المولدي عزديني | Mouldi Ezdini*

نيتشه: الحس النقدي أساس المعرفة المرحة

Nietzsche: Critical Sense as a Foundation of *gaya scienza*

ملخص: يسعى هذا المقال إلى بيان ما في «المعرفة المرحة» عند نيتشه من استفهامات فلسفية ذات نسب بالحياة، سواء أكان جحودًا لها مع العقل المجرد، أم اعترافًا بها مع «الفكر الحر». وقوام فلسفة الحياة مع نيتشه جملة الردود النقدية التي تشكك في القول بإرادتي المعرفة والحقيقة، ومرادها تثبيت الرابطة الفلسفية الناشئة معه، بين المعرفة والحياة. فكلتاهما تخدم الإنسان، من جهة أسلوب الحياة ونمط المعرفة التي تتخطى التجريد الكلاسيكي لصورة الإنسان. والفكر الحر هو الذي سيشكل الحيّز الأرحب، ومنه درب «العقل الحصيف» الذي يشتغل، على نحو نقدي متجاسر، على الدغمائيات التي من شأن الفعل الحيوي «بضربات المطرقة» جعلها متهافتة. وعليه، يطرح العقل الفاعل بحس نقدي أسئلة الإنسان المقدر لذاته، من جهة جدارته بالحياة فيما وراء الخير والشر.

كلمات مفتاحية: المعرفة، الحقيقة، الحس النقدي، المعرفة المرحة، الحياة.

Abstract: This article attempts to clarify Nietzsche's concept of *gaya scienza* and the type of philosophical questions it raises in relation to life, and whether it is a denial of it with pure reason, or acknowledging it with 'free thinking'. The essence of the philosophy of life with Nietzsche is the sum of critical answers that put into question the will to knowledge and the will to truth. Its goal is to confirm the growing philosophical ties he has with knowledge and life. Both of them pay their service to man in terms of the lifestyle and the type of knowledge that goes beyond the classical abstraction of man's image. Freethinking will occupy the most important place; an illustration of this is the 'wise reason' path, which critically ventures into dogma, itself weakened by the vital action similar to 'a hammer's beats'. Thus, the acting mind with a critical sense raises the questions of man who values himself beyond good and evil.

Keywords: Knowledge, Truth, Critical sense, Gaya scienza, Life.

* أستاذ مساعد بقسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صفاقس، تونس.

Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, Sfax University, Tunisia.

«في أصل مفهوم 'المعرفة': لقد استوحيت هذا التفكير في الشارع عندما سمعت رجلا من الشعب يقول: 'لقد عرفني'! وتساءلت عند سماعي هذه الكلمات ما الذي يقصده العوام بالمعرفة. إلى ماذا يسعى عندما يسأل عنها؟ لا شيء غير ذلك: إرجاع شيء ما غريب إلى شيء ما 'معروف'. ونحن معشر الفلاسفة، ما هو الشيء الذي نضيفه إلى هذه الكلمة؟ المعروف أي ما معناه الأشياء التي اعتدنا عليها بشكل لا تعود معه تدهشنا»[1].

مقدمة

كان زرادشت الفيلسوف قد استخلص من عالم الفكر والحياة أن «لكل واحة أصنامها»[2]. ومما يتعافى به عالم تطوقه قداسة التصنيم انتهاج مسلك النقد. غير أن الفعل النقدي لم يكن حكرًا على فلسفة فريدريش نيتشه (1844–1900) وحدها. ولعلنا نرى في كامل تاريخ الفلسفة تقريبًا ومنذ سقراط وأفلاطون مقدرة الفيلسوف على التوجه نقديًا في التفكير، فلقد تعمق هذا التوجه تخصيصًا في الفلسفة الحديثة مع الفيلسوف الألماني إيمانويل كنط (1724–1804). غير أن «نيتشه يقدم نفسه ناقدًا للنقد الكنطي»[3] في معظم الأحيان. وذلك من خلال محاورته الفلسفية في أكثر من نص له[4]. ومع ذلك، يظل منعطف الفلسفة النقدي في التاريخ المعاصر مقترنًا، إلى حد كبير، بما أودعه نيتشه في عالم الأفكار من أسلوب متميز في الممارسة النقدية، وبخلاف ما عهدناه فيها، من صورة كان قد رسمها المشروع

(1) فريدريك نيتشه، **العلم الجذل**، ترجمة سعاد حرب (بيروت: طباعة دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع،2001)، فقرة 355، ص 209.

(2) Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra: Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne, II: Des illustres sages*, trad. Maurice De Gandillac (Paris: nouv. Éd. Chez Gallimard/ nrf, 2004), in: *Œuvres philosophiques complètes*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, s. la dir. de Gilles Deleuze et Maurice De Gandillac, en 14 tomes, 18 vol. (Paris: nouv. Éd. Chez Gallimard/ nrf, 1982–2008), p. 121.

وأصل القول في نصه الفرنسي ورد على النحو الآتي:

"De se faire semblable à ces repus, sa soif pourtant ne le convainc, car où sont oasis, là aussi sont idoles".

(3) Olivier Reboul, *Nietzsche critique de Kant*, coll. SUP (Paris: Presses universitaires de France1974), p. 20.

أمَّا وفقًا لقراءة دولوز، فقد يعزى تشريع نقد النقد مع نيتشه إلى أن «ما ينقص كنط هو منهج يسمح له بالحكم على العقل من الداخل، ومن دون أن يعهد له، مع ذلك، بمهمة أن يكون حكم ذاته. وبالفعل، لا يحقق كنط مشروعه للنقد المحايث»، انظر:

Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, coll. idéa n. 39 (Tunis: Cérès éd., 1995), p. 126.

والمقصود بـ «النقد المحايث» تلك المحاكمة التي أقامها العقل الكنطي بشأن ذاته وبنيته وقدراته، ودونما استعانة بغير ذاته.

(4) ولعل أهم ما في السجال الفلسفي من هذا المقام، هو إعادة إنتاج النص الفلسفي لذاته، على نحو مغاير لما كانه سابقًا. وهو ما أتمه نيتشه بوجه ما في كتاب **جينالوجيا الأخلاق**. انظر: في هذا الغرض قراءة دولوز في النسخة العربية: «لقد أراد نيتشه في أصل الأخلاق إعادة كتابة نقد العقل الخالص [...]. يقدر نيتشه أن الفكرة النقدية تتحد مع الفلسفة، لكن كنط أخطأ هذه الفكرة، وأفسدها وخربها، ليس في التطبيق وحسب، بل منذ المبدأ. [...]. وإنها لفكرة نيتشية أولًا، تلك القائلة بأن كنط أخطأ النقد. لكن نيتشه لا يثق بأحد غير نفسه لتصور النقد الحقيقي والقيام به»، انظر: جيل دولوز، **نيتشه والفلسفة**، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، ص 113.

الكنطي[5]، أو حتى في صورها السابقة[6]، واللاحقة[7]، على نقد العقل لذاته[8]. ويرد ألق جذرية الحس النقدي النيتشي مقارنة بالكنطي[9]، أنه تعدى المستوى المعرفي المحض ليتواشج مع الحياتي.

إن الحياة منتجة لجملة القيم، ومتى كانت هذه الحياة في تهاوٍ حد الوهن، صارت القيم على غاية من الانحطاط[10]. غير أن القيم تستحيل، في المقابل، إلى رفيعة، متى كانت منظوريتنا بشأنها أكثر تعظيمًا للمتعافى منها، فالحس النقدي الذي تحتاجه استقامة الفكرة الفلسفية هو الذي يمسك بما في الكتابة من عدم وضوح، وما في الفكر من عفن، وبما ليس من الحياة في شيء. ففي الوثوقي من عالم الأنساق الفلسفية، لطالما تفرد الدغمائيون بحمل الكثير من الأقنعة؛ لتكون حجابًا مانعًا للحياة نفسها[11]. وعليه، تجاسر الفيلسوف الألماني نيتشه، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، على

(5) لقد سبق لدولوز أن طرح السؤال المربك: «ما نتائج مشروع بهذه العظمة؟ ألا يعترف كنط، منذ الصفحات الأولى، بأنه ليس نقدًا إطلاقًا؟ يبدو أن كنط خلط بين إيجابية النقد واعتراف متواضع بحقوق المتعرض للنقد. لم يحدث أن رأينا من قبل نقدًا كليًا أكثر تسامحًا، أو نقدًا أكثر احترامًا»، المرجع نفسه، ص 114–115. ونحسب أن دولوز قد بنى موقفه بالعودة إلى نصين أساسيين لكنط. الأول منهما:

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Jules Barni & P. Archambault (trad.), Luc Ferry (préf.), Bernard Rousset (chro. & bib.) (Paris: G. Flammarion, 1987), p. 31.

أما الثاني، فهو:

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, François Picavet (trad.), Ferdinand Alquié (int.) Quadrige Grands textes (Paris: Presses universitaires de France, 1989), pp. 1–3, 9.

(6) من ذلك نقد أرسطو للسابقين، ومن بعده سبينوزا لديكارت.

(7) كما هو الحال في نقد هيغل لكنط، أو ماركس لهيغل. فمجمل التاريخ الفلسفي هو ممارسات نقدية متكثرة المناظر والصيغ.

(8) يبدو أن دولوز منساق في اتجاه تعليل موقف نيتشه النقدي من فلسفة العقل الكنطي. وذلك لـ «استنتاجه أن على النقد أن يكون نقدًا للعقل بالعقل ذاته. أليس ذلك هو التناقض الكنطي؟»، انظر:

Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 123.

فلا نرى بخلاف دولوز أي تناقض كنطي في مثل هذا السياق. فكيف لنا أن نرى في نقد العقل لذاته بذاته وجه تناقض؟ ذلك أنه إذا مارس العقل النقد، فهل توجد أداة أخرى غير العقل لمراسها؟ وما وجه التناقض أن ينثني العقل إلى ذاته ناقدًا إياها؟

(9) من البديهي أن تتنوع صيغ النقد فيما يتعلق بمدار الخطاب الفلسفي. وفي هذا السياق من التفريد والتفكير، فإن نيتشه «يريد أن يكون جذريًا بطريقة مختلفة عن كنط»، انظر:

Angèle Kremer–Marietti, *L'Homme et ses labyrinthes: Essai sur Friedrich Nietzsche*, Coll. Inédit (Paris: Union générale d'éditions, 1972), p. 72.

(10) كثيرًا ما استهزأ نيتشه بالإنسان المنحط. وفي قراءة لغرانيي، يعود ذلك إلى خطر «الانحطاط، بوصفه أصل الكذب الميتافيزيقي، غير أنه لا يدرك فضلًا عن ذلك هذا الكذب بما هو كذب»، انظر:

Jean Granier, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Coll. L'ordre philosophique, 2nde éd. (Paris: Seuil,1966), p. 245.

(11) يتمحور المأخذ النقدي ههنا تحديدًا حول فئة بعينها من الفلاسفة، وليس كلهم. ولقد سبق لنيتشه نفسه بيان ذلك في النص الآتي: «لعلنا نقترب كثيرًا من الزمن الذي سنفهم فيه، مرة تلو مرة، أن ما كان يكفي حجر أساس لمثل تلك العمارات الفلسفية الساطعة اللامشروطة التي كان يشيدها الدغمائيون حتى الآن، إنما هو نوع من خرافة شعبية تعود إلى زمن غابر لا يبلغه فكرنا (مثال خرافة النفس التي لا تزال تعيث فسادًا حتى اليوم بحلة خرافة الذات والأنا)، أو ربما نوع من اللعب اللفظي والحيلة النحوية والتعميم الجسور لوقائع ضيقة، وشخصية جدًا، إنسانية جدًا، ومفرطة في الإنسانية»، انظر: فريدريك نيتشه، **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل**، تعريب جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبه (الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار؛ بيروت: دار الفارابي، 2003)، ص 17.

التوجه بالنقد المزلزل ضد من حال دون التواؤم بين الفلسفي والحياتي، فأنكر عليه بعضهم حدة كلمته لما تتوفر عليه من جرأة في القول والكتابة، حد اتهامه بالمارق عن مملكة النسق. إذ مارست هذه الأخيرة الكثير من الغواية على بعض العلماء والميتافيزيقيين واللاهوتيين والفلاسفة ما مارسته. وهكذا، كان يقول فيهم: «لقد وصفوا أعمالي بمدرسة الشك، بل أكثر من ذلك، بمدرسة الازدراء، كما وصفوها، لحسن الحظ، بمدرسة الشجاعة، بل بمدرسة الجسارة. في الحقيقة، إنني أعتقد أنا أيضًا أن لا أحد قد نظر إلى العالم بشك في عمق شكي، وليس فقط كمحامي الشيطان، عند الاقتضاء، بل كذلك، وحتى أتكلم مثل الفقهاء، كعدو الإله ومتهمه»[12]. تتمثل الفضيلة المبدئية للحس النقدي في تعرية ما في الخانة الرمادية من حداثة أوروبا، من نزوع نحو العدمية السلبية[13].

أولًا: تصريف سؤال النقد

«كنت أحمل مفتاحًا صدئًا، أكثر المفاتيح صدأً؛ وكنت أعرف كيف أفتح به أكثر الأبواب صريرًا»[14].

كان نيتشه قد فرق بين معرفة «الفيلسوف»[15] الموسوم بـ «الطبيب»[16] والعليم بنسبة المعرفة الطبيعية، إلى «الفلسفة الشعبية النبيلة»[17] وبين معرفة «شغيلة الفلسفة»[18] المخادعة لنفسها بتعالمها. فالأول يشتغل ضمن الأفق المنظوري للنقد الغليظ. أما الثانية فتركن إلى موضع لا يخدم النقد الفلسفي في شيء؛ لذلك، يقول لسان حال الطبيب المشخص/ الناقد: «نحب أن نستعمل التجربة في معنى موسع وخطير، ولكن بالنظر إلى نقد مفهوم بعمق أكثر»[19]. فما العمق في النقد؟ أليس هو عين تصريفه في منظورات حادثة، تتجاوز المنصرم من رؤى الفلسفة الكلاسيكية لنفسها؟ لعله يكون من فضائل التشخيص النقدي ما يتوفر عليه من ممكنات، يقوى بها على تأسيس إمكانية تفكر ضد الإدانة الدائمة

(12) فريدريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته: كتاب العقول الحرة**، ترجمة محمد الناجي، ج 1 (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1998)، ص 9.

(13) يمكن الرجوع في هذه المسألة التي فيها وصل بين النقد والعدمية إلى هذا النص من تاريخ الفلسفة: «إن النقد العنيف المسعور؛ فهذا النقد، [...]، يغير من طبيعته عندما يتصدى نيتشه لذلك الشر واسع الانتشار الذي يسميه في إرادة القوة بالعدمية الأوروبية»، انظر: أميل برهييه، **تاريخ الفلسفة: الفلسفة الحديثة (1850–1945)**، ترجمة جورج طرابيشي، ج 7 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987)، ص 128.

