلها. كان يمتلك حسًا سليمًا يعتمد على شخصيةٍ مرحةٍ وكان يستمتع بالنشاط المعتاد والمنتظم. اعتبر العمل المتواصل ضرورةً قصوى

بالنسبة له؛ الحقيقة التي حافظت على راحة باله هي أنه اعتبر أن كل شيء آخر له أهمية ثانوية؛ وشعرت بأنني ملزم بأن أمنحه مكانة عالية في صف أولئك الذين يطلق عليهم مسمى الفلاسفة العمليين، والحكماء الذين لم يتعمدوا أن يكونوا كذلك (Drury 1913: Part II, Book viii [1833]).

ويمكننا القول إنه من خلال عمل فتغنشتاين في العديد من المهن، مثل التدريس، وكان بستانيًا، ومهندسًا معماريًا وعمل فنيًا technician في المستشفى، كان يبحث عن «الطمأنينة». كان يرى في العمل علاجًا للأرواح المعذبة. في رسالة إلى دروري Drury، تسلط فتغنشتاين الضوء على أهمية عمل دروري في المستشفى والطريقة التي يمكن من خلالها لهذا العمل أن يؤثر علاجياً. يكتب فتغنشتاين:

انظر إلى معاناة الناس، الجسدية والعقلية، فهذا الأمر في متناول يدك، ويجب أن يكون هذا علاجًا جيدًا لمشاكلك. انظر، بعناية، إلى المرضى بوصفهم بشرًا في ورطة، واستمتع بالفرصة المتاحة لك لقول «مساء الخير!» للعديد من الأشخاص. هذه وحدها نعمة من السماء يحسدك عليها كثير من الناس. أعتقد أنك لا تنظر إلى وجوه الناس بعناية كافية (Drury 1984: 95 – 96).

بعد قلبي هذا، أعتقد أنه من خلال الاهتمام الشديد بالجوانب الأخرى من حياته، يمكننا أيضًا أن نلاحظ أن احترامه الكبير للحياة العادية وغير الفلسفية يمثل جانبًا واحدًا من القصة. الشخص نفسه، الذي كان في حاجة إلى التواصل البشري والحياة العادية، كانت لديه أيضًا رغبة قوية في الانفصال أو، كما عبّر عن ذلك لويس ساس Louis Sass، «التوق إلى العزلة والأماكن البعيدة»، حيث يمكنه العمل بسلام والهروب من

«مسرحية أو زيف [عدم أصالة]» الحياة المتحضرة (111: 2001). في مذكراته، يمكن للمرء أن يجد بين الحين والآخر موقفًا متعالياً تجاه العاديين. يكتب فتغنشتاين في مذكراته: «ثمة ظاهرة مميزة للغاية بالنسبة لي: إذا قابلتُ مجموعةً من الأشخاص، ولم يتركوا لديَّ أيَّ انطباعٍ مميزٍ عنهم، فسوف أعتبرهم أقل مني: بمعنى أنني سأميل إلى استعمال كلمة «عادي» في وصفهم» (161: 2003).

ماذا يمكننا أن نستنتج من هذين النمطين المتطرفين، والمتناقضين، في الوجود في حياة فتغنشتاين؟ كان فتغنشتاين نفسه مدركًا تمامًا لهذا التوتر في حياته الداخلية والاجتماعية. في مذكراته كان يلقي اللوم أحيانًا على غروره. أحد الموضوعات المتكررة في مذكرات كودر [رودولف كودر Koder diaries] هي تأملات فتغنشتاين حول عدم أصالته الأخلاقية. ثمة شيء وضيع في كونك مغرورًا بتفوقك، وكان فتغنشتاين قلقًا بعمق بخصوص ذلك. وفي نصيحةٍ متطلبةٍ وجهها فتغنشتاين لنفسه، يكتب: «يجب تفكيكُ صرح غرورك. وهذا عملٌ شاقٌّ للغاية» (1980: 26). يمكن القول إن تأملات فتغنشتاين في مذكراته هي مظهر من مظاهر العمل الجاد للتوصل إلى وفاقٍ مع العالم ومع الذات، والشعور بالأصالة والحرية. ثمة مقطعٌ في مذكرات كودر Koder diaries يمنحنا صورةً مضيئةً، ويجب أن أضيف، مؤثرة، عن حاجته إلى حل الصراعات العميقة في نفسه:

كثيرًا ما أشعر بوجود شيء بداخلي مثل الورم، إذا ذاب، سأبكي أو سأجد الكلمات المناسبة (أو ربما حتى اللحن المناسب)، لكن أشعر بأن هذا الشيء (هل هو القلب؟)، في حالتي، مثل الجلد ولا يمكن أن يذوب.

أم أن الأمر يعني فقط أنني جبان للغاية، بحيث لا أسمح للحرارة أن ترتفع على نحو كافٍ؟ (11: 2003).

ومن خلال الاهتمام الشديد بحركات أفكاره، نصل إلى صورة متعددة الطبقات لحياة فتغنشتاين. وكما كنت أقول طوال هذا العمل، ثمة رؤى ووجهات نظر يمكن أن نستمدّها من فلسفة فتغنشتاين بشكل عام ومن تأملاته حول مشكلة الحياة بشكل خاص. ولكننا لا نحتاج إلى اتباع تصريحاته الخاصة بشأن تدني احترامه للفلسفة، ولا إلى إضفاء طابع رومانسي على أهمية الحياة العادية. ثمة ما هو إشكالي، وربما مضلل، في طريقة فتغنشتاين في رفض الفلسفة. في نهاية المطاف، الفلسفة هي من قادت فتغنشتاين إلى إدراك أن الاهتمام بالأمر العادي والخاص سيؤدي إلى مزيد من الوضوح في أبحاثنا. في الواقع، تُعدّ ممارسة الفلسفة جزءاً أساسياً من حياته، والكتابة بخصوصها كذلك. عند المقارنة بين فتغنشتاين وغوته، يرى إلدريج Eldrige أن فتغنشتاين، مثل غوته، «حقق من خلال فعل الكتابة، مرارًا وتكرارًا ويومًا بعد يوم، نوعًا من التنفيس catharsis، وترك من خلالها مسافةً من مخاوفه، ووضع منظورًا بخصوصها، بوصفها موضوعًا للتفكير والتدقيق الذاتي، وشعر بنفسه بوصفه صاحب هوية اجتماعية ككاتب» (68: 2008).

