

المولدي عزديني

فلسفة القيم النقدية عند نيتشه

استشكال الإتيقا وسؤال النقد الجذري



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



فلسفة القيم النقدية عند نيتشه

استشكال الإتيقا وسؤال النقد الجذري

المولدي عزديني

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
عزديني، المولدي

فلسفة القيم النقدية عند نيتشه: استشكال الإتيقا وسؤال النقد الجذري / المولدي عزديني.

380 ص. 24 سم.

يشتمل على بليوغرافية (ص. 353-369) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-513-5

1. نيتشه، فريدريك، 1844-1900 - فلسفة. 2. الفلسفة الألمانية. 3. الأخلاق - فلسفة. 4. القيم

الأخلاقية. 5. القيم (فلسفة). 6. النقدية (فلسفة). أ. العنوان.

193

العنوان بالإنكليزية

**Nietzsche's Critique of Values:
Ethics and Radical Critique**

by Mouldi Ezdini

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعتبر بالضرورة عن
اتجاهات بيتناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



شارع الطرفة - منطقة 70

وادي البنات - ص. ب: 10277 - الطعامين، قطر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174

ص. ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 1107 2180 لبنان

هاتف: 8 00961 1 991837 فاكس: 00961 1 991839

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الأول/ديسمبر 2022

الإهداء

إلى روحي أمي وأبي رحمهما الله
إلى ذريتي وزوجتي وإخوتي
إلى فرح ... حفيدتي الحبيبة

المحتويات

11	مقدّمة
	القسم الأول
	الإتيقا النَّاشئة من نقد القيم الأخلاقية
57	الفصل الأوّل: التوجّه في تجذير التّقد الفلسفي للأخلاق
57	تقديم
58	أولاً: خصوصية الاهتمام النيّشوي بفلسفة الأخلاق
61	ثانياً: التظنن بالفلسفة الأخلاقية الكانطية
66	ثالثاً: نقد أخلاق الانحطاط
69	رابعاً: تجذير التّقد (أو في مساءلة قيمة القيم)
74	خامساً: منظوريات أخلاقية
77	سادساً: النشاز في الأداب (أو في إتيقا السّادة وأخلاق العبيد)
84	سابعاً: العزم الفلسفي على تأسيس أخلاق جديدة
87	خاتمة
91	الفصل الثاني: من جنياالوجيا الأخلاق إلى فلسفة ما وراء الخير والشّر
91	تقديم
94	أولاً: نقد منطق الثنائيات الميتافيزيقية

101	ثانيا: القرار الفلسفي
108	ثالثا: المسألة التقدية لأخلاق الخير والشر
114	رابعا: جنالوجيا الخير والشر
118	خامسا: جنالوجيا الطيب والخبيث
122	سادسا: جنالوجيا الأخلاق
129	سابعا: فلسفة ما وراء الخير والشر (أو في منبت الإتيقا)
133	خاتمة
137	الفصل الثالث: في الفروق بين حدّي الإتيقا والأخلاق
137	تقديم
	أولاً: من التحديد النيتشوي السّليبي للأخلاق
138	إلى قسوة التّقد الفلسفي
144	ثانيا: معاني اللّأخلاقية
153	ثالثا: وجوه التناسب بين الإتيقا والأخلاق
157	رابعا: حدّ الإتيقا بالنّظر إلى تهافت الأخلاق
164	خامسا: مسألة الفرق القيمي بين الإتيقا والأخلاق
166	سادسا: الإتيقا التّأقده (أو في تأسيس مراتبية قيمية)
169	سابعا: الإتيقا الفلسفية وشعور المقتدر بسعادته
174	خاتمة

القسم الثاني

الحدود الممكنة للإتيقا والتّقد الجذري وتساوقهما الفلسفي

179	الفصل الرابع: في حدّ الإتيقي وإتيقاه
179	تقديم
181	أولاً: صورة الإتيقي-التّأقد في الشّخص الفلسفي لنتشه

186	ثانيًا: الإتيقي (أو في الإنسان النَّبيل).....
192	ثالثًا: الإتيقا وصخب العامَّة.....
197	رابعًا: إتيقا المدن المتعافية.....
207	خامسًا: من حكمة المتوَّحد بقيمه.....
213	سادسًا: فلسفة التوكيد الإتيقي للسَّعادة في ما وراء الخير والشرّ.....
219	سابعًا: الإتيقا (أو في رفعة أخلاق الأرسطراطي).....
222	خاتمة.....
225	الفصل الخامس: الحدود الفلسفيَّة للنَّقد الجذري.....
225	تقديم.....
226	أولًا: الطَّابع الجذري للنَّقد الفلسفي وشموليَّته.....
231	ثانيًا: نقد النَّقد.....
237	ثالثًا: في المعنى الفلسفي الإيجابي للنَّقد الجذري.....
242	رابعًا: ما الذي يستهدفه النقد الجذري؟.....
246	خامسًا: ملمح تجذير النقد: التقويم المراتبي للقيم.....
252	سادسًا: تجذير النَّقد أساس المحاوراة الفلسفية.....
258	سابعًا: استقلاليَّة الفلسفة النَّقدية.....
262	خاتمة.....
265	الفصل السَّادس: تساوق الإتيقي والنَّقدي.....
265	تقديم.....
267	أولًا: جماع الإتيقا والنَّقد الجذري.....
276	ثانيًا: فنُّ الكتابة من إتيقا التَّفكير.....
284	ثالثًا: الحياة والفكر.....
288	رابعًا: في نسبة غريزة المعرفة إلى الحياة.....

293	خامسًا: إجلال الحياة من مستطاع الحكمة الفلسفيّة
298	سادسًا: تساوق الإتيقي والتّقدي من تواشج الحياتي والفلسفي
302	سابعًا: الصّناعة الفلسفيّة وإتيقا فنّ الحياة
307	خاتمة
311	خاتمة عامة
339	مسرد المصطلحات
353	المراجع
371	فهرس عام

مقدمة

يتعلّق الأمر في هذا المقام الفلسفي⁽¹⁾ بالنظر في غرض راهن: الوشيجة بين الإتيقي قيمياً والتجذير النقدي فكرياً. وهذا مجال أكسيولوجيا نقدية (une axiologie critique) حيث تُخضع فلسفة القيم النقدية مع نيتشه⁽²⁾ جملة أنماط التفكير في قيم المعرفة والأهوت والسياسة والأخلاق ... إلى فعل تفكير نقدي غير معهود أسلوباً وكلمة. فعلى أي نحو تكون فلسفة الإتيقا من لوازم عالم التفكير اليوم؟ من الصحيح أنّ أزمة كبرى عضلت بنا اليوم في أقاليم جميع المعارف من الآداب والفنون والإنسانيات، وحتى ممّا يسمّى العلوم الدقيقة⁽³⁾. بناء عليه، هل يكون الأمر، في المقابل، من قبيل الصدفة أن يهتم التفكير الفلسفي المعاصر بمسألة الإتيقا والحال أنّ "الإتيقا تجهل الصدفة"⁽⁴⁾،

(1) أصل العمل أطروحة دكتوراه عُذلت وفقاً لمقتضيات النشر. وقد أشرف عليها الأستاذ عبد العزيز العيادي، فله كل الشكر والتقدير.

(2) فريدريك نيتشه: فيلسوف ألماني، وُلد في 15 تشرين الأول/أكتوبر 1844، بمدينة روكن البروسية، وتوفي يوم 25 آب/أغسطس 1900، بمدينة فايمر، وتحديدًا بمنطقة ساكس-فايمر-آينناخ، وأصبح أثره الفلسفي الكوني بيئًا، في الأساس، منذ النصف الثاني من القرن العشرين.

(3) يمكن المعارف المتداخلة المساهمة في توسيع دائرة النظر في هذا المسعى: فلسفة القيم النقدية. وفي هذا السياق، تنشأ مهنة أكسيولوجية تستند إلى ممارسة فلسفية نقدية وإتيقا موجهة. يُنظر هذه الفقرة: "الأكسيولوجيا مدعوة اليوم إلى إعطائنا حلولاً للمأزق القيمي الذي يعانيه إنسان العصر" في: هشام بن جدو، سؤال القيمة: مقارنة لرصد إشكالية القيمة في فلسفة لافيل (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 11.

(4) Sören Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, Paul-Henri Tisseau (trad.), Jean Wahl (intro.) (Paris: Aubier, 1984), p. 140.

زمن قبيل أن يتطّلع هذا التّفكير إلى نقدٍ جذريّ والحال أنّ "النّقد المعاصر هو نقد جذريّ"⁽⁵⁾ بطبعه وتعريفه؟ وهل من الصحيح أنّ ميلاد تفكير "نيتشه الأمس هو للغد"⁽⁶⁾؟ ثمّ بأيّ معنى اعتبر نيتشه منذ سنّ فلسفية مبكّرة خصيصاً الإتيقا قرينةً للفعل الإنساني ذي القيمة العالية من خلال رسالة له؟ وفيها كتب لأحد أصدقائه: "يمارس كلُّ فعلٍ له شيء من الأهميّة تأثيراً من طرازٍ إتيقي"⁽⁷⁾. بناءً عليه، نحسب أنّ من بين الأعمال المهمّة في التّفكير الفلسفي اليوم تشخيص القيم في مجال الفعل البشري بعامة. ربّما يكون من لوازم فلسفة الفعل غرز شوكة الفلسفة في منابت ملتها الحق، عسى أن يبلغ التّفلسف مقاصده بذات مبادئه ودونما استعارةٍ للفاسد من القيم، استعارةً أباح العصر ظاهرتها. فهل

(5) Jean-René Ladmiral, "Archéologie de la critique," dans: Béchir Koudhai (dir.), *Critique et vérité*, actes du colloque (Kairouan, avril 1998) (Tunis: Le Gai savoir; La Faculté des lettres et sciences humaines de Kairouan, 2007), p. 35.

(6) Georges-Arthur Goldschmidt, "[Dossier: "Nietzsche, Schopenhauer et Kierkegaard, les textes fondamentaux et leurs commentaires"]", Nietzsche, la pensée et le style, *Le Point*, no. 15 (Septembre-Octobre 2007), p. 77.

(7) Friedrich Nietzsche, "Lettre à Paul Deussen: Naumburg, 4 avril 1867, Lettre n° 539," dans: *Correspondance I: Juin 1850-Avril 1869*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis), Henri-Alexis Baatsch, Jean Bréjoux & Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 1986), p. 500.

للضرورة المنهجية، وتيسيراً للمتابعة، يمكن في هذا السياق الرجوع والاطلاع مقدّمًا على الجزء الرئيس من الأعمال التي سنعتمدها في هذا الكتاب، ضمن مشروع الطبعة النقدية العلمية للأعمال الكاملة بالفرنسية

(éd. critique et scientifique des *Œuvres philosophiques complètes* de Friedrich Nietzsche)

أولاً: المجلدات الأربعة الأولى:

Friedrich Nietzsche, *Correspondances*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis), 4 tomes (Paris: Gallimard, 1986-2015):

- *Correspondance I: Juin 1850-Avril 1869*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis), Henri-Alexis Baatsch, Jean Bréjoux & Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 1986).

- *Correspondance II: Avril 1869-Décembre 1874*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis), Jean Bréjoux & Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 1986).

- *Correspondance III: Janvier 1875-Décembre 1879*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis), Jean Lacoste (trad. et notes) (Paris: Gallimard, 2008).

- *Correspondance IV: Janvier 1880-Décembre 1884*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis), Jean Lacoste (trad. et notes) (Paris: Gallimard, 2015).

ثانياً، الأعمال الكاملة:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Gilles Deleuze & Maurice De Gandillac (dirs.), 14 tomes en 18 vols. (Paris: Gallimard, 1975-2008).

تُخصِّصُ مبادئ فعل التفلسف التَّقدِّي في مجرد عمل معرفي محض أم تتعدَّاه لتسكن حلتها: الإتيقا، أي حلَّة المفكرين الأرسطراطيين في الفلسفة؟

بإيجاز، إن التفلسف جماع الأدبي بما هو إلى حدٍّ ما إتيقا، وتدبير التعقُّل بما هو على نحو ما نقد جذري. ومأتى الجذرية هنا أنَّ التفلسف في صيغته النيتشوية كان نقدًا - فعلاً - تحرُّرًا في ما وراء جميع أشكال الخشية، أو الإرعام الفلسفي التَّسقي الكلاسيكي، وفي الآن ذاته جراءة أدبيَّة- نفسية من جنس الإتيقا. وهنا نكتفي بالقول اختصارًا ودونما استباق، إنَّ جذريَّة التَّقد الفلسفي هي إتيقيته. فما الذي يشرِّع بسط "استشكال الإتيقا وسؤال التَّقد الجذري في فلسفة نيتشه" للنظر الفلسفي؟

أولاً: إثارة الإشكاليَّة الفلسفيَّة والتَّشريع النَّظري لطحها

سبق لأحد شرَّاح نيتشه بيان "إذا تعلق الأمر بمعرفة لماذا ينبغي قراءة نيتشه اليوم وما هو هذا اليوم"، نقتراح ثلاث نقاط مهمَّة [...] (9)، بما أنَّه يبحث عن تأسيس حضارة جديدة، ثقافة جديدة، على قواعد أخرى غير الثقافة الأخلاقية. [...] وينبغي ألا ننسى أنَّ نيتشه انشغل كثيرًا بزمنه، ولكن بطريقة نقدية قصوى. خصوصًا [...] نقد ما يسمِّيه 'الأفكار الحديثة': التَّقدُّم، والخلقة، والسَّعادة. والنقطة الثَّالثة هي طبعًا المقدرة الكلَّية للتقنية (9). ومن ثمَّ، لعلَّ أقرب عتبة نلج من خلالها فلسفة نيتشه هي عينها التي تكاد تكوُّن كلَّ فلسفته: القيم بصورة عامَّة، والأخلاقيَّة منها بصورة خاصة، وهذا ما يشرِّع القول "إنَّ الفلسفة الأخلاقية تقود إلى الفلسفة" (10). فما الذي يسوِّغ لنا الاهتمام بركنَيْ هذه الفلسفة؟ للإجابة عن هذا السُّؤال سنبسِّط تشريعتين فلسفتين حَكَمًا تخيِّر مبحث "استشكال الإتيقا وسؤال التَّقد الجذري في فلسفة

(8) تشير هذه العلامة [...] إلى ندخلنا في النص الأصلي. (المؤلف)

(9) Eric Blondel, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]". L'Homme moderne a perdu les lois tragiques de la nature," [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 29.

(10) Eric Weil, *Philosophie morale*, 4^{ème} éd. (Paris: Vrin, 1987), p. 209.

نيتشه، وهما: أولاً، جرأة كلمة التّقدّ الفلسفي. وثانياً، ما تثيره مسألة الإتيقا في فلسفة نيتشه من إعضال.

1 - جرأة كلمة التّقدّ الفلسفي

إن اهتمام فلسفة نيتشه بنقد القيم الأخلاقية هو نظر في مجمل قيم العصر، خصوصاً أنّ العصر يفتقر في الغالب إلى قيم الثّبل الفكري والأدبي. لذا، فإنّ التّجريم الفلسفي النيتشوي للأخلاق هو نتيجة فلسفية طبيعية لتجاسره بالتّقدّ على القيم بصورة عامّة. تبعاً لذلك، "يقصد نيتشه من القيم قبل كلّ شيء القيم الأخلاقية والثّقافية، وهو ينشر نقده [...] لكلّ الفكر الفلسفي السّابق تبعاً لهذين المحورين"⁽¹¹⁾. وهكذا، فإنّ من فضائل الكلمة الفلسفية الجريئة لدى نيتشه حُسن تحيّرهما موضوعها بدقّة متناهية: الأخلاق، وأداته بالشّجاعة المطلوبة: التّقدّ، وظرفيّة: الهُنا والآن المفتوحتين على فيض الرّاهن والصّيرورة، اللّذين يُدبّر بعض من الفلاسفة عادةً أمام عاصفتها المكسورة صمّتا. وأخيراً، ثقّة إيقاع لتلك الكلمة ذات الثّبرة الوجدانية العنيفة، والتّابعة من "فيض الخاطر" الفلسفي المتطلّع إلى المقاومة الفكرية من أجل الأحياء والأموات سواء بسواء.

أمّا من جهة الموضوع، وحيثما تكون الأخلاق هي المستهدفة بالنقد، فإنّ نيتشه يجرؤ على القول إنّ "علم الأخلاق" السّابق كلّه، ومهما كان وقّع ذلك عجباً على السّمع، ما يزال يفتقر إلى مشكلة الأخلاق نفسها: يفتقر إلى الارتياب في أنّ ثمة مشكلاً ما هنا"⁽¹²⁾. ولعلّ نيتشه نفسه كان على وعي فلسفي متفرّد بعظمة الفعل في هذا المجال الذي يكاد يسمّى مجال "الافتراءات البشرية"؛ إذ إنّ "كلّ مَنْ يُريد أن يجعل من المسائل الأخلاقية مادّة للدراسة، قد

(11) ستيفان أوديف، على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيّوب (بيروت/دمشق: دار دمشق، 1983)، ص 40.

(12) فريدريش نيتشه، "في تاريخ الأخلاق الطّبيعي"، في: فريدريش نيتشه، ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حتّجار، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي؛ بئر مراد رابيس، الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، الفصل 5، فقرة 186، ص 128. [بتصرّف]

يفتح ميدان عمل عظيم⁽¹³⁾. فلا تكمن الأصالة الفلسفية لموضوع الأخلاق في انتسابه إلى المفاهيم الكبرى الجذابة لعموم الفلاسفة. ويكفي أن نعود بالذاكرة إلى شخوص فلسفية من قبيل أفلاطون وأرسطو وأبيقور وسينوزا وكانط وهيجل ... إلخ، حتى نقيم الحجّة المطلوبة على أنّ التّقد الفلسفي للأخلاق البشريّة يبلغ حدّ مرتبة القول (وربّما يفوق) في الوجود البشري "بما هو وجود".

لذا، فنصينا من البحث الفلسفي، اليوم، هو القول في الأخلاق؛ ذلك أنّ جميع تجاربنا المعيشة، وبشّى صنوفها، تتوفّر على مقدار من الأخلاق الجيدة أو الرّديئة، علماً "أنّ الصّورة التي نراها للمرّة الأولى نرسّمها مباشرة بمساعدة كلّ تجاربنا القديمة، وفي كلّ مرّة تبعاً لدرجة نزاهتنا وإنصافنا. حتى في نطاق الإدراك الحسي لا وجود إلّا لتجارب أخلاقيّة معاشة"⁽¹⁴⁾. وما ذلك لأن لنا مع الأخلاق تاريخاً بشرياً، بل لأنّها استعارات الرّاهن الأكثر ترلّفًا وتسوّراً على التّزييف، في الرّضا عن البشر كما في التّنكيل بهم، في محاور التّفكير الفلسفي ومغاور التّدوير العسكري، في التّجاعة والمجاعة، في الغيبة والهيبية. وباختصار، إن الأخلاق موضوع فلسفي بامتياز. ولئن كانت تقويّ العزم الفلسفي لدى بعض البشر، فإنّها تخذله في المقابل لدى بعضهم الآخر.

إنّ التّقد الجذري⁽¹⁵⁾ للأخلاق هو موضوع فلسفي لفيلسوف ألقى بقديم الألواح ورفع جديدها. يتساءل نيتشه: "كيف حصل أنّي لم ألتق إطلاقاً بشخص، حتى في الكتب، ينخرط، على هذا الشّكل، بشخصه نفسه، في دراسة الأخلاق، الذي جعل من هذه الأخلاق إشكالاً، ومن هذا الإشكال مأساته الشّخصيّة وكرهه ولذّته وشغفه؟"⁽¹⁶⁾. فلمّ غياب النّظر الفلسفي في الأخلاق وفق المطالبة النيتشوية؟ أهو كسلّ عُرس في الفلسفة أم أنّ عسر الموضوع جعل الفلاسفة

(13) فريدريك نيتشه، العلم الجذلي، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 2001)، فقرة 7، ص 38.

(14) المرجع نفسه، الكتاب الثالث، فقرة 114، ص 112.

(15) إنّه التّقد الذي يطاول حقائق الأمور، من جهة وجوها المختلفة والمتغايرة والمتمايزة والمنحطّة ... إلخ. وقد تمكّن الاقتدار على أن يمسّ الجذور ويقول بجرأة البيان بشأنها.

(16) المرجع نفسه، الكتاب الخامس، فقرة 345، ص 197.

يصلون الطريق إليه؟ وهنا "يكفي رصد مختلف أنماط النمو التي تأخذها الغرائز البشرية، ويمكن أن تأخذها أيضًا بتأثير المناخات الأخلاقية؛ لتشكل عملاً وأكثر لأنشط الباحثين"⁽¹⁷⁾ في الحقل الفلسفي.

أما الميزة الفلسفية الثانية للقول النيتشوي الجريء في الأخلاق، فهي المقامرة بمواجهة "الهنا والآن". وإذا كان كل قول فلسفي منغرسًا في تربته الخاصة، فإن جرأة مساءلة الزّاهن من العلامات الفارقة على الإتيقا التّاقدة والتّقد الإتيقي. إذًا، ما من فلسفة إلّا وهي فلسفة راهن، وقد تقوله بمنتهى الصدقيّة كما قد تقوله متبرّمة، فمبّررة له⁽¹⁸⁾.

في الواقع، نحن في عصر "الإنسان ذي البعد الواحد"⁽¹⁹⁾. إذًا، "النقل بدءًا إن التّفكر الإتيقي يزداد الحاحًا في عالم يزداد تنميّطًا بالنشاط البشري"⁽²⁰⁾. وهكذا، فعلى الفلسفة أن تقوى على التجاسر على يومها، عصرها، أنّها وهنّاها... إلخ. فالتفكير الفلسفي النيتشوي تمكّن من تطويق عصره، والتمحور حول راهنه، ومساءلته على نحو ما ينبغي أن تكون عليه المساءلة من بالغ الإحراج الفلسفي. أمّا في ما يخصّ الأخلاق التّافية للإتيقا، "فمن الواضح أنّها لم تشكّل إشكالًا حتى اليوم، بل لقد كانت، على العكس، الأرض المحايدة، التي كان ينتهي بعد كلّ الخداع والانشقاقات والتناقضات بالاتفاق على أنّها الملجأ المقدّس للسلام؛ حيث يرتاح المفكّرون أنفسهم، ويتنفّسون، وأخيرًا يعادون حياتهم"⁽²¹⁾.

(17) المرجع نفسه، الكتاب الأوّل، فقرة 7، ص 39.

(18) في هذا الغرض يقول نيتشه: "نحن أوّل عصر مثقّف في ما يخصّ الأزياء، أعني الخلفيّات والمعتقدات والأديان والأذواق الفنيّة، عصر مهينًا أكثر من أيّ زمن مضى لاحتفال تنكّري فخم الأسلوب، للضحك والهرج الكرنفالي الأكثر روحيّة، بل لقمّة اللحم الأعلى التجاوزيّة وللسخريّة من العالم". فريدريك نيتشه، "فضائلنا"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشّر، الفصل السابع، فقرة 223، ص 186.

(19) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، ط 3 (بيروت: منشورات الأدب، 1988). وأصله الإنكليزي One-dimensional Man. يُنظر أساسًا ص 181-194.

(20) Gérard Markhoff, "Appel aux hommes et femmes d'espérance," dans: *Vers une éthique politique, l'éthique face à l'ingouvernabilité du monde actuel, colloque de Villemétrie, Paris, 8-10 Avril 1986* (Paris: La Maison des sciences de l'homme, 1987), p. 272.

(21) نيتشه، العلم الجذلي، الكتاب الخامس، فقرة 345، ص 197.

لعلّ أهم ما اعترف به "أعتى" الفلاسفة اللاحقون لنتيشه، هو أنّه تجاوز في محاورته النقدية لعصره الكلمة الباردة والقول الخافت. فنتيشه غير مذهبي، ولديه أنفاس إتيقا في علاقته بحرمة التفكير الفلسفي. لذا، نلاحظ إدراجاً نيتشويّاً للهِجَة فلسفيّة غير معهودة، إنّها إيقاع أو شفافية لا عهد للفلسفة بها.

بناء عليه، فإن الميزة الثالثة، وربّما غير الأخيرة، للقول الفلسفي الجريء، هي نبرة الكلمة الفلسفيّة وإيقاعها. ولنتعتبر القول الفلسفي مع نتيشه يكوّن بعين خصيصته موسيقى. وقد التمس العفو قائلاً: "اغفروا لي اكتشافي بأنّ كلّ الفلسفة الأخلاقية كانت حتى الآن مضجرة، وبمنزلة عقاقير منومة، وأنّ ما من شيء أَلْحَقَ، في نظري، ضيراً أكبر 'بالفضيلة' من ثقل شفعاتها؛ ممّا لا يعني أنّي أنوي إنكار فائدتها العامّة"⁽²²⁾؛ فقول نتيشه في الأخلاق، وبحسب استنتاج أولي، هو قول الحيّ-التّاطق بهواجس سلطة القيم وأقدارها الصّامتة. لذلك، اصطبغ التّفد الفلسفي النيتشوي ذاته بنبرات الحب، الحب ذي الوقار. ومن عين ذاته "تفرض الإشكالات العظيمة كلّها حبّاً عظيماً، والأذهان القويّة، الواضحة والواثقة القويّة الارتكاز، قادرة على هذا الحب"⁽²³⁾. هذا من جهة خصائص القول الفلسفي المرشّعة لحقيقة البحث (إتيقا ونقدًا)، فما وجوه استشكال مفهوم الإتيقا في فلسفة نقد القيم النيتشوية؟

2 - مشكلات مفهوم الإتيقا

أ - الإتيقا أو في الحاضر الّلامسمّى لغويّاً

ما عسى أن تكون الإتيقا في عصرنا الراهن الموسوم بـ "شدّة الحاضر" (la détresse du présent)⁽²⁴⁾ كما يقول دوريون أستور؟ وكيف يُفهمُ الشخّ اللّغوي في الحضور الحرفي للمفهوم داخل معظم نصوص نتيشه الفلسفيّة؟ أتكون

(22) نيتشه، "فضائلنا"، فقرة 228، ص 193.

(23) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الخامس، فقرة 345، ص 197.

(24) هو عنوان فرعي لكتاب:

Dorian Astor, *Nietzsche: La Détresse du présent* (Paris: Gallimard, 2014).

الإتيقا هذا "الشيء الذي تنتجه الآلة العزباء"⁽²⁵⁾ لفلسفة المتوحّد بقيمه، على غرار زرادشت؟ وإذا كانت "كُلُّ مشكلات الفلسفة عند نيتشه هي مشكلات القيمة"⁽²⁶⁾، فلماذا لا تصطلح فلسفته مفهوم الإتيقا إلّا قليلاً؟ أليست الإتيقا وجهها وحلتها الفلسفيّة؟ أليس المفهوم حاضرًا في نصوص قديمة وأخرى حديثة؟ هل يكون مفهوم الإتيقا حاضرًا أنفاسًا ومعنى، لكنّه ظلّ هذا "الغريب الدّاخلي"⁽²⁷⁾؟ ألا يتنزّل نقد القيم في إطار التأسيس النظري والإتيقي للفرق القيمي؟ ألسنا "أمام نظرتين متناقضتين: أمام أخلاق سائدة هي أخلاق العبيد، وأخلاق مطلوبة هي هدم الأخلاق السائدة، ونقيضها أخلاق السادة"⁽²⁸⁾؟

إنّنا نلاحظ، أساسًا، في كتاب الفجر، منذ عام 1880-1881، إعلان نيتشه البيّن بشأن مرحلة تفكير جديدة في القيم الخلقية، حيث يؤكّد قائلاً: "إنّه بهذا الكتاب تنفتح حديقتي ضدّ الأخلاق"⁽²⁹⁾. لماذا الأخلاق بالذات؟ لأنّها فضاءٌ للأقنعة من مفردات اللغة الأخلاقية، التي هي في الواقع دسيمة الإنسان للإنسان عبر مقولات "الخير" و"الحياة" و"النزاهة" و"الاحترام المتبادل". فعلى أيّ أساس يفهم نيتشه تلك القيم؟

إنّ فهمًا جديدًا سينشأ معه بشأن النّص القيمي. وفي هذا الإطار يقول رزفر في كتابه فلسفة القيم: "وجدنا نيتشه يفهم القيمة بلغة الشّهامة"⁽³⁰⁾. أليكون

(25) جيل دولوز وفليكس غتاري، "الرأسمالية والفصام: أوديب مضاذا الآلات الراجعة"، ترجمة علي مقلد، إشراف ومراجعة مطاع صفدي، العرب والفكر العالمي، العددان 21-22 (شتاء 2007)، ص 60.

(26) Eugen Fink, *La Philosophie de Nietzsche*, Hans Hildenbrand & Alex Lindenberg (trad.), Arguments (Paris: Minuit, 1986), p. 161.

(27) Robert Steichen, *Dialectiques du sujet et de l'individu: Clinique de la (dé) construction identitaire*, Pédasup 44 (Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2003), p. 127.

(28) يوحنا قمير، نيتشه نبيّ المتفوّق (بيروت: منشورات دار المشرق، 1986)، ص 28-29.

(29) Friedrich Nietzsche, "Ecce Homo: Comment on devient ce que l'on est," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), § 1, p. 302.

(30) جان-بول رزفر، فلسفة القيم، ترجمة عادل العوّا، سلسلة زندي علما (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2001)، ص 20.

من المشروع، فلسفيًا، في هذا المقام التمهيدي لمبحث استشكال الإتيقا وسؤال التَّقد الجذري في فلسفة نيتشه الاعتراف، تبعًا لقراءة تأويليةٍ للنَّص الفلسفي النيتشوي، بأنَّ الإتيقا حاضرة، سياقًا ومعنىً ونصًّا، على الرغم من ندرة قولها لغويًا؟ أليس ما يرتبه من قيم جديدةٍ وتعاليم مستحدثة هو عينه معنى الإتيقا؟ وبما أنَّه لا يعترزم أن يكون "وأعظًا"، فلا بدَّ أن يكون في الطَّرف المقابل إتيقيًا. أليس هذا ما نتبيته من خلال اعتباره هذا كله "من أجل تعليم الإنسان بأنَّ مستقبل الإنسان هو طوع إرادته، وأنَّه متوقِّف على إرادة إنسانيَّة، ومن أجل التحضير لمجازفات كبيرة وتجارب شاملة، في التأديب والترية، تضع حدًّا لسيطرة الحمق، والمصادفة المريعة تلك التي سُمِّيت حتى الآن تاريخًا"⁽³¹⁾؟

إنَّ ما ينبغي بيان معناه أنَّ الجديد القيمي ليس قولًا بالإيهام أو التضليل، وإنما تدبُّرٌ لقيمٍ إتيقيَّة تمتنع أن تكون سليله القديمة، فهي أخرى مغايرة، هي أخلاق الفرق في نسبتها إلى الأخلاق السائدة (شعبيًا وفلسفيًا).

وبناء عليه، "ينبغي علينا ألاَّ نفاجأ من واقع أنَّ نيتشه الذي له مع ذلك مقصد نسف الأخلاق، يؤسِّس هنا فضائل جديدة، التي هي في نهاية الأمر، تستحقُّ تسمية 'الأخلاق' بأنَّهم معنى الكلمة"⁽³²⁾، فما المقصود بأنَّهم معنى الكلمة؟ أهي فضائل من الجنس الجديد تمام الجلَّة والتَّذير للكائن من القيم بقرِّه؟

يبدو، إذًا، أنَّ من حدود الفعل الفلسفي قيامه على تساوق التَّقد والتطلُّع إلى تأسيس الجديد. وبناء عليه، "لا ينسف نيتشه في نقده لثقافة الحداثة إمكانية تمثُّل الواقع بوساطة المفاهيم والمنطق الصَّارم وحسب. فهو [...] يدعو أيضًا إلى تهديم نظام القيم والأخلاق التي تقوم عليها الحداثة، داعيًا إلى تبني نظام قيمي بديل"⁽³³⁾. ليس المعنى مجرد لغة للوصف أو فكرة مجردة لا

(31) نيتشه، "في تاريخ الأخلاق"، فقرة 203، ص 151.

(32) Georges Goedert, *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: Souffrance et compassion* (Paris: Beauchesne, 1977), p. 210.

(33) بول طبر، "نيتشه: ما بعد الحداثة والمثقفون العرب"، الفكر العربي المعاصر، العددان 114-115 (ربيع - صيف 2000)، ص 140. [تشديدنا نحن]

نظير لها في انحسارات القيم البشريّة، وإنّما المعنى بناء تكون معه اللّغة في تشابكٍ مع الفكرة، وتداخل وتصاهر وتواشج، هي الأوثق. ومن ثمّ، فإنّ الفكرة التي يتدبّر بها التّقد الجذري للقيم هي ذاتها الإتيقا: أخلاق متسامية؛ أخلاق "ذوي الأفكار الحرّة". من هنا يستخلص غودار قائلاً: "من المنطقي تماماً أنّ نيتشه لم يتمكّن في المحصّلة من إنجاز نقده للأخلاق إلّا بالنّظر إلى مثال أخلاقيّ جديد"⁽³⁴⁾. فما الذي يمكن استخلاصه فلسفيّاً ممّا سبق؟ أيكون من قدر الفكرة الفلسفيّة مثلما تصوّرها هيغل، إلّا تحلّ إلّا مؤخّراً⁽³⁵⁾؟ هل حَكَم نيتشه أن تكون كبرى المفاهيم الفلسفيّة مفاهيم فجريّة لا تتجلى لتوّها إلّا إشرافاً وحدساً؟ هل نَمَّة التباس فلسفي في الأمر أم نحن إزاء مفارقة؟ لكن، ألم يبيّن ميرلو-بونتي في تقيظ الحكمة أن الالتباس⁽³⁶⁾ ليس عيباً، بل هو مؤسس للفكرة في الفلسفة؟

وفي المحصّلة، نحن بالفعل أمام ولادة عسيرة لمفهوم يعترم به نيتشه تملُّك أكسيولوجيا جديدة. أعلينا أن نترقّب كيف "تصل كلُّ إتيقا دوماً متأخّرة بالنّظر إلى التصحّر الهائل"⁽³⁷⁾؟ ومن ثمّ، بوسعنا استنتاج أمرين متلازمين: أوّلاً، اعتزام نيتشه عتق فلسفته من أسر نظام الأخلاق. في الواقع، "ليست، إذًا، أخلاقاً تلك التي يريد نيتشه بالتأكيد تأسيسها. لكن، المذهب الذي بلوره ظلّ ملتبساً: حاقداً على

(34) Goedert, p. 210.

(35) تكون حدوداته الفلسفية عادةً ضاغطة من جهة تعظيمه تطلّعاته التي هي في غير تناسب (disproportionnel) وثقافة العصر بصورة عاتمة. وهذا ما يوجد، بوجه من الوجوه، في اعتبار الفيلسوف سابقاً لأوانه أو لعصره من جهة أطروحاته وأفكاره. وذلك يجعل كتاباته مُذرّكة بعد فوات الأوان والعصر، فتسعى كتابات مخلّفة أو بعدية (Écrits posthumes). ويقوم الفلاسفة، عادةً، في هذا الفضاء شبه التراجمي. يقول هيغل: "إنّ بومة مينرفا لا تبدأ في الطيران إلّا عند الغروب"، يُنظر: جورج وليام فريدريك هيغل، أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام، ط 2 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنّشر، 1983)، ص 91. ومينرفا هي آلهة الحكمة في ثقافة الأرستقراطية الرومانية.

(36) Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Folio/Essais (Paris: Gallimard, 1991), p. 14.

(37) Franco Volpi, "Le Paradigme perdu: L'Éthique contemporaine face à la technique," dans: Gilbert Hottis (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective*, problèmes et controverses (Paris: Vrin, 1993), p. 166.

الأخلاق، ويصارع أيضًا من أجل حرّية الفرد⁽³⁸⁾. وثانيًا، فإنّ ما لاح في أفق النّص الفلسفي النيتشوي الذي نحن بصدد محاورته هو إنشاء فضاء من القول الفلسفي التّقدي، الذي لم يخصّ به نيتشه عصره فحسب، وإنّما أيضًا تاريخ الفلسفة.

ومن ثمّ، ألا تكون "الفكرة الأصلية لنيتشه التي بوسعنا استنتاجها هي أكسيولوجيا إتيقيّة للفلسفة"⁽³⁹⁾؟ فمادام الأمر يتعلّق بـ"قلب القيم القديمة واقتراح أخرى"⁽⁴⁰⁾، فإنّ هذه الأخيرة التي تظهر ولا تُسمّى هي ما تأوّلها هذا البحث. وذلك ما سنتبيّنه من خلال مستويين اثنتين: الأول هو صورة النّص الفلسفي بوصفه لغة إتيقا، والآخر هو الحضور اللّغوي النسبي لمفهوم الإتيقا في المتن الفلسفي النيتشوي؛ ففي الأوّل تكون الإتيقا مظهر النّص الفلسفي، إذا كان مؤكّدًا "وجود إتيقا للمظهر عند نيتشه"⁽⁴¹⁾ كما يقول زيمر. أمّا في المستوى الثّاني، فإنّ الإتيقا مفهوم بالكاد يُقال حرّفًا.

ب - صورة النّص الفلسفي بوصفه لغة إتيقا

لماذا يكون النّص الفلسفي متميّزًا، عادةً، من سائر النّصوص؟ هل فيه نقل عقلائي يجعل منه نصًّا مغايرًا، أم لأنّ أنفاس الفلسفة مشتقّة من أدب العقل وحكمته؟ أليس العقل الفلسفي مؤسسًا لإتيقاه التي تميّزه ممّا سواه من النّصوص؟ ولماذا يلزمنا لارويال في كتابه *Éthique de l'étranger* (إتيقا الغريب) بمعادلة (شبيهة بالمعادلات الرياضيّة أو هي من قبيلها) حين يناظر بين الفلسفي والإتيقي من جهة أنّ "فلسفة الإتيقا=إتيقا الفلسفة"⁽⁴²⁾؟ فما وجوه لغة الإتيقا في صورة النّص الفلسفي النيتشوي؟ يمكننا تحديد ثلاثة وجوه أساسيّة لهذه اللّغة

(38) Robert Misrahi, *Qu'est-ce que l'éthique?: L'Éthique et le bonheur*, U. Philosophie (Paris: Armand Colin, 1997), p. 65.

(39) Philippe Choulet, "Nietzsche," dans: Dominique Folscheid (ed.), *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger*, collection premier cycle (Paris: Presses universitaires de France, 1993), p. 229.

(40) Misrahi, p. 65.

(41) Fabrice Zimmer, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche, prophète du dandysme?," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?*], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 63.

(42) François Laruelle, *Éthique de l'étranger: Du crime contre l'humanité*, bibliothèque de non-philosophie (Paris: Kimé, 2000), p. 212.

في الكلم الفلسفي النيتشوي، وهي: أدبية الرُّوح الفلسفي؛ أدب النَّصِّ الفلسفي؛
أدب القول في الأخلاق.

تقتضي أدبيَّة الرُّوح الفلسفي صرامة في التَّفكير والتعويل على الذات في
فراستها التي تميّزها من سائر الدَّوات المتفلسفة، أي أنَّ استقلاليتها الفكرية إزاء
كلِّ مواطنٍ الإغراء الأخلاقي والثوقية المذهبيَّة لبعض الفلاسفة، والصِّدق في
اشتغال الرُّوح مع ذاتها، هي اللُّوازم الإتيقية في الكتابة الفلسفيَّة، لأنَّ "الجدية
والنزوع العميق للعقل إلى التغلُّب على الذات لم تعد تسمح لأحد بأن يكون
جاهلاً بهذا الصدد"⁽⁴³⁾.

من الصحيح أنَّ النَّفس البشريَّة متلوّنة، ولكنها لدى فلاسفة الأخلاق هي
نفس رماديَّة حتى في نسبتها إلى ذاتها. وفي الواقع، "فإنَّ هؤلاء الأخلاقيين
الذين يَدْعُون أساساً، وفي المقام الأوَّل، إلى أن يسيطر الإنسان على نفسه،
يشيرون لديه مرضاً فريداً! أقصد توثراً مستمرّاً، نوعاً من التآكل اللدائي يصير
طريقته في الرَّد على كلِّ التوتُّرات الأكثر طبيعيَّة"⁽⁴⁴⁾. في مواجهة هذا
المرض، ليس ثمة ما هو أعسر من ميلاد الفكرة الفلسفيَّة؛ فعلاوة على ما
تحتاج إليه من حدس وإلهام وربوٌّ في التعقُّل، فهي بحاجة إلى دربة خاصة
بها، إذ "ما من فكرة جديدة، ما من لِيٍّ وطِيٍّ لطيف لفكرة قديمة، بل ما من
تاريخ حقيقي للمفكّر فيه من قبل: أدب مستحيل في مجمله إن عجز المرء
عن هضمه بعد تبيله بالقليل من الخبث"⁽⁴⁵⁾. أمّا خصوصيَّة دربة الفكرة، فهي
حكمة صناعتها نقدًا وإتيقا، وبناء عليه، تحتاج إلى تفرُّد في النَّسب إلى تاريخ
الفلسفة، وهذا ما يقتضي بدوره تجاوزاً للأخلاقيات السائدة في التواصل،
وفي ما ارتضاه بعضهم من سنَّة "البيع والشراء"⁽⁴⁶⁾. وقد بيَّن نيتشه "أننا لا

(43) فريدريك نيتشه، نقيض المسيح: مقال اللعنة على المسيحية، ترجمة علي مصباح (بيروت/بغداد:
منشورات الجمل، 2011)، فقرة 38، ص 85.

(44) نيتشه، العلم الجذلي، الكتاب الرَّابع، فقرة 305، ص 169.

(45) نيتشه، "فضائلنا"، فقرة 228، ص 193-194.

(46) يقيم نيتشه فُرْقاً بين العائمة والأرستقراطية حتى في مستوى علاقات البيع والشراء. ويعتبر التجارة
من امتياز الأرستقراطيين، ولها آدابها التي تخصُّها. يُنظر مسألة "التجارة والأرستقراطية" في:

نحتاج إلى معرّفين، ولا إلى معرّمين، ولا إلى مباركين لهم. ما يلزم هو عدالة جديدة! شعار جديد! وفلاسفة جدد! فالأرض الأخلاقية مستديرة شأنها شأن الأرض الأخرى! لديها كما الأخرى قطباها المتقابلان! والقطبان المتقابلان، شأننا نحن، لديهما الحق في الحياة! ثمّة عالم آخر للاكتشاف أيضاً! فاصعدوا أيّها الفلاسفة إلى سفنكم!⁽⁴⁷⁾. فما الذي يعنيه القول بأدب النّص؟ أهو غير إتقاه ومراده التّقدي؟

وبشأن أدب النص الفلسفي، يقول نيتشه، بعد أن تحدّث كثيراً عن كتاباته في أكثر من موضع: "مَنْ يعرف كيف يتنفس من الهواء الذي يملأ كتاباتي يدرك أنّه هواء أعالي؛ هواءً شديد قاس"⁽⁴⁸⁾؛ فالفيلسوف المترحل أو الرّخالة الفلسفي⁽⁴⁹⁾، على غرار ما كان عليه نيتشه، يُنكّر راحة البال في حقل الأخلاق. يقول في هذا السياق: "يكفي أنّه منذ أن انكشف لي هذا المنظر إنّما أصبحت لديّ أسباب لأنّ أتطلّع من حولي إلى رفاق عالمين وجريئين ومثابرين (وأنا ما زلت أفعل ذلك اليوم)؛ إذ يتعلّق الأمر بأن تطوف في بلاد الأخلاق، الشّاسعة والنائية والخيثة جدّاً - الأخلاق التي وُجِدَت فعلاً، وعيشَت فعلاً - على متن أسئلة جديدة تماماً، وكأنّما بأعين جديدة؛ ألا يعني ذلك تقريباً شيئاً مثل أن نكتشف هذه البلاد لأوّل مرّة؟"⁽⁵⁰⁾. وهنا يتميّز النّص الفلسفي بسمة الكلمة التي لا يرض لها خارج معيش الحياة. ولا يُفترض في هذا الاستنتاج حُكْم على نيتشه بمقاييس الواقعية أو السريالية؛ فهو غير معنيّ بتصنيفات هواة خلقته التّفكير الفلسفي ومذهبه.

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome V: Le Gai savoir: La Gaya Scienza*, = *Fragments posthumes: Été 1881-Été 1882*, Pierre Klossowski (trad.), édition revue et augmentée par Marc Buhot de Launay (Paris: Gallimard, 2006), § 31, p. 78.

(47) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الرّابع، فقرة 289، ص 158.

(48) فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، مقدّمة، فقرة 3، ص 8.

(49) يُنظر: نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الرّابع، حيث يتطلّع إلى أن "نصير أفضل تلامذة وأفضل رّخالة"، فقرة 335، ص 186.

(50) فريدريك نيتشه، في جنياولوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمّد محجوب (تونس: دار سينترا؛ المركز الوطني للترجمة، 2010)، فقرة 7، ص 39.

باختصار، إنَّ نداءات الحياة هي التي تستصرخ نيتشه لثقال في المكتوب الفلسفي، لأنَّ "نيتشه جدير بالقراءة اليوم ليدكرنا بأنَّ الحياة جديرة بأن تُعاش"⁽⁵¹⁾. ويعني هذا قلبًا لنزعة خلقته الحياة وتطويرها بالمقولات الجوفاء التي كان يتدبَّرها فلاسفة الأخلاق الإنكليزي، فأخذهم نيتشه على إسرافهم في هدر طاقتهم، وذلك ما يرى فيه بحثنا تشريعًا للنظر في آداب القول في الأخلاق.

أما أدب القول في الأخلاق، فيُعنى بالحرص على المحاصرة الفلسفيَّة لأخلاق الوهن التي يستهدفها نيتشه بالتقدُّم، وما يُوجبُ عليه ذلك من توكيد العزم على ممارسة جذريَّة للتقدُّم، فنشأة للإتيقا؛ وإذ ذلك "من المهمَّ أن يقلَّ، قدر الإمكان، عدد الأفراد الذين يتفكِّرون في الأخلاق، ومن المهمَّ جدًّا، بالتالي، ألا تصير الأخلاق ذات يوم مشوَّقة! لكن لا عليكم! لا تزال الأمور كما كانت عليها دائمًا: لا أرى أحدًا في أوروبا وقد خطر على باله (أو أعلن) أنَّ التفكُّر في الأخلاق يمكن أن يكون انشغالًا خطِرًا ومُزلقًا ومغويًا، وأنَّه قد يحمل في طياته قدرًا مهلكًا!"⁽⁵²⁾. هذا ما يجعل منه صاحب السبق التاريخي في معالجة الأخلاق على نحو ما تقتضيه قسوة القول الفلسفي من كَيْل التقدُّم البتاء لفلسفة قيم متهاوية للشقوط، فناسيسًا لأخرى ناشئة، عالمة بعنفوان لحظتها في التاريخ، "تلکم هي بصمة الفيلسوف، أن يُبين عن دلالات القيادات وقيمها بواسطة تحليل اللُّغة الإتيقية"⁽⁵³⁾.

ج - ندرة الحضور اللُّغوي لمفهوم الإتيقا في المتن الفلسفي النيتشوي

أكون أمام قضية منطقية-لسانيَّة؟ أيتعلَّق الأمر بالتساؤل عن وحدة مقولات اللُّغة ومقولات الفكر⁽⁵⁴⁾؟ ألا يتغلَّت النَّصَّ الفلسفي النيتشوي من مثل هذه القراءات إن لم نقل إنَّه يهزأ بها في الغالب؟ إنَّ فلسفة نيتشه لا تريد لها

(51) Dominique Sanda, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. S'élever en s'accrochant au monde," [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 33.

(52) نيتشه، "فضائلنا"، فقرة 228، ص 193.

(53) André Clair, *Éthique et humanisme: Essai sur la modernité* (Paris: Cerf, 1989), p. 114.

(54) Voir: Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1966), p. 70.

قرّاء-جوامد، ولا مذهبيّة في الشّرح والتّفسير. وبذلك "ينكشف التّفكير الفلسفي لنيته في معجميته البسيطة واليومية: فلا وجود للفظ غير قابل للفهم كونيًا، إنّه يستخدم قليلًا من المفاهيم التقنية، وإن لم يكن لدرئها وإرجاعها إلى 'معانيها' فإنّ ذلك لدفع القارئ إلى المساهمة في بسط الفلسفي نفسه"⁽⁵⁵⁾.

إنّ عودةً إلى روح النّص مثلما بيّنا سابقًا بشأن لغة النّص الإيتيقيّة، تكشف توتّر الشّوأل المتعلّق بعوامل الحضور التّأدّر لمفهوم الإيتيقا في السياقات النّصّيّة النيتشوية، فـ"لديه إيتيقا، فالكلمة نادرًا ما تظهر لديه، ولكن يوجد شيء ما من قَبيل الإيتيقا، إنّه هذا التقرُّز من الضغينة"⁽⁵⁶⁾. فما السياقات الفلسفيّة التي يستخدم فيها نيته مفهوم الإيتيقا اسمًا وصفةً؟ نكاد نعر على صيغتين متنافرتين من القول في الإيتيقا، وحيثما استخدمها لغةً فالاستخدام الأوّل يسمها بالسلبية من جهة المعنى، وأمّا الآخر فيسمها بالإيجابيّة.

على صعيد السمة السلبية، يستنكر نيته سلوكيات أخلاقية معيّنة بوصفها ضربًا من الإيتيقا الماحقة. إنّها إيتيقا اللاهوت المسيحي أو إيتيقا الغرائز غير المشبّعة؛ فالإيتيقا السليّة هي التي تزعم الحبّ بالتساوي للذّات والغير، وهذا هو منظرها الأوّل. وتقع تحت نفوذ مقولة دينية مسيحيّة، قوامها إشاعة الحبّ. ثمّ إنّ انحرافات الحبّ تصحبها استخدامات محرّفة لبعض القيم الأخلاقية وتطويها لّلغة المعبّرة عنها. لذلك، يقول في هذا المقام: "نجد الإيتيقا المسيحيّة: إنّها ترتكز على مطابقة الذّات مع قريها، وأن تفعل الخير للغير يعني هنا فعل الخير للذّات عينها"⁽⁵⁷⁾. أمّا المنظر الثّاني للإيتيقا الماحقة، فيتجلّى من خلال زعمها ترويض الرّغبة البشريّة بهسيسها وإفقادها قوّتها؛

(55) Goldschmidt, pp. 75-76.

(56) Jean-Pierre Faye, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Surpasser l'esprit de vengeance," [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 66.

(57) Friedrich Nietzsche, "Fragments posthumes: Été 1872-Hiver 1873-1874," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. I, Considérations inactuelles I et II: David Strauss, l'apôtre et l'écrivain; De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie; Fragments posthumes: Été 1872-Hiver 1873-1874*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Pierre Rusch (trad.) (Paris: Gallimard, 1990), 19 [93], p. 203.

فهي تقع تحت نفوذ مقولة سيكولوجية منحرفة تناظر بين ضبط قوى النفس الغضبية وتأمين الحرية. وحشبه "أن غريزة القوة، هي الاقتضاء الأربع والأكثر أساسية للإنسان، - ونسَمي هذه الغريزة 'حرية' - ويجب على هذا الاقتضاء أن يكون على الحاشية مدة طويلة أكثر. ولذلك، فالإتيقا بكلِّ غرائزها اللاواعية للتربية والترويض قد مورست، إلى حدِّ الآن، بما يموِّع الرِّغبة في القوة على الحاشية"⁽⁵⁸⁾. وعلى أيِّ حال، وكيفما أُسندَ المعنى للإتيقا هنا، ثمة استخدام لغوي للمفهوم. ولكن، ألا يترقَّى المفهوم ليُسْتخدَم في إطار منظوريَّة توكيديَّة لقيم مؤسَّسة، قيم الشَّهامة والرُّجولة البشريَّة التي أعلن نيتشه تطلعه إليها في أكثر من موضع؟

ليس إتيقياً إلا مَنْ كان صاحب سجلِّ قيمي مُقدِّم على الحياة ومتطلِّع إليها سعيدة متحرِّرة، شريطة اعتبارنا "أخلاق نيتشه إتيقا الرِّجاء"⁽⁵⁹⁾، وهذا ما سيُساهم في توجيه نسبي للفعل البشري أو للقيم في أفق الفلسفة المعاصرة والآحقة لنيتشه، فما يعد مطلوب الأخلاق خيراً أسمى كانطياً، أو مقولات مجردة، كالأحترام والفضيلة والسَّعادة والحرية والعدالة، وقد تمَّ تجريبها من قوامها العينيِّ. ولا تكون الإتيقا لائحة من المقولات، وإنما هي حياة تُعاش، وسلوك يُترجم في واقع الأمور والأحوال. إذا، "هذه هي المنظوريَّة الجديدة التي تمكَّن في حدائنا، من بعد وفاة نيتشه في عام 1900، من بناء إتيقا تضمُّ النَّفس العميق للفلسفة الكلاسيكيَّة إلى البحث عن خير أسمى يكون واقعياً ومحايثاً في آن"⁽⁶⁰⁾. فما الخصيصة الموجبة التي يحملها نيتشه على الإتيقا؟

وعلى صعيد السمة الإيجابية، كيف تكون الإتيقا قولاً نيتشويّاً معبِّراً على نحوٍ توكيدي عن إيجابية القيم؟

(58) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XII: Fragments posthumes (Automne 1885-Automne 1887)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2007), 1 [33], p. 28.

(59) Tarmo Kunnas, *Nietzsche ou l'esprit de contradiction: Étude sur la vision du monde du poète-philosophe* (Paris: Nouvelles éditions Latines, 1980), p. 140.

(60) Mirahi, p. 66.

لقد عمل نيتشه على إبراز وجوه إتيقية ثلاثة يسلم بها بتاعاً: الفعل والفرد والشيء؛ فللفعل قوته وللفرد خصوصيته وللشيء حرمة. ولهم في ذلك إتيقاهم، جميعاً وأشتاتاً؛ ف فيما يتعلّق بالفعل الإتيقي، يضرب لنا نيتشه مثلاً من الفلسفة الرواقية، وما توقّر عليه منتسبوا من قوة فعل، حيث "تظهر القوة الإتيقية للرواقيين في فعل انتهاكهم مبدئهم"⁽⁶¹⁾ لصالح الحكم الاعتباطي"⁽⁶²⁾. بيّن إذًا، أنّ إتيقا الفعل هي قوته. وتلك القوة هي التي يبلغ بها حدّ الانثناء إلى ذاته والعود على بدء، وذلك إجلالاً للفعل اللامحتسب، واعترافاً به قدرًا لا مردّ لسلطانه. فليس من مهابة كلّ الأفعال أن تكون محسوبة بالعقل ومحروسة من اللامتوقّع والأقدار. أتكون الإتيقا، هنا، اعترافًا بعنفوان القدريّ المتجاوز لانتظارات العقلي؟ ثمة، إذًا، مرحلة يبيّن بمقتضاها الفعل قوته في ما وراء مقاييس العقلية الحسائية "فتبّدّد أنوار العقل على نحو تعيس"⁽⁶³⁾. فمن شأن الفعل المقننر بإتيقاه، وبعد استجماع كلّ قواه وطاقاته، أن يعرض عن الفعل تسامياً منه ورفعة.

أمّا في ما يخصّ الفرد، فإنّ إتيقاه هي عينها توخّده بذاته. ثمة في الفلسفة كثير من الآداب والروايات في هذا الاتجاه؛ فالفرد في خصوصيته وتفردّه"⁽⁶⁴⁾ يبيّن أهميته، بحسب نيتشه؛ ذلك أنّ قيمة الإنسان في ترفّعه"⁽⁶⁵⁾، وهو جدير

(61) الصحيح: انتهاكهم مبدأهم. (الناشر)

(62) Nietzsche, "Fragments posthumes: Été 1872-Hiver 1873-1874," 19 [108], p. 207.

(63) Paul Klee, *Théorie de l'art moderne* (Paris: Gauthier, 1982), p. 40.

(64) وعنه يقول نيتشه: "حسبنا نحن الآخرين، نحن نريد أن نصير ما نحن عليه - الجدد، المتفردون غير القابلين للمقارنة، أولئك الذين هم مشرّعون لأنفسهم، وأولئك الصانعون لأنفسهم".

Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome V: Le Gai savoir*, § 335, p. 226.

(65) من ذلك أنّ رفعة الإتيقا قد تجد سبيلها في ترفّع شعب بأسره، على الرغم من اقتداره، عن محاربة غيره من الشعوب. يكشف نيتشه عن الفرق بين الإتيقي والأخلاقي المغالط لنفسه وللآخرين بوضّعة أخلاق الخير والشّر. ومفاد هذا الفرق التّشاز بين الإتيقا من جهة، والمغالطات السياسيّة-الأخلاقيّة من جهة أخرى. يقول نيتشه في هذا الاتجاه التّقدي لأخلاق السياسي: "لا تعترف أيّة حكومة حالية بأنّها تُبقي على جيّشها لكي تُرضي شهوات العدوان كلّما تملّكتها، وإنّما تذلّج دائماً بحجّة الدفاع. وإنّها لتهب من أجل ذلك بالأخلاق التي تحضّض على الدّفاع عن النّفس، وتُخذ منها معبّراً عن وجهة نظرها. غير أنّ معنى ذلك أن يحتكر المرء لنفسه الأخلاقيّة، وينسب إلى جاره الأخلاقيّة؛ إذ ينبغي أن ينظر إليه على أنّه توّاق =

على هذا الأساس بالاحترام والإجلال. و"في المحصلة، تبدأ كل إتيقا من أخذها الفرد الخاص بعين الاعتبار بوصفه كائنًا لامتناهي الأهمية"⁽⁶⁶⁾. لكن الإتيقا النيتشوية ليست ما يُحتمَلُ أو ما يودَعُ من قيم ومشاعر في قوّة الفعل وأهميّة الفرد فحسب، وإنما هي ما يُمثّل أيضًا في احترام حرمة الأشياء وآدابها. يعظّم نيتشه الأشياء ذات القيمة المتأثية من إثارها مشاعر الإجلال والمهابة في الثُغوس. ليس من الطبيعي أن يكون على مقدار من الإتيقية ما كان قائمًا على العظمة والإبداع والعلو؟ يذهب نيتشه إلى حدّ اعتبار تعظيم النّاس أنفسهم رهن تعظيمهم الأشياء الموسومة بالعظمة، خصوصًا أنّ "الإنسانية لا تتعاطم إلا عبر احترام الثّادر والعظيم"⁽⁶⁷⁾. ألا نلمس هاهنا إتيقا في رؤية الأشياء وتقديرها حتّى قدرها؟ أليست مكرّمة أدبية تهيبها الإنسانية لذاتها عندما تُجَلُّ أشياءها الوقورة؟ أليس هذا عينه معنى من معاني الإتيقا؟

نستخلص ممّا تقدّم أنّ استخدام نيتشه للثُغوي مفهوم الإتيقا ليس مجرد قول في الإنسان الإتيقي، وإنما هو بالأحرى بيان في تصوّر الإنسان إتيقيًا؛ بيان في كيف تكون الإنسانية لاحقًا على قدر من الرّفعة بمفعول التربية القيمة المتسامية. أليس في الاعتراف بعظمة الأشياء والاعتزاز بها إتيقا؟ هو ذا نحو من أنحاء إتيقية عدّة لصورة القيم الجديدة، "وهو ما به يؤسّس نيتشه نهضة

= إلى العدوان والغزو، إن كان من الضروري أن يفكر وطننا في وسيلة للدفاع عن نفسه. فعلى المرء أن يحمل على فكرة الجيش بوصفه وسيلة للدّفاع بنفس القوّة التي يحمل بها على شهوة العدوان. وربما جاء يوم عظيم يهتف فيه شعب امتاز على غيره في الحرب والثّغر، وفي التمرّس على النظام العسكري والخبرة فيه، وتحلّل في هذا أكبر التضحيات - يهتف هذا الشعب بملء حريته قائلاً فلنخطّم حساننا! - ويقوم بتحطيم أداته الحريّة حتى أعمق جذورها". ترجمة جزئية من كتاب أشياء إنسانية، إنسانية إلى أقصى حدّ، القسم الثاني: الهائم وظلّه، ورد في دراسة فؤاد زكريا، نيتشه، سلسلة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، فقرة 284، ص 182-184. يُنظر الثّص الفرنسي:

Friedrich Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres, 2. Fragments posthumes: 1878-1879*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Robert Rovini (trad.), Marc Buhot de Launay (édition revue) (Paris: Gallimard, 1988), § 284, pp. 299-300.

(66) Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe: Études théorétiques*, Angèle Kremer-Marietti (trad., int. et notes) (Paris: Garnier Flammarion, 1991), § 52, p. 56.

(67) Ibid., § 65, p. 63.

تجعل، إذًا، من إنسان الغد خادمًا ومبشرًا بالعبريّة. فلدیه إتيقا عقلانية لمعاداة العقل⁽⁶⁸⁾. لكن، أي عقل يمكنه تعاطي الفعل الإتيقي؟ أليس الإتيقي والتّقدي هما حكمة العقل ذاتها؟ أليست حكمته عين إتيقاه؟ هذا ما سنتبيّنه من خلال تحديد الرّهان الفلسفي لبحثنا.

ثانيًا: رهان النّظر الفلسفي في الإتيقا والنّقد الجذري

أبكون رهان النّظر هذا هو منتهى الأغراض الفلسفيّة المرجوّة من قراءة فلسفة نيتشه؟ كلاً؛ فمتهى غرضنا هو محاوره هذه الفلسفة في مسألة الإتيقا وجذريّة النّقد، وعلى جهة احتياج فلسفتنا المعاصرة إليهما. فأى فلسفة تنكر على نفسها، اليوم، التفكير في الإتيقا؟ ومن ذا الذي لا يحتاج في التّفكير الفلسفي إلى نقد جذري؟ رهان النّظر هنا هو عينه مسعى ترهين المفاهيم الحيّة التي ما زالت تحتفظ بمستطاع إزاء أزمة الرّهان. إذا كان العزم الفلسفي على هذا النّحو، فهل يعني ذلك عشقًا يُمارس على المفاهيم بإسقاطها على واقعنا اليوم؟ من الصحيح أنّ "الفلسفة وليدة عصرها"، لكن عصرها لا يزال مفتوحًا على يومنا مثل تصيّر اليوم إلى غده. وبناء عليه، يمكن استشكال الأمر على النّحو التالي: "لماذا قراءة نيتشه اليوم؟ 'اليوم'، هذا يعني نهاية القرن العشرين، ولتكن نهاية قرنٍ حيشما انكشفت الأخلاق تخصيصًا غير مقتدرة على درء كلّ شكل من العنف والبربريّة"⁽⁶⁹⁾. وبما أنّ الأمر يتعلّق على النّحو المذكور، بالقيم الأخلاقيّة من جهتي: نقدها، وإنشاء إتيقا بديلة لها، فإننا ستوقّف تباعا عند: أوّلًا، تفلّت القيم الأخلاقيّة عادةً من النّقد. ثانيًا، في حاجتنا، اليوم، إلى فكرة الإتيقا النّاقدة. ثالثًا، ترهين الحاجة إلى الاعتبار التّقديّة. ورابعًا، كيف للإتيقي أن يكون قرين التّقدي؟

(68) Pierre Boudot, *L'Ontologie de Nietzsche*, initiation philosophique 95 (Paris: Presses universitaires de France, 1971), p. 61.

(69) Paul Audi, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Repenser une éthique par-delà bien et mal," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?*] propos recueillis par David Rabouin, *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 64.

1 - الحدُّ من عادة تَقُلُّتُ القيمِ الأخلاقِيَّةِ من النَّقدِ

من المعلوم أنَّ نص القيم الأخلاقية نصَّ "رمادي"⁽⁷⁰⁾، كما بيَّن نيتشه ذلك في الجنيولوجيا، خصوصًا في عصر تواترت فيه الصِّراعات، وتداخلت معها آثارها. ولعلَّ عصرنا هو الذي شهد أكثر من غيره أشكالًا من الاسترقاق مغلقة جدًّا، ومخلقة من الاتجار بمفردات اللُّغة القيمِيَّة. ولذلك، فهو أكثر تمعُّنًا من جهة القبول بالنقد والاعتراف بفضيلته، ما يعنى "أنَّ قيم الشرف، والعفة، والصدق، وجميع الفضائل الأخرى، في المجتمعات الطَّبقيَّة، تبدو باهتة، ويضطرُّ النَّاسُ مرارًا، تحت دوافع القهر المادِّي والاجتماعي ودوافع أخرى، إلى تجاوزها، أو اللَّفِّ عليها، أو تكييفها، وتبرير تجاوزهم لها"⁽⁷¹⁾.

في الواقع، تدبَّر الإنسان المعاصر (وهو الإنسان الحديث عينه الذي عاصره نيتشه) شتَّى صنوف المكائد لذاته وغيره، لتاريخه وعلمه، ولجيشه وتقنيته ... إلخ. ويتحقَّى هذا التدبُّر، غالبًا، خلف ستارة الأخلاق⁽⁷²⁾. هذه السلوكيات الأخلاقِيَّة كلها تطوَّق الأخلاق بسياج حصين منيع، فلا يلحقه الشكُّ إلَّا عُسرًا وكَرْهًا، ولذا، تفتنَّ عصر الاستعماريات الحديثة في تنميق أخلاقه. ولكمَّ يحاول النَّاسُ الظُّهور بمظهر الإنسان المزهو برفعة أخلاقه، بل إنَّ الأخلاق لتتمكَّن، أحيانًا، من تمثيل نوع من الإلزام الأدبي الذي يحدِّد الفيلسوف الموطَّف⁽⁷³⁾، أحيانًا، عن مهمَّة النَّقد.

(70) Friedrich Nietzsche, "La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir; La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratiot (trad.) (Paris: Gallimard, 2006) avant-propos, § 7, p. 221.

(71) حسام محيي الدِّين الألويسي، التطوُّر والنسيبة في الأخلاق (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1989)، ص 156.

(72) ومنها بالأخصُّ مقولات الاحترام المتبادل، وضبط النَّفس، وتجلِّد الضَّمير، وطلب الصُّفح، أحيانًا، في غير مواضعه.

(73) يُنظر: موريس ميرلو-بونتي، تفرِظ الحكمة، ترجمة وتقديم محمَّد محبوب (تونس: دار أمية، 1995)، ص 72.

في هذا الإطار، يرى نيتشه أنَّ "غالبًا ما تتمكَّن، بنظرة واحدة، من شلِّ الإرادة التَّقديية، بل من جذبها إليها، وثمة حالات تتمكَّن فيها حتى من ردِّها ضدَّ نفسها: فهي شبيهة جدًا بالعقرب التي تغرز شوكتها في بطنها الخاص"⁽⁷⁴⁾. ثمَّ إنَّ الرِّابطة التي للمشاعر الأخلاقية بالعواطف التَّفسيية لتدفع بالأخلاق إلى الإيهام بابتداع ظواهر سيكولوجية، تكون القيم الأخلاقية عادةً وقود سراجها؛ إذ يمكن تحفيز أهل الضَّعة والغباء، أحيانًا، على الاندفاع نحو هذا الفعل، أو ذاك (وهو في الغالب لأخلاقي) باسم دوافع أخلاقية.

وفي نظر نيتشه، "لا تتوفَّر الأخلاق على ترسانة كاملة من وسائل الرِّجْر لتتغلَّت من مآخذ التَّقْد ومن أدوات تنكيهه، فحسب، بل يجد مأمنها، أيضًا، موطأً له في نوع من الاقتان الذي تفهمه جيِّدًا في الغالب؛ إنَّها تعرف كيف تحمَّس"⁽⁷⁵⁾.

إنَّ كلَّ مَنْ يقع تحت طائلة سلطان الأخلاق وسحرها لينزاح عن جادة "الأدب" الحقِّ. لذا، يطالبنا نيتشه بالتفرُّد بأسلوب يخصُّنا، فنُعرِّف به هوياتنا، ويُفرِّزُ به الجيِّد من الرَّذيء. وقد اعترز فعل هذا بقوله: "تقدِّم أسلوبًا لطبعك ... إنَّه فنٌّ معيَّبٌ، ولكن نادرًا ما نلقاه! لممارسته يجب على نظرنا أن يحيط بكلِّ قوى طبيعتنا وضعفها، وأن يعرف كيف يدرجها جيِّدًا في مخطط فتني يظهر كلَّ عنصر فيه على أنه قطعة فتية وذهبتية، ويكون حتى للضعف فضيلة استهواء النَّظر"⁽⁷⁶⁾.

2 - في الحاجة الرَّاهنة إلى فكرة الإتيقا

لماذا فكرة الإتيقا التَّاقدة؟ إنَّ "استثناف التَّفكير الإتيقي انطلاقًا من صعوبات الرَّاهن هو التَّعبير عن الاستشكال المتعلِّق بالاختيارات العمليَّة التي تخصُّ الفرد

(74) Friedrich Nietzsche, "Aurore: Pensées sur les préjugés moraux," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore: Pensées sur les préjugés moraux; Fragments posthumes: Début 1880-Printemps 1881*, Gioio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2000), avant-propos, § 3, p. 14.

(75) Ibid.

(76) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الرَّابع، فقرة 290، ص 158-159.

والجماعة [...]، اختيارات متصلة بالآني والملح في الوجود العيني للناس، وليس بالخير الأقصى، أو بالقانون الذي يشترعه العقل العملي، أو بالقيمة المتعالية التي تخضع لها الدوات⁽⁷⁷⁾. ألا يكشف هذا القول الإتيقي عمًا في ريبض "الهنا والآن" من حاجة إلى التدبُّر الإتيقي؟ ها قد "ظلَّ المرء حتى عهد قريب جدًّا يمدح ويعذل ويحكم ويفلسف أخلاقًا على الأرض. - ولكن، ألم يبلغ بنا الأمر، اليوم، ضرورة العزم، مرَّة أخرى، على قلب القيم، وتحويل أساسها، بفضل استفاقة جديدة للذات، وتعميق جديد للإنسان؟ - ألا نقف اليوم على عتبة مرحلة يمكن تسميتها سلبًا، بادئ الأمر، بمرحلة خارج الأخلاق"⁽⁷⁸⁾؟ فماذا يعني القول "خارج الأخلاق"؟ معناه الإقامة في "الما-وراء"⁽⁷⁹⁾.

بصيغة أخرى، قد تحكم الإتيقا النَّاقدة على أصحاب "الفكر الحرّ" القبول بالمقاومة من أجل إجلال الوجود، وما احتوت أرضه من "فضائل ذكوريَّة" وتناقضات وسادة وعبيد. أيعود ذلك إلى اعتقاد نيتشه أن "ليس ثمة من عبقرية، في أيّامنا، من دون صحب ولا بحة"⁽⁸⁰⁾؟ أيعني الصَّخب قبول الفيلسوف الإتيقي مراس التَّقد، وهو في ريبض العائمة وجلبتها، "لأنَّ المتسمي إلى العائمة يقف خارجًا، ويبصر، ويقيم، ويقيس، ويحكم من الخارج، وليس من الدَّاخِل"⁽⁸¹⁾ أم أنه يتمي إليها "اشترأكا في الأرض" من الدَّاخِل ليكون خارجًا عنها، توخُّدًا منه بقيمه؟ أيكون لزامًا على الفلسفة أن تُستقَّ من اللَّافلسفة⁽⁸²⁾؟

(77) عبد العزيز العيادي، إتيقا الموت والسعادة (صفاقس: صامد للنشر والتوزيع، 2005)، ص 47.
(78) فريدريش نيتشه، "الزُّوح الحرّ"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشَّر، فقرة 32، ص 62-63. يُنظر أيضًا، وفي السياق ذاته، الفقرة 380 من العلم الجدل، الكتاب الخامس، حيث يفيد الخارج الأخلاقي بـ "أن نظير إلى وجهة نظر ما أبعد من الخير والشَّر، وأن نقبر، بالتالي، أبعد من خيرنا ومن شرنا" (ص 241).
(79) لا يعني "الماوراء" شيئًا آخر غير "ما وراء الخير والشَّر" أو "خارج الأخلاق". هو عالم يتخلل فيه ويحجب "رجل هذا الماوراء، الرُّجل الذي يريد أن يكشف المقاييس الأسمى لقيم حقيقته". نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الخامس، فقرة 380، ص 242.

(80) المرجع نفسه، الكتاب الرابع، فقرة 331، ص 181. [بتصرف]

(81) نيتشه، "الزُّوح الحرّ"، فقرة 30، ص 60.

(82) هذه فكرة-أطروحة دولوز وغيثاري: "إنها الرِّابطة المؤسسة للفلسفة بالِّافلسفة [...] على الفيلسوف أن يتصرَّ لا-فيلسوفًا، حتى تتصرَّ بالِّافلسفة أرض الفلسفة وشعبها".

Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, critique (Paris: Minuit, 1991), p. 105.

إذًا، يُلْزَمُ نيتشه الإتيقا النَّاقِدة بالمقاومة حين يلزمها النَّظَرُ إلى الخارج، حيث "الما-وراء"، أو "خارج الأخلاق". ألا يتعلَّق الأمر، إذًا، بمقاومة تبديها هذه الإتيقا وهي تتخارج بالتَّفَكُّر غير المطيع (لأنه ناقد) ولا الدَّلِيل (لأنه إتيقي)؟ إِنَّ التَّفَكُّر في هذا المتخارج من جوف المجتمع البشري تفكيرٌ إتيقيُّ ناقدٌ يعترم تدير نظامه المخصوص، فكَرًا وسلوكًا وتوجُّهًا في الفعل.

نستتج مِمَّا تقدَّم الاستفهام بشأنه "أنَّ إرادة الخلق تحدَّد تفكير نيتشه"⁽⁸³⁾ مثلما نتبيِّن أنَّه ليس أجدى لهذه الإرادة من ديمومة إحياء النَّقد، قولًا وتفعيلاً. هذا النَّقد الذي تمكَّن من هزِّ أسس قيم تصلَّدت في التاريخ؛ فنتيشه "سيقوم على الصَّعيد الفلسفي بالنَّقد الذي له أبلغ الأثر في كثير من الفلسفات في زماننا"⁽⁸⁴⁾.

3 - في الحاجة الرَّاهنة إلى الاعتبار النَّقدية

تقول سيمون بنموسي: "إنَّه كاتب لا تتوقَّف عن قراءته ويبقى دومًا راهنًا"⁽⁸⁵⁾، فأين تكمن هذه الرَّاهنية في علاقة بمفعول النَّقد الإيجابي؟ وكيف يكون التَّرهين رهنًا للنَّظر الفلسفي؟ تتمثَّل راهنية النَّقد الجذري في حاجتنا الماسَّة إليه بغرض تعرية "فجور الفكر"⁽⁸⁶⁾؛ ففكرنا بلغ اليوم من التوتُّن والرَّيف مبلِّغًا انقلبت معه المفاهيم انقلابًا حادًّا، فأصبح اللِّسان السياسي والأخلاقي للعالم المعاصر يلوك المفاهيم، ويسترقُّها، ويحوِّرها تحت أقنعة القيم الأخلاقية نفسها. لذلك، فإنَّ العودة إلى النَّصِّ الفلسفيِّ النيتشوي بوصفه نصًّا نقديًّا، تجد

(83) Karl Lowith, "Nietzsche et sa tentative de récupération du monde," Arion Lothar Kelkel (trad.), dans: *Nietzsche, 7^{me} Colloque Philosophique International: Royaumont, France, Juillet 4-8, 1964*, cahiers de royaumont, philosophie 6 (Paris: Minuit, 1988), p. 82.

(84) جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربيَّة (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، ص 112.

(85) Simone Benmussa, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]". La Dimension verticale de la parole," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par Didier Raymond], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 30.

(86) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome V: Le Gai savoir*, livre premier, § 31, p. 79.

اليوم ما يشرّعها. وهي ليست دعوة لاستعادة نيتشه، وإنما استعادة أنفاس النُصوص التّقديّة لديه بعد أن تركت أثرها في التاريخ المعاصر. أليس نيتشه نفسه مَن يدين لهم وطن ألمانيا وأرضها بالتّقد؟ لقد كان قاسيًا في نقده للألمان، ولعموم الأصنام الشّائعة في بلده⁽⁸⁷⁾. هو ذا الفيلسوف الثّاب في أرضه، والثّابت فيها بالأصالة؛ فعلى الرغم من حضور ماركس، بقي الفكر الألماني نفسه في "انتظار نيتشه كما يرتسم منعطف جديد في التطوّر المذهل لهذا الفكر"⁽⁸⁸⁾. نستنتج، إذًا، مساهمة الفلسفة في حماية⁽⁸⁹⁾ قيم الأرض، ومدن الإنسانية، في ظلّ عسفِ القيم المتاجرة بالضحايا من البشر، ويموتاهم قبل أحيائهم. أليس الثّاقّد هو الفيلسوف؟ وإذا كان الكون بأسره هو أرض الفلسفة، ووطنها، فإنّ نيتشه يرى في فلسفته خدمة للبشريّة جمعاء. لكن، ما قوام حب الوطن إن لم يكن التّقد وجذريته؟

إنّ نقدًا جذريًا (يتفعل في ما وراء أشكال التّفكير الثّقافي) يقيم فرزًا بين أسياد من جهة، وعبيد من جهة أخرى، ليظلّ قادرًا على تقرير ما بين قيمهما من مراتبية. بناء عليه، فمفخرة السيّد بقيمه هي من تساميه على قيم العبيد، واتخاذ مسافة تجاههم. حقًا، "إنّ ما يصلح غذاءً ورحيقًا للنّوع الأعلى من البشر، يجب أن يكون بمنزلة سمّ لنوع مختلف جدًّا وأوضع. وريّما صارت فضائل الرّجل العامّيّ إن تبنّاها الفيلسوف، رذائل وعيوبًا"⁽⁹⁰⁾.

(87) يُنظر شعور نيتشه بالقلق من ذلك، في قوله: "تكلمت على العقل الألماني قائلًا بأنّه ما انفكّ يقدو أكثر فأكثر فجاجة، وأنّه ما انفكّ يتسطّح. هل هذا بكاف؟ - في الحقيقة هناك شيء آخر هو الذي يفرعني، وهو كيف أنّ الجدّيّة الألمانية، والعمق الألماني، والصبوة فيما يتعلّق بالأمر العقلية تتراجع وتتهقر". فريدريك نيتشه، غسق الأوثان: أو كيف تتعاطى الفلسفة قزحًا بالمطرقة، ترجمة علي مصباح (بيروت/بنداد: منشورات الجمل، 2010)، فقرة 3، ص 88.

(88) أوديف، ص 7.

(89) كان زرادشت محبًا لوطنه ومدافعًا عن مدينته مثلما يفعل عادة أهل العقل الحصيف. يُنظر: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VI: Ainsi parlait Zarathoustra: Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), 2^{ème} partie: Du pays de la culture, p. 141.

(90) نيتشه، "الرّوح الحر"، فقرة 30، ص 60.

إذًا، بقدر ما نستنتج راهبِيَّةَ فلسفة نيتشه التَّقديَّةِ، وطرأها الجذري، فإننا نعتزُّ بعسر محاورة نصوصها. ومأتى هذا العسر أنَّها لغةٌ فلسفيَّةٌ غير معهودة تلك التي يطالعنا بها. ثُمَّ، لا يدَّعي هذا البحث الفلسفي أنَّه أتى بالقول الفصل إلى كلِّ ما عناه نيتشه بالقول والمراسلة والكتابة. وربَّما يعود ذلك، أساسًا، إلى أنَّ "بعد قرن من الشُّروح، التي تعود أكثر أنفاسها - إلى هايدغر، ودولوز وكولوسوفسكي - فهي تبقى لازمة بمقدار ما هي غير قابلة للنسيان، فإنَّ أثر نيتشه يظلُّ ملغزًا"⁽⁹¹⁾. وما هذا الأثر إلَّا حكمة التفلسف واستجماله بجماع الإيتيقي والتَّقدي.

4 - الاقتران الوثيق بين الإيتيقي والتَّقدي

هل الاقتران الصُّروري بين الإيتيقي والتَّقدي حقيقةٌ فلسفيَّةٌ يتوقَّر عليها المتن النيتشوي، أم دُزجةٌ أكاديمية، حيث يمكن الباحث أن يكتب عنوانًا، ويوجِّه مفردات اللُّغة بما يوحي صورًا شرعيةً اختياره؟ لقد بدا لنا نيتشه جامعاً في شخصه الفلسفي بين الإيتيقي والتَّقدي⁽⁹²⁾. ويبدو أنَّ تجاسره التَّقدي على أخلاقيات العصر المعتمَدة في ذاتها السُّموُّ، هو السَّبب عينه الذي دفع به إلى أن يكون إيتيقيًا ناقداً للأخلاق، فلا يؤدي غيره من الفلاسفة والنَّاس، ولا يفترى عليهم كذبًا⁽⁹³⁾؛ فهو يمثِّل الفكر وحسن المعاملة في آن. لقد "اعتقد نيتشه باكراً أنَّ الميزات السامية للفكر وللسلوك تجد تفسيرًا في جذورهما، وفي نموِّ

(91) Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, collection Tel 220 (Paris: Gallimard, 1993), p. 17.

(92) خصوصًا في كتابه المذكور سلفًا هذا هو الإنسان.
(93) يدلُّ ذلك على اتِّساع علاقاته، والعدد الهائل من مراسلاته؛ إذ تضمَّن مجموع المجلَّدات الأربعة الأولى (المتوافرة حتى الآن - أيار/مايو 2020 - وعلى حدِّ علمنا ومتابعتنا للأمر) 2533 رسالة، بمجموع 2803 صفحات، وذلك إلى حدِّ أواخر عام 1884، تاريخ الرسالة الموجهة إلى هارمان ليفي. وفي ما يلي تفصيلات المراسلات بحسب المجلَّدات المكوِّنة لها (وهي حتى الآن 4 من 5): المجلَّد 1، وفيه 633 رسالة، بعدد 814 صفحة؛ المجلَّد 2، وفيه 411 رسالة، بعدد 702 صفحة؛ المجلَّد 3، وفيه 922 رسالة، بعدد 603 صفحات؛ المجلَّد 4، وفيه 567 رسالة، بعدد 684 صفحة. يُنظر: الهامش رقم 7 من هذه المقدِّمة.

بطيء»⁽⁹⁴⁾؛ ذلك أن النزول من مواقع الرِّفعة والتسامي في الممارسة الفلسفيَّة للثَّقَد لا يفيد الثَّقَد في شيء، علاوة على أنه لا إتقي.

ثمَّ إنَّ لباس الأخلاق الرَّدِيثة، أخلاق التملُّق والرياء، يشين شخص الفيلسوف والثَّص الذي يكتبه. ولقد كان نيتشه، بدوره، حذرًا من مغبَّة الوقوع في حظيرة أخلاقيات الضَّعة، لأنَّه "سيكون انتكاسًا جديدًا لنا لو سقطنا كليًّا في الأخلاق، بفعل نزاهتنا الحادَّة، ولو أشبعنا مطالبنا المفرطة، فسنستهي بأن نصبح وحوش الفضيلة، وفرَّاعاتها. علينا أن نكون قادرين أيضًا على أن نمكث أعلى من الأخلاق"⁽⁹⁵⁾. فما شروط المكوث في موقع عليّ في أثناء التأسيس الثَّقدي للفلسفة الإتيقيَّة؟ وما الذي يؤكِّد في فلسفة نيتشه الاقتران الضَّروري بين الإتيقي والثَّقدي؟ يمكننا تحديد مظهرين لهذا الاقتران: أولهما الإتيقا الناقدة، والآخر الثَّقَد الإتيقي.

أ - الإتيقا الناقدة

كيف يمكن الإتيقا أن تكون ناقدة؟ أيمنن نقدًا أشهر مطرقة في وجه أعتى الأنساق الأخلاقيَّة أن يصدر عن غير حسِّ إتيقي؟ ينبغي - في نظر نيتشه - انتزاع موضع مخصوص في كوكبة الفلاسفة، في حظيرة التفلسف، في فسيفساء الطُّرق والمناهج والأنساق. أليست العودة إلى موطن طمر الإتيقا هي الحلّ الفلسفي النيتشوي؟ ألا تكون العودة، هنا، نقدًا، فطمرًا للأخلاق؟ تلك هي إعداديَّة لإتيقا ناقدة.

بشأن بعض هذه المساءلات، نجد إجابة ممكنة في نصِّ نيتشه: "إنَّ تخطي الأخلاق، بل تخطي الأخلاق لذاتها بمعنى ما: ليكن هذا هو الاسم الذي يُطلَق على ذلك العمل السريِّ الطويل الذي يبقى حكراً على ألطف وجدان، بوصفه محكًّا حيًّا للنفس، وأنزعه محكًّا، بل أخبئه في الزَّمن الحاضر"⁽⁹⁶⁾. هل يكون هاجس نيتشه

(94) Charles Andler, *Nietzsche: Sa vie et sa pensée, tome 1: Les précurseurs de Nietzsche, la jeunesse de Nietzsche*, bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1979), p. 269.

(95) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الثَّاني، فقرة 107، ص 105.

(96) نيتشه، "الرُّوح الحر"، فقرة 32، ص 63.

هاجسًا شخصيًا من نقده الفلسفي للقيم الأخلاقية؟ كلاً، فنيته رَحالة أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بل حتى بعض مغانم الحياة لم تستهوه بمناظرها. ألم يكن متوحِّدًا بذاته المتفلسفة، ومتدبِّرًا لقيمه ولتصرف صيغ الفلسفة التَّقديَّة؟ ألم يتفَلَّت من التَّسقي المعهود لدى الفلاسفة؟ إنَّ رفعة الفعل الفلسفي هي إتيافه. ولما كان هذا الفعل فعلاً نقديًا، ولا ريب، فإنَّ ما قام به نيته، وأنجزه على سبيل الإمساك بالعصر وقيمه، هو ما يُعَبِّرُ إتيافًا ناقدة. وفي الواقع، كانت فلسفته التَّقديَّة على وعي بعزمها الأدبي الذي نذرت نفسها لإنجازه: خدمة الإنسانية من موقع نقدها... لحظة التَّهكُّم منها، والإطالة عليها "من مسافة". وقد تعهَّد نيته في أواخر حياته الفلسفيَّة (1888) بخدمة الإنسانية، هذا ما يكشف عنه قوله: "إنَّ آخر ما يمكن أن يخطر لي أن أعدَّ به هو 'إصلاح' البشريَّة. كما أنني لن أشتدَّ أصنامًا جديدة؛ وليعلم القدامى ما الذي يجلبه الانتصاب على قدمين من صلصال. تحطيم الأصنام (وهذه كلمتي المفضَّلة للتعبير عن 'المُثل') هي حرفتي"⁽⁹⁷⁾. ألا يكون نيته بذلك متادَّبًا طاعنًا في قيم عصره؟ وما عسى أن تكون أداة هذا العزم الإتيافي على التَّقْد؟ هل ثمة أداة أخرى غير أن يكون التَّقْد نقدًا إتيافيًا؟

ب - التَّقْد الإتيافي

بخلاف سنن الفلاسفة، لا يكون التَّقْد على هذا النحو أفلاطونيًّا محتاجًا إلى ديكارتيك الفكرة وتذكُّر النَّفس، ولا ديكارتيًّا محتاجًا إلى علامتي "الوضوح والتميز"⁽⁹⁸⁾، ولا كانطيًا محتاجًا إلى مساءلة خرائط العقل ومستطاعه؛ فنيته يعتزم قلقله نظام القيم الأخلاقيَّة للعصر، وهي لحظة تقتضي من الفيلسوف ممارسة التَّفكُّر والتأوُّل والتشخيص والفرز والتقويم. إنَّ التَّقْد هو مواجهة العقل المتفلسف لذاته، وما احتوت من قيم متصنِّمة ومتكلَّسة. لذا، لا بدَّ من جرأة أدبيَّة وطاقه نفسية على المواجهة.

