



المصادر الفلسفية للمنعطف الجنيالوجي النيتشوي



This work is licensed under a
Creative Commons Attribution-
NonCommercial 4.0
International License.

محمد الراضي

طالب باحث في سلك الدكتوراه، تخصص الفلسفة، جامعة ابن زهر، المغرب.

نشر إلكترونيًا بتاريخ: ٣٠ يوليو ٢٠٢٤م

الملخص

صادرا عن الجسد، ومجرد وسيلة لخدمته، وهذا ما جعل العقل يفقد مع نيتشه تلك المكانة السامية والقدسية التي كان يتمتع بها في الخطابات الفلسفية الميتافيزيقية. كما أن الجسد لم يعد سلبيا ومُحتقرا، بل صار فاعلا ونشيطا، صار عقلا كبيرا بلغة نيتشه. غير أن تحقق هذا المنعطف الجنيالوجي لم يكن ممكنا من دون اعتماد نيتشه على مجموعة من الدعامات الفلسفية التي كان لها تأثيرا كبيرا عليه، من قبيل فلاسفة ما قبل سقراط، وسينوزا، وشوبنهاور، وكيركغارد.

الكلمات المفتاحية: الجنيالوجيا، العقل، الجسد، اللاوعي، الإنسان، الذات، إرادة القوة.

* المقدمة

حظيت فلسفة نيتشه بعد النصف الثاني من القرن العشرين باهتمام كبير، من طرف الفلاسفة الألمان، مثل مارتن

نتوخى في هذه المقالة التعرف على الثورة الجنيالوجية التي أحدثها نيتشه في الفلسفة إبان القرن التاسع عشر، المتمثلة أساسا في نقد مركزية العقل في الإرث الفلسفي والتأكيد على أهمية الجسد، وذلك من خلال تجاوز الميتافيزيقا التي تعمل على تزييف الواقع وتعتيمه، وتكريس ثقافة الزهد والإعراض عن الحياة. من هنا تتحدد أهمية هذه المقالة في الكشف عن الفهم الجديد لمفهوم الذات لدى نيتشه، وتعرف مثولة الجسد في فلسفته، وإبراز المنعطف الذي أحدثه في تناوله للعلاقة بين العقل والجسد. بالإضافة إلى رصد المصادر الفلسفية التي أسهمت في تحقق هذا المنعطف، أي في انتقال الفلسفة من منطق العقل إلى منطق الجسد. لهذا السبب، اعتمدنا في مقاربة هذا الموضوع على البحث التاريخي المقارن، الذي انتهينا من خلال إلى أن الإسهام الفلسفي الحقيقي لنيتشه يتجلى في قلب العلاقة التراتبية بين العقل والجسد، حيث صار العقل نشاطا

هيدغر، وكارل ياسبرز^١، وكذلك من طرف الفلاسفة الفرنسيين، مثل ميشيل فوكو، جاك ديريدا، وجيل دولوز^٢. ويرجع هذا الاهتمام البالغ بفلسفة نيتشه إلى كونها تشكل منعرجا حقيقيا في الفكر الفلسفي المعاصر، إذ ترتب عنها ظهور مرحلة ما بعد الحداثة الفلسفية باعتبارها نقدا وتقويما لمرحلة الحداثة وتوسيعا لمكتسباتها، وفي مقدمتها توسيع العقل لكي يشمل اللاعقل، وذلك من منطلق أن الحداثة — كما يقول هابرماس — مشروع لم يكتمل بعد^٣. وإذا كان الجسد قد تعرض للاحتقار والتبخيس في تاريخ الفلسفة، فما هي منزلته ومكانته في فلسفة نيتشه؟ وما هي الأسس الفلسفية التي أدت إلى الانتقال من الذات كعقل خالص إلى الذات كجسد؟

أولاً: من منطق العقل إلى منطق الجسد

بعد تحريك الأرض من طرف كوبرنيك، واكتشاف شساعة الكون الرهيبة على يد جيوردانو برونو، تزعزت

مركزية الإنسان في الكون، إذ أصبح مجرد حبة رمل تسبح في فضاء لا حدود له، بل صار أيضا أضعف كائن في الطبيعة، ذلك أن ذرة من بخار أو قطرة من ماء تكفي لقتله. لكنه سيتم حل مشكلة عدم التناسب الحاصل بين الكون اللامتناهي والإنسان المتناهي، من خلال اعتبار أن قوة الإنسان لا تكمن في جسده، بل في فكره، على اعتبار أن الفكر غير محدود والجسد محدود. يقول كيبلر في رسالة إلى صديقه هيروارت Herwart في ١٦ دجنبر ١٥٩٨: أن العالم شاسع، لكنه يظل في حجم لأن ما تقلص في الإنسان هو جسمه وليس فكره، وأنه لو كان الجسم هو المقياس لكان الفيل أقرب إلى الله من الإنسان.

لا نبالغ، إذن، إذا قلنا إن هذا الحل الذي اقترحه كيبلر كان بمثابة الطريق المؤدي إلى ظهور العقلانية الفلسفية الحديثة، ذلك أننا نلمس حضوره وتأثيره في مقاربة الفلاسفة لهوية الإنسان، حيث يتجلى ذلك في قول ديكارت: أي شيء

Derrida (J), les styles de Nietzsche, Paris, Flammarion, 1976.

Deleuze (G), Nietzsche et la philosophie, édition Puf, Quadrige, Paris, 1997.

³Habermas (J), le discours philosophique de la modernité, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhome et Rainer Rochlitz, Edition Gallimard.

¹Heidegger (M), Nietzsche, T1et T2. Tard, P. Klossowski, Editions Gallimard, 1971.

Jaspers (K), Nietzsche : introduction à sa philosophie, trad. de l'allemand par Henri Niel, Gallimard, 1950.

²Foucault (M), « Nietzsche, Freud, Marx » in Nietzsche, Colloque de Royaumont, Minuit, 1967.

Foucault (M), « Nietzsche : La généalogie et L'histoire », in Hommage à Hypolite, P.U.F., 1971.

أنا إذن؟ يجيب: أنا شيء مفكر^٤، وفي قول باسكال: ما الإنسان إلا عود في الطبيعة، لكنه عود مفكر^٥. ثم لدى جون لوك الذي يعتبر أن الإنسان كائن مفكر وعقل قادر على التعقل والتفكير *Réflexion*، وعلى النظر باعتباره الشيء المفكر نفسه في أوقات وأمكنة مختلفة^٦. وكذلك لدى كانط الذي يرى أن الإنسان ذات لعقل أخلاقي عملي، وأن هذا ما يمنحه قيمة سامية تعلو به على باقي الحيوانات والأشياء، وهذا ما يجعله ممتلكا لكرامة لا تقدر بسعر^{*}.

هكذا يتضح من خلال تحديدات هؤلاء الفلاسفة لمفهوم الإنسان أن الفلسفة قد بوأت العقل منزلة ملكية، ومنحته سلطة إلهية وقيمة سامية قياسا إلى الجسد. لذلك يرى نيتشه أن تاريخ الفلسفة الكلاسيكية قد احتفى بالعقل ورفع

من مكانته، لكنه بالموازاة مع ذلك ظل يحتقر الجسد ويحط من قيمته، حيث اعتبره سجنا للروح (أفلاطون)، ومصدرا للخطأ والضلال (ديكارت)، ومستودعا للغرائز والرغبات (باسكال)، إلى غير ذلك من الأوصاف السلبية التي ظلت لصيقة به على مدار هذا التاريخ. لهذا يقول نيتشه: "لقد كان كل الأخلاقيين القدامى متحدين على مقولة *IL faut tuer les passions* - يجب قتل الأهواء"^٧، وهذا ما جعله يصدر حكمه على الفلسفة بأنها ليست سوى سوء فهم وتفسير للجسد.

هكذا يتمثل المنعطف الفلسفي الذي أحدثه نيتشه في تحرير الجسد من الأفكار والأحكام السلبية التي نسجها الفلاسفة حوله، من خلال الكشف عن الأسباب الخفية التي

^٤ روني ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلومصرية، الطبعة الثانية، ١٩٧٤، ص ٢٣.
^٥ أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي: من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط ٢٠١٧، ص ٩٣.

^٦ John Locke, *Identité et différence*, p 149.
عن: محمد منادي إدريسي، سؤال الهوية عند جون لوك: من الجدل اللاهوتي إلى النقاش العملي، ضمن مجلة تبين، العدد ٩/٣، خريف ٢٠٢٠، ص ١٥٤.

* انطلق مشروع نقد العقل مع جون لوك، وذلك في سياق معرفي خالص، لكن هذا النقد كان عبارة عن خدوش بسيطة للعقل، لم تفقده مكانته ومركزيته التي ظل يتمتع بها على حساب الجسد. لذلك حاول جون لوك من خلال هذا النقد أن يبرز أهمية الحواس في بناء المعرفة. يقول في كتابه محاولة في الفهم البشري: "نفترض أن العقل صفحة بيضاء خالية من جميع الصفات ودون أية أفكار، فكيف تملأ؟ من أين يحصل العقل على جميع مواد التفكير والمعرفة؟ كل هذا أجيء عنه

بكلمة واحدة: من التجربة". ثم استمر هذا النقد مع إيمانويل كانط، حيث وضع حدودا للعقل، لكنها لم تكن بدافع معرفي فلسفي، وإنما بدافع إيماني - أخلاقي، ويتجلى ذلك في قوله في كتاب نقد العقل الخالص (١٧٨٢): "اضطرت إلى وضع حدود للعقل لكي أفسح المجال للإيمان". ويتحدد الاختلاف بين نقد كانط ونقد نيتشه للعقل، في أن الأول ظل نقدا محدودا، ومتوطنا مع الأخلاق، وسجينا للتصور الميتافيزيقي، بينما الثاني كان نقدا جذريا، لأنه يخضع كل شيء للنقد، بما في ذلك نقد العقل الخالص. بخصوص نقد نيتشه لكانط، يمكن الرجوع إلى كتاب: جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص ١١٤-١٢١. وأيضا كتاب ربول، نيتشه ناقدا لكانط:

Reboul (O), *Nietzsche critique de Kant*, Puf, 1974.
^٧ فريدريش نيتشه، غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ٥١.

كانت وراء تبلور هذه الأفكار الداعية إلى نبذه واحتقاره. يقول نيتشه في هذا الصدد: "كلمة أريد أن أقولها للمستهينين بالجسد. أن يحتقروا، فذلك ما يصنع صفة اعتبارهم"^٨، ويقول كذلك: "أنا لا أمضي على طريقكم أيها المستهينون بالجسد! فلستم جسور العبور إلى الإنسان الأعلى في نظري!"^٩.