لقد اقترحتُ مرارًا وتكرارًا في هذا الكتاب أنه يمكننا أن نستنتج من مجموعة أعمال فتغنشتاين أنه سيدافع عن طريقةٍ معينةٍ لمقاربة مسألة معنى الحياة. نركّز في هذه المقاربة على الملاحظة الصحيحة للسياقات العادية التي نتأمل فيها معنى الحياة. تتضمن هذه المقاربةُ العناية بتجربة أصالة وصحة الحياة غير الملوثة بالانفصال البارد أو الاغتراب alienation، أو،

حتى يمكن للمرء القول، التوق إلى هذه الحالة والتجربة، والوصول إلى «هدوء معين» بخصوصها دون «التطفل عليها» (2: 1980).

ومن الصعب أن نتجاهل النعمة الجمالية لمثل هذا الموقف في فلسفة فتغنشتاين. لكن هناك حدود لتقدير هذه الرؤية غير التدخلية - non interventional الجديرة بالتقدير، ومن المهم أن نكون على دراية بذلك. يعدّ تقدير الحياة العادية أمرًا مفيدًا في بحثنا عن معنى الحياة، ولكنه قد يقودنا أيضًا إلى إدراك أن بعض المشكلات في حياتنا تتطلب الفعل action والتدخل intervention. الملاحظة الصادقة نفسها التي يدعمها فتغنشتاين قد تقودنا أيضًا إلى إدراك أن الوصول إلى «الهدوء» المعين هو ترف لا يتمتع به كثير من الناس ببساطة. وعلى نحو أكثر تحديدًا، وبالنسبة للعديد من الأشخاص، فإن القابلية [اللزعة] للتخليق فوق أنفسهم ومشاهدة العالم من الأعلى تتحقق في بعض الأوقات وتغيب في أوقات أخرى؛ لكن هذه القابلية غائبة في الأغلب. في مواجهة المشاكل الخطيرة مثل الفقر والظلم الممنهج والأزمات البيئية الحيوية، لن تكون الفلسفة البسيطة المتمثلة في ترك «كل شيء كما هو leaving everything as it is» مفيدة. إن فهم وتقدير العادي أمر مهم، ولكن ذلك قد يجبرنا أيضًا على القيام بشيء لتغيير العادي. على سبيل المثال، إذا كنا نميل، بصورة عادية، إلى استخدام التعميمات من أجل جعل الادعاءات الخاصة بنا تبدو أقوى («هؤلاء السود...»، «هؤلاء البيض...»)، وإذا كنا، على نحو عادي، لا نهتم بالطريقة التي نلحق من خلالها الضرر بالبيئة، وما إلى ذلك، فإنه يجب علينا إصلاح هذا الوضع العادي. ترك الأمر كما هو سيكون مشكلة أخلاقية. وعلينا أن نضع في اعتبارنا أن فتغنشتاين يحاول ترسيخ فكرة أن الاهتمام ببنية لغتنا من شأنه

أن يؤدي إلى اكتشاف مصدر الارتباكات الفلسفية والمفاهيمية الموجودة لدينا. نادرًا ما كتب فتغنشتاين عن المسائل الاجتماعية والسياسية، لكن عند التعامل مع مقارنة فتغنشتاين لمسألة معنى الحياة والفلسفة بشكل عام، من المهم أن نضع في اعتبارنا الفرق بين ما يمكننا استخلاصه من طريقته في الرؤية وما سيكون من الأفضل أن نتجنبه؛ وفي أثناء بحثنا عما يمكن استخلاصه من طريقته في الرؤية لا ينبغي لنا أن نُحِبَط بسبب ما يمكن أن نتجنبه.

مكتبة
t.me/soramnqraa

ثبت المصطلحات

A

anthropological method المنهج الأنثروبولوجي

anti – theoretical مناهض للنظري

aspect – seeing رؤية – الجانب

aspect – blindness عمى – الجانب

artistic creations الإبداعات الفنية

absurd العبثية

amor fati حب القدر

anti – natalism إنجابية – اللا

Acknowledgement الإقرار

Actual فعلي

Accidental عرضية

Attitude موقف

Autistic انعزالي (ذاتوي)

توكيدي affirmative

الإيثار Altruism

أنشطة Activities

تقدير Appreciate

الآخر Alterity

إدراك - الجانب aspect - perception

غياب المعنى absence of meaning

فعل العيش act of living

مضاد - للمادة anti - matter

تبريري apologetic

تحليل analysis

أصالة Authenticity

فعل Action

B

الاعتقاد Belief

حيرة Bewilderment

C

تغيير الجانب change of aspect

الاعتراف confession

عرضية	contingent
المعنى الشامل	comprehensive meaning
عرضية	contingency
مخالف للحدس	counterintuitive
السلطة القسرية	coercive power
رؤية متواصلة	continuous seeing
تفسير سببي	causal explanation
يقين الحياة	certitude of life
سياقية	contextuality
يقين	Certainty
التحول	Conversion
المعنى الكوني	cosmic sense
التحليل المفاهيمي	conceptual analysis
النزعة الاستهلاكية	consumerism
الادعاء	claiming

D

الانفصال Detachment

انكماش Deflationary

إفصاح Declaration

وصف Description

عقيدة Doctrine

نزعة / ميل / تصرف Disposition

البطة - الأرنب duck - rabbit

تعريفات definitions

المقدس divine

الزهد Downshifting

معضلة Dilemma

النزعة الحتمية Determinism

شك Doubt

الأنتروبولوجيا التعااقبية (التاريخية) diachronic anthropology

الكرامة dignity

صورة ديناميكية dynamic picture

E

الحياة اليومية everyday life

النزعة الإقصائية / الحصرية exclusivism

حدث event

Explanation تفسير

existential commitment الالتزام الوجودي

Euthyphro dilemma معضلة يوثيفيرو

ethical attitude الموقف الأخلاقي

exclamation صيحة

existential experience تجربة وجودية

eternity الأبدية

epistemic lacuna ثغرة إبستمية

education تعليم

existential doubts الشكوك الوجودية

essence جوهر

everyday use الاستعمال اليومي

evaluation تقييم

F

fact /value dichotomy ثنائية الواقعة/ القيمة

Fact واقعة

fundamentality theory نظرية الأساسية

form of life شكل حياة

flourishing ازدهار

fundamental aspects الجوانب الأساسية

finitude محدودية

G

Grammar نحو

genetic lottery اليانصيب الجيني

gestalt shift التحول الجشطالتي

grammatical remark ملاحظة نحوية

great meaning المعنى العظيم

Groundlessness عدم وجود مسوغات / أسس

Grounds مسوغات / أسس

grammar of the question نحو السؤال

God's purpose غاية الله

H

Holistic كلياني

Heroism نزعة البطولة

صحيّة اللحظة healthiness of the moment

المعافى healthy

المفصلات Hinges

قضايا المفصلات hinge propositions

الوحدة الإنسانية human loneliness

الصوت الإنساني The Human Voice

I

الانغماس Immersion

تضخمي Inflationary

ساخر Irony

اللامبالاة Indifference

الاستبطان Introspection

موقف مثالي Ideal attitude

تأويل / تفسير Interpretation

الأدلة غير الموزونة/ غير قابلة للتقدير Imponderable evidence

إطار تفسيري interpretative framework

الجهل ignorance

اليد الخفية invisible hand

الذات المثالية ideal self

أخلاقيات الانطواء inward – looking ethics

التطرف immoderateness

عدم إمكانية الجدل incontrovertibility

العملية الباطنية inner process

النزاهة الفكرية intellectual integrity

J

حكم Judgment

تسوية Justification

K

المعرفة Knowledge

L

حدود النظرية limits of theory

حدود التسوية Limits of Justification

الصورة المنطقية logical form

قانون السببية law of causality

الوحدة loneliness

الشبه likeness

قالب الحياة life's mould

الإنسان الأخير last man

لغوية - لعبة language - game

تعبير محلي local expression

دروس الحياة lessons of life

M

مستقل عن العقل mind - independent

الفاعلون الأخلاقيون moral agents

الاستقامة الأخلاقية moral rectitude

التعقيدات الأخلاقية moral complexities

المآزق الأخلاقية moral predicaments

الفناء mortality

ميتا - نظرية meta - theory

N

الطبيعية Naturalism

العدمية Nihilism

الإرادة إنكار (نفي) negation of the will

لغو nonsense (Unsinn)

ملاحظة جانب noticing an aspect

غير الواقعية non – realistic

معياري normative

شروط ضرورية necessary conditions

نشاط سردي narrating activity

سرد narrating

O

المعنى العادي Ordinary meaning

النزعة الموضوعانية Objectivism

عادية المعنى ordinariness of meaning

أشياء Objects

الانفتاح Openness

منهج التعريف الإشاري ostensive method

حمية من جانب واحد one – sided diet

الأنشطة ذات النهاية المفتوحة open – ended activities

الموطن الأصلي original home

معايير خارجية outward criteria

P

المواقف القضوية propositional attitudes

قضايا propositions

أولوية الممارسة the primacy of praxis

المحادثات الخاصة private conversations

نظرية الصورة picture theory

المدنس profane

الأسئلة الزائفة pseudo – questions

الكمالية perfectionism

خصوصية particularity

قبل تأملي pre – contemplative

الإقناع persuasion

المتشائمون Pessimists

السلوك البدائي primitive behavior

قبل عقلائي pre – rational

pessimism نزعَة التشاؤم

perspicuous representation تمثيل واضح

psychoanalysis التحليل النفسي

Q

Queerness غرابة

R

Responsiveness التجاوب

Receptivity التقبل

Renunciation التخلي

Responsibility المسؤولية

Redemption خلاص

Reasoning التفكير

S

superlative meaning المعنى السامي

Supernaturalism النزعة فوق الطبيعية

states of affairs حالات الواقع

subjectivism النزعة الذاتية

sub specie aeternitatis من منظور الخلود

sayability إمكان القول

showing /saying الإظهار/ القول

structure بنية

seeing – as الرؤية – وكأنه

Skepticism الشكوكية

Senseless (Sinnlos) خالية المعنى

system of reference نظام مرجعي

secularism العلمانية

schizoid ideal المثالية الفصامية

subjective affair شأنًا ذاتيًا

self – alienation الاغتراب الذاتي

sick المريض

stream of life مجرى الحياة

self – justificatory مسوغة – ذاتيًا

sufficient conditions شروط كافية

sub specie humanitatis من المنظور الإنساني

suspension of belief تعليق الاعتقاد

self – fulfillment تحقيق الذات

sensationalism نزعة الإثارة

salvation الخلاص

seeing connections رؤية الروابط

self – assessment تقييم ذاتي

static picture of life صورة ساكنة عن الحياة

T

Transcendental متعالٍ

thought experiment تجربة فكرية

tendency نزعة

Truth حقيقة

transparency of life وضوح الحياة

texture نسيج

transvaluation of all values قلب القيم كلّها

texture of man's being كينونة الإنسان

trust الثقة

Transformation التحويل

thinking subject ذات مفكّرة

theorization تنظير

U

Upbringing تنشئة

Unexamined life حياة غير مفحوصة

V

Value قيمة

Vulnerability هشاشة

voice of correctness صوت الصواب

voice of temptation صوت الإغراء

vanity غرور

W

world - picture صورة - عالم

طريقة الرؤية way of seeing

نظرية العمل work theory

طرق العيش ways of living

البيوغرافيا

- Adams, E. M. (2002). The Meaning of Life. *International Journal for Philosophy of Religion* 51, 71 - 81.
- Anscombe, G. E. (1959). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson.
- Arnold, M. (1987). Preface to the First Edition of Poems (1853). In K. Allot & M. Allot (eds), *Arnold: The Complete Poems*. London: Longman.
- Arnsward, U. (2009). The Paradox of Ethics - 'It Leaves Everything as It Is'. In U. Arnsward (ed.), *In Search of Meaning: Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism, and Religion*. Karlsruhe: Universitätsverlag, pp. 1 - 24.
- Atkinson, J. R. (2009). *The Mystical in Wittgenstein's Early Writings*. New York: Routledge.
- Audi, R. (2005). Intrinsic Value and Meaningful Life. *Philosophical Papers* 34, 331 - 355.
- Augustine, S. ([398] 1966). *The Confessions of St Augustine*. E. Pusey (trans.), London: Everyman's Library.

- Ayer, A. J. (1952). *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications.
- Baier, K. (1957). *The Meaning of Life*. Repr. in E. D. Klemke & S. M. Cahn (eds), *The Meaning of Life: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 82 - 113.
- Barrett, C. (1991). *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bauer, N. (2005). *On Human Understanding*. In K. Nielsen & D. Z. Phillips (eds). *Wittgensteinian Fideism*. London: SCM Press, pp. 203 - 214.
- Benatar, D. (2006). *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. New York: Oxford University Press.
- Berger, J. and Bielski, N. (1987). *A Question of Geography: Play*. London: Faber & Faber.
- Berggren, E. (1975). *The Psychology of Confession*. Leiden: E. J. Brill.
- Berlin, I. (1978). *The Hedgehog and the Fox*. In I. Berlin, H. Hardy & A. Kelly (eds), *Russian Thinkers* New York: Viking, pp. 22 - 81.
- Blackburn, S. (1999). *Think*. Oxford: Oxford University Press.
- Boll, H. (2002). *The Clown*. L. Vennewitz (trans.). London:

- Marion Boyars. Bouveresse, J. (2007). Wittgenstein's Critique of Frazer. *Ratio* (XX), 357 - 376. Bouwsma, O. K. (1986). *Wittgenstein's Conversations 1949 - 1951*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Brown, D. (1967). Recent Process Theology. *Journal of the American Academy of Religion* 35, 28 - 41.
 - Brown, P. (1967). *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: University of California Press.
 - Burnett, W. (1958). *The Spirit of Man; Great Stories and Experiences of Spiritual Crisis, Inspiration, and the Joy of Life*. New York: Hawthorn Books.
 - Cahn, S. M. (2008). Meaningless Lives? In E. D. Klemke & S. M. Cahn (eds), *The Meaning of Life: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, pp. 236 - 237.
 - Camus, A. (1955). *The Myth of Sisyphus*. Repr. in E. D. Klemke & S. M. Cahn (eds), *The Meaning of Life: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 72 - 81.
 - Cavell, S. (1976). *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Cavell, S. (1979). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Scepticism, Morality, and Tragedy*. New York: Oxford University Press.

- Cavell, S. (1994). *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Child, W. (2011). *Wittgenstein*. London: Routledge.
- Christensen, A. M. (2011). 'A Glorious Sun and a Bad Person', Wittgenstein, Ethical Reflection, and the Other. *Philosophia* 39, 207 - 223.
- Churchill, J. (2009). The Convergence of God, the Self, and the World in Wittgenstein's Tractatus. In U. Arnswald (ed.), *In Search of Meaning: Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion*. Karlsruhe: Universitätsverlag Karlsruhe, pp. 113 - 130.
- Coetzee, J. M. (2004). *Elizabeth Costello*. London: Vintage.
- Conant, J. (1989). Must We Show What We Cannot Say? In R. Fleming & M. Payne (eds), *The Senses of Stanley Cavell*. Lewisbury, PA: Bucknell University Press.
- Conant, J. (1995). Putting Two and Two Together: Kierkegaard, Wittgenstein and the Point of View for Their Work as Authors. In T. Tessin & M. von der Ruhr (eds), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*. New York: St. Martin's Press.
- Conant, J. (2000). Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein. In A. Crary & R. Read (eds), *The New Wittgenstein*. London: Routledge, pp. 174 - 217.

- Cooper, D. E. (2005). Life and Meaning. *Ratio* XVIII, 125 - 137.
- Corngold, S. & Wagner, B. (eds) (2011). *Franz Kafka: The Ghosts in the Machine*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Cottingham, J. (2003). *On the Meaning of Life*. London: Routledge.
- Cottingham, J. (2005). *The Spiritual Dimension: Religion, Philosophy, and Human Value*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cottingham, J. (2007). What Difference Does It Make? The Nature and Significance of Theistic Belief. In J. Cottingham (ed.), *The Meaning of Theism*. Oxford: Blackwell, pp. 19 - 38.
- Cottingham, J. (2008). The Self, the Good Life, and the Transcendent. In N. Athanassoulis and S. Vice (eds), *The Moral Life: Essays in Honour of John Cottingham*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 231 - 274.
- Cottingham, J. (2009a). *Why Believe?* London: Continuum.
- Cottingham, J. (2009b). What is Humane Philosophy and Why is It at Risk? In A. O'Hare (ed.), *Conceptions of Philosophy*, Royal Institute of Philosophy Supplement, pp. 65. 1 - 20. Cambridge: Cambridge University Press.

- Cottingham, J. (2009c). The Lessons of Life: Wittgenstein, Religion and Analytic Philosophy. In H. J. Glock and J. Hyman (eds), *Wittgenstein and Analytic Philosophy: Essays for P.M.S. Hacker*. Oxford: Oxford University Press, pp. 203 - 227.
- Cottingham, J. (2012). Introduction. In J. W. Seachris (ed.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide*. Malden, MA: Wiley - Blackwell, pp. 115 - 120.
- Craig, W. L. (1994). The Absurdity of Life Without God. Repr. in J. W. Seachris (ed.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide*. Malden, MA: Wiley - Blackwell, 2012, pp. 153 - 172.
- Crary, A. & Read, R. (eds) (2000). *The New Wittgenstein*. London: Routledge.
- Crary, A. (ed.) (2007). *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Crary, A. (2009). *Beyond Moral Judgment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Day, W. & Krebs, V. (eds) (2010). *Seeing Wittgenstein Anew*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davis, W. (1987). The Meaning of Life. *Metaphilosophy*, 18, 288 - 305.

- Diamond, C. (1995). *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Drury, M. O. (1984). *Conversations with Wittgenstein*. In R. Rhees (ed.), *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press.
- Edwards, P. (1967). *The Meaning and Value of Life*. Reprinted in E. Klemke & S. M. Cahn (eds), *The Meaning of Life: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 114 - 133.
- Edwards, J. C. (1982). *Ethics Without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life*. Tampa: Florida University Press.
- Eldrige, R. (2008). *Literature, Life, and Modernity*. New York: Columbia University Press.
- Ellmann, R. (1983). *James Joyce*. Oxford: Oxford University Press.
- Emerson, R. W. (1940). *The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*. B. Atkinson (ed.), New York: The Modern Library.
- Engelmann, P. (1967). *Letters from Ludwig Wittgenstein, with a Memoir*.
- B. F. McGuinness (ed.), L. Furtmuller (trans.), Oxford: Basil Blackwell.
- Faust, J. (2008). *Can Religious Arguments Persuade?* In E. T.

- Long & P. Horn (eds), *Ethics of Belief: Essays in Tribute to D. Z. Phillips*. Claremont, CA: Springer, pp. 71 - 86.
- Feinberg, J. (1992). *Absurd Self - Fulfilment*. Repr. in E. D. Klemke & S. M. Cahn (eds), *The Meaning of Life: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 153 - 183.
 - Fischer, J. M. (1994). *Why Immortality Is Not So Bad*. *International Journal of Philosophical Studies* 2, 257 - 270.
 - Foucault, M. (1980). *The Confession of the Self*. In C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972 - 1977*. New York: Pantheon Books, pp. 194 - 228.
 - Frank, J. (1995). *Dostoyevsky: The Miraculous Years 1865 - 1871*. Princeton: Princeton University Press.
 - Frankfurt, H. G. (1988). *The Importance of What We Care About*. In H. G. Frankfurt (ed.), *The Importance of What We Care About*. New York: Cambridge University Press, pp. 80 - 94.
 - Frankfurt, H. G. (2004). *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press.
 - Frege, G. (1980). *Foundations of Arithmetic*. J. Austin (trans.), Evanston: Northwestern University Press.
 - Freud, S. & Breuer, J. (1974). *Studies on Hysteria*. New York: Pelican.

- Gellner, E. (2005). *Language and Solitude, Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Genova, J. (1995). *Wittgenstein: A Way of Seeing*. London: Routledge.
- Gewirth, A. (1998). *Ultimate Values, Rights, Reason*. In A. Gewirth (ed.), *Self - Fulfillment*. Princeton: Princeton University Press, pp. 159-228.
- Goethe, J. W. von. ([1833] 1913). *Poetry and Truth: From My Own Life*. M. S. Smith (trans.), London: G. Bell and Sons, LTD.
- Goodman, R. (2004). *William James and Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hacker, P. M. S. (2001). *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press.
- Hacker, P. M. S. (2000). *Was He Trying to Whistle It?* In A. Crary & R. Read (eds) *The New Wittgenstein*. London: Routledge, pp. 353 - 388.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Hagberg, G. L. (2008). *Describing Ourselves: Wittgenstein and Autobiographical Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.

- Hanfling, O. (ed.) (1987). *Life and Meaning: A Philosophical Reader*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Hare, R. M. (1981). *Nothing Matters*. In E. D. Klemke (ed.), *The Meaning of Life*. Oxford: Oxford University Press, pp. 241 - 248.
- Hartshorne, C. (1984). *God and the Meaning of Life*. In L. S. Rouner (ed.), *On Nature* 6, 154 - 168. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Heidegger, M. (1977). *The Questions Concerning Technology and Other Essays*.
W. Lovitt (trans.), New York: Harper & Row.
- Hemingway, E. (1964). *A Moveable Feast*. New York: Simon & Schuster. Hemingway, E. ([1929] 2012). *A Farewell to Arms*. New York: Scribner.
- Hepburn, R. W. (1966). *Questions About the Meaning of Life*. *Religious Studies* 1, 125 - 140.
- Hick, J. (1964). *Sceptics and Believers*. In J. Hick (ed.), *Faith and the Philosophers*. London: Macmillan, pp. 235 - 250.
- Hick, J. (2004). *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Hughes, L. (2009). 'If There is Any Value that Does have

Value, it Must Lie Outside the Whole Sphere of What Happens and is the Case' (TLP 6.41). In U. Arnsward (ed.), *In Search of Meaning: Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism, and Religion*. Karlsruhe: Universitätsverlag, pp. 51 - 66.

- Hume, D. ([1738] 1968). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press. Insole, C. (2006). *The Realist Hope: A Critique of Anti - Realist Approaches in Contemporary Philosophical Theology*. Farnborough: Ashgate.
- James, H. (1993). *The Beast in the Jungle and Other Stories*. New York: Dover Publications, Inc.
- James, W. (1987). *The Varieties of Religious Experience*. In B. Kuklick (ed.), *William James Writings: 1902 - 1910*. New York: Literary Classics of the United States, pp. 1 - 471.
- Janouch, G. (2012). *Conversations with Kafka*. G. Rees (trans.), New York: New Directions Publishing.
- Johnston, P. (2003). *The Contradictions of Modern Moral Philosophy, Ethics after Wittgenstein*. London: Routledge.
- Joyce, J. ([1914] 1995). *Dubliners*. A. Goodwyn (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Joyce, J. ([1922] 2002). *Ulysses*. New York: Dover Publications.
- Kass, L. R. (2001). *L'Chaim and Its Limits: Why Not Immortality?* *First Things* 113, 17 - 24.

- Kekes, J. (2000). *Pluralism in Philosophy: Changing the Subject*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Kellenberger, J. (2002). 'Seeing - as' in religion: discovery and community. *Religious Studies* 18, 1, 101 - 108.
- Kelly, J. C. (1995). Wittgenstein, the Self, and Ethics. *The Review of Metaphysics* 48, 567 - 590.
- Kerr, F. (2008). *Work on Oneself: Wittgenstein's Philosophical Psychology*. Arlington, VA: The Institute for Psychological Sciences Press.
- Kishik, D. (2008). Wittgenstein on Meaning and Life. *Philosophia* 36, 111 - 128.
- Klagge, J. C. (1985). From the Meaning of Life to a Meaningful Life. In James C. Klagge Homepage. <http://www.phil.vt.edu/JKlagge/MEANING.pdf>
- Klagge, J. C. (ed.) (2001). *Wittgenstein: Biography and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klagge, J. C. (2011). *Wittgenstein in Exile*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Klemke, E. D. & Cahn, S. M. (eds) (2008). *The Meaning of Life: A Reader*. Oxford: Oxford University Press.
- Kober, M. (2006). Wittgenstein and Religion. In M. Kober (ed.),

Deepening Our Understanding of Wittgenstein. Amsterdam: Rodopi, pp. 87 - 116.

- Labron, T. (2009). Wittgenstein's Religious Point of View. London: Routledge.
- Laing, R. D. (1960). The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness. London: Penguin Books.
- Lamarque, P. & Olsen, S. H. (1996). Truth, Fiction, and Literature. Oxford: The Clarendon Press.
- Levy, N. (2005). Downshifting and Meaning in Life. *Ratio* XVIII, 176 - 189.
- Lewis, S. C. (2012). On Living in an Atomic Age. In J. W. Seachris (ed.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide*. Malden, MA: Wiley - Blackwell, pp. 133 - 138.
- Litwack, E. B. (2009). Wittgenstein and Value: The Quest for Meaning. London: Routledge.
- Lucretius. (1982). *De rerum natura (On the Nature of Things)*. In W. H. D. Rouse (ed.), *Lucretius, De rerum natura*. London: Cambridge University Press.
- Lurie, Y. (2006). *Tracking the Meaning of Life: A Philosophical Journey*. Columbia, MO: University of Missouri Press.
- Malcolm, N. (1972). *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford: Oxford University Press.

- Malcolm, N. (2002). *Wittgenstein: A Religious Point of View?* London: Routledge.
- Markus, A. (2012). *Assessing Views of Life: A Subjective Affair?* In J. W. Seachris (ed.), *Exploring the Meaning of Life*. Malden, MA: Wiley - Blackwell, pp. 95 - 111.
- Marquard, O. (1991). *On the Dietetics of the Expectation of Meaning: Philosophical Observations*. In O. Marquard, *In Defence of the Accidental*. Oxford: Oxford University Press, pp. 29 - 49.
- Martin, R. (1993). *A Fast Car and a Good Woman*. In D. Kolak & R. Martin (eds), *The Experience of Philosophy* (ch. 67), Belmont, CA: Wadsworth Publishing Co. McGuinness, B. (1988). *Wittgenstein: A Life: Young Ludwig 1889 - 1921*. London: Duckworth.
- Mersch, D. (2009). 'There Are Indeed Things that Cannot Be Put Into Words' (TLP, 6.522) Wittgenstein's Ethics of Showing. In U. Arnsward (ed.), *In Search of Meaning: Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism, and Religion*. S. Kirgbricht (trans.), Karlsruhe: Universitätsverlag Karlsruhe, pp. 25 - 50.
- Metz, T. (2000). *Could God's Purpose Be the Source of Life's Meaning?* *Religious Studies* 36, 293 - 313.

- Metz, T. (2001). The Concept of a Meaningful Life. *American Philosophical Quarterly* 38, 137 - 153.
- Metz, T. (2002). Recent Work on the Meaning of Life. *Ethics* 112, 781 - 814.
- Metz, T. (2003). The Immortality Requirement for Life's Meaning. *Ratio* 16, 161 - 177.
- Metz, T. (2007). New Developments in the Meaning of Life. *Philosophy Compass*.2,1 - 22.
- Metz, T. (2008). God, Morality, and the Meaning of Life. In N. Athanassoulis & S. Vice (eds), *The Moral Life, Essays in Honour of John Cottingham*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 201 - 227.
- Metz, T. (2009). Happiness and Meaningfulness: Some Key Differences. In L. Bortolotti (ed.), *Philosophy and Happiness*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 3 - 20.
- Metz, T. (2010). The Meaning of Life. D. Pritchard (ed.), *Oxford Bibliographies Online. Philosophy*. <http://oxfordbibliographiesonline.com/display/id/obo-9780195396577-0070>.
- Metz, T. (2011). The Good, the True, and the Beautiful: Toward a Unified Account of Great Meaning in Life. *Religious Studies* 47, 389-409.

- Metz, T. (2012). Introduction. In J. W. Seachris (ed.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide*. Malden, MA: Willey - Blackwell, pp. 23 - 28.
- Metz, T. (2013). *Meaning in Life: An Analytic Study*. Oxford: Oxford University Press.
- Monk, R. (1990). *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. London: Vintage. Monk, R. (2001). *Philosophical Biography: The Very Idea*. In J. C. Klagge (ed.)
- *Wittgenstein: Biography and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3 - 15.
- Moore, G. E. (1994a). A Defence of Common Sense. In R. Ammerman (ed.) *Classics of Analytic Philosophy*. Cambridge, MA: Hackett, pp. 47 - 67.
- Moore, G. E. (1994b). Proof of an External World. In R. Ammerman (ed.), *Classics of Analytic Philosophy*. Cambridge, MA: Hackett, pp. 68 - 84.
- Moreland, J. P. (1987). *God and the Meaning of Life*. In *Scaling the Secular City: A Defense of Christianity*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House.
- Morris, T. (1992). *Making Sense of It All: Pascal and the Meaning of Life*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co.

- Moyal - Sharrock, D. (2004). *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mulhall, S. (1990). *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*. London: Routledge.
- Mulhall, S. (2001). *Seeing Aspects*. In H. J. Glock (ed.), *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, pp. 246 - 267.
- Murdoch, I. (1970). *The Sovereignty of Good*. London: Routledge.
- Murdoch, I. (1997). *Vision and Choice in Morality*. In I. Murdoch, *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*. London: Chatto & Windus, pp. 76 - 98.
- Nagel, T. (1971). *The Absurd*. Reprinted in E. Klemke & S. M. Cahn (eds), *The Meaning of Life: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 143 - 152.
- Nagel, T. (1979). *Moral Questions*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press. Nagel, T. (1987). *What Does It All Mean?* New York: Oxford University Press. Nasar, S. (1998). *A Beautiful Mind*. New York: Simon & Schuster.

- Nasr, S. H. (1976). *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. London: Unwin Paperbacks.
- Nasr, S. H. (1989). *Knowledge and the Sacred*. New York: State University of New York Press.
- Nielsen, K. (1964). Linguistic Philosophy and 'The Meaning of Life'. In E. D. Klemke & S. M. Cahn (eds), *The Meaning of Life: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 203 - 219.
- Nielsen, K. & Phillips, D. Z. (2005). *Wittgensteinian Fideism*. London: SCM Press.
- Nietzsche, F. W. ([1901] 1968). *The Will to Power*. W. Kaufmann & R. Hollingdale (trans.), New York: Vintage Press.
- Nietzsche, F. W. ([1882] 1974). *The Gay Science*. W. Kaufmann (trans.), New York: Vintage.
- Nordmann, A. (2005). *Wittgenstein's Tractatus: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nozick, R. (1989). *The Examined Life*. New York: Simon & Schuster.
- Nussbaum, M. (2001). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Phillips, D. Z. (1970). *Death and Immortality*. London: Macmillan, St. Martin's Press.
- Phillips, D. Z. (1999). *Philosophy's Cool Place*. Ithaca: Cornell University Press. Phillips, D. Z. (2004). *The Problem of Evil and the Problem of God*. London: SCM Press.
- Phillips, D. Z. (2005). Wittgenstein's On Certainty: The Case of the Missing Propositions. In D. Moyal - Sharrock & W. H. Brenner (eds), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 16 - 29.
- Plant, B. (2005). *Wittgenstein and Levinas, Ethical and Religious Thought*. London: Routledge.
- Pojman, L. P. (2002). *Religion Gives Meaning to Life*. Reprinted in E. D. Klemke & S. M. Cahn (eds), *The Meaning of Life: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 27 - 30.
- Putnam, H. (1994). *Words and Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Putnam, H. (2004). *Ethics Without Ontology*. London: Harvard University Press. Quinn, P. L. (1997). *The Meaning of Life According to Christianity*. Repr. in E. D. Klemke & S. M. Cahn (eds), *The Meaning of Life: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 35 - 41.
- Raphael, D. D. (1983). *Can Literature Be Moral Philosophy?* *New Literary History* 15, 1 - 12.

- Readings, B. (1992). Pagans, Perverts, or Primitives? Experimental Justice in the Empire of Capital. In A. Benjamin (ed.), *Judging Lyotard*. London: Routledge, pp. 168 - 191.
- Rhees, R. (1965). Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics. *Philosophical Review* 74, 17 - 26.
- Rhees, R. (1970). *Discussions of Wittgenstein*. London: Routledge.
- Rhees, R. (2003). *Wittgenstein's On Certainty: There Like Our Life*. Malden, MA: Blackwell.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rosenzweig, F. (1999). *Understanding the Sick and the Healthy: A View of World, Man, and God*. N. N. Glatzer (ed.), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rowe, M. W. (1994). Wittgenstein's Romantic Inheritance. *Philosophy* 69, 327 - 351.
- Rozema, D. (2002). 'Tractatus Logico - Philosophicus': A Poem by Ludwig Wittgenstein. *Journal of the History of Ideas* 63, 345 - 363.
- Ruse, M. (1986). Evolutionary Ethics: A Phoenix Arisen. *Zygon* 21, 95 - 112.

- Russell, B. (1957). A Free Man's Worship. Repr. in E. D. Klemke & S. M. Cahn (eds), *The Meaning of Life: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 55 - 61.
- Sartre, J. ([1946] 1973). *Existentialism and Humanism*. J. Kulka (ed.), London: Methuen.
- Sass, L. (2001). *Deep Disquietudes: Reflections on Wittgenstein as an Antiphilosopher*. In J. C. Klagge (ed.), *Wittgenstein, Biography and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 98 - 155.
- Scanlon, T. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schopenhauer, A. ([1818] 1966). *The World as Will and Representation*. E. F. Payne (trans.), New York: Dover.
- Schopenhauer, A. ([1851] 2008). *On the Suffering of the World*. Repr. in E. D. Klemke & S. M. Cahn (eds), *The Meaning of Life: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, pp. 45 - 54.
- Schroeder, S. (2007). The Tightrope Walker. *Ratio XX*, 442 - 463.
- Shields, P. R. (1993). *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*. Chicago: Chicago University Press.
- Shotter, J. (1997). *Wittgenstein in Practice: From 'The Way*

of Theory' to a 'Social Poetics'. In C. W. Tolman, F. Cherry, R. van Hezewijk, & I. Lubek (eds), *Problems of Theoretical Psychology*. York: Captus Press, pp. 3 - 12.

- Sidgwick, H. (1907). *The Methods of Ethics*. Chicago: Chicago University Press.
- Singer, P. (1995). *How Are We to Live? Ethics in the Age of Self - interest*. Amherst, NY: Prometheus.
- Sluga, H. D. (2011). *Wittgenstein*. Malden, MA: Wiley - Blackwell.
- Sluga, H. D. (2012). Beyond 'Resolute', and 'New' Wittgenstein: The Heyek's Error. In M. G. Weiss & H. Grief (eds), 'Ethics, Society, Politics' *The Proceedings of the 35th International Ludwig Wittgenstein Symposium XX*. Kirchberg am Wechsel: Antos Verlag.
- Smith, M. (2006). Is That All There Is? *The Journal of Ethics* 10, 75 - 106.
- Stern, D. G. (2004). *Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stevenson, C. L. (1963). *Facts and Values*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Stratton - Lake, P. (ed.) (2002). *Ethical Intuitionism*. Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, C. (2009). *The Culture of Confession from Augustine*

to Foucault: A Genealogy of the 'Confessing Animal'. London: Routledge.

- Taylor, R. (1999). The Meaning of Life. *Philosophy Now* 24, 13 - 14.
- Taylor, R. (2000). The Meaning of Life. Repr. in E. D. Klemke & S. M. Cahn (eds), *The Meaning of Life: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 134 - 142.
- Taylor, R. (2012). Time and Life's Meaning. In J. W. Seachris (ed.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide*. Malden, MA: Wiley - Blackwell, pp. 296 - 303.
- Thomas, E. V. (1995). Wittgensteinian Perspectives (sub specie aeternitatis). *Religious Studies* 31, 329 - 340.
- Thomas, E. V. (1997). Wittgenstein and Tolstoy: The Authentic Orientation. *Religious Studies* 33, 363 - 377.
- Thomas, E. V. (1999). From Detachment to Immersion: Wittgenstein and 'the Problem of Life'. *Ratio* XII, 195 - 209.
- Thompson, G. (1997). Wittgenstein, Tolstoy and the Meaning of Life. *Philosophical Investigations* 20, 97 - 116.
- Thompson, G. (2000). Wittgenstein's Confessions. *Philosophical Investigations* 23, 1 - 25.
- Tolstoy, L. (1905). My Confession. Repr. in E. D. Klemke & S.

- M. Cahn (eds), *The Meaning of Life: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 7 - 16.
- Trethowan, I. (1983). *The Significance of Process Theology*. *Religious Studies* 19, 311 - 322.
 - Trisel, B. A. (2002). *Futility and the Meaning of Life Debate*. *Sorites* 14, 70 - 84. Tykwer, T. (Writer) & Tykwer, T. (Director) (1999). *Run Lola Run* [Motion Picture].
 - Tyler, P. (2011). *The Return to the Mystical: Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition*. London: Continuum.
 - Verbin, N. K. (2000). *Religious Beliefs and Aspect Seeing*. *Religious Studies* 36, 1 - 23.
 - Waismann, F. (1965). *Notes on Talk with Wittgenstein*. *Philosophical Review* 74, 12 - 16.
 - Wallace, R. J. (2013). *The View from Here: On Affirmation, Attachment, and the Limits of Regret*. Oxford: Oxford University Press.
 - Wielenberg, E. J. (2005). *Value and Virtue in a Godless Universe*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Wiggins, D. (1998). *Truth, Invention, and the Meaning of Life*. In *Needs, Values, Truth*, (3rd ed.). Oxford: Oxford University Press, pp. 87 - 138.

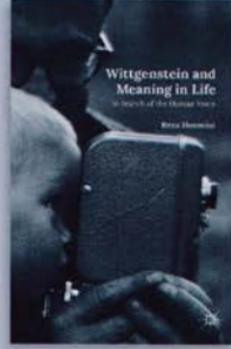
- Wiggins, D. (2004). Wittgenstein on Ethics and the Riddle of Life. *Philosophy* 79, 363 - 391.
- Williams, B. (1976). *Moral Luck*, Philosophical Papers 1973 - 1980. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Williams, M. (2005). Why Wittgenstein Isn't a Foundationalist. In D. Moyal - Sharrock & W. H. Brenner (eds), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 47 - 58.
- Wittgenstein, H. (1984). My Brother Wittgenstein. In R. Rhees (ed.), *Recollections of Wittgenstein*, 2nd ed. New York: Oxford University Press, pp. 158 - 199.
- Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations*. G. E. Anscombe (trans.), Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1965). A Lecture on Ethics. *The Philosophical Review* 74, 3 - 12.
- Wittgenstein, L. (1966). *Tractatus Logico - Philosophicus*. D. F. Pears & B. F. McGuinness (trans.), London: Routledge.
- Wittgenstein, L. (1967). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. C. Barrett (ed.), Berkeley: University of California Press.

- Wittgenstein, L. (1969). *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell. Wittgenstein, L. (1974). *Philosophical Grammar*. R. Rhees (ed.), A. Kenny (trans.), Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1975). *On Certainty*. G. E. Anscombe & G. H. von Wright (eds) D. Paul & G. M. Anscombe (trans.), Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1978). *Remarks on the Foundations of Mathematics*. G. H. von Wright, R. Rhees & G. E. Anscombe (eds), G. E. Anscombe (trans.), Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1979a). *Notebooks 1914 - 1916*. G. H. von Wright & G. E. Anscombe (eds), G. E. Anscombe (trans.), Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1979b). *Wittgenstein and the Vienna Circle, Conversations Recorded by Friedrich Waismann*. B. McGuinness (ed.), J. Schulte & B. McGuinness (trans.), Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1979c). *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932 - 1935*. A. Ambrose (ed.), Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1980). *Culture and Value*. G. H. Nyman (ed.), P. Winch (trans.), Oxford: Basil Blackwell.

- Wittgenstein, L. (1988a). *Remarks on the Philosophy of Psychology: Volume I*. G. E. Anscombe & G. H. von Wright (eds), G. E. Anscombe (trans.), Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1988b). *Remarks on the Philosophy of Psychology: Volume II*. G. H. von Wright & H. Nyman (eds), C. G. Luckhardt & M. A. Aue (trans.), Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1990). *Zettel*. G. E. Anscombe & G. H. von Wright (eds), G. E. Anscombe (trans.), Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1996). *Letters to Ludwig von Ficker*. In C. G. Luckhardt (ed.), *Wittgenstein: Sources and Perspectives*. B. Gillette (trans.), Bristol: Thoemmes Press, pp. 82 - 98.
- Wittgenstein, L. (1996). 'Remarks on Frazer's Golden Bough'. In C. G. Luckhardt (ed.), *Wittgenstein: Sources and Perspectives*. J. Beversluis (trans.), Bristol: Thoemmes Press, pp. 82 - 98.
- Wittgenstein, L. (1998a). *Last Writings on the Philosophy of Psychology I*, G. H. Von Wright & H. Nyman (eds), C. G. Luckhardt & M. A. Aue (trans.), Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1998b). *Last Writings on the Philosophy of Psychology II*, G. H. von Wright & H. Nyman (eds), C. G. Luckhardt & M. A. Aue (trans.), Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1998c). *Philosophical Remarks*. R. Rhees (ed.), R. Hargreaves & R. White (trans.), Oxford: Basil Blackwell.

- Wittgenstein, L. (2003). Public and Private Occasions. J. C. Klagge & A. Nordmann (eds), Lanham, MA: Rowman and Littlefield.
- Wittgenstein, L. (2005). The Big Typescript: TS 213. C. G. Luckhardt & M. A. Aue (eds), C. G. Luckhardt & M. A. Aue (trans.), Malden, MA: Blackwell.
- Wohlgennant, R. (1987). Has the Question about the Meaning of Life Any Meaning? In O. Hanfling (ed.), The Quest for Meaning. New York: Basil Blackwell, pp. 34 - 38.
- Wolf, S. (2010). Meaning in Life and Why it Matters. Princeton: Princeton University Press.
- Wolgast, E. (2004). A Religious Point of View. Philosophical Investigations 27, 129 - 147.
- Wong, W. (2008). Meaningfulness and Identities. Ethics Theory Moral Practice 11, 123 - 148.
- Woolcock, P. G. (1999). The Case against Revolutionary Ethics. In P. G. Woolcock (ed.), Biology and the Foundation of Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 276 - 306.
- Woolf, V. (1992). A Woman's Essays. London: Penguin.
- Young, J. (2003). The Death of God and the Meaning of Life. Oxford: Oxford University Press.

عند التعامل مع رؤى فثغنشتاين في المسائل المتعلقة بالحياة والفلسفة بشكل عام، من المهم أن نضع في اعتبارنا الفرق بين ما يمكننا استخلاصه من طريقته في الرؤية وما سيكون من الأفضل أن نتجنبه؛ وفي أثناء بحثنا عما يمكن استخلاصه من طريقته في الرؤية، لا ينبغي لنا أن نُحبط بسبب ما يمكن أن نتجنبه.



لا تحتاج إلى أن تكون دارساً للفلسفة أو متخصصاً فيها حتى تقرأ هذا الكتاب، لأن القضايا التي يناقشها قد تفرضها الحياة على أي إنسان، ولأن رضا حسيني يريد أن يفكر معنا في هذه المسائل خارج قاعة المحاضرات الفلسفية؛ يهدف رضا حسيني في دراسته إلى إخراجنا من "غرفة الندوة الدراسية الفلسفية"، لنشاركه رحلة في البحث عن الصوت الإنساني، صوتنا الإنساني.

هذا الكتاب هو ثالث ترجمة ضمن مشروع لودفيغ فثغنشتاين، بعد اليقين (2020) وملاحظات في الألوان (2024). يهدف هذا المشروع إلى ترجمة مجموعة من أعمال لودفيغ فثغنشتاين، من ضمنها: الثقافة والقيمة.

إخراج وتصميم:  إنخراج وتصميم: Soramnqraa

مكتبة
t.me/soramnqraa