(97) نيته، هذا هو الإنسان، مقدِّمة، فقرة 2، ص 8.

(98) 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 Jean-Marie Fataud, univers des lettres Bordas 239, nouv. éd. (Paris: Bordas, 1980), p. 72.

التزم التَّقدُّ الجذري النيتشوي بالتحلِّي بآداب الترفُّع عن متاهة المظالم الفكرية، علاوة على عدم مراس العسف لحظة تبيُّن أخطاء الآخرين، وعدم إيهام الذَّات لحظة الحدس بصوابية التَّقويم والتَّقدير والتَّثمين والتَّبخيس والتَّجويد والتَّحسين. فالألا يقع التَّقدُّ في إعادة إنتاج تاريخ خلقته الطَّواهر والمسائل والأفكار هو ذا عين إتيقاه. وفي هذا السياق، "يحكم نيتشه على لحظة الأزمة بوصفها لحظة نفيسة، لأنَّ تناقضات القيم بلغت عتبة إمكانها"⁽⁹⁹⁾. وإذا سلَّمتنا مع بودو أنَّ "التَّقويم إعدادية كلِّ إبداع"⁽¹⁰⁰⁾، فهل يعني الإبداع الإسراع بالتطرُّق إلى ظنون الفلسفة وغفلة الفلاسفة ومتاهة أحكامهم الأخلاقية؟

تكمُن الفضيلة الإتيقية للتَّقدُّ الفلسفي النيتشوي في الاعتراف بجهد الآخرين، وحتى في الاعتراف بفضل الآخرين في أخطائهم. ومن ثمَّ يمكن القول "إنَّ خطأ حكم ما لا يشكُّل عندنا مأخذًا على الحكم. ولعلَّ هذا من الأمور الأغرَب وقفاً على السَّمع في لغتنا الجديدة"⁽¹⁰¹⁾، حتى ولو كانت الأحكام من قبيل الأحكام الكانطية الـ"مضحكة جدًّا"⁽¹⁰²⁾.

إنَّ الأحكام التي تفرزها طاحونة التَّقدُّ الفلسفي هي تقديرات للقيم وتقويمات لها ولمنافعها ومضارِّها، نسبةً إلى الحياة عموماً. وليس أضرب بالتَّكثير من صنميتة المذهبي (الأخلاقي والتربوي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي... إلخ). لذا، تحرص الأخلاق عادةً، كلِّما تملَّكت سلطة فعَّالة، على زجر الحركة التَّقدِّية "لأنَّه يجب علينا ألاَّ نفكَّر في حضور الأخلاق، كما في وجه كلِّ سلطة، وليس رفع الصوت بأقلِّ من ذلك؛ إذ ههنا نطيع! فمنذ

(99) Mustapha Tlili, "Progrès et décadence chez Nietzsche et Rousseau," *Revue tunisienne des études philosophiques*, no. 5 (Mars 1986), p. 24.

(100) Boudot, p. 72.

(101) فريدرش نيتشه، "في تحكيمات الفلاسفة"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشر، الفصل الأوَّل، فقرة 4، ص 24-25.

(102) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome V: Le Gai savoir, livre quatrième*, § 335, p. 225.

الزمن الذي وُجِدَ فيه العالم، ليس ثمة من سلطة فقط قد أتاحت أخذها موضوعًا للتقدّم، وبالأخص، نقد الأخلاق واعتبارها الأخلاق مشكلًا، إشكاليّة: كيف؟ ألم يكن هذا - أليس هذا - لا أخلاقيًا؟⁽¹⁰³⁾.

لكن، هل يشي الرّجْرُ التّقدّم عن إتقاه؟ نتبيّن أنّ نيتشه يزداد عزمًا على التسلّح بأداة مصيره الفلسفي: التّقدّم. فيُقدّمُ بجرأة معهودة لديه على إعادة رسم بيان القيم الأخلاقيّة، وسجلّاتها، وجغرافيات نسبها الفلسفي والعرفي وفقًا لمعايير الفعل الفلسفي المستحدثة معه: أدبًا وتأوّلًا شخصيًا. وسينجز بذلك صورة التّفكير الفلسفي القيمي ضمن أفق من الاستحالة. استحالة الكائن من القيم إلى منظوريّة جديدة، منظوريّة التحرّر من التّمطي في القيم والترميمي في المناهج.

وفي الواقع، إنّ "هذا التحوّل الأساسي هو الذي نعتنه نيتشه بالانقلاب، وهو حركة تعني أمرين: من جهة أولى، إقامة خريطة جديدة للقيم، ومن جهة أخرى، تقديم طريقة جديدة للتّقويم. وهكذا، فإنّ الانقلاب النيتشوي ليس مجرد عكس الوضع، بل إنّهُ نقل نمطيّة القيم وموقعيتها"⁽¹⁰⁴⁾.

ليست الفلسفة الإتيقيّة التّاقدة - في ما نستخلص هنا ومما تقدّم بيانه - مجرد كلام بلا معنى، بل هي نظام من التّفكير التقويمي المسنون بنهج المتفلسف المتوحّد بذاته وقيمه وقانونه. فلا غرابة، والحال تلك، أن نسمع نيتشه يسنّ لذاته قانونًا للطّاعة الذّائيّة الرّاضية عن نفسها رضاء فلسفيًا كاملًا، حيث يقول: "أخلاقي وذو مكارم ومؤدّب، تعني أن يكون الواحد مطيعًا لقانون أو تقليد منذ القدم. وسواء أرغم المرء نفسه على تلك الطّاعة، أم فعل ذلك طواعية، فذلك غير مهم: يكفي أنّه يفعل ذلك"⁽¹⁰⁵⁾. فهل يُعَبِّئُ الخضوع قبولًا بالسلطات، أو اعترافًا بوثنٍ جديد، أم أنّ الأمر على غاية من الإتيقيّة بحسب

(103) Ibid., § 3, p. 14.

(104) رزفير، ص 20.

(105) فريدرش نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأوّل، ترجمة علي مصباح (بيروت/بغداد: منشورات الجمل، 2014)، فقرة 96، ص 96.

الذَّات المتفلسفة-التَّاقِدة؟ أليست إتيقا: طواعية الذَّات لآدابها المسنونة على قاعدة "قلب جميع القيم"؟ ومن نَمِّ، فإن فضيلة التَّقَد الفلسفي النيتشوي كامنة في وجه من الوجوه، في حملنا على الانفتاح على فلسفاتنا، اليوم، وعلى موقع أنفاس الإتيقا التَّاقِدة في هذه الفلسفات.

ما يمكن استخلاصه أخيرًا هو أنَّ صيغة التَّقَد الفلسفي النيتشوي يكون لها بالغ الأثر في عصرنا (هو تقريبًا عصر نيتشه بمقاييس التوثين القيمي)، ولَكَم أخذت الفلسفات المعاصرة من أنفاس نقد نيتشه. أمَّا بشأن مشكلات هذا اللقاء لفلسفة نيتشه بالشرَّاح والفلاسفة والبحوث العلميَّة، فستطرَّق إلى مسألة قراءة فلسفة نيتشه، وصعوبات البحث فيها.

ثالثًا: صعوبات القراءة والبحث في فلسفة نيتشه

1 - الصُّعوبات العامَّة

هل يشكِّل النَّص الفلسفي النيتشوي نظامًا من "أنظمة التَّبَعث"⁽¹⁰⁶⁾؟ وهل ثبَّة من صعوبات في قراءة فلسفة نيتشه بصورة عامَّة؟ وما أجناسها ومستوياتها؟ في النهاية، علينا أن نعترف بأن ليس هناك صعوبات بمعنى العائق الذي يحول بالكامل دون البحث، وخصوصًا في النَّص المكتوب.

نَبَّه نيتشه نفسه إلى هذه المسألة مرارًا، وهو على وعي تامٍّ بسرِّ قراءته؛ فينظره مثلاً، وهو يتحدث عن كتاب الجنيلوجيا، "إذا كان هذا المؤلِّف بالنسبة إلى أيِّ كان غيرَ مفهوم أو سيِّئَ الوقع في الأذن، فإنَّ الذَّنْب، حسبما يبدو، لا يقع عليَّ بالضرَّورة. ذلك واضح بما فيه الكفاية، متى افترضنا، وهو ما افترضه، أنَّ المرء قد قرأ قبلُ كتاباتي السَّابقة، ولم يدَّخر في ذلك من نفسه جهدًا؛ إذ إنَّ هذه ليست في الواقع ممَّا يكون الولوج إليه يسيرًا"⁽¹⁰⁷⁾. يُضاف إلى هذا

(106) ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، ط 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص 37.

(107) نيتشه، في جنيلوجيا، تصدير، فقرة 8، ص 40.

الاعتراف كثير من التحذير والتحوط: "إنني أريد تثبيت حصون حول أفكارِي، وحتى حول أقوالي، خشية أن يجتاح الخنازير والمغمورون حدائقِي"⁽¹⁰⁸⁾.

لا تقتضي قراءة نيتشه من القارئ تملك القدرة المعرفية على "تدبر الاجترار"⁽¹⁰⁹⁾ فحسب، وإنما تقتضي أيضًا النظر أحيانًا بنظرة غير مترمّنة⁽¹¹⁰⁾، في ما وراء التحقيب المألوف لتواريخ النصوص الفلسفية؛ ف"أن نقرأ نيتشه اليوم، هو ألا نكون إذًا من اليوم، ودونما تفلّت من فضولية قديمة، نتحرّر من قوى الزّمن [...] ومع ذلك، سنقرأ نيتشه لكي نقيم معه اكتشاف اللّآراهن"⁽¹¹¹⁾. لذلك، يُجَبَّرُ القارئ على التّساؤل: "لماذا قراءة نيتشه اليوم؟ ومع ذلك علينا قراءته! قراءة نيتشه هي أيضًا مخاطرة. فكل الناس يعلمون الصعوبات، وبالأخصّ بسبب الشّدرات المخلفة"⁽¹¹²⁾. فما الذي تعنيه الشّدرات المخلفة؟ أهي جنس من الكتابة الّلفلسفية أو الّلائسقية أو الاختزالية؟ إنّها في معظمها تصاميم ومخطوطات لمحاولات فلسفية، بعضها مكتمل وبعضها الآخر منقوص، أو يحتاج إلى ترميم. لكنّها، في عمومها كتابات فلسفية، بعضها يوحي بشكل كتاب (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة)، وبعضها الآخر تعبير عن إلهامات وخواطر وأفكار مباحثة في الفن والأدب والفلسفة والسياسة والمرأة، وعدمية الحدائث الأوروبية ... إلخ، وهي محكومة في عمومها باللائسقية.

(108) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VI: Ainsi parlait Zarathoustra*, 3^{ème} partie: De trois méchantes choses, § 2, p. 210.

(109) Nietzsche, "La Généalogie de la morale," § 8, p. 222.

(110) أي نظرة متفلّنة من كلّ محاولة حصر لها في زمنٍ بعينه (Anachronique)، على الرغم من أنّها ذات نسبٍ إلى كلّ الأزمنة. يُنظر كتاب: Gilles Deleuze, *Logique du sens, critique* (Paris: Minuit, 1989), pp. 190-197.

(111) Jean-François Mattéi, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Faire avec Nietzsche la découverte de l'inactuel," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?*], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (2000), p. 46.

(112) Bernard Edelman, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche est un matérialiste absolu," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 55.

ومع ذلك، فإن الشذرة نص فلسفي - بالتأكيد - يمتاز بالإيجاز، وغالبًا بالاستعارة في ترجمة الفكرة، وأحيانًا بأكثر من لغة في الشذرة نفسها. ومن شأن هذا أن يضع مسبقًا، وأمام القارئ، صعوبة ترجمة الفكرة عينها، علاوة على أنَّ الشذرات في معظمها تتجاذبها محاور تفكير تنتمي إلى أكثر من سياق. ولبلورة هذه الصعوبات على نحو تفصيلي، سنحدّد جنسيتين منها: الأولى شذرات داخلية، منهجًا ومضمونًا، والآخر شذرات خارجية، من جهة سوء الفهم أحيانًا، والتعريب أحيانًا أخرى.

2 - الصُّعوبات الدَّاخِليَّة

أ - مضمون النَّصِّ

نودُّ الاكتفاء، هنا، بتلك الصُّعوبات الخاصَّة بهذا البحث، ونعني بالخصوص مسائل القيم الأخلاقية؛ فالصُّعوبة الأساسيَّة تتمحور حول المقدرة التي ينبغي أن يتملكها قارئ تاريخ القيم. ولقد أشار نيتشه إلى ذلك في الجنولوجيا: "وغنيَّ عن البيان أنه ثمة لون ينبغي أن يكون أهمّ مئة مرّة عند جنالوجيي الأخلاق من الأزرق تحديدًا: ألا وهو الرماديّ، نعني ما يستند إلى وثائق، وما يمكن إثباته فعلاً، وما وُجد فعلاً. باختصار، النَّصُّ الهيروغليفي الطويل جدًّا، الذي يصعب فكُّه، لماضي الأخلاق الإنسانيَّة!"⁽¹¹³⁾. فلماذا النَّصُّ الأخلاقي بصورة خاصَّة؟ ولماذا النَّصُّ التَّقدي للأخلاق كما تفكَّره نيتشه تشخيصًا وتأويلًا؟

من جهة هيمنة المسألة القيمية وانبثاتها في أكثر من موضع، يحتاج القارئ، حقيقةً، إلى مقاربات للسياقات النصّية، والعودة إليها، مرارًا وتكرارًا، عسى أن يؤمّن مقدارًا من الفهم السليم للنَّصِّ ومطلوبه. لذلك، يكاد يصطبغ فكر نيتشه الفلسفي كله بالمسائل القيمية الأخلاقية، الأمر الذي يجعل "كلَّ قارئٍ لنيتشه يعلم إلى أيّة نقطة يعسر فهم أو 'بيان' تفكير نيتشه"⁽¹¹⁴⁾. وبناء عليه، يستوجب

(113) نيتشه، في جنالوجيا، تصدير، فقرة 7، ص 39.

(114) Paul Valadier, "Hiérarchie, normes, modernité démocratique chez Nietzsche," dans: Stamatios Tzitzis (dir.), *Nietzsche et les hiérarchies*, commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2008), p. 15.

التروّي في قراءة فلسفته جهداً استثنائياً لمتابعة الصعوبات النصّية، وحتى ما قد يبدو في الظاهر من بعض المفارقات أحياناً⁽¹¹⁵⁾.

ب - منهج النصّ

إنّ منتهى الغرض من النّظر في منهج النصّ النيتشوي، على الرغم من عسر منال وحدته في الحقيقة، هو تيسير قراءة النصّ وإمكان فهمه. وبمعزلٍ عن فعالية النصّ وتأثيراته، فإنّ نيتشه ينهّ إلى إيجابية منهج النصّ عمومًا، والنصّ الأخلاقي خصوصًا. وفي هذا السياق، يقول عن كتابه الفجر: "بهذا الكتاب بدأت حملتي على الأخلاق. غير أنّه لا يفوح، ولو بشيء قليل من رائحة بارود، بل سيجد المرء له روائح أخرى أذكى وألطف، شريطة أن يكون لديه شيء من رهاقة في حاسة الشم. ليس بألة حربية، لا من الطراز الخفيف ولا من الثقيل. ولئن كان أثره سلبياً، فإنّ أسلوبه أبعد عن أن يكون كذلك؛ ذلك الأسلوب الذي يأتي التأثير من خلاله في هيئة خلاصة منطقية، لا في هيئة دويّ المدافع"⁽¹¹⁶⁾. فما الذي يثيره منهج النصّ من صعوبات لدى القارئ المحاور له؟ أيتعلّق الأمر بما يسمّيه فوكو "نص-حرز" حين كان يقرأ ما التنوير؟ لكانظ⁽¹¹⁷⁾؟ لرّبما يتعلّق الأمر عند نيتشه، وبخلاف النصوص الكلاسيكية، بنصّ جديدٍ تمام الجدّة. إنّه نصّ يتنزع بمحض إرادته المقتدرة عنفوانه وعافيته ومناظره، بإيقاع جنياولوجي. وبناء عليه،

(115) ومرّد ذلك إلى أنّ "نيتشه يضع قارئه، بكيفية أكيدة، أمام صنفين من المفارقات: الصنف الأوّل تحتويه مکتوباته. ويتعلّق بمضمون مجموع أعماله، ويشتمل، مثلاً، على تصوّره لإرادة القوّة، والعود السّرمدى، وطبيعة الأنا، والمفترضات للأخلاقيّة للأخلاق. إنّ هذه المفارقات تنتمي إلى ما تحاول تأويلات مؤلّفات نيتشه أن تفهمه وتوضّحه. أمّا الصنف الآخر من المفارقات، فتولّده مکتوباته. فهذه المفارقات من نتاج أعماله، وتطرح مسألة الجهود ذاتها التي يمكن أن تُبذل لفهمه، ووضع تأويل لأفكاره". ألكسندر نيهاماس، نيتشه: الحياة كنصّ أدبي، ترجمة محمّد هشام (الدار البيضاء: إفريقيّا الشّرق، 2008)، ص 5.

(116) فريدرش نيتشه، "الفجر: خواطر حول الأخلاق كمنفعة مستبقة"، في: نيتشه، هذا هو الإنسان، فقرة 1، ص 105.

(117) يُنظر عمق الفهم الفلسفي لِقصار النصوص الفلسفيّة، وعلى سبيل المثال لا الحصر، قراءة فوكو ل:

Michel Foucault, "[Dossier: "Kant et la modernité"]. Un cours inédit: Qu'est-ce que les Lumières?", *Le Magazine littéraire*, no. 309 (Avril 1993), pp. 61-74.

"يجب أن نشير إلى نقطة منهجية مهمة، وهي أنَّ الفكرة عند نيتشه لا تنبثق في عقله كاملة، ولكنها تولد في كتاب، وتكتمل في كتب أخرى، الأمر الذي يفرض علينا أن نتعقَّب أفكاره، ونتابع نموَّها، وتطوُّرها، واكتمالها، في كتبه المختلفة التي تعبَّر عن مراحل حياته المختلفة"⁽¹¹⁸⁾.

ولكن، متعة القراءة وسماع الإيقاع الفلسفي للنص والكتابة، وتلؤن النصِّ وجاذبيته ... الخ؛ كلُّها أمور مؤكَّدة لقارئ فلسفة نيتشه. ثُمَّ إنَّ هذه المتعة التي كان نيتشه نفسه يعرفها، ويعرّفها، ويعترف بفضلها ومقدرتها على انتزاع موقع مخصوص لها في تاريخ الفلسفة، لم تُعْغِب نيتشه نفسه من الاعتراف بما تجسّمه من عناء الإصعاد بالكتابة الفلسفيّة وتساميها، وفي ذلك يقول: "بكلِّ جدّيّة، لم يسبق لأحد قبلي أن عرف الطَّريق السوية؛ الطَّريق الصَّاعدة"⁽¹¹⁹⁾. هذا من جهة الصُّعوبات الدَّاخليّة، وقد نعود إليها في المتن والهوامش لاحقًا وكلِّما اقتضى الأمر ذلك. لكن، لنعترف (من موقع "الموضوعية العلمية") بأنَّ حصر منهج النصِّ أو محتواه هو ما يشقُّ حقًّا على القارئ في ما لو أرادَه فهمًا، وطلبه معرفة. فما عسى أن يكون الجنس الثَّاني من صعوبات البحث في فلسفة نيتشه عمومًا، ومسالمتنا خصوصًا؟ إنَّها الصُّعوبات الخارجيّة التي لا تكادُ تُشلم منها حتى كبرى التُّصوص الفلسفيّة.

3 - الصُّعوبات الخارجيّة

قد تُفرض علينا أحيانًا قراءة-إطلالة الآخرين من الخارج وإن صدقوا العزم⁽¹²⁰⁾. ثُمَّ قد يُعتبر في تقاليد البحث الأكاديمي للمتخصِّص في فلسفة ما أنَّ

(118) يسري إبراهيم، نيتشه عدوُّ المسيح (القاهرة: سينا للنشر، 1990)، ص 7.

(119) فريدرش نيتشه، "أقول الأصنام: فلسفة المطرقة"، في: نيتشه، هذا هو الإنسان، فقرة 2، ص 138.

(120) غير أنَّ صدق العزم الفلسفيّ قد تخالفه منهجيّة القراءة أحيانًا. وبناء عليه، فإنَّ "الصُّعوبة الحقيقيّة في قراءة نيتشه تأتي من الخارج. إنَّها ترتبط، على ما يبدو، بالمنزلة الغربية والملتبسة للغة، بالنظر إلى اللغة التقليديّة للفلسفة. إنَّه ينثي بالنتيجة ضدَّ هذا التقليد، وضدَّ لغته شكلاً مخصوصًا مُنثيًا".

Haar, p. 19.

سوء الفهم السائد بشأن تلك الفلسفة هو عقبة كأداء. لكن، إذا كنا ملتزمين بما يعيننا، على غرار ما كان يفعل نيتشه نفسه، فإنَّ ما قد يُطرح بشأن مقصد تزييف فلسفته يُردُّ أمره إلى طبيعة القارئ؛ إذ "من الصَّعب أن نفهم نيتشه، لأنَّه من السَّهل أن نسيء فهمه. ومن السَّهل أن نقرأ نيتشه، لأنَّ حِكْمَهُ، ورموزه الحيَّة، وكلماته المنمَّقة، وأشعاره الرَّائعة، تجعل قراءته تجربة لا ننساها، ولكن ليس من السَّهل أن نستوعبها"⁽¹²¹⁾. أمَّا مَنْ أساء الفهم لقصور ذاتي في عمله، فقد لا نعيه كثير اهتمام أيضًا، فالنَّص متوافر ومتاح لقراءته. وحظوظ الخلف من السَّلف قد لا تكون متساوية بالضرورة.

إلَّا أننا نطرح، على سبيل الذِّكر لا الحصر، كيف نبَّه نيتشه لِلزُّوم نباهة القراءة وحصافة القارئ، حيث يوضِّح قائلاً: "أنا شيء، وكتاباتي شيء آخر. وقبل أن أتكلِّم على كتيبي، لا بدُّ من كلمة هنا عن مسألة فهم أو عدم فهم كتاباتي"⁽¹²²⁾. فالآم يعزو نيتشه سوء الفهم أساساً؟ وإجابته: "أنا بدوري سابق لأواني؛ هنالك أناس يولدون بعد الممات (posthume)⁽¹²³⁾. وقد تؤسَّس أيضًا كراس⁽¹²⁴⁾ جامعيَّة لتأويل زرادشت"⁽¹²⁵⁾. ولَمَّا كان الفيلسوف سابقاً لأوانه من جهة عمق تفكيره، وأصالة طرحه، وحيوية مَحاوره الفكرية، فإنَّ نيتشه نفسه على وعي بمآلِ نصِّه حينما "كتب في رسالة إلى مالفيديا فون ماسنبوغ أنَّه سوف لن يُقرأ ويُفهم إلَّا في سنة 2000!"⁽¹²⁶⁾. ولَمَّا كان عصرنا عصر الأيديولوجيات

(121) Lewis-White Beck, *Six Secular Philosophers* (New York: Macmillan, 1966), p. 79.

(122) فريدريش نيتشه، "ما الذي يجعلني أكتب كتباً جيِّدة"، في: نيتشه، هذا هو الإنسان، فقرة 1، ص 65.

(123) يُنظر بشأن سابقة فكر الفيلسوف لعصره، وما قد يعنيه أحياناً من نشاز في علاقته بالقيم عاتمة؛ ما ورد في الفقرة 212 من كتاب ما وراء الخير والشَّر، الفصل السادس: نحن العلماء، وفيها يقول نيتشه: "يبدو لي أكثر فأكثر أنَّ الفيلسوف، وهو بالضرورة إنسان للغد وبعد الغد، كان، ووجب أن يكون، في كلِّ الأزمنة على تناقض مع حاضره" (ص 173).

(124) الصحيح: كراسي. (الناشر)

(125) نيتشه، "ما الذي يجعلني أكتب كتباً جيِّدة"، فقرة 1، ص 65.

(126) Marc De Launay, "[Dossier: 'Nietzsche contre le nihilisme']. Quelques chose de proprement explosif pour la pensée," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 43.

والمذهبيّات، وخصوصًا بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية وما بعدها، فإنَّ صورة الفيلسوف نيتشه قد لاقت كثيرًا من التحوير والتعديل نتيجة القراءات المتسرّعة والتجزئيّة والمذهبيّة والافتائيّة⁽¹²⁷⁾.

في هذا الموقع الأخير من طرح مسألة الصّعوبات بوجوهها المذكورة آنفًا، وعلى سبيل الاستنتاج، فإنَّ الأهم في محاولتنا المتواضعة مع فلسفة نيتشه ألا نتعلّل بتقصير بعض القراء، وما يترتّب على ذلك من صعوبات، فهذا ما لا يعنيننا كثيرًا، علاوة على أنّه يمتنع علينا إتيقيًا أن نتنكّر لفضل كل مَنْ كان له سبق قراءة فلسفة نيتشه؛ فتوقير حرمة العقل البشري، وما اجتهد بشأنه، أولى وأفضل من إيداعه. ولكن ذلك لا يعني عدم طرح بعض المآخذ بشأن سوء القراءة، ولا سيما منها المذهبية المسيئة قصّدًا، لا لفلسفة نيتشه فحسب، وإنّما للفلسفات كلها. وعمومًا، على الباحث الفلسفيّ أن يحرص على تقديم الموجب المبيّن على الموهن المتّقص.

رابعًا: لزوم النّظر في فلسفة نيتشه ومنهج القراءة والبحث

ما عسى أن يكون منهج القراءة والبحث في التعاطي مع نصوص فلسفة نيتشه؟ هل ثمة منهج مُباح وآخر محظور؟ ربّما تعدّدت المناهج في الفلسفات المعاصرة، وقد يدّعي بعضها أنّه المنهج الأمثل للتّفكير والقراءة والبحث. لكن، هل تعترف المناهج بعضها لبعض بضرورة الحاجة المتبادلة؟ أليس من الأجلر أن نلتزم بوصيّة دجيورجيو كولي، وهو من كبار المحقّقين والمهتمّين بالفلسفة

(127) ومرّد ذلك إلى أنّ "صورة نيتشه مشوّعة لدى أكثر المثقّفين، ومظلّمة سوداء في معظم الأحيان. ولذلك أسباب عدّة ليس أقلّها تشويه الأيديولوجيا النازية له، والمصير التراجيدي الفاجع الذي لحق به عندما انهار عقله الجيّر فجأةً وهو لم يتجاوز الخامسة والأربعين عامًا [...] لكأنّ القدر قد تأمر على هذا المفكّر الخلاق بعد موته مثلما تأمر عليه في حياته، وربّما أكثر". هاشم صالح، "دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي: مدخل أوّلي لتفكيك المثالية والميتافيزيقا في المناخين الأوروبي والعربي الإسلامي"، الوحدة، العدد 60: الفلسفة العربية بين الإبداع والإلتباع (أيلول/سبتمبر 1989)، ص 15. وفضلاً عنّا تقدّم، يمكن، أيضًا، اجتزاء الروح الفلسفية للنصوص واعتصارها جريرة "نيتشوية اليسار" (Le nietzschéisme de gauche). يُنظر:

Michel Onfray, *La Puissance d'exister: Manifeste hédoniste* (Paris: Grasset, 2006), p. 261.

النيشوية؟ وحسبه أن "نيتشه لا يستوجب مؤولين. فلقد تكلم كفايةً عن نفسه وأفكاره، وبالطريقة الأكثر شفافية. ينبغي فقط الإنصات من دون وساطة"⁽¹²⁸⁾. ومع ذلك، سنحاول في هذا البحث الالتزام قدر الإمكان، بالإشارات النيتشوية في هذا الغرض. فما الذي أوصى به نيتشه في قراءة فلسفته والبحث فيها؟ وما الذي حذّر منه؟ وما الذي تحتمله فلسفة كُتِبَتْ في معظم نصوصها بلغة الرمز والاستعارة والأدب-الشاعري؟

بدايةً، علينا أن نقدر أن صاحب النص الفلسفي الاستثنائي هو الأكثر دراية بالصيغ التقنية الممكنة لفهم سليم. وقبل الاستناد إلى الكيفيات التي دعا إليها قارئ نصوصه، لم يتوقف نيتشه عند إعرابه عن عسر الطريق الذي انتهجها فحسب، وإنما أعلن، أيضًا، عزمه التطلع إلى الأفضل، حيث يقرُّ بـ "أنه انطلاقًا منِّي فحسب توجد من جديد آمال، ومهمات، والدروب المفضية، باعتبارها تعليمات للثقافة - إنني من أتى بشأنها الجديد الجيد ... وعلى هذا فإني أيضًا، القدر المميت"⁽¹²⁹⁾. فما طبيعة القراءة التي يقترحها علينا نيتشه؟ وهل بوسعنا اعتماد السياقات لتحلل الأفكار ونفهمها على النحو المطلوب؟

من هذا المنطلق سننظر في طبيعة المنهج ومقتضياته من جهة المحاذير في قراءة النصوص. فما هذه المحاذير الفلسفية؟ وفيم تمثّل، بدورها، لوازم أوليّة لإمكان النظر الفلسفي؟ ثمّ كيف يمكن صيغة القراءة التحليلية المفكّكة لمضامين النص أن تسمح لنا بمقاربة النصوص في سياقاتها؟

- نلاحظ، في ما يتعلّق بكيفية القراءة، أن نيتشه نفسه كان على دراية مبدئية ببعض أجناس قراءته على نحو مضللّ للفهم، فهو قال: "أعرف إلى حدّ ما امتيازاتي بوصفي كاتبًا: وفي بعض الحالات المنفردة قد ثبت لي أيضًا إلى أي حدّ يمكن لمعاشرة كتاباتي أن تفسد' الذوق. لن يمكن للمرء بعدها تحمّل بقية

(128) Giorgio Colli, *Après Nietzsche*, Pascal Gabbione (trad.), collection philosophie imaginaire 4 (Montpellier: L'Éclat, 1987), p. 22.

(129) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1, Ecce Homo*, § 2, p. 324.

الكتب، وبخاصة الكتب الفلسفية⁽¹³⁰⁾. فما المقصود بالقراءة العادية؟ وفيه تختلف عن القراءة المتمجّلة والمذهبيّة؟

إنّ القراءة المألوفة لدى بعضهم هي المتسرّعة⁽¹³¹⁾، وفي الغالب يكون هاجسها التصنيف في هذا الاتجاه أو ذاك من اتجاهات نسقيّة ومذهبيّة، فهي في معظمها منغلقة وجافّة وباردة. أمّا نيتشه، فيبحث عن بهاء "المعرفة الجدلي". و"أمّا من كان شبيهاً بي في علوّ إرادته فسيحظى بالنشوة الحقيقية للمعرفة؛ ذلك أنّي قادم من أعالٍ لم يحلّق فوقها طائر، وعرفت أعماقاً لم تجرؤ قدم على التيه في أغوارها. لقد قيل لي إنّهُ من غير الممكن لامرئ أن يدع كتاباً من كتبي إذا شرع في قراءته؛ إنّني أُدخل الاضطراب حتى على هجعة الليل"⁽¹³²⁾. هذه المسرّة وهذا القلق يفترضان التأمّني في التعاطي مع النصوص، تأمّنيًا قال عنه نيتشه: "أتحصّر أيضًا لتذكير قرائي بفضائل القراءة المتأنيّة. أه، كم هي منسيّة ومجهولة!"⁽¹³³⁾. فما الذي تشترطه هذه القراءة؟

إنّها تستوجب لزومًا منح القراءة مقام الفنّ؛ ففي كتاب الجنيالوجيا الحافل بالطريقة التأويلية للقيم والنصوص القديمة، يعرض نيتشه ملكة قديمة تكاد تكون اليوم متأكّلة، فتأكّد إحيائها في نظره: إنّها "ملكة الاجترار" التي ارتقى بها إلى مستوى المفهوم الفلسفي، وبشأنها يقول: "الحقُّ أنّه من أجل أن تتمرّن على القراءة بوصفها فنًّا، إنّما ثمة قبلُ حاجة ماسّة إلى شيء، هو اليوم قد وقع إغفاله تمامًا؛ لذلك ما زال هناك وقت حتى تصبح كتاباتي 'قابلة للقراءة'. شيء إزاؤه

(130) نيتشه، "ما الذي يجعلني أكتب كتبًا جيّدة"، فقرة 3، ص 71.

(131) ففي مستوى الفقرة 6، وتحت عنوان: اعتبار ضاع من الكتاب الأوّل من العلم الجدلي، يحارب نيتشه هذه الظاهرة المتنامية لدى من يُسئون أنفسهم أهل الثقافة والفكر المعاصرين له ولنا أيضًا. وفيهم يقول: "يتئمّ كلُّ شيء كأننا نحمل في رأسنا آلة تدور باستمرار، وتتابع عملها حتى في أسوأ الشُّروط. في ما مضى، كانت تُلحظ مباشرة هيئة من يريد أن يفكر، وكان أمرًا استثنائيًا من دون شك من يريد انطلاقًا من لحظة ما أن يكتسب حكمة ويتنظر أن تهلّ فكرة له: فترسم على وجهه هيئة لائقة كما لو كان يصلي، أو يتوقّف عن المسير، نعم، عندما كانت الفكرة تأتي، كان يبقى لساعات متسرّجًا في الشّارع، على ساق واحدة، أو على الشّاقطين، كانت الفكرة تستحقّ هذا العناء" (ص 38).

(132) نيتشه، "ما الذي يجعلني أكتب كتبًا جيّدة"، فقرة 3، ص 71.

(133) نيتشه، العلم الجدلي، الكتاب الخامس، فقرة 381، ص 243.

ينبغي على المرء أن يكون أشبه بالبقر وليس، على كلِّ حال، بالإنسان الحديث: أعني الاجترار⁽¹³⁴⁾.

يُؤخذ الاجترار، هنا، مأخذ التقية الفلسفية اللازمة في قراءة النَّصِّ الفلسفي. والاجترار ليس تكرارًا، وإنما معاودة للمختلِف القادر على توكيد المُعاد في فَرْقه⁽¹³⁵⁾. وبناء عليه، يكون الاجترار في القراءة معاودة النَّصِّ المقروء باعتباره مختلِفًا، وقلبه المنقلبات المطلوبة هو تمييز للفرق في القراءة والتَّفكير. فأن تكون القراءة على شاكلة الاجترار هو أن تعهد لنفسها بتنوع المقروء الفلسفي وبيان استحالاته. وذلك بتقليبه على ما أمكن من الوجوه المتعدِّدة، فتناوله في الاتجاهات الممكنة أيضًا، أو هو ما يسمِّيه نيتشه "المنظوريَّات" التي تتعدَّد وتتفاضل مراتبًا بحسب الشَّلْم النيتشوي من "تحليق نسر زرادشت"، و"لعب الطُّفل"، نزولًا فانحطاطًا، حتى "منظورية الضَّفدعة".

باختصار، القراءة التحليلية-التأويلية المستندة إلى "ملكة الاجترار"، مثلما عناها نيتشه، هي قراءة "في الاتجاهات الستة"، وذلك قدر وُسعها. "ومن ثَمَّ، لا شيء مدهشًا إذا كشفت قراءة آثار نيتشه عن كثير من نيتشه"⁽¹³⁶⁾. لماذا هذا التَّقليب للنَّصِّ؟ لأنَّه، في الأصل النسائي، "نصُّ هيروغليفي" ذو انبساط رمادي. وبناء عليه، فهو نصٌّ متعدِّدٌ على روح المذهبية الفلسفية.

- يحدِّرنَا نيتشه ممَّا يستهوي الفلاسفة، أهل "الطبائع الكهنوتية"⁽¹³⁷⁾، وهو ما يعني ضرورة الإبداع الذي تصبح به "الكتابة ضرورة"⁽¹³⁸⁾ و"طريقة جديدة

(134) نيتشه، في جنياالوجيا، تصدير، فقرة 8، ص 41.

(135) ذلك ما بيَّنه دولوز بشأن التفلسف وتوكيده للمختلِف، وإن استُعيد في صيغة إعادة نظر للمنتقل وفيه؛ مثلما هي الحال في اقتدار "ملكة الاجترار" على معاودة المختلِف. وبناء عليه، يكون الفيلسوف هو المختلِف بفرادته أوَّلًا، ويتكثف الفكرة ثانياً. يُنظر:

Deleuze, pp. 202-203, 335-336, 344.

(136) Choulet, p. 230.

(137) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome V: Le Gai savoir*, § 351, p. 249.

(138) Ibid., § 93, p. 118.

نزن بها جميع الأشياء⁽¹³⁹⁾. ومع ذلك، على هذه الضرورة وهذه الطريقة ألا تقع في "نيتشه مفتتاً"⁽¹⁴⁰⁾. فعلى الرّغم من تبعثر بعض النّصوص والمقاطع وحضورها أحياناً في أكثر من كتاب، "فإنّ كثيراً من معجبي نيتشه يشدّدون على وحدة تفكيره"⁽¹⁴¹⁾.

- نقدر أنّ القراءة التحليليّة-التأويليّة للنّص الأخلاقي النيتشوي تجعله قابلاً - إلى حدّ ما - للانبساط بما يؤمّن له قيمته الفلسفيّة ومنزله التاريخيّة في آن معاً. لذلك، يقول أودي: "وبالفعل، فإنّ ما بوسعنا الآن فعله، هو قراءته من منظورية أخرى تماماً: بوصفه من يعيننا على تخطّي الفشل الأساسي للأخلاق واللامقدّرة لأصيلة للأغلال الأخلاقية"⁽¹⁴²⁾. فكيف نحترم، إذًا، حرمة النّص، وصدقية معناه بانتهاج التأويل؟ "أليس في قراءة نيتشه التزام بالقدرة المازقيّة التي لا أحد يخرج منها معافي، وإن نجا؟"⁽¹⁴³⁾، فما السبيل إلى سلامة الفهم؟ يمكننا اعتبار دراسة النصوص في سياقاتها النيتشوية ذات التطلّعات التقدّية عتبة أولى في اتجاه تلك السبيل. أمّا العتبة الثانية فهي التخلّي عن بعض التقاليد الفلسفية، تقاليد المذهبة والتصنيف. وكيفما كان مجرى البحث، فإنّ إتيقا القراءة لازمة من لوازم "الموضوعيّة العلميّة" في ما لو تكلمنا ببلغه قد لا يجنّدها نيتشه بدوره كثيرًا. سنسعى كي لا نقع في سلخ النّص؛ إذ من شأن تجريد النّص وتسطيحه أن يُفضيا بنا إلى ما حدّرنا منه نيتشه، وهو الوقوع في "أسقاط البحث المغبر"⁽¹⁴⁴⁾؛ فمن لزوم النّظر الفلسفي ألا نقع في محاكاة ما ذهب إليه صاحب النّص.

(139) Ibid., § 269, p. 185.

(140) عنوان كتاب: بير بودو، نيتشه مفتتاً، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1993).

(141) Félicien Challaye, *Nietzsche, les philosophes* (Paris: Mellottée, 1950), p. 55.

(142) Audi, p. 64.

(143) Eric Blondel, *Nietzsche: Le Corps et la culture, la philosophie comme généalogie philologique*, philosophie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1986), p. 7.

(144) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1, Ecce Homo*, § 3, p. 298.

- ألا نعتبر النَّصَّ الفلسفي النيتشوي في بحثنا نصًّا مكتملاً ومتهيأً؛ إذ إنَّ كلَّ قراءة للنَّصِّ وكلَّ تأويل له هما، دومًا، من قَبيلِ التقدُّم في خدمة "تمامه"؛ فلقد "كان نيتشه نفسه يعتقد أنَّ كتبه كلها ما هي إلا مراحل نحو الشِّفاء"⁽¹⁴⁵⁾. لكن نيتشه ينتمي إلى زمن طبيعي بعينه (1844-1900). وبالتالي، كيف لنا أن نقدر هذه المسافة الرُّمزيَّة الفاصلة؟ وإذا قدرنا أزمان العطب البدني الذي كان يعاني بسببه من حين إلى آخر، وإذا خصمنا ما يناهز عشر سنوات ونيف من عمره تبعًا لاحتباس الفِكر لديه منذ بداية كانون الثاني/يناير 1889، ألا تكون فلسفته، والحال تلك، بمنزلة "الحوار المتقطَّع مع مجتمع الزَّمَن"⁽¹⁴⁶⁾ التَّسقي؟ ولَمَّا كانت وفاة الفيلسوف في شخصه الطَّبيعي لا تعني إطلاقًا وفاة مَنته الفلسفي، أو غلق حدوده وتسيبها، فإنَّنا ندرك تبعًا لذلك، الكم الهائل من القراءات والشُّروح التي أُنجِزَتْ في مستوياتها الأكاديمية وغير الأكاديمية. وهي تتابع لغة فلسفية تقوم على التشبيه والرُّمزية والاستعارة.

ينبغي، إذًا، التحلُّل من صسمية دلالات اللُّغة الفلسفية الكلاسيكية. أليس اعتماد نيتشه للغة رامزة هو ما يشرِّع الحاجة إلى منهج التحليل والتأويل، عسى أن نبلغ شيئًا من معاني المفهوم الفلسفي لديه؟ من المعلوم تحميلة المفهوم والفكرة شحنة دلالية كثيفة، إلا أنَّ الرُّمزية وفهم كنياتها قد يجعلان المَهْمَةَ عسيرة أحيانًا؛ فتفكيك الرُّموز واستقراء دلالاتها هما شرطًا تحوُّلها إلى مفاهيم ذات راهنية ومشروعية، انطلاقًا ممَّا أودعه نيتشه في الفلسفة المعاصرة من عناصر عدَّة فعَّالة، لعلَّ أهمَّها التَّقْد الجريء، والإتيقا المتحرِّرة في فضاء "الما-وراء". ومع ذلك، أيجوز لنا أن نُبقي على سؤال الاهتمام بنيتشه قائم الذات؟ لنا أن نتساءل مع ديورويو: "لماذا لا يزال نيتشه يهتُنًا؟ لقد بدأ القرن العشرون مستخدمًا فلسفة نيتشه في الأدب والأيدولوجيا من دون أن يفهمها حقًّا،

(145) إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الجزء السابع: الفلسفة الحديثة (1850-1945)، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987)، ص 131.

(146) Raymond Darricau & Bernard Peyrou, *Histoire de la spiritualité, que sais-je? 2621* (Paris: Presses universitaires de France, 1991), p. 120.

وأحياناً من دون قراءتها، أو بقراءة نصوص مشتبه فيها، مثل إرادة الاقتدار!⁽¹⁴⁷⁾ في آخر قرننا، أعدنا اكتشاف نيتشه بوصفه فيلسوفاً⁽¹⁴⁸⁾؛ فالقراءة التحليلية- التأويلية للنص النيتشوي هي جماع المنهج الذي سنلتزم به.

- في النهاية، نعتزم بسط مفهومين أساسيين من مفاهيم فلسفة نيتشه للنظر، وهما الإتيقا والتقد الجذري. وعلى الرغم مما يحوم حولهما من تساؤل بشأن ندرة استخدام نيتشه لهما لغةً، فإننا نعثر في معظم نصوص مَنته على ما يقولهما من جهة المعنى، وصور الفكر، وروحه. وبناء عليه، سنعمل قدر المستطاع على النظر فيهما في بائتين اثنتين لا فكاك إشكالياً بين عناصرهما المتناسبة على قدر ما اجتهدنا في الأمر. ففي المستوى الرئيس الأول، ستعاطى، فلسفيًا، محاوره شرائط الإتيقا والإتيقي في فلسفة نيتشه، وما قد يقتضيه ذلك، أساسًا، من عُدّة نقدية تجدر الفرق، فتيمة بالبيان بين الأخلاقي المنتقد، فالمتهافت، والإتيقي المؤسس للإتيقا. وهو ما أقبلنا عليه من داخل مفهوم القيمة عينه. أمّا في المستوى الرئيس الثاني، فسنفرد بابًا خاصًا بالحدود الممكنة للإتيقا والتقد الجذري، وتساوقهما على نحو فلسفي يؤصل لاشتغال الإتيقا نقديًا، والتقد الجذري إتيقيًا، لنتهي إلى استخلاص ما في إتيقا التفكير النقدي من تصادٍ مع انشباك الحياتي والفلسفي، كما هما في تواشجهما في فلسفة نيتشه.

هذا ما نقدر أنّ فلسفتنا الراهنة تحتاج إليه أيما احتياج، شريطة استسقاء المُقبل من التاريخ الفلسفي "مئة من هؤلاء الرجال، مترقّعين هكذا في المقابل عن الأفكار الحديثة. أريد القول برجالٍ قد بلغوا نضجهم، وقد تعلموا عادةً ما

(147) هو كتاب نسبته إلى نيتشه أخته إليزابيث بعد أن حذفت منه بعض المقاطع وحوّرت فيه. ويمثّل محتواه مجموع تصاميم ومخطّطات لكتاب كان نيتشه يعتمز إنجازَه ولم يستقر على عنوان بعينه، إلّا أنّنا نقدر أنّ هذا العنوان ملائم لما احتوى من مضامين، وما كان نيتشه يعتمز القيام به. يُنظر آخر تصميم بتاريخ 1888/09/19 في:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres Philosophiques Complètes, tome XIV: Fragments posthumes (Début 1888 - Début Janvier 1889)*, Mazzino Montinari & Giorgio Colli (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémary (trad.) (Paris: Gallimard, 2008), 19 [8], p. 292.

(148) Paolo D'Iorio, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Suivre Nietzsche au-delà des limites de ses textes." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 58.

هو بطولي، فإنَّ كلَّ الثَّقافة الصَّاحبة والمتخلِّفة لهذا الزَّمن سُحَّالٌ إلى صمت أبدِي⁽¹⁴⁹⁾. ولكن حري بنا أن نشير أيضًا إلى أننا لا نعلم عنوانًا بالتسمية ذاتها، أو حتى بالاتجاه ذاته، في ما نحن بسبيله من فلسفة نيتشه. فلم يُفرد للإيتقا والتَّقد الجذري عملًا بعينه. ولئن كنَّا نعثر، بالتأكيد، على بعض المقالات أو أشكال التناول الكلِّي أو الجزئي لمسألة التَّقد في فلسفة نيتشه، فإنَّنا لا نعرف بالمقدار ذاته، عملًا بعينه بشأن كيفية تجذير نيتشه مراس التَّقد⁽¹⁵⁰⁾. أمَّا الإيتقا، فلم يُنظر فيها ضمن عمل بعينه باستثناء عنوان فرعيِّ لكتاب لم يأتِ بداخل النَّص إلى الإيتقا نسبةً إلَيَّ ما ذهب إليه بحثنا، بل كاد يقتصر على التراجيديا والفرن⁽¹⁵¹⁾. وفي ما يتعلَّق بالمقالات الجزئية، فلم يتعدَّ أوسع واحد من اثنين⁽¹⁵²⁾ بشأنها حدود الصفحات الأربع تقريبًا في ما يتعلَّق بالمسألة.

(149) Friedrich Nietzsche, *Seconde considération intempestive: De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, Henri Albert (trad.), Pierre-Yves Bourdil (int., bib. et chro.), GF 483 (Paris: Garnier Flammarion, 1988), § 6, p. 132.

(150) باستثناء الصفحات 153-158 بعنوان: "Une critique radicale" من مجموع ثلاثة عناوين صغرى تشكِّل جماع خاتمة كتاب:

Olivier Reboul, *Nietzsche, critique de Kant*, collection sup. le philosophe 113 (Paris: Presses universitaires de France, 1974), pp. 153-165.

(151) لا توجد، على حدِّ ما اجتهدنا في البحث عنه ومعرفته، أيُّ دراسة بشأن الإيتقا عند نيتشه، باستثناء شطر العنوان الفرعي لكتاب:

Bertrand De Jardin, *L'Art et la vie: Éthique et esthétique chez Nietzsche, ouverture philosophique* (Paris: L'Harmattan, 2008).

الذي لم يطرح، حقيقةً، مسألة الإيتقا على نحوٍ مخصوص، بل معظم أجزائه في الإستطيقا والفرن التراجيدي. أمَّا الإيتقا، فغير بيَّنة في هذا العنوان على الرغم من قيمته العلمية؛ فقد اتجه بحثنا إلى استشكال الإيتقا بعينها ومواطنها في التَّقد الجذري للقيم عمومًا، والأخلاقية منها خصوصًا.

(152) يُنظر: أوَّلًا، أوليفيه ريبول في حدود الصفحات الخمس (101-104) بعنوان: "هل من إيتقا لإرادة الاقتدار؟" ("Y a-t-il une éthique de la volonté de puissance?") من كتابه المذكور سابقًا: Reboul.

وثانيًا، مداخلة فلسفية وبصفحة واحدة (64) فقط من مقال مذكور سابقًا:

Audi.

القسم الأول

الإتيقا الناشئة من نقد القيم الأخلاقية

الفصل الأوّل

التوجّه في تجذير النّقد الفلسفي للأخلاق

"الأخلاق بما هي مشكل: لم أرَ أحدًا قد تجرّأ على إنجاز نقد لأحكام القيمة [...] وهو شيء آخر غير تاريخ النّظم الإيتيقية"⁽¹⁾.

تقديم

يُرَدُّ إلى أسباب عدة أمرُ القرار الفلسفي النيتشوي القاضي بتدبير الحيلة الفلسفيّة لقلب القيم. وقد يكون أهمُّها افتتانه بعظمة عصر النهضة الإيطالية الذي مسخ قيم الأخلاق الكنسيّة. أمّا ما يستهدفه نيتشه، حقيقةً، من وراء مطلب قلب القيم، فهو استحداث أفق جديد، هو أفق الحياة، أو اشتقاقه من خلال معاينة الراهن. و"تعني هذه المعاينة نقدًا جذريًا لعالم ثقافيّ أباح هذا الانحطاط"⁽²⁾؛ فنقد نيتشه لا ينصبُّ على الأخلاق السائدة التي شرّعها بعض الفلاسفة من جهة محتواها، بل إنّ جذريّة الممارسة التقدّية عنده تبلغ حدًّا خلخلة الأسس النظريّة التي بُنيت عليها تلك الأخلاق ونظمها. فنيتشه لا يشخص علّة تلك النّظم وثغراتها من خلال مقولات مجرّدة، من قبيل الحرّيّة والمنفعة والنّزاهة والتجرّد والنّيّة، لأنّ حقيقة النّقد الذي يستوفي شروطه النظريّة كامنة في وضع الأسس الأولى التي انبنت عليها تلك المقولات موضع

(1) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome V: Le Gai savoir: La Gaya Scienza, Fragments posthumes: Été 1881-Été 1882*, Pierre Klossowski (trad.), édition revue et augmentée par Marc Buhot de Launay (Paris: Gallimard, 2006), livre cinquième, § 345, p. 241.

(2) Bertrand Dejudin, *L'Art et la vie: Éthique et esthétique chez Nietzsche*, coll. ouverture philosophique (Paris: L'Harmattan, 2008), p. 158.

استشكال. وسبب ذلك في الواقع، أنها مجرد مقولات ترميمية داخل أبنية الأخلاق البشريّة، وبناء على ذلك، تكون جديدة بأن توضع موضع استفهام، وسواء أتعلق ذلك بالحكمة الفلسفيّة أم بالحكمة الشّعبيّة، لأننا ما زلنا "في كلّ مكان وحيثما لا نعرف بَعْدُ التّفكير بطريقة سببيّة، نفكّر بطريقة أخلاقيّة"⁽³⁾.

إنّ نقد نيتشه للأخلاق من جهة عمقه والتزامه الإيتيقي هو نقد يمسك حقيقةً بعصَب الأخلاق. إنّه يفضي حتّمًا إلى تنفيذها من جهة منبتها النّظري. وفضيلة الإيتيقا أن تعزّز في الفعل التّقدي عينه الانشداد إلى المبادئ النّظريّة المؤسّسة للنّظم الأخلاقيّة. ولمّا كان "نقد الأخلاق يمئنا أكثر"⁽⁴⁾، فإنّ السّؤال الإيتيقي الأنسب هو: مَنْ أنتج هذه الأخلاق؟ مَنْ ذا الذي شرّعها؟ وَمَنْ ذا الذي التزم بها؟ وهل أنّ مَنْ شرّع هو عينه مَنْ التزم، أم أنّ الأمر مغاير لذلك تمامًا؟ لا يتردّد التّفكير الفلسفي النيتشوي، بحسب إيتيقاه الخاصّة، في "توجيه أعنف نقد له إلى الأخلاق"⁽⁵⁾. فما الذي يجعل هذا التّفكير أكثر اهتمامًا بالأخلاق؟ أيعود ذلك إلى أنّ الأخلاق هي الملاذ الذي تتحصّن به ثقافة الكذب القيمي لعصر الحدائه وعالمنا الرّاهن، أم إلى تلك الشّبّهة⁽⁶⁾ التي حصلت لنيتشه في طفولته؟

أولاً: خصوصية الاهتمام النيتشوي بفلسفة الأخلاق

هل من البديهي أنّنا "لن نكون مبالغين إذا قلنا إنّ الأثر الأكبر الذي خلفه نيتشه كان في ميدان الأخلاق"⁽⁷⁾؟ لقد كان متحاملاً على مفاهيم أخلاق حضارة

(3) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIII: Fragments posthumes (Automne 1887 - Mars 1888)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Pierre Klossowski & Henri-Alexis Baatsch (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), (175) 10 [45], p. 127.

(4) Olivier Reboul, *Nietzsche, critique de Kant*, collection sup. le philosophe 113 (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 155.

(5) فؤاد زكريا، نيتشه، سلسلة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، ص 82.
 (6) تبدو متعلّقة بحياته الجنسيّة، لأنّها "في تناقض مع البيئة والسّنّ والقدوة والمنشأ". يُنظر: فريدريك نيتشه، في جنياالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمّد محبوب (تونس: دار سيناترا؛ المركز الوطني للترجمة، 2010)، تصدير، فقرة 3، ص 33.
 (7) زكريا، ص 82.

أوروبا المتسترة بالمقولات أفنعة تخفي بها صَعبها الذَّاتي. وهي حضارة توهمت وجود ضالَّتها الاقتصادية-السياسية في استعمار الشُّعوب المسالمة، تلك التي لم يعادها في القرن الثَّامن عشر فريدريك الثَّاني⁽⁸⁾. ولمَّا كانت أوروبا مدينة لاستقامة التاريخ التي يتطلَّع إليها نيتشه في الاعتبارات اللاهنة الثَّانية، فإنَّ الذَّنْب في عرج التاريخ القائم هو تلبُّس الحوادث والأفعال البشريَّة المناهضة لاستقامة الحياة وانبساط الحقِّ بلباس مفاهيم القيم الأخلاقية⁽⁹⁾، ومن هنا مأتى مشروعية نقد نيتشه؛ فلقد "أتى في ميدان الأخلاق بأكثر آرائه جرأة وأصالة، وفيه أيضًا تعرَّض لأقوى الانتقادات والحملات. ولم تكن القوَّة الدَّافعة له طوال مراحل تفكيره، وطوال مراحل صراعه مع عصره ونقده له، إلاَّ قوَّة أخلاقية"⁽¹⁰⁾. يعني ذلك أنَّ نيتشه هو الفيلسوف الوحيد الذي تفكَّر الأخلاق أو اعتزم رفع "الألواح الجديدة" في الإتيقا البشريَّة، أمَّ أنَّه هو الذي أتى "فصل المقال" بين الأخلاق واللاأخلاق، فقرَّر ما بينهما من تقالِبٍ وانسباك؟

تتمثَّل خصوصيَّة الاهتمام النيتشوي بالأخلاق في حرصه على ممارسة نقدٍ غير معهود من جهة حرجه وجرأته حدَّ اعتبار مواقفه لأخلاقية. وهذا يعني أنَّ محاوره التقدُّ لهويَّة الأخلاق البشريَّة، وتبرُّمها أمام أسلحة التَّفكير الفلسفي،

(8) يُنظر: فريدريك نيتشه، نقض المسيح: مقال اللعنة على المسيحية، ترجمة علي مصباح (بيروت/بغداد: منشورات الجمل، 2011)، فقرة 60، ص 144، وفيه أعلن "حربًا بلا هوادةٍ ضد روما، وصداقة مع الإسلام: ذاك هو ما أحسَّ به، وما فعله ذلك العقل الحر العظيم والعبقريَّة المتنيِّزة من بين القباصرة الألمان، فريدريش الثَّاني!".

(9) يُنظر بشأن حرصه الفلسفي-القيمي على ذلك الملاحظة الخاتمة للفقرة 17 من المقالة الأولى لكتاب الجنولوجيا؛ فمن خلالها يقترح تنظيم مسابقة أكاديمية يكون سؤالها: "أية إشارات يوفِّرها علم اللُّغة، والبحث الاشتقاقي على الخصوص، بالنسبة إلى تاريخ تطوُّر المفهومات الأخلاقية؟": نيتشه، في جنولوجيا الأخلاق، ص 79. وهذا نصُّها بالفرنسي:

Quelles indications la linguistique, et notamment la science de l'étymologie, nous fournit-elle pour l'histoire de l'évolution des concepts moraux?.

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir; La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratiot (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), "Bon et méchant", "Bon et mauvais", p. 249.

(10) زكريا، ص 82. [بتصرُّف]

يَحْتَمَن اتخاذ موقف من خارج الأخلاق المتداولَة، بل هو موقف التَّقْض التام للأخلاق. وبناء عليه، "يَتَّخِذ التَّاقِدُ الأخلاقيُّ موقفاً ذا طبيعة مغايرة تماماً: فهو لأخلاقي⁽¹¹⁾، بمعنى أَنه لا يعترف أصلاً بالقيم الأخلاقية السائدة، ويحاول مراجعتها من جديد. فهو، إِذاً، ليس مخالفاً ولا عاصياً ولا منحرفاً، وإنما مستقلٌّ عن هذه الأخلاق. وإذا كان لا يعترف بما تسميه خيراً، فهو أيضاً لا يقترف ما تسميه شراً، وإنما يَتَّخِذ له موقفاً يخرج عن نطاق تلك القيم السائدة، وينظر إليها من الخارج فحسب. وتلك - في رأي نيتشه - صفة التَّاقِدِ الصَّحِيحِ"⁽¹²⁾. فهل تعني جذرية التَّقْد أن يتموقع التَّفكير في ما وراء الأخلاق؟

إنَّ التَّنظَر الفلسفي في الأخلاق من الدَّاخل وفي إنتاج موقف داخلي، هو نظر مشكوك في صدقيته النظرية والإتيقية بمقاييس التَّقْد النيتشوي. ولعلنا نجد في متن نيتشه الفلسفي ما يؤكد عزمه انتهاج هذا الدَّرب اللاأخلاقيَّ المتحرِّر من الأخلاق. فليست اللاأخلاقية في مستوى الموقف الفلسفي شيئاً آخر غير التحرُّر من خلقنة الموقف وتبرئة الموقع الحياتيِّ. وذلك ما يحدِّده من جهة اعتباره التَّقْد الجذري تفكيراً في ما وراء الأخلاق، لقوله: "كي يكون بالإمكان تفحص أخلاقنا الأوروبية عن بُعد، لكي نقيسها أمام الأخلاق الأخرى في الماضي أو في المستقبل، علينا أن نفعل مثل المسافر الذي يريد أن يعرف ارتفاع أبراج مدينة: فهو يغادر المدينة"⁽¹³⁾. فما الذي يَبْنِي الطَّابع الجذري للتَّقْد الفلسفي النيتشوي في مجال القيم؟

لقد كان الفيلسوف-الرَّخَّالَة مُدْرِكاً حول الأخلاق، لا في مستوى ما هي عليه من خطر واستثمار للخطر في الحكمة السَّعْبِيَّة (مثلما هي الحال في أخلاق المسكنة الثيولوجية) فحسب، وإنما أيضاً ليتضاعف هذا الخطر ويُستشَمَّر في الحكمة الفلسفية (مثلما هي الحال في أخلاق كانط). ويتوقَّر التاريخ، فعلاً،

(11) قياساً بالمتداول من الأحكام الأخلاقية المسبقة.

(12) المرجع نفسه، ص 83-84.

(13) فريدريك نيتشه، العلم الجذلي، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 2001)، الكتاب الخامس، فقرة 380، ص 241.

على ما يفيد بأن هذين الصنعتين لا يوجهان تجاسراً على قيمهما، أو اعتراضاً على عقلنتهما للمجرد من مقولات الأخلاق، ولا على خلقته الظواهر والأفعال والحوادث. لذا، سنتوقف عند أهم مواطن التدبير الأخلاقي المقعد للقيم البشرية، وبصورة خاصة مع كانط.

ثانياً: التظنُّن بالفلسفة الأخلاقية الكانطية

إنَّ التظنُّن صيغة تفكير هي موضع ريب واستفهام فلسفيين، ما شكَّل حقيقةً بحسب منظومة التفكير والأخلاق في فلسفة كانط. ولَمَّا كان نيتشه أحد فلاسفة "الظنَّة وكاشفي الأتقنة"⁽¹⁴⁾، فإنَّ سلطان التقدُّر سيطول كبرى أصنام فلسفة الأخلاق الأوروبية عموماً، والألمانية خصوصاً؛ ذلك هو الملمح الفلسفي مثلما رسمه نيتشه بشأن "العجوز كانط"⁽¹⁵⁾، الذي أطلع على الفلسفة باسم العقل واقتداره العملي، بمقولات أخلاقية. والواقع، أنَّ "حُكْمًا إتيقيًا ما لا يكون تأليقيًا بتدبيرًا أو إمبريقيًا"⁽¹⁶⁾.

وبخلاف ذلك، شرَّع كانط في الالتزام بمقولاته لناحية اعتبارها مبادئ للفعل المشروع أخلاقياً و"الجدير بالاحترام في ذاته". بل إنَّ أخلاقية الفعل تُقاسُ بمدى إنجاز الفعل عن احترام كلِّي لمبدأ الفعل؛ فكانط لا يعنيه كثيراً محتوى الفعل، ومآله من جهة نفعه للشخص البشري، وهذا معنى الأخلاق المنزَّهة. إلا أنَّ هذه الأخلاق أثارَت حفيظة نيتشه الفلسفية ليحتمل كانط ابتداع "عالم المفاهيم الأخلاقية، من 'ذنب' و'ضمير' و'واجب' و'قداسة الواجب'، منبَت نشأته. إنَّ بدايته، مثل بداية كلِّ العظام على الأرض، قد رُوِيَتْ بالدماء عميقاً وطويلاً. أليس حقيقاً على المرء أن يضيف أنَّ هذا العالم مازال في أعماقه لم يفقد أبداً كميَّة قدرًا معيَّناً من رائحة الدَّم والعذاب! (ولا حتى لدى الشيخ كانط: فإنَّ الأمر القطعي يفوح منه شيء من المساواة...)". إنَّما هنا قد

(14) Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969), p. 161.

(15) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome V: Le Gai savoir*, § 335, p. 225.

(16) Mélika Ouelbani, *L'Éthique dans la philosophie de Wittgenstein* (Tunis: Ibn Zeidoun éd., 2004), p. 118.

نَمَّ لِأَوَّلِ مَرَّةٍ عَقْدُ هَذَا الْاِقْتِرَانِ الْمَوْحَشِ الَّذِي صَارَ عَلَى الْأَرْجِحِ بِلَا حَلٍّ، بَيْنَ
فِكْرَتَيْ "الذُّنْبِ وَالْأَلَمِ" (17). فَمَا الَّذِي تَوَقَّرَ عَلَيْهِ اللَّائِحَةُ الْفَلَسَفِيَّةُ لِأَخْلَاقِ
العقل العملي الكانطي؟ أيعود نقدها إلى إسرافها في الإيمان بفعالية العقل
العملي والتزامها بمبادئه، أم إلى نشازها مع واقع البشر وميولهم؟

لا يتوقَّر العقل نفسه، في الواقع، على ما يكفي من السُّلْطَة لِتَحْجِيمِ رَغْبَاتِ
الإنسان ونوازعه، حتى يقوى في المقابل على لجمها، وتثبيت عقلانية القيمة
الخلقِيَّة. لَقَدْ تَبَيَّنَ نَيْتْشَةُ فِي أَخْلَاقِ كَانَطٍ أَنَّ "لَيْسَ لِلْحَيَاةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ مِنْ مَصْدَرٍ
آخَرَ غَيْرِ الْعَقْلِ" (18)، وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ، يَعْتَرِضُ عَلَيْهِ فِي مَا يَتَعَلَّقُ بِتَجْرِيدِ
المقولات الأخلاقِيَّةِ وَفِظَاظَتِهَا. وَمِنْ ثَمَّ، "أَصْبَحَ كَانَطٌ، فِي نَظَرِ نَيْتْشَةَ، فَيْلَسُوفَ
إِتِّقَا مَكْبُوتَةٍ لِأَنَّهَا غَيْرُ مَحْسُوسَةٍ وَمَجْرُودَةٍ" (19). وَلِذَا، تَتَمَحَوَّرُ الدَّوَاعِي الْفَلَسَفِيَّةُ
النَيْتْشُوتِيَّةُ لِنَقْدِ كَانَطٍ أَسَاسًا فِي الْمَسْتَوِيَّاتِ التَّالِيَةِ:

- الاعتراض على قطعِيَّةِ الأمر، وذلك لما يتوقَّرُ عليه من مخاطر. وقد
اعتقد كانط في تحوُّلِ الفعل إلى فعل أخلاقي في ذاته بمجرد أن يكون غاية
ذاته؛ فالامتناع عن فعل لا يُغزى إلى ضرره، وإنَّما إلى أنَّ الواجب الأخلاقي
يقتضي الامتناع عنه. وبنَّاء عليه، فخطَرُ الأمرِ أَنَّهُ يَنْحُو بِالْفِعْلِ الْبَشَرِيِّ نَحْوِ
التَّسْمِيْطِ، وَكُلُّ ذَلِكَ بِاسْمِ "الضَّرُورَةِ وَالْكَالِيَّةِ" (20)، حَتَّى لِكَاثِنَا أَمَامَ أَفْعَالٍ أَوْ
قَوَالِبٍ مَهِيكَلَةٍ. وَبِالتَّالِي، "يَبْقَى كُلُّ إِذْلَالٍ أَشَدَّ دَقَّةً مُرْتَبِطًا بِالْأَمْرِ الْقَطْعِيِّ" (21)؛
فَمِنْ شَأْنِ هَذَا الْأَمْرِ أَنَّ يَطْمَسَ الْفُرُوقَ وَالْاِخْتِلَافَاتِ وَالتَّعَدُّدِ، وَمَا يَتَرْتَّبُ عَلَى

(17) نَيْتْشَةُ، فِي جِنْيَالُوجِيَا الْأَخْلَاقِ، الْمَقَالَةُ الثَّانِيَّةُ: "الذُّنْبُ"، "الصَّمِيرُ الْمَعْدَّبُ"، وَمَا جَانَسَ ذَلِكَ،
فَقَرَّةٌ 6، ص 91.

(18) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. 1, Considérations inactuelles I et II: David Strauss, l'apôtre et l'écrivain; De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie; Fragments posthumes: Été 1872-Hiver 1873-1874*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Pierre Rusch (trad.) (Paris: Gallimard, 1990), 19 [93], p. 203.

(19) De Jardin, p. 209.

(20) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, introduction, III, 29, dans: Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, Ferdinand Alquié (dir.), bibliothèque de la Pléiade, 3 vols. (Paris: Gallimard, 1997), vol. 1: *Des premiers écrits à la "Critique de la Raison pure"*, vol. 2: *Des "Prolégomènes" aux écrits de 1791*, vol. 3: *Les Derniers écrits de 1792-1793*.

(21) نَيْتْشَةُ، الْعِلْمُ الْجَمْدَلُ، الْكِتَابُ الْأَوَّلُ، فَقَرَّةٌ 5، ص 38.

ذلك من كبح اقتدارات الخلق والإبداع. لذلك، ينبغي زيادة "كلمة أخرى ضدّ كانط بوصفه داعية أخلاقياً. كلُّ فضيلة ينبغي أن تكون شيئاً نبتكره لأنفسنا، سلاحاً لنا، وضرورة شخصية خاصّة بنا، وفي ما عدا ذلك هي خطر محض. فكلُّ ما لا يلزم حياتنا، يضرُّ بها، وبالتالي فإن فضيلة لا يسوّغها غير شعورٍ إكبارٍ لفكرة 'الفضيلة' كما يريد ذلك كانط، هي شيءٌ مضرٌّ"⁽²²⁾.

إذاً، ليس الفعل الأخلاقي فعلاً عقلياً فحسب، بل تساهم فيه كذلك كثرة من الدواعي والأعراض والحدوس. وفي المقابل، فإنّ محاولة تجريده ولاشخصته وموضعه هي زعم واهم بأنّ العقل في الإنسان أعمق من الحيوي والغريزي والنّفسي. إنّ الدّاتي العميق في الإنسان هو المهّد في الفعل المحكوم عليه كانطياً بالأخلاقي.

يعترض نيتشه على "هراء كونيغسيرغي سخيف"⁽²³⁾ متّهماً إيّاه بالهلوسة، أي نقصان الرُّشد العقلي؛ فمقولات "الفضيلة" والواجب' والخير في ذاته"، الخير الذي يحمل طابع اللاشخصانية، والصلوحية العامة هي خيالات أو هام تعبّر عن الانحطاط وعن آخر مراحل استفاد الطاقة الحيوية"⁽²⁴⁾. فكيف للحياة أن تضعف ويدركها الوهن بأخلاق كانط؟

- تقوم محدّدات أخلاقيّة الفعل كانطياً على مناهضة الحياة بحسب التّشخيص النيتشوي. فإذا كانت هذه المحدّدات عقلائيّة في شكلها ومحتواها، وإذا كان التّسليم بمستطاع العقل العملي يقوم أساساً عند كانط على قاعدة أنّ الإنسان كائن أخلاقي، وإنّه كذلك لأنّه عاقل، فإنّ هذا العقل يوجب على الكلّ إتيان الفعل بذات القصد الطيّب والإرادة العاقلة والواجب الأخلاقي؛ فالتماثل بين النّاس في أفعالهم هو التّنتيجة الكانطيّة الطّبيعيّة والمحتومة. لكن، هل يتوفّر كلّ النّاس سوياً على ما يكفي من العقل؟ هل من البديهي حقّاً أنّ الحسّ السّليم هو السّمة المؤكّدة لدى الكلّ وقد كشفت عنها عقلانية فلسفة الطّبيعة البشريّة أو

(22) نيتشه، نقيض المسيح، فقرة 1، ص 36.

(23) المرجع نفسه.

(24) المرجع نفسه.

حتى الأثروبولوجيا نفسها؟ أتكون مغالبة الإنسان لصروف الرّغبة زعمًا عقلائيًا مُفْتَرَضًا؟ أتكون الإرادة العاقلة لدى كلِّ النَّاسِ إرادة أولي العزم وذوي الألباب؟

إنَّ ما تعلنه الأخلاق الكانطية مجرّد انتظارات عقلانية للفعل في واقع غير عقلائي. إنّه صورة للفعل وليس الفعل العقلائي المتعيّن في الواقع أو المقبول من النَّاسِ و"على نحو غير مشروط" مثلما اشترط كانط.

في المحصّلة، ارتاب نيتشه قائلًا: "تطالب الأخلاق القديمة، الأخلاق الكانطية على وجه التحديد، الأفراد بأعمال من تلك التي ينتظرها من جميع الناس: كان ذلك شيئًا جميلًا ساذجًا"⁽²⁵⁾. فقيم تتمثّل السّذاجة الأعمق التي سيكشف عنها نيتشه لاحقًا؟

لقد تمكّن كانط من إبداع مقولات فئّانة، نسبةً إلى حماسة الناشئة الفلسفية وتطلّعاتها السياسية في أواخر القرن الثّامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وانتظاراتها الأخلاقية من فلسفة القيم العقلائية. ولَكَمْ وقعت هذه الناشئة في ريبض الأخلاق الكانطية، ممسكة بالعنصر العقلائي في الكشف الفلسفي عن "الملكلة الأخلاقية" لدى الإنسان. وهكذا، منح كانط الشباب الألماني خصوصًا مطيّة الاعتداد بالنّفس، ومطبّب التلهّي عن صواب التّفكير الفلسفي وصرامته، وموجبات نقده لذاته ولغيره.

- لم يتدع كانط مقولات الأمر القطعي والواجب والإرادة العاقلة فحسب، وإنما أوهم الإنسان أيضًا، في ما يرى نيتشه، بأنّه يتوفّر على "ملكلة أخلاقية". وأنّ عليه أن يعمل، تبعًا لذلك، على تنميتها، بل يمكنه، زيادة على ذلك، وبصفته كائنًا عاقلًا، أن يعتدّ بذاته لأنّها أخلاقية⁽²⁶⁾. وهذا ما عجب له نيتشه: "أمر غريب حقًا ألا يدرك المرء أنّ المُلزم القطعي الكانطي خطر يتهدّد

(25) فريدريك نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأوّل، ترجمة علي مصباح (بيروت/بغداد: منشورات الجمل، 2014)، الكتاب الأوّل، فقرة 25، ص 47.

(26) تسمّى اللّذات البشرية في المجال المعرفي التّظري ذاتًا عارفة (sujet connaissant)، وتسمّى في المجال العملي (الأخلاقي والسياسي) ذاتًا أخلاقية أو فاعلة (sujet moral ou agissant)، وهي في الحالتين ذات عاقلة (sujet rationnel).

الحياة! ... إنَّ الغريزة اللاهوتية وحدها هي التي منحتة حمايتها⁽²⁷⁾. ولعلَّما
تظنُّن نيتشه بصدقية القول إنَّ الإنسان كائن عاقل أو هو أخلاقي-عاقل، يجد ما
يشرِّعه من جهة أن ليس في القوى الحيَّة في الإنسان سوى قوى لأخلاقية أي
استعدادات فكرية نقدية مناوئة في نهاية القرن التاسع عشر للنظام الأخلاقي
للفلسفة العقلانية برمتها.

ربَّما تكمن خطورة فلسفة الأخلاق الكانطية في قدرة الابتداعات المفهومية
الأخلاقية على إثارة الحماسة الفلسفية لدى النَّاس⁽²⁸⁾، خصوصاً أنَّها تُقيم ضمن
مجال نقدها، الفرق بين حدود الاحترام والالاحترام. ولكمَّ بالغ كانط في تقييد
كشفه لمنظومة الإرادات: الحرَّة والعاقلَّة والطَّيبة. لقد شخَّص نيتشه الموقف
على النَّحو التالي: "رَبَّ أخلاقي يرغب في أن يُطلِّق سلطانه ومزاجه المبدع على
الإنسانية؛ وآخر، وربَّما كانط بالذَّات أيضاً، يعلن بأخلاقه: 'ما يستحقُّ الاحترام
فيَّ هو أنني أستطيع أن أنصاع، وعندكم ينبغي ألاَّ يكون الأمر على غير ما هو
عليه عندي!'"⁽²⁹⁾. أيكون حقاً أن ما عند كانط أخلاقي وما عند النَّاس لأخلاقي
أم يقع كلاهما في الرِّبض الأخلاقي ذاته من قيم الوهن البشري؟ أيكون ما عند
كانط وما عند النَّاس متعيَّنين فعلاً بوصفهما أفعالاً تحتل الحكم الأخلاقي
عليها، أم أنَّ ما عندهما هو مجرد ادِّعاءات ومختيلات فكرية لا نظائر لها في
الواقع؟ وإذا تعلَّق الأمر بمختيلات فكرية لمقولات أخلاقية مجردة، فهل يجوز

(27) نيتشه، نقيض المسيح، فقرة 11، ص 37.

(28) يمكن الخدعة الذاتية أن تكون مؤسسة أحياناً، حتى لو لم تكن واعية بذلك. يُنظر موقفه من كانط
في النص التالي: "فهو يتباهى باكتشافه ملكة جديدة في الإنسان، هي القدرة على أحكام تأليفية قبيحة.
ولنفترض [جدلاً] أنَّه خدع نفسه في هذه النقطة، إلَّا أنَّ تطوُّر الفلسفة الألمانية وازدهارها السريع تعلِّقاً،
مع ذلك، بهذا التباهي ويتسابق كلُّ المفكرين الشبان إلى اكتشاف ما قد يكون مدعاة أكبر للتباهي، وإلى
اكتشاف قدرات جديدة على كلِّ حال!". يُنظر: فريدريك نيتشه، "في تحكيكات الفلاسفة"، في: فريدريك
نيتشه، ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجابار، مراجعة موسى وهبة
(بيروت: دار الفارابي؛ بتر مراد رايس، الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)،
فقرة 11، ص 32-33.

(29) فريدريك نيتشه، "في تاريخ الأخلاق الطبيعي"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشر، فقرة 187،
ص 130.

الحكم أصلاً؟ ما عسى أن ينفعنا فلسفيًا إصدار الحكم الأخلاقي من عدمه؟ ومن ثمّ، يتبيّن نيتشه أنّ لا أخلاق أصلاً، وإنّما أشباه أفعال متخيّلة على نحو أخلاقيّ فاضل. إنّ قيمة النّقد الفلسفي للهالة التي أسّستها الأخلاق الكانطيّة بشأن ذاتها هي قيمة التّفكير التوكيدي لعقريته. ولعلّ "العبقريّة النيتشوية، وبخلاف تلك المتخيّلة من قبل كانط، هي كلّ ما عدا سيّدًا للتفكير، موجّه وعي، وهي تعقّل كبير ونبيل في خدمة الإنسانية"⁽³⁰⁾.

ثالثًا: نقد أخلاق الانحطاط

من أين للأخلاق البشريّة تلك المقدرة المجهولة على إحلال قيم الانحطاط⁽³¹⁾ محلّ قيم الرّفعة؟ وأي قدر سلّط على الإنسان حتى انحسرت قواه وانكسرت؟ أيكون انحطاط الأخلاق استتباعًا لوهن في الذات: عقلًا ونفسًا وجسدًا، أم يتعلّق الأمر بوهن أدرك كليّة الإنسان الحديث؟ وهل باتت الإنسانية نفسها في انحطاط؟ هل كانت دومًا كذلك؟ ما هو مؤكّد، أنّ قيم الانحطاط فقط قد جيّست باعتبارها قيمًا رفيعة⁽³²⁾، فما الموقف الفلسفي من هذه المعادلة العصريّة؟ أيكون من مكزّمة إنسان الحدائث أن يتقرّى على ضعفه ببدائل لغويّة مجردة يُضطلّع عليها بقيم الرّفعة الأخلاقيّة؟

لقد تبيّن لنيتشه بفعل نقد فلسفيّ طاول اللّحظات الحاسمة في تاريخ تقدّم الإنسانية "أنّ التطوّر الأخلاقيّ للإنسان قد أضعفه: لقد أصبح عاجزًا عن مواصلة

(30) Dejudin, p. 122.

(31) ترى أندريه سالومي أنّ في مستوى الاعتبارات الثّانية لعام 1874 "ههنا قد أوحى نيتشه، لأول مرّة، بمفهوم الانحطاط هذا المنكسر الشّوكه جدًّا، الذي سيأخذ موقفًا مهمًّا في آثاره اللاحقة":

Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, Jacques Benoist-Méchin (trad.), Ernst Pfeiffer (texte établi et présenté), Thomas Pfeiffer (notes), Olivier Mannoni (rev. et complétée), (Paris: Grasset & Fasquelle, 1992), p. 71. [L'Édition originale de cet ouvrage a été publiée en 1893 par Insel Verlag, Frankfurt am Main, sous le titre: *Friedrich Nietzsche in Seinen Werken*].

(32) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "pourquoi je suis un destin.", § 7, p. 340.

ذاته»⁽³³⁾. فما عسى أن تكون هذه الأخلاق؟ إنَّها بنظر نيتشه جديرة بالإدانة جدارة كلِّ ماضيٍ وضيعٍ بالإدانة أيضًا. إنَّها أخلاقٌ منافيةٌ لأخلاق الأسياد والعظماء من البشريَّة. إنَّها نظرة أخلاق القطيع البشري الذي امتنع عليه تجاوز ذاته والتسامي بعالمه إلى ما وراء الأخلاق. وربَّما ذلك ما حدا بنيتشه إلى "إعلان حربٍ ضدَّ أخلاق القطيع"⁽³⁴⁾. فما الطابع الذي تتَّخذه الحرب؟ أليس التفكُّر في القيم الأخلاقية على نحوٍ نقديٍّ هو أعتى الحروب؟ أليست الحرب زحزحة للغة الأخلاق البشريَّة ومقولاتها من منبتها؟ إنَّ الحرب عين التفكُّير المزدوج؛ فهي تفكيرٍ إتقي من جهة كونها مقتدرة على "قلب جميع القيم"، وهي بالمعنى ذاته الذي يمكن أن يتَّخذه مفهوم "القلب" فعل تفكيرٍ نقديٍّ، ولأنَّها تطاول القيم السائدة من دون استثناء، فهي نقد جذري.

نستتج ممَّا سبق أنَّ نقد الانحطاط الأخلاقي للناس الارتكاسيين لا يكون إلَّا نقدًا متجذرًا. ويندهش نيتشه لأنَّ "تحت اسم الأخلاق، ها قد تمَّ اعتقادنا في كلِّ هذا! امحقوا السافل!"⁽³⁵⁾. فما الذي يحدِّده التَّقدُّ الجذري من معنَى للانحطاط؟ أليكون الدَّرَجَة السفلى للدُّونيَّة البشريَّة؟ أليكون تشخيص الأخلاق هو عتبة تشخيص مراتب البشريَّة، ومن ثمَّ مراتب التفكُّير؟ فما التعريف الفلسفي النيتشوي لعبارة "نقد أخلاق الانحطاط"؟ نجد تعريفًا في غسق الأوثان يحدِّد وجهة هذا السُّؤال ومعناه. إنَّه "نقد أخلاق الانحطاط. أخلاقٍ غيريَّة"، أخلاق تنطفئ منها الأنانِيَّة، ذلك ما تبقَّى على أَيْةٍ حال باعتباره علامة سيِّئة [...] تلکم تقريبًا منطوق تعريف الانحطاط. أَلَّا يبحث عن امتيازهِ"⁽³⁶⁾. بهذا الطَّرْح التَّقدِّي، بضربات المطرقة، سيُحْمَلُ الانحطاط على مثنَى الإنسان والقيم.

(33) Dejardin, p. 236.

(34) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XII: Fragments posthumes (Automne 1885-Automne 1887)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2007), 5 [106], p. 227.

(35) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "pourquoi je suis un destin," § 8, p. 341.

(36) Friedrich Nietzsche, "Crépuscule des idoles ou Comment philosopher à coups de marteau," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner; Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), , § 35, p. 128.

يتمثّل الانحطاط في ما يصير إليه بعض النَّاس الذين يشكون من عَوَزٍ حيويٍّ؛ إنَّه انعدام الحيويَّة والمقدرة والتدفُّق الفكري المصغى من أدران التَّفكير الأخلاقي. توجد فئة من المحرومين والمعطين والضُّعفاء والعجز والمبتدعين المفتعلين لأشياء القيم أو مسخ قيم. ويتجلّى الانحطاط في ذهنية المتهاوين للشُّقوف في الدُّرك الأسفل من بنيان البشريَّة؛ إذ إنَّ "ذهبيَّة القطيع، وهو يشمل سلالة الضُّحايا والعاجزين والضُّعفاء، أحلَّت الحيلة مكان القوَّة، والاستياء المتكثَّم مكان القدرة الثَّائرة والمتنقمة، كما ابتكرت الحق والخير والتواضع والمحبة والمساواة ومحبة القريب لتمتلك الأقوياء، الذين يتباهون عند ذلك خجل من قوتهم وصحتهم اللتين تُسببان لهم عذاب الضمير"⁽³⁷⁾. فما الذي ينتجه "عذاب الضمير" لدى المنحطين؟

إنَّه ينتج قيماً منحلَّة فاقدة بطبعها أسباب الاستقواء على الأقدار العنيدة والقاهرين من الأقوياء، لأنَّها ما إنْ تردتْ إلى ذاتها منكسرة، حتى تنتهي إلى تشكيل جنس مخصوص من الفعل البشري السُّلبي، وهو الارتكاس أو ردة الفعل المغلوب على أمره. وكلُّما تقوَّت قيم التُّبيل البشري وتنامت قوَّة أصحابها تدنَّت قيم المنحطين حدَّ التقهقر والانتكاس، ومردُّ ذلك إلى "أنَّ أخلاق الضُّغينة محض سليبيَّة، وارتكاسية؛ إنَّها لا توجد إلَّا بالنظر إلى القيم التي تنفيها. هنا حيث يقول السيّد: أنا جيّد، إذا أنت خبيث، يرده العبد: أنت خبيث، إذا أنا جيّد. وفي النهاية الضُّغينة نفسها تنقلب باستدخالها؛ إنَّها تفضي إلى الوعي الخبيث، وهو ما يكون حقاً المرحلة المسيحيَّة من الأخلاق"⁽³⁸⁾.

بناء عليه، فإن التَّقَد الفلسفي الذي يروم الجذريَّة في تعاطيه مع واقع القيم الأخلاقيَّة الحديثة (والمعاصرة لنا أيضاً)، هو نقد يستهدف الإنسان وقيمه بالتساوي والتوازي. أمَّا ما يثبت به التَّقَد جذريته، فهو ما اقتدر عليه نبتشه في تفكير فلسفي متفرّد نسبياً في تاريخ الفلسفة، وهو وضع قيمة القيم نفسها موضع تساؤل فلسفي نقدي.

(37) روني ليلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة: العرب والأجانب، تقديم شارل حلو، مراجعة جورج نخل، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلميَّة، 1992)، ص 515.

(38) Reboul, p. 75.

رابعاً: تجذير النَّقد (أو في مساءلة قيمة القيم)

ما المعنى الممكن إسناده إلى هذا الجنس المخصوص من النَّقد الفلسفي للقيم؟ أيكون نيته متوحِّدًا بقيمه مثل زرادشت، ومتفرِّدًا بصناعة تفكيره النَّقدي على غير مقايسة بغيره من الفلاسفة؟ ففضيلة هذا النَّقد هي اعترامه فكَّ الرباط المصطنع افتراءً من الثَّقافة الحضاريَّة للعصر الحديث: وهو أنَّ "تحضُّر" المجتمع الحديث يفيد "رفعة" أخلاقه، لأنَّ "المعنى الأوَّل الذي ينبغي أن نفهم به نقد نيته الأخلاقي هو، مثلما قلنا، معنى الاستقلال عن التَّقويم الأخلاقي السائد، ومراجعته من جديد، لا تعُدُّ مخالفته أو الانحراف عنه. وفي هذا المعنى يناضل نيته نضالاً عنيقاً ضدَّ التراث الأخلاقي الذي أخذت به المجتمعات المتحضِّرة حتى ذلك الحين"⁽³⁹⁾. فما الذي يشرِّع هذه المساءلة التَّقديَّة؟ وهل هي أوَّل مساءلة متفرِّدة في تاريخ فلسفة الأخلاق؟ ما العلامات الفلسفيَّة الدَّالة على جذريَّتها؟ ها هي الأسئلة الثلاثة التي سنسعى إلى الإجابة عنها من خلال المتن النيتشوي.

- من بين ما يسوِّغ النَّقد الفلسفي النيتشوي لقيمة القيم الأخلاقية هو انكشاف فضاء بشري يتوقَّر على تطاحن قوى متباينة من جهة مواقفها بشأن الإنسان والحياة؛ ذلك أنَّ القوَّة إمَّا أن تكون قوَّة فعَّالة تتعاطم معها أرض الإنسان وحياته، وإمَّا أن تكون بضدَّ ذلك تماماً، تهبط معها الحياة إلى أسفل المراتب الدُّونيَّة، وهذه الأخيرة هي القوى الارتكاسيَّة. إمَّا ناصية العصر الحديث، فكانت، بحسب التقويم النيتشوي، أن تغلبت قيم القوى السَّافلة، بما حظيت به من اعترافٍ وتبجيلٍ من الحشود الوضيعة. وبناء عليه، نشأ "تزييف بلغ حدَّ تقديس القيم المعكوسة المناقضة لتلك التي كان بإمكانها أن تضمن النموَّ والمستقبل، والحقَّ المقدَّس في مستقبل"⁽⁴⁰⁾، هذا من جهة تداول القوى على إيمان النَّاس الأخلاقي.

(39) زكريا، ص 85.

(40) فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)،

مقدمة، فقرة 2، ص 8.

من جهة أخرى، فإنَّ أساس التشريع النيتشوي لوجهة نظره التَّقديُّ هو نفيه وجود الظواهر الأخلاقية من الأصل. ومن ثمَّ، فإنَّ ما شرَّع، في مقام ثانٍ، الدَّفْع النيتشوي بتأزيم القيم إلى حدوده القصوى هو كيف أنَّ الفهم الأخلاقي أو الرؤية الأخلاقية قد "تجسَّلت" من منظور الآداب العامَّة للضمير الأخلاقي المعذَّب بتعبه، إلى حدِّ استحالتها إلى ظواهر. وهكذا، بات النَّاس يتداولون القيم الأخلاقية كما لو كانت منقولات عينية قابلة للتداول والتشخيص، ومن ثمَّ الحكم على أخلاقية هذا ولا أخلاقية ذلك.

في هذا المقام، يستقرئ نيتشه في فلسفته حقيقةً مسكوتاً عنها في الأخلاق، وبها تُعَدِّمُ نفسها أصلاً، فيقول: "لا توجد ظواهر أخلاقية، وإنما فقط تأويل أخلاقي للظواهر"⁽⁴¹⁾. أيكون نيتشه بذلك قد بلغ حدَّ الإمساك بأصل ما يسمَّى "الظاهرة الأخلاقية"؟ إنَّ مآتي الخلط بين الظاهرة والتأويل قصور عقليِّ الحكمتين الشعبيَّة والفلسفية عن فهم سليم للظواهر؟ فمحدودية سلامة الحسن البشري وهيمنة آراء الحسن المشترك أدتْ إلى إدراج الخطأ في التأويل والفهم والتفسير (وفي كلِّ قراءة لأيِّ موضوع كان) في خانة منطوق الخير والشَّر من الفعل الأخلاقي، وهو ما جعل أصل الأخلاق - بل وكل أصل - يقع تحت طائلة التَّقد الجذري. ولذلك كان كلُّ أصل للأخلاق لا يتمتَّع بقديسيَّة كالـ *Herkunft* [الأصل] له معنى نقدي⁽⁴²⁾. فهل يعني قول فوكو هذا أنَّ نيتشه هو مَنْ أحسن فلسفيًا الكشف عن فساد أصل الخلقة؟ أيكون أوَّل من اقتدر بنفاذ بصيرة وحُسن على استقراء قيمة القيم الأخلاقية؟

- يعترف نيتشه في ربيع 1888، وهو في أواخر حياته الفكرية، أنَّه ليس أوَّل مَنْ أحدث فتقًا في فلسفة النظم الأخلاقية، وإنما هو حدَّد لحظة التفكُّت الشُّفسطائي بما هي لحظة فارقة في تاريخية المساءلات التَّقديَّة للقيم الأخلاقية؛

(41) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal*, 4^{ème} partie: Maximes et interludes, § 108, p. 86.

(42) ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، المعرفة الفلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988)، ص 53.

"فالملاحظة خصوصية جداً: السفسطائيون فتقوا التَّقدَّ الأوَّل للأخلاق، أوَّل نظرة ثاقبة للأخلاق"⁽⁴³⁾. هل يكون علينا اعتبار التَّشخيص التَّقدي تعويماً يطاول جذور قيمة القيم الأخلاقية؟ التَّقد هو الذي لا يقوم على مطلق نظرٍ فلسفي، وإنما الذي يقوم تخصيصاً على الثَّاقب منه.

وربما يعني نيتشه بالنظرة الثَّاقبة تلك التي تُجيدُ التَّقد بما هو تحاور مع موضوع التَّنظر، وذلك ما يجعلُ منها نظراً آخر في فرقٍ بَيْنَ مقارنةً بالتَّنظر الفلسفي المألوف. وفي هذا السياق، يرى لوفران أنَّ "نيتشه هو أوَّل مَنْ طرح المسألة التقدي لقيمة الأخلاق وقيمة القيم"⁽⁴⁴⁾. ولا يعترف نيتشه بسبق حركة التفلسف السفسطائية في الأمر فحسب، وإنما يعزو إلى نفسه، أيضاً، نوعاً آخر من التَّنظر الثَّاقب لقيمة القيم الأخلاقية. إنَّه عمل التشخيص-الطبي الذي تشرح معه يافطة الأخلاق و"تشرح"، فتجلى منبسطة أمام بهجة المعرفة الجدلي، ثمَّ لأنَّه يقرُّ بنسبة التَّشخيص التَّقدي لقيمة القيم إلى فلسفته. وفي ذلك يقول: "يمكن لأخلاق أن تولد حتى من الخطأ، ومن دون أن تتأثر بذلك إشكالية قيمتها. ما من أحدٍ قد تفحص حتى الآن قيمة هذا الطب المشهور بين كلِّ أنواع الطب الأخرى، الذي عمد باسم الأخلاق: لأنَّه علينا قبل كلِّ شيء أن نضعها موضع السؤال. فليكن! ستكون تلك مهمتنا بالضبط"⁽⁴⁵⁾. فما هذه المهمة؟ ألا تكون عينها الممارسة الجذرية لتقد القيم؟ إنَّ اعتبار هذا الأمر مهمة مقبلة لفلسفته هو بالضبط تفرُّدٌ بجنسٍ مخصوص من التَّفكير الفلسفي بشأن القيمة⁽⁴⁶⁾. فما العلامات الفلسفية التي تشهد على جذرية التَّقد وإتيقاه في طرح مسألة قيمة القيم؟

(43) Friedrich Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes, tome XIV: Fragments posthumes (Début 1888 - Début Janvier 1889)*, Mazzino Montinari & Giorgio Colli (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémerly (trad.) (Paris: Gallimard, 2008), 14 [116], p. 83.

(44) Jean Lefranc, *Comprendre Nietzsche* (Paris: Armand Colin, 2003), p. 220.

(45) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الخامس، فقرة 345، ص 198.

(46) يُنظر: عبد الرزاق بلعمروز، نيتشه ومهنة الفلسفة: قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة، تقديم عز العرب لحكيم بناني (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010)، ص 204-205.

- يرى نيتشه أنَّ "غالبًا ما اعتبرنا قيمة هذه 'القيم' بوصفها معطى، بوصفها واقعية، بوصفها في ما وراء كلِّ مساءلة"⁽⁴⁷⁾. إنَّ قراءةً تحليليةً لسياق النَّصِّ الفلسفي النيتشوي تُوفِّقنا عند علامتين أساسيتين؛ فيمقتضى الأولى تكون المساءلة التَّقديَّة قد أُنِّت لذاتها طابعها الجذري. أمَّا العلامة الأخرى، فنُدُّ على تخيُّر فكرة الإتيقا النَّاشئة، أساسًا، للمساءلة الفلسفية ذاتها. ولقد بيَّن كينيو هذين الحَدَّين (التَّقدي والإتيقي) في قوله: "ليست الفلسفة الأخلاقية إلا عقلنة المظاهر الأخلاقية أو مظاهر الأخلاق، إنَّها تزعم تفكُّرًا بشأن الأخلاق في حين أنَّها مأخوذة بتمامها في الأخلاق، وإنَّها، تحمل إذا، بتقدها المنهجي والجذري جدًّا، في ذاتها مقتضى مقارنة أخرى للأخلاق: علم الأخلاق"⁽⁴⁸⁾. ولا تعني عبارة "علم الأخلاق" هنا شيئًا آخر غير الإتيقا. ولا تتقوِّم هذه الإتيقا إمكانيًا وعملاً إلا بأنفاس التَّقَد الجذري.

هكذا، نبيِّن في مستوى أوَّل كيف عمدت الفلسفة التَّقديَّة إلى مساءلة قيمة القيم؛ ذلك على أساس أنَّ جماع عناصرها الإشكالية تكوِّن مشكلة فلسفية بحدِّ ذاتها. وعلى غير تقاليد التَّقَد الفلسفي المعهود لدى الكلاسيكيين، لا يكثر نيتشه، ولا ينشدُّ إلى البحث في ما إذا كانت هذه القيمة موضوعيةً أو ذاتيةً؛ إذ أقرَّ العزم على ألاَّ يسائل التُّظْم الأخلاقية إلاَّ في ما يتعدَّى منطق الثنائيات، أي في ما وراء الخير والشر.

وفي اصطلاح نيتشه، "فإنَّ ما يسمِّيه مشكل القيمة ليس المتعلِّق بموضوعية القيم، وإنَّما هو المتعلِّق بقيمة الأخلاق نفسها"⁽⁴⁹⁾. ولعلنا نجد في متابعتة نسائية الأخلاق كيفية عزمه، وبصرامة الرُّوح الفلسفي الحر، على تحديد مطلب مستحدث⁽⁵⁰⁾؛ إذ كشف عن عمق الحاجة الفلسفية إلى المخاطرة بالولوج إلى

(47) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal*, § 6, p. 220.

(48) Yvon Quiniou, "Nietzsche et la morale," *L'Enseignement philosophique: Revue de l'association des professeurs de philosophie de l'enseignement public*, 50^{ème} année, no. 2 (Novembre-Décembre 1999), p. 26.

(49) Lefranc, pp. 116-117.

(50) قياسًا بعمل فلسفة الأخلاق من قِبَله.

هذا العالم الذي يحدّد بشأنه المهمة الجديدة للتقد الفلسفي. إنّها مهمة تُطاول قيمة القيم، ومنها ما تُى جذريّة التقد. يحدّد نيتشه "هذا المطلب الجديد: نحن بحاجة ماسة إلى نقد للقيم الأخلاقية، علينا أولاً أن نضع قيمة هذه القيم هي ذاتها مرّة واحدة موضع سؤال"⁽⁵¹⁾. فما المواطن الفلسفي الطبيعي لنقد يعترم أن يكون جذرياً؟

فضلاً عمّا سلف بيانه، فإنّ المواطن الأنسب للتفكير على نحو تساؤلي نقدي هو أن ينأى نيتشه بنفسه عن دائرة مظلة الأخلاق؛ أي أن تكون حركة التفكير في حلّ من كلّ إلزام أدبي قد سلط عليها في ما لو قبعت داخل حقل أخلاق الخير والشر. وبناء عليه، تتخيّر المساءلة الفلسفية التقدية التحرك قبالة سياق الأخلاق بنظرة ثابتة.

كان نيتشه على دراية فلسفية بأنّه "ينبغي عليه أن يضع هذه القيم ذاتها موضع الشك، ويتأملها كما لو كان مشاهداً محايداً يختبرها من بداية الأمر ليقرّر مدى صلاحيتها"⁽⁵²⁾. فما الذي تبخّى في هكذا قيمة من صلاحية أخلاقية؟ أحتفظ للتّوع البشري بتأمين حاجاته من الإتيقا؟ أليست فاقدة لكلّ صلاحية؟ أليكون على نيتشه فرز مناظر القيم الأخلاقية على أساس بيان الفرق وإحداثه بين القيمة الإتيقية والقيمة اللإتيقية؟

أمّا في المستوى الآخر، الذي يهّمنا من خلاله بيان كيف أنّ الطابع الإتيقي للمساءلة التقدية يمثّل بدوره علامة جذرية تلك المساءلة، فتبيّن أنّ نيتشه لا يكتفي، على الرغم من أهمية ذلك، بفروض التفكير في أصل الأخلاق باعتبارها فروضاً نظرية، وإنّما يتعدّى ذلك إلى محاولة إشباع حاجة إتيقية مفادها: ما القيمة الأخلاقية للقيمة نفسها؟ ألا يفيد هذا أنّ مثل هذه القيمة-الأم جوفاء خرقاء، ولا تتوقّر على مطلوب نيتشه الفلسفي من تدبّر الإتيقا حلية للذات المتفلسفة؟

(51) نيتشه، في جنالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 6، ص 38.

(52) زكريا، ص 84.

بجينا قائلاً: "في حقيقة الأمر، إنَّ ما كان يشغل قلبي يومئذٍ هو شيء أهمّ بكثير من أيّة فرضيّة، سواء كانت لي أو لغيري، حول أصل الأخلاق، [...] كان الأمر يتعلّق عندني بقيمة الأخلاق"⁽⁵³⁾. أمّا القيمة هنا، فهي التي تلوّكها السنّة الفلاسفة؛ فينشئه لا يبالي بالقيمة، لا في منطوق الفلاسفة، ولا في منطوق الحكمة الشّعبية؛ ذلك أنّه من وقار منطوق الحكمة الفلاسفة في تفكيرها لقيمة القيم وفقاً للرّهن الجدري لها ألاّ تكفي بالسّائد من القيم المتداولة، لأنّ هذه المقاييس أضعف فلسفيّاً من الإمساك بتطلّعات قيمة القيم الأخلاقية في الفكر الفلسفي. وبالتالي، "لا يجب عليه أن يصدر حكمه من خلال أيّة قيمة أخلاقية سائدة"⁽⁵⁴⁾. فهل يعني ذلك أنّنا أمام تعدّد منظوريات في الفعل الأخلاقي؟ وإذا كان الأمر على هذه الحال، أفلا يحتاج بالتساوي إلى تعدّد منظوريات في تقويم هذا الفعل؟

خامساً: منظوريات أخلاقية

إلام يُغزى في نظر نيتشه تعدّد المنظوريات؟ إنّ منطق التّشخيص النّسائي الذي ينصبّ، عادةً، على سلاله برمتها، يدرسها من جهتيّ "نسبها وحسبها" إذا جاز لنا استخدام عبارة مألوفة من الثقافة القديمة. فما القيمة الفلسفية لعرض هذه المنظوريات من جهة تكثّرها؟ أنكون القيمة الفلسفية في بيان فرقتها؟ وما عسى أن يكون أولياء أخلاق الحكمة الشّعبية، وأولياء أخلاق الحكمة الفلسفية؟ يمكننا طرح جماع هذه الاستفهامات على مستويين اثنتين، وما يجمع بينهما فرز نيتشه لتلك المنظوريات على قاعدة تفكير الفرق لديه: أوّلهما، كيف حكم الفرق بين مراتب قوى النّاس تعدّد المنظوريات الأخلاقية؟ وآخرهما، كيف يعزّز الفرق بين تراتبية منافع الأفعال الأخلاقية والأفعال الالأخلاقية الفرز بين تلك المنظوريات؟

- يقول نيتشه: "بما أنّ شروط بقاء تجمّع تختلف عن شروط بقاء تجمّع آخر، نتج من ذلك تعدّد الأخلاق واختلافها الشّديد عن بعضها البعض"⁽⁵⁵⁾.

(53) نيتشه، في جنالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 5، ص 36.

(54) زكريا، ص 84.

(55) نيتشه، العلم الجذلي، الكتاب الثالث، فقرة 116، ص 113.

فما الذي يوجد، إذاً، في التجمّعات البشريّة من فرق مؤسّس لتعدّد منظوريّاتهم الأخلاقية؟ إنَّ عودة نيتشه إلى شجرة الأنساب الأخلاقية كشفت له أنّ أمر الفرق الأخلاقي لا يكمن في تحيّر هذا التّجمّع البشري أو ذاك لقيمه، وعلى نحو ما يكون الاختيار اعتباطيًّا، وإنّما تملك القوى من انعدامه هو الذي جعل أخلاق هذا في نِشاز بيّن مع أخلاق ذلك. وتعني القوى جميع المقدّرات البشريّة التي قد تربو أو تضعف في تناسب وأرض الصّراع. ولَمّا كان الصّراع بين التجمّعات البشريّة هو صراع إرادات وقوى حيويّة وأخرى واهنة، فإنَّ النّظر التقويمي إلى الأفعال الأخلاقية يتناسب حتمًا مع محضلة الصّراع. ولقد رأى نيتشه في النشأة الأولى للأخلاق نوعًا من التّوافق بين خصمين لهما قوى متساوية تقريبًا⁽⁵⁶⁾.

لكن، هل الصّراع بين القوى هو صراع مؤقت أم صراع دائم؟ إنّه بحسب نيتشه صراع متدقّق، وفي انسيابٍ صيروري دائم تحكّمه قوى متطاحنة. وعلى الرغم من كونه قائمًا على تفاوتٍ مقادير القوى⁽⁵⁷⁾، فإنّه يظلّ انسيابًا غير متوقّف حصراً على مغالبة قوى هذا التّجمّع البشري أو ذاك، لأنّ الاندفاع الحيوي للقوى الحيّة لا يتفكّك من واجهة الصّراع ومداره. والواقع أنّ القوى الارتكاسيّة لا تقوى على القبول ببلغتها إلّا بجنوحها إلى أفق المجرّدات الأخلاقية؛ إذ إنّ نفوس ذوي القوى الضّعيفة تبحث عن ضالّتها السيكولوجية في قيم الأخلاق؛ فتسبّب القوى الضّعيفة إلى نفسها أخلاق الخير، وما عاضدها، واتهامها في المقابل القوى الحيّة والقويّة في ما تفعله بأخلاق الشّر، وما عاضدها، هما بالذات المغالطة الأخلاقية واللُّغوويّة. ولـ"قد تولّد التّمييز بين القيم الأخلاقية إمّا من صلب جنس غالب، أدرك بالتّذاذ امتيازَه عن الجنس المغلوب، وإمّا من صلب المغلوبين، العبيد والأتباع على مختلف الدّرجات"⁽⁵⁸⁾. وعلى أساس

(56) Tarmo Kunnas, *Nietzsche ou l'esprit de contradiction: Étude sur la vision du monde du poète-philosophe* (Paris: Nouvelles éditions Latines, 1980), p. 135.

(57) يُنظر في هذا الصدد: بيير مونتييلو، نيتشه وإرادة القوّة، ترجمة وتقديم جمال مفزج

(بيروت: الدار العربيّة للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010)، ص 99-100.

(58) فريدريك نيتشه، "ما التّليل؟"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشّر، الفصل الثّاسع، فقرة 260، ص 247.

ميزان تلك القوى وأوليائها من هذا المعدن البشري أو ذاك ينتج الفرق النيتشوي بين الأفعال البشرية فيقومها، إمّا بوصفها أخلاقية وإمّا عكس ذلك.

- كيف تمثّل تراتبية منافع الأفعال الأخلاقية معيارًا فلسفيًا-إتيقيًا لتوكيد الفرق بين أفعال التحرّر وأفعال الطغيان؟ يعزو نيتشه فوز الأخلاقي من اللاأخلاقي إلى الفرق بين منظوريات النَّاس بحسب تراتبية منافع الأفعال. غير أنّ، بخلاف الاتجاه التعمي في فلسفة الأخلاق، يرى أنّ منافع الأفعال ومضارها تُقاس بمقياس نفعها للحياة من عدمه؛ فما كان نافعًا للحياة فهو أخلاقي مقبول، وما كان على خلاف ذلك فهو لاأخلاقي مستهجن. على أنّ الأوّل يتوقّف على أنفاس إتيقية، في حين يفتقر الآخر إلى ذلك.

ومن ثمّ، يمكن القول "إنّ تراتب المكاسب المتعارف عليه، والإقرار بأنّ درجة دنيا أو راقية أو أرقى من الأنانية تجعل المرء يرغب في هذا الأمر أو في ذلك، هو الذي يحدّد"⁽⁵⁹⁾ الآن طابع الأخلاقية أو اللاأخلاقية. فتبجيل منفعة من درجة دنيا (المتعة الحسية مثلاً) على منفعة أرفع (الصحة مثلاً) يُعتبر لاأخلاقيًا مثله مثل تبجيل حياة الرفاه على الحرية"⁽⁶⁰⁾. ولمّا كانت الأفعال في حدّثان بمقتضى منطوق الصّيرورة وتدقّق سيلانها، فإنّها تصبح على غير ثباتٍ من أمرها وتوصيفاتها الأخلاقية، بل إنّ معايير الأحكام الأخلاقية تتناسب في تعيّناتها، أو بالأحرى في تبرزها، وتلويها، مع ما تكون عليه نظرة البشر إلى أفعالهم التي رسمت حضارتهم الكائنة حدودها ومقاساتها في الخير والشرّ بين أفعال متناحرة، محكومة هي الأخرى بقوى متطاحنة.

وتعليل ذلك أنّ "تراتب المنافع ليس بالأمر الثابت والمتجانس عبر كلّ الأزمنة، فإذا كان أحد ما يفضّل الثأر على العدالة، فإنّ ذلك كان يُعدّ بمقاييس ثقافات سابقة أمرًا أخلاقيًا، بينما يُعدّ لاأخلاقيًا بحسب مقاييس عصرنا الحاضر"⁽⁶¹⁾؛ فالحكم على الفعل هو من جهة منتهاه الحكم على قناع قوّة ما، إمّا

(59) الصحيح: هما اللذان يحدّدان. (الناشر)

(60) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 42، ص 67.

(61) المرجع نفسه، ص 67-68.

بإبرازها لتظهر قوّة حيّة، وإمّا بإخفائها حتى لا تبدو متنكسة. وفي تناسب مع ذلك، يكون أولو العزم الإيتقي في نشاز مع أولي الوهن الأخلاقي؛ فقوّة الأولين محصّنة باقتدارها، أمّا قوّة الآخرين فمُزْتَعِجَةٌ من انهزامها، فتكون الإيتقا فعل الخصوبة والثراء، وتكون الأخلاق، في المقابل، عقم الفعل والعجز عن العطاء.

بناء عليه، فإنّ "تراتب المنافع نفسه لا يتّم وضعه، أو تعديله، بحسب وجهات نظر أخلاقية، بل إنّ الحكم على عمل ما بأنّه أخلاقي أو لأخلاقي يتّم دوّمًا بعد كل تحديد، أو إعادة تحديد، لذلك التراتب"⁽⁶²⁾. فهل ينبغي تقويم نيتشه للفعل على ادّعائه أم على إنجازها؟ وكيف يتمكّن هذا التقويم من فرز الأفعال وآدابها؟ أنكون أمام أدب رفيع للفعل في حكمته الفلسفية، في مقابل أدب وضع له في حكمته الشعبيّة؟ ذلك ما نصلح عليه بالنشاز في آداب الأفعال البشرية.

سادسًا: النشاز في الآداب (أو في إيتقا السادة وأخلاق العبيد)

هل كان النشاز في الآداب البشرية⁽⁶³⁾ مجرد فرضية من فرضيات التفكير النيتشوي وابتداعه؟ وما دور التفكير الفلسفي في إقامة الفرق بين قيم السادة وقيم العبيد؟ هل هو مجرد فرضية تفكير، أم حصيلة تشخيص فلسفي نقدي لواقع الأخلاق البشرية وتاريخها؟ ولما كان على دراية بتحولات الخير والشرّ بين المجتمعات والأزمنة والشّلات، "واستنادًا إلى نسبة الخير والشرّ، وإلى نسبة القيم عامّة، يقسّم نيتشه النّاس إلى قسمين، إلى سادة وعبيد، ويرى لكلّ فريق أخلاقه. فَمَنْ السّادة وَمَنْ العبيد، وما أخلاق كلّ فريق؟"⁽⁶⁴⁾.

(62) المرجع نفسه، ص 68.

(63) سبق لسبينوزا أن تحدّث عن "يدرك الأفضل ويأتي الأردل". يُنظر:

Baruch Spinoza, *Éthique: Démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, tome 1, Charles Appuhn (trad. nouvelle avec notice et notes) (Paris: Garnier Frères, 1953), proposition II, scolie, p. 255, éd. bilingue: Latin-Français, ce 1^{er} tome comprend seulement les 3 premières parties du livre.

(64) يوحنا قمبر، نيتشه نبيّ المتفوق (بيروت: منشورات دار المشرق، 1986)، ص 28.

من المؤكّد أنّ اهتمام نيتشه الفلسفي بأنظمة الأخلاق البشريّة هو الذي أدّى به إلى إبراز الفروق بين إتيقا السّادة وأخلاق العبيد. ولقد بيّن كيف أنّ خلاصة تفكيره التّقدي في الأخلاق هي التّشديد على هذا البون، والتعهُّد باحترام وجوه الفرق فيه؛ تلك هي "نظريّة أخلاق السّادة وأخلاق العبيد: أثناء تجوالي بين أنماط الأخلاق العديدة، الرّهيفة منها والغليظة، التي سادت حتى الآن على الأرض أو ما تزال، عثرتُ على سمات معيّنة اقترنت بعضها ببعض، وتردّدت بصورة منتظمة، حتى انكشف لي، في النهاية، نمطان أصليان انبرى بينهما فارق أساسي. هناك أخلاق للسّادة، وأخلاق للعبيد"⁽⁶⁵⁾. فما أخلاق العبيد؟ وما إتيقا السّادة؟ وفيم تتمثّل وجوه الفرق بينهما؟

- في ما يتعلّق بأخلاق العبيد، فإنّ محرّكها هو غريزة الحقد. وقد تبيّن لنيشه أنّ مرارة الشّعور بالضعف (في كلّ مستوياته) تدفع العبيد إلى المشول أمام عدم اقتدارهم على خصومهم ومعقّبيهم من الأقوياء-السّادة. فالعجز عن توليدهم القوّة، وتبيّن عظمتها في تصرّف السّادة وسلوكياتهم، يدفع بالرّغبة في الانتقام إلى مزيد من التجذّر في نفوسهم. بل إنّ العبيد لا يتردّدون في تدبّر المكائد للتّمرد على قاهريهم.

وفي العادة، تكون بداية "تمرد العبيد في الأخلاق بهذا الأمر، ألا وهو أنّ الاضطغان نفسه قد صار خلافاً، وولّد قيماً: الاضطغان الذي يحرك ذلك النوع من الكائنات التي حُرمت من ردّ الفعل الحقيقيّ، ردّ الفعل الذي يكون فعلاً، والتي لا تجد من عزاء إلا في نار خياليّ"⁽⁶⁶⁾. فأنيّ مجال يحرص العبيد على تصريف رغبة الانتقام فيه؟ إنّه مجال حياة السّادة. لكن، ما عسى أن تكون نظرتهم إليه؟ إنّه مجال لردّات أفعالهم من ضعف بدني وضعّة أخلاقيّة وعُقديّ نفسيّة. فلا عيش للعبيد خارج دائرة الثنائيات الميتافيزيقيّة المقدّرة حصراً بمقاييس المنفعة المادّيّة. ويعود ذلك، أساساً، إلى "أنّ أخلاق العبيد هي

(65) نيتشه، "ما التّيبّل؟"، فقرة 260، ص 247.

(66) نيتشه، في جنيلوجيا الأخلاق، المقالة الأولى: "الخير والشّرير"، "الكريم واللّئيم"، فقرة 10، ص 58-59.

جوهرياً أخلاق منفعية. هنا بؤرة تولد ذلك التضاد الشهير بين 'الخير' و'الشر': إلى الشر تُضَمُّ حسياً القدرة والخطر، وقدر معين من الهول والرَّهف والقوَّة التي لا تسمح بإثارة الاحتقار⁽⁶⁷⁾؛ فهم يرون أنَّ العالم الأخلاقي يقوم على التناقض المطلق بين الخير والشرِّ، وأنَّهم هم الأخيار، وأنَّ سادتهم أشرار. وفي الواقع، "تحتاج أخلاق العبيد، دائماً وأوَّلاً، إلى عالمٍ مضادٍّ وعالمٍ خارجي، ومتى تكلمنا بشكل فيزيولوجي، هي تحتاج عموماً إلى مثيرات خارجيَّة لكي تفعل - إنَّ فعلها هو، في الأساس، ردُّ فعل"⁽⁶⁸⁾.

- أمَّا في ما يتعلَّق بأخلاق السَّادة، فإنَّ مجال الفعل لديهم هو الاندفاع الحيوي، واستهداف الفعل لتطلُّعاته في الحدود البسيطة لمسار الفعل عينه، ومن دون مبالاة بردات أفعال العبيد. وإذا كان العبد يتخذ من قيم السَّادة موضوعاً لردَّة فعل ارتكاسية، وإشباعاً للغبن النَّفسي، وإمعاناً في الانتقام، فإنَّ السَّادة ينظرون إلى العبيد باعتبار أنَّهم مجال لتوكيد ذواتهم والسموِّ بأنفسهم. وعلى هذا الأساس يقدر السَّيِّد القيم، ويقومها من منطلق الاقتدار والاستقواء على قهر الظروف والأقدار. وإذا كان العبد يسيء الفعل بردة الفعل، فإنَّ السَّيِّد يقدر الفعل بعفوته وتطلُّعه إلى أفقه المخصوص. وبحسب نيته، "العكس هو ما يحدث عندما يتعلَّق الأمر بطريقة التُّبلاء في التقويم: هي تفعل وتنمو عفواً، وهي لا تبحث عن ضديدها إلَّا من أجل أن تقول لنفسها نعم، أكثر عرفاناً، وأكثر ابتهاجاً"⁽⁶⁹⁾. وهكذا، فإنَّ سند قيم السَّادة هو القوَّة وتعزيزها للاقتدار على الحياة.

ليس الضَّعف الذي يتمكَّن من القوى لدى العبيد هو الذي يقوم القيمة، أو يشتقُّها عند السَّادة، وإنَّما بضدِّ ذلك تماماً، يكون شعور السَّيِّد بكفاية ذاته لذاتها، وقد تملكَّت ناصبيَّة القوَّة والاقتدار، هو سند القيمة. أمَّا "أخلاق السَّادة

(67) نيته، "ما التَّيْل؟"، فقرة 260، ص 250.

(68) نيته، في جنولوجيا الأخلاق، المقالة الأولى: "الخير والشرِّير"، "الكريم واللَّئيم"، فقرة 10، ص 59.

(69) المرجع نفسه.

فَتَصَفَّ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ بِأَنَّهَا أَخْلَاقٌ لِلْأَقْوِيَاءِ، فِيهَا دَائِمًا مَا يُشْعِرُنَا بِالْقُوَّةِ
وَالْوَفْرَةِ، وَبِالْشُّمُوِّ النَّاشِئِ مِنَ الْإِحْسَاسِ بِالْإِمْتِلَاءِ. وَالْقِيَمَتَانِ الْأَسَاسِيَتَانِ فِي
هَذِهِ الْأَخْلَاقِ هُمَا الْجَيِّدُ وَالرَّذِيءُ gut und schlecht، وَالتَّقَابِلُ بَيْنَهُمَا يَمَاطِلُ تَمَامًا
التَّقَابِلُ بَيْنَ رَفِيعٍ vornehm ووضِعٍ verächtlich⁽⁷⁰⁾.

نَسْتَجِجُ مِمَّا سَبَقَ بَيَانَهُ، أَنَّ تَقَابُلًا بَيْنَ نَظَرَتَيْ الْعَبِيدِ وَالسَّادَةِ بَعْضُهُمَا إِلَى
بَعْضٍ هُوَ الَّذِي يَحْكُمُ النَّشَازَ فِي الْأَدَابِ بَيْنَ مَرَاتِبِ الْبَشَرِ، وَهُوَ الَّذِي يَجْذُرُ
فَرْقَ تَرَاتِبُهُمَا؛ فَمِدَارُ التَّقَابِلِ بَيْنَ السَّادَةِ وَالْعَبِيدِ هُوَ سُلُوكُ الْعَبِيدِ الَّذِي يَشِيعُ
ذِكْرًا بِأَخْلَاقِيَةِ السَّادَةِ تَجَاهَهُمْ.

وَبِالنَّالِيِّ، يَرَى نَيْشَهُ فِي مَعْيَارِ تَقْدِيرِ الْعَبِيدِ لِلْأَخْلَاقِيَةِ السَّادَةِ مَعْيَارِ
سَفَالَةٍ، لِأَنَّهُ قَائِمٌ عَلَى الرُّزُورِ وَالبُهْتَانِ، وَادْعَاءِ صِفَةِ اللَّأَخْلَاقِيَةِ فِي قُوَّةِ السَّيِّدِ.
فَكَيْفَ تَفْهَمُ فِلْسَفَةَ الْقِيَمِ النَيْشِيَّةِ صِفَةَ اللَّأَخْلَاقِيَةِ الَّتِي يَنْسِبُهَا الْعَبْدُ إِلَى
السَّيِّدِ؟ يَقُولُ نَيْشُهُ: "نَحْنُ لَا نَحْكُمُ عَلَى الطَّبِيعَةِ بِأَنَّهَا لِأَخْلَاقِيَةِ عِنْدَمَا تَرْسَلُ
عَلَيْنَا الصَّوَاعِقَ وَتَبْلُغُنَا بِالْأَمْطَارِ، فَلِمَ نَسْمِي الْإِنْسَانَ الَّذِي يُلْحَقُ الْأَذَى
لِأَخْلَاقِيًا إِذَا؟ لِأَنَّا نَفْتَرِضُ إِرَادَةَ حُرَّةٍ مَوْجُودَةٍ فِيهِ بِالضَّرُورَةِ. لَكِنْ هَذِهِ التَّفَرُّقَةُ
مَحْضٌ خَطَأٌ. وَبِالنَّالِيِّ، حَتَّى ذَلِكَ الَّذِي يَسَبِّبُ ضَرْرًا مَقْصُودًا لَا نَسْمِيهِ فِي أَيِّ
حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ لِأَخْلَاقِيًا"⁽⁷¹⁾. فَهَلْ مِنْ بَابِ الصُّدْفَةِ الْعَارِضَةِ أَنْ يَكُونَ
ضَعْفُ الْعَبْدِ هُوَ مَا نِيَّ حَمَلَهُ صِفَةُ اللَّأَخْلَاقِيَةِ عَلَى السَّيِّدِ؟ كَلَّا، فَالْعُوزُ الْحَيَوِيُّ
وَالِانْتِقَارُ إِلَى الْقُوَّةِ الْمُؤَكَّدِينَ فِي شَخْصِ الْعَبْدِ هُمَا أَسْلُوبُ اتِّهَامِهِ السَّيِّدَ
بِاللَّأَخْلَاقِيَةِ. فَمَا هِيَ وَجْهُ الْفَرْقِ الَّتِي يَحَدِّدُهَا التَّفَكِيرُ الْإِتْيَاقِيُّ النَيْشِيَّةُ بَيْنَ
إِتْيَاقِ السَّادَةِ وَأَخْلَاقِ الْعَبِيدِ؟

- تَتَمَثَّلُ وَجْهُ الْفَرْقِ فِي بَيَانِ النَّشَازِ الْأَدْبِيِّ بَيْنَ قِيَمِ أَدْبِيَّةٍ مَرْتَفِعَةٍ وَمَنْزَهَةٍ
عَنْ مَعَاوِلِ الشُّخْطِ وَالْحَقْدِ لَدَى السَّادَةِ مِنْ جِهَةٍ، وَقِيَمِ مَتَهَالِكَةٍ وَمَسْتَنْزَهَةٍ لَشَخِّ
طَاقَتِهَا فِي شَخْصِ الْعَبِيدِ، مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى.

(70) زكريا، ص 93.

(71) نَيْشُهُ، إِنْسَانِي مَفْرُطٌ فِي إِنْسَانِيَّتِهِ، فِقْرَةٌ 102، ص 103.

ووجوه الفرق هذه هي عينها وجوه الفرق بين الإتيقا والأخلاق؛ فالأولى للمتعاين من الأقوياء، وهم السادة، والأخرى للمعتلين من الضعفاء، وهم العبيد. غير أن "التقابل بين أخلاق العبيد وأخلاق السادة يناظر الأخلاق المنحلة والسليمة عند نيتشه: فحينما تسود المبادئ الأخلاقية الزاهدة، الداعية إلى الهرب من الحياة، تكون أخلاق العبيد هي السائدة"⁽⁷²⁾. وهكذا، فإن مدار الفرق هو امتهان العبد للحياة، في مقابل إجلال السيد لها. وفي هذا السياق، ستوقف عند وجوه أربعة للفرق بين الإتيقي لدى الأسياد والأخلاقي لدى العبيد.

يتمثل الوجه الأول في اختلاف ممارستهما للقسوة؛ فإذا، كانت هذه الأخلاق أخلاق شدة لغرض الخلق والإبداع تمارسها على النفوس القوية نفوس قوية، فإنها لدى العبيد هي الانتقام والاحتجاج على ضعف استحاله عليه تجاوز ذاته، فاستحال عليه، تبعاً لذلك، الاستقواء على ما يعتقه. ومن ثم، تكون قسوة السادة مصحوبة بلذة مباشرة: فهي ليست مطلوبة كما هي، ولكنها تكتمل مباشرة في معنى الحياة، كما هي عند المتوحش. وبالعكس، فإن قسوة العبد التي تنتقم، هي متاع إنسان الحقد، تفترض الوعي، الـ"وعي الشقي"، المكر والحساب، وليس فقط الاستمتاع بأوجاع الغير، وإنما أيضاً، حسب المثال الزهدي، بأوجاع حالة في الذات عينها"⁽⁷³⁾.

إن طبيعة الرابطة البيئانية هي مقياس الفرق بين الإتيقي والأخلاقي؛ فالروابط الذاتية تقوم، بحسب السيد، على تمكين القوة من تملك أسباب الحياة، ومن ثم أسباب الارتقاء بالذات وتفوقها. أمّا بحسب العبد، فالإسراف في تجريد مقولتي الخير والشر، والاحتماء بهما (عجزاً) عند الحاجة إلى التنكر جزاء افتقاره إلى أسباب الحياة، هذا الإسراف هو الأخلاق المثبتة لصفتي من يكون شريراً أو خيراً. ولما كانت مقتضيات الإتيقا لدى السيد تقضي باحتساب الأفعال وقوى الأفعال في الذات والآخرين، فإن الفعل، لا الصفة، هو الذي

(72) زكريا، ص 92.

(73) Lefranc, pp. 132-133.

يكون أخلاقياً أو غير أخلاقياً. فما يفعله السيّد هو فعل ذوي العزم، فموجود
لسبيل تسيته. أمّا ما يقوله العبد، فتوصيف للفعل وردة الفعل؛ الأوّل يفعل جيّداً
والآخر يقول رديئاً.

وبذلك، نتوصّل إلى الوجه الثّاني من التّشاز في الآداب البشريّة؛ فالعبد
يتهم السيّد لاقتداره على الفعل الطّموح بأنّه شرّير ومثير للخوف. أمّا السيّد، فلا
يرى في توصيفات العبد الأخلاقيّة سوى ضعف بشري جدير بالاحتقار.
والفرق هو أنّ، "وفّق أخلاق العبيد يشير 'الشرير'، إذًا، الخوف، أمّا وفّق أخلاق
السّادة، فيشير 'الحسن' الخوف، ويريد أن يثيره، في حين أنّ الإنسان السيئ يُعدّ
حقيراً"⁽⁷⁴⁾. أيكون التّفابل، هنا، تقابلاً في مفردات اللّغة الأخلاقيّة، أم تقابلاً في
قوى بشريّة غير متساوية من جهة اقتداراتها وأفعالها؟

إنّ الضّعف الفكري لدى العبد يولّد في نفسه - وقد أدركها الوهن من
بغد - شعوراً بالقصور، ومحاولة للتغلّت منه، عبر التلبّس بمواصفات أخلاقيّة
موجبة (خيريّة) هي عماد مواجهته لاقتدار الأقوياء عليه. أمّا التّضج الفكري
الرّجولي والصّلب لدى السيّد، فهو الذي يدفع به إلى أن يتأى بنفسه عن رفض
العامة وتجريداتهم للغة الأخلاق. وفي المحصّلة، السيّد هو من تملك أسباب
الاهتمام بالذّات وتعزيز اقتداراتها، أمّا العبد، وقد أعوزته تلك الأسباب أن يهتمّ
بذاته، يجنح لتوّه إلى الانشغال بغيره. والحال أنّ العبد يعبّر عن قوّة السيّد في
حين أنّ هذا الأخير لا يكثر بضعف العبد.

أمّا الوجه الثّالث من وجوه الفرق في آداب مرتبّي البشر، فهو مسألة
الاهتمام بالذّات وتعظيم الحياة.

يستمدّ فعل السيّد وحياته وتطلّعاته من ذاته أسباب اهتمامه بها؛ فالسيّد سند
ذاته، ومعلول لذاته في فعله وطموحه. أمّا العبد، فمرتّبّه باستقواء السيّد عليه،
وليس الفعل لديه سوى ردة فعل ارتكاسية. وبناء عليه، فإن العبد معلول لغيره
في نظرتّه إلى ذاته وأفعاله. ومن ثمّ، إذا كان السيّد لا يحتاج إلّا إلى ذاته، فإنّ

(74) نيشه، "ما التّيبيل؟"، فقرة 260، ص 247.

العبد هو في حاجة إلى غيره، فينتهي الأول إلى الاعتزاز بذاته والاعتداد بها، فيما الآخر يُدِلُّ ذاته باضطغان غيره، والشُّعور بلذَّة الانتقام منه. بل إنَّ العبد قد يردُّ الفعل ضدَّ نفسه فينتقم منها أحياناً. ومن ثَمَّ، فالفرق بينهما مثل الفرق بين من اعتزم الاستقواء بذاته ومن ارتهن نفسه في استرقاق الآخر له، وذلك ما نَبَّهته من قول نيتشه: "كلُّ أخلاق نبيلة إنَّما تنبثق من قول نعم لنفسها بشكل متتصر، تبدأ أخلاق العبيد بقول لا لخارج ما، لا آخر ما، لضرب من 'عدم-النفس'؛ وهذه الـ'لا' هي فعلها الخلاق"⁽⁷⁵⁾. أيكون الفرق بين إتيقا السَّيِّد الأرسطراطي والعبد المسترقِّ هو الفرق عينه بين إتيقا المتحرِّر وأخلاق المغترب؟

حرص نيتشه على بيان الوجه الرَّابِع من تثبيت الفرق بين الرِّفيع والوضيع في شخصيَّة السَّيِّد والعبد، بتحديد الفرق في علاقتيهما بالأشياء؛ فالطراز الإتيقي لتقبُّل السَّيِّد الأشياء واستقبالها كامن في توقيرها وإكرامها. أمَّا الطراز الأخلاقوي لتعاطي العبد مع الأشياء ذاتها، فكامن في بخسها وإذلالها إلى حدِّ المهانة. وليس غير الإتيقي مَنْ يُكْرَمُ ويُجَلُّ، وليس غير الأخلاقي مَنْ يُضَعَفُ ويُدَلُّ. يوجد، إذًا، "فارقٌ أساسيٌّ آخر: بقدر ما تشكُّل الرِّغبة في الحرِّيَّة؛ أي الفطرة التي تستشِفُّ دقائق الشُّعور بالحرِّيَّة والسَّعادة التَّابِعة منه، جزءًا ضروريًا من أخلاق العبيد وخلقيتهم، يشكُّل التَّفنُّن في الإكرام والولع والإفراط فيهما عارضًا منتظمًا من عوارض نمط التَّفكير والتَّقييم الأرسطراطي"⁽⁷⁶⁾. وهكذا، فإنَّ ما يراه التَّفكير الإتيقي النيتشوي فرقًا بين أدبيَّة السَّيِّد وأخلاقيَّة العبد، لا يرى فيه العبد فرقًا في مراتب الإنسانيَّة والحياة والأفعال والأشياء، وإنَّما هو فرق بين الخير والشرِّ؛ ففي حين يكون التَّفكير الإتيقي تفكيرًا في ما وراء أخلاق الخير والشرِّ، تنحصر آراء العامَّة الأخلاقويَّة في دائرة الخير والشرِّ، وتوهِّمها التَّضادَّ بينهما، وهو تضادُّ في محيِّلة العبد وأنفاس المكر لديه؛ "التَّضادَّ يبلغ أوجَه حين تنتهي أخلاق العبيد، تبعًا للمنطق الخاص بها، إلى إصااق مسحة من الازدراء، وإن خفيفة ولطيفة، بِمَنْ تسمِّيه خَيْرًا أيضًا؛ لأنَّ الخَيْرَ ضمن نمط العبيد الفكري يجب أن يكون على

(75) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، المقالة الأولى: "الخَيْرُ والشُّرُّير"، "الكرام والئيم"، فقرة 10، ص 59.

(76) نيتشه، "ما التَّييل؟"، فقرة 260، ص 250-251.

كُلُّ حال الإنسان الـالـخطر: إنَّه طيِّب القلب، وسهل غشّه، وغتبيّ قليلاً ربّماً، وطبّوش 'Bonhomme'⁽⁷⁷⁾. فما الذي يمكننا استخلاصه من فرز نيتشه وجوه التّشاز والفرق في الآداب البشريّة ومراتبها؟ أيكون ذلك اعتزاماً على نقدِ فلسفي مؤسّس لأخلاق جديدة في ما وراء منطق التناقض بين الخير والشرّ؟

سابعاً: العزم الفلسفي على تأسيس أخلاق جديدة

ما هي الدّلالة الفلسفيّة للأخلاق الجديدة، ومتى يصيرها التّقد ممكنة؟ وهل يتعلّق الأمر بتوفّر التّقد ذاته على فعل البناء الفلسفي؟ وكيف نعتبر "هدم الأخلاق السّابقة هو التّمسّي الأوّل في اتجاه بناء أخلاق جديدة"⁽⁷⁸⁾؟ وهل التأسيس لها في المتن الفلسفي النيتشوي هو مجرد فرز للمقولات، أم تأصيل نظري لأسس فلسفيّة تُقام عليها أخلاق عظيمة البشريّة وهيبة الحياة؟

مِمّا "لا شكّ فيه أنّ نقد نيتشه للأخلاقيّة كان بدوره راجعاً إلى دوافع أخلاقيّة؛ فهو حين يحمل على ما تتضمّنه الرُّوح الأخلاقيّة من شعور بالطّاعة واكتفاء باتباع القواعد المصطلح عليها دون تجديد، إنّما يرمي من ذلك إلى خلق أفراد أفضل' هم الذين يتحكّم 'الخطر في حياتهم'، ويخلقون قاعدة سلوكهم في كلّ حالة. وهؤلاء الأفراد 'الأفضل' هم أرفع من غيرهم في سلّم الأخلاقيّة، بمقياس نيتشه الخاص"⁽⁷⁹⁾. فما هذا المقياس؟ وهل يعني ذلك أنّ الأخلاق الكلاسيكيّة لا تتوفّر على مثل هذا المقياس؟

يحدّد نيتشه الأخلاق التي يعترم تأسيسها بأنّها أخلاق الاقتدار، ويعمل على تثبيت أركانها، التي ليست شيئاً آخر غير أمرين اثنين: الأوّل خاص بالإنسان، وهو مقياس- ركن لازم للإتيقا، والآخَر خاص بالفيلسوف، وهو البناء التّظري فلسفيّاً لعلم أخلاق، أو لخلقيّة مستحدثة.

(77) المرجع نفسه، ص 250.

(78) Georges Goedert, *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: Souffrance et compassion* (Paris: Beauchesne, 1977), p. 210.

(79) زكريا، ص 106.

يتمثل الأول في لزوم قيام الأخلاق الجديدة على تقدير القوى الحيّة للإنسان؛ فالقيم الأخلاقية لا تُبنى على المُثْهَكِ من القوى، والأخلاق الكلاسيكية تعوزها القوّة الحيّة، لأنّها لا تستهدف اجتثاث الرّداءة من واقع البشر. وبناء عليه، فإنّ "أكبر ما يعيبه نيتشه على الأخلاق بوجه عام [...] أنّها تنطوي على تثبيت للشّلوک الإنساني على نحو يُباعد بينه وبين مصادره الحيويّة المباشرة"⁽⁸⁰⁾. فكيف يمكن فلسفة ما وراء الخير والشّر تجاوز هذا العوز الحيوي للقوى البشريّة؟ أيكون ذلك بطرحها وإقامة أخلاق لا تكتفي بالسائد من القيم؟

أمّا الرُّكن الآخر للأخلاق الجديدة، فهو فعل التّدبير الفلسفي ذاته، حيث يقتضي التأسيس أن يكون تأسيساً نظرياً لنظام قيمي يثري قوى الإنسان الحيّة، ويعظّم شعائر الحياة الإتيقيّة، لأنّ "انشغال الإتيقا انشغال نسقي ونظري موجه إلى التأسيس"⁽⁸¹⁾؛ فقد تبيّن للتقدّ الجذري النيتشوي أنّ الفلاسفة يتوهّمون إقامة بنيان أخلاقي، ولكنهم، في الواقع، لا يتجاوزون ما هو سائد من قيم أخلاقية. غير أنّ "الفلاسفة جميعاً ما إن يتناولوا الأخلاق بوصفها علماً، حتى يطرحوا على أنفسهم، بعبوس متكلّفٍ يضحك، إنجاز ما هو أكثر علوّاً وتطلّباً ومهابةً بكثير: فهم يريدون تأسيس الأخلاق؛ وقد ظنّ كلّ واحدٍ منهم حتى الآن أنّه أسّس الأخلاق؛ أمّا الأخلاق نفسها فقد سلّم بها بوصفها 'مُعطاءة'⁽⁸²⁾. أيعني ذلك أنّ التأسيس لديهم لا يتجاوز الحدود النظريّة للمختلة الفلسفيّة؟ وهل يكون التأسيس في الفكر مُتَرَجِّماً في الفعل، أم أنّه يقتدر على سنّ صِنَافَةٍ من المبادئ الأخلاقية في نشازٍ مع متطلبات رفعة الحياة؟ وما عساه يكون أساس الإتيقا النظري؟

إنّه ما بعد الأخلاق، أي في ما يتعدّى سلّم التّقويم الأخلاقي الكلاسيكي المختزل للأخلاق البشريّة في صنافة الخير والشّر. لذلك، يقيم نيتشه فصلاً بين

(80) المرجع نفسه، ص 101.

(81) عبد العزيز العبادي، إتيقا الموت والسعادة (صفاقس: صامد للنشر والتّوزيع، 2005)، ص 45.

(82) نيتشه، "في تاريخ الأخلاق الطّبيعي"، فقرة 186، ص 128.

أخلاق الخير والشّر وأخلاق الما-وراء؛ فالأولى هي من قبيل اللّائتقا، بل إنها مناهضة للإيتقا. أمّا الأخرى، فهي مجال بناء الإيتقا وتعاطيها والاستمتاع بمعرفتها الجذلي ونقدها "بضربات المطرقة"، عسى أن يكون "غسق الأوثان" ممكناً.

بناء عليه، "تكون المسألة الأساسيّة لهذا الفصل معرفة ما إذا كان نقد نيته ضدّ الأخلاق لا يفيد هو نفسه ما بعد-أخلاق، مؤسّسة على إرادة أن يكون صادقاً"⁽⁸³⁾. فإذا كان الفصل هو فعلاً نقدياً، فإنّ التّقد يقدر هو الآخر ما عسى أن يكون عليه مصير الأخلاق البشريّة.

يتوقّر منطق الصّيرورة على إمكانات التبدّل والاستحالة والتصيير والانقلاب والفساد والتكوّن⁽⁸⁴⁾. لذلك، فمن عمل التّقد الفلسفي للقيم الأخلاقية أن يستشعر مقدّمًا، وعلى نحو حدسي، أفق نجاحه. وذلك رهن تملّك فلسفة القيم أسباب التّقد البناء والجذري والجريء.

وعلى نحو حدسي لأفق الأخلاق الواقعة تحت وزر عصا التّقد الغليظة، يرى نيته أنّنا "إذا ما انتبهنا إلى كلّ التغيّرات الأساسيّة التي ستعرّض لها القطعان والتجمّعات والدّول والمجتمعات؛ يمكن التنبؤ بوصول أخلاق مغايرة تمامًا"⁽⁸⁵⁾، وما الأخلاق المغايرة إلّا الإيتقا التي هي من آثار "قلب جميع القيم".

ولقد تبنّت الفلسفة المعاصرة، بما هي فلسفة غربيّة في معظم عناصرها، مطالب الإيتقا بديلاً للأخلاق السّائدة؛ ذلك أنّ وقائع عصر الحداثة، وما بعدها،

(83) Reboul, p. 105.

(84) يمكن الرجوع إلى تفصيل معاني الصيرورة من خلال هذا النص: "الأ نصير شيئاً ما لا يعني ذلك أنّ الصيرورة لا تُنمّر شيئاً. فعلى العكس، إنّها الابتكار والخلق، أو 'ميلاد' دائم لكثرة من الفرديات غير البشرية، أو بالأدق تمايزات قبل فردية وعابرة لها *pre- et transindividuelles*: إدراك، وانفعال، ومفهوم، وتفكير، وحركة، وفعل. [الصيرورة] مُدرّكة بوصفها تفريعات جزئية ونشوءات نسبية، هي كلّ ما نشعر به وننفكره ونفعله - كلّ ما نحياه - يكون، إذاً، لا فقط ما نتصيرّه، بل ما نكون نحن، إذاً صحّ أنّ الصيرورة هي مثل 'الصادي الداخلي' للكينونة".

Dorian Astor, *Deviens ce que tu es: Pour une vie philosophique, les grands mots* (Paris: Autrement, 2016), pp. 129-130.

(85) نيته، العلم الجدل، الكتاب الثّالث، فقرة 116، ص 113.

والمحاولات الفلسفية التقدّية في الحدائث المغايرة كلّها، تشي بشيء من الإتيقا الناشئة. وفي المقابل، أصبحت الأخلاق "في كلّ التّقليد الإتيقي الغربي"⁽⁸⁶⁾، لأخلاقية ولكن باستطاعتها تمامًا إعداد كائنات استثناء، وهكذا تصير راقية. وفي حدود الوجهة الأولى، توجد الزهدية"⁽⁸⁷⁾. وهكذا، فإنّ عمل الإنسان المعاصر والمتملّك أسباب القوّة الحيويّة والطّاقة الخلاقّة هو أن يتصرّ للأخلاق الرّفيعة، من خلال نقد الضّحل من الأخلاق السّائدة، أوّلاً وثانيًا، بكشف منافذ انتهاك حرمة الإتيقا الناشئة.

وبناء عليه، "لا تتطلّب الأخلاقية الرّفيعة فقط الأخلاقية إعدادًا لها، والإنسان الرّفيع الأخلاق هو أيضًا إنسان أخلاقي؛ المهم في الأخلاقية (أي الاحتكام إلى القانون) يستمرّ في الحياة، وخلق نفسه داخل الأخلاق الرّفيعة"⁽⁸⁸⁾. لكن، ألا توجد اليوم علامات على كثرة الإتيقات واستحالة بعضها إلى لاإتيقا؟ أليس الإتيقي هو مَنْ يؤمّن في سلوكه وعلاقاته وعلمه إكرام الإتيقا وإكسابها ناصية تعزيز معاييرها وحدودها ومنافعها في الأرض البشريّة؟ أليست "اللاإتيقا تعالج الإتيقا، حتى بعوالمها-الخلفية الفلسفيّة، وكيفما كانت مجرد ظاهرة أو هوية بسيطة"⁽⁸⁹⁾؟ ما الذي يمكن استخلاصه تبعًا للتّقد الفلسفي الجذري للتّظم الأخلاقيّة في الحكمتين الفلسفيّة والسّعيّة؟

خاتمة

إذا أمكننا استنتاج التّقد الجذري لأزمة بناء الإتيقا النيثوية⁽⁹⁰⁾، فما المقصود بالاقتران الضّروري بينهما؟ أوّلاً، إنّه الإتيقا المغايرة للأخلاق. وثانيًا،

(86) تتكوّن الأخلاق السّائدة في العالم الغربي المهيمن في عصرنا من: العقلانية الأداة والتشكّك الديني. ويتعيّن ذلك في فلسفات أفلاطون وديكارت وأتباعهما، والمسيحيّة الكنسيّة، والامترقاق السياسي للعالم المعاصر.

(87) André Clair, *Éthique et humanisme: Essai sur la modernité* (Paris: Cerf, 1989), p. 131.

(88) Ibid., p. 128.

(89) François Laruelle, *Éthique de l'étranger: Du crime contre l'humanité*, bibliothèque de non-philosophie (Paris: Kimé, 2000), p. 119.

(90) Voir: Quiniou, p. 26.

الفلسفة التَّقديَّة بوصفها أساسًا نظريًا للبناء في الفكر. ذلك ما يتجاوز الأطروحة الكلاسيكية للقيم الأخلاقية وللمعالجة التَّفكُّريَّة. ومن ثمَّ، تكون الأخلاق التي تظنُّ نيتشه بشأنها مجرد عقلنة لظواهر الحياة الكائنة. أمَّا في ما يخصَّ مِراسه للتَّقَد، فإنَّ مقاربتُه تطاول بالتَّشخيص والتَّأويل الماضي الأخلاقي كله في الاتجاه الذي يؤمِّن له فلسفيًا تَأزيم هذا الماضي.

وفي النهاية، "يُخضع نيتشه بالتَّأكيد لنقده الهدَّام ثقافة الماضي برمَّتها. فقد انفصل نيتشه منذ البداية عن التَّقَاد ذوي النزعة الأخلاقية الذين صادفوا رواجًا في القرن التَّاسع عشر، وذلك بغوصه بعيدًا في الماضي، ووضعهُ التَّقَد الغربي موضع تساؤل من أساسه. ولا ينصرف، بموقف التَّأقد، إلى الماضي وحسب، بل هو يتقدَّ كذلك قرارًا؛ إذ يعمل على إعادة تقييم القيم الغربية"⁽⁹¹⁾. لكن، ما مآتي الاقتدار الفلسفي في نقد نيتشه؟

نتبيِّن كذلك، في استنتاج ثالث أنه تمكَّن من إخضاع "قيمة القيم" نفسها إلى التَّقَد، وفي ذلك طراز جذرية هذا التَّقَد؛ فقد فكَّك نيتشه ترسُّبات مضامين هذه القيمة، وكيف تغدَّت منها أخلاق عصر الحدائنة خصوصًا؛ فالإمساك بقيمة القيم نقدًا هو فضيلة تفكير الإتيقا التَّأفدة مع نيتشه. ومما "لا ريب فيه أنَّ نيتشه هو أعظم ممثلي هذا التحوُّل الواسع [...] لأنَّه حين أراد ذلك استولى على تضمُّنات فكرة القيمة، وقد أبعَد الاعتبار الحسابي الذي عُني الفلاسفة التَّفقيون بتمييزه"⁽⁹²⁾. وما يهَمُّ فلسفيًا جرأة المنطوق الفلسفي النيتشوي في معالجة قيم تصلَّدت إلى حدِّ التوتُّن.

ختامًا، إنَّ هذا التَّقَد لا يُحمَلُ محمل الجدِّ الفلسفي إلَّا بحدِّه الأساسيِّ، بدايته ومنتهاه؛ أي كيف يكون التَّقَد أوَّلًا أداة التَّشخيص الجينالوجي للأخلاق من جهة المبدأ الفلسفي للتَّفكير التَّقدي، ثمَّ كيف تكون الإتيقا ثانياً، عَضُد هذا

(91) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974)، ص 5.

(92) جان-بول رزفر، فلسفة القيم، ترجمة عادل العوَّاء، سلسلة زندي علمًا (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2001)، ص 20. [بتصرف]

التَّقد في فضاء ما وراء الخير والشر. وعمومًا، "أن يكون نيتشه ناقدًا للأخلاق فهذه فكرة معلومة"⁽⁹³⁾، لكن، ما يهتُننا فلسفيًا هو كيف يكون التَّقد "مزدوجًا: فهو من جهة نشأة، ومن جهةٍ أخرى جنيالوجيا. وهذان الأمران التَّظريَّان متداخِلان"⁽⁹⁴⁾. وبناء عليه، إذا كانت الجنيا لوجيا لُحمة التَّقد وسداه، فإنَّ الإتيقا أو أخلاق الما-وراء هي تطلُّع الفلسفة النيتشوية وانتظاراتها من التَّقد. وهذا ما سنحاول التوقُّف عنده بالتحليل والتأويل انطلاقًا من النَّص الفلسفي النيتشوي أساسًا.

(93) Voir: Quiniou, p. 26.

(94) Ibid.

الفصل الثاني

من جنيا لوجيا الأخلاق إلى فلسفة ما وراء الخير والشر

"تكتسي مسألة أصل القيم الأخلاقية أهمية من درجة أولى بالنسبة إليّ، لأنّه عليها يتوقف مستقبل الإنسانية"⁽¹⁾.

تقديم

ما الذي يعنيه القول "من جنيا لوجيا الأخلاق إلى فلسفة ما وراء الخير والشر"؟ وما المقصود بـ: "من" و"إلى"؟ ألم يكتب نيتشه ما وراء الخير والشر قبل⁽²⁾ في جنيا لوجيا الأخلاق؟ إن الأمر لا يتعلّق بمتابعة لقراءة الكتابين في

(1) فريدريك نيتشه، "الفجر: خواطر حول الأخلاق كفكرة مسبقة"، في: فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، فقرة 2، ص 118-119.
(2) فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، كُتِبَ في عام 1885، ونشره نيتشه نفسه بعنوانه الألماني الأصلي:

Jenseits von Gut und Böse (Leipzig: C. G. Naumann, 1886).

وأما كتاب: في جنيا لوجيا الأخلاق، فُكِّبَ ونُشِرَ في عام 1887، تحت عنوانه الألماني الأصلي: Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift "Dem letztveröffentlichten "Jenseits von Gut und Böse" zur Ergänzung und Verdeutlichung beigegeben" (Leipzig: C. G. Naumann, 1887).

وعادةً، يُطبعان معاً في المجلّد نفسه في الطبعتين الألمانيّة والفرنسيّة من الأعمال الكاملة، طبعة علميّة نقدية. وقد سبق ذكر الطبعة الفرنسية في الهامش السابع من المقدّمة. أمّا الطبعة الألمانية، ففي:

Jenseits von Gut und Böse; Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift "Dem letztveröffentlichten "Jenseits von Gut und Böse" zur Ergänzung und Verdeutlichung beigegeben", in *Sämtliche Werke-Kritische Studienausgabe*, B. V., herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München (Berlin: Walter de Gruyter, 1888).

الزمن الخطي أو الاستردادي، وإنما نستخدم المفاهيم باعتبارها تعبيرات على حركة فكرية تتصل لا محالة بالأزمنة، ولكنها غير مرتبهة في حطتها بالضرورة. ولا يتعلّق الأمر أيضًا بتحقيب زمني، وإنما بتدبير فكري.

أدى التّشخيص الجنيالوجي في فلسفة نيتشه الأخلاقية إلى إنشاء فلسفة أخلاق لما وراء الخير والشر تبعًا لنقد الأخلاق الكلاسيكية. فما الفلسفي الذي تعتمزم النيتشوية تدبيره في القيم الأخلاقية بتشخيصها الجنيالوجي للأخلاق؟

تمثّل إجابة نيتشه في اعتباره "المقالات الثلاث"⁽³⁾ التي تشكّل هذه الجنيالوجيا هي، بحسب التعبير والهدف والتكتيك الخاص بما لا يمكن توقّعه، أعجب الأشياء التي كتبت [...] لقد فهمتم قصدي. ثلاثة أعمال إعدادية⁽⁴⁾ مهمّة لبيكولوجي، تسبق قلب جميع القيم"⁽⁵⁾.

إنّ ما يقضيه التّفكير الفلسفي في الأخلاق هو اثناء الذات المتفلسفة إلى ذاتها، أي إلى قيم الفلسفة عينها. ولعلّ الأهم في البناء الفلسفي للفكرة توقّف الذات مؤقتًا إزاء ذاتها في لحظة ادّعاء للجهل السّقراطي، أو ربّما هي لحظة لتشعّ الفيلسوف من أدوات تفكيره التّقدي، وأحكامه الإتيقيّة. لذلك، يقرّ نيتشه منذ بداية الجنيالوجيا بأننا "نحن مجهولون بالنسبة إلى أنفسنا، نحن العارفون،

(3) وردت هذه المقالات في النسخة العربية في جنيالوجيا الأخلاق، تحت العناوين التالية:

المقالة الأولى: "الخير والشرير"، و"الكريم والمُنيم":

"Bon et méchant", "Bon et mauvais".

المقالة الثانية: "الذنب"، و"الصّميم المعدّب"، وما جانس ذلك:

La "faute", la "mauvaise conscience" et ce qui leur ressemble.

المقالة الثالثة: "أي معنى لئُلّ التّشك؟":

Que signifient les idéaux ascétiques?.

(4) باعترافه هذا، يكون كتاب الجنيالوجيا بتمامه تحوّلًا نيتشويًا بيّنًا في بناء الإتيقا التي هي عينها فلسفة ما وراء الخير والشر.

(5) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), *Ecce Homo*, pp. 321-322.

نحن أنفسنا بالنسبة إلى أنفسنا: وإن لهذا سبباً وجيهاً. نحن لم نبعث أبداً عن أنفسنا، فأنتى لنا أن نجد أنفسنا يوماً ما؟⁽⁶⁾.

في هذا نقد للتقليد الفلسفي الذي يقوم على توهم المعرفة الحق، وبلوغ منتهى الحقيقة التي تغوي الفلاسفة. وهي ليست مجرد غواية ميتافيزيقية، وإنما هي أيضاً طبقات من الأفتعة التي طالما تحجّب بها الخطاب الفلسفي، وحتى العلمي. أمّا وراء القناع، فثمة الخير والشر في عرائنهما.

وماذا يوجد في التحليل الجينالوجي للأخلاق من فضيلة لفلسفة تعترم تدبير شأنها التقدي-الإيتقي؟ يمكن القول "إن التحليل الجينالوجي أكثر جذرية من كل نقد تاريخي منجز في القرن التاسع عشر، لأنه بوسعه وحده تفكيك 'بداة التقدّم' الذي انتهت المسيحية إلى فرضه في كل المجالات، حتى على خصومها الذين يعتقدون من دون إله"⁽⁷⁾. فما الأوهام والأصنام التي قد يكشف عنها الفعل الجينالوجي في تشخيص القيم البشرية عموماً، والأخلاقية منها خصوصاً؟

يرى نيتشه أن أوهاماً بعينها قد ترسّبت وتضخّمت فتوتّنت، ورعاها العقل الفلسفي الكلاسيكي بقداسة، وجعل منها قيماً. والحال أن الإنسان بعدما تعدّر عليه الانسجام مع أقدار العوالم الماضية والحاضرة-الحادثة، لجأ إلى مظلة القيم الأخلاقية على نحو أخص، للبحث فيها عن ذاته المفقودة أو الغائبة. ومن ثمّ، يمكن "أن تكون موضوعات الأحاسيس الدينية والأخلاقية والجمالية متصلة بسطح الأشياء فقط، بينما يحلو للإنسان أن يعتقد متوهماً أنه قد لامس، هنا، على الأقل، جوهر الكون. وهو إنّما يقع في الوهم؛ لأنّ تلك الأشياء تُسبّب له شعوراً عميقاً بالسعادة أو الشقاء، ويكشف بذلك عن نفس الشعور بالفخر الذي يبيده إزاء علم التنجيم"⁽⁸⁾. كما سبق ويبيّن في الفصل السابق، ليس نقد القيم الأخلاقية في

(6) فريدريك نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمّد محبوب (تونس: دار سيناترا؛ المركز الوطني للترجمة، 2010)، تصدير، فقرة 1، ص 31.

(7) Jean Lefranc, *Comprendre Nietzsche* (Paris: Armand Colin, 2003), p. 145.

(8) فريدريك نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأول، ترجمة علي مصباح (بيروت/بغداد: منشورات الجمل، 2014)، فقرة 4، ص 27.

صيفته النيتشوية مجرد عمل تعلّمي أو تربوي يخضُّ على نحو مجرد سلوكيات النَّاس الأخلاقية، وإنما هو، بالأحرى، تأسيسٌ فلسفيٌّ نظريٌّ لفلسفةٍ اصطلاح عليها "ما وراء الخير والشر". وأداة نقدها تجمع بين التشخيص الجينالوجي (وما يقتضيه من جهد تأويلي)، وضرب بالمطرقة عسى أن تنكسر القيم المتوتّنة في نفوس البشر وسرائرهم. وقد يكون المجاز الفلسفي الأقوى للمطرقة هو تجذير النقد في عصرٍ بات متفتّناً بحدائهُ أوروبيةٍ لطالما مدحت عصرها وإنسانها وجغرافيتها.

وبإيجاز، فإنَّ التّقد الجذري للأخلاق هو مهمّة تأسيس نظري في الفلسفة. على هذا التّحو "تكون مساءلة حدود الأخلاق، ونواحيها، أو مداخلها ومخارجها، مهمّة نظرية - أي إتقيّة - هي نقطة التجذّر المشتركة بين كلِّ صنوف الأخلاق الفعلية"⁽⁹⁾. فما وجوه هذه المساءلة؟ وما رهانها الفلسفي من جهة ما ينبغي إنشاؤه في صِنافة الأخلاق الإنسانية الجديدة؟ هذا ما سنحاول النّظر فيه، وجماعه الأفكار التالية: مساءلة ثنائيات التفكير الميتافيزيقي، فتجاوزها، ثمّ تشخيص الجينالوجيا للقيم الأخلاقية، فبيان تهافتها، وأخيراً، التأسيس الفلسفي للإتيقا بوصفها أخلاقاً ما وراء الخير والشر.

أولاً: نقد منطق الثنائيات الميتافيزيقيّة

فيم يتملّ صنم التّفكير الميتافيزيقي؟ يجب نيتشه: "إنَّ الإيمان الأساسي لدى الميتافيزيقيين هو الإيمان بتناقضات القيم"⁽¹⁰⁾. فما الحدّ الفلسفي الممكن للميتافيزيكا كما شخّصها نيتشه؟ وما موطن القصور في التّفكير الميتافيزيقي؟ وفيم تتملّ المحدوديّة الفلسفية للسؤال الميتافيزيقي الكلاسيكي؟ وعلى أيّ نحو يقترن التّفكير الميتافيزيقي بالكذب في معناه الأخلاقي؟ هذه هي الأسئلة التي سنسعى إلى استيضاح الأمر الفلسفي بشأنها، وفقاً لما حدّده النّص النيتشوي.

(9) عبد العزيز الكيادي، إتيقا الموت والسعادة (صفاقس: صامد للشر والتوزيع، 2005)، ص 44.

(10) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir; La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratién (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), 1^{re} partie: Des préjugés des philosophes, § 2, p. 22.

- في ما يتعلّق بحدِّ فلسفة القيم الميتافيزيقية، توصل التشخيص الجنيالوجي إلى اعتبار "الميتافيزيقا ثمرة أخلاق تأتي بعدئذٍ توازر [...] القوى الارتكاسية"⁽¹¹⁾. وبناء عليه، ليست الميتافيزيقا التي يدينها نيتشه هي "الفلسفة الأولى"⁽¹²⁾، أو "علم الوجود بما هو وجود"⁽¹³⁾، وإنما روح تفكير اعتقد بمقتضاه الفلاسفة النّظر في القيم الأخلاقية. ومرّد ذلك ما شاع بين بعضهم من اعتقاد في وجود تناقض قيمي أخلاقي ينمو ويمتد في ميدان يتقنّ فيه بالفلسفة"⁽¹⁴⁾. ولكنهم، كانوا يتناولون في واقع الأمر ما خفي وراء القيم الأخلاقية، وما يهتُننا هنا هو الما-وراء (l'au-delà)⁽¹⁵⁾. ومن ثمّ "اعتُبرت الميتافيزيقا، إذًا، بمنزلة حركة حيائية يضعها نيتشه في موضعها الحقيقي؛ إذ يضعها في 'منظار الحياة'. يوضّح نيتشه الأفكار الميتافيزيقية في الوجود الواحدة تلو الأخرى بطريقة تكشف معها عن قيمها كأعراض"⁽¹⁶⁾. فكيف تكون مفردات فلسفة الأخلاق أعراضًا لنمطٍ مخصوص من الحياة؟ يتمّ على هذا الأساس التّقدي "التّمييز بين الظهور والشّيء في ذاته، فإنّ نيتشه يفسّره على أنّه الظّاهرة التي يعبرّ بها شعور بالحياة عن ذاته فيتناقص، وتعبرّ بها حياة عن ذاتها لا تجد نفسها في جزّها الخاص بين كلّ ما يقع تحت الحواس، وتستنبط لنفسها عالمًا ماورائياً يقع خلف حدود الظّهور"⁽¹⁷⁾.

(11) Pierre Héber-Suffrin, *Le Zarathoustra de Nietzsche*, Chantal Sautier & Laurent Valette (trad.), 2^{ème} éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1992), p. 54.

(12) Aristote, *La Métaphysique, tome I*, Jean Tricot (trad. & éd.), bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1986), E, I, 20, p. 333.

(13) Ibid., 20, p. 171.

(14) عبد الرزاق بلعقروزي، نيتشه ومهنة الفلسفة: قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة، تقديم عز العرب لحكيم بناني (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010)، ص 126.

(15) أي ما يكون وراء...، ويعزو نيتشه ذلك إلى عجزهم عن "الحياة في هدوء عظيم وفخور، ودائمًا في الما-وراء". يُنظر:

Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII, 9^{ème} partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?*, § 284, p. 202.

(16) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بدوي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974)، ص 12-13.

(17) المرجع نفسه، ص 13.

إنَّ الميتافيزيقا تفكير الخلط بين مفاهيم وثنائيات لا تشرِّع الفلسفة الجنبالوجية الخلط بينها؛ ذلك لأنَّها مفاهيم حادثة ابتدعها العقل الأخلاقي المرتهن إلى حدِّ كبير بأخلاقويات كنسية، هذا من جهة. أمَّا من جهة أخرى، وعلى فرض أنَّها مفاهيم فلسفيَّة كبرى ومقبولة للتفكير، فهي غير متناقضة، بحسب نيتشه، وإنَّما يُسْتَبْتُّ في تناقضها.

تغدو الميتافيزيقا، على هذا الأساس من الخلط، مبحث التناقضات الفكرية التي أتاها العقل الميتافيزيقي في مجال القيم الأخلاقية، معتقداً أنَّه بصدد تأسيس مفاهيم فلسفيَّة. ومن هذا المنطلق، رأى نيتشه أنَّ "كلَّ ميتافيزيقا انشغلت أساساً بالجواهر وحرية الإرادة. وبناء عليه، يمكننا وصفها على وجه الدقَّة بأنَّها العلم الباحث في أخطاء أساسية للإنسانية، لكن بأخذها مأخذ الحقائق الأساسية"⁽¹⁸⁾.

- يتمثَّل القصور الميتافيزيقي في محدودية الطرح، وفي كيفية التعاطي مع القيم. إنَّ الميتافيزيقا تسيء الفهم، ولا تُحسِّن التأويل، وذلك لاعتبارين فلسفيين يجعلان منها موطن التوثن الفكري في الفلسفة، وهذا ما يجعل من التفكير نظاماً من الصَّيغ أو المقولات الوثوقية؛ فهي تدَّعي لنفسها ما لا تقوى عليه فعلاً بسلاح التفكير؛ حيث "يُقدِّم الخطاب الميتافيزيقي نفسه خطاباً للمطلق، اللامشروط، للحضور دون زميَّة"⁽¹⁹⁾. إنَّ الرُّمن، سواء أُخِذَ في معناه الفيزيائي والكوسمولوجي أم في معناه الذاتي والتَّفسي، هو إحدائيَّة لازمة لسلامة التفكير. ومن ثَمَّ، يعيَّبُ تفكير الميتافيزيقا العناصر اللازمة في أخذ مادَّة التفكير مأخذ الجدِّ اللازم فلسفيّاً.

على هذا النحو، "تقدِّم الميتافيزيقا قراءة روحانية لكتاب الطَّبيعة مماثلة لما فعلته الكنيسة وعلمائها من قبل مع الأناجيل. ولا بدُّ من قدر كبير من الذكاء

(18) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres. 1: Fragments posthumes: 1876-1878*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Robert Rovini (trad.), Marc Buhot de Launay (édition revue) (Paris: Gallimard, 1988), § 18, p. 46.

(19) François Châtelet (dir.), *La Philosophie, tome 3: De Kant à Husserl* (Paris: Hachette, 1979), p. 238 [1973 pour l'éd. originale, Marabout, Belgique].

كي نستطيع أن نطبّق على الطّبيعة نفس المنهج التفسيري الصارم الذي طبّقه الفيلولوجيون، اليوم، على كلّ الكتب»⁽²⁰⁾؛ فما عساه أن يكون منطق الثنائيات الميتافيزيقية؟ إنّه ضرب من "التّخريف الميتافيزيقي"⁽²¹⁾، لأنّ التّفكير على هذا النّحو مفسدة للفكر، وعروج به خارج موطنه الحق. وربّما أدّى ذلك إلى تصدّع الفلسفي في مباشرته أكثر من موضوع، خاصّة أنّه لا يُحسِن طرح الشّوال على النّحو المطلوب من الصّرامة.

- بخلاف سؤال الميتافيزيقا: ما هو؟ فإنّ الشّوال الجينالوجي مرّكب: لماذا هذا؟ ومنّ فعل هذا؟ وهو يستهدف الذات المتفلسفة من جهة تملّكها عافية أدوات التّفكير. أمّا سؤال ما هو؟ فينصبّ على موضوع التفلسف من جهة التعريف، وينطلق مقدّمًا من أنّ العقل الفلسفي قادر على أن يحدّد المفهوم تحديدًا مسبقًا، ثم يتصرّف هذا المفهوم شعاعًا في الفلسفة. وبدل التّوصّل إلى المفهوم بوصفه بناءً أو منتهى لحركية تفكير، كان يجري الانطلاق منه لتحديد وجهة حركيّة التّفكير، موضوعًا، وربّما منهجًا أيضًا. ولقد بيّن دولوز كيف أنّ "الميتافيزياء تصوغ سؤال الجوهر بالشّكل التالي: ما هو؟ ربّما اعتدنا اعتبار أنّ هذا الشّوال بديهي، في الواقع، ندين بذلك لسقراط وأفلاطون. يجب العودة إلى أفلاطون لرؤية إلى أيّ حدّ يفترض الشّوال ما هو؟ طريقة خاصّة في التّفكير"⁽²²⁾.

وبناء عليه، بدل البدء بحدّ المفهوم أو الفكرة كما لو أنّهما كانا معطيّن جاهزين وقائميّ الذات بفعل فاعلٍ ما، فإنّ التشخيص الفلسفي لمهمّة التحليل الجينالوجي يرى، في المقابل، أنّ منطلق التّفكير في بناء المفهوم بناءً متصرّفًا هو: لماذا هذا المفهوم بالذات وليس غيره؟ ومنّ ذا الذي حكم بتناقضه مع

(20) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 8، ص 29.

(21) Jean Granier, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, l'ordre philosophique, 2^{ème} éd. (Paris: Seuil, 1966), p. 128.

(22) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، 1993)، ص 98. [بتصرّف]

غيره من المفاهيم؟ وكيف تولدت فكرة التناقض⁽²³⁾ نفسها؟ ولماذا تُستَمَرُّ فكرة التناقض هنا ولا تُستَمَرُّ هناك؟ وبأي صيغة تُستَمَرُّ؟ ولماذا تُستَمَرُّ أصلاً؟

يفضي السؤال الميتافيزيقي إلى ارتهان نفسه سلفاً في فكرة، أو شيء، أو عالم، أو موضوع، وذلك بافتراض وجوده حدّ القطع بضرورته ولزومه مائة للتفكير وأداة له. ولكم شككت الميتافيزيقا بذلك عالمًا خاصًا بها، أودعت فيه مفترضات فكرية، ومقولات مجردة، ما عاد الفلاسفة يقوون لاحقًا على التفلّت من قدرها في التفكير، خصوصًا أنّ الأفلاطونية أصلتها قدرًا فلسفيًا لا مردّ له من جهة اعتبارها مقتضيات وإجراءات لازمة لبدء التفكير الفلسفي وتعاطيه.

يقول نيتشه: "من المحتمل أن يكون هناك عالم ميتافيزيقي، والاحتمال المطلق لوجوده يكاد يكون غير قابل للدحض. نحن نرى الأشياء كلّها من خلال رأسنا البشري، وليس باستطاعتنا أن نقطع هذا الرأس. بينما يظلُّ السؤال المطروح مع ذلك: ما الذي سيبقى من العالم لو أنّنا حقًا قطعناه؟"⁽²⁴⁾. ولما كان الفلاسفة ينتهجون مسالك متعدّدة ومتباينة حدّ التناقض، فإنّ طرائق التفكير قد لا تتصير في اتجاه متناسب ومطارحات فلسفية نقدية متحاورة في ما بينها، وإنّما تسابق في الغالب تحت دفع حماسة البحث عن الحقيقة (وتضاعف هذه الحماسة لحظة توهم الإمساك بها) لانتزاع الاعتراف بتأسيس مذهب فلسفي خاص. ومن شأن ذلك أن يؤدّي إلى رؤية "كل الفلسفات محمّلة بكم هائل من الميتافيزيقا"⁽²⁵⁾.

لعلّ الصيرورة هي المنتهك، في الأساس، في كلّ هذا من بين مقولات الفلسفة وأفكارها؛ فبدل تنزيل موضوعات التفكير والمطارحات بشأنها في فضاء الصيرورة الأرحب، وهو واقع العالم البشري عينه، فإنّ الميتافيزيقا تجنح بنا إلى افتراض عالم ثابت ومعقول وفكري ونقي، ينوجد قبالة عالم البشر

(23) Voir: Christian Jaedicke, *Nietzsche: Figures de la monstruosité, téatographies, l'art en bref* (Paris/Montréal: L'Harmattan, 1998), pp. 63-64.

(24) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 9، ص 29.

(25) المرجع نفسه، فقرة 6، ص 28.

وقيمهم الفعلية. لذلك، ينتهي التفكير إلى التخارج جزأاً عن إحدائيتي الزمان والمكان، والتفُلتُ منهما بوصفهما الموطن الحق لحضور الفيلسوف. هكذا، يغدو عالم الميتافيزيقا فكرة مجردة مفترضة قياساً بعالم متعَيّن بالتأكيد. غير أنّ "هذه الفكرة القائلة بما وراء العالم، تلج عالمًا آخر في المكان والزمان، فيصبح الزمان أمامه عدماً ومجرّداً وهم" (26).

- كيف تستحيل الميتافيزيقا إلى مريض للكذب الأخلاقي والوهم الفكري؟ من الصحيح أنّ طبيعة الإنسان الذهنية لا تعفيه من متعة الإقامة في الميتافيزيقا أحياناً، بل قد يحتاج إليها أحياناً أهل الفكر اضطراراً، وحتى اختياراً، لما في هوائها وأنفاسها من تيسير تعليق مؤقت للعلاقة بالمباشر والإمبريقي. ونحن نقع في الميتافيزيقا طوعاً أو كرهاً، حتى في أزمنة احتباس الهواء النقي للتفكير الفلسفي.

ولكن على الرغم من سلامة نيات الميتافيزيقي (بالمقاييس الأخلاقية المتداولة)، فإن نيتشه يضع الفيزيقا موضع تساؤل نقدي، لما فيها من كذب. وإذا كان "يُسمح بالكذب لغايات نبيلة، فإنّ هذا ما ينتمي إلى نظريته كلّ الإكليروسات (...). ولكن الفلاسفة أيضاً، بمجرد ما يتصوّرون، بخلفيات رهبانية، أنّهم سيتحكّمون في توجيه البشرية، فإنّهم قد منحوا أنفسهم حقاً في الكذب: وأفلاطون في مقدّمته" (27).

قد يعود أمر الكذب إلى غير اليقظة الواقعية، بحسب تأويل نيتشه (28). لكن، إلّا ما يُغزى الكذب بالتحديد؟ أيردُّ من جهة أصله إلى أخلاق الوضاعة؟

(26) فنك، ص 85.

(27) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIV: Fragments posthumes (Début 1888 - Début Janvier 1889)*, Mazzino Montinari & Giorgio Colli (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2008), 15 [42], pp. 196-197.

(28) يُنظر نص نيتشه في هذا الغرض الجامع بين الكذب والحلم والميتافيزيقا. ومفاده: "كان إنسان عصور الثقافات البدائية الخشنة يعتقد أنّه يتعرّف في الحلم إلى عالم حقيقي ثان، من هنا كان منشأ مجمل الميتافيزيقا؛ فمن دون الحلم، لم يكن للإنسان أن يجد مبرراً للانشاط الذي أحدثه على العالم". نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 5، ص 27.

إنَّ أثر الأخلاق في الميتافيزيقا هو الانحطاط، أمَّا أثر الميتافيزيقا في الأخلاق فهو الكذب.