(14) فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد**، الكتاب الثاني، ترجمة وتقديم علي مصباح (كولونيا: منشورات الجمل، 2007)، ص 264.

(15) Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe: Études théorétiques*, tome. II (trad.) de l'allemand, int. et notes par Angèle Kremer–Marietti (Paris: Garnier Flammarion, 1991), § 175, p. 113.

(16) المرجع نفسه. وسواء أكانت صورته، بوصفه معنيًا بمعافاة «حضارة شعبه»، فقرة 170، ص 109، أو حتى بتثبيت أسس معرفية جديدة مأتاها الجنيالوجي «فلسفة شعبية موجهة للشعب، لا للعوام»، ج I، فقرة 29، ص 44.

(17) المرجع نفسه.

(18) Friedrich Nietzsche, *Par–delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir*, 6ème partie : *Nous, les savants*, trad. de l'allemand par Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, in: *Œuvres philosophiques complètes*, tome. VII (Paris: Plessis–Trévise, 2006), § 211, p. 131.

(19) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*: *Automne 1884–automne 1885*, trad. Michel Haar et Marc B. De Launay, in: *Œuvres philosophiques complètes*, tome. XI (Paris: Gallimard, 1982), § 35 [43], p. 259.

للعقل من «الضمير الحيواني المرتاح»[20]. ذلك أنه من جملة ما يشرع لعافية التفلسف هو ما يمكن أن يكون عليه عقل الفيلسوف، ذو الملمح الجنيالوجي والنقدي، مثلما كان عليه عقل نيتشه[21] من عزم في الكشف عما اعتبره بعض الفلاسفة منقلبات إبستمولوجية، تهم نظام المعارف النظرية، وحسب. وبالنتيجة، يتعلق النقد النيتشي أساسًا بما منحته المعرفة لنفسها من منزلة مبالغ في تقديرها. ويشمل هذا النقد، بحسب منطق التشخيص، الأعمدة الثلاثة للمعرفة في صيغتها الكلاسيكية:

• المُثل التي أنتجتها تلك المعرفة، من قبيل: «كيف تكون الأحكام التأليفية القبلية ممكنة؟»[22]. كما هو الحال مع الفلسفة النظرية المحض مع كنط، أو «فكرة الخير»[23] مع أفلاطون، أو أنا أفكر، إذًا أنا موجود»[24] مع ديكارت؛ حيث يسأل نيتشه هذه المثل وفقًا لأنحاء عدة، من قبيل: ما اللزوم الفلسفي لها؟ هل هي خادمة للحياة؟ ألا تكون مجرّد قضايا لغوية تعكس انحباس العقل الفلسفي في أطوارٍ معينة من اشتغاله؟ وما نفعها للحياة؟ وهل تحوز في متونها ما يكفي من «لغة الاستجابة الإثباتية للحياة»[25].

• ما منشأ هذه الأحكام التي عجل بعض الفلاسفة بإصدارها، فتدافعوا متحاورين بمقولات مجردة؟ أتكون من قبيل المتنفس الفيزيولوجي لأصحابها، أم الجحود التشاؤمي والعقلاني للحسي والحياتي؟[26]

• ما الإرادة التي تحكمت في تلك المثل؟ وعمن توارثها الفيلسوف الحديث؟ وما غنم الحياة والفكر منها؟ ومن سيتحصن بها لاحقًا من أشقياء المعرفة من أهل اللافلسفة؟

«ربما»[27] الأهم في مثل هذه الاستشكالات هو وضع المعرفة موضع المساءلة؛ بغرض تقويم قيمتها وقيمة إرادتها أصلًا. فضلًا عن أسباب الإذعان لطلبها، بوصفها منتجة للحقيقة. فالفيلسوف «الخطاء» (إن

(20) نيتشه، **العلم الجذل**، فقرة 77، ص 80.

(21) يقول نيتشه في هذا الغرض وبشأن عظمة عقول فلسفية بعينها: «لا ندع أنفسنا ننساق إلى الضلال؛ فالعقول العظيمة ريبية. وزرادشت ريبي. فالقوة والحرية المتأتية من الطاقة وفائض طاقة العقل تفصح عن نفسها، من خلال الريبة»، انظر: فريدريك نيتشه، **نقيض المسيح: مقال اللعنة على المسيحية**، ترجمة علي مصباح (بيروت: منشورات الجمل، 2011)، فقرة 54، ص 122.

(22) Kant, *Critique de la raison pure*, p. 69.

(23) أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، الكتاب السابع، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004)، فقرة 517، ص 406.

(24) René Descartes, *Discours de la méthode*, avec des aperçus sur le mouvement des idées avant Descartes, une biographie chronologique, une int. à l'œuvre, une analyse méthodique du *Discours*, des notes, des questions et des documents par J.–M. Fataud, 2nde éd. Coll. Univers des Lettres (Paris: Bordas, 1980), p. 72.

(25) بيتر سلوتردايك، **الإنجيل الخامس لنيتشه**، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، ص 55.

(26) يمكن الرجوع إلى نص منتزع، تناول فيه نيتشه هذه المسألة المحيرة من ملامح غير دقيقة لفلاسفة، قد يعتقد فيهم الفعل الجسور. ولكنهم غير ذلك؛ إذ يقول: «كنت أعتبر التشاؤم الفلسفي للقرن التاسع عشر على أنه عارض لتفكير أشد حزمًا من تفكير القرن الثامن عشر، عصر هيوم وكنط وكانديلاك والحسيين، على أنه مؤشر لشجاعة أشد بأسًا لحيوية أشد انتصارًا؛ لدرجة كنت أعتبر المعرفة المأسوية كالرفاهية الحق لحضارتنا؛ كنت أرى فيها نوعًا من التبذير الأشد كلفة، والأشد نبلًا والأشد خطرًا، لهذه الثقافة، ولكنه أيضًا وبفضل وفرته، رفاهيته الشرعية»، انظر: نيتشه، **العلم الجذل**، الكتاب الخامس، فقرة 370، ص 230–231.

(27) كثيرًا ما يستخدم نيتشه هذه الكلمة، ويصفها بـ «الخطرة».

جاز هذا التوصيف المخالف لمعايير نيتشه في القراءة) ما أدرك من عواهن المعرفة إلا ما يؤسس لتوسعة مدار الخيلاء الميتافيزيقية. أما بالنسبة إلى نيتشه، فإنه «يعترض إذًا بالمعرفة على الحياة، كما لو كان ذلك ضامنًا للسلم والقانون، ضد ما ينذر النظام والعقل، فتظهر الحياة كما لو كانت الخطأ الأكبر، وسيصير مشتبها في الفن لكياسته ضد هذا الخطر»[28]. إذًا، يقوم الفعل النقدي النيتشي على بيان ما في إنكار الحياة من النظرانيين والميتافيزيقيين والتجريديين من خطر على الحياة عينها. وعليه، يثور ضد هؤلاء انتصارًا منه للحياة وتثبيتًا لها. وهو ما جعله يجدد في صورة المعرفة لتكون مشرعة للحياة. وما يشرعها سوى الإقبال عليها والألفة معها. فما المعنى الممكن لمسألة تصريف سؤال النقد؟

ههنا يستحيل سؤال النقد من سؤال مفرد للعقل إلى جموع من الأسئلة في فقه «فلسفة الما وراء». صحيح أن كنط فرّع سؤال النقد إلى ثلاثة، ولكنه انتهى إلى حوصلتها في السؤال الرئيس: «ما الإنسان؟»[29]. هذا ما كان عليه تصريف سؤال النقد في الفلسفة العقلانية النقدية. أما من منظور فلسفة الحياة، وحيثما ستحتاج مجمل القيم إلى أسانيد نقدية مستحدثة، فستصبح أسئلة الناس على غاية من الكثرة والتنوع، وما على فعال النقد إلا فلحها، بترسيخها في بساط الفلسفة وأطرافه. لذا، يطال النقد أوسع حقول التفكير كما أضيقها، مثلما هو الحال في كتاب **ما وراء الخير والشر**، فاعتبر نيتشه «هذا الكتاب (1886) في جوهره نقدًا للحداثة؛ للعلوم الحديثة، والفنون الحديثة، ولم تستثن منه حتى السياسة الحديثة، إلى جانب كونه إشارة إلى نموذج مضاد أقل حداثة قدر الإمكان؛ نموذج نبيل وإثباتي»[30]. لم يعد إذًا، مدار السؤال واحدًا فقد بات متكثرًا. غير أن في كثرته هذه مشتركًا من جهة أغراض معظم الفلاسفة: إرادة الحقيقة ومعناها. عمل النقد مع نيتشه قائم على التوجه نحو تخوم منشأ الإرادة التي انشدت إلى مبحث الحقيقة، وكما لو صارت كل الفلسفة قابلة للاختزال فيه. يتنزل، إذًا، سؤال المعنى الذي طالما شغله نيتشه: ما معنى إرادتي المعرفة وإرادة الحقيقة؟ لا، بل إن النقد ليزداد تجذرًا ما أن يطرح سؤال: «ما الذي تريده هذه الإرادة»؟ وما الذي تخفيه؟ وما القوى الناعمة والصموتة الدافعة بطائفة من الفلاسفة إلى افتراض أن توجد معرفة حبلى بالحقيقة؟

وحتى يكون فعل التفلسف حمالاً لمعناه، ومكتسبًا لقيمته، عليه طرح المساءلة التالية: من الإنسان – الحق؟ وما الحقيقة التي يريدها؟ ومن الإنسان – العارف؟ وما الذي يريده من هذه المعرفة؟ وما علاقات القوى التي تموضع فيها وحُبس؟ وما لعبة القوى التي سيق به إليها؟ وعلى أي نحو وُجد فيها، أو ارتهن؟ وما مستطاعه على إدارة الصراع في عالمها، وقد تنمقت فصاحة المستحوذين عليها؟

---

(28) André Simha, *Nietzsche*, Coll. Pour connaître (Paris: Bordas, 1988), p. 66.

(29) وجماع هذه الأسئلة: «ما الذي بوسعي معرفته؟ ما الذي يجب عليّ فعله؟ ماذا يمكنني رجاؤه؟»، انظر:

Kant, *Critique de la raison pure*, p. 602;

وفي عام 1800، اختزلها في كتابه المخلف، والمحقق من طلبته، بعد ضم الأسئلة الثلاثة إلى سؤال «ما الإنسان؟» وبوصفه جامعًا مانعًا «لميدان الفلسفة بالمعنى الكوسموبوليتي»، انظر:

Emmanuel Kant, *Logique*, Louis Guillermit (trad.) (Paris: Vrin, 1970), p. 25.

(30) فريدريك نيتشه، «ما وراء الخير والشر: توطئة لفلسفة مستقبلية»، الفصل 10، في: **هذا هو الإنسان**، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، فقرة 2، ص 131–132.

تلك هي جموع الاستفهامات، وقد أشكلت على من يتعاطى النقد. نعثر ههنا على ما يشبه الإجابة عند نيتشه: «نحن أول عصر مثقف في ما يخص 'الأزياء'، أعني الخلقيات والمعتقدات والأديان والأذواق الفنية، عصر مهيأ أكثر من أي زمن مضى لاحتفال تنكري فخم الأسلوب، للضحك والهرج الكرنفالي الأكثر روحية، بل لقمة الحمق الأعلى التجاوزية، وللسخرية من العالم»[31]. إن تحديد المعنى، والعثور على مواطنه يقتضي تحديد «القوة التي تتملك الشيء، أو تستغله، أو تستولي عليه أو تعبر عن نفسها فيه»[32]. فثمة قوة كامنة في موضوع التشخيص الجنيالوجي هي منبع المعنى. وهذه القوة لا تتمظهر في مستوى السطح للظاهرة، إلا بما هي عرض. ولعل هذا ما قصده دولوز من اعتباره «الظاهرة ليست مظهرًا ولا حتى ظهورًا، بل هي علامة، هي عرض نجد معناه في قوة حالية. الفلسفة بكاملها علم أعراض ونظرية عامة للعلامات»[33]. يرى دولوز أن نيتشه يتجاوز بعلم الأعراض، هذا، مستوى التفاسير المعهودة التي لا تتخارج، في النهاية، عن دائرة الميتافيزيقا. ولربما يعزى للفلولوجيا، بوصفها فرعًا من فروع علم اللغة، الفضل في اهتمام النقد بدراسة الآداب القديمة ولغاتها، وخاصة اليونانية واللاتينية. إذ قد يكمن هنا مرصد متاهة العقل الفلسفي في بعض من تواريخه. وفضلاً عن ذلك، فقد يسر التواشج بين فعل الفلولوجيا وفعل النقد متابعة ما بار من «مخازن» الفلسفة. لذلك، اتخذت الفلولوجيا منحى الدراسة النقدية التاريخية المترصدة للتصدعات التي طرأت على لغة ما وتطوراتها ومنعرجاتها.

ثانيًا: صور النقد

«أسعى جهدي؛ كي أتمثل أي نوع من الحساسية الخصوصية[34] استطاع أن يقود إلى مثل هذه المعادلة السقراطية: عقل = فضيلة = سعادة: تلك المعادلة الأغرب مما يمكن أن يوجد من الغرابات، والتي تعارضها كل الغرائز الهيللينية، على نحو خاص»[35].

يُعتقد في العادة أن منظورية نيتشه الناقدة للعقل قد قضت عليه تمامًا حد فقدانه قيمته الفلسفية. وهذا حكم غير موزون؛ لمخالفته روح المتن النيتشي، في مجمله[36]. لكن، حري بنا القول إن العقل هو ممارس النقد المتحرر. صحيح أن نيتشه كال للعقل نقدًا هائلاً. غير أن قيمته في تحويله، بمعنى جعله «عقلاً حرًا»، أو

(31) نيتشه، «فضائلنا»، الفصل السابع، في: ما **وراء الخير والشر**، فقرة 223، ص 186.

(32) دولوز، **نيتشه والفلسفة**، ص 7.

(33) المرجع نفسه.

(34) Idiosyncrasie.

(35) فريدريك نيتشه، «مشكلة سقراط»، في: **غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرْعًا بالمطرقة**، ترجمة علي مصباح (بيروت: منشورات الجمل، 2010)، فقرة 4، ص 27.

(36) انظر: هذا التنسيب في موقف بعض القراء من العقل في المنظورية النيتشية. وفي الواقع، بين أن «نيتشه لا يعترض على العقل بإطلاق، إنما يعترض على العقل العدمي»، انظر: نور الدين الشابي، **نيتشه ونقد الحداثة**، سلسلة أطروحات (تونس: دار المعرفة للنشر، 2005)، ص 391. ويمكن الرجوع أيضًا في السياق ذاته إلى هذا النص المحدد لنوع العقل المعترض عليه: «كان العقل في ذلك الحين مبدأ مضادا للحياة [...]. كان ذلك في الوقت الذي ظن أن للعقل مبادئه الثابتة التي يجب أن يخضع لها الواقع»، انظر: فؤاد زكريا، **نيتشه**، ط 2، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، ص 12.