هكذا تحدد رهان الجنيالوجيا على النحو الآتي: إذا كان تاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ إنكار الجسد ونسيان له، فإن الجنيالوجيا تراهن على أن تكون تاريخ تأكيد الجسد واستذكارا له. بعبارة أخرى، إذا كانت الميتافيزيقا نمطا من التفكير، يعلي من شأن القيم الزهدية العليا المنافية للحياة والمبخسة للجسد والغرائز والرغبة، فإن الجنيالوجيا هي مجاوزة للميتافيزيقا، من حيث إنها دعوة إلى الإقبال على الحياة والاحتفاء بها، كيفما كانت طبيعتها، مريحة أو قاسية.

هناك مؤشرات عديدة دالة على هذا المنعطف الجنيالوجي الذي أحدثته نيتشه في الفلسفة، الذي رام من خلاله إعادة النظر في مفهوم الإنسان بصفة عامة، والجسد بصفة خاصة، ويتجلى ذلك في قوله: "إنني بأسري جسد لا غير (...). هذا الجسد لا يتبجح بكلمة أنا لأنه هو أنا بالفعل" (هكذا تكلم زرادشت). وأيضا: "وحدها الأفكار التي تأتينا ونحن ماشون لها قيمة ما" (أقول الأصنام)؛ وكذلك: "الحرص على الجلوس أقل ما يمكن؛ لا تثقوا في فكرة لم تولد في الفضاء

المفتوح وفي التحرك الحر حيث عضلات الجسم تشترك أيضا في الاحتفال. كل الأفكار المسبقة تأتي من الأحشاء"^{١٠}.

نفهم من ذلك أننا نفكر بواسطة أجسادنا؛ ليس فقط لأن العقل يقيم حصرا داخل حدود الجسد - وهذا صحيح -، وإنما لأن العقل والجسد شيء واحد. كما ليست هناك منطقة محددة داخل الجسد هي التي تنفرد بمهمة التفكير بنحو مستقل عن سائر الجسد - كأن تكون الدماغ حصرا -، وإنما الجسد برمته وبكل تفاصيله يشارك في عملية التفكير، ولو بنسب متفاوتة^{١١}. هذا يعني أن الجهاز الهضمي غير مستقل عن النشاط العقلي، بل يظل عنصرا متواطئا سلبا أو إيجابا. هكذا ليس من المبالغة أن ينتقد نيتشه النظام الغذائي الألماني الذي يتسبب في تفكير مثالي ومترهل كما يعتقد، لا سيما وأن خمولا صغيرا للأمعاء يكفي إذا ما تحول إلى عادة سيئة لأن يجعل من عبقرى شيئا رديئا^{١٢}. لا يتوقف الأمر عند حدود النظام الغذائي، بل يشمل سائر التفاصيل التي تهم الجسد: الغذاء، المناخ، الجو، المشي، النوم، والنظام الحركي برمته، بل حيوية الجسد بأكملها. "إن هذه الأشياء الصغيرة من غذاء وأمكنة ومناخ واستحمام؛ أي مجمل دقائق الولع بالذات لهي في كل الأحوال أهم من كل ما ظل إلى حد الآن يؤخذ على أنه مهم"^{١٣}.

^{١١} سعيد نشيد، التداوي بالفلسفة، دار التنوير، الطبعة الأولى، ٢٠١٨، ص ٤٩.

^{١٢} فريدرش نيتشه، هذا هو الإنسان، مصدر مذكور، ص ٤٢.

^{١٣} نفس المصدر، ص ٦٠.

^٨ فريدرش نيتشه، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمها عن الألمانية علي مصباح، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ٧٦.

^٩ نفس المصدر، ص ٧٧.

^{١٠} فريدرش نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣، ص ٤١.

لذلك، يقول نيتشه: "إنه لمن الأهمية بمكان بالنسبة لمصير شعب، ولمصير الإنسانية أن نبدأ التربية الثقافية من الموقع الصحيح؛ - لا من الروح (كما كان يفعل المعتقد المشووم للقساوسة وأشبه القساوسة): الموقع الصحيح هو الجسد، والحركات الجسدية، والنظام الغذائي، والحالة الفيزيولوجية، أما البقية فتبتع...^{١٤}. يقول أيضا: "الله وخلود الروح والخلاص والآخرة كلها مفاهيم لم أعرها اهتمامي ولا منحتها وقتي البتة... وبالمقابل يتجه اهتمامي إلى أخرى يتوقف عليها خلاص البشرية أكثر من أية غرائب لاهوتيين، ألا وهي مسألة التغذية. ويمكن أن نصوغ هذه المسألة في شكل سؤال مرتبط بالاستعمال اليومي: كيف ينبغي عليك، أنت، أن تتغذى كي تتوصل إلى الحصول على أكثر ما يمكن من الطاقة والفضيلة بالمعنى الذي تعطيه النهضة للفضيلة المعافاة من مرض الأخلاقانية؟"^{١٥}.

يبدو إذن أن التفكير بالجسد اكتشاف مسجل باسم نيتشه، الذي مسح خطيئة ديكرات القائمة على الفصل بين الفكر والجسد. لكن الخطيئة لها جذور أفلاطونية باعتبار أن الانفعالات هي التي تقيم داخل الجسد إقامة ضرورية بحسب أفلاطون، في حين لا يقيم الفكر داخل الجسد إلا إقامة عرضية^{١٦}. وإذا كنا لا نفكر إلا بقدر ما نتحكم في الانفعالات - وهذا صحيح - وإذا كان العقل هو أداة التحكم في الانفعالات والحد من تأثيراتها أثناء اتخاذ القرارات وإصدار

الأحكام - وهذا صحيح كذلك - فإن النتيجة الأفلاطونية أن التفكير سيكون عملية ضد الجسد. سيكون التفكير تغييرا للجسد، نوعا من الموت إذا. هكذا جعل الكثيرون عملية التأمل بمثابة إماتة الجسد^{١٧}. في هذا الصدد يقول أفلاطون: "أن تتفلسف يعني أن تتعلم كيف تموت"^{١٨}.

إذن أسلوب تفكيرنا هو ثمرة كل الخبرات التي تتعرض لها أجسادنا في الحياة اليومية، من خبرات حسية وحركية وغذائية ونفسية وعصبية وتواصلية إلخ. لا يوجد عقل مقابل الجسد، لا يوجد جسد مقابل العقل، بل "جسدك هو عقلك" كما يقول نيتشه على لسان زرادشت. في هذا الصدد، نجد من أهم الدراسات القيمة التي حاولت أن تبرز هذا المنعطف الجنيالوجي الذي أحدثه نيتشه في تاريخ الفلسفة، الدراسة التي أنجزها محمد أندلسي الموسومة بـ "الفلسفة من منطق العقل إلى منطق الجسد"، والتي تنافح عن أطروحة مفادها أن فلسفة نيتشه هي مجاوزة للميتافيزيقا. لكن بأي معنى تعتبر فلسفة نيتشه تجاوزا للميتافيزيقا؟ وما هي مظاهر هذا التجاوز؟ وكيف بلغت الميتافيزيقا نهايتها مع نيتشه؟

تكمن أهمية الدراسة السابقة الذكر في كشفها عن الثورة الجنيالوجية التي قام بها نيتشه في الفلسفة، المتمثلة أساسا في سلب التعارض بين العقل والجسد، وإعادة ترتيب علاقة بعضهما ببعض، وتغيير النظرة القدحية حول الجسد. يقول محمد أندلسي في هذا الصدد: "لهذا تسعى الجنيالوجيا - عبر

^{١٦} أفلاطون، فيدون (في خلود النفس)، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠١.
^{١٧} سعيد نشيد، التداوي بالفلسفة، مرجع مذكور، ص ٥٠.
^{١٨} نفس المرجع، ص ١٠٨.

^{١٤} فريدريش نيتشه، غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة، مصدر مذكور، ص ١٦٢.
^{١٥} فريدريش نيتشه، هذا هو الإنسان، مصدر مذكور، ص ٣٨.

الصعود إلى البداية الأولى للفلسفة وإلى النسيان الذي يوجد في أصل نشأتها، والذي يجعل منها مجرد سوء فهم للجسد - أن تعيد مفصلة العلاقة بين العقل والجسد^{١٩}. يضيف أيضا: "ليست العقلانية مرحلة نقطتها، أو عتبة نجتازها، أو نموذج نتماهى معه، بقدر ما هي نقد مستمر للعقلانيات السائدة أو الموروثة، للكشف عن قصورها ومآزقها، عن تواطؤها وإقصاءاتها، إنها فاعلية نقدية مستمرة تمارس لا من أجل تحطيم العقل - على ما يذهب إلى ذلك جورج لوكاش - ولا من أجل تطهيره من أهواء الجسد - كما عودنا على ذلك التقليد الميتافيزيقي - بل من أجل تسوية علاقة العقل بأهوائه، وبكل ما لا يعقله ويتحكم به"^{٢٠}.

هكذا فتورة نيتشه في الفلسفة ناجمة أساسا عن تطبيق المنهج الجنيالوجي، وعنوان هذه الثورة هو نقل الفلسفة من منطق العقل إلى منطق الجسد. ذلك أن دراسة تاريخ الثقافة الغربية بواسطة المنهج الجنيالوجي أدى إلى تغيير دلالة الفلسفة، إذ لم تعد بحثا عقليا عن الحقيقة الخالصة، وإنما صارت بحثا عن النفع الحيوي، أي عما من شأنه أن ينفع الحياة ويقويها. ذلك أن الجنيالوجيا عند نيتشه، حسب محمد أندلسي، هي منهج يُعنى بإرجاع الأشياء (الثقافة، القيم، المفاهيم، النصوص) إلى شروط ومصادر انبثاقها، أي إلى حياة الإنسان التي يطلق عليها نيتشه أحيانا الجسد، وأحيانا ثانية إرادة القوة، وأحيانا ثالثة

إرادة الحياة. ويتم التمييز في المنهج الجنيالوجي بين مستويين: المستوى الأول يتم فيه إرجاع القيم إلى مصادرها الحيوية، وهي الجسد أو إرادة الحياة. والمستوى الثاني يتم فيه تحديد قيمة القيم، والمقصود بذلك تحديد قيمة هذه القيم، أي ما إذا كانت قيم مرضية أم قيم صحية، وتكون القيم مرضية إذا كانت تنكر الحياة وتضعفها، وتكون صحية إذا كانت تساعد على تأكيد الحياة وتقويتها.

في هذا الإطار يقول نيتشه في كتابه ما وراء الخير والشر: "خلف المنطق نفسه، وخلف الاستقلالية الظاهرة لتحركه تقف تقييمات، أو عبارة أوضح إملاءات فيزيولوجية ترمي إلى حفظ نوع بعينه من الحياة"^{٢١}. يقول كذلك: "إن خطأ حكم ما لا يشكل عندنا مأخذا على الحكم. ولعل هذا من الأمور الأغرب وقعا على السمع في لغتنا الجديدة. فالمسألة هي بالأحرى: إلى أي مدى يكون (الحكم) منميا للحياة، محافظا على الحياة، محافظا على النوع، بل ربما محسنا للنوع؟ ونحن نميل مبدئيا إلى الزعم بأن أكثر الأحكام خطأ (ومن بينها الأحكام التأليفية القبلية) هي الأكثر لزوما لنا. فمن دون التسليم بالأوهام المنطقية، ومن دون قياس الواقع بعالم اللامشروط المساوي لذاته، والمختلق تماما، ومن دون تزييف مستمر للعالم بواسطة العدد، قد لا يمكن للإنسان أن يعيش - بحيث يكون الاستغناء عن الأحكام الخاطئة استغناء عن الحياة

^{٢١} فريدريش نيتشه، ما وراء الخير والشر: توطئة لفلسفة مستقبلية، ترجمة علي مصباح، مشورات الجمل، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٨، ص ١٤.

^{١٩} محمد أندلسي، الفلسفة من منطق العقل إلى منطق الجسد: جنيالوجيا الخطاب الميتافيزيقي، جامعة مولاي اسماعيل كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة دراسات وأبحاث، ١١، ٢٠٠٣، ص ٢٢-٢٣.

^{٢٠} محمد أندلسي، الفلسفة من منطق العقل إلى منطق الجسد: جنيالوجيا الخطاب الميتافيزيقي، مصدر مذكور، ص ٥٩.

ونفيا للحياة. فأن نقر باللاحقية شرطا للحياة يعني بالطبع أن نبدي، وبصورة خطيرة، مقاومة ضد ما اعتدنا عليه من مشاعر قيمية^{٢٢}.

نستنتج من خلال ذلك أن أصل المعرفة والمنطق، حسب نيتشه، ليس هو إرادة المعرفة، أي ليس المعرفة الخالصة أو اليقين المجرد، وإنما مرتبط بعنصر لا عقلي ولا منطقي، إنه النفع الحيوي؛ أما الرغبة في المعرفة الخالصة، والذي أصبح هو الدافع الأساسي في البحث العلمي في الفترة الحديثة، فهي في نظر نيتشه رغبة متأخرة ناتجة عن التطور اللاحق، وليست بأي حال رغبة كامنة في العقل البشري، ذلك لأن الأصل هو البحث عما ينفع الحياة بأي ثمن^{٢٣}.

تسم المعرفة إذن بطابع برغماتي، بما في ذلك حتى تلك التي تعتبر "علمية" و"موضوعية"؛ ذلك لأن العالم — في المنظور النيتشوي — ليس سوى تمثيلات، هي في أصلها عبارة عن أخطاء أكثر مما هي حقائق؛ فالعالم الذي تبنيه المعرفة ليس عالما موضوعيا، ولكنه عالم مشكل تبعا لحاجات الإنسان الحيوية. والعلم بفضل مقولاته — وهي كما أثبت ذلك كانط قبل نيتشه مقولات ذاتية — لا يقدم لنا معرفة بحقيقة الأشياء، ولكنه يمنحنا سلطة عليها، ويقوي قدرتنا على إخضاع قوى الطبيعة لصالحنا؛ فالمقولات كما هو الشأن بالنسبة لكل مفاهيمنا، هي أدوات ووسائل في خدمة حاجة من الحاجات

ليست على أي حال حاجة معرفية خالصة، بل حاجة للتعرف على الأشياء وتوقعها بهدف تحويلها وفقا لرغباتنا^{٢٤}.

هكذا، فامتلاك العقل من قبل الإنسان أمله عليه الضرورة، لكنها ليست ضرورة منطقية، وإنما هي ضرورة حياتية؛ ولم يكن ليمتلكه لو كان بوسعها أن يحيا على نحو آخر. ومن جهة أخرى فإن النفع الحيوي هذا هو مبدأ كل معرفة وكل قيمة، لا يكثر بالحقيقة، فهي مساوية للخطأ من حيث القيمة المجردة، أما من زاوية الحياة فأصل الحقيقة هو الخطأ أو الوهم، مادامت الحقائق تدوم بقدر ما تنفع الحياة^{٢٥}.

وعليه، فالجسد عند نيتشه ليس عنصرا سلبيا داخل الإنسان؛ ليس هو ما نتحكم فيه، وإنما هو العقل الحقيقي، وبلغة نيتشه هو العقل الكبير *La grand raison*. فهو قوة تأويلية وتقييمية وابداعية، وباختصار هو مصدر الثقافة. يقول نيتشه في كتابه هكذا تكلم زرادشت: "جسد أنا بكلي وكليتي ولا شيء غير ذلك؛ وليست الروح سوى كلمة لتسمية شيء ما في الجسد"^{٢٦}. ويقول أيضا: "الجسد عقل عظيم، تعدد ومعنى موحد، حرب وسلام، راع وقطيع. أداة لجسدك هو عقلك الصغير يا أخي هذا الذي تسميه روحا، أداة صغيرة ولعبة لعقلك الكبير"^{٢٧}. تبعا لهذا التصور للجسد، فالعقل هو مجرد وسيط منفذ للأوامر الصادرة عن النظام الدافعي للكائن الحي (الغرائز)، دوره هو إنجاح عملية تأويل الواقع والتحكم

^{٢٢} فريدريش نيتشه، ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجار، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص ٢٥.

^{٢٣} محمد أندلسي، الفلسفة من منطق العقل إلى منطق الجسد: جنيالوجيا الخطاب الميتافيزيقي، مرجع مذكور، ص ٣٦.

^{٢٤} نفس المرجع، ص ٣٧.

^{٢٥} نفس المرجع، ص ٣٨.

^{٢٦} فريدريش نيتشه، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، مصدر مذكور، ص ٧٥.

^{٢٧} نفس المصدر، ص ٧٥.

فيه. بهذا المعنى، فالعقل هو أداة للجسد، والاستخدام السليم له هو حينما يوظف في خدمة الجسد، والاستخدام السليبي له هو عندما يستخدم لكبت الغرائز وإخفاء الجسد وإنكار الحياة.

تحدد قيمة النقد النيتشوي، إذن، في تأكيده على ضرورة إعادة ترتيب علاقة العقل بأغياره وفي مقدمتها اللاعقل، أي الجسد. وبذلك قدم نيتشه تصورا جديدا عن علاقة العقل باللاعقل يتجاوز به الطرح الميتافيزيقي الذي لا يتصورهما إلا كجوهرين متناقضين. والحال أنهما متربطان، إذ هناك أصل لا عقلي للعقل، وأصل لا منطقي للمنطق. وهذا ما عبر عنه محمد أندلسي بقوله: "إن العقل أقل معقولة، بمعنى أنه ليس جوهرًا خالصًا نقيًا من شوائب اللامعقول كما هو الشأن مع أفلاطون وأرسطو وحتى ديكارت، وليس خالصًا متعاليا على التجربة والحدث كما عند كانط، وليس مفهوما شوليا متطابقا مع الواقع كما هو الأمر عند هيغل، وإنما هو نوع من العلاقة التي يقيمها مع لا معقوله الذي هو الجسد، وكيف يشتغل عليه"^{٢٨}. وبقوله كذلك: "وهكذا فالنقد [النيتشوي] هنا يروم أيضا ترتيب العلاقة بين العقل ولا معقولاته، التي هي بمثابة حياته الباطنة التي يتغذى منها ويشغل عليها. وهذه هي مهمة العقل عند نيتشه: جعل اللامعقول معقولا، لا نفيه. وبهذا المعنى لا يمكن للعقل أن يصير خالصا

من شوائب اللاعقل ومجردا من أهوائه، والاعتقاد في إمكانية ذلك عبارة عن وهم"^{٢٩}.

أفضى النقد النيتشوي للعقل في التقليد الفلسفي الميتافيزيقي، إذن، إلى انفتاح العقل على الجسد والرغبة والغريزة، معيدا بذلك ترتيب العلاقة بينهما على نحو صار معه العقل أقل تعاليا وأكثر محايطة للجسد، بل إن العقل اعتبر نتيجة ضرورة حياتية وليس نتيجة ضرورة منطقية. وبذلك تم تجاوز الميتافيزيكا التي كانت تنظر إلى العقل كجوهر مفارق ومناقض للجسد، وكأساس لخطاب الفلسفة. فـ"الميتافيزيكا قد بلغت نهايتها، حين انقلب الأساس من العقل أو الذات إلى الطبيعة، متمثلة في الجسد وقوى غرائزه وأهوائه، أو إلى إرادة القوة بما هي قيمة القيم"^{٣٠}. لكن الأسئلة التي تطرح في هذا الصدد هي: ما هي المصادر التي ارتكزت عليها فلسفة نيتشه لجعل الجسد أساس القيم والثقافة؟ وما هي طبيعتها؟

ثانياً: مصادر المنعطف الجنيالوجي النيتشوي

أبرزت التساؤلات السابقة أطروحات فلسفية عديدة، حاولت إبراز الأسس والمرجعيات التي تقبع خلف الثورة الجنيالوجية التي أحدثها نيتشه في الفلسفة، والمتمثلة في إعادة الاعتبار للجسد وعدم النظر إلى العقل والجسد كجوهرين متناقضين، وإنما باعتبارهما قوى مترابطة، من منطلق أن العقل هو امتداد للجسد، وأنه ما كان يمكن أن يوجد لولا وجود الغريزة، إلى درجة أنه اعتبر بمثابة غريزة ثانية في

^{٢٩} نفس المرجع، ص ٥٦.

^{٣٠} نفس المرجع، ص ٨٨.

^{٢٨} محمد أندلسي، الفلسفة من منطق العقل إلى منطق الجسد: جنيالوجيا الخطاب الميتافيزيقي، مرجع مذكور، ص ٤٩.

الإنسان. فما هي إذن الخلفيات الفلسفية التي تأثر بها نيتشه في احتفائه بالذات كجسد في مقابل الذات كعقل؟^{٣١}.

أ- نيتشه والإغريق: هناك دراسة أساسية أنجزها الباحث عبد الكريم عنيات، تحت عنوان: نيتشه والإغريق: إشكالية أصل الفلسفة، عرض فيها قراءة نيتشه للفلسفة الإغريقية، وكشف فيها عن تأثره (نيتشه) بفلاسفة ما قبل سقراط، أي فلاسفة التراجيديا، حيث تبني نيتشه نظرتهم للوجود والحياة والجسد، وذلك باعتباره غير ما مرة، وفي مواضع كثيرة داخل نصوصه بهذا الأمر. في هذا الصدد يقول في كتاب غسق الأوثان: "أنا آخر تلامذة الفيلسوف ديونيزوس"^{٣٢}. وذلك "نسبة إلى الإله اليوناني ديونيزوس أو باخوس، وهو في الأصل إله الكرم والخمر والعريضة... والرقص والخفة والضحك والاندفاع

والإفراط، والمغامرة والإقدام والنشوة. يختلف أشكالها وأنواعها الممتلئة بالحماس والموسيقى"^{٣٣}. ويقابله أبولون، وهو "اسم الإله الذي يعبر عن التوازن والحكمة والجدية والصحو والهدوء والرصانة والتفكير"^{٣٤}. لذلك فحينما يجعل نيتشه نفسه تلميذا لديونيزوس، فهذا يدل على أنه "يناصر القوى الاندفاعية والغريزية على حساب القوى العقلية والمنطقية البحتة"^{٣٥}.

إذن قول نيتشه يبرز بشكل واضح تأثره بديونيزوس، أو بشكل أدق بالنظرة الديونيزوسية إلى الحياة. ومظاهر هذا الإله هم فلاسفة التراجيديا اليونان السابقون على سقراط، هؤلاء الذين عاشوا في عصر المأساة الحقيقية من بين عصور تاريخ اليونان كله. هذا ما جعل نيتشه يتأثر بفلاسفة

^{٣١} أنظر: عبد الرحمن بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٥. يكشف عبد الرحمن بدوي في هذه الدراسة عن إعجاب نيتشه باليونان (فلاسفة ما قبل سقراط) وبشوبنهاور وفاغنر. ويبرز في ذات الوقت نقد نيتشه لداروين فيما يتعلق بمسألة الصراع من أجل البقاء. فليست الحياة، حسب نيتشه، تنازع من أجل البقاء، وإنما تنازع من أجل القوة والسيطرة. لكن السؤال المطروح هنا: هل نقد نيتشه لداروين، في هذا المسألة تحديدًا، ينفي داروينيته؟ أنظر كذلك: فؤاد زكرياء، نيتشه، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٦. يضيف فؤاد زكرياء، إلى ما أشار إليه عبد الرحمن بدوي، أن هناك تقارب بين الفيلسوف الوجودي كيركجورد وفريدريك نيتشه، خاصة في فهمهما للإنسان، من حيث إن ماهيته ليست ثابتة، وأن وجوده يسبق ماهيته. يبين كذلك سوء فهم كل القائلين بالتفسير التطوري لفكرة الإنسان الأعلى عند نيتشه، ذلك أن هذه الفكرة قد فهمت على أنها مظهر من مظاهر تأثر نيتشه بالفلسفة التطورية عند داروين، وبذلك تم الاعتقاد أن نيتشه يرمي إلى أن يُخرج التطور نوعا إنسانيا أرقى، والحال أن

فكرة الإنسان الأرقى عند نيتشه لا تعنى سوى الإنسان المتصالح مع ذاته، أي مع طبيعته. إنه الإنسان الذي يسعى إلى الحيوية في كل شيء. فهل تكفي دعوة نيتشه إلى فهم فكرة الإنسان الأعلى بمعزل عن الداروينية، للقول بعدم تأثر نيتشه بداروين؟ يجيب فؤاد زكرياء بالنفي، بقوله: "نحن لا ننكر أن نيتشه قد تأثر بالفعل بفلسفة داروين، واكتسب منها أكثر مما اعترف به" (نفس المرجع، ص ١٠٢).
^{٣٢} فريدريش نيتشه، غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة، مصدر مذكور، ص ١٧٩. ورد هذا القول أيضا في كتابه: هذا هو الإنسان، مصدر مذكور، ص ٨.
^{٣٣} عبد الكريم عنيات، نيتشه والإغريق: إشكالية أصل الفلسفة، منشورات الاختلاف بالاشتراك مع الدار العربية للعلوم ناشرون ودار الأمان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ٥٩.
^{٣٤} نفس المرجع، ص ٥٩.
^{٣٥} نفس المرجع، ص ٦٣.

التراجيديا، يقول ههنا: "يحقّ لي أن أعتبر نفسي أول فيلسوف تراجيدي؛ أي بمعنى النقيض والطرف الأقصى المضادّ للفيلسوف المتشائم"³⁶. فما هي مميزات عصر التراجيديا؟ وبماذا ينفرد عصر ما قبل سقراط عن عصر ما بعد سقراط؟

يحمل العصر الأول للفلسفة اليونانية، حسب نيتشه، خصائص مشتركة، يسميها بالمرحلة المأساوية، حيث يقول في كتابه الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي: "يبدو لي أن هؤلاء الحكماء القدامى، من طاليس إلى سقراط قد قالوا ... كل ما يحدد سجية الإغريق"³⁷. هذا يعني أن المرحلة السابقة لسقراط تتميز فلسفتها بأنها قريية جدا إن لم تكن مطابقة للغريزة اليونانية التي أوجدت فن المأساة. فما معنى المأساة عند نيتشه؟ ولماذا وصف نيتشه العصر الأول للفلسفة اليونانية بالمأساوي؟

يرى عبد الكريم غنيات أن فن المأساة، حسب نيتشه، يعبر عن أهم سؤال في الفلسفة، وهو السؤال المرتبط بمعنى الوجود أو الحياة. ذلك أن الإنسان قد اكتشف شيئا مهما متعلقًا بحقيقة الحياة، وهذه الحقيقة هي أن الوجود شيء رهيب وعبثي. هذا يعني أن كلمة "التراجيديا" هي وصف مرتبط بالإحساس بما هو مرعب، لكن هذا الرعب لا يجب أن يصرفنا عن الحياة، بقدر ما يجب أن يدفعنا إلى تحملها رغم

رعبها وقسوتها. وهذا ما يجعل التراجيديا بالمعنى النيتشوي ضد الاستسلام والانعزال والتخلي عن الحياة"³⁸.

وهكذا فإذا كانت الحياة تراجيدية في أصلها، أي تتصف بصفات مرعبة، فإن الدين والفلسفة والأخلاق لا تستطيع تبرير الحياة بصورة ملائمة، لأنها تشترك في خاصية واحدة وهي العقلنة، بما هي فرار إلى عالم آخر وهمي. في حين أن التبرير الملائم للحياة يكون بقبولها كما هي، في صورتها المرعبة والفظيعة، والتشبث بها رغم مرارتها وقسوتها، وليس التذمر منها والابتعاد عنها، كما يفعل الإنسان الميتافيزيقي.

لذا فالإنسان التراجيدي هو الذي يقبل على الحياة رغم كل ما فيها من مظاهر القسوة، بل إن الفن التراجيدي يجعل الحياة تستحق أن تحيا بفضل هذه القسوة ذاتها. ويلمح نيتشه معنى التراجيديا في جملة بسيطة ومعبرة قائلا: "إنها فن تأكيد الحياة". هنا بالذات تظهر عظمة فلاسفة ما قبل سقراط، كونهم طرحوا، في نظر نيتشه، أهم سؤال يمكن للفلسفة أن تطرحه، وهو قيمة الحياة. فرغم فظاعتها وتناقضاتها، فإنهم لم يتذمروا منها، ولم يتعذروا للانفصال عنها ونبذها واستبدالها بعالم آخر، بل على العكس من ذلك تماما، ازدادوا تشبثا وتمسكا بها.

يمتاز الإغريقي، في نظر نيتشه، بجملة من الخصائص الذاتية التي كانت تميزه عن غيره، من بينها حب الحياة على

³⁷ فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٤٢.

³⁸ عبد الكريم غنيات، نيتشه والإغريق: إشكالية أصل الفلسفة، مرجع مذکور، ص ٦٠.

³⁶F. Nietzsche, *Ecce homo*, idée, édition Gallimard, Paris, 1978, p. 79

أنظر كذلك: فريدريش نيتشه، هذا هو الإنسان، مصدر مذکور، ص ٨.

ظهر البسيطة. فالإغريقي لم يكن يدور في ذهنه وجود عالم آخر أو حياة أزلية. بل إنه كان يقول: "حدود مملكتي هو العالم"^{٣٩}. وهذا ما جعل نيتشه يخلص من خلال مقارنته بين الحضارة الإغريقية والحضارات الشرقية، في كتابه السابق الذكر، إلى القول: "إن لدى الشعب الإغريقي حكماء، في حين أن لدى شعوب أخرى قديسين"^{٤٠}. والفرق بينهما يكمن أساسا في أن القديس لا يطالبنا إلا بعمل واحد وهو الإيمان، أي الاعتقاد بعالم آخر أفضل من هذا العالم الذي نقطنه، والإعراض عن الحياة. أما الحكيم فهو الشخص الذي يقبل على الحياة ويحياها كما هي، بعيدا عن كل التأويلات الأخلاقية والدينية.

إذا كان هؤلاء الحكماء القدامى، من طاليس إلى سقراط، هم الوحيدون الذين عبروا، من خلال شخصياتهم، عن سحرة الإغريق، وأبرزوا الخطوط العريضة للعبرية الإغريقية. فإنه بالمقابل، تمثل المرحلة السقراطية بداية جديدة كلياً، بداية انخراط وتدهور الفلسفة الإغريقية. وهذا يستوجب طرح الأسئلة التالية: ما هو السبب الذي دفع نيتشه إلى وصف هذه المرحلة، التي يعتبرها البعض مرحلة النضج، بمرحلة الانحطاط والنكوص؟ وما هي أسباب هذا الانحطاط؟ وما هي مظاهره؟

على خلاف الاحتفاء الذي حظي به سقراط في كتب الفلسفة، وعلى خلال الصورة المتألثة التي حضر بها في تاريخ الفلسفة، يرى نيتشه، على حد تعبير الباحث عبد الكريم عنيات، أن المرحلة السقراطية تمثل مرحلة قائمة في الفلسفة

الإغريقية، إذ تشكل بداية تأزمها وأفولها، ويرجع ذلك في نظره إلى الأسباب التالية: -

١- تدمير سقراط لفن التراجيديا: إذا كانت أخلاق اليونانيين الأوائل وتفكيرهم يتسم بصفة المأساوية، والتي من مظاهرها الإعلاء من شأن الجسد ووضعه في مرتبة أعلى، والتمسك بالحياة، والارتباط بالأسطورة والموسيقى والشعر، وعدم فصلها عن الواقع والحياة، فإن سقراط كان أول من دمر بنيان التراجيديا، وذلك من خلال القضاء على شروط استمرارها، أي القضاء على الأسطورة، والإقصاء التام لكل ما يمت بصلة للعاطفة والإحساس. وبالمقابل، الاعتماد بشكل مطلق على العقل، واعتباره المؤهل الوحيد لفهم حقيقة الوجود.

٢- انتصار سقراط للعقل ضد الحواس: يتحدث نيتشه عما يسميه بفضاعة المعادلة السقراطية: العقل = فضيلة = السعادة، أي أن الإنسان لا يمكن أن يكون سعيدا إلا إذا التزم بالعقل النظري، أما من اعتمد على حواسه في المعرفة فإن الشقاء هو مصيره. وهذا ما جعل نيتشه يعتبر هذه المعادلة علامة للانحطاط ومظهر للتدهور، لأنها تعارض بشكل جذري الغرائز اليونانية القديمة.

٣- انتصار إرادة العدم على إرادة الحياة: يرى نيتشه أن سقراط لم يدفع إلى الموت، بل أراد أن يموت بمحض إرادته. إنه لم يُقتل، بل انتحر. لم يكن الموت أمر محتوم ونهائي، لأن الهروب من السجن كان من الأمور الميسورة، حيث نجد أن قريظون قد توسل إلى سقراط لكي يهرب عن طريق إرشاء الحراس بالمال. لكن سقراط رفض متعللا بضرورة احترام

^{٤٠} فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر مذكور، ص ٤٢.

^{٣٩} عبد الكريم عنيات، نيتشه والإغريق: إشكالية أصل الفلسفة، مرجع مذكور، ص ٤٤-٤٥.

القوانين كمقياس للمواطن الصالح والنموذجي. والمشكلة هنا هي: لماذا فضل سقراط الموت رغم اقتناعه بالبراءة؟ ولماذا تخلّى عن حياته بهذه السهولة والمجانية؟ الجواب: أن سقراط أراد الموت لأنه لم يعد مرتبطاً بالحياة، ذلك أنها بالنسبة إليه مرض عضال لا يُرجى شفاؤه، ومعاداة الحياة هي نتيجة حتمية لمعاداة الغريزة.

لم يتوقف نقد نيتشه عند حدود سقراط، وإنما امتد إلى أفلاطون أيضاً، حيث حدد مهمة فلسفته في قلب الأفلاطونية باعتبارها ميتافيزيقاً، لأنها تحلّ الفكرة محلّ الواقع، والمثال محلّ المحسوس، والعقل محلّ الجسد. لهذا يقول: "لقد رأيت في كل من سقراط وأفلاطون عرضي انحلال، أداتين للتفكك الإغريقي، إغريقين مزيفين ونقيضين للإغريق"^{٤١}. يقول كذلك: "إن ربيتي تجاه أفلاطون تذهب إلى ما أبعد وأعمق: إنني أجده شديد الانحراف عن كل الغرائز الهللينية الأساسية، شديد التخلّق، ومسيحياً قبلية على غاية من المسيحية؛ وهو الذي جعل من مفهوم الخير المفهوم الأرقى، الأمر الذي يدفع بي إلى تفصيل عبارة الدجل الأرقى، عبارة حادة الوقع، لنعت بمحمل الظاهرة الأفلاطونية، أو المثالية، إذا ما فضلنا سماع كلمة أخرى"^{٤٢}. يضيف: "لقد كان توقيديديس في كل وقت فسحة استراحتي المفضلة وعلاجي من كل أفلاطونية. كان توقيديديس وربما أمير ماكيفيللي أقرب إليّ في أغلب الأحيان عبر الإرادة المطلقة لعدم خداع النفس، ولرؤية الصواب في الواقع، لا في العقل، وأقل من ذلك في الأخلاق

... إن الشجاعة في مواجهة الواقع هي ما يفرق بين توقيديديس وأفلاطون: أفلاطون جبان أمام الواقع، وبالتالي، فإنه يفر إلى المثال؛ أما توقيديديس فسيد على نفسه، لذلك يظل سيداً على الأشياء أيضاً."^{٤٣}.

لذلك يقول نيتشه أن: "تخطيم الأصنام ... هي حرفتي، ذلك أنه بمجرد أن ابتدعت أكذوبة عالم المثل قد تمّ تجريد الواقع من قيمته ومن معناه ومن حقيقته ... العالم الحقيقي والعالم الظاهريّ - أو بعبارة أكثر وضوحاً: العالم المبتدع والعالم الواقعي ... إنّ أكذوبة المثل ظلت إلى حد الآن اللعنة الحائمة فوق الواقع، وعبرها غذت الإنسانية نفسها مشوّهة ومزيفة حتى في غرائزها الأكثر عمقا - تزييف بلغ حدّ تقديس القيم المعكوسة المناقضة لتلك التي كان بإمكانها أن تضمن النموّ والمستقبل، والحق المقدّس في مستقبل"^{٤٤}.

نخلص من خلال ما سبق إلى أن انتصار نيتشه لديونيزوس ضد أبولون، وللflasفة ما قبل سقراط ضد سقراط وأفلاطون، هو انتصار الالامنطق على المنطق، وللجسد على العقل، وللواقع على المثال، وللحياة على الموت، وللتراجيديا على العدمية، ولإرادة القوة الفاعلة الإثباتية على إرادة القوة الارتكاسية النافية.

ب- نيتشه، شوبنهاور وفاغنر: الجدير بالذكر أيضاً أن اهتمام نيتشه بالجسد والحياة وإيلائهما أهمية بالغة في فلسفته، يُعزى كذلك إلى تأثره بفلسفة شوبنهاور، خاصة في مرحلة شبابه. يقول نيتشه في رسالة إلى صديقه كارل فون غيرسدورف، ٧

^{٤٣} نفس المصدر، ص ١٧٢-١٧٣.

^{٤٤} فريدريش نيتشه، هذا هو الإنسان، مصدر مذكور، ص ٨.

^{٤١} فريدريش نيتشه، غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة، مصدر مذكور، ص ٢٥.

^{٤٢} نفس المصدر، ص ١٧٢.

أبريل ١٨٦٦: "هناك ثلاثة أشياء أعتبرها، رغم ندرتها، وسائل استجمامي: كتابي عن شوبنهاور، وموسيقى شومان، ثم المشي بمفردي"^{٤٥}. ويقول له أيضا في رسالة أخرى، نهاية أغسطس ١٨٦٦: "فلو كانت الفلسفة فنا، فعلى هايم نفسه أن يدعن لشوبنهاور، ولو جاز للفلسفة أن تنور، فلست أعلم فيلسوفا مرييا أفضل من شوبنهاور"^{٤٦}. فما سبب تأثر نيتشه بشوبنهاور؟ بتعبير آخر، ما الذي أثار إعجاب نيتشه في شوبنهاور؟

نلفى الجواب عن التساؤلات المطروحة في الدراسة التي أنجزها عبد الرحمن بدوي الموسومة بنيتشه، والتي كشف فيها عن مسار تشكل فلسفة نيتشه والتطور الذي عرفته، حيث قسمها إلى مرحلتين: الأولى هي مرحلة التأثر بشوبنهاور وفاغنر، والثانية هي مرحلة القطيعة معهما، وبداية تحقق الاستقلالية الفكرية^{*}. وهنا يمكن أن نتساءل: ما هي تجليات تأثر نيتشه بشوبنهاور وفاغنر؟ وما هي أسباب القطيعة معهما؟ تعتبر فلسفة شوبنهاور - حسب نيتشه - امتدادا للنظرة الديونيزوسية للحياة والعالم، ذلك أنها كانت، على حد تعبير فؤاد زكرياء، تتمحور "حول فكرة الألم؛ فالعالم هو في أساسه مصدر الألم. ووسيلة الخلاص إما أخلاقية، أعني

القداسة والزهد والانصراف عن ممارسة الإرادة بقدر الإمكان. وإما فنية، أعني الإغراق في الإنتاج والتأمل الفني الذي ينسي المرء ما في إرادته من قلق واضطراب. لكن لم يأخذ نيتشه من شوبنهاور اتجاهه الأول، إذ لم يعترف في تلك الفترة بالزهد الأخلاقي وإماتة الإرادة كوسيلة للخلاص من الألم، وإنما اعترف بالوسيلة الثانية، أعني بالفن الذي أراد عندئذ أن يفسر كل ما في العالم على أساسه"^{٤٧}.

هكذا فإعجاب نيتشه بالنظرة الديونيزوسية إلى الحياة هي التي قادته إلى شوبنهاور، لأن أول مظهر من مظاهر الروح الديونيزوسية هو مظهر الألم في الحياة، وهو مظهر يدعو إلى التشاؤم، ويحمل على الركون إليه، وقد كان اليونانيون والروح اليونانية كلها روح تشاؤم، لأنهم كانوا شديدي الحساسية، وكانوا في صراع دائم مع قوى الطبيعة^{٤٨}. ويرى عبد الرحمن بدوي أن شوبنهاور كان بالنسبة لنيتشه "أحسن من تغنى بالتشاؤم، وأبرع من وصف آلام الحياة، وأعمق من نفذ إلى جوهرها، ووضع يده على مفتاحها، ألا وهو إرادة الحياة"^{٤٩}. وإذا كانت الحياة - حسب شوبنهاور - ألم وشقاء وتشاؤم، فما هو الحل الذي يقترحه كعلاج لهذه الآلام؟

^{٤٥} فريدريك نيتشه، رسائل نيتشه: مختارات من سيرته وفلسفته، ترجمة حيدر عبد الواحد/ أحمد رضا، منشورات تكوين بالاشتراك مع دار الرافدين، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠، ص ٣٧.

^{٤٦} نفس المصدر، ص ٤٩.

^{*} هناك دراسة أخرى، أنجزها الأستاذ فؤاد زكرياء، تحمل نفس العنوان (نيتشه). وتكمن أهمية هاتين الدراستين في كونها أحاطتا، بشكل عام، بأهم المرجعيات التي كانت وراء تشكل فلسفة نيتشه (فلسفة اليونان، شوبنهاور، فاغنر، كيركجورد، داروين)، وهي مرجعيات يحيل إليها

نيتشه كثيرا في نصوصه ورسائله، بشكل مباشر، بحيث يبرز فيها جوانب التأثر وكذلك جوانب الاختلاف مع هذه المرجعيات. لكن رغم أهمية هاتين الدراستين، إلا أنهما تميزتا بطغيان السرد التاريخي لهذه المرجعيات وبضعف التحليل البنوي لفلسفة نيتشه.

^{٤٧} فؤاد زكرياء، نيتشه، مرجع مذكور، ص ٤٩.

^{٤٨} عبد الرحمن بدوي، نيتشه، مرجع مذكور، ص ١١.

^{٤٩} نفس المرجع، ص ١١.

الحل الذي اهتدى إليه شوبنهاور كعلاج لهذه الآلام هو التأمل الجمالي، فهو الطريقة المثلى للفرار - وإن كانت مؤقتة - من الحياة. والموسيقى هي الفن الذي يتيح هذا الفرار على النحو الأمثل. والنتيجة المنطقية لهذا الفرار هي القضاء على إرادة الحياة. وهنا افرقت طرق نيتشه وشوبنهاور، بدعوى أن الفن التراجيدي، في نظر نيتشه، ليس وسيلة للفرار من الوجود، بقدر ما هو تجسيد للإبداع الذي يجعل الحياة جديرة بأن تعاش، أي أن الفن هو وسيلة لتأكيد الحياة وليس نفيها. إضافة إلى ذلك، فالرؤية المتشائمة للحياة، حسب نيتشه، هي نفسها مجرد بقية اعتقادات لاهوتية وميتافيزيقية مخيبة للآمال؛ ففكرة النظر إلى العالم على أنه مكان مريع لا يكون لها معنى إلا إذا كان المرء يظن في وجود عالم حقيقي غير مريع، يمكن من خلاله الحكم على هذا العالم. وإذا كانت فكرة هذا العالم الحقيقي وهما، فينبغي للمرء أن يقر بالعالم الذي يحيا فيه بالفعل^{٥٠}.

هكذا فاتخاذ الفن وسيلة للهروب من مآسي الواقع، أدى بشوبنهاور - حسب نيتشه - إلى الارتقاء في أحضان الميتافيزيقا، وكان ذلك أحد الأسباب التي دفعت نيتشه إلى نقده، وكذلك التحدير من فلسفته الميتافيزيقية. يقول في رسالة إلى صديقه كارل فوكس، يوليو ١٨٧٧: "فحين تكتب رسائلك الموسيقية، قلل من استخدام ألفاظ ميتافيزيقا شوبنهاور قدر الإمكان، لأنني أرى -معدرة! - أرى أنني

أعرف أن ميتافيزيقيته خاطئة، وكل الكتابات التي تحمل بصمتها ستصبح غير مفهومة ذات يوم"^{٥١}. إعجاب نيتشه، في مرحلة شبابه، بتفسير شوبنهاور الفني للحياة، هو السبب المباشر وراء إعجاب نيتشه بفاجنر، ذلك أن هذا الأخير قد عمل على إحياء آراء شوبنهاور النظرية وحققها عمليا، ووقفت لديه الموسيقى مع الفكر جنبا إلى جنب، واجتمع الشعر والنغم في دراماته الموسيقية، على نحو يذكره بما كان في "التراجيديا" اليونانية من فن متكامل. وفي هذا الصدد كتب نيتشه رسالة إلى صديقه إرفين روده، يقول فيها: "إن ما أعلمه وأراه وأسمعه وأعقله هنا شيء يفوق الوصف. ولتصدقني إذا قلت لك إن شوبنهاور وجيته، وإسخليوس وبندار، ما زالوا أحياء"^{٥٢}، ويقول أيضا في رسالة إلى صديقه كارل فون غيرسدورف: "فبالنسبة لي، كل ما هو جميل مرتبط باسمي شوبنهاور وفاجنر، وأنا فخور وسعيد بمشاركة هذا الشعور مع أقرب أصدقائي"^{٥٣}.

إذن، فإذا كان فاجنر تلميذا لشوبنهاور، وشوبنهاور هو أحد تلامذة ديونيزوس الأوفياء، فإن نيتشه قد حاول في كتابه ميلاد التراجيديا من روح الموسيقى أن يهتدي إلى الصلة بين الدراما الفاجنرية والمأساة الإغريقية، ويدعو فيه إلى نهضة متكاملة في الحياة الحديثة، يؤدي فيها فن فاجنر وفلسفة شوبنهاور الدور نفسه الذي أداه فن إسكليوس في حياة اليونان القديمة، ويحلم بعصر تسوده الغريزة المطلقة، وتخفت فيه أضواء العقل الخالص، الذي أضفى على حياة الإنسان لونا باهتا.

^{٥٠} أندري بوي، الفلسفة الألمانية: مقدمة قصيرة جدا، ترجمة محمد عبد الرحمن سلامة، هنداوي، ٢٠١٤.
^{٥١} فريدريك نيتشه، رسائل نيتشه: مختارات من سيرته وفلسفته، مصدر مذكور، ص ١٩٥.
^{٥٢} فؤاد زكرياء، نيتشه، مرجع مذكور، ص ٢٧.
^{٥٣} فريدريك نيتشه، رسائل نيتشه: مختارات من سيرته وفلسفته، مصدر مذكور، ص ٦٩.

لكن إعجاب نيتشه بفاجنر لم يدم طويلا، إذ سرعان ما حصلت بينهما القطيعة والنفور، فما سبب هذا التغير الذي طرأ على شعور نيتشه نحو فاجنر؟

لقد كان نيتشه فيلسوفا ثائرا، يريد انقلابا في الأخلاق، وفي الفكر، وفي الفن، وفي كل ما يقدسه الإنسان الحديث من قيم. وهي رغبة كان يتقاسمها مع صديقه المقرب فاجنر. لكن رغبة فاجنر الثائرة هذه سرعان ما تلاشت وانعدمت، إذ تغيرت قناعاته الفكرية والفنية بشكل جذري في أواخر حياته، وصار يتقرب من الكنيسة بإبداعات موسيقية ذات طابع إيماني، راجيا منها المغفرة والصفح. وهذا ما كان يتناقض وأعماله السابقة التي كانت تصطبغ بصبغة الحادية. يقول نيتشه: "يا للغرابة! لقد أصبح فاجنر تقياً..."^{٥٤}.

لذلك كان من الطبيعي أن يشن نيتشه - الذي جعل من نفسه عدوا للمسيح - حملته النقدية على فاجنر، المسيحي المخلص. ومنطلق هذا النقد هو أن التعاليم الدينية عموما، والمسيحية على وجه الخصوص، تكرس إرادة الضعف والاستسلام، من خلال دعوتها إلى الانتصار للروح على حساب الجسد، والتخلي عن الحياة الواقعية لصالح حياة أخرى وهمية^{٥٥}. يقول في رسالة إلى صديقه راينهارد فون سايدلتر، في يناير ١٨٧٨: "وصلني برسيغال بالأمس، حيث أرسله فاجنر. والانطباع الأول: العمل أشبه بكونه ليس من فاجنر، ففيه روح مقاومة الإصلاح؛ وفي نظري، وأنا المعتاد جدا على

كل ما هو يوناني، وعلى ما هو بشري بنحو صالح إجمالا، فإنه عمل مفرط في مسيحيته"^{٥٦}.

توتر العلاقة بين نيتشه وفاجنر، مرده كذلك إلى التغير الذي لحق موسيقى فاجنر، إذ أصبحت تسبب له إجهادا فكريا وتوترا ذهنيا وتستهلك من طاقته العقلية الشيء الكثير. بينما هو في حاجة إلى موسيقى خفيفة، تجدد نشاطه وتفكيره، ولا تستهلكهما. يقول في كتابه العلم المرح: "اعتراضي على موسيقى فاجنر اعتراضات فيزيولوجية: فلم ينبغي عليّ إذا أن أقدمها تحت قناع من مقولات إستطيقية؟ و «واقع الأمر لدي» هو أنني أكف عن التنفس بسهولة حالما تشرع هذه الموسيقى في ممارسة تأثيرها عليّ، وأن قلمي سرعان ما يتملكها الغضب والتمرد عليها: قدمي في حاجة إلى إيقاع، إلى رقص، إلى مشية، - قدمي تطلب من الموسيقى نشوة المقام الأول، تلك النشوة التي نجدها في المشية الرشيق، في الخطوة الموقّعة، في القفز، في الرقص. لكن، ألا تحتجّ معدتي أيضا؟ وقلبي؟ والدورة الدموية في جسدي؟ وأمعائي؟ ألا تصيب حنجرتي البحة دون شعور مني؟ - هكذا أجدني أتساءل: ما الذي يريده جسدي بكليته من الموسيقى بالنهاية؟ أظن أنه يريد شيئا يريحه: كما لو أن كل الوظائف الحيوانية تريد إيقاعات خفيفة، جريئة، مريحة وواثقة تشدّ جذوتها وتنشطها؛ وكما لو أن الحياة الفولاذية الرصاصية تريد ألحانا ذهبية، حسنة، رقيقة، عذبة وخفيفة ترققها وتجعلها ذهبية بدورها"^{٥٧}. ويقول في رسالة إلى صديقه بيتر غاست، ٢٦

^{٥٤} فريدريش نيتشه، هذا هو الإنسان، مصدر مذكور، ص ١٠٢.
^{٥٥} بخصوص نقد نيتشه للمسيحية، أنظر:
^{٥٦} فريدريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٧، ص ٣١٧-٣١٨.

^{٥٤} فريدريش نيتشه، هذا هو الإنسان، مصدر مذكور، ص ١٠٢.
^{٥٥} بخصوص نقد نيتشه للمسيحية، أنظر:
Valadier (P), Nietzsche et la critique du christianisme, les éditions du cerf, Paris, 1974.

فبراير ١٨٨٨: "إن ما قلته عن أسلوب فاغنر في رسالتك يذكرني بملاحظة وجدتها مكتوبة في مكان ما: أن أسلوبه الدرامي لم يكن سوى صنف من الأسلوب السيء، بل وانعدام الأسلوب في الموسيقى"^{٥٨}.

ج- نيتشه وسبينوزا: لكي نزع السحر أكثر عن نيتشه- وهو أسلوب نيتشوي في آخر المطاف -لا بد من الإشارة أيضا إلى أن سبينوزا قد سبق نيتشه إلى ربط الفكر بالجسد والحياة. مما يعني أن نيتشه قد تأثر بسبينوزا في تناوله لهذه الإشكالية. وهي أطروحة مشهورة للفيلسوف الفرنسي جيل دولوز، عرضها في كتابين أساسيين: الأول بعنوان سبينوزا، فلسفة عملية، والثاني بعنوان نيتشه والفلسفة^{٥٩}. ذلك أنه على خلاف الصورة النمطية التي كرسها تاريخ الفلسفة حول سبينوزا بكونه فيلسوفا ديكارتيًا، أي مثاليًا، يرى جيل دولوز أنه فيلسوف مادي، أو على حد تعبيره فيلسوف المحايثة وليس فيلسوف التعالي. وآية ذلك، أنه إذا كانت المثالية بوجه عام، والديكارتية بوجه خاص، تهم بالفكر والروح والوعي وتحتقر الجسد والغرائز، فإن سبينوزا يحدد ماهية الإنسان في الرغبة، بما هي شهوة مصحوبة بوعي ذاتها. إننا، في نظره، "لا نسعى إلى شيء ولا نريده ولا نشتهي ولا نرغب فيه لكوننا نعتقده شيئًا طيبًا، بل نحن، على العكس من ذلك، نعتبره شيئًا طيبًا

لكوننا نسعى إليه ونريده ونشتهيه ونرغب فيه"^{٦٠}. بهذا المعنى، تكون الرغبة، بما هي إحالة إلى الجسد، هي المتحكم الأساسي في أفعال الإنسان وليس الوعي. إنها ماهيته الحقيقية والفعلية. يرى سبينوزا أن الإنسان يعي أفعاله ورغباته، لكنه يجهل علل هذه الأفعال والرغبات، وبذلك يكشف عن محدودية الوعي، وهي محدودية نابعة من الجهل بما يستطيع أن يفعله الجسد، وبما لا يستطيع فعله. يقول جيل دولوز في كتاب سبينوزا، فلسفة عملية ما يلي: "حين يقول سبينوزا: إننا لا نعرف ما الذي يستطيعه جسم ما؟ فإن هذه العبارة التي تخبر بمدى الجهل الذي لدينا بهذا الأمر [الجسم] تعد في العمق استفزازًا، فنحن نتحدث عن الوعي وأوامر وعن الإرادة وآثارها وعن ألف كيفية للفعل بالجسم، عن التحكم في الجسم والأهواء، ولكننا لا نعرف حتى ما الذي يستطيعه جسم ما؛ إننا نثرثر لأننا نجهل في الحقيقة، أو كما سيعبر نيتشه عن ذلك: إننا نتساءل ونتعجب أمام الوعي، ولكن الأكثر مدعاة للانتباه والتعجب هو بالأولى الجسم"^{٦١}.

يقول أيضا في كتاب نيتشه والفلسفة: "لقد فتح سبينوزا طريقًا جديدًا للعلوم والفلسفة؛ وكان يقول: نحن لا نعرف حتى ما يستطيعه جسم؛ إننا نتحدث عن الوعي، وعن الروح، ونثرثر حول كل هذا، لكننا لا نعرف ما يقدر عليه

^{٥٨} فريديريك نيتشه، رسائل نيتشه: مختارات من سيرته وفلسفته، مصدر مذكور، ص ٤٤٨.

^{٥٩} Deleuze (G), Nietzsche et la philosophie, édition Puf, Quadrige, Paris, 1997.

- Deleuze (G), Spinoza, philosophie pratique, Les édition de Minuit, Paris, 1981.

^{٦٠} باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، بدون تاريخ، ص ١٧٢-١٧٣.

^{٦١} جيل دولوز، الجسم باعتبارها رهانا فلسفيا عند سبينوزا، ترجمة عادل حدجامي، ضمن مجلة كتابات فلسفية، العدد الأول، ٢٠١٤، ص ٧٦.

جسم، وما هي قواه أو ما تحضره. يعرف نيتشه أن الساعة قد حانت: "لقد بلغنا المرحلة التي يصبح الوعي فيها متواضعا"^{٦٢}. الوعي في نظر سبينوزا، إذن، محدود وقاصر، ذلك أنه رغم قدرته على إدراك آثار الأشياء، إلا أن طبيعته تجعله يجهل عللها وأسبابها، بحكم أنه يوجد في الجسم من الأشياء التي تتجاوز الوعي وتنفلت من سلطته، مما يعني أن هناك مناطق عتمة في الحياة النفسية غير مدركة من طرف الوعي. وهذا ما جعل جيل دولوز يعتبر سبينوزا أول مكتشف لقارة اللاوعي باعتباره الموجه الأساسي لأفعال الإنسان. هنا تحديداً - يرى جيل دولوز- تظهر سبينوزية نيتشه صريحة واضحة حين يكتب: "إن الفاعلية الأهم هي فاعلية لا واعية، فالوعي لا يظهر في العادة إلا عندما يميل إلى أن يدخل في تبعية لكلية أكبر، وكل وعي هو أولاً وعي بهذه الكلية الأكبر، أي بالواقع الذي يوجد خارج الأنا. لا يوجد الوعي إلا قياساً إلى الوجود الذي نحن تابعين له، والوعي هو وسيلتنا للتحقق فيه"^{٦٣}.

هكذا عمل سبينوزا على تجاوز فلسفة العقل التي تعتبر الإنسان كائناً عاقلاً، وأن نفسه العاقلة متحركة ومسؤولة عن ميولها وانفعالاتها. فالإنسان، حسب سبينوزا، يحدد بالرغبة وليس بالوعي، بل إن الإنسان ليس حراً متحكماً في ميوله ونزوعه بإرادته، وإنما هو خاضع في ذلك لمجموعة من الحتميات الطبيعية المتمثلة في الرغبات والشهوات الطبيعية التي تخلقها الطبيعة في نفس الإنسان، كما أن الإنسان حسب

سبينوزا، ورغم وعيه بعمل ووظائف رغباته، إلا أنه يجهل الدوافع والأسباب الحقيقية وراءها، وهذا ما يجعله يتوهم أنه حر.

اهتمام سبينوزا بالجسد- وبرغباته وغرائزه وأهوائه - أفضى به إلى تأسيس فلسفة للحياة، ويتجلى ذلك من خلال فضحه لكل ما يمتنعنا عن الحياة الواقعية، خاصة للقيم المتعالية الناتجة عن شروط وأوهام وعيننا والتي تقف ضد الحياة، وذلك بجعل الإنسان يقوم أفعاله انطلاقاً من مقولات أخلاقية - دينية (مقولاتي الخير والشر)، الأمر الذي يؤدي به إلى الشعور بالذنب والخطيئة، وإلى كراهية موجهة ضد الذات. فالتولوجيا - حسب سبينوزا- تخلق للإنسان ما يسمى بالتروعات الحزينة، كالخزن، الكراهية، الخوف، اليأس، وخز الضمير، الشفقة، الخضوع، الخسة، الندم، الغضب، الانتقام... إلخ. لهذا يعتبره جيل دولوز: "الفيلسوف الذي ناهض، قبل نيتشه، كل أشكال تزييف الحياة، وكل القيم التي باعتمادها تخط من قيمة هذه الحياة؛ إننا لا نعيش، بل نحيا ما يشبه الحياة، إننا لا نفكر إلا في تفادي الموت، إذ إن كل حياتنا هي تغن بالموت"^{٦٤}.

هكذا يظهر فعلاً أن الفيلسوفين معاً، أعني نيتشه وسبينوزا، لا يمكن أن يفهما إلا في إطار هوية فلسفية واحد تجعل من الجسد موضوعها ومن النقد منهجها ومن الحياة المناهضة للحزن والارتكاس غايتها؛ هوية يشهد عليها نيتشه نفسه حيث يخاطب في رسالته صديقه فرانز أوفريبك في ٣٠

^{٦٢} جيل دولوز، الجسم باعتباره رهانا فلسفياً عند سبينوزا، مرجع المذكور، ص ٨٣.

^{٦٢} جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص ٥٣.
^{٦٣} جيل دولوز، الجسم باعتباره رهانا فلسفياً عند سبينوزا، مرجع المذكور، ص ٨٠.

يوليوز ١٨٨١، قائلا: "إني لمنبهر ومفتون ... فأنا لم أكن أكاد أعرفه [سبينوزا]، لكنني إذا ما كنت أشعر بالحاجة إليه، فأني أحس ذلك بدافع غريزي"^{٦٥}.

د- نيتشه وكيركغارد: إضافة إلى ما سبق، نجد أيضا من بين القراءات الكبرى لفلسفة نيتشه قراءة كارل ياسبرز، التي احتل فيها نيتشه حيزا كبيرا ومكانة مهمة. ذلك أن كارل ياسبرز قد كتب حولها مؤلفين: الأول نيتشه (١٩٣٦)، وهو كتاب ضخم، والثاني نيتشه والمسيحية (١٩٤٦)، وهو كتاب صغير. ويكشف كارل ياسبرز في هذه القراءة عن هدفه بشكل صريح، وهو إعادة تفسير فلسفة نيتشه تفسيرا مسيحيا، واعتبار فلسفته نتيجة لدوافع مسيحية أصلية^{٦٦}.

لذلك تعتبر قراءة كارل ياسبرز تأويلا مسيحيا لفلسفة نيتشه، ذلك أن نيتشه يؤكد، حسب كارل ياسبرز، على أن هناك ميلا ونزوعا لدى الإنسان نحو التعالي والمفارقة، وهذا يناقض في الحقيقة مفهوم نيتشه، أعني مفهوم الإنسان الأعلى، يقول نيتشه على لسان زرادشت: "أناشدكم أن تظلوا أوفياء للأرض يا أخوتي؛ وألا تصدقوا أولئك الذين يحدثونكم عن آمال فوق أرضية! مُعدّوا سموم أولئك، سواء أكانوا يعلمون ذلك أو لا يعلمون. مستخفون بالحياة هم، محتضرون

ومسمّمون بدورهم، ملتهم الحياة: فیرحلوا إذا!"^{٦٧}. ويناقض كذلك عبارة نيتشه الشهيرة "مات الإله"، يقول نيتشه: "لقد مضى زمن كان فيه الإلثم تجاه الله أكبر الآثام، لكن الله مات، وبهذا مات أيضا كل أولئك الآثمين"^{٦٨}.

لهذا يمكن أن ننتع هذه القراءة بالتأويل الوجودي المسيحي لفلسفة نيتشه، لأنها أرادت أن تجعل من فكر نيتشه شهادة على مصداقية فلسفة كارل ياسبرز الوجودية. لذلك فهي قراءة تنتهي إلى إلغاء النص النيتشوي، لأنها تدعي قول ما لم يحسن نيتشه قوله، وفي هذه الحالة تغني القراءة عن النص الأصلي وتصبح أولى منه^{٦٩}.

الملاحظ كذلك في قراءة كارل ياسبرز لفلسفة نيتشه أنه كلما ذكر نيتشه ذكر معه كيركغارد، وقد أراد أن يبرز بذلك التقارب الحاصل بينهما، وأن يجعل من نيتشه فيلسوفا وجوديا متأثرا بكيركغارد، بل وأن يجعل منهما أهم مفكرين وجوديين في المسيحية. وفي هذا الصدد نجد فؤاد زكرياء يحدد في دراسته المعنونة بنيتشه نقط التقاطع بين نيتشه ووجودية كيركغارد على النحو التالي: -

١- أولا، من أهم صفات التفكير الوجودي بصفة عامة، تأكيده على تجدد الوجود الإنساني؛ فليس للإنسان ماهية

^{٦٥} جيل دولوز، سبينوزا: فلسفة عملية، ترجمة عادل حدجامي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٥، ص ١٥٧. أنظر كذلك: فريدريك نيتشه، رسائل نيتشه: مختارات من سيرته وفلسفته، مصدر مذكور، ص ٢٢٥: "إنني مندهش حقا، مبتهج حقا! لدي سابقة، ويا لها من سابقة! لم أعرف إلا القليل عن سبينوزا: لكن ما اجتذبتني إليه هو إرشاده للغريزة".

^{٦٦} Jaspers (K), Nietzsche: introduction à sa philosophie, trad. de l'allemand par Henri Niel, Gallimard, 1950.

^{٦٧} فريدريش نيتشه، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، مصدر مذكور، ص ٤٣.

^{٦٨} المصدر نفسه، ص ٤٣.

^{٦٩} محمد أندلسي، الفلسفة من منطق العقل إلى منطق الجسد: جنياولوجيا الخطاب الميتافيزيقي، مرجع مذكور، ص ١٩.

ثابتة، بل إن وجوده يسبق ماهيته، وهو الذي يصنع ماهيته. وبذلك، فليست له أية ماهية ثابتة تتحدد بشكل قبلي. ويكاد نيتشه يعبر عن هذه الفكرة ذاتها حين يعتبر أن الإنسان هو الحيوان الذي لم يثبت بعد، وهو الحيوان الذي لم يصنّف أو يحدد نوعه. "ففي الإنسان شيء أساسي ناقص". وهذا النقص هو ما يعلي من قدر الإنسان: فعدم تحدد ماهيته هو الذي يمكنه من أن يحدد وجوده على الدوام. ومن هنا عرّف الإنسان في كتابه هكذا تكلم زرادشت بأنه "خالق ذاته"، أي أن هذا النقص الأساسي هو مصدر حريته، وهو الذي يمكنه من تحديد ذاته وخلقها على الدوام. وفي وسعنا أن نفسر فكرة أساسية من أفكار نيتشه، أعني فكرة إرادة القوة، على نحو يجعل منها مظهراً من مظاهر هذا المبدأ العام الذي تميزت الوجودية بالتنبيه إليه، أعني أن الإنسان كائن يتجاوز ماهيته على الدوام، ولا يقف بها عند حد^{٧٠}.

٢- ثانياً، يرى كيركغارد أن الاختيارات المتعددة المتاحة للإنسان في الإبقاء على وضعيته كما هي أو تغييرها وتجديدها، والآفاق العديدة التي تفتح أمامه، تخلق له قلقاً وجودياً. ويعتبر هذا القلق خير تعبير عن عدم تحدد ماهية الإنسان. وقد حاول بعض الوجوديين أن يجدوا عند نيتشه موقفاً مشابهاً، فأشاروا إلى فكرة "الخطر" عنده. والخطر هو "السير في الطريق": فالإنسان الحقيقي هو الذي يسير في الطريق، أي هو الذي يحاول دائماً أن يترك حالته السابقة ليتوجه إلى حالة تعلو عليها — أما الذي يقف حيث هو، ولا يسير في الطريق، ولا يمارس الشعور بالخطر، فلم تتحقق إنسانيته بعد، وهو الذي يسميه

نيتشه بـ "الإنسان الأخير". وهنا يكون أوان الكلام عن فكرة أخرى من أفكار نيتشه، يمكن أن تخضع بدورها لهذا التفسير الوجودي، أعني فكرة "الإنسان الأرقى" التي يمكن أن تفسر على أنها تعبير عن تلك الدعوة إلى تجاوز الماهية الثابتة، وحشد القوى الخالقة للإنسان حتى يعلو بها على ذاته دوماً^{٧١}.

الملاحظ أن هذه المبادئ التي يشترك فيها نيتشه مع الفلسفة الوجودية هي مبادئ عامة إلى أقصى حد، فهي أوسع نطاقاً من أن تكون صفات مميزة للفلسفة الوجودية على التخصيص. ففكرة تحدد الوجود الإنساني وعدم ثبات ماهيته، وما يرتبط بها من دعوة إلى علاء الإنسان بنفسه وتجاوزه لذاته على الدوام — هذه الفكرة ليست على الإطلاق وقفاً على فلاسفة الوجودية، بل إنها حظ مشترك بين كل الفلسفات الدينامية التي تدعو إلى الحركة وتنبذ الثبات. ونستطيع أن نقول إن عدم ثبات الماهية الإنسانية هو المقدمة الأولى التي تفترضها مقدما كل فلسفة تعتقد بالتطور، وكل مذهب يؤمن بفاعلية التاريخ.

عودنا نيتشه على إحالته إلى الفلاسفة والعلماء الذين قرأ لهم وتأثر بهم، داخل نصوصه ورسائله، لكن الغريب في الأمر هنا هو أنه لا يشير إلى تأثير الفيلسوف الدانماركي كيركغارد عليه، فما سبب ذلك؟ بكل بساطة لأن نيتشه لم يعرف كيركغارد إلا كاسم، ولم يقرأ له سطوراً واحداً، لأن

^{٧٠} فؤاد زكرياء، نيتشه، مرجع مذكور، ص ٤٣-٤٤.

^{٧١} فؤاد زكرياء، نيتشه، مرجع مذكور، ص ٤٤.

مؤلفاته لم تكن قد ترجمت بعد إلى اللغة الألمانية، وذلك باعترا ف ياسبرز نفسه^{٧٢}.

لقد كانت معرفة نيتشه بكيركغارد متأخرة جدا، ذلك أنه لم يتعرف عليه إلا في سنة ١٨٨٨ عبر رسالة بعثها إليه صديقه الدنماركي غيورغ براندس، يوم ١١ يناير ١٨٨٨، يقول فيها: "هناك كاتب شمالي من شأنه أن تثير أعماله اهتمامك، فقط لو تمت ترجمتها، هو سورين كيركغورد"^{٧٣}. هذا يعني أن نيتشه لم يكن على دراية بالفيلسوف الوجودي كيركغارد، لأن كتب هذا الأخير لم تكن قد ترجمت بعد إلى اللغة الألمانية، وأن نيتشه لم يكن يقرأ اللغة الدنماركية، ويظهر ذلك من خلال رسائله إلى صديقه براندس، الأولى كانت يوم ١٠ أبريل ١٨٨٨، يقول فيها: "يا للأسف الشديد فأنا لا أفهم الدنماركية ولا السويدية"^{٧٤}. والثانية، يوم ٢٠ أكتوبر ١٨٨٨، كتب فيها: "كم أنت مجتهد! أما أنا فوا أسفاه! أحق، لا أستطيع فهم الدنماركية"^{٧٥}. وإذا كان نيتشه لم يقرأ كيركغارد، بسبب عدم فهمه اللغة الدنماركية، وكذلك بسبب عدم ترجمة كتب الفيلسوف كيركغارد إلى اللغة الألمانية آنذاك، فكيف تأثر نيتشه بكيركغارد؟! هل يمكن أن يكون هناك تأثير وتأثر بدون قراءة؟! الجواب بالنفي. لذلك، يمكن اعتبار قراءة كارل ياسبرز لفلسفة نيتشه قراءة أيديولوجية، لأنها تهدف إلى جعل نيتشه - عدو المسيحية - صديقا لها، أي جعل فلسفة نيتشه - الإلحادية - تنسجم مع مبادئ وجوديته المسيحية، وهذا ما أدى إلى تميعها وفقدانها لطابعها الثوري

المميز لها. كما يمكن وصف قراءة ياسبرز بالقراءة الإسقاطية، لأنها تقفز على النص وتلغيه، ولا تعبره أية أهمية، ويتجلى ذلك في محاولة جمعها بين فيلسوفين في إطار هوية فلسفية موحدة، هي الفلسفة الوجودية المسيحية، دون أن يقرأ اللاحق منهما السابق، أي دون أن يقرأ نيتشه كيركغارد.

عموما؛ يبدو أن البحث في إشكالية أصول المنعرج الفلسفي النيتشوي قد أفرز أطروحات مختلفة ومتباينة، لكنها في نفس الوقت متكاملة؛ فهناك من ربط ظهور هذا المنعرج بتأثره بفلاسفة التراجيديا، أي فلاسفة ما قبل سقراط، وهناك من ربطه بتأثره بشوبنهاور وفاجنر، وربطه آخرون بسينوزا وكيركغارد... إلخ. لكن رغم الاختلاف الحاصل بين هذه الأطروحات، إلا أنها تشترك في شيء أساسي، هو تفسير ظهور فلسفة نيتشه من خلال مصادر ومرجعيات فلسفية، أي أنها تفسر الفلسفة بتاريخها. لكن بالموازاة مع ذلك لا ينبغي إغفال أهمية العلم في تشكيل فلسفة نيتشه، وذلك على أساس أن هناك علاقة جدلية بين الفلسفة والعلم على مدار تاريخهما، خصوصا في المنعطفات الكبرى التي تحصل داخل هاتين الصناعتين. وهنا يطرح السؤال: ما هي أهم المرجعيات العلمية التي أسهمت في ميلاد الجنيالوجيا عند نيتشه؟

^{٧٢} فريدريك نيتشه، رسائل نيتشه: مختارات من سيرته وفلسفته، مصدر مذكور، ص ٤٣٦.
^{٧٤} المصدر نفسه، ص ٤٦٨.
^{٧٥} المصدر نفسه، ص ٤٩٦.

^{٧٢} حسن حنفي، بين ياسبرز ونيتشه، ضمن كتاب نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ٢٣٦-٢٣٧.