ومن هنا، فإنَّ "الانحطاط هو أصل الكذب الميتافيزيقي، غير أنَّه لا يدرك فضلًا عن ذلك هذا الكذب بما هو كذب"⁽²⁹⁾. أتردُّ افتراءات لغة الأخلاق إلى الحياة التي يتوهمها الميتافيزيقي؟ أليست الحياة هي المستهدفة بالصَّحالة في هذا كله؟ أيقوى الميتافيزيقي على التفلُّت من الكذب، أم أنَّ زعمه الأخلاقي في فعله يجرُّه إلى الاستزادة من الميتافيزيقا والأخلاق معًا؟ ومن هو الكذَّاب بحسب نيته؟ أهو العاقل بحكمته الفلسفيَّة، أم الجاهل بحكمته الشَّعبية؟ إنَّ أهمَّ موقفٍ إتيقي هو احتقار نيته شخص الأخلاقوي الكذَّاب، و"أكثر من كلِّ ستمٍ يُحتقر الكذَّاب: العائمة كذَّابة. ذلك إيمان راسخ لدى الأرسقراطيين جميعًا"⁽³⁰⁾. فمتمته غرض الميتافيزيقي هو تحيُّن مناسبة خلقته فعله، وغالبًا يريد الأظهار متخلِّقًا، ولا يخطئ الفعل، غير أنَّ نفسه الحسيرة لا تَسعُ الاعتراف بتخطئة غيره له أو نقده.

وفي تقدير نيته، "يعود الكذب المقدَّس من جهة المبدأ: إلى غرض الفعل [...] إلى نتيجة الفعل - اعتبار النتيجة الطَّبيعية فوطيبيعية"⁽³¹⁾. فما الصُّورة التي تتحلها الميتافيزيقا لنفسها إذًا؟ إنَّ مفعول نجاعتها في مجال الافتراء الأخلاقي يحفزها على إظهار عالمها في حلية بهيَّة بقدر ما تظهر الأفعال المنسوبة إليها بمظهر الأخلاقية. أيدفع انحسار المخيَّلة البشريَّة بضيق عالمها إلى نفي أرحب العوالم البشريَّة: عالم ما وراء الخير والشَّر؟ ثمَّ "أيَّ هيئة تتَّخذها الميتافيزيقا الآن؟ إنَّها هيئة وهم عملاق ومبنى أحلام يصنعه الإنسان

(29) Granier, p. 245.

(30) فريدريك نيته، "ما التَّيبل؟"، في: فريدريك نيته، ما وراء الخير والشَّر: تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجَّار، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي؛ بئر مراد رايس، الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، الفصل التَّاسع، فقرة 260، ص 247.

(31) Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance: Essai d'une transmutation de toutes les valeurs, études et fragments*, Henri Albert (trad.), Marc Sautet (index établi), le livre de poche, série classiques de la philosophie (Paris: Librairie générale française, 1991), § 98, p. 125.

لنفسه، إنها أكلدوبة حيوية تستخدمها ليتجاوز بها طبيعته الفانية وليُكسب وجوده معنى لانهايتاً⁽³²⁾. فكيف تجهد الجنيالوجيا للإمساك بالأصل القيمي المولد للميتافيزيقا؟ وهل يتعلّق الأمر بقيم الأخلاق فحسب، أم بالقيم كلها؟

ثانياً: القرار الفلسفي

1 - التّشخيص الجنيالوجي للفرضيات الميتافيزيقية

استخدم نيتشه عبارة "الرؤى الأساسية"⁽³³⁾ بشأن نشأة الأخلاق منذ عام 1880 في كتابه الفجر. وهذا يعني أنّ الجنيالوجيا، باعتبارها منهجاً للقراءة التحليلية والتأويلية والتّقديّة، قد تكوّنت تدريجياً حتى بلوغ عام 1887 في كتاب الجنيالوجيا. كما أنّ نيتشه كان على وعي مبكّر بعسر المهمّة التشخيصية-التّقديّة للجنيالوجيا. علاوة على أنه كان على دراية مبكّرة بأنّ زعزعة القيم وقلبها جميعاً يقتضيان حتماً اعتماداً منهج الجنيالوجيا. وعلى الرغم من قدرته الجنيالوجية، فإنه يعترف بعسر رصد "نشأة الأخلاق"⁽³⁴⁾. إلّا أنّ العودة إلى كتاب الجنيالوجيا هي العتبة الرّئيسة للتّفكير التّقدي لديه؛ فالفيلسوف معنيّ، تمام العناية الفلسفية، بوضع الأخلاق موضع استفهام في ضوء افتراءات الميتافيزيقا أوّلاً.

أمّا في ما يتعلّق بفلسفة ما وراء الخير والشرّ، فيمكننا "أن نفسّر كيف أقيمت أبعد المزاعم الميتافيزيقية لفيلسوف ما، فمن الأحسن (ومن الحكمة) فعلاً أن تنساءل في البداية دائماً: ما الأخلاق التي يُشعَى (أو يسعى هو) إليها؟"⁽³⁵⁾.

(32) فلك، ص 52.

(33) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore: Pensées sur les préjugés moraux; Fragments posthumes: Début 1880-Printemps 1881*, Gioio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2000), livre premier, § 9, p. 23.

(34) Ibid.

(35) نيتشه، ما وراء الخير والشرّ، فقرة 6، ص 27.

يفهم نيته القيم المعرفية والكنسية والجمالية والأخلاقية والسياسية على أنها مفترضات ميتافيزيقية، ظلت متوازنة ومتوالدة حتى أصبحت بمنزلة لوازم المفكر الهائم بوهم الإمساك بالحقيقة؛ فلقد ظلت "الفرضيات الميتافيزيقية ذات قيمة لديهم ومرهوبة وممتعة، وما أوجدها إنما الهوى والخطأ ومغالطة النفس. أسوأ أنواع مناهج المعرفة على الإطلاق، وليست أفضلها هي التي علمتهم الاعتقاد فيها. وبمجرد أن يكشف المرء عن هذه المناهج باعتبارها أساساً لكل الديانات الموجودة، وكل ضروب الميتافيزيقا، يكون قد دحضها"⁽³⁶⁾. فما مستطاع الجنيالوجيا تجاه أفعال الشر التي تحلّت بحلية القيم المسرفة في التخلُّق؟ أليست الأفعال في مجملها، وبحسب التوصيف النيتشوي، مجالاً للتأويل والمتابعة من جهة المنشأ والتصيير أفعالاً ملزمة؟ أليست الطابع الأخلاقي أساساً استحالة الأفعال إلى "واجب"؟

يحدّد فوكو مجال حركة الجنيالوجيا في عالم الفرضيات-الأوزار في علاقة بالحاضر البشري ومنظوماته الخطائية ونظامية أفعاله؛ فالميتافيزيقا توهم بمرجعية الأصل منطلقاً لصواب تفكيرها الثنائي، ومفترضات التّقابل في صلبه. أمّا الجنيالوجيا، فتفكّك على نحو يعيد بناء الأصل في غير موطن الميتافيزيقا. وفي هذا السياق، فإنّ "الميتافيزيقا وهي تضع الحاضر في صلب الأصل، تحاول إقناعنا عن طريق جهد غامض، بمصير ينزع إلى الإشراق والتجلي من الوهلة الأولى، أمّا الجنيالوجيا فتعيد إنشاء منظومات الانصياع والتطويع، لا باللجوء إلى القوّة التثبوتية للمعنى، بل إلى فعل المجازفة في ضروب الهيمنة والاستيلاء"⁽³⁷⁾. وهكذا، نكون أمام مفاهيم أساسية متشابهة تمام التشابك، وهي: التّشخيص الجنيالوجي، وادعاءات الميتافيزيقا، وافتراءات الأخلاق. فما الذي يجعل من التّقد الجنيالوجي للفرضيات الميتافيزيقية نقداً جذرياً؟

(36) نيته، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 9، ص 29-30.

(37) ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، المعرفة الفلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988)، ص 55.

يحتّم انغراس الوعي الميتافيزيقي المقلوب في الفلسفة إعادة تقويم هذا الوعي على أساس لزوم تملكه أدوات التّشخيص التي تطاول عمق المنشأ، أي بدءاً ببناء الأخلاق، كما يقتضي هذا العمل التشخيصي من الوعي أن يكون وعياً مقتدرًا على تكوين حدوس فلسفيّة أوليّة بشأن نشأة الأخلاق. وما إن يكون مجرى التّشخيص هذه "القوّة"، حتى يتحلّل من ارتهانات الميتافيزيقا من جهة عبثها بالمقولات خلطًا؛ إذ كان وعي الميتافيزيقا المثالي يُسقط مقولاته المجردة على الوجود، فيجرّده بها.

وهو من جهة اعتقاده الواهم أنّه بصدد دراسة الوجود، ينتهي إلى انتحال صفات أو قيم أخلاقية ليحملها كرهاً على الوجود ذاته. وهذا مآتي "المثالية الميتافيزيقيّة" بما هي فعلاً الفلسفة العفويّة لوعي غافل عن تجرّده في كليّة الذات العضوية، تتوجّه في تشريعيّة مطلقة، وتعتقد أنّها ماهرة في استنتاج صفات 'الوجود' من خلال مقولاتها الخاصّة، من دون أن تفهم أنّها لا تفعل بذلك سوى التشريع في ذات متخيّلة لقيم أساسًا نسيّة⁽³⁸⁾. فما الموقف الفلسفي لتفكير يعترز تدبّر حركة نقد جذريّة في ما وراء الوعي الميتافيزيقي وإتبقا في ما وراء أخلاق الخير والشرّ؟ أيقضي الأمر من نيتشه الحرص على تجاوز الطّرح الميتافيزيقي للقيم، وتقرير القول الفصل بين الأخلاق والميتافيزيقا من وُضِل؟

2 - تجاوز الطّرح الميتافيزيقي للقيم

تمثّل جرأة اللّغة الفلسفيّة عند نيتشه، وفي جانب من جوانبها المتعدّدة، في المقدرة على جعل الوعي الميتافيزيقي بنظام القيم وعيًا متهافتًا. فكيف لنا "أن نأخذ الازدراء الذي يبيده نيتشه حيال الميتافيزيقا على محمل الجدّ"⁽³⁹⁾؟ وهل تتمثّل أصالة النّقد في تملك أسباب الموقف الفلسفي الذي يطرح جانبًا الميتافيزيقا؟ وعلى أيّ نحو يضع النّقد الجذريّ الوعيّ الميتافيزيقيّ موضع ظنّه فلسفيّة وأخلاقيّة؟ وكيف يكون تجاوز الطّرح الميتافيزيقي رأس حركة هذا النّقد؟

(38) Granier, p. 128.

(39) فنك، ص 12.

أ - يترجم التظنُّن بالوعي الميتافيزيقي عن نفسه في تهكُّم نيتشه من عجز الميتافيزيقا حيال عقل الطَّبيعة بالوثاق والفكر؛ فلكلِّ أمر أو قيمة أو حادثٍ طبيعة مخصوصة تميِّز هويَّته المغايرة، وتشكِّل مجال فضائله. إلاَّ أنَّ الطَّبيعي هو ما يرفض التَّزييف والاصطناع والتصنُّع والاستهجان؛ فكلُّ ما هو على طبيعته ينأى بنفسه عن إفساد الوعي الميتافيزيقي له؛ ذلك أنَّ هذا الأخير يُلقى مقدِّمًا بالطَّبيعي (كلُّ ما هو طبيعي على علته) في ما وراء نفسه، أي قبالة ذاته. ولهذا السَّبب يتساءل نيتشه: "ما قوَّة الحاجة الميتافيزيقيَّة، والصُّعوبات التي توجدُها الطَّبيعة في آخر لحظة كي تنفَلت؟"⁽⁴⁰⁾. إنَّ التفلُّت هو العزم على الاعتراف من سقف الميتافيزيقا ومثاليها المجردة. بل إنَّ التجريد ليؤدِّي، في ما شخَّص نيتشه، إلى انبثاق الفاعل عن فعله؛ فالذَّات الفاعلة لِمُنَجِّز بشريٍّ ما سرعان ما يتباعد عمَّا فعلت، وذلك بمفعول تمكَّنِ الوعي الميتافيزيقي منها.

ولقد لاحظ نيتشه في السَّبَاب الألماني خصوصًا، وهو مُقْبَلٌ على التفلُّس، يُسرُّ الوقوع في جبِّ الميتافيزيقا. ومع ذلك، فإنَّ للميتافيزيقا وجوه ضعفها، لأنَّ الشاب "سيسعر لاحقًا بشيء من الريبة من دون شك تجاه مجمل التفسيرات الميتافيزيقيَّة؛ إذ سيكشف أنَّ مثل هذه الأحاسيس يمكن أن تتحقَّق له أيضًا من طريق أخرى مغايرة، هي طريق العلم"⁽⁴¹⁾. فهل تكون الميتافيزيقا على درجة عالية من الهاشاشة حتى يتيسَّر لِمَنْ تمكَّنت منه أن ينفلت منها؟

يضرب نيتشه مثلًا من عقلانية ليبنتز الميتافيزيقيَّة في حديثه عن المونادات ضمن صِنَافَةِ الأنفس⁽⁴²⁾. لذا، يبلغ التظنُّن النيتشوي بمعالجات الميتافيزيقا

(40) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres, I*, IV: De l'âme des artistes et écrivains, § 153, p. 137.

(41) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 17، ص 39.

(42) يتوقَّر نظام الأنفس عند ليبنتز على: 1. النفس البشريَّة، وهي نفس عاقلة (Intelligible) وذات روح (Animée). 2. النُّفس الحيوانيَّة، وهي نفس لاروحيَّة (Inanimée). 3. النُّفس النباتيَّة، وهي نفس لاروحيَّة (Inanimée). وقد تطلَّرق إلى هذا في:

Gottfried Wilhelm Leibniz, *La Monadologie*, trad. et publication d'après les manuscrits et accompagnée d'éclaircissements par Émile Boutroux; suivie d'une note sur Les principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibniz par Henri Poincaré (Paris: Vrin, 1974), pp. 40-43.

لمحاور التّفكير حدّ القرار الفلسفي الذي يعلن مقصد التّقّد، ثمّ سلبها. وقد بيّن أول مقتضيات التّفمي للميتافيزيقا من جهة علاقتها بإنتاج الوعي العلمي المغلوط بشأن النّفْس. يقول نيتشه: "اسمحو لي أن أُطلق هذا اللفظ على ذلك الإيمان الذي ينظر إلى النفس بوصفها شيئاً لا-هالكاً، خالدًا، ولا يتجزأ، بوصفها مواندة وذرة: هذا الإيمان يجب أن يُطرد من العلم!"⁽⁴³⁾. فمن هنا تترقّى الظنّة الفلسفيّة بالميتافيزيقا إلى مستوى نضح الموقف الرّافض لها. وهل يعتمد نيتشه حركة للرّفص غير حركة تفعيل التّقّد الجذري؟ فما علامات نقد الميتافيزيقا؟

ب - تستوجب حركة إعادة بناء التّفكير الفلسفي ومناظره التّقديّة والإيقينيّة عُدةً من قوّة الفكر التّقدي القادر على خلخلة الثّابت من صور الفكر الوثنيّة، لأنّ "تجاوز الميتافيزيقا هو، بحسب نيتشه، مهمّة نقديّة وبنّاءة من جديد"⁽⁴⁴⁾. فما الذي يُرادُ إعادة بنائه؟ أتمثّل علاقة الدّات المتفلسفة بذاتها عتبه هذا البناء المُستعاد؟

سلكت الدّات المتفلسفة في دروبها الكلاسيكية منذ ديكارت مسلكتًا ميتافيزيقيًا، غيبةً منها في العقل الفلسفي ذاته، كما يرى نيتشه خصوصًا، مع تعدّر استقواء العقل على معضلات تفكيره. فما كان من العقل الفلسفي الكلاسيكي إلّا أن يتحبب ضعفه في الميتافيزيقا؛ إذ كانت الدّات المتفلسفة تعرف ضعفها وتأبى أن تعترف به حقيقةً. ولذلك تجنح، في المقابل، إلى تدبّر ذرائع مواساة نفسها بحيل المكر الميتافيزيقي. وعادةً تجد في تجريدات لغة الميتافيزيقا ما به تُوهم نفسها، أو هي تطمئنّها، عسى أن تتمكّن من التقدّم في مجرى الانسجام مع الحياة، والتألف مع مقتضياتها. على هذا التّحو، يتمّ "البحث في المواساة الميتافيزيقية عن تأمين استمرار جريان الحياة تحت طائلة دوامة الظواهر وعدم تهافتها"⁽⁴⁵⁾.

(43) فريدريك نيتشه، "في تحكيكات الفلاسفة"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشر، الفصل الأوّل، فقرة 12، ص 36.

(44) Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, collection Tel 220 (Paris: Gallimard, 1993), p. 8.

(45) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome I, vol. 1: La Naissance de la tragédie, Fragments posthumes (Automne 1869 - Printemps 1872)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari

من المؤكّد أنّ فيلسوف ما وراء الخير والشّر هو الذي يتدبّر سُبلَ تحسين الحياة من مثاليات الميتافيزيقا المجرّدة، التي قد ترتبص بها خطراً. ولذلك، يتضاعف جهد الحركة التّقدّيّة لترتبص هي الأخرى خطراً بأسس الميتافيزيقا ومبادئها التي بها تجذّرت في العقل الفلسفي التّقليدي. وبناءً على ذلك، "يوجّه نيته إلى الميتافيزيقا التّقليديّة نقدًا عنيفًا مفصّلًا، يتناول كلّ أسسها ومبادئها الرئيّسة"⁽⁴⁶⁾. فما العلامة الفارقة على جذريّة التّقد الفلسفي؟

ج - لمّا كان نيته عالمًا سيكولوجيًا بأمر القيم وبواطنها، فإنّه يُخضع الميتافيزيقا كلها لتحليل نفسي. ويتمثّل ذلك في علم نفس الأعماق الذي شخّص به القيم المبنية في مجموعها على منطق التقويم الثنائي. كما تكشف عن انغراس "خلطٍ سيكولوجي"⁽⁴⁷⁾ في جوف الثنائيات وقيمها التي تسوقها على أنّها من قبيل الأضداد. فهل يُعتبر منطق الخير والشّر منطق تلهيّ التّفنّس الفلسفيّة المريضة بعلمها والواهنة بضعف قواها؟ تُعتبر "المقولات التي يتوحّد حولها مجمل الناس - كي لا نتكلّم عن [فلاسفة العموم] والوعاظ وغيرهم من الرؤوس الخاوية، رؤوس الكرنب - تبدو لديّ مثل سذاجات ناجمة عن خطأ في التقدير. مثلاً، ذلك الاعتقاد بأنّ 'الغيرية' و'الأناية' نقيضتان، في حين أنّ الـ'أنا' (ego) في حدّ ذاتها مجرد 'خدعة كبرى'، و'مثال' ... ليس هناك لا تصرّفات أنائيّة ولا تصرّفات غيريّة"⁽⁴⁸⁾.

تُطاول الحدودُ الفلسفيّة للتّقد الجذري بنفاذ بصيرتها العيب الأعمق في نظام القيم والثنائيات عموماً. أليس المنطق الثنائي القائم على أخذ القيمة الواحدة مأخذ الكيان المتشظّي هو ذاته علامة على تشظّي أنفاس الوعي الميتافيزيقي وقد امتنع عليه الانسجام مع ذاته؟ أليس التّفكير المتشظّي هو أصل

(textes et variantes établis), Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy (trad.) (Paris: = Gallimard, 2008), § 18, p. 121.

(46) فؤاد زكريا، نيته، سلسلة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، ص 76.

(47) فريدريك نيته، "ما الذي يجعلني أكتب كتباً جيّدة"، في: نيته، هذا هو الإنسان، فقرة 5، ص 75.

(48) المرجع نفسه، فقرة 5، ص 74-75.

تصوّر التشطّي في القيمة؟ وهل من وجهة فلسفيّة لاعتبار القيم على هذا التّحو من التضادّ؟ أليس التّقابل انعكاسًا لفصامٍ باطنيٍ ناوٍ في العقل الميتافيزيقي، وقد استحال عليه فقه واحديّة كيانه؟

أدرك العقل الفلسفي النيتشوي أعماق القيم، وقد انتحلت لذاتها جزأنا أضدادًا. فهل يكون "التّقد لدى نيتشه"⁽⁴⁹⁾ هو الفعل الذي "ينضوي ضمنه يسر ما هو أكثر عمقًا، نعني المكاشفة الفلسفيّة، وأساسًا الميتافيزيقا الغربية"⁽⁵⁰⁾؟ ألا تعني "المكاشفة الفلسفيّة"، هنا، مقدرة حدسية ونفسية يتحلّى بها التّقد الفلسفي النيتشوي؟ وإذا كانت المكاشفة تجاسرًا نقدّيًا يبلغ حدّ الأعماق، ألا تكوّن علامة قاطعة على جذريّة التّقد؟ وما الموقف الفلسفي المحرج الذي يسائل بمقتضاه نيتشه الميتافيزيقا؟ إنّه "علم نفس الميتافيزيقا: هذا العالم ظاهر: إذًا، ثمّة عالم حقيقة؛ هذا العالم مشروط: إذًا يوجد عالم مطلق؛ هذا العالم مليء بالتناقضات: إذًا يوجد عالم بلا تناقضات؛ هذا العالم كائن في صيرورته، ومن ثمّ يوجد عالم كائن: كلُّ هذا ليس إلّا استنتاجات خاطئة (نتيجة ثقة عمياء في العقل: إذا وُجدت أفينبغي أن توجد أيضًا فكرتها العكسية ب"⁽⁵¹⁾). وإذا كان العقل هو منتج التّفكير والقاضي بحدوده وتطلّعاته، فهل يكون التّقد الجذري نقدًا للعقل الفلسفي في الأساس؟ وما الذي يمكننا استنتاجه من حرص نيتشه على تهافت الميتافيزيقا القيمة، ميتافيزيقا الثنائيات؟

نتبيّن ممّا سبق من تظنّن التّقد الفلسفي والتّشخيص السيكلوجي للميتافيزيقا، عزم نيتشه تدبّر أمرين اثنتين: أوّلهما إتيقي، والآخر تأصيل فلسفي للغة التّقد الجذري؛ ففي ما يتعلّق بغرس أنفاس الإتيقا واستحداث مجالها في ما وراء الخير والشّر، لا يقتضي الأمر غير تنقية هذا المجال من أوهام التضادّ القيمي. وبناء عليه، يعيد نيتشه صِنافة علاقات التناسب الدّاخلية بين قيم الخير والشّر وانتظامها في أخلاقية بديلة.

(49) فنك، ص 5.

(50) المرجع نفسه.

(51) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, § 287, p. 320.

في هذا السياق، "يجوز للمرء حقًا أن يشكَّ، أوَّلاً، في ما إذا كان ثَمَّة من أضداد على الإطلاق؛ وثانيًا، في ما إذا كانت تلك التقييمات وأضداد القيم الشعبية التي طبع عليها الميتافيزيقيون بخاتمهم، مجرد تخمينات سطحيَّة، ومجرَّد منظورات مؤقتة، منظورات من زاوية معيَّنة ربَّما، من أسفل إلى أعلى ربَّما، منظورات أشبه بمنظور الضفدعة"⁽⁵²⁾.

أمَّا في ما يتعلَّق بالعزم على تجذير أنفاس التَّقد، فإنَّ عمل نيتشه سيتمثَّل في إحالة الميتافيزيقا إلى أصل أخلاقيٍّ مُضْعِفٍ للحياة. إنَّها أخلاق بخس الحياة. وليس ثَمَّة ما هو أجدى للحياة من نقدٍ جذريٍّ لظاهرة الخلقنة؛ ذلك أنَّ "نيتشه يرفض الميتافيزيقا ومفهوم الفلسفة المبني على التَّقد وفق منظور مختلف تمامًا؛ إذ لا ينظر إلى الميتافيزيقا من وجهة نظر أنطولوجية، بل من وجهة نظر أخلاقية، وتبدو لنيته بمنزلة سياق حياتي تحاول فيه أنواع من التَّقييم أن تؤكِّد ذاتها، وبمنزلة حركة تصل بها إلى أولويَّة 'قيم' تعمل على اضمحلال الحياة وإذلالها وإضعافها"⁽⁵³⁾. فما هذه القيم في مجملها؟ ألا يختزلها نيتشه في أشهر مقولات الميتافيزيقي⁽⁵⁴⁾ وأعزَّها على تفكيره: الخير والشرُّ؟ أيكون نقد أخلاق الخير والشرُّ عتبة التأسيس لأخلاق ما وراء الخير والشرُّ؟

ثالثًا: المساءلة التَّقديَّة لأخلاق الخير والشرُّ

بأي معنى يعتبر نيتشه مساءلة التَّقد للخير والشرُّ أوَّل مساءلة صريحة للأخلاق؟ هل لأنَّها الأكثر إحراجًا وجرأةً وتأييمًا لكبرى مفاهيم الفلسفة الأخلاقية؟ أيكون العقل الفلسفي قبل النيتشوي محتبس الأنفاس وما عاد يقوى على إدراك منابت الخير والشرُّ الأخلاقية؟ لقد كان "زرادشت، هو أوَّل مَنْ

(52) نيتشه، "في تحكيكات الفلاسفة"، فقرة 2، ص 23.

(53) فنك، ص 12.

(54) يُنظر هذا التحديد: "في الميتافيزيقا، يشير الخير عند قدامى الفلاسفة والوسيطيين إلى الوجود المتملِّك للكمال المطلق. الخير والوجود، وأحيانًا الله، كانوا مترادفات. وعند أفلاطون، تكون فكرة الخير في فَمَّة العالم المعقول":

Alain Lercher, *Les Mots de la philosophie, le français retrouvé* (Paris: Belin, 2007), p. 173.

شخّص في الصّراع، بين الخير والشرّ، العجلة الحقيقية المحرّكة لمجرى الأشياء. وإنّ إعادة موضعة الأخلاق في الميتافيزيقا وهي مُدْرَكَةٌ بوصفها قوّة، سببًا، غاية في ذاتها، ذلكم هو أثره ومن صنعه⁽⁵⁵⁾. فما فضيلة وضع التّقدّ الجذري للخير والشرّ موضع استفهام؟

لقد توقّف التّقدّ الجذري عند تصوّرات الفلاسفة الأخلاقيين للخير والشرّ وتمجيدهم للخير⁽⁵⁶⁾ في مقابلته مع الشرّ. وهي تصوّرات فجّة من فرط تجريدها قوى الخير والشرّ في الإنسان، وقوى الحياة في الفكر، وفضائل التّفكير الفلسفي في تجريدات العقلانية الميتافيزيقية. فكيف تُعرّف هذه الثنائية في مألوف الحكمتين الشعبيّة والفلسفيّة؟ وفيه تمثّل الظنّة الفلسفيّة التي أتاها نيتشه بشأنها؟ وأخيرًا، على أيّ نحو يرى فيها التّقدّ الجذري بدعةً أخلاقيّة وتجريدًا للحياة والإنسان؟ هذه هي مجمل المساءلات التي سنحاول النّظر فيها على أساس تحليل منطوق النّص النيتشوي.

- إنّ في التعريف الكلاسيكي للخير والشرّ احتكامًا إلى ما هو معطى من أخلاق عامّة ومقبولة على نحو جماعي غير مشروط. ويُغزى التواضع بشأن دلالة للخير في العادة إلى النّافع من أفعال النّاس وصلاحيته المباشرة، حيث اعتقّد - في ما يُعتبر التّقدّ ذلك خطأ - أنّ قاعدة السُّلوك الأخلاقي هي العمل في تناسب والمعطى من الأخلاقويات السّائدة. وقد كشف نيتشه عن هذا الميل لحمل النّاس الخيريّة على الأفعال الملموسة ذات المردوديّة الماديّة أو المقبولة، معنويًا ونفسيًا ووجدانيًا، من قِبَل مجتمع بشري بعينه.

(55) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "pourquoi je suis un destin," 3, p. 335.

(56) يُنظر هذا التحديد: "الخير: يستخدم الفلاسفة هذه الكلمة، وفي كلّ تلويناتها، كسائر النّاس. نوعان من الاستعمال أكثر ملازمة للفلسفة يتقاطعان. في الأخلاق: الخير هو المفهوم المعياري الأساسي للأخلاق، والإتيقا: إنّه ما نبرهن عليه باعتبارنا للأفعال المنصرمة، وما يجب علينا فعله باعتبارنا للأفعال المقبلة. فمعظم الفلاسفة يميّزون بين الخير والواجب:"

Lercher, p. 173.

في هذا المقام يقول نيتشه: "صالحًا سيدعو الناس ذلك الذي يتبع السلوك الأخلاقي بتلقائية وسهولة بمثل دافع طبيعي بحكم تعوُّد متوارث منذ زمن طويل، وذلك بحسب ما تمليه تلك المسلكيات الأخلاقية [...] يُدعى ذلك الإنسان صالحًا، لأنَّه صالح لشيء ما؛ لكن، وبما أنَّ الإحسان والشَّفقة وما شابههما راحت، ضمن التبدلات التي طرأت على القيم الأخلاقية، تُعدُّ 'صالحة لشيء،' وتُعتبر مفيدة، فإنَّ المحسن والعطوف هما اللذان يسمَّيان اليوم 'صالحين'".⁽⁵⁷⁾ فَمَنْ هو الشَّرير بحسب هذا المقياس الأخلاقي؟

إنَّ كلَّ مَنْ خالف هذا المنزع في الفعل البشري المعتد بخيريته اعتبِر شريرًا. و"شَّرير يعني"⁽⁵⁸⁾ أن يكون المرء لأخلاقيا (عديم الأخلاق)، وأن يمارس ما ينافي الأخلاق، ويناقض الأعراف، معقولة كانت تلك الأعراف أم سخيفة. وقد ظلَّ الضرر بالأقربين يُعتبر في كلِّ القوانين الأخلاقية على مرِّ العصور والثقافات بمنزلة الأمر المضرِّ، حتى أنَّ عبارة 'شَرًا' غدت تجعلنا اليوم نفكّر مباشرة في الضرر المتعمَّد بذئ القريب⁽⁵⁹⁾. لكن، هل تقبل الفلسفة التقدّية مع نيتشه بمثل هذه الحدود للخير والشَّر؟ ألا يتعلّق الأمر بافتراءات العقل البشري وقد عرج إلى فضاءات ميتافيزيقا الأخلاق؟ فلماذا لا تُسَمَّى خيرية الفعل البشري وشَرّه من تقويم المبدعين للحياة ومهابتها؟ ألا يختزل نيتشه التعريفين في مصدر واحد؟ وسواء أكان خيرًا أم شرًّا، فإنَّ المشرِّع ليس خيرًا ولا شريرًا، بل هو لا يدرك الرّابطة التي تجمع بين ضحايا الخير وجلاّدي الشَّر المحض.

يتساءل نيتشه عن مآتي السعي في التّعريف والتّفكير والأخلاق، فيقول: "أي شيء يُعدُّ سيئًا؟ لكنني قد قلت ذلك من قبل: كلُّ ما يتأتّى من الضعف، ومن الحسد، ومن الانتقام"⁽⁶⁰⁾. وتبعًا لذلك، من اللازم على التفكير الإتيقي أن يرتاب بشأن أخلاق ذات منشأ نفسي-مرضوي.

(57) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 96، ص 96-97.

(58) الصحيح: تعني. (الناشر)

(59) المرجع نفسه، ص 97.

(60) فريدريك نيتشه، نقيض المسيح: مقال اللعنة على المسيحية، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2011)، فقرة 57، ص 134.

- يُعَقَّلُ نيتشه صيغة ظَنَّةٍ فلسفيَّةٍ مؤرَّمة لمنطق الخير والشرِّ، وعلى نحو ما يتجهج في سَنَةِ التَّفَدُّ لديه، المساءلة سبيلًا لتعرية تجريدات أخلاق الخير والشرِّ للحياة، فإنَّ مطلب حفظ الحياة والنَّوع يكون مقياس الاستفهام بشأن نفع الثنائية من عدمه لهما. وبناء عليه، يتساءل عن صلاحية ثنائية الخير والشرِّ قائلاً: "هل أعاقَت النموَّ الإنساني إلى حدِّ الآن أم يَسَّرته؟ هل هي أمانة على فاقَةٍ وعلى تَفْقير وعلى انحطاط الحياة؟ أم، على العكس من ذلك، إنَّما توحى بالامتلاء والقوَّة وإرادة الحياة، بشجاعته وتفاؤلها ومستقبلها؟"⁽⁶¹⁾. فَمَنْ ذا الذي حكم بِرَهْنِ الإنسان والحياة لسلطة المقولات الأخلاقية؟ أليكون إنسان الخير والشرِّ نفسه؟ أليكون قيم الخير والشرِّ سلطاناً منزَّلاً، وعلى الإنسان الإيمان به؟ أليس الإنسان هو الذي أوجد لنفسه عقالة من أخلاقه؟ أليس الخير والشرِّ عقال الإنسان والحياة والفلسفة الأخلاقية؟ و"الحق، إنَّ النَّاس قد أعطوا أنفسهم كلَّ خيرهم وشرِّهم. والحق إنَّهم لم يتلقوه، ولم يجدوه، ولم يهبط إليهم مثل صوت من السَّماء"⁽⁶²⁾.

إنَّ الوعي الفلسفي الصَّارم لدى نيتشه بشأن صلف منطق الخير والشرِّ يجعل من هذا المنطق مجرد لغة، وما التوصيفات الخيرة والشريرة إلا انتحالاً لتوصيف يخفي تعدُّد فقه الإنسان أفعاله ومساراتها ورهاناتها ونفعها وضررها. ونحن "لو قدَّمنا التضحيات للقيام بالخير أو بالشرِّ، فإنَّ ذلك لا يغيِّر من القيمة النهائية لأعمالنا"⁽⁶³⁾. وبناء عليه، تكون أخلاق الخير والشرِّ محض ابتداء (افتعال) لعقل فلسفي ضلَّ سبيله في التعاطي الإيجابي مع الحياة. فبدل الإبداع الإتيقي لتعظيم الفعل البشري بوصفه فعلاً من أجل الحياة، أنتج الإنسان ابتداءها أخلاقويًا لتوصيف أفعاله توصيفاً مجرداً.

(61) نيتشه، في جنالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 3، ص 34.

(62) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VI: Ainsi parlait Zarathoustra: Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, Gioio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), 1^{ère} partie: Les Discours de Zarathoustra (des milles et une fins), p. 72.

(63) فريدريك نيتشه، العلم الجدول، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 2001)، الكتاب الأوَّل، فقرة 13، ص 43.

- إذا كانت البدعة الأخلاقية من محدثات الأفعال البشرية التي استحالت عليها كنه ذاتها وفقاً لمقاييس العقل الفلسفي التآقد، فإنَّ تقويمها بتقديرات التّفكير الإتيقي هو المَهمة الفلسفية النيتشوية الأوكد. إنَّ العزم على تدبّر سُبل التأسيس التّظري للإتيقا الفلسفية هو الذي دفع نيتشه إلى اعتبار بدعة أخلاق الخير والشّر مشكلة فلسفية بالمعنى التّظري لمفهوم المشكلة الفكرية. وبناء عليه، ليس القول النيتشوي في الخير والشّر تهوُّراً وتطاوُّلاً على مغام التّأس من إمبريقيات الحياة، وإنّما هو عمل فلسفي بحقّ.

في هذا السياق، يصوغ نيتشه مشكلة في فلسفة القيم الحديثة قائلاً: "إنَّ تربية تاريخية وفيلولوجية، متى أُضيفَ إليها حسُّ فطري ذوّاق في المسائل التّفسية بعاقمة، قد حوّلت مشكلي سريعاً إلى هذا المشكل الأخر: تحت أيّة ظروف اخترع الإنسان أحكام القيمة هذه من خيرٍ وشّرٍ؟ وأيّة قيمة هي لها بذاتها؟"⁽⁶⁴⁾. أتكمّن هذه القيمة في ما أودعه الإنسان من ظلمة نفسيته المريضة فيها؟ أليس تعدُّر الاعتراف الذاتّي بالذّات هو أصل الجنوح بالنّفس إلى أفق الأخلاق؟

يلوح هذا الأفق على أنّه مغرس تجريد الإنسان لذاته وحياته وعالمه والآخرين. كيف للأخلاق أن تتلبّس الإنسان فتُغفله عن إدراك المخاطر التي أودعها فيها؟ ألا يُتعرّض في القيمة الأخلاقية أن تهب البشر اعتزازاً بالحياة وبذواتهم، وإقبالاً على فجرية التّفكير في الأخلاق، وإدباراً تجاه رمزية التجريد فيها؟ يُغزى ذلك إلى أنّه "لم يتم التّفكير بأكثر رداءة إلى حدّ الآن، ممّا تمّ بشأن الخير والشّر: لقد كان هذا دومًا عملاً خطراً"⁽⁶⁵⁾. ففيم يكمن عنصر الخطورة؟ أفي المخاطرة بالذّات والحياة؟ ألا يستهدف التوصيف الأخلاقي لهما غرائز حفظهما؟

لقد توقّف التّشخيص التّقدّي لقيم أوروبا الأخلاقية الحديثة عند ابتداء معادلة تقيم تناسباً يتناظر بمقتضاه الخير مع التّأفّع والشّر مع الضّار. ولا يرى

(64) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 3، ص 34.

(65) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore, avant-propos*, § 3, p. 14.

نيتشه، عكس ذلك، متنجًا للضرر الذي يبلغ حدَّ استرقاق غرائز تعظيم الحياة في الإنسان غير الأخلاق نفسها؛ فقد تبين أن "ثمة نظريّة أخلاقية اليوم، عقيدة خاطئة من أساسها، تروّج لها إنكلترا بشكل خاص، وتفيد أنّ 'الخير' و'الشّر' يمتّان عن مجمل التجارب 'النافعة' و'غير النّافعة': يسمّى 'خيرًا' كلّ ما يحفظ النّوع و'الشّر' كلّ ما يضرُّ به، وفي الحقيقة فإنّ الغرائز الشّريرة هي مفيدة بدرجة أرفع، وملائمة لحفظ النّوع بمقدار الغرائز الطّيبة، إلّا أنّه لديها وظيفة مختلفة" (66).

ألا يجدر بفلسفة الأخلاق الفرز بين الكائن من الأفعال والمفترض منها بالخيال درءًا للخلط بينها؟ أليس الخلط بين الكائنات ابتداعًا لروابط بينها ومواصفات لا تُحمَلُ عليها إلّا جزافًا؟ يتخذ نيتشه صفة الشّرير في منطوق البدعة الأخلاقية، فيكشف عن افتعال روابط نسب بين الصّفات والموصوفات. وفي هذا الإطار يقول: "شّرير هي العبارة المميزة لـ: إنسان، بل لكلّ كائن حي يُفترض وجوده" (67). فما هو الاستبعاغ الفلسفي النّظري للمساءلات النّقدية النيتشوية للخير والشّر؟

نستنتج ممّا تقدّم أنّ مساءلة الخير والشّر هي مساءلة للتأسيس الفلسفي لعالم من التّفكير، تكون معه قيم الأخلاق الحقّ قيمًا مبدعة في ما وراء الخير والشّر. ألا يتوقّف هذا التأسيس عند حقيقة أنّ الإنسان هو الذي "أبدع القيم، وسنّ الأخلاق، انطلاقًا من أوضاعه، وانسجامًا مع رغباته وأغراضه" (68)؟ ولكن، هل يتوقّف التأسيس عند نيتشه في حدود بلوغ الإجابة عن مشكلة فلسفية كان قد صاغها في ما سبق ذكره بشأن مقياس قيمتي الخير والشّر؟ قد تستحيل الإجابة بدورها، في تفكير حي ومنغرس في تربة إتيقيّة، إلى مساءلة جديدة. وهل يتوقّف التأسيس النّظري ويتأكل، في المقابل، إنّ هو قدّم أجوبة؟ إنّ من غير سنّة التّقد الفلسفي النيتشوي أن يركن التّفكير إلى الشكّون في أخلاق ما وراء الخير والشّر.

(66) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الأوّل، فقرة 4، ص 37.

(67) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 45، ص 70.

(68) يوحنا قمير، نيتشه نبيّ المتفوّق (بيروت: منشورات دار المشرق، 1986)، ص 28.

لقد بيّن نيتشه كيف أنّ المسألة الفلسفية التّقديّة لا تنفكّ تتوارث وتتوالد وتتفاعل مع غيرها من هواجس التفكير المنغرس في صميم فكر اليقظة⁽⁶⁹⁾. أيكون هذا قدر فضاء الإقامة بالفكر والحياة في ما وراء أخلاق الخير والشرّ؟ يجب نيتشه بالقول: "وجدت عندي أجوبة عدّة، وخاطرت بأجوبة عدّة، ميّزت بين العصور، والشّعوب، ومراتب الأفراد، وخصّصت المشكل الذي يهمني، ومن الأجوبة خرجت أسئلة جديدة، وأبحاث وفروض واحتمالات"⁽⁷⁰⁾. فما العمل الفلسفي اللاّزم، بحسب نيتشه، كي يتصير مؤلّف جنيالوجيا الأخلاق؟

كما أنه بيّن كيف أنّ مفعول تلك الأسئلة والمشكلات الفلسفيّة هي التي بمقتضاها "صار [لي] في النهاية بلاذّ خاصّة، وأرض لي، عالم صامت، متنام، مزدهر، حدائق سرّيّة بوجه ما، لم تخطر على قلب بشر"⁽⁷¹⁾. وبناء عليه، تكون هذه الآفاق الفكرية التي أسّسها نيتشه عتبة تتوسّع معها دائرة "المعرفة الجدلي"، ليبي بها شعورًا بسعادة خاصة بعمل جنيالوجيا الخير والشرّ.

وفي هذا السياق يقول: "آه كم نحن سعداء، نحن العارفون، شريطة أن نعرف كيف نصمت كفاية لوقت طويل!..."⁽⁷²⁾، فما عسى أن تكون التربة الفلسفيّة التي يتحدّث عنها نيتشه؟ ألا تكون فلسفة جنيالوجيا الخير والشرّ، وأدوات تشخيصها التّقدي، واعتباراتها لما وراء الأخلاق؟

رابعًا: جنيالوجيا الخير والشرّ

إنّ المسألة التّقديّة عند نيتشه هي عتبة التّشخيص الجنالوجي الذي حدّده نيتشه منذ تصدير كتاب الجنالوجيا. إذا، "أئي أصل هو في الحقيقة أصل الخير والشرّ لدينا؟ في الواقع، إنّ مشكل أصل الشرّ قد شغلني وأنا في الثالثة عشرة

(69) تفكير اليقظة (La pensée de la vigilance): تناوله ميرلو-بورتني وسبق ذكره، يُنظر:

Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Folio/Essais (Paris: Gallimard, 1991), p. 14.

(70) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 3، ص 34.

(71) المرجع نفسه.

(72) المرجع نفسه.

صبيًا؛ وفي سنِّ حيث يكون القلب نصفًا للربِّ ونصفًا لألعاب الطفولة، نذرت له طفلًا لعبي الأديبة الأولى، تمريني الأول في الكتابة الفلسفية»⁽⁷³⁾. إذًا، إن الاهتمام النيتشوي بمنشأ الخير والشر اهتمام مبكر ومتواصل.

- قد تكون القوَّة قوَّةً مقتدرةً متعافيةً، كما هي الحال مع أرستقراطية الفكر والسادة الثَّبلَاء من عظماء التاريخ والسياسة والشَّلالات النَّقِيَّة من عفن التجمُّعات البشريَّة النكوصيَّة. وقد تكون القوَّة قوَّةً واهنةً معتلَّة، كما هي الحال مع الضُّعفاء والعجَّز من البشر؛ ففي تناسب مع قوى الفعل الفعَّالة، وقوى ردة الفعل الارتكاسيَّة نشأ مفهوم الخير والشرُّ؛ ذلك أنَّ لفكرة الخير والشرِّ ما قبل تاريخها المزوج: أوَّلًا: داخل روح العشائر والطبقات المهيمنة. من كانت له القدرة على مجازاة الخير بالخير والشر بالشر، ويمارس المجازاة فعلًا، أي معترفًا بالجميل ومتعطفًا للثَّار، ذاك سيُدعى خيِّرًا، أمَّا من كان عاجزًا ولا يستطيع الانتقام فيعتبر سيئًا⁽⁷⁴⁾.

ولا يتعلَّق مفهوم القوَّة بالنسب في معناه الأرستقراطي فحسب، وإنما أيضًا في معناه الطَّبيعي، حيث تتكوَّن القوَّة أيضًا من العضويَّة البيولوجيَّة، ووظيفيَّة الأعضاء الجسديَّة. وبناء عليه، تتمثَّل القوَّة الجسديَّة التي يملكها بعضهم في عافية الجسد وسلامته من العاهات والأوبئة. غير أنَّ في صلب قوَّة النَّسب التي لبعض الأرستقراطيين، يُصنَّف ذوو الاقتدارات الجسدية منهم ضمن الأقوياء. و"هكذا نجد أنَّ الثَّيارين البيولوجي' والأرستقراطي' قد امتزجا في فوق الخير والشرِّ المناهض للمسيحيَّة عند نيته بما يقسم كلَّ الإنسانيَّة وفقًا لعملية إحصاء تصبح فيها المقولتان 'قوي' أو 'ضعيف' توأمين للثَّبيل' والوضيع، وتصبح الأولى خلقيةً من وُلدوا سادة، والثانية خلقيةً من وُلدوا عبيدًا"⁽⁷⁵⁾.

(73) المرجع نفسه، ص 33-34.

(74) نيته، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 45، ص 69.

(75) يانكو لافرين، نيته، ترجمة جورج جحا، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر (بيروت: المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنَّشر، 1973)، ص 155.

- يتحدّد أصل الخير والشرّ بالشّعور بقوّة الانتساب إلى سلالة بشرية مقتدرة. إذاً، يشكّل الإحساس بالانتماء إلى روح جماعية، هو الآخر، منشأً لأصل حمل صفتي الخير والشرّ على هذا الإنسان أو ذلك، أو هذه الجماعة أو تلك. إلا أنّ ما يميّز هذا الأصل محضية النسب فيه؛ فالخير لا ينتمي إلا إلى زمرة الأخيار، أمّا الشرّ فلا ينتمي، في المقابل، إلا إلى الأشرار. ومردّد ذلك إلى أنّ "ينتمي الخير إلى 'الصالحين'، أي إلى مجموعة لها إحساس مشترك؛ لأنّ كلّ الأفراد مترابطين فيها بالاعتبار الذي يولونه لروح الثأر. وينتمي السيئ إلى 'الطالحين' الأشرار؛ أي إلى لمامة من الخاضعين والعاجزين لا يربط بينهم إحساس مشترك"⁽⁷⁶⁾.

إنّ القوّة التي تتحكّم، إذاً، في أصل التوصيف للخير والشرّ هي قوّة أهل "الحسب والنسب"، كما قالت العرب قديماً. وإنّ هذه القوّة تجعل من الأخيار، في منظور نيتشه، وحدة متكثّرة ومتنوّعة وصلبة الانتظام الداخلي لقوّة قوتها وأصالة معدنها"⁽⁷⁷⁾.

- ترثّد الجنيولوجيا أصل مفهوم الخير والشرّ أيضًا إلى عزوف الفكر عن عالم الطبيعة لتوهم عالم ما بعد الطبيعة. لقد كان العقل الطموح إلى الفعل أملاً لاعتبارات ما وراء طبيعية في ما يمكن أن تهبه إياه القوى الماورائية من مكافأة لقاء خيرية أفعاله؛ فلقد كانت يقينية الفعل موثوقة إلى طبيعته، وليس إلى خدمته للحياة والإنسان، فيمسك التشخيص الجنيولوجي إذ ذاك بفرع آخر من أصل الخير والشرّ. وفي هذا السياق يقول نيتشه في إرادة الاقتدار: "كي نفعل بمزيد من اليقين، نأمل في استباعات أخرى غير قابلة للمراقبة وفوطبيعية. بهذه الشّكلة تولدت فكرة الخير والشرّ التي ظهرت بمعزل عن المفاهيم الطبيعية تمامًا: 'نافع'، و'ضارّ'، و'مسرّع'، و'مخفّف' للحياة. بهذا المعنى كنّا نتخيّل حياة

(76) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 45، ص 69.

(77) لمزيد من التدقيق، يُنظر هذا المقطع: "الصالحون جماعة بينما الطالحون كتلة شبيهة بالغبار. ولقد كانت عبارتا خيرٍ وسيئٍ لوقتٍ طويلٍ مرادفًا (مرادفتين - الناشر) للنيل والحقير، والسيد والعبد. في المقابل، لم يكن يُنظر إلى العدو كسيءٍ؛ فهو قادر على الانتقام". المرجع نفسه.

أخرى، يمكن لهذه الفكرة أن تكون حتى في تعارض مباشر مع المفهوم الطبيعي للخير والشر⁽⁷⁸⁾. لكن، ما عسى أن يكون الغرض الفلسفي من وراء التشخيص الجنيالوجي لأصل الخير والشر؟ أهو التقد الجذري والإسك بـ"قيمة القيم" ومن ثم "قلب جميع القيم" خدمة للحياة وانتزاعاً لأخلاق الغيظ من دائرة القيم؟

يمكننا تحديد هذا الغرض في مستويين اثنين؛ فالأول هو ردّ ضحالة التفكير البشري إلى أخلاق الخير والشر. وفي ما يتعلّق بنيتشه، فإنّ "منتهى غرضه هو الحكم على قيمة الأخلاق. فكلما 'جنيالوجيا' جديدة في الفلسفة، ويستخدمها نيتشه ليشير إلى أنّ الخير والشر ليسا قيمتين في ذاتيهما، وإنما هما نتاجان لتأويلات قديمة كنّا ورثناها"⁽⁷⁹⁾. هكذا، تحوّلت التأويلات، من فرط تواترها والتآلف معها على وجهي الخطأ والقصد الطيب، إلى توصيفات فكرية مُحَلَقِنَة للظواهر. فاعتبرت مقولة الخير والشر، إذاً، انتحالاً لصفات الأشياء، وتزويراً لها.

أمّا المستوى الآخر، فيتمثّل في تعرية الجنيالوجيا للحقد بوصفه مرضاً نفسياً يحكم بخيرية الأفعال وشرّها، نسبة إلى هذا الفعل أو ذلك. وكيفما كان الفعل خيراً أو شراً، فإنّه، بحسب نيتشه، يكيد للحياة كيلاً. لذّاء، "يبدو خير الأخلاق وشرّها، بما هما قيمتان للضعيف، للحياة ضدّ الحياة"⁽⁸⁰⁾.

من الصحيح أنّ الخير لا يكون في نظر التفكير الإنقيي إلّا خيراً محضاً، وفي ما وراء خير أخلاق الخير والشر. ولا يكون الشرّ إلّا كذلك، وفي ما وراء شرّ أخلاق الخير والشر. إلّا أنّ هذا الاعتبار لا يفيد، البتة، بأنّهما ثابتان من جهة معناه؛ فمنظوريات الأفراد والجماعات والسُّلالات البشرية متغيّرة ومتمايزة

(78) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, § 98, pp. 125-126.

(79) François Gauvin, "[Dossier: "Nietzsche, Schopenhauer et Kierkegaard, les textes fondamentaux et leurs commentaires"]. Morale de maître, morale d'esclave," *Le Point*, no. 15 (Septembre-Octobre 2007), p. 82.

(80) Olivier Reboul, *Nietzsche, critique de Kant*, collection sup. le philosophe 113 (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 81.

ومستحيلة إلى أضعافها أحياناً. وبناء عليه، "ينطلق نيتشه من هذه النظرة ليقول بنسبته الخير والشر، فليس الخير خيراً لكل الناس، وليس الشر شراً لكل الناس، بل لكل خيرته وشره، وما هو خير لهذا الإنسان قد يكون شراً لجاره"⁽⁸¹⁾.

وقد بين زرادشت ذلك في اعتراضه على صلف "الروح" البشري "الثقيل" وعضن التفكير لديه؛ إذ ترى فلسفة زرادشت المتوحد بذاته والمتدبر لقيمه أن ليس الخير كذلك لدى الكل، وكذا الأمر في ما يتعلق بالشر. في الواقع، إن "الذي اكتشف نفسه هو الذي يتكلم هكذا: هذا خيرى أنا وشرى أنا؛ وبذلك ألجم لسان الحُلد والقزم اللذين يقولان: 'خير الجميع، شر الجميع'"⁽⁸²⁾. فلا يكون الفاعل في خيرته إلا طيباً، أمّا فاعل الشر فلا يكون إلا خبيثاً. وكيفما استحالت مفاهيم الخير والشر باستحالة قيمة الأخلاق نفسها، فإن الطيب يكون هو ذاته والخبيث هو ذاته.

خامساً: جنيا لوجيا الطيب والخبيث

ما الذي لفت انتباه نيتشه عبر النقد الجذري بشأن الطيب والخبيث؟ إن القناعة الفلسفية التي توصل إليها التشخيص الجنيا لوجي للقيم عموماً هو أن هذه الأخيرة تثبت نظام حصانتها ضد كل تساؤل؛ فلقد كان النقد الجذري منذ تصدير كتاب الجنيا لوجيا على وعي بما يتوفر عليه طرح الأخلاق الكلاسيكية في حكميتها (الشعبية والفلسفية). بل كان "المرء يأخذ قيمة هذه 'القيم' بوصفها شيئاً معطى، بوصفها واقعة، بوصفها تقع ما وراء أية مساءلة"⁽⁸³⁾. وبناء عليه، يعتزم نيتشه تدبر تساؤلات الفلسفة اللازمة لتحديد الطيب والخبيث. فما التساؤل النقدي لإمكان نبش الجنيا لوجيا عن أضلّي الطيب والخبيث؟ وما عسى أن تكون الذاتان الأخلاقيتان الطيبة والخبيثة؟ وما وجوه التناسب

(81) قمبر، ص 28.

(82) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة علي مصباح (كولونيا، ألمانيا/بغداد: منشورات الجمل، 2007)، الكتاب الثالث: "عن روح النقل"، ص 368-369.

(83) نيتشه، في جنيا لوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 6، ص 38.

بينهما؟ وأيّ استخلاصات إتيقيّة يتوصّل إليها نيتشه تبعًا لحده الجنيولوجي اللطية والخبث؟

- إنَّ ما يعرِّز الاهتمام التَّفدي للجنيولوجيا الفلسفيّة هو أنَّ ماضي الصَّنافة الأخلاقية للطَّيب والخبيث من البشر قد ابتدع تفاضلاً قيمياً اعتبارياً بشأن البشر. من الصحيح أنَّ نيتشه يقرُّ بالمراتيبيّة حقيقةً بشريّة مؤكّدة، لكنّه يلاحظ نقدياً أنّه سبق أن جرى "تعيين 'الخَيْر' بوصفه أرفع قيمة من 'الشَّرير'، أرفع قيمة في معنى الرقيّ والمنفعة والازدهار بالنظر إلى الإنسان بعامةٍ (بما في ذلك مستقبل الإنسان)"⁽⁸⁴⁾.

ولمّا كانت هذه الاعتبارات الأخلاقويّة على غير تناسبٍ وحقيقة البشر وقيمهم، تحيّر كتاب الجنيولوجيا وضعها موضع استفهام، فجرى تحت أُنفة الإخفاء والتّمويه، إحلال الطَّيب محلّ الخبيث والعكس صحيح. لكن، بأيّ مشروعيةٍ أُنزِل الطَّيب مقاماً أرفع من الخبيث في الأخلاق التَّقليديّة؟ "كيف؟ إذا كان العكس هو الصَّحيح؟ كيف؟ إذا كان 'الخَيْر' ينطوي على عارض تخلف، كما على خطر ما، تغرير ما، سَم ما، مخدِّر ما، من خلاله يعيش الحاضر بوجه ما على حساب المستقبل؟"⁽⁸⁵⁾.

إنَّ جماع هذه الأسئلة هو العتبة الرئيّسة في تحديد نيتشه للسؤال الجنيولوجي المستند أساساً إلى فقه اللُّغة، ومفاده أنّ "ما منحني الإشارة نحو السَّييل الصَّحيحة هو السؤال عمّا كان على تسميات 'الخَيْر' التي سكَّتها مختلف اللُّغات أن تعنيه، متى أخذنا الأمر من زاوية نظر لغويّة"⁽⁸⁶⁾. تلك هي فضيلة فقه اللُّغة من جهة ضبط المعنى الحق للطَّيب والخبيث، ونسبتهما إلى النّفس البشريّة.

- إنَّ العُنم الفلسفي من فقه اللُّغة هو معاضدة التّشخيص الجنيولوجي في حدّ روابط التناسب المخفية والظَّاهرة بين مفهومَي الطَّيب والخبيث؛ إذ إن

(84) المرجع نفسه.

(85) المرجع نفسه.

(86) المرجع نفسه، المقالة الأولى: "الخَيْر والشَّرير"، "الكريم واللّئيم"، فقرة 4، ص 47.

الانتظام الداخلي للبناء الاجتماعي في أزمنة الانحطاط البشري يتدبّر روابط بين المفهومين تناظر روابط هذا البناء نفسه. وعلاوة على ذلك، فإنَّ تحويل نظام المفردات البشريّة كان مدار صراع بين الأقوياء والضعفاء، لأنَّ صنع اللّغة من استحاوذ الطّبقات العليا⁽⁸⁷⁾. ينبغي، إذًا، تحليل هذه اللّغة في علاقةٍ بنسبها وحسبها من الخير والشّر. تلك هي الطّريقة الفلسفية لإمكان حدّ الجنياولوجيا للذاتين الطّيبة والخبيثة وفرز قيمهما.

وانطلاقًا من رؤيةٍ نيتشه لهما، يحدّد فرانسوا غوفان الطّيّب والخبيث قائلاً: "كي يُوثّق طرحه، فإنّه يقترح اشتقاقًا لغويًا لكلمة 'طيب' التي من خلالها ومن لغة إلى أخرى، نعرش على ثابت: 'الطّيّب' إنّه التّيبيل، الرّوح العالية، الأرسقراطية المهيمنة على المبتذل، العامّي، الخبيث، أي السّعب"⁽⁸⁸⁾. ولمّا صارت تحوُّلات صراع الإرادات بين النّاس في تناسب، وتحوُّلات مفردات اللّغة، وتملّك أسباب القوّة من عدمها في شخوص البشّر، فإنَّ الطّيّب والخبيث يتربّيان من طور مفردات اللّغة إلى مفاهيم فلسفيّة. وبناء عليه، "وجدتُ أنّها جميعًا تقود القهقري إلى عين التحوّل المفهومي، - أنّ الشّريف' والتّيبيل، في معنى مرتبه من القوم هو، في كلّ مكان، المفهوم الأساسي الذي منه بالضرورة ينشأ [الرّجل] 'الخَيْر' في معنى 'شريف النّفس'، والتّيبيل' في معنى 'عالي النّفس' والمفضّل: نشوء هو يجري دومًا في تواز مع ذاك النّشوء الآخر، الذي يقوم في آخر المطاف بنقل 'العامّي' والسّعبي' والوضيع' إلى مفهوم اللّثيم"⁽⁸⁹⁾. فهل تكون هذه التّصورات تجريدات فكريّة أم حقائق قيمية ذات صلاحية فلسفيّة في مسعى تدبّر نيتشه للقيم الإنقيّة؟

- ما الذي نستتجه من محاورتنا لبعض نصوص نيتشه؟ لقد بيّنت المعرفة الجدلي أنّها قد تتمكّن، تبعًا للفرز الجنياولوجي بشأن مفهومي الطّيّب

(87) Voir: Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome I, vol. 1: La Naissance de la tragédie*, § 7, pp. 430-431.

(88) Gauvin, p. 82.

(89) نيتشه، في جنياولوجيا الأخلاق، المقالة الأولى: "الخَيْر والشّير"، "الكريم واللّثيم"، فقرة 4، ص 48-47.

والخيث، من تحديد المنظر القيمي الذي تكون عليه الذات المتفلسفة، لأنَّ "المعرفة الطاهرة"⁽⁹⁰⁾ لزرادشت تخصُّ هذه الذات بإتيقائها، وهي "ناظرة عبر مسافة" لأخلاق المرتابين بشأنها من الضُعفاء؛ إذ رُبَّمَا "ينظر الواحد إليك بعين الرّيبة متابعًا تشغيل ميزانه، ناعنًا هذا طيّب وذاك خييث؛ فما من أحد يحمزُ خجلًا لو أنتَ لممحت له إلى أنَّ أوزانه مجوّفة، إضافة إلى أنَّ أحدًا لن يسخط عليك، ربّما يضحكون من شكوكك"⁽⁹¹⁾.

تتمثّل قيمة تشخيص الجنياولوجيا في فرز صفوة النَّاس عن عامّتهم؛ "فلا تجد غالبية البشر أنَّه من المعيب أن تؤمن بهذا الشيء أو ذاك، وبأن تتصرّف تبعًا له، من دون أن تكون قد وزنت ما له وما عليه"⁽⁹²⁾.

من البديهي في منظور التّفكير الإتيقي ألاّ تحتاج الذات المتفلسفة إلى غيرها للحكم عليها، إكبارًا أو امتهانًا، لأنَّ الإتيقا هي، في نظر الفيلسوف النّاقد، شرعة ذاتها، وميزان عملها. وفي تصوّر نيتشه أن "داخل طائفة الصالحين يُنوارث الخير، ومن غير الممكن أن يخرج سعي من أرض طيبة. وإذا حدث مع ذلك أن يأتي واحد من الخيّرين عملاً لا يليق بالصالحين، بل بأولئك الذين يستحقّون الاحتقار، فإنّ ذلك يكون عندهم بفعل الوقوع تحت طائلة لعنة مآ، وتلقى المسؤولية في ذلك على أحد الألهة مثلاً، كأن يُقال إنّه أصاب ذلك الرّجل الخيّر بالعمى والجنون"⁽⁹³⁾.

بناء عليه، نستنتج أنّ الفرق بين الطيّب والخييث هو من صناعة الفلسفة الإتيقيّة المتملّكة لأداة النّقد الجنياولوجي؛ حيث يبيّن مناهض المسيح التعريف الممكن لهما على التّحو التالي: "ما الذي يكون طيبًا؟ إنّه كلّ ما يُزبي في الإنسان الشعور بالاعتذار، إرادة الاعتذار، الاقتدار عينه. وما الذي يكون خييثًا؟ إنّه كلّ ما يتأتّى من الضّعف"⁽⁹⁴⁾.

(90) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VI: Ainsi parlait Zarathoustra, 2^{ème} partie: De l'immaculé connaissance*, p. 142.

(91) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الأوّل، فقرة 2، ص 34.

(92) المرجع نفسه.

(93) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 45، ص 69-70.

(94) Friedrich Nietzsche, "L'Antéchrist: Imprécation contre le christianisme," dans: Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, § 2, p. 162.

إنَّ مبلغ هذا التَّقْد ليس مجرد الفرز المفهومي فحسب، وإنَّما أيضًا الفرز بين قوى الحياة وقوى الموت تبعًا للفرق بين أخلاق ما وراء الخير والشر وأخلاق الخير والشر. وعلى هذا الأساس، "ليس نقيض الخير ما يسَّمى بالشر، لكنَّه السيئ"، ومنع هذا الأخير هو الضَّعف، وغالبًا يكون الضَّعف 'غير خلقي' مهما حاول أن يتسرَّ ويغيَّر من حُلِّله"⁽⁹⁵⁾. فهل يكون إخفاء القوى المرتدَّة عن سبُل تدبُّر قيمها في ما وراء الخير والشر مبلغ الأخلاق؟ ألا تكون الأخلاق نَفْسها أجدر بالتشخيص الجينالوجي، بعد أن تابعنا مع نيتشه المفاهيم المكوَّنة لها من خير وشرٍّ، طيِّبٍ وخبيث⁽⁹⁶⁾؟ وما عسى أن يكون المقصد الفلسفي من ذلك؟

سادسًا: جينالوجيا الأخلاق

هكذا، ننتهي إلى مقارنة نيتشه للأخلاق جينالوجيًّا بتمام نظامها العام. فـ"الأخلاق من جهة أصلها هي مجموع شروط المحافظة على نوع بشري فقير، هو نصف أو بالكامل احتياج: وربما هذا هو 'العدد الأوفر': هنا تكمن خطورته"⁽⁹⁷⁾. فحلُّها هو، إذا، ما به تحافظ المرتبة البشريَّة على نفسها. وبناء عليه، ترتبط الأخلاق من جهة تعريفها بالسلم الاجتماعي للبشر، فهي الغذاء الرُّوحي والتَّفسي والفكري لِمَنْ تموقع في أدنى مراتب هذا السلم. أمَّا من جهة دلالتها، فهي الخطورة، لأنَّها تقوم لدى الضَّعفاء بديلًا من إشباع حاجةٍ تعدُّ عليهم استيفاؤها. فتكون الأخلاق قناعًا استعاض به رهط من البشر عن حرمانه من قوَّة تملِّكها غيرهم من السَّادة الأقوياء. ها هي ذي في جينالوجيا الأخلاق التي هي عنوان كتاب لعام 1887، و"ترتبط جينالوجيا الأخلاق تدقيقًا في

(95) لافرين، ص 157.

(96) تخيَّرنا البدء بجينالوجيا الخير والشر، ثمَّ جينالوجيا الطَّيب والخبيث قبل جينالوجيا الأخلاق، لأنَّهما يمثِّلان العناصر الجزئية والأولية المكوَّنة لهذه الأخيرة والمعدَّة لها. ومن ثمَّ، بفضيان بنا ضرورة إلى الكلِّ-الأصم: الأخلاق. ولا يعني ذلك فصلًا بين المستويات الجينالوجية الثلاثة، وإنَّما هي في مجملها عناصر متناسبة وذات انتظام داخلي.

(97) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIV: Fragments posthumes*, 16 [89], p. 225.

مباحثها الثلاثة، بتحيين المسار الذي بمقتضاه تمكّنت قوى الانتقام من الانتصار في الأخلاق، في الفلسفة وفي العلم، منمّيًا نمط تقويمٍ عديمي⁽⁹⁸⁾.

- تبيّن نيتشه في أثناء محاولاته الفلسفيّة التّقديّة بشأن مسألة الخير والشّر خطورتين اثنتين: الأولى، سوء تحديد القيمة، واعتباطيّة الحكم على القيم بعاقبة. وبدل أن يكون الوعي قائمًا على أدوات التفكير الفلسفي من نفاذ بصيرة، وحدس بالأمور، ومقدرة على تقلاب وجوه القيم وحدودها، فإنه جنح إلى العقل الباطني المريض نفسانيًا. والواقع أن "الوعي الشّهير قد تولّد على هذا النحو: ثمّة صوت داخلي⁽⁹⁹⁾، مع كلّ فعل، لا يحسن قط تحديد القيمة، ولكن يحكم بها في علاقةٍ بالقصد، ويتطابق هذا القصد مع القانون⁽¹⁰⁰⁾. ولمّا كان هذا الأخير مرتبهًا في ما اصطُحّ عليه بالضّمير الجمعي، بوصفه ما استبطنه الفرد في تنشئه الاجتماعية والأخلاقية والثقافية، فإنّ الوعي جعل نفسه مقترنًا اقترانًا ضروريًا بإملاءات "الضّمير المعذب" بوهنه. وما هذا الضّمير إلّا ما استدخله الفرد في باطنه من لائحة الأوامر والنواهي للأخلاق الاجتماعية القمعيّة.

أمّا الخطورة الثّانية التي تكشّف عنها نيتشه لدى فلاسفة الأخلاق، فهي محدوديّة النّظر في ادعاءات معرفتهم بالنّظم الأخلاقيّة للتاريخ البشري (المنصرم منه والحاضر)؛ ذلك أنّهم على جهالةٍ بمجموع شروط تولّد القيم الأخلاقية. ولعلّهم كانوا مجرّد مؤرّخين للأخلاق دونما تمحيص لها ومقارنة بعضها ببعض. وفي حقيقة الأمر، يرى نيتشه "أنّ فلاسفة الأخلاق لم يعرفوا الوقائع الأخلاقيّة إلّا بصورة فظّة، ومن خلال ما اختير اعتباطًا، واختصر مصادفّة، وعلى سبيل المثال، من خلال حُلُقِيّة محيطهم، وطبقتهم، وكنيستهم، وروح عصرهم، ومناخهم، وموقعهم الجغرافي؛ وبما أنّهم كانوا على سوء

(98) André Simha, *Nietzsche, pour connaître* (Paris: Bordas, 1988), p. 129.

(99) كان كانط يسمّيهِ "الصّوت الثّحاسي"، نسبةً إلى وقع دقّات الجرس النحاسي للكنيسة في نفوس المسيحيين. أما في الأخلاق الشّعبيّة السّائدة، فيطلّق عليه اسم الضّمير.

(100) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, § 98, p. 126.

معرفة بأخبار الشعوب والأزمات والماضي، وقليلي الشَّغف بالعلم بها؛ فإنَّهم، ولذلك بالذَّات، لم يكشفوا عن أي وجه من مشكلات الأخلاق الحقيقيَّة، تلك التي لا تظهر إلَّا بالمقارنة بين أنماط أخلاق كثيرة⁽¹⁰¹⁾.

فهل يقتضي التفكير الجينالوجي المقارنة بين التجمُّعات البشريَّة وقيمها؟ وما الضَّرورة القاضية بلزوم نشأة جينالوجيا الأخلاق؟ وهل أنَّ تدبُّر الصُّورة الجينالوجية الممكنة بشأن منشأ الأخلاق يقتضي التوقُّف عند تحوُّلاتها في الأزمنة وفي نفوس الأفراد والجماعات؟

- كيف يقتضي رصد التحوُّلات الحاصلة في سلَّم مراتب قيم التَّظم الأخلاقيَّة إنشاء نسابيَّة الأخلاق؟ يتمحور المبحث الجينالوجي في الأخلاق حول أمرين اثنتين: فهو يبحث أوَّلاً في تقاليد تدرج ضمن سياق التَّاريخ، وذلك ما يوقِّف هذا المبحث عند وقائع حقيقيَّة ماضية، وتقاليد أخلاقية، وعادات تمكَّنت منذ التَّاريخ القديم وصولاً إلى الحديث. كما ينظر ثانياً في الأنماط الأخلاقية التي تجذَّرت إلى حدِّ اعتبارها شرط الرِّوابط بين أنماط الحياة الإنسانيَّة وتلك التقاليد. "لهذه الأنماط وزن نقدي، تعيد الجينالوجيا بوصفها تأويلاً للقيم رفعها وفقاً لقياسها، والأصل هو أيضاً المعيار"⁽¹⁰²⁾. فما الذي يحتاج إليه تأويل القيم من الجينالوجيا: أُلزَمُ بالتوقُّف بدءاً عند شروط إنتاجها، وملابسات تمجيد بعضهم لها ووجود بعضهم الآخر؟ وكيف يكون تدبير جينالوجيا الأخلاق؟

يحدِّد نيتشه شرطين لازمين لإمكانها: أوَّلهما، وجوب تأسيس جنس مستحدث من المعارف الفلَّسفية المرتابة في شأن صدقية الأخلاق، وفيها يقول: "رُبَّ معرفة لا هي وُجدت إلى حدِّ الآن، ولا حتى كانت شيئاً مرغوباً فيه"⁽¹⁰³⁾. وهذا يفيد بأنَّ الأمر يتعلَّق بمعرفة جديدة لا نظير لها في ما سلف من فلسفات

(101) فريدريك نيتشه، "في تاريخ الأخلاق الطَّبيعي"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشر، الفصل الخامس، فقرة 186، ص 128.

(102) André Clair, *Éthique et humanisme: Essai sur la modernité* (Paris: Cerf, 1989), p. 119.

(103) نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 6، ص 38.

الأخلاق، لأنها ممارسة للنقد الجذري. أمّا أن يكون مبلغ التّقد بلوغ المنشأ والأصل، فذلك يعني أن يُحسِنَ رسم منظر فلسفيّ لشروط منشأ القيم، أي بيان تلك المعرفة التي أقامها التشخيص الجنياولوجي، وذلك من جهة كونها "معرفة بالشُّروط والظُّروف التي تولّدت عنها، والتي في كنفها تطوّرت وتحوّرت"⁽¹⁰⁴⁾. فما هذه الشُّروط؟ وما الاستباعات الفلسفيّة لعملِ جنياولوجيا الأخلاق؟

- تتمثّل الفضيلة التّفديّة للمبحث الجنياولوجي في الإمساك بمنشأ القيم، وذلك بالاعتماد، أساساً، على فقه اللُّغة عُدَّةً فلسفيّةً وأداةً لرصد ما حدث من أعراض واستحالاتٍ تاريخيّة في نظام مفاهيم القيم الأخلاقيّة؛ فلقد توصّل نيتشه إلى إدراك رابطة الاقتران الخفي بين الصّفة الأخلاقيّة والوضع الذي يكون عليه الإنسان متتجاً للُّغة. كما كشف التّبش الجنياولوجي عن التداخل بين توصيف الإنسان بالسيء، وما هو عليه فعلاً في موضع السّلّم الاجتماعي الدوني من بساطة وعامّيّة رعاعيّة. وعلى هذا الأساس، يكون "النشوء الآخر الذي يقوم في آخر المطاف بنقل 'العامي' 'gemein' و'الشعبي' 'pöbelhaft' و'الوضع' 'niedrig' إلى مفهوم 'الليث'. وإنّ أبلغ مثال على هذا الأخير هو اللفظ الألماني 'schlecht' هو ذاته: من حيث ما هو مرادف لـ 'schlicht' - قارن ذلك مع 'schlechtweg' و'schlechterdings' - ويشير في أصله إلى الرجل (der Mann) البسيط، العاميّ، على نحو ما زال خلواً من أية نظرة شزراء مريّة، في مقابل النبيل فحسب"⁽¹⁰⁵⁾. تمثّل هذه المقاربة اللُّغوية كشفاً عن التناسب بين المواقع الاجتماعية وإسناد التوصيفات الأخلاقيّة.

هذا التداخل بين المفاهيم اللُّغوية والأخلاقية هو استخلاص بشأن بنية الانتظام الدّاخلي للمراتبية التي يكون عليها هذا الإنسان أو ذاك، وما يستتبع ذلك من محمولات أخلاقية في هذا الاتجاه أو ذاك. وقد قال نيتشه في الغرض:

(104) المرجع نفسه.

(105) المرجع نفسه، فقرة 4، ص 48. لمزيد من التدقيق اللُّغوي، يُنظر، تحديداً، الهوامش 7-9 من الفقرة نفسها: "البسيط" من الناس: 'schlicht'. 'بكل بساطة': 'schlechtweg'. 'إطلاقاً': 'schlechterdings'.

"هذا أمر يبدو لي، بالنظر إلى جنيالوجيا-الأخلاق، استبصارًا جوهريًا"⁽¹⁰⁶⁾. إنَّ تَكشُّفَ المقاربة الفيلولوجية على هذا التناظر بين الانتظامات الاجتماعية وقيم المنظومات الأخلاقية لهُوَ علامة فلسفيّة على عمق التفكير الفلسفي وانتقاداته البالغة الدقّة. هو ذا نقد الأعماق وما يجعله جذريًا، وتلكم الرّغبة في ملامسة أعماق القيم إلى حدّ المنشأ ورماديّة الأصل هي من رغبة الاعتناق من النّظام القيمي الأخلاقي السائد، وإنشاء إتيقا فلسفيّة بديلة. لكن، ألا يواجه المبحث الجنيالوجي بدوره عسرًا في عمله الفلسفي؟

- على الرّغم من اعترام نيته تدير المنهج الجنيالوجي أداةً للتأويل والتّقد، فإنّه يعترف ببعض الصّعوبات الفلسفيّة التي تواجهها جنيالوجيا الأخلاق نفسها في أثناء اشتغالها. وقد ورد هذا الاعتراف على نحوين مختلفين من جهة معنى الصّعوبة الفلسفيّة. وعلى الرّغم من فرق التّضح الفلسفي بين عامي 1880 في كتابه الفجر، و1885 في كتابه المعرفة الجدلي، فإنّ عسر المهمة الجنيالوجية لا يوهن عزم أنفاس فلسفة نيته الإتيقيّة والتّقدية.

بيّن نيته كيف أنّ هذا العسر كامن أوّلاً، في العمل منذ البدايات الصّارمة لنقد الأحكام الأخلاقية المسبقة والتّظنّ بها في الفجر؛ ذلك أنّ "حسبنا أننا نحن أيضًا، اللاحقون، ومن العسير بلوغ الرّؤى الأساسية بشأن نشأة الأخلاق، ومتى بلغناها على الرّغم من كلّ شيء، فإنّها تخمد في الحلق، ولا ترتضي تعبيرًا عن نفسها، لأنّها تستعيد دويًا عظيمًا! أو لأنّها تلوح وشاية بالأخلاقية"⁽¹⁰⁷⁾. ولعلّ الدّويّ المُستعاد، هنا، هو البدايات الأولى، وذات النّسب بالأصل والمنشأ.

يرتبط المبحث الجنيالوجي، بما هو مبحث فلسفي في القيم، وبحسب فوكو، باستناف النّظر في البدايات التي حكمت فيض القيم في تاريخ الأخلاق. فألا تكون البدايات نفسها قيمًا؟ وما الاقتران بين الأصل والبدايات؟ وهل

(106) المرجع نفسه.

(107) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome I: Aurore, avant-propos*, § 9, p. 23.

تكون هذه الأخيرة من جنس القيم الرفيعة أم الوضيعة؟ يقول فوكو: "لن تتأتى لنا، إذاً، جنيالوجيا القيم والأخلاق والزُّهد والمعرفة من طريق البحث في الأصل والإهمال لكلِّ مراحل التَّاريخ، بل من باب الوقوف الطويل والمتأني عند البدايات، البدايات بكلِّ تفاصيلها واتفاقاتها، والاهتمام الدقيق بقبحها وسخفها، وانتظار بزوغ طلعتها من غير أفنعة"⁽¹⁰⁸⁾. ولعلَّ ما ذهب إليه فوكو هو عينه ما كان نيتشه على وعي به في نصوص المعرفة الجذلي من تقاطع بين نحوَي البداءة في الأخلاق البشريَّة ويَغض من رماديتها.

بيِّن نيتشه، وعلى نحو ما ذهب إليه فوكو في ما سبق ذكره للتَّوَّ، أنَّ الجنيالوجيا، بما هي إمساكٌ بالبدايات، تغدو متميِّزة، وهي تفكير مغاير لخصوصيَّة التَّفكير التَّقدي، على الرغم من اقترانهما. وبناء عليه، فيقدر ما لا يفصل النقد عن التَّشخيص الجنيالوجي، فإنَّه يتميِّز منه. هذا علاوة على بيان نيتشه أنَّ جنيالوجيا الأخلاق لا تعني تاريخًا للأخلاق، وهي لا تكوِّن، أيضًا، سردًا لمنظومة عبر تدرُّجها في الزَّمان، وإنَّما الجنيالوجيا وحدة متكثِّرة من عناصر التَّشخيص. ولكثرة عناصره، يرى نيتشه أنَّ هذا الفضاء الأخلاقي هو من جنس "النص الهيروغليفي (die Hieroglyphenschrift)" الطويل جدًّا، الذي يصعب فكُّه"⁽¹⁰⁹⁾.

ثمَّة، إذاً، اعتراف بعسر العمل الجنيالوجي على الرغم من قدرته على إجراء كلِّ من المقارنة والمقاربة والتحليل والتأويل والتَّقد والفرز، والإقصاء والتصويب الفكري وانتزاع المخفي من تحت قناعه. فعمل مؤرِّخ الأخلاق (ولو كان إنكليزيًّا) ليس عمل جنيالوجي الأخلاق المتجسِّد في نيتشه وفلسفته التَّقديَّة، و"بالكاد توصلت إلى اكتشاف بعض المحاولات النَّادرة للتَّوصل إلى تاريخ لأصل المشاعر الأخلاقيَّة، وسلَّم مختلف القيم الأخلاقيَّة (وهو ما يشكِّل أمرًا مختلفًا عن نقدها، وأمرًا مختلفًا أيضًا عن تاريخ الأخلاق): في حالة منفردة قمت بكلِّ شيء من أجل تشجيع ميلٍ وموهبة هذا النَّوع من التَّاريخ ... يبدو لي

(108) فوكو، ص 52.

(109) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 7، ص 39.

اليوم أن ذلك كان عبثاً»⁽¹¹⁰⁾. فما هي "الحالة المنفردة" التي يتحدث عنها نيتشه؟ ألا تكون استنطاق اللاأخلاق الكامنة في منطق الفلسفة؟ أليكون على الجنولوجيا كشف رمادية الأخلاق فتظهر لأخلاقاً؟

يمكننا استنتاج أن غُثم فلسفة الإتيقا من جنولوجيا الأخلاق هو إعداد بيان لأخلاقي في الأخلاق. وذلك دفاعاً من نيتشه عن الحياة حتى لا تهينها الأخلاق. وقد يستوجب هذا، بدوره، من الجنولوجيا الناقد، والمؤول لجنس من الكلمة الفلسفية، المقدرة لـ "إتيقا الحقائق"⁽¹¹¹⁾ حق قدرها ومنزلتها. أ تكون الجنولوجيا، إذًا، قاسية إلى حد بروز الحقائق اللاأخلاقية من مفترضات أخلاق الخير والشر؟ ثم "إذا كان نيتشه لا يكتب بمواخذة الأخلاق على أنها منافقة، فأى معنى يمكن إعطاؤه لمحاولة الكشف عن مفترضاتها اللاأخلاقية- على فرض أن مثل هذه المحاولة يمكنها، ولو جزئياً، أن تكفل بالتهاج؟ وبماذا يريد استبدالها، على فرض أن هذا الأمر ممكن"⁽¹¹²⁾؟

إن الوجهة الصواب هي أن "بمجرد ما نكون قد أدركنا، إذا تم لنا ذلك، أنه على الرغم من فائدتها في مرحلة أولى، فإن الأخلاق لم تعد الآن"⁽¹¹³⁾ لمسيحيتها "سوى إكراه قد يتصير قدرًا"⁽¹¹⁴⁾. تبعاً لذلك، فإنها تُجبر هي نفسها، باعتبارها وثوقية، على إنكار الأخلاق"⁽¹¹⁵⁾. هذا الإنكار هو تحرير

(110) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الخامس، فقرة 345، ص 197.

(111) Alain Badiou, *L'Éthique: Essai sur la conscience du mal* (Paris: Hatier, 1993), p. 37.

وشأن مسألة التداخل المعرفي والقيمي، وصيغ ممارسة القول-الحق (le dire-vrai/parrésia) في وضعيات فردية أو منفردة بما تقوم عليه من توجه وسلوك إتيقين، يُنظر أيضاً:

Michel Foucault, *Discours et vérité, précédé de La Parrésia*, Henri-Paul Fruchaud & Daniele Lorenzini (édition et apparat critique), Frédéric Gros (int.) (Paris: Vrin, 2016), pp. 189-190.

(112) ألكسندر نيهاماس، نيتشه: الحياة كنص أدبي، ترجمة محمّد هشام (الدّار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2008)، ص 248.

(113) المرجع نفسه.

(114) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XII: Fragments posthumes (Automne 1885-Automne 1887)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2007), 5 [58], p. 207.

(115) Friedrich Nietzsche, "La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié," dans: Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal*, 3^{ème} dissertation: Que signifient les idéaux ascétiques?, § 27, p. 346.

الحياة، وهو عينه فلسفة الإتيقا. ويُعزى الفضل فيه إلى مستطاع التقويم الجينالوجي لعناصر الحياة وممكناتها.

سابعًا: فلسفة ما وراء الخير والشر (أو في منبت الإتيقا)

لايتعلّق الغرض هنا بإعادة فلسفية تعتمزم تديير إتيقا الإنسان في ما بعد التظننّ بمقولات عصر الحدائة الغربية. وهنا، ينشأ إقليم فلسفي جديد: الما-وراء. فهل "كان نيتشه [...] مدعوًا إلى نفس كلّ 'الميتافيزيقا' السابقة، وإلى خلق فلسفة جديدة"⁽¹¹⁶⁾؟ ثمّ هل يكون فضاء الفلسفة الجديدة مجال الإتيقا الناشئة في فلسفة القيم أم في ما وراء الخير والشر؟ إن ما وراء الخير والشر هو عنوان كتاب، وهو في تقديرنا بيان فلسفي في الإتيقا. فما الموسوعات الفلسفيّة لهذا الاعتبار؟

- إنَّ استحداث نيتشه إقليم ما وراء الخير والشر هو شرط إمكان تصيّر حركة التفكير الفلسفي التّقدي في القيم الأخلاقية حركةً مؤمّنة لوحدة الحياتي والفكري والقيمي، لأنّ فضاء الما-وراء هذا هو شرط إمكان تجاوز منطق التضادّ الكلاسيكي للعقل الفلسفي ذي الأنفاس الميتافيزيقية الضدية. ولقد رأى ريتشارد كيرناي أنّ "باستثناء كيركغارد ونيتشه، ليس ثمة أبدًا ما وراء الخير والشر"⁽¹¹⁷⁾. وهذا ما يفيد وجود إرادة تفكير تعتمزم التقلّت من أسرِ ضرورة المتناقضات بما هي ضرورة الرّوح المسترق من أوهامه.

- إنَّ مقتضى توسيع صورة العالم المحتبسة أنفاسه في نظام الأخلاقيات يحتمّ على الفيلسوف ألا يلتزم بمألوف فلاسفة الأخلاق، الذين أوهنوا العالم بافتنانهم بمقولة الخير والشر. ثمّ في ما يتعدّى الاعتبارات كلها، وفي ما وراء صلاحياتها الميتافيزيقية (العقلانية منها والأخلاقية)، فإنّ إرادة التملّص من

(116) ستيان أوديف، على دروب زرادشت، ترجمة فواد أيّوب (بيروت/دمشق: دار دمشق، 1983)، ص 39.

(117) Richard Kearney, "La Question de l'éthique chez Patocka," dans: Jan Patocka: Philosophie, phénoménologie, politique, Etienne Tassin & Marc Richir (textes réunis), Krisis (Grenoble: Million, 1992), p. 219.

عالم-الحقيقة والعالم-الظاهر هي لازمة فلسفياً لتحرير عالم القيم والحياة والذات المتفلسفة. فمن المفترض فلسفياً، و"بصرف النظر عن كل لاهوت وعن محاربتة، من البديهي أنّ العالم لا هو بخير، ولا هو بشر، ناهيك عن كونه الأفضل أو الأسوأ، وأنّ فكرتي 'الخير' و'الشر' لا معنى لهما إلاّ بعلاقة بالبشر"⁽¹¹⁸⁾، وليست لهما أيّ صلاحية لخدمة الفكر ونفع الحياة. و"في هذه الحالة، وبالنظر إلى الطريقة التي تُستعملان بها عادة، غير مبررتين: وسيكون علينا في كلّ الأحوال أن نتخلّص من هذه التصوّرات الشائمة منها والمادحة للعالم على حدّ السواء"⁽¹¹⁹⁾.

- إنّ استهلال الحياة بفجرية التفكير الحرّ هو عينه العزم على تموقع إنسان ما وراء الخير والشرّ في وضعيّة تحلّل من جميع الثنائيات المألوفة؛ ذلك هو الدرس الفلسفي الذي استخلصه زرادشت من تجربة الإقدام على الحياة والمخاطرة بتجربة التحزّر من قيم الوضاعة. ويعترف نيّشه بالقول: "هكذا علّمتني الحياة في ما مضى؛ ومن خلال هذا الذي تعلّمت أفكّ لكم، أيضاً، ألغاز قلوبكم يا صفوة الحكماء. الحق أقول لكم إنّ خيراً وشرّاً خالداً في الثبات أمر لا وجود له! كل شيء محكوم بضرورة تجاوز نفسه على الدوام"⁽¹²⁰⁾. فما عساها تكون هذه القيم التي ينادي بها زرادشت؟ أليست قيماً أرسطراطية؟ ألم يسبق لنيّشه أن أكّد فمجد آداب الأرسطراطيات القديمة⁽¹²¹⁾؟

من الصحيح أنّ بعض التواريخ ما زال يحتفظ لدى فيلسوف ما وراء الخير والشرّ بيهاء فتوّته ونبل قيمه، إلاّ أنّ هذا الفيلسوف يعتزم تدبير قيمه بتفردّه إنساناً مبدعاً للقيم، وصانعاً فنوناً جديدة من العيش. ومن ثمّ، فإنّ كلّ "مَنْ يريد أن يكون مبدعاً في الخير وفي الشرّ، عليه أن يكون أوّلاً مدمراً، وأن يحطم القيم. هكذا هو الشرّ الأعظم جزء من الخير الأعظم: لكنّ ذلك هو الخير،

(118) نيّشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 28، ص 50.

(119) المرجع نفسه.

(120) نيّشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الثاني: "في التغلّب على الذات"، ص 229-230.

(121) يُنظر أرسطراطيات اليونان والرّومان والمسلمين والفرنسيين، وتقدير نيّشه لها في: نيّشه، "ما السبيل؟"، فقرة 258، ص 244.

ولكن هذا الخير المبدع⁽¹²²⁾. ألا يعني الهدم، هنا، سلبًا لقيم حياتية وإنشاءً لأخرى بديلة؟ ألا يفيد الهدم الفلسفي صورة من صور التَّقَدُّ الجذري الذي يسلب ليني، وينفي ليؤسس؟

- هل توجد قيم خيرٍ وشرٍّ على نحو مطلق؟ كلاً، إذ نفى زرادشت ذلك في ما سبق ذكره. ولكن الذي يشرِّع لإتيقا فلسفة الما-وراء ينفي زعم التفاضل القيمي بين الخير والشرِّ؛ فالإتيقا تقع على المسافة ذاتها من خيرية الخَيْرِ وشرية الشرِّير. وفي المحصلة، يمكن القول إنَّ "كلَّ الأخطاء ذات قيمة وكلَّ الأفعال السليمة ذات قيمة؛ لذلك لا توجد أيُّ درجة في الخير ولا في الشرِّ"⁽¹²³⁾. قد يعود أمر غياب الحكم الأخلاقي ههنا إلى أنَّ مغرس الإتيقا هو إعادة موضعة القيم، وكيفما كان مآتها الأخلاقي من الخير أو الشرِّ⁽¹²⁴⁾؛ فالتفكير الإتيقي لا يكثرث لا بالأخلاق الخيرة ولا بالشرِّيرة. وعسى أن يكون عدم الاكتراث النيتشوي بالخير والشرِّ نظرة احتقار لمن تلعغ بأخلاق الخير والشرِّ، لأنَّ "ليس ذاك الذي يمكن أن يلحق بنا ضرراً، بل ذاك الجدير بالاحتقار هو الذي يُعدُّ سيئاً"⁽¹²⁵⁾.

لماذا يذكر نيتشه، هنا، الشرِّير وحده دون الخَيْرِ، في حالة نادرة في نصوصه التَّاقدة للقيم الأخلاقية؟ ربَّما يُعزِّي ذلك إلى أنَّ من صرامة الحكم الفلسفي النيتشوي أن يتخذ (وبالتساوي) الموقف الإتيقي ذاته في توصيفه الأخيار والأشرار من النَّاس، أو ربَّما "يؤكد الفيلسوف في ما وراء الخير والشرِّ أنَّ بحسب إتيقا أرسقراطية، الخير ما هو نبيل، والشر ما هو قابل للاحتقار"⁽¹²⁶⁾.

(122) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الثاني: "في التغلب على الذات"، ص 230.

(123) Jean Brun, *Le Stoïcisme, que sais-je?*, 11^{ème} éd. corrigée (Paris: Presses universitaires de France, 1992), p. 114.

(124) تسمى هذه الحالة بالحيادية الأخلاقية أو غير الأخلاقية (état d'a-moral). وهي حالة لا يكون معها الفيلسوف معيَّناً لا بأخلاق خيرة ولا بأخلاق شريرة. وفي هذا السياق، ينفي نيتشه بالتساوي الأفعال الأخلاقية والأخلاقية. يُنظر قوله: "لا توجد أفعال أخلاقية ولا أفعال لا أخلاقية".

Nietzsche, *La Volonté de puissance*, § 254, p. 354.

(125) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 45، ص 69.

(126) Tarmo Kunnas, *Nietzsche ou l'esprit de contradiction: Étude sur la vision du monde du poète-philosophe* (Paris: Nouvelles éditions latines, 1980), pp. 137-138.

- إِنَّ تَنوعَ معادن النَّاسِ، وتكاثر التَّجمُّعات البشريَّة، وتلوَّن قيمها، وانحسار بعضها أو اندثاره، وانبعاث بعضها الآخر وإحياءه، كلُّ هذه الاستحالات في الوضع البشري يعكس التزام الإتيقا بتنزيل النَّاس منازلهم التي جُبلوا عليها بمقتضى أنسابهم وسلالاتهم. وفي الواقع، "كان نيتشه، عبر هذا السَّيْل من التَّفكير والتحليل، مضطَّراً، منطقيّاً، إلى الدَّعوة إلى تعايش القيم المتضادَّة، 'المتعالية' منها و'المسفلَّة'، وإلى جعل مبدأ التسلسل والهيريَّة، أو 'نظام المراتب'، كما يسمِّيه، ينظِّمها ويرتّبها"⁽¹²⁷⁾. أليس هذا هو عينه إتيقا التَّفكير، أن يصعَّد نفسه نحو الأعالي، ويتغلَّت من سفالة دويَّة التَّفكير والقيم والوجود؟ فإن يتحقَّر المرء في منزلته التي فطرته عليها جبلته ومعدهنه هو أن يكون خيِّراً في ما وراء مقولة الخير والشرِّ، حيث الخير قيمةٌ إتيقيَّة لا توجد إلَّا ضمن وضعية بشريَّة مخصوصة، وبعين ذاتها.

بناء عليه، فإنَّ الإتيقا هي أدبيَّة الموقف الفلسفي الذي يحتاج الإتيقي إليه تجاه ذاته، وهو موقف يتعلَّق بتدبير المتوحَّد بذاته لقيمه. ولعلَّ هذا ما اصطلاح عليه بول أودي بـ "الضَّرورة الإتيقيَّة"⁽¹²⁸⁾. ففيمَ تتمثَّل هذه الضَّرورة؟ إنَّها علاقة الذَّات الإتيقيَّة بذاتها، وقد التزمت بشرعَتها من أخلاق ما وراء الخير والشرِّ. وتبعاً لذلك، تتجسَّد "الضَّرورة الإتيقيَّة، وحيشما يوجد الإنسان دوماً في وضعية اتخاذ موقف، بما هو كائن حي، تجاهه بمعزل عن الخير والشرِّ"⁽¹²⁹⁾.

وعلى الجملة، فإنَّ خير الإتيقا الفلسفيَّة هو فضيلتها في التسامي بالذَّات، والاعتلاء بها إلى أفق الكينونة الحقِّ⁽¹³⁰⁾، و"لأنَّ الخير يُقالُ على أنحاء

(127) لافرين، ص 139.

(128) Paul Audi, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme). Repenser une éthique par-delà bien et mal," [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 64.

(129) Ibid.

(130) يُنظر مسألة الكينونة: بيتر سلوتردايك، "الإنجيل" الخامس لنيتشه، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات دار الجمل، 2003)، ص 71-72.

متنوّعة وعديدة، شأنه شأن الكينونة⁽¹³¹⁾، فإنّ هذه الأخيرة تقتضي ما يسمّيه نيتشه "براءة الصّيرورة" قوامًا لها. فما الذي تعنيه هذه العبارة في منطوق إتيقا زرادشت الفلسفية؟ ربّما "تعني براءة الصّيرورة رفض مقولة الخير والشرّ؛ إذ لنا كانت الصّيرورة، كان كلّ شيء مباحًا ومسموحًا به"⁽¹³²⁾، وكان مادّة للتّقد الجذري.

خاتمة

ماذا تعني، إذًا، العبارة الفلسفية "من جنياولوجيا الأخلاق إلى فلسفة ما وراء الخير والشرّ"؟ أهى مجرد استعارة لمفردات نيتشوية، أم أنّ الأمر يتعلّق بمحاورة حركة تفكير فلسفي أسّسها نيتشه؟ وكيف لنا متابعة هذه الحركة الفلسفيّة؟ لقد أنّخذت حركة التّفكير هذه، ثلاثة مستويات متواترة. ويمكننا استخلاص مفاصلها الفكرية في الاستباعات الفلسفية التي نوردها بيّانًا:

- مساءلة نيتشه صيغ التّفكير الميتافيزيقي وحدوده بما هو تفكير محكوم عليه بالتهافت، وذلك بمفعول وزر حركة التّقّد الفلسفي. إنّها حركة أزالّت رماديّة العقل الميتافيزيقي⁽¹³³⁾ بكشف ضلاله، لأنّ "الميتافيزيقا والأخلاق اللتين يدينهما نيتشه قد تسرّبا من الفكر اليهودي-المسيحي. نفهم أنّ نيتشه يتقد اليهوديّة والمسيحيّة"⁽¹³⁴⁾ لدونيّة أدبهما.

(131) Aristote, *Éthique à Eudème*, Vianney Décarie & Renée Houde-Sauvé (trad.), 2^{ème} éd. (Paris: Vrin; Montréal: Presses universitaires de Montréal, 1984), int., I, 8, 1217b, p. 70.

(132) جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية (بيروت: دار المتخب العربي للدراسات والتّشريع، 1993)، ص 116.

(133) يمكن القول في النهاية إنّ نيتشه لم يتغلّت كئيّة من ريش الميتافيزيقا وخشاشها المتناثر في معظم الفلسفات، وهو ما ذهب إليه ميشيل هار الذي يرى فيه من "بقي متملّقًا للميتافيزيقا".

Michel Haar, *La Fracture de l'histoire: Douze essais sur Heidegger* (Grenoble: Jérôme Million, 1994), p. 196.

يُنظر أيضًا ما استخلصه هايدغر من أنّه "مرحلة من مراحل الميتافيزيقا الغربية، ولعلّه مرحلتها النهائية". Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Wolfgang Brokmeier (trad.) (Paris: Gallimard, 1986), p. 253.

(134) Félicien Challaye, *Nietzsche, les philosophes* (Paris: Mellottée, 1950), p. 129.

- كشف التَّشخيص الجنيا لوجي للأخلاق، وكبرى مقولاتها، الحجب عن دلالة مزدوجة للأخلاقية. فمن جهة الأصالة المفترضة للأخلاقية، يكون منشؤها الأرستقراطي والمحارب هو ما يجعل منها إثباتاً للمقدرة والعزم الفَيَاض للآسياد. إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الدَّلَالَةَ مَا لَبِثَ أَنْ اسْتَحَالَتْ إِلَى ضِدِّهَا، وَذَلِكَ مُذْ اسْتَضْعِفَ الآسياد، فَتَسَارَعَ شَبُوعُ سَمُومِ الْارْتِكَاسِيِّينَ الضُّجَّجِرِ مِنَ فِرْطِ مَغَالِبَةِ الآسياد لَهُمْ. وَإِنَّ اَزْدِوَابِيَّةَ دِلَالَةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ لَتَغْنِي لَدَى الآسيادِ الْفِتْوَةَ وَالْعَفْوَانَ وَالْاِقْتِدَارَ عَلَى مِمَارَسَةِ السِّيَادَةِ وَالْهَيْمَنَةِ. أَمَّا لَدَى الدَّهْمَاءِ، فَقَدْ بَدَأَتْ تَتَّخَذُ مِنْ فِرْطِ عَجْزِهَا عَنْ ضَبْطِ النَّفْسِ وَالْعُدُولِ عَنِ النِّكَايَةِ بِالْآسيادِ مَعْنَى ضَبْطِ النَّفْسِ، وَ"الترُّفُّع" عَنِ مِرَاسِ الْعَنْفِ. وَبِذَلِكَ، نَتَبَيَّنُ، هُنَا، كَيْفَ يَعْينُ التَّقْصِي الْجِنْيَالُوجِي قَلْبًا كَامِلًا فِي مَعْنَى الْقِيَمِ"⁽¹³⁵⁾ توكيداً مِنْهُ لِلإِتْيَاقِ النَّاشِئَةِ.

- مِنْ هُنَا رَسَمَ نَيْتَشَةُ بِنَايَةَ أَخْلَاقِ مَا وَرَاءَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ. وَرَبِّمًا أَهْمَ مَا يُفِيدُهُ تَأْسِيسُهَا إِِنْشَاءَ تَصَوُّرٍ بِشَأْنِ التَّبَايُنِ فِي صُورِ الْإِنْسَانِ. وَيَلِيحُازُ، إِثْمًا أَنْ يَكُونَ الْإِنْسَانُ سَيِّدًا مُحَارِبًا، وَإِثْمًا أَنْ يَكُونَ عَبْدًا مَفْتَرِيًّا فِي مَفْرَدَاتِ الْأَخْلَاقِ. فَصَارَتْ رَفْعَةُ الْآسيادِ الْمُؤَكَّدَةِ فِي نِشَازٍ مَعَ انْحِطَاطِ الْعَبِيدِ، لِأَنَّ طَبَائِعَ الْقَوَى هِيَ الْأَسَاسُ فِي الْوَصْلِ وَالْفَصْلِ بَيْنَ الْبَشَرِ. وَكَلَّمَا كَانَتْ الْقَوَى أَكْثَرَ اِقْتِدَارًا تَأْتَتْ إِلَى التَّفَوُّقِ وَالخَلْقِ. أَمَّا مَتَى أَصْبَحَتْ مَتَهَاوِيَةً نَحْوَ السُّقُوطِ وَالْعَجْزِ، فَإِنَّهَا تَمَثَّلُ أَصْلًا لِلْعَدَمِيَّةِ.

إِجْمَالًا، يَجِدُ هَذَا التَّحْلِيلَ الْإِتْيَاقِي مَبْتَنِيًّا فِي "تَفْكِيكِ نَيْتَشَةَ لِلأَخْلَاقِ، وَمَحَاوَلَتِهِ بَيَانُ أَنَّ إِقَامَةَ الْأَخْلَاقِ وَسُلْطَنَتَهَا تَنْهَضَانِ عَلَى الْوَسَائِلِ ذَاتِهَا الَّتِي بَعْدَ إِقَامَتِهَا وَبِفَضْلِ سُلْطَنَتِهَا تَقْصِيهَا، هِيَ بِيَسَاطَةِ مَحَاوَلَتِهِ تَفْسِيرَ الْأَخْلَاقِ بِكَيْفِيَّةٍ طَبِيعِيَّةٍ. وَهَدَفُهُ هُوَ تَفْسِيرُ اِبْتِثَاقِ الْأَخْلَاقِ وَبِقَائِهَا بَيَانُ أَنَّهَا، هِيَ أَيْضًا، كَكُلِّ الْأَشْيَاءِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْعَالَمِ، نَتَاجُ إِرَادَةِ الْقُوَّةِ"⁽¹³⁶⁾.

(135) Clair, p. 129.

(136) نيهاماس، ص 248.

لكن، بقي أن نشير إلى أنَّ قراءةً نقديةً لهايدغر تجعل من هذه الإرادة النيتشوية ميتافيزيقيةً متلفعةً بإيهام "الأفلاطونية المضادة"⁽¹³⁷⁾. وعلى الرَّغم من طرح هايدغر النسبي لميتافيزيقيةً نيتشه في علاقةٍ بالمستوى الأكسيولوجي، فإنه اهتمَّ أساسًا، وفي المقابل، بالهاجس الأنطولوجي الذي كان يحرك تفكيره في موقفه من نيتشه. وفي الواقع، إنَّ مسألة الكينونة هي التي مثَّلت سند هايدغر في توجُّهه النقدي حين كان يقرأ الفلسفة النيتشوية.

ولئن كانت مسألة الكينونة حاضرة إلى حدٍّ ما لدى نيتشه، إلاَّ أنَّها لم تمثِّل حقيقةً في مدوَّنته الفلسفية المسألة-الأم. ولم يكن نيتشه معنيًا بالحقيقة والكينونة⁽¹³⁸⁾ ميتافيزيقيةً، وإنَّما جنيالوجيًا من جهة الحرص على تهافت منطقي تفكيرها لدى فلاسفة الأخلاق، ومنهم أفلاطون⁽¹³⁹⁾ خصوصًا، وكلَّ مخلقي

(137) يُنظر بشأن مسألة الأفلاطونية المضادة تعريف نيتشه لفلسفته في علاقة تصالبيه وفلسفة أفلاطون: - موقف نيتشه من نفسه: "إنَّ فلسفتي، أفلاطونية مقلوبة: بقدر ما تكون أبعد عن الكائن الحقيقي، الأكثر صفاءً، الأكثر جمالًا، فيكون الأفضل. إنَّ الحياة هدف في المظهر".

Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome 1, vol. 1: La Naissance de la tragédie*, 7 [156], p. 308.

Voir : Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, p. 79; Martin Heidegger, *Nietzsche, Pierre Klossowski* (trad.), bibliothèque de philosophie, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1989-2001), vol. 1, pp. 181-190. [1961 pour la 1^{re} éd. allemande].

(138) يُنظر مسألة الكينونة والحقيقة: جاك دريدا، المهماز: أساليب نيتشه، ترجمة عزيز توما، تقديم إبراهيم محمود (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2010)، ص 157-159.

(139) في ما يتعلَّق بصورة أفلاطون لدى نيتشه واستناد هايدغر إليها. يُنظر: أوَّلًا: حقيقة الموقف النيتشوي: "أفلاطون نفسه يتَّسم بكونه أوَّل هجين كبير، وهذا مدوَّن في شخصيته كما في فلسفته. إنَّ نظريته حول المثل تجمع عناصر سقراطية وپنثاغورثية وهيراقليطية؛ لذلك فهو لا يمثل نموذجًا صافيًا". فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، تقديم ميشيل فوكو، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983)، ص 43.

ثانيًا: ما يدعم هذا الموقف: "تكوَّن الأفلاطونية المحاولة الكبرى للتفكير المسيحي الشرقي".

Jean Meyendorff, *Saint Grégoire: Palamas et la mystique orthodoxe, maîtres spirituels* (Paris: Seuil, 1959), p. 129.

ثالثًا: تخطئة ميشيل هار لقراءة هايدغر: "لا يُعزى تفكيره إلى أفلاطونية مضادة؛ فخطأ القراءة الهايدغرية أنَّ لها لعبة جميلة في تبيان إلى أيِّ حدٍّ تولَّد التفكير النيتشوي من القلب".

Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, p. 10.

رابعًا: يُنظر أيضًا تسبب موقف هايدغر مع:

Jean-Pierre Cotten, *Heidegger, microcosme/écrivains de toujours* (Paris: Seuil, 1974), pp. 98-101.

الحياة والفكر عمومًا. كما كان اهتمام نيتشه منصبًا في الأساس على ما يخدم الحياة ويثريها أكثر من الكينونة والكائن، بل إنه يعمل على مصالحة بين الإنسان والكينونة⁽¹⁴⁰⁾.

(140) يمكن الرجوع إلى توكيد بير بودو على ذلك من جهة اعتباره نيتشه "مُغِدِّمًا للمتناقضة التقليديّة الموجودة بين الكينونة والإنسان":

Pierre Boudot, *L'Ontologie de Nietzsche*, initiation philosophique 95 (Paris: Presses universitaires de France, 1971), p. 89.

الفصل الثالث

في الفروق بين حدّي الإتيقا والأخلاق

"مبدئي الأعظم: ليست هناك ظواهر أخلاقية، وإنما يوجد فقط تأويل أخلاقي لهذه الظواهر. هذا التّأويل نفسه من معدن أخلاقي أرفع"⁽¹⁾.

تقديم

ما الحادث الفلسفي الذي يدعونا إلى طرح مشكل الفروق بين الإتيقا والأخلاق في المتن النيتشوي؟ أليس مفهوم الأخلاق هو الأكثر شيوعاً في اصطلاح نيتشه؟ لكن ألم يقيم نيتشه في الوقت نفسه بطرح الأخلاق للتّقد الفلسفي؟ ثمّ ألا نخشى انكشاف مستور جماع أخلاقنا من الخير والشّر إن نحن عزمنا مع نيتشه على هتك حجب الأخلاق بالتّقد؟ لربّما أعرب نيتشه بدوره عن هكذا خيفة، لقوله: "إنساني، مفرط في إنسانيته. إننا لا نستطيع تأمل الأخلاق من دون أن نظّه وأن ننكشف لإرادتيّ لذواتنا أخلاقياً"⁽²⁾.

فما الخطورة التي تمكّنت من فلسفة الأخلاق حتى تحفّزنا على التعاطي مع الأخلاق وكأنّها موسومة بالسلبية؟ أيرد ذلك إلى اعتقادنا أنّ الإتيقا موسومة

(1) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XII: Fragments posthumes (Automne 1885-Automne 1887)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2007), 2 [165], p. 150.

نهم كذلك ممّا تقدّم أنّ التّأويل في صيغته النيتشوية هو من مناظر التّقد الإتيقي. وهو يقيم محاوراً أو مقاربة لما يسميه نيتشه "العبة" بين ما هو "عمق" وما هو "سطح".

(2) Ibid., 1 [9], p. 22.

بميسم الإيجابية؟ ألا تخشى فلسفة القيم الراهنة من الانتهاء إلى صناعة أيديولوجيا قيمة تقوم على تقييد الإتيقا؟ فما الرّوابط الممكنة بين الإتيقا والأخلاق؟ وهل يقوم التناسب بينهما أصلاً، وكما هو في مألوف فلسفة أخلاق الخير والشّر، على التضادّ بالضرورة؟

أولاً: من التحديد النييتشوي السّليبي للأخلاق إلى قسوة النقد الفلسفي

هل يمكن أن يُردّد سلب نييتشه للأخلاق إلى أنّ الأخيرة كانت تقوم بـ"دور السّحر الدّفاعي، الذي يدفع الأذى أو يبعد الضّرر"⁽³⁾ عن البشر؟ ما عساه يكون المعيار الفلسفي الذي يعيّر به نييتشه سلبية الأخلاق البشريّة؟ يتمثّل هذا المعيار في لازمتين من لوازم التّفكير الفلسفي بحسبه، وهما: التّفكير المعادي للحياة من فرط خلقتها وحبس أنفاسها في منظوريّة منحطّة، ثمّ الرّدّة التي هي للتّفكير عن درب الحس السّليم في التّنظر إلى الطّواهر المفكر فيها. من هنا كانت حماسة نييتشه الفلسفيّة في الدّفاع عن واحديّة الحياة والتّفكير، التي لا فكّك لعناصرها المتكثّرة. ومن ثمّ، يحدّد لنا تعريفاً نافيّاً للأخلاق مقدار نفيها للحياة والاستهانة بها. ويقول في هذا السياق: "جيداً، هاهنا بالفعل، قناعتي: الأساتذة وقادة الإنسانية، بمن في ذلك اللاهوتيون، كانوا كلّهم منحطّين ودونما استثناء: من هنا تأتي قلب جميع القيم إلى قيم معادية للحياة، ومن هنا تأتّت الأخلاق ... تعريف الأخلاق: مزاج المنحطّين، مع خلفيّة التّفكير (الموقّعة!) في الانتقام من الحياة. وأنا أخذ جدّاً بهذا التعريف"⁽⁴⁾. من المؤكّد بالنسبة إلى فلسفة الحياة النييتشوية أنّ الاستزادة من أسباب تعظيم الحياة وتوقيرها هي اقتضاء فلسفي-قيمي رهانه تأمين التآلف مع الحياة.

(3) شاكر عبد الحميد، الخيال: من الكهف إلى الواقع الافتراضي، عالم المعرفة 360 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009)، ص 460.

(4) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner. Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "pourquoi je suis un destin," § 7, p. 340.

إذا كان من المفترض فلسفيًا أن يكون التفكير تديريًا عقليًا محكمًا، فإنَّ كمون عنصر الخلقة في تجربة التفكير الفلسفي هو الذي نحنا بالفلاسفة إلى إسقاط الأخلاقية على التفكير. وهكذا، نتبين أن الحياة ليست هي الخاضعة وحدها لمفعول الخلقة، وإنما أيضًا التفكير نفسه. وفي هذا السياق، يكشف التقدُّ الجذري، الحريص على حدِّ الأخلاق، عن حقيقة سلبيتها الثابتة فيها؛ وإذًا "ليست الأخلاق سوى تأويل - أو هي بأكثر دقة تأويل خاطئ - لبعض الظواهر"⁽⁵⁾.

يكنم الخطأ، إذًا، في الفهم والتقويم؛ إذ يحتاج تقدير الظواهر إلى أداة تعيِّر الظاهرة على النحو الذي هي عليه فعلًا. ولما كانت الحياة والفكر نيتشويًا في تواشج، فإنَّ العسف الأخلاقي يطاولهما بالتساوي. ولما كان من الممكن إقامة تمييز منهجي فحسب بين الفكري والحياتي، فإنَّ الكشف النيتشوي للأخلاق هو كشف فلسفي عمَّا في جوهر الأخلاق من عنصر منافٍ للحياة وحاسبٍ لأنفاس الفكر. وفي هذا السياق يقدِّم نيتشه تعريفًا ثالثًا للأخلاق، ومفاده أنَّ "جوهر الأخلاق وقيمتها التي لا تقدر بثمن هي"⁽⁶⁾ "أنَّها إكراه طويل"⁽⁷⁾. وإذا كانت الأخلاق تجبرًا، فهل يكون المقصد الفلسفي إيجاد جنس أخلاقي مغاير يسمَّى إتيقا ولا يقوم إلَّا على العناية بالذات؟ ما كان نيتشه عدميًا سلبيًا حتى يقع في خطأ تقويض الأخلاق دونما بناء لبديلٍ قيمي يقوم على أساس الفرق معها⁽⁸⁾؛

(5) Friedrich Nietzsche, "Crépuscule des Idoles ou Comment philosopher à coups de marteau," dans: Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*; § 8, p. 97.

(6) الصحيح: هو. (الناشر)

(7) فريدريك نيتشه، "في تاريخ الأخلاق الطبيعي"، في: فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر: تبشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجَّار، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي؛ بتر مراد رايس، الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، فقرة 188، ص 130.

(8) يقترن التقدُّ بإقامة البديل عند نيتشه. يُنظر: فريدريك نيتشه، العلم الجدل، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 2001)، الكتاب الثاني؛ حيث يؤكد هذا الاقتراح بالقول: "لا يمكن الهدم إلَّا بالخلق: فقط الخلاقون يستطيعون أن يزيلوا لكن، لا ننسى على الإطلاق: يكفي خلق أسماء جديدة، تقديرات جديدة، احتمالات جديدة؛ لكي يتمَّ على المدى الطويل خلق أشياء جديدة" (فقرة 58، ص 72).

فلقد تملّك "الروية والشجاعة ليتساءل ما إذا لم يكن صراعه ضدّ الأخلاق هو نفسه من معدن أخلاقي"⁽⁹⁾.

إذا، ما الذي تعنيه قسوة التّقد الفلسفي؟ إنّه التّقد الموسوم بشدّة القول الإيتيقي المناهض لقيم أخلاقيّة سالبة للحياة. ما العيب، إجمالاً، في القيم الأخلاقيّة بحسب نيتشه؟ إنّه أخلاق منحطّة، وفي تفكيره الفلسفي "نجد أنّ نقده الأخلاقي قد أصبح يكوّن جزءاً أساسياً من تاريخ الأخلاق"⁽¹⁰⁾، وما خطورة مفعولها في حياة البشرية؟ إنّه نافية لها، وما أداة الأخلاق في إذابة العنصر الثّيل في النّوع البشري؟ إنّه الرّعب. هذه هي مجمل الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها في ما يلي:

- قد لا يكمن عنصر انحطاط الأخلاق السّائدة في الحكمتين السّعبيّة والفلسفيّة، أحياناً بحسب نيتشه، في الشّر غير المتعمّد الذي قد يُؤثّر عن جهالة بمفترضات إيتيقيّة. ومن ثمّ، "كما تسقط اللاأخلاقية بطبيعة الحال عن الإيذاء غير المتعمّد؛ إذ يكون الفعل، هنا، محكوماً بالصدفة. هل يوجد، إذاً، إيذاء متعمّد لا يتعلّق الأمر فيه بوجودنا، وبحماية راحة حياتنا؟ هل يوجد إيذاء بدافع الشر المحض، في القسوة مثلاً؟"⁽¹¹⁾. فكيف تعالج الأخلاق الحياة والوجود الاجتماعي للبشر؟ أيكوثان بالنسبة إليها موضوعاً للتوقير والإجلال، أم للتحقير والإذلال؟

يمارس نيتشه قسوته ويفعلها ضدّ صيغة ما من صيغ التعامل مع الحياة والإنسان والطّواهر. وهذه الصّيغة هي ما سُمّيت الخلقة، أي إضفاء مسحة أخلاقية على المنظور فيه. وعلى هذا النّحو، تتمكّن الأيديولوجيا المتمذّبة أحياناً من صاحبها، أو بالأحرى من فريستها، كما أنّ الأوهام الأخلاقيّة تتمكّن هي الأخرى من الأفراد والجماعات. وعكس ذلك، يدعو نيتشه إلى التخلّي عن

(9) Olivier Rebol, *Nietzsche, critique de Kant*, collection sup. le philosophe 113 (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 155.

(10) فؤاد زكريا، نيتشه، سلسلة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، ص 105.

(11) فريدريك نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأوّل، ترجمة علي مصباح (بيروت/بغداد: منشورات الجمل، 2014)، فقرة 104، ص 105.

الخلقة، وذلك لاعتبار "القسوة ولاعدالة معالجات الخلقة بترويض ضروري، يكوّنان أساس الفضائل الأرفع"⁽¹²⁾، بل إنَّ نيتشه يذهب إلى حدِّ اعتبار الخلقة مفعول الأخلاق الضَّارِّ بالبناء الاجتماعي للنَّاس، لأنَّ "البناء الاجتماعي من دون تراتبيَّة محال: إنَّ الامتناع عن العنف والانتهاك والاستغلال المتبادل، والمساواة بين إرادة الذات وإرادة الآخر، يمكن أن يصيرا، بمعنى معيّن وعم، من مكارم الأخلاق بين الأفراد إذا ما توافرت الشُّروط الملائمة لذلك (أعني تماثلهما الفعلي في مقدار القوَّة ومقياس القيمة، وتعاضدهما ضمن جسم واحد)"⁽¹³⁾؛ فكلمًا تعاطم الانتقام من الحياة بتهجينها عبر أفعال الترويض الأخلاقي، ضَعُفَتْ وتَصَيَّرَتْ شاحبة ذليلة، بل إنَّ المنحط يتضامن وأشباهه ضدَّ الحياة وإرادة تعافيتها؛ ذلك أنَّ ما يربعهم فيها هو السُّلْم التفاضلي المحدّد للمراتب البشرية في مستوياتها المختلفة. غير أنَّه "ما إن يُؤخذ بهذا المبدأ على نطاق أوسع وصولًا إلى عدّه مبدأً أساسيًا للمجتمع، حتى يتبيّن على ما هو عليه: إرادة لنفي الحياة ومبدأ انحلال وانحطاط"⁽¹⁴⁾.

فما الذي ينبغي فعله بحسب نيتشه؟ إنَّه يلتزم بضرورة "دفع تفكيرنا إلى العمق الأقصى، والامتناع عن كلِّ ضعف حسَّاس: إنَّ الحياة، جوهرًا، استيلاء، وانتهاك، وغلب للغريب والضعيف، وقمّع وقسوة وفرض للأشكال الخاصَّة، واستيعاب، بل هي على الأقلِّ، وفي أرحم الحالات، استغلال"⁽¹⁵⁾. فمن أين للأخلاق بهذه المقدرة على إذعان الأفراد وإخضاعهم لأسوأ القيم يتبادلونها ويمجِّدونها؟ وما أداؤها في ذلك؟

- إنَّ هذه الأداة من طبيعة سيكولوجيَّة: التَّرهيب والرُّعب. يقول كوناس: "هكذا أوجدت كلُّ أخلاق ألوهيتها بواسطة الرُّعب. وكلِّما كان المقتضى

(12) Paul Valadier, *Nietzsche: Cruauté et noblesse du droit, le bien commun* (Paris: Michalon, 1998), p. 61.

(13) فريدريك نيتشه، "ما السُّبيل؟"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشَّر، الفصل الثَّامس، فقرة 259، ص 245.

(14) المرجع نفسه، ص 245-246.

(15) المرجع نفسه، ص 246.

الإيتقي أكثر حزمًا، كانت تربية الكائنات البشرية أكثر قسوة⁽¹⁶⁾. فما خطر الرُّعب الأخلاقي؟ إذا مُرس الرُّعب على الأذلاء والعبيد فإنَّهم يخبزنون ذلك؛ فيكون لديهم طاقة غلِّ نفسي. وهي شحنة باطنية مرَّضية تتضخَّم وتتضاعف باستمرار. وبهذا الغلِّ، تتضاعف الحاجة التَّفسيَّة إلى مزيد من التفتُّع بالأخلاق وخلقة الأمور. يجري ذلك كله بحثًا عن انسجام اجتماعي عبر مناظر الأخلاق.

وبناء عليه، تتحوَّر القيم الأخلاقية، وتزيَّف أكثر، بجعلها حافزًا متأهَّبًا لمراس الانتقام متى سحت الفرصة. وعلى هذا الأساس، "يعتقد نيتشه بأنَّ الحياة طافحة بالشُّرور والقسوة، وأنَّ الإنسان القديم كان يشعر بنشوة كبرى، وفرحة عظمى، بارتكاب أشدَّ أعمال البطش والقسوة. ويُعتقَد بأنَّ الإنسان أشدَّ الحيوانات قسوة، ويشعر بسعادة كبرى لا يضاهاها شيء من السَّعادة عندما يشاهد مناظر صراع الثيران، وأعمال الصُّلب، وغيرها من المآسي والمناظر المؤلمة"⁽¹⁷⁾. لذلك، تكون القسوة الفلسفية مُدرِّكةً نيتشويًا، أي هي في تفكيره الإيتقي بمنزلة ذراع الموازنة العكسية للعنف والرُّعب المسلَّطين على الحياة من قِبَل العائمة. وهكذا تجده يقول: "مَنْ ليس له قلبٌ قاس منذ الصُّغر، فلن يقسو قلبه يومًا. إنَّ نبلاء وصناديد يفكِّرون هكذا هم أبعد ما يكون عن تلك الأخلاق التي تعدُّ التراحم أو الفعل الغيري أو التنزُّه عن الغرض بالذَّات علامة على الخلفي"⁽¹⁸⁾. ومن ثمَّ، يكون نيتشه للإيتقا الفلسفية ممكنات الالتزام بالقسوة، بما هي شدَّة تقوم على مناهضة اللُّثيم الدَّحل، وتعزيز القوَّة في الكريم الشَّهم.

على أنَّ الشدَّة، هنا، غير الفظافة، وهي ليست، أيضًا، من الفظافة، ولكنتها من مناعة الخلقية المتسامية والمحتقرة للضحل من الأمور كلِّها (العلاقات والممارسات والأقوال... إلخ). و"على نقيض كلِّ الخلقيات المرؤضة المدجَّنة، سواء أكانت مسيحية أم غير مسيحية، قام نيتشه بوضع نظامه الخاص

(16) Tarmo Kunnas, *Nietzsche ou l'esprit de contradiction: Étude sur la vision du monde du poète-philosophe* (Paris: Nouvelles éditions latines, 1980), p. 137.

(17) ول ديورانت، قصَّة الفلسفة: من أفلاطون إلى جون ديوي، حياة وآراء أعظم رجال الفلسفة في العالم، ترجمة فتح الله محمَّد المشمش، ط 6 (بيروت: منشورات مكتبة المعارف، 1988)، ص 529.

(18) نيتشه، "ما التَّيبل؟"، فقرة 260، ص 248.

القاسي، من أجل تربية نخبة إنسانية⁽¹⁹⁾. أمّا الخطأ في أخلاقيات الضعفاء فيذكر على نحو أخلاقي. وإذا كان الخطأ، عمومًا، مجرد عوج في الفعل البشري، وسوء تقدير في تدبّر الأمور، فإنّ نيتشه يربط الخطأ بنشأة الأخلاق في الإنسان، لأنّ النكوصيين يرون فيه "ديتًا"⁽²⁰⁾.

إنّه خطأ حياتي، في الأساس، لأنّه انحراف في المقتضيات الحياتية الطبيعية للقول والفعل، حيث تُنتج الأخلاقية بأداة رعبها ضميرًا شقيًا، فتستحيل النّفس البشريّة للعبيد والخدم إلى قوّة للضعيف. أمّا قيمة الخطأ الذي تأتبه العامّة، فتكمن في استثمار أخلاق القسوة، أو الإتيقا، له، للاستقواء على الضّحالة والرّداءة، فتقتدر الذات المحتقرّة لكلّ دويّة على تجاوز ذاتها في اتجاه ما يجب أن تكون عليه إرادة الحياة. إلّا أنّ "رهبًا بأكمله من أصحاب 'المثالية' الأكثر شراً، رهبًا يمكن للمرء أن يلاقه لدى الرجال أيضًا [...] هدفه تسميم الضمير المعافى والشّلوك الطبيعي في الحبّ الجنسي ... وكى لا أدر أيّ مجال للشك حول رأيي الصادق بقدر ما هو قاس، أريد أن أعلن لكم عن أحد بنود قانوني الأخلاقي ضدّ الرذيلة: تحت اسم الرذيلة أكافح ضدّ أيّ ضرب من ضروب معاكسة الطبيعة، أو إذا ما كنّا نفضّل كلامًا أجمل، ضدّ المثاليّة"⁽²¹⁾.

إنّ الاستنتاج الرّئيس ممّا سبق بيانه أنّ رؤية نيتشه للإنسان والحياة تقوم، عمومًا، على اعتبار القسوة عمادًا للتسامي والرّفعة ونضج القيم الفاضلة. لذلك، فهو يُبقي على القسوة، ويمتدحها سلوكًا إتيقيًا لازمًا للذّوات المتفلسفة ضدّ عنف العامّة الأخلاقي. وفي نظر روبرت ميسراهي، فإنّ "تقريظ القسوة، وتبعا لذلك، فإنّ إرادة القسوة الغريزيّة في تكوّن السّعادة" بحسب نيتشه، ليست موجّهة فقط لإشهار نقد الأخلاق، كما نرى ذلك أيضًا في الجنياولوجيا، وفي

(19) يانكو لافرين، نيتشه، ترجمة جورج جحا، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، ص 135.

(20) André Clair, *Éthique et humanisme: Essai sur la modernité* (Paris: Cerf, 1989), p. 112.

(21) فريدريك نيتشه، "ما الذي يجعلني أكتب كتابًا جيّدًا"، في: فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، فقرة 5، ص 77.

مذهب الاضطغان. ولتقرّظ القسوة هذا بالتساوي وظيفة تأسيس الرّابط بين موضوع العود الأبدي والاصطفاء⁽²²⁾.

كيف للتّفكير الفلسفي إذاً أن يزدري العنف؟ وهل بإمكانه أن يقوى على ردّ مثل هذا العنف الذي لا يطاول الفعل المُنجز تحت أقنعة الأخلاق فحسب، وإنّما يطاول أيضًا جميع القيم الفنيّة والثقافيّة والتاريخيّة... إلخ.

ثانيًا: معاني اللاأخلاقية

تحدّث نيتشه كثيرًا عن اللاأخلاقية واللاأخلاقي في سياق نقده الجذري للأخلاق السائدة. وكيفما كان أمر هذه الأخيرة، وما قد يفضي إليه تعاطي التّفد الفلسفي معها، فإنّها تستحيل جميعها إلى لاأخلاقية لأنّ "الأخلاق خاضعة لفعل الاستحالة الدائم"⁽²³⁾، وهي تشكّل بذلك جماع التّفد الذي أسّسه نيتشه بشأن القيم البشريّة عمومًا، باعتبار أنّ القيم السائدة كلها⁽²⁴⁾ هي محاولات لإضفاء المسحة الأخلاقية. والواقع، لا نعتن للأخلاق في أرض الأفعال البشريّة، وإنّما توجد جملة من الأحكام الأخلاقية التي لا تغدو سوى مفردات لغة. ومهما تكن أقنعة الأحكام الأخلاقية، فإنّ بإمكاننا "افتراض تكوينها واقعيًا، دوافع للأفعال. لكنّها، أيضًا بهذه الكيفيّة أخطاء، وهي بذلك أسس كلّ حكم إتيقي، وهي التي تحثّ النّاس على أفعالهم الأخلاقية. تلك هي وجهة نظري: غير أنّي أريد أن أكون آخر من لا يعلم أنّه تولّد في العديد من الحالات ريبة فطنة من وجهة النّظر الأولى"⁽²⁵⁾، التي "تؤكد أنّ الأخلاقية لا توجد إلّا في الكلام"⁽²⁶⁾.

(22) Robert Misrahi, *Qu'est-ce que l'éthique?: L'Éthique et le bonheur*, U. Philosophie (Paris: Armand Colin, 1997), p. 62.

(23) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore: Pensées sur les préjugés moraux; Fragments posthumes: Début 1880-printemps 1881*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2000), livre deuxième, § 98, p. 81.

(24) سواء أعلّق الأمر بأخلاقيات الألهوت المسيحي أم بالبرجوازية اللّبيرالية أم بالحكمة الشّعبيّة أو الفلسفيّة.

(25) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore*, livre deuxième, § 103, p. 83.

(26) *Ibid.*, p. 82.

وبما أنَّ الأمر على هذا النَّحو من التجريد والقداسة، فسيتعيَّن التَّقَدُّ في مفهوم "السَّلب" النَّافي عن كلِّ أخلاقيةٍ خلقيةٍها. وثمة "طريقتان في سلب الأخلاقية"⁽²⁷⁾: الأولى تخصُّ المعنى، والثَّانية تخصُّ الفعل.

يحدِّد نيتشه السَّلب، بما هو حركة نقديةٌ جذريةٌ تفضي إلى قلب في معنى قيمة الأخلاقية، بردها إلى اللاأخلاقية. وفي نظره "يوجد في العمق، سليمان يشملان عندي لفظ اللاأخلاقية. أنكر بدءًا نمط إنسان قد نُزِلَ الأرفع إلى الآن؛ أهل الخير، ومريدو الخير، والمحسنون؛ وأنكر من جهة أخرى نوع أخلاق قد فُرِضت وسادت بما هي أخلاق في ذاتها؛ أخلاق الانحطاط، أو، أكثر عيانًا، الأخلاق المسيحية. سيكون مباحًا اعتبار الإنكار الثاني بوصفه الأخصم"⁽²⁸⁾.

فاللأخلاقية يُقالُ على نحوين متغايرين، والفرق القيمي بينهما بيِّنٌ في فلسفة الإتيقا النيتشوية. من هذا المنطلق يكون اللاأخلاقية: إمَّا الفاعل الأخلاقي المرتهن في أخلاق الخير والسُّرِّ، والملتزم بها في تقديره لأفعاله، وعلاقته بذاته وبالآخرين، وإمَّا هو عكس ذلك تمامًا، أي الفاعل الأخلاقي المؤسَّس لشريعته من أخلاق ما وراء الخير والسُّرِّ. في الحال الأولى توسم لأخلاقية اللاأخلاقية بالسلبية لعجزه عن إدانة الصَّنافة الأخلاقية القائمة وتجاوزها. أمَّا في الحال الثَّانية، فتوسم بالإيجابية لاقتداره على إدانة الصَّنافة الأخلاقية القائمة وبناء إتيقاه في ما ورائها. وفي الحالتين يسمَّى الإنسان لأخلاقًا مع فرق في التَّقدير. فما المَعْتَيَان اللذان يحملهما نيتشه على اللاأخلاقية، وتبعًا لذلك على اللاأخلاقية؟

• تحدِّد لأخلاقية الأخلاق السَّائدة على أساس أنَّ أمر النَّظَر إلى القيم الأخلاقية لا يقالُ إلا في علاقة بالمنظوريات الأخلاقية المتفاضلة من جهة مراتبها. غير أنَّ المنظور الفلسفي النيتشوي، بما هو منظور نقدي، يعترزم - مثلما بيَّنَّا آنفًا - سلب الأخلاق وتهديدها في يقينها بذاتها. يقول نيتشه: "إنِّي أنفي، إذًا، الأخلاقية مثلما أنفي الخيمياء: يعني أنَّني أنفي مصادراتها. ولكن،

(27) Ibid.

(28) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "pourquoi je suis un destin," § 4, p. 335.

ليس لوجود خيميائيين يعتقدون في هذه المصادرات وتصرّفون بالنظر إليها. وكذلك أنفي بالتساوي للأخلاقية: ليس لكون العديد من الناس يشعرون بأنهم لأخلاقيون، وإنما في الحقيقة بسبب شعور من هذا القبيل⁽²⁹⁾. ففيم يتمثل عنصر الأخلاقية المشين في كل من عنصري الأخلاقية والأخلاقية اللذين نفاهما نيتشه بذات القرار الفلسفي-الإيتيقي؟

يتمثل العنصر الأخلاقي وسليته في أنّ الأخلاق هي، بالدرجة الأولى، قيم الارتهان للخير والشّر بما هي أحكام أخلاقية؛ فعنصر الخلقة يتمثل في ما يضيفه الإنسان إلى ذاته والحياة والآخرين والقيم من مفاعيل مرضه وعجزه، فالخلقة ضدّ تعافي الإنسان والحياة. ثمّ تتمثل الأخلاقية ثانياً، في التظاهر بلباس حلية الفضائل الأخلاقية (قولاً وسلوكاً ظاهرياً). وعنصر الأخلاقية في لأخلاقية الإنسان قوله خلاف ما يُضمّر، وإتيانه من الأفعال أبخسها. وفي الحالتين، نستنتج من إدانة نيتشه للأخلاقية والأخلاقية أنّ ثمة شعوراً بالقرف من قيمهما معاً. ولذلك، "ينبغي عدم إنجاز العديد من الأفعال المسماة أخلاقية وعدم تشجيعها"⁽³⁰⁾. فلماذا، إذاً، هذا العزوف الإيتيقي عن بعض الأفعال الرّاعمة للأخلاقية؟ ربّما يعود الأمر، بحسب نيتشه، إلى أنّ "الخضوع إلى الأخلاق لا يتوفّر في ذاته على شيء أخلاقي"⁽³¹⁾. فكيف تفضي الأخلاق، بدورها، إلى إنتاج الأخلاقية؟

إن ما يجعل الأخلاق منتجاً للأخلاقية استهجانها للكلّ بخلقتها للكلّ، علاوة على أنّها تحقد على النّظيف والطّاهر والمتعافى من الأمور كلّها. وعموماً، "إذا كان الأخلاقي هو الذي يعتبر الأخلاق مشكلاً"⁽³²⁾، فإن ذلك سيمكّن نيتشه من التساؤل: "أليس الأخلاقي مناهضاً لمتطهّر؟ مفكّر يرى الأخلاق إعضالاً، ويراهما تصنع مشكلاً؟ ألا يكون فعل الأخلاق لأخلاقياً؟"⁽³³⁾. من المؤكّد أنّ

(29) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore, livre deuxième*, § 103, p. 83.

(30) Ibid.

(31) Ibid., § 97, p. 81.

(32) Jean Lefranc, *Comprendre Nietzsche* (Paris: Armand Colin, 2003), p. 157.

(33) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal: Prélude = d'une philosophie de l'avenir; La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et*

تحوّل الأخلاق من منظور الإتيقا النيتشوية إلى لأخلاقية كان نتيجة فظاعة التعاطي مع صور الحياة وصراع الإرادات البشرية، وذلك بتوصيفها بصفات الخير والشرّ وتضادّهما. فما معنى اللأخلاقي في تقديرات الحكم الإتيقي؟

يقول نيتشه: "لأخلاقي" تعني، إذًا، أنّ شخصًا ما زال لا يتفاعل، أو لا يتفاعل بما يكفي مع الدوافع الذهنية الراقية والمرهفة التي نشأت عن الثقافة الجديدة الحاضرة؛ إنّها تدلّ على شخص ظلّ متخلّفًا، لكن بحسب اختلاف نسبي دومًا⁽³⁴⁾؛ فالصورة التي رسمها المنظور الإتيقي للأخلاقي تجعل منه إنسان الوضاعة والعجز والعطالة؛ إنسانًا فاقدًا كلّ مقتضيات المخاطرة والإقدام على الحياة. فمَن لا يجنح إلى أفق الترقّي بالذات والحياة إلى مرتبة العلوّ والإصعاد إلى أرحب الآفاق هو اللأخلاقي، وهو إلى هذا الحدّ موسوم بالسلبية في نظر نيتشه. لكن، هل قدّر للإنسان أن يصعد في سلّم القيم البشرية فيتجرّد من لأخلاقية أخلاقه؟ ألا يتطلّع نيتشه ويرجو "إطلاق النار على الأخلاق"⁽³⁵⁾؟ ألا يمكن الإنسان، ولو مرّة واحدة، أن يستشعر في ذاته وزر مهانة اللأخلاقية جرّاء إسرافه رهن ذاته في أخلاقية قاتلة؟

يراهن نيتشه على ما يفرزه تطاحن المشاعر الأخلاقية واللأخلاقية في صميم الإنسان ذي الاستعدادات لاكتساب "الفضائل الذكورية". لذلك، نراه يأمل في "أن يحقّر الرّجل من لأخلاقية: خطوة من السّلّم الذي في أعلاه سيخجل أيضًا من أخلاقية"⁽³⁶⁾. ألا يعني هذا مبدئيًا ضررًا من الترحح الذاتي من مواطن القبح البشري والسّئين الأخلاقي وقهر لأخلاقية؟ ألا يمكن تطاحن المشاعر بداخل السّرية الإنسانية أن يحفّز المرء على تجاوز معهود اعتقاده في

éclairer Par-delà bien et mal récemment publié, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes = établis), Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratiot (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), "Nos vertus", § 228, p. 146.

(34) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 42، ص 68.

(35) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "Crépuscule des Idoles", "Maximes et traits", § 36, p. 67.

(36) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal*, 4^{ème} partie: Maximes et interludes, § 95, p. 84.

التضاد بين طرفي الأخلاق: الخير والشر؟ ليس اللاأخلاقي، إذًا، الوضع من النَّاس الذي أدانته التَّقْد، وإنما هو من منظور إتقيي، الإنسان الرَّفيع. يقول نيتشه: "إني لا أنفي، وهذا مفروغ منه - ما دمت غير مجنون - إنه ينبغي تجنُّب ومحاربة العديد من الأفعال المسمَّاة لأخلاقيَّة"⁽³⁷⁾؛ ذلك أنَّ المترفِّع بأخلاقيَّته عن صروف خيريَّة الأخلاق وشرِّها، وما اعتقَد في تضادِّها، لَقَادِر على الجنوح إلى ما وراء الخير والشر.

وبناء عليه، ينشأ من منظور الإتيقا الفلسفية عند نيتشه إنسان مترفِّع ومن طينة أخلاقية جيِّدة ليكون لأخلاقيًّا من جنس آخر، وهو على غير معنى السيئ الذي حمله نيتشه على اللاأخلاقي في صورة الإنسان اللاأخلاقي الأوَّل. لذلك يؤكِّد بقوله: "كنتُ قد اخترت استعمال كلمة 'الأخلاقي' في معنى آخر، بوصفه علامة مميِّزة أو تميِّزًا: أنا فخور بهذه الكلمة التي تميِّزني من سائر البشر"⁽³⁸⁾.

- لأخلاقيَّة الإتيقي: من المؤكِّد فلسفيًّا أنَّ الأمر يتعلَّق - كما سبقت الإشارة - إلى اشتغال الإتيقا الفلسفيَّة مع نيتشه على قاعدة الفرز بين مراتب النَّاس والقيم والمنظورات، التي من يصدر خلال وجهة نظرها الحكم في هذا الاتجاه أو ذلك. إنَّ استخدام نيتشه المفهوم الفلسفي-القيمي: اللاأخلاقية، كان على نحوِّين متغايرين يقتضي بدءًا التحلُّل من المعنى السَّائع لصفة اللاأخلاقي. ولهذا، "أوَّل ما ينبغي أن نشير إليه عند بحثنا للتَّقْد الأخلاقي عند نيتشه، معنى 'اللاأخلاقيَّة' عنده؛ لأنَّ المعنى السَّائع بيننا لهذه الكلمة، هو التحلُّل من القواعد والمبادئ الأخلاقية؛ أي الدَّعوة إلى نوع من الهمجيَّة والإباحيَّة في علاقات النَّاس بعضهم ببعض. وعلى هذا النَّحو، نفهم الأذهان السَّطحيَّة كلمة اللاأخلاقيَّة، التي تتردَّد كثيرًا في نقد نيتشه للأخلاق"⁽³⁹⁾.

إنَّ الارتقاء بالفهم إلى الدَّرجة الثَّانية من النَّظر، أي النَّظر الفلسفي، هو ما يتطلَّب الفهم الإتيقي لمفهوم اللاأخلاقيَّة في فضائه التَّقدي. فَمَنْ هو اللاأخلاقي

(37) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore, livre deuxième*, § 103, p. 83.

(38) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "pourquoi je suis un destin," § 6, p. 338.

(39) زكريا، ص 83.

الذي ترتضيه إتيقا نيتشه فتسمه بميسم الإيجابية؟ إنَّه المتظنُّ بالسائد من القيم الأخلاقية، وهو عين المتوحِّد بتدابيره القيمة ذاتها في ما وراء منطلقات الحكم الأخلاقي، خيرها وشرِّرها؛ فاللأخلاق هو النَّاد للأخلاق من أجل بناء الإتيقا. وهو لأخلاق من منظور نفسه لتساميه بقيمة في ما وراء الخير والشرِّ، ولأخلاق من منظور غيره لتمرُّده وتطاوله على أخلاق الخير والشرِّ.

من هنا نستنتج أنَّ نسبة الخير إلى الشرِّ لا تقوم، في إتيقاه، على التناقض، بل إنَّه لا يفصل بينهما، وهو مَنْ يتجاوزهما بالتساوي وبالعزم ذاته على مراس نقد فلسفي ببناء بهدمه للسائد من الأخلاق. وعلى هذا النحو، يعرف نيتشه نفسه بما هو إتيقي: "إنِّي من بعيد أكثر إنسان إثارة للظنَّة لا نظير له قبلاً؛ وهذا لا ينبغي أنَّه يتوجَّب عليَّ مستقبلاً أن أكون أكثر النَّاس كرمًا. لقد عرفت الرِّغبة والتلذذ بالإفناء إلى حدِّ يتوافق ووسعي على الإفناء. وفي الاتجاهين، فأنا أطيع طبيعة ديونيزوسية لا تفصل الفعل السَّالب عن القول المبيِّت. إنِّي أوَّل لأخلاق ديونيزوسية فأنا الهدام بامتياز"⁽⁴⁰⁾. فما هي مواصفات الصورة الفلسفية للأخلاق-الإتيقي كما رسمتها الإتيقا النَّاقدة؟

اشتقَّ نيتشه من زرادشت "شخصية مفهومية"⁽⁴¹⁾ لبناء صورة الإتيقي على أنقاض نهافت صورة الأخلاق-الأخلاق المحددة آنفاً في المعنى الأوَّل للأخلاق. إنَّ للأخلاق، بما هو الشخصية الفلسفية الإتيقية، من منظور نيتشه، هو كائن لا مفكَّر فيه بَعْدُ. وفي المحصلة، لم يكن موضع استفهام فلسفي جدِّي وصارم. يقول نيتشه: "ما سئلتُ - ولكن ليكن الأمر كما يجب مساءلتي - ما الذي يعنيه اسم زرادشت على لساني، على لسان أوَّل لأخلاق، لأنَّ ما يشكل التفرُّد التاريخي لهذا الفارسي هو أنَّه على العكس منه تماماً"⁽⁴²⁾.

(40) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "pourquoi je suis un destin," § 2, p. 334.

(41) Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, critique (Paris: Minuit, 1991), P. 62.

(42) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "pourquoi je suis un destin," § 3, pp. 334-335.

إنَّ الإيتيقي إنسان لا أخلاقي، وزاهد في الأخلاق التقليديَّة؛ لأنَّه لا يبني ذاته إلا باتخاذها من شرعة قيمه المتفرَّدة أداة يمجُّ بها معهود أخلاقه مجًا. فما إن تهافت الأخلاق بمفعول التَّقد الجذري، الذي اقتدر عليه زرادشت الحكيم، حتى تُقام الإيتقا، وهي اللاأخلاقيَّة؛ أي هي أخلاق ما وراء الخير والشَّر. فَمِنْ منظور هذه الأخيرة يكون الإيتيقي إنسانًا لا أخلاقيًا وهو ما يتعيَّن في صورة زرادشت الناشئة، لأنَّ "تجاوز الأخلاق لذاتها من منطلق الصدق، وتجاوز الأخلاقي لذاته ليحلَّ في نقيضه - في أنا - ذلك هو ما يعنيه اسم زرادشت على لساني"⁽⁴³⁾. فما الذي انهزم في انبناء زرادشت الإيتيقي؟ إنَّه أخلاق العبيد والانحطاط الرُّوحي لعصر الحدائث العدميَّة، حدائث أوروبا المعتدَّة بقيمها، والمتفاخرة بمقولات الأخلاق العقلية الكانطيَّة.

لا يعترض نيتشه على أخلاق تقوم على التطلُّع إلى خدمة الحياة، وإنَّما ينسف بالتَّقد الأخلاق التي تتطلُّع بعُدَّة العقل نفسها إلى تأييم الحياة. ولذلك، "دان أخلاقيون عدَّة نيتشه بوصفه 'لاأخلاقيًا لتبنيِّه أولويَّة الحياة على حساب العقل'"⁽⁴⁴⁾. وإذا كان من المفترض في الأخلاق الفلسفيَّة الأرستقراطيَّة ألا تعارض بين مبادئ العقل وقيمه، ومبادئ الحياة وقيمها، فقد جنحت رعايئة السواد الأعظم إلى افتراض التضادِّ بين مفاعيل العقل ومقتضيات الحياة. ومن ثمَّ، ترسَّبت في تاريخ القيم البشريَّة أنظمة أخلاقيَّة تُختزل - في القراءة النيتشوية - في أخلاق العبيد الوضيعة وأخلاق السادة الرِّفيعه. إنَّ "نيتشه 'اللاأخلاقي' هو قبل كلِّ شيء أخلاقي، منظرٌ للأخلاق. وليست تلك مفارقة. إنَّ نقد الأخلاق المسيحيَّة ('أخلاق العبيد') هو منطلق 'المراجعة'، تأكيد 'الألواح الجديدة' للقيم الأخلاقيَّة ('أخلاق السادة') هو غرضه الأخير"⁽⁴⁵⁾.

فهل يشكُّل مبدأ الدِّفاع عن حرمة الحياة والإنسان معيارًا إيتيقيًا لدى نيتشه في إدانته للأخلاق التقليديَّة؟ وتبعًا لذلك، هل "يكون مدح خلقية أخلاق

(43) فريدريك نيتشه، "لِمَ أنا قدر"، في: نيتشه، هذا هو الإنسان، فقرة 3، ص 156.

(44) Louis Corman, *Nietzsche psychologue des profondeurs* (Paris: Presses universitaires de France, 1982), P. 88.

(45) ستيفان أوديف، على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب (بيروت/ دمشق: دار دمشق، 1983)، ص 40.

جديدة عين اللاأخلاقية⁽⁴⁶⁾؟ لقد تبين لنا في هذا المعنى الثاني (الإنشائي) من تشغيل نيتشه لمفهوم اللاأخلاقية أنه يعترزم توكيد أمرين اثنين: الأول تعافي الحياة، والآخر، مناعة قوى الذات البشرية واقتداراتها.

في ما يتعلّق بالمستوى الأوّل من عمل الإنشائي على تعافي الحياة، يمكن القول "إنّ نيتشه لا يطالب، إذًا، بنمط حياة قد يتعلّق فقط أو حتى بشكل رئيس بهذه الأفعال التي نعتبرها الآن لالأخلاقية⁽⁴⁷⁾؛ فإعادة تقديره الحياة "لا تُخترَلُ في هذا النوع من القلب الجذري"⁽⁴⁸⁾ المحمول على معنى "تحرّر تامّ من كلّ القيم الأخلاقية"⁽⁴⁹⁾. لكن، من الذي يتطلّب هذا النوع من حياة العلوّ والشموخ والفتوة والاقتدار؟ وما فضائل هذا الإنسان الإنشائي الذي يتهم باللاأخلاقية من منظور الأخلاق التقليدية؟ لماذا تقبل فلسفة نيتشه توصيف شخصية زرادشت على ذاك النحو؟ هل لأنّه ينأى بذاته عن تلك الأخلاق ولا يبالي بحمق توصيفاتها الأخلاقية؟ أيرغب نيتشه في إبراز الفرق القيمي بينه وسائر الفلاسفة لاعتباره ذاته لاأخلاقياً وهل توجد لدى اللاأخلاقي النيتشوي رغبة أقصى من الرّغبة في الحياة؟ فمن الذي يقوى على التفرد بحبّ الحياة؟ إنّنا "نفهم في العمق هذا الإنسان ومقصد نيتشه منه: قويّ جريء ليس يهاب، محبّ للحياة، كأنّه من أتباع ديونيزوس وغير مسيحي بالمرّة"⁽⁵⁰⁾. فما الفضائل التي يتفرد بها هذا الإنسان اللاأخلاقي: الإنشائي؟

ما يفضلُ به هذا الإنسان عن غيره هو المقدرة على ممارسة السيادة على ذاته لتملّكه أسبابها. إذًا، تخصّص الفلسفة الإنشائية صورة الإنسان المقامر بولوج فضاء صراع الإرادات البشرية بتمام الاقتدار بجملة من الفضائل، وأهمّها: أنّ

(46) Lefranc, p. 157.

(47) ألكسندر نيهاماس، نيتشه: الحياة كنصّ أدبي، ترجمة محمّد هشام (الدّار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2008)، ص 249.
(48) المرجع نفسه.

(49) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1, Ecce Homo*, § 1, p. 303.

(50) جورج ميخائيل ديب، "مقدّمة"، في: فريدريك نيتشه، عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب (دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2004)، ص 9.

لديه، أولاً، المقدرة على إحكام التوجيه الذاتي للذات في ما يتعدى أوهام التضاد بين الخير والشر، باعتبار أنه "إذا أحسن إنسان توجيه ذاته، فليس لاختياره الخير ضد الشر، وإنما فقط لأنه سخي (وهو ما ليس مقبولاً مطلقاً من قبل إنسان أخلاقي)"⁽⁵¹⁾. وسخاء الإنسان للأخلاقي، هنا، هو إكرام الحياة في شخصه، وقيمه، وعلاقاته بالأرض والضرورة.

لذلك، نتبه المعرفة الجدلي إلى تحلي الإتيقي بميزة ثانية؛ نعني أنه "يجب أيضاً على اللاأخلاقي أن يتحاشى إفساد البراءة"⁽⁵²⁾،⁽⁵³⁾. ولأن في تعافي البراءة تعافي مقومات الحياة الجديرة بأن تُعاش، وهو ما لا يقوى عليه مطلق إنسان، وإنما جنس مخصوص من الناس فحسب، فإن الإتيقي يستعيب عن إذابة أرض الناس بالجنوح إلى إبداع القيم الخلقة. هذه هي ميزة ثالثة يُعبر بها الإتيقي، وهو ما يحلده جان غرانيه من جهة توصيفه "الإنسان الجيد بما هو الإنسان غير المؤذي، الإنسان الذي يهيئنا بلا توقُّف لإبداع فضائل جديدة كي نستحق العيش"⁽⁵⁴⁾.

الإنسان الذي تخيّر نيتشه صورةً للأخلاقي المقبول في إتيقاه على نحو لامشروط، هو الذي يتملك أسباب التقرير؛ أي تدبره موقفاً مبدئياً بشأن ما اختاره لذاته من قيم في فضاء توخّده بذاته. وفي المحصلة، ينهي نيتشه رسم صورة الإنسان الصّارم وغير المرتاب في أمر قيمه وموقفه. وذلك ما سيكون رهن المقدرة التي "للمرء الذي كلما أتخذ قراراً تحتم عليه سدّ الأذنين عن سماع أفضل حجّة مضادة. تلك هي فضيلة الصّارم"⁽⁵⁵⁾. إن هذا الطبع

(51) François Laplantine, *Le Philosophe et la violence*, coll. SUP (Paris: Presses universitaires de France, 1976), p. 68.

(52) عادة يقصد نيتشه بذلك "براءة الضرورة" "l'innocence du devenir". يُنظر: Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance: Essai d'une transmutation de toutes les valeurs, études et fragments*, Henri Albert (trad.), Marc Sautet (index établi), le livre de poche, série classiques de la philosophie (Paris: Librairie générale française, 1991), § 280, p. 311.

(53) نيتشه، المعلم الجدل، الكتاب الخامس، فقرة 381، ص 243.

(54) Jean Granier, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, l'ordre philosophique, 2^{ème} éd. (Paris: Seuil, 1966), p. 189.

(55) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal*, 4^{ème} partie: Maximes et interludes, § 107, p. 86.

هو هويّة من اختبر في ذاته مفاعيل الوحشة والوحدة في السرّ والعلن، وفي الوحدة والوحشة مع الذات والجماعة. هو ذا ما كان عليه زرادشت المتقرّد بفضائل الإتيقا التّافدة. ف"نحن، اللاأخلاقيين، هل نضمر حقًا بالفضيلة؟ قليلاً، مثلما يفعل الفوضويون مع الأمراء"⁽⁵⁶⁾؟ كلاً، فاندعاش نيتشه هذا إنّما هو عين سجيّة الإتيقي في ما وراء الورع الأخلاقي للأخبار والأشعار.

ثالثاً: وجوه التناسب بين الإتيقا والأخلاق

1 - روابط الإتيقا والأخلاق

إنّ غرض نيتشه هو معالجة التّصريف البشري في نسبه إلى الحياة، وذلك غرض إتيقي، في الأساس؛ إذ إنّ المبحث الجنيالوجي منصبّ تماماً على الأسباب والدّوافع التي حادت بالفاعل الفردي عن جادة الحياة ونبهها. وفي هذا المقام، "فإنّ مقارنة نيتشه للأخلاق تتضمّن، إذا وافقنا على أفكاره، أنّ طرق تصرّفاتنا لن تظلّ غير متغيّرة، فإنّ همّة الأوّل ليس هو المحتوى المتميّز لأفعال خاصّة، وإنّما الأسباب والدّوافع التي تحكّم فعلنا"⁽⁵⁷⁾؛ فمرّد التناسب بين الإتيقا والأخلاق هو حيازتهما صلة النّسب ذاتها مع فلسفة القيم عمومًا، والأخلاقية خصوصًا. ولما كانت هذه القيم موثوقة، بدورها، إلى صيرورة الأفعال البشريّة، فإنّها شهدت في متابعة نيتشه لها، كثرة من الاستحالات والتبدّلات. لكن، ما أساس هذه الاستحالة في صور القيم الأخلاقيّة؟

هذا الأساس هو منبت رابطة النّسب التي بين الأخلاق والإتيقا. وهي رابطة الأخلاقي بما وراء الأخلاقي، وفي ذلك منقلب مقولة الخير والشّر على غير معهود معناها. أمّا مرّده، فيُعزى إلى "أنّ إيجابيّة الصّيرورة الأخلاقيّة تنشأ إلى ما يوجد في ما وراء الأخلاقي. ليست مقولة الخير والشّر مبرّرة إلّا في ما وراء

(56) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "Crépuscule des Idoles", "Maximes et traits", § 36, p. 66.

(57) نيهاماس، ص 250.

الخير والشر⁽⁵⁸⁾. ثم إنَّها رابطة اتخذت بدورها مناظر عدَّة، غير أنَّ هذه المناظر تقترن بواحد من المنزعتين البشريتين: إمَّا تعظيم الحياة، وهو ما يجعل من أساس هذا التعظيم أساس إتيقا، أي أساس أخلاق جيِّدة رفيعة، وإمَّا بخس الحياة وتصغيرها، وهو ما يجعل من أساس أخلاق الخير والشر أخلاقاً سيِّئة ودينية. أمَّا إذا «شئنا أن نتحدَّث منذ الآن عن تبدُّل في القيم، فلا بدَّ أن يكون واضحاً إذ ذاك أنَّ مبدأ تحوُّل القيم في هذا الموقع إن هو إلاَّ عظمُ العلاقة بالعالم أو صغرُها⁽⁵⁹⁾. فما الذي يمكننا استخلاصه فلسفيًا من التحوُّل القيمي في الأخلاقية؟

بيِّن جورج غودار أنَّ التحوُّل في مناظر القيم الأخلاقية يُبقي على نسب ما بين الإتيقي والأخلاقي في القيمة، وذلك تناظرًا مع تحوُّل القيمة إلى قيمة للرِّفعة والتسامي، أو إلى قيمة للرِّفعة والتدني. وبناء عليه، فإنَّ منقلب القيم هو الذي يجعل من القيمة إمَّا قيمة إتيقية وإمَّا قيمة أخلاق خير وشر. وعمومًا، فإنَّ التقدُّ الذي أتى به نيتشه بشأن هذه الأخلاق هو الذي سيقضي بسلب الإتيقا عن تهافت الأخلاق، لأنَّ «الإتيقا هي ما يصير عالم أخلاق: فالأخلاق في مجملها مغلفة بدورها بإتيقا مفهومة بشكل آخر كليًا⁽⁶⁰⁾؛ فالمختلف فلسفيًا بين الإتيقي والأخلاقي هو موقع القيمة من الحياة (رفعة أو ضعة). ومن ثمَّ، تتأني منظورية الفلسفة التقدية مع نيتشه تجاهها. ولما كانت أخلاق الانحطاط، مُدرَكَة نيتشويًا، إسرًا في السُّخط على قيم الحياة، فإنَّ الإتيقا الفلسفية ستنتهي إلى إدانة الأخلاق بالتقدُّ لأنَّها كانت دومًا أخلاق خير وشر، سواء في إدارها عن الحياة أو في إقبالها عليها، فقيم يتمثَّل سمُّ الإتيقا على الأخلاق؟

2 - تسامي الإتيقا على الأخلاق

ما الذي يعنيه التسامي القيمي للإتيقا على الأخلاق؟ هل في الإتيقا ما به تفضُّل قيمي على الأخلاق؟ أيعني ذلك أننا أمام درجة ثانية من الأخلاق

(58) Clair, p. 129.

(59) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974)، ص 111.

(60) Georges Goedert, *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: Souffrance et compassion* (Paris: Beauchesne, 1977), p. 210.

البشريّة؟ وهل تقتضي رفعة أخلاق الإنسان بالضرورة أن يكون أخلاقياً؟ يمكن الإنسان في منظور الإتيقا الفلسفيّة مع نيته أن يصبح إتيقياً ذا أدبيّة تخصّه من دون أن يكون مرتبهاً بأخلاق الخير والشر. وفي هذا المقام يقول: "إننا نصير متخلّقين، ليس لأننا أخلاقيون⁽⁶¹⁾!"⁽⁶²⁾. فهل يعني التخلّق تأدّباً بآداب الخلق الرّيف أو ما سمّي الإتيقا؟ فبمّ تتسامى الإتيقا على الأخلاق؟

- يتعلّق الأمر بتميّز أدبي. وقد يكون مردُّ هذا التسامي الإتيقي إلى نأي السّادة النبلاء من النّاس بأنفسهم حتى لا يختلطوا بالارتكاسيين ومناهاتهم. إنّ إقامة الفرق القيمي هو من عمل التّقّد الجذري للفلسفة. أمّا بيانه على التّحو الذي يجعل ممّا هو إتيقي أجلّ وأسمى ممّا هو أخلاقي، فهو من عمل الإتيقا. وبناءً عليه، يستند تطلّع الإتيقا الفلسفيّة بدءاً، إلى موقف نقدي من الأخلاق، وإلى إدانة الأخلاق والعنف عليها. فيمكن القول تبعاً لذلك، "إنّ انتصار مثل أخلاقي يتمّ بمساعدة نفس الوسائل 'الأخلاقية'، مثل كلّ انتصار آخر: بالعنف، والكذب، والتّميمة، والظلم"⁽⁶³⁾. تقوم الإتيقا، إذًا، على نفس اللّاتيقا، أو بالأحرى تُستقّ الإتيقا من الأخلاق. وهذا يعني في نظر الذات الإتيقيّة المتفلسفة على نحو نيتشوي، العزم على توكيد الإتيقا عبر سلب الأخلاق (التي هي عينها اللّأخلاقية). ثمّة في هذا الموقف الفلسفي، إذًا، ما يحيلنا إلى موقف نيته السّابق والقائل "إنّ الأخلاق ذاتها حالة خاصّة من اللّأخلاقية"⁽⁶⁴⁾. فما الوجه الإتيقي في هذا الحكم على كمن اللّأخلاقية في صلب الأخلاقية؟ هل لأنّ "اللّأخلاقية لا يمكنها أن تُدانَ لأنّه لا يمكن تجنّبها"⁽⁶⁵⁾؟

(61) من أهل أخلاق الخير والشر.

(62) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore*, livre deuxième, § 97, p. 81.

(63) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XII: Fragments posthumes*, 7 [6], p. 268.

(64) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIV: Fragments posthumes (Début 1888 - Début Janvier 1889)*, Mazzino Montinari & Giorgio Colli (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2008), 14 [134], p. 105.

(65) نيهاماس، ص 248.

- يتعلّق الأمر بتميّز سياسي-اجتماعي⁽⁶⁶⁾، وهو ما يمكننا من تحديد موطن آخر لتفضيل الإتيقا على الأخلاق، وبه تكون في مرتبة أسمى قياساً بها، فَمُفَارَقَةٌ لها. ويتمثّل ذلك في تحرُّر الإتيقا من مبدأ المنع⁽⁶⁷⁾ الأخلاقي المعهود في خيارات أخلاق الخير والشَّر. وعادة، يقوم هذا المبدأ على الدَّفْع بالإنسان الاجتماعي إلى إظهار تخلُّفه في ما يبدو من علامات آداب عامّة، تعكس مغالته نفسه، وطاعته صراط النِّظام الاجتماعي، ومقياس ذلك هو ثنائية الخير والشَّر. ولمّا كان نيتشه يرى أنّ "العالم خاطيء، من وجهة نظر أخلاقية"⁽⁶⁸⁾، فإنّ لا مانع أخلاقي⁽⁶⁹⁾ من الإقدام على الفعل في العالم؛ لأنّ "الأخلاق خاطئة، بما هي عينها مقطع من هذا العالم"⁽⁷⁰⁾. فبأيّ معنى يمكن فهم مثني الخطأ في ماهيتي أخلاق العالم وعالم الأخلاق؟

الخطأ ليس بالمعنى الإبيستيمولوجي، وإنّما هو بالمعنى الأكسيولوجي. أمّا فضيلته فتكمن، هنا، في تعزيز الثُّمور الإتيقي منهما. وفي هذا الاتجاه يقول نيتشه: "أكره في العمق كلّ هذه الأخلاق التي تقول: لا تفعل هذا، لا تفعل ذلك. تخلّي [تخلّ]! تغلّب على نفسك". في المقابل، أحبُّ تلك الأخلاق التي تدفعني إلى فعل شيء ما، لإعادة فعله، للتّفكير به ليلاً نهاراً، لأحلم به ليلاً، ألا يكون لديّ همٌّ آخرٌ إلّا أن أفعله بشكل جيّد، بمقدار ما أستطيع ذلك، وأقدر عليه بين كلّ الرّجال"⁽⁷¹⁾. وبناء عليه، فإنّ هيمنة مسيحيّة الأخلاق على فضاء الرّوابط البشريّة مع الدّات والجماعة، بل حتى على الأساس الميتافيزيقي لـ "الأخلاق المؤقّتة" الديكارتية

(66) يُنظر: أوّلًا، نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الأوّل، فقرة 47، ص 64-65. ثانيًا، عبد العزيز العيّادي، إتيقا الموت والسعادة (صفاقس: صامد للنشر والتوزيع، 2005)، ص 212-213. ثالثًا، ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة: ولادة السّجن، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 223-224.

(67) هو مبدأ يخفي مسألة ترويض البشر وتدجينهم، وذلك بالحثّ على فعل هذا، والامتناع عن ذلك من الأفعال البشريّة المتعلّقة، أساسًا، بالنتشة التربويّة والاجتماعية والثّفسية والثقافية ... إلخ.

(68) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, § 280, p. 309.

(69) الصحيح: أخلاقياً. (الناشر)

(70) Ibid.

(71) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الرّابع، فقرة 304، ص 168-169.

والأخلاق العقلية الكانطية⁽⁷²⁾، إنَّما هي هيمنة تجعل من الأخلاق مجالاً لزرع الأفعال البشريَّة، عبر الترهيب الذي يمارسه مبدأ المنع، أو حتى مبدأ الحيطة والحذر.

- ثَمَّة فُوقِ نفساني- مرَّضي؛ فحيثما يوجد بُعد مرَّضي في الأخلاق تُكُنُّ الإتيقا متحرِّرة منه. لقد كانت الإتيقا الفلسفيَّة النيتشوية حريصة على رسم حدودها التي لا تنفصل بها عن الأخلاق فحسب، وإنَّما تُفضِّلُ بها عليها أيضًا تمام الفضل، مثلما كشف التَّشخيص الجينالوجي عن ذلك في فرقِ نفساني مهم، وهو الحقد الذي تشتغل من خلاله حُفِيَّةُ أخلاق الانحطاط، وتتعالى عليه في المقابل ودونما مبالاة، إتيقا الرِّفعة. وهو ما دعا مناهض المسيح إلى القول في صيغة أمره: "تُقرأُ المقالة الأولى من كتابي جينالوجيا الأخلاق: هنا وُضع التباين لأوَّل مرَّة بين أخلاق نبيلة أرستقراطيَّة وأخلاق الاضطغان ورغبة عاجزة عن الانتقام"⁽⁷³⁾. فبيان تمثُّر أخلاق التُّبَل البشري قياسًا بأخلاق الشُّخط هو من عمل الإتيقا. وهذا ما يجعل من هذه الأخيرة تظَهَّر نيتشويًا في مقام أرفع من مقام الأخلاق⁽⁷⁴⁾، خصوصًا من جهة التأسيس الفلسفي للقيم.

رابعًا: حدُّ الإتيقا بالنَّظر إلى تهافت الأخلاق

يقتضي هذا الحدُّ، أوَّلاً، تموضُّعًا مخصوصًا إزاء أخلاق الخير والشرِّ لإحكام مراس التَّقْد، فبناء الإتيقا. كما يقتضي، ثانيًا، تشخيص الجنس البشري

(72) يُنظر: إيمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم محمَّد فتحي الشيطي، تعليق فيكتور دلبوس، ط 2 (بيروت: دار التَّهضة العربيَّة للطباعة والنَّشر، 1970)، ص 166-169.

(73) Friedrich Nietzsche, "L'Antéchrist: Imprécation contre le christianisme," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antichrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), § 45, p. 208.

(74) يُنظر: أوَّلاً، فريدريك نيتشه، "نحن العلماء"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشرِّ، الفصل السَّادس، ققرة 210، ص 170-171. ثانيًا، نيهاماس، ص 247، وفيه يقول: "على الرُّغم من أنَّ التَّمييز بعيد عن أن يكون مطلقًا، فإنَّ نيتشه يحاول بصفة عائنة أن يميِّز الأخلاق، وهي منظومة قواعد وقيم تُعاش الحياة على أساسها، عن الفلسفة الأخلاقية، التي يرى فيها محاولة تقنين وتبرير منظومة قيم من هذا النَّوع". وثالثًا: العيَّادي، ص 45، وحسبه أنَّ "الإتيقا نظريَّة والأخلاق عمليَّة، الأولى تنحو باتجاه تعريف القواعد والثانية باتجاه الفعل الطَّرفي، الأولى هي 'علم الأخلاق' والثانية هي مجموع القواعد العملية".

المختص الذي هو على درجة من الأهلية الفكرية والقيمية والتفسيّة لتوصيف منّ ذا الذي يكون إتيقيًا.

- إذا كنّا قد بيّنا سابقًا علاقة الاقتران الضّروري بين الأخلاق والإتيقا، فإنّ هذه الأخيرة لا تتأسس بحسب نيتشه إلّا على أنقاض تهافت أخلاق الخير والشّر. يقول زرادشت: "عندما أتيت إلى الناس وجدتهم يجلسون على غرور قديم: جميعهم يعتقدون أنّهم يعلمون منذ زمن طويل ما هو خير للإنسان وما هو شرّ"⁽⁷⁵⁾. فما موقف الفلسفة الإتيقيّة من مثل هذه الجوامد التي مكثت عليها البشريّة السنين الطوال؟ يجيب نيتشه: "أربكت نعاسهم وشوّشته عليهم عندما رحّت أعلم: لا أحد يعرف ما هو خير وما هو شر، عدا أن يكون مبدعًا! لكنّ ذلك هو الذي يبدع هدف الإنسان ويمنح الأرض معناها ومستقبلها: وذاك فقط هو الذي يجعل من شيء ما خيرًا أو شرًا"⁽⁷⁶⁾. ومن ثمّ، فإنّ هدم السائد من خيريّة الأخلاق وشرّها هو عتبه الفيلسوف الساعي إلى إنشاء إتيقا.

إلّا أنّ موضوعًا بعينه يحدّده التّقد الجذري فضاءً لحركة التأسيس الفلسفي للإتيقا. فما هذا الموضوع؟ أيكون "نقطة انبساط متعالية على كلّ منظور"⁽⁷⁷⁾ أخلاقي مألوف، أم يكون مجرد ترميم تعميمي تقوم به فلسفة الخير والشّر؟ في الواقع، "إنّ هكذا نقطة لا يمكن إلّا أن تكون خارج الأخلاق؛ فما من مقياس تقويمات يجب أن يكون مطروحًا من التّقويمات. وبهذا المعنى يجب على الأخلاقي رصد تموقع له في ما وراء الخير والشّر، وأن يكون غير أخلاقي". وهكذا، يتطلّب المبحث الإتيقي تجاوزًا للأخلاق"⁽⁷⁸⁾.

(75) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة علي مصباح (كولونيا، ألمانيا/بغداد: منشورات الجمل، 2007)، الكتاب الثالث، "عن الألواح القديمة والألواح الجديدة"، فقرة 2، ص 373.

(76) المرجع نفسه، ص 374.

(77) Clair, p. 117.

(78) Ibid.

على هذا الأساس، يكون التَّقدُّ الجذري، بما هو هدم لصلف الأخلاق، شرطًا لإمكان الإتيقا. ولعلَّ هذا ما عزم على تدبيره زرادشت بمخاطرته حين نقد القناعات الأخلاقية التي عاصرها. وبلغت التَّقدُّ الصَّارمة يقول عن معدن مخصوص من الناس: "أمرتهم بأن يقلبوا كراسي معلِّمهم القديمة، وكل ما كان يترعَّ عليه غرورهم العتيق؛ ودعوتهم إلى الضحك من معلِّم فضيلتهم الأكبر وقدَّسهم وشاعرهم ومخلص العالم"⁽⁷⁹⁾.

لكن، في ما لو انقلبت الأخلاق منقلبها وتصيرت من تهافتها الإتيقا، فإنَّ ثابتًا ما سيظلُّ قائمًا شرطًا لانبعث الإتيقا. ويمثِّل النَّسف الفلسفي لمقولة الخير والشَّر هذا الثابت في حركة التَّقدُّ الجذري لفلسفة الأخلاق؛ ذلك أنَّ هذه المقولة بلغت مبلغًا فاحشًا من التوتُّن الذي يعسر تقريبًا على أيِّ إتيقا فلسفيَّة ناشئة أن تتصير مقبلةً من دون نقض هذه المقولة وطرحها إلى حدِّ تعديهما. لكن، "أهكذا يكون المبحث الإتيقي تناوُشًا بين منزعين متوائمين وقلِّما يتواءمان؟ فهو من جهة نمط النَّظر المحمول على الأخلاقيات، وهو نظر خاضع تلقائيًا للعصر وحتى للفرد، على نحو ما يكون كل واحد، داخل حدوده أخلاقه الخاصَّة. ومع ذلك، فإنَّه يجب على هذه المنظوريَّة التَّامة الانفلات من النسبيَّة"⁽⁸⁰⁾. فما المهمَّة الفلسفيَّة لفعل التَّقدُّ؟ وما فضيلته تجاه بناء الإتيقا؟

تمثِّل المهمَّة الفلسفيَّة الرئيِّسة في عزم زرادشت إفراغ سرائر النَّاس من المرَضية الأخلاقية ذات الأساس النفسي. لقد كان الوجدان البشري يُزَهَّب من اللَّحظة مقدار رهبته من عنف الزَّمن ووهن قوى الناس تجاهه. لذلك، ألقى النَّاس بجحيم ضعفهم، إزاء ما تسلَّط عليهم من أقدار، على التَّطاحن بين قوى الخير وقوى الشَّر.

وبناء عليه، يكتمل الموقف الإتيقي الزرادشتي ليعلن الحقيقة المفجعة للأخلاق البشريَّة، فيكشف قائلاً: "آه إخوتي، لم يكن للناس عن النجوم

(79) نيشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الثالث، "عن الألواح القديمة والألواح الجديدة"، فقرة 2، ص 374.

(80) Clair, p. 117.

والمستقبل سوى ما تخيلوه، لا ما عرفوه بعلم؛ لذلك لم يكن لهم عن الخير والشر سوى ما تخيلوه، لا ما عرفوه بعلم⁽⁸¹⁾. فما الذي أفضت إليه الأخلاق حين دفعت بهوجاء الخير والشر نحو حدودها القصوى تبعاً لإيمانها بنجاعتها؟

لقد أدّى ذلك كله إلى جمهرة من النفوس البشرية الواهنة، بل أصبح زرادشت، بدوره، يتحدث عن "مدينة" من الحشود ممتلئة ضعفاً وانحطاطاً. لذا، يهزأ النقد في منطوق إتيقا زرادشت بمدن النظم الأخلاقية. يقول نيتشه: "أبصق على مدينة الأرواح المنسحقة، والصدور الضيّقة، والعيون الشرهة، والأصابع الدبقة. على مدينة الفضوليين، والوقحين، والكتبة الناعقين، والمتأججين بغلغة الأطماع والطموحات، حيث يجتمع ويتقيح معاً كل معتل، وذو ربح كريهة، وشهواني جشع، وكتيب، ومترهل، وذو قرحة، ومتآمر"⁽⁸²⁾.

- يبدو نيتشه، شأنه شأن سائر كبار فلاسفة الإتيقا، مؤمناً بالمراتبية بين البشر، وما يستتبع ذلك من لزوم إنزال الناس منازلهم في سلم الحياة، وفي الفكر والمجتمع والسياسة والفنون، وحتى الفلسفة. وبناء عليه، فإنّ التقدّم الفلسفي في اتجاه حدّ مفهوم الإتيقا يقتضي مبدئياً، ووجوباً، الإقرار بخصوصيته، وحصريّة نسبه إلى هذا الإنسان دون ذلك. وباختصار، لا تُحمَلُ الإتيقا على مطلق البشر، وإنما حصراً على صفوتهم. وبناءً على ذلك، يعرف نيتشه "الإتيقا"⁽⁸³⁾ بما هي مذهب المراتبية بين الناس. وتبعاً لذلك أيضاً، لقيمة أفعالهم وأعمالهم بالنظر إلى هذه المراتبية: فهي، إذًا، مذهب التقويمات الإنسانيّة الخاص بكلّ ما يتّصل بالإنساني⁽⁸⁴⁾.

(81) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الثالث، "عن الألواح القديمة والألواح الجديدة"، فقرة 9، ص 383.

(82) المرجع نفسه، "عن المرور العابر"، ص 337.

(83) يؤكّد أندريه كليز بهذا تعريفه للإتيقا وليس للأخلاق. يُنظر:

Clair, p. 117.

(84) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XI: Fragments posthumes* (Automne 1884 - Automne 1885), Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Michel Haar & Marc Buhot de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1982), 35 [5], p. 240.

ترتبط الإتيقا، أذاً، ارتباطاً لا فكاك لوثاقه بالمعدن النَّبيل من البشريَّة. ويكون حدُّها فعل الدَّات التَّفكُّري في ذاتها، وأفعالها، وحياتها، وعالمها، وأرض نفوِّقها الذي تصبو إليه. وهي تقترب بمعناها هذا من فعل التَّدبير وحكمة النَّظَر والفعل. وكلُّ هذا على غير تقاليد أخلاق الخير والسَّر. فـ"ما الذي يعني هذا الذي أسَمِيه الإتيقا؟ [...] إِنَّ الإتيقا هي شيء ما لا يتجلَّى إِلاَّ للدَّات، ولا يعني إِلاَّ الدَّات، وذلك باستقلالية عن كلِّ رابطة طَبِيةٍ أو خَيْرِيَّةٍ تجاه كلِّ آخر. لقد قال نيتشه: شيء ما ضروريٌّ: منح أسلوبٍ لسلوكة". ذلكم هو برنامج إتيقاه"⁽⁸⁵⁾.

تستهلُّ فلسفة الإتيقا فضاء نظرها وتديريها للجيد والجميل من الأفعال البشريَّة بما يأتي: مَنْ الرَّفيع؟ وَمَنْ الجيد؟ وَمَنْ الرَّدِيء؟ وَمَنْ الطَّيِّب؟ وَمَنْ الخبيث؟ وبيجاز، مَنْ الأخلاقي الآيل بمفعول التَّقَد الجذري إلى الإِدبار؟ وَمَنْ زرادشت اللاأخلاقي المقبل والناشئ في إقليم فلسفة ما وراء الخير والسَّر؟ أمَّا السُّؤال الجنيالوجي المشخَّص للخير والسَّر على نحو نقدي فمفاده: لماذا افتراض التضاد أصلاً بين الخير والسَّر؟ وَمَنْ ذا الذي افترض هذا من عموم النَّاس والفلاسفة؟

كان زرادشت متوحِّداً بقيم "الألواح الجديدة"، وناسفاً القيم القديمة، فمدبِّراً إتيقاه. وفي ذلك يقول: "رفاقاً يريد المبدع، وأولئك الذين يعرفون كيف يشحذون مناجلهم، مخرَّبين سيدعوهم الناس ومستهزئين بالخير والسَّر، لكنَّهم هم الحاصدون والمحتفلون بالعيد"⁽⁸⁶⁾. إِنَّ عنصر الجِدَّة الممكن للإتيقا الفلسفيَّة هو تحلُّلها من أوثان الدُّونيين من النَّاس⁽⁸⁷⁾. وكلُّ ذات بشريَّة تنحو هذا المنحى هي ذات إتيقيَّة بالضرورة. ولَمَّا كان هذا النَّهج على غير مَيَسرة للكُلِّ، لعسر اقتدار السَّواد الأعظم من النَّاس على التحلُّل من أمراض نزواتهم وشهوانيتهم، فإنَّ الإتيقا هي فضاء تدبير الحياة ونداءات الجسد. وإذا كان التدبير بدلالته

(85) Paul Audi, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme]. Repenser une éthique par-delà bien et mal," [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par David Rabouin. Le Magazine littéraire, no. 383 (Janvier 2000), p. 64.

(86) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الأوَّل، "ديباجة زرادشت"، فقرة 9، ص 58.

(87) يُختزل مجموع الأوثان والطَّواغيت في المفهوم النيتشوي الأوسع: أخلاق الخير والسَّر.

الأرسطية هو من قَبيل صناعة العقل البشري وحكمته، ولَمَّا كان فعل التَعَقُّل عند أرسطو يتوقَّر بدوره على متعة مخصوصة؛ فإنَّ في التَّفكير الإتيقي ما يشبه العادة الفلسفية، والمستحيلة بدورها - من فرط ألفتنا معها - إلى أخلاقيات يعتبرها نيتشه معايير فعل⁽⁸⁸⁾ مقبولة على نحو إتيقي. فما الذي يوجد في بعض العادات من رفعة أخلاقية حتى تتخذ معه وجهًا من وجوه الإتيقا؟

يعترف نيتشه، في هذا السياق الإتيقي، بفضل بعض العادات الأدبية ذات الرِّفعة الأخلاقية، ولذلك، يقول: "أحبُّ العادات التي لا تدوم؛ فهي لا تُقَدَّر بشمن إذا أردنا أن نعرف الكثير من الأشياء، الكثير من الحالات، أن نسبر كلَّ عذوبتها ومرارتها: لديَّ طبيعة مصنوعة للعادات القصيرة"⁽⁸⁹⁾.

إنَّ عودةً إلى التُّصوص الفلسفية لِنيتشه تُبرز أنَّه يُحدث فرقًا قيميًا بين عادة تدوم وأخرى لا تدوم. فيطاول الأولى بالتَّقد، ويعتمد الأخرى. فما صورة العادة في حدِّ التفكير الإتيقي لها؟ يجيب نيتشه: "هناك نوع مهمٌ من المتعة ومن أصل الأخلاق أيضًا ينشأ عن العادة. فنحن نقوم بما هو معتاد بسهولة وبشكل أفضل، ونرغب فيه أكثر من غيره، نجد متعة في ذلك، ونعرف عن تجربة أنَّ ذلك المعتاد ظلَّ محافظًا على وجوده، بما يعني أنَّه مفيد؛ والعادة التي غدا بإمكاننا التعامل معها بسهولة قد أثبتت كونها صحية ومفيدة، على عكس كلِّ التجارب الجديدة التي لم يتم اختبار صلاحيتها بعد"⁽⁹⁰⁾.

لكن، إذا كنَّا أحيانًا نحنَ إلى عادةٍ ما، فلا يفيد ذلك البتة أنَّ العادات كلها مقبولة على نحو إتيقي لا مشروط. من الصحيح أنَّ في العادة أثر الإنسان وذاكرته ووثاق وجدانه أحيانًا، لكن الإنسان كائن المغايرة والتناقض والفرق والسَّام والهجران.

(88) يُنظر موقف نيتشه من الأخلاقيات (Les Mœurs): "فمثلًا هذه البديهية: ليست الأخلاقية شيئًا آخر (إدًا، ولا شيء أكثر من ذلك بالأخص) غير طاعة الأخلاقيات، وكيفما كانت؛ إلا أنَّ الأخلاقيات هي الصيغة التقليديَّة للفعل والتَّقدير":

Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore, avant-propos*, § 9, p. 23.

(89) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الرَّابع، فقرة 295، ص 163.

(90) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 97، ص 98.

وبناءً عليه، تكشف إتيقا المعرفة الجدلي عن سأم الفلسفة النيتشوية صحب بعض العادات وضجرها المميت للذات والحياة. و"بالمقابل، فإنني أكره العادات الثابتة، ويبدو لي أنّ طغاةً يقتربون منّي ليسمّموا هوائي الحيوي بأنفاسهم ما إن تتّجه الأحداث بشكل يبدو أنّه يجب أن تنتج منها عادات نهائية"⁽⁹¹⁾.

فقيم يتمثّل ضرر جوامد العادات الأخلاقية تجاه الإنسان والحياة؟ ما إن يتوهّم الإنسان في ذاته المقدره على المداومة في الألفة مع عادةً ما، حتى تبلغ منزلة الصنم الذي يعسر انكساره لاحقاً. وعلى هذا الأساس، تتقدّد العادات المقدّسة لتتصرّر قوانين أخلاقية حابسة أنفاس الإنسان والحياة. وفي هذا المقام يقول نيتشه: "الأخلاقية البلاهة: تمثّل العادات التّجربة المكتسبة من قِبَل الإنسانيّة السّالفة بشأن ما قدرته نافعاً أو ضارّاً، ولكن الشّعور بالعادات (الأخلاقية) لا يُغزى إلى هذه التّجربة بما هي كذلك، وإنّما إلى القِدَم والقداسة ولا مجادلة العادات. وعلى هذا النحو، يتعارض هذا الشّعور مع ما نأتيه من تجارب جديدة وهو يصحّح العادات؛ أي أنّ الأخلاقية تتعارض مع نشأة العادات الجديدة والفاضلة: إنّها تبلدُ"⁽⁹²⁾.

ليست الإتيقا، إذاً، عند نيتشه فضاءً للتبلدّ الفكري، وإنّما هي إجمالاً للترقُّع الحياتي. وهي ليست من قبيل المعطى الأخلاقي، بل هي بُنى انبناءً على أنقاض العدميّة الأخلاقية. وبما أنّ "كلّ إتيقا تصل دوماً متأخراً بالنظر إلى التصحّر المتناهي"⁽⁹³⁾، فإنّها تصير "بالمعنى الخاص، فنّاً فلسفيّاً يتخذ أحكام التّقدير موضوعاً له"⁽⁹⁴⁾، ومن ثمّ تشكّل نظاماً للتّدبير القيمي الذي يتفرّد به المتوحد بذاته من النّاس.

(91) نيتشه، العلم الجدلي، الكتاب الرابع، فقرة 295، ص 163.

(92) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore*, livre premier, § 19, p. 32.

(93) Franco Volpi, "Le Paradigme perdu: L'Éthique contemporaine face à la technique," dans: Gilbert Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective*, problèmes et controverses (Paris: Vrin, 1993), p. 166.

(94) Gérard Durozoi & André Roussel, *Dictionnaire de philosophie* (Paris: Nathan, 1987), p. 119.

خامساً: مسألة الفرق القيمي بين الإتيقا والأخلاق

إذا كنّا لا نعثر في فلسفة نيتشه النّاقدة للقيم على أيّ محاولة لترميم القيم الكائنة بقدر ما أكّد هو ذاته العزم على "قلب جميع القيم"، فإنّنا نعتبر وجهة التّفكير الفلسفي النيتشوي إحدائنا للفرق بين أخلاق الانحطاط وأخلاق الاعتلاء. وبناء عليه، فإذا كان يرى في الأولى مادّةً للدّحض، فإنّه يرى في الثانية فضاءً لإمكان العيش على قاعدة التوافق بين الحياتي والفكري. وهكذا، فإنّ مقتضى الفرز القيمي بين المجالين يعود، أساساً، إلى موقفين فلسفيين في الإتيقا النيتشوية.

- محاولة عتق الإنسان من ريقّة الأخلاق. وهنا لاحظ نيتشه "أنّ معظم فلاسفة الأخلاق لا يعرضون إلّا المراتبيّة المهيمنة حالياً، وذلك لنقصان الرّوح التاريخي لديهم من جهة، ومن جهة أخرى، لأنّهم هم أنفسهم مهممّن عليهم من قِبَل الأخلاق ذات الدّرس المانح للحاضر قيمة الخلود"⁽⁹⁵⁾. وبالتالي، يجد تبيّن الفرق بين الإتيقي والأخلاقي من القيم البشرية ما يشرّعه في فرز قيم التحرّر من قيم الاستعباد.

- إنّ تحرير اللّغة البشريّة ممّا أُلْحِقَ بها من استهجان، تبعاً لتسلّط القيم الأخلاقية، هو من مهمات التّفكير الإتيقي؛ إذ انشجرت معان أخلاقية حُمِلَتْ على كثير من القيم، ما ورّث لغة المفاهيم الفلسفيّة تشوّهًا، فغدت اللّغة مُسْتَحْدَمَةً في غير مواضعها ودلالاتها. وإذا كانت عادات التّفكير والكتابة الفلسفيّين اقتضت ممّن يتعاطاهما أن ينشدّ في رسم الفروق إلى التّحديد الماهوي انطلاقاً من سؤال صريح أو مضمّر: ما الإتيقا؟ وما الأخلاق؟ فإنّ الأمر، خلاف ذلك تماماً، في الإتيقا الفلسفيّة عند نيتشه، حيث السّؤال: من الإتيقي قياساً بمن الأخلاقي؟ وبناءً على ذلك، لا يُقام الفرق حسبه على قاعدة تعريف الأخلاق والإتيقا فحسب، وإنّما يُقام أيضاً على قاعدة قيم الأخلاقي وقيم الإتيقي. وهاهنا "تميّز الرّجال الفائقون عن الرّجال السّافلين بقدرة فائقة

(95) Nietzsche, *Cœuvres philosophiques complètes, tome XI: Fragments posthumes*, 35 [5], p. 240.

على الرؤية والسمع، وهم لا يسمعون ولا يرون إلا مع التأمل [...] ويغتني العالم باستمرار في عين مَنْ ينمو مرتفعاً نحو الأعالي الإنسانية⁽⁹⁶⁾. فكيف بوسعنا تناول الفرق بين الإتيقا والأخلاق وفقاً لمراتبَيْ المتفوق من الناس والسافل منهم؟

بما أنَّ الأمر متعلِّق باقتدار الإتيقا على تدبير القيم في فضاء تفكُّر الفعل وتفصيل الفكر، فلا اندهاش فلسفيًّا من أن تكون الأخلاق انشداداً لقيم محمودة لخيريتها، وأخرى مذمومة لشرِّها. وعلى هذا المعنى، "تعلِّق الإتيقا بالمبادئ والقوانين المعيارية. وإذا كانت الأخلاق موسومة بميسم التاريخ الحاضر أو الماضي، فإنَّ الإتيقا تتعلِّق بالنظريَّة والممارسة الأخلاقيَّتين، منظورًا إليهما من زاوية تأسيسية مفتوحة على الماضي، وعلى المستقبل القريب أو البعيد⁽⁹⁷⁾. بصيغة أخرى، "يعني التَّمييز بين الإتيقا والأخلاق تسيبًا، أو تحديداً من وجهة نظر أخلاقية، وليس طعنًا⁽⁹⁸⁾. فما عسى أن تكون وجهة النَّظر الأخلاقية هذه، بما هي منطلق القول في الإتيقا توكيداً أو في الأخلاق تعديماً؟ يتعلِّق الأمر ببيان الفرق بين أخلاق السَّادة وأخلاق العبيد. وفي جميع الأوضاع يقول نيتشه: "السَّادة والعبيد ضدَّان، ومثلهما أخلاقهما. حدَّد السَّادة ما هو خيرهم وشرُّهم، ما هي قيمهم - القيم الحقُّ -، وفعل العبيد مثل ما فعل السَّادة"⁽⁹⁹⁾.

لكن، لِمَ تعدَّر القول في الإتيقا وعافيتها إلا من خلال القول في الأخلاق واعتلالها؟ أليكون مقدِّراً فلسفيًّا على التَّفكير الإتيقي ألا يُسْتَقَّ إلا من اللّإتيقا: أخلاق الخير والشرِّ؟ وهل يعني ذلك "أنَّ الإتيقا تعبَّر عن دلالاتها في الملفوظات الأخلاقية (حين تقنَّعها)"⁽¹⁰⁰⁾؟ أليس من قبيل النَّقد الجذري أن

(96) نيتشه، العلم الجذلي، الكتاب الرَّابع، فقرة 301، ص 166.

(97) العيادي، ص 44.

(98) Lucien Sève, *Pour une critique de la raison bioéthique*, philosophie (Paris: Odile Jacob, 1994), p. 131.

(99) يوحنا قمير، نيتشه نبيُّ المتفوق (بيروت: منشورات دار المشرق، 1986)، ص 28، وأيضاً ص 28-29.

(100) Clair, p. 114.

يعتزم نيتشه انتزاع معاني لغة الإتيقا من نقد لغة الأخلاق؟ أيتعلّق الأمر بتحوّل الإتيقا الفلسفيّة إلى هيرمينوطيقا تبحث في تصريف اللّغة وتدابير تأوّلها؟

ليست الإتيقا في رسومها النيتشوية بيانًا لغويًّا في نقد مكائيد الأخلاقي، وإنّما هي فضاء حياتي لتوكيد فضائل الإتيقي الفاعل بالفكر في الحياة، والمقاوم للوجود الجاف، والمتجاسر على فضاء تطاحن القوى البشريّة، وما يفرزه صراع الإرادات بينها من قيم؛ ذلك أنّ "المسألة الأساس التي جعلت الأفكار الثابتة المتّصلة بمفهوم القيم وأساسها ونظريّاتها أشدّ إلحافًا، إنّما تناول الحكم الأخلاقي. وما من نفع للتفلسف في القيم إذا لم يُظهر كيف تعمل القيم على توجيه السلوك الإنساني المشخّص"⁽¹⁰¹⁾.

سادسًا: الإتيقا النّاقدة (أو في تأسيس مراتبيّة قيمية)

كيف يقترن التأسيس الإتيقي للمراتبيّة⁽¹⁰²⁾ بالتقدّم؟ إذا كانت روح التّفكير الضّعيفي لدى النفوس الانفعالية لا تقوى على التّقدّ الذاتي والتّظنن بمسارات أفعاله، فإنّ روح التّفكير الحر تنتهج، في المقابل، دروب التّقويم والمراجعة والتّقدّ الذاتي، من منظورات عدّة، وفي العديد من الاتجاهات الفكرية والقيميّة. وفي هذا السّياق، تنزع فلسفة نيتشه إلى تأصيل فلسفة تراتب⁽¹⁰³⁾. وبهذا التوجّه

(101) جان-بول رزفر، فلسفة القيم، ترجمة عادل العوّا، سلسلة زندي علمًا (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2001)، ص 95.

(102) ليست المراتبيّة أمرًا من أمور العلوّ المبعوض في أخلاق المحاقر للعامة، بل هي عمل نيتشوي باختلاف منظوريّته عنهم في تثبيت الفرق القيمي بين معادن النّاس على أساس رفعة القيم أو وضاعتها، وتمكّن هذا دون ذلك لقوى الفعل الفعّالة، وتجرؤ بعضهم دون بعض على المغامرة بالانخراط في لعبة تطاحن القوى ومعاركها. يُنظر:

Gilles Deleuze, *Nietzsche, Philosophes*, 8^{ème} éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1990), p. 23; Louis Corman, *Nietzsche psychologue des profondeurs* (Paris: Presses universitaires de France, 1982) pp, 276-278, 377.

(103) Voir: Paul Valadier, "Hiérarchie, normes, modernité démocratique chez Nietzsche," dans: Stamatios Tzitzis (dir.), *Nietzsche et les hiérarchies*, commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2008), p. 15.

القيمي الجديد نكون أمام منطق فعل غير مألوف⁽¹⁰⁴⁾. فهل نفهم من ذلك أنّ ما دفع نيتشه إلى تأسيس إتيقا التّفكير المراتبي حرصه على التماذي في تثبيت الفرق القيمي بين الوضع والرّفيع من القيم والبشر؟ نلاحظ أنّ الدّواعي الفلسفيّة التي حكمت هذا التأسيس والدّفاع عن المراتبية القيميّة هي مراتبية التّأس ذاتها. وذلك ما سنحدّده في مستويات ثلاثة:

يتمثّل المستوى الأوّل في العزم الفلسفي - التّقدي على بيان مناظر الفرق بين قيم تخدم الحياة، فتقوّي الإرادة في صراعها مع غيرها من الإرادات، وقيم معطلّة للحياة، فمستندة إلى قوى وإرادات ارتكاسيّة. ويرتبط منظر الفرق هذا بتصوّر نيتشه للدّوات البشريّة؛ إنّ تصوّر قائم على بيان التّصالب بين تصوّر الأرسقراطي لذاته بوصفه معتزّاً بها ومعتدّاً، ومناطق الأمر فيها إجلال الدّات والحياة وتعظيمهما؛ وتصورّ العبيد لذواتهم بوصفهم يخجلون من أنفسهم، ويسأمون من قواهم المنهكة، فيعمدون إلى إخفاء ذلك والتمويه في أفعالهم وعلاقاتهم مع الآخرين.

ومن منظور فلسفة الخير والشرّ، "ليست الآثار هي ما تقرّر هنا المرتبة وتعيّنها، وإنّما الإيمان، حتى نستعيد صيغة دينية تقادم عهدا، في معنى جديد وأعمق: لا أعرف ما اليقين الحميم الرّاسخ في النّفس الأرسقراطيّة، شيء ما ليس بوسعنا بحثه، ولا العثور عليه، وعسى ألا يكون قد ضاع. إنّ للنّفس الأرسقراطيّة احتراماً لذاتها"⁽¹⁰⁵⁾. فما يستتبع هذا من منظور فلسفة القيم الإتيقيّة هو التخلّي عن عادة خلقنة الضّمير البشري، التي مفادها أنّ الدّات البشريّة أخلاقية بالضرورة.

لقد أراح مفعول النّقد الجذري سائر الأخلاق المقتّعة، فأبان عن فروق جوهرية بين أنظمة الأخلاق البشريّة. ومن ثمّ يكون من قبيل المثاليّات

(104) يُنظر: نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الرّابع، فقرة 295، ص. 163 يُنظر أيضاً:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome X: Fragments posthumes (Printemps-Automne 1884)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Jean Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1982), 25 [298], p. 103.

(105) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal, 9^{ème} partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?*, § 287, p. 203.

الأخلاقية أن ندعي صِنافة أخلاقية يتأدّب بها البشر كلهم كما لو أنهم كانوا من المعدن ذاته. وبناء عليه، "تعني المطالبة بأخلاق واحدة للجميع الإضرار بالإنسان الأعلى بالذات. وباختصار، ثمة مراتبية بين إنسان وإنسان، وتبعاً لذلك بين أخلاق وأخلاق أيضاً"⁽¹⁰⁶⁾؛ فثبيت الفرق في نظام المراتبية ذاته هو من عمل الإتيقا التّأقده، وهو عمل نقدي من جهة بيان تهافت أخلاق العبيد بوصفها أخلاقاً لا تتعاطم معها آفاق الحياة، بقدر ما تنحسر معها تلك الآفاق، وتختق أنفاسها. وبناء على ذلك، نستنتج تواسجاً حميماً بين العنصرين الإتيقي والتّقدي في فلسفة القيم النيتشوية.

أمّا في المستوى الثّاني، فإن الإتيقا التّأقده تمارس فعل التقويم بما هو فعل نقدي يقوم على الفرز بين أدبية السّادة وأخلاقية العبيد. وقد تبيّن لنيته أن "حيثما تلقى أخلاقاً، تلقى تقويماً وتراتبيةً للدفاعات الإنسانية وأفعالها. تعبّر هذه التقويمات والتراتبية عن الحاجة إلى الجماعة والحشد: وما ينفعه بالدرجة الأولى - كما في الدّرجتين الثانية والثالثة - يشكّل المعيار الأسمى لقيمة كلّ الأفراد"⁽¹⁰⁷⁾. تستحيل الإتيقا التّأقده، إذًا، من خلال سموّ معيارها في تدبّر الأحكام الإتيقية إلى نظامٍ قيمي بديل لما دانته سلفاً.

إنّ ما يميّز رؤية نيته لمقتضيات التسامي هو قدرة الأقوياء على إحداث الاستحالة بداخلهم، حيث يشقّون من عمق آلامهم اقتدارات الذكاء والحصافة الفكرية والكياسة الأدبية. أمّا أولئك الذين يفعلون ارتكاسيًا حين يألمون فتعوزهم قواهم من تحويل الألم إلى فعل مقدام وحكيم؛ إذ "لكلّ إنسان تألم بعمق، كبرياء وقرق روجي - ويكاد يعيّن عمق الألم ودرجته التراتبية بين البشر - بل لكلّ يقينه المرعب الذي صُبغ به وتشبّع منه؛ يقين يقول بأنّه يعلم، بفضل تألمه، أكثر ممّا يمكن أن يعلم أكثر النَّاس ذكاءً وحكمةً، وبأنّه استطاع الكثير من العوالم المفزعة والنائية وأقام فيها لمدّة وكأنّه 'في داره'، عوالم 'لا تعرفون

(106) فريدريك نيته، "فضائلنا"، في: نيته، ما وراء الخير والشّر، الفصل السابع، فقرة 228، ص 195.

(107) نيته، العلم الجدل، الكتاب الثّالث، فقرة 116، ص 113.

أنتم عنها شيئاً!"⁽¹⁰⁸⁾. إنَّ الفرق التَّفسي والفكري بين النَّاس في كَيْفِيَّة تعاطيهم مع الأهمم واستباعتها يدفع بالإتيقا التَّأقده إلى تحصين قيمها.

وفي المستوى التَّالث والأخير من عمل الإتيقا التَّأقده، يتمُّ تثبيت احترام المسافة الفارقة بين نظامي الأخلاق لدى السَّادة والعيبد. بل إنَّ نيتشه يرقى بمعيار المسافة واحترامها إلى حدِّ أداة الحكم الإتيقي على قيم هذا الإنسان أو ذاك، وهو ما نستخلصه من قوله: "إنَّ أوَّل شيءٍ أُسبر به الكليتين في الإنسان، هو إذا كان بوريد الإحساس بالمسافة، إذا كان يرى في كلِّ الأنحاء مرتبةً ودرجات ومراتبية بين الإنسان والإنسان، وبإيجاز إذا كان يقيم فروقاً، فبذلك أكون سيِّداً مهذباً"⁽¹⁰⁹⁾.

إذا كان منطلق خلقنة الإنسان والعلاقات البشريَّة هو تشغيل مقولة احترام الإنسان، بما هو مطلق إنسان، وذلك عملاً بمبدأ المساواة بين النَّاس، فإنَّ منتهى غرض الإتيقا الاستعاضة عن مقولة الاحترام بمقولة المفاضلة التي تحدِّد مراتب النَّاس في ما بينهم. وعلى هذا الأساس، ترى الإتيقا التَّأقده أنَّه "ينبغي طرح الاحترام الكبير الذي يُفاضل، بديلاً من الاحترام الكلِّي الذي يُساوي. ومن لا يحترق بالمرَّة لا يعرف الإذعان بالمرَّة، ولا يعرف السُّلب بالمرَّة، ولا يعرف بالمرَّة لا القيادة ولا الهدم"⁽¹¹⁰⁾. وفي الإجمال، "إذا كانت كلُّ أخلاق تعبَّر عن نفسها حسب مراتبيَّة القيم، فإنَّ المراتبيات المتنوِّعة غير متساوية"⁽¹¹¹⁾.

سابعاً: الإتيقا الفلسفيَّة وشعور المقتدرِ بسعادته

أكد نيتشه أنَّ "التنازل عن الامتيازات علامة انحطاط"⁽¹¹²⁾. ولذلك، توجَّب اتخاذ القرار بوجهي الإثبات والتَّفني وفي ما يلزم ذلك من أمورٍ توكيده. فيقول:

(108) نيتشه، "ما التَّييل؟"، فقرة 270، ص 265.

(109) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1, Ecce Homo*, § 4, pp. 330-331.

(110) Lefranc, p. 184.

(111) Clair, p. 117.

(112) نيتشه، "ما التَّييل؟"، فقرة 258، ص 244.

"صيغة سعادتني: 'نعم'، 'لا'، خط مستقيم، هدف" (113). فما حدُّ نيتشه للسَّعادة؟
 يجيبنا من بعد السُّؤال وفي صيغة موجبة ثمَّ سالبة: "ما السَّعادة؟ إنَّها السُّعور
 بربِّو الاقتدار، وأنَّ مقاومةً في سبيلها لأنَّ تُتجاوز. لا أن تكون مكفئياً، ولكن أن
 تتمكُّ زيادة في الاقتدار [...] لا الفضيلة، وإنَّما القيمة (فضيلة في معنى عصر
 التَّهضة، فضيلة، فضيلة ما مؤمنة بلا خلقنة زائفة)" (114). فهل تكون الإتيقا قرينة
 السَّعادة والاقتدار؟

إنَّ مأتى السَّعادة هو التفلسف؛ فالتفكير الإتيقي لا يوجد دونما تفلسف،
 ولا يتغلَّرن تفلسفاً إلاَّ وقد تصيَّر خادماً للحياة، وهو سعيد وشاعر باقتداره. وفي
 الحقيقة، "ليس المفروض أن نبدأ حين نكون تعساء، كما يتصوَّر أولئك الذين
 يرثون الفلسفة إلى الاستياء، بل بالعكس، يجب أن نتفلسف حين نكون سعداء،
 في مكتمل العمر، مسلَّحين بالابتهاج الغامر الذي يسبِّبه التُّضح الرُّجولي المتين
 والمتصر. إنَّ كون هذه اللُّحظة بالذَّات هي التي بدأ معها الإغريق بالتفلسف،
 يعلِّمنا ما الفلسفة، وما يجب أن تكون بقدر ما يعلِّمنا حول الإغريق
 أنفسهم" (115). لكن، أليست السَّعادة مقولة أخلاقية تقادم عهداها؟ وهل من
 البديهي أنَّ فلسفةً ما قد تُعرِّض عن التفكير فيها؟

من الصحيح أنَّ إتيقا السَّعادة ليست حكراً على الفلسفة المعاصرة. بل،
 ربَّما هذه الأخيرة هي التي أساءت إلى السَّعادة والإتيقا بالإسراف في الحديث
 عن سعادة معاصرة، وإتيقا معاصرة، ولجانٍ معاصرة تهتمُّ بهما في سوق العائمة
 و"عيادة الطَّيب" و"روضة الأطفال" و"مأوى المسنَّين". لكن، ما يشرِّع للتفلسف
 المعاصر في صيغته التَّقديَّة مع نيتشه هو انتهاك الأفكار الحديثة والأزمة
 الحديثة والمقولات الكبرى. فما الذي تفتقر إليه مقولة الإتيقا اليوم؟ إنَّه الاقتدار
 وما أمكن من حرج الموقف الفلسفي التَّقدي. فمن عادة "نيتشه أن يدفع بالفكرة

(113) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, "Crépuscule des Idoles"*, § 44, p. 68.

(114) Nietzsche, "L'Antéchrist," § 2, p. 162.

(115) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، تقديم ميشال فوكو، ط 2 (بيروت: المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنَّشر والتَّوزيع، 1983)، فقرة 1، ص 39.

نحو حدودها القصوى: السَّعادة باعتبارها هدفاً إتيقياً وحيداً ليست إلا تكثيف خطّين: هدوء القوّة، وجدارة بالألهة، وتخدير هذا الهدوء⁽¹¹⁶⁾. ليست إتيقا السَّعيد باقتداره من قبيل سلوكيات إنسان اليومي المكترث حصراً بإمبريقياته.

وليس الإتيقي السعيد بقيمه مسطّحاً ولا أبله، ولا هو مجرد طيّة من طيّات صحف السياسة، وإنّما هو الإتيقي المتطلّع إلى تجاوز ذاته مثلما هي عليه الحال مع زرادشت، ينشغل بتعليم البشر المتطلّعين إلى أفضل المصائر. ومنها قرينة السَّعادة، فهل يطلب الفيلسوف السَّعادة لذاته المفردة، كما قد يُفهم من ظاهر القول⁽¹¹⁷⁾ وحرقيته، أم أنّ السَّعادة حُمد فكرة الإنسان المتجاوز إلى ما هو فوق إنسان ومن أجل عموم الإنسان؟ ألا يرتقب نيتشه هاهنا تأسيساً لسعادة قد تتفكّ من رتق العدميّة السِّلبيّة للحدائث الثريّة بعقلانيّة مقولاتها الميتافيزيقية؟ وهل يمكن حقّاً متابعة الفلسفة التّقديّة للسَّعادة، دونما عناء، في عالم صنع المفردات من أجل بخس الإنسان والرّب سويّة؟

على هذا الأساس، يقيم نيتشه رابطة تلازم بين الإتيقا والاعتدار. ولعلّه يوجّه بذلك نقداً للبشريّة المعاصرة، لما أدركها من وهن في عزمها وقيمها، لأنّه يرى في الاعتدار بناية السَّعادة وأساسها: كلاهما قوام الآخر واستباعه. وتبعا لذلك، يؤكّد نيتشه أن "أول نتيجة للسَّعادة: الشُّعور بالاعتدار: فهذا الأخير يريد أن يتخارج، سواء أكان نحننا نحن بالذات، أم نحو أناس آخرين، أم تمثّلات، أم كائنات خياليّة. والكيفيّات الأكثر تداوياً للتخارج هي: أن تهب، أن تسخر، أن تعدم، ثلاثة أفعال ترتكز على الغريزة الأساسيّة ذاتها"⁽¹¹⁸⁾.

(116) Philippe Choulet, "[Dossier: "Nietzsche"]. L'Epicure de Nietzsche: Une figure de la décadence," *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, no. 3 (Juillet-Septembre 1998), p. 320.

(117) يُنظر ما قاله نيتشه في هذا الغرض: "إنّ سعادة وجودي، وما يحدّد طابعه المتفرّد مرتبطة بقدر هذا الوجود: إنّي، ولكي أعبر بطريقة الألفاظ، ميّت في هيئة أبي، حيّ في هيئة أمّي، وساعيش طويلاً وأعرف الشيخوخة [...] إنّي أتمنّع أكثر من أيّ كان بحائسة الشَّم مرهفة لالتقاط علامات الطلوع والتقهقر، وأنا المعلمّ بامتياز par excellence في هذا المجال؛ ذلك أنّي عرفت كلتا الظاهرتين، وأجسد كلتا الظاهرتين". فريدريك نيتشه، "لمّ أنا على هذا القدر من الحكمة"، في: نيتشه، هذا هو الإنسان، فقرة 1، ص 15.

(118) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore, livre quatrième*, § 356, p. 212.

وبناء عليه، يرى نيتشه أنه "سواء أحسنًا أو أسوأ للآخرين، فإننا نمارس مقدرتنا عليهم؛ ولا نبتغي أكثر من ذلك!"⁽¹¹⁹⁾. فكيف نفهم هذا التلازم النيتشوي بين قيمتي السعادة والافتقار؟ أيعود ذلك إلى اعتباره "أنَّ القادرين هم الذين يحسنون الإكرام، فهو فنُّهم وملكوته ابتكارهم"⁽¹²⁰⁾؟ وما الذي يؤمِّن للمقتدر دوام سعادته؟ وأي شرط يصيِّرُها رهنًا مقدَّرًا على الفعل المقتدِر؟

- في وسع العقل الفلسفي أن يستهدفَ موضوعه بما وسعت طاقته صبرًا (كجَمَلِ زرادشت) وتفكُّرًا وحضورًا بلا أقنعة (كطفل زرادشت)⁽¹²¹⁾؛ فالعقل الفلسفي يحتاج، في ما يرى نيتشه، إلى فضاءٍ يبيِّره بأنوار زرادشت، هذا الذي حينما أدرك "الثلاثين عامًا ترك وطنه وبحيرة Urmi أورمي ورحل إلى الجبل. هناك تمعَّع بذهنه وبوحدته ولم يسأم طيلة عشر سنوات. إلا أنَّ قلبه قد تحوَّل أخيرًا، وذات صباح، وقد نهض مع الفجر، تقدَّم نحو الشَّمس وكلمها كالتالي: آه، أيُّها الكوكبُ العظيم! ماذا ستكون سعادتك لو لم يكن لديك مَنْ تيره!"⁽¹²²⁾. وما الكوكب إلا كوكبة البشر الفضلاء الأصحاء المحسنين بأنفسهم ضنَّعًا. فالإنسان المتفوق بقيمه، من مفكِّري المعمورة، هو الذي توجد فيه السعادة ويفضائه تريو، فيتعاظم الافتقار، وتغرس الإتيقا لديه في الفعل التَّقدي.

- تقتدر قيم ما وراء الخير والشر على تشخيص نقديٍّ لقيم المعدن المخصوص من النَّاس وتتجاوزها؛ ذلك أنَّ "السعادة لا تُضمَّن إلا في الكائن: فالاستبدال والسعادة يقصيان بعضهما البعض. تستهدف الرَّغبة القصوى، بحسب هذا ألاَّ تشكَّل إلاَّ واحدًا مع ما هو كائن. ههنا"⁽¹²³⁾ الطَّرِيق المفردة

(119) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الأوَّل، فقرة 13، ص 43.

(120) نيتشه، "ما الثَّيْل؟"، فقرة 260، ص 249.

(121) يُنظر تحوُّلات العقل في: نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، "خطب زرادشت عن التحوُّلات الثلاثة"، ص 61-64.

(122) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الرَّابع، فقرة 342، ص 191. [بصرف]

(123) الصحيح: هاهنا. (الناشر)

للسَّعادة القصوى⁽¹²⁴⁾، وليس تألّف الكائن مع ذاته شيئاً آخر غير ما يتطلّع إلى إيداعه من فضائل القوّة، والطُّموح والعزم في الحياة، وفضائل الحياة المتعافية⁽¹²⁵⁾؛ فطاعة الإتيقي السَّعيد باقتداره على الحياة في ما وراء الخير والشَّرهي طاعة التّفكير الفلسفي عينه، أو لنقل الإتيقا الفلسفيّة لذاتها؛ فإنّ تُطيع الحياة ذاتها فذاك عين إتيقاها. ولَمّا كان المتوحّد بقيمه متدبِّراً لحياته في ما وراء جشع الآخرين تجاهها وسخطهم عليها، فإنّ بسط الحياة وانسائها يكوّنان عين تخارج التّفكير الإتيقي، إلماماً منه بفلسفة ما وراء الخير والشَّر. وبناء عليه، يكون منتهى غرض التّفكير الإتيقي استيفاء حاجات البشر من القيم الثَّييلة، وتصريف الكائن البشري لرغباته في الحدود الحياتية التي تقع في حدود رباط الحياة.

- أن يكون بوسع التّفكير رؤية ذاته كتفكير سعيد علماً، وأنّه يتفكّر السَّعادة ويشرّعها لـ "ذوي الأفكار الحرّة". وفي المحصّلة، "يبدو إذاً أنّ منحي التّفكير النيتشوي كامن بشدة في بحثٍ ما عن السَّعادة"⁽¹²⁶⁾. يرى ميسراهي أنّ نيتشه جدّد في طلب السَّعادة والنّظر فيها على نحو ما تقتضي منه إتيقا الحياة وحكمتها، وذلك في المعرفة الجدلي، وزرادشت؛ لأنّ "السَّعادة منقّاة في غبطة أو مهدّأة في صفاء، هي المؤثّر الفلسفي الوحيد الملموس أو المستقل، المؤثّر الموحد بامتياز أو الرّئيس (نيتشه)"⁽¹²⁷⁾. إلّا أنّ ميسراهي يرى في صيغة المكتوب الفلسفي النيتشوي فضاء تفكّره لقيمه ولا يخلو من شعورٍ حادٍّ بألم عميق.

(124) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIII: Fragments posthumes (Automne 1887-Mars 1888)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Textes et variantes établis), Pierre Klossowski & Henri-Alexis Baatsch (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), (46) 9 [60], p. 39.

(125) وفي هذا المقام قال نيتشه: "إنّنا نفرز جذورنا بقوّة أكثر في الأعماق - في الشَّر - في الوقت عينه الذي نعانق فيه السَّماء بضمّة أشدّ محبّة، أشدّ رحابة، وأن نطمح إلى نورها، بكلّ أغصاننا وبكلّ أوراقنا، بشوق أشدّ. إنّنا تكبر كما تكبر الشَّجرة. وهذا ما يصعب فهمه، أليست الحياة كلّها على هذا الشّكل؟"، نيتشه، العلم الجدلي، الكتاب الخامس، فقرة 371، ص 233. [بتصرّف]

(126) Misrahi, p. 58.

(127) François Laruelle, *Éthique de l'étranger: Du crime contre l'humanité*, bibliothèque de non-philosophie (Paris: Kimé, 2000), p. 87.

من الصحيح أن نيتشه كان تحدّث عمّا في اختزان الفؤاد من ألم، ومن دَوْرٍ في التّعْم بالسّعادة مطلبًا إتيقيًا، لكن النّص الفلسفي الذي كان يكتبه على نحوٍ شذري هو ما يجعل من الهروب من الشّقاء (ولربّما يكون هنا شقاء الكتابة بسعادتها) في تقاطع مع السّعادة. إنَّ إطلالة الشّقاء هي نفسها نفّلت السّعادة من عقالها. فهل يتقاطع الشّقاء مع السّعادة من جهة حمل المقطع أو الشّذرة أو القصيد لضرب من الثّاعمر والنّاطر، أو حتى العرفان المتبادل بين السّعادة والشّقاء⁽¹²⁸⁾؟

خاتمة

هل يكون العمل الفلسفي لضبط حدود الإتيقا والأخلاق في علاقةٍ بشخصي الإتيقي والأخلاقي أمرًا آخر غير النّقد الإتيقي للأخلاق؟ وهل ثمة غير الإتيقا الثّاقدة ما يضطلع برسم حدود الفرق بينهما؟ يمكن القول، على سبيل الاستنتاج، إنَّ مثل هذا العمل هو نقد إتيقي للأخلاق. ثمَّ إنَّ ما قام به نيتشه من نقدٍ فلسفيٍّ للأخلاق إنّما هو في النهاية عمل النّقد الإتيقي للأخلاق.

إنَّ الإتيقا عماد الحياة، وهي سندها ضدَّ كلِّ ما يتهدّدها. وإذا كان جوهر نقد نيتشه للقيم الأخلاقيّة مراهنه على الحياة، فإنَّ نقده للأخلاق نقد إتيقي؛ ذلك أنّ تميم الحياة نفسه مظهر، أو هو بالأحرى سلوك إتيقي. أمّا الحياة التي تستشعر الضّعف في ذاتها، فهي حياة توهم اختلاق معيار أو سندٍ ترتكز عليه، وما الحياة المتعافية إلّا حياة إتيقية لتقومها بالحياتيّ نفسه.

ولربّما أهم ما كشفت عنه الإتيقا الثّاقدة في أهمّ مفاصل هذا الفصل الثّالث من بيان الفرق بين القيم الإتيقيّة وشخصوها، والقيم الأخلاقيّة وشخصوها، هو ما يسمّيه نيتشه "الانتصار على الحقيقة"⁽¹²⁹⁾. فما الحقيقة التي جرت مغالبتها بمفاعيل الإتيقا والنّقد الجذري للقيم؟ يجيب نيتشه على النّحو الذي يجعل من تأزيم الأخلاق عملاً تتكشّف من خلاله لأخلاقية الأخلاق

(128) لهذا "ينبغي أن نرى قرينة بين ذروة الانشاء بالسّعادة وشقاء أقصى"،

Misrahi, p. 60.

(129) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIV: Fragments posthumes*, 15 [49], p. 203.

البشريّة؛ حيث تبين مأل "الانتصار على الحقيقة"، فإنّ ما تبقى هو تفوق القيم اللأخلاقية على الأخلاقيات. وللبرهنة: القيم الأخلاقية نفسها ليست أخلاقية، (أ لا من جهة أصلها. وب) لا بوسائل القوة التي بها تُفرض⁽¹³⁰⁾. وهذه هي النتيجة الفلسفيّة الأولى لما اصطالحنا عليه بعمل الإتيقا التّاقدة.

أمّا ما يمكن استنتاجه ثانيًا، فهو انتصار فلسفة القيم النيتشوية عمومًا للحياة والعمل من أجل تدبير السبيل إليها. غير أنّ جنبًا مخصوّمًا من الحياة المعيشة وفقًا لإملاءات التّقّد الفلسفي الجذري هو الذي خصّته إتيقا نيتشه بالتبجيل. وهذا ما يفيد تجنّب العمل بمعايير المقولات الأخلاقية المجرّدة للحياة والرّاحة لها؛ إذ هي مقولات للتتكيل بالحياة، وهو ما يتنافى وغرض الإتيقا التّاقدة من تطلّع إلى حياة أعظم وأرحب، حياة سلاحها الفلسفي تثبيت مفعول التّقّد من أجل إسعاد الحياة نفسها. والعمل على تحريرها من لغة-قناع باتت تستغرق مقولات حقوقية مدجّنة للحياة ونافية لها. "لكن، لم علينا دائمًا أن نستعمل تلك الألفاظ عينها الموصومة افتراءً من قديم الزّمان؟"⁽¹³¹⁾.

هل يعود ذلك، أساسًا، إلى خصوصيّة النّظر إلى الاستغلال في ما وراء أخلاق الخير والشرّ؟ يجب نيتشه: "لا ينتمي الاستغلال إلى مجتمع فاسدٍ أو غير كاملٍ أو بدائيّ، بل ينتمي إلى جوهر الحيّ، بوصفه وظيفة عضويّة أساسيّة، وهو نتيجة لإرادة القدرة إيّاها التي هي بالذات إرادة الحياة"⁽¹³²⁾. فإبراز هذا الأمر أو ذاك على أنّه أمر لأخلاقي هو من عمل جنيالوجيا الأخلاق. فما الذي مثل دافعًا نيتشويًا للدّفاع عن الحياة من انتهاكات الأخلاق بخيرها وشرّها؟ إنّ القناعة الفلسفيّة النيتشوية بلزوم التأسيس القيمي للإتيقا، هي التي ترى في الأخلاق نوعًا من الرّيف بمقاييس الخير والشرّ، ولكنّها مشكل جدّي وحقيقي نسبيّة إلى الحياة⁽¹³³⁾.

(130) Ibid.

(131) نيتشه، "ما السبيل؟"، فقرة 259، ص 246.

(132) المرجع نفسه.

(133) يُنظر: نيتشه، العلم الجذلي، الكتاب الخامس، فقرة 344، ص 196. وكذلك فقرة 345، ص 197.

بإيجاز، مردُّ حمية الأخلاقي للأخلاق هو خدمة الشَّان الدَّاتي المحض
بصرف النَّظر عن صدقيته من منظور الإتيقا النَّاقدة، فلا يهتُّه وإن تعارض مع
شأن العموم وحقوقهم. أمَّا حمية الإتيقا النَّاقدة للحياة، فمردُّها إلى الحرص
على إحلال القيمة الإتيقية محلَّ قيمتي الخير والشَّر وقد أفسدتهما زمرة
العبيد. ومن ثمَّ، قد يجد التعارض بين الأخلاق والحياة أصله في الفرق المهمِّم
بين وجهة نظر الأخلاق المهينة للحياة ببخسها، ووجهة نظر الإتيقا المعظمة
للحياة بإكرامها.

القسم الثَّاني

الحدود الممكنة للإتيقا والنقد الجذري
وتساوقهما الفلسفي

الفصل الرابع

في حدّ الإتيقي وإتيقاه

"أن تمتلك أحاسيس دقيقة وذوقاً رقيقاً؛ أن تكون معتاداً على أشهى وأجود ما يملكه الذهن، على أنه طعامه المنطقي والطبيعي، أن تتمتع بروح قوية، شجاعة وجسورة، أن تمشي في الحياة بخطى ثابتة، قدير العين، أن تكون مستعداً للأسوأ، دائماً كما لو كنت تستعدُّ لفرح، مفعم دائماً برغبة البحار والعوالم التي لم تُكتشفْ بَعْدُ وبالرجال والآلهة المجهولة"⁽¹⁾.

تقديم

لماذا يكون القول في حدّ الإتيقي والإتيقا في هذا القسم الثاني لا في القسم الأوّل؟ لأنّ البحث في تعريف المسائل الفلسفيّة على الشاكلة الكلاسيكية القائمة على تعريف الماهيات يتنافى وروح النصّ النيتشوي وتطلّعاته. فما يسعى إليه النّظر النّقدي في: مَنْ يقتدر على تعاطي الأمور؟ بل، في مَنْ يتعاطى مع الموضوعات لسلبها على غير وجه حقّ واقتدار؟ ومَنْ يتعاطاها سلْباً عن اقتدار؟ ومَنْ يتعاطاها تبعاً لذلك، للتوكيد والإثبات؟ وبناء عليه، لا يكون تخيّر النّظر في مسألة الحدّ والتعريف عموماً مسألة اختيار

(1) فريدريك نيتشه، العلم الجدل، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 2001)، الكتاب الرابع، فقرة 302، ص 167.

إرادي، وإنما ضرورة منهجية، لأن ما سبق التّظّر فيه، وتناوله من عناصر إشكالية في الباب السابق هو محاور نظر إعدائية لإمكان التّظّر، هنا، في حدّ الإتيقي وإتيقاه. ولماذا الحديث أساساً عن الإتيقي وليس الإتيقا؟ أليس المفترض، وفقاً لمعهد الثقافة الفلسفية السائدة، أن نبحث في تعريف موضوع الفعل: ما الإتيقا؟ وليس في الفاعل: من الإتيقي؟

تُحمَلُ الإتيقا عادة على معدن إنسانيّ بعينه. فلا تُقال الأخلاق الجديدة التي أسسها نيتشه بما هي إتيقا إلّا بما هي محمولة على حاملها، أو فاعلها، أو الملتزم بها قيمياً؛ ونعني الإتيقي. ثم إن ما يشرّع القول في الإتيقي أكثر من القول في الإتيقا هو وضوح صورة الإنسان الإتيقي من جهة ما حمّله نيتشه من قيم ومبادئ إتيقية للفعل الإتيقي. وربما كان الإتيقي أساساً عند نيتشه هو: أوّلاً، من يحتكم إلى ذاته احتكاماً إتيقياً. وثانياً، من يُخدِتُ لذاته فرقاً بالتّظّر إلى من ليس إتيقياً.

ففي ما يتعلّق بالمستوى الأوّل من الاحتكام إلى الذات، يقول نيتشه: "أن نتأمّل في أفكارنا. نحن من يجدر بنا أن نترجمنا الحجارة والنباتات لكي يكون بإمكاننا أن ننزّه أنفسنا عندما نذهب في هذه الأروقة والحدائق"⁽²⁾. وتبعاً لذلك، فإنّ ما يتوقّف عليه الإتيقي، ومن وراء ذلك سؤال "من الإتيقي؟" ليس شخصاً عادياً من شخوص البوميّ، وإنما هو شخص لا عهد لنظام الفكر الفلسفي به، وإلّا ما كان ليرى في ذاته المتفلسفة أهلية توجب على الجوامد من الحجارة والأحياء من النبات أن ترجمه. وهكذا، "لا يلتمس سؤال من؟ شخصاً، وإنما قوى وإرادات"⁽³⁾.

أمّا في ما يتعلّق بالمستوى الثّاني من إحدات الفرق القيمي، فإنّ عفن بعض مخلقتي الحياة والوجود هو ما يدفع الإتيقي إلى إقامة فرقه معهم. وإذا كان نيتشه يصف الإتيقي بالنظافة، فلأنّ قذارة وجود اللاإتيقي وحياته قد

(2) المرجع نفسه، فقرة 280، ص 154.

(3) Gilles Deleuze, *Critique et clinique, paradoxe* (Paris: Minuit, 2006), p. 126.

انحطت بالوجود والحياة والإنسان إلى حدٍّ أوجب على نيته الحديث عن نظافة الإتيقي. وفي هذا السياق يقول: "ما يفصل بين إنسانين وشقٌّ بينهما الهوة الأكثر سحاً هو فهم مختلف للنظافة، ودرجة مختلفة فيها"⁽⁴⁾؛ فمسألة النظافة ركن أساسي من أركان الإتيقا ومن مواصفات الإتيقي. لذلك، يوجّه التقد الجذري إدانة للتكوصيين من الناس وفلاسفة خلقنة الحياة بخيرهم وشترهم. وبليجاز، النظافة فكرة إتيقية في أدقِّ معانيها النظرية⁽⁵⁾، فضلاً عن معناها المادي بما هي أثر عُسل البدن من أتربة الأرض. فما الصُّور الممكنة فلسفياً لحدِّ الذات الإتيقيّة في فلسفة القيم النيثشوية؟

أولاً: صورة الإتيقي-التأقد في الشَّخص الفلسفي لنيثشه

قد يتخذ الفيلسوف، عادةً، أكثر من صورة فلسفيّة تخصُّه بالنظر إلى غيره من الفلاسفة. إلّا أنّ الأمر يتملُّ في عسر حملِ صورةٍ بعينها على نيثشه. ولئن يُغزى هذا أساساً إلى أنّه فيلسوف لانسقي بالمعنى الكلاسيكي للمنهج الفلسفي، فإنّ تصنيفه في تاريخ الفلسفة على وجهِ صورةٍ بعينها قد يتنافى وطبيعة تلوينات المناظر الفلسفية المتعدّدة التي يتَّخذها تفكيره. إلّا أنّ ذلك لا يمنعنا من رصد أهمِّ صورتين متداخلتين لنيثشه: الإتيقي والتأقد. فهو ناقد، ولكن ليس كغيره من نقاد التفكير الفلسفي من جهة جرأة الكلمة والمقدرة على الإمساك بأصل موضوع التقد⁽⁶⁾، وعلى غير ما كان عليه من استغلاقٍ في ما مضى. وهو إتيقي من جهة أنّ "ألواح الجديدة" في مجال القيم عموماً، والأخلاقية منها خصوصاً، على درجة من الرُفعة والتأدب بحسن الأدب. ومن

(4) فريدريك نيثشه، "ما التَّييل؟"، في: فريدريك نيثشه، ما وراء الخير والشر: تباشر فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجاب، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي؛ بث مراد رابح، الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، فقرة 271، ص 266.

(5) ولذلك "كان نيثشه يفخر دائماً بأنّه يتحدّث للمستقبل، وبأنّ أفكاره لن تُفهم إلّا بعد مئة عام"، يُنظر: فؤاد زكريا، نيثشه، سلسلة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، ص 9.

(6) هذا على افتراض أنّ العنصر التَّقدي هو المحرِّك الرِّئيس لجميع أشكال التفكير الفلسفي المتعيّنة في تاريخ الفلسفة، على الرغم من اتخاذ هذا العنصر التَّقدي أكثر من منظر فلسفي في آثار الفلاسفة.

ثم، فالصورة الأهم، بالنظر إلى مبحث استشكال الإتيقا وسؤال التقد الجذري في فلسفة نيتشه هي تشابك طرازي الإتيقا والتقد في شخصيته نيتشه الفلسفية، وهذا معنى ممارسته التقد ممارسة إتيقية.

على الرغم مما بلغه التقد الجذري أحياناً من تشكيك، وحت تجريح، في كبار الفلاسفة، فإنه اعترف لمعظمهم بفضيلة المساهمة في بناء التاريخ الفلسفي خصوصاً، والكوني عموماً. وبناء عليه، تتمثل إتيقيته في حسن تدبير الفكرة الفلسفية، وتنوع المآخذ بشأنها، وبشأن من يتوجه إليهم بالتقد. فهو يحمل بالتقد - على كل من استهدفه من متحجي القيم البشرية - التوصيف الذي يتناسب ومقام أفكاره ولغته الفلسفيين. كما أن ما يجعل منه إتيقياً، في الأساس، هو حكمته الفكرية في رد معظم الأفكار المتهافئة إلى الأصل الأخلاقي المرضي نفسه. ثم إننا نراه "يخلع أفتنة الفلاسفة الذين سبقوه، ويقدمهم على أنهم قوم تسيروهم أعراف أخلاقية غير معلنة، وينزع أفتنة أرباب الدين ويزعم أنهم مهزوزون. أما أرباب الأخلاق فيعطيهم هيئة أناس يحركهم الانتقام"⁽⁷⁾.

فما وجوه الصورة الفلسفية الإتيقية التي خص بها نيتشه نفسه؟ وما العلامات الفلسفية الدالة على تشبعه بأنفاس الإتيقا التأفدة؟ وكيف نرى في جذل معرفته ابتهاجاً إتيقياً بخصوصية أفكاره الفلسفية؟ وأخيراً، كيف يترفع إتيقياً عن العمل بروح الحقد والضغينة؟

- في ما يتعلق برؤيته الفلسفية لذاته، سأل: "لم أنا أعرف أشياء أكثر من غيري؟ وعلى العموم ما الذي يجعلني على هذا القدر من الذكاء؟ إنني لم أفكر أبداً"⁽⁸⁾ في مسائل لا تستحق هذا الاسم: لم أبدد نفسي هكذا- والأزمات الدينية الحقيقية على سبيل المثال لا أعرفها عن تجربة"⁽⁹⁾. فالحكم الذي

(7) أويغن فك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974)، ص 156.

(8) الصحيح: قَط. (الناشر)

(9) فريدريك نيتشه، "لم أنا على هذا القدر من الذكاء"، في: فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، فقرة 1، ص 37.

يحملة على ذاته المتفلسفة هو المهارة والتمكّن من الأسئلة الحق، لأنّه عالمٌ بمداخل التّفكير الفلسفي ومخارجه، لغةً ونقدًا وفكرًا وتأدّبًا. فما الذي يعرفه أكثر من غيره انطلاقًا من حكمه على أنفاس فلسفيّة بعينها؟ إنّه وحدة التّفكير والفعل وديمومتها على قاعدة الحضور الدائم لعمق الشّعور بالأمر. هو ذا ينشئه الفيلسوف: "نحن من يفكر ومن يشعر، نحن في الحقيقة من يعمل ولم يتوقّف عن فعل ما لم يكن موجودًا من قبل: هذا العالم الأبدى النمو من التّقويم والألوان والأوزان والمنظورات والمراتب ومختلف أنواع التأكيد والتّفي"⁽¹⁰⁾. ألا يوحي لنا هذا فلسفيًا بأوزان الانضباط الأدبي في تجربة التّفكير المتعدّد الاتجاهات؟ أليس هذا الانضباط هو الإتيقا عينها؟

- إنّ سريان الأنفاس الإنقيّة في تفكيره جعله يخصّ ذاته، وبما هو "عالم نفس" و"فنان" و"فيزيولوجي" و"فيلولوجي" بحساسيّة مرهفة تجاه تعافي الفكر والقيمة والذات والتوجّه في التّفكير والتمرّس بالتّقد. أيكون حكم الفيلسوف على نفسه عيبًا لتزكيته نفسه، أم أنّه فضيلة من فضائل الكشف الذّاتي، تبعًا لتعوده مراس التّقد-الذّاتي؟ يقول نيتشه: "امتيازي هو الحساسية القصوى التي لديّ تجاه كل أعراض الغرائز السليمة. وإنّي خال من كلّ ظواهر المرض، وحتى في أوقات اعتلالي الشديد لم أجد كائنًا مريضًا؛ عيبًا سيحاول أيّ كان أن يستشفّ لديّ أيّ أثر للتعصّب. كما لن يعثر المرء لديّ في أية فترة من حياتي شيئًا من هيئات الغرور أو الانتفاخ الحماسي. إنّ التفخيم الذي يُضفي على الهيئة لا يتسمي بحال إلى العظمة"⁽¹¹⁾. فهل تكون الحساسيّة هنا سعة الطّاقة الدّفينية في كيانه الفكري؟ ألا تظّهّر هذه الحساسيّة في مقدّره على تكثيف الفكرة⁽¹²⁾؟ لقد كان في وسع التّفكير لديه الإمساك بالفكرة من دون تسطيحها

(10) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الرّابع، فقرة 301، ص 166-167.

(11) نيتشه، "لم أنا على هذا القدر من الذكاء"، فقرة 10، ص 62.

(12) تشهد صورة الفكرة، أحيانًا، مناظر من قبيل الضّغط، أو التّرجج، أو الحدوس الملهمة، وكثرة من المتع والالام والتردّد. وتكون صيغة التعبير الشّذري عنها لدى نيتشه علامة على اعتصار العقل للطاقة والمخ. يُنظر بشأن ذلك:

Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance: Essai d'une transmutation de toutes les valeurs, études et fragments*, Henri Albert (trad.), Marc Sautet (index établi), le livre de poche, série classiques de la

أو تجريدها، بقدر ما كان معمقاً لها. وبذلك تتضاعف وتنوّع، فلا تضعف ولا تضمر بقدر ما تفصح بمتهى الجراءة التّقديّة عن ذاتها ومنظوراتها. وهذا ما يبيّن كيف "وهبَ نيتشه حساسيّة كبيرة أو حساسيّة وجدانية مرهفة، فأحاسيسه، بما في ذلك الأكثر حيويّة، قادرة على إظهار الظروف الأكثر تنوّعاً"⁽¹³⁾. وهكذا، ما عاد الشّؤال الفلسفي الذي يسطه التّقّد المتأدّب على ذاته هو كيف أكون؟ بل، ماذا أمثلك من العُدّة الفلسفية حتى أقوى على التّفكير التّقدي؟

يحدّد لنا نيتشه هذا الذي عُدّ تملكه من أسباب التفلسف والاعتدار عليه. وفي نظره، من الصّوروري فلسفيّاً "أن تتمّع بروح قويّة، سُجاعة وجسورة، أن تمشي في الحياة بخطى ثابتة"⁽¹⁴⁾. ومن ثمّ، تكون قوّة ابتهاج المعرفة الفلسفيّة بذاتها عبّة الولوج إلى المواطن المستغلّقة بعُد عن التّفكير.

- تتعيّن في شخصيّة نيتشه الفلسفيّة صورة المعرفة الحكيمة في تدبّرها معضلاتها التّظريّة واستقواتها عليها بالتّقّد. فليست المعرفة ما كانت عليه من جهد التّجريد وابتداع المقولات العقليّة التي للفلسفات الكلاسيكيّة⁽¹⁵⁾، وإنّما

philosophie (Paris: Librairie générale française, 1991), livre troisième, § 343, p. 386; Gilles Deleuze, = *Logique du sens*, critique (Paris: Minuit, 1989), p. 335; Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. I, Considérations inactuelles I et II: David Strauss, l'apôtre et l'écrivain; De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie; Fragments posthumes: Été 1872-Hiver 1873-1874*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Pierre Rusch (trad.) (Paris: Gallimard, 1990), 25 [1], p. 308; Jean-François Lyotard, "Notes sur le retour et le kapital," dans: *Nietzsche aujourd'hui? tome I: Intensités*, colloque international de Cerisy-la-Salle en juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973), pp. 141-143.

- وبهذا المرجع الأخير مداخلة دولوز بعنوان: ("Pensée nomade", pp. 171-186). وكذلك مناقشة كلوسوفسكي وليوتار للمداخلة نفسها في ص 177.

(13) Jacques Rogé, *Le Syndrome de Nietzsche* (Paris: Odile Jacob/Presses universitaires de France, 1999), p. 23.

ومع مثل هذه الطّروف تأقلم نيتشه مع طبيعة المناخ وانتهج نظام الحماية، أحياناً، درءاً للعطب البدني، أو تخفيفاً منه.

(14) نيتشه، العلم الجذلي، الكتاب الرّابع، فقرة 302، ص 167.

(15) وحيثما ينحو نيتشه إلى الأمام بشيء من العناد الفكري أحياناً. يمكن العودة إلى هذا الموضوع الذي يكتشف فيه التدبير الفلسفي "على طريقة إنسان يستعدّ لبناء مسيرة دون إدبار"، يُنظر:

Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, Jacques Benoist-Méchin (trad.), Ernst Pfeiffer (texte établi et présenté), Thomas Pfeiffer (notes), Olivier Mannoni (rev. et complétée) (Paris: Grasset & Fasquelle, 1992), pp. 197-202.

هي التي تدرج في مدارها فضائل الرُّجولة الفلسفيّة، وهو مفاد قول نيتشه: "أحيي بفرح كل ما يُبشّر بمجيء مرحلة أشدّ رجوليّة وأشدّ محاربة، تعرف قبل كل شيء أنّ تعيد للشّجاعة عزّها! لأنّها ستحضّر بدورها الطّريق لمرحلة أسمى، وتجمع القوّة التي ستحتاجها هذه المرحلة المقبلة، مرحلة تُدخل البطولة إلى مجال المعرفة، وتعلن الحرب كرمي للفكرة ونتائجها"⁽¹⁶⁾. فما الفضيلة الفلسفيّة للحروب الفكرية ومطاراتها التي كانت تنجزها فلسفة نيتشه بحكمة متدبّرة، وجساريّة أخلاقية، وعزم نفسي، وثبات على مبدأ التّقدّ الجذري؟ أليس من قبيل الفضيلة الإتيقيّة أن تتوجّه المعرفة بأدواتها التّقدديّة نحو خدمة عصرها؟ في الواقع، "إنّ ستة مفكرين من نوع 'نيتشه' يقدّمون لأمة من الفائدة ما لا يقدّمه لها ألاف الفلاسفة والعلماء طيلة قرن من الزّمن"⁽¹⁷⁾.

- يرى نيتشه أنّ من اللّزوم بمكان أن تؤمّن الإتيقا التّاقدة مهابة صورتها في عالم الأفكار، ومن ثمّ في تاريخه؛ فتاريخ الأفكار يحتفظ - بالتأكيد - بصور الفلاسفة والمناظر الفلسفيّة التي تعيّنت في الزّمن المنصرم. وبناء عليه، فإنّ سلامة الدّوق النّبيل تجد موطنها الطّبيعي من القيم الإتيقيّة في التّحرّر من الأفعال الأخلاقويّة المرضيّة القائمة على روح الانتقام والحقد. وطلب نيتشه، في المقابل "يجب معرفة التخلّي عن الحقد [...] ليشكل الاحتقار المرهف ذوقنا، وامتيازنا، وقتنا، وربّما فضيلتنا، نحن أحدث المعاصرين!"⁽¹⁸⁾. فهل من المشروع إتيقيّاً أن يزكّي الفيلسوف نفسه بالحكم عليها إيجاباً؟ أليكون ذلك نتيجة الثّقة في الذات ومستطاعها الفكري؟ ربّما تكون الإجابة في قوله: "إنّنا نحن، من لا خوف لدينا، نحن أسمى العقول في هذا القرن"⁽¹⁹⁾.

فما التطلّعات الفلسفيّة التاريخيّة التي تراهن عليها الإتيقا التّاقدة في المتن النيتشوي؟ يعرب الفيلسوف الإتيقي عن عزمه التموقع في تاريخ الفلسفة موقع

(16) نيتشه، العلم الجذلي، الكتاب الرّابع، فقرة 283، ص 155.
(17) كارل شيبتر، ورد في: يانكو لافرين، نيتشه، ترجمة جورج جحا، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، 1973)، ص 8.
(18) نيتشه، العلم الجذلي، الكتاب الخامس، فقرة 379، ص 241.
(19) المرجع نفسه.

الخادم للإنسانية والمعبد لدروبها الفكرية. وهكذا، يستوجب الأمر "أن يُخلَّص الإنسان من الضغينة: ذلك هو جسر العبور إلى أرقى الآمال في نظري وقوس قزح الذي يطلع بعد عواصف طويلة"⁽²⁰⁾. ولربما يقتضي هذا من الفيلسوف تبييناً منه لنسبه إلى فضاء الأسياد النبلاء، أي أرستقراطية الفكر.

ثانياً: الإيتقي (أو في الإنسان النبيل)

إذا كان لا بد لعافية الفلسفة من الإقرار بالمراتبية بين الناس عامة، وحتى في حظيرة صفوة الأفكار البشرية، فإن المتفلسف المتحلي بالإنيتقا يكون في نظر نيتشه من طينة النبلاء، وله "انتماء حاسم إلى الأخلاق النبيلة"⁽²¹⁾. فما الحدُّ الفلسفي-الإيتقي لهذه الطينة البشرية؟ وكيف يحتاج هذا الحدُّ إلى صورة ذوي النفوس الوضيعة لفرز ذاته، وتوكيد أهليته تبعاً لذلك، بالانتساب إلى الأرستقراطية الفكرية؟

بتط نيتشه الشؤال وأجاب عنه قائلاً: "مَنْ النَّبيل؟ عليه أن يتمثّل عين-ذاته من دون توقّف. عليه أن يبحث من دون توقّف، عن وضعيات حيثما يحتاج إلى تقاليد، عليه أن يترك السعادة للعدد الكبير"⁽²²⁾، أريد أن أقول السعادة باعتبارها سلماً للنفس، فضيلة، رفاهاً [...] عليه أن يبحث غريزياً لذاته عن المسؤوليات الوزر. عليه أن يبحث غريزياً عن أعداء من كلّ مكان، حتى لو من عين-ذاته. عليه أن يتعارض والعدد الكبير، ليس بأقوال، وإنما بأفعال"⁽²³⁾. فهل يكون حديث نيتشه عن صورة مجرّدة للنبيل لا نظير لها في واقع المتفلسفة، أم أنه يعيّن ذلك في شخصيات فلسفية نادرة من قبيل معدنه؟ لقد "كان حريصاً على أن يُلحَقَ نسبه بنبلاء بولنديين وأن يكتشف في دمائه قطرات

(20) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولنغير أحد، ترجمة علي مصباح (كولونيا، ألمانيا/بغداد: منشورات الجمل، 2007)، الكتاب الثاني، "عن العناكب"، ص 194.

(21) نيتشه، "ما النَّبيل؟"، فقرة 260، ص 248.

(22) ما يسّيه زرادشت الحشود (die Ansammlung/les Troupes).

(23) Nietzsche, *La Volonté de puissance*, livre quatrième, § 450, p. 484.

من دم النبلاء⁽²⁴⁾. فما العلامات الأدبية والفكرية والتفسيّة الدالّة على الانتساب إلى التّلباء من بني الإنسان؟ وكيف يكون التّيبيل سيّد ذاته مشترعاً بشرعته الفلسفيّة؟

- تتمثّل أهم العلامات الفارقة في شخصيّة الفيلسوف من جهة كونه كاتباً إتيقيّاً، لِمَا يتوفّر عليه من صفات نبل، في الخصائص التالية:

ثمة خصيصة أولى متّصلة فيه، وهي من تحصيل جماع السّعادات والآلام والأقدار التي اختبرت بها الحياة الإنسان. تتمثّل هذه الخصيصة في ما احتوت ماهية النّفس والرّوح الفكري عليه لدى الفيلسوف من عمق ألم هو محرّك للتّفكير. ومن ثمّ، يرى نيتشه كيف "يجعل الألم العميق المرء نبيلاً"⁽²⁵⁾. لكن، ألا يطالعا النّاس كلهم تقرّيباً، ومن حين إلى آخر، بأنهم يعانون آلاماً وتشدّهم الأقدار إلى آلام؟

إذا كانت الطّبيعة البشريّة تتحسّس من المشاعر شتى صنوفها، وإذا كانت جنياولوجيا الأخلاق قد بيّنت "نكوصيّة" إنسان الحشد⁽²⁶⁾؛ فيعني ذلك أن الشّعور بالفراة يكاد يكون منعدماً لدى أغلبية النّاس؛ ذلك أنّ روح الجماعة، وحشر القطيع رؤوسهم في سراديب الجماعة ومغاورها، يفضيان بهم في النهاية إلى تمييط صورة للإنسان الاجتماعي بشكل ما عاد معه ممكناً أي شعور بالتّدرّة والتفرّد، مثلما كان شعور زرادشت بملمحّه الفلسفيّ. وبهذا الاعتبار "كانت التّدرّة، وعدم الوعي بها، هما ما يمنح التّيبيل حتى الآن لكائن"⁽²⁷⁾. لذا، يعتبر

(24) عبد الرّحمن بدوي، نيتشه، خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة الفلاسفة، ط 5 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1970)، ص 27. أمّا عن كلمة: "نيتشه"، فتقال في صيغتها البولنديّة "نيتسكي". وقد قالت أخته إليزابيث: "فللآخرين أن يكذبوا ما شاءت لهم أهواؤهم الكذب، أمّا آل نيتشه فلا تليق بهم غير الصّرامة". أورده بدوي في ص 28.

(25) نيتشه، "ما التّيبيل؟"، فقرة 270، ص 265.

(26) Friedrich Nietzsche, "La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir; La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratiot (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), avant-propos, § 6, p. 220.

(27) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الأوّل، فقرة 55، ص 69.

نيتشه أنَّ مرَّة شعور المرء بندرته أنَّه كائن لا نظير له، وأنَّه يتميَّز ببعض الفضائل التي تجعل منه قُطْعًا مَمَّنْ يتتمون إلى فئة النبلاء من النَّاس. وهذا مفاد قوله: "شعور المرء بأنَّه استثناء: العلامة على التَّيْل: ألا يفكر المرء يومًا بالخطِّ من واجباته بجعلها واجبات للجميع؛ ألا يتخلَّى عن مسؤوليته ولا يقبل أن يشاطرها أحدًا؛ أن يعدَّ امتيازاته وممارستها من جملة واجباته"⁽²⁸⁾. ويتمثَّل التفَرُّد بالذَّات شعورًا بامتلاء الذَّات مَقْدَرَةً وحُسنًا.

لكن كلِّما توسَّعت عناصر هذه المقدرة وتسامت، فاضت واهبَةً "الجميع وليس أحدًا"⁽²⁹⁾ بعينه من عطائها ما لا يُفْقَرُها. وكلِّما استزاد الإنسان مقدرة، تملَّك أمتن أسباب الفرز بين الأمور والنَّاس، وتبعًا لذلك، بين القيم الحسنة والقيم القبيحة. فَيُجيد بحكمته وبصيرته التَّأفُّذَ معاملة ذاته والآخرين على النَّحو الأنسب، إتيقيًا وفكريًا، لأنَّ "الإنسان التَّيْل يسعف أيضًا البائس، لكن نادرا ما يكون ذلك بدافع من الرَّحمة، بل، بالأحرى، باندفاع يتولَّد من فيض القُدرة. ويكرم الإنسان التَّيْل في نفسه القادر وذا القدرة على نفسه، والعارف كيف يتكلَّم وكيف يصمت، والصَّارم على نفسه والقاسي عليها بلذَّة، ويجلِّ كلَّ ما هو صارم وقاسٍ"⁽³⁰⁾. فقيم تتمثَّل قيمة القسوة؟

إنَّ القسوة، بما هي شيء مغاير تمامًا للعنف، تتفَعَّل تبعًا للمحبَّة التي يكثُّها القاسي إزاء موضوعه المستهدف بقسوته. ويمثَّل الفرز بين الحسن والقبيح معيارًا للحكم الإتيقي على الأفعال البشريَّة. تتعيَّن قيمة القسوة الفلسفيَّة والنَّفسية والأدبية في ما يغنمه منها موضوعها حين تقوِّيه وتجلِّه وتكرمه. وبمعنى آخر، إنَّها تفعل ذلك على غير تقليد تخنيث المشاعر، وبذلك يُحدِث نيتشه فَرْقًا بين أهل الحق والصدقية الأدبية، وأهل الباطل والمكر الأخلاقي⁽³¹⁾. ويقول في هذا

(28) نيتشه، "ما التَّيْل؟"، فقرة 272، ص 267.

(29) عنوان فرعي لكتاب نيتشه، هكذا تكلم زرادشت.

(30) نيتشه، "ما التَّيْل؟"، فقرة 260، ص 248.

(31) المسألة على العموم تخصُّ ما يسئى بمعادن النَّاس. وفي هذا الصدد، نستخدم كلمة الفرق لبيان ما بين الإتيقي وروافده، وما بين الأخلاقي وروافده، من حدود قيمية فاصلة. ومنها الفرز بين الأرسقراطي الكريم، والعامي اللئيم. وهو فصل معهود لدى معظم الفلاسفة قديمًا وحديثًا. يُنظر، على سبيل المثال، =

المقام: "نحن الحقانين" - هكذا سمى التُّبلاء أنفسهم في اليونان القديم. ومن البديهي أن نُحْمَل التسميات القيميَّة الأخلاقيَّة، في كلِّ محلٍّ، على البشر أوَّلاً وفي ما بعد، وعلى سبيل الاشتقاق، على الأفعال. لذا يرتكب مؤرِّحو الأخلاق خطأً جسيماً حين ينطلقون من أسئلة مثل هذه: 'لماذا مَدَح الفعل الرَّحوم؟' (32). لكن، ما مأتى التُّبيل؟ وعن أيِّ معين أخلاقيِّ وفسانيِّ يفيض؟ أيكون من استقامة الإنسان وإيتاء الفعل على نحو ما ينبغي تثبيت المرء للتفريد الإنساني، أم من اتباع أهواء المرضى والمعطَّبين من النَّاس؟

يقوم نيته بهدِّ جملةٍ من منابع الفيض الرُّوحي والأدبي والفكري في رؤية الأشياء والسَّمع بمنتهى الحصافة إلى إيقاعها، وأصواتها، ونبرات لغتها. وفي هذا السياق نجدته يتساءل، ثمَّ يردف الإجابة بالقول: "ما الذي يمنح التُّبيل؟" إنه ليس بالطَّبَع القيام بالتَّضحيات: فأعتى الفاسقين يُقدَّم على ذلك أيضاً، كما أنه ليس بالطَّبَع في الخضوع لهوى، فثمة أهواء ذنيَّة. كما أنه ليس في صنع شيء ما للآخرين من دون أنانيَّة؛ إذ ربَّما كانت عاقبة الفعل الأنانيَّة أقوى ما تكون عند أنبل التُّبلاء" (33). فما الذي يشكِّل مصدرًا إتيقيًا ومعرفيًا وفسانيًا للتُّبيل؟ ومَن التُّبيل كما شخَّصته المعرفة الجدلي؟ يرى نيته أن "ما يمنح النبل لكائن، هو أنَّ الهوى الذي يعتمل فيه متميِّز، دون أن يدري هو شيئاً عن تميِّزه: إنه استعمال معيار نادر وفريد، ضرب من الجنون في الشُّعور بحرارة أشياء تبقى باردة لكلِّ الآخرين، إنه الحدس بقيم لم يُبتكر لها بعدُ ميزان؛ إنه التَّضحية التي تُقدِّم على مذبح إله مجهول؛ إنه البسالة دون طموح إلى التَّكريم! إنه التَّواضع الذي يفيض فيغني الرُّجال والأشياء" (34).

= حوار سقراط وغلركون لدى أفلاطون، وما يُستنتج من مفاصل "فكرة الأفكار" الفلسفيَّة ومستطاعها في تأصيل فرق القيم المعمول بها لدى العامي وصاحب الفكر المتحرِّر؛ وذلك بالكتاب السَّابع من كتاب: أفلاطون، الجمهوريَّة، ضمن: أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الأول: الجمهوريَّة، ترجمة شوقي داود ترمز (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994)، ص 319-328.

(32) نيته، "ما التُّبيل؟"، فقرة 260، ص 248.

(33) نيته، العلم الجدلي، الكتاب الأوَّل، فقرة 55، ص 68-69.

(34) المرجع نفسه، ص 69.

وإذا كانت هذه الموصفات التي تشكّل العلامة الفارقة على نيل المرء، فَمَنْ ذَا الذي يقوى على إبداعها لذاته؟ وَمَنْ ذَا الذي يقتدر على اشتراعها بتشريع خاص به؟ إنه المتفرد الذي لا يستدعي غيره من الآخرين لتزكيته على ما أتاه من أفعالٍ، وما تحلّى به من سلوكيات في أثناء مواجهة صروف النَّفس والدَّهر.

- إنَّ النَّبيلَ هو الذي يقوى على مِرَاسِ سيادةٍ على ذاته، والعمل بتوجيهاتها الإتيقيّة التي هي صنعتها من دون تقليدٍ أو محاكاة للآخرين. وبإيجاز، هو مَنْ يرتضي شرعة ذاته، ويدرأ عنه مفاسد غيره. إنَّه كائن معلول لذاته وغير معلول لغيره، ويعود ذلك إلى "أنَّ الجنس النَّبيل من البشر يحسب نفسه معيّنًا للقيمة، ولا حاجة به إلى مَنْ يستحسنه، وهو يقرّر "ما يضرّ بي مضرّ في ذاته"، ويعي أنّه هو مَنْ يضيفي، أوّلاً وأخيراً، مجدداً على الأشياء: إنَّه خالق القيم"⁽³⁵⁾. فما عسى أن يكون خالق القيم هذا؟ وفيم تتمثّل فضائل إتيقاه؟

ينحو عمل الإتيقا التّأقده وجهة العمل على تأمين التّفريد (التّفعيل- التوكيد- التوقيع)، أي تحديد الذات لحدود ذاتها دونما احتياج إلى غيرها من رهط العوام. إنَّ الإنسان النَّبيل هو المتفرد المتقوم بذات كيانه الفلسفي، وما اقتدر عليه من خلقٍ ونقدٍ وهدمٍ وبناء؛ إذ "يرى نبشته أنّ الأنموذج النَّبيل للإنسان، بما أنّه مقرّر للقيم، لا يحتاج إلى موافقة على ما يقوم به"⁽³⁶⁾. تلك هي تحديداً "حال الطّبيعة النَّبيلة التي لا يرقى إليها الشُّك"⁽³⁷⁾. وعلى هذا النَّحو، فإنَّ المقدره على التأسيس الذاتي، والعطاء الفكري، ووهب الآخرين ما اقتدرت عليه الذات ابتغاءً لتثبيت عظمة قدرتها وفرادتها، هو من عمل مَنْ يقوى على الترقّي في سلّم تقدير ذاته⁽³⁸⁾ في ما وراء رضاء الآخرين أو جحودهم ونكرانهم.

(35) نبشته، "ما النَّبيل؟"، فقرة 260، ص 248.

(36) لافرين، ص 161.

(37) المرجع نفسه.

(38) إنَّه الإنسان المتوفّر في ذاته على عنصر العظمة: الإنسان الأعلى (Übermensch/Surhomme)، وهو "نمط عالٍ يُنظر إليه، بما هو من نسب الأشراف، "بدايةً، بالنظر إلى هذا النوع الذي توجّب عليه تفهّم ترقّي الإنسان الذي يترصّده ما-فوق الإنسان"، يُنظر:

فالإيتيقي النَّاقِد، إذًا، هو ملهم الدَّات قواها، وأفكارها، ورضوانها الأدبي تجاه ذاتها. ومكرمة الخلق القيمي لديه هي مكرمة تخطي أخلاق الخير والشَّرِّ ومغالبتها. إنَّه مَنْ "يكرم كلَّ ما يدركه في ذاته. إنَّ أخلاقًا كهذه تمجيد للذات. في الصِّدارة يأتي الشُّعور بالامتلاء، بقدره تريد تدفُّقًا، وتأتي غبطة التوتُّر الأقصى، والوعي بغنى يروم وَهْبًا وبذلاً"⁽³⁹⁾. وخلاف إنسان أخلاق المنفعة، فإنَّ الإيتيقي لا يدرج معطيات العُنْم المادِّي والريح والخسارة والحرمان والكسب في اعتبارات أفعاله، فلا يعتبر الفاعل الإيتيقي إلَّا قيم ذاته. وهو يأتي الفعل في إقليم فلسفي يتعدَّى الظواهر السيكولوجية الهادفة إلى استمالة الصِّمات البشرية واستحسانها على نحو ما يفعل اللّائيتيقي من أهل الأخلاق في ربح الخير والشَّرِّ.

وبإيجاز، إن الفعل لا يأتي قريبًا للمتعالى من الرهانات. ويقدر ما لا يفعل لعدم عُنْمِهِ من خشاش أرض العوامِّ، فإنَّه يتسامى بإتيقاه، لأنَّه من أصحاب الشُّعوس النَّبيلة، والأفكار المتحرِّرة بذاتها. ثمَّ "عنده، في الواقع، أنَّ التقويم الحقيقي الذي يطرد الحسابات الوضعيَّة هو من صنع النَّفس النَّبيلة، يطلب به الشُّعور البطولي لشجاعة لانهائيَّة"⁽⁴⁰⁾. ولكن، إذا مثل هذا النَّبيل⁽⁴¹⁾ إنسانًا مقتدرًا على الوهب والعطاء ابتغاء عافية الدَّات وقيمها، فهل يعني ذلك أنَّه ذو نفس شحيحة لا تهب الناس ما يحتاجون إليه من خدمة للحياة ونفع لها؟ ألم يكن زرادشت عازمًا، رغم تفرُّده، على خدمة التاريخ المقبل للبشريَّة⁽⁴²⁾ وتعليم أبنائها حِكَم "الألواح الجديدة" ومنتهى أغراضها الإيتيقيَّة الرِّفيعة؟

Patrick Wotling, *Le Vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, coll. vocabulaire de (Paris: Ellipses, 2007), = pp. 49-50.

(39) نيتشه، "ما النَّبيل؟"، فقرة 260، ص 248.

(40) جان-بول رزفبر، فلسفة القيم، ترجمة عادل العوَّاء، سلسلة زدني علمًا (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2001)، ص 20.

(41) توجَّه بيتر سلوتردايك بالتَّقد إلى مفهوم النبيل عند نيتشه. يُنظر: بيتر سلوتردايك، "الإنجيل"

الخامس لنيتشه، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات دار الجمل، 2003)، ص 81-82.

(42) وذلك على أساس أنَّ "النبالة انحياز إلى المستقبل"، يُنظر: المرجع نفسه، ص 82.

ثالثاً: الإتيقا وصحب العامة

1 - زرادشت والمشهد التراجميدي

يطالعنا نيتشه في مستهلّ زرادشت بمتاهة الإتيقا في حظيرة الجلبة العامة. وهذه هي صورتها: "عندما دخل زرادشت أوّل مدينة واقعة على طرف الغابة، وجد شعباً كثيراً متجمّعاً هناك في ساحة الشوق. وكان قد أُعلن بينهم عن قدوم بهلوانتي إلى هناك. وهكذا تكلم زرادشت مخاطباً ذلك الشعب"⁽⁴³⁾ في التعاليم البشرية. فقيم يتمثل متتهى الغرض الإتيقي من كلمة زرادشت؟ وكيف سيتموقع بذلك في صميم العمل التّقدي الجذري؟ وما العنصر التراجميدي في مشهد تعليم زرادشت القيم الإتيقيّة لبني مدينته؟

- تتمثل تطّلعات زرادشت الإتيقيّة⁽⁴⁴⁾، ومن جهة متتهى غرضه الفلسفي، في محاولة لقللة القيم السائدة، حتى يتفكّت الإنسان منها، ليؤسّس صورة تفوّقه ومغالبيته للكائن من وضعيات الوجود الأخلاقي، وهو ما عبّر عنه بقوله: إنني أعلمكم الإنسان الأعلى Übermensch. الإنسان شيء لا بدّ من تجاوزه. فما الذي فعلتم كي تتجاوزوه؟"⁽⁴⁵⁾.

استندت الدّعوة الإتيقيّة، في دفعها بالناس لاختبار تبادل المواقع، إلى أنّ الكائنات الحيّة كلها ترقت ما عدا الكائن البشري الذي أدركه وهن البطة والعطالة والأفعل. علاوة على ذلك، إن "كلّ الكائنات ظلّت حتى الساعة تبعد

(43) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الأوّل، "ديباجة زرادشت"، فقرة 3، ص 40.

(44) هي ليست بالتخمينات أو ادعاء النبوة، على غرار زرادشت الفارسي في قومه، وإنما مواقف الجرأة الفلسفيّة المسلّحة بالتقدّ للثالث. يراجع القول: "ليس نبياً" هذا الذي يتكلم الآن؛ واحداً من تلك الكائنات المسخ الملققة من خليط الأمراض وإرادة السلطة الذين يدعومهم الناس بمؤسسي الديانات. على المرء قبل كل شيء أن يصني جيّداً إلى النيرة الطالعة من هذا الفم؛ نيرة السكينة، كي لا يخطئ عن حسن نيّة فهم معنى حكمته". نيتشه، هذا هو الإنسان، مقدّمة، فقرة 4، ص 10. يعني ذلك في النهاية منزلة الحدس أو الفراسة في عمل الفكر واشتغاله باعتبارات اللاهراهن. وكثيراً ما نشغل الفلسفة حديماً.

(45) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الأوّل، "ديباجة زرادشت"، فقرة 3، ص 40.

أشياء فوق منزلتها؛ وأنتم، أتريدون أن تكونوا حركة الجذر في هذا الدَّفَق العظيم
فَتُضَلُّوا العودَة إلى منزلة الحيوان على مجاوزة الإنسان»⁽⁴⁶⁾.

- يمكن الإتيقا أن تَتَّخِذَ صورة نقد جذري لانحطاط قيم الإنسان-
البهيمة وآرائه. ولَمَّا تَبَيَّنَ لِرِزَادِشْتِ أَنَّ النَّاسَ على غير تناسب والصُّرَاطِ
البشري القويم، وأنَّهم في نشازٍ فكري وأدبي، زاد من دفعه بالتَّقدُّم إلى الدَّرَجَة
الثانية من الحرج، حيث ذَكَرَ مستمعيه بترقي الحيوانات وتجاوزها لما هي
عليه. فيتساءل في هذا المقام: "ما القرد بالنسبة إلى الإنسان؟ أضحوكة، أو
موضوع خجل أليم. كذا يجب أن يكون الإنسان بالنسبة إلى الإنسان الأعلى:
أضحوكة أو موضوع خجل أليم. لقد سلكتم الطريق الطويلة من الدُّودة إلى
الإنسان، لكنكم ما زلتُم تحملون الكثير من الدودة في داخلكم. كنتم قردة
ذات يوم، وإلى الآن ما يزال الإنسان أكثر قردية من أيِّ قرد" ⁽⁴⁷⁾. "إلا أنَّ
زرادشت لم يكن على علم بأنَّ مستمعيه كانوا على استعداد مسبق لحضور
اللعاب جماهيريَّة صاخبة سيقدِّمها بهلوانتي. وفي المقابل، كان الحضور
يعتقد، وهنا يكمن المشهد التراجيدي، أنه بصدد الاستماع إلى البهلواني
والاستمتاع بما يقدِّم.

أمَّا الصُّورة الفكرية للمشهد فيسوقها نيتشه في المقطع التالي: "لَمَّا فرغ
زرادشت من هذا الكلام صرخ واحد من الشعب: كفانا كلامًا عن هذا
البهلواني، ودعونا الآن نراه". وإذا الشعب كلُّه يضحك ساخرًا من زرادشت،
والبهلواني الذي ظنَّ أنَّ ذلك الكلام كان فعلًا يعنيه، يشرع الآن في أداء
عمله"⁽⁴⁸⁾. فما كان من الفيلسوف إلا أن ضاعف من أنفاس التَّقدُّم وحدَّته.
فمزج معدن النَّاس الذين امتنع عليهم الترقِّي بمعدنيِّ النبات والحيوان، بل قد
ذهبت جذريَّة التَّقدُّم حدَّ التشكيك في نَسَبِهِم.

(46) المرجع نفسه، ص 41-42.

(47) المرجع نفسه، ص 42.

(48) المرجع نفسه، فقرة 3، ص 45. إذا كان البهلواني نفسه غيبًا سادجًا باعتقاده هذا، فمن أين له
بتأمين متعة الآخرين-المشاهدين-المستمعين وجذلهم؟

إجمالاً، إنَّ التَّقدُّمَ الفلسفي هو الذي سَيُخَدِّدُ الرِّبَةَ بِشأنِ هويَّةِ الجمهور ليُنزِلَه في ذات المنزلَة وخشاش الأرض من النبات ودوائِبها من الحيوان. وهنا يبلغ التَّقدُّم مده لقول زرادشت: "الأكثر حكمة من بينكم لا يعدو كونه خَلْقَه خَلْطًا ومزيجًا من نبات ومن شبح. لكن هل دعوتكم لأن تصيروا نباتات وأشباحًا؟ انظروا، إنَّني أعلمكم الإنسان الأعلى! الإنسان الأعلى كنه الأرض. فلتعلمن إرادتكم: ليكن الإنسان الأعلى هو معنى الأرض!"⁽⁴⁹⁾. ثُمَّ، إذًا، فرق تراجمي مداره النشاز بين مَنْ ينتظر بهلوانيًا ليتسلَّى باليومي، ومَنْ يرجو إنسانًا أعلى لتعاطم معه هيئة الإنساني في الإنسان.

2 - موقف إتيقي (زرادشت وضلال الحشد)

لم يكن زرادشت فيلسوفًا انفعاليًا تجاه صلف مستمعيه، ولم يقع في خطأ ردِّ الفعل الارتكاسي، بل تَبَيَّنَ على سُؤال الاستزادة من دربته على التَّقدُّم الجذري. وحتى لو افترضنا أنَّه قد يحقد عليهم، فد"إنَّ ضغينة الإنسان النَّبيل ذاته، متى طرأت عليه، إنَّما شأنها أن تحدث وتنطفئ في محض انفعالٍ وعلى عجل، فهي بذلك لا تسمُّ [أحدًا]"⁽⁵⁰⁾. فما كان من الفيلسوف الإتيقي على لسان زرادشت إلا أن اشتدَّ عوده، وعزم على إيلاج الموقف الفلسفي اللَّازم تجاه عامَّة ساخطة عليه، وذلك لمجرّد أنَّه لم يكن هو بهلواني. عندئذٍ "ظلَّ زرادشت ينظر إلى ذلك الشَّعب ويتعجَّب، ثمَّ تكلم هكذا: الإنسان حبل معقود بين الحيوان والإنسان الأعلى - حبل فوق هاوية. خطير هو العبور إلى الضمَّة الأخرى، خطير مسلك الطَّرِيق، خطير النَّظَر إلى الورا، خطير هو الارتعاش، والتوقُّف خطير"⁽⁵¹⁾. فما العناصر الإتيقيَّة النَّاقدة في موقف زرادشت من متاهة العامَّة ومتاهة إتيقاه في صحبِ العامَّة وضجيجها؟

(49) المرجع نفسه، ص 43.

(50) فريدريك نيتشه، في جنولوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمَّد محبوب (تونس: دار سيناترا؛ المركز الوطني للترجمة، 2010)، المقالة الأولى: "الخَيْرُ والشَّرُّ"، "الكريم والليثيم"، فقرة 10، ص 61.

(51) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الأوَّل، "ديباجة زرادشت"، فقرة 4، ص 45.

- يبدو أنَّ الإتيقا شديدة التحفّظ عن أخلاقيات العامّة؛ فقد استهدفت في مجتمع الإنسانية الحديثة رداءة الأخلاق. وفي الحين "أثار زرادشت هذا الخطأ النَّحس الذي هو الأخلاق: وتبعًا لذلك، توجّب عليه أن يكون أوّل من يعترف به. وليس فقط لأنّه كانت لديه في ذلك أوسع تجربة وأطول من أي مفكّر - إذ أنّ كلّ التاريخ هو بالفعل دحض إمبريقي للمزعوم 'نظام أخلاقي كوني' - وإنما أيضًا، وهو الأهم، أنّ زرادشت هو أصدق من أيّ مفكّرٍ آخر"⁽⁵²⁾.

فما الذي تصيّر بارزًا في إتيقا زرادشت؟ إنّه الصّدق الذي يعترف به نيتشه أرفع الفضائل. ولرّثًا يوجّه بذلك إدانة إلى تعاليم الخير والشّر لدى الإنسان العامّي بما هي تعاليم كاذبة. أمّا في المقابل، فإنّ "تعاليم زرادشت، وهي الوحيدة - التي تتخذ من الصّدق فضيلة أرفع - تعني عكس دونيّة 'المثالي' الذي يوّلي الواقع دُبْرَه. فلدى زرادشت شجاعة فطريّة أكثر من كلّ المفكّرين مأخوذِين جمعًا"⁽⁵³⁾. فما الذي يكشف عنه موقف الصّدق الإتيقي؟ إنه لا يكون مُختصرًا في كيف يكون الإنسان على درجة من العظمة؛ ذلك أنّ هذه الأخيرة ليست ممكنة إلا إذا تجرّدت القيم الأخلاقية والمرتقيّة إلى مرتبة الإتيقا، من أخلاقيات الغائيّة.

- يرى الفيلسوف الإتيقي أنّ محبّة العظمة من الإتيقا التّافدة، وأنّ التطلّع الفلسفي لنموذج الإنسان المتفوّق هو الغرض الذي تنصّير به الإتيقا نفسها قيمًا فعالة؛ ذلك أنّ نيتشه ليس من فلاسفة الأخلاق الذين يجردون القيم بمقولات يبدعها العقل الأخلاقي، مفتريًا بها على الواقع، معقوليّة هي ليست منه في حقيقة الأمر؛ فمن المؤكّد أن "ما هو عظيم في الإنسان إنّما كونه جسّرًا لا هدفًا؛ ما يمكن أن يكون جديرًا بالحبّ في الإنسان هو كونه معبّرًا وصيرورة اندثار. أحبّ أولئك الذين لا يعرفون كيف يعيشون دون أن يكونوا في ذلك منحدرين

(52) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "pourquoi je suis un destin," § 3, p. 335.

(53) Ibid.

إلى الهلاك؛ إذ هم الذين يغبرون إلى الضفة الأخرى. أحبُّ أولئك المحترقين الكبار؛ لأنهم أكبر المُجَلِّين، وهم سهام الشوق إلى الضفة الأخرى»⁽⁵⁴⁾. أمّا حقيقة الموقف الإيتقي الزرادشتي، فتمثّل في التعريف بذاته، بعد الدّفْع بالتقدُّ لأخلاق العامّة نحو حدوده القصوى.

وعلى غير السّنة الفلسفيّة الكلاسيكيّة، يُضَمَّنُ نيتشه في شخصيّة زرادشت الفلسفية الفاعل المرجح ليقين الآخرين، والمهدّد له في منته الأَخْلَاقِي ذاته. فَمَنْ هو زرادشت؟ يعرفه نيتشه قائلاً: "إنّني المنبئُ بقدم الصاعقة، والقطرةُ الثقيلةُ النازلة من السحابة: تلك الصاعقة اسمها الإنسان الأعلى"⁽⁵⁵⁾. فما هو وطن هذا الإنسان؟ ألم يوجد نظيره من قبْلُ في التّاريخ الفلسفي⁽⁵⁶⁾؟ وهل من البديهي أنّ الملل كلها لا تهيب بفلاسفتها؟ ألا يمكن مدناً أن تكون، بدورها، مدن إيتقا، ومنبت قيم الرّفعة البشريّة من الفكر والآداب؟

(54) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الأوّل، "ديباجة زرادشت"، فقرة 4، ص 45-46.

(55) المرجع نفسه، ص 47.

(56) توجد مقاربتان تقديّتان بشأن زرادشت نيتشه، وهما تتفقان حول سلبية تصوّر زرادشت لِمَا يمكن أن يكون عليه الإنسان في مأموله. الأولى، تشكيك ألكسيس فيلونكو في قدرته على البناء الحق في مسارات التّاريخ، لأنّ طبيعة الإنسان الذي يعول عليه لم تطفح من فيض الصّيرورة بنظره. وفيه يقول: "سيكون هكذا تكلم زرادشت بناءً متعاليًا للتاريخ. فليس الإنسان معطى ناجزًا، إنّما معطى للإنجاز على كلّ المستويات"

Alexis Philonenko, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche est le philosophe de la vie," [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par Didier Raymond], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 19, voir aussi pp. 18-22.

أمّا الأخرى، فتمثّل في المواخذة التي أبدها الدّارس أويغن فنك بخصوص ذات الرّجاء المتعدّر لزرادشت بشأن صورة ما للإنسان. يُنظر ما بسطه من تقد في قوله: "فالإنسان المجاوز ليس بعد واقعا، بل أمل، وموقع هذا الأمل هو واقع آخر إنسان: فقد أنّ في ساعة الإنسان الأخير التاريخية أن يخلق الإنسان المجاوز، وأن يمضي المرء إلى لقاء كما إلى الأمل الأخير. ولكن نيتشه يخفي هذه العلاقة؛ إذ يقلب ترتيب الأمور، فزاراتوسترا يقدّم في ساحة الشوق أمله، بمعنى أنّه يقدّمها لآخر التّاس؛ أي للإنسان الذي فقد كلّ مثاليّة، وكلّ قدرة في الغلبة على نفسه، للإنسان الذي لا يجرؤ على أمر، ولا يبغي من يتقد شيئًا، ولا يخامر بشيء، الذي جعله ماضيه بليدًا وقد ستم اللّعبة. أنّه رجل العدميّة الشليّة، والرّجل الذي لم يعد يؤمن بشيء، الذي خدمت فيه القوّة الخلاقية في الطّبيعة الإنسانيّة؛ ذلك الرّجل الذي يعيش في الحقيقة حياة بائسة على الرغم من ثقافته الواسعة، أنّه الرّجل الذي لم يعد تهمة بالنسبة إلى ذاته، ولم تعد تحدوه الحماسة". فنك، ص 74. [بتصرّف]

رابعاً: إتيقا المدن المتعافية

بعد أن نظرنا في إتيقا المدينة بما هي معلّما "الألواح الجديدة"، سننظر في إتيقا المدينة بما هي مناخ من القيم الجليلة والجميلة التي يمكن أن يتحلّى بها شعبٌ ما. وفي هذا السياق، سنّخذ، على سبيل المثال، نموذَجِي الشّعبيين الإغريقي والألماني⁽⁵⁷⁾، مع فرق الرؤية للإتيقا وتنزيلها. وبناء عليه، نتناول تِباعاً، كيف كان الشّعب الأوّل إتيقياً، وكيف كان الشعب الآخر مديناً للفلسفة التّقديّة النيتشوية بتشخيص مواطن القصور فيه.

على الرغم من كون نيتشه رجّالة الفلسفة الغربية في عصره، ولم يستقرّ فلسفيّاً في ألمانيا كثيراً، فإنّه أودع في عرفانه الإتيقي بفضيلة بني وطنه نقداً جذريّاً للألمان، وهو ما تحتاج إليه كلّ فلسفةٍ تعترم بحقّ تطهير منبتها في أرضٍ غرسها الخاصّة.

1 - الشّعب الإغريقي إتيقي

خلاقاً لما هي عليه حال شعوب اليوم، لم يكن الشّعب الإغريقي يعاني "عَوَزاً في الإتيقا الشّعبيّة"⁽⁵⁸⁾. والتّفكير الفلسفي ليس مجموع كتابات أو خطابات نظريّة فحسب، وإنّما هو، أيضاً، فلسفة فعل تنشُد من جهة اهتمامها إلى مقتضيات التّفكير والقيم والحياة، التي تشكّل مشاغل عصرها وحضارتها، فتدبّر شؤونهما. وبحسب نيتشه، هناك "قانون صارم يشدُّ الفيلسوف إلى حضارة أصيلة، ولكن كيف يكون ذلك ممكناً إذا كانت هذه الحضارة غير

(57) أفرد نيتشه في شذرة مخلّفة (fragment posthume) تعود إلى ربيع 1873 عنواناً كاملاً: (إغريق وألمان، صراع العنصر الروماني والعنصر الإغريقي) / (Grec et Allemand, Lutte de l'élément romain et / de l'élément grec). وهذا ضمن مخطّط عمل كان يعتزم تأليفه، ولكنّه لم يكتبه في كتاب بيته، وإنّما سوجد أفكاره مبثوثة في معظم أعمال نيتشه اللاحقة. يُنظر:

Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. I, Considérations inactuelles*, 26 [21-22-23-24], pp. 323-324.

(58) Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe: Études théorétiques*, Angèle Kremer-Marietti (trad. int. et notes) (Paris: Garnier Flammarion, 1991), § 171, p. 111.

موجودة؟ إذًا يكون الفيلسوف مذبذبًا غير منتظر ومخيفًا، وهو في أحسن الحالات يلمع كنجمة ضخمة في النّظام الشّمسي للحضارة⁽⁵⁹⁾. إلا أنّ الفضل في الأداء التّقدي، وتثبيت مواطن التّفكير في الحياة وأرض النّاس وتطلّعاتهم، يعود إلى غربة الفيلسوف.

لقد اختبرت الفلسفة النيتشوية تجربة التّقدّ فالتزمت به قيمةً وأداةً، ولقد باشر نيتشه، منذ ميلاد التراجيديا، نقدًا [...] يعكس إتيقًا شعبيًا، وميتافيزيقاه، وتمثّله للعالم⁽⁶⁰⁾. أمّا ما يجعل من الإتيقا ومن التّقدّ الجذري مجالين متداخلين، فذلك ما يسمّيه نيتشه العبقرية، كما تعيّن بحسب منظوره في شخصيّة الشّعْب الإغريقي، وهو ما اعتبره في أكثر من موضع معيار الحكم على جماليّة احتضان الشّعوب مفكرها أو عدم جماليته. وذلك ما عبّر عنه بقوله: "عبقرتَان: مبدعة وصانعة: ثمّة نوعان من العبقرية: نوع ينجب، ويريد قبل كلّ شيء أن ينجب، ونوع آخر يحبُّ أن يُخصّب ويلد. وعلى النحو عينه يوجد بين الشّعوب العبقرية نوع قدّر عليه الحمل الأنثوي، ومهمّة التشكيل والإنضاج والإكمال الخفيّة. ومنهم، على سبيل المثال، الإغريق"⁽⁶¹⁾. فما الذي يتوفّر عليه الإغريق من طراز إتيقي؟ ومن أين لهم بفضيلة صون حرمة التفكير والاعتراف بفضيلة اقتداراته؟ وأخيرًا، كيف يعكس ذلك تقديرًا متساويًا للإنسان والفكر؟

- على الرّغم من اندهاش نيتشه من اقتدارات الإغريق الفلسفيّة، فإنّه لم يقع في خطأ التعصّب لحضارتهم، أو لـ "معجزتهم" كما قيل، وإنّما كان منشدًا، وباندهاش فلسفي مؤكّد، إلى خصوصيّة هذه الطّبيعة البشريّة التي أنجبت حكماء يدين لهم تاريخ الفلسفة اللاحق بفضائل الفكر والآداب. وإذا كانت شعوب عدّة تستهين، لسبب أو لآخر، بالفكر الفلسفي؛ فإنّ نيتشه يرى "في

(59) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، تقديم ميشيل فوكو، ط 2 (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، 1983)، فقرة 1، ص 43.

(60) Bertrand Dejudin, *L'Art et la vie: Éthique et esthétique chez Nietzsche, ouverture philosophique* (Paris: L'Harmattan, 2008), p. 70.

(61) فريدريك نيتشه، "أقوام وأوطان"، في: نيتشه، ما وراء الخير والنّشر، الفصل الثّامن، فقرة 248، ص 226.

المقابل، أنَّ الحضارة الإغريقيَّة هي وحدها القادرة على أن تمنح الفلسفة بشكل عام شرعيتها؛ ذلك أنَّها الوحيدة التي تعرف وتقدر أن تبرهن لماذا وكيف لا يكون الفيلسوف متنزِّهاً، وصل صدفة، ويظهر بلا مبالاة تارة هنا وتارة هناك⁽⁶²⁾. ولا يخفى على نيتشه مناخ التَّديُّر السِّياسي الذي هو حكمة الإغريق في تصريف شؤونهم، وحتى في التجاسر على شعوب أخرى اعتبروها بربريَّة. ثُمَّ إِنَّه "لم يكن بوسع مؤلِّف ميلاد التراجميديا نسيان أنَّه في المدينة الإغريقيَّة وضدَّ الإمبراطوريات البربريَّة قد تحقَّق، تاريخيًّا، النَّمط الإنساني الأكثر رفعة⁽⁶³⁾". وبناء عليه، كلِّمًا كان الإنسان أرفع، كانت الفلسفة في مَأمن من أذى الأختيار والأشرار وأخلاقياتهم الرَّائفة. ولعلَّ أهمَّ ما ائتمن عليه التَّفكير هو إجلاله وتوقير مهابته.

- أمَّن الإغريق حرمة التَّفكير، وأمنوا باقتداراته على البناء والتشديد النَّظري لصروح التَّفكير المختلفة. والحقُّ "أنَّ الإغريق الذين استطاع طاليس وسطهم أن يسترعي فجأة الانتباه، هم بذلك نقيض للمفكرين الواقعيِّين، فهم لا يؤمنون فعلاً إلاَّ بحقيقة الإنسان والآلهة، ولم تكن الطَّبيعة في نظرهم سوى لباس تنكَّر، وتهريج وتحوُّل لهذا الإنسان-الإله"⁽⁶⁴⁾. فما الأساس الذي يؤمِّن عافية الفكر؟

قد يُرَدُّ ذلك إلى ماهية الدَّولة بوصفها قائمةً على تنزيل أرسطراطيَّة الفكر الفلسفي والفكر السِّياسي منزلتهما التي تليق بها؛ فالإغريق آمنوا بمراتبية النَّاس ومعادنهم. وعلى هذا الأساس، كان تموقع المواطنين الاجتماعي والفكري والسياسي. وأمَّا سبب ذلك، فهو أنَّ "الدَّولة الإغريقيَّة كانت أرسطراطيَّة بماهيتها: يعني دولة يكون فيها الأفضل هو الأكثر قوَّة، الذي في نظره يجب أن يكون الأقدر هو الأفضل. يدرك نيتشه، هنا، إتيقاً سياسية تردُّ الاعتبار إلى المرابطة الاجتماعيَّة"⁽⁶⁵⁾.

(62) نيتشه، الفلسفة، فقرة 1، ص 43.

(63) Jean Lefranc, *Comprendre Nietzsche* (Paris: Armand Colin, 2003), p. 211.

(64) نيتشه، الفلسفة، فقرة 3، ص 48.

(65) Dejardin, p. 167.

- إنَّ ما يلفت الانتباه الفلسفي هو ما قد يحظى به الفكر من تقدير في "ملَّة" من الملل الصَّحيحة"⁽⁶⁶⁾. وبخلاف عصر الحدائة العدميَّة الذي يشي خيراً على جوامد الأفكار ذات المنشأ الأخلاقي، فإنَّ ما يشي عليه الإغريقي بكامل النشاء والتبجيل هو عظمة الإنسان. حقاً، "لقد كان الإنسان يشكّل حسبهم حقيقة الأشياء وجوهرها، ولم تكن بقيَّة الأشياء سوى مظهر خارجي ولعبة مخادعة"⁽⁶⁷⁾. ثُمَّ إنَّ ما ابتدعه خيلاء الإغريق من كائنات، كان شرطاً صحياً لازماً لعافية العقل، ومتفناً للأرواح الحرَّة والمفكِّرة، كي لا تنحسر آفاق التَّفكير والحياة لديهم. لقد كان الإغريق في أرفع حوارٍ مع الألهة ومزاياها على الحياة، وحتى ما أتمته الفلسفة الحديثة (التي تكاد تكون عينها الفلسفة المعاصرة) من المسقى ميتافيزيقا وخيالات وأوهام؛ إذ كان الإغريقي يصنع من كلِّ هذا حلية الحياة وإتيقا التَّفكير.

ذلك ما يعكس أنَّ "الألهة الميثولوجية كانت خوالد لأخلاقية بالتمام، [وهي]⁽⁶⁸⁾ التي لم يحتكم إليها أي إغريقي في تأسيس قوانين المدينة أو إتيقا الناس. لقد كان بوسع الألهة، ولا رب، تغيير مجرى الأشياء الطبيعيَّة"⁽⁶⁹⁾. فما الشُّعور الذي يراه نيتشه في غير أهل الإغريق إن هم قُدِّر لهم الأطلاق على فضائل المدينة الإغريقيَّة؟ أليس من المؤكَّد أنَّ مراتبيَّة بين الملل هي التي حكمت تمثُّر الإغريق عن بعض الملل الأخرى؟ إنَّ الألفة التي للإغريقي مع الفكر الفلسفي وسندياته الموسوعيَّة قد بلغت درجةً من الحميميَّة التي لا تنفكُّ من بعدها روابط التَّسبب بين المدينة والتَّفكير. وتبعاً لذلك، بين الحياة والفكر، وفي النهاية، بين الإنسان الأرستقراطي وترقي ملته في أفق التَّاريخ البشري.

وفي الأخير، لا يُغَيَّبُ الاعتراف الإتيقي بفضل الإغريق على الفكر الفلسفي انتحاباً على ماضٍ لا رجعة له، وإنَّما توقَّف للفيلسوف الإتيقي-التَّأق

(66) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل الأندلسي، حي بن يقظان (تونس: دار المعارف، 1985)، ص 147.

(67) نيتشه، الفلسفة، فقرة 3، ص 48.

(68) إضافة من الناشر.

(69) Dejardin, p. 201.

عند كبرى مواطن الفضيلة البشرية: الرُفعة في الحكم على المفكرين وإنزالهم منازلهم الحق. ومن ثمَّ باتت "العقريّة الإغريقية طيلة كلِّ القرن التَّاسع عشر معيّنًا مشتركًا جدًّا مؤسَّس إن لم يكن مقبولًا على نحو كليّ [...] يعلم نيته جيّدًا، وقد سبق له أن دوّن ذلك أكثر من مرّة، أنّه من العبث الجري وراء حضارة قديمة لم تعد شروط وجودها متاحةً منذ أمدٍ بعيد" (70). لكن، كيف تستى له الاعتراف في آن باقتدار الإغريق على الإعلاء من شأن الفلاسفة، وإكبار مقام الحياة، وبما في أبناء ملته من قصور؟

ربما لا يكون من قبيل العيب الفلسفي، وإنّما ضدّ ذلك تمامًا، يُعدّ من قبيل لوازم التأسيس الفلسفي أن يتوقّف نيته الفيلسوف عند مواطن التقصير الألماني في تقبُّل الفكر والمفكرين على نحو ما تتطلبه جمالية التقبُّل من إتقيّة. وربّما هذا ما جعل منه، وهو العارف بطبائع الاستبداد الفكري والقهر السياسي للرعية، أن يحكم على موقف الشعوب الأخرى ومشاعرها حين تمثّل مندهشة أمام الأداء التاريخي للإغريق: ساسة وفلاسفة وشعوبًا. وفي المحصلة، يرى نيته "أنّ كافّة الشعوب تشعر بالخجل حين تناول مجتمعًا من الفلاسفة نموذجيًا بهذا الشكل البديع: مجتمع المعلمين الأوّل في اليونان" (71). فما الفضائل الإتيقية لأهل الإغريق؟ يعود ذلك إلى "أنّ هؤلاء الرّجال مسكوبون قطعة واحدة وفي نفس الصّخرة. وهناك ضرورة صارمة تحكم العلاقة التي تربط فكرهم بسجيّتهم. وكلُّ اصطلاح يبقى غريبًا عنهم؛ لأنّ طبقة الفلاسفة والعلماء لم تكن موجودة في ذلك العصر" (72).

2 - فضيلة الاعتراف الإتيقي ببني الوطن (نيته والألمان نموذجًا)

راوح الموقف الفلسفي النيتشوي من الألمان بين مستويّين اثنين: أولهما الاعتراف بفضيلة الرّجال الكرام من بني الشعب الألماني، وآخرهما التّقدّر لمن

(70) Lefranc, p. 32.

(71) نيته، الفلسفة، فقرة 1، ص 41.

(72) المرجع نفسه.

وقع منهم في متاهة العُجب الفكري. ففيم يتمثل الاعتراف الإتيقي بمزايا الألمان؟ وبأي معنى تتعين إتيقا التّفكير في نقدهم؟ وأخيرًا، ما خصوصيّة هذا التّفدّ الجذري الذي رجّ الألمان رجًّا⁽⁷³⁾؟

- تظالنا الإتيقا التّاقدة بدايةً بعرفانها مزايا الفكر الألماني، ومدى مساهمته في بناء لواحق الفكر وأربابه في المدينة الألمانيّة. يقول نيتشه: "المفهوم الأرقى للشّاعرية جاني عن طريق هاينريش هاينه، وإنيّ (سأظّل) أبحث عبثًا عبر مملكات الآلاف من السنين عن مثل لهذه الموسيقى العذبة والمتوهّجة صبوّة في الآن ذاته"⁽⁷⁴⁾. ويمثّل نيتشه أحد المستلمين الإيجابيين للفكر الألماني على نحو يجعل منه فكرًا بناءً لحظة جدارته بالهدم. ومن ثمّ، "أنا أتكلّم عن فترات الأسترحة في حياتي، لا بدّ من كلمة للتعبير عن اعترافي بالجميل، إلى ذلك الذي وجدت معه راحة ذات عمق وودّ لا مثل لهما على الإطلاق. كان ذلك من دون أدنى شكّ ما عشته خلال علاقتي الحميمة مع ريتشارد فاغنر"⁽⁷⁵⁾. فما وجه توكيد إتيقا المدينة فضل الآخرين؟ هل من البديهي أنّ تربة الأرض الألمانيّة لم تكن مقدّرة للفكر ومنتجة لمفكرين وطّين؟ وفي الواقع، تكون الشهادة الإتيقيّة ما إن يتسنى لأحد أبناء المدينة الاعتراف بما عثمه من السلف أو المعاصرين له. ثمّ إنّ بلاد الألمان بأسرها وليس مجرد مفكّر واحد هي التي تشهد لها الإتيقا التّاقدة بالأثر الجلل، "وأخيرًا، لكي نتذكّر التأثير العظيم الذي كان للفلسفة الألمانيّة - وأمل أن يفهم

(73) من الجبلة أن يكون حبّ الأرض والوطن منفردًا في صميم كيان الإنسان كلّما نُضج الفكر لديه وركًا. ويُعتبر نيتشه بدوره الفيلسوف الذي جتّ ألمانيته باستلهاهه بالقلم معظم حروف لغات أوروبا وإدراجها في اللسان الألماني، وفي أكثر من موضع نصّي من كتاباته. فلقد كان يتحدّث عن كينيّة "التصنّف ألمانيًا" وعن "طريقة في أن يكون ألمانيًا" وعلى غير طرق فلاسفة عديمين-سليبين. يُنظر:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome V: Le Gai savoir: La Gaya Scienza, Fragments posthumes: Été 1881-Été 1882*, Pierre Klossowski (trad.), Marc Buhot de Launay (édition revue et augmentée) (Paris: Gallimard, 2006), § 103-105, pp. 127-131; Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, pp. 101-107; Ernst Bertram, *Nietzsche: Essai de mythologie*, Robert Pitrou (trad.), Pierre Hadot (préf.), les marches du temps (Paris: Félin, 2007), pp. 119-120.

(74) نيتشه، "لمّ أنا على هذا القدر من الذكاء"، فقرة 4، ص 48.

(75) المرجع نفسه، فقرة 5، ص 50.

حقها في المزدوجين؟ - على أوروبا بأسرها، [أقول] إنَّ قدرةً منوَّمةً معيَّنة، لا شكَّ في ذلك، قد ساهمت هنا⁽⁷⁶⁾. غير أنَّ ما يحكم فلسفيًا الاحتفاظ بالفضل الإيتيقي للمدينة هو أنَّها تتوفَّر بدورها على مواطن القوَّة الإيتيقيَّة، وأنَّ هذه الأخيرة تظَّهَرَت في علامات عبقرية عظمائها. تلك هي "أيضًا قوى أمة ما الإيتيقيَّة التي تظهر في عباقرتهم"⁽⁷⁷⁾.

وبقدر ما تكون فلسفة الإيتيكا النيتشوية شاهدة على عمق مآثر المدينة، فإنَّها تشهد، في المقابل، على ما يعترتها من قصور وأخطاء، وهو ما يتناسب حقيقةً مع مقتضيات التَّقدِّم الفلسفي الحر. ولا يعني نقد الإيتيقي لمثلته تأنيماً لها، بقدر ما هو صائر خلاقاً لملامسته مواطن العطب في الخيارات الفكرية والسياسية غير الموزونة بميزان العقل الرَّاجح. وفي هذا السياق، يقول نيتشه: "لقد اخترع الألمان البارود، لهم كلُّ التَّقدير! لكنَّهم ضَيَّعوا كلَّ شيء؛ إذ اخترعوا الصَّحافة"⁽⁷⁸⁾. أليس هذا حدسًا فلسفيًا يقوم على الإيحاء بمخاطر المعرفة السَّطحية، ومنها الصحافيَّة، بما هي معرفة قد تشكو في الغالب عمق النَّظر وقلة الروية، كما هي الحال في أيَّامنا؟

- تمكَّنت الإيتيكا النَّاقدة في ألمانيا من تكثيف عناصر القسوة في مراس التَّقدِّم. غير أنَّها قسوة من جنس الشدَّة الإيتيقيَّة التي تعكس محبَّة الفيلسوف للمدينة، إضافة إلى أنها مظهر من مظاهر تجذير التَّقدِّم. وبناء عليه، تمثَّل قوام التأسيس لتقليدٍ فلسفي راقٍ في التعامل مع تفكير المدينة. ولقد استهدف نيتشه في هذا المقام بالتَّقدِّم الجذري الفيلسوف الألماني كانط، هذا الذي يكاد يكون عمدة الفلسفة الألمانيَّة قبل هيغل. فما العيب في فلسفته أساسًا؟ إنَّه التباهي بالتأسيس لأخلاق عقلية: أخلاق الواجب والإرادة الطيبة. وبقدر ما ترك التَّفكير الفلسفي الكانطي أثره في الثقافة الألمانيَّة عمومًا، فإنَّ إيتيكا المدينة تُخضعه - مجسَّدة في فلسفة نيتشه - إلى نقدٍ قاسٍ. ومن ثمَّ، "يبدو لي أنَّ جهدًا يُبذَل الآن

(76) فريدريك نيتشه، "في تحكيماات الفلاسفة"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشَّر، فقرة 11، ص 35.
(77) Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, § 18, p. 39.

(78) نيتشه، ما وراء الخير والشَّر، تصدير، ص 19.

في كلِّ محلٍّ لصرف النظر عن التأثير الحقيقي الذي كان لكانط على الفلسفة الألمانية، وخاصَّةً للتخلُّص بلباقة وحذق من القيمة التي نسبها إلى نفسه⁽⁷⁹⁾. فما الذي أودَّعَهُ كانط في بلاد الألمان ليكون جديرًا بفضيلة نقد نيته له؟ يضيف نيته قائلًا: "لقد تباهى كانط، في أوَّل الأمر وأكثر من أيِّ شيء، بلوحة مقولاته"⁽⁸⁰⁾. فهل في تخبُّر نقد الأحكام الأخلاقية الكانطية رفعًا للتقدُّد إلى درجة الضرب بالمطرقة؟

استحوذ كانط تقريبًا على ألباب المفكرين الألمان حدَّ تقديسه. وكفي ذلك الفلسفة التقدِّية لاستهدافه بالتشخيص والتَّقويم لأخطاء كانت الثقافة العليا لبلاد الألمان تعتبرها كسفًا لا نظير له في ما سلف من الفلسفة الألمانيَّة. يتساءل نيته، وعلى نحو ما، يرجع السُّؤال الفلسفي الجاد بأصل الأخلاق الكانطية إلى درجةٍ دويَّةٍ من الفكر، فيعيد مساءلته: "كيف يمكن للأحكام التَّأليفيَّة قبلًا أن تكون؟ وجوابه ألم يكن باختصار: بقدرة قدرة؟ لكنَّه مع الأسف، لم يلخِّص جوابه في كلمتين، بل لفَّ ودار بتكلُّف ووقار، وأفرط في التعمُّق والتنميق الألماني إفراطًا حرمانًا من التمتع بالترهة الألمانية الكامنة في جواب من هذا النوع"⁽⁸¹⁾. وليس اعتداد صِنافة الأخلاق الكانطية بمقولات مسرفة في التجريد العقلاني هو المستهدف بالتقدُّد فحسب، وإنما أيضًا، الرومنطيقية بما هي الرُّكن-الوزر في فكر الألمان.

ترأى للتشخيص النقدي كمن عنصر الخبث الأخلاقي في هذا الكشف الذي اعتبره نيته صخبًا. ثمَّ يستدرك الأمر قائلًا: "ويا لكثرة ما عثروا عليه في زمن الروح الألماني ذاك، حين كان لا يزال فتياً وغيبًا وبريتًا، ذاك الزمن الذي حلَّت فيه الرومانسية، الجيئة الشريرة، بنفحاتها وأحانها"⁽⁸²⁾؟ فإلام يردُّ نيته مثل تلك الثُّغرات الثَّقيلة في فكر ألماني بات

(79) نيته، "في تحكيماات الفلاسفة"، فقرة 11، ص 32.

(80) المرجع نفسه.

(81) المرجع نفسه، ص 33.

(82) المرجع نفسه.

منخرمًا؟ وأي فلسفة تقوى حقًا على إثبات انخراجه؟ من الصحيح أن ثراء الفلسفة الألمانية كامن في المقدرة على خلق المفاهيم وحدّ رسومها الفلسفيّة، إلّا أنّ خطأ آخر يكمن وراء لوائح مقولات المثالية الألمانية (l'idéalisme allemand) ومفاهيمها عمومًا، ويتمثّل ذلك في الخلط المفهومي. ألا يفضي هذا الأخير بدوره إلى الخلط الفكري؟ ألا يعكس التباسًا في تمثّل عقل المثاليّة الألمانيّة لصور أفكاره؟

في هذه المثاليّة أنفاس أخلاق الشّفقة، كما رأى نيتشه، ما أدّى إلى خلقته العصر. ذلك ما نستخلصه من خلال نقده لهما ولعصرهما بالتمام؛ ففي نظره، "لا يفرّق المرء بعدُ بين 'العثور' Finden على شيء و'اختراعه'! Erfinden وقد عثروا، بدءًا، على قدرة 'ما يتعدّى الحسّي'، وهي عمدها شلنغ Schelling الحدس الذّهني، وجامل بذلك أحرّ نزوات الألمان الذين كانوا، في الحقيقة، ورعين في نزواتهم"⁽⁸³⁾. وبناء عليه، كيف يمكن نقد الألمان أن يتضاعف حدّ الجذريّة، تبعًا لمسعى نيتشه إلى إنزال مقولاتهم الفلسفيّة منزلة الفكر المتهافت؟

- إنّ التماذي الفلسفي في المطارحات الفكرية وفي تأسيس فضاء المناظرات الفلسفية في أفق التاريخ، أدّى إلى تعميق التّقد بتجديره. وكيفما كان التّقد في نظر نيتشه، فهو خدمة واجبة تجاه الفلاسفة وأبناء الشعب عمومًا؛ ففي صيغة لا تقنت من المستطاع التّظري للتّقد الفلسفي واقتداره على الفعل، يقول نيتشه: "أشهد أنّهم أعدائي الشخصيون، أولئك الألمان! أختقر فيهم كلّ ضرب من قذارة الأفكار والقيم، ومن الجبن أمام كل إجابة صريحة بنعم ولا. منذ ما يقارب الألف سنة وهم يُدخِلون البلبلة والاضطراب على كلّ ما لامسته أيديهم، وهم يحملون وزر كلّ أنصاف الأفكار وشظايا الحقائق المنقوصة التي تعاني منها أوروبا"⁽⁸⁴⁾. فكيف أدّى الألمان بالفكر نفسه إلى اعتلال الحضارة الأوروبيّة؟

(83) المرجع نفسه.

(84) فريديريك نيتشه، نقض المسيح: مقال اللعنة على المسيحية، ترجمة علي مصباح (بيروت/بنداد: منشورات الجمل، 2011)، فقرة 61، ص 147.

يرى التقدُّ الجذري أنَّ عدم تحوُّر الألمان من الأوهام الكنسيَّة هو الذي أبقى على الفلسفة الألمانيَّة في دائرة التبعية الفكرية والقيميَّة لآهوت المسيحي. من المؤكَّد فلسفيًا أنَّ الثقافة الفلسفيَّة الأثمة في حقِّ عافية فكر المدينة هي ثقافة جديرة بأن تُطرح جانبًا، إلَّا أنَّ إنمَّا من هذا القبيل لم يعفٍ نيتشه من تضمين التَّصحُّح الإتيقي لأبناء المدينة بتدبُّر دروب عتق أنفسهم من أوهام الفكر الكنسي، لأنَّه يرى فيهم طينة البشر الدُّونيَّة. ثُمَّ إنَّهم "يتحمَّلون أيضًا مسؤولية الصنف الأقل نقاوة من المسيحية من بين كل ما وُجد إلى حدِّ الآن، ذلك النوع الذي يستعصي على كلِّ دواء، الذي يمتنع بشدَّة عن التنفيذ: البروتستانتيَّة ... وإذا قُدِّر للإنسانية أن تقف عاجزة عن التخلُّص من المسيحيَّة، فسيكون الألمان هم الذين يتحمَّلون مسؤولية ذلك"⁽⁸⁵⁾. فهل من باب الإتيقا أن يتفَلَّت الفيلسوف من وثاق ملته، ولو كان مورِّطًا في عقالها؟

تظلُّ الإتيقا النَّاقدة جزءًا من فلسفة المدينة الألمانيَّة. ولم يطلِّق نيتشه ألمانيته بقدر ما كان موسوعيًّا كونيًّا معترفًا بفضل شعب اليونان، غير أنَّه "الأقلُّ ألمانيَّة بين الفلاسفة الألمان، لأنَّه كان أكثرهم يونانيَّة"⁽⁸⁶⁾. وعلى الرغم من ذلك، يكاد إسرافه في القول في الألمان يجعل منه دومًا موجودًا "هنا في قلب ألمانيا!"⁽⁸⁷⁾؛ فعالم التفلسف والفكر عمومًا هو فضاء الوجود الحق لما في الفكرة من لحم ودم وعظم وأثر لا تمحوه أقدار الآخرين وأقدار الحياة. فكلُّ هذا يستحيل في تكثيف الفكر لصوره الفلسفية، خاصَّةً "أنَّ الألمانيَّ يحوِّل القُبَعَات إلى أفكار"⁽⁸⁸⁾. وعن الحيرة بشأن "إن كان نيتشه هو الأقلُّ ألمانيَّة بين الفلاسفة الألمان"⁽⁸⁹⁾، يجيب فيلوننكو: "كلُّ المعطيات المطوَّرة حتى الآن تميل إلى

(85) المرجع نفسه.

(86) ألكسيس فيلوننكو، "نيتشه وفلسفة الحياة"، الفكر العربي المعاصر، العددان 134-135 (شباط 2006)، ص 119.

(87) كارل ماركس، بؤس الفلسفة: ردُّ على فلسفة البؤس لبرودون، ترجمة محمد مستجير مصطفى، ط 2 (بيروت: دار الفارابي، 1981)، ص 92.

(88) المرجع نفسه.

(89) فيلوننكو، ص 119.

تعزير هذا الزعم؛ مثلاً: تفضيله الزائد لموسيقى الجنوب، حتى إلهامه المستوحى من مصادر يونانية، الصّحك الهوميري، مفهوم التراجيديا⁽⁹⁰⁾.

خامساً: من حكمة المتوحد بقيمه

1 - تدبير المتفرّد لإتيقاه

قد لا يتعلّق الأمر فلسفيًا، أساسًا، بالوحدة⁽⁹¹⁾ في ذاتها، أو في مألوف دلالتها الاجتماعية، بقدر ما يتّجه نظرنا إليها، هنا، في علاقة بزمن الخلق القيمي النيتسوي والتّشريع له. فتمنّ ذا الذي يتوفّر على تدبير حكيم للإتيقا من المتوحّدين؟ وهل يكون زرادشت⁽⁹²⁾ النبيّ في ملّته والمخلّد في قومه، أم هو "شخصيّة مفهوميّة لطيفة"⁽⁹³⁾ من تدبير فلسفة ما وراء الخير والشرّ؟ وما عسى أن يكون المتوحد؟ أهو شخصيّة فيلسوفٍ ما، أم قيمة أخلاقيّة من أخلاق "الما-وراء"؟ ألا يكون المتوحد هو المتفرّد من أجل استقامة التّفكير وأهله؟ أيقون "تدبير المتوحد" فضيلة التّفكير الإتيقي؟ ولماذا الإتيقا في عصر نسب إلى ذاته كثرة الإتيقات والتّفقه في مأسستها والدّفاع عنها في عصر حقوق الإنسان؟ هل الإتيقا تفكير قيمي ومكرومة فلسفيّة من زرادشت ليمنّ يسبح في

(90) المرجع نفسه.

(91) يُنظر كيف أنّ "الوحدة حسب نيتشه، هي أيضًا مناسبة يجعل منها تعبيرًا عن حاجة أخلاقيّة رفيعة، وضربًا من تجاوز الأنا".

Rogé, p. 59.

(92) يحتلّ زرادشت موقعًا معتبرًا في معرفة نيتشه بمسطاعه الفلسفي. وسيصفه في عام 1888 في الإخبار عن دروبه الفلسفيّة بالقول: "من بين كلّ أعماله يحتلّ زرادشت(ي) موقعًا خاصًا؛ غيره تقدّمت إلى البريّة بأكثر هدية لم يسبق لها أن نالت مثلها إلى حدّ الآن. هذا الكتاب، بغيره التي تعبر آلاف السنين، ليس أعظم كتاب على الإطلاق فحسب: كتاب أعالي بحث - يبدو الواقع الإنساني بكلّيته رابضًا على مسافة خيالية من تحته، إنّه أيضًا الكتاب الأكثر عمقًا؛ كتاب طالع من الأعماق السريّة لكنوز الحقيقة؛ بئر لا تنضب؛ حيث لا تنزل دلو دون أن تصعد ممتلئة ذهبًا وخيرًا كثيرًا". نيتشه، هذا هو الإنسان، مقدّمة، فقرة 4، ص 10.

(93) جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، ترجمة جورج سعد (بيروت: دار عويدات الدُوليّة، 1993)، ص 70.

المعمورة الكونية وغبية في حقوق الإنسان؟ أَيْحَافِظُ الشُّوَالِ عَلَى إِيمَانِ زَرَادُشْتِ بِالْآخَرِينَ وَهُوَ الْمَتَوَحَّدُ بِفَضَائِلِهِ وَفَلْسَفَتِهِ؟

يجيب نيتشه مبدئيًا، وفي صيغة سالبة: "لا يؤمن المتوحد بأنَّ فيلسوفًا مَّا - إذا كان هكذا على الفيلسوف أن يبدأ دومًا متوحدًا - كان له أن عبَّرَ في وقت مَّا، ومن خلال كتب، عن آرائه الحقيقية والقصوى: أَلَا يَكْتُبُ بِالضَّبْطِ كِتَابًا لِإِخْفَاءِ مَا يُضْمِرُ فِي سِرِّرَتِهِ؟ بل، إِنَّهُ يَشْكُ أَصْلًا إِنْ كَانَ بَوَسِعِ فِيلَسُوفٍ مَّا تَمَلُّكَ آرَاءُ قِصْوَى وَحَقِيقِيَّةٌ"⁽⁹⁴⁾. فهل يعني هذا إحلال الفضاء البشري للإتيقا محلَّ الفضاء الصنمي للحقيقة؟ وَمَنْ ذَا الَّذِي يَجْرُؤُ عَلَى الْقَوْلِ فِي الْإِتِيقَا؟ إِنَّهُ الْمَتَوَحَّدُ الْمُدَبِّرُ لِقِيمِ الْإِقْلِيمِ الْفَلْسَفِيِّ الْجَدِيدِ: مَا وَرَاءَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، وَلَيْسَ السِّيَاسِي الْمَغَالِطُ بِالْمَقُولَاتِ الْأَخْلَاقِيَّةِ.

من الصحيح أنَّ للفلسفة، وبالتالي للفكر، مهمَّة استثنائية، متجدِّدة [...] إنَّهَا تَتَوَلَّى الْمَتَفَرِّدَ فِي التَّارِيخِ"⁽⁹⁵⁾؛ لكن، فيم يكمن عنصر التفرُّد: أهُوَ خُصِيصَةُ الْفَرْدِ مِنْ أَمْثَالِ رِبْنَسُونِ كِرُوزِيوي⁽⁹⁶⁾ وَحَيَّيْ بْنِ يَقْظَانَ وَزَرَادُشْتِ، أَمْ هُوَ بَدْعَةٌ قَوْلِيَّةٌ فِي الْفَلْسَفَةِ يَتَجَمَّلُ بِهَا عِنْدَ الْعَجْزِ عَنِ الْوَصْلِ؟

إنَّ الْمَتَفَرِّدَ هُوَ الْقِيَمِي-الْإِتِيقِي فِي الْإِنْسَانِ وَالشَّيْءِ وَالْعِلْمِ وَالْحَرْبِ وَالزَّوْجِ وَمَحَبَّةِ الْآخَرِينَ الْمَسْتَعَصِيَّةَ عَلَى الْوَجْدَانِ عِنْدَ كَثِيرٍ مِنَ النِّسَاءِ وَالرِّجَالِ. وَمَا عَسَى أَنْ تَكُونَ الْعِلَاقَةُ بَيْنَ الْمَتَوَحَّدِ وَالْمَتَفَرِّدِ؟ يَكُونُ الْمَتَوَحَّدُ شَخْصًا فِلْسَفِيًّا، فَيَكُونُ الْمَتَفَرِّدُ شَخْصِيَّةً الْمَفْهُومِيَّةَ. وَالْأَوَّلُ لَا يَكُونُ إِلَّا بَشَرًا

(94) Friedrich Nietzsche, "Par-delà bien et mal," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir; La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratiem (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), 9^{ème} partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?, § 289, p. 204.

(95) عبد العزيز العيادي، ميشيل فوكو: المعرفة والسلطة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994)، ص 114.

(96) يُنظَرُ بِشَأْنِ مَسْأَلَةِ التَّفَرُّدِ وَاسْتِدْعَاءِ الْآخَرِ فِي الْفِكْرَةِ الْفِلْسَفِيَّةِ مَا تَتَوَلَّى دُولُو بِشَأْنِ رِبْنَسُونِ فِي: Deleuze, *Logique du sens*, pp. 364-370; Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, idéa 44 (Tunis: Cérés, 1995), pp. 150-152.

مَمَّنْ قَلَّ وَنَدَرَ مِنْ نَوْعِهِ. أَمَّا الْآخَرُ فَيَكُونُ مِنْهُ بَعِينٌ فِرَادَتِهِ وَاسْتِثْنَائِيَّتِهِ فِي نِظَامِي الدَّوَاتِ وَالْأَشْيَاءِ. وَهَكَذَا، فَإِنَّ تَفَرُّدَ الْقِيَمِي بِإِتْقَانِهِ هُوَ مِنْ تَوْحُّدِ الشَّخْصِ الْفَلَسْفِي بِتَفْكَرِهِ. وَكِلَاهُمَا يَقَعُ فِي الْمَا-وَرَاءِ، فِي الْخَارِجِ الْمَتَحَرِّرِ بِاسْتِقْلَالِيَّتِهِ، وَمِنْ دُونِ تَعَالَى عَلَى الدَّخْلِ إِلَّا بِالْقِيَمَتَيْنِ الْفِكْرِيَّةِ (نَقْدًا) وَالْإِتْقَانِيَّةِ (أَدْبَابًا). وَبِنَاءِ عَلَيْهِ، لَا يُحْمَلُ التَّفَرُّدُ عَلَى تَخْصُّصِ إِنْسَانٍ بِأَمْرٍ مَا فَحَسْبُ، وَإِنَّمَا يُحْمَلُ أَيْضًا عَلَى ظَاهِرَةٍ أَوْ وَاقِعَةٍ تَمَيَّزَتْ بِمَا يَخْصُّهَا مِنْ امْتِيَازَاتٍ، فَشَكَّلَتْ فِرَادَتَهَا.

وَذَهَبَ نَبْتُهُ إِلَى حَدِّ التَّبَرُّؤِ مِنْ رَجْسِ بَعْضِ النَّاسِ، دَرَاءً لِمَسَالِكِ الْإِخْتِلَاطِ بِالضُّعْفَاءِ مُنْتَهَكِي الْقِيَمِ الْعَالِيَا لِلْإِنْسَانِيَّةِ، قَائِلًا: إِنَّهُ يَنْبَغِي آلَا "يَتَمَّ خَلَطْنَا مَعَ الْآخَرِينَ: ذَلِكَ أَنَّنَا نَنُمُو، ذَلِكَ أَنَّنَا لَا نَتَوَقَّفُ عَنِ التَّغْيِيرِ، عَنِ طَرِحِ قَشُورِنَا الْمَسْتَهَّةِ، وَأَنْ نَلْبَسَ جِلْدًا جَدِيدًا عِنْدَ كُلِّ رِبْعٍ، وَأَنْ نَصْبِحَ مِنْ دُونِ تَوَقُّفٍ أَشَدَّ شَبَابًا، وَأَشَدَّ مُسْتَقْبَلًا، وَأَشَدَّ عُلُومًا وَأَشَدَّ قُوَّةً" (97). وَبِنَاءِ عَلَيْهِ، فَإِنَّ نَوْعًا مَخْصُوصًا مِنْ مَعَادِنِ النَّاسِ هُوَ الَّذِي يَكُونُ مَقْتَدِرًا عَلَى اشْتِقَاقِ فِضَاءِ التَّوْحُّدِ؛ لِأَنَّ "هَذَا النَّوْعَ مِنَ الْبَشَرِ يَعْرِفُ الْوَحْدَةَ وَمَا لَهَا مِنْ سَمٍّ يَفُوقُ كُلَّ السُّمُومِ" (98)؛ إِنَّهُ فِضَاءٌ لِتَطَهُّرِ الْبَشَرِيَّةِ مِنْ أَدْرَانِهَا. هُوَ ذَا مَفْعُولِ الْمَتَّوْحِّدِ بِقِيَمِهِ.

فَالتَّوْحُّدُ بِالذَّاتِ لِتَدْبِيرِ الْقِيَمِ هُوَ حَرَكَةُ التَّفَكِيرِ الْمَشْرُوعَةِ وَالْمَلْتَزِمَةِ وَالْمَتَطَلِّعَةِ إِلَى التَّطَهُّرِ مِنْ رَفَثِ الْقِيَمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ الْمُنْحَطَّةِ وَفَسُوقِ الْعَبِيدِ، لِأَنَّ الْفِيلَسُوفَ يُولِّي دَبْرَهُ شَطْرَ الْمُنْحَطِّينَ لِحِظَّةِ صَنْعَةِ قِيَمِهِ. وَالْفِيلَسُوفُ هُوَ التَّادِرُ الْمَتَمَيِّزُ مِنْ جِهَتَيْ تَوْحُّدِهِ وَاقْتِدَارِهِ عَلَى الْإِتْقَانِ قَوْلًا وَفِعْلًا، كَمَا أَنَّ الْمَتَّوْحِّدَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى شُعُورِ الْآخَرِينَ بِهِ مَقْدَارَ مَا هُوَ شَاعِرٌ بِالْحَاجَةِ إِلَى خِدْمَةِ الْبَشَرِيَّةِ جَمِيعًا (99). وَمِنْ ثَمَّ، "يُوجَدُ نَوْعٌ مِنَ الشُّعُورِ بِغَبْطَةٍ غَامِرَةٍ لَا تُوصَفُ فِي الْاسْتِحْمَامِ، يُوجَدُ نَوْعٌ مِنَ الشُّغْفِ وَالْعَطَشِ يَدْفَعُ النَّفْسَ بِلَا تَوَقُّفٍ مِنَ اللَّيْلِ نَحْوَ الْفَجْرِ، وَمِنَ الْعَكْرِ وَالْكَأَبَةِ نَحْوَ الْبَهِيِّ وَالتَّبِيرِ وَالْعَمِيقِ وَالرَّهِيْفِ: فَمَنْ لَهُ مَيْلٌ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ - وَهُوَ مَيْلُ نَبِيلِ

(97) نَبْتُهُ، الْعِلْمُ الْجَدَلُ، الْكِتَابُ الْخَامِسُ، فِقْرَةٌ 371، ص 233.

(98) نَبْتُهُ، "مَا النَّبِيلُ؟"، فِقْرَةٌ 273، ص 267.

(99) يُمْكِنُ الْعُودَةُ، عَلَى سَبِيلِ الذِّكْرِ لَا الْحَصْرِ، إِلَى الْعِنَانِ الْفِرْعِي لِزُرَادَشْتِ: "كِتَابٌ لِلْجَمِيعِ وَلِغَيْرِ أَحَدٍ" (Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne)، أَي لَيْسَ خَاصًّا بِأَحَدٍ بَعِيْنِهِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ فِيهِ مَنَاعٌ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِلْكَلِّ فِيهِ مَا رَبَّ حِينَئِذٍ أَوَّلَ مَرَّةٍ.

- يتميّز بقدر ما يعزّل⁽¹⁰⁰⁾. أليكون الانعزال تخليًا عن الآخرين واكتفاءً بالذات كما قد يُعتَقَدُ؟ كلاً، فالمتوحّد بقيمه غير منعزلٍ عن الآخرين.

تلك هي عمومًا استفهامات هذا المشكل الإيتيقي. وهو مشكل قيمى يخصّ علاقتنا بالزّاهن الذي نحياه في تصييره ومقلباته. ولمّا كان هذا الأخير يحتاج إلى تشخيص نقدي، فإنّ ذلك يجعل من الإيتيقا بدورها نظامًا قيميًا ناقدًا، وهو ما يعكس نواشج الإيتيقي والنّقدي في تفكير نيتشه القيمى.

2 - وحدة الإيتيقا والنّقْد الجذري

ما الذي يمكن أن تعنيه إيتيقا الممارسة النّقديّة؟ أهي مجرد جمع بين مفهوميّ الإيتيقا والنّقْد، أم أنّها جماع أنفاس التفكير الفلسفي النيتشوي أيضًا؟ تتمثّل هذه الإيتيقا في ما يكون عليه أداء الفعل الفلسفي النّقدي من اقتدار تجاه الفعل الفلسفي ذاته. ومن ثمّ، فإنّ إيتيقّة الممارسة النّقديّة هي توجّه الذات في التّفكير إلى ذاتها. وعلى هذا الأساس، "يمثّل النّقْد-الذّاتي⁽¹⁰¹⁾ هنا توكيدًا ذاتيًا⁽¹⁰²⁾". فكيف يمكننا العثور على علامات النّقْد الذّاتي الذي يأتيه الفيلسوف تجاه ذاته لحظة نقده للعقل الفلسفي؟ أليس العقل الفلسفي هو عقل الفاعل النّقدي الحريص على ديمومة تقويم ذاته بالنّقْد وتهذيبها بالإيتيقّة (l'éthicité)؟ فما خصائص التّفكير الإيتيقي إذًا؟

- من علامات النّقْد الفلسفي للذّات نقد الفيلسوف لأخطاء العقل الفلسفي. فما هذه الأخطاء التي حدّدتها المعرفة الجذلي؟ يقول نيتشه:

(100) نيتشه، "ما التّيبيل؟"، فقرة 271، ص 266.

(101) النّقْد الذّاتي هو إقدام فلسفي جريء يادر إليه نيتشه منذ بداية السّبعينيات من القرن التّاسع عشر. وهو علامة فلسفيّة فاطمة على تأدّب العمق الفلسفي في علاقته الفكرية والنّفسية والإيتيقية بذاته. يُنظر: "محاولة في النّقْد الذّاتي" / "Essai d'auto-critique" الواردة في كتاب:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome 1, vol. 1: La Naissance de la tragédie, Fragments posthumes (Automne 1869 - Printemps 1872)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy (trad.) (Paris: Gallimard, 2008), pp. 25-35.

(102) Lefranc, p. 85.

«الأخطاء الأربعة: لقد ترى الإنسان من أخطائه»⁽¹⁰³⁾؛ فضيلة الممارسة التَّقديّة مُدرّكة من منظور إيتقي، قائمة في ما تشكّله من ساحة للإنسان بأن يعتبر ممّا وقع فيه سابقًا من أخطاءٍ. ويحدّد نيتشه مجمل هذه الأخطاء التي سبق إليها الإنسان على النحو التالي: "في المقام الأوّل، لم ير نفسه إلا ناقصًا"⁽¹⁰⁴⁾. ومفاد الخطأ هنا التقصير الدّاتي في الاعتلاء على الدّات، وهو ما يولّد في العقل الفلسفي نظرة دونيّة إلى ذاته. وفي الواقع، ليس عيبًا فلسفيًا ما هو في طبيعة العقل من نقصان، بمعنى المحدوديّة، وإنما يكمن العيب إيتقيًا في ركون العقل، لاعتبار النّقصان فيه، إلى الكسل والّأفعل والّأحرّة. و"ثانيًا، عزا إلى نفسه خصالًا متخيّلة"⁽¹⁰⁵⁾. قد لا يحتمل الإنسان وزر تكشّفه على نقصان العقل فيه، فيندفع إلى افتراض مواصفات-بدائل قوّة، استعاضةً منه عن مواصفات وهن وضعف، ما كان له أن يقوى (سيكولوجيًا) على الاعتراف بهما. لذلك، فبدلُ جنوح الإنسان إلى تدبُّر دروب مراجعة طرائق تفكيره وموضوعاته المستهدفة، ارتدّ إلى ذاته تأنيماً لها عمّا فيها من محدوديّة. أمّا في مستوى "ثالث، فقد شعر أنّه في مقام خطأ في ترتيب الكائنات بين الحيوان والطبيعة"⁽¹⁰⁶⁾. ومن ثمّ، امتنع على الإنسان توكيد ذاته في نظام المخلوقات خصوصًا، والكوسمولوجيا عمومًا. لذا، ما كان في وسع إنسان - قد سلّم مقدّمًا بنقصانه - أن يقوى على مغالبة نظرتة الدونيّة إلى ذاته. و"رابعًا، لم يتوقّف عن ابتكار مقاييس أخلاقية جديدة يسلم لفترة من الزّمن على أنّها بأنّها أبدية ومطلقة"⁽¹⁰⁷⁾.

ولمّا كان مجال المقولات الأخلاقية أوسع الفضاءات لترويض الإنسان نفسه وتدجينها، فإنّه انبرى باحثًا عن ضالّته في أخلاق الخير والشرّ، ثمّ انتزع لذاته موقعًا في أفق الخير منها. فما القيمة الفلسفيّة التي يمنحها نيتشه لتشخيص هذه الأخطاء الأربعة؟ وكيف تستهين إيتقا الممارسة التّقديّة بكلّ ما دفع بالإنسان إلى

(103) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الثّالث، فقرة 115، ص 113.

(104) المرجع نفسه.

(105) المرجع نفسه.

(106) المرجع نفسه.

(107) المرجع نفسه.

الفتوت من ذاته ومرضاته عنها؟ قد يكون زيف اليقين الذي تمكّن من الإنسان، فتلبّسه تبعًا للشعور بدونيته، هو الذي منعه من استنهاض قواه الكامنة فيه.

لاحظ نيتشه "أنّ هذا الدافع الإنساني، وتلك الحالة الإنسانية كانت تظهر⁽¹⁰⁸⁾ دوريًا في المقام الأوّل مشرّفة⁽¹⁰⁹⁾ بهذا التقويم. فإذا تجاهلنا تأثير هذه الأخطاء الأربعة، فإننا نلغي مفاهيم الإنسانية والكرامة الإنسانية⁽¹¹⁰⁾". فهل نفهم من ذلك أنّ التفكير الإتيقي لدى نيتشه يهتمّ أيّما اهتمام بمقولة "الكرامة الإنسانية"؟ كلًّا، لا يمكن فيلسوفًا تمكّن من كشف وهن إنسان الأخلاق، وما في إنسان الإتيقا من تطلّع، إلى التجاوز والترفع ألا يكرم الإنسان بالدّفاع عن كرامته.

- إنّه لمن خصائص التفكير الإتيقي أن تلتزم الممارسة التّقديّة بخدمة الذات الإنسانية. لكن، ليس مطلق تفكير بقادر على مثل هذا العمل. ومن ثمّ، فليس النّاس كلهم على الدّرجة ذاتها من النّضج العقلي والاستعداد التّفسي والتسامي الإتيقي، حتى يتزعموا حقّ الدّفاع عن الإنسانية وخدمتها، بل إنّ الفيلسوف المتملك أسباب التّقّد والإتيقا في صميم كيانه هو من يتفرّد بحقّ ردّ الاعتبار إلى الكرامة الإنسانية. وعمومًا، "نحن الذين لسنا يسوعيين ولا ديمقراطيين ولا ألمان بما فيه الكفاية، نحن الأوروبيون الصّالحون، نحن الأرواح الحرّة، الحرّة جدًّا، لا نزال نمتلكها هي، نمتلك شدّة قوسها كلّها! وربّما السّهم أيضًا والمهمّة؟ ومن يدري، ربّما الهدف"⁽¹¹¹⁾. فمّن الفيلسوف الذي يتوفّر على القرار الفلسفي الجريء؟ ومّن له القدرة على تحمّل أوزار الأقدار البشريّة وجعلها حتى يخصّ ذاته بشرف الإتيقا التّاقدة لوضعية وجود الإنسان الحديث؟

نجد لدى دولوز تخصيصًا لصورة فيلسوفٍ بعينه، وهو ما عبّر عنه في كتابه نيتشه والفلسفة بقوله: "ليس بوسع الفيلسوف أن يولد ويكبر بشيءٍ من الحظ في البقاء، إلّا إذا كانت له أنفاس الكاهن التّأمليّة، والإنسان الرّاهد،

(108) الصحيح: كانا يظهران. (الناشر)

(109) الصحيح: مشرفين. (الناشر)

(110) المرجع نفسه.

(111) نيتشه، ما وراء الخير والشر، تصدير، ص 19.

والمتدين الذي كان يسيطر على العالم قبل ظهوره⁽¹¹²⁾. أليس هو عينه الفيلسوف الشجاع الذي اشترطه كانط سابقاً عبثاً للتوير⁽¹¹³⁾؟ إن الإقدام على مخاطر التفكير التقليدي والقبول بتبعاته السقراطية والسينوزية هما من العناصر الأولى للآزمة لتربية فيلسوفٍ يجهر بالحقيقة البشرية، وعلى نحو ما يفترض فيها من شعور بالمرارة. إنه الفيلسوف الملتزم بمقاومة الجحود الأخلاقي والتصحر الفكري لعصر الحداثة. ثم "إن فيلسوفاً ما: هو للأسف كائن، غالباً ما يُدبرُ أمام أفكاره ويتملكه الخوف من نفسه، غير أنه فضولي جداً كي لا يعود" باستمرار إلى ذاته⁽¹¹⁴⁾.

وفي المحصلة، يمكننا أن نستخلص مع نيتشه أنه إذا كانت موضوعات اهتمام فلاسفة الأخلاق لا تفضلُ في العادة عن مجال اهتمام العرفانين، فإن الفيلسوف الإتيقي يعظم، في المقابل، من رهانات رؤاه الفلسفية وتطلعاته القيمة، وهو ما عبّر عنه نيتشه بقوله: "تصوّر علم الفلك هذا أن السماء المرصعة بالنجوم تدور حول قدر الإنسان. أمّا بحسب الإنسان الإتيقي، فيفترض أن ما يهتمه أيضاً وأساساً إلى حدّ القلب، هو بالضرورة ماهية الأشياء وقلبها"⁽¹¹⁵⁾. فما الرجاء الإتيقي الذي يتطلع إليه أهل الإتيقا؟

سادساً: فلسفة التوكيد الإتيقي للسعادة في ما وراء الخير والشر

إن السعادة بُعِدَ من أبعاد الإنسان، ولكن، ليس مطلق إنسان؛ فلقد خصّها نيتشه في عام 1876 بعنوان "حول الإتيقا ونظرية السعادة"⁽¹¹⁶⁾؛ ذلك أن الفرق

(112) Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, idéa 39 (Tunis: Cérés, 1995), p. 10.

(113) يُنظر: إيمانويل كانط، "ما هو عصر التنوير؟"، ترجمة يوسف الصديق، مجلة الكرمل، العددان 12-13 (1984)، ص 60.

(114) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 9^{ème} partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?, § 292, p. 205.

(115) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres, 1: Fragments posthumes: 1876-1878*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Robert Rovini (trad.), Marc Buhot de Launay (édition revue) (Paris: Gallimard, 1988), Des principes et des fins, 1, § 4, p. 34.

(116) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres, 1*, 16 [1], p. 341.

يَبِّنُ بوضوح تام بين الاهتمام الفلسفي الإتيقي بتفكُّر السَّعادة وسائر حدودها، والاهتمام اليومي الباحث عنها في إمبريقيات النَّاس، ووعود ساستهم، والمضارين في السوق المدنية للتجارة الحَقوقية بقيم الأحياء وحرمة الموتى وضحايا الحرب. ومثلما رأى أوديف، فإنَّ "نيتشه لا يقرُّ بالسَّعادة وكمال الوجود للجميع"⁽¹¹⁷⁾.

فما السَّعادة في ثقافة "سعادة الجاهل"؟ أهي محاولة لحلحلة البؤس درءاً للشَّقاوة؟ تُجهزُ العامَّة على السَّعادة، وذلك بالتنكيل بها عبر شتى الافتراءات القيمة، والتذرُّع بضرورات الحياة (خصوصاً المعاصرة منها)؛ فالارتشاء، مثلاً، في الثقافة الأخلاقية المنحطَّة للعبيد هو صنيع أخلاقي مؤقَّت واضطراري، أو مباح (ولو إلى حين)، هو اللأيتيqa عينها.

أيتخرج التَّفكير الإتيقي عمَّا ليس إتيقيًا ليكون مشرِّعًا ومبدعًا وموجِّهاً وأمراً للقيم؟ لا تكون الإتيقا في مقام العامَّة، لأنَّ "البؤس يدفع بالنَّاس نحو المُقْبِل، ويدفع بهم البؤس نحو ماضٍ أقدم؛ إنَّهم يريدون بذلك أن يبرهنوا نسيئًا كونهم سعداء في الحاضر"⁽¹¹⁸⁾. فَمَن القادر على تشريع إتيقي لقيم الما-وراء؟ يحدِّد نيتشه هذا المعدن المخصوص من بني البشر، وفقًا للمستويات التَّالية:

- الإنسان الذي يقاوم سخط العامَّة وما تراه عين الشُّوء لديهم. يرى نيتشه في الدَّوات البشريَّة القادرة على اشتقاق قيم سلوكها، وفعلها من معاييرها الخاصَّة، أنَّها من قبيل الرِّجال الأحرار. إنَّه يرى فيهم "رجالاً أمينين، صبورين، وسطاء يزدرون زخارف الحياة الكبيرة، يعرفون الشَّهامة عند الانتصار، والتسامح مع زهو الخاسرين الصَّغير، رجالاً يحكمون بحريَّة على كلِّ المنتصرين، وقيسون بدقَّة ما يرجع إلى الصدفة في كلِّ نصر وكلِّ مجدِّ، رجالاً لديهم أعيادهم وأيام عملهم الخاصَّة وحدادهم، لديهم عادة أن يحكموا، وأن

(117) ستيفان أوديف، على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب (بيروت/دمشق: دار دمشق، 1983)، ص 69. [بتصرُّف]

(118) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. I. Considérations inactuelles*, 29 [86], p. 397.

يحكموا بثقة، ومستعدّين في اللحظة عينها للخضوع عند الاقتضاء، فخورين في الحالة الأولى كما في الحالة الثانية، خادمين قضيتهم الخاصّة، رجالاً قادرين على تحمّل أقوى صنوف النّظر، رجالاً أهل خصوبة، رجالاً أهل سعادة!⁽¹¹⁹⁾.
ولربّما يقتضي ذلك من الفيلسوف، مدبّر مسوّغات سعادة المتوحّدين، عظيم تمييز للنأي بالذّات⁽¹²⁰⁾ عن غوغاء قيم أخلاقيّة خانقة للأخلاق بعينها، وإن أدعت متابعة السّعادة والتّطلّع إليها.

- الإنسان الذي تملك فكرًا توكيديًا متحرّجًا من أشكال الإرغام والقهر والقسر التي تُكره النَّاس في العادة، فتحملهم على الوقوع في خطيئة اللّاتيقا. فالتقلّت من شتى صنوف العقال هو لازمة نيتشوية لتسيب (توقيع-تفعيل) القيم الإيتيقيّة للمدينة. يقول لوران بشأن عمل نيتشه: "إذا كان يؤسّس للتحرّج من كلّ الرّوابط التي تحيط به، وتكفله رغما عنه، ولم يخترها، فليس ذلك بالتأكيد لأسباب سلبية أو ارتكاسية (خوف من الآخرين)، ولكنها توكيديّة وفعّالة، بغرض تدوّق طعم متعة أن يكون ذاته"⁽¹²¹⁾. فهل ثمة من توكيد إيتيقي غير توكيد الذّات متعة ألفتها مع ذاتها تسيبًا لكيانٍ مقتدرٍ؟

- إنّها الذّات القادرة على تفعيل ممكن لمنظوريات قيمية عدّة، والولوج إليها، والنّظر إلى منافع بعضها، ومضار بعضها الآخر، في علاقة بالحياة ومقتضيات الشّعور بعظمة الحياة. فالذّات المتفلسفة بشأن قيمها في ما وراء الخير والشّر هي الذّات التي تتملّك وسع الرؤية من زوايا نظر مختلفة. وبحسب نيتشه، فـ"إننا لا نكبر من نقطة واحدة، بل من كلّ مكان، ليس في اتجاهه، بل في كلّ الاتجاهات في آن معًا، إلى الأعلى، إلى الأسفل، إلى الدّاخل، إلى الخارج،

(119) نيتشه، العلم الجذلي، الكتاب الرّابع، فقرة 283، ص 155-156. [بتصرّف]

(120) لمزيد من النّظر والتعمّق في مسألة "توتّيد الفيلسوف" وتدييره لنظام حياته وتفكيره، خصوصًا ما تعلق بتوتّيد زرادشت في ما وراء الخير والشّر، يمكن الرجوع إلى:

Gisèle Souchon, *Nietzsche: Généalogie de l'individu, commentaires philosophiques* (Paris: L'Harmattan, 2003), pp. 13-15.

(121) Alain Laurent, "[Dossier: "Les Vies de Nietzsche"]". *L'Individualisme insolitaire d'un solitaire...*, *Le Magazine littéraire*, no. 298 (Avril 1992), p. 34.

تنبت قَوَّتنا في الوقت عينه في الجذع، وفي الأغصان، وفي الجذور⁽¹²²⁾. ولعلَّ أهمَّ ما في هذه المنظوريَّات هو الانفتاح على منظر الذاتِيّ فيها. أيعني ذلك أنَّ ثَمَّةَ منظوريَّةٍ ما ننظر من خلالها الذات إلى ذاتها فتشخصُها؟ أيكون قَدْرُ تعظيم الإنسان لذاته هو أن يتلمَّس منافذ اقتداره، وتأمين قوى الحياة فيه؟ أيعني ذلك أنَّ الذات المتفلسفة لا تكثرث إلا بما يُفسدُ قيمها؟

إن التَّفكير الإتيقي الموجَّه إلى الفرد والجماعة يخشى سوء الفهم والتَّدبير، بمقدار ما يخشى على قيمه ممَّا يُلحَقُ بها من بخس. إنَّ من إتيقيَّة الذات المتفلسفة، بحسب نيتشه، السير في طريقها التي شَقَّتْها لذاتها، وفي ما وراء مقاييس النظر المتداولة من الفلاسفة، وما يؤسسون. من الصحيح أنَّ الفلاسفة قد يؤسسون لعظمة الحياة والإنسانية، لكن حياة البخس وبشرية الانحطاط لا تقدِّران عادةً إتيقا الفيلسوف حقَّ قدرها؛ فـ"هل سبق لنا أن اشتكيننا من أنَّه قد أسيء فهمننا، من أنَّنا لم نُعرف حقَّ المعرفة، من أنَّنا نُخلَطُ مع الآخرين، من أنَّه يُفترى علينا، من أنَّنا نُسمَعُ بشكل سيِّئ أو لا نُسمَعُ بتاتاً؟ هذا بالضبط نصيننا -آه! ولوقتٍ طويل أيضاً لنقل كَي نبقي متواضعين، حتى سنة 1901، وهذه أيضاً نقطة امتيازنا"⁽¹²³⁾. أيكون لزاماً على الذات المتفلسفة أن تنقد (فتجرِّح) ثقافة السعادة كما تروِّج لها الهيمه، ويضلُّ بها المفتونون بالليبرالية المعاصرة؟ أليس جديراً بالفيلسوف الإتيقي أن يحذر حقد الضعفاء؟ أيسرِّح العاجز القيم، ويحدِّد مفترقها، ويرقب مفاصلها؟

وإن نحن عزمنا على أن نستنَّ بقيم فلسفة ما وراء الخير والشر، فإن نيتشه ينبهنا إلى خطر شكَّته العامة ضدَّ هذا الاتجاه من السلوك البشري، ويقول بشأنه: "إنَّ كرماء النَّسب إنما يشعرون تحديداً بأنهم 'الشهداء'؛ وليس عليهم أن يصنعوا سعادتهم تكلفاً وهم يختلسون النَّظر إلى أعدائهم، وليس عليهم، كما في بعض الأحيان، أن يقنعوا أنفسهم بذلك أو يكذبوا كذباً (كما تعود أن يفعل كلُّ أصحاب الضَّغينة)؛ كذلك هم لم يكونوا يعرفون، بوصفهم أناساً

(122) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الخامس، فقرة 371، ص 233.

(123) المرجع نفسه.

كَمَلُوا، وبالْقُوَّة طَفَحُوا، وكانوا بِالضَّرُورَةِ فاعِلين، كيف يفصلوا⁽¹²⁴⁾ السَّعَادَةَ عن الفعل، أن يكون المرء فاعلاً إنَّما كان يُحْتَسَبُ عندهم في أمر السَّعَادَةِ ضرورة⁽¹²⁵⁾، وذلك على خلاف العاجزين الذين يرون في السَّعَادَةِ تعقُّفاً وامتناعاً عن الفعل الحيِّ النَّشِيطِ، ما يجعل من "كُلِّ ذلكِ إِلَّا بعين الضَّدِّ من السَّعَادَةِ التي على طبقة العاجزين والمقموعين والمقرَّحين الرَّازحين تحت المشاعر المسمومة والمضمرَّة العداء، الذين لا تأتي السَّعَادَةُ إليهم إِلَّا خدراً وذهولاً وسكوناً وسلماً وسَبْتاً" واستجماماً للروح ومداً للأعضاء، وباختصار هي لا تأتيهم إِلَّا انفعالاً⁽¹²⁶⁾.

- قد لا تنتهي الذَّات المتفلسفة إلى توكيد قيمها إِلَّا إذا تظنَّنت بعرضيَّة قيم النَّاسِ السَّائِدة. ولعلَّ أَوْلَها التَّخْلِيفُ عمَّا رسَّخه الاتجاه النفعي في الأخلاق؛ فما الذي يعيبه نيتشه على تصنيفات هذا الاتجاه؟ على الرغم من "أنَّا نتوصَّل بسرعة، مع قِصَرِ نظرنا المعهود، إلى تصنيف البشر تبعاً للعادة إلى رجالٍ نافعين ومضرِّين، طيِّبين وسيِّئين، فإنَّنا، وبعد كلِّ اعتبار، وبعد تفكير عميق حول مجمل العمليَّة، ننهي إلى الشُّكِّ بهذا التَّهَجِّجِ من التَّصنيفِ والتَّقطيعِ، وتنخَلِّي في الأخير عنه"⁽¹²⁷⁾.

إنَّ ما تتوقَّر عليه عادة التصنيف هذه هو خطر البقاء في الأسفل والانشداد إلى المزيَّف والمزيَّف. من الصحيح مثلما يرى نيتشه، أن "كُلَّ أخلاق تنمِّي مفهوماً سلبياً للسَّعَادَةِ"⁽¹²⁸⁾، وهو ما يتعارض مع تطلُّع إتيقا المتوحِّد بقيمه إلى الشُّموِّ والعلوِّ. يؤكِّد نيتشه مجدِّداً: "هذا هو، أعود فأكرِّره نصيبنا؛ إنَّنا ننحو صوب الأعلى، وحتى لو قبلنا أنَّ هذه تعاستنا - لأنَّنا نقرب أكثر فأكثر من الصَّاعقة! - فإنَّنا لا نقيم لأنفسنا أقلَّ مجدِّداً؟ إنَّه مع ذلك قدر لا نتقاسمه، ولا نريد أن

(124) الصحيح: يفصلون. (الناشر)

(125) نيتشه، في جيتالوجيا الأخلاق، المقالة الأولى: "الخَيْرُ والشُّرُّ"، "الكريم واللَّئيم"، فقرة 10، ص 60.

(126) المرجع نفسه، ص 60-61.

(127) نيتشه، العلم الجذلي، الكتاب الأوَّل، فقرة 1، ص 31.

(128) المرجع نفسه، تقديم، فقرة 2، ص 8.

تشاطره، إنَّه قدر القمم، إنَّه قدرنا⁽¹²⁹⁾. هذا القدر هو قدر "البشر المتفوقين بالفكر، الذين هم الأكثر قوَّة، يجدون سعادتهم حيثما يجد آخرون خسارتهم: في المأزق، في الغلظة إزاء الذات نفسها والآخرين وفي الاختبار"⁽¹³⁰⁾.

في المحصَّلة، يمكننا الوقوف عند نتيجتين مُهمَّتين في التَّفكير الإتيقي للفيلسوف (ولیکن زرادشت المتوحَّد بقيمه): أوَّلاً، لآ تكون الإتيقا إلَّا بهجران عناصر الإغواء في الثقافة الأخلاقية للآخرين، ولا سيما تصوُّرهم موجبات السَّعادة وتحصيلها بالمنجَز المباشر. وثانيًا، لا تكون إتيقا السَّعادة المقنطرة بذات قيمها إلَّا في الخارج، أي الما-وراء، وحيثما توجد حقيقة الأخلاق والبشر الأخلاقيين في تمام عُرْيَها. لذلك يقول نيتشه: "إنَّه معلوم ما أطلبه من الفيلسوف: أن يتموضع ما وراء 'الخير' و'الشر' - أن يكون فوق وهم الحكم الأخلاقي. وينبع هذا المقتضى من استنتاج كُنْتُ أوَّل من صاغه: ذاك الذي ينفي وجود وقائع أخلاقية"⁽¹³¹⁾. ولقد أكَّد نيتشه ذلك في تأكيدٍ سالبٍ لمثل تلك الوقائع الأخلاقية، وهو ما يقيم الحجَّة على فساد منطق التَّأويل للعقل الفلسفي الذي يفهم الأمور فهماً أخلاقويًّا. وفي هذا الصَّد يقول: "المسلوبات الكبرى: (1) لا وجود لمعرفة في ذاتها! (2) لا وجود لخير وشرٍّ في ذاتيهما! (3) لا وجود لهدف ولا لأصل!"⁽¹³²⁾. أينبغي، إذًا، لدرء سوء الفهم وخلقته أمور التَّفكير أن تنقد الإتيقا الفلسفيَّة هذا النَّحو من التَّفكير الأخلاقوي؟ وكيف لهذا النَّقد أن يتملِّك أسباب القسوة الفلسفيَّة⁽¹³³⁾؟

(129) المرجع نفسه، الكتاب الخامس، فقرة 371، ص 233.

(130) Friedrich Nietzsche, "L'Antéchrist: Imprécation contre le christianisme," dans: Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, § 57, p. 225.

ذلك هو ما يؤكِّده، أيضًا، لوفران في قراءته لنيتشه: "كم من مصادفات لا نحتاج إليها، ومن لقاءات عارضة، حتى يبلج إنسان الاستثناء، التعمط المتوحَّد، التي تقف ضده كلُّ غرائز القطيع، وكذلك القيم التقليدية؟ إننا نستمع إلى خطرٍ فعليٍّ، وليس فقط مفكَّرًا فيه، افتتان خداع، سمٌّ ومنومٌ":

Lefranc, p. 210.

(131) Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, § 1, p. 97.

(132) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IX: Fragments posthumes (Été 1882-Printemps 1884)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Anne-Sophie Astrup & Marc de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1997), 24 [7], p. 678.

(133) يُنظر تعريف نيتشه للقسوة في المصدر نفسه: "القسوة شكلٌ مُحوَّل ومُزوَّج من المحسوسية": "La Cruauté est une forme transposée et spiritualisée de sensualité", *ibid.*, 3 [1], 95, p. 77.

سابعًا: الإتيقا (أو في رفعة أخلاق الأرسقراطى)

ما الحدُّ الفلسفى-الإتيقى الممكن لـ"المجتمع الأرسقراطى"⁽¹³⁴⁾ فى منطوق الفلسفة الإتيقية؟ وهل يكون حدُّه، بدوره، فعلاً من أفعال تقويم قيم الدّوات البشرىة ومراتبها؟ يتساءل نيتشه: "مَن هو الأرسقراطى؟ أى معنى تبقى لكلمة 'أرسقراطى'، اليوم؟ أين ينخدع؟ بما سيقرف الإنسان الأرسقراطى، تحت سماء ثقيلة ومنذرة بهذا التفوق الصّاعد للشّوقى، هذه السّماء التى تجعل من كلِّ شىء كىفاً كالرّصاص؟"⁽¹³⁵⁾. فهل يُشقُّ الطّراز الأرسقراطى للإنسان من طراز إنسانىّ مغاير له ومنذرٍ له بالخطر؟

فى الواقع، "توجد أرسقراطية إتيقية، وليس بوسع أى كان اللّوج إليها إن لم يكن قد وُلدَ بها بعدُ ولأجلها. وإنّه لمن الجدير بالملاحظة كيف يتصرّف بداخلها المرء"⁽¹³⁶⁾. يتمثّل فضل هذا الحدِّ فى ربط الأرسقراطى بإحدائيّة الفضاء الاجتماعى ومراتبه. وإذا كان لا بدّ من حدِّ له فى علاقة بما يحدث فى العصر المعيش، فهذا مفاد تفعيل الفلسفة فى يومها لتتصرّف حقاً فلسفة فعل، على أنّ الإتيقا هى وجه من وجوه عدّة لهذه الفلسفة، لأنّ صروف الدّهر وتلويقاتها الرّماديّة قد تُحدِث الاستحالة⁽¹³⁷⁾ فى بعض الطّبائع البشرىة فتبدّل القيم. ومن ثمّ، يمكن قيماً وضيعة أن تسود العصر وهى على غير نفع للإنسان والفكر والحياة. وبالتساوى، يمكن قيماً رفيعة أن تتهاوى إلى أدنى درجات التفهقر، خصوصاً فى الأزمنة التى قُدّر فيها للعبيد أن يسودوا. لذلك، يشدّد نيتشه على واجب الحفاظ على "كلّ أخلاق أرسقراطية غير متسامحة فيما يتعلّق بتربية السّباب، وأوضاع المرأة، والزّواج، والعلاقات بين الشباب

(134) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 9^{ème} partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?, § 262, p. 187.

(135) Ibid., § 287, p. 203.

(136) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. 2: Considérations inactuelles III et IV: Schopenhauer éducateur, Richard Wagner à Bayreuth: Fragments posthumes (Début 1874 - Printemps 1876)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Henri-Alexis Baatschet et al. (trad.) (Paris: Gallimard, 1988), 35 [1], p. 223.

(137) Voir: Nietzsche, *La Volonté de puissance*, § 288, p. 322.

والشيوخ⁽¹³⁸⁾. وعموماً، يرتبط الأرسقراطي بمراتبة بشرية قوامها الرفعة القيميّة، فينعكس بذلك تسامياً في منظورته القيميّة.

بناء عليه، "تعني الأرسقراطية في النهاية"⁽¹³⁹⁾، وفق تشخيص أوليفيه ريبول لتفكير نيتشه، أنّ على المرء "أن يقيم الدليل على حصافة السيادة على الذات وأرسقراطيتها فحسب في مدح - على افتراض القبول بالمدح - الآراء التي لا يشاطرها: ففي الحالة المعاكسة سيمدح عين-ذاته، وهو ما ينافي حسن الدّوق. توفّر سيادة ثأ على الذات، حقيقةً، حقلاً رحباً لسوء الفهم"⁽¹⁴⁰⁾. إذًا، على الإنسان توكيد قيم الأرسقراطية على سبيل اختلافها جذرياً عن الأخلاق. لكن، على أيّ نحو من حدود فلسفة القيم يمكن أن تُعرّف الإتيقا بما هي غير الأخلاق؟ هذا ما سننظر فيه أوّلاً. وثانياً، ما المناظر الممكنة لهذه الإتيقا التي هي حلية الأرسقراطي⁽¹⁴¹⁾؟

- إذا كان من المؤكّد قيميّاً أنّ الإتيقا هي غير الأخلاق، فإنّ من يتحلّى بالأولى من الناس هو غير منّ يحمل على ذاته الثانية. وفي العادة، يكون الأخلاقي مسرفاً في التحلّي بمظاهر الشرف الاجتماعي، والانتماء إلى هذه الطائفة دون تلك، والحرص على الظهور بمظهر المتفاجر. وخلافاً لذلك، لا يتخذ الإتيقي أبداً من تزلف "أصحاب التجلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال"⁽¹⁴²⁾ رهائاً لأفعاله وكتاباته وخطاباته. ولقد كشف نيتشه عن هذا التسامي الإتيقي في شخصه، فيقول: "لم يسبق لي أن تأوّهت من عدم تشريفي،

(138) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 9^{ème} partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?, § 262, p. 188.

(139) Olivier Reboul, Nietzsche, critique de Kant, collection sup. le philosophe 113 (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 85.

(140) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 9^{ème} partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?, § 283, p. 201.

(141) وهذا يجعل من "المقاربة التي لنيشه عن نمط التقدّير الأرسقراطي هي أكثر إيجابية"، يُنظر: ألكسندر نيهاماس، نيته: الحياة كنص أدبي، ترجمة محمّد هشام (الدّار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2008)، ص 252.

(142) عبد الرّحمن بن خلدون، المقدّمة: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والمجم والبربر ومنّ عاصرهم من ذوي الشّأن الأكبر، طبعة جديدة متّحة ومصحّحة (بيروت: دار الفكر للطباعة والنّشر والتوزيع، 2007)، ص 50.

فهنا أجد امتيازي. ومن جهة أخرى، عرفت في حياتي، ومنذ بواكير شبابي، كثيراً من التميّزات والتشريفات⁽¹⁴³⁾. فكيف لأرستقراطية الإتيقي أن تنزّه عن مطامع إمبريقيّات اليومى الأخلاقية وغممها؟ ربّما "يريد نيتشه، بهذه الأرستقراطية، أن ينفصل عن الإتيقا التّفعية الأنكلوسكسونية"⁽¹⁴⁴⁾. فما الذي تتخيّره إتيقا الأرستقراطي من دروب فلسفية؟

إنّ حيادية الإتيقا الأرستقراطية تجاه ما هو مألوف من ثنايا القيم الاجتماعية هو ما يجعلها تنأى بنفسها وطقوسها عن ثنايا الرعاية الأخلاقية. إنّها لا تتّجه إلّا "إلى تلك 'الإجازة الأخلاقية' الروحية الجسدية، في حالات استثنائية خاصة بحكماء عجائز سكارى وغريبي الأطوار"⁽¹⁴⁵⁾. فإذا كانت الأخلاق شديدة التحسّس للانتساب إلى ظواهر اجتماعية يومية، فإنّ للإتيقا، عكس ذلك، علامات فارقة تخصّها.

- إنّ من اقتدار الإتيقا أن تبتكر لنفسها مواصفات تميّز بها من الأخلاق وتفضّل، فهي عين تفرّدها القيمي. ويمكن حصرها في مستويات ثلاثة مثلما يدلّ جماع هذه المواصفات على حسن الذوق الأرستقراطي، وهي بالتالي تحدّد الإنسان الإتيقي وليس الإتيقا في حدّ ذاتها. فلا وجود لإتيقا عند نيتشه إلّا وهي محمولة على حاملها، أو هي متعيّنة في ذات بشرية أرستقراطية.

تتمثّل خصيصة الأرستقراطي الإتيقية الأولى في إقدامه الزرادشتي على الحياة، وتعميق الإحساس بها في كيانه المتعافى برفعه القيميّة. غير أنّ "على هذا التحوّيب، على تابع الأجيال وتبدّلها، طراز ذو سمات قليلة العدد ولكن قوّة الطبع، نوع بشري صارم محارب، ذكي كنوم، منغلق منطوق على نفسه (يتمتّع بما هو كذلك، بأرهم إحساس بمفانن الحياة الاجتماعية وألوانها)؛ فالتصدّي

(143) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IX: Fragments posthumes*, 22 [27], p. 337.

(144) Tarmo Kunnas, *Nietzsche ou l'esprit de contradiction: Étude sur la vision du monde du poète-philosophe* (Paris: Nouvelles éditions latines, 1980), p. 138.

(145) فريدريك نيتشه، "في تاريخ الأخلاق الطبيعي"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشر، ققرة 198، ص 143.

المستمر لظروف غير ملائمة وبقية هي هي على الدوام، هو، كما قلت، السبب الذي يجعل الطراز يُبْتُحُ ويقسو⁽¹⁴⁶⁾. وترتّب على ذلك تفرّد بجماليّة أسلوب مخصوص لا يشاركه فيه غيره من السواد الأعظم، ما يعني قطعاً، "أنّ للإنسان الأرستقراطي أسلوباً: وحدة سلوك وخاصة مكتسبة بإكراه مديد وعنيف على الذات، وترويض قاس ليس فقط شخصياً، وإنما سلفي، يرتعب من الوقاحة، ومن اتّركه-يمشي؛ فقط لأنّ إرغامه الذاتي ليس من قبيل إتيقي، ولكن إستطقي"⁽¹⁴⁷⁾. فما عسى أن تكون فضيلة الأسلوب المميّز لفرادة الذات الأرستقراطية؟ إنّها في نظر ريبول موطن الحرية التي تُنتزَعُ بمحض قوى ذاتية من عصر لا تنفك غلظته ضاغطة على الذات الحرّة والأذواق المتفرّدة. وهكذا، تكون خصيصّة التحرّر من المألوف، وقهره جماع العلامات الدالّة على الانتساب الإتيقي إلى الأرستقراطية وهيبتها الفكرية والأدبية. فَمَنْ صاحب الأخلاق الأرستقراطية في النهاية؟ إنّ رجل "لديه الشجاعة [...] إنّهُ صلب [...] لديه احترام الذات [...] إنّهُ مزهوّ [...] وأخيراً، فالإنسان الأرستقراطي مستقلّ [...] حسب نيتشه، الإنسان الأرستقراطي - وهو الوحيد - الحر تجاه العقل والقانون"⁽¹⁴⁸⁾.

خاتمة

ما الذي يمكن استنتاجه إذا؟ وهل بوسعنا فلسفيّاً أن نحدّد الإتيقي بما هو الفيلسوف التّائد الذي تجاسر على هتك حجب القيم الأخلاقية الواهنة ووهن الأخلاقيّ ذاته⁽¹⁴⁹⁾؟

(146) نيتشه، "ما التّيبيل؟"، فقرة 262، ص 254.

(147) Reoul, pp. 87-88.

(148) Ibid., p. 88.

(149) يرى الألكسندر نيهاماس أنّه بالإمكان تنسيب مستطاع عمل نيتشه تجاه الأخلاق التي يناهضها. وبناء عليه، يحتمل بدوره مقاربة نقدية؛ لأنّ "مختلف المقاربات التي لنيتشه عن هذه المشكلات معقّدة وملتبسة. فهو يخصّص لها غالباً فقرات غامضة وملتهبة، أتاحت الفرصة بدورها لكتابات غامضة وملتهبة. ولكن، إذا كان نيتشه لا يكتفي بمؤاخذه الأخلاق على أنّها منافقة، فأئني معنى يمكن إعطاؤه لمحاولة الكشف عن مفترضاها للأخلاقية، على فرض أنّ هذه المحاولة يمكنها، ولو جزئياً، أن تكمل بالنجاح؟". يُنظر: نيهاماس، ص 248.

إنَّ الحدَّ الفلسفيَّ الذي عناه نيتشه من خلال ما تقدّم من مناظر تشكّل في مجموعها صورة الإيتقي، هو أنَّه الفاعل من الناس على نحو ما تقتضيه روح التّفكير من تحلُّ بالإيتقية. على أنَّ هذه الأخيرة ليست شيئاً آخر غير قيم الفيلسوف العازم على تجاوز ما هو كائن ليفعلّ الفكرة الفلسفيّة في صميم التاريخ البشري على نحو ما فعل نيتشه. وهو ما نستخلصه من تأكيده "أنَّ وضع الأخلاق المسيحيّة في عراء. هو حدث تاريخي لا سابق له و"كارثة" حقيقيّة. إنَّ من⁽¹⁵⁰⁾ يلقي الثور على الأخلاق هو قوّة جبّارة، قدرٌ، إنّه يشقُّ تاريخ البشرية إلى شطرين: أن نعيش قبله أو بعده"⁽¹⁵¹⁾.

لَمَّا كانت معادن النَّاس متكبّرة، ولَمَّا كان الإيتقيّ كياناً بشريّاً نادراً، شأنه شأن الفيلسوف، فإنَّ السلوك الإيتقيّ هو ما تفرّق به مرتبة بشريّة عمّا سواها من مراتب؛ فالمرتبة هي ما يكون بها "الشّعور بامتلاءٍ من الحياة، ممكناً"⁽¹⁵²⁾ حتى في عمق التوحّد بالذات⁽¹⁵³⁾.

(150) طبعا؛ فنيته يتحدث هنا عن زرادشت.

(151) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "pourquoi je suis un destin," § 8, p. 340.

(152) André Gide, *Les Nourritures terrestres, suivi de Les nouvelles nourritures*, folio (Paris: Gallimard, 1972), p. 27.

(153) يُنظر: أوّلاً، رسالته إلى رود "صديقي العزيز":

Friedrich Nietzsche, "Lettre à Erwin Rohde, Bâle le 8 juin 1872, n° 227," dans: Friedrich Nietzsche, *Correspondance II: Avril 1869-Décembre 1874*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis), Jean Bréjoux & Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 1986), p. 298.

- ثانياً، رسالته إلى مالفيديا "صديقي المعجبة جداً":

Friedrich Nietzsche, "Lettre à Malwidia von Meysenbug, Bâle à mi-mars ou encore plus tard peu de temps après le 20 mars 1875, n° 436," dans: Friedrich Nietzsche, *Correspondance III: Janvier 1875-Décembre 1879*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis), Jean Lacoste (trad. et notes) (Paris: Gallimard, 2008), p. 38.

جدير بالملاحظة أنَّ نيتشه قد يبالغ أحياناً في حديثه عن الذات المتفرّدة، وربما يبلغ الأمر حدَّ التّكبر للالتزام بالآخرين. يُنظر المآخذ التّقدّي لكريمر-ماريتي في هذا الغرض: "المشروع الإيتقي النيتشوي مصلوب، لأنَّ الذات فيه تتحلّل من وعودها، وهكذا تُبطل ما قد تأسس للتّرميز":

Angèle Kremer-Marietti, *La Raison créatrice: Moderne ou postmoderne* (Paris: Kimé, 1996), p. 39.

الفصل الخامس

الحدود الفلسفية للنقد الجذري

"سُميت كتاباتي بمدرسة للرئيب، بل والاحقار، والشجاعة أيضاً لحسن الحظ، بل والتهوُّر حتى. وبالفعل فأنا أيضاً لا أعتقد أنَّ أحدًا قد نظر إلى العالم بمثل هذه الرؤية العميقة، وذلك ليس كمدافع عن الشيطان فحسب، بل كذلك، وبالقدر نفسه، كعدوٍّ وضدٍّ للرب، بلغة علم اللاهوت"⁽¹⁾.

تقديم

ما عسى أن تكون الحدود الفلسفية للنقد الجذري؟ ولماذا هذه الحدود بصيغة الجمع وليس الحدُّ بصيغة المفرد؟ هل لأنَّ نيتشه أنتج كثرةً من صيغ النَّقد، أم لأنَّ هذه الصَّيغ تهيكلت وفقاً لتعدُّد موضوعات نقده لصنوف القيم؟ ربَّما يعود أمر تعدُّد حدود النَّقد الجذري في فلسفة نيتشه إلى ما اتخذه النَّقد لديه من مناظر متكثِّرة تكثُر الموضوعات التي استهدفها. وفي الواقع، إنَّ "اسم نيتشه مرتبط بنقد جذري للدين والفلسفة والعلم والأخلاق"⁽²⁾. لكن، هل تكفي كثرة آفاق النَّقد حتى يستحيل إلى نقدٍ جذريٍّ؟

(1) فريدريك نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأوَّل، ترجمة علي مصباح (بيروت/بغداد: منشورات الجمل، 2014)، ص 11.

(2) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974)، ص 4.

أكد نيته إحياء الاستشكال الفلسفي بشأن الأخلاق منذ سنّ "الثالثة عشرة"⁽³⁾، و"تعلّق نيته بالفلسفة حين كان عمره إحدى وعشرين سنة"⁽⁴⁾. ثمة، إذًا، علامات فلسفيّة فارقة على التوجّه نقديًا في الفلسفة قبّل مشكلات القرن التاسع عشر. حقًا، "إنّه نقد جذري"⁽⁵⁾، هذا الذي اعتزم الفيلسوف تدبير حدوده ومهّماته وموضوعاته المستهدفة. لذلك، كان "نقد نيته هو الأكثر حسماً"⁽⁶⁾ قياسًا بمعظم محاولات الثالفيين من الفلاسفة. فقيم يتمثّل طراز هذا النّقد الجذري؟

أولًا: الطّابع الجذري للنّقد الفلسفي وشموليته

يعني الطّابع ذلك الطّراز الذي تميّز به التفكير الفلسفي النيتشوي من جهتيّ الصّيغة والغرض؛ فلنّقد الجذري مناظر تخصّه دون سواه، وهي التي يتفرّد في حقل تنوّع المقاربات الفلسفيّة بعامة. ولا يعني ذلك، في المقابل، أنّ الفلاسفة هجروا النّقد، أو استهانوا به، أو قصّروا في الالتزام به. بل يمكن القول، ومن منظورٍ ما، إنّ كلّ الفلاسفة مارسوا النّقد وفقًا لأنحاء مخصوصة. غير أنّ حقيقة النّصّ الفلسفي النيتشوي جعلت النّقد متملّكًا لأدوات تجديره، حدّ التأسيس النّظري له في إقليم جيو- فلسفي (territoire géophilosophique) جديد كلّ الجدّة: ما وراء طوق الخير والشّر، ومن ثمّ في فضاء الإنقا. هذا ما سنتناوله في المستويّين اللاحقين:

- من جهة الصّيغة والأسلوب في استخدام الكلمة الفلسفيّة النّقدية، وهو ما انتهى به إلى "نقد جذري لكلّ تقليدنا الثّقافي"⁽⁷⁾. فما الذي يتصّبر به فعل التجذير النقدي فلسفةً جديدة؟ إنّه ينتهي ولا بدّ، في منظور نيته، إلى فكر

(3) فريدريك نيته، في جنالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمّد محبوب (تونس: دار سيناترا؛ المركز الوطني للترجمة، 2010)، تصدير، فقرة 3، ص 33.
(4) ألكسيس فيلونكو، "نيته وفلسفة الحياة"، الفكر العربي المعاصر، العددان 134-135 (شتاء 2006)، ص 117.

(5) Olivier Reoul, *Nietzsche, critique de Kant*, collection sup. le philosophe 113 (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 153.

(6) Ibid., p. 29.

(7) Pierre Héber-Suffrin, *Le Zarathoustra de Nietzsche*, Chantal Sautier & Laurent Valette (trad.), 2^{ème} éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1992), p. 31.

معزّز للشعور بالحياة ونصرتها. غير أنّ ذلك يظلُّ رهن جرأة الممارسة النقدية على الكلّ. ونتيجة لذلك، "هدّم التّقْد النيتشوي كلّ القيم التي تحياها البشرية، أخلاقياً وفكريّاً"⁽⁸⁾. وعلى هذا الأساس، فإنّ تهاوت الفكري والأخلاقي في نسبتيهما المستعدبة للحياة هو المهمة الفلسفيّة الأساسيّة للتّقْد. ففيم يتفعل، إذا استطاع الفلسفي للتّقْد النيتشوي؟

يعرّف نيتشه مهمته التّقديّة على النحو التالي: "نحبُّ أن نستعمل التّجربة في معنى موسّع وخطير، ولكن من منظور نقدي أعمق"⁽⁹⁾. ربّما لا تتقوّم تجربة التفكير العميق هذه إلّا بتوكيد الأسلوب التّقدي المستهتر بيقينيّات العصر؛ ذلك أنّ القيم الحديثة التي يتّخذ منها التّقْد غرضاً هي قيم الوثوقية التي يحتبس معها الرّوح الفلسفي، فيصبح حسيراً معقولاً بوثاقٍ من الأغلال الفكريّة المميّنة. ففيم يتجسّد هذا الغرض من التّقْد؟

- إنّ منتهى ما يستهدفه نيتشه هو الكلّ الحضاري والحداثي؛ فلقد رأى فيه منزع الشوقيّة الفكريّة. وبناء عليه، "نمّة ارتياب إزاء هذه الأفكار الحديثة، ثمّة جحود، لا-إيمان بكلّ ما شُيد بالأمس واليوم، يتخلّله على الأرجح شيء من التهكّم والضّجر لم يعد يطبق هذا السّفْط من أفاهيم مختلفة الحسب والنسب يعرضها في الشّوق اليوم ما يسمّى بالوضعية. إنّهُ قرف يتاب الذّوق الأرهف لما يصادف من ترفيع وتزويق سوقي فاقع"⁽¹⁰⁾. لكن، ألا تدّعي الحدائنة الفلسفيّة لذاتها الرّفعة القيميّة والصلاحية السياسيّة والترقيّ الإيتقي؟ لا يرى نيتشه في هذا الكلّ إلّا حقلاً من الأفكار التي توتّنت من فرط اعتقادها في ذاتها فاستحالت إلى وثوقيّات. أمّا أدنى ما ينقصها فلسفيّاً فهو الجدّيّة.

(8) Félicien Challaye, *Nietzsche, les philosophes* (Paris: Mellottée, 1950), p. 165.

(9) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XI: Fragments posthumes (Automne 1884 - Automne 1885)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Michel Haar & Marc Buhot de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1982), 35 [43], p. 259.

(10) فريدريك نيتشه، "في تحكيّات الفلاسفة"، في: فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشرّ: نياشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي؛ بتر مراد رابيس، الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، فقرة 10، ص 32.

لذلك، يعترم نيتشه محاربة الدوغمائية، ويؤكد في هذا المقام قائلاً: "التكلم بجذ، ثمة أسباب وجيهة تعزز الأمل بأن كل دغمة في الفلسفة، وإيا كان وقارها وصلاحتها التّهاني والأخير، هي مجرد صبيانية رقيقة وطيش مبتدئ"⁽¹¹⁾. فما الإعضال الفلسفي في هذه الدوغمائية؟ يرى نيتشه أنها تمكنت من الفلسفة وتموقت فيها على نحو يتطلب من التقد كشف أفتعتها التي تخفي ما في سريرتها. فلقد تباهى عصر الحداثة بالتأسيس لكل ما هو حديث، مُعْتَبِرًا إياه عظيمًا متجاوزًا للروسطيات والجاهليات. لذلك، تنحو فلسفة التقد إلى التظنن حتى بما منح نفسه مهابة كبرى؛ إذ "يبدو أن كل الأشياء العظيمة يجب أن تجول بدءًا حول الأرض، متنكرة بأفئعة الجبروت والهول، كي تخط مطالبها السرمديّة في قلب البشريّة. لقد كانت الفلسفة الدغمائية قناعًا من هذه الأقئعة المفزعة"⁽¹²⁾. يطول النقد الجذري كل مزاعم العظمة الزائفة. ومن ثمّ، يلامس كل آفاق قيم الفكر والحياة تقريبًا. وهذا ما يجعل منه نقدًا فلسفيًا شاملًا.

إنّ ما نعيه بالشموليّة إذاً هو اتساع دائرة الممارسة التقدّيّة التي أصلتها الفلسفة التقدّيّة تأصيلًا نظريًا في ما وراء الخير والشرّ، فما عاد ثمة من شيء محظور بالنسبة إلى معاول التقد ومطرقته. وفي نظر نصّ ما وراء الخير والشرّ، يعرف العزم الفلسفي ذاته التماسًا للغلظة الفكرية، فتأمينًا لتجذير التقد في مواضعه الحق، لأنّ "هذا الكتاب (1886) هو في جوهره نقد للحداثة؛ للعلوم الحديثة، والفنون الحديثة، ولم تُستثن منه حتى السياسة الحديثة، إلى جانب كونه إشارة إلى أنموذج مضاد أقلّ حداثة قدر الإمكان؛ أنموذج نبيل وإثباتي"⁽¹³⁾. فمن حقيقة التقد أنّه كلمة فلسفيّة تفضي إلى قلقلة المصطلحات والأحكام وأوهام الفلاسفة. إلّا أنّ الكلمة التقدّيّة في فلسفة نيتشه تترقى متصيرةً فكريًا مقاومًا من أجل إكرام الفكر والحياة، فملتزمًا بهما سويّةً. وبناءً

(11) المرجع نفسه، تصدير، ص 17.

(12) المرجع نفسه، ص 18.

(13) فريدريك نيتشه، "ما وراء الخير والشر: توطئة لفلسفة مستقبلية"، في: فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، فقرة 2، ص 131-132.

عليه، يكون "الكلام التزام الشخص، أمام النَّاس وأمام العالم، ومن حيث يجب عليه تحمُّل الاستباعات"⁽¹⁴⁾.

في الواقع، لم نلمس في تدابير نيته الفلسفية تفهقراً أو تراجعاً عن توكيد الأسلوب والغرض التَّقدِّين؛ فالرَّاجح في أصول التَّفكير الفلسفي عنده هو التَّقدُّم تجاه موازين العقل بغرض حلحلتها، فخلخلتها، لأنَّ مقصده الفلسفي أنَّه "يريد انقلاباً في الأخلاق، وفي الفكر، وفي الفن، وفي كلِّ ما يقدِّسه الإنسان الحديث من قيم"⁽¹⁵⁾. وإذا كانت الجذريَّة بحدِّ ذاتها فضيلة من فضائل التَّقدُّم والبداءة فيه، فإنَّ ما يفعِّل قيمتها هو الجرأة على تحمُّل الوزر التَّقيل للتَّظنِّين بأكثر⁽¹⁶⁾ من فضاءٍ فكري وعملي.

إنَّ تكثُر مواطن التَّقدُّم الجذري وانتظام عناصره الدَّاخليَّة في منطوق النَّص، هو من بين أدوات عدَّة لهضم الفلسفة النيثشوية وإدراك تطلُّعاتها. ولقد بيَّن دولوز كيف أنَّه "لا يمكن فهم فلسفة نيته إذا لم نأخذ بالحسبان تعدُّديتها الجوهرية. والحقُّ يُقال إنَّ التعدُّدية (المسمَّاة أيضاً تجريبية) هي كلُّ واحد مع الفلسفة بالذَّات"⁽¹⁷⁾. لكن، وعلى الرَّغم من تعدُّد هذه المواطن، فإنَّ جماعها مستشكل داخل مسار التَّقدُّم في الإمساك بكبرى مقولات الفلاسفة وأوهامهم. إنَّ مفاهيم الحقيقة واليقين والإيمان الكنسي، التي تطمئنُّ بها النَّفس الفلسفية المخلقنة في الغالب، هي ما سيشتكل عصب التَّقدُّم

(14) Pierre-Yves Bourdieu, "Introduction," dans: Friedrich Nietzsche, *Seconde considération intempestive: De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, Henri Albert (trad.), Pierre-Yves Bourdieu (int., bib. et chro.), GF 483 (Paris: Garnier Flammarion, 1988), p. 12.

(15) فؤاد زكريا، نيته، سلسلة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، ص 29.
(16) يُنظر عزم نيته على الولوج إلى كلِّ مغاور التَّفكير التَّقدي، حيث يقول: "ليس من حقِّ أحدنا أن يكون جزئياً في أي شيء: لا يجوز لنا، لا أن نخطئ ولا أن نصيب الحقيقة جزئياً. بل نُبل بعين الضَّرورة التي تجعل الشجرة تحمل الثمرة، كذا تنبت فينا أفكارنا وقيمتنا، نَعْمُناً ولأوثاننا، متأنناً وما إِدَانَا من رحم واحد وموصولة جميعاً الواحدة بالأخرى، شواهد على إرادة واحدة وصحَّة واحدة وتربية واحدة وشمس واحدة". نيته، في جنيالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 2، ص 33.

(17) جيل دولوز، نيته والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، ص 8.

الجزري النيتشوي. فما مستطاع الممارسة التَّقديّة إزاء مفهوم الحقيقة، ومَنْ انشدَّ إليه من الفلاسفة؟

في سياق الإخبار الفلسفي عن مادّة نقدية مُهمّة، يشرّ نيتشه بتهافت طاغوت الحقيقة. وبشأنه يقول: "ما يسمّى على صفحة العنوان أصنامًا إنّما هي⁽¹⁸⁾ كلّ ما ظلّ يسمّى حقيقة إلى حدّ ذلك الحين. أفول الأصنام تعني عبارة أوضح: إنّها نهاية كلّ الحقائق القديمة!"⁽¹⁹⁾. غير أنّ ما ينقل الحقيقة الفلسفيّة المُكتشفة بشيء من المُجِبِّ الفكري لدى محترفي الأبنية النَّسقيّة في الفلسفة هو اللُّغة. فهل يكون التظنُّن الفلسفي باللُّغة هو الآخر من علامات شموليّة التَّقَدِ الجزري؟ في حقيقة الأمر، "يتعدّى نيتشه في نقده للفلسفة التقليديّة والحديثة، وفي نقده للمعرفة حدود التشكيك بمعرفة الشيء في ذاته، فيصل إلى درجة التَّشكيك في مقدرة اللُّغة نفسها على التعبير عن الحقيقة"⁽²⁰⁾. فهل يشكّل طرح الحقيقة جانبًا، تبعًا لتزويلها موضوعًا للتَّقَدِ، إمامًا إجماليًا لا يقوى عليه إلا التَّمكير الموسوعي؟

إنّ ما يؤكده نيتشه نفسه هو أنّ الحقيقة بدهرئها (قديمًا وحديثًا)، وبمهابتها وشموخها، لن تقوى قِبَلَ التَّقَدِ الجزري على التَّابُدِ والاستمرار. وفي نظره، "ليس هنالك من حقيقة ولا أي 'مثاليات' لم يلامسها هذا الكتاب"⁽²¹⁾ (يلامسها: يا له من تلميح حذر!). لا الأصنام الأبدية وحدها، بل كذلك تلك الأقلّ عمراً، وبالتالي الأضعف ذاكرة؛ "الأفكار الحديثة على سبيل المثال. ربح عاتية تهبُّ بين الأشجار، وفي كلّ موضع تتهاوى ثمارًا-حقائق"⁽²²⁾. فهل يعني الشُّقُوط هنا شيئًا آخر غير الاستبّاع الفلسفي التوكيدي لتهافت ما سبق أنّ تطاير من مثاليّات الفلاسفة ليلقيه التَّقَدِ طريحًا؟ لكن، ألم يمارس كانط النقد قبل نيتشه،

(18) الصحيح: هو. (الناشر)

(19) فريدريك نيتشه، "أفول الأصنام: فلسفة المطرقة"، في: نيتشه، هذا هو الإنسان، فقرة 1، ص 137.

(20) بول طبر، "نيتشه: ما بعد الحداثة والمتفنون العرب"، الفكر العربي المعاصر، العددان 114-115 (ربيع-صيف 2000)، ص 141.

(21) المقصود كتابه: غسق الأوثان.

(22) نيتشه، "أفول الأصنام"، فقرة 2، ص 137-138.

فطرح العقل الفلسفي ذاته أمام قضاء محكمته؟ وهل يُكُونُ نقد نيتشه للنقد الكانطي نقدًا للتَّقد؟ وهل في ذلك أعراض تجذير لفلسفة الفعل التَّقدِي؟ وكيف للعقل الإيتيقي أن يُمارس التَّقد؟ أيكون على الشَّاكلة التي ارتضاها كانط للعقل؟ أيكون العقل عقلًا نقدِيًا موزورًا بتموقعه على طرفي الحد الأوسط الكانطي (الطموح والمستطاع)، أم يكون التَّقد جذريًا على غرار ما كَانَ مراس نيتشه للفلسفة المتعافية من أوهام العقلين المحضين؟

ثانيًا: نقد التَّقد

يشكّل السجال النيتشوي الكانطي-النيتشوي النموذج الأبرز لنقد التَّقد. إنَّ ما يؤكِّده نيتشه اعتزاه التَّقد العميق، وعلى خلاف منهاج كانط، ينفي أن يكون نقدًا؛ فهو لا يعترض على مطلق نقد، وإنَّما على نقد يزعم لنفسه أن يكون نقدًا لا عهد للفلسفة به مثلما انتهج كانط سبيله في التَّقد الفلسفي. والواقع أنَّ "ما ينقص كانط هو منهج يسمح له بالحكم على العقل من الدَّاخل، ومن دون أن يعهد له مع ذلك، بمهمة أن يكون حكم ذاته. وبالفعل، لا يحقُّ كانط مشروعه للتَّقد المحايث"⁽²³⁾؛ فنقد نيتشه هو عين إقامته صورة جديدة للفكر التَّقدِي.

يندرج، إذًا، التَّقد الفلسفي النيتشوي لكانط ضمن اعتراضه على اعتداد العقل الفلسفي بذاته لحظة مِراسه التَّقد. غير أنَّ نقدًا من هذا القبيل، وفي ما شخَّصه نيتشه، قائم على جملة من الأخطاء، أهمها: الأساس؛ فهو نقد ترميمي تمييزي، وهذا ما يعهد التَّقد الجذري النيتشوي لنفسه بتجاوزه. إنَّه نقد مؤسِّس لقيم أخلاقية مقعَّدة على أساس تجريدي، ثمَّ ترتضي من الواقع أن يتهيكل وفقها. هذا أيضًا، ما ستعهد الإيتيكا النيتشوية للفلسفة بتجاوزه. ومن ثمَّ، فإنَّ ما يشرِّع نقد نيتشه لكانط في هذا الباب هو: العزم على تأسيس إيتيكا أوَّلًا، ونقدٍ جذري ثانيًا. ومسألة الأساس هي ما يجمع بين الأمرين.

(23) Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, idée 39 (Tunis: Cérés, 1995), p. 126.

- العزم الفلسفي على تأسيس إتيقا بقلب جميع القيم؛ فنتيشه، وتبعًا لمقدرته على تشخيص هوية القيم الأخلاقية السابقة عمومًا، والكانطية خصوصًا، يرى في هذه الأخيرة مجانبة لمقتضيات الشعور بالحياة وتوقيرها. فإلام يُعزى هذا الموقف المنتشوي؟ "قد تغدو الإجابة الحق أن الفلاسفة كلهم بنوا تحت تأثير جاذبية الأخلاق، وحتى كانط، أن منتهى غرضهم في الظاهر، اليقين والـ"حقيقة"، لكنهم في الواقع، قد بنوا 'صروحًا أخلاقية مهيبة'"⁽²⁴⁾. ثم إن ما حازه كانط من تفنُّدٍ كبير في الفلسفة الألمانية عمومًا، والأخلاقية خصوصًا، قد جعل منه في نظر نيتشه مجرد واحد من "عمال الفلسفة"⁽²⁵⁾، حيث توقَّف في حدود التأسيس لقيم هي مؤسَّسة بَعْدُ، ومع ذلك "جعل هذا المشروع الحماسي من كانط الابن المكرَّم لعصره، وهو جدير أكثر من أي آخر باسم عصر الحماسة"⁽²⁶⁾.

لعل ما يعارض به نيتشه إتيقًا الأخلاق الكانطية هو عدم تنزيلها الأخلاق كمشكل وفقًا للمطلوب الذي يقتضيه التأسيس الفلسفي التَّظري لكبرى المسائل. وفي تقديره، تظلُّ الأخلاق الكانطية ترميمَ أخلاقٍ قائمة لتوَّها، فاكفى كانط بعقلنتها، بمعنى صُورنتها، ودونما مراعاة لأنفاس الحياة، وما تقتضيه هذه الأنفاس من متطلَّبات إتيقَّة. وبحسب لوفران، "فلا ييسط كانط أخلاقًا، ولكنَّه يبحث في صُورنة أساس الأخلاق: ولندكر بأن نيتشه، لا ينزل مسألة قيمة القيم إلا من زاوية نظر خارجة عن الأخلاق، من زاوية نظر 'لاأخلاقية'. ومن زاوية التَّظَر هذه، فإنَّ إنسان الأخلاق الرُّوسوية والكانطية [...] هو إنسان ناقص ومتشظَّ"⁽²⁷⁾.

(24) Friedrich Nietzsche, "Aurore: Pensées sur les préjugés moraux," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore: Pensées sur les préjugés moraux; Fragments posthumes: Début 1880-Printemps 1881*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2000), avant-propos, § 3, p. 15.

(25) Friedrich Nietzsche, "Par-delà bien et mal," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir; La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratiot (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), 6^{ème} partie: Nous, les savants, § 211, p. 130.

(26) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore*, avant-propos, § 3, p. 15.

(27) Jean Lefranc, *Comprendre Nietzsche* (Paris: Armand Colin, 2003), p. 185.

إنَّ الأخلاق الجديدة التي يعتزم نيتشه التَّشريع لها وتقدير مقامها في صنوف الفعل الإنساني كلها، هي أخلاق متحرَّرة من قوالب التقعيد العقلاني؛ ذلك أنَّ الفعل البشري بصورة عامَّة لا يحتاج إلى تدقيق وترسيم، ولا إلى خطاطة حدوده، بقدر حاجته إلى إتيقاه التي هي من ماهيته. إتيقا الفعل ملازمة للفعل، هي إتيقا تُقدِّمُ على الحياة بعزم، تعظيمًا وإجلالًا. أمَّا في ما يتعلَّق "بما سمَّاه الفلاسفة 'تأسيس الأخلاق' وطرحوه على أنفسهم، كان إذا نظرنا في وضوح النَّهار، مجرد ضربٍ منمَّقٍ من طيِّب الإيمان بالأخلاق السَّائدة ووسيلة جديدة للتعبير عنها، وكان من ثمَّ واقعة أخلاقية معيَّنة، بل كان في صميمه نوعًا من رفض جواز تناول هذه الأخلاق بوصفها مشكلة"⁽²⁸⁾. ومن ثمَّ، يكون مشكل نيتشه مع كانط هو رسم القول في أساس البنيان الأخلاقي الذي لا يُعْرَضُ عن الحياة ولا يتشاعَم منها.

وهكذا، فإنَّ الإتيقا عماد التَّفاؤل بالحياة؛ تفاؤل ليس فجًا، بل هو تفاؤل الاقتدار، أو الشاؤميَّة الفاعلة؛ إذ "بوسعنا تفكُّر نيتشه وقد استهلَّ نوعًا من الثورة الكوبرنيكية المضادَّة من جهة قلبه المثل الزُّهدية، التي تُضَعِفُ الكائن البشري، وتفقده البأس الماثور قديمًا، إنَّها مُثُلٌ قد تفتَّنت تشاؤمية كانط في تعزيزها"⁽²⁹⁾.

- يعترض نيتشه على صورة التَّقَد وهوَّيته. من الصحيح أنَّ تاريخ الفلسفة يعترف لكانط بفضيلة إنجاز نقد فلسفيِّ طاول جميع مجالات التَّفكير، إلَّا أنَّ لاعتراض نيتشه ما يشِّره هو الآخر؛ فكانط أقام أساس التَّقَد على قاعدة الخطأ في تقدير مستطاع العقل متى تسنَّى له الانثناء إلى ذاته نقدًا، علاوة على "استنتاجه أنَّه ينبغي للنقد أن يكون نقدًا للعقل بالعقل ذاته. أليس ذلك هو التناقض

(28) فريدريك نيتشه، "في تاريخ الأخلاق الطَّبيعي"، في: فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والنُّر: تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجَّار، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي؛ بتر مراد رابيس، الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، فقرة 186، ص 128.

(29) Bertrand Dejudin, *L'Art et la vie: Éthique et esthétique chez Nietzsche, ouverture philosophique* (Paris: L'Harmattan, 2008), p. 220.

الكانطية؟⁽³⁰⁾. ألم يعسر على كانط بدوره أن يجيب عن سؤال "ماذا يمكنني أن أعرف؟"⁽³¹⁾. ألم يبلغ به الأمر حدَّ اعتبار العقل النَّظري ذا معرفةٍ محدودة؟

في هذا المقام، يرى دولوز في قراءة نيتشه لكانط أنه تمكَّن من تشخيص موطن الخطأ لديه. لذلك، "يقدر نيتشه أنَّ الفكرة التَّقديية تتحد مع الفلسفة، لكن كانط أخطأ هذه الفكرة، وأفسدها، وخرَّبها، ليس في التَّطبيق وحسب، بل منذ المبدأ [...] . إنَّها لفكرة نيتشوية أوَّلًا، تلك القائلة بأنَّ كانط أخطأ التَّقيد. لكن نيتشه لا يتق بأحد غير نفسه لتصوُّر التَّقيد الحقيقي والقيام به"⁽³²⁾. فما أساس هذا الخطأ باعتباره مُذركًا نيتشويًا؟

يمكننا العثور، في واقع الأمر، على كثير من التَّصوص الفلسفيَّة النيتشوية التَّأقدة لنقد كانط وأخلاقه، ومنها "الصيني الكبير من كونينغسبرغ ليس هو الآخر سوى ناقد كبير"⁽³³⁾. إلَّا أنَّ التَّقيد الجذري الذي مارسه نيتشه أوقفه عند أساس الخطأ، هذا المتعلِّق بالتَّمييز القبلي (وربَّما لضرورات لعبة ملكات العقل وقواه التي لا تعنينا كثيرًا هنا) بين "الظَّاهرة" و"الشيء في ذاته". فمن أين لكانط بهذا المعجر الفلسفي الذي شخَّص بمقتضاه، فسوَّق أنَّ الفلسفة التَّقديية تتموقع بين هذين الحدين لحظة التَّأسيس؟ وهل "يظلُّ التَّقيد الكانطية بتمييزه للظَّاهرة عن الشيء في ذاته وتد تاريخ هذا الخطأ"⁽³⁴⁾؟

لا يتوقَّف انشغال نيتشه الفلسفي بكانط حصراً عند شخص كانط الفيلسوف التَّأقد، وإنَّما يتعدَّاه (وهنا يكون جذريًا) لهدم الأوثان اللاحقة،

(30) Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 126.

(31) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Jules Barni (trad.), Paul Archambault (revue), Luc Ferry (préface), Bernard Rousset (chronologie et bibliographie) (Paris: Garnier Flammarion, 1987), p. 602.

(32) دولوز، ص 113.

(33) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 6^{ème} partie: Nous, les savants, § 210, p. 130.

وفيد نعته بالصيني كثرة أعماله ومواظبه وإسرافه في الانضباط، ومتابعة برامجه اليوميَّة في تواترها المعهود.

(34) Lefranc, pp. 246-247.

التي شكّلت مصدر الإيمان الفلسفي الألماني بصنميته الفلسفية. لذا، فإنّ ما يميّز الممارسة الفلسفية للتقدّ الجذري هو وقف متاهة اتّكاء الفلاسفة اللاحقين على وتد كانط التّقدي: نقد العقل التّقدي لذاته، وما احتوت بنته من مقولات معجّدة في نظر نيتشه. ولقد تمكّن دولوز من استقراء ذلك في كتابه نيتشه والفلسفة بقوله: "هذا المشروع بالغ الأهميّة بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة؛ لأنّه لا يوجّه ضدّ الكانطية وحسب، التي يتنافس معها، بل كذلك ضدّ خلفاء كانط، الذين يعارضهم بعنف"⁽³⁵⁾. فكيف يكون التّقّد الفلسفي النيتشوي من عتبة نقده لكانط (وثن الفلسفة الألمانيّة الحديثة) نقدًا جذريًا وممارسة إتيقيّة؟ وهل تعني الجذريّة هنا في التّقّد أنّ نيتشه يتقدّ ليهدم ولا يبني مثلما يعتقد بعضهم أحيانًا؟

عند نيتشه ما يمكن تسميته نقد التّقّد. يتساءل أوليفيه ريبول في كتابه *Nietzsche critique de Kant* (نيتشه ناقدًا كانط): "هل لنيتشه معرفة كافية بتفكير كانط، أم أنّه لم يتقدّ منه إلّا الكاريكاتور؟"⁽³⁶⁾. إنّ ما توجّه به العقل من نقدٍ إلى ذاته في الفلسفة الكانطية يوحى مبدئيًا، ومن جهة صورة عزمه وصرامة هندسته، أنّه عقل ممسك بذاته نقدًا، وأنّ العودة، تبعًا لذلك، إلى الذات لازمة من لوازم البناء التّقدي في الفلسفة. فما الذي ينقده العقل الكانطي تخصيصًا؟ يجيبنا كانط: "إلّا آتني لا أفهم بذلك نقدًا، لا للكاتب والسّاتيم، بل لقدرة العقل بعائّة بالنسبة إلى جميع المعارف"⁽³⁷⁾. نقد العقل هذا المتطلع إلى الارتقاء بالميتافيزيقا إلى مرتبة ملكيّة، هي مرتبة العلم، هو بعض ما لا ترتضي فلسفة التّقّد النيتشوية لنفسها الوقوع فيه، من حيث هو خطيئة الفلاسفة، تلك المتعلقة بهوس بناء الصّروح المعرفيّة المنسّقة تمام التنسيق بالعقلانية الميتافيزيقية أو النقدية. لذلك، "يقدم نيتشه نفسه ناقدًا للتّقّد الكانطي"⁽³⁸⁾. فما مواطن القصور

(35) دولوز، ص 113.

(36) Reboul, p. 16.

(37) إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة وتقديم موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي، د. ت. 1)، ص 26-27.

(38) Reboul, p. 20.

في المحاولة التّقديّة الكانطية؟ ألم يكن التّقّد معها "كليًّا" لموسوعية موضوعاته و"ضروريًّا" لمقتضيات البناء العقلي و"منزّها" لأخلاقية مقصده؟

- يكاد يكون نقد العقل أشبه بالتّقّد الديمقراطي في السياسات المعاصرة. ولقد حدّد دولوز ضعف الوثاق في نقد العقل وهشاشة مفعوله؛ إذ لم يرتكز على ما يلزم من العمق والصّرامة الفلسفيّين ليتفعل، بمعنى يتجذّر. وعلى الرغم مما يُعترف به للتّقّد الكانطي من فضيلة فلسفيّة، فإنّه ظلّ نقدًا معتدلاً، في حين أنّ المقتضى الفلسفي، في الفلسفة الألمانيّة خاصّة وفي عصر تفكّك بروسيا، يتّصل في ملازمة الشدّة والقسوة في التّقّد، لتتوطّن الفلسفة في ملتها. وبناء عليه، يمكن صوغ سؤال تظنّ التّقّد بالتّقّد على نحو ما حدّد دولوز: "ما نتائج مشروع بهذه العظمة؟ ألا يعترف كانط، منذ الصّفحات الأولى⁽³⁹⁾، بأنّه ليس نقدًا إطلاقيًّا؟ يبدو أنّ كانط خلط بين إيجابية التّقّد واعتراف متواضع بحقوق المتعرّض للتّقّد. لم يحدث أن رأينا من قبل نقدًا كليًّا أكثر تسامحًا، أو نقدًا أكثر احترامًا"⁽⁴⁰⁾. فهل من مهابة التّقّد أن يتقيّد بأخلاقويات التسامح مع الآخرين؟

- إنّ ما غفل عنه نقد العقل لذاته وقواه هو أنّه يطرح للنظر في مستطاعه قوى عقليّة أخرى مغايرة لقوى المعرفة، بل إنّ ما ذهب إليه نيتشه في نقده للتّقّد العقلاني الكانطي هو استحالة العود على بدء في مراس العقل نقده الذاتيّ. أفيكون العقل ذاته مُقبلاً شطر ذاته فمُذبرًا في آن؟ يجيب نيتشه: "ليس بوسع العقل نقد نفسه بنفسه؛ ذلك أنّ ليس بوسعه، على وجه الدقّة، أن يُقارن بعقول متطابقة على نحو مغاير، ولأنّ مقدرته على المعرفة لا تتجلّى حتى الساعة إلّا بمباشرة الواقع الحقيقي، وبمعنى آخر، لأنّه وحتى نقد العقل، توجّب علينا أن نكون كائنًا أعلى وقد وُهب معرفة مطلقة"⁽⁴¹⁾.

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

(40) دولوز، ص 114-115.

(41) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XII: Fragments posthumes (Automne 1885-Automne 1887)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2007), 5 [11], p. 190.

إن انحسار أنفاس التّقد العقلي من انحصاره في حبس المعرفة والحقيقة. ومن ثمّ، فإن مُراد التّقد الكانطي هو تدبّر نسق فلسفي وليس تفعيلاً للتّقد من أجل عافيتي الفكر والحياة؛ إذ لم يتحرّر العقل من وهم الاحتماء بمقولات الأخلاق وهو يأتي نقده تجاه ذاته. وبذلك ظلّ التّقد، هنا، رهن البحث في علاقات التناسب بين قوى المعرفة وانتظاماتها الدّاخلية. لذلك، يقدر دولوز، "لم يفعل كانط غير أن دفع إلى الحدّ الأقصى تصوّراً قديماً جدّاً للتّقد. لقد تصوّر التّقد كقوّة يجب أن تتناول كلّ الطموحات إلى المعرفة والحقيقة، لكن ليس المعرفة بحدّ ذاتها. كقوّة كان ينبغي أن تتناول كلّ الطموحات إلى الأخلاقية، لكن ليس الأخلاق بالذات. مُدّاك، يتحوّل التّقد الكلّي إلى سياسة تسوية: قبل المضي إلى الحرب، يجري تقاسم مناطق التّفوذ"⁽⁴²⁾.

إنّ التسوية هي المصالحة الكانطية بين موازين قوى العقل المتطاحنة للفوز بسبق حيك نسيج المعرفة العقلانية. وبناء عليه، يظلّ التّقد ما قبل النيثشوي حبيس أفق ميحث المعرفة والإبستمولوجيا عموماً. فما المعنى الذي حملته فلسفة نيثشه على التّقد في صيغته القاسية تجاه الكلّ الأكسيولوجي؟

ثالثاً: في المعنى الفلسفي الإيجابي للتّقد الجذري

1 - تعريف النقد بوصفه شأنًا للتفكير الفلسفي

هل يمكننا التسليم - وبشكل مشروع - بـ "أنّ التّقد هو مهمّة الفلسفة"⁽⁴³⁾ التي لا مهمّة أخرى لها غيره؟ أيّ معنى تحتمله صفة الجذرية في الممارسة الفلسفية للتّقد؟ هل هو ما يطاول جذور⁽⁴⁴⁾ موضوعاته المطروحة للنّظر

(42) دولوز، ص 115.

(43) Mina Konigson, "[Dossier: "Unité et totalité en biologie"]. Nietzsche et la philosophie," *Études philosophiques* (nouv. Série), 21^{ème} année, no. 1 (Janvier-Mars 1966), p. 68.

(44) تُعرّف الجذرية في معجم آلان لارشر بالآتي: "جذري: في الفلسفة يعني هذا التّعت من جهة معناه الاشتقاقي في: ما أخذ على الجذر، ما يذهب إلى الجذر، أي إلى نقطة البداية (غالبًا ما يكون منطقيًا أكثر منه زمانيًا) لِمَا نحن بصدد اعتباره: الأصل الجذري للأشياء" (ليستز). وفي اللّيتيئة، ما زال =

والتقويم والتشخيص والتأويل؟ ألم يتمكّن النقد الكانطي من الجمع بين النظري والعملية والذاتية، أم أنّ نيتشه "يريد أن يكون جذرياً بطريقة مختلفة عن كانط"⁽⁴⁵⁾؟

إنّ عودةً إلى كتاب ما وراء الخير والشر (1886) نفيدينا بوجود عزم فلسفيّ على التأسيس النظري، وفي ما وراء المتناقضات، لنقد يضع جميع القيم موضع تأزيم. وهو ما يؤمّن للتشخيص كشفاً عن الأسس الأخلاقية التي انبنت عليها كبرى النظريات الفلسفية. على هذا الأساس، فإنّ كتاب الما-وراء "هو بالنهاية مدرسة أشرف école de gentilhommes بمفهوم للأشرفية أكثر ذهنية وجذرية ممّا تعارف عليه حتى الآن"⁽⁴⁶⁾. فما المعنى المستخلص، إذًا، من حكم فلسفة نيتشه على ذاتها؟

إذا كان من المؤكّد أنّ السّادة هم أرستقراطية الفكر والسياسة والفنون، وأنهم أهل القيم الرفيعة، فغنهم سيكونون الأقدر على حسن التوجيه والقيادة. وبما أنّ فلسفة الما-وراء هي فلسفة إيجابية بإيقاها، فإنّ التّقد سيكون، تبعاً لذلك، متحلّلاً من إكراهات الثنائيات التقليدية. غير أنّ هذا التّقد الجذري لا يتوقّف على كتاب ما وراء الخير والشر، وإنّما هو ممارسة فلسفية كثيرة الشيوخ في المتن النيتشوي عموماً، وفي غسق الأوثان (1888) خصوصاً. أمّا فعل القلب، فهو المعنى الذي نُسبه نيتشه إلى التّقد الجذري، أي قلب جميع ما اعتُقد فيه وثناً، علماً أنّ روح التّسق أضفت هالة من القداسة على فكر لم يكن نقدياً بالقدر اللازم لاتخاذ قرار فلسفي يجرؤ على التأسيس. غير أنّ ما احتوت عليه فلسفة الما-وراء من نقدٍ سيزداد تدبيراً لوسائل تفعلّه كلّما طال عمره.

= راديكاليّs radicalis بالتالي، مشتقاً من رادكس، جذر (ومنه متاعنا [في الفرنسية]) مُجْزِلٌ 'radis'، الذي له نفس الأصل، لكنّه دخيل علينا بواسطة الإيطالية راديس 'radice'،

Alain Lercher, *Les Mots de la philosophie, le français retrouvé* (Paris: Belin, 2007), p. 296.

(45) Angèle Kremer-Marietti, *L'Homme et ses labyrinthes: Essai sur Friedrich Nietzsche*, Inédit (Paris: Union général d'édition, 1972), p. 72.

(46) نيتشه، "ما وراء الخير والشر"، فقرة 2، ص 132.

في هذا السياق، يقول نيتشه عن كتاب غسق الأوثان: "ليس هناك ما يفوقه دسامة في المحتوى واستقلالية وإثارة- ما هو أكثر خبثًا. وإذا أراد المرء أن يدرك بسرعة كيف كانت الأشياء تبدو لي منتصبه على رؤوسها، فإنه ينبغي أن يبدأ بقراءة هذا المؤلف"⁽⁴⁷⁾. إنَّ معنى الجذريَّة التَّقديَّة، بما هو قلب، يعكس أيضًا معنى الاقتدار على المهمات القصوى من الفلسفة الجسورة. أفلا يعني التَّقَد تمحيصًا⁽⁴⁸⁾ للقيم، فبيانًا لهشاشة مضامينها وأسسها؟

وهكذا، تترقَّى الممارسة التَّقديَّة، بما هي تقليد فلسفي نيتشوي، إلى حدِّ إكساب عبارة "التَّقَد الجذري" صفة "المفهوم" الفلسفي، لأنَّ ما أسَّسه التَّقَد الجذري من حوارٍ فلسفي عميق مع كبرى الفلسفات في تاريخ الأنساق اكتسب معنى التفعيل الفكري للمفهوم. هذا إذا اعتبرنا أن "الأفاهيم الفلسفيَّة المفردة ليست شيئًا اعتباطيًا وناميًا لذاته، بل هي تنمو وترقى بصلة بعضها ببعض وبالقرى"⁽⁴⁹⁾. فمانستخلصه من معاني التَّقَد الفلسفي الجذري هو أنه يرى في السائد من الفكر ما لا يتجاوز مجرد "الثقافة العامَّة" الموهومة بلائحة الحق في الاختلاف الثقافي.

هذا ما يسوِّغ للتَّقَد الجذري إدانته إسراف التَّقافة المعاصرة في التكلُّم باسم الإنسانيَّة والإنساني المفقود. وبناء عليه، يجرِّد التَّقَد النيتشوي أشكال الفكر من أفتعتها، ليكشف عمَّا هي حالٌ فيها من إيهاام للإنسان بالمتزعج الإنساني. على هذا الأساس، كان "نقده للشكل المعاصر للثقافة، قبل كل شيء وفي نهاية المطاف، تشهيريًا بالشكل المعاصر للإنساني"⁽⁵⁰⁾. لكن، كيف يمكن تقويم عنصر الجذريَّة في التَّقَد الفلسفي النيتشوي؟ هل هو عزم فلسفي متجاسر على كباثر الثقافة المعاصرة الأثمة في حق العقل الحصيف؟ كيف

(47) المرجع نفسه، فقرة 1، ص 137.

(48) يُنظر هذا التحديد: "التَّقَد مشتقٌّ من الإغريقيَّة كريتيكوس Kritikos، الذي يحكم [...] وفي الفلسفة [...] يشير الرُّوح التَّقدي، في معنى ضيق، إلى فلسفة القرن الثامن عشر، وريثة الرُّوح التَّمحيصي والسُّلك المنهجي لديكارت. وفي معنى واسع وغير موضع تاريخيًا، هو مرادف للرُّوح التَّمحيصي".
Lercher, pp. 182-183.

(49) نيتشه، "في تحكيماات الفلاسفة"، فقرة 20، ص 44.

(50) Bourdil, p. 62.

يمكن ردُّ الاعتبار اليوم إلى النقد الجذري النيتشوي، والحال أنَّ "النَّقد قد اتَّخذ في منطوق اللُّغة السَّائدة معنى سلبياً للقبح"⁽⁵¹⁾.

2 - علامات تجذير الممارسة النَّقدية

لماذا النَّقد جذرياً؟ هل الجذريَّة مجرد صفة أردنا بها توصيف النَّقد النيتشوي وفرزه عمَّا سواه من أشكال النَّقد؟ هل في نصوص نيتشه الفلسفيَّة ما يعكس الطابع الجذري لنقده؟ لكي تتسَّى لنا الإجابة، أخيراً، عن هذه الأسئلة المتعلقة بمعنى النَّقد الجذري، وتحديد هذا المعنى، علينا قبل ذلك تحديد علامات فارقة-دالة على تجذير الممارسة النَّقدية.

يتحدث نيتشه في كتابه المتعلِّق بسيرته الفلسفيَّة الدَّاتية هذا هو الإنسان، عن نشاطه التَّفكيري، وتسارع عمليَّاته، وخصوصاً حضور السؤال حضوراً شبه دائم. فيقول في الغرض: "أنا نادر جدًّا، أبسط الكثير من الأسئلة، وأنا وقح جدًّا حتى إنَّني لا أقنع بالإجابة الخشنة كجُمع اليد"⁽⁵²⁾. إذًا، علامة الإفراط في التعاطي مع المسائل الفلسفيَّة هي من بين علامات عدَّة دالة على تجذير النَّقد. هل أحدث نيتشه حقًّا رجَّة في أنماط الوعي وصنوف قيم العصر؟ هل كان ذلك ممكنًا لو لم يبلغ النَّقد معه طابعه الجذري؟ ألا تكشف معضلات الفلسفة المعاصرة عن واقع النَّقد الفلسفي النيتشوي بوصفه نقدًا جذريًا؟ ألم تتزعزع مشكلات الهوية والمماثلة والمنطقي والعقلاني بمفعول نقده؟

قد يكون من تجذير النَّقد الدَّفْع بمشكل التَّفكير نحو حدوده القصوى، يقبُّه في غير ما وجهة، وينظر إليه في غير ما منظر، وذلك أمر لازم حتى يتيسَّر أمر تفعيل النقد الجنيالوجي.

تمكَّن نيتشه من التجاسر بالنَّقد الجريء على أعتى مشكلات العصر ومصادر إيمانه الفلسفي بذاته، فَتَقَدَّ الثَّقافة وهاجس الحقيقة وعدمية الحداثة، وكشف،

(51) Lercher, p. 182.

(52) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "pourquoi je suis si avisé", § 1, p. 258.

أخيراً، عن الطابع الخلقي لوعي البشرية وفلسفة القرن التاسع عشر. أمّا في ما يتعلّق بالتّقافي، فهو من قبيل جلبة الآراء والأفكار التي ترعاها مؤسسات العصر، ولا تحاورها إلا على سبيل تبادل الرضا والتواطؤ الثقافي. لذلك، ساهم "نيتشه في تغيير واقع الثقافة تغييراً جذرياً، فما عادت البتة ظاهرة ذاتية ترعاها ملكة حكم لامشروطة أو مُنتجة من روح كلية"⁽⁵³⁾؛ فالثقافة هي ما يوصف بها، سابقاً، كما الآن، الواعي والدّارس والمرتبّي والموظّف في إدارة الخدمات وقارئ الصحف وأركانها الرياضية والتنجميّة، وأحياناً صاحب ربطة العنق.

أمّا في ما يتعلّق بالحدائث، وما أثارته من حماسة غير معهودة مع فرنسي القرن السابع عشر، وألمان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وإنكليزهما، فإنّها تعني في نظر ذاتها تجاوزاً لظلامية القروسطية ولجاهلية القدامى، وذلك في مقابل أخذها بعمادتي العقل والتقنية، بل يُحمّل التحديث أحياناً وفي بعض من مناحي الثقافة الغربية التّقدّية (وربّما إلى حدّ الآن) على أنّه الاستعمار. ونتيجة لذلك، فإنّ "من المسوّغات التي بمقتضاها يكون نيتشه حاضرًا اليوم بقوة، أنه بالتأكيد، في نظري، واحد من الفلاسفة الألمان الذين تفكّروا الحدائث بصيغة الظنّة الأكثر جذريّة وغير الواهمة- هو ما أسماه دريدا 'التفكيك' النيتشوي. أعتقد أنّ عددًا قليلًا جدًّا من فلاسفة آخر القرن التاسع عشر هم أيضًا جذريّون في هدمهم أفكار التّقدّم الإنسانيّة والهوية الثقافيّة، الألمانيّة أو الأوروبيّة"⁽⁵⁴⁾. أمّا وثن الأوثان، فهو مفهوم الحقيقة الذي هو فتنة الفلاسفة الكبرى ومصدر حماستهم. وتلك الحقيقة يطاولها التّقد هي الأخرى، من جهة "أن من غير الممكن أن يُؤخذ منطلق قراءة نيتشه إلا ضمن تأكيد هذا اللامنفذ، هذا المُخرَج: لقد قيمة القيم، الحقيقة"⁽⁵⁵⁾. ولعلّ أهمّ ما ميّز استقراء نيتشه للحقيقة أنّها تعني في نظره الوعي الأخلاقي بالعالم، والحياة، والأشياء، والطّواهر.

(53) De Jardin, p. 76.

(54) Jacques Le Rider, "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche a pensé la modernité de manière radicalement sceptique," [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? propos recueillis par David Rabouin], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 27, [n. s].

(55) Eric Clémens, "De la lecture à l'histoire intempesive," dans: *Nietzsche aujourd'hui?, tome 2: Passion Broché*, colloque international de Cerisy-la-salle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973), p. 403.

يَحَسَبُ نيتشه أنَّ خطر الوعي الأخلاقي في لأخلاقية، وأنَّه مضادٌّ للحياة، وأنَّه يفتِّع ويخفي ما تخفي ظنون الفلاسفة والبشر عموماً. أمَّا تظنُّته به فيكاد يكون استثنائياً في تاريخ الفلسفة من جهة ملامسته العمق. ذلك ما قاله مسراهي: "إننا في الوقت نفسه في مستوى الكشف بطريقة أعمق عن التَّقد المتفرَّد الذي عيَّنه نيتشه بشأن 'الوعي الأخلاقي' التقليدي؛ أي الأخلاق"⁽⁵⁶⁾. إذا كانت هذه بعض العلامات الدَّالة على تجذير التَّقد الفلسفي، فما هو إذاً موضوعه الذي يستهدفه بالتشخيص؟

رابعاً: ما الذي يستهدفه التَّقد الجذري؟

يَبِّن التقد هشاشة كثير من المقولات والمضامين الفلسفية. غير أنَّنا سنكتفي، ولضرورة منهجية، بمسألة العقل والعقلانية. بداية، يكشف التمهيص التَّقدي عاقبة كفيات "احتقار نيتشه سلطان العقل"⁽⁵⁷⁾. ولكي تكون جذرية، فإنَّ الفكرة الفلسفية التَّاقدة تقوم، بدءاً، على فكرةٍ ما من أفكار الفلسفة التَّافذة المفعول الفكري، أو المبدعة على نحو مستحدث، كما أنَّها تحلُّ محلها أحياناً. ولجعل الفكرة متهافتة، ينبغي استهداف صورة التَّفكير المخلق الذي لا يرتاب عادة بشأن ذاته. ومن ثمَّ، فإنَّ "شروط التَّقد الحق والإبداع الحق هي نفسها، فهي تقويض لصورة فكرٍ ما، يفترض نفسه مسبقاً، وهي نشأة فعل التَّفكير داخل الفكر عينه"⁽⁵⁸⁾. وإنَّ التَّفكير لا يتمكَّن من التجزؤ على ذاته بما فيه الكفاية إلا إذا أمسك بالمحصَّن من التَّقد والمزكِّي بعقيدة الإيمان الفلسفي من أهل الأوثان الفكرية، والأدران الخلقية، التي لا يتردَّد نيتشه في استهدافها؛ ذلك أنَّ كلَّ وثن عالية، وعالية القوم الفلسفية هي المذهبيَّة: الإيمان بمنجزات العقل النَّسقي وفعاليته.

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

(57) ريمون غوش، "نيتشه والحقيقة"، الفكر العربي المعاصر، العددان 152-153 (2010)، ص 55.

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

وفي الواقع، "لا يعترض نيتشه على العقل بإطلاق، إنَّما يعترض على العقل العدمي"⁽⁵⁹⁾. بل مَنْ يجرؤ من الفلاسفة (إلى حدِّ يومنا هذا) على التظنُّ بالعقل والعقلانية حتى لو تحيَّر "استعمال المفردات الصادمة"⁽⁶⁰⁾ لكلِّ تقليد فلسفي؟

أمَّا التفكير الفلسفي النيتشوي، فاجتهد، كاشفًا كيف "أصابت صاعقة الحقيقة بدقَّة ما كان قابعا إلى حدِّ الآن في الأعلى: وإنَّ مَنْ يفهم ما كان قد دُمِّرَ فلينظر عسىَّ أن بقي بيديه شيء ما"⁽⁶¹⁾. لكن، ما الذي يعنيه وضع العقلانيَّة وكلِّ جلبتها موضع التَّنقُّد؟

لقد تمكَّن نيتشه من تشخيص هشاشة هذه العقلانية الصَّلْبة ذات المُعْجَب الكانطي. ومع ذلك، لم يعلن صراحة "نهاية الكانطية"⁽⁶²⁾ وفقًا للصيغة التي اعتادها بعض فلاسفة النسق. ثُمَّ إنَّ اعتماده "كَيْفِيَّة التَّفلسف بضربات المطرقة"⁽⁶³⁾ هو الذي أبان عن مخرومية الوعي الأخلاقي للعقلانية المعاصرة. أضف إلى ذلك كشفه عمَّا "يختبئ وراء قناع المفاهيم العقلانية من نسيج العنكبوت ممثلًا للموت المتربِّص. ولكن ما الذي ينادي به نيتشه بدل ذلك؟ أين يكمن الخروج من المأزق الذي أوصلنا إليه نقده الراديكالي؟"⁽⁶⁴⁾. ما الذي يعنيه الموت المتربِّص؟ أهو شيء آخر غير روح العقلانيَّة ومضامينها؟ وما

(59) نور الدين الشَّابِّي، نيتشه ونقد الحداثة، سلسلة أطروحات (نونس: دار المعرفة للنشر، 2005)، ص 391.

(60) مايكل تانر، نيتشه: مقدِّمة قصيرة جدًّا، ترجمة مروة عبد السلام، مراجعة هبة عبد المولى (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2015)، ص 45.

(61) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "pourquoi je suis un destin," § 8, p. 340.

(62) Michel Onfray, *La Sagesse tragique: Du bon usage de Nietzsche*, biblio essais (Paris: Le Livre de poche, 2016), p. 69.

(63) هو عنوان فرعي لكتاب غسق الأوثان. يُنظر:

Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, p. 57.

(64) جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربيَّة (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، ص 115. [بتصرُّف]

عسى أن تكون هذه المضامين؟ إنها أخلاقيات الحماسة البشرية الحائلة في الغالب دون إرادة الاقتدار⁽⁶⁵⁾.

إنَّ العقلانيَّةَ أخلاقيَّةَ، وذلك ما كشفت عنه فلسفة نيتشه. لذا، يستطيع فعل التفلسف التَّقدي التَّفاذ مباشرة إلى العنصر الحقيقي في العقلانيَّة والأخلاق والحقيقة والفنون. إنَّه عنصر مرَّكب: الغريزة المناهضة للحياة والنفسية المرضية. ولقد بيَّن دولوز كيف لا يقنع نيتشه بنقدِ تقوله الكلمة الفلسفيَّة على نحو مجرد. وفي نظره، "ليس التَّقْد شيئًا ولا يقول شيئًا طالما يكتفي بالقول: الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق⁽⁶⁶⁾". لم يفعل التَّقْد شيئًا طالما لم يتناول الحقيقة بالذات، والمعرفة الحقيقية، والأخلاق الحقيقية، والدين الحقيقي⁽⁶⁷⁾، فما الحقيقي الذي يكشف عنه التَّقْد الجذري في الوعي الأخلاقي للعقلانيَّة الحديثة؟

لطالما حاولت النزعة العقلانيَّة المتمهبةُ التسويقَ لفكرة أنَّها تسمو على الغرائز وتجرِّد من جاذبيتها. إلا أنَّ نيتشه سرعان ما بيَّن، بدوره، في المقابل، أنَّ الوعي الأخلاقي لتلك العقلانيَّة إنَّما هو وعي - قناع. ومن وظائف هذا الأخير الحرص على إخفاء الغرائز، تلك التي تخشى الإظهار⁽⁶⁸⁾ في ملمحها

(65) تُقال إرادة الاقتدار، هنا، على معنى عدالة الحيوي في المحافظة على ذاته، ومن موقعٍ عليّ "على المنظورات الصَّغيرة للخير والشر":

Gianni Vattimo, *Introduction à Nietzsche*, Fabienne Zanussi (trad.), le point philosophique, 2^{ème} éd. (Paris/Bruxelles: De Boeck, 1999), p. 125.

يُنظر أيضًا صفحات 124-127. يُنظر الموقف الذي تجاوزه نيتشه لدى شوبنهاور بشأن الإرادة وعلاقتها بـ "الحيوي" و"النباتي" في:

Arthur Schopenhauer, *De la volonté dans la nature*, Édouard Sans (trad. & éd.), 2^{ème} éd. (Paris: Quadrige/Presses universitaires de France, 1986), pp. 83-85.

(66) إيجاب عبارة "La vraie morale se moque de la morale" المعلومة في فلسفة باسكال الأخلاقيَّة: Blaise Pascal, *Pensées*, Léon Brunschvicg (préface et int.), le livre de poche (Paris: Librairie générale française, 1972), § 4, p. 4.

(67) دولوز، ص 115-116.

(68) يمكن الرجوع إلى هذا النص وما تلاه من الفصل نفسه، وتحديدًا إلى الفقرة التالية: "إنما تقدَّمت الأخلاق معقَّمة ومتزيَّنة خلف مظاهر، يقيم نيتشه فكَّاكًا في الأفكار: تجد الإتيقا نفسها متمفصلة بوصفها شيئًا":

Onfray, p. 72.

الزائف في الغالب. لذلك، "لا يعبرُ التقدُّ النيتشوي للأخلاق عن ذاته، إذًا، بوضوح كمجرد نداء من أجل قيم أخرى بديلة للقيم السَلْبِيَّة للتشاؤم، وإنما كردُّ اعتبار للغرائز عموماً، وللغرائز العدوانيَّة خصوصاً"⁽⁶⁹⁾.

على هذا الأساس، تستحيل الأخلاق في نظر "فلسفة المطرقة"، بدورها، إلى لا أخلاق: فروح الأخلاق لا-إتقيَّة، وبالمثل، فإنَّ روح الإتيقا لأخلاقية. ومن ثمَّ، "فاللأخلاقية عند نيتشه هي بهذا المعنى ثورة على أوضاع أخلاقية معيَّنة سائدة في عصره. [...] فعليتنا دائماً أن نذكر أن التقدُّ الأخلاقي للعصر كان ينصبُّ على مواضع صَغُفٍ معيَّنة في ذلك العصر، رأى نيتشه أنَّها هي التي تميَّزه، وتصبغ أخلاقه بصبغة زاهدة"⁽⁷⁰⁾؛ ذلك أنَّ العصر كان عصراً متستراً على شتى صنوف التزييف، وتملأ مشاعر العباد، وتجلَّ سلاطين البلاد. وأداة ذلك إظهار القيم الأخلاقية بمظهر العقلانية والبهاء التام. فضلاً عن توثيقها⁽⁷¹⁾، وجعلها أيقونات معرفية وقيمية، والارتقاء بها إلى درجة المعايير الأكسيولوجية المثلى.

أمَّا صنوف الكيد المتبادلة في جوف الأخلاق، فهي من المعدن ذاته. وما ادعاء التراحم البشري إلّا من متممات مكارم الأخلاق في سياسات التكافل الاجتماعي الخرقاء، وفي تزلف المثقَّف في بلاط السياسي باللائحة الأخلاقية ذاتها باسم المساهمة في "الديمقراطية التشاركية" في السياسات المغشوشة بقيمها الرمادية. وبخلاف المقاربة الأخلاقية لنوع من المشاعر البشرية العفوية لطبيعتها، فإنَّ المقاربة الجنيولوجية الجديدة المسماة: فلسفة ما وراء الخير والشر تكشف عن تسطيح الوعي الأخلاقي للوقائع البشرية. وبناء عليه، فإنَّ "ما يميِّز نيتشه من الأخلاقيين هو أنَّه حاول التحرُّر من الأحكام الأخلاقية المسبقة التي

(69) Misrahi, p. 62.

(70) زكريا، ص 86.

(71) يُنظر ما تناوله في هذا الاتجاه:

Abderrazak Abdi, *Le Devenir de l'humain dans la pensée de Nietzsche*, Fatma Haddad (dir.) (Tunis: Faculté des lettres et sciences humaines de Kairouan, 2006), pp. 42-45, 125-128.

يقبل بها الكلّ ضمناً. إنّ الوعي الأخلاقي، يرى نيتشه، صدى⁽⁷²⁾. ويبدو أنّ هكذا صدى هو مقولات العقل الزاعمة منذ ديكارت، خصوصاً أنّها روح الفلسفة ومضمونها.

خامساً: ملمح تجذير النقد التقويم المراتبي للقيم

يدو جلياً ممّا تقدّم تناوله أنّ صيغةً ثَمّاً من التّقد قد استهلتّ عصرًا جديدًا من التّفكير الفلسفي، لأنّ معظم صيغ التّقد السّالفة اهتكت على نحو يكون يكون كلياً، بسياق إستمولوجي، وحيث الارتهان المسبق في مقولة الحقيقة وسندها: ثنائية الحقيقي والخطأ. إلا أنّ التّقد حتى من جهة اللّسان، هو فرز وتميز وغرلة وتيقظ وحيطة، على غرار التحديد الوارد عند الفيروز آبادي⁽⁷³⁾. أمّا وجه الجدّة في ما توفّر عليه المتن الفلسفي النيتشوي من نقد، فيتمثّل في إِبلاء إدانة القيم أولويّة قصوى (بما في ذلك قيمة الحقيقي وقيمة الخطأ)؛ فالسياق التّقدي هنا هو سياق أكسيولوجي⁽⁷⁴⁾. يقول هبرماس: "لقد اقتنع نيتشه أنّ التّقد التقليدي للمعرفة من كانط إلى شوبنهاور إنّما يقوم على ادّعاء غير قابل للتحقّق، وهو تأمّل الذات العارفة في نفسها، ممّا يعني إثارة نوع من التّقد"⁽⁷⁵⁾.

(72) Angèle Kremer-Marietti, *Thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche, thèmes et structures* (Paris: Lettres modernes, 1957), p. 37.

(73) يُنظر هذا التحديد: "التّقدّ خلاف التّسيّة، وتمييزُ الدّراهم وغيرها كالتّقادِ والاتّقادِ والتّقدّ، وإعطاء التّقدِ والتّقرُّ بالإصبع في الجوز، وأن يضرب الطّائرُ بمنقاده؛ أي بمنقاره في الفخّ، والوازن من الدّراهم، واختلاسُ التّظرِ نحو الشيء، ولدغُ الحية ... وبات بليل أنقَدَ لآئه لا ينأَمُ اللّيلُ كلّه ... وأنقَدَ السّجُرُ أورق، وأنقَدَ الدّراهمُ قبضها ... وناقَدَهُ ناقشهُ ...". مجدّ الدّين محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج 1 (بيروت: دار الجبل، 1952)، ص 354-355.

(74) هذا المفهوم من اشتقاق الفيلسوف الألماني نيكولاي هارتمان (Hartmann) (ريغا 1882-غوتينغن 1950). يُنظر التحديد التالي: علم القيمة Axiologie: إنّنا ندين بهذه التسمية لهارتمان، يُنظر: جان-بول زرفير، فلسفة القيم، ترجمة عادل العوّا، سلسلة زدني علمًا (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2001)، هامش ص 15.

(75) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة جورج كتورة (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1998)، ص 189.

وخلافاً لما ذهب إليه بعضهم في قراءات متسرّعة، وأحياناً عن طريق المعرفة بالسمع⁽⁷⁶⁾، فإن نقد نيتشه ليس سلبياً محضاً⁽⁷⁷⁾، بل هو عكس ذلك، نقد توكيدي⁽⁷⁸⁾ ببناء ومؤسّس في مفاسل التاريخ الفلسفي اللاحق. لقد التزم نيتشه ضمن سياق التّفكير المراتبي بعمليّات التّمييز والتّمحيص والتّدقيق وتحييد الرّديء عن الجيّد. ولا غرابة فلسفية في ذلك إذا علمنا أنّ "الأصل الاشتقاقي لكلمة نقد يشدّد على فعل الفرز والتّقرير"⁽⁷⁹⁾. لكن، أين يتّم هذا التّقّد القائم على "الفرز والتّقرير"؟ إنّهُ يتّم داخل أفق الحياة والفكر والإنسان والرّوابط والفواصل؛ إنّهُ أرحب آفاق البشريّة: وحدة الصيرورة والتاريخ، فما عاد ماركس هو التّأقّد الوحيد للتاريخ ومقوّمه في النصف الثّاني من القرن الثّاسع عشر، وإنّما يرى بعض قراء نيتشه أنّه تجاوز - بمقاييس العمق - في التّقّد ما أنجزه ماركس.

وفي هذا الغرض، يقول فرانسوا لارويال: "أنتج نيتشه على نحو أكثر صرامة من ماركس، إمكانيّة التّقّد، إنّها وظيفة نقدية حقيقيّة داخلية لصيرورة التاريخ ولاستعادته"⁽⁸⁰⁾؛ ففي عمق هذه الصيرورة التاريخيّة، ومن جهة ترحال نيتشه الدائم في بعض أوطان أوروبا، يكون هاجس القيم وقلبها هو الذي سمح له أكثر من غيره بحدّد معنى التّقّد الجذري وتفعيله. ألا تعني عبارة "قلب جميع

(76) يُنظر بشأن هذه المعرفة والصّنف الأخرى: باروخ سينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، سلسلة لزوميات المقال (تونس: دار الجنوب للنشر، [د.ت.ل.])، ص 40-47.

(77) Reboul, p. 25.

(78) يوكّد نيتشه إيجابية نقده بالقول: "عندما تُمارس ذهننا التّقدي، فإنّه ليس عبثاً، ولا غير شخصي، إنّهُ في الأغلب، إجمالاً، دليل على أنّ قوى حيّة تعمل فينا مستعدّة لسلخ قشرتها. فإنّنا ننكر ونحن مضطّرون لذلك، طالما شيء ما يريد فينا أن يحيا وأن يتأكّد، شيء ما ربّما كُنّا نجهله، ربّما كُنّا لا نراه بقُدّاً لتعطي هذه العلامة الجيدة للتّقّد". فريدريك نيتشه، العلم الجدل، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنّشر والتّوزيع، 2001)، فقرة 307، ص 170.

(79) Gérard Dessons, "Le Poème, critique de la critique," dans: Béchir Kouddai (dir.), *Critique et vérité, actes du colloque* (Kairouan, Avril 1998) (Tunis: Le Gai savoir; La Faculté des lettres et sciences humaines de Kairouan, 2007). p. 207.

(80) François Laruelle, *Nietzsche contre Heidegger: Thèses pour une politique Nietzscheenne* (Paris: Payot Boulevard Saint-Germain, 1977), p. 112.

القيم" عزمه على فرزها ونفث قشورها ولو بالواجذ؟ أليس في محاصرة تلك القيم الأخلاقية بالتقد إقبالاً بيئياً على الحياة "في ما وراء الخير والشر"؟ ألا ينتهي ذلك إلى نزع غلالة الوثنية منها، فيعتبر نقداً جذرياً؟

تبعا لذلك، فإن القلب، بما هو نقد أي فعل تشخيص تقويمي، هو إعادة تشكيل مراتبة القيم، على أن يكون معيار الفرز توفير الحياة والشعور بها. أليس مآتي جذرية التقد من هذه الكلمة "جميع" أو "كل"؟ ألم يقل نيتشه: "في العمق، يبدو أن ليس هناك وجود لشيء آخر يمكن فعله سوى 'قلب قيمة كل القيم'"⁽⁸¹⁾؟ ألا يعني هذا ألا قيمة مستثناة من مفعول التقد، وأن قيمة القيم تقع بدورها تحت طائلته؟ نستنتج، إذا، أن الجذرية هي هذا الكل المستهدف بالتقد. فجميع القيم خاضعة لـ "الفكر الحر"⁽⁸²⁾، وأساس ذلك قيمة القيم نفسها. فما المنتزع هنا؟ إنه عنصر الخلقة الذي طالما أنكر عليه نيتشه المستطاع إزاء الحياة. "الأخلاق معتبرة ابتزازاً ... ومن يُلقى بالأخلاق عارية اكتشف بالضربة ذاتها بخس كل قيمة اعتقد فيها، أو هو اعتقد فيها عندئذ؛ إنه ما عاد يرى شيئاً جديراً بالتقدير في أكثر الأنماط البشرية تبجيلاً، وحتى تقديساً، فثم يرى نوع الوحوش الأكثر فتكاً، فتأكة لأنها تفتن"⁽⁸³⁾.

ولكن نيتشه على دراية بأن التفكير الفلسفي المصوغ في نصوص مكتوبة (وقد أودعت التاريخ) سيكون في متناول جمهور الفلاسفة، وأن الفلسفة، تبعا لذلك، لا تنتزع موقعا لها في التاريخ إلا بجذتها ومثانتها وعافيتها. أليست هذه الأبعاد-الشروط هي عين إتيقاها؟ فأدب العقل-التأقد وتقويمه هما الإيقا والتقد.

يعلم نيتشه، في مقابل ذلك، أن "كل فلسفة هي فلسفة واجهة، ذلكم حكم المتوحد: ثمة شيء ما اعتباطي في فعل توقيفه هنا عسى أن يلنث إلى الورا

(81) Nietzsche, *Ceuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "pourquoi j'écris de si bons livres?", § 1, p. 277, [n. s.].

(82) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 2^{ème} partie: L'Esprit libre, p. 41.

(83) Nietzsche, *Ceuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "pourquoi je suis un destin," § 8, pp. 340-341.

ومن حوله، وفي فعل توفّقه هنا عن مزيد من الحفر في اتجاه الأمام وإلقائه بفأسه؛ وإنّه ليدخل الارتباب أيضاً في هذا المكان. إنّ كلّ فلسفة تُوراثي أيضاً فلسفة، وكلُّ رأي هو أيضاً خافية، وكلُّ كلام هو أيضاً قناع⁽⁸⁴⁾. تلك، إذًا، خصائص العقل الفلسفي تبعًا لتمحيصه. فكيف يتشابك الإتيقي والتّقدي في حكمته؟ وكيف لهما أن ينغرسا في التربة ذاتها؟ ألا يقتضي ذلك فيلسوفًا-نابهاً؟ وعلى أيّ نحو يمكن التّقّد الفلسفي أن يتصرّف نقدًا إيجابيًا؟ من ثمّ تكشف إنّ ما يجعل من التّقّد الجذري نقدًا إيجابيًا، في الأساس، هو صلته بأداب العقل الفلسفي وحكمته. ففيم يتمثّل المنظر الإيجابي للممارسة التّقديّة النيتشوية؟ وهل للفكر الفلسفي ما يكفي من الأهلية الذهنية والنفسية والأدبية للترفّع عن مألوف المؤاخذات التّقديّة⁽⁸⁵⁾ التي يعتمدها بعض الفلاسفة؟

تكشف الممارسة التّقديّة أنّ الفلسفة بحدّ ذاتها مُحتمّ عليها تتجاوز ذاتها، وتلك لعبة خطيرة لا يقوى عليها إلا "صديق الحكمة، ذلك الذي يتسبب إلى الحكمة، لكن مثلما يتسبب المرء إلى قناع لا يبقى حيًا فيه؛ ذلك الذي يجعل الحكمة تخدم أهدافًا جديدة، غريبة وخطرة وقليلة الحكمة في الواقع إلى أبعد الحدود. إنّه يريد أن تتجاوز نفسها وأن تُتجاوز"⁽⁸⁶⁾. فما إيجابيّة هذا التجاوز؟ وما الذي يعترزم تجاوزه؟ وكيف يتخذ التّقّد منظر التجاوز؟

قد يبدو التجاوز نفسه عمليّة نقدية قوامها الترفّع الإتيقي عن النزول بالفلسفي منزلة دونيّة. ثمّ إنّ التجاوز ترفّع عن تقليد العناد الفكري المزاجي والغضبي الذي ينم عن وثوقية، وأحيانًا، عن فظاظة تَمكّن الفكرة الفلسفيّة من صاحبها. في هذا السياق، يعبر نيتشه عن موقف إتيقي إيجابي من مفترضات الحوار المتأدّب في أعمق لحظات الممارسة التّقديّة الجذريّة؛ و"لهذا ينافح

(84) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 9^{ème} partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?, § 289, p. 204.

(85) لا يعني الاكتفاء بقراءة دولوز في هذا المقام أنه المفكر الوحيد أو القارئ الاستثنائي لفلسفة نيتشه فحسب، وإنّما يعني أيضًا تفضّله إلى ترفّع نيتشه عن مؤاخذة الفلاسفة بالتّقّد في ما وراء المواقف الأخلاقية، وهو ما يتناسب أوّلاً مع تفكير نيتشه المتحلل من نزعة الخلقة في الكتابة والتفكير، ثم لصلة هذا الترفّع الإتيقي بخصوصية مبحثنا.

(86) دولوز، ص 11.

كثير من الناس فيلسوفًا مًا، لأنَّ هدفه غير هدفهم: إنهم أولئك الذين لا يعنوننا إلا من بعيد. وفي المقابل، فإنَّ من يستمتع بمخالطة كبار الناس إنَّما يستمتع على نحو متساو بالأطلاع على تلكم الأنساق، حتى لو كانت خاطئة بالتمام»⁽⁸⁷⁾. فكيف يتفعل النَّقد إذًا؟

يتحدّد النَّقد النيتشوي في صيغة مزدوجة، إحداها بالسلب من جهة ما لا يعنيه، والأخرى بالإيجاب من جهة ما يعنيه فعلاً. وبين هذين الحَدَّين يؤسّس النَّقