جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

عنوان البحث:

الطرح الإرتيابي للحقيقة في فلسفة نيتشه وأثره في تحديد طبيعة الفلسفة الفرنسية لسنوات الستينات والسبعينات.

أطروحة لنيل درجة الدكتوراه علوم في الفلسفة.

تقديم الطالب: عبد النور بورراش. **إشراف الأستاذ الدكتور: الشريف زيتوني.**

تتألف لجنة المناقشة من:

سعدي بن أزواو.	**أستاذ التعليم العالي**	**رئيسا**	**جامعة الجزائر2**
الشريف زيتوني.	**أستاذ التعليم العالي**	**مشرفا ومقررا**	**جامعة الجزائر2**
مسعود طيبي.	**أستاذ التعليم العالي**	**عضوا مناقشا**	**المدرسة العليا للأساتذة. بوزريعة**
عبد الرزاق بلعقروز.	**أستاذ محاضر**	**عضوا مناقشا**	**جامعة سطيف**
عبد المالك عيادي.	**أستاذ محاضر**	**عضوا مناقشا**	**جامعة الجزائر2**
خيرة عماري.	**أستاذ محاضر**	**عضوا مناقشا**	**جامعة الجزائر2**

السنة الجامعية: 2018-2019

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع:

إلى كل من امتدت يده فضلا واتسع قلبه من أجل احتضاني، وإلى كل الأرواح الحرة التي تحترق كل ثانية وساعة من أجل أن يستنير الآخرون.

أهديه أيضا إلى عائلتي:

إلى الوالدين الكريمين

إلى زوجتي يسينة وإلى إبني الغالي إليان.

إلى إخوتي مولود، زهير وعبد الحليم وأخواتي كهينة، صورية، زينة ، أمينة.

وإلى الطيّب الودود فاروق زيتوني.

شكر وتقدير

أتقدم بخالص عبارات الشكر والامتنان إلى الأستاذ القدير الدكتور الشريف زيتوني الذي حباني بكامل الرعاية ووجهني خيّر توجيه في مساري العلمي.

كما أتوجه أيضا بالامتنان إلى ساداتي أساتذة قسم الفلسفة فردا فردا على كل ما بذلوه من جهد من أجل تزويدنا بما جادت قرائحهم علينا؛ فضلكم لا أنساه ما حييت. كما أترحّم على الشموع التي انطفأت في سكون: أستاذي سعيدي حمودة، وأستاذي سماتي عبد الرحمان، وزميلتي الدكتورة نادية حساين. أدعو الله أن ينير مثواهم بأنوار الجنة والرضوان.

أشكر بالمناسبة أساتذتي في جامعة باريس 8 على رأسهم الأستاذ برونو كاني الذي اجتهد كي يرى هذا العمل نور الضياء. وموفور الشكر إلى مؤطري قسم الفلسفة وأخص بالذكر الصديق دريس بلحسن الذي منّ عليا بما لا يسعني ردّه.

لا أنسى بالشكر فريق العمل الساهر على راحتنا في قسم الفلسفة وهم كثيرون: جميلة وفيصل، مفيدة... وموفور الشكر أجزيه إلى الأساتذة المناقشين الذين تكبّدوا قراءة هذا العمل من أجل تقويمه وإثرائه، وهم على التوالي الأستاذ د. سعدي بن أزواو، د. مسعود طيبي، د. عبد الرزاق بلعقروز، د . عبد المالك عيادي، د. خيرة عماري.

مقدمـــــــة

مقدمة: .....

يُعد فريدريك نيتشه (1844- 1900م) من المفكرين الذين حققوا حضورا عميقا في الساحة الفكرية والفلسفية المعاصرة، وقد بلغ تأثيره حدًا كبيرا تعكسه حجم وغزارة التآليف التي أُنجزت حوله في فترات زمنية وجيزة، حيث تكاثفت الدراسات حول أفكاره بشكل غير مسبوق، كذلك السعي على أكثر من جهة الى أشكلة أطروحاته وتبنيها بحكم أنها تكشف عن دروب تسوق المهتمين الى أفاق فكرية غير محدودة والى اكتشاف قارات كاملة جرداء في الظاهر وخصبة في العمق تثير وتخلق عوالم نظر عديدة تتفق ونظم الإبداع الحفازة على خلق كل ما هو جديد واستعادة كل مثمر وانبات كل عنصر قادر على أن يُنمي مكانة الإنسان ويجعله سيّدا دون أي مرجعية ميتافيزيقية أخلاقية أو دينية عدمية.

غير أن الذي رفع من مكانة نيتشه أكثر وانتزعه من بين أيدي المؤولين الايديولوجين ومن بين أيدي الأدباء والشعراء ليضعه في زمرة الفلاسفة إنما هو مجابهته المسائل المعرفية وتخمينه في الثقافة الغربية من جهة كونها نتاج فقر الفلسفات ونظم الفكر والمعتقدات التي كرسّت قيّم الانحطاط والتذبذب والضياع الوجودي بالبحث عن الما وراء في منظومة إرتكاسية دينية أفلاطونية – مسيحية، التي كشّرت أنيابها في وجه الإنسان الجمالي طاردة إياه، ومبقية على نموذجي (الإنسان – المسخ) ممثلا في الإنسان الناظر، الديني والأخلاقي؛ الذي يُعبّرُ عن تهاوي المملكة الأرضية أو مملكة الإنسان التراجيدية بما تُخلفُهُ من تحولات حضارية.

هذا الاهتمام بالمسائل المعرفية هو من ساق نيتشه الى التعامل مع أنساق وأفكار وأحكام رواد الفلسفات القديمة والحديثة معا، ساعيا الى هدم بنية التصور الميتافيزيقي بشكل عام والى دحض إرادة الحقيقة وغريزة إحراز اليقين (الحقيقة مهما كان الثمن) التي تملكت غالبية الفلاسفة وفق ما تمليه قواعد الممارسة الريبية التي لا تستثني شيأ، والتي تمارس مهامها للفصل في أعمق وأكثر المشكلات تَعَقُّدِيَةً من الناحيتين النظرية والعملية، ناظر الى "الحقيقة" و"الخطأ" ليس بوصفهما "يقينا وريبا"، "مقدسا ومدنسا"، "مبحوث عنه ومهجر مُبعدٌ"... بل بوصفهما قيمتين نسبيتين يحددهما مبدأ النفع والأثر المصلحي الذي يعود على الحياة والإنسان فيُنميهما. أما عن الحقيقة بحسب التصور الميتافيزيقي فهي أمرٌ لا أساس له، بل مُجردُ وهم تخلى عن صفته الجمالية والنفعية.

مقدمة: .....

إنّ موضوعا كهذا متعلق بالمعرفة ومُوَاضَعَتِهَا في أطر فلسفية متجددة هو من فرض علينا هذا الاشتغال بفكر فيلسوف لا طالما شكّل ملمحا جديدا وفريدا بطرحه الريبي وطريقته في التعامل مع المفاهيم الكلاسيكية المتعلقة باليقين والخطأ والحقائق المطلقة والأوهام، فهو أقل ما يقال عنه أنّه قدّم نَفَسًا جديدا لهذا التناول بعيدا عن الطرح التجريبي. كما أنّ هذا الطرح الذي قدمه نيتشه حول قيمة الحقيقة ومكانة الخطأ والوهم في بناء فهم تأويلي مبدع للوجود والفكر وفتح شعاب الفهم، أوقع به الفلسفة في مأزق تجلى في كثرة القراءات وطبيعة التناول لفكر الفيلسوف، حيث من المفكرين من رأوا فيه بؤرة متوترة متأزمة تُعبر عن ألم العصر وتجتهد من أجل عالم بلا قانون ولا تناظم، كما نجد من رأوا في فكره سبيل تحرّر من الكلاسيكيات عبر ضربات مطرقة كسرت اللجام الذي خنق الفكر معلنا خطاب النهاية. وهذه الصورة المتميزة نجدها بقوة في الساحة الفكرية والفلسفية الفرنسية منذ السنوات الأولى من القرن 20 الى غاية العشريات المتأخرة، وبالخصوص سنوات 60 و70 ، حيث برز مشروع توطين واستئناف فكر نيتشه وفق روح التجديد سعيا لكسر سلطة هيجل وهايدجر، كما تتم فيه المجاوزة الحقيقية للطرح الوجودي الماركسي والبنيوي اللذين هيمنا على الفلسفة الفرنسية بشكل ملحوظ. وفي هذا العمل سعينا فيه الى فهم هذا الترابط والتماس بين حدوس نيتشه النظرية وراهن الفلسفة المعاصرة بما تحمله من هموم التأسيس لفكر الاختلاف والتعدد.

أمّا السبب الثاني الذي دفعنا إلى البحث في هكذا موضوع وهو ذاتي، مفاده أن نيتشه بالنسبة لشخصنا يشكل مثال الفيلسوف الإشكالي المبرمج على الهدم بواسطة المطرقة، هو الكائن الفلسفي الذي لا ينبغي لأحد تجاوزه أو إغفاله لما يكون بصدد البحث عن روحٍ ونفسٍ جديدين للممارسة الفلسفية، ففلسفته تعلمنا كيف نُرغمُ المقدس والحقيقي على الإدلاء بما يحملانه من دنس ومن ضيّق وانحسار، ونرغم اليقيني والمبجل والمتعالي على استنفار ذواتهم ليرسموا لنا وجها آخر يحتاجُ إليه الإنسان لبناء نموذج حياتي جمالي يجعلنا نتفتح وننتبه الى ما يجب القيام به إزاء ما يُكبّل الإنسان وفكره... كما أن هذا العمل يعد امتداد لاهتماماتنا السابقة بنيتشه، من حيث أننا سبق وأن أنجزنا رسالة ماجستير عنوانها "موقف نيتشه من الميتافيزيقا" تناولنا فيها إشكالية تجاوز الميتافيزيقا وقلب الأفلاطونية والهيجلية، ومسائل تتعلق بإنبجاس مفهوم الاختلاف من صلب التراجيدي، وقد سعينا بهذا العمل الى تعميق اهتماماتنا

بالقدر الذي يمنحنا إمكانية الالتفاف حول الفلسفة وحول هواجسها في مجتمع تضاعفت فيه الخطابات الهشة والمناهضة لكل جديد مختلف.

الإشكالية: يرتبط سعي نيتشه الى مراجعة تاريخ الفكر الفلسفي الغربي وأطره التي تحدد من خلاله طبيعة التفلسف بفعل "اللاأسطرة" الذي يعني نزع القناع عن كل ما يدّعي الكمال والامتلاء من تصورات وأنساق ومفاهيم ومقولات ومذاهب فكرية، وهذه اللاأسطرة التي تعني النقد الايجابي الذي يحقق الانتصار على السلبي وامتيازاته الزائفة تكرّست عبر تجديد نظم النقد وتجاوز الطرق المتسامحة التبريرية العاجزة عن كشف كل ما يحد من قيمة الإنسان لتجعل تفكيره يتجه نحو الغيبي المطلقي والسماوي والعدمي طاردا كل ما يتعلق بالغريزي والأرضي والجسدي. وفي الجانب المعرفي سعى نيتشه الى فك شفرات الخطاب الميتافيزيقي ذو الجذر الديني والأخلاقي المؤسّس لليقين والمؤكّد للحقيقة، وجعله ينطق تحت وقع ضرباته القاضية بما لم ينطق به من قبل مركزا على إثبات هشاشة المبادئ والأسس التي ينبني عليها وعلى لا منطقية مقدماته التي انطلق منها ونتائجه التي توصّل إليها.

من هذا المنظور تشكّل لدى نيتشه موقف معرفي أقل ما يقال عنه أنه ريبية فريدة، زعزعت أركان الأنظمة المعرفية الميتافيزيقية، وأسست لطرح فريد من المعرفة ينتمي الى أفق الجمالية والحياة التي تَعتبِرُ كل يقين كذلك، بمقدار استجابته لغرائز الإنسان الجمالي بقيّمهِ الأرضية، وبقدر ما يُدير ظهره لتلك الفضائل التي أسّس لها أفلاطون وبُناة الأنساق المثالية والعقلية.

من هنا نطرح هذا الإشكال الذي مفادهُ:

فيما تتمثل محددات الطرح الريبي عند نيتشه، وكيف تعامل من خلاله مع المرتكزات النظرية للفلسفة الغربية حول ما يتعلق بقيمة الحقيقة؟ وما هو الأثر الذي يمكن أن يتركهُ التوجه الريبي لنيتشه على المنظومة الفلسفية الغربية على المستويين المنهجي والموضوعي. ثم ما مصير إرادة الحق والحقيقة لما تصبح بين فكي الآلة الجينيالوجية الهدامة؟

وما هي الدوافع التي جعلت رواد الفكر الفرنسي في سنوات الستينات والسبعينات من القرن 20 يديرون قبلتهم نحو ريبية نيتشه ليصيغوا وفقها نماذج من التفلسف أسّست للاختلاف

والتعدد، وأكدّت أن الحاجة الى الحقيقة بأي ثمن كان، أمر مفضوح وأن اللوغوس المتأصل أصبح لا يعني شيأ بالنسبة لهم؟

وقد اعتمدنا لتحليلها على المنهج التحليلي النقدي والاستقصائي التاريخي وهما المنهجين الملائمين في مثل هاته المواضيع حيث اعتمدنا على تحليل الطرح النقدي الذي صيّغ في فلسفة نيتشه، وتحليل مفاهيمه وإجراءاته المنهجية، ومن ثم الكيفية التي سلّط بها هذا النقد على منظومة الفكر الميتافيزيقي، مستقصين شخصية الفيلسوف وأخطاء الفلاسفة التي تتكاثف مجتمعة في إرادة الحقيقة والسعي الى إحراز اليقين. كما توسّلنا بواسطة هذه المناهج تحديد البنية المَعْلَمِيَّةِ لمفاهيم نيتشه المتعلقة بالمنظورية والوهم والبديل الجمالي الذي يقترحه الفيلسوف في صورها الريبية. لنصل عبر تحقيب واستقصاء تاريخيين الى لحظات استقبال نيتشه في الفكر الفرنسي، والى تحليل صفات وميزات هذا الاستقبال، لتتضح لنا صوّر الحضور وأوجه التأثير لدى رواد الفكر الفلسفي الفرنسي في سنوات الستينات والسبعينات.

وقد قسّمنا هذا العمل الى أربعة فصول رئيسية:

تناولنا في الفصل الأول مسألة النقد عند نيتشه الذي يُعدُّ من صميم الاشتغال الفلسفي الجاد والمثمر، ثم استعرضنا أهم الأدوات النقدية التي يمكن أن نُسميها بالمقاربات النقدية ممثلة في الجينيالوجيا الساعية الى فضح أصل القيّم والمقولات والمفاهيم وفق تقييم وكشف شامل للبدايات وتفاصيلها التي لا مفر من التعامل معها. بالإضافة الى الفيلولوجيا التي أعطى لها دورا مهما كفن نقدي مبجل، تمارس تأثيرا لا راهنيا وتشتغل ضد الزمن ومع الزمن ليستفيد منها زمن آت؛ فهي الكاشفة للمعاني من خلال الممارسة الفقهية. كما مارس نيتشه نقده وفق مقاربة تحليلية- نفسية وهي إحدى الأدوات التي شكّلت سبقا معرفيا في تاريخ الفلسفة، والتي سلّطها نيتشه على كل مظاهر الفكر الغربي وبالخصوص الأخلاق. أما المبحث الثاني فقد تناولنا فيه مُساءلة نيتشه لمفهوم "الفيلسوف" مساءلة جينيالوجية للكشف عن طبيعة الفعل الفلسفي ذو المرجعية دينية والأخلاقية لنذكر مع نيتشه أن الأخلاق والدين قد مسخا طوال تاريخ الفكر الفلسفي عقول الفلاسفة. فشُكلت أنساقهم الفكرية في صورة مسخٍ أخلاقيٍ حين انتّصرت غرائز النظر والأخلاق والدين على الغرائز الجمالية.

أما **الفصل الثاني**، والمعنون بـ "نيتشه في مواجهة الخطاب الفلسفي حول الحقيقة" فقد تناولنا من خلاله إجراءات الصناعة الفلسفية، وكشفنا فيه عن نموذجي بناء النص الفلسفي؛ النموذج الأول هو النموذج الانغلاقي النسقي الذي انتصب كمرجعية لكل تطابقية فكرية تتخذ من المماثلة قانونا لإحراز نجاحات فلسفية تتوافق ومبادئ العقل. وبالمقابل استعرضنا خصائص وميزات النموذج اللانسقي الذي بجّلَهُ نيتشه واعتبره ضروريا لبناء نص فلسفي يوافق منطق الغرائز السليمة، نص لا يهاب مهاوي القراءات و احتوائه على تناقضات داخلية، وخصّصنا فيه جزءا لإظهار احترافية نيتشه في بناء صنف فلسفي من الكتابة الشذرية التي ترتكز على قواعد لا تكف عن الاهتزاز. أما المبحث الثاني فقد حدّدنا فيه مفهوم "الحقيقة" وإرادة الحقيقة من وجهة نظر جينيالوجية فتعرضّنا للكيفية التي يتّمُ بها إنتاجها وكيفية اشتغال هذا المفهوم في الخطابات الفلسفية، ثم انتقلنا إلى النقد الذي وجهه نيتشه للأسس المكونة لخطاب الميتافيزيقا حول الحقيقة في شكل هدم لمقولات الميتافيزيقا ومبادئها وفضح لما يعوز الفلاسفة من مقومات ولما يتصفون به من سلبيات.

وفي الفصل الثالث المعنون بـ "التنزيل الإرتيابي للحقيقة عند نيتشه" فقد خصّصناه للتشخيص النيتشوي لخطاب الحقيقة لدى سائر الفلاسفة الميتافيزيقيين بما فيهم رجال العلم الوضعيين كاشفا ما تحمله أنساقهم من ادعاء مزّيف بامتلاكها. حيث تناولنا النزعة الارتيابية في الفلسفة، تتبعنا فيه هذا الميل المعرفي الشريد الذي ظهر بداية كتكوين ثقافي إغريقي ممثلا في البيرونية الأصلية (النفي)، ثم في الأكاديمية الجديدة (التشكيك)، وبعدها في الربط بينهما مع سكستوس أمبيريكوس (الريبية التجريبية)، لتستحضر وجودها مجددا مع بداية العصر الحديث مع مونتاني وسائر الأخلاقيين الفرنسيين، لتبرز هذه المهمة مع نيتشه الذي سعى الى تجاوزهم متهما إياهم بالقصور ليعرض تصوره الريبي للحقيقة مؤكدا على ضرورة طرح المنظورية كبديل لنظرية المعرفة الكلاسيكية، هذه المنظورية التي تمنح تفتحا أكبر على قوى الحياة فتصبح بذلك إرادة القوة هي من تسعى الى المصلحة والى الإعلاء من الجسد والحياة وفق توطين متجدد للنزعة الجمالية اللَعِبِيَّةِ.

أما الفصل الأخير والمعنون بـ "**ريبية نيتشه وامتداداها في الفكر الفرنسي المعاصر**"، فَقَد قدمنا فيه لمحة عن إشكالية قراءة نيتشه وتأويل فكره بين النزعتين الأدبية والفلسفية مع العشريات الأولى من القرن 20 في أوربا، لننتقل الى استقصاء مكانة نيتشه في قلب الحراك

الفكري الفرنسي باعتباره المحرّر لنيتشه من المقاربات التزييفية التي شوّهت فكرهُ لدى الألمان النازيين، فكان في البداية استقبال – صدمة يحكمه التوجس والإعجاب، خليط بين الاتهام والحيرة الايجابية، وهو استقبال تخللتهُ قراءات إيديولوجية. ثم تلاه استقبال أدبي حيث كان لنيتشه مكانة مميزة في النشاط الثقافي الفرنسي، وقد أسندته المبادرات الأولى لترجمة مؤلفاته، ومثلت تلك لمرحلة مجموعة من المفكرين ورجال الأدب أشارت إليهم جونيفيف بيانكيه في كتابها الصادر عام 1929.

المرحلة الثانية من هذا الاستقبال برزت في الفترة الممتدة من سنوات 30 الى نهاية الخمسينات وقد كانت حاسمة في التعريف بنيتشه حيث كانت بمثابة اختبار لمؤلفات نيتشه، ولما يمكن أن تمنحه من إمكانات تجديد الممارسة الأدبية فظهر تأثير نيتشه وحضوره في كتابات العديد من المفكرين الأدباء المنتمين إلى وسط غير جامعي ممثلين في جون جيريدو أندري جيد، مالرو، أنطوان دو سانت أكسوبيري وجورج باطاي وغاستون باشلار ، ودريو لا روشيل... الخ وقد إحتّل نيتشه فيها مكانة لم يكن ليحققها بين المثقفين الألمان أنذاك. أما الفترة الأخيرة والمهمة بالنسبة لنا فقد خصصناها للاستقبال الفلسفي في سنوات الستينات والسبعينات، ممثلة في رواد فلسفة الاختلاف (دولوز، ديريدا وميشال فوكو) الذين اشتغلوا تحت مضلة نيتشه فتمكنوا من نحت مسارٍ فلسفي متميز مكنّهم من التحرّر من سُلطة الهاءات الثلاثة (هيجل، هوسرل وهايدجر) ومن سلطة الوجودية والبنيوية.

أمّا الخاتمة فقد استخلصنا فيها مجموعة من النتائج، وأبرزنا أن ريبية نيتشه ومنظوريته تُعدّ مساهمة قوية لفك أكبر المعضلات جسارة في الفكر الفلسفي بشكل عام بمقدار تحريرها لقوى التفكير من وهم الموضوعية الميتافيزيقية، وأنّها وطّنت كل ما هو اختلافي تعددي هامشي في الفكر الغربي عموما والفرنسي خصوصا لتلد لنا منظومة معرفية فلسفية ساعية إلى تحرير العقل من سُكونيته التي لازمته.

أمّا بخصوص الأعمال والدراسات السابقة التي اهتمت بنيتشه والتي أفدنا منها أيما إفادة : فلابد أن ننبه أن المكتبة الجزائرية أصبحت تزخر برصيد مهم من الدراسات حول نيتشه، تزامنت مع موجة الاهتمام المتزايد بفكره، وقد برّزت في العشرية الأخيرة أعمال عديدة تناولته في مواضيع عديدة ومن زوايا مختلفة، نذكر على سبيل المثال الرسالة الأكاديمية التي قدّمها

الباحث بلعقروز عبد الرزاق المعنونة بـ "المساءلة الإرتيابية لقيمة الحقيقة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر"، وهو عمل قار انتفعنا منه في العديد من المسائل، اعتنى فيه بشكل ملحوظ بمسألة الحقيقة والمعرفة وبالطرح الريبي لنيتشه ثم الكيفية التي تناسخ – إن صح القول- هذا الطرح النيتشوي في الدراسات الفلسفية الغربية والعربية بشكل عام. نجد أيضا أعمالا للأستاذ جمال مفرج الذي أثرى المكتبة الجزائرية بمجموعة من الأعمال حول نيتشه أهمها أطروحته المعنونة بـ "قضايا الثقافة في مشروع نيتشه الثوري" (2003-2004)، بالإضافة الى كتابيه المعنونين بـ: "المعرفة والقوة" و "الإرادة والتأويل. حول تغلغل النيتشوية"، كما نجد أطروحة المغفور له حميد حمادي التي ناقشها في الموسم الجامعي (2007-2008) في جامعة وهران حول "التجربة الجمالية في الفكر الفلسفي عند نيتشه" وهو العمل الذي أبرز فيه بشكل مميز المسألة الجمالية عند فيلسوف العود الأبدي وارتباطاتها بسؤال الحقيقة بالإضافة الى الفتوحات التي تمنحها لنا في تأمل أفق الجمالية الفلسفية الممهدة لميلاد الفيلسوف الفنان. نجد أيضا دراسة للباحث عيادي عبد المالك التي أماط اللثام بها عن خصوصية فلسفة الحياة النيتشوية، فكان عنوانها "إشكالية أصل الحياة في فلسفة نيتشه" وقد ناقشها عام 2015 بجامعة الجزائر. كما قدّما لنا الباحثان عماري خيرة وبلعسل ناصر عملين نلتقي من خلالهما مع مفهوم الإنسان عند نيتشه هما على التوالي: "سؤال الإنسان في الفلسفة الألمانية" و "الإنسان بين فريدريك نيتشه ومحمد إقبال" وقد نوقشتا بجامعة الجزائر 2 على التوالي عامين 2015 و 2017. بالإضافة الى أعمال أخرى حول نيتشه منها رسالة الباحث خمري رضا عنوانها "الأخلاق بين نيتشه وداروين" التي نُوقشت في 2017 أيضا. دون إغفال الدراسة التي قدمها الباحث لخضر حموم والمعنونة "الفلسفة والفن لدى دولوز" والتي ناقشها بجامعة الجزائر (2011-2012 م). والكتاب الذي نشره عادل حدجامي المعنون بـ: " فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف" والمنشور بدار توبقال في 2012.

أما عن الدراسات النقدية الغربية المرتبطة بالمسألة المعرفية عند نيتشه وبطرحه الريبي فنجدها عديدة لا يسمح المجال سوى بذكر التي أفادتنا بشكل كبير، منها كتاب جون غرانيه

الذي قدّم دراسة مُطولة حول "مشكلة الحقيقة في فلسفة نيتشه" (Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche) تناول فيه مسائل كموقف نيتشه من الميتافيزيقا ونقده لمقولات العقلانيين والمثاليين، وشرح واف للمنظورية والمسألة الجمالية عند نيتشه وفيها أيضا ردّ

مطول على التأويل الهيدجري لفلسفة نيتشه. كما نجد كتاب ميشال هار والمعنون "نيتشه والميتافيزيقا" (Nietzsche et la métaphysique) وكتاب إدفين كليرك عنوانه "نيتشه اللغة والتأكيد." حول مشكلة البرهنة في فلسفة نيتشه (Langage et affirmation : le problème de l'argumentation dans la philosophie de Nietzsche) وقد صدرت طبعته الأولى عام 2008. كما نشير إلى كتابين جماعيين نعتقد أنهما مهمين بحكم كونهما يبرزان ذلك الاحتدام والصدام الذي حكم المفكرين الفرنسيين حول نيتشه: الأول عنوانه "لماذا نحن لسنا نيتشويين؟" (pour quoi nous ne somme pas nietzschéens ?) الصادر عام 1991 ضمّ مجموعة من المفكرين الرافضين والمتحفظين لأطروحات نيتشه أمثال أندري كومت سبونفيل ولوك فيري.، والثاني عنوانه مناقض تماما للأول حيث حمل عنوان "لماذا نحن نيتشويين؟" (pour quoi nous somme nietzschéens ?) وقد صدر عام 2016. ضم مقالات لألان جوري، فيليب بيك، غيليانو كامبيوني، ميغيل موري، مونيك ديكسو وغيرهم.

أما حول التأثير الذي مارسهُ نيتشه في الفكر الفرنسي فقد استفدنا من العديد من الدراسات الهامة باللسان الفرنسي، والتي أرّخت لذلك بشكل لائق، نجد منها: العمل الذي قدمته الفرنسية جونيفياف بيانكيه والمعنون بـ "نيتشه في فرنسا . تأثير نيتشه على الفكر الفرنسي" (Nietzsche en France, L Influence de Nietzsche Sur la Pensée Française) والصادر عام 1929، وهو كتاب تُوّج بالجائزة الأولى لمؤسسة نيتشه استعرضت فيه حدث ولوج المنظومة الفكرية النيتشوية في فرنسا ومناحي التواصل الأول بينه وبين المثقفين الفرنسيين في مرحلة زمنية جدّ مُعقدة. بالإضافة الى العمل الذي قدّمه بيير بودو عام 1970 والمعنون بـ : "نيتشه فيما وراء الحرية. نيتشه والكتاب الفرنسيين من 1930 الى 1960 " (Nietzsche et l'au-delà de la liberté : Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960) الصادر عن دار نشر أوبي مونتان، وهو كتاب بالغ الأهمية من كاتب خصّص أربع كتب حول نيتشه استعرض فيه حجم وطبيعة الاستقبال الذي حضي به نيتشه من قبل الكتّاب الفرنسيين الذين كانوا في غالبيتهم من خارج الأوساط الجامعية. كما نجد كتابا آخر للويس بنتو الموسوم بـ "حفدة زرادشت" (les neveux de Zarathoustra) وقد صدّر عام 1995 عن دار نشر seuil، أكّد فيه على راهنية نيتشه في الساحة الفلسفية الفرنسية حيث قال في مقدمته: «نجد الكثير من الأسباب المعقولة لدراسة استقبال نيتشه في فرنسا، بالنظر الى مقامه المبهم والملتبس،.. فهذا الكتاب يمنح فرصة لتفكيك واقع وأفاق الفكر الفلسفي الفرنسي.». دون أن ننسى الإشارة إلى كتب أخرى ككتاب جاك لو ريدي المعنون بـ "نيتشه 100 سنة من الاستقبال" وقد اعتمدنا عليه لفك مسائل متعلقة بهذا التبني المفعم له. وهذه كلها كتب نتمنى أن نوفق لترجمتها إلى اللسان العربي كي يستفيد منها طلابنا.

أما عن المقالات التي أفادتنا في بحثنا فيمكن ذكر عدة مقالات، الأولى لدوريان أستور المعنونة " نيتشه واللانسقية " ظهرت عام 2015 في العدد 26 من مجلة philosophie magasine ، ومقالة لاريك بلوندل عنوانها "علم النفس الايمان عند نيتشه" في المجلة الفلسفية في فرنسا والخارج عام 2006، ومقالة أخرى لماسي أوليفيه حول "تأثير نيتشه الحاسم على ألبير كامو الشاب" ظهرت عام 2015 في مجلة فار phares التابعة لجامعة مونتريال. كما نجد مقالة "لور فيربابر" المعنونة بـ " تاريخ استقبال نيتشه في فرنسا " في مجلة الأدب المقارن 2003. أما ما تعلق بالتعريف بالعدد الكبير من الأعلام الواردة في هذا العمل فقد اعتدنا على مجموعة من القواميس والمعاجم الفلسفية والأدبية منها قاموس الفلاسفة القدماء Dictionnaire des philosophes antiques بأجزائه السبعة وهو تحت إشراف ريشارد شولي Richard Goulet، وقاموس فلاسفة العصر الوسيط Dictionnaire des philosophes médiévaux تحت إشراف باتار بونوا (Benoît Patar)، والقاموس الموسوعي للأدب الفرنسي (Dictionnaire encyclopédique de la littérature française) الذي أشرف عليه بومبياني لافون Laffont Bompiani، بالإضافة الى الموسوعة الحرة باللغة الفرنسية (wikipedia. fr). وهي كلها موسوعات أعانتنا على تحديد بيوغارفيا الكثير من الفلاسفة والكتاب الذين يندر تداولها في الكتب الفلسفية.

ولعل القارئ ههنا يتساءل عن طبيعة الإضافة التي يمكن أن يمنحها هذا العمل في المكتبة الجزائرية حول نيتشه، وجوابنا أن هذا العمل رغم أوجه الأصالة التي حرصنا على تحقيقها وتوخي الموضوعية والأمانة العلمية، فانه يُعد دراسة متواضعة نهدف بها إلى إحقاق التكامل مع مجموع ما أُنتج حول نيتشه في المكتبة الجزائرية بالخصوص. هو إضافة قيمتها مشروطة بمجموع ما أنتجه أساتذتنا وزملاؤنا الباحثون في الحقل الجامعي. ولعلّ من الأمور التي اجتهدنا في إظهارها هو خصوصية مشروع نيتشه الفلسفي في منزعه الابيستيمولوجي وأيضا خصوصية حضوره في الفكر الفرنسي من أواخر القرن 19 الى أواخر القرن 20 ، وقد ركزّنا على زاويا عدة بغية:

أ- تبيان أصالة الطرح المعرفي الخاص بنيتشه، من حيث أنه مِن غير الممكن الاستمرار في وصفه بالفوضوية المعرفية، أو بالنقدية الشعرية للثقافة، بل أصبح من الواجب قراءة مشروعه الفلسفي ضمن أفق الجمالية، كممثل ممهد لميلاد الفيلسوف الفنان، وفلسفة الفنان، التي - حسب برونو كاني - ليس نيتشه من خلقه بل هو من مهّدَ له ووضع أسسه الخاصة.

ب- وحول مسألة اللجوء إلى نيتشه قبل وبعد سنوات 1960 سعينا الى إبراز أن فكر نيتشه كان في البداية رهين جهود المفكرين الفرنسيين أدباء وفلاسفة؛ من أجل تحريره من قيود القراءات الإيديولوجية التي حبسته وظلمته، فأصبح نفسه الفكر الذي سيركن الخطاب الفلسفي الفرنسي إليه من أجل التحرّر من الطوق المغلق الذي فرضته الوجودية الفينومينولوجية والبنيوية التي تزامنت مع فقدان الأمل في تجديد الممارسة الفلسفية في فرنسا. بمعنى أنه حدث لقاء فريد بين مفكر وثقافة بالكامل، حرّرته في البداية وحرّرها في النهاية.

أما بخصوص الصعوبات التي واجهتنا طيلة هذا البحث، فنشيرُ أنها من صنف ما يُعانيه أي باحث في المجال الأكاديمي، منها ما تعلّق بشساعة الموضوع وصعوبة احتوائه احتواءا مقبولا في البداية، ومنها ما تعلّق بالمادة العلمية التي تكاثرت وتناسلت خلال الفترات المتأخرة وبشكل ملحوظ إلى حد عجزنا عن توظيفها بما يليق ويرضي الخاطر المعرفي ... أضف إلى ذلك صعوبة التعامل مع نصوص مُعاصرة وترجمتها ونعني بها النصوص الخاصة بدولوز وديريدا، وقد كان لأستاذيّ القديرين الشريف زيتوني وبرونو كاني الفضل في مساعدتنا على تجاوز ما استشكل علينا.

وما نرجوه في كل الأحوال ليس الكمال أو التمام، بل أن نكونَ قد وُفقنا ولو بقدر قليل في الإحاطة بالاشكالية في طرحٍ مفهومٍ وواضحٍ، يستجيب منهجيا للشروط الأكاديمية المتعلقة بالبحوث العلمية.

الفصل الأول

الفصل الأول:

النقد النيتشوي وإستراتيجية إنتاج الخطاب الفلسفي.

المبحث الأول: مسألة النقد. نيتشه أبعد من كانط.

المبحث الثاني: من مُساءلة النص إلى مُساءلة صاحبه.

يُعد نيتشه من أبرز الفلاسفة الذين سجلوا حضورهم في الفلسفة المعاصرة ، وبروزه لم يكن وليد صدفة بل نتيجة التفرد في الطرح الذي قدّمَهُ في مشروعه الفكري، ونتيجة التميز في طرق المُساءلة للثقافة الغربية عبرَ أكثر من 23 قرنا، هذا التميز الذي إن وازناه نجد أنّه يتم على أكثر من مستوى.. مسّ في بداية الأمرِ الفن والتاريخ، ثم تَحوّل إلى الأَخلاق والدين والمُثل الزُهدية وإلى مختلف أشكال العقلانية الغربية المُصَاغة منذ الإغريق الأوائل إلى غاية منتصف القرن 19 حيث سادت الهيجلية والشوبنهاورية في الفلسفة والرومانسية في الفن. ليتحول في الأخير إلى إبراز مُشكلة العدمية المُتجلاة في وعي الإنسان الغربي في شكل تَعَبٍ حضاري حسب تشخيص نيتشه. ولابد أن نُشير إلى أن نيتشه كان دائم الاهتمام بالمسائل المعرفية من زاوية مُبرّرها الأخلاقي والديني، لينتهي إلى أن الأفلاطونية أمرٌ لابد من تجاوزه لتحقيق فعل التحرّر من الأُطر الإتيقية التي كبّلت الإنسان وجعلته يتماهى مع كل ما هو مفارق ومعقول، ويتناسى بالمقابل كل ما هو أرضي حياتي، معتقدا أن "الحقيقة" تسكن الأول و"الوهم" و"الكذب" يسكنان الثاني.

المبحث الأول: مسألة النقد، نيتشه أبعد من كانط.

هَدَفُنَا في هذا المبحث هو العمل على استعراض الأدوات النقدية والمنهجية التي اعتمدها نيتشه في ممارسته الفلسفية لكشف طبيعة وماهية الفلسفات بمذاهبها المتشعبة والتي حسبه تتفق كلها في تبرير الأولوية المعطاة للطابع الستاتيكي للوجود، وللمفاهيم التي تتشكل وتتكاثف حوله. وبذلك فمن الضروري ذكر أنه بالنسبة لمفكر كالذي نتناوله هنا ونقصد نيتشه تتسم فلسفته بذلك الحس النقدي مثلما لم نتعوده لدى الفلاسفة الآخرين، ربما لأن النقد عند نيتشه كان بالأحرى تجربة متميزة وخاصة، لازمته في كل الأحوال، وهي من صميم التجربة الفكرية الأصيلة لدى أي مفكر أصيل كي يتحرر من الآراء التي اعتقد في صدقها في فترة زمنية ما ومن ثم السعي الى نحت دربه الخاص بالأدوات التي تكفل له التميّز في العمل النقدي. يرى نيتشه أنّ الحكمة لا بد أن تمر بثلاثة مراحل: الأولى هي مرحلة الخضوع والاحترام، يتم فيه جمع كل الأشياء من المواقف والآراء التي تستحق التقدير، وتركها تتصارع فيما بينها في دواخل المفكر، تتميز بكونها تقليدية، تنادي وتمجد الأمثلة الكبرى التي هي عند نيتشه مثلا على نوعين: الجماعية (كالإغريق، والأخلاقيين الفرنسيين) والفردية (كفاجنر، شوبنهاور ستاندال...الخ). والثانية هي المرحلة النقدية التي تُسجل فعل التحرّر والاستقلالية الفكرية يتم فيها تسديد الديون العالقة عليه، وتمثل فترة "الهدم والتبديد" وهي مرحلة مُهمّة في سيرة أي فيلسوف ساعي إلى أن يكون روحا حرة وذاتا مستقلة، تُمهد لنحت الدرب

الخاصة بالمفكر، الدرب التي يصنعها من حجارة قاسية في ظروف صعبة وقاهرة. والثالثة يتم فيها إعادة البناء والتأكيد الشخصي وتتميز بالقدرة على اتخاذ موقف ايجابي وفق تأكيدات يصنعها الفيلسوف نفسه، ويمكن الحديث لدى نيتشه عن التأكيد الصوفي والجمالي.

ويجدر بنا الذكر في هكذا مناسبة أن نيتشه في المجمل يمتلك من أدوات النقد ما يكفي لاستنطاق أي ظاهرة مهما كانت، وهي متعددة متخالفة تتجاوز صوّر النقد التي شهدها تاريخ الفعل النقدي في الفكر سواء عند الإغريق أو حتى في الفلسفة الحديثة التي تتوجها نقدية كانط. يصف نيتشه حسه النقدي بكونه شبيه بفن الحرب، حيث يتبع الاستراتيجيات نفسها وتدفعه الغريزة والمزاج العِراكي نفسه السائد في الحروب « الأمر بخلاف ذلك بالنسبة للحرب. فمزاجي مزاج مُحارب، والهجوم لديَّ غريزي، وأن يكون المرء عدوا، قدرته على أن يكون عدوا. قد يتطلب على كل حال إمكانية نجدها لدى الأقوياء.»[1] وهذا المزاج العِرَاكي المتشنج ناتج بدوره عن عامل سيكولوجي يرى نيتشه أنه يُكوّنُ ملمحًا من ملامح طبيعته وبكونه خلَّفَ له مشكلات عويصة، يصفه بـــ "غريزة النقاوة"[2] أو الغريزة التي تتمتع بحساسية مُرهفة ورهيبة تجعله يدرك فيزيولوجيًا الأعماق الحميمية والأحشاء الدفينة لكل نفس يشتمها. هذه الحساسية – يقول نيتشه- شبيهة بهوائيات نفسانية تمكن من حبس كل الأسرار وتناولها بقبضة يده، وبها يقبض أيضا على القذارات الخفية القابعة في الأعماق القصوى لبعض الطبائع التي مصدرها الدم الفاسد (sang vicié) والمغطاة بطلاء التربية، حيث كلها تظهر من الملامسة الأولى تقريبا.[3]

أما عن طريقته وإستراتيجيته في الحرب أو النقد وفي إخضاع الإنسانية لأقسى اختبار يفرض عليها، فهي تعتمد على مجموعة من الأساليب التي يمكن إيجازها كالآتي:

أ: يختار خصمه بعناية تامة، فهو لا يهاجم إلا خصما ظافرا، وإن لم يكن كذلك ينتظر حتى يصبح قويا ومشهورا وموثوقا فيه. أما الذين لا مكانة لهم فيظهرُ نيتشه إزاءهم كل أنواع التجاهل وعدم الإنصات. ومن أمثال هؤلاء مثلما سنرى في جزء من هذا الفصل "وليامويفيتش مولوندروف"،

---

[1] - Friedrich Nietzsche, Ecce homo, comment on devient ce que l'on est, trad ; Jean – Claude Hémery, préfacée et annotée par Dorian Astor, 1ere Edi. (Paris : Gallimard, 2012.) , p.71.

[2] يقول نيتشه بأسلوب بليغ واستعاري: « إنني أستحم وأسبح وأتمرغ على الدوام في مياه صافية، في أي عنصر كامل شفاف ولامِع الصفاء، كما تعوّدت دوما، إنّ نقاوة مطلقة حولي لهي شرط حياتي بالنسبة لوجودي- أنا أهلك داخل شروط وجود غير نقية.».
راجع . Friedrich Nietzsche Ecce homo, op.cit, ss. 08

[3] -Friedrich Nietzsche, Ecce homo, op. cit. p. p.75-76.

الذي أفرد في نقد نيتشه والهجوم على مشروعه الفيلولوجي عدة مقالات. لكن نيتشه لم يعره اهتماما كونه لا يعده حتى من خصومه، فاكتفى مثلما سنرى بالإشارة إليه ببضع كلمات في إحدى الرسائل بسخرية واضحة، كذلك الأمر مع بعض أصدقائه الذي تحول عنهم دون أدنى إنذار، إذ أنه لم يجتهد حتى في نقدهم لتبرير القطيعة على الأقل.

ب: لا يهاجم إلا حين يكون واثقا من أنه لن يجد حلفاء يسندونه في مسيرته، ويقول في ذلك: « حين أكون معزولا، مجازفا بنفسي وحدي ... ما قمت يوما بخطوة أمام الملأ إلا وعرّضتني للمجازفة. ذلك هو معياري في الإحسان صنعا.»[1] وهذه الخاصية يمكن أن تؤخذ كدليل على أن نيتشه يعد مفكرا مزاجيا لا يتوافق مع الآخرين وسعيه إلى التميز يُعد خاصية هامة في طبعه.

ج- لا ينقدُ ولا يهاجم الأشخاص بعينهم، أي كأشخاص إلا إذا كانوا في علاقة مع مشكلات فلسفية وآفات إنسانية واجهت التاريخ الإنساني وأخضعته لسلبية العدمية، ويُعبر نيتشه عن هذه الفكرة بقوله: « لا أهاجم الأشخاص أبدا، إنني أتخذهم كمكبرات أسّلط بها الضوء على الآفات العمومية الكامنة والخفية عن الأنظار. من هاته الزاوية هاجمت دافيد ستراوس. أو، بتعبير أدق، نجاح عمل مريض في أوساط الألمان "المثقفين"؛ فعلتُ ذلك لأمسك بهاته الثقافة وهي في حالة تلبس... ومن هاته الزاوية كذلك هاجمت فاجنر، أو، بتعبير أدق، تأنيب ضمير "حضارة" تخلط غريزتها الضالة بين الإفراط والدقة، وبين الفساد والعظمة.»[2] ويؤكد هذا القول بتوضيحه أننا: «ننقد بصعوبة إنسانا أو عملا ما لما نشترك في مثاله»[3] أي لما نكون معنيين بتلك الظاهرة الواجب دحضها وكشف ما تُخبئه من صنوف الانحطاط والارتكاس التي تؤثر سلبا على الثقافة في مجملها. وينبغي الإشارة إلى أنّ نيتشه لا طالما كان يستمتع بمثل هذه الهموم النقدية وبالهجمات والحروب التي يشنها على الأنساق والنظريات والقيّم التي تحملها الثقافة، فهو بالأحرى لا يتراجع أمام إحساس القوة هذا الذي يمنحه السعادة والبهجة، وهو دافع لا مثيل له، والقسوة التي يبرزها في ذلك تمثل–حسب فيليب شولي- قاعدة تربوية تهذيبية.

---

[1] - Friedrich Nietzsche, Ecce homo, op. cit. p. p. 71-72.

[2] - Ibid. p. p. 72-73.

[3] - voir : Philippe Choulet, «critique » in Dictionnaire Nietzsche, sous la direction de Dorian Astor, 1ere édition, (Paris : Robert Laffont, 2017.) p. 197.

د - لا يهاجم شخصا أو مسألة ما، إلا إذا لم تكن له أية خلافات شخصية معه أو معها. وحسبه فهجومه على شخص يُعَدُ تشريفا ورفعا من شأنه وقيمته، ويُعبر نيتشه عن هذا الميل بكلمات فيها من الفخر ما يدهش القارئ قائلا: « لأنني أعتبر الهجوم، على العكس، عطفا على ما أهاجمه، بل أعتبره امتنانا له في بعض الأحيان، بربطي اسمي بقضية ما أو بشخص ما، مع أو ضد لا فرق عندي، أُشرّفُهما وأمنحهما تَمَيُزًا. إن حاربت المسيحية فلأن لي الحق في ذلك، لأنها لم تزعجني أبدا أو تُوْجِدُ لديّ اضطرابا: والمسيحيون الجديّون كانوا دائما يريدون الخير لي. وأنا كذلك، العدو اللدود لعقيدتهم، لا يمكنني أن أحقد على أفراد بسبب قَدَرٍ فرضته عليهم القرون الماضية.»[1].

هذا ربما يجعلنا نخلصُ إلى أمرٍ أساسي مفاده أنّ نيتشه سعى إلى صياغة طريقة نقدية مميزة، قادرة على استشكال المسائل المعرفية، وبالخصوص ما تعلق بالميتافيزيقا والمطلقات على عماد أكسيولوجي قيمي، وبواسطة مفاهيم إختراقية، وهذه الطريقة في الواقع تتطلب نبذ كل مناهج التفكير الموجودة التي لا ترقى إلى مرتبة النظرة الشاملة الحادة، ومن ثم التساؤل حول إمكانية تجديد طرق النقد وجعلها أكثر جذرية، أكثر تفتحا واتساعا، أكثر حدة لتستطيع الإنغراس في جسد الكثافة المفهومية، بغية تمزيق القناع وسبر الغور السيكولوجي للظواهر.

هذا التجديد بغض النظر عن كونه هو الآخر قد يتم تجاوزه وربما تصحيحه، لكنه يكشف عن أمر مفادهُ أن تاريخ الفكر بالجملة ليس دائما هو تاريخ الفكر الرسمي الذي يتعارفه المفكرون والأدباء والمؤرخون وحتى المولعون به في شتى الأزمنة، ويسقط هذا الحكم على تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم الرسميين. أما النقطة الثالثة وهي مرتبطة بالسابقة، نقصد بها اشتراط الشمولية والكلية في فعل النقد؛ أي نقد يحسن طرح المشكلات. ويتعدى كونه مجرد استجابة لضرورة تاريخية فرضتها حقبة القرن 19 (الاضطراب في التفكير حسب نيتشه) بل هو خيارٌ استراتيجي وأسلوب جديد في القراءة والكتابة والتأويل، تتقاطع خطورته مع أهميته. وإن كنا في هذا المبحث سنركز على خصوصية النقد النيتشوي بشكل عام من ناحية كونه نقدا يتجاوز أبجديات النقد المتعارف عليها في تاريخ الفكر الفلسفي؛ فسنحاول أن نجعله في هذا الجزء من رسالتنا موضوعا للتحليل والبحث عن الخصوصية التي تتصف بها العملية النقدية عند نيتشه من حيث المفاهيم والتأسيس. لكن

[1] - Friedrich Nietzsche, Ecce homo, op. cit. p. 73.

قبل ذلك يجب أن نضع في نصب العين التعرف على المواضيع المتعددة التي مارس عليها نيتشه هوايته المفضلة.

يشير فيليب شولي إلى أنّ «العمل النقدي لنيتشه له العديد من المواضيع والعديد من المناهج منها المتعلقة بنقد الفن (مع نقد فاجنر كنموذج) ونقد الأنوار (مثلما يظهر في إنسان مفرط في إنسانيته، الفجر، والعلم المرح) ومنها المتعلقة بالجينيالوجيا (بدأ من الكتاب الرابع للعلم المرح)»[1]. يسلط أيضا نقده على ذاته في شكل تمرين تصحيحي "تجميلي" يؤكد ما ذهب إليه حينما يشير الى أهمية العناصر الأتوبيوغرافية للنقد وعن كونها تنم عن فُقدان الحياد أو الموضوعية في العمل النقدي، وعن كونها تعتمد الخصومة والمنافسة والتوتر الدائم الحاصل في عمق الذات حول موضوع القّيم.

ومن أهم الأدوات النقدية التي نظّر لها نيتشه نجد "علم النسابة" أو "الجينيالوجيا"،كذلك "المنهج الفيلولوجي"، ومنهج "الملاحظة النفسية".

1 -المنهج الجينيالوجي: هو المنهج النقدي الذي يقابل به نيتشه سائر المناهج النقدية التي أسست في تاريخ الفلسفة وبالخصوص "نقدية ايمانويل كانط" الذي سعى من خلال ثلاثيته إلى إبراز جسارة الفعل النقدي والرفع من النقد الذي كان من قبلُ مجرد ممارسة لاحقة على النص، إلى مقام أعلى بصفته موضوعا للتأمل والتأسيس الفلسفي. فنيتشه عبر الجينيالوجيا سعى في الأصل إلى كشف الستار عن مفهوم الإنسان أولا ومن ثم إبراز أن هشاشة المبدأ الذي يحكم بناء القيّم في الأخلاق والدين والفن وإظهار أصل وحقيقة اللوحات القديمة، باختصار يسعى هذا المنهج الى فك لغز ألـ (نحن) الذي يبقى حسبه مبهما لأسباب تحتاج إلى وقفة. يقول نيتشه في مؤلفه "جينيالوجيا الأخلاق": « أننا لا نعرف أنفسنا»[2]، قاصدا ربما بذلك أنّنا لسنا نقديين بعد، أو بالأحرى، لم نعرف كيف نتعامل مع أنفسنا و أن جلُ الممارسات النقدية المعروفة في الخطاب الفلسفي الغربي لم تكن ناضجة كفاية، و لم تصل الى مستوى النضج المعرفي النظري والتطبيقي فكانت الخطابات الفلسفية والعلمية مجرّد تأويلات ومفاهيم يُقصي بعضها البعض، أحكام قيمة ذاتية مُعبر عنها في أنساق ونظريات وقوانين، وهي بالتالي عبارة عن استعارات تبيضُها الفلسفة ومعها العلم فتدّعي

[1] - Philippe Choulet, « «critique » in Dictionnaire Nietzsche, op. cit, p. 197.

2 - Friedrich Nietzsche, Généalogie de la morale, notes et commentaire de Jacques Deschamps, 1ere édi. (Paris : Nathan, 1981.), p. 48.

وتزعم الحقيقة، مفاهيم لا تتعدى كونها مجرد تأويلات تنزاح متراكمة فوق بعضها البعض.[1] يحكمها منطق الكم وليس منطق الكيف.

هذا الأمر هو من الذي يُحتّم علينا – حسب نيتشه- إعادة النظر في كل ما سبق إنتاجه في صورة (نقد)، وعلى إحالة مناهج النقد التقليدية على التقاعد القيصري وبالخصوص نقدية كانط؛ أو النقد كما مارسته الفلسفة الكانطية، إذ حسبه يجب أن نفكّر بطريقة مخالفة خطيرة من أجل نقد مُتقن وأكثر عمقا للذهاب بالنقد إلى أبعد من كانط نفسه.

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: لماذا كانط بالتحديد؟ أو ما الذي يجعل من فيلسوف النقد الهدف الذي يوجه إليه نيتشه سهامه لما يتعلق الأمر بالخروج من الدوغماتية في النظر ومن التفاؤلية في العمل؟

يكمن السبب أساسا في قيمة الإسهام الكانطي في تحديد الأسس النظرية والعلمية لمفهوم النقد، وفي جعله من النقد مسألة سابقة على التفكير وليست لاحقة عليه باعتباره يمارس على ملكة العقل وليس على نظرية ينتجها العقل. وكذلك جعله من النقد خاصية من خصوصيات عصره فهو القائل في مقدمة كتابه" نقد العقل الخالص": « إن عصرنا هذا هو بخاصة عصر النقد الذي يجب أن يخضع له كل شيء.»[2] يخضع له النظري والعملي معا، ويتصل بالمعرفة اتصاله بالأخلاق. ففي التقليد الفلسفي يعد مشروع كانط منعرجا تنظيريا في الفلسفة الحديثة، ونظرا لأهميته نجد من الواجب الإشارة الى المقدمات المعرفية التي انطلق منها كانط لبناء أسس نقديته لاستيلاد نظام معرفي تكون فيه الفلسفة مركزا من داخله يوزع الفيلسوف المواقع والأدوار ويحدد التوازنات واثقا في ثبات موقعه وصلاحية دوره واتزان قوله.

لعل أهم مبدأ يؤسس عليه كانط فلسفته النقدية هو مبدأ تناهي العقل البشري، حيث وفق هذا المفهوم المركزي تظهر مسألة جد هامة هي "الإمكان" وهي فكرة اكتسبت داخل النقد الكانطي دلالة مكانية ستنعكس على تصوره للعقل ذاته. ونود هنا أن نشير الى أنّ كشف حدود العقل لم يكن أمرا مستجدا مع "العقل الخالص"، بل كان سابقا على ذلك، ويعود إلى سنة 1755 في رسالته حول: "تاريخ الطبيعة العام ونظرية السماء" حين طرح كانط مسألة

1-كمال البكاري، ميتافيزيقا الإرادة. أرخياء المعنى في الذات والسلطان. ط.1.(بيروت: دار الفكر العربي.2000)، ص.69.

2- Emmanuel Kant. Critique de la raison pure, 1er édition, (Paris: Gallimard.1986.) p. 33.

إمكانيات العقل البشري من زاوية قدرته على معرفة "الخصائص الخفية" داخل تخطيط أو تصميم الطبيعة الكوني.[1] لكن مع بروز النقدية بشكل رسمي حيث ظهر الاستيلاء الرسمي للفلسفة المتعالية، فإن النقد سيطرح امكانية العقل البشري وحدود تناهيه قياسا الى قواه ووظائفه الداخلية. فأصبح مقياس إمكان العقل هو العقل ذاته، وبعبارات أخرى أصبح العقل المكان المطلق الذي داخله تتحدد الملكات والوظائف والعمليات، أي الذي داخله يتحدد ما يسميه كانط بالتجربة الممكنة وتقف عند حدوده التمثلات والمفاهيم والأحكام. وبهذا المبدأ لن يوجد الحد خارج دائرة العقل متصورا كمكان، في شكل عائق خارجي يصعب تجاوزه، بل يوجد داخل العقل ذاته، ويتولد عن مكنوناته وعن عمله التلقائي الخاص به، ومهمة النقد هي اكتشاف هذا العقل وتحديد طبيعته الداخلية.[2]

ثاني مبدأ يتأسس عليه النقد الكانطي هو تصوره للعقل ككلية دينامية وليس كبناء معماري أو بنية ساكنة، وعناصر هذه الكلية الديناميكية لا تشتغل إلا في علاقاتها ببعضها البعض بحيث يصعب أن نتصور عنصرا فاعلا ما، إلا في علاقته بفاعلية باقي العناصر الأخرى، فلا يمكن فصل العمليات العقلية لفكرٍ عن القُدرات العملية للذهن. يُعبّرُ يرمياهو يوفل عن هذه الفكرة بقوله: «لا يمكن فصل العقل عن العمليات العقلية للفكر وعن القدرات العملية للذهن. إنه يتكون ويتشكّل بواسطة عملياته الذاتية كما يكوّنها ويشكلّها هو أيضا. ولا يتعلق الأمر لدى كانط بمجموعة عمليات سيكولوجية للفكر متصورة كأحداث إمبريقية، بل يخص عملا "متعاليا للذهن". وعليه فالطابع الديناميي للعقل ينتمي بوصفه كذلك الى التعريف الخاص بهذا العقل.».[3]

ثالثا: أنّ العقل المدرك لتناهيه ومحدوديته، يملك ملكات تؤهله لإعادة النظر في طريقة تفكيره، حيث أنّ ما يميزه حسب قول كانط في نقد العقل الخالص، حيث: « بإمكانه قياس قدرته الخاصة وفق طرق متنوعة، يختار في كل واحدة منها موضوعات لتفكيره، بل يُعدد بشكل كامل كيفيات مختلفة لطرح الإشكاليات ورسم التصميم الكامل لإقامة نسق الميتافيزيقا.»[4] والعقل ههنا يسعى

---

[1]- Emmanuel Kant, Histoire générale de la nature et théorie du ciel. In œuvres philosophiques, tome I, (Paris : Gallimard, 1998.), p. 46.

[2] - عبد الحق منصف،كانط ورهانات التفكير الفلسفي، من نقد الفلسفة الى فلسفة النقد، ط. 1،) الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2007.)، ص. ص. 149 -150.

[3] - Y. Yovel, Kant et la philosophie de l'histoire, trad. J. Largée, 1er Edition, (Paris : Klincksieck. 1989.), p. 20.

[4] - Kant, critique de la raison pure, in. Œuvres philosophiques, tome I, (Paris : Gallimard, 1998.), p. p. 1289-1290.

دوما إلى تجاوز شروط المحدودية والحواجز ليصل إلى مبادئ أولية مطلقة، أي غير مشروطة في ذاتها، يفسر موضوعاته المشروطة، وبذلك فهو بطبيعته يرغب في أن يحيط بمجموع الشروط واضعا ذاته خارج هذا المجموع بشكل يجعله يراه ككلية مطلقة. وهنا نقصد أنّ العقل البشري لا يرضى بتناهيه، بل يسعى إلى تجاوزه واكتشاف اللامتناهي ممثلا في الميتافيزيقا.[1]

دون الدخول في تفاصيل الممارسة النقدية وفي تطبيقات كانط للنقد في ميادين عديدة ونقصد بها تلك العناصر التي تتضمن الأحكام والقضايا، وما تعلق بالاستيتيقا الترسندنتالية التي يبرز فيها تحليله لمقولتي الزمان والمكان، أو حتى التحليل التراسندنتالي الذي يتناول المبادئ القبلية للمعرفة العلمية، إضافة إلى الجدل التراسندنتالي المحدد لوظائف العقل الخالص وإمكانية الميتافيزيقا والمسائل المتعلقة بالعقل العملي الذي يظهر كصيغة نموذجية لسعي العقل في تجاوز اللامشروط. نقول دون الولوج في هذه المسائل سنعمل على إبراز غايات النقد الكانطي، التي تتراوح بين ما هو تربوي وما هو معرفي ابيستيمولوجي. بغية استدراك تلك التفاصيل التي أهملناها والمتعلقة بالممارسة النقدية عند كانط، بحكم أنّ عملنا هنا يرتكز على إظهار ما يفي بالغرض لتحديد أوجه النقدية في مستواها التشريعي والتنظيري، لمعرفة خصوصيتها كفعل دافع للممارسة الفلسفية حسب كانط، وقبل تحديد غايات النقد عنده، سنعمل ولو في عجالة على إبراز معاني النقدية في صورة مختصرة، نعبّر من خلالها عن الإشكاليات التي اشتغلت عليها بشكل بسيط ودقيق. كل هذا من أجل توضيح مكانة كانط في الفلسفة الحديثة كحد قاسم لها، ومن بعدها محدوديتها من منظور نيتشه.

تفترض نقدية كانط وجود أسئلة ملّحة تفرضُ نفسها على العقل الإنساني، الذي من طبيعته أن يفكر فيها طلبا للجواب، وهذه الأسئلة هي مصدر الميتافيزيقا. وهذه الأخيرة لا تقنع بوصفها ميلا أصيلا في الإنسان بل تريد أن تصبح علما، لكن لما كانت موضوعاتها قبلية لا تجريبية، فالعقل الخالص لما يتفحصه كانط يظهر وكأنه قاصر محدود القدرة، يستطيع أن يصل إلى معرفة دقيقة لجانب واحد من جوانب الأشياء وهو الجانب الذي تسمح به قدرتنا بمعرفته وهو عالم (الفينومين). وهذا دليل على وجود عالم آخر نُسميه عالم الأشياء في ذاتها (النومين) وهو موضوع الميتافيزيقا،

[1] - Emmanuel. Kant, critique de la raison pure, in. Œuvres philosophiques, tome I, op. cit. p. 742.

تحال إلى العقل العملي الذي يُعد الوحيد القادر على إدراكها وينبني على شروط خاصة كالإرادة والحرية، وهي بدورها أمور تحال إلى مجال التسليم لا التحقق.[1]

بعد التوضيح القصير لمجمل تمثلات كانط بخصوص العقل، سنعمل ههنا على إبراز غايات النقد عند كانط والتي أشرنا أعلاه الى أنها تتراوح بين الغايات التربوية والابستيمولوجية.

نقصد بالغايات التربوية، ذلك الهدف الذي تسعى إليه فلسفة النقد عند كانط بهدف تربية العقل، وفق مبادئ الأنوار التي تؤكد على الاستقلالية في التفكير والحرية خصوصا، وربما يتعدى الأمر إلى المجال العملي الذي يغطي الأخلاق والدين والحقوق الإنسانية. حول ذلك يؤكد "جان دولاكروا" أنّ الفلسفة النقدية تريد لنفسها أن تكون مربية شأنها في ذلك شأن أي فكر عظيم، ونقد العقد الخالص بالخصوص هو بمثابة رقابة للذهن يسمح بتجنب التأرجح بين الوثوقي والارتيابي. من منطلق أن رسم حدود أمام العلم يعني إفساح المجال لنمط من إيحاء العقل أو لإيمان عقلي، الذي يؤول بالضرورة الى بناء الميتافيزيقا ليس في شكل تبرير بل كتأسيس ينطلق من الوعي الأخلاقي.[2] وفحوى هذا التعليق هو التأكيد على وجوب إخضاع العقل لتكوين وتعليم، يتدرب على التواضع والاعتراف بمحدوديته، وكانط شرّع عبر مشروعه الفلسفي لإمكانية العبور إلى مجالات ارتيابية باسم تواضع العقل.

بالإضافة إلى هذه النقطة المهمة في اعتقادنا، نشير الى أمر مواز للأول في الأهمية وهي أن النقد الكانطي الذي هو بمثابة مرحلة سلبية ترسم للعقل حدوده في اتجاه تأسيس الميتافيزيقا، تعيد الثقة للإنسان باسم الإيمان العقلي، فكان ذلك أشبه بدرع أمّن للفلسفة المتعالية طريقها لتمديد العقل من حدود المحسوس إلى فيافي التعالي، ومن مواضيع الحس إلى غاية الما فوق حسي.[3]

نشير أيضا إلى أنّ النقد بمنظور كانط يجعل من الفلسفة أكثر نضجا، حيث لم يعد بالإمكان التفلسف من دون نقد أولي واختبار مبدئي لملكة العقل، بحيث حينما يُقْدِمُ مفكر ما على بناء فلسفته، يجب أن يكون النقد قد سبقها وأسّس مسارها، وذلك في رأينا هو مطلب من مطالب

[1] - محمود زيدان، كانط وفلسفته النقدية، ط.1، (الإسكندرية: دار المعارف، د .ت)، ص. ص. 72-73.

[2] - Jean Delacroix, Kant et le Kantisme, (Paris : PUF, 1966.), p. 26.

[3] - عبد الحق منصف، كانط ورهانات التفكير الفلسفي، مرجع سابق، ص. 21.

الحداثة بخصوص كل فلسفة تريد لنفسها أن تكون حديثة من منطلق العقل الخالص.[1] كما أنّ النقد يُحرّر العقل من وثوقية العقلانية، وريبية التجريبيين، من حيث أنّ برنامج النقد يحدِّدُ مجالات العقل وحدوده، ويستنطق قدراته التي تؤكد إمكانية بناء علم تجريبي بمبادئ ميتافيزيقية، باعتماد تأسيس نقدي داخل العقل بالمعنى المتعالي، وفي الوقت نفسه تأسيس الميتافيزيقا بوصفها علما وإعادة النظر في مكانة اللاهوت داخل نسق المعرفة في العصر الحديث.

كما أن الفحص الذّي قام به كانط يؤكد على أن التفلسف يحتاج إلى نقد جذري، يؤصل شرعية الأحكام الفلسفية قبل أنّ يفكر هذا التفلسف في قضاياه المختلفة التي تمّس المعرفة بالطبيعة وظواهرها، أو قضايا المجال العلمي البشري والسياسي والتقني والتربوي. وبذلك يكون قد سعى إلى تفكر خصوصية الطريقة الفلسفية، عبر مقارنة استعمال العقل في الفلسفة باستعماله في مجال الرياضيات، سعيا إلى صياغة مجموعة قواعد منهجية تكفل في مجال الفلسفة نوعا من الدقة تتلاءم وطريقة عملها، وهذا ربما يجعل إمكانية مُمَاثلة انجاز كانط بانجاز كوبرنيكوس أمرا وجيها.[2]

لكن ومثلما أشرنا أعلاه فنيتشه غير متفق تماما مع مثل هذه الأوصاف، إذ نظر إليه نظرة مخالفة تكشف عن التجديد الذي حصل في أدبيات النقد في فترة زمنية لا تقل عن 80 سنة.

تعرّف نيتشه على فلسفة كانط في عام 1868م وهو لا يزال طالبا؛ ليس فقط عن طريق شوبنهاور، ولكن أيضا في مؤلفات كوينو فيشر[3] ، وقد أثار إعجابه طابعها النقدي واعتبره سَلفا لشوبنهاور.[4] وفي ميلاد التراجيديا أثنى عليهما وعلى شجاعتهما المدهشة، التي انتصرت على التفاؤلية

---

[1] - عبد الحق منصف، كانط ورهانات التفكير الفلسفي، مرجع سابق ، ص. 22.

[2] – المرجع نفسه، ص. ص. 80- 81.

[3] - **كوينو فيشر** (kuno Fischer): (1824 – 1907) فيلسوف ألماني تأريخه للفلسفة ألهم نيتشه كثيرا، حيث تتبع من خلاله فلسفات الكثيرين أمثال كانط وهيجل، وهو ما أشار إليه الفيلسوف الألماني أندريا أورس سومر، في مؤلفه المعنون بـ "نيتشه قارئا لسبينوزا"

Andreas Urs Sommer: Nietzsche's Readings on Spinoza. A Contextualist Study, Particularly on the Réception of Kuno Fischer, dans: Journal of Nietzsche Studies 43/2 (2012), pp. 156-184

من أهم كتبه نجد : "نسق المنطق والميتافيزيقا" عام 1852، "شيلر فيسلوفا" عام 1858 "المدرستين الكانطيتين في يينا" صدر له عام 1862، "حياة وأعمال هيجل"و"حياة كانط وطابعها" صدرا متأخرين.

4- Olivier Reboul, Nietzsche critique de Kant. (France: puf. 1974.), p.07.

العقلية والموروثة عن سقراط من حيث أنّ كانط أظهر ذاتية الزّمان والمكان والعلية، وأقصى بذلك كل ميتافيزيقا تدّعي أنّها موضوعية.

لكن رغم عبقريته، فقد إعتبره نيتشه في مؤلفاته اللاحقة إرتكاسيا عاجزا، لم يعرف كيف يصل بمؤسسته النقدية إلى حدودها القصوى. ومن بين المآخذ التي آخذ فيها نيتشه كانط: أنّ نقدهُ متناقض وهو ذو أسُس أخلاقية ولاهوتية وميتافيزيقية.[1] وأنّ جهوده لم تكن كافية لينفلت من التقليد اللاهوتي.

من جهة ما هو متناقض، استغرب نيتشه كيف يمكن أن يكون العقل ناقدا وموضوع نقد في الوقت نفسه ! وما هي الإمكانية التي تسمح له بالانشطار إلى جزأين: أحدهما ينقد والآخر يخضع للنقد. يسخر نيتشه من هذه المخاتلة قائلا: « أليس من الغريب أن يفرض كانط ضرورة أن تَنقد أداة صلاحيتها وقدرتها الخاصتين؟ وأن يدرك العقل بنفسه قيمته ومقدرته وحدوده؟ ألم يكن ذلك عبثيا.».[2] أمّا من جهة أنّ لنقد كانط أسسا أخلاقية ولاهوتية وميتافيزيقية تسكنه من الداخل. ففي الشذرة رقم 11 من كتابه " ما وراء الخير والشر" والمعنونة" حول الفلاسفة الذين بلا قدرة" يلاحظ نيتشه أنّ مقصد كانط من وضع المقولات وتباهيه بها. واكتشافه ملكة جديدة في الإنسان وهي تكوين أحكام تأليفية قبلية. كان مقصدا أخلاقيا بحتا أدخل فيه الفلسفة الألمانية في شهر عسل حقيقي[3]. من حيث أنّ النقد يبقى سلبيا يغذيه الإيمان بالمعرفة الحقّة والأخلاق الحقّة، وبالاعتقاد الحق، ولم يتجرأ ليطرح سؤال الحقيقة بالذات أو الأخلاق بالذات، أو حقيقة الدين بالذات. لقد تصور كانط النقد كقوة يجب أن تسند كل معرفة حقّة، لكن ليس المعرفة بحد ذاتها، والطابع غير القابل للنقد هو هذه الأقانيم الثلاثة: المعرفة الحقيقية، الدين الحقيقي، الأخلاق الحقيقية.

1- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، (القيروان: دار المعرفة للنشر ، 2005.). ص. 79.

2 - Friedrich Nietzsche. Aurore, pensées sur les préjugés moraux, trad. Julien Hervier. (Paris : Gallimard. 1970), p.16.

3- يشير نيتشه أنه رغم نجاح كانط واكتشافه لملكة جديدة في الإنسان، وهي القدرة على إيجاد أحكام تأليفية قبلية، أثّر في تطور الفلسفة الألمانية وحرك دواليبها، عبر تباهي وتسابق الشباب إلى اكتشاف ما قد يكون مُدعاة أكبر للتباهي واكتشاف قدرات جديدة: ويشير بالخصوص إلى اللاهوتيين الشباب في معهد " توبينجن" ويقول ساخرا « يا لكثرة ما عثروا عليه في زمن الروح الألماني الذي كان في أفضل فتراته من الفتوة والغنى والبراءة. إذ حلّت الرومانسية الشريرة بنفحاتها وألحانها آنذاك، وكان المرء لا يفرق بين العثور على شيء" و"اختراعه". وقد عثروا بدءا على القدرة "ما يتعدى الحس" التي عمدها شيلنغ في الحدس الذهني. وجامل بها آخر نزوات الألمان، الذين كانوا ورعين. » راجع:

Friedrich Nietzsche, Par de-la bien et mal. Prélude de la philsophie de l'avenir, trad. Cornélius Heim, (Paris : Gallimard, 1971.) , p. p 29- 30. .

فضلا عن هذه الثغرات أو التناقضات، فإنّ منهج القراءة لدى نيتشه لا يتفحص لغة الأنساق الفلسفية لذاتها أو معانيها المعلنة، بل ينظر إليها كأعراض تحيل إلى نزعة من نزعات الكائن الفلسفي، أو جملة من القواعد الأخلاقية التي تمثل شرط إمكان المعرفة والحقيقة، فما هو نظري ينبني دائما على مصادرات عملية، والدوافع الحيوية والأحكام المعيارية هي جذور المقولات العقلية حتى أكثرها إيغالا في الصورية والتجريد، والنموذج التطبيقي لذلك هو كانط، حيث يذهب نيتشه الى أنّه: حتى يخلق مكانا لإمبراطوريته الأخلاقية سعى إلى طرح عَالَمٍ غير قابلٍ للبرهنة، عالم ما وراء المنطق، من أجل هذا على وجه التحديد احتاج كانط إلى نقد العقل النظري.

إنّ نقدية كانط، تقع وبشكل واضح ضمن المنظور الابيستيمولوجي الذي فتحه ديكارت، من حيث أنه فقط ساءل شروط المعرفة الإنسانية: كل معرفة تفترض شروطا غير تجريبية تعود في نفس الوقت الى معطيات زمانية ومكانية قبلية سابقة على الحدس أو الإدراك الحسي وعلى مقولات الإدراك. وكانط بذلك لا ينقد لكي يثبت، بل ينقد لكي ينفي، "نقد ارتكاسي بدمِ لاهوتي". وإن كان يَعتبر النقد فعالية موجهة ضد الميتافيزيقا التقليدية، فإن نيتشه يعتبر النقد في شكله الكانطي صدىً لتلك الميتافيزيقا وامتدادا لها لأنه ببساطة لم يخرج من فكر الثنائيات.

يتخّذ النقد عند نيتشه شكل الجينيالوجيا، ويرى أنها تحّل محل النقد الكانطي الذي لا يحسن طرح المشكلات.

والمعنى الحرفي لكلمة جينيالوجيا، هو دراسة النشأة والتكوين لإثبات النَسَب والوقوف عند الأصل.[1] بناءا على هذا سيكون المعنى الحرفي لجينيالوجيا الميتافيزيقا مثلا، هو دراسة نشأتها وكيفية تكونها لإثبات نسبها أو الوقوف عند تلك الصيدلية أو المصنع المظلم حيث تتّم فيه عمليتي خلق واستنباط المُثل على الأرض، وتعني أيضا إلقاء نظرة شجاعة على كيفية تحول الكذب والمراء إلى صلاح وطيبة.[2] كما ستكون جينيالوجيا "الحقيقة" بمثابة عودة بالمفهوم إلى أصوله النفسية واللغوية، والتعرف على نموذجها الأصلي الذي دفع إلى الاعتقاد فيها، فهي بالتالي بحث عما يوجد خلف ما يبدو كمنطق طبيعي للعقل الإنساني، والذي يظهر كتقويمات مستمدة من متطلبات فيزيولوجية من أجل الحفاظ على نوع محدد من الحياة. ويتطلب التحرّي الجينيالوجي عن الحقيقة

1- عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا. العلم والايديولوجيا. (بيروت: دار الطليعة)، ص.161.

2 -Friedrich Nietzsche, Généalogie de la morale, op. cit, p. p . 76- 77.

معرفة الإرادة التي تقف وراء هذا المفهوم التي تعتقد في وجودها في شكل (إمكان) ثم في شكل وثوق مطلق لابد منه (تحقق). وطبعًا هنا نتحدث عن الغريزة المعرفية التي تملكت سائر الفلاسفة في أغلب فترات الفعل الفلسفي.

كما أنّ جينيالوجيا الحقيقة تصبح من هذه الزاوية إحلال إشكالية القيّم مكان إشكالية اليقين لتعلن أن ما يقصده الفلاسفة بالحقيقة ليست سوى إجراءات تولدت من منابع – أهواء ومن اعتقادات يعود أصلها الى جذور دينية أخلاقية.

رغم تصريح نيتشه أنّ الجينيالوجيا تتعلّق أساسا بتأملات حول أصل أحكامنا الأخلاقية المسبقة.[1] إلا أنه يعتبرها منهجا نقديا يمسّ الثقافة الغربية جملة وتفصيلا، يمس عقلانيتها وعلومها ودينها ومقدساتها. إذ لمَّا كانت الغريزة الأخلاقية هي أول تيبولوجيا مُشرّعة وأول إرادة اختزالية، فجينيالوجيا الميتافيزيقا والحقيقة والعلم وعلم النفس ومجالات أخرى، تعود كلها إلى جينيالوجيا "الأخلاق" التي كانت بمثابة أداةً فعلية للإخصاء (Outil de castration.)[2] هذا يعني أنّ أي فهم لظاهرة ما لن يكون ممكنا إلا انطلاقا من سبر آلية إنتاج القيّم الأخلاقية في منظومة معرفية ما، انطلاقا من قيمتي الخير والشر والطيب والخبيث، وما تخلفه من أحكام مشابهة في ميادين أخرى كالدين، والفلسفة والعلم والجمال أيضا.

نعتقد أنّ لفظة "جينيالوجيا" لم تكن ابتكارا نيتشويا خالصا، وأنها حاضرة بمعاني مختلفة في الثقافة الهيلينية واللاتينية قبل ذلك بقرون عديدة، ونيتشه لم يستعملها بشكلها الصريح إلا في فترة متأخرة، امتدّت الى غاية 1887 وهي سنة ظهور "جينيالوجيا الأخلاق". لكن بالمقابل نجد أنّ الفكرة التي تحملها الجينيالوجيا كانت حاضرة تناولها نيتشه عبر تعيينات أخرى سابقة، وطابع التحليل الذي يحيل إليها طبّقهُ في السنوات الأولى من نشاطه الفلسفي وفي مخططاته الرئيسية لكن من دون تنظير، في ما يسمى بمرحلة التوجيه الما قبل جينيالوجي (Orientation prégénealogique) بقدر ما تحمله من حس تاريخي، وبقدر سعيها إلى تحديد أصل التعيينات.[3]

1 - Friedrich Nietzsche, Généalogie de la morale, op. cit, p . 49.

2 - Michel Haar. Nietzsche et la métaphysique, 1ere édi. (Paris : Gallimard, 1993.) p. 40.

3 - Blaise Benoit « Le sens historique, un foyer de tension évolutives », in. Les Historicités de Nietzsche, sous dir. de Bertrand Binoche, Arnaud Sorosina, 1ere edi. (Paris: publications de la Sorbonne, 2016.), p. 55

ما يعني أنّها بدأت تلعب دورا ثابتا منذ "ميلاد التراجيديا" وفي مؤلفات أخرى كـ "إنسان مفرط في إنسانيته" رافق الحس الجينيالوجي العناصر الأولى للتحليل الفكري. فلم يمنح لها في البداية لفظة مُوحدة بل صوَّرهَا في شكل شبكة معقدة من التحديدات والصّور خصوصا المتعلقة بـ: "التاريخ الطبيعي" الذي يظهر في الجزء الخامس من "ما وراء الخير والشر". والكيمياء في "الإنسان المفرط في إنسانيته" ، و"تاريخ الأحاسيس الأخلاقية" في كتاب الفجر، بالإضافة الى "ما قبل التاريخ"، أو تاريخ الظهور والبروز.[1] ومنه يؤكد روبير لافون أنّ: « الجينيالوجيا في هذا المعنى تحمل تنوعية مجازية قصوى لطابع تحليل أصلي ... يهدف إلى استعادة الفلسفي في إطار إشكالية محدّدة يضع نيتشه أطرها من مشكلة القيّم الى غاية مشكلة الحقيقة.»[2]

فعلا فكلمة (généalogie) كانت موجودة في اللغة الفرنسية في القرن الثالث عشر ميلادي. وهي مشتّقة من الكلمة اللاتينية (généalogia) المتداولة آنذاك والمنحدرة بدورها من الكلمة الإغريقية (généalogos). وتعني كلمة (généa) في الإغريقية "الأصل" بينما تعني كلمة (logos) "علم". يأخذ على عاتقه تعداد سلسلة أسلاف فرد أو أفراد أو أسرة من الأسر. وربما نيتشه استعار المصطلح من الإغريق القدماء خصوصا من جينيالوجيا هزيود[3] في (la théogonie)[4]، ويُحتمل أيضا أن يكون قد قرأها في مقدمة الطبعة الأولى لـ "نقد العقل الخالص" أين استعمل كانط المصطلح لتعيين المنظومة المفاهيمية التجريبية للفهم عند جون لوك[5]. كما لا نستبعد استفادة نيتشه من أبحاث العالم البيولوجي الانجليزي شارل داروين[6] (1809–1882م)، الذي استعمل مصطلحين قريبين إلى الجينيالوجيا هما (évolutionnisme) الدال على النظرية التي تفسّر التطور التاريخي لأشكال الحياة وللأنواع الحية عبر العصور اعتمادا على عوامل الوراثة والتحول والانتقاء، و (phylogenèse) الذي يُفيد دراسة تاريخ نشوء وتطور نوع معين من الكائنات الحيّة.

---

[1] - Patrick Wotling le vocabulaire de Nietzsche, 1er edi. (Paris : ellipses, 2013.), p. 43

[2] - Robert Laffont, « généalogie » in dictionnaire Nietzsche, sous dir. de Dorian Astor, op. cit. p. 368.

1- **هيزيود:** (عاش في القرن الثامن ق.م.) من مؤلفاته "التيوجينيا تهذب جينيالوجيا الآلهة". و "الأعمال و الأيام تعلي من الزراعة والعدالة".

[2]- حيث اهتم فيها هيزيود بإثبات أواصر النسب و القرابة التي تربط الآلهة و أبطال الأساطير اليونانية.

[5]- **جون لوك :** (1632-1704) من رواد الفلسفة التجريبية الانجليزية، من مؤلفاته نجد "محاولة في الفهم البشري"1689. "محاولة في الحكم المدني"1690. و "رسالة في "التسامح".

5- **شارل داروين:**(1809-1882) عالم طبيعي انجليزي ، مُنظّر التطورية، من كتبه "أصل الأنواع"1859. و "في انحطاط الإنسان والانتقاء الجنسي" 1871.

ويظهر من هنا أنّ المصطلح "جينيالوجيا" يتماهى مع التاريخ النقدي الذي يحكم ويدين، أي تاريخ يُعاقب (sanctionne) ويُكوِّنُ بالمعنى القضائي للكلمة وكل ذلك بإسم الحياة. وتكسب شرعيتها من الآلام والمعاناة الآتية من زمنٍ ماضي مستلبٍ ومن الحاجة إلى التحرّر منه، وإلى كسر كل قيد يُكبلنا به الماضي. وهذا ما يتوافق مع ما ذهب إليه نيتشه حينما أكّد أنه: يجب أن لا يؤوّل الماضي إلا بواسطة القوى الكبرى للحاضر، وربما هذا المنحى هو من جعل واحدا مثل باشلار يعلن أن مؤرخ العلم الحقيقي لا يمكن له ألا يكون نيتشويا.[1]

ومن بين الامتيازات التي تمنحها الجينيالوجيا للفيلسوف الجديد أنّها تجعل منه عالم نسابة، وليس قاضي محكمة على طريقة كانط، ولا ميكانيكي على طريقة المنفعيين الانجليز. وتجعل محل الشمولية الكانطية مبدأ آخر هو الشعور بالاختلاف، أو المسافة والعنصر التفاضلي. فتحوّر السؤال النقدي وتعيد صياغته لا ليبحث عن مصدر الأشياء، ولا عن الجوهر المتعالي، بل تجعله يعتني بالكيفية التي تكون عليها بحيث تؤول الظاهر وتقيم معناه من جهة ما هو محايث للحياة. معنى ذلك بالتحديد أنّها تحوّل السؤال من شكله الابيستيمولوجي إلى شكل جينيالوجي. من (كيف) الايبستيمولوجي إلى (ماذا) الجينيالوجي بإدخال المعنى والقيمة في الفعل الفلسفي.[2] يرى جيل دولوز[3] أنّ للفلسفة النقدية كما يراها نيتشه حركتان مترابطتان: الأولى هي نسبة كل شيء وأنّ كل أصل له بعض القيمة إلى قيّم أخرى كذلك نسبة هذه القيّم إلى شيء ما يكون أصلها ويقرّر قيمتها[4]، وبفضل وبفضل هاتين الحركتين: يكون بمقدور الفيلسوف الجديد دحض اتجاهين مهمين:

أولا: هم عمال الفلسفة: كانط و شوبنهاور...الذّيْن اكتفيا بجرّد القيّم الموجودة، وبنقد الأشياء باسم قيّم سائدة منزهة، وهو عمل لا يتعدى بلغة دولوز مستوى التمويه. حيث يُبْقون القيّم خارج مجال النقد.[5] وفي "عدو المسيح" يشير نيتشه إلى أن النجاح الذي أحرزه كانط يشبه النجاح الذي

---

[1] - بالنسبة لباشلار، راجع نص "النقد" في:

Philippe Choulet, «critique » in Dictionnaire Nietzsche, op. cit. p. 197.

2- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، مرجع سابق. ص. ص. 87 – 88.

[3]–**ج. دولوز:** (1925-1995) فيلسوف فرنسي معاصر من مؤلفاته "نيتشه و الفلسفة"1962، "نيتشه" و "منطق الحس"1969. و "ضد أوديب" 1972. مع فيلكس غوتاري . وسنخصص عدة صفحات في الفصل الأخير من أجل تحديد أفضل لسيرته الفكرية والبيوغرافية.

4- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، تعريب أسامة الحاج، ط.1. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. 1998 . ص. 6 .

5- المرجع نفسه، ص.6.

أحرزه رجال الدين، فهو مثل لوثر وليبنيتر. كان عائقا أمام الأمانة الألمانية: والأخلاق التي جردّها ورتّبها في مقولات عملية لا تمثل في حقيقة الأمر سوى المرحلة اللائكية للمثال الزهدي (l'idéal ascétique) أو المرحلة التي يتخلى فيها المثل الزهدي عن استيهامات الوهم الديني، لكي يجعل من ذاته عقلا كونيا شموليا وواجبا لا شخصيا مجردا.[1]

ثانيا: و هم العلماء المنفعيون الانجليز الذين ينتقدون القيّم أو يحترمونها، بجعلها تُشتّق من وقائع بسيطة موضوعية على حد زعمهم. فالأخلاق النفعية التي تقوم على أساس مذهب اللذة السيكولوجي، ومُؤداه أنّ الإنسان ينشد دائما من وراء أفعاله لذّته أو منفعته، وهذا التصور حسب نيتشه يعتبر أخلاقا ارتكاسية ومعيارا قيميا يلتقي تماما مع الفلاسفة المثاليين في مهمة واحدة، وهي مهمة البحث في عالمنا الداخلي، عن ذلك الجزء المخجل والبغيض من النفس، من أجل الكشف عن العامل الحقيقي الذي يؤثّر تأثيرا حاسما في تطور الإنسان وهو على وجه التحديد العالم الذي يُريد غرور العقل الإنساني أن يكتشفه.[2]

هذا الموقف الجينيالوجي الخاص بنيتشه نجده من زاوية ضيقة أخرى قد أشاد بانجازات علماء الأخلاق الانجليز، ويضعها في الصدارة إذا ما قُورنت بالدراسات القيّمية والأخلاقية في كل من ألمانيا وفرنسا، حين حاولوا تجاوز الطابع النظري للقيّم وسعوا إلى تأسيسها على أساس علمي، كالمنفعة عند جون ستيوارت مل[3]، والتطور عند هربرت سبنسر[4]، أو الصراع من أجل البقاء لدى داروين. من حيث أن فضل هؤلاء وغيرهم هو كونهم أصحاب أولى المحاولات لتشكيل تاريخ أصول الأخلاق، واستخدموا في ذلك منهجا شبه جينيالوجي، بَيْدَ أنّها ضلّت كما أشرنا أخلاقية ودينية في جوهرها.

---

[1]- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص.6.

2- Friedrich Nietzsche, Généalogie de la morale, op. cit. p. 56.

3- **جون ستيوارت مل.J.S.Mill**: (1806-1843م) ، فيلسوف و اقتصادي انجليزي من مؤلفاته :"مبادئ الاقتصاد السياسي"1848. "في الحرية" 1859 ، "الأداتية" 1861. " ثلاث محاولات حول الدين" 1874...الخ.

[4] - **هربرت سبنسر H.Spencer**: (1820-1903) فيلسوف انجليزي تطوري، اهتم بالمبادئ التركيبية للنمو، من مؤلفاته "الإحصاء الاجتماعي"1851. "مبادئ علم النفس"1855، "مبادئ البيولوجيا" 1864. "مبادئ السوسيولوجيا" أنهاه عام 1896.

ويرى نيتشه أن في الحالتين، الفلسفة بقيت تسبح في العنصر الحيادي وتقف بعيدا إزاء الفكرة السامية للأساس الذي يترك القيّم غير منحازة بخصوص أصلها الخاص بها وضد فكرة مجرد اشتقاق سببي أو بداية سطحية ساذجة تطرح أصلا حياديا للقيّم.[1]

فالمهمة الجوهرية للجينيالوجيا هي تقويض المبادئ، والماهيات الخالدة بهدم المُوّحَد وتفتيت الهوية؛ تلك الهوية التي كانت وراء بناء تاريخ الميتافيزيقا أو تاريخ الأوهام الصلبة. وتقويض المبادئ بمعنى أو بآخر يعني إعادة النظر وبجدية تامة في البنية التخومية للفكر الميتافيزيقي بالوقوف على منبت الشيء. وثانيا سلب هذا المنبت عن سياقه التاريخي لجعله حدثا فريدا لا ينشد الغايات ولا النتائج، أو بتعبير فوكو[2]: « تُعيد بناء مختلف المنظومات الفاعلة، لا القوة المهيمنة لمعنى ما، بل التفاعل الخاضع للصدف بين عدة قوى»[3]، إذْ أنّ الجينيالوجيا لا تنظرُ إلى ميتافيزيقا كمعرفة، وهمّها ليس تاريخ الحقيقة، وإنّما هو تاريخ إرادات الحقيقة. من حيث أنّ الشيء ليس سوى شيئا آخر يظّل في الخفاء متسترا مثلا: حرية الاختيار ليستْ سوى وهم، أكذوبة ابتكرتها الطبقات المُهيمنة، أي تجربة قام بها الإنسان في السياسة والمجتمع وقد نُقلت خطأً إلى ميدان الميتافيزيقا الأكثر تجريدا.[4] والشيء نفسه بالنسبة لمفاهيم الخير والشر وخلود النفس والأحداث الكبرى كالثورة الفرنسية وأشكال الرعب وتأسيس الدولة الحديثة.[5] إنّها بالأساس منهج هدم لمقولات الهوية يتعارض مع المنهج الأفلاطوني، وفن لتفكيك الأعراض الى حد غير متناهي، يحث على زحزحة وجلب التعددية الحسية إلى وحدة الجوهر. يريد أن ينزع القناع عن الهوية الأصلية مهما كانت بفك الطلسم الميتافيزيقي المتعالي المرتكز على الفهم الثنائي للظواهر. ومادامت كذلك فهي تعادي كل تشفير وكل أنسقة، أما التشفير فلأنه هو من يجعل الخطاب يظهر للدارس كأنه من دون أصول تاريخية وبالأحرى من دون تاريخ مثله مثل أي نص مقدس، أمّا الأنسقة فدورها مناعي احترازي

1- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق. ص.6.

[2] - **ميشال فوكو Foucault** .M: (1926-1984) فيلسوف فرنسي معاصر من مؤلفاته "تاريخ الجنون في العصر الكلاسي"1961، "الكلمات و الأشياء" 1966، "أركيولوجيا المعرفة" 1969، "المراقبة و العقاب"، "تاريخ الجنسانية"، هذا الأخير أنهاه عام 1984.

3 - Michel Foucault, Nietzsche, la généalogie et l'histoire in. hommage à Hyppolite, (Paris : presse universitaire de France. 1971), p.155.

[4] - Friedrich Nietzsche, le voyageur et son ombre, in Humain trop humain, tome II, trad. Robert Rovini, 1ere édition (Paris : Gallimard, 1988.), p. p. 179- 180.

5 - Dominique Folschied et d'autre, la philosophie allemande de Kant a Heidegger, Collection premier cycle, (Paris : PUF, 1993.), p.239.

يحمي الجزئيات من السقوط في فخ التناقضات والتعارضات التي لا يجب أن يحملها النص الميتافيزيقي المؤسس للحقيقة. هذا يعني أن الجينيالوجيا معادية لفكرة الوعي بالحقيقة، رافضة كل تأويل طوباوي قد يَدعيه شخص ما بخصوصه.[1]

لمّا نكون إزاء الجينيالوجيا فالأمر يتعلق بالتعامل الصارم مع اللوحات القديمة عبر الإمساك بالمسار المبدئي الذي يتحكم في تقييم ما، وعن نوعية الإرادة التي تقف وراءه كذلك فتُظهر أنه ليس هنالك من علم أو معرفة طاهرة (immaculé)، خالصة تشتغل بمحض إرادتها انطلاقا من بنيتها الخاصة ومن جوهرها الخالص المنزه. هذا دليل على أن هذا المبدأ النقدي لا علاقة له بما اتفق عليه الفلاسفة مع الدوائر الضيقة للأنساق وتقطع الرابط نهائيا مع المضمرات. هذا القطع أو الكسر هو إنهاء للتتابع والرتابة، هو إدانة للاستنباطات الجدلية وأنماط البراهين التي تخصص فيها ممثلو العقلانية والمثالية ورواد العلم الحديث، هو مثلما يرى بيير بودو: « قطيعة مع التوافقات ومع الاستدلالات المنطقية. الجينيالوجيا -يضيف بودو- تمثل زمن المتخيل حيث تتصارع التحولات (métamorphoses)، هي من تصل الى مفترق الصمت والغياب، وهذا ما يتوافق مع ما ذهب إليه نيتشه في الاعتبار الأول حينما ذهب الى أنّ: "كل ما شيّده الفلاسفة منذ ألفيات، لم يكن سوى مومياء أفكار، ولا شيء واقعي خرج حيا من بين أيديهم".»[2]

والجينيالوجيا تُريد أن تلتفت إلى هذا الشيء في الماضي، ماضي ما ينفك يمضي وحاضر ما فتئ يحضر، فهي لا تنظر إلى الميتافيزيقا على أنّها" حضرت" في وقت ما فتحدّدت كذاتية متعيّنة، صحيح أنّها تبحث عن بداية وأصل، لكن هذه البداية تظهر بحيث تسبق كل ما يحدث، وهي بهذا تأتي بالرغم من تستّرها لتقترب من الإنسان كموجود تاريخي.[3]

ليس المقصود منها إثبات أصل تاريخي ولا وقوفا عند لحظة ممتازة تحدّدت فيها خصائص قيمة ما وتعينّت ماهيتها ليكون تاريخها فيها بعد مجرّد امتداد لما سبق بل هي تنظر إلى البداية كتكرّار، وهذا لا يُلغي حسب هايدجر أنّها تُرجع الماضي إلى حاضر دائم بل العكس، تحاول رّد تاريخ سائر القيّم وبالذات الميتافيزيقا وقيمة الحقيقة إلى وحدة أصلية فتبرّزه في اختلافاته وتشتته، أي تقيم الحركة

---

[1] - Michal Haar, Nietzsche et la métaphysique, op. cit, p. 22.

[2] - Pierre Boudot, Nietzsche, la momie et le musicien, 1er éd. (Paris : l'atelier des Brisauts, 2002.), p. p. 58-59.

3- عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا، العلم والإيديولوجيا، مرجع سابق، ص.162.

المولّدة للفوارق والاختلافات.[1] من هنا نستنتج أنّ الممارسة الجينيالوجية مولعة بالبدايات وبتفاصيله التي لا مفرّ من التعامل معها، ليس من حيث هي حوار أو حقيقة بل من حيث أنها خطأ لم يدحض بعد. وإن شئنا الاستطراد في ذلك بهدف التوضيح علينا أنْ ندرك أن الجينيالوجيا كحركة نقدية تترجم القيّم في شكل علامات دالة على المسار الأصلي، فلما كانت "لغة مشفرة" فهي تسعى إلى فك الدوافع الخفية وراء كل ظاهر، تُظهر الميلاد والنسب بالتعرف على المسار المبدئي الذي يتحكم في تقييم ما. فتكشف أنّ الذي يبقى ثاويا لن يخرج عن كونه إرادة قوة ما، تقف وراء كل حكم وِفق ما تحوزه من دوافع ومُحرضات.[2]

نعلم أنّ صاحب الجينيالوجيا يميز في هذا المفهوم بين مستويات ثلاثة:

تحليل مشخص للأعراض، حيث تصبح الجينيالوجيا بفضله "سِيميولوجيا" تؤول العلامات والدلائل تبعا للقوى الثاوية من ورائها. وهو ما يطلق عليه "سمبتوماتولوجيا". ثم إنّ الجينيالوجيا نوع من النمذجة (typologie) يؤول القوى انطلاقا من اعتبارها مُجرد كيفيات فاعلة أو منفعلة. وأخيرا تعود الجينيالوجيا بتلك الأعراض والنماذج إلى أصول تفاضلية، أي إلى أصول تؤسس تاريخ التراتبات القيمية وتحدد كيفيات ظهورها. وهكذا لا تكتفي الجينيالوجيا بالوقوف على النشأة، ولا تقتصر على الوصف، وإنّما تتساءل كيف تظهر التفاضلات والتفاوتات وكيف تزول وتختفي؟ كيف تتناوب القوى على المعاني وكيف تتملكها؟ لا تكتفي الجينيالوجيا برصد نشأة الهويات، وإنما تنشغل بمتابعة كيفية تولّد القيّم، تلك الكيفية التي تتوقف على العنصر التفاضلي الذي يقسم العالم بموضوعاته ورموزه إلى تعارضات متفاوتة. فما إن يسمع الجينيالوجي الحديث عن المعاني والقيّم حتى يأخذ في البحث عن استراتيجيات الهيمنة والتسلط. إنه لا يرى في ذلك إلا لعبة إرادات. إلا أن هذه اللعبة ليست تقدما لعقل كوني، وإنما هي لعبة خاضعة لصدف الصراع. لن يعود فهم التاريخ، والحالة هذه، رصد منطقه الكلي، وتحديد الغاية التي يسير نحوها؛ لن يعود متابعة لتكوّن المعنى، وإنّما وضع اليد على مجموعة من القواعد التي لا تتمتع بأية دلالة مطلقة بهدف "فضح العملية التي يتّم وفقها خلق المثل العليا". ذلك أنّ همُّ الجينيالوجي ليس تاريخ الحقيقة، وسؤاله، كما بيّن دولوز، ليس من وما هو الصادق؟ وإنما من وما يوجد وراء حقيقة الأشياء ومن يعطيها قيمتها؟

1 - Martin Heidegger, Nietzsche, trad. pierre Klossowski, tome II, (France: édit. Gallimard, 1971). p. 391 .

2 - Michal Haar, Nietzsche et la métaphysique, op. cit. p. p. 35-36.

ومن هنا أيضا يظهر الجينيالوجي باعتباره فيلسوفا للمستقبل فقيها لغويا ومحلل نفساني بامتياز لا يثق بوجود معنى تأويلي واحد للنص الفلسفي، والأمر ليس متعلقا هنا بحالة فريدة من النصوص، بل هي كلّها نصوص ذات أوجه تسمح بالتأويل الانفتاحي وبتأويل المؤول أيضا.

بالإضافة إلى هذه الصفة للفلسفة النقدية الجديدة، نجد صفات أخرى أهمها:

2 – الفيلولوجيا:

يحكي المؤرخ الروماني سويتون أن ايراتوستن[1] (Eratosthène) هو أول من نطق بكلمة "فيلولوجيا" (philologos) مانحا لها معنى خاص. وهذا المكتبي في مكتبة الإسكندرية كان يعني بها "محبة اللوغوس" (amour du logos)، لتأخذ فيما بعد دلالة "انسانية"، من حيث أن معنى الإنساني كان يعنى به الى غاية القرن 19 دراسة كل ما تعلق بالإغريق واللاتيين. لكن ف. أ والف (F. A. wolf)عام 1877 هو من عرّف الفيلولوجيا كعلم يتناول ما هو قديم، يهدف إلى التعرف على الحضارة الإغريقية اللاتينية في كليتها (من مؤسسات، ولغة ووثائق ونصوص...) وهذا الطموح هو نفسه الذي تملك كل من هومبولدت (Humbodt)، شليجل وغوته.

في معناها العام الفيلولوجيا هي من العلوم التاريخية، وفي معناها الضيّق تُطبَّقُ على أي علم، تُصحح، تقدم وتفسر نصوص الأقدميين. وربما هذا هو التمييز الذي أكّد عليه رينان في "مستقبل العلم" الصادر عام 1890.[2]

قبل الشروع في تحديد المعاني التي اكتسبتها الفيلولوجيا كملمح نقدي لدى نيتشه بودّنا أن نستهل هذا المطلب بتوطئة تاريخية نتبع فيها ميلاد الروح الفيلولوجية لدى "نيتشه" من سنوات التعلم الأولى إلى غاية سنوات النضج الفكري التي ميزها النقد والتأسيس، فميول نيتشه إلى الفيلولوجيا كانت في بداية الستينات من القرن التاسع عشر، حيث وجد نفسه مدفوعا الى ذلك التخصص في شكل ميل وهوى لا يقاوم، كلّفه طالبا وأستاذا جزءا كبيرا من حياته إلى غاية عام

[1] - **ايراتوستن:** (276- 194 ق.م) فيلسوف، فلكي ورياضي يوناني ولد في قورينا Cyrène (ليبيا) وتوفي في الإسكندرية بمصر، له العديد من المساهمات في ميادين علمية كالفلك والتاريخ والهندسة والجغرافيا، يُعد حسب المؤرخين أول من توصل إلى قياس محيط الأرض عبر وضع دوائر العرض وخطوط الطول. عينه بطليموس الثالث رئيسا لأمناء مكتبة الإسكندرية. يقال أنه أصيب بالعمى فجوع نفسه إلى غاية الموت.

[2] - Monique Dixsaut, Nietzsche Par- de là les antinomies, 2eme édition, (Paris : Vrin, 2012.), p. 211.

1879 وبقي وفيا لها على المستوى المهني ليضمن الديمومة والحياة لطريقة اعتقد أنّها الأكمل في العمل النقدي والبنائي في الفلسفة، وربما من العوامل التي جعلته يتوجه إلى هذا التخصص أنه:

أ- إثر دخوله جامعة بون، أي في سنته الأولى، هو رغبته في اتخاذ قرار مستقل عن أمنية العائلة وأمه خصوصا، التي ألحّت من قبل على دخوله كلية اللاهوت، ليستفيد من ثراء الدراسات اللاهوتية في ألمانيا أنذاك وأيضا لإتباع تقاليد العائلة سواء من جهة الأب أو من جهة الأم، حيث أنّ أغلب أسلاف نيتشه كانوا من خدام الكنيسة وقساوستها. ويظهر قرار نيتشه كأنه ضد التوجه المفروض عليه في إحدى الرسائل التي أرسلها نيتشه لأمه وأخته أواخر جانفي 1865، إذ اختار ميدان الفيلولوجيا الذي رأى فيه علما ثريا ومحرّرا عكس اللاهوت الذي هو علم اجترار وتسفيه لإرادة العارف.

ب- ثاني عامل، وجهه إلى الدراسات الفيلولوجية وهو لا يعود إلى سنوات الجامعة، بل إلى فترة سابقة هي سنوات"بفورتا"، ونجد في ذلك نصا من السيرة الذاتية للفيلسوف للفترة الممتدة ما بين جويلية- أوت 1864 . فيه يشير نيتشه وهو طالب إلى الأمر الذي جعله يعجب بمثل هذا التخصص، وهي تخّص في الأساس المزايا المعرفية التي يمنحها المعهد أو المدرسة للطلاب والحيوية التي توفرها البرامج. يقول نيتشه في سيرته: « مقدمات دراسة الفيلولوجيا وُضعت مباشرة بين يدي الطالب في بفورتا. هكذا يفرض بين فترة وأخرى فروضا فيلولوجية خاصة، مثل التعاليق النقدية حول بعض أنواع الكورس لصوفوكل واشيل. مزية أخرى خاصة بهذا المعهد تتمثل في التمرين (gymnas) وهي مزية مفيدة لطالب الفيلولوجيا المستقبلي، والتي لها صدى جيّد لدى الطلبة، هي أن تفرض قراءات متعدّدة للكُتاب الإغريق والرومان. ولكن المزية الأكبر هو عثوري على أفضل أساتذة الفيلولوجيا: شخصيتهم بالنسبة لي تشكل عامل الحكم لدي على هذا العلم. لو أنني عكس ذلك وجدت نفسي في هذه الفترة ملاقيا أساتذة ضيقيين بدم ضفادع، لا يملكون من العلم سوى القليل من الغبار، لو كان كذلك لأزحت من نفسي فكرة الاشتراك في علم يُدّرسه أناس غير شرفاء. ما التقتهم عيناي هم فيلولوجيين بنظرة حادة، تعلق مركب، وأيضا منهم من يمنحونني تعاطفا واحتراما لشخصي.»[1].

[1] - Charles Murin, Nietzsche problème. Généalogie d'une penseé, Préf de L.M. Régis. 1ere edi. (Paris : Vrin. 1979); p. 260.

ت- هذا المناخ المفعم بالعناية والحرية هي من جعلت نيتشه طيلة المدة التي قضاها في بفورتا ينجز أعمالا وُصفت بالراقية في إطار التحضير للتخرج منها مثلما جرّت العادة، فكان له أن أنجز عملين حول موضوعين فيلولوجين، الأول عرض فيه "ارماناريش الأستراغوث" بحسب المصادر العديدة التي جمعها حوله؛ والثاني هو تقديم لشكل الطغيان الإغريقي الخاص بميغار"Mégare"، فأصبح على حد قوله مقدمة طبائعية لدوجين الميغاري.

ث- لكن العامل الأكثر توضيحا لخياره الأكاديمي، والذي يُعّدُ المبدأ المحدّد لطريقته في تناول المسائل بطريقة ومنهجية غريبة عن طرق الفيلولوجيين الكلاسيكيين، والتي كما سنرى تثير انقلابا عليه، استهجانا لها ونقدا لأسلوبها باعتبارها خرقا للطريقة الكلاسيكية في الفيلولوجيا، وبالمقابل ستجعل نيتشه يعتدُّ بنفسه ويعتبر ذلك دلالة نبوغ وليس دلالة نقص. وكل هذا تم في سنته الأولى بجامعة ليبزيغ بمناسبة إلقائه أول محاضرة في الجمعية الفيلولوجية للطلبة. يقول نيتشه: « يوم 18 جانفي 1866، ألقيتُ محاضرتي الأولى. وبصفة ما كانت بدايتي في عالم الفيلولوجيا وعنوان المحاضرة كان (Theognidea) وقد كُللت بالنجاح.» ويعترف نيتشه أنّ هذا النجاح كان ناتج عن الحزم في المنهجية والصلابة في النتائج المتوصل إليها، وتلك أيضا هي ملاحظة أستاذه ريتشل التي قدّمها لنيتشه لما قرأ محتوى المحاضرة بعد إلقائها، ما جعله ينصح نيتشه بضرورة إعادة الاشتغال عليها لنشرها في شكل كُتيب صغير.

لا شك أنّ نيتشه قد أدرك أنّ نجاحه الأول هذا، وشهادة أستاذه بمثابة تأكيد على تميزه وعلى حسن اختياره وزهو بخياره، جعل بعض الأفواه يؤولونه في شكل اتهام بكونه أخطأ في خياره وميله، وهنا يتدخل "شارل موران"، ليذهب إلى أنّ ذلك يُعَّدُ تسفيها لقيمة نيتشه وأيضا للعلاقة التي أُوجِّدت بين الفيلسوف الشاب والتخصص القديم، يقول موران: « لكن هذه غلطة كبيرة ونسيان بأنّ الفيلولوجيا هي من سمحت بتعميق واكتساب معارفه.»[1]، كما منحته طريقة جديدة للبحث لا تدعنا نرتاب أو نتعجب من عبقريته في إطار جد عنيد.

والواقع أنّه قد نشكك في قدرات نيتشه المعرفية في ميدان العلوم التجريبية أو البيولوجيا، وقد تأكد ذلك في دراسات عديدة، وفي سيرته الذاتية كفيلسوف؛ لكنه كفيلولوجي، لم يكن محل شك تماما وبشهادة أستاذه ريتشل الذي ثمّن جهوده ومستواه (الدقة والصرامة)، ومن قِبل زملائه

[1]- Charles Murin, Nietzsche problème. Généalogie d'une pensée. op. cit. p. 262.

أيضا في الجامعة. أمّا الدقة فهو أمرٌ عرفه نيتشه قبل ذلك، أمّا النجاح في المسائل العلمية في ميدان فقه اللغة وبهذه الطريقة، فمبرّرها هو التعمق في التقنيات العلمية المستخدمة تقليديا في الميدان الفيلولوجي، والتي سمحت له في الوقت نفسه باعتمادها بشكل احترافي عندما يكون الأمر مناسبا، وبتجاوز الأفق الضيّقة لهذا العلم عندما تظهر محدوديته. تأكيدا لجدية نيتشه في إتباع هذا التخصص أوضحت جونيفيف بيانكيه (G. Bianquis) أنّ نيتشه في ليبزيج وبالتأطير المتحمس والطموح لأستاذه ريتشل اشتغل كثيرا بهذا العلم ومهّد وبشكل واسع ودقيق لميلاد منهج فيلولوجي حازم. أعماله حول ديوجين الميغاري، سويداد، هوميروس وسيمونيديس مرتبطة بأسئلة دقيقة وخاصة، دون أن يفقد فكر العالم الشاب نظره عن كبرى المشكلات التي هي بمثابة دافع لكل وجوده اللاحق.[1]

للظفر بأكثر الأمور جدية في هذه المسألة نسمح لأنفسنا بطرح استفهام حول مقاربة نيتشه، وهذا هو نصه: تُرى في ماذا تتمثل هذه المقاربة الجديدة التي أسسّها نيتشه في الفيلولوجيا والتي نمّت فجعلت من هذا العلم أداة نقدية صارمة تتماهى مع المنهج النقدي الجينيالوجي الذي أسس له نيتشه في فترة نضجه الفكري؟ وكيف يمكن أن تصبح الفيلولوجيا خادمة للفلسفة بالمعنى الجذري؟

يجيبنا موران بأنّ نيتشه قد أسّس لمنهجية نقدية لم يجرِ استخدامها في الفيلولوجيا وهي تعرف بالمنهجية الظنيّة الحدسية (cojoncturale) وتُسلَّطُ بتقنية مؤدبة ومبرّرة، وتتوسل ثغرات النص (les lacunes) وعبارات كاتب ما للظفر بكشفٍ يحدد طبيعة وقيمة الفكرة التي يحملها. بالنسبة لنيتشه يتم النقد الفيلولوجي عبر هذه الطريقة أو المنهجية الظنيّة الحدسية، التي كانت نتيجة لخياله الخصب والمبدع في الميدان الذي اشتغل عليه، وهذا منذ أيام بفورتا. يروي أحد أصدقائه القدماء وهو "بول دوسن" الذي سيصبح فيما بعد عالما فيلولوجيا مرموقا حادثة طريفة تؤكد غرابة المنهج الذي اعتمده نيتشه في التفسير الفيلولوجي يقول فيها: « إبان درس الأستاذ ستاينهارت حول تفسير نص فيرجيل، وقف نيتشه وأعطى إحدى حدوسه الجريئة، والتي تجتهد من أجل تطوير ليس فقط التقليد النصي، بل فكرة الكاتب ذاته. رفض ستاينهارت بعبارة لاتينية فرضية نيتشه، وطلب إن كان شخصا آخر أراد أن يتدخل، وهنا وقفتُ وقلتُ أن (Nietzscheuis erravit neque

[1]- voir : Heinz Wismann, Nietzsche et la philologie, in Nietzsche aujourd'hui ? II passions. Sous la direction de Maurice De Condillac et Bernard Pautrat. (Paris : Hermann, 2011.). p. 327.

(conjectura probanda est. بمعنى أنّ "نيتشه كان على خطأ، وحدسه لم يُبرهِن عليه"؛ ابتسم ستاينهارت وضحك مَن كان في القسم من سداسيتي الارتجالية.»[1]

هذا النص الذي كتبه بول دوسن يبرهن على أنّ نيتشه كان يوظف الفيلولوجيا بشكل مغاير للتوظيف الكلاسيكي، مانحا لها مهاما أخرى غير المهام المعروفة من قبل، كما أنّه ينفخ فيها من روح النقد ما لم تمتلكه من قبل أيضا. وللتدليل أكثر على حرقة الاستفهامات التي يطرحها نيتشه في ميدان لم يكن له عهد به، يثرينا شارل موران بالعديد من الأمثلة التي استقاها من مجموع الرسائل والسيّر التي كتبها نيتشه حول فترة التتلمذ سواء في مدرسة بفورتا أو جامعة ليبزيغ، وهذه الأمثلة يمكن للقارئ أن يطلع عليها بالتفصيل في كتاب شارل موران المعنون بـ " Nietzsche problème. Généalogie d'une pensée. ".

في عام 1863 في كتابة مدرسية نُظمت باللاتينية حول الكتاب الثاني تتليف المؤرخ الروماني، تساءل نيتشه في آخر فقرة من عمله إن كان فعلا قد أجاب عن كل التساؤلات المطروحة، لأنه توجد برأيه شكوك مبرّرة يمكن أن تطرح، ويقول نيتشه: «بمعنى أنني قمت بتسليط حدوس حول العديد من النقاط.»[2]

وبمناسبة عمله حول ديوجين اللائرتي يصف نيتشه لنا فحوى الطريقة الحدسية التي يعتمدها، ويذهب في ذلك الى أنّه: « في الأعمال العادية، يُفضلون التطور بدل المنهجية الدقيقة، إنّها نوع من المهارة الفيلولوجية، هي مقاربة مغايرة للمماثلات المختبئة، والقدرة على طرح أسئلة مفارقتية، المنهجية الدقيقة تتدخل حين يكون العمل قد اكتمل.»[3]

النقد الحدسي هو فعل مماثل لتلك العملية التي نقوم بواسطتها بسبر لغز ما، ومتعة هذا الناتج الصغير (الحدس) هي حكم صحيح وناضج يفرض نفسه على الإمكانيات الأخرى، ميل نحو العدالة ونحو نقد ذاتي.

مما يستنتج من هذه الشذرات التي كتبها نيتشه هي كونه قد سعى إلى تجاوز أنماط التحليل الفيلولوجي، بأن فتح بابا نقديا لها يمكن استثماره في شتى المجالات المعرفية، فيدشّن بذلك مرحلة

[1] -Charles Murin, Nietzsche problème. Généalogie d'une pensée. op. cit. p. 263.

[2] - Ibid. p. 263.

[3] - Ibid. p. 264.

جديدة لنقد الأنساق الفلسفية والأخلاقية باسم علم كان مجاله محدودا في شتى مراحله التي عرفها. كما أنّه وبتتبعنا لتطور تصوره الفكري، يمكن أن نقول أنّ نيتشه يصبح أكثر فأكثر سيدا على طريقته الفيلولوجية. إنّ الفيلولوجيا ومنهجها الكلاسيكي تعرضت لتحول جذري، حيث أصبح معيارها هو نفعها للحياة والإنسان، وما يمكن أن تقدمه كدعامة نقدية لتفكيك نوايا الفلاسفة الميتافيزيقيين وكشف ما تخفيه من حس عدمي يرمي إلى فهم العالم والوجود فهما عقلانيا تفاؤليا يحدد للإنسان غايات لا صلة لها مع غايات العنصر الأرضي، هذا هو الهم الذي ركب ظهر نيتشه الشاب.

يصف شارل موران منهجية نيتشه في الفيلولوجيا بكلمات رهيبة بكونها: « رُعب لكل طبيعاني وأكثر من ذلك لكل رياضي، لأنه يدخل دائما بإمكانات مختلطة. إنّها الذاتية من تشتغل فيه بإفراط.»[1]. وهنا نؤكد أن نيتشه وفي مرحلة مبكرة من حياته الفكرية يؤكد على التعددية، فهو يسعى من خلال الفيلولوجيا الى خلق حدث تأثيري بتشخيص الوضع الفكري، ينقد ويمحي ويبني، يقول في مقدمة الاعتبار الثاني: « لا أدري أي معنى وأي دور يمكن أن تلعبه الفيلولوجيا الكلاسيكية عدى أن تمارس تأثيرا لا راهنيا، أي أن تشتغل ضد الزمن، على الزمن، ونأمل أن يستفيد من ذلك زمن آت.»[2].

إذن، وحتى في مؤلفات ما بعد الأستاذية نجد أن نيتشه كثيرا ما كان يفتخر بكونه فيلولوجيا عتيقا، وأن الفيلولوجيا بالنسبة إليه تشكل هوى يستحيل مقاومته، وقد أدرك عبر هذا الهوى أنها ليست فنا من فنون القراءة المسلطة على النصوص الأدبية على طريقة الكلاسيكيين مثلما عرفتها المدرسة الاسكندرانية في القرن III ق.م.، حيث كانت تمس تلك الجوانب التي لا يتناولها النقاد والنحاة، بحكم أن الصنف الأول، أي النقاد يهتمون بإصلاح وتأويل نصوص الكُتاب القدامى، في حين أن النُحاة يعتنون بالجانب اللغوي عموما وبمسائل أدبية.

أما نيتشه الذي صرح عام 1882 لصديقته "لو سالومي" أنه أصبح للتو فيلولوجيا، كاتبا، موسيقيا، فيلسوفا مفكر حرا وأشياء أخرى؛ فقد حدّد له مهاما أخرى بأن جعله - كما ذكرنا- نافذة للولوج الى عالم الفلسفة، ووسيلة اجتياح ذات خصوصية ودلالة، ترتفع من مجرد كونها

[1] - Charles Murin, Nietzsche problème. Généalogie d'une pensée. op. cit , p. 265.

[2] - Friedrich Nietzsche, considération intempestive, II, trad. Henri Albert, (Paris : mille et une nuits, 2000.), avant - propos, p. 8.

اختصاص ذو مناهج محددة ومبادئ عامة معترف بها بإجماع من طرف الدارسين، حيث لا يتجاوز الحدود ولا يدخل في نزاع مع العلوم الأخرى، تحتم على من يكتب في الفيلولوجيا أن يتمسك بقواعد ذاتِ العلم وبمناهج البحث التي تم إرساؤها فيكتفي باستثمارها. وبذلك يكون الهدف من المنهج الجديد في الفيلولوجيا، « هو معرفة تغير الموجودات والناس، من المنابع الى الأصول، أي معرفة تاريخهم الذي مرّ كنبوءة أو كمثال لمستقبلهم، وهو ما يتجسد في الإنسان المفرط في إنسانيته.»[1] هو قراءة محترمة لحروف النص تتحدّدُ بمواصفات من بينها إنها تخصص فكري جدُّ دقيق يسميها نيتشه "بالنزاهة الفكرية" أو "الوعي الأخلاقي في المادة الفكرية"، إنها باختصار نظرية عامة للتعارضات المُعرّفة كحقنة في النص الأصلي، ومحتوى هذه الحقنة هو فائض من المعاني.

مع نيتشه الفيلولوجيا تصبح -حسب قول المزوغي- مجالا للاجتياح وللنظر والبحث، حيث دخل في مماحكات فكرية ذات أبعاد فلسفية خطيرة، فتميزت بكونها نقدية عابرة للحدود النظرية التي رسمت لها كميدان علمي متعلق بالأدب وبقراءة النصوص. ولعل هذا التجاوز للحدود وهذه المهام الجديدة التي نسبها نيتشه للفيلولوجيا بما فيها من قدح سلوكي، علمي، طبائعي، فيزيولوجي تمس ليس النصوص فحسب، بل النوايا والأهداف والأشخاص، وتتهجم على الطباع الفكرية وتزاوجها مع الطباع الحسية، فتتجرأ على تحديد "معنى النبالة الفكرية" وتربطها بالنبالة الاجتماعية، ويظهر ذلك في معاداته للعلم والفلسفة الوضعية، واتهاماته الخطيرة التي يكيلها في حق سقراط والإنسان النظري، وتهكمه من محترفي الفيلولوجيا الكلاسيكيين.

ولقد استغرب العديد من المعاصرين لنيتشه طريقة وأفق استعمال الفيلولوجيا، فاتهموه بخرق العمل العلمي، وبتجاوز ما هو مطلوب وضروري في تقاليد مثل هذه الدراسات التي يجب أن يحكمها التوثيق الدقيق، والاستشهاد اللازم بالمراجع والمصادر، والتسرع في إصدار الأحكام وبالابتعاد عن النثر المشبع بالخطابة والشعرية.[2] من هؤلاء نجد هرمان يوزنر[3] (Hermann Uesner) الذي أعلن مرارا لطلبته أن نيتشه علميا هو إنسان فاشل، متطفل لا يرجى منه أي شيء في هذا المجال. كذلك وليامويتش مولندروف (1848-1931) (Ulrich Von Wilamowitz mollendroff) الذي وفي خضم

[1] - Jean François Balaudé, Patrick Wotling, l'art de bien lire ; Nietzsche et la philologie, 1ere édi. (Paris : Vrin. 2012.), p 67.

[2] - محمد المزوغي، في نقد ما بعد الحداثة، نيتشه والفلسفة. (تونس: منشورات كارم الشريف. 2010)،ص. 52.

[3] - **هرمان يوزنر**: (1834- 1905م) فيلولوجي ومنهجي ألماني، متخصص في الديانة الإغريقية القديمة. كان عضوا في العديد من الأكاديميات في ألمانيا، درس العديد من رواد الفيلولوجيا في ألمانيا منهم وليامويتش مولوندروف، كايبل (Kaibel) وديليز (Dieles).

اعتراضه على "ميلاد التراجيديا" الذي ألَّفَهُ نيتشه اتهمه بتسببه في فضيحة فيلولوجية حين عمل على تثبيت وتأسيس الإرادة الشوبنهاورية والأوبرا الفاجنيرية على التراجيديا الإغريقية، بمعنى أنه سعى الى فهم الإغريق انطلاقا من أعمال شوبنهاور وفاجنر.

أما عن نيتشه فقد دافع عن نفسه أمام من اتهموه واعترف بأنه قام بعكس ذلك، إذ فهم شوبنهاور وفاجنر بدءا من الإغريق ومن خلالهم، أما وليامويتش وباقي الفيلولوجيين فَهُمْ – حسب نيتشه – لم يفهموا "القدامة" أو العصر القديم إلا بحسب ما أملته عليهم شروط عصرهم وتجربتهم الناقصة والفقيرة التي جعلتهم يُفسرون أمورا عدة بشكل غريب؛ كأن جعلوا من أفلاطون مثلا أستاذ جامعة ألمانية وآخر كباحث جشع باحث عن العظمة.[1] اعتراف نيتشه هذا يحمل استخفافا بوليامويتش وصل الى حد التجريح، حيث قال مثلما يظهر في خطاب بعثه لصديقه ارفين روود في 19 مارس 1874، أنه : « لكي ندحض مشاركة دروزي في مسألة فاجنر، ولذاكرة هزّ البطن، فقد كتب السيد بروتو مير معالجة مطولة هاجمني فيها، ووصمني بأنّي عدو لثقافتنا، بالإضافة إلى التعريف بي كمخادع ماكر وسط أولئك المخدوعين، وسوف أُرسل له مقالتين لـ ولياموبس، وذلك بالتأكيد كهبة لأعدائي، لأن سرّور هذا العزيز "مير" بـ ويلياموبس سوف يفوق كل الكلمات. ». وقد لقّبَ نيتشه "وليامويتش" بـ "ولياموبس" سُخرية منه، لأن كلمة "موبس" من جملة ما تعنيه في اللغة الألمانية، الكلب ذو الأنف الأفطس، وهي تُنعتُ للغبي والجلف والمعادي والمظلم.

يشترط نيتشه على الفيلولوجيين العودة الى كل ما يتعلق بالقدامة أو القديم للرفع من مستواهم الفكري، وهذا الصدى يظهر في مقدمته للدراسات الفيلولوجية الكلاسيكية منذ 1871 والتي عنونت بالتحضير الفلسفي للفيلولوجيا، فيه يقدم نيتشه نصيحة مفادها أنه: «على الفيلولوجي في الجامعة أن يجتهد قبل كل شيء ليرى الأشياء بجدية وبعظمة، وأن يسعى الى تخليص نفسه ومحيطه من الاعتبارات العامة. ولهذا أيضا عليه أن يدرس الفلسفة لحاجة خاصة، وهنا سيصبح من الجيّد أن يقرب أفلاطون من كانط، عليه أن يكون مقتنعا، بالمثالية وبتصحيح مفاهيمها الساذجة، وحينما تحصل هذه القناعة الأساسية، سيفوز بالشجاعة التي تسمح له بالانكباب على

[1] - Friedrich Nietzsche, introduction à la lecture de Platon. trad. Olivier Berichon, (Paris: Polemas l'état, 1991.), p. p. 10-11.

أكبر التأملات ولا يرتعش خوفا من المفارقة: الحس الجيّد العادي (vulgaire) لا يتأثر أبدا ويتوجب أن تكون له اليوم الشجاعة لكي يجد الطريق وحده.»[1].

وفي دفاعه عن هذه الميزة التي ميزت نيتشه نجده يشرح لنا معنى أن يكون الإنسان فيلولوجيا، حيث يقول: « نحن علاوة على ذلك، أصدقاء التريث، أنا وكتابي. لم أكن فقيه لغة عبثا، وربما لازلت كذلك حتى الآن. فقيه اللغة يعني سيّد القراءة المتأنية: بل ينتهي به الأمر الى الكتابة بتأن. ولم يعد هذا ديدن عادتي فقط، بل ديدن ذوقي كذلك، - ذوق ماكر على ما يبدو؟»[2]. ونلاحظ هنا كتحليل أن نيتشه يسعى الى تأكيد انتصار ذوقه وتميزه من حيث أنه يكتب ويقرأ بالطريقة التي تثير اليأس لدى الرجال "المتعجلين" ولدى أولئك الذين لا يعون أن الكتابة والقراءة أمرٌ جلل وخطير لا يمكن أن يمر وكأنه لا حدث. فزاردشت يعلن أن الكتابة مرتبطة بما هو غريب، بالدم الغريب، وأن القراءة هي الأخرى متعلقة بالاجتهاد المتواصل لفهم هذا الدم "الغريب" الذي كتبت به، ومتى افتقد الاثنان؛ الدم الغريب في الكتابة وفي القارئ المجتهد أدى الأمر لا محالة الى إفساد الفكر. يشكو نيتشه هذا الإفساد في الجزء الأول من هكذا تكلم زاردشت قائلا: « إنني أستعرض جميع ما كتب، فلا تميل نفسي الا الى ما كتبه الإنسان بقطرات دمه، أُكتب بدمك فتعلم حينئذ أن الدم روح، وليس بالسهل أن يفهم الإنسان دما غريبا. إنني أبغض كل قارئ كسول لأن من يقرأ لا يخدم القراءة بشيء وإذا مرّ قرن آخر على طغمة القارئين فلابد من أن تتصاعد روح النتن من التفكير. إذا أعطي لكل إنسان الحق في أن يتعلم القراءة، فلن تفسد الكتابة مع مرور الزمان فحسب، بل إن التفكير نفسه سيفسد أيضا.»[3].

إن فقه اللغة في هذا المعنى هو فن نقدي مبجل يستلزم شرطا التأني والتيقظ؛ أما التأني فذاك لتجاوز سلبيات العجلة والتسرع الغير اللائقين اللذان يميزان روح العصر (عصر السرعة)، وللقفز على كل ما يمكن أن يُنقص من شأن كلمة ما أو يفوتها من دون التدقيق فيها وتحليلها، كما يعمل على كشف القوة أو السلطة التي تقف وراءها، فيؤثر ذلك في الفهم والإدراك. ويحتم حسب نيتشه على القارئ الوقوف جانبا، والتزام الصمت، من حيث أن التعامل مع الكلمة – حسب نيتشه- هو كفن الصياغة والتذهيب، يتطلب عملا دقيقا ورقيقا، ولكنه لن يحقق المرجو منه ما لم يقرن

[1] -Jean François Balaudé, Patrick Wotling , l'art de bien lire Nietzsche et la philologie, op. cit, p. 326.

[2] - Friedrich Nietzsche, Aurore, op. cit. p. 18.

[3] - فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زار دشت. تر. فليكس فارس. دون طبعة، بيروت: دار القلم، دون تاريخ. ص. 31.

بالتأني. أما التيقظ أو اليقظة فذلك شرط ضروري يفيد الانتباه لمعنى كل كلمة أو مفردة ولسبب اختيارها دون غيرها مما تحويه المعاجم والقواميس. واليقظ في القراءة أيضا عليه أن يتميز بسلامة الطوية، وبأبواب مفتوحة، بأنامل وعيون رقيقة. يقول نيتشه: « وهذا ما يجعله اليوم ضروريا أكثر . عصر العجلة والتسرع غير اللائق الذي يحتدم ويريد "الانتهاء" بسرعة من كل شيء».[1]

إنّ من يلتزم بهذه الشروط ويتبناها فيتحكم في الأدوات الفقهية اللغوية يؤتى له حظ التشريط والنقد، ويدرك كنتيجة أن ما يمنحه فقه اللغة سيتعدى ما منحه في السابق للمهتمين. بمعنى أنه سيصبح أكثر من كونه علما بضوابط كلاسيكية. وحول ذلك يشير اريك بلوندل في دراسته القيّمة التي سلّط فيها الضوء على "الفلسفة كجينيالوجيا فيلولوجية" أن الدعوة الى الالتفات الى الفيلولوجيا هنا بالتحديد ليس من أجل الاهتمام بقراءات نيتشه الجريئة ومحتوى تأملاته التي أوردها في كتباته، بل لكي نفهم كيف نقرأ النص ونفككه كنص، وليس كخطاب ميتافيزيقي تقليدي ينمحي أمام مدلوله، "يُقرأ كنص"، يعني كنص في مادته الخام (كريتم، كصدى سيمونطيقي، كسجع فونولوجي ومجاز خطابي..الخ) مانحا للقارئ عناصر تأويلية تجلب له لذة حسية. أكثر من ذلك يجب على النص أن يقرأ ويؤول بتريث مطلق، وهو عين ما يقصده نيتشه بكلمة « lonto » التي يستعملها دوما ليصف بها نموذج القراءة التي يتمناها للنصوص والتي تتوافق بشكل جيّد مع التلاوين ومع الطابع الموسيقي الذي يتمظهر فونولوجيا وسيمونطيقيا، وباختصارٍ مجملٍ هو يتطلب "أذنا ثالثة" تحسن الاستماع ولا تقع في فخ الضوضاء والصمم، وفي "ما وراء الخير والشر" يظهر نيتشه أن هذه الأذن مفقودة في ألمانيا ولم تجد بعد لها مكانا بين القراء الألمان فنجده يتساءل ويتعجب: « كم ألمانيًا يعلمُ ويُطالب نفسه بأن يعلم أن ثمة فنا في كل جملة جيّدة، فنا يريد أن يستشفه إن ابتغى الفهم! حتى أخطأ في إيقاع الجملة على سبيل المثال يكون قد أساء فهم الجملة نفسها. فمن بين قراء الكتب الألمان يرى أنه ينبغي على المرء أن يكون على يقين من مقاطع اللفظ الحاسمة في الإيقاع، وأن يحس كسر التناظر البالغ الصرامة مقصودا، وأن يدير أذنا صاغية صابرة الى كل نغمة متقطعة وكل إيقاع حر، وأن يُحرز المعنى في توالي الحركات وحروف اللين ويرى كيف يمكن لها في هذا التوالي أن تتلون وتتألف بألوان غنية رقيقة. مَن من القراء الألمان، يا ترى، يملك من حسن النية ما يفي بإقرار واجبات ومطالب من هذا القبيل، وبالإصغاء الى كل ما في اللغة من

[1] - Friedrich Nietzsche, Aurore, op. cit. p. 18.

فن وقصد؟»[1] ونيتشه يذهب من خلال هذا النص الى أن القارئ (الألماني بالخصوص) يفتقد الى أذن حقيقية للقراءة الجادة، وهي "الأذن الثالثة"، من حيث أنه غير مستعد لسماع التضاد الأسلوبي الأقوى وهو شرط كل قراءة فيلولوجية محترفة. ويوضح نيتشه ذلك أكثر حينما ذهب الى أنّ الفيلولوجي يستمر في قراءة الكلمات، في مقابل الحداثيين الذين يقرؤون الفكر دون سواه، كونه يجد في اللغة أكثر مما يجده الآخر وأنها ليست فقط واسطة. زمن القراءة في الأخير يفترض أن نعطي مدة ضرورية للانتقال من منظور الى آخر من أجل تحرير الحركة من جانب الى آخر ومن مكان الى آخر. يشرح لنا هذا المنهج النقدي الذي يؤسس له نيتشه عبر فعل القراءة فيرى: « أن قراءة نص هو عكس ما يُفرض في الفلسفة من أفلاطون الى غاية شوبنهاور، عكس كل "حدس" يفرضه الجدل. من حيث أن التأني يريد أن يكسر سطوة المفهوم، الوحدة الإجمالية للمعرفة الفلسفية...الفيلولوجيا بحق هو هذا الفن المبجل الذي يشترط قبل كل شيء على ممتهنه شيأ هاما: أن يكون على مسافة، أن يأخذ كامل وقته، ويلتزم الصمت، متأنيا. تماما مثل أي فن، كعلم الصياغة المطبق على الكلمات.»[2] كما يقارب الفيلولوجي بالطبيب ويُماهي بين القراءة النقدية المتأنية ومهنة التطبيب والمداواة من حيث أن الأول ميدان يتحرى الأعراض الخبيئة التي تضعف الحضارة في كل ما يُكتب، والثاني يتحرى أعراض المرض ويتناولها مؤولا إياها ليكشف ما يجعل الجسد واهنا غير قادر. وان شئنا أن نستطرد حول ما يجمعهما نقول أنه: ذلك الحس النفاذ الذي ينتمي الى نظام أخلاقي تهذيبي من حيث أن الفيلولوجي والطبيب يسعيان معا الى النظر فيما يقف وراء الكتب المقدسة ويسعيان الى شجب ما أمكن من أشكال الدجل التي تحتويها.

يقوم نيتشه باستثمار الفيلولوجيا والاستعارة الفيلولوجية كأداة نقدية من أجل استخلاص ثلاثة خروقات منهجية أساسية هي:

الأولى: تتعلق باغتصاب قواعد تأسيس النص (نص العالم)، والتعدي عليه. حيث نيتشه يدين كل تلاعب، ويحكم على كل تزييف للنص وكل تحوير له لغايات موالية، بكونه قد استنفذ أطره وجديته. وتحت هذا العنوان يدين كل ما قام به الميتافيزيقيين ويرفض عملهم الذي أجروه على نص الطبيعة. وفي نص من نصوص "إنسان مفرط في إنسانيته" بالضبط في الشذرة 17 من المسافر وظله، يلاحظ نيتشه غياب الدقة الفيلولوجية لدى شوبنهاور، ويعلن التزييف الذي مارسه على نص

[1] - Friedrich Nietzsche, Par- de là bien et mal, prélude d'une philosophie de l'avenir, op. cit. SS . 246. p. p. 166- 167.

[2] - Eric Blondel, Nietzsche. Le corps et la culture, 1er édition, (paris: Puf, 1986.), p. 109.

الطبيعة فأنتج معنى غريبا لها. إذ أن من يفسر فقرة ما بعمق أكثر من الذي صاغها به المؤلف سوف لن يكون قد سلط الضوء على المؤلف بل عتَّمَهُ، ذلك ما يفعله الميتافيزيقيون مع نص الطبيعة؛ يقول نيتشه: «بل يفعلون بترتيب النص بهذا الشكل أي يفسدونه، ولنعطي مثالا عن إفساد النص وتعتيم المؤلف دعونا نذكر هنا أفكار شوبنهاور بخصوص حمل النساء. يقول أن علامة وجود إرادة الحياة في الزمن هي الجماع، وأن علامة كون نور المعرفة قد اقترن من جديد بإرادة الحياة هذه، صار منفتحا على إمكانية الخلاص وذلك بأقصى درجات الوجود، هذا تجسيد مُنْكِرٌ لإرادة الحياة.»[1].

ويشير نيتشه إلى تزييف ثاني قام به شوبنهاور والذي يدل على عجز القراءة الشوبنهاورية؛ هذا التزييف تمثل في التعميم المفرط، الناتج عن إضافة عنصر غريب الى النص.

يعلق بارتيك فوتلينج قائلا: أنّ إفساد النص يمثل أحد الخروقات الفيلولوجية التي ينسبها نيتشه غالبا للفلاسفة. الاستعارة تأخذ هنا كل معناها، من حيث أن الأمر يتعدى نسب الأخطاء للفلاسفة، إلى إعلان رذيلة راديكالية يمتهنونها في الموقف التقليدي، تتمثل في افتقاد النزاهة إزاء مسألة المعنى، والحِلم الذي بواسطته يُسامِحُ الفلاسفة؛ يزيف الحقائق من أجل أن تتوافق النتائج مع أحكامهم المسبقة. إفساد النص إذن يكون إحدى أبرز الخروقات الفيلولوجية التي نسبها نيتشه للفلاسفة بسعيهم الى تفسير نص الطبيعة دون امتلاكهم النزاهة الكافية والضرورية لهكذا عمل، ويدل هذا الأمر على أن الموقف التقليدي الذي وقع فيه الفلاسفة هو من سمح بميلاد سلسلة من التحريفات للواقع بهدف جعل النتائج تتوافق مع أحكامهم المسبقة.[2]

الخرق الثاني: والمعلن من قبل نيتشه هو غموض النص وتأويله، ما يؤدي الى إحداث خلط وتشويش للفارق والخلاف بين اللحظتين، لحظة النص ولحظة التأويل. فعلى المستوى المنهجي، يهدف الرجوع الى الفيلولوجيا الى تكريس تراتبية تشترط معرفة أولوية النص على تأويله. والممارسة العلمية، (بالمعنى الدقيق للكلمة، أي في العلوم الدقيقة) تمثل حسب نيتشه قضية نموذجية لهذا الخلط.[3] ومن النصوص التي توضح هذا الأمر ما كتبه نيتشه في الشذرة 22 من "ما وراء الخير

[1] - Friedrich Nietzsche, le voyageur et son ombre, in humain trop humain, tome II, op. cit. p. p. 185- 186.

[2] - Patrick Wotling, Nietzsche et le problème de la civilisation, 1er edition, (Paris: puf, 1995.), p. 44.

[3] - Ibid . p. p. 46 -47

والشر" المعنونة بـ"ديمقراطية ماكروكوسمية" حين يخاطب الفيزيائيين كاشفا طريقتهم التزييفية في التأويل الى حد التشويش على النصوص؛ فيرى أن "قانونية الطبيعة" التي يتكلمون عنها بتباه كما لو أنها يقين لا تقوم إلا بفعل تأويلهم الناقص وفيلولجيتهم الرديئة. إنها ليست بواقعة ولا بـ"نص" بل مجرد تدبير إنساني ساذج، فيه قلب للمعاني، مراعاة للفطر الديمقراطية للنفس الحديثة عبر مساواة القانون بالطبيعة أو عن طريق ضروب الإلحاد التي يؤسسونها في تعاملهم معها فهذه الأمور ليست نصا بل مجرد تأويل سيء، هي فكرة مهذبة يختبئ وراءها العداء السوقي لكل ما هو عظيم، والدليل على ذلك أنه يمكن لأحد آخر أن يأتي بتأويلٍ مضادٍ ومقصدٍ معاكسٍ فيتمكن بدوره من تفسير الطبيعة بطريقة أخرى فيزعم مثل ما يزعمون.[1]

الخلط بين النص وتأويله، هو صيرورة معقدة وغالبا ما يعرضها نيتشه حسب مخطط دياكروني: حيث النص الأصلي (الظاهرة الطبيعية) يجب أن تمنح له الأولية وأن يوضع في البداية، لكن مع التحريف الميتافيزيقي يجد النص نفسه مخنوقا بالتأويل الذي يسعى الى أخذ مكانه. وكأن النص التأويلي تُصبح له الأسبقية ويواري النص الأصلي مبعدا إياه. وهنا حسب نيتشه لا يكون الثاني موضحا للأول بل قاتلا له. وهذا الشكل من الاغتصاب الذي يدعوه نيتشه بالنقص الفيلولوجي « يخلط دون توقف التفسير مع النص – وأي تفسير !».[2] يتعجب نيتشه هنا من حيث أن مجموع هذه الأخطاء الفيلولوجية تُعّدُ تشويها لسمعة التقليد الفلسفي، فيصفه أحيانا بالتفسير الوهمي، وأحينا أخرى "بالهذياني"، ويعد التأويل المسيحي للنص التوراتي أكبر نموذج لهذا الخطأ في القراءة. وحول ذلك يقول نيتشه: « يجب أن تكون لدينا رأس، وشيء من الإرادة الخيرة وأن لا نتسامح أبدا، لأسباب تتعلق بالذوق، أن نؤول تجاربه الخاصة "من أجل عظمة الإله" ورؤية آثار الوحدة في كل مكان، لتوبيخ، لعقاب، لدرس. كذلك الفيلولوجي الجيّد "بشكل عام كل كائن تكوّن في مدرسة الفيلولوجيا" يظهر تقززا إزاء التأويلات الخاطئة للنصوص مثلا تلك المتعلقة بالواعظ المحتج على

[1] - Friedrich Nietzsche, par de- là bien et mal, op. cit. p. p. 40-41.

[2] -Friedrich Nietzsche, fragments posthumes, XIV début 1888 - début janvier 1889, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari ; éd. française sous la resp. de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac, (Paris : Gallimard, 1992.) XIV, 15, (82).

المنبر هي السبب الذي جعل الطبقات المثقفة ترفض الكنيسة، وليس نتيجة الفضيلة والنزاهة التي يتمتعون بها. لقد مللنا من التأويلات الدينية لكل التجارب.»[1].

الخرق المنهجي الثالث: مفاده أن التأويل الهذياني والمرتبط بشكل ضيّق مع الخرقين السالف ذكرهما، الذي يعني تناول نص مزود بتأويل شامل هُيء مسبقا ورُكب بالنص المراد تأويله الذي يظهر أحيانا أنه رفع قسريا عبر فعل قوة وليس عبر البرهنة الفلسفية. مثلما حدث لنص الإنسان الأصلي حيث تعرض للتمويه والتغطية الى درجة أصبح فيها غير قابل للقراءة، عبر تأويلات لاهوتية ميتافيزيقية من أجل إخفاء طابعه المريع.

وكخلاصة نشير الى أنّ نيتشه لما يتهم تأويل معنى ويدينه، فهو يستدعي في الواقع كل أنواع الخروقات الفيلولوجية التي تفسد النص: نص الوجود ونص الطبيعة ونص الجسد والغرائز. التأويل الخاطئ هو تأويل يفسد النص، ويزيفه ويجعل منه عنصرا غريبا عنه، وبهذا الفعل يتم تشويش مستويات الدلالة، هذا التشويش يتوافق مع قلب الأولويات الفيلولوجية بحكم أن التفسير (exégète) هو في يد المؤول. إذن هذه هي الخروقات التي سعى نيتشه الى تشخيصها فعمل بكل حزم على مجابتها لتحرير النص الواقع بشكل فعال. وفي ذلك ينبهنا فوتلينج إلى أن مجموع الشذرات التي كتبها نيتشه حول المسألة يجب أن ينظر إليها من زاوية الصراع ضد الأخطاء الفيلولوجية، ومن أجل استبدال نموذج التأويل الفاسد للظواهر لدى الفلاسفة ورجال الدين بنموذج تأويلي صحي يُنمي النص ولا يضره. كما أن حذف التأويلات التي تُكوّن شاشة القراءة تسمح باستعادة الصورة الحقيقية للظواهر التي يغلفها التأويل الفاسد، تسمح مثلا باستعادة النص الأصلي للوعي الشقي الذي ليس سوى قمع للغرائز، وتستعيد النص الأصلي للأخلاق والعادات الذي ليس سوى ذلك الخضوع السلبي للأخلاق والعادات.[2]

وفي هذا السياق نظيف أنّ التجديد الذي أجراه نيتشه على المادة الفيلولوجية يمتلك محملا منهجيا أكثر راديكالية هو تحد شرعية مفهوم التفسير، واستبداله بمفهوم التأويل، بهدف ضمان حازم أكثر في توضيح الواقع، فهو بالأساس يحتج على مفهوم الشرح كونه يفترض مفهوم "الحقيقة"،

[1] - Nietzsche, fragments posthumes, XI traduits de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay (Paris : Gallimard, 1982), XI, 34 (48). automne 1884 - automne 1885.

[2] -.Patrick Wotling ; Nietzsche et le problème de la civilisation, op. cit. p. 49.

والشرح ليس سوى حالة من حالات التأويل، يقبل وجود قيمتين أساسيتين ومتناقضتين (حقيقة/خطأ) من حيث أن كل نص لا يمكن أن يوصل سوى تأويلا حقيقيا، جوهريا وفق مبدأ أن النص يعتبر كوحدة في ذاته يمتلك معنى مطلق مسبق التحديد ثابت غير متحول. ولكنها حالة قابلة للنقد كونها تشتغل وفق منطق ثنائي تسعى المثالية لتكريسه، ونيتشه أراد من هذا التنبيه أن يظهر الكيفية التي يبرز من خلالها هذا التوازي بين العمل "التفسيري" الذي يعتمده الميتافيزيقيون لخلق عالم في صورة عقلانية ووفق غريزة الطغيان والتعسف التي تحكم التفكير الماورائي من جهة، والنشاط الفيلولوجي "التأويلي" الممارس على النص في شكل نظرية متعلقة بتطور الوعي الخادع من جهة ثانية، وهذا التوازي يعني اختلافهما من جهة المقصد والغاية حيث أن الأول فاشل مزّيف والثاني ناجح لكونه مقاربة نزيهة للظواهر. أضف الى ذلك أن الأول يبحث عن شرعيته من خلال التعتيم والنسيان والخرق أما الثاني فيستمدها من خلال الوفاء للظاهرة والسعي الى كشفها وفق مساءلة دقيقة للقوى الفاعلة.

يمكن اختصار هذا الأمر فنقول أنّ نيتشه قد عمل من أجل تقويم العمل الفيلولوجي، وجعله عملا نقديا بناءا يستلزم روحا حيادية وحزما منهجيا في التعامل مع نص الطبيعة والتاريخ والعالم والإنسان والظواهر بشتى أنواعها. هذا من أجل طرح نموذج الاستقامة الميتافيزيقية اللاهوتية جانبا؛ هذه التي سعت الى التضحية بكل شيء في سبيل المعرفة إحقاقا للحق وحبا في الحقيقة عبر ألفاظ جميلة براقة ورنانة مَهيبة تعمل على الانتفاخ كبرياءا. لكن نيتشه يرفض هذا الأمر المزعوم ويصفه بكونه غرور بشري تُغذيه الروح بتنويع أقنعته ومكره، يقول في نص من نصوص "ما وراء الخير والشر" حول ذلك: « قد اقتنعنا منذ زمن بعيد، وفي كل سرية وجداننا المتوحد، بأن هذا الإطناب اللفظي الجليل ينتمي هو الآخر الى الزواق والزركش والسَقَط الكاذب والعتيق للغرور البشري اللاواعي، وبأن مثل هذه الألوان والأصباغ المداهنة يجب أن تحول دون التعرف الى النص الأصلي الرهيب "إنسان الطبيعة"، ذلك أن إعادة ترجمة الإنسان الى الطبيعة، والتغلب على التأويلات والمعاني الجانبية الصلفة والمغالية كثيرا، التي خربشت فوق ذلك النص الأصلي الأبدي "إنسان الطبيعة"؛ وجعل الإنسان من الآن فصاعدا كما ينظر الى الطبيعة الأخرى، أي قاسيا بفضل التأدب بالعلم، بل بعين أوديب المقدامة، وأذن "أوليس" (Ulysse) الطرشاء، غير أبهٍ بإغواء

ألحان العصافير الميتافيزيقية، العجائز الذين أطالوا عليه تغريد اللحن: أنت أزيد ! أنت أعلى ! أنت ذو أصل آخر !».[1]

3 - علم النفس:

يُعد هذا النمط أحد الأدوات النقدية التي شكَّلت سبقًا معرفيا في تاريخ الفلسفة، والتي سلّطها نيتشه على كل مظاهر الفكر الغربي وبالخصوص الأخلاق. وقد اتجه إليه لِما يمنحه من إمكانات لا حصر لها لتحليل الظواهر وتفسيرها بشكل مغاير عن ذلك التفسير الذي تعتمده الرؤية العقلانية أو الدينية في الأخلاق والتي دافع عنها الفلاسفة ورجال الدين. فعلم النفس يسعف الناقد مثلما يسعف الطبيب بتمكينه من الولوج في البنية الداخلية والبحث عن ذلك الجزء الخفي والدقيق واستكناه تلك العلائق التي بمعرفتها تتم لنا معرفة مكتملة متطابقة توافق طبيعة الإنسان وطبيعة سلوكاته ومواقفه وفكره ومعتقداته، كذلك الأسرار التي جعلته كائنا استعاريا يُخفي أكثر مما يُظهر وينافق أكثر مما يُصارح.

علم النفس هذا يرتبط كغيره من أشكال النقد عند نيتشه بمسألة اللاأسطرة، أو نزع القناع، وينحصر بشكل مُكثَّفٍ على الأخلاق، فيتعاضد مع الجينيالوجيا، ويسعفها في إعادة تقويم القِيم بإرجاعها الى أصلها الذي منه نتجت. هو ممتد في الجينيالوجيا من حيث أن الأول يكشف المنابع اللاواعية المنتجة للتأويلات الكبرى، أما الثانية فهي من تقيّم التأثير المفيد لهذه التقييمات المحددة على الكائنات، ما يعني أن علم النفس النيتشوي ليس علما وصفيا بل هو علم معياري.[2] وقد اعتدّ به نيتشه معتبرا إياه أحد المناهج التي يجب أن نُدركها بكونها أساسية تجعلنا نكشف خبايا الإنسان وطبيعته ونقف على التفسير الأقرب للظواهر البشرية، فهو من يسمح بتجاوز الظاهر الى الباطن، بحثا عن النوازع والدوافع التي تفسر الظواهر الفكرية وضروب السلوك.[3]

ويعتقد نيتشه أن له السبق الكامل في اعتماد "علم النفس" في صورته الأقرب الى التحليل النفسي الذي وضع فرويد أسسه. كما يزهو بنفسه ويرى أنه السيكولوجي الوحيد الذي ولد في

---

[1]- Friedrich Nietzsche, par de- là bien et mal, op. cit. p. 150.

[2] - Emmanuel Salanskis, « moralistes darwiniens : les psychologies évolutionnistes de Nietzsche et Paul Rée » in Nietzsche –Studien , vol. 42, 2013, p. 47.

[3] - نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، مرجع سابق، ص 113.

عتمة المثاليات. يعتبر نفسه عالما للنفس بامتياز، ونجده قائلا في مؤلفه "هذا هو الإنسان" الذي يروي فيه سيرته الذاتية بملامح العظمة الفلسفية: «الذي يتكلم في كتاباتي عالم نفس لا نظير له، ربما يكون هذا أول استنتاج يخرج به قارئ جِدّي، قارئ كالذي أستحقه، رجلٌ يقرأني كما كان فقهاء اللغة اليونانية يقرؤون هوراس[1].»[2]

كما أنّه كان يؤكد مرارا عبارة "نحن علماء النفس". وقولته هذه يعتمدها الفيلسوف من أجل التمييز، والفصل بين نموذج المفكر المتحرر من النظرة الكلاسيكية للإنسان والوجود والذي يسوقه في فهمه لهما وإدراكه أن الجسد بدواعيه الغريزية والنفسية الهووية هو منبع كل فاعلية أخلاقية أو معرفية أو حتى جمالية، ونموذج المفكر الميتافيزيقي النظري الذي يعتقد في المنطق والهوية والوضوح، ويؤمن في كفايتها لفهم الإنسان في ذاتيته والوجود في موضوعيته، مقصيا بشكل مقصود دواعي الجسد والأهواء والنوازع التي تُشكل أساس الطبيعة البشرية، وهو أمر سبق وأن أشار إليه الفيلسوف الانجليزي دافيد هيوم في مشروعه الفلسفي في القرن 18.

لقد تجاوز نيتشه علماء النفس المدرسيين في عصره كما أنه استقال عن لغتهم التصورية الجافة فسبقهم الى كثير من المعارف ووجهات النظر والرؤى التي لم يدرو عنها شيأ. يقول عبد الغفار مكاوي واصفا إياه بأنه: « نظر في خفايا النفس الفردية وما تنكره خجلا أو تحجبه خوفا من نفسها ومجتمعها، كما نظر في العلاقات الوثيقة بين الحضارة والدين، وبين المجتمع والأخلاق. وتتبع التطورات الحضارية التي كونت ما نُسميه الوعي الى الأجداد وأجداد الأجداد، وأثبت أن هذا الوعي ليس الا حصيلة لأخطاء عريقة، وأن الضرورة تقتضي الغوص الى ما تحته في متاهة الدوافع المستمرة، كما تقتضي التطلع الى ما بعده في "وعي جمعي".»[3] وتعود ثقة نيتشه في علم الملاحظة

---

[1] - **هوراس (Horace)**: هو كوينتس هوراتيوس فلاكوس (Quintus Horatius Flaccus) أو هوراس ولد عام في Vénose جنوب ايطاليا وتوفي في روما عام 27 ميلادية، ابن عبد أُعتِقَ. هو شاعر روماني امتهن الشعر الغنائي والهجائي والنقد الأدبي في روما القديمة (زمن أغسطس قيصر.)، كان دائم الإصرار على أن الشعر يجب أن يُقدم السعادة والإرشاد. ومن أشهر أعماله نجد: ساتير Satires ، ايبود Epodes ، أودس Odes بالإضافة الى الرسائل Epitres، ويعد من الشعراء الذين أثرُوا على الأدب اللاتيني بشكل عام.

Richard GOULET, Dictionnaire des philosophes antiques de Plotina à Rutilus Rufus, Tome V b : 1er édi, (Paris : CNRS édition, 2012.), p. 500.

[2] - Friedrich Nietzsche, Ecce homo, op. cit. p. 33.

[3] - عبد الغفار مكاوي، نيتشه والتحليل النفسي، في « نيتشه وجذور ما بعد الحداثة ». سلسلة تحت إشراف . أحمد عبد الحليم عطية. ط. 01 . (لبنان: دار الفارابي. 2010 .). ص. 44.

النفسية الى إيمانه بكونه أصدق من "علوم العقل والمنطق" في العملية النقدية والبنائية، كما أنه بمثابة المفتاح الذي يفك شفرات النصوص ومختلف الظواهر بإرجاعها إلى كلمات مفتاحية كالغريزة التي تعادل في مقامها وأهميتها "الأهواء" عند فرويد. وكذلك الجسد المُعبر الحقيقي عن الباطن والدوافع التي بالوقوف عليها يقف الفيلسوف والمحلل النفسي معا على سر الطبيعة البشرية والمعرفة الإنسانية. يقول عبد الغفار مكاوي موضحا هذا الأمر: «ولهذا يؤكد نيتشه في مواضع كثيرة من نصوصه أننا نستطيع أن نستخلص من التعبيرات الانفعالية لأي إنسان ما يفوق في حقيقته ودلالته، ما يمكن أن نستخلصه من العقل الذي يعمد دائما الى الوزن والقياس والحساب والتخطيط.»[1]

ويعترف نيتشه أنّ هذا العلم لم يسبقه إليه أحد من قبل، ما عدا محاولات عرفها رواد الأدب والفكر: ففي الأدب تشكل "علم النفس" في شكل جنيني مع الروسي "دوستويفسكي"، ونيتشه – مثلما يؤكد اريك بلوندل- كثيرا ما قدّر كتابات هذا الأديب الروسي ونوّه بها، وبالخصوص "الذكريات المكتوبة في القبو" (les memoires dans un souterrain)، ويعتبره نفسانيا بقدر اهتمامه البالغ بكل ما هو حقارة ودمامة في الإنسان، فدوستوفسكي حلّل كل حالات السيئ، المظلم، الغامض، والماكر، وكل ما هو شاذ في النفس البشرية. وكشفها بالاعتماد على ما تمنحه الملاحظة النفسية للباحث عن ما هو خبيئ متستر ومتقوقع في الإنسان.

أمّا أبرز المحاولات فقد صاغها من يسميهم نيتشه بالأخلاقيين الفرنسيين في القرن 18 الذين يلقبون بالفضوليين أو الحساسين أمثال لاروشفوكو (la Rochefoucauld)[2] الذي اكتشفه نيتشه بدأ من خريف 1886، لابروير (la Bruyère) شامفور (Chamfort) وأنطوان دو ريفورال (Rivoral) وكان آخرهم الروائي الفرنسي هنري بيل المعروف بستندال (Standhal) . ولكنها بقيت صرخات لم تترك صدى، وبالأحرى لم يتبناها رجال العلم، كما أن جهودهم لم تُفهم بالشكل الجّيد من قبل القراء ولم يُمنح لها الاهتمام اللائق بها لعدة أسباب أهمها:

- رغم كونهم كتابا موهوبين؛ ووصفهم نيتشه بكونهم كتاب جِدّيين (sérieux)، وأرواح جميلة (beaux esprits)، إلا أنهم لم يَكونوا من رجال العلم، ولم يؤسسوا ما بنوه في شكل مذهب

[1] - عبد الغفار مكاوي، نيتشه والتحليل النفسي، مرجع سابق. ص. 54.

[2] - يصفه نيتشه بكونه كان سيدا، وهو الوحيد الذي امتلك شيأ يمكن أن يُتعلَّمَ منه، واكتشافه هو بمثابة ضربة حظ في حياته أكثر من اكتشاف ستاندال.

متكامل، والملاحظات التي وضعوها حول الطبيعة البشرية، كوّنوها عبر شذرات مختصرة، منحونا عبرها دورا استعاريا، وفي أحيان أخرى شكلا لمعالم الروح، يقول لويس كورمان: «لا يتراجعون أبدا أمام المفارقة من أجل صدم القارئ وجعله يفكر.»[1] وهذا السبب المتعلق بافتقاد نصوصهم للنسقية والانتظام في بنيتها غالبا ما كان عائقا أمام جماهير المهتمين لتفضيلهم ما هو واضح نسقي على ما هو عكس ذلك.

- غياب قوى فكرية شُجاعة وحرة قادرة على قراءة رواد "الملاحظة النفسية"، وافتقاد القرن التاسع عشر في ألمانيا وربما أوربا لمفكرين يمتلكون رؤوسا نوابغ كي يتجلدوا لقراءة شذرات وحِكم الأخلاقيين الفرنسيين. يقول نيتشه متسائلا: « لماذا نسيّها هذا القرن، هذا القرن الذي تشير فيه علامات كثيرة الى عجز الملاحظة النفسية في ألمانيا على الأقل، إنْ لم يكن في أوربا كلها؟ ... لماذا يَحْرِمُ أناس هذه المستويات أنفسهم من موضوع الحديث الأكثر غنى وبراءة؟ لماذا لم يعودوا يقرؤون أرباب الحكمة النفسية.»[2].

ويجيب نيتشه عن هذه الاستفهامات التي طرحها، بأنّه من النادر أن نجد إنسانا مثقفا قد قرأ لاروشفوكو وسائر الكتاب الآخرين الذين يمتلكون العقلية نفسها والفن نفسه. ونادرا أيضا أن نجد شخصا ما قد عرفهم ولم يحتقرهم. ويفسر لنا دواعي الصّد والاحتقار هذه بكونها طبيعية، كون هؤلاء الكُتاب الذين نتعامل معهم هم من طينة الفنانين، وكتابتهم تعد بمثابة انجازات فنية، وبالمقابل فالكثير من القُراء يفتقدون الى ذلك التعليم التطبيقي الذي يمنحهم إمكانية الفهم والتذوق. إنّ السّر في عدم قراءة هذه الأعمال متعلق بالذوق الذي هو مكتسب عبر الاجتهاد. يقول نيتشه: « حتى هذا القارئ الاستثنائي ربما يجد في ذلك لذة أقل من تلك التي يفترض أن يمنحها إياه شكل هؤلاء الفنانين، لأنه حتى العقل الشديد الدقة غير قادر على فن شحذ الحكم حق قدره إن لم يكن قد دُرب على ذلك، وإن لم يُجهد نفسه في ذلك. في غياب هذا التعليم يعتقد الناس أن عمل الشكل هذا أسهل مما هو عليه، لا ينفذ إحساسهم الى ما فيه من التفوق ومن السحر، لذلك لا يجد فيه قراء الحكم الحاليين سوى لذة عديمة الطعم، لا يقرؤونها بشهية، حتى أنهم يوجدون تماما في وضع عشاق الجزع

[1] - louis Corman, Nietzsche psychologue des profondeurs, 1ere édition. (France : PUF. 1982.), p. 229.

[2] - Nietzsche, Humain trop Humain. tome I, trad. Robert Rovini, (Paris : Gallimard, 1968.), p. 60.

المنقوش التافهين: الذين يمدحون لأنهم يعجزون عن الحب وسرعان ما يُعجبون لكنهم بأسرع من ذلك يَنْسَحبون.»[1].

- تهديدها للمنظومة الأخلاقية التي تأسّست عبر التحالف بين الأفلاطوني الفلسفي والمسيحي الديني. من جهة أن ما تناوله الأخلاقيون الفرنسيون، ومنهم نيتشه فيما بعد، الذي يعد هو الآخر بمثابة أخلاقي فرنسي حسب "روبير بيبان"، كان ثورة في فهم الإنسان، وانقلابا جذريا للمنظومة القيمية المحدّدة لمعنى الفضائل والرذائل، من حيث أنها خرجت عن التحديد العقلي المطلقي للمفاهيم والقيّم، وأسست لفهم مخالف يعتمد على سبر أغوار النفس البشرية بمفهومها الغريزي وليس في شكلها الميتافيزيقي. أي أصبحت المرجعية لحيوية الجسد في تكوين فهم كامل لدقائق الإنسان، وليس لصورية المفهوم. فالميتافيزيقيون فكّروا في إضعاف الحيوانية من أجل تبني وإرساء نظرة تفاؤلية كاملة للإنسان الاجتماعي، وليجعلوا له قناعا يخفون من خلاله الاضطرابات العميقة للشخصية.[2] في حين أن علم "الملاحظة النفسية" طرح موضوع معرفة الإنسان بشكل مخالف وبطريقة يحس فيه الدارس أنه يملك حسا ريبيا أقوى مما سبق. ولتأكيد القمع الذي مارسته الأخلاق على كل ما يمت بعلم الملاحظة النفسية نجد نصا لنيتشه يبرز فيه أن كل تأخر في الظهور، وكل تردد عاشه علم النفس في بروزه إنما السبب وراء ذلك يعود الى تلك الساحرة التي طمست وزورت كل ما هو إنساني، يعبر نيتشه عن ذلك بلغة ونبرة واثقتين: «... لقد زيفت الأخلاق، هاته الساحرة التي تمسخ الإنسان، كل ما يمت بصلة الى مجال علم النفس وجعلته أخلاقيا.»[3].

وحول التشويه الذي تعرّضت إليه بحوث علماء النفس المذكورين أعلاه، يضيف نيتشه الى أن أفكارهم قد وقعت خلال قرون عدة لحملة تزيف من قبل الفلاسفة الذين انتحلوها وأفسدوها بشكل مطلق حين عملوا بإرادتهم للبرهنة على ضرورة ما لم يكن في ذهن أولئك العلماء سوى إشارة تقريبية أو حقيقية صالحة لعقد من الزمن في مكان ما دون الآخر. حيث تحولت حدوسهم الى مجرد مجازات شعرية لتصبح شؤما على الفلسفة. ومن الأمثلة التي تبّين ذلك ما آلت إليه الإرادة مع شوبنهاور لما تحدث عن أسبقية الإرادة على الذكاء، وحول ثبات الطبع وسلبية اللذة، حيث يظهر جليا استخدامه التعسفي لملاحظات الأخلاقيين وتأميمه القائم على تحوير الأصل، فجعل منها

[1] - Friedrich Nietzsche, Humain trop Humain tome I, op.cit. p. p. 60 - 61 .

[2] - louis Corman, Nietzsche psychologue des profondeurs, op. cit. p .p. 229 - 230.

[3] - Friedrich Nietzsche, Humain trop Humain, tome I, op. cit . p .63.

التسمية المشتركة لعديد من الحالات النفسية لتخدم - يقول نيتشه - أشكال الغباوة المجازية عبر إدخالها في فجوة من فجوات اللغة.[1]

إذن فهذه على العموم الأسباب الجوهرية التي جعلت الفلاسفة والعلماء ورجال الفكر في أوروبا يتجاهلون مزايا علم النفس كأداة ثاقبة للنقد والتحليل والاستكشاف. وساهموا في وأد كل محاولة إنجاب لهذا العلم. فقد كبحوا كل ما برز على شاكلته. ونيتشه في قراءاته لهؤلاء راعه حجم النتائج التي يمنحها لنا هذا العلم، فاعتقد في قدرته على إحراز فتوحات فلسفية في ميادين المعرفة والأخلاق والقيم، وفي العلم أيضا، ولتشخيص ظاهرة الإيمان وكشف ما يدفع الإنسان الى الاعتقاد في صوره المتعددة سواء:

الأخلاقية: (وهي الأهم بالنسبة "لعلم النفس")، حينما يعتقد الأخلاقي في ثبات القيّم وموضوعيتها، ويتجاهل أصلها الذي منه نبعت وانبثقت، بل حتى صوّرها التي تقمصتها قبل أن توصف بالثابتة.

الدينية: حينما يعتقد المؤمن في وجود علة قصوى، وفي خلود الروح، وفي قيّم الزهد وبأن الزمان والصيرورة وهمان.

الفلسفية: حينما يعتقد المشتغل بالفلسفة في"المنطق" و"عالم الفكر"، وأخيرا بوجود "الحقيقة" الثابتة كقيمة موضوعية ومطلقة، وليست فقط كصفة تطلق على الظواهر.

العلمية: حينما يعتقد العالم في القانون العلمي، فيختزل الظواهر في معادلات يمنحها صفتي الثبات واليقين.

وعلى العموم فنيتشه كسيكولوجي يعتقد في امكانية جعل "علم الملاحظة النفسية" أو علم النفس وسيلة وطريقا الى المشكلات الأساسية والكبرى، بحيث يصبح سيّد العلم ويُسّخر سائر العلوم والخبرات لخدمته والإعداد له.

إذا كان نيتشه يعتقد في وجود مزايا نقدية في علم النفس، فكيف استعمله وما الذي منحته الملاحظة النفسية لنقديته؟

[1] - Friedrich Nietzsche, Humain trop Humain, tome II, un livre pour esprits libres, trad. Robert Rovini. (Paris: Gallimard.1988.), p.20.

إنّ من الأدلة المثبتة أنّ نيتشه قد اعتمد علم النفس في منهجه النقدي أو ممارسته النقدية على الأخلاق هو تصريحه المتكرر بأن ما قام به هو انجاز لعلماء نفس لا حَظَّ لقرنه (القرن 19) في ميلادهم. وكذلك اعتماده على منظومة مفاهيمية في شكل اصطلاحات ذات دلالة نفسية مشبعة بلقاح جينيالوجي نجد منها: "الخطأ النفسي"، "تاريخ الأحاسيس النفسية"، "العلاج"، "الكيان النفسي"، "وسواس المرض"، "الدوافع والرغبة" ومجازات الصيد والعمق..الخ من المصطلحات التي تعج بها مؤلفاته، ولكن المصطلح الأكثر حضورا وتأثيرا هو المصطلح التقني المذكور أعلاه والذي يُسميه "المُلاحظة النفسية" الذي يُرَادِفُ معنى علم النفس المرادف هو الآخر لمصطلح نيتشوي أعمق هو "تأمل الإنساني المفرط في إنسانيته".

وتحديدا لمعنى الملاحظة النفسية التي هي فن من فنون التحليل وأداة نقد وتشخيص فعالة، يقول نيتشه: « هي إحدى الوسائل التي تمكننا من تخفيف عبء الحياة، وممارسة هذا الفن يجعلنا حاضري البديهة في بعض الحالات الحرجة، ويُسَلِينَا وسط محيط مضجر. بل أكثر من ذلك، أنه يُمَكِّنُنَا من جني محصول من الحكم في الميادين الشائكة والعويصة في حياتنا.»[1] هو بالنسبة لنيتشه منهج تمليه عليه أذنه الشريرة التي تحسن التنصت لقرقعات الأحشاء الفارغة، يرغم به كل ما يرغب في الصمت على الكلام بصوت عال.[2] يعتمده في أكثر من مناسبة مثلما يظهر في محاولاته المختلفة للتنقيب عن أسس المبادئ العليا والمنطق ومبادئ العقل. ويعتمد فحوى هذا المنهج على مفهوم "الإسقاط"، فما يظهر أصلا في قيّم الناس من معتقدات، هي ناتجة عن إسقاط حالات نفسية داخلية على ظواهر العالم الخارجي شأن ذلك شأن مبدأ "العلية" و"الوحدة". حيث يتوهمها الإنسان في نفسه ويصبغها على العالم الخارجي، ما يجعلنا نستنتج أن هذه القيّم والمبادئ سواء في الأخلاق أو السياسة أو العلم أو الميتافيزيقا ليست سوى أخطاء حيوية شكلت فهمنا للعالم.[3] ومن ميزات الملاحظة النفسية عند نيتشه هو أنها تمرين اختراق ووضوح، تمرين تعرية النفس الذي يشرح المحتوى المباشر للوعي بوسيلة هي المشرط والملقط، يشرح به سيكولوجيا الظواهر والقيم، والأكثر متعة أنه يشرح بها سيكولوجيا الأفراد، فنشهد لديه لسيكولوجيا المرأة، الفنان، العالِمُ، المجرم، وأيضا سيكولوجيا القسيس، الإنسان الخيّر المسيحي والمنقذ.

---

[1] - Friedrich Nietzsche, Humain trop Humain, tome I, op. cit . p . p. 60- 61.

[2] - Friedrich Nietzsche, Crépuscule des idoles, trad. par Jean -Claude Hémery, 1er edi, (Paris : Gallimard, 1774.), p. 9.

[3] - عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا، العلم، الايديولوجيا. مرجع سابق، ص. 19.

علم النفس هو في الواقع هو مصطلح استعمله نيتشه كثيرا في كتباته الأخيرة من 1886 الى غاية 1888، كمنافس للجينيالوجيا ورديف لها في الوقت نفسه، لكن المصطلح ان شئنا التدقيق فيه نجده ظاهرٌ في مفاهيم أخرى مثل "كمياء" أو "التاريخ الطبيعي للأخلاق"، ونيتشه مثلما رأينا كان يتباهى مرارا بكونه "عالم نفس" و"صائد الفئران" (مقدمة أفول الأصنام)، ويمكن القول أن المصطلح "عالم نفس" هذا الذي نشتغل عليه ينوب الكلمة الفرنسية "أخلاقي" (moraliste) والذي شيأ فشيأ اعتمده نيتشه بهذه الطريقة. وفي اللغة الألمانية كان يُستعمل لتعيين أبطال الأخلاق (المسيحية) المتخلقين أو مُدّعي التهذيب. أما نيتشه فيسمي "عَالِمُ النفسِ" مُحلل أو دارس الأخلاق الذي يُحدد العبارة المُزيّفة ولكنها ثابتة من الغرور أو الحب الخاص. نيتشه يرى في التحليل النفسي فن نقل المثل والتشكلات الأخلاقية الى أصولها في الغرائز والرغبات، الجسد والفيزيولوجيا. ويمكن أن نُماهي هذا المصطلح أيضا بما يُسميه بالفيلسوف الطبيب، وبالعلاقة التي من المفروض تناولها بين الصحة والفلسفة وهذا ما تكشفه الشذرة الثانية من "العلم المرح"؛ من حيث أن الفيلسوف يشبه الطبيب العارف بالأمراض والأعراض وبالخلفيات الرغبوية، بالسيميوطيقا (علم دلالات الأمراض). كما يُشبّهُ نيتشه ممتهني هذا العلم بمطوّري الإنسانية الذين يعملون بالأساس على تسليط الضوء على صّور الاعتقاد والإيمان، بالكشف عن إرادة القوة التي تقف وراءها.[1]

وفن التحليل والتنظيم النفسيان هذا – يرى نيتشه – لا يختلف كثيرا عن الرواية، وعن القصة القصيرة وعن الدراسة الفلسفية التي يمارسها أفراد وُجدوا وكانوا بمثابة الاستثناء. وبالمقابل فهو يختلف أكثر عن الأحكام الصادرة بخصوص الشخصيات والأحداث العامة، ويختلف بالخصوص عن كل مستويات المجتمع التي يتم فيها الحديث كثيرا عن الناس وليس أبدا عن الإنسان. ينوه نيتشه بأهمية هذا العلم الكاشف فيصفه بكونه نهضة من اللازم الشروع فيها، ويقول في الجزء الأول من "إنسان مفرط في إنسانيته": « نهضة الملاحظة النفسية قد أصبحت ضرورية، ولم يعد بوسعنا أن نجنب الإنسانية رؤية المنظر البشع لطاولة التشريح، لمباضعها وملاقطها. الإمرة هنا تعود الى هذا العلم الذي يتحرى أصل وتاريخ الأخلاقية كما يسمونها.»[2] كما أن رواد الفلسفة القديمة لم يدركوا مزايا هذا العلم بل كانوا يجهلونه جهلا تاما، حين قابلوه دوما

[1] - Eric Blondel, la «psychologie de la foi» chez Nietzsche, in revue philosophique de la France et de l'étranger, n° 4 oct-Dec, (Paris : Puf. 2006.), 424.

[2] - Friedrich Nietzsche, Humain trop Humain, tome I, op. cit. p . p . 61- 62.

بأعذار تافهة ضمن رفضهم دراسة أصل تاريخ الأحاسيس الأخلاقية. ويقول نيتشه أنّ السيكولوجيا ظلت بأسرها معلقة حتى الآن بتحكمات ومخاوف أخلاقية، فلم يتجرؤوا على سبر الأغوار، أما تناولها بوصفها علم أشكال إرادة القوة كما أتناولها أنا فأمرٌ لم يخطر بعد على بال أحد البتة، ويقول « إن كان من المسموح أن يحسب ما كتب حتى الآن عارضا من عوارض ما كُتم حتى الآن. لقد تغلغلت قوة التحكمات الأخلاقية الى العالم الأكثر روحانية الى العالم الذي يبدو أنه الأشد عمقا والأكثر خلوا من الفروض .».[1]

ويصف نيتشه ممتهني هذا الفن بكونهم قليلين، نادرين و« يُشَبَّهُون بالرُماة الذين يسدّدون سهامهم بدقة ويُصيبون الهدف في الظلمة بانتظام – في ظلمة الطبع الإنساني. – ويقول - إن براعتهم لتستدعي الاندهاش. إلى أن يعلن هذا الذي يبدو أنه يُرسِّخُ في النفوس الميل إلى الانتقاص من شأن الإنسان والشك فيه.».[2]

إنّ هذا المنهج النقدي يمنح للناقد إمكانية:

1. طرح المشاكل المعرفية والاجتماعية المعقدة وحلّها، وبالتالي تجاوز جهل التصورات الفلسفية القديمة والتي تجافي دراسة أصل وتاريخ الأحاسيس الأخلاقية.
2. البرهنة على أنّ أخطاء الفلاسفة الكبار تنطلق من تأويل خاطئ لبعض التصرفات والأحاسيس الإنسانية. وأنهم بذلك قد بنوا أنساقا دينية أخلاقية - معرفية خاطئة باللجوء الى عون الدين والأوهام الميثولولجية.
3. كما أن هذا الفن يشكل نهضة ضرورية للإنسان في التفلسف والنقد، وفرض منطق العُري على منظومة القيّم وعلى المعتقدات التي آمن بها الفلاسفة ورجال الدين والأخلاقيين. ويقول نيتشه تأكيدا لسلطة هذا الفن وخطورته أنه معه: «مع علم النفس كل شيء ينقلب رأسا على عقب.»[3]

[1] - Friedrich Nietzsche, Par -delà bien et mal, op. cit. p. 41.

[2] - Friedrich Nietzsche, Humain trop Humain, tome I, op. cit. p 61.

[3] - Ibid. p. p. 61- 62.

ولإبراز مظاهر الممارسة النيتشوية، سنسعى هنا الى تناول بعض الحالات التي طبق فيها الفيلسوف منهجه هذا، بتحديد القضية المدروسة وإبراز تعليلها الممنوح لها من قِبل نيتشه وفق الملاحظة النفسية.

يذهب لويس كورمان في إبرازه لبعض التحليلات النفسية لنيتشه، إلى أنّ اللغة المستعملة في التحليل النفسي ومجمل المفاهيم التي تنتمي إليه، قد وجدت لحاجة التواصل الاجتماعي، فتمنح تعريفا للإنسان ليس مثلما هو في حقيقته الداخلية بل مثلما يظهر للآخرين والذي يتوافق مع المنظومة الأخلاقية المفروضة من قبل المجتمع. لكن نيتشه يذهب أبعد من ذلك، حيث يتعمق في قلب الإنسان ويكشف الحقيقة التي تتستر تحت الأقنعة. وتحليلاته التي تستند الى فهم الحياة اللاواعية، تتمتع بقوة اختراق فريدة.[1]

ومن نماذج المفاهيم أو المسائل التي عالجها نيتشه بالاعتماد على مزايا "الملاحظة النفسية" التي يمكننا أن نسوقها بالتوضيح على سبيل الاستشهاد وهي كلها تنتمي إلى ميدان الأخلاق نجد: معنى الفضيلة (vertu)، الشفقة (pitié)، الحوافز اللاواعية للفعل الإرادي (les motivations inconscientes de l'action « volontaire ») وكذلك المسؤولية (la responsabilité). لكن أهمها هي معنى الإيمان أو الاعتقاد لأنه أساس كل رفض لعالم المحسوس ومُبرر كل تمجيد لعالم المعقول والمثالي أو الإلهي.

ونجد نصا مقتبسا من "وراء الخير والشر" يتباهى فيه الفيلسوف بكونه الرائد في هذا العلم، يظُمُ هذا النص زخّات وافرة من الأوصاف والتحاليل النفسية العميقة، يصف فيها معنىً إن لم نقل مجهولا فهو غريب الى حد بعيد يُسميه بعبقرية القلب. يقول نيتشه حوله: « لا أسمح بأي تكهن لهوية الذي أصفه في هذا المقطع» إعجازا للقارئ، ويصفه نيتشه بكونه وصف نفسي غريب، يعتمد فيه على مجموعة من النعوت منها: "الغامض الكبير"، "دهاليز النفس"، "الماهر في الظهور ليس بمظهره الحقيقي"، "النفوس الفظة"، "العصا السحرية"، "الرغبة"،...[2] أما تحليله لعبقرية القلب هذه فهي تحمل معنى الاختراق، والانطلاق والإشباع وقوة الشك والوضوح والجلاء كمرآة تعكس أديم السماء. وربما يقصد بعبقرية القلب ما يحدّد به شيّم الأرواح الحرة الخفيفة والجميلة التي

[1] - louis Corman, Nietzsche psychologue des profondeurs, op. cit. p. 235.

[2] - Friedrich Nietzsche, Ecce homo, op. cit. p. 173

ينظر إليها الفيلسوف وكأنها أساس كل نهضة فلسفية فنية، كقوة تستغني عن وسائل النفاق الأخلاقي لتحرر الإنسان من براثين العدمية.

وقد تناولت سارة كوفمان لُغزيةِ هذا النص معتبرة إياه الشاهد على رهافة نيتشه الغير قابلة للمقارنة في فهم المؤنث الأبدي، وفي كونه أعظم سيكولوجي على غير العادة. وتعتبر أن رموز هذا النص ومعانيها تحيل الى مسألتي المعرفة والسخاء بها، يستدعي فيها ديونيزوس هذا الإله الذي يدنّسه نيتشه من أجل أن يصنع منه نموذجا سيكولوجيا جديدا مناقضا للنموذج السيكولوجي اليهو – مسيحي. "عبقري القلب" هذا يعرف كيف يَنزلُ الى أعماق القلوب وكيف يسبر غور المهاوي الأكثر جهنمية، لكن ليس بقصد التعرّف إلى أخطاء الكائن ومعاقبته بشكل أفضل، بل من أجل نية سرية تتمثل في إغوائه وتحريره؛ عبقرية الإغواء تتم عن طريق جعل الكائن يتحكم أكثر في ذاته، فيتخفى ويظهر بشكل أفضل.[1]

كما يذهب ربما من خلال هذه الرمزية الى المقارنة بين صورة ديونيزوس صاحب "عبقرية القلب" وصورة سقراط (نشير الى أن نيتشه كتب شذرات عنوانها ديونيزوس ضد سقراط) حيث أن هذا الأخير يستميل ويجذب تلاميذته ليس فقط من أجل منحهم ذلك التمثال أو النموذج (agalma) الذي يتخيلون أنه مخفي مثل كنز في أعماق نفسه بل من أجل سياقتهم ودفعهم إلى الانقلاب على ذواتهم، يقول لهم بأنه لا يملك شيء يعطيهم إياه، وبأنه عقيم مبتور، ويعرف فقط أنه لا يعرف شيئا؛ هذا الاعتراف بالجهل الذي يستجليه التلاميذ في شكل مكر بسيط هو الإغراء الذي يربطهم بأستاذهم الى الأبد، ويجعلهم مقيدون وعطشى لهذه المعارف التي لا يستطيع إعطاءهم إياها، ويبقى مأخوذ بشكل نهائي تحت زهو تحولهم الى عبيد. وترى كوفمان أنّ ديونيزوس هو أيضا متملق (enjôleur) مثل سقراط لكن بتأثير من عبقرية القلب التي يتصف بها. «ديونيزوس أيضا متملق، يحاول ويسعى الى جذب الناس إليه عبر استراتيجيته في الإغواء لكن من أجل التخلي عنهم بشكل جيد، وجعلهم يرتفعون الى قممهم الخاصة بهم، عبقري القلب يقوم بذلك بدهاء ويتجه فقط الى من يستطيعون سماعه.».[2]

كما يمكن أن نقارب انطلاقا من عبقري القلب هذا شخص زاردشت، فهو بالأحرى مثال السخاء والصبر والأخذ بالسماحة، في تضاد مع الإنسان الحديث القلق والوحشي يستطيع أن يستخلص من

[1] - Sarah Kofman, explosion II, les enfants de Nietzsche. 1 er édit. (Paris : Galilée, 1993.), p. 73 .

[2] - Ibid. 74.

كل نفس الأفضل مما فيها وبسخائه لا يقوم سوى بإثرائه كل واحد بذاته من كنزه المخفي الذي يسمح له بالمرور .

عموما هذا المقطع من "ما وراء الخير والشر" الغارق في الرمزية الذي يتحدى به نيتشه كل قارئ جاد، وبكل ما يحمله من لُغزية فائقة الجودة، يعد فقرة مثيرة ومليئة بالفضول حول السيكولوجيا كما تشهد بموهبة كاتبه، تقول سارة كوفمان، هو كذلك: «لأنه يقترح وجود ممكن لسيكولوجيا لم يعهدها كل من أصابتهم عدوى المسيحية. سيكولوجيا تلاميذ ديونيزوس تجعلهم أقوى أجمل، أكثر وأعمق.»[1]

أما عن السبق بخصوص هذا العلم، فرغم كل ما قيل حول إن كان نيتشه قد فتح طريقا متميزة لم يشأ سيجموند فرويد (Freud) مؤسس التحليل النفسي أن يعترف بها. فذلك قد شكّل موضوعا خصبا للباحثين وقد ظهرت دراسات منذ العشرية الأولى من القرن العشرين سعى أصحابها الى تسليط الضوء على علاقة الفتوحات النيتشوية بالانتصارات الفرويدية لرسم معالمهما وتحديد ما يربطهما وما يفرقهما من دلالات. أي سعت الى تحديد مناطق النفوذ المشتركة ولنقل نقاط تقاطع متميزة بينهما. ولعل من أهم الدراسات المتأخرة ما قدمه لنا بول لورون أسون (Paul -Laurent Assoun) في كتابه المعنون بـ "فرويد ونيتشه" الصادر عن المنشورات الجامعية الفرنسية (puf) لعام 1980 ضمن سلسلة "الفلسفة اليوم" بالإضافة الى كتابه المعنون بـ "فرويد. الفلسفة والفلاسفة" الصادر عام 2009 في دار النشر نفسها. دون إغفال الإشارات القيّمة التي قدّمها دولوز في "نيتشه والفلسفة" وكذلك العدد المعتبر من المقالات منها على سبيل المثال المقالة التي نشرها فرنسوا روكي (François Requet) في "الحوليات الأدبية لجامعة فرانش كونتي" بعنوان "فرويد ونيتشه" في أكتوبر 2017 .

لكن وبخصوص هذا الإشكال، نود فقط أن نوضح أنّه رغم بروزه كمسألة شائكة أرّخت للقاءٍ فريد بين "فيلسوف" و"طبيب نفساني" ما يؤكد الاهتمام الحاصل بهما، إلا أنّه يمكن القول أنّ سيكولوجية نيتشه هي أيضا مثل سيكولوجيا فرويد سيكولوجيا للأعماق، تقطع وبشكل جذري مع علم النفس التقليدي، لكن بمعنى جدُّ مخالف للمعنى الذي نشهده مع فرويد، ذلك أن الأهواء التي توّصل إليها نيتشه عبر التحليل تم إدراكها من قبل المفكرين كملزمة وما تحت الوعي، تظهر من دون إختزال. كما أن فرويد ثنائي يقبل أهواء الحياة والموت أو غريزتي الإيروس والتاناتوس؛ أما نيتشه

[1] - Sarah Kofman, Explosion II, les enfants de Nietzsche. p. 75.

فهو يدافع على العكس منه عن مفهوم متجانس مع الواقع هو نشاط "إرادة القوة"، وهذا التعارض بلغة ايبستيمولوجية هو تعارض بين نظرة الطبيب ونظرة الفيلسوف، من حيث أنّ الأول يقبل الأهواء المحافظة على الحياة والمهدمة لها معا، في حين الفيلسوف (نيتشه) يرفض المهدمة منها ويسعى فقط إلى ما يُنمّي الحياة إدراكا منه أنّ الصيرورة هو نشاط لإرادة القوة. وهذا الموقف بالذات عبرت عنه سيلين دونا بقولها: « هذا الفارق يوضح المسافة التي تفصل الشعور الذي كشفه أخلاقيو المؤثرات المعزولة من قبل اللا أخلاقيين، وهو أنّ الأهواء ليست مشاعر أو انطباعات سلبية؛ بل صيرورات ايجابية للتقييمات والتثمينات المثبتة.»[1] كما يمكن أن نُظيف على ذلك قولنا أنّ علم النفس الخاص بنيتشه هو علم نفس تطوري (évolutionniste) وليس جوهري (éssentialiste) فكعس علم نفس الأخلاقيين لا تزعم امتلاك الحقيقة حول الطبيعة البشري، بل فقط ثوابت تُستخلص عبر تطور التأويلات الأخلاقية التي هي لغة مجازية، (العلم المرح الشذرة 187) هذه الثوابت ليست مطلقات، بل هي ترتيبات خاصة لعلم النفس القوة حيث القسوة مثلا، «ليس أمرا خاصا بالحقل القديم للإنسانية، بل هي امتداد جوهري لكل أخلاق.». كما أنّ علم النفس عنده لا يعالج النفس بل الحياة، وبأكثر درجة القوة الحيوية، الحياة الصاعدة والنازلة، فالفيلسوف يستبدل ميل النمو والشعور بالقوة مكان شعور الغرور والزهو.

وبمنظور مشابه ذهب دولوز في مواقع عديدة من كتابه "نيتشه والفلسفة" إلى أنّ موقف نيتشه من التحليل النفسي قائم ولو أنه لا يتوجه إليه رأسا بفعل المسافة الفاصلة بينهم، فنيتشه كان دائما ضد سيكولوجيا الضمير أما ما كان يُسميه هو سيكولوجيا "الكهوف" وهي التي لا يمكن أن توجد إلا في ثقافة ارتكاسية تعتمد على الذنب. وحسبه أنّ نيتشه لو عاصر فرويد لنظر إليه بوصفه مُحلِلًا؛ بمعنى صاحب سيكولوجيا قائمة على الألم والنكوص، وفي مرتبةٍ تُوازي مرتبة "الراهب" و "القاضي" و "العبد".[2]

بعد هذا التفصيل الذي خصصناه للآليات النقدية البنائية التي اعتمدها نيتشه في اشتغاله الفكر والفلسفي، نقول أنّ هذه الوسائل مرتبطة ببعضها البعض، وكثيرا ما نجدها متعاضدة متكاتفة لما يتعلق الأمر بالممارسة النقدية عبر ضربات المطرقة، فتصنع مشهدا حقيقيا للتعرية ونزع القناع عن كل ادعاء بالمُطلقية والقداسة والموضوعية. فالجينيالوجيا مثلما رأينا هي من تعلم الشجاعة "الفضيلة الكبرى" التي بدونها يستحيل على الإنسان أن يعلو ويتحرر من ألواح القيّم

[1] - Celine Denat, et Patrick Wotling, Dictionnaire Nietzsche, 1ere edi. (Paris : Elipses, 2013.). p. 23.

[2] - Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, (paris : Puf, Quadrige, 1997). p. p. 76-77.

القديمة والمخيفة التي كبلته، كما أنها تعني كسر كل احتكار والتزام بروح النزاهة إزاء الحقائق التي أكدّها الإنسان عبر التاريخ، وهو في اعتقادنا الأمر الذي يسمح بتأهيل المعرفة الإنسانية وتخليصها من بين أنياب الغرور الإنساني، هي إذن توضيح الى أي حد ممكن نحن قادرون على المغامرة في المعرفة مطالبين كم من حقيقة يمكن أن يحملها الذهن؟ هذه الشجاعة هي من تجعل الإنسان يطرح الخوف جانبا، الخوف (الطبع الإنساني) الذي يكبل كل فرد وكل جماعة وكل وعي وكل تاريخ ويجعلها مجتمعة عاجزة عن التحرر من البرود ومن الموروث، فزمن الخوف حسب نيتشه يماثل زمن الحقيقة،التي كونت مع عالمها أطول أكذوبة، كما أن الخوف بدوره أصبح أطول المراحل قاطبة.[1] الخوف منذ البداية هو مبدأ حفظ الذات، وهو من يلزم إنتاج الهويات واختزال الجديد الى القديم والمبهم الى الواضح وإرجاعه إليهم من أجل تسهيل إدماجه حتى أصبحت حاجتنا الى المعرفة هو من قبيل حاجتنا الى شيء ما معروف.[2] أما الفيلولوجيا فقد سمحت له وبطريقة حازمة إعادة تشكيل نظرية المثال الأخلاقي والميتافيزيقي كخطاب أوهام، بدل أن يكون مصدرا لليقين، فجعلت نصوص الميتافيزيقيين تنطق بما تحمله في جنباتها من حس ارتكاسي، مبينة أيضا أن اليقين المُسَيَّجِ بالأنساق والمفاهيم هو الوهم بامتياز، ولكنه وهم سلبي منحول لا يخدم الحياة ولا ينميها، بل يتصدى لها بشكل رهيب معتبرا إياها كشيء يجب أن يدان بإطلاق، وبالمقابل سعى الى تنزيل الأوهام الحية الضرورية منزلة دنيا وفق منظور أنطولوجي في البداية ثم وفق منظور ابيستمولوجي وأكسيولوجي مع الميلاد الفعلي لنظرية المعرفة في العصر الحديث. أما السيكولوجيا التي رشّحها نيتشه لتكون سيدة على سائر العلوم تخدمها وتمهد لها بوصفها الطريق المؤدية الى المشكلات الأساسية، فقد سمحت له وبشكل جدّ فعال بالانفلات من المثالية الألسنية، التي مارست فعلا إنكاريا للجسد في شكل عجز فيزيولوجي يقول بلوندل هنا: «لا يتعلق الأمر بخطأ ارتكبه الفكر على الجسد بنظرة غير متوافقة (مثلما تظهرها المثالية) بل باحتقار الجسد لنفسه، واللغة كانت الوسيلة التي تأسس هذا الاحتقار».[3] وبرأينا فكل ممارسة فلسفية جادة يجب أن تعتني بمثل هذه المناهج والأدوات التي تعتمد على "أذن ثالثة" لا ترضى بالظاهر والمنمق، لأن شرط إحراز المعرفة لا يتعلق بمدى توافق غايات العارف مع منظومة القيّم الزُهدية التطابقية بل تتحدد من خلال حس نقدي

[1] - Friedrich Nietzsche, Le Gai savoir, trad. Pierre Klossowski, 1 ère édition, (Paris : Gallimard. 1982.), p. 87.

[2] - Guillaume Tonning, Nietzsche une philosophie de l'épreuve. 1ere édition, collection aimer les philosophes, (Paris : Ellipses, 2016.). p. 74.

[3] - Eric Blondel, Nietzsche le corps et la culture, op. cit. p. p. 148-149.

قوامه الشجاعة والصلابة والنزاهة وهو ما يشير إليه نيتشه في شذرة من شذرات 1888 حين ذهب الى أن كل تزود بالمعرفة ناتج بالضرورة عن الشجاعة، وعن الصلابة اتجاه الآخر، وبالنزاهة اتجاه الذات.

المبحث الثاني: من مُساءلة النص إلى مساءلة صاحبه:

يُعد فعل المُساءلة التقنية في الفلسفة إحدى الضرورات المنهجية والمعرفية التي يجب أن تُعتمد وبشكل ملّحٍ في كل تقييم للفكر الفلسفي ولإستراتيجية بناء النص الفلسفي التي تتماهى بشكل مُميز مع الوسائل والغايات، ونقصد هنا بالوسائل كل ما يمكن أن يُتاح للفيلسوف من أدوات منهجية ومفاهيمية للتخطيط والتمهيد لبناء نمط معين من التفلسف، ليكون هذا النمط متجاوبا الى حد بعيد مع نظرة الفيلسوف التطابقية الحذرة من الوقوع في التوترات والانعراجات الحادة التي قد تفقد النص ملحميته العقلية وتقصف ببنيانه حينما يتسرب الهامش خلسة الى المركز فيهدد كيانه. كما نقصد بالغايات تلك البؤرة التي يسعى الفيلسوف الى ردمها بفعل تأثير فلسفته، ولنقل أنه ذلك المنتهى الأنطولوجي- الابستيمولوجي وكذلك القيمي الذي يبرز كقدر، أو كمتاهة كفّت عن كونها كذلك، بمعنى هي معقولية تنبني على مبدأ الوضوح والمفهوم والتصور المنطقي.

ولقد جرى التقليد الفلسفي على الاستمساك بمثل هذا التصور اعتمادا على ما تمنحه تقاليد الصناعة الفلسفية من توجيهات تُدّرس وتُعلم ليشتغل عليها الفيلسوف وبخطى واثقة في النجاح والتمكن من حبس الفاعلية الحدثية في إطار ماهَوي منطقي.

نسعى في هذا العنصر إلى الكشف عن الطبيعة التي تلازم المتن الفلسفي مثلما يُصيغه الفيلسوف ويكونه من بداية حياته الفكرية إلى غاية اكتمال تصوره للظاهرة الوجودية - الكونية والمعرفية - القَيْمِيّة التي تعد أساس كل تجربة.

وإزاء ذلك سنجد أنفسنا أمام كمٍ يصعب تحديده من المتون والمواد النصية، وأمام مسارات ورؤى متشعبة تحكمها صيرورة تتسم هي الأخرى بسمات قد تكون مستقلة مثلما قد تكون تابعة، هذا من حيث أن المتن الفلسفي الذي هو حصيلة مجهود الإنسان الفيلسوف أو النسيج الذي يحبكه طالب الحكمة يُعد تثبيتا للمتطاير الفكري وتسميرا له، هو نوع من البناء الخاضع للراهنية، ولشروط إنتاج مفروضة.

إنّ هذا الأمر هو الذي يجعلنا نتردد بطريقة فعالة لنتساءل عن حقيقة مقولة أن الفلسفة هي "إبداع بشري" مانحين لكلمة إبداع معنى متطرفا، ملازما ومنفصلا، في الوقت نفسه لمفهوم الالتزام،

من حيث أن المسألة هنا تتعلق بإعادة تقييم رابطين الفعل بفاعله وبالمفعول لأجله، سواء كانا مُضمرين مستترين أو بارزين حاضرين.

حول هذا الأمر سعى نيتشه إلى تأكيد مسألة هامة مفادها أنّ الفعل حاضرٌ، واضح وقسماته متجلية تسكن الكُتب ونعني به "النص الفلسفي"، يبرزُ كأصل، أي كنص وككتابة، كمعنى أو كمعطى تراكمي يحمل عنوان وفصول وأبواب ومباحث، لكن "الفاعل" مثلما هو حال "المفعول لأجله" غالبا ما يبقى مضمرا. ونقصد بالفاعل "مجاز الفيلسوف" ذاته كشخص يتنازع الحكمة بكل ما أتيح له من أدوات ويصارع مع غيره لفرض منطقه ومنظوره، ولكن هذا الفيلسوف لا يبدو كشيء شفاف كجلي؛ بل كعتمة وكضبابية تحمل وجوها، كأقنعة ينبغي للناقد إجبارها على السقوط؛ من حيث أن البعد الشخصي في مثل هذه المسائل يُعد مصدرا للتكهنات والفرضيات،[1] مصدرا للبس والتلبيس، ومقاومة ذات عنفوان ضد التكشف أو التعرّي.

وبالأدوات النقدية التي فصلنا معالمهما أعلاه أيضا، سنسعى هنا إلى فرض منطق العُري على رموز الفلسفة وعلى مشتغليها، ليس فقط من أجل الفضح وتحديد الصوّر البارزة وإرجاعها الى النوازع الخفية، بل لأجل غايات أسمى وأعمق تتخذ من "القلق إزاء!" و"الحذر من!" مرجعية للتفلسف أعلى شأنا من "الدهشة" التي اعتبرها أرسطو أصل كل تفلسف، وهي كلها عوامل تمنح للفلسفة معناها الحقيقي. والمنطق المشار إليه يُعد في الأبجدية النيتشوية؛ سياسة فلسفية استكناهية في المقام الأول، تسعى الى تتبع الأثر والوصول الى البنية السيكولوجية لشخصية المفكر أو الفيلسوف، وهذا انطلاقا من مبدأ مفاده أنّ: "كل متّهم يبقى متهما الى أن تثبُتَ براءته"، هذا بحكم أن الفيلسوف – مثلما يرى نيتشه – ككائن بشري وكعضو في مجتمع، لم يكن روحا حرا إلا نادرا، بل غالبا ما كان

[1] - حول مسألة البعد الشخصي للمفكر، نلاحظ أن نيتشه قد أولاه الكثير من الاهتمام خصوصا في محاضراته التي ألقاها في جامعة بال السويسرية، وسعى الى إظهاره بتميز في سائر المؤلفات لما يكون إزاء الحديث عن مفكر أو فيلسوف، وأفضل الأمثلة ما ورد في "محاورات في فلسفة أفلاطون" وفي "ميلاد الفلسفة في العصر التراجيدي الإغريقي". وأمثلة أخرى، ويمكن أن نقول أن نيتشه يعتقد فيها المقاربة الأفضل، وأن شخصية الفيلسوف هي الشيء الذي لا يمكن أن يدحض. نجده أيضا يشيد بهذه الطريقة ففي رسالة لصديقته "لوفون سالومي"، التي كانت منهمكة في كتابة أول محاولة حول فريدريك نيتشه كتب لها قائلا أن: « فكرتك التي ترمي إلى ربط الأنساق الفلسفية بالأفعال الشخصية لأصحابها هي فعلا فكرة روح- أخت une âme- sœur، أنا نفسي درّست بهذه الطريقة تاريخ الفلسفة القديمة، وأقول بشكل إرادي لمستمعي: هذا النسق قد مات، لكن الشخصية التي تقف وراءه لا يمكن رفضها، يستحيل قتلها: مثل أفلاطون». راجع :

Daniel Halévy, Nietzsche, (Paris: ed. Bernard Grasset, 1944). p.17.

يبني نسقه (أعشاشه) ويختار مفاهيمه من ضمن اللغة المتاحة بالقوة أو بالفعل، ويقود توجهاته وأفكاره وينتج خطابه الفلسفي بناءا على إستراتيجية مُملاة من وراء أو من الخلف في شكل دافع أو ضرورة أو إلزام... وهي كلها "إشارات وتنبيهات" إلى أن الممارسة الفلسفية لم تكن بريئة، بل كانت صناعة نصية – ومفاهيمية وترجمة لغايات دينية أخلاقية وسياسية[1]. من هنا أصبح من الجائز استخدام مصطلحات "فيلسوف ديني أو لاهوتي" "فيلسوف أخلاقي شعبوي" و"فيلسوف دولة" وأصبح من الجائز أيضا إطلاقها كنعوت أو أوصاف تصنيفية (classificatoire) على جمهور الفلاسفة في مختلف الأزمنة، هذا ويرى نيتشه: « أن الفلسفة والدين والأخلاق علامات انحطاط.»[2] كما يمكن أن نسعى وفق هذه الأوصاف إلى تصنيفهم بحسب نموذجهم الذي يستمسكون به.

أمّا عن "المفعول لأجله" الذي أشرنا إليه أعلاه، فهو يرمز إلى مملكة الغايات المرتبطة بالأسباب، مملكة الغايات هذه تُحددها دائما السلطة الدينية والأخلاقية والسياسية أيضا. وتُمليها – حسب نيتشه – على الفيلسوف لكي لا يصبح شريدا، وهي أشبه بتوطين مرتبط بشروط، كما أنها إنتاج للمعاني خدمة لأخرى، ونتحدث هنا عن خدمة الذاتي للموضوعي، الجسدي للروحي، الأرضي للسماوي، المدنس للمقدس، وخدمة الجزئي للكلي الديني المطلق، فيكون بحسب تعبير الفيلسوف الانجليزي والتر ستيس إنتاج وتفسير للعالم بوصفه نظاما أخلاقيا[3]، ولنُضِفْ بدورنا بوصفه منظومة دينية وسياسية. هذا الأمر انتبه إليه دولوز لما أشار بقوله: «وتحتفل علامة التحقق الشهيرة

---

[1] - حول مسألة خضوع الفيلسوف للسياسي نشير إلى أنّ نيتشه قد شخص هذه الظاهرة، حيث تمثل الدولة أو السلطة السياسية أحد الفاعلين في توجيه فكر الفيلسوف بعامة، حيث أنها تعمل على اختراق ذات الفيلسوف فتجعله خادما لها ولغاياتها، هذا الأمر أدركه نمن خلال نماذج عدة في تاريخ الفكر عامة، كما أكدّه جيل دولوز في حواراته مع كلير بارني بذهابه الى « أن معظم الفلاسفة كانوا منذ عهد قريب "أساتذة عموميين" وأن هذه العلاقة آتية من بعيد، «ذلك أن الفكر يستعير صورته الفلسفية المحضة من الدولة كباطن جوهري أو ذاتي. يخترع دولة روحية محضة كدولة مطلقة ليست أبدا حلما لأنها ذات سير فعلي في الفكر.» من هنا حسبه تأتي أهمية بعض الأفكار مثل الشمولية والمنهج والسؤال والجواب، والحكم والاعتراف أو التعرف، والأفكار الصحيحة والامتلاك الدائم للأفكار الصحيحة، ومن هنا أيضا تأتي أهمية بعض المواضيع مثل موضوع جمهورية للأرواح، وبحث للفهم، ومحكمة العقل، و"حق" خالص للفكر، مع وزراء الداخلية وموظفين للفكر الخالص. تسربت الى الفلسفة فكرة المشروع الرامي الى أن تصير الفلسفة اللغة الرسمية لدولة خالصة. بهذا تتمثل ممارسة الفكر للأهداف الواقعية للدولة وللمعاني السائدة، وفي ممارسة الفكر للأهداف الواقعية للدولة وللمعاني السائدة، ولمقتضيات النظام القائم. لقد أحاط نيتشه القول بمختلف جوانب هذه النقطة في كتابه شوبنهاور المربي.» .

[2] - فريدريك نيتشه، إرادة القوة، تر. محمد الناجي، ط. 1، (المغرب: إفريقيا الشرق، 2011.)، ص. 234.

[3] - والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، تر. إمام عبد الفتاح إمام، ط.1، (بيروت: التنوير، 2009.)، ص. 49.

بالخطوبات المشوهة حيث "يعثر" الفكر على الدولة ويعثر على "الكنيسة" ويعثر على كل قيّم الزمن التي مرّرها برهافة تحت الشكل المحض لموضوع، مبارك بشكل أبدي.»[1] مؤكدا بذلك أنّ قدر الفلسفة كان محتوما عليها ألا تنمو في التاريخ إلا عن طريق الانحطاط، وانقلابها على ذاتها، عن طريق السقوط في شرك قناعها، إذ بدل من ظهورها في وحدة إثباتية نجدها بفعل قيّم عليا مزعومة (أخلاقية ودينية) تُحدد لنفسها مهمة الحكم على الحياة ومعارضتها، فيتبعها بالضرورة إضرار بالحياة لتتحول الى أشكالها الأكثر ضعفا وخنوعا.[2]

وحول هذا الشأن؛ شأن المُساءَلَة النيتشوية للفلسفة، أو تصوره للفلسفة ينبهنا الفيلسوف الايطالي "جياني فاتيمو"[3] الى وجود مظهر ملازم لها وهو الأكثر إلحاحا على استعادتها وتطويرها، ليس لكونها ثورية في زمن قضى عليه هيجل بالصمت، بل لكونها نوع من النزع للغلاف الأسطوري أو "اللاأسطرة" التي تعني: « كل موقف فكري هادف الى تسليط الضوء على المعنى الخفي لظاهرة ما، ولبنيتها الأصلية فيما وراء المسوخ التي مستّها والتي تعرضت إليها، أو التي عرضّناها إليها.»[4] واللاأسطرة هذه تتوافق من دون أدنى شك مع أحد المظاهر الأساسية لمؤلفات نيتشه من حيث أنها تسلط الضوء على الجذور الغريزية للأخلاق والدين والفلسفة والعلم ليبرهن في شذرات عديدة أن الأخلاقية هي حالة خاصة لـ (اللاأخلاقية)، وأن الدين هي حالة خاصة لـ (اللا دينية)، كذلك الفلسفة في التقليد الأفلاطوني إلى غاية عصر العديمة في القرن 19 تُعد حالة خاصة لـ "اللافلسفة". والأمر ينطبق على العقل الذي يتولد من اللامعقول، والمنطق الذي يولد من اللامنطق والغيرية التي تولدت من الأنانية والحقيقة التي تولدت بدورها من اللاحقيقة[5]، وهذا من منظور أن جذورها الأصلية والواجب كشفها إنما هي جذور غريزية.[6] فأن تُساءل الواحد عن جوهر هذا العمق

---

[1] - جيل د ولوز، الاختلاف والتكرار، تر. وفاء شعبان، ط. 1، (لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.)، ص. 275.

[2] - جيل دولوز، نيتشه، تعريب أسامة الحاج، ط.1 ، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998.)، ص. ص. 21-22.

[3] - **جياني فاتيمو:** (ولد عام 1936م) فيلسوف وسياسي ايطالي، يعد أهم من أدخل فلسفة كارل لويث وغادامير الى الفكر الإيطالي، ممثل ما بعد الحداثة في ايطاليا، تناول مواضيع كثيرة من أهمها أزمة البنى الميتافيزيقية التقليدية، والطلاق مع المقولات الماورائية، تأثر بفلسفة نيتشه وهايدجر. له الكثير من المساهمات الجادة حول الهيرمينوطيقا والحداثة وما بعد الحداثة والفن. له حول نيتشه مؤلفين هامين هما: "فرضيات حول نيتشه" (Ipotesi su Nietzsche) الصادر عام 1967 و "مقدمة لنيتشه" (Intoduczione a Nietzsche) الصادر أيضا عام 1985، بالإضافة الى عدد من المقالات .

[4] - Gianni Vattimo, Nietzsche, in colloque de Royaumont, (paris : éd. minuit. 1967.), p. 203.

[5] - Nietzsche, Humain trop Humain, tome I, op. cit. chimie des idées et sentiments, p . 31.

[6] - مصطفى الحسناوي، نيتشه وجوه الفيلسوف، د. ط. (الرباط: منشورات دار التوحيدي، 2010.)، ص. 23.

الذي ينتج الفلسفة والعلم والأخلاق والدين نقول أنها الغريزة، وبشكل عام هي "إرادة الحياة..." والفلسفة من وجهة نظر هذه خضعت للغرائز الدينية والأخلاقية.[1] هذه اللاأسطرة التي تعني الإضرار بالغباوة وفضحها وجعلها شيأ مُشينًا، هي من تسمح باستجلاب الصحة الكبرى للفلسفة، وهي هامة في تصور نيتشه من حيث أنها تُحرّر الفكر من السكن السعيد في بداهاته، في لغته وإشكالياته ومفاهيمه، كما تضمن التعددية الأساسية وتضمن للعقول الحرة حرية التفلسف.

1 - نموذج الفيلسوف الديني:

نعني بنموذج الفيلسوف الديني صورة الفيلسوف الذي يسعى لتقرّير حقائق دينية لاهوتية بوسائل فلسفية، أو ذلك الذي يسعى إلى عقلنةِ الظاهرة اللاهوتية ومنحها تبريرا يوازي أو يفوق المبرر الرمزي الذي تمتلكه المعتقدات، وبالتالي يتم عبر مقولات منطقية تعبيد طريق المؤسسة الدينية والحس الديني والضمير النسكي اعتمادا على الأنساق العقلية المثالية المغلقة والمفاهيم الميتافيزيقية كالعقل والمنطق والجوهر وكل ما تحتويه اللغة من مصطلحات ذات دلالة متعالية. معنى ذلك أنه "فيلسوف راهب" متحالف مع رجل الدين ويستبيح حرمة الفلسفة من أجل الإعلاء من حرمة القسيس. يقول نيتشه واصفا الفيلسوف: « الفيلسوف كتطور لنموذج الكاهن،- إنه يحتوي على ارث الكاهن – حتى حين يكون خصما يجد نفسه مجبرا على الصراع من أجل نفس الأشياء التي من أجلها يصارع كاهن عصره مستعملا الوسائل نفسها، إنه يطمح لبلوغ أعلى المراتب.»[2] وذلك يعني أن نموذج الكاهن المتدين لا تحدّده فقط طريقة اللباس التي يلبسها أو نمط العيش الذي يحبذه ويسلكه أو الخطاب الذي يتبناهُ بلغة خاصة، بل يظهر عبر صفات أخرى هي نفسها الصفات التي يتبجح بها الفلاسفة منذ قرون عدة بكونها "معقولية خالصة" تنتمي الى مملكة اليقين المنطقي.

ويُفهم من نصوص نيتشه أنّ الدين هو الذي تسبّب في ظهور الميتافيزيقا وأسَّس للعالم الميتافيزيقي، فيكون هذا الأخير بذلك الابن المتأخر للدين، ويتأكد لنا ذلك في العلم المرح حين أشار الى أنه: « ليست الحاجة الميتافيزيقية، كما يريد ذلك شوبنهاور هي أصل الديانات، بل هي الابن

[1] - Gianni Vattimo, Nietzsche, op. cit. p. 205.

[2] - فريدريك نيتشه، إرادة القوة، مصدر سابق، ص. 191.

المتأخر لهاته الديانة.»[1] ما يعني أنّ الفلسفة الميتافيزيقية جاءت لدعم الدين الذي آل إلى الضعف. والفحص التاريخي كفيل بتبيان أن العدمية التي تحكم الفكر الديني سادت أيضا ميدان الفلسفة، فالفلاسفة ليسوا منزهين عن المثال الزهدي الذي يقوم على تصغير الحياة والمحسوس، واحتقار الغرائز والبحث عن العالم الآخر. ومن أهم الصفات التي يشترك فيها الكاهن والفيلسوف قديما وحديثا نجد: ذم الحياة واحتقارها والسعي الى بخس كل ما يؤول إليها والحقد عليها، وفي هذا يستوي الفلاسفة مع رجال الدين.

يصف نيتشه هذا النموذج من الفيلسوف بكونه حيوان متألّه يستطير من عشه ويروح محلقا فوق الحياة بدلا من يحط عليها. ويتخذ من الفقر والضعة والعفة فضائل مميزة بوصفها شروطا خاصة وطبيعية لتألق وجودهم وازدهاره، وشروطا لإخصابه العظيم.[2] إن هؤلاء الفلاسفة الزهديين – بعبارات نيتشه- ليسوا شهودا وقضاةً منزهين في محكمة المثال الزهدي، فهم يفكرون بأنفسهم عما هو "القدسي"، ويفكرون علاوة على ذلك بما هو أكثر الأمور ضرورة بالنسبة لهم وهو: التخلص من الإكراه، من الانزعاج، من الضجة،... وينشدون صفاء الفكر، الرقص والاندفاع والتحليق في الأفكار عاليا لاستنشاق هواء يُحوّل حيوانيتهم الى روحانية تنبت لها أجنحة تُحلّق بها.[3]

إنّ الفلاسفة حسب نيتشه وفي أغلب الأحيان كانوا يتمثّلون ذاتهم انطلاقا من اللاهوت:

1 - إمّا كخدام أوفياء للدين وكأشخاص مستلَبين واقعين تحت سطوته، فيسعون إلى إظهار أفكارهم بمظهر الدين المؤسس على الحكمة كحال القديسين الذي اشتغلوا في ميدان الفلسفة. ويؤكد نيتشه ذلك في "إنسان مفرط في إنسانيته" حين استنتج أنّه : « لما كان الفلاسفة خاضعين في تأملاتهم للعادات الدينية التقليدية، وفي كثير من الجوانب، أو على الأقل للهيمنة الوراثية لـ "الحاجة الميتافيزيقية" الشهيرة، فإنّهم قد توصّلوا إلى أطروحات تشبه إلى حدٍ بعيد، في الواقع أركان الديانة اليهودية أو المسيحية أو الهندية.».[4]

---

[1] - Friedrich. Nietzsche, le Gai savoir, op. cit ; « de l'origine de la religion », op. cit. p. 162.

[2] - Friedrich. Nietzsche, Généalogie de la morale, op. cit. p . p. 135-136.

[3] - Ibid. p. 136.

[4] - Friedrich. Nietzsche, Humain trop Humain, tome I, op. cit. p. 105.

2 – أو ينطلقون من مشاعرهم الخاصة المتولّدة عن المنشأ الديني الذين نشئوا فيه، فيرفعونها إلى منزلة "أساس وجوهر الإنسان" ما جعل أحكامهم مستبّدة تدعي تحديد ماهية الخير والشر والحقيقة في ذاتها.[1] وفي كلتا الحالتين فقد بقيت الفلسفة حبيسة النُسكية تدور في فلك الدين، وترزخ تحت عبئ الشروط التاريخية للدوغماتية. وقد صوّر نيتشه بشكل هزلي، هذه العلاقة بين المثال الزهدي الديني والفلسفة حين ذهب في "جينيالوجيا الأخلاق" أن الفكر الفلسفي كان مضطرا دوما على التنكر والتقنع، واستعادة أنماط الإنسان المفكّر التي كانت قد تكونت سابقا، ويَلبسُ لباس الكاهن والعراف ورجل الدين عامة حتى يكون ممكنا ويحقق وجوده. يقول نيتشه: « الفلسفة ظلّت مدة طويلة غير ممكنة بتاتا على وجه الأرض بدون هذا القناع وهذا التنكر الزهدي، بدون هذا الالتباس الزهدي. وإذا شئتُ أن أُعبّر بصورة ملموسة أكثر، وبشكل يقفز الى النظر قفزا. فإنني أقول: إن الكاهن الزاهد قد ظهر بأمقت مظهر ممكن وأظلم مظهر ممكن، مظهر السرفة "chenille" التي أعطت وحدها للفيلسوف حق ممارسة وجوده الزاحف على بطنه..»[2]. والمثال الزهدي هذا لم ينهزم على الإطلاق، بل العكس فقد تصلب عوده، بأن جُعل بعيدا عن متناول الأذهان، أشد إغراءا وأكثر تحليقا في العالم الروحي، ففي كل مرة كانت إحدى أسواره وحصونه التي يحيط نفسه بها ويستمد منها طابعه الغريب فكان كل مرة يتعرض فيها لهجوم ينقض عليها ويقوضُها.[3]

إنّ إجلال المعرفي والنظري على حساب الجسد والأرض قد أفضى إلى تأصيل الحضارة النظرية، التي انبثقت مع سقراط، وانتهى الأمر بالحكمة أن غدت غُرابا، لذا لم يكن ما دبّرهُ الفلاسفة منذ آلاف السنون سوى مومياء أفكار، حيث لا شيء واقعي خرج حيا من بين أيديهم.[4] والسبب الكامن وراء ذلك إنما هو التقويم الديني الذي يؤوّل الطبيعة تأويلا يجعلها سلبية، فيُفْقِدُ الحياة براءتها ويلبسها معاني دينية تتراوح بين التقديس والتدنيس، وقراءتها وفقا للمفاهيم الدينية التي تمحي القيمة التي تتمتع بها فتتحدث عن الآخرة وخلود النفس واحتقار الجسد، وعن تأثيم الإنسان وتنصيب روح مضادة للطبيعة.[5]

---

[1] - نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع السابق، ص. 229.

[2] - Friedrich Nietzsche, généalogie de la morale, op. cit. p. 143.

[3] - Ibid. p. p.179-180.

[4] - نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع السابق، ص. 234.

[5] - محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، ط.1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. 2008.)، ص. 469.

بالإضافة إلى احتقار الحياة نجد صفة أخرى، يتفق حولها الفلاسفة مع أصحاب المثال الزهدي الواقعين تحت نيّر الغريزة الدينية العدمية؛ ألا وهي البحث عن عوالم أخرى، بإرادة يتمثلونها في شكل عوالم متعالية لا ترتبط بالأرضي الا من جهة إدانتها له، واعتباره لطخة دَنَسِيَة يجب غسلها من ثيابهم المقدسة التي يلبسونها. وهذا هو حال الكثيرين منهم بدأً من اللحظة السقراطية – الأفلاطونية في القرن الرابع قبل الميلاد الى غاية لحظة الهيجلية- الشوبنهاورية في القرن التاسع عشر.[1]

ينعت نيتشه ظاهرة زرع بذرة الفلسفة على أرض الدين بكونها تواطؤ خفي وغريب بين لاهوت يتراجع وفلسفة صاعدة. فربما حدث للدين حين شعر بتهديد العلم له أن دسّ نظرية فلسفية ما بمكر في منهجه بغية الكشف عنها لاحقا، إنها حيلة لاهوتي ما دام الدين قد داخله الشك في نفسه، وقد يتجاوز الأمر ذلك إلى أنّ: يَدَعَ الفلاسفة مشاعرهم الدينية الخاصة تؤثر بعمق في النسيج الفكري لأنساقهم، والنتيجة أن كل فلسفة تدع ذيل مُذنبٍ ديني يشتعل في أقصى ظلام منظوراتها.[2]

تندرج تحت هذا الغطاء أغلب الأنساق الفلسفية، سواء في كلياتها أو جزئياتها، بشكل مفضوح أو مبطن. وان شئنا تناول نماذج من الفيلسوف الديني، فأقلُ ما يُقال أنهم كُثر، ولن يعجز الواحد منا في إيجاد العشرات ممن أَخْضَعُوا الفلسفة بسموها للظاهرة الدينية، الحركة والحياة للسكون والموت، أخضعوا التراجيدي لكل ما هو نظري تفاؤلي، وأخضعوا حيوية فعل التفلسف للتحنيط الديني، فحنطوا بنزعاتهم المصرية كل ما هو حيوي في الإنسان، ألجموا الجسد وأدانوه بشكل مفضوح ومقزّز، ليدّعوا في المقابل استقامة العقل وثبات منطقه وقداسة غاياته ووسائله.

ويعد سقراط وأفلاطون من النماذج السيّئة لمثل هؤلاء الفلاسفة في الفكر الهيليني، فسقراط نسج بوثوقيته خيوطا تربط مقاصد الفلسفة بمقاصد الدين، وجعل بينهما وشائج متلاحمة. ولقّحها بالغايات الأخلاقية التي تبررُ وتخفي كل عمل استهتاري بالفعل الفلسفي. وفي ذلك يمكن تفصيل مسائل عدة تتعلق بإيمان سقراط والحرص على موافقته لجوهر فلسفته الشفهية، فهذا الأخير مثلما يؤكد جورج سارتون في الجزء الثاني من كتابه "تاريخ العلم"، يشعر بضرورة شكر العناية

[1] - يعد سقراط وأفلاطون المعلمين اللذين يؤرخ بهما نيتشه للفكر الفلسفي. ويمتد من القرن الرابع ق م الى غاية القرن التاسع عشر ميلادي.

[2] - نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، المرجع السابق، ص. 229.

الإلهية وطريق التقوى التي هي من الفضائل الأساسية المتعينة هنا كروح النزوع نحو ما هو الهي، وهذا يعني حضور قدر من الصوفية ليست من الصنف الهندي بل من الصنف الذي يحكمه العقل والروية.[1] وهو بذلك يَعتبرُ كل حكمة عقلية تجلٍ للعقل الإلهي السامي المسئول عن نظام العالم، بشكل مماثل لعقول البشر الخاصة التي تتحكم في أجسادهم. فمثلما الله يتحكم في حركات العالم وتسييره على المبادئ نفسها التي يسير عليها النظام الإلهي، كذلك العقل يصبح مصدر كل تنظيم للغرائز والأهواء. وسنرجئ تناول عدوى سقراط للفلسفة إلى عنصر لاحق نُسائل فيها خضوعها للأخلاقي. ونركز بالمقابل هنا على النموذج الأهم ونقصد به أفلاطون.

بخصوص أفلاطون، يستنكر نيتشه وجوده ضمن التاريخ العام للفلسفة، ويمكن استخلاص هذا الحكم من خلال شذرات عدة أكّد من خلالها أن فكره في الحقيقة كان فكريا ارتكاسيا لم يخطو به أي خطوة ايجابية في سبيل شحذ الفعل الفلسفي، وجعله يستمر في النضج وفق البرنامج الذي وضعه له الفلاسفة التراجيديين، وكذاك أسياد السوفسطائية، فبإدخاله تعاليم السقراطية في الصناعة الفلسفية، عُدَّ لحظة معمّقة للأفول الذي أصاب الإغريق. لقد كان بمثابة حصاة مسّت دواليب العلوم الفلسفية، المُسرعة عندهم، ففجرتها وأدخلت الإنسان في دوامة العدمية. فبواسطته - يقول نيتشه - جرى الربط الخطير بين الهيلينية والعقيدة اليهودية والمسيحية، هذه الأخيرة « المسيحية هي أفلاطونية موجهة للشعب.»[2] فتصوراته عن الروح والخير تقلب الحقيقة رأسا على عقب وتنكر المنظورية التي هي شرط أساسي للحياة.[3] كما تجعلان منه ومن فلسفته - يُضيف نيتشه- مجرّد تعبير عن حالة نفسية لفئة عمرية معينة؛ تذكرنا بمنتصف الثلاثينات من العمر، حيث الشتات والتقاذف هو من يميز الفرد، يقول نيتشه فيه عادة ما يلتقي سيلان هادران، حارق وبارد، فينتج عن ذلك غيوم خفيفة إذا ما توفرت الظروف وتزامنت مع أشعة شمس مواتية، نتج عنها قوس قزح ساحر،[4] أي عالم مثل فاتن وأخاذ، ينتصر فيه مثال الخير والحق وينهزم فيها مثال الجمال، وهو ما يفتن عقول عمال الفلسفة.

[1] - جورج سارتون، تاريخ العلم، تر. مجموعة من العلماء، ط.3، ج. 2. (القاهرة: دار المعارف. 1978.)، ص. 74.

[2]- Friedrich Nietzsche, Par de- la le bien et le mal, Trad. Geneviève Bianquis., (Paris : Aubier Montaigne, 10/18). p. 25.

[3]- Ibid. p. 25.

[4] - Friedrich Nietzsche, Humain trop Humain, tome II, op. cit. p . 129.

إنّ لحظة أفلاطون تُعّد منعرجا حاسما أدخل فيه الفعل الفلسفي في عدمية ناقصة. تقف موقفا معاديا إزاء قيّم الحياة باسم الفكر وإجراءاته وتمويهاته الدينية والأخلاقية. كما تسعى إلى تحويل وجهة الفلسفة نحو السؤال المزعوم، بعدما كانت تخوض عند هيراقليطس والسوفسطائيين في السؤال الحقيقي المطروح،[1] الذي يسعى إلى تحرير الأنا الفلسفي، ليفتح أمام الإنسان أفق الذاتية المتشعبة، والمؤكدة للمبدأ الأصيل الذي مفاده أن الحياة هي من يجب أن يقود الفكر والمعرفة، وليس العكس.[2]

ويبرزُ في هذا الشأن المنحى اللاهوتي لشخص أفلاطون ولتوجهاته الفكرية، التي تتوافق مع تعاليم الفكر الفيثاغوري المفعمة بالغنوصية والنزعة الأورفية، فأفلاطون بوصفه فيلسوفا هجينا بالمعنى الخطير. قد أخذ مصادر فلسفته من منابع عديدة ذات توجه مفارق ينتمي إلى النزعة التمصيرية ليخدم غايات الدين. ونظريته في المُثل تتصل بثلاث مصادر أساسية، فعن الإيليين أخذ القول بالوجود المطلق. وعن هيراقليطس وارث الأيونين، أخذ الصيرورة وقرأها قراءة سلبية استنادا الى تعاليم أكراطيل. وعن سقراط أخذ الإيمان بالماهيات والمفاهيم المطلقة. ثم شرع يُسوي ويوحّد بين هذه الأصول الكبرى ويدمج مقولاتها، ليصل إلى آرائه الأكثر تطرفا.[3] أي الى تلك الآراء التي تربط مُثُلُهُ بالألوهية ليؤكد أنها صفة لها، وبالتالي فكل اجتهاد معرفي أو فلسفي يجب أن يكون بالضرورة اجتهاد لمعرفة الإله؛ والنتيجة المنطقية المستنبطة هي مفادها أن كل فلسفة حسب التشريع

2- قبل أفلاطون، كانت مسألة البحث عن العلل الأولى فلسفية، وليست ميتافيزيقية، فالفلسفة كانت مرغمة على استخلاص – وبطريقة حدسية – مجموع المفاهيم التي تسمح بتكوين فهم شامل للتغيير والكون، الطبيعة والنفس. كذلك للجوهر الإلهي. ولكنها بقيت لحسن الحظ حبيسة العلل المادية. طبعا باستثناء أنطولوجيا الوجود عند بارمينيدس: في حين أفلاطون. عارض ذلك بفهم آخر. يعتمد على إحداث تراتبية الموجودات العاقلة من جهة أنها علل للطبيعة والصيرورة. وهو ما أفضى إلى تكوين خطاب ميتافيزيقي قائم بذاته. راجع .

-Jean Frère «Platon précurseur de la métaphysique», in. La métaphysique, ouvrage Dirigée par Renée Bouveresse, (Paris : Ellipse.1999.) p.31

3- فتحي التركي، أفلاطون والديالكتيكية، ط. (تونس: الدار التونسية للنشر. 1986.) ص.ص. 47-48.

1- عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، المركزية الغربية.إشكالية التكون والتمركز حول الذات .ط1.(الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.1997) ص.177-176.

الأفلاطوني إنْ هي إلا سعي واجتهاد وفهم للقدرة الإلهية ولتجلياته، وهذا الأمر حاضر في محاوراته كـ "فيدون" مثلا.[1]

بعد تحليل النزوع الديني للفعل الفلسفي عند أكبر رواد الفكر الإغريقي، سنأتي هنا الى فلاسفة العصر الحديث؛ ولعل من أهم نماذجه التي يشير إليها نيتشه نجد روني ديكارت وبليز باسكال، بالإضافة الى أسوأ النماذج من الألمان؛ ويقصد بهم ايمانويل كانط وفريدريك ولهلم هيجل، دون إغفال أرثور شوبنهاور، الذي كثيرا ما وصفه نيتشه بكونه المثال النموذجي والأسمى للفيلسوف الديني، والممثل الأبرز للبوذية في العصر الحديث.

بخصوص روني ديكارت وبلاز باسكال:

سعي نيتشه إلى تحليل واقع العصر الحديث، وكشف صوّر الانحطاط التي مسّته جراء الابتعاد عن الممارسة الفلسفية الحقّة، والسقوط في البلاهة الفكرية التي تتصرف بنوع من النفاق والتبخيس إزاء الحياة، هو الأمر الذي جعله يصطدم برُوادِ الفكر الفلسفي الفرنسي في القرن السابع عشر، ممثلين في كلا من "رونيه ديكارت" و"بلاز باسكال"، ويقرض بخصوصهما مجموعة من الشذرات المتفرقة التي من شأنها أن تساعدنا في تحليل وكشف طبيعة الممارسة الفلسفية التي اعتمداها، والتي حسبه لم تكن تُعّبر عن روح الفلسفة والعلم بقدر ما كانت تعبر عن روح الدين وعن المرض المسيحي، حيث أنها تنتصر للفلسفة والعلم في الظاهر، وللاهوت في الباطن، وتأخذ الكلمة عن ممثلي الديانة الكاثوليكية ورواد الكنيسة لتنافح عنهم بشكل منطقي وعقلاني.

إنّ هذا الموقف أشبه ما يكون بالمواساة التي ينتهجها المريض في حق نفسه، وهو ما يجعل مقامهما (ديكارت وباسكال) لا يبرح ذلك المستوى من المفكرين الذين يغطسون رؤوسهم في المستنقع، مع مفكري الحضيض الذين استولت عقولهم على غرائزهم، ففقدوا القدرة على تبجيل الأرضي، وسلكوا مسلك يمكن وصفه بكونه نُكرانيا حين يطلبون من الفلسفة أن تقدم لهم نقيض ما كان الإغريق يحصلون عليه منها![2] حيث في كل كلمة يضعونها، وكل جملة يُصيغونها، لا بل كل فاصلة أو نقطة يرسمونها، يُعرِبُونَ عن شدقيتهم الدينية وانتصارهم لملكة الوهم اللاهوتي على

[1] - مصطفى حسن النشّار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ط. 1، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. 2008.)، ص. ص. 109 – 110.

[2] _ Friedrich Nietzsche, Aurore, op .cit, p. p. 275- 276.

حساب مملكة الجسد والأرض والظاهر. وإن شئنا استقصاء مثل هذه الصّور في فكرهما، فلن نتكبد الكثير من العناء في ذلك، ولن يضطر الواحد منا الى تقنيات القراءة والتأويل، بل المنظر بيّنٌ وجلي يدركه الباحث من أبسط نظرة على فلسفتهما.

ولنبدأ بأبي الفلسفة الحديثة ديكارت؛ حيث يستعيد نيتشه فكر ديكارت من زاوية أنه فكر يغوص في التقليد الفلسفي الذي حدّد سقراط وأفلاطون معالمه منذ القرن الرابع قبل الميلاد، واستعادته له تنبني على قراءة للنسق الداخلي لفلسفته في شكل قراءة كاشفة مشخصة للأعراض، للوسائل والغايات التي اعتمد عليها ديكارت، ما يجعلها وقوفا على ما يُسمى بالنجاحات الديكارتية لإظهارها في كونها مراوغات تخدم الإيديولوجية الدينية لا أكثر ولا أقل، بحيث أنها لا تخرج عن كونها فلسفة لعقيدة مسيحية ارتدت لباس الفكر العقلاني الخالص.

عقلانيته من وجهة نظر قيمية مظهرية أكثر مما هي جوهرية، من حيث أنه يستحضر أطروحات العقيدة المسيحية بآلياتها التقليدية سواء في منهجه أو مذهبه، منها بالخصوص آلية مواجهة الشيطان الماكر بمساندة الإله الصادق، حيث ما دام فَرَضُ الإله الصادق حاضر في المنهج، فإن النتيجة معلومة مُسبقا، والإله الصادق سيُقدّم للإنسان آلية للنجاة. وهذا دليل على أن آلية الفكر العقلانية عاجزة لوحدها من دون الضمانة التي تمنحها له الآلية الدينية.[1] يستتبع هذا أن ديكارت قد أوقع الفلسفة بين أفعال الإله والشيطان وجعل وصولها الى اليقين مرهون بانهزام الشيطان رمز الشرك والشك.

إنّ الشيطان الذي هو روح رهيب بحيله ووساوسه وشراكه وخداعه في العقيدة المسيحية يمثل في نسقه ما هو متاهي، وما ينتمي الى اللبس والخطأ واللايقين، والإله يرمز بدوره الى اليقين والمعقول والمتطابق. بالتالي فالمتقابلات هنا هي (الشيطان – الإله)، و(الوهم – الحقيقة). وانتصار ديكارت للطرف الثاني على حساب الأول هو انتصار في ظاهره فلسفي وفي حقيقته ديني. يقول محمد عثمان الخشت مصورا لنا المشهد قائلا: « إنّ ديكارت في الوقت الذي لا ينكر فيه الشيطان الماكر في كتابيه المهمين "المقال عن المنهج" و"مبادئ الفلسفة" فانّهُ يلّحُ على إيراده كفرض من الفروض الشكّية في كتابه "التأملات في الفلسفة الأولى"، ولا يكتفي بذكره في سياق دواعي الشك، بل يذكره في سياق

[1] - محمد عثمان الخشت، أقنعة ديكارت تتساقط، ط. 1، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. 1998.)، ص. 29.

البحث عن اليقين، وكأنه لا سبيل للنجاة الفلسفية إلا بالتغلب عليه، مما يدل على أن مفهوم الشيطان رمز الشر، والشر هنا هو الشك .».[1]

وتبلغ درجة اعتمادية ديكارت الفلسفية على الضمان الإلهي حدها الأقصى عندما يذهب الى استحالة إحراز شيء من اليقين دون وجود اله، فيقول ديكارت في "مبادئ الفلسفة" أن الإنسان: « لن يصل الى علم يقيني ما لم يعرف خالقه. وأن من يجهل الله لن يعرف شيأ يقينيا.»[2]. ويذهب محمد عثمان الخشت في تحليله لمعياري الوضوح والتميز، إلى أنّ ديكارت وان اعتبرهما معيارين لا يخطئان لمعرفة الأحكام الباطلة ويعدُّهُمَا علامتين لا يشوبهما الريب على، فانه لا يعتبر الفكر الخالص أصلا لهما، بل يعتبرهما نابعين من مصدر إلهي.[3]

إنّ من الأدّلة الدامغة على وقوع ديكارت في حالة استلاب أمام الدين، وتقديمه خدمات جليلة للكنيسة الكاثوليكية من حيث التبرير العقلي للعقائد الدينية أنه كان يقدم نفسه غالبا كحليف للكنيسة، وكمطبق لمرسوم "البابا ليون العاشر"[4] الذي طلب من الفلاسفة المسيحيين الالتزام بمبدأ الوفاء للتصورات الكنسية والعمل على استخدام الفلسفة وقوى العقل والبرهان لتدعيم قوى الإيمان الحق. ولإقناع الكافرين بحقائق الإيمان وضرورتها للحياة البشرية، وبهذا المشهد يظهر العقل وكأنه في خدمة الإيمان المسيحي. وتعود بذلك الفلسفة في فجر العصر الحديث للممارسة دورها الذي مارسته في العصور القروسطية، أي كخادمة طيّعة للدين. وديكارت مثلما هو مُوَثَّقٌ قد أهدى خيرة كتبه "التأملات" إلى العمداء والعلماء بكلية أصول الدين المقدّسة بباريس.[5]

وإن شئنا التفصيل أكثر نقول أنّ "تأملات" ديكارت نفسها تعد خطة عقلانية للمنافحة والدفاع عن أصول العقيدة المسيحية ولتبرير ما فيها، مقاومة من تلميذ يسوعي سُيّر في دربهم بالقيام بدور خطير في مقاومة الإصلاح البروتستانتي والهادف في الوقت نفسه الى تجديد الكنيسة الكاثوليكية، من منظور أن حقائق المسيحية لا تختلف عن حقائق الفلسفة الوجيهة، ويقول ديكارت في

---

[1] - محمد عثمان الخشت، أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، المرجع السابق، ص،ص. 29 – 30.

[2] - René Descartes, principes de la philosophie, (Paris : J. Vrin, 1999.), p. 33.

[3] - محمد عثمان الخشت، أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، المرجع السابق، ص. ص. 16 – 17.

[4] - **البابا ليون العاشر** (Léon X): هو جون دو ميديتشي واسمه الحقيقي جيوفاني دي لورنزو، ايطالي الجنسية، ولد في 11 ديسمبر 1475 في فلورنسا، وتوفي في1 ديسمبر 1521 . بعمر 45 سنة. للمزيد راجع كتاب:

Yves- Marie Hilaire, Histoire de la papauté 2000 ans de mission et de tribulations, (Paris : seuil « «point » 2003.)

[5] - ا محمد عثمان الخشت، أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، مرجع سابق ، ص. 51.

"التأملات": « بما أن الحقيقة واحدة لا يمكن أن تكون معارضة مع حقيقة أخرى، سوف يكون من العصيان الخوف من اكتشاف أية حقائق في الفلسفة يمكن أن تعارض حقائق الإيمان. وفي الواقع أنا مصّر على أنه لا يوجد شيء متعلق بالدين لا يمكن تفسيره بوسائل أفضل من المبادئ التي هي أقدر على ذلك من وسائل أولئك الذين ينالون القبول العام.»[1] من هذا المنظور فهذه الفلسفة التي يُعتد بها كمُحرّرة للعلم بدأً من الشك مرورا بأركان مذهبه في نظريته للمعرفة والوجود وانتهاء الى العلم الطبيعي والرياضي... هي كلها وبلحظاتها المتواترة كانت إعلان للحلف مع المؤسسة الدينية، وتأكيدا على أن كل خطوة خطاها ديكارت في التحليل والتركيب والإحصاء ليست سوى آلية لمكافحة الزندقة ومنافحة الكافرين. وبذلك تكون عقلانيته مظهرية وليست جوهرية.

يؤكد جون لوك ماريون (Jean – Luc Marion) هذا التحليل بتحقيب تاريخي وبعبارات تقنية حين يُفسر مذهب ديكارت في خلق "الحقائق الأبدية"، فيرى أنّ هذا الخلق قد إستمر من 1630 الى غاية 1649م. وكان في طرحه يخلق علاقات نظرية مباشرة مع أطروحات أكثر مركزية، رغم أنّها تظهر فاقدة للتجانس. والنتيجة كانت المرور من محور الشيطان الى محور الإله الخالق للحقائق الأبدية، ومن ثم المرور الى الإله القادر على كل شيء. يقول ج. ل. ماريون هنا يكون قد : «عرضَ ثيولوجيًا، من أجل إرضاء الإلحاح الثيولوجي لميتافيزيقاه، باختصار من أجل ضمان أساس لأنطولوجيته الرمادية أو البيضاء.»[2] هذه الثيولوجيا نُسيمها بيضاء لأنها خفية متسترة (anonyme) وغير محددة، ويشبهها بصك على بياض لا يحدّد مبلغ القرض الذي يمنحه. ويضيف ماريون قائلا: « ثيولوجيا الميتافيزيقا الديكارتية تبقى بيضاء لأن المستفيد منها أو حاملها يبقى في النهاية مجهولا. فهو يشير إلى الله خالق الحقائق الأبدية، كاله موسى بشفرة، وهو تأسيس سيتحول إلى كونه طبيعي، أي إنساني.»[3].

أما بخصوص بلاز باسكال : فنيتشه يؤكد أنّ اللباس اللاهوتي الذي لبِسَهُ ديكارت في فلسفته هو نفسه الذي افتخر به مواطنه بلاز باسكال، من حيث أن هذا الودود والودوع والمدافع عن المثال الزهدي؛ وإن امتلك الكثير من المزايا كتذوقه للأسلوب الشذري والحذر من النسقية في الكتابة[4]،

[1] - روني ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى مصدر سابق. نقلا عن محمد عثمان الخشت . ص. 56.

[2]- Jean – Luc Marion, sur la théologie blanche de Descartes, analogie, création des vérités éternelles et fondement. Collection "philosophie d'aujourd'hui", (Paris: puf.), p. 450.

[3]- Ibid. p. 450.

[4] - Georges Morel, Nietzsche. Analyses de la maladie, éd. 1, (Paris : Aubier – Montaigne, 1971), p. 175.

إلا أن ما كتبه ينحدر نحو الهوة اللاهوتية السحيقة التي تُفضّل المناطق الباردة حيث يعشش الظلام وتُفتقد الحياة والشمس. ونيتشه هنا يذهب إلى أن مزايا باسكال دُمرت عن آخرها من قبل المسيحية، «لا يجب أن نتسامح مع المسيحية لتدميرها رجالا مثل باسكال، لا يجب أبدا التوقف عن محاربة إرادة المسيحية في قهر النفوس الأكثر نبلا وأكثر قوة.»[1] لقد كان مسيحيا بامتياز وإيمانه بالفلسفة كان فقط إيمانا بقدرتها على التوسل إلى الدين لكي يبرّرها ويجعلها مقبولة، دائمة التزلف والتواضع مثل حال القسيسين. وثقته بالمسيحية - يقول نور الدين الشابي- لا تتزعزع، لقد اعتبرها أداة لتطهير الذات من الأخطاء، ولإحراز الحقيقة، وهي صائبة لأنها ضرورية للإنسان، وذلك هو خطأه؛ « لقد كان يريد البرهنة على أن المسيحية صائبة لأنها ضرورية... ولم يدرك أنّه يمكن أن توجد أيضا أخطاء ضرورية!»[2]، ولا عجب في ذلك بحكم رتابة حياته ونشأته التَقَوِيَة.

فهو إذن أشّد الفلاسفة إيمانا بقيمة المثال الزهدي؛ هذا المثال الذي دعَا إليه وسائر الفلاسفة قد أفسد الذوق والصحة وأتى على كل شيء، يقول نيتشه متحسرا: « لقد أفسد أمرا ثالثا، ورابعا، وخامسا، وسادسا، (سأتجنب عدّ هذه الأمور جميعا، لأنني عندئذ لن أنتهي من العد!)»[3]. ونيتشه هنا يأخذ على عاتقه مهمة الكشف عن دلالته، على ما هو مُدعاة للاحتراز، على ما هو خبئ وراءه وتحته وفيه. وعلى الشيء الذي يعبر عنه هذا المثال تعبيرا مؤقتا وغامضا ومثقلا بعلامات الاستفهام والالتباس. ويقول نيتشه هنا: « أنا لم أجد من واجبي أن لا أدخّر وُسعا في تجنيب قرائي عناء تأهيلهم في النهاية لإدراك الوجه الأخير. لإدراك أعظم الوجوه التي أرى أن مسألة معنى هذا المثال قد تتخذه.»[4] فقوة هذا المثال المخيفة هي في فقدان مقاومة أشد منه، لذلك يبني غايته من العمومية بمكان، بحيث تبدو كل مصالح الوجود البشري خارج نطاقها محدودة، مسكينة، ضيقة الأفق. وسعيا لتحقيق هذه الغاية يستخدم المثال الزهدي، الأزمنة والشعوب والبشر، لا يقبل بأي تفسير آخر، ولا يأبه بأي غاية أخرى، فهو يستبعد ويدحض ويؤكد وينفي، ويقوم بكل ذلك وفقا لتفسيره الخاص. إن هذا المثال الزهدي هو من كان ينشط في دواخل باسكال يحبسه ويحرره وفقا لقوانين القلب ودواعيه الحُبلى بالنفاق. إن باسكال يمثل بالفعل ذلك المشهد المريع والفتان « لهذا الانتحار البطيء للعقل المفعم بالحياة المشابهة للدودة التي لا نستطيع قتلها في لحظة واحدة

[1]- Georges Morel, Nietzsche. Analyses de la maladie, op. cit, p. 176.

[2] - نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، مرجع سابق. ص. 231.

[3] - Friedrich Nietzsche, Généalogie de la morale, op. cit. p. 172.

[4] - Ibid. p. 173.

وبضربة واحدة.»[1] وإن كان قد أعلن بعضا من التشاؤم الشوبنهاوري، فبعكس شوبنهاور قد جذّر هذا التشاؤم في الدين ونسبه إليه: فالخوف الباسكالي من العقل – يقول نيتشه- من الطبيعة، من الجسد، ومن الحياة تتضاعف بالخوف من الله. وحول ما نسميه فلسفة باسكال دائما يتأكد أنها مرافعة ربانية وزهدية من حيث أن: «ولا واحد كان بليغا مثل باسكال للحديث عن الله، وعن الأسباب التي جعلته مَخْفيًا.. وهو ما يشير الى أن باسكال لم يستطع تذوق الراحة؛ بخصوص هذا الموضوع فباسكال يعضد نفسه بالخلاص. وفضاضته[2] (ضد نفسه وغيره) هي من تدفعه الى الأمام. ».[3] ولعل هذا المظهر المخزي حسب نيتشه هو من جعله يتعفف عن قراءته من جهة ويتعاطف معه من جهة أخرى مثلما يبرز في "هذا هو الإنسان" حيث يقول: «أنا لا أقرأ باسكال، بل أحبه كنموذج مفيد لمن ذهب ضحية للمسيحية، بقتل نفسه جسديا في البداية ثم روحيا فيما بعد...».[4]

أمّا رواد الفلسفة الألمانية، فقد ركّز نيتشه على من يُطلق عليهم لَقَبُ "عمال الفلسفة" انتقاصا من شأنهم أو على الأقل تحديدا لصفتهم التي اتّصفوا بها ونقصد هنا كلا من كانط وهيجل. وينبغي في اعتقادنا الإشارة إلى أن هاذين النموذجين يُعدان الأهم في تاريخ الفلسفة ليس لكونهما أقطابا، بل لكونهما ببساطة ألمان. وأن الفكر الألماني هو الصّورة الأكثر تعاسة في تاريخ النشاط الذهني الإنساني. ويمكن تفحص ذلك في أطروحات نيتشه بخصوصهما.

أما بخصوص ايمانويل كانط: فلا شك أنّ الحديث عن الفعل الفلسفي عنده بلغة نيتشه؛ لن يكون سوى قدحيا باعتباره مثالا لثقافة الألمان البائسة، التي عاتبها نيتشه على كثرة غرورها وعلى ما أصابها من وهن ناتج عن ضعف الإنسان بسبب الخمر والمسيحية، وكانط من هذه الزاوية يعد الممثل النموذجي لهذه الثقافة الفاقدة للجودة. إن الألماني حسب نيتشه كان دوما فاقد للأسلوب وللنضج (فما عدا غوته)، كلهم كانوا تجل لصورة المراهق الذي يحصل على شكله من الخارج، ويجد نفسه حبيس ومربوط في نموه بواسطة أغلال ثقافته الخاصة؛ بواسطة الرضا بالذات أو بالاكتفاء الذاتي.. والمفخرة الوطنية كانت في كل مرة ترهن كل تجاوز للذات.

---

[1]- Georges Morel, Nietzsche. Analyses de la maladie, op. cit. p. 176.

[2]- Friedrich Nietzsche, Ecce homo, op. cit, p. 105.

[3]- Ibid. p.176.

[4]- Ibid. p. 105.

وكانط ذاته -حسب نيتشه- هو نموذج لغياب الطابع، ويشبه في ذلك ثقافته الناقصة (– pseudo culture) والتي تزداد خطرا، ذلك أنه كان منعدم الإبداع، وحبيس للأجنبي ومرهون به، لروسو، وللجِسيين ولهيوم وسيودنبورغ. وكان يخلق أطروحاته الأكثر إثارة للجدل في نسق يحسبه علميا ويحس بارتياح ضميره فيه. يقول أوليفيه روبول حول هذا الأمر: « فقدان الأسلوب والاكتفاء الذاتي، وهما الصفتان الكبيرتان للروح الألمانية، تحضران وبكثافة في فلسفة كانط.».[1]

إنّ ذلك يعني فقدان الأصالة في كل ما تصوّره كانط، وهو أمرٌ ظاهر حسب نيتشه في كل ما صاغه في كتبه، وذلك ربما يعود إلى كونه تفلسف من أجل إرضاء غايات غير فلسفية، هي نفسها غايات الدولة والعامة من الشعب ومن يقول العامة يعني الدين في أبسط مظاهره، ولعل ما يفسر ذلك هي مهامه التي اضطلع بها طيلة حياته، وسيرته التي تدل بكاملها على أنها سيرة شخص واقع في استيلاب مطلق ناتج عن ارتباطه بالجامعة وخضوعه للسلطة ورضاه بالعيش في الوسط الجامعي بين الزملاء والطلبة، وأكثر من ذلك المحافظة على كل أشكال التوافق الظاهري والباطني مع الإيمان المسيحي. لذاك فمن الطبيعي أن ما صاغه هو إنتاج أستاذ فلسفة وفلسفة أستاذ.[2] إن هذا الوصف الذي يتبناه نيتشه ويعبر عنه روبول يحوي انتقاصا من شأن الفعل الفلسفي الكانطي ومن الكانطية بشكل عام. ويُستدل في ذلك بتحليل نيتشه الذي أكّد وجود تعارض بين كون المرء فيلسوفا وكونه في خدمة الدولة، فهذه الأخيرة لا تتسامح أبدا مع أي مذهب يُجافيها في الغايات والمقاصد أو يعارضها ويعاكسها في مصالحها. والفيلسوف الذي ينتمي إليها عليه أن يتخلى عن حريته الفكرية، ومن جهة أخرى فهو مشدود ومُكبّل بواسطة البرامج وساعات التدريس، وهو الأمر الذي يجعله مذعنا لها وصاغرا أيضا. فيبتعد عن مبادئ العبقرية ويلتزم فقط بالأفكار البحثية المملة وبشكية عقيمة، لا تشكل خطرا على السلطة، وكانط هو مثال على ذلك.[3]

إنّ هذا الاستقصاء العام حول كانط الذي لقّبَهُ نيتشه "بصيني كونزبرج" الهدف منه هو التأكيد على أن الروح الفلسفية الكانطية – إن وجدت – فقد كانت تمارس التنكر والتقنع عبر استعارة الإنسان التأملي المُكوّنة سابقا، أي نموذج الكاهن والعراف، ورجل الدين عموما، وهذا التقنع كانت الغاية منه تحقيق الإمكانية والقبول. يقول دولوز: «وقد استخدم الفيلسوف زمنا طويلا المثال

[1]- Olivier Reboul, Nietzsche critique de Kant, collection SUP, (paris : Puf, 1974.), p. 11.

[2]- Ibid. p. 11.

[3]- Ibid. p. p. 11- 12.

الزهدي كظاهر خارجي، كشرط للوجود – كان مضطرا لتمثيل ذلك المثال؛ ليتمكن من أن يكون فيلسوفا كان مضطرا للإيمان به ليتمكن من تمثيله.»[1] ويقول نيتشه في جينيالوجيا الأخلاق متسائلا بسخرية اللاذعة: « هل ما زلتم تعتقدون جادين (كما تصور اللاهوتيون لفترة من الزمن) أن انتصار كانط على دوغماتية اللاهوتيين مثلا "الله" "النفس" "الحرية" "الخلود" قد نال من المثال الزهدي.»[2] إن الجواب هو العكس، رغم ما يظهر، فكانط قد فشل في ذلك، وإن أدخل شيأ من الريبة في الفلسفة الألمانية عندما نفى إمكانية معرفة الأشياء في ذاتها، فانه ارتّد في آخر المطاف الى اللاهوت. فهو عندما كان ينفي اللاهوت كان في الأصل ينفي إمكانية معرفة الإله، وبالتالي هو في الواقع يبرّر الدين، ويجعله بمنأى عن التشكيك، وعندما يَحُدُ من المعرفة فانه يترك المجال للاهوت: لا وجود للمعرفة إذن الإله موجود! يقول نور الدين الشابي مفسرا طرح نيتشه هنا أن كانط اعتبر : « أنّ هناك مسائل في المعرفة لا يمكن الحكم بشأنها حسب معيار الحقيقة والخطأ، فهي تتجاوز قدرات العقل الفعلية، "أن نفهم حدود العقل، تلك هي أساسا الفلسفة الحقيقية" لكن الإله مازال يحيا وان بَدَّلَ شكله: لقد أصبح أمرا قطعيا!».[3] لقد وضع كانط معرفة الله ضمن الأولويات الكبرى حيث ذهب الى أن ما يستحق البحث هو أن نرى كيف يمكن للعقل الإنساني أن يستمر في معرفة الله. وبناءا على هذه المعرفة وضع تصنيفه للاهوت إذ قسمه الى: لاهوت تاريخي: لما تكون المعرفة بالموجود الأسمى مؤسسة على الوحي. ولاهوت عقلي: لما تكون المعرفة بالموجود الأسمى مؤسسة على العقل. وهذا الأخير يعد ضرورة من حيث أنه يمثل نسقا يخص معرفتنا بالموجود الأسمى وفق مقولات العقل الإنساني التي يصل إليها في الله. وهذا ما يؤكد الأهمية البالغة التي يوليها كانط للمسألة الدينية بصفته بروتستانتيا، حيث تظهر كل حركة عقلية في نسقه الفلسفي بمثابة مخاتلات تؤكد – حسب محمد عثمان الخشت- أن العنصر الديني هو فقط من يجعلنا نؤمن بأن جهودنا النازعة الى إقامة ملكوت العدالة والسعادة لن تضيع عبثا.[4]

ما قيل حول أفلاطون وباسكال وكانط ينطبق على فيلسوف المطلق "فريدريك ولهلم هيجل". بوصفه واحدا من شغيلة الفلسفة، فهو الآخر يعد مثالا بارزًا في جعل الفلسفة مستلبة مريضة

[1] - جيل دولوز، نيتشه، المرجع السابق، 61.

[2] - Friedrich Nietzsche, Généalogie de la morale, op.cit, p . 180.

[3] - نور الدين الشابي، نقد الحداثة عند نيتشه، المرجع السابق، ص. 232.

[4] - محمد عثمان الخشت، تأويل جديد للنقدية الكانطية، د. ط، (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1993.)، ص. 120.

تسعى الى التصالح مع الدين وتتنازل له عن مكتسباتها بطريقة بائسة، وهو حسب نيتشه مثال الفيلسوف الذي أراد أن يتمتع بعصمة الدين، فتفلسف للدين وبالدين.[1]

يعتبر هيجل الفلسفة العلم الموضوعي للحقيقة ويرفض أن تكون معرفة تفهمية، أو رأيا أو تذويبا للآراء على الإطلاق[2]، كما يعترف أيضا أن التفلسف مرهون بشروط يمكن إجمالها وتقسيمها إلى اثنين هما:

- توفر الحاجيات الملموسة: حيث أنّ الفلسفة وهي لون من ألوان الاستمتاع، تأتي كتتويج لما بعد الحياة الملموسة، وهذا رأي يوافق الطرح الأرسطي الذي يرى أن التفلسف قد بدأ عندما أصبحت الحياة المادية متوفرة فتعززت الروح بذاتها.
- ارتباطها بالتعيينات المختلفة: حيث أنّها تتأثر بصوّر الفكر الأخرى السياسية والعلمية، والفنية، وخصوصا الدينية، حيث يفتخر هيجل قائلا حول علاقة الدين والفلسفة أنّه: « يُجمع بينهما من جهة التمثل والفكر.» [3]

ويفهم من هذا أنّ الدين ليس بِدعة خالقة تخيّلها الرُهبان من أجل الشعب على سبيل المداهنة والمصلحة، بل يُعد ركيزة تقف بثبات في وجه الأهداف المحدودة وتعقيداتها، مشكّلا المنطقة التي ترتفع فوقها، وهي منطقة الروح التي هي مِحراب الحقيقة بالذات، أو "المحراب" الذي زالت عنه أوهام العالم المحسوس والتمثلات والأهداف المحدودة.[4] وحول علاقة الدين بالفلسفة يصل هيجل في تحليلاته الى أن للفلسفة عين الموضوع الذي للدين؛ لا بل والغاية نفسها، وهذا رغم الاختلافات التي قد تظهر. فالفلسفة تهتم بالحق، وبالحقيقي، بالله بشكل أدق، وهي: « خدمة إلهية متواصلة، تملك المضمون نفسه الذي يملكه الدين ولا يختلفان إلا بالشكل.»[5] أي يختلفان فقط في نوع التشكيل من حيث أن: الدين وحي وروح الهي وتَمَثُلٌ؛ والفلسفة عقل وروح بشري وفكرٌ.

---

[1]- Friedrich Nietzsche, le gai savoir, op. cit. p. 171.

[2] - فريدريك هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة. مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، تر. خليل أحمد خليل، ط.2 ،(بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.)، ص. 32.

[3] - المرجع نفسه، ص. 43.

[4] - المرجع نفسه، ص. 46.

[5] - المرجع نفسه، ص. 148.

إنّ نقطة الخلاف بينهما تكمن في زاوية ضيّقة تتمثل في كيفية التصالح مع العقل الكلي الذي هو بذاته ولذاته الجوهر المطلق، حيث بالفلسفة يريد الروح أن يمتلك الموضوع أيضا، ويجري الروح هذه المصالحة بواسطة الخشوع والعبادة، أي بواسطة الشعور والإيمان، لكن الفلسفة تزيد إجراءها بواسطة الفكر، أي المعرفة التي تفكر؛ والخشوع في الدين هو الشعور بوحدة الإلهي والإنساني، لكنه شعور يفكر، وفكر يتوق الى الخشوع ويقترب منه. أما شكل الفلسفة فهو فكر خالص، علم ومعرفة. حسب هيجل هذه هي النقطة التي تختلف فيها عن الدين.

وعلى هذا النحو فالدين والفلسفة يشتركان في مادة واحدة، إذ ليس المقصود من الفلسفة إذن سوى إتمام شكل الماهية بحيث يمكن فهم مضمون الدين الذي هو عنصر الدين النظري، أو ما يسمى بأسرار الدين التي قد تبدو غريبة في طبيعتها بالنسبة إلى الإدراك، ولكن ليس بالنسبة الى العقل. لهذا يؤكد هيجل أنه: « لا تتعارض الفلسفة مع الدين، بل هي من تفهمه، ولكن لابد من وجود الشكل الديني فيما يختص بالفكرة المطلقة، الروح المطلق، وتكوينه هو على النحو التالي: 1– إدراك حسي، 2 – دخول هذا الإدراك في الشكل العام ونعني بذلك التأمل... وبذلك ينبغي لوعي الحق بذاته أن يرتدي شكل الدين.».[1]

إنّ فلسفة الأزمنة الحديثة مُتّحدة مع الدين لأنّها نشأت في العالم المسيحي، فالروح واحد، سواء كان وعيا في صورة التمثل أم في صورة الفكر... وعندما أدرك الروح نفسه في الفلسفة، أدرك أيضا شكل الدين الذي كان غريبا عنه حتى ذلك الحين.. والجانب الايجابي في الدين هو في كونه الشكل الذي يتصل بالمعقولية. وفي الأخير يتأكد حسب هذا الطرح أن لكليهما أساس واحد وهو "الحقيقة".[2] فالمدارين يتوحدان في مضمونهما وغاياتهما ولا يتمايزان إلا بالشكل. القرابة بينهما أوثق، من حيث أن الفلسفة تتصرف تجاه موضوعها المطلق كوعي يفكر، والدين يتصرف نحو المطلق كشعور وخشوع.

إنّ هذا الربط أو البنوة التي يقرّرها هيجل بين الدين والفلسفة ويفتخر بكونها تصالح للفكر مع التمثل، وللعقل مع الوحي، وبكونها انجازا وخطوة من خطوات الروح تشكّلت بفضل المسيحية في الأزمنة الحديثة، ليس بالضرورة أمرا ايجابيا، بل هو في قراءة نيتشه لأسباب العدمية الفلسفية؛

[1] - فريدريك هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة. مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، مرجع سابق، ص. ص. 166 – 167.

[2] - المرجع نفسه، ص. ص. 167 – 172.

عرضٌ من أعراض المرض الذي أصاب الفلسفة جراء قتل روحها الحقيقية بوصفها "استقلالا"، والخضوع الذي أُجبرت عليه على يد عُمال لا يدركون من الفلسفة الا ذلك الجانب الذي يؤسسونه ليوافق غايات المثال الزهدي. وذلك لم يكن - حسب نيتشه - سوى عجزا وقع فيه هيجل، فهذا الأخير الذي أكّد على فكرة الصيرورة، لم يكن جريئا لمجابهة استتباعات هذه الفكرة فارتّد الى اللاهوت، وألّهَ كل شيء.

حول هذه الأمور يجب أن ننتبه إلى أنّ ذلك هو ما جعل الفلسفة الهيجيلية ترتّدُ إلى ما قبل اللحظة الكانطية، التي أدخلت شيأ من الريبة على إمكانية معرفة الإله.. فيرتّد هيجل الى ما قبل الكانطية لأنّ المطلق الذي تحدث عنه هو غير قابل للمعرفة حسبه، وليس هناك ما يبرّر البحث عنه لأنه موجود. إن الفلسفة الهيجيلية ليست سوى فلسفة الفكر من زاوية اللوغوس المسيحي، وهي ثيولوجية فلسفية؛ خاصة أن هيجل لم يتمثل تصوره للمسيحية كنفي للقيمة الفكرية للدين بل بإثبات لها.[1]من خلال هذا يتبين أن "التَمَاس" ولنقل "التماهي" بين الفلسفة والدين أمرٌ ظاهرٌ في فكر هيجل، وأن تصريحه بأنه تجاوزَ الدين الى الفلسفة في نسقه كان مجرد ابتذال وزعمٌ نابع عن روح خبيثة، بل عكس ذلك؛ فقد حوّل الفلسفة الى ديانة تتحدث بلغة فكرية مجردة، وقدم مذهبا ظاهره الفلسفة وباطنه المسيحية. يقول محمد عثمان الخشت: « إن هيجل يعتقد – حسب تطور الروح – أن الدين يتطور فيصبح فلسفة، والفلسفة هي المرحلة الأخيرة من مراحل تطور الروح المطلق، قد يكون هذا صحيحا من حيث الشكل العام للمذهب الهيجلي؛ لكن المتأمل في مضامين المذهب يجد أنَّ هيجل لم يبدأ من الدين لكي ينتهي الى الفلسفة، وإنّما بدأ من الدين لينتهي الى الدين، وما الفلسفة إلا جسرا انتقل عليه هيجل من المرحلة اللاهوتية الى الديانة المُعقلنة.».[2]

إنّ حركة السير الفعلية التي تختلف عن حركة السير المعلنة، ليست من الدين الى الفلسفة، بل من الدين الى الفلسفة الى الدين مرة أخرى، لكن ليس الى الدين بالمعنى الإنساني العام، وإنما الى الدين المسيحي على وجه التحديد. وهنا يطرح السؤال حول سر تناقض هيجل الواضح عندما وضع المسيحية كتتويج للفلسفة ولرحلة الروح، رغم أنَّ نسقه بحكم منهجه الجدلي كان ينبغي أن يظل

[1] - نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، مرجع سابق. ص. ص. 232 – 233.

[2] - محمد عثمان الخشت، الأديان، تأويل نقدي لفلسفة الدين عند هيجل، د. ط. (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت.)، ص. 7.

مفتوحا؟ ونُصيغه بشكل آخر فنقول لماذا لم يبق هيجل وفيا للروح الجدلية المنفتحة ليصل بها الى آفاقها المنطقية دون التوقف عند مرحلة تاريخية معينة؟

والجواب عن هذا يكون كالتالي: إنّ هيجل الذي تجرأ وفتح النسق الفلسفي المغلق عند كل من سبينوزا وكانط بإدخاله فكرتي الصيرورة والتاريخ، حتى يتمكن من دفعه إلى جغرافيا واسعة وإلى آفاق رحبة غير ساكنة، اضطّر إلى غلقه مجددا نتيجة الانحياز الديني والايديولوجي، حيث جعل من المسيحية (ديانة الدولة) نهاية الروح الديني، وبوصفها الدين المطلق عنده، وجَعل من فلسفته المطلقة المُعّبرة عن تطور الروح واكتماله. إنّ فكرة السلب الهيجيلية تجعل التاريخ مفتوحا وغير مكتمل دوما، لكن الانحياز الذي ذكرناه أعلاه دفع به الى التخلي عن أسمى منجزاته المنهجية العقلية.[1] وهذا ما يجعلنا نؤكد أن سقطات هيجل الفلسفية كانت نتيجة منطقية لالتزاماته الدينية، التي لازمته من سني الشباب حين كتب "حياة اليسوع " و "روح المسيحية ومصيرها"، و"وضعية الدين المسيحي". إلى غاية مؤلفاته الأخيرة، أما عن الفارق بين الشباب والنضج، فيكمن استجلاؤه فقط في السعي من أجل التحرر من روح كانط التي لازمته، غير أنّ طيفُ كانط المسيحي ظلّ يُغازل مطلقيته.

أمّا شوبنهاور، صاحب "العالم كإرادة وتمثل" الذي يحتل مكانة أساسية في التكوين الفلسفي القاعدي لنيتشه، فحصيلتهُ تبدو لتلميذه (نيتشه) جد مهترئة عمقت الجراح على جسد الفلسفة الألمانية، كذلك الأمر بالنسبة لنجاحاته التي لم ترق في جملتها الى مستوى المقدمات التي انطلق منها شوبنهاور، فما الذي جعل نيتشه يُسيء الظن بمعلمه؟

يرى نيتشه أنّ نجاحات شوبنهاور كانت كُلُهَا نجاحات لاهوتية، وانجازاته تُعد استمرار للعدمية الناتجة عن المثل الأعلى الذي أوجدته المسيحية، وكغيره من الفلاسفة ركنوا إليها كما يركنون الى مطلق أو على يقين قبلي: مع وجود الرب على قمتها كحقيقة مسلم بها. وإزاء حديثه عن شوبنهاور يسدي نيتشه ملاحظة يقول عنها أنها موجهة للحمير مفادها أن : «"المساواة مع الرب"، "الحلول في الرب" – تلك كانت، طيلة آلاف السنين، الرغبة الأكثر سذاجة واقتناعا، لكن الشيء الذي يقنع لا يعني بذلك أنه حقيقي: بل هو مقنع فقط.»[2] وهذه هي حال موقف صاحب العالم كإرادة وتمثل.

[1] - محمد عثمان الخشت، الأديان، تأويل نقدي لفلسفة الدين عند هيجل، مرجع سابق، ص. ص. 7 – 8.

[2] - فريدريك نيتشه، إرادة القوة، مصدر سابق، ص. 26.

ورغم أنّ شوبنهاور قد تجرّأ ليرسم ملامح الكُفر بالعقل الفلسفي في القرن التاسع عشر إلا أنه مثلما يقول نيتشه: « وجد نفسه مُرغَمًا على تصوّر هذا الكنُه الماورائي كنقيض للمثل الأعلى، ك "إرادة خبيثة وعمياء": وبالتالي قد يكون هذا الكنه "هو ما يظهر" هو ما يتجلى في عالم المظاهر، وبهذا لم يتخل عن مُطلقية المثال...».[1]ويصف نيتشه "ظاهرة" شوبنهاور بكونها انتصبت في كواليس تاريخ الفلسفة كعلامة استفهام مرعبة، وكأنها مشكلة في ذاتها، علامة الاستفهام المرعبة هي تلك التي تسأل عن أزمة الدين وطريقة إحيائه، وهذه العلامة تمثلت في كيفية بعث نموذج القديس من جديد في الفكر الفلسفي، وما الذي يجب القيام به من أجل جعل الفلسفة تخضع لتعاليم روح الشرق الرهيبة ولقيم المسيحية البئيسة. ويضيف نيتشه مُحدِّدا السؤال أكثر: «كيف يمكن لسَلْبِ الإرادة أن يكون؟ كيف يمكن للقديس أن يكون؟ يبدو أنّ هذا السؤال بالفعل هو الذي جعل شوبنهاور فيلسوفا، وأوحى إليه بنقطة الانطلاق.».[2]

يُلخّص نيتشه في "إنسان مفرط في إنسانيته" فحوى فلسفة شوبنهاور ويُحدّد الشيء الذي كان ثُمَ انبعث فيها من جديد ورسَمَ بذلك رسمًا قديما مُغيّمًا في سماء القرن التاسع عشر، وقال إنه الإنسان. يقول نيتشه: «إنّ صورة الإنسان في القرون الوسطى المسيحية هي من تمكنت من الاحتفال بانبعاثها في مذهب شوبنهاور.»[3] ومعنى ذلك أنّ المكسب الذي تحقّق بفلسفة شوبنهاور هو إنصاف المسيحية والديانات الأسيوية المشابهة، حيث لم يكن ممكنا القيام بذلك من دون مُساعدته.

وبحسب هذا المشهد الذي صورناه حول حقيقة الفلسفة، يصبحُ الفيلسوف مجرد آلة عنكبوتية متعفنة، تلقي بخيوط نسيجها وبمجاجتها الدينية على صفحة العالم، حتى أصبحت الفلسفة وكامل الثقافة البشرية يُشتم منها رائحة اللاهوت، فلا غرابة بهذا أن يلاحظ نيتشه أنّ آثار النازع الديني منبثّة في أيما موضع عبر تاريخ الغرب خصوصا. ونجده في "الفجر" يحذر من الدين والمسيحية خصوصا من خلال الشذرة المعنونة بـ "خوف آخر، أمان أخر" (autre peure, autre sécurité) قائلا: « لقد هدّدت المسيحية الحياة تهديدا خطيرا وجديدا، وابتكرت أمانا، ومتعا، وتسلية جديدة، وجلبت تقييمات مبتكرة للأشياء، وقرننا (يقصد القرن 19) ينكر وجود هذا التهديد

[1] - فريدريك نيتشه، إرادة القوة، مصدر سابق، ص. 27.

[2] - فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، تر. جيزيلا فالور حجار، ط. 1. (بيروت: غروب في، 1995.) ص. 83.

[3] - Nietzsche, Humain trop Humain, tome I, op. cit. p . 52

بكل أريحية: ولا يزال رغم ذلك يؤمن بما أتت به المسيحية من أمان وعادات ومتعة وتسلية، وتقييم! نجد ذلك حتى في أنبل فنونه وفلسفاته!».[1] ويستدرك نيتشه بضرورة أن ننتهي بعد كل حساب، الى إدراك أن الحاجيات التي لباها الدين، والتي يطلب من الفلسفة أن تلبيها، ليست ثابتة، ويمكننا أن نضعفها وأن نقوضها، فالكُرب المسيحية، والتحسرات على فساد الروح، والقلق بشأن الخلاص؛ كلها تمثلات مصدرها أخطاء العقل وإنها لا تستحق التلبية، بل أن تصير أثرا بعد عين.[2]

2 – نموذج الفيلسوف الأخلاقي:

نقصد بنموذج "الفيلسوف الأخلاقي" ذلك الذي يعتقد في الدلالة الأخلاقية للوجود، فيسعى الى التأكيد على الحكم على الحياة بواسطة الوعي الخلقي، وبالتالي تمرير الأخلاق الارتكاسية المنحطة والرعاعية أو أخلاق العبيد والمهزومين عبر نسق فلسفي يبدو وكأنه مبني على أساس العقل الكلي، وبخصوص الأخلاق أو الغاية الأخلاقية وتأثيرها على نمط التفلسف وعلى طريقة إخراج الفعل الفلسفي، فنيتشه يرى أنها أكبر فتنة للفلاسفة، وأسوأ حال يمكن أن تقع فيه، ويُعبر عن ذلك في مؤلفه "الفجر" قائلا: « لقد برهنت الأخلاق وعلى مرّ العصور، ومنذ بدأ الإنسان يتكلم ويُقْنِعُ على وجه الأرض، أنها سيدة الإغراء، وأنها الساحرة التي تمسخ الفلاسفة.».[3]

وكان قد برهن بعدها في "ما وراء الخير والشر" أن أغلب الفلسفات تُعد ذاتية باعتبارها مسخا أخلاقيا، وبأن كل فلسفة هي اعتراف ذاتي لصاحبها، ونوع من المذكرات من غير أن يقصد أو يلاحظ. وأن النوايا الأخلاقية شكلت في كل فلسفة بذرة الحياة الأصلية التي انبثقت عنها، في كل مرة النبتة برمتها. وإذا ما شئنا تفسير الكيفية التي أقيمت أبعد المزاعم الميتافيزيقية لفيلسوف ما، يقول نيتشه: « فمن الحكمة فعلا أن نتساءل في البداية: ما هي الأخلاق التي يسعى إليها؟ و وفقا لذلك لا اعتقد أن والدة الفلسفة ليست هي "غريزة المعرفة" بل غريزة أخرى استعملت المعرفة (أو سوء المعرفة) استعمالها للأداة وحسب. هنا كما في غير محل.».[4]

---

[1] - Friedrich Nietzsche, Aurore. op. cit. p. 53.

[2] - Friedrich Nietzsche, Humain trop Humain, tome I, op. cit. p. 52.

[3] - Friedrich Nietzsche, Aurore, op. cit, p. 15.

[4] - Friedrich Nietzsche, par-delà bien et mal, op. cit. p. 25.

إن هذا الأمر الذي يظهر كمسألة فطرية في الفلسفة إلى حدِ أنّ القليلين فقط من لاحظ ذلك، وجعل كامل التاريخ البشري حقلا لسيادة الحكم الأخلاقي المطلقة على كل الأحكام. وفي كل المجالات كانت التقويمات الأخلاقية هي أساس كل الأحكام. فهي تثوي خلف كل شيء، التاريخ أصبح مسكونا بها بافتراض نظام أخلاقي يحكم العالم. والمعرفة جعلت في سائر الأنساق تنبني على قيّم خلقية، شأن "الثقة" "الموضوعية" و"النزاهة". وفي الفن ارتبط الأمر الجميل بالطيب وتعلق الأمر أيضا بالذميم والقبيح والفاسد. كذلك مجالات العلم الطبيعي وعلم النفس، الفلسفة والفيزيولوجيا...فكلها قامت على إيحاءات أخلاقية؛ شأن التهذيب والتأنيس والاصطفاء. حتى أن الفلاسفة والعلماء كانوا ينطلقون من مبدأ أخلاقي ويتبوصّلون وفقه.

ويتجلى "خضوع الفعل الفلسفي للقيم الأخلاقية"، أو خدمة الفلسفة للأخلاق في عدة مظاهر لعل أبرزها:

أولا: الاقتناع بأنّ الأخلاق هي غاية كل اجتهادٍ عقليٍ مهما تفرّعت وتعدّدت أوجهه. وأنّ التقويمات الأخلاقية لا مجال لنقدها أو التشكيك فيها. وبالفعل فنيتشه مثلما يؤكد محمد الشيخ قد فتّش في كل تاريخ الفلسفة فلم يعثر لدى أي فيلسوف على جرأة "نقد التقويمات الخلقية" باستثناء السوفسطائيين. فهم «وحدهم استطاعوا القيام بأول نقد للأخلاق وتنوير حقيقتها، فقالوا بنسبية مبدأ الأحكام الخلقية، وبإمكان تبرير كل حكم منها تبريرا جدليا بلا استثناء، فكان أن هم أبانوا بذلك على نسبية الأخلاق مُنكرين أن توجد أخلاقا في ذاتها وخيرا في ذاته.»[1]

ثانيا: تظهر الفلسفة شاحبة رافضة للتنويع ولإبداع إمكانات جديدة للحياة، وتتوجه أنظار ممثليها من الفلاسفة ضد كل ما هو "ظاهري" "متغير" "مؤلم" وضد "الحواس" و"القدر" و"الجسد" و"الأمعاء" و"الهوى". أي ضد كل ما يمت بصلة إلى الأرض والإنسان والحيوان والغريزة. وبالمقابل تسلك وجهات أخلاقية فيظهر الإيمان بالمقدس والمطلق وبأمور شأن المعرفة المطلقة والحرية والمعرفة من أجل المعرفة وائتلاف الفضيلة والسعادة. وكلها تشهد على خلقية المواقف الفلسفية وعلى عبث الأخلاق بالفلسفة[2]، وهو كله ضرب من ضروب البوذية الموغلة في الثقافة الفلسفية. وفي هذا يؤكد نيتشه أنه: « ليس هناك ما يثير الدهشة لأن الفلاسفة قد بحثوا عن المثل الأعلى النسكي

[1] - محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص. 372.

[2] - المرجع نفسه، ص. 372.

دائما بولع معين. والفحص الجاد للتاريخ يكشف بالفعل عن وجود رباط وثيق وقوي بين الفلسفة والمثل الأعلى النسكي. ويجب أن نؤكد أن الفلسفة قد تعلمت، مهتدية بهذا المثل الأعلى، أن تخطو خطوتها الأولى الضيّقة على الأرض.»[1]

ثالثا: إشهار العداء للصيرورة، واعتبارها شيء يجب أن لا يكون وقانونا زائفا يجب إبطاله وحجره عبر نسق المفاهيم التي تتحول فيه من طابعها اللغوي الصرف إلى طابع وجوديٍ مزعومٍ. وفي ذلك تستوي السقراطية والأفلاطونية والمسيحية والأبيقورية والكانطية والشوبنهاورية وغيرها..، فهي كلها تمثل وجها من وجوه الغطرسة في التاريخ.

رابعا: أن ممثليها من الفلاسفة يظهرون كعجزة مثيرون للقشعريرة. يقول نيتشه: «أنظروا إلى وجوهِ هؤلاء الحكماء المشاهير، مثلما وُجدوا منذ آلاف السنين، إنّهم كلّهم عجائز، نِساء بدأن يشخن، أمهات، "يثرن القشعريرة مثلما يقول فاوست".»[2] والتاريخ -حسب نيتشه - مليء بأمثال هؤلاء؛ أي بالفلاسفة الذين عُرفوا بزهدهم وضعتهم التي يعتبرونها قوة، وزهد الفيلسوف يتمثل في رؤيته المثل الأعلى النسكي أفضل الحالات التي تؤدي به إلى أسمى وأشجع حالة روحية وغلى أسمى وأشجع البسمات، من حيث أنّه لا ينكر الوجود، بل يؤكّد وجوده وحده.[3] وهذا العجز يمكن كشفه في رفضهم ونفورهم من فكرة الزواج مثلا، فينظرون إليها بمثابة عقبة وكارثة تمنعهم من تحقيق سموهم الروحي الذي ينشرون في ظله قوتهم؛ فيتوافقون عبر هذا الميل مع تعاليم بوذا الذي قال في ما مضى عندما بشّروه بولادة ابنه "راهولا" الذي يعني اسمه الشيطان الصغير، قال: « لقد وُلد لي راهولا، إنها عقبة تنتصب أمامي.» و«سلاسل وأغلال جُهزت لي»، فاعتقد جراء ذلك أن الحياة البيتية مُبلّدة للذهن، وإقامة نجسة، والحرية تكمن في مغادرة المنزل.[4]

إنّ إخضاع فعل الفلسفة لتحكمات الأخلاق يُعد بمثابة مأزق حقيقي وُضعت فيه الفلسفة بشكل دنيء والنتيجة كانت ميلاد فكر فلسفي بلبوس أخلاقية مطلقية، تسبح في مفاهيم لا تمت بصلة إلى الفلسفة، بل مرتبطة بالثقافة الأسيوية، كمفاهيم، الشر والخير، الخطيئة، التوبة

[1] - Friedrich Nietzsche, Généalogie de la morale, op. cit. p. p. 134.

[2] - فريدريك نيتشه، إرادة القوة، الكتاب الثاني، مصدر سابق، 125.

[3] - Friedrich Nietzsche, Généalogie de la morale, op. cit. p. p. 135

[4] - Ibid. p. 135.

والتبرير، العقاب، الإدانة، التأثيم، والواجب، الإرادة والحرية... وهي كلّها مفاهيم تحقق لها الوجود العيني على يد أعلام يُزعم - حسب الكتب المؤرخة لتاريخ الفكر الفلسفي- أنّهم فلاسفة كاملي الأصالة.

وإن شئنا استعراض هذا المشهد؛ مشهد خضوع الفلسفي للأخلاقي، فلابد أن نبدأ من التراجيديين الأوائل وبالتحديد من أهم لحظة ممثلةً في أنكسيماندر إلى غاية اللحظة المتوجة لفلسفة القرن التاسع عشر مع أرثور شوبنهاور. أي بتناول ما بين قوسي التشاؤم (من أنكسيماندر الى شوبنهاور).

الحديث عن أنكسيماندر "وارثُ الأيونيين" هو بالتأكيد حديث عن أحد عمالقة الفكر المأساوي الإغريقي، كما أنّه استكناه لحال الفلسفة اليونانية في عصرها المأسوي أي قبل نفاذ الفساد إليها من السقراطية والثنائية الأفلاطونية، كذلك قبل انحدارها نحو اللاّهوت ببروز اليهودية والدوغماتية المسيحية. وتناول نيتشه لهؤلاء وللمتون الفلسفية التي صاغوها حول تصوّرهم للوجود، إنّما كان الهدف منه إبراز حكمهم حول الوجود وهو الذي لا يزال يرتكز على التجربة المأساوية. ولا يمتّ إلى العقلانية إلاّ بصلات مجازية لم تطلق بعد عنانها كما في حالتي سقراط وأفلاطون، حيث كانت مجرد صنوف من الحدس أخذ الفكر في إفسادها. وقد خصّص نيتشه حول هذه الحدوس الصافية التي أخذ الفكر يتهددها بمزالقه مباحث كاملة ومجموعة من الشذرات المتفرقة الموزعة عبر كتبه بعامة تتناولهم باعتبارهم رجالا عظماء منحوا الفلسفة نفسها شرعيتها، وعرفوا كيف يتفلسفوا.[1] رغم أنّهم لم يعرفوا التوقف في الوقت المناسب ليحافظوا على ما تّم بناؤه، فتصّرفوا في آخر المطاف كحاملي مبخرة، حين لم تعد تحمل الفلسفة بالنسبة إليهم سوى معنى الحذاقات الورعة والمُماحكات القدسية الدوغماتية؛ إلاّ أنهم عرفوا أن يبدءوا في الوقت المناسب، تفلسفوا وهم سعداء كاملين مسلحين بالابتهاج، فشكلّوا نهرا عظيما هو ما نُسميه اليوم بالفلسفة الإغريقية.[2]

يقول نيتشه في "ميلاد الفلسفة في العصر التراجيدي الإغريقي" : « لقد أخذتُ على عاتقي أن أروي من هذا الحوار الرفيع، ذلك الجزء الذي بالكاد يستطيع صممنا الحديث أن يلتقط بعض

[1]- يطرح نيتشه عدة شروط ضرورية للتفلسف الحقيقي منها الفرح والتسلّح بالابتهاج. كذلك الحِمية الغذائية، وقد أعطى أمثلة عديدة تُبرزُ علاقة مثل هذه الشروط بنوعية الفلسفات المنتجة.

[2]- Friedrich Nietzsche, La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, trad. Geneviève Bianquis, 8em édition,(Paris : Gallimard, 1983.), p. p. 31-32.

مقاطعه... يبدو لي أنّ هؤلاء الحكماء القدماء من طاليس إلى سقراط قد قالوا خلال هذا الحوار كل ما يحدّد في أعيننا سجية الإغريق، حتى ولو عبّروا عن ذلك بكثير من العمومية.»[1] فالإغريق عرفوا كيف يلتقطون الرّمح من حيث تركتهُ الشعوب الأخرى لكي يلقوا به أبعد من ذلك.[2]

بخصوص طاليس لم يتلمّس نيتشه أية رُعونة أخلاقية، ففي تصوره للوجود أكّد أنّ الواحد أو "عنصر الماء" هو أصل الكثرة المتكثّرة من دون أية إدانة للوجود، وهو رغم بساطته وقّع فقط وبشكل فعلي لحظة الإنسان الذي ينتفض ويتخلى عن وضع الفراشة المتردّد والزاحف.[3] والذي يسعى إلى سبر أغوار الكائن بالاعتماد على إجراءات الفكر والملاحظة العلمية.

أما أنكسمندر الذي أشرنا إليه أعلاه بلقب وارث الأيونيين والذي عرض فلسفته في شكل تصوّر لأصل الوجود الذي أرجعه إلى مادة هلامية بلا شكل ولا تحديد ولا ملامح، سماها"اللامحدد" أو اللامُعتيّن - L'indéfini - واعتقد أنّ هذه المادة تمتد إلى مالا نهاية في المكان.[4] يلاحظ نيتشه أنّها تدشّن أولى لحظات الإستيلاب الناتج عن تماهيها مع الأخلاق، وأولى المنعرجات الخطيرة التي حدّدت للفلسفة غايات لم تعهدها، ونقصد هنا الغايات الأخلاقية.

يفسّر لنا نيتشه هذا الطرح قائلا: « إنّ الكائن الحقيقي كما خَلُص إليه أنكسمندر، لا يمكن أنّ يملك أية صفة محددة، وإلاّ فانه يكون قد وُلد ويصبح بذلك محكوما عليه بالزوال، ولكي لا تنقطع الصيرورة لابّد للكائن الأصلي أن يكون غير محددا...إنّ خلود الكائن الأصلي يقوم على خلوه من الصفات المُحدَّدة التي تقود إلى الموت.»[5] إن هذا المفهوم الأصلي سيشكّل أبسط الأحكام الإدانة للجسد وأولى الصوّر السلبية التي تحكم على الصيرورة بأنها غير عادلة، ما يسمح لنا بمقارنته أولا بشوبنهاور في مسألة التكفير، ثم مع كانط بخصوص" اللامحدد " ومساواته بـ" الشيء في ذاته".

إنّ لدى أنكسمندر تصوّرا سلبيا للوجود يحكمه الطابع التشاؤمي والحكم على الحياة والصيرورة بالسلب، لأنه يرى في تعدد الأشياء المولودة باستمرار مجموعة من المظالم يجب التكفير عنها، وبذلك

---

[1]- Friedrich Nietzsche, la Naissance de la philosophie .op. cit. p. 35.

[2] - Ibid. p. 33.

1 - Ibid. p. 47

[4]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر. مجاهد عبد المنعم مجاهد. ط.1 بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. 1987، ص. 28.

[5]- Friedrich Nietzsche, la Naissance de la philosophie ,op.cit. p. p. 48 - 49.

يكون عند نيتشه: « أوّل يوناني يتلمّس بشجاعة عقدة المسألة الأخلاقية الأكثر تعقيدا».[1] خصوصا حينما يتساءل، عن علة زوال شيء له الحق في الوجود ؟ ومن أين يجيء هذا النمو وهذه الصيرورة التي لا تنكفي ؟ بل ومن أين يأتي هذا الانكماش، وهذا النحيب الجنائزي الدائم الذي يتردّد في كل مجالات الوجود ؟ أليس ذلك ظلما لا يستحق غير التكفير.».[2]

كما أسلفنا، فأنكسمندرس يحكم على الصيرورة بأنها لعنة يتّم تأليهها بواسطة التكفير ويتم إدانتها إدانة أخلاقية وإلهية، فالصيرورة ظلم (ADIKIA) وتعدّد الأشياء الآتية إلى الوجود، هي مجموعة من المظالم تتصارع وتكفّر عن ظلمها بواسطة ألـ (PHORTA).[3] وبذلك يكون أنكسمندر قد لجأ إلى برج ميتافيزيقي يخاطب من خلاله الكائنات حول قيمة وجودها « ما هي قيمة وجودكم ؟ وإن كان وجودكم دون قيمة فلماذا أنتم موجودون؟ لقد تبيّن لنا أنّ خطيئتكم هي سبب بقاءكم وسوف تُكفّرُونَ عنها عن طريق موتكم».[4] فأصبح المقياس المناسب للحكم على الحياة وعلى كل موجود هو أنّه كان يجب أن لا يكون، وما دام قد وُجد فانه يكفر عن وجوده بالآلام والموت، فكلنا حسب أنكسمندر يكفر عن ولادته بحياته أولا وبموته ثانيا.

بناءا على ما ذكرنا يَعتبر أنكسمندر الصيرورة انعتاق مذنب من الوجود الأبدي، قلق يجب أن يدفع الكائن ثمنه بالموت وكل صيرورة لابدّ أن تزول. وهذا ينطبق على الحياة الإنسانية وعلى جميع الظواهر الطبيعية كالماء، والحرارة والبرودة؛ وبتصوره هذا للوجود، قد نعتبره واحدا من الفلاسفة المأسويين الذين جعلوا رابطة بين الفلسفة والأخلاق، إذ جعل من الموجود شيئا إجراميا يكون ثم يُدمر نفسه. بهذا يعد الوجود ظلما والموت تكفيرا. وهذه النظرة تتوافق تماما مع ما سيتم الاشتغال عليه في الفلسفة بدأً من سقراط.

وفي فكر بارمينيدس الايلي تتوافق من جديد غايات الفلسفة مع غايات الأخلاق، وبشكل مثير جدا، فتصوره للوجود المبني على أسس منطقية تتحدد من خلاله أولى لبنات الموقف الرافض للعالم الحسي وللصيرورة والجسد، ويتم بشكل مستباح الإعلاء من شأن الثبات والفكر والنظر

---

[1] - Friedrich Nietzsche, la Naissance de la philosophie, op. cit. p.52.

[2] - Ibid. p.52.

[3] - جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص.29.

[4] -Friedrich Nietzsche, la Naissance de la philosophie ,op.cit. p. 52.

والمطلقية؛ وهي مقولات أملتها الغريزة الأخلاقية وليست المعرفية، وهي التي ستكون لها تبعات أخلاقية فيما بعد. ما يعني أن فلسفته رغم تراجيديتها الا أنها تثير الشكوك حول صفائها وأصالتها. فمعه يُدَشَّنُ الفصل المشؤوم للعالم العيني بين الايجابي والسلبي، بين الواضح والغامض بين الفاعل والمنفعل، بين الأرضي والسماوي، بين الخفيف والثقيل وبين الذكوري والأنثوي وبين والحار والبارد؛ وكذلك بين الحقيقي والزائف، وبالتالي بين الوجود واللاوجود. واعتبر الحقيقي ذلك الذي لا يخضع للظاهر والحواس ولا يمت الى الجسد بأي صلة مهما كانت. وهنا حسب نيتشه نجد إدانة واضحة للجسد والحواس وتغييب ورفض لهما. وبالمقابل إعلاء لسلطة العقل والمنطق والثبات، الذي سيؤول الى إيمان بمطلقية القيّم وثباتها فيما بعد. بمعنى محدّد فهذه المطلقية التي وُلدت في شكل أونطولوجي ستكون لها نتائج تنجرُّ عنها على المستويين الابستيمولوجي والأكسيولوجي.

لقد تجرأ بارميندس وغطس في حمام بارد من التجريدات المخيفة من أجل غايات أخلاقية تستتبع الحكم على الوجود الحسي بكونه وجودا مُفخخا، يقول نيتشه واصفا حال الفلسفة معه قائلا: « إنها تُقيم الآن داخل العموميات الأكثر شحوبا، الأكثر تجريدا، داخل الصرف الفارغ، وداخل الكلمات الأقل دقة، كما لو كنا داخل شرنقة نسجها عنكبوت يرفض – على غير العادة - امتصاص دم ضحيته.».[1]

أما سقراط، فتتمظهر النوازع الأخلاقية في تأسيسه الفلسفي في محاور كثيرة أبرزها ذلك الاتهام العلقمي للغرائز التي كانت تمثّل الصفاء والسجية الحسنة لتفسير الحياة والحصول على السعادة عند الإغريق. فأصبحت معه عاجزة مملة مصدرا للفوضى والاضطراب، بحيث لم تعد تعطيهم شيئا. كان ذلك من نتائج الديالكتيك السقراطي، الذي أرسى أساليبا متنوعة من التفاؤل تعتمد على: 1 - القلب الجذري لمهام كل من العقل والغريزة: فبينما كان العقل قوة نقدية، والغريزة قوة خلاقة، أصبح عند سقراط العكس، فالعقل قوة خلاقة، والغريزة قوة نقدية.[2]

2 - أنّ الفكر لا يستكشف إمكانات الحياة، بل يصبحُ إرادة للحقيقة التي على الحياة أن تخضع لها، ولحيل (Ruses) الديالكتيك وللموجبات القانونية للخطاب.[3]

[1] - Friedrich Nietzsche, la Naissance de la philosophie ,op.cit. p. 73.

[2] - Vladimir Biaggi, Nietzsche, (Paris: Armand Colin, 1999.). p. 31.

[3] - Ibid, p. 29.

3 - إزاحة التصور الصوفي للحياة: كما رسمهُ الديثرامب الديونيزي حيث الحياة لا تحكم على الحياة، وهو تعبير عن الكثرة والتعدّد وتجربة مستمرة تعارض الفكر المُنغلق الذي يبحث دوما عن نهايات، والعمل بالتصور الأبولوني الذي يعني الدافع إلى الفرد النموذجي وإلى كل مثال يوضّح ويقضي على الغموض، إذ يشير إلى معنى" الحرية بعد القانون" وإلى السكون والتوسّط والعقلانية.[1]

وبخصوص البديل الذي اقترحه سقراط وهو "العقل"، يرى نيتشه أنّ هذا الأخير قد كان المأوى الأخير للإغريق، الذي لم يكن ناتجا عن اختيار من اليونانيين بل كان ينم عن حالة يأس فإما أن يفنوا وإما أن يكونوا عقلين و يتضّح هذا أكثر في قول نيتشه: « لم يكن سقراط ولا مرضاه أحرار في أن يكونوا عقليين [....] لقد كان العقل آخر علاج بالنسبة إليهم.»[2]ولم يكن اليونانيين على علم بأنّ تحويل العقل إلى طاغية، سيؤدي إلى انحلالهم،كون العقل الذي اختاروه علاجا شافيا، ووسيلة للنجاة لم يكن في الحقيقة سوى تعبيرا آخر عن الانحطاط، فالسعادة هي الغريزة و ليس العكس.[3]

يُخضِعُ نيتشه الشيطان السقراطي لامتحان عيادي (examen clinique) بوصفه مريضا، عمل على نقل العدوى الخلقية من شخصه إلى عصره، ويرى أنّ مرضه كان ذا طبيعة فيزيولوجية. كان ينظر إلى العقل بتفاؤل كبير إذ تملكته غريزة لا ضابط لها في تحويل كل شيء إلى فكر مجرد، منطقي ومعقول، لهذا بَدَا بمظهر الشيطان أو الرجل الذي انقلبت فيه كل رغبة وكل هوى إلى إرادة في بناء الموجود والسيطرة عليه عقليا، وعلى هذا النحو يُعد سقراط مبتدع الإنسان النظري، ظهرت معه الفكرة الخرافية القائلة أنّ الفكر يستطيع أن يبلغ من الوجود مداه الأقصى بالاهتداء بخيط السببية.[4]

كما راهن على العقل ليصبح بذلك أكبر عدو للإنسانية إذ جرَّد المعرفة مما هو حسّي متغير واستنتج عن ذلك عالما ميتافيزيقيا بإحداث تعارض بين الصحيح والخطأ، وابتداع أبعاد أخلاقية له، فيما جعل من الحياة شيئا يجب الحكم عليه ونفيه، ودحض الصفة الرحابية لها باسم العقل والعلم، أي يجب قياسها ووضع حدود لها، ومن الفكر حدا (Terme) يتم ممارسته باسم قيم عليا

[1]- صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، د. ط.(مصر: دار المعرفة الجامعية. 1999.)، ص.160.

[2] -Friedrich Nietzsche, Le crépuscule des idoles, op. cit, p .122.

[3] - Ibid. p .123

[4]- أويغن فنك، فلسفة نيتشه،ترجمة. الياس بديوي، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد. 1974)، ص.30.

هي الإلهي، الحقيقي، الجميل والخير.[1] فضلا عن تصوره للمعرفة، كفضيلة يتم تحصيلها بالعقل الذي هو عام ومشترك بين الناس، والمعرفة العقلية هي مفتاح تحقيق الفضيلة، والطريقة الوحيدة لتطهير النفس على الطريقة المسيحية.

يتساءل نيتشه عن طبيعة المزاج والدواعي التي كانت وراء بلورة مثل هذه المعادلة السقراطية: عقل = فضيلة = سعادة، فهي على حد تعبيره أكثر المعادلات غرابة على الإطلاق.[2] وإذا أردنا معرفة الطريقة التي لجأ إليها سقراط لتأسيس سيادة العقل الأخلاقي هذا، والانتصار له. نرى أنها تتمثل في الجدل، الذي يعمل على التقويض بالحفر في ثلاثة اتجاهات متكاملة:

1. يعلّم أنّ الفضيلة هي المعرفة.
2. و الجهل رذيلة.
3. وأنّ الإنسان الفاضل هو من يتوّج بالسعادة، وبالتالي يكون الجدل وسيلة فعالة للإطاحة بخصومه.[3]

خاصة أنّ سقراط ينتسب في أصله إلى العامة، فهو رعاعي قبيح الخلقة والإحساس (Monstrum in animo Monstrum in fron.) لذا يستخدم الجدل للانتقام من النخبة الأثينية ومن كل نبيل وجذاب، خاصة بعد إدراكه حاجة الأثينيين الماسة إلى منهجه الشخصي.[4]

ينظر نيتشه إلى المنطق والديالكتيك، من وجهة نظر نبلاء الإغريق ومن وجهة نظر السوفسطائين، فاعتبر أن استخدامه هو بمثابة السلاح الأخير للضعفاء الذين يتلاعبون بالأفكار والكلام، من أجل الدفاع عن أنفسهم وهم يَعلمون أنّ الجدل هو موضوع شك، بحكم أنّه ليس مقنعًا تمامًا، ولا شيء أسهل من أنْ يُمسح و يُطمس كآثار الديالكتيك،[5] الذي تسبّب في موت فلسفة عصر المأساة.وبهذا ففلسفة سقراط التي تحمل رسائل أخلاقية مقنعة بصفتها تشريعا هي تعبير عن الفشل الذريع

[1]- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص.23.

[2]- Friedrich Nietzsche, Le crépuscule des idoles, op.cit, p .p.122-123.

[3] - Ibid. p .p.122-123.

[4]- Ibid. p. p.119-120.

[5] -Friedrich Nietzsche, la Naissance de la philosophie, op. cit. p. 120.

2- **أقريطون.Criton:** عاش ما بين القرنين الخامس والرابع ق.م.، من أغنياء أثينا ، كان صديقا و تلميذا لسقراط.

للحياة، وهو نفسه قد صرّح لحظة احتضاره لأقريطون[1] أنْ: « ليست الحياة سوى مرضا عضالا». وسقراط لمْ يبحث عن المعرفة من أجل ذاتها، لكن من أجل كشفها واغتصابها وامتلاكها، وليست الحقيقة هي ما يريد، بل الحاجة الشائنة للحقيقة. ولكي يصير الواحد سقراطيا، يتوجب عليه- حسب نيتشه – أن يتحول إلى مومياء لا جسد لها ولا غرائز، ولا حواس، ويُشهر نفسه ضد الصيرورة والتاريخ.[2] وبإخضاعه التفلسف للغاية الأخلاقية، تحلّ اللعنة على كل رموز العظمة اليونانية، ويظهر الإفقار الغير مسبوق للفلسفة.

أمّا بخصوص أفلاطون فقد ذهب نيتشه في المصنف الذي خصصه له الى أن: «القوة المهيمنة لأفلاطون تكمن في ميدان الأخلاق، وفيه بالتحديد وجد نفسه في وسط معركة: يمثل جانبها الأول الأثينيين القدماء... ويمثل جانبها الثاني السوفسطائيين الذين يهاجمون كل تقليد.»[3]. وتظهر النزعة الأخلاقية عنده عبر قناعاته التي دافع عنها في تصوره العام ونقصد هنا: أن ثقته في المفاهيم ليست سوى ثقة أخلاقية لا يعادلها سوى تشكيكه في الحواس بدافع أخلاقي، من حيث أن تعاليمه تؤكد استحالة أن ينسب الإنسان ماهية الأشياء إلى التغير والصيرورة، ذلك أن الوجود لابد أن يكون دائما مماثلا لذاته، وليس في تناقض معها. وأن الخطأ والمظهر، لا ينتميان إلى ماهية الأشياء، كذلك المعرفة التي تنتمي إلى المظهر لن تكون إلا متغيرة وخاطئة.[4]

بالإضافة الى هذه النقطة المفصلية التي بها يتحدد توجهه العام والنابع من السقراطية نجد تصوره للعالم بكونه تحقيق لقانون، أي لضرورة بمعناها الخلقي. كذلك اعتماده الجدل ليس فقط لغايات معرفية بل كطريق أخلاقي لإحراز الفضيلة، ولذلك وظّف الذكاء والوضوح والصرامة والمنطق لمنازعة "وحشية النوازع والأهواء"، مشددا على كونها غير معقولة، وجاعلا هدف الإنسان تحصيل السعادة والخلاص، فساوى بين العقل والفضيلة والسعادة.[5] وهو المحور الذي تقف عليها الرؤية النظرية للعالم التي تسعى الى اختزال "شجرة الحياة" الى "شجرة المعرفة" واختزال هذه الأخيرة الى "شجرة الأخلاق"، فهكذا رؤية تقوم على مصادرة التعالق بين المعرفة وتحقيق السعادة، وبين

---

[3] -George Morel, Nietzsche, analyse de la maladie , op.cit. p. 259.

[4]- محمد طواع، هايدغر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، ط.1، (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2002)، ص.187.

[3]- Friedrich Nietzsche, Introduction à la lecture des dialogue de Platon, op. cit, p. 59.

[4] - Ibid. p. 39.

[5] - محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، المرجع السابق، ص. 374.

الحقيقة والخير، إذ صار المبتغى الإنساني هو تحقيق السعادة، بالاعتماد على وسيلة موصلة هي كسب المعرفة، وهذا ما أسماه نيتشه بسم النزعة التفاؤلية النظرية، أو التفاؤل النظري.[1]

وفي حملته الترصدية التي شنّها نيتشه، للكشف عن الدوافع التي جعلت من أفلاطون يتفلسف بهذه الطريقة، ويحدّد الوجود تحديدا ماهويا، يُشير إلى أن، لسقراط المسؤولية الكبرى والأولى في هذا الفساد. فهذا الأخير، وكما رأينا يرتبط اسمه بالعداء التام للحياة، وبوقوفه ضد الجسد والدم، وضد الانفعالات والغضب، ما دفع به إلى الحديث عن التصورات الكلّية في عالم الأخلاق. فهذا المرض انتقل إلى أفلاطون فاعتبر التحرّر من الحواس واجبا أخلاقيا. كونها تعمل باستمرار على تشويش طمأنينة رجل الأخلاق، وتحجب عنه المعرفة الصحيحة، القائمة على الرفع من قيمة المفاهيم والإدراكات الكلية؛ واعتمادا على مسألة التعريف العام، ذهب أفلاطون بعيدا واستنبط الحدود القصوى التي أفضّت إلى تجسيد الماهيات، وتحويلها إلى جواهر عقلية لا علاقة لها بالظاهر. وهو ما أطلق عليه اسم عالم المثل. حيث قيَّم الخير والحق والجمال.[2]

وتتجلى الصورة الثالثة للنزوع الأخلاقي الأفلاطوني ولإخضاع الفعل الفلسفي للغاية الأخلاقية في ترتيبه للأقانيم الثلاث المكوّنة لعالم المثل، إذ جعل من الخير الأقنوم الكامل ومثال المثل ومنح له الأولوية، وتبعها بأقنوم الحق، ليختمها بأقنوم الجمال، بمعنى أنّه منّح الأولوية القصوى للمسألتين الدينية والأخلاقية، على حساب المسألة الجمالية والفنية، ذلك لإدراكه أن الفن هو المعبّر الحقيقي عن عبادة الزائف واللاحقيقي، يقول نيتشه ملخصا مكانه وشخص أفلاطون أنّه: « لو استمر في العيش إلى يومنا هذا، فلن يكون أبدًا فيلسوفا، بل سيكون متدينا غريب الأطوار(un maniaque religieux)».[3]

هذا بخصوص تشخيص خضوع الفلسفي للأخلاقي في الفكر اليوناني، وقد اكتفينا بالتعرض لكبار أعلامها الذي خصّهم نيتشه بأكبر قدر من الاهتمام كونهم يمثلون سادة الفكر والتشريع. ونشير الى أننا قد أغفلنا ما ورد في شذرات نيتشه عن أسماء أخرى أخضعت كل شيء لغايات أخلاقية

[1] - Friedrich Nietzsche , Humain trop Humain, tome I, op. cit. p . p. 35-36.

[2] - Friedrich Nietzsche, Introduction a la lecture des dialogues de Platon, op. cit. p. 36.

[3] - Georges Morel, Nietzsche , analyse de la maladie op. cit. p. 284.

أمثال الفيثاغوريين، أبيقور، القديس أوغسطين. مثلما سنغفل سبينوزا الذي أسّس نسقا جمع فيه بين الأداة الهندسية والغاية الأخلاقية.

أمّا عن ايمانويل كانط: فتَتَبُعُ صيرورة وتطور العمل النقدي الذي أسسّ له كانط يجعلنا ندرك حقيقة أن أهدافه التي رسمها لمشروعه إنما كانت تؤول بالضرورة الى نهايات أخلاقية دينية، كما أن اسمه يرتبط دوما في نصوص النقدية بمفاهيم أساسية تعد جوهرية في الأخلاق صاغها بشكل متوافق مع قيّم المسيحية وقيّم الحكمة الصينية القديمة، ولا عجب في ذلك إن صادفنا لدى نيتشه أوصافا تدل على ذلك مثل لقب "صيني كونزبرغ"، "اللاهوتي البروتستانتي" ..الخ.

كانط حسب نيتشه لم يخرج عن القاعدة التي تؤكّد أنّ الفلاسفة كانوا حُلفاء مُفضلّين للمثال الزهدي، بقدر ما شرّعوا من أفكار وأحكام توافق الغايات الماورائية والمثال النسكي الحاضر كقدر في ضمير المرضى والمنهكين. إنما تردد بخصوصه في نقد العقل الخالص تجرأ فقاله في نقد العقل العملي. والصورة المؤكدة لذالك تظهر لديه حينما أكّد إمكان التفكير في الأشياء في ذاتها، وان لم يكن بوسعنا معرفتها، وأنه ينبغي أن نسلك كما لو الإله موجود مثله مثل النفس الخالدة والإنسان الحر. وهذه التأكيدات تحيل الى أن كانط لم يستطع التغلب على هواجسه الأخلاقية ذات الجذور الدينية، فولّدت لديه عالما أخلاقيا جديدا بمفاهيمه المطلقة؛ والأمر القطعي الذي بقدر ما يُعد اكتشافا كانطيا مثيرا فهو أيضا يعد حسب نيتشه سقوطا في العفن الفضيع. يقول نيتشه في جينيالوجيا الأخلاق: «إن عالم المفاهيم الأخلاقية من "ذنب"، و"ضمير" و "واجب" وقدسية "الواجب" نجد مركزه الأصلي في بدايات نشأته مرويا بالدماء شأنه شان كل ما هو عظيم على وجه الأرض، أو ليس من الواجب أن نُضيف أن هذا العالم لم يفقد تماما على الإطلاق بعضا من رائحة الدم والتعذيب؟ حتى عند الشيخ كانط، نجد للأمر القطعي شيء من عفن الفظاعة.»[1] إن ما أسس له كانط يعد شكلا من أشكال النفاق الفلسفي يجعل فيه العقل العملي من أجل الحاجة السيكولوجية التي تجعل الإنسان يتصرف وفقا لقلبه، معتقدا بأنه يتصرف وفقا لمَنطق العقل، فيتمسك بالواجبات الأخلاقية التي ليست سوى غرائز اجتماعية أصابها الوهن، وعادات وتحولت وصارت أوامر لأنّها كفّت على أن تكون تلقائية.[2]

[1] - Friedrich Nietzsche, Généalogie de la morale, op. cit. p. 94.

[1]- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، ط.1، الدار البيضاء: (دار توبقال للنشر. 2006.)، ص. ص. 102 - 103 .

لذلك يرى نيتشه أنّ الأخلاق الميتافيزيقية عند " الشيخ كانط " ليست إلا أخلاق القطيع، وأوامره لا تعبّر إلاّ عن الغرائز الرّعاعية (instinct grégaire) للألمان. إنّها حسب-اريك بلوندل– تتلخّص وتتكاثف في الأمر المُطلق الذي يظهر كموضوعة ترسندنتالية، يصبح فيها المبدأ الذاتي محذوفا بصورة راديكالية إلى حدّ يصبح فيه الواجب كتجريد أو نفي لكل ذاتية أو ميل. إنّ ذلك يقول- بلوندل- هو من جعل نيتشه يدمج الأمر المطلق في حدود الثأر (Rétorsion) ، الخاضع لالتزامات شيطانية، ذلك أن الواجب يأخذ مكان ميتافيزيقا الإله في نسق يبدو نظريا رافضا لفكرة وجود الإله[1]وفي ذلك سلبٌ للأصالة الفلسفية.

بالإضافة إلى هذه النقطة الهامة، التي حاولت الجينيالوجيا رفع ستار البداهة والمعقولية عنها، نجد نقطة أخرى جدُّ هامة؛ إنّها مسألة التداخل بين الأنطولوجي والأخلاقي، التي تعكس حقيقة أكيدة مفادها أن كانط لم يقطعْ نهائيا مع الأصول الدينية الثاوية في الأفلاطونية.[2] ما يعني أنّه فيلسوف ذو أبواب خلفية ذهب لاصطياد المطلقات، ليعود محملا بالمطلق الأخلاقي ذاتهُ حيّا. يقول نيتشه في الشذرة 335 من "العلم المرح" :« لا تُحدثني يا صديقي عن الأمر القطعي، فهذا اللفظ يدغدغ أُذني وينبغي لي أن أضحك رغم حضوركم الموقر: إنّني أفكر في العقاب المخصص للشيخ كانط الذي رصد الشيء في ذاته وتلقّفهُ خلسةً، وهو شيء مضحك كذلك ولكن تمّ رصده هو بدوره من قبل الأمر المطلق، وفوجئ به. ووقع في صميم أعماقه، في أخطاء هي "الإله" و"الروح" و"الحرية" و"الخلود"، فكان مثل ثعلبٍ يتوه في قفصه من جديد.».[3]

وفي إجابته عن السبب الذي جعل الفلاسفة يفشلون في كل ما بنوه يتهدم في أوربا منذ زمن أفلاطون، يتأسف نيتشه في ذلك ويرى أن السبب الحقيقي يخالف ما ذهب إليه كانط حين أرجع الفشل الى « إهمال قبول الفرضية وفحص الأساس، وانتقاد العقل.» فجواب كانط هذا محدود بما فيه كفاية، ولم يضع الفلاسفة على أرض أكثر صلابة أو أقل خداعا! إنّ الجواب الحقيقي حسب نيتشه يكمن في كونهم قد شيّدوا صروحهم الفلسفية تحت إغراء الأخلاق، وأغلب الفلاسفة بما فيهم كانط كانوا يتظاهرون بالاهتمام باليقين، بـ "الحقيقة"، بينما اهتمامهم الحقيقي كان منصبا

[1]- Eric Blondel « critique et généalogie chez Nietzsche .», in. Revue philosophique de la France et de l' étranger, N : 2, (paris ,1999), p. 203 .

[2]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة ، مرجع سابق، ص . 205.

[3] -Friedrich Nietzsche, le Gai savoir, op. cit. p. 225.

على بناء صروح أخلاقية شامخة (édifices moraux). ونقد العقل الخالص إن هو إلا تمهيد وتقوية للتربة التي ستُشيّد عليها تلك الصروح الأخلاقية.[1]

وفي إرادة القوة الذي يُعدُّ محاولةً لقلب القيّم؛ يتساءل نيتشه عن جدوى هذه الدعوى، وعن الطريقة التي يمكن من خلالها بعث الحياة في الفلسفة وتطهيرها من خُزعبلات الأخلاقيين، وعن السرّ الذي يمكن من خلاله إرجاع السعادة والبهجة (la joie) للفلسفة، وإحياء مسلك الصفاء لها لتسلكه من جديد. ويحدد نيتشه مجموعة من الإجراءات التي تؤدي الى التحرر من خلال التعريف بتجربته الشخصية في التفلسف فيعطي لنا بذلك نموذجا عن الفيلسوف الجديد تماما مثل ديونيزوس الإله الطريد المُغرّب المتمرد والممسوخ، الباحث عن حياة خارج حياة العموم. ففي "هذا هو الإنسان" يفتخر نيتشه بذاته المبدعة العميقة ويعتبره السبب الذي جعله أكثر عمقا من الآخرين وأكثر معرفة منهم، ويرى أنه يعود الى كونه لم يفكر بمثل ما فكر فيه الفلاسفة، ولم يسقط في تجارب جلد الذات، والخوف من الإثم، يقول نيتشه: « لم أفكر يوما في القضايا التي ليست بقضايا، لم أبدد تفكيري: لم تكن الصعوبات الدينية الحقيقية، على سبيل المثال من بين تجاربي. لماذا عليا أن أكون "مذنبا": هذا أمر لم أدركه تمام الإدراك أبدا. كما أنني لا أملك المعايير التي تمكنني من معرفة ماهية الندم:... لا أريد التنكر لعمل قمت به بعد برهة من قيامي به، أود بالأحرى أن أترك عاقبته الوخيمة ونتائجه بعيدا عن مسألة القيم.» ويضيف بتركيز أكبر: « "الرب" "الخلود" "الافتداء" "الخلاص"، هاته أفكار لم أعرها أدنى اهتمام ولم أشغل بها وقتي، حتى في طفولتي ... كرامتي لا تسمح لي بقبول أجوبة فظة، والرب جواب فظ، وسفالة في حق المفكر، بل هو من منعنا بفظاظة من التفكير.»[2] كما أنه يوجه دعوة للفلاسفة قائلا فيها: « ما أَطْلُبُهُ من الفيلسوف معلوم: أن يتموضع ما وراء "خير" و "شر"، أن يكون فوق الحكم الأخلاقي. هذا الطلب نابع من استنتاج كنتُ أول من صاغه: ليس هناك حقائق أخلاقية. يشترك الحكم الأخلاقي مع الحكم الديني في الإيمان بحقائق ليست في شيء. تشترك الأخلاق مع الحكم الديني في الإيمان بحقائق ليست في شيء. ليست الأخلاق الا تفسيرا – أو بتعبير أدق، تفسير خاطئ لبعض الظواهر. يوصل الحكم الأخلاقي مثله مثل

[1] - Friedrich Nietzsche, Aurore, op. cit. p. 15.

[2] - Friedrich Nietzsche, Ecce Homo, op. cit, « comment on devient ce que l'on est ? », p. 85.

الحكم الديني الى جهل ينعدم فيه مفهوم الواقعي نفسه، ينعدم فيه التمييز بين الواقع والمتخيل، بحيث أن "الحقيقة" لا تمثل، على هذا المستوى سوى أشياء نسميها اليوم أوهاما.»[1].

نخلص مما سبق أنّ نيتشه قد سعى الى الكشف عن النوازع الخفية والثاوية وراء كل نسق فلسفي يدعي المطلقية رابطا الممارسة الفلسفية بعملية اللاأسطرة، كما ينبهنا الى أن ذلك من الواجبات المحتومة في إطار العمل النقدي الايجابي، الذي يحقق الانتصار على التأسيس السلبي وامتيازاته الزائفة. إن الفلسفة - حسبه - لم توجد لكي تخدم لا الدولة ولا الكنيسة اللذين لهما ما يعنيهما من انشغالات، إنها تصلح لكي تحزن، لا كي تواسي الفاشل والنذل، من منطلق أن الفلسفة التي لا تحزن أحدا، ولا تعاكس أحدا ليست فلسفة.[2]

ونيتشه الذي صرّح في جينيالوجيا الأخلاق سنة 1887: « بأننا ..، نحن الذين نبحث عن المعرفة... لم نبحث في يوم عن أنفسنا فكيف يمكن أن يتسنى لنا أن نكتشف ذاتنا في يوم من الأيام؟ لقد قيل عن حق بأنه حيث كنزك فهناك قلبك، وكنزنا حيث تدندن خلايا معرفتنا. ونحن نسير باستمرار نحو خلايا النحل هذه.» هذا القول يحصر المهمة النقدية لنيتشه، فالفلاسفة حسبه يبنون خلايا النحل وأعشاشها، ويعتقدون بأن كل العلم وكل الفلسفة؛ أي الحياة على رحابتها يمكن أن تسكن هذه المساكن الحقيرة التافهة، حيث لا يعشش إلا الموت الأصفر. والواقع أن نيتشه هنا ومثلما رأينا يحاول إزالة القناع عن وجه الخطاب الفلسفي. ليس من أجل فهم الوازع الذي كان يقف وراء الفلاسفة في رفضهم للعنصر الأرضي والجسدي، أو لاستبدال كلمة "يجب عليك" الكانطية التي يحميها التنين العظيم بكلمة "أنا أريد" التي يسعى إليها الأسد، بل هي دعوة لميلاد الـ "نعم" البريئة التي هي إيذان بميلاد أرواح حرة وفلسفة متحررة تأخذ مهمة الذود عن الإنسان والأرض كأقدس القضايا.

بعد هذا التحليل القصير الذي كشفنا من خلاله عن الأقنعة التي يتخفى بها الفلاسفة في لعبتهم الفلسفية الارتكاسية، وعن الفاعل الحقيقي والمُحرك الأصلي للفعل الفلسفي في تاريخ الأفكار من الناحية المضمونية؛ وعن المفعول لأجله المتمثل في الغايات الدينية والأخلاقية والسلطوية التي تتمظهر في شكل غايات وأهداف لكل تفلسف. نأتي فيما يستتبع هنا الى إبراز أنماط الصناعة

[1] - Nietzsche, Crépuscule des idoles, ou comment philosopher à coup de marteau, op.cit, p. 47.

[2] - مصطفى الحسناوي، نيتشه وجوه الفيلسوف، مرجع سابق، 23.

الفلسفية من الناحية الشكلية للتمييز بين الأصيلة منها والمفبركة، البريئة منها والغير بريئة، والحرة منها والمقيدة. ونيتشه بتناوله لها ولو عبر شذرات معزولة كان يهدف بذلك الى التمييز بين نموذجين للإنتاج الفلسفي اعتمادا على الإجراء القّيمي الجينيالوجي من أجل إبراز وتحديد أهم التقاليد الفلسفية التي يراها نيتشه هامة وحيوية لإنتاج نص فلسفي جدير وتلك التي يراها سلبية، ارتكاسية تواطئية تعود على الإنسان بالسلب وتجعله مجرد نكرة.

الفصـــل الثاني

الفصل الثاني: نيتشه في مواجهة الخطاب الفلسفي حول الحقيقة.

-المبحث الأول: إجراءات الصناعة الفلسفية، أو النموذجين الانغلاقي والانفتاحي في التفلسف.

- المبحث الثاني: خطاب الحقيقة. مساءلة جينيالوجية وتقنية للمفهوم.

استعرضنا في الفصل الأول التأسيس النيتشوي للنقد وقد بيّنا خصوصيته من حيث أنه نقد متعدّدُ الأشكال، يتمتع بحس متميّز يختلف عن التأسيس الكانطي الذي ظهر متسامحًا يهدف الى التسوية أكثر من سعيه إلى إظهار طابع التمويه الذي ميّز الفكر الفلسفي الميتافيزيقي. كما بينّا تحليله النقدي للخطاب الفلسفي الذي أظهر أن الفلسفة كانت في معظم لحظاتها خادمةٌ للاهوت والأخلاق ولم تستقل من غاياتهما إلا في لحظات متفرقة واستثنائية، حيث ظهر بعض من الفلاسفة الذين شكّلوا شذوذا خارج عن تقاليد الصناعة الفلسفية.

في هذا الفصل سنسعى إلى تعميق الطرح النيتشوي بإظهار موقفه من النمطين الفلسفيين الذّين تشكّلا في تاريخ الفلسفة، الأول هو ما نسميه بالنمط الكلاسيكي الذي يعتمد على البناء النسقي لهيكل النص الفلسفي الذي يخدم بدوره تطابقية الفكر، ويصنع من المماثلة قوانين لإحراز نجاحات فلسفية تتوافق مع مبادئ العقل، وتؤسس بدورها لمسألة الإيمان بوجود حقائق مطلقة، يغذيه الطابع المنطقي المتولّد من الأفكار الفطرية التي يحوزها العقل أو من مُطلقية الخطاب الديني المقدس أو المثالي؛ أمّا النمط الثاني من النص الفلسفي، فهو ذلك الذي نُسميه أيضا بالفلسفة المفتوحة، أو النموذج الانفتاحي والشاسع الذي لم يحض باهتمام وافرٍ من قادة الفكر الفلسفي، كونه نمى في مدارات لا يستحسنها نموذج الفيلسوف المثالي كأفلاطون وديكارت وهيجل.

المبحث الأول: إجراءات الصناعة الفلسفية، أو النموذجين الانغلاقي والانفتاحي في التفلسف.

تُعدّ الصناعة الفلسفية نوعٌ من التجاوز والالتزام الذي تدركه الإنسانية في مرحلة ما من وجودها، ويتم ذلك بعد القفز على حقل الصناعة الأسطورية والنسج الخيالي، الذي يعتمد على ما تجود به قريحة الإنسان من صوّر تخيُّلية حول الوجود وتفسيره، وكذلك بعد تجاوز الحاجيات العملية التي تفرضُهَا مشاغل الحياة اليومية للتحول في النهاية إلى عناصر أسمى، تسمح بالنظر في مسائل الوجود والكائن والمعرفة والقيمة والمعنى.

وقد جرى التقليد على إتباع هذين النموذجين في التفلسف، الأول هو النموذج الانغلاقي النسقي أو الميتافيزيقي الذي يسعى كهدف نهائي الى بناء نسق فكري متماه مع ذاته، وهو الأكثر نجاحا في تاريخ الفلسفة لاعتبارات تتعلق بِبُنَاتِهَا ومُشيّدِيهَا. والثاني: هو النموذج الانفتاحي، الذي يعد – في نظر النسقيين- شذوذا في البناء، وخروجا عن القاعدة. وسنرى أن نيتشه قد أولاهما اهتماما بالغا،

استهجانا للأول وإنكار لأهميته، وكذلك تحذيرا منه رغم كونه الأكثر إتباعا في الممارسة الفلسفية؛ وإعجابا بالنموذج الثاني وسعيا منه الى فرضه كصرحٍ، ولقاح وقاية في التفلسف... يقي الفيلسوف نفسه من التيهان والخوف من الانكشاف ومن النفاق والتبرير الذي يتم عبرَ تجنيد اللغة لحماية المعاني والمفاهيم، وتجنيد المفاهيم لحماية الوقائع وتسميرها فتبدو ثابتة ساكنة في شكل ملائي.

1 – النموذج الانغلاقي في التفلسف:

في البداية يجب أن نُعرِّفُ بالنموذج الانغلاقي في الفلسفة الذي نعني به ذلك التوجه الذي يفرضهُ الفيلسوف على مادته الفكرية ليصنع بها نسقًا متكاملا عبر مجموعة من المفاهيم الدلالية...، أو تلك الأبجديات التي تحكم الصناعة الفلسفية التي تعتمد في مُجملها على رسم مخططٍ شاملٍ ينبعُ من مقدمات ومبادئ مطلقة ويتغذى من الوقائع والروافد الحيوية ليصل في النهاية الى حقائق مطلقة. ونلاحظ أنّه يعتمد على أسلوب التنكر لما هو حيوي من حيث أنّه يعتمد على أمور واقعية حيوية، ثم ما يفتأ أن يرفضها ويعلنُ زيفها .. كما نعني بالكتابة النسقية تلك الكتابة الميتافيزيقية التي تنبني في النهاية على أنطولوجيا التطابق والوحدة، أي على اعتبار الكائن موحدًا، وعلى أن المفهوم يستطيع ضمّ الكائن وجمعه في كلٍ منسجم.[1]

إنّ هذه التوضيحات التي تحيل إلى الفكر النسقي تدفعنا للسعي إلى تحديد معنى النسق بالذات، ومعنى الكتابة النسقية أو النظامية، فالنسق في اللغة يعني ذلك الترتيب والعطف، ولغة نقول: النَّسَقُ في كل شيء ما كان على طريقة نِظامٍ واحد عام في الأشياء. أي ما كان على نظام واحدٍ من كل شيء، ونَسُقَ، نَسْقًا، فهو ناسِق، والمفعول مَنْسوق، بمعنى نَظَمَه على السواء.[2]

ونجد تعريفا للنسق في معجم الفلسفة الكبير مفاده أنّ النسق هو تجميع (assemblage) للمبادئ والنتائج، وهو مجموع نظري من حيث أنّ الأجزاء المختلفة المتفرقة مرتبطة بعضها البعض وتُشكل

[1] - محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، المرجع السابق،ص. 172.

[2] -ابن المنظور، لسان العرب. جمعه عبد الله محمد بن المكرم بن أبي الحسن بن أحمد الأنصاري، وحققه عبد الله علي الكبير وآخرون. ص. 4412. من المعاني التي ذكرها ابن منظور في الصفحة نفسها نجد: النَّسَقُ ما جاء من الكلام على نظام واحد. ويعني النَّسَقُ كواكب مصطفة خلف الثريا يقال لها الفرود، كما يقال أيضا رأيت نسقا من الرجال والمتاع، أي بعضها الى جنب بعض، أما عبارة ناسِقُوا فتعني تابعوا كقول العرب: ناسِقُوا بين الحج والعمرة بمعنى تابعوا ووتروا، وثغر نَسِقٌ إذا كانت الأسنان مستوية، ونسق الأسنان: انتظامها في النبتة وحسن تركيبها

الكلّ من حيث أنّها غير مستقلة عن مبادئ النسق. وبوصفه كُلاً فهو أكثر كمالا من المبادئ، وكل تقرير جزئي بداخله تابع للمنظور العام المؤسس له.[1]

كما يحظر تعريف آخر في قاموس الفلسفة الصادر عام 1964، يفيدنا بأنه: « مجموع أفكار منتظمة، وجهدُ التفكير الفلسفي من أجل إقامة نظام يهدف إلى إظهار الفكر في وجهه الكلي بقدر الإمكان.. وكل ما يُقال فيه يأخذ معنى دقيقا، موضوعيا وكونيا شاملا. هو بالتالي هدفُ كل تفكير فلسفي.. . كما يُستعمل مصطلح"مِعماري" (architectonique) الذي يعني "فن الأنساق" ويقصد به تلك الوحدة الداخلية للمؤلفات، مثلما تعني أيضا وحدة المفاهيم.».[2] وهذا التعريف الأكاديمي يتماهى مع دلالات أخرى منها: أن النسق هو ضبط واعتقال الأشياء والمعطيات الحسية مُشكلين بها نظاما من الأشكال في اللغة. كما يعني كل تعدُدِية يمكن تَفَكُّرُهَا كوحدة، أو مجموعة عناصر محددة يمكن أن تُصبح قانونا، وتَعْقِدُ بذلك قرابة مع الايديوس (l'eidos) أو الايديا الأفلاطونية.[3]

روح النسق هذا يلامس وبشكل غامض أصول الإنسان. حيث تغذى من كل اللغات الإنسانية من عهد الما قبل الهيليني الى غاية الزمن الحديث والمعاصر، كما أنه عرف العديد من أشكال الوجود وأغلبها كانت في الساحة الفلسفية. ومن أبرز الفلاسفة الذين تناولوا النسق أو النظام بالتحليل والتأكيد نجد الفيلسوف الألماني ليبنيتز حيث أكّد عام 1695 على وجود نسق جديد يخص الطبيعة وماهيات الأشياء. وحسبه: « هذا النسق الخاص بالطبيعة والتواصل بين الماهيات أفضل من الوحدة الموجودة بين الروح والجسد.»[4] وهذا التحديد من لدُن ليبنيتز يُعتبر وبشكل مماثل لذات النسق في قلب الفكر، وهو اكتشاف يمكن مقاربته بالكوجيطو الديكارتي من حيث القيمة.[5] وفي نفس المسار تناول كانط مسألة النسق في "نقد العقل الخالص" في الباب المعنون بـ"معماريات العقل المحض" وقد عرّفنا به بكونه: وحدة المعارف المتنوعة استنادا الى فكرة ما تُشكّلُ المفهوم العقلي التي بواسطتها نتمثل صورة كل معين، بحيث يكون مجال تواجد تلك المعطيات المتنوعة ومواقعها المتبادلة أيضا، محددين فيها بشكل قبلي استنادا الى ذلك المفهوم العقلي.

---

[1] - Grand Dictionnaire de la philosophie, sous la direction de Michel Blay, (Paris: CNRS, 2003.), p. 1006.

[2]- Didier Julia, Dictionnaire de philosophie, (Paris: librarie Larousse, 1964.), p. 293.

[3] - Jean – Michel Besenier, Histoire de la philosophie moderne, figures et œuvres, tome 2, (Paris : edi. Grasset et Fasquelle, 1993.), p. 438.

[4]- Ibid. p. 440.

[5] - Ben Arous Mohamed, crepuscule de l'esprit du systeme, Nietzsche critique de Spinoza. (These de doctorat soutenue à Paris 08, 2000.), p. 127.

واكتمال النسق حسبه لا يرتبط فقط بالبناء الداخلي والمبادئ التي تنظمه فقط، بل يعود وبشكل مبالغ إلى وحدة الغايات التي يروم تحقيقها، وبذلك فهو لا يتعلق بفعل التجميع التقني الآلي، بل لا ينمو إلا من الداخل مثله مثل الجسم الحي. فلا يضيف إليه النمو الداخلي أي عضو جديد، لكنه مع ذلك، يجعل كل عضو قويا ومتلائما أكثر مع غاياته دون أن يغير هيئته.[1] ومع ذلك فكانط يعترفُ بكون الحس المشترك وحده من يكون غريبا عن النسق الذي يميز الفلسفة واللاهوت عن المعرفة العادية (ordinaire)، أي كل عنصر وُضع بجانب عنصر آخر دون اعتبار علاقته أو وحدته؛ فحسب كانط النسق حاضر حيث تَحكُمُ فكرة الشمولية في كليتها.[2] بالإضافة الى هؤلاء نجد هيجل الذي يؤكد أن الصورة المكتملة التي توجد فيها الحقيقة لا يمكن أن تكون سوى النسق العلمي لها، وألح على العمل من أجل أن تقترب الفلسفة من شكل العلم.[3]

بالنسبة لنيتشه، الأنساق هي مركز جذب، تمتص وتبتلعُ كل شيء ولا تفكر إلا في كمالها الخاص، هي في الواقع لا تأخذ القراءة مأخذ جدّ، لهذا "فإرادة النسق هي نقص في الاندماج." ونلاحظ ههنا أن نيتشه يُصيغ عبارة "إرادة النسق" بمعنى أن النسق تقف وراءاه إرادة مهيمنة وصانعة، ساعية الى خلقه، هي إرادة الفيلسوف المثالي. يرى نيتشه أنها هي نفسها "الروح الخبيثة" التي تبتكر الوسائل والغايات في عالم الأخلاق قائلا أنّ: « إرادة النسق لدى الفيلسوف، وبلغة أخلاقية، هي فساد مُكرَّر (corruption raffinée) مرضٌ في الطبع والمزاج، وبلغة لا أخلاقية هي إرادة إظهار الغباء مثلما لم يحدث من قبل (...) بشكل أكثر قوة، أكثر استبدادا، أكثر جهلا، وأكثر تسلطا وطغيانا.».[4] وهذا الطرح الذي يأتي به نيتشه يثمنه والتر كوفمان حين يذهب الى أن الوصف يتوافق مع طبيعة الفيلسوف (نيتشه) ومبادئه من حيث أن نيتشه ذو التكوين الفيلولوجي العميق الذي يحذر من صناع النسق ومشيديه ويتحاشهم يستعيد بصورة ساخرة عبارة هوراس الشهيرة التي تظهر في الكتاب الثالث من مؤلفه أودس (Odes, livre III, 1 vers, 1.) لما يقول: «أكرهُ العوام الجاهلين وأتحاشاهم».[5] فهذه العبارة ليست عرضية، بل تشهد ههنا على نقلة مفاهيمية ساخرة في الاستعمال، تذهب الى أن

[1] -عمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر. موسى وهبة، ط. 1، (بيروت: مركز الإنماء القومي. د. ت.)، ص. ص. 397 – 400.

[2] - Emmanuel Kant, leçons sur la théorie philosophiques de la religion, trad. W. Fink, (Paris: livre de phoche, 1993.), p. p 53-54.

[3] - Friedrich W. Hegel, la phénoménologie de l'esprit, trad. B Bourgeois, (Paris : vrin, 2006.) p. 60 .

[4] - Nietzsche, fragments posthumes, IX automne 1887. trad. de l'Allemand Anne-Sophie Astrup et Marc Launay, (Paris : Gallimard, 1997.), 9 (188).

[5] - voir, Patrick Wotling, la philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche, 1ere édition, (Paris : Flammarion, 2018.), p. 108.

صناع الأنساق لدى نيتشه هم من يأخذون مكانة العوام الجهلة أو الغوغاء الضلاميون والعميان لدى هوراس،.. وهذا العمى هو العنصر المشترك الذي يَربطُ الفَلاسفَة أصحاب النظرة النسقية التي فُرضت على التاريخ الحديث للفلسفة والتي يتبعون فيها النموذج الهيجلي.

أمّا عن الأسباب والدواعي التي جعلت أغلب الفلاسفة صُنَاعًا للأنساق وللأنظمة المعرفية، ففي حقيقة الأمر يصعب تحديد أصل روح النسق بالنظر الى مستجدات الساحة الفلسفية الحديثة والمعاصرة، ذلك أننا لا ندري هل الأمر يتعلق بتحديد نظام معرفة إزاء واقعة تماثله أو تخصه، أو باختراق سر الذكاء البشري؟ لكن القاعدة العامة تؤكد أن الاعتقاد في النسق والوثوق فيه ينم عن اكتشاف الإنسان لعجزه وحدود ملكاته الإدراكية ووسائل حفظها. في هذا السياق بالتحديد، يقول بلاز باسكال أن الإنسان: « بعيدٌ كل البعد عن فهم الأقاصي وإدراك مبادئ الأشياء وغاياتها. هي بالنسبة له خفية وعصية، في سر غير قابل للاختراق. أي أنّه عاجز عن رؤية العدم الذي منه خرج واللانهائي الذي إليه يسير.»[1].

من أجل معالجة هذا العجز أمام اللانهائي الذي شكّل خوفا وجوديا - حسب باسكال- يتوجبُ على الواحد أن يُعيّن مجال البحث الخاص لاستخلاص امتدادات هذا السؤال الذي يلتصق بجلد الوجود الإنساني.

إذن فالأمر يتعلق بتحديد معنى الإنسان كـ"حيوان عاقل" وهي العبارة التي تحيلنا إلى مسألة "الإنسان النظري" (l'homme théoricien)، وهذه الإحالة الموجودة في التقليد الإغريقي تريد أن تجعل من مسألة "روح النسق" في قلب المحضر الميتافيزيقي للعقلانية.

إنّ هذا الميل في عالم الفلسفة لم يكن يوما طبيعيا أو عفويا، فأغلب الفلاسفة، وفي كل العصور يعتمدونه كأساس لكل إجراء فكري نتيجة عوامل عدة؛ منها ما ينتمي إلى دواعي سيكولوجية تخضع لها الكتابة والتفكير، ومنها ما يرجع إلى دواعي إجرائية احترازية تتطلبها الغاية الكبرى عندهم المتمثلة في السعي للانفلات من خطر الظن الذي قد تقع فيها كتاباتهم حين تصبح في يد قراء حذرين ومتمرسين.

[1] - Blaise Pascal, Pensées, (Paris: éd. Seuil. 1962.). p. p. 104-105.

أمّا العامل السيكولوجي،[1] فيقول نيتشه عنه إنّه أساسُ السعي إلى بناء نسق حارس، أو تشييد جدارٍ متين من المعاني التي تتسلسل منطقيا كي تمنح شيأ من الطمأنينة للفيلسوف، ولنقل شيأ من الوثوق فيما يقوله، ما يجعلها مبنية للمعلوم. وهذه الثقة أو الطمأنينة التي هي شرط وغاية عند الفيلسوف العقلاني أو المثالي تتم لديه عن طريق الالتزام التام بالتقاليد الفكرية والفلسفية التي تؤمن بالوضوح والبداهة وبالتبرير المنطقي وباحترام مبدأ الهوية وما يشتق منه كعدم التناقض والثالث المرفوع. ويسعى إلى إخضاع كل فعالية حياتية تاريخية ومعرفية لقواعده. ويسعفنا هنا قول لمصطفى الحسناوي حين ذهب مثلا إلى أنّ: «الكانطية أو الهيجيلية (هما) إقامة دائمة في أرض/ نسق فلسفيين معلومين... الكانطية أو الهيجيلية انبناءٌ المعلوم لصرامة المفهوم، والنسق الفلسفي الإسمنتي، وعقلنة التاريخ، والمفهوم المطلق والسقف المتعالي للمعرفة.»[2] ويندرج تحت هذا العامل السيكولوجي أن الفلاسفة يسعون دوما إلى جعل أنفسهم جديرين مُبجلين، ويظلون دوما سادة على الناس ولمن سيولد في المستقبل، فيُظهرون فلسفاتهم في شكل أنساق مغلقة وقلاع صامدة لا تتزعزع عبر ضربات النقد والتسويف والتسطيح، وطبعًا نيتشه يحذر من هكذا سلوك ومن هكذا ميل نفسي غريب، ويهزأ من هذا الهدف، ويرى في المقابل أنَّ المعلم والأستاذ الحقيقي يجب أن يتشبه بزاردشت الذي يُحذِّرُ دوما مريديه من نفسه[3] ويأمرهم بعدم التشبث بآراء غير آرائهم وأن يتعلموا كيف يَسْخَرُونَ من مُعلميهم باعتبار ذلك جزءا من إنسانيتهم. يقول زاردشت: « هذا السبيل الذي أنتهجه، فأين سبيلكم أنتم؟ أين الطريق؟ لأن لكل طريقه، وليس هناك جادة للجميع.».[4] كما يضيف أيضا: «فما أشتهي شيئا اشتهائي أن أراكم تطلقون سهامكم الذهبية أيضا، وسوف أبقى على الأرض قليلا لأُمتّعَ عيني بهذا المشهد.».[5] فذلك دليل نبالة وميزة يجب أن يتفنن فيها المُعلِّمُ.

كما يرى نيتشه أنّ المفكر النسقي أشبه بالكائن الديني، الذي يرى في مريديه أشخاصا فقراء يحتاجون إلى المواساة، فيغدق عليهم من عطاياه ما يملأ قلبهم وأيديهم، ويخفف عن روحهم المكروبة، وهو بذلك لا يريد أن ينال المجد فقط، ولا يريد العرفان كذلك، بل يريد أن يعيش بلا اسم في غموض شديد لا يثير الغيرة أو العداوة، مسلحا بمخ سليم من الحمى، بحفنة من المعرفة

[1] - يرى نيتشه أنّ روح النسق، تولّد من نسق المجموعة الشمسية وان إرادة النسق يجب أن تؤول بدأ من دواعي شخصية مثلما هو الحال عند بارمينيدس. راجع : . Nietzsche, la naissance de la philosophie . op. cit . SS 8

[2] - مصطفى الحسناوي، نيتشه وجوه الفيلسوف، مرجع سابق. ص. 140.

[3]- Friedrich Nietzsche, Aurore, penseé sur les préjugés moraux, op. cit. p.238.

[4] - فريدريك نيتشه،هكذا تكلم زاردشت، مصدر اسبق، ص. 225.

[5] - المصدر نفسه، ص. 166.

وبجيب مليء. حيث تغزوه في كل مرة نفس الأنانية ونفس الحب ونفس الاستمتاع بالذات، فتكون له سلطة التخفي.[1] وهذا ما يجعل روح النسق سعي الى تحقيق راحة للمفكر ورغبة في فرض نفسها بحسب قانون ومنطق الاضطغان الذي يميز القوى الارتكاسية.

إذن هذه السلطة تشبه سلطة "العَرّاف الديني" الذي يجلس في ركن ما يتشوق لمجيء من يحتاج إلى مواساته. ويصف نيتشه الفلاسفة النسقيين في كونهم في آخر المطاف قد أصبحوا ذوي خبرة كبيرة بفضل معرفتهم الواسعة بالناس والأشياء التي اكتسبوها أثناء مغامراتهم وأثناء تهذيب غرائزهم. فتحولوا إلى مدرسة في الافتراء، يقول نيتشه متهكما من هكذا مهمة ومن هكذا نماذج بكونه: «عيبٌ في المزاج تحول الى مدرسة في النبوغ.».[2]

أمّا العامل الإجرائي المعرفي فإنما تُمليه عليهم إجراءات مقاومة الخطأ والوهم ومسوغات إحراز الحقيقة واليقين، هذا من منطلق أنّ كلُ ما لا ينتظم في نسقٍ وفي شكل مفاهيم وعلاقات منطقية جدلية لن يرقى إلى مقام "العلم الكوني"، إلا إذا كان مضبوطا ومحفوظا من التأثيرات الخارجية التي قد تهدد كيان اليقين وتسلبه ايجابيتهُ. وهي بمثل هذه الصفة تتوافق مع التشريع الأفلاطوني الذي حدّد أفق التفلسف بصفته تطابقا ومماثلة. ونجد عند هيجل "فيلسوف المطلق" تأكيدات أخرى مفادها أن النسق الفلسفي قد شُكل من أجل تحقيق خلاصة للتعدد (synthèse de la diversité) التي فشلت فيها الفلسفات الأخرى.[3] معتبرا أنّ المعرفة جملةً لن تكون حاقة إذا لم يتم بيانها كعلم أو كنسق.[4] ويفهم من هذا أن الفلاسفة يشكلون أنساقهم ويجعلون كتاباتهم منغلقة ما أمكن لتفرض نفسها على الكل بقدر إيمانهم بكونهم أحرزوا اليقين كله في ذلك، وهي حركة منهجية في الأصل تجعل نصوصهم تتنصل من كل محاولة تأويلية فردية قد يُباشرها القارئ، ما يعني أنها تسمح فقط بتأويل أحادي الوجه.

إجراءات التفكير يجب أن تخضع لمبدأ ذاتي تُعلي من خلاله الوقائع الجزئية، وتستهدف استيعاب كل الظواهر في بناء عقلي واحد هو النسق، فمن دون هذا النسق يقول عبد الحق منصف مثلا في وصف توجه كانط النسقي: «دون هذا النسق ستظل المعارف بالظواهر على اختلافها مجرد رُكام من

[1]- Friedrich Nietzsche, aurore, pensée sur les préjugés moraux, op. cit, p. p. 239 – 240.

[2]- ibid. p. 239.

[3] - Jean – Michel Besenier, Histoire de la philosophie moderne, op. cit, p. 431.

[4] - فريدريك هيجل، فنومينوجيا الرّوح، تر. ناجي العوْنلّي، ط.1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.)، ص. 133.

الملاحظات والأفكار والخلاصات التي تتسم بالامبريقية. لأجل ذلك، وجب تأصيلها داخل العقل الخالص وبحث إمكانيتها داخل نسق مفاهيم الفهم القبلية ونسق مبادئ العقل الخالص الخاصة بكل معرفة ممكنة (الهوية، عدم التناقض...). عبر هذا التأصيل القبلي يمكن الارتقاء الى ما يوحِّد تعدد المعارف داخل العقل.»[1].

بذلك تكون النسقية دالة على رفض لنظرة الآخر، ودافع الى إظهار الشكل الكامل في الفكر، الأملس والمغلق الذي لا يسمح للنقد بفصله عما يزعم استعادته. يقول أوليفيه تينلاند: «النسق لدى النسقيين هو نتيجة لروح النسق، هو شكل مجالي مغرق وباثولوجي يتخذه الجواب عن النقد، لهذا فالنسقي يشكل نسقه بشكل يبعده عن الواقع، ويبعده عن خطر التهدم... وبذلك فالنسقية تُخضع المتعدّد والواقع للضرورة البلاستيكية (اللادائنية) للنسق، وعبر ذلك يسعى النسق الى فهم المتعدّد والتعبير عن بمساعدة الشكل، بجعله يشتغل لوحده، ويتغذى من ذاته، وهي مرحلة قصوى للنسق.»[2].

يثير دوريان أستور مسألة النسق والنسقية في الفلسفة، وموقف نيتشه منها، فأكّد أنّ نيتشه يعتبرُ المعرفة كائن مستبد يجعل من الذهن عبدا له عبر القانون الذي أنتجه. واستبداد "الفكرة على الشيء" يسميه نيتشه بشكل عام "المثالية". هذا الأمر هو من يحكم الفلسفة والعلم والأخلاق منذ أفلاطون على الأقل. وقد جعلنا مؤمنين دوغماتيين ليس فقط في الميدان الديني بل في جميع الميادين، « مثل وجود الأشياء كالخير والشر، الحقيقي والخاطئ، العادل والظالم. لكن إذا ما أراد أحد إخفاء شيء ما في تخوم دغل من الأدغال (Buisson)، ومن ثم البحث عنه في ذلك المكان وإيجاده بالضرورة فذلك ليس مُدعاة للفخر أو التفخيم.[3]

ردًا على سؤال مفاده هل للنسق شرعية على مستوى الوجود؟ يشير جان غرانيه إلى أنّ نيتشه يقرّر أنّ أي رد ايجابي على مثل هذا السؤال يحمل الكثير من السذاجة ويقول في إرادة القوة: «أدرك وجود نوع من الطيش أو نوع من الدجل لدى المفكر الذي، في أيامنا هذه يبني محصلة من المعرفة،

[1] - عبد الحق منصف، كانط ورهانات التفكير الفلسفي. من نقد الفلسفة الى فلسفة النقد، مرجع سابق، ص. 353.

[2]- Olivier Tinland, Nietzsche et la penseé du chaos moderne, (Paris : Scali, impr. 2007 .) p. 140.

[3] - Friedrich Nietzsche, vérité et mensonge au sens extra moral, lettre a Malwida von menseberg 25 oct 1874. Voir Dorian Astor, Nietzsche et l'antisystème? Que reste –t- il de l'anti – système ? Philosophie magasine. Hors série, N° 26 été 2015. p. 139.

نسقا، لقد حذّرنا كثيرا لكي لا نشك بعمق في إمكانية وجود جهاز كهذا.»[1] والنتيجة مثلما هي ضرورة الحذر من صناع الأنساق، لأن إرادة النسق هي فقدان النزاهة. ويذهب أيضا الى هذه الروح المخاتلة الهادفة الى ترويض الأذواق ضد الاستثناء وإلى إظهار وجهة نظر جزئية والتركيز عليها واعتبارها مطلقة مهملة المظاهر الأخرى لا سعي لها هدف سوى تكريس الأفق الدائري المكتمل للوجود. يقول نيتشه في الفجر: «احذروا من النسقيين: توجد كوميديا النسقيين، يريدون ملء أنساقهم وجعل الأفق مستديرا، يحاولون تقديم وجهات نظرهم الضعيفة بالأسلوب نفسه الذي يقدمون به وجهات نظرهم القوية، وإظهارها كطبيعة مكتملة وقوة متراصة وواحدة .».[2]

يندرج تحت هذا العامل الاعتقاد في أنّ الفكر وإجراءات التفكير يجب أن تُناقض في كل لحظة كل ما هو محسوس وما هو جسدي، وكل ما يمت بصلة بالحواس، وقد أشار نيتشه مرارا وتكرارا الى الأسباب التي جعلت الفلاسفة يخشون الحواس وينكرون شهادتها المعرفية ويرفضون ما هو جسدي وأرجعها الى خوفهم من أن تذوب قواهم العقلية كفلاسفة، كما يذوب الثلج تحت أشعة الشمس.[3] أي أن تذوب تحت تأجج نار الصيرورة الهيراقليطية التي أشهرت نفسها كقانون للوجود. وهذا الإنكار لما هو حسي وما هو جسدي يعود بجذوره الأولى الى عهد بارمينيدس الإيلي، ثم عمّقه أفلاطون حين أسّس لفصل العالم الى نطاقين نطاق الحس الزائف ونطاق المعقول الحقيقي، وتأتّى له ذلك عن طريق نسق المفاهيم والتحديدات العلاقية المتواشجة مع بعضها البعض. هذا الرفض للجسد وللحواس يتمظهر على مستويين اثنين:

المستوى الأول: يمكن أن نُمَوْقِعَهُ في جانب كلاسيكي، نشأ مع بروز نظرية المعرفة، حيث يعتقد الفلاسفة أن الجسد بحواسه كان دوما عائقا في تحصيل المعرفة؛ بل ومصدرا للأوهام والأخطاء يجرّ الفيلسوف خارج عالم الأفكار ويجعله عرضة لعدد لا نهائي من المزالق.

يفسّر لنا نيتشه هذا الأمر، ويرى أنّه يعود أساسا إلى عجز الفلاسفة المثاليين عن فهم الجسد؛ عجزٌ ينّم عن جهل فيزيولوجي، لا يُفرّقون بين الجسد المريض والجسد الفياض[4]، فأدّى

[1] - Jean Granier, le problème de la verité dans la philosophie de Nietzsche.1ere édit. (Paris: du Seuil, 1969) , p. 67.

[2] - Friedrich Nietzsche, Aurore, op. cit. p. 202.

[3] - Friedrich **Nietzsche**, le Gai savoir, op. cit. p. 280.

[4] - Yannis Constantinides, Nietzsche, 1er edition. (Paris : Hachette, 2001).p .58.

ذلك إلى تبرير عجزهم وفشلهم في إدراك العالم الأرضي برده الحواس باعتبارها السبب في انفلات كل حقيقة.

يقول نيتشه مُصورا المسألة: « بحكم أنهم يعجزون عن إدراك[الوجود] فإنهم يبحثون عن مبرّرات لتفسير هذا العجز، فيقولون أنّ الوجود مُجرّد مظهر، وأنّ هناك خداعا يكمن في الحواس».[1] وأنّ الحل يكمن في المفهوم الناتج عن العقل والمتماه مع مفاهيم أخرى تخدم في جملتها الغاية النهائية المتمثلة في اختزال الظواهر في مفاهيم وأنساق. وبالمقابل يدافع نيتشه عن الحواس، ويرى أنها مصدر المعرفة الصحيحة بقدر ما تظهر الصيرورة الموت والتغير،ف - الأنف مثلا – هو أكثر الحواس دقة، كونه قادر على إدراك أدنى الاختلافات الموجودة بين الأشياء، والتي لا يمكن اكتشافها عن طريق العقل.[2] إنّ الجسد الذي يحتقره الفلاسفة يجعل منه نيتشه مصدرا للثراء، ونسقًا من القوى، توجد في علاقة مع قوى أخرى تشكّل في مجموعها فارقا إختلافيا، فيه تتحول القوى إلى علامات وإحداثيات لا مركز لها.

المستوى الثاني: هو الطابع الإستعاري للجسد، حيث يظهر هذا الأخير ككائن لا عقلاني، غير قابل للإمساك (عتمة لعبة الدوافع) لذا يحترس الميتافيزيقيون منه ويتمثّلونه فقط في صورة جسد / موضوع، مُهملين ماهيته الحقيقية بصفته شيئا يخرج عن نطاق الوعي، وبؤرة حقيقية للتيهان، ولكنهُ حسب الطرح النيتشوي حاضر كنبع، أو كاستعارة تنفلت من قبضة الوعي والفهم الواضح البديهي، ومن كل إمكانية للخضوع وتخترق في نشاطها كل نسق يسعى الى اختزاله. إن الجسد يظهر كنسق من القوى توجد في علاقة مع قوى أخرى، يصعب الإمساك بعقاله عبر لغة ميتافيزيقية محدّدة المصطلحات، تسعى إلى رفض الاختلاف، وإقصاء سديمية المعنى. إن الجسد يرفضه الميتافيزيقيون لأن بحضوره يستحيل إيجاد التطابقية التي توحَّد قواه، والحياة في دلالة واحدة أو تنظيم نهائي، لذا فهو بمثابة مصدر للوهم، ينبغي رفضه.

بالإضافة الى هذا العنصر الهام المبرّر في الصناعة النسقية الفلسفية، نجد أنّ الفلاسفة كثيرا ما ينطلقون من مبدأ فلكي – ثيولوجي مفاده أنّ كل ما هو موجود في الكون إنّما هو علاقات منتظمة، بما فيها النظام الفلكي الذي هو مبدأ كل فهم صحيح. وأنّ العقل بمبادئه هو وحده القادر على فهمه، بالاعتماد على فطريته وبالثبات الذي يجب أن يحقّقه على سكة المنطق الصلبة، وأنّ النظام

[1]-Friedrich Nietzsche, le crépuscule des idoles. op. cit . p. 127.

2- Ibid. p. p. 125.126.

والثبات ينتمي إلى اليقين والحقيقي؛ ما يعني أنّ الفيلسوف النسقي ليس سوى مُعبر عما هو موجود، وأنّ إرادة تشييد الأنساق المعرفية مُساوية أو متماهية مع الإرادة المسيطرة التي نظّمت الوجود وأبدعت فيه بوصفه كُلاً أو أجزاء تُكوَّن الكل المطلق. وهذا – حسب بيزينيه– هو ما يُبرر وجود أنساق في مقابل النسق الفلسفي من خلالها ينتظم العالم. والصورة الأولى (النسق الفلسفي) هي انعكاس للصورة الثانية (الأنساق أو فكرة النظام بصفة عامة).[1] وهذا دليل على أن بناء الأنساق هو تأكيد على أن صورة أو نموذج بارمينيدس وتصوره للوجود هي التي انتصرت وسادت على حساب نموذج هيراقليطس الذي دُفع به إلى الزوال. يتساءل نيتشه في أحد شذراته المنشورة بعد وفاته قائلا: «من أين يأتي سحر الصفاء؟ - والجواب كان- من أنسقة المفاهيم.»[2] كما يجيب أيضا في إنسان مفرط في إنسانيته قائلا: «هي غريزة ميثولوجية، فأصبحت فيما بعدُ غريزة "دينية" "ميتافيزيقية" أو "الحقيقة".»[3]

كما نجد عاملا آخرا في غاية الأهمية، وهو الانطلاق من اللغة نفسها، ونيتشه أدرك ذلك وأشار مرارا أن النسق سرابٌ يُوْلَدُ عبر تعميم وتسوية اللغة والكلمات، فحذّر جمهور المشتغلين بالفلسفة من اللغة بوصفها المسكن المريح للميتافيزيقا، فلما كانت أغلب الفلسفات منذ أفلاطون ميتافيزيقية تتنكر للجسد وللحياة وتخشى الحواس ... فالخطاب النسقي منطقيا يتأسس على اللغة وعلى ما تقدمه من إسعافات للفكر فيعتمدها كوسيلة تمويه تجعل المتتبع لها والمشتغل بها يعتقد أن للمفاهيم التي هي مقولات ألسنية دلالات أنطولوجية، إن:« التفلسف لا يخلق مفاهيمه من فراغ، بل يفكر بواسطة مفاهيم معطاة مسبقا داخل اللغة الطبيعية، لذاك، فهو لا يخلق لغة خاصة به تحمل اسم: اللغة الفلسفية. لكنه يستعمل اللغة وتصوراتها استعمالا فلسفيا. داخل هذا الاستعمال وحده يخلق نشاط التفلسف إشكالياته وقضاياه ويؤسس مواقفه التي يحفل بها تاريخ الفلسفة.»[4] إن اللغة حسب نيتشه: «وفي اللحظة التي تتكلم، لن يتأتى ذلك إلا عبر شفرة اللغة،

[1]- Jean – Michel Besenier, Histoire de la philosophie moderne, op. cit, p. 431.

[2] - Nietzsche, fragments posthumes, 8, (13), hiver 1870-1871.

[3] - Nietzsche, Humain trop humain, tome I, op. cit. p. p.110

[4] - عبد الحق منصف، كانط ورهانات التفكير الفلسفي. من نقد الفلسفة الى فلسفة النقد، مرجع سابق، ص. 342.

الشفرة التي تفرض علينا بعض القوانين التي نعتقد أنها تخص الوجود être أو الفكر، في حين أنّها ربما لا تعني سوى قواعد اللغة باعتبارها كذلك.»[1]

إنّ للغة أهمية كبيرة عند الفلاسفة الميتافيزيقيين النسقيين، إذ يعتمدون عليها كملكة لفبركة الماهيات الوهمية والزائفة، بإرجاع كل التجارب إلى قضايا مشابهة.[2] يتخيلون أنّه بها وبمجموع الدلالات المُصاغة سيتَّم امتلاك العالم بالفعل. ويتصوّرون أنهم بواسطة الكلمات يعبَّرون عن المعرفة السامية للأشياء.[3] ومعنى الاعتقاد في اللغة إنما هو الثقة بقدرتها، على إدراك البواطن واختراق عالم الماهيات، والتعبير عنها في صيَّغ نحوية تعسّفية شاذة وهجينة؛ ذلك بمقدار رفضها للعلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول؛ والأمر الذي يفسر ذلك إنما هو اعتبارها جوهر الإنسان وجوهريتها من جوهرية الوعي.[4]

ولمّا نقول أنّ اللغة من العوامل التي ساعدت على إقامة الأنساق الفلسفية فلأنها تَظُّم في ذاتها حكما مسبقا وأقنعة في شكل خاصية اختزالية تهدف إلى حماية النوع الضعيف والارتكاسي ضد أهواء الجسد الخطيرة، وضد اللاتماثلية والتناقضات المخيبة (déconcertante) التي يفرضها الواقع والجسد، ومن ثم حفظ وجود ارتكاسي مُهدد، والسماح له بالبقاء عبر مقولات المنطق التي تختزل الظواهر الى حالات مشابهة.[5]

بالإضافة إلى اعتبارها جوهرا، فهي تعني أيضا الثقة بالنحو (Grammaire) فإرادة الفلاسفة اخترعت مقولات ومعاني؛ نسجتها نسجا متقنا من أجل كبح جماح الفكر، والإطاحة بالعالم الحسي، فلا تترك له هدفا أو علة، ولا واجبا لحقيقتنا الأرضية. اخترع الفلاسفة معنى "النفس"، ومعنى "الروح" وفي نهاية المطاف "النفس الخالدة" من أجل معارضة الأسئلة الجادة للحياة. إن المفهوم هو اختراع غير مُوافق بدقة، إلا بقدرِ ما يجمع أشياء ويختزلها في قوالب مُتطابقة، تسعى لتفادي الانفصال Décalage، فهذا العالم المُخْتَرع من الأعداد والمفاهيم الثابتة له هدف براغماتي، يُعطي للإنسان إمكانية الاستيلاء على كمية هائلة من الحوادث، متكاثفة في علامات، يدمجها في

[1] - Abdi Abederrazak, «Nietzsche critique de Descartes», Association des sociétés de philosophie de langue française (ASPLF) le xxix congrée sur l'avenir de raison le devenir de rationalistes a université de Nice 2002.Tunis: publication philosophie. p. 88.

[2] - Michel Haar, Nietzsche et la Métaphysique, op.cit. p. 109.

[3] - Friedrich Nietzsche, Humain trop humain, tome 1 , op. cit . p. 37- 38.

[4] - نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، مرجع نفسه، ص. 186.

[5] - Michel Haar, Nietzsche et la Métaphysique, op.cit. p. p. 115 – 116.

ذاكرته. باختصار لا تُوجد لغة ميتافيزيقية محمولة في نسق، إلا بواسطة صيرورة مُفترسة من التجانسية ومن إدماج للأشياء المتشابهة.

يتهجَّم نيتشه على النحو، ويرى أنّ التقطيع الألسني المُطَّبق من طرف الميتافيزيقيين هو بالكاد رسم تمهيدي، بل قُلْ شكل أدبي، وهو أمر عادي و طبيعي، خصوصا إذا علمنا أن النسقيين لا يأخذون وقتهم الكافي للاعتناء بالتعدّدية الشكلية للعالم الذي يتخيلونهُ، فكلماتهم وتصوّراتهم هي كلُّها عوامل تضخيم وتأكيد لمسألة الحضور، باعتباره تدفقا دائما للذات، لذا فلَّما يتكلمون أو يُعبّرون عن أفكارهم وعن عالمهم، يقول نيتشه: يتكلمون عن حاضر على الدوام، وعن موضوع ماثل أمامهم مثولا تاما، وكاملا وواضحا، ينفي العنصر الإرتيابي ويقصيه. وبالمقابل يؤكَّد نيتشه على أن هذا الأساس، هو مجرد تصميم مسبق لإحداث وضوح مطلق عبر مخاتلة لغوية، تعمل على صياغة أحكام مسبقة لإقامة صرح الميتافيزيقا، فشكّل بذلك عائقا أمام تعميق الحوادث الداخلية، وأمام صوت الجسد والغرائز.

ويتجلى هذا الأمر ذو الدلالة الجوهرية في انعدام الأسماء الخاصة إلا للدرجات التفضيلية، لهذه الحوادث والغرائز كالغضب، والحقد، الحب، الشفقة، الرغبة، الفرح، والألم فكلُّها أسماء لحالات قصوى، عكس ذلك نجد نقصا في أسماء التجارب المتنوعة الألوان والمرهفة.[1] يقول ميشال هار في كتابه "نيتشه والميتافيزيقا" أنها: « لا تُوصل لنا غير المحتوى المبتذل، السطحي والشعبوي، موجه إلى فهم اعتباطي قيمي لجوهر اللغة ذاته.»[2]. هذا من جهة.

من جهة أخرى، فاللغة تعمل بكل ثِقلها على الحديث عن التعارضات، عندما يتعلق الأمر بالدرجات والتدرجات الطفيفة[3]، فالوعي الميتافيزيقي يتعامل في الحالتين بالاختزال والتعظيم، ويُدرجُ حكم المطابقة والتكميم في عالم الكيف والتنَّوع... ومنطقنا بهذا القبيل وإحساسنا بالزمان والمكان، هي قدرات اختزال قوية هدفها القيادة والقدرة على السيطرة.[4] يَحْذرُ نيتشه من خطر النحو ومن مساهمته في تشييد المعمار النسقي حين يُعبر عن خشيته أن لا يكون بإمكاننا التخلص من الأنساق

---

[1]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، مرجع نفسه، ص. ص.193 – 194.

[2]- Michel Haar, Nietzsche et la Métaphysique, op. cit. p. 109.

[3]- Friedrich Nietzsche, le crépuscule des idoles, op .cit. p. 26.

[4]- يشير ميشال هار في الصفحة 117 من " نيتشه والميتافيزيقا " إلى أن المقولات المنطقية والميتافيزيقية لها القدرة على التخلص من أي نقد جذري، إذ أنها تلجأ إلى اللغة وتندمج بها ، وكل أنطولوجيا هي بشكل سرّي متجذرة في البنية الأساسية للغة وبالتالي تجبر كل إنسان عاقل على الاستسلام والطاعة لها .

ومن المقولات الميتافيزيقية كالإله، لأننا ما زلنا نؤمن بالنحو. ويرى في تحويل الحقيقة إلى فكر، والفكر إلى وعي، والوعي إلى لغة واللغة إلى كلمات، والكلمات إلى فيلولوجيا أو إلى نحو، أنّه مِسْك تفوح منه رائحة المقابر.[1]

الحديث عن الأنساق المكوّنة للنموذج الانغلاقي في التفلسف يدفعنا أيضا الى الحديث عن مظاهره: فمن المظاهر التي تُظهر خطابا ما على أنه خطاب نسقي نظامي ومعماري نجد: مجموعة من الميزات يتمظهر عبرها الخطاب الفلسفي، وهي كونه يتأسس كضرورة ويتحدد كمُساءلة محددة وكإجابة محكمة يسودهما التوافق وتتواشج مع نظام الوجود الذي يجب أن يكون شيأ منطقيا يحمل الوحدة خلف وشاح التعدد والاختلاف والتغير الذي يظهر للعيان. ومن ميزات وخصائص النسق في الخطاب الفلسفي هي:

1 –كونه شكل ضروري،[2] أي طريقة لا ينبغي الحياد عنها كي لا يفتقد التوازن المنطقي – الواقعي؛ وكونه ضروري يعني أنه لا وجود لطريق أخرى يمكن من خلالها تخريج الفعل الفلسفي المتوافق مع عمق الظواهر المدروسة. ضرورته نابعة في الأصل من كونه المسلك الأوحد للسباحة في مملكة العلل والغايات. وكونه أيضا البناية الشامخة والوحيدة التي يكمن من خلالها النظر الى الحقيقة السماوية مثلما تتجلى للعقل. أي أن المعمار النسقي يمنح الفرصة للفيلسوف ليشخص نظره في الحقيقة، ومن دونه لا فرصة للإنسان _الفيلسوف في ذلك.

2 – أنّه يشكل تأسيسا ذاتيا (autofondatrice)، أي يظهر في الزمان كتأسيس ذاتي، ينتج طرائقه من التطور، ما يعني أن النسق الفلسفي ليس فقط خطاب متناسق، بل معزز بواسطة تضامن ثابت ودائم لعناصره، حيث ولا لحظة يمكن لها أن تنفصل أو تنفرد بذاتها، ذلك أن كل واحدة منها لا تشغل المكان الذي تشغله في الخطاب إلا بوصفها منتجة للحظة أخرى، والجدل يعبر عن هذا التضامن الداخلي الذي عليه يجلس اقتصاد الكل، أو الحقيقي، ما يعني هنا أن العلاقة بين اللحظات مضمونة[3] ، وتحركها تمليه الضرورة الذاتية للنسق.

3 – أنّه نوع من النمذجة المتعلقة بالخطاب الفلسفي، المختلف عن أنواع الخطاب الأخرى كالشعر والأسطورة والمسرح والتراجيديا، هذه النمذجة تكونت مع الخطاب العقلاني منذ تقديم أفلاطون

[1] - Friedrich Nietzsche, L'Antéchrist. trad. Henri Albert, dixième édition, (Paris: Mercure de France), p. 17.

[2]- Jean – Michel Besenier, Histoire de la philosophie moderne, op. cit, p. 442.

[3] - Ibid. p. 443.

للفلسفة في شكل محاورات، ومنذ ذلك الحين – تقول رجاء العتيري – تبينت النموذجية في شكل شروط ومقتضيات لا يمكن إهمالها دون الخروج من مجال الفلسفة تماما. ومن هذه الشروط نذكر: وحدة المبدأ المؤسس للطرح وللمعالجة، الربط بين مختلف عناصر النص على أساس وحدة إشكالية، وجود بنية مفهومية متماسكة وواضحة على أساس تعريفات دقيقة، واستعمال لغة لا تفسح المجال للتأويل أو الخلط، وأخيرا بناء نسقي متضامن الأجزاء، مكتمل وكاف، بأسلوب تحليلي موضح ومعلل للأطروحات.[1]

أما عن نتائجه، فقد جنبت الأنساق الفلاسفة الوقوع في الريبية التي هي من تمنح الفلسفة قدرتها على تحويل الإنسان والعالم من الصورة السديمية الى الصورة المنتظمة، كما حبست الفلسفة في الوثوقية العمياء، وجعلت الفلاسفة يعتقدون من دون مبرّر في وجود ظاهر وباطن، وأن هذا الباطن هو الحامل للحقيقة واليقين، والفكر إذا ما انتظم عبر المقولات والمفاهيم وتَتَابَعَ وفق نسق متكامل متين فسوف يدركه لا محالة، باعتبار أن هذا اليقين في صورته الأصلية لا يخضع للزمنية إلا في كونها حاضر أبدي.

كما أنّها وَلّدَت إحساسا لدى الفلاسفة في أنّ كل إمكانية للتفلسف الحق لن تكون ممكنة إلا عبر احترام الشكل الضروري لربط وعرض المادة الفكرية التي يُصيغها الفيلسوف. بإظهارها مثلما يجب أن تكون؛ بوصفها تأسيسا ذاتيا لا يخضع لرغبة الفيلسوف بقدر ما يخضع الفيلسوف له، بالإضافة الى إلحاقها بخيط أفلاطون الفلسفي، وجعلها تتقارب مع نموذجه الذي هو أساس كل تشريع وكل كتابة فلسفية. وهذا يعني أن الصناعة الفلسفية تصبح خاضعة لتعليمية (Didactique) خاصة تجعل من التفلسف اجتهادٌ ونزوع لفهم الطريقة المثلى في التفكير والعرض. وتجد بدورها مناخها المناسب للنمو ضمن القصدية البيداغوجية داخل المؤسسات الجامعية، حيث ينبغي أن يكون الشكل المؤسسي لحضور الفلسفة ولصناعتها متوافقا الى حد ما ومنسجما مع ماهية الجامعة التاريخية والمعرفية. وهذا الأمر أدركه كانط الذي ذهب الى أنه طالما كانت "الجامعة مؤسسة شاملة لكلية المعارف" فيجب أن يكون حضور الفلسفة داخلها نسقيا وشاملا لكل ما يمكن للعقل البشري أن يفكر فيه.[2] والنسق هنا يعبر عن سلطة العقل المنظمة، ومثلما جعل الروح المعمارية في العلوم

[1] - رجاء العتيري عزوز، الكتابة النيتشوية والفلسفة، في: المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد، (قرطاج: مطبعة تونس،) ص. 65.

[2] - عبد الحق منصف، كانط ورهانات التفكير الفلسفي. من نقد الفلسفة الى فلسفة النقد، مرجع سابق، ص. 343.

أمرا ممكنا وربطت العلوم بعضها البعض في توالف متبادل، كذلك الأمر في الفلسفة حيث يشتغل العقل متماثلا كنسق من القدرات والوظائف الذهنية المنتجة.

ينظر نيتشه الى هذه النجاحات المحقّقة بواسطة النسق بكونها ليست سوى محاور فشل ذريعة أوقعت الفلسفة في حرج تاريخي، بأن جعلتها تتخلى عما يجب تناوله بالتحديد، وبخيانة ما يجب في الأصل التعامل معه كموضوع أصيل ألا وهو الحياة والعنصر الأرضي والجسد، وفي انتقاده لنموذج الكتابة النسقية، نظر نيتشه إليها بوصفها قصورا، وظاهرة سلبية سلبت الفلسفة كل شيء أصيل فيها، ويتهم أصحابها بكونهم أناس ناقصي النزاهة، غير قادرين على الاندماج فيما تمنحه الحياة من إمكانات، يقول نيتشه في أفول الأصنام: « أحْذَرُ من كل صناع النسق وأبتعد عن دربهم. فروح النسق هو فقدان للنزاهة.»[1] هذه الأخيرة التي يعتبرها أساس كل عمل فكري جريء ومحكوم بقيم البراءة.

ومن هذه الزاوية يمكن القول أنّ الأنساق في الحقيقة ليست مُطلقة، وتفحصها يظهر أنّها تحمل الكثير من المبالغات الزائدة في تثمين الشيء المؤطر في مفاهيم من دون مبرّر، وذلك يعني أنّها وفي كل لحظة، وفي كل انتقال وثوقي من عنصر الى آخر ومن مبدأ الى آخر ليس دائما مُبَرَّرٌ بالشكل المطلوب بل هو نوع من التزييف. ناتج عن الثقة المفرطة التي تعتمدها الفلسفة لإنتاج الحقيقة. وهذا وإن لم يعتبر دليل فشل ذريع وقع فيه الفلاسفة حين سعوا الى تحوير مهام الفلسفة التي من المفروض أنها غير مطالبة تماما بإنتاج الحقيقي المطلق؛ فهو على الأقل دليل على أن الفلاسفة قد كانوا مجرد ضحايا لليقين الذي فتشوا عنه في زوايا المعقولية، يقول جاك بوفرس (Jacques Bouveresse) موضحا لنا هذا الطرح أنّ: « كل أطروحة فلسفية التي لا يجب اعتبارها إلا في علاقة مع النسق الذي أنتجها، هي في ذاتها لا صادقة ولا كاذبة، ولكنها صحيحة في النسق. وهذا يدفعنا مثلما يظهر لي إلى اتهام كل فلاسفة الماضي بكونهم ضحايا لوهم مزدوج: وهم الاعتقاد بوجود حقائق مستقلة والخطاب يسعى على الأقل الى التماهي معها، ووهم التفكير بأن بعضًا منهم قد استطاع أن يكون أكثر قربا من الحقيقة من الآخرين.»[2] وهذا التحليل يتوافق في مسعاه مع أولى المحاولات الفلسفية التي سعت الى التشكيك في روح النسق، ونقصد هنا ما قدمه لنا الفيلسوف الانجليزي "جون لوك": فهذا الأخير وفي "محاولته الفلسفية المتعلقة بالفهم البشري"وفي نقده لفطرية الأفكار وللنسق الديكارتي، يعد أول من يرمي حجرة في مستنقع النسق، حين شبه صناع الأنساق برجال لا يمتلكون

[1] -Friedrich Nietzsche, le crépuscule des idoles. op.cit. p. p. 111- 112.

[2] - Jacques Bouveresse, le philosophe et le réel, entretiens avec Jean – jacques Rosat, 1er éd, (Paris : Hachette littérature, 1998.), p. 139.

مالاً ولا نقدًا صالحا للاستعمال، ولكنهم في المقابل يحوزون على مبالغ كبيرة من القريصات المعتمدة في القمار، والتي يسمونها اللويس والجنيه. وبذلك رغم كل حساباتهم ومبالغهم، فهي لن تكون أبدا غير ما هي عليه، أي مجرد قريصات، وبالمثل نقول أنّ الفلاسفة رغم معقوليتهم، فنتائجهم ليست سوى كلمات. بعبارة أخرى أنساق الفلاسفة بعيدة كل البعد عن توضيح الميتافيزيقا، وهي تصلح فقط من أجل إثارة الخيال بواسطة الجزئيات، أو عبر جرأة النتائج التي يصلون إليها.[1]

أمّا نيتشه فيؤكّد بدوره أنّ روح النسق هي روح مُحَرِفة ومُخاتِلَةٌ، ولأنّه لا يعرف أي نسق أو نظام ما عدا نظام الجهاز العصبي ونظام المجموعة الشمسية، فقد ذهب في "إرادة القوة" إلى نفي كل قدرة للعقل على الأنسقة والتنظيم بالطريقة والوعي، وحسبه العقل لا يلعب أي دور في السياق العام للتكيف. يقول نيتشه: «لقد تم دائما، في كل مكان يعرف نوعا من الوحدة في التجمع، اعتبار العقل سبب ذلك التنسيق: وليس في هذا وجه من أوجه الصواب. لماذا تكون فكرة الحادث المعقد أحد شروط هذا الحادث؟ أو لماذا يكون الحادث المعقد مسبوقا بعرض له؟ أننا نحترس غاية الاحتراس من تفسير الغاية بالعقل: فليس هناك داع لأن ننسب للعقل خاصية التنظيم والمنهجة. مجال الجهاز العصبي شاسع جدا: وعالم الوعي مضاف إليه. فالوعي الذي لا يلعب أي دور في السياق العام للتكيف والمنهجة. »[2]

الأنساق الفلسفية التي اعتمدها غالبية الفلاسفة تميزت بكونها مغلقة على ذاتها، وعلى الدوام كانت تطمح إلى تأكيد السكون والثبات في الكون، وتُتابع الدوران حول مفاهيم منظمة معينة يعتمد عليها الفكر والمعرفة على السواء مثل: يوجد، صادق، ذاتي، محال، يقيني، ارتيابي ومماثل. والإنسان حسب هذا التصّور هو ثابت وسط دوامة الكل، والوجود ثابت، أيضا ساكن لا يعرف التغيّر أو التحول، ويرى نيتشه أن هذه النظرة الستاتيكية للوجود نظرة خاطئة، بقدر ما تُخفي حقيقة الصيرورة الموجودة في الكون التي عجز العقل البشري عن إدراكها بحكم أن تفكيره ينحصر أساسا في تعريف كل موجود بوصفه ساكنا؛ إنّ عقولنا بتعبير نيتشه :«غير مهيأة لفهم الصيرورة وإنّما تناضل لكي تُثبت أن كل الأشياء ثابتة لا تتغير».[3]

[1] -Grand Dictionnaire de la philosophie, sous la direction de Michel Blay, op. cit. p. 1006.

[2] - فريدريك نيتشه، إرادة القوة محاولة لقلب كل القيم، مصدر سابق ، ص. 203.

[3] - نقلا عن عبد الرحمان بدوي، نيتشه، ط. 5، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1975.)، ص. 232.

يواجه نيتشه روح النسق بمطالبته بالنزاهة، وهي فضيلة أخلاقية اجتماعية مرتبطة بالشرف وتتحدد عبر نظرة الآخرين. وبالقياس نقول إن النسقي ليس شريفا لأنه: ينفي في النسق تعددية الأشياء والتفسيرات، ويرفض تفكر الواقع بكونه واقعا في حين يزعم الاهتمام به. فالنزاهة تعرف "كأمر فيلولوجي" هي بالنسبة لنيتشه مثلما يرى غرانييه احترام لنص الواقع وامتناعٌ عن محو ما هو مخيف ومدهش من هذا النص (...) وترك الكلمة للأشياء ذاتها.[1] قيّم النزاهة هذه التي ينادي بها نيتشه لا تتعلق فقط بالمسألة الأخلاقية فقط بل تمتد بجذورها الى ميادين أخرى ففي الحضارة الرومانية لم تكن تعني فقط امتحان (proba)، بل تستمد أصلها من مجال الزراعة حيث الإنسان النزيه في الأصل هو إنسان مستقيم مثل النبتة التي تنمو طبيعيا وترتفع مستقيمة، بالاعتماد على نفسها، من ذلك فالنزاهة الحقيقية للمفكر تسخر من الأخلاق، وفكره هو تعبير عن الحياة وعن الجسد.[2]

وينظر نيتشه إلى أنسَقَة الخطاب الفلسفي والفلسفة بحد ذاتها كقناع يعبّر عن إرادة تخضع لهمجية العقل، ولاستبداد الغريزة المنطقية «نسق الفكر هو فكر النسق» رغبة في خلق نظام ومنطقانية نهائية من مهامها العمل على الرقابة وتشويه تعدّدية الفكر بفرض سياج منيع يوفر أمنا وأمانا نفسيا بالاعتماد على توجه وحيد الفكرة يُسميه ميشال هار:« فكرة الوحدة العامة أو الجملة النهائية الخاضعة لمبدأ القانون الداخلي ولقواعد إرغامية هي التمام، الكفاية التناسق، وبالتالي اللاتناقض.»[3]

بذلك مثلما أشرنا يُحذّر نيتشه من روح النسق هذا، ويرى أنّه روح يهاب الخطر، ويخاف المغامرة في توجهات مفتوحة فهو يحمل مُضمرات وألاعيب، تختزل الظواهر وتُحاول أن تقصي البعد الحدثي للفكر، بأن تفرض روابط وهمية بين عنصر وآخر؛ تنفي من خلاله أي احتمال للوقوع في مفارقة قد تحدث وتطرأ. فحسبه يستند النسق الى أحكام مثالية مسبقة غير متحقق منها، وتسليطات تخيلية تحور وتغير موضوع التجربة، لتصبح نظرتنا حول العالم حبيسة الغايات النهائية أو الأهداف المفترضة، تمتد الى تعريف الحياة ذاتها من أجل فبركة شيء ما دون حياة يصفه نيتشه

[1] - جون غرانييه، نيتشه، تر. علي بوملحم، ط. 1 ، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2008.)، ص. 94.

[2] - Olivier Tinland, Pour quoi nous ne sommes pas nietzschéens ? in. Nietzsche penseur de chaos moderne, op. cit. p. p. 137- 238.

[3] -Michel Haar, Nietzsche et la métaphysique, op.cit. p. 229.

بكونه: «مثل غابة جفت.»[1] باختصار هو بمثابة تأطير مُسبق لفعل التفكير، يفرض على كل قارئ أو دارس لنصه أن يلتزّم باحترام لحظات النص، وأن يُتابع فقط مجريات الأحداث، وفصول مسرحية من دون التدخل فيها، والنسق بهذا المعنى هو من يضمن أحادية الوجه وأيضا أحادية التأويل.

2 – النموذج الانفتاحي في التفلسف:

يُقصد بالنموذج الانفتاحي، نموذج التفلسف الغير النسقي، أي الذي لا يتخّذ كهدف أساسي له بناء نسق ذو إحداثيات دقيقة يحتمي فيه من مهاوي القراءة الهادمة التي تتغذى من التناقضات الداخلية الظاهرة أو الباطنة والتي قد يعتمدها أي قارئ لتفكيكها.

ويُعد الخطاب اللانسقي من هذه الناحية سابقٌ في التكوين، ليس لأن النثر سابق عن النظم، بل من حيث أنه يستند الى البراءة الأولى في التفكير والتحرير والى العفوية في الطلب والتعبير. لا يتصنع الدقة ولا يتقنع، مثلما لا يدّعى القداسة بالاستمساك بهيروغليفية شائنة تجعل المعاني بمثابة شفرات مستعصية، والمفاهيم وبمثابة كائنات جامدة من دون أية حيوية، مسلوبة من أي صيرورة داخلية، فتصبح من هذا المنظور جواهر تتماهى مع ثبات الحقائق. وبهذه الصفة نقول: إن الخطاب اللانسقي كأنه يشق دروبا لم يطرقها أحد من قبل، ويتغذى من التعددية مثلما يعتمد التهان الأسلوبي. وبالمثل تتميز الكتابة اللانسقية بالتعدد الأسلوبي الذي يفتح للقارئ أفاقا للتحرك ومجالا لتأكيد نفسه إزاء الآخر المكتوب، فتنظر إليه بوصفه موضوعا ذاتيا يخضع للمنظورية، وبوصفه منطقة توترات لا نهائية تتعرى لتصبح حقلا خصبا للممارسة الذاتوية والتأويل. بخصوص هذه الصفات يذهب نيتشه الى أنها هي من تجعل صاحبها حقيقا حين يسمح للآخر بفرض منطقه على نصه ويبتهج بكل فكرة تخترق كيان متنه.

وتعود أصول الكتابة اللانسقية أو الخطاب اللانسقي في تاريخ الفلسفة الى قدماء الإغريق، وكتجربة حرة تعثرت في فترات تاريخية مختلفة من تاريخ الكتابة الأدبية والنقدية والفلسفية، نقول إنها شهدت صورتها المثالية وحضورها الكامل مع الفلاسفة التراجيديين، الذين كانوا سباقين الى التعبير عن مقاصدهم الفلسفية بواسطة البناءات الشذرية وباعتماد التعددية القصوى في تحديد المفاهيم والتخريج الشعري للأفكار عبر أبيات غير مترابطة ببعضها البعض من الناحية المفاهيمية. ولعل أول مثال هو هيراقليطس الأفسسي الذي صاغ أفكاره في شكل حكم شعرية وشذرات فلسفية

[1] - Nietzsche, fragments postures, op. cit. automne, 1887. 9 , (181).

تعتبر اختراقا مطلقا لكل ما هو عقلي ومنطقي. ولعل هذا الطابع الذي ميّز فكر هيراقليطس طريقته في الكتابة، وتَوجُهُهُ بشكل عام هو مَن جعل نيتشه يعلن كذا مرة بُنُوّته له وجليل احترامه لتصوره للوجود، كونه يكتفي بوصف العالم الموجود ويتناوله بذلك الاكتفاء التأملي الذي يتناول به الفنان إنتاجه الفني المندرج في الصيرورة.[1] ويرى نيتشه أنّ ذلك هو ما جلب له العداء من قبل أولائك الذين منعتهم دواعيهم من الاقتناع بهذا الوصف الذي يقدمه للطبيعة الإنسانية، فوصفوه بكونه «قاتما، حزينا، دامغا غامضا، صفراويا، متشائما، وفي النهاية مكروها.»[2] إن هؤلاء المستائيين يضيف نيتشه، كانوا غالبا ما ينتحبون أمام أسلوب هيراقليطس الغامض، ومما لا شك فيه أننا لا نعرف أبدا رجلا كتب بشكل أوضح وأكثر إشعاعا منه، حيث مارس أسلوبا مقتضبا جعله غامضا بالنسبة للذين يقرؤون له.[3]

مثلما قلنا إذن فهذا الأخير وغيره من الفلاسفة التراجيديين، ورغم بروز النزعة الميتافيزيقية بشكل جنيني فيما كتبوه إلا أنهم لم يعتمدوا في ذلك على الأسلوب التكاملي في العرض، الأمر الذي يعني أن للشذرة الشعرية مقامها الرفيع في تكوين نصهم، ما منح له نوعا من الخلود في شكله التعددي، وهذا الخلود يتم عبر التماهي غير المشروط مع البواعث السيكولوجية الداخلية التي تجد صورتها المتوافقة في ظواهر الطبيعة التي لا تعرف الثبات.. . كما برزت اللانسقية في بناء النص الفلسفي في القرن 17 مع الفرنسي بلاز باسكال الذي صاغ خواطره[4] عبر لغةٍ وفكرٍ متحرّرين، فهذا

---

[1]- Friedrich Nietzsche, la naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, op. cit, § 7.

[2] -Ibid. §.7.

[3] - Ibid. § 7 .

[4] - ربما من هذا مظاهر الإلحاح والحضور للا نسقية في خواطر باسكال، كثرة الشذرات وكثافتها وحرية وضعها وانفتاحها، ما أدى بالباحثين والناشرين منذ الثلث الأخير من القرن 17 الى الوقوع في مشكلة التعامل معها فظهرت لكتاب "الخواطر" نسخ عديدة غير متماثلة، تختلف في التقسيم والترتيب، نجد منها نسخة بور روايال عام 1670 حيث جمعت الخواطر في شكل منافحة من أجل المسيحية. ثم تلتها نسخة كوندورسيه عام 1776، نسخة بوسو Bossut عام 1779 ، نسخة فوجير Faugère عام 1844، وهافي Havet عام 1852، ثم أتت نسخة برانشفيك 1887، والمكونة من 14 قسما. ونجد أيضا نسخة روبرت كانتر (Robert Kanters) عام 1960. أما الأخيرة فقد حققها ونشرها فيليب سيليي (Phillipe Sellier) عام 1976. كما ظهرت أيضا المؤلفات الكاملة لباسكال في 1992 ثم في عام 2000 ..الخ وينقسم الكتاب في نسخة برانشفيك الى 14 قسما مكتوبة بطريقة الشذرات أو الفقرات. هذه الأقسام هي على التوالي: خواطر عن الفكر والأسلوب، شقاء الانسان بدون الله، حتمية الرهان، العدل وعلة المعلولات، الفلاسفة، الخلفيات والمعتقد، أسس الديانة المسيحية، الديمومة، الرموز، النبوؤات، الدلائل على المسيح، المعجزات، وأخيرا نُبَذٌ في المناظرة. وهذه النسخة تعد الأفضل، وقد قدمها لنا برانشفيك Brunschvicg عام 1897. نقول الأفضّل كون صاحبها لم يتورط كغيره في محاولة ترتيب الخواطر وتنسيقها وملء الفراغات الناقصة، بل عمد فقط الى تصنيفها بنجاح في مجموعات تتقارب في الموضوع ومن دون إضافات.

الأخير ومثلما أشرنا سابقا نال إعجاب نيتشه كرجل، نتيجة الطريقة التي يكتب بها، والتي تتنصل للتشريع الأفلاطوني في الكتابة وتعتمد على الشذرة غير المكتملة، والتي ترفض معانقة الشذرة الأخرى. لتصنع في كليتها مشهدا للحركة الذهنية في شكل مزيج يتحرك في الكأس باستمرار. إن باسكال في اعتقادنا قد كتب بتلك الطريقة ليس لأسباب ظرفية مثلما يعتقد البعض، من حيث إن باسكال لم تسمح له الفرصة لاستكمال كتاباته. بل كان ذلك نتيجة إدراكه ضرورة الاختصار وبأن البلاغة المتواصلة تُشعر بالملل. في حين الاختصار يوحي بإستراتيجية بُرهانية، فكانت كتابة تميل نحو فرض تعددية في التَكَوُّنَاتِ المتناقضة، خصوصا حينما يعرض النظريات الفلسفية المختلفة المتعارضة فيما بينها، ولكنها تحوي شيأ من الحقيقة، فالكتابة تتشذر حسب صورة الحقيقة التي تتقلبُ وتتحول خصوصا في ميداني الحق والميتافيزيقا. وباسكال هنا في اعتقادنا يلتحق بمونتاني الذي يرى أننا كلنا مجزئين والإنسان في كليته ليس سوى ترقيع وترميم كألوان غير متجانسة. وبمناسبة ذكر مونتاني والذي كان نيتشه قارئٌ متميزٌ له، فقد صارع ضد التصلب الذي اتصّفت به نصوص النسقيين، وضد التمتين الذي يَنْجَرُ عن نشاط روح النسق في وظيفته السلبية محرّرا بذلك الكتابة والقراءة والفكر معا من الإجهاد ومن التعب ونفاذ الطاقة في تشكيل ونشر تغطية وِقائية لفكرة أو لمفهوم ما.

كما يُعد الرومانسيون الألمان من المهتمين بمسألة الشذرة بوصفها رهانا استيتيقيا من أجل تفكر التغيُرات والانقلابات وتوضيح ما يطرأ على العالم من تحولات، فشذرات فريدريك شليجل كاتب الـ "لوسيندا" (Lucinde) وَضعَت أول النُصب الأدبية مع فجر القرن التاسع عشر، ما جعل الفكر الرومانسي يقلب النماذج وينقل المشكلات. لكن أعماله – مثلما قد يتضح للقارئ - كانت تفتقد الى الراديكالية من حيث أن فكره الذي عرضه يُخيم عليه فعل التركيب، والرغبة في الكُليانية، وفيه من التعارضات والمفارقات ما يفتح ثغرات محدّدة ومن دون أن يترك للشذرة قوتها النقدية وكامل مُحددها الأسلوبي والجمالي.

إنّ اعتماد اللانسقية والأسلوب المقطعي الحكمي هو دليل التحرّر وينمُّ عن حرية في الكتابة، ورغبة في الإفلات من الإكراهات التي يفرضها كل فكر فلسفي نسقي صارم. بمعنى أنّها كتابة للتفسخ والتفكك، والاختلاف، والثورة على المقاييس المنطقية الصارمة، والتحلل من قواعد النسق الفلسفي المحدد، وبالتالي الاقتضاب والتكثيف.

لو شئنا أن نفهم هذا الأمر بالتدقيق فعلينا وجوبا أن نتوغل أكثر في مفهوم الشذرة ذاتها لفهم دلالتها وعمقها، إنّ التشذّر حسب ألان مونتادون هو في البداية عنف وانفكاك غير متسامح، من حيث أنّ كلمة (fragmen) اللاتينية و (fragmentum) المشتقة من فرانغو (frango) تشير الى معاني ك : كَسَّرَ، حطّم، رضّ، جعله في أجزاء كرذاذ أو فتات، كما تشير الى معاني كالإفناء والإبادة. وبالإغريقية نجد كلاسما (klasma) وأبوكلاسما (apoklasma) أي تقذفه وترميه بعنف، وسبازموس (spasmos) المشتق من الانقضاض والهجوم العنيف المحدث لانفصال.[1] بالتالي فجوهر الشذرة هو كونها قطيعة، صدى منكسر، هي عنف صادم قالبةٌ للأفكار المطلقة وللأنساق. ومونتادون الذي يعود الى الإغريق لمعرفة معنى الشذرة، يرى أن معناها هو الانكسار المرتبط بالمعنى الطبي؛ بالفعل إذا كان سبازموس يحيل الى تناقض غير إرادي وغير طبيعي، من حيث أن إحدى تأويلاته مثيرة للغضب، فربما الى هذا الارتباط الايتيمولوجي يعود التشذر الحديث ويجد فيه أصله.[2]

أمّا الدواعي التي دفعت ببعض الفلاسفة إلى اعتمادها فيمكن اختزالها بطريقة تأويلية فيما يلي من العناصر:

أولا - الوقاية من النِفاق وعدم الخوف من المتاهية. من حيث أن التحرّر من إجراءات المنطقانية في الصناعة الفلسفية تعد من وجهة نظر محددة جرأة للفيلسوف لا تعلوها جرأة أخرى، تجعله يقاوم ويتحدى كل تأصيل فلسفي عبر المفاهيم ذات الدلالات الاختزالية الماورائية، وهو ما يُحيل الى تأكيد الفصل بين برودة المفهوم الظاهرة وبين قوى الهو أو ما يسميه نيتشه بالغرائز.[3] وبذلك يصبح التفلسف شيأ آخر غير السعي الى إبراز التوافق بين الحوادث والمقدمات القبلية للعقل.

ثانيا– السعي إلى التحرّر من متطلبات الحقيقة، ودواعي العقل، وما يؤكّده من أمور يعتبرها بداهة في الأساس، ومن هذه الزاوية الحادة تنطرح الحرية عند نيتشه كتحرر من سلطة المفهوم والنسق الفلسفي، وأيضا كنمط وجود.[4] والتحرر من العقل يعني الانسياق وراء النزوة البريئة التي تجعل الفيلسوف تماما كالطفل الذي تستيقظ فيه غريزة اللعب التي تكدس وتهدم وتبني من جديد

[1] - Alain Montadon, les formes brèves, 1er ed. (Paris : Hachette, 1992.), p. 77.

[2] - Ibid. p. 78.

[3] - صالح مصباح، حول فلسفة المستقبل، أو اسبينوزا فيما أبعد من نيتشه، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد السادس (قرطاج: مطبعة تونس.). ص. 41.

[4] - مصطفى الحسناوي، نيتشه وجوه الفيلسوف، مرجع سابق،ص. 135.

عوالم جديدة وفق منطق تحكمه التمفصلات الداخلية. فيكون إنتاجه الفلسفي بمثابة عمل فني منتج تتكاثف فيه الضرورة مع اللعب والنزاع مع الانسجام، عمل أنتجته نفس عارفة وبريئة.[1]

ثالثا– وهي نقطة مِحورية، تتمثّل في فرض الحصار على المفاهيم الإجرائية النافية لصيرورة الفكر ولإنسيابية التفاعلات، وهو ما يجعل النص يبرز كشيء غير مشروط، لا يخضع لأي سلطان غير سلطانه المتوتر، وهو الذي يسمح لهكذا نموذج إنتاج حقائق نسبية تتفرخ من بعضها البعض، وإقامة محاور متشعبة تشكل وحدة اختلافية. حيث يصبح الانتماء للفكر مسألة اختراق جواني وانخطافي، تتناسل الأسئلة بشكل كثيف ومعتم وفق منطق الغرائز السليمة التي هي من تؤسس للنسق الحقيقي الذي يسميه نيتشه بـ "النسق العضوي الأعلى" حيث تتعاضد الغرائز بدل أن تكون منفصلة فتوافق بعضها البعض لتُكوّن الكائن الحي النموذجي.[2]

رابعا– اكتساب أكبر قدر من القوة والصلابة في الظهور، وانتفاء السلبي في بنيته التي يتخارج من خلالها، وبذلك تصبح أحكام "التناقض" و "التضاد" و "اللامنطقي" التي صاغها أرسطو كشروط لكل فكرة سليمة ومؤسِسَة ولكل يقين ممكن.. أمورا تتماهى مع الخطاب الفلسفي بشكل لا يشكل حرجا، ولا يثير نفورا كونها لا تعتبر كذلك لما نكون إزاء الكتابة اللانسقية التي تتحكم فيها أهواء الجسد، فهي بمثابة حواف تحمي فعل التفكير وتحمي الأسلوب من التخندق وراء المعمار المنطقي ضد فعل القراءة وفعل التأويل. كما تجعله يقف على أسس مهزوزة ورمال متحركة، بحيث لا يهم إنْ فقدت لحظة من لحظاته إبان التعامل معه، تماما كقصيد حر بمفاهيم صيغت بمنطق الأهواء لا بمنطق "المنطق". وهذه الصورة نجدها مناقضة للخطاب النسقي الذي يعتمد على مجموعة من المفاهيم المركزية التي يدور حولها المعنى العام أو البناء المتكامل للخطاب، بحيث تكون هذا المفاهيم كمعالم هادية، مقدمات ننطلق منها ونتائج نصل إليها. أما في حال البناء اللانسقي، فهكذا أمر لا يُحتمل حضوره، من حيث أن النص في كليته لا يخضع لسلطة مفهوم، أو لهدف مفارق. ولنوضح الأمر أكثر يمكن الإشارة الى مجموعة من الأمثلة تخص الفلسفات النسقية، ولنبدأ مثلا بديكارت، فنسقه الفلسفي يقوم بالأساس على مجموعة من المفاهيم المركزية التي إن تم حذف أحدها انهار النسق بشكل عام دون أن يمنحنا فرصة لجعل الأنقاض تنهض وتتشيّد، فلو حذفنا فكرة "الله" أو"الشيطان" لَمَا كان لنسقه أي أساس، كذلك الأمر مع كانط حيث لا نتصور نسقه من دون

[1] -Friedrich Nietzsche, la naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, op. cit. § 7.

[2] - يشير نيتشه بنموذج هذا الكائن الى شخص ليوناردو دافنتشي ويصفه بالكائن القوي والنشط كفاية، والذي اجتهد للتحكم التام في نسق غير مكتمل. راجع: Nietzsche, fragments posthumes, 3 (25), printemps, 1885.

مفهومي"الحرية" و "النومين"، ما يعني أن هذه الأنساق بعظمتها وجلالها تقوم على الحضور المطلقي لمفهوم رئيسي يصنع الحدث كمدار يغذي ويقوي كامل البناء، وتغييبه يعني بالضرورة أن لا معنى لأجزاء الأخرى. فمفهوم "الشيطان" في نسق ديكارت هو أساس كل شك وكل شرط للنقد كما أن مفهوم "الإله" عنده هو أساس كل إثبات وكل اليقين في تصوره للوجود والمعرفة والعلم والنفس والمادة. كما أنّ"النومين" عند كانط هو محور كل تحديد كانطي للمعرفة ولقيمة العقل، ولنقديته كاملة، وافتقاده أو طرحه خارجا يعني رفض المقدمات والنتائج التي وصل إليها.

3 - مظاهر اللانسقية: وتبرز على مستويين إثنين هما:

على مستوى النص – الكتابة:

يَتمّ عن طريق إيجاد مقاربات وأشكال جديدة في الكتابة. أقل ما يمكن أن يقال عنها أنّها لا راهنية، بمعنى أنّها تنتمي إلى ما كان يُطلق عليه لقب" الظاهرة المنبوذة في الكتابة"؛ بحيث لن يكون هدفها السعي نحو إقامة روابط أسلوبية ودلالية مع المبادئ البيداغوجية للكتابة الكلاسيكية. بل خلخلة التقليد الفلسفي في صنع السياق المكتوب بطريقة أنماط متعددة لا تتوافق مع معايير المنطق بل مع لا توافقية الأحاسيس والمشاعر التي تجتاح الفيلسوف، فتبدو وكأنها كتابة مزاجية وهنا حسب نيتشه تظهر الكتابة عبر الدم وتتوقد ناره في شكل أجيج ملتهب. إن هذه الكتابة التي تنتمي الى الشعر المُطّهر، هي من تُطهر الفلسفة من عفن اليقين، من المنطق والعقل، لأن الكلام عبر الاستعارة والشذرة والتشبيه وسائر صور المجاز، هو رفض لعقيدة القناع، ورفض معابر البيان " الكاذب" تحت أفاق لا حقيقة لها، تِرْبٌ للتيه وقفز من نوافذ المساكن التي تتزكّم بالحقيقة الواحدة.[1]

كما تبرز خاصية أخرى تتمظهر من خلالها اللانسقية تتمثل في التعدد الأسلوبي، والانقلابات الغير المبرّرة في توظيف عدد غير مُحدد من أجناس المنطوقية ذلك لتجنب مأزق "أحادية الفهم" الذي يُعتمد في الخطاب النسقي ولعل ذلك من أجل أن يخلف أثرا ليس على عقل المتلقي بل على ذوقه الخاص، وفي هذه الزاوية يسكنُ خطاب نيتشه الذي: « يلجأ الى تغييرات في الجنس والأسلوب لكي يجعل حضوره بصفته مؤلفا غير ممكن نسيانه على الإطلاق، وبهدف منع قارئيه من أن يهملوه

[1] - نقلا عن حسان بورقية في تقديمه لـ : العلم المرح، تر. حسان بورقية ومحمد الناجي، ط. 1، (المغرب: أفريقيا الشرق، 2000)، ص. 16.

كون أفكاره هي بالضرورة من خلقه هو. فهو يعتمد على عدد كبير من الأساليب ليشير بأن لا وجود للغة محايدة فريدة يمكن أن يستخدمها لعرض أفكاره، أو أفكار أي كان.»[1] وهو ما يجعلنا نستنتج أن الدخول في الشذري هو التخلي عن التحديد، وقلب الذي يجب أن يكون أساسيا، ومنح الأولوية لما هو تناغمي في شكل بيت شعري يتشكّل كقانون.

على مستوى النص- القراءة:

يمكن أن نحدّد ذلك بالبحث عن غاياته وعمّا يُمكن أن يمنحه لنا النموذج الانفتاحي في التفلسف. باختصار يمنح النموذج اللانسقي في التفلسف إمكانات لانهائية لمقاربة الوجود ليس عبر المفاهيم والمصطلحات المتعالية، بل عبر حيوية الاستعارة التي لا تنتمي الى الفضاء السقراطي التعتيمي، فهي أن أحسّنا التعبير عنها هي مَكِنَة تِرحالية منظورية تسوق كل شي تجده أمامه كآلة جارفة، ويقودها في ذلك الجسد المفعم والناقه الذي لا يأبه بالقصدية التعقيدية التي شغلت الفلاسفة القدماء والمحدثين. معنى ذلك أنها تسعى الى تحرير الفيلسوف في كتاباته بشكل مطلق، وتجعله لا يأبه بتلك الحركة وبذلك الاهتزاز الذي يسكن نصه الفلسفي الناتج عن غياب المعمار وغياب بنية مفهومية متماسكة تجعله يتمتع بدفاع ذاتي مشهود. كما تظهر الكتابة اللانسقية في ابتعادها عن البلاغة الحقيقية غير المجدية في بناء المتن الفلسفي وتحديد ماهيته وشكله، والأمر حسب نيتشه سيتضح لما نكتشف أن البلاغة الحقيقية تسخر من البلاغة مثلما أن الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق... وأنّ السخرية من الفلسفة هي تفلسف بحق.

بالإضافة إلى تحرّيرها لصاحب النص (الفيلسوف)، فالنموذج الانفتاحي في التفلسف يحرّر بدوره القارئ، ويجعله يدخل في حرب الفهم منساقا بما لديه من منظورات وتأويلات وأدوات التفكيك والتحليل، فتتعاضد هذه مع تلك، وتتوافق التعددية النصية التي يمثلها الفيلسوف الكاتب مع التعددية القِرائية أو النَظْرَوِيَة (وجهة نظر) التي يمثلها القارئ، ذلك أن المحفزات التي حرّرت الكتابة والنص في البداية، هي نفسها من تحرّر القارئ والمؤول في النهاية. هذا من حيث أن الظاهرة النصية التي لم يكبحها المنطق أو النسق المتين تؤول بالضرورة الى تحرّر تام من كل العراقيل المفاهيمية التي لا تقبل الاستبدال أو الإنابة. إن الكتابة اللانسقية سواء كانت إرادية أو غير إرادية فهي تتوافق مع صورة العالم المتشذر، حيث تظهر التوترات التي يمكن أن يلقاها أي تأليف وأي

[1] - أليكسندر نهاماس، نيتشه. الحياة كنص أدبي، تر. محمد هشام، ط.1. (المغرب: أفريقيا الشرق، 2008.)، ص.46.

متن لما يريد أن يتحدد بين موقعين ككتابة من أجل ذاتها وككتابة موجهة الى الآخرين... باختصار بين إرادة قول العالم وضعف الحكم، وبين ذوق الفلسفة ورفض الكتابة الفلسفية. وبتعبير آخر فهذا النموذج يُعد نقطة التقاء لأزمة ثلاثية: أزمة المؤَّلَف(ouvres) وإنهاؤه من حيث أن الكتابة اللانسقية تعني في النهاية أن لا وجود لا لبداية ولا لنهاية. أزمة فكرة الشمولية إذا ما فهمنا هذه الأخيرة في كونها تعبير عن النسق والإرادة النسقية. وأخيرا أزمة مفهوم النوع الموثوق وحدوده؛ بحكم أن الشذرة تعني منطقٌ آخر يتقدم في الضّيق واللايقيين جاعلة "اللا – أمن" الذي هو باب لانهيار معرفة مستمرة أمرا مسموعا. وهو ما يحيل في اعتقادنا الى تأكيد البعد النقدي للشذرة، من حيث أن الكسرة الشذرية هي هجمة جديدة تُوْلَدُ، ومسافة تُعَبِّرُ عن الانفكاك والمصادفة، فهي تفرُ من كل تحديد من حيث أنها دوما مشكوكٌ فيها ومختلطة، نوع من غياب النوع، لا اكتمالية تَقْلِبُ كل تحديد عبر المقولات.[1]

نلاحظ إذن أنّ الكتابة اللانسقية تسعى إلى هدف سامي هو تحرير القراءة بإيجاد صورة القارئ الكامل، المنعتق الذي تسوقه أهوائه الخاصة وتبلغ به الأقاصي، يصفه نيتشه بكونه قارئ يحوز على الفضول ويسعى لأن يكون وحشا من الشجاعة. وبتعبير آخر فهي تسعى إلى استيلاد القارئ الجمالي الذي يتذوق التمزق والانكسار والتشذر وفق منطق استيتيقي، و وفق قانون التناغم الناتج عن الانبعاث المتجدد للشذرات في معانيها، تماما كصور التتالي بين البرق والظلمة. وهذا النموذج من القارئ يعد – حسب ميشال هار- تتويجا وهدفا في الوقت نفسه. « لما يتحدث عما يختفي وراء الشذرات الصغيرة .. وبأن بها الكثير من الأسئلة التي تستطيع أن تَهَبَ الكثير من الفائدة لأوديب وسفينكس. فانه يعني بذلك أن لا يكتب محاولات للأحمرة ولقراء الجرائد.».[2]

إذن يذهب ميشال هار إلى أنّ النص الشذري يسعى لتدعيم وتعزيز نموذج جديد من القارئ، ليس من ذلك النوع الذي يُقَدِّرُ ويَحْترم، ولا من ذلك النوع الارتكاسي المنفعل ولا من المشجعيين الذاعنيين، بل قارئ مميز، بطل ومُبدع، فضولي بشكل مناسب، وشغوف من أجل البحث فيما وراء التخوم، وما بين مساحات النصوص والألغاز والأنساق المنتجة. إنه بعبارات أخرى يكون قارئ متحرّر، يتواصل مع النص المقروء عبر الرقص يقول هار: «أفضل الأساليب هو من يخلق المزاج

[1] - Françoise Susini-Anastopoulos, L'écriture fragmentaire,(Paris: Paris, 1997.), p. 9.

[2] - Michel Haar, Nietzsche et la métaphysique, op. cit, p . 122.

المأمول لدى القارئ.»[1] ونعني بمزاج كهذا الذي يُعلم القارئ إدراك كامل عناصر الكتابة من إيقاع وترقيم وخيار الكلمات والعبارات والجمل من حيث طولها أو قصرها... بدل الاعتقاد بالمفاهيم والقضايا التي يضعها النسقيون من دون أدنى حد من الشفافية المطلوبة. إنّ الكتابة الشذرية تتحرّر من الاستحواذ المفهومي، وتطرد كل إمكانية لإعادة الترتيب بطريقة غير مماثلة للتجزيء اللامتناهي والانفتاح الدائم للمعنى متحررا من وسواس التردّد.

4 - نيتشه بوصفه سيّد اللانسقية:

يفتتح ألكسندر نيهاماس كتابه الذي خصصه لنيتشه تحت عنوان: "نيتشه. الحياة كنص أدبي" بتأكيده أن تفكير الفيلسوف لا ينفصل عن كتاباته، وأنه من الضروري قياس أسلوبه لمحاولة فهمه هو. غير إن هذه الفكرة العامة والتي اشتغل عليها الكثير من القراء شكلت موضوع تأويلات عديدة، وكل واحد منها أنتج قراءات مدهشة وكثيرة الاختلاف لفكره. كما أنه تأكّد القول بأهمية أسلوبه وغرابة ومزاجية كتاباته، ما جعلها لا تقدم الخصائص التي نتوقع عادة أن نجدها في المتون الفلسفية الى حدٍ يسمح بإمكان البرهنة على أنه لا ينتمي الى الفلسفة بالشكل الجذري.[2]

ولتحديدٍ أفضلٍ لما نودُّ استخلاصه حول مسألة الكتابة والتحرير الأسلوبي والنسق عند نيتشه نود التنبيه قبل كل شيء إلى أمرٍ يتعلق بالهدف من كل نص يُكتب بشكل عام. وهنا نُدرك من البداية أن الأمر يتعلق بدور السلطة البلاغية والخطابية والهيبة الحسية في تحديد الوساطة بين الفيلسوف والآخر المتلقي، من أجل نقل الأفكار عبر الكتابة. فالفيلسوف يجتهد من أجل تحييد الكتابة بجعلها برهانية (écriture de démonstrativité) فتمتلك ذلك السعي في أن تكون منتظمة ومرتبطة وساعية الى تكريس إرادة توزيع الحقيقة ونشرها بوصفها حقيقة مدركة كفائدة مشتركة. وهذا الأمر هو ما نعني به "مشاركة الحقيقة عبر مشاركة الكتابة وتوزيع البرهنة". ويلاحظ نيتشه أنه بعدٌ سلبي لا يجب غض الطرف عنه أو التساهل معه كونه نابع من نبع غير لائق، سري وموحش، بمثابة تطفل على حياة الآخر من أجل أن يفرض عليه شيء لم يطلبه ولا يستجيب بالضرورة لحاجاته. وبخصوص هدف الكتابة عند نيتشه وإمكان احتوائها هذا البعد السلبي الذي ينتقده في الفلاسفة يذهب باتريك فولتينج الى أن "كتاباته" لا تحوي هذا الأمر من حيث أنه يلح دوما على أنها تأكيدية ايجابية، وأن النقد والرفض ليس سوى أمور عرضية وملحقة ثانوية. هذا الحكم وإن كان

[1] - Michel Haar, Nietzsche et la métaphysique, op. cit . p .123.

[2] - ألكسندر نيهاماس، نيتشه. الحياة كنص أدبي، مرجع سابق، ص. 19.

صعب استنتاجه والاقتناع به من حيث أن نيتشه مثلما ندركه من أعظم محترفي الأسلوبية ومن أفضل الكتاب الذي أظهروا فضائل خطابية وبلاغية بشكل صارخ كفن فتان للقارئ، اعتمادا على عنصري التشويق والإضافات الدرامية. وقد أدرك ذلك منذ السنوات الأولى.[1]

وهنا ينطرح سؤال مفاده لماذا يكتب نيتشه ولماذا منح أهمية للكتابة؟

يلاحظ فوتلينج أن تناول هذا الأمر بالنسبة لنيتشه خصوصا هو دخول في عالم فكري ثري، يلتقي بخطوط تحليل متعددة منها: مسألة الأسلوب، ومسألة الكتابة كتثبيت، تُعتمد للتواصل والترجمة، بالإضافة الى طبيعة اللغة وأدائها...الخ يقول فوتلينج: « نولي أهمية قصوى الى مسألة رهانات الكتابة بالمعنى الدقيق والحاسم محاولين استخلاص بعض من العلامات الدالة. »[2] من هذه العلامات هي مسح القارئ لكي لا نقول إعدامه، وبعبارات إيجابية "إلزام الكتابة لصاحبها" (Sibi Scribere) أو الكتابة للذات وليس للآخر . كما لو أنه لا يُقدّرُ القراء أبدا، لا يكتب لأحد، بل يكتب لذاته فقط، يقول نيتشه: « لا يكتب المؤلف العاقل لذرية غير ذريته هو، أي لشيخوخته، وذلك كي يتمكن حتى في سن متأخرة من أن يُمتّع نفسه بنفسه.»[3] ترى ماذا يمكن أن يعنيه هذا الإلزام الذي ينادي بكتابة من دون قُراء؟

قد يتعلق الأمر بزهو ذاتي وباعتزاز شخصي من قبل الفيلسوف بعبقريته وهو أمرٌ محتمل، لكن هذا الاحتمال ينتفي لما ندرك أن نيتشه يسعى في الأساس الى إلغاء فكرة التحويل أو الإرغام النظري الذي لا يجب أن يكون أولوية بالنسبة للفيلسوف الذي يكتب.[4]

غياب التحويل والإلزام النظري يؤول الى أمرٍ مفاده: أنّ الكتابة لن تكون شرعية إلا إذا كانت صورة محمولة بواسطة ضرورة داخلية، كعمل تأويلي يتقاطع مع الممارسة الأساسية لكل الوقائع، الأمر الذي يعني استدعاء صريح للصيرورة التأويلية، أي استدعاء للقارئ الذي يُمارس حريته في فعل التفاعل مع النص المكتوب. أي تأكيد للبعد الذاتي في التلقي بحيث يكون "تفاعل القارئ معها ليس من طبيعة تأملية كما في الخطاب الميتافيزيقي، بل من طبيعة ذوقية. يقول باتريك فوتلينج:

---

[1] - يقول نيتشه في هذا هو الإنسان: « أستاذي القديم ريتشل ذهب الى حد التأكيد أنني أكتب مقالاتي الفيلولوجية مثل روائي باريسي - بطريقة أخاذة مشوقة حد العبث – في باريس نفسها تعجبوا من جرأتي ورهافتي (عبارة السيد تان Taine) » . راجع:
Friedrich Nietzsche, Ecce homo, op. cit , p. p. 163-164.

[2] - Patrick Wotling, la philosophie de l'esprit libre, introduction à Nietzsche, op. cit. p. 426.

[3] - Friedrich Nietzsche, Humain trop humain, tome 2, op. cit. p. 84.

[4] - Patrick Wotling, philosophie de l'esprit libre, introduction à Nietzsche, op. cit . 427.

«فالأمر مع نيتشه مخالف فهو يتوجه الى شخص ما، أو بالأحرى يبحث عن شخص ما ممثلا في مجموعة الأرواح التي تربطها معه قرابة منساقة بنفس الدافع الخلاق، أرواح حرة من أجل فهم تأسيسه الفلسفي والالتحاق به أمام هذه المهمة العظيمة (علامة الاعتراف بالفنانين ذوي القربى).».[1] وباختصار الكتابة عند نيتشه يجب أن لا تكون إرغاما للقارئ إجهادا له وتهذيبا لعقله بل أداة تكوينية لمجتمع ساعي إلى التحرّر.

من هذا التحليل المقتضَّب الذي أشرنا إليه أعلاه نفهم أنّ الكتابة النيتشوية لا تتوافق مع الخصائص التي نتوقع عادة أن نجدها في متون العقلانيين والمثاليين الى حدٍ يسمح بإمكان البرهنة على أنه لا ينتمي الى الفلسفة بالشكل الجذري.

إنّ هذا الحكم الذي تبناه العديد من الدارسين أمثال ستيفان جورج في كتابه "عشرون شاعرا" وكذلك باتريك بريد جواترفي كتابه "نيتشه عند الأنجلوساكسون"، وتبناه قبلهم بعض المفكرين أمثال الفيلسوف الألماني فلهلم ديلتاي وكوكبة من رجال الأدب الفرنسيين. غير أن هذا التأويل الذي لا يفتقد الى الصدق بمقدار نسبي في عمومه، ما فتئت أن اتضحت أسبابه حين أدرك جمهور القُراء أن مصنفات نيتشه لم تكن لترضَى بالخوض في لعبة البحث عن "الحقيقة" واليقين عبر نموذج الكتابة الكلاسيكية الميتافيزيقية، وعبر الأسلوب المفاهيمي المَعْلَمِي المتوافق مع رغبة العقل في اختزال كل فعالية حياتية عبر مقولات جامدة. بل إنه فكر أو متن متعدّد ورحّال ومُخترَقٌ بخطوط كثافات لا نهائية[2]، يسعى بأقصى قواه الى التمسك بالنموذج الانفتاحي الذي ضاعت حلقاته ضمن البرامج الفلسفية النسقية التي كرّستها الأيادي الغليظة لأفلاطون وديكارت وكانط وهيجل. وبوصفه متمرسا وفقيها لغويا، فقد لجأ إليه نيتشه في كتاباته بشكل مطلق، مثلما لم يقم أحد بذلك قبله، واعتمده كسبيل للتميُّز، وكذلك للانسلاخ من اعتبارات تخص تقاليد إنتاج الفلسفي، وهو بذلك يسعى الى إحداث فاصل وصدع معرفي يُتوجه فاصل أسلوبي دقيق مع مجمل النتاج الفلسفي الذي ميّز تاريخ الفلسفة في أوربا. وهو باختصار يُوَقّعُ لحظة الفكاك الحاسمة من سلطة هيجل، والتنكر لكل ما شرّعهُ من أسُس للكتابة الفلسفية النسقية.

لتكريس الكتابة اللانسقية ذهب نيتشه إلى ضرورة تحرير الكتابة وتصحيح الأسلوب الذي من خلاله تنتظم الأفكار، فيقول في إحدى شذرات المسافر وظله: « تصحيح الأسلوب هو تصحيح الفكر

[1] - Patrick Wotling, philosophie de l'esprit libre, introduction à Nietzsche, op. cit, p. 445.

[2] - مصطفى الحسناوي، نيتشه وجوه الفيلسوف، مرجع سابق، ص. 11.

ولا شيء غير ذلك! من لا يوافق على ذلك لن نستطيع اقتناعه أبدا.»[1] هذا التصحيح يعني به إيجاد مقاربة بمعايير جديدة - قديمة في الكتابة تجعل المتتبع له يدرك أن مصطلح "الفلسفة" لا يتطابق بشكل اعتيادي مع فكر نيتشه، من حيث أن هذا الأخير أعدّ عددا من الأفكار النيّرة والهامة في مجموعها، لكن في الوقت نفسه لم يكن هدفه إعداد تأويل منطقي يعتني بالوجود ولا بالتجربة.

دشَّن في هذه المقاربة وسائل فلسفية جديدة لم تكن مألوفة قبله كالشذرة والقصيدة ليلتقي مع هيراقليطس في الحديث عن الصيرورة والتغير، والتشعب...، فصنع مشهدا تملؤه المخاطرة القِرائية القصوى، وتنخرط في لعبة "اللا إكتمال" التي تنسج شراك للمتسرعين،[2] والذين يبحثون عن آثار المنطق والوعي فيها مثلما يجدونها في كتابات غيره من المفكرين. ولعل هذا ما سعى مصطفى الحسناوي الى تأكيده حينما ذهب إلى أنّ: « إستراتيجية الكتابة النيتشوية لا متناسقة تقفز من الاتفاق الى التضاد وتعتمد الترحال المفاهيمي والأسلوبي والنص المتنافر نمطُ تعبيرٍ لها، وتكفي هنا الإشارة الى صورة الفيلسوف - السهم التي يرسمها والذي يرمى دون معرفة الهدف الذي سيصيبه.»[3] والمتتبّع أيضا لكتاباته سيجد صلة وثيقة بين أسلوبه وفكره، وهو أسلوب غالبا ما تم الانطلاق منه في محاولة تفسير فكره وحياته، فنيتشه لم يكن هدفه بناء نسق فلسفي معين، خلافا لسابقيه من الفلاسفة ككانط وهيجل وفخته، ولم يُشكّل أبدا مجمع طموحه.[4] بل كان معارضا لمثل هذه المقاربات، ولمثل هذه المنهجية، ما أدى به إلى الإعلان في "أفول الأصنام" بأن إرادة بناء الأنساق هي إرادة تفتقد إلى النزاهة.[5] وفي مقاربة أخرى لدواعي هذا النموذج الكتابي عند نيتشه حلل هار أسباب هذا الميل بتأكيده أن الطابع الشذري الحِكمي المتفجر للنص عنده يتوافق مع فهمه للعالم، عالم ينتشذر كتجاوز، في شكل شقوق وتصدعات ممزوجا بالانهيار الكلي على حد تعبير دولوز، عالم مليء بالإنفجارات والانبجاسات، متحرّر من الروابط الثقال، مُكونٌ من مساحات متحركة وخفيفة، مع الاستبدال المستمر للأقنعة التي تُسمى: الضحك، الرقص واللعب. إن اللغة والمنهج

---

[1] - Friedrich Nietzsche, le voyageur et son ombre, in Humain trop humain, tome. 1, op. cit. p. 237

[2] - يقول عنها "جورج مورل" أنها تحوي على كل شيء: « على بُحيرات وشراك للطيور المتسرّعة، وبصورة مستمرة تحريض مستّتر لقلب كل التقديرات المعتاد عليها، ولكل العادات التقديرية.» راجع:

Georges Morel, Nietzsche, Introduction à une première lecture II. analyse de la maladie. op. cit, p. 12.

[3] - مصطفى الحسناوي، نيتشه وجوه الفيلسوف، مرجع سابق، ص. 30.

4- جمال مفرج، نيتشه الفيلسوف الثائر، (المغرب: إفريقيا الشرق، 2001.)، ص.25 .

5 - Friedrich Nietzsche, crepuscule des idoles, op. cit. p. 15.

النيتشوين – يقول هار- يمتلكان طاقة مشعة، من حيث أن المتطاير هو هويتها الدائمة التي يتأسس عليها مفهومه للفعل التفكيري.[1]

هذا الغياب، وهذه اللامبالاة والمعارضة الشرّسة للنسقية في الكتابة انعكست في أعماله، بالخصوص الأخيرة منها، فكلّها ببساطة سلاسل من الشذرات والأقوال نسبيا قد تطول أو تقصر، جعلت منه سيّد الشذرات بلا مُنازع في ميدان الفلسفة، حتى يظهر للعيان بأنه ليس بمقدور أحد أن يقول الكثير في عدد قليل من الكلمات ويُنير الأجواء في محيط ضيّق، كما فعله نيتشه، إذ إن كبرياءه يسمح له بأن يقول في عشرة جُمل ما يقوله غيره في كتاب، وربما لا يستطيع أن يقوله.

هذا الصنف من الكتابات ومن العرض هي ليست بالأمور الثانوية عند نيتشه، بل نتجرأ فنقول: أن هذه الطريقة هي جوهر المنهجية في العرض عنده، ليس لعدم قدرته على إيجاد نسق معين، لأنه لو أراد ذلك لاكتفى في أدنى تقدير بتقليد عشرات المفكرين والفلاسفة الهيجليين مثلا... لكن لأنّه اعتقد في طريقة الشذرات المقاربة الأسلوبية الصحيحة دون غيرها، فهو يميل إلى جعل كتاباته مستغلقة ومستعصية على الفهم على غرار فلاسفة المستقبل، فتجده لا يملُ من طرح الأسئلة المستفزّة المُخيّبة لأمال القارئ المتسرّع، والراغب في العثور على كلام ليعتبره برهانا وشهادة على أحكامه المسبقة.[2] وللتعدد الأسلوبي الذي يقيمه مزايا أخرى تتمثل في تحرير قرائه منه بتذكيرهم بأن ما يقرؤون هو دائما تأويلهم الخاص ومنظورهم للحياة والعالم. وأساليبه المتعددة تؤول الى استحالة التعود على حضوره، بمقدار ما تسمح للقارئ بتشكيل تأويلاته الخاصة حول تأويلات نيتشه.[3] ولمّا كانت كذلك فهي تمتنع عن تحقيق الشمولية أو امتلاكها، لتُحَرِّرَ العلاقة الموجودة بين التلميذ والمُعَلّم، حيث تترك ما تبقىَّ من الكِتاب أو النص يتكلم من تلقاء نفسه، ليتحاور مع القارئ وفق سلطة تأويلية للقارئ الحرية في رسم معالمها.

في سبيل تدقيق هذه الأفكار ينبغي القول أنّ الشذرة في المتن النيتشوي تصنع أكثر من حدث وتخلق أكثر من عالم، تتجاوز التماهي لتعايش كل ما هو متطاير وبراق، كما أنّها تنفرد بكونها تقارب الممنوع، ولما تضع أمرا ما بين قوسين فإنها تمارس تعنيفا ضد المفهوم وضد الذات التي تتعامل معه. كما أنّ الشذرة هي انتماء للهدم مثلها مثل اللعب الذي لا يخضع لقانون المعقولية. يرى محمد

[1] - Michal Haar, Nietzsche et la métaphysique. op. cit, p. 22.

2- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص. 176.

[3] - أليكسندر نهاماس، نيتشه. الحياة كنص أدبي، مرجع سابق، ص. ص. 50 – 51.

أندلسي أن أسلوب نيتشه المفعم والمتخم بالألغاز ليس مجرّد تقنية لمضاعفة متاهات القراءة، كما أنّه ليس مجرد آلية للإثارة والغواية، بل هو بمثابة الاختيار الاستراتيجي المُتوافق تماما مع مبادئ فلسفته التأويلية." كل تأويل هو تأويل للمؤول أو للتأويل". حيث يُصبح عملية ديناميكية مسجلة داخل اللغة الفلسفية، تتجاوز الطابع الشكلي ذو القيمة الجمالية والبلاغية.

يعكس التوتر الداخلي المناقض تماما لخطاب الميتافيزيقيين مما يجعل نَصّهُ يرسو على قواعد لا تكف عن الاهتزاز؛ على علاقات وروابط اختراقية بين حقول مفصولة بواسطة محظورات ومحرمات مقدسة، فتحاول الخروج بحركة استعارية عن المسالك المطروقة (les sentiers battus). لتخترق المجالات المحظورة للثقافة، ما يعني مجددا أن الكتابة النيتشوية ليس لها لا مدخل ولا مخرج نهائي.[1] وبالتالي فهي أشبه بالمتاهة تقاوم الانسداد والنسق وتهضّم بشراسة منطق الأنا والهوية. كما أن هذا النمط من الكتابة يتوافق مع معارضة نيتشه للوثوقية ولادعاء الحقيقة الكاملة في نصه وأفكاره، ليؤكد أن القناعات التي لديه ليست حقيقية بالنسبة للجميع وليست في حاجة لأن تكون كذلك. وهذا طبعا لا يعني أنه يكتب لكي لا يعتقد به، بل يريد أن يعتقد به، ولكن ليس بدون تحفظ. يقول نيهاماس: « بل إنه لا يريد أنّ يظهر كما لو كان يريد أن يُعتقد به دون تحفظ.»[2].

إنّ حركته الانفلاتية تسعى إلى اللعب فلسفيا خارج المدارات التي فكّر فيها، خارج تاريخ المشكلات المؤسَّس لها، انطلاقا من إرادة الاختلاف المرح، ومن الالتزام بأخطر المهمات الفلسفية بجعل الفلسفة تتناول الأمور الأكثر ايجابية فيها، والذي هو عمل "اللاأسطرة" ومن ثم الإضرار بالغباوة ما دامت هذه الأخيرة سمة دالة على طريقة منحطة في التفكير.[3] ومثل هذه الكتابة الجامعة لقواعد الفلسفة والشعر، لا تمدُّ فقط حِبال الوصال المتينة بين برج الشعر وبرج الفلسفة، بل تسعى إلى تلخيص كثافة العالم في نص غير كثيف، وتحاول إقحام اللانهائي في الفضاء المحدود والتعدّد ضمن المُوحَّد، مقابل الوحدة التقليدية التي أغراها الانسجام المنطقي.[4] فالكتابة الفلسفية التقليدية هي كتابة اندماجية، تتنكّر للطبيعة الحقيقية للفكر، والثقل البرهاني والتفسيري لا يسمح بتسليط الضوء على تكوّن الفكر وعلى تلقائيته، كونه يفكّر باستمرار في العمق الذي يمكن أن تسبره

1- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص. ص. 174 – 175.

[2] - أليكساندر نيهاماس، نيتشه. الحياة كنص أدبي، مرجع سابق ص. 43.

[3]- مصطفى الحسناوي، نيتشه وجوه الفيلسوف، مرجع سابق، ص. 32.

4- المرجع نفسه، ص. 175.

وفي بعض العوامل كالتواصل والتوافق بين الفكر والعبارة التي تدّل عليه، ليتمكن من التعبير عنها بوضوح وتميّز بواسطة قوة الحجة والبرهان، في حين أن الكتابة المقطعية أو الشذراتية، تعبّر عن حالة شك استنفارية حول هذه الشفافية. وهو ما يجعلنا كقراء نقتنع أن كتابة الفكر والفكر ذاته عند نيتشه يعتبران لغزا.[1]

إنّ من خصوصيات النص الجينيالوجي إذا ما قارناه بالنص النسقي - الميتافيزيقي الكلاسيكي، أنّه يقوم على انفصال ذو قيمة أنطولوجية وفلسفية وجمالية.

فهو **أولا**: أنُه نص متعدّد لا يتشبث بنموذج واحد وبأسلوب واحد أو منهج واحد، ذلك آن تعدّد مظاهر الأشياء ووجهات نظر الإنسانية لا يتماشى مع التفسير الواحد أو العلم الواحد، ولمّا كانت الحقائق متعدّدة ومتناسلة بشكل لا نهائي، فإنّ من الواجب أن يتحدد عبر التعددية. لقد اتبع نيتشه إذن الأسلوب المجازي والطريقة التأويلية والدراسة النفسية والجينيالوجية، واستعمل الكتابة التحليلية كما استعمل كتابة الفقرات والشذرات، والنثر والشعر... وركّب بين أشكال مختلفة من الكتابة في فلسفته لا ليخلط بين أصناف الخطاب، ولكن ليعبر بأكثر وفاء عن ثراء الوجود وجماله وأبعاده المختلفة. يعدد نيتشه أشكال الكتابة والصياغة والتعبير ليعبر عن تصور جديد للفلسفة.

ثانيا: نص شذري في شكله وصورته، معنى ذلك أنّه لا يسعى لتأسيس المشروع المعماري للخطاب الفلسفي الكلاسيكي، الذي يقيم أو يعمل على إقامة تطابق أحادي الوجه بين الدال والمدلول، بتكريس تسلسل صارم بين المفاهيم في إطار نسقي برهاني[2]. عكس ذلك نجد الكتابة الشذراتية تُسجّل قطيعة على مستوى التنصيص، وتفكُّ علاقات القرابة مع اللوغوس الخالص، من حيث أن الشذرة لها كمهمة أساسية عرض أصل الانفصالية الراديكالية للفكر والعبارة الدالة عليه.[3]

ثالثا: شكلها يسمح بالحصول على أكبر قدر من التأثير من المعاني بأقل عدد ممكن من العلامات، وبذلك فهي تستجيب للإلزام الخاص بإرادة القوة الفنية التي يسميها نيتشه بالأسلوب الكبير (le grand style) الذي يبني تعددية من الكلمات، حيث كل كلمة وبواسطة صوتيتها، مكانها الذي تحتله ومعناها الذي تحوزه، تضيء بقوتها يمينا وشمالا، وهذا القدر القليل من العلامات المنحصر في

1- Dominique folschied et autres, la philosophie allemande de Kant à Heidegger. op .cit, p. 226.

2- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص. 178.

3 - Dominique folschied et autres, la philosophie allemande de Kant à Heidegger. op. cit, p.127.

الامتداد وفي العدد يصل الى أقاصيه من الطاقة، كما أن هذه الميزة في القصر وسلطة التوليد هي نفسها الميزة التي ينسبها ستيفان مالرمي (Stéphane Mallarmé) للبيت الشعري.[1] يرى ميشال هار: أنّ الكتابة "اللا خطية" تمنح الإلهام، وتدفع الى التفكير، ليس لأنّها تمنح للقارئ الحرية في اختيار وجهة نظره، بل لأنّها تعبّر عن "حالات" صوتية حية (التواصل عبر العلامات) التي هي معنى كل أسلوب. ولما نقول حالات فإننا نقصد بها الحالة الجمالية والحالة الموسيقية الديونيزية للجسد التي هي أصل كل لغة، ومن الاستعارات التي تُعبِّر عن هذه الحالة الإبداعية هي الرقص أو المرونة وسرعة الحركة. فالحالة الجمالية تعني أنه لا يهدف الى توصيل محتوى ما، بل تلك الكتلة من الأفكار التي هي حالة جسدية تمر عن طريق الكتابة التي هي تواصل للجسد الكلي.[2]

رابعا: أنّه خطاب أو نص قائم على الإنابة، يُقدّم ذاته للقراءة كتتابع للصور والاستعارات والكنايات والأوجه، يقدم استعارة المرأة والجسد والإثارة والمطرقة، واستعارة طبية وسياسية وفيزيولوجية، كذلك استعارات فلسفية وفيلولوجية يطبّقها كلها في مجال الثقافة والأخلاق والدين والفلسفة؛ فاستعارة المطرقة مثلا تُستعمل للهدم، ولكن أيضا للنقش والنحت والتشكيل، ثم لتحقيق تناغم الأوتار وانسجام الأصوات.[3] وقد تناول "دريدا" مكانة الاستعارة في أسلوب نيتشه ويرى أنّ مسألة الأسلوب عند نيتشه تعني العديد من المعاني، أحيانا هي ما ثَقُلَ من أداة مدببة (pointu)، والجزء المدبّب من الريشة، كذلك الجزء المدبّب من المِسبر (stylet)أو المحراف، أو ربما الخنجر، يقول "ديريدا": « بالاعتماد على هذه الأدوات، يمكن "تشريط" ما اعتادت أن تُسميه الفلسفة "المادة"، أو "الرحم"، غرضها من ذلك التمكّن من أن تخلف الفلسفة "بصمة" أو "أثرا" أو "شكلا"، أو لتطرد "شبحا مفزعا"، ليتسنى لها مقاربته عن بعد، أو لتكتبه، أو لتحتمي من خطره، ناحية في ذلك منحى " انطوائيا"، إذ هي تقفل "منثنية"، متّخذة منحى هروبيا أساسه وقوامه الستر والاحتجاب»[4]. معنى ذلك أن من خصائص الكتابة النيتشوية عدم الخضوع للوغوس ولمعايير الحقيقة، وترفض بعنف جعل الكتابة مجرّد ذاكرة ضخمة تختزل جميع اللحظات[5]. فالشذرة التي هي نواة النص النيتشوي ترتبط بلحظة التخّفي، وتظهر فقط حين يرى الفكر أن من واجبه أن يبقى دون شرح يؤكّد ويفرض

---

[1] - Michal Haar, Nietzsche et la métaphysique, op. cit. p .32.

[2]- Ibid. 123.

3- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص. 178.

4- جاك ديريدا "المهماز، أساليب نيتشه: المرأة: أشرعة فراشة الضخمة" تر. عبد العزيز بن عرفة، في كتابات معاصرة، عدد 26، المجلد السابع (بيروت: الشركة العربية للتوزيع. 1996)، ص.7.

5- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص. 172.

ذاته مثلما هو، وهنا حسب دومينيك فولشي، ينتصر نيتشه للسفسطائيين على سقراط وديالكتيكيته، ويأبى احترام أي اتفاقية فلسفية[1] قد تعمل على إقصاء البُعد الكتابي للنص أو للخطاب لتفضّل بالمقابل سقراط الذي لا يَكتُبُ.[2]

خامسا: أنّ اعتماد نيتشه على الشكل الشذري الانفصالي، يجعل نصّه يتحول إلى قطع وشظايا ويُختزل إلى نتائج ووصايا.[3] كما أنّه يحمل نبوءات لا راهنية موجهة لأناس يعتقدون أنّ الفكر ليس سوى لعبة موجهة من أجل الحياة. وهذا الصنف المحرّك للمعاني والمثير لها يساعد على دحض كل تعتيم باسم الوضوح والى توضيح باسم التعتيم. بمعنى أنه يرسم وصايا لا يحق لأحد أن ينعتها بكونها صادقة أو زائفة.

سادسا: أنّ الكتابة لا تنفكُ لا محدودة، والكتابة الشذراتية تُعبّر عن موقف حول حياة الجسد، وحول ما يُسميه نيتشه (بوقاحة): فكر الجسد، فأنْ تكتب ليس شيء غير جعل الجسد هو الفاعل sujet وليس فقط موضوعا كما يحدث حينما نكتب حول الجسد.[4]

إنّ منطلق نيتشه في الكتابة -حسب أندلسي- هو عجزُ الفلسفة عن قول الجسد والحياة وتأويلهما، فهي ليست سوى سوء فهم للجسد الذي أنكره الخطاب الميتافيزيقي، والكتابة الشذرية الاستعارية ليست سوى آلية لقول ما لا يقوله القول ولإظهار مالا يُظهره المفهوم: فلغة الجسد هي لغة استعارية تتعارض مع التمثل المفهومي، بما هو خاصية اللغة الميتافيزيقية التي تَقصي الجسد. والشيء نفسه عند أفلاطون وديكارت، بل والعداء ظاهر للعيان في خطابهما حول الجسد، إذ تشكّل (الخطاب الأفلاطوني والديكارتي) على أساس نسيان وعمى لكبت كل ما هو حي فيه[5]، معتقدا عن خطأ في إمكانية اختزال النشاط الإستعاري للجسد في نشاط الوعي.[6]

سابعا: أن الشذرة لا تسعى كهدف لا الإقناع ولا الاقتناع، لأنها لا تبحث عن الشرعية أو البناء، وهذا يتعارض مع التقليد الفلسفي للبيداغوجيا وللتعليم (كانط وهيجل)؛ فالحقيقة لا تسكن لا في الشفافية ولا في وضوح الأفكار، ولا في ديكرتنة الفلسفة، كما أنّها تقاوم العادات الفلسفية

1 -Dominique folschied et all, la philosophie allemande de Kant à Heidegger. op.cit, p.227.

2 - Jacques Derrida, De la Grammatologie, (paris : minuit, 1967), p.15.

3 - Olivier Tinland, pour quoi nous sommes des nietzschéens, in. Nietzsche penseur du Chaos moderne, op. cit, p. 11.

4 - Dominique folschied et all, la philosophie allemande de Kant à Heidegger. op.cit, p.226.

5- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص. ص. 180-181.

6- المرجع نفسه، ص. 185.

الكلاسيكية، وتؤسس بذلك استيتيقا جديدة للفكر والنوعيات الاستيتيقية الشكلية. كما أنّ لدائنية الشذرة التي هي متعدّدة وخصبة، تخلق لها موسيقى إثباتية كامنة في الصّوت والنغمة، بالإضافة الى ذلك فهي تتمتّع بخاصية تمنعنا من رفضها، رغم أنّها خارجة عن كل أشكال البرهنة.[1]

نستطيع أن نقول: إنّ كل شذرة في نصوص نيتشه تخترق بعمق الوجود والحقيقة، وهذا من وجهة نظر خاصة، وحقيقة الشذرة ليست مستقلة عن حقيقة شذرة أخرى وليست بالمقابل موصولة منطقيا بهذا الشكل؛ منه تصبح قراءة نيتشه كمن يحاول صنع منظر الوجود الإنساني ذاته بواسطة البرق، وهذا البرق هو الشذرة.[2] فبمجرد قراءتنا لشذرة ما والابتعاد عنها بمقدار سطور أو بعض الكلمات، نجد كأن كل شيء يزول فتحل الظُلمة الكاسحة والليل المطلق محلها، وبقراءة شذرة أخرى نجد برق آخر يصدر من مصدر آخر، وفي اتجاه آخر وتنكشف معالمه، ولكن بعد هذا نجد الظلمة كالحة وهكذا دواليك.

خلاصة:

سعينا في هذا المبحث إلى إبراز التحليل النيتشوي لسبل التي تم اعتمادها في الصناعة الفلسفية، وقد تبيّن حسبه أنّها في الأصل لم تكن فلسفية بل كانت بدفتيها المضمونية (الأفكار) والشكلية (الأسلوب) نموذجا للا فلسفة، وأن الوجه الفلسفي الظاهر فيها؛ لم يكن سوى قناعا اتخذته الغايات الأخلاقية والدينية وربما غايات السياسة طوال زمن طويل يمتد من عصر سقراط وأفلاطون الى غاية اللحظات الأكثر تعبيرا عن انحطاط الإنسان وتقهقره في القرن التاسع عشر. وأن الفلسفة وقعت في استيلاب حقيقي من حيث أنها تنكرت لمعناها الأصلي ولوظيفتها المحرّرة للإنسان من آفات القصور إزاء ما يجري، وإزاء الانحطاط الذي مسّ الثقافة الإنسانية كاملة، والمتجلي في صورة الإنسان الحديث الذي استناخ كالجمل تماما بفعل عجزه عن رفع الأثقال التي تعوَّد على رفعها. ونقصد بهذه الأثقال منظومة القيّم التي فُرضت عليه منذ عهود طويلة. وهكذا تتضح أن المعماريات الفلسفية والمعرفية التي تعد هدفا في ذاتها بقدر ما تكرس المطلقية وتجعل الحقيقة بمأمن عن الزيف واللبس ليست سوى قناع تكرر لبسهُ عبر مراحل تاريخ الفكر الإنساني فاعتقد

1-Dominique folschied et all, la philosophie allemande de Kant à Heidegger. op.cit, p.228.

[2]- يقول ميشال هار في كتابه" نيتشه والميتافيزيقا" أن : « كل شذرة تُضيء انطلاقا من مركزها الخاص وهي إشارة منه إلى أن الشذرة من صفاتها خلق التعدد». راجع: Michel Haar, Nietzsche et la métaphysique, op. cit. p. 121.

أصحابه والإنسان بشكل عام أنه الأصل والوجه الطبيعي الذي لا يستقيم أي عمل فلسفي أو معرفي بشكل عام إلا إذا احترم هذه المنظومة حرفا حرفا. وسيظهر مع المبحث التالي أن الحقيقة التي نادى بها الفلاسفة لا يمكن تقريرها في أي خطاب إلا إذا استمسكت ببعض الشروط المتعلقة بالكتابة النسقية.

المبحث الثاني: خطاب الحقيقة. مُساءلة جينيالوجية وتقنية للمفهوم.

1 - ماهية الحقيقة:

أنْ نكون إزاء "الحقيقة" هو وقوف أمام أعقد المشكلات التي سعى العقل البشري الى تناولها بحثا وتحديدا وتشريحا، كما سنجد أنفسنا أمام أكثر المفاهيم التي ظهر إزاءها الذهن البشري بمثابة جندي جبان يستسلم مصدقا بما وصل إليه ومعتقدا في مُطلقية ما أحرزه، هذا من منطلق أن الفلسفات كانت في غالبيتها دوغماتية. كما أن البحث في مدلولات الحقيقة يستدعي في الواقع بحثا عن ماهيتها، في معاييرها ودرجاتها ونظم إنتاجها.

تُعرف الحقيقة في مُتون القواميس والمعاجم كتوافق بين الفكر والواقع، وبلغة الثيوصوفية مطابقة ما بالأذهان للأعيان. وبلغة المنطق نفهم أن الحقيقة هي ما لا يقبل النقض ولا يحتاج إلى إثباتٍ جديد، ويقابل ذلك الخطأ. ولا تخلو أحكامنا من أن تكون صوابا أو خطأ. وتُقسَّمُ الحقائق إلى أقسام عدة: منها الحقائق الأزلية التي تُوسم بكونها ثابتة، لا تتبدل وتستمد ثباتها من علة كاملة. وحقائق أولية كمبادئ لا حاجة لإثباتها، وهي شروط كل استدلال عقلي. كما توجد حقائق عقل وحقائق واقع؛ الأولى إذا ما أنكرناها يتضمن تناقضا، أما الثانية فهي تستمد من التجربة وإنكارها لا يستلزم تناقضا عقليا.[1]

ويذهب لالاند في موسوعته إلى تفصيل هذا المفهوم بشكل تقني مبيّنا الفروقات الدلالية التي تحكمه باختلاف التيارات والمذاهب وكذلك بتعدد التخصصات والرؤى، فتحدث عن مسائل عدة منها الـ (الصادق véridique) ؛ والصِدقية (véracité) والحقيقة (vérité). أما عن "الصادق" فقد أشار الى ثلاث معاني تتيح لنا فهم الكلمة أو اللفظة، وهي لما يتعلق الأمر بمن يقول الحقيقة سواء في حالة معينة أو عامة، أو في الكلام عن ملكة موثوقة وجديرة. وأخيرا في الكلام عن تصريح، عن ذكرى أو حالة مطابقة. فيما تعلّق بالصِدقية، فقد أورد أنها سمة ما لا يكون خادعا بنحو خاص كحديث ديكارت في التأمل السادس عن "الحقيقة الإلهية": حيث أنها من صفات الإله التي تكفل صدق معرفتنا للأشياء. لها أيضا مدلول أخلاقي في شكل إخلاص وصدق طوية...الخ.[2] أما الحقيقة فهي

[1] - عن مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، تصدير إبراهيم مدكور،ط.1، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983 .)، ص. 74.

[2] - أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، المجلد 2. H-Q، ط. 2، (بيروت- باريس: دار عويدات، 2001.)، ص. ص. 1532-1533.

دوما -حسب لالاند- سمة لما هو حقيقي؛ حيث الأحلام التي نتخيلها ونحن نائمون لا يجوز أن تجعلنا أبدا نرتاب في حقيقة الأفكار التي نملكها ونحن مستيقظون. ومثل ذلك أيضا حديثنا عن "عبارة صحيحة"، حيث تكون الحقيقة واجبة لما نجد علتها بالتحليل، أي نُحلّلُها الى أفكار وحقائق بسيطة حتى نصل الى الحقائق القديمة. كما تُطلق لفظة "حقيقة" على ما جرى التحقق منه عمليا، ومنه يسمح بالتحدث عن حقائق تاريخية وتجريبية، كما توجد حقائق واقع وحقائق مشخصنة. ويذهب لالاند أنه بعد التحليل الانتقادي للمعرفة الذي اعتمده ديكارت، وتبعه في ذلك جون لوك، ليبنيتز، بركلي، هيوم وكانط، فقد عمق هذا التعريف بين حقيقة المعرفة وعملية إدراك الكائن بذاته، فبلغ هذا التعريف ذروته في النقدية الكانطية، ومن ثمة أصبحت تُطلق كلمة "الحقيقة" أكثر فأكثر على المعرفة لوحدها.[1] وأنها المفهوم الأكثر مركزية في الميتافيزيقا وكذلك مشكلتها الأساسية، وكان على كل فيلسوف تقريبا وقبل أي تأسيس أن يحل هذا المشكل اعتمادا على "إرادة الحقيقة" التي تتملكه.

أمّا في التعبير المسيحي فهي "الكلمة" مُمثلة في "المسيح" نفسه، وهو الأمر الذي يظهرُ في إنجيل يوحنا (Jean) الإصحاح 146 في قوله: «أنا الطريق، الحقيقة والحياة.» وذلك ردًّا على سؤال بيلاطس[2] (Pilate)، ورغم أن الحوار يمثل صورة من صوّر الجدال بين طرف يمثل الدين (اليسوع) وطرف يمثل الفلسفة (بيلاطس) إلا أنه يؤسس لفكرة مفادها أن فكر العصر الوسيط قد شكّل تصورا للحقيقة استمرّ من الوحي التوراتي الى الإنجيل الجديد. وهذا التصور لا يجدُ معناه الا في الإيمان بعودة المسيح وتناسخه، وكل حقيقة هي غير مقبولة ما لم توافقها وتسندها.

توالت جهود اللاهوتيين من أجل مصالحة هذه الحقيقة مع الفكر العقلاني ومع المعرفة التجريبية وفق منطق اللزوم بينهما. يقول ميشال زينيك: « ذلك أن الحقيقة متناسخة ومحفوظة ومسلمة تُعرَّفُ عبر النصوص، النصوص التي نعلنها عن طريق القراءة التي تقوم بها المسيحية بما نُسميه (العهد القديم) والنصوص التي تحفظ الذاكرة (العهد الجديد). هذين النصين تمَّ

[1] - أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص. ص. 1541-1542.

[2] - **بيلاطس**: هو بونتيوس بيلاطس، يُعتقد أنه وُلد سنة 10 قبل ميلاد المسيح، هو الحاكم الروماني لمقاطعة أيوديا أو" يهودا "بين عامي 26 إلى36 ، وحسب ما هو مكتوب في الأناجيل الأربعة المعتمدة من قبل الكنيسة، فإنه قد تولى محاكمة المسيح تلبية لرغبة اليهود، وأصدر الحكم بصلبه. وكان بيلاطس شخصية ذات مكانة، حيث كان في الحرس الملكي الخاص بالقيصر، وقد اختير ليكون والياً على اليهودية سنة 26 م.

اعتمادهما كقانونين هما موضوع إيمان وموضوع ثقة.»[1] ونستخلص من هذا أن الحقيقة في المنظور الديني المسيحي تتمتع بمطلقية مُستمدة من الكلمة الأزلية المتجددة ودليل مُطلقيتها هو أبديتها التي تجعلها تحيا في صورة المسيح الذي سيحيى مجددا ويتناسخ.

أما فقيه اللغة الفرنسي مارسيل ديتيان الذي كانت له دراسة قيّمة في شكل عمل فيلولوجي مبني على منهجية مُحدِّدة لخطوط القوة لنسق معجمي (lexique) للتوصل الى علاقات التضاد والترابط، وتجريب إمكانات الحقل السيميوطيقي على المجال الإغريقي القديم. فيرى فيها أن الحقيقة تستدعي في الواقع فكرة الموضوعية والتواصلية، والوحدة، وهي تُعرف على مستويين: "تطابقية مع مبادئ المنطق" و"تطابقية مع الواقع"، ومن هنا لم يكن من الممكن فصلهما عن فكرة البرهنة والتحقق والتجريب. الحقيقة من وجهة نظر الدوغماتية واحدة، ولكن طرق إدراكها مختلفة، حيث يوجد من يعتمد على طرق التجريب ومنهم من يستدعى الاستدلالات المنطقية، كما يوجد من يصف بالشِعرِ ومن يعتمد على الأقاصيص والصوّر الخيالية.[2]

وحسب هذه التعاريف نلاحظ أنّ الحقيقة تتعلّقُ بكل ما له صفة "الحقيقي"، وما تأكّد في كونه كذلك. وتتعلق أيضا بمضامين متعددة ومتشعبة؛ تتعلق بما هو معرفي بالدرجة الأولى من حيث إدراك التصورات والأحكام وإحراز لليقين عبر القوانين. وأيضا بما هو أخلاقي ديني الذي يظهر في شكل معتقد بمُطلقية حُكم معين وأفضلية قيمة ما على أخرى. وقد امتدّ في منظومة الأحكام منذ الإغريق الأوائل، فظهرت في البداية كأمر يخص الشعر ثم اتسّمت بطابع ميتافيزيقي حامل لمضامين دينية عقائدية لتلبس بعدها لباسا عقلانيا وعلميا وضعانيا.

إنّ الحقيقة – إنْ شئنا تتبع مسارها التقني في شكل بنية- فلابّد من الإشارة إلى أنّها كانت تتواشج دوما مع مفاهيم مشابهة ومماثلة منها: اليقين والموثوق والسوي والإلهي والسماوي والخيّر والمعقول والثابت المنطقي والمتنبئ به والمُتحقَّقُ منه والرياضي والمجرَّب...الخ مما تجود به أدبيات البحث في الفكر البشري. غير أننا نلحظ أن هذه المفردات المتعددة، البسيطة في التركيب والعميقة في الدلالة، تَرْجِعُ كاملة الى فضاءات اللاهوت والأخلاق والمثالية المعقولة بالأساس؛ بمعنى أنها

[1] - Michel Zinik, la verité à la lettre. Foi, poésie verité, in la verité études réunies et présentées par Olivier Guerrier, les colloques de l'institue France, 1ere édition, (université de saint Etienne, 2013.). p. p. 19-20.

[2] - Marcel Détienne, les maîtres de la verité dans la Grèce archaïque. Retour sur la bouche de la verité, 1er édition, (Paris : librairie générale française . 2006.), p. 53.

تشكلت من منابع لاهوتية في شكل مُقَدَسٍ ديني بغايات لاهوتية غنوصية. ثم تغذّت من روافد أخلاقية قيمية في شكل إيمان بفضائل ثابتة ... وسنرى تحوّلُ ذلك مع الإغريق، ونجد أيضا منبعا آخر وهي العقلانية بمستوياتها وأوجهها المتعددة. ورغم أن هذه المنابع الثلاثة متماهية ومترابطة الى حدود بعيدة، إلا أنها في واقع الأمر تُعبِّر عن وجهات نظر حكمت أزمنة معينة منذ الإغريق. حيث كانت الرؤى الوثوقية مستعرّة النشاط مغالية في تفاؤلها النظري في بلوغ اليقين وكشف كنه الظواهر . ولابد أن نعيد لنُذكّر أن جوهر المهمة التي سعى نيتشه الى القيام بها من خلال فلسفته إنما هو هدم هذا الاعتقاد بوجود حقيقة مطلقة وبوجود يقين ممكنٌ اكتشافه من قبل الحكيم أو العالم أو الوَرِعُ الديني.[1] كما أن هذه المقاربة النقدية التي يقوم بها نيتشه تتخذ أشكالا عديدة منها ما يتجه في شكل مُساءلة للشخص الذي يَدَّعي الحقيقة أو يزعم امتلاكها وبلوغها مهما كان هذا الشخص سواء كان عالما أو فيلسوفا أو رجل دين أو أخلاق. كذلك منها التي تتجه نحو إستراتيجية بناء هذا المعتقد بحد ذاته من حيث المفاهيم والمقولات المعتمدة وهو ما يمكن أن نُسميه بجهاز البرهنة. وأخيرا وهو أمر هام لدى نيتشه يتعلق بمملكة الوسائل والغايات التي فصلنا فيها في الفصل الأول، التي تتعلق بما يُمَكِّنُ الفيلسوف من تحقيق إثباته على المستووين النظري والعملي، والتي تجعله يثق في مطلقية اليقين وإمكان إحرازه مهما كان الثمن.

2 - كيفيات إنتاج الحقيقي :

أ - إرادة الحقيقة:

تناول نيتشه الحقيقة تناولا متميزا، وصوّرها بما يَقرُب سبع صّور: فأحيانا يُماهي بينها وبين المرأة في شكل لعبة إغواء نالت شرف فتن الرجال من الفلاسفة، وأحيانا أخرى يمنحها صفة الكائن المُخْتَلَقِ بطريقة استعارية سالبة، وفي مواضع أخرى نجد الحقيقة ممثلة في عالم الأخطاء الضرورية للكائن والذي يتطلب الكثير من الشجاعة[2]. كما يعتبرها نتاج للوهم المعادي للحياة الناتج عن رغبة مرضية لدى الفيلسوف والعالم في سبرِ كل غور وامتلاك كل شيء، كما نجد مواضع أخرى يدعو فيها إلى هدم الاعتقاد بها كونها ناتجة عن خرافة اختلقها الميتافيزيقيون في سعيهم إلى تجاوز ما يعتبرونه سيلانا وفرار وصيرورةً للمظاهر، ونجده أيضا يعتبرها مشاجة أخلاقية دينية ممسوخة،

[1] - راجع النص الوارد، كيف تحول الـ "عالم الحقيقي" الى خرافة. تاريخ خطأ:

Friedrich Nietzsche, Crépuscule des idoles, op. cit. p. p. 30- 31.

[2] - Nietzsche, fragment posthumes, 1887, 11, [36]).

يصفها بكونها هدم لإرادة الحياة عبر منحها صفة المعقولية لكل شيء عبر الفكر..... وفي كل الحالات نحدسُ تحليلا سيكولوجيا كثيفا فيما يُقرُّه بخصوصها وبخصوص معشرَ الفُرسان الباحثين عنها.

كل هذه النعوت التي دوَّنها نيتشه، تحيل الى أنّ الـ (حقيقة) ليست أمرا مُطلقا، أو قيمة متعالية مثلما يتمثَّلُها رجال الميتافيزيقا، كما أنها ليست "فبركة إلهية واستقبال إنساني"، ليست أيضا مقولة قبلية ضرورية تسكن الوجود والعقل والظواهر، بل لا تعدو عن كونها زعمٌ وإمكان، ولنقل إجراءٌ يسعى "الفيلسوف" إلى إيجادها وإثباتها بدواعي عدة: أخلاقية دينية ومعرفية نظرية، وهو ما جعل المُمارسة الجينيالوجية عند نيتشه تلتفت باحثة لاستقصاء هذه الطريقة في توليد الحقيقة وخلقها.

وما خَلُصَت إليه الممارسة الجينيالوجية مُدعّمة بما تمنحهُ السيكولوجيا من كشوف هو أنَّ مَن يقف وراء اختلاق الحقيقة والإيمان بالحقيقي هي "**إرادة الحقيقة**"، أو ذلك النازع الغريزي المعرفي الذي يسكن "المثالي" ويجعله منغلقا ساعيا الى تثبيت الظواهر، يستغني عن كل شيء في سبيل الوصول الى "الحقيقة"؛ الحقيقة التي لا تتعين في أمرٍ ما، بل "الحقيقة" في كونها قيمةً مطلقةً معقولة وثابتة تسكن الوجود، وهذه الإرادة منبتها تسلطي انتصاري تسعى لإحكام القبضة على الظواهر وحبسها وتعقلها وفهمها والسيطرة عليها، فيميل الإنسان حينها إلى صياغة أرائه ووَسمها بصفات الكامل والمتناسق والمنطقي والموضوعي، والصادق الواضح، والموافق والمعبّر عن بوضوح..

"إرادة الحقيقة" ومن خلال الدواعي والدوافع التي تُمليها على الكائن للسعي الى البحث عن مبدأ ثابت وعن أساسٍ صلبٍ تنبني عليه الأحكام بصورة مطلقة؛ هي من تضعُ الشروط لإنتاج "الحقيقي" وهذا هو ما يَلمسُهُ نيتشه بحديثه عن إرادة الحقيقة، أو "الحقيقة مهما كان الثمن". ونجدُ في "هكذا تكلم زاردشت" خطابا دقيقا حول إرادة الحقيقة يقول فيه: « ليست إرادة الحق في عُرفكم، أيها الحكماء إلا تلك القوة التي تحفّزكم وتضطرّم فيكم. تلك هي إرادتكم التي أُسَمِّيها أنا (إرادة تصور الوجود)، فإنكم تطمحون الى جعل كل موجود خاضعا لتصوركم وأنتم تحاذرون بحق أن يكون هذا الوجود قد أحاط به التصور من قبل، فتريدون أن تُخْضِعُوا لإرادتكم كل كائن لتتحكموا فيه بالصقل ليصبح مرآة تنعكس عليها صورة العقل. هذا ما تطمحون إليه يا أحكم الحكماء. تلك هي إرادتكم تجاه القوة والخير والشر وتقديركم للأشياء. إنكم تريدون خلق عالم يُمكن لكم أن تجثو أمامه. تلك هي نهاية نشوتكم وآخر أمنية لكم.»[1] وفي ما وراء الخير والشر الشذرة المعنونة "في

[1] - فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق، ص. 96.

عدمية نظرية المعرفة" يصف نيتشه هذه الإرادة بكونها من تقف وراء الكواليس مُتخفية وحدها ولا شيء سواها، هي من تدفع الى الاصطفاء والتفكير، هي من يمنح الجرأة والمجازفة والجموح، كما أنها تغذي طمع الميتافيزيقين وتجعلهم يتشبثون بمواقع مفقودة فيفضلون في النهاية حفنة من اليقين على حمولة عربة كاملة ممتلئة من حسن الإمكانات.[1] كما تدفعهم الى الامتناع عن المنظورية وفق ما تغرسه فيهم من قنوط ووهن.

أما عن قيمة هذه الإرادة فهي كما يظهر في التحليل، مكمن كل خطرٍ ومرتع كل تزييفٍ ووثوق، عمّر لآلاف السنين، كما أنّها سرّ كل رفض للوقوف فيما وراء الخير والشر، ويرى نيتشه أنّ الكثير من الأسئلة ومن علامات الاستفهام طُرحت حولها، غير أنّ أعمقها كان حول علة سعيها الى الحقيقة وليس الى "اللاحقيقة"، يقول نيتشه: «أما السؤال الأكثر عمقا إذا سئلنا عن هذه الإرادة، وعلى افتراض أننا نريد الحقيقة: لم ليس بالأحرى اللا حقيقة، اللايقين، وحتى الجهل؟»[2] أو الكذب. ولكن مثل هذه الأسئلة – تذهب مونيك ديكسو- يرفضها الميتافيزيقيون ويتحاشونها باستمرار كونها تحمل من الخطر والمجازفة من يجعلهم يرتعدون باستمرار، يحذرون من خطر الوقوع في المحظور اللاعقلاني، وخطر السقوط في قانون الصيرورة الدائم السيلان. «كل الفلاسفة يجعلون من الصدقية (véracité)فضيلة، حيث من اللحظة الأولى التي يفتحون فيها أفواههم تجدهم يريدون الحقيقة ويزعمونها، ينسبون للحقيقة سُلطة إخضاع كل معرفة وكل لغة لالتزاماتها وشروطها، ويجعلون من المفهوم أمرا لا مشروط وقطعي؛ ذلك أن كل نفي للحقيقة يفترض السقوط في شراك الريبيين الذين لا يعرفون كيف يقرّرون وجودها أو لا وجودها، إمكانيتها أو عدم إمكانيتها،.. هي دوما الحقيقة ما يريد الفيلسوف قوله، ذلك أن الكلّ يعتبرُ أن أصل وأجدّر شيء في الفيلسوف هو إرادته في الحقيقة، بهذا فهم ليسوا على ضَلَالٍ.»[3]

ومن هنا يتأتى لنا المجال للتأكيد مع نيتشه أن الحقيقة بالمفهوم المطلقي تحوز أمرا لا ينتمي إلى المجال المنطقي المزعوم، بل ينخرط في كل ما هو غريزي ومثير مُمثلا في الإغواء والإغراء، فهي تشبه امرأةً فاتنة تستهوي الرجال تُغريهم وتخدعهم، لا تُظهرُ لهم من مفاتنها إلا القليل وهي بذلك يستحيل القبض عليها (insaisissable)، متغيرة (changeante) ومغرية (séduisante) تأخذ شكل

[1] - Friedrich Nietzsche, par-delà là bien et mal, op.cit. p. p. 28-029.

[2] - Ibid, p . 21.

[3] - Monique Dixsaut, Le dur service de la verité, in pour quoi nous sommes nietzschéens ? ouvrage coordonné par Dorian Astor et Alain Jugnon, (Paris : les éditions nouvelles, 2016.), p. p. 73 -74.

سفينكس [1] المرعب. والفيلسوف سيلعب هنا دور أوديب الذي يتوسَّلُهَا بعقله وذكائه..، وطبعا كلٌ أتى بجوابه على مرّ تاريخ طويل، لكن ما قيمة تلك الإجابة وما قيمة التأويل الذي أعطاه لنا طيلة هذه القرون؟

إن الفلاسفة وبما بدا عليهم من عبوس وتكشير ومن إلحاح غشيم في سعيهم الى الحقيقة كانوا يعتمدون وسائل غير لائقة وغير لبقة من أجل استمالتها وكل ما مارسوه كان مجرد ضروب من الدوغماتية الفاقدة للوقار لأنها مجرد لعبة صبيانية رقيقة وطيش مبتدئ، كما أن كل ما شيّدوه من تلك العمارات الفلسفية الساطعة اللامشروطة إنمّا هو نوع من الخرافة السعيدة التي تعود إلى زمن غابر لا يبلغه فكرنا أو ربما نوع من اللعب اللفظي والحيّل النحوية والتعميم الجسور لوقائع ضيّقة جدا.[2]

والحقيقة من هذا المنظور أصبحت شُبهة، والأداة والدافع أمسيا أيضا شبهة وكذبة صلبة ويبرُزُ ذلك من خلال الهوس المُغْفِلِ لواقع ما تداوله الفلاسفة:

1 - فالفيلسوف يعتمد على التعاريف وعلى الوهم اللغوي كي يبحث عن الحقيقة التي يجب أن تكون يقينية (certaine) وغير قابلة للنقد والتجريح، ودون الحكم عليها بكونها نافعة وتبريرها بطريقة مقبولة. كما إنتاج الحقيقي في الفكر لا يتعلق فقط بالمجال الفلسفي فحسب بل نجد الإجراء نفسه يسود باقي القطاعات المعرفية والعلوم المختلفة الفلسفية والمعيارية أو الدقيقة، فالحقيقة تستند الى مجموعة من الإجراءات وتتعلق ماهيتها بالشروط المنتجة لها، وبأنماط الاعتقاد التي يمارسها الإنسان.

إرادة الحقيقة: أو العلّة منشؤها في الأصل هو النشاط الغريزي وهذا ينسحب على الفكر الفلسفي كله. ويتضح الأمر في الشذرة 19 من "ما وراء الخير والشر" لما يذهب نيتشه الى أن الفلاسفة

[1] - **أوديب وسفينكس:** هي رواية أسطورية إغريقية تحكي أنّ أوديب كان على سفر، وقد سبق له أن صادف مسافرا تصارع معه فقتله أوديب، وهذا المسافر كان أبوه الذي لم يعرفه. ثم وصل الى مدينة تيبيس Thèbes التي كان قد سيطر عليها مخلوق عجيب أرعب سكانها وهو سفينكس(أبو الهول)، الذي قرّر أن لا يدع المدينة بسلام ما لم يجد حلا للغز يعرفه، وقد كان يفترس كل من يفشل في الإجابة. قرّر أوديب المثول أمام الوحش الذي طرح عليه لغزهُ المحير: «ما الذي يمشي على أربع في الصباح، وعلى اثنتين في نهارا، وعلى ثلاث في المساء؟» وقد وُفِّقَ أوديب في الإجابة قائلا بأنه الإنسان « في صباح حياته يمشي على أربع وهو رضيع، في منتصف حياته "النهار" يمشي على اثنتين، وفي آخر حياته "المساء" يستعين بعكاز فيمشي على ثلاث.». هكذا انتحر سفينكس، هزمه أوديب بذكائه، ومن أجل أن يشكره سكان تيبيس جعلوه ملكا عليهم وحاميهم وزوجوه الملكة التي هي أمه.

[2] - Friedrich Nietzsche, par-delà bien et mal, op. cit, p. 21.

يتكلّمون دوما عن الإرادة كما لو أنّها الأمر الأتّمُ معرفة في العالم ... وأنّها معروفة بالتمام والكمال، دون زيادة أو نقصان مثل ما قام به شوبنهاور الذي ذهب إلى أنّ الإرادة وحدّها المعروفة لدينا أصلا، وهو بذلك لم يخرج عما أثبته الفلاسفة عادة، فهو لا يتعدّى مُجرد تبنّي رأي شعبي، فالـ "يريد" حسب نيتشه هو شيء معقّدٌ، لا يُشكل وحدة إلا من حيث هو لفظ، لذلك يجب أن نكون حذرين وأن لا نكون فلسفيين لندرك أنه أمرٌ معقدٌ، هي رُكام مشاعر آمرة تسعى الى السيطرة والبحث عن مواضيعَ تنصاعُ وتنفذ لتحس بالانتصار، وبالتالي فهي لا تخرج عن الأخلاق التي تُجبرُ وتمنعُ وتأمرُ، على أن يُفهم بالأخلاق علم علاقات السيطرة التي في ظلها تنشأ الظاهرة المسماة "حياة".[1] الإرادة إذن بعيدة عن كونها ملكة مستقلة وهي تندرج ضمن النشاطات غير الواعية،.. مجموع أهواء يحكمها قانون القيادة والخضوع.

ب – قيمة الحقيقة: وهو استفهام تناوله نيتشه ذاهبا إلى أنّها من دون قيمة، اعتاد الفلاسفة على الحُكم على قيمتها بمقدار العناء الذي يتجشمونه من أجلها فقط، يقول نيتشه: «قياس قيمة الحقيقة: العناء الذي نلقاه عند تسلق الجبال لا يمكن أن يصلح لقياس علو تلك الجبال، لكن الأمر بخلاف ذلك في العلم ! - يقول بعض ممن يعتبرون أنفسهم خبراء- فالعناء الذي نتجشمه من أجل الحقيقة سيقرّرُ بالضبط قيمة الحقيقة! مصدر هذه الأخلاقية المعتوهة هي فكرة كون "الحقائق" مجرد أجهزة رياضية علينا أن نتمرن عليها ببطولة حتى ينال منا التعب- إنها أخلاقية تخص الرياضيين وأبطال العقل.»[2] هي بالتالي ضرب من التأويل والتزييف واللايقين واللامعرفة، ناتجة عن ضعف قوى الشك لدى الميتافيزيقين، وفحواها لا يخرج عن كونها افتراض مسبق يُغَيِّبُ فيها المنطق والجهد المهدور نفعيتها، وهذا يعني أن الحَكَمُ المقرِّرُ هو الأخلاق، من حيث أن كل حقيقة جيّدة وأن كل خطأ مشينٌ ومضرٌ.[3]

"الحقيقة باسم الأخلاق" هو الأمر الذي سعى زاردشت إلى تنبيهنا إليه في النص المذكور أعلاهُ مبرزا أنّ المشكلة ليست ابستيمولوجية بل أخلاقية في جوهرها، ليست حول إمكانية إدراك ما إذا كانت المعرفة الإنسانية يمكن أن تصل الى الحقيقي؛ بل تتعلق بتحديد ماهية قيمة إرادة الحقيقة؟ ولماذا نريد الحقيقة وليس الكذب؟ ويجيب نيتشه بطريقة إيحائية على هذا السؤال مبينا السبب

[1] -Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, op.cit. p. p. 35 -36.

[2] - Friedrich Nietzsche, l'homme et son ombre, op. cit. p. 176

[3] - Ibid. p. 175.

الذي يجعلنا نبحث عن الحقيقة، بأنها الأخلاق، حيث البحث عن الحقيقة وعن الصدق واليقين، ليس إلا خطوة (démarche) أخلاقية؟ وإن كنا نأمل في الحقيقة فذلك لغايات أخلاقية، من حيث أن الحقيقي يتماهى مع الخير وهو امتداد له، كما يُظهر البحث الجينيالوجي أنّ أصل الرغبة في عالم الحقيقة يجب البحث عنه في إرادة عدم منحطة، من حيث أنّ مثال الحقيقي هو الوسيلة التي يركَبُهَا الضعيف من أجل الوصول الى إعطاء معنى لحياته؛ بفضلِ هذا المثال تتقوى الحياة المنحطة فتنجحُ في الانفلات من تهديد العبثية، إرادة الحقيقة هنا تسمح للمنحط بإعطاء معنى لحياته، يستطيع مجددا "أن يريد" لكن رغم ذلك فهو رفض واقعي وعميق للحياة.

إنّ الإيمان بالحقيقة هو في الواقع وجه من أوجه العدمية، وحسب جون غرانيه يستحيل إتمام تحوّل القيّم فيما يخص الكائن بشكل راديكالي من دون قلبٍ للمفهوم (الحقيقة). والتحديد المثالي للخيّر هو من يُحرّضُ الذهن على خلق الحقيقة بجعلها معيارا مطلقا، ورفع المعرفة الى مصاف الأوامر القطعية، وهو أمر خطير له نتائج كارثية قاتلة، لأننا ننسى أن ذلك يمس بالحياة ذاتها لما نزعم أو نعمل على التضحية بكل شيء من أجل اكتشاف الحقيقة.[1]

وتنبهنا مونيك ديكسو إلى أنّ فضل نيتشه في تصوره، هو أنه أول من طرح السؤال وخاطر بالإجابة حول العلاقة بين الأخلاق والحقيقة والتي هي إشكالية الفلسفة بشكل عام فتقول: « نيتشه لا يؤكد لا وجود ولا عدم وجود الحقيقة، لا ينسب للفلاسفة لا توقهم إليها ولا عدم توقّهم إليها، النقطة الوحيدة المكتسبة هي أن نيتشه أجبر إرادة الحقيقة بأن تعي نفسها كمشكلة، وأنها أمرٌ غريبٌ مستبعدٌ خارجٌ عنا وربما خطرٌ لا أعظم منه.»[2] كما أكدّ أن الحياة تسعى الى الوهم والخطأ من أجل النمو والحفاظ على الحياة، لذلك على فلاسفة الريب الحقيقيين الدفاع عن الحياة ضد إرادة معرفة مهووسة تسعى الى تدمير الوهم والخطأ، من حيث أن احترام الحياة يدفع الفيلسوف إلى تعديل(moderer) ومراجعة حبه للحقيقة وبالتالي إعادة تأهيل الكذب ورد الاعتبار له مجددا.

وباختصار، إنّ إرادة الحقيقة تتضمّنُ مبدأً مهدمًا ومعاديا للحياة، بشكل خبيء هي إرادة للموت فيها استبعاد للوهم والجهل والكذب مفضلة بذلك إرادة اللا خداع واللا انخداع، فيذهب الى أن هذا الإيمان يستند الى الوثوق المطلق بضروريتها بحجة استحالة الاستمرار بدونها، ويستند هذا الإيمان الميتافيزيقي الى بقايا قديمة للنزعة الدينية والى خطابات ونتائج نفعية. هذا ما يجعل الإيمان

[1] - Jean Granier, le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, op.cit, p. p. 513- 515.

[2] - Monique Dixsaut, Le dur service de la vérité, op. cit. p. p. 77 – 78.

في الحقيقة هو "الحقيقة مهما كان الثمن"، ويحيل هذا الأمر الى تكريس الفلاسفة كامل قواهم من أجل تحقيقها عبر عقلنة الخطاب المعرفي، وعبر نازع الإيمان المتجذّر في نفوس الفلاسفة، كذلك عبر الموضوعية وباعتماد لعبة الإقصاء المفاهيمي.

ج - عقلنة الخطاب المعرفي: حيث تحملُ لفظة "عقلنة" في الثقافة الفلسفية الكثير من الدلالات فهي تشير إلى فعل التخلّي عن التصوّرات الأسطورية والخرافية التي سادت لفترات طويلة من تاريخ الإنسان، كما تُفهم في شكلِ نازعٍ أبولوني يسعى إلى تأويل كل أمرٍ غامضٍ بطريقة نظرية تجعله منطقيا قابلا للإدراك. وبعبارات أكثر وضوحا تحمل العقلنة معنى وهو: تعريف "الوجود" بوصفه قابلا للمعرفة بالطبيعة، وقابلا للسبر عبر مقولات العقل الإنسانية، وإنّ طابعه الموضوعي هو من يخلقُ المنهج التي بفضله يمكن للظواهر أن تكون موضوعا معروفا للفكر. ويتضمن هنا فعل العقلنة توجيه الفكر وفق نظام محدد باحترام مبادئ المنطق الصورية، وتدعيم الحدوس بالبراهين والأدلة وأخيرا تشكيل نسق عام للمعرفة؛ إنه الفهم وفق ما تمليه دواعي بناء المفهوم في المسائل النظرية والقانون في ميدان العلم. ومن كتابه "الحقيقة والوهم في معناهما الما وراء أخلاقي" يشير نيتشه إلى لفظة العقلنة بكونها منافيةً لكل ما هو حسي، حيث ربط إياها بالإدراك وأشار إلى أنّ التعقل هو الإدراك الوحيد الثابت والقادر على فحص وتجاوز الأحاسيس المتغيرة والمتناقضة والتي كانت دوما موضوع حذر عميق من قبل الفلاسفة كونها تمنع كل وعي بالأشياء بذاتها. كما أنه الوحيد الذي يضمّن ثبات الوعي أمام دوام الصيرورة، هذا الأخير الذي ليس سوى هذا النوع الخاص من الإدراك المتميز بنوع من الثبات. وبالفعل هو التصور ذاته الذي نجده في فلسفات أفلاطون وديكارت: فأفلاطون في تيماوس(Timée) أكّد على أن الفكر ينبني على نموذج إدراك نظري وبصري كما لو أن الذهن كان عينا أو أصبعا يلامس الأشياء ولكن بطريقة أكثر وثوقا. وديكارت بدوره أكّد في الإجابة السادسة على الاعتراضات التي تلقاها بخصوص التأملات الميتافيزيقية أن الفهم أو التعقل هو وحده من يُصحّحُ الحواس.[1]

وحسب نيتشه تُعد هذه الطريقة طابعٌ ميّز أغلب الفلسفات منذ الانحطاط الذي شهده الإغريق زمن سقراط الى غاية المَعْلَمُ الهيجلي المنتصب في القرن التاسع عشر. وهنا يمكن العودة الى ما يمارسه العقلاني على الظواهر أو على الأشياء من أجل فهمها أو التعبير عنها.. إن الأمر إذن متعلق بالتعامل مع الظاهرة من حيث أن الذكاء الذي يمثل الذات العاقلة يملك متطلبات غير متوافقة مع

[1]- Friedrich Nietzsche, vérité et mensonge au sens extra- moral, op .cit, p. 46.

طبيعة الأشياء، لذا يتوجب أن يمارس عليها تأثيرا لجعلها تُعبّرُ عن اليقين والعقلاني والمأمول بالبحث عن القدر الثابت المتناهي، والسعي الى بناء عالم من الأشكال الذهنية بحدود حازمة غير متحولة يحكمها مبدأ التفرد ويسودها النازع الأبولوني، ويُعد هذا الإجراء خلقٌ لعالم وهمي يقنن الواقع، واقع نعتقد أنه حقيقي لأنه فقط يُرضي ويُفيد. وحسب نيتشه فكل ثقافة تقوم على هذا النازع في بناء المعرفة وفي تصور الأشياء هي ثقافة منحطة، ذلك أنها تتطلب شعورا نفوريا من الحياة.[1]

يندّرج تحت مفهوم العقلانية، مفهوم "الغريزة النظرية" التي ينسبها نيتشه إلى سقراط الذي لقّبهُ منذ المؤلفات الأولى بكونه "الإنسان النظري" الذي قلّب جذريا مهام الفلسفة السابقة عليه، وجرّدها من معالمها الأساسية التي منحتها القوة في التعبير عن المأساة الجميلة التي عاشها الإغريق، ليجعل منها ناطقة باسم العقل والمنطق، وباسم النازع المعرفي، فسقراط: «أحلّ المعرفة المليئة بالمنطق محلّ الإرادة، وسد التفاؤلية النظرية السطحية مسد التشاؤمية الفعال، وأناب العقلانية مناب الأسطورة.»[2] ونفهم من هذا القول أن الفلاسفة السابقين عن سقراط إنما تميزت نظرتهم الفلسفية الى العالم بسمات أربع: **أولها**؛ الجمع بين النظر والجمالي، حيث كان النظر الى لغزِ العالم مستملى من الفن ومستلهماته ومستنيرا به. **ثانيا**؛ لم يكن النظر الفلسفي ليلغي النظر العلمي عندهم وإنما كان يتغذى عليه، فلم يكن ثمة مجال لإنشاء "الإنسان الناظر" مقابل الإنسان الحي أو "الإنسان الفاعل". **ثالثا**: ما كان هذا النظر يسعى الى تحصيل سعادة الفرد ولذته وإنما كان مُتَعَلِقُهُ الجماعة "روح الأمة". **رابعا**: أن هؤلاء الفلاسفة قد أظهروا في حياتهم حكمة أعلى، وليس مجرد سمو الى فضيلة حذرة وتوق الى احتراس. فكان أن أنشأ الفلاسفة اليونانيون الأوائل بذلك توليفا عجيبا بين الحياة والفلسفة والفن، من غير أن يُصيّرُوا الفلسفة سطحية ولا الحياة الى كذبة فجة.[3]

يُفهم من هذا أنّ نازع المعرفة أو النازع النظري قضى على الأسطورة واستبدل الكذب والخداع بالحق والفكر، طلب الحقيقة بأي ثمن وجعل منها قيمة عليا. أراد الحقيقة وحدها عارية بلا حجاب، متوسلا في ذلك سلاح العلم بقوانينه وسلاح الفلسفة بمفاهيمها. والأمر نفسه حدث في

[1] - Gaétan Picon, Nietzsche, la vérité de la vie intense. Texte inédit. 1er édition. (Paris : Hachette Littératures.1998.), p. 53.

[2] - محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص. 529.

[3] - المرجع نفسه. ص. 531.

العصر الحديث الذي لاحظ نيتشه أن مثال هذا الإنسان الناظر بما هو مالكُ مواهب فكرية عُليا يسخرها لخدمة العلم وانه استئناف لمسيرة السلف (سقراط).[1]

د - الإيمان (الاعتقاد): تناول نيتشه هذا المصطلح المعقّد، وقد مارس عليه تحليلا نفسيا نادرا وجدُّ مميز، حيث مَاهَ بينه وبين الإيمان بالحقيقة المطلقة، وان كان الإيمان هنا يتعلق أكثر بالمسائل الدينية، إلاّ أنّه يبقى قاعدة وأساسا للمسائل الميتافيزيقية في تاريخ المعقولية الغربية بشكل عام. وقد ظهر ذلك في العديد من المؤلفات وبالخصوص "عدو المسيح"، فهذا الكتاب يُعد بحق الشاهد على تفكيك نيتشه لمفهوم الإيمان وإسقاطاته المتعددة وتجلياته في الحقول المعرفية بتعددها. تقول جوليت شيش في شرحها للمفهوم عند نيتشه: « أنه على الرغم من تعدد المعاني والاستعمالات التي يعتمدها نيتشه لمفهوم الاعتقاد أو الإيمان في تحليلاته، إلا أنه يستعمل هذا المفهوم في معنى يحمل الاحتقار. وهو بالنسبة له يمثل كل التأويلات والبناءات النظرية بما فيها الأشكال المختلفة لرفض الاعتقاد.»[2] مثل الإيمان الديني، الوطنية، العقلانية والإيمان بالحقيقة وبالخير والشر والربيبة والعدمية، أضف إليها الغبطة، الذات، الأشياء في ذاتها وتطور الإنسانية التي هي معتقدات تحتية ومؤكدة.

الشذرة الخمسون من الكتاب المذكور تقترح علينا "سيكولوجيا للإيمان" وتحليلا نفسيا للإيمان من خلاله يصارع نيتشه المسيحية وما ورِثَتهُ وورّثتهُ من معقولية لاهوتية كنسيج فائق الحبكة. إن السيكولوجيا حسبه تسعى إلى إظهار الواقع العميق والخبيئ للإيمان، تُبرزه كإرادة قوة أو إرادة حياة، للجسد والحياة وللمرض. ونلاحظ من هذا التعريف أن نيتشه لا يعلن الإيمان كخطأ أو كشذوذ لكن كأمر غير لائق، في شكل فقدان للذوق وللتوازن الصحي في نظام الغرائز، هو ليس خطأ بل وهمٌ نابع عن غياب التوازن السيكولوجي، وفي هذا المعنى يفيد الكذب الذي يستهدف تحقيق بعضا من الغايات الرغبوية، لذلك نيتشه يُعرّف هذا الوهم كإعماء (aveuglement). يُظهر نيتشه أن الإيمان يتميز عبر عدم قابليته للاختزال الى مجرد موافقة فكرية خاصة، فهو ليس خِلْقَة فكرية خالصة بل هي امتداد فعال، وهو من أصل سيكولوجي يتكون من الأصول الرغبوية في شكل قناعات غير قابلة للدحض، تبجيلات تخون وظيفتها التي تستند إليها عبر طابعها التسلطي. كما أنها أحاسيس

[1] - Friedrich Nietzsche, La naissance de la tragédie ou Héllinisme et péssimisme, trad. Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean- Luc Nancy, 1ere edit. (Paris: Gallimard, 1977.), p. 107.

[2] - Juliette Chiche, « croyance» , in Dictionnaire Nietzsche, op. cit, p. p. 199- 200.

مقيّدَة ومُلزِمَة مسبوقة بضعف تُرضي أماني لم توضع أبدا محل تساؤل أو ريبة. هذا ما يجعله حاجة ناتجة عن ضعف وعن هزال، يقول نيتشه: «المعتقدات سجون، إنها لا ترى بعيدا بما فيه كفاية ولا ترى ما تحتها، لكن حتى تستطيع أن تتكلم عن القيمة وعدم القيمة يجب أن تنظر الى خمسمائة عقيدة تحتها ووراءها، الحاجة الى الإيمان الى شيء مطلق، الى إثبات ونفي "الكارليلية[1]" إن شئتم مسامحتي عن هذه الكلمة، فهي حاجة ذاتية يُملها الضعف.»[2]

إذن الإيمان والاعتقاد لا يقصد به فقط القناعات الدينية، وبالخصوص الدوغماتيات التي من المفروض ينسب إليها المعتقد، ولا يقصد بها أيضا الفهم البولسي (القديس بولس) واللوثري للإيمان في معارضة لتأليف عصب لاهوت الإصلاح، بل يمتحن محتواه الفلسفي ليقصد به الإيمان ذاك "الناتج الميتافيزيقي"، الذي هو نفسه المنطق الذي يعد النتيجة المباشرة للإيمان في هوية الوجود والمثال. ونلاحظ هنا أن الإيمان بالعقل لا يمكن فصلها عن صدقيه أحكامه إذ إنهما يشكلان معا ظاهرة أخلاقية قبل أن تكون ظاهرة معرفية.[3] فالمواضيع والمسائل التي هي محل إيمان هي أخطاء يتم اعتبارها حقائق ذلك أن الأفراد يجهلون أنهم يدافعون عن قناعات غير قابلة للنقاش وبالتالي فهي لا يمكن الدفاع عنها غالبا من وجهة نظر "نظرية الخطأ". هذا يعني أن "الحقيقة" كقيمة هي في الواقع رغبة في اللا شك وميلٌ الى القبول دون تعمق وتمحيص، رغبة في عدم إتباع سبيل الجينيالوجيا الكاشف الذي يعلن أن كل إيمان يمتلك تاريخا، وأشكالا سابقة، يمتلك أيضا محاولات وأخطاء، يتحول ليصير اعتقادا بعد زمن طويل. ما يعني أن دلالته الحقيقية لا تتعدى كونه "كذبة الكذبة" أو الكذبة المزدوجة.[4] وينطبق الأمر على سائر المواضيع التي يؤمن بها الفلاسفة ورجال الدين ومنظري الأخلاق، هو بالتالي موافقة ثابتة سلفا أو زوايا نظر ضيقة ورؤى حازمة تقنع الجميع بشكل متشدد. من ذلك فالحقيقة لا تخرج عن كونها نتاج تناسخ أشكال الإيمان والمعتقدات التي سار على دربها المفكرون بما فيهم رجال الدين ورواد العلم الوضعي. يذهب باتريك فوتلينج الى

---

[1] - **الكارليلية:** نسبة الى الكاتب والناقد الساخر الاسكتلندي توماس كارليل الذي ولد عام 1795 وتوفي عام 1881. عرفت أعماله بتأثرها الكبير بالعصر الفكتوري، وهو من عائلة كالفينية صارمة أملت عليه أن يصبح واعظاً إلا أنه فقد إيمانه بالمسيحية أثناء دراسته بجامعة إدنبرة ومع ذلك بقيت القيّم الكالفينية تلازمه طوال حياته. حمل في مؤلفاته تآلف المسحة الدينية مع فقدان الإيمان بالمسيحية التقليدية، ونيتشه هنا يشير إليه بوصفه مثال لهذا التناقض الجلي في كتاب "سيرة عقلية" الضام لعنوانين هما: "النعم الأبدي" و"اللا الأبدي" الذي وصف فيه طريق الافتداء من الفلسفة المفيستوفيلسية (الشيطانية) للتجريبية المشككة الى الفلسفة المتوقدة للمثالية. راجع نيتشه، عدو المسيح، مصدر سابق، ص. 155-156.

[2] - فريدريك نيتشه، عدو المسيح، تر. جورج ميخائيل، ط. 2، (لبنان: دار الحوار، د. ت.)، ص. 155.

[3] - Jean Granier, le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, op .cit, p.66.

[4] - Friedrich Nietzsche, de Ecce homo, p. p. 75- 76.

أن سبيل نيتشه للخروج من هذا المعتقد في الحقيقة إنما هو إحلال التأويل مكان الإيمان، ومكان التمثل، وذلك يتم حسبه عبر إجراءات:

أولا: يتم نقد الإيمان والمعتقد عبر إعادة تعريف المعتقد ذاته الذي يكف عن كونه محتوى فكري خالص. من حيث أن المعتقدات ليست صادقة ولا كاذبة (فهي على الأقل خطأ منهجي) يستحيل أن يُصادَقَ عليه ابيستيمولوجيا، هي «تقديرات تحفز بأكثر وبأقل القوى الحيوية، كما أنها تأويلات متعلقة بتفضيلات الأفراد فأصبحت قدرا على الوجود.»[1].

ثانيا: أنّ المعتقدات غير المعادية للحياة لا يجب اعتبارها عدمية، بل هي معادية للثنائية مثلما هو الحال لمّا يكّفُ الخير عن أن يكون مضادا للشر، والمرض معاديا للصحة، أو الشقاء معاديا للسعادة. يقول: « من هذه الفرضيات التي هي بديل مؤكد يجب على الفلسفة أن تبحث عنها ليَثْبُتَ أن الإيمان والمعتقدات يجب أن تكّفَ عن كونها مسألة تنظير، هذا لكي تصبح مجموع التأويلات قابلة للتجريب.»[2] وعبر هاذين الإجرائية يمكن – حسبه - مراجعة أساس الإيمان ودحض كل اعتقاد مهما كانت صفته.

هـ - المنطق الإقصائي للمفاهيم: يتميز الخطاب الفلسفي عن باقي الاستطرادات الأخرى كالشعر مثلا عن طريق اعتمادها للمفهوم، الذي يُعرف بكونه صيغة لغوية يُعبر بها عن أمرٍ حاصل في العقل سواء بالقوة أو بالفعل، وهو بالتالي صورة ذهنية تختزل مجموعة من الصفات المتعلقة بنوع ما في كلمة واحدة لغايات منطقية معرفية ووجودية. ورغم الأوجه التي يمكن أن نقارب من خلالها هذا الأمر في الفلسفة إلا أننا في مثل هذه المناسبة سنعمل فقط على إبراز ما ذهب إليه نيتشه بخصوص "الحقيقة" بكونها وليدة منطق الإقصاء المفاهيمي. قاصدا بالإقصاء تلك الأولوية التي يعطيها فيلسوف ما لمفهوم ما على حساب مفهوم آخر رغم أن الأمر هنا لا يتعلق إلا باختيار صيغة كلامية لغوية معينة. وقبل تناول ذلك تجدر الإشارة الى أن للمفهوم أهمية كبيرة في التعبير عن المقصد الميتافيزيقي، وفي تأطير خطاب الحقيقة تأطيرا متكاملا منطقيا، وذلك نتيجة الخصائص التي يتميز بها. ونيتشه سعى إلى استكناه طبيعة "المفهوم" الميتافيزيقي والمنطق الذي يشتغل به في شكل مساءلة تهدف إلى الإعلان عن مقامه وقيمته الذي يحتلها ضمن الفكر المفاهيمي.

---

[1] - Patrick Wotling, lectures de Nietzsche, sous direction de jean François Balaudé et Patrick Wotling, (Paris : le livre de poche, 2000). p. p. 1013- 114.

[2] - Ibid. p. 114.

قدّم نيتشه مجموعة من الانتقادات حول الطريقة التي يتم وفقها صناعة المفهوم عبر إقصاء كل دورٍ للجسد والدواعي غير الواعية التي تُكّون جزءا من الإنسان لا ينبغي نفيه، أيضا عبر الاستعانة بتلك التركيبات اللغوية التي تخدم الأحادية والتطابقية والقادرة أيضا على اختزال كل تعددية الى وحدة وكل حركة الى سكون وكل ثراء الى تماثل... وأيضا بالتركيز على الفكر العاجز عن فهم الرهافة المتأصلة في اللغة والكلمات.

إنّ المفهوم هو نتاج لغوي، فمن غير الممكن أن نجد مفهوما من دون أن يُصاغ في شكل تركيبة لغوية وفي شكل كلمات، أو عبارات متكاثفة تختزل مجموع الوقائع والظواهر في لفظة معينة، كما أنه يُعرّف بكونه: « اجتماع العديد من الصوّر تحت شيء لا يسقط أمام النظر لكنه مسموع (الكلمات).» أمّا الذي دفع الإنسان إلى صياغة المفاهيم انطلاقا من اللغة – يقول نيتشه - إنّما هو كبريائه الذي يسمو على الحيوان فالإنسان يُعد عبقري المعماريات، متفوق كثيرا على النحلة: هذه الأخيرة تبني بواسطة الشمع الذي تجمعه من الطبيعة، أما الإنسان وبمادة أكثر هشاشة (اللغة) وبوسائله الخاصة استطاع أن ينال الإعجاب»[1] لكن حسب نيتشه كان ذلك بدافع من غريزة المعرفة ومن السعي الى بناء معرفة خالصة عن الأشياء. حيث: «كان يتخيل أنه باللغة يمتلك معرفة العالم بالفعل، كان على العكس من ذلك يتصور أنه بتلك الكلمات يعبّر عن المعرفة السامية بالأشياء.»[2] ويوضح نيتشه أن اختيار وصناعة المفاهيم يتم وفق عوامل إقصائية عديدة:

إنّ المفهوم يجب أن يتميز بالعمومية والتجرد والثبات، الأمر الذي يعني تعارض مع التفرد والتنوع وسائر صوّر المنظورية. وهنا نفهم أنه يستدعي الشمولية والمعقولية المطلقية، كما أنه يجب أن يُرفع الى مقام "فكرة أصلية" أو "مبدأ خالص" مُعبر عن نماذج معرفية حقيقية، كما أنّه يحمل نوعا خصوصيا من التأويل في شكل أحادية وجهية ولا يقبل أي تعددية في المعاني، لأنّها في هذه الحال ستُعَدُ خرقا للهدف الأنطولوجي والإبستيمولوجي الذي يسعى إليه الإنسان النظري في تثبيت كل ما هو متطاير عبر لغة المفاهيم. إنها لغة يُموضع فيها الإنسان عالَمًا خاصا به يعتبره متينا كفاية ليستند عليه كي يغطي العالم ويسيطر عليه. وهذا يعني أن المفاهيم يتم إنتاجها بطريقة تعتمد على الكثير من الحذر واليقظة، ذلك أنها مثل المنطق تنبني على مجموعة من المسلمات التي لا تتعلق تماما بالعالم الواقعي مثل "مسلمة تساوي الأشياء" و"مسلمة تماثل الشيء الواحد في نقط زمنية

[1] - Friedrich Nietzsche, vérité et mensonge au sens extra- moral, op. cit. p. 16.

[2] - Freidrich Nietzsche, Humain trop humain, tome 1, op. cit, p. p. 37 – 38.

مختلفة". إنه يفترض الاعتقاد في وجود وحدات وهويات واقعية فيما وراء التعددية الوحيدة للمظاهر المتفردة التي يتم نفيها في هذه الحال. "ينشأ كل مفهوم عبر تأكيده تماثلية اللامتماثل، وعبر نسيان كل عامل مفرق لموضوع عن آخر". وفي ذلك يتأكد أن كل تطور للمعرفة مرهون أساسا بجعل المختلف متماثلا، والتأكيد على أن هذا الاختلاف ليس من الأمور المنطقية تماما. وهو حال مفهوم "الإنسان" حين نتبع مثل هذه الطريقة في النحت والتشكيل حيث نَعُدُهُ في لغة الميتافيزيقا شيأ واقعيا، في حين أننا أنشأناه نحن ماسحين كل علامة فردية مميزة.[1]

دراسة ظهور المفاهيم تكشف أنّها نتيجة الحاجة لنظام عملي أكثر منه نظري، يكون بمثابة وسيلة بالغة الأهمية من أجل التحكم في واقعة مُركبة ومائعة؛ والذي يكتمل هنا عبر التبسيط والنفي. من أجل ذلك فالقيمة المعطاة بشكل عام للفكر المفاهيمي يظهر إذن كعلامة ضعف، كأداة حفظ، وليس وسيلة للرفع من درجة الصحة لحياة ضعيفة بشكل نسبي. يريد نيتشه من هنا أن يقول أن المفهوم يُفَسَّرُ بِعوزنا، أصلها هو عجزنا في المواجهة والقبض على تعقدية الظواهر. الاعتقاد في حقيقة المفهوم، تؤدي مفارقتيا الى الجهل، وتكون عائقا أمام صرامة البحث والتساؤل الفلسفي من حيث أنه يسوقنا الى تقبل أن العالم أصبح لنا معروفا جدا. كما يشير نيتشه الى أمر آخر مرتبط بمنطق رجال الميتافيزيقا في خلق حقائقهم وهي الإيمان في "موضوعية المفهوم ومَعْلَمِيَتُهُ" وبارتباطه بالطابع المرجعي للكلمة من وحدة وديمومة كونهما هما من يعطيان جسدا للمفهوم ذاته.[2]

إنّ المفهوم هو استبدادٌ يُمارسُ على الوقائع، هو اختزال وتحديد وتوجيه أمر أو حالة وفق ما تمليه أهداف الفيلسوف أو العالم أو الأخلاقي ووفق ما تمليه عليه الغريزة المعرفية التي لا تكل أبدا عن إفناء وستر كل ما لا يُعبّر عن عالم المعقول. لمّا نتحدّث عن المنطق الإقصائي في المفاهيم نقصد به في الأساس تفضيل نموذج مُحدّد من المفاهيم على نموذج آخر، الأول يُسعف الفلاسفة في بسط تصوّرهم الميتافيزيقي وتأكيده أن الحقيقة والصدق المطلقين أمرٌ لا مفر منه، وعلى الباحث أن يختار فقط الأدوات الضرورية لذلك والتي هي المفاهيم. كذلك قَصَدَ بالمنطق الإقصائي تَعَمُّد

[1] - Céline Denat et Patrick Wotling, Dictionnaire Nietzsche, op. cit. p. 78.

[2] - Ibid. p. 78 .

الفلاسفة الميتافيزيقيين تشكيل مفاهيم توافق التصور المُطلقي، واستثناء كل مفهوم نابع من الحياة والجسد معا، وكل صياغة عفوية تحكمها غريزة حب الحياة.[1]

ويبرز أيضا رفض نيتشه للطريقة الميتافيزيقية في بناء المفاهيم أنّه أحيانا يستعيد المفاهيم لحسابه، من أجل استحضار مفهومه الخاص للظواهر وذلك ليس إلا بعد تعديله لمقام المعنى. الفيلسوف مثلما يتفكره نيتشه يتوجب عليه في كل الحالات استعمال أو خلق المفاهيم التي تخصه كفرد ولكن بمعرفة مقامها التأويلي، وعن طريق التنازل عن إدعاء التفكير عبرها في الحقائق الأبدية والمطلقة، مفكرين أيضا في قيمتها العملية. ونيتشه الذي لا يعارض في الحقيقة الاشتغال بالمفاهيم كونها في الأساس من صلب اللغة التي هي تشفير للوقائع من أجل فهمها؛ لكن حسبه يجب الحذر من اللغة لأن كل ما تحويه من مقولات هي سبب استمرار الاعتقاد في كل ما هو غيبي وسبب كل تجاهل وإنكار للجسد ودواعيه.

و - وهم الموضوعية: مثلما أشرنا في الفصل الأول فبناء الأنساق يُعد من صنف البحث عن اليقين، والنسبية أو المنظوماتية الفلسفية المعتمدة من قبل عدد كبير من الفلاسفة تهدف الى الإحاطة بأكبر عدد ممكن من الجزئيات في كلٍ مُتكامل للمحافظة على التوجه العام للفكرة أو للمقصد، وهذا يتطلب من جهة جهدا تنكريا لجوهر المعرفة ذاته الذي حسب نيتشه يجب أن يتصف بالسيولة مهما كان، وأن لا نخشى ذلك التلاطم الحاصل بين الأفكار التي يُعبر عنه الإنسان لأنه عائد في الأصل الى التلاطم الحاصل لدواعي الجسد ولمنظومة الأهواء المسؤولة عن كل ميل أو فكرٍ.

يستقصي نيتشه مبدأ "الموضوعية" ويذهب الى كونه يتعلق أولا بإجراءات الفكر بما فيها مجموع الأحكام التي يصدرها الإنسان بخصوص ظاهرة ما، ويتعلق في المقام الثاني بتصورنا للوجود على أنه موضوعي خاضع لقوانينه الخاصة التي يجب على الفيلسوف أو العالم والأخلاقي أن يذعنوا لها، ويشتغلوا بشكل يوافقها تفاديا للزيغ. هذا المبدأ حسبه سيأتي يوم ويصبح أضحوكة بين الرجال الريبيين والأرواح الحرة، ولكن لن يكون كذلك لدى مُدّعي الحقيقة، ليس لكونه دعامة ترفع سقف حقائقهم فقط؛ بل لكونه أصبح شرط كل حكم صحيح. ما يعني أن خطاب "الحقيقة" يتأسس على

[1] - Céline Denat et Patrick Wotling, Dictionnaire Nietzsche, op. cit . p. 79.

مبدأ الموضوعية. لكن ما قيمة هذه الاعتقاد في الميدان المعرفي بالتحديد؟ وما الذي يمنح الفيلسوف أو العالم الحق بإدعاء الموضوعية؟

انتقد نيتشه إدعاء "الموضوعية" هذا في الدراسات العلمية والفلسفية، ويرى أن هذا المبدأ هو دليل استمرار تأثير ثنائية "العقل والغرائز" في قلب المنهج الهادف إلى حصر الوظيفة المعرفية في العملية الفكرية فقط، والتصدي لكل ما هو جسدي في صورة أهواء وغرائز كذلك النفي المطلق لكل ميل ولكل عاطفة أو شعور، حيث بذلك يتخيل العَالِم أنه يقبض بالمطلق على "الشيء" في حقيقته المطلقة، وحسب نيتشه فهذا الإدعاء أمرٌ فارغ معرفيا ولا أساس له.

إن شئنا تتبع ما تناوله نيتشه حول "موضوعية معارفنا" فيمكن أن نميز عدة حالات في تحليله وبرهنته: منها التي تستمر بشكل دائم في كتاباته المنشورة والتي تتعلق بفكرة أن معارفنا مشروطة بقدرتنا الإدراكية وبقدرتنا المفاهيمية والتي في الأساس لا تستطيع أن تمتد الى مواضيع لا تخضع لهذه الشرطية. ونيتشه مثلما يظهر مثلا في "ميلاد التراجيديا" عبّر عن تعاطفه مع هذه الفكرة حين وافق على طرح كانط الذي ذهب إلى أن المكان والزمان والعلية بعيدة كل البعد عن أن تكون قوانين لا مشروطة وبعيدة كل البعد أيضا عن أن تكون صادقة صدقا شاملا.[1] وفي كتاباته المتأخرة تحوّلَ نيتشه لشكوكه الأولى فرفض بشكل عنيف فكرة أن الوقائع يجب أن تكون قابلة للمعرفة بشكل موضوعي. بذلك فهو يلح على أن هذه غير قابلة للبرهنة ايبيستمولوجيا بل وغامضة بقدر كاف وأنها مبدأ مشكوك فيه، ولا يمكن أن يكون له أية علاقة مع العالم الذي نعرفه، وجوده مرهون - مثلما أوضح نيتشه في مواضع عدة- بوظائف ثقافية ونفسية- فيزيائية مثل القناعات الأخلاقية والدينية التقليدية الناتجة عن الإحباط إزاء العالم الذي يُراد معرفته. ويستند ههنا الى أمثلة عديدة يشير فيه الى وقائع غير قابلة للمعرفة الموضوعية أي أنها لم تكن أساسا في المتناول مثل فكرة وجود "عالم الحقيقة" التي أرّخ لها في أفول الأصنام، في الفصل المعنون "بالعقل في الفلسفة"، حيث أورد نيتشه ما مفاده أن البراهين التي نعتمد عليها لنصف "هذا العالم" بالظاهر تثبت بالعكس حقيقته من حيث أنه يستحيل مطلقا أن نقيم الدليل الموضوعي على نوع آخر من الحقيقة. وأن العلامات المميزة التي نسندها الى "الوجود الحق" وللأشياء هي بالأساس علامات مميزة للا وجود أو للعدم، إذ إننا أوجدنا العالم الحق بمخالفتنا العالم الحقيقي الذي هو في الحقيقة عالم الظاهر. كما أن ما ننسجه من خرافات عن عالم آخر غير عالمنا مسألة لا معنى لها، إلا إذا افترضنا غريزة تحقير الحياة،

[1]- Friedrich Nietzsche, La naissance de la tragédie ou Héllinisme et péssimisme, op. cit. p. p. 107-110.

والانتقاص أو الانتقام منها بمواجهتها بمشهد خارق من حياة أخرى. بمعنى أن ما جرَىَ من تقسيم للعالم (بين الحقيقي والظاهر) لم يكن ليصدر إلا بإيعاز من الانحطاط، ومردهُ هو غريزة منحطة وهدامة لكل ما هو أصيل.[1]

لذلك فالعالَمُ الموضوعي الذي يَدّعيه الفيلسوف ليس سوى أداة في خدمة فكر يسعى إلى التمويه تحت عناوين مُفخَّمَة، تعبير عن الضجر المرضي وعن الاستقالة الحيوية التي حسب العلماء والفلاسفة الميتافيزيقيين يجب أن يُسَيطَرَ عليهما عبر الروح الحاكمة التي ترفض عفوية الغرائز، وفي الشذرة 207 من "ما وراء الخير والشر" يشير نيتشه الى الروح الموضوعية ويرى أنه مهما بلغ الامتنان الذي يمكن أن يكنه المرء لها ومهما بلغ الإعجاب بها كطريق من طرق الخلاص من الذاتية والأنَوِيَة، إلا أنه عليه في النهاية أن يتعلم الارتياب وأن يُلجِمَ الإسراف في تجريد الروح من ذاتيته وهويته لأنها في النهاية ليست سوى أداة ومجرد مرآة وليس غاية، كما أن الموضوعية ليست سوى رضوخ للشيء الذي يراد أن يُعرف مهما كان الثمن، يقول نيتشه واصفا الإنسان الموضوعي بكونه لا يعرف الإثبات ولا النفي لا يأمر ولا يهدم بل يقول مثل ليبنيتز " لا أحتقر أي شيء تقريبا" وهو كلام يقع أيضا على العَالِمُ الذي يذهب نيتشه الى أنه هو الآخر ليس نموذجا يحتذى به[2]. كما يذهب إلى أنّ الموضوعية ليست سوى : «أداة قياس، تحفة، مرآة ثمينة سهلة العطب والتعكّر، تحفة تستوجب الرفق والإحترام، لكنه ليس هدفا، ليس نهاية ومخرجا. ليس إنسانا، تتمة يُبرّر به سائر الوجود، ليس ختاما. ولا بأي حال بداية و ولادة وعلة أولى. ليس شدة ولا قدرة ولا ركونا الى النفس وإدراك السيادة: بل إنه بالأحرى مجرد وعاء ناعم، منفوخ دقيق ومتحرك، وعاء عليه أن ينتظر بدءا محتوى ما ومغزى ما لـ "يتشكل" وفقا له.. وهو عادة إنسان لا محتوى ولا مغزى له. إنسان بلا "ذات" وبالتالي وهذا بين قوسين لا نفع فيه للنسوة.».[3]

ودائما بخصوص نقد الموضوعية يشير نيتشه إلى أنّهَا تسود كل المجالات المعرفية بما فيها الدراسات التاريخية، وزعم الإنسان الموضوعي يسود كل محاولة تدّعي الحقيقة: إن العلماء الموضوعيين هم خُدام الحقيقة، يفتقدون إلى الإرادة والى قوة الحكم، أخذوا على عاتقهم البحث عن المعرفة المفرطة "الخالصة من دون نتائج" أو التي لا تصل إلى أي شيء. ولعلّ أهم العلوم التي ادّعت هذا الوهم بهدف إدراك الحقيقة نجد التاريخ، حيث هذا العلم مثلما يتناوله نيتشه في

[1] - FriedrichNietzsche, crepuscule des idoles, op. cit. p. 30 - 31.

[2] - Friedrich Nietzsche, par- de-là bien et mal, op. cit. p. p. 123- 124.

[3] - Ibid. p. 124.

الاعتبار الثاني يُعد أحد أوجه العدمية التي ادّعت التحكم في المنهج الموضوعي عبر الجمع الواسع للوثائق حول الماضي التي يدفنها الواقع تحت فوضى متحذلقة من دون أن تثبت أي مسار أو اتجاه للمستقبل، وهو ما أدى الى انفعالات الذات التي تمثل روح إرادة القوة. وتأكيدا لهذا المسعى يخلُصُ جون غرانييه الى أن قمع الغرائز عبر الدراسات التاريخية صنعت أناس التجريد الخالص وصنعت الظلال والنتيجة كانت إذن هي إضعاف الشخصية وتقهقر الطاقة الحيوية، ذلك أنه لا يتجرأ أن يكون له ثقة في ذاته، فيطلب من أجل تثبيت شعوره النصيحة من التاريخ. داعي الخوف هذا ينتهي بأن يكون كوميديا يلعب دورا وفي أغلب الأوقات أدوار عدة ولكنها تافهة وسيئة.[1]

إنّ المؤرّخ الموضوعي لا يتوقف وبسذاجة عن تعمّد الموضوعية باعتماد قياس آراء وأفعال الماضي بالآراء التي تستجد لحظة كتاباته. «يصبح صدى سلبيا منفعلا، والذي بطريقته في التفكير يوقظ أشياء سلبية الى غاية امتلاء كامل المجال بتقاطعات رقيقة لأصداء تافهة.»[2]

كما يُظهرُ نيتشه أنّ غرائز المعرفة الأكثر عُنفا وحماسا في الشباب، روح الاستقلال، نسيان الذات والأهواء تُفخِّخُ كل ديناميكية ثقافية بالأسلوب الكبير وتكشف عن ذلك الوجه الفكري للعدمية. هذه النتيجة تكف عن أن تكون مثيرة للتعجب أو الدهشة، وهنا فقط نستطيع أن نفهم القرابة الموجودة بين المثال الميتافيزيقي وحدث العدمية المعاصرة.[3] من ذاك يمكن أن نَخلص إلى أمرٍ مفاده أنّ نيتشه عبّرَ عن شكوكه إزاء قيمة الموضوعية، معلنا أن السطحية والقابلية للخطأ يمكن أن تكونَ ضرورية لحياة الإنسان وازدهاره، ففي مُقدمة العلم المرح نلاحظ أنّهُ يمدح الإغريق بكونهم "سطحيين بالعمق" يتفقون على الحياة، ما يفرض عليهم طريقة شُجاعة "بالتوقف على السطح" على الطيّة (la pli) وعلى الجِلدِ بعشقٍ للظاهرِ.

3- اشتغال مفهوم الحقيقة في الخطاب الفلسفي:

أ- بوصفه نظر وحق: إنّ في هذا العنصر إشارة إلى تراتبية القيّم التي سعت الفلسفة إلى تكريسها، ولما نتناول هذه المسألة يتبادر إلى أذهاننا ما طرأ على الفعل الفكري من تغيرات منذ القرن الرابع قبل الميلاد، وبالخصوص اللحظة السقراطية التي دشّنت عهدا جديدا في التأمل الفلسفي،

[1] - Jean Granier, le problème de la verité dans la philosophie de Nietzsche, op. cit. p. 90.

[2] - Friedrich Nietzsche, considération intempestive , II, ss 6. p. p. 55- 56.

[3] - Jean Granier, le problème de la verité dans la philosophie Nietzsche. op. cit. p. 91.

فلم تكن فقط وصفة قاتلة للفكر التراجيدي الإغريقي القديم، بل قلبا للمعادلة بأكملها، فالإغريق التراجيديين كانوا أكثر من يقدس الحياة، وينظرون إليها بنظرة الفنان لا بنظرة العارف أو بنظرة المتدين. لكن هذا الأمر تغيّر مع ما حملته السقراطية من تشريع ينهي به عهد سلطة الوهم والمتخيل في سبيل انتصار المعقول والديني، فمعادلة سقراط (العلم = الفضيلة) تُعد أكبر انتصار للإنسان النظري والأخلاقي على الإنسان الجمالي الذي كان هو الأصل، وفي عودتنا الى تاريخ بدايات هذا الفعل التشييني لابد أن نرجع الى تصور نيتشه بخصوص ما حدث للفن الإغريقي وللتراجيديا بشكل خاص مع بروز سقراط ويوريبيدس من جهة، وبروز أفلاطون من جهة أخرى. وفي ذلك يُحدّدُ نيتشه عبر "ميلاد التراجيديا" موقع سقراط وما قام به من حيث أنه تشيين مطلق لكل ما هو جمالي وديونيسي؛ فلو نعود الى حال الإغريق السابقين عنه نجد أن فنّهم تميز بكونه "كليا شاملا" تحكمه قوى ديونيزية وقوى أبولينية يتكون من رسم ونحت وشعر، ومن موسيقى ورقص وجلبة، من أجل خلق عالمٍ حالمٍ مبتدع تَعْتَمِلُ فيه قوى الصيرورة والتدمير، يحكمهم في ذلك إيمانهم بصدق غرائزهم، لكن هذه الكلمة الأخيرة لم تكن لتُرضِيَ سقراط فسعى الى بخسها وتصييرها الى الحضيض. فكان هو من قاد حملة التشيين هذه، فكل ما فيه شين: أحواله الصحية بعامة، مَكْرُهُ، جداله، خداعه، قبحه... ما من أمرٍ من هذه الأمور إلا وهو شيّن ودميم، ليستدعي في رأي نيتشه كل ما هو دميم أيضا: الهزء من الذات، الصرامة الجدلية، إعمال النظر العقلي في محاربة النوازع وإماتتها. فسقراط يقول نيتشه حين تحقق من أنّ كل الأثينيين تعوزهم المعرفة الدقيقة والبصيرة، وكانوا يسيرون وفق غرائزهم، أدرك أنه من الواجب استئصال هذه الغرائز أو بالأحرى منحها دورا آخر لم تعهد به، فبعدما كانت خلاقة مبدعة أصبح دورها نقديا ثانويا. يقول نيتشه: « تعتبر الغريزة عند الأذكياء ملكة إبداعية وتأكيدية، بينما يتولى الوعي دورا نقديا ورادعا، لكن بالنسبة الى سقراط الغريزة تتحول الى وعي إبداعي وتمارس دورا نقديا – تصبح مسخا ناقصا peri defectum !»[1] إذن فسقراط يكون قد فعل كل شيء إلا أن يكون قد سوغ العالم للنفوس تسويغا جميلا، ورغّبها فيه ترغيبا فنيا. كذلك يوريبيدس الذي كان -حسب نيتشه- سقراطي الاتجاه، ولا عجب حسبه أن نسمع أن سقراط قد اعتاد أن يساعده في كتابة نصوصه وتصحيحها، وذلك ربما تأكيد على توافق أهدافهما.[2]

[1]- فريدريك نيتشه، ميلاد التراجيديا، تر. شاهر حسن عبيد، ط.1، (اللاذقية: دار الحوار للنشر و التوزيع.2008.)، ص. 172.

[2]- مصدر سابق، ص. 169.

والأمر نفسه حصل مع أفلاطون الذي نَظّرَ لتهميش كل ما هو جمالي ووهمي وطَرْدِ كلِ شاعرٍ من جمهوريته، كونُهما لا يوافقان حقائق الأمور ولا يساعدان قيد أنملة في إحراز اليقين والحكمة المنشودة. وفي وضعه لتراتبية القيّم في عالم المثل أقرّ "الخير" مثال المثل وهو يحيل الى المجال الديني وأتبعه بمثال "الحق" الذي يحيل الى كل ما هو أخلاقي، ليأتي الى مثال "الجمال" في المرتبة الثالثة وهو المثال الذي يحيل الى كل ما هو وهم خيال ومحسوس، وفي الواقع قد يقبل الواحد بذلك، لكن ما أن ندرك أن أفلاطون لا يُصنّف الأمور عبثا وأن الأمر يتعلق بالأولويات الميتافيزيقية وبما يلزم من أجل تحديدها «فأفلاطون، يسعى الى إثبات أن العالِمُ والشاعر اللاعقلاني، على طرفي نقيض، وكان مَثَلَهُ هو "إن كل شيء يجب أن يكون عقلانيا قبل أن يكون جميلا، وهو نظير توجه سقراط في كون الأشياء يجب أن تكون عاقلة لكي تكون جميلة. فالذي يقف وراء هذا المنحى لدى أفلاطون إنما هو عداءٌ عميق إزاء كل ما هو ظاهري حسي مُتغير، وابتغائه للحق بتوسل المعرفة لا الفن، لذلك فهو يُعد حسب نيتشه أكبر عدو للفن لم تعرف أوربا نظيرا له. وسعيا منا لتدقيق الفكرة أكثر ننبه الى أن الميتافيزيقين يُجمعون على أن معيار الحقيقة يكمن في الإرضاء الذي يُدخله الحكم "الحقيقي" على النفس البشرية، من حيث أن الوجود له أخلاقية يجب أن ترفع الى أعلى، ولكي تكون الحقيقة مشروعة يجب أن تكرس ذلك العقد الأبدي الموجود مسبقا بين الإنسان النظري والإنسان الفاضل بإطلاق، لتضع في صف الحقيقة كل ما هو جيّد وخير وكل ما هو حق مستقيم "الحقيقة تعني الاستقامة". يقول غرانييه: « الحقيقة هي "حقيقة" ذلك أنها تجعل الإنسان أفضل مما كان، وتُوافق كل ما هو جيّد (bon) .. والسعادة والإرضاء ورفاه المجتمع والفرد من الآن فصاعدا هي بالضرورة نتاج الاعتقاد الأخلاقي.»[1] ولعل بلاز باسكال أيضا واحدا من الذين تقيّدوا بهذا المبدأ لما دأب وراء هذه الخطيئة الأساسية المتمثلة في "الضرورة"، وانتصر للمسألة الدينية والأخلاقية على حساب المسألة الجمالية مُلحًا على أنّ المسيحية حقيقية وصحيحة بحجة أنّها ضرورية مستنبطا ذلك من الرعاية الخيّرة المبرّرة تحت غطاء المعتقد المسيحي الجنسيني.

ب - **معاداة التأويل والتعدّدية:** نقصد بمعاداة التأويل، ذلك النازع الوثوقي الذي تَشكّل في الفلسفات الدوغماتية بشكل عام، كما يحمل دلالات تتكاثف حول الاعتقاد في مُطلقية المعاني والرموز التي نُعبر بها عنها، وعلى التجهز لفهمٍ أحاديٍ للواقع، الأمر الذي يؤول الى غلق المنافذ في قراءة وفهم النصوص والظواهر على اختلافها بشكل لائق مُتحرّر.

[1]- Jean Granier, le problème de la verité dans la philosophie de Nietzsche, op. cit. p. 61.

كما يعني أنّ التأويل كان دوما حِكرا على أعداء التأويل ورافضيه، وهنا يُشير نيتشه إلى نموذجين من المؤولين، هو المؤول الديني ممثلا في رجل الدين، والمؤول الفلسفي ممثلا في الفيلسوف الدوغماتي الذي مثلما عبرّنا سابقا كان صورة طبقا الأصل للعرّاف. وقبل تناول هذه المعاداة للتأويل والتعددية في الفلسفة نشير في عجالة إلى الفساد التأويلي الناتج عن الأحادية الوجهية الذي حدثت في الدين لفهم كيفية انتقال العدوى إلى الفلسفة.

يقصد نيتشه برجل الدين نموذجي "الكاهن والعراف" في الثقافتين اليهودية والمسيحية. والذي كان أصل كل انغلاق تأويلي وأصل كل سلبية في التفسير، من حيث أنه خَلَقَ نماذج تأويل مُضادة للطبيعة، تهدف الى غلق باب الفهم بواسطة التأويل التعسفي والموجهِ للظواهر، ففسّر الشرّ على أنه نتاج الخطيئة والآثام، والبؤس والشقاء فُسِّرا على أنهما تكفير عن المعاصي. كما أنهم فسروا البَلاوي التي حلّت باليهود بعد الهزائم التي تعرضوا لها نتيجة تخاذلهم وقلة عددهم على أنها نتيجة لعدم إطاعة الإله.[1] وهذه الحيلة في التأويل إنما لجأ إليها القساوسة غلقا لمجال القراءات الجادة المصيبة، وأيضا دفاعا عن أنفسهم وإلههم العادل والناصر. ويذهب نيتشه الى أن هذا التأويل إنما ناتج عن الضعف والضغينة والحيلة والتزوير والبحث عن غايات منحطة. وتشرح لنا سارة كوفمان هذا النموذج قائلة أن: « هذا التأويل باعتباره العداء الموجه الى الفعل، هو حيلة رجل دين في إحداث التحولات على المفاهيم الإلهية، وتحوير ماضي الشعب اليهودي، بعكس تراتب القيّم، وتأهيل آراء الضعفاء وتحويل قوى الأرستقراطية الى مرض، وفي الوقت ذاته الحفاظ على تفوق الطبقة الكهنوتية.»[2]

كذلك تجد تأويلات أخرى مغلقة، فمفهوم الخطيئة سواء عند اليهود أو المسيحيين[3] كان تأويلا مغلقا خاطئا وخطيرا، هو تأويل أخلاقي ذو عواقب فوق طبيعية. وهو ما عبّر عنه نيتشه في "العلم المرح" حينما ذهب الى أنّ الإثم كما هو محسوس الآن أينما تسود المسيحية وأينما سادت زمنا ما،

---

[1] Friedrich Nietzsche, L'Antéchrist, trad.Jean –Claude Hémery, 1er edition, (Paris: Gallimard. 2002.), SS 25, p. p. 36- 38.

[2] - Sarah Kofman, Nietzsche et la métaphore, 1ere edition, (Paris: Payot, 1972.), p. p . 82-83.

[3] - يذهب نيتشه في حديثه عن فقه لغة المسيحية وطريقتها في التأويل الى أن جهود المسيحية في الأساس لم تكن تهدف إلا لهدم العهد القديم عبر: أ - الرغبة في انتزاع العهد القديم من اليهود من خلال التأكيد على أنه لا يحتوي الا على عقائد مسيحية، وأن اليهود انتحلوها منهم، فاحتدم التفسير وتم إحلال نصوص محل أخرى بشكل لا يمت بصلة الى الضمير الحي. ب – الرغبة في جعل كل الرموز القديمة الواردة في العقد القديم كالخشب والغصن والشجرة والعصا ليست سوى نبوءات لها علاقة مع خشب الصليب، حتى أن انتصاب حيوان القارن (la licorne) أو الأفعى البرونزية، ووقوف موسى نفسه رافعا يديه للصلاة، والرماح التي يشوى عليها الحمل، جعلوها نبوءات مسيحية. ج – المسيحية كانت في حرب مع اليهودية وكانت تفكر في خصمها أكثر مما تفكر في الأمانة. راجع" Friedrich Nietzsche, Aurore, penseé sur les préjugés moraux, op. cit. p. p. 69- 70.

هو إحساس يهودي، تأويل أو ابتكار يهودي، وقد كانت المسيحية ترمي في الواقع، من خلال خلفية الأخلاقية المسيحية هذه الى تهويد العالم، ومنحه تأويلا ارتكاسيا مفردا يُفهم منه العالم كشأن أخلاقي خالص، كما يهدف الى جعلنا نحس بالغربة تجاه العصر اليوناني القديم. وحسبه رغم النيات الحسنة التي ما فتئت تبديها أجيال بكاملها إزاء هذا التأويل الى أنه يبقى موضوع استهزاء وفضيحة بالنسبة لليوناني. حيث سَبَّبَ هذا التأويل العديد من الآفات والأمراض، بل كان شرا مُتناميا بين الناس مثل مرض استولى عليهم فقتلهم واحدا بعد الآخر. عكس ذلك فالإغريق أقرب الى التفكير في انتهاك حرمة المقدسات الذي هو أمرٌ سهلٌ بالنسبة لهم، بل دلالة على النبل إلى حدِ ابتكارهم فن التراجيديا من أجل التعبير عن ذلك بشكل جمالي متعدد؛ وهو ما بقي غريبا عن اليهود والمسيحيين.[1]

التأويل الأخلاقي للأخطاء بوصفها آثاما يجب التوبة عنها هو إذن تأويل فاسد يُوحّدُ بين السعادة والجزاء وبين الشر والعقاب، وما هو إلا حيلة مسمومة من القساوسة أو الكهنة الذي يجعلون مملكة الرّب مكان مملكة الإرادة الانسانية. فهي تحوي إذلالاً للإنسان وغلقا لأفق التفكير وجعله نكرة لا يتحقق له وجود ولا قيمة إلا بسبيل التوبة والغفران. كذلك الأمر بالنسبة للذنب في الثقافة المسيحية الذي يُعد تأويلا أصيلا لديهم بمقدارِ ما يحويه من الزيف والاختلاق والتهريج، وبمقدار ما يحمل من عدمية تثقل كاهل الإنسان. فقد كان القديس بولس أكبر مؤول وبالتالي أكبر مُحرف للمسيحية الحقة وجعلها تحيد عن مسارها عبر تفسيره موت المسيح بشكل إداني للعنصر البشري. ذاهبا الى أن المسيح لم يمت إلا بسبب البشرية ومن أجلها. وأن على الإنسان أن يرد دين هذه المحبة بقدر ما يحس أنه مذنب.[2] ويلاحظ نيتشه في "أصل الأخلاق" أن بولس ذوي الأصول اليهودية اعتمد تفسيرا في غاية العبقرية، ممزوجا بكثير من الفظاعة والخبث ليقود الإرادة الإنسانية إلى العدم. ويرد نيتشه على ذلك التسويف من وجهة نظر إغريقية قائلا أن الإغريق كانوا يستخدمون آلهتهم لفترة زمنية طويلة كحرز يَقيهم شرّ "الضمير المتعب" حتى يكون لديهم الحق في الاستمتاع بحرية النفس بسلام، في اتجاه معاكس للتصور الذي كونته المسيحية عن آلهتها، «لقد قطع أولئك الأطفال الرهيبون الرائعون ذوي القلوب المقدامة شوطا بعيدا بهذا الاتجاه». ولقد كانوا يفسرون مساوئهم وأمورهم المؤسفة المحتومة بالجنون وفقدان العقل، وليس بالذنب. وكان الواحد لما يبالغ في البحث عن السبب يرجعه الى الآلهة فيقول: "لابد أن أحد الآلهة أعمى بصيرته" فكان الناس في

[1] - Nietzsche, le Gai savoir, op. cit. p. p. 154-155.

[2] - جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص. 197.

ذلك الوقت يستعملون الآلهة لتبرير أعمال الشر، والآلهة بدورها لم تكن تُحَمِّلُ البشر عِبء العقاب، بل عبء ما هو أنبل ... عبء الخطأ.[1]

على شاكلة هذا التأويل الديني السلبي والأحادي الوجه يظهر التأويل الفلسفي والعلمي، حيث مثلما طغى المثال الزهدي على التأويل الديني نجده أيضا مسيطرٌ على المجال الفلسفي، وهذا الإشتقاق من الدين ليس دليل تنويع بل دليل عجز وطلب إسعاف من أجل الظهور والانبثاق، وهي وضعية جدّ معقدة مثلما يصفها دولوز بحكم أن الفلسفة لا يمكن لها أن تشتغل إلا عبر قناع المثال الزهدي، والفيلسوف كذلك لا يمكن له أن يُولَد ويترعرع ويحضى بحق البقاء والاستمرار إلا إذا كانت له هيئة تأملية أو روحانية وهي هيئة رجل الدين السابقة عنه أصلا.[2]

ولكي يبرهن نيتشه على هذا العَدَاء أو الانغلاق التأويلي في الفلسفة فانهُ يرجعُ الى عمل الأنساق المثالية في فهم الحقيقة وإنكار المنظورية والوهم، من حيث أنها طرحت الحقيقة دومًا بوصفها جوهرا إلهيا، أو نُصبا رفيعا، ولم تواجهها بوصفها مشكلة تحتاج الى مُساءلة وتبرير، وذلك الإغفال كان من دون مُسوغ منهاجي، ما يؤكد أن النازع الديني هو الغالب في مثل هذه الحالات ولا شيء يعلو عليه. والأمر نفسه يُستشف في المسائل الأخلاقية، حيث تعاملت الفلسفات المثالية مع القيّم بالطريقة نفسها التي تعاملت بها مع المنطق والحقيقة، أي بشكل يخون جوهرها وحركيتها، ولا يعبأ بالصيرورة التي تسكنها من حيث أنها نِتَاجُ إرادات قوة، وتحصيل صراعات مختلفة نجد لها أكثر من وجه وبالتالي أكثر من تفسير أو تأويل. ومن الأسباب التي يَرُدُّ إليها نيتشه هذه الأحادية في التأويل لدى الفلاسفة المثالين والعقلانيين، هي مثلما أشرنا في مواضع مختلفة: نزعة تثبيت المتغير وإغلاق المنفتح الناتجة عن الافتتان المرضي باللغة، والاعتقاد في مطلقية الصيغ النحوية التي يطلقونها على الأشياء بصيغة "المفاهيم" في الفلسفة وبصيغة القوانين في العلم في الشكل الوضعي. وكلهم في أمر الواقع لم يقتنعوا أن أمرا كهذا لا مُبرّر له، كما أنه انحراف وإغفال للطابع الاستعاري للوجود وأيضا إنكار للطابع السديمي والغريزي للنشاط المفاهيمي. لذلك فنيتشه يدعو الى الانفتاح أمام شعاب التأويل كونه الوحيد الذي يمنع الانزلاق مجددا نحو شكل العلم المطلق، وكلما حرص الفيلسوف الحر على ذلك أمكن له الحفاظ على الطابع البريء والإختلافي لنص الواقع لأن معنى التأويل ليس شيأ آخر

[1] - Nietzsche, Généalogie de la morale, op. cit. p. p.121 – 122.

[2] - جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص. ص. 09 – 10 .

غير تلك المعرفة الرشيقة النشطة، التي تكون فيه المعرفة في تبدل دائم ومطلوبة لاستكمال العالم الواقعي لا لتهشيمه.[1]

4 - نقد الحقيقة كنتاج ميتافيزيقي:

إنّ أي نقد للحقيقة يجب أن يلتفت إلى كل ما هو ميتافيزيقي، بحكم أن أي مُساءلة للجزء لا تتم إلا بمساءلة الكل وأي استفسار عن حال الحقيقة لا يتم إلا بالاستفسار عما يتعلق بالمثالية الغربية واستنفار قواعدها، كما أن أي سعى الى تتبع مفهوم الحقيقة، لإدراك أصولها ومنافذها وأشكالها وغايتها الظاهرة والخفية، ولتسليط الجهاز النقدي على جوهرها لا يتم إلا من خلال تفحص الميتافيزيقا في صورتها المثالية باعتبارها حصيلة تفسيرات خاطئة للظواهر الطبيعية والإنسانية. وقد مسّ هذا النقد كل أوجهها الحاضرة في الفلسفة، فهي أولا أسلوب في التفكير يتخّذ شكل حيز متكامل ومتكاثف حول منطق الهوية والتطابق، ثم كأسلوب في القراءة والتأويل يعتمد على توجهات أحادية الجانب تعترف بالمطلق والثابت وتنفي المحتمل والممكن، ثم كأسلوب في الكتابة يُشْهر نفسه ضد التعددية وقوى الوهم والمنظورية وضد تعاليم الجسد. غير أنّ هذا النقد الذي يحظى بأهمية كبرى نجده أيضا قد مسّ الصّفات السلبية التي اتصف بها الفلاسفة في صياغتهم لتصوراتهم حول مختلف مجالات الوجود والمعرفة لقرون عديدة.

إنّ تفحص كل هذه المسائل المتعلقة بالميتافيزيقا الهدف منه هو فهم وإدراك المبرّر الذي يجعل الواحد يتقبل الحقيقة ليس فقط كمعتقد نما وفق شروط معينة؛ بل كيقين من دون أساس حيوي كما يمكن أن ندرك من خلال ذلك الكيفية التي يتصرف من خلالها الفلاسفة ورجال الدين والأخلاق في بناء تصوراتهم التي تضمن حسبهم تحقيق اليقين.

أ- صفات الفيلسوف الميتافيزيقي:

تتلخّصُ أهم صفة سلبية لدى الفلاسفة الميتافيزيقين حسب نيتشه في افتقارهم للحس التاريخي ومقتهم لفكرة الصيرورة، وهي المسألة التي أشرنا إليها أعلاه (في حديثنا عن الموضوعية). يقول نيتشه في كتابه "إنسان مفرط في إنسانيته": « إن خطيئة الفلاسفة هي غياب الحس التاريخي، ذلك أن كثيرين منهم ودون أن ينتبهوا لذلك، يَعتبرون صورة الإنسان الأخيرة مثلّما شكّلتها تأثيرات بعض

[1] - جان غرانييه، نيتشه، مرجع سابق، ص. 70.

الديانات، بل بعض الأحداث السياسية..، إنَّهم لا يريدون أن يفهموا أن الإنسان هو نتيجة صيرورة، وأن ملكة المعرفة هي كذلك نتيجة صيرورة ... ليس هناك من المعطيات الخالدة أكثر مما هناك من الحقائق المطلقة؛ إن ما يَلْزمنا بالتالي من الآن فصاعدا هي الفلسفة التاريخية وبمعيتها التواضع».[1]

وبخصوص هذه النقطة يجب أن نستعيد التصّور النيتشوي لمعاني التاريخ والتاريخانية، إذْ يرى في الفصل المعنّون «في منافع التاريخ ومضاره» من كتاب "الاعتبارات"، أنّ مِنْ خصائص التاريخ ارتباطهُ بملكتي الذاكرة والنسيان، بالتالي يرتبط بالإنسان لا بغيره « فالحيوان يعيش بطريقة لا تاريخية، ينحلُ في الحاضر مثلهُ مثل عدد ينقسم من غير أن يُخلف بقية فردية، لا يعرف التصنّع ولا يُخْفي شيئا».[2] ولمّا يَتَّهِم نيتشه الفلاسفة في مختلف الأزمنة بافتقارهم الحس التاريخي، فإنّه لا يقصد نكرانهم للتاريخ وجهلهم بالأحداث وبتخوم الماضي والوثائق المتراكمة، بل ما يعنيه نيتشه بذلك إنّما عودتهم غير البريئة للتاريخ[3]، واعتمادهم على زمنية تُعبّرُ عن ضعفٍ في الإرادة ونفي للحياة، وبالتالي فهي تُحيل قصديا إلى انحطاط في الوعي وعدمية في التأويل، يتجليان في تعامل الفيلسوف والإنسان الحديث مع الماضي في جزئياته باعتباره موضوع معرفة، وكمتحف تُعرض فيه الخبرات الماضية في جزئياتها من أفكار وأنماط حياة.. كمجرَّد جُثَثْ دون تعاطف أو مودة، وهو ما يُسميه نيتشه بالحس التاريخي المرضي الذي يتعارض مع إمكانية خلق ثقافة سامية.[4]

إن هذا الموقف النقدي من التاريخ ومن الثقافة التاريخية هي من صلب القراءة النقدية التي قام بها نيتشه في ثاني تجربة كتابة رسمية قام بها ونقصد "الاعتبارات اللا موسمية" من كشف للتناقضات التي توجد بين الفكر والحياة؛ فيه يكشف أن المعرفة التاريخية عاجزة عن بناء عالم حياة صادق (valable) ذلك لأنها لا يتملكها هم الحياة، ولذلك فالاعتبار الثاني الذي كرّسهُ نيتشه لمنافع ومضار التاريخ يُعد محضرٌ حاسب فيه الثقافة التاريخية الغير مهتمة، والتي تسعى الى حصد أحداث الماضي، من دون أن تولي وجهها لما هو أهم، كون هذا الحصد للأحداث لا يُطوّر سوى الذكاء، وهو هدف لا شأن له بالحياة من حيثُ أنّهُ أقل شأنا ولا يفيدها كثيرا، لا بل يضر بها. فسعة معارفنا التاريخية – حسب نيتشه – تتسبب في فقدان الأسلوب: لما نفكر في الحضارات السابقة

---

[1] - Friedrich Nietzsche, Humain trop humain, tome 1, op. cit. p. 32

[2] - Friedrich Nietzsche, Considerations intempenstives II , op. cit. SS. 1, op. cit. p. 10.

[3] - فالتطويريون مثلا حين راجعوا التاريخ كانت مراجعتهم مجرد رؤية لاستخلاص التراكمات والتحولات المحدّدة التي تخدم المبدأ الذي منه ينطلقون والغاية التي إليها يتوجهون.

[4] - نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، مرجع سابق، ص.323 .

فذلك أمرٌ ضار يمنعنا من الحياة ومن امتلاك ثقافة حقيقية قوية، كما إنها تكبح الشعور الأصيل في عيش الحاضر وتجاوزه وفق قيّم القوة والفعالية، هي نوع من الاجترار الذي يعيق الإنسان الفعال في فرض إرادته. يقول غايتان بيكون: «إن الإنسان التاريخي هو إنسان مقنع، والموضوعية الحازمة للمؤرخ بعيدة كل البعد عن أن تصل الى الحقيقة، وبعيد أن تكون شرطا لإحراز اليقين. والعلم التاريخي يسحق الفرد تحت تعددية الأمثلة التي يقترحها، ويمنعه من التحرك.»[1] يلاحظ نيتشه في أفول الأصنام خطورة المسألة ويرى أن ذلك جلي في كل ما تداولهُ الفلاسفة منذ آلاف السنين إذ كوّنوا بحقدهم على الصيرورة وبمصريتهم موميات أفكار، ولا شيء حقيقي خرج حيا من بين أيديهم.[2] وبخصوص علاقة التاريخ بالحياة يلاحظ نيتشه أنّنا في حاجة إلى التاريخ بهدف إنماء الحياة والفعل، أي كي نحيا ونفعل ونخلق، لا لنوّلي أنظارنا عن الحياة والفعل. إننا ببساطة لا نوّدُ أن نخدم التاريخ إلا بقدر ما يخدم التاريخ الحياة. فالحس التاريخي ضروري للحياة، متى كانت المعرفة البسيطة بأحداثه صالحة لملاحقة هدف سام، أو المحافظة على هدف تحقّق مستوحى من تجارب بشر متفوقين في كل العصور، وهذه إشارة صريحة من نيتشه إلى الحضارة الإغريقية التي بخاصيتها، عمِلت دوما على استفزاز الإنسان على التفكير انطلاقا منها ومعها، باعتبارها نموذجا أصيلا وملمحا جوهريا يحدّد ما سيأتي. ويقصد نيتشه بـ(فعل العودة) هذا، تلك الحركة التي تُحوّل جانبا من الماضي إلى حاضر، يُستنبط منه ما يساعد على خلق المستقبل، فيه يستلهم الإنسان أعظم الصّور الحية لخلق ثقافة تتجاوز الوضع العدمي لأوروبا؛ حيث يظهر الإنسان الغربي وكأنه كائن في مفترق الطرق، واقع في حيرة داخلية لتناقض جلي وقع فيه بين عالمين: عالم يباركه ويقدسه، وعالم آخر يحيا فيه، ويشكل واقعه الفعلي ويبخسه.[3] يقول نيتشه في كتابه "إنسان مفرط في إنسانيته": «إذا لم نقم بهذه الحركة إلى الوراء فسنُحرم من أفضل ما حققته الإنسانية حتى الآن.»[4]، لأن إمكانية الحديث عن المستقبل لا تنفصل عن ملكة فهم الماضي خارج أفق الحس التاريخي السلبي،[5] والانفتاح على إمكانية المستقبل تتطلّب حُسن تقدير الحياة، والبعد عن التصور العلمي للتاريخ.

---

[1] - Gaétan Picon, Nietzsche, la vérité et la vie intense. op. cit. p. 58.

[2] - Friedrich Nietzsche, le crépuscule des idoles, op.cit. p. 125.

[3] -Friedrich Nietzsche, le Nihilisme Européen, trad. Angèle kremer Marietti, (paris : édit. krimé.1997.), p.29.

[4] - Nietzsche, Humain trop humain, tome. 1 , op. cit, p. 47.

[5] - نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة. مرجع نفسه، ص. 333.

بالإضافة إلى هذا، أشار نيتشه إلى صفة سلبية أخرى لدى الفلاسفة الميتافيزيقيين، تقترب في معناها من الأولى، بحيث تشكلان وجهان لعملة واحدة وهو إنكارهم للمحسوس، ولكل ما هو جسدي[1]. يظهر هذا الإنكار على مستويين اثنين:

المستوى الأول: يمكن أن نُمَوْقِعَهُ في جانب كلاسيكي، نشأ مع بروز نظرية المعرفة، حيث يعتقد الفلاسفة أن الجسد كان دوما عائقا في تحصيل المعرفة؛ بل ومصدرا للأوهام والأخطاء يجرّ الفيلسوف خارج عالم الأفكار، ويجعله عرضة لعدد لا نهائي من المزالق، ويُصرّح نيتشه أن خوفهم منها كان خوف من أن تذوب قواهم كفلاسفة، كما يذوب الثلج تحت أشعة الشمس.[2] يفسّر لنا نيتشه هذا الأمر، ويرى أنه يعود أساسا إلى عجز الفلاسفة المثاليين عن فهم الجسد؛ عجز ينم عن جهل فيزيولوجي، لا يُفرّق بين الجسد المريض والجسد الفياض[3]، فأدى ذلك إلى تبرير عجزهم وفشلهم في إدراك العالم الأرضي إلى الحواس باعتبارها السبب في انفلات كل حقيقة.

يقول نيتشه مُصورا المسألة:« بحكم أنهم يعجزون عن إدراك [الوجود] فإنهم يبحثون عن مبرّرات لتفسير هذا العجز، فيقولون أن الوجود مُجرّد مظهر، وأن هناك خداعا يكمن في الحواس».[4] وبالمقابل يدافع نيتشه عن الحواس، ويرى أنها مصدر المعرفة الصحيحة بقدر ما تظهر الصيرورة الموت والتغير، فـ-الأنف مثلا – هو أكثر الحواس دقة، كونه قادر على إدراك أدنى الاختلافات الموجودة بين الأشياء، والتي لا يمكن اكتشافها عن طريق العقل[5] إن الجسد الذي يحتقره الفلاسفة يجعل منه نيتشه مصدرا للثراء، ونسقا من القوى، توجد في علاقة مع قوى أخرى تشكل في مجموعها فارقا إختلافيا، فيه تتحول القوى إلى علامات وإحداثيات لا مركز لها.

المستوى الثاني: هو الطابع الإستعاري للجسد، حيث يظهر هذا الأخير ككائن لا عقلاني، غير قابل للإمساك (عتمة لعبة الدوافع) لذا يحترس الميتافيزيقيون منه ويتمثلونه فقط في صورة جسد / موضوع، مُهملين ماهيته الحقيقية بصفته شيئا يخرج عن نطاق الوعي، وبؤرة حقيقية للتيهان، ولكنهُ حسب الطرح النيتشوي حاضر كنبع أو كاستعارة تنفلت من قبضة الوعي والفهم الواضح البديهي ومن كل إمكانية للخضوع. إن الجسد يظهر كنسق من القوى توجد في علاقة أخرى مغايرة،

---

[1] - Nietzsche, Humain trop humain, tome. 1 , op. cit, .p .p. 125-126.

[2] - Friedrich Nietzsche, le gai savoir, op. cit . p. p. 280- 281.

[3] - Yannis Constantinides, Nietzsche,op . cit. p. 58.

[4] - Friedrich Nietzsche, crepuscule des idoles. op. cit. p. 127 .

[5] - Ibid. p.p. 125.126.

يصعب الإمساك بعقاله عبر لغة ميتافيزيقيا محدّدة المصطلحات، تسعى إلى رفض الاختلاف وإقصاء سديمية المعنى. إن الجسد يرفضه الميتافيزيقيون لأنّ بحضوره يستحيل إيجاد التطابقية التي توحَّد قواه والحياة في دلالة واحدة أو تنظيم نهائي، لذا فهو بمثابة مصدر للوهم، ينبغي رفضه. يشير نيتشه في كتابه "مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون" إلى مثال أفلاطون الذي بتأثير من سقراط أصبح حاقدا على المحسوس، فغدا التحرّر منه قدر الإمكان واجبا أخلاقيا، لأنها تشوش طمأنينة رجل الأخلاق وراحة المفكر. وبالطريقة نفسها وبُغية تأكيد هذا الرفض للمحسوس، وبالدرجة الثانية تجاوز مفارقة "مينون" الشهيرة سعى أفلاطون إلى وضع الجواهر، ونظرية المُثل، وإلى تعميق التساؤل السقراطي حول الماهيات،حتى يُصبح التساؤل مثلا عن الفضيلة أو الخير أو الجمال، ليس ما هو (س)؟، بل ما هو (س) هذا ؟، أي نتساءل حول(س) بقدر ما نتساءل حول وجود(س)، وتُسمى هذه بالخاصية البرهانية (apodicticité)، مع ضرورة تحديد (س) المستفهم عنه لتفادي لا يقينية الآراء ولا يقينية العَمَاء والمحسوس.[1]

ومن أخطر الأخطاء التي وقع فيها الفلاسفة تضخيمهم لمبدأ العمق مقارنة بالسطح بمعنى اعتقادهم بوجود ظاهر وباطن في الوجود. هذه الخاصية "فكر الثنائيات" عملت على التمييز بين العالم الظاهر، والعالم الحقيقي، والمفاضلة بينهما بالانتصار للعالم الحقيقي.

ويرى نيتشه أنّ هذا التمييز هو الخيط الباهت الذي ربط الفلسفات القديمة بالفلسفة الحديثة، والوجود الذي تتحدث عنه الميتافيزيقيا وجود متعالي، مفارق يوافق عالما آخر، له كل الأوصاف التي يرغب فيها الفكر، ويحفظهُ من عدوى المحسوس. يأخذ نيتشه على عاتقه في" أفول الأصنام" مهمة الكشف عن لا واقعية هذه المفاضلة، وهذا التقسيم قائلاً: «إذا كان ديموقريطس قد نقل مفهوم الأعلى والأسفل ليضيفهما، إلى الفضاء اللامتناهي حيث لا معنى لهما، فإن الفلاسفة يفعلون على العموم الشيء نفسه بالنسبة لمفهومي الباطن، والظاهر المطبقين على جوهر العالم وظاهره»[2]. لقد أدرج نيتشه مثال "ديمقريطس"[3] الذي أقرّ بمفهومي الأعلى والأسفل، في وقت سلّم فيه بلا نهائية الفضاء. فكيف يمكن أن نعرف الأعلى، ونقارنه بالأسفل في فضاء لا متناهي؟ وكذلك

[1]- ميشال مايير، نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال. تر. عز الدين الخطابي وإدريس كثير، ط.1،(الدار البيضاء: منشورات عالم التربية.2006.)، ص. ص. 11-12.

[2]-Friedrich Nietzsche, le crépuscule des idoles. op.cit. p. 130

[3] - **ديمقريطس**:(حوالي 560-370ق.م.) فيلسوف إغريقي مادي عرف الوجود بكونه مادة متكونة من ذرات تسبح في الفراغ، تتجمع فتتكون الأشياء، و إذا ما تنافرت كان العدم.

الحال بالنسبة إلى الفلاسفة المحدثين الذين قسّموا وحدة الشيء إلى شطرين باطن وظاهر، ولعل أبرز من مثّل هذا الاتجاه الإرتكاسي هو كانط حينما أقرّ بوجود "الشيء في ذاته" وهو غير قابل للإدراك، والشيء "كما يبدو" ظاهريا وهو وحده موضوع المعرفة.[1]

إنّ هذه الطريقة في التمييز لها جذور دينية، تطورت ودنّست الأخلاقي والفيلسوف على حد سواء. حتى أصبح لكل واحد لغته في إقامة التعارض، فيتكلم رجل الدين عن المُقدّس والمُدّنس، وعن وجود أرضي وحياة فوق طبيعية، والفيلسوف عن المحسوس والمثال، وعن الظاهر والشيء في ذاته. ويُعارض عالم النفس (Le psychologue) الذّي يحتذي به عالم الأخلاق، بين الروح والجسد، ويعارض العالِمُ (Le savant) الواقع الخام بالقانون الرياضي، الذي يحلّله بواسطته. يقول – بيير هيبر سوفرين- في الجزء الأول من "زاردشت نيتشه": «تتلخّص كل ثقافتنا هكذا بهذا الحذر حيال كل ما هو مباشر، إذ لا يُعتبر حقيقيا وجديرا بالانتباه إلاّ ما هو وراء، ما هو غير مباشر. يُصبح العاقل آنذاك ذلك الذي لا ينخدع. فأنْ تكون مثقفا إنَّما هو أن تعرف كيف تُبدي كل الحذر المطلوب حيال المُعطى. لإدراك هذا الما وراء بشك أفضل.»[2] يكتشف نيتشه في كل ما سبق وعلى المستوى الجذري البنية المشتركة لبخس تقدير الهُنا (l'ici bas) ، ورفع قيمة موضع آخر (Un ailleurs) . بتعبير آخر يرى نيتشه أن ثقافتهُ، ثقافة الغرب هي إذن سلبية بشكل أساسي، نافية عدمية، إذ أنّ العالم لا يُساوي شيئا بالنسبة إليها، وكل ما نُدركه فيه هو وهم بَشري تلوثهُ الخطيئة الدنيئة. لذا فلدى- يسوع- مبرّرا للحزن، أما زاردشت فهو على العكس من ذلك يشعر بفرط السعادة وبالاغتباط التام.

لشرح مغالطة "الشيء في ذاته" كَشَفَ نيتشه عن الأسلوب الذي انتهجهُ الفلاسفة، في بحثهم عن الحقيقة؛ فقد اتَّخذوا أوهاما ادعوا أنها قوى إنسانية، واقتنعوا بأن الإنسان لا يستطيع أن يغوص بناظريه في صميم الوجود، لأنَّ هذا الصميم "الشيء في ذاته" قائم خلف حدود الظهور، وهذا الاعتقاد -حسب نيتشه- ما هو إلاّ خُرافة روَّجها الميتافيزيقيون؛ جعلتنا ننظر إلى الأشياء جميعها بواسطة رأس إنسان، ونحن بالطبع ليس بوسعنا أن نقطع هذه الرأس. يتساءل نيتشه ولكن المسألة تظل قائمة دوما في أن نقول ما الذي يبقى من العالم لو قُطعَت هذه الرأس؟[3]

---

[1] - Friedrich Nietzsche, Humain trop humain, tome I, op. cit. p. p. 42 – 43.

[2] - بيير هيبر سوفرين، زاردشت نيتشه، تر. أسامة الحاج، ط.1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. 1996.)، ص. 50.

[3] - أويغن فنك. فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص. 51.

تَوَّهَم الميتافيزيقيون وجود أعماق في الفكر، واعتقدوا بأنّها خاصة وباطنة. إلا أنّهم انتبهوا إلى عجز العقل عن إدراك هذه الأوهام، وهو الأمر الذي دفعهم إلى استعمال ملكة جديدة في المعرفة، هي الحدس أو الجزء العميق، وبذلك كان موضوع معرفتهم للباطن وهماً وملكة إدراكه وهما أيضا.[1] ويُلخصُ نيتشه في انحطاط الفلاسفة وعدميتهم في عدة نقاط، هي تحفظهم من الظاهر والتغير والموت، وتحفظهم من كل ما هو جسدي ومن الحواس، وبالمقابل إيمانهم بالمعرفة المطلقة، وبالمعرفة من أجل المعرفة، وبالفضيلة والسعادة.

ب - نقد مبادئ الميتافيزيقا:

إنّ مِن بين أطروحات نيتشه المُثيرة، والراديكالية هي أنّ تاريخ الفلسفة كان دائما تاريخ الاستعارات الميّتة، وتاريخ الحقيقة هو تاريخ تزييف الحقائق وتزويرها، وتاريخٌ للقراءات الغير البريئة التي يمارسها الفيلسوف والعالم ورجل الدين والأخلاق للواقع، لذلك يُمكن قراءة المشروع النيتشوي في كليته كما في جزئياته باعتباره محاولة لاجتثاث الميتافيزيقيا عبر إدخال الريبة في اعتقاد بالحقيقة التي هي العنوان الكبير للانحطاط في الفلسفة، وكل ذلك لتنقية ما فيها وما يغلفها من أدران تتخذ أشكالا عدة، فهي كأسلوب في التفكير يعتمد على منطق الهوية والتطابق، أو شكل علم نحو له سلطة غير مشروطة وخطاب يتأسس على وحدة العقل والمعنى والحقيقة، ويتغذى باستمرار من نسيان شروط انبثاقه، والحجب الدؤوب لأصوله. لذلك فعملية الكشف "كشف القناع Démystification"، والعلاج بالصدمة يتخذ عنده شكلا جينيالوجيا، ولنقل تفسيرا مقدَّسا للنصوص المشفّرة، التي تُدافع عن هيروغليفيتها وتأبى أن تكون ديموطيقية مفهومة.[2]

يتجه نيتشه في تحليله للحقيقة إلى فهم المعايير التي تعتمدها المثالية في بناء خطاب الحقيقة، وإلى الكشف عن الانحرافات التي أسسها الفكر النظري اعتمادا على تقديسه لمبادئ عديدة كالعقل والمنطق والجوهر والعلية والعالم الآخر...الخ

- نقد العقل:

[1]-Friedrich Nietzsche, la volonté de puissance. Trad. G. Bianquis .Tome I. 33eme édition. (France: Gallimard 1951.). p. 45.

[2] - **الديموطيقية Démotique:** هي لغة العامة عند المصرين القدماء، في مقابل" الهيراطيقية" وهي لغة التجار والارستقراطيين، والهيروغليفية وهي اللغة المقدسة التي تقتصر فقط على رجال الدين. راجع...Dictionnaire Hachette.2004.p.450

يُمكن اعتبار تاريخ الفلسفة بمثابة محاولة ثابتة من أجل عقلنة وتأصيل الوجود، إنّه يعني تعريف ووصف الوجود بالابتعاد عن الغموض والخيال، وعن أحكام الحواس وأوهامها، لتأتي بذلك الحُجَج متوافقة مع اللوغوس المنشود الذي يسمح بطرح التفكير الأسطوري والديني خارج مداره ليُظهره كمعرفة أصيلة للواقع، كما أنّه بهذه المّيزة يتوافق مع قواعد منطقية في بسطه للمعرفة، ويجيب عن بعض المسائل الخاصة بالبُنى الاجتماعية.[1]

ما يعني أنّ العقل ومقولاته هي من صميم كل فلسفة ميتافيزيقية مولعة بكل ما هو ورائي، ويقصد بالثقة في العقل منحه مكانة أنطولوجية أعلى من أي أمر آخر، وهذه المكانة الأنطولوجية هي من تتحول الى مكانة معرفية ابستيمولوجية، وهذا يعني أن العقل الذي هو ملكة مميزة للإنسان عن سائر الكائنات الأقل شأنا يجب أن يعتمد عليه لا على غيره في إنتاج الحقائق في الفلسفة مثلا وتأكيد أخرى في الدين، والتسليم بالأحكام في ميدان الأخلاق، والتنظير لأخرى في العلم...الخ، كما أن له الأولوية الكاملة في المصادقة على الأحكام صدقا أو كذبا، صلابة أو هشاشة. كما يعد أهم أساس قامت عليه الميتافيزيقيا، إذ آمن الفلاسفة بقدرته على اكتشاف الحقيقة، وفهم الوجود إلى حد جعله الحاكم المطلق، وأداة الجرد الرئيسية التي لا مردّ لحكمها، وحسبوا قوانينهُ قوانين الوجود، كونهُ يستمد قيمته من ذاته؛ الشيء الذي يُبرّر تهافت الحداثة الغربية وقيّمها عليه، واعتباره أساسًا لها بكل تفريعاتها.

لكن نيتشه في كفاحه ضد أصنام الوجود، اعتبره مصدر الأخطاء الإنسانية، مخادع كبير لأنَّهُ دائما كان يُفلح في إخفاء مُضمراته، التي هي خليط من الأحكام المُسبقة ومن الأوهام والمعتقدات[2]. ويرى فيه كل ما كان فاعلا وفعلا (الوهم النحوي)، ويعتقد في الإرادة باعتبارها علة، وفي الأنا باعتبارها وجودا وجوهرا. كما أنّه يُسقط هذا الاعتقاد في الأنا باعتباره جوهرا بالنسبة لكل الأشياء. وبذلك يخلق العقل تصور الشيء في ذاته كحكم مسبق. كذلك يرفض نيتشه الفكرة القائلة: إن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة، ذلك أنّه لم يعد (العقل) مجموعة من المبادئ الثابتة بل طابعا حركيا ديناميكيا، وأداة إجرائية تتغيَّر بتغيّر المواقع التي تتعامل معها. ويذهب نيتشه في طرحه الى أنه إذا ما حالفنا التوفيق سنتخلص من الأساس الميتافيزيقي الذي ترتكز عليه؛ ذلك الأساس الذي امتد إلى لغتنا ومقولاتنا النحوية فسكنها، وأصبح بذلك من الضرورة بحيث يبدو أنَّنا ننفك عن

[1]- عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقيا. العلم. الايديولوجيا، مرجع سابق، ص. ص.134-144.

[2]- محمد الأندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص. 38.

التفكير إذا ما تخلّينا عن هذه الميتافيزيقا. إن الفلاسفة يجدون صعوبة شديدة في التحرّر من الاعتقاد الذي تهيمن عليه حقائق الميتافيزيقا، فهم يؤمنون بالعقل إيمانهم بجزء من العالم الميتافيزيقي ذاته.

تمجيد العقل حسب نيتشه هو تمجيد للتمويه وللضعف(أداة يختبئ وراءها الضعفاء والفاشلين الذين ليس لهم إرادة أو قوة لمواجهة انفعالات الجسد)، ونفي وإنكار للذات الفاعلة في الإنسان، وحدٌّ من قدرتها المُبدعة الخلاقة؛ فَعَمَلُ مقولات العقل هو بالتحديد تعليم الإنسان أساليب التقبل والخنوع، لذا نجده يُحذِّر الإنسان ومن خلاله فلاسفة المستقبل من المزالق التي تنجم عن اتخاذ العقل أساسا للمعرفة، قائلا على لسان زاردشت: « على من يطلب المعرفة ألا يتورط في ما يريده العقل من المعميات».[1]

فالعقل الإنساني حينما يُصبح في يد المتدينين والميتافيزيقيين، يسمح بإنشاء لعبة إلهية، في مقابل اللعبة الإنسانية، وتتمثل في ذلك النظام الذي يفترض وجودا مستقلا، وسابقا عن الإنسان في شبكة من الضرورات والحتميات التي تُبعده عن مهمته في التعرُّف إلى مكانته بالنسبة لهذه الشبكة، وتجعله يُعطي لمعرفته طابعا موضوعيا إرغاميا، وفي حال تَطابقه مع نظام مُسبق ومُفترض فانه يقيم أنظمة معرفية تُقنّن سُبُل البرهنة أو الإقناع والتصديق، بحيث تُضحي بمضمون الحقيقة في سبيل شكلها، الذي يعوَّض بطابعه الإرغامي مدلول الحقيقة باعتباره كذلك.[2]

يرجعُ نيتشه العقل، ومقولاته إلى أساس أخلاقي، وإلى ضرورة حيوية، هي حفظ البقاء بإحداث معايير نهائية قادرة على بناء مؤسسة للحقيقة، تُوَسِعُ مجال المعقولية وتنفتح فقط على منطق العلاقات الواضحة، وعلى النظم المعرفية التنويرية، وهو بذلك يعمل على الانغلاق أمام كل ما اعتبره من قبل كرذائل ومعوقات إبستيمولوجية، مثل الجسد والمدلول، بالتالي رفض إقحام المناطق المستبعدة في المساءلة والبحث من أجل السماح بتشكيل الإنسان وفق الهيأة التي يُريد.

لكن لنتساءل مع نيتشه، ما الذي تولَّد عن العقل؟

يجيب نيتشه لم يتولَّد عن العقل خلال الأزمان الهائلة الماضية، سوى الأخطاء، إنه تهديد للوجود وخطر على الحياة، ومصدر للانحطاط، يُنتج أوهاما يُسميها حقائق أبدية حيث يسقط

[1]- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق، ص .112.

[2]- مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة، ما بعد الحداثة ، ط. 1، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1999)، ص. ص. 98-99.

الوجود في كل مكان، ويدفعه للأسفل باعتباره علة. لذا يشير نيتشه في "أفول الأصنام" أن العقل، بهذه الطريقة يقع في أخطاء أربع ضرّها أكثر من نفعها هي: الخلط بين السبب والنتيجة، وخطأ السببية الزائفة، وخطأ الأسباب الخيالية، وأخيرا خطأ الإرادة الحرة. إنَّه بمثابة حياة تمزَّق الحياة تمزيقا، وتجعلها باسم المنظور الماهوي مجرّد صورة زائفة، يجب ضبطها برسم أهداف ورهانات مختلفة، أخلاقية ودينية، وباستعمال وسائل تقييس نموذجية، تُضاعف مستوى التجانس إلى حد جعله مطلقا معرفيا. لكن نيتشه يُثبت أن فعالية التعلّم وبناء المعرفة أبدا لا ترتبط بمثل هذه الإجراءات المُعقّدة، وبمثل هذا التقوقع القصدي، والارتكاز الدائم على العقل؛ لذا على طالب المعرفة حسب التعاليم الزاردشتية، أن يتعلم استخدام الجبال حجارة لبناء ولإقامة صرحه، وكمْ يصعب – يؤكد زاردشت- على العقل أن ينقل الجبال. يقول، فهل كنتم لهذه الحقيقة عارفين؟

لقد أدرك ياسبرز طبيعة هذا النقد النيتشوي للعقل حين قال: « لقد شكَّك نيتشه وكيركيغارد في العقل من أعماق الوجود الإنساني، ولم يكن هذا الشك مجرّد عداء للعقل، ولكنهما كانا يناشدان شكلا ملائما من العقلانية، كما أنه لم يكن شكا دوغماتيا ولكنهما بالأحرى كانا يكافحان من أجل الوصول إلى الحقيقة.»[1] الحقيقة التي لا تُمارس الإقصاء والإبعاد على اللاعقل، بل التي تستعمل العقل والغرائز جنبا إلى جنب، ليؤديا دورهما في تناغم تام. « فالعقل عندما يطرد اللاعقل من مملكته، يجد نفسه أمامه، أو يجد نفسه مطوقا به، لكن عندما يعترف به يجد سبيلا للسيطرة عليه أو للحدَّ من تأثيره أو لحسن قيادته.»[2].

كما أنّ هذا التصور للحقيقة - يؤكد أندلسي- هو انتهاك لحرمة عقل الفلاسفة، بجعله ينفتح على الجسد والرغبة والغريزة، معيدا بذلك ترتيب العلاقة بينهما على نحو يصير، أو يُصبح معه العقل أقل جوهرية وبساطة، ولكن أكثر قوة وحيوية وجدوى.[3] يُصبح محايثا لعالم الهُنا، وليس مفارقا له. العقل، إذن هو ليس شيء في ذاته، وإنما مجرد تعبير عن عناصر متلاطمة في الواقع، وظاهرة مصاحبة لظواهر أخرى ثانوية وإضافية، ولا يوجد في واقع الأمر عقل إنساني واحد مثلما إدّعى "ديكارت"، وأسَّس لذلك. إنما توجد عقول تتمايز بتمايز الظروف والإدراك، كذلك لا يوجد عقل كلي، يحكم الكون ويسوده فتُصبح الظواهر، والأحداث معقولة، بل العقل الوحيد الذي

[1]- يسرى إبراهيم، نيتشه عدو المسيح ، ط.1. (القاهرة: سينا للنشر، 1990) ص. ص. 87-88.

[2]- محمد الأندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة ، مرجع سابق، ص. 41.

[3] - المرجع نفسه، ص. 41.

نعرفه هو هذا العقل الضئيل الموجود في الإنسان، ثمة فقط صيرورة كاملة في الواقع، ولا يوجد عقل إنساني متكامل وشامل.[1]

- نقد المنطق:

يَعتبر نيتشه المنطق (La Logique) ابن العقل البِكر، لذا فما ينطبق على العقل من نقد ينطبق أيضا على المنطق، باعتباره هو الأخر مجرَّد وهم مزعوم. وتاريخ علم المنطق يَظهر في القراءة الجينيالوجية، أي كما قرأه نيتشه بمثابة تاريخ أزمة المنطق، وبمثابة سلسلة من الخيبات تقتصر على التحديدات المُعجمية القاتلة لحيوية المفردات.[2] يتساءل نيتشه :« من أين نشأ المنطق في رؤوس الناس؟ لا شك من اللامعقولية التي كان مجالها شاسعا في الأصل».[3]

إذن ليس للمنطق أساس أنطولوجي واقعي، كما ادَّعى أرسطو[4] في تحليلاته وهذا ما ستكشفه المقاربة الجينيالوجية للمنطق عبر عملية تفكيك، ونزع للقناع الذي يتستر وراءه، أي تحديد لعبة القوى المتنافرة التي تشكله، وتجعله خاضعا لقوى المعرفة (الحق) والأخلاق (الخير)، والدين(اللاهوت). لقد وُجد المنطق من تحريف مفيد وضروري، لتلبية الرغبات الحيوية للإنسان في تثبيت كل شيء متحرك؛ وأداة أو آلة لجميع العلوم في بحثها عن الحقيقة، ليصبح ويتحول إلى نموذج كامل للتفكير، ومعيار نهائي للحقيقة، فامتدَّت سطوته ليصبح بمثابة أداة تصفيدية، وظيفتها الأساسية هي توزيع الإرغام، تحت غطاء الضرورة المنطقانية، ثم إدراجه عبر مُتواليات المفاهيم.[5]

ويرى نيتشه أن هذا التوحيد بين الوجود، الذي توهمته الميتافيزيقيا ومقولات المنطق، هو نتيجة طبيعية للوهم الميتافيزيقي المؤمن بوجود عالم دائمٍ متعالٍ لا يَلحقه التغيير، فالمنطق مثله مِثلَ الهندسة والحساب لا ينطبق إلا على كيانات وهمية من خلقنا نحن، ليكون محاولة لفهم الوجود الحقيقي، عن طريق مقولات وجود مختلقة، يعتمد على مصادرات لا مقابل لها في الواقع كمصادرة مساواة الأشياء، فيما بينها، ومثل هذه العمليات لا تعني زمننا الحديث فحسب بل تعود إلى ما قبل

---

[1] - عبد الوهاب المسيري، « نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر ». أوراق فلسفية، العدد الأول، (الجيزة: مطبعة العمرانية للأوفست، 2000) .ص 102.

[2] - محمد الأندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة ، مرجع سابق، ص. 27.

[3] - Frederic Nietzsche, la gai savoir, op. cit. p. 141.

[4] - **أرسطو:** (384-322 ق.م.) من اسطاغيرا، فيلسوف يوناني تلميذ أفلاطون، من كتبه نجد "الأورغانون"، "الطبيعة"، "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، "السياسة"، "الخطابة"، "الشعر"...الخ.

[5] - مطاع الصفدي ، نقد العقل الغربي. الحداثة، ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص. 99.

أفلاطون؛ فبارمينيدس[1] ردّ الوجود إلى التصور وإعتبره مبدأ الذاتية؛ أي ليس مجرد مبدأ منطقي بمقتضاه تكون القضية صادقة، بل مبدأ وجوديا يُهيمن على الكائن، وعند سقراط امتزجت مقتضياته بالاهتمامات الأخلاقية[2]، وبما أن المنطق وهمٌ فإن أسُسه كذلك، رغم ما شاع عنها من يقين وثبات صُوري وتتلخص هذه المبادئ أساسا، في مبدأي الهوية وعدم التناقض (principe de l'identité et de non contradiction.) باعتبارهما أهم القوانين الضرورية للفكر، ومن ثمة فهي غير قابلة للنقض حسب معظم الميتافيزيقيين. أما نيتشه فإنه يرفض هذا الطرح، ذلك أن مبدأ الهوية المعروف ببقاء الشيء على حالهِ ومطابقته لذاته، كان دوما يتعارض مع مبدأ الحياة القائم على التغير والصيرورة.[3] حول هذا الطرح، يقول نيتشه: « فمن بين الأوهام الباطلة التي كانت تُتَنَاقَلُ وراثيا وكأنها حقيقة مطلقة، والتي أصبحت تُمثّل الخلفية الموحّدة للجنس البشري، هي على سبيل المثال الاعتقاد بوجود الأشياء الثابتة، وبأن الشيء يكون كما هو عليه.».[4]

إذن فمبدأ الهوية هو مبدأ رئيسي ومَعلَمي بفضله استطاع الذكاء البشري توحيد التعددية الحسية وتحديد جوهر كل واقعة تحديدا ماهويا عبر اختزال كل التماثلات إلى وحدة في ذاتها، أي عبر قراءة مغرضة (tendancieuse) ومحوّرة لنص الواقع، ذلك أن المماثلة ليست درجة من درجات الهوية، بل هي أمر Rآخر مختلف عن الهوية. هذا الاختزال يستخلص الطابع الأولي للمعلومات المعطاة بواسطة المستقبلات العضوية "الحواس" ومن ثم يتم إخضاعها للحاجيات الاستبدادية بإرغام الوقائع في إطار فكري مصنوع مسبقا. وهنا يلاحظ نيتشه أن الذهن هو من يعمل على قمع الحواس وتحويرها لأنه هو من يريد الهوية ويسعى بالتالي الى تصنيف انطباعات الحواس في سلسلة موجودة سلفا، إلى حد إدراج الجسد نفسه ضمن المواد اللا عضوية. يشرح لنا غرانيه الأمر بقوله إنّ: « بواسطة هذا التزييف أصبحت المعرفة ممكنة، وعلى الذهن أن يتدخل من أجل تجميد مدّ الصيرورة والتغير في مجموعة في ذاتها (en soi) ثابتة والتي يُسميها "بالأشياء"؛ ومنها ينشىء مقارنات ويعقد علاقات.. لهذا فمبدأ الهوية له خلفية بديهية بوجود أشياء مماثلة.»[5] وكل هذا يعني أنّ الماهية ليست سوى التمامية الأنطولوجية لهوية الأنا التي هي المبدأ الهندسي المعماري

---

[1] - **بارمينيدس:** (عاش ما بين القرن الخامس و القرن الرابع .ق.م.) فيلسوف إغريقي من مدرسة إيليا، يمكن اعتباره مؤسس الانطولوجيا، و هو القائل بالثبات و السكون في الكون.

[2] - عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا. العلم. الايديولوجيا، مرجع سابق. ص. 18.

[3] - المرجع نفسه، ص. ص. 143-142.

[4] - Frederic Nietzsche, la gai savoir, op. cit. p. 141.

[5] - Jean Granier, le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche. op. cit. p. 102.

(architectonique) للعقل الخالص، يضمن بها المثالي الامتلاك الهادئ والثابت لـ "حقيقي" بواسطة الذهن البشري.

كما أن مبدأ الهوية لا يرتكز على أساس في طبيعة الأشياء، وإنما هي وسيلة يصطنعها العقل، كإجراء ضروري لإقامة تطابق بين المعنى والقيمة، من شأنها فسخ الفجوات والبياضات، التي قد تظهر على مستوى النسق أو الخطاب، بوصفها إمكانيات دائمة الحضور، تسمح بإنتاج تَعددية تأويلية، وبتكوين عدد لا ينتهي من المنظورات. كذلك فالقول بالثبات والجمود، وبالاتجاه الأحادي، والمُقنّن في الفهم، هو دعوة إلى الركود، وقمع الخلق، والإبداع بحكم أنه لا يمكن تغيير ما هو ثابت.

يرتبط مبدأ الهوية – حسب نيتشه – بفكرة ثبات، وأزلية القيّم، وهذا يتعارض مع القيّم الحقيقية للحياة، كونه يَحدُّ من فعالية الإنسان في خلق القيم، وتغييرها. وعليه فالأفكار المنطقية هي في الأصل لا منطقية، ويؤكد نيتشه ذلك بقوله: « أن سياق الأفكار، والاستنتاجات المنطقية في دماغنا الحالي تطابق، سياق وصراع دوافعي، وهي نفسها لا معقولة وجائرة: إنّ الإوَالية القديمة تجري فينا الآن، بشكل سريع وخفي جدا، بحيث لا تنتبه أبدا إلى نتيجة الصّراع .».[1] هذا التحديد لمسند الهوية التي نكف عن وصفها "بمقولة عقلية" مُجاراةً لنيتشه والذي يعني دوام الأشياء والأحوال واستمرارها على حال ثابتة والذي تربطه الميتافيزيقا بجوهر "الحق" لا يقوم سوى بترجمة الإرغام الذي وقَعَ فيه الإنسان العاجز عن التحكم في سيلان الزمان وفي فرض نظام على الوقائع المتغيرة للصيرورة، وتفكيك نيتشه له هو بمثابة تأكيد منه على أن منطق الهوية الذي يعمل على شق مسار النموذج القَضَوي، على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز، بالتأسيس لمستويات ثنائية وعليا من تجريدات (الحقيقة والخطأ، الخير والشر. الثابت والمتحول..)، هو في الأصل ليس سوى خضوع للعبة إرادة القوة الخاصة بالجسد، بالتالي فاختراعها، هو حركة حيوية خاضعة لمنطق اللامنطق، أي للحياة وحب الحياة فقط، ولا علاقة لها لا بالأنطولوجيا ولا بالإتيكا (الأخلاق).[2]

أمّا النقد النيتشوي، المُوجه إلى مبدأ عدم التّناقض، فانّه لا يخرج عن سياق النقد الموجه إلى سابقه (مبدأ الهوية)، إنه مجرّد وهم لا يدل في واقع الأمر، إلاّ على أننا لا نستطيع أن نُثبت شيئا بالذات وننفيه في آن واحد، وأنَّ عقلنا عاجز عن القيام بهذه المهمّة. وبخصوصه نلاحظ أن نيتشه يدعو إلى الاستقلال التام عن مبادئ المنطق، وما يرفضه فيه هو كونه مجرد وظيفة إجرائية ناتجة

[1] - Frederic Nietzsche, le gai savoir, op. cit. p. p. 141 - 142.

[2] - Jean Granier, le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche. op. cit. p. p. 63- 64.

عن إرادة قوة، تَرْهن كل محاولة إصلاح في الفلسفة،[1] لذا فرفضُ المنطق هو رفض للعقل بصفة خاصة وللحقيقة الميتافيزيقية بصفة عامة.

إن هذه البُنية القبلية للشيء التي نراها في المقولات، إنما هي بالتحديد عملية تزويرية مشبوهة لا مبرّر لها، قامت بها أو بالأحرى تطلّبتها المعرفة كي تصبح معرفة "للموجود". والتزوير بالنسبة للإنسان ضرورة بيولوجية، حيث البؤس والضرورة يحفزان على الاختراع، والعيش في عالم كل شيء فيه ينزلق ويمضي، وتلفه الرياح ويغيب باستمرار. فقد خلق المفاهيم والمقولات التي تُثبت الصيرورة الغير مدركة وتجعلها مُدركةً لإدخال شيء من الاستقرار والسكون في التغيُّر، ما يعني أن المقولات هي أدوات أنسنة العالم وتفسيره وفق صيغة إنسانية تكسبنا "ثبات الحال".[2]

- نقد فكرة الجوهر:

ارتكزت فكرة الميتافيزيقيا التقليدية، على فكرة الجوهر كإجراء منطقي قادر على إضفاء صفة الثبات على العالم، وإنكار صفتي التحول والصيرورة عنه. لذا فالنقد المُنطبق على المنطق، ينطبق أيضا على الجوهر باعتباره مقولةً و حدًّا من حدوده. وينظر نيتشه الى "الجوهر" بكونه مجرد صورة تخيّلية أُختلقت للتحكم في الصيرورة بواسطة عملية إجرائية وربما اعتباطية تُخضع المتعدد للواحد والتغير للمفهوم.[3] ويدل الإقرار به باعتباره حقيقة أنطولوجية على أن الصراع القديم بين الصورتين اللتين رسمهما هيراقليطس وبارمينيدس للكون، قد انتهى بانتصار الصورة الثانية، فأصبح الكون على إثره ثابتا، وإن تعدّدت فيه الجواهر وتكثرت فهي كثرة ثابتة أيضا وخاضعة لمنطق الاختزال. أما صورة هيراقليطس فقد اندثرت، ولم يحاول أحدا من الفلاسفة بعثها وإحياءها من جديد، بحكم أن تصور الكون كتغير دائم، يعني فرار كل شيء وانفلات الوجود، وانجرافه مع تيار الصيرورة.[4] لذا فإن مقولة الجوهر، هي بدورها فكرة مُخترعة، ترجع وتعود إلى الأصل نفسه الذي يتحكم في "الهوية" أي إلى النفع الحيوي، وإلى ضمان استمرارية تحكّم الإنسان في الظواهر وتثبيت ما يصير.

---

[1] - Michel Haar, Nietzsche et la Métaphysique, op.cit, p. 131.

[2] - أويغن فنك، فلسفة نيتشه، مرجع نفسه، ص. ص. 194- 195.

[3] - نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، مرجع نفسه.ص. 214.

[4] - فؤاد زكريا، نيتشه، ط3. (مصر: دار المعارف. 1991.)، ص. 72.

لا يخفي نيتشه إعجابه بهيجل، الذي استعاد ثراء الصيرورة فاعتبر تصوره عملا جريئا ومدهشا، زعزع به التصور التقليدي لعادات المنطق السابقة ففتح المجال وهيأ العقول في أوروبا لأحد أكبر الحركات العلمية المؤكدة، لفكرة التحول على مستوى الطبيعة وهي الداروينية من خلال إلحاحه على أن المفاهيم النوعية تنمو، وتتطور واحدتها من الأخرى.[1] لكن رغم أن فكرة الصيرورة الهيراقليطية، التي حاول هيجل استعادتها، هي فكرة جريئة، وجديرة بأن تنشغل بها الفلسفة الحديثة والمعاصرة، حيث حاولت زعزعة عالم الموناد عند ليبيتز، والموناد الأعظم (الإله) التي انتهت به نهاية ميتافيزيقية، إلا أنّ عيب هيجل حسب نيتشه يَكمن في اعترافه هو الآخر بالصيرورة لغاية إخضاعها لمفاهيم عقلية. ما أدى به إلى الحديث عن "الروح المطلق" واكتمال للوعي، كما لو أن نظرته للصيرورة تنتهي به إلى الثبوت، ونظرته للتعدُّد تنتهي إلى الوحدة و"الوعي المطلق."[2]

يلتزم نيتشه في رؤيته النقدية لموناد ليبنيتز، باستعمال مجاز إرادة القوة وهي نظرة دينامية للواقع، يعني تمثّل الموناد كقوة، بحيث يغدو العالم كمّا من القوة أو من القوى بالعبارة النيتشوية، ما يُفضي في النهاية إلى تحرير المونادولوجيا من حدودها اللاهوتية، واستعادة ثراء العالم بوصفه مجموع قوى، وحصيلة منظورات مُتعدّدة تكمن قيمتها في مرونتها، وبذلك يرجُّ نيتشه ميتافيزيقيا الجوهر.[3]

يرتبط بهذا الخطأ، خطأ آخر هو فكرة "الذات" التي يرى نيتشه أنها هي من أنتجت فكرة الجوهر، وليس العكس.[4] لقد كان لها انعكاس سلبي على الإنسان، حيث جعلها هذا الأخير المصدر الأول الذي تنبعث منه مختلف الأفكار، والمشاعر والإحساسات باعتبارها المركز الباطن في الشخصية الإنسانية، والعلة المنتجة لكل أفعالها. وقد تساءل نيتشه عن المبرّر الذي دفع الفلاسفة إلى القول بوجود جوهر هو "الذات الإنسانية"؟

[1] - Frederic Nietzsche, la gai savoir, op. cit. p. 138.

[2] - نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، مرجع نفسه، ص. 214.

[3] - المرجع نفسه، ص. 115.

[4] - Friedrich Nietzsche, la volonté de puissance, op. cit .Tome I. p.82.

وتساؤله هذا هو ربما الحركة التي تُخرجه من دائرة الميتافيزيقيين،[1] وبالتالي من قيّم الحداثة الفلسفية التي رسم ديكارت وجهها العقلاني، ومركزيتها العقلية logocentrisme ليُقيم رابطا مع الفلسفات التي تعتبر ما بعد حداثية؛ مع الابستمية (Epistémè) عند ميشال فوكو، ومع الفلسفة اللامركزية (Acentré) عند جاك دريدا، أي مع المُحصلة التركيبية لفلسفة الاختلاف، ما يجعل منه حسب تحليلنا فاتحة لانقلاب إسمه «الفلسفة الجديدة».

إنّ الفكرة الأساسية التي حاول نيتشه من خلالها قلب النظرة التقليدية عن "الذات" هي فكرة الماهية المنطقية للأنا، التي تجعل من نفسها وكأنها نقطة هندسية بلا طول، ولا عرض، ولا عمق؛ أي كشيء يتضمن ماهيته و وجوده في ذاته، يظهر ذلك في المبرّر الذي ارتكز عليه "ديكارت" حين أثبت وجود "ذات" هو اليقين المباشر للكوجيطو "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وهي القضية الواضحة والمتميّزة، حسبه لأسباب عدَّدها ديكارت في طرحه، الذي يسكن تأملاته الفلسفية. لكن نيتشه يسخر من الاعتقاد بوجود يقين مباشر يصمد أمام الشك الجذري، وأمام فرضية الشيطان الماكر. لأن هذه القضية تحتوي في ذاتها على أعقد المشاكل الميتافيزيقية تاركةً إياها دون حل: يقول نيتشه: « فالزعم أنّ الأنا هو من يفكر، أو أن من يُفكر يجب أن يكون شيئا ما. وأنّ التفكير فعل ونشاط صادر عن كائن ينظر إليه بوصفه علة وسببا. وأن ثمة " أنا"، وأخيرا بأن معنى كلمة فِكر هو أمر قبلي، ومثبت، وبأنني أعرف ما هو الفكر. هذا الزعم كله، يجعل الفيلسوف يحصل بهذه الطريقة على مجموعة من الأسئلة الميتافيزيقية، أسئلة مصيرية بمعنى الكلمة. تُطرح على العقل و هي: « من أين أتيت بمفهوم التفكير؟ لماذا أؤمن بالسبب والمُسبب ؟ وما الذي يخوّلني الكلام عن الأنا، بل عن الأنا بوصفه سببا.».[2]

من هذا النص يبرز لنا أن الكوجيطو في تقدير نيتشه، ليسا شيأ ذا قيمة، بل هو مجرد كلمة مخرومة تحاول أن تضع المفهوم محل الحدث، كذلك ريبية ديكارت لم تكن ريبية ناضجة

[1]- يستغرب نور الدين الشابي في كتابه المشار إليه عن الأسباب التي جعلت هايدجر لا يقتنع بالبعد النقدي لنظرية نيتشه حول "الذات" التي شكلت قطعية مع القديم باعتبار أن الميتافيزيقيا قامت على أساس الذاتية، واعتبر نيتشه أخر الميتافيزيقيين، وهو الموقف الذي نراه أيضا لدى جيل دولوز وجون غرانييه. راجع نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة ، مرجع سابق.

[2] -Friedrich Nietzsche, par de- la le bien et le mal, op. cit. p. 47.

ومدروسة كفاية، وبرغم تأكيده على ضرورة الحذر، وعدم التسرع في كتابه " **مقالة الطريقة** " وفي نصوص أخرى، إلا أنه ببساطة يسقط في فخ اللغة والمقولات المشحونة ميتافيزيقيا.[1]

يرى نيتشه في الكوجيطو مجرد كلمة لا فكرة، لأنه لا يُحيل إلى أي حقيقة واقعية، لقد كان ديكارت يعتبر ألـ " أنا" شرطا ، ويعتبر الـ " أفكر " مسندا أو مشروطا، ويرى في الفكر نشاط يجب أن يضاف إليه مسندا بوصفه سببا، ويكمن الخطأ هنا في أنه ينطلق من التفكير الذي يعتبره يقينا (يوجد شيء يفكر)، ثم ينتقل دون مُبرّر إلى أنّ الشيء الذي يفكّر هو "أنا" وأن الـ "أنا" سببا. ما يعني وجود سببية وهمية بين الـ "أنا" والتفكير؛ في حين أن ذلك لا يتعدى مجرد الاعتقاد في السببية، وفي "الجوهر" وفي "اللغة". وبإتباع هذه المنظورية في التأويل لن يعود للذات أي أساس واقعي، بل هي خدعة سامية، وتمويه واضح يُغذيه اعتقاد وهمي بإمكانية تحقيق الشفافية والتماهي والحضور، دون الأخذ بعين الاعتبار شروط التفكير ذاتها، التي لا تتم إلا عبر وسيط اللغة، وعبر عضو اللسان الذي هو الجسد. يؤكد نيتشه في مجمل طرحه أن إتباع طريق مثل هذه، التي رسمها ديكارت هو خضوع عدمي وإرتكاسي لا يوصل إلى أي شيء يقيني كونه ببساطة يعمل على إقصاء الجسد وطمس معالم الحس باسم قيّم المثال.

- نقد فكرتي العلية والغائية :

يتعلق الأمر هنا بفكرة طالما وجهت تاريخ الفلسفة، بل أساسا من الأسس الوهمية التي قامت عليها الميتافيزيقيا الغربية، بغية تأطير الوقائع في سياق معقول. حيث يقرؤون اقتران الظواهر والصّور كعلاقة بين علة (سبب) ومعلول (نتيجة). وهذا الفهم ينتمي الى خانة التخيلي كما يرجع مبدئيا الى الاعتقاد الناتج بداية عن العادات، وهنا نيتشه يستعيد تصور هيوم لهذه المبدأ حين ذهب الى أن العلية تقوم على مبادئ ثلاثة هي التجاور وتقدم العلة عن المعلول وعلى مبدأ الضرورة الذي ليس بعلاقة وجودية ولا منطقية بل مجرد علاقة سيكولوجية أو ميل نفسي ناتج عن العادة. بالفعل فنيتشه يذهب نفس الاتجاه حين يؤكد أن لا يعبر عن شيء سوى ذلك التتابع الكرونولوجي بين ظاهرتين أو سلسلتين من الظواهر خالقة شعورا اعتياديا بعيد كل البعد عن أن يكون ضرورة موضوعية. وهذا الرأي حسب غرانييه موجه الى كانط بالتحديد،حيث لا وجود لِما يعتقده كانط لمعنى العلية. وتتجه انتقادات نيتشه الى أن مقولة العلية ليس لها أي قيمة "موضوعية" ولا تصلح

[1]- Abdi Abederrazak, «Nietzsche critique de Descartes», op .cit, p. p. 88 - 89.

سوى لتسهيل التحكم في الأشياء، فهي لا تتوافق مع أي حادث واقعي وتعمل فقط على تأسيس شرعية تخيلية.

ونقده لها يُعدُّ عند نيتشه تفجيرا للتعارض بين الصيرورة والمخططات المنطقية الهادفة إلى تجزيئ وتفكيك هذه الواقعة المتحركة في تعددية العناصر التي من خلالها يضع الفكر روابط خارجية، لا علاقة لها بظواهر الأشياء.

إنّ القول بوجود علة ومعلول يعتبره نيتشه أكبر خطأ، وأخطره على الإطلاق، ما هو إلا محاولة منا لتنظيم العالم على نحو يجعله مقبولا ومعقولا، ووضعه في صورة قريبة من أفهمانا. فالعلية خلق إنساني، ذلك أن الواقع لا يعطينا أي تجربة عن هذه الفكرة، لعلّ ذلك ما جعل نيتشه يُلَّقبها بـ " الغباوة الخالدة" ويقول في أفول الأصنام: « ليس هناك خطأ أكثر خطرا من أن نفهم النتيجة على أنها سبب، وإني أسمي هذا الخطأ بالفساد الحقيقي للعقل، ويعد هذا الخطأ أكثر العادات الإنسانية قِدما، ومعاصرة على السواء. إنه يُقدس بيننا وينشر باسم الدين والأخلاق.».[1]

ويَضرب نيتشه أمثلة كثيرة عن هذا الخلط، ومنها تصور رجال الدين والأخلاق أن الفضيلة هي السبب الذي يؤدي إلى تحقيق السعادة، في حين أن السعادة هي السبب الذي يؤدي إلى تحقيق الفضيلة.[2]

إنّ فكرة السببية ترتكز على عالم الحقائق الداخلية، التي لا يمكن البرهنة عليها وهي الإرادة والنفس والأنا، إنها مجرد فكرة زائفة يختلقها العقل، ويسقطها على الأشياء أما الواقع فانه لا يحوي أسبابا عقلية على الإطلاق. إذ لم يقتصر الإنسان على البحث عن الأسباب، بل كان دائما يبحث عن أسباب مُعيّنة حتى يحصل على تفسير معين ومحدد للأشياء، يكون ضروريا لإزالة أي شعور بالخوف إزاء ما لا يعرفه. يقول نيتشه في هذا الصدد :« إنّ اشتقاق شيء مجهول من شيء معلوم يحرّر ويريح ويرضي، إلى جانب أنه يُعطي شعورا بالقوة، فمع المجهول يظهر الخطر والقلق والوهم، والغريزة الأولى يجب أن تُزيل هذه الأحوال المؤلمة.».[3]

[1] -Friedrich Nietzsche, le crépuscule des idoles .op. cit. p.144.

[2] - Ibid. p. 146.

[3] - Friedrich Nietzsche, le crépuscule des idoles .op cit. p.150.

أمّا عن مبدأ الغائية فهي كمقولة ميتافيزيقية لم يغفلها نيتشه في نقده بل تناولها كاشفا الشذوذ التي لَحِقَ بالعقل البشري، فهي بديةً تصلح لغرس النزعة الصوفية المثالية في مجال العلوم التجريبية، وتتعلق بأمر غير عادي لدى الميتافيزيقين لما يعتقدون في إمكانية الميلاد الواقعي لنشاط عضوي انطلاقا من نفعيته الحاضرة، وهو أمر غير صحيح تماما حين نعتبر هذه النفعية كفضيلة. يقول نيتشه مبرّرًا تصوره حول هذه النفعية المعتبرة كغاية لدى رجال الميتافيزيقا قائلا: «لما سعينا الى اظهار النفعية العليا للشيء، لم نبين بعد ولم نشرح أصل هذا الشيء، ما يعني أنه يستحيل شرح ذلك بواسطة النفعية "الغائية" وبالتالي وبكل دقة هو الحكم المضاد من سيظهر الى غاية اللحظة.»[1]

هذه المنهجية المُعيبة تَسُوقُ إذن، الى جعل المبدأ الثيولوجي للنفعية تحت شكل "غريزة حفظ البقاء" التي يتم فيها استدعاء كل الميول الخاصة بالحياة العضوية، ونيتشه هنا يعارض هذا الأمر بذهابه إلى أن على الفيزيولوجيين أن يدركوا أنّ غريزة حفظ البقاء ليست هي الغريزة الأساسية للكائن العضوي من حيث أن الكائن الحي يريد قبل كل شيء أن يعطي الحرية لقوته، والحياة كلها هي إرادة قوة، وبالتالي فحفظ البقاء ليست سوى نتيجة غير مباشرة وهي الأكثر تدولا كونها نتاجٌ للمبادئ اللاهوتية السطحية.[2]

مقولة الغائية تنفع من أجل إعطاء تأويل مغالط (fallacieux) للتطور الكوني وللتاريخ البشري تسمح بحدوث ذلك التماهي بين الإنسان والإله الخالق الذي هو علته. ليكون العالَمُ بذلك شيء نسقي مرهون ومتطور وفق الرعاية " الإلهية" التي تجعله يُبحر وفق مخطط مسبق، والنتاج طبعا هو أن التاريخ سيكون ذو معنى كونه يسير في اتجاه أحادي، يقول جون غرانييه «سيصبح بالتالي قوة موجهة فيه يتقاطع حده وغايته مع حدث حكم أخلاقي مطلق؛ وهذا ما نسميه بالتفاؤلية الأخلاقية التي يتقاسمها كبار الميتافيزيقيين كلهم وتتّتوّجُ في الجدل الهيجلي.»[3] إن التأويل الغائي للظواهر والأشياء يبقى غارقا في الأنثروبومورفية الأكثر سذاجة المتمثلة في الاعتقاد بأن الكون له ميل للوصول الى شكل ما، ليصبح أكثر جمالا وأكثر تعقيدا مع أن الفوضى والقبح والشكل والمفهوم هي أمور غريبة عنه. فالعالم لا يحيل الى أي من هذا ولا وجود لأي واجهة خلفية شكلية أخلاقية أو جمالية. يقول غرانييه: «وفق هذا الفهم الذي يؤكده نيتشه سيؤدي الأمر الى مسح كل تأويل غائي

[1] - Friedrich Nietzsche, aurore, op. cit. p. 56.

[2] - Friedrich Nietzsche, par-delà la bien et mal, op. cit, p. p. 26-27.

[3] - Jean Granier, le problème de la verité dans la philosophie de Nietzsche, op .cit. p. 111.

يحكم أثر مفاهيم الغلط (faute) والعقاب (châtiment) ذلك أننا من اللحظة التي نزعم فيها أن الحالة المثالية للعالم لها مخطط قبلي، نميل الى قبول أن الحالة المثالية لم يتم بعد تحقيقها وبالتالي يتوجب على الإنسان أن ينصاعَ ويطيعَ ما يجري من أحداث. »[1]

- نقد فكرة الروح:

نظر القدماء إلى الروح على أنّها أرفع من الجسد، بحكم أنها لا تفنى بفنائه وبالمقابل نظروا إلى الجسد بوصفه كائنا مريضا معتلا، فودوا لو خرجوا من جلودهم، غير أن نيتشه المُغرم بالعالم الأرضي دافع عن الجسد، وأثنى عليه بحيث لم يفصل الوفاء للجسد عن الوفاء للأرض.« يا إخواني أصغوا إلى صوت الجسد السليم، فإنه أصفى وأكثر صدقا.».[2] أما الروح فما هي إلا كلمة أُطْلقت لتعيين جزء من هذا الجسد، وواجب على هؤلاء القدامى وعلى أتباعهم في درب الانحلال، يقول نيتشه أن يكونوا كالطفل الذي يرى أنه جسد وروح، ومن هذا المنطلق لا يفصل نيتشه بين الروح والجسد ليجعل لأحدهما الأسبقية الأنطولوجية على الآخر. بل يعتبرهما شيئا واحدا فيطلق على الجسد اسم العقل العظيم فـ « إله جسدك إنما هي أداة لعقلك الذي تدعوه روحا أيها الأخ، إنْ هي إلا أداة صغيرة، وألعوبة صغيرة لعقلك العظيم.».[3]

ويتوجه زاردشت إلى المستهزئين بالجسد قائلا: « إن من واجبهم ألا يغيروا طرائق تعاليمهم، ولكن عليهم أيضا أن يودّعوا أجسادهم فيستولي عليهم الخرس.[4] ذلك أن احتقارهم للجسد ناتج عن نزعة سيكولوجية، تسعى إلى ردّ الاعتبار للأنا والانتفاخ بها، على طريقة المتدينين والمبشرين بالموت، للحصول على الوعد بالعوالم الأخرى.

يرفض نيتشه السير على طريق من يحتقر الجسد، لأنه تَحَوّل عن الحياة المبدعة، ومسلكٌ يحيد عن مطلع الإنسان المتفوق.[5] وحول هذا الأمر يذهب لويس كورمان في كتابه "نيتشه عالم النفس الأعماق" إلى اعتبار موقف نيتشه بمثابة اكتشاف نفسي من العيار الثقيل في ميدان البسيكوسوماتيك، فالجسد بما هو "عقل أكبر" هي نقطة عجيبة، وغامضة تتوّجها كل الوظائف،

---

[1] - Jean Granier, le problème de la verité dans la philosophie de Nietzsche, op .cit. p. p. 111- 112.

[2] - فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق. ص.55.

[3] - المصدر نفسه، ص. 57.

[4] - المصدر نفسه، ص. 57.

[5] - فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق ، ص. ص. 58- 59.

تؤكد الحياة وتضمنها، وتدافع عنها ضد الاعتداءات المهددة لتوازننا وصحتنا.[1] فدعا بذلك إلى العمل على وقايته في مراحل نموه، وبعدها بواسطة:

1. التغذية الحسنة، لأن كل الأحكام المسبقة في ميدان الأخلاق ، والدين والعلم، بتعبير نيتشه صادرة من المَعِي.[2]
2. التهوية الجيدة والتربية الرياضية والحركية، وممارسة تمارين تحافظ على حيويته.
3. هذا وبالإضافة إلى الحساسية باعتبارها ضرورية للتكيّف، فعلى الحياة أن تحترم ردود أفعال المنظومة الجسدية، وأن لا تفرط في تقدير غيرها، ذلك أنَّ من خصائص الجسد أنه يتعلم كيف يتحمل الآلام، دون أن يعمل على تغليفها وإخفائها بغطاء المعالجة الاصطناعية عاملا بمبدأ أن « ما لا يقتلني يجعلني أكثر قوة.».[3]

- نقد فكرة الإله ككائن أنطولوجي:

من الصفات والمعايير التي تظهر بها مطرقة نيتشه النقدية، في مراحل هدمها لمقدسات الغرب، ولردم الضمير الفلسفي عند أصحاب مذهب الألوهية، نجد المعيار العكسي الذي يعني به، أن كل ما يشعر به اللاهوتي والميتافيزيقي على أنه صادق لا بد أن يكون باطلا، وكل ما يشعر به الأخلاقي بأنه مفيد للحياة، ومُنمي لها لا بد أن لا يتعدى مستوى التهافت الارتكاسي، فنيتشه كان دائما يُعلن نفسه بأنه أفلاطونية مقلوبة، وبأنه جاء لينتهك حرمات الفلاسفة والمتدينين التي وَسَمُوهَا بالمقدّسة والنبيلة.

لذلك ففكرة "موت الإله" عبارة لا تنتمي إلى ميدان السيميوتيكا، ولا هي"لعبة" لغة، بل هي كما يقول "روجي بايو" صيغة جدلية ومثيرة بشكل إرادي، تزعم استخلاص أن إله الديانة المسيطرة (المصادفة المسيحية)، لم يعد موضوع إيمان ولم يعد هو المرجعية الوحيدة والمطلقة لكل أحوال الوجود، وأن كل أماكن العبادة من كنائس ومعابد قد تمّ هجرها.[4]

وكإجابة عن سؤال جوهري مؤداه ما الحقيقة التي يرسمها نيتشه عن الإله ؟

---

[1] - Louis Corman, Nietzsche psychologue des profondeurs, op .cit, p. 39.

[2] - Friedrich Nietzsche, Ecce Homo .op. cit. p. 46.

[3] - Friedrich Nietzsche, le Crépuscule des idoles, op.cit. p.108.

[4] - Roger Payot, «fin de la métaphysique et mort de dieu », in. La Métaphysique, ouvrage dirigée par Renée Bouveresse, (Paris : Ellipse.1999.), p. 129.

يقول جيمس كولنز، في كتابه " الله في الفلسفة الحديثة ":« حين أعلن زاردشت موت الإله. لم يفعل أكثر مِن أن يردّد نغمة عزفها – هيجل – من قبل ولكنه بدلا من أن يجعلها مقدمة للوصول إلى حقيقة الروح المطلقة، جعلها نتيجة للخطأ الذي نقع فيه نتيجة لتصورنا عن حقيقة الروح المطلقة. وبينما يفسر هيجل موت الإله في حدود صيرورة يحتويها المطلق في داخله فعلا، فبصورة مسبقة يفصل نيتشه الصيرورة تماما عن سياق الروح المطلقة، ثم يأخذ الله على أنه مرادف لوهم مطلق، وهكذا يموت الإله لأن النزعة المطلقة عن الروح اللامتناهية الأبدية، تُعرض على أنها اختلاق قاتل من صنع العقل البشري.».[1]

إنّ الخوف هو الذي دفع الإنسان إلى الاعتقاد بحقيقة هذه الفكرة، وتحطيمها ضروري بحكم أن الإيمان به كعقل كلي يتجاوزنا ويشملنا أيضا، ومنطقيا يعني تمجيد قوة مخالفة للقوة الإنسانية. يؤكد زاردشت هذا الطرح ويقول أن: «العقل الوحيد الذي نعرفه هو هذا العقل الموجود في الإنسان»،[2] والإله لم يكن ليوجد في عقولنا وضمائرنا لو لم يكن يوجد أناس بلهاء وخرق.[3]

لكن يجب أن نفهم أنّ لهذا الحدث أهمية كبرى، إذ على ضوئه أي على ضوء أطروحة "موت الإله"، والإله هو محور أساسي تتكاثف فيه كل أشكال النفي، يحاول نيتشه أن يقيّم درجات وأشكال العدمية الأوروبية المعاصرة له، أي ندرك وبشكل واضح أن "موت الإله بالمعنى العدمي" يتأسس على فرض مفاده، أن كلمة الإله التي ذكرها نيتشه بعيدة عن المدلول الديني لها، بل هي "علم وجود" يتجلى في صورة أخلاق تحارب الحياة والغرائز؛ أي يربط بين الإله كفكرة أنطولوجية والمثل الأخلاقي الأعلى، وبالتالي تصبح المسألة بمثابة تمييز بين الأصيل واللاأصيل.

كما يصبح بذلك إعلان موت الإله المسيحي، بمثابة موت إله الفلاسفة الذي يشغل في أنساقهم مكانة الضامن، منه فعبارة نيتشه تستهدف أساسا:

1. شن حرب ضروس على أفلاطون المتجلّي والحاضر بأطيافه عبر التاريخ الغربي.

[1]- جيمس كولنز، الله في الفلسفة الحديثة .تر فؤاد كامل . ط. 2. (القاهرة: دار البقاء للطباعة والنشر والتوزيع. 1998)، ص. 327.

[2]- نقلا عن عبد الرحمان بدوي، نيتشه، مرجع سابق. ص. 207.

[3] - Frederic Nietzsche, le gai savoir, op. cit. p. 153. «"Dieu lui- meme ne saurait subsister sans les hommes sages" – a dit Luther, et a juste titre; mais " Dieu peut encore moins subsister sans les insensés" – voila ce que le brave Luther n'a point dit! »

2. يستهدف أيضا قلب الأنطولوجيا التقليدية، وصياغة التقويم الأنطولوجي والأخلاقي صياغة مقلوبة تستهدف تحرير الموجود من الأنطولوجيا الأخلاقية والدعوة إلى براءة جديدة في الوجود.
3. كما تهدف أيضا إلى ذكر الأسباب والدواعي التي أدَّت إلى تسمية "عالم الهنا" بأنه عَالَم مظهر وزيف ينبغي الحذر منه. ويندرج تحتها سحب بساط الضمانة التي اعتد به الفلاسفة في باتخاذ الإله شرط لكل يقين يسعون إليه وضامنا لليقين الواجب الوصول إليه مثلما هو الحال في نسق ديكارت.

لكن نتساءل الآن عن كرونولوجيا بزوغ الفكرة "فكرة الموت" في مؤلفات نيتشه وعن الدواعي المبرّرة لذلك؟

أعلن نيتشه عن "موت الإله" على فترات ومراحل عدة تدرّج خلالها لوعيه التام بخطورة الوقع، والأثر الذي يمكن أن تتركه في نفوس المجتمعات الغربية في فترة القرن التاسع عشر، ليس لأن المجتمع الغربي كان يخلو من الملاحدة؛ إذ كانوا منتشرين في أنحاء أوروبا أفرادا وجماعات، بل لأن ما يستتبع "موت الإله" ويعقبه أمر جلل، فوضى وعدمية تُصيب هياكل الغرب. فأعلن الحدث لأول مرة على لسان الأخرق أو المجنون (L'insensé) ويقول نيتشه في "**العلم المرح**" : « أما سمعتم بذلك الأخرق الذي بعد أن أوقد فانوسه (Lanterne) في وضح النهار صار يجري في ساحة السوق ويصيح دون توقف: « أبحث عن الإله ! إني أبحث عن الإله ! ». ولما كان كثير ممن لا يؤمنون بالإله متواجدون هناك بالضبط، فقد أثار ضحكا كثيرا. هل فقدناه؟ قال أحدهم، هل شَرُدَ مثل طفل؟ قال آخر، أم هل يختفي في مكان ما؟ هل هو خائف منا؟ هل أبحر؟ هل هاجر؟ هكذا كانوا يصيحون ويضحكون جميعا في ذات الوقت.».[1]

ولابد أنّ نيتشه كان على وعي تام بخطورة المشهد، يتأكد ذلك في صراخ المجنون الذي ولّ مهرولا هاربا بعد أن حطّم فانوسه قائلا: « لقد حلّلت قبل الأوان ...لم يحن أواني بعد. هذا الحدث الرائع ما يزال يمشي ويسافر، ولم يبلغ أذان الناس بعد. يلزم الصاعقة والرعد بعض الوقت، يلزم ضوء النجوم بعض الوقت.».[2]

[1] - Frederic Nietzsche, le gai savoir, op. cit. p. 149.

[2] - Ibid. p.150.

يُحلّل جورج مورل، هذا النص ويرى أنّ الأخرق أو المجنون، الذي أعلن قصة موت الإله، يرمز في حدود ما إلى نيتشه ذاته؛ مجنون في نظر الآخرين الذين كانوا راضين بما حصلوا عليه من دقة[1]. وفي محاولة منه لطمأنة الإنسان وتبديد مخاوفه من النتائج المترتبة عن الحدث الجلل؛ نجد نيتشه يقرّر حقائق هامة في الكتاب الخامس من "**العلم المرح**" تحت عنوان " ما آل إليه مرحنا " ويقول: « يبدأ منذ الآن حدث عظيم العهد في بسط ظله على أوروبا. إذ علمنا أن الإله قد مات، أن الاعتقاد المسيحي قد فُقدت فيه الثقة، يبدو فعلا لبعض النادرين على الأقل المزودين بشك نفّاذ بما فيه كفاية، وبنظر جد دقيق لرؤية هذا المشهد أنَّ شمسنا قد أفُلت؛ أن ثقة عميقة قديمة قد تحوّلت إلى شك: لهؤلاء سيبدو عالمنا يوما عن يوم شفيقا أكثر، حذرا أكثر، غريبا أكثر، « قديما أكثر». ثم يقرّر نيتشه حقيقة أخرى مفادها أن موت الإله بُشرى لا يعلوها شيء، بل فجر جديد يصعب وصفه، وهي بالنسبة للفلاسفة ذوي العقول الحرة خبر، ومسألة يفيض بها القلب بالشكران والدهشة؛ ذلك بحكم أن الأفق قد أصبح صافيا من جديد؛ يقول نيتشه: « هاهي ذي سفننا حرة في استئناف سباقها مهما كلفها الأمر، هاهي ذي كل جرأة المعرفة قد سمح لها، والبحر بحرنا هاهو ذا مفتوح من جديد . ربما لم يكن هناك أبدا" بحر مفتوح " بمثل هذا الشكل.».[2]

إنّ الوقت المناسب حسب نيتشه هو زمن زاردشت، الذي يُهدّم ويبني، يأتي بصفائه ليعيد على الأسماع نبأ موت الإله، لكن هذه المرة مع بشارة الإنسان الأعلى. زاردشت في الاستهلال، شكّل انعطافا جديدا وتبشيرا بثقافة جديدة، ثقافة ما بعد موت الإله المسيحي، في نزوله من الجبل بعد 10 سنوات من الوحدة، التقى قديسا وحيدا في الغابة يترنَّم بأناشيد للإله المسيحي، فما كاد زاردشت يغادر حتى سأل نفسه: « أيمكن هذا ؟ ألم يسمع هذا القديس العجوز أن الإله المسيحي قد مات».[3] ويعمّم زاردشت في الجزء الأول من "**هكذا تكلم زاردشت**"، في قسم "الفضيلة الواهنة" مسألة الموت على الآلهة بتأكيد موتها جميعا وبرغبتنا في ظهور الإنسان الأعلى، فهذه الرغبة هي– حسب نيتشه - إرادتنا الأخيرة في تلك الظهيرة العظيمة.

يذهب صاحب كتاب "زاردشت نيتشه"، إلى أنّ موت الإله الذي يعلنه زاردشت له العديد من الدلالات، فهو ليس صلب المسيح الذي فكّر فيه الناسك؛ إنه أولا حدث، كما أشرنا من قبل،

[1]- Georges Morel, Nietzsche, analyse de la maladie, op. cit, p.338

[2] - Frederic Nietzsche, la gai savoir, op. cit. p. p. 237 - 238

[3] - فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق، ص. 32.

يلاحظه نيتشه في حضارة القرن 19، نمى وتدرج عبر الأنوار التي جاءت ضد الظلامية والتعصب إلى غاية الثورة الفرنسية ثم بظهور العلم الوضعي، والثورة الصناعية، والثورات السياسية؛ في أعقاب هذه الأحداث ضاقت مكانة الإله وأخذ في الاختفاء إلى أن مات، ليبقى على الفيلسوف واجب تفسير هذا الموت.[1] إنّ حدث موت الإله يمكن تفسيره على أنه زوال الآخرة، من حقل الثقافة الغربية، وإلغاء أيضا للعالم الآخر الذي يُشكل ملمحا جوهريا وأساسيا فيها.[2] كذلك تدمير للأخلاق وللثنائية الأخلاقية، بهدف تحرير الإنسان من ثقل القيم والاكراهات والمؤسسات المتعلقة بالعالم الآخر. يقول زاردشت: «الإيمان بالله عبارة عن إيمان ينكسر به كل خط مستقيم، ويميد عنده كل قائم، فالزمان لدى المؤمن وهم وكل فان وهم وخداع، فهل مثل هذه الأفكار إلاّ أعاصير تتطاير فيها عظام البشر، وتورّث الدُوار لمشاهده. هي افتراضات تجعل المُبتلى بها يدور على نفسه كالرحى حتى الموت.».[3]

ثم إنّ الموت يعني نهاية كل مثالية، تتّخذ صورة عالم آخر خلف الإنسان، وهيئة تَعَالي موضوعي، ويتسبب في انهيار عنيف لقبة السماء، التي تلتّمعُ فوق منظر الوجود الإنساني ليبرز إفقار لا حدّ له، يصيب الإنسانية حيث تهزل النزعة المثالية[4]، التي عمل الإنسان طويلا تحت وقعها على استخدام الأرض استخداما سيئا ليضفي الجمال على العالم الآخر، « من الدنيا أخذ ألوانه وحرارته وتصوراته،التي زيّن بها مملكة الضياء المتعالية ومملكة الأفكار الأزلية التي لا تفنى.».[5] فموتُ الإله يعني باختصار نهاية الاستخدام السيئ للعنصر الأرضي، ونهاية احتقار الأمعاء التي ولد الإنسان منها.

يعتبر زاردشت مسألة الموت هذه غاية في الأهمية، يعبّر عنها بمجازات الجمل والأسد والطفل. إنّهُ الحدث الذي يسمح للإنسان- الجمل، الحامل للأثقال مندفعا إلى صحرائه، وهناك في الصحراء يُحقّق استحالته الأولى ليتحول إلى أسد متمرّد يشهر تمرده على سيّدهِ التنين الذي يُمثّل كلمة "يجب عليك" ليقول بدوره كلمته هو "أريد".[6] غير أنه وبالرغم من الكَبر الذي يملؤها فما تزال تشعر بالانقباض العنيف والموقف الدفاعي، ولم تبلغ بعد البراءة الحقيقية القائمة في الإرادة الخلاقة،

[1] - بيير هيبر سوفرين، زاردشت نيتشه، مرجع سابق، ص. 49.
[2] - المرجع نفسه، ص. 48.
[3] - فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق، ص. 112.
[4] - أويغن فنك، فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص. 71.
[5] - المرجع نفسه، ص.77.
[6] - فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق. ص. 48.

وفي الخلق الجديد لقيّم جديدة، وهنا لا بد من استحالة ثانية حيث يتحول الأسد إلى طفل، الذي هو تجديد ولعب وعجلة تدور حول ذاتها.[1]

يُعلّق "فنك" على استعارة اللعب التي يهوى نيتشه استخدامها، ويرى أن نيتشه يقصد باستعارة اللعب، الطبيعة الأصلية والحقيقية للحرية، بوصفها خلقا لقيّم جديدة وعوالم قيّمْ، ذلك أن طابع اللعب والمخاطرة الملازم للوجود البشري يَضحى جليا بعد موت الإله.[2]

إذن فموت العقيدة لا يؤدي إلى نهاية الإنسان وحضارته، لكنه سيحرّر قواه الخلاقة، التي كانت مكبوتة عن طريق الأخلاق الدينية لتُدشن عصرا جديدا للناسوت في مملكته الأرضية. لكن قبل أن يحل فجر هذا العصر الجديد حيث الإنسان الأعلى يمثّل قوة خلاقة، ستكون الأرض كلها حرثا للعدميين، وستكون الساحة أيضا مفتوحة للإنسان الأخير، الأطول عمرا.

عموما فكل هذه الأمور التي سعى نيتشه إلى هدمها في المنظومة القيمية للمعرفة والأخلاق والدين هي في الأساس نتاجٌ للغرائز الفاسدة التي أصابت الكاهن والفيلسوف معا، وسكنت النصوص بفعل سلطة وهمية واهية، يقول نيتشه: « هي أشياء ظلّت البشرية تُثمنها إلى حد الآن ليست حتى بالأمور الواقعية، بل خيالات ومجرد أوهام، وبعبارة أكثر شدة، أكاذيب صادرة من عمق الغرائز السيئة لطبائع مريضة ومُضرّة بالمعنى العميق للكلمة.»[3] وتصور نيتشه للحقيقة بوصفها نافلة مُضرة بالحياة تُحتم على الفلاسفة ربما مراجعة لغتهم المقنِّنَة للظواهر، والباحثة عن سُكونية كونية ترتكز على صيغ اصطلاحية. حيث أنّ مفاهيم من شاكلة الإله، والروح والفضيلة والخطيئة والما وراء والحقيقة والحياة الخالدة هي مفاهيم سلب ونفي، يجري البحث فيها عن عظمة شأن الطبيعة الإنسانية وطابعها القُدسي. فتم بذلك تزوير مسائل المعرفة والسياسة والنظام الاجتماعي والتربية بالأساس فوصل الأمر الى جعل أشدّ الناس ضرَرًا كعظماء. وإزاء كل ذلك يجب التحرك جهارا نهارا لحبس فعاليتهم لأنهم ليسوا سوى سَقطَ متاعٍ ونفايات بشرية ونتاجُ المرض وغرائز الانتقام،... - يقول نيتشه - كائنات فضيعة مُضرة وغير قابلة للعلاج غايتها الانتقام من الحياة.[4]

---

[1] - فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق ، ص.49.

[2] - أويغن فنك، فلسفة نيتشه، مرجع نفسه، ص .71.

[3] - Friedrich Nietzsche, Ecce homo, op. cit. p. p. 137-138

[4] - Ibid. p. 138.

الفصـــل الثالـــث

الفصل الثالث: التنزيل الريبي للحقيقة.

المبحث الأول: الحقيقة من التنزيل الميتافيزيقي إلى التنزيل الريبي.

المبحث الثاني: النزعة الريبية والإيمان بالمتناقض.

المبحث الثالث: الريبية النيتشوية بين المنظورية واللعب الجمالي.

رغم الأهمية التي يحضى بها التحديد التقني لمفهوم الحقيقة في الإحاطة بطرق بناء هيكلها الداخلي، واكتشاف أسُسها وإجراءاتها التي يعتمدها الفلاسفة، رجال الدين والعلماء في بناء يقينياتهم، إلا أنه من الضروري جدا متابعة المفهوم متابعة تاريخية مذهبية من الجذور الأولى (الصورة الشعرية) إلى النماذج المتناسخة (الصورة المثالية والوضعية)، كذلك الإصغاء لتلك الأصوات التي صَدَحَت في فترات زمنية متقطعة من أجل رفض هذا المنزع التسليمي راسمة بذلك معالم فكر ريبي رافضٍ للتأسيس المثالي للمعرفة. ولذلك فهذا الفصل سيضمُّ بين دفتيه الطرح الوثوقي مثلما تَعرِضُهُ المذاهب الفلسفية الكبرى، وثم الطرح الريبي الذي أدخل نوعا من القلق على المسائل المعرفية بصفة شجاعة، لنخلصَ في الأخير إلى مآخذ نيتشه بخصوصهما، وإبرازِه أنّ الـ "نَعَم" الوثوقية أو "لَا" الريبية لا معنى لهما إذا لم يكونا حاملتين لقيّمٍ خادمةٍ للحياة ومُؤيدة لهَا.

المبحث الأول: الحقيقة من التنزيل الميتافيزيقي إلى التنزيل الريبي.

1. في سبيل صياغة تاريخ للحقيقة (بدايات):

إنّ أيُّ صياغة لتاريخ مفهوم "الحقيقة" ودلالاته تُوجِّبُ العودة إلى الإغريق الأوائل، لاستقصاء مدلولاتها في كل ما كتبوه ومارسوه أو فكروا فيه سواء كان أساطير ومعتقدات، شعرا أو نصا تنظيريا. كما نعتقد أنّ العودة إليهم هو من صميم العمل الفلسفي ذاته، من حيث أنّ اليونان القديمة تفرضُ نفسها لسببين متلازمين. أولا: أنَّ بين الإغريق والعقل الغربي علاقات عميقة، وأنّ الفهم الغربي لما نُسميه بالحقيقة والموضوعية والعقلانية تعود تاريخيا إلى جذور في الفكر الإغريقي، ما يعني أن الإغريق كانوا المرجع لكل دراسة تريد أنّ تعتني بهذا المفهوم. والثاني مفادهُ أن تصورات الفلاسفة الإغريق كبارمينيدس وأفلاطون وأرسطو تم استعادتها، مُواجهتها ومُساءلتها من قبل فلاسفة العصر الحديث والمعاصرين على حد سواء.[1]

وسعيا منا إلى صياغة تاريخ للحقيقة يجدرُ بنا أن نؤكد على ضرورة التحديد الجيّد للحقل المفاهيمي الخاص بالإغريق والاشتغال بتلك التفاعلات التي ما فتئت تظهر شيأ فشيأ في فكرهم. فمفهوم الحقيقة في الواقع لم يولد كاملا بدلالة فلسفية تامة؛ بل تدّرج عبر مراحل وعبر تصورات وتحوّل من حقل إلى آخر، إلى أن أصبح آليتيا فلسفية. لذلك من الممكن الحديث في البداية عن ما

[1] - Marcel Détienne, les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque, (Paris : La découverte, 1990.), p. 53.

قبل تاريخ (préhistoire) الأليتيا الفلسفية، أي عن تلك الصوّر الميثولوجية والدينية التي برزت في شكل نموذج بدائي لها، يقول مارسيل ديتيان: «ما قبل تاريخ الأليتيا الفلسفية يسوقنا نحو نسق الفكر الإلهي، إلى الشاعر وإلى ملك العدالة.»[1] وأن التعرف على المرحلة الما قبل عقلية للحقيقة هي محاولة للإجابة عن أسئلة عديدة أهمها: كيف ترتسم ملامح الحقيقة في الفكر الأسطوري؟ وما هو مقام الكلمة في الفكر الديني؟ وما هي العلاقة بين الكلمة والواقع وبين الكلمة والآخر؟ ثم العلاقة بين التجريدات في التطبيقات الاجتماعية وتطور فكر منظم مؤسس على اللوغوس؟

أ. الحقيقة والقول الشعري التراجيدي:

قبل أن تكون الحقيقة مسألة فلسفية معرفية، بدأت في أشكال عدة يمكن أن نُسمي الشكل الأول بالمرحلة الفنية التي كانت شأنا يخصُّ الشعراء، حيث كان مفهوم الحقيقة يحملُ دلالة شعرية خالصة لا ترتبط بأي معنى من المعاني بالمسائل المعرفية والميتافيزيقية. إنّ سادة الحقيقة بحسب جون فرير كانوا لدى الإغريق الأوائل "مداحي الحقيقة" (les chantres de la vérité) حيث أنّ "الأليتيا" التي تعني الانكشاف أُعتمدت في البداية في سياق شعري وديني، غير منفصلة عن "الذاكرة". ولدى هوميروس وبندار، هنّ ربات الفنون من يوحين بالذكريات للشعراء، يجعلونهم يتذكّرون ويستذكرون ما مضى من أجل التنبؤ أيضا، وبطريقة أكثر دقة تظم "ثيوجينيا هيزيود" شهادة حقيقية وموغلة في القدم عن مفهوم الأليتيا (Aletheia) كإنكشاف شعري وديني. ربّات (Dièses) الفنون حسب التقليد الهيزيودي اللائي هُنَّ بَنَاتُ منيموزيني (Mnémosyné) يطالبن بفخر بمزّية "قول الحقيقة". إذن الأليتيا الشعرية تجد معناها الأكثر دلالة في ذلك الرابط الجامع بين آلهات الفنون والذاكرة. يقول ديتيان معبرا عن لسان الشاعر الذي يخاطب الآلهات اللائي يجب أن يعرفن أحداث الماضي: « الآن قولي لي يا آلهات الفنون، اللائي يسكنَّ الأولمب، إنكنَّ حاضرات في كل مكان، وتعرفن كل شيء، نحن لا نسمع سوى ضجيجا وضوضاءا ولا نعرف شيأ... قولي لنا من كانوا دليلا .. لا أستطيع التكلم، لا أستطيع أن أضع اسما. هل لديّ عشرة لغات وعشرة أفواه، صوت لا يَكسِرُ شيأ، قلبٌ من البرونز في صدري إلا إذا كانت بنات زوس اللائّي يمتلكنّ درع رموز الأولمب، يتذكرنّ ما جرى تحت اليون Ilեon.».[2] ويُفهم من هذا أنّ كلمة الشاعر هنا مثلما تتطور في

[1] -Marcel Détienne, les maitres de la verité. op. cit. p. 54.

[2] - Ibid. p. 59.

النشاط أو العمل الشعري ترتبط بأمرين إضافيين هما: آلهات الشعر والذاكرة، وهاتين القوتين الدينيتين ترسمان الصورة العامة التي تعطي للأليتيا الشعرية معناها الواقعي والعميق.

عبّرَ جون فرير عن هذا الفهم مؤكدا أنّه « توجد علاقة تضامن ضيّقة بين الأليتيا والذاكرة، من حيث أنّ كلمة الشاعر التي تُكرّس من أجل مدح أعمال الآلهة والإنسان، تقع قبل كل شيء على الماضي وعلى الحاضر كما تقع على المستقبل عبر التنبؤ.»[1] وهذه الحقيقة التي يعرفها وينقلها الشاعر هي حقيقة لازمة (assertorique) لا أحد يحتجُّ عليها ولا أحدَ يُبرهنُ عليها أيضا، وهذه العبارات التي يُشير إليها مارسيل ديتيان لا تتعارض لا مع الخطأ (erreur) ولا مع الكذب (faux)، لا مع الوهم ولا مع الخداع. والمعارضة الوحيدة الموجودة هي بين الأليتيا (Alétheia) والليتيا (Léthé) أي بين "الحقيقة" و"النسيان"، فالشاعر المعلِّنُ للحقيقة ينفي النسيان، نسيان مُنجزات الآلهة ومنجزات الإنسان (الأبطال) أيضا. والشاعر موهوب بهبة "الرؤية الموجهة" ليس فقط إلى المستقبل، بل التي تعود إلى مرجعية الماضي حيث أنه هو من يُحسن تذكر واستذكار ماضي الرجال والآلهة. وقد شكّلت ثيوجينيا هيزيود مثالا على تخليد الأبطال وتخليد الآلهة عبر توصيف أسطوري ما جعل الكلمة الشعرية كلمةٌ مُخلِّدةٌ للمنجزات الفردية للمحاربين وكل ما هو مُثير فيها، بالإضافة إلى كونها تحكي تاريخ الآلهة ومآثرها.

وهنا تنطرح مسألة مِحورية تتعلّق بمفهوم "الآلهات" (dièses) وبوظيفة الذاكرة ذاتها. والإجابة على ذلك من شأنها أن تبيّن لنا معنى الأليتيا بوصفها تفاعل بين الآلهة والإنسان عبر عمل الذاكرة أو عبر نفي النسيان ذاته. ونشير هنا إلى أنّ الإغريق القدماء كثيرا ما كانوا يُماهون في حديثهم بين الآلهة والألقاب والمشاعر والعواطف والانفعالات والنوعيات الفكرية, وبذلك فالمقصود بربّات الفنون هذه ثلاثة آلهات هنّ في الأساس: مليتي (meleté) التي تعني التربية أو السيرة الضرورية من أجل تعلم مهنة، وهي تشير إذن إلى الحذر والانتباه والتركيز. منيمي (Mnèmé) هي اسم للوظيفة السيكولوجية التي تسمح بالحفظ والاستعادة ارتجالا، وأوادي (Aoidé) هي نتاج للغناء، القصيد المكتمل، والحد النهائي أو الأقصى لمليتي ومنيمي. غير أنّ شيشرون يخالف هذا الأمر بقوله أنهنَّ أربعُ ربواتٍ: هن ميليتي وأوادي وأرشي (Arché) وتيليكسيوني (Thelxionè)، أرشي تعني الأصل، وتيليكسيوني تعني نزعة إغواء الذهن. أمّا الذاكرة فلابد أنها تتعلق بالدلالة الدينية، فهي كما يقول

[1] - Jean Frère, vérité et jugement vrai dans la pensée ancienne, in. La Vérité ouvrage dirigé par Roland Quilliot, 1er éd. (Paris : ellipses. 19997.). p. 31.

مارسال ديتيان: «قدرة دينية تمنح للكلمة الشعرية مقامها ككلمة سحرية دينية، بالفعل فالكلمة المغناة المعلنة من قبل شاعر موهوب بالبصيرة، هي كلمة تُكوّن بفضيلتها الخاصة عَالَماً رمزيا دينيا هو الواقع بحد ذاته.»[1]

تجدُ الأليتيا معناها من التعارضات الثلاثة (للذاكرة والنسيان)، (المدح والذم) و(الضوء والليل)، حيث يظهر شكلها تماما كبنت زوس التي لها وظيفة غير مختلفة عن وظيفة الذاكرة، يقول ديتيان في عبارات شعرية: « الأليتيا تتعارض مع الليتيا مثلما تتعارض مع مُوموس، هي بجانب الضوء أو النور: الأليتيا تمنح الإشعاع والتميز، تمنح لنا ضوءا لكل شيء، كذلك الشاعر يعلن كلمة مديح يقوم بها عبر الأليتيا وباسمها يكون قادرا على رؤيتها. لهذا "فهو سيد الحقيقة".»[2]

إنّ أول قطيعة حدثت في زمن الإغريق بخصوص مفهوم الحقيقة كانت مع سيموندس[3] (Simonide) الذي علمن الشعر واستبدله بنموذج معرفة مفضل، فأصبح بمثابة علم مُسيس، ولا ريب أنّ الإغريق قد كانوا أول من عَلْمَنَ الشعر وجعلوه صناعة حقيقية تخالف منجزات التقليد الأول لمجافاتها استذكار منجزات الآلهة، لقد تحولت صورة الشاعر بشكل جذري وغير مسبوق، وتحوّل الشاعر ومداح الحقيقة إلى سيّد المغالطة (apaté)، مُطالبٌ بأن لا يؤكد سوى المتشابه والرأي (dokein)، يحل الرأي مكان الأليتيا، وتبدأ عملية عقلنة مفهوم الحقيقة وفق مقولات جديدة لم يعهدها شعراء الإغريق السابقين، والعالم الذي يقف وراء هذا التسييس هو الاعتقاد أنّ المدينة هي من تصنع الإنسان وليس الآلهة من يفعل ذلك.[4]

لفهم هذا التحول عند الإغريق في هذه الفترة بالذات، يجب أن ندرك أنّ بعضا من الأوساط الاجتماعية انفلتت أو لم تخضع للفهم الديني السحري للحقيقة، حيث حصلوا على نموذج آخر من الحوار: (الكلمة – الحوار) ، وهذان النوعان من الكلمة متعارضان: فالأولى فعالة لا زمنية لا يمكن فصلها أو فهمها خارج القيّم الرمزية وهي مقبولة من قبل الإنسان الاستثنائي، عكس ذلك فالكلمة-

[1] - Marcel Détienne, les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque, op. cit. p. p. 63-67.

[2] - Ibid. p. 65.

[3] - **سيمونيديس دو سيوس (Simonide de Céos)** : ولد في سيوس وتوفي في أغريجونت Agrigente، هو شاعر غنائي إغريقي، يعد أول من غنى شعرا عن الإنسان وليس فقط عن الآلهة والأبطال، ويقال أنه أول من طالب بأجرة مقابل شعره، كما أنه شاعر قدير أشار إليه كزينوفون في كتاباته، وأشار إليه أرسطو في "الأخلاق إلى نيقوماخوس" وأفلاطون أشار إليه في العديد من المناسبات منها على السبيل المثال: في حوار بين كليتوفون Clitophone وسقراط حول العدالة، وفي محاورة بروتاغوراس حينما وصف الإنسان الخيّر الذي يعمل بحسب ما يمليه عليه الحس السليم ومبدأ الوسط، وهي فكرة أشار إليها أرسطو.

[4] - Marcel Détienne, les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque, op. cit, p. 53

الحوار أصبحت لائكية إضافية تكميلية للفعل، مُسجّلة في الزمن، تتمتع باستقلالية خاصة وتمتد بحسب الجماعة، وتتكون لدى أناس متخصصين في الوظيفة الحربية. إذن فقد تحوّلت الكلمة من مقام المخصوص الديني والاستثنائي إلى مقام آخر هو مقام المأدبة المستوية بين المحاربيين المُسجلة في زمن الإنسان. ومثل هذه الدلالة الجديدة للحقيقة فرضتها مجموعة من الظروف السياسية والاجتماعية في المدن الإغريقية القديمة، وكان سيمونيدس المعبّر الأفضل عن تفكك المفهوم القديم وانبجاس المفهوم اللائكي. كما يُعدُّ منعرجا في التقليد الشعري عبر نموذج الإنسان الذي يبدعهُ وعبر المفهوم الذي يمنحه لفنه، كما أنّه أول من جعل الشعر مهنة تُمارس.[1]

أمّا الذاكرة التي كانت في ما مضى وسيلة أساسية بالنسبة للشاعر ووظيفة ذات طابع ديني تسمح بمعرفة الماضي والحاضر والمستقبل عبر نظرة مباشرة يلج بها الشاعر في عالم الما وراء واللا مرئي، فإنّها مع علمانية سيموندس تُصبح تقنيةُ علمنةٍ، فقط ملكة سيكولوجية يمتلكها ويمتهنها الواحد بحسب قواعد مُحدّدة، وهي في متناول الجميع.[2]

ب. الحقيقة بين الطرحين الهيراقليطي والبارمنيدي:

إلى غاية هذه المرحلة لا يمكن لنا الحديث عن دوغماتية فلسفية في صناعة المفهوم، فهذا الأمر لم يعرفه تراجيديو الإغريق الموهوبين والمغرمين بالشعر، حيث أنّ ما ساد عندهم هي فقط تلك الصورة الأسطورية غير المعقولة التي تغذّت من أصل ديني خيالي وخرافي، ومن منابع حيوية عملية، غير أنَّه مع بروز الفلاسفة الإغريق الما قبل سقراطيين، يحدث استيلاد التفسير العِلّي والطبيعي والوضعي ولو في صورة جنينية، بالإضافة إلى التفسير العقلي المجرّد، تزعّم الأول الطبيعيون كطاليس وأنكسمندر وأنكسمانس وهيرقليطس، حيث برز معهم لأول مرة إجراء البحث عن الحقيقة (حقيقة المبدأ والأصل) وفق منظور علمي تجريبي يعتمد الملاحظة، كما ظهر على يد الفيثاغوريين والبارمينيديين هوس اختراق الوجود عبر بوابة الفكر المجرد. ومع استحداث هاتين الطريقتين تبدأ النظرة الدوغماتية للوجود. جون فرير في حديثه عن الحقيقة المعتبرة كطبيعة مفكّكة أو الوجود مكشوف الحجاب، يرى أنّ كل الفلاسفة الإغريق في التزاماتهم العقلانية العليا وضعوا مسألة البحث عن الحقيقة على رأس بحوثهم كهدف أقصى. وبدا التفكير الدوغماتي هو من

[1] - Marcel Détienne, les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque, op. cit , p. p. 184-185.

[2] - Ibid. p. p.190-191.

ينتصر مع مفكري الطبيعة (physis) كما عند مفكري الوجود (teon)؛ ورؤاهم حول الحقيقة اختلفت بشكل معتبر حسب الواقع المُفكك الذي يُرى بطرق مختلفة باختلاف معايير الحقيقة التي يرسمونها.

بخصوص **هيراقليطس الأفسسي** فقد أعجب به نيتشه أيّما إعجاب، لكونه شكّل ظاهرة فريدة في تاريخ الفلسفة، لتحريره الصيرورة من وسط الليل الروحاني الذي كان يلفُّها.[1] ولاعتقاده أنّه مُلاق أكثر أرائه لديه، فهو بحسب ما يصفه نيتشه فيلسوف الأحقية بما فيه من تعجرف، «لقد كان هيراقليطس متعجرفا وحين نتناول العجرفة عند الفيلسوف فإنّ الأمر يتعلق بعجرفةٍ كبيرة، تتجاوز مسألة لفت انتباه الجمهور، وجلب تأييده. إنّ شقّ الطريق وحيدا جزء من وضع الفيلسوف... وجدران الوحدة التي يكتفي بها يجب أن تكون من ماس لكي لا تتهدّم ولا تنهار. لأنّ كل شيء يتحرك ضدّه.».[2] وفي هذا إشارة إلى أنّ حكيم أفَسس عانى في إثباته للصيرورة ولصراع الأضداد، وفي رفضه للنظرة الستاتيكية للوجود من موجات الحقد التي أشهرها له خصومه من الايليين والفيثاغوريين.

أما بخصوص موضوع "الحقيقة" عند هذا الفيلسوف المتعجرف والفريد فيمكن القول أنّه رغم أصالة أفكاره وتصوره للوجود واعتماده على مبدأ الانهدام الأبدي للقوانين، إلا أنّهُ هو الآخر ووفق منظور خاص يعتقد في إمكان إدراكها. ففي إحدى الشذرات التي أوردها ستوبي (Stobée) حول هيراقليطس وهو الوارث الأكبر للأيونيين يُعلِنُ هذا الأخير فيها أنّ "الأشياء الحقيقية" هي من تكوّن الموضوع الرئيسي في بحوث الحكيم «التفكير جيّد، النوعية العليا والحكمة: هي قول الحقيقة والعمل وفق الطبيعة والاستماع إليها.»[3] وحكمة هيراقليطس تريد أن تقول أنّهُ "في خطابٍ حقيقيٍ الأشياء تكون حقيقية"، وهذه الحقيقة لا تقال بالجمع مثلما الأمر عند بارمينيدس بل الأمر هنا معاكس تماما فهي تمس المتعدّد من حيث أنّ ما تَّمَ تفكره ليس شيأ آخرا غير العالم بتعدده ومعقوليته وطبيعة الأشياء التي يحتويها. كل ما هو موجود تتحكم فيه إرادة (theos nomos) أو قانون وحدة الأضدّاد، حيث أنّ كلَ قولٍ حول حقيقة الكون يبدو أنّه لن تكون له نهاية، ومن خلال هذه الإشارات تتجلّى لنَا خصوصية التصور الهيراقليطي والتي يمكن اختصارها في أمرين:

---

[1]- **هيراقليطس Héraclite :**(540 - 450 ق م) أحد حكماء أفسس Ephèse، له مؤلف بعنوان" **في الطبيعة**" وجد منه 139 فقرة ، وقد جمعها ديليز Diels.

[2] - Friedrich Nietzsche, La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, p. p.71-72.

[3] - Héraclite, D. K. B. f .112.

الأول: أنّ تصوره تحكمه دوغماتية أساسها اعتقاد في وجود الحقيقة، وثقة في إمكانية بلوغها إذا تَفَكّرَ الإنسان الطبيعة وفق ما هي عليه، بالاعتماد على مفاهيم الصيرورة والقانون والبزوغ الدائم لها. **الثاني**: من خلال ما سبق من تأويل تظهر الحقيقة حسب هيراقليطس كاعتقال وإدراك للطبيعة، وهذه الأخيرة في الوقت نفسه هي ضوء نار مستعرة دائمة الحضور وتناغمٌ للأضداد في تكشفها، وميزتها أنها لا تنكشف للجميع فهي مقصورة على الحكماء، تتجلى لأصحاب العقل وللنظر الحدسي فقط ومستقلة عن الناس الآخرين.

ومن النماذج الأخرى التي تعاملت مع المعرفة تعاملا دوغماتيا نجد غريم هيراقليطس، كبير مدرسة إيليا ونعني هنا **بارمينيدس الايلي**، حيث يظهر موضوع الحقيقة باستمرار وتميز في أشعاره، فما هي الأليتيا في التصور البارمينيدي؟

بغية الإجابة على هذا السؤال نشير إلى أنّ بارمينيدس وزينون يُعدان عند نيتشه أكثر الفلاسفة دوغماتية بصورة لم يعرفها الفكر من قبل وحول ذلك يقول بروشارد إن: «ظهور المدرسة الإيلية تسجل في تاريخ الفلسفة الإغريقية وفي الفلسفة بشكل عام تاريخا مهما، بارمينيدس وزينون كان لهما شرف إيجاد أفكار تفرض نفسها من اللحظة التي ينطقون بها. وأنّ كل الفلاسفة اللاحقين يَقبَلونَ ذلك.»[1] وهذا دليل على حجم التأثير الذي سيمارسانه على الفلسفات التي ستظهر فيما بعد.

إنّ أبسط إجابة عن ذلك مؤداها أنّها حركة على مستوى الفكر لكل ما هو مؤكد، والحقيقة تعكس حضور الوجود وهي مرآة له على المستوى المعرفي، فالوجود يضيء ويشتعل وهذا الإشعاع بما هو فكر ومنطوق يكون هو الحقيقة. ويستند بارمينيدس مثل مفكري الطبيعة إلى الالتزامات الألُسنية الايبستيمولوجية التي تحملها كلمة أليتيا.[2] حيث الحقيقة في تصوره ممكنة وهي معرفة الوجود الذي يعطي للإنسان إمكانية النظر فيه وإدراك خصائصه الأساسية: القديم، الدائم، الوحيد، التام، الدائري الكامل في عدده من دون حد، كامل من كل الجهات. وبذلك فـ « الحقيقة البارمينيدية هي إذن حقيقة أنطولوجية، حقيقة تتكشف أولا كفكر يخص الحكيم وحده، وتخص تلاميذته النادرين، وهذا من دون توريط أذهان أخرى في هكذا أمر. وفي النهاية تتم عبر النظر السريع المبرق للعقل وعبر وسيلة خطاب موحي.»[3] ما يعني أن الريبية لم يفكر فيها الإغريق القدماء

[1] - Victor Brochard, les sceptiques grecs, édi. 2, (Paris : Vrin.1932.), p. 7.

[2] - Jean Frère, vérité et jugement vrai dans la pensée ancienne. op. cit. p. 32.

[3] - Ibid. p. 33.

بتاتا كما لم يمارسوها، والطبيعيون والفيثاغوريون والايليون لم يتقبلوا فرضية أن يشك الفكر ولو للحظة في قدرته وصِدقيته.[1]

إنّ من مظاهر دوغماتية بارمنيدس هي تصوّره للوجود، إذ أنّه حين لاحظ الكائنات وعمل على مقارنة صفاتها اكتشف أنها ليست كلّها من نفس النوع، بل هي على نوعين مثل النور والظلمة مثلا، بحيث لن تكون الصفة الثانية سوى نفيا للأولى، وأطلق عليها الصفات الايجابية والصفات السلبية وسعى إلى تأكيدهما في مجمل العالم الطبيعي، وذلك بأخذ مجموعة من الأضداد مثل الخفيف والثقيل، القوي والضعيف، الفاعل والمنفعل، وردّها إلى التعارض النموذجي بين النور والظلمة، فكان هذا الإجراء التوزيعي بمثابة استعداد عنيف للانغلاق في وجه إيحاءات الحواس والتفكير بحسب التجريد المنطقي.[2] وحسب نيتشه فمعيار بارمينيدس للحكم على الأشياء، يُمثّل معيارا إقصائيا لأهلية الحواس في الشهادة، إذ أنّ الثقيل يفرض نفسه على الحواس بإلحاح فعلي كصفة ايجابية في حين بارمينيدس يدمغه بختم السلبية.

ينقسم عالمنا العيني كما أرادهُ بارمينيدس إلى نطاقين منفصلين: نطاق الصفات الايجابية ذات السمات الواضحة النارية، الرقيقة والفاعلة ونطاق الصفات السلبية ذات السمات الأرضية، الباردة، الثقيلة، الأنثوية المنفعلة، وبدل صفات "ايجابي" و"سلبي" استعمل العبارات الثابتة "وجود" أو "لا وجود".

تنازل بارمينيدس عن تصوّره هذا حين شعر فجأة بوطأة خطأ منطقي يرزخ فوقه ويوقِعُهُ في انحراف فكري، وهو الأمر الذي خلق في نفسه شعورا عميقا بالحقد إزاء لعبة الأضداد الهيراقليطية (Le jeu d'Antinomie d'Héraclite) فعبارة نحن موجودون وغير موجودين في الوقت نفسه، والوجود واللاوجود في نفس الوقت متماثلان وغير متماثلين أيضا عبارة غير مشروعة، سببت له الحنق.[3] واتهم كل المنادين بها بأنهم بكم وعميان، لهم رأسين ولا يعرفون شيئا.[4] وبالمقابل يدافع عن تصوره الجديد، فيرى أنّ الوجود يجب أن يكون حاضرٌ أبدي، ينفي كل محاولة لتصريفه في الماضي أو المستقبل، بأن نقول" هكذا كان " أو "هكذا سيكون"، بهذه الطريقة التجريدية المخيفة قضى

[1] - Victor Brochard, les sceptiques grecs, op. cit, p. 3.

[2] - Ibid. p. 78.

[3] - Friedrich Nietzsche, La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, op .cit. p. 83.

[4] - Ibid. p. 83.

بارمينيدس على كل إمكانية لانبثاق الصيرورة وكذلك لإمكانية النمو والزوال.[1] فالوجود ملاءٌ ساكن، متوازن من كل مكان والجهات، يشبه الكرة- أكمل الأشكال هندسية- وهذا الوجود الحقيقي ليس محددا في نطاق معين، وإلا أصبح هذا النطاق وجودا ثانيا، وأن الوجود وحدة ولا وجود إلاّ للوحدة الأبدية التي هي نبع الحقيقة.[2]

الإشكال الذي يفرض نفسه، بمناسبة هكذا تصور، والذي يبدو أن نيتشه يتناوله بجدية كونه يحدّد ماهية التّوجه السلبي والإقصائي لبارمينيدس ولحاشيته من الايليين، إنّما هو طرق الإتاحة أو طرق المُساءلة المزعومة التي تخضع لها حقيقة هذا العالم. وبعبارة مبسطة: ما هي الملكة التي يثق فيها بارمينيدس ويراها ضرورية لاختراق الوجود - الكرة – ولإدراك الحقيقة الكامنة وراء الظواهر وما هي النتائج التي تنجرُّ عنها على المستويين الأنطولوجي والابستمولوجي ؟

لاحظ نيتشه في عرضه لفلسفة بارمينيدس، أنّ لهذا الأخير من الطموح والاندفاع نحو اليقين، ما يكفي لإصدار وصّايا تحثّ على عدم الاعتماد لا على النظر "الفض"، ولا على السمع "الأصم"، ولا حتى على اللسان "الأبكم".[3] فما دامت التجربة لم تُقدم له وجودا مشابها لذلك الذي كان يتخيلهُ، وبالمقابل تمكن من التفكير فيه واستنتاج ضرورة وجوده، يستلزم حسب - بارمينيدس - أننا نملك آلة معرفية مستقلة عن التجربة، ويتولّد عن أصل آخر من عالم فائق الحساسية، وهذا العالم يمكن اختراقه بواسطة الفكر.[4]

إنّ بارمينيدس بذلك يكون أوّل من قدَّم نقدا للجهاز المعرفي بامتياز، يقول عنه نيتشه: « هو نقد في غاية الأهمية بالرغم من شوائبه ونتائجه المشؤومة، وبفصله الحواس عن ملكة التفكير التجريدي، أي العقل، هدّم الإدراك نفسه، ودفع به نحو ذلك التقسيم الخاطئ كليا بين "الروح" و"الجسد"، وهو بالطبع ما شكّل لعنة على الفلسفة منذ أفلاطون».[5] كما أنّ بارمينيدس بتصوره مهّد لموضوع علم الكائن (Ontologie) بوضع مفاهيم تتمتّع بوظائف تحكيمية، تنفي أي ازدواجية للوجود، كما تسمحُ بمماثلة الفكر والوجود. لذاك اعتبر نيتشه أنّ مثل هذا الهروب الميتافيزيقي هو

[1] - Friedrich Nietzsche, La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, op. cit p. 84.

[2] -Ibid. p. p. 83 - 84.

[3] - Ibid. p. 85.

[4] - Ibid. p. 93.

[5] -Ibid . p. 85.

تملصٌ مفارقاتي ومفخخ فاستعرض بخصوصه بعضا من الحجج التي تسمحُ بإبراز خطأ هذا الفصل المُطلق بين عالم الحواس وعالم المفاهيم وكذلك خطأ التماثل بين الوجود والفكر.

أولى هذه الحجج أنّه إذا كان الفكر الذي يُفكر بمفاهيم حقيقيا، فيجب أيضا أن يكون للتعدّدية وللحركة نصيبا من ذلك؛ ذلك أنّ الفكر العقلي متحرّك وحركتهُ تنتقل من مفهوم إلى آخر داخل تعددية الوقائع، ما ينجرُّ عنه استحالة تحديد الفكر كديمومة جامدة تفكر في ذاتها.[1]

أما الثانية فمفادها أنّه: إذا كانت الحواس خادعة لا تولّد غير الأوهام، وإذا كان ما يوجد فعلا هو التماثل بين الوجود والفكر، فما معنى الحواس أيضا؟ ماهيتها ماذا تعني؟ إنها ليست سوى ظاهرا. لا هي ولا نتائجها يتطابق مع الوجود ومع الفكر، لكن إذا كانت نفسها ظاهرا، فبالنسبة لمن هي كذلك؟ وإذا كانت غير حقيقية فكيف يكون بإمكانها أن تخدع؟ إذْ يستحيل على اللاوجود أن يخدع، وبذلك حسب نيتشه يبقى مصدر الخداع والظاهر لغزا وتناقضا.[2] يقول نيتشه: « نُسمّي هذه الحجج اعتراضات أملاها تحرك العقل وأصل الظاهر، فيستخلص من الجهة الأولى واقع الحركة والتعددية، ومن جهة أخرى استحالة الظاهر بتعريفه البارمينيدي.».[3] وخلاصة القول؛ أنّ بارمينيدس لم يخرج هو الآخر من زمرة الفلاسفة السابقين الذين ما انفكوا يلجئون إلى أي برج ميتافيزيقي يجدونه أمامهم، بعيدا عن العالم الحسّي، لابتداع عالمهم الحقيقي واشتقاق يقينياتهم منه.

هكذا إذن يتضح أنّ الفكر الإغريقي استند إلى أساس نظري تفاؤلي من منطلق أنّ الوجود لابد أن يحكمه قانون ما مهما كان، وهذا القانون هو ما على الفيلسوف أن يدركه إذا ما اعتمل تفكيره بالطريقة الصحيحة.

لكن التنظير الأكثر جرأة للحقيقة ظهر بامتياز بميلاد "الإنسان النظري" مع سقراط، هذا الأخير الذي دافع عن تصور يحمل بذور الجدل ويفترض غايات أخلاقية كهدف أقصى لأي بحث، فمهد لميلاد الإنسان العارف الذي يتشكل في شكل منعرج خطير على الفلسفة الإغريقية لدى أفلاطون وأرسطو، لذلك يرى أنه من العبث البحث عن آثار للريبية عندهم، كما أنه من غير المنطقي أن

[1] –Friedrich Nietzsche, La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, op. cit, p. 94

[2]- Ibid. p. 94.

[3]-Ibid . p. 94.

تظهر في كتبهم بذور للمنظورية المعرفية وهي حُبلى بجهاز مفاهيمي مفعم بالدلالات الميتافيزيقية مثل: "الجوهر" و"الماهية" و"الذات" و"المماثل" و" التمثل" و"المعقول" المقابل للحسي، و"المثالي" و"الصورة" و"الموجود كوجود" و"الخير المطلق" و"الثابت".

ج. إرادة الحقيقة السقراطية:

تناول نيتشه سقراط بشكل كثيف إلى حد قولنا أنّ سقراط قد سكن أغلب مؤلفات نيتشه، من مؤلفات الشباب التي تبدأ بالتخمينات الأولى المكونة لميلاد التراجيديا عام 1869 إلى غاية مؤلفات النضج. ففي عام 1869م، سَجّل هذا الأخير بعض الأفكار والتخمينات، المتعلقة بفقه اللغة نُشرت فيما بعد تحت عنوان "سقراط والتراجيديا الإغريقية"و "سقراط والغريزة". حيث لا نجد تغييرا واختلافا عما ورد في كتابه "ميلاد التراجيديا"، إذ احتل سقراط مكانا أساسيا، يساوي مكانة ديونيزوس وأبولون. و"ميلاد الفلسفة في العصر التراجيدي الإغريقي" يحوي هو الآخر بعض الصفحات حول سقراط، ونجد أيضا ظل حاضرٌ في "إنسان مفرط في إنسانيته" وفي "المسافر وظله"، "الفجر" و "العلم المرح". يصبح حضوره أكثر إلحاحا، في "ما وراء الخير والشر" وخصوصا في" أفول الأصنام"، حيث مشكلة سقراط احتلت فصلا كاملا. وتجدرُ الإشارة إلى أنّ هذه العلاقة كانت من زاوية مُحدّدة مقاربة نقدية، منذ أول مؤلف لنيتشه الذي بخصوصه يقول في "هذا هو الإنسان": «الأمران المستحدثان والقطعيان للكتاب هما أولا: تأويلي للظاهرة الديونيزية عند الإغريق ... بعدها: تأويلي للسقراطية، سقراط أداة انحطاط الإغريق، إذ بزغ لأول مرة كمعلن الانحطاط النموذجي.»[1] وما يميز هذا التناول النيتشوي لسقراط إنما هو اعتباره محورا فاصلا ومحددا لطابع الفكر الإنساني وذلك عبر ما يسمى "إرادة الحقيقة السقراطية"؛ المعبرة عن هوس سقراط في التنظير للمعرفة بوصفها أمرا نظريا ممكنا وفق شروط تتعلق بالتنكر لما هو حسي. والتي تعني بعبارات نيتشوية: « الروح العلمية التي هي بمثابة الإيمان بغموض الطبيعة والقوى الشافية العالمة للمعرفة التي ظهرت أول مرة ممثلة في شخصية سقراط.»[2] إنها الخط النقيض للإنسان الجمالي والفني، يغذيها الدافع الديالكتيكي للتوجه نحو المعرفة والتفاؤل.

[1]- Friedrich Nietzsche, La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, op. cit, p. p. 87 – 88.

[2]- فريدريك نيتشه، مولد التراجيديا، تر. شاهر حسن عبيد، ط.1، (اللاذقية: دار الحوار للنشر و التوزيع.2008.)، ص. 200 .

ينظر نيتشه إلى سقراط باعتباره الوجه التاريخي للتنوير اليوناني، وفجوة ذات مغزى رفيع جدا، بوصفه الخصم الأكثر دواما الممكن وجوده لقيّم الإغريق القدماء، ليس لأنه طرح تساؤلات لم يعهدوها بل لأنه تجرأ لينفي جوهر الثقافة الإغريقية كاملا ممثلا في الشعر والفن والدين وفي التشريعات السياسية، اذ يرى فيه نيتشه ليس فقط خصما لديونزوس بل نقيض لأطروحة النفي الهوميري ولأطروحات بنداروس واشيل وفيدياس وبروقليس. ببساطة كان عدّو المأساة وقاتلها، بعد صراع عنيد أجبرها على الانتحار خلافا للفنون الأخرى التي ماتت واندثرت في هدوء. وبموتها اختفى الشعر وظهرت مكانه "الكوميديا اليونانية الجديدة". فمع اسخيلوس وسوفوكل، التراجيديا كان لها دائما معنى فوق إنساني، من حيث أن الآلام والأخطاء والجرائم التي يرتكبها الأبطال يعبّر عنها برفعها بواسطة جوقة المغنيين، الذين يطيلون الأناشيد الغنائية في المحافل الديونيزية.[1] ويحتل الكورص المأسوي[2] مكانة الوسيط بين الخشبة والجمهور ويتكلّم بلسان الآلهة عبر تشكيل دائرة حول المكان المقدس (Thymélé).[3] أمّا يوربيدس وبإيعاز من سقراط فقد اتجه إلى فصل العنصر الديونيزي من المأساة، إذ أقام شكلا مغايرا وجديدا على أساس فني، أخلاقي لا ديونيزي. قتل الكورص، وأعدم وظيفتهُ الاحتفالية، واقتصر على البطل مقياسا لكل شيء: البطل - الإنسان الذي انتقاهُ من الجمهور وأنطقه بما يريد ويرغب.[4] أي يصبح إنسان العامة، هو صاحب التمثيلية فيصعد إلى الركح ليهدي للمتفرجين مشهد حياته، الذي يفتقد إلى الصراع والمقاومة والتحدّي، بل يذهب نحو حتفه، وإلى الموت بطواعية ورضا، فقُزمت التراجيديا، وحُذفت الجوقة الموسيقية ورُفض العامل الديونيزي. لقد أصبح الإله الجديد عند يوربيدس ممثلا في سقراط، وبذلك نشأ حسب نيتشه نقيضان أساسيان هما "الديونيزي والسقراطي".

مع سقراط أيضا يبدأ عصر العقل والإنسان النظري، ما أدى إلى ميلاد ما يسمى بالبطل الجدلي والبطل اليوربيدي الذي يحب أن يدافع عن أفعاله بالحجج والبراهين وأضدادها، الأمر الذي عجّل

---

[1] -Vladimir Biaggi , Nietzsche ,(Paris: Armand Colin. 1999.). p. 28.

[2]- يعلق رولان بارث على الكورص المأسوي في كتابه"L'obvie et le L' obtus" قائلا إنه: « جدارٌ عريضٌ مروضٌ ضد هجمات الواقع» بمعنى أنه جدار قائم على إبعاد وإقصاء معطيات العالم الواقعي وما تحتويه من هموم ومشاكل اجتماعية قصد معانقة المجهول والتعالي على ما هو يومي ومبتذل. كما يعتبر الكورص أول عنصر في التراجيديا، ثم تلاه إدخال ممثل واحد في بادئ الأمر ليشارك في العرض المسرحي، ثم إلى ممثلين عند اسخيلوس وثلاثة عند سوفوكل، إلى أن ألغاه يوربيدس وقلّصَ دوره، إذ بعدما كان يحضى عند اسخيلوس بمكانة هامة، ويضطلع بأكثر من نصف كلمات المسرحية، أصبح عند يوربيدس قليل الأدوار والمسؤولية.

[3]- إدريس جبري، "مفهوم التراجيديا عند نيتشه"، فكر ونقد ، العدد. 15، (السنة الثانية الدار البيضاء، دار النشر المغربية ، يناير 1999). ص 108.

[4]- المرجع نفسه، ص.105.

بانهيار المأساة حيث لم يعد بمقدورها تحقيق وظيفتها الحيوية.[1] فخَسر الوجود المعرفة الصوفية لوحدة الحياة والموت، وكذلك التوتّر القائم بين مبدأ التّفرد وأساس الحياة، الذي هو واحد في الأصل، فأصبح الوجود تافها وأسيرا للمظهر.[2] ولعل ذلك هو ما جعل ميشال هار يوافق حكم نيتشه على سقراط بأنه يعاني من فقر موسيقي، ومن غياب شائن للحس الصوفي، مثلما عانى من فائض العامل المنطقي اللاصوفي بامتياز. هذا يعني أن سقراط اشتغل بالموسيقى وربما نظم أو راجع أشعار يوريبيدس لكن اشتغاله في ذلك كان اشتغالا ركيكا (prosaïque) لسبب مفاده: فساد غرائزه حيث لم تعد سليمة تتوافق مع غايات الحياة، بل أصبحت سلبية رافضة لكل أمر حيوي محرضة إياه على رفض الحياة والتعجل للموت والفناء مثلما يظهر يوم محاكمته حين أرغم القضاة على محاكمته بقسوة ودبر لنفسه حُكم الإدانة بالموت، فهو لم يطلب المنفى بل طلب الشَوكَران، وهو ما أساء للمحكمة طالبين منه دفع غرامة مالية زهيدة ولم يرض بذلك أيضا. حلل نيتشه هذه الظاهرة المرضية فذهب إلى أن محاكمة سقراط وموته ناتجة عن "رغبة سيكولوجية" خبيثة أراد من خلالها جعل ميتته قيمة مثالية في شكل درس، تحدث عن الموت كأمر خيّر، وأظهر أن الحياة أمرُ منبوذ وأخرج الخوف الساذج الذي يمكن أن يسكن أي إنسان، فكان عليه فقط أن يقاوم من شلِّ المحاولات التي مورست من أجل إنقاذه. يقول نيتشه: «أراد أن يصل إلى شعاع الشمس الغاربة، فعبْرَ إطفاء الغرائز وصفاء الروح قاد الوجود إلى العبث واختار الموت... سقراط الذي ناشد خوف الموت، هو آخر نموذج للحكيم الذي نعرفه: الحكيم كمنتصر على الغرائز بفضل الحكمة.».[3]

ثم إنّ ما يميّز سُقراط هو طريقة بنائه لنظرية المعرفة والتي كانت فريدة من حيث أنه يمحي نمطا من الفهم والاعتقاد ويؤسس نمطا جديدا: إن أهم تغيير يقوم به سقراط هو القلب الجذري لمهام كل من العقل والغريزة: فبينما كان العقل قوة نقدية، والغريزة قوة خلاقة، أصبح عند سقراط العكس، العقل قوة خلاقة، والغريزة قوة نقدية.[4] وهذه الظاهرة الغريبة تتعين حسب نيتشه بواسطة حسه الشيطاني، من حيث أنه ناد بمثل هذا الأمر بفضل الصوت الإلهي الذي يوجهه ويتحدث إليه في شكل رادع يعلم أن الحكمة الغريزية هي أمر غير عادي وغير طبيعي، لا بل غير مقبول تماما وفق عقلانية الأهواء المنطقية. ويرى ميشال هار أن الانتصار الذي يحققه سقراط على

[1] - صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، ص. 168.

[2] - Vladimir Biaggi, Nietzsche, op. cit. p. 28

[3] - Michel Haar, Nietzsche et Socrate, cahier de l'Herne , n° 73 (Paris : Editions de l'Herne, 2004.), p. 124.

[4] - Vladimir Biaggi, Nietzsche.op.cit. p. p. 31.

الغرائز ليس في الواقع انتصار للروح الحر، أو لحكمة، ذلك أن إهمال الغرائز هو امتناع مرضي أو حالة مرضية يصفها نيتشه من دون تعجب في الفصل الثالث عشر من ميلاد التراجيديا بكونها "عدم توازن غريزي خطير" بمعنى أن فيلسوف الجدل كان واقع في حالة مرضية غير متوازنة جعلته يوقعُ تحولا على الوظائف التي تنسب للغريزة والفكر معا. بظهور سقراط، تحلّ اللعنة على كل رموز العظمة اليونانية، وتجلى للجميع ذلك الاتهام العلقمي للغرائز، التي كانت تمثّل الصفاء، والسجية الحسنة لتفسير الحياة والحصول على السعادة. فأصبحت مصدرا للفوضى والاضطراب، بحيث لم تعد تعطيهم شيئا. كان ذلك من نتائج الديالكتيك السقراطي الذي أرسى أساليبا متنوعة من التفاؤل تعتمد على:

1 - الفكر لا يستكشف إمكانات الحياة: بل يصبح إرادة للحقيقة التي على الحياة أن تخضع لها، ولحيل (Ruses) الديالكتيك وللموجبات القانونية للخطاب.[1] وهذا الميل أو الاعتقاد في نظرنا هو من يجعل سقراط نموذج الإنسان النظري الأكثر حضورا وتأثيرا من حيث أنه الفيلسوف الذي يتوسل المفاهيم من أجل فهم الوجود ويتعصب للحقيقة ويشيّد نزعة العلم التفاؤلية الواهنة ويسند لها الفضيلة العلاجية ضد التشاؤم وينظر إلى الخطأ والوهم بما هما الشر إذا تجسد عيانا. بالإنسان النظري، ذلك « الإنسان الذي أوقف حياته على المعرفة وحدها دون سواها، ولم يرَ من سبيل في هذا العالم سوى عيش المعرفة، وقِصر مبتغاه على درك الحقيقة. فهو بهذا "إنسان المعرفة" و"إنسان الحقيقة" و "إنسان الفكر". وقد قام هذا الإنسان مقابل طرازات بشرية إن نحن استنبطناها بالسلب، وجدناها "الإنسان الفنان" و"الإنسان التراجيدي"».[2]

2 - إزاحة التصور الصوفي للحياة: كما رسمهُ الديثرامب الديونيزي[3] حيث الحياة لا تحكم على الحياة، وهو تعبير عن الكثرة والتعدّد وتجربة مستمرة تعارض الفكر المُنغلق الذي يبحث دوما عن نهايات، والعمل بالتصور الأبولوني الذي يعني الدافع إلى الفرد النموذجي وإلى كل مثال يوضّح ويقضي على الغموض، إذ يشير إلى معنى" الحرية بعد القانون " وإلى السكون والتوسّط والعقلانية.[4]

---

[1]- Vladimir Biaggi, Nietzsche .op.cit. p . p. 29.

[2] - محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص. 534.

[3]- **الديثرامب الديونيزي** : لقب قديم لديونيزوس، وقد كانت تقام الرقصات الديثرامبية تكريما له كبطل لا كإله. أصبحت بعد تطورها فنا رفيعا من فنون الشعر الغنائي فشكل النواة الأولى للمأساة اليونانية حيث تحتوي على صراع أقون بين النور والظلمة حيث يتم قتل إله أو بطل وبعثه مرة أخرى من جديد. كما أن الديثرامب يعني عند أرسطو: "ذلك العمل الأدبي الذي يتميز بالقصر والبساطة." وهذا التعريف أشار إليه في كتابه الشعر.

[4]- صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، مرجع سابق، ص.160.

وبخصوص البديل الذي اقترحه سقراط وهو "العقل"، يرى نيتشه أنّ هذا الأخير قد كان المأوى الأخير للإغريق، الذي لم يكن ناتجا عن اختيار من اليونانيين بل كان ينم عن حالة يأس فإما أن يفنوا وإما أن يكونوا عقليين، ويتضّح هذا أكثر في قول نيتشه: « لم يكن سقراط ولا مرضاه أحرار في أن يكونوا عقليين [....] لقد كان العقل آخر علاج بالنسبة إليهم.»[1] ولم يكن اليونانيين على علم بأنّ تحويل العقل إلى طاغية سيؤدي إلى انحلالهم، لأن العقل الذي اختاروه علاجا شافيا ووسيلة للنجاة لم يكن في الحقيقة سوى تعبيرا آخرا عن الانحطاط، فالسعادة هي الغريزة وليس العكس.[2] ويكون بذلك قد صيّر الحياة إلى نوع من التدبر العقلي أو نوع من التعصب للمعرفي وتوسل الجدل والعقل والمنطق طريقا للحياة وسلما لها، وبذلك يتحول إلى أداة تدميرية تُصَيِّرُ الفكر الفلسفي وتحوله ضد القيّم التراجيدية.

يُخضع نيتشه سقراط الشيطان لامتحان عيادي بوصفه مريضا، عمل على نقل العدوى من شخصه إلى عصره، ويرى أنّ مرضه كان ذا طبيعة فيزيولوجية.

كان يَنظرُ إلى العقل بتفاؤل كبير، إذ تملكته غريزة لا ضابط لها في تحويل كل شيء إلى فكر مجرد، منطقي ومعقول، لهذا بَدَا بمظهر الشيطان أو الرجل الذي انقلبت فيه كل رغبة وكل هوى إلى إرادة في بناء الموجود والسيطرة عليه عقليا، وعلى هذا النحو يُعد سقراط مبتدع الإنسان النظري، ظهرت معه الفكرة الخرافية القائلة أنّ الفكر يستطيع أن يبلغ من الوجود مداه الأقصى بالاهتداء بخيط السببية.[3] كما راهن على العقل ليصبح بذلك أكبر عدو للإنسانية، فجرَّد المعرفة مما هو حسّي متغير واستنتج عن ذلك عالما ميتافيزيقيا بإحداث تعارض بين الصحيح والخطأ، وابتداع أبعاد أخلاقية له، فيما جعل من الحياة شيئا يجب الحكم عليه ونفيه، ودحض الصفة الرّحابية للحياة باسم العقل والعلم، أي يجب قياسها ووضع حدود لها، ومن الفكر حدا (Terme) يتم ممارسته باسم قيّم عليا هي الإلهي، الحقيقي، الجميل والخيّر.[4] فضلا عن تصوره للمعرفة كفضيلة يتم تحصيلها بالعقل، الذي هو عام ومشترك بين الناس، والمعرفة العقلية هي مفتاح تحقيق الفضيلة، والطريقة الوحيدة لتطهير النفس على الطريقة المسيحية. إن سقراط بذلك يكون المدشن الرسمي للتفاؤلية النظرية الذي منح للمعرفة سلطة الكشف عن أعماق الطبيعة والأشياء

[1] -Friedrich Nietzsche, Le crépuscule des idoles, op.cit, p .122.

[2] -Ibid. p .123

[3] - أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة. الياس بديوي، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد.)، ص.30.

[4] - جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص.23.

بترويضها وبتعديل النقائص، والتفاؤلية النظرية تؤمن بسيلان المعرفة وبأن كل جهل ضار وفي كل الحالات يفضل أن نعرف بدل الجهل.

إنّ سقراط جسّد لأول مرة في تاريخ الفكر البشري ذلك الإيمان الذي لا يقوض في تنزيل الفكر، وقد هداه هذا الاعتقاد في مبدأ السببية على آخر مهاوي الوجود. وإنَّ الفكر صار بذلك قادرا، لا فحسب على معرفة الوجود بل على تقويمه أيضا. أكثر من هذا فسقراط ليس فحسب ذاك الشخص الذي علم الآخرين كيف يحيون بنازع المعرفة وحده، ومعه دون غير، وإنّما أيضا علّمهم كيف يموتون، وقد عرفوا العلم بالموت. يقول نيتشه شارحا الأمر: « الرجل المنظر يسعد ويقتنع بالأغطية التي أبعدها بعيدا، لتبلغ سعادته قمتها في عملية الكشف التي تكون ناجحة دائما ويكون هو شخصيا من أنجزها بجهده.»[1]

هذا النزوع النظري المبالغ فيه لدى سقراط هو من جعل نيتشه يُحَمِّلُهُ ما آل إليه العالم الحديث من انحطاط الذوق والتزهد المرضي الذي يخون الجسد ويتنكر له، يقول ميشال هار: « يرى نيتشه في سقراط والسقراطية بشكل عام التشكل القبلي للانحطاط الحديث المتعلق بالروح الرعّاعية، الساذج والمسلوب الذي يعتقد أنه "لا جديد تحت الشمس" وأن كل شيء تم تجاوزه فهي تتجلى في توترات الصحافة وصور الإعلام، فهي من تعتقد يقينا أن كل شيء انتهى، الفن والجمال انتهيا، الجدل هي الصحافة، الأخلاق هي التشحب التفاؤلي للنظرة المسيحية للعالم.»[2] منذ أكثر 20 قرنا كانت السقراطية الخالصة هي المدافعة عن العقلانية المضادة للتراجيدية، ولكنها كانت خليطا من التمجيد للعلم والحضارة المعقلّنة والمسيحية الشعبوية، وما بقي من السقراطية، هي ديمقراطية شاذة تسعى إلى تسوية كل ما يمكن أن يزعم الاختلاف، كما يبقى إعلان أن الحقيقة ملك للجميع وأنّ كل شيء متاح.

د - الحقيقة والمثال عند أفلاطون:

إذا كان سقراط يُمثّل بالنسبة لنيتشه نُقطة تحول جذرية، وقَّعت لحظة الانتكاسة الكبرى للفكر التراجيدي الإغريقي. فأفلاطون - مثلما يظهر - يمثل رمزها الأكبر. وسنرى فيما يلي كيف وجّهَ نيتشه نقده إلى ميتافيزيقيا أفلاطون ولتصوّره للوجود وإدراكه، خصوصا أنه يَعتبِر فلسفته بمثابة «

[1]- فريدريك نيتشه، مولد التراجيديا، المصدر السابق. ص. 182.

[2] - Michel Haar, Nietzsche et Socrate, op. cit, p. 126 .

أفلاطونية مقلوبة.»[1] منه نفهم أن نيتشه يبني نقده لخطاب الحقيقة من زاوية نقده لأفلاطون أو من زاوية قلبه للأفلاطونية ودحضه للمثال وللنزعة التقديرية التي يستند إليها أفلاطون في فهمه للوجود، فهو يعتبر كل مغالاة وكل وثوق وكل إيمان وكل قانون أمور أفلاطونية بامتياز.

وقراءة نيتشه لفلسفة وشخص أفلاطون، تعتمد أساسا على اعتباره أحد وجوه الغطرسة النظرية في تاريخ الفكر الغربي، بل والمنعرج الحاسم الذي أدخل الفعل الفلسفي في عدمية ناقصة. تقف موقفا معاديا إزاء قيم الحياة باسم الفكر وإجراءاته، كما تسعى إلى تحويل وجهة الفلسفة نحو السؤال المزعوم، بعدما كانت تخوض عند هيراقليطس والسوفسطائيين في السؤال الحقيقي المطروح[2] الهادف إلى تحرير الأنا الفلسفي ليفتح أمام الإنسان أفق الذاتية المتشعبة والمؤكدة للمبدأ الأصيل الذي مفاده أن الحياة هي من يجب أن يقود الفكر والمعرفة وليس العكس.[3]

يعتمد نيتشه في مساءلته لأفلاطون على استخدام السؤال الجينيالوجي، ليكشف عن الخطأ وطبيعة الإرادة التي تستولي على الفيلسوف وعلى نصه، بمعنى البحث عمن يقف وراؤه، ويدفعه سرا. وهذا الطرح، أو هذه المساءلة، هما من يستدعيان الوقوف عند أفلاطون وعند فلسفته.

يُصرّح نيتشه في عدة نصوص، أنّ فلسفة أفلاطون لا تُمثل نموذجا صافيا. بل هي أول نموذج فعلي للتهجين، وبالتالي، أول فيلسوف هجين بالمعنى الخطير. إذ تنحدر فلسفته من منابع عديدة، ونظريته في المُثل تتصل بثلاث مصادر أساسية. فعن الإيليين أخذ القول بالوجود المطلق. وعن هيراقليطس وارث الأيونين أخذ الصيرورة. وعن سقراط أخذ الإيمان بالماهيات والمفاهيم المطلقة. ثم شرع يُسوي ويوحّد بين هذه الأصول الكبرى ويدمج مقولاتها، ليصل إلى آرائه الأكثر تطرفا.[4]

---

[1]- Michel Haar, Nietzsche et la métaphysique. op. cit, p. 79.

[2]- قبل أفلاطون ، كانت مسألة البحث عن العلل الأولى فلسفية، وليست ميتافيزيقية، فالفلسفة كانت مرغمة على استخلاص – وبطريقة حدسية – مجموع المفاهيم التي تسمح بتكوين فهم شامل للتغير والكون، الطبيعة والنفس. كذلك للجوهر الإلهي. ولكنها بقيت لحسن الحظ حبيسة العلل المادية. طبعا باستثناء أنطولوجيا بارمينيدس؛ في حين أفلاطون عارض ذلك بفهم آخر. يعتمد على إحداث تراتبية للموجودات العاقلة من جهة أنها علل للطبيعة والصيرورة. وهو ما أفضى إلى تكوين خطاب ميتافيزيقي قائم بذاته. راجع .

-Jean Frère «Platon précurseur de la métaphysique», in. La métaphysique, ouvrage Dirigée par Renée Bouveresse, (Paris : Ellipse.1999.) p.31

[3]- فتحي التركي، أفلاطون والديالكتيكية، ط. (تونس: الدار التونسية للنشر. 1986.) ص. ص. 47-48.

[4] - عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات .ط1.(الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.1997) ، ص. ص.177- 176.

ويرى نيتشه في تحديده لمصدر الانحطاط عند أفلاطون، أنّه ليس نابعا فقط عن السقراطية. بل هو نابع من تأثير التعاليم الهيراقليطية، التي ترى أنّ كل شيء يتغير باستمرار. ولا شيء يبقى على حاله إلى الأبد، وأنّ المعرفة الحسية باطلة لا قيمة، ولهذا استنتج أفلاطون أن المعرفة العقلية هي وحدها من تحضى بالمصداقية الأنطولوجية. وهي ثابتة تفترض الوجود الثابت موضوعا لها. ولعل ما سهل عليه هذا الاستنتاج هو تأثره أيضا ببارمينيدس الايلي. أما الذي زوّد أفلاطون برؤية يائسة للعالم الظاهري، ومدّهُ بنصيب من الشك، فهو أحد الهيراقليطيين ويُدعى أكراطيل، حيث من جملة تعاليمه أنّ المعرفة الحقّة، هي فقط تلك التي تنتمي إلى العالم الثابت، الذي لا يتزعزع ولا يتغير. ولكن مادام هذا العالم غير موجود، فإنّ المعرفة مستحيلة.[1]

هذا الطرح هو من كوّن لدى أفلاطون قناعات عدة، مفادها: أنّهُ يستحيل أن ينسب الإنسان ماهية الأشياء إلى التغير والصيرورة، ذلك أن الوجود لابد أن يكون دائما مماثلا لذاته، وليس في تناقض مع ذاته. وأن الخطأ والمظهر لا ينتميان إلى ماهية الأشياء، كذلك المعرفة التي تنتمي إلى المظهر لن تكون إلا متغيرة وخاطئة.[2] وفي حملته الترصدية التي شنّها فيلسوف التقويض، للكشف عن الدوافع التي جعلت من أفلاطون يحدّد الوجود تحديدا ماهويا، يُشير نيتشه أن لسقراط المسؤولية الكبرى والأولى في هذا الفساد. فهذا الأخير، وكما رأينا يرتبط اسمه بالعداء التام للحياة، وبوقوفه ضد الجسد والدم، وضد الانفعالات والغضب، ما دفع به إلى الحديث عن التصورات الكلّية في عالم الأخلاق. هذا المرض انتقل إلى أفلاطون فاعتبر التحرّر من الحواس واجبا أخلاقيا. كونها تعمل باستمرار على تشويش طمأنينة رجل الأخلاق، وتحجب عنه المعرفة الصحيحة، القائمة على الرفع من قيمة المفاهيم والإدراكات الكلية؛ واعتمادا على مسألة التعريف العام ذهب أفلاطون بعيدا واستنبط الحدود القصوى التي أفضّت إلى تجسيد الماهيات، وتحويلها إلى جواهر عقلية لا علاقة لها بالظاهر، وهو ما أطلق عليه اسم عالم المثل حيث قيّم الخير والحق والجمال.[3]

أمّا عن التأثير الفيثاغوري على أفلاطون، فيظهرُ جليا في توحيده بين المُثل والتصورات الرياضية، التي من تبعاتها الاعتقاد أن الأشياء التجريبية هي محاكاة للموجودات الحقيقية. وكذلك الاعتقاد في خلود النفس (l'immortalité de l'âme)، وأن النفوس ارتبطت بالأجسام عقابا وتكفيرا

[1] - Friedrich Nietzsche. Introduction à la lecture des dialogues de Platon, trad. Olivier Berichon, (Paris: Polémas l'état, 1991.), p.38-39.

[2] -Ibid. p. 39.

[3] - Ibid. p. 36.

لها، حيث الجسد لا يعدو أن يكون سوى سجنا أودعت فيه الألوهية تلك النفوس بُغية معاقبتها على ما اقترفته من ذنوب.[1]

إنّ مجمل آراء أفلاطون تتلخّص في طرحه المثالي، الذي يرى أنّ البحث عن الحقيقي والأصيل، لا يتم إلا بعيدا عن الصراعات، عن الصيرورة وعن النقائض. معنى ذلك أنّ أنطولوجيتهٌ تعتمد أساسًا على فعل اللغة، من أجل القيام بحريتين أساسيتين هما:

أولا: إحداث تراتبية أنطولوجية فاصلة، تكرس مسافة مستحيلة التجاوز والبلوغ بين عالمين، الأول وله كل الأولوية هو عالم الأفكار أو المثل، والثاني هو عالم الظاهر أو عالم الظّلال والأوهام البصرية،[2] مثلما توضحه أسطورة الكهف... معنى ذلك، هو إيجاد موقف حاسم يخضع بمقتضاه الاختلاف لهيمنة الذاتي والمماثل، كما يطرح التعدد من حيث أنّه لا يمكن أن يكون موضع فكر، فيرمي به في هوة سحيقة.

ثانيا: إدخال مفهوم القيمة على هذه التراتبية، وهنا حسب نيتشه تبرز عمليتي التفضيل والتبخيس، حيث يُعلي من شأن الأول، عالم المُثُل فينعته بعالم الحقائق الأبدية، أو عالم الحقيقة، ويبخس عالم الهُنَا، ويجعلهٌ مرادف للوهم والزوال، بل هو مجرّد نسخة زائفة يجب التحرّر منها.

إنّ مثْل هاتين العمليتين؛ إحداث التراتب، ثُمّ إصدار حكم القيمة الذي انتهى بتبخيس عالم الحس، هما من جعلتا من الأفلاطونية تُقيم أسس الميدان الذي ستعترف الفلسفة فيما بعد بأنه ميدانها، أي المثل. كما جعلتا من أفلاطون "أولغارشي العقل"، أي طاغية فلسفية حرمت نفسها من صفاء الأسطورة باسم نور الحقيقة، وسعت إلى إنشاء دولة فلسفية تعمل على إقصاء المنظورية. يقول نيتشه: « لو تكلمنا عن الروح والخير كما فعل أفلاطون، لقلبنا الحقيقة رأسا على عقب ولأنكرنا المنظورية ذاتها، وهي شرط أساسي لكل حياة.»[3] كذلك هما من جعلتا فلسفته مجرّد تعبير عن حالة نفسية لفئة عمرية فهي تذكرنا – حسب نيتشه - بمنتصف الثلاثينات من العمر، حيث عادة ما يلتقي سيلان هادران، حارق وبارد، فينتج عن ذلك غيوم خفيفة إذا ما توفرت الظروف

[1] - Friedrich Nietzsche. Introduction à la lecture des dialogues de Platon, p.p. 53. 54.

[2]- Eugène Finck. Le jeu comme symbole du monde. Trad. H. Hildebrand et A. Landenberg. (Paris: minuit. 1966), p.84.

[3]- Friedrich Nietzsche. Par de- la le bien et le mal, op. cit. p. 25.

وتزامنت مع أشعة شمس مواتية، نتج عنها قوس قزح ساحر،[1] أي عالم مثل فاتن وأخاذ، يفتن عقول عمال الفلسفة الذين سينبتون كطفيليات ضارة تنافس الفلاسفة الحقيقيين ذوي الأرواح الحرة.

إذن، فأفلاطون هو لحظة معمّقة للأفول الذي أصاب الإغريق، وبمثابة حصاة مسّت دواليب العلوم الفلسفية المُسرعة عندهم، ففجرتها وأدخلت الإنسان في دوامة العدمية. وبواسطته أيضا جرى الربط الخطير بين الهيلينية والعقيدة اليهودية والمسيحية، يقول نيتشه: «المسيحية هي أفلاطونية موجهة للشعب.».[2]

ويرى نيتشه في مقارنة بسيطة، بين شخصي سقراط وأفلاطون، أنّ هذا الأخير كان أسوء من أستاذه. ذلك أنّ سُقراط كان رعّاعيا في الأصل، وصدور أحكام تنفي قيمة الحياة، وتحثّ على إحلال النكسة بالغرائز الهيلينية، ليس غريبا عن أمثاله من طبقة الغثائيين، الذين يسعون إلى تبخيس رموز القوة والنبل بدافع الحقد والإضطغان. في حين أنّ أفلاطون كان أرستقراطيا نبيلا، يسري في عروقه دم الأشراف، فكانت النتيجة أن سيدًا يخضع لعبد، فكفّ عن كونه هيلينيا وثنيا، بل أصبح كاهنا أكثر من كونه فيلسوفا.[3]

معنى ذلك أنّ فلسفتهُ تُحددّها النزعة المصرية النافية للزمان، إذ عندهم « ما هو كائن غير صائر، وما هو صائر غير كائن»، كما تحددّها أهداف دينية وأخلاقية أملتها عليه «**كونكوفيل – ليه - نويه**concouville- les-nuées».[4] وتتجلى أساسا في ترتيبه للأقانيم الثلاث المكوّنة لعالم المثل، إذ جعل من الخير الأقنوم الكامل ومثال المثل، وتبعها بأقنوم الحق، ليختمها بأقنوم الجمال، بمعنى أنّه منّح الأولوية للمسألة الدينية والأخلاقية، على حساب المسألة الجمالية والفنية، ذلك إدراكا منه أن الفن هو المعبّر الحقيقي عن عبادة الزائف واللاحقيقي، يقول نيتشه ملخصا مكانه وشخص

[1] - Friedrich Nietzsche, Humain trop humain, tome II, op. cit. ss 271 : « Toute philosophie et la philosophie d'un âge de la vie », op. cit. p. 129.

[2]- Friedrich Nietzsche. Par de- la le bien et le mal, op.cit. p. 25.

[3]- Ibid. p. 25.

[4] - كونكوفيل – ليه – نويه: اسم مدينة وهمية يرمز بها نيتشه إلى الحلول الغيبية والوهمية.

أفلاطون أنّه: « لو استمر في العيش إلى يومنا هذا، فلن يكون أبدًا فيلسوفا، بل سيكون متدينا غريب الأطوار. un maniaque religieux».[1]

أمّا عن دلالة هذا القلب النيتشوي لأفلاطون، ينبغي أن نوضّح أنّ القلب الذي عَمل نيتشه على إحداثه، ليس قلبا يخصُّ الفلسفة الأفلاطونية فحسب، بل يمسّ كل أنماط التفكير، سواء الدينية منها أو الفلسفية، التي عملت على استعادة النموذج الأفلاطوني في التفلسف، وبالتالي استعادة وإحياء النموذج الإرتكاسي والعدمي وجعله نموذجا بناءًا، في حين أنّهُ يفتقد إلى ذلك. والقلب هنا يُمكن أن يأخذ العديد من الدلالات منها:

- القلب يعني من جهة تحرير القول الفلسفي، وجعله منفتحا على الحياة، وبالتالي العودة بالعقل إلى مشاكل الإنسان في عيشه، ذلك أن أصل الفلسفة هو هذا القول الخارجي الذي يُدافع عن المظهر والتعدد، في حين كانت الفلسفة مع أفلاطون تعتمد القول الداخلي، أو القول الذي ينحو نحو المطلق فيصعدُ بالفكر نحو الثابت.[2]

- التأكيد على استحالة تأويل الطابع العام والكلي للوجود انطلاقا من قيّم ومعاني "الغاية"، "الوحدة"، "الحقيقة"، ذلك أنّ الطابع التعدُّدي للوجود يُكذب خضوعه للوحدة أو للنظام[3].

- القلب ليس جعل الأفلاطونية تَسير على قدميها بعد ما كانت تسير على رأسها، مثلما فعل ماركس مع مواطنه هيجل، لأنهُ في هذه الحال من القلب يتمّ استبدال العوالم فقط، أمّا الأمكنة والمواقع فتبقى ثابتة لا يطرأ عليها تغيير، إذ بدل أن يكون الأعلى هو المعقول والمقبول، يصير هو المحسوس، وبدل أن يكون المحسوس هو الأسفل يصبح هو الأعلى، وهكذا قلب لن يؤدي إلى أي تغيير ما دام هناك أسفل وأعلى، وما دامت الأمكنة والمواقع ستبقى محافظة لماهيتها، أمّا القلب الحقيقي فهو ذلك الذي يتّم فيه حذف الأعلى والأسفل معا، أي بإلغاء عالم الحقيقة وعالم الضلال، فلا يبقى منه سوى عالمنا الموجود فعلا. يقول نيتشه:« بعد إلغاء عالم الحقيقة يبقى العالم الظاهري في الوقت الذي قضينا فيه على عالم الحقيقة.».[4]

---

[1]- Georges Morel, Nietzsche, analyse de la maladie op. cit. p. 284.

[2] - فتحي التركي، أفلاطون والديالكتيكية، مرجع سابق، ص. ص. 49- 50.

[3] - محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص. 61.

[4] - المرجع نفسه، ص.61.

إذن فقلب الأفلاطونية مسألة تؤكدها فلسفة الظهيرة، أو لحظة القرار الكبير المُعلن عن زوال ظل أفلاطون، وانحسار فلسفة الثأر والاستلاب التي طبعت إنسان التقليد الأفلاطوني المسيحي، والمؤكد في الوقت نفسه القبول التام للعالم الأرضي والرغبة في أن يكون ذاته عودا (un retour).

أمّا ما تعلق **بأرسطو** ورغم أنّه لم يحض بالإشارة الصريحة من قِبل نيتشه إلا أنّنا نؤكّد أنّ صُورته لدى نيتشه مماثلة لصورة أفلاطون وسقراط، حيث سعى هو بدوره إلى "عقلنة" الوجود وفهمه وفق مقولات العقل والمنطق ووفق العلل الميتافيزيقية، ما أدّى بِه إلى تمييزه بين الصُورة والمادة، وحسب نيتشه فقد وقع في الفخ الميتافيزيقي التقليدي الذي هوى بالفلسفة التراجيدية إلى الحضيض، المتمثل في الاعتقاد في أن المفاهيم الأساسية للعقل ومقولاته تنتمي بطبيعتها إلى الميدان الذي تهيمن عليه حقائق الميتافيزيقا.[1] والمنحى البارز في فلسفة أرسطو ينتقده نيتشه باعتبار أن الاعتقاد في وجود جوهر ثابت وأشياء مماثلة هو خطأ أصلي من أخطاء العهد العضوي بأكمله وقديم بقدمه. إنّ نيتشه جعل من أولوياته محاكمة المنظومة الأرسطية للحقيقة من خلال هدمه للتصور الميتافيزيقي لها حين يعتبر الاشتغال بالجوهر وبحرية الإرادة ليس بحثا عن الحقائق الأساسية بل بحثا عن الأخطاء الإنسانية التي ارتكبها المفكرون بالجملة وعلى رأسهم أرسطو، وحول ذلك يذهب الباحث العراقي عبد الله المرهج أنه: «إذا كان هنالك مبادئ وعلل أولى تمتلك معنى وحقيقة مطلقة عند أرسطو فقد جعلها نيتشه مجموعة من الأخطاء الإنسانية كي تفقد كل قيمة لها، وأنزلها من العالم المجرد الذي جعلها مقدسة وأشرف العلوم عند أرسطو. نظر إليها نيتشه كعائق يقف أمام تقدم الإنسانية، وذلك لأنها بحث مجرد لا يمتلك معنى واقعيا أو له أية علاقة بالإنسان باعتباره مرتفع على الوجود ومتعال على العالم المحسوس ولا يختلط به، لذلك عد نيتشه البحث في الميتافيزيقيا خطأ إنسانيا، وهذا هو التحطيم النيتشوي للفكر الفلسفي التأملي الكلاسيكي الذي ارتكز عليه الفكر الميتافيزيقي الأرسطي.»[2] بالإضافة إلى نقد المبادئ التي أكدّها التصور الأرسطي فقد انتقد مثلما رأينا سابقا الوسائل التي اعتمدها في تأكيده للحقائق ونقصد هنا الأورغانون المنطقي ومقولاته الذي يرتكز على مسلمات لا يقابلها شيء في الواقع بهدف التوحيد بين مقولات الوجود والمنطق، ونيتشه – مثلما أكدنا – يحلل هذا الأمر بكونه مجرد تلفيق ميتافيزيقي أو زعم بأن التفكير الذي يكون في صورة مطابقة للحقيقة هو بالضرورة ذلك التفكير

[1] - عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا، مرجع سابق. ص. 143.

[2] - عبد الله عبد الهادي المرهج، نقد المركزيات في فلسفة نيتشه، ط. 1، (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2012.)، ص. 121.

الذي يكون في صورة مطابقة لقواعد المنطق. فالمنطق الذي يقوم على أساسي التطابق والتماثل والمتماهي مع فكرة الجوهر هو في ميزان النقد الجينيالوجي تعبير عن غريزة الاختزال المعرفي الرهيبة التي تنفي كل تغير واختلاف وتعتبر الوجود ثابت وواحد وغير متغير، لذلك فنموذج الحقيقة الذي تهفو إليه روح أرسطو هو نموذج يسجل نفسه في الحلقة العدمية التي رسمها سقراط وأفلاطون في البحث عن كيانات وهمية من خلق العقل الواهم.

استمرّ استيلاد اليقين والحقيقة من منابع مقدسة مع المسيحية أيضا التي شكلت رافدا ومنبعا، وهذا الأمر يصل إلى حد موازاة الحقيقة بالإله نفسه، ففي التعبير المسيحي الحقيقة هي المسيح نفسه، وهو الأمر الذي يظهر في إنجيل يوحنا (Jean) حينما صرح المسيح بقوله «أنا الطريق، الحقيقة والحياة.» يعلن المسيح ردا على سؤال بيلاطس (Pilate) الذي كان هو أيضا بمقام فيلسوف روماني «لم آت في هذا العالم إلا لكي أشهد على الحقيقة.»، وهذا التأكيد الذي قوبل برد سخري من قبل حاكم أورشليم في القدس «عن أي حقيقة تتحدث؟» أسس لفكرة أن العصر الوسيط قد تكوّن باسم الحقيقة: الحقيقة التي استمرت في الوحي التوراتي والإنجيل الجديد، الذي لا يجد أي معنى له سوى في الإيمان. وكل حقيقة لا تكون مقبولة إلا إذا كانت متوافقة معها. ومنه تتالت جهود اللاهوت والفلسفة الوسيطية من أجل مصالحة هذه الحقيقة مع الفكر العقلاني (fides quaerns intellectum) ومع المعرفة التجريبية للطبيعة، وحسب ميشال زينيك فالذي يحكم هذه العلاقة هنا هو نظام اللزوم والنتيجة التي يمكن مقارنتها بالنتائج الشعرية.[1]

2 - الحقيقة في الأنساق الفلسفية للعصر الحديث:

إنّ أهم ما ميّز العالَم الحديث هو إعادة استيلاد النموذج السقراطي في التفلسف، والعمل أيضا على صياغة الوجود وفق التصور الأفلاطوني – المسيحي الذي وقف كظل يُغطي روح العصر في جزئياته وكلياته. ما يعني إعادة ميلاد "الإنسان النظري" أو الإنسان العارف. وينظر نيتشه إلى هذا الأخير بعين جينيالوجية رابطا إياه بما ساد من نماذج سابقة ونقصد الإنسان الديني والإنسان الأخلاقي. حتى إنه كان يقارن بين الحضارة اليونانية أيام انحطاطها التي سماها بـ "الحضارة الاسكندرانية" والحضارة الحديثة ذاهبا إلى أن الأولى كانت بمثابة الجذر والثانية بمثابة الفرع

[1] - Michel Zinik, la vérité a la lettre Foi, poésie, vérité. In la vérité. Etudes réunies et présentées par Olivier Guerrier, 1 er édition. (Saint- Etienne : publications de l'université de saint- Étienne. 2013), p. 19.

لتقارب النموذجين وتماهي الغايات، ومن أولى الإشارات حول هذا التماهي نجدها في "ميلاد التراجيديا" حيث يذهب نيتشه إلى أن عالمنا المعاصر (قاصدا العصر الحديث) عالق بشبكة الثقافة الإسكندرانية، بالإنسان النظري وبالفكر السقراطي الذي يتسلح بأرفع قوى. هذا المثل الأعلى هو مصدر كل مناهجنا التربوية، وجميع الأشكال الأخرى للوجود تخوض صراعا للبقاء متوازية معه، إذ بقي المفكر أمدا طويلا حيا كرجل علم.[1] لقد تم تعليق آمال الإنسان على المعرفة والعلم كما لو أن عقارب ساعة التاريخ عادت إلى بدء حركتها مجددا من روح سقراط التي كان يبثها وسط الإغريق. عبر هذا التأثير سعى الإنسان الحديث إلى استئناف صورة "الإنسان الناظر" بالبحث عن سبل تحقيق السعادة بمفهومها السقراطي. فتوسلوا العلوم والمناهج التجريبية للبحث عن تجليات الطيبة الإلهية كحال نيوتن، وآمنوا بضرورة الكشف عن الحقيقة كضرورة مطلقة تمنحها له نظريتا العقل والمعرفة والموضوعية. وبحثوا عن الصلة بين الأخلاق والسعادة معتقدين أنه بالعلم سيمتلكون معارف قائمة بذاتها. وأحيّيوا النازع المعرفي والمنطقي على حساب نوازع الإنسان الأخرى. باختصار «أصبح الإنسان الناظر يبحث عن المعرفة بحثا مجنونا.»[2]

أ. الحقيقة واليقين لدى روني ديكارت:

ولعل مِن أبرز فلاسفة العصر الحديث، الذين سلكوا هذا المسلك الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت الذي أشار إليه نيتشه في بعض من الشذرات مبرزا لغو ما أسسه من مزاعم لأجل بلوغ الحقيقة، ولعل أهم ما سيلاحظه القارئ لملاحظات نيتشه حول ديكارت هو غلوه في الثقة في العقل، وحبسه لقوى الحواس بشكل ينبئ أنه أكبر منغلق عليها في العصر الحديث، ما يعني أنه يستسلم مسلما بمبادئ الأفلاطونية المسيحية التي تدين كل حضور للجسد في العملية المعرفية. وللأجل تبرير هذا العجز في القدرة للاستماع إلى صوت الجسد اتهمه بالقصور المطلق وبأنه غير مؤهل في المسائل المعرفية، بل أكثر من ذلك فهو من يسمح بالوقوع في الخطأ واللايقين. ولأن ديكارت يؤمن بمملكة الحقيقة ويرفض الاعتراف بالوهم كضرورة للإنسان في صورته الديونيزية فقد جعل من "الحقيقة"، قيمة أنطولوجية وجعل الذات حاملة لها، والإله ضامنها. ولتحقيق ذلك عمل ديكارت وبهدف وقائي على التنبيه إلى ضرورة إيجاد منهج يقود الفكر في البحث عن الحقيقة، يتمكن من

[1] - فريدريك نيتشه، مولد التراجيديا، مصدر سابق. ص. 207.

[2] - Friedrich Nietzsche, Fragments posthumes (automne 1869- printemps 1872.), tome. 1 la naissance de la tragédie p. 262. 7. (7).

خلاله الباحث عنها من أن لا يقع ضحية الخداع ولعبة بيد الوهم، هذا منهج يتمكن من خلال التمييز بين المماثل والحقيقي لكي لا نأخذ هذا على أنه ذلك، ولا ذاك على أنه هذا. يقول ديكارت في قواعد من أجل توجيه الفكر: « من الأفضل أن لا نتأمل بحثا عن الحقيقة عن موضوع ما مهما كان، من دون اعتماد منهج.»[1] واعتماده يكون لسببين: الأول: هو أن الفكر البشري لا يملك كشف الحقيقة من دون مسائلة إبيستمولوجية تَفْحَصُ من خلال الطرق التي يمكن من خلالها عزل كل ما يفتح المجال لوقوع الخطأ والسقوط في شراك الوهم الذي يغذي الريبية.

والسبب الثاني مفاده أنّ المنهج هو من يَجعل البحث أسهل، يمنع المعرفة من السقوط في الفوضوية والصدفة، بالتالي فهو من يرفع من قيمة العقل بوصفه الملكة الأجدر في الممارسة المعرفية، والقادرة على تحصيل الحقائق الممكنة. يوضح لنا بيير غينانسيا هذا الأمر قائلا: «الأولوية في البحث عن الحقيقة، هو معرفة الوسائل التي يمتلكها الفكر من أجل البدء في هذا البحث، عبر أمل معقول في الوصول إلى حقيقة ما، يجب القيام بجرد الأمور التي بفضلها يمكن أن بعضا من الأشياء ويعتبرها حقائق. ذلك أن الحقيقة لا تفرض نفسها إذا لم تتعين بذاتها .»[2] ويقوم المنهج الديكارتي على مبدأين أو أساسين هما الحدس والاستنباط، أما الحدس فيعرفه ديكارت بقوله: « ليس شهادة الحواس الثابتة، ولا الحكم الخادع للخيال الذي يخلق تركيبات من دون قيمة، لكن هو خلاصة الذكاء الخالص والدقيق، كتمثل بسيط ومتميز لا يعوزه الشك.» ويعطي لنا مثالا عن المثلث الذي يتحدد عبر ثلاثة خطوط وثلاثة زوايا. أما الاستنباط فهو: «ما يُستنتج ضروريا من أشياء ضرورية معروفة يقينيا.» أي من الحدس. ويقارن ديكارت العلاقة التي تجمع الحدوس والاستنباطات، فيرى أنها علاقة تشبه سلسلة طويلة متصلة الحلقات، حيث الحلقة الأخيرة متصلة بالحلقة الأولى عبر سلسلة من الوسائط تضمن التماسك الجيد بينها. والحدس والاستنباط هما إجراءان متكاملان ويقينيان، كما أنهما الوحيدان القادران على توجيه عملية البحث عن الحقيقة بكل أمان. كما أن ديكارت يلجأ إلى الشك بوصفه بوابة للوثوق فاعتبره أساسا ومرحلة أولى للوصول إلى اليقين الذي يتدخل الله في الأخير ليضمن يقينيته.

[1] - René Descartes, règles pour la direction de l'esprit, Trad. J. Brunschvicg, règle IV , F A, I, p. 91.

[2] - Pierre Guenancia, la question de la vérité dans la philosophie de Descartes, in la verité. Ouvrage dirigé par Rolland Quilliot, 1 er édition, (Paris : ellipses, 1997.), p. 47.

بالنظر إلى هذه المعطيات التي تخص ديكارت يخلصُ نيتشه إلى أنّهُ ينخرط بهذا الشكل في المسار الفعلي للمثالية الميتافيزيقية التي تعتمد فقط على معايير خادعة للحقيقة وعلى استعمالٍ محظور للمقولات. بل أيضا على أنثربولوجيا شاذة ذلك أنه يتعلق بتحديد "وجود" الإنسان بمرجعية مخطط "الوجود" الما فوق حسي. فيختزل الإنسان إلى فكر محض، رافعا الوعي إلى المطلق؛ هذا الوعي الذي يُعرف كماهية فريدة من نوعها (sui géneris). كما أن النفس في القيمة الأنطولوجية محايثة في حين أن الجسد فيه كمبدأ أنطولوجي أدنى، وليس سوى غلاف لهذه النفس. يقول جون غرانييه موضحا ذلك أنه: «بالنسبة للميتافيزيقا جوهر الإنسان يختلط مع حقيقة النفس، وبهذا فالإنسان ليس طبيعة، بل ما فوق – الطبيعة (sur – nature) وأيضا ضد الطبيعة؛ ذلك أن النفس تشارك أصليا في عالم الأفكار في ...مع العالم المحسوس.»[1] وأن هذه الصورة تتوافق عفويا مع فكرة (الإله - الروح) التي نادت بها المسيحية. ونيتشه في مجموعة من الشذرات لم يتأخر عن إدراك هذا الخلل في التفسير انطلاقا من إدانة المسلمة المنهجية التي تقف عليها أنتروبولوجيا الميتافيزيقا وهي مسلمة أن الوعي هو نقطة كل بداية.

كما نجد تنزيلا آخر عند فلاسفة الحداثة الغربية، وهو تنزيل ذو طابع إبستيمولوجي تغذّى بروح العصر الحديث، التي تسعى إلى تأسيس العلم وإبراز طرق إحراز اليقين. نجده يسكن "**التأملات**"و"**مقالة الطريقة**" عند ديكارت، حيث طبعهُ هذا الأخير بختم السلبية، مُرادف أحيانا للشيطان وأحيانا أخرى مُعبّر عن روح اللا وثوق الذي يسكن الحواس ويطبع العقل.

ب . الحقيقة في تصور كانط ونقدها:

كما رأينا فيما سبق، فكانط هو من الفلاسفة الحاضرين في كتابات نيتشه، بل وشخصيته قلّبها مرارا وتكرارا تحت منظار النقد الجينيالوجي المبني على بديهية ذات طابع فيزيولوجي مفادها أنَّ كل ما يبدو عميقا، لا بّد وبالضرورة أن يتضمّن في ذاته كميات معتبرة من الرياء والكذب، ترفض أن تلتفت إلى اللامفكر فيه.

ويعترف نيتشه في نصوصه الأولى "ميلاد التراجيديا"، أنّ الحديث عن كانط، هو حديث عن فيلسوف يحتلّ مكانة استثنائية، مهّد لقطيعة نهائية إزاء السكولائية السابقة، نفض غُبار الدوغماتية، ليهزم بذلك التفاؤل النظري المستتّر والكامن في جوهر المنطق، الذي شكّل بجانب

[1] - Jean Granier, le problème de la verité dans la philosophie de Nietzsche, op.cit. p. 127.

العقل ركيزة أسَاسية في البناء الفلسفي، ويقول نيتشه حول ذلك أنّ: « الشر النائم في قلب الثقافة النظرية، بدأ يُخيف الإنسان الحديث الذي يبحث بفارغ الصبر في كنز تجاربه عن وسائل تآمر هذا الخطر... وبواسطة جُرأته وحكمته الشُجاعة، أحرز كانط أكثر الانتصارات الصعبة، انتصر على التفاؤلية المتدثّرة في قلب المنطق، الذي عليه أُسّست ثقافتنا.»[1].

لكن هذا الموقف لنْ يبقَ الموقف ذاته بدءًا من "إنسان مفرط في إنسانيته " وما ستكشفه المطرقة الجينيالوجية سيكون مخالفا تماما لما سبق. لذا لا يمكن تناول كانط دون استعراض مُجمل المبادئ التي انطلق منها، في تأسيس نقديته. كذلك تحليل وكشف القناع عن النتائج المتوصَلْ إليها بمنظور فلسفة القيمة للحكم على فائدتها للحياة، بمعنى هل هي نافية ارتكاسية، أم أنّها توكيدية تخدمُ الإنسان والأرض كليهما؟

وهو سؤال يفترض وجودا سابقا للمعرفة أو أنّ المعرفة ممكنة ويتساءل عن حدودها وشروطها. فالمعرفة عند كانط واقعة معطاة، موجودة ومتحققة في العلوم (في الرياضيات والفيزياء). ولذلك يصبح العمل الفلسفي الرئيسي عنده في مجال المعرفة هو « نقد العقل النظري»، أو بعبارة أخرى: تشريح المعرفة تشريحا منطقيا بقصد اكتشاف الأسس التي تقوم عليها وتعيين حدودها وطبيعتها. بهذا المعنى تبدو الصيغة الفعلية للسؤال هي: كيف تكون المعرفة ممكنة ؟

لقد سبق للعقلانيين أن أجابوا على هذا السؤال بأنّ المعرفة إنّما تكون ممكنةً بالعقلِ وحده، وأجاب التجريبيون بأنّها لا تكون ممكنة أبدا إلا بالتجربة الحسية. أمّا كانط فإنّه لا يوافق أيًّا من المذهبين على الوقوف عند جانب واحد هو جانب العقل أو الحس، بل هو يركّب الجانبين معا، ويتجاوزهما بنظرية جديدة هي النظرية النقدية. فلا بد من الجمع بين التجربة والعقل؛ وذلك أنّ التجربة تتميز بالواقعية، بينما تتميز أحكام العقل بالضرورة، والعلم الحق يجب أن يكون واقعيا وضروريا معا. ومن هنا ندرك أنه لا بد من الجمع بين الواقعية والضرورة، أي بين التجربة والعقل لتكوين المعرفة الحقّة.

- نيتشه و كانط من ناحية المبادئ:

[1] - Friedrich Nietzsche, la Naissance de la Tragédie, ou Hellénisme et Pessimisme. op. cit, p. 138.

بخصوص المبادئ، يمكن أن نقول أنّ علاقة نيتشه بكانط، تُشبه إلى حد كبير علاقة ماركس بهيجل، أي يتعلق الأمر بجعل النقد يقفُ على قَدميهِ بعد أن كان يمشي على رأسه.[1]

فكانط كان أول من فهم النقد على أنّه يجب أن يكون كليا وإيجابيا؛ كليا، أي "لا يجب أن يفلت منه شيء"، وإيجابيا إثباتيا لأنه لا يُقيّد قوة المعرفة من دون تحرير قوى أخرى كانت مهملة حتى ذلك الحين.

لكن لنتساءل مع نيتشه ما هي المبادئ التي انطلق منها كانط في نقديته؟

أولا: إنّ النقد يتمّ بالعقل على العقل ذاته، أي جعله حَكَمًا وموضوعا، قاضيا ومتّهما، في الوقت نفسه، دون امتلاك منهج يمكّن كانط من نقد العقل من الداخل. لهذا تبدو المحايثة في النّقد مستحيلة، بل عاجزة عن تحقيق مبدأ تكويني (Principe Génétique) للعقل ذاته، وللفهم ومقولاته، القادر على العودة في شرطيته (العقل) التاريخية ومنشأه الحيوي، وهي لحظة ما قبل سقراطية حيث كان الفيلسوف فيها يشعر بأنّ الخضوع لما هو معطى ومفروض، يُخفي عنه الوجود الحقيقي.[2]

ثانيا: إنّ كانط عمل دائما على الفصل بين النظري والعملي، يقول نيتشه في الشذرة 56 من **"إرادة القوة"** المعنونة بـ "تمييز خطير بين النظري والعملي": « عند كانط، كما عند القدماء، يفعلون كما لو أنّ المعقولية هي وحدها خالصة من تطرح مشاكل المعرفة والميتافيزيقا؛ يفعلون ذلك كما لو أنّ العملي يُحكمُ عليه مستقّلا عن الحلول النظرية، أي بحسب قاعدته الخالصة.».[3]

وقع كانط ببساطة في فخّ التواطىء السياسي في مجال المعرفة، أي قسّم مناطق النفوذ، الأولى تخصّ المعرفة والثانية تخصُّ الأخلاق والثالثة تخصّ الدين، لتبقى في النهاية دون نقد جدّي. ونيتشه يؤكد أنّه «لا يجب العيش بمقياسين مختلفين...أي لا يجب فصل النظرية عن التطبيق.».[4]

يتساءل نيتشه فيما إذا كان القارئ يعتقّد فعلا (كما تصورهُ اللاهوتيين لفترة من الزمن) أن انتصار كانط على دوغماتية اللاهوتيين في قضايا "الله"، "النفس"، و"الخلود" قد نال من المثال

---

[1]- محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق. ص. 102.

[2]- المرجع نفسه، ص. 105.

[3]- Friedrich Nietzsche, la Volonté de puissance, tome I, op. cit. p. 122.

[4]- Ibid. p.48.

المطابق أي المثال الزهدي. ويجيب نيتشه في القسم الثالث من "**جينيالوجيا الأخلاق**" أنّ ذلك لم يتعد مستوى البُشرى؛ بُشرى بثّها في نفوس الفلاسفة الفوقانيين السطحيين، حيث وجدوا مواقعهم معزّزة بعد كانط، إذْ لم تكن أبدًا نيته نية إضرار بأحد، و يضيف نيتشه: أكثر من ذلك فكون كانط « قد دلهم على ذاك الطريق الملتوي والذي غدوا بوسعهم أن يلبوا الرغبات العزيزة على قلوبهم باستقلالية تامة وبذلك المظهر العلمي اللائق.»[1].

أمّا بخصوص "**نقد العقل العملي**" فيرى نيتشه أنّ كانط قد أخلط بين شيئين اثنين، بين إيجابية النقد والاعتراف المتواضع بحقوق المتعرّض للنقد، فظهرت حركتهُ بمثابة نقد كلي متسامح، بل ونقدا مُحترما واهنا ومتواطئا.

نستنتج من ذلك وممّا سبق أنّ المبادئ عند نيتشه، ليست أبدا مبادئ صورية، هذه الأخيرة يحلّ محلّها بالضبط علم النسابة، فقط إرادة القوة كمبدأ تعاقبي منطقي ونسابي. و أن هدف فلسفة كانط كما يؤكّد ذلك جان لاكروا، هو العمل على إصلاح البشرية بالعمل على نقل الميتافيزيقيا من مجال العلم، إلى مجال الأخلاق لإنقاذها وإعادة مجدها، لذا فهي تُريد منذ البداية أن تكون تربوية، تثقّف الإنسان ليس في حالة دوره الخاص في المجتمع، وإنّما بالنسبة لقدره الأخير، فهي كنظام نفس يتيح تجنب التأرجح بين التوكيدات الدوغماتية واليأس الإرتيابي.[2]

– نيتشه وكانط من وجهة نظر النتائج :

ناقش نيتشه النتائج التي توصّل إليها كانط، وقد ذهب في "عدو المسيح L'Antéchrist" **إلى** أنّ :« النجاح الذي أحرزهُ كانط يشبه النجاح الذي أحرزه رجال الدين، فهو مثل لوثر ولايبنتز كانوا عائقا أمام الأمانة الألمانية.»[3] ووضع كانط بجانب مارتن لوثر ليس غريبا على نيتشه في مثل هذه الحالة، فهو يقول: « إنّي أرى الغطرسة الغريزية لرجال الدّين اليوم في أي شيء يعتبرُ نفسه ألمانيا.»[4].

فكلُ ما اكتشفه من مقولات، جاءت كلها ليبرّهن بطريقة تبهرُ عين " الكل"، أنّ "الكل" كان على حق: وهنا تكمن الحيلة السّرية لهاته الروح، فقد كتب ضدَّ العلماء لصالح الحكم الشعبي المُسبَق،

---

[1] - Frédéric Nietzsche, Généalogie de la morale, op. cit. p. 180.

[2] - جان لاكروا، كانط والكانطية، تر. نسيب عبيد، (باريس: المنشورات العربية،PUF ، 1977.)، ص .ص 24 -25.

[3] - Friedrich Nietzsche, L' Antichrist , trad. Henri Albert, 10 éme édition (Paris : mercure de France). op.cit, p.p. 252 – 253.

[4] - Ibid. p. 250.

لكنّه كتب للعلماء لا للشعب.[1] إنّه نوع من النفاق الفلسفي يجعل فيه العقل العملي من أجل الحاجة السيكولوجية التي تجعل الإنسان يتصرّف وفقا لقلبه، معتقدا بأنه يتصرف وفقا لمَنطق العقل، فيتمسك بالواجبات الأخلاقية التي ليست سوى غرائز اجتماعية أصابها الوهن، وعادات تحولت وصارت أوامر لأنّها كفّت على أن تكون تلقائية.[2]

لذلك يرى نيتشه أنّ الأخلاق الميتافيزيقية عند "الشيخ كانط" ليست إلا أخلاق القطيع، وأوامره لا تعبّر إلاّ عن الغرائز الرعّاعية instinct grégaire للألمان. تتلخّص وتتكاثف في الأمر المُطلق الذي يظهر كموضوعة ترسندنتالية، يصبح فيها المبدأ الذاتي محذوفا بصورة راديكالية إلى حدّ يصبح فيه الواجب كتجريد أو نفي لكل ذاتية أو ميل. إنّ ذلك - يقول بلوندل- هو من جعل نيتشه يدمج الأمر المطلق في حدود الثأر (Rétorsion)،الخاضع لالتزامات شيطانية، ذلك أن الواجب يأخذ مكان ميتافيزيقا الإله في نسق نظريا يبدوا رافضا لفكرة وجود الإله.[3]

إضافة إلى هذه النقطة الهامّة، التي حاولت الجينيالوجيا رفع ستار البداهة والمعقولية عنها، نجد نقطة أخرى جدُّ هامة؛ إنّها مسألة التداخل بين الأنطولوجي والأخلاقي، التي تعكس حقيقة أكيدة مفادها أن كانط لم يقطعْ نهائيا مع الأفلاطونية.[4]ما يعني أنّه فيلسوف ذو أبواب خلفية ذهب لاصطياد المطلقات، ليعود محملا بالمطلق ذاتهُ حيّا. يقول نيتشه في الشذرة 335 من "العلم المرح" :« لا تُحدثني يا صديقي عن الأمر القطعي، فهذا اللفظ يثير أُذني وينبغي لي أن أضحك رغم حضوركم المشرف: إنّني أفكر في العقاب المخصص للشيخ كانط الذي رصد الشيء في ذاته وتلقّفهُ خلسةً، وهو شيء مضحك كذلك، ولكن تمّ رصده هو بدوره من قبل الأمر المطلق، وفوجئ به. ووقع في صميم أعماقه، في الأخطاء التي هي "الإله" و"الروح" و"الحرية" و"الخلود" فكان مثل ثعلب يتوه في قفصه من جديد.».[5]

---

[1] - Friedrich Nietzsche, le gai savoir, op .cit. p. p. 171- 172.

[2] - محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص. ص. 102 - 103 .

[3]- Eric Blondel « critique et généalogie chez Nietzsche .»in. Revue philosophique de la France et de l'étranger, N : 2, (paris ,1999), p. 203

[4]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة ، مرجع سابق ، ص . 205.

[5] - Friedrich Nietzsche, le Gai savoir, op. cit. p. 225.

ينتج عن ذلك أنّ كانط قد وقع أيضا في الثنائية الميتافيزيقية، التي تفصل العالم إلى عالَمين عالم ظاهر يسميه كانط عالم "الفينومين"، وعالم في ذاته يسميه "النومين" أو عالَم الأشياء في ذاتها، التي تنهار كل محاولتنا لمعرفته، بل وتجعل العقل يتورط في تناقضات[1] لا خراج منها، وهذه التفرقة في نظر نيتشه ما هي إلاّ أثر من أثار التفرقة الدينية المألوفة بين المقدس والمدنس (Le sacré et le profane)، وبين وجودين يحتل فيها وجودنا المرتبة الثانية.

يناقض نيتشه هذا الطرح ويرى أنّ فلسفةً مثل هذه، الرافضة للبقاء وفيةً للأرض هي مثالية فلسفية - دينية (philosophico – religieuse) عديمة الإحساس، تحطُّ من قيمة الأرض باسم مملكة ليست أبدا من العالَم الذي نحيا فيه. ولذلك يبقى كانط في نظر نيتشه مثالا حقيقيا لعمال الفلسفة، صيني- كونزبيرج – ابن قرنه قرن الأخلاق[2]، وتبقى نقديته تشكّل فقط المرحلة اللائكية للمثال الزهدي.[3]

يُناقش دولوز قضية التعارض بين نيتشه وكانط من ناحية النتائج، ويرى أنّها تتلخّص في خمس نقاط أساسية:

الأولى: أنّه بدلا من مبادئ كانط الصورية والمتعالية، يطرحُ نيتشه في فلسفته مبادئ تعاقبية منطقية لدائنية، تعرض معنى المعتقدات والتفسيرات والتقويمات وقيمتها. **الثانية:** بدل تفكير تشريعي لا يخضع إلا للعقل، يقول نيتشه بتفكير يفكّر ضد العقل، ذلك أن العقل يسعى دوما للمّ حقوقه ويخضع الفكر لحسابه الخاص في حين نجد الفكر يستعيد حقوقه ويجعل من نفسه مشرّعا ضد العقل، أي يتحرّر من مبادئ العقل الخالص وهو معنى "رمية النرد". أما **الثالثة**: فمفادها أنّ نيتشه يعارض المشرّع الكانطي بالناقد الجينيالوجي، ويعارض قاضي المحكمة بفيلسوف المستقبل أو بالعراف النَسابي الذي لا يبشرنا بسلام نقدي، بل بحروب لم نشهد لها مثيلا إلى الآن، ويفرض من خلالها الحكم التقويمي والتفسيري الذّي هو بمثابة ترتيب. ويذهب في **الرابعة إلى أنّ**: الجينيالوجي، ليس هو العاقل أو موظف القيّم المتداوَلة، أو الكاهن والمؤمن، ولا هو المشرع والمأمور، أو العبد الظافر والمهزوم في الوقت نفسه، بل هو المُتجاوز والمُنتصر أي إرادة قوة.

---

[1]- نقائض العقل حددها كانط في أربع: الأولى خاصة بالعالم، أقديم هو أم محدث، الثانية تخص الجوهر، هل هو مركب أم بسيط، الثالثة خاصة بالعلية والحرية، أما الرابعة فتتناول قضية الله. راجع: E. Kant. Critique de la raison pure .

[2]- Georges Morel, Nietzsche , analyse de la maladie, op.cit. p.65.

[3]-محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص. 104.

الخامسة: أنْ ليس الهدف من النقد، إقامة ملكوت العقل وتحقيق "الإنسان الأخير"، بل هو حرث أرض بكر لم يجر عليها محراث لاستنبات "الإنسان الأعلى"، ففي النقد لا يتعلّق الأمر بالتبرير، بل بالشعور بصورة مختلفة.[1]

كما يسكن هذا التنزيل "نقد العقل النظري" حيث أشار كانط في حديثه عن الظاهر والظاهرة، واعتباره الظاهر مُنتِج الوهم بنوعيه المنظوري (تجريبي يخضع لملكة التخيل) والترنسندنتالي (خارج حدود التجربة)، بالإضافة إلى الوهم المنطقي والمتعالي، ففسّر مُعظمها بكونها ناتجة عن الاستعمال غير السليم للقواعد المنطقية وللوحة المقولات.[2]

ج. الحقيقة والنسق لدى هيجل:

الحديث عن الميتافيزيقا عند هيجل، لن يكون بالتأكيد حديثا عن علم الوجود بما هو موجود كما عند أرسطو، ولا حديثا عن علم المبادئ الأولى (بروقليس)، ولكنّها علم الكل، والخطوة الأولى التي تسمح بملامسة الكُليانية (Totalité) بدءًا من التفكير المُطلق.[3] وما يميّز بالتالي فلسفتهُ أنّها تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي:

1. المنطق أو علم الفكرة الشاملة في ذاتها ولذاتها، أي تدرس الفكر الخالص أو الفكر في ذاته ولذاته.
2. فلسفة الطبيعة أو علم الفكرة الشاملة في الآخر، أي تدرس الفكر حين يخرج من عالمه الخاص إلى عالم آخر غير ذاته تتخارج لتمتلئ.
3. فلسفة الروح أو علم الفكرة الشاملة وقد عادت من الآخر إلى نفسها ممتلئة ومتحررة.[4]

وبالنسبة للحقيقة فهيجل قد سعى في مؤلفاته إلى التأكيد على وجودها بشكل يخالف فيه المبادئ الكلاسيكية التي ظهرت بها لدى سائر الفلاسفة السابقين، ونقصد هنا أنه رفض إمكان أن تكون الحقيقة مطابقةٌ الفكر مع الأشياء. ويذهب في الفقرة الثالثة من مقدمة "فينومينولوجيا الروح" إلى

---

[1]- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص.ص.121-122.

[2] - سمير الزغبي، نيتشه. الفن والوهم و إبداع الحياة، ط.1. (بيروت: دار التنوير.2009.). ص. 31- 34.

[3]- Jean Louis Vaillard, Baron, « Hegel, Bergson et le sens de la métaphysique », in. La métaphysique. (Paris, Ellipses, 1999), p 117.

[4]- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، ط1، (مصر: دار المعارف، 1969)، ص. ص. 21-22.

أنّ "المُطلق هو الحقيقي، والحقيقي هو المطلق".[1] ولكن قبل أن نُحلل نموذج الحقيقة لدى هيجل وكيف تعامل نيتشه مع تصوره ووسائله وغاياته، نرى أنّه من الواجب أن نستعرض ما أشار إليه هيجل بخصوص العوائق التي تقف حائلا للبحث عنها.

الجدل مفتاح الحقيقة:

يرى هيجل في مُستهل الفصل الثاني من "موسوعة العلوم الفلسفية" في حديثه عن المنطق كبحث عن الحقيقة أنّ سؤال الحقيقة هو أول سؤال يصادفهُ الإنسان الناظر ويتعلق أساسا بموضوع المنطق الذي هو الحق أو الحقيقة. والذي يظل البحث عنه يوقظ حماس الإنسان ونشاطه ما بقي فيه عرق ينبض وروح يشعر. غير أن هذا الجهد الباحث عن الحقيقة كثيرا ما يقع أمام مجموعة من المثبطات التي تمنع البحث عن اليقين، ويشير هيجل إلى أن أولها هو: بروز ضروب من التنافر وعدم التجانس لما ندرك أن الإنسان موجود متناهي في حين أن الحقيقة مطلقة غير متناهية، لذلك يصعب القول بإمكان إدراكها بالنسبة لضآلة الإنسان، ويدخل هذا العامل ضمن ما يعرف بتواضع العقل البشري، الذي يسعى في أقل الأمور إلى تبرير حياته وقناعاته بغايات متناهية، ويقول هيجل: إن تواضعا من هذا القبيل هو مجرد تحجج زائف يصف الإنسان بكونه مجرد دودة حقيرة لا تقوى حتى على حفظ وجودها فكيف يمكن أن تدرك الحقيقة.

أما السبب الآخر هو الاعتقاد الشبابي (المعلمين الشباب) في كونهم يقبضون على الحقيقة كاملة فيتملقون زهوًا بكونهم يملكون بحق الميلاد الطبيعي للحقيقة الدينية والأخلاقية، ويدفعهم وثوقهم في العلوم الجزئية التي يجب أن تصقل وفق مطالب الحياة الخارجية وحدها؛ وهذا أيضا إدعاء يُبعد الإنسان عنها. ومن الأسباب أيضا نجد ما يسميه هيجل بالحياد المهذب إزاء الحقيقة وعدم الاكتراث بها على نحو ما يظهر في حوار بيلاطس مع المسيح، عندما سأله: وما الحقيقة...؟ بنبرة رجل قد وقف على العلم بكل شيء منذ أمد بعيد بقوله: لا شيء يهم، وهو يعني تماما ما قاله النبي سُليمان بأن (الكل باطل) وهي العبارة التي تردّدت في سفر الجامعة المنسوب إلى سليمان (باطل الأباطيل، الباطل باطل وقبضُ ريح). وآخر عقبة هي الخوف والجبن حيث العقول الكسولة تسعد بدراسة المنطق دون تجاوز نطاق الانطباعات المألوفة حذرا من أن تتقاذفها أمواج الفكر هنا وهناك.[2] بالإضافة إلى هذا فقد أشار لصعوبة أخرى تتعلق بتأكيد استحالة الحقيقة الناتج عن

---

[1] - هيجل، فينومينولوجيا الروح، مرجع سابق، ص. 179.

[2] - هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، تر. إ عبد الفتاح إمام، ط.3، (بيروت: دار التنوير، 2007.)، ص. ص. 81-82.

نقصٍ (défectuosité) بنيويِ للمعرفة الحسية والفهم والحكم... الخ من حيث أنّ الذي يستسلم يائسا ومقتنعا باستحالتها يقع في المستوى نفسه مع الذي يكون واثقا في الوصول إليها، كونهما ينطلقان من منطلق واحد هو "الوعي الذاتي". وهذا الأخير (الوعي الذاتي) هو نفسه من يعلن يقينية اللا حقيقة أو لا يقينيتها. لذا من الواجب تجاوزه للتخلص من هذا الإشكال، برسم معالم المطلقية وتحديد قوانين اشتغالها لإحراز الحقيقة بعيدا عن شعاب الذاتية.[1]

ومن هنا يظهر أنّ هيجل وهو يُعدّد هذه المواقف المثبّطة في البحث عن الحقيقة يرى أنها متمايزة من حيث الشكل، لكنها من حيث الماهية فهي كلها تحمل نكرانا للحقيقة واكتفاء بالقشرة المحضة من المعرفة الخارجية. وبذلك يتبيّن لنا أن هيجل يرفض المساعي التتفيهية التي تعتقد في استحالة معرفة الحقيقة، بل أكثر من ذلك فهو يقترح نموذجا خاصا يستعيد من خلاله الميتافيزيقا والمنطق الأرسطي، بفتحهما على شعاب الذاتية التي يفهمها كقوة للسالب، فيعرض الحقيقة كواقع للروح. لكن إذا كانت العلوم التجريبية هي من كانت نموذج الحقيقة لدى المدرسة النقدية ممثلة في كانط، فما هو نموذج الحقيقة الذي يُحرّك هيجل مع العلم أنه انطلق في تصوره من فعل التجاوز لتصورات الفلاسفة السابقين جملة. وحول ذلك بالفعل فهيجل يعتبر اللغة أول وحدة واقعية من الداخل ومن الخارج وهي وحدة عابرة ما دامت اللغة الإنسانية لا زالت مرتبطة بأصلها الحيواني: صياح وعجونات صوتية، صحيح أن الكلمة الأصلية محكوم عليها بالزوال والتطاير بمجرد تكونها لما تخلو من المادة، لكنها تعد الشهادة الأولى على قوة العقل في الخلق، إذ بها يتم توحيد الشيء مع المنطوق وإرجاعها إلى الكلمة الأصلية يجعل من علم المنطق "علم المفهوم الإلهي" تمثل الإله مثلما هو في جوهره الأبدي قبل خلق الطبيعة والعقل المتناهي. إن هذه التركيبات - حسب دونيس سوش داغاس- تعود إلى أصالة "الكلمة الأصلية" هو شرفها الأنطولوجي في الأسطورة اليهو- مسيحية، ومطلقية الكلمة هو من قدرة إلهية. فاللوغوس الإلهي لا يعطي تخارجا فقط كعالم، بل أيضا كتحول إنساني خالص مثل المسيح الذي تحدث عن ذاته: «أنا الطريق، أنا الحقيقة، أنا الحياة.» ، وبحسب هذه الفهم الدوغماتي الذي تتحول فيه الكلمة إلى جسد فهي تستجيب في الفلسفة لحقيقة الفكرة، ولا تنفصل عن الواقع، وبالتالي توافقها مع ما يظهر في الطبيعة والعقل.[2]

[1] - Clément Bertout, le question de la verité chez Hegel, (Paris : les éditions de la Sorbonne, 2007.), p. 62.

[2] - Denis Souche-Dagues, Vérité et absolu : la vérité selon Hegel, in La vérité, ouvrages dirigé par Roland Quilliot, (Paris : ellipses, 1997.), p. 71.

في الواقع يجب الأخذ بعين الاهتمام المظاهر المختلفة لتماهي الحقيقة في المطلقية والفكرة المطلقة، وذلك لأسباب نُعدّدها:

أولها: وهو سبب مباشر يخص الإلحاح الذي ظهر عند هيجل حول هذا الاستعمال للغة المشتركة الذي يحث على معرفة قيمة حقيقة الأشياء أو المواضيع، من دون أن يستدعي واقعة خارجية لمفهومه مثلما عن "دولة حقيقية" أو "مؤلف حقيقي" لما يكون المفهوم والشيء متحدان بشكل فعال. الثاني: طابع ثاني مؤكد لمطلقية الحقيقي وشموليته، هو أن الفكرة هي نتاج استبعاد غريب، أو مسار تفكيري للتحديد الذي يجعل الذات في علاقة مع شيء خارجي، فالفكرة بما أنها تتطور كفلسفة فهي تصنع الجوهر النسقي لهذه. أما الثالث: فمفاده أنه إذا كانت اللغة نموذج الحقيقي، فهو يؤكد أن هيجل يبتعد عن فكر الشيء لصالح فكر الكلمة، أي الذات.

ويرى هيجل أنّ الجدل هو السُلم الذي يوصلنا إلى المعرفة المُطلقة، حيث تمرّ الفكرة المُطلقة من خلال جدل ينطوي على ثلاثيات متعددة، تبدأ من أكثر التصورات تجريدا في الفكر الخالص، وينتهي في صعوده الجدلي إلى ما هو أكثر واقعية في الفكر، أي فلسفة العقل في تمام شموليتها و واقعيتها الملموسة. ويحاول هيجل أن يوضح هذا عن طريق أمثلة من التاريخ الإنساني في ميادين السياسة، الفن والدين والفلسفة، لتجاوز ما قد يتبدى على أنّه تناقض، إذا ما حاول أحد الجمع بين الفلسفة والتاريخ، أي بين الثابت الأزلي "ما هو في ذاته ولذاته" والذي يسرد ما وقع في حقبة معينة، ثم اندثر ومضى".[1]

والجدل عند هيجل ليس فنًّا، كما كان الأمر عند الإغريق، وإنّما هو حوار العقل الخالص مع ذاته، يناقش فيه محتوياته ويقيم بواسطته العلاقات بين هذه المحتويات، في حركة شاملة تتكون من الفكرة (Thèse) والنقيض (Antithèse) والمركب (Synthèse) [2] ، ولإلقاء نظرة على الجدل الهيجلي، نجد أنّه متعدّد المصادر أو بالأحرى نقول أنَّ عوامل عدة ساهمت في تكوين الفكرة العامة لمنهج الجدل عنده.

[1]- W. F. Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. J. Gibelin, Tome I, (Paris : Idées, NRF, Gallimard, 1970), p.p. 27-28.

[2]- علي عبد المعطي محمد، وراوية عبد المنعم عباس، رواد الفلسفة الحديثة، د ط، (مصر: دار المعرفة الجامعية، 2004)، ص. 96.

أول هذه العوامل هو العامل الديني أو اللاهوت (La théologie)، حيث وبتأثره المبكّر بالمسيحية، اعتقد أن الدّين يُمكن أن يُقدم مفتاحًا لحل الغموض الذي يحيط بمشكلة الأضداد.[1]

ثاني هذه العوامل هي الفلسفة، التي يعتبرها هيجل بمثابة كل متصل تدفعه ضرورة داخلية[2]، وهيجل معروف عنه شدة الإعجاب بالمناهج الجدلية سواء المطبقة عند اليونانيين كزينون الإيلي وهيراقليطس، وسقراط وأفلاطون، أو المُطبقة عند فلاسفة العصر الحديث، خاصة رُواد المثالية الألمانية، كانط، شيلنغ وفخته.

ثالث عامل حسب عبد الفتاح إمام هو تأثره بروح العصر حيث عاصر هيجل ثلاث ثورات كبرى في الفلسفة والسياسة والأدب.

هذه هي العوامل الثلاثة التي ساهمت في بلورة الجدل عند هيجل، ضِف إليها النبوغ الشخصي للفيلسوف[3]، وعبقريته التي استطاعت أن تمتّص رحيق هذه المجالات والعوامل ثم تُقدمه في صورة أتّم وأرقى.[4]

يعترف نيتشه بما لهيجل من حسنات، وصرح في" العلم المرح": «أننا نحن الألمان هيجليون، حتى ولو لم يوجد هيجل أبدًا، وذلك بما نمنح غريزيا (على عكس اللاتيين) للصيرورة والتطور من مدلول أعمق، من قيمة أعلى مما نمنحه لما هو كائن.»[5] أي هيجليون بمقدار ما لم نعد ميالين للسماح لمنطقنا بأن يكون المنطق نفسه؛ فهيجل زعزع كل العادات المنطقية، وتجرأ على تعليم أن المفاهيم النوعية تنمو وحداتها من الأخرى، وهي الفرضية التي هيأت العقول لآخر الحركات العلمية في أوروبا الحديثة، وهي الداروينية، كما أنّهُ بعد الهيجلية لم يعدْ بالإمكان التّحدث عن علل فاعلة وأخرى

---

[1] - إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص. 47.

[2] - المرجع نفسه، ص. 78.

[3] - يتجلى أساس هذا النبوغ في النظرة النقدية التي وجهها هيجل إلى "الجدل" السابق عنه كاشفا عن عيوبه إذ وجد أنه يوجه فكرة أساسية خاصة بالفلاسفة أكثر مما هي خاصة بالفلسفة (أي نوع من الأسلوب الكلامي المستعمل للتأثير على المتلقي بإبطال رأي وإثبات آخر طبقا لما يريد المتحدث، متجاوزا البعد الأخلاقي)، هذا بالنسبة لجدل القدماء. أما بخصوص جدل معاصريه، فقد رأى هيجل أنهم أخفقوا في بناء نظام منهجي تستعين به الفلسفة ليوصلها إلى غايتها المنشودة. وتخللت عملية النقد هذه إفادة كبيرة من معطيات الممارسة الجدلية، مع تنظيم محكم لأطرافها في منطق جديد. راجع عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ط1، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1997)، ص .105.

[4] - إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص. 96.

[5] - Friedrich Nietzsche, le Gai savoir, op. cit. p. p. 259- 260

غائية.[1] لقد تمكّنت الفلسفة الهيجلية من توحيد الثنائيات التي كرّستها فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر، وإعطاء معنى آخر لها، الذات والموضوع، الوجود والماهية، الفكر والواقع، العقل والحسّ، الصورة والمادة، القبلي والبعدي...، إذن بواسطة الجدل تمكّن هيجل من تجاوز الازدواجية وإدخال علاقات جديدة بين هذه الثنائيات.[2]

لكن، وكما يؤكد ذلك جيل دولوز فجينيالوجيا نيتشه تشكّل ردًا على الديالكتيك الهيجلي، وتطرح على نفسها فضح تلاعبات الفكر في الديالكتيك باعتباره تفكيرا مقلوبا حول الاختلاف.

يؤكّد دولوز هذا الرأي قائلا: « فبدل إثبات الاختلاف بما هو اختلاف ينفي الجدل الديالكتيكي ما يختلف، يعكس صورتها ويقلبها. ومحل إثبات الذات ينفي الآخر، ومحل الإثبات يحل نفي النفي، وفيما يرى نيتشه التعارض باعتباره اختلافات دلالية في ذات الشيء والهوية والموضوع، يرى فيه هيجل تناقضا وتضادا أو نفيا أنطولوجيا، ومقابل فلسفة النفي والتضاد وهي الصفة العدمية لإرادة القوة التي تقوم على الحتمية والصيرورة، تقوم فلسفة الاختلاف النيتشوية على الإيجاب والصدفة والصيرورة.».[3]

ينتقد نيتشه هيجل من خلال نقاط عدة، يحكم من خلالها عليه بكونه مجرّد عامل من عمالة الفلسفة.

بالرغم من أنّ هيجل لم يَضَعْ قدمه في مستنقع التشاؤم الألماني، إلا أنّنا حسب نيتشه نحدسُ شيء من "الحقيقة" خلف المبدأ الأساسي، أي وراء الديالكتيك الذي يتّخذ من العقل محورا له[4]، فالديالكتيك حتى وبعد مرور السنين ما يزال قناعا شائنا، إنّه بالنسبة لعالم النسابة، ينظر إلى الأعراض بصورة مجرّدة، ويجعل من حركة الظاهر قانون الأشياء التعاقبي، بحيث لا يستبقي من المبدأ غير صورة مقلوبة، يعمل ويتحرك في صورة وهم.[5]

هذا النقد يعني أولاً أنّ هيجل بشكل أو بآخر ما يزال يؤمن بالألوهية، بجعله وحدة الوجود لا تتناقض مع الألوهية. لقد دمج العنصر الديني في مسار التاريخ الإنساني، بوصفه وسيلة رمزية

[1] - Friedrich Nietzsche, le Gai savoir, op. cit. 260.

[2] - عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، مرجع سابق، ص. ص. 139-140.

[3] - جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص. 250.

[4] - Georges Morel , Nietzsche, analyse de la maladie. op.cit, p.p. 55-56.

[5] - جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص. 203.

يهدف إلى استكناه حقيقة الروح وماهيتُها، من هذه الزاوية فقط، فقد حُوِّل الدين إلى فكر، وحُوِّل الفكر إلى وجود، متجاوزا بذلك اللحظة الديكارتية التي أسّست الإيمان بالله وخلود النفس على أساس العقل، كذلك اللحظة الكانطية التي عملت على تأسيس الدين في حدود العقل، لقد وحّد بين العقل والوحي. وأصبح الدين هو كل شيء، ليس له مجال خاص منفصل عن الوجود، كتب نيتشه قائلا بأن: «معنى الفلسفة الألمانية (هيجل) هو استحداث وحدة الوجود، حيث الشر، الخطأ، والمعاناة لا تكون سوى اعتراضات وبراهين ضد الإله.».[1]

هذه التبعية (Epigonisme) الخالصة، هي من جعلت النسق الهيجلي، مجرّد فلسفة فكر من زاوية اللوغوس المسيحي، فهي ثيولوجية فلسفية، حيث يعتقد هيجل في المسيحية التي يعتبرها الدين المُطلق الوحيد، أنّها أكثر الأديان تعبيرا عن الحقيقة الممكنة في المجال الديني، ويتمثل لديه الله في صورة الأب، وهو يمثّل في نظره المنطق، أي المقولات قبل أن تصبح خارجية في العالم، أما الابن - الإله فهو عالم الطبيعة، وأخيرا فإن الروح القدس يعتبر في نظر هيجل الحقيقة الواقعية، حينما تصبح شاعرة بذاتها في العقل، وتتجلى في الكنيسة.[2] أي لقد أصبح الله والإنسان شيء واحد، وتتمثّل وحدتهما بالصورة الآتية، إن روح الله توجد في الإنسان، لا الإنسان بوصفه إنسانا فرديا، وإنّما في جماعة من الناس، وتحديدا في الكنيسة. إذن فتصوره للمسيحية لم يظهر كنفي للقيمة الفكرية للدين المُطلق، بل كإثبات وتوكيد مطلق لها، ولعلّ ذلك هو ما يفسّر ويُبرّر غياب الانتقادات الساخرة للمسيحية ذاتها، إذْ اكتفى هيجل فقط بالاعتراض على أنماط التمثُلات الخالية من المضمون التي غالبا ما تَستخدمها بعض التوجهات.[3] بهذا يظهر هيجل كمتّمم للتصور الخاص بالتيولوجيين والفلاسفة المحامين (Les Apologistes) عن مكانة الله القدسية، مقلصا بذلك الهوة بين الإنسان والإله الأخلاقي، وبالمقابل يستبدل هذا الإله بآلهة أخرى متعددة هي: الفكرة والروح المطلق.[4]

إنّ هيجل بمنظور نيتشه، حتى وإن انتقد كانط في مسألة الثنائية، فهو مجرّد عامل للفلسفة (Ouvrier de philosophie)، وليس فيلسوفا حقيقيا. حاول مُهاجمة المرض ولكنّه اكتفى بتحليله للأعراض واكتفى بالمظهر، والـ (لا) عنده لا تمتلك الـ (نعم) الحقيقية.

---

[1]- Friedrich Nietzsche, la volonté de puissance, Tome I, op.cit. p.60.

[2] - علي عبد المعطي محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1993)، ص. 341.

[3] - نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، مرجع سابق، ص. ص. 132-133.

[4] - Georges Morel : Nietzsche, analyse de la maladie. op.cit, p. 56.

النسق الهيجلي:

ما يُميز الفلسفة الهيجلية في اعتقادنا هي درجة الصلابة (Le degré de Robustesse) التي تتمتّع بها، حيث أعلنت عن نفسها في مطلع القرن 19 بوصفها أكثر الفلسفات شمولا وسعة وخصبًا. اختزلت الفلسفات التي سبقتها إلى مجرّد عناصر ومكونات في نسقها العام، وأدرجتها في وظيفتها بعد أن أخضعتها لصيرورة التاريخ والوعي الشامل. هذا الجمع والاختزال هو من ألبّسها صفتا الشمول والكلية، لتطرح فلسفة بديلة تقوم بإعادة الوحدة والانسجام للثقافة الغربية، التي تنازعها التياران العقلي والتجريبي. لكن ما الذّي يتضمّنه هذا النسق حسب نيتشه؟ وما الهدف الذي يحدّده لذلك؟

قبل التطرق لما في جعبة نيتشه من إجابات حول هذا التساؤل نعتقد أنه من الواجب أن نستطرد حول مسألة النسق عند هيجل، ففي فينومينولوجيا الروح وهو عمدة المؤلفات الهيجيلية يعلن هذا الأخير أن «الوجه الحقيقي الذي توجد عليه الحقيقة، لا يمكن أن يكون سوى النسق العلمي لهذه.» كما يرى أيضا أن «عنصر الوجود لا يدرك الا في المفهوم.»[1] وأن الفلسفة يجب أن تخضع لقانونها الخاص، ما يجعل الحقيقة لا تولد من التطابق مع موضوع خارجي الذي لنا الحق في افتراضه، بل تولد من التبرير الذاتي العقلاني لكل تفكيرها فوحده النظام الداخلي، القادر على تحديد وتمييز هذه الاختلافات. ما يعني أن النسق هو الشكل الملائم لإعلان الحقيقة وأن هذه الأخيرة هي من طبيعة نسقية. إن منطق هيجل في التفلسف يشير إلى أن كل خطوة فلسفية من دون نسق تعلن بذاتها لا حقيقتها. ويؤكد هيجل هذا الأمر في الأنسكولوبيديا « أن أي خطوة فلسفية من دون نسق لا يمكن أن تكون علمية، وبالنسبة لذاتها تعبر فقط عن طريقة في التفكير الذاتي، وتبعا لمحتواها فهي محدثة ... هي فقط افتراض مسبق غير مؤسس أو يقين ذاتي.»[2]. مُحدثة كونها لا تعلن عما هو موضوعي ولا تظهر كيف أن الموضوعية تتحدد انطلاقا من ذاتها. وإذا صدقنا هيجل فالمعرفة النسقية تشبه هكذا إعلان لكل معرفة تعارض الذات والموضوع اللاحقيقين.

من منطلق أنّ النسق يجب أن يكون جامعا لكل الأجزاء فهيجل يذهب أنّه يجب أن يُدمج كامل المعارف التي تبقى في مستوى اليقين الذاتي ويصهرها في منظومة واحدة. كذلك الأمر بالنسبة

[1] -Friedrich Hegel, phénoménologie de l'esprit, W. 3 . 14 trad. op. cit. p. 30.

[2] - Friedrich Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé; trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, (Paris: Gallimard, 1990.), p. 132.

للمعارف الجزئية والمبادئ الخاصة التي تظهر في الفلسفات الأخرى، والتي يعتبرها درجات متعددة لتطور الروح، على النسق أن يجمعها كفروع في كل واحد. فالنسق يعلن الدرجات السابقة كلحظات يجب أن تتوج بالنهاية الضرورية للفلسفة.

حول هذا يجيب نيتشه، أو بالأحرى يناقش هذه المسألة في "اعتبارات في غير أوانها"، ويرى أن النَسق الهيجلي يتضّمن مشروعا ميتافيزيقيا، وما قام به إنّما كان مشروعا تمويهيا، استبدل فيه حد (terme) الميتافيزيقا بحدّ المنطق الذي هو علم الفكر الخالص والتفكير المُطلق لذاته. كذلك اعترف بالصيرورة لغاية إخضاعها لمفاهيم عقلية، وانتهى به الأمر إلى الحديث عن "الروح المُطلق"، واكتمال الوعي، كما لو أن هيجل الذي ينظر إلى الصيرورة ينتهي إلى الثبوت (اكتمال الوعي)، ونظرتُه للتعدد تنتهي إلى الوحدة. إنّ هيجل -حسب نيتشه- لم يكن جريئا بما فيه كفاية، لمجابهة استتباعات الصيرورة فارتّد إلى اللاهوت.[1] لقد كان خاضعًا وموجها بإرادة تأليه الكل، من أجل العثور على الراحة والسعادة داخل وجود يحمل بَصمات الإله بما هو فكر. ونيتشه هنا يوجه ملاحظة بخصوص الخفايا الفكرية المشابهة لمثيلتها في الفلسفة النقدية مفادها أن هيجل يخترع خلفية فكرية خاصة مفادها أن الإله قابل للتعرف لكن كصيرورة. ويقول في الاعتبار الثاني: « عبر هذه السخرية، فهم التاريخ بطريقة هيجلية كفعل الإله على الأرض، ذلك أن الإله هو خلق للتاريخ.»[2]

ويؤكد نور الدين الشابي هذا الطرح حين يقول: «غدا الإله داخل جمجمة هيجل شفافا ومعقولا بالنسبة لذاته»، وهو ما يجعل الفلسفة الهيجلية ترتّد إلى ما قبل اللحظة الكانطية التي أدخلت شيئا من الرّيبة على إمكانية معرفة الإله، يرتّد هيجل إلى ما قبل اللحظ الكانطية لأن المُطلق عنده قابل للمعرفة، وليس هناك ما يبرّر البحث عنه لأنّه موجود.[3] وحول هذا الارتداد إلى اللاهوت يرى نيتشه ان هيجل هو المؤخر الأكبر للإلحاد، رغبة منه في إقناعنا بألوهية الوجود، وعداؤه لشوبنهاور كان نتيجة لتردد هذا الأخير في الوصول إلى نفس الاستنتاجات. أراد هيجل عبر اختراعه لمذهب وحدة الوجود حيث الشر والخطأ والمعاناة لا يمكن أن يصلحا كحجة ضد الألوهية.

---

[1]- Friedrich Nietzsche, 2eme considérations intempestive « de l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie », trad. Henri Albert, (Paris : éditions. Mille et une nuits, 2000.), ss.8. p. p. 84-85.

[2] - loc. cit.

[3]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، مرجع سابق، ص. 232.

فمذهب وحدة الوجود في منظور هيجل هو بامتياز مرافعة متممة لعمل اللاهوتيين والفلاسفة المدافعين عن وجوده تماما مثل ما قام به ليبنيتز في دحض الاعتراضات النافية للإله، ويرى نيتشه أنه: أمر مشكوك فيه من حيث أنه يختزل الاختلاف بين الإنسان والإله، ويجعلهما تعبيران للمطلق الواحد. كما أن تصوره هذا هو محاولة منه لتجاوز الإله الأخلاقي الذي يجازي الخير ويعاقب الشر، يربط تصوره بالسلطة المطلقة للإله لكنه يستبدل هذا الإله بآلهة أخرى هي الفكرة والروح المطلق المتحقق في التاريخ، ما يعني أن المعنى التاريخي ليس سوى ثيولوجيا مقنعة ما يعني ان هيجل حبيس الحقيقة في دائرتها المسيحية. ولذلك يقول في اعتبارات في غير أوانها: «في رأيي لم يوجد في زمن التذبذب أو التحول الخطير الذي حولها إلى أكبر خطر عبر التأثير القوي الحساس للفلسفة الهيجيلية أكثر من هذا الأمر: حقيقة هو أمر محزن أن يعتقد بذلك الآتون من بعد. لكن الأمر الأكثر رعبا وهدما هو ان هذه الفلسفة، ودون هوادة ألهت نموذج اللاحقين مثلما لو أنها المعنى والهدف الحقيقي لكامل الصيرورة الداخلية. وهؤلاء المدعين البائسين تماهوا في اكتمال التاريخ العالمي. هذه الطريقة في التفكير عودت الألمان على الحديث عن الصيرورة الكونية وتبرير زمنهم كاكتمال ضروري لهذه الصيرورة. وضعوا التاريخ مكان كل القوى الروحية (الفن والدين) كحاكم وحي من حيث أنه "مفهوم يتحقق بذاته".»[1] بحسب هذا الميل في التفسير عند هيجل فلا وجود لإلهية (déisme) بل هي وحدة الوجود التي فسحت المجال للتاريخ كي يصعد إلى الحكم.

يبقى المشروع الهيجلي الخاص بعلم التاريخ هو من الأطروحات التي يتصدى لها النقد الجينيالوجي كاشفا عن خلفياتها المشؤومة. يقول محمد أندلسي أنّه: « لا يمكن فهم النص الجينيالوجي بصفة خاصة، والنص النيتشوي بصفة عامة، ما لم يتّم ربطهُ بفلسفات التاريخ التي ظهرت وارتبطت بنشأة الدولة القومية، كالهيجلية مثلا».[2] إن المسألة تتعلق بتبرير الألمان لزمنهم الخاص كنتيجة (Aboutissement) ضرورية لصيرورة التاريخ، ويظهر هذا الاعتقاد في فلسفة هيجل حين يرى أن التطور التاريخي تطور عقلاني ومعقول، يؤول ليبلغ ذروته مع بروز الدولة العقلانية. فهيجل، انطلاقا من مبدأ الحرية يصّور لنا رحلة الروح، ومراحل تحرّرها زمانيا ومكانيا، وتسلّط الضّوء بطريقة متوافقة على تاريخ العالم من منبعه؛ أي مع الإمبراطوريات الشرقية إلى غاية نهايته مع الغرب المسيحي الجرماني، مرورًا بالدولة الإغريقية والرومانية على ساحل البحر المتوسط. لقد

[1] - Friedrich Nietzsche, 2 eme considérations inactuelles. op. cit, SS. 8.

[2] - محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص. 106.

جعل هيجل من التاريخ أمر يتماهى مع إيديولوجية الدولة، وتاريخيته أصبحت تاريخية مؤلهة للدولة، لهذا عمل نيتشه في محاضرته الثالثة عن "مستقبل مؤسساتنا التعليمية" لعام 1872 على كشف وتشخيص التعليم في ألمانيا ورأى أنه هشٌ وضعيف بسبب الهيمنة السياسية على مواده ووسائله وغاياته. وهذا الاستقصاء في مجمله هو من يسمح – حسب جورج مورل- بفهم الأسباب التي جعلت نيتشه يصف الموقف الهيجلي بكونه تفاؤلي أحيانا وتشاؤمي في الأحيان الأخرى، حيث في نقده لدافيد ستراوس تحدث نيتشه عن التفاؤلية الوقحة للهيجيلية، في حين يذهب في مقدمة الفجر تكشف عما يخفيه المنهج الجدلي من صور التشاؤم العميقة، والمنظورين حسب نيتشه يتجهان معا نحو عقول الألمان. كما أشار أيضا في شذرة غير منشورة لعام 1885 إلى أن الروح الألمانية بقيت مضطربة تهتز بين الإيمان بالمثال والحذر منه.[1]

ونيتشه ينتقد التصور الهيجلي للتاريخ من عدة أوجه هي:

أ- أنه تصور يجسد ذلك الخضوع المشؤوم والقدري للأحداث. ويتجلى ذلك في روح القرن 19 الذي يبحث غريزيا عن أطروحات من أجل تبرير خضوعه القدري، فيعتمد على مفهومين الشمولية والظاهر، ورغم أن هاذين المفهومين يبدوان متناقضين، إلا أنهما يوجدان في حالة تماهي تامة فالشمولية هي الماهية الأسطورية التي تعطي للشفافية الأسطورية ظاهرها للحقيقة..ويتم ذلك وفق حالة نرجسية حادة يعتقد فيها الناظر الهيجلي أن كل ما يأتي بعد لن تكون له قيمة إلا بوصفه مقطع ختامي من النغمة الموسيقية. وعبر هذا الاعتقاد بالمطلق الشفاف الذي سكن هيجل - يذهب نيتشه- يتناسى الدرس الأكبر لكانط ويعود ليغرف من السذاجة البارمنيدية. يقول نيتشه: « بارمينيدس في الجهل الصريح الذي ميزّ زمانه في ما تعلق بنقد الفكر، استطاع الاعتقاد أنه يستطيع الوصول إلى إدراك المفهوم الذاتي للوجود في ذاته. لكن في زمننا هذا وبعد كانط، هي جهالة ذات كبرياء في إعطائها للفلسفة مثلما نفعل هذا أو ذاك. خصوصا لدى الثيولوجيين ناقصي التكوين في الوصول إلى المطلق عبر الوعي – أو أيضا استعمال التركيبة الهيجلية: المطلق موجود. لماذا البحث عنه؟».[2]

ب- أنّهُ رّغم أصالة فكرة "الصيرورة" والتطور عند هيجل، إلا أنّ مجالها لم يكن شاسعا، حيث جعل لهذه الصيرورة نهاية، أي اكتمالا للتاريخ، للروح وللإنسان، بل وبمثابة مرحلة بلوغ

[1] - Georges Morel, Nietzsche Analyse de la maladie, introduction a une 1er lecture. op. cit. p. 58.

[2] - Ibid. p. 60.

تعبّر عن كمال الإنسانية وسُموّها[1]. هذا هو اعتقاد هيجل، في حين أن اعتقاد نيتشه نجدهُ معاكسا تمامًا، إذْ يرى أن الإنسانية الحديثة ليست اكتمالا بل انحطاطا، يسود فيها الإنسان الأخير بقيمه العدمية، وهو أمر مؤسِف حين يعتقد الإنسان أنّ في بؤس العالم وانحطاطه اكتمالا له.

ت- يرى نيتشه أن تصور نهاية التاريخ، يعني إحلالٌ لإرادة مريضة ومنحطة تستسلم لما وصلت إليه وما حققته ككائن مُنهك يستسلم للكرى، ولا تهتم أبدا بعملية خلق وبناء القيم الجديدة.

بهذا يتجلى لنيتشه مدى تدنّي الفهم الهيجلي للتاريخ، وكذلك سوء الفهم والتأويل للعصور الحديثة، الذي وقع فيه هيجل حين اعتقد في "**مبادئ فلسفة الحق**" أن الدولة العقلانية الحديثة المتأسّسة على مبادئ المسيحية، هي اكتمال للتاريخ وتمامية مثالية له. إنّ هذا التأويل لا يناصرهُ نيتشه، بل يرى أن العصور الحديثة هي أكثر عصور الضعف والانهيار الذي أصاب الغرب، حيث توالت انتصارات العبيد، وتحققت أحلام المسيحية في المجال السياسي، وتراجع صانعوا القيم، وأصبحت أوروبا مريضة شاحبة كمن ينتظر كارثة ستحلُّ عليه، لذا فما أسماهُ هيجل نهاية واكتمال هو بالنسبة لنيتشه مرض وانحطاط. ومسرحًا لعدم الإرادة، حيث الكلُ يرقص تحت وقع أنغام العدمية واللامعنى التي يصدرها الإنسان الأخير وسيتّم تجاوزه بظهور الأرواح الحرة والإنسان الأعلى.

د. الحقيقة والإرادة عند شوبنهاور:

تعرّض ميشال هار في كتابه "نيتشه والميتافيزيقا" إلى العلاقة التي تربط نيتشه بشوبنهاور، مؤكدًا منذ الجملة الأولى أن نيتشه كان واقعا تحت تأثيره منذ مرحلة "ميلاد التراجيديا". لعلّ ذلك هو ما يسمح بتفسير ثنائية ديونيزوس وأبولون بأنها مجرّد إعادة مَوضَعة (Transposition) العلاقة الموجودة بين الإرادة والتمثل، التي أُشتقت بدورها من التمييز الكانطي بين الشيء في ذاته والفينومين.[2] ويعترف نيتشه بدوره، بمثل هذا الحكم في "محاولة لنقد ذاتي" وتأسّف لأخطاء الشباب، وأقرّ بأن الشعور الديونيزي عندهُ تمّ إفسادهُ وحجبه من طرف شوبنهاور وكانط.[3]

---

[1]- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، مرجع سابق، ص. 335.

[2]- Michel Haar, Nietzsche et la métaphysique. op.cit, p.65.

[3] - يتحدث نيتشه عن العالم كإرادة وتمثل قائلا: « لقد كان هناك شيء أكثر سوءا في هذا الكتاب، شيء ما زلت أندم عليه الآن، وأكثر من ذلك أنني عوقبت وأفسدت الإحساس الديونيزي.». راجع : Nietzsche, La Naissance de la tragédie , op.cit. p. p. 41-42.

وتحديد موقف نيتشه من شوبنهاور مسألة مُفارقتية إلى حد ما، تتطلّب النظر إليها من زاويتين مختلفتين تماما مثلما نظر إليه نيتشه بمنظارين.

لقد كان نيتشه كلّما وقع في محنة هتف "عونك يا شوبنهاور"، وقد صرح في "اعتبارات في غير أوانها" عام 1874، أن ثقته بشوبنهاور حصلت مباشرة رغم مرور تسع سنوات.[1] وبالمقابل يقول أيضا: « إن حذري من نسقه كان حاضرا منذ البداية». وصرح أيضا لأحد أصدقائه القدماء وهو (Von Gersdroff) بأنّهُ منذ 1869 كان يجد نفسه وسط شبكة عنكبوت ممتدة من خيوط شوبنهاورية تُغلّف العالم بأسره.[2]

كل هذا يجعلنا نقول، إن ما يُمجدُهُ نيتشه في شوبنهاور هو تعريفه للفعل الفلسفي[3]، كذلك مثال الفيلسوف، إذْ أنَّ كل الاحترام يتجه إلى الفيلسوف، إلى جرأته وشجاعته وقوة طبعه، ولخروجه عن قاعدة أساتذة الجامعات...إذ عاش ومات حسب نيتشه "فولتيريا".[4] وأصالته تكمن في كونه هو الآخر قد قدّم بعد كانط نقدًا للعقل، الذي اعتبره ثانويا، مُضافا وتابعا للإرادة، وبهذا الطّرح فإنهُ يكسر المألوف الذي سار عليه الفلاسفة من قبل، حين أسّسوا الميتافيزيقا على شعاع العقل، والعقل عنده هو بمثابة الشمس التي لا تُضيء العالم إلا عند وجود جسم يعكس الضوء، ودون هذا الجسم العاكس الذي هو الإرادة، فلا وجود لهذا الشعاع.[5]

إنّ الإرادة عند شوبنهاور هي كسيّد مطلق، والعقل بمثابة عبد ضعيف، وإذا كان العقل في الفلسفات السابقة قدْ مثّل القدرة التي يتجوهر بها الإنسان في الكون، فشوبنهاور أخذ على عاتقه مهمة زحزحة "الإيجو- كوجيطو" الديكارتية، وتفكيك الأنا أفكر، وخلخلة الأسُّس التي انبنى عليها النسق الهيجلي، ليُطيح بالعقل أو الروح أو الفكرة المُطلقة، ويُؤكد أنّ كل هذه مجتمعة هي مجرّد أدوات في قبضة الإرادة.

كما وجّهَ أيضا نقدا لفلسفة كانط ولتصوّره للوجود على نمطين:

---

[1]- Michel Haar, Nietzsche et la métaphysique. op.cit, p.66.

[2] - Ibid, p. 66.

[3]- Patrice Bollon, « le crépuscule de l'Idole » in le magazine littéraire, N. 468, (Paris, octobre, 2007), p.49.

[4]- Friedrich Nietzsche, le gai savoir, op. cit. p. p. 122- 123.

[5]- Arthur Schopenhauer, Le monde comme volonté et représentation, trad. A. Burdeau, 7ème édition, Tome 3, (Paris: Felix Alcan, 1970), p. 14.

الأول موضوعي؛ حيث أثبت بالتفصيل أنْ لا داعي لتسع مقولات، فأرجعها كلها إلى مقولة واحدة هي الإرادة.[1] الثاني ذاتي؛ حيث فسّر شوبنهاور تكوين كانط للوحة المقولات بأنها ناتجة عن عيب واضح في فكره، دون أن يحفل أولا وبالذات بما تقتضيه طبائع الأشياء في ذاتها، فيضّحي بهذه الأخيرة في سبيل تحقيق التّناسب الانسجامي في بنائه المَذهبي.

من هنا يظهر لنيتشه أنّ لشوبنهاور مكانة أساسية في تاريخ الفلسفة الألمانية، يقول عنه في "**ما وراء الخير والشر**" أنّهُ: « حلَّ الترابط بين الجيل الألماني الأخير كلّهُ. والحضارة الألمانية كانت، إن قدّرها المرء في مجملها حق التقدير بمثابة ذروة للحاسة التاريخية، وحقلٌ للتكهن التاريخي.».[2]

لكن في ماذا تتلخص أنطولوجيا شوبنهاور؟ ثم هل هي نافية أم تأكيدية؟.

هذا السؤال في الحقيقة هو المحّك الأساسي الذي يطرح نيتشه أمامه كل فلسفة تدّعي الحقيقة، إنّه يضعها عارية أمام نشيد زاردشت الذي أنشدهُ أمام صبايا راقصات: « ما أحب شيئا من صميم الفؤاد إلا الحياة.».[3] فيصعق به كل فلسفة تدعو إلى التشاؤم والفناء.

شكّلت الإرادة عند شوبنهاور خلاصة فلسفته، ويرى دولوز أن عبقريتهُ ليست في تأسيس فلسفة إرادة جديدة (لأنه لم يرق إلى ذلك)، بل تكمنُ أساسا في استخلاص النتائج القصوى من الفلسفة القديمة ودفعها إلى أقصى نتائجها. حيث لم يكتف بجوهر الإرادة بل جعل من الإرادة جوهر الأشياء "العالم مرئيا من الداخل".[4]

من هنا شكّلت الإرادة عند شوبنهاور مقولة ميتافيزيقية رئيسية في فلسفته، تُمثّل جوهر الوجود باعتبارها قوة غير عاقلة، لقّبها بالشيء في ذاته كونها بخلاف أعراضها تقع خارج الزمان والمكان والعلة، وهو ما يؤكّده شوبنهاور بقوله: « إن الكثرة والتنّوع والصّراع، وكل ما يقع تحت أيدينا في عالم الظواهر ما هو إلاّ حالة موضوعية للإرادة، أما الإرادة نفسها فهي شيء في ذاته، لا يمكن أن

[1] - كمال بكاري، ميتافيزيقا الإرادة، أرخياء المعنى في الذات والسلطان ، مرجع سابق، ص. ص. 40-41.

[2]- Friedrich. Nietzsche, Par de-là le bien et le mal, op.cit, p. 161.

[3] - فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق، ص. 136.

[4]- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص. 107.

تخضع للكثرة أو الاختلاف، وأن تنوع المُثل أو درجات التحقيق الموضوعي للإرادة لا يمسُ الإرادة أو يتعلق بها، وإنّما يتعلق بالظواهر دون أن يمس جوهرها، فهي الشيء في ذاته وما عداها ظواهر.».[1]

ويرى شوبنهاور أنّها من الوضوح، ما يجعلها ويكفيها لفرض نفسها على كل عقل كبديهيات إقليدس[2] في الهندسة سواء بسواء[3]، معنى ذلك أنّها البشارة التي يجب أن تُوضَع على رأس كل فلسفة نقدية حقيقية.

لكن من الخصائص التي نسبها شوبنهاور إلى الإرادة هي أنها عمياء، تعملُ بلا هدف، بلا معنى، ولا غاية لها، والعالم هكذا هو مبعث للقرف والتشاؤم والقلق الدائم.

معنى ذلك أن الإرادة ذات طابع شّرير في الأصل، لأنّها عندما انبثقت على الحياة وجدت نفسها، كفرد في عالم لا نهاية له ولا حدود، وسط حشد من الأفراد المهدّدين، المتألّمين والضالين، ولما كانت مُنساقة خلال حلم رهيب فإنّها تهرع كي تدخل من جديد في لا شعورها الأصيل، وحتى تصل إلى هذه الغاية كانت رغباتها غير متناهية، ودعاويها لا تنقضي وكل إشباع لشهوة يؤدي إلى شهوة جديدة، ولا مرضاة أرضية قادرة على تهدئة جموحها.[4]

ولهذا تَطرح فكرة الخلاص نفسها بإلحاح، خصوصا مع تأكُّد شساعة الهوة التي تربط بين الرغبة والإشباع، تلك التي تبدو للوهلة الأولى قصيرة؛ هذا الخلاص المنشود هو تمرّد وخروج عن طاعة الإرادة، ووضع حدٍ لتراجيديا الحياة الموغلة في تراجيديتها؛ أولاً بواسطة نموذج الفن، وبالخصوص الموسيقى التي هي المُعبّر الأروع والأعظم عن جوهر الوجود، وما يقف وراء الظواهر التي تمثّل حجاب "المايا". إن التجربة الفنية في الخلاص تعتمد على تحرير الإنسان من حدود الزمان والمكان الضيّقة، وجعله يخترق مبدأ التعدّد أو مبدأ الفردية[5]، بالاعتماد على المُثل التي تعدّ مرجعية موضوعية خارج عالم الظاهر، تشكّل خلاصا للإنسان من الإرادة اللاواعية، وبواسطتها فقط يمكن إدراك العالم المتجسّد في ذاته.

---

[1]- نقلا عن شعبان حسن، فكرة الإرادة عند شوبنهاور في الطبيعة والمعرفة والأخلاق، ط.1، (بيروت: دار الثقافة، 1993)، ص. 83.

[2]- إقليدس .Euclide:(عاش في القرن الثالث ق.م.) رياضي يوناني له كتاب يحمل عنوان "العناصر" .Éléments de géométrie

[3]- عبد الرحمن بدوي، شوبنهاور، ط. 3، (القاهرة: دار النهضة. 1965)، ص. 71.

[4]- المرجع نفسه، ص. 273.

[5]- كمال بكاري، ميتافيزيقا الإرادة، أرخياء المعنى في الذات والسلطان، مرجع سابق، ص. 117.

وفي الواقع فشوبنهاور يقول أنّ هذه الطريقة في الخلاص لا تُتاح للجميع بل هي خاصة بالعبقري والفنان والقديس، فقط هم من يمارسونها باستمرار[1]، أما الآخرون ورغم امتلاكهم لإمكانية الخلاص بالفن، وبالتقشّف فإنّهم لا يستطيعون ممارسة ذلك إلا لوقت قليل.[2]

لذا يطرح طريقا أخرى وهي الانطفاء (extinction) والانسحاب بهدوء، بمعنى مكابدة ومعاكسة إرادة الحياة بغريزة الموت (Thanatos) أو إرادة العدم. ولا يُقصَد بغريزة الموت هذه الانتحار وتفجير الجسد، لأن الانتحار لن يكون إلاّ دلالة قصوى على جبروتها وعبثها بمظاهرها، بل بالأحرى علامة إثبات قصوى للإرادة، فمَنْ يُقدم على الانتحار، إنّما لأنّهُ يريد الحياة ويتعلق بسُبُلها دون أن تعترض سبيله في ذلك.[3]

إنّ تصوّر شوبنهاور للوجود وحُكمه السّلبي على الحياة، كما يرى نيتشه لا يخرج عن سياق الموروث الميتافيزيقي، إذ يلتقي مع أفلاطون الذي صنّف العالم إلى صنفين، عالم الحس الذّي هو عالم الضّلال والتغيّر والزّيف؛ وعالم المثل الثابت والحقيقي. كما ترتبط ميتافيزيقاه بميتافيزيقا كانط، الذي ميّز بين الظاهر والشيء في ذاته، بمعنى أنّهُ يبقى دائما متدثّر بعباءة العدمية في دهليز الفلسفة المثالية؛ لكن هذه المرة بتوابل التشاؤم الصريح، هو نموذج للعرّاف العدمي الذي ينكر الحياة التي هي مصدر ثراء وعزّة للكائن البشري.[4] وتفسير الشيء في ذاته على أنّه إرادة، أسقط شوبنهاور في المثال الأخلاقي المسيحي المتمثّل في "الشفقة" والقول بالخلاص وضرورته.

إنّ شوبنهاور كما يعبّر عنه نيتشه لم يكن قويا كفاية، أو بدرجة كافية ليُدلي بنعم جديدة[5]. أي أنّهُ آثر الاستسلام أمام مأسوية الحياة، دون أنْ يكبّد نفسه عناء تبريرها، ويكرّس التوكيد الديونيزي للعالم، كما هو عليه بدون تجريد أو استثناء، بأنْ يرفع شعارا لا يمتُّ إلى العدمية في شيء، هو شعار حب المصير (Amor Fati) . بذلك تكون عدمية شوبنهاور عدمية خجولة تعتقد في ديمومة

[1]- سعاد حرب، "في الفرد والحداثة عند نيتشه"، أوراق فلسفية، العدد الأول، الجيزة، مطبعة العمرانية للأوفست، 2000)، ص. 9.

[2]- عمل شوبنهاور على إحداث تراتبية بين البشر تعتمد على موقفهم من الإرادة، لذا يمكن القول حسب سعاد حرب أن شوبنهاور أرسى الفرد على مستويين الظاهر والنومين.

[3]- كمال بكاري، ميتافيزيقا الإرادة، أرخياء المعنى في الذات والسلطان، مرجع سابق، ص. 114.

[4] - Michel Haar, Nietzsche et la métaphysique, op.cit, p.p. 68-69.

[5] - صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، مرجع سابق، ص. 134.

وهوية القيم.[1] وفلسفته تبقى حبيسة الصيرورة القاتلة للعدمية، وأخلاقيته تحثُّ ليس على السير في ومع الحياة، لكن على التجهّز والتنظيم الجيّد من أجل الانسحاب والتخلي عنها بأقل الخسائر.[2]

هكذا كشف نيتشه النقاب عن النزعة التي جعلتْ شوبنهاور وفلاسفة آخرون يُقرّون بتقسيم العالم إلى عالمين، حقيقي ثابت من طبيعة إلّهية، وظاهر مُتغيّر لا يشكّل سوى وهم. وهذا التقسيم سواء كان على نمط أفلاطون أو على نمط المسيحية أو كانط، فهو مجرّد وحي من الانحلال وعرض لانحطاط الحياة.[3] والإدعاء بوجود مثل هذا العالم الحقيقي المزعوم، ليس إلا خداعا دينيا وأخلاقيا، بل ومجرّد أكذوبة أشرنا إلى أطورها في الفصل الثاني من هذا البحث.

فضلا عن ذلك فرفضُ الحياة وإنكار قيمتها، و وضع العالم الأرضي جانبا يُعتبر من الأخطاء الأساسية التي أثارت نيتشه منذ البداية، وقد تعرّض إليها بالنقد في أغلب كتاباته، وهو ما نجده مثلاً في "العلم المرح" حيث يقول: «لقد رُبّي الإنسان بأخطائه، فهو لمْ ير نفسه أولا إلا ناقصا، ثانيا ادعى ميزات وهمية، ثالثا أحسّ أنّه يشغل في تراتبية الحيوانات مرتبة خاطئة بين الحيوان والإنسان. رابعا، لقد ابتكر باستمرار سلالم جديدة للقيّم اعتبرها لبعض الوقت أزلية ومطلقة، بحيث أن الدافع الإنساني كذا والحالة الإنسانية كذا. كان يجدان نفسيهما بالتناوب في المرتبة الأولى معظّمين لهذا التقدير. لو غضضنا الطرف عن أثر هاته الأخطاء الأربعة سنكون قد غضضنا النظر عن مفاهيم الإنسانية، عن الإحساس الإنساني، وعن الكرامة الإنسانية.».[4]

هـ . الحقيقة العلمية أو الدوغما الوضعية:

دُشِنَّت الدوغماتية الوضعية بواسطة العلم، وهو ما شكّل في نظر نيتشه وجهًا من أوجه العدمية في العصر الحديث في ملمحها الوضعي. أي أنّها نتاجٌ للأشواط التي قطعها العلم باعتماد المنهج التجريبي، والتي أصبح من خلالها واثقا من نفسه إلى حد بعيد، وقادر على إنتاج ادعاءات الميتافيزيقا والدين وفِق منظور أكثر منطقية وأكثر صلابة. إنّ هذا الحُكم هو ما انتهى إليه نيتشه في تشخيصه للعلم الحديث وللعلماء؛ حيث شّكّك فيهما بالطريقة نفسها التي شكّك بها في الميتافيزيقا والدين والأخلاق، كما اعتبّر رُواده في العصر الحديث مُجرد عدميين ارتكاسيين. من ذلك نُدرك أنّ

[1] - Vladimir Biaggi, Nietzsche. op . cit. p. 42.

[2] - Ibid. p.42.

[3] -Friedrich Nietzsche, Le crépuscule des idoles, op.cit, p 131.

[4] - Friedrich Nietzsche, le gai savoir, op. cit. p. p. 143 – 144.

الصورة التي يُكوّنُها نيتشه عن العلم الحديث هي: أنّه ذو أسُس ميتافيزيقية وتجلٍ لقِيم العدمية والانحطاط، كما أنّه ذو أعراض ميتافيزيقية، أخلاقية ودينية لم يتخلص منها كليا، وهو استمرار للروح السقراطية الساعية إلى إقصاء الفن.

وما يقصده نيتشه بعبارة "العلم" إنما هو العلوم الطبيعية، أي تلك التي تُسمي نفسها بكونها موضوعية كالفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، أضف إليها الرياضيات التي تتميز كلّها باعتماد وسائل القيّس والتجريب، ويقول: « لقد غدَت معرفتنا علمية عندما أصبحت قادرة على استعمال العدد والقياس.»[1] كما أنّ الغاية منه هو محاولة خلق لغة رمزية مشتركة بالنسبة لكل الظواهر، تسمح بالحساب وبالتالي السيطرة على قوى الطبيعة. وطبعا هذه الأمور لا تتّم إلاّ عبر دقة المنهج العلمي الذي يعتبره نيتشه أهم من نتائج العلم، إذ يقول في كتابه "إنسان مفرط في إنسانيته" إنّ : « المنهجيات العلمية هي نتيجة للبحث، لها من الأهمية على الأقل قدر ما لأية نتيجة أخرى، لأن العقلية العلمية ترتكز على ذكاء المنهجية. ويستحيل لنتائج العلم كلها، لو افتقرت لهذه المنهجيات أن تمنع عودة الخرافة مجددا.».[2]

أمّا عوامل ظهور العلم فنيتشه يشير إلى أنّ "العلم الحديث" لم يَظهر إلا بفعل شروط وعوامل متعدّدة متشعّبة، منها قطعه مع الفكر اللاهوتي والخرافي بشكل محسوم، أي بكلمات نيتشه: ظهر لمّا لا يَعد يُولي الإنسان أي اعتبار للآلهة ويوم اعتبرها غير مؤهلة لمعرفة أي شيء بشكل متين. ضف إلى ذلك أنّ أنانية الفرد التي رُبما يقصد بها "التخصّص" هي من دفعته في بعض المهن إلى البحث عن منفعته بواسطة العلم، ويشير نيتشه هنا مثلا إلى مهنة "البحارة"، إضافة إلى بعض الناس المتميزين الذين يمتلكون الفضول والقدرة على التدرب، وكذلك سعي بعضهم إلى تجاوز الآراء الشعبية طلبا لأفكار متينة.[3]

إنّ نيتشه وقبل أن ينتبه إلى ما يَحمل العلم من سلبيات وعلى رأسها إدعاء الحقيقة بالقانون حالهُ حال الميتافيزيقا، أُعجب أيّما إعجاب بالعلم وبالخصوص المنهج المطبق في تناول موضوعاته، فهو «يُنضِجُ فضيلة الامتناع الحذر والاعتدال الحكيم، ويُقوّضُ فكرة الإطلاقية»، كما أُعجب

[1] - Friedrich Nietzsche, La Volonté de puissance, Trad. par G. Bianquis, Tome I, op.cit. p. .25

[2] - Friedrich Nietzsche, Humain trop humain, op .cit. 243.

[3] - Friedrich Nietzsche, le livre du philosophe, trad. Angèle Kremer Marietti, 1er édition, (Paris : Aubier Flammarion, 1991.), p. 143.

بصفات عامة بالعلماء وما يتميزون به من خصال تجعلهم مميزين، ومن هذه الصفات نجد: الشك حيث ذهب في "جينيالوجيا الأخلاق" إلى أنّهم أهلُ ارتياب وأنّهم جميعهم يُجيدون ذلك بمقدار عدم قبولهم بأيّ حقيقة إلا بعد التجريب والفحص والمساءلة، كما أُعجب بدقّتهم ومهارتهم وحرفّيتهم، حيث يَبدون كالساعات يعملون دون كللٍ أو ملٍ، يقول نيتشه واصفا طباعهم بأنهم جهابذة ومثابرين ودماغهم يفور ويُغلي أنَاءَ الليل وأطراف النهار.[1]

ونتيجة الإعجاب بالمنهج المطبق يذهب نيتشه إلى كونه أهم من نتائجه العلم نفسه: «لا تكمن قيمة ممارسة المرء الصارمة لعلمٍ دقيق لبعض الوقت، تحديدا في نتائجه، لأن هذه الأخيرة لا تمثل سوى قطرة متناهية في الصغر من بحر ما هو جدير بأن يُعرف، لكن الفرد يُفيد من هذه الممارسة فائضا من الطاعة... لقد تعلّم أن يبلغ الهدف بوسائل تتناسب معه، بهذا المعنى يُعتبر أمرا ثمينا جدا أن يكون المرء قد اشتغل ولو مرة واحدة في حياته. بالنظر إلى ما سينجزه لاحقا».[2] إنّ هذا النص إن شئنا التعليق عليه فهو يدل على أهمية التجريب وأهمية أن يَعْرِفَ كل مُدّعٍ للمعرفة كيف يجعل أفكاره على محك التجربة، لأنّها في هذه الحالة؛ هي من تُقرّر صِدقهُ من كذبهِ. وانشغال المرء بالمنهج العلمي - حسب نيتشه - يُنضجُ فكره ويجنبه التسرع ووهم الحقيقة المطلقة، ومن هنا قوّض المنهج العلمي فكرة امتلاك الحقيقة بالوسائل التأملية، وأزال مسألة الإيمان بالخوارق الذي كان هدف الروح النقدية، كما حرّر الإنسان من الأفكار الجاهزة وتجاوز القناعات المتداولة، لذا شبَّهَ نيتشه العلماء بالخُلدان (حيوان الخلد) يحفرون حفرهم في صمت، ليتنفسوا الهواء النقي، الشفاف، المقوي، الهواء الرجولي المشحون بالكهرباء.

إنّ المنهج العلمي هو الذي يمنح نتائج العلم معناها، وهي نتائج لا يمكن أن تصمد في غياب المنهج العلمي، «إنها لسعادة عميقة عارمة حين يغمرنا العلم الذي يكشف أشياء تصمد أمام الاختبار ولا تكفُّ عن أن تتيح الفرصة لاكتشافات جديدة».[3] ما يعني أنّ الهدف من المنهج العلمي هو النقد حيث يتخذّه العالِم وسيلة للتشكيك بالدين والميتافيزيقيا والأخلاق ولإبراز طابع الإشكال فيها. فهو- العلم- لا يعني اكتشاف قطاع من الواقع، بل إقامة البرهان على أنّ هذه المواقف الإنسانية تتسّم بطابع الوهم.

---

[1] - Friedrich Nietzsche, la généalogie de la moral, op. cit. p. 173.

[2] - Friedrich Nietzsche, Humain trop humain, op .cit. p. 144.

[3] - Friedrich Nietzsche, le Gai savoir, op. cit. p. 86.

نيتشه على حدّ تعبير أويغن فنك ليس عالما ولا باحثا، لأنّ العالم أو الباحث إذا لم يتعاط الفلسفة فإنما يعيش في التطبيق العلمي، ويملك العلم فؤاده ويقوم بتجارب على سبيل المثال بوصفه رجل العلم، ولكنه (نيتشه) لا يجري تجارب على العلم نفسه، فهو يستخدم طرائق علمية في سبيل تهديم المثل الكبرى[1]، فالروح الوضعية بالنسبة إليه مجرّد وسيلة للتحرّر من الوهم، وسيكولوجية تمزقُ الأقنعة. لذا، فالمنهج العلمي عنده يتأسّس على النظرة النقدية، وطريقته في النقد كما يبيُّنها أويغن فنك تتمثل في تفسير الأعلى انطلاقا من الأدنى ونقد المثل الأعلى انطلاقا من الحياة والغريزة، بالإضافة إلى التأكيد على عظمة الوجود انطلاقا من الأشياء المفرطة في إنسانيتها.[2]

ومن هنا، استطاع المنهج العلمي حسب نيتشه أن يُخلِّصَ الإنسان من الخوارق والتفسيرات الميتافيزيقية والخرافية التي طالما بنى معرفته عليها. وأنّ العلوم التي ازدهرت إنما جاءت كنتيجة للتخلي عن هذه التفسيرات. إلى جانب هذا فالعلم يزيح كل معرفة مطلقة، وهو ما يجعل منه نقيضا للتعصُّب، لأن قيمة المعرفة تكمن في التخلي عن المعرفة المطلقة. بل أكثر من ذلك، كما يرى كارل ياسبرز أنّ العلم يتمثّله نيتشه كمنهج، ولا وجود لأي معرفة حقيقية إلا بواسطته، لذا حاول نيتشه التفكير في قيمة العلم من زاوية المنهج.

أمّا من زاوية النتائج والروح المسيطرة عليه فلاشك أنه أمرٌ مخالف لقيمة المنهج، من حيث أنّ نيتشه ورغم هذا الموقف الايجابي من العلم إلا أنّه تفطن فيما بعد واعتبرهُ مظهرا من مَظَاهر العدمية السائدة حتى القرن التاسع عشر ، كما اعتبره محيي القيّم السقراطية وذلك لأسباب متعلقة بشخص العالِم (الفحص الذي اعتاد نيتشه ممارسته على البعد الشخصي) وبتقييمه مسار العلم وأهدافه وغاياته. فبمقارنته مع صوّر العدمية الأخرى كالميتافيزيقا والدين والأخلاق والفن والسياسة، أدرك نيتشه أنّ العلم هو أيضا لم يتحرّر من تبعات المثال الزهدي، بل أحياهُ في صورة قاتمة شاحبة وخلق فجرا رماديا غامضا «العالم الحقيقي – منيع؟ على أية حال غير مدرك بعد فهو مجهول، لا يمثل عزاءا ولا التزاما، فيما سنلزم من طرف شيئ نجهله؟ (فجر رمادي، أول تثاؤب للعقل. صيحة ديك الوضعية.).»[3] ومن هذا القول المستنبط من أفول الأصنام والمعنون كيف

[1] - فنك أويغن، فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص. 59.

[2] - المرجع نفسه، ص. 59.

[3] - Nietzsche, crépuscule des idoles, op.cit. p. p. 30- 31.

أصبح "عالم الحقيقة" خرافة؟ يظهر أنّ التعامل الوضعي أو العلمي مع عالم الحقيقة لم يختلف عن تعامل أفلاطون والمسيحية وكانط معه وقد أفضى فقط إلى تغيير الأداة واستبدال التعبير.

ويصف نيتشه المتخصّص بالعلم بكونه حيوانٌ فضيعٌ في حقل المعرفة والذي يبحث عنه لأنّه قد أُمرَ بذلك، ما يعني أنّ رجل العلم أو المتخصص هو مجرد أداة "أصبح شيأ للعلم" وليس له أية حرية في تلك المواقف. وهو الأمر الذي يؤكّده "ألان جورانفيل" لمّا يذهب إلى أنّ العالِمُ هو من دون أية لذّة غير تلك التي يمنحها له فعل المعرفة، ولما كان رجل العلم هكذا فيُستنتج حتما أنّه يتّسم بالموضوعية، ويزعم البحث والتنقيب بناءا على نوازعه الشخصية وذاتيته الفردية، وبسبب هذه الموضوعية أصبح يفتقر إلى الشخصية والإرادة وتحوّل إلى إنسان لا محتوى له ولا مغزى، إنسان بلا ذات.[1]

هذا يعني أنّ العلماء يُصبحون كائنات فارغة يهربون من ذواتهم ويعجزون عن مجابهة تناقضات العالم ومآسيه بالحزم الذي يتوجب. كونهم من النوع الذي لا يستطيع أن يقف في وجه الوجود. كما أنّ العالِمُ يرفض أن يكون فردا ذا مسؤولية قادرة على أن تضفي معنى وتأويلا مرحا على الواقع الذي نحيا فيه، بدل من أن تبقى حائرة ضعيفة بسبب العلم الذي تبنته والذي أصبح بامتياز وسيلة لتدويخ الذات. يقول نيتشه واصفا طباعهم الشخصية : «هل سمعتم ذلك؟ يستطيع الواحد أحيانا أن يجرحهم في الصميم – كلّ الذين هم على علاقة بالعلماء يعرفون ذلك. يستطيع المرء أن يمس أعماقهم بكلمة ليست جارحة بالمرة. قد يفقد المرء مودة أصدقائه العلماء في الوقت الذي يُخيّل إليه أنّه يُحيّ فيهم ملكة العلم. قد يخرجهم عن طورهم لمجرد أنه لم يكن على قسط كاف من النباهة بحيث يقدرهم حق قدرهم. بوصفهم أشقياء لا يريدون الاعتراف بما هو عليه من شقاء، بأنهم يدوخون أنفسهم بأنفسهم، يهربون من ذواتهم، ولا ترتعد فرائصهم إلا من وعيّهم لأنفسهم كما هو عليه في الواقع.».[2]

[1] - Alain Juranville, physique de Nietzsche, 1ere edi. (Paris: édition Doel, 1973.), p. 74.

[2] - Friedrich Nietzsche, la généalogie de la moral, op. cit. p. 174.

فالعالم حسب نيتشه لم يكتفِ بمغازلة الثقافة الهرّمة لعصره، بل أصبح شائخا ضامرا منحطا بفعل استخدامه طريقا بليدة، لذلك يعتبره أكثر انحطاطا من الفيلسوف.[1] وهو بذلك مؤهل لأن يكون عبدا من جهتين:

أولا: من حيث خضوعه للموضوع الذي يتناوله واستجابته للشروط التي يمليها ذلك الموضوع فهو الأمر الذي يؤكده قول نيتشه بأنّهم بعيدون عن أن يكونوا أرواحا حرة.

ثانيا: أن العالِمُ عبدٌ انطلاقا من مفاهيم التدهور والانحطاط التي حدّدها نيتشه والتي انعكست على رجل العلم، حيث أنّ العلم أصبح مرآة القرن الذي عاش فيه نيتشه والذي وصفه بكونه "عصر الجماهير والشعبوية" يقول: « القرن 19 أكثر القرون حيوانية وجهنمية وقبحا وواقعية وشعبية. ضعيفُ الإرادة، حزين ميّالٌ للظلمة.».[2]

كما أنّ هذا العلم الذي أنتجه العصر، إنّما هو نتاج إرادة القوة التي تسعى إلى السيطرة على كل شيء، «العلم ما هو إلا أداة تخدم إرادة القوة، الهدف منه هو السيطرة والاستيلاء وليس كيانا مستقلا.».[3] إذن فطبيعته هي طبيعة براغماتية، يعتمد على مقولات ذاتية كما في المبادئ الميتافيزيقية الأخرى، ولكنه يمنحها سلطة عليا ويقوي قدرتها على إخضاع قوى الطبيعة لصالح الإنسان.[4] و تداعيات هذا التصور في بناء العلم على المطالب النفعية كثيرة أهمها أنّ العلم يُؤوّل الشروط الحيوية، ويُدمجُ الحقيقة في موضوع ما، عكس التفسير الذي يعني استنباط حقيقة موضوعية محايثة للظواهر. ما يعني أنّ ما قام به الفلاسفة من قبل هو نفسه ما قام به العلماء، أي تفسير العالم من زاوية نظرهم الإنسانية، وبذلك يكونون قد فعلوا ما فعله الفلاسفة دوما: أي أرادوا تفسير الكون بالانطلاق مما هو واضح بالنسبة إليهم، ومما اعتقدوا وضوحه وبَداهته وسهولته. فانطلقوا أحيانا من الفكر والروح، وأحيانا أخرى من الإرادة والتمثل وأحيانا أخرى من العين .

من هنا تظهر لنا المقاربة النيتشوية للعلوم الحديثة وبأنها تكشف لنا بالأساس عن وجه الخداع في رفع العلوم لشعار الموضوعية، عبر تحييد الذات التي تختار وتُؤوّل وتُفسّرُ وتَحكم، وعبر رفضهم

---

[1] - Friedrich Nietzsche, la volonté de puissance, p . 44 .

[2] - نقلا عن عبد الرحمان بدوي، نيتشه، ط. 4 ، الكويت: سلسلة خلاصة الفكر الأوربي، ص. 121.

[3] - Friedrich Nietzsche, la volonté de puissance, tome I, op. cit. 283.

[4] - محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص. 32.

الطابع المرجي للعلم...، ما أدى حسب نيتشه إلى إيجاد النزعة الميكانيكية التي تعد أكبر انتصارات القرن 17، لذا يؤكد في "إرادة القوة" أنّ كفاحه ضد العلم يتمثل في العمل ضد ثلاثة أمور هي: المبالغة في الموضوعية وفي وسائل العلم، وأخيرا حول نتائجه وتفاهة أحكامه.[1]

يختتم نيتشه نقده وحكمه على رجل العِلم بالتعرض إلى غريزة المعرفة التي يزعم رجل العلم امتلاكها، حيث ينبّهُ نيتشه إلى ما يلي:

1- أنّ الرغبة في المعرفة في ذاتها هي وهم، إذ لا توجد غريزة المعرفة، بل هي آخر شرك تنصبه الأخلاق، به يقع المرء مرة أخرى فريسة لها.

2- أنّ رجل العلم لا يرتبط بالمعرفة بصورة كلية، بل إنّه يكرّس نفسه لجزء منها في زاويته التي يتدرب فيها. إذ منهم من يبتعد عن العالَم ويبقى ورّعًا طائعا في زاويته الصغيرة والمنعزلة، وهي إشارة إلى التخصص في ميدان دقيق. خطرُ ذلك كبير حيث أنه يقلّل من قيمتهم ويُنقصُ من سلوكياتهم بصورة مُهينة، إلى حد لعبهم أدوار عديدة تجدهم أحيانا ملاحدة، شاحبين، زنادقة، أخلاقيين، وأيضا شكاكين و مقعدي الذهن، منحطين وأتقياء. وطبعا نيتشه لا يستطيع تحمل هذه الكائنات المتعبة الواهنة التي ترتدي رداء الحكمة وتتصنّع النظرة "الموضوعية" إذ يقول: « لا أطيق هؤلاء المثليين الهزليين، الطموحين، يمثلون دور الزهاد والكهنة، وهم ليسوا سوى دُمى بائسة».[2] ولا غرابة في ذلك حين ندرك أنّ نيتشه يجعل "إنسان العلم" واحدا من النماذج التي تُمثّل الإنسان العدمي حيث يشير إليه زاردشت بلقب إنسان العلقة[3] (L'homme à la sangsue) الذي يَعّدُ نفسه ضميرا للعصر .. الذاهب إلى الأعماق، والذي لا يُبالي أكان الغور مستنقعا أم سماءا. لكن إنسان العلقة –

---

[1] - Friedrich Nietzsche, la volonté de puissance, tome I, op. cit. p . 53 .

[2] - Ibid. p. 153.

[3] - يُسمي هذا الإنسان نفسه قائلا: « أنا "ضمير الفكر" و ليس من عامل أشدّ صلابة وأكثر تقيّدا مني غير "زار" معلمي، و قد تعلّمت منه أنه خير للإنسان أن يكون مجنونا في عين نفسه، من أن يكون حكيما في نظر الناس. أنا هو الذاهب إلى الأعماق، و لا أبالي بضيق المدى أو باتساعه ولا فرق عندي أكان الغور مستنقعا أم سماء، وانه ليكفيني من الأرض سعة الكف إذا جمدت و صلحت مستقرا للقدم، فليس أمام العلم الموالي للضمير من شيء يَعدُّه صغيرا أو كبيرا.». إنسان العلقة هي صورة العلماء الملحدين في القرن التاسع عشر، هو الآخر لم يحتمل موت الإله، لكن بدل اجترار وعيه وضميره البائس، اخترع لنفسه عزاءا، عالما ضيقا "Univers étriqué" هو العلم. إن إنسان العلقة أراد استبدال القيّم الإلهية، والدين والأخلاق بالمعرفة العلمية...ويرى أنّ المعرفة ينبغي أن تكون علمية، دقيقة وقاطعة، دون الانتباه إلى موضوعها أكان صغيرا أم كبيرا، (إن المعرفة الدقيقة لأصغر شيء سوف تحل محل إيماننا بالقيم الغامضة "العظيمة"). راجع : نيتشه ، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق، ص. ص. 278-279. إنسان العلقة هو واحد ضمن سلسلة من رجال الارتكاسيين وهم: آخر الباباوات، الملكان، أقبح العالمين، المتسول الطوعي، الساحر، الظل المسافر، والانسان الأخير.

على حد تعبير زاردشت - أو إنسان الدودة يبقى ارتكاسيا ولا يعرف أنّ المعرفة هي العلقة بالذات، وأنها تنوبُ مكان الأخلاق والدين، وتسعى إلى انحلال الحياة والحكم عليها بالسلب.

3- ثم يؤكد "نيتشه" أخيرا أن ما يُسمى الرغبة في المعرفة ترجع في الحقيقة إلى الرغبة في الاستحواذ والاستيلاء (التقنية)، وذلك يعني أنّ العلماء بإدعائهم الرغبة في المعرفة لذاتها، فهم يبحثون في حقيقة الأمر عن القوة والسيطرة على العالَم عبر هذا الحافز الطبيعي للتحكم والاستحواذ الذي هو مظهر من مظاهر إرادة القوة، يعمل « كأداة لإرادة القوة». هكذا إذن، امتدّ نقد نيتشه للعلماء إلى الأساس الذي بني عليه العلم الحديث.

من خلال ما عرضناه نلاحظ أنّ الفلاسفة ورجال الدين والأخلاق والعلماء لم يخرجوا عن النموذج الإرتكاسي الذي وصفه نيتشه بأنّه أثقَلَ كاهل الكرة الأرضية، والذي سعى منذُ زمن بعيد إلى البحث عن الحقيقة والتغزّل بالصواب الخبيئ في الوجود، وقد جاءت الأجوبة تقريبا متشابهة، إذ طُرح الوجود في البداية كشيء خاطئ ومذنب في حاجة إلى تبرير، ومن ثم ظهرت الحاجة إلى فرضية الإله وغيرها من الفرضيات التي تقوم مقامه كعالم الما وراء، أو عالم النومينات والمونادات أو الرّوح الخالص، كلّها لتبرّير الوجود وتقديره من وجهة نظر الروح الشقي والمثال الزُهدي. وبالاعتماد على القراءة القيمية، التي هي من جهة توكيد للطابع السديمي للعالم، المنتهي إلى حفظ براءة الوجود وإعطاء تفسير شامل لجزيئاته. ومن جهة أخرى إزالة الطابع اللاهوتي عن الكون والمعنى الذي أضفّتهُ الميتافيزيقا والدين على الوجود والإنسان؛ نقول بالاعتماد على مثل هذه القراءة فقط، سعى فريدريك نيتشه إلى إعادة بناء تصّور جديد بخصوص الوجود والعالم، وتحديد معايير الحقيقة وفق فلسفة جديدة ترفض أن يكون الفيلسوف "حامل المبخرة" هو حاملها، ومشهرها، بل تُطالب بالفنان "L'artiste"، أو الطفل البريئ بحسه اللعبي، ليحقّق لها خلاصها هي الأخرى من تحكُّمات الفلسفة بادعاء وجود حقيقة مطلقة وعالم للحقائق العليا التي لا تدرك إلا بالعقل والمنطق. لذلك نَطرحُ هذا السؤال بخصوص نيتشه: بعدما أتَتْ المطرقة الجينيالوجية على مفاخر الغرب وقلاع فكره، دكّت أبراجها (الهيجلية) وحولت مجاريها العظيمة (الأفلاطونية). وبعدما أظهر أن الحقائق والحصون المُدّعاة لدى الفلاسفة والعلماء ليست سوى خرافات ناتجة عن اشتغال نزعة التأويل بطريقة خاطئة مفرطة لديهم، ونتيجة الغلو في الايمان بصدق النوايا الأخلاقية الزهدية. يتضّح أنّ انتقاد نيتشه للحقيقة بشكل خاص وللميتافيزيقا عامة يدخل ضمن جهوده الرافضة لاستمرار التفكير الفلسفي والفلسفة بحد ذاتها عبر الوسائل العادية المعتمدة

سابقا.... هو أيضا عملٌ على تطهير المساحات من أجل إيجاد نشاط فلسفي غير تابعٍ ولا مستلبٍ من قبل دواعي العقل ومَهاويه. كما أنّ هذا الانتقاد الذي صعّد به نيتشه الوضع والذي تمّ عبر أدوات جينيالوجية وفيلولوجية وسيكولوجية، يدخل ضمن راديكالية معرفية ارتيابية شاكّة، يمكن أن نقول عنها أنّها تخوض خوضا معاكسا للمسار الذي أسّسَ له نموذج أفلاطون.

وختمًا لهذا المبحث نقول في شكل استفهام: ما هو الطرح البديل الذي يدافع عنه نيتشه من أجل فهم أعمق للوجود وإدراك أفضل للحياة في طبيعتها الصيروراتية؟ وما طبيعة التأويل الذي يُمَكِّنُ الإنسان من التحرّر من الأطر الكلاسيكية لنظرية المعرفة التي دافعت عنها الفلسفات الدوغماتية؟ وأخيرا كيف يمكن تحرير العالِمُ والفيلسوف من الهوس الابيستيمولوجي المقنّع الذي سكنه، وجَعْلهِ ينفتح على رَحبة المنظورية في عالم القيّم وليس عالم الحقائق؟ وكإجابة بَرقية مختصرة نقول أنّ المفتاح هو الممارسة الشكّية، هو الريبية في صوّرها الايجابية، هو الابتعاد عن المفاهيم والإجراءات المتهالكة... هو باختصار الانفتاح على قوى اللامعرفة من أجل فرض منطق المعنى وليس منطق المنطق.

المبحث الثاني: النزعة الريبية والإيمان بالمتناقض:

بعد هذا التحليل المُبسط للتصور الدوغماتي للوجود ولطريقته في بلوغ الحقيقة وإحراز اليقين حول الوجود وطرق إخضاعه، والتي طغت عليها "إرادة الحقيقة" بوصفها المحرّك والدافع، والتي أبرزنا – وفق ما أراده نيتشه – خسّة الهدف والوسيلة الذي يشتغلون بها، وإرتكاسية الموقف والنتائج التي توصلوا إليها، يتأكّد لنا ذلك الميل الغريب لديهم في إحكام القبضة على الظاهر وسلبه طبيعته السيلانية المتغيرة، وأنّ كأس الوثوق المسمومة التي تجرّع منها آخرهم هي نفسها التي تجرّع منها أولهم. هي كأس الانغلاق على الحياة وشلّها وإخضاع الكائن لقانون الفكر والمنطق والقيّس، الذين أفضّيا إلى تفسير الوجود والظواهر بطريقة تخدمُ غايات الأخلاق والنُسكية. كما يظهر أنّ إصلاح ما تّم تدميره بسلاح سقراط لا سبيل إلى إنعاشه إلا بجرعات زائدة من الريب والشك، التي يمكن لها أن تؤهل رَماد الحياة والصيرورة وتجلعهما يحييان مجددا. وبذلك من الواجب علينا أن البحث عن البديل الريبي والمنظوري الذي يطرحه نيتشه في تصوره للمعرفة والوجود. وقبل تناول طبيعة هذه الريبية الخاصة بنيتشه، وتحديد جغرافيتها نرى أنه من اللزوم إلقاء نظرة فاحصة على هذا المنحى المعرفي الذي نَما في الظل طِوال أزمنة بعيدة ولم يظفر بما ظفرت به الدوغماتية من مكاسب.

1 - مفهوم الريبية ودلالاتها:

بداية نعني بالنزعة الريبية: ذلك الموقف المعرفي المناقض للدوغماتية بمختلف أشكالها، وقد وردت عند لالاند بعدة معاني، منها أنّها مذهبٌ يزعمُ أنّ العقل البشري لا يمكن أن يبلغ بيقينٍ أية حقيقة من النمط العام والنظري؛ ولا حتى التأكّد من كون قضية من هذا النوع أكثر ترجيحا من قضية أخرى. كما تُشير إلى ذلك المذهب الذي ينفي إمكان بلوغ حقيقة يقينية في مجال مُحدّد، وتوجد في ذلك ريبية غيبية، شكوكية طبية. كما نجد إشارة إلى كونّها لُعبة فكرية متميزة، لا بالريب الحقيقي، بل بالتكذيب وبنزعة تحدي القيّم الأخلاقية التي يعترف بها الناس.[1] فهي إدانة للدوغماتية بمختلف أشكالها وتوجهاتها وكشفٌ للوجه الآخر الذي يمكن أن تأخذه جهود الإنسان من أجل معرفة حقائق الأشياء وجواهرها. والصورة المعروفة عن الريبية تُقدمه كمجموعة من المواقف التي تواجه المُسيطر من الفكر الدوغماتي. كما أنّ الريبية تعكس الآراء الأكثر شُهرة التي انتقلت عبر مراحل وعبر

[1] - أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص. 1244.

الثقافات، تتحدّد عبر فعل عدم قبول هذا المنحى في الفكر الدوغماتي. من الممكن أن تكون الشكيّة في وجه التأكيدية الدوغماتية في الميدان الديني، والميدان الأخلاقي وكذلك الميدان الفلسفي وتمتد أيضا إلى ميادين العلم.[1]

نُظيف أمرا هاما إلى هذا التعريف، مفاده أنّ الريبية هي: تكوين ثقافي إغريقي في الأصل، كما أنه نموذج مرجعي لأفكار وتوجهات تريد أن تنتهي إلى هذا الفلك، وقد نشأت كلحظة تاريخية تَلَت حملات الاسكندر المقدوني. ويشير كارلوس ليفي إلى أنّ الريبية هي نتاج عددٍ معيّن من التقاليد المختلفة والمتضادة والتي لم يتم توحيدها وفهمها إلا بطريقة غير متكاملة، فهي ليست نقطة انطلاق ولا بداية، بل تتويج وغاية تحققت كردّة فعل. وقد ذهب أيضا إلى أنّ الريبية موازية في المفهوم للبيرونية حيث أُعْتُبِرَ "بيرون" المُبدع الأول لها ويَنُوبُهُ مجموعة من التلاميذ. وبتحديد أفضل لهذا المفهوم يمكن أن نقول أنه يوجد ثلاثة أنواع من الشك: شك يشك عن عمد ويُفكّر فيه، وشك لا يؤمن بشيء ويؤكد أنّه لا شيء حقيقي، وأخيرا شك مُتعمَّدٌ ولأسباب عامة يشك في كل شيء ما عدا الظواهر. ويرى فيكتور بروشارد أنه لا نقبل سوى النموذج الأول من الشك، كونّهُ الوحيد الذي يُعبّرُ عن الصورة النهائية للريبية، لكن إذا ما أخذنا بعين الاعتبار صيرورة الريبية وتطورها التدريجي فيمكن في هذه الحال اعتبار النموذجين الآخرين كمقدمات للأول.[2]

لقد نتجت الريبية عن ثلاثة حركات أساسية هي:

- النفي الجذري لمعنى العالم وهي صفة ملازمة للبيرونية الأصلية.
- التشكيك في إمكانية المعرفة وهو الأمر الذي سيصنع الأكاديمية الجديدة.
- الربط الإشكالي بين الاثنين (النفي والتشكيك / البيرونية والأكاديمية الجديدة) المعلن من قبل انسيدم وهو الأمر الذي يمنح شهادة ميلاد للبيرونية الجديدة والتي مَثّلها سكستوس أومبيركوس بتميز خالص.[3] يستمر في مراحل أخرى من تاريخ الفعل الفلسفي، وفي فترات متقطعة شوهد بعضا منها وبصورة محتشمة في العصور الوسطى واسترجعت الريبية قوتها بداية العصر الحديث خصوصا مع فلسفة مونتاني وسائر الأخلاقيين الفرنسيين.

---

[1] - Domingo Placido Suarez, la rationalité historique du scepticisme sophistique, in dialogue d'histoire ancienne, supplément. (Paris : Persée : 2005.), p. 26.

[2] - Victor Brochard, les sceptiques grecs. op .cit. 3.

[3] - Carlos Levy, le scepticisme, collection que sait – je ? 1er édition. (Paris : PUF. 2008.), p. p. 6- 9.

ونخلصُ من خلال هذا الاستقصاء البسيط أنّه توجهٌ معرفي شجاع، عمل رواده على الوقوف ضد المزاعم المعرفية المثالية، وتفنّنوا في البحث عن أدوات خرق للموقف الدوغماتي في المسائل المعرفية، ولعلّ ذلك هو ما جعل نيتشه يُصرح في هذا هو الإنسان: « إنني أعتبر الريبيين بمثابة النمط الوحيد الجدير بالتقدير من مُجمل رهط الفلاسفة ذوي الأفكار المشبوهة والمعاني الضاربة في كل الاتجاهات.»[1] كما نجده يعتد بنفسه لقيامه بدراسات حول ديوجين اللائرتي نُشرت في مجلة « Rheinisches museum» بإشراف من أستاذه ريتشل، وقد اعتبرها نيتشه جادة خصوصا لما وَجَدَ فيكتور بروشارد قد اعتمد عليها كمرجع في كتابه "الريبيون الإغريق"[2].

وان شئنا تتبع هذا النموذج الريبي فلابد أن نعود في كل الأحوال لاستقصاء تلك المساهمات التي برزت لدى الإغريق، والتي لا يمكن أن ننعتها بكونها ريبية، بل حاملة لتأسيس نظري يؤكّد على نسبية كل شيء ومن ثم الالتقاء بالوجوه الأسطورية للتصور الريبي.

الريبية عند الإغريق هي وليدة ظروف سياسية واجتماعية خاصة، تأتي في مقدمتها الحرية التي حصل عليها المجتمع الأثيني نتيجة التحرّر من السلطة الدينية والأساطير المتحكمة على العقول، الذي أفضى إلى علمنة الخطاب، وكذلك عبر بروز النظام الديمقراطي الذي ساهم في انتعاش الحياة الاجتماعية والسياسية والتي ساهمت في بروز أسلوب الحوار وتبادل الآراء والتنافس فيما بين الطبقات والحكماء وعموم الشعراء والخائضين لفرض تصورهم وتبريره بشتى الحجج المنطقية والنفسية والحسية والذرائعية. فنتج ذلك الاختلاف والتعارض بين الأنساق التي انتهى إليها الفلاسفة السابقين والتضاد الحاصل للدفاع عن تصوراتهم المتناقضة فيما بينهم، حيث شهدت الساحة ميلاد فلسفات لأفلاطون وأرسطو وظهرت الأبيقورية والميغارية والكلبية والرواقية.. الخ من التيارات؛ دون أن ننسى نتائج الحرب التي دارت بينهم وبين الفرس حيث تركت بصمتها في شكل توجسٍ وارتداد إزاء منظومة القيّم الخاصة بالإغريق، حيث بانهزامهم داخل الشك بعضهم في مُطلقية معارفهم وقيّمتها. يقول بروشارد حول هذا الأمر: «يجب الإنتباه إلى التأثيرات الخارجية والسياسية، حيث شاهد رواد الفكر الإغريقي أنذاك العديد من نماذج الشعوب والثقافات والعادات... وكل ذلك ساهم في بروز مثل هذه الإرهاصات لميلاد فلسفة ريبية.»[3]

---

[1] - Friedrich Nietzsche, Ecce homo, op. cit. p. 103.

[2] - وهو الكتاب الذي اعتمدناه هنا في هذا الفصل للحديث عن الريبية لدى الإغريق.

[3] - Victor Brochard. Les sceptiques grecs. op. cit. p. p. 43-45.

وبخصوص الريبية عند الإغريق نقول أنّها ظهرت في شكل نسبية وكاختلاف راديكالي وخروج عن تقليد مواقف وآراء الفلاسفة الدوغماتيين الإغريق بدأً من طاليس، لذلك سادت نسبية في زمن الما قبل سقراط وظهرت أخرى في طرح مخالف ومُضاد لتعاليم سقراط وأفلاطون ثم ظهرت بعده كتأسيس نظري قائم بذاته يحمل بصمةً بيرونية.

2- الريبية من عمق البئر الديمقريطية إلى نظرية المقياس السوفسطائية:

لعل أقدم من شاهد العالم وفق تصور نسبي قلقٍ عند الإغريق هو الفيلسوف المادي ديموقريطس صاحب المذهب الذري (atomisme) حيث يُعد أحد أهم المعارضين للحقيقة بالطريقة التي اعتقد فيها الدوغماتيين، والمناهض لكل إمكانية في التعرّف على حقائق أبدية ونهائية، ويبرزُ ذلك في نصوصه وعبر شذرات عديدة، فالشذرة 117 مثلما يروي ديوجين اللائرتي تكشف عن أمرٌ يفوق ما ذهب إليه بروتاغوراس في سوفسطائيته ونسبيته المعرفية. يقول ديموقريطس فيها: « نحن في الواقع لا نعلم شيأ، ذلك أنّ الحقيقة تسكن في عمق بئرٍ.»[1] إنّ هذا الموقف الذي تحمله هذه الشذرة ينّمُ عن غيظ تُجاه التناقضات التي اكتشفها لدى تلاميذ بارمينيدس (زينون الايلي) وكذلك غيض من نسبية بروتاغوراس، ومن هنا نستنتج أنّ الأمر يتعلق بشكية راديكالية تصل إلى حد رفض أي امكانية للمعرفة الحقيقية، ذلك رغم أنّ الإغريقي لما يتحدّث عن "البئر" فهو يقصد استعاريا أنّ شيأ ما صعب المنال وليس مستحيلا. إن "مشكلة ديموقريطس" مثلما يحلو للكثيرين تسميتها، والتي سعى أرسطو إلى إيجاد حل لها، مضمونها أنّنا لا ندرك ما نعتقد إدراكه، بل إنّ الأشياء الخارجية ليست كما نعتقد، لأنّ مظاهر الأشياء تتغير حسب أوضاع أبداننا والقوى التي تؤثر فيها أو تقاومها، ويلاحظ ديموقريطس أنّ السؤال المتعلق بما إذا كان الشيء سيظهر أبيضا، أسودا أو أصفرا، حلوا أو مرا؟ غير قابل للإجابة بالنظر إلى طبيعة ذلك الشيء، ومن هذه المقدمات فهي تعتبر قابلة للنكران. فيخلصُ إلى أنّه ليس هناك شخص "يدرك" أي شيء خارجي بوصفه أبيضا أسودا أصفرا حلوا أو مرا، وليس هنالك شيء "لا يُدرك" يكون في الواقع أبيضا أسودا أصفرا حلوا أو مرا. ولقد استعملت هاتين المقدمتين لدعم نتائج أخرى متطرفة. وببعض من التبسيط يمكن القول أنّ ديموقريطس قد جادل على النحو التالي: إنّ الذي يُعد مذاقه بالنسبة لي حلو، يُعد مذاقه مرا بالنسبة للآخر، ولذلك فإنني لا أدرك أنّ مذاقه حلوا ولا يُدرك الآخر أنّ مذاقه مرا، وهو ما ينتج عن

[1] - Victor Brochard. Les sceptiques grecs. op. cit. p . 51.

ذلك أن الشيء ليس حلوا ولا مرا.[1] وفي مجمل الكلام نَصلُ إلى أنّ ديموقريطس عُدَّ كريبي أو كسوفسطائي بِمُجرّد أن وجدنا في أرائه تركيبات ريبية، ونحن هنا لا نتحدث عن عددها، لكن في مجملها يعارض الحقيقة وكل ما تُعرّفُنَا بها الحواس، وبروشارد يرى أنّه مع ذلك ليس ريبيا إلا بشكل جزئي، رغم أنّ الأكاديميين الجُدد رأوا فيه ممهدا للريبية مَثَلَهُ مثل هوميروس.[2] وتقريبا هو الموقف نفسه الذي يمكنُ أن نُصيغه عن أكزونوفان[3] (Xénophane) الذي نظّر للشك في الحواس ولكنه آل إلى الوثوق في العقل.

أما عن السوفسطائيين فقد كانوا أبرز حركة نادت بنسبية المعارف والأحكام والقيّم في بلاد الإغريق، ويجبُ أن نؤكّد استحالة إعطاء صورة مُوحدة عن كامل السوفسطائيين، فهؤلاء قد طورّوا في الواقع مجموعة من الآراء مختلفة ومتعدّدة حول مشاكل متباينة بشكل كبير، وإن كان من الممكن جمعهم لغة في مذهب واحد، فلن يكون من الممكن دمجهم في رواق واحد ومتجانسٍ، وذلك عائد إلى اختلاف اهتماماتهم؛ فبروتاغوراس مثلا كان يُعلّم قواعد النجاح في السياسة، أما جورجياس كان يعلم البلاغة وعلم السياسة، وبروديكوس تخصّص في قواعد النحو والصرف، وهيبياس تخصص بدوره في التاريخ والطبيعة والرياضة. لكن من المهم أن نشير إلى أنّهم مجتمعين وضعوا الأسس العملية والنظرية الأولى لنسبية معرفية متطرفة كان لها أثرا كبيرا في التسويق لنموذج تفكيري يخوض بمبادئ مختلفة عن المبادئ التي وضعها سقراط وأفلاطون وسائر المثاليين في بحثهم عن الحقيقة. فهم مثلما تصفهم هيلويز مايسون لابوانت: «أساتذة ومُربين جديرين وخطباء غير متردّدين، أشخاص يظهر أنّهم يخرقون كل قواعد الحكم المؤسسة، ولعلّ ذلك هو ما جعل أفلاطون وفي مناسبات عديدة يعمل على إظهار ضُعفهم، والبرهنة لصالح حياة فلسفية تتّم حول البحث عن الحقيقة، كما أنه عبر أفلاطون نَفهمُ أنّ السوفسطائيين قد فتحوا نقاشات نظرية عميقة، ولذلك فإجاباتهم حول الحقيقة تستحق أن تُدْرَسَ وتُدرَّس.».[4]

---

[1] - رودروك م تشيرلهولم، نظرية المعرفة، تر. نجيب الحصادي، ط. 1، مصر – كندا: الدار الدولية للنشر والتوزيع، 1995.)، ص. ص. 125-126.

[2] - بالنسبة لهوميروس، فقد أشار ديوجين اللائرتي إلى أنه يوجد من الشكاك من يرى فيه مُبدعَ مذهبهم، حيث تميّز عن سائر القدماء بتعبيره عن موضوع واحد بأفكار عديدة مختلفة من دون تعريف أو تأكيد نهائي. راجع:

. Victor Brochard. Les sceptiques grecs. op. cit. p. p. 51 - 52.

[3] - **كزينوفان**: (570-475 ق م)، فيلسوف، شاعر ولاهوتي ما قبل سقراطي.

[4] - Héloïse Maysan-Lapointe, la vérité chez Protagoras, Laval théologique et philosophique, Vol 66 n° 03 (in érudit, 2010). p . 530.

ودائما حول تميزهم نقول أنّ ما نكتشفه لديهم هي تلك السلطة العجيبة للكلمة واللفظ، ولأفخاخها التي يمكن أن نشبهها بمخدر مذهبي للوعي، يعلن جورجياس في مديح هيلين قائلا : « يوجد تماثل بين القوة والخطاب إزاء وصفة النفس والمخدرات، وإزاء طبيعة الجسد، مثلما أنّ بعضا من المخدرات تُنتِجُ بعضا من الأمزجة، وبعضها تشفي من المرض وأخرى توقف الحياة، كذلك الخطابات بعضها تبتلي الإنسان وأخرى تتجرأ على مستمعيها، وأخرى بعون من الإقناع تجعل النفس تحت إمرة المخدر والسحر.»[1]

يذهب "جورج ب. كريفد" في كتابه المعنون بـ "الحركة السوفسطائية" إلى أنهّم يرفضون القول بواقعة نهائية أو قصوى، ويجتهدون من أجل تفسير الكون تحت طابعه الظاهري الوحيد، وما يعتبره أفلاطون سيمولاكر العالم المحروم والفاقد للواقعية؛ يثبتونه بوصفه المبدأ لتعددية في الفهم، وذلك هو ما منعهم من يكونوا موضوع طاعة أفلاطونية، فهم لا يظهرون حتى تلك الرغبة البسيطة في بحث الوقائع في الاتجاه الذي خطّهُ أفلاطون.[2] يجب أن نشير إلى أنّ السوفسطائيين يبحثون عن الواقع بمنهجية ناجحة مثمرة تمتلك كل المنابع الضرورية للحياة الفلسفية في البحث عن الخير والحق والجمال. ما يميزها هي تلك الوفرة في المعايير التي يُحدّدون بها الحقيقة، فهي تتراوح بين السياسية والمهنية والمعرفية، فهم قبل أن يكونوا فلاسفة يعملون بعقود، كان عليهم أن يتأقلموا دوما مع مستمعيهم وأن يُوفّروا أكثر من خيار في مجادلة الآخر، والنسبية تَحظُرُ هنا كوسيلة فعالة من أجل تبرير أنّ نفس الأستاذ يستطيع اليوم الدفاع عن أطروحة، وفي يوم آخر الدفاع عن نقيضها، وفي مثل هذا المنحى التفكيري يُكتشف عن جدّ أنّ هذه النسبية تعود إلى خَيَار أو مَزيّة فلسفية أكثر عمقا من الإلزام العملي لأجل الحفاظ على مصداقيتهم بدفاعهم عن قضايا متنوعة. وهذا الخيار يجيب على سؤال ما قبل سقراطي، في هذا المعنى يلاحظ وليم كـ شامبير غوثري أنّ « السوفسطائيين لا يستطيعون أن يزعموا أكثر من غيرهم التفكير الجاد، باستبعاد الجدل الايلي الذي كان مجبرا على الخيار بين الوجود والصيرورة، الثبات والمد، الحقيقة والظاهر، ذلك أنه من

[1] - Jean- Paul Dumont, les écoles présocratiques, 1er ed. (paris : Gallimard,1991.), p 713.

[2] - George B. Kerferd, le mouvement sophistique. Trad. Alonso Tordesillas et Didier, Bigou, 1er édition, (Paris : Vrin. 1999.), p. 247.

المستحيل أن يحصل الاثنين، أمّا السفسطائيون فيُهملون فكرة واقعة دائمة في ما وراء الظاهر لفائدة ظاهراتية، ولنسبية أو ذاتية راديكالية.».[1]

ويُعد تصور بروتاغوراس (Protagoras) الأهم من بين تلك التصورات، حيث تظهر أفكاره الأسهل لمّا يتعلق الأمر باستخلاص نظرية الحقيقة، ورغم الطابع الشذري الذي ميّز كتاباته إلا أنّه يُطوّر موقفا فلسفيا صلبا ومتينا استطاع به الصمود أمام الهجمات الأفلاطونية اللاحقة. وقيمة عمله لا تبرز في مدى تأثيره على المدينة، بل أيضا في إطار حياة فلسفية مدفوعة إلى البحث عن الحقيقة. إن اسمه وفق هذا المبدأ مرتبط بمسألة الحقيقة ونظريته حول "الإنسان مقياس كل شيء"، وادعائه السلطة على كل موضوع يحمل نوعين متعارضين من الخطاب. مؤكد وناف، مؤيد ومعارض، مع وضد... إذ يهتم بالرأي وبنقيضه وبأثرهما على المجتمع.

إن أفضل من تناول بروتاغوراس قديما هو سكستوس أومبيركوس، إذ قدّمه كفيلسوف فضّل دراسة المحتمل والمرجح، وقدمه ليس كمفكر حقيقة بل كمفكر تمثل. « بروتاغوراس الأبديري تم تصنيفه هو أيضا ضمن كتاب الجوقة الفلسفية الذين حطموا معايير الحقيقة كفيلسوف تمثل: أكّد وبالفعل أنّ كل التمثلات والآراء حقيقية أو صادقة، وأن الحقيقة تخضع لنظام النسبية ذلك أن كل ما هو موضوع أو رأي لشخص ما هو وبشكل مباشر موقوف بوجود نسبي له.».[2]

تعد نظرية المقياس المعبّر الأساسي عن تصور السوفسطائيين، فهي تغطي الطابع الأساسي والإشكالي للمذاهب السوفسطائية، فلأجل تحاشي اعتماد مصطلح الحقيقة، اقترح فكرة المقياس (mesure) « الإنسان مقياس كل شيء ما يوجد منها وما لا يوجد منها.» وهي ذات دلالات نظرية وعملية، فالمقياس هنا يعني المعيار أو الآلة أو الميزان الذي به نزن الأحكام أو المرجع الآداتي الذي إليه نعود من أجل الحكم على صدق أو بطلان حكم ما. ويريد بالأشياء الموضوعات، يبقى مفهوم الإنسان الذي هو في حد ذاته مشكلة كلاسيكية فهو في الأصل يحمل دلالتين أو وجهين مختلفتين، فبروتاغوراس إمّا أنّه يتحدث عن الإنسان كفرد أو عن الإنسان كنوع (أي مجموع الناس)، وبالعودة إلى ما هو حقيقي لمجموع الناس فان المعنى الجنيس (génériques) له الأولوية هنا بالنظر

[1] - W.C.K, Ghuthrie, les sophistes, trad. J.P Cottereux Alençon, (Paris: Payot. 1988.), p. 55.

[2] - voir : George B. Kerferd, le mouvement sophistique, op. cit. p. 243 - 244.

إلى أنّ كل الحوارات كانت شأن يخص المدينة، وموضوعاتها تختزل في المعتقدات والقيّم والعادات التي تختلف بشكل كبير من ثقافة إلى أخرى.

إن المقياس ههنا وباصطلاحات تقنية أنطولوجية وألسنية هو من يسمح:

أ- بنقل مسألة الحقيقة من عالم الأفكار إلى عالم الحواس المتقلب، مبررا ذلك بكونها متعلقة بالظواهر، وهو ما يحقق نسبيتها وينفي مطلقيتها. رغم أن هذه النسبية مهددة بالرفض الذاتي لمجموع الاستفهامات والمفارقات التي تحملها في طياتها بالنظر إلى غموض مفهوم "الإنسان" محل تساؤل، وإلى غموض مفهوم "المقياس" نفسه. فالإنسان حامل لوهن في الحكم، والمقياس لا ندري إن كان معيارا من معايير الحقيقة أو الصدقية في حكم ما أم هو شكل من أشكال العلاقة مع الوجود؟

ب- وهي نقطة بالغة الأهمية، تتعلق باختزال مفهوم "الحقيقة" إلى مفهوم "صادق من أجل"، ويدل هذا الأمر على الفهم البراغماتي الذي يمكن أن نؤول به المقياس البروتاغوراسي، من حيث أن المقياس ليس معيارا للحقيقة بل يعبّر عن الطابع الإشكالي لفكرة الحقيقة في عين المعرفة. فنظرية الإنسان المقياس لها هدف هو اظهار أن حدود المعرفة الانسانية أمر من غير الممكن تحاشيه.[1]

ت- هي من تفرز لنا نظرية الخطابين أو ازدواجية الطرح التي تعكس بعدا هاما لعمل السوفسطائيين، حيث في كل المواضيع نستطيع أن نساند وجهة نظر ومناقضها أيضا، باعتماد دليل مساوي ومكافئ. فنكون مع أو ضد دون أي تهديد لنسق الاستدلال. إن دلالة هذا الطرح تحيل إلى نوع من الميوعة في الأفكار الناتج عن ميوعة في اللغة، هي ازدواجية في الاستعمال اللغوي وقد آلت إلى ازدواجية في الفهم التي أنتجت ازدواجية في الخطاب، وقد تفهم هذه كنزعة تعطيلية تتناغم مع تصورهم العام للمعرفة.

باعتماد كل هذا نفهم أنّ الحقيقي عندهم ليس سوى وهم، إقناع محدثهم بمساعدة المخدر البلاغي، هو جرأة في الكلمات وتطبيق اجتماعي بفعالية لا تقارن، وتقنية تسمح بإقناع أحدهم بشيء وبضده، باستقلالية تامة عن كل اعتبار سواء للصادق أو الكاذب. باعتماد الإقناع والحيلة

[1] - Héloïse Maysan-Lapointe, la vérité chez Protagoras. op. cit. p. 534.

النظرية والحجة الجدلية ووسائل أخرى يستعيدون كل ما هو فعال من الناحية البراغماتية كصادق، وبذلك يؤكّدون على الطابع النسبي للحقيقة.

إذن وبعد تحليل هذا الميل إلى النسبية المعرفية لدى ديموقريطس والسوفسطائيين والتي أشرنا إلى أنّهما قدَّمَا طرحًا معرفيا مزلزلا، مشككا في ما ذهب إليه البارمينيديين، ونافيا للوثوق الذي ميّز سائر المذاهب الفلسفية إلى غاية سقراط، سنسعى أيضا إلى تحديد الوجه الرسمي للريبية مُمثلا في البيرونية وما تلاها.

3. بيرون والبيرونيين:

قبل تفصيل آراء الريبيين وهي الأمر الهام من أجل فهم تاريخ الفكر الريبي إلى غاية النصف الثاني من القرن 19، نود أن نشير إلى طرح دافع عنه فيكتور بروشارد حول الريبية، إذ ذهب إلى ضرورة رفض كل التقسيمات القديمة حول تاريخ الريبية لأنّها مُضللة تحمل مغالطات وتعتبر كل نسبية أو نقد بمثابة ريب وشك. ويقترح هنا توضيحا مفاده أنّ الريبية تتضمّن ثلاثة أوجه وكل واحد يوافق طابع كل فترة: الأولى تظم بيرون وتيمون ميزّها ازدراءٌ للجدل، والسعي إلى التخلص من حدة السوفسطائية، وسنرى أنهما كان متيمين بمثل هاته المناقشات التي لا نهاية لها، وتعوّدوا على أن لا يجيبوا عن شيء وأن لا يجيبوا إلا بمثل هذه العبارات: "ماذا أعرف؟" "لا اعرف شيأ"، "لا أستطيع أن أعرف ولا أن أحكم"، وتسمى هذه الفترة بمرحلة الريبية الأخلاقية. أما الفترة الثانية وهي منفصلة عن الأولى فهي تظمُّ أنسيدم وأتباعه المباشرين، تُمثل طابعا معارضا للأولي من حيث أنّ الريبية تصبح ديناليكتيكية، وهنا يحتفظ انسيدم بتناقضات الآراء والحواس التي مهّد لها بيرون ولكنه يذهب أبعد منه من حيث أنّه يعمل على إظهار وبطريقة جدلية عجز العقل. وتسمى هذه الفترة بالريبية الجدلية. أما الثالثة فتبرز بطابع جديد لم يعهده السابقون حيث تجمعُ كامل الآراء والشهادات التي قدمّها سلفهم وتلجأ إلى الجدل، وتُفرطُ في اعتماده من أجل إظهار عجز العقل، لكنهم في العمق يحتقرون الجدل ويكرهونه. كأن الأمر يتعلق فقط بإثبات مقدرتهم في اعتماده ضد خصومهم فقط؛ وفي المقابل يعتنون بالمنهج ودراسة الظواهر والتجربة، ويمكن أن نسميه بالريبية التجريبية.[1]

[1] - Victor Brochard, Les sceptiques grecs. op. cit. p. p. 38-39.

نشأت الريبية القديمة زمن الإغريق مع بيرون، فهذا الشخص يُعد رائدها بلا منازع، ويصفه كارلوس ليفي بكونه: « الوجه الرمزي والمرجعي لكل ريبية ناشئة، من حيث أنّ البيرونية الجديدة كانت نتاجا له.»[1] وقبل استقصاء مجموع آراء بيرون حول المعرفة يتوجب علينا إظهار ملامح هذا الفيلسوف.

قدم بيرون بحياته الشخصية تجربة حقيقية لما نَظّرَ له، وُلد في "إليس" وهي حامية قريبة من أولمب (olympie) حوالي عام 365 ق. م وتوفي عام 275 ق. م، ، في عام 340 ق. م وهو لم يبلغ بعد العشرون من عمره تأثّر بالسرعة التي أَنْهَت بها المَلَكية المقدونية النظام السياسي الديمقراطي الإغريقي مهدمةً أمل الأثينيين في دوام نموذجهم. كما تأثّر بمجموع أسفاره التي قام بها برفقة الاسكندر المقدوني حيث أنّ أول استنتاج خرج به مفاده أنّ الإغريق ليسوا وحدهم من يمتلك الحقيقة، وللأمم الأخرى أصنافا عديدة ومميزة منها، وأعجبُ ما رآه في الهند هو ذلك الإنسان الذي يُلقبه الإغريق بالإنسان العاري (gymnosophiste) أو الرجل العاري الذي اكتسب قوة التحكم في نفسه وجسده إلى حد أمكن له أن يتطهّر بالنار دون أن يتأثّر بها.

شخصية الاسكندر أيضا أثرت على بيرون «حيث مثلما حطّم الاسكندر الأفق وأرغم وهو شاب سائر الأمم على الخضوع لأفكاره، فقد سعى هو أيضا إلى القيام بالفعل نفسه ليبزّ الفلاسفة السابقين عنه.»[2] وتأثّر أيضا بالتقليد الميغاري والديموقريطي، فعبر بريسون[3] (Bryson) عرف الميغاريين مع تميزٍ عنهم، يَظهرُ في فهمه للعالم كانعكاس لعدمه وليس كسماكة أنطولوجية. وعبر أنكساراك[4] (Anaxaraque) عرف التقليد الديموقريطي لنقد النوعيات الحسية للعالم التي رأينا شرحا لها أعلاه.

إذن فنتيجة هذه الأمور التي عددناها تبلوّر لدى بيرون طرحٌ معرفي مناقض للتأسيس الأكاديمي الذي تولّد في فلسفة أفلاطون وأرسطو، متشبعٌ بشتى أصناف الشك والنكران، ويقينه الوحيد هو أنّ لا وجود لأي يقين في الوجود. فكانت فلسفته بمثابة محاولة جذرية من أجل هدم الأنطولوجيا

---

[1] - Carlos Levy, le scepticisme. Collection Que sait – je ?, 1er édition, (Paris : PUF, 2008.) , p. 11.

[2] - Ibid. p. p. 14-15.

[3] - **بريسون:** ينسب هذا اللقب إلى فيلسوف أو فيلسوفين (شخص واحد أو اثنين)، ويعتقد أنه عاش في القرن الرابع قبل الميلاد. ورد أيضا أنه ميغاري المذهب، وربما سوفسطائي. أشار إليه العديد من الفلاسفة القدماء دون أن يتم كشف الغموض حوله.

[4] - **أنكساراك:** (عاش في القرن IV) هو أنكساراك الأبديري، مؤرخ شاعر وفيلسوف، تأثر بديموقريطس وبديوجين دو سميم Diogène de Smyme وأثَّرَ على بيرون مثلما هو مُشار إليه أعلاه.

وهدم فكرة الوجود مثلما صاغها أفلاطون وبعده أرسطو. كما أنّ بيرون سيظهر عبر تعليمه وحياته معا أنّ الطبيعة ليست شيأ آخر غير مجموع الظواهر المتعارضة والمتناقضة، لذلك يتوجب على الواحد أن يقابلها بموقف عبثي غير مبال بما يتحكّم في الفلاسفة من غريزة معرفية في شكل هوس لا يقاوم. يحكي تيمون أنّ بيرون كان لا مبال يعتقد أنّ حواسنا وآراؤنا لا هي صادقة ولا هي كاذبة، لهذا السبب لا يجب الوثوق فيها، فالبقاء دون ميل ودون زعزعة ودون رأي أفضل من أن تحوز على رأي وتتشبّث به وهو خاطئ في الأصل. إن هذا الوضع الايبوخي وهذا الرفض على إصدار أي حكم بخصوص أي أمر مهما كان، ناتج عن الصمت النسياني (aphasia)، في شكل تنازل عن قول ما هي عليه الأشياء. والغاية من ذلك هو نُشدان حياة أخلاقية معتدلة تمنح للذي يمارسها فرصة الحصول على طمأنينة الذات. هذه السعادة (atraxie) لا تتم عبر النظر المجرد بل بواسطة الممارسة والمجاهدة البدنية. ويصف لنا شيشرون تلك الحالة بكونها ليست البقاء في صحة أمام العالم، بل أن لا نحس به تماما، وأن لا نشعر بوجوده، ذلك أنّه غير موجود ونحن أيضا غير موجودين.[1] لمّا كانت الحياة العملية هي الأهم في نظرهم فهدفه الذي أسّس له مع تيمون هو ايجاد طريقة للعيش في سعادة وهدوء. ونلاحظ هنا في مقارنة بسيطة أنهما عكس سقراط، من حيث أنّ هذا الأخير أسّس الأخلاق على العلم، أما هما فيؤسسان الأخلاق خارج العلم أو بنفي العلم. ويمكن أن نُسمي هذه الفترة بالريبية الأخلاقية أو العملية.[2]

إن بيرون بحسب تأويل كونش بعيد على أن يكون نافيا بسيطا (un simple négateur) لإمكانية المعرفة، بل يُعد المفكر الأكثر نُكرانا لإمكانية إحراز اليقين في أي مجال كان، وبشكل راديكالي فهو يريد أن يهدم المؤسسة الفلسفية ذاتها في بحثها عما هو ثابت، ويُعرض كل وثوق وكل يقين للسقوط في شراك اللايقين واللاثبات، وإنه بهذه الطريقة يُعد بشكل جذري أول مفكر عدمي.[3] أما نيتشه فيصفه في إرادة القوة بطريقة مثيرة، أشار إلى الكثير من الصفات التي تميزه منها إنه كان بوذيا بالنسبة لليونان، عاش وسط الوَضِيعِينَ دون افتخار ، ووسط ضوضاء المدارس متعبا متأخرا.

كما أنّه من أولئك الرجال المُرتخون الذي يُخفون حكمتهم وراء قناع الدّعة وعن طريق لباس الفقر والأسمال وعن طريق ممارسة الأعمال السوقية: كبيع الخنازير الهندية، اللطافة والوضوح

[1] - Carlos Levy, le scepticisme. op. cit. p. 20.

[2] - Victor Brochard, Les sceptiques grecs. op. cit. p. 38.

[3] - Ibid. p. p. 12-13.

واللامبلاة حتى لا تُميزُهُ الناس وبالخصوص أخته التي كانت تشتغل قابلة، أما عن صفاته المعرفية، فيصفه نيتشه بكونه شديد الاحتراس من العلم ومن العقل، وبالاحتجاج الدائم على حماسة الجدليين، وأنّه يشبه أبيقور من حيث أنهما يمثلان شكلا من أشكال انحطاط الإغريق، تربطُهما قرابة بغضهما للجدل ولكل فضائل المرائين – وهذان الشيئان هما ما كان يُسمى "فلسفي" أنذاك، وعن قصد كانا يبديان احتراما قليلا لكل ما يحبه الفلاسفة ويُعبران عنه بالألفاظ السوقية والكلمات البذيئة؛ فكانا بذلك يمثلان حالة اللا مرض" و"اللا صحة"، "اللا موت" و"اللا حياة"، مع ذلك فالفرق بينهما كان في كون أبيقور أكثر سذاجة ومثالية وعرفانا، في حين أنّ بيرون كان أكثر احتجاجا على عقيدة الهوية والمعرفة .[1]

برز بعد بيرون العديد من الأتباع، وإن كنّا في الواقع لا ندري إن كانت مدرسة قائمة بذاتها بالنظر إلى ورود معلومات متناقضة عنها، تجعلنا نميل إلى عدم الحديث عن مدرسة وإنما عن مجرد اتجاه أو تيار فكري لم يلعب ممثلوه دورا هاما في عالم الفلسفة إلى حد أنّ شيشرون يصفها بأنها من المذاهب المنقرضة من دون أن تترك أثرا. إنّ الذي يلي بيرون هي الأكاديمية الجديدة ممثلة في مجموعة من التلاميذ أهمهم أرسيسيلاس دو بيتان[2](Arcésilas de Pitan)) وفيلون دو لاريسا[3] (Philon de Larissa)، وقد لعبت هذه الأكاديمية دورا كبيرا.

تجمعُ الأكاديمية الجديدة مثلما تأكّد تاريخيا بين ميراث الأكاديمية الأفلاطونية والبيرونية معا، بمعنى أنّ رُوادها كانوا طلبة تَابَعوا دروسا في الأكاديمية ومنهم من درّس فيها، لكنّهم في المقابل نشروا تعاليم بيرون وقيّم الريبية بدل قيّم الوثوق التي أسّس لها أفلاطون. لهذا فهُم يُعرفُونَ كريبيين ويُدركون كأكاديميين، وقد لعبت الأكاديمية الجديدة دورا كبيرا عبر تأكيدها بوثوق على العجز عن المعرفة وأنّه لا وجود لأي يقين يُمكنُ إحرازه .[4]

---

[1] - فريرديك نيتشه، إرادة القوة، محاولة من أجل قلب كل القيم، مصدر سابق، ص. 186.

[2] - **أرسيسيلاس دو بيتان:** فيلسوف إغريقي ولد في بيتان نحو 315 ق. م، وتوفي عام 245 ق. م، يعد خالق الأكاديمية الجديدة، ومعلم الريبية الكلية.

[3] - **فيلون دو لاريسا:** ولد عام 145 ق.م وتوفي عام 79 ق.م، حكيم يوناني من رواد الأكاديمية الجديدة، عاش في روما حيث كان يدرس الخطابة صباحا، والمناقشات الفلسفية بعد الظهر، ومن تلاميذته نجد شيشرون (Cicéron)، أنتيوكوس داسكلون (Antiochos d'Ascalon) ، وهيراقليطس دو تير (Héraclite de Tyr) .

[4]- Carlos Levy, le scepticisme. op. cit. p. 24.

أما عن أرسيسيلاس دو بيتان فقد تميّز هذا بالكثير من الأمور التي جعلته مفكرا يستحق الاهتمام وتسليط الضوء عليه كفاية. فتحكي عنه الكتب أنه قد نال تقدير مواطنيه ومنافسيه معا لكرمه الزائد وتفتح ذهنه. حاز على تكوين علمي وفلسفي متكامل، تابع في البداية تعليم ثيوفراسطس [1] (Théophraste)، قبل أن يعود إلى الأكاديمية التقليدية مع كرانتو ر[2] (Crantor) وبوليموس (Polemos) ومن ثم أصبح على رأس المدرسة الأفلاطونية من دون تحيّزٍ أو استغلال؛ إذ كان يأمر ويحث طلبته دوما على سماع فلاسفة المدارس الأخرى لتنويع رؤاهم.

وما يميزه أيضا:

- أنّه دشّن عودةً إلى تقليد النموذج السقراطي في الممارسة الفلسفية، ووجد مبدأه في المحاورات السقراطية أولا من حيث امتناعه عن الكتابة لفائدة تعليم شفهي خالص، ثم من حيث تأكيده أنّ "لا شيء يمكن أن يكون معروفا" الذي يتماهى شكليا فقط مع ما أدلى به سقراط حينما قال: "بأنّه يعرف أنّه لا يعرف".

- معرفيا وهو ما يهمّنا هنا في هذا العمل، فانّ ما ميّز أرسيسلاس هو تكاثف فكره الفلسفي حول مصطلح واحد وهو (épochè peri pantôn) أو التعليق المعمم للقبول(assentiment) ، بعبارات أخرى لا يستطيع الإنسان في أي مناسبة مهما كانت أن يعطي موافقته على أمر من دون تحفظ.

أما كارنياد دو سيرن[3] (Carnéade de Cyrène) الذي كان أيضا من رُواد الأكاديمية الجديدة، فنعرف أنّه قد عاش لفترة طويلة وحياته كانت مميزة، ما جعله يدشن مرحلة هامة في تمتين فكر نسقي للريب في تاريخ الأكاديمية الجديدة. مثلما يروي كارلوس ليفي ففكره يعرض طابعا مزدوجا: (اكتمال وتلطيف) من حيث أنّه يُمثل لحظة اكتمال نظرية الايبوخيا (Epochè)، كما أنّ الاستفهامات التي يطرحها ويُثيرها تحيل إلى تطور يؤدي بالضرورة إلى تلطيف الشك النسقي. وقد رأى فيه سكستوس أمبيريكوس تميزا غريبا من حيث أنّ طموحهُ كان أكثر فساحة من طموح

[1] - **ثيوفراسطس:** فيلسوف عالم طبيعة وخطيب إغريقي، ولد حوالي 371 ق.م في أثينا، وتوفي حوالي 288 ق. م، هو تلميذ لأرسطو.

[2] - **كرانتور**: فيلسوف إغريقي أكاديمي، تُجهل سنة ميلاده، أما وفاته فقد كانت عام 276 أو 275 ق. م. هو أستاذ لأرسيسيلاس دو بيتان.

[3] - **كارنياد دو سيرن:** فيلسوف إغريقي، ولد عام 219 ق. م، في سيرن، وتوفي عام 188 في أثينا، يعد اكبر فلاسفة الأكاديمية الجديدة. لم يكتب شيأ والفضل يعود لتلميذه كليتومارك القرطجني في حفظ أفكاره وتعريفنا إياها.

سابقيه إذ أعطى لنقديته لمعيار الحقيقة اتجاها شاملا كونيا بغية تبيان أنّه « لا يوجد وبشكل مطلق أي معيار للحقيقة، لا العقل ولا الإحساس، لا التمثل ولا حتى أي واقعة موجودة.».[1]

أمّا مع نهاية الأكاديمية فقَد شهدنا العديد من المفكرين البارزين من بينهم كليتوماك[2] (Clitomaque) وميتودور دو ستراتونيس[3] (Metodore de Stratonice) وشارماداس[4] (Charmadas) وفيلون دو لاريسا[5] (Philon de Larissa). أما كليتوماك (187- 110 ق م) وهو قرطاجي الأصل من حيث أن إسمه الحقيقي هو أسدربعل، كان تلميذا وفيا لتعاليم كارنياد، وقد كتب مثلما يُذكر أزيد من 400 مُجلد من أجل عرض تعاليم أستاذه، يحكي كارلوس ليفي أنّه لم يكن مثل زينون الإسكندري مجرد كاتب بسيط، بل كان كاتبا حقيقيا مسؤولا عن كتباته، ولم يتردّد في نشرها وسط المدارس الأثينية مثلما يتبّين من خلال الإهداءات التي وجهّها في كتبه للشاعر الساتيري الروماني لوسيوس (Lucilus) وللقنصل سينسورينوس (L. Censorinus).[6] وفي مؤلف يتكوّن من أربعة أجزاء كرّسها لمسألة "تعليق الحكم" طوّر النسق الكارنيادي في التفريق بين التمثلات المبنية على التمييز بين اليقين والمحتمل ساعيا إلى إظهار أنّه لم يكن مهتما لا بمشكلة المعرفة ولا بمشكلة الفعل.

أما بقية الأكاديميين الذين أشرنا لهم أعلاه ونقصد بهم ميتودور، شارماداس وفيلون، فقد لعبوا دورا في تطوير المدرسة الأفلاطونية نحو ريبية أقل راديكالية. غير أنّه في خضّم هذه التطورات التي حصلت في الأكاديمية الجديدة، ظهرت ما يعرف بالبيرونية الجديدة (néo-pyrrhonisme) وهذه المرة مع أنسيدم[7] (Enésideme) في القرن الأول قبل الميلاد، وبخصوص هذا الريبي يمكن أن نشير إلى أنّه رفض المنتهى الذي آلت إليه الأكاديمية الجديدة من حيث أنّها لم تخرج عن كونها دوغماتية، فألصق بأرسيسلياس وكارنياد صفة الدوغماتية السلبية وبفيلون دو لاريسا الدوغماتية الايجابية، و

---

[1] - Carlos Levy, le scepticisme. op. cit. p. p. 26-27.

[2] - **كليتوماك:** فيلسوف إغريقي ينتمي للأكاديمية الجديدة، ولد في قرطاجة حوالي 175 ق. م وتوفي حولي 110 ق.م وكان اسمه في البداية هاسدرو بعل Hasdrubaal هو تلميذ لكارنياد.

[3] - **ميتودور دو ستراتونيس:** فيلسوف إغريقي عاش في القرن الثالث ق. م هو تلميذ لكارنياد.

[4] - **شارماداس:** ولد عام 163 /164 ق.م وتوفي حوالي عام 95 ق.م، فيلسوف أكاديمي تلميذ كليتوماك وكارنياد، وصفه شيشرون بالحذاقة وبقدراته الهائلة في البلاغة وقوة الذاكرة.

[5] - **فيلون دو لاريسا:** فيلسوف إغريقي، ولد حوالي عام 145 ق. م وتوفي حوالي عام 85 ق.م من الذين ساهموا في تطوير الأكاديمية الجديدة.

[6] - Carlos Levy, le scepticisme. op. cit. p. 47.

[7] - **أنسيدموس:** عاش ما بين 80 ق. م و130 ميلادية: من الريبيين القدماء ويعد أهم من أحيا تعاليم البيروية.

أكدّ في تعاليمه أنّه من غير الممكن معرفة الأشياء في الطبيعة. ويذهب في مجموع كتبه إلى أنّ « لا شيء أكيد ولا شيء مُدرك، لا عبر الإحساس ولا عبر الفكر.».[1]

في الكتاب الأول من مؤلفاته يُظهرُ انسيدم الطابع الغير مؤكّد لمفاهيم الحقيقة، العلّل الأربعة، الانفعالات والحركة والميلاد والموت وأضدادها. أما الكتاب الثاني، فقد درَسَ فيه حركة الإحساس، مبينا الطابع التناقضي لمفاهيمه، التي تجعل الفهم غير ممكن. بعدها هاجم الرأي الواهم بأنّ المرء يكون في علاقة مع اللامرئي، ومنه انتقد امكانية إدراك واقعية الطبيعة، العالم والآلهة. أما الكتاب الخامس فقد كرّسه أنسيدم لنقد مفهوم العلية مؤكدا: "أن لا شيء علة لشيء آخر"، مُعددا الإجراءات التي من خلالها تخيّل الفلاسفة الوثوقيون بأنهم قادرون على وضع علاقات العلة والمعلول. فهدف أنسيدم هو إظهار تهافت هذا المفهوم لأنّه يحمل عناصر لا يمكن مصالحتها.. حيث لا يمكن مثلا أن يكون اللا جسدي علة للجسدي لاختلاف الطبيعتين. أما الكتب الثلاثة الأخيرة، فهي تظّمُ نقدًا تحليليا لأهم المفاهيم الأخلاقية مثل الخير والشر والفضيلة، والغاية القصوى، ويرى أنّ الريبي عليه أن يبحث عن الأتراكسيا (atraxie) أو الأباتيا (apathie) التي اعتبرها بيرون هدفا أقصى لمساره الفلسفي. ومن هذا التوصيف الدلالي الذي يظهر مدى عمق دراسات التي قام بها أنسيدم تأسيسا لريبيته، يتبيّن حسب كارلوس ليفي أنّ أنسيدم يحمل تجديدا ويمتلك فعالية أكثر في أنسقة البراهين الشكية في شكل مجاز أو نموذج يؤدي إلى تعليق الحكم، هذه البراهين لم يخترعها هو كلّها، لكن الشكل الذي عرضها فيها من حيث الترتيب والتشفير تمنح له قوة جديدة.[2]

أما سكستوس أومبيركوس[3] (Sextus Empiricus) فرغم غزارة كتبه إلا أنه أُعتبر مجرد منتحل بسيط لم يجلب للتقليد الريبي شيأ جديدا، فبروشارد مثلا في كتابه "ريبيو الإغريق" منحهُ مكانة جّد محدودة، لكن بعدها أُعطيت له بعضا من الأهمية. سكستوس كان طبيبا ومجربا إغريقيا، وكُتبه الأكبر حجما قَدَّمَت للإنسانية الكثير من المعلومات حول العصور القديمة، فهي تحتوي على ثلاثة عناصر أساسية هي:

---

[1] - Carlos Levy, le scepticisme. op. cit. p. p. 56-57.

[2] - Ibid. p. 60 .

[3] - **سكستوس أميريكوس**: ولد حوالي 160 م وتوفي حوالي 240 م قضى حياته في الإسكندرية في العصر الإمبراطوري الروماني الأول، وقد كان طبيبا وشاعرا وفيلسوفا واسع الثقافة. من مؤلفاته نجد: مداخل بيرونية (Hypotyposes pyrrhoniennes) وعنوانين آخرين: الأول هو ضد الأساتذة يظم ستة أجزاء هي: (ضد النحويين، ضد الخطباء، ضد علماء الهندسة، ضد علماء الحساب، ضد الفلكيين، ضد الموسيقيين)، والثاني ضد الدوغماتيين: يضم ثلاثة أجزاء هي : (ضد المنطقيين، ضد الفيزيائيين، ضد الأخلاقيين.).

- المقدّمات البيرونية: ظهرت في ثلاثة كتب، الأول يُظهرُ كيف أنّ البيرونية هي الفلسفة الريبية الوحيدة الأصيلة، وأن الفلسفات الأخرى كلها تحمل شيأ من الدوغماتية، والكتاب الثاني يتناول المنطق في حين الثالث خصصه للفيزياء والأخلاق.
- "ضد الدوغماتيين": يظمّ هذا نقدا للفلاسفة الدوغماتيين ويهدف إلى الإعلاء من شأن بيرون أيضا. أما الكتاب المعنون بـ: "ضد المناطقة" فقد رفض فيه النظريات الدوغماتية في المعرفة، والفضل يعود لبرانشفيك في إظهاره كمضاد للفلسفات الوثوقية.
- المحاولة المعنونة ب "ضد الأساتذة": جَعَلَهُ في ستة كتب انتقد فيها سكستوس الكل: النحويين والخطباء والهندسيين الأرتيمتيين والفلكيين والموسيقيين. وهذه المؤلفات الغزيرة أدّت دورا نقديا بارزا أبرزت فيه موقف سكستوس من الاتجاهات الوثوقية في الميادين المعرفية، كما أنّها أعلّت من التجربة الريبية التي نظر إليها بيرون كاتجاه معرفي موازٍ للفلسفات العقلية.[1]

4 - الريبية والطب: هذا العنوان لا يؤكد فقط صلابة العلاقة الموجودة بين الفلسفة والطب، بل يُحيل إلى أنّ المدرسة الريبية هي الأخرى لم تخرج عن هذا التقليد، إذ تغذّت من الممارسة الطبية والتجريبية لتؤكد ما آلت إليه ريبية بيرون وبامتياز. وبخصوص كرونولوجيا التفاعل بين المجالين نقول أنّه من غير الممكن فهم ذلك بالتَمَامِ. كما أنّ الأمرَ رُبما يستوجب تعمقا في الدور الحقيقي الذي لعبّهُ بطليموس دو سيرن[2] (Ptolémée de Cyrène)، حيث أنه هو من شَرَعَ في إحياء البرونية بعد موت تيمون. ولفهم منطق هذه الصيرورة يتوجب علينا الفهم الجيّد لهذا الفن الطبي القديم المهيكل في ثلاثة تيارات كبرى هي: **التيار العقلاني أو الدوغماتي** الذي يعود لأبوقراط الذي كان له الفضل في تزويد الطب بجهاز نظري عبر نظرية الأمزجة. و**التيار المنهجي** الذي وُلد في القرن الأول (ق. م) بمبادرة من تيميسون الأوديسي، وقاده في القرن الثاني كلا من سورانوس الأفسسي[3] (Soranos d'Ephese) وكايلوس أورليان[4] (Caeluis Aurelien) ويُعد الأقّل ارتباطا بالفلسفة؛ وبخلاف

[1] - Carlos Levy, le scepticisme. op. cit. p. p. 67-68.

[2] - **بطليموس دو سيرن**: عاش في ما بين القرن الأول والثاني للميلاد.

[3] - **سورانوس الأفسسي**: طبيب روماني عاش في القرن الثاني، ولد في أفسس ودرس في الإسكندرية، وقد مارس الطب في عهد الإمبراطورين ترجان وأدريان. معروف بدراسته حول أمراض النساء.

[4] - **كايلوس أورليان**: طبيب روماني، ولد في إفريقيا القديمة "تونس" وتوفي في روما في القرن الثاني، من أهم كتبه نجد: كتاب المشاعر في عدة أجزاء . وكتاب معنون بـ: "حول الأمراض الحادة والأمراض المعدية" (On acute diseases and on chronic diseases).

العقلانيين فهؤلاء لا يزعمون اكتشاف الأسباب الخفية للأمراض. أما **التيار التجريبي**، يتميز بثلاثة أمور: أنّ الطبيب في مواجهة المرض، يُطبق امتحانا دقيقا للأعراض واضعا إياها في علاقة مع الأعراض الأخرى المعروفة، كما يلجأ إلى اختيار الظاهر ويعتمد على التشريح، فلا يبقى سلبيا أمام الظواهر، حيث يعزل العناصر التي يَعتقد أنّ لها دورا وإن استلزم يضاعف من عدد التجارب. بعدها تأتي مرحلة الامتحان النقدي للمعطيات، وأخيرا يتم الانتقال مما هو ملاحظ إلى مجال ما لم يكن محل ملاحظة مباشرة. يقول كارلوس ليفي في شرحه لأهمية هذه المنهجية أنها مُثيرة ذلك أنها تُبقي أصحابها على مستوى ما هو ظاهري.[1] وفي مقالة كتبها فيليب مودري (P. Mudry) نجد شهادات لسكستوس أومبيركوس يرى فيها أن المدرسة الوحيدة التي يمكن القول عنها أنها شكّية هي فقط المدرسة المنهجية، وما يربطهما هنا هو مبدأ الأكاتاليبسي (acatalepsie) أو مبدأ عدم وضوح شيء ما، واستحالة التعرّف عليه.[2]

5 - ريبيو العصر الوسيط وعصر النهضة:

تُرى هل يحق لنا الحديث عن ريبية في العصور الوسطى حيث جُلُ الفلسفات لم تكن سوى وجها شاحبا للعقيدة المسيحية، وتبريرا دوغماتيا للحقيقة ممثلة في الإله المسيحي نفسه؟ وهل يمكن التأكيد على وجود ريبية في تلك الفترة التي لم يسعَ فيها جّلُّ المفكرين سوى إلى إخضاع ما هو عقلي لما هو نقلي، إلى حدِّ أنّ صورة أرسطو نفسها لم تَسلم من التأويل المسيحي؟

الواقع أنّ رُوح العصر الوسيط لا تَقبَلُ في الأصل أن يُجانبَهَا شيء من الرّيب مهما كان، لكن هذا الأمر –حسب كارلوس ليفي- لا يطابق بالكامل ما تحمله بعض الكتب حول ما كُتب في العصر الوسيط، وما تشير إليه بوجود بعض من أوجه الريبية في تلك الفترة. ولعل من أهم ممثلي الريبية هذه في العصور الوسطى نجد جون دو ساليسبوري[3] (Jean de Salisbury) الذي كان تلميذا لـ"أبيلار

[1] -Carlos Levy, le scepticisme. op. cit. p. 79.

[2] - Philippe Mudry, Le scepticisme antique, in. Perspectives historiques et systématiques: actes du Colloque international sur le scepticisme antique, Université de Lausanne, 1 - 3 juin 1988, éd. par André-Jean Voelke. p. 86

[3] - **جون دو ساليسبوري:** (1125- 1180 م) هو فيلسوف وأسقف ومؤرخ انجليزي، درس في فرنسا مع القديس أبيلارد، وأصبح أسقف كاتدرائية شاتر ما بين 1176و 1180م من مؤلفاته نجد: الأعمال أو المؤلفات " Opera omnia"، بوليكراتوس "Policraticus"، و ميتالوجيكوم " Metalogicon" وأخيرا "الرسائل".

دو شارتر"[1]، حيث لعب دو ساليسبوري دورا في السياسة الانجليزية، كما أصبح أيضا قديس شارتر. وكتب العديد من الكتب منها بوليكراتوس (Policratus)، وانتقد في كتاب آخر الحياة الأخلاقية في البلاط وأظهر أنّ الحياة فيه بعيدة عن الوجود الأخلاقي الذي يتوجب البحث عنه. أما بخصوص رأيه حول المسائل المعرفية فمرجعيته الدينية لم تمنعه من اعتماد الثقافة القديمة وبالخصوص آراء شيشرون، إذ تحت تأثيره مدحَ الأكاديمية الجديدة والريبية، لعدم ادعائهم امتلاك الحقيقة، وإن كان جون دو ساليسبوري يتقبل تعليق الحكم إلا أنّه يعتبر الشك الشامل أمرٌ غيرُ مبرّرٍ.[2]

كما نجد رَيبّيا آخر هو فرانسيسكو سانشيز (F. Sanchez) الذي عاش ما بين (1551-1623) وهو بذلك ينتمي إلى عصر النهضة، وُلد هذا الفيلسوف في البرتغال وتتلمذ مثل مونتاني في مدرسة غيان (Guyenne) في بوردو، ثم حصل على شهادة في الطب في مونبوليه قبل أن يُدَرِّسَ التخصص نفسه. وتميز ببعثه علاقة الشكّية بالطب، فهو يعرض في كتابه "لاشيء يمكن أن يعرف" (quod nihil scitur) منهجه الخالص والصادم في تلك الفترة، ويُعد هذا الكتاب المذكور آلية حرب ضد السكولائية، انتقد فيه باستمرار التذكر الأفلاطوني والنظريات الأرسطية في تعريف القياس. ويقول في ذلك: «لم أجد أحدا قادرا على إطلاق حكم خالص ونهائي على الأشياء، بعدها رجعت إلى نفسي، وعملت كأنني لم أسمع بأي رأي ولم يقبل أحد من السابقين شيأ. بدأت بامتحان الأشياء بذاتها. هذه هي المنهجية الحقيقية للمعرفة، عُدت إلى المبادئ الأولى معتقدا بدء تأملاتي. كلما فكرت أكثر كلما شككّت أكثر.»[3] إنّنا إن لاحظنا جيّدا دلالة العبارة الأخيرة من القول الذي استشهدنا به هنا سنجد أن لهذا الفيلسوف كامل الشجاعة في تعيين ما يجب على الفلسفة أن تقوم به، من أجل أن تفتح لنفسها أفقا جديدا بعيدا عن دوغماتية المسيحية وما تحمله من وثوق زائد.

أمّا في العصر الحديث فتتجلى الريبية لدى قلة من الفلاسفة، كان أبرزهم هو ميشال دو مونتاني (1533-1592م) الذي أحيا كل ما هو ريبي بيروني في القرن 16، صنع ريبيتَهُ من خلال المرافعة التي صاغها بخصوص "اللاهوت الطبيعي" (theologia naturalis) للراهب الاسباني ريمون

[1] - **القديس أبيلار:** عاش ما بين 1079و 1142م من مواليد نانت، هو فيلسوف ولاهوتي فرنسي، له الفضل في إنشاء جامعة باريس التي درّس فيها اللاهوت مدة ست سنوات ما بين 1113- 1118م من مؤلفاته نجد: تاريخ نكباتي " Historia calamitum " ، الجدل Dialictica، وكذا وكذا .Sic et non .

[2] - Carlos Levy, le scepticisme. op. cit. p. p. 92-93.

[3] - voire Carlos Levy, le scepticisme. op. cit. p .95 .

سوبوند[1] (Sebond) ونُشير هنا إلى ضرورة التعرف على هذا النص الذي يوصف بالمُدوّخ، من أجل فهم التحول الذي تلّقاهُ الموروث الهيلينستي على يد اللاهوت، وفهم معالم الريبية عند مونتاني. فيذهب مونتاني في المرافعة إلى أن الرِفعة التي يتصّف بها الإيمان لا يجب أن تمنع الإنسان من استعمال العقل، وأن يضع في خدمة الدين سائر الأدوات الطبيعية والانسانية التي منحها الإله له. ويضيف أيضا إنه إذا كانت براهين سوبوند غير مقنعة، فبراهين خصومه هي الأخرى ليست مقنعة بتاتا. كذلك سعى مونتاني إلى استعادة المواضيع الكبرى للريبية، فيوضّح أنّ الإنسان ليس أعلى من الحيوانات في شيء، وينتقد العلوم بكونها فارغة (vaine) بدليل أنها لا تستطيع أن تصل إلى اليقين، وأكثر من ذلك أنها مضرة للسعادة والأخلاق.[2] وفي تحليله لمّا تَعتَدُ به الانسانية ونقصد هنا العقل فمونتاني يذهب إلى أن هذا الأخير يتغذى من الحواس؛ إنها "بداية ونهاية المعرفة الانسانية" بفضلها نحن لسنا أحجارا، لكنها تُكوّنُ التأسيس والدليل الأكبر على جهلنا، لكن معرفتنا محدودة وقد عبّر عنها مونتاني عن طريق الاستفهام المرجعي "ماذا أعرف؟ ?.Que sais-je" الذي يُدركُ كوسيلة من أجل الهروب من مخاطر الدوغماتية.[3] ونلاحظ هنا أن مونتاني يقترح الشكل الاستفهامي مُدركًا أن الطرح الريبي يُفهم بشكل أفضل عبر "الاستفهام"، الذي يستحيل أن يكون تصورا .[4]

ونشير قبل تفصيل هذا الأمر، إلى أنّ مونتاني لا يعترف بالتراث الريبي إلا ما أتى به بيرون نفسه، من حيث أنّ هذا الأخير بالنظر لطبيعة الشك الذي ناد إليه، هو وبوصفه الإيبوخيا كتدمير لكل أشكال الحكم مهما كانت. وبذلك فقد اعتبر ريبية الأكاديمية الجديدة مجرد نظرة دوغماتية، ريبية من الدرجة الثانية بمقدار جهلها إن كان الإنسان قادر على إدراك الحقيقة أم لا، فطرحهم لا يبتُ في إمكان إصدار الحكم إيجابا أو سلبا. فحسبه « الفلاسفة البيرونيين (...) لا يستطيعون التعبير عن تصوراتهم العامة بأي طريقة من طرق التفكير. ذلك أنّهم يَحتاجُون إلى لُغة جديدة مكوّنة من مُقدمات تأكيدية التي هي مرفوضة.»[5] ويضيف أكثر بالذهاب إلى أنّ: «مهنة البيرونيين هي التمايل

---

[1] - **ريمون سوبوند:** اسمه الحقيقي هو رامون سيبويدا (Ramon Sibiuda) ولد عام1385 في برشلونة وتوفي عام 1436 في تولوز. لاهوتي وطبيب وفيلسوف كاتلاني، عرف بكتابه المعنون بـ "اللاهوت الطبيعي: الذي رافع عنه مونتاني ودافع عما يضمه من أفكاره، وذلك في الفصل 12 من الكتاب الثاني من المحاولات.

[2] - Carlos Levy, le scepticisme. op. cit. p. p. 97- 98.

[3] - Ibid. p. 98.

[4] - Francis Kaplan, La Verité. Le dogmatisme et le scepticisme, 1er ed. (Paris : Armand colin, 1998.). p.114.

[5] - Michel De Montaigne, Essai, livre II, chapitre XXII (Paris : Garnier, 1962), p.587.

والشك والاستعلام».[1] ويشرح لنا فريدريك براهامي هذا الوضع ذاهبا إلى أنّه يعود إلى عدة عوامل أهمها:

أولها: أنّ الريبية الأكاديمية دُوغماتية لأنّها بقيت محكومة بفخّاخٍ لغوية، التي هي علامة على الدوغماتية والاعتقاد بوهم العقلانية، لينتج عن ذلك الاشتغال حول مفهوم العقل، ومونتاني – مثلما يرى براهامي- يذهب إلى أن العقلانيين رضوا بالاعتراف بهذه الملكة وبأنها لا يمكن أن تمسك بالواقع.

ثانيهما: أنّهم عجزوا عن إدراك هذه الفخاخ اللغوية، حتى أنّهم لم يعرفوا كيف يخلقون لغة جديدة تقطع نهائيا مع اللغة الميتافيزيقية الحاملة للصيّغ الاثباتية.[2]

من هنا أدرك مونتاني عبر "محاولاته" أنّ الريبية ليست أبدا تكرار للفعل الأكاديمي، ليست حبسا للجهل، بل هي طلب لغة جديدة. فمع الأكاديمية الايبوخيا الريبية تصل إلى الأفازيا والأتراكسيا، في حين أنّ مونتاني لا يهتم بتاتا بالغاية التي يريدها الشُكاك، حسب فريدريك براهامي فإن الذي جعل مونتاني يتجه هذا المنحى هو أن النفس عنده مفتوحة على الخارج، وليست شيأ بذاته، وما دامت كذلك فالأفازيا والأتراكسيا ليس لهما أي دور يلعبانه.[3] إن ريبية مونتاني في اعتقادنا يجب أن تحضى بالأولوية لما نتناول نيتشه، من حيث أن مونتاني أخلاقي فرنسي وكسائر الأخلاقيين هو واحد من الذين أشاد بهم نيتشه وعدّد مناقبهم وفضائلهم التي أهدوها للفكر الفلسفي الساعي إلى التجديد، فالمسألة إذن تتعلق بتماهي التصورين وتقاربهما على أكثر من صعيد، من حيث الوسائل والنتائج ومن حيث الأهداف والغايات، فسَعْيُ مونتاني إلى تكريس الريبية في المجال المعرفي تقابله المنظورية عند نيتشه، وأسلوب الكتابة غير المنظم وصوّر التشظي التي توافق الظواهر والتمثلات، هي تقريبا نفسها التي يُعّبر بها نيتشه من خلال أسلوب الكتابة الشذرية المتعدد. كما أن هدم اليقينيات التي دافع عنها الفلاسفة الوثوقيون هي ما يجعل القرابة بينهما مؤكدة، اعتبره نيتشه الوحيد الذي قبل بإعلان كونه ريبيا، ومدحه بكونه: « نموذج النبالة في تاريخ الفلسفة.»[4] كذلك اعتبر الشكاك الذي يُشبهونه بكونهم أناس نادرين شرفاء وفرحين ويستحقون الاحترام بقدر تمكنهم

[1] - Michel De Montaigne, Essai, livre II, chapitre XXII . op. cit, p. 588.

[2] - Fréderic Brahami, le scepticisme de Montaigne, éd. 1, (Paris : PUF, 1997.), p. 60.

[3] - Ibid. p. 61.

[4] -Friedrich Nietzsche, L'antéchrist, trad. R. Rovini, (Paris : Pauvert, 1967.), ss 12. p. 89

من التأقلم في الأرض. وقد تعجب نيتشه من قدرة مونتاني في البرهنة على أرائه وصياغته لريبية كاملة وواضحة تعتني بهشاشة وعيوب الإنسان دون السقوط في اليأس وفقدان الأمل والاستقالة مثلما حصل مع باسكال، كذلك دون السقوط في الكره البارد للإنسان المفرط في إنسانيته الذي وقع فيه لاروشفوكولد.[1] وقد أشارت إلى ذلك العديد من المؤلفات فشارل أندلير مثلا خصّص له مبحثا كاملا حين تناول فيها سادة نيتشه الذين أثرّوا عليه[2]، وروبير بيبان أيضا في كتابه "نيتشه أخلاقي فرنسي" برهن على هذا التماثل البيّن بينهما.

[1] - Robert Pippin, Nietzsche moraliste français : la conception nietzschéenne d'une psychologie philosophique trad. Isabelle Wlrnaud, (Paris : Odile Jacob. 2006). p. p. 40-41.

[2] - يشير أندلير في الجزء الأول من كتابه نيتشه حياته وفكره إلى العديد من الكُتاب الفرنسيين الذي يعدُّهم سادة نيتشه بامتياز، منهم على الخصوص: باسكال مونتاني لاروشفوكولد، ريفورال، شمفور، لابرويار..الخ.

المبحث الثالث: الريبية النيتشوية بين المنظورية واللعب الجمالي.

إنّ الذي يجمع نيتشه مع الريبيين هي تلك الرّدة المعرفية النافية، وذلك الشغف بتقصي وبخس كل أمرٍ يتعلق بالوثوق مهما كانت صفته. وحول هذا يمكن القول أن النزعات الريبية لا علاج لها، حيث لمّا يُقرّر فيلسوف ما أن يتخذ الرّيب مبرّرا لنفي كل يقين فلن يجد معارض ما له أي دليل يُفنِّدُ به ما يسعى إليه، وحول ذلك يقول هيجل في "دروس حول تاريخ الفلسفة": « في الواقع لا يمكن أن ننتصر على من يريد أن يكون ريبيا بشكل مطلق، بعبارات أخرى، لا يمكن أن يُزَحْزَحَ إلى الفلسفة الايجابية، مثلما لا يمكن أن نجعل إنسانا معاقا في كامل أعضائه يقف على قدميه.»[1] لكن السؤال المطروح هنا هل نيتشه ريبي مثل سائر الريبيين الذين عرفهم تاريخ الفلسفة؟ وهل تصوره بخصوص المعرفة يسقط بدوره في براثين وأوحال النفي المطلق؟

إنّ الإجابة على هذا التساؤل هو بمثابة المفتاح لمسائل مَعلَمِيَة في فلسفة نيتشه، بمعنى أنّه خيطٌ مُحدِّدٌ لموقف نيتشه المعرفي الذي مثلما رأينا سابقا، لا يتفق لا في التفاصيل ولا في التصور العام مع ما ذهب إليه الفلاسفة السابقون الذين اشتغلوا وفق التقليد الأفلاطوني. ما يجعل النقد النيتشوي قويا صارما بحق، ليس لاستنتاجه استحالة الولوج إلى الحقيقي، بل لتساؤله الراديكالي عن "قيمة الحقيقة" وعن الدافع الذي يدفع الواحد إلى القول بذلك. وبسبب هذا الإعلان للطابع المرضي لإرادة الحقيقة أصبح من المجحف أن نصنف موقف نيتشه ضمن الريبيين. وفي تحليل شيّق عنوانه "ضد الريبية" ذهب إدفين كليرك إلى القول بأن: « نيتشه ليس ريبيا، أولا لأن الريبي رغم المظاهر لا يتخلى عن الاعتقاد. فنيتشه حتى في فترة شبابه اكتشف أنه حتى الريبية تحمل في ذاتها اعتقادا هو: "الإيمان بالمنطق". ثانيا: إن الريبية ممكنة بفضل الثقة في العقل واكتشاف عجزه في توجيهنا نحو الحقيقي.»[2] فنظريا الموقف الريبي لا يمكن الدفاع عنه. والكامن وراء الهجمة التأملية هو إعلان للمرض الريبي، حيث يحرصُ الريبّيون كثيرا على عدم الشك في إرادة الحقيقة، ولا

[1] - G.W. Friedrich Hegel, Leçons sur l'Histoire de la philosophie, tome 4 (1829-1830), trad. Gamiron, (Paris : Vrin, 1979.), p .760.

[2] - Edwin Clerkk, langage et affirmation. Le problème de l'argumentation dans la philosophie de Nietzsche, 1er ed. (Paris : l'Harmattan. 2005.), p. p. 43-44.

يتساءلون حول قيمة هذا المثال.. والأخلاق التي تُعَلِّمُ تفوق وتعلو العالم الحقيقي، تبقى دوما دليلهم.[1]

فالريبي في الواقع لا يختلف عن المنحط، ما ينقصهم بشكل عام هي قدرة حقيقية على التأكيد. وحول الفكرة نفسها يذهب نيتشه إلى أن كل الشكوكية التي نشأت وحاربت العلم الإغريقي كانت لصالح الأخلاق، حيث أن كل ما قام به سقراط وأرسيتيب والمدرسة الميغارية والكلبيون والأبيقوريون وبيرون؛ كلهم شنوا هجوما على المعرفة لصالح الأخلاق.[2] يقول نيتشه في "ما وراء الخير والشر" الشذرة 208: « الريبي هذا المخلوق الرقيق، يفزع بسهولة، ضميره مدرّب على أن يرتعد عند كل "لا"، بل عند كل "نعم"، حاسم وقاس أيضا فيحسُ بما يشبه العِضَة. نعم ! لا ! هذا ينافي أخلاقه؛ وعلى العكس يجب على (الريبي) أن يقيم لفضيلته حفلة بالامتناع النبيل، إذ يقول مع مونتاني مثلا: "ماذا أعرف؟" أو مع سقراط "أعرف أنني لا أعرف" أو "هنا لا أجازف. هنا لا يُفتح لي الباب" أو "هب أنه مفتوح لِمَ الإسراع في الدخول !" أو: ما نفع الفروض؟ قد يكون من حُسن الذوق عدم إقامة أي فروض. هل عليكم أن تُقَوّمُوا بأي ثمن كل معوَّجٍ؟ وأن تملؤوا بحشوة كل ما فيه ثغرة. لمِ العجلة؟ أليس لكل آن أوان ؟ فيا أيها الشُطار، ألا يمكنكم الانتظار. إن للمبهم أيضا مفاتنهُ.».[3]

ويظهر من خلال هذا النص القلق والواصف بدقة لتقلبات الريبيين السيكولوجية والمزاجية ما مفاده أن الريبيين يُغذيهم العزاء الأخلاقي الذين يحتاجون إليه دوما، فتصبح بذلك الريبية التعبير الأكثر روحية عن قِوام فيزيولوجي معين ومتعدد يسمى في اللغة العامية ضعفا عصبيا أو سَقَمًا، وهو يتولدُ في كل مرة تختلط فيها على نحو حاسم وفجائي، أعراق وطبقات ظلّت طويلا معزولة بعضها عن بعض. وأنّ أتعس ما يُصيب مَنْ في هذه الحالة هو أنّهم يجهلون تماما الاستقلالية في القرار، والشعور الشجاع باللذة في الـ "يريد"؛ يضيف نيتشه بكونهم يشكون في حرية الإرادة وحتى في أحلامهم. وعلى نقيض الريبية المرضية، يرافع نيتشه من أجل ريبية جديدة تأكيدية، فيرى أن "الريبية الحقيقية" التي يجب أن يمارسها الفلاسفة المستقبليون، هي التي تمنح مكانا لرفض كل

[1] - Friedrich Nietzsche, fragment posthume, début 1888 – début janvier 1889. 14 (137). p. p. 106-107.

[2] - نيتشه، إرادة القوة، مصدر سابق، ص. ص. 188-189.

[3] - Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, op. cit, p. p. 124 -125.

إرادة للحقيقة وكنتيجة لكل فكرة عن "الحقيقة"، فهذا النفي الفعال لكل إرادة حقيقة هي ما ينادي إليه نيتشه.[1]

ريبية نيتشه هي إذن من الريبيات التي تصوِّبُ سهامها نحو الأصول الحقيقية للوثوق، ليس فقط من أجل هدم فكرة، أو التخلص من موقف أو تحطيم رأي، بل أيضا من أجل أن تشترط على الفكر أن لا يدخل في ما يمكن به أن يضيّعَ على الإنسان فرصة الزهو على بسيطة تسمى الأرض. هي ريبية مُعتقة للرقاب؛ رقاب الفلاسفة الحقيقيين والفنانين من أجل أن يُحسوا بانتمائهم الكلي لعالم الأحياء عبر تجاوزهم الخرافات والأوهام الميتافيزيقية، وتعاملهم مع الوقائع بمنطق البراءة والقبول وليس بمنطق الأخلاق والمُطلقية الوهمية التي هدّمت العالم الأرضي بصيرورته وتغيره، هي ريبية الفعل الإحيائي لكل ما ينمّي قوى الحياة والجسد. هي "مطرقة" تهديمية في أصلها، وتشريع مفرط في إنسانيته في امتداداته من جهة ثانية، هي ريبية «ابن الأرض وصديق الأشكال».[2] المُخَلِّصة والمحرّرة للفلسفة، والمانعة لها من أن تكون معقولة وعدمية لتجعلها في المقابل مُحاربةٌ مُغامرة ومَرحة. «تجعل من الحياة تجربة الإنسان وتنزع من المعرفة طابعها النظري، وتبني المبدأ الذي يسمح بانفجار المرح الحي والمرح الضاحك (le gaiement vivre et le gaiement rire) ».[3]

في تشخيصه لمظاهر العدمية في الفكر الغربي ممثلة في الايمان بالحقيقة وبقوى الفكر والعقل في بلوغها، يذهب نيتشه إلى أنّ النازع المعرفي النظري الذي طغى على جهود الفلاسفة ورجال العلم واللاهوت يُعد أقدم وأسوأ صورة أصابت صُلب الفلسفة بالشكل الجذري من حيث أنها هدّدت قوى الحياة وحَبَسَت الكائن في عالم جامد لا أساس له في المستوى الواقعي. هذا التهديد تجلّى في استفحال قوى الزهد والنُسكية وتفاقم غريزة التفاؤل النظرية التي تتنكر لمبدأ الجسد ولقوى الحواس. ولا غرابة في ذلك من حيث أن الوهم الميتافيزيقي لا يتوقف إلا حين بلوغه تأليه كل شيء وافتداؤه عبر تقديم الصيرورة قربانا على مذبح الفكر. تلك إذن، وصفة أفلاطون التي أدرك نيتشه أنها لن يتم مسحها إلا بواسطة نقد فعال ومُحايث، يتخّذُ من المطرقة وسيلة لضرب أسُس هذا الصنم الصلصالي الفاقد للحياة. وكذلك عبر إرادة قلب أسُس الميتافيزيقا المؤَلَهَةِ، والسعي إلى توليد فلسفة جديدة تحملها أرواح حرة، حريصة على إدخال حرقة الأسئلة إلى الهويات المغلقة لتفجير

[1] - Edwin Clerkk, langage et affirmation. Le problème de l'argumentation dans la philosophie de Nietzsche. op. cit. p. 45.

[2] - Guillaum Tonning, Nietzsche. Une philosophie de l'épreuve, 1ere edi. (Paris : ellipses, 2016.), p.115.

[3] - Monique Dixsaut, le dur service de la vérité, op. cit. p. 84.

قوالبها من الداخل، ساعيةً إلى تحرير الذات الإنسانية من متاهات الميتافيزيقا وجعلها خالقة القيّم باستعادة الزمان بوصفه إنسانيا وأرضيا، وتُمكّنُ الإنسان – مثلما يقول زاردشت - من العمل: « مثل الثور، تفوح سعادته بعبق الأرض لا باحتقارها، يجرُّ المحراث، يخور ويعجُّ أمامه، ويَكُون خُواره وعجيجه تسبيحا دائما لكل الأشياء الأرضية».[1] هو هذا التعليم الزاردشتي الذي يُعلم حقيقة ألا يخفي الواحد رأسه في رمال الأشياء السماوية بل يرفعها رأسا عزيزة أرضية، تبتدع معنى الأرض ومعنى الحياة.[2]

ابتداع معنى الأرض والتماهي فيه هو من صميم الحياة، ومن أولويات الفلسفة الحقيقية التي تلتفت إلى كل ما لم يتداولهُ الفلاسفة المثاليون بحجة تهديده لملكتهم المعقولة. وتسعى إلى بناء منظومة معرفية على أسس مخالفة للتي تأسست عليها المنظومة الكلاسيكية، يتم فيها تأهيل كل ما اعتبر سابقا "شذوذا في الطلب وغرابة في الأداة"، والمقصود بذلك تأهيل قوى الوهم والكذب والخطأ والزيغ التي تترّست ضدّها الأفلاطونية وحذّر منها أرسطو وعزلها ديكارت ونبه إليها باسكال ومناهج العلم الطبيعي بوصفها قوى خداع يجب تفاديها. ونيتشه يسعى عبر منظومته الجديدة إلى إصلاح الشأن المعرفي بجعله خادما للشأن الحياتي، بكشف ما يستولي على الإنسان الناظر من غريزة المعرفة التي تختزل كل شيء في "الحقيقة في ذاتها"، وتأكيده أن الحياة ونموها يفترضان مسبقا جرأة البقاء على السطح والظاهر، وهي جرأة لا يتمتع بها إلى من فَهِمَ الإغريق التراجيديين الفهم الحق، وعرف حق المعرفة ما يدعون إليه في تصوراتهم.

وحول شأن الحقيقة تذهب مونيك ديكسو إلى أنّ الذّي يبحث عن الاقتراب من تحليل نيتشه للحقيقة فلابّد لهُ أن يغطسَ برأسه في متاهة ليكشّف على الأقل عن خيطين أساسين يَقِّيَانِهِ من الضيّاع: الأول مِثلمَا يَظهرُ هو إدراك الفارق بين المفرد والجمع، أو بين "حقيقة" و"حقائق" حيث أن نيتشه اعتاد على وضع مفرد الـ "حقيقة" بين إشارتين مزدوجتين (" ") لتبيان الخُصوصية التي يتمتع المفهوم في رأيه وللتمييز وصنع الفارق بينها وبين الحقائق المتعددة (بالجمع) التي يعارض نيتشه بها الحقيقة.

[1] - فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق، ص .ص. 145- 146.

[2] - المصدر نفسه، ص. 54.

الخيط الثاني: أنّ حقائق المعرفة لم تكن شيأ غير أخطاء نافعة للحياة، هي تزويرات ضرورية لحياة الناس، ومن خلال هذا التشخيص يمكن تحديد درجات الخاطئ. وخلاصة ذلك أن الحقيقة ليست المضاد للوهم، بل توجد إذن درجات من الخطأ أو الحقيقة، وهو ما يرتد إلى الأمر نفسه، فهي تختلف مثلما تختلف مستويات ضلال الألوان والنغمات. وخطأ نظرية المعرفة الكلاسيكية كان في الاعتقاد بعكس ذلك.[1] وهو ما ساق نيتشه للتحوّل إلى الحقيقة وقيمتها التي يمنحها منذ البداية قيمة خصوصية بكونها: لا حقيقة (Unwahrheit)، لا يقين (Ungewissheit) ولا معرفة (Unwissenheit)، والذي ينتهي بظهوره كخطأ ليس سوى خطأ أقل قِدَمًا، أقل اندماجا وأقل ضرورة للحياة، فكل حقيقة جديدة تظهر بدورها كخطأ من حيث أن الحياة لا تحتاج إلى نفس الأخطاء، كما أن الأخطاء ليست كلها نافعة بدرجة واحدة. تقول مونيك ديكسو شارحة طرح نيتشه بأن : «اختلاف وتغير قوى الحياة تُحوّل إذن الأخطاء إلى "حقائق"، وتَحَوُّلُ الحقيقة والخطأ هو تحولٌ واحدٌ (un seul et même devenir)، ومعرفة هذا التزييف لا ينفي ذلك، بل العكس هو الشرط الذي نعرفُ به قيمتها.»[2]

من هذا يتأكّدُ حسب نيتشه ضرورة إعادة تشكيل بنية المعرفة ليس وفق النازع النظري، بل وفقا للنازع الحياتي من خلال منبتها المتمثل في إرادة القوة، وهو ما يستدعي تصورا جديدا للواقع من خلال:

- استبدال الطرح الايبستيمولوجي الكلاسيكي (نظرية المعرفة المثالية) بواسطة الفهم المنظوري للوجود في تعدُديته. وهو ما يفتح المجال لقوى التأويل التي تُمارسها الذات باستمرار، خالقة تلك المعاني المتوافقة مع طبيعة الظواهر من جهة (من حيث أنها حمالة أوجه) ومع قوى الذات التي تحمل في بطنها شعابا من الميول التي يجب أن تمارس في قراءة نص الواقع أولا، ثم سائر النصوص على اختلاف طبيعتها. وبذلك فالتأويل حسب بيداغوجيا نيتشه ليس هو ذلك الذي يهدف إلى البحث عن الحقيقة الأصلية المتوارية لإنارتها، وإنما قراءة كشف لما لا يبوح النص به، والإمساك بما يقوله النص والخروج عن مدلولاته وإحالته بالبحث بما يسكت عنه ولا يقوله وكشف ألاعيبه

[1] - Monique Dixsaut, Le dur service de la Vérité, op. cit. p. 75.

[2] - Ibid. p. 79.

في إخفاء ذاته وسلطته، فكل تأويل يخلق حقيقة المعنى الذي ينسبه إلى نص الواقع، وهذا التأويل لا يفضي إلا إلى تآويل أخرى لينتج نصوصا أخرى.[1]

- تحرير قوى الوهم، وتنزيله من منظور جمالي نفعي، ما يمنح نَفَسًا للذات العارفة لاختراق الظواهر وفهمها بعيدا عن ضبابية المنطق المعتمة للوجود. وهذا التأهيل لمثل هذه القوى الخادعة يتوافق حسب نيتشه مع حقيقة الجهد المعرفي التأقلُمي الذي يجب أن يسلكه الإنسان تحقيقا لتلك الغاية المتمثلة في توافق قوى المعرفة مع قوى الحياة وفق صيّغ جمالية تتمكن فيها قوى الفن من فرض سيطرتها.

وهاتان الحركتان هما من يكونان أساس تصور نيتشه حول المعرفة وعلاقتها بالحياة المثبتة. كما أنهما الحركتان اللتّان سنفصل فيهما فيما يلي:

1 - المنظورية:

قبل الشروع في تحليل ما تحمله المنظورية من دلالات، نود في عجالة تقديم ملمح عن صيرورة ظهور هذا المصطلح في مؤلفات نيتشه، ليس فقط من أجل التأكيد على أن نيتشه لم يُطوره كنظرية موحّدَة ونسقية، بل من أجل فهم الخصوصية التي يتمتع بها المفهوم في المحتوى العام لفلسفته. فمن خلال مؤلفاته نلاحظ بدايةً أن اعتماد نيتشه للمنظورية يبقى محدودا من الناحية الكمية إلى غاية 1884 رغم أن استعماله الألسني كان رائجا في معنىً يشبهُ نظرة نحو المستقبل، ولكن – مثلما يشير جاكوب ديلانجي - فنيتشه بعد قراءته عام 1882 لكتاب غوستاف[2] تيشموللر (G. Tichmüller) المعنون بـ" العالم الواقعي والعالم الظاهري" بدأ اعتماده له مستلهما منه النزوع نحو تجاوز العالم الواقعي، فتكوَّنَ في شكل براديغم اصطلاحي، في إطارٍ ضد واقعيٍ يؤكد عدم وجود معرفة تُعلي الظاهر لتصبح مستقلة عن كل تأويل أو استقلال نفعي. متخذا طابعا عنيفا رجَاجًا يمكن تلخيصه في قولة: «لا وجود لحقائق، توجد فقط تأويلات.»، التي تعني لا وجود لعالم في ذاته

[1] - عبد الرزاق بلعقروز، « المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر»، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتورة علوم في الفلسفة، (جامعة منتوري، قسنطينة: 2011-2012.)، ص. 113.

[2] - **غوساف تيشمللر:** (1932- 1888) فيلسوف ألماني، درّس في جامعة بال منذ 1868، وفي الجامعة الملكية في دوربات(Dorpat)، كان معاصرا لنيتشه وربما زميل له، رافع من أجل الشخصانية، من أهم مؤلفاته: العالم الواقعي والعالم الظاهري، دراسة حول تاريخ المفاهيم، الداورينية والفلسفة، والتقسيم الأرسطي للأشكال الإدارية.

وأن العالم ليس له معنى خفيا وراءه، بل هناك عدد لا نهائي من المعاني المنظورية، وأن رغباتنا هي التي تؤول، وكل هوى هو نوع من العطش للسيطرة.[1]

ونجد إشارات إلى المنظورية في العديد من مؤلفات نيتشه؛ في "العلم المرح" شذرة 354، أشار فيها إلى المنظورية والنفع، وإلى كوننا لا نمتلك أي وسيلة صالحة للمعرفة، وفي "محاولة لنقد ذاتي" في شذرة الخامسة يُسجل نيتشه المنظورية كشرط أساسي لكل حياة كونها تستند إلى الظاهر وتقوم على الفن والوهم والخطأ والمنظور. وفي الشذرات البعدية (fragments posthumes) أشار إلى المنظورية في الجزء السابع في الشذرتين 21، و 60 (F P, 7[21] et [60], fin 1886, printemps 1887.)، وكذلك في الجزء 14 الشذرة 186. [F P, 14[186]، وفي آخر الشذرة 354 والمشار إليها في "العلم المرح" مثلا نجد مقولة "النفعية" وهي مركزية تفيد البرهنة وشرح التزييف المنظوري الذي يمارسه الوعي على الظواهر. وفي الشذرة 374 من الكتاب نفسه يومئ نيتشه إلى أن المنظورية حين تُطَبَّقُ على العالم تجعل تحديد أساس للوجود أمرا مستحيلا، من حيث أنها تجعل العالم أمرا لا نهائيا. وفي الجزء الأول من "إنسان مفرط في إنسانيته"، الشذرة السادسة، يدعو نيتشه القارئ إلى فهم التوجه العام للمنظورية في حكم القيمة، أما في "جينيالوجيا الأخلاق"، نجد في الشذرة 12 من الجزء الثالث كلاما يشير إلى تكوين موقف إبستيمولوجي، وشروح حول المعرفة المنظورية وهو الطرح الذي وِفقَهُ: لا وجود لنظرة سوى المنظورية، ولا وجود لمعرفة سوى المنظور، وهذا طبعا باستدعاء قوى التأويل وحشدها ضد المثال الزُهدي؛ وكلها مجتمعة يمكن أن تُقرأ بكونها دعوة إلى فكرٍ أدائيٍ محفزٍ للحياة، وتقريبا هو المعنى المنتشر بكثرة في إرادة القوة.

لكن بدورنا نؤكد أنّه: من الصعب القول باعتماد مصطلح المنظورية من أجل تعيين مذهب، من حيث أنّ نيتشه استخدم أيضا اصطلاحات قريبة منها كـ : واقعية، نفعية، وضعية، إرادة القوة، التأويل، التقييم، الغريزة، الحياة، واللابؤرية (astigmatique) المأخوذ من الميدان الطبي وعلم البصريات، بالإضافة إلى إشارات جانبية وهي مثلما سنرى لم تكن كافية إلا من أجل الحديث عن ظاهرة التحوير (déformation) الذي يمكن أن تمارسه الذات على العالم والواقع قصد تكييفه.[2] وأن الدراسات والشروحات التي أسَّسَ لها القُراء المعاصرون باختلاف توجهاتهم هي من جعلت من

[1] - Jakob Dellinger, « perspectivisme » in Dictionnaire Nietzsche, sous dir. de Dorian Astor, op. cit. p. 677

[2] - Ibid. p. p. 679- 681.

المنظورية مفهوما فارضا لنفسه في البحث من أجل تعيين موقف فلسفي كامل العناصر، وذلك رغم التحفظات التي يمكن أن يواجه أي قارئ بها هذا الحكم.

يطلق نيتشه اسم "المنظورية" على نظرية المعرفة وهي تمنح لنا ملمحا دقيقا عن تصوره للمعرفة والحقيقة، من حيث أن المعرفة الانسانية ليست إلا منظورا يمكن أن يزعمهُ كائن حي بخصوص واقعة ما تكون هي موضوع المعرفة. وهو يعني أن الطرح العقلاني والمثالي للمسألة المعرفية لا أساس له من الصحة كونه يتنكر للإجراء المعرفي الذي تحكمه في الأصل. هذا الإجراء يحيل إلى أن العملية المعرفية تُحددها حاجاتنا ومتطلباتنا وفق الرابط الذي يربط الفكر والحياة، الذاتية والموضوعية في العملية المعرفية. ونلاحظ هنا أن المنظورية كمصطلح ودلالة لها روابط تاريخية تتعلق باستعمالات عديدة في المسائل الفنية كالنحت والرسم بالألوان. فالمنظورية (Perspectivisme) مثلما يشرحها لنا كونستنتينيد يانيس: مشتقة من المنظور (perspective) التي من معانيها فن إظهار الأشياء في أبعادها الثلاثة عل سطح ما، آخذين بعين الاعتبار نتائج أبعادها ووضعيتها في المكان بالنسبة للمشاهد. كما تعني "وجهة نظر" ما بخصوص مسألة معينة. أما عند نيتشه فيرى أنها تُطرح كمفهوم مقابل للدوغمائية، وهي مقاربة فنية للحقيقة، ترفض أن نُثبت لها معنى أحادي و وحيد (unique). وجوهر الأشياء تبعًا لذلك غير قابل للإدراك، كما أن كل شكل من أشكال المعرفة يحوي منحى منظوريا، يرتبط بشروط الوجود وبأحكام القيمة. فالتأويل الأخلاقي للوجود مثلا ليس سوى منظور ضمن المنظورات الممكنة، وهو خاطئ لأنه ضيّق ومُحايث لحياة فقيرة ولإرادة قوة مريضة. كما تعني القبول بلانهائية التأويلات الممكنة في غياب المعاني المطلقة، وهي أشبه ما تكون بفينومينولوجيا في نظام المعرفة، حيث إرادة القوة لا تتوقف فينا عن التأويل؛ بل كل نازع يحاول أن يفرض منظوره الخاص على النوازع الأخرى، ونظرتنا للعالم تتشكّلُ تبعا للتأويل السائد والمسيّطر.[1]

ونجد توضيحا لمصطلح المنظورية لدى نيتشه في كتابه "الحقيقة والوهم" واصفا إياها بالتعدّد والخصوبة وخفة الحركة. مشبهًا إياها بعين متعدّدة الجوانب كعين الذبابة في طيرانها، فيها يتغير مركز العالم مكانيا ومن دون توقف من أجل أن يهدينا وجهة نظر فقط. ذاهبا إلى أن الأخذ بهذه المنظورية يُدِرُّ ربحا وافرا ومعتبرا[2] يفوق ما يدره تساؤل بروتاغوراس الإبداعي المتضمَن في عبارته

[1] -Yannis Constantinides, Nietzsche, op. cit. p .p. 185-186.

[2] - Friedrich Nietzsche, Verité et mensonge au sens extra- moral, op .cit. p 47.

المشهورة "الإنسان مقياس كل شيء" لتؤكّد أنّ البحث عن الحقيقة في المجال الذي يُحدّدُهُ العقل الإنساني ليس أمرا آخر غير التحوّل المستمرّ للعالم لدى الإنسان.

وبشكل عام فهي تندرج كموضوعة وكمقاربة فنية جمالية بِدأً من محاولة النقد "لميلاد التراجيديا" إلى "العلم المرح" وإلى لمؤلفات الأخيرة ضِمن حملة نقدية تأسيسية يُعلنها الفيلسوف على التنوير الأوربي الذي عجز عن استعادة التنوير الإغريقي الأصيل؛ بالتالي إعادة ترتيب العلاقة بين أقنومين كانا في صراع دائم هما الخير والجمال.[1] وإحداث قلب جمالي للميتافيزيقا (Renversement esthétique de la métaphysique) الذي يعني ضرورة طرح موازين الإنسان المقوّم ميزانا ميزانا، واستبدالها بالميزان الجمالي بعد أن أثبت النقد الجينيالوجي أنّ التقويم المعرفي قد أفلس مثله مثل التقويمات الأخلاقية والدينية.[2]

بذلك فانّ منظورية نيتشه تعتمد على معايير رافضة لأي وجهة نظر وحيدة، مُحدَدَة ومُفضّلَةٌ، كما ترفض أن تُختزل إلى تنظيم "نظري" مجرد وهندسي. انطلاقا من هذا المعيار، فنحن على الدوام مُلزمون بمنظورية غير محدَّدَة، بدليل أن نيتشه لا يتردد في الحديث عن اللانهائي الجديد في الشذرة المعنونة في المنطق الجديد من كتاب "العلم المرح" حيث يقول : «إن معرفة حدود امتداد الطابع المنظوري للوجود أو إن كان له بالإضافة إلى ذلك طابع آخر، إن كان وجود دون تفسير، دون أي "معنى"، لا يصير " لا معنى" معرفةً إن لم يكن كل وجود من جهة أخرى، وجودا تفسيريا بالأساس – هذا ما لن يستطيع الفكر تقريره كالعادة، لا بتحليل جاد ولا باختباره الدقيق لنفسه: لأن الفكر الإنساني لن يفعل شيأ بعد هذا التحليل غير أن يرى نفسه في أشكاله المنظورية، وفيها فقط. لا نستطيع أن نرى ما وراء زاويتنا: إنه لفضول يائس أن نحاول معرفة أي أنواع أخرى من الفكر ومن المنظورات يمكن أن توجد هي الأخرى: مثلا معرفة إن كانت بعض الكائنات قادرة على الشعور بالزمن بشكل نكوصي أم في مراوحته بين التدرج والنكوص، بالتناوب (الشيء الذي سيفسح المجال لتوجه آخر للحياة ولمفهوم العلة والمعلول)»[3] ويضيف نيتشه مستقصيا: «غير أني أظن أنّنا اليوم بعيدون على الأقل عن هذه البذاءة المثيرة للسخرية في التقرير بأنّ المنظورية انطلاقا من هاته الزاوية، هي وحدها التي ستكون مقبولة، بالعكس، لقد عاد العالم "مُطلقا" مرة أخرى: بحيث لا

[1] - مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة، ما بعد الحداثة، مرجع سابق. ص. 99.

[2] - محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص. 666 .

[3] -Friedrich Nietzsche, le gai savoir, op. cit. p. p. 283 – 284.

نستطيع أن نتجاهل إمكانية احتوائه لما لا يحصى من التفسيرات. مرة أخرى تتملكنا الرعشة الكبرى: - من الذي يرغب عن تأليه غول هذا العالم المجهول، محييا في الحين هاته العادة القديمة؟ من يتجرأ منذ الآن على حب هذا المجهول باعتباره " الإله المجهول"؟ آه ! هناك الكثير من الإمكانيات غير الإلهية للتفسير منقوشة على هذا المجهول، كثير من التشيطُنَات، من الحماقات، من حماقات التفسير- تفسير الإنساني المفرط في الإنسانية الذي نعرف.. ».[1]

والسؤال المطروح هنُا مفاده؛ ما الذي يبقى من الحقيقة حين نُعاملها بواسطة المبدأ المنظوري؟ الجواب إذن، هو أنّ فكرة الحقيقة تنتهي عن كونها العملة المُطلقة، لأنّها تُصبح بعيدة كل البعد عن ضمان أساس البداهة لنفسها، حيث ترمي قوى الرفض بسهمِ الشهبةِ (suspicion) على كل الأفكار الواضحة المتميّزة التي ينادي بها "الميتافيزيقي"، وتتخلى الحقيقة عن أسُسُهَا ومَسَانِدِهَا (prédicats) الترسندنتالية بالتخلص من الصنمية الميتافيزيقية للحقيقة من أجل أن يُصبح رهان الحياة لعبة في يد إرادة القوة.[2]

ويُرافع غايتان بيكون (Gaétan Picon) من أجل المنظورية ويرى أنّها كلمة تعني في التعامل النيتشوي نظرية معرفة لا تكون وفقها "المعرفة الإنسانية" سوى منظور يمكن أن يُشكله كائن حي حول واقعة معينة أو نص معين، حيث لا تستخرج، ولا تؤكد كواقعي سوى التحديدات القابلة لأن تَرسُمَ الكائن الحي. وأن الدافع إليها هو استحالة الوصول إلى إدراكات موضوعية شاملة (Exhaustive) مثلما تتخيلها نظرية المعرفة المثالية، من حيث أنّ تمثلاتنا للأشياء والموضوعات شئنا أم أبينا لن تكون أمرا آخر غير ما تفرضه علينا متطلباتنا وحاجاتنا الحيوية، كما أنّ الإدراكات والميول الخاصة بالذات يستحيل أن تتشبَّثَ بشعار الموضوعية. أيضا يتطلبها الطابع الذاتي للمعرفة في أعلى تمثلاتها، والتي تؤكد أنَّ إمكانية الحقيقة نفسها تصبح مرفوضة تماما في المستوى والصفة التي يعتقدها الميتافيزيقيون.[3] المنظورية هي إذن مبدأ مُبَعْثِرٌ (éparpillent) وتفتيتي (émiettant) لكل مركز ولكل وحدة، كما أنها مبدأٌ خالق للتعددية المطلقة الذي يفرض الـ" لا أدري ما يحدث !" على كل شيء، كما يمكن وصفها بكونها فينومينولوجيا من دون انسحاب أو تقهقر، هي: «ليست شيء آخر سوى حكم "الظاهر" تظهر في اللمعان والبرق والشذرة، وفي اللقاء الغير مُحتمل لمعطى

[1] -Friedrich Nietzsche, le gai savoir, op. cit. p. 284.

[2] - Jean Granier, le problème de la métaphysique dans la philosophie de Nietzsche, op .cit. p. 415.

[3] - Gaétan Picon, la verité de la vie intense, op .cit. P. 128.

خالص ولتأويل لهذا المعطى في مدار متجول متحرك على فضاء كونٍ منتشرٍ بشكل لا نهائي.»[1] ولعل هذه الصفة هي من جعلت نيتشه يُعلن في إرادة القوة أنه ربما تُوجد خارجا تأويلات أخرى ممكنة ما عدا التأويلات الانسانية الخالصة.

وإن شئنا التعرّف على الكيفية التي تتجلى هذه المنظورية في المعرفة، فيجبُ حينها أنّ نُفَصِّلَ أمورا تبدو تقنية في نظرية المعرفة سواء تعلقت بالعالم الخارجي أو حتى بالعالم الداخلي.

يمكن أن نُعرّف فعل المعرفة بأنّه اختراق شامل ومتوافق للواقع، لكن هذا الواقع لكي يكون موضوع معرفة يجب أن يتم تَفَكُّرُهُ بواسطة الذات، بمعنى أن فِعل التَعرُّفِ يفترض علاقة بين موضوع وذات، ولأن كل موضوع لن يكون موضوعا إلا بالنسبة لذات، فإن كل فكر هو فكر لذات تتعامل بأدواتها من أجل تمثل الواقع، وبهذا يتأكّد أن تدخل الذات أمرٌ لازم في المعرفة والذي يعني نسبّيتُها المطلقة "لا معرفة ممكنة إلا المعرفة الذاتية"، منهُ يوجد مجال غير قابل للاختزال يفصل الوجود عن التمثل من حيث أنّ الفكر الذي هو وظيفة للكائن المنظم، ليس أداة للمعرفة، بل أداة للحياة. والحياة لا تريد المعرفة بل تريد العيش والاستمرار، وتريد أن تتطور بإخضاع الشروط الملائمة وتطويرها، والفكر ليس بالتالي سوى أداة لإرادة القوة هذه. بالتالي فمحتوى تمثلاتنا عن العالم لن تُكوّنَ العالم مثلما هو، بل العالم مثلما تشترطه الحياة. أي عالم قابل للفعل وقابل للانتظام ومكيَّفٌ وفق حاجاتنا. وهو التعبير الذي أكّدَهُ روني بارثولو حين قال بأنّ الأمرَ: « يتعلق بمنح العالم طابعا وكيفيات بفضلها يستطيع الكائن الحي أن يستمر ويتحرك في وسطه.»[2] وهكذا يظهر أن منظورية العالم تمتد إلى أبعد مما يتصوره ذكاؤنا عن العالم. وهذا الحكم الذي تضمه الشذرة الثامنة من الجزء الأول من إرادة القوة يؤكد وجود بنية منظورية للوجود والتي أنتجتها عِلَلٌ تأويلية تعرض علينا أكثر من مركز ممتد كذات وينتشر مستديرا من أجل أن يمنحنا نسيجا متعددا من المراكز، من حيث أنها تُحوّلُ الذات والموضوع، الفعال والمنفعل، العلة والمعلول والوسيلة والغاية إلى مجرد منظورات. يقول هارولد بيرنا وينتر شارحا هذا الأمر إنه : « توجد بنية منظورية للوجود أنتجتها عِلَّلٌ تأويلية، تجعلنا نقترب من فكرٍ يُنيرنا أكثر من مركز ممتد كذات، ولكنه ينتشر

[1] -Harold Bernat- Winter, Nietzsche et le problème de la valeur, 1ere édit. (Paris : L'Harmattan, 2005.), p. p. 46- 47.

[2] - René Berthelot, Le Pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris, F. Alcan, , 1911.) p. 66.

مستديرا من أجل أن يمنحنا نسيجا متعدد المراكز، فيه الذات الموضوع، الفعال المنفعل، العلة والمعلول، الوسيلة والغاية لن تكون سوى منظورات.».[1]

أمّا بخصوص العالم الداخلي والحياة اللاوعية التي يُوليها نيتشه قدرها من الأهمية بحكم مساواته بين الحياة الواعية واللاواعية، فيرى أنها هي الأخرى أحسن مُعبر عن المنظورية ذلك أنّنا إزاءها لا نكف عن خلق وجهات نظر وتوليد تمثلات بحسب ما نمتلكه من معارف توافق ما نرغب في معرفته ووفق ما تمنحه منظومتنا اللغوية من سُبُلٍ لفهم الواقعة النفسية المكونة من تعقدية ومن ظلال خفية وتدرجات غير محسوسة ومشاعر دائمة الحركة والطَوَفَانِ، يقول نيتشه: «كلنا مهما كنا، لسنا مثلما يظهر أننا عليه. »[2] معنى ذلك أنّ ذاتنا هي موضوع مجهول وواقعنا غير مرئي وغير واعي. بالتالي يستحيل أن نفهم علة أفعالنا لأن ما يسكن وراء ذاتنا التي هي موضوع في هذه الحالة هو أكوام من الغرائز والأحاسيس المركّبة والممتدة التي عليها تقف حياتنا النفسية، وما يمكن أن يَزعَمهُ الواحد بادعاء حالات يدركها الوعي لا يتم تمثلها إلا كحالات فردية متميزة تستند إلى اللغة التي تَرسُمها وتُشكّلها في مفاهيم. ولكن ذلك لا يتعدى مستوى المنظور لأن هذا الطابع هو مجرد إضافة لا تغطي أي شيء موضوعي، يقول نيتشه: واصفا الأمر: «كل أفعالنا هي في الأساس غير قابلة للمقارنة الشخصية، وحيدة فردية بشكل كبير، ولا شك في ذلك، لكن من اللحظة التي يتم اكتشافها في الوعي تكف عن كونها كذلك.».[3] وهذا دليل على أن القول بمطلقية الأحكام حول الحياة الداخلية لا يختلف عن ما تقرّر حول الحياة الواقعية، فهما مجرد سعي لفرض نظام على ظواهر غير منتظمة واللغة والمفاهيم كانت دوما خيرُ حليف لإنكار منظوريتها.[4]

هذا الحكم يشمل أيضا مسألة القيمة[5] التي تُعدُّ محورية في فكر نيتشه، من حيث أنّها تُصبحُ هي الأخرى مسألة مَنظورية، متعلقةٌ بالوجود الذي لا يُعطى كمطلق منذ الظهور الأول، بل كوجود – قيمة أو كوجود للتقييم (Etre – évaluer) منها إلى أنّها لا يجب أن توضع في مركز مضمون ومُسيطر، بل في منظور تقييمي مفتوح على لا نهائية عالمٍ متلونٍ (protéiforme) بالمنظورات،

[1] - Harold Bernat- Winter, Nietzsche et le problème de la valeur, op. cit. p. 46.

[2] - Friedrich Nietzsche, aurore, op .cit. p. p. 95 -96.

[3] - Friedrich Nietzsche, le gai savoir, op. cit, 252- 254.

[4] -Gaétan Picon, la verité de la vie intense, op .cit. p. 143.

[5] - نشير إلى أن هايدجر في تأويله للقيمة في فلسفة نيتشه بكونها نهاية لمسار الميتافيزيقا يعتبرها بصمة من بصمات الكوجيطو الديكارتي.

وبذلك يظهر مجدّدا أنّ نيتشه لا يبحث عن إثبات موضوعية القيّم، من حيث أنّ موضوع الإثبات نفسه مشتق من تقييم الوجود بحدود موضوعية، أي يظمُّ تقييما لقيّم البحث عن الموضوعية. وهو ما يستنتجه هارولد بيرنا - ونتر حين يذهب إلى أن نيتشه ينقل مشكلة الموضوعية إلى "قيمة الموضوعية" لمَّا يؤّكد أن الأمر الذي يُبَرْهِنُ هو ناقص القيمة، وأن العقل الموضوعي هو الخصم اللدود للفكر.[1]

ودائما حول المفهوم الجديد للحقيقة وفق المنظور يذهب غايتان بيكون إلى أن هذا التصور يعد هاما بقدر ما ينمي تصورات جديدة حول الثقافة، إذ يرى أن التجديد في أطر الثقافة مرهون في الأصل بمدى تجديد تصورنا للقيمة، وبمدى تقدمنا في كشف لا نفعية الوضع القبلي للحقيقة وهدم الفرَض السلبي للمعتقدات الدينية ولنظرية المعرفة، ومن ثم إعادة تنشيط المنظورية وفق مبدأ الصلاحية الحيوية.[2] وهو الأمر الذي يُحيلُ إلى جعل المنظورية في وحدة مع البراغماتية.

واستنفارا لهاذين المفهومين في فكر نيتشه، نرى أنّه من الضروري البحث في مسألة حدود القبول بمثل هذا التماهي بين الأمرين. وقبل ذلك نشير إلى أنّ فكرة البراغماتية النيتشوية أصبحت ملجأ ائتمان لدى العديد من الشُراح المؤهلين، ونشير بالمناسبة إلى أنّ شارل أندلير مثلا امتنع عن مثل هذه المقاربة شأنه شأن جونيفيف بيانكيه، لكن مقابل ذلك نجد تأكيدا من إميل بريهيه بكون نيتشه براغماتيا، حيث نجد في "تاريخ الفلسفة" عبارة البراغماتية المُطبقة للنظرية النيتشوية للمعرفة، وكذلك نَسَبَ روني بارثولو المذكور أعلاه نيتشه إلى المذهب البراغماتي وذلك في كتابه "الرومانسية النفعية، دراسة حول الحركة البراغماتية" (Un romantisme utilitaire; étude sur le mouvement pragmatiste) التي خصص له مجلدا كاملا عنوانه "البراغماتية لدى نيتشه وبوانكاري" وهي في حدود 415 صفحة.[3]

لإدراك الحل يتوجّبُ في اعتقادنا أولا فهم معاني البراغماتية، ثم النظر إن كانت مبادئها هي عين مبادئ نيتشه، ثم استقصاء موقف نيتشه من النزعة النفعية في تقرير صحة ذلك من كذبه.

---

[1] -Harold Bernat- Winter, Nietzsche et le problème de la valeur, op. cit. p. 48.

[2] - Gaétan Picon, la vérité de la vie intense, op .cit. p. 159.

[3] - راجع:

René Berthelot, Un romantisme utilitaire, étude sur le mouvement pragmatiste, tome I. Le Pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, Paris, F. Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1911.

نشير إلى أنّ الكتاب يظم مجلدين آخرين هما البراغماتية لدى برغسون، والبراغماتية الدينية لدى وليم جيمس ولدى الكاثوليكين المحدثين.

تقترح البراغماتية النفع كمعيار للحقيقة، وتذهب إلى أنّ الحقيقة تكون مبرهنٌ عليها حين تكون محايثة للتجربة الانسانية، حيث أنّ الصحيح والناجح هو ما يُعطي فعالية للتجربة الانسانية... . في معناها الضيّق وصيغتها الأكثر هشاشة تعنى البراغماتية تعريفا ذاتيا لمعتقد "الحقيقي" (vrai)؛ بمعنى أنَّ معتقد ما يكون صادقا لأنه يرضيني ويفيدني. وفي المعنى الأقل اتساعا والأكثر صلابة، ترى البراغماتية في النجاح ضمانة الحقيقة، حيث الفكر الصحيح هو مِن صِنْفِ الذي يمنح امكانية العمل التطبيقي الخصب الذي يسمح بممارسة فعلنا بفعالية، وهذا الطرح مثلما يرى غايتان بيكون يحيل إلى أن البراغماتية تعمل دوما على اقتراح معايير تطبيقية للحقيقة بمعزل عن كل تعريف نظري.[1] لكن هل هذا هو عين ما تدعو إليه منظورية نيتشه؟ وهل البراغماتية هي الإطار الذي يمكن أن ندرج فيها المنظورية؟

الواقع أنّ الحكم بتماهي التصورين أمرٌ غير مقبول، ليس من حيث أنّ صهوة تصوّرات نيتشه يصعب تسلقها مثلما يصعبُ اختزالها أو نسبها إلى تصورات نجدها في مذاهب أخرى، بل من حيث أن المسألة تحتاج إلى تدقيق في الدلالات التي يمنحها نيتشه للمفاهيم، وللطريقة التي يُصادق بها على صحة الأحكام أو بطلانها. وبذلك نؤكّد أن نيتشه يعارض البراغماتية تحت كل الأشكال والدرجات، من منطلق أن الفكر عنده ليس سوى دلالة على مزاجٍ معطىً نجدهُ في الميول والمشاعر التحتية. يقول غايتان بيكون: « نفعية اعتقاد لم يعتبره نيتشه أبدا كضمانة على صحته، كما أنّ قيمة سلوك اجتماعي لمعتقد ما ليس برهان لصالحه، والحقائق التي تبحث الدولة على نشرها ليست حقائق، ذلك أن هذه الدولة لا تريد سوى التي تخدمها، والقيّم التي تنميها وتنشرها الجامعة تقع في نفس الصنف، وكذلك معايير الفلسفة النفعية.»[2]. وهذا الأمر أكدّه نيتشه في الشذرة الثامنة من الاعتبار اللاموسمي الثالث المكرّس لشوبنهاور، الذي ذهب فيه إلى أنّ الدولة ومنذ القديم كانت هي من يلعبُ دور المربي ودليل الأحكام الصادقة والنافعة، كما أنّها الرحِمُ الذي يُولد منه الفلاسفة والفلسفات، وإن شئنا استقصاء ذلك بأمثلة فما علينا سوى الرجوع إلى أمثلة كثيرة: كمثال أفلاطون الذي سعى إلى الحد من حماقة الآباء الذي أدانوا سقراط في إفساد أبنائهم، وفتح المجال لتأسيس دولة جديدة متكاملة الأركان تكونُ لها سلطة استيلاد الفلاسفة وفق ما تُمليه هي عليهم، وهو ما فتح المجال بعدها للدولة الحديثة في تبني هذه المقاربة وجعل ذلك من مسؤولياتها المباركة، وبمساندة من الكنيسة تم تشجيع فلسفة نفعية وفلاسفة نافعين يحققون هدفها الأسمى كما لو كان الأمر متعلق بإنتاج أفلاطونيين جدد. والأمر نفسه نجده عند شوبنهاور في أطروحته الشهيرة عن الفلسفة الجامعية التي يُنَظِّرُ فيها لكيفية مباركة الدولة لبعض من الأفراد باسم الحرية من أجل

[1] - Gaétan Picon, Nietzsche. la vérité de la vie intense, op .cit. p. 187.

[2] - Ibid. p. 189.

خير الفلسفة، فتمنح لهم مزايا وحضوات ووظيفة من أجل كسب لقمة العيش والهدف النهائي من ذلك هو إنتاج فلاسفة لا تخاف منهم بل تنتظر تبجيلا منهم لكل شيء ترغب فيه.[1]

لهذه العلة، فنيتشه يتبنى موقفا راديكاليا إزاء العقائد والتطبيقات، ويعتقد أنّ كل نفعية بهذه الطريقة هي من صميم النظريات المحافظة (الكلاسيكية) على الخيط الذي رسمه أفلاطون، وهي محل شبهة بمقدار الاستمساك والتزلف بالنجاح الذي يمكن وصفه بكونه صنمية جديدة للأفعال (une nouvelle Idolâtrie des faits)، كما أن هذا التوطين للمعتقدات من منطلق نفعيتها الاجتماعية لا يتعدى مستوى المصادقة الميكانيكية لكل شيء مفيد، ونيتشه الذي ينفي هذه التطابقية بين النافع والمفيد للحياة يذهب إلى أن نفعية معتقد ما أكان دينيا أو أخلاقيا لا يعني أبدا صدقيتهِ، كما أن الصحيح النافع ليس هو ما لا يمكن أن يكون ضارا أو الذي يظهر توافقا بين النفع والحقيقة، لأن هذا المعيار يحمل تعارضا بين المعرفة والوجود، وبين الفعال والحقيقي. وهو الحكم الذي يقعُ مثلا على العلم الوضعي ونتائجه، التي يمكن أن تكون صادقة ونافعة ولكنها ليس فعالة تماما بالنسبة للكائن الذي يسعى إلى العلو في الحياة. ومن هنا يظهر أن نيتشه ينظر إلى مصادقة الأحكام ليس من وجهها البراغماتي المحدود بالإتاحة والفائدة بل من جهة الفعالية، من حيث أن الأفكار الحقيقية هي أفكار فعالة، صحية (Salutaire) موجهة ومرقية للحياة. ولفهم أدق يجب أن نفهم أن الفعَّالُ بالنسبة لنيتشه ليس هو الفعَّالُ بالنسبة للبراغماتيين: الفعَّال عند جيمس وديوي هو الذي يضمن لنا التحكّم في الأشياء، وما هو نافع في الفعل هو الذي يسمح بتكييف الواقع مع الحاجة الإنسانية، عكس ذلك فالفعّال عند نيتشه ليس صحيحا بهذا المعنى بل هو الذي يسمحُ للحياة بالمرور إلى الأشكال الأكثر علوا أو التنظيم الأكثر نبالة للحياة (les formes les plus hautes, et les plus nobles d'organisations)[2]

وبذلك يتبين أنّ معيار الصحة والحقيقة في تصوّر نيتشه يتحدّد وفق حركتي الأدنى والأسفل، أو وفق حركتي الحياة الصاعدة والنازلة. والحقيقة تكون غير متعارضة مع الحياة حين تكون هذه الأخيرة صاعدة، قاصدا بالحياة الصاعدة ارتباطها بالواقع عبر رباط الضرورة، وعبر حب القدر (amour fati) .

ووفقا لكل ما ورد نؤكد أنّ موقع المنظورية النيتشوية بالنسبة للنظريات الكلاسيكية والمثالية بالخصوص، هو موقع معاكس تماما من حيث أنّ المثالية تضع الذات الواعية محورا للمعرفة، في

---

[1] - Friedrich Nietzsche, considérations inactuelles, III et IV, Schopenhauer éducateur, Wagner à Bayreuth, trad. Par Henri – Alexis Baatsch, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, (Paris : Gallimard, 1992.), SS 8, p. p. 83-84.

[2] - Gaétan Picon, Nietzsche. la vérité de la vie intense, op .cit. p. p . 191- 193.

حين أن المنظورية تقدم طعنا لهذا المبدأ وتكشف عن المتقطع والملتبس والمهّم وتتعامل فقط مع أشباه وقائع (para – réalités).

2 - الفن واللعب دليلا المقاربة الجمالية للوجود:

تشتغل نقدية نيتشه على ثلاث مُستويات في غاية الجدية، تتّخذ موقعا خارج النص، أي خارج الحقيقة الميتافيزيقية، وخارج الحقيقة الدينية وخارج الحقيقة الأخلاقية مثلما تصوّرها نموذج الفيلسوف الأنطوتيولوجي- الأخلاقي، فحاولت فتح التأمل الفلسفي على أفق أوسع من الذي يمنحه الكوجيطو، ليس فقط لإخراج المعرفة من فردوس اليقين، بل ليكّف المعنى عن كونه تمثلا وحضورا.

لم يشأ نيتشه أن يتخّذ المسار نفسه الذي شقه مبحث الوجود على مرّ العصور، بل وقف ضد تفسير الوجود عن طريق الميتافيزيقا، فبحث بذلك عن بداية جديدة تتلخص في قلب الميتافيزيقا على وجهها الآخر من خلال سعيه للتخلص من ثنائية العالم القديمة. والتركيز على المنظورية كمبدأ فني للتفسير والتأويل يسمح بتنويع وجهات النظر حول واقعة ما، من أجل السماح ببروز أكبر قدرٍ من الألوان والفروقات الدقيقة.

هذا الإطراح أو القلب، يهدف في المشروع النيتشوي إلى:

1 – تبيان أنّ الإنسان الجمالي أسبق من الإنسان الناظر، وأن النازع الأساسي الذي يتقّوم ويقوّم به الإنسان، لم يكن هو النازع الأخلاقي أو النازع الديني، ولا حتى النازع المعرفي. بل هو النازع الجمالي الذي هو "تشكيل" و "توهيم"؛ حيث بهاتين الميزّتين يتحدد شكّل الأصل أو النسغ الكامل والأصيل لكل فعالية إنسانية.[1]

فالتقديرات الأخلاقية مثلا، إذا ما نظرنا إلى آثارها؛ نجد أنّها تهدف إلى التحسين والاصطفاء والتأديب، بمعنى تجميل للذات وسمو بها. وحالها كحال التقديرات الدينية التي لها أيضا نسغ جمالي، أراد بها الإنسان محو الضعف والاستقواء، ونحت إنسان بصفات تتجاوز ما فيه من قبح ورداءة. بل حتى الأديان وتجارب خلقها، تثبّت أنّها تعبير عن اشتهاء الجمال والتقرّب إليه. أما التقديرات النظرية الخاصة بميدان المعرفة، فهي الأخرى لا تُستثنى من ذلك بدليل أنّ الإدراك

[1] - محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص. ص. 660 – 667.

والفهم والإحساس ولفظ العقل، هي كلّها وسائل وأدوات تَمَلُّكٍ ضرورية تسمح للإنسان بتشكيل الأشياء بحسب أهوائه وتحويلها بحسب لذّة فنّية أصيلة.

يظهر هذا النسغ أيضًا في علاقة الإنسان بالعالم "علاقة الذات بالموضوع بالتعبير الكلاسيكي"، حيث كل صفة من صفات هذه العلاقة تبيّن أنّ خلف الإنسان الناظر يقف دائما الإنسان الفنان الذي ينسجُ علاقات وينحتُ مفاهيم ويرسمُ أشكال ويتخيلُ صّور واستعارات ومجازات عادية وبليغة، متواصلة ودائمة التجديد.[1]

2 – إيجاد مساحة فسيحة يتنفس فيها الإنسان، ويسعد بما توفره الحياة من فُرص، وإحداث تجاوز حقيقي للميتافيزيقا يضمن وبشكل فعال تحرير الفعل الفلسفي من التصوّر الأفلاطوني الأحادي والماهوي، كما يجعله يؤسّس لأنطولوجيا جديدة لا تنتمي إلى التأسيس الكلاسيكي، لا في الموضوع ولا في المنهج ولا حتى في المفاهيم. ما يعني أنّهُ يحاول به تسطيح الوجود وإزاحة التأويل النظري للعالم، وتخليص الفلسفة منه بفتح أفقها على التأويل الفني والجمالي، الذي يمنح للإنسان المعافى القدرة على تبرير الوجود جماليا، فيتقبّل ما فيه من طابع تراجيدي، بل يهرعُ إليه وإلى ما يحتويه من عبثية لا متناهية.

هذه الأهداف التي أشرنا إليها بـ 1 و 2، هي من سنتوسع فيها من خلال العناصر التالية:

أ– الفن/ الفكر:

الحديث عن هذه المزاوجة والتعرض لها بالمنظور النيتشوي، من شأنه أن يُزيح الستار عن قضايا هامة في ميدان المعرفة الفلسفية، أولّها أن الفن هو الموضوع الأكثر أصالة والمبحث الحقيقي للفلسفة، وأن المواضيع الأخرى كالأخلاق والدين والعلم والمعرفة والسياسة إنْ هي إلا نوافل واشتغال إضافي، ثم كَشْف أهم الخصائص التي حَكَمت هذه الفعالية الإنسانية منها بالخصوص:

- النظرة الأفلاطونية للحقيقة التي رأيّنا أنها تسعى إلى إقصاء البُعد المنظوري في الحياة والمعرفة من خلال الرّبط بين السيطرة على الجسد والسمو إلى المعرفة الحقة؛ ما يعني أن أصول الفكر الغربي كانت دائما تُشهر عداءها للمسألة الجمالية، بالتالي للجسد ولنوازع الإيروس، فتُحاول حمل هذا الأخير إلى مجال اللامحسوس بتبرير ترنسندنتالي.

[1] - محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص. 667.

- النظرة السقراطية للحقيقة من خلال خطاب يَنظرُ إلى مفهوم السعادة وخبرة الحياة نظرة أحادية، فتَمّتْ على يده روحنة الغرائز وإقصاء البعد الجمالي في ثنائية المعرفة /الحياة. وقد رأينا سابقا تفصيلا عن الكيفية الرهيبة التي سقطت بها التراجيديا، وهي في عزّ شبابها عكس شقيقاتها من الفنون الأخرى التي ماتت ميتةً سعيدة واندثرت بسبب تقدم العمر[1]؛ نقول سقطت في الفضاء السقراطي الأفلاطوني فأصبحت "الحقيقة" عند سقراط شيء سابق وقبلي، وأصبح الصوت (la voix) في التراجيديا بعد وقوعه فريسة التأويل السقراطي خاضعا لأبسط المنطوقات (Enoncés)، فلا يعمل سوى على وصف معنى كان جاهزا ومعروضا من قبل، كان مشفرًا فأصبح جاهزا ليكوّن قانونا، كما أقصى البعد الديونيزي لما يحمله من اللامعقولية (هذيان صياح، هوس وموسيقى.). يُصّور لنا نيتشه المسألة قائلا:« أُكْرِهَ ديونيزوس على الهرب إلى أعماق البحار، مثلما هرب ليكورغس ملك الأدومين، وتسبّب في طوفانات الأفكار الصوفية الزاهدة لدى طائفة باطنية اكتّسحت العالم بأكمله وبشكل تدريجي.».[2] وبالمقابل أكّدت الأبجدية الجديدة كما يُمليها سقراط "البطل الفاضل" على أن الاستيتيقا الحقيقية تقوم على مبدأين متلازمين هما:

1 – أنّ الحقيقة، وهي مسعى فطري في الإنسان تتعارض مع الصخب الديونيزي، بالتالي مع الأسطورة التي كانت مصدر إلهام لكل تراجيدي أصيل. هذا الموقف الاستهجاني - حسب نيتشه – والذي تبنّاه المثاليون، يُعتبر أكبر إقصاء لأكبر حقيقة لتاريخ الأقاليم المُشمسة ولتاريخ الأمم المتوسطية، وهي أن ميلاد التراجيديا كان من روح الموسيقى وليس من روح العقل.

ب – أنّ للموسيقى والإستيتيقا بشكل عام نص قانوني مفاده أنّ: الشيء الجميل هو دائما ذلك الذي يُدرك بالعقل، أما ما عجز عنه العقل فهو ينتمي إلى القبح والسفالة.[3]

إنّ مثل هذه النظرة الخاصة بسقراط وأفلاطون. هي من أكّدت أُحادية النظرة إلى الحقيقة، وشرّعت قوانين فكرية تُلزِمُ على طالبها أن يبحث عن اليقين من خلال النظر العقلي، ومن خلال إقصاء للوهم وإخضاع متواصل للحياة ومظاهرها التي تتّسم دوما بنوع من اللامعقولية الثرية. يقول نيتشه في ردّه على هذا الميل الميتافيزيقي الذي ابتكره سقراط وتبعتهُ في ذلك أجيال كاملة من الحواريين في العصور الوسطى والعصر الحديث: « علينا كفنانين، أن نتعلّم كيف ننسى، وكيف

[1]- Friedrich Nietzsche. La Naissance de la tragédie ou hellénisme et pessimisme, op.cit. p. 96.

[2] - Ibid. p.109.

[3] - Ibid. p. 104.

نعرف على أنّه ليس من المحتمل أن نقتفي أثر الشبان المصريين الذين يقبعون في المعابد ليلا، مُعانقين التماثيل، مدّعين أنّهم سيكشفون الغطاء عن كل شيء كان خبيئا لأنّهُ من الخير أن يختفي. كلاّ لقد بدأنا نشمئز من هذا الذوق التافه، هذه الرغبة في الحقيقة (الحقيقة مهما كلّف الأمر)، وهذا الجنون الذي يتميّز به الشُبان في حبهم للحقيقة.»[1].

ينظر نيتشه إلى الحقيقة نظرةً مُحايثةً للعنصر الأرضي وللجسد، لذا ينفي عنها أنْ:

1- تكون واحدة بالنسبة لجميع العقول.
2- تكون كلية مُمتدة في الزمان والمكان.
3- تحمل تاريخا، فيُصبح الصادق في الأمس صادق غدا.

فهي ليست سوى استعارة ابتكرها الفلاسفة ورجال الدين، من أجل إضفاء جملة من الصّيغ المفارقة على الأشياء المتحولة في الوجود كالثبات والديمومة والمنطقانية؛ لذا نجد نيتشه غالبا ما يرمز إليها بالمرأة ويجمع بينهما في الكثير من الأحيان في تقاطعات يُمَاهِي من خلالها الحقيقة بمنظوره للمرأة، فيرى أنّها ملجأ الفيلسوف، لا يشبع منها تحديقا وتساؤلا!

يُعمّق نيتشه هذه الفكرة بذهابهِ أنّ "الحقيقة" لم تكن سوى سطحا، ولن تصبحَ عميقة خامة، إلاّ بفعل القناع الذي يقع عليها والذي تحتجب وتحتشم من خلاله، ويكفي أنْ نُسْقِطَ القناع أو ندعهُ يسقط بكيفية ما، لكي لا تكون هنالك الحقيقة، أو على الأقل لكي لا تكون هناك "حقيقة".[2]

إذن، نيتشه بتفكيكه لاستراتيجيات "الحقيقة" في التخفّي والاحتجاب والإغراء ينادي بهاء اللايقين وبأهمية الوهم والخطأ في بناء "نظرية معرفة" شاملة، تعبّر عن نزعة مفرطة في امتلاك كل الفعاليات التي يُمكن للإنسان أنْ يمتلكها. لكن السؤال الذي يَطرح نفسه في هكذا مناسبة هو: كيف يمكن للوهم والخطأ الذين كانا يُنظر إليهما كإخلال بالنظام، أن يصبحا جوهر كل معرفة مؤيدة للحياة؟ ثم ما هي الميزة التي يمتّلكها الوهم لكي يخدم الإنسان؟

[1] -نقلا عن كولن ولسن، اللامنتمي. دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن العشرين، تر. أنيس زكي حسن. ط4، (بيروت: دار العلم للملايين.1965.)، ص. 152.

[2] - Friedrich Nietzsche. La Naissance de la tragédie ou hellénisme et pessimisme, op.cit. p. p. 20-21.

قبل تناول الوهم سنسعى إلى فهم دلالات الخطأ في منظور نيتشه، حيث بفحصنا مجموعة من مؤلفاته يظهر أنّ نيتشه يَعتبر الخطأ المناخ الطبيعي للوجود، وإذا ما غرس في مكان آخر فمصيره الموت، ونيتشه حينما يشير إلى مشكلة العلاقة بين الخطأ والحياة، يعطي للخطأ معنيين مختلفين:

أولا : يفهم بكونه النسبية الحتمية للمعرفة الإنسانية، ونتيجة للوظيفة التطبيقية: حيث لا يفهمه نيتشه كخطر يجب منعه، بل كشرط فعل الوجود الذي لا يمكن لنا إلغاؤه، وقد رأينا أنه في رحم هذا المفهوم يمكن أن نميز درجات لهذا الخطأ وأفضلها هو الخطأ الصحي وهو ضروري للحياة لأن حياتنا وقيمتنا كلها تقوم عليه، « الخطأ هو المبدأ الحافظ للحياة» وهو أيضا «بحر كل من يحيا». ويقول نيتشه موضحا الأمر: « إن ما نُسميه العالم اليوم هو نتيجة مجموعة من الأخطاء والأوهام التي تولّدت بشكل تدريجي خلال التطور العام للكائنات العضوية وتكاثرها المتشابك، ثم ورثناها الآن باعتبارها كنزا تَجَمَّعَ من الماضي.. ».[1]

ثانيا: الخطأ يظهر كأمر وُدي (Cordial) حيث أنّه الشكل الوحيد من المعرفة الذي يخدم الوجود ويخدم مبدأ الحفاظ عليه ونموه. هو باختصار انحراف تتطلبه الحياة، ولا خطر يأتي من جانبه عكس الحقيقة التي تبدو - حسب نيتشه- مضرّة وخطرّة تُمارس على الحياة فعلا محزنا وتُشِّلُ قواها وتُهدد شروط وجودها . وإرادة الحقيقة التي تتحكم فيها - حسب نيتشه- توافق الروح المستعبدة وتنازع سلبيا الروح الحر، كما أنها تخدم الشكل الأدنى للحياة باستخدام الأشكال الأكثر علوا، وهو مزاج مُحدَّدٌ يجد متعته في تتبع الحق وفي ممارسة الملكات الذهنية المركبة والطبيعية.[2]

أمّا ما تعلق بالوهم (Illusion) فنيتشه يتعاملُ معه بالطريقة والمبدأ الذي يُعامل به نيتشه الخطأ في الحياة، وقبل فحص ذلك يتوجب ربما تحديد مكانة هذا الوهم في الفلسفات السابقة.

يُعتبر التنزيل الأفلاطوني أولى التنزيلات لمفهوم الوهم، ويُطلقُ عليها اسم "التنزيل الأنطولوجي"، حيث جسّده كمشروع في رسمه لديالكتيك المعرفة؛ وضع الوهم في المرتبة الدنيا كمرادف حقيقي للامعقول، وصنّف الفن في مرتبة محاكاة المحاكاة بمعنى الزائف الناتج عن الزائف. وهذا التنزيل يُعد استثمارا للوهم السقراطي المتجسد في تفاؤليته النظرية حول الإنسان العارف الذي يسعى إلى

[1] - Friedrich Nietzsche, humain trop humain, tome. I, op. cit. p. p. 43 – 44.

[2] - Ibid. p. 195.

كبح القوى المرعبة للحياة[1]، التي وإن اعتبرها شوبنهاور فيما يعد اعتراضا على الحياة ذاتها فان نيتشه يرى عكس ذلك وبأنها برهان على الحياة، ومحرضة عليها. كما نجد تنزيلا آخر في شكل مقاربة ايبستمولوجية استبعدت الوهم اللعبي وجعلته مستلبا بسبب سحرها الأسود. وقد مثلته مرحلة الأنوار الحديثة التي روضت الأوهام الصادرة عن "منفى الجهل" في إشارة منه إلى روح العصر الحديث التي سعى روادها إلى تأسيس العلم وإبراز طرق إحراز اليقين، فنجده يسكن "التأملات" و "مقالة الطريقة" عند ديكارت، حيث طبعهُ هذا الأخير بختم السلبية، مُرادف أحيانا للشيطان وأحيانا أخرى مُعبّر عن روح اللاوثوق الذي يسكن الحواس ويطبع العقل. وكذلك باروخ اسبينوزا الذي وصفها بكونها أهواء إنسانية ناتجة عن غرور الإسقاطات الانثربومورفية والأنثروبو مركزية للرغبة. دون أن ننسى التنزيل الذي يضمه "نقد العقل النظري" حيث أشار كانط إليه في حديثه عن الظاهر والظاهرة، واعتباره الظاهر مُنتِج الوهم بنوعيه المنظوري (تجريبي يخضع لملكة التخيل) والترنسندنتالي (خارج حدود التجربة)، بالإضافة إلى الوهم المنطقي والمتعالي، ففسّر مُعظمها بكونها ناتجة عن الاستعمال غير السليم للقواعد المنطقية وللوحة المقولات.[2]

أمّا نيتشه وحول تركيزه على أهمية الفن والزائف، فهو يرى الوهم بوصفه أصدق تعبيرا عن الحقيقة من الحقيقة ذاتها، حيث من شأنه اختزال المسافة وردّم الهوة بين الإنسان والعالم وبالتالي مع الحياة. فهو سندٌ موضوعي يحمي الإنسان من الحقيقة القاتلة.[3] وهذا الموقف يُعتبر من التنزيلات الغريبة في تاريخ الفكر الفلسفي، حيث لا يربطه نيتشه لا بالمرجع المعرفي ولا بالمرجع الأنطولوجي، بل يتنزّلهُ ضمن سجلّ الجماليات، منبها إلى أنّ التنزيلات السابقة كانت إن أجدنا التعبير عنها تنزيلات إجرائية استلزمها مفهوم الحقيقة بُغية تحقيق البروز والتمايز وحسن التحديد، فكانت ذات صبغة ذاتية، سلبية، تراتبية وإقصائية، وكثيرا ما نَسَبَت الفلسفات المثالية مفهوم الوهم والخطأ إلى قصور أو تناقض ما في الذات، يمنع بروز وسطوع شمس الوضوح وإشعاع اليقين.

ونيتشه وفي حديثه عن الوهم يظهر أنّه يختبر فكرة الفلسفة كعلم وفن للوهم، ما يجعل مفهومه استعراضيا يؤطر ويُرافع من أجل الحياة والصيرورة بذهابه إلى أنّ كل شيء يتحول إلى وهمٍ، وهذا طبعا يقال في عدة معاني منها أنه: وهم سعيد يشتغل تحت راية أبولون: (وهم الفرد في

---

[1] - Friedrich Nietzsche, la Naissance de la tragédie, op.cit. SS. 15.

[2] - سمير الزغبي، نيتشه. الفن والوهم و إبداع الحياة، مرجع سابق، ص. 31- 34.

[3] - Friedrich Nietzsche, Le livre de philosophe, trad. Angèle Kremer-Marietti. p. 139.

عمق الطبيعة) الناتج عن مبدأ الفردنة (principium individuationis)[1] ، وأنّه لَعِبُ الظاهر الجميل وأنّه وهمٌ تراجيدي يستنطق قوى الحياة مهما بلغ حد البؤس الذي يرزخ الإنسان تحته.

وهذا الطرح يؤول في عمومه إلى قفزة في الدراسات الجمالية من زاوية أنّ جَمالية "الفيلسوف الفنان" تطوّر قوى الوهم اللَعبي للمظاهر في العمل الفني، وبالخصوص فن المنظور والحيلة التي تتحايل على بصر المتفرج.[2] وهو ما يجعله سحرا أبيضا، يوافق فيه الفن الظاهر ويُصالح الصيرورة، يُلهي ويُمتِّعُ ويُخضع الكائن الإنساني للثمالة[3]، ذاهبا في "الحقيقة والوهم في معناهما الما وراء أخلاقي" صيف 1873" إلى أن الفلسفة الحقيقية تظهر كعلم فن الوهم: هذا الوهم يظهر أولا في اللغة الاستعارية، ثم في الموضعة والاشتقاق الكذبي (mensongères) والنِسياني (oublieux) لأصوله ليحقق نقلته من المنظور الفني إلى المنظورية الفلسفية.

إذن؛ فما يميّز التنزيل النيتشوي، هو كونه تنزيل ايجابي، يدشّن به عصر نهاية الحقيقة كمطلب أساسي، وبداية انتعاش الحياة وامتلائها باعترافها التام بالصيرورة وبالبُعد الاستراتيجي للخطأ والتناقض والتنافر في تخصيب العالم وفي حماية الكائن من الواقع، بتخفيف حدة التنافر بين الإنسان والحياة الموغلة في تراجيديتها، فالوهم وحدهُ بإنكاره لنقيضة (الحقيقة / الخطأ) يسمح بإسناد معنىً لإرادة الحقيقة.[4] معنى ذلك أن الإنسان المُسلّح بالوهم، وبالقدرة الهذيانية وبتخلّيه عن مقاييس البداهة الفكرية، لن يكون مُجبرا على مكابدة نفسه ورفض نوازعه الجسدية والغريزية لصالح غاية أخلاقية ارتكاسية، بل العكس تماما إذ سيتحرّر من الصرامة التقليدية التي ميزّت الإنسان النظري في علاقته مع الطبيعة والحياة، كما سيتحرّر من المحاسبة النُسكية للذات من أجل نيل شيء هو موجود.

كل هذا يَؤُول بوجه أو بآخر، وباسم فعالية الوهم وحضوره إلى فقدان كل مبرّر مهما كانت صفته أو غاياتهُ، قد يقف عليه التمييز بين المحسوس والمعقول، وبين الأرضي والمثالي السماوي، والمدنس والمقدس، ليؤكّد أن كل ما تحويه الحياة هو احتفال وانتشاء ونشاط جمالي على الإنسان فقط أن يتقبّله.

---

[1] -Friedrich Nietzsche, la Naissance de la tragédie, op.cit. SS. 21.

[2] - Friedrich Nietzsche, Le gai savoir, op. cit, p. p. 107-108.

[3] - Ibid. p. 132.

[4] - سمير الزغبي، نيتشه. الفن والوهم و إبداع الحياة، مرجع سابق. ص. 39.

كما تهدف هذه النظرة إلى إقصاء كل عامل قد يُحدث هُوةً بين الإنسان والحياة، وإلى جعل هذه الأخيرة مصدرا والإنسان امتدادا؛ هذا التآلف يُصنع حسب نيتشه؛ فقط حينما يعي أن التزاوج بين الفكر والحياة يُقصي مفهوم الحقيقة من قاموسه، وأن الفلسفة الحقّة هي وحدها فلسفة الفن، وأن الحقيقة أو المملكة التي يعشقها الفلاسفة لا شرط لها غير الخطأ.[1]

ومن التعقيبات التي يمكن أن نُدلي بها على هذا الموقف الغريب الوقع في أذهان الفلاسفة المحافظين هي أنّهُ بدأً من اللحظة النيتشوية تسارعت حملات امتداح الخطأ، إذْ لا وجود لحقائق أولية، بل هناك أكاذيب أولية. كما أن هذا الموقف يؤكد أن الخطأ ضروري للصواب ذلك أنّ الصحيح، ليس شيأ أخرا غير خطأٍ مُصحّحٍ، لذا وبهذا المنظور، يكون الوهم وليس الحقيقة واليقين هو مصدر الخصوبة والثراء.

وهكذا تتأكّد مسألة أخرى عند نيتشه مفادها: أنّه تُوجد أنواع كثيرة من أساليب الحقيقة؛ الأولى بخسة (vils)، والأخرى نبيلة (nobles)، (الخسيس والنبيل تُشكلان عند نيتشه المقولتين الابستمولوجيتين الأساسيتين) والحقيقة كما نظر لها الفلاسفة ليست سوى لقبا أعطي لخطأ مفيد ولحماية وجود مهدّد منزوع الحيوية.

ب -فيزيولوجيا الفن:

يؤكد فاتيمو في العنصر المعنون بـ "إرادة القوة كفن" من كتابه "مقدمة لنيتشه" أنّ المفهوم الوحيد الذي يُمكن أن يكون عونا لتفكير العنصر الديونيزي، ومع كل الصعوبات التي تميزه هو الفن.[2] وفعلا فنيتشه يعتمد عليه كإستراتيجية رامية لقلب الميتافيزيقا والانتقال من إرادة النفي إلى إرادة التأكيد، ومن ثمة إثبات مفارقات الحياة وتناقضاتها، وتحويلها إلى ظاهرة استيتيقية تعبّر عن الروح والإحساس السامي لدى الإنسان. ومنه يؤكد أن الاشتغال الفلسفي بالتجربة الأصلية التي يكشف عنها، هو من سيحرّر الروح الديونيزية للخلق والإبداع.

لكن حسب نيتشه ليس أيّ فن يصلح لذلك أو لمثل هذه المهمة، وهي إشارة منه إلى وجود نماذج من الفن، لا تفي بالغرض في مهمة عليا تخص الإنسان كهذه. وهنا يتوجب علينا توضيح العديد من الأمور الهامة:

---

[1] - سمير الزغبي، نيتشه. الفن والوهم و إبداع الحياة، مرجع سابق، ص. 44.

[2] - Gianni Vattimo, Introduction à Nietzsche, op. cit. p. 96.

أولا: أنّ نيتشه يرفض ومنذ ولادة التراجيديا الخلط بين الفن والفنون الجميلة، من حيث أنّ هذه الأخيرة التي هي نتاج للعمل الإنساني، ليس سوى تقليد (imitation) في مخطط (plan) الثقافة الانسانية للنشاط الجمالي الخاص بالطبيعة. كما أنّ نيتشه يرفض تصوّر الفن من وجهة نظر المتفرج وحده، ويتهم في ذلك الفلاسفة بجهلهم الكلي لجوهر النشاط الفني، لذلك تجدهم يهتمون بالفن من وجهة نظر المتفرج فقط ويرفضونه من وجهة نظر المبدع.[1] وهذا الإغفال القدري والمستحيل معالجته يُساهم في جعل السؤال عن الجمال أمرا ضبابيا غامضا، حيث الفلاسفة يتحمسون لتعريف الجميل عبر طابع الشمولية (universalité) واللاشخصية وتأويل التجربة الجمالية عبر مفهوم أخلاقي وعبر اللامبالاة. فشوبهاور مثلا احتفل بالفن على ضوء هذه الفكرة كوسيلة إطفاء (extincteur) إرادة الحياة (le vouloir- vivre)، أي كتحرير للإنسان من العذابات التي توقعها الحياة علينا. فلما يتبنى الإنسان الموقف التأملي يتنازل عن امتلاك العالم من أجل دراسته كمشهد مرغوب فيه، حينها تنطلق قوى الزاهدة فيه في مشهد تتوقف فيه عجلة الإرادة لتلعب دور أتراكسيا لذيذة، ومن هنا يظهر أن المتفرج الجمالي هو الفاعل الحقيقي، والذات قد انسلخت من الغلاف الزائل للذات التجريبية [2]

عكس ذلك، فنيتشه يؤكّد وجوب تأمل الفن في دلالته المباشرة تحقيقا لمبدأ العمل الفني الذي يجب أن يحضر في حضرة المُبدعِ بالدرجة الأولى، من حيث أن الذات المبدعة ممثلة في إرادة القوى وما يسكنها من غرائز تسعى إلى هضم الواقع عبر بناء نسق مُنظم للأشكال، وحسب هذا المعيار فإنّ كل منظومة عضوية مهما كانت متواضعة تصبحُ عملا فنيا، يقول نيتشه: « فيزيولوجيا الدرجات العليا تصبح بالتأكيد من يفهم الطاقات الفنية في تطورها، وليس فقط في طاقات الإنسان، بل أيضا في طاقات الحيوان حيث يقال مع العضوي فقط يبدأ الفن.»[3] معنى ذلك أن كل غريزة تمثل

[1] -Friedrich Nietzsche, Généalogie de la morale, op. cit. III, ss 56.

[2] - Arthur Schopenhauer, le monde comme volonté et comme représentation I, III , trad. A Burdeau, (Paris : puf, 1942.), p. p. 183- 186.

[3] - Friedrich Nietzsche, Fragments sur l'énergie et la puissance, (Paris : société française d'études nietzschéens, 1957.), p. 11.

قوة جمالية، «القوى البلاستيكية اللاواعية تنكشف في العمومية: هنا تسكن الغريزة الفنية للعمل.»[1].

وتوضيحا للدور المحوري الذي تلعبه الذات المبدعة في الخلق الفني في تصوّر نيتشه يذهب أويغن فنك إلى أنّ الفن عند نيتشه، يتماهى بشكل دقيق مع النشاط التشكيلي لإرادة القوة.[2] فهو ممارسة (praxis) يهيمن بها الإنسان على الواقع بهدف جعله متأقلما مع أماله، هذه الممارسة كعمل إرادة القوة التي بها نعرف إنسان الحياة تُكمِّلُ جوهر الفن وتجعله تاما.

ثانيا: يرفض نيتشه الفن الإرتكاسي، الذي يعني به ما أسّسته الحركة الرومانسية التي سادت في القرن أوربا إبان القرن 19 في مجالات عدة، وبلغت أوجها في ألمانيا على يد شوبنهاور وفاجنر.

تُعرف الرومانسية كحركة فنية، جاءت كرّد فعل على النزعة الكلاسيكية في الفن، تجلّت في لا أخلاقية شوبرت[3]، وجنون هولدرلين[4] وانتحار كليست[5] ودعوة غوته إلى تحوّل كل مبدع إلى إغريقي، وفي حاجة فاجنر لحياة جديدة، وكذلك في تمجيد شليجل "للتجاوز المشتهي للأحكام المسبقة".

لكن ما يميّزها كفكر وكفاعلية نشطة ثقافيا، أنّها أولى الحركات الفنية التي شكّكت في المقولات العقلية الثابتة، وفرضت على المطلق التصالح مع النسبي لتصل إلى نتيجة مفادها أنّ الطروحات الميتافيزيقية التي سكنت الفن وجعلت منه خاضعا لقوانين العقل، وحدّدت طبيعة العلاقة بين الإنسان والعالم، هي طروحات عاجزة عن إدراك التعددية والحركية التي تحكمان خبرة الإنسان. فكانت هذه الدعوة ما ميّز مؤلفات فريدريك شليجل "أب الرومانسيين" فكان "اللا فهم" (L'incompréhensibilité) نموذجا حقيقيا للإلحاح على خلق كثافة الكلمة والتحدي الأكبر لعقلانية الأنوار ولهيمنة النسق، والميل الذي يسعى لدى الفلاسفة إلى ربط الفن بالفكر المفهومي وجعله حارس الفلسفة المثالي (الاقتصار على المهمة التعليمية). بالإضافة إلى ذلك، وكمُقابل يؤكّد التيار

---

[1] - Friedrich Nietzsche, la volonté de puissance, tome I, trad. Geneviève Bianquis, 29 eme edi, (Paris : Gallimard, 1947.), 288.

[2] - Eugène Fink, nietzsche et la philosophie, (Stuttgart : Kohlhammer, 1960.), 169.

[3] - **شوبرت.Schubert**. : (1797-1828م) موسيقار نمساوي، له أكثر من 600عمل موسيقي منها :La Truite (1819م) و La jeune fille et la mort. (1826م).

[4] - **هولدرلين.Hölderlin**: (1770- 1843م) شاعر ألماني له أعمال رائعة، جُنَّ عام 1802. وتوفي في بداية الأربعينات من القرن 19.

[5] - **كليست Kleist :**(1759- 1810م.) شاعر ألماني له أعمال كوميدية و أخرى تراجيدية منها .La marquise d'o (1810م)، مات منتحرا.

الرومانسي على تحرير الشاعر في شعره وتحرير البطل في روايته، بمنحهما الحرية الكاملة في التعبير عن الشعور وفي الإنصات لصوت القلب المولوع دوما الذي يجد صداه في الطبيعة الشتوية المتمرّدة والحزينة.

إن وُجدت نقطة التقاء واحدة تبرّر مِحور القرابة بين نيتشه والرومانسية فهي هذه المذكورة أعلاه، لكن نيتشه بعد تخلّيه عن مفهوم "ميتافيزيقا الفنان"، ومناداته بـ "فيزيولوجيا الفن" لم يعد يثق في دواعي هذه الحركة، وخصوصا في شكلها الشوبنهاوري والفاجنري، واستنتج أن الرومانسية هي حداثة فنية كونها أصبحت:

- تجلٍّ حقيقي وجديد للذاتية الميتافيزيقية، حيث الفنان في تقمّصه للطبيعة والتغنّي بها، يظل لا مفارقا لذاتيته، في حين أن المُبدع عند نيتشه ليس هو الفنان بل الحياة هي من يُبدع، أي الحياة الفياضة وجوهرها إرادة القوة التي تخترق الفنان فيلبس لبوسها وينطق بلسانها.
- أنّ الرومانسية، كأنّها عودة إلى الغنوص الديني نتيجة الانحطاط الفيزيولوجي الذي أصابها، ولِما كانت تُمجّده من قيّم رادة للفعل عبر البحث عن مُهدئات فهي « أفيون داخل الفن.»[1]

فشوبنهاور – يؤكد نيتشه – في الفقرة السادسة من جينيالوجيا الأخلاق سعى إلى الفن ليزجي التحية للمثال الزهدي، فسقط في تشاؤم الضعف الذي يُعلن أن الحياة شؤم وشرٌ، لذا يجب إنكارها والسير ضد طبيعة الإنسان والعالم، لذا ناد بفنٍّ وبموسيقى انتكاسية تساعد الكائن وتؤيده في الانسحاب من العالم.[2] وحتى مفهوم التأمل الجمالي الذي فسّره عن كانط بطريقة شخصية جدا (الإعجاب دون أن يخالطه هوى أو فائدة) يؤتي فعله ضد الهوى، فمجّد شوبنهاور هذه الطريقة في التخلص من الإرادة واعتبرها أهم مزايا الشرط الجمالي وأنفع ما فيها. يقول شوبنهاور:« كنا نحتفل بمهرجان ذهاب الإرادة إلى الجحيم.»[3] وذلك يعني أن الفن هو مرحلة على طريق يجب أن تؤدي إلى الإبادة، هو نوع من أنواع القداسة الساذجة المريضة، من حيث أن إنكار الحياة التي لم تكن في الفن سوى نفيا سطحيا متقطعا تصبح على مستوى القداسة نفيا دائما وجذريا.[4]

---

[1] - نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة. مرجع سابق. ص. 385.

[2] - Friedrich Nietzsche, Généalogie de la morale, op . cit. p. p. 131-133.

[3] - نقلا عن حسان بورقية، « نيتشه ضد فاجنر... أو نقد الرومانسية »، مجلة الفلسفة والعصر ع.1، السنة الأولى. أكتوبر 1999. ص. 111.

[4] -Jean Granier, le problème de le verité dans la philosophie de Nietzsche, op. cit. p. p. 522- 523.

أمّا فاجنر فموسيقاهُ -حسب نيتشه- مرضٌ وصاحبها مُصاب بالعُصاب.[1] إذ تحوّل على يد شوبنهاور من الإيمان بالتغيير الفعال إلى روح الاستسلام والتشاؤم وإنكار الذات والموت من أجل الهيام ...والقارئ لنص "تريستان وايزولد" سيلحظ أن تريستان يرّحب بالموت، ويتمناه لينتقل إلى عالم آخر، حيث لا تقوم بين المُحبّين حواجز، ولا تفصلهما عقبات الحياة؛ فالموت هنا مُخّلص المُحبين، وبتأثير التشاؤم يربطُ الحب بفكرة الموت ويرى فيه سبيلا للخلاص الحقيقي من مشاكل الحياة.[2]

إذن يتساءل نيتشه عن الرومانسية ويجيب:« إنّها كل فنٍ، كل فلسفة يمكن أن يُعتبرا كوسائل ملائمة ومساعدة في خدمة الحياة النامية المُصارعة. إنهما دائما يفترضان وجود معاناة و وجود كائنات تعاني.».[3] ويعقّب نيتشه بموقف مفاده أن هناك نمطان من المعاناة؛ مُعاناة من فرط الحياة وفيضها، وهي تخصّ الأقوياء الذين يفهمون الحياة فهما مأسويا، ونمط ثاني من معاناة سببه العوز والفقر والضعف (عوز الحياة). الأولى يبحث فيها الكائن عن النشوة والإفراط والدهشة والجنون، أما الثانية فيسعى أصحابها وفرسانها إلى الراحة والصمت والخلاص، فتراهم يفتّشون دوما عن الشواطئ الهادئة والمرافئ الآمنة ليستقروا فيها، منه فموسيقى فاجنر ومعارف شوبنهاور يقول نيتشه: « تستجيب لمثل هذا الصنف الأخير.».[4]

بالمقابل نرى نيتشه ينبئ بالتشاؤم الحقيقي الذي هو التشاؤم الديونيزي « تشاؤم المستقبل هذا – لأنه آت ! لأني أراه أتيا. أسميه التشاؤم الديونيزي.».[5]

إنّ التشاؤم الديونيزي هو التشاؤم الفلسفي بامتياز، كونه الوحيد الذي ينظر إلى الوجود على أنّه براء، والحياة على أنّها شيء يستحق أن يُعاش، وصراع دموي يستهوي الأصحاء فقط، تشاؤم القوة هذا ليس علامة هبوط أو وهن، بل يبحث عن الحياة في كمالها دون نفي ما هو قاسي وفضيع. بالتالي فالفن الديونيزي مثلما يرى دولوز هو:

---

[1] - Yannis Constantinides, Nietzsche, op. cit. p. 176

[2] - حسان بورقية، « نيتشه ضد فاجنر... أو نقد الرومانسية ». مرجع سابق.ص.111، ونشير هنا إلى أن ظاهرة الانتحار الأدبي قد أصبحت عادة في سيّر أبطال الروايات وأصحابها أحيانا: نذكر مثلا: فرتر في رواية غوتة "ألام الشاب فرتر"، كورين ودلفين في روايتين يحملان نفس العنوان لمادام دو ستايل، "جوليان سورل" لستاندال (هنري بيل)..."أدولف" لبينجمان كونستان ، "أتالا" لروني دو شاتوبريان الخ.. حيث تحوّل الانتحار إلى موضة تُعالج مآسي الحب والعصر.

[3] - Friedrich Nietzsche, Le gai savoir, op. cit. p. p. 377-378.

[4] - Ibid. p. 378.

[5] - Vladimir Biaggi, Nietzsche, op. cit. p. 99.

1- فن حفّاز لإرادة القوة: مُثير للإرادة لا يشفي ولا يهدئ ولا يصعد (نموذج الكاطارسيس[1] Catharsis أو الإباحية المؤقتة عند أرسطو.) ولا يُوقف شهوة (نموذج الحرمان الشوبنهاوري.) ودولوز ينظر بهذا المبدأ إلى الفن والاحتفال الديونيزي على أنه فضح لكل التصورات الارتكاسية، التي تنظر إلى الفن على أنّه مهدئ جنسي.[2]

2- أن الفن هو أعلى قوة للزائف: إذ يؤكد الفن الديونيزي أنّ نشاط الحياة هو خِداع وتمويه وبهرجَةٌ وإغواء لا نهائي، يعمل على اختراع أكاذيب ترفع الزائف إلى مرتبة القوى الاثباتية العليا، والفنان إلى مخترع الإمكانات الجديدة.[3]

يؤكد المنظور النيتشوي إذن، على أن الفن لا يمثل نشاطا عقليا له مقاييس عقلية دقيقة وكلية، بحيث أن اكتسابها يُمثّل شرطا ضروريا لكي يُصبح المرء فنانا، بل يكفي فقط حضور الجسد بسذاجته وعفويته وتلقائيته لإبداع ما هو جميل وتذوقه. فالفن لا يعني غير هذا اللقاء الجسدي الحسي بالعالم « يؤثر كل نوع من أنواع الفن بما يشبه تأثير الإيحاء في العضلات والحواس النشيطة، فهو يتجه إلى هذا النوع ذي الحركية الجسدية المُرهفة أكثر من غيرها.»[4].

هذا اللقاء الجسدي مع العالم هو أحسن صورة للفن، يُثبتُ فيها الفرح والجمال بشكل تراجيدي.[5] ويتجاوز فيه الفنان برودة الوجود وقسوته الصارمة، ويندفع إلى الإبداع والخلق متخلصا من كل قوى الارتكاس. وتأكيد نيتشه على الفن الديونيزي هو إعلاء للغريزة الاستيتيقية؛ أي بشكل خاص للموسيقى التي يرى نيتشه أنها آخر نبتة تظهر في حضارة ما «العلامة الأولى المبشّرة بقدوم ربيع جديد وأحيانا تكون الموسيقى مثل لسان عصرٍ غابر يصرخ في قلب عالم جديد

---

[1] - **الكاتارسيس:** يعني حسب أرسطو ظاهرة تحرير الأهواء التي تنتج لدى المشاهدين حين يشاهدون عرضا مسرحيا تراجيديا. للمزيد راجع مقالة:

- Jean Michel Vive, la Catharsis d'Aristote à Lacan en passant par Freud, une approche théâtrale des enjeux éthiques de la psychanalyse. Revue des recherche en psychanalyse, Nice, 2010, 1, n° 09. p. p. 24-25.

[2] - جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص. 130-131.

[3] - المرجع نفسه، ص.131-132.

[4] - Friedrich Nietzsche, la volonté de puissance. Tome. I, op. cit. p.385.

[5] - مصطلح التراجيديا عند نيتشه يتسع ليحمل معنى عام، يذهب فيما وراء المعنى المسرحي، ويصبح مرادفا لكل فن معافى (sain) ذلك أن الذوق التراجيدي ممكن فقط لمن له حلول نهائية، أي لمن يعرف كيف يعيش في أفق مفتوح للعالم أي كإرادة قوة. راجع :
Gianni Vattimo, Introduction à Nietzsche , op. cit. p.100.

ومذهول.»[1] والموسيقى أكبر محرض على الحياة « بدليل أنّنا حين نسمعها بعد حرمان طويل منها، فإنّها تسري بسرعة مفرطة، مثل خمر الجنوب. تمنح في الوقت نفسه المرارة والألم، النفور والحنين، وتُرغمنا على استلذاذ وإعادة استلذاذ كل هذا وكأنه مصفاة مسمومة ولكنها حلوة.» وغيابها، وغياب الفن بشكل عام يعني الشقاء والموت والمرض.[2]

بل حتى الخوف تحت هذا الوقع عند الفنانين كالإغريق القدماء يُكَسّر بمسحة جمالية رفيعة، إذ انطلاقا من الخوف نفسه الذي يجعل الفنانين المنحطين يصوّرون الرجال كمساكين، معتوهين، خائبين، ينطلق الفنانون الأقوياء في رسم المحتضرين والمحرومين المصابين بجراح بليغة مُميتة، مع ابتسامة تكون بمثابة أكبر دليل على الرضى بالحياة.

وحول الفن ومفاهيم الحقيقة والوهم والكذب والصيرورة، لابّد أن نُشير أنّ نيتشه في تأكيده على ضرورة التحكم في الواقع من أجل جعله مقبولا عبر التزييف البراغماتي للصيرورة هو ذاته الظاهرة الجمالية الأساسية التي يتم فيه جعله أبديا مخلدا في عمل منظوري، ويفهم من هذا لماذا الفن هو بالضرورة وهم وظاهر ذلك أن دلالة الصيرورة تعني تسلسل الصيرورة في نسق الأشكال أين تصبح إرادة القوة أمرا موضوعيا حسب القيم القبلية للحقيقة، والكائن حينها لا يصبح فعالا نشطا الا إذا تماهى مع هذا المبدأ «مبدأ أن الخطأ (la fausseté) هو نتاج قوانا المبدعة. »[3] إن استيعاب الواقع يتم بمقابل هو إخفاء أو إنكار الوجود، والإبداع بالنسبة للفنان حسب النموذج النيتشوي هو الذي يقوم بحجب حقيقة الطبيعة، الذي هو تمجيد للقوى الخالقة والمبدعة. وتمجيد الكذب وليس الحقيقة... يقول نيتشه موضحا الفكرة: « عالمنا الجديد، يجب فيه معرفة إلى أي حد نستطيع خلق مشاعرنا القيمية، وكنتيجة تكون قابلة على إدخال المعنى في التاريخ، تعرفون ما هي: تعرفون وجود شيء مرغوب فيه هو الظاهر، وأن الكذب وليس الحقيقة هو المقدس أو الإله.».[4] ويذهب جون غرانييه إلى أن نيتشه يؤكد أن الإنسان على ضوء هذه التصور يستطيع أن يستوعب الثقافة الانسانية تحت مفهومٍ واحدٍ للفن، وهذا لا يعني جعل الفن مقولة أنثربولوجية، بل دراسة مجموع الثقافة كتعبير عن إنتاجية فنية محايثة للوجود والحياة. وحينها يصبح الدين والميتافيزيقا

[1] - Friedrich Nietzsche, Humain trop humain, tome II, op. cit. p. p. 88- 89.

[2] - نقلا عن سمير الزغبي، نيتشه. الفن والوهم وإبداع الحياة، مرجع سابق.ص.110 .

[3] -Nietzsche, a volonté de puissance. Tome II, trad. Geneviève Bianquis, 25 eme edi, (Paris : Gallimard, 1948.), p. 190.

[4] - Ibid. op. cit. 190.

والعلم أشكالا مختلفة للكذب مع واجب إسعافها من أجل مساعدتها على الاعتقاد في الحياة. أي يكون الفن ملهما للثقة.[1]

لكن المشكلة التي تَعْرِضُ هَهُنَا والواجب تناولها، هو أنّ الإنسان وفق هذه الطريقة المرعّبة يجب أن يكون "كذوبًا" بالطبيعة، أي يجب أن يكون فنانا. والجواب عند نيتشه مثلما يظهر في المحتوى العام لميلاد التراجيديا هو أن يكون تماما بالطريقة الموصوفة أعلاه، كذوبٌ بامتياز يمارس قوى التزييف المبدعة على الطبيعة والواقع باستمرار من أجل استخلاص نظام متناغم من رحم الشواص ليتثبت الفرح، ويخلق الجمال الذي هو الشاهد المؤصل في الوجود الظاهر، يقول نيتشه: «ما هو الجمال، إن لم يكن الصورة التي نجد فيها الفرح الاستثنائي الذي تظهره الطبيعة. لما نكتشف فيها إمكانية جديدة وخصبة للحياة.».[2]

الجمال إذن هو إشعاع للوهم الذي نشهد فيه قوة إرادة قوتنا، أي العبقرية والعجب الجمالي الذي يجعلنا نكتفي بالوجود الظاهر. والفن بذلك هو خلق لذلك العالم المرغوب فيه، والمحرّضُ على الحياة التي فيها يتأكد الإنسان من صحته في تلك البراءة المعادية للركود الميتافيزيقي والتي تجعل من الأرض مصدر الوعود الجميلة والأشكال الثرية العُليا.

إذن نلاحظ أنّ نيتشه يُرافعُ من أجل الفن، وهذه المرافعة تجعلنا – في رأي غرانييه- نفهم أنّ لحظة البراغماتية الحيوية ليس لحظة إعماء بقدر ما هي لحظة استثمار لشرف يوازي مشروع كشف الوجود حسب مفهوم العدالة. والخطأ النافع الذي هو نتاج الطاقة الفنية التي تملكها إرادة القوة ليست أبدا تجاوز بسيط للترنسندنتالية، بل هو حد يُعيّنُهُ الوجود للنزاهة الفيلولوجية.[3]

وهذا التصور يناهض تصورات هيجل الذي يذهب في مثاليته إلى أنّ الفنَّ يظهرُ كطابع أدنى للمعرفة، أدنى منها مرتبةً، والذي يجب أن يُرفعَ بواسطة معرفة مطلقة للفكر الفلسفي، فالفن كتب هيجل: « بعيد عن أن يكون الشكل الأعلى للروح، فهو لا يتلقى تعميده الحقيقي إلا في العلم.».[4] وفي نظر نيتشه، هيجل في زعمه التجاوز الديالكتيكي للفن في العلم التأملي كان نكرة، كان مشبعا بأحكام القيّم الميتافيزيقية التي تعتني بالحقيقة بكونها اللوغوس الذي ينكشف كليا في نسق

[1] - Jean Granier, le problème de la verité dans la philosophie de Nietzsche, op. cit. p. p. 525- 526.

[2] - Friedrich Nietzsche, la Naissance de la philosophie a l'époque de la tragédie grecque. op. cit. p.30.

[3] - Jean Granier, le problème de la verité dans la philosophie de Nietzsche, op. cit. p. p. 526- 527.

[4] - G. W. F. Hegel, introduction a l'esthétique, tome I, trad. J. Giblin, (Paris : Aubier, 1944.), p. 23.

مقولات العقل، لكن نيتشه يرفض مثلما عرضنا ذلك التصور برفضه منطقية الوجود والقيمة اللامشروطة للحقيقي ليظهر أن الفن لم يكن (لدى الإغريق التراجيديين) ولن يكون (لدى فلاسفة المستقبل) تمثل ناقص للحقيقي، بل هو المصحّحُ الضروري للاعتقادية في المعرفة المطلقة،حيث لدينا الفن كي لا نفنى تحت نير الحقيقة.

3 – اللعب : الجدية الكبرى.

وقبل تناول هذه الجدية الكبرى الممثلة في اللعب نودّ في عجالة أن نلقي نظرة على تاريخ ومراحل اعتماد نيتشه على فكرة اللعب هذه التي سيظهر للقارئ أهميتها في إبراز الخصوصية والفرادة التي يتمتع به التأسيس النيتشوي لمسألة نعتقد أنها تتجاوز الطرح المعرفي الكلاسيكي. وتفتح مسارات لتوأمة (Jumelage) مفاهيمية دلالية يمكن أن نُسميها توأمة عوالم متعدّدة. هذا الأمر يُظهره لنا فيليب شولي بشكل مكثف حين يقول عن مفهوم اللعب: « هو مثال جميل عن التحول المفاهيمي، فانطلاقا من المعنى المتفق عليه (لعب الكلمات ولعب الأطفال) نمرُ إلى ألعاب كوسمولوجية أنطولوجية أخلاقية للعب الصدفة والضرورة.»[1] يقول نيتشه في "هذا هو الإنسان" وكذلك في الشذرة 10 من الجزء الثاني من "إنسان مفرط في إنسانيته": « لا أعرف طريقة لتناول المشاكل الكبرى خيرا من اللعب، هو علامة أساسية ومطلب جوهري لإدراك العظمة.».[2]

يظهر المصطلح على أكثر من صعيد ومِحور. حيث يشير إليه في عديد من المرّات وفي سائر المؤلفات: أولا كحلوى فكرية (dessert intellectuel) في حديثه عن زولا والفرح النتن (Zola ou la joie puer) في (الشذرات بعد الوفاة ,[2] 12 F P، خريف 1888.) وظهرت أيضا في حديث عن اسبينوزا بمعنى نسج (tisser) شبكة عنكبوت من الأفكار وذلك في الشذرة 25 من "ما وراء الخير والشر"، الذي نجد فيه أيضا حديث عن ألعاب السيرك في المسارح الرومانية (شذرة 229). كما تحدث عنه في تحديده لحالة فنية وفلسفية عليا "حركة سعيدة وسلمية" في الشذرة 611 المعنونة بـ "اللَعِب والملل" حيث يُلمّحُ إلى نظرية جديدة في الاحتفال يمتهنها الفنانون والفلاسفة السعداء. وهو المحتوى نفسه الذي ظهر في العلم المرح الشذرة 89. ثم نجد اللعب كنسق قواعد وفرصة للاختراق

[1] - Philippe Choulet, article « Jeu », in, Dictionnaire Nietzsche, sous dir. de Dorian Astor, 1ere edi. (Paris : Robert Laffonte, 2017.p. 507.

[2] - Friedrich Nietzsche. Ecce Homo. op. cit. p 67. « je ne sais d'autre méthode que le jeu pour s'occuper des grands problèmes : c'est un signe essentiel auquel en reconnaît la grandeur.» .

والغش، فيها يرفض زاردشت حيّل السوفسطائية للَعِبِ العرّاف المزيّفِ لعملة الكلمات، والذي يريد أن يُكفّرَ عن الروح بواسطة اللعب والزيف، لكن هذا اللعب تقيده شكليات الإبداع في الموسيقى والخطابة والفن الشعري، ممثلة في عبارة "الرقص في الأغلال".[1] نجد أيضا اللعب الطفو لي في إشارة إلى حيوان الجدّ والبراءة: حيث ينظر الطفل إلى اللعب كعمل جادٍ وإلى القِصص كحقيقةٍ (OMSالشذرة 270.)، واللعب بوصفه نشاط دون هدف عقلاني أو نشاط دون عقاب (F P, 23 1876 ,fin [81]) وهو ما يجعل الفنان كمخلوق بدائي (إنسان مفرط في إنسانيته، ج. 1، الشذرة 159.). بعدها يظهر أول حضور صريح لهيراقليطس الأفسسي، حين الحديث عن جدية الطفل الذي يلعب فتختلط القوى الجمالية مع البراءة (F P, 11, [141], été 1881.) وتُعضدُهُ شذرة 94 من "ما وراء الخير والشر" حين يشير نيتشه إلى حالة نضج الإنسان بعثوره على سرِّ جدية الطفل في وضع ألعابه وترتيبها.

وبتأثير متجدّد لهيراقليطس، تحدّث نيتشه عن الحدس الذواق (Esthète) للعالم، من خلال اللعب اللامجدي، كمثال عن كائن مكتظ القوى وكحالة طفولية، وإذا زاوجنا هذا المعنى مع ما ورَدَ في الشذرة 166 من (F P, 2 [166],خريف 1885- خريف 1886) نفهم أنّه هدم للنظرة الأخلاقية للعالم وسخرية من النزعة الاسمية عامة، وتهيئة للموقف الساذج والتهكمي لزرادشت إزاء كل الأشياء المقدسة.[2]

ثُمّ يمتدّ معناها إلى الإيبستيمولوجيا مانحا لمفهوم اللعب معنى ترنسندنتاليا، مثريا الفكرة الكانطية التي مؤداها أنّ "نظام الطبيعة هو نظام الفهم مسكون في الأشياء"، ولكن تصوّر نيتشه يتحدّد في المجال الثقافي العام، حيث أنّ هذا اللعب الطفولي الذي يُسمى عِلما من حيث أنّ الإنسان يجد نفسه في النهاية أمام الأشياء ويمتد إلى الفن والدين والحب والكبرياء، وفي كل الحالات سَيَكَوّنُ - حسب فيليب شولي - مسألة شعرية. ودائما بإيعاز من النقد الهيراقليطي للإيليين تتأكّد مبادئ نيتشه حول اللعب كنشاط للغريزة البريئة، وهو الأمر الذي لم ينتبه إليه الفلاسفة لقصورٍ في قواهم.[3] ويبقى المعنى المهيمن هو المعنى الجمالي الظاهر في العديد من المواضع من مؤلفات نيتشه

[1] - راجع: نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مصدر سابق، العراف، ص. ص. 112- 115.

[2] - voir aussi : Philippe Choulet, article « Jeu », in, Dictionnaire Nietzsche, op .cit. p. 508.

[3] - Philippe Choulet, article « Jeu », in, Dictionnaire Nietzsche, op .cit. p. 508.

حيث يبدو كقمة (acmé) التشاؤمية الديونيزية في علاقة مع اللعب والخطر.[1] ثم يصبح اللعب "أغون Agôn" أو صراع بين شخصيات المسرحية، حيث تهاجم شخصية ما أخرى ليس لكي تكبّدها الجراح البليغة بل من أجل تحديد نِسب القوى، فلا يكون ذلك اعتراضٌ بل مثلما يُسميه نيتشه في (,[5] 18 F P خريف 1883.) هو فلفلُ اللعب (piment du jeu)، بمعنى تابل من التوابل المحرّضة والمولّدة لشهية الصراع والتناحر.

بقي لنا أمرٌ أخير قبل الإنتقال إلى ما نُريد تلمسه في هذا العنصر، وهو اللعب الكوني للصدفة والضرورة وهي فكرة أشار إليها نيتشه مواضع عدة منها "ما وراء الخير والشر" و"إنسان مفرط في إنسانيته" و"هكذا تكلم زاردشت" حيث العالم يتحول إلى لعب إلهي، حيث يظهر التركيز على الحياة واللعب والفن والبراءة الوجودية، كما يشار إلى قوى الفن المحوّلة للبؤس إلى فرح وبهجة مثلما يظهره الجزء الأول من "إنسان مفرط في إنسانيته" الشذرة 154. وكذلك حول انتصار الطفل على الأسد والجمل في التحولات الثلاثة التي أشار إليها زاردشت .

وبعد هذا التحديد (المجهد- الممتع) لصيرورة ظهور مصطلح "اللعب" في سائر مؤلفات نيتشه المنشورة في فترة حياته وبعد وفاته، نعترف أن للمفهوم دلالات عديدة يصعب الإمساك بعقالها بطريقة حازمة، كونه يسعى إلى إعادة ترميم الأطروحة الأكثر هشاشة لدى هيراقليطس في شكل تأكيد ولاء وانجذاب بين الحكيمين، كما أنه مفهوم ذو نزوع ميثولوجي شعري مُشوّقٌ يحوي تأسيسا أخلاقيا قيمّيًا هو صلب ما نهدف إليه كتأكيد.

اللعب إذن يأتي كتأكيد من الفيلسوف ليبرّهن على أنّ الوجود والعالم يجبُ أن يُنظر إليهما نظرة نارية هيراقليطية خالصة، التي مثّلت العالم بِلَعبِ الطفل أو الفنان، يتعامل معه دون اعتبارات أخلاقية أو معرفية، تسوقه نزوة اللعب في بساطتها، يُهدم ويَبني ويخلق من جديد من دون أن يعرف معنى جدية المعرفة، ذلك أنَّ الجدية الوحيدة التي يعرفها ويفهمها هي جدية اللعب وجدية العبث الطفولي؛الذي لا يخضع لقواعد منطقية أو أخلاقية. فاللعب عُذرية وصفاء يعي فيها الإنسان الفنان العالَم من دون غاية ومن دون إحداثيات مُمكنة ومن دون مركز تؤمه الموجودات.[2]

[1]- راجع مولد التراجيديا الشذرة 24. و"هكذا تكلم زاردشت" مصدر سابق، الحوار المعنون بالشيخة والفتاة ص.ص. 53- 55.

[2] - نقلا عن سمير الزغبي، نيتشه. الفن و الوهم و إبداع الحياة، مرجع سابق.ص.110.

يحاكم نيتشه بهذا التصور الجديد- القديم قيّم الميتافيزيقا ومبادئها ومزاعم اليقين والحقيقة، ويطرحه كمدمّر حقيقي للمثال الزهدي الذي يسكن روح الفلاسفة والرهبان الجامدين. فالمثال الزهدي الذي يتعامل مع الموجودات بروح الاضطغان، وبأنّها حِمْلٌ وثقالة يجب أن تُحمل، ويُكفر عنها بالهلاك تحت أقدامها، يجب حسب نيتشه أن يُلحق بنقيضه الذي هو استخفاف كامل وهز لكل شرطٍ وإلزامٍ يجعل الإنسان عبدا لا سيدا، فالخفة والانفتاح على الإمكانات التي يمنحها الطيش اللعبي؛ هي كلّها من يرفض الموت والعدمية، وتسمح بالتجدّد في مظاهر متعددة؛ في الرقص والمشي والصراخ والرعب والحرية والبهجة، وتُنكّس مثال الفيلسوف- العنكبوت. يقول نيتشه: « في كل طائفة فلسفية يتوإلى فلاسفة ثلاث: الأول يفرّز المجاجة والمني، الثاني يجعل من ذلك خيوطا وينسج نسجا اصطناعيا، والثالث يترصّد الضحايا الذين سيقعون في ذلك النسيج ويسعى لأن يعيش من الفلسفة.»[1] كما تجعل هذا المخلوق العنكبي ينكفئ على نفسه لأنه تحت منطق الطفل اللعبي يتحول إلى مجرد حشرة تفرّ من الجدية الكبرى، وتعود إلى الغار المُظلم لتنتظر برودة الشتاء فتنتحر وتموت. وبذلك يختفي وهم العالم الآخر حيث تسكن الحقيقة ويرتقي الوهم إلى مفتاحٍ للكون يسوق العالم بلهيب سوطه في غبطة لا متناهية إلى أفاق لا خير فيها ولا شر.[2]

وفي إلحاحه على اللعب كمفتاح للكون، وكرمزية ثابتة محدّدة لقوانين الصيرورة والدمار والبناء، يوازي نيتشه بين اللعب وإثبات الصدفة كقانون للعبة النرد، حيث الأشياء تحت وقعها تبدو هي ذاتها وفي ذات الوقت ليست كذلك. يقول زاردشت مخاطبا السماء:« إن كلمة الصدفة لأقدم ما في العالم من نسبٍ للأشياء. وقد أرجعتُ كل الأشياء إلى هذا النسب النبيل، فأنقذها من عبودية المقصد والهدف.»[3] إنها بذلك، لا تحديدٌ ومصالحةٌ بين السماء والأرض وإلغاء للإرادات النصفية الخائفة والمرتبكة والخجولة، الشبيهة بنمر أخطأ قفزته، فلا يكتفي برمية واحدة. بل يُطالب برميات متعدّدة. يقول دولوز:« يتعلق الأمر إذن برمية واحدة تتوصل بسبب عدد التراكيب المنتجة إلى إعادة إنتاج نفسها بما هي كذلك.»[4]، فحين نرمي زهور النرد على لوح الأرض فإن هذه « ترتجف وتنكسر

[1] - Friedrich Nietzsche, Humain trop humain, tome II, op.cit. SS. 194 « Trois penseur égale une araignée », p. 101.

[2] - أويغن فنك، فلسفة نيتشه. مرجع سابق، ص. 226.

[3] - فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق، ص. 192.

[4] - جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص. 36.

لأنّ رمية النرد هي الإثبات المتعدّد وهي بذلك كالنار أو العنصر الذي يلعب. عنصر التحولات الذي ليس له ضد.»[1].

عموما تندرج هذه الرمزية الكونية في إثبات الجدية الكبرى التي هي لعبٌ ووهم وفن، وتُبرَّرُ في شكل إبداع وخلق في إطار نموذجي، في لعبة استدراجٍ لأفلاطون الذي قال يوما: « لا شيء مما هو إنساني. لا شيء جدير بالجدية التامة ومع ذلك...»[2]. واستطرادًا حول فكرة اللعب وتعاملها مع "نفاقية العالم" ومع جوهر "الحقيقة" التي يُهدمها نيتشه بريبيته، نقول إن فهم نيتشه لجوهر الحقيقة يقع حول نقائض الفهم الميتافيزيقي حيث لم يعد مجديا تعريف الحقيقة كتوافق بين الواقع والفكر، حيث التوافق (adequatio) لا يتعلق إلا بالبراغماتية الحيوية، فيختزله إلى تطابق (conformitas) بواسطة مبدأ الاستيعاب، والذي يقوم بذلك حسب جون غرانييه هي إرادة القوة التي تحول التوافق إلى تحديد مع ذات خالصة وبسيطة، ولما ترفعهُ من مستوى البراغماتية الحيوية إلى مستوى الحقيقة الأصلية بواسطة الحدس الموجه ممثلا في لعبة الفن والحقيقة. كما يذهب "غرانيه" إلى أن مفهوم اللعب الذي يسيطر على أنطولوجيا نيتشه مثلما يرى "أويغن فنك" يتعلق بفكرة النزال (combat) بين الحجب (voilement) والكشف (dévoilement) لتحريره من روح الثقالة[3].

يشير الزغبي إلى أهمية اللعب، فيرى إنها تتحدّد في ثلاثة مظاهر:

1- كمشروع يمكن أن نستثمر فيه الجسد والأرض ونؤكّد فيه إمكانات الحياة. بالتركيز فعل تحرير الكائن من الجدية المفرطة التي تعامل بها المثاليون مع الظواهر والجسد.
2- يظهر بما هو قدرة لا متناهية للكشف عن معاني العالم، وبالتالي كقدرة تأويلية وهو يمنع تناسل الصوّر الدوغماتية من قطاع معرفي إلى آخر، ويحجب ذلك المطلب القديم الجديد الذي يرغب في من خلاله الفلاسفة في بلوغ الحقيقة وإحراز الحقيقة الغوراء بالغطس في عمق الأشياء في ذاتها. فاللعب – يضيف غرانيه - يلخص الحدوس الأكثر رقة (subtiles)[4].

---

[1] - جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص. 41.

[2] - Friedrich Nietzsche, Humain trop humain, tome I, op.cit. p. 128.

[3] - Jean Granier, le problème de le verité dans la philosophie de Nietzsche, op .cit. p. 529.

[4] - Ibid. 529.

3- كما أنّ له طابع أنطولوجي عندما يبيّن أنّ طبيعة الأشياء لا تُفهم إلا بوصفها لُعبة غير خاضعة لتفسير عقلاني.[1] بل تفسيرها الحقيقي لا يجب أن لا يتعدّى ظاهرها بوصفها مسألة جمالية. بفهم الوجود كوجود مؤول (être – interprété)، وهذا يتعلق بمدى إعتاق العالم من كل القيود المفرطة في إنسانيتها والمتعلقة بما وراء القيمة، بما وراء النفع، وما وراء المنطق وبما وراء التناقضات الفجّة التي فيها ينغلق الفهم الإنساني. «الوجود هو لعبة ديونيزوس[2] الطفل» والتي تعبر دوما عما هو حر سعيد وبريء.

بعد استعراضنا للنزعة الريبية مثلما سعى نيتشه إلى إظهارها في مشروعه النقدي، وتتبعنا لحظات تأسيس الفعل المعرفي على قيم متكاثفة حول شريعة المنظورية الساعية إلى خلق عوالم متعددة من الحقائق الأوهام إن صح التعبير، والحاملة لبيداغوجيا جَمَالية تُنزِّلُ وتُوطِّنُ الأوهام والأخطاء توطينا حيا، ملازما للهوس الحياتي الذي يسعى إلى تحرير قوى الجسد وإذكائها، كما أنها ترسم صورة جديدة هي صورة "الفعالية القصوى" في العمل التفكيري المحرّر للفلسفة والمبرز لها كأداة لا يضاهيها شيء للرفع من مكانة الإنسان عبر الخلق الإبداعي للقيّم .

بعد إبراز هذه النقاط المِحورية الماسة بالجانب التأسيسي للمنظورية عند نيتشه سنسعى في الفصل الموالي إلى التركيز على ما آلت إليه المنظومة النيتشوية في الساحة الفكرية الأوروبية بشكل عام والفرنسية بالتحديد، بالوقوف على المكانة التي مُنحت لها، وعلى مجموع الدواعي والمُسوّغات التي دفعت المفكرين والفلاسفة إلى تتبع أثره والسعي إلى الاستئثار بقدر المستطاع بأهم ما يمكن الاستئثار به من حدوس وأطروحات حيّة وقلقة. ورغم أنّ المسوّغات متعدّدة مثلما أشار إليها عبد الرزاق بلعقروز في أطروحته القيّمة الموسومة: "المساءلة الإرتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر" من حيث أنّها لا تتحدّد فقط في الإعجاب أو الانجذاب إليها، أو التأثر المعنوي المنفصل عن المضامين التاريخية المعاشة، بل تمتد لأمور أعمق من ذلك تتعلق أساسا بالمسائل الثقافية التي برزّت في أوروبا وبالأزمات التي نخرّت هيكل نظريات المركزية الإنسانية

---

[1] - سمير الزغبي، نيتشه. الفن والوهم و إبداع الحياة، مرجع سابق. ص. 116.

[2] - يطرح غرانيه مسألة رمزية ديونيزوس في فلسفة نيتشه، ذاهبا إلى أنها من النوع الرفيع، المفتاح الذي به نلج إلى قبو (voute) الفلسفة النيتشوية والذي يعكسُ الحركة الحميمية الملحمية بين ميول نيتشه وميول إلهِهِ، كما أن المفهوم يُغذي الفكر التأملي لنيتشه طولا وعرضا إلى حدِ التأكيد على أنّ أنطولوجيا نيتشه توجد كاملة مغلفةٌ في نواة رمزية ديونيزية روّج لها مؤلفهُ "مولد التراجيديا"، وأنّ التطوّر التأملي لنيتشه لا يقوم سوى بحذف استيلاء الماهية الروحية المُعقلَنَة التي وُضعت قسرًا في الرمزية الأبولونية الديونيزية. راجع:

Jean Granier, le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, op .cit. p. 539.

والخطابات الطوباوية التي رفعتها شعارات الحداثة. دون إغفال ذلك الحنين إلى ماضي اليونان، الذي منهُ يمكن لفلاسفة الزمن المعاصر الوقوف على طبيعة العَدَمية التي تسكن حاضرهم، ومن ثم السعي إلى فهم المشروع التدميري للأوهام الصلبة التي تلبّسَت الزمن المعاصر في سائر المجالات العلمية والفنية والتاريخية والسياسية.[1]

[1] - عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص. 142.

الفصـــل الرابــع

4

الفصل الرابع: ريبية نيتشه وامتداداتها في الفكر الفرنسي.

المبحث الأول: حضور نيتشه في القراءات الفرنسية من نهاية القرن 19 إلى غاية 1960.

المبحث الثاني: الاستقبال الفلسفي لنيتشه بعد 1960(ريبية نيتشه مفتاح فلسفة الاختلاف).

تضمّنت الفُصول الثلاثة السابقة عرضًا مُتواضعا لأمرين اثنين حول نيتشه، الأول يتعلق بالجانب النقدي؛ حيث شخصّنا فيه طبيعة المنهجية النقدية لديه ثم كيف طبَّقَهَا في شكل ممارسة هادفة إلى نزع قناع القداسة عن كل ما يتعلق بالفيلسوف والفلسفة والعوالم التي تُخلق على مضمار العقل، وقد ركزّنا على كل ما يَرتبط بمقام الميتافيزيقا و"الحقيقة"، حيث كَشَفَ النقد أنها مُجرّد ألاعيب يتوهمها الفلاسفة المثاليون ذوي النزوع العقلي. هذه العوالم تشتغل لصالح غايات أخلاقية دينية. الأمر الثاني يتعلق بالجانب البنائي في فلسفتهِ حيث أبرزنا البديل الذي يقترحه نيتشه مكان نظرية المعرفة الكلاسيكية، ونقصد بذلك المنظورية والجمالية المحرِّرة لغرائز الجسد والقوى الفاعلة في الإنسان لتنفتحَ الممارسة الفلسفية على أسس جديدة تُلخصُ النقلة النوعية من الأفق الأفلاطوني الضيّق إلى أفاق البراءة المُلهمة.

هذا النمط من التفلسف الذي يجمعُ بين الرّيب القَلِقِ، والإثبات الجَمَالي المُحرّر لقوى الجسد والمُفجر لشعاب التأويل وللغرائز المُحرّرة لنص العالم، هو من خلَقَ موجة من القراءات التي تسعى إلى توطين أطروحات نيتشه الجريئة في سياق فلسفيٍّ ناشئٍ في ظروف تشهدُ سيطرة شِبه مطلقة لمذاهب فلسفية عديدة على رأسها الفينومينولوجية الأنطولوجية والماركسية. وفي فرنسا بالتحديد يبرزُ هذا الجُهد في الاستكشاف وفي إعادة ترتيب الأوليات، بحثا عن روح خلاقة متكيّفَة تُطوّعُ الفعل الفلسفي ليتوافق وهموم الجيل الجديد.

المبحث الأول: حضور نيتشه في القراءات الفرنسية من نهاية القرن 19 إلى غاية 1960.

قبل بحث مسألة استقبال نيتشه في الساحة الفكرية في فرنسا نُشير إلى أنّ صاحب "العلم المرح" كان دائم الإعجاب بالفكر والمجتمع الفرنسين، وكان دوما يُمني نفسه بقُراء فرنسيين يقرؤون له بجدية وحرارة بدل البرود الذي أصابَ كتاباته على يد الألمان الذي كان دوما يتوجس خيفة منهم ومن تأويلاتهم العنصرية، فقد كان مقتنعا أنّ حُدوسه لن تقعُ في السراب إذا ما التّقت مع أفضل الأذواق، وقد عبّر نيتشه مادحًا الفرنسيين في العديد من المرّات مِنها على سبيل المثال قوله إن فرنسا ما تزال إلى اليوم مدرسة الذوق الرفيع، وموطنُ أرهف حضارة أوربية وأكثرها روحية، لكن

على المرء أن يعرفُ كيف يعثر على "فرنسا الذوق"[1]... كما يرى أنهّم رغم التبذل الذي أصَابَهم جراء "الجَرْمَنَة" إلاّ أنّهم لا زالوا يتمتعون بثلاثة خصّال، ولا زال بوسعهم إبرازها بكل فخرٍ بوصفها إرادتهم ومُلكهم، وعلامة دالة على تفوّق حضاريٍ قديم على أوربا: الأولى: هي ملكة الولع بالفنون والتفاني في عبادة الشكل، وهي خاصية لم تكن غائبة عن فرنسا طيلة ثلاثة قرون. الثانية: والتي يمكن أن يؤسسوا عليها تفوقهم على أوروبا –حسب نيتشه- هي حضارتهم الأخلاقية المتنوعة القديمة التي بفضلها يصادف المرء عادةً حتى عند روائيي الجرائد الصغار ورُواد الأرصفة في باريس حساسيةً وفضولا سيكولوجيا ليس للألمان على سبيل المثال أي فكرة عنه، فهم يفتقرون إلى هذا المجال لعدة أسباب، الخصلة الثالثة التي تبرّر التفوق – حسب نيتشه - هي طبعهم وقدرتهم في التأليف بين الشمال والجنوب بشكل ناجح؛ ما يجعلهم يفهمون أمورا كثيرة، ويحثُّهم على فعل أمور أخرى لا يفهمها الانجليز مثلا، من حيث أن مزاجهم الذي يتأرجح بين الجنوب والشمال والذي يَغلي فيه الدم البُروفَانسي والليغوري يقيهم رتابة الشمال الرمادية المريعة وأشباح أفاهيم مُصابة بفقر الدم والشمس، وهو حسب نيتشه الداء الذي أصابَ ألمانيا في الذوق والذي عالَجَهُ الألمان بالدم والحديد أي بواسطة السياسة...، باختصار يرى نيتشه أن في فرنسا ما زال يسود - اليوم- جوٌ من التفهم والترحاب بأنادر الناس وبأولئك الذين لا يرضون بأي تقوقع وطني لأنهم يعرفون كيف يُحبون الجنوب في الشمال ويُحبون الشمال في الجنوب.[2] كما يذهب إلى أن نُبل الشعور والذوق وكل ما هو رفيع هو ابتكار فرنسا ومآثرها، أما السوقية الأوربية ورعّاعية الأفكار الحديثة فمنبتها انجلترا ومناخها المفضل ألمانيا.[3] ودائما حول قيمة الثقافة الفرنسية فقد عبّر نيتشه أنه لا يؤمن بوجود ثقافة أوروبية إلا ما ولّدته عقول فرنسية، يقول في هذا هو الإنسان: « أنا لا أؤمن إلا بالثقافة الفرنسية، أما كل ما عدا ذلك مما يُطلق على نفسه لقب ثقافة في سائر أنحاء أوربا فلا أعتبره سوى ظاهرة لسوء فهم، كما أن الحالات ذات الثقافة الراقية التي إلتقيتُهَا في ألمانيا كلُهم من أصل فرنسي.»[4].

---

[1] - Friedrich Nietzsche, par – delà bien et mal, op. cit. p. 174.

[2] - Ibid. p. p. 174-176.

[3] - Ibid. p. 173.

[4] - Friedrich Nietzsche, Ecce homo, op. cit. p. 105.

ورغم النسبية التي تتمتّع بها هذه الأحكام ومُسحتها الذاتية إلا أننا هنا نُورِّدُهَا من أجل توضيح المكانة التي تتمتع بها الثقافة الفرنسية في نظر نيتشه، وأيضا تمهيدا لفهم طبيعة تلك الحميمية التي تجمعُ نيتشه بالروح الفرنسية بِشكل عام.

1 - استقبال نيتشه في بداية القرن العشرين بين النزعتين الأدبية والفلسفية.

عرف الموروث النيتشوي في صورتيه النقدية والتأسيسية حضورا بارزا في الفلسفات اللاحقة عليه، وبصورة غير مسبوقة تشكّل اعتقاد مفاده أنْ لا سبيل لآفاق فلسفة معاصرة بالمعنى النقدي إذا لم تخلق لنفسها روابط مع المنظومة الفلسفية النيتشوية، وإن لم تغرف من مستجدات الفلسفة الجديدة التي وضع نيتشه أسسها الأولى. وهذا التوجه إلى شذرات نيتشه الحاملة لشحنات حدسية خارقة، وإلى خفّة التحول في الكتابة الفلسفية العابرة لحدود المنطق التقليدي التي منحت أصنافا متعددة لإمكانات التفلسف وفق مبادئ حيوية لا تنتمي إلى الأفق الذي كرّسته الأفلاطونية والهيجيلية كقوسٍ مُحدّد لأفق العدمية التي امتّدت من القرن الرابع قبل الميلاد إلى غاية القرن التاسع عشر للميلاد.

هذا التأثير ولنَقُل الحضور يمكن أن يُنظرَ إليه من عدة زوايا، هذا إذا ما راعينا الأطر النظرية والتاريخية والمعرفية التي شكّلت ملمحًا فريدا، بل ظاهرة لم يسبق أن برزت في تاريخ الفلسفة والفكر بشكل عام. يبدأ أولا في صورة جدل حقيقي بخصوص نيتشه فتمَّ اعتبار تآليفه منظومة شعرية، صاحَبها منخرط بالكامل في التزامات أدبية توافق روح العصر وتختزل توترات زمن تَهَاوي القيّم، وبرز ذلك في شكل سجالٍ فيلولوجي أدبي وجمالي يحارب الصّور البائسة من ثقافة الغرب والألمان بشكل خاص. ليُستَغَلَ بشكل رهيب بوصفه صاحب دعوة إلى وطنية عنصرية كحدث بعد أن تّم تأويل فلسفته بمبرّرات سياسية، وقد شكّل موضوعا دسمًا لعُشريات عدّة تأكيدا وتفنيدا. وأخيرا جاءت مرحلة الفهم الفلسفي حيث انكّب عليه الفلاسفة من أجل توطين أفكاره في التقليد الفلسفي وسنرى أنّ لمارتن هايدجر الفضل الكبير في ميلاد مثل هذه القراءات التي أنصفت الفيلسوف بشكل جيّد حتى وإن لم تستسغها أو توافقها في نقاط محورية.

وبخصوص استقبال نيتشه في فرنسا فأغلب المُحللين يميزون ثلاثة تحولات أو موجات تحدّدت عبر علاقة تاريخية بين فرنسا وألمانيا:

الموجة الأولى: ضخمة ومُؤسسة بدأت قبل 1914 والتي بقيت هامشية نوعا ما كونها كانت خارج الحقل الجامعي، هي بالأساس موجة أدبية مُحيطية مَسَّت اليَسار المتطرف السورلياني (sorélienne) بدل اليمين المتطرف للحركة الفرنسية.

الموجة الثانية: بدأت من سنوات الثلاثينات، هيمنت وخططت لها المواجهات التي دارت بين اليمين واليسار، وفي هاتين الموجتين نجد أنّ المثقفين الذي اهتموا بنيتشه وبحدوسه الثرّية كانوا ينتمون إلى فلكٍ أدبيٍ، ما يعني أنّ فكرهُ اتّخذ منحى يغلب عليه الطابع الأدبي والإيديولوجي، الأمر الذي يسمح لنا باعتبارها التفاتة تتوافق مع وضع خاص ميّز نهاية القرن 19 وبداية القرن 20 بِدءاً من الفيلسوف الألماني ولهلم ديلتاي[1]، الذي كان معاصرا لنيتشه، واستقبل نيتشه استقبالا "أدبيا" وبشكل عام ثقافي في المعنى النقدي للثقافة، مشيرا إلى أنّ المثقفين آنذاك اهتموا بكتابات نيتشه وعالجوها كمؤلفات شعرية وأدبية وإستيتيقية، أو في أحسن الأحوال تفكير حول الإيديولوجيا يظهر كجدل عام يُحاربُ القيّم التقليدية.[2] ما أدّى إلى وضعه بجانب كارليل[3] (Carlyle)، إمرسن (Emerson) ، روسكين[4] (Ruskin) ، تولستوي[5] (Tolstoï) و مايترلنك[6] (Maeterlinck)، بمعنى بجانب الفلاسفة الأدباء الذين يتحرّكون في أفق مفتوح من طرف شوبنهاور.[7] وبخصوص هؤلاء الأدباء، كتب ديلتاي: « هذا الصنف من الأدب ومن الإقناع ينوب البرهنة، ويُنْسب إلى فن السفسطائيين والخطباء القدماء الذّين احتقرهم أفلاطون وحاول إبعادهم من الفلسفة... نظرهم يبقى مثبتا على غموض الحياة، ويَفقدُون كل أمل في حلّهِ بواسطة ميتافيزيقا شاملة تعتمد على نظرية وِحدة العالم، إذ

---

[1] - **ديلتاي.W. Dilthey** : (1833-1911) فيلسوف ألماني، رائد التأويلية يعرف بكونه فيلسوف الحياة من أهم مؤلفاته "عالم الروح" (Le Monde de l'esprit) . مقدمة لدراسة العلوم الإنسانية (Introduction a l'étude des sciences humaines.).

[2] - Charles Murin, Nietzsche problème, généalogie d'une pensée. op .cit, p.10.

[3] - **توماس كارليل**: (1795- 1881م)، مؤرخ وأديب ساتيري إنجليزي الأصل، له العديد من المؤلفات منها: "الأبطال"، "الماضي والحاضر".

[4] - **جون روسكين**: (1819- 1900م)، انجليزي الأصل، كاتب وشاعر وناقد فني وفنان تشكيلي.

[5] - **ليون تولستوي**: (1828-1910م)، أديب روسي مشهور، من أشهر روايته نجد: "الحرب والسلام" و"أنا كارنينا"

[6] - **موريس مايترلنك**: (1862- 1949م)، أديب وشاعر بلجيكي، يعد أحد أشهر ممثلي المدرسة الرمزية في بلجيكا، كتب في الشعر والموسيقى والرواية والمسرح، وله جوقات موسيقية معروفة، أعماله التي يصعب عدها تبقى خالدة ومخلدة لاسمه.

[7] - W. Dilthey, le monde de l'esprit, trad. m. lemy (Paris : Aubier Montaine. 1947). p. p. 370-371.

يجب تأويل الحياة بإعانة من الحياة ذاتها. هذا هو إذن الفكر الذي يربط فلاسفة الحياة إلى تجربة العالم وإلى الشعر.»[1].

وطرحُ ديلتاي هنا يظهرُ وكأنّهُ يبرّرُ القراءة الأدبية للنص النيتشوي المناقض للمقاربة الميتافيزيقية دون استدعاء لمرجعية الوجود، كونه يمتنع بشكل غير محتشم عن بناء منظومة تأسيسية حول الوجود، كما أنّهُ يعدِل عن الادعاء العلمي، وعن كل ادعاء بالصحة والتأسيس، وتفسيره المُعطى للحياة نجده غير منهجي لكنه معبّر وإيعازي.

الموجة الثالثة: تضمنّت إعادة اكتشاف نيتشه عبر فلاسفة مُحترفين وكان ذلك خلال بداية سنوات الستينات. تّم فيها إعادة تأهيل نيتشه وإنصافه. وبالمثل يمكن تأويل هذه الرؤية الجديدة بكونها إذعان لأوامر هايدجر، وبالأحرى للأفق الجديد الذي خطّط لهُ التوجهُ الأنطولوجي التأويلي والذي عُدَّ نقلة الثورية في تناول الفيلسوف، فالقراءة الهايدجرية لنيتشه - حسب جياني فاتيمو - شكلت وصفة (ordonnance) لأغلب التأويلات المعاصرة رغم تشعّب مناهجها ونتائجها، وسجّلت تحولا في الدراسات النيتشوية.[2] ولقد التّف حول هايدجر العديد من المفكرين المشاهير قاموا بفحص مجموع مؤلفات نيتشه، وذهبوا للتأكيد أنّ أعماله لا يمكن أن تُقرأ فقط كإبداع أدبي أو شعري، بل كجزء من التراث الذي يجب أن يمنح له مقاما فلسفيا ويُعاد بالتدريج إدماجه وتوطينه في قلب الفكر الغربي.[3]

في كتابه حول " نيتشه" المكوّن من جزئين والذي ألّفه مابين 1936-1946، والمنشور عام 1961 رأى هايدجر أنّه يجب وضع نيتشه في علاقة مع أرسطو كفيلسوف الأحقية بكل ما يحملهُ المصطلح من دلالات، ببساطة لأنّ نيتشه وضع في مركز فكره مشكلة رئيسية أكثر قِدمًا هي مسألة الوجود (la question de l'être). وبوصفه "فيلسوف الأحقية"، فقد صنع لنفسه في تاريخ الفلسفة مكانا خصوصيا هو مكان انتقالي. حسب هايدجر هو مكان المفكّر الذي يضع حدا للتيار القديم للفكر التقليدي الأوروبي، ويستهل طورا جديدا في تطوره ويهيئ الانتقال المباشر نحو أنطولوجيا أساسية. وهايدجر لم يدّخر جهدا ولم يتوان في مؤلفاته في الإحالة إلى الميتافيزيقي العظيم والأخير، ويمنحه

---

[1] - W. Dithey, le monde de l'esprit, op. cit. p.370.

[2] - Gianni Vattimo, Introduction à Nietzsche, trad. fabienne zanussi, (Paris: de Boeck et Carsser, 1991.), p. 09.

[3] - Charles Murin, Nietzsche problème, généalogie d'une pensée, op. cit, p.10.

بالغ الاهتمام خاصة في كتابيه "**نيتشه**" و"**الدروب التي لا تؤدي إلى أي مكان**"، ويَستخدم نصوص نيتشه كما لو كانت وتر قوس ليطلق نحو الهدف سَهْمَ تفكيرِهِ.[1]

وسعيا منّا للخروج بحلٍّ لهذا التناقض في المنظور والتنزيل الذي يظهرُ بين نوعين من القراءة الأدبية والفلسفية، نقول أنه لا شك أنّ لديلتاي وهايدجر مُسوغاتهما التي اعتبراها رئيسية ومحدّدة في وصف الزّي الذي لَبسَهُ نيتشه في عرض فكره. وهو فعلا ما يشكل صعوبة، بل إشكالا فلسفيا بشكله المحض، وحسب جياني فاتيمو، فالأمر لا يتعلق بإيجاد وجهات نظر تأويلية تمحو المفارقة وتتخلص من التناقض بين المقاربتين الأدبية الخاصة بديلتاي والأنطولوجية الخاصة بهايدجر، بل يجب إيجاد تشابهات قيمية بين المقاربتين نستطيع أن نُدرجها ضمن وصفٍ شامل لنجاحات نيتشه كلها.[2]

كما أنّ القارئ الذي يريد تفسير مِحور التناقض هذا، عليه أن يأخذ بعين الاعتبار شرطين أساسيين وعاملين مهمين هما:

أولا : معرفة أصالة النص الذي يكون موضوع تفكيرهما.

ثانيا: المقولات والمنهجية المستعملة للمساءلة، وفهم المعنى الفلسفي للنصوص.[3]

فقراءة هايدجر تنطلق من نقطة ارتكاز اختارها بحذر شديد، وربما بروح تفتقد إلى النزاهة التامة، يصفها لنا بكونها تأثّر قليل وقناعة كبيرة، فمن جهة إقصاء، ومن جهة أخرى تمجيد وتعظيم من منطلق أنّ «...الفلسفة الحقّة، يجب البحث عنها في كتاباته المنشورة بعد موته، فكلُ ما نشره نيتشه شخصيا ينتسب إلى " خارج دائرة المؤلفات".».[4]

القارئ أو المؤوّل لنيتشه في نظر هايدجر، لا أصالة ولا ثبات لفهمه منذ اللحظة التي ينطلق ويركّز فيها كامل اهتمامه على كتابات لم تُنشر بعد وفاته.[5] أمّا ديلتاي المعاصر لنيتشه، والمتتبّع

1- أوديب ستيبان، على دروب زاردشت، تر. فؤاد أيوب، ط.1، (بيروت: دار دمشق، 1983). ص. 344.

2 - Gianni Vattimo, Introduction à Nietzsche, op. cit. p.11.

3- Charles Murin, Nietzsche problème, généalogie d'une pensée, op.cit, p.31.

4 - Martin Heidegger, Nietzsche, trad., Pierre Klossowski, Vol.1 (Paris: Gallimard,1971.), p.17.

5 - Charles Murin, Nietzsche problème, généalogie d'une pensée, op.cit. p. 38.

لكرونولوجيا التأليف الخاصة به فمن دون شك أنّه يستلهمُ الرؤية الاستيتقية المجاوزة للتشاؤم ولقيّم العدمية وانتقاداته اللاذعة للفكر الخاص بالألمان، وتنبؤه بالنتائج التي تترتّب عن الوضع الذي يعيشه الغرب على المستويين الواقعي والتاريخي، هو من جعله يعتمد على النصوص الأولى من فكر نيتشه باعتبارها تخدم فكرة الحياة دون إغفال طريقة الكتابة الناتجة عن التكوين الفيلولوجي للفيلسوف. والشيء الذي يمكن أن يخرجنا من مثل هذا الانشطار هو أن نفهم مثلما صرح "جاك دريدا"[1] أن « مستقبل نيتشه- النص لم يُقفل».[2] ذلك أنّ ازدواجيات هذا النص، وتعدّد معانيه تجعله قابلا للكتابة (scriptible)، وقابلا لأن تُعاد كتاباته وتأويله ضمن سياقات متعدّدة ومتجدّدة.[3] هذه هي الطريقة الملائمة للتعامل مع فكر متعدد الأشكال (Polymorphique) ينتمي إلى عائلة الحرباء، بدل انتمائه إلى الحكمة التقليدية المتصّفة دائما بالوحدة الدقيقة. كما نعتقد أن المَخْرَج الوحيد لمثل هذه الإشكالية، يكمن ربما في ضرورة اعترافنا الكامل ببراعة الفيلسوف في جمعه بين التحديد المفهومي للخطاب الفلسفي والطابع الانفعالي الحيوي للخطاب الشعري؛ ما جعلهُ يحضى في الوقت نفسه بالمكانة الفلسفية نفسها التي لأرسطو أو ديكارت أو سبينوزا، مثلما حضي أيضا بمكانة تُنافس أكبر الشعراء حداسة ونبوغا مثل ألجيري دانتي وغوتة وشيللر ودوستوفسكي. إذن من خلال تجربة نيتشه تتوضّح القرابة بين ما هو فلسفي وما هو شعري وتتأكّد على يديه مسألة عُليا مفادها: أنْ لا وجود لتعريف للفلسفة خارج ما هو شعري، مثلما لا وجود لتعريف الشعري خارج ما هو فلسفي، وأن الإفصاح الفلسفي ينبع من النبع الذي نبع منه الإفصاح الشعري والأدبي. ذلك ما يجعل الفلسفة مع نيتشه لا تتعقّد في مجاورتها للشعر تنزل معه وتصعد معه أيضا. وهذا النمط من التوليد المزدوج هو في اعتقادنا نمط فريد مُتولد مع نيتشه في مفهوم الفيلسوف- الفنان الذي يمتنع عن اختزال الفكر إلى مفاهيم.[4]

---

1 - **جاكي ديريدا**:(1930-2002.) فيلسوف فرنسي ولد بالجزائر، وتوفي في فرنسا، يعتبر من رواد فلسفة التفكيك والاختلاف. من مؤلفاته نجد:"الصوت و الظاهرة"1967."الكتابة و الاختلاف"1967."الغراماتولوجيا"1967."سيميولوجيا و غراماتولوجيا" 1968.

[2]- بييرق زيما، التفكيكة، دراسة نقدية، تعريب أسامة الحاج، ط.1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر التوزيع.1996.)، ص. 69.

[3]- المرجع نفسه، ص.69.

[4] - Bruno Cany, Renaissance du philosophe- artiste, 1ere edi. (Paris: Hermann éditeurs. 2014.). p. 30.

استقبال نيتشه إذن مرّ عبر مراحل عدة قبل أن يصل إلى مرحلة الأوجّ في سنوات الستينات والسبعينات ببروز فلاسفة بتوجهات مختلفة أعلنوا اشتغالهم الفلسفي تحت عباءة نيتشه، وإحرازهم العديد من الفتوحات الفلسفية انطلاقا من مقدمات نيتشوية. هذا الحضور الجريء لنيتشه في الثقافة الفرنسية يُعد في الواقع تحققا لنبوءة نيتشه ذاته الذي أكّد في كتباته أنّ الأذن الألمانية صماءٌ، مستبعدا أن يُقرأ بشكل جيّد من قبل أبناء قوميته الذين بلّدتهم الخمر والمسيحية طوال فترات تاريخية طويلة، وأخضعتهم عنصريتهم في شكل إرث تاريخي لنوع من الاستيلاب الفكري الذي لوثته المسيحية، في حين أكّد أنّ الفرنسيين هم الأجدر في ذلك والأقدر على فهمه بطريقة دون تحريف أو تزييف أو تبخيس.

لكن قبل أن نتناول ذلك بودّنا أن نلقي نظرة استقصائية على المراحل الأولى لاستقبال نيتشه في الأوساط الفكرية والفلسفية بشكل عام، بهدف التعرف على التأثير التدريجي الذي لعبه الفيلسوف بفضل الثراء الذي تتصف به أطروحاته والأسئلة الجريئة التي طرحها حول الثقافة الغربية بشكل عام باعتبار أنّ الغرب كلّه حسبه يُعاني من انحطاط ثقافي تمظهر في نُزعات عدمية لا سبيل لإنهائها إلاّ بممارسة فلسفية متحرّرة وجادة. أي بميلاد فلاسفة المستقبل الذين يحملون همَّ الثقافة محملاً جديًا ويعملون على طرح إستفهامات من شأنها أن ترفع الستار عن تلك الصّور البائسة التي ميّزت الوعي الغربي بشكل عام، كما يسعون إلى التنبيه مرة أخرى وبأدوات نقدية إلى أعراض مرضِ الحضارة الذّي تحوّل إلى هاجس ثقافيٍ بالدرجة الأولى.

فلاسفة المستقبل أو "فيلسوف المستقبل" هم في الواقع مشروع توليد مُفكرين جُدُد يتخلون عن خدمة الدولة والسياسة السائدة، كما يمتنعون عن التفكير وفق المعايير التي سنّتها قيّم الانحطاط التي أنبتتها أرض الأخلاق والدين التي تشتغل لصالح قيّم الزهد والارتكاس. وإن شئنا التعرف على التصور النيتشوي لصورة الفيلسوف الحر أو الفيلسوف الفنان المولع بقيّم الاختلاف والانفتاح على مدارات الاختلاف والهامش، علينا أن نلقي نظرة على مجموع بعض الشذرات التي بثّ فيها نيتشه جملة من حدوسه حول صورة الفيلسوف المستقبلي الذي سيعمل وفق مبادئ متحرّرة عن التقليد الأفلاطوني بعامة.

في كتابه "ميلاد الفلسفة في العصر التراجيدي الإغريقي"، تعرّض نيتشه إلى كتابة تاريخ الفلسفة، بشكل طريف، كان بمثابة التمهيد لنوع من التحليل النفسي الذي يبتعد عن عرض الأجوبة

النسقية عن سؤال" ما هي الفلسفة ؟ ". فحاول رصد كل تفكير فلسفي من جهة كونه مقطعا من شخصية لا يمكن دحضها، ذلك لأنها علامة على "شخص" أو "إنسان عظيم" يشكل ملمحا من ملامح المزاج الإغريقي.[1]

ومن ضمن الإجابات لسؤال (من هو الفيلسوف؟)، هو أنّه أولا وأخيرا "شخص"[2] ولكن حسب نيتشه قلّما يستطيع أحدٌ أن يُصبح شخصا بالمعنى الجذري، ذلك أنّ "الهو الفلسفي" لا يُولد في أعماق فكر ما إلا متى قطع أشواطا هائلة من التحوّلات، وهو مَقام الطفل الذي لا يبلغه الأسد إلا إذا استكمل شوطا العدمية[3]، فيستبدل كلمة (لا) بـ (نعم) جذرية إزاء العالم. هذه الإشارة أدّت به في الكتابات اللاحقة، وبالخصوص في "ما وراء الخير والشر" إلى تكريس شذرات كاملة لتشخيص خطورة المسألة، شذرات توضّح ماهية الفيلسوف وعلاقته بعصره منها على سبيل المثال لا الحصر: "فلاسفة المستقبل"، "البشرية المقبلة وأسلافها"، "في نشأة كبار المرشدين إلى طريق الحضارة" كذلك الشذرة المعنّونة "مهمة الفيلسوف خلق أهداف وقيم" و"الفيلسوف وعصره"، إلى آخره من الشذرات الهامة والمزعزّعة لكيان الفيلسوف التقليدي والمشرّعة لتصوّر جديد للفيلسوف ولفعل الفلسفة الجديدة.

فما هو الفيلسوف في تصوّر نيتشه؟

الجدير بالذكر أنّ اهتمام نيتشه بإقامة مشروع لإيجاد فيلسوف جديد، تولّد من استياءه لافتقار عصره والعالم الحديث إلى نبوغ أمثال هيراقليطس وأمباذوقليس.[4] فما يوجد حسبه لا يتعدى شرذمة من شغيلة الفلسفة منحسري النظر، ضعيفي البديهة، على وجوههم تبدو علامات الحياء والتعب، الشيء الذي أدّى إلى وقوع الفلسفة في حالة احتضار (Agonie) شديدة القسوة، تُحاول من خلالها لفظ أنفاسها الأخيرة، والسبّب في ذلك أنّ هؤلاء الفلاسفة فقدوا الشعور بالمهمة

---

1 - Friedrich Nietzsche. La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, op. cit. p.26.

2- يقول نيتشه في **ميلاد الفلسفة**، الصفحة 26 دائما: « لن أستخرج من كل نسق إلا ما يشكل جزءا من شخصية، والتي تعود إلى ذلك الجزء الذي لا يمكن دحضه أو مناقشته والذي على التاريخ أن يحافظ عليه.».

3- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق، ص.49.

4 - **أمباذوقليس .Empédocle:**(حوالي490-435 ق.م.) فيلسوف طبيعي إغريقي، ذهب في تصوره للوجود إلى انه يتكون و يفسد عبر عملية الحب و الكره التي تمارسها الأستقصات الأربعة (الماء، الهواء، التراب و النار.) بقي من مؤلفاته حوالي 400 بيت شعري حول الطبيعة و الكون، و 120 بيت شعري حول التطهير .purification.

الفريدة للفلسفة، واكتفوا إزاء مسألة عليا كهذه، بالاعتقاد أنّ الأمر يتعلق بالرُتَب.[1] الشيء الذي أدّى إلى عزوفهم عن الإحساس، فلا يتكلّمون عن اللون كالعميان، ولا عن العلم كالنساء والفنانين.[2]

ويعترف نيتشه أنّ مَن أسدى ضربةً موجعة للفلسفة في العصر الحديث هو العلم.[3] إذ بعد أن تمكّن من النجاة ببراعة من اللاهوت الذي ظلّ خادما له، أصبح اليوم يطمح بكل ما أوتي لأنْ يكون مشرّعا للفلسفة، ليلعب دور السيّد، أو دور الفيلسوف، وإن كان الأمر هنا لا يتعلق إلا بلعبة حديثة الصنع، تحاول أن تكرّس التداولية تحت غطاء كون وفساد الديمقراطية، إلا أنها على درجة من الخطورة بحيث يصعب التنبؤ بمآزقها المستقبلية. والشيء المثير في هذا الفيلسوف الجديد والعدمي، أنّه لا يرى في الفلسفة سوى سلسلة أنساق دُحضت، وجُهدٍ مسرفٍ "لا يجدي نفعا" لأحد[4]؛ تتجلى نتائجه تارة في شكل توجُّسٍ من الصوفية المقنّعة "تصويب لحدود المعرفة"، وتارة أخرى كاحتقار لبعض الفلاسفة تعمّم لا إراديا ليُصبح احتقارا للفلسفة بأكملها، فيظهر الجميع بما فيهم الطموحين إلى الفلسفة، ومعشر المجتهدين والمواظبين في الميدان مجرّد نفر مغلوب على أمره، أعيد دمجه وانطواءه تحت لواء العلم.[5] فأمسى كل ما يتمظهَر فلسفيا لا يتعدى بقية باقية من الفلسفة يُثير الارتياب والضجر، كذلك التهكّم والشفقة... فلسفة مُختزَلَة إلى "نظرية المعرفة"، وهو في الواقع مُجرّد ايبوخية خجولة، يصفها نيتشه بأنّها فلسفة ترفضُ عبور العتبة وتحرمُ نفسها حق الدخول.[6]

لكن الإشكال الذي يُثيره نيتشه ضمنيا في كتابيه" إنسان مفرط في إنسانيته" و"العلم المرح"، كذلك في "كتاب الفيلسوف" هو كيف يمكن للعدمي أن ينشئ فلسفة؟ وبشكل أعمق، ما الذي سيحدث حين يأتي اليوم الذي تغدو فيه امرأة مُسنة ذات نظرة شرسة مسيطرة، قاصدا بذلك العلم الوضعي الحديث الذي وفي شبابه شكّل خطرا على فعل التفلسف، فماذا سيقال عنه حين تكتمل مناهجه ويشتّد عوده؟

---

[1] -أي تبديل الرُتب بين العلم والفلسفة مثلما الحال في عالم السياسة المعاصرة.

2- Friedrich Nietzsche, Par-delà le bien et le mal. Trad. Geneviève Bianquis., (Paris : Aubier Montaigne, 10/18), p.133.

3- Ibid. p.186.

4 - Ibid. . p. 169.

5 - Ibid. p.p.170-171.

6 - Friedrich Nietzsche, par-delà le bien et le mal. op.cit. p.171.

يجيب نيتشه: إنّه سيكون أشبه بالعنكبوت الذي ينسج خيوط شبكته ليصطاد فريسته ويمتص دمها؛ فالعلماء يعملون كحجر الرحى يطحنون كل ما يُلقى إليهم من حبوب يحولونها إلى هباء أبيض، وكل منهم يعرف كيف يُراقب حركة أنامل الآخرين... يترصدون من يتقدم بأرجل مشلولة، فهم أشبه بالعناكب في تصلّصلهم.[1]

إذن لقد غدا العلم خطرا على الحياة، وشكلاً من أشكال العدمية المدمّرة منذ اللحظة التي أصبح فيها يرفع شعار الموضوعية، وشعار المعرفة الخالصة، ويتناسى أصوله الأنثربومورفية (Anthropomorphique)[2]. كذلك عندما غدا جهدا متواصلا لترويض الحياة وتقييدها بواسطة وسائل الملاحظة والتحليل والقيّس والتجارب مزحزحا البُعد التأويلي للوجود.[3]

بذلك فهم يفرّون من التفكير الحقيقي، أي من خطر السؤال حول الأصل والغاية. الشيء الذي يُبعدنا عن كل ما هو إغريقي أصيل، حيث كل شيء يتحوّل إلى حياة. أما لدينا فالكل يبقى في وضع المعرفة. بعبارة مختصرة فالعلم الحديث، وكل أشكال الوضعية المتأسّسة على الميتافيزيقا وعلى الدين والأخلاق. شكلّت في شبابها خطرا على الحياة وعلى الفلسفة، فكيف سيكون الأمر حين تشيخُ؟

كل هذا يستدعي – حسب نيتشه- العمل على مُكافَحَة هذا الداء وبعث إرهاصات حادة في الأفق لميلاد فلاسفة جدد، فلاسفة للمستقبل بمهام جديدة تتجاوز التصّور الذي ساد العشرين قرنا الماضية، وبرؤى أدّق، وبأفق أوسع من تلك التي رُسمت من قبل.

ومن الشروط التمهيدية التي يرى نيتشه أنّها ضرورية لبرّوز الفيلسوف الجديد هي أن يتوقف عند بعض الدرجات، حسب نيتشه: « عليه أن يكون نقديا، وريبيا ومؤرخا، ومن ثمة شاعرا، ومجمعا

1- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زاردشت. مصدر سابق، ص. 154.

2-**الانثربومورفية**: يقصد بها تلك النزعة التي تعمل على نسب الحيوانات صفات ومشاعر انسانية، كما يعمل على اظهار الآلهة ووصفها بصفات إنسانية، وهنا نقصد تفسير الطبيعة من خلال تشبيهها بالإنسان واعتباره المركز الذي ينطلق منه كل تفسير.

3- نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، مرجع سابق، ص. 256.

ورحالة وهاوي ألغاز وأخلاقيا وعرافا وأخيرا روحا حرا.»[1] تماما مثل زاردشت. ومن الصفات الجديدة للفلاسفة الجُدد:

الفيلسوف الجديد: عليه أن يكون طبيبا، ينهمك على عصره بالتشخيص واكتشاف مواطن الزلل والمرض التاريخي في شتى الميادين، وعليه أن يُعيد النظر في المرّكب الثقافي لحاضره وتاريخه بأن يغوص بناظريه حتى أعماق السّر حيث تتلخص عملية استنباط المثل العليا.[2] وتشخيصه هذا ينصب على الثقافة و الإنسان الذي هو مُوجدها وحاملها. فالثقافة كما يرى نيتشه مريضة بالذاكرة التي تعمل على التدريب والتهذيب، لذا على الفيلسوف الجديد أن يكون فيزيولوجيا مفسّرا، ينظر إلى الظاهرات على أنّها علامات مَرَضية ويتكلم بكلمات جامعة.

ويعتقد نيتشه أنّ هذه الصورة، قد توفّرت في عصر اليونان قبل سقراط "إنها صورة المفكر الماقبل سقراطي" حيث الفكر والحياة في وحدة معقّدة وتامة، خطوة للفكر وخطوة للحياة.

الفيلسوف الجديد: عليه أن يكون روحا حرا (Esprit libre) بل شيء أزيد من ذلك. يقول نيتشه: « نُسمي مفكرا حرا ذلك الذي يفكّر بطريقة مخالفة لما كان يُنتظر منه بسبب أصله، وسطه، حالته ووظيفته أو بسبب الآراء السائدة في عصره. إنه بمثابة الاستثناء أما المُفكّرون المُستعبَدون فهُم القاعدة.».[3] يلاحظ أويغن فنك أهمية هذا التصّور، فيرى أن الفارق بينهما شاسع، فالأول يمثّل ثورة على السائد والمألوف، يَحذَر مما كان موضع ثقة للإنسان، يُسيء الظّن بالأشياء. يَلِجُ الخلفيات الحيوية لكل المثل. في حين أنّ الثاني نجده خاضع للسلطة السائدة والعادات التي أنشأته[4]. ولما يقرّر نيتشه بأنّ على الفيلسوف الجديد، أن يكون أكثر من كونه روحا حرا، فذلك لأنّه يأبى سوء التقدير والخلط. وهي إشارة منه إلى الضبابية التي اختلطت بالمفهوم. إذ حسبه يوجد في أوروبا وأمريكا من

---

1 - Friedrich Nietzsche, Par de la le bien et le mal. op. cit. p .187.

2- يتساءل نيتشه في نص من نصوص " أصل الأخلاق و فصلها" ص. ص.41-42: « هل ثمة من يوّد أن يغوص بناظريه حتى أعماق السر، حيث تتخفى عملية استنباط المثل على الأرض؟ من ذا الذي يتحلى بالشجاعة. إذن للقيام بذلك! على كل حال. انظر ! هناك منفذا نطل منه على هذا المصنع المظلم، ولكن انتظرْ لحظة أخرى، حضرة المخاطر الجسور: ينبغي أن يتعود ناظراك أولا على مرأى هذا النور الزائف. وذلك الضوء المتقلب... تعود؟ حسنا أتكلم الآن ! ما الذي يجري في تلك الأعماق؟ قل لي ما الذي تراه يا من يحمل بين جنبيه أخطر أنواع الفضول وحب الاطلاع ! فأنا الآن بدوري أستمع إليك.».

3 - Friedrich Nietzsche, Humain trop humain, tome. I, op. cit. p. 177.

4- أويغن فنك. فلسفة نيتشه. مرجع سابق. ص. 57.

يُسمي نفسه بهذا الاسم، وهم في الحقيقة نوع من الأرواح الضيقة جدا. أرواح مسجونة ومكبلة، يُسميهم نيتشه بالسَواسين، أو العبيد الذين يخدمون الذوق الديمقراطي وأفكاره الحديثة[1]. يقول نيتشه إنّهم « بمثابة فزّاعة أو بوم ليلي ينشطُ في وضح النهار، في حين أنّ الروح الحر هو صديق توحدّه الخاص عند الليل والظهيرة. »[2] وكاشف الخداع، المُعلن لفلسفة ما قبل الظهيرة.

الفيلسوف الجديد: عليه أن يكون مشرّعا وخالقًا للقيّم.« إنّهم أولئك الذين يقودون ويضعون القيم».[3] و عليه أن لا يكون حكيما، بل فيلسوفا يكف عن الطاعة: طاعة الله، والدولة، والأهل والذوق الديمقراطي وكذلك العقل الذي يأتي ليقنعنا بأن نبقى مطيعين لأنه يقول لنا أنتم الذين تأمرون، وهو لا يمثّل إلاّ خضوعنا.»[4]

والفيلسوف المشرّع ليس أستاذ فلسفة، الذي يخدم مصالح مستخدميه بل هو المُربّي، بالمعنى الحقيقي للكلمة. يقول نيتشه:« إنّه كمادة رهيبة، متفجرة، تضع العالم بأكمله في خطر"، ديناميتا فلسفيا يهدّد كل الصّروح القديمة للحقيقة.».[5]

الفيلسوف الجديد ليس هدفهُ التنقيب عن "الحقيقة"، لأنّ هذه الأخيرة تهوى التستر والحياء تماما كالمرأة، بل يستبدلها بالقيادة، فيحطم كل القيم القديمة، ويخلق قيما جديدة، بحيث يكون عمله تشريعا والمعرفة عنده إبداعا. وسنا لقوانين إرادة القوة. فالفيلسوف المقياس – حسب نيتشه - هو القادر على إعطاء المثال، الذي بواسطته يستطيع جرّ الأمم كلها وراءه، مثلما يظهر في تاريخ الهنود الذي هو تقريبا تاريخ الفلسفة الهندية.

يوضّح نيتشه معنى المثال، ويرى أنّه يجب أن يُعطَى بواسطة الحياة الظاهرية (visible) وباللعب والصدفة، وليس فقط بالكتب، يجب أن يُعطى كما يدرّسه أساتذة الإغريق في نموذجهم التنويري بواسطة تعابير الوجه، الموقف، اللباس، الحميّة الغذائية والأخلاق.[6] يتصّور نيتشه الفلاسفة

---

1 - Friedrich Nietzsche, Par - delà le bien et le mal. op. cit. p. 84 .

2 - Ibid. p. p. 86-87.

3 - Ibid. p. 188.

4- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص. ص 118- 119.

5 - Friedrich Nietzsche, Ecce Homo, op. cit, p.163.

6 - Friedrich Nietzsche, Par delà le bien et le mal. op. cit. p. p.187-188.

الحقيقيون، كفلاسفة من دون تبعية، آمرون ومشرّعون، يقولون " هكذا يجب أن يكون"...ويمدّون بيدهم الخلاقة إلى المستقبل وكل ما هو، وما كان يغدو لهم وسيلة وأداة ومطرقة.[1] على العموم تتمثل مهمة الفيلسوف الجديد (الفيلسوف الممكن تحققه مستقبلا) في جعل الفلسفة التي لم توجد في شكلها الأصيل والمطابق لمعيار الحزم الذي يجب أن تتمتع به ممكنة.[2]

2- نيتشه والحِراك الفكري الفرنسي إلى غاية 1960:

قبل الشروع في تشخيص هذا الحراك نرى أنه من الواجب علينا تعاطي مسألة الانتماء أو عدم الانتماء إلى نيتشه. فما معنى أن يكون الواحد نيتشويا؟

هذا السؤال شَغَل الكثير من المفكرين والفلاسفة في فرنسا، وقد برز في شكل جدل فكري حامل لرؤى نقدية غنية من حيث المحتوى الإشكالي بداية الستينات من القرن الماضي إلى غاية التسعينات. هذا الجدل مثله رواد ندوة روانمون من جهة الذين دافعوا عن فيلسوف العود وسعوا إلى ابراز حضوره في الحقل الفلسفي بوصفه ظاهرة مرجعية تصلح للتحرّر من سلطة هيجل ولهز مكانة ماركس والوجودين في الفكر الفرنسي. ومن جهة ثانية نجد رابطة اللانيتشوية التي سعى أصحابها في مؤلف يحمل عنوان "لماذا نحن لا نيتشويين؟" إلى تبيان مآخذهم على النيتشوية، وتبيان الفروقات التي تجعلهم على الأقل لا ينخرطون في التيار الذي دشّنه دولوز فوكو وديريدا كونهم مُلزمون بعدم قبول أفكاره من وجهة نظر نقدية. رابطة اللانيتشوين تكونّت من عدة مفكرين فرنسيين هم بالأساس: ألان بويه[3] (A. Boyer)، أندري كومت سبونفيل[4] (A. Comte-Sponville) ، روبرت

---

1 - Friedrich Nietzsche, Par delà le bien et le mal. op. cit. p.188.

[2] - يذهب إلى أنّ : «ما يسميه نيتشه بـ"فلسفة المستقبل" لا يعني به نوعا مُعينا من الفلسفة، حيث لا يوجد تطبيق خصوصي أو ربما ثوابت ومتغيرات محددة يجب الالتزام بها، ولا حتى تفكير تفرضه الموضى. هي فلسفة باختصار..، فلسفة تتوافق مع إلزام الراديكالية في المساءلة، تتخذ موضوع الفكر الأكثر راديكالية، هي بمعنى واسع نشاط إنساني، هي فلسفة ذات قيّم تضمن ثباتها وصلاحيتها وقدرتها على الاستمرار.». راجع:

Patrick Wotlikng, oui l'homme fut un essai, « le philosophe de l'avenir selon Nietzsche », (Paris : puf. 2016), p.13

[3] - **ألان بويه**: فيلسوف فرنسي ولد عام 1954، درّس في العديد من الجامعات الفرنسية (جامعة بلاز باسكال بكليرمون فيرون، جامعة كايان Caen، والسربون.)، من مؤلفاته: فلسفة العلوم 1995، مسح الشك: إعادة الكتابة السبينوزية للديكاترية 2005.

[4] - أ. **كـ سبونفيل:** فيلسوف فرنسي، ولد عام 1952، خريج المدرسة العليا، حصل على الدكتوراه من جامعة السربون 1 ، سعى في أعماله إلى مقاربة الإجابات الفلسفية القديمة مع إشكاليات الحاضر، له ما يزيد عن 40 مؤلف منها: كامو من العبث إلى الحب 1995. حكمة المحدثيين 1998، لوكريس شاعر وفيلسوف 2001، روح الإلحاد 2006، من التراجيدي إلى المادي 2015،

لوغرو[1] (R. Legros) ، فيليب رايمون[2] (P. Raynaud) ، لوك فيري[3] (L. Ferry) ، ألان رونو[4] (A. Renaut) ، وبيير أندري – تاجييف[5] (P.-A. Taguieff). بحجة تعقدية (complexité) فكر نيتشه واستقباله في فرنسا، وكذلك بحجة القراءاة الفجوية لنيتشه والتي انخرطت في خطاب ايديولوجي نتج عن مرافعة من أجل الليبرالية.[6] وكذلك لاعتبارات متعدّدة تخص كل مفكر؛ فمثلا أندري كومت سبونفيل امتنع عن أن يكون نيتشويا كونه لا يتفق معه في مسائل هامة تتعلق باللا أخلاقية واللاعقلانية وإحلال الفن محل الدين. لكن لابد أن نشير إلى أن هذه المنازلات التي جرت بخصوص موضوع "نيتشه" وحول صورته في فرنسا كان لها صدًا ايجابيا في تاريخ استقباله في فرنسا، وهذا ما يطرح مجددا مسألة معنى أن يكون الواحد نيتشويا.

في تعليق حول: نكون أو لا نكون نيتشويين؟: يشير أوليفي تينلاند (Olivier Tinland) إلى هذه المشكلة فيرى أنه: كي يكون الواحد نيتشويا فذلك يعني تبني مجموعة من الأطروحات غير الصحّية، الخطيرة، غير المقبولة حيث النقطة المشتركة هو أصلها: فكر نيتشه. على المستوى النظري: رفض معيار الحقيقة، الامتناع عن كل برهنة، الإزهار غير المراقب للتأويلات الصدفية للواقع. أما على المستوى العملي فالنيتشوية هي اللاأخلاقية، ضد المساواة، الدفاع الوحشي عن الحرب، حرب

---

[1] - **روبرت لوغرو**: فيلسوف بلجيكي، ولد عام 1945، أستاذ في العديد من الجامعات منها: جامعة كايان Caen بروكسل ومونتريال، له العديد من المؤلفات والترجمات منها: فكرة الإنسانية 1990، العداء لليهودية والباغانية عند هيجل الشاب 1997، ميلاد الفرد في الفن 2005، لوفيناس فلسفة الغيرية 2017، ومن الترجمات نجد شذرات توبنجن في حياة المسيح 2009.

[2] - **فيليب ريمون**: فيلسوف فرنسي ولد عام 1952، خريج المدرسة العليا بسان كلود، درس في العديد من الجامعات الفرنسية، له ما يزيد عن 30 مؤلف منها: ماكس فيبير معضلات العقل الحديث 1987، القاضي والفيلسوف 2008، آخرها كان بعنوان ايمانويل ماكرون. ثورة مضطربة صدر في عام 2018 في 197 صفحة.

[3] - **لوك فيري**: فيلسوف فرنسي ولد في باريس عام 1951، أستاذ فلسفة ووزير سابق للتربية والبحث في حكومة ج بيير رافران، له عدد معتبر من التآليف منها: ما هو الإنسان؟ 2000، كانط قراءة لنقديته الثلاثية 2006، الكاردينال والفيلسوف 2003، بروميثيوس وعلبة باندور 2005.

[4] - **ألان رونو**: ولد عام 1948 فيلسوف وأستاذ فلسفة السياسية والأخلاق في جامعة السربون، له قائمة طويلة من الكتب منها: النسق والنقد 1985، فكر 68. محاولة حول النزعة الانسانية المعاصرة 1985، هايدجر والمحدثين 1988، حرب الآلهة 1996.

[5] - **ب. أ. تاجييف**: مفكر سياسي ومؤرخ أفكار، تقلد منصب مدير المركز الوطني للبحث العلمي CNRS، ودرس في معهد الدراسات السياسية في باريس، له أيضا عدد معتبر من التآليف منها: مخيال المؤامرة 2007، إسرائيل وقضية اليهود 2011، القاموس التاريخي ونقد العنصرية 2013، ماكرون: وهم أم معجزة 2017.

[6] - راجع الكتاب:

Alain Boyer... [et al.], Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens ? 1 ed. (Paris : Grasset, 1991.)

حقيقية ضد الحدود الخطيرة للحكمة الفلسفية والانساونوية الديمقراطية. أما اللانيتشوي أو المضاد لنيتشه فهو المُخالِفُ لذلك، أو المدافع عن هذه الحدود.[1] وبالاستناد إلى تحليل دولوز الذي يضعُ نيتشه مقابل هيجل، فالنيتشوي هو اللا هيجلي، واللا نيتشوي هو الهيجلي. وإثراء لهذه الجدلية ذَهَبَ ألاَن جونون (Alain Jugnon) إلى أن اللا نيتشوية في فرنسا في الستينات والسبعينات، وهي الفترة التي شهدت مرحلة خاصة في الفلسفة السياسية والفكر النقدي، وأيضا بين نهاية الإيديولوجية وبداية المشاهد الاستعراضية في الفكر والتي تكتلت في كوكبة من المفكرين الروافض لنيتشه، هي في الواقع دعوة رافضة لتلقيح الجذمور النيتشوي بالفكر الفرنسي، وتجديد الدراسات حول فلسفة نيتشه، وهو بالتحديد رفض لمحتوى ثلاث دراساتٍ بارزة آنذاك هي: أولا- كتاب جيل دولوز "نيتشه والفلسفة" الصادر عام 1962، الذي استعاد ومنح أدوارا جديدا لمفاهيم نيتشه.

ثانيا– رفض لمحتوى ندوة سيرسي -لا – سال (Serisy –la – salle) عام 1972 المعنونة "نيتشه اليوم" (Nietzsche aujourd'hui ?) الذي كان بمثابة توجيه نحو فلسفة المستقبل الساكنة في المؤلفات البعدية لنيتشه. ثالثا – رفض لمحتوى القراءات المُجدّدَةِ لنيتشه كمفكر أساسي للحداثة، والظاهرة في كُتب سارة كوفمان، "نيتشه والاستعارة" (Nietzsche et la métaphore) و "نيتشه والمشهد الفلسفي" (Nietzsche et la scène philosophique) وأيضا كتاب ثالث عنوانه الانفجار في جزئين (Explosion I et II). وحول الإجابة عن سؤال نيتشه أي منفذ وأي اتجاه؟ ذهب ألان جونون، إلى أن النيتشوية اليوم ليست برنامجا، بل سجلت نفسها في فضاء الزمان "كسمكة نقدية في ماءٍ ما بعد ديمقراطي"، وهو علامة مُسجلة في المكتبة المعاصرة داعيا إلى الاهتمام أكثر بالفيلسوف من خلال خلقِ مدرسة أنتروبولوجية تسمحُ بالاستمرار في قراءة وتَفَكُّرِ كل ما كَتَبَهُ الفيلسوف.[2]

أ- إلى غاية 1929 (تأريخية جونيفياف بيانكييه):

يحضى هذا الموضوع بخصوصية كبيرة كونه يفتح المجال أولا لجدال حول طبيعة هذه القراءات؛ حيث توجد مَنْ تُوصف بالعارفة (savantes) ، ومنها قراءات وصفت بكونها مدنسة (profanes) أو رمادية، وهذا التمييز الذي اعتمده لويس بينتو كفيل بوصف صيرورة وميزة ما كُتب عن نيتشه

[1] - Olivier Tinland, Nietzsche penseur de chaos moderne, op. cit. p. p. 13 – 14.

[2] - Alain Jugnon , Nietzsche et scène . In pourquoi nous somme nietzschéens? 1ere edi. (Paris : les impressions nouvelles, 2016.), p. p. 7- 8.

إعجابا أو قدحا، تأثرا أو استهجانا، إتباعا أم رفضا. القراءات العارفة أفرزتها الممارسة الأدبية والفلسفية الأكاديمية في حين أن القراءات "المدنّسة" تظمُ تلك القراءات الهامشية الواردة في (الصحف والمجلات، والقراءات السياسة...). كما أنّها تمنح الفرصة لاستقصاء طبيعة هذا التنزيل، فالرافضة أو المشوّهَة نزّلت نيتشه في مقامات سِلبية وقَرَأَتهُ بعينٍ فوضوية أو إيديولوجية رافضة للمنحى الذي ترسمه والطرح الذي تسوقه كتاباته. في حين القراءات الايجابية تضمنت في البداية إعجابا بحدوس نيتشه وببراعة التنبؤات التي ضمّتها تآليفه المتنوعة، وانتقلت فيما بعد إلى سعي حقيقي لتوطينه فلسفيا في الساحة الفكرية، وبالخصوص تصوره للمسألة المعرفية الذي تميز بطرح ريبي مخالف لما تبنته مختلف التيارات الفلسفية والعلمية قبل ذلك، وقد فصّلنا ذلك في محتوى الفصول الثلاثة السابقة.

ولتشخيص وتحليل هذه القراءات على مَحَاوِرَ عِدة في الأوساط الفكرية الفرنسية، سنستند ههنا إلى مجموعة من الأعمال التي سَعَت للتأريخ لهذا الأمر في مراحل مفصلية[1] ، نستهلها بعمل المتخصصة في الدراسات الجرمانية "جونيفيف بيانكيه[2]" تلميذة شارل أندلير التي كتبت مساهمة تقدمت بها في مسابقة نظمتها "منظمة نيتشه" عام 1928، عنوانها "نيتشه في فرنسا وتأثير نيتشه على الفكر الفرنسي" وقد حصلت بها على الجائزة الأولى رغم التحفظات التي وُجهت إليها من قبل مجموعة من المشرفين على تقييم الأعمال منهم بالخصوص هنري ليشتنبرجي[3] (Henri Lichtenberger) والفيلسوف لوسيان ليفي برول (Lucien Lévy-Bruhl) اللذّين نبّها جونيفيف إلى كونها لم تُجرّد

---

[1] - **ملاحظة:** على غرار محاولة بيانكيه وبيير بودو نشير إلى أنّهُ ظهرت العديد من أعمال التي اهتمت بحضور نيتشه في الثقافة الفرنسية ومنها: مجانين نيتشه « les fous de Nietzsche » الذي كتبه فرديناند توني وجوليوس دوبو، والترجمة كانت لباسكال هومل، والثاني هو لسارة كوفمان "أولاد نيتشه" « exposition II, Les enfants de Nietzsche » وكذلك "نيتشه 100 سنة من الاستقبال الفرنسي" « Nietzsche. Cent ans de réception Française » دون إغفال الكتاب الشيّق المعنون بـ: أحفاد زاردشت « les neveux de Zarathoustra » لصاحبه لويس بنتو. بالإضافة إلى العديد من المقالات التي أشرنا إليها في متن هذا العمل.

[2] - **ج. بيانكيه**: ولدت في روون عام 1886 وتوفيت في أنتوني علم 1972 تخصصت في الفترة الغوتية، والنساء الرومانسيات. درست في السربون على يد أساتذة أمثال شارل أندلير وهنري ليشتنبرجي، وحصلت على دكتوراه عام 1910، وأصبحت عام 1920 أستاذة محاضرة في كلية ديجون. عضو مؤسس للمؤسسة الفرنسية للدراسات النيتشوية عام 1945. لها الكثير من المساهمات حول الفلسفة والأدب الألمانيين.

[3] - **هنري ليشتنبرجي**: مؤرخ وأديب فرنسي، ولد في مولوز (Mulhous) عام 1864 وتوفي في بيارتز Biarritz عام 1941. اشتغل أستاذا محاضرا في كلية الآداب لجامعة نانسي، وبعدها أستاذ الأدب الألماني في السربون. من مؤلفاته: شعر وأسطورة نيبلونجن 1891 وهي أطروحته؛ تاريخ اللغة الألمانية 1895؛ فلسفة نيتشه 1898؛ ألمانيا اليوم في علاقتها مع فرنسا 1922...الخ.

بشكل كامل المقالات الأولى المكرّسة لنيتشه، وبأنها لم تقم بتناول وتحليل تفاصيل الفترة حيث كان نيتشه بمثابة موضة، بالإضافة عدم تعرضها لصورة زاردشت حينما كان موضوعا متداولا على خشبة المسرح. وقد اعترفت بيانكيه بواقعية هذه التحفظات وقالت أنها تَعي بشكل جيّد عدم جردها كامل المجلّات وأنها اكتفت فقط بتلك التي تحضى بمصداقية كبيرة. وحسب "لور فيربار" فهذا العمل ورغم العيوب الذي يمكن أن تُنسب إليه أنه يُقدِّمُ نفسه كفاتحة أو كمرجع ببليوغرافي فريد من نوعه إلى غايات سنوات الثمانينات.[1]

ومن جُملة ما أشارت إليه بيانكيه هي أنّ نيتشه قد تمّ استقباله في ثوب متعدّد الألوان وغير متجانس، وقُرأ قراءات متنوعة ومتناقضة: الصورة الأولى لهذا الحضور تعود إلى عام 1889 وهي الفترة التي شهدت جنون نيتشه حيث كتب جون بوردو (J. Bourdeau) في جريدة النقاشات (les débats) أنّ نيتشه رغم موهبته إلاّ أنّه يؤسّس لفلسفة غريبة شاذة أرستقراطية ذات نزعة كلبية ومؤذية.[2] ظهرت مقالات أخرى في "المجلة الدولية" وأخرى في "المجلة الزرقاء" (la revue bleue) لعام 1890 وفي المجلة البيضاء (la revue blanche) منها مقال لأوجين دو روبيرتي عام 1892. وفي مركور دو فرانس 1893 ظهرت أعمال هنري ألبير، لتُتوج بنشر ترجماته لكتب نيتشه. وأولى ردّات الفعل إزاء هذه الترجمات أنذاك كانت فضائحية حيث وردت تعليقات في مجلة العالمين (les deux mondes) ووُصفت كتباته بأنّها « قبرٌ ... يتضمن العدم.».[3]

ولعلّ من العوامل التي ساعدت بشكل غير مباشر على استقبال نيتشه في الثقافة الفرنسية إنّما هو وجود تيار فلسفي نقدي شكي كوّن قاعدة في ثقافة الفرنسيين في شكلِ موروث تركه مونتاني، فولتير، ستندال ولاروشفوكولد، وفي عام 1895 يلاحظ هنري ألبير أنّ نيتشه كان حاضرا في فرنسا ولكنّه لم يكن معروفا.

---

[1] - Laure Verbaere, « l'histoire de la réception de Nietzsche en France. Bilan critique », in revue de littérature comparée. 2003/ 2 n° 306. P. 226.

[2] - Geneviève Bianquis, Nietzsche en France, l'influence de Nietzsche sur la pensée française, 1ere edit, (Paris : Félix Alcan, 1929.), p. 2.

[3] - Ibid. p. p. 2 – 3.

ومن بين ما أشارت إليه جونيفياف بيانكيه في استقصائها لتأثير نيتشه في الساحة الفرنسية أنّ تأثيره سبق ترجمة مؤلفاته، وهو رأيٌ تبناه أيضا أندري جيد.[1] فأشارت إلى ما كتَبَهُ هنري ليشتنبرجي حين عرض فكر نيتشه كمذهب مُقسّم إلى كتلتين متوازنتين: الجزء السلبي وهو الإنسان، والجزء الايجابي وهو الإنسان الأعلى، ولم يأخذ بعين الاعتبار مواضيع عديدة كالمآسي الدائمة لنيتشه، والضغوط التي عايشها بالإضافة إلى آماله وأزماته. أشارت أيضا إلى كاتب مستقل آخر هو "جول دو غولتيه"[2] الذي حاول في سلسلة من المقالات تتبّع الدرب من "كانط إلى نيتشه".[3] ما سمح له بإجراء نقد راديكالي للمسلمات الميتافيزيقية والأخلاقية الذي غذّت الفكر الغربي منذ أفلاطون، فرأى أنه من العدمية الكلية الميتافيزيقية وُلد "حب القدر" الممثلِ للأمل الإنساني، وبالتالي - حسب جونيفياف- يُعد أول من فهم معنى "التراجيدي" في مذهب نيتشه وعبّر عن جماله وغنائية دراماته.

أمّا جان جوريس[4] (Jean Jaurès)، فقد كتب هو الآخر مقالتين أعدّهما في جونيف عام 1904 والتي ضاعت للأسف، ومن المحتمل أنه ألحّ بدوره على فكرة "الأوروبي الجيّد" التي ناد بها نيتشه، وهذا عكس بيير لاسير[5] (Pierre Lassere)الذي تحمّس للشذرات المتعلقة بالتراتبية الاجتماعية وبمفهومه عن الطبقات المتحكمة وبالأنانية الوطنية.[6] وأمّا ردّة فعل ألفرد فوييه[7] (Alfred Fouillée) فقد اتسّمت بالنقد والتجريح فنظر إلى فكر نيتشه ومؤلفاته بوصفّها (جنون كتبها مجنون)، تراكم للاتوافق وللتناقضات والفوضى اللاأخلاقية، كما اعتبر نيتشه سوفسطائيا بالدرجة الأولى، روح

---

[1] - Geneviève Bianquis, Nietzsche en France, l'influence de Nietzsche sur la pensée française, op . cit, p. 11.

[2] - جول دو غولتيه (Jules de Gaultier):(1858- 1942) مفكر وفيلسوف فرنسي، تأثر كثيرا بشوبنهاور ونيتشه، وله العديد من المؤلفات في الفلسفة و الأدب نذكر منها: من كانط إلى نيتشه 1900، نيتشه 1904، نيتشه و الإصلاح الفلسفي 1926، وعبقرية فلوبير 1913...الخ.

[3] - Geneviève Bianquis, Nietzsche en France, l'influence de Nietzsche sur la pensée française, op. cit. p. p. 17- 19.

[4] - **جون جوريس**: (1859- 1914)، رجل سياسي فرنسي، خطيب وبرلماني اشتراكي، مات مغتالا، خريج المدرسة العليا ENS من أهم مؤلفاته نجد: "حول واقعية العالم المحسوس" 1889 ، "الأدلة: حول مسألة دريفوس" 1889، "ملعونة أنت أيتها الحرب" 1904، "هدفنا" 1904.

[5] - **بيير لاسير:** (1867- 1930)، صحفي كاتب وناقد أدبي فرنسي، من مؤلفاته: الأزمة المسيحية 1891، أفكار نيتشه حول الموسيقى 1905، أخلاق نيتشه 1903، 50 سنة من الفكر الفرنسي 1922، فلسفة الذوق الموسيقي 1922.

[6] - Geneviève Bianquis, Nietzsche en France, l'influence de Nietzsche sur la pensée française, op. cit. p. 22.

[7] - **ألفرد فوييه:** (1838- 1912): فيلسوف فرنسي، له كم معتبر من المؤلفات، منها: تاريخ الفلسفة 1875، ملاحظات حوا نيتشه ولانجه 1902، نيتشه واللاأخلاقية 1902.

هدامة، فوضوي وعدمي، همهُ هو نفي الفكر بواسطة الفكر ذاته.[1] أما بيرثولو (Berthelot) فقد سلّط الضوء على الصعوبات المنطقية الأساسية في فكر نيتشه، مستفهما حول الأساس الذي يقوم عليه الحكم في حال انعدام الحقيقة، ساعيا إلى تجاوز نيتشه بالاعتماد على تصور المثالية الديناميكية، وكذلك عبر قراءته قراءةُ براغماتية واعتبارها المخرج.[2] وآخر ما أشارت إليه بيانكييه في دراستها هو المساهمة التي قام بها شارل أندلير (أستاذها)، حيث أخذ بعين الاعتبار مزاج نيتشه وأجداده الكبار (غوثه، كليست، هولدرلين، شوبنهاور، إمرسن وجاكوب بوكهارت)، ساعيا إلى الالتزام بفهم تاريخي للفكر النيتشوي، فسلّط الضوء على علاقات العودة الأبدية والما فوق إنسانية من دون تفسير الكيفية التي يمكن لهاتين الفكرتين أن تصلا إلى تكوين تركيب جديد. وقد أكّد أن نيتشه يُعد بحق أفضل مؤول لكارثة الإنسان الحديث. كتاب أندلير إذن تصفه بكونه يختم السلسلة الأولى للأعمال المكرسة لنيتشه في فرنسا.[3] وحول هذا الملمح الذي شكلته بيانكيه يخلص "بيير بودو" إلى أنّه: « إلى غاية 1929 مسّ الفكر النيتشوي كل شيء.. من العداء للمسيحية لرومي غورمان إلى فلسفة الفن لفاليري مرورا بلا أخلاقية أندري جيد، جاك ريفير، ألان فورنييه، وعبر ديونيزية الكومتيسة دو نوياي (de Noailles)، فنيتشه كان له مثلما قلنا تأثيرا كبيرا على أهم المفكرين في فرنسا.».[4]

ومنه يتضح لنا أنّ الاستقبال الأول لنيتشه في فرنسا كان منقسما متشذرا، أخذَ أكثر من منحى دون الانتباه إلى النتائج، ما عدا بعض الاستثناءات، بمعنى أنّ صُورته شُكلت على نحو يوافق قراءةُ الفرنسيين، فكان بمثابة فهم أولي نزّل نيتشه تنزيلا متشعبا لكنه على الأقل ساهم في الوصول إلى نيتشه الذي يناقض نيتشه الوطني، فحسبها: «سوء الفهم يسكن في كون نيتشه الفرنسي غريب، لكنه استطاع الوصول إلى نيتشه الحقيقي الذي يناقض نيتشه الوطني». وهذا الأمر يتعلق باجتهاد القراء الفرنسيين على جعل نيتشه ينطق بلسانهم وفق أمانيهم. كما أن هذه الأعمال التي أرخّت لها بيانكيه واعتبرتها دليلا على الحضور القوي وإن كانت "فاتحة" إلاّ أنّها لم تكن حاسمة نظريا،

---

[1] - Geneviève Bianquis, Nietzsche en France, l'influence de Nietzsche sur la pensée française, op. cit. p. p. 24- 25.

[2] - Ibid. p. p. 30 – 34 .

[3] - Ibid. p. p. 38- 42.

[4] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'au- de la de la liberté. Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960. 1 er édition, (Paris : Aubier Montaigne. 1970.) , p. p. 20-21.

افتقدت إلى النضج الفلسفي ولم تتلمّس بقوة الجمالية الأدبية، هي قراءات يمكن القول أنّ أغلبها "قراءات صدمة"، وقد تأكّدت أكثر هذه القراءات بظهور نشرية الببليوغرافيا الدولية لنيتشه عام 1960.[1]

أما عن أشهر القراءات لنيتشه والتي تميل إلى السلبية في هذه الفترة نجد قراءة ليون برانشفيك[2]، التي تُعدّ من أقدر القراءات الرافضة لتوجهات نيتشه، ونجد هذه الموقف الرافض في كتابه الهام "تطور الوعي في الفلسفة الغربية" الذي صدر عام 1927 عن دار نشر "فليكس ألكان" وأعيد نشره عام 1953 في دار نشر المطبوعات الجامعية الفرنسية في جزئين. يُعد برانشفيك من رموز المثالية النقدية في فرنسا وفلسفته –حسب مارسيل ديسدو- ليست شيأ آخر غير ذلك الحوار مع الفكر الغربي في أشكاله المتعدّدة، حوار يبحث عن القيّم الأصلية للعقل، قيّم الحرية (...) رفض الميتافيزيقا، وهو تأكيد للعلم عبر منجزه الأكثر أهمية الذي هو التحليل الفرضي والتحقق.[3] لقاء برانشفيك بنيتشه كان لقاءا غير حميمي، وقد تأسّفت جونيفيف بيانكيه من الازدراء الذي لقيَّه فيلسوف العود من قِبلهِ وقد أشار لذلك لويس بينتو، حيث حسبه اعتمد برانشفيك على شهادة الفيلسوف النيوكانطي فايهنجي « Vaihinger » الذي وصف نيتشه بصفات منها أنّه : «لا أخلاقي، لا اشتراكي، معادي للديمقراطية وللأنثوية، مُعادي للمثقفين، لا تشاؤمي ولا ديني.».[4] ألمانيا النيتشوية يضيف برانشفيك: حللّها وبشكل متميز رومان رولان، في دراسته حول التركيب الموسيقي لهكذا تكلم زاردشت "لريتشارد سترواش"، وبعد استشهاد طويل لرومان رولان يواصل برانشفيك كلامه بأن: « ليست علاقته بأحداث 1914- 1918 من يجعل تحليله قيّما، لقد مثّل نيتشه ذاته الإمبراطورية التي يَجبُ أن تُحاكم ليس بخصوص مَنفَذِهَا القَدَري الظاهر، بل حولَ عظمته وحول التأليهِ الصاخب للذات التي يحجب الخاطئ والمحبط والحقير».[5] وفي الجزء الثاني من "تطور الوعي" في

---

[1] - Karl Reichert et Wilhelm Schlechta, International Nietzsche Bibliography, North Carolina Press, Chapel Hill, 1960, édition augmentée 1968.

[2] - **ليون برانشفيك**: (1869- 1944م)، فيلسوف فرنسي، يعد من رواد المثالية النقدية في فرنسا، عُيّنَ عام 1909 أستاذا في السربون لمدة 30 سنة عرف بغزارة مؤلفاته وبنشاطه العلمي الدؤوب.

[3] - Marcel Desdoux, « Brunschwicg » in Dictionnaire de philosophie, (Paris : PUF. 1993.), p. 445.

[4] -Louis Pinto. Les neveux de Zarathoustra, la réception de Nietzsche en France, 1ere edi. (Paris : seuil, 1995.), p.17.

[5] - Léon Brunschvicg, le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, 1er edi. (Paris : Félix Alcan, 1927.) . p. 413.

الفلسفة الغربية قارن بطريقة نقدية جارحة بين قدر النيتشوية وقدر الهيجيلية حيث صرّح بأنّ: النيتشوية خضعت للامتحان نفسه الذي خضعت له الهيجيلية. مُلمحا بإصرار إلى الدعاوي اللازمة من أجل تبرير العودة القوية للبربرية. برانشفيك ورغم ميله الكامل إلى كانط إلا أنه يمنح نيتشه مكانة كبيرة في "تطور الوعي في الفلسفة الغربية" فأشار إلى أغلب نصوصه الكبرى، وهو مثلما يظهر لا يأخذ نيتشه ببساطة، بل العكس حيث يعلن أنه ليس في حاجة إلى التساؤل إن كانت مؤلفاته هي حقيقةً مؤلفات فيلسوف، أو هل تتضمن مذهبا واحدا أو عدة مذاهب متتابعة من أجل إدراك المَحمل التاريخي لظهورها. فيلخص المشروع النيتشوي بهذه العبارات: « نيتشه يواصل النقد القاسي لكل قواعد الفكر التي ولدت من الحاجات الحيوية، تنقلب ضد أصولها ومبرّر وجودها، والتي في تطورها عملت على عرقلة نسغ الحياة.»[1] لكن حسبه لمّا باشر نيتشه تكوين مشروعه بدأت مأساة الفكر النيتشوي، وفِعل اصطياد الوعي لكل ما يملك حسب نظامه الخاص، مضيفا للحياة ذلك الحلم الصوفي في مجاوزة كل ما هو إنساني إنساني جدا والالتحاق بالإله.[2]

هذه التعاليق الخاصة تُظهر من دون تستر موقف برانشفيك الساعي إلى تنزيل نيتشه منزلة كي لا نقول رافضة له سنقول أنها متردّدة، نقدية تحمل من الازدراء أكثر مما تحمله من الاعتراف به كمفكر وشاعر متميز. بالإضافة إلى نيتشه أشار إلى بطله "زاردشت"، فهذا الأخير مثلما يظهرُ في الكتاب الذي يحملُ اسمه وكلمته لم يترك في الأخير سوى ميراثا مزدوجا من الميثولوجيا: فنجد هنا الوعد اليهودي للمسيح، وهناك نجد بعبارات شوبنهاور اكسيون[3] (Ixion) مربوطا بعجلة لا تكفُّ عن الدوران، دانايد[4] (les Danaïdes) عاجزات دوما على ملىء برميلهن، تانتالوس[5] (Tantale) متحول بشكل أبدي. أي -أنها في اعتقادنا- منظومة من الأسرار، من الجرأة والجسارة ومن العجز عن العودة إلى برّ أمان العقل، ومن العقاب والجنون.

---

[1] -. Léon Brunschvicg, le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, op . cit. p. 396.

[2] - Ibid. p. 397.

[3] - **اكسيون:** شخصية ميثولوجية يقال أنه أغضب زوس لأسباب عدة لا مجال لذكرها، فحَكَمَ عليه في الأخير بعقاب أبدي حيث ربط اكسيون بثعابين رقطاء ووضعهما في عجلة نارية مجنحة تدور في الفضاء إلى الأبد.

[4] - **دانايد:** يُشار إليهن في الميثولوجيا الاغريقية، وهن 50 فتاة بنات الملك داناوس، والذي زوجّهن لأبناء أخيه (ايجيبتوس) الخمسون بغية مصالحته، ولكن في ليلة الدخلة قامت الفتيات بقتل أبناء عمّهن مكرا بأمر من الأب، وبذلك حمكت الآلهة عليهن بالخلود في الجحيم وبعقابهن بملء برميل مثقوب إلى الأبد.

[5] - **تنتالوس:** يشار به إلى معاني عدة منها: ملك أسطوري، وإلى الصندوق المقفل الذي يحوي محتويات عدة.

ب- إلى غاية 1960 (تأريخية بيير بودو /لويس بِنتو):

تلت هذه الفترة التي تناولتها الدراسة التي تقدمت بها بيانكيه فترة ثانية مكملة ومتممة لها زمانيا باعتبار أنّها تتناول نيتشه في فرنسا من الثلاثين سنة الآتية وقد أرّخ لها بيير بودو[1] في كتابه المعنون بـ"نيتشه وما وراء الحرية. نيتشه والكُتاب الفرنسيين من 1930 إلى 1960.[2] وأهمية الكتاب تتجلى في عناصر عدة:

أولا: من الناحية الكرونولوجية فهو يستكمل دراسة بيانكيه كما لو أنّهما اشتغلا بالتنسيق مع بعض، حيث الفترة التي تناولها بودو تلي مباشرة الفترة التي درستها جونفيف بيانكيه، التي مثلما رأينا تناولت المسألة إلى غاية نهاية العشرينات وبودو سلّط الضوء على تلك الوجوه التي برزت في الساحة من الثلاثينات إلى غاية السنوات الأولى من الستينات، ونجده يقول في بانوراما الكتاب: «وقبل الوصول إلى المرحلة المعاصرة، سنختار أكبر الأسماء حضورا من أجل اظهار التواصل بين نيتشه والفكر الفرنسي.»[3].

ثانيا: من ناحية القيمة المعرفية، فهي دراسة تسلّطُ الضوء على مجموعة من الكُتاب غالبيتهم من عالم الأدب والمسرح اختارهم بيير بودو مثلما يقول من أجل توضيح المحاور الأولى للتواصل بين نيتشه والفكر الفرنسي. والكِتَاب مثلما يظهر من الحجم الصغير ومقسم إلى 11 فصلا تناولت في سياقات دلالية الصورة التي ظهر فيها نيتشه في مؤلفات كل من جان جيريدو، بول فاليري، أندري جيد، أندري مالرو، ألبير كامو، سان أكسوبيري، دريو لا روشيل، هنري لوفيبر، جورج باطاي، غاستون باشلار، وأخيرا غابريال مارسيل. وتُمثل هذه الكوكبة حسب بودو أبرز الممثلين لنيتشه في

---

[1] - **بيير بودو:** (1930-1988) فيلسوف وكاتب فرنسي درس في السربون، وله الكثير من المساهمات الفلسفية والروائية والمسرحية. في الفلسفة عرف بأربع كتب حول نيتشه منها: نيتشه فيما وراء الحرية المنشور عام 1971، أنطولوجيا نيتشه عام 1972، نيتشه مفتتا نشر في عام 1973، وترجمه أسامة الحاج عام 1996. أضف إليها كتاب عنوانه المومياء والموسيقى نشر عام 1981. ومن أهم رواياته نجد "القطن" la matasse 1966، الخنزير المتوحش 1986 الذئبة 1981، ألم منتصف الليل 1972. في المسرح له مجموعة من المسرحيات أهمها "دون جوان الأشجار الميتة" 1968، "حديقة هيركولا"، ومن المحاولات نذكر: "الجزائر المصفدة بشكل سيء. شهادات" نشرت عام 1961. ومثلما نلاحظ فالمؤلفات الفلسفية كرّسها كلها لنيتشه وهي أربع.

[2] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'eu- de-là de la liberté. Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960. 1 er édition, Paris : Aubier Montaigne. 1970.

[3] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'eu- de-là de la liberté. op. cit. p. 21.

هذه الفترة التي طغى عليها الطابع الأدبي والإيديولوجي وأغلبهم مثلما يظهر ينتمون إلى خارج الفضاء الجامعي.

بغية إعطاء صورة عامة بخصوص ما ورد في هذا الكتاب كملمح مختصر قبل الوصول إلى العشريتين اللاحقتين يمكن أن نعود إليه لتقرير بعض الحقائق المتعلقة بطبيعة هذه العلاقة التي نشأت بين فيلسوف ألماني ذو حس شاعري مرهف ومجموعة أدباء ومثقفين لم يستطيعوا مقاومة الإغواء الذي مارسته صورة زاردشت على أعصابهم، فأخذوا يستلهمون منه كل أمرٍ يعتقدون أنه يشكّل صورة صادقة لإنسان الزمن المعاصر.

ثالثا: أنّ هذه الدراسة مثلما يذهب بيير بودو نفسه تدخل في سياق الدراسات التي تسعى إلى إصلاح ما شوهّته الايديولوجيا في صورة نيتشه، الساعية إلى رصد أصداء التأثير والحضور في الفكر الفلسفي المعاصر. بمعنى أنّه كتابٌ يَنظَّمُ إلى تلك الدراسات التي ظهرت من قبل بالخصوص العدد الأول من مجلة أسيفال[1] (Acéphale)، الذي يعود إلى تاريخ 24 جوان 1936 حين عمل باطاي[2] (G. Bataille) على تخصيصه لأجل تخليص نيتشه من براثين النازية؛ عنوان العدد كان "نيتشه والفاشيين. إصلاح" (Nietzsche et les fascistes. une Réparation.) شارك فيها كل من باطاي، بيير كلوسوفسكي[3] و أ. ماسون، ج. رولان، جون فال، وصبَّت مشاركاتهم كلّها على إبراز معاني "السياسة الكبرى" عند نيتشه، وتنقية إسمه من الألقاب المزيّفة التي اخترعتها له أخته، ومن تأويل نبوءة نيتشه بأنّ القرن 20 سيكون قرن القوميات والحرب على أنّها دعوة تنظيرية للعداء بين الأعراق. كذلك مؤتمر روانمون[4] (Royaunement) الذي ترأّسه م. غيرولت[1] (M. Gueroult) عام 1964 والذي

---

[1] - نذكر أن مجلة أسيفال التي أنشأها وترأسها جورج باطاي،لم ينشر منها سوى خمسة أعداد من 1936 إلى 1939. وقد نشرت العدد الأول في منشورات جمعية GLM (غي لوفيس مامو). وقد جَمَعَت ولو لفترة قصيرة الكثير من رواد الكتابة والأدب.

[2] - للإشارة يعد جورج باطاي حسب فيليب لاكو لا بارث القارئ الأكثر وفاءا لنيتشه، وقد صرح بذلك عام 1979. راجع:
Angelika Schober, la réception de Nietzsche en France. Ecrits des femmes, in Nietzsche cent ans de réception Française. Travaux réunis par Jacques le Rider. 1 er éd. (Paris : les éditions Suger. 1999.), p. 155.

[3] - **بيير كلوسوفسكي**: (1905- 2001م) فرنسي الجنسية، كاتب فيلسوف ومترجم وفنان تشكيلي، له العديد من المؤلفات (روايات، كتب ومقالات وترجمات)منها على سبيل المثال: نيتشه والحلقة المفرغة 1969، اللوحات الحية، محاولة نقدية 1936. العملة الحية مسبوقة برسالة ميشال فوكو حول لعملة الحية 1970. ومن الترجمات نجد: نيتشه في جزئين لهايدجر علم 1971، ولانييد لفرجيل 1964، وكتب أخرى لماكس شيللر وفرانز كافكا...الخ .

[4] - امتد هذا الملتقى من 4 إلى 8 جويلية عام 1964 وقد تناول نيتشه عبر ثلاثة محاور أساسية هي: 1 . الإنسان والعالم حول الفهم النيتشوي للعالم أو الإنسان في العالم. 2. مواجهات حيث تم تناول نيتشه من وجهة نظر نقدية وعبر مقاربة أدبية أو فنية وعبر

يبقى حاسما لحضور كوكبة من المفكرين والفلاسفة منهم هنري بيرولت[2] (H. Birault) بوريس دو سكلوزر[3] (B. de Schloezer)، بيير كلوسوفسكي (P. Klossowski) ، جان بوفري[4] (J. Beaufret)، ميشال فوكو، جيل دولوز ...الخ ويُعد هذا الملتقى الالتفاتة الحقيقية إلى المواضيع الفلسفية التي مسّها نيتشه بطريقة مميزة، كما أنه يشكل منعرجا حاسما في الفترة ما بعد الحرب التي كان فيها نيتشه في حاجة ماسة إلى تأهيل جديد وتبرئة مضاعفة ليتم إدراج اسمه ضمن "الفلاسفة" المبرئين من تهم النازية والفاشية.

كتبت جونيفيف بيانكيه في تقديم مقتضب لهذا الكتاب الذي شخصّ ليس فقط استقبال نيتشه في الحركة الثقافية والأدبية خلال الفترة المشار إليها أعلاه، بل أيضا تلك الخصوصية التي تم استقباله بها، كوجه متميز بحق. وقد أشارت إلى أهمية مساهمة بودو من حيث أنها تأتي بعد 80 سنة من انهيار عقل نيتشه و70 سنة بعد وفاته لتؤكد على استمرار حضوره بين الكُتاب المعاصرين، وبروز الكثير من الشباب الذي عملوا لفترات على مقارنة أنفسهم بفكره سواء من أجل الانخراط في مساره أو من أجل اتخاذ مسافة عنه. وقد جرى ذلك منذ سنوات الحرب والخوف. وذهبت إلى أنّه خلال الثلاثين سنة (30-60) لم يتوقف فعل قراءة نيتشه من قبل الأدباء ورجال اللاهوت والفلسفة على السواء. وقد فرض عليهم أسئلة ومسارات خطيرة في الغالب، حيث أن هؤلاء المواصلين والدارسين الذين عملوا على استكمال أفكاره سواء بوفاء أم بغير وفاء لم يستوفوا نيتشه بالكامل، لكن يجب الاعتراف أنّ مذهبه كان بالنسبة لهم سما وربما أيضا علاجا وذلك بحسب

منهجية مقارنة. 3. التجارب والمفاهيم حيث فيه تم تحليل مفاهيم "القيمة" و"إرادة القوة" و"العود الأبدي" في دلالاتها المعاشة والفلسفية، هذا رغم طابعها الاعتباطي. ونعتقد أن وزن الأقلام المساهمة في ذلك وقيمة الأعمال المقدمة هي من جعلت هذا الملتقى يعد الأهم في تاريخ استقبال نيتشه في فرنسا.

[1] - **م. غيرولت**: (1891- 1976م)، فيلسوف فرنسي ومؤرخ فلسفة ولد في لوهافر، من مؤلفاته: دراسات حول فيخته 1979، ضد دوغماتية كانط وفخته 1920، دراسات حول اسبينوزا مالبرانش، وليبنيتز 1970.

[2] - **هـ. بيرولت**: (1918-1990م) فرنسي الجنسية فيلسوف وأخلاقي خريج المدرسة العليا، درس في العديد من الجامعات الفرنسية منها جامعة السربون، وجامعة هارفارد. له العديد من المساهمات والتآليف الجماعية والفردية منها: هايدجر وتجربة الفكر 1978، في الوجود والآلهة 2005.

[3] - **بوريس دو سكلوزر**: (1881- 1969) كاتب ومترجم وموسيقي فرنسي من أصل روسي، من أهم كتبه نجد: غوغول، مقدمة لجون سيباستيان باخ: محاولة في الاستيستقا الموسيقية، اسمي لا أحد، حرب وسلام تولستوي.

[4] - **جان بوفري**: (1907- 1982م) فيلسوف ومؤرخ فرنسي ولد في باريس، معروف بصداقته مع هايدجر ويعد ممثلا للفلسفة الألمانية في فرنسا ، له العديد من المؤلفات منها: شعر بارمينيدس 1955، حوارات هايدجر في أربع أجزاء (1973-1989) ، والأسس الفلسفية للرياضيات صدر عام 2011.

معرفتهم مقدار الجرعة المناسبة للتناول. وهذا الوصف الدال على مكانة نيتشه يؤكده أندريه جيد بذهابه أن: نيتشه الذي يفكرون فيه كان مرجعا يطلبون منه النصح والتصويب، ويلتمسون منه الهداية وسط تشعب المسارات التي يجدون أنفسهم مجبرين على سلكها، «نيتشه الذي نفكر فيه نطلب منه إذا كان ما قمنا به وما اخترناه أمرا حسنا أم لا، سواء في الميتافيزيقا أو غيرها.»[1] وهذا القول يوحي بأن أغلبية المفكرين بحثوا فيه عن محاور تواصل، عن قنوات وعن تشجيعات على سلك مسلكهم، ووفق هذا المنظور يتأكد أن نيتشه كمنظّر في الأخلاق تدخل بقوة في فرنسا. فمؤلفاته - يقول غابريال مارسيل- ظهرت كخطر، وأيضا كشفاء. كما يذهب بيير بودو إلى أنه من دون تأويل دقيق، مؤلفات نيتشه يمكن أن تكون قاتلة... مُكوِّنَةً عبادة الما فوق إنساني المتخم بالإبهام والغموض، والقادر على تعبيد الطرق لمستبدّي المستقبل.

وفي تساؤلها حول موضوع "نيتشه لدى الكُتاب الفرنسيين"، وعن التأثير الذي لَعبه في تطورهم الفكري والأخلاقي وكيف أكدّوا حضورهم أمامه موالاة أم مواجهة. ترى بيانكيه أن الأمر يطرح نوعين من الصعوبات: الأول أنه من الصعب تعريف النيتشوية من حيث أن انتشاره لم يكن خطًا مستمرًا ومتجانسًا. والثانية: هو أن المنظومة النيتشوية ليست ضارة في الأصل، لكن تّم استثمارها كدعوة خطيرة للحلول العنيفة عبر تأويل خاص لأطروحته في الإنسان الأعلى والعود الأبدي.[2]

وفي استعراضه لنماذج المفكرين الذين اشتغلوا حول نيتشه[3]، ذهب بودو إلى أنّهم كوكبةٌ أغلبهم من عالم الأدب الممتهن للفلسفة، وهو ما يؤكد ذلك الاستقبال ذو الطبيعة الأدبية والثقافية

---

[1] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'au- delà de la liberté, Nietzsche te les écrivains français de 1930à 1960. op .c it. p. 10.

[2] - Ibid. p. 11.

[3]- قد يعيب البعض علينا عدم الإشارة إلى جون بول سارتر وتأثره بنيتشه، خصوصا بوجود بعض من الباحثين الذين خصصوا فصلا حول التقارب بين أخلاق نيتشه وأخلاق الوجودية، ولكن نقول أنّ الأمور مبرّرة بالكامل، فمؤلفات سارتر تحوي إشارات وملاحظات حول نيتشه في كتابات الشباب خصوصا "الهزيمة la défaite " الصادر عام 1927، من حيث أنّ السرد والحوارات والإشارات السيكولوجية، يظهر أنها مستوحاة من أفكار نيتشه حول فاجنر (قيل أنها تمثل نيتشه الشاب الذي كتبها في سن 23 سنة، وأيضا تمثل سارتر الشاب الذي كتبها هو الآخر في سن 22.)، كذلك مخطوط كتبه سارتر في شكل بحث قدمه في المدرسة العليا ENS أظهر فيه أنّ نيتشه ليس فيلسوفا بل مجرد شاعر ورائي visionnaire قلق . ومع سنوات الأربعينات كتب دراسة حول نيتشه والتي يبدو أنّ سيمون دو بوفوار قد قرأتها وتتعلق بتحليل أخلاق إرادة القوة.. وللأسف العمل مفقود حسب مارتن بيلان (Martin Beland) . كما يقال بوجود انجذاب جمالي حيث يذهب بعض الشُراح إلى تأثير نيتشه على المسرح السارتري خصوصا: "الذباب: (سارة كوفمان عام 1960)، و "الأبواب الموصدة" (لويت Louette عام 1996) وأيضا الغثيان الذي يعكس بعضا مما ورد في يوميات عدمي

لنيتشه. وقبل تقديم تحليل مختصر عن هؤلاء الرواد اعتمادا على ما ورد في كتاباتهم الشخصية وعلى قراءة بيير بودو، نشير إلى وجود أخرى اعتمدناها وهي لا تقل أهمية، ككتاب لويس بينتو المعنون بـ "أحفاد زاردشت" الذي ظهر 1995، وكتاب جاك لو ريدي المعنون بـ "نيتشه في فرنسا، من نهاية القرن 19 إلى زمننا الحاضر" المنشور عام 1999. وهذه الثلاثة تعد محاولات تأريخية جديرة ساهمت في تسليط الضوء على أبرز ممثلي النيتشوية في فرنسا، سواء كانوا أدباء، فنانين أو فلاسفة.

أول من أشار إليه بودو هو المفكر الفرنسي المدعو إيبوليت جون جيرودو[1] (1882 - 1944) فهذا المفكر والأديب، معروف عنه أنّه تتلمذ في المدرسة العليا للأساتذة (normaliste) على يد شارل أندلير عامين بعد وفاة نيتشه، وهو ما سمح له بالتأقلم مع الثقافة الألمانية وبالاحتكاك بمؤلفات نيتشه، وذهب بودو إلى أنّ أصداء نيتشه حاضرة في جنَبَاتِ مؤلفات جيريدو على مَحاورَ تتمثّل في الإله والإنسان والبراءة والعالم وفي سعيه إلى تقديم مشروع ريبي. ففي سيمون الشجي (Simon le pathétitique) . يقول جيريدو: «ضبطت خطواتي منذ البداية على التوقيت العالمي.» وفي جوديث (Judith) نقرأ هذا الحوار المدهش والحامل لدلالات كثيرة يقول: « من تكون؟ الأمر الوحيد الذي يمكن لملك الملوك أن يكون عليه في عصر الآلهة هذا، هو أن يكون إنسانا من هذا العالم، للعالم، الأول إن شئت.». كما أنه سمى نفسه "بالعدو الأسوأ للإله".[2] وهذه الإشارات تدل بوضوح على وجود خليط من المفاهيم النيتشوية وميل إلى سلك التوجهات التي سار وفقها نيتشه. جيريدو اعتقد يقينا أن نيتشه يمكن له أن يخدم سائر التيارات الفكرية كونه ألماني بالجذور، هيليني بالمهنة ولاتيني

(F P, 1887- 1889). وطبعا الحكم الأخير لساتر حول نيتشه يظهر عام 1975 لمّا أعلن في المدرسة العليا للأساتذة ENS أنّ «نيتشه يهمني مثل الآخرين، لكنه لا يعني شيأ في نظري». راجع مقالة مارتن بيلان الواردة في:

Dictionnaire Nietzsche, sous direction de Dorian Astor, 1ere edit. (Paris : Robert Laffont, 2017.), p. p. 799-800.

[1] - **ج. جيرودو** : كاتب وديبلوماسي فرنسي، احتل وظائف دبلوماسية وإدارية أثناء كتابته لروايات سوزان والمحيط الهادي 1921 ، سيغفريد والليموزين (1922) قبل توجهه للمسرح بعد مقابلته للكوميدي لويس جوفي معروف خاصة بأعماله المسرحية التي تضم عدة مسرحيات مشهورة مثل أمفيتريون 38 , (1928) حرب طروادة ليس لها مكان (1935)، إيليكترا (1937) أوندين (1939) ، مجنونة شايو الممثلة عام 1945 بعد وفاته. جون جيرودو شارك ككتاب سنوات 1930- 1940 المسرحيين الآخرين : (كوكتو , أنويه , سارتر, كامو على سبيل المثال) في إعادة كتابة أساطير عتيقة مستنيرة بالعقليات الحديثة . كان يعرف كيف يمزج بين الخيال الشعري وذوق الصور الغير عادية, وكذلك ربط المأساوية والرخاء في لغة أنيقة وناعمة.

[2] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'au- delà de la liberté, Nietzsche te les écrivains français de 1930à 1960, op. cit p. 23.

بالمحاولة والتحدي، وهذه الأمور حسبه لا تعني شيأ بالنسبة لتلك الأرواح المتعصبة من دعاة العنف، لكن في المقابل تعني الكثير بالنسبة للباحثين عن أمل في إمكان تفوق الإنسان. وتظهر من هنا مساعيه لتبرئة نيتشه من كل تهمة بالعنصرية قد تَعْلَقُ به، وربما هو الأمر الذي جعله لم يُشر إلى نيتشه في محاولته حول "التربية الابتدائية والتعليم العنصري في ألمانيا" إذ لم يشأ أن يجعله مسؤولا عن التأويلات المعروفة التي أُولت بها كتبه.[1]

بخصوص هذا الحضور يذهب بودو إلى أنّ جيريدو قد حوّل الفكر النيتشوي من طابعه الميلودرامي، ليستدعي ببساطة ذلك اليقين الذي يؤكد أنّ العالم ليس زيفا وبأنه لا يحتاج إلى هدم من أجل أن يحيا. والإنسان الذي ينظر إليه نيتشه بوصفه تحررا من سلطة الإله وكسرا للرابط الذي حكم بين الإنسان الحديث والإله المسيحي العدمي، هو نفسه الإنسان الذي يسعى إليه جيريدو حينما ينادي بالإنسان الخالص، الذي ليس موعود من قبل الخلق الإلهي، بل هو إنسان قد يجعل الإله نفسه يراجع معاييره في الخلق وهو ما يُعد قلبا للتراتبية التوراتية. يقول بودو: « هكذا إذن فإنسان جيريدو هو الخالق الأبدي للنَعَم (oui) البريئة والأصيلة، يصل إلى الموت بكل حرارة وبكل قوة كما لو تعلّق الأمرُ بمهنته الأبدية.»[2]

إنّ بين جيريدو ونيتشه قرابة مميزة، وتعارضات أيضا، وإذا ما تحدثّنا عنه فذلك لأنّه ينسخ نموذجا للكاتب في حدود الولع وفي حدود الجمالية والنظرية، فمثلما أنّ نيتشه غير متفاهم مع الطابع النسبي للرمز اليومي الذي تسعى الكلمة إلى إظهاره كمطلق والذي يحفظ بموقف من اللاقرار، فجيريدو أيضا ليس بعيدا عن ذلك الصدى النبوئي أو عن روح الجِدِّ التي هي إحدى علاقات الغنى والفقر عند نيتشه.[3]

أمّا بول فاليري[4] فما يميزه هو أنّهُ عكس جيريدو كتب عن نيتشه، إذ ظهرت له في "دفاتر الخمس عشر" (Cahiers des Quinzaine) أربع رسائل تتعلق بنيتشه، بعثها إلى هنري ألبير ما بين 1901 و 1903.

---

[1] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'au- delà de la liberté, Nietzsche te les écrivains français de 1930 à 1960. p. 25.

[2] - Ibid. p. 24.

[3] - Ibid. p. 25.

[4] - **امبروز بول توسان فاليري** (Paul Valéry): ولد عام 1871 وتوفي عام 1945م. هو شاعر وكاتب فرنسي. شمل اهتمامه أشياء عديدة حيث بالإضافة إلى نظمه الشعر وكتابة الروايات (من مسرحيات ومحاورات)، فقد دوّن العديد من المقالات والحكم في الفن والتاريخ

كذلك ظهرت له إشارة كتبها عام 1927 في مقدمة رسائله والتي تظهر وكأنّها قابلة للشرح وسهلة بخلاف الأولى. ما يميز موقفه هو أنّه يتصف بنوع من الإنسانية الجمالية وهو العامل الذي جَعله يؤثر بشكل حاسم في الأوساط الثقافية الفرنسية لزمن طويل.

أمّا عن الصورة التي جمعت المفكرين، نُشير إلى أنّها تشمل محورين هما: محور "النضالية" ومحور "الجمالية"؛ الأولى متعلقة بالسؤال والثانية متعلقة بالإجابة. أما محور النضالية، فيتمثل في ما تركه نيتشه في نفسية فاليري من حس نضالي، يقول فاليري: « نيتشه حرّض في ذاتي نضالية الفكر، ولذة الساحر لسرعة الأجوبة التي تذوقتها.»[1] هو إذن فن الحوار الذي يعقده نيتشه من كان وراء إغراء فاليري، يقول بودو: « نلاحظ أنّ ما حصل لفاليري ونيتشه هو نفس الأمر الذي يحصل في ميادين المنافسة، حيث التدرب والمنافسة هما من يؤديان إلى شحذ الهمم وتقوية المجهود. وهذا ما عناه بنضالية الفكر التي توافق شخصية نيتشه.»[2].

أمّا محور الجمالية فيتمثل في التنزيل الذي يُنزّل من خلاله فاليري فيلسوف العود الأبدي، وهو بمثابة مفكر – شاعر متميّز في فن الحوار ومتسلح بفني الفيلولوجيا والفيزيولوجيا، يعتمد على الإثارة الذوقية الناتجة عن الإجابات الحدسية التي يُدْلي بها نيتشه في مسائل متعدّدة.

لكن رغم هذا التأثر إلاّ أنّه توجد بعضا من المسائل التي لم تُثِر انتباه فاليري ولم يمنحها من الاهتمام ما تستحقه، فتجاهل المشكلات التي طرحها نيتشه حول واقع الحضارة التي يطرحها الفكر المعاصر، ما يعني أنه يختزل الفيلسوف إلى مجرد فيلسوف – شاعر يشتغل للفن ومن أجل الفن. كما أنّه لم يراعِ ما حقّقه نيتشه من فتوحات عبر جينيالوجيا الأخلاق. وهو ما يجعلنا نعتقد أن فاليري لم ينخرط بالكامل في الهموم الفكرية النيتشوية كونه يؤمن باستحالة الحكم على مسائل الأخلاق، وأنّ ما أثاره بخصوصه إنّما هو نيتشه كتجربة تتعدى حدود المألوف، ومضمون الرسالة

والأدب والموسيقى. يعتبر بول فاليري أحد زعماء المدرسة الرمزية في الشعر الفرنسي الذي تألق قبل الحرب العالمية الأولى، واستمر ينشر الدواوين الشعرية منها : سهرة مع السيدة تيست، أبيات قديمة، بارك الشابة، سحر ، اوبالينوس، روح الرقص، المقبرة البحرية ، فاوست، نرجس.

[1] - Paul Valéry, œuvres complètes, tome 2, présentation et notes de Michel Jarrety, livre de poche, 1ere edi. (Paris : librairie générale française, 2016), p. 366.

[2] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'au- delà de la liberté, op. cit. p. 28.

التي بعث بها لهنري ألبير والحاملة لأوصاف نيتشه الايجابية تؤكد ذلك، إذ يعتبره "العبقرية الأكثر اتساعا والأكثر شدة"[1]، والروح المتحرّرة التي خلقت الاستقلال الأكاديمي.

أمّا أندري جيد[2] الأديب الفرنسي الموهوب المتميز بتداخل مظاهر حياته مع مؤلفاته بشكل مثير، فقد تأثّر هو الآخر بنيتشه بالمعنى الحرفي للتأثر، الذي يصفه بكونه "الموافقة الأكثر بساطة"، ويؤول جيد نيتشه تأويلا سيكولوجيا يتعارض تماما مع تأويل فاليري الذي يتخذ وجهة جمالية، ويمكن اكتشاف ذلك من خلال أوجه عدة نُفصلها:

تعرّف جِيد على نيتشه مبكرا ويعود ذلك إلى عام 1889 وهي سنة ظهور رسالة إلى أنجيل (Lettre a Angèle) ما يؤكد أن تأثير نيتشه في فرنسا كان سابق عن ظهور مؤلفاته، وقد ذهب إلى أنه قد تأثّر به قبل التعرف عليه جيدا. وأضاف جيد:«خطوة بخطوة وأنا أقرأ له يظهر أنّه يُحرض أفكاري، فنيتشه يُساعد الحياة على استعادة مِلكيتها للأدب ورفض العوائق التي تقف حائلا بين ذلك.[3]» وحسب بودو فمن الواجب الإلحاح على هذه الطريقة في تمثل واعتبار نيتشه، كونها استطاعت أن تُسجّل نفسها اليوم على المثقفين الفرنسيين.

وفي عام 1890 أشار في جريدته إلى كونه يشتغل في المطلق وقد كشفت له الكلمات عن منطلق جوهري ذو قيمة آداتية[4]، كما قال إنّه من أجل فهمٍ جيّدٍ لنيتشه يجب أن توجد أدمغة لا تعتقد سوى في الريبية.

---

[1] - Paul Valery, lettre a Henri Albert. Timbre de poste daté du 11 novembre 1901.

[2] - **أندريه جيد (André Gide)** (22 نوفمبر 1869 - 19 فبراير 1951) كاتب فرنسي. ولد في باريس في عائلة بورجوازية بروتستانتية، وتلقى تربية قاسية ومتزمتة بسبب وفاة والده وهو صغير السن حيث أمه فنورمندية كانت متسلطة. كان أندريه معتل الصحة، وكان منذ صغره يشعر أنه مختلف عن الآخرين. لم تكن دراسته المدرسية منتظمة، فعاش طفولة مشوشة. وما إن بلغ المراهقة حتى استهوته اللقاءات الأدبية فأخذ يرتاد الصالونات الأدبية والأندية الشعرية. وفي العام 1891 نشر جيد دفاتر أندريه "فالتر" التي يحكي فيها عن نفسه بشخصية بطل القصة أندريه فالتر حيث تكلم عن شعوره بالكآبة وطموحاته المستقبلية وحبه لابنة عمه مادلين المكنى عنها بالرواية تحت اسم ابنة عم البطل ايمانويل، تزوج ابنة عمه مادلين عام 1895، ترجم عدة كتب إنجليزية إلى اللغة الفرنسية ووضع دراسات نقدية جديدة في الأدب الفرنسي، وحصل على شهادة الدكتوراة الفخرية من أكسفورد. من أهم مؤلفاته: الكوريدون، وهو كتاب يتغنى فيه بالحياة المثلية، الباب الضيق، إيزابيل، السمفونيا الرعوية، اللاأخلاقي، مزيفو النقود، وبروميثي.

[3] - André Gide, Lettres à Angèle, (Mercure de France, 1900.), p. p. 22-23.

[4] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'au- delà de la liberté, op. cit . p. 36.

يبرز أيضا في ما يجمع جيد بنيتشه من صفات؛ فهما يحاولان معا تعميق الموقف الداخلي للإنسان، رافضين الأخلاق الحزينة والمرعبة، فاتحين المجال لجمالية تُخْلق عبر قرار الفرد، كما أن ما يجمعهما في شكل تهمة هو اعتبارهما عدميين وأصحاب خطيئة مشتركة.

يَصف جيد نيتشه بكونه "كريم إلى حدِ الرذيلة" وهذا الوصف نجده في مقدمة مقالته "الملك كاندول" (Roi Candaule) التي نشرت في المجلة البيضاء بباريس عام 1901. وهذا الكرم إلى حد الرذيلة لا يكون من دون فقدان التواضع، الذي يعني اللامبالاة الإرادية من المفكر إزاء الرأي العام.[1] ومن أجمل الصور التي تُظهر تأثر جيد بنيتشه، دفاعه عن نيتشه واعتباره ضحية إرادية للصراع بين الإنسان الحسي والإنسان المفكر، ففي عام 1930 تحدّث عن كتاب "هكذا تكلم زاردشت" وذهب إلى أنّه كتاب لاقى الترحيب والاهتمام لأنّه توجّهَ إلى أبسط الطبقات من القُراء واستطاع النفاذ إلى أعماقهم، القراء الذين كانوا ولا يزالون محتاجين إلى الأسطورة في تشكيل الصّور الجمالية الضرورية في الكتابة الأدبية.

أمّا الأديب الفيلسوف الفرنسي أندري مالرو[2] الذي اشتهر بغزارة أعماله الأدبية فرغم أنّه عاصر مدارس الفن والأدب الناشئة من التكعيبية والدادائية إلى السريالية والوجودية، وحسَبَ مؤسسيها في عِداد أترابه، إلا أنه لم يُقلّد أحدا ولم يعتنق أياً من توجهاتهم؛ اتخّذ لحياته شعار فلسفة نيتشه (الحياة هي العيش على حافة الخطر) فتحدى الموت مرات ومرات وألقى بنفسه في التهلكة عمدا ليَنْفُذَ إلى ما في أعماق الحياة من جوهر، فهو كاتب لم يفصل قط بين الفكر والعمل، بين الفن والتجربة، وبين الوجود والفعل... فجاءت أعماله الفنية مطابقة لحياته وانعكست تجاربه وتجارب عصره فيما كتب من روايات. اعتمد أسلوباً ونمطاً فريداً وخاصاً به في الكتابة يصفها أندري جيد بكونها: ريشة رشيقة «تثب وثباً» تبتُر كحد السيف في الجمل والعبارات، تأبى التمهل وترفض الاستطالة للِّحاق بأفكار متدفقة تفتح أبواب التاريخ والميثولوجيا، تُسائل الديانات بنصوصها

---

[1] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'au- delà de la liberté, Nietzsche te les écrivains français, p. p. 39 - 40.

[2] - **مالرو:** ولد عام 1901 بباريس وتوفي عام 1976 ، تؤرخ حياته بمعنى من المعاني لكل أحداث القرن العشرين، صاحب رؤية موسوعية ويمتلك معارف دقيقة في الآثار و تاريخ الفنون والأنثروبوجيا. عُيّن وزيرًا للثقافة الفرنسية، تجنح أعماله إلى السوريالية والسخرية والغرائبية، منها: "أقمار على الورق"، "الأمل"، "قيود يجب أن تتكسر"، "اللاواقعية"، "عابر سبيل"، "الإنسان المزعزع و الأدب "و "لا مذكرات". نشأ عصامياً ومغامراً فغادر إلى الهند الصينية حيث شارك في تأسيس صحيفة ذات توجهات مضادة للاستعمار الفرنسي، تم قُبض عليه بعد ذلك بقليل حيث وجهت له تهمة تهريب الآثار الخميرية المقدسة وهي التهمة التي من أجلها سُجن في سنتي 1923م و1924 م. عاد بعد ذلك إلى فرنسا وألف أولى رواياته" الطريق الملكي " التي أشار فيها إلى هذه الأمور، كما أنه شارك في حرب تحرير فرنسا عام 1944.

وفنونها عن الموت والمصير والعدم، الهواجس التي لم تبرحه يوماً، وقد خلص منها إلى حقيقة أن على الإنسان أن يصنع مصيره بنفسه، انطلاقاً من مقولة نيتشه «الإله قد مات»، والتي أضاف إليها صاحب «تحول الآلهة» «وما من شيء يعيده إلى الحياة في قلوب يائسة.».

هذا دليل على أنّ مالرُو قد عَمل على تفحص نيتشه ومناقشة بعض أفكاره التي أثارت اهتمامه مثل موت الإله، والوضع البعدي للحدث، أيضا تراجيديا الوجود والتشاؤم ومسألة المصير. ويجب أن نشير إلى أنّ مالرو وطّن باهتمام بعضا من المواضيع النيتشوية، فكان أحيانا يزاوج بينه وبين باسكال، وأحيانا أخرى يظهر كأنه ضد الفلسفة النيتشوية. اعتبره شخصية شكسبيرية إلى حد ما من حيث أن جنونه المذهل مشابه لجنون الملك "لير"[1]. مالرو الذي اهتم بنيتشه كان له حوار مع جان فيلار عُنون بـ "الفكر الأوربي. إما نيتشه وإما ماركس" أوضح فيه أن ماركس ونيتشه يعدان من كبار المفكرين في نهاية القرن 19 رغم أن الثاني أصغر سنا من الأول إلا أن أفكارهما كانت متزامنة حتى منتصف القرن 20. وفي جوابه عن تأثره بنيتشه أم بماركس. أجاب مالرو قائلا: «لاحظت أخيرا أن الحق بجانب نيتشه وليس بجانب ماركس: كان ماركس يعتقد أن "كل شيء ينتهي بالأمُمية الأوروبية" وهذا ما اعتقد فيه الجميع في القرن 19 بدأً من فيكتور هيجو، أما نيتشه على العكس فقد كان يرى أن القرن 20 سيكون قرن الحروب القومية.»[2] كما أن الذي يميزه هو أن نيتشه مفكرٌ كبيرٌ وكاتب ولم يكن ماركس كذلك يقول مالرو: لا يُتصور من ماركس أن يكتب "زاردشت" «لا يعني هذا أنني أضع زرادشت على رأس مؤلفات نيتشه، ولكنه كتاب له هوية خاصة: انه عمل فني، لم يكن لماركس أن يهتم إلا بفكرة ما ليبلورها ويدفعها أبعد ما يكون في نظام الفكر،

---

[1] - **الملك لير**: تراجيديا لـشكسبير كتبها ما بين سنة 1603 م وسنة 1606 م. قُدمت على المسرح لأول مرة سنة 1606، استمد شكسبير الحبكة من كتاب هولنشد عن تاريخ إنجلترا، وقد وضعها النقاد على قمة ما كتب شكسبير باعتبارها تنتمي إلى العصر الحديث أو تحمل بذور الحداثة. أمّا محتواها فيحكى عن لير ملك بريطانيا الأسطوري أنه كان من أقوى الفرسان، وعندما تقدم به السن قرّر تقسيم مملكته بين بناته الثلاث (جنريل) و(ريجان) و(كورديليا) فطلب من بناته الثلاث أن يعبرن عن حبّهن له فقالت له جنريل أنا احبك مثل زبد البحر وقالت له ريجان أنا أحبك كعدد البشر ولكن ابنته الثالثة لم تتملق في مدحه كما فعلت الأخوات الكبريات فقالت له أنا احبك مثل الأشخاص الذين يحبون والديهم، وبعدها غضب عليها لير ظنا منه أنها لا تحبه لذلك طردها من مملكته بلا شيء، ليتزوجها ملك فرنسا الذي أيقن أنها لا تطمع بشي من المال والملك . راجع:

Shakespeare, Le roi Lear ; trad. de Jean Malaplate, (Paris : J. Corti, 1992.).

[2] - الفكر الأوربي: إما نيتشه وإما ماركس، حوار مع أندري مالرو أجراه جان فيلار، أرشيف المجلات الأدبية والثقافية العربية. يوليو 1972. ص. 105.

بينما نجد في نيتشه إنسان آخر هو "الكاتب".»[1] ونفهمُ من هذا أن انتصارات ماركس كانت في فلسفة التاريخ، أما انتصارات نيتشه فقد برزت في فلسفة الحياة من حيث أنه لا يؤمن بفلسفة التاريخ من منطلق أن لا تاريخ بجانب العود الأبدي. هذه النبوءات لم تكن وحدها من أثّرت فيه، بل توجد أمور أخرى منها أن: نيتشه يُعد ظاهرة فكرية فريدة، يقول مالرو: «الذي أدهشني هو أنه أعظم اللاعقلانيين في زمنه...أعظم لا عقلانية في القرن 19 هي لا عقلانية نيتشه.»[2]

يقول بودو واصفا حال مالرو: « يَصيحُ مالرو عام 1947 في عنوان للمثقفين بهذا النداء "الإنسان مات"، وبعدها بعشرين سنة في محاضرة في اليونسكو قال: « في نهاية القرن 19 صوت نيتشه يستعيد الجملة القديمة المسموعة في الأرخبيل: الإله مات، مانحا لهذه الجملة كامل معناها التراجيدي...المشكل الذي يطرح الآن على أرض أوروبا العجوز، هل مات الإنسان أم لا ؟"».[3] من هنا يتضح أن مشروع مالرو في الأساس يهدف إلى معالجة وضع كان نيتشه هو من أعلن عنه. وبالأحرى فأعماله الأدبية تمثل صراعا ضد الرعب الذي تسبّب فيه موت الإله والإنسان معا، لذلك يتساءل مالرو في "الطريق الملكية": ما العمل بنَفْسٍ إذا لم يوجد إله أو مسيح؟ وفي حوار شيّق بين صاحب "قدر الإنسان" وجون فيلار يتضح أن مجموعة من شخصيات مالرو هي من لعبت دورا حاسما في التقارب بين نيتشه ومالرو وهي: "ديتريش" و"فانسون بيرجي" و"فالتر العجوز" التي نجدها حاضرة في مؤلفه "الجوز في ألتنبورغ" (les Noyers de l'Altenburg) وإن كانت ردود أفعالهم تبدو خالصة معبرة عن شخصيات مستقلة، إلاّ أنّ المتمعن في محادثاتهم النسقية سيلحظ دون شك أنها كانت تجري وفق خلفية نيتشوية؛ ففانسون بيرجي مثلما يظهر في الرواية هو تلميذ نيتشه الذي درّس فلسفته أمام تلاميذ كونستانتيبول (Constantipole) عام 1908 يموت في النهاية وفي ذهنه صورة حول هول الكارثة التي أعلن عنها نيتشه، والحكم نفسه يسقط على شخصيات مالرو الأخرى دون الحاجة إلى تفصيل.

أما ما تعلق **بألبير كامو** ممثل التيار الوجودي العبثي فهو الآخر يُعد أحد الذين توجهوا إلى نيتشه لغايات عديدة، وقد أشار إليه في العديد من المناسبات، لا بل خصّص له فصلا كاملا في الإنسان الثائر كنموذج للبطل اللاراهني الحامل لقيّم جديدة وفرص لم تتح في تعامل الإنسان مع العالم،

---

[1] - الفكر الأوربي: إما نيتشه وإما ماركس، مرجع سابق. ص. 105.

[2] - المرجع نفسه، ، ص. 106.

[3] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'au- delà de la liberté, op. cit, p. 47.

ولعل أهم المحاور التي اجتمع فيها نيتشه وكامو نجد: المحايثة المطلقة، الكليّانية المتحركة من دون مرجعية إلهية، غياب المأساة الاستعراضية، وبتعبير أبسط، حب الإنسان ورفض الشقاء دون تفخيم، وهي كلها مواضيع أساسية في مؤلفات كامو؛ تجعله مثل نيتشه يرفض ما دعت إليه منظومة القيّم العقلية.

وقبل توضيح ما يجمع كامو ونيتشه من مسائل ذات بعد فلسفي، نود أن نؤكّد أنّ تأثير نيتشه على كامو أمرٌ يمكن اكتشافه من قبل أي قارئ متأنٍ لنصوصه حتى وإن لم يتعرض لمؤلفيه الأكثر أهمية وهما "الإنسان الثائر" و"أسطورة سيزيف". فحسب الببليوغرافيات السابقة فان أولى التأثيرات تعود إلى منتصف الثلاثينات، في حين أن الدراسات المعاصرة تؤكد أن هذا الأمر يعود فترة أسبق منها، أي إلى زمن قراءاته الأولى[1] ويكفي مثلا أن نفكر في "دليل الفلسفة" لأرموند كوليفي[2] (Armand Culivier) الذي كان مقروءا لدى أغلبية الطلبة الثانويين قبل عام 1927 لنؤكد أن كامو قد اكتشف نيتشه في فترة سابقة من خلال هذا الدليل. وبعد صدور المؤلفات الكاملة لكامو أصبح لدينا أكثر من حجة على ذلك وبالخصوص مقالته والتي نشرها كامو في سن 19 والمعنونة بـ "محاولة في الموسيقى" التي كرّسها لدلالات التفكير الجمالي لدى شوبنهاور ونيتشه. كما أنه عُثِرَ على كتاب "العلم المرح" في سيارته يوم تعرضه للحادث المميت في باريس. أما دفاتره التي تجمع تخميناته الفلسفية والسياسية ومخططات تآليفه وإشاراته فنجدها تستشهد بنيتشه أكثر من 65 مرة. وما يميز هذه الدفاتر أنها تدل على أن كامو لا يرجع إلى فيلسوف العود من أجل أفكاره بل أيضا من أجل حياته، وهذا الأمر يؤكده أوليفيه ماسي حينما ذهب إلى أن: «الدفاتر تكفي لإظهار أن الفيلسوف الفرنكو - جزائري يتماهى مع الإنسان ذاته وليس مع الفيلسوف.»[3] في الدفاتر كتب كامو،

---

[1] - Ollivier Todd, Albert Camus. Une vie, (Paris : Gallimard, 1996.), p. 69.

[2] - **أرموند كولفيه**، أستاذ وصحفي وسوسيولوجي فرنسي، ولد عام 1887 في باريس، وتوفي عام 1973، درّس في الكثير من ثانويات باريس منها ثانوية "لويس الكبير Louis Le Grand". ساهم في وضع مناهج تدريس الفلسفة ومحاولات للطلاب، تخصص في فلسفة نيكولا مالبرانش وفي علم الاجتماع، كما ساهم ككاتب في العديد من المجلات. من بعض ما ألفه نجد: معجم مصطلحات اللغة الفلسفية (Petit Vocabulaire de la langue philosophique) الصادر دار نشر أرموند كولان، عام 1938، ونصوص مختارة عن الكتاب الفلاسفة (Textes choisis des auteurs philosophiques) صدر في جزئين عن دار نشر كولان، محاولة حول روحانية مالبرانش (Essai sur la mystique de Malebranche,) عن دار نشر فران Vrin عام 1954، بالإضافة إلى سوسيولوجيا المشاكل الحالية (Sociologie et problèmes actuels,) صدر عن فران عام 1961. ..الخ من المؤلفات.

[3] - Olivier Massé, L'influence décisive de Nietzsche sur le jeune Camus, In revue phares, (Montréal : Université de Montréal. 2015.). p. 147.

«اشتغل نيتشه بعدها سقط في ظلمة الجنون، لم أستطع أن أتمالك دموعي وأنا أقرأ الرسالة التي وصلت أوفربك ثم دخوله في الغرفة التي يقبع فيها نيتشه، وارتمائه في حضن أوفربك باكيا. أمام هذا المنزل أحاول أن أفكر فيه، بأني أحببته دائما بقدر إعجابي به.»[1] ويمكن أن نستدل على كون نيتشه قد شكّل منبعا إلهاميا لكامو من خلال العديد من المؤلفات، بغض النظر عن مؤلفيه الكبريين "أسطورة سيزيف" و"الإنسان الثائر" توجد مؤلفات أخرى تعد مؤشرا ودليل على حضور طيف نيتشه في ما كتبه كامو في فترة شبابه، ولعل من هذه المؤلفات نجد "محاولة في الموسيقى" 1932 و"الجانب الخطأ والجانب الصواب" 1937 وأطروحة الدخلة 1939، بالإضافة إلى "الصيف في الجزائر" فهذه الأعمال تبرز مدى القرابة التي تجمعهما في محاور عدة هي بالأساس: الجمالية، حب القدر ونقد المسيحية. ففي "محاولة في الموسيقى" سعى كامو إلى تجاوز ثنائية الفهم الواقعي والمثالي للفن بالاستنجاد بنيتشه، فحسبه الفن لا يجب أن يكون نسخة محايدة للواقع وأيضا لا يجب أن يمحو الواقع من أجل تحقيق مسار أخلاقي مثالي بامتياز. فالفن غايته (telos) هي "خلق عالم الحلم"[2] أو عالم المثال الذي يحجب العالم الواقعي بكل آلامه ورعبه.[3]

يذهب أوليفيه ماسي في مقالته المشار إليها أعلاه إلى أنّه في فترة شبابه: «يحضرُ نيتشين اثنين: نيتشه ميلاد التراجيديا ونيتشه المحاولة القصيرة حول الموسيقى، وكلاهما يشكلان مرجعية لفلسفته. الأول هي قراءة متناسقة للنظرية الأبولونية والديونيزية التي سمحت لكامو مجدّدا بإيجاد الجمالية التي تنوب مفهومي الواقعي والمثالي للفن. أما محاولة حول الموسيقى فهي تؤكد بدورها أن الفكر الإغريقي كان يُبْرِزُ التشاؤم، وأن فنه كان محاولة للانفلات من حياة مؤلمة جدا... ما يعني أن النص الأول هو من لعب دورا مفتاحيًا في التربية الفلسفية لكامو الشاب الذي أصبح يميل نحو التساؤلات الجمالية وقد استمر في تلقي التأثير من نيتشه.»[4]

---

[1] - Carnets 1949- 1959 , dans Œuvres complètes, Tome IV, Tome I, (Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade,) p. 1200 .

[2] - A. Camus, Essai sur la musique, dans Oeuvres complètes, Tome I, (Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade,) p. 524.

[3] - تجدر الإشارة إلى أنّ كامو ابتعد بعدها عن هذا التفكير الجمالي المبدئي ويبرز ذلك خصوصا في الجزء الثالث من أسطورة سيزيف.

[4] - Olivier Massé, L'influence décisive de Nietzsche sur le jeune Camus. op. cit. p.152.

ويشترك كامو مع نيتشه في موضوعين أساسين متعلقين بالعالم والإنسان، ونستطيع بداية أن ندرك انطباع كامو عبر قبوله العميق للعالم مثلما هو، وعبر تفكيره الذي يصبح ميتافيزيقيا من اللحظة التي يسعى فيها إلى تغييره دون تدميره، ومن هنا فقط ندرك متيقنين أنه نظر إلى العالم مثلما رآه نيتشه؛ أي بكونه فسحة، وحقل صراع، ومجالا خصبا للأرواح الحرة في ممارسة مهام الرفض وكسر الأغلال والتمرد.. بمعنى أن نيتشه هو مثال الإنسان المتمرد الماورائي[1] الذي حاصر الكثير من المظاهر الفكرية والاجتماعية والأخلاقية القيمية والفنية الجمالية، والنظم الدينية من أجل تحرير الأرض مما سادها من بؤس.[2] يُعرّف كامو الإنسان المتمرد بقوله: هو إنسان يقول لا، ولئن رفض، فانه لا يتخلى، وهو أيضا إنسان يقول "نعم" منذ أول بادرة تصدر عنه... وفحوى هذه الـ "لا" تعني مثلا: أن "الأمور استمرت أكثر مما يجب" و"أنها مقبولة حتى إلى هذا الحد ومرفوضة فيما بعده"، و "أنك غاليت في تصرفك" وتعني أيضا "هناك حدا يجب ألا تتخطاه"، وخلاصة القول أن هذه الـ "لا" تؤكد وجود حده، وهو تبيان بعناد أن في ذاته شيأ يستحق أن يؤخذ بعين الاعتبار.[3] وحسب كامو فنيتشه رائد في مثل هذه الصّور المتميزة في الرفض والدليل قوله: « بدلا من الشك المنهاجي الذي مارسه ديكارت فقد مارس نيتشه الإنكار المنهاجي، والتهديم الدائب لكل الأشياء التي ما زالت العدمية تخفيها عن نفسها ولكل المعبودات التي تخفي موت الإله، حيث لإقامة معبد جديد لابد من تهديم معبد قديم.»[4] فعلا فمن أراد أن يكون خالقا في الخير والشر فلابد له في اعتقاد نيتشه أن يكون هداما، وأن يحطم القيّم ليجعل منتهى الشر جزءا من منتهى الخير أيضا.

ثورية نيتشه برزت في العديد من المحاور، أهمّها رَسمُهُ معالم قيمة جديدة، فحصل معه - حسب كامو - تمرد في الأخلاق (رفض الأخلاق الارتكاسية) وتمرد في الدين برفضه قيّم المسيحية واليهودية (الزهدية السلوكية والمعرفية)، رفض للنظم (الاشتراكية، الديمقراطية، مفهوم الدولة الحديثة) ورفض للمفاهيم والمنظومة المعرفية عبر تأكيده أن الإنسان لم يحصل بعد على اليقين، بل حصل فقط على إرادة اليقين. وفي المقابل يؤكد نيتشه على ضرورة الرضا التام بالعالم، وأن

---

[1] - يشير كامو إلى عدة أنواع من التمرد هي التمرد الماورائي، والتمرد التاريخي والتمرد الفني. راجع كتاب: ألبير كامو، الإنسان المتمرد، تر. نهاد رضا، ط. 3 ، (بيروت: منشورات عويدات، 1983 .) .

[2] - عقد كامو مقارنة بين نيتشه وباسكال، باعتبار أن باسكال تناول في "الخواطر" أشكال الشقاء والبؤس التي يعاني منها الإنسان في الوجود. ذاهبا إلى أن كتاب نيتشه إرادة القوة ينتهي إلى مثل ما انتهى إليه باسكال في خواطره.

[3] - ألبير كامو، الإنسان المتمرد، مرجع سابق، ص. 18.

[4] - المرجع نفسه، ص. 86.

الخلاص يجب أن يتحقق على الأرض وليس خارجها، والدعوة إلى استثمار مفهوم إرادة القوة والسير نحو إنسانية متفوقة. وهذا كله يُدرّجُ ضمن جهد الإنسان للغرق في الكون ليعيد ألوهيتهُ الخالصة وليصبح هو نفسه إله الأرض، أي يفعل تماما مثل أمباذوقليس الذي رما بنفسه في بركان "إتنا" باحثا عن الحقيقة.. التي تسكن أحشاء الأرض.[1]

أمّا الشخصية الرابعة التي يمكن لنا التركيز عليها واستعراض ما يميزها في استقراء التنزيلات المتميزة لنيتشه فهو الأديب **أنطوان دو سان أكسوبيري** الذي عقد علاقات متميزة مع كتابات نيتشه فكانا بمثابة الإخوة الأعداء لاعتبارات عديدة. من حيث أنه أظهر وجها تفاؤليا مضادا لتشاؤمية مالرو، كما أنه طرح صورة مميزة عبر انخراطه في حركة أسلوبية دقيقة تتدخل فيه الصورة الأدبية في التفكير الفلسفي لتظهر المكانة التي يُنزل فيها نيتشه، وحول ذلك نجده يقول: «أُحِبُ هذا النموذج الثري، وهذه الوحدة...توجد أشياء أُحِبُهَا، قلبي يستهلك صيفي. هذا الصيف الحار القصير المحزن السعيد.»[2] وهذه الصفات التي يُحبها، هي صفات نيتشه، حليفه في الوحدة، والذي علّمه كيف يتفادى الرجال الذي يريدون أن يكبروا بالكيفية التي يتجنبون بها الانسحاق تحتها. من هنا يتبين لنا أن النداء إلى البطولة والإرادة العظيمة، حب الإنسان والعناء الوحدوي أمورٌ تعلّمها سان أكسوبيري من نيتشه. وجد صداها لديه، أخذ منه روحها وتحاور معه في صوفية الألم الذي لا علاقة له بالكلمات، ليصل الأمر إلى حد إمكان خلط العلة بالمعلول وتفسير نيتشه على ضوء سان أكسوبيري، قول بودو بهذا الأمر هي بمثابة دليل على أن الروح التي سكنت نيتشه شبيهة بالروح التي سكنت صاحب الأمير الصغير.

إنّ بحثنا عن محاور لقاء بين نيتشه وسان أكسوبيري لا شك أنّها تحظرُ وبشكل رمزي رهيف، إذ يوجد تشابه في الأدوات وفي الصوّر المستعملة للتعبير، وكذلك في روحانية الحالة وفي الدعوة إلى البطولة. فكل منهما عانّا من عجزهما مصالحة الواقع والمتخيل، الحقيقة المُرة والعنيدة وحقيقة الحكيم المتوازنة؛ ما أدى إلى تمثل العالم وفق منظورين متشابهين، لكنهما يتخذان في النهاية مجريين مختلفين. يقول بودو مُحللا: «يوجد فارقٌ معتبرٌ بين تمثل العالم الذي تلقيَاهُ في صغرهما والتمثل الذي تكوّن في فترة بلوغهما: لدى نيتشه سيؤدي إلى الجنون في رفض يائس. أمّا سان

---

[1] - ألبير كامو، الإنسان المتمرد، مرجع سابق ، ص. 96.

[2] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'au- delà de la liberté, op. cit, p. 77.

أكسوبيري فنجده يحتفظ بالحنين إلى الصغر ويحلم "بالحماية المطلقة للطفولة".»[1] والصوّرتان تُعبران معا عن ذلك الخلّل الذي حَصل لكليهما بين طفولتهما وبلوغهما. ما يعني تشابه في أدوات العلاج من حيث أنّ نيتشه يُعالج ذلك عبر فائض الوِحدة، أما سان أكسوبيري فيعالج وِحدته عبر فائض الحب.

كما نجد من الصوّر المُعبّرة عن التلاقي بينهما هي صورة "الطّيار" وصورة "زاردشت"، فهذا الأخير يهوى القِمم ومن أعلى الجبل ينظر إلى الأرض وإلى الأسفل، كذلك الطيار وهو في طائرته المحلقة يكتشف المكان، عظمة البحر، السحب وأسفلها التي هي بمثابة أبدية. وكلاهما يُعبران عن ارتباطهما بالعنصر الأرضي. الوحدة إذن تدفع زاردشت والقائد الأكبر إلى حب كوسمولوجي، فقول زرادشت: «فليكن حبكم ومعرفتكم في خدمة الأرض» وجد صداه لدى القائد الأكبر لما يرى أنه يجب للحب أن يجد موضوعه على الأرض.[2] وعبر هذا الدمج بين الحب والوجود، يقارب سان أكسوبيري بين الحياة والموت، الحب والحرب الذي يتمناهما زاردشت. فالحب وحدهُ مسلكٌ لا يُوصل إلى كشف جوهر الأرض، هذا أمر أدركه زاردشت الذي عبّر في خطاب حول الحرب والمحاربين: «أتت الحروب والإقدام بعظائم لم تأتِ بمثلها محبة الناس وما أنقذ الضحايا حتى الآن إلا إقدامكم لا إشفاقكم.»[3] وأدركه أيضا سان أكسوبيري لما اقتنع أن الحرب هي الحركة التي تُحول العالم والإنسان، وأن الحب لا يكفي من أجل إستيلاد الإنسان « الحب، الحب فقط، أي مخرج؟... »[4] يقول بودو معلقا: هو يصف

[1] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'au- delà de la liberté, op. cit p. p. 78 – 79.

[2] -Saint- Exupery, citadelle. Citadelle, 1 ère Edi. (Paris : Gallimard. 1948.), p. 515.

[3] - نيتشه، هكذا تكلم زاردشت، مصدر سابق، ص. 38.

[4] - Saint- Exupery, Vol de nuit, 1ere édi. (Paris : Gallimard,1931.), p. 121.

الحرب بالنبالة، فهي ساحة سجال للإنسان محرّرة من الموت. وهذه الروحانية حسبه تصل إلى حد القول أنّ الموت في الواقع يجعلنا ننسى أنّنا نموتُ وهو الأمر الذي يُجنب الإنسان فقدان الأمل.[1]

من هنا يتضح أنّ الدعوة إلى البطولة وإرادة العظمة اكتشفها سان أكسوبيري لدى نيتشه، ولأنه وجد صداها في دواخله فذلك يعني أنّه استقبل الروح وليس الرسالة، تَواصلَ معه في صوفية الألم التي لا تعبر عنها الكلمات. وهو ما يعني أنّ مسألة التأثير والتأثر التي أشرنا إليها أعلاه تنكشف عبر قراءة عكسية وبإمكانية تفسير نيتشه بواسطة سان أكسوبيري، والتأكيد أنّ أخلاق سان أكسوبيري هي من نسغ نيتشوي.[2]

ومن بين الكتاب الفرنسيين الذي استحضروا أطياف نيتشه في تصوراتهم وبتميز نجد **دريو لا روشيل وهنري لوفيبر.**

فدريو لا روشيل[3] هذا الكاتب الفرنسي الذي يظهر من كتبه أنه شاهدٌ على اللحظة النيتشوية مثلما هو شاهد ذكي على زمانه، هو كاتب ملتزم ومن أكثر المنطقيين الذين سعوا إلى التماهي مع نيتشه. كتب مقالة عنوانها "نيتشه ضد ماركس" وقد ظهرت في جوان 1933 ونُشرت بعد عام من ذلك في كتابه "الاشتراكية الفاشية". وعنوان هذه المقالة دال على تحوله من الماركسية إلى النيتشوية. حسب بودو «إن كان قد استغنى عن الماركسية فلأنه لم يستطع أن يذهب فيما وراء

---

[1] - لفهم ذلك نعطي هذا المختصر لرواية الأمير الصغير: حيث تدور أحداث رواية الأمير الصغير حول فتى كان لديه موهبة فن الرسم فقام برسم ثعبان ضخم يقوم بابتلاع فيل ... هذه الرسمة أثارت انتباه الكثير من الأشخاص الذين كانوا يُحيطون بهذا الصبي ولكن تحولت الصورة إلى شئ مُرعب حين تحولت الرسمة إلى حقيقة وقام الثعبان بابتلاع الفيل بالكامل، وبعد هذا الحدث يقرّر الفتى ترك مهنة الفن تماما بعد إصابته بحاله من الفزع ... وقرّر امتهان مهنة الطيران ... ولكن في أحد الأيام تُصاب طائرة الصبي بعطل ويسقط في الصحراء ويتقابل مع الأمير الصغير وتبدأ أحداث القصة الحقيقية حين يقوم الأمير الصغير بطلب رسم من الصبي عبارة عن خروف ولكن الصبي لا يستطيع رسم الخروف فيقرر بإرغام داخلي رسم ثعبان، ولكن يحاول مرة أخرى مجاهدة نفسه برسم خروف ولكنه فشل لأكثر من مرة وينتهي الأمر بحيلة من الصبي حين يقرّر رسم صندوق ويقول للأمير الصغير أن الخروف بداخل هذا الصندوق ويشعر الأمير الصغير بالفرح ... وتستمر أحداث القصة فيقوم الأمير الصغير بسرد قصته للصبي ويوضح له أنه ليس من كوكب الأرض ولكن ينتمي إلى الكويكب ب 612 (l'astéroïde B 612). وتنتهي أحداث القصة بوفاة الأمير الصغير ولكن موتة جسدية فقط، ويشار إلى أن هذه الراوية هي ثاني كتاب مترجم بعد التوراة من حيث الكمية. للمزيد راجع:

Antoine de Saint-Exupéry, Le petit prince, (Paris : Gallimard, 2007).

[2] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'au- delà de la liberté, op. cit . p. 77.

[3] - **دريو لا روشل:** كاتب فرنسي، ولد عام 1893 في المقاطعة الباريسية العاشرة وتوفي منتحرا عام 1945 . له الكثير من المؤلفات الأدبية وأغلبها نشرت في "غاليمار"، من بينها: تساؤلات 1914، وقد أعيد نشره 2015. الحالة المدنية يظم سيرته الخاصة ظهر عام 1921. "مقياس فرنسا" قدم له دانيال هاليفي 1922. "الرجل المغطى بالنساء" 1925. "جونيف أو موسكو" 1928. "الاشتراكية الفاشية من أجل فهم القرن" 1934...الخ.

مُسلماتها، وإن تقبّل نيتشه فلأنّه رأى فيه الحَكَمَ والقاضي في زمننا.»[1] يعتقد دريو أن كلًا من نيتشه وماركس وضعا أساسا للأنظمة الفلسفية، لكنه يتجه نحو نيتشه بدل ماركس؛ ذلك أن أغلب المُسلمات الماركسية لم يتم مراجعتها، كمّا أنّ بروليتاري زمانه يشبه بروليتاري عام 1848. وباختصار يعتبر دريو لاروشيل أن نيتشه كان له دورا أكبر من ماركس في الثلاثين سنة الأخيرة وأن فكرهُ أثّر كثيرا في مجال الفلسفة الاجتماعية.[2]

يمكن فهم العلاقة التي تربط نيتشه بدريو لاروشيل من خلال استقصاء مجموعة من المظاهر الفكرية والتاريخية التي شهدتها أوربا والتي أدّت إلى بداية سقوط العقلانية. منها الدرس الذي لقنته فرنسا النابليونية للعالم الجرماني والأنجلوساكسوني في القوة والذي أدى إلى سقوطها في العاطفية، بعدها ظهور النهضة الروسية، وسقوط الفكر عبر هيجل في خدمة الدولة متخليا عن التاريخ والنقد، كذلك العداء للمسيحية والإلحاد. بالإضافة إلى الداروينية والماركسية. وحسب لا روشيل لدى نيتشه حلٌ من أجل اهتزاز أقوى، يرمي لعنته ساحقا كل شيء، وقريبا سيكون نهائيا على كل العقلانية فتُعيدُ الجسد إلى مكانه وسط الحياة والفكر.[3] فهو يعتقد أن نيتشه قد احتفظ من القرن الثامن عشر بإلحاده وحسه كانسان وإعلانه موت العقل بموت الإله. فـ"نيتشه هو القديس الذي أعلن ميلاد البطل". كما أن مؤلفاته هي مجهود شخصي من أجل مصالحة شاملة، إذ بحث عن تناغمٍ جديد بين الجسد والروح، على ضوء نموذج جديد للإنسان الأوربي.

أمّا هنري لوفيبر[4]، هذا المفكر والمُنظّرُ في الحزب الشيوعي الفرنسي فقد كانت أهدافه من التعامل مع نيتشه متعدّدة منها التي تسعى إلى تخليص نيتشه من براثين التأويل السيئ لأفكار فيلسوف العود الأبدي الذي باشَرَتهُ الدعاية النازية بِدأً من الثلاثينات، ومنها التي تسعى إلى خلق توتر على مستوى الأفكار لفرز المواقف التي يمكن أن تعين الفرد والمجتمع في العصر المعاصر على تجاوز الفهم الجدلي للأوضاع والبحث عن إمكانية لاستعادة "الذاتية" في فهم منظومة القيّم، ما دامت الأطروحة الماركسية قد أثبتت عجزها النسبي. يمكن التعرف على جملة ما كتبه لوفيبر حول

---

[1] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'au- delà de la liberté, op. cit , p. p. 87-88.

[2] - Ibid. p. p. 90-91.

[3] - Drieu la Rochelle, Notes pour comprendre Nietzsche, voir : Pierre Boudot, Nietzsche et l'au- delà de la liberté, op. cit ,. p. 89.

[4] - **هنري لوفيبر**: فيلسوف وعالم اجتماع ومُنظِّرٌ فرنسي ولد عام 1901 وتوفي عام 1991. ألف عددا كبيرا من الكتب منها: نقد الحياة اليومية في عدة أجزاء، المبلغ والباقي، الحياة اليومية والعالم الحديث، نيتشه... الخ

نيتشه من خلال مؤلفه الحامل لقب "نيتشه" كعنوان، بالإضافة إلى كتابه الطويل المُعنون بـ: "المبلغ والباقي" الذي يستعيد في أحد فصوله راهنية نيتشه في سياق الجبهة الشعبية.[1]

يؤكد ميشيل تريبيتش أنّ نيتشه فكّر من أجل الفلاسفة المُهمشين، من أجل "الفلاسفة الفنانين" الذي بقوا على الهامش رغم بعض من التطورات التي حصلت في الفلسفة الجامعية، أيضا ساعد وبشكل موازي على صعود الوجودية، مانحا لها شيأ من الشرعية من خلال إمكان تلقيها بـ"الفلسفة الجديدة" التي تظهر فقط في البرغسونية، بعدما فشلت في تشكيل خطابها انطلاقا من الفلسفة الألمانية أصبحت تسعى وتحاول من أجل بناء خطابها الفلسفي الخاص بها واستعدت لشق خطواتها الأولى لوحدها. هكذا إذن هنري لوفيبر و"بوجوديته البِدعِيَةِ" - إن شئنا استعادة عبارات لويس بينتو- ساهم وبشكل كبير في تحريك دواليب تلك الفترة ولهذا التيار الذي أخذ في الظهور، وفرض نفسهُ ضد الماركسية وضد نفسه أيضا بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة. يقول ميشيل تريبيش: «نيتشه لا يطارد فقط لوفيبر، بل يغذي بشكل مباشر التفكير الذي يتبعه ويُنميه ويعمقه في قلب الشيوعية إلى غاية 1958. من دون شرح ملاحظاته، نشير هنا إلى أي حد يستمر تفكيره في فصل خاص مُكرّسٍ لنيتشه في كتابه "الوجودية" عام 1947، إلى غاية الصفحات التي تناولناها مرات عدة من كتابه "المبلغ والباقي"، وإلى غاية كتابه "هيجل ماركس نيتشه ومملكة الضلال" الصادر عام 1975، دون الحديث أيضا عن الكتب التي يعود فيها ظهور نيتشه بطريقة استحواذية، وهي "نهاية التاريخ"، (1971) "بيان الاختلافية" (1971) أو "الحضور والغياب" (1980).»[2]

لوفيبر ومثلما يظهر لم يتوقف عبر كتبه عن إعادة طرح آرائه التي وضعها عام 1939، بل اتجه أكثر من ذلك من أجل إعطائه مكانته في تاريخ الفلسفة، ليعود نيتشه اللوفبيري (Nietzsche lefebvrien) في حركة "العودة" التي سجلت ما يمكن اعتباره منذ 1960 اللحظة الفرنسية الثالثة لنيتشه. رمز هذه الحالة هي نشر ملف خاص حول "نيتشه وأزمة العالم الحديث" الصادر عام 1959 في مجلة (Arguments) التي تحاول منذ 1959 تجاوز أزمة الماركسية. هذا الأمر هو ما حاول كوستاس

[1] - Michel Trebitsch, In. Introduction à l'ouvrage de Henri Lefebvre, Nietzsche, (Paris : éditions Syllepse, 2003.). p. 11.

[2] - Ibid. p. 20.

أكسيلوس[1] (Kostas Axelos) إظهاره عندما ذهب إلى أنه منذ الافتتاحية يُركز نيتشه على موت الإله. و « منذ البداية يضع وبشكل راديكالي محلَّ تساؤل واقع وفكر العالم الحديث، عالم من دون فكر وفكر من دون عالم. يُعري أزمة الحداثة.»، «يجعله أكثر خطرا، يكتشف المهاوي، يصعد إلى الأصول ويساءل المستقبل. ».[2]

من هنا يمكن لنا أن نستطرد حول هذه العلاقة التي يصفها لنا بودو بكونها ترديد لصدى يعتقد أنّهُ الأصدق، وتسليطٌ للضوء على فيلسوف العود في إطار الجدل الماركسي. يُقرُّ لوفيبر في كتابه الأول حول نيتشه بأنّ أهم المواضيع التي قدمها نيتشه هي موضوع الذاتية التي طلب رخصة استعمالها من أجل تعميق خياره الإيديولوجي، حيث سعى لوفيبر إلى موضعة الجدل الماركسي (اللعبة المستمرة) بين ضرورة الحدين المتناقضين؛ الحد الأول ممثلا في أقصى الموضوعية مشخصة في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي يُركّزُ عليها ماركس، والحد الثاني الذي هو الذاتية (ذاتية المفكر وذاتية الواقعة الغنائية) التي يُؤسسها نيتشه. يقول بودو: «وعبر منهج لا ذاتي يسعى لوفيبر إلى إدماج البعدين بالحفاظ على الذهاب والإياب وبإظهار التعارضات في كونها ليست سوى وجهين للكُليانية.». [3]

أما الفيلسوف والأديب **جورج باطاي**، فمثلما أشرنا إليه أعلاه يُعد أفضل من اهتم بنيتشه في فترة الثلاثينات والأربعينات، كما أنّه في تلك الفترة عُدَّ "نيتشه فرنسا" بلا منازع، إرادته في خلق حماية ذاتية لنصوص نيتشه هي من جعلته يتميز عن سائر المهتمين به، وقد اعتبّره "نبي السبل الجديدة".[4] سعى إلى أن يعيش فكرهُ بتجاوز الوحدة التي يحسُّ بها فكانت له مجموعة من الإسهامات الهامة منها: "التجربة الداخلية" صدر عن غاليمار عام 1943، أيضا مؤلفه المعنون "حول نيتشه. إرادة حظ" الصادر أيضا عن غاليمار عام 1945. هذا بالإضافة إلى العدد الأول من مجلة "أسيفال" الذي أشرنا إليه أعلاه. له أيضا مجموعة من المقالات الأخرى مثل "مقترحات حول

---

[1] - **كوستاس أكسيلوس**: فيلسوف وناشر ومترجم فرنسي من أصل يوناني، ولد في أثينا عام 1924 وتوفي في باريس عام 2010، درس في السربون، متخصص في هيراقليطس، تأثر بالعديد من الفلاسفة منهم: أفلاطون، هيجل، ماركس ونيتشه كذلك بشعراء مثل أرثور رامبو هولدرلين ومالرميه. ساهم رفقة ادغار موران وجون دافينود (Jean Duvignaud) في تحرير وتسير مجلة أرغيمون Arguments. من مؤلفاته: "أفق العالم " عام 1974 "مشكلات الرهان" عام 1979، " رسالة إلى مفكر شاب" عام 1996، وكتب أخرى عديدة أغلبها صدرت عن دار نشر مينوي (Minuit) .

[2] - Costas Axelos, Nietzsche, Argument, n° 15, 3e trimestre, (Paris : 1959.), p. 1.

[3] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'au- delà de la liberté, op. cit . p. p. 97-98.

[4] - Georges Bataille, l'expérience intérieure, 1er édition, (Paris: Gallimard. 1943.), p. 141.

الفاشية وموت الإله" الصادرة في العدد الثاني من أسيفال عام 1937. أيضا المقالة المعنونة بـ "هيراقليطس. نص نيتشه" وقد ظهرت في نفس العدد.

يرى الدارسون للعلاقة المتميزة بين باطاي ونيتشه، أنّ لجوؤه إلى هذا الأخير إنّما كان من أجل أمرين مهمين:

الأول: التحرر من أغلال هيجل، حيث نعرف أن باطاي قد تابع ما بين 1934 و1939 دروس التي ألقاها ألكسندر كوجييف حول فينومينولوجيا الروح في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في باريس (Ecole pratique des hautes études de Paris)، وقد صرّح في ردّة فعل على هذه الدروس بكونها: «مثبّطة، مثيرة للاكتئاب، وتُعرضه للموت عشرة مرات. »، فنسق هيجل الذي يبدو أنه بديهي، صعب تحملُ وتقبلُ بَداهته، واصفا التجربة الدياليكتيكية للذات الباحثة عن مصالحة ذاتها، وكذلك نسق هيجل بالكامل بكونهما لا يدعان مكانا للهامش الهامش العشوائي (la marge aléatoire) ، التي تتمثل حسب باطاي في القلق، الضحك، والحالات الروحانية...الخ.

في هذا المعنى فتجاوز البديهي الهيجلي، من أجل وجود ممزق ينفتح على تواصلية بين الموجودات التي تجتمع فيما بينها بواسطة جرحها. ومنه يجب أن نفهم الكلمات التي وجهها باطاي في رسالته إلى كوجييف المؤرخة يوم 6 ديسمبر 1937 التي أعلن فيها أنه يشعر بكونه: "سلبية من دون عمل"... سلبية لأنه غير قابل للمصالحة، ومن دون عمل لأنه وجد نفسه عاطلا وعاجزا عن استحداث شيء جديد من منطلق التعارض البارز في الطرح الهيجلي، وأن تجربة العجز هذه هي من تكشف له عن وجوده.[1] ونفهم مما ورد ووفق ما ألحَّت عليه "التجربة الداخلية" الكيفية التي تكونت من خلالها مواقف باطاي انطلاقا من فينومينولوجيا الروح لتجد مبرّر وجودها في قلب فكر نيتشه.

الثاني: ملء الفراغات وسد الفجوات التي فتحها. كأن فيلسوف العود الأبدي شكّل بالنسبة له حلاً لسائر المشكلات النظرية والحياتية التي عايشها، يشير بودو إلى هذه العلاقة قائلا أنّه: « رُبما هو الوحيد الذي ساق هذه المغامرة إلى خارج زماننا ضد المخططات الفكرية. وفي كل لحظة لا ينفصل باطاي عن نيتشه "وليد دمه" وليد فكره المعاش.»[2] يُعَدُ نيتشه في نظره أول من عبّر عن معنى

[1] - Georges Bataille, l'expérience intérieure, op. cit. p. 142.

[2] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'au- delà de la liberté, op. cit , p. 107.

الإنسانية، ولا يتعلق الأمر بلا أخلاقية بل بالضياع، بفقدان الأخلاق التي تُتْبِعُ الغاية بالوسيلة، والتي تجعل من الغاية معلولا. بذلك فهو يُعارض مفهوم الحرية الرافض للدين وقيوده الوهمية، معتبرا إياه تقنية تتحقق من دون تحفظ ومن دون فوضى. انطلاقا من هنا يتحدث باطاي عن "حرية نيتشه القاتلة" التي بعد مسح الإله ونفيه ينفي أيضا مفهوم الخير. وهذا الأمر سوف يقود إلى فهم جديد للإنسان، الذي سيجد نفسه في مناخ مغاير لا يرتبط بالمدينة، مثلما الأمر في العصور القديمة، ولا بالبحث عن خلاص النفس مثلما الأمر في العصور المسيحية. أولى النتائج المترتبة عن ذلك هي الإنسان بالمنظور النيتشوي وحسب طبيعته وظروف حياته، يكتشف ميلاً نحو الشر، يصبح الاعتقاد في الشر وكره الخير شرطا التحرّر. وبخصوص تجربة الحرية وشموليتها، فقد مال باطاي إلى موقف نيتشه في الفن، من حيث أنه السبيل الأخير الذي يسمح بعيش هذه التجربة بشكل كامل. لذلك فالفنان هو حسبه الشخص المؤهل للتحرّر من الدواعي الأخلاقية والدينية التي تربط الإنسان بعوالم وهمية سلبية لا مبرّر لها سوى أنها إملاء عقلي.

أما الإبيستيمولوجي **غاستون باشلار**[1] فيُعّدُ أبرز الفلاسفة الذين اهتموا بفلسفة نيتشه في هذه الفترة، واهتمامه هذا عُدَّ مميزا للغاية من حيثُ أنّه فَتَحَ مَجالا يتعلق بالدراسات السيكولوجية لنيتشه. كما أن خصوصيته تُسجَّل ضمن ذلك التيار الفلسفي الجامعي الذي برز منذ نهاية القرن 19 والذي تناسخ في شخصيات باشلار وجورج كانغهليم وألكسندر كويري الذي يسعى إلى مصالحة المنهجية الحازمة للطريقة المستوحاة من النموذج العلمي مع حق في الإبداع الفكري والذي يصف ذلك الفشل الذي تعرضت له غنوصية الميتافيزيقيين والمسائل التي تثير المفكرين والتي اعتبرت

[1] - **غاستون باشلار:** (1884–1962) فيلسوف وايبستيمولوجي فرنسي، كرّس جزءاً كبيراً من حياته وعمله لفلسفة العلوم، وقدّمَ أفكاراً متميزة في مجال الإبستمولوجيا حيث تمثل مفاهيمه في العائق المعرفي والقطيعة المعرفية والجدلية المعرفية والتاريخ التراجعي فتحا في فلسفة العلم. ولعلّ أهم مؤلفاته في مجال فلسفة العلوم هي: العقل العلمي الجديد 1934. تكوين العقل العلمي 1938. العقلانية والتطبيقية 1948 . المادية العقلانية 1953. كما أنه سعى إلى القيام بدراسة فلسفية شاملة للإبداع الشعري، واستسلم لدافع لا يقاوم للتواصل مع القوى التي تخلق المعرفة (المخيلة) لا التي تُحَصِّلها (العقل)؛ والمجال الوحيد الذي يأمل أن يرى فيه تلك القوى وهي تعمل هو الشعر؛ لذلك كتب مجموعة الكتب ، في الجزء الثاني من حياته، طبق فيها منهجه هذا، فكان له من المؤلفات: (التحليل النفسي للنار) عام 1937، (الماء والأحلام) عام 1941 ثم (الهواء والرؤى) ثم (التراب وأحلام الإرادة والتراب وأحلام الراحة) عام 1948 ثم (جماليات المكان) عام 1957 ثم كتابه الأخير (شاعرية أحلام اليقظة) عام 1960.

غامضة وصلبة.[1] والعنصر الذي غلّب على دراسة باشلار لا يرتبط بالبداية الفكرية لنيتشه وإيقاعاتها، وبعلاقاته طيلة مراحل حياته، كما لا يرتبك بالبحث حول ما إن كان لنيتشه نسق واحد أو أنساق متعددة. أو هل تجاوز التعارضات النظرية للمعرفة التي قدّم لها في إرادة القوة. أو هل سيولد الإنسان الأعلى من التحولات العقلية الجذرية الشمولية؟ بل يهتم أساسا بمساءلة البُنى العميقة لرمزيته الكوسمولوجية، ويمتد بحثا إلى غاية الوقوف على سيكولوجيا ميتافيزيقا نيتشه.[2] في بحث نسقي حول التخيل الكوني اعتبر باشلار نيتشه فيلسوف الأعالي بأحقية، وفي الهواء والرؤى (l'aire et les songes) عبّر عنه بأنه «نموذج للشاعر العمودي، شاعر القمّم والصعود.»[3] وبفهمه الخاص لنيتشه فهو يُحرّره من الصورة التي يدمغها عليه تأويل هايدجر، كما أنه يجد من خلال ذلك وحدة التناغم الأنطولوجي.

ومِمَّا يُعرفُ عن باشلار أنّه يعتمد الرمزية في الفهم، ويعتبر أنّ الإنسان يتماهى في عالم الصّور الحيّة مستجيبا للرمزية اللاواعية لطبيعته العميقة. ومجموع هذه الصوّر تجتمع تحت مفهوم "التخيل" المرتبط ارتباطا مباشرا بحركية حياة المفكر أو الشاعر، هي بمثابة قالب أصلي أو عمق تنبع منه الدوافع الخلاقة. وهذا التخيل نوعان: ديناميكي في صعود دائم، ومادي مرتبط بالمادة أو بالعناصر الكونية التي هي التراب والماء التي تعيق الحركة الحرة لعناصر أخرى هي النار والهواء.

من هذه العناصر مَاهَيَ بين شخصية نيتشه ذات التركيب النفسي الصاعد (psychisme ascetionnel) وعنصر الهواء الذي هو ميزة تدل على تخيله الديناميكي فهو: «ليس شاعر تراب ولا شاعر ماء، حيث العودة إلى حياة داخلية ليست عنده فرصة من أجل الحلم، بل من أجل العمل. فنيتشه لا يظهر الخضوع أو الانفعالية السلبية، هو فعال بشكل ايجابي.».[4] هو يرفض التراب ويرفض الماء نتيجة الثقالة التي تميزهما، ويتأكد ذلك في المقاربة التي يضعها نيتشه لفاجنر في "قلبه للشروط الفيزيولوجية للموسيقى"، فموسيقى فاجنر تبلّد وتعيق الرقص والخفة، مثل جوهر الماء ذلك أنه ليس عنصرا ديناميكيا وتحركه يظل ثقيلا. أما بخصوص النار والهواء فهما عنصرين

---

[1] - Louis Pinto, les neveux de Zarathoustra, la réception de Nietzsche en France, op. cit, p. 182.

[2]- Gaston Bachelard, l'art et les songes : essai sur l'imagination du mouvement. 1er édition. (Paris : librairie José Coti, 1944.), ch . v. p. p. 146.

[3] - Ibid. p. 147.

[4] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'au- delà de la liberté, op. cit , p. 119.

متميزين خفيفين ديناميكيين. فالنار تمثل الرفض المطلق والإفناء، هو عنصر ينتمي إلى التأمل الديناميكي ويتعلق بحركة فورية ممثلة في "اظهار للغضب"، سريعة مثل البرق في ظهوره واختفائه. يذهب باشلار إلى أن الطابع الدينامي للنار يفرض نفسه من خلال مفارقة مثيرة "النار النيتشوية تريد البرد" وهو نموذج تخيلي لما يعرف عند نيتشه بتحول القيّم وانقلابها الضروري، فالشعلة تشبه الأفعوان الذي يستدير نحو الأعالي دوما.[1] أما الهواء فيعد أيضا عنصرا هاما في التكوين النفسي لنيتشه حسب باشلار؛ فنيتشه يعين نفسه كهوائي. هو من يسمح بمعالجة ترتبط بالعلاقات بين الوجود والصيرورة. فهو عنصر أبدي يتحمل الحركة نحو الأعلى بعيدا، «جوهر يحمل كيفيات يمكن لها أن تكون صفة للوجود في توافق مع فلسفة الصيرورة».[2]

بالإضافة إلى هذه المحور المتعلق بتماهي العناصر الكونية مع سيكولوجية نيتشه، أشار باشلار إلى محور آخر متعلق بـ "حضور الشعري في الأخلاقي" عند نيتشه، حيث أن شِعرَ زاردشت يتناول مشكلة المرور من التقييم الفيزيائي إلى الرمزي الأخلاقي، وهو ما يسمح بالانتقال من الصوّر الفيزيائية الصاعدة إلى الهواء أو إلى ديناميكية حياة أخلاقية، هذا الشعري الحاضر في الأخلاق يتوافق مع الصورة الرمزية للطيران التي تخفي أخلاقا عمودية، في شكل تجاوز للأخلاقي، من حيث أنّ الطيران من وجهة نظر تخيّليَةٍ ليس مجرد تقنية تشغيل أو ميكانيكا مخترعة، بل هو مادة تحويل وقلب.[3]

هذا بخصوص استقبال باشلار، أمّا الفيلسوف الوجودي **غابريال مارسيل** الذي كرّس جزءا من أعماله للفلسفة الألمانية. فهو الآخر يلتقي بنيتشه لقاءا جد خصوصي لِمَا يَجمع بينهما من هموم متعلقة بالإنسان، ففي عام 1975 وضع مارسيل نصا معنونا بـ : "نيتشه: الإنسان في مواجهة موت الإله" (Nietzsche : l'homme devant la mort de Dieu) وهو نص اعتمده سابقا في العديد من المحاضرات امتحن فيه الإلحاد النيتشوي وتساءل حول وضع ومكانة الإنسان المعاصر أمام حدث موت الإله مستنتجا أن ما يدعوه نيتشه بموت الإله إنما يمكن أن يكون تسليطُ ضوءٍ على حالة الشيخوخة التي أصابت الإنسان، أكثر من كونها تجربة تحويل أو تغيير ونفي لوضع. وحول هذه

[1] -Gaston Bachelard, l'art et les songes, op. cit. p. 155.

[2] - Ibid. p. 157.

[3] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'au- delà de la liberté, op. cit , p. 121.

المسألة أثار أيضا إشكالات أخرى متعلقة باستفهام واقعي حول الوضع الذي يمكن أن يعيش فيه المؤمن أمام من يذهب إلى أن موت الإله واقعٌ ملموسٌ.[1]

من هنا يظهر أن مارسيل وفي خضّم العودة إلى الفلاسفة القدماء والمحدثين بحثا عن أمثلة يوظفها في إيجاد حل لإشكالية إنسان الزمن المعاصر الذي هدمته الفوضى، ورهان تحرير جوهره المهدد والممزق والواقع في أغلال القلق –يقول بودو- يلتقي بنيتشه وهو لقاء خصوصي لاعتبار هام مؤداه أن وضع الإنسان في تلك المرحلة مثلما وصفه نيتشه ومثلما تناوله غابريال مارسيل لا يشبه تماما صورة الإنسان التي تحدّث عنها كبار الفلاسفة في القرون السابقة، فهذا الوضع ناتج عن انحلال مركز الثقل الميتافيزيقي التي يسمح بإيجاد الوحدة السيكولوجية لنوعه من أجل التموضع بشكل واضح في المجتمع. وهو بالتالي ما يفتح المجال لميلاد القلق والخوف في الفكر الإنساني. قديما يتم التحكم في القلق بواسطة التفكير، فأبيقور مثلا يدعو إلى الحكمة من أجل نفي حاجات الطبيعة في عدم الرضا الذي يعوز الإنسان، حيث أن معرفة حاجاته تساعد على التحكم فيها، أما لوكريس فقد كان يُدين الخوف والقلق، ذلك أنه صوفي صاحب خيال كنقطة انطلاق لمسألة فناء النفس.

لكن غابريل مارسيل لا يميل إلى مثل هذه الحلول، بل يميل نحو فكرة التوازن في الأخلاق، التي تستند إلى فكرة التناغم التي تسود الكون. من هنا نفهم أنّ مارسيل سوف لن يعتمد على ما تمنحه المرجعية العقلانية من حلول والتي تُدين القلق من دون التساؤل إن كان طبيعيا بالنسبة للكائن البشري. ومن هنا نجد أن مارسيل يلتحق بصف نيتشه وينخرط في فلسفته، يقول بودو: «صحيح انه توجد بعض الاختلافات إلا أن المسار الذي يعتمدانه مماثل، يتصف بالإرادة نفسها التي تسعى إلى مساهمة الإنسان بمبدئه وصولا إلى يقين أن "الإنسان كائن يجب تجاوزه".»[2] بتعبير آخر نقول أن المفكران يختلفان في كون الأول يقول: "لقد قتلنا الإله" والثاني لما يعلن أنه "يعيش في الإله". لكنهما

---

[1] -Association " Présence de Gabriel Marcel " , Gabriel Marcel et **la** pensée allemande, Cahier I, publication préparée par l'Association " Présence de Gabriel Marcel " , (Paris, Aubier, 1979.) p. 142.

نذكر أنّ هذا النص الذي كتبه مارسيل، لم يكن معروفا وقد تولّت جمعية "حضور غابر يل مارسيل " (présence de Gabriel Marcel) في مسابقة نظمتها "المنظمة الأوربية للثقافة" نشرها بمعية نصوص أخرى في مجموعة من الدفاتر وقد ضم الدفتر الأول الذي اعتمدناه على نصوص غير منشورة وخمسة عناوين أبرزت الحضور البعدي للفيلسوف (ما بعد 1973)، ومن أهمها نص مارسيل والفكر الألماني، الذي واجه فيه ثلاثة ممثلين عن الفلسفة الألمانية هم على التوالي: نيتشه، هايدجر وأرنست بلوخ.

[2] - Pierre Boudot, Nietzsche et l'au- delà de la liberté, op. cit , p. 128.

يجدان نفسيهما على المبدأ نفسه لما يتعلق الأمر بحب الإنسان. وطبعا فإيمان صلبٌ ومتينٌ مثل إيمان مارسيل سيزداد من خلال تأمله لنيتشه كما سيجد منبع ثراءٍ يستلهم منه الكثير من الأمور.

يتناول غابريل مارسيل نيتشه ويتمثله من زاوية خاصة مفادها: هل نيتشه فيلسوف قَلَق؟ وهذا السؤال في الواقع صعب من حيث أن حالة نيتشه حالة فريدة والوقوع في الخطأ أمرٌ جدُّ محتمل بخصوصه، حيث من الممكن أن يُفَسَرَ بكلمات كلاسيكية، وأَمرُ الكلمة عنده إشكالي يحمل معاني متعددة مفتوحة أمام شعاب التأويل، بالإضافة إلى أنّ كل شيء ينبعُ من حياته ولكن فقط بعد نهايتها، مثال ذلك أن جنونه يضيء سنوات وعيه وتاريخ وفاته.[1]

وخلاصة القول؛ نقول أنّ أهمية هذه الصفحات رُبما تكمن في تحديد طبيعة هاته اللقاءات الفريدة بين مفكرين متعدّدي المذاهب والمشاغل، انطلاقا من محور يُسمى "نيتشه"، حيث يظهر أنّ الغالبية منهم قد لجئوا إليه إما معجبين أو مُضطرين.

المعجبين تفطنوا في لحظة قراءتهم له إلى تميزه في النقد والبناء، الهدم والتأسيس. وأيضا ما يمكن أن تمنحه أفكاره من فرصٍ أعلى للفكر خارج المنظومة الكلاسيكية، فأفكار نيتشه حدّدت معنى الإنسان ورسمت له سياقا هو سياق البراءة والجمالية، وحرّرت القراءة مثلما حرّرت فعل الكتابة، وبرز أثر ذلك على العديد من الأصعدة الأدبية والفكرية والفلسفية..الخ

أمّا المضطّرين فقد رأوا في نيتشه الحل بعد انغلاق المنافذ في وجه الفكر بسبب الهيمنة الماركسية الهيجيلية على ساحات التفكير، واقتصار الفكر على استعادة نبوءاتهم مع إدراك مُسبق بفشل محتواه لما يتعلق الأمر بالنهوض بالإنسان المعاصر. أضف إلى ذلك تدهور حال الثقافة الأوربية بشكل عام وإدراك المثقفين لذلك، ما أدى إلى حدوث شرخٍ بين الأنساق وفعل استعادتها لاقتناعهم في فشل المسعى الناتج عن فشل الوسيلة.

[1] -Simonne Plourd, Gabriel Marcel et la pensée allemande, (Canada : Laval théologique et philosophique, vol. 35, n° 3, 1779, p. p. 326.

المبحث الثاني: الاستقبال الفلسفي لنيتشه بعد 1960(ريبية نيتشه مفتاح فلسفة الاختلاف).

مدخل: ما يميز هذه الفترة التي شهدها تاريخ استقبال نيتشه في فرنسا هو تحّرر ذوات المفكرين من التأويلات السلبية واتضاح أمرُ نيتشه بشأن التُهم الموجهة إليه بوصفه العقل المدبّر والروح الحفازة والمنظرة لبربرية القرن العشرين التي تجلّت في رسم معالم العصر الذهبي للحرب. كما أن المفكرين تحرّروا من قفص القراءة الأدبية التي سادت لعُشريات عديدة التي تناولت نيتشه وفق ما تمليه قواعد الممارسة الأدبية والتي وَجَدَت في نصوصه نبعا مميزا للكتابة، وكنزا من الإيحاءات الخيالية التي ترسمُ الطريق للمفكر الأديب الساعي إلى التحرّر من القيود الكلاسيكية في التعبير عما يختلج بين ذات تحترق وعالم متشذّر.

لابد من الإشارة ههنا أنّ بداية الستينات تُسجل انقطاعية بارزة بخصوص الدراسات النيتشوية وبكل ما تعلق باستقبال نيتشه في فرنسا، وهذا التحول التأويلي كان نتاج الوصفة الهايدجرية التي فصّلنا محتواها أعلاه، يقول ايمانويل سالنسكي: « هذا التحول التأويلي كان من دون شك بفضل قراءة هايدجر التي وضعت نيتشه في المستوى الأول للنقاشات الفلسفية المعاصرة.»[1] ويرى أنه يستحق أن يخضع لمجموعة من التساؤلات، باستدعاء المهندسين الثلاثة الأساسين للنيتشوية الفرنسية وهم على التوالي: جيل دولوز، ميشال فوكو وجاك ديريدا.[2]

وقبل تسليط الضوء على كيفية استقبال نيتشه ومشروعه الريبي لدى هؤلاء الرُوّاد الذين نجحوا في صياغة مشروع فلسفة اختلاف متميز انطلاقا من ريبية نيتشه، نجد أنّهُ من الضروري الاطلاع على أمرٍ مهم يتعلقُ برمزية سنة 1960 بالنسبة للفكر الفرنسي في جانبها الايبستيمولوجي، وهنا يجب العودة إلى مجموعة من الأحداث التي تخصُ الساحة الفلسفية الفرنسية. فالتركيز على سنة 1960 يجعلنا ندرك أنّها سَنةُ الأحداث الغريبة والخادعة، حيث شهدت ليس فقط ضعف الوجودية وتراجع البنيوية كبراديغم ابيستيمولوجي مُهيمن، بل الفلسفة بشكل عام هي من كانت محل أخذٍ وردٍ.

---

[1] - Emmanuel Salanskis, Nietzsche, 1er édition, (Paris : les Belles lettres. 2015.) p.207.

[2] - Ibid. p. 207.

هذه السنة شهدت نهاية الوجودية كفلسفة حية.. ألبير كامو الذي ارتبط اسمه بهذا المذهب توفي في حادث مرور يوم 4 جانفي 1960؛ وجون بول سارتر الذي استمرّ كوجه مهيمن على الوجودية نشر "نقد العقل الجدلي" الذي يظهر ك "أنثروبولوجيا بنيوية وتاريخية" وقد وصفهُ فوكو من دون كرم مُفرطٍ بكونه: «جهدٌ شخصي لرجل من القرن XIX من أجل تَفَكُرِ القرن XX .»[1] وبالموازاة مع ذلك ارتدّت البنيوية متأثرة بعوامل سياسية وتاريخية منها مُخلفات الحرب العالمية الثانية ، وبداية الحر ب الباردة، الغزو السوفيتي للمجر، والاضطرابات في المستعمرات كالجزائر والفيتنام. هذه الأحداث دفعت الكثير من الطلبة الملتزمين سياسيا، الغير راضين عن التفكير الذي يُقدمه أساتذة السربون إلى التحول إلى السوسيولوجيا، التي أصبحت قِسمًا مستقلا عن الفلسفة في أفريل 1958 مع خلق شهادتي الليسانس والدكتوراه، ما يعني أنّ من يُريد منذ ذلك التاريخ دراسة علم الاجتماع ليس عليه بالضرورة المرور عبر الفلسفة، وهذا الأمر دوّنه كلا من بيير بورديو (Pierre Bourdieu) وجون كلود باسرون (J C Passeron) الذيّن صرّحَا عام 1968 أنه عشر سنوات بعد خلق هذا القسم المُسجلين في قسم علم الاجتماع لنيل الشهادتين أكثر من المسجلين في الفلسفة.

الفائدة من التذكير بهذه الأحداث هو كونّها تشكّل لحظة مراجعة الفلسفة لمكانتها، تجديد الفلسفة بعد البنيوية، والغنيمة الكبرى هي العودة إلى مؤلفات نيتشه من قبل الفلاسفة في فرنسا.[2] يقول ألان . د شريفت (Alan D. Schrift): «نيتشه بالطبع لم يُكتشف من قِبل الفلاسفة الفرنسيين في سنوات الستينات فقط، بل التعامل مع كتبه حَصَلَ بشكل مُعتبر منذ بداية القرن 20، لكن هذه الفائدة تظهرُ أكثر خارج أسوار الجامعة، وحين كانت داخل الجامعة فقد اقتصرت فقط على قِسم اللغة والآداب الجرمانية.».[3]

---

[1] - Michel Foucault, Dits et Écrits, vol. 1 : 1954-1969, (Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines, 1994.», p. p . 541-542.

[2] - Alan D Schrift, le nietzschéisme comme épistémologie, in le moment philosophique des années 1960 en France, Sous la direction de Patrice Maniglier, 1ere edi. (Paris : PUF , 2011.) p . 95.

[3] - Ibid, p. 95.

ينبغي الإشارة إلى أن نيتشه كان حاضرا في الأوساط الجامعية ولكن فقط في أقسام اللغات والآداب الجرمانية، حيث برز نيتشه في برامج التأهيل الألمانية، واعتمد في الجدالات بين اليمين واليسار، ولم توجد تقريبا أي دراسة علمية حول فكره طيلة الأربع عشريات التي سبقت نشر كتاب دولوز "نيتشه والفلسفة"، كانت فقط ثلاثة كتب نشرت من قبل فلاسفة، واثنين منهما كانت كتب تقديمية نشرت من قبل أساتذة ثانوية كوندرسيه، هذه الكتب هي لـ فيليسيان شالاي (Challaye) 1933كريسون (Cresson) عام 1942 ، كذلك أنجيل كريمر ماريتي (Kremer Marietti)الذي ظهر 1957. راجع : Alan D Schrift, le nietzschéisme comme épistémologie,. 97

التحول إلى نيتشه من أجل تجديد الفلسفة الفرنسية برّز في هذه الفترة بمظهرين:

الأول: في شكل ردّة فعل إزاء الدروس التي نَشَرَهَا هايدجر حول نيتشه في دراسة مُطولة ظهرت في جزئين، هذا النص الفلسفي الذي أهَّل نيتشه فلسفيا؛ بالإضافة إلى طوله (حوالي 1200 صفحة) وصعوبته وغياب أي ترجمة له إلى غاية 1971 (ترجمة بيير كلوسوفسكي) أزاح الستار عن الكثير من بؤر التوتر حول هذا الفيلسوف، فظهرت ردّات الفعل عليه عند الفرنسيين إيجابا وسلبا منذ بداية الستينات.

الثاني: يتعلق بالجانب السيونتومتري (scientométrique) ونقصد بها ظهور مؤلفات نيتشه في برامج التبريز (agrégation) في الفلسفة التي تعني رمزيا منح مكانة أكبر لنيتشه في المنظومة التعليمية الرسمية في الفلسفة، والتحول إلى ما أُعتبر شأنا أدبيا في وقت سابق وجعله من صميم الاهتمامات الفلسفية. نجد فقرة تؤكد هذا الأمر في مقالة ألان د. شريفت يذهب فيه إلى أن هذا الظهور الرسمي لنيتشه بمعية فرويد وماركس يقول فيه: «يظهر على الأرجح أنه يوجد تفسير داخلي لهذه الظاهرة حيث تظهر مؤلفات نيتشه في برامج التبريز في الفلسفة 6 مرات ما بين 1958 و 1971، يظهر لي أن هذا الظهور لنيتشه في البرنامج الرسمي، بالإضافة إلى التعليم الجامعي والمدرسي هو من رافق ومنح السياق لنشر كتاب دولوز وظهور النيتشوية الفرنسية.»[1]

ونعتقد من هنا أنّ الأفضلية الممنوحة لنيتشه تظهرُ كعَرَضٍ من أعراض التوتر والضغط بين كلية الفلسفة وكلية العلوم الإنسانية، والبحث عن بديل لنموذج الذات "sujet " المُعطى من قبل الفينومينولوجيا الذي تنكرت له البنيوية، فتَمَّ تعميد نيتشه بمعية ماركس وفرويد[2] كسادة للشك من قبل بول ريكور.[3] وبشكل عام تّم ربطهم بالفلسفة الفرنسية الما بعد بنيوية. وباختصار رغبة البنيويين في موقعة البُنى الكامنة في القرابة ما بين اللاوعي والمجتمع هي من ساقتهم إلى قراءة نيتشه ماركس وفرويد.

غير أنّه بالنسبة للذين كانوا على رأس التكوين الفلسفي في فرنسا، وبالخصوص جورج كانغهليم الذي لم يكن فقط أول من دعا إلى إدراج نيتشه في برامج التأهيل، وتشجيع الطلبة على قراءته بل

---

[1] - Alan D Schrift, le nietzschéisme comme épistémologie, op. cit. p. 98.

[2] - نعتقد أنّ هؤلاء الكتاب الثلاثة يظهرون كأرواح حرة تربطهما قرابة أخوة، بحثوا معا لفك ألغاز عالم البنى الفوقية لإرجاعها إلى البنى التحتية: قوى الاقتصاد وصراع الطبقات، القوى المُشرّعَة وإرادات القوة، وأخير القوى النفسية والرغبات الواعية.

[3] - Paul Ricœur, De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud, 1er édition, (Paris : Le Seuil, 1965), p. 42.

ساهم أيضا في اختبار واختيار نيتشه بدل ماركس كوسيلة إقناع المؤسسة الفلسفية بإمكانية جعل تغيرات الزمان والأهداف للجيل الجديد متطابقة مع استقلالية الفلسفة إزاء العلوم الإنسانية. هذه الجهود تمت بالموازاة مع ظهور المقالات الستة الأولى التي نشرت في فرنسا في مجلات مرموقة هما "مجلة الميتافيزيقا والأخلاق (la revue de la métaphysique et de la morale) " و"الدراسات الفلسفية (Etudes philosophiques)"[1].

إذن يتأكّد لنا من خلال هذا التقديم أنّ نيتشه كان المحرّر للفلسفة في فرنسا بدية الستينات بشكل عام...، حيث لعِبَ دورًا في إحيائها ورسم معالم أفق الما بعد بنيوية، ومن ثم تحرير ذوات الفلاسفة من التركة الثقيلة للوجودية والبنيوية التي أجهضت كل تجديد، وحول ذلك يقول ألان د. شريفت: « النيتشوية الفرنسية هي من تميز وتطبعُ الفلسفة الما بعد البنيوية، وذلك يعود إلى استعادتهم للمواضيع النيتشوية التي تَمَيَّزَ من خلالها الفلاسفة الما بعد بنيويين في نفس الوقت عن البنيويين وعن المؤسسات الفلسفية التي بحثوا عن كيفية تجديدها.»[2].

فرغم الاختلافات التي تحكم فلسفات دولوز، فوكو، ديريدا، وجون فرانسوا ليوتار وكاستور ياديس[3] فقد استطاعوا بفضل عودتهم إلى نيتشه من الانفلات من الفلسفة ومن ثم عادوا إليها، وقد كتب بورديو واصفا الأمر: « رغم أنّ الفلسفة قد عرفت تأثيراتها المتناقص مع الموجة البنيوية، فنيتشه ظهر ليجذب انتباه الفلاسفة الشباب ذلك أنّه أُهمل من قبل الجامعيين التقليديين، وهذا أمرٌ حدث نتيجة مقامه المُهمَّش الذي ربما أستقبل كبطل مقبول في زمن لم يكن فيه من الموضة أن يعتبر "فيلسوفا".»[4] يَعترفُ كلا من فوكو ودولوز بهذا الدور المحرِّر (émancipateur) الذّي لعبهُ

---

[1] - **هذه المقالات هي**: "مشكلة الزمان عند نيتشه" لجون فال عام 1961، "في أي أمر نحن أيضا مازلنا أتقياء؟" لهنري بيرو عام 1962، "نيتشه، تعددية الآلهة والمحاكاة الساخرة" 1958 وهي لبيير كلوسوفسكي، وأخرى لأنجيل كريمر ماريتي ظهرت عام 1958 بعنوان "نيتشه وبعض من مؤوليه الحاليين"، ومقالة لهرمان وين عنوانها " الميتافيزيقا واللا ميتافيزيقا: مرفوقة ببعض من الأفكار للدفاع عن كتابات نيتشه" (1959)، وآخر مقالة ظهرت لماري- أن كوشي "نيتشه حسب أحدث مؤوليه" عام 1958، هذا بالنسبة للمقالات التي ظهرت في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق. أما بالنسبة للتي ظهرت في مجلة "الدراسات الفلسفية" ما بين 1958 – 1962 فهي "نقاط حول فكرة الإبداع في أفكار نيتشه الأخيرة " عام 1962، ومقالة لجان فال في شكل تعليق حول كتاب كارل ياسبرز وظهرت أيضا عام 1962.

[2] - Alan D Schrift, le nietzschéisme comme épistémologie, op. cit. p. 100.

[3] - **كاستور ياديس (Cornelius Castoriadis):** فيلسوف يوناني ولد في اسطنبول عام 1922 وتوفي في باريس عام 1997. اشتغل في ميادين عدة كالفلسفة والاقتصاد والتحليل النفسي، له العديد من المؤلفات أغلبها نشرت بعد وفاته منها: ملتقى المتاهة نشر في ستة أجزاء عام 1999، التاريخ والإبداع، نصوص فلسفية غير منشورة ظهر عام 2009، ماي 68 الخرق ظهر عام 2008.

[4] - نقلا عن: Alan D Schrift, le nietzschéisme comme épistémologie, op. cit, p. p. 100- 101.

نيتشه، دولوز مثلا يعترف أنّه ينتمي إلى تلك الأجيال التي نَجَت من محاولة اغتيالها مع تاريخ الفلسفة"، ويضيف أيضا: « هو نيتشه الذي قرأْتُه متأخرا من أخرجني من كل هذا، ذلك أنّهُ من المستحيل إخضاعه أمام جهاز تحليل.»[1].

1 - جيل دولوز أو (تأسيس الاختلاف على قاعدة نيتشوية):

يُعدّ جيل دولوز[2] من أبرّز الفلاسفة الفرنسيين الذين برزوا في النصف الثاني من القرن 20، فَمَثَّلَ بتميزه ذلك الجيل المؤمن بأهمية الفلسفة في المجتمعات بشتى أصنافها والرافض لأطروحات النهاية التي ما فتئت تتنبأ بنهاية الفكر الفلسفي باسم اكتمال الوعي البشري وبلوغ النضج. وبخصوص علاقته بفيلسوف الجينيالوجيا فذلك في الواقع أمر جدير بالتناول من خلال أوجه عديدة. خصوصا أنه يُعد صاحب قراءة مميزة أحدثت الفارق مع قراءة هايدجر[3]، إلى حد الحديث عن أن أمرَ نيتشه يتعلق بنموذجين من القراءات: قراءة تأويلية تشتغل في فضاء ميتافيزيقي جسدّها هايدجر، وقراءة كشفية إبداعية محرّرة جسّدها دولوز.

ولعل أفضل ما نستهّل به بخصوص الرابط الذي جمع الفيلسوفين هي بيوغرافيا دولوز نفسه والدور الذي لعبهُ نيتشه في تحريره من فترة الجمود التأليفي التي أعقبت كتبه حول هيوم، والغريزة والمؤسسات" وبرغسون[4]، والتي عانى منها لمدة 8 سنوات. حيث في تلك الفترة كان يُدرِّس ولا يُؤلِّفُ ودَاخلهُ شك بعدم جدوى حياة الأستاذية. يقول دولوز واصفا تلك الفترة: «إذا ما أردتم تطبيق المعايير الببليوغرافية – البيوغرافية، أرى أنني كتبت كتبي الأولى مبكرا جدا، وبعدها لا شيء لمدة ثماني سنوات (...) الأمرُ يشبه فجوة في حياتي، فجوة دامت 8 سنوات. هذا ما يظهر لي مُهِمًا في الحياة؛ الفجوة التي يحتويها والفاصل الذي يَضُمها.»[5] ورغم عدم امتلاكنا الكثير لقوله حول هذه

---

[1] - Gilles Deleuze, Pourparlers, (Paris : édition : Reprise. 2003 .), p. p. 14-15.

[2] - يوصف دولوز بأنه "نيتشه الفرنسي" بفضل مغامراته الاستكشافية من جهة وبفضل كتابه "نيتشه والفلسفة"، وهو كتاب يستطيع المرء من خلاله أن يرى أصالة وألمعية فلسفة نيتشه، وكم من الشاعرية والجمالية والجمال تحمل بين طياتها.

[3] - مشهود ان أجدر القراءات التي تناولت نيتشه هما اثنتان: قراءة هايدجر في ألمانيا وقراءة دولوز في فرنسا، وهما تختلفان في الطبيعة بشكل مثير للانتباه.

[4] - **هنري برغسون:** فيلسوف فرنسي ممثل التيار الروحاني، ولد في باريس عام 1859 وتوفي عام 1941م من أهم كتبه نجد: "المادة والذاكرة" الصادر عام 1896، "الضحك" 1900، "التطور الخلاق" 1907، "أصلا الأخلاق والدين" 1932.

[5] - Gilles Deleuze, Pourparlers, op. cit. p. p. 188-189.

الحلقة، إلا أن كل شيء يشير إلى عدم اكتمال قوى الحركة في ذهن وبَدَنِ الفيلسوف. يقول ايغور كورتوليكا (Igor Kortolika) منبها إلى أهم عامل محرّر له : «رحلة دولوز، العقد الثاني من الدراما: تحول الذات الممزقة بين الماضي والمستقبل، ذلك أنه استغنى عن سادته وخضوعه الأكاديمي في تاريخ الفلسفة. لكن من جهة أخرى لم يستجب بعدُ لإلزام الإبداع من حيث أن إنتاج التآليف اختلط مع انحلال الذات. على غرار العديد من الأشياء فاكتشاف نيتشه سوف يَقلبُ كل شيء...»[1].

يُعبر دولوز عن هذه الأزمة التي عصفت به وعن تحرّره منها بفضلِ قراءته لفيلسوف "جينيالوجيا الأخلاق" قائلا: «هو نيتشه الذي قرأتُهُ متأخرا من أخرجني من كل هذا، يعطي ذوقا غريبا (pervers): ذوقٌ لكل واحد في قول أشياء بسيطة باسمه، بالحديث بشجون وبلا راهنية، بتجارب. قول شيء باسمه هو أمرٌ يثير الفضول الكثير. ذلك أنّه في تلك اللحظات ليس شخصا أو ذاتا لما نتحدث باسمه. الأمر عكس ذلك فالفرد يكتسب اسما حقيقيا خالصا بعد تمارين حادة من اللا تشخصن.»[2]

دولوز ومِثلما تشير القرائن أيضا، رغم اهتمامه بشخصيات فلسفية هامة في فترة ما قبل الستينات إلا أنّ تعامله مع نيتشه كان فاتحة لعهد جديد، عهد الدفاع عن الحق في التفلسف وفق قواعد جديدة تجعل الفلسفة تكف عن أن تكون تفكيرا أو تأملا أو تواصلا. فلسفة تؤسس لتصور معرفي لا يمتُ بصلة إلى مفاهيم تقليدية كالماهية والجوهر والحقيقة ولا تستند إلى تلك الصوّر الوثوقية للفكر التي نادت بنهاية الفعل الفلسفي. باختصار فلسفة تنطلق إيبستيمولوجيًا من الاختلاف. أما أكسيولوجيا فدعوى دولوز كانت أيضا بمثابة سعي إلى الخروج من المتسق والتقليدي والأحادي إلى المتعدّد والمختلف والرّحال من خلال الاختلاف ذاته كمفهوم للمغايرة، وشرطٌ لتحقيق العبور الذي يؤسس للحياة من جهة والخروج من التجريد الكانطي من جهة ثانية.[3]

كتب دولوز حول نيتشه كتابين، الأول عُنوانُهُ "نيتشه والفلسفة" ظهر عام 1962، هذا الكتاب المهّمُ والمُخصص له ضمّ خمسة فصول هي: فن المأساة؛ الفاعل وراد الفعل؛ النقد؛ من الاضطغان

---

[1] - Igor Kortolica, Gilles Deleuze, col. Que sais – je ? 1er éd. (Paris : PUF, 2015.), p. p. 13-14.

[2] - Gilles Deleuze, pourparlers, op. cit. p.115.

[3] - حيدر ناظم محمد، إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي. قراءة في فلسفتي ميشيل فوكو وجيل دولوز. ط. 1 ، (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2015.)، ص. ص. 150-151.

إلى الإحساس بالخطأ: الإنسان الأسمى ضد الديالكتيك (أو قُل: نيتشه ضد هيجل!). وفي هذه الفصول نجدُ قراءة دسمة للمرتكزات النيتشوية، أو لما يُمكن أن نُسميه لو آثرنا استعمال لغة دولوز نفسه في: "ما هي الفلسفة؟" المفاهيم النيتشوية (مثل: إرادة القوة ونظرية الإنسان المتفوق وموت الإله) والشخصيات المفهومية النيتشوية (مثل: ديونيزوس وزرادشت والمسيح). وفيها أيضا اشتغالٌ بارعٌ على طريقة نيتشه في الكتابة الفلسفية، والتي أخذت شكل الشذرات أو جوامع الكلِم، وتحليل لمصطلحات نيتشه التي يجري الاشتباه فيها. ومقارنة دائمة ودؤوبة بين نيتشه ومن سبقَهُ من أولئك الذّين قدّموا أفكارا قد تبدو للوَهلة الأولى أنّها عينُها ما يقوله نيتشه، مثل شوبنهاور وباسكال وكيركغارد وشيستوف، حيث ذَهَب دولوز إلى أنه لا ينقصُ كُتّابٌ تكلموا، قبل نيتشه، على إرادة قوة أو شيء من هذا القبيل، ولا ينقص، بعد نيتشه، كُتّابٌ أعادوا الكلام عليها. لكن هؤلاء ليسوا تلامذة نيتشه، مثلما ليس أولئك مُعلميه، وهي مقارنات ممتدة على مدار الكتاب، بغية التأكيد على فرادة نيتشه، وأحيانا يقتطع دولوز بألمعية أستاذ تاريخ الفلسفة، مساحات مطوّلة للمقارنة بين نيتشه وآخرين لفض اللبس أو الغموض، فقارَن بينه وبين مالارميه، وبينه وبين شوبنهاور، وبينه وبين كانط. وما يميز هذا الكتاب أيضا أنّه محاولة متميّزة ومُتماسكة لتأويل فلسفة نيتشه بدليل العنوان البارز على الغلاف "نيتشه والفلسفة" ليظهرَ وكأنّهُ ليس عرضا لفلسفة نيتشه بل استعراض للتعارضِ الحاصلِ بين نيتشه والفلسفة أو رُبما إبراز للقطيعة الحاصلة بينهما.

يَشرحُ جَمَال مفرج هذا الأمر قائلا: « وكأنّ دُولوز يُريد أن يضعَ تعارضًا بين نيتشه والفلسفة، أو يبرز قطيعة بينه وبين نمط من التفكير لم يعد ينتمي إلى الفلسفة ولكنّه يُسيطر، على الرغم من كل شيء عليها، ويُحدّدُهُ دولوز في الديالكتيك، ولذلك فان العنوان الحقيقي للكتاب يمكن أن يكون "نيتشه وهيجل"، أو "نيتشه ضد هيجل".»[1].

أمّا الكِتاب الثاني الذّي دُولوز خصّصه لنيتشه حاملاً اسمه عُنوانا فقد ظهر عام 1965، هو من الحجم الصغير ينتمي إلى صِنفِ السيرّ والتراجم، حيث مَاهَىَ بين صورة التَحوّلات الثلاثة التي ظَهرت في "هكذا تكلم زاردشت" حين يُصبح الروح جملا، وكيف يصير الجمل أسدا، وحينما يتحول الأسد طفلا، حيث يشير إلى أنّ هذه المراحل الثلاث تمثل أيضا لحظات من نتاجه (دولوز) ومراحل من

[1]- جمال مفرج، جيل دولوز، نيتشه الفرنسي، ص. ط. 1، (الجيزة: مجلة أوراق، العدد الثاني والثالث. يوليو، 2001.)، ص. 74.

حياته وصحته، رغم أنّ الإنقطاعات موجودة نسبيا بين هذه المراحل من حيث أنّ الأسد حاضرٌ في الجمل، والطفل حاضر في الأسد، وفي الطفل تحظر النهاية المأساوية.[1]

وبخصوص الفلسفة فقد أثار دولوز تميزُه في اعتماد وسيلتي تعبير في الفلسفة هما الكلمة الجامعة والقصيدة، وهذان العنصران الذين يستتبعان تصورًا جديدا للفلسفة، وصورة جديدة للمفكر والفكر، فيحل محل مثال المعرفة واكتشاف الحقيقة التفسير والتقويم. وهذا الأمر يعني خلقه لصورة الفيلسوف الفنان التي هي الصورة الأقدم والأبعد عهدا، صورة المفكر الما قبل سقراطي والفيزيزلوجي الفنان مُفسر العالم ومقومه. كما أنّه خصّص الجزء الثاني من الكتاب لتحليل الشخصيات المفاهيمية التي يعتمدها فيلسوف العود الأبدي، من أجل كشف دلالاتها وما ترمز إليه: هي خليط بين حيوانات (النسر والأفعوان، والحمار والجمل والرتيلاء.) وآلهة (ديونيزوس وآريان والمسيح) وأصحاب نبوءات (زرادشت، بوذا وبولس) وشخصيات يشير بمرموزيتها إلى ظواهر ذات بعد أنطولوجي أخلاقي وثقافي كـ : (آخر الباباوات، الملكين، أقبح العالمين، إنسان العلقة، المتسول الطوعي، الساحر، الظل المسافر، العراف...).[2]

بالإضافة إلى هاذين المؤلفين فقد شارك دولوز في ندوات نُظمت حول نيتشه أشهرها كانت ندوة رونامون (Royaumont) عام 1964 بمداخلة عنوانها "نتائج بخصوص إرادة القوة والعود الأبدي" « Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour »، ندوة رونامون هذه والتي جمعت وجوها عديدة أشرنا إليها أعلاه والتي تنتمي كلُها إلى الجامعة عدا غابريل مارسيل فقد كان لَهَا الفضل بمعية "نيتشه والفلسفة" بأن حقّقت الشهرة الفلسفية لنيتشه بشكل جيّد وفتح المجال لتسجيله بطريقة مكرّرة في برامج امتحانات التبريز فظهر أربع مرات ما بين 1970 و1977.[3]

دائما حول هذا الاهتمام بنيتشه ساءلت الصحفية الفرنسية كلير بارني جيل دولوز، عن دواعي الكتابة عن نيتشه في زمن [الستينات] حيث النقاشات محمومة حول ماركس وإعادة قراءته وتأويله، وحول الرايخ ونتائجه وآثاره، بل عن الكتابة حول شخصية "مشبوهة" كفريدريك نيتشه. كان جواب دولوز عن ذلك كلّه، في الحوارات (1977)، مقتضبا لا يكاد يبين؛ لأن "الدوافع" المفصّلة

---

[1] - جيل دولوز، نيتشه، مرجع سابق، ص. 05.

[2] - راجع محتوى كتاب جيل دولوز، نيتشه.

[3] -Alan D Schrift, le nietzschéisme comme épistémologie, op. cit. p. 101.

موجودة في الكتاب نفسه (نيتشه والفلسفة): ذاهبا إلى أنه حاول في هذا الكتاب أن يفك تحالفات خطيرة. عبر تخيله لنيتشه وهو ساحبٌ رهانه من لعبة ليست لعبته. وكان يقول عن فلاسفة زمانه وفلسفته: رسم كل ما سبق أن جرى الإيمان به. ربما يقول ذلك أيضاً عن الفلسفة الحالية، حيث النيتشوية، والهيغلية، والهوسرلية، هي قِطع الفكر المبرقش الجديد. إنَّ كتاب دولوز في قلب هذا النقاش المحموم حول الديالكتيك والماركسية، هو موقفٌ صارم من الهيغلية ونقد جذري لها ومحاولة جسورة لـ"فك تحالفات خطيرة" سوف "تنطوي أيضاً على مخاطر للعقل" نفسه، يؤكد بكل وضوح أنه ما من مساومة ممكنة بين هيغل ونيتشه" (نفسه). بهذا، يمثّل دولوز، في هذه المأدبة الفلسفيّة، صفّ نيتشه في مقابل صفّ هيغل، في سعي حثيث لتجاوز الهاءات الثلاثة (هيغل؛ هوسرل؛ هايدجر) المسطيرة على دوائر التفلسف الفرنسيّة آنذاك، وفي ناصية فكر جديد ما بعد بنيوي في أعقاب الحرب العالمية الثانية.

صحيح أنّ دولوز قد كتَبَ عن فلاسفة عديدين : بيكون؛ اسبينوزا؛ ليبنيتز؛ هيوم وبرغسون، وكذلك عن أدباء: كبروست؛ وكافكا، حيث وجد فيهم ما لم يجده لدى فلاسفة أقطاب آخرين،[1] بيْد أن كتابته عن نيتشه تقطر إعزازا ومحبّة، فإن كان اسبينوزا بالنسبة لدولوز هو "فارس الفلاسفة" فإن نيتشه هو بطلهم الرشيق والراقص والمبتهج، كما أنّهُ بمثابة مفكر رحالة. تصفه كلير بارني بكونه مفكرٌ يجد فيه أفعالا للفكر بدون صورة، أفعال جامعة وساطعة في آن واحد، يجد فيه ذلك الصنف وتلك اللقاءات والقرابات التي تجعل منه مُبدعا قبل أن يكون مؤلفا.[2]

وحول استقبال وتبني دولوز ريبية نيتشه الذي هو صلب موضوعنا هنا، نشير إلى أنّه أمرٌ جد هام في الدراسات الفلسفية المعاصرة ليس فقط بالنظر إلى حجم التأثير الذي مارسه نيتشه على فيلسوف بارز في الساحة الفكرية الفرنسية المعاصرة، ومجمل ما أخذه دولوز عن نيتشه (مثل الثورة الجديدة للفكر، المعنى والقيمة، الفكر البدوي، العود الأبدي، العالي والسافل، القوى

---

[1] - يقول دولوز في الحوارات مع كلير بارني: «بدأت إذن بتاريخ الفلسفة حينما كان لا يزال يفرض نفسه، لم أكن لتوفر على وسائل التخلص منه كي أشتغل لحسابي الخاص، لم أكن أحتمل لا ديكارت أي الثنائيات والكوجيطو، ولا هيجل أي الثالوث والسلب. هكذا كنت أحب كتابا يبدون أنهم جزء من تاريخ الفلسفة ولكنهم ينفلتون منه جزئيا أو كليا، أمثال لوكريس واسبينوزا وهيوم ونيتشه وبرغسون.» راجع جيل دولوز، كلير بارني، حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، تر. عبد الحي أزرقان وأحمد العلمي، ط. 1 ، (المغرب: إفريقيا الشرق، 1999.)، ص. ص. 24-25.

[2] - المرجع نفسه، ص. 35.

الفاعلة الارتكاسية، الضد - هيجيلية ..) بل أيضا بالنظر إلى ميزة هذا التأثير الذي نُؤكّد أنّهُ من طبيعة ايبستيمولوجية، من حيث إنّ دولوز وطّن بشكل مُميز أطروحة نيتشه في الارتياب ورسم بواسطة ريشته المنظورية فلسفة اختلاف تُعنى بسؤال الحدث؛ مخلصة بذلك الفلسفة نفسها من خطاب النهاية.[1] ولمّا نؤكد على التأثير ذو الطبيعة الايبستيمولوجية فإننا نُشير بشكل صريح إلى "قيمة الحقيقة" التي تتجلى في الاعتقاد بالقيّم الميتافيزيقية التي أنتجتها النزعة الزهدية التي طغت على الفلاسفة وقد حلّلها نيتشه في عديد من مؤلفاته كـ"الحقيقة والوهم في المعنى الما وراء أخلاقي" و"ما وراء الخير والشر"... يقول ألن د شريفت: «يجب أن نتذكر أن نيتشه لا ينقد الحقائق لاستبدالها بأخرى، بالأحرى "قيمة الحقيقة" من كانت محل تساءل في حدود أن القيمة المطلقة تتضمن إنكار المنظورية الأساسية للحياة كلها.»[2]

هذا "الموضوع المركزي" لدولوز يتأكّد لنا لمّا يُصرح أنّ نيتشه هو من وهبهُ "الصورة الجديدة للفكر "؛ هذه الصورة الجديدة مناقضة للصورة الدوغماتية التي تتكاثف في ثلاثة أطروحات هي:

المفكرون لمّا يُفكرون يُحبون ويبحثون عن الحقيقة.

وأننّا كُنّا نلهو بالحقيقة بواسطة قوى لا علاقة لها بها.

وأنّ الطريقة الوحيدة من أجل الاحتماء من هذا اللهو هو أن نضع منهجا لذلك.

يظهر الاتجاه الريبي الحامل لبذور نيتشوية في العديد من المحاور التي تناولها دولوز وفي العديد من السياقات والمحاور، ونحن ههنا سنعمل على تقسيمها إلى عناصر عدة هي: انتقاده لفكرة الذات مثلما صيغت من أفلاطون إلى هيجل، ومناداته بالنسق المتفتح الذي يحرّر الفعل الفلسفي من القيود التي كبلته اعتمادا على ما يمنحه المفهوم والصناعة المفاهيمية المتواصلة من امتياز، بالإضافة إلى تصوره للحقيقة بكونها إنتاجية إبداعية وليست برهانية،إحالية أو تطابقية.

أ- دولوز وصُور الوثوق الكلاسيكية:

[1] - جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة، ط. 1 ، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2010.)، ص. 48.

[2] - Alan D Schift, le nietzschéisme comme épistémologie op. cit. p. 103.

تتجلى أيضا ريبية دولوز المؤسسة لفلسفة الاختلاف والمحايثة في استعادته لصور الفكر الكلاسيكية وانتقادها، حيث مارس عليها عملا جينيالوجيا تقييميا مركزا فيه على نقد التمثل وفلسفة الذات. وهذه الصوّر الوثوقية للفكر منها التي نجدها في شكل تأسيس ومنها التي تظهر في شكل نتائج.

يظهر مفهوم "الصوّر الوثوقية للفكر" في العديد من مؤلفات دولوز ولكن بصيغ مختلفة، في نيتشه والفلسفة و"ألف مسطح" و "ما هي الفلسفة؟" نجدها بصيغة "الصوّر التقليدية". في "الاختلاف والتكرار" نجد مصطلح "الصورة الأرثوذوكسية" و"الصورة الأخلاقية"، في "بروست والعلامات" نجد مصطلح " اللوغوس" و"الفكر العضوي"، وفي "النقد والعيادة" نجد صيغة أخرى هي "نسق الأحكام الأخلاقية". ويلاحظ أن الصورة الأوفى له لا تتحدد إلا في "الاختلاف والتكرار" حيث سيعمد دولوز إلى تخصيص قسمان لتبيان مقصوده ولإحصاء وبيان نتائجه.[1] وتعتمد هذه الصور الوثوقية على 8 مسلمات فصلّ فيها في الفصل الثالث من كتابه "الاختلاف والتكرار" والمعنون بـ "صور الفكر"، حيث ذهب إلى ضرورة تعريضها لنقد جذري حتى نصل إلى فكر من دون صورة.

تُمثل هذه المسلمات المسند الأخلاقي والقِيَمِي قبل الفلسفي الذي يعتمده الفكر ويتوجه به كسلاح لمجابهة العالم واختراق مادته وأزمنته، وهي في الأصل غير مُبرّرة ولا تنتمي إلى طبيعة التفكير أو الحياة، بل هي مجرد إجراءات يمارسها العالم والفيلسوف كضمانة مُسبقة. ويرى دولوز أن الهدف منها هو إبقاء العقل الفلسفي في حدود العقل المشترك واكرهاته. ومنعه من الولوج إلى سَمَاءِ الفكر المحض الفسيحة. يقول دولوز: « ليست المُسلمات في الفلسفة قضايا يَطلبُ الفيلسوف اتفاقها معه، ولكن هي على عكس ذلك، موضوعات قضايا تبقى ضمنية، وتفهم بحسب نمط قبل – فلسفي. بهذا المعنى للفكر المفهومي الفلسفي مفترض مسبق ضمني، صورة للفكر الما قبل فلسفي، فلسفية وطبيعية، مستعارة من العنصر المحض للحس المشترك. وبهذه الصورة يتلاءم الفكر مع الحقيقي، يمتلك الحقيقي شكليا ويريد الحقيقي ماديا.».[2]

[1] - عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز. عن الوجود والاختلاف، ط. 1 ، (المغرب: دار طوبقال، 2012.)، ص. 85.

[2] - جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، تر. وفاء شعبان، ط. 1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.)، ص. ص. 267-268.

المسلمة الأولى: هي ما يُسميه بمسلمة المبدأ الذي يتضمن الإيمان باستقامة الفكر وطيبة إرادة المفكر، هي التي تقول بوجود طبيعة مستقيمة للفكر، وإرادة طيبة لدى المفكر، هي حسن النية والقصد، وإرادة إتباع السبل المستقيمة والواضحة. هاتان الخصلتان هما بمثابة مقدمات لكل عمل هادف إلى اقتناص الحقيقة يقول عادل حدجامي: «تفترض الصورة الوثوقية أنّ "الفكر يتعالق حميميا مع الحقيقة ويسعى ماديا إليها"»[1]. ونجدها حاضرة كعنصر مشترك لدى الفلاسفة حين يُقدّمون فلسفاتهم وأنساقهم باعتبارها البداية الصحيحة، بارزة في فكر الكثيرين مثل أفلاطون باعتبارها محاولة تجاوز الدوكسا عن طرق الجدل، وفي فلسفة أرسطو طاليس التي عرضت نفسها كمحاولة لتجاوز أفلاطون ومسلماته، وفي الفلسفة الحديثة نجد أيضا العديد من النماذج القارة مثل سعي كانط تبيان ما أُغفل حول الحدود التي تقع بين تدابير العقل الخالص والعقل العملي، ولدى هيجل الذي قدّم هو الآخر مقترحا بمسلمات جديدة تؤسس لمنطق الحركة ضد السكون. غير أن الصورة الأوضح لهذه المسلمة نجدها - حسب دولوز- في ما أدلى به ديكارت بخصوص الحس السليم أو العقل (le bon sens)، حيث ذهب إلى أنّ (القدرة على التفكير) هو الشيء الأفضل قسمة بين الناس، وهذه تستند إلى دعابة قديمة لأنها تقوم على التذكير بأن الناس يتذمرون عند اللزوم من فقدان الذاكرة أو المخيلة أو حتى فقدان السمع. إلا أننا نجدهم دوما يتشاركون بشكل مرضي من وجهة نظر الذكاء والفكر. يقول دولوز: «إذا كان ديكارت فيلسوفا، فهذا لأنه استخدم هذه الدعابة لينشئ صورة للفكر كما هي قانونا، مهما كانت صعوبة ترجمة الحق في الوقائع، أو العثور على الحق وراء الوقائع، ويعتبر الحس السليم أو المشترك الطبيعيين إذًا بمثابة تعيين للفكر المحض. ويعود إلى الحس بأن يحكم مسبقا على كليته (universalité) الخاصة به، وذلك بطرح هذا الحكم المسبق بوصفه مسلمة كلية قانونا وقابلة للتواصل قانونا.»[2] غير أنه وبتفحص هذه الأمثلة نلحظ أن أصحابها قد سعوا إلى وضع البداية المطلقة في شكل قطيعة مزعومة مع المسلمات السابقة؛ مع أنها لا تتصف بالحزم والمطلقية المزعومة بل هي مجرد افتراضات لم تُفحص بشكل جيّد، وإلا لما تشكلت في خطاب مطلقي ويقيني. ومن هذه المسلمات نجد الإنسان حيوان عاقل عند أرسطو، والكوجيطو المفكر و "البداهة" عند ديكارت...الخ.

---

[1] - عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز. عن الوجود والاختلاف، مرجع سابق، ث. 90.

[2] - جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، مرجع سابق، ص. ص. 269-270

المسلمة الثانية: هي مسلمة نموذج "**الحس المشترك**" والتوافق (concordia facultaum): الذي هو بمثابة توافق الملكات في النظر إلى موضوع معين[1]. أي في تعيين موضوع بعينه، و قد أشار دولوز إلى مثال ديكارت حول توافق ملكات التخيل والذاكرة والبصر واللمس حول قطعة الشمع، حيث تتوحّدُ كامل الملكات بشكل موضوعي في ذات مفكرة، فيعترف بالموضوع حين يظهر أمام ملكة معينة مماثلا لما يظهر لدى ملكة أخرى موازية . يقول دولوز: « يطالب شكل هوية الموضوع بالنسبة للفيلسوف بأساس في وحدة ذات مفكرة، بحيث يجب على كل ملكاتها أن تكون أنماطا لها. هذا هو معنى الكوجيطو كبدء: يعبر عن وحدة كل الملكات في الذات، ويعبر أيضا عن الإمكانية بالنسبة إلى كل الملكات. بأن ينسب إلى شكل الموضوع الذي يعكس الهوية الذاتية، ويقدم مفهوما فلسفيا لمفترض مسبق للحس المشترك، إنه الحس المشترك الذي أصبح فلسفيا عند كانط كما عند ديكارت.»[2] وينقد دولوز هذا الحس المشترك فيرى فيه أنه بعيدٌ كل البعد عن التعبير عن حقيقة الفلسفة كما لا يجعلانها ممكنة بأي حال، بل هي فضاء سقيم من المفارقات التي أشار إليه نيتشه من قبل. لذلك يمكن الجزم أنها مجرد أُحجيات تمنع وتخون كل طموح فلسفي للتحرّر من ثقالة الدوكسا ومُسلمات الحس المشترك.

أمّا **المسلمة الثالثة** التي أشار إليها دولوز فهي: **مسلمة التعرف**، التي فيها يبلغ خضوع الفكر للحس المشترك ذروته. وهذا التعرف يعني به لما نتحدث عن علاقة الحقيقة بالفكر، إعادة بناء علاقة مع شيء مفقود أو تم نسيانه، لتصبح بذلك المعرفة مجرد إعادة إدراك لما هو متناسب ومتوافق قبليا مع العقل، فهي بذلك يشير حدجامي: ليست اكتشافا أو إبداعا لأمر جديد بِكرٍ.[3]

يُشير دولوز إلى مفهوم هذه المسلمة قائلا أنّه: «يُعرف التعرف من خلال الممارسة المنسجمة لكل الملكات حول موضوع مفترض أن يبقى هو هو: هذا الموضوع عينه الذي يمكن أن يكون مرئيا وملموسا ومتذكرا ومتخيلا ومتصورا.»[4] ودولوز بهذا يذهب إلى أنّنا لم نخرج عن الكهف الأفلاطوني، ولا من التجربة البسيطة التي تمدنا لها الآراء، كما أنّ هذا الإبقاء على نموذج التعرف في الفلسفة

---

[1]- لخضر حموم، الفلسفة والفن لدى دولوز، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه دولة في الفلسفة، (جامعة الجزائر2، نوقشت في السنة الدراسية 2011-2012.)، ص. 24.

[2]- جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، مرجع سابق، ص. 271.

[3]- عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز، عن الوجود والاختلاف. ص.95.

[4]- نقلا عن جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة، مرجع سابق، ص. 250 .

مثلما هو مشهود عليه عند أفلاطون وديكارت لم يتح للفلسفة أي وسيلة لتحقيق مشروعها الطامح إلى القطع مع الدوكسا. من حيث أن الفلسفة ترفض المحتوى التجريبي الأمبيري للدوكسا (الرأي)، ولكنها مع ذلك تُبقي على الشكل (شكل القول أو التصور) وتُبقي أيضا على نموذج التعرف. ويطرح دولوز سؤالا محوريا ههنا قائلا: واذا أحالت الفلسفة إلى الحس المشترك وإلى مفترضه المسبق الضمني، فما حاجة الحس المشترك إلى الفلسفة، وهو الذي يُبين كل يوم للأسف أنه قادر على أن يصنع فلسفته بطريقته؟ ويؤكد كإجابة أنه خطر مزدوج على الفلسفة، ومن البديهي أن توجد أفعال التحقق وتحتل قسما كبيرا من حياتنا اليومية.(هذه طاولة، هذه تفاحة، هذه قطعة شمع، نهارك سعيد يا تيتيت.)، لكن يضيف دولوز من يمكنه الاعتقاد أن مصير الفكر يتلاعب فيه، وأننا نفكر عندما تعرفنا؟ ونميز بلا طائل على طريقة برغسون، بين صنفين من التحقق، هما صنف البقرة في وجود العشب وصنف الإنسان الذي يستدعي ذكرياته. فلا يمكن للإنسان أن يكون نموذجا لما يعنيه التفكير أكثر مما تكون البقرة. لذا نقول - حسب دولوز- إنه كان يجب أن تُحاكم صورة الفكر على ادعاءاته قانونا، وليست بحسب اعتراضات مسبقة[1]؛ هذه العبارات تظهرُ حقيقة أن هذه الرؤية الساكنة المفترضة والزاعمة لوجود توافق بين الفكر والعالم، هي رؤية دوغماتية، صورة أرثوذوكسية للفكر. كان قد حاول نيتشه تجاوزها حين رفض اعتبار الحقيقة مجرد علاقة متواطئة تتحقق بين فكر وموضوع فحسب، بل اعتبرها صراعا لإرادات قوة تستبد بالمعاني وتُفَعِّلُهَا. وحسب حدجامي هو نفسه المبرّر الذي جعل فيلسوف إرادة القوة يحكم على كانط وهيجل حكما قاسيا بأن نفى عنهما صفة "الفيلسوف" واعتبرهما مجرد "عمال فلسفة".[2] يقول دولوز: « يضحك نيتشه من مجرد فكرة بأنه كان ممكنا أن يتعلق الأمرُ بما أسماه إرادة القدرة، وسمى فقط هيجل، بل أيضا كانط "عاملي الفلسفة " لأن فلسفتهما بقيت موسومة بنموذج التحقق الذي يُمحى.».[3]

مسلمة التمثل: وهي تعني أن تظلّ "الأنا أفكر" هي المبدأ الأول للتمثل، ومَصدرُ جميع الملكات الأخرى (الأغصان الأربعة) التي هي: التصور، الحكم، التذكر، والإدراك، فهي بمثابة فروع للكوجيطو الديكارتي. وهي في تصور دولوز ليست سوى مقدمة لمسلمة أكبر تلخص جملة عناصر الصورة

[1] - جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، مرجع سابق، ص. 173.

[2] - عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، مرجع سابق، ص. 95.

[3] - جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، مرجع سابق، ص. 276.

الوثوقية للفكر، تحيل إلى أمرين هما: الحتمية: بمعنى تصور المعرفة كوحدة متناهية ومنغلقة لا مكان للاستثناء أو الصدفة أو الحظ فيها. والتطابق: الذي يعني تصور الهوية كأصل في الاختلاف، وكغاية له. وهذان العنصران مترابطان، من حيث أن كل منهما شرط ومشروط للآخر.[1] وتفهم هذه المسلمة من خلال القول بأولوية المعرفة على الوجود ومن خلال إدراك العلاقة التي تربط الهوية بالتمثل نفسه.

أمّا حول أولوية المعرفة على الوجود فنحن ندرك أنّ التمثل هو في الأصل سعي إلى أنسَنَةِ الفكر والظواهر، واعتبار الوعي سببا بذاته لما يظهر، بالتالي فهو يقلبُ العلاقات بين الشرط والمشروط، أو بين الوعي والوجود لتصبح المعرفة سابقة على الوجود من الناحية المنطقية وان كان هذا الأخير سابق على المعرفة من الناحية الزمنية. وهذا الأمر حسب دولوز خاطئ من حيث أن الذات تلعب ههنا دور الضمانة لوجود شيء من جهة وللكيفية التي تتمثلهُ بها هذه الذات من جهة أخرى. فنقع بذلك حسب دولوز في طرح أرسطي يتعلق "بالوجود بالقوة والوجود بالفعل"، وكأن الذات تمارس هذا العمل بامتياز فتنقلُ الوجود من وجوده بالقوة إلى وجوده بالفعل. هذه المخاتلة هي أيضا جوهر التفكير والكوجيطو الديكارتي الذي بذلك حَبَسَ الفاعلية المعرفية في إجراءات التأمل ليجعل المعرفة في النهاية مجرد دور محكم الغلق. وتقريبا بنفس الإجراء يتم الربط بين الهوية والتمثل ليتم ردُّ شتات الاختلاف إلى هوية واحدة، فلا يتعدى بذلك أن تكون مجرد لواحق ثانوية وليست أبدا منطلقا أو غاية. يقول عادل حدجامي شارحا هذا الاختزال والتكثيف: « والواقع أن هذه الرؤية التي "تَصلِبُ الاختلاف على أعمدة الهوية" ليست مخصوصة بديكارت وحده، بل هي تقطن جوهر الفلسفة ذاتها، فقبل أن نجدها في الكوجيطو، فإننا نجدها في نظرية الجوهر الأرسطية بل وثاوية في مفهوم الوجود نفسه كما حدّدَهُ الحكماء الأوائل الموسومين بقبل السقراطيين.»[2] نفس المسار سلكه كانط الذي رغم كونه كان مسلحا لنقد صورة الفكر الدوغماتية من خلال إحلاله مفهوم الوهم محل مفهوم الخطأ إلا أنه لم يستطع التخلي عن المسلمات المسبقة لصورة الفكر، يقول دولوز: « لم يرد كانط التخلي عن المفترضات المسبقة الضمنية. حتى بتعريض الجهاز المفهومي لكتب النقد الثلاثة للضرر. كان على الفكر أن يستمر بالتمتع بطبيعة مستقيمة، وأن لا تتمكن الفلسفة

[1] - عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، مرجع سابق، ص. 102.

[2] - المرجع نفسه، ص. 103.

من الذهاب في اتجاهات أخرى أبعد من الحس المشترك ذاته، أو من "العقل الشعبي المشترك"، وأيضا يقوم النقد على تقديم أحوال شخصية للفكر المعبر عنه من وجهة نظر قانونه الطبيعي.»[1]

هذه المسلمات يمكن القول إنها تنتمي إلى جهة التأسيس التي تتخذ كمسند لها كل ما هو أخلاقي قيمي وقبل فلسفي. في حين أن المسلمات الأربع التي سنأتي إلى شرحها فهي بمثابة نماذج من المسلمات التي تظهر في شكل نتائج منطقية ضرورية للمسلمات الأربع التي فصلناها أعلاه، هي: « الوجه الآخر منظورا إليها من جهة مؤيداتها المنطقية والقيمية، لذلك لا يمكن التسليم بالابتداء والتأسيس والتعرف والتمثل كأساس للحقيقة، دون الانتهاء لزوما إلى التسليم بالامتلاء المعرفي كغاية، وبالأجوبة كطريق» ومثلما أشرنا صنفها دولوز إلى أربع مسلمات هي:

مسلمة الخطأ أو (الخطأ كنقيض للحقيقة): حيث يرى أنّ هذه مسلمة بلا شك تتعلّق بالمُسلمات الأخرى بقدر ما تتعلق المسلمات الأخرى بها.[2] مفادها أن الفكر الموصوف بكونه ذو طبيعة طيّبة أو مستقيمة يقعُ في الخطأ عندما يعتبر الزائف صوابا، ويَعُدُّ الفكر الخطأ نتيجة لقوى خارجية تقف أمامه سدا، وبالتالي فهو يُشكّل ظاهرة سلبية يتوجب على الفكر محاربتها والتعامل معها بأكثر مما يجب من الحزم والصرامة. وإلى هذا الخطأ تُرد الصّور الخارجية الصادرة عن الجسد كالجنون والحماقة والخبث. هذا الخطأ الذي يُعد كمقابلٍ سلبيٍ للحقيقة يعتبره الفلاسفة العقلانيون والمثاليون مصدر التشويش ويتم الاعتراف به كعدو وحيد دون باقي مضادات الحقيقة والإشكال هنا حسب دولوز هو لماذا يُعترف فقط بالخطأ دون باقي المشوشات الأخرى المذكورة أعلاه؟، والجواب حسبه مفاده أن الخطأ في غالب الأمر هو من يُسلم في العمق بمشروعية منطق التمثل، ويزكيها أيضا. يقول دولوز: « ليس الخطأ إلا الجانب المعاكس لأرثوذوكسية عقلانية، وما زال يشهد لصالح ما يبتعد عنه، لصالح استقامة، لصالح طبيعة طيبة وإرادة طيبة لمن يقال أنه يخدع نفسه. يُحي الخطأ إذًا "الحقيقة" حين يُعطي الزائف شكلا له، بهذا المعنى يوجه أفلاطون في "التيتيت"، في الهام يختلف ظاهريا عن الهام الجمهورية في وقت واحد النموذج الايجابي للتحقق أو للحس المشترك والنموذج السلبي للخطأ».[3] وهذا يعني أن الفكر لا يستعير المَثَلُ الأعلى لأرثوذوكسية ما، ولا يحدُ

---

[1] - جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، مرجع سابق، ص. ص. 276-277.

[2] - المرجع نفسه، ص. 296.

[3] - جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، مرجع سابق، ص. ص. 296.

الحس المشترك فقط موضوعه في مقولات التعارض والتشابه والتماثل والهوية، بل يتضمن الخطأ في ذاته. هذه المجاورة لحس مشترك بالنسبة للإحساسات، وإلى نفسه بالنسبة إلى الملكات التي تحتم عليها التعاون في شكل الـ "عينه". من الواضح إذن مثلما يعقب حدجامي، أن اعتبار الخطأ نقيضا للحقيقة ينبني على تصور ساذج وبسيط لماهية الفكر، فليس الخطأ مفهوما متعاليا ولا جذريا، بل هو مجرد اختيار واحد من بين اختيارات أخرى كثيرة، يجد مبررهُ في منطق التمثل.. لأن ما يصح على الحقيقة يصح على نقيضها، وهو ما يعني: «أن اختيار الخطأ هو وليد معنى وقيّم وتمثلات أخلاقية مخصوصة على الفكر، وليس عنصرا بديهيا واضحا بذاته على ما يزعم الوثوقيون.».[1]

وهذا الأمر أدركه نيتشه وفلاسفة سابقون عنه بدرجات متفاوتة أمثال اسبينوزا ولوكريس الذين تحدثا عن "التطير" و "الخرافة" والرواقيين الذي أكدّوا على مفهوم الستيتوليا (stitolia) الذي ذلك المزيج الغريب من الجنون والغباء، وكانط الذي أشار إلى "وهم" العقل بالإضافة إلى هيجل وشوبنهاور الذين تحدثا على التوالي عن مفهومي "الاستيلاب" و"المبتذل". فكلهم لاحظوا سذاجة هذه الرؤية وحاولوا تقديم بدائل لازمة لها لكنهم لم ينجحوا بفعل هيمنة منطق التمثل الوثوقي ما عدا ما أبرزه نيتشه الذي يُشكل استثناءا.[2]

مسلمة القضية المنطقية: هي المسلمة السادسة التي شخصها دولوز في مواضع عدة؛ في الاختلاف والتكرار وفي منطق المعنى الحلقة المسماة "حول القضية"، وفي الفصل السادس من ما هي الفلسفة؟ موجها انتقاداته إلى فلسفة فيتجنشتاين وفلسفة اللغة والمنطق بشكل عام. تتأسس مسلمة القضية وفلسفة المنطق على اعتبار الحقيقة والخطأ مسألة قضوية متعلقة بصدق الأقوال المنطقي الداخلي، وبذلك فالحقيقة تبقى إطارا منغلقا ومحدودا، مثلما هو الحال في تصور برتراند راسل الذي ذهب إلى الصادق والكاذب هما شأنا الإشارة ويتعلقان بما تشير إليه المفردات والمنطوقات وليس بما نُعبر عنه[3] نحن إذن حسب دولوز في وضع غريب، نكتشف ميدان المعنى إلا أننا نحيله فقط إلى فطنة نفسانية أو إلى شكلانية منطقية، وعند الحاجة تضاف إلى القيّم التقليدية للصادق والكاذب قيمة جديدة هي قيمة اللامعنى أو الخُلف. ومعنى ذلك الصادق والكذب

---

[1] - عادل حد جامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، مرجع سابق، ص. ص. 106- 107.

[2] - جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، مرجع سابق، ص. 299.

[3] - المرجع نفسه، ص. 304.

يستمران بالوجود في الحال نفسه التي كانت في السابق مثلما كانت بشكل مستقل عن الشرط الذي ينسب إليها أو القيمة الجديدة التي تضاف ليها. وهذا يعني أن الصواب والخطأ، ليس مسألة منطقية أو سيكولوجية أو لسانية كون هذه الرؤى تنبني كاملة على اعتبار أنّ الصائب والخاطئ يبقيان في استقلال عن الشرط الذي يؤسسهما.

مسلمة الإجابات والحلول: تعرف أيضا بمسلمة الجواب كغاية للسؤال، ومفادها حسب دولوز هو تصورها للمعرفة في إطار الإشكالات والحلول، وفي اعتبارها الحلول غاية لكل الاشكاليات، الأمر الذي يجعل المشتغلين في العقل المعرفي يصيغون أسئلتهم واشكالياتهم على نموذج الإجابات التي يفترضونها. حيث أنهم ينظرون إلى الأسئلة والإشكالات باعتبارها عقبات وتحديات جاهزة قبلا أو كشيء سلبي طارئ يتوجب تجاوزه سعيا إلى التحرر من الجهالة العارضة. يقول دولوز شارحا هذه الأمور: «يجعلوننا نعتقد في وقت واحد أن المشكلات تعطى جاهزة وأنها تختفي في الإجابات والحل. تحت هذا المنظور المزدوج، سبق ولم تتمكن المشكلات من أن تكون الا أشباح، ويجعلوننا نعتقد أن نشاط التفكير، وأيضا الصادق والكاذب بالنسبة إلى هذا النشاط لا تبدأ جميعها إلى مع البحث عن الحلول ولا تتعلق الا بالحلول.»[1] هذه المسلمة فيها لا يبدأ الصادق والكاذب الا مع الحلول والإجابات، ومع ذلك فعندما يحصل في فحص علمي، أن تعطى مشكلة كاذبة، فان هذه الفضيحة السعيدة الذكر تظهر هنا للتذكير أن المشكلات ليست جاهزة بل يجب تكوينها واستثمارها في الحقول الرمزية التي تخصّها.[2]

ينتقد دولوز حضور هذه المُسلمة في الفكر الوثوقي بشكل عام، ويؤكّد حضورها لدى كل الفلاسفة الكلاسيكيين مِن أصحاب الرؤية الدوغماتية الذين يتعاملون بالمنطق الموصوف في المسلمة، فتحليلات أرسطو مثلا تقدم الأجوبة كإمكانات في الحل لأسئلة موجودة قبلا، وديكارت لا يصلح عنده المنهج إلا لحل إشكالات يفترض وجودها بشكل جاهز، ما يعني أنه عجز في تجاوز منطق أرسطو في الممارسة، «الطريقة الديكارتية (البحث عن الواضح والمميز) هي طريقة لحل المشكلات التي يفترض أنها معطاة، ليست طريقة اختراع خاصة بتكوين المشكلات ذاتها وبفهم الأسئلة.»[3]،

---

[1] - جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، مرجع سابق، ص. 312.

[2] - المرجع نفسه، ص. 313.

[3] - جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، مرجع سابق، ص. 317.

والحكم يقع أيضا على التجريبيين الذي اخترعوا الإمكان والاحتمال، وعلى كانط وهيجل اللذّين سقطا أيضا في شرك التصور التبسيطي للمعرفة، فكانط رغم اكتشافه مجال المعرفة المتعالية الا أن الإشكالات عنده بقيت في أفق إيجاد حل لها. أما هيجل ففلسفته تشكل أقوى صورة تتجسد فيها عناصر هذه المسلمة التي زرع بذرتها أرسطو.

عموما فكل الفلاسفة اشتغلوا وفق "مسلمة الخطأ" هذه، ما عدا نماذج نادرة كسبينوزا ونيتشه. ولأنها تعد من صلب التصورات الدوغماتية. فقد عمل دولوز منذ بداية مشواره الفلسفي وبالخصوص مؤلفه الاختلاف والتكرار على تقديم البديل الذي هو نظريته في الاستشكال التي تعد سعيا منه لإدراك ماهية الفكر في مستواه المتعالي، أي من حيث هو فعل يتحدد خارج أفق الكوجيطو.

نعني بالاستشكال: « "الفكرة" باعتبارها ما يشرط المعرفة الإنسانية ويجعلها ممكنة كإرادة وفعل، دون أن يكون هذان– وعلى عكس ما يفهمه التمثل- شرطا فيها.»[1] وهو ما يدل على أنها ليست نموذجا للوعي، بل هي محاولة لصياغة نظرية عن الفكر يكون فيها فعل التفكير منفصلا كليا عن فرضية المعرفة والحل، ومتعاليا عن الثنائيات والغائيات الأخلاقية، أي يكون محاولة للبحث في شروط الإشكال باعتباره فعلا لخارج "واقعي".[2]

مسلمة النهاية والنتيجة: تُعرفُ أيضا بمسلمة المعرفة والتعلم، وهي مرتبطة بالمسلمة السابعة (الإجابات والحلول)، من حيث أنّ تحديد الجواب كغاية للسؤال يُعد من صميم المعرفة ويؤدي إلى وضع المعرفة كتجميع ونمو. كما تجعل من التعلم والبحث ممرا لبلوغ هذا الهدف. وتبعا لتشخيص دولوز فسائر الفلسفات بتعددها تعد مثالا لهذا التمرين[3]، ويظهر أكثر في فلسفة هيجل كأرقى صورة

---

[1] - عادل حد جامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، مرجع سابق، ص. 112.

[2] - Gilles Deleuze, Empirisme et subjectivité, 1ere édition, (Paris: Puf, 1955.) p. p. 118 -119.

[3] - قد يستغرب القارئ لما يدرك أنّ دولوز يستثني أفلاطون من كل هذا، رغم أن هذا الأخير يُعد مثالا عن التأسيس الميتافيزيقي للتمثل، إلا أن الأمر ينجلي لما ندرك حسب دولوز أن شرط الفكر عند أفلاطون يتحدد في التذكر، وليس في الفطرة، والفكر عنده صعود نحو التذكر، لهذا فهو مستقل عن ثنائية المعرفة واللامعرفة. يقول دولوز في الصفحة 226 من الاختلاف والتكرار: «صحيح ان أفلاطون يشكل هنا استثناءا لأن معه التعلم هو حقا الحركة المغالية للنفس التي تُختزل إلى المعرفة بقدر ما تُختزل إلى اللا معرفة.». انه يجعل الفكر ينفتح على الاختلاف ويدخل التنافر في جوهره لأنه يدخل عنصر الزمن الامبريقي، ولكن زمن الفكر المحض، أو ما يسميه هو بزمن "الاسترجاع " الذي يُفعّل "موجب التفكر" ويدفعه إلى الخروج نحو الفعل والجهد الأقصى، ليتمكن من الترقي نحو المثل. راجع أيضا عادل حدجامي، فلسفة دولوز عن الوجود والاختلاف، مرجع سابق، ص. 115.

ممكنة، حيث الروح تنتقل من الجزئي إلى الكلي ومن المُجسد إلى المجرد ومن النسبي إلى المطلق بغية تحقيق كمالها في النهاية. «بل يبقى عند هيجل التعلم الباهر الذي نشهده في كتاب فينومينولوجيا الروح خاضعا بنتيجته كما بمبدئه للمثل الأعلى للمعرفة بما هي معرفة مطلقة.».[1]

لكن دولوز يسعى إلى النظر وإلى التعلم وفق تصور حامل للاختلاف، تصور من التعلم فعلا ذاتيا للملكات وجهدها لفهم العلاقات التي تكون الفكرة في تعلقها بالإشكالات. وهذا يكون بديلا عن المعرفة التي تتقدم في صورة امتلاك هادئ للقواعد والمفاهيم ويسميه بالفعل الفردي الذاتي في مواجهة الفكرة أو الإشكال الذي يكون بطبيعته موضوعيا. بذلك يكون التعلم ليس وسطا بين الجهل والعلم بل صيرورة توغل في الإشكال باعتماد شروطه لتجاوز الغربة التي تقع بين الذات والإشكال. يقول عادل حدجامي موضحا بعبارات بسيطة هذا التصور الخاص بدولوز: « حالة التعلم هي حالة الاستعداد الدائم لملاقاة ما يعنفنا من الوجود المفتوح، وعلى هذا، فالمعرفة المقصودة في منطق التمثل ليست شيأ، بل هي فقط صورة التجريبي وفق نموذج الغائية، فالتعلم هو الأهم..، أهم من المعرفة ومن كل صور التحصيل الوثوقية التمثلية الأخرى، لأنها البنية الفكرية الوحيدة التي تستحضر التنافر و "الزمن الفارغ" كشروط لفعل التفكير، وتُحرّرنا بالتالي من فهم ما يحصل وفق غاية وهوية بَعديتين.»[2]

بقي لنا أن نذكر أنّ هذه الانتقادات التي حرّرها دولوز في شكل تشخيص لمسلمات الفكر الوثوقي الميتافيزيقي وهي ثماني مسلمات، تُشكل مجتمعة صورة الفكر الدوغماتية وهي صورة الـ "عينهُ" والمتشابه في التمثل، تخدع وتخون في الأعمق ما يعنيه التفكير، مستلبة قُدرتيْ الاختلاف والتكرار، البدء وإعادة البدء الفلسفيين. ليس الفكر الذي يُوَّلِدُ في الفكر فعل التفكير المتولد في تناسلية، ولا هو معطى في النظرية، ولا هو مفترض في التذكر، بل هو الفكر بلا صورة.[3]

كما نحدس في هذا التشخيص أثرا للجينيالوجيا النيتشوية الحاضرة في متن دولوز وإن لم يُصرّح بذلك بحكم أنّ دولوز بات مقتنعا أنّ قراءة نص ما ليس تمرينا واسعا للبحث عن المدلولات، ففضّلَ اعتماد مؤلفات نيتشه كدعامة لأفكاره الخاصة. وهذه الانتقادات بوصفها كذلك تعدُّ حلقة

---

[1] - جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، مرجع سابق، ص. 226.

[2] - عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، مرجع سابق، ص. 117.

[3] - جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، مرجع سابق، ص. 328.

من حلقات التمرين الفلسفي الذي باشره نيتشه من قبل، وعمقه دولوز في سعيه إلى التحرر من ربقة الفلسفات الوثوقية التي رَسمت طيلة قرون عدة نموذجا لإدراك اليقين والحقيقة، وكسرٌ لتلك الحواجز التي وضعها التفكير الميتافيزيقي في شكل "بيداغوجيا تفكير" تحكم الذات في إطار مغلق، ما يعني أن فيلسوف الاختلاف يُقر بأولوية المقاربة النيتشوية في الممارسة الفلسفية التي تنبني على أساس ريبي. أضف إلى ذلك أن انتقاد وتشخيص اللُبس الذي يحكم مسلمات الفكر الصوري ليس الهدف منها إيجاد مسلمات جديدة، بل من أجل إيجاد "فكر من دون صورة"، أو الوجه الآخر للفكر الذي يتخلى عن النموذج والمركز والواحد والذي يلتفت إلى المقصي والمهمش والمتعدّد والمحلي. كما يهدف أيضا إلى تحرير الفكر من المنغلق والنسقي ومن نموذج التماثل والوحدة والأساس لينفتح على شعاب الاختلاف.

ب - نقد فلسفات الذات والتأسيس لـ"فكرٍ مِن دون صورة":

رأينا أنّ أمرَ الأفلاطونية بالنسبة لنيتشه يُمثل أم القضايا، حيث عَبرَهَا يتم أيضا تسديد الضربات الواحدة تلو الأخرى لسائر التيارات الفكرية والفلسفية والعلمية في كل المراحل التاريخية التي عرفها الفكر البشري. أي عبرها يتم الوقوف على النكسة الدينية التي تجلت في اليهودية والمسيحية. هذا القلب (renversement) مثلما تُعلنُهُ وصفة نيتشه نجدها أيضا مستعادة بطرق مبدعة في مؤلفات دولوز.

ما يعني أنّ دولوز يباشر هو الآخر مُهمة بَدَأَهَا نيتشه من قِبل وهي زعزعة أسُس الميتافيزيقا التقليدية في صُورتها الأفلاطونية – الهيجيلية عبر مباشرة العمل الفيلولوجي الجينيالوجي لدعائمها المتمثلة في مقولات الذات والجوهر والعلية والإله والعالم الآخر والحقيقة، أو في إظهار هشاشة المنهج المتبع لدى أغلبية الميتافيزيقين المتمثل في حدس التأمل العقلي الذي يستّند إلى مُطلقية الإيمان بأفكار قبلية سابقة، كذلك اللبنة الأساسية ممثلة في الجدل أو الديالكتيك التي اعتبرها كلها وسائل تمويه ومخاتلة بفقرها وقفت سدا منيعا أمام كل تحرير للممارسة الفلسفية.

دولوز أيضا نجده قد باشر مسلَحًا ليس فقط بمفاهيم نيتشه وحسيّتها التراجيدية، بل بكل ما جادت به فلسفات أعتبرت هامشية من قبل تتضمن فلسفة هيوم وبرغسون اسبينوزا وأفكار كتاب آخرين والتي مثلت ذلك الخيط الرفيع الذي جعل دولوز يستند إليها بارتياح ومستبشرا بما فيها من تصورات مهملة ومفتاحية تغذي طموحه لكسر الجمود وألم النهاية والوثوق والدوغماتية الثخينة

التي كبّلت الفلسفة وتاريخها في بيئتها الأوروبية. العودة إلى برغسون مثلا عودة استكشافية إبداعية تظهر في بداية مشواره الفلسفي، وعاودت البروز في مرحلة متأخرة من حياته الفكرية؛ تضمنت إحياءا دولوزيا لمفاهيم هي: الديمومة، الحدس والحركة، وهي أمور بارزة في العديد من المؤلفات بشكل محتشم، لكن تبرز في صورة تُشفي الغليل في مؤلفه حول "السينما" حين خصص دولوز صفحات مركّزة وبديعة، آلت بعدها إلى سعي في بسط عناصر مفهوم الحركة كما حدّدها برغسون في كتابيه "المادة الذاكرة " و"التطور الخلاق" المنشورين على التوالي عام 1896و 1907 من أجل أن تكون الفلسفة فعلا حيويا وليس تأملا ساكنا أو بحثا تقليديا عن الحقيقة أو ترسيخا لنتائجها القارة.[1]

هذا التصميم البارز في فكر دولوز الهدف منه هو نقد وتفكيك "صورة الفكر الوثوقية" واستيعاب الآخر المغاير، كما أنه بحث في الشروط الايجابية والعامة التي تتيح وتوفر لنا في الفرق الإبداعي وفي جوهر حقيقته، أي الفرق الذي يحدث وينشأ ويفعل من تلقاء ذاته، ويمايز ويغاير بمحض إرادته الخاصة. وبذلك تنطرح مسألة تأصيل الاختلاف بشكل كثيف على محور النقد والبناء ما يجعل فلسفته تزاول النمو خارج أطر الكلاسيكيات الفلسفية وهو الأمر الذي لاحظه ألان باديو الذي كان له الكثير لقوله حول دولوز: حيث أكد أنه يمارس فلسفة ترفض كل تصنيف وكل نسق مغلق أو اندراج ضمن التيارات الفلسفية السائدة لتبدو خارج الأطر التقليدية للفلسفة، وخارج النماذج الكبرى للسؤال الفلسفي لأفلاطون وديكارت، كانط وهيجل وهايدجر. وفي استعراضه لطبيعتها مال ألان باديو إلى اعتبار فلسفة دولوز ذات طبيعة جذرية ومعتدلة في الوقت نفسه، وأيضا ذات توجه حيوي وديمقراطي.[2]

إن الرغبة في تفكيك وفي تحطيم النظرة الدُوغماتية للفكر تستدعي العديد من الإجراءات التي أشار إليها دولوز في كتابيه "الاختلاف والتكرار" و "نيتشه والفلسفة" وهي بالأساس:

الولوج في أفق الحقيقي بغية الكشف عن طبيعة النظرة الدوغماتية وصورتها المعبر عنها. كذلك السعي إلى بلورة فكر إبداعي قادر على فتح أفاق جديدة تكشف عن تنوع الحياة وتنوع مظاهر

[1] - Gille Deleuze, pourparler, op. cit, p. 192.

[2] - Alain Badiou, Deleuze 1ere édition, (Paris : Hachette, 1997.), p. 17.

الإبداع والممارسة الفكرية وهو ما عبر عنه دولوز في قوله : « من غير المجدي ادعاء إعادة تشكيل مذهب الحقيقة إذا لم نحص في البداية الإفترضات المسبقة والتي تعرض في الفكر هذه الصورة المشوهة.»[1] ذلك أن الفلسفة بما هي نشاط إبداعي، هي نشاط منتج، لا تكشف عن الحقيقة بقدر ما تنتجها.

غير أنّ هذا القلبَ يفترض نقدَ التمثل نقدا جذريا والتأسيس للحقيقة بالمعنى الذي يحبذه دولوز ويراه مناسبا للحفاظ على روح الاختلاف في الفلسفة التي يجيب أن تستمر:

نعني بالتمثُّل المفهوم السائد عن الفكر في مجمل تاريخ الفلسفة ويقوم على اعتبار أنّ المفاهيم هي تصورات وتمثلات لموضوعات في الواقع، ويعرفه دولوز بكونه: «أولوية الهوية في عملية التفكير، وبأنه ملائم لمولد الميتافيزيقا الذي واكب الفلسفة الأفلاطونية، ويفترض التمثيل أنه يبدأ في الفكر بلا مصادرات، بالضبط كما كان ديكارت يتصور نفسه في رحلته للبحث عن اليقين.»[2] أعلن دولوز أن الهدف الذي يشتغل من أجله كتابه الاختلاف والتكرار إنما هو نقد التمثل، أو الإطاحة بالمفاهيم المعتمدة كأساس في البناءات الميتافيزيقية، والتي هي الهوية والتشابه والتعارض، والعاجزة عن استيعاب المختلف كونه يعمل وفق ذهنية مبنية على ضرورة مبدأ الهوية حيث تاريخ الفلسفة كله محكوم بهذا الخطأ أو تاريخ هذا الخطأ، هذه الآلية أسّس لها أفلاطون لمّا أكدّ التميز والقسمة بين الماهية والظاهر وبين النسخة والسيمولاكر (المظاهر الخادعة) بغية الحصول على معيار للانتقاء. إذن فهو يقوم على مجموعة من المصادرات التي لا يمكن إثباتها، حيث يتصور أنه قائم على ملكة الحس السليم التي تتجه بطبيعتها إلى ما هو حق وهذا أيضا هو هدف الإرادة الخيرة للمفكر.

هذا التمثُّل يقوم « على مصادرة مؤداها أنّ الخطأ هو المغامرة السيئة الوحيدة للفكر ويتجاهل مغامرات سيئة أخرى كالحَمَاقة والتفاهة والانحطاط... ويجعل من الفكر يأخذ شكل القضية الحملية التي تقبل الصدق والكذب ويستبعد بالتالي الحماقة والتفاهة والانحطاط وهي أيضا مغامرات تتعلق بجوهر الفكر.»[3] والخطأ إذن في اعتبارنا مرادفا للفكر هو يدعونا لاستبعاد وتهميش

---

[1] - جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، مرجع سابق، ص. 198.

[2] - أنور مغيث، سياسات الرغبة، دراسة فلسفة دولوز السياسية، سلسلة أرواق فلسفية، ط. 1 ، (الجيزة: أوراق فلسفية، العدد: الثاني والثالث، يناير – يوليو 2001)، ص. 17.

[3] - أنور مغيث، سياسات الرغبة، في مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص. ص. 17.

ما لا يقوم التمثل على إدراكه وهو الاختلاف. يقول أنو مغيث: « لو نظرنا إلى الاختلاف في إطار التمثل لا يحضر في المعنى الشائع الذي يرى في الاختلاف مجرد تمييز بين هويتين محددتين سلفا، ولكن دولوز يرى الاختلاف سابقا على تحديد أي هوية، فهو الذي يؤسس الهويات ولا يتأسس عليها. وأولوية الاختلاف على الهوية تجعل الوجود صيرورة وتجعل المعنى مرتبط بالحدث وليس بالشيء، بمعنى آخر أن "الفعل هو الذي يحمل المعنى وليس الصفة.»[1] وبانكشاف أن الفلسفة يمكن أن تنشط على أمر مخالف للتمثل من حينها يرى دولوز إمكانية بناء نماذج للحقيقة تختلف عن النموذج الكلاسيكي.

وقبل الإشارة إلى ذلك نشير إلى أنّ موضوع "الحقيقة" عند دولوز يُعد من المواضيع المتميزة، وذلك ناتج عن التعقيد المفاهيمي ومرموزيته الذي يطرح من خلاله المشكلة، بالإضافة إلى تصوره الذي يمكن أن يوصف بكونه كلاسيكي ومبتدع في الوقت نفسه. غير أنه مع ذلك نعتقد أن دولوز قد صاغ تصوره بشكل فريد جاعلا من "الحقيقة" أمرا جديرا بالبحث ليس وفق ما جرت العادة في البحث عنها (المعايير الكلاسيكية) بل عبر ابتداع حركية مستجدة أجاد دولوز في طرحها عبر مؤلفاته العديدة.

ويذهب إلى أنّ الشُروع في تفكيك وتحطيم النظرة الدوغماتية تستدعي أمورا وإجراءات عديدة أولها: الولوج إلى الأفق الحقيقي الذي يكشف عن هذه الصورة كما صيغت في "نيتشه والفلسفة " ومن ثم في "الاختلاف والتكرار". ومن ثم بلورة فكر إبداعي يفتح آفاقا جديدة تسمح بالدخول في الفلسفة وبممارستها والانتماء إليها باعتبارها صورة جديدة تكشف عن تنوع الحياة وتنوع مظاهر الإبداع وممارسات التفكير إذ من غير المجدي - يقول دولوز- إعادة تشكيل مذهب الحقيقة إذا لم نحصِ في البداية المفترضات المسبقة والتي تعرض من الفكر هذه الصورة المشوهة. وقد استخرج دولوز ثلاثة أطروحات أساسية مكملة للصورة الدُوغماتية التي ينتقدها وهي: أنّ الحقيقة التي يريدها المفكر ويرغب فيها كون الفكر يمتلك الحقيقة أو يحتويها صراحة، الخطأ باعتباره الأثر الوحيد في الفكر بوصفه فكرا للقوة الخارجية التي تعارض الفكر، وثالثا الطريقة أو المنهج لاعتبارها كافية من أجل التفكير بشكل جيّد وصحيح. ومطلب دولوز الأساسي هنا هو تحرير الفكر من هذه

[1] - أنور مغيث، سياسات الرغبة، في مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص. 17.

الصوّر التي تدعي الصواب والاستقامة والأكثر مدعاة للفضول إنما هو الطريقة التي يتصور فيها الحقيقي ككوني ومجرد.[1]

كما يؤكّد أنّ الحقيقة كمفهوم تتحدّدُ بسمتين اثنتين: أنّها "إنتاجية" وليست "إحالية" وأنّها "حيوية" وليست "معرفية" أو "معيارية". من هذا التحديد يبرزُ لنا تصوّر دولوز المناهض للتحديد الكلاسيكي الميتافيزيقي الذي يرسمُ الحقيقة كقيمة مطلقة وكتطابق في ذاتها؛ فهي ليست معطى سابق أو قاعدة عامة نسعى إلى التماهي معها، ولا حتى حكما تقريريا نعمل على تأكيده، بل هي مفعول "الفكرة" و"المفهوم"، مع استبعاد اعتبارهما كتصورين ذهنين مجردين.[2] كما أنّ في تصوره للحقيقة تحضر أمورا هامة تتعلق بتاريخ الفلسفة المتخّم ونقصد به تناسخ الحس الريبي الذي أصَّلَهُ نيتشه، وقَلْبُ الأفلاطونية التي تعدُ أم المهمات بالنسبة لفلسفة الاختلاف.

يُقدّمُ دولوز تصوره للحقيقة ويرى أنّها لا تنشأ من أصلٍ مفارق ولا تنبني على أساس برهاني كما أنّها لا تقدم نفسها كحالة فريدة من حالات التطابق التقليدي الذي تصوره الخطاب الميتافيزيقي الذي اعتاد على اعتبار الفكرة والمفهوم تصورين مجردين وتركيبين منطقيين الهدف منهما هو حبس المعنى في الكلمة المنطوقة، وصياغتهما في شكل يضمن التماسك الداخلي. هو ينظر إلى الحقيقة بوصفها مفعول "الفكرة" أو قوة الفكر التي تجعلُ الوعي الإنساني ممكنا أصلا بالقياس إلى بساط نمده على صفحة اللاوعي أو الكاووس.[3] وبهذا المعنى سيحتل الخطأ مكانة جديدة، حيث لا يقع في كفة السلب بل في كفة الإثبات، أي لن تكون له دلالة سلبية كعدو أو كخصم للحقيقة بل كقوة إثبات في أفق الحياة نلج به دائرتي المعنى والقيمة، ونستوطن به المرجعية المتعالية الحقّة للفكر. وهذا – مثلما نلاحظ- طرح تفوح منه الحدوس النيتشوية وتأكيدات دولوز التي تؤكد "الحقيقة كمفعول لقوة الخطأ". ويرى عادل حدجامي أن لا وجود لفهم أكثر حيوية وعملية من هذا الذي تقدم به دولوز لأن المعيار يصير حينها هو أفق الحياة وقوتها، ويقول: «عندما نتجاوز اعتبار السؤال والخطأ دلائل نقص، وعندما نتحرّر من مهمة اعتبار الأشياء مفعول لما يتجاوزها ويتملكها وأنها

---

[1] - Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, 1 ère edi. (Paris : puf, 1962), p. 122.

[2] - Gilles Deleuze, F Guattari, Qu'est ce que la philosophie ?, (Paris : Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1991.) p. 16.

[3] - عادل حد جامي، فلسفة جيل دولوز، عن الوجود والاختلاف، مرجع سابق، ص. 160.

علامات على قوة أكبر، أي عندما نعتبر أن "السؤال نفسه موضع سؤال" لأنه يفترض كيفية مخصوصة في فهم الإشكال وطرحه، عند كل ذلك نلج حينها دائرة المعنى والقيمة.»[1].

من كل هذا نفهم أنّ الحقيقة تتحدّد في عنصر سابق على السؤال والجواب هذا العنصر هو "المعنى"، الذي هو من يمنحُ القيمة للجواب، من حيث أنّه الإشكال الذي يجعلُ السُؤال ممكنُ الطرح أصلا. وهذا يؤول إلى طرحٍ دولوزي آخر مفاده غياب إرادة حرة في المعرفة وأن الفكر دوما هو نتاج قوة وإرغام خارجي، أي بلغة نيتشه هو نتاج إرادة القوة بطبيعتها الفاعلة والارتكاسية؛ حيث إما تكون إرادة خادعة مهادنة وحقيرة تقودها روح زهدية (إرادة قوة منكسرة)، أو إرادة قوة دافعة ايجابية إثباتية.

هذا التصور لم يسلم بدوره من الاعتراضات والانتقادات التقليدية التي ما فتئ الفلاسفة يَركَبون عليها من أجل ضرب أسُس هذه الأطروحات والمتمثلة في دليل النسبية وحُجة التناقض الذاتي. وهي حجج مُورست قديما لانتقاد أطروحات الشكاك القدامى، كما مارسها الفلاسفة ذوي التوجه الديكارتي في كل الفترات للرّد على منتقديهم من الجينيالوجيين، مفادها أن جُلُ الانتقادات التي تسعى إلى ضرب مرجعية الحقيقة وفرض حصار مفهومي على معاييرها يسقط هو الآخر في النسبية التي تعني أنّ لا شيء يمثل المرجع وبأن الخطاب الذي يسعى إلى نفي امكانية إحراز اليقين وتجاوز الحقيقة يصير بدوره ضحية لما يؤسس له؛ وبالتالي فلا مُبرّر بالأخذ به ما دام أنه هو نفسه يخضع لنسبية الأحكام. ومثلما يظهر فدولوز في الواقع غير معني بما يَرِدُ إزاء طرحه حول الحقيقة من الاعتراضات باسم النسبية. وذلك لعدة أسباب. أولا: أن دولوز لا يتحدث عن الحقيقة في دلالتها العلمية، والتي تنتمي في نظره إلى بساط آخر للكلمات والأشياء، بل حديثه عن فلسفة مخصوصة تخلط بين البِسَاطين، وترد الطموح المتعالي في الفكر إلى النموذج التجريبي، فلا ينبغي خلط الحقيقة المعيارية العلمية بالحقيقة "المفهومية " الفلسفية، وهذا الخلط هو ما تقع فيه التوجُهات الوضعية باختلافها وما تتصوره في المنطق واللغة.[2] ويقول دولوز موضحا أنّ هذا التحديد يجب أن يُؤخَذَ

[1] - عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز، عن الوجود والاختلاف، مرجع سابق، ص. ص. 160- 161.

[2] - المرجع نفسه، ص. 162.

بعين الاعتبار لما نكون إزاء الحديث عن الحقيقة والنسبية في الفلسفة والعلم، فالعلم في الأساس يختلف عن الفلسفة في الموضوعات المدروسة كذلك في القدرة على التعامل بالمفاهيم.[1]

أمّا الأمرُ الآخر الذي يجب إظهاره فمفادهُ أنّ فلسفة دولوز لا تؤمن ولا تؤسّس لأي نوع من النسبية ذلك أنّ التصوّر النسبي أو المنظوري هو أصلا موقف تأمليٌ من العالم يفترض وجود موقع رؤية وموضوعا للرؤية، وأيضا ذاتا موجودة مسبقا تُحقّقُ هذه الرؤية، ودولوز من خلال تصوره هذا لا ينظر إلى الذات وفق منطق النظر الميتافيزيقي، بل يجتهد ليؤكد أنّ الذات هي صيرورة لا تنفك عن الحل والتركيب، كما أنّ الفكر هو فعل للخارج لا تأسيس فيه ولا منطلق يمكن عدهُ بداية. وبذلك فالعالم والحقيقة ليسا موضوعين للإدراك بل للاختراع والإنتاج. فدولوز لما يؤكد في "ما هي الفلسفة؟" أننا لا نملك أي مفهوم للحقيقة[2] فهو يقصد بذلك أننا لا نملك سوى حقيقة متعددة لا ترتكز إلى الذات الناضرة التي تَنْسِبُ وتُعَمِّمُ؛ بل إلى شيء يمرُّ عبر مُركبات وعبر شتات من الخطوط المنفلتة والتوليفات التي تضع الحياة كإمكانية، فهي بذلك تمر عبر الزوايا والمسافات وتُذْكِي منطق الفعل والصيرورة نحو أقصى ما يمكن أن يبلغه الفكر والعقل معا. إثبات الحياة هذا يعني إثبات شيء أقوى من المنطق، شيء ما عبّر عنه الفنانون وكبار الأدباء من أجل جعل حقيقة الأشياء أمرٌ يقاس بقوة الأثر الذي تخلفه التصورات على الحياة لتمنح إقدارًا على الفعل والانفعال مثلما صاغهما كلا من نيتشه واسبينوزا. لذلك يصبح من الضروري الانتباه إلى مفهوم الحياة في الدلالة الفلسفية لدى دولوز لندرك أن فهمنا للحياة يجب أن يتحقق بمعزل عن سوء التأويلات التي أفرزتها قراءات الوضعانيين الذي يلصقون صفتي التشاؤم والعدمية على مفهومه لها. وبالتالي يجب حسبه أن لا نفهم الحياة أو "الإقدار على الفعل" بالمعنى السيكولوجي الضيّق كما حصل في التأويلات المحوّرَةِ لنيتشه، بل بالمعنى السبينوزي الواسع، حيث لمّا يتحدث دولوز عن الحياة فهو لا يقصد بها حياة البشر، بل الحياة الكُلية التي يُرَدُّ الإنسان إليها باعتباره كيفا فيها وجزءا منها.

---

[1] - جيل دولوز، فليكس غواتاري، ما الفلسفة؟ ط . 1 (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1997.)، ص. 129.

[2] - المرجع نفسه، ص. 59.

الأمر الثاني الذي يجب تفاديه هو ألاّ نفهم الحياة بمعناها الشائع كمتعة فجة وتلذذ محسوس مثلما تؤوله الفلسفات الطبيعية على العموم، بل يقصد بها "الفكر الحيوي" و "الصيرورة" التي تدل على حياة الإبداع.[1]

بعد رفع هذا اللبس عن مفهومي "النسبية" و"المنظورية" عند دولوز وتوضيح صفة الحياة التي يدافع عنها بوصفها هدفا وغاية للحقيقة في تعددها، لا يسعنا سوى توضيح معنى التصور الدولوزي حين يذهب إلى أن الحقيقة إبداعية في جوهرها وأن قيمتها تتحدّدُ بقدر ما تحققه من تفتح وتحقق. بمعنى أنها تتحقق في شكل فني إبداعي مثلها مثل الفلسفة التي هي فن تشكيل وإبداع وصنع المفاهيم. وهذا ملمحٌ هام يدل على أن الحقيقة التي يؤمن بها دولوز هي "الحقيقة الفنية" الخادمة للحياة والمُنميّة لرحَابِيّتهَا.

يذهب دولوز في "بروست والعلامات" إلى أنّ الفنَّ يعني انبثاق العالم في كل مرة وتجددُهُ الغير متناه، وأنّ العَملَ الفني لا يقبل أن يتوحّد في ماهية واحدة قبلية كونه حامل للتعدد وللتنافر الدائمين.[2] كما أنّهُ عملٌ يتميز بالواقعية المطلقة فهو ليس محض إحساس سيكولوجي فحسب بل تحرّر وانفصام يحمل رؤى وزوايا نظر منفصلة عن الأفراد وإنتاج لإمكانيات الحياة التي تتعالي على الهويات الفردية والأخلاقية. وهذا المفهوم نجده ينخرط في المربط نفسه الذي صاغه نيتشه حين ذهب إلى أنّ الفن هو وسيلة تجاوز العدمية واعتبر العالم "ظاهرة جمالية" وليست ظاهرة أخلاقية، فأكّد على قدرة الفن على إنقاذنا من ضّيق ومآسي الوجود، لكونه حفّاز لإرادة القوة واستثارة للحياة. كذلك لاعتباره الرؤية الجمالية للعالم ورشة فنية أو لعبة بريئة، على الفرد الانخراط في بنائها وممارستها. فنيتشه لم يتردد – مثلما استعرضنا سابقا - في فضح كل تصور ارتكاسي للفن[3]، وطالب بعلم جمال للإبداع.

---

[1] - عادل حدجامي، فلسفة جيل عن الوجود والاختلاف، مرجع سابق، ص. 162. هذا الفهم للحياة نجده يوافق تماما ما ذهب إليه نيتشه من أن الأقوياء والنبلاء ليسوا هم من يسود، بل هم المبدعون بالمعنى التراجيدي.

[2] - Gilles Deleuze, Proust et les signes. 2eme édition, (Paris : puf, 1971.), p. 179.

[3] - يقول دولوز:«حين كان أرسطو يفهم المأساة كتطهير طبي أو كتصعيد أخلاقي، كان يعطيها، فائدة، لكنها فائدة تختلط بفائدة القوى الارتكاسية. وحين ينزه كانط الجمال من كل فائدة، حتى أخلاقية، يضع نفسه أيضا من وجهة نظر ردود فعل مشاهد، لكن مشاهد أقل فأقل موهبة: لم يعد ينظر إلى الجمال إلا نظرة منزّهة. وحين يبلور شوبنهاور نظريته عن التجرد (من الفائدة)، يعمم باعترافه

لكن لماذا يظهر الفن، من وجهة النظر هذه بالضبط، كحفاز لإرادة القوة؟ لماذا تحتاج إرادة القوة لمثير، هي التي لا تحتاج إلى علة، أو هدف أو تمثيل؟ هكذا يتساءل جيل دولوز: ويجيب :« ذلك لأنها لا تستطيع أن تنطرح كإثباتية إلا في علاقة بالقوة الفاعلة، بحياة فاعلة. إن الإثبات هو ناتج فكر يفترض حياة فاعلة كشرطه وملازمه. وفقا لنيتشه، لم يتم بعد فهم ما تعني حياة فنان: نشاط هذه الحياة الذي يلعب دورا حفّازا للإثبات المتضمّن في العمل الفني بالذات، إرادة قوة الفنان بما هو فنان».[1] يعكس الإثبات المتضمن في العمل الفني الحقيقة كظاهر وكإتمام للقوة، والإرادة كتغيير وتحويل، وبراءة الصيرورة كضرورة للبدء. أما قوة إرادة فنان، فتتجلى في قدرته على إدراك أشياء قوية في الحياة، و"الاستجابة للإشارات الحسية التي تَرِدُ من العالم"، وبتعبير رونالد بوغ (Ronald Bogue) ، إنه "عراف" أو "رائي"، بإمكانه رؤية ما لم يراه الآخرون؛ رؤية أشياء لا تحتمل.

إذن فالفن في منظور دولوز يُعدّ المرجع والنموذج في المعرفة والتجربة الوجودية الإنسانية، كما يعتبر البداية الاستثنائية المطلقة والغاية القصوى للفكر. ويعول على التجربة الفنية من أجل قول ما لم تقله الرؤى الميتافيزيقية الكلاسيكية حول الوجود من حيث أنّها الوحيدة المؤهّلة والقادرة على تخليد الإنسان وإنقاذه. فالهدف من الفن بما لديه من وسائل مادية، هو أن يُعَرّي المؤثر المدرك من إدراكات الموضوع ومن حالات الذات المُدْرِكَة، وأن يعري المؤثر الانفعالي من المشاعر كمَعْبَرٍ من حالة إلى أخرى.[2] بهذا فالفن يحتوي بعدا معرفيا غير ممكن إغفاله، حيث أنه يلعب دورا في التغيير الفعلي للكيفية التي ندرك بها الواقع ومعطياته وهذا البعد المعرفي يتم بكونه يشتغل في واقع غير مفصول عن الواقع الموضوعي.

نتيجة لما حدّده دولوز من أحكام تخص الفلسفة بشكل عام والحقيقة خصوصا نجد أنّه ينادي بفكر من دون صورة، وبالفعل الإبداعي في بناء الفلسفة من منطلق أن "الفلسفة هي إبداع فني يتم فيها صناعة المفاهيم وتجديدها لينتهي إلى أن الحقيقة فعل للمفهوم، وليست أمرا مغايرا. والفيلسوف بذلك هو صديق المفهوم ما مفاده أن الفلسفة ليست مجرد فن تشكيل وابتكار وصنع

الشخصي تجربة شخصية، تجربة الشاب الذي للفن عليه (كما للرياضة على الآخرين) تأثير مهدّئ جنسي"، جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص. 130.

[1] - جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص. 131.

[2] - جيل دولوز، فيليكس غواتاري، ما هي الفلسفة؟ مرجع سابق، ص. 175.

المفاهيم، بحكم أن المفاهيم ليست بالضرورة أشكالا أو اكتشافات أو مواد مصنوعة، إنها بتدقيق أكبر « الحقل المعرفي القائم على إبداع المفاهيم... والمفاهيم الدائمة الجدة هو موضوع الفلسفة..».[1] كما أنّها تهتّمُ ببعث الحركة في الفكر، وتحرير الممكن من الحي في التجربة، وتقريب العقل من الوجود والحدث قصد بسط إمكانات الحياة والفكر ضد قوى الكاووس، فالغربال الفلسفي – يقول دولوز- : « كمسطح محايثة يقطع السديم، ينتخب حركات الفكر اللامتناهية بالمفاهيم المكونة كجزئيات متكاثفة لها سرعة الفكر نفسها.»[2] وهو ما يجعل الفيلسوف نفسه كائن مفهومي مبدع مخالف في الطبيعة لمفهوم العالِمُ واللاهوتي وعن أي صنف من أصناف أصحاب الفنون الأخرى.

يوضّح لنا دولوز أهمية هذه المسألة بذهابه إلى أنّ الصنعة المفاهيمية هي وحدها من تنقذ الفلسفة من الخلط مع سائر الميادين المعرفية الأخرى، لا بل يجعلها تتميز بشكل مطلق عنها فنجده يقول: « لقد التقت الفلسفة في عصر أقرب إلينا بمنافسين جدد كثيرين تمثلوا بداية في علوم اللسان، وعلى الأخص السوسيولوجيا التي أرادت أن تحل مكانها ذلك حينما أهملت الفلسفة باضطراد ميولها نحو إبداع المفاهيم كيما تحصر نفسها داخل الكليات، لم نعد نعرف ما هو المقصود من هذا الموضوع، هل كان الأمر يتعلق بالتخلي عن كل إبداع للمفهوم، وذلك لصالح علم دقيق حول الإنسان، أو على العكس بتغيير طبيعة المفاهيم عن طريق جعلها تارة تمثُلات جماعية، وتارة أخرى تصورات عن العالم، مبتكرة من طرف الشعوب وقواها الحية والتاريخية؟ ثم جاء دور الإيبستيمولوجيا واللسانيات، بل حتى التحليل النفسي والتحليل المنطقي. وهكذا راحت تواجه الفلسفة، من تجربة إلى أخرى، منافسين وقحين أكثر فأكثر وشتامين أكثر فأكثر حتى أن أفلاطون نفسه لم يكن يتصورهم في أشد لحظاته هزلا. وقد بلغ العار مداه أخيرا حينما استحوذت المعلوماتية والتسويق التجاري وفن التصميم والدعاية، وكل المعارف الخاصة بالتواصل على لفظة المفهوم ذاتها. »[3] ولفهم مزايا المفهوم بالذات يتوجب علينا استحضار مجموعة من المقاصد الضمنية لهذا التحديد: لعل أولها: أن دولوز بهذا التحديد يسعى إلى تجاوز المفهوم التقليدي عن الحقيقة باعتبارها "تحصيلا" و"تأملا"، وتأكيد البعد الإبداعي فيها من حيث أنها خلق واثبات، وهذا

[1] - جيل دولوز، فيليكس غواتاري، ما هي الفلسفة؟ مرجع سابق، ص. 30 .

[2] - المرجع نفسه، ص.ص. 129-130 .

[3] - المرجع نفسه، ص. ص . 34-35.

تأكيد على العمل التحريري للفلسفة من منطق الماهيات الذي كبّلها من قبل في تصورات الميتافيزيقيين.

أما المقصد الثاني فيتمثل في السعي إلى تجاوز الرؤية المعرفية التأملية التي تطرح الفلسفة كتفكير تراجعي بعدي، وتحويلها إلى معرفة تَنْصَبُّ على الأحداث والتجارب، لإدراك العالم في حدثيته وحيويته الجزيئية الفردية، وليس تفسيره أو تمثله في كليته ودلالته الجوهرية، والمقصد الثالث الذي اعتنى دولوز بإظهاره هو تحرير الفلسفة بالذات من صفتها التواصلية والخطابية عاصما إياها بالمفهوم من أن تسقط في كونها مجرد رأي أو لغو. هذا بالإضافة إلى السعي إلى تحرير الفلسفة من بعدها التراكمي الهيجلي واثباتها كبعد جغرافي أرضي.[1] وهذا المفهوم من شأنه أن يجعل من الفلسفة أمرا غير الذي عهدناه منذ الإغريق من حيث أنها لا تطمئن إلى المواقف الملتبسة، المملة على المدى الطويل، مثل الدهشة وتعلم التفكير ... الخ، لكون هذه أمورا ليست حكرا على الفلاسفة الذين عليهم أن يتخلوا عن وهم امتياز التفكير وادعاء التفوق على بقية الفروع المعرفية. كما أن المفهوم لا يتم ابتداعه إلاّ في حقل معين، أو مسطح معين، هذا الحقل يكون بمثابة حدس أساسي لدى الفيلسوف، ولا يختلط بالمفاهيم وإن كان ملازما لها.

ومن خصائص المفهوم التي يوردها دولوز في "ما هي الفلسفة؟"، نجد أنّه ليس مفهوما بسيطا بحكم أنّه لا وجود لمفهوم بسيط، ما يعني أنّ كلُ مفهوم يَملكُ مُكونَات يتحدّد مِن خلالها، فحتى المفهوم الأول الذي "تبدأ"به فلسفة ما فانه يتوفر على مكونات كثيرة، ما دام ليس بديهيا أن على الفلسفة أن تكون لها بداية، وحتى وأن حدّدت بداية ما فإنها تضيفُ إليها وجهة نظر أو سببا يقول دولوز: « فكل مفهوم هو الأقل مزدوج أو ثلاثي..». كما أن كل مفهوم يتوفر على محيط غير منتظم، محدد برقم مكنوناته، لهذا نجد انطلاقا من أفلاطون إلى برغسون فكرة ارتباط المفهوم بالتمفصل، والتقطيع والتقاطع، إنه كلٌ لكونه يشمل كل مكوناته، لكنه كل متشظّ. ووفق هذا الشرط فقط يمكنه أن يخرج من السديم الذهني الذي لا يتوقف من التربص به والالتصاق به من

[1] - عادل حدجامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، مرجع سابق، ص. 146.

أجل استيعابه من جديد، ويشير دولوز هنا إلى مثال "الغير" الذي هو بالضرورة تال بالنسبة "لأنا" ما. فيقول: « بالفعل إذا ما وحدناه مع ذات أخرى، فأنا الذي سأغدو غيرا كما أظهر له.».[1]

كما أنّ من خصائص المفهوم هي جعل المُركّبَات غير منفصلة بداخلهِ، فهي وإن كانت متمايزة غير متجانسة، فإنها غير منفصلة ذلك لأنّ كل مركب متميز يقدم تغطية جزئية، أو ناحية تجاور، أو عتبة لا تمايز مع مركب أخر. ومثال ذلك: أنّ مفهوم الغير، حيث لا وجود للعالم الممكن خارج الوجه الذي يعبر عنه، حتى وإن كان يتميز عنه كتميز المعبّر عنه والتعبير، ويشكل الوجه بدوره تداني الكلمات، وهو كان حامل صورتها سلفا، فتظل المركبات متمايزة، ولكن ثمة شيء يعبر من مركب إلى آخر، شيء غير قابل للحسم بين الطرفين: إذ هناك مجال AB إلى كل من A وB، حيث A و B يصيران غير قابلين للتمايز، يقول دولوز: « إن هذه النواحي أو العتبات أو الصيرورة. هذه الانفصالية هي التي تُحدد القِوام الداخلي للمفهوم، لكن هذا الأخير يتوفر كذلك على قوام خارجي في علاقة مع مفاهيم أخرى عندما يتضمن إبداعها المتبادل تأسيسا لجذر يمر فوق المسطح عينه، بحثٌ تَّشكّلُ النواحي والجسور مفاصل المفهوم.»[2]

من ذلك يظهر لنا أنّ المفهوم هو بمثابة نقطة التقاء أو تراكم لمركباتها الخاصة، فلا تتوقف النقطة المفهومية عن عبور وتجاوز مركباتها كذلك لا تتوقف عن الصعود والنزول فيها، ليغدو كل مركب بهذا المعنى خط مكثف، وإحداثية رأسية مكثفة لا ينبغي ضبطها باعتبارها عامة أو خاصة، وإنّما باعتبارها مجرد تفرد خالص – عالم ممكن "واحد"، وجه "واحد" وكلمات "عديدة" من شأنه أن يتخصّص أو يتعمّم حَسَب ما نمنحه من قيّم متنّوعة أو بحسب ما نحدد له من وظيفة ثابتة، وهذا الأمر هو ما يُفتقد إليه في العلم، يقول دولوز: «عكس ذلك نجده في العلم حيث، فلا وجود لثابت وتغير داخل المفهوم، ولن نميز أنواعا متغيرة لجنس ثابت، كما لن نميز نوعا ثابتا لأفراد متغيرين، فليست العلاقات داخل المفهوم علاقات تعريفية ولا علاقات صدقية، وإنما فقط علاقات إحداثية وليست مركبات المفهوم ثوابت ومتغيرات. إنما مجرد تغيرات إحداثية وفق تجاورها. إنها مجراتية (processuelles) ، تغيرية نقلية (modulaires).»[3]

---

[1] - جيل دولوز، فيليكس غواتاري، ما هي الفلسفة ؟ مرجع سابق، ص. 39.

[2] - المرجع نفسه، ص. ص. 42-43.

[3] - المرجع نفسه، ص. 43.

بالإضافة إلى هذه الميزة فالمفهوم حسب دولوز وغواتاري هو حدثٌ وليس ماهية، وهذه الميزة توضح لنا الصورة المميزة للمفهوم الفلسفي بشكل وافي، من حيث أنها تفرق بين المفهوم في دلالته الميتافيزيقية والمفهوم في دلالته الحدثية؛ أما الأول فيتقدم كتجريد عقلي، يسعى إلى تحديد جملة من الصفات والنعوت الثابتة التي نحملها على مجموعة من الموجودات بغرض إدراكها وتوحيدها في هوية، وهذا المعنى هو الذي يأخذ تسمية "المفهوم الأساس" (Fondement) أو "المفهوم الماهية " (Essence) ، أي ما يأتي جوابا عن سؤال " ما هو؟ "، وهو المعنى التي قدمه ديكارت. لذلك نلاحظ أنه مفهوم من طبيعة صورية كلية وآلية يطرح نفسه بشكل جاهز قبلي.[1] أما الثاني لا يتقدم فيم المفهوم كوحدة، بل يتقدم كتعدد وكحلقة وسلسلة من التنويعات ودرجات شدة. تتميز بالحركة التي تضمن وصله ببساط المحايثة التي لا تنفك عنه، ولو أنه موجود خارجه. وهو ما يجعل المفهوم عند دولوز لا يأتي كجواب عن سؤال الماهية، بل جوابا عن سؤال الكيف والحدث، لأن المفهوم تجاور بين مكنونات وليس تجميعا لها. من ذلك يظهر أن المفهوم لا جسماني وإن تحقق في الأجسام فهو لا يختلط بها، ليس له إحداثيات (coordonnées) زمانية ولا مكانية بل رأسية (Ordonnés) تكثيفية فقط. ويعمق دولوز فكرته بقولة أن: «المفهوم الحدث وليس الماهية أو الشيء، انه حدث خالص، وإنية (Hecceité)، وكيان: انه حدث الغير أو حدث الوجه (عندما يؤخذ الوجه بدوره كمفهوم) أو الطائر كحدث فيتحدد المفهوم بعدم قابلية الانفصالية فيما بين عدد متناه من المركبات اللامتجانسة المخترقة من قبل نقطة، هي في تحليق مطلق وذات سرعة متناهية. »[2]

كما يتّصف المفهوم بكونه نسبي ومطلق في الآن نفسه، فهو نسبيٌ بالنسبة لمركباته الخاصة وللمفاهيم الأخرى، وكذلك بالنسبة للمسطح الذي يتواجد فوقه، والمسائل التي يفترضها ويحلها. وهو أيضا مُطلق من حيث كثافته، وفعل التكثيف الذي يتجلى في المكان الذي يشغله فوق المسطح، والشروط التي يحدّدها للمسألة الفلسفية.[3] ويُعبّر دولوز بشكل أفضل عن فحوى هذه النسبية والمطلقية التي تتميز بها المفهوم: «إنه مطلق من حيث هو كلّ، لكنه نسبي من حيث هو تجزيئي، إنه لا متناهي بفعل تحليقه أو سرعته، لكنه متناه بفعل حركته التي ترسم محيط

[1] - عادل حد جامي، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، مرجع سابق، ص. 147.
[2] - جيل دولوز، فيليكس غواتاري، ما هي الفلسفة؟ مرجع سابق، ص. ص. 43- 44.
[3] - المرجع نفسه، ص. 44.

مركباته.»[1] والفيلسوف نتيجة ذلك لا يتوقف عن ترميم مفاهيمه وتصحيحها، تجديدها أو ربما تغييرها، حيث يكفي أحيانا وجود نقطة ثانوية تتضخم، فتنتج تكثيفا جديدا، تضيف أو تسحب مركباته. ويشير دولوز ههنا إلى مثال فيلسوفين هما نيتشه وليبنيتز، فنيتشه مثلما وصفه ياسبرز كان يُصحّح أفكاره بنفسه كي يؤسس أفكارا جديدة دون أن يعترف بذلك بوضوح، وفي حالات التدهور ينسى النتائج التي قد توصل إليها سابقا. هذا عن نيتشه. أما ليبنيتز فدولوز يعود إلى ما عبّر عنه في الفقرة الثانية من "النسق الجديد للطبيعة" قائلا: «كنت أعتقد أنني دخلت الميناء.... لكن أراني قد قُذفت في وسط البحر.» تعبيرا عن التماهي بين المطلقي والنسبي. وبذلك يؤكد دولوز أنّ ما يظل مطلقا، هو الكيفية التي يَطرحُ فيها المفهوم المُبَدَعُ ذاته داخل ذاته، ومع الآخرين. فيقول: «أنّ نسبية المفهوم وإطلاقيته هي مثل تعليميته وأنطولوجيته، وهي مثل إبداعه وطرحه الذاتي ومثل مثاليته وواقعيته. إنه واقعي دون أن يكون متحققا، وهو مثالي دون أن يكون مجردا.»[2] وبذلك يتحدد المفهوم بقوامين الداخلي والخارجي، ذاتي من دون إحالة يطرح نفيه بنفسه ويطرح موضوعه في الوقت ذاته الذي يكون فيه مبدعا، فتوجِّد البنائية ما بين النسبي والمطلق.

أمّا الميزة الأخيرة التي يتميز بها المفهوم فهي متعلقة بالالتباس الذي قد يقعُ بين المفهوم والقضية، وبذلك يذهب دولوز مؤكدا أنّ المفهوم ليس هو القضية المنطقية ولا العلمية، كمّا أنّه ليس استدلالا، ذلك أنّ القضية لها مراجع لا تتعلق بالحدث، بل بوضع الأشياء والأجسام، ورغم أنّ الفلسفة تعمل عبر الجُمل، لكن ليست القضايا دائما ما نستخرجه من الجُمل. فالمفهوم ليس استدلاليا، كما أنّ الفلسفة ليست كذلك تكوينا استدلاليا لأنّها لا تقوم بربط القضايا أو تبريرها.

ولعلّ الفائدة من ذكر الخصائص هي كونها تنبّهُ الباحث إلى خُصوصية الفلسفة عند دولوز وأنّها بقدر ما تُظهر دولوز كفيلسوف كلاسيكي يؤمن بالمفهوم كغيره من الفلسفة السابقين الذي أكدّوا منذ القديم استحالة بناء هرم الفلسفة من دون مفاهيم لغوية، إلا أنها عند دولوز مفاهيم إبداعية ذات بعد إشكالي، يخضع لمستويات اللاتناهي والصيرورة المتماسكة والتركيز والتكثيف، وهي

[1] - جيل دولوز، فيليكس غواتاري، ما هي الفلسفة؟ مرجع سابق، ص. 44.

[2] - المرجع نفسه، ص.44.

مستويات تُكوّنُ خارطة تمظهرها التي تقوم على أساس الاختلاف.[1] ويظهر طبعا أن دولوز يقف ضّد اطلاقية المفاهيم الفلسفية، ضد المفهوم – الجوهر، ويؤسّسُ لقانون الحدث بمعناه الفلسفي، فهو يكتب لكي يكون الإبداع منطق الفلسفة والعلم والفن، وهذا التوجه الما بعد حداثوي لدولوز يتضح أكثر في كتاباته نفسها التي نجدها تتناول مواضيع كانت تعتبر في الفلسفة الكلاسيكية خارج مجال الفكر الفلسفي.

إذن فشروط الإبداع في الممارسة الفلسفية - حسب دولوز - تتعلّق هنا بعمليتين متداخلتين ومزدوجتين هما: تفكيك الصورة (الصوّر) التي كُوّنت عنها أو كونتّها هي عن نفسها، وتفتيت كل الأحكام والبَداهَات والأوهام التي أُستنتجت، ثم بناء أو إعادة بناء وتركيب ثورة جديدة للفلسفة. ويرى حميد حمادي أنّ: « هذا العمل ليس وليد اللحظة الأخيرة، ليس ظرفيا، استجابة لطلب – بيداغوجي أو ديداكتيكي أو أكاديمي- أو وليد لاهتمام نظري مجرد مستقل بالموضوع. إنّما على عكس ذلك خلاصة حياة أو تجربة فكرية كاملة دامت عمرا كاملا تقريبا.»[2] ما يعني أنّ كتابه التتويجي "ما الفلسفة؟" ليس منتوجا معزولا يستجيب لمطلبِ فكري ظرفي، بل هو كتاب يُلخّص تجربة طبَعَهَا اختيار وعنف "الانحراف" بالمعنى الإبداعي واللا أخلاقي عن المسار التقليدي السائد للفكر الفلسفي الغربي، تجربة ممارسة التفلسف ليست كترديد وتكرّار بل كإبداع وحرية وتحرّر وثورة وتجديد دامت طيلة سني حياته. ينادي بمنطق المعنى في مقابل منطق الميتافيزيقا، منطق المعنى هذا هو منطق الثورة الجديدة للفكر ضد كل صيغ التَمَاهي والتماثل والتطابق، يقول بشير البعزاوي: «ليس هناك حقيقة لا تكون قبل كونها حقيقية، إتمام معنى أو تحقيق قيمة، إنّ الحقيقة كمفهوم تكون غير مُحدّدة إطلاقا وكل شيء يتوقف على قيمة ما نفكر فيه.»[3] بحيث لدينا دوما الحقائق التي نستحقها تبعا لمعنى ما نتصوره ولقيمة ما نعتقد فيه.

---

[1] - حيدر ناظم محمد، من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي، قراءة في فلسفتي ميشيل فوكو، وجيل دولوز، مرجع سابق، ص. 169.

[2] - حميد حمادي، جيل دولوز سياسات الرغبة، سلسلة أوراق فلسفية، تحرير أحمد عبد الحليم عطية، ط. 1، (بيروت: دار الفارابي، 2011.) ص. 119.

[3] - جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص. 123.

وفي الختام نقول أنّ التناول المعرفي الإبستمولوجي لمفهوم الحقيقة في علاقتها بالخطاب الفلسفي المعاصر في فكر جيل دولوز. يهدف أساسا إلى نزع الضبابية ومنطق التبرير عن مسألة حداثية ما إنفكّ الجميع يُركّز عليها من دون حس نقدي أو منهجي. خصوصا في ظل سيادة أوضاع ثقافية مركّبة بين الأصيل والحديث واشتداد المثاقفة اللانقدية، إضافة إلى غياب منظور شامل لعمق نظرية واسعة الأبعاد مثل: نظرية الحقيقة. فالاهتزاز الذي يعرفهُ التعامل الإيديولوجي مع مفهوم الحقيقة وإشكالية الخطاب، يعود أساسا إلى قصور المقاربة الإبستمولوجية له من ناحية. وربطه بالمعرفة من جهة أخرى، وما يقع بين هذا وذاك من ناحية ثالثة؛ فعدم اجتراح الحقيقة من جديد من داخل تاريخها النظري. وضمن تفاعلات شبكتها المفاهيمية: (الرأي، الفكر، الواقع ، الخطاب،،، الخ) يمثل غيابا لعقل فلسفي نقدي يباشر قضايا سياسية كونية وفق نموذج ما هو خاص.

فنموذج الحقيقة، يتدخل فيه الانفصال بالاتصال، ثم التراجع بالتقدم. وقد عمل "جيل دولوز" في إطار هدم صورة خطاب الفكر الدوغمائي التي تتسم بالوثوقية والأرثدوكسية إلى محاولة إعادة تشكيل رؤية جديدة للفكر الفلسفي مغايرة عما عداها في ذاكرة الفكر البشري منذ نعومة أظافره، صورة نتلمسها على الأقل بشكل واضح في "نيتشه والفلسفة"، والتي تُلخص في جانب من جوانبها، أهمية الخطاب الفلسفي والدور الملقى على عاتق حاملهِ؛ كرسالة صريحة واضحة من فيلسوف فرنسا المعاصر.

هذا النقد برمته يذكرنا بالنقد النيتشوي ومِطرقته الجينيالوجية، التي تُفتِّتُ طلاسم القول الفلسفي في صورته الدوغمائية. فالخطاب الفلسفي في علاقته بالحقيقة، يختلف جنسا ونوعا عن الخطاب الديني أو الخطاب السياسي أو أي خطاب أخر، لأنّه لا يُبارك ولا يجب بالضرورة أن يكون كذلك؛ بمعنى آخر هو ذو إرادة طيبة ذات تفاعل إيجابي مع موضوعات العالم لا تُكلّفُ نفسها عبئ السؤال وعناء الجواب. هكذا، أراد جيل دولوز للفلسفة أن تُمارس القلق والمُعارضة والرفض والانتقاد من زاوية أنّ الفلسفة التي لا تقلق ولا تُعارض ليست بفلسفة.

2- ميشال فوكو: أشكلة الحقيقة وتجربة الراهن.

يُعدُّ ميشال فوكو أحد الفلاسفة الذين برزوا في الساحة الفلسفية الفرنسية المعاصرة، وقد كان له حضورا بارزا في الكثير من المنظومات الفكرية والفلسفية في الفترة التي تَلَت صدور أهم

مؤلفاته. ومنذ فترة الستينات نستطيع القول أنّه قد صَنَعَ الحدث بأطروحاته التي اشتغل عليها وِفق مشروع التحرّر من الأغلال الهيجيلية التي كبّلت وأغلقت على الفكر، كما أنّ أهميته تنبعُ من كونِهِ نقطة التقاء أبرز التوجهات المعرفية المعاصرة، دون إمكان اختزالها في أي منها، ودون إمكان فصلهِ عن الاشتغال الفلسفي الذي يظلُّ متجذّرا فيه مهما ضيّقنا من دلالة القول الفلسفي.[1]

وحول مسألة ارتباطه بنيتشه، ففوكو مثلما سنستعرض يُعد واحدًا من أهم الذين انشغلوا في الفكر الفرنسي المعاصر بنيتشه بشكل بالغ ومميز، من حيث أنّه كتَبَ حولهُ مبرزا ومبرّرا مسوّغات حضوره والرجوع إليه، كما أنّه بثّ جُرعَات نيتشوية في صُلب شريان نصّهِ فظهر بأشكال عديدة دون أن تُحوّرَ نص نيتشه، ومن دون أن يفقد نصه (فوكو) شيأ من مِصداقيتِهِ؛ يقول جوديث ريفل في معجم المصطلحات النيتشوية: «مرجعية نيتشه حاضرة لدى فوكو إلى غاية 1970، بعدهَا استمّر في حضوره المركزي»[2]، هذا الحضور أيضا أكدّته دروسه حول "الإرادة والمعرفة" التي ألقَاهَا في الكوليج دو فرانس في سنته الأولى (1970-1971) من حيث أنّ هذه الدروس التدشينية تستّندُ وبشكل كبير إلى أفكار نيتشه، وهذه الدروس التي انتظرت 40 عاما كي تنشر (2011) ضمّت أحد المنابع الفلسفية الحاسمة لمشروعه، والتي فيها يعترفُ بدَينِهِ إزاء نيتشه الذّي رُبما يفوق دَينَهُ إزاء هايدجر.[3]

معنى ذاك أنّ مرجعية نيتشه حاضرة في تصورات فوكو إلى غاية بداية سنوات 1970 بعدها تستمرُّ في الحضور بطريقة غير مباشر عبر بَصمَات مفاهيمية وإشادات مُحجبة، عبر مفاهيم

---

[1]- نشير إلى أن فوكو ليس من المفكرين السهل التحويط عليهم، من أكثر من محور، حيث مثلا يصعب تحديد توجهه السياسي وانتماؤه الحزبي، مثلما يصعب تصنيفه في تيار فكري بطريقة دقيقة. ونعتقد أن الفيلسوف نفسه هو من سمح للآخرين بخلق هذا الغموض على مؤلفاته، فهو تأثر بالعديدين بكتاب الأدب، بالمؤرخين وبفلاسفة تاريخ العلم كباشلار وكويري وكانجهليم. مدح مثلا مدرسة الحوليات وهي المدرسة التي تزين المدرسة الحديثة في التاريخ، إلى حد الاعتقاد أن أعماله تسجل نفسها في حلقاتها. ومن دون توضيح ذلك. ويستدعي أحيانا الجينيالوجيا النيتشوية ويطبقها على مجالات بحثه ذلك بأنه يعتبر نيتشه فيلسوف سلطة أو الدولة، وبخصوص المفهوم نجد أن فوكو لا ينساق حول مفهوم مُحدد وهو دليل على كونه يرفض تأسيس نظريات مهما كانت...الخ نعتقد أن ذلك دليل على أن فوكو لا يتعلق ببنية نظرية مغلقة أو جامدة (inerte)وهذا الأمر أشار إليه في تاريخ الجنون.

[2] - Judith Revel, Dictionnaire Foucault, 1er edi. (Paris : Ellipses. 2008.) p. 160.

[3] - Ibid. p. 160.

الجينيالوجيا وإرادة المعرفة مثلا، وأخيرا يظهرُ مُجددا منذ اللحظة التي سعى فيها فوكو إلى مراجعة مساره الفكري الخاص والطريقة التي ينعتقُ بها من تكوينه الفينومينولوجي.

القراءة التي يقوم بها فوكو لنيتشه هي جريئة بشكل واضح، وفيها نَسَّقَ مع جيل دولوز في نشر أجزاء من سلسلة المؤلفات الكاملة عام 1967. كما أن هدفهُ مرتبط بنقد التاريخ، وبشكل عام نقد الميتافيزيقا والتي يمكن قراءتها مثلا في نصوص "الاعتبارات في غير أوانها" التي يعود إليها مرّات عديدة. وفي المقابل لا نجد أي رجوع إلى الأبولوني والديونيزي، وإلى الإنسان الأعلى والعود الأبدي وإلى تحوُّلِ القيّم. ويوجد - حسب ريفل- وجهين لنيتشه عند فوكو، الأول: هو نيتشه الذّي قُرَأَ وأُستعمل ضد الذات الفينومينولوجية وضد فلسفات الأصل، فنيتشه بالنسبة لفوكو هو الذي «فتحَ جرحا في اللغة الفلسفية»[1] وغالبا ما كان يرتبط في ذلك بأسماء أخرى كأرطو، باطاي، بلانشو، وكلوسوفسكي.

الثاني: مرتبط بأصالة التحليل الفوكوي المتعلّق بنقد العمق المثالي للوعي الذي يُعلن أنّه اختراع للفلسفة، بالتالي فنيتشه يُعدُّ حسب فوكو من بين النادرين الذين نجحوا في إعطائه تأويلا يستحقه.[2]

من وجهة نظر هذه فالنص الذّي كتَبَهُ فوكو حول "نيتشه فرويد، ماركس" وهي المقالة التي قدمّها في ندوة روانمون دفاعا عن نيتشه. هو نص نموذجي يرتبط بتأكيده على عدم إنهاء كل تأويل بشبكته الغير قابلة للزوال. أضف إليهما الجينيالوجيا التي كرّس لها فوكو نصا جميلا عنوانه "نيتشه الجينيالوجيا والتاريخ". ما عدا ذلك فإنّنا نجد تثبيتا للأطروحات النيتشوية حيث تُوصَفُ بكونها الخطُّ الأحمر في مؤلفات فوكو وهي فكرة: أنّ العلاقة بالتاريخ هي علاقة ضرورية ليس من أجل تأسيس تواصلية بل من أجل التحضير لإنقطاعية مستقبلية من منطلق أنّ الاهتمام بالتاريخ هو مُساءلة للماضي من أجل فهمٍ رجعيٍ لطريقة تَكَوُّن حاضرنا، وتحديد إمكانية تشكيله.

---

[1] - Michel Foucault et Gille Deleuze veuillent rendre à Nietzsche son vrai visage, entretient avec C. Jannoud, Le Figaro littéraire n° 1065. 15 sept. 1966. p . 07.

[2] - Judith Revel, Judith Revel, Dictionnaire Foucault, op. cit. p. 160.

فالأركيولوجيا هي اسم البحث الذي نُجريه على الماضي والجنيالوجيا هي نتاج (effet) هذه على مصيرنا الخاص، الرامي إلى أشكلة الراهن.[1]

أمّا ايمانويل سالنسكي فيذهب بدوره إلى أنّ القراءة الدولوزية لنيتشه رُبما هي من أثّرت في ميشال فوكو، ليس فقط لأنّ الرجلين تجمعهما علاقة صداقة، بل لكونهما نمَا في فضاء نيتشوي مشترك وليد العداء للبنيوية، حيث مثلما أشرنا سابقا ساهما بدور فعال في ندوة روانمون عام 1964حول نيتشه، وأطّرَا بَعدَها الترجمة الفرنسية لمؤلفات نيتشه الكاملة التي قام بها جيورجيو كولي[2] (Giorgio Colli) ومازينو مونتيناري[3] (Mazzino Montinari)، كما أنّ هذا التعاون ظهر في "المقدمة العامة" (وهو الكتاب الموجه للثانوي).[4]

ودائما حول (فوكو/ نيتشه) وبالاعتماد على قراءة ريتشارد رورتي حلّل فانسون ديسكومب علاقة فوكو بنيتشه مشيرا إلى إمكانية التميز بين فُوكُوِيَيْنِ اثنين هما: فوكو الأمريكي المنخرط تماما في براغماتية ديوي، وفوكو الفرنسي الذي هو فوكو الممتلئ بالنيتشوية والمنتصّر في النهاية:

أمّا فوكو الأمريكي فيمكنُ أن يُعدّ ديوي المحدث، من حيث أنّه يتحدث عن الديموقراطيات اللبرالية معتبرا إياها تجارب واعدة وأنّها يمكن أن تَسيرَ بشكل أفضل إذا ما توقفت عن محاولة إعطاء تبريرات ذاتية وشاملة، بدل اللجوء إلى مفاهيم مثل العقلانية والطبيعة البشرية، حيث أنّ فوكو الأمريكي هذا هو شخص ما بعد حداثي يُمكن أن يُوصف بكونه "فوكو من دون مرجعية نيتشوية". أما فوكو الفرنسي فهو فوكو الممتلئ بالنيتشوية؛ هو هنا ليس لبراليا، بل فوضويا يُشجع على امتلاكنا أفكارا لا إنسانية، وعلى كتابة كُتبٍ لا تشبه أبدا ما كُتب من قبل وأن لا نهتّم

---

[1] - Judith Revel, Judith Revel, Dictionnaire Foucault, op. cit. p. 160 – 161.

[2] - **جورجيو كولي:** (1917- 1979م)، فيلسوف وفقيه لغوي ايطالي، درّس في جامعة بيزا لمدة 30 سنة، عرف بدراساته الفيلولوجية للفلسفة القديم، من أهم كتبه نجد: "بعد نيتشه après Nietzsche"، الحكمة الإغريقية ظهر في النسخة الايطالية عام 1975، وفي النسخة الفرنسية عام 2003، - كتابات حول نيتشه " Scritti su Nietzsche" ظهر بالايطالية عام 1980 وبالفرنسية عام 1996.

[3] - **مازينو مونتيناري:** (1928-1986) فيلسوف ايطالي متخصص في الدراسات الجرمانية. من أهم كتبه نجد ما قدّمه حول نيتشه مع كولي مونتيناري، وعناوين أخرى متعددة منها: إرادة القوة غير موجودة، نشرت النسخة الفرنسية عام 1996، فن قراءة نيتشه نشر عام 1992.

[4] - Emmanuel Salanskis, Nietzsche, op. cit, p. p. 210-211.

بمعتقدات يجب أن تُوافق معتقدات من نعيش معهم، ومثلما يقول رورتي هو فوكو الذي يحمل فكرة أننا غُرباء إزاء المجتمع الذي نعيش فيه.[1]

وبنفس الطريقة لمّا نكون إزاء مشكلات تتعلق بالمعرفة والحقيقة يميز بين فوكويين اثنين:

الأول: فوكو الأمريكي الذي يَحظُرُ على محور ربما لا يقول شيئا بخصوص مفاهيم مثل الحقيقة والموضوعية وربما حتى العقلانية، شرط التخلص من الحمولة الشاملة التي تُكوِّنُ خصائص الميتاسرديات الكبرى التي يتدخل فيها حيث يبقى ذاته يستلهم بشكل أساسي من مثال العلم، ومن المعرفة الموضوعية والذي بها حاول فهم ووصف أشياء مثل العقل، الجنون، الحقيقة والمعرفة بأكثر واقعية وأكثر دقة، التي حُورت بواسطة التجريدات المثالية للفلسفة التقليدية. لعِبُ العِلم ضد الفلسفة، حقائق ونتائج العلم، وهو ميلٌ نجده عند نيتشه أيضا في المرحلة الموسومة بالوضعية مثلما تّم تأويلها.. وهنا يبقى دوما على خيط كلاسيكي هو خيط التساؤل عن الحقيقة التي يمكن أن نُسميها "علما" بنظرة سيئة.

لكن فوكو الفرنسي المنتصّر في آخر المطاف، نجدهُ مختلفٌ تماما حيث يَظهرُ ساعيا إلى التخلص بشكل نهائي من مفاهيم الحقيقة والموضوعية، وأن نحاول التفكير بشكل نهائي في مفاهيم أخرى، وطبعا لا يمنح هنا اقتراحات صريحة في هذا المعنى، وهو عكس رورتي الذي يقترح صراحة استبدال مفهوم الموضوعية بمفهوم آخر هو "التضامن" واستبدال مفهوم المعتقدات الصادقة بواسطة المعتقدات التي ترضينا وتجعلنا ننجح. والنتيجة مثلما يقول : «فوكو الأمريكي يُدركُ هنا بحزمٍ كوريثٍ للأنوار، في حين فوكو الفرنسي لا يستطيع عكس ذلك أنّ يظهر إلا كأكبر النُقاد الجذريين لبرنامج الأنوار وبالخصوص في محوره المتعلقِ بإحداث علاقة بين المعرفة والعلم من جهة وبرنامج الإنسانية من جهة ثانية، وتشخيصه لذلك يمكن أن يكون قريبا من تشخيص هايدجر ونيتشه حول العدمية».[2]

---

[1] - Jacques Bouvresse , Nietzsche contre Foucault, sur la verité, la connaissance et le pouvoir, 1ere edi, (Marseille : Agone, 2016.), p. 03.

[2] - Ibid. p. p. 3- 4.

وإن شئنا تتبّع مَسَار فوكو حول نيتشه فيجب أن نعلم أنّ فوكو قد قرأ نيتشه بالصُدفة عام 1953 ومن ساقهُ إلى ذلك هو قراءاته لجورج باطاي، وقد عبّر فوكو عن هذا الأمر قائلا: « كنتُ أكثر فضولا مما يجب في هذا المنظور من مسائلة تاريخ المعرفة والتاريخ والعقل.».[1] كما أنّه صرّح أنّ جهده من أجل "تشكيل تاريخ المعقولية" وليست تساؤلاته حول السلطة من قادته إلى قراءة نيتشه. حيث أنّ هذه القراءة هي من تُصبح الكسرة والانقطاع (fracture) التي تُشير إلى طريقٍ فيما وراء الذات الفينومينولوجية والما بعد تاريخية. من هُنا نَفهمُ أنّ مِحور الالتقاء بين نيتشه وفوكو أَمْلَتْهُ عليه مجموعة من الشروط المتعلّقة في مُجملها بالتحرّر من أغلال الموروث الهيجلي وتحرير الفكر الفلسفي من إرثِ المفاهيم الكلاسيكية. من حيث أنّ الأمرَ يتعلقُ بمسألة ابستيمولوجية قَارَة تَكمُنُ في التحرّر من الفهم المُطلقي للمسائل المعرفية والفلسفية، وهنا إشارة إلى سعيه لمخالفة هيجل في تصوّره حول المعرفة والتاريخ، والذي يمكن تلخيصهُ بكونه إرساءٌ لسلطة العقل على العالم ليصبحَ نتاجٌ للفكر، وليكون الحق بذلك مفهوم متحقّق وواقع مُتصوَّرٌ. كما أنّ أعمال فوكو، تؤكّد أنّ مشروعهُ الأركيويولجي يعود إلى الجينيالوجيا النيتشوية أكثر منه إلى البنيوية أو إلى الوجودية.[2]

بذلك فإنّ المسوّغ الأكبر الذي ساقَ فوكو إلى صاحب "العلم المرح"، إنما هو السعي إلى تحرير الفعل الفلسفي الفرنسي من سُلطة الماضي التي أثقلت كاهلهُ، من سلطة الهيجيلية والماركسية والوجودية التي لم تضمن له الرَفاه الفلسفي المنتظر؛ ما يجعل الواحد يُدرك أنّ الحداثة وقيّمها لم تنتصر سوى في جهة واحدة؛ هي جعل الفكر الحاضر شبيه بالفكر الماضي، مُغلفٌ بأهدافه، كما أنّ فوكو أدرك بإيعاز من نيتشه أنّ الحداثة تأسّست على قُصور مبني على تصورٍ ضيّق ومُحَوَّرٍ أسَاءَ فهم التاريخ الذّي من المفروض أن يتمتّع بقوة فريدة لو يستعاد بصفة صِحّية وليس بصفة مرضية. هذا الأمر تُقرّهُ الباحثة كوليت يسمال (Colette Ysmal) في مقالتها المعنونة بـ " تاريخ وأركيولوجيا" لما تتحدّث عن "التاريخ المرفوض" مُنبهة إلى أنّ افتتاح نيتشه للوضع ما بعد حداثوي ورفضه السير وفق خطى المنظور الأحادي التوجه الذي يُعلي من الذات العاقلة (الوهم اللغوي)، ويُقصي الجسد ... وينافح من أجل إبراز منطقية الوجود والاعتقاد في مُطلقية الحقائق الرافضة

[1] -Michel Foucault, Dits et Écrits, vol. 4 : 1980-1988, (Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1994.), p. 436.

[2] -Michel Foucault, Dits et Écrits, vol. 1 op. cit, p. 599.

للصيرورة هو من دفع فوكو إلى نيتشه وإلى بناء أركيولوجيا للصمت وللتواريخ الجزئية.[1] ومن أجل تشخيص أدق لهذا التواشج البارز بين أطروحات فوكو ونيتشه في مستوى أعمق سنُفصّلُ أمورا عديدة، متعلقة بمحور منهج البحث ونقصد به الحضوة التي نالتها الجينيالوجيا في كنفِ المشروع الأركيولوجي الفُوكوي الذّي يتمتع باحترافية مُعتبرة في التعامل مع تاريخ الأفكار، ومنها ما يتعلّقُ بمفهوم الانفصالية في التاريخ وأهميته. وأخيرا حول مِحور الارتياب والهدم الذي طوّره فوكو إزاء الميتافيزيقا على العموم ليظهر أنّ الحقيقة بمفهومها الكلاسيكي تَحُولُ دُونها حُجُبُ الترديد.

أ- من الجينيالوجيا إلى الأركيولوجيا (تجربة التكامل بين المنهجين):

تتّسم مؤلفات فوكو بتعقيد وتركيب صارخين، تحوي تعدادا من حقول البحث، كما أنّ الكتابة ذات الأسلوب الباروكي (Baroque) وبصمات التخصصات الأخرى والتحوّل في الاصطلاحات والمفاهيم، كلّها باختصار أمورٌ لم نعهدهَا في النسق الفلسفي الكلاسيكي. وهو ما يدفعنَا إلى التعامل مع فوكو بنوع من الخصوصية التي تُحتّمُ الحفر بحذر في منظومته المفاهيمية.

يُعد مصطلح "الأركيولوجيا" أحد أهم المفاهيم التي تَحْضُرُ بصفتها مفتاحا لفلسفته عامة، والذي نلحظُ من خلاله تأثّره بنيتشه منذ البداية وسعيهِ إلى تطويع الجينيالوجيا النيتشوية في فهم بنية الفكر الغربي مثلما يظهرُ من خلال أرشيف مؤسسات المجتمعات الغربية بالخصوص المؤسّسات العقابية والمَصَحَات والسُجون. وقد ظهر مفهوم الأركيولوجيا في مؤلفات فوكو ثلاثة مرّات كعُنوان: في "ميلاد العيادة. أركيولوجيا النظرة الطبية" عام 1963 و"الكلمات والأشياء. أركيولوجيا العلوم الإنسانية" عام 1966، ثم في "أركيولوجيا المعرفة" عام 1969، واستمّر في الحضور كمنهج بحث لدى الفيلسوف إلى غاية 1970، حيث يتعلق الأمر بإعادة بناء حقل تاريخي وفق أبعاد مختلفة (فلسفية، اقتصادية، علمية، وسياسية...الخ) بهدف الحصول على شروط ظهور حفريات المعرفة بشكل عام في فترة زمنية مُعطاة، وبدَلَ دراسة الأفكار في تَطُورها يُركّز فوكو على التقسيم التاريخي المدقَّق وبالخصوص العصر الكلاسيكي وبداية القرن 19، من أجل أن يرسم

[1] - Colette Ysmal, « Histoire et archéologie. Note sur la recherche de Michel Foucault » in. : Revue française de science politique, France. 22eme année, n°4, 1972. pp. 775-804

الطريقة التي تتحدّد فيها المعارف المختلفة بدأً من مواضيع جديدة ظهرت في لحظات زمنية ما وتَرسم بطريقة أفقية إبستيما متناغمة.[1]

إذا كان مصطلح الأركيولوجيا قد تغذّى دون شك من التيار البنيوي من حيث أنه يُشبهُ العمل الساعي إلى بناء بنية إبستمية حقيقية في مختلف المعارف، لكن تأويله الفُوكوي هو في الواقع شيء آخر، مثلما يُذكّرنا به العنوان الجريئ "للكلمات والأشياء" حيث لا يتعلقُ الأمر بإقامة أركيولوجيا، بل "أركيولوجيا للمعرفة" التي هي أكثر من وصف لبراديغم عام، إذ يتعلّقُ الأمر بتقطيع أفقي لميكانيزمات ترابط الأحداث الإستراتيجية المختلفة. هذه المفاصل هي تاريخية، تمتلك تاريخ ميلاد، والرّهان كُله يسعى إلى تحديد إمكانية زوالها مثل «حدود البحر على وجه الرمل.».[2]

في الأركيولوجيا (archéologie) نجد فكرتين: الأولى هي (archè) أي المبدأ، وتعني بداية ظهور الموضوعات والمعرفة، وأرشيف (archive) التي تعني تسجيل الموضوعات. من حيث أنّهُ يُحيل ليس فقط إلى النصوص والوثائق ولكن إلى جملة القواعد المحدَّدَة في ثقافة ما لظهور أوضاع المنطوقات التي هي وَحَدَات مركزية للأركيولوجيا في صُورتها المادية والوضعية وبمثابة معالم.[3] لكن الأرشيف هنا لا يحمل أثرا حول الماضي، بل يحملُ دلالةً راهنية ومستقبلية. لذلك فالأركيولوجيا تَستهدف الحاضر والمستقبل، يقول فوكو: «إذا ما كنت أقوم بهذا، فذلك لهدف معرفة ما نحن عليه اليوم.»[4]. وهذا يعني أنّها أنطولوجيا للحاضر، تستشكل الراهن عبر تناوله بالسؤال باعتباره لحظةً وحدثًا يتعيّن الكشف عن معناه وقيمته، وكشف ثناياه وسببُ وجوده وأساس قوله. وفي ذلك يذهب فوكو إلى أنّ هذا الاستشكال المتضمِنِ للراهن يُطرح كخَيَارٍ من بين اثنين هما: إمّا أن نختار فلسفةً تحليليةً للحقيقة عموما، أو أن نختار فكرا نقديا يأخذ شكل أنطولوجيا لحظتنا الراهنة.

---

[1] - Judith Revel, Dictionnaire Foucault, op. cit. 13- 14.

[2] - Michel Foucault, les mots et les choses. Archéologie des sciences humaines, (Paris : Gallimard, 1996.), p. 398.

[3] - زواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ط. 1، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000.) ص. 114.

[4] - Michel Foucault, « Dialogue sur le pouvoir », in . S Wade, Los Angeles, lira book, 1979, repris in, Dits et écrit, vol. 3. 1976-1979, (Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1994.), p. 221.

ويعترفُ أنّ هذا الإشكال الفلسفي الأخير ممتدٌ من هيجل إلى مدرسة فرانكفورت مرورًا بنيتشه وماكس فيبر[1]؛ أما عن مُبررات بناء هذا المنهج الحفري فهي متعلقة بسببين هما:

أولا: من أجل تعيين نظام مُساءلة وتحرّي لن يكون تاريخيا خالصا (في معنى تاريخ الأفكار والاختراعات)، كما أنه لن يكون ابيستيمولوجيًا خالصا (كتحليل داخلي لبنية علم ما). الثاني: لأن كلمة أركيولوجيا تؤول إلى كلمة أرشيف، فهي تسعى إلى فهم مجموع الخطابات المجمعة، وهذا لا يعدُ فقط مجموع أحداث وقعت مرة واحدة والتي تبقى غير قابلة للتكرار والعودة في حواشي التاريخ، بل كمجموع يستمر في العمل، يتغيّر على طول التاريخ والذي يجعلُ مُمكنا ظهور خطاب جديد.

ويذهب ألان د شريفت إلى أنّ مَسألة الأركيولوجيا والأرشيف تستدعي بقوة الملاحظة التي قدّمها نيتشه في مقدمة "جينيالوجيا الأخلاق" أين كتَبَ أنّه: « على عكس الإفترضات التأملية للإنجليز المبنية في الفراغ، في السماء اللازوردية، فالباحث في أصل الأخلاق يجب أن ينتبه إلى لونٍ أفضل مئة مرة من اللون اللازوردي، أعني بذلك اللون الرمادي، أي كل ما يستند إلى وثائق.. ما سعيّنا إلى إنشائه بالفعل، باختصار إلى كل ذلك النص الهيروغليفي الذي يتحدث عن ماضي الأخلاق البشرية والذي يصعب علينا حلُّ رموزه.»[2] وحسب ألان د. شريفت، فهذا النص هو الملهم الأول لفوكو، ولو نُهملُ فوكو الفترة الأولى للمُرور إلى فوكو المتأخّر بخصوصِ الأبحاث الجينيالوجية فسنعثرُ على النقطة الايبستيمولوجية الخالصة لهذا الإلهام النيتشوي، حيث حسبه: «يشير فوكو إلى نيتشه بكونه أول من طرح مسألة نوعا جديدا من المعرفة لا يقصِرُ الحقيقة بميدان مفهومٍ بشكل ضيّق للبحث الايبستيمولوجي، والذي لا يأخذُ الحقيقة كمعطى، بل يطرحُ عليها أسئلة أخلاقية وسياسية.».[3] فنيتشه يرى أنّ الحقيقة كمجموعة من القواعد الاستطرادية مرتبطة بأنساق السُلطة التي تنتجها وتسندها وبتأثير من السلطة التي تخلقُهَا وتسوقُهَا مجدّدًا.[4]

---

[1] - Michel Foucault, critique et Aufklärung, Bulletin de la société Française de philosophie, 84 eme année, n° 2, avril- juin, (Paris : 1990.), p. p. 35-63.

[2] - Friedrich Nietzsche, Généalogie de la morale, notes et commentaires de Jacques Deschamps, op. cit, ss. 07.

[3] - Alan D Schrift, le nietzschéisme comme épistémologie: le réception de Nietzsche en France. Le moment philosophique des années 60, op cit. p. p. 107- 108

[4] - Michel Foucault, Dits et Écrits, vol. 3, op. cit. p. 106.

ودوما حول هذا التماس بين منهج نيتشه ومنهج فوكو، والذي كثُرَ حوله الكلام، يمكن لنا أن نُحلّل مجموعة من الأفكار التي تُعيننا في إظهار محور العلاقة بين أسُس ووظيفة المقاربتين الجينيالوجية والأركيولوجية عند فوكو، والتي تتراوح على ما يبدو بين التنازل عن مصطلح الأركيولوجيا لصالح الجينيالوجيا منذ 1970 حسب جوديث ريفل[1]، والتوظيف التكاملي لهما خصوصا لما يتعلقُ الأمر بطرح مسألة تاريخية "موضوعية المعرفة" الذي هو فعل "أشكلة" الانتماء إلى نظام استطرادي مُعطى وإلى تشكيل معنى للسلطة، فمبرّرُ اعتماد الجينيالوجيا عند فوكو إنما هو إلحاحه على ضرورة مُضاعفة القراءة الأفُقية الاستطرّادية بواسطة تحليل عمودي مُوجه نحو المستقبل لكشف التحديدات التاريخية لصالح الخطاب الخاص بنا.[2]

وحول المقاربة الأركيولوجية: فرُبما أهم شيء نَصلُ إليه بخصوصها عند فوكو، هي كونها تَعني قطيعة مع تاريخ الأفكار من حيث أنّ «الوصف الأركيولوجي مُهْمَلٌ في تاريخ الأفكار، رفضٌ نسقي لمسلماته وإجراءاته، محاولات من أجل صناعة تاريخ جديد لما قَالَهُ الإنسان.»[3]، وهذا يَظهرُ من عدة زوايا مركزية.

أولها: أنّ الأركيولوجيا تتخلى عن مفهوم المؤلّف (l'auteur)، من حيث أنّ فوكو يعزلُ كل شكل من أشكال الإخضاع من أجل تفسير تكوّن الخطابات. فيرفعُ عنها طابعها الشخصي، لتتحقّق مُهمة تعريف النسق وقواعد التطبيقات الاستطرادية التي تحكم الإبداعات الفردية وبناء الخطابات حول الأشياء والمواضيع. معنى ذلك أنهُ عكسَ التَاريخ المُسمى بالتقليدي الذي يرتبطُ بمؤلّفٍ كعنصر أو كممثل أساسي من أجل كل إنتاج للخطاب، فوكو وبواسطة الأركيولوجيا يسعى من أجل تاريخ عازل للذات، فتصبح الأركيولوجيا إذن ما يجعل ممكنا موضوعات ومفاهيم جديدة، فتلدُ لنا إجراءات منطوقية جديدة واستراتيجيات في نفس الوقت، ويذهب فوكو إلى أنّ تعليق أو حذف المؤلف (la suspension de l'auteur) كوحدة تفسيرية ومبدأ عام للخِطابية، يفتح التحليل على حقل مُركّبٍ للمعرفة، حول الظهور التاريخي لشكلِ الإنسان المفكّر. وفي "الكلمات والأشياء " أظهر أنّ الإنسان

[1] - Judith Revel, Dictionnaire Foucault, op. cit. p. 14.

[2] - Ibid. p. 14.

[3] - Driss Bellahcene, Michel Foucault ou l'ouverture de l'histoire a la vérité, éloge de la discontinuité, 1ere edi. (Paris: Harmattan, 2008.), p. 79.

بعيد عن أن يكون المركز الذي تُنقل إليه العلوم الإنسانية، فهو لا يعدو كونه طيّة بسيطة على سطح الإبستيمية التي أعطته مكانا بالمرتبة نفسها مع العلوم الإنسانية والغاية المُثلثية للغة.

أركيولوجيا المعرفة، تستعيد النتائج نفسها لمَّا يتعلقُ الأمرُ بمفهوم الكاتب أو المؤلف، لكن في مداخلة بعدية معنونة «ما معنى المؤلف؟ » سوف يحدّد فوكو جيّدا مُقترحاته، فأشار إلى أنّ وظيفة المؤلّف مرتبطة بالحقل الخطابي، ومهمته تُحيل إلى سياق خطابي اجتماعي، بالنظر إلى ارتباطه بنسق قانوني وإلى كل أشكال الحضارة.[1] فالمؤلف ينقلُ الخطابات ويُسجلها في ذاتها، فهو بذلك ليس مؤسِّسًا، ولا شرطا للوجود؛ ولهذا يدافع فوكو عن تاريخ خطاب قادر على الاستقلال من الذات المؤسِّسَة، وعن كل مرجعية مُسيطرة في حدود أين يتم تعيين الدور السلبي لاختيار واقعية الخطاب: «الذات المؤسسة مُكَلَّفَةٌ بتحريك أشكال فارغة للغة، هي من تخترق عطالة الأشياء الفارغة، ساحبة في الحدس المعنى المُقدم .»[2] إنّ الذات – حسب فوكو - ليست الأصل، بل توجد في نسق علامات، وهي: «المعرفة (...) هي الفضاء الذي فيه يمكن للذات أن تتّخذ موقفًا، والأركيولوجيا تجد نقطة توازنها في المعرفة، أي في مجال حيث تكون الذات تابعة، وحيث لا تعتقد أنّها تملك كل شيء سواء كنشاط أو كوعي تجريب.».[3]

يشرح دريس بلحسن هذا الأمر قائلا أنّ ذلك يستلزم أمورا عديدة منها أنّ: الذات لا يمكن أن تكون إلا تابعة، من دون سلطة. وبكونها مالكةٌ للحقل الخطابي، يُفرضُ عليها النظر الذي به تربط قيّم الحقيقة والتجارب المفروضة، ولما تعي ذاتها ستصبح الوعي بكونه ليس مُسيطِرا.[4]

ثانيا: أنّ الأركيولوجيا ليست غائية (téléologique) وليس لها موضوع محدّد. الصيرورة التي فيها تكشف الأركيولوجيا عن الأسُس التاريخية القبلية هي مُحدثة (contingent)، حيث يذهب فوكو إلى أنّ كل شكل من أشكال المعرفة يمكن أن يوصف كتحوّل لشكل سابق عنها، كنتيجة أو تتالي من الاسمية التي ليست صياغة تأتينا عن طريق المعنى، لكن فوكو لا يشرح لنا كيفية المرور من شكل معرفة إلى شكل آخر.

---

[1] - Michel Foucault, Dits et écrits, vol 1, op .cit. , p. p. 789-821.

[2] - Michel Foucault, l'archéologie du savoir,(Paris : Gallimard, 1969.), p. 15.

[3] - Ibid. p. 15.

[4] - Driss Bellahcene, Michel Foucault ou l'ouverture de l'histoire a la vérité, éloge de la discontinuité, op. cit. p. 80.

وبخصوص هذا المحور المتعلق بفهم المقاربة الأركيولوجية للتاريخ نعتقد أنّه من الواجب هنا أن نفتح حوارا حول مسائل محورية تتعلق بالتاريخ وبمفاهيم مرتبطة به. ففوكو ينادي بتاريخ مُخالف للصياغة الهيجيلية التي يحكمها الإيمان بالتقدم الخطي والاتصالية، وبالغائية والإرادة المطلقة الخفّية التي تحكم صيرورة الزمان، وهي أمور ميتافيزيقية تحجبُ ما هو أهم في مسار الإنسانية، كما أنّها تقبض على الأحداث وتختزلها في كُلية عقلية مُمثلة في حركة الروح (التصور الهيجيلي). غير أنّ فوكو والذي يميل إلى الطرح النيتشوي للتاريخ الذي يعلن أنّ المعرفة التاريخية مثلما يتصورها الميتافزيقيون لا أساس لها ولا تتعدى مُجرد كونها استعادة مَرضية للأحداث مانحة لها دلالات مزيفة؛ سيركز على أمور أخرى تتمثل في اقتراح إستراتيجية جديدة للبحث التاريخي، عاملا على سبك أساليب جديدة في المساءلة، هذه الأساليب تَفِرُّ من البحث عن الروابط بين الأحداث المختلفة، والتسلسل الضروري والمعقول التي تربطها، والدلالة الغائية التي تؤول إليها في شكل حكمة نهائية. ويؤكّد بالمقابل على مفاهيم الانفصال والقطيعة وعلى السلاسل التي من الواجب فهمها للتمييز بين الأحداث وتراتبيتها. وسنفصل هذه المسائل في عنصر خاص.

هذه المقاربة الأركيولوجية غذّاها فوكو مثلما يظهر بمقاربة جينيالوجية نيتشوية، تدلُّ على أواصر القرابة الوظيفية بينهما، واللجوء إليها كان لضرورة ابستيمولوجية خالصة، كون الجينيالوجيا تتمتّعُ بقدرة اختراقية رهيبة وتحمل من النزوع الشكي ما يجعلها لا تثق في صوّر القيّم التي تعرضُهَا النظريات الكبرى التي قدّمتها الحداثة الغربية. كما أنّها الأفضل لتحيّين وجعل المسائل راهنية. ولابد من الإشارة إلى أنّ فوكو لا يرى تعارضا بين البحث الأركيولوجي والجينيالوجي، بل العكس يرى فيهما مقاربتين متكاملتين هادفتان إلى النبش في المادة الرمادية لكسر هيمنة التاريخ والحقيقة. وفوكو في الحوار الثاني مع بيلور Beellour عام 1967 وضع ملاحظة هامة مفادها أنّ : «لو سمحت لي الفرصة لإعادة كتابة الكتاب الذي أكملته منذ عامين (يقصد كتاب مولد الجنون في ع الكلاسيكي)، لحاولت أنْ لا أعطي لنيتشه ذلك المقام الغامض الذي وضعته فيه..، الأمرُ يعود دون شك إلى أن أركيولوجيتي تدينُ كثيرا لجينيالوجيا نيتشه أكثر من البينوية.»[1] ونؤكد أنّ الأمر هنا لا يتعلق بتصريح عفوي بل بتوجه أكاديمي فسلفي يهدف إلى توجيه كل بحوث فوكو نحو أنطولوجيا نقدية للراهن، والتي فيها يُلح مُصطلح "الأرشيف" على الظهور.

[1] - voir : Judith Revel, Expérience de la pensée, Michel Foucault, (Paris Bordas, 2005.), p. 66.

وفي نظام الخطاب يُمهد فوكو للعلاقة بين الأركيولوجيا والجينيالوجيا، حيث بحثَ عن الكيفية التي يَحْفَظُ بها الأركيولوجيا بإسعافها بالجينيالوجيا، فعمدَ إلى قلب الأولويات، حيث ومنذ تلك الفترة تُصبح الأركيولوجيا تابعةً للجينيالوجيا، ليصبحَ للجينيالوجيا أسبقية القيام بخطوة تشخيص وتحليل وامتحان العلاقة بين السلطة والمعرفة والجسد في المجتمع الحديث، فتعبّر عن معارضتها للمنهج التاريخي التقليدي وبأنّ لهَا مُهمة "تحديد فرادة الأحداث خارج الغائية الرتيبة."[1]

ويتم ذلك عبر رفض كل غائية ميتافيزيقية، من حيث أنّ من مهام الجينيالوجيا تكريس الإنقاطاعات، ومقارعة الذين أكّدوا على التواصلية، الاهتمام بالجزئيات المتناهية (infinies) وجعلها تظهر وتطفو على السطح. وإذا ما وُجدت أمورا عُدّت عميقة، فالجينيالوجي عليه أن يُبرهن على العكس بإظهار طابعها السطحي، وهذا لا يعني أنّ الأشياء خاطئة، بل أنّها لا تعطي لنا معناها الشامل والكامل، عليها إذن أن تُصارع ضد العمق، الحقيقة الأكثر عمقا التي ينبغي على الجينيالوجي البحث عنها وكشفها. «هي السر الذي تكوّنت فيه الأشياء من دون جوهر، تَكوُّنٌ بَدَأَ من صُوَر غريبة عنها.»[2]

وحول هذا تسعفنا إشارة لإدريس بلحسن يذهب فيها إلى أن: «المرور من الأركيولوجيا إلى الجينيالوجيا حصل وفق مواقف نيتشوية بالفعل، وهي أبرز أطروحات نيتشه التي يُشكلها فوكو في أعماله الخاصة، كما أنّه هو ما جعل فوكو يؤول ويُطبق الفكر النيتشوي باختزاله إلى مَسألتين سياسيتين هما: ما هو الرّهان السياسي للإشكالية الفلسفية للذات؟ وما هو المحملُ السياسي الضد- إنساني بالنسبة لكل مفكر ملتزمٍ؟ فنيتشه –حسب فوكو – اختزل في "العلم المرح" مشكلة المعرفة إلى مشكلة السلطة، مثل تحليله التاريخي لإرادة المعرفة الذي يقترح نموذجا للمثقف الملتزم.»[3] بذلك يتضّح لنا كقراء أنّ فوكو يُنزل نيتشه الجينيالوجي كمفكر سياسي أو كفيلسوف سلطة.

---

[1] - Michel Foucault, Dits et écrits, tome. II, : 1970- 1975, «structuralisme et poststructuralisme » 1983, (Paris : Gallimard «Quatro », 2001). p. 36.

[2] - Ibid. p. 38.

[3] - Driss Bellahcene, Michel Foucault ou l'ouverture de l'histoire a la vérité, éloge de la discontinuité, op. cit. 93.

في تأويله الخاص للجينيالوجيا النيتشوية يُعيد فوكو الافتراضات الأولية التي تتضمن فهمَ السياسة التي أنتجتها من أجل استعادة عبارة خاصة هي "نموذج السلبي" للسلطة، فيرفضُ مفهوم السلطة القهري ويستبدلُ مفهوم السيطرة بواسطة مجموعة من التطبيقات المرتبطة بالمعرفة وبمفهوم الحرية الذي هو بعيد عن أن يعزل بواسطة السيطرة، وكان طبعا لهذا الأمر نتائج سياسية لنقد التحليل النفسي المتركز على مفهوم الخطاب.

هذا الأمر الذي يُعد من صميم البحوث في العلوم الإنسانية سبّب له انتقادات من قبل عديدين أمثال مارسال غوشي (Marcel Gauchet) وغلاديس سوان (Gladys Swain) الذّين ذهبا مثلا إلى أنّ تطور المنافي (المعازل) لا يجب أن يؤول كنتاج السلطة القمعية المبرّرة باسم شُمولية العقل المنتصرة. من حيث أنّ العزل ليس من أجل النفي وإبعاد الآخر، بل من أجل غاية الإدماج في المجتمع تحت حماية الدولة، وفوكو في حوار مع ر. مارتان R. Martin أشار إلى هذه الانتقادات قائلا: «رأينا في كتابي تاريخ الجنون إشارة تحليلية – نفسية في حين أنّها كانت وصف لنموذج تاريخي، تعرفُونَ الفرق بين علم حقيقي (vrai science) وشبه علم (pseudo science)؟ العلم الحقيقي يعترف ويقبل بتاريخه الخاص دون الإحساس بأنه مهاجم، لما تقولون لمُحللٍ نفساني بأنّ تخصصه وُلد من تخصّص معالجة الجُذام يتملّكه الغضب.» [1] وهذا يعني أنّ فوكو يسعى إلى ردّ المعارف جينيالوجيًا لإبرازها كمشكلات. ففي الكتاب نفسه (الكلمات والأشياء) يظهرُ أنّ العلوم الإنسانية ظهرت في نفس الوقت مع التحليل النفسي، لتخدمَ الموضوع نفسه، كما أنّ لهَا الافتراضات نفسُها حول الطبيعة الإنسانية، وعلوم الإنسان هي حقيقة هذا الأخير، ونفسُ الأمر بالنسبة للتحليل النفسي الذي يبحث عن معرفة ما هو المجنون وما معنى الإنسان المجنون؟ حسب فوكو هي الخطوة نفسها التي نَجدُها تتكرّر على كل المستويات وفي كل تخصصات العلوم الإنسانية.

في هذا المنظور الجينيالوجي مشكلة المعرفة تصبح إذن مشكلة السلطة والحرية، ذلك أنّ حقيقة هذا العالم ... المسألة السياسية بالجملة ليست الخطأ والوهم، الوعي المستلب أو الإيديولوجيا، هي الحقيقة بذاتها. وحول هذا المحور تبرز أهمية نيتشه، حيث أنّ الجينيالوجيا

[1] - Michel Foucault, Dits et écrits, tome IV, op. cit, p. 779.

النيتشوية تُعطي –حسب فوكو - نموذج لسياسة الخطابات الحقيقية القابلة للمُساهمة، كما أنّها تتضمّنُ نوعا من الاسمية، محرّكة بواسطة نوع من "اللا ثقة" أمام كل سيكولوجيا أخلاقية.

ويُلاحظ هنا أنّ فوكو لمّا يعترف بنيتشه كفيلسوف سُلطة[1] فهو لا يُفكر في التصريحات السياسية المؤيدة، بل يَقبضُ على السُلطة خارج كل نظرية سياسية، وهو بذلك تعريفٌ لنموذج جديد للمُشكلات السياسية، وتعيين وظيفة سياسية للفلسفة. باختصار إذا كان للفلسفة الجينيالوجية نتائج سياسية فهي تشخيص وإنتاج مفاهيم جديدة للفرد والتجربة حيث ولا دولة تستطيع رفض النتائج والتبعات، أكثر من كونها ناقدة للدولة ومؤسساتها.[2]

النقد النيتشوي للا شرطية وشمولية الإرادة (إرادة المعرفة) تشغلُ حسب فوكو فهمنا للتاريخ وتجعلنا نرفضُ أن يكون للفلسفة دور الحَكَم الأعلى التي تتمتّع بها منذ قرون، حيث لا وجود لأشكال شمولية العقل، في المقابل ينبثق لدى فوكو التاريخ المُركب من مساهماتنا في التطبيقات ضامنا شيأ من الموضوعية. وفلسفة نيتشه تكشف الأهمية السياسية والفلسفية لهذا التاريخ، وإليه أيضا تعود الشجاعة في فكّ مسألة حريتنا من حقيقة طبيعتنا، هذا ما حثّت عليه أعمال نيتشه الجينيالوجية وفوكو أكدّها من أجل متابعة البحث، وخلق الاستمرارية.

إذا كانت الأركيولوجيا تمتحنُ الشروط الشكلية للمعرفة، فالجينيالوجيا تشتغل انطلاقا من التعدّدية والشتات، من صدفة البدايات، من الانقطاعات الفاقدة للأهلية، الغير شرعية، ضد المثال النظري الوِحدوي الذي يزعمُ تصفيتها وترتيبها وتنظيمها باسم معرفة حقّة. الجينيالوجيا تُدرَكُ كضد علم (anti – science) ذلك أنّ الذي يريد الإنتاج هو عدم إخضاع المعارف التاريخية وجعلها تتصادم في نظام الخطاب، ما يعني أنّ الجينيالوجيا تبحث عن أثر الحدث ليس فقط في

---

[1] - يميل فوكو إلى اعتباره كذلك بالنظر للمعنى الذي يعطيه للجينيالوجيا التي هي نقد وبحث في دراسة كل حكم، أخلاقي علمي فلسفي ...الخ أي كتقييم وكعرض لا يحيل إلا إلى حالة من العلاقة بين القوى الفاعلة والمنفعلة، أي إلى حالة الإرادة. التطبيق الجينيالوجي يمسح وراء كل حكم تأويلا نجح في فرض نفسه من أجل تحديد البداية، راجع:

Michel Foucault, Dits et écrits, vol. II, op. cit. p. p. 136-156.

[2] - Driss Bellahcene, Michel Foucault ou l'ouverture de l'histoire a la vérité, éloge de la discontinuité, op. cit. p. p. 93- 94

الماضي، بل أيضا تطرح سؤال إمكانية الأحداث الحالية، «تستخرج الحدثية التي تجعلنا نعيش ما نحن عليه ونفكر فيها.» .[1]

عموما نعتقد أنّ محاورَ التواشج والتقارب بين الجينيالوجيا والأركيولوجيا متعدّدة تنكشفُ عميقةً بقدر الاشتغال في نصوص نيتشه ونصوص فوكو معا، والتي رُبما تحتاجُ إلى دراسة مستقلة تحوط بتفاصيلها وأسرارها، وهذا المحور يبدو لنا جدُّ استراتيجي من حيث أنّ الجينيالوجيا استطاعت على الأقل أن تمد فوكو بأمرين:

الأول: متعلق بالربط بين تاريخية المفاهيم وتاريخية العقل، والربط بين تاريخ العقل وتاريخ الجسد، وهو الدرس الأساسي الذي استخلصه فوكو من جينيالوجيا نيتشه كونه يكشف عن الجذور المعيارية للمقولات العقلية، والدوافع النفعية والحيوية للمنطلقات العقلية حتى أكثرها إيغالا في الصورية والتجريد. ويتبع ذلك انشاء تاريخ للجسد في مقابل فينمينولوجيا العقل، وإرساء جينيالوجيا أخلاقية للمعارف والأنساق العقلية، ذلك مشروع فوكو الذي يستمّده من نيتشه، ويتجلّى في استجابة فوكو للائحة المواضيع التي اقترح نيتشه التأريخ لها وهي الحب، الشهوة، الوعي والشفقة وتاريخ مقارن للعقوبات وهي مواضيع فوكو.[2]

الثاني: من حيث أنّ الجينيالوجيا هي من سمَحَت بالتحرّر أكثر في الاشتغال التاريخي لفوكو، وهذا منذ النصوص الأولى، هذا العمل التاريخي يحثُّ على أشكلة الموضوع وطلب كيف فكّرَ الكائن لفترة زمنية معطاة (عمل الأركيولوجيا)، وكذلك تحليل (عمل الجينيالوجيا) بالمعنى النيتشوي للكلمة، لمجموعة تطبيقات اجتماعية علمية أخلاقية عقابية صحية...الخ المرتبطة بالوجود وكيفية فهمه. فالجينيالوجيا لا تُحَيِّنُ سوى مقاطع من التاريخ ولا شيء مُطلق وشامل، لا تطالب بالشمولية لأنّها لا تُكوّن مُسبقا موضوعها. تتحوّل الجينيالوجيا باختصار إلى مركز التمفصل بين الجَسَد والتاريخ، سوف تُركّز نظرها على هذا الجسد المنبني في التاريخ رغم كونه القاعدة. لهذا، الجسد سيصبح مشهد الحدث (le spectacle de l'événement) سطح تسجيل الأحداث، في حين أنّ اللغة تُسجل الأفكار التي تنحل عنها. الجينيالوجيا كتحليل للمصدر هي إذن تمفصل الجسد والتاريخ.[3] ومن ذلك يظهر أنّ

---

[1] - Michel Foucault, Dits et écrits, vol. IV, op. cit, p. p. 562- 578.

[2] - السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقية لدى ميشال فوكو، ط.1 (بيروت: دار المنتخب العربي، 1994.)، ص. ص. 71- 72.

[3]- Driss Bellahcene, Michel Foucault ou l'ouverture de l'histoire a la vérité, éloge de la discontinuité, op. cit. p. 96.

الأركيولوجيا والجينيالوجيا تَحضران معا في الاستخدام الفُوكوي بشكل تكاملي، وهدفهمَا هو النبش والتحيين وامتحان العلاقة بين السلطة والمعرفة والجسد في المجتمع الحديث. بالإضافة إلى ذلك فرّد الاعتبار للمكوّنات الجينيالوجية في المنهج الأركيولوجي يجعلنا نلتفت لمفهوم الواقع عند فوكو ، حيث بالنسبة له لا وجود لواقع كراهن شامل يستعاد في كليته، بل ما هو موجود هو فقط تطبيقات تشير إلى الواقع. هذا الواقع هو نموذج من العقلانية، طريقة من التفكير و برنامج أو تقنية ومجموع جهود لها غايات وأهداف مبرّرة مُلاحَقَة بواسطة أدوات من أجل امتلاكه.[1]

ويذهب فوكو شارحا هدف المقاربة الجينيالوجية والأركيولوجية، بأنّه ليس هنالك مُحاولات من أجل استعادة وجه فترة ما باعتماد الدقة في التحقيب الزمني، أو الحذر حين استعمال المصادر التي تُبرّرها، كما أنّه لا وجود أيضا لمحاولات إعادة بناء شامل، بل ما يوجد هو تحليل التطبيقات التي تبرز المواضيع المنتجة، وليس العكس. اذ ينبغي الانطلاق من التطبيق من أجل إيجاد نمط العقلانية التي سمحت بهذا الإنتاج. إن فوكو لا يريد كتابة تاريخ يكون حقيقيا، بل يريد بالأحرى أن يظهر عبر التاريخ النظام العقلاني والنموذج الذي يحكم واللعبة التي تقام بين هذا وذلك.[2]

ثالثا: أنّ الجينيالوجيا تحلّل التاريخ كتتالي تأويلات، حيث الأهمية لا تكمن في توافقها مع الواقع أو مع حقيقتها، بل تكمن في اعتقادهم أنهم ينتجون الحقيقة، في حين أنهم لا ينتجون سوى أثر للحقيقة حول الخطاب. «هدف الجينياولوجيا هو تسليط الضوء على المنطق لذي يحكم صيروات الاختصار هذه والتكثيف للدلالة في المدلول والعلاقة بين هذا وذاك. »[3] هي بالتالي تُعارض التشييد المثالي الذي يعتمد المادة نفسها التي المعتمدة في النطق، وهو إجراء ظاهر في جينيالوجيا الأخلاق عند نيتشه من حيث أنّ نيتشه يعارض تاريخ الأخلاق مثلما هو مُقدم لدى الأخلاقيين الانجليز فيعيد بدوره تشخيص الخير وفق أطرٍ جديدة.

ب - مبدأ الانفصالية في التاريخ:

[1] - Michel Foucault, la poussière et le nuage, in. Dits et écrits, Vol. IV, op. cit, p. 15 .

[2] - Paul Veyne. Foucault révolutionne l'histoire, in. Comment on écrit l'histoire, (Paris, Seuil, 1978.), p. 212.

[3] - Francesco Paolo Adorno, le style du philosophe. Foucault et le dire vrai, (Paris : édition Krimé, 1996.), p. 59.

تُصنف أعمال فوكو ضمن الأبحاث التاريخية، وقد حضيّ ميدان التاريخ عنده بأهمية بالغة في مؤلفاته اعتقادا منه أنّه الميدان الذي يمكن أن يوفّر لنا النقاط الضرورية لرصد جينيالوجيا الراهن، وهذا الاهتمام جاء في سياق تناوله للعلوم الإنسانية ومكانة هذا الميدان في العصر الحديث.[1]

تعاملُ فوكو مع التاريخ يختلف تماما عن المقاربة الكلاسيكية في نموذجها الهيجلي الغائي، من حيث أنّه يقترح مقولة الانفصالية[2] أو المنفصل (le discontinu)؛ لكسر التوجه العقلاني ومُعارضة كبرى التواصليات المبحوث عنها بواسطة التاريخ، كما أنّه بواسطة هذا المفهوم تَبرزُ أهمية مُساءلة الوثيقة وكيفية التعامل مَعَهَا من قبل المؤخيين من حيث أنّ المؤرخ الأركيولوجي لا يُساءل الوثيقة من أجل البحث عما يريد كاتبها قوله: بل هو من يحللُ لنفسه ويخلقُ حركةً في محتواها.[3] وهذا عكس المؤرّخ التقليدي الذي يسعى إلى تخليد معالم الماضي بتحويلها إلى وثائق، اليوم يقول فوكو: يهموننا بشكل مختلف عن الذين «يُحوّلُونَ الوثائق إلى معالم.».[4] التاريخ التقليدي يبدأ عبر تحديد عددٍ من الأحداث المؤرخة في زمن واحد، بعدها يطلبُ كيفية تسجيل هذه الأحداث في الوثائق. غير أنّ التاريخ الجديد ينطلق من الوثائق، ويطلب أي شروط لهذه الوثيقة صنعت الأحداث التاريخية، في حين أنّ أحداثا أخرى بقيّت صامتة خرساء ومنسية؟ ومن أين يأتي الرضا بمفهوم الحدث؟ فحسب فوكو «توجد نماذج أحداث من مستوى مختلف تماما».[5] فـ «ظهرت مكان هذه الكرونولوجيا المتواصلة للعقل، التي تسترجع بثبات الممتنع الأصلي، إلى غاية افتتاحه، سلاسل مختصرة أحيانا، متميزة عن بعضها البعض، ثائرة ضد قانون مُوحّد، حاملة غالبا لنموذج تاريخي خاص بكل واحدة، وغير قابل للرفض لنموذج عام للوعي الذي يكتسبُ، ينمو ويتذكّر. »[6]. ونفهم من ذلك أنّ هذه التميزات هي بهدف تشكيل ممارسة هادفة إلى الكشف عما ضلّ قابعا خارج

---

[1] - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، مرجع سابق، ص. 321.

[2] - نُسميها أيضا بالإنقطاعية، وأوردنا اللفظتين بالمعنى نفسه.

[3] - Michel Foucault, l'archéologie du savoir, op .cit. p. p. 13- 15.

[4] - Ibid. p. 15.

[5] - Ibid. p. 103.

[6] - Ibid. p. 15.

المنظومة التاريخية الرسمية، بحُلتِهَا التقليدية التي تتقوّم من خلال مفاهيم العلية والغائية. وتفترض بالتالي حتمية التقدم.[1]

وبشكل موازي، يظهر أيضا تمييزٌ بين التاريخ الشامل (التقليدي: إيجاد مبدأ فترة)، والتاريخ العام (تحديد شكل العلاقة التي يمكن أن توظَّفَ شرعيا بين هذه السلاسل المختلفة)، أي تاريخ للقطائع والحدود والمراتب والفوارق، نسقٌ عمودي يمكن تشكيله يرسم فضاء متبعثرا، وتاريخ ينتشر (فضاء التشتت).[2] وحسب فوكو هذا التحول الابيستيمولوجي للتاريخ لم يكتمل بعد اليوم (...) لم يسجل بعد ولم يُفكّر فيه (...) مثلما لو أنه صعب بالخصوص، في هذا التاريخ الناس يعيدون تسطيره انطلاقا من أفكارهم ومعارفهم الخاصة، في تشكيل نظرية علمية للانفصالية (discontinuité)، سلاسل، حدود وحدات أنظمة خصوصية حكم ذاتي وتبعيات مختلفة.»[3].

وحول العامل الذي لعِبَ دور العائق أمام الفكر المنفصل والتاريخ العام يشير فوكو إلى أنّ الاستبقاء على الذات المُؤسِّسَة هو المعرقل الأول لذلك من حيث أنّ النزعة التواصلية في التاريخ تخدم "الذات" يقول فوكو إن «التاريخ المتواصل هو الرابط الضروري للعمل التأسيسي للذات، الضمانة باسترجاع كل ما فقدتُه؛ اليقين أنّ الزمان لا يضيّع شيأ دون استرجاعه في وحدة مشكلة من جديد(...) القيام بالتحليل التاريخي، الخطاب المتواصل والوعي الانساني، الذات الأصلية لكل ما هو متغير وعملي، هما وجهين لنسق واحد للفكر، الزمان يدرك في عبارة الشمولية والثورات ليست سوى امتلاك للوعي. »[4]. بالمقابل فبناء تاريخ متقطع ومنفصل هو تخلي عن أسبقية الذات المؤسسة إذا ما جعلنا أنفسنا ضد الغائية في التاريخ. وفقا لطلب فوكو فتبني الانفصالية يؤكّد مثلما حصل مع نيتشه سيران الأحداث بطريقة صُدفية زمن دون نهاية للتاريخ لذا من الملزم « قبول إدخال الصدفة وقانون لعبة النرد كمقولة دون إنتاج للأحداث.»[5]

---

[1] - حيدر ناظم محمد، إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي. قراءة في فلسفتي ميشيل فوكو وجيل دولوز. مرجع سابق، ص. 98.

[2] - المرجع نفسه، ص. 99.

[3] - Michel Foucault, l'archéologie du savoir, op .cit. p. p. 21- 22.

[4] - Ibid. 22.

[5] - Michel Foucault, L'ordre du discours, (Paris, Gallimard, 1971) , p. 61.

يقول ادريس بلحسن: « إذا كان فوكو في الكلمات والأشياء يظهر انقطاعية التاريخ، فهو بذلك يريد أن يسجل أهمية الرّهان الفلسفي الذي يُدخل مفهوم الانفصالية في التاريخ، وهو بالتأكيد تدمير للتواصلية الميتافيزيقية.»[1] وضدها التاريخ التقليدي للأفكار، التاريخ التواصلي حسب نظام الخطاب لا يمكن أن يكون من دون فرضية ذات أصلية للوعي الذي ينشر وميضها على مشهد التاريخ.

والتاريخ وفقا، لا يجب أن يكون وصفا لتطور مفهوم مستمد من البيولوجيا، ولا ترقب أو تحديد لنمو، بل يجب أن يهتم بتشذر المعارف، وأن يصبح تحليلا للتحولات المتعدّدة التي هي في حركة، هو ترقب واستقصاء للإنفصالات المعتبرة كومضات من الأخبار. الكائن البشري ليس له تاريخ خاص، بل هو منزوع من التاريخ (deshistorisé)، وجوده الخاص متشابك بتواريخ الأشياء التي ليست بالنسبة إليه لا تابعة ولا متجانسة.

من هذه التحديد نفهم أنّ الانفصالية مأخوذة في فرادتها (singularité) وتثبت عبر عدم قابليتها للاختزال إلى نسق عِلّي من حيث أنّه مقطوع من جذوره وأصوله، خطواته تحثُ على القطع نهائيا مع النسق العلي. وبدل التعدّد العلّلي يحل محله اللا تعدد، هو نوع من البوليمورفية (polymorphisme) الذي يجعل كل فهم شامل للواقع أمرا مستحيلا، كل واقع يجبُ أن يستعاد: وبذلك يجب على التاريخ أن ينثني على مواقف أكثر تواضعا وأن يُهمّل الزعّم في أن يكون علما، هو ليس موضوعيا أبدا ولن تكون له قيمة إلا إذا فقد مركزيته حول الذات، و إلا إذا كان جزئيا محليا وفرديا.

إن فوكو في تشخيصه للتاريخ والأحداث نجده يُقسم الواقع إلى قِطع (tranche) تحليلية، حيث كل سلسلة لها نسقهَا الخاص، «من الآن فصاعدا، المشكلة هو أن نُكوّن سلاسل.»[2] كل سلسة تكوّن كليةً خاصة (entité) حسب كرونولوجيا خاصة، بحيث لن يكون هنالك مجال للحديث عن مركز؛ بل فقط عن طبقات (strates). والخطاب التاريخي يجب أن يخضع لوصف موضوع السلسلة. وهنا يظهر فارق آخر بين تصور فوكو للتاريخ والتصور الكلاسيكي، ففُوكو يُفضّل الانقطاعات أو الإنفصالات في معنى حدثي، في حين أنّ التيار التاريخاني المسيّطر في الماضي يسعى إلى تهميش وزن

[1] - Driss Bellahcene, Michel Foucault ou l'ouverture de l'histoire a la vérité, éloge de la discontinuité, op. cit. p. 85.

[2] - Michel Foucault, l'archéologie du savoir, op .cit. p. 15.

ودور الحدث، هذه الحدثية تبهج الأبحاث التاريخية الحالية ذلك أنّها تقعُ في صُلب السلاسل ودلالتها تجد مكانها فيها. وطبعا ما هو مثير هنا؛ هو أن الوثيقة لا تستقبل بشكل سلبي انفعالي. بل ستصبح لحظة يجب تكوينها انطلاقا من التقطيع في النسيج الوثائقي للكل، وبذلك سيفقد التاريخ وظيفته الشاملة: فلا يصبح لنا تاريخٌ إلا للمحلي (Il n'y a d'histoire que regionale).

وحول إشكالية المواضيع أو الأحداث التي تستمّر في البروز في شكل موضوع المرور من ايبستيما إلى أخرى من جهة؛ والقِطع الزمنية المكوِّنَة للتاريخ المحلي والإنقطاعية من جهة أخرى، طرحت مجلة (esprit) في ماي 1968 سؤالا على فوكو، يظهر أنّه مستوحى مباشرة من الجدال المحتدم الذي أعقب ظهور "الكلمات والأشياء" الذي ظهر قبل ذلك بعامين، والسؤال يقع حول التأكيد الفوكوي الظاهر للضرورة قبل تسييج أو إغلاق نسق ايبستيمولوجي، يوافق فترة معطاة – أي استحالة انعتاقها- وحول مشكلة تستمر في البروز في شكل موضوع المرور من ايبستيما إلى أخرى تنتهي بربط الإنقطاعية المشهورة التي يتحدث عنها فوكو شيأ فشيأ. ينتهي فوكو بتوضيح موقفه قائلا: «تلاحظون، مطلقا أنه لا مجال لاستبدال مقولة "الإنقطاعية" بمقولة أخرى أقل تجريدا وعمومية للاتصال، أجتهد على العكس بإظهار أنّ الانفصالية ليست بين الأحداث فراغ ممل وغير مفكر فيه. الذي يجب الإسراع من أجل ملئه. وهنا حلين: بواسطة الامتلاء القاتم للعلة(plénitude morue de la cause) أو بواسطة الغطس الرشيق للعقل (l'agile dudion de l'esprit) ورغم اختلافهما فهما مرتبطان ببعضهما البعض بواسطة مخطط التبعية. التاريخ هو التحليل الوصفي ونظرية التحولات.»[1].

خطر فكر الإنقطاعية يتخيل بِدأ من كونه يقوض حكم الاتصالية الذي هو مضاد له، أي أنه رغم صورته المسيطرة فالانقطاعية تظهر كفراغ (vide)، هو يُخصّص للإتصّالية ضمانة الامتداد، وهو بالتالي جعل الإنقطاعية نقصان، غياب، باختصار شكل من أشكال النفي، في حين أنّ الإنقطاعية التي يريد فوكو أن يحدثنا عنها مختلفة تماما: هي انقطاعية ظهرت بواسطة التحولات والتغيرات التي تجعل من التواصلية إسما آخر لصيرورة وتحول حيث الإنقطاعية هي المحرّك.[2]

[1] - Michel Foucault, Dits et Ecrits, vol. I, op.cit, p. 673.

[2] - Judith Revel, Expérience de la pensée Michel Foucault, op. cit, p. 47.

أما ما تعلّق بالفرق بين انفصالية (انقطاعية) فوكو والتصوّر الهيجلي للمفهوم نفسه، ففوكو سيعارض الأطروحة الهيجيلية للانفصالية التاريخية، حسبه لا وجود لانفصال أو قطيعة تذوب فيها الأحداث تراجعيا (rétrospectivement) وحيث تكون مربوطة بواسطة المعنى. الانفصال حسب فوكو هو صيرورات متميّزة جذريا ومن دون مبدأ يجمعها، تؤول إلى وصفِ التاريخ كظهور خطاب علمي مُكوّن من الكثير من الصوّر اللامتجانسة في إنقطاعية نهائية. وهنا يجب أن نشير إلى أنّه إذا كان فوكو يرفض كل ذات مُطلقة التي ستصبح مبدأ مؤسّس لتاريخ موحّدٍ، معنى ذلك أنّه يجعل من الفكر الانفصالي مجهول المعرفة، وشكل العلاقات التي تهيكل الوجود الإنساني. هكذا فوكو ينقد الانثربولوجيا التي تظهر كتأكيد لنظام إنساني غير متحوّل، أمرٌ محينٌ بمزاعم شاملة مثل فكرة الطبيعة الإنسانية للعقل ولكن مخالفها هو اللاعقل أو الجنسانية أو الجريمة والإهمال والشذوذ، تتحدّد في التاريخ وتصبح نمط تجربة فريدة تاريخيا. يحدّد فوكو إنقطاعين اثنين رئيسين في الحقل الايبستيمولوجي للثقافة الغربية: الأول يقع في نهاية القرن 17 ويحدّد العصر الكلاسيكي، الذي تتصف ايبستيميتهُ عبر الترتيب الذي تكونه نظرية التمثل واللغة/ تحليل الثروات والتاريخ الطبيعي. الانقطاعية الثانية تقع مع بداية القرن 19 وتوافق ما يُسميه بعتبة الحداثة. هذه الأخيرة تعرف جوهريا عبر بناء مجالات معرفية: الفيلولوجيا، الاقتصاد السياسي والبيولوجيا، وفي خضّم هذا العصر، تصبح نظرية التمثل مُهمّة بالفعل، كما أنّ الذات تتمثّل من أجل النظر بوضوح في التمثل.

إذا كان الموضوع الأول للأركيولوجيا المعرفة لا يستهدف تحالف جديد مع المؤرخين، بل يستهدف عكس ذلك نقد الفلسفة التحليلية بالفعل، فالكلمات والأشياء وأركيولوجيا المعرفة تتخّذ نظرية الذات هدفا وفريسة. «ما يبكينا بقوة ليس زوال التاريخ، بل هو مسح هذا التاريخ الذي كان سرّيا، لكنه كله يحيل إلى العمل التركيبي للذات (...) ما يبكينا هو هذا الاستعمال الإيديولوجي للتاريخ الذي به نحاول إرجاع للانسان ما له منذ أكثر من قرن. لم يتوقف عن الفرار.».[1]

وعموما ما يجب التأكيد عليه هنُا هو أنّ هذا التصور الفوكوي للتاريخ والتأكيد على القطيعة والانفصالية، تأكيد أنّ التاريخ مُسير جينيالوجيا، وهو لا يعني تحديد البيت الوحيد الذي أتينا منه، هذه المرحلة الأولى أين يعدنا الميتافيزيقيون بأننا سنعود، بل يعلن إظهار سائر الانقطاعات الدائمة.[2]

[1] - Michel Foucault, l'archéologie du savoir, op .cit. p. 24.

[2] - Michel Foucault, Dits et Ecrits, vol. I, op. cit. p. 154.

والتحليل الانفصالي المُسجل يسعى إلى إفشال الزمن الميتافيزيقي المتواصل والوحيد الذي صنعته التصورات الكلاسيكية، وصاغته تصورات مؤرخي الأفكار والعلوم الذين يتحدثون بعبارات التطور المتواصل للعقل....الخ. والإلحاح على أنّ الانقطاعية هو تأكيد للإنفجارات الاستطرادية التي من خلالها تُصرّفُ الحقيقة دون الرجوع إلى ضمير الجمع، «ما يوجد ليس استطرادا بل استطردات.» [1]

وهنا يتوجب إذن امتحان الأمر الذي يدين فيه فوكو لنيتشه، وبأي طريقة تنخرط فيه الإنقطاعية في التاريخ في الموضوعة النيتشوية، وهنا نقول قبل كل شيء أنّ الأمر يتعلق بأكثر من مُجرد مرجعية، بل يتعلق الأمر باستعمال وبإعادة تسطير أو تحديد التطور، أي استعادة الذي لا يتحّدد لا بالتفسير الهادئ ولا بخيار الموقف السلبي الذي يؤكّد في نفس الوقت على قرابة الإشكالية، بصمات المنهج والمصطلحات اللغوية، إلى غاية نوع من التطبيق المشترك للفكر. نوّد أن نعارض ونقول بأنه يوجد هنا خطر في حل الرابط بين فوكو ونيتشه في شتات التشابهات أو الأصداء من دون اتساق حقيقي، لكن رُبما لأن الأمر يتعلق باللعب ضد تاريخ الفلسفة ومتطلباتها من وفاء وارتودوكسية[2] يعاد تحديد المعنى أفضل. يذهب فرانسيسكو باولو أدورنو على العموم إلى أنّ الجينيالوجيا التي أخذها فوكو عن نيتشه مدّتهُ بمزايا عدة: منها إمكانية التفكير في الانفصال والقطيعة وهو ما يستمر في خلق مفهوم التحقيب (périodisation)، بالإضافة إلى طرح مشكلة الشرعية التاريخية، ومحاولة إعادة رسم تاريخ البناءات المتبادلة للموضوعات المعرّفة والذوات العارفة، ما يعني أنّها (الجينيالوجيا): « ليست مجرد تجريبية بسيطة (un simple empirisme) أو نوع من الاختزال لفوضى النتائج، بل إليها يرجع بالضرورة التخلي عن كل منظور للتواصلية الخطية.». [3] ومثلما يقول فوكو في أقوال وكتابات: « ليست أبدا وضعانية، بالمعنى العادي للكلمة، يتعلق الأمر بجعل المعارف المحلية تلعب تتقطع، تُجرّدُ وتفقد شرعيتها، هي ضد السلطة النظرية الوحدوية التي يزعم تصفيفها وترتيبها وتصنيفها باسم معرفة حقيقية... الجينالوجيات ليست إذن طعونا ايجابية لشكل من أشكال العلم، بل هي بالتحديد "أضداد العلم" (les antisciences) » [4]

---

[1] - Michel Foucault, Dits et Ecrits, vol. I, op . cit, p. 679.

[2] - Judith Revel, Expérience de la pensée, Michel Foucault, op. cit.. 66.

[3] - Francisco Paolo Adorno, le style du philosophe. Foucault et le dire vrai, op. cit. p. 76.

[4] - Michel Foucault, dits et écrits, Vol, IV, op. cit. p. 574.

ج – الأشكلة ولعبة الحقيقة:

في تقديم استفهامي للعلاقة بين «الأركيولوجيا والحقيقة» ذهب أوليفي ديكنز إلا أنّ مفهوم الحقيقة وإن كان لا يُعد مشكلة لدى الفينومينولوجيين، فانّه على العكس يظهر أساسيا وغريبا وفي مسار مختلف عند فوكو، مؤكدا أنّ فلسفته ذات البعد النيتشوي هي من خلَقَت اضطرابا حولها.[1] هذا الطرح يتأكّد بعبارات لفوكو تعود إلى عام 1983 لمّا ذهب إلى أنّ: «مُشكلتي لم تكف أن تكون دوما الحقيقة. قول الحقيقي.»[2] فسائر مؤلفاته يمكن أن تفهم كمحاولة من أجل تحريك، إعادة تنظيم، تحويل وتهديم مقولاتنا الفكرية التي تخصُّ معرفة الحقيقة. وقد سادت فكرة مفادُها أنّنا بعد فوكو لا نستطيع اليوم أبدًا أن نستعمل مصطلح الحقيقة مثلما أستعمل من قبل.

ونفهم بذلك أنّ الحقيقة حسب فوكو هي من صميم الموضوعات المبحوث عنها، وأنّ الفلسفة التي قدّم لها ليست مُمَارسة نقدية تحليلية للحقيقة، بل هي بحث عن المهمش والمسكوت عنه في الفكر الغربي وتاريخ الفلسفة، تسعى إلى الانفكاك من الفهم الذّي يُقدم الفلسفة بالمعنى التقليدي الحداثوي الذي يرتكز على منطق ثنائي القيمة في فهم الحقيقة، همُه الأكبر – مثلما يظهر- هو السعي إلى الانعتاق من النظرة التقليدية للتاريخ وحمولتها المعرفية والمقولات الميتافيزيقية غير المبرّرة، حيث يرفضُ فوكو التاريخ التقليدي للأحداث الكبرى، ويقترح مكانه تاريخا يُضفي صفة الحياة على الفهم الاعتيادي للأحداث التاريخية فنجده يهتم بأحداث أقل شأنا؛ كون أهمية الحدث عنده لا تقاس بما يحمله من معنى وأهمية، بل بمكانته في مجال القوة الاجتماعية، وكون الحدث هو بؤرة لقلب المصادفة، حيث أدخل المصادفة بوصفها مَقُولة تُسهم في إنتاج الحدث من خلال منهج يتّسم بجملة من المفاهيم ذات الصبغة الإجرائية البراغماتية في ذات الوقت.[3]

مثلما أوردنا فمفهوم الحقيقة حاضر كلية في مشروع فوكو، وإنه يبقى إجرائيا في إطار ما يجب القيام به في شكل تاريخٍ للحقيقة، بعبارات أخرى: فوكو يستعمل بكثافة مفهوم الحقيقة مُظهرًا كيفية تشكلّهِ في التاريخ وكيف يؤسّس حقول المعرفة، وموضوعات متعدّدة للمعرفة ومواضيع

---

[1] - Olivier Dekens, la philosophie française contemporaine 1960- 2005, 1ere edi, (Paris : Ellipses, 2006.), p. 79.

[2] - Michel Foucault, « «structuralisme et poststructuralisme » 1983. Dit et écrit, vol. II, op. cit. p. 1264.

[3] - حيدر ناظم محمد، إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي. قراءة في فلسفتي ميشيل فوكو وجيل دولوز، مرجع سابق. ص. ص. 85-86.

ومناهج الزعم العلمي. وهذا التناول هو ما نُسميه عند فوكو **"بالأشكلة"** الضرورية في مجال تاريخ الأفكار. أشكلة موضوع الصِّدقِيَةِ (véridiction) لفهمِ لُعبة الحَقيقَة.

لا يقصد فوكو عبر مفهوم الأشكلة إعادة إظهار موضوع موجود من قبل، ولا حتى اختراع أمر بواسطة خطاب انطلاقا من موضوع غير موجود، بل يقصد: مجموع التطبيقات الخطابية أو اللا خطابية التي تُدخِلُ شيئا ما في لعبة الحقيقي والخاطئ وتُشكلها كموضوع للفكر (سواء كان في شكل تفكير أخلاقي للمعرفة العلمية، أو للتحليل السياسي... الخ.)[1]

من أجل تعيين راديكالي لتاريخ الفكر يوجه فوكو نقدا لمفهوم الأشكّلة في التصوّر العادي وأيضا لتاريخ الأفكار ولتاريخ العقليات، فحسبه تنحصر الأشكلة في التصوّر العادي في تحليل أنساق التمثّل وفروعها كالخطابات والسلوكات وتاريخ العقليات، كما يهتم بتحليل المواقف ومخططات السلوك. وبدوره يرى أنّ الأشكّلة الفعالة هي خلق تاريخ يهتم بالطريقة التي تتشكّل من خلالها المشكلات والاستراتيجيات المطوّرة، وكإجابة لها يقول فوكو: « للعديد من المشكلات تظهر العديد من الإجابات التي يمكن أن نُعطي لها في أغلب الأوقات إجابات مختلفة، في أنّ ما يجب فهمهُ هو ما يجعلها ممكنة. هو النقطة التي تتجذّر فيها كلُها، هي الأرض التي يمكن أن تُغذيها، وبعضها البعض في اختلافها وذلك رغم تناقضها أحيانا.»[2] عملُ فوكو إذن ينصُ على إعادة تشكيل في حدود بحث حول الشكل العام للأشكلة المتوافق مع فترة معطاة لتكون دراسة أنماط الأشكلة طريقةُ تحليلٍ.

« هي ليس ثابت أنتربولوجي ولا متغير كرونولوجي، هي طريقة تحليل في شكلٍ تاريخيٍ فريدٍ لمسائلَ ذات محمل عام.»[3] وربما يُسعفنا تحليلٌ لحيدر ناظم محمد لما يصف الأشكلة عند فوكو بكونها الممارسة العملية للمُشكلة في الواقع وإيضاح وبيان حقيقة تشكُّلها سواء كان في الماضي أو الحاضر على الصعيد النظري أو العملي للمشكلات المنضوية تحت إطار الإشكالية العامة، أي تتبع مشكلة السياسة مثلا.. والوقوف على حيثياتها مداخلها ومخارجها ومحاولة الوقوف على الآليات التي

---

[1] - Miche Foucault, le Souci de la vérité, in Magasine Littéraire, n° 207 mai 1984, voir aussi in Michel Foucault, Dits et écrits, , Vol. IV , op. cit, p. 670.

[2] - Michel Foucault, Dits et Ecrits, vol. IV, op. cit. p. p. n° 597- 598.

[3] - Miche Foucault, Dits et Ecrits,. vol IV, op. cit. , p. 577.

تحكّمت في نُشوءها وبَلوّرتها على النحو التي هي عليه، ويقول : « هذا ما فعله فوكو، لقد قام بممارسة الإطار الإشكالي في فلسفته والمتمثل بالحقيقة عمليا.».[1]

مصطلح الأشكلة يستلزم نتيجتين: من جهة، أنّ التمرين الحقيق لنقد الفكر يُعارضُ فكرة بحث منهجي للحل، ومهمة الفلسفة ليست إعادة تشكيلها، بل تأسيس مسافة نقدية. من جهة أخرى، فهذا الجهد للأشكّلة ليس مضادا للإصلاح الذاتي (auto- réformisme) أو تشاؤميةً نسبيةً: ذلك أنه يكشف عن ارتباط واقعي لمبدأ الإنسان الكائن المفكر. من هنا فمصطلح أشكلّة يستعمله فوكو بشكل خاص في تعليق مُثير على نص كانط حول مسألة "ما الأنوار؟"، بأنَّهُ تاريخ العلاقات التي يُقيمها الفكر مع الحقيقة؛ تاريخ الفكر بكونه تاريخ فكر الحقيقة.[2]

ومن بين الأسئلة التي اعتنى بها فوكو في تحليله لهذا الإشكال هي مسألة إنتاج الحقيقة وقد كشف أنها ليست بالطريقة التي يتصوّرها الميتافيزيقيون، بل هي مُنتَجَةٌ في سياق سوسيولوجي سياسي مؤسساتي: والمشكلة ليس في تغيير وعي الناس، أو تغيير ما في رؤوسهم، بل تغيير النظام السياسي الاقتصادي المؤسساتي لإنتاج الحقيقة، كما أنّ الأمر لا يتعلق بتخليص الحقيقة من نسق السلطة ... بل فصل سُلطة الحقيقة عن أشكال السيطرة التي تشتغل داخلها. المسألة السياسية بالمحصلة، ليس الخطأ والوهم، الوعي المستلب أو الايديولوجيا، بل هي الحقيقة ذاتها. ومن هنا تظهر أهمية نيتشه[3]، الذي أعلن في "جينيالوجيا الأخلاق" أنّ على الفلسفة أن تجابهَ مَسألة الحقيقة، ما يعني أنّ المشكلة عنده لم تعد: حول الطريق الأكيدة من أجل الحقيقة، بل ما هي الطريق الصُدفية للحقيقة؟ أو ما الذّي حدث حتى ظهرت الحقيقة؟

تبعا لذلك فمفهوم الحقيقة لدى فوكو سيختلف جذريا عن دلالات هذا المفهوم في تاريخ الأنطولوجيا الغربية، حيث لن تكون حصيلة تطابق بين المفهوم ومرجعه في الوجود، ولا حتى نتاجٌ ذاتيٌ تمارسهُ الـ "أنا"، كما أنّها ليست حصيلة نقد للعقل يعين حدود المعرفة الصحيحة المشروعة، أو هي مرادفة للقانون العلمي الذي يتّمُ التحقُّق منه تجريبيا. بل ستكون قلبًا لأسُسها وخلقًا لقطيعة حاسمة مع كل أوجه الفهم الميتافيزيقي للحقيقة، وذلك ما يجعله يندرج في سياق المشروع

[1]- حيدر ناظم محمد، إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي، مرجع سابق، ص. 103.

[2] - Michel Foucault, Dits et écrits, , vol. IV, op.cit. p. 669.

[3] - Alan D Schrift, le nietzschéisme comme épistémologie. op. cit. p. 108.

النيتشوي القائم على قلب الأفلاطونية، بما يقتضيه من مقاربة جديدة للفلسفة كاستراتيجية تأويل وتشخيص ترسم مسار تشكّل الحَقَائق بمنحنياته وانفصالاته ورهاناته[1].

الأمر يتعلق بإعادة بناء حقيقة مُعادة إلى التاريخ، وإلى علاقتها مع السلطة، كذلك تحديد الصعوبات والرهانات والعوائق المتعدّدة؛ من حيث أنّ كلُ مُجتمع يمتلكُ نظامه الخاص للحقيقة، ونموذج الخطاب الذي يستقبله ويجعله يشتغل كحقيقي (vrai)، بالإضافة إلى تحديد الميكانيزمات التي تسمحُ بتمييز المنطوقات الحقيقية عن المنطوقات الخاطئة، الطُرق التي بها نُعاقب أو نَنفي بعضا منها والتقنيات المفضلة من أجل بلوغ الحقيقة.[2]

تحليلات فوكو لها تبحث عن تسليط الضوء أو إظهار صفات نظامنا الخاص للحقيقة، وهذه تمتلك بالفعل خصوصيات عديدة: الحقيقة تتمركّز على خطاب علمي وحول تأسيسات أنتجتها. وتُستعمل على الدوام بواسطة الإنتاج الاقتصادي أكثر من السلطة السياسية، هي منتشر ة بكثرة عبر الهيئات التربوية وعبر الإعلام، هي منتجة ومحوّلَة تحت رقابة مسيطرة لأجهزة كبرى، سياسية واقتصادية (الجامعة، الإعلام، الكتابة، الجيش..الخ) هي رهان صدام اجتماعي وجدال سياسي عميق في شكل صراع إيديولوجي.[3] والمشكلة التي تظهر إذن بالنسبة لفوكو هي مسألة "لعب الحقيقة"، أي العلاقات التي تظهرُ عبرها كتجربة تسمح للانسان بالتفكير بأنه لم يُدرك أنّه مجنون، مريض؛ ولم يدرك نفسه كمنحرف، كعاطل، وأيضا كرغبة. لهذا السبب تُعرَفُ الفلسفة في نهاية حياته وبطريقة رجعية كتاريخ للحقيقة.

موضوع "لعب الحقيقة" هو موضوع حاضر لدى فوكو بدأ من اللحظة التي يحلّل فيها شروط إمكان بناء أهداف المعرفة والعالم من ذاتية المعطيات كأمور لا يمكن فصلها، في حدودٍ حيث يكون فيه الموضوع وهذه الذاتية المتبادلة هي بالتحديد ما يُسميه فوكو "لعبة الحقيقة"، أي ليس إكتشاف ما هو حقيقي، بل القواعد التي وفقها يتحدّد موضوع ما كصادق أو خاطئ. وأحيانا يعتمد

[1] - السيد ولد أبّاه التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، مرجع سابق، ص. 84.

[2] -Judith Revel, Dictionnaire Foucault, op. cit, 131.

[3] - Ibid. p. 131.

فوكو على كلمة (véridiction) من أجل تعيين هذا الظهور للإشكال التي يُسمح لخطابات مؤهلة حقيقة بتنظيمها على ضوء معايير معينة.[1]

بالفعل الحقيقة لا تستطيع أبدا أن تذهب خارج قول الحقيقة لمرحلة مُعطاة، ذلك أنّها لا تستطيع أن تقول أي حقيقة في أي وقت شئنا. ليس هناك حقيقة خالصة، وحتى إن وجدت فإنها تنفلت (elle se dérobe) . في هذا المعنى يرى فوكو في نيتشه ليس فيلسوف للحقيقة، بل فيلسوف لقول الحق، (non un philosophe de la verité, mais dire vrai) يعلن في "نظام الخطاب" أن «الإنسان محكوم عليه بالانخداع والخطأ».[2] الإنسان يمكن أن يكون قادرا على الحصول على بعض من الحقائق حول الأشياء، لكن حول عمق الأشياء فهو محكوم عليه بالخطأ وبالتوهم من دون نهاية. فالانسان يمكن أن يكون قادرا على فهم وإدراك فكرة الحقيقة، لكن لمّا نكون إزاء الحقيقة بذاتها فهو يفشل من دون شك.

يتزعزع مفهوم الحقيقة، لأنّ الحقيقة الفلسفية في مقابل الحقائق العلمية قد تمّ - استبدالها بالتاريخ- وإنّ تحليلاً مُعيّنا حول الطب أو الجنس أو السلطة يمكنُ أن يكون صائبا، إلا أنّ مَعرفة ما هو الجنس أو السلطة لن تكون أبدا حقيقة، ليس لأنّ حقيقة هذه المواضيع الكبرى لن يتم الوصول إليها، بل لأنّه لا مجال هنا للحقيقة ولا للخطأ، فالسُلطة والدولة والجنون لا توجد من حيث هي مواضيع مُكتملة.[3]

عموما بعد هذا التحديد المختصر للطابع الابيستمولوجي المميّز لفلسفة فوكو في محاور عديدة والتي لم نكن نَسعى من خلال ذلك إلى عرضٍ شامل لجُملة أفكاره حول الحقيقة وإرادات الحقيقة، بل فقط إبراز محاور التَقارب والتواشج بين أطروحات نيتشه الابستيمولوجية وأطروحات ميشال فوكو في مواضيع المماثلة والمتعلقة بالتاريخ والحقيقة. وقد برَزَ لنا في سياق قراءات مختلفة أنّ نيتشه أسدى لفوكو خدمات جليلة حيث كان له بمثابة مفتاح لتحرير الفعل الفلسفي الفرنسي من أطُرِهِ الكلاسيكية والتنبيه بالخصوص إلى الطريق التي يمكن سَلْكُها لتجاوز البنيوية والوجودية

---

[1] - Judith Revel, Dictionnaire Foucault, op. cit. p . 132.

[2] - Michel Foucault, l'ordre du discours, op. cit. p. 88.

[3] -السيد ولد أبّاه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، مرجع سابق. ص. ص. 80 -81 .

الأنطولوجية والماركسية. ونُذكّر هنا أنّ فوكو وفي سياق قراءاته المتميّزة لنيتشه وفرويد، ربَطَ نيتشه بالتقليد الايبستيمولوجي الجديد (باشلار وكانجهليم) وبمدرسة الحوليات في التاريخ، إلا أنّ فوكو لم يكن مجرد تلميذ لنيتشه يُكرّر مقولاته: بل إنّ الأمر بالنسبة إليه يعني إعادة قراءة أعمال نيتشه انطلاقا من هذه الأسئلة الجديدة، ليجعلها راهنية، حيث أنّ ما يهمُّ فوكو هو هدم الحدود التي كانت تفصل المواقف الفلسفية، بإدخال أسئلة تُعيد التفكير في التراث الفلسفي برُمته.[1]

ونعتقد أنّ أهمية اشتغال فوكو على محاور نيتشوية تكمن في أنها تُتَوّجُ برسم مَعَالم الإختلافية، بجعل فوكو يؤسس لفلسفة ذات بعد إختلافي لا مركزي، تنخرطُ في رهّان مُقارعة التوجُهات المثالية في الفكر الفلسفي، هذا من حيث أنّ الاختلاف مفهوم تُطالب به الانفصالية فيبرّزُ على عدة مستويات منها:

أ- إلحاحها على امتحان القطائع والاختلافات والعقبات والتحولات والمسافة الظاهرة التي تفصل أحيانا لحظة ما عن أخرى تليها. وفي هذه الحالة "الاختلاف" يمكن أن يَرجع إلى علّل وأسباب مختلفة ويُلعب بطرق عديدة. كما يستطيع أن يشتغل بشكل عام عبر خلق مسافة فاصلة بينه وبين التركة الهيجلية التي استمرّت في صناعة الانتصارات في القرن 20، أو على مستويات خاصة عبر اختلاف المنهج (مثلا بالمرور من الأركيولوجيا إلى الجينيالوجيا) وعبر اختلاف حقل البحث (الانتقال من الجنون إلى العيادة أو من السلطة إلى الجنسانية.) أو اختلاف الموضوع كله..... والواقع أنّ كل هذه التغيرات تُحال إلى حالتين كبيرتين من الأشكال هما: اختلاف يُعزى إلى الطريقة التي بها نلاحظ الواقعة والتي تتضمن النظرة مثلما هي؛ واختلاف يظهر على مستوى التاريخ الذي نكتبه والذي يؤكّد ظهور عناصر جديدة، ظهور الفَرَادَة والمرور إلى مرحلة أخرى للتاريخ حيث يتعلّق الأمر بفهم مُكوّنِهِ، أي استعادة المقام التاريخي الحقيقي للانفصالية.[2]

ب- المستوى الثاني: يخصُّ كثافة خطاب فوكو وليس مجرياته، حيث يحظر لدى فوكو تنوعٌ لأنظمة الخطاب التي توجد معا في تعايش وتعاضد: هو حالة نظام التأليف لديه حيث على غرار

[1] - السيد ولد أبّاه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، مرجع سابق. ص. 84.

[2] - Francisco Paolo Adorno, le style du philosophe. Foucault et le dire vrai, op. cit. p. .86

المؤلفات الأساسية تبرز عنده وبشدة الكتابات "الجانبية" التي هي معاصرة لها[1]، فيطالبنا بأن نؤسّسَ ديناميكيتين مختلفتين في داخل صيرورة البحث. وهي الحالة العامة لكل الأشكال الكبرى للتداخلات التي يعتمدها فوكو، والتي لا تعمل بطريقة واحدة، لا تهدف إلى الهدف نفسه ولا تخضع للقواعد نفسها، وهو ما يُترجَمُ عادة بواسطة انطباع بالتبعثر وربما بالاختلال وعدم التناسق الداخلي. وهذا الوجه الثاني من الاختلاف الذي يفرض عادة على الشُراح إجراء تقسيم عمودي في كثافة كتاباته، وطبعا الأمر لا يخلو من الفائدة ومن التعقيد أيضا .

ت- المستوى الثالث : يخص الاتفاق الفلسفي على مفهوم الاختلاف، فهو ليس فقط إجراء تطوري أو تأسيس رابط بين الخطابات الفوكوية الذي يُختزل في الانفصالية، بل هو أيضا مفهوم يجب بناؤه وتشكيله بالطريقة نفسها في مقاربة مواضيع الانفصالية، وتُترجَّمُ في الوقت نفسه في الكتابة المتقطعة وفي التنظير المتقطّع، ويذهب فرانسيسكو باولو أدورنو إلى أنّ: « فكرا متقطعا هو في الوقت نفسه فكرُ الانقطاع، كما أنّ الاختلاف يُعطي مكانا لكتابة اختلافية (أي التي تُدخِلُ الاختلاف في قلب حركتها).»[2] وذلك لمحاولة تشكيل التفكير أو تكوين المقام الفلسفي للمفهوم بين الموضوع وشكل التفكير. الأمر الذي يبدو بديهيا هو كونه يبدو متناغما مع التحليلات الفوكوية حول تكوين موضوعات المعرفة في حقل العلوم الفلسفية وهذا يقوي أيضا الطرح الذي يقول بضرورة ممارسة التحليل الفوكوي على دراسات ونصوص فوكو. »[3]. لكن المقاربة النظرية لمفهوم الاختلاف يجب أن تقاس فورا بعدد من الأفكار الأخرى التي تدور حول مفهوم الغيرية أو التي تجعل من الاختلاف واصلة أنطولوجية أساسية.

3- جاك ديريدا: "التفكيك والاختلاف" عنوان فلسفة اللامركز.

يُعد ديريدا ثالث أهم نموذج لفلاسفة الاختلاف في الفلسفة الفرنسية الذين تأثّروا بنيتشه وحقّقُوا نبوءته حينما ذهب إلى أنّ القرن 20 سيدشّن مرحلة جديدة من التفكير الذي سيشهد

---

[1] - نشير إلى هذا التزامن في ظهور المؤلفات الأساسية والمؤلفات الجانبية حمل أحيانا أطروحات مناقضة في فترات متزامنة: فمؤلفات فوكو من طبيعة مختلفة نجد مثلا المقالات النقدية بالخصوص حول الأدب واللغة في سنوات 60 في مقابل تاريخ الجنون، الكلمات والأشياء أو أركيولوجيا المعرفة. والدروس الملقاة في كوليج دو فرانس والمقالات الصحفية في سنوات السبعينات في مقابل المراقبة والعقاب أو إرادة المعرفة، والحوارات الكبرى والمحاضرات في الخارج في سنوات الثمانينات في مقابل تاريخ الجنسانية.

[2] - Francisco Paolo Adorno, le style du philosophe. Foucault et le dire vrai, op. cit. p. 87.

[3] - Ibid. p. 87.

موت الإيديولوجيات الطوباوية ليحلَ مَحلها التعدّد والاختلاف، فنيتشه لم يكن يهدف من هدم الفلسفات القديمة، فقط الهدم بحد ذاته؛ بل لإظهار ما تم إخفاؤه منذ أن بدأ الإنسان يتفلسف، وذلك للوقوف أمام أنفسنا عاريين من ثياب الطوباويات التي تتماهى مع ما نرغب ونريد ونتمنى، لا مع ما هو موجود. ومن هذا الهدم بواسطة ضربات المطرقة وبإجراءات مُعقّدَة نَتَجَ التفكيك عند ديريدا الذي يتخّذُ ميتافيزيقا الحضور موضوعها الأساسي.

وقبل تفصيل طبيعة الاستقبال الديريدي لنيتشه وأهميته، وكشف أصداء حضور نيتشه في نصوص ديريدا ومشروعه الفلسفي بشكل عام، نوّدُ أن نُسلط الضوء في عجالة على العلاقة التي تربط ديريدا بنيتشه، أو بين "فيلسوف الجينيالوجيا" و"فيلسوف التفكيك".

لا يخفى على القارئ أنّ الأمر يحوي إشكالات عدة يصعب بسببها الوصول إلى كلمة جامعة حول ذلك، كون علاقات ديريدا الفكرية متعدّدة ومثيرة... كانت مع الكثير من رُواد الفكر الغربي بالخصوص الفينومينولجين كهوسرل والوجوديين كهايدجر وكبار مؤسسي المثالية ككانط وهيجل وأيضا معاصريه كدولوز وفوكو وباطاي وغيرهم..، غير أن علاقة (ديريدا - نيتشه) تظهر متميزة جدًا من حيث أنّ ديريدا لَمْ يَطْلُبْ نيتشه بالمعنى الذي قام به دولوز وفوكو في الفترة الزمنية نفسها، وهو ما يجعلنا نميل إلى تصديق ما عبّر عنه ميشال هار عام 1999 حين قال أنه "لا أحد قادر على تأكيد أنّ ديريدا نيتشوي" هذا رغم أن هار نفسه تحدث عن دين ديريدا لنيتشه.[1] ومع ذلك يتأكّد مرارا دين نيتشه على ديريدا، وأن رأس خيط التفكيكية منغرسٌ في تربة جينيالولوجية. وربما هذه الصفحات المختصرة التالية كفيلة بتسليط الضوء على هذا الأمر.

وحول مجموع ما كتبه ديريدا حول نيتشه، نجد أنه قد حضي لديه بثلاثة أعمال رئيسية هي: الكتاب المعنون بـ "المهماز. أساليب نيتشه." (Eperons, les styles de Nietzsche) الصادر عن دار نشر (Flammarion) بباريس عام 1978 الذي تناول فيه أساليب نيتشه وكشَفَ عن تميزها وإبداعيتها التي خدمت توجهه اللاعقلاني، مركزا على جمَعِهِ بين الضدين "الراديكالي والكتابة" ما يجعل بالإمكان قراءته كشرح تفكيكي لديالكتيك هيجل وكتحريف له. فحسب ديريدا يجمع نيتشه بلا انقطاع الأطروحة ونقيضها من دون أن يكون بالإمكان إحداث تأليف ما؛ من حيث أنّه مثلا يُدين المرأة تارة

[1] - Michel Haar, Le jeu de Nietzsche dans Derrida, revue philosophique, n° 2, Paris : Puf, 1990. p. 211.

كقوة "كذب" وطورا كقوة "حقيقة" (ككائن فلسفي مسيحي) وأخيرا يجري عملية اعتراف بالمرأة فيما وراء هذا النفي المزدوج، وتأكيدها كقوة موجبة، إخفائية وفنانة.[1] وهذا الكتاب رغم صغره إلا أنّه فائق الأهمية لارتباط محتواه بظاهرة الكتابة والتحديد الإستعاري والسعي إلى الانفلات من التقليد في الكتابة، وأهم ما تناوله فيه ديريدا كان مسألة "الأسلوب" عند نيتشه واصفا إياه بالمهماز: مارس نيتشه - حسب ديريدا- جميع أجناس الأسلوب، وقدَّمهُ على أنّه مهماز يتقدم سفينة ذات أشرعة: حيزوم (Rostum) يشقُ عباب موج البحر كما يشق صفوف العدو. ووصفه أيضا بصفات عديدة منها كونه نتوء في صخر يقابل موج البحر على مرفأ مضطرب. فيوفِّر الحماية من خطر مرعب..، خطرٌ يدفع إلى العَمَاءِ والفناء، ذلك الذي يأخذ شكل الحضور المتصلّب أي المعنى أو الحقيقة، كما يعنى أيضا الدحض والنفي والاحتقار والرفض المزدري.[2] وكلُّها صفات تحيل إلى طابعه الثوري المتمرّد على قواعد الكتابة الميتافيزيقية.

أما ثاني عمل قام به ديريدا حول نيتشه فعنوانه: "أوتوبيوغرافيات: تعليم نيتشه وسياسة اسم العَلَم" (Otobiographies, l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre) والصادر عن دار نشر غاليلي (Galilée) بباريس عام 1984، وهو محاضرة في حدود 118 صفحة كان قد ألقاها ديريدا في جامعة فيرجيني (Virginie) بـ "شارلوتسفيل" (Charlottesville) في الولايات المتحدة الأمريكية، وأعاد جزءا منها في محاضرة في كنَدَا ومنشورة تحت عنوان جديد هو: "أذن الآخر.." (l'oreil de l'autre : Otobiographies, transfert, traduction)، وهدف هذه المداخلة هو مَعالجَة ديريدا للمشاكل التي نتَجت على أعقاب ما يُسمى بالتفكيك الأمريكي، وعلى نحو خاص حول سؤال كيف يمكن أن تترسّخَ المثاليات في سياق سياسي؟ وكيف يمكن لمشروع ما أن يصبح ورقة لعب فيستغل من أجل أغراض سياسية وثقافية مختلفة؟ وقد أشار إلى نيتشه في خضم حديثه عن الرهان في الخلاف الحاصل بين القراءات القانونية واللاقانونية للنصوص، حيث أظهر أنّ التوقيعات لا تكفل إقرار مقاصد المؤلف "الفعلية" لأولئك الذين يقرأون ويُنَصّبُونَ أنفسهم ورثةً ومفسرينَ ومزوَّدينَ بسلطة مرجعية، وقد أشار إلى نيتشه بوصفه المثال الذي يمكن أن نُقارب به مسائل أخرى في الحياة السياسية: من حيث أنّ كتاباته قد تعرضّت لسلسلة عنيفة من الدعاوي والدعاوي المضادة للمراجعين والمُفَسِّرِين

[1] - بيير ق زيما، التفكيكية. دراسة نقدية، مرجع سابق، ص . ص. 67- 68.

[2] - جاك ديريدا، المهماز. أساليب نيتشه، مرجع سابق، ص. ص. 84- 85.

(التحريف النازي)، ويتساءل ديريدا إلى أي مدى يمكن أن نستبعد هذه القراءات بدعوى إساءة تفسيرها أو تحريفها لمّا كتبه نيتشه فعليا؟[1]

كما عمل ديريدا على استقصاء خصائص وأهمية الكتابة المجازية في نصوص نيتشه، وكيف أنّها سمحت لهُ بالابتعاد عن طريق الحقيقة، ليكتب عن عالم الحقيقي بأنه «أصبح أكثر خبثا ومكرا وإبهاما...، لقد أصبح أنثويا» فيُبْرِزُ ديريدا مفارقات الحب والكره بين نيتشه والمرأة. وكيف أصبحت المرأة هدفا لاحتقار نيتشه، وأيضا صورة رمزية للحقيقة المؤدية إلى مخاصمة سلطة العقل، في شكل استثمار للارتياب القديم داخل اللغة الشعرية، والذي يُعَامَلُ بوصفه انحرافا عن القاعدة في خطاب العقل الوقور.[2] ما يعني أنّهُ فكَّرَ وكَتَبَ على نحو مشاكس وهو الأمر الذي رفضهُ التأويل الهايدجري الذي تجاهل الطاقات الأسلوبية لنيتشه وتلميحاته الفاضحة عن الاختلاف الجنسي الذّين يفلتان من المقولات التأويلية لهايدجر، ولذلك عَدَّ قراءة هايدجر مجرد تَفَاهَات لا قيمة لها لأنه بحث عن حقيقة "نص نيتشه" بطريقة لا تبالي بقوى النص المثيرة للتشويش.[3]

وبالعودة إلى التميزية الأسلوبية عند نيتشه نلتقي بعمل ثالث لديريدا سابق زمنيا عن العملين المذكورين، وهو مداخلة ثرية قدّمها في ندوة سيرسي لا سال في جويلية 1972 حول "نيتشه ومسألة الأسلوب" ما يدل على الاهتمام الفائق بطريقة الكتابة النيتشوية والتي أعطى لها دلالات خصوصية. وقد تحمَّسَ ديريدا كثيرا للنقاشات الثرية التي تداولت آنذاك إلى حد وصفه بأسعد مشارك في تلك الندوة بدليل أنّه شُوهد في نهاية الملتقى يغادر المكان رفقة جيل دولوز وكلٌ واحدٍ يضعُ ذراعه على كتف الآخر.[4]

عموما هذه هي الأعمال التي خصَّهَا ديريدا لنيتشه أو بالأحرى طغى عليها حضور نيتشه لدى ديريدا ودون تتبع تفاصيلها التي يحكمها خيط مشترك متعلق بتبيان الأسلوبية النيتشوية ومقاربة

---

[1] - كريستوفر نوريس، "حول أخلاقيات التفكيك"، تر. حسام نايل، أوراق فلسفية، مجلة علمية محكمة،(الجيزة، العدد. 13 ، 2005.)، ص. ص. 78- 79 . يقصد ديريدا القراءات التي تحالفت وحوّرت نيتشه وجعلته مفكرا غذّت تعاليمه حول الإنسان الأعلى ومذهبه عن العود الأبدي أسطورة التفوق الآري والرايخ الثالث الأبدي.

[2] - المرجع نفسه، 81.

[3] - المرجع نفسه، ص. ص. 82- 83.

[4] - Dorian Astor et Alain Jugnon (cord), Pour quoi nous sommes nietzschéens ? op. cit. p. 11.

طرق تجديد الفكر عبرها؛ سنعمل ههنا على إبراز مكانة نيتشه لدى ديريدا بهدف تحصيل خلاصة نوعية يمكن أن نسميها تأثيرا وتأثرا، دون الدخول في تفاصيل الطرح الديريدي حول نقد الميتافيزيقا.

نظر ديريدا إلى نيتشه بعين فلسفية وقد وَصَفَهُ بكونه صاحب المطرقة والمهدم الذي كانت له الشجاعة في فك المُعقَّد، وقد منح لنا قائمة بالمواضيع التي نجدُها لدى نيتشه التي هي : «الحذر الدائم من كل ميتافيزيقا، النظرة الشكلية للخطاب الفلسفي، مفهوم الفيلسوف الفنان، المسائل البلاغية، الفيلولوجية المطروحة على تاريخ الفلسفة، الشبهة إزاء الحقيقة، معنى الوجود، والاهتمام بالظواهر الاقتصادية للقوة واختلاف القوى ...الخ»[1] وفي الغراماتولوجيا يعترف بفضل نيتشه في تحرير المدلول (المعنى) من قيده أو من انزلاقاته مقارنة باللوغوس وبالمفهوم المرتبط بالحقيقة، وذلك عبر راديكالية مفاهيم: المنظورية، التأويل التقييم والاختلاف..[2] أكثر من ذلك فهو يُساءل الوجود الإنساني من دون الانطلاق من الوعي الإنساني..، أي من مواقع جانبية مشيرا إلى الطريقة التي نردُّ فيها على شعارات البنيوية حول الموت، وبالخصوص موت الذات (sujet) بإظهار أسئلة جديدة حول حرية الإنسان من دون الاستسلام للاراداوية أو للذاتية الوجودية.[3] ويشير إبراهيم محمود في مقدمة ترجمته لكتاب ديريدا المعنون بالمهماز إلى أنّ: «ما يقوم به ديريدا ومن خلال الذين يحتفي بهم أكثر من غيرهم في كتاباته، يكون الإنشغال بالحياة، بالدهري أو الأبدي حاضرا في صياغة الكتابات هذه، وعلى رأس هؤلاء يكون نيتشه. إن اهتمامه بنيتشه وجهٌ جليٌّ كاشف ومكشوف في داخله بالذات، لأن ما يوفِّره له فيلسوف (المعرفة المرحة) يكاد يكون استثنائيا، وطبيعة كتابات الأخير تضاهي فعل المتمرّد على المصير.».[4]

وبغية فهم التماهي الحاصل بين ريبية نيتشه والمشروع التفكيكي الراسم لمعالم فلسفة الاختلاف واللا مركز التي اشتهر بها "جاكي"، علينا فهم دلالات المنظومة المفاهيمية التي اعتمدها، مع تشخيص العمل النقدي التفكيكي بفهمه كإجراء وكممارسة ضرورية على سائر النصوص الحاملة لشُحَنِ المعاني، والمبيّتَةِ لخطاب الحقيقة في الفكر الفلسفي بشكل عام. وبعدها تحديد معاني

---

[1] - Jacques Derrida, Marges de la philosophie,(Paris : Les Éditions de Minuit, 1972.), p. 362 - 363.

[2] - Jacques Derrida, De la grammatologie, op. cit. p. 31.

[3] - Alan D Schrift, le nietzschéisme comme épistémologie, op. cit. p. 102.

[4] - جاك ديريدا، المهماز، مرجع سابق، ص. 19.

فلسفة الاختلاف حسب ديريدا، وفهم الكيفية التي يُمكن أن تُقرأ وتُفهم كنقيض لفلسفة الحضور الموازية للتأسيس الميتافيزيقي الذي حاربَهُ نيتشه. ونجزم أنّه بغض النظر عن الكثير من أوجه التماثل بين ديريدا ونيتشه أنّ الدليل الذي يجعلنا نقرأ ديريدا في كونه صدى لنيتشه هو في المقام الأول تعاملهما مع اللغة واعتبارهما إياها محور توتر وموضوع فقدان ثقة، أضف إلى ذلك السعي إلى التأكيد على أنّ أحكام الميتافيزيقا ومزاعمها ليست سوى وثوق مزعوم لسبب بسيط هو أنّها تكوينات لغوية. والعناصر التي سنتناولها أدناه كفيلة ربما بإبراز ذلك.

أ - التفكيك وإستراتيجية هدم الميتافيزيقا:

ربما لن نكون مبالغين إن أكّدنا أنّ مشروع ديريدا في تفكيك الميتافيزيقا هو الأكثر راديكالية في القرن 20، ومظاهر حضور هذا التفكيك وإجراءاته موجودة منذ الصفحات الأولى من الغراماتولوجيا الصادر 1967. ويعترف ديريدا بضرورة ممارسته كفعل ضروري ينهي سلطة العقل ومقولاته، ويلجم فلسفة الحضور التي تكوّنت من أفلاطون إلى هيجل، وهي الفلسفة التي تذهب إلى أنّ الوعي لا يعترف إلا بما يحضر في الوعي مؤسّسا مركزية الإنسان أو العقل.

وحول مفهوم التفكيك، نؤكد أنه من بين المفاهيم الأكثر التباسا في الفلسفة المعاصرة، وقد نحته ديريدا محاولا من خلاله قراءة النص الفلسفي والأدبي، وسائر النصوص، ورجّ بنية الميتافيزيقا (ميتافيزيقا الحضور). ولكن كيف يتصوّر ديريدا التفكيك؟ وماذا يقصد به؟ وما هي مهامه؟

إنه لمن الصعب توضيح التفكيك الديريدي، حتى أنّ ديريدا نفسه يبدو حائرا في تحديد هذا المفهوم. وينبغي القول ههنا أنّ السبب وراء ذلك يكمنُ في أنّ الكلمات عند ديريدا ليس الهدف منها تشييد المفاهيم، بل العكس هي صعوبات (obstacles) يرتكز عليها أو فخاخ يسعى إلى نصبها. وقد أعلن بخصوص المفاهيم في الفلسفة والميتافيزيقا أنها تقليدٌ وتكرارٌ، يجب الحذر منها كي لا تأسرهُ مثل ذُبابة على ورق مطلي بالعسل. يقول ديريدا: «أجدُ نفسي أمام تقليد، مع هذه الكلمات، أجدني كذبابة أدركت الخطر، أتذكر ما كنتُ أراه في صغري، في المنازل الساخنة في الجزائر، حيث الصراع اليومي ضد الذباب يجعلنا نأخذ قطعة من ورق ونُطليها كاملة بالعسل، فيدعُ الذباب نفسه يسقط ويلتصق بها الأبد. آه...، هذا الأمر يحدثُ لي بالنسبة للمفاهيم الفلسفية الكبرى للتقليد الفلسفي،

لكن كان لدي ردّة فعل الهرب منذ البداية. ولو اعترفت بهذه المفاهيم لكنت مثل الذبابة، أطرافي ملتصقة مأسورة ومستدرجة بواسطة نظامها.»[1]

ولكن رغم صعوبة ذلك فسنعطي فكرة موجزة حوله، وسنعمد أولا إلى تعريفه بالسلب كما يفعل ديريدا. حيث رغم ارتباط التفكيك في اللسان الفرنسي (Déconstruction) بالبادئة (Dé) التي تدل على الهدم والنقض، فدريدا يؤكد في مؤلفه "الكتابة والاختلاف " (في رسالة إلى صديق ياباني) بأنّ التفكيك ليس هدما. ذلك أنّ الهدم عادة ما يرتبط بعمل سلبي، غرضه تقويض البناء والإطاحة به فقط، وربما لأن الهدم كثيرا ما يتمُ من خارج البناء ويهشمه كليا، غير أنّ التفكيك الديريدي يختلف عن هذا المعنى.[2]

ويُضيفُ ديريدا إن "التفكيك بأي حال، ورغم المظاهر ليس تحليلا (analyse) ولا نقدا (critique)[3]،من حيث إنّ التحليل يحيل إلى سلسلة البحث عن جزء بسيط لا ينحل، أو أصل أول أو مُكوِّن أساس لا يقبل الانحلال. وتفكيكية ديريدا لا تعترف بشيء لا يكون قابلا للتفكيك، بعبارة أخرى إنّ التفكيك يطال وينبغي أن يطال كل شيء وأي شيء. وليس التفكيك نقدا، لأن هذا الأخير (بالمعنى النقدي العام أو الكانطي) - حسب الفيلسوف- يستند إلى جهاز مفاهيمي متعال، (كالقرار، الحكم، التحديد...) لذلك فهو بدوره مستهدف من قبل التفكيك.

كما يرفض ديريدا أن يكون التفكيك منهجا أو اختصاصا (discipline).[4] من حيث أنّ المنهج أو الاختصاص يرتبط بجملة من الخطوات التي نَسير على هديها للوصول إلى الهدف والمبتغى، بيد أن التفكيك لا يمكن تحديده في قواعد أو خطوات يتبعها المفكّك من أجل تفكيك بنية أو نص. فيؤكد أنّه قد توجد كيفيات لطرح السؤال التفكيكي، ولكن في نهاية المطاف ليس للتفكيك "قواعد جاهزة". وإن لم يكن التفكيك تطبيقا لقواعد ناجزة، فهل يكون إبداعا أو فعلا؟ يرد دريدا قائلا:

---

[1] - Jacques Derrida, responsabilité- du sens avenir, in « Sens en tous sens autour des travaux de Jean-Luc Nancy ». Ouvrage dirigé par Francis Guibal et Jean-Clet Martin, 1ere édition, (Paris : Galilée, 2002.), p. 188.

[2] - جاك ديريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، ط. 2، (دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ، 2000.)،ص. 59.

[3] - المرجع نفسه، ص. 60.

[4] - فوكو – ديريدا، حوارات ونصوص، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية ط1، 2006، "حول مفهوم التفكيك"، ص 145.

«التفكيك ليس فعلا أو عملية». إذ يرتبط هذان الأمران بذات معينة (شخصا أو جماعة) تأخذ على عاتقها مسؤولية القيام بذلك الفعل أو العملية. إلا أن الفيلسوف الفرنسي ربما يريد أن ينأى بتفكيكيته عن ربطها بأي ذات، لذا يقول:« إنّ التفكيك حدثٌ لا ينتظر تشاورًا أو وعيًا أو تنظيمًا من لدُنِ الذات الفاعلة ولا حتى من لدن الحداثة، إنه الشيء في تفكك»[1]. وذلك يؤول إلى أنّنا لسنا من يُفَكِّكُ، بل إنّ كل نص أو موضوع يحوي في داخله بوادر وبذور التفكك. بتعبير آخر إنّ النص أو البناء يوجد به مُكوِّنٌ أساسي، هو قابليته "للإنفكاك"، ولكن يبقى على الذات أن تقوم بكشف هذا المكوّن وإبرازه للتفكيك، وأية عبارة أو نص يروم شرح معنى التفكيك (أو حتى ترجمته) هو ذاته قابل للتفكيك. يقول ديريدا في "الكتابة والاختلاف" : «ما الذي لا يكون التفكيك؟ كل شيء. ما التفكيك؟ لا شيء.»[2] ولعلنّا نقترب من فهم التفكيك أكثر بإيراد هذا القول لديريدا «ما يهمني في القراءات التي أحاول إقامتها ليس النقد من الخارج، وإنما الاستقرار أو التموضع في البنية المتجانسة للنص، والعثور على توترات أو تناقضات داخلية، يقرأُ النص نفسه من خلالها ويفكك نفسه بنفسه.».[3]

التفكيك إذن طريقة في القراءة، قراءة النص (على أن نفهم النص بمعناه الشامل الذي يعبر عنه بلانشو بقوله: «بأنّ العالم نص وأنّه حركة الكتابة ذاتها».[4] وسبر أغواره بما يتيح للمفكك الإقامة فيه، ومحاولة إظهار بعض نقاط التناقض وسمات الاختلال المضمّرَة فيه. إنّه إذن يضرب النص بالنص ذاته (أو البناء بالبناء عينه).

بهذا المعنى التقريبي للتفكيك، راح الفيلسوف الفرنسي يفكك بنية الميتافيزيقا الغربية، أو ميتافيزيقا الحضور – كما ينعتها – القائمة على تمركزات أهمها التمركز العقلي والتمركز الصوتي. بذلك فالتفكيكية - مثلما يؤكد كريستوفر نوريس- يستحيل تقديمها باعتبارها "نظريةً" أو نظامًا، أو حتى مجموعة من الأفكار الثابتة المستقرة لأنّ ذلك يعني دحضا وتكذيبا لها، ويُعرِّضُ من يفعلُ ذلك

---

[1]- جاك ديريدا، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص. 61.

[2]- المرجع نفسه، ص 63.

[3]- المرجع نفسه، ص 49.

[4]-نقلا عن عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص. 82.

إلى اتهامات بسوء الفهم المقلِّلِ من الشأن.[1] وهذا يؤول إلى أنّ التفكيك لا يُعد نظرية فلسفية قائمة بذاتها ولا يمكن التعامل معه بوصف المذهب المعرفي الذي أدخل الفلسفة إلى زمن ما بعد حديث، وإنما هو ممارسة ذوقية تتحرّك ضمن الدلالة والعلامة والرمز والحركة، وأسلوب في القراءة والكتابة على غير الطريقة الكلاسيكية، وإتباع سيناريوهات جديدة في الإبداع والخلق.

وبغية تحديد أفضل لهذا المفهوم الشائك يمكن أن تسعفنا إشارات هامة تضمّنَهَا قاموس اصطلاحات ديريدا الذي أخرجه لنا شارل رامون، حيث يشخص معاني التفكيك بشكل مبسط ذاهبا إلى أنّ:

أولا: كلمة "تفكيك" هي كلمة مُركّبَة تحمل طابعا متناقضا بالطبيعة، كونها هدم (destruction) وأيضا بناء (construction) وهو الشيء الذي يظهر مستبعدا – مثلما أوضحنا أعلاه - رغم أنّ الأمثلة حول هذا الهدم- البناء (destruction- construction) جد وفيرة في نصوص ديريدا. لكن المعنى الأبسط هو "القطع والتقسيم" (découpage) مثل تقسيم المقاطعات الانتخابية من أجل تحديد الحدود، أو حين نَقُصُّ قطعةَ قُماش من أجل أن نصنع أخرى، فنحن حينها نستكمل في الوقت نفسه القطعة القديمة من أجل بناء القطعة الجديدة، وهذا في المعنى العام.[2]

ثانيا: وبالمعنى الفلسفي التقريبي يمكن أن يُعرَّفَ التفكيك بحسب استعمالاته عند ديريدا، فهو: تطبيق منطق التقطيع في قراءة وتأويل النصوص الفلسفية والأدبية، وأيضا تتعداها إلى النصوص القضائية السياسية والإدارية...الخ. فتصبحُ بذلك القراءة تقطيعٌ وقطعٌ وقصٌ، أما الكتابة فتصبح بدورها إعطاء شكل لهذا التقطيع. ويشرح لنا ديريدا هذا الإجراء جيدًا في مقدمة "صيدلية أفلاطون" قائلا عن التفكيك بأنه :« ليس نظرية، بل تطبيق في القراءة وتطبيق أيضا في الكتابة. يتم عن طريق تقطيعات وتخييطات.»[3] وهنا يُمكنُ القول بأنّه برنامجٌ كلاسيكي، يشبهُ فعلا قديما في تاريخ الفلسفة، من حيث أنّ التفلسف الصحيح مثلما ذهب أفلاطون هو تقطيع الشيء (découper)

---

[1] - كريستوفر نوريس، التفكيكية النظرية والممارسة، تر. صبري محمد حسن، ط. 1 (الرياض: دار المريخ. 1989.)، ص. 21 . كما يفيدنا محمد شوقي الزين بالقول أنّ التفكيكية ليست نظرية بقدر ما هي "امكانية في الرؤية": رؤية ما يحجبه النص أو يتوارى في تضاريسه التحتية،راجع: محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2008) ، 155.

[2] - Charles Ramond, Dictionnaire Derrida, 1ere edi. (Paris : Ellipses, 2016.), p. 55.

[3] - Jacques Derrida, Phèdre, la pharmacie de Platon, introduction. (Paris : Flammarion, 1989.), introduction.

حسب تمفصلاته الطبيعية، وإن بَدَت تفكيكية ديريدا جديدة أو محدثة فلأن ديريدا يلتزم بهذا الطابع وينقد بشدة الذين يعتمدونه (ماركس، هايدجر، دو سوسور وفرويد) دون الإشارة إلى مصدره.[1]

ومن بين الخصائص التي تُنسب للتفكيك الديريدي هو كونه: « رفض للتراتبات والتمايزات التي هي في عمق الوضع الفلسفي الذي يتبناه والذي يريد هزه، رفض للتراتب والتفضيل بين المفاهيم والكلمات، بين التقديم (préface) والمؤَلَّف (œuvre)، بين النص (texte) والملاحظات (notes) وخصوصا التراتب بين الكلمة والكتاب (la parole et l'écriture) . ».[2] فهو يقوم على مبدأ عدم التمييز بين هذه وتلك، وكأّنَ كل شيء يجب أن يخضع للتفكيك من دون استثناء مادامت الأشياء كلُّهَا على مقامٍ واحدٍ ولا وجود لأصل أو نسخة ولا لمركز أو هامش ولا لحاضر أو غائب.

وللتفكيك طابعٌ تخريبي (subversif) يُفسرُ بواسطة الرفض والحماسة التي يخلقُها، يأتي من حيث أنّه لا يعني تحليل – تركيب (décomposer- recomposer) للمفاهيم المعطاة في تاريخ الفلسفة، مثل تحليل وتركيب هوامش وحدود الفلسفة. أي أنّه لمّا كان لا وجود لهوية من دون تعريف أو حدود فسيتم طمس حدود الفلسفة ذاتها المؤسسة مع سقراط على إنكار الكتابة بواسطة الحذر المُلِح إزاءها. ما يعني أنّ الكتابة بالنسبة للتفكيك يجب أن تحضى بمقام خصوصي وهام، ولا يجب إتباع التقليد السقراطي الرافض للكتابة والمتهم لها. وقد حلّل ديريدا في قراءته لمحاورة فيدروس (Phèdre) هذا الرفض مثلما عرضَهُ أفلاطون ذاهبا إلى أنّ الفيلسوف الإغريقي يعتبر الكتابة (النص المكتوب) أمرا شبيها بعقارٍ مخدرٍ (Drogue) نتائجه مشكوك فيها (pharmakon) فهي مثل كل عقّار، تجمع بعض المنافع المباشرة والكثير من النتائج المشؤومة..، مِن جهة تُقدم نقاط استدلال لذاكرتنا، ومن جهة أخرى يمكن أن تساهم في ضمور تلك الطاقة بمقدار ما تمنعنا من استخداما بشكل منظم. يقول بيير ق زيما: «فأفلاطون وعلى غرارا ورثته، ومثل كل الفلاسفة المثاليين، ينتهي إلى إدانة الكتابة التي يعتبرها غريبة عن الحياة (لا بل معادية لها) فبما أنّها يمكن أن تُقرأ وأن يُعاد قراءتها في سياقات مختلفة ومتغيرة، تكون قابلة للتأويل وغير ثابتة، بدلا من أن

---

[1]- Jacques Derrida, La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà, (Paris : Flammarion, 1980), p. p. 285-286.

[2] - Charles Ramond, Dictionnaire Derrida, op.cit. p. 56.

تضمن حضور الحقيقة كما يفعل الكلام، الصوت الحي، تكون تابعة للرأي المتقلب.»[1] ويذهب ديريدا إلى أنّ أفلاطون مثل سقراط يعتقدان أنّ: «الكتابة رديئة من حيث الجوهر، خارجية بالنسبة للذاكرة، لا تنتج العلم، بل الرأي، لا تنتج الحقيقة بل الظاهر.»[2].

وبذلك فالتفكيك هو تأويل مختلف للكلام واختلاف حول تأويل الكلام، وانقطاع عن القراءة المألوفة والكتابة الخطية واستخراج الأحكام المسبقة التي تُكرَّرُ في التعبير نتيجة هيمنة القانون والسياسة والاقتصاد على التفكير.

ويضيف شارل رامون إلى أنّ التفكيك عادة ما يُشادُ به أو يُنتقد مثل تأسيس "سعيدٍ للفوضى في تاريخ الفلسفة"، أو كموقف ذواقٍ غيرُ مُبالٍ بحقيقة الأشياء بمعزل عن أسئلة ومتطلبات المدينة، لكن ديريدا على العكس من ذلك يجتهد من أجل إظهار أنّ فلسفة التفكيك: « تتعلق بامتياز بالمهام المعرفية، الاجتماعية والسياسية، بالمسؤولية والعدالة، بهموم التأسيس مثل الهموم التي نلتقيها يوميا.»[3] وهنا قد تبرز مفارقة أخرى، لكنها تنتفي حين نفهمها بالمنطق الواقعي، من حيث إنّ تفكيك الفلسفة يعني فعل الاهتمام بالهوامش (marges)، وبعبارات ديريدا هي الاهتمام بأطُر الفلسفة وبأطُر المجالات الأخرى. من هنا فقط فالموقف التفكيكي لا يستطيع سوى الاحتواء بحرص للطابع التأسيسي لإنتاج النصوص، مثلا فيما يخص فلسفة التفكيك يعني الأخذ بعين الاعتبار الأطُر التي هي مدارس، برامج انتقاء، وفرز لحقوق النشر... الخ، أي كل ما يعد "هامشيا" أو "خارجيا" أو "ثانويا" بالنسبة لنشاط يريد ببساطة أن يفكر ويكتب.[4]

ديريدا لا يقترح هنا مفاهيما بل يقترح نقدا مفاهيميا أو اصطلاحا أو تقويما للميتافيزيقا، يقترح التفكيك الذي يعتمد اللغة أداة أساسية، حيث يتعلق الأمر بوضع بعض من المفاهيم (المصطلحات الأكثر الأساسية في التقليد الفلسفي (مثل الفارماكون لدى أفلاطون، والإضافي (supplément) لدى روسو.) وخلق ذلك الغموض على محتواها بالاستنجاد بالاشتقاق اللغوي مثال الاختلاف (différance) من أجل معاينة الهشاشة المفاهيمية المفككة التي استقبلناها كفلسفة.

---

[1]- بيرق زيما، التفكيكية دراسة نقدية، مرجع سابق، ص. 58.

[2] - Jacques Derrida, la Dissémination, (Paris : seuil, 1972.), p. 78.

[3] - Charles Ramond, Dictionnaire Derrida, op. cit. p. 56.

[4] - Jacques Derrida, la vérité en peinture,(Paris : Flammarion, 1978.), p. 23.

هذا التطبيق مثلما يظهر يعاكس كل نقدية نظرية، يستند أساسا إلى نوعين من الكلمات: من جهة الكلمات الغير مُقرَّرَة (indécidable) مثل: لا (pas)، بين (entre) الوصول (arriver) الخ ، حيث أنّ حضورها في النصوص يضيّع ويفتّت معنى المنطوقات، ومن جهة أخرى كلمات مركّبة متتابعة ومضخمة، وهو ما نُسميه بالاشتقاقات اللغوية، التي تحيي المعاني عن طريق التكاثر (prolifération) والتشتيت (dispersion).[1]

وحول مَهام التفكيك عند ديريدا نقول إنه: يُوجه بالأساس إلى اللُوغوس الذي تشكّلَ منذ أفلاطون وأرسطو على أساس إقصاء قدرة الحواس على إقامة الحق، وهو إقصاء يقوم على رؤية الميتافيزيقا كماهية الإنسان بوصفه ذاتا مفكرة، فتشكّلَ تراث فكري نبذ كلا من الذاكرة والحواس، وما يقوم عليهما من حقيقة، وهو تراث عُرف بتمركزه على لوغوس وصوت النفس، وبناءا على هذا الأساس الذي يتمركز على العقل تّم تحديد نمط الكتابة الصواتية- المفهومية الذي يقوم على خطية الزمان المنطقي، أي على خطية زمان الوعي والتمثل اللفظي.[2] ويذهب ديريدا أنه بالاعتماد على هذا الموروث الغربي، أصبح يُنظرُ إلى المعنى باعتباره حضوره كأصل، أي أنّ المعنى يتميز منذ البداية بوجود أنطولوجي مطلق ممثلا في الايديوس، الذي يتصف بالنقاء والعذرية وبكونه جوهر قار ومستقر، خارج الزمان وفعل سيرورة الكتابة أو القراءة، من حيث أنهما تحويل للمعنى وتفضيل له على معنى أخر. وبهذا تحضى الكتابة مع الميتافيزيقا بأهمية توازي الهيولى للوجود، إذ تأتي وأدواتها، كالورق والحروف المرسومة عليه كآثار لتحفظ ما يتم نسخه من عبث مفعول الزمان وتقيّدُهُ، فالكتابة بهذا المعنى قيدٌ ومجردُ تحبير وتثبيت. وهذا رُبما ما يعنيه ديريدا بقوله أنّ: « بين الكتابة الصواتية وبين اللوغوس الذي يسيطر عليه مبدأ عدم التناقض، بوصفه المبدأ المؤسّس لميتافيزيقا الحضور بأكملها، تعالق عميق.».[3] ونفهم بذلك أنّ الهدف هو استدعاء للغياب: والاتصال به اتصالا كتابيا وليس شفهيا، وهو النموذج الأعلى لكل اتصال. والنتيجة هو تفكيك للميتافيزيقا أو لفلسفة الحضور. وهدم للوغوسونترية[4]، الذي يتم عن طريق تفكيك الأزواج الميتافيزيقية المتعارضة

---

[1] - voir Charles Ramon, Dictionnaire Derrida, op. cit. p. p. 9-10.

[2] - محمد طواع، هيدجر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، مرجع سابق، ص. 22.

[3] - Jacques Derrida, l'écriture et la différence, op. cit . p. 32.

[4] - نشير إلى أنّ مصطلح اللوغوسونتريسم (التمركز العقلي): هو مفهوم من مفاهيم فلسفة ديريدا، مثل الاختلاف والتفكيك، وينبغي الإشارة إلى أنّه لا شيء ثوري في المصطلح، من حيث أنّ كل الحداثة الغربية هي لوغوسونترية أي حضارة منتظمة حول العقل (حساب خطاب، فلسفة، علم.)

المتداولة مثل: الكلام / الكتابة، الروح/ الجسد، الدال/ المدلول، العقل / اللاعقل، كلام الشعور / كلام اللاشعور... وهو تأمل نقديٌ لا يمكن إنجازه إلا داخل النظام الذي يُراد تفكيكه سواء مع نص من تاريخ الفلسفة أو مع نص أدبي.[1]

يهدف إذن التفكيك إلى هدم النزعة العقلية التي تقوم عليها كل مثالية وكل نزعة روحية أو كل ميتافيزيقا، هو ملاحقة لأساسه وملاحقة للمفاهيم التي نَحتت الميتافيزيقا والقائمة على أساس الحضور . يقول محمد طواع: « وضدا على مفهوم الحضور؛ ومن داخل إستراتيجية التفكيك اللانهائية والعامة؛ يستعمل ديريدا مفهومي التباعد والتغاير. وذلك لأنّه ليس ثمّة ذاتية متجانسة وحاضرة أمام نفسها بشكل منغلق. إنّ كل ما هناك هو التباعد؟ إنّ للذات مسافة بينها وبين نفسها. هذا التباعد يتخذ شكل حركة إجرائية مولّدة للدلالة. وعليه، فليس هنالك انسجام ولا تجانس، كل ما هنالك هو التصدع والاختلاف. وكنتيجة: ليس هناك حقيقة بالمفرد بل هناك حقيقة بالجمع، أي ليس هنالك حقيقة واحدة متوحدة، بل هناك حقائق كثيرة ممكنة. ولأجل هذا ليس هناك هوية متطابقة مع نفسها تتجسد في شكل وعي بالذات، أو في شكل مدلول متعالي – قبلي ومحتجب في جهة ما خلف نسيج الخطاب أو النص.».[2]

وتفصيلا لهذه النقطة المهمة المتمثّلة في تفكيك خطاب الحضور أو الميتافيزيقا وربطها بالمشروع الجينيالوجي لنيتشه، ينبغي ربما العودة إلى فكرة الأسلوبية النيتشوية التي أشرنا إليها أعلاه، حيث الحديث عن نيتشه وتحرير المدلول من تبعيته واشتقاقيته بالنسبة للوغوس. ودفاع ديريدا عن نيتشه ضد قراءة هايدجر، فحسب إيمانويل سالانسكي أن أصالة ديريدا تكمن في إثارة الانتباه حول شكل النصوص النيتشوية التي يرى فيها شكلا فلسفيا مغايرا للظرف الخارجي الذي يغلفها.

وليس حول الإيمان، وبذلك فالمركزية العقلية تُصبح هدف التفكيك لما يثبت أنّها لا تستمّر من دون (le carno-phal logo-centrisme) ، أي من دون التضحية بالحيوان اللا إنساني، بجعل الأفضلية للكلمة والعقل (لوغوس) ، وهي أفضلية مكرسة من قبل مجتمع فالوقراطي phallocratique تهيمن عليها السلطة الذكورية. وكل هذا هو نتاج السيطرة وحكم العقل، وخصوصا لمّا يظهرُ أنّ العقلانية الفلسفية بعيدة عن تحقيق وعودها في الوضوح والتميز، ووقوعها في صعوبات وتعقيدات يستحيل فكّها. راجع: Charles Ramond, dictionnaire Derrida, op. cit. p. p. 144-145.

[1] - Jacques Derrida, positions, 1ere edi. (Paris : minuit, 1972.), p. 58.

[2] - محمد طواع، هيدجر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، مرجع سابق، ص. 222.

ويذهب إلى أنّه عبر هذا الشكل يَجذّر نيتشه (radicalisation) لمفاهيم التأويل والتقييم والاختلاف.[1] ويجعل علاقة بين تفكيكيته والأسلوبية النيتشوية وكأنه يريد أن تكون له خطوة تأكيدية.[2]

قراءة ديريدا تتميز بواسطة هذه الازدواجية حيث يربط تساؤله حول الأسلوب مع السؤال الغير منتظر المتعلق بالمرأة، ما يعني أنّ ديريدا فكّر هنا انطلاقا من مقدمة "ما وراء الخير والشر" حين مَاهَى نيتشه بين الحقيقة والمرأة وشبّهَ الأولى بالثانية مؤكدا بشكل تهكمي أنّ كل الفلاسفة قد أساؤوا فهمها. و يذهب إ. سالانسكي إلى أنّ هذا التساوي الاستعاري بين (الحقيقة / المرأة) يؤول إلى كون المرأة لا جوهر لها مثل الحقيقة، وديريدا يعتقد هكذا تحديد سلسلة من المتعارضات بين الظاهر الأنثوي والعداء للأنثوية. ومن وجهة نظر هذه تكون اللاتجانسية في النصوص النيتشوية هي من تصبحُ تشكيلا قبليا للتفكيك. خصوصا إذا علمنا أنّ ديريدا قد ذهب إلى أنه كان يسير مع نيتشه لمسافة معينة، وهو موقف ربما يؤكده نص لاحق له المعنون بـ: «سياسة الصداقة politique de l'amitié » لمّا يُعيد الاستثمار في مفهوم الجينيالويجا بالحديث عن "التفكيك الجينيالوجي" وهي العبارة التي تُقربه من نيتشه.[3] لكن ديريدا – كعادته - يؤكد أيضا على ضرورة اتخاذ مسافة من هذا المنهج، ويُحذّر بالفعل من نموذج النسب الطبيعي الذي تلُهم منه الأفكار الجينيالوجية لِمَا بعد نيتشوية، من حيث أنَّ الرابط الجينيالوجي هو دوما بناءٌ يعود إلى مجال الفانتازم والخيال.[4] وذلك - في نظرنا- أمرٌ جد طبيعي من حيث:

أ- صعوبة القول بدين نيتشه على ديريدا، وهو أمر أشرنا إليه أعلاه بوصفه إشكالا.

ب- وأنّ نيتشه أيضا ينفلت من كل تعريف، ذلك أنّ مذهبه ليس عقائد جامدة وأنّ إشكاليته الثقافية عرفت التواءات وتصريفات متعدّدة عبر سائر كتبه ومؤلفاته.[5]

ولختم هذا المحوّر نُلّحُ على أنّ تفكيكية ديريدا وإنْ استعصى علينا نَسَبَهَا طبيعيا إلى منظومة فكرية معينة سواء كانت فينومنولوجية أو أنطولوجية أو نيتشوية، لأسباب تتعلق بخصوصية المفهوم

---

[1] - Jacques Derrida, De la Grammatologie, op. cit, p. 31.

[2] - Jacques Derrida, Eperons. Le style de Nietzsche, op. cit. p. p. 27-28.

[3] - Emmanuel Salanskis, Nietzsche, op. cit. p. 219.

[4] - Jacques Derrida, politique de l'amitié suivi de l'oreille de Heidegger, (Paris : Galilée, 1994.), p. 114.

[5] - Emmanuel Salanskis, Nietzsche, op. cit. p. 220.

نفسه الذي لا يقبل الاختزال والرّد، إلاّ أنّها تُمثل وجهًا من أجه الريبية التي تُشتم منها رائحة التفسير الفيلولوجي الحدسي النيتشوي، الذي يحمل شُحنات نقدية موجهة إلى الحقيقة بمفهومها الكلاسيكي والهيجلي بشكل خاص. ومن حيث أنّ التفكيك مِثل جينيالوجيا نيتشه يُجادل العقلانية ليسلب منها امتيازاتها التي كونّت رأس مالها التاريخي، عبر استعادة بعض من الصوّر المهيمنة فيها كالحقيقة ومبدأ عدم التناقض عبر لعبة التفكيك "النيتشوية" التي ليست مجرد تلاعب بالألفاظ والاستعارات، بل هي لعبة مقاومة وتقويم، ويدافع بيير ق. زيما عن هذه الفكرة لمّا يذهب إلى أنّها: « لُعبة ضد مبدأ السيطرة والقمع على المستوي اللغوي المقالي.»[1] المتجهِ إلى تحرير الدال والكتابة. كما أنّ سياسة ديريدا في التفكيك تعتمد على مرجعية "سياسة القسوة (la Cruauté) التي مارَسَهَا نيتشه على اللغة من حيث إنّ مذهبه الشعري لا يتوقف عن تبديل الاتجاه والمحاكاة الساخرة والقول المأثور والشذرة، وهي سياسة واعية محسوبة بصورة مفرطة يتبناها ديريدا ويمارسها دون أن يأخذ على عاتقه تبني أطروحات نيتشه الأساسية.[2]

هذه الملاحظة التي سطرّها ميشال هار في نصه المعنون بـ "لعب نيتشه في ديريدا"، تؤكدها سارة كوفمان بعبارات أخرى لما تلاحظ أنّ الكتابة النيتشوية ذات وجهين متعارضين للغاية كونها تقع فيما وراء التميزات المؤسسة، الكتابة من نوعٍ غيرِ قابلٍ للبت فيه، ثنائي الجنس، سابق للتمييز بين المذكر والمؤنث، مثل ديونيزوس النيتشوي. فترى أنّ ذلك: « يكشف عن العلاقة الوثيقة بين جمع التصورين النيتشوي والديريدي للكتابة، هذا التصور يتملص من سلطة الكلام الوحيد المعنى، القائم داخل تعارضات ديالكتيكية من مثل دال/ مدلول، أصلي / مشتق، رئيسي / إضافي...الخ.. »[3] وتضيف بأنّ الأمرَ يتعلقُ بالنسبة لديريدا كما بالنسبة لنيتشه بما يسمى لغمُ التعارضات. كما يذهب زيما إلى إبراز مظهر آخر متعلق بالتوجه البلاغي نحو الاستعارات ونحو المجاز، حيث يدشن نيتشه في "نصه الشهير عن الحقيقة" تفكيك فكرة الحقيقة عن طريق تفتيتها إلى جَمهرة عاجةٍ من الاستعارات، وديريدا يستعيد هذه الفكرة بتصوير كل الفلسفة كما لو كانت عملية تحويل إلى استعارات وبالإيحاء بأنه يستحيل التفكير خارج الاستعارة وخارج البلاغة، وحسبه رُبما هو ما جعل

[1] - بيير ق. زيما، التفكيكية دراسة نقدية، مرجع سابق، ص. 74.

[2] - Michel Haar, le jeu de Nietzsche dans Derrida, op. cit. p. 215.

[3] - Sarah Kofman, Lecture de Derrida, (Paris : Galilée, 1984.), p. 65

ديريدا يسعى إلى خلق كتابة بَلاغية تجعلُ محلّ المفاهيم الماورائية صورًا مثل الأثر (trace) والبعثرة (dissémination).[1]

ب. الاختلاف: رهانات ديريدا.

مصطلح "الاختلاف" différance بحرف (a) ظهر عند ديريدا منذ محاضرة جانفي 1968 والتي أعَاد كتابتها في "الهوامش" بين الصفحة 1 إلى 29. فأصبحت فيما بعد شعارُ فلسفة ديريدا، والكلمة المثالية الأكثر إغراءا وزعزعة للاستقرار، ولا ننكر هنا أنّ وسيلة وعي الاختلاف وفهم معناه في إطار عام رُبما تميل إلى الشعرية التخيُّلية أو المجازية الفلسفية، وهو الطابع الذي لجأ إليه ديريدا في أغلب مؤلفاته.[2]

الاختلاف différance هو من فعل خَالَفَ (différer) وهي تؤخذ في طابعها الديناميكي وليس في طابعها الستاتيكي، أي كشيء في صدَدِ التحقق وليس شيأ مُتحقِّقا مكتملا. والاختلاف بين (différences) و(différance) له مهمة تحديد صيرورة، والتأكيد على أنّه شيء لا يمكن إظهاره وتحديده بدقة، أو تعريفه وإنهاؤه، كما يُشار به إلى دلالة أخرى وهي كونُهُ يحمل طابعا تعطيليا لأسَاس العقلانية الذي هو فعل تميز، مثلما أنّ الرجوع إلى الاختلاف له مهمة خلق شيء من اللعب ومن الاهتزاز والزلزلة ومن الانزلاق وفقدان التوازن في قلب القوى والأجهزة التي أسسّها العقل والتي كونّت الفلسفة.[3]

---

[1] - بيير ق زيما، التفكيكية دراسة نقدية، مرجع سابق، ص. ص. 72- 73.

[2] - عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، ط. 1، (دمشق: دار الحصاد، 2000.)، ص. 10 . ربما من العوامل التي تشجع على ذلك هي كون الاختلاف أو فلسفة الغياب تنطوي على مفارقة من نوع ما، محاولة إدراك شيء ما بوسيلة وحيدة تؤدي إلى إقصائه ونفيه عن مجال إدراكه؟ بسبب من أن هذه الوسيلة متأسّسة قائمة من غيابه هو، أي أن حضورها هي مستمد من غيابه، وأن كل مزيد من الحضور يؤدي إلى طمسٍ مضافٍ لغيابه، كل محاولة لإدراك معنى (الاختلاف) عبر الوسيلة الوحيدة التي هي اللغة / الفكر- لأننا حسب هيجل وديريدا نفكر بالكلمات. – معنى ذلك كل محاولة لإدراك الحضور بواسطة اللغة هي مضي بالاتجاه الآخر له، ابتعاد عن المركز الذي لا وجود له. ونفهم من ذاك أن التعبير عن الأشياء بضدها ومفارقة البعد عن الشيء في ذات اللحظة التي ننوي بها التقرب منه، لنتأكد أن الاعتماد على اللغة يتم من أجل الوقوف على عجز اللغة نفسها، يقول: «استخدام اللغة للتعبير عن عجزها ونقصها وعيبها الأساسي، أنها مفارقة الصمت (كحالة) عبر اللغة، حالة تبقى بنأي يزداد كلما شرعنا بالمزيد من الكلام/ الصائت». راجع عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، ص. ص. 10 – 11.

[3]- Charles Ramon, Dictionnaire Derrida, op. cit. p. p . 66- 67.

يعطي ديريدا الكثير من التبريرات في العودة إلى صورة الاختلاف (différance)، أولا: من مبدأ أنّه من الواجب تهيّجة (نطق) (أي الكتابة بصوت مرتفع) من أجل إيصاله إلى الآخر، مكوّنًا تجربة مَرِحَةً لكلمة مُطاردة من قبل الكتابة. من جهة أخرى "الاختلاف" (différer) هو أيضا تأخير (retarder) أو مماطلة (temporiser) (مثال لما نقول نماطل ونرجئ)[1]، كما يحمل معنى المعارضة لما نقول مثلا : رَأْيُنَا يختلف عن رأي الآخر، فهو إذن هو "موضع" بين اختلافات الزمان، (تأخر، مهلة، إرجاء)، والمكان، (لا هوية، لا صدفة، تميز عددي، مختلف) مثلما الأمر بين الكلمة والكتابة، فنحن نُلزمُهَا بالكتابة حين نَنْطِقُهَا، وبين الفعالية والانفعالية، الحروف الختامية terminaison (ance) تعني دوما فعالية. تَرسم في النهاية تحت خطوط مفهوم" اللاتميز" l'indistinction صورة مضادة "للمفهومية" وهي مثال المقاومة للتعريف والتحليل والتميز.[2]

من جهة أخرى، وبعيدا عن المطالبة بأصالة مُطلقة، يذهب ديريدا إلى أنّ الاختلاف قد وُجد في أشكال متعدّدة، وقد حَظَرَ من قبل لدى كُتاب سابقين عنه مثل نيتشه وفرويد ولوفيناس وكلُها تظهر في شكل نقد لحضور الذات والوعي، وظهرت بشكل خصوصي في الطرح الألسني للسويسري فرديناند دو سوسور[3]، وأيضا لدى هايدجر الذي يعترف ديريدا في الهوامش بدينه عليه: «الاختلاف ليس سوى نشر (déploiement) الاختلاف (différence) الأنطولوجي، الاختلاف (différance) أكثر قدما من الاختلاف الأنطولوجي ذلك أنه من دون شك سابق على الكائن الحي ذاته.»[4]

يجد مفهوم الاختلاف مسنده النظري في أطروحات دي سوسور، وصحيح أنّ ديريدا أحيانا ينقد نظريات العلامات الألسنية العلامة، الدال والمدلول(signe, signifiant, signifie)، لكن في بناءه للاختلاف (différance) يتبنى بوفاء أطروحات دو سوسور حول اللغة كنسق الاختلافات (système de différences). كما أنّه يفتحُ حوارا خصوصيا معه في مجال الدراسات اللغوية. فيذهب ديريدا إلى تبيان أهمية مساهمته في إحداث تحويل على هذا المفهوم الذي استفاده دو سوسور من التراث الميتافيزيقي ليوظفهُ ضد هذا التراث نفسه. وقد أنجز دو سوسور عمله التحديثي هذا من خلال

---

[1] - Jean - Michel Salanskis, Derrida, 1ere édi, (Paris : les belles lettres, 2010.), p. 19.

[2] - Ibid. p. p. 19-20.

[3] - **فرديناند دو سوسور (F. De Saussure) (** 1857- 1913م): هو ألسني سويسري، معروف كمؤسس البنيوية في اللسانيات، وعرف أيضا باهتماماته باللغات الهندو أوربية، له العديد من المؤلفات لكن أهمها هو "دروس في الألسنية العامة".

[4] - Jacques Derrida, Marges – de la philosophie, op. cit, p. p. 22-23.

إقامته مفهوم الدليل على مقولتي الاعتباط والاختلاف. فدو سوسور يذهب في "دروس الألسنية العامة" إلى أنّ العلاقة التي تربط الدال بالمدلول هي علاقة اعتباطية، ما يعني أنّ الدليل الألسني اعتباطي.. وتقتضي كلمة "الاعتباط" على أنّه يتعيّن ألاّ نفهمَ أنّ الدال يتعلقُ بالاختيار الحر أو بإرادة الذات المتكلمة.. وإنما يقصد أنّ الدال مُعلل، فهو اعتباطي بالنسبة لمدلوله الذي لا تربطه به أية علاقة طبيعية في الواقع.[1] كما يذهب إلى أنّ الذي يُكوِّنُ اللسان هو مجموعة من الاختلافات الصوتية (phoniques) والاختلافات التصورية أو المفاهيمية (conceptuelles) .[2] ما يعني أنّ اللغة بالنسبة لدو سوسور يمكن مقارنتها ببنية حيث ولا كلمة لها قيمتها بذاتها، بل فقط عبر اختلافها مع ما يجاورها (مثلما الحال في البورصة، حيث أن سهما ماليا لا قيمة له في ذاته، بل فقط حين نقارنه مع قيمة أسهم أخرى وعملات أخرى.). المدلول والدال لهما هوية بسيطة، فارق المفهوم لا وجود له بالنسبة للكلمات المنطوقة أو علامة مكتوبة في اللغة مثلما يقول دو سوسور: « لا وجود سوى لاختلافات من دون عبارات ايجابية.».

يجد ديريدا إذن في النظرية السوسورية أصول نظريته في الاختلاف، لنؤكد أنّ الاختلاف هو منبع الصناعة المفاهيمية مثل كل خطاب، وهذه هي الأطروحة هي من تهمُّ ديريدا بشكل مضاعف:

أولا: لأنها تسمحُ لديريدا ببناء نظرية العلامة والدلالة التي ستنفصلُ عن كل مرجعية مع أي صور. فالعلامة بالفعل لا تحيل لدى دو سوسور إلى شيء حاضر، والأمر لا يتعدى دلالة (signification) حاضرة لكنّها تحيل إلى علامات مجاورة تختلف معها.

ثانيا: لأنّ فكرة الاختلاف من دون حدود ايجابية (termes positifs) قريبة بشكل عجيب مما يُسميه ديريدا "الاختلاف الأصلي" (différance originaire) أو أرشي كتابة (archi- ecriture) وهنا إذن ننتقل من الاختلاف السوسوري إلى الاختلاف الديريدي من اللحظة التي نَطلب فيها كيف يتّم ومما يتكوّن نسق اختلاف في لغة ما مهما كانت؟

كما نفهم الخصوصية التي تتميز بها اختلافية ديريدا من حيث أنّها تقطع بشكل واضح مع إختلافية دو سوسور متهما إياها بكونها قاصرة عملت فحسب على ترسيخ التقليد الميتافيزيقي حيث

[1] - Ferdinand De Saussure, cours de linguistique Générale, (Paris : Payont, 1979.), p. 100.

[2] - Ibid. p. 176.

ظلّ الفكر يفكر في الدليل من خلال الزوجين "دال" و "مدلول" حتى وإن كانا وجهين لعملة واحدة، وبهذا لم يعمل على تخليصه (الدال) من شحنته الميتافيزيقية إذ ظل يعني عنده شيأ مجردا. يقول محمد طواع شارحا هذا الأمر أنّه: « ونتيجة لهذا التمييز داخل الدليل بين مكونين، لكل واحد ما يميزه عن الآخر كذاتية مستقلة، يرى ديريدا أنّ دو سوسور ظل سجينا للأساس الميتافيزيقي المتمثل في التمركز على اللوغوس والصوت، ذلك لأنّ مفهوم الدليل بهذا المعنى السوسوري يظّل مشدودا إلى فلسفة الحضور، تلك التي تجاور بشكل مُطلق بين الصوت الذي يجسده الدال بوصفه متوالية صوتية وبين معنى الوجود (المدلول)، أو بين الصوت ومثالية المعنى»[1]. ما يعني أنّ دو سوسور بقي حبيس الأفق الميتافيزيقي وأسير الزوجين الميتافيزيقيين: المادي والروحي أو المحسوس والمعقول، بحيث كرّس وجودهما في مجال اللغة.»[2] وأنه ظّل يعتقد في وجود مدلول في ذاته حاضر ونقي، متعال على الكلام أو الكتابة، وهذا الأمرُ كله في خدمة الميتافيزيقا. يقول ديريدا: « الاختلاف بين المدلول والدال ينتمي بشكل عميق وضمني إلى كلية هذا العصر الكبير المغلف بتاريخ الميتافيزيقا.».[3]

الاختلاف إذن يعني حركة (mouvement) الذي بها يتكون نسق اختلافي معين.[4] وهنا نجد تطورا بالنسبة لدو سوسور من حيث أنه يستحيل تخيّل أي شيء أصلي زائدٍ عدا هذا الارتفاع المفاجئ للاختلافات التي هي نفسها منابع، مثلما رأينا ذلك في إمكانية الصناعة المفاهيمية الدلالية والخطاب. في هذا المعنى فالاختلاف (différance) هو أكثر أصالة من الاختلاف (différence) حتى وان استلزم الأمر إيجاد نقطة أصلية، بسيطة. ذلك أنّ الاختلاف (différence) هو الوجه المفارق لاختلافية أصلية، أي لأصلية دوما بصدد الانقسام أو التضاعف، ما يعني أنها غير ثابتة دوما.[5]

كما يعود الاختلاف أيضا إلى طرح هايدجري خالص،[6] وحول ذلك يتبادر إلى ذهننا سؤال حول إمكانية اعتبار الاختلاف - فلسفة الغياب والآخر – إجابة من نوع ما؛ قدّمها جاك ديريدا لسؤال

---

[1] - محمد طواع، هيدجر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، ص. 231.

[2] - المرجع نفسه، ص. 231.

[3] - Jacques Derrida, De la Grammatologie. op. cit. p. 24.

[4] - Jacques Derrida, marges – de la philosophie, op. cit. p. 12 .

[5] - Charles Ramond, Dictionnaire Derrida, op. cit. p. 68

[6] - تذهب فرانسواز داستور إلى استحالة فصل مفهوم الاختلاف عند ديريدا عن فكر المؤسسين الكبار للفينومينولوجيا، وهو ما يجعل فهم نصوصه أمرا صعبا على كل من يدعي نفسه ديريديا دون أن يقرأ هوسرل وهايدجر. فديريدا دخل منذ البداية في جدال مع فكر هاذين المفكرين ومع الفينومينولوجيا بشكل عام. راجع :
Françoise Dastur, philosophie et différence, (Paris : les éditons de transparence, 2004.), p. 107.

هايدجر «لماذا كان هنالك وجود ولم يكن بالأحرى عدم؟» وهو السؤال الذي وُضع بعناية فائقة بحيث تغدو الإجابة عنه مُستحيلة، والذي يريد لنّا هايدجر أن ندرك مقدار أهميته عبر قوله بأنّ مُهمة الفلسفة الوحيدة هي الإجابة عنه. والواقع أنّ إمكانية النظر إلى فلسفة الاختلاف على أنّها فلسفة الغياب والأخر في مقدار علاقتها مع سؤال هايدجر أمرٌ ممكن، بل إنه يستمّد تأكيده من مبرّر أنّ ديريدا يُدين مجمل فلسفة الحضور والعقلانية انطلاقا من مفهوم فلسفة الآخر هذه. يقول عادل عبد الله: «فالفلسفة من أفلاطون إلى هيجل هي فلسفة الحضور، ونعني بذلك أنّ الوعي لا يعترفُ إلا بما يحضر - في الوعي- لديه فيتخذ شكل الدلالة والمعنى والقانون والهوية فيتطابق هكذا مع مقولاته...مما يعني أنّ فكر الإنسان هو مركز الكون... غير أنّ الانقلاب الذي حصل في صفِّ الفلسفة منذ هايدجر ومنه انطلق ديريدا يقول بفلسفة الغياب.. الفلسفة التي تقول بالآخر المغاير الذي لا يفتأ ينأى عبر صيرورة الاختلاف.»[1]. ومع ذلك يتضّح أنّ محاولة ديريدا للتقرب من الآخر تختلف من المحاولة التي صاغها هايدجر في التقرب من العدم وخوض تجربته عبر مفاهيمه الشائعة كـ: القلق الذنب الأصالة، التحجب، والموت واللوغوس والحقيقة. والحضور، بعبارة مباشرة فديريدا ينطلق من (عدم- العقل)، من آخره، ومن الوجه المقابل لحضوره، حين كانت انطلاقة هايدجر مؤسَّسة على عدم الوجود. ما يعني أنّ مفهوم ديريدا لفلسفة الحضور، هو اعتراف الوعي بما يحضر لديه فقط، فكيف يمكن وصف شيء ما لم يحضر في العقل أو يقاوم الحضور ؟ فضلا عن ميزته الحقيقية الأولى القائلة بأن كل ما يهرب إلى الوعي منه على أنه محاولة لفهمه ووضعه هو ليس منه أبدا، ولا يستطيع هذا الفعل إلغاؤه أو انتفاء مسألة التفكير بوجوده.[2]

لكن ينبغي الإشارة إلى أنّ الاختلاف الأنطولوجي لدى هايدجر يبقى - حسب ديريدا- جوهريا في مساره الفكري. وهذا يعني أنّه رغم مكانة هايدجر في تكوين المسار الديريدي حول الاختلاف إلا أنّ ديريدا يشك في نجاح هايدجر في الخروج بشكل كلي من ميتافيزيقا الحضور الذي كان هو نفسه أحد الذين انتقدوها واتهم بها نيتشه كحلقة قصور تنّم عن عجز. يقول ديريدا: « لدي أحيانا إحساس بأنّ الإشكالية الهايدجرية والدفاع الأكثر عمقا وقوة لما أود أن أوضحه محل مُساءلة تحت

[1] - عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، مرجع سابق، ص. 13.

[2] - المرجع نفسه، ص. 14.

عنوان الفكر والحضور. ». وهذا القول هو تصريح أدلى به في حوار أجراه عام 1971.[1] يكشف فيه ديريدا عن أمرين أو حركتين متعارضتين عند هايدجر، الأولى بواسطتها يبقى في قلب الميتافيزيقا، والثانية يضل بواسطتها محل تساؤل تحديد الوجود كحضور (Présence) ويفتح بذلك إمكانية تفكر الوجود كغياب (Absence).[2]

الاختلاف هو أطروحة حول الوجود والمعنى، يعلن أنّ "الحضور" وإرادة القول ليست سوى نتائج حركة أكثر أصالة منها وهي أم المفاهيم والكلمات، ومن هُنا تتحدّد دون شك خصوصيتها المثيرة للانتباه والمساعدة على الكشف، والراجع إلى طبيعتها المفارقتية وربما المتناقضة، والتي يُسميها ديريدا بالاقتصاد بكل أشكاله، والسؤال الذي يمكن طرحه هنا هو: ما هي المعاني التي يُمكن أن ننسبها إلى الاختلاف؟

من الأسماء التي يمكن أن نُطلقها على الاختلاف هي "حجز" أو تحفظ (réserve) وكذلك حراسة (garde) رأس مال (capital) مبدأ الواقع، وأيضا قياس، حساب (calcul) عقل وتحكم .. إذن هي ذات (sujet) أب (père)، القادر (tout puissant)، جاد (sérieux) وخصوبة (fécondité) وأصل (origine). ويعني الاختلاف أيضا عكس الاقتصاد، وبكونه اختلافا (différance) بالتحديد سيصبح رأس مال لا نُحصّلُ فوائده أبدا، مثل حسابات اللذة (الحياة كاختلاف عن الموت، ايروس مثل تاناتوس)، فيصبح إنفاقا، نشرا، أثرا، علامة، هامشا، فقدانا، أو بقايا لعبة، وأيضا لقيطا، مقدمة préface، توقيع، نوع، عنوان، حقوق مؤلف.[3]

لكن لماذا يصعب إدراك الاختلاف مثلما هو في أصله؟ الأمر إذن يشبه الخطيئة الأصلية لدى باسكال، حيث يصعب فهم هذه الخطيئة وسبّبها، ولماذا نحن في نفس الوقت ملائكة وحيوانات؟ وكذلك لأنه على المستويين السيميولوجي والأنطولوجي –حسب ديريدا- يصعب علينا تصور الاختلاف الأصلي (différance originaire) وأننّا نبحث عبثا عن تميزات وتعارضات مفاهيمية "واضحة

---

[1]- Jacques Derrida, Position, op. cit. p. 18.

[2] - Françoise Dastur, philosophie et différence, op. cit. p. 108.

[3] - Charles Ramond, Dictionnaire Derrida, op. cit. p. 69.

ومتميزة" (ديكارت هنا يمثل العدو المشترك) بدل تصور العقلي كمخالف للحسي، أي كحسي مختلف. المفهوم كحدس مختلف اختلافي والثقافة أيضا كطبيعة مختلفة مخالفة.[1]

وانطلاقا من هذا القصور الذي يعلنه ديريدا في مشاريع هايدجر ودو سوسور الهادفة إلى تأسيس الاختلاف، وبالضبط من محور الخلاف الحاصل بين (هايدجر – نيتشه/ ديريدا - هايدجر/ ديريدا – نيتشه) سنعمل على إستكناه وتشخيص صفة الحضور النيتشوي في النص الديريدي، وكشف أصداء ومناحي حضور أطروحات نيتشه في المشروع الاختلافي لديريدا.

في كتابها المعنون بـــ "الفلسفة والاختلاف" خصصت فرانسواز داستور مجموعة من المقالات المهمة التي ناقشت فيها مفهوم الاختلاف عبر مراحل زمنية عدة ..... وكانت آخر مقالة قد خصصتها للفرنكو جزائري جاك ديريدا باعتباره المتوّج والمتميز، فشرحت منابع توجهه وخصوصيته والاشكاليات المرتبطة بمفهوم التفكيك والممارسة عنده، مُظهرةً أنه لا يمكن إغفال كون الاختلاف أصبح اليوم صفة لصيقة بمشروع ديريدا في التحرّر من الميتافيزيقا أو من فلسفة الحضور، أو رُبما محاولة يائسة للخروج من دائرة النسق الذي بَنَاهُ وشَكّلَهُ أعظم الفلاسفة المثاليين الألمان "هيجل"، وكأن الاختلاف سيصبح في مشروع ديريدا ليس وسيلة أو طريقا إلى غاية يريدها الفيلسوف، بل هو نفسه أصبح غايةً.[2]

حول هذا الخلاف بين ديريدا وهايدجر يبرز أنّ ديريدا ليس هايدجريا، لأنّ هايدجر الذي كتب عن نيتشه، لم يقل فيه ما كان يجب قوله، ولم يغص في الأعماق، كما أنّ الحضور الميتافيزيقي في كتباته عنه أمرٌ بديهي، من حيث إنّ الكينونة لم تبح له بسرّها الذي راهن عليه، وهو في هذا المنحى يعتبره ميتافيزيقيا، جراء انهماكه بالمسألتين الأشد تعقيدا من كل المسائل التي تعرّض لها وهما: الكينونة والزمان وما يربطهما بنا كبشر، لم يفلح في القبض على ما يريد، ولهذا الاحتجاب (أليتيا) كان تأجيل للحقيقة، فكانت الميتافيزيقا شبحُ هاملت المهيدجر.

هذا ما شكل محور الخلاف الأساسي بين هايدجر وديريدا، فعلى الرغم من تأكيد ديريدا "أنّ لا شيء مما حققه كان ممكنا لولا انفتاح القضايا الهايدجرية" فهو يلح عل وجود بقايا الماورائية في

---

[1] - Jacques Derrida, Marges -de la philosophie, op. cit. p. 18.

[2] - محمد علي الكردي، "جاك ديريدا وفلسفة التفكيك"، أوراق فلسفية، الجيزة، العدد. 13. 2005. ص.16 .

أعمال الفيلسوف الألماني، ورغم القرابة الموجودة بين التفكيكية وأنطولوجيا هايدجر فهو يحاول أن يتعرف في النص الهايدجري على علامات الانتماء إلى الميتافيزيقا .[1]

وحول مسألة الاختلاف تقع انتقادات ديريدا التي يوجهها لهايدجر، حيث أننا نجد عند هذا الأخير فكر ة الاختلاف الأنطولوجي أو الاختلاف بين والوجود والموجود، هذا الاختلاف يبقى لا مفكرا فيه في الميتافيزيقا التي تخلط الوجود مع الموجود، وهو الذي يحتم تفسير الموجود بالعودة إلى موجود أقصى ليأخذ في النهاية شكل ما يسميه هايدجر "الأنطو- ثيو- لوجيا" .(Onto- theo- logie).[2]

بالنسبة لهايدجر، لا يمكن أن يكون هناك موجود حاضر بالنسبة لنا لأننا نفهم الوجود، وإذا كان هذا الفهم للموجود الذي يسمح بالالتقاء بالموجود، بالمعنى الذي يوضحه هنا أفق الفهم بدًأ منها يظهر في التجربة ربما يقبض عليه كموجود. الاختلاف الأنطولوجي هو إرث في جذر الوجود الإنساني ذاته وبالتالي فهو فهم للوجود وسلوك إزاء الموجود. وما يقاربه ديريدا هنا هو هذا الفهم للاختلاف وهو ما يظهر أنّه يقوي قيمة حضور الوجود. لهذا فديريدا مثلما تؤكد فرانسواز داستور: يستحضر «حركة نيتشوية أكثر منها هايدجرية»[3] من أجل تفكر اختلاف لا يكون أبدا اختلافا أنطولوجيًا. فنيتشه يظهر بالنسبة له أحسن مفكر للاختلاف وأفضل من هايدجر، ذلك أنّه يرى في لعب القوى الواقع الوحيد، والوعي بالنسبة له ليس سوى نتيجة وليس أبدا علة القوى الحيوية، وما نراه ليست وقائع حاضرة، بل فقط اختلافات خالصة.[4] ويستند ديريدا هنا إلى تأويل دولوز المعطى للمفهوم النيتشوي للقوة أو لِما يمكن أن نسميه فيما بعد "النيتشوية الفرنسية" (فوكو، دولوز، ديريدا). تقول داستور: « بالفعل نيتشه يرى في الوجود نتاج اختلاف القوى، ومخلفها؛ وهو بالتالي في نظر ديريدا مفكر الإختلافية الفعالة (Différenciation active) والصيرورة، على خلاف هايدجر الذي يرى فيه عكس ذلك، مفكر الوجود بدل كونه مفكر اختلاف.»[5] لهذا ينادي ديريدا في "هوامش الفلسفة" ضد هايدجر ومع نيتشه بفكر اختلافي أكثر قِدما من الاختلاف الأنطولولوجي وهذا الاختلاف يختار له اسما جديدا هو « Différance » يقول ديريدا في إحدى محاضراته المعنونة

---

[1] - Jacques Derrida, positions, op.cit, p.18.

[2]- Françoise Dastur, philosophie et différence, op. cit, p. 108.

[3] - Ibid. p. 109.

[4] - Ibid. p. 109.

[5] - Ibid. p. 109.

"الاختلاف" (différance): «أتكلم إذن عن حرف، إذا كان علينا أن نعتقد في الأبجدية، وفي أغلب التأملات التي مُورست أتحدث عن حرف "a" في هذا الحرف الأول تظهر ضرورة التأسيس هنا أو هناك في كتابة كلمة اختلاف différence .».[1]

من ذلك يمكن لنّا نفهم أنّ نيتشه في هذه الحالة كان بالنسبة لديريدا المرجعية الأساسية، أو هو نبع وصلب الاختلاف. وديريدا أكّد حول هذا أنّ مشكلة نيتشه البحثية الخالصة تدخل في إطار قضية أكبر هي الكيفية التي استطاعت الفلسفة بها أن تقمع و تنسى وضعها التي تعد نوعا من "الكتابة"، ونيتشه تبعا لذلك لا يعد آخر الميتافيزيقيين ولكنه - حسب ديريدا- أول من قام بتفكيك تاريخ الميتافيزيقا عن وعي.[2]

ورغم أن هايدجر لا يمكن تجاوزه بصفته فيلسوفا بلا منازع من حيث التأثير على ديريدا، وبدليل اعترافه بدين هايدجر عليه واستحالة جرده والتحدث عنه بمفردات تقييمية أو كمية. من حيث أنّ ديريدا أول من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا، وعلمنا أن نسلك معها سلوكا استراتيجيا يقوم على التموضع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل. إلاّ أنّنا في الغراماتولوجيا نجد ديريدا يُلح على ضرورة المرور من سؤال الوجود الذي كان هايدجر الأول من طرحه إلى سؤال الاختلاف.[3] فيعطي أهمية كبيرة له ولنص هايدجر المُعنون (contribution a la question de l'être) حيث يضع فيه هايدجر مفردة "وجود être " بين معقوفين من أجل أن يعطي لها دلالة مؤداها أن الوجود لا يمكن أن يُفكَرَ فيه كشيء إزاء (vis-à-vis) أو كموضوع. وديريدا يرى أن هاذين المعقوفين الموضوعين على طرفي كلمة [وجود] اعتراف بأنّ الوجود لا يمكن أن يُطرح كدال ترنسندنتالي أي كدلالة مطلقة تتحكم من الخارج في مجموع لعبة العلامات signes .[4]

بالنسبة لديريدا الفرق بين الدال والمدلول الذي نجده في النظرية السوسرية للغة هو اختلاف نسبي فقط، ذلك أنّ الدال لا يمثل الشيء ذاته، ولا يحيل إلى ايجابية مرجعٍ ما. ديريدا هنا يعتمد على مفهوم "الأثر" الذي يستعيره من لوفيناس بدل العلامة. فالآثار (les traces) هي اختلافات تفتقر

---

[1] - Jacques Derrida, marges- de la philosophie, op. cit. p. 03.

[2] - كريستوفر نوريس، التفكيكية النظرية والممارسة. مرجع سابق، ص. 159.

[3] - Jacques Derrida, De la grammatologie, op.cit, p . 37.

[4] - Ibid. p. 38.

أو تخلو من كل ايجابية، ليس لها دلالات في ذاتها، بل فقط في لعبة تتعارض من خلالها مرجعيات مع أخرى. مفهوم الأثر عند ديريدا يفترض الاختلاف (différance) غير المحدد، مثل الاختلاف بمعنى المخالفة، صيرورة الدلالة ليست هنا لدى ديريدا لا بداية ولا نهاية، لا مكان لها ذلك أنها تتصّف بالانفلاتية؛ يقول في "الصوت والظاهرة": « الشيء نفسه يهربُ دوما.»[1] أو أنّنا دائما وإلى الأبد في رواق دريسيد (la Galerie Dresed) التي يتحدّث عنها هوسرل حيث لا يوجد سوى بورتريهات البوتريهات. كما لو أنّنا في عالم لا مُتناهي حيث لا يُوجد سوى صوّر؛ ليست صورٌ لأشياء واقعية بل فقط صور للانهائي.

ومن منطلق السعي إلى بناء فلسفة الاختلاف التي تسعى إلى تفكر الغياب تناول ديريدا المذهب الفينومينولوجي ممثلا في فلسفة هوسرل، فأكّد في تحليلاته أنّ الفينومينولوجيا الهوسرلية محكومة بمبدأ الحضور، الذي يُعطى بواسطة الحدس أو الإدراك الأصيل. وهي بذلك: « خاضعة، مثل التقليد الغربي بكامله لفكر الحضور، هي بالتعريف فينومينولوجيا الإدراك للرؤية، التي تزعمُ رؤية الظاهرة، جعلها ظاهرة، وجعلها حاضرة بالنسبة للذات. الفينومينولوجيا تبقى هكذا، حلم حضورٍ ممتلئ أو كامل (présence pleine) الحُلم الذي يضمنه أصل ونهاية اللعبة، لأن لعبة العلامات بالنسبة لديريدا تبدأ وتنتهي بواسطة الإدراك.»[2]. فصيرورة الدلالة بالنسبة له ليست سوى فترة فاصلة لليقين بين التَمُثُّلَين أو الادراكين، لكن ديريدا لا يعتبر شيء ما كادراك ولا يمكن بكذا وصفه على أنّه حدسٌ مباشر للشيء في ذاته. هذا لأنّ الأثر أو الاختلاف ليس سوى خربشة (rature) للحضور، ويعترفُ بضرورته للمرور عبر الفينومينولوجيا وتجاوزها، ومن أجل الانفلات من خطر الفهم السيئ للأثر أو خلطهما مع مجرد علامة غريبة فقط.

يعلن ديريدا في الغراماتولوجيا أنّ: « فكر الأثر لا يمكن أن يقطع نهائيا مع الفينومينولوجيا التجريبية التي يختزلها.»[3]. والمرور عبر الفينيمينولوجيا الترانسدنتالية يعني حلمُ حضورٍ تامٍ و ممتلئ؛

[1] - Jacques Derrida, la voix et le phénomène, (Paris : PUF, 1967.), p. 117.

[2] - Françoise Dastur, philosophie et différence, op. cit . p. 111.

[3] - Jacques Derrida, De la grammatologie, op. cit. p. 91.

والذي لا يمكن تفاديه من أجل صنع الفارق، أو أيضا من أجل تفكيكها. وهو المصطلح الذي يظهر لدى ديريدا في الفترة الثانية من سنوات السبعينات.[1]

ج. اللعب عند ديريدا:

بعد هذا التحديد المتواضع للاختلاف وتبيان الفروقات التي نميز بها تصوّر ديريدا عن تصورت هايدجر سنشير في هذه الفسحة إلى مسألة اللعب عند دير يدا وأهميته في المقاربة التفكيكية وربط معالمها بالفضاء النيتشوي، وإزاء ذلك تتبادر إلى ذهننا مجموعة من أسئلة المحورية التي تمسُ أحد الدواعي الرئيسية للتفكيكية وهذه الأسئلة هي: ما معنى اللعب في التفكيكية؟ وحول ماذا يلعبُ ديريدا، ولماذا؟

يؤكّد فرنسوا نولت على أهمية اللعب في الممارسة الفكرية لديريدا، مشيرا إلى أنّه يتمتع بمكانة مركزية في نصه، فهو بداية هواية: اللعب على ثنائيات المعنى أو النبش في أصل الكلمة المفترض ليبوح بتداخل الاختلافات لهذا المعنى فيها.[2] وهذا الإجراء اللعبي أو النبشي - حسب إبراهيم محمود- يُعدّ: « تعزيزا لحقيقة الكلمة، والإغارة المستمرّة على أي معقل لها، يكون في عهدة فقهاء اللغة أو ساسة المجتمع والأمناء على النفوس وقواها الظاهرة والقاطنة جهارا، إنه إعلان لنهاية الصمت.» [3]

كما أنّ هذا اللعب على مستوى الكتابة من شأنه أن ينزع الحدود بين المتعارف عليه والدوغماتية التي تستهين بالريادة في المعرفة، مثلما الأمر في العلاقة المفصلية في التاريخ بين المقدس والدهري (الزمني) والذي يستدعي أسئلة تفكيكية. الأمر إذن يتعلق بفهم هذه المركزية بطريقة خاصة، أي حسب اقتصاد خاص بالتفكيكية. وأيضا يجب التفكير في الطابع الأصلي للاختلاف، أي الذي يمنع كل إحالة إلى أصل. إذن يتعلق الأمر بتفكر "مركزية اللعب" و بـ "ممارسة اللعب خارج

---

[1] - نشير إلى أنّ وصف ديريدا بكونه تفكيكي يشبه تماما وصف جون بول سارتر بكونه وجودي، حيث يمكن القول أنه حصل لديريدا ما حصل لسارتر مع الوجودية، فهذا الأخير قَبِلَ باستعادة مصطلح الوجودية لحسابه الذي اعتمده الصحافيين من أجل تعيين طبيعة فكره وفلسفته، أيضا قبل لديريدا بكونه تفكيكيا وهو لقب فرضه عليه قراؤه الأمريكيين. راجع:

Françoise Dastur, philosophie et différence, op. cit, p. 112.

[2] - François Nault, Derrida et la théologie, Dire Dieu après la déconstruction, (les éditions de CERF, 2000.), p. 105.

[3] - جاك ديريدا، المهماز، أساليب نيتشه، مرجع سابق، ص. 18

اللعب". وهنا ينبغي أن نشير إلى أنّ ديريدا يؤطّر للعب في مجمل نصوصه رابطا إياه بالكتابة وبالأسلوبية أولا وبالإشكالية الثيولوجية (اللاهوتية) حيث يطرحها في سياق التفكير اليهو – مسيحي.[1]

وهذا الاستدعاء لمرجعية اللعب في التفكيك هو من جعل بيير ق زيما يُقّرُ بأن ديريدا ينتسب إلى نيتشه حين يسعى إلى إحلال مفهوم اللعبة في مفهومي الوجود والحقيقة، وهذا خلافا للفيلسوف الماورائي الذي يسعى إلى الاستيلاء على المدلول الأخير (المفهوم النهائي)، مُشيرا إلى اندفاع نيتشه وديريدا ونُقاد "يال" في لعبة الدالات المتعدّدة المعاني، مُبدّلين موضع كل الإشكالية الجمالية والأدبية على مستوى التعبير، حيث بذّلوا ما لديهم من جُهد على غرار نيتشه، لإسقاط الحواجز المؤسّسة التي تفصلُ الميدان الفلسفي عن الميدان الأدبي لأجل بلوغ حرية اللعبة النصية غير المحدودة.[2]

يُشير ديريدا في الغرماتولوجيا إلى مفهوم اللعب رابطا إياه بالكتابة «حدث الكتابة هو اللعب.»[3] هو لا نهائية الكتاب، انفجار وفيضان حدوده، اللعب يُرّسِمُ ظهور الكتابة المعرّف بدقة كـ " اللعب في اللغة"، فيظهر أنّ المرتبة الثانوية المنسوبة تقليديا للكتابة الذي يمس في الواقع كل دال هو أمر مغلوط، وديريدا يؤكد أنّه لا وجود لأي دال قادر على الانفلات من هذا اللعب اللانهائي من الإحالات التي تُكوّنُ اللغة، حيث اللعب يعني غياب الدال الترنسدنتالي في لا محدودية للعب. وهو يُحيل أيضا إلى غياب آخر للذات. ويُعبّرُ ديريدا عن هذا بقوله: « إن حضور اللغة هو حضور اللعبة، وترتد اللعبة اليوم على ذاتها، فتمحو الحد الذي تصورنا أنّ بمقدورنا تنظيم حركة مرور العلامات انطلاقا منه، وتأخذ في غمارها كل المدلولات الباعثة على الاطمئنان، وتقلصُ كل الأماكن الحصينة وجميع المناطق التي كانت تحرس حقل اللغة خارج اللعب، وهذا يعني بكل صراحة تدمير مفهوم العلامة والمنطق المرتبط به.»[4]، ويوضح فرانسوا نولت ذلك قائلا: «مثلما يفترض ديريدا تفكيك "ذات الكتابة" (le sujet de l'écriture) فهو يذهب أيضا إلى خارج مجاله بواسطة الذات، اللعب الذي يسعى إلى تفكره وليس لعب "شخص يلعب"، ومن اللحظة التي يُؤَوَّلُ فيها اللعب كنشاط لهوي لَعبي

---

[1] - François Nault, Derrida et la théologie, Dire Dieu après la déconstruction, op. cit. p. 104.

[2] - بيير ق زيما، التفكيكية دراسة نقدية. مرجع سابق، ص. 44

[3] - Jacques Derrida, De la grammatologie, op. cit. p. 16.

[4] - Ibid. p. p. 73- 74.

وكنشاط تحكُّمي للذات نكون قد سقطنا في الفضاء الفلسفي الكلاسيكي حيث يصبح اللعب مسيطرا عليه بواسطة المعنى والنتيجة المرغوب في الوصول إليها، والموجه إليها.»[1]

يهدف ديريدا بمثل هذا التصور إلى تفكر اللعب بوصفه معارضٌ للحضور والمعنى، مثلما أنّ الكتابة تُعارض اللعب من دون حدود «اللعب هو تشويش على الحضور»[2] كونه يَظهرُ كلعب غياب وحضور، والكتابة هي هذا اللعب الإختلافي الخالص، أو هذه المتتالية من الإحالات التي تمنع في كل لحظة وفي كل معنى أن يكون عنصرا بسيطا حاضرا ولا يحيل إلا إلى نفسه.

حدث الكتابة يفهم – وفق هذا المعنى- كحدث اللعب، حيث تتشّكل صيرورة في الدلالة يمكن فيها للدال أن يشتغل كمدلول ويصبح لا محددا (illimité) وعلى هذا المستوى (الموقف) يعود نيتشه مجددا للظهور كمرجع أصيل لديريدا مثلما يشير إليه هو نفسه في الغراماتولوجيا.[3] وحسب فرانسواز داستور فنيتشه الذي قرأ هيراقليطس جيدا، وبالخصوص الشذرة 52 التي يقول فيها أنّ أيون (l'aion) الحياة والزمان هو طفل يلعب بواسطة أحجار النرد، وبفضل نموذج اللعب استخلص براءة الصيرورة والتي نعني بها الغياب الكلي للغائية في الحياة والعالم. وبمساعدة الاستعارة الهيراقليطية – تقول داستور- كان نيتشه على أشد الاستعداد لكسر التعارضات الميتافيزيقية بين الطفل (paidia) و سبوندي (spondé) أو بين "اللعب" المفهوم كممارسة طفولية و"الجدية" وخطورة الحياة المتقدمة ممثلة في مرحلة البلوغ. هذا التعارض بين الجدّية واللعب يجد دوما اللعب في شكل من بين أشكال الحياة الأخرى. في حين أنه الآن يفهم كنموذج للعالم ذاته، كمفهوم للعالم أو لعبة العالم.[4]

يقول ديريدا: «نستطيع أن نُسمي كلمة لعب غياب الدال الترانسندنتالي، أو الحذف النهائي له، أي كزلزلة (ébranlement) لأنطولوجيا ميتافيزيقا الحضور.»[5] يُوجد لعبٌ لا نهائي لمّا يكون الدال

---

[1] - François Nault, Derrida et la théologie, Dire Dieu après la déconstruction, op. cit. p. 105.

[2] - Jacques Derrida, l'écriture et la différence, op. cit. p. 426.

[3] - Jacques Derrida, de la Grammatologie, op. cit. p. 73.

[4] - Françoise Dastur, philosophie et différence, op. cit, p . 113.

[5] - Jacques Derrida, de la Grammatologie, op. cit. p. 73

الترانسندنتالي مغلوطا، ولما الحضور يكون أيضا مغلوطا، لما يفتقد إلى مركز أو أصل مطلق. اللعب يتطلب فعلا شيأ مثل المكان الفارغ الذي يمكن أن ينتشر فيه.

وهنا تتوجب الإشارة إلى أن كلمة لعب باللغة الفرنسية لها تعدّدية في المعاني وإنَّ أحدا من هذه المعاني يعود بالتحديد إلى فكرة الفاصل، أو الفارق (Espacement ou écart) فنقول مثلا بوجود فارق في الشبكة (engrenage) لما تكون القِطع غير مرتّبة جيّدا. أو أن بينها فاصل وفراغ أو شيء يفصلها ويمنعها من الاشتغال بشكل لائق.

يتطلّب اللعب اللانهائي استبدالا غير محدّد؛ حيث كل دال يمكن أن يتحوّل بدوره إلى مدلول، ذلك أنّه لا شيء يمنع تحول كل الحدود من دون استثناء، لا شيء وِفق اللعب.... . حركة الدلالة تصبح حسب ديريدا "إضافية" (la supplémentarité) ، يوجد حضور لغياب أساس الدلالة، وهو سطحي لأنه من دون أصل ومن دون غاية. يخلو من كل ضرورة جوهرية، لكنه أيضا مضافٌ بالمعنى حيث له قطيعة التمثل، يأخذ مكان الفكر المفقود. اللعب هو إذن لعب الحضور والغياب، ذلك أنه هو من يسمح باستبدال حدٍ بحدٍ آخر ، لكن هذه التناوب (alternance) في الحضور والغياب هي وحدّها نتاجُ اللعب، الحضور والغياب ليسّا سوى وظائف للعب وليسّا حضورات أو غيابات واقعية.

إذن فقد فكرنا "الوجود – الحضور" و"اللا وجود – الغياب" انطلاقا من اللعب وليس العكس عبر الوجود، وهذا يتم فقط حين نتوقف عن اعتبار التاريخ كحلم مفزع (cauchemar) حسب كلام جويس (Joyce) الذي يشير إلى ديريدا في عديد من المرات. ذلك أنّ تجربة المتاهة بالنسبة لديريدا أو "رواق دريسد" التي تحدّث عنها هوسرل لا يجب أن تُعاش كخيبة أو فقدان حضور، بل يجب عكس ذلك أن تُحيل إلى "التأكيد الفرحِ للعبِ العالم" (affirmation joyeuse du jeu du monde)، ذلك أنّ فقدان الحضور بدل أن يظهر كنقيصة يجب أن يظهر كدعوة إلى تأويل فعال، هذا يعني حسب عبارات نيتشه، وجوب القدرة على تحويل العدمية السالبة التي هي نفي للحياة، إلى عدمية فعالة التي هي خلقٌ وإبداع، كما أنّه تحرّر من كل حنين وكل أمال معقودة للما وراء الذي هو الحضور الممتلئ. هنا يمكن أن يظهر انتصار الاختلاف الذي هو عكس الاختلاف الهيجلي، الذي يبقى فقط

اختلاف منطقي. توجهٌ مضاد، حيث لا يُمكن أن نَصل إلى الهوية لأنّها تُفهم بشكل خصوصي، هو بدقة مفهوم كصراع قوى.، الصراع الذي هو أصل العقل وليس أمرٌ يجري بداخل العقل.[1]

ومن ضمن المبرّرات التي يستنّد إليها ديريدا هو أنّه إنْ أردنا تفكُر اللعب بطريقة راديكالية فيجب أن نفكر الوجود كحضور أو كغياب بدأ من إمكانية اللعب وليس العكس. ذلك أن اللعب يتجاوز مسألة الوجود، فهو ليس لعب في العالم، بل لعب العالم. ومن هنا تتبين لنا المرجعية النيتشوية في تصور ديريدا، من حيث أن عبارة "لعب العالم" تؤكد بالأساس أن نيتشه أصّل هذا المبدأ أو التصّور في الفلسفة، وحسب ميشال هار هو إذن النص النيتشوي من سيخدمنا كمرجع من أجل تحديد خصوصية اللعب الديريدي، هذه الخصوصية التي يظهر أنّها تَتَقاطع في اقتصاد مزدوج: اقتصاد العنف، واقتصاد التشتت (dissémination) .

أ - **اقتصاد العنف**: من حيث أنّنا نجد لدى نيتشه سياسة علاجية وقسوة اتجاه اللغة، ويَعني نيتشه بعلاج اللغة ميلها لتحديد الهويات، أي قول "ما هو" بالفعل، فالكلمات لا تكشف عن جوهر الأشياء، بل هي تسليط ضوء من قبل المتكلّم. اللغة هي ثمرة "عملية تخيلية والاعتقاد بالموضوعية هو النتيجة البسيطة لنسيان هذه العملية."[2] يقول ميشال هار موضحا الأمر بقوله أنّ: «اللغة ليست سوى مَكِنَة من أجل صناعة الهويات الوهمية لاختزال كل تجربة إلى حالات "مماثلة" ... ولا توصل سوى محتويات مبتذلة، سطحية ومعممة.»[3] والتحدّي إذن هو تشكيل كتابة جديدة تسمح بقول ما تسعى اللغة إلى قمعه، والذي يسمح بتحرير الفكر.

نسيان اللغة الذي شخّصَهُ نيتشه، أوّلَهُ ديريدا كعنف أو قسوة حقيقية، وبذلك فاللغة يجب أن تعمل على تعنيف اللغة وجعلها تنطوي على ذاتها، ويقترح ديريدا خلخلة حقيقية للغة ... لكسر قبو الوحدة المغلقة والمقببة لقلعتها.[4] يقول نولت: « لعب الكلمات الديريدي ليس أبدا فانتازيا خالصة، تحترق بملامستها لأنها نار من كلمات، تستهلك العلامات إلى غاية الرماد، لكن قبل ذلك وبعنف أكبر عبر قريحة منهجية، تخلخل الوحدة اللغوية، تروّع وتشتت السطح الهادئ للكلمات

---

[1] - Françoise Dastur, philosophie et différence, op. cit. p. 114.

[2] - François Nault, Derrida et la théologie, Dire Dieu après la déconstruction, op. cit. p. 107.

[3] - Michel Haar, Nietzsche et la Métaphysique, op. cit. p. 109.

[4] - Jacques Derrida, marges - de la philosophie, op. cit. p. VII.

مُخضعةً جسدها لاحتفالية فَرِحَةٍ غير متديّنة من زمرة "الرقص مع المقاطع".[1] هذا بخصوص عنف اللغة.

ب. **التشتت Dissémination :** إذا كان اقتصاد العنف هذا ينغرس عميقا في النص الديريدي، فلَعِبُ الكتابة أيضا يحيل إلى الانتشار وهنا يجب التصريح ببعض من الكلمات آخذين مجددا نيتشه كمرجع. رأينا في الفصل السابق أنّ نيتشه يؤكد على الطابع اللعبي للعالم وهذا اللعب بحسب ميشال هار يحيل دوما إلى القوة، وإلى دافعٍ هو غريزة "اللعب دون توقف" المستيقظة التي تنادي بالحياة وبخلق عوالم جديدة. ما يعني أنّ "لعب المدلول" ليس أكثر من كونه تمظهرا وحركة للقوة. «العالم ليس منعزلا محصورا منغلقا على ذاته، بل يتخارج ويمتد ويندفع ويترحل.» اللعب النيتشوي يكشف عن قوة واقتدار. ولدى ديريدا استعادة الوجود بواسطة اللعب لا يتم بواسطة قوة، بل يمتد بالأحرى كانتشار وتفتت.[2] من هذا التشخيص نستنتج أنّ القوة في اللعب الديريدي مفقودة، وهو ما يجبرنا على استخلاص -على الأقل مؤقتا- نتائج مثل التي توصّل إليها ميشال هار، والتي مفادها أن الانتشار أو التشتت الفاصل الذي يبعثر ويوسع المدلول، والذي يلزم حركة التجوال الطيفي للكلمات لا ينتج بواسطة قوة خارجية أو راهن سابق أو لاحق، أعلى أو أسفل، لعالم المدلولات، بل بواسطة منطق الإضافة نفسه، والأمر هنا يتعلق بأبولونية خالصة، حيث أنّ اللعب عند ديريدا هو مؤشر الوهم الترانسدنتالي المعمّم. وربما للقرف أو الغضب والتهيج غير المحتمل.[3] وحول هذه النتيجة يذهب فرانسوا نولت إلى أنّه ومن دون الانخراط في الشبكة الاستعارية التي أشار إليها هار ممثلة في مفاهيم القرف والغضب والتهيج اللا محتمل...الخ وكذلك من دون الطعن

---

[1] - François Nault, Derrida et la théologie, Dire Dieu après la déconstruction, op. cit, p. 107.

[2] - لفهم أفضل يجب أن نعطي تحديدا لمفهوم الانتشار الذي يعتمده ديريدا: فمصطلح الانتشار يشير بهد يريدا إلى العديد من المعاني: منها التلقيح، لما ينتشر غبار الطلع في فصل الربيع في كل مكان مع الرياح، ومنها تبعثر الأشياء الصغيرة كنتاج انفجار. وهو مثل الحالة الفيروسية المعممة لا تعترف بأي حد. يعد أيضا من ضمن مجموعة من المفاهيم التي يسعى بها ديريدا إلى إفشال المفاهيم الواضحة والمتميزة التي تعرف بها الفلسفة التاريخية. كما أنّه يطبق الانتشار مشتتا في كل مكان بعضا من الأجزاء والمقاطع الصوتية المثيرة للانتباه في نظره. أما ما يسميه بقانون الانتشار فيأتي من أجل معارضة القوانين الأكثر تقليدية لتنظيم وبناء النصوص الفلسفية (الموضوع، المفاهيم، المضامين، طرق البرهنة والاستدلال، المجال أو الميدان.) وأما في المعنى الصقلي: فيعني ديريدا بالانتشار أو يظهر به ما لا يرجع ولا يعود ثانية إلى الأب في دلالة على أي لا يسقط مجددا من الأعلى، أو الذي لا يرجع الأب كدخل أو ميراث أو رأسمال، وأيضا أن الأب لا شأن له بذلك: ليس دوره ولا مهمته ولا يعنيه ربما أيضا يعني ما لا يقدره ولا يحبه. راجع:

Charles Ramond, Dictionnaire Derrida, op. cit. p. p. 70 -71

[3] - Michel Haar, le jeu de Nietzsche dans Derrida, op. cit, p. 255.

فيها؛ يظهر له أنه لا جدال في ارتباط الاقتصاد الديريدي للإنتشار بداعي الأساس المفقود، من حيث أنّ هدف ديريدا يقع أولا حول إمكانية ذوبان الكتابة في شكل أساس يؤسس بانهياره.[1] والعمل الديريدي هنا مدفوع بواسطة نظرية الضرورة البنيوية للهوة (abime) المفتونة بواسطة لا عمق المكان أو اللامكان للفقدان الغير قابل للعلاج.

وربما السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو حول إمكانية قراءة هذا الطرح من زاوية الاختزال العدمي، بمعنى هل ينبغي مُماهاة هذه الدعوة إلى الهاوية مع النداء بالعدم، وإلى فكر عدمي؟ بالنسبة لميشال هار يبدو أنّه يؤيد هذه المماهاة لمّا يذهب إلى أنّ "الكلمة لدى ديريدا مُمَثِلَةُ اللاشيء". وهذا التأكيد يُثبِتُ جدارته خصوصا لمّا نفهم مُسبقا أنّ التفكيكية هو شكل راديكالي للارتيابية.

بغية فهمٍ أفضل لمسألة اللعب الديريدي وتحديد معالمه وموقعه بالنسبة للدين والمقدس ورسم معالمه بالنسبة لنيتشه الذي طرح اللعب كبديل جمالي للحقيقة العقلية واليقين الديني، وهو الأمر الذي يهمنا من أجل عقد مقارنة بينهما، وربما أيضا توسيع ذلك بطرح جورج باطاي الذي نعتقد في أهميته الخالصة هنا، باعتبار فرادة مكانة جورج باطاي بالنسبة لنيتشه ولديريدا أيضا. فما العلاقة بين اللعب والمقدس من منظور ديريدا؟ وما موقف المنطق اللعبي المُبَعثِرِ من المقدس؟

يشير العديد من المنظرين أمثال أويغن فنك إلى العلاقة الحميمة والايجابية التي توحّد اللعب والمقدس، ومع ذلك فإننا نجد موقفا مناقضا يقضي بوجود تعارض جوهري وطبيعي بينهما وهو موقف له أنصاره، فمثلا بالنسبة لجون هينريو «الديني وبالتحديد المقدس ينفي اللعب، ويوجد تناقض طبيعي بين اللعب والمقدس. »[2] فاللعب هو تدنيس (Sacrilège) يعارض المقدس ويناقضه خصوصا بارتباطه بالضحك (le rire) وبتجربة الانفجار الضحكي. ما يعني أن لعب الكتابة الذي يمتهنه ديريدا أمرٌ خطير على اللاهوت وحُكمِهِ، ومن تلك اللحظة يعد ربط الكتابة باللعب اللهوي، أو حدث ظهور الكتابة موازيا لحدث ظهور اللعب، ونحن مُساقون إلى تكريس ترابط أو رابط إضافي مع اللعب.[3]

---

[1] - Jacques Derrida, la vérité en peinture, op. cit. p. 44.

[2] - Joseph Henriot, Le jeu, 1ere édi, (Paris : puf, 1976.), p. 96.

[3] - François Nault, Derrida et la théologie, dire Dieu après la déconstruction, op. cit, p. 110.

إن كل تجربة دينية وكل مقدس يجد سلطته القصوى في المرجعية إلى إله ضامن للمعنى والحقيقة. ومن هنا فليس مفاجئا أن نعلم أنّ الضحك الذي من جوهر اللعب واللهو يستخرج الشكوك ويصبح ممارسة مغيبة للكتابات المقدسة وبالخصوص الديانات التوحيدية عامة وللمسيحية على الخصوص. ليس فقط «أنّ الكلمة ألم.» مثلما يقول شارل بودلير، بل أشهرت لعنتها على كل الضُحاك، مثلما نجد في إنجيل لوقا الإصحاح السادس الفقرة 25 حيث ورد: «اللعنة عليكم أنتم الذين تضحكون الآن، ذلك أنكم ستغرقون في الدموع والحداد.»[1] لعنة تمثل بالنسبة للمسيحية أكبر خطيئة حصلت للانسان. ونفهم حسب هذا الطرح أنّ الضحك واللعب يخرجان الإنسان من المعنى والحقيقة، محدثا له السقوط والعقاب من قبل الإله، وبلغة فلسفية فالضحك يستلزم انحلال كل ترناسندنتالية.

وإن ألحّحنا على فهم هذا الإدانة للضحك ولكل ما هو جسدي حيوي، حياتي ولعبي في التقليد الغربي، فيمكن العودة إلى ما تظهره الإشكالية اللاهوتية للضحك التي تجد صورتها الأكثر إثارة في رواية "اسم الوردة" لأمبيرتو ايكو[2]، حيث تدور الحبكة كُلُها حول "ضياع وإيجاد" كتاب أرسطو المكرّس لمدح الضحك، وفي المشهد الأخير يظهرُ أنّ امتلاك الكتاب هو فرصة لحوار حول الأهمية التي يحضى بها الضحك. الكاهن الطاعن والأعمى جورج (Jorge)العدو الأكبر للضحك يزعم أنّ كتاب أرسطو كافرٌ (impie)، في حين أنّ النظرة المناقضة تذهب إلى أنّ وظيفة الضحك يجب أن تُرفَعَ لتصبح فنا، تفتح لنا أبواب عالم العُلمَاءِ والعارفين، ونصنع منه موضوعا فلسفيا وبالتالي نغدر باللاهوت.[3]

الضحك غير مقبول بالنسبة للمسيحي، وأن يكون أمرا مخصوصا على الإنسان فهو دلالة على كونه مذنبٌ غارق في ذنوبه. والعديد من الأسباب التي تُجيز حكم "جورج الكاهن" على الضحك،

---

[1] - Luc, 6 – 25.

[2] - **أمبرتو ايكو (Umberto Eco)**: كاتب وجامعي ايطالي، ولد علم 1932 وتوفي عام 2016، عرف باهتماماته المتشعبة في الأدب والفلسفة واللسانيات والجماليات الوسيطية، له كم معتبر من الكتب منها في الرواية: اسم الوردة (Le Nom de la rose)عام 1980 ، مقبرة براغ (Le Cimetière de Prague) عام 2010 ، الرقم صفر (Numéro zéro) عام 2015، أما المحاولات الفلسفية فنجد: المشكل الجمالي لدى القديس توما الأكويني (Le Problème esthétique chez Thomas d'Aquin) عام 1993، الفن والجمال في القرون الوسطى (Art et beauté dans l'esthétique médiévale) ، البنية الغائبة، مقدمة حول السيميولوجيا (La Structure absente, introduction à la recherche sémiotique عام (1972) ...الخ

[3] - Umberto Eco, le nom de la rose, trad. J-N Schifano, (Paris :Grasset, 1982.), p. 592.

ولعل الأهم منها أنّه يمسُ عمق المقدس الذي يسعى إلى الحفاظ على نظام العالم. الكاهن العجوز يذهب إلى أنّ الضحك يصدر عن الخوف. وأنه الوسيلة المفضلة لقانون المقدس "القانون يفرض بواسطة الخوف، وهو الاسم الحقيقي للخوف من الإله"، في حين أن الضحك يُحرّر قبح الشيطاني، وهو يَدخل ضمن أفراح الحمقى والشياطين. وخطر كتاب أرسطو يكمن بالتحديد في قدرته في تحرير الضحك من الشيطان وأيضا شرعنة اللانظام وقلب القانون وباختصار هدمٌ للمقدس.

الاعتقاد بهذه الوظيفة للكتابة عند ديريدا بكونها ممارسة للّعب، وتشريع لروحِ الهدم والتفكيك وبالتالي تحريك لقوى اللهو المضادة للمقدس واللاهوت، بالإضافة إلى الضحك المرتبط مسبقا بلعب الكتابة؛ يضعنا أمام فرضية جديدة هي: أنّ اللعب لا يعني ببساطة انحلال الترانسندنتالي، بل فيه أيضا ما يدل على حضور الإلهي، يقول فرانسوا نولت: «يوجد أمرٌ الهي ويحظر الديني في الضحك، ولنقبل مؤقتا بوجهة نظر المبدئية هذه. حيث يتعلق الأمر هنا بمعرفة ما إن كان الضحك الديريدي يُساهم في هذه الدينية.»[1] وفي هذه الحال نرى أنه من الواجب تحديد موقعه بالنسبة للضحك عند باطاي وعند نيتشه.

يتحدث جورج باطاي عن الضحك النيتشوي ليؤكد أنّ التعارض الحاصل بينهما ليس تعارضا شاملا بدعوى أنّ ضحك باطاي هو ضحك مرٌ وأصفر، أو ضحك لا يَضحك. ويقول باطاي موضحا: «دون شك لدى نيتشه الكثير، فهو يميل نحو ليل اللا- معرفة la nuit du non savoir، هو لا يبتعد عن هذه المستنقعات التي أقضي فيها وقتي غارقا. لكن لا أتردّد: نيتشه وإن يكن غير مفهوم إذا ما ذهبنا إلى هذه الأعماق.»[2] ما يعني أنّ عمق الضحك النيتشوي مسموع بشكل خاص لما يمتد في الظلام أو في أسود الليل، لما يُتعب في ذاته هوى المعرفة و"دونجوانيتها"، ويستسلم لفرح الامتناع التي يثيرها نيتشه في "العلم المرح" حين يقول: «أفكاري - يقول المسافر لظله- يجب أن تظهر لي أني أنا، لا أن تكتشف لي إلى أين أذهب، أُفَضِّلُ جهل المستقبل، ولا أريد أن أستسلم للنكهة المسبقة للأشياء الموعودة.»[3] وبمقارنة بَسيطة يظهر أنّ ضحك ديريدا للكتابة لا يخلو من العمق الذي أشار إليه باطاي ونيتشه، من حيث إنّه يظهرُ بالفعل في جعله يُشبه في أكثر من وجه "ليل اللا معرفة"

---

[1] - François Nault, Derrida et la théologie, dire Dieu après la déconstruction, op. cit. p. p. 112- 113.

[2] - Georges Bataille, « l'expérience intérieure » dans œuvres complètes, (paris : Gallimard, 1973). p. 39.

[3] - Friedrich Nietzsche, le Gai savoir, op. cit. ss. 287.

الذي إليه يمتد النص الباطائي. وفي ذلك يمكن القول: أنّ ديريدا يشير إلى الطابع الخطير للكتابة التي .. لا تعود. حيث «لا نعرف إلى أين تذهب، لا حكمة تحميها ضد هذا التسرّع، أو العجلة الأساسية، نحو المعنى الذي تُكوّنُهُ، والذي يُشكّل مُستقبلها».[1] معنى ذلك أنّ الكتابة ليس من خاصيتها أن تنفتح على المعرفة، أو بأقل على يقين، ولا يجب أن تضمن شيأ ولا أن تعطينا أي يقين موثوق أو نتيجة أو فائدة. فهي حسب ديريدا مغامرة بصورة مطلقة، حظٌ وليس تقنية.[2] تسعى دوما إلى شكل اللا معرفة.

وحول ما إن كان يتوجب ربط الضحك الديريدي بالعمق اللاهوتي والديني؟ نعتقد أنّنا لن ننجح في استظهار ذلك من دون خلق روابط تماس وتفسير بين ديريدا من جهة وباطاي ونيتشه من جهة أخرى، وأيضا من دون الانخراط في موقفهم من المرأة في محاور تناولهم الفلسفي لها.

ضحك باطاي مثلما يظهر لنا يمثل عملية تعرية نجدها في نموذج السيدة إدواردا (Madame Edwarda) هذه العاهرة التي تؤكّد قائلة: «إنني أنا الإله»[3] ومن هذا التأكيد التجديفي يُحتم علينا أن نسمع ونردّد عبارة "الإله عاهرة" (Dieu est une prostituée) ومن هنا يبدو أنّ باطاي يسعى إلى تشكيل أول لاهوت مقترح من قبل إنسان يثيرهُ الضحك. فما دلالة هذا اللاهوت الغادر والمسيئ (إن شئنا استعادة عبارة جورج المظلم)؟ وفي أي محور تتقاطع مع الإشكالية الديريدية؟

سعيا للإجابة على ذلك نقول:

أولا: هذه الثيولوجيا ترتبط حميميا بشهوانية الحقيقة، وهو مشهدٌ يظهر جليا عند نيتشه وباطاي وديريدا أيضا، من حيث أنّ المرأة هي هذا الشكل من الحقيقة الذي يكشفه الضحك، الحقيقة – المرأة التي تفرُّ من كل تناقض، تنفلتُ من كل إمكانية القبض عليها. وتتلاعب بكل من يسعى إلى امتلاكها. ومن كل ذلك يمكن لنا فهم رمزية تعرّي السيدة إدواردا الذي لا يرجع إلى جوهر المرأة التي وُلدت من أجل "اقتصاد الرغبة"، بل ينادي بالرغبة في اللا ممكن. بالنسبة لباطاي الرغبة هي مثل الضحك، والضحك مرتبط بالرغبة، وكلاهما يعرياننا ويجعلاننا نواجه الهاوية نفسها. كما

[1] - Jacques Derrida, l'écriture et la différence, op. cit. p. 22.

[2] - Ibid. 402.

[3] - Georges Bataille, Madame Edwarda, dans œuvres completes, T. III, (Paris : Gallimard, 1971.), p. 21.

أنّ من هذه الاستعارة التي عليها تقع الرغبة وفي التعري، يتم الكشف بها في وضح النهار عن جرح صوت- الحقيقة (la voix – vérité) فيُظهرها في صورتها المشقوقة والممزقة.

شهوانية الحقيقة هذه تحضر في وسط التفكيك، في المهماز (الإبيرون) حيث يرجع ديريدا إلى هذه المرأة التي هي الحقيقة مثلما الأمرُ مع باطاي، فيكشف من خلال الاستعارة الأنثوية عن حقيقة متشققة، مجروحة، معزولة ومفصولة عن ذاتها أي عن "حقيقة اللاحقيقة". ذلك: « لو كانت الحقيقة امرأة، لعرفت أنه لا وجود لحقيقة، وأنّ الحقيقة لا مكان لها. وأنّ المرأة في هذه الحالة بكونها امرأة لا تعتقد في الحقيقة.».[1]

ثانيا: نلاحظ أنّ ثيولوجيا باطاي تحيّ المقدس والديني، تُعارض المسيح (كلمة الله المتحولة إلى جسد) أما صورة العاهرة أو استنساخ خطيئة الجسد ومطالبتها بأن تكون إلهًا، فباطاي هنا يعارض القداسة بواسطة فعل التدنيس. وفعلا لكي يكون هناك تدنيس يجب أن يكون هناك مقدس، والمقدس مثلما نلاحظ يحظر بقوة لدى باطاي في صورة "الديني المحتدم"[2]، الغير قابل اختزاله إلى الإلحاد الهادئ. وعكس ذلك نجد أنّ التفكيك الديريدي لا يتوافق مع النزعة الباطائية ولا يقبل أن يختزل إلى هيرمينوطيقيات لموت الإله. ديريدا مثلما يبدو يرفض الإله الشخصي أو الفردي ويؤكّد على الإله الجمعي (pluriel) معلنا ميلاد تخصص جديد هو اللا - لاهوت (athéologie) الذي يُفهم كتفتح وكلاهوت من دون لاهوت (une théologie sans théologie) الذي يتخّذ رُبما من شذرة "الأخرق" من "العلم المرح" مرجعًا لها حين يضعنا نيتشه من خلالها أمام فوضى الوجود الإنساني مُمَثَلَةً في السوق، أمام عالم مفتوح وغير مُحدّد، عالم لا مركزي حيث الكل مسؤول عن موت الإله دون أن يعلموا، في مناخ مرتبط بالشعور بالقلق إزاء العوز للنظام. «كُلنا قتلناه، ولكن كيف فعلنا ذلك؟ كيف استطعنا أن نفرغ البحر ومن أعطانا الاسفنجة لمحو الافق؟ وماذا فعلنا بابعادنا هاته الأرض عن شمسها؟ إلى أين تسير الآن؟ ..... أليس الوقت ليلا باستمرار ويصير ليلا أكثر فأكثر.».[3]

---

[1] - Jacques Derrida, Eperons, op. cit. p. 40

[2] - Georges Bataille, la conjuration sacré, dans œuvres Complètes t. I, (Paris : Gallimard, 1970.), p. 443.

[3] -Friedrich Nietzsche, le Gai savoir, ss . 125.

ونفهم أنّ المقدس اللا لاهوتي يتميز عن التحديد الكلاسيكي كتكريس للنظام، عالَمٌ تشكّلَ بعد موت الاله. يُعبَّر عنه بأنه: «اذا كان الاله ليس هو الحقيقة، فالحقيقة يستحيل أن تكون الهية.».[1]

وختما لهذا التناغم الصِدَامي بين أفكار نيتشه وديريدا وباطاي، نقول بوجوب قراءة مفهوم اللعب بوصفه غريزة لا معقولة ترفض مسألة التحديد الميتافيزيقي واللاهوتي للوجود والكائن. ونيتشه مثلما نعلم يعد من الرواد الذي أحيوا هذا البديل في التعامل مع الظواهر كاسرا بذلك المقدس الديني والعقلي، فكانت ضحكة زاردشت دوما المنبئة بالخبر اليقين. كما أنّه يصبح فنا في الممارسة التفكيكية عند ديريدا؛ يعتمده لغايات ضد ميتافيزيقية تماما مثل نيتشه الذي يعتمده بوصفه محررا للكائن من قوى المعرفة، وربما بعبارات باطاي طالبا ومُفضلا ظلام المعرفة على نور الحقائق الأفلاطوني.

كخلاصة نختم بها الفصل نُشير إلى ملاحظتين مهمتين:

الأولى: أن بعد هذا العرض الخاص باستقبال نيتشه في سنوات 60 و 70 من القرن الماضي والذي تّم على أيدي كوكبة من الفلاسفة كسّروا الجمود الفكري الذي خلقته الوجودية والماركسية، نود أن نشير إلى أنّ العودة إلى نيتشه لم تكن بالأمر الهين، بل استلزم ردحا من الوقت وأيضا جهودا مضنية يعكسها حجم المؤلفات التي أنتجت..، في البدء كان من الواجب على المفكرين الفرنسيين فتح "قناة بنما" بين الفضاء الثقافي الفرنسي مع نهاية القرن 19 والعشريات الأولى القرن 20 والمنظومة الفكرية النيتشوية التي برزت وكأنّها متوترة مبعثرة، مغرية ومحفوفة، وهي الفترة التي سادت فيها حوارات اليمين واليسار وأيضا جهود بعض الأكاديميين من أجل بثّ روح جديدة في نصوصه ونزع الغطاء عن المعاني الجمالية والمناحي الإبداعية التي تضمُهَا، وينبغي القول أنّ مرحلة التأهيل الأولى لنيتشه لم تكن سلسة أمام غموض المدخل والمنفذ الذي ميّز الدراسات النيتشوية، بفعل حدة الصراعات الإيديولوجية في ألمانيا والتي حركت سهام نيتشه في التنظير للصراع العنصري. لكن مع ذلك استطاع الكثير من الأدباء الفرنسيين البارزين خلق ديناميكية جديدة في تناوله والانتساب إليه، من أجل القول أنّ لنيتشه مكانته حين يُقرأ بعين إبداعية وليس بعين إيديولوجية، ما مهّد فيما بعد لبروز الاهتمام الفلسفي به، وقد كان لهايدجر الفضل في تنبيه

[1] - François Nault, Derrida et la théologie, dire Dieu après la déconstruction, op. cit. p.119.

الفلاسفة إليه، فظهرت مع اقتراب سنوات الستينات ما يعرف بالنيتشوية الفرنسية، أو القراءة الاحترافية لنيتشه التي أحسّ روادها أنّ نيتشه يمكن أن يكون المفتاح المحرّر للفلسفة من أغلال الكلاسيكيات الفلسفية، ويتجاوز بذلك الهيجيلية في المقام الأول، والماركسية والبنيوية والوجودية الفينومينولوجية في المقام الثاني.

الثانية: أنّه لمّا يتحدث النُقاد عن النيتشوية الفرنسية، فهم لا يقصدون الجهد الأول الذي بذله المثقفون الفرنسيون في النصف الأول من القرن 20 من أجل التأقلم مع فكرٍ خلاقٍ متعدّد الشعاب، بل فقط يقتصر على القراءات الاحترافية مُمثلة في فكر فلاسفة أقطاب (دولوز، فوكو، ديريدا، ج ف ليوتار، كاستور ياديس، وبدرجة أقل مع باطاي، كلوسفوسكي، وسارة كوفمان.) الذين أدركوا أنّ زمن الفينومينولوجية ووحل الماركسية والوجودية والبنيوية يجب التخلص منه كونه عطّل عجلة الفلسفة الفرنسية وكبح محرّكها في الصميم، وكرّس فقط سلطة هيجل وأفلاطون وفرضها مرجعا تقليديا على الفكر الفرنسي. نيتشه إذن كان المحّرر، والفجر الجديد الذي بثّ شيئا من الحرارة في جَسَدِ الفكر الفلسفي الفرنسي الباحث عن التميز والخصوصية.

خاتمة

خاتمة:

نستنتج من خلال ما أوردناه في الفصول الأربعة السابقة أنّ الطرح الريبي الخاص بنيتشه لم يكن لتكتمل معالمه إلا عبر اعتماده على عُملة نقدية لم تكن رائجة، ولم يعتمدها أي من الفلاسفة الأسبقيين في تأسيساتهم النقدية وبالخصوص مواطنه ايمانويل كانط، فقد سمحت الجينيالوجيا والفيلولوجيا والسيكولوجيا مجتمعة بالتحكم الأمثل في عملية كشف الأصول والأسُس وتعريّتها وعزلها وردّها إلى مصادرها النُزوعية الغريزية الأصلية، بالوقوف على المنابع الأولى لكل فعالية إنسانية ايجابية كانت أو سلبية. واتجهت هذه الريبية نحو أمرين مهمين هما استشكال "الحقيقة" كماهية وإبرازها كمشكلة يجب تناولها بحذر شديد، واستشكال مفهوم الفيلسوف ذاته كـ (كائن- شبهة) تُنسَبُ إليه "إرادة الحقيقة" أو إرادة إحراز اليقين مهما كان الثمن.

هذا الوقوف على الأصول هو من جعل نيتشه يتأكّد من أنّ كل المُثل العُليا الميتافيزيقية، وكل مقدسٍ فلسفي ديني أو أخلاقي مأصول في الاشتغال الفلسفي والمعرفي بشكل عام في الثقافة الغربية منذ أن حوّل سقراط الذهن البشري نحو كل ما هو جدلي، منطقي نظري وأخلاقي، حيث تغذّت هذه الرغبة في البحث عن الحقيقة من المخيال الفلسفي المثالي الذي وصف عالم المحسوسات بالأسفلي والوهمي والضنّي المتغير، ونعتها بمنبع الأخطاء والمغالط. عكس ذلك تّم الرفع من قيمة عالم المعقولات إلى درجة المطلق ليجعلها أصل كل حقيقة ومنبع كل يقين حدسي لا تشوبه شائبة، وبالتالي تمّ ابتكار أدوات اختراق تُلائمه مُمثلة في الحدس العقلي الجدل المنطقي.

ونيتشه الذي حرّم على نفسه الانخراط في مثل هذه اللُعبة الميتافيزيقية وفي هكذا مسار الذي اتخذه العقل طيلة أزيد من 20 قرنا سعى إلى أشكلة هذا التصور النافي والهدّام وإدخال حُرقة السؤال في صفاء الجواب الميتافيزيقي مستفهما عن الدافع الذي يدفع الفلاسفة إلى تسلُق هذا الطموح الأنطولوجي وإذكاء هذه الرغبة المعرفية في اختراق كل شيء بواسطة مَلَكة العقل العاجزة حسبه.

هذا الموقف يُعد إرتيابيا بامتياز حينما: أولا: نقارنه بالتصورات الميتافيزيقية والأخلاقية الوثوقية التي تُنافح من أجل عالم الحقائق والقوانين الثابتة، ولمّا يُشكّك نيتشه في النماذج الريبية القديمة مُمثلة في آراء السوفسطائيين وكبرى مدارس الريب التي عُرفت خصوصا في فترات متأخرة من الفكر اليوناني والروماني، ونقصد بها البيرونية والأكاديمية الجديدة والشكّية

التجريبية. هو ارتيابي أيضا لما نأخذ بعين الاعتبار هدمه للحقيقة وتعرية أسُسها بفك شفرات إرادة الحقيقة ذاتها وبردّها إلى نوازع طبيعية سلبية تحكمُ شخص الفيلسوف وتجعله يبني أهرامًا وأكوامًا من الموثوقات على أسُس لا يتعدى كونها دوافع سيكولوجية غامضة ومسائل لا تُبرَّرُ إلا بمنطق إرادة القوة الساعية إلى السيطرة وإلى إحقاق نفوذها على كل شيء.

نيتشه بهذا الطرح الذي يرّد من خلاله كل ما هو حقيقي إلى أصول غير حقيقية وكل ما هو منطقي إلى أنماط تفكير غير منطقية يؤكد على منظوريةٍ معرفيةٍ مؤصلةٍ في مبدأ نفعيٍ للحياة، ساعية إلى التأكيد على أنّ كل تصور مردُه إرادة القوة المُبدعة التي تتستّر وراء كل فهم أو تصور بخصوص العالم.

هذه النظرة التسطيحية الواقعية للوجود والمعرفة لم يكن نيتشه لينتصر فيها لولا شجاعة الموقف الناتج عن نُبل المسعى، ولولا نجاعة الوسائل النقدية التي اعتمدها، وقد وقفنا منذ بداية العمل على أهمية وخصوصية المطرقة الجينيالوجية التي تنخر في أعماق تاريخ الأوهام الصلبة كاشفة عن جوهرها الذي لا يتعدى مجرد كونه اعتقاد موروث يسلك درب الدين والممارسات العقائدية المنغرسة في صُلب التصورات الإنسانية حول الوجود والقيّم... فهي استعادة خارقة تكشف عن المبتذل الميتافيزيقي وتنزعُ الغلاف الأسطوري الذي لفّهَا. كما أن الفيلولجيا الحدسية أو القراءة المتأنية للنصوص منحت نيتشه مكاسب عدة باستعادته التأويلات الخاطئة لنص العالم والوجود مبرزة أنّ الفلاسفة كانوا قراءًا سيئيين طولا وعرضا، قراءاتهم تحكمها خُروقات، حوّرت جوهر المعرفة بعدما حوّرت موضوعها ممثلا في "الواقع". ولعل من أفضل الأدوات التي خَدَمت نيتشه بشكلٍ حاسمٍ مثلما شكّلت سبقا معرفيا هي علم نفس "الإنسان المفرط في إنسانيته" الذي أفادَ كأداة فعالة لهدم المنظومة الأخلاقية التي تأسّست عبر التحالف بين المسعيين الأفلاطوني الفلسفي والمسيحي الديني. فعلم الملاحظة النفسية مثلما أوردنا أعلاه هو من خفَّفَ عبئ الحياة عليه بأكمله، وجعلته يتمتع بحضور خارق للبديهة لمواجهة الحالات الحرجة التي صادفها في جرده لمضامين العدمية الغربية على المستويين الفكري والسلوكي، كما أنّها هي من جعلت بطلهُ "زرادشت" يتسلى وسط المحيط المضّجر الذي يلفُ الأمكنة والأزمنة التي يَسيحُ فيها، جاعلة إياه يجني محصولا وافرًا من الحكم في الميادين الشائكة والعويصة. فكان كمَن يصطاد أثمن الأشياء من مستنقع قذر، فهذه الأدوات الثلاثة أكدّنا عليها لكونها الهادمة الكاشفة والنازعة

للأغلفة السميكة التي غلف بها الفلاسفة المثالين الوجود سالبين إياه طابعهُ السديمي البرائي، باختزال الفعالية الإنسانية في المسألة المعرفية لا غير.

هذه الأدوات بقدر ما خلقت لنيتشه حقلا مميزا للممارسة النقدية، فقد سمحت له أيضا بمنحنا وصفة فلسفية للعدمية الغربية، حَمَلت الممارسة الفلسفية والمشهد الثقافي معًا إلى جغرافيا جديدة، ليس جغرافيا ميتافيزيقية بل جغرافيا "فلسفة الفنان" التي تتميز –حسب برونو كاني- برفضها التجريد الفكري ورفض تَفَكُرِ الفِكر كرؤية، وتفكر الرؤية كتمثل.[1] وهو ما يُحيل صّور الفكر الدوغماتية إلى الحضيض، بوصفها صورا نابعة من تصوّر إرتكاسي. كما تؤكّد على بناء فلسفة تتخلى عن مفهومها القديم، وترفض أن تنحصر في محبّة الحِكمة والبحث عن الحقيقة، بالتالي فلسفةٌ تحثّ على الانشغال بالمعنى والقيمة كخيار استراتيجي هام وخطير، وأسلوب جديد في الكتابة والقراءة والتأويل، لتحقيق هدف رئيسي هو إعادة توطين المنظورية، وتحقيق تجاوز فعلي لمنطق الهوية والذاتية، عبر إحلال القراءة القيمية لتجاوز الوعي وفك عقال الخطاب الفلسفي، وتحرير الوجود والحياة لينفتحا على أفاق ومساحات مفتوحة ولا نهائية،تستعيد كل مل فقدته الإنسانية في رحلة البحث عن الحقيقة.[2]

وقد رأينا أنّ نيتشه قد تبنى في ذلك مفهوم القيمة لإحداث قلب نقدي بمرجعية الجسد الذي هو لُعبة قوى متصارعة؛ أي من خلاله يقوم بقلبٍ مُضاعف للقيّم والفلسفة...وهو مُضاعفٌ بمقدار ما يجعل سؤال القيمة، سؤال قيمة القيمة، ويجعل سؤال الفلسفة، سؤال فلسفة الفلسفة.[3]

هذا النزوع الريبي في مشروع نيتشه والمبثوث في سائر مؤلفاته المتقدمة والمتأخرة يمكن القول بأنّه نزوع نحو تفضيل "ليل اللامعرفة" المنتشي بالأوهام والأكاذيب المفيدة، محاباة لظلام اللايقين الذي ينير الأرض بعدما اسوّدت بفعل الغرائز النظرية التي طَغَت على كل شيء بواسطة العقل. وقد اعتبرهُ العديد من الفلاسفة والمتخصّصين جهدٌ وافر من أجل كسر الميتافيزيقا وتجاوز مُطلقية المفاهيم. فعكس المقاربة الهايديجرية التي تؤكّد في مواضع محدّدة أنّ نيتشه لا يختلف

[1] - Bruno Cany, le renaissance du philosophe artiste, op. cit. p. p. 6- 7.

[2] - محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص. ص. 64-65.

[3] - المرجع نفسه، ص. 68.

عن الفلاسفة المتافيزيقيين، وأنه وريث ديكارت[1]، ونقديته لا تمثّل سوى تمامية، واكتمال لحركة النسيان، نسيان الوجود والاهتمام فقط بالموجود (Etant). وأنّ المقولات الجوهرية عند نيتشه، ليستْ سوى انعكاس لمقولة الذات، أو لمحور الميتافيزيقا الكلاسيكي ما يعني أنّ نيتشه ظلّ يفكّر داخل الفضاء الأفلاطوني (la sphère de Platon)، وداخل سلسلة من التناقضات والمتعارضات التي أقامتها الميتافيزيقا وهي: الفيزيقي/الميتافيزيقي، الروح /الجسد، الأسفل/الأعلى، الخير/الشر عالم الحقيقة /عالم الزيف والظاهر، الماهية/ العرض.[2] ونيتشه في إطار نقده الأساس الذي تقوم عليه الميتافيزيقا، أي العقل والمنطق لإتاحة الفرصة لصوت الجسد، وإرادة القوة لتكون بمثابة أساس مغاير. ظلّ كذلك(ميتافيزيقيا)، لأن هذا الأساس الذي زعم أنه قادر على ضبط جماح الذات وجماح المعقولية، كان هدفه جعلها أكثر ارتباطا بواقعها الفعلي؛ ما يعني أنّ صدى أفلاطون والايديا الأفلاطونية اخترق الطّرح النيتشوي، وغلّفهُ، وجعلته يفكّر في الذات من خلال بعدها الجسدي.

قلنا على عكس هذه المقاربة ظهرت مقاربات أخرى فرنسية في الغالب ساعية إلى التحرّر من سلطة الوجودية الفينومينولوجية، وعَملت على تحرير نيتشه من أغلال القراءة السيّئة والمقزّمة لتجعل منه الريبي الأول في الفكر، والمنهل الذي يمكن من خلاله تحرير الفكر الفرنسي بامتياز. ففي حوار أجراه ديديه ريمون مع الفيلسوف ألكسس فيلولنكو ، ردّ هذا الأخير حول سؤال فيما إن كان في وُسعه أن يَنْظَّمَ إلى التأويل الهايدجري، القائل أنّ نيتشه هو آخر الميتافيزيقيين والإنسانيين. أجَابَ فيلولنكو: أنّ هايدجر في طرحه تصّرف كداعر (voyou) في الفلسفة، و واجبنا أن نقاوم الضربات والهراوات من الأنطولوجيا والفينومينولوجيا، ثم إنّهُ لنتحدّث عن الفلسفة - يُضيف فيلو لنكو - ولكي نعرِف النهاية على وجه الصحة، يجب إمّا معرفة ما كانت عليه البداية حسب النموذج التاريخي، أو معرفة البداية المثالية.[3] أما عن سؤال آخر الميتافيزيقيين، يُنبهنا فيلولنكو إلى أنّ المسألة جد معقدة، وجد متطرفة حينما نحكم على نص إستيتيقي البناء والمعنى بأنّه نص ميتافيزيقي، وعن فيلسوف فنان أنّه حبيس المثال الأفلاطوني. إنَّ القول بذلك يعني أنُه كان هناك ميتافيزيقيون لا مجرّد بدايات ميتافيزيقيين فقط، ثم بأي حق يمكن أن نحكم ونقول

[1] - Vladimir Biaggi, Nietzsche, op. cit. p. 83.

[2] - محمد طواع، هايدجر و الميتافيزيقا، مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، مرجع سابق، ص. ص. 97-98.

[3] – Alexis Philonenko, « Nietzsche et la philosophie de la vie », propos recueillis par Didier Raymond. in magasine littéraire, N. 383. janvier, 2000, Paris. p. 22.

أنه هناك ميتافيزيقا في الفن؟ إنّ الأمر حسب فيلولنكو صعب جدا، لنؤكد كما فعل هايدجر أنّ هناك ميتافيزيقا لفان كوخ (Van Gogh) دولا تور (De Latour) ، أو موزار (Mozart) و بيتهوفن (Beethoven) ؛ حيث تُعبر الحدود كحد واحد.[1]

الموقف نفسه يتبناه روبير بيبان (R. Pippin) صاحب كتاب "نيتشه، أخلاقي فرنسي (Nietzsche, moraliste français) الذي يقول بصريح العبارة: « إنني أحتّج على مزاعم هايدجر حينما يجعل من نيتشه ميتافيزيقيا، ذلك أنّ لُغم التأويل عند فيلسوف الأنطولوجيا كما رسّم حدوده، كان تشويهًا خطيرا يَحجبُ بنوعٍ من الضلامية ما هو هام عند نيتشه، خصوصا علاقاته مع من كان يعتبرهم نماذج حقيقية، ويعني بهم الأخلاقيين الفرنسيين كمونتاني (Montaigne)، الذي يعدّه نيتشه المعبّر الحقيقي عن الروح الحر ومُمَثِلاً نموذجيا لروح الشك، ومنبئا بنبالة شرسة بمجيء من سيكمل مهمته. وهي المهمة التي فكّر فيها نيتشه، واعتبرها منقطعة النظير؛ وهي ترتيب الأمور لكي يكون الإنسان في منزله على الأرض.».[2]

ومن الفلاسفة والمفكرين الذين أكّدوا على لحظة نيتشه، كلحظة فصام كبرى في الفلسفة، وانتهاء فترة الرضاعة من ثدي الفلسفات الميتافيزيقية، من منطلق أنّ التأويل الذي صاغَهُ نيتشه للعالم هو تأويل دون ذات، رافض لمرجعية المنطق، وينطلق فقط من منظور إرادة القوة، التي ليست هي الذات الميتافيزيقية؛ فإرادة القوة كما رأينا سابقا تعمل على تأويل العالم بلغة الحدث، ووفقا للمنظورية الحدثية التي تسعى وتعمل دائما على الإصغاء؛ مُجرد الإصغاء واحترام الخصائص الأساسية للواقع المُتمثلة في تنوّعه، وصيرورته وكذلك فُجائيتهُ.

نقول، من هؤلاء الفلاسفة نجد الفرنسي جيل دولوز الذي يؤكّد عكس هايدجر أنَّ: « لفلسفة نيتشه أهمية سجالية كبرى.»[3] قِراءتها وفهمها تشترطان الأخذ بالحسبان تعدّديتها الجوهرية، التي هي بمثابة الكفالة الوحيدة للحرية في العقل الملموس الذي يسعى للفوز بفتوحات فلسفية معتبرة. وفلسفته، فلسفة القيمة أو بالأحرى مشكلة القيمة هي من مكنّت نيتشه من مضايقة وخنق

---

[1] -Alexis Philonenko, « Nietzsche et la philosophie de la vie », op. cit. p.22.

هذا الموقف يؤكّده أيضا كارل لوفيتش، حينما يرى أن خطأ هايدجر هو في تأويله لفكر نيتشه انطلاقا من سؤال الكينونة ونسيان الوجود، ويرى أن هايدجر وليس نيتشه هو من وقع في التقليد الميتافيزيقي. راجع:

Karl Lowitch, Nietzsche aujourd'hui, tome II, (Paris:Passion, 10/18, 1973.), p. 233.

[2] - Interview avec Robert Pippin, in Le Point, N 1768. 3 aout 2006. p. 58.

[3] - جيل دولوز، فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص. 249.

الحقيقة الميتافيزيقية، وإلجام الديالكتيك في صوّره المختلفة للسماح بانكشاف لحظة أكثر عمقا، خلف معايير الصدق والكذب.[1] فعظمة نيتشه - حسب دولوز - تكمن في عزله لنبتتين هُما الاضطغان والإحساس بالخطأ اللتّين شكلّتَا مع فلسفة الديالكتيك إيديولوجيا المسيحية، أو إيديولوجيا (الحمار) الذي يعتقد مُمَثلوها أنّه بمقدار ثقل أحمالهم التي يرفعونها، يتحرّرون ويُثبتون ويُدلون بنعم الإثبات، يقول دولوز بخصوص الخناق الذي فرضه نيتشه على الاضطغان والإحساس بالخطأ في فعل التفلسف، والتشريع الأخلاقي أنه: « لو لم يكن لفلسفة نيتشه غير هذا الوجه، لكانت ذات أهمية عظيمة جدا.»[2] خصوصا عندما يتجاوز صيغة السؤال ما هو...؟ بإحداث تساؤل جينيالوجي هو بمثابة أداة مدبّبة، كما عبّر "ديريدا" عن أسلوب نيتشه، تنغرسُ وتمتد إلى الأعماق، هذا السؤال هو من...؟ ذلك الذي، أي من يقف دائما وراء تفسير مُعين، و وراء اعتقاد معين؟ وهي مُساءلة يقول عنها دولوز درامية، تيبولوجية، تفاضلية تجعل الفلسفة فنا للتفسير والتقويم.[3]

وفي اتجاه آخر، تذهب سارة كوفمان إلى أنّ أسلوب نيتشه، ولعبة الاستعارة الحية، هي من مكّنت نيتشه من تجاوز الخطاب الميتافيزيقي، بمقدار زحزحتها للمعاني الكلاسيكية، وحكمها عليها بالترحال والانزياح المستمّر[4]، فاستدعاؤه للجسد، وللروح الديونيزية، وبناؤه للنص الفلسفي على قواعد تنضيدية دلالية، تُطل في كل مرّة بوجه جديد، عبر المجازات والاستعارات الحية...، كلّها عوامل من شأنها جعل التفلسف بالمطرقة، مسألة تتجاوز خطاب الحقيقة المُطلقة، من خلال تأسيسها لنمط بَراني في التفكير، يرفض الاحتماء والتعسكر وراء النص، بل يهوى دائما الانفتاح على تضاريس الجسد واللاعقلانية، التي وحدها فقط من تبني نصا فلسفيا ينبض بحرارة الشعر، أو الفعالية التي طردها أفلاطون؛ مرجعية الشعر هذه هي من كانت وراء تأكيد "ماتيو كيسلر" على ضرورة الاعتراف بالقلب الجمالي، الذي وقّعهُ نيتشه للفلسفة الميتافيزيقية، ولمصداقية وأحقيّة حركة التجاوز، وهي الحركة التي اعتقد هايدجر أنّها امتداد للمثالية الألمانية.[5]

---

[1] - محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص.81.

[2] - جيل دولوز، فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص. 251.

[3] - المرجع نفسه، ص. 251

[4] - محمد أندلسي، نيتشه و سياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص. 81.

[5] - Mathieu Kessler, Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique, (Paris : P.U.F.1999.). p.59.

وفي خضّم الرّدود المُتَتَالية على هايدجر، والمناهضة لطرحه بخصوص إشكالية النص النيتشوي مع الميتافيزيقا، ظهرت دراسة قيّمة للايطالي جياني فاتيمو بعنوان " نهاية الحداثة. الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة" يذهب فيها، إلى أنّ عصور الحداثة الغربية التي هي نوع من التمامية للميتافيزيقا الكلاسيكية والعدمية، تشهد مع نيتشه رجة عنيفة، كثقافة تخضع للمطرقة الجينيالوجية التي تنصُ على أنّهُ « بمعرفة الأصل تزداد تفاهته.»[1] وفي الفصل العاشر والمُعنون بـ "العدمية وما بعد- الحديث في الفلسفة". يشير فاتيمو إلى معنى التجاوز التي من معانيها: قطعُ الصّلة مع كل ما هو ديالكتيكي، أو الفرق الذي يُعيننا على تحديد معنى "بعد- " في جملة "بعد- الحديث " تحديد الحديث تحديدا فلسفيا. ويؤكد أنّ مصطلح التجاوز، رغم أنّه لمْ يظهرْ عند نيتشه، إلا أنّه هو من فكّر فيه وليس هايدجر. يقول فاتيمو: « يمكن التأكيد بكامل الشرعية أن ما بعد- الحداثة الفلسفية وُلدت في كتابات نيتشه، وبشكل دقيق في المسافة التي تفصل" النظرة اللاموسمية" الثانية ... عن مجموعة الأعمال المُفتَتَحَة بسنوات قليلة، بعد كتاب" إنساني، إنساني جدا".» (1878)، وتشمل على كتاب "الفجر"(1881)، وكتاب "العلم المرح" (1882).[2]

في النظرة اللاموسمية الخاصة بالتاريخ، طرح نيتشه مسألة من يَخلِفْ، وقد حدّد نيتشه البديل في القوى المخلدة للدين والفن. وبخصوص الموسيقى الفاجنرية، حيث كان يعتقد في أهميتها كعلاج لمرض العصر. والسؤال من يخلف؟ هو بمثابة تجاوز نقدي باللجوء إلى أسطورة الفن. وفي نص "إنسان مفرط في إنسانيته"، وهو مُعْلِن العزوف النهائي عن التطلّعات الفاجنرية يقوم نيتشه بتجذير أساسي، والانفتاح على قرار إجراء نقد للقيم العليا في الحضارة، من خلال الاختزال الكيميائي لصيرورة المعرفة، واعتبارها مجرّد سلسلة من المجازات، تعبّر عن حقيقة مُنحلة.[3]

هذا الانحلال أو التلاشي هو وحده من مهّد لفلسفة الصباح المؤكدة لخرافة الميتافيزيقا. وللثراء الذي يُمْكن أنْ يحصل عليه الإنسان المتميّز بالطبع الطيّب، المفكّر بحدود النقاهة.

---

[1] - جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية و التفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة. تر. فاطمة الجيوشي، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1998.)، ص.26.

[2] - المرجع نفسه، ص. 183.

[3] - المرجع نفسه، ص.186.

هذه المساءلة الريبية للحقيقة والنزوع نحو كسر الأوهام الصلبة ممثلة في أصنام الفكر، مثلما أدخلت المفاهيم الكلاسيكية في حالة توتر، فقد أوجدت لنفسها منفذا بَعديًا في فلسفات القرن 20، مُثبتَةً جدارتها أمام كبرى فلسفات الأنساق السابقة والمتزامنة أو اللاحقة. من حيث أنّها شَغَلت فضاءًا مَعلميًا أضاءَ من خلاله دُروب التفكير المتكاثرة. فقد تبنّى الكثير من الفلاسفة والمُفكرين أفكار نيتشه واستثمروها في بناء نماذج فكرية كاشفة لوهن الثقافة والعصر في شتى الجوانب: الأدبية والفنية والعلمية والمعرفية بشكل عام. وأعلنت أنّ سلطة أفلاطون وديكارت، هيجل وماركس يجب أن تراجع وفق ما تمليه مفاتيح القراءة الجينيالوجية التفكيكية والتشخيصية لداء الرغبة في "الحقيقة" (كلها) التي طغت على الفعالية المعرفية في العصر الحديث وبداية العصر المعاصر. وفي فرنسا بالذات حدث وأن حُملَت ريبية نيتشه وموقفه من الشأن المعرفي بمقولاته ونتائجه وما خطهُ حول البديل الما قبل سقراطي مَحملاً مميزا، عَبر بروزِ جيلٍ من المُفكرين مِنهم رجالُ أدب وفلاسفة، تأثّروا بمساعي نيتشه المعرفية فسلكوا دروبا منحتهم العديد من الامتيازات. وقد كانت اللحظة الأكثر لمعانا مع سنوات الستينات والسبعينات مع رواد الفكر الإختلافي والتفكيكي وهم بالتحديد جيل دولوز ميشال فوكو وجاكي ديريدا وبودريار الذين أدركوا في نيتشه وفي ريبيته المحرّر الحقيقي لخطاب موت الفلسفة ليرسموا أفق لا مركزية الفكر والعقل.

فَطِيلة سنوات الستينات والسبعينات كان هناك إذن نيتشويين فرنسيين: قُراء واعون مترجمون عارفون ومعلقون وشُراح أذكياء لنيتشه، الفلاسفة الفرنسيون من بيير كلوسوفسكي إلى غاية فوكو، جيل دولوز مرورا بديريدا وسارة كوفمان؛ قلبُ القيّم الذي كان قد انطلق بشكل محتشم من قبل أصبح كمكسب للفلسفة الفرنسية. سارة كوفمان ذهبت إلى أنّ فلسفة نيتشه بمثابة الترياق الذي يلزم من أجل استمرار الفلسفة في فرنسا خارج الشرعية الأنطولوجية والفينومينولوجية، الترياق الذي تحتاج إليه الجماهير من أجل تفكر العالم بوصفه إنسانيا.[1] والمتنفس الذي به يمكن تشييد وضع فلسفي جديد وبناء خطاب محرّر لقوى الاختلاف ويحارب صور المُطلقية التي فرضتها الأفلاطونية (الصورة الإغريقية) والديكارتية والهيجلية (الصورة الحديثة) إضافة إلى الصورة المعاصرة ممثلة في الوجودية والأنطولوجية والبنيوية. فحسب كلوسوفسكي نيتشه قلبَ الموازين في الفكر الفرنسي وجنّب أجيال الفلاسفة الشباب والذي

[1] - Astor (Dorian), Jugnon (Alain) et all, Pour quoi nous sommes nietzschéens ?, op. cit. p. 08.

ذكرناهم أعلاه إهدار الطاقة، كما سمَحَ بتفتيت المُقدس الفلسفي (الحقيقة) بجرعات ريبية، وفي انتظار جهود جديدة تُفرزُ فائضًا يُفجر الكلُ؛ يتوجَبُ الاستمرار في كشف الأوجه الفريدة في المنظومة النيتشوية ومزواجتها مع الراهن الفلسفي المعاصر.[1] فحسبه: «ما يصنعُ قوة نيتشه هو تأكيده الأشياء في كونها فقط مَنفية بنفسها.».[2]

هذا الاستمرار الذي يُعد انتصارا للفلسفة بشكل عام رُبما لن يكون كافيا ما لم يُتوّج بمُساءلات وأشكلةٍ جديدة تُمارس من قِبل أراوح مستقبلية، ورُبما هو الأمرُ الذي أراد جيل دولوز أن يمرّره لأجيال اليوم والغد متسائلا: «ما هو عليه وما سيؤول إليه نيتشه اليوم لدينا، إلى من يجبُ أن نتّجه،.. (وحسبه).. يجبُ أن نتّجهَ إلى الشَبَّاب الذي هو في صدَدِ قِراءة نيتشه واكتشافه، نحن كبار سن أغلبيتُنا شيوخ. ماذا سيكتشف شباب اليوم في نيتشه، وأكيد أنّ جيلنا لم يكتشفه ولا حتى الأجيال السابقة؟ كيف يمكن للموسيقيين الشباب، الرسامين، المخرجين في السينما أن يحسّوا أنهم معنيين بنيتشه فيما يفعلونه. ما يجب أن نستدعيه اليوم، هو كيف يبرز نيتشه ليطالب بحقه لدى هؤلاء القُراء المعاصرون والآتون. هو حق لنيتشه أن تكون له قواعد سرية.»[3]

[1] - Maurice De Candillac et Bernard Pautrat (et all), Nietzsche aujourd'hui, I. Intensités, (Paris : Union Générale d'Editions 10/18 ,1973.) p. 106.

[2] - Ibid. p. 121.

[3] - Ibid. p. 159.

قائمة المصادر والمراجــع

فهرس المصادر والمراجع:.....

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

باللغة العربية:

1 - نيتشه (فريدريك)، أصل الأخلاق وفصلها. تعريب حسن قبيسي. ط.1، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. 1981.

2 – نيتشه (فريدريك)، إرادة القوة، تر. محمد الناجي، ط. 1، المغرب: إفريقيا الشرق، 2011.

3 - نيتشه (فريدريك)، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي. تر. سهيل القش، ط. 2، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983.

4 - نيتشه (فريدريك)، فيما وراء الخير والشر، تر. جيزيلا فالور حجار ط1 بيروت: غروب في. 1995 .

5 - نيتشه (فريدريك)، هكذا تكلم زاردشت. تر. فليكس فارس. دون طبعة، بيروت: دار القلم، دون تاريخ.

باللغات الأجنبية:

1 - Nietzsche (Friedrich). Aurore, pensées sur les préjugés moraux, trad. Julien Hervier. Paris : Gallimard. 1970.

2 - Nietzsche Friedrich, considération intempestive, II, trad. Henri Albert, Paris : mille et une nuits, 2000.

3 - Nietzsche (Friedrich), considérations inactuelles, III et IV, Schopenhauer éducateur, Wagner à Bayreuth, trad. Par Henri – Alexis Baatsch, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Paris : Gallimard, 1992.

4 – Nietzsche (Friedrich), Crépuscule des idoles, trad. Par Jean Claude Hémery, 1er edi, Paris : Gallimard, 1774.

5 - Nietzsche (Friedrich), Ecce homo, comment on devient ce que l'on est, trad ; Jean-Claude Hémery, préfacée et annotée par Dorian Astor, 1ere Edi. Paris : Gallimard, 2012.

6 – Nietzsche (Friedrich), Ecrits posthumes, 1870- 1873, trad. Jean Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris : Gallimard, nrf, 1975.

7 - Nietzsche (Friedrich), Fragments posthumes, (automne 1869- printemps 1872.), tome. 1 la naissance de la tragédie.

8 - Nietzsche (Friedrich), fragment posthume, Début 1888 – Debut janvier 1889, trad. Jean - Claud Hémery, Paris : Gallimard. 1977.

9 - Nietzsche (Friedrich), Fragments posthumes, été 1882- printemps 1884, Trad. Anne- Sophie Astrupe et Marc de Launay, Paris : Gallimard, nrf 1997.

10 – Nietzsche (Friedrich), fragments posthumes, automne 1884 - automne 1885, Traduit de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris : Gallimard, 1982.

11 – Nietzsche (Friedrich), Fragment posthumes, printemps - automne 1885. Trad. Jean Launay Paris ; Gallimard, nrf, 1882.

12 – Nietzsche (Friedrich), Fragments Posthumes, automne 1885- automne 1887, Trad. Julien Hervier, Paris : Gallimard, nrf. 1978 .

13 – Nietzsche (Friedrich), Fragment Posthumes, automne 1887 – mars 1888. Trad, Pierre Klossowski Paris ; Gallimard, 1976.

14 – Nietzsche (Friedrich), fragments posthumes, IX automne 1887. trad. de l'allemand Anne-Sophie Astrup et Marc Launay, Paris : Gallimard, 1997.

15 – Nietzsche (Friedrich), Fragment posthumes, début 1888- Janvier 1889. Jean Claud Hémery, Paris: Gallimard, nrf, 1977.

16 - Nietzsche (Friedrich), fragments posthumes, XIV début 1888 - début janvier 1889, textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari ; éd. française sous la resp. de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac, Paris : Gallimard, 1992.

17 - Nietzsche (Friedrich), Fragments sur l'énergie et la puissance, Paris : société française d'études nietzschéens, 1957.

18 – Nietzsche (Friedrich), Généalogie de la morale, notes et commentaires de Jacques Deschamps, 1ere édi. Paris : Nathan, 1981.

19 - Nietzsche (Friedrich), Humain trop Humain tome I, trad. Robert Rovini, Paris : Gallimard, 1968.

20 - Nietzsche (Friedrich), Humain trop Humain, tome II, trad. Robert Rovini, Paris : Gallimard.1988.

21 - Friedrich (Nietzsche), introduction à la lecture de Platon. trad. Olivier Berichon, Paris: Polemas l'état, 1991.

22 - Friedrich (Nietzsche), La naissance de la tragédie ou Hellénisme et pessimisme, trad. Michel Haar, Philippe Lacoue- Labarthe et Jean- Luc Nancy, 1ere edit. Paris: Gallimard, 1977.

23 - Friedrich (Nietzsche), La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque, trad. Geneviève Bianquis, 8em édition, Paris : Gallimard, 1983.

24 - Friedrich (Nietzsche), la volonté de puissance. Trad. G. Bianquis .Tome I.33eme édition. France: Gallimard 1951.

25 - Nietzsche (Friedrich), la volonté de puissance. Trad. G. Bianquis. Tome. II.33eme édition. France: Gallimard. 1951.

26 - Nietzsche (Friedrich), L'Antéchrist, trad. Jean –Claude Hémery, 1er edition, Paris: Gallimard. 2002.

27 – Nietzsche (Friedrich), Le Gai savoir, trad. Pierre Klossowski, 1 ère édition, (Paris : Gallimard. 1982.

28 - Nietzsche (Friedrich), le livre du philosophe, trad. Angèle Kremer Marietti, 1er édition, Paris : Aubier Flammarion, 1991

29 - Nietzsche (Friedrich), le Nihilisme Européen, trad. Angèle kremer Marietti, Paris : édit. krimé. 1997.

30 - Nietzsche (Friedrich), le voyageur et son ombre, in Humain trop humain, tome II, trad. Robert Rovini, 1ere édition, Paris : Gallimard, 1988.

31 - Nietzsche (Friedrich). Nietzsche contre Wagner, œuvres philosophiques complètes VIII. trad. Jean Claud Hemery, clément Rosset (Paris: Gallimard, 1974).

32 - Friedrich (Nietzsche), Par de la le bien et le mal. Prélude de la philsophie de l'avenir, trad. Cornélius Heim, Paris : Gallimard, 1971.

33 - Nietzsche (Friedrich), Premiers écrits, trad. Jean- louis backés, Paris: livre de poche.

34 - Nietzsche (Friedrich), vérité et mensonge au sens extra moral, trad de l'allmand par Michel Haar et Marc B. de Launay, dossier et notes réalisés par Dorian Astor, Paris : Gallimard, 2009.

المراجع:

باللغة العربية:

1 - أندلسي (محمد)، نيتشه وسياسة الفلسفة، ط.1، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. 2006.

2 - إبراهيم (عبد الله) ، المطابقة والاختلاف، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات .ط1. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.1997.

3 - إبراهيم (يسرى) ، نيتشه عدو المسيح ، ط.1. القاهرة: سينا للنشر، 1990.

4 - إمام (عبد الفتاح إمام)، المنهج الجدلي عند هيجل، ط1، مصر: دار المعارف، 1969.

5 - بدوي (عبد الرحمن)، شوبنهاور، ط. 3، القاهرة: دار النهضة. 1965.

فهرس المصادر والمراجع:.....

6 - بدوي (عبد الرحمان)، نيتشه، ط .4، سلسلة الفلاسفة: خلاصة الفكر الأوروبي، القاهرة: دار النهضة، 1965.

7 بغورة (زواوي)، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ط. 1، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

8 - البكّاري (كمال)، ميتافيزيقا الإرادة. أرخياء المعنى في الذات والسلطان. ط.1، بيروت: دار الفكر العربي. 2000.

9 - بنعبد العالي (عبد السلام) ، الميتافيزيقا. العلم والايديولوجيا. بيروت: دار الطليعة .

10 - التريكي (فتحي)، أفلاطون والديالكتيكية، ط. تونس: الدار التونسية للنشر. 1986

11 - تشير (لهولم)، رودروك، (م) ، نظرية المعرفة، تر. نجيب الحصادي، ط. 1، مصر – كندا: الدار الدولية للنشر والتوزيع، 1995.

12 - حدجامي (عادل)، فلسفة جيل دولوز. عن الوجود والاختلاف، ط. 1، المغرب: دار طوبقال، 2012.

13 - حسن (شعبان)، فكرة الإرادة عند شوبنهاور في الطبيعة والمعرفة والأخلاق، ط.1، بيروت: دار الثقافة، 1993.

14 - الحسناوي (مصطفى)، نيتشه وجوه الفيلسوف، د. ط. الرباط: منشورات دار التوحيدي، 2010.

15 - الخشت (محمد عثمان)، أقنعة ديكارت تتساقط، ط. 1، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. 1998.

16 - الخشت (محمد عثمان)، الأديان، تأويل نقدي لفلسفة الدين عند هيجل، د. ط. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت.

17 - الخشت (محمد عثمان)، تأويل جديد للنقدية الكانطية، د. ط، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1993.

18 - دو لاكروا (جان) ، كانط والكانطية، تر. نسيب عبيد، باريس: المنشورات العربية،PUF ، 1977.

19 - دولوز (جيل)، الاختلاف والتكرار، تر. وفاء شعبان، ط. 1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

20 - دولوز (جيل)، نيتشه، تعريب أسامة الحاج، ط.1 ، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998.

21 - دولوز (جيل)، نيتشه والفلسفة،تعريب أسامة الحاج، ط.1. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. 1998.

22 - دولوز (جيل)، بارني(كلير)، حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، تر. عبد الحي أزرقان وأحمد العلمي، ط. 1، (المغرب: إفريقيا الشرق، 1999.

23 - جيل دولوز، فليكس غواتاري، ما الفلسفة؟ ط . 1 بيروت: مركز الإنماء القومي، 1997.

فهرس المصادر والمراجع:.....

24 - ديريدا (جاك)، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 2، 2000.

25 - ديريدا (جاك)، المهماز، تر. عزيز توما وإبراهيم محمود ط. 1، اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2010.

26 - الزغبي (سمير)، نيتشه. الفن والوهم و إبداع الحياة، ط.1. بيروت: دار التنوير.2009.

27 - زيما (بييرق)، التفكيكية، دراسة نقدية، تعريب أسامة الحاج، ط.1، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر التوزيع. 1996.

28 - زيدان (محمود)، كانط وفلسفته النقدية، ط.1، الإسكندرية: دار المعارف، د .ت.

29 - زيناتي (جورج)، رحلات في الفلسفة الغربية المعاصرة، ط. 1، بيروت: دار المنتخب العربي. 1989.

30 - سارتون (جورج)، تاريخ العلم، تر. مجموعة من العلماء، ط.3، ج. 2. القاهرة: دار المعارف. 1978.

31 - ستيبان (أوديف)، على دروب زاردشت، تر. فؤاد أيوب، ط.1، بيروت: دار دمشق، 1983.

32 - ستيس (والتر)، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر. مجاهد عبد المنعم مجاهد. ط.1 بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. 1987.

33 - ستيس (والتر)، الدين والعقل الحديث، تر. إمام عبد الفتاح إمام، ط.1، بيروت: التنوير، 2009.

34 - سوفرين (بيير هيبر)، زاردشت نيتشه، تر. أسامة الحاج، ط.1، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. 1996.

35 - الشابي (نور الدين)، نيتشه ونقد الحداثة ، د. ط. القيروان: دار المعرفة للنشر، 2005.

36 شوقي الزين (محمد)، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الجزائر: منشورات الاختلاف، 2008.

37 - الشيخ (محمد)، نقد الحداثة في فكر نيتشه، ط.1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. 2008.

38 - الصفدي (مطاع)، نقد العقل الغربي، الحداثة، ما بعد الحداثة ، ط. 1، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1999.

39 - طواع (محمد)، هايدغر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، ط.1، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2002.

40 - عبد السلام علي جعفر (صفاء) ، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، د. ط. مصر: دار المعرفة الجامعية . 1999.

41 - عبد الله (عادل) ، التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، ط. 1، دمشق: دار الحصاد، 2000.

42 - علي (عبد المعطي محمد)، اتجاهات الفلسفة الحديثة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1993.

43 - علي (عبد المعطي محمد)، عبد المنعم عباس (راوية)، رواد الفلسفة الحديثة، د ط، مصر: دار المعرفة الجامعية، 2004.

فهرس المصادر والمراجع:.....

44 - غرانييه (جون)، نيتشه، تر. على بوملحم، ط. 1، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2008 .

45 - فاتيمو (جياني)، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية و التفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة. تر. فاطمة الجيوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1998.

46 فوكو – ديريدا، حوارات ونصوص، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية ط1، 2006.

47 - فنك (أويغن)، فلسفة نيتشه، تر. الياس بديوي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد.

48 كامو (ألبير)، الإنسان المتمرّد، تر. نهاد رضا، ط. 3 ، بيروت: منشورات عويدات، 1983 .

49 - كانط (عمانويل)، نقد العقل المحض، تر. موسى وهبة، ط. 1، بيروت: مركز الإنماء القومي. د. ت.

50 - كولنز (جيمس)، الله في الفلسفة الحديثة .تر فؤاد كامل . ط. 2. القاهرة: دار البقاء للطباعة والنشر والتوزيع. 1998.

51 - مايير (ميشال)، نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال. تر. عز الدين الخطابي وإدريس كثير، ط.1،(الدار البيضاء: منشورات عالم التربية.2006.

52 - المرهج (عبد الله عبد الهادي)، نقد المركزيات في فلسفة نيتشه، ط. 1، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2012.

53 - المزوغي (محمد)، في نقد ما بعد الحداثة، نيتشه والفلسفة. تونس: منشورات كارم الشريف. 2010.

54 - مفرج (جمال)، نيتشه الفيلسوف الثائر، المغرب: إفريقيا الشرق، 2001.

55 - منصف (عبد الحق)، كانط ورهانات التفكير الفلسفي. من نقد الفلسفة الى فلسفة النقد، ط. 1، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق. 2007.

56 - ناظم (محمد حيدر)، إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي الى الإبداع المفهومي. قراءة في فلسفتي ميشيل فوكو وجيل دولوز. ط. 1، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2015.

57 - النشّار (مصطفى حسن)، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ط. 1، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. 2008.

58 - نوريس (كريستوفر) ، التفكيكية النظرية والممارسة، تر. صبري محمد حسن، ط. 1، الرياض: دار المريخ. 1989.

59 - نهاماس (أليكسندر)، نيتشه. الحياة كنص أدبي، تر. محمد هشام، ط.1. المغرب: أفريقيا الشرق، 2008.

60 - هيجل (فريدريك)، فنومينوجيا الرّوح، تر. ناجي العوْنلّي، ط.1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

61 - هيجل (فريدريك)، محاضرات في تاريخ الفلسفة. مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، تر. خليل أحمد خليل، ط.2 ، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

62 - هيجل (فريدريك)، موسوعة العلوم الفلسفية، تر. إ عبد الفتاح إمام، ط.3، بيروت: دار التنوير، 2007.

63 - ولسن (كولن)، اللامنتمي. دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن العشرين. تر. أنيس زكي حسن. ط4، بيروت: دار العلم للملايين. 1965 .

64 - ولد أباه (السيد) ، التاريخ والحقيقية لدى ميشال فوكو، ط.1 ، بيروت: دار المنتخب العربي، 1994.

باللغات الأجنبية:

1 - Adorno (Francesco Paolo), le style du philosophe. Foucault et le dire vrai, Paris : édition Krimé, 1996.

2 - Association "Présence de Gabriel Marcel ", Gabriel Marcel et **la** pensée allemande, Cahier l, publication préparée par l'Association " Présence de Gabriel Marcel " , Paris, Aubier, 1979.

3 - Astor (Dorian), Jugnon (Alain) et all, pourquoi nous sommes Nietzschéens ?, 1ere édit. Paris : les éditions Nouvelles, 2016.

4 - Andler (Charles), Nietzsche sa vie et sa pensée, les précurseurs de Nietzsche- la jeunesse de Nietzsche, Paris : Gallimard, nrf, 1958.

5 - Bachelard (Gaston), l'art et les songes : assai sur l'imagination du mouvement. 1er édition. Paris : librairies José Coti, 1944.

6 - Badiou (Alain), Deleuze, 1ere édition, Paris : Hachette, 1997.

7 - Balaudé (Jean François), Wotling (Patrick), l'art de bien lire. Nietzsche et la philologie, 1ere édi. Paris : Vrin. 2012.

8 - Baron (Jean Louis Vaillard), « Hegel, Bergson et le sens de la métaphysique », in. La métaphysique. Paris, Ellipses, 1999.

9 - Georges (Bataille), la conjuration sacré, dans œuvres Complètes t. I, Paris : Gallimard, 1970.

10 - Bataille (Georges), l'expérience intérieure, 1er édition, Paris: Gallimard. 1943.

11 - Bataille (Georges), « l'expérience intérieure » dans œuvres complètes, paris : Gallimard, 1973.

12 - Bataille (Georges), Madame Edwarda, dans œuvres completes, T. III, Paris : Gallimard, 1971.

13 - Bellahcene (Driss), Michel Foucault ou l'ouverture de l'histoire a la vérité, éloge de la discontinuité, 1ère edi. Paris: Harmattan, 2008.

14 - Benoit (Blaise), Les Historicités de Nietzsche, sous dir. de Bertrand Binoche, Arnaud Sorosina, 1ere edi. Paris: publications de la Sorbonne, 2016.

15 - Bernat- Winter (Harold), Nietzsche et le problème de la valeur, 1ere édit. Paris : L'Harmattan, 2005.

16 - Bertout (Clément), la question de la verité chez Hegel, Paris : les éditions de la Sorbonne, 2007.

17 - Berthelot (René), Un romantisme utilitaire, étude sur le mouvement pragmatiste, tome I. Le Pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, Paris, F. Alcan, coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1911.

18 - Besenier (Jean – Michel), Histoire de la philosophie moderne, figures et œuvres, tome 2, Paris : édit. Grasset et Fasquelle, 1993.

19 -Biaggi (Vladimir), Nietzsche, Paris: Armand Colin, 1999.

20 -Bianquis (Geneviève), Nietzsche en France, l'influence de Nietzsche sur la pensée Française, ouvrage couronné par la Nietzsche Gesellschaft, 1 édition, Paris : Félix Alcan, 1929.

21 - Blondel (Eric), Nietzsche. Le corps et la culture, 1er édition, Paris: Puf, 1986.

22 - Boudot (Pierre), Nietzsche, la momie et le musicien, 1er éd. Paris : l'atelier des Brisauts, 2002.

23 - Boudot (Pierre), Nietzsche et l'au- de la de la liberté. Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960. 1 er edition, Paris : Aubier Montaigne. 1970.

24 – Bouvresse (Jacques), le philosophe et le réel, entretiens avec Jean – jacques Rosat, 1er éd, Paris : Hachette littérature, 1998.

25 - Bouvresse (Jacques), Nietzsche contre Foucault, sur la verité, la connaissance et le pouvoir, 1ere edi, Marseille : Agone, 2016.

26 - Boyer (Alain)... [et all.], Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens ? 1 ed. Paris : Grasset, 1991.

27 - Brahami (Fréderic), le scepticisme de Montaigne, éd. 1, Paris : PUF, 1997.

28 - Brochard (Victor), les sceptiques grecs, éd. 2, Paris : Vrin.1932.

29 – Brunschvicg (Léon), le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, 1er edi. Paris : Félix Alcan, 1927.

30 - Camus, (Albert), Carnets 1949‑1959 dans Œuvres complètes, Tome IV, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

31 - Camus (Albert), Essai sur la musique, dans Œuvres complètes, Tome I, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

32 - Cany (Bruno), Renaissance du philosophe- artiste, 1ere edi. Paris: Hermann éditeurs. 2014.

33 - Clerkk (Edwin), Langage et affirmation. Le problème de l'argumentation dans la philosophie de Nietzsche, 1er ed. Paris : l'Harmattan. 2005.

34 – Constantinides (Yannis), Nietzsche, 1er édition. Paris : Hachette, 2001.

35 - Corman (Louis), Nietzsche psychologue des profondeurs ,1ere édition. France : puf. 1982.

36 - D. Schrift (Alan), le nietzschéisme comme épistémologie, in le moment philosophique des années 1960 ouvrage dirigé par Patrice Maniglier. 1er edition, Paris : Puf. 2011.

37 - Dastur (Françoise), philosophie et différence, Paris : les éditons de transparence, 2004.

38 - De Gaultier (Jules), De Kant à Nietzsche. 2 ème édition, France: De Sandre eds, 2006.

39 - Delacroix (Jean), Kant et le Kantisme, Paris : PUF, 1966.

40 - De Candillac (Maurice) et Pautrat (Bernard) et all, Nietzsche aujourd'hui, I. Intensités, Paris : Union Générale d'Editions 10/18 ,1973.

41 - De Candillac (Maurice) et Pautrat (Bernard) et all, Nietzsche aujourd'hui ? II passions. 1ere édition, Paris : Hermann, 2011.

42 - De Montaigne (Michel), Essai, livre II, chapitre XXII, Paris : Garnier, 1962.

43 - De Saint- Exupery (Antoine), la citadelle. Paris : Gallimard. 1948.

44 - De Saint-Exupéry (Antoine), Le petit prince, Paris : Gallimard, 2007.

45 - De Saint- Exupery, (Antoine), Vol de nuit, 1ere édition, Paris : Gallimard, 1931.

46 - De Saussure (Ferdinand), cours de linguistique Générale, Paris : Payont, 1979.

47 - Dekens (Olivier), la philosophie française contemporaine 1960- 2005, 1ere edi, Paris : Ellipses, 2006.

48 - Deleuze (Gilles), Empirisme et subjectivité, 1ere édition, Paris: Puf, 1955.

49 - Deleuze (Gilles). Guattari, F. Qu'est ce que la philosophie, Paris : Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1991.

50 - Deleuze (Gilles), pourparler, Paris : édition : Reprise. 2003.

51 - Deleuze (Gilles), pourparler, 1ere édition, Paris : minuit, 1990.

52 - Deleuze (Gilles), Proust et les signes. 2eme édition, Paris : puf, 1971.

53 - Deleuze (Gilles), Nietzsche et la philosophie, Paris : puf, Quadrige, 1997.

54 - Derrida, (Jacques), De la Grammatologie, Paris : minuit, 1967.

55 - Derrida, (Jacques), Éperons. Les styles de Nietzsche, Champs Flammarion, 1972.

56 - Jacques Derrida, La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà, Paris : Flammarion, 1980.

57 - Derrida (Jacques), la Dissémination, Paris : seuil, 1972

58 - Derrida (Jacques), la vérité en peinture, Paris : Flammarion, 1978.

59 – Derrida (Jacques), la voix et le phénomène, Paris : PUF, 1967.

60 – Derrida (Jacques), l'écriture et la différence, Paris : point, seuil, 1967.

61 - Derrida (Jacques), Marges de la philosophie, Paris : Les Éditions de Minuit, 1972.

62 - Jacques Derrida, Phèdre, la pharmacie de Platon, Paris : Flammarion, 1989.

63 - Derrida (Jacques), politique de l'amitié suivi de l'oreille de Heidegger, Paris : Galilée, 1994.

64 - Derrida (Jacques), positions, 1ere edi. Paris : minuit, 1972.

65 - Descartes (René), principes de la philosophie, Paris : J. Vrin, 1999.

66 - Descartes (René), règles pour la direction de l'esprit, Trad. J. Brunschwig, règle IV , F A, I.

67 - Détienne (Marcel), les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque, Paris : La découverte, 1990.

68 - Dilthey (Wilhelm), le monde de l'esprit, trad. m. lemy , Paris : aubier- Montaigne. 1947.

69 - Dixsaut (Monique), Nietzsche. Par- de là les antinomies, 2eme édition, Paris : Vrin, 2012.

70 - Dreyfus (M) et (P) Rabinou, Michel Foucault, un parcours philosophique, Paris : Gallimard, 1984.

71 - Dumont (Jean Paul), les écoles présocratiques, 1er ed. Paris : Gallimard, 1991.

72 - Eco (Umberto), le nom de la rose, trad. J-N Schifano, Paris : Grasset, 1982.

73 - Finck (Eugène). Le jeu comme symbole du monde. Trad. H. Hildebrand et A. Landenberg. Paris: minuit. 1966.

74 -Fink (Eugène), Nietzsche et la philosophie, Stuttgart : Kohlhammer, 1960.

75 - folschied (Dominique) et all, la philosophie allemande de Kant à Heidegger. Collection premier cycle. Paris: PUF. 1993.

76 - Foucault (Michel) Dits et Écrits, vol. 1 : 1954-1969, (Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines, 1994.

77 - Foucault (Michel), Dits et écrits, vol. 2 : 1970- 1975, 1983 , Paris : Gallimard «Quatro » 2001.

78 - Foucault (Michel), Dits et Écrits, vol. 3 : 1976-1979. Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1994.

79 - Foucault (Michel), Dits et Écrits, vol. 4 : 1980-1988, Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1994.

80 - Michel Foucault, l'archéologie du savoir, Paris : Gallimard, 1969.

81 - Foucault (Michel), les mots et les choses. Archéologie des sciences humaines, Paris : Gallimard, 1996.

82 - Foucault (Michel), Nietzsche, la généalogie et l'histoire in.hommage à Hyppolite, Paris : presse universitaire de France. 1971.

83 – Foucault (Michel, L'ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971.

84 - Ghuthrie, (W.C.K), les sophistes, trad. J. P Cottereux Alençon, Paris: Payot. 1988.

85 - Gide (André), Lettres à Angèle, Mercure de France, 1900.

86 - Granier (Jean), le problème de la verité dans la philosophie de Nietzsche, 2eme edi. Paris : Seuil, 1969.

87 - Haar. Michel, Nietzsche et métaphysique, 1ere édi. Paris : Gallimard, 1993.

88 – Halévy (Daniel), Nietzsche, Paris: ed. Bernard Grasset, 1944.

89 - Hegel (Friedrich), Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé; trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris: Gallimard, 1990.

90 - Hegel (Friedrich), introduction à l'esthétique, tome I, trad. J. Giblin, Paris : Aubier, 1944.

91 – Hegel (Friedrich), , la phénoménologie de l'esprit, trad. B Bourgeois, Paris : Vrin, 2006.

92 - Hegel (Friedrich), Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. J. Gibelin, Tome I, Paris : Idées, NRF, Gallimard, 1970.

93 - Hegel (Friedrich), Leçons sur l'Histoire de la philosophie, tome 4 (1829-1830), trad. Gamiron, Paris : Vrin, 1979.

94 - Heidegger (Martin), Nietzsche, trad. Pierre Klossowski, tome. I, Paris: Gallimard,1971.

95 - Heidegger (Martin), Nietzsche, trad. P. Klossowski, Tome II, Paris: Gallimard, 1971.

96 - Henriot (Joseph), Le jeu, 1ere édi, Paris : puf, 1976.

97 - Héraclite, D. K. B. f .112.

98 - Hilaire (Yves- Marie), Histoire de la papauté 2000 ans de mission et de tribulations, Paris : seuil « «point » 2003.

99 - Juranville (Alain), physique de Nietzsche, 1ere edi. Paris: édition Doel, 1973.

100– Kant (Emmanuel), Critique de la raison pure, 1er édition, Paris: Gallimard.1986.

101- Kant (Emmanuel), critique de la raison pure, in. Œuvres philosophiques, tome I, tome I, Paris : Gallimard, 1998.

102- Kant (Emmanuel), Histoire générale de la nature et théorie du ciel. In œuvres philosophiques, tome I, Paris : Gallimard, 1998.

103 - Kant (Emmanuel), leçons sur la théorie philosophiques de religion, trad. W. Fink, Paris: livre de phoche, 1993.

104 - Kaplan (Francis), La Verité. Le dogmatisme et le scepticisme, 1er ed. Paris : Armand colin, 1998.

105- Kerferd (George. B.), le mouvement sophistique. Trad. Alonso Tordesillas et Didier, Bigou, 1er édition, Paris : Vrin. 1999.

106 - Kessler (Mathieu), Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique, Paris : P.U.F.1999.

107- Kofman (Sarah), explosion II, les enfants de Nietzsche. 1 er edi. Paris : Galilée, 1993.

108- Kofman (Sarah), Nietzsche et la métaphore, 1ere edi. Paris: Payot, 1972.

109- Kortolica (Igor), Gilles Deleuze, col. Que sais – je ? 1er éd. Paris : PUF, 2015.

110- Lefebvre (Henri), Nietzsche, Paris : éditions Syllepse, 2003.

111- Levy (Carlos), le scepticisme, collection que sais – je ? 1er édition. Paris : PUF. 2008.

112 - Marion (Jean – Luc), sur la théologie blanche de Descartes, analogie, création des vérités éternelles et fondement. Collection "philosophie d'aujourd'hui", Paris: puf.

113 - Montadon (Alin), les formes brèves, 1er ed. Paris : Hachette, 1992.

114 - Morel (Georges), Nietzsche, Introduction à une première lecture II analyse de la maladie, Paris: Aubier Montaigne, 1971.

115- Murin (Charles), Nietzsche problème, généalogie d'une pensée. Paris: Vrin, 1979.

116- Nault (François), Derrida et la théologie, Dire Dieu après la déconstruction, les éditions de CERF, 2000.

117- Pascal (Blaise), Pensées, Paris: éd. Seuil. 1962.

118- Picon (Gaétan), Nietzsche la vérité de la vie intense. Texte inédit. 1er édition. Paris : Hachette Littératures.1998.

119- Pinto (Louis), les neveux de Zarathoustra, la réception de Nietzsche en France, 1ere edi. Paris : seuil, 1995.

120- Pippin (Robert), Nietzsche moraliste français : la conception nietzschéenne d'une psychologie philosophique trad. Isabelle Wlrnaud, Paris : Odile Jacob. 2006.

121– Reboul (Olivier), Nietzsche critique de Kant, collection SUP, Paris : Puf, 1974.

122- Reichert (Karl) et Schlechta (Wilhelm), International Nietzsche Bibliography, North Carolina Press, Chapel Hill, 1960, édition augmentée 1968.

123- Revel (Judith), Expérience de la pensée, Michel Foucault, Paris Bordas, 2005.

124 - Ricœur (Paul), De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud, 1er édition, Paris : Le Seuil, 1965.

125 Salanskis (Jean – Michel), Derrida, 1ere édi, Paris : les belles lettres, 2010.

126- Salanskis (Emmanuel), Nietzsche, 1er édition, Paris : les Belles lettres. 2015.

127 - Schopenhauer Arthur, Le monde comme volonté et représentation, trad. A. Burdeau, 7ème édition, Tome 3, Paris: Félix Alcan, 1970.

128 - Schopenhauer Arthur, le monde comme volonté et comme représentation I, III , trad. A Burdeau, Paris : puf, 1942.

129 - Sommer Urs (Andreas) : Nietzsche's Readings on Spinoza. A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer, dans: Journal of Nietzsche Studies 43/2, 2012.

130 - Souche-Dagues (Denis), Vérité et absolu : la vérité selon Hegel, in La vérité, ouvrages dirigé par Roland Quilliot, Paris : ellipses, 1997.

131 - Susini-Anastopoulos (Françoise), L'écriture fragmentaire, 1ere édition, Paris: puf, 1997.

132 - Tinland (Olivier), pour quoi nous sommes des nietzschéens ? , in. Nietzsche penseur du Chaos moderne, Ouvrage conçu sous le conseil d'Olivier Tinland. 1 er édition. Paris : Scali le nouvel observateur. 2007.

133 - Todd (Ollivier), Albert Camus. Une vie, Paris, Gallimard, 1996.

134 - Tonning (Guillaume), Nietzsche une philosophie de l'épreuve. 1ere édition, collection aimer les philosophes, Paris : Ellipses, 2016.

135 - Lefebvre (Henri), Nietzsche, Paris : éditions Syllepse, 2003.

136 - Valery (Paul), lettre à Henri Albert.. œuvres complètes, tome 2, présentation et notes de Michel Jarrety, livre de poche, 1ere edi. Paris : librairie générale française, 2016.

137 - Vattimo (Gianni), Introduction à Nietzsche, trad. Fabienne Zanussi, (paris: de Boeck et Carsser, 1991.

138 - Veyne (Paul), Foucault révolutionne l'histoire, in. Comment on écrit l'histoire, Paris, Seuil, 1978.

139 - Wotling (Patrick), la philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche, 1ere édition, Paris : Flammarion, 2008.

140 - Wotling (Patrick), le vocabulaire de Nietzsche, 1er edi. Paris : ellipses, 2013.

141 - Wotling (Patrick), Balaudé (François) et all, lectures de Nietzsche, Paris : le livre de poche, 2000.

142 - Wotling (Patrick), Nietzsche et le problème de la civilisation, 1er edition, Paris: Puf, 1995.

143 -Wotling (Patrick), Oui l'homme fut un essai, « le philosophe de l'avenir selon Nietzsche », 1ere édition , puf. 2016.

144 - Yovel (Yirmiyahu), Kant et la philosophie de l'histoire, trad. J. Largée, 1er Edition, (Paris : Klincksieck. 1989.

المقالات:

بالعربية:

1 - بورقية (حسان)، "نيتشه ضد فاجنر... أو نقد الرومانسية"، في مجلة الفلسفة والعصر ع.1، السنة الأولى. أكتوبر 1999.

2 - جبري (إدريس)، "مفهوم التراجيديا عند نيتشه"، فكر ونقد، العدد. 15، السنة الثانية الدار البيضاء، دار النشر المغربية، يناير 1999.

3 - حرب (سعاد)، "في الفرد والحداثة عند نيتشه"، أوراق فلسفية، العدد الأول، الجيزة، مطبعة العمرانية للأوفست، 2000.

4 حمادي (حميد) ، "جيل دولوز سياسات الرغبة"، سلسلة أوراق فلسفية، تحرير أحمد عبد الحليم عطية، ط. 1، بيروت: دار الفارابي، 2011.

5 - ديريدا (جاك)، "المهماز، أساليب نيتشه: المرأة: أشرعة فراشة الضخمة" في كتابات معاصرة، عدد 26، المجلد السابع ، بيروت: الشركة العربية للتوزيع. 1996.

6 - صالح (مصباح)، "حول فلسفة المستقبل، أو اسبينوزا فيما أبعد من نيتشه"، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد ... قرطاج: مطبعة تونس.

7 - العتيري (عزوز رجاء)، "الكتابة النيتشوية والفلسفة"، في: المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد، قرطاج: مطبعة تونس.

8 - الكردي (محمد علي) ، "جاك ديريدا وفلسفة التفكيك"، أوراق فلسفية، العدد. 13. 2005.

9 - مالرو (أندري) الفكر الأوربي: إما نيتشه وإما ماركس، حوار مع أندري مالرو أجراه جان فيلار، أرشيف المجلات الأدبية والثقافية العربية. يوليو 1972.

10 - المسيري (عبد الوهاب)، " نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر ". أوراق فلسفية، العدد الأول، الجيزة: مطبعة العمرانية للأوفست، 2000.

11 مغيث (أنور)، "سياسات الرغبة، دراسة فلسفة دولوز السياسية"، سلسلة أرواق فلسفية، ط. 1 ، الجيزة: أوراق فلسفية، العدد: الثاني والثالث، يناير – يوليو 2001.

12 - مفرج (جمال)، "جيل دولوز، نيتشه الفرنسي"، ص. ط. 1، (الجيزة: مجلة أوراق، العدد الثاني والثالث. يوليو، 2001.

13 - مكاوي (عبد الغفار)، "نيتشه والتحليل النفسي"، في « نيتشه وجذور ما بعد الحداثة »."سلسلة تحت إشراف . أحمد عبد الحليم عطية. ط. 01 . لبنان: دار الفارابي. 2010 .

65 - نوريس (كريستوفر) ، "حول أخلاقيات التفكيك"، تر. حسام نايل، أوراق فلسفية، مجلة علمية محكمة، الجيزة، العدد. 13 ، 2005.

باللغة الفرنسية:

1 -Abdi (Abederrazak), «Nietzsche critique de Descartes», Association des sociétés de philosophie de langue française (ASPLF) le xxix congrée sur l'avenir de raison le devenir de rationalistes a université de Nice 2002.Tunis: publication philosophie.

2 - Axelos (Costas), "Nietzsche", in. Argument, n° 15, 3e trimestre, Paris, 1959.

3 - Blondel (Eric) "critique et généalogie chez Nietzsche" in. Revue philosophique de la France et de l'étranger, N : 2, paris ,1999.

4 -Blondel (Eric), "la psychologie de la foi chez Nietzsche", in revue philosophique de la France et de l'étranger, n° 4 oct- Dec, Paris : Puf. 2006.

5 -Bollon (Patrice), « le crépuscule de l'Idole » in le magazine littéraire, N. 468, Paris, octobre, 2007.

6 - Chiche (Juliette), "croyance", in Dictionnaire Nietzsche sous direction de Dorian Astor , 1ere edit. Paris : Robert Laffont, 2017.

7 - Choulet (Philippe), article « Jeu », in, Dictionnaire Nietzsche, sous dir. de Dorian Astor, 1ere edi. Paris : Robert Laffonte, 2017.

8 - Dellinger (Jakob), « perspectivisme » in Dictionnaire Nietzsche, sous dir. de Dorian Astor. 1ere edit. Paris : Robert Laffont, 2017.

9 - Derrida (Jacques), responsabilité- du sens avenir, in « Sens en tous sens autour des travaux de Jean-Luc Nancy ». Ouvrage dirigé par Francis Guibal et Jean-Clet Martin, 1ere édition, Paris : Galilée, 2002.

10 - Desdoux (Marcel), " Brunschwicg " in Dictionnaire de philosophie, Paris : PUF. 1993.

11 - Dixsaut (Monique), "Le dur service de la verité", in. pourquoi nous sommes nietzschéens, ouvrage coordonné par Dorian Astor et Alain Jugnon, (Paris : les éditions nouvelles, 2016.

12 - Domingo Placido (Suarez), "la rationalité historique du scepticisme sophistique", in dialogue d'histoire ancienne, supplément. Paris : Persée : 2005.

13 - Dorian (Astor), "Nietzsche et l'antisystème? Que reste –t- il de l'anti – système ?", Philosophie magasine. Hors série, N° 26 été 2015.

14 – Foucault (Michel), critique et Aufklärung, Bulletin de la société Française de philosophie, 84 ème année, n° 2, avril- juin, Paris : 1990.

15 - Frère (Jean) «Platon précurseur de la métaphysique», in. La métaphysique, ouvrage Dirigée par Renée Bouveresse, Paris : Ellipse.1999.

16 - Frère (Jean), "vérité et jugement vrai dans la pensée ancienne", in. La Vérité ouvrage dirigé par Roland Quilliot, 1er éd. Paris : ellipses. 1997.

17 - Guenancia (Pierre), "la question de la vérité dans la philosophie de Descartes", in la verité. Ouvrage dirigé par Rolland Quilliot, 1 er édition, Paris : ellipses, 1997.

18 - Haar (Michel), Le jeu de Nietzsche dans Derrida, revue philosophique, n° 2, Paris : Puf, 1990.

19 Haar (Michel), "Nietzsche et Socrate", cahier de l'Herne, n° 73 Paris : Editions de l'Herne, 2004.

20 - Jannoud (C) , "Michel Foucault et Gille Deleuze veuillent rendre à Nietzsche son vrai visage", entretient avec Le Figaro littéraire n° 1065. 15 sept. 1966.

21 - Massé (Olivier), L'influence décisive de Nietzsche sur le jeune Camus, In revue phares, Montréal : Université de Montréal. 2015.

22 - Maysan-Lapointe (Héloïse), la vérité chez Protagoras, Laval théologique et philosophique, Vol 66 n° 03 in. érudit, 2010.

23 - Mudry (Philippe), "Le scepticisme antique", in. Perspectives historiques et systématiques: actes du Colloque international sur le scepticisme antique, Université de Lausanne, 1 - 3 juin 1988, éd. par André-Jean Voelke.

24 - Patrice (Bollon), « le crépuscule de l'Idole », in le magazine littéraire, N. 468, Paris, octobre, 2007.

25 - Payot (Roger), «fin de la métaphysique et mort de dieu », in. La Métaphysique, ouvrage dirigée par Renée Bouveresse, Paris : Ellipse.1999.

26 - Philonenko (Alexis), « Nietzsche et la philosophie de la vie », propos recueillis par Didier Raymond. in magasine littéraire, N. 383. janvier, 2000, Paris.

27 - Pippin (Robert) interview , in Le Point, N 1768. 3 aout 2006.

28 - Placido (Suarez Domingo), la rationalité historique du scepticisme sophistique, in dialogue d'histoire ancienne, supplément. Persée : 2005

29 - Plourd (Simonne), "Gabriel Marcel et la pensée allemande", (Canada : Laval théologique et philosophique, vol. 35, n° 3, 1979.

30 - Salanskis (Emmanuel), « moralistes darwiniens : les psychologies évolutionnistes de Nietzsche et Paul Rée » in Nietzsche –Studien, vol. 42, 2013.

31 - Schober (Angelika), "la réception de Nietzsche en France. Ecrits des femmes", in Nietzsche cent ans de réception Française. Travaux réunis par Jacques le Rider. 1ere éd. Paris : les éditions Suger. 1999.

32 - Trebitsch (Michel), In. "Introduction à l'ouvrage de Henri Lefebvre", Nietzsche, Paris : éditions Syllepse, 2003.

33 - Urs Sommer (Andreas) : Nietzsche's Readings on Spinoza. A Contextualist Study, Particularly on the Réception of Kuno Fischer, dans: Journal of Nietzsche Studies 43/2 , 2012.

34 - Vaillard Baron (Jean Louis), « Hegel, Bergson et le sens de la métaphysique », in. La métaphysique. Paris, Ellipses, 1999.

35 - Vattimo (Gianni), Nietzsche, in colloque de Royaumont, paris : éd. minuit. 1967.

36 - Verbaere (Laure), « l'histoire de la réception de Nietzsche en France. Bilan critique », in revue de littérature comparée. 2003/ 2 n° 306.

37 - Vive (Jean – Michel), la Catharsis d'Aristote à Lacan en passant par Freud, une approche théâtrale des enjeux éthiques de la psychanalyse. Revue des recherche en psychanalyse, Nice, 2010, 1, n° 09.

38 - Wismann (Heinz), Nietzsche et la philologie, in Nietzsche aujourd'hui ? II passions. Sous la direction de de Candillac Maurice et Bernard Pautrat. Paris : Hermann, 2011.

39 - Ysmal (Colette), « Histoire et archéologie. Note sur la recherche de Michel Foucault » in. Revue française de science politique, France. 22e année, n°4, 1972.

40 - Zinik (Michel), la verité a la lettre. Foi, poésie verité, in la verité études réunies et présentées par Olivier Guerrier, les colloques de l'institue France, 1ere édition, Université de saint Etienne, 2013.

الأطروحات الجامعية:

بالعربية:

1- بلعقروز (عبد الرزاق)، المسألة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي الغربي، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، نوقشت في السنة الدراسية 2012-2011 .

2- حموم (لخضر)، الفلسفة والفن لدى دولوز، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة، (جامعة الجزائر2، نوقشت في السنة الدراسية 2011-2012.

بالفرنسية:

1- Ben Arous Mohamed, crépuscule de l'esprit de système, Nietzsche critique de Spinoza. Thèse de doctorat soutenue à l'université de Paris 08, 2000.

القواميس و المعاجم :

باللغة العربية:

1 - أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، المجلد 2. H-Q، ط. 2، (بيروت-باريس: دار عويدات، 2001.

2 - ابن المنظور، لسان العرب . جمعه عبد الله محمد بن المكرم بن أبي الحسن بن أحمد الأنصاري، وحققه عبد الله علي الكبير وآخرون.

3 - بدوي (عبد الرحمان) ، موسوعة الفلسفة، ج I .و II ، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984.

4 - مدكور إبراهيم (تصدير) ، المعجم الفلسفي، عن مجمع اللغة العربية ،ط.1، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983.

باللغة الفرنسية:

1 - Astor (Dorian) (sous direction), Dictionnaire Nietzsche, 1ere edit. Paris : Robert Laffont, 2017.

2 - Auroux. (S) et Well (Yvonne), Dictionnaire des auteures et des thèmes de la philosophie, Paris : Hachette, 1984.

3 – Blay (Michel) (dir), Grand Dictionnaire de la philosophie, Paris: CNRS, 2003.

4 – Didier (Julia) Dictionnaire de philosophie, Paris: librairie Larousse, 1964.

5 – Denat (Céline), et (Wotling) Patrick, Dictionnaire Nietzsche, 1ere Edi. Paris : Ellipses, 2013.

6 – Desdoux (Marcel) Dictionnaire de philosophie, article « Brunschvicg » de, Paris : PUF. 1993.

7 - (Goulet) Richard, Dictionnaire des philosophes antiques de Plotina à Rutilus Rufus, Tome V b : 1er édi, Paris : CNRS, édition, 2012.

8 - Hachette (Dictionnaire), Paris: Hachette, 2004.

9 - Huisman (Denis) et le Strat (Serge), le petit Retz des Nouvelles idées en philosophie. Les concepts et les philosophes, Paris: éd. Retz, 1987.

10 - Ramond (Charles), Dictionnaire Derrida, 1ere edi. Paris : Ellipses, 2016.

11 - Revel (Judith), Dictionnaire Foucault, 1er edi. Paris : Ellipses. 2008.

فهرس الأعلام

فهرس الأعلام

.....(أ).....

أبولون:201 . 233. 288.

أبيقور:96. 285. 352.

أبيلارد دو شارتر: 263.

أبوقراط: 262.

أستور (دوريان): 10. 109.

أسون (بول لورون) : 58.

ادواردة (العاهرة): 452.

أدورنو (فرانسيسكو باولو): 411. 418.

أرسطو:174. 191. 200. 212. 213. 222. 249. 295. 310. 312. 365. 381. 451.

أرسيسيلاس (دو بيتان): 258. 259. 260.

أرطو: 391.

أريستيب: 269.

إسخيلوس: 202.

إشيل: 33. 202.

أفربك: 340.

أفلاطون: 69. 70. 71. 73. 94. 95. 102. 110. 112. 115. 116. 130. 148. 159. 16. 168. 175. 191. 194. 199. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 213. 226. 237. 242. 246. 149. 252. 270. 281. 288. 302. 309. 324. 369. 372. 375. 383. 384. 423. 427. 428. 437. 455.

إقبال (محمد): 8.

أقراطيل:208.

أقريطون: 93.94.

إقليدس: 248.

أكسيلوس (كوستاس):347.

ايكو (أمبرتو): 450.

امباذوقليس: 314. 341.

امرسون: 309.

أندريا (أورس سومر): 23.

أندلسي(محمد): 136. 173. 231.

أندلير (شارل): 267. 280. 322. 325. 332.

أنسيدم: 248. 255. 260. 261.

أنتيكوس (داسكالون): 258.

أنكساراك: 256
انكساغوراس: 114.
انكسيمندر: 88. 89. 90. 195.
أنكسيمانس: 195.
أوديب: 46. 127. 145.
أوغسطين: 96.
أوفربك: 340.
أوليس: 46.
الاسكندر المقدوني: 248.
الاكويني (توما): 450.
الحسناوي (مصطفى): 107. 131.
الخشت (محمد عثمان): 73. 74. 79. 82.
الزغبي (سمير) : 211.
الشابي(نور الدين): 76. 179. 230.
العتيري (رجاء):116.
المرهج (عبدالله): 220.
المزوغي (محمد): 38.
ايمرسن: 325.
إيراتوستن:31.
إيزولد: 294.

.....(ب).....

بارث (رولان): 202.
بارثولو (روني): 278. 280. 325.
بارمينيدس الايلي: 71. 90. 91. 110. 175. 177. 191. 197. 198. 199. 208. 232.
بارني (كلار): 361. 362.
باسرون (كلود): 355.
باسكال (بلاز): 72. 75. 76. 77. 106. 121. 122. 160. 267. 360.
باشلار (غاستون): 7 . 27. 328. 349. 350. 351. 390. 417.
باطار (بونوا): 10.
باطاي (جورج) : 7. 328. 329. 347. 348. 349. 391. 394.419. 449. 451. 452. 453. 454. 455.
براهامي (فريديريك): 266.
برانشفيك (ليون): 262. 326. 327.
برغسون (هنري):286. 358. 362. 367. 374. 375. 384.
بركلي (جورج): 140.
بروتاغوراس: 194. 250. 251. 252. 253. 275.

برودیکوس: 251.
بروست (مارسیل): 362. 364. 381.
بروشارد (فیکتور) : 197. 248. 249. 251. 255. 261.
بروقلیس:202. 222.
بریسون: 256.
بریهیه (إمیل): 280.
بطلیموس الثالث:32.
بطلیموس (دو سیرن): 262.
بلانشو (موریس): 391.
بلحسن (دریس): 399. 401. 407.
بلعقروز (عبد الرزاق): 8. 303.
بلعسل (ناصر): 8.
بلوندل(إریك):10. 41. 49. 60. 97. 230.
بوانکاري (هنري): 280.
بودریار: 464.
بودلیر (شارل): 450.
بودو(بییر): 9. 30. 325. 327. 328. 330. 331. 332. 335. 342. 343. 347. 352.
بوذا: 87. 360.
بوردو (جان): 323. 357.
بوردیو (بییر):355. 375.
بوغ (رونالد): 382.
بوفرس (جاك):117.
بوفري (جان): 330.
بوکهارت (جاکوب): 325.
بولس (القدیس): 151. 162. 360.
بولیموس: 259.
بویه (ألان): 319.
بیانکیه (جونیفیاف): 7. 9 . 35. 280. 321. 322. 323. 325. 326. 330.
بیبان (روبیر) : 51. 257. 461.
بیتهوفن : 461.
بیرون: 255. 257 . 258. 261. 269.
بیرولت (هنري): 330.
بیلور: 400.
بیرنا ونتر (هارولد): 278. 280.
بیزینیه (جون میشال): 112.

بيك (فيليب): 9.
بيكون (غايتان): 277. 280.
بيلاطس: 140. 214. 280.
بينتو (لويس): 9. 321. 326. 328. 332. 346.
بيندار: 192. 202.

.....(ت).....

تاجييف (بيير أندريه): 320.
تربيتش (ميشل): 356.
تريستان: 294.
تولستوي: 309.
تيتليف: 36. 394.
تيشموللر (غوستاف): 273.
تيماووس: 148.
تيمون: 255. 257.
تيميسون الأوديسي: 262.
تينلاند (أوليفيه): 109. 320.

.....(ث).....

ثيوفراسطس:259.

.....(ح).....

حدجامي (عادل): 8. 365. 366. 367. 368. 370. 378.
حمادي (حميد): 8.
حموم (لخضر): 8.
حيدر (ناظم محمد):413.

(ج)

جواتفري (باتريك بريد): 130.
جوران فيل (ألان): 242.
جورج (الكاهن): 450.
جورج (ستيفان): 130.
جورجياس: 251. 252.
جوري (آلان): 9.
جورس (جون): 324.
جونون (آلان): 321.
جويس: 446.
جيد (أندري): 7. 328. 335.

جيريدو (جون): 7. 328. 332. 333.
جيمس (وليم): 280. 282.
.....(خ).....
خمري (رضا): 8.
.....(د).....
داروين(شارل):8. 26. 28.
داستور (فرانسواز): 439. 440. 445.
دافنشي (ليوناردو): 124.
دانتي (ألجيري): 312.
دروزي: 39.
دوسن (بول): 35. 36.
دو روبيرتي (أوجين): 323.
دو ريفورال (أنطوان): 49.
دو ساليسبوي (جان): 263. 264.
دو ستايل: 294.
دوستوفسكي: 312.
دو سانت أكسوبيري (أنطوان): 7. 328. 342. 343. 344.
دو سكلوزر (بوريس): 330.
دو سوسور (فيرديناند): 427. 434.435. 436.
دو شاتوبريان (رونيه): 294.
دو غولتيه (جول): 324.
دو لاتور : 461.
دو لاكروا(جون): 21. 219.
دولوز (جيل):7. 8. 11. 27. 31. 64. 78. 131. 163. 231. 294. 301. 321. 330. 354. 357. 358. 360. 369. 374. 375. 3780. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 386. 387. 386. 388. 419. 422. 455. 461. 462. 465.
دونواياي (كومتيسة): 325.
دويستوفسكي: 49.
دي بوفوار: 331.
ديتيان (مارسيل): 141. 192. 193. 194.
ديريدا (جاك): 7. 11. 135. 312. 354. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425.. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450 451. 452 . 453. 454. 455. 462. 464.
ديديه (ريمون): 460.
ديسدو (ماسيل): 326.
ديسكومب (فانسون): 392.

ديكارت(روني): 11. 24. 72. 73. 74. 75. 102. 124. 130. 139. 140. 148. 173. 179. 180. 181. 215. 216. 288. 312. 365. 368. 375.

ديكسو (مونيك): 9. 144. 147. 271. 272.

ديلانجي (جاكوب): 273.

ديلتاي (ولهلم): 130. 309. 310. 311.

ديليز: 197.

ديمقريطس: 168. 250. 251.

ديوي (جون): 282. 392.

ديوجين(اللارثي): 36. 249. 250.

ديوجين الميغاري: 34. 35.

ديونيزوس: 57. 58. 201. 202. 232. 303. 360. 361. 432.

.....(ر).....

رامون (شارل): 426.

راهولا: 87.

رايمون (فيليب): 320.

روبول (اوليفيه): 78.

رورتي (ريتشارد): 392. 393.

روسكين: 28. 309.

روسو (ج جاك): 78.

روكي (فرانسوا): 58.

رولان (جون) : 329.

رولان (رومان): 326.

رونو(ألان): 320.

رووود(إرفين): 39.

ريتشل: 34. 35. 129. 249.

ريفل (جوديث): 390. 391. 398.

ريكور (بول): 356.

رينان (أرنست): 32.

.....(ز).....

زوس:192. 194.

زيتوني (الشريف): 11.

زيما (بيير ق): 427. 432. 444.

زينون (السكندري): 260.

زينون الايلي: 197. 226. 250.

زينيك (ميشال): 140. 214.

.....(س).....

سارتر (جون بول): 331. 355. 443.
سارتون (جورج): 69.
سالانسكي (ايماونيل): 354. 392. 430. 431.
سالومي(لو أندريا): 37. 63.
سانشيز (ف): 264.
سبونفيل (أندريه كومنت): 319. 320.
سبنسر(هربرت): 28. 370.
سبينوزا(باروخ): 23. 96. 288. 298. 312. 172. 374. 380.
ستاندال (هنري بيل): 13. 49. 294. 323.
ستاينهارت:35 . 36.
ستراوس (دافيد):14.
ستوبي: 196.
ستيس(والتر): 64.
سفينيكس: 127. 145.
سقراط: 23. 57. 69. 73. 91. 92. 93. 136. 149. 150. 159. 175. 200. 201. 202. 203. 205. 206. 207. 208.
213. 214. 226. 250 .257. 259. 269. 285. 428. 457.
سليمان (النبي): 223.
سوان (غلاديس): 402.
سوبوند (ريمون): 265.
سورانوس الأفسسي: 262.
سوش داغاس (دونيس): 224.
سوفرين (بيير هيبر): 169.
سوفوكل: 202.
سويتون: 31.
سويداد: 35.
سويدنبرغ: 78.
سيكستوس أمبيريكوس: 6. 252. 254. 259. 261. 262. 263.
سيمونيديس: 35.194. 195.
سينسورينوس: 260.

.....(ش).....

شارماداس: 260.
شامبير (غوثري): 252.
شتراوس: 232. 326.
شريفت (ألان د.): 355. 356. 357. 363. 397.

شليغل (فريدريك): 32. 122. 292.
شمفور: 49. 164.
شوبرت: 292.
شوبنهاور(أرتور): 13. 22. 27. 39. 42. 43. 64. 66. 72. 77. 83. 84. 88. 89. 146. 230. 233. 234. 236. 238. 281. 291. 292. 293. 294. 325. 327. 339. 360. 370.
شوقي الزين (محمد): 426.
شولي (فيليب): 10. 15. 17. 298. 299.
شيشتوف: 360.
شيشرون: 193. 257. 258.
شيلر: 312.
شيلينغ : 23. 226.

.....(ص).....

صوفوكل: 33.

.....(ط).....

طاليس: 89. 195. 250.
طواع (محمد): 430.

.....(ع).....

عماري (خيرة): 7.
عيادي (عبد المالك): 7.
عيسى (اليسوع): 140. 214. 223. 360. 361.

.....(غ).....

غرانييه (جون): 8. 109. 147. 160. 175. 182. 226. 296. 302.
غواتاري (فيليكس): 27. 386.
غوته: 31. 77. 312. 325.
غوشي (مارسال): 402.
غيريزدروف (فون): 194. 251.
غيرولت (م): 329.
غينانسيا (بيير): 215.

.....(ف).....

فاتيمو(جياني): 65. 310. 311. 463.
فاجنر(ريتشارد): 13. 14. 17. 39. 292. 294.
فال (جان): 329. 357.
فان كوخ: 461.
فاليري (بول): 333. 334. 335.

فاوست: 87.

فايهنجي: 326.

فرويد (سيجموند): 47. 49. 58. 59. 356. 391. 417. 427. 434.

فرير (جون): 192. 193. 195.

فنك (أويغن): 302.

فوتلينج (بارتيك): 43. 128. 129. 151.

فورنيه (ألان): 325.

فوكو(ميشال): 7. 29. 179. 330. 354. 355. 389. 390 . 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400 401. 402. 403. 4040 405. 406. 407.0 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414 . 415. 416. 417. 418. 419. 464.

فولشي(دومينيك): 136.

فويه (ألفرد): 324.

فيتجنشتاين: 370.

فيثاغورس: 251. 253.

فيخته: 131. 226.

فيري (لوك): 9. 320.

فيدروس: 427.

فيدياس: 202.

فيشر(كوينو): 22.

فيلار (جون): 337. 338.

فيلولنكو (ألكسس) : 460. 461.

فيلون (دو لاريسا): 258. 260.

فييربايير (لور): 10. 323.

.....(ك).....

كارليل (توماس): 151. 309.

كارنياد (دو سيرن): 259. 260.

كاستور ياديس: 357. 455.

كافكا (فرانتز): 362.

كامو (ألبير) : 10. 328. 338. 339. 340. 355.

كامبيوني (غاليانو): 9.

كانط (ايمانويل): 13. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27.77. 78. 79. 96. 97. 104. 105. 124. 130. 131. 136. 140 . 180. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 226. 232. 233. 234. 237. 238. 367. 375. 419.

كانجهلم (جورج): 349. 356. 390. 417.

كاني (برونو): 10. 11.
كايلوس أورليان: 262.
كرانتور: 259.
كريفيد (جورج ب): 252.
كزينوفان: 194 . 251.
كلوسوفسكي (بيير) : 329. 330. 356. 391. 355. 364.
كليتوفان: 194.
كليتوماك (هسدربعل): 260.
كليست: 292. 325.
كليرك (إدفين): 9. 268.
كوبرنيكوس: 22.
كوجييف (ألكسندر): 348.
كورمان(لويس): 50. 656. 183.
كورتوليكا (ايغور) 359.
كوستنتنيد (يانيس): 275.
كوفمان(سارة): 57. 58. 432. 455. 464.
كوفمان(والتر): 105. 161. 321. 462.
كولي (جورجيو): 392.
كوليفيه (أرموند): 339.
كولينز(جيمس): 185.
كومت سبونفيل (أندري): 9.
كونش: 257.
كويري (ألكسندر): 349. 390.
كيركوجارد (سورين): 173. 360.
كيسلر (كاتيو): 462.

.....(ل).....

لابروير: 49. 267.
لاروشفوكولد: 49. 50. 323.
لاروشيل (دريو): 7. 267. 328. 344. 345.
لاسير (بيير): 324.
لافون (بومبياني): 10.
لافون (روبير): 26.
لالاند (أندري): 139. 140. 247.
لايبنيتز: 28. 104. 140. 157. 178. 219. 231. 262. 387.
لو ريدي (جاك): 9.

لوثر(مارتن): 28. 219.
لوسيوس (شاعر روماني): 260.
ليشتنبرجي (هنري): 322. 324.
لوفيبر (هنري): 328. 244. 345. 346.
لوفيتش (كارل): 461.
لوفيناس (ايمانويل): 434. 441.
لوقا: 450.
لوك (جون): 26. 117. 140.
لوكريس: 352.
ليفي (برول): 322.
ليفي (كارلوس): 148. 156. 159. 60. 163.
ليكورغس (ملك الأدوميين): 285.
ليوتار (ج فرانسوا) : 357. 455.
ليون العاشر: 74.

.....(م).....

مارتان (ج): 402.
مارسيل (غابريال): 328. 321. 351. 352. 353. 361.
ماركس (كارل): 337. 345. 346. 356. 427.
ماريون (جون لوك): 75.
ماسون (أندري): 329.
ماسي (أوليفيه): 9.
مالرو (أندري): 7. 328. 336. 337. 338.
مالرمي (ستيفان): 135. 360.
ماسون (أندري) : 329.
مايترلنك: 309.
مايسون لابوانت (هيلويز): 251.
محمود (إبراهيم): 443.
مفرج (جمال): 7. 360.
مكاوي (عبد الغفار): 48. 49.
مل (ج. ستيوارت): 28.
مودري (فيليب): 263.
موران (شارل): 34. 36. 37.
مورل (جورج): 131. 187. 232.
موري (ميغيل): 9.
موزار: 461.

مولوندروف(وليامو فيتش): 14. 38. 39.
مونتادون (ألان): 123.
مونتاني :122. 248. 264. 265. 266. 461.
مونتيناري (مازينو): 392.
ميتودور (دو ستراتينوس): 260.
مينون: 168.
مير (بروتو): 39.

.....(ن).....

نوريس (كريستوفر): 425.
نولت (فرانسوا): 444. 447. 451.
نهاماس (ألكسندر): 128. 133.
نيوتن (اسحاق): 214.

.....(هـ).....

هار(ميشال): 114. 119. 127. 131. 135. 137. 204. 447. 448. 449.
هاملت: 439.
هايدجر(مارتن): 3. 7 . 30 . 308. 310. 311. 356. 362. 375. 393. 419. 421. 427. 430. 437. 438. 439. 440. 441. 454. 460. 461. 463.
هوراس: 48. 105. 106.
هوسرل (إيدموند) : 7. 362. 419.
هولدرلين: 393. 325.
هومبولدت: 32.
هوميروس: 35. 192. 251.
هيبياس: 251.
هيجل (فرديرك): 3. 7. 22. 72. 77. 79. 80. 81. 83. 102. 130. 131. 136. 178. 185. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 297. 321. 345. 346. 348. 360. 362. 367. 370. 372. 375. 419. 423. 437. 439. 455.
هيجو (فكتور): 337.
هيراقليطس: 71. 120. 121. 177. 195. 196. 197. 207. 226. 299. 300. 314. 348. 445.
هيراقليطس دو تير: 258.
هيزيود: 26. 192. 193.
هينيرو (جون): 449.
هيلين: 252.
هيوم(دافيد): 48. 78. 140. 180. 358. 362. 374.

.....(و).....

والف: 31.

.....(ي).....

ياديس (كاستور): 357. 455.

يسمال (كوليت): 394 .

يسوع: 140 .214. 223. 360. 361.

يوحنا (المعمدان): 140. 213.

يوريبيدس: 159. 202. 203.

يوزنر(هرمان): 38.

يوفل (يرمياهو): 19.

فهرس المحتويات.....

إهداء:

شكر:

مقدمة:..... .....ص. 01.

الفصل الأول: النقد النيتشوي وإستراتيجية إنتاج الخطاب الفلسفي.....ص. 12.

المبحث الأول: مسألة النقد، نيتشه أبعد من كانط..... ص. 13

1 -المنهج الجينيالوجي..... ص. 17.

2 – الفيلولوجيا..... ص.32.

3 – علم النفس.....ص.47.

المبحث الثاني: من مُساءلة النص إلى مساءلة صاحبه. .....ص.62.

1 - نموذج الفيلسوف الديني..... ص.66.

2 – نموذج الفيلسوف الأخلاقي.. .....ص. 85.

الفصل الثاني: نيتشه في مواجهة الخطّاب الفلسفي حول الحقيقة . ..... ص.101.

المبحث الأول: إجراءات الصناعة الفلسفية، أو النموذجين الانغلاقي والانفتاحي في التفلسف.....ص.102.

1 - النموذج الانغلاقي في التفلسف..... ص.103.

2 - النموذج الانفتاحي في التفلسف.....ص.120.

3 - مظاهر اللانسقية..... ص.125.

4 - نيتشه بوصفه سيّد اللانسقية..... ص. 128.

المبحث الثاني: خطاب الحقيقة. مُساءلة جينيالوجية وتقنية للمفهوم. .....ص. 139.

1 - ماهية الحقيقة. ..... ص.139.

2- كيفية إنتاج الحقيقي. .....ص. 142.

3 - اشتغال مفهوم الحقيقة في الخطاب الفلسفي. .....ص.158.

4- نقد الحقيقة كنتاج ميتافيزيقي. .....ص. 164.

الفصل الثالث: التنزيل الربي للحقيقة.....ص.190.

المبحث الأول: الحقيقة من التنزيل الميتافيزيقي إلى التنزيل الربي. .....ص.191.

1 - في سبيل صياغة تاريخ للحقيقة (بدايات).....ص.191.

أ. الحقيقة والقول الشعري التراجيدي.....ص.192.

ب . الحقيقة بين الطرحين الهيراقليطي والبارمنيدي. .....ص.195.

ج - إرادة الحقيقة السقراطية.....ص.201.

د . الحقيقة والمثال عند أفلاطون. .....ص. 206.

2 - الحقيقة في الأنساق الفلسفية للعصر الحديث. .....ص. 213.

أ . الحقيقة واليقين لدى روني ديكارت. .....ص.214.

ب . الحقيقة في تصور كانط ونقدها. .....ص.216.

ج . الحقيقة والنسق لدى هيجل. .....ص.222.

د. الحقيقة والإرادة عند شوبنهاور. .....ص.233.

هـ. الحقيقة العلمية أو الدوغما الوضعية. .....ص.238.

المبحث الثاني: النزعة الربيبة والإيمان بالمتناقض. .....ص. 247.

1 - مفهوم الربيبة ودلالتها. .....ص.247.

2. الربيبة من عمق البئر الديمقريطية إلى نظرية المقياس السوفسطائية. .....ص.250.

3 . بيرون والبيرونيين . .....ص.255.

4. الربيبة والطب. .....ص. 262.

5. ربيّو العصر الوسيط وعصر النهضة. .....ص.263.

المبحث الثالث: الربيبة النيتشوية بين المنظورية واللعب الجمالي. .....ص.268.

1. المنظُورية. .....ص.273.
2. الفن واللعب دليلا المقاربة الجمالية للوجود. . .....ص. 283.
3. اللعّب : الجدية الكبرى. .....ص. 298.

الفصل الرابع: ريبية نيتشه وامتداداتها في الفكر الفرنسي. .....ص. 305.

المبحث الأول: حضور نيتشه في القراءات الفرنسية من نهاية القرن 19 الى غاية 1960.....ص. 306.

1 استقبال نيتشه في بداية القرن العشرين بين النزعتين الأدبية والفلسفية. .....ص. 308.

2 نيتشه والحِراك الفكري الفرنسي الى غاية 1960. .....ص. 319.

أ . إلى غاية 1929 (تأريخية جونيفياف بيانكييه). .....ص. 321 .

ب. الى غاية 1960 (تأريخية بيير بودو /لويس بِنتو). ..... ص. 328.

المبحث الثاني: الاستقبال الفلسفي لنيتشه بعد 1960(ريبية نيتشه مفتاح فلسفة الاختلاف). ....ص. 354.

مدخل.....ص.354.

1 - جيل دولوز أو (تأسيس الاختلاف على قاعدة نيتشوية).....ص. 358.

أ . دولوز وصوّر الوثوق الكلاسيكية. .....ص. 363.

ب. نقد فلسفات الذات والتأسيس لـ"فكرٍ مِن دون صورة". .....ص.374.

2 - ميشال فوكو: أشكلة الحقيقة وتجربة الراهن. .....ص. 389.

أ . من الجينيالوجيا إلى الأركيولوجيا (تجربة التكامل بين المنهجين). .....ص. 395.

ب. مبدأ الانفصالية في التاريخ: .....ص. 405.

ج . الأشكلة ولعبة الحقيقة: . .....ص.412.

3 . جاك ديريدا: التفكيك والاختلاف عنوان فلسفة اللامركز. .....ص.418.

أ . التفكيك وإستراتيجية هدم الميتافيزيقا. .....ص.423.

ب . الاختلاف: رهانات ديريدا. .....ص. 433.

ج. اللعب عند ديريدا. .....ص. 443.

خاتمة: .....ص.456.

فهرس المصادر والمراجع..... .ص.466.

فهرس الأعلام. .....ص.486.