«عقلاً حصيفًا»[37]. غير أن صيغ النقد وممارسته قد اتخذت لها صورًا تفردت بها مع نيتشه، فتبث أسلوبًا للفعل النقدي، ومنهجًا ولفظًا، على غير أنحاء ما أتاه السابقون من ذات الغرض. ولم يعد أفق النقد، كما كان في جله، من جنس الإبستمولوجيات، بل أصبح منزلاً في إطار أكسيولوجي: فلسفة القيم النقدية[38]. ومرد ذلك أن المسألة المعرفية التي كانت مقدمة على غيرها من المسائل الفلسفية، ولاعتبارات نظرية، لم تعد هي المنطلق مع النقد الجنيالوجي. ولئن تناول نيتشه مسألة المعرفة (معضلة وإرادة وحقيقة) فلكي يجعلها متهافتة، شأنها شأن منظومتها الميتافيزيقية. فما الصور التي وسمت فن النقد في الفلسفة النيتشية؟ نتوقف اختصارًا عند ثلاث صور، تحلى بها النقد، كصناعة فلسفية:

• النقد تفقهًا في اللغة، وتصريفًا لها كشفًا عن معاني القيم المختلفة. مكن فقه اللغة نيتشه من الكشف عما هو جد متداخل في مستوى التسميات المحمولة على التوصيفات القيمية للناس والأشياء والحياة[39]؛ ولهذا، سعى نيتشه إلى رصد ما قد تعتمده بعض التسميات من إخفاء لقوى الفعل، أو رد الفعل. ويكون تحوير معاني القيم هو الغرض من تطويع اللغة، في هذا الاتجاه أو ذاك. وفي هذا المقام، يرى نيتشه أنه «متى وجدت قرابة لغوية، فلا مهرب من فلسفة نحو مشتركة، أعني هيمنة نفس الوظائف النحوية ومفعولها - تهيئ الفكر لإنتاج أنساق فلسفية تزكو بذات المنوال وتتواتر بداخل ذات النظام، في حين تبدو الطريق محجرة أمام بعض الإمكانيات الأخرى لتأويل الكون»[40]. وعليه، فمن متممات نقد البسيكولوجيا البشرية المريضة[41] انتهاج نيتشه مسار نقد اللغة المتبرمة، من حيث إسنادها الأسماء والنعوت على غير ما تكون عليه المسميات حقًا[42]. وأهم ما استخلصه نيتشه من

(37) هناك تسميتان للعقل، حملهما عليه نيتشه: أولًا: العقل الحر La raison libre. وثانيًا: العقل الحصيف La grande raison. انظر: نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، ج 1، ص 14. على الرغم من اعتباره «لم يولد العقل خلال الأزمان المنصرمة سوى أخطاء»، انظر:

Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir: La Gaya Scienza*, liv. 3, Pierre Klossowski (trad.), éd. Revue et augmentée par Marc B. De Launay, tome. V, in: *Œuvres philosophiques complètes* (Paris: Gallimard, 2006), § 110, p. 139.

(38) حول قلب منظورية النقد من المعرفي الإبستمولوجي إلى القيمي الأكسيولوجي، يمكن الرجوع إلى هذا النص: «النقد القيمي للمعرفة عند نيتشه كان قد دشن هذا النقد للمعرفة، لكن من وجهة نظر قيمية، لا من وجهة نظر ابستمولوجية»، انظر: عبد الرزاق بلعقروز، **المعرفة والارتياب: المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر** (بيروت: منتدى المعارف، 2013)، ص 16.

(39) انظر: تقولب اللغة من قبل المرضى حين يطوعون مفاهيم الأخلاق لغرائزهم الواهنة بسيكولوجيًا، وذلك في فكرة نيتشه التالية: «كلما كانت الغلبة لأخلاق العبيد، أظهرت اللغة نزوعًا إلى التقريب بين اللفظين: خير وغبي»، نيتشه، «ما النبيل؟»، الفصل التاسع، في: **ما وراء الخير والشر**، فقرة 260، ص 250.

(40) Friedrich Nietzsche, *Par–delà/Chapitre* I: "Des préjugés des philosophes," § 20, p. 38

(41) قد تجد القوى النكوصية في نظام المفردات اللغوية ستارة للتخفي، فتسرف في تشغيل الكلمة كيفما اتفق. انظر: قول نيتشه: «باعتقاد الإنسان خلال حقب زمنية مديدة في المفاهيم، وفي أسماء الأشياء، كما لو توفرت على كثير من الحقائق الخالدة، فقد أفرد نفسه حقيقة بهذه الكبرياء التي سما بها على الحيوانِ: كان يتخيل أنه باللغة يمتلك فعليًا معرفة بالعالم»، انظر:

Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres1*, trad. Robert Rovini, éd. Revue par Marc B. De Launay, tome. III (Paris: Gallimard, 1988), § 11, p. 37.

(42) تمثل الاشتقاقات اللغوية بالنسبة إلى نيتشه صيغة نظر في فلسفة القيم. انظر: هذه الخلاصة: «سيدقق نيتشه هذا التمشي وسيستعمل هذا المنهج الجديد الذي سيكون لغويًا واشتقاقيًا»، انظر:

Robert Misrahi, *Qu'est–ce que l'éthique?: L'Éthique et le bonheur*(Paris: Armand Colin, 1997), p. 162.

تشخيص اللغة هو إقراره أنه «الآن فقط وبعد فوات الأوان بكثير، ها قد شرع الناس في تحسب الخطأ الكبير الذي أشاعوه باعتقادهم في اللغة»[43].

• النقد بوصفه تشخيصًا للعلامات والأعراض. وتبعًا لتدبير النقد عبر فقه اللغة، سيتخذ نيتشه من الألفاظ والمفاهيم خانة تفكير جديد. إنه التفكير بالعلامات والأعراض الدالة. وهو ما يحيل إلى فلسفة تأويلية باتت تنظر في الوقائع والحوادث والظاهرات والقيم المسيجة[44] لها بالأخلاق أو السياسة أو الدين نظرة نقدية. هو ذا ما يستلزم من التفكير النيتشي طرح مسألة المظهر[45]، والتي منها لعبة السطح والعمق. فقراءة السطح وإن تلبس برمادية أصبحت كافية للقبول بالعمق أو إدانته. غير أن المدان أو المقبول نيتشيًا هو الفاعل – الإنسان. ومعيارية ذلك صدقية التسميات بوصفها علامات تقول المسميات على نحوها المراد تخصيصًا[46]. ولا يتعلق الأمر، ههنا، بصدقية معرفية وحسب، وإنما أيضًا بصدقية إتيقية لحظة استثمار المرء للغة[47]. فالعلامات موضوع قراءة تأويلية، تستدعي من فلسفة الجنيالوجيا وضعًا للفرقان بين تفكير الخير والشر، من جهة، وتفكير ما راء الخير والشر، من جهة أخرى[48]. فالتفكير الأول من جنس المعارف التي لا تقدر عالم العلامات والأعراض في تشخيص عالمي المعرفة والقيم. أما التفكير الثاني، فهو المنظورية الجديدة للعقل النقدي، ومنه قيمته

(43) Nietzsche, *Humain, trop humain1*, § 11, p. 38.

(44) يمكن فقه اللغة أن يسهم مع نيتشه في تدقيق الروابط النفسية والأخلاقية والفكرية بين القيمة الموصوفة وحاملها. يقول نيتشه: «كيف أن 'اللئيم' و'الوضيع' و'الشقي' هي، من جهة أخرى، ألفاظ لم تكف في أذن يونان عن التصادي في رنة واحدة بجرس، حيث اللون الغالب هو 'الشقي'»، انظر: فريدريك نيتشه، «الخيّر والشرير»، «الكريم واللّئيم»، المقالة الأولى، في: **في جنيالوجيا الأخلاق**، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمد محجوب، سلسلة ديوان الفلسفة (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010)، فقرة 10، ص 60.

(45) في هذا السياق تمكن نيتشه، من منظور ما، من رد «العقل إلى فلسفة للمظهر»، انظر:

Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes: Automne 1885–automne 1887*, Julien Hervier (trad.), tome. XII, in: *Œuvres philosophiques complètes*(Paris: Gallimard, 2007), § 2[141], p. 139.

(46) لعل ما يراه نيتشه في هذا المقام أن ظاهرة الاختلاق في اللغة، من جهة حمل الكلمة جزافًا على عوالم الحياة والأشياء والكيانات، لم تكن بريئة من الناحيتين: النفسية والأخلاقية. انظر: قوله: «لا تشي المفاهيم الفلسفية المختلفة بشيء من الاعتباطية؛ فهي لا تنبثق عن نشأة عفوية، بل تربو من روابط قرابة متبادلة»، انظر:

Nietzsche, *Par–delà*, § 20, p. 37.

(47) يمكن الرجوع إلى هذا النص بغرض التدقيق: «ليس فقه اللغة واقعية ترتبط بالتأكيد فقط بمادية النص، [...]، وإنما هي بالأحرى إتيقا النص. واللغة هي الأخلاق الوحيدة التي لم يفلح نيتشه في إهلاكها»، انظر:

Eric Blondel, *Nietzsche: Le Corps et la culture–La philosophie comme généalogie philologique*, Coll. Philosophie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1986), p. 140.

(48) يترحل الفكر في نظر دولوز بين ردهات التاريخ وعوالمه عينها. انظر هذا النص: «شروط النقد الحق والإبداع الحق هي نفسها، فهي تقويض لصورة فكر ما، يفترض نفسه سلفًا، وهي نشأة فعل التفكير داخل الفكر عينه»، انظر:

Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, 6ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1989), p. 189;

انظر: أيضًا في الاتجاه نفسه نص نيتشه: «في الماضي كان العقل، الذي لم يكن مطالبًا بدقة الفكر، يسعى بجدية كبيرة لإقامة السداة بين الأشكال والرموز، أما الآن فقد تغيّرت الأشياء، أصبحت هذه الجدية التي تستعمل مع الرمزيات تعتبر دليلًا على مستوى منحط من الثقافة»، انظر: نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، ج 1، فقرة 3، ص 19.

في الآن ذاته. وعليه، تكون العلامة استهلال النقد لموضوعاته حتى يبلغ طور التفريق بين الجيد والرديء.

• تحويل النظر في صنافة القيم التقليدية إلى «تيبولوجيا»[49] جديدة، تبعًا لقلب نماذج النظر التشخيصي. وغرض التيبولوجيا الرئيس وضع الفرقان بين معادن الناس، على أساس ما يتوفرون عليه من إرادة وقوة، قليلًا كان أو كثيرًا. ومجمل المنظورية النيتشية في هذا المقام متمحور في تحرير القول والكتابة، والنظر في القيم. فثمة الرفيع من القيم، وثمة الوضيع منها. لقد كشف نيتشه عن عزم على الإثبات الحياتي للفكرة تمامًا والإثبات الفكري للحياة لدى أهل القوى الفعالة. وفي المقابل، تبين كيف أن وهنًا بالغًا أصاب أهل القوى الارتكاسية لكونهم يدينون الحياة، وما اقتضت من قيم مجلة لها. ويعيب نيتشه على الأخيرين كراهتهم للإنسان والحياة والغرائز، وحتى العقل[50]. وهكذا، تكون منهجية متابعة النقد الجنيالوجي المعيد تأسيس تيبولوجيا صراع الإرادات المستقوي بعضها على بعض بالتمكن من القيم وحيازة استثمارها، إما رفعة وإما وضاعة. إنها منهجية الفرز بين الأفكار، لا على أساس القدامة أو الحداثة، وإنما على أساس الإثراء والإفقار. وفي الرهان النيتشي يمكن تقديم نماذج القوى الفعالة، بوصفها خادمة للعقل الفلسفي[51]. ولا يتفعلن كل ذلك قويًا ومريدًا باقتدار، إلا إذا كان يستهدف الانتساب إلى عالم الحياة البهيجة، والسكنى بها موطنًا للفكر والمعرفة والظاهرة. هذا هو إجمالًا ملمح فلسفة القيم المتحررة بنقديتها[52].

ثالثًا: نقد خلقنة المعرفة الفلسفية

«إن النوايا الأخلاقيَّة (أو اللاأخلاقيَّة) شكلت في كل فلسفة بذرة الحياة الأصلية التي انبثقت عنها، في كل مرة، النبتة برمتها»[53].

ما الذي يوجد في منظومة الأخلاق النسقية، وبوجهيها الشعبي والفلسفي، من قوة جعلت منها موجهة، إلى حد ما، المبحث المعرفي؟ ألأنها تجود من مسارات مراكمة المعارف، أم لأنها تعزلها عن منفعة الحياة؟ ينكر نيتشه على الأخلاق تنويع ممكنات تعافي الحياة من عللها الكنسية والميتافيزيقية. فقد

(49) دولوز، **نيتشه والفلسفة**، ص 97. انظر: أيضًا ص 95–100. التيبولوجيا في سياق فلسفة القيم النقدية مع نيتشه هي كل ما يُسمى، في مألوف التفكير المعاصر، بالنماذج التفسيرية. ما دام التفسير فنًا من الفنون مع نيتشه. ومنه فن القراءة.

(50) يمكن الرجوع إلى نص في هذا الغرض مما يسمى بالميزولوجيا، بوصفها ظاهرة ناشئة من نيتشه، ومفاده: «لقد وجدت عند ناس أتقياء كرهًا للعقل شكرتهم عليه؛ إذ أنه يكشف خبث وعيهم الفكري!»، انظر: **العلم الجذل**، الكتاب الأول، فقرة 2، ص 34.

(51) انظر: إسهام الفعل النقدي، بوصفه قرين تيبولوجيا نيتشية، كما طرحه هذا النص المنتزع: «النقد رد فعل للضغينة، بل التعبير النقدي عن نمط وجود فاعل، الهجوم وليس الانتقام، العدوانية الطبيعية الخاصة بطريقة وجود، الخبث الإلهي الذي لا يمكن أن نتخيل الكمال من دونه. إن طريقة الوجود هذه هي تلك الخاصة بالفيلسوف. لأنه يطرح على نفسه بالضبط استخدام العنصر التفاضلي كناقد ومبدع، وبالتالي مطرقة»، انظر: دولوز، **نيتشه والفلسفة**، ص 7.

(52) في الاقتران الضروري بين التفكير والحياة، يمكن الرجوع إلى هذا المقطع: «إن إرادة القوة تكشف لنا نفسها داخل الحياة، من خلال كل الظاهرات الأخرى لذلك من الضروري أن تكون الخصائص الأساسية للحياة حاضرة في كل الظاهرات»، انظر: بيير مونتيبيلو، **نيتشه وإرادة القوة**، ترجمة وتقديم جمال مفرج (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010)، ص 69.

(53) نيتشه، **ما وراء الخير والشر**، فقرة 6، ص 27.

حبست المعرفة الحياة في تقليد معرفي لا يشرع لتوسيع دائرة المنظوريات المثرية لها[54]. إن الأصل في نقد أمر المعرفة هو النفي التام لما اعتقد فيه من قبل بعض الفلاسفة وجودًا (ماديًا أو لاماديًا) للأخلاق، بوصفها ظاهرة. ولقد ثبت نيتشه منظوريته في هذا السياق الفلسفي على النحو التالي: «لا توجد ظاهرات أخلاقية، وإنما فقط تأويل أخلاقي للظاهرات»[55]. أيكون هذا النفي التام لمادية الظاهرات الأخلاقية تجذيرًا لمسارات التفلسف الناشئة معه؟ ألسنا نجده كاشفًا، وفي أكثر من نص فلسفي، أن الإنسان قد أسرف في خلقنة الأفكار والمعارف والسلوكيات؟ ألم تبلغ خطورة الخلقنة حد الوقوع فلسفيًا في أخلاقويات سقراطية، وأخرى كنطية، فحالت دون إجلال «شغيلة الفلسفة» للأعالي والأشياء العظيمة؟

هذا كلما تعلق الأمر بالأخلاق الفلسفية الممجدة سلفًا. أما إذا تعلق الأمر بالأخلاق الشعبية، فإن التشخيص الجنيالوجي معه قد توصل إلى ما هو ثاو في التدبير البشري اليوم، من استرقاق الأخلاق الكنسية واليهودية للإنسان عينه. وهكذا، بلغت صورة الإنسان المعاصر منتهى انحطاطها القَيمي؛ لمَا أودعته هذه الأخلاق من سلوك المسكنة والكذب والرياء. فضلاً عما رسخت من صنيع تصعير الخد بسيكولوجيًا متى انكشف عنها المستور. ولعل مما يعكر صفو التفكير النقدي أن يغفل مريد التفلسف عن العودة إلى الإنسان عينه، أي: «الإنسان الحديث»[56]. فلكم تفاخر هذا الأخير بالمعرفة حين مكر بها، كما يرى نيتشه. وتبعًا لذلك، نلمح لديه شرطين نقديين لازمين لإمكان تعافي المعرفة؛ حتى تتصير مرحة.

فالأول هو نزع نيتشه ستارة الأخلاق التي تحجب بها الإنسان الذحل. ليقول في الغرض: «من المفيد جدًا، بالنسبة إلى من يريد بلوغ الحكمة، أن يكون عقله قد انشغل بعض الوقت بصورة الإنسان الشرير والفاسد بشكل جذري؛ إنها مزيفة، مثل تلك التي تقابلها؛ لكنها قد هيمنت خلال أحقاب كثيرة، وجذورها قد انغرست وتشعبت في عالمنا، وفينا نحن»[57]. فهل يعزى هذا المأخذ الفلسفي إلى ما أتاه مدّعو الطيبة الأخلاقية من مفسدة، بشأن مسارات التفريد الذاتي، والتحرير التاريخي «للثقافة العالمة»؟ لقد أصبح نيتشه يرى في انتهاج الفيلسوف المعاصر درب التمكن من هذا الجنس الثقافي خيارًا ممكنًا للحياتي. ولعل «الحس التاريخي» هو مدبر الثقافة الفلسفية الحرة. أتكون هذه الأخيرة بديلاً يحاول الإنسان التواق إلى تعافيه أن يتخيره مسلكًا؟ وهل يشفع له ذلك، فلا يقع تحت سياط القيم المنحطة لكونها مكورًا ميتافيزيقية؟ أليس العقل الكلاسيكي مشرعنًا لحبس المعرفة، كما الأخلاق في ذاتية غالبًا ما تكون متعالية على الحياة؟

(54) من فضائل الأخلاق الرفيعة التأسيس للألفة بين الخلقي والحياتي. انظر: هذا النص المنتزع: «إن الأخلاق، طالما ظلت تحاكم وتدين لغرض في ذاتها، وليس من وجهة نظر الحياة وبدافع احترام الحياة ومن منطلق ما تريده الحياة، هي خطأ خصوصي غير جدير بالشفقة إطلاقًا، حساسية خصوصية مستفحلة قد سببت مضار لا تحصى!»، انظر: نيتشه، «الأخلاق كشيء مناقض للطبيعة»، في: **غسق الأوثان**، فقرة 6، ص 59.

(55) Nietzsche, *Par–delà*, 4ème partie: *Maximes et interludes*, § 108, p. 86.

(56) L'homme moderne.

(57) نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، ج1، فقرة 56، ص 51.

كان التشخيص الفلسفي المستند أساسًا إلى «أعراض الانحطاط»، ميالاً مع نيتشه إلى اعتبار القوى الحية هي الأسانيد الجديدة، والمحررة للعقل الفلسفي من تيبولوجيا أخلاقية. ألم تكن هذه الأخيرة مضعفة للحياة، ومفقرة للعزم القاصد معافاة الحيوات والأفكار؟ لقد وردت إشارة نيتشه الفلسفية، بوصفها انتصارًا للحياة الحائزة على قوتها وعلاماتها الخاصة بأهلها المقدمين عليها. أليس الإعراض عن الحياة منتهى النكوصية التي قاومها نيتشه؟ لعلنا نلمس ههنا ما يشبه الإجابة عنده في قوله: «ميدان التمثلات الأخلاقية هذا كله يتسع باستمرار، أن هناك درجات دنيا أو عليا في مفاهيم الخير والشر، الأخلاقي واللاأخلاقي»[58]. وعليه، فمن متممات صورة الإنسان اللبيب أن يحسن في الاتجاه المعاكس الفرز في مراتب الناس وأسئلتهم. وألا تأخذه الشفقة بنفوسهم المريضة، وما رحبت من سافل الأخلاق.

أما الشرط الثاني، فهو فن قراءة ستارة الأخلاق، بوصفها علامة على ارتكاسية حائلة دون ترقي القوى الفعالة؛ لأجل منظورية لحياة مرحة. لكن، أتقوى إرادة الاقتدار، إن استمسكت بالفنون العبقرية الجميلة، على عتق المعرفة من دائرة المعالجة الأخلاقية لها؟ إن الصفة الإثباتية للقوى الفعالة هي عتبة تيبولوجيا جديدة، قادرة هذه المرة على أخذ صورة الترقي البشري خارج دائرة المعرفة عينها، وكلما أعرضت عن مفاعيل الحياة الحرة[59]. وفي هذا كله جعل نيتشه من الفكرة الفلسفية رسمًا لصورة مستحدثة بشأن «الإنسان المقبل». وسيحدد دولوز ملمحها على النحو التالي: «الإنسان المتفوق هو الذي يستند إلى المعرفة، إنه يعتقد كشف المتاهة أو غابة المعرفة. لكن المعرفة وحدها هي ستارة الأخلاقية؛ الخيط في المتاهة هو الخيط الأخلاقي»[60]. لم ينظر إلى هذه الأخلاق متاهة؟

ففي منطق التشخيص النيتشي بالعلامة بيان للأقنعة الحاجبة لاعتصار المعارف المخلقنة للعظيم والحياتي والإنساني والتفكري والقوة الفعالة. فالكشف عن كوامن اللاهوت الكنسي، والتمثلات الميتافيزيقية، هو الذي سيكشف عن تناهي إنسان الخير والشر. وفي كل هذا يكون القصور عن التصالح مع الحياة هو الحقيقة المخفية للمتاهة التي حُبست فيها الأخلاق والمعرفة المتعالية. يضيف دولوز، في السياق نفسه، بيان كيفية النظر إلى «الأخلاق، بوصفها متاهة: هي ستارة المثال الزهدي والديني. من المثال الزهدي إلى المثال الأخلاقي، من المثال الأخلاقي إلى مثال المعرفة: إنها دائمًا نفس النشأة تتعاقب، إنها لقتل الثور، يعني لسلب الحياة، لدوسها تحت مكيال ما، لإحالتها إلى قواها الارتكاسية»[61]. وهكذا، فإن المجال الأوسع لرصد ارتكاسية الفلاسفة، وما أخفوا، هو هيمنة هاجس إرادتي الحقيقة والمعرفة. وتقديمه على كل جيد محرر. إنها إرادة ارتكاسية جاحدة للرفعة.

(58) المرجع نفسه.

(59) غالبًا ما تكون أحكامًا أخلاقية ثاوية خلف المواقف من الحياة. يمكن الرجوع إلى هذا النّص: «تبين معارضة المعرفة للحياة والعالم الحقيقي للعالم الظاهر عن دلالتها الأخلاقية»، انظر: Simha, p. 66 .

(60) Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, coll. Paradoxe (Paris: Éditions de Minuit, 2006), pp. 128, 127–129.

(61) Ibid.

رابعًا: معضلة الحقيقة وإرادتها

«تكمن المتعة الحقيقية في التسلل إلى داخل حياة الحقيقة، محاصرتها وقتلها بدقة [...] الصراع من أجل الحقيقة مجرد ادعاء»[62].

مما ألفه معظم الفلاسفة، قبل منتصف القرن التاسع عشر، هو عدم مؤاخذة فكرة الحقيقة وإرادتها بالنقد اللازم. بل لطالما اعتقد أن الفيلسوف لا يزال يتقدم في بناية نسقه الفلسفي؛ حتى يبلغ مطلق الحقيقة. ومع نيتشه انثنى الخطاب الفلسفي إلى الحقيقة، يسائلها عن هذا الوعد اللافلسفي الذي عهد به الفيلسوف إلى مسار تفكيره غرضًا قصيًا؛ لذلك، صار التساؤل بشأن قيمة الحقيقة أصلاً من جوهر القول والكتابة الفلسفيين. ومن هنا «ينبغي علينا، بالنتيجة، أن نبحث بأكثر دقة وضبط، عند نيتشه ما الحقيقة والمعرفة»[63]. والواقع أن لا فائدة من التمسك بفكرة أن الحقيقة التي لا ترد هي منتهى شغل الفيلسوف. وفضلاً عن ذلك لا فائدة ترجى من الحقيقة، بالنظر إلى ما تحتاجه الحياة من أسباب استقامة وعافية. ههنا لم يعد رهان المعرفة الإنسانية مختزلاً في بلوغ ما يسمى الحقيقة.

ومن ثمة تولّد في تاريخ فلسفة القيم النقدية هذا التساؤل مع نيتشه: «فما الحقيقة إذًا؟ إنها حشد متدافع من الاستعارات والكنايات ومن تشبيهات الأشياء بالإنسان. إنها باختصار جملة من العلاقات البشرية التي رُفع من شأنها ونقلها وتنميقها شعريًا وبلاغيًا، وبدت، بعد طول استعمال، ملزمة لشعب ما وصارمة واستيطانية: إن الحقائق أوهام نسينا أنها كذلك. وهي استعارات فقدت قوتها الحسية من فرط استعمالها. وهي قطع نقدية فقدت نقوشها فاعتبرت منذئذ معدنًا وليس بالمرة قطعًا نقدية»[64]. ربما تكون الحقيقة وعدًا أفلاطونيًا قد حدد قدر التفكير الفلسفي اللاحق، على نحو ما يلزم من التجريد والتسامي على عالم الأرض. فعاضده وعد كنسي بتزويق الحقيقة بما يلزم من المسكنة والخلقنة والتبرير لاستخزاء الإنسان نفسه ما أن تعذر عليه الإيفاء بموجبات نسبه إلى عالم الحياة المتعاظمة، وأسلوب التفكير فيها. لقد فضل كثير من الفلاسفة العمل من داخل سلم الثنائيات ويختزلها «السيد نيتشه»[65] في الزوج المفهومي الرئيس: الخير والشر. ومن ثمة حبس التفكير الفلسفي نفسه في مقولات شبه ميتافيزيقية، من حيث المنتهى: الممكن والمتعذر، والثابت والمتحول، والوجود واللاوجود... إلخ. وفي هذا السياق، عمل الفيلسوف على إعلاء شأن ما أسماه بالحقيقة المكتشفة نسقيًا وبإرادة الحقيقة.

لقد حار نيتشه بشأن هذا التقليد المعرفي الذي يدين الكذب على نحو مطلق، ويبجل، في المقابل، الحقيقة بذات النحو. بل كان كثير التساؤل عن منشأ المعيار الذي اعتُمد من الفلسفات الميتافيزيقية، والمشدد على القيمة الكبرى التي للحقيقة، مقارنة بالقيمة الدنيا التي للكذب. فما الذي تفضل به الأولى عن الثاني؟ أيكون وهم الاعتقاد في أن مبدأ الهوية الموروث عن «المعلم الأول» أرسطو

(62) فريدريك نيتشه، **شوبنهاور مربيًا**، ترجمة قحطان جاسم (الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: منشورات ضفاف؛ الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع؛ بغداد: دار أوما، 2016)، ص 87-88.

(63) بلعقروز، **المعرفة والارتياب**، ص 16-17.

(64) Nietzsche, *Le Livre*, p. 123.

(65) نيتشه، **العلم الجذل**، التصدير، فقرة 2، ص 7.

لا يجيز النظر إلى الحقيقة والكذب إلا مقولتين متعارضتين؟ كلا، فالنقد المتجاسر مع نيتشه على كبرى أوثان تاريخ الفلسفة قد حاز ما يكفي من الجرأة الاستفهامية ليحاور وثوقية «إرادة الحقيقة»، واشتغالها على النحو السالب للمعرفة التي ما انفكت مساراتها ترى في الحقيقة الأثر – الكشف العقلي المحصن لفكرة النسق. وتبعًا لذلك، قرأ نيتشه إرادة الحقيقة وفقًا لصيغة من التهكم المعهود لديه. ليقول في غرضها: «تعني إرادة الحقيقة جيدًا درء إرادة الخديعة (منع «الكذب»). غير أن ما اعتبر خديعة هو شهادة الحواس وتجربة الجسد الحي، إنه العالم كما يستبين في رباط حي وهو الذي بكل تأكيد رباط مشوه للهيأة بما أن فعل الحياة يعني الاحتيال والتشريد والتشبيه. وستغدو الفلسفة حصرًا هذه الكذبة التي منعتها المعرفة. فمن يريد الحقيقي إنما هو يريد بدءًا إدانة الحياة بوصفها خطأ والعالم بوصفه مظهرًا»[66]. وبناء عليه، تعقب نيتشه مسألة إرادة الحقيقة على نحو جنيالوجي ليتساءل لاحقًا عن قيمتها، فضلاً عن علاقتها بفرية الزهد في الحياتي مقابل الاستمساك بعروة المثل الزهدية كما رسختها الأخلاقيات الأفلاطونية – السقراطية من المؤسسة الكنسية.

ولما كانت المثل العليا للميتافيزيقيين، ومن عاضدهم من اللاهوتيين البائسين، منزهة عن كل مؤاخذة نقدية، فإنها قد حظيت بفائق التوقير من فلاسفة هيمن عليهم هاجس «غريزة المعرفة»، فما عادوا على تحطيم أصنامهم بقادرين. وفي المقابل، تكمن فضيلة النقد الفلسفي النيتشي في هذه الجسارة التي ستتعلق بها مهابة الفلسفة المعاصرة اليوم. ونقصد بذلك رد الخواتم المغلقة عن الفلسفة لتظل مفتوحة متحررة بوصفها فكرًا حرًا. إذ ليس من الهين على الفلسفة أن تنثني إلى ذاتها مع نيتشه لمساءلة قيمة ما طال الاعتقاد فيه، أي قيمة الحقيقة وما أخفت من شوائب أخلاقية. وفي هذا الاتجاه يقول: «منذ اللحظة التي يُنفى فيها الإيمان بإله المثل الأعلى النسكي، ثمة أيضًا مشكل جديد: إنه ذاك الذي يخص قيمة الحقيقة. – إن إرادة الحقيقة إنما تحتاج إلى نقد – ولنعين بذلك مهمتنا الخاصة، إنه ينبغي مرة واحدة وعلى سبيل التجربة وضع إرادة الحقيقة موضع سؤال»[67]. ومما يؤاخذه نيتشه على كتابات معظم الفلاسفة هو تنزيلهم الحقيقة وموضعتها فيما يتعدى عوالم الصيرورة الأنطولوجية والمنقلبات التاريخية والاستحالات القيمية. ذلك أننا نعيش في حضن هذه العوالم، فمنها شروط إمكانات حيواتنا. وكلما تصور فيلسوف ما الحقيقة بمعزل عن تلك العوالم اختلق منها وبها عالمًا موازيًا للعالم الذي فيه نوجد، وبه نكون كائنات حية، فحياتية. فما عسى أن تكون عليه، إذًا إرادة الحقيقة لو تم نزع الحجب التي كانت تتلفع بها؟

أخضع نيتشه إرادة الحقيقة إلى مصيرها المحتوم من آليات التظنن المعرفي ليكتشف ما تصيرت إليه تبعًا لنقدها الجذري. لقد شهدت منقلبات عدة: فمنها استحالة المهابة إلى ما يسميه نيتشه ومن بعده ميشال أنفري «خطأ شباب»[68]. فضلاً عن فقدانها لتسميتها الراسخة في التاريخ الفلسفي. هكذا، أدى بها توثين الفلاسفة لها إلى أن تصير دالاً دون مدلول. وهو ما نتبينه من خلال هذه الشذرة لنيتشه: «إرادة

(66) Simha, p. 66.

(67) نيتشه، **في جنيالوجيا**، المقالة الثالثة، فقرة 24، ص 202.

(68) Michel Onfray, *La Sagesse tragique: Du bon usage de Nietzsche*, Coll. Le livre de poche (Paris: LGF, 2006), p. 11.

الحقيقة هذه، 'الحقيقة مهما كان الثمن'، هذيان الشباب هذا، بتنا نمقته: إننا أشد ضراوة، أشد رصانة، أشد فرحًا، أشد كويًا بالنار، أشد عمقًا من كل هذا! ما عدنا نؤمن أن الحقيقة تبقى حقيقة إذا كشفنا سترها: عشنا الكثير لنؤمن بهذا»[69]. إنه لمن مستطاع الحس النقدي أن يقوى على الإمساك مع نيتشه بالقوى والحاجيات التي تحكمت السنين الطوال في توجيه كثير من الفلاسفة وجهة النهم في تحصيل المعرفة ومراكمتها. ومن ثمة زعم المسك بالحقيقة وثناياها. إذ اشتغلت العقلانية المجردة على هذا الصراط حتى تصيرت عقلنة مجردة لما لن يرتضيه نيتشه مجردًا. فمعه «لم تعد الحقيقة هنا مجرد فكرة أو مقولة معرفية بل تصبح تجربة الحياة ذاتها ومقولة أخلاقية من حيث تكون الأخلاق الممارسة التقييمية لإرادة القوة»[70].

تكشف فعال التجريد الفلسفي المنتِجة للحقيقة عما كامن فيها من عنصرٍ جوهراني، هو الميتافيزيقي، ثم يضاعف الكشف النقدي من أزمة وعد أخلاقي كنطي، هو جور الآمرِ القطعي، وقد تباهى بنصره العقلاني[71] في مجال الفعل البشري، كما رسمه «العقل العملي». يقول نيتشه، موضحًا هذا الأمر: «لكن ما يكره عليها [نسكية الفضيلة]، هذه الشاكلة من إرادة الحقيقة غير المشروطة، إنما هو الإيمان بالمَثَل الأعلى النسكي ذاتِه، حتى وإن كان ذلك في شكل أمر قطعي لا يعي به، على المرء ألا يغتر في هذا الأمر. إنه الإيمان بقيمة ميتافيزيقية، قيمة ما للحقيقة في ذاتها»[72]. فما القيمة الفلسفية لاعتراض كهذا؟ يرد نيتشه الوضعية الخطرة التي صارت عليها الحقيقة تحت وطأة مفاعيل النقد الفلسفي معه، إلى ما في قطعيات الفلسفة الكنطية من عوز، مفاده جهل كنط بما عسى أن تكونه المرأة أولاً. وثانيًا، ما في توكيده قطعية «الآمر الأخلاقي» من وثوقية (دغمائية). فمن الجهة الأولى، لا يعلم كنط ما في المرأة والحقيقة[73] من شراكة في نقطة مخفية، امتنعت عن أن تتصير بساطًا أو مسطحًا. فكلتاهما تدثرت بما يحجب عن أهل التجريد والتسطيح بلوغ العمق. وإذا كانت دغمائية كنط هي الإيمان المبالغ فيه باستقامة الفعل الأخلاقي، وفق معايير العقل، فإن دغمائية الحقيقة نفسها لتناظر دغمائية المرأة: إما التملك المطلق، وإما الهروب الذي لا مرد له. ففي تصدير كتابه **ما وراء الخير والشر** يستهل نيتشه بالقول: «هَبْ أن الحقيقة امرأة: ألا يدفع ذلك إلى الظن بأن الفلاسفة جميعًا، من حيث هم دغمائيون، قد أساؤوا فهم النساء، وبأن ما بدا عليهم من عبوس رهيب وإلحاح غشيم في سعيهم إلى الحقيقة كان وسائل غير لائقة وغير لبقة، وبخاصة من أجل استمالة امرأة؟ المؤكد أنها لم تستمل: فكل ضرب من

(69) نيتشه، **العلم الجذل**، فقرة 4، ص 11 (بتصرف).

(70) يوسف بن أحمد، «منظورية الحقيقة عند نيتشه»، مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد 102–103 (1998)، ص 62.

(71) وحتى بعض أنفاسه المسيحيّة.

(72) نيتشه، **في جنيالوجيا**، المقالة الثالثة، فقرة 24، ص 201.

(73) ليست القرينة بين الحقيقة والمرأة عند نيتشه مجرد كلام كما يعتقد بعض القراء المتسرعين. تمثل المرأة مفهومًا في فلسفة نيتشه. وهذا تجديد في منظورية الحقيقة معه. وإجمالًا يمكن الاستعانة مبدئيًا بقراءة هذا النص وفهمه. ومفاده: «المرأة إذن تهتم قليلًا بالحقيقة، تؤمن بها أقل مما تؤمن بذاتها الخاصة، الحقيقة التي تعنيها. هي الرجل الذي يعتقد أن خطابه حول المرأة أو حول الحقيقة مثار اهتمام تلك هي المسألة الطوبوغرافية التي كنت أخطط لها، وكانت تنسحب أيضًا باستمرار، المسألة المتعلقة بما لا يمكن حسمه، والمتعلقة بالخصاء – المرأة التي تواريها. فالرجل هو الذي يؤمن بحقيقة المرأة، المرأة – الحقيقة»، انظر: جاك دريدا، **المهماز: أساليب نيتشه**، ترجمة عزيز توما وإبراهيم محمود (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2010)، ص 104.

ضروب الدغمائية يقف أمامها اليوم بوجل وأسى، هذا إذا كان لا يزال يقف أصلاً! لأن ثمة متهكمين يزعمون أن الدغمائية سقطت، أن كل دغمائية تلفظ أنفاسها الأخيرة»[74]. تلك هي الدغمائية المدمجة السالبة للمعرفة عينها، فلا تترقى إلى مرحة[75].

وفي سياق آخر، ينزل نيتشه هاجس إرادة الحقيقة ضمن سجل بسيكولوجي؛ ليجعل منها علة أشبه بالفصام لدى فلاسفة ما كان لهم أن يتبينوه، بوصفه كذلك، لما أخذتهم حماسة «كشف» الحقيقة؛ لأن ألفة معها قد تقادم عهدها، حتى صارت من لوازم تشريف التفكير الفلسفي لنفسه[76]. ولعل مرد الريبة التي قد تنشأ في خضم معمعة المساءلات الفلسفية بشأن الحقيقة ومن أرادها من أهل الميتافيزيقا السلبية، هو أن السكن الميتافيزيقي إلى الحقيقة ومنسجها لا يخلوان من إيمان ساذج بالبناء النسقي للحقيقة. كما أن الإيمان بوجود غيرية تحكم حضانة الدغمائيين لتركة استبعاد الخطأ. فلَكَمْ اعتقد في التناقض بين الخطأ والحقيقة. بل، لكم توهم معظم الفلاسفة أن مسلك طلب الحقيقة يمر حتمًا عبر استبعاد «خصيمها»، أي الخطأ. وأن درء هذا الأخير قد يحمل الفيلسوف على التحرر من الشبهة الميتافيزيقية المترتبة على الوقوع فيه ولو على سبيل الغفلة والنسيان[77]. يتساءل الميتافيزيقيون: «كيف يمكن لشيء ما أن يتولد عن ضده؟ وعلى سبيل المثال، أن تتولد الحقيقة عن الضلال، أو إرادة الحقيقة عن إرادة الخداع؟»[78]. لِمَ لا يقوى الفيلسوف على تحويل معرفته بالحقيقة إلى اعتراف منه بخطيئة معاداة الخطأ والخداع والكذب؟ أليست الأزواج المفهومية متعاضدة ومتشاكلة، حد الانشباك، في وحدة لولبية، قد يتعذر علينا معها الوقوف عند الحدود الفاصلة حقًا بين تخومها؟

هوس التناقض هو الذي يمنحنا فرصة التعرف «إلى الميتافيزيقيين في الأزمنة جميعها. ويحتل هذا النوع من التقييمات خلفية تدابيرهم المنطقية كلها. وانطلاقًا من إيمانهم هذا يجتهدون في علم أنهم، في ما يعمدونه، آخر الأمر، في جو مهيب باسم الحقيقة. إن إيمان الميتافيزيقيين الأصلي هو الإيمان بتضاد القيم»[79]. يرى نيتشه أن جور المنطق الذي فرض على كثير من الفلاسفة الإيمان بمبدأ الهوية هو الذي دفع بهم إلى تزكية العقل بتجريداته، حد الانتهاء إلى نفي سمة المرح (الجذل) عن المعرفة والاحتفال بالحياة. بل من ذا الذي حكم بما يكفي من البصيرة الفلسفية أن تضادًا مؤكدًا هو ما يشق مساحة الفويرق بين مناقب الفلسفة ومتاعب اللافلسفة... إلخ؟ ألا «يجوز للمرء حقًا أن يشك أولاً في

(74) نيتشه، **ما وراء الخير والشر**، تصدير، ص 17.

(75) عناصر أخلاقية وأخرى معرفية نسقية.

(76) أتى نيتشه في الغرض توضيحًا توصل إليه بحسه النقدي. ومفاده أن معضلة الحقيقة في غير المعرفة المرحة تستحيل مع جهاز النقد إلى مولدة لأسئلة كبرى. انظر: «أوديب الجديد: إرادة الحقيقة التي ستؤدي بنا أيضًا إلى مجازفات عديدة، تلك الحقانية الشهيرة التي تكلم عليها الفلاسفة جميعًا بإجلال حتى الآن، إرادة الحقيقة هذه كم من الأسئلة قد طرحت علينا! يا لها من أسئلة عجيبة ورديئة ومريبة! إن لها بالفعل تاريخًا طويلًا، وإن بدا أنه لا يزال في أوله؛ فلا عجب إذا ما انتهينا إلى الارتياب، إذا ما فقدنا صبرنا وتبرمنا بالأمر؟»، انظر: نيتشه، «في تحكيمات الفلاسفة»، الفصل الأول، في: **ما وراء الخير والشر**، فقرة 1، ص 21.

(77) على غرار استحضار شيطان ديكارت أو ديك سقراط.

(78) نيتشه، «في تحكيمات الفلاسفة»، الفصل الأول، في: **ما وراء الخير والشر**، فقرة 2، ص 22.

(79) المرجع نفسه، ص 22-23.

ما إذا كان ثمة أضداد على الإطلاق»[80] وفقًا لتعبير نيتشه؟ لكن، من أين للفلاسفة هذه المقدرة على استيعاب هذا التاريخ المديد من الحقائق؟

يدرج نيتشه في هذا المقام مفهومًا كانت الفلسفة قد استخزته طيلة القرون المنصرمة: النسيان. إنه المفهوم -المتنفس المحرر للروح البشري، ما أن يحتبس عليه أفق التفكير، أو التحرر من خطايا التفكير الموجعة له، أو متعاليات المعرفة العقلية. وفي هذا السياق يقول نيتشه: «لن يتوصل الإنسان إلى الاعتقاد بأنه يمتلك حقيقة من الدرجة التي أشرنا إليها للتو إلا بفضل قدرته على النسيان؛ وإذا لم يشأ الاكتفاء بالحقيقة في شكل القياس، أي الاكتفاء بالقشور الخاوية فإنه سيظل دومًا يستبدل أوهامًا بحقائق»[81]. فهل يكمن حظ الحس النقدي من العافية في التحرر من حياء ميتافيزيقي لمضاعفة تأزيم إرادة الحقيقة ولنتملص، نحن بدورنا، مما فينا أحيانًا من سوء تقدير للجيد من الأخطاء في المعارف؟ أيكون من اللزوم التاريخي ألا تتفكر الفلسفة من أين لها بهذا الوثن الذي سكنت إليه؟ ألم يحن للنقد أن يعهد إلى الفكر الحر بزلزلة أوثان الفلاسفة ومنها الحقيقة؟ أيكون غنم الفلسفة المعاصرة من النقد النيتشي تشريح فيزيولوجيا الأوهام الميتافيزيقية؟

لا يكمن الدفع الحيوي للمطرقة النقدية النيتشية في ما أورثنا اليوم إياه تاريخ الفلسفة المعاصرة من تركة الميتافيزيقا المتأزمة، وإنما في ما سيصير عليه قدر التفكير لاحقًا وقد تحلل من كل ارتهان للميتافيزيقا، سواء أكانت أفلاطونية أو ديكارتية أو كنطية. إذا كان لا بد من الاعتراف بما لدينا اليوم من حاجة فلسفية، فإن هذه الحاجة هي ما كان يسميه نيتشه بـ «فلسفة ما وراء الخير والشر». هذا هو ما قد يشبع فينا نهمًا ميتافيزيقيًا، أو دينًا فلسفيًا في أن نرى الأمور على غير ما عهدناها عليه من صور. يقر نيتشه بأنْ لا بد «للمرء أن ينظر من جهة هذا السؤال إلى الفلسفات الأقدم كما الأحدث عهدًا: إنها جميعًا لا تعي إلى أي مدى تحتاج أولاً إرادة الحقيقة ذاتها إلى تبرير، ههنا توجد ثغرة في كل فلسفة، من أين تأتى ذلك؟»[82]. يكون معنى المأتى جينيالوجيا باللزوم الفلسفي المستخلص من مبحث النسابة. ويفيد ذلك أن إرادة الحقيقة، شأنها شأن مفاهيم الخير والشر وما تولد منهما، ينبغي أن يخضع لنبش وفرز ومتابعة جنيالوجيين.

ومما أشاعه بعض الفلاسفة، بشأن الحقيقة، أن مطلقًا ما يوجد هنا أو هناك. وعلى الفكر أن يجهد في سبيل الكشف عنه. لكن ما يراه نيتشه هو أن العوامل الحياتية ليست هي المحددة لهذا المسمى «مطلقًا» من الفلاسفة، وبشيء من الزهو بالذات المبالغ فيه، فإن كان ثمة حقائق مفترضة، فلا توجد خارج مفاعيل الحياة المتصيرة والمنقلبة والمستحيلة. لأن الحقيقة[83] هي ما لا يعترف به بعض الفلاسفة، وإن تطلعوا إليها رهانًا معرفيًا، ونالوه. ولعلها تكون أيضًا من جنس معارف معدن من الفلاسفة، ما انفكوا

(80) المرجع نفسه، ص 23.

(81) Nietzsche, *Le Livre*, p. 120.

(82) نيتشه، **في جنيالوجيا**، المقالة الثالثة، فقرة 24، ص 202.

(83) وكيفما تمثلناها فكرة أو مطلقًا أو إرادة أو افتراء في حق خصوم مبحث الحقيقة المعرفية، أو حتى تنكرًا سافرًا للحياة والإنسان، أو رفضًا لحق الفكر من مقام الفلاسفة النسقيين بأرض المتعاليات المعرفية الكبرى من تاريخ الفلسفة.

متباهين بها تحصيلاً. فما إن تبدو لهم الإشراقة الأولى من ملمحها، حتى تأخذهم الحماسة النسقية إلى البحث عن ربض لهم في تاريخ الفلسفة، بُناةَ أنساق، أو ربما أسماءً كبرى، لا هاجس لها سوى النأي بأنساقها عن كل مقاربة نقدية، وإجمالاً، عن كل تشغيل للحس النقدي المجيد لمهمة «التفلسف بضربات المطرقة»[84]. وتبعًا لذلك، يرى نيتشه، في المقابل، أنْ لا وجود للحقيقة خارج دوائر الحياة والإنسان والتفكير النقدي، فلا تسمى حقيقة، ما لم تكن مشغولة بنماء الحياة، وبربو العظيم، ولا يسمى حاقًا من لم يخدمها مريدًا للحياة، مجلًّا لها.

يضع نيتشه الحقيقة التي افتتن الفلاسفة بطلبها، وتوهموا بلوغها من حين إلى آخر موضع تساؤل نقدي. وأصحاب الأنساق هم أكثر الفلاسفة حديثًا عن نسيج الحقيقة، فضلاً عن وثنيتها، فلقد افتتنوا (توهمًا) بالحقيقة الواحدة والأزلية، والحقيقة المتعالية، وفي ذاتها، أو حتى في بهائها المقنَّع[85]. وفي الحصيلة، انصب النقد عند نيتشه على مغالبة التيار الجارف والهدام للفلسفة، بتوطين صنمية الحقيقة والافتتان بها. فلا توجد، إذًا، حقيقة وقد تحنطت أجنحتها، وافترشت بساط الفلسفة. إنما توجد، في نظره، محاولات تأويل، معظمها متهافت[86]. ألم يتوهم الفلاسفة القول في حقيقة الوجود، وحقيقة العقل، وحقيقة الفن. أليس «من طبيعة الكينونة أن تكون مؤولة. وأن كل فرد يتأولها بطريقته الفردية انطلاقًا من سلم القيم الخاص به؟»[87]. ألا يشكل مدار التأويل فضاء نشأة العديد من المنظوريات؟ وكيف لها تأمين الرؤية التعددية للعالم، ولنسبية الحقائق، ولقيمة العقل نفسه، ضمن مقام الحياة؟

خامسًا: تهافت المعرفة الميتافيزيقية وتأسيس معرفة مرحة

«إذا أردنا أن نفسر كيف أقيمت أبعد المزاعم الميتافيزيقية لفيلسوف ما، فمن الأحسن (ومن الحكمة) فعلاً أن نتساءل في البداية دائمًا: ما الأخلاق التي يُسعى (أو يسعى هو) إليها؟ ووفقًا لذلك لا أعتقد أن والدة الفلسفة هي 'غريزة للمعرفة'، بل إن غريزة أخرى استعملت المعرفة (أو سوء المعرفة) استعمالها للأداة وحسب، هنا كما في غير محل»[88].

يمكن رد العنصر العدمي – السلبي في الحداثة الأوروبية إلى ما اعتبرته هي نفسها، «أفكارًا حديثة»، وكما لو كانت تجاوزت بحق تاريخًا من الجهالة فظيعًا. ولكم كانت غرائز المعرفة نهّاشة في عالم

(84) Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des Idoles ou Comment philosopher à coups de marteau*, avant–propos, trad. de l'allemand par Jean–Claude Hémery, in: *Œuvres philosophiques complètes*, tome. VIII (Paris: Gallimard, 2004), p. 57.

(85) في الوصل بين الحقيقة المتمذهبة بضد منطق العقل الحصيف، وتحفيز الحياتي على توطينها في النفس البشرية، يمكن الرجوع أيضًا إلى هذا المقطع المنتزع: «وما الاعتقاد في الحقيقة المطلقة والثابتة والكلية سواء في طبعتها الميتافيزيقية أو في طبعتها العلمية سوى خطأ ووهم مرتبط بالحاجة الحيوية لإنسان حي لا ينفك عن الرغبة في الاستقواء»، انظر: بلعقروز، **المعرفة والارتياب**، ص 17.

(86) يمكن القول، إذًا إنه «لا توجد معرفة إلا تأويلية، ولا يوجد تأويل إلا جمعًا!»، انظر:

Jean Granier, *Nietzsche*, 5ème éd., Coll. Que sais–je? (Paris: Presses universitaires de France, 1994), p. 63.

(87) Gisèle Souchon, *Nietzsche: Généalogie de l'individu*, Coll. Commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2003), pp. 15–16.

(88) نيتشه، «في تحكيمات الفلاسفة»، الفصل الأول، في: **ما وراء الخير والشر**، فقرة 6، ص 27.

الأفكار الحديثة[89]. صحيح أن نيتشه يعترف بإنشاء رؤية جديدة للعالم، تولدت مع ما سُمي «العقلانية الحديثة»، وخاصة في صيغتيها الفرنسية والألمانية. غير أنها تظل رؤية الفكر المتحيز ضد ممكنات استعادة التاريخ الكوني لعافيته، فضلاً عن عدم كياسة العقل الفلسفي المدبر للتاريخ المقبل للبشرية، ومن ثمة، انثنى نيتشه إلى تاريخ الفلسفة عمومًا، والغربي منه خصوصًا، ليفسد عنه يقينه بشأن معظم توجهاته الفلسفية الخجولة، من فرط عجزها عن التصالح مع الذوق الرفيع في المعرفة والفكر والحياة سوى. وتبعًا لذلك تصير «هذا ارتيابًا إزاء هذه الأفكار الحديثة»[90] مع نيتشه. فضلاً عن ذلك، فقد اعتبره «جحودًا، لا إيمان بكل ما شيد بالأمس واليوم، يتخلله على الأرجح شيء من التهكم والضجر لم يعد يطيق هذا السقط من أفاهيم مختلفة الحسب والنسب يعرضها في السوق»[91]. وبالنتيجة، كان لا بد من توجيه هذا النقد الفلسفي مع نيتشه الوجهة التي تؤمن للمعرفة علة جذلها الراسخ في أفق المنظوريات المجلة لكل أشكال العظمة، بل لكل أشكال التفكير القابلة للترجمة في كتابة، تتطلع بدورها إلى أن تكون صونًا للعقل النقدي، ووفقًا لما تأمله منه كل الملل لاشتراكها في النسب إلى العقل ومستطاعه.

ولا يتفعلن النقد، بوصفه تظننًا بالسائد، في الحكمتين: الشعبية والفلسفية، إلا متى خبر المتفلسف ما في عمق كيانه من عزم على تجاوز ذاته، وقد حبستها كبرى المقولات الفلسفية. لكن أليست هذه الأخيرة مجرد «مثالية ميتافيزيقية» بلغة غرانيي[92]؟ ألم تكن أشبه بعقيدة التوحيد الميتافيزيقي للعقلانية الحديثة برمتها؟ ألم يحول هاجس العالم اللامتناهي المصاغ جديدًا، مع بعض الفلاسفة الحديثين، هذه العقلانية إلى ضرب من «التخريف الميتافيزيقي»[93]؟ فقد يكون طغيان فكرة اللامتناهي هو ما حكم جنوح الفيلسوف العقلاني الحديث إلى رسم تيبولوجيا جديدة لمفاهيم: الفكرة، والعقل، والحقيقة، والعالم. تلك هي كبرى المفاهيم التي نضّدها بعض الفلاسفة، فأخرجوها كشفًا عقلانيًا لا عهد للفلسفة به لدى السابقين؛ لذا، راهن نيتشه على تكون مسارب فكرية هي بمنزلة البصيرة الفلسفية، وعمادها ما سماه «العقل الحصيف»، أو «العقل الحر»[94]، بوصفه شرطًا لبناء منظوريات جديدة، وليس للمفاهيم المصاغة سلفًا على نحو تجريدي، فحسب، وإنما أيضًا لحيوات تلك المفاهيم عينها. ومنها العالم والحقيقة، وحتى الفكرة والإنسان والغباوة والنباهة... إلخ.

وعلى غير سنة معظم الأولين من الفلاسفة، ما حدد نيتشه شروط مناعة النقد بالنظر إلى حسن تخير

(89) من منقلبات القيم مع المعرفة المرحة ما بينه هذا النص: «إن النقد الجذري لغرائز المعرفة عند نيتشه واستبدالها بغرائز الحياة وإحلال الحقيقة الفنية محل إرادة الحقيقة اقتضت منه مراجعة إرادة وقيمة المعرفة بالإحالة دائمًا إلى شروطها الوجودية ورهاناتها المصلحية المنتجة لها»، انظر: بلعقروز، **المعرفة والارتياب**، ص 16-17.

(90) نيتشه، «في تحكيمات الفلاسفة»، الفصل الأول، في: **ما وراء الخير والشر**، فقرة 10، ص 32.

(91) المرجع نفسه.

(92) يمكن الرجوع إلى ما بينه جان غرانيي من علاقة تصالب بين تلك المقولات العقلانية وهذه «المثالية الميتافيزيقية بما هي فعلًا الفلسفة العفوية لوعي غافل عن تجذره في كلية الذات العضوية، تتوجه في تشريعية مطلقة وتعتقد أنها ماهرة في استنتاج صفات الوجود من خلال مقولاتها الخاصة، دون أن تفهم أنها لا تفعل بذلك سوى التشريع في ذات متخيلة لقيم أساسًا نسبية»، انظر:
Granier, *Le problème*, p. 128.

(93) المرجع نفسه.

(94) ولهما المعنى نفسه، والفرق نفسه أيضًا، عن العقل الكلاسيكي، وخاصة في ملمحه الديكارتي.

موضوع التفكير، أو إلى حد ماهيته بتعريف، وإنما توجه إلى الفاعل عينه، أي «الفيلسوف المقبل»[95]. فما عسى أن يكون الفيلسوف – الناقد فاعلاً بأنظمة المعارف، الناجز منها والمنتظر؟ أيكون لزامًا عليه العمل على تهافت ما تم تقريظه من معارف، فاستبدالها بأخرى؟ وأيّ أخرى أقدر على تجاوز محاور المعرفة الكلاسيكية لتطول مغاور التفكير المعاصر، وتؤسس لتهافت المعرفة المستغلقة بعدُ عن عتبات الحياة؟

ههنا يطالعنا نيتشه بمفهوم المعرفة المرحة الذي ينسب إليه حقًا اشتقاقه فإدراجه في مدارات التفكير الحر لديه. ويرد هذا الإبداع المفهومي إلى الاعتراضات النقدية على ما في معهود المعارف الفلسفية من تجريدات، فإعراض عن الحياة وإرادتها. فلطالما أنس معظم الفلاسفة، قبل نيتشه، في أنفسهم المقدرة على التناظر، أو حتى التنافس؛ تقدمًا في سلم العمارة الفلسفية. ولقد كان هذا من منظورية «فلسفة الماوراء» ضربًا من التفكير الفلسفي المدبر على سبيل العلو البسيكولوجي والنظري، وحتى الصوفي أحيانًا، بالفكرة الذاتية للإنسان، كما للحقيقة الفلسفية المنشأ الديكارتي نفسه[96]. إنَّه علو بالإنسان عينه على منابته في الأرض، وما حبسوه فيه من خشاشها[97]. وهو لعمري تصريف ميتافيزيقي جد متفقه في اللغة. إذ قال الإنسان «ذاتا متعالية»، ولم يقو على موضعته ضمن تيبولوجيا «لعبة القوى» المكتشفة لاحقًا مع إرادة الاقتدار. فقد عهدت نظرية هذه الأخيرة إلى نفسها بتنزيل الإنسان عبر بيان ما غفل عنه الميتافيزيقيون، من ترجيح لأسباب تعظيمه فاعلاً في «التاريخ النقدي»، وما احتوى. وعليه، نشأت في مقابل التعلق بأكثر العوالم تجريدًا تلك المعرفة المرحة مع نيتشه، كغضبة ثائرة على ما في نسيان الحياة من كراهة لها. ولما تكشف على ما في معارف معظم الفلاسفة من عوز وعدم كفاية، صار مؤكدًا أن «المعرفةَ المرحة ضرورية تمامًا بالنسبة إلى من يفكر مثلي ومن يريد مثلي»[98]. فما عسى أن يكون للنقد من خطورة منذرة بأفول المعارف الجاهلة بحسب نيتشه؟ وما الذي يوجد في الإنسان المهوس بمراكمة المعرفة من أمر معيب؟ أليس الإنسان هو عينه من يُضعف ممكنات النقد فشرائط المعرفة المرحة؟

(95) Le philosophe de l’avenir;

والذي تجاوز سؤال: الماهية؟ / Le Qu’est–ce que? بسؤال: المن؟ / Le Qui?. إنه معدن فيلسوف ناشئ من النقد الجنيالوجي للرماديات الشبيهة بالهيروغليفيات. والذي يقول نيتشه في شأنه: «من يحسن تنفس هواء كتاباتي يعلم أنه هواء الأعالي، هواء منعش. وعليه أن يكون قَدْ قُدَّ ليحياه، فعسى أن يكون الخطر هائلًا لو أخذ محياه ببرود. إذ الجليد قريب والوحدة مرعبة. غير أن الأشياء تستحم في هذا الهواء تحت إشراقة النور بهدوءٍ! وكما لو كنا نتنفس بحرية! وكم سنتحسس هنا من الأشياء واقعة تحت طائلة ذواتنا! وتتمثل الفلسفة كما فهمتها دومًا وعشتها في الحياة طوعًا وسط الثلوج وفوق الذرى، والبحث عن كل غريب وموضع تساؤل في الوجود، وكل ما طرحته الأخلاق جانبًا»، انظر:

Nietzsche, *Crépuscule*, avant–propos, § 3, p. 240.

(96) تلك هي مجمل المفاهيم المشتقة من العقلانية الميتافيزيقية الديكارتية، والنسب بالمسارات النفسية الخاضعة لسيادة العقل نفسها، وقد ألجمها. انظر: في هذا المقام اضطرار الفكر إلى الخلط بين المفاهيم، على الرغم مما بينها من تناسب، وذلك في هذا المنتزع: «أما بالنسبة إلى مفهوم الذّات فإنه يترتب مباشرة، بحسب نيتشه، من الإدراج المثنى لمبدأي السببية والجوهر في سلسلة الظواهر البسيكولوجية»، انظر:

Granier, *Le Problème*, p. 133.

(97) كمقولات الجوهر والسبب والشيطان الماكر والموناذة... إلخ.

(98) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes: Été 1882–printemps 1884*, Anne–Sophie Astrup et Marc De Launay (trad.), in: *Œuvres philosophiques complètes*, tome. IX (Paris: Gallimard, 1997), § 17 [88], p. 587.

سادسًا: من ينتج المعرفة المرحة؟

«أما من كان شبيهًا بي في علو إرادته فسيحظى بالنشوة الحقيقية للمعرفة؛ ذلك أنني قادم من أعال لم يحلق فوقها طائر، وعرفت أعماقًا لم تجرؤ قدم على التيه في أغوارها»[99].

من آثار منقلبات الخطاب الفلسفي مع نيتشه أنه تحرر من الارتهان الكلاسيكي، بما استهله جل الفلاسفة من الكتابة، ومن المعرفة بسؤال الماهية، ليستبدله بسؤال معدن الإنسان: «من؟». وفي قراءة جيل دولوز لـ«إن السؤال: 'من؟' يعني وفقًا لنيتشه ما يلي: إذا نظرنا إلى شيء ما، ما القوى التي تستولي عليه، ما الإرادة التي تمتلكه تعبر عن نفسها فيه، تتجلى فيه، لا بل تختفي فيه؟ لا يجري الوصول بنا إلى الجوهر إلا عبر السؤال: من؟ لأن الجوهر هو فقط معنى الشيء وقيمته؛ تحدد الجوهر القوى ذات القرابة مع الشيء، والإرادة ذات القرابة مع هذه القوى»[100]. إن من ينتج هذه المعرفة هو الرجل – الفيلسوف الذي يقوى على مساءلة «المعنى»[101]، وتحريره من نزعة التعصب للحقيقة، والتمذهب بالمعرفة المسرفة في جحودها للمحسوس، والذي اعتقد تبعًا لذلك أنه يحكم الصناعة الفلسفية. وعلى النقيض من ذلك، يعترف هذا الرجل – الجذل للحياة مصدرًا وحيدًا لكل قيمة[102].

وبما أن الأمر يتعلق بالاقتدار على صناعة الفلسفة، فإن من ينتج هذه الصناعة هو المجاهد لأجل استقلالية الفيلسوف إزاء كل تجاذبات النفس البشرية، والترقي علوًّا وترفعًا نحو التسامي على ضغائن اليومي، وما احتسب فيها بعضهم من مغانم. ومن أجل الرفعة «هكذا تكلمت نقاوتي في تلك اللحظة السعيدة: 'لتكن مقدسة كل الكائنات في نظري'. 'لتكن كل الأيام مقدسة في نظري' – هكذا تكلمت نقاوة شبابي ذات يوم: كلام حكمة مرحة حقا!»[103]. يعود البحث في المعرفة غير المرحة، والحرص المعهود لدى بعض الفلاسفة على مراكمتها إلى توهمهم أن حيازتهم للعقل، على النحو الذي قالوه فيه، وكتبوه به في مآثر نصوصهم، إنما هي منتهى الحكمة الفلسفية. والواقع، فيما يرى نيتشه، كانت مجرد غفلة منهم عن الاتجاه القويم لأحياز تشغيل العقل البشري. لذلك، فما اعتقده هؤلاء من عقلانية لا يغدو، في نظر نيتشه، سوى لاعقلانية استمدت قيمتها من تواؤمها، وتطلعات فلسفات مغشوشة بأنفاس مسيحية، وأخرى أفلاطونية. فالعقلانية التي أودعها هؤلاء الفلاسفة في ما أنتجوه من معرفة (في معظمها تأملية) هي، في نظر نيتشه، جلبة فكر ضل سبيله إلى عتبة الحياة.

---

(99) نيتشه، «ما الذي يجعلني أكتب كتبًا جيدة»، في: **هذا هو الإنسان**، فقرة 3، ص 71.

(100) دولوز، **نيتشه والفلسفة**، ص 9.

(101) تقتل العدمية السالبة، في نظر نيتشه، بيان المعنى وتجليه. انظر: هذا المرجع: «هذا الغياب للمعنى، العدمية، هو الذي يحرك حظيرته للبحث عن معنى أو عدة معان جديدة، عن ثقافة جديدة، عن فلاسفة جدد»، انظر:

Blondel, *Nietzsche*, p. 48.

(102) اعتبر نيتشه أن معدنًا خاصًا من الناس هو الجدير بتشريع فلسفة ما وراء الخير والشر لفعله وحضوره وتفكيره. يمكن الرجوع إلى هذا النص: «الإنسان الجيد، بما هو الإنسان غير المؤذي، الإنسان الذي يجهزنا من دون توقف لإبداع فضائل جديدة لكي نستحق أن نعيش»، انظر:

Granier, *Le problème*, p. 189.

(103) نيتشه، «نشيد القبور»، في: **هكذا تكلم زرادشت**، ج 2، ص 220.

إنه لمن أخطاء بعض الفلاسفة اعتبار المعرفة في تناقض مع الحياة، أو هي أخرى تؤتى من خارج صروفها. وقد لا تعني بالضرورة تصاريف المعرفة شأن الحياة. لقد اعتبروا جلال المعرفة في نظرانيتها. صحيح أن التأسيس الفلسفي لا يكون إلا نظريًا بالعقل. غير أن اعتبار المعرفة شأنًا خالصًا من شؤون العقل المجرد، هو محدودية العقل معهم. فكم ستحتاج المعرفة المرحة إلى النسيان للتحاور مع «المقبل» من فضاءات التفكير ومسالكها؟ لعله يكون من اللزوم على الفيلسوف أن يكون الأقدر على جعل مشاعر الضغينة النفسية متهافتة لتأمين تعافي الذاكرة الفلسفية، ولو بتعاطي ملكة النسيان لهجران عالم الأشياء وتعليقه ولو إلى حين. وليكن هذا من لوازم تحرر الروح الفلسفي، فتحرر الإنسان ذاته. وليكن من مزايا ذلك أن «'الفكر الحر' هو الريبي الكبير الذي يحاذر كل ما وضع فيه الإنسان حتى ذاك أكبر قسط من ثقته»[104]. فمنتهى الفكر الحر هو التمتع جماليًا بكل ما يتبع توكيد الحياة وفهمها، على نحو ما ينبغي أن يكون عليه الإثبات المتحلل من كل مشاعر الضغينة. أما مرح الفكر الحر، فهو تخليد العظيم من الآثار، حتى لو بطُنت من شديد أوجاع العقل الكلاسيكي ما بطنت. ولعل هذا الفكر هو الذي يسّر لبعض الفلاسفة في القرن العشرين معالجة مسألة تناهي الإنسان، وتشخيصه، في أفقِ زمنيته الراهنة.

ويشي هذا الأفق بما في كتابات نيتشه النقدية من رسوخ القدم في عالم التعددية. وما باتت تحتاجه من نفاذ العقل النقدي إلى المسكوت عنه ولم يُقل عادة. فما الذي توافرت عليه أساسًا الكتابة في فضاء المعرفة المرحة؟ إنها كتابة العتبات والاستهلال لتيبولوجيا من القيم المتعافية من قدامة ميتافيزيقاها. هو ذا التقليد المعرفي الذي ترسخ، وهو مليء «باستعارات وتشبيهات رائعة يبدو أن دلالتها تزداد، بطريقة غامضة، كلما أمعن المرء تفكيره فيها»[105]. وربما كان دافع الفكر عند نيتشه إلى إعادة إنتاج المساءلة الفلسفية بشأن الفلاسفة، كما العوام، هو: ما السر في حمل التشبيهات جزافًا على غير حواملها. إن «لعبة السطح والعمق» الزرادشتية هي ما ثبت في عالم التفكير الفلسفي المعاصر. ومن هنا تم الكشف عما لم يعد تحتمله عوالم الحياة والأشياء والناس من كثرة تشبيهات. إنها تشبيهات كاشفة عما في العقل الفلسفي من أصنام – مُثل.

لا بد، إذًا، من جنس مخصوص من الرجال العظام[106]؛ ليعهد إليهم تاريخ الفلسفة بإعادة الألفة القديمة، بين ما يحياه الفيلسوف، وما ينتجه من معرفة، فالرجال المتحررون من كراهة العقل المجرد سيكونون

(104) أويغن فنك، **فلسفة نيتشه**، ترجمة وتحقيق إلياس بديوي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974)، ص 61.

(105) هنري إيكن، **عصر الإيديولوجيا**، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1963)، ص 251–252.

(106) للتوسع في هذه الفكرة، يمكن الرجوع إلى هذا النص: «هذا مع العلم أنه ليس بإمكان أحد أن يدعي إيمانًا أكثر ثقة في الوصول إلى غايته، إلا الفيلسوف تحديدًا – لأنه لا يعرف إطلاقًا أين يقيم اللهم إلا على الأجنحة المنتشرة لكل العصور. إن عدم الأخذ بعين الاعتبار الظرف واللحظة الراهنين إنما يعود إلى جوهر المزاج الفلسفي الكبير. إنه يملك الحقيقة»، انظر: فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، ترجمة سهيل القش، تقديم ميشال فوكو، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983)، ص 64.

معدنًا جديدًا من أهل الفلسفة[107]. والذين نأمل معهم أن «تصير المعرفة جزءًا لا يتجزأ من الحياة نفسها بوصفها حياة مقدرة لا تتوقف عن النمو إلى اليوم الذي تنتهي المعارف والأخطاء القديمة الأساسية بأن تتصادما معًا، الواحدة ضد الأخرى بوصفهما حياة، بوصفهما مقدرة في الرجل المفكر نفسه»[108]. ولعله من لوازم ذلك إثبات أمرين: أولهما أن يستهين الفكر الحر باليقينيات لخطورتها على الحقيقة أكثر من الكذب والخطأ. لأن «اليقينيات سجون»[109]، كما يرى نيتشه. وثانيهما أن يتحرر[110] العقل الفلسفي، وقد تقوم بالنقد الحر و«الأسلوب الكبير»[111]، من بلية الكسل، والإعراض عن مواجهة كبرى أسئلة الناس. ولقد حددت صنافة معادن الإنسان في فلسفة نيتشه الأقوياء أهل هذه العهدة – المهمة المقبلة[112].

خاتمة

«أعاد نيتشه الذي بدا أنه أدرك أن عليه تحريك قطعه الأخرى، انتباهه إلى وسط لوحة الشطرنج، وقال: 'لقد أطلقوا عليّ ألقابًا كثيرة، فيلسوف، عالم نفساني، وثني، داعية، مسيح دجال. حتى أنهم أطلقوا عليّ ألقابًا مستهجنة. لكني، أفضل أن أطلق على نفسي لقب عالم، لأن أساس طريقتي الفلسفية، بوصفها طريقة علمية، تكمن في عدم التصديق. إني أتبع نهجًا صارمًا يتسم بالشك، وأنا شكوك الآن لا أستطيع قبول توصيتك للكشف عن النفس استنادًا إلى سلطة طبية'»[113].

يَمْثل الفيلسوف اليوم أمام حبس مدارات التناهي لما تطلَّع إليه بعض أسلافه. فلقد أفضى النظراني والتأملي والتجريدي إلى ما أفضوا إليه بمفعول «التفلسف بضربات مطرقة»، فما عاد للفصل بين سعي

(107) هذا واحد مما كان يرجوه نيتشه للفلسفة في مقبل أيامها، ومفاد نصه: «ربما! لكن من يريد أن يهتم بمثل هذه الربما الخطرة؟ من أجل ذلك، علينا أن نترقب إقبال جنس جديد من الفلاسفة، من أولئك الذين لهم ذوق ما وميل ما مغاير ومعاكس لأسلافهم – فلاسفة الربما الخطرة، بكل معنى من المعاني. ولنقل بكل جد: إني أرى بزوغ مثل هؤلاء الفلاسفة الجدد»، انظر: نيتشه، «في تحكيمات الفلاسفة»، الفصل الأول، في: **ما وراء الخير والشر**، فقرة 2، ص 23.

(108) نيتشه، **العلم الجذل**، فقرة 110، ص 110.

(109) Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist: Imprécation contre le christianisme*, Jean–Claude Hémery (trad.), tome. VIII, vol. 1, in: *Œuvres philosophiques complètes* (Paris: Gallimard; NRF, 2004), § 54, p. 220.

(110) من ممكنات النقد فعلًا، بحسب نيتشه، توافر الجرأة على نزع الأقنعة الحاجبة لمصداق القول والفعل. وهي ممكنات العقل عينه. انظر: ترجيح نيتشه لنجاعة العقل من خلال النص الآتي: «لكنكم تظلون شعبًا في نظري حتى في فضيلتكم، شعب بأعين بليدة، – شعب لا يفقه معنى للعقل!»، انظر: نيتشه، «عن مشاهير الحكماء»، في: **هكذا تكلم زرادشت**، ج 2، ص 204.

(111) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes: Début 1888–début janvier 1889*, Jean–Claude Hémery (trad.), in: *Œuvres philosophiques complètes*, tome. XIV (Paris: Gallimard, 2008), § 14 [61], p. 48.

(112) الناس المقبلون هم الجسر المتاح نيتشيًا لتثبيت منظورية المراتبية، بوصفها عملًا في تحقيق التماسف بين الرفعة والوضاعة، لذلك، «يوجد الأقوياء على رأس المراتبية وتميزهم القدرة على المسافة وعلى الرفعة المتوحدة»، انظر: Onfray, p. 146؛

انظر: أيضًا في الاتجاه الفكري نفسه هذا المقطع: «سيد التراتب البديل ليس هو الخطاب الفلسفي العقلاني، إنما هو التعبير الفني الخلاق»، انظر: عبد الرزاق بلعقروز، **نيتشه ومهمة الفلسفة: قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة**، تقديم عز العرب لحكيم بناني (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف؛ دبي: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2010)، ص 145.

(113) أرفين د. يالوم، **عندما بكى نيتشه**، الفصل التاسع، تعريب خالد الجبيلي (بيروت: منشورات الجمل، 2015)، ص 155.

الإنسان، في مختلف توجهاته، وبين الحياة، من مسوغ فلسفي. ومن ممكنات ذلك: أولاً، استئناف التفلسف فيما وراء الخير والشر، تناسبًا ومعادلة نيتشه: الحياة صنو الفكر الحر. وثانيًا، النبش في التاريخ المحجوب بالكذب السياسي والأخلاقي والكنسي. وثالثًا، النظر إلى التفلسف بوصفه تأسيسًا للمقبل من حدثان واستقبالاته في ربض الفلسفة. وفي هذا السياق الفلسفي «يبدو، إذًا، النقد النيتشي إمكانية لفهم فلسفي للتاريخ المخفي للفلسفة، وبوصفه تاريخًا للكينونة اللامفكر فيها: بحث عن معنى محكوم عليه بالاحتجاب»[114]. أما النقد الساعي إلى الشمولية في النظر، فيقتضي، من جهة ما سيفرزه من ارتدادات في التاريخ الفلسفي، تملك الفيلسوف إرادة الاقتدار[115]. وبعيدًا عما أُلحق جزافًا بهذا المفهوم من فهم سيئ، بحمله على معنى الإسراف في مراس القوة باعتبارها عنفًا، سيكون خصيصة من سيقوى على تدبير شرائط الفعل الفلسفي – النقدي. ولقد أكد نيتشه تهافت الفهم الساذج النافي لإرادة الاقتدار؛ حيث يقول: «ما يريده الإنسان وكل كائن حي هو زيادة في الاقتدار»[116]. إن إرادة الاستزادة من هذه المقدرة هي مسعى نيتشه؛ لقلب القيم الشائعة في عصر يدعي لنفسه الحداثة الخادمة للعقل البشري. ويشترط ذلك أمرين: أولهما نسف قيم العدمية السالبة. وثانيهما تهيئة منابت للإنسان الحكيم، وهو هنا الإتيقي المعادي للقطيع والضعفاء والسفلة من الآدميين. عسى أن يتسنى للإنسان الجديد بذلك تثبيت إتيقا الأسياد. وذلك هو الأفق الأرحب والبريء، وهو أفق القبول بحقيقة العود الأبدي.

تحتاج عافية التشخيص النقدي من الفيلسوف – الناقد مقدرة على التأقلم مع إكراهات منطق المعاودة الأبدية لسيلان صور من الحياة، والمنعرجات، والأزمات، والأحداث البشرية الجسيمة. وكل ذلك داخل فضاء الصيرورة الدائمة الخالية من أي انتظار ميتافيزيقي لمثل أعلى، هو منتهى رهان البشر في ما يفعلون. هناك إذًا حلقات، ما تنفك الواحدة منها تتمم الأخرى ما أن تبلغ بعض منتهاها. وعليه، فالحياة متحولة حيوات وصائرة في مسار، وربما قُدّت الحيوات من المكرور نفسه. علمًا أن طاقة الحياة التي تشغلها الحياة نفسها، وعلى نحو فني خلاق، هي طاقة ثابتة في نسبتها، قياسًا بما تحتاجه الحياة من أسباب استمرار. إذ الحياة قائمة، ودونما يقين أنها بثبات طاقتها تلك لا تخضع للزيادة أو النقصان، وإنما للتضخم والانكماش. وهذه الطاقة هي مفعول قوة متقوّمة بذاتها، وقد تثبتت ذاتيًا في ما يشبه، بلغة نيتشه، «قوس قزح» وتموجاته غير المنحرفة. إنه «العَود الأبدي: ديونيزوس رمز نشوة الحياة، وهوس الخلق، وروعة المغامرة، وفرح البراءة، وهذا يعني أن كل شيء يتغير باستمرار وإن كانت الحركة لا تتوقف وإن كانت الأشكال والصور تعود مرات لامتناهية»[117]. أما العنصر الإتيقي، فيتمثل في انفلاق مقدرة تحمّل أو مكابدة رجولية، شبيهة بقتال الجندي الباسل، إنه القبول التراجيدي بملهاة

(114) Simha, p. 80.

(115) لقد وضعت إليزابيت، أخت نيتشه، هذا المفهوم عنوانًا لواحد من كتبه، بعد أن أصيب بالمرض بداية عام 1889.

(116) «هذه الإرادة تعني بحسبه توفير ما يكفي من حب الحياة والتحلي بالحكمة كإتيقا تفكير الإنسان حتى يولد من نفسه الإنسان المتفوق»، انظر: جورج زيناتي، **رحلات داخل الفلسفة الغربية** (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، ص 69.

(117) المرجع نفسه.

الحياة. أما العود الأبدي فهو القبول باستحضار صورة عنفوان الإغريق الذين استنوا للحياة سننًا، لعل أهمها التحرر لحظة اللقاء بالحياة[118]. إنه التحرر من فكرة الخطيئة وتخطئة الحياة. أو هو العرفان بأن إسراف أقدار الحياة في القسوة لا يجرمن الحياة، ولا الوجود الإنساني الذي تعنى إرادة الاقتدار بتعظيم شأنه الصائر من دون توقف، وكما صاغه هيراقليط.

المراجع References

العربية

ابن أحمد، يوسف. «منظورية الحقيقة عند نيتشه». مجلة **الفكر العربي المعاصر**. العدد 102-103(1998).

أفلاطون. **جمهورية أفلاطون**. ترجمة ودراسة فؤاد زكريا. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004.

ايكن، هنري. **عصر الإيديولوجيا**. ترجمة فؤاد زكريا. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1963.

برهييه، أميل. **تاريخ الفلسفة**. ج 7: **الفلسفة الحديثة (1850-1945)**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987.

بلعقروز، عبد الرزاق. **المعرفة والارتياب: المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر**. بيروت: منتدى المعارف، 2013.

_____. **نيتشه ومهمَّة الفلسفة: قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة**. تقديم عز العرب لحكيم بناني. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف؛ دبي: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2010.

دريدا، جاك. **المهماز: أساليب نيتشه**. تعريب عزيز توما وإبراهيم محمود. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2010.

دولوز، جيل. **نيتشه والفلسفة**. تعريب أسامة الحاج. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.

زكريا، فؤاد. **نيتشه**. ط 2. سلسلة نوابغ الفكر الغربي. القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966.

زيناتي، جورج. **رحلات داخل الفلسفة الغربيَّة**. بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.

(118) يقترن النظر في المعنى بالحياة. وبحسب نيتشه: «بقدر ما تكون المعاني ممحصة، يصير الانتباه أشد، بقدر تكثر مقتضيات الحياة، يكون أعسر علينا قبول معرفة بالشيء، بالواقعة، وما نقوى على المضي قدمًا إلى معرفة نهائية، إلى 'حقيقة'»، انظر:
Nietzsche, *Fragments posthumes*, tome. XI, 38 [14], p. 347.

سلوترديك، بيتر. **الإنجيل الخامس لنيتشه**. ترجمة علي مصباح. كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، 2003.

الشابي، نور الدين. **نيتشه ونقد الحداثة**. سلسلة أطروحات. تونس: دار المعرفة للنشر، 2005.

فنك، أويغن. **فلسفة نيتشه**. ترجمة وتحقيق إلياس بديوي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974.

مونتيبيلو، بيير. **نيتشه وإرادة القوة**. ترجمة وتقديم جمال مفرج. الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010.

نيتشه، فريدريك. **إنسان مفرط في إنسانيته: كتاب العقول الحرة**. ج 1. ترجمة محمد الناجي. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 1998.

_____. **شوبنهاور مربيًا**. ترجمة قحطان جاسم. الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: منشورات ضفاف؛ الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع؛ بغداد: دار أوما، 2016.

_____. **العلم الجذل**. ترجمة سعاد حرب. بيروت: طباعة دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 2001.

_____. **غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعًا بالمطرقة**. ترجمة علي مصباح. بيروت: منشورات الجمل، 2010.

_____. **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**. ترجمة سهيل القش. تقديم ميشال فوكو. ط 2. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983.

_____. **في جنيالوجيا الأخلاق**. ترجمة وتقديم فتحي المسكيني. مراجعة محمد محجوب. سلسلة ديوان الفلسفة. تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010.

_____. **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل**. تعريب جيزيلا فالور حجار. مراجعة موسى وهبه. الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار؛ بيروت: دار الفارابي، 2003.

_____. **نقيض المسيح: مقال اللعنة على المسيحية**. ترجمة علي مصباح. بيروت: منشورات الجمل، 2011.

_____. **هذا هو الإنسان**. ترجمة علي مصباح. كولونيا: منشورات الجمل، 2003.

_____. **هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد**. ترجمة وتقديم علي مصباح. كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، 2007.

يالوم، أرفين. **عندما بكى نيتشه**. ترجمة خالد الجبيلي. بيروت: منشورات الجمل، 2015.

الأجنبية

Blondel, Eric. *Nietzsche: Le Corps et la culture – La philosophie comme généalogie philologique*. Coll. Philosophie d'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

Deleuze, Gilles. *Critique et clinique*. Coll. Paradoxe. Paris: Éditions de Minuit, 2006.

_____. *Différence et répétition*. 6ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1989.

_____. *Nietzsche et la philosophie*. Coll. idéa no. 39. Tunis: Cérès éd., 1995.

Descartes, René. *Discours de la méthode*. avec des aperçus sur le mouvement des idées avant Descartes, une biographie chronologique, une Int. À l'œuvre, une analyse méthodique du *Discours*, des notes, des questions et des documents par J.–M. Fataud. 2nde éd. Coll. Univers des Lettres. Paris: Bordas, 1980.

Granier, Jean. *Nietzsche.* 5ème éd. Coll. Que sais–je? Paris: Presses universitaires de France, 1994.

_____. *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Coll. L'ordre philosophique. 2nde éd. Paris: Seuil, 1966.

Kant, Emmanuel .*Critique de la raison pure*. Jules Barni (trad.). P. Archambault (rév.). Luc Ferry (préf.). Bernard Rousset (chro. & bib.). Paris: G. Flammarion, 1987.

_____. *Critique de la raison pratique*. François Picavet (trad.). Ferdinand Alquié (intr.). Paris: Quadrige/ Presses universitaires de France, 1989.

_____. *Logique*. Louis Guillermit (trad.). Paris: Vrin, 1970.

Kremer–Marietti, Angèle. *L'Homme et ses labyrinthes: Essai sur Friedrich Nietzsche*. Coll. Inédit. Paris: Union générale d'éditions, 1972.

Misrahi, Robert. *Qu'est–ce que l'Éthique?: L'Éthique et le bonheur*. Paris: Armand Colin, 1997.

Nietzsche, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes*. textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. sous la dir. de Gilles Deleuze et Maurice De Gandillac. Paris: Gallimard/ nrf, 1982–2008.

_____. *Œuvres philosophiques complètes.* tome. III. *Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres*. I. Robert Rovini (trad.). éd. Revue par Marc B. De Launay. Paris: Gallimard, 1988.

_____.*Œuvres philosophiques complètes*. tome. V. *Le Gai savoir: La Gaya Scienza*. Pierre Klossowski (trad). éd. Revue et augmentée par Marc B. De Launay. Paris: Gallimard, 2006.

_____.*Œuvres philosophiques complètes.* tome. VI. *Ainsi parlait Zarathoustra: Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*. Maurice De Gandillac (trad). Paris: Gallimard, 2004.

_____.*Œuvres philosophiques complètes. Par–delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir*. trad. de l'allemand par Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratien. tome. VII. Paris: Plessis–Trévise, 2006.

_____.*Œuvres philosophiques complètes. Crépuscule des Idoles ou Comment philosopher à coups de marteau*, *L'Antéchrist: Imprécation contre le christianisme*. trad. de l'allemand par Jean–Claude Hémery. tome. VIII. Paris: Gallimard; NRF 2004.

_____. *Œuvres philosophiques complètes*. *Fragments posthumes: Été 1882–printemps 1884*. Anne–Sophie Astrup & Marc De Launay (trad). tome IX. Paris: Gallimard, 1997.

_____. *Œuvres philosophiques complètes.* tome. XII. *Fragments posthumes: Automne 1885–automne 1887*. Julien Hervier (trad.). Paris: Gallimard, 2007.

_____.*Œuvres philosophiques complètes.* tome. XIV. *Fragments posthumes: Début 1888–début janvier 1889*. Jean–Claude Hémery (trad.). Paris: Gallimard, 2008.

_____. *Le Livre du philosophe: Études théorétiques*. tome. II (trad.) de l'allemand, int. et notes par Angèle Kremer–Marietti. Paris: Garnier Flammarion, 1991.

Onfray, Michel. *La Sagesse tragique: Du bon usage de Nietzsche*. Coll. Le Livre de poche. Paris: LGF, 2006.

Reboul, Olivier. *Nietzsche critique de Kant*. Coll. SUP .Paris: Presses universitaires de France,1974.

Simha, André. *Nietzsche*. Coll. Pour connaître .Paris: Bordas, 1988.

Souchon, Gisèle. *Nietzsche: Généalogie de l'individu*. Coll. Commentaires philosophiques. Paris: L'Harmattan, 2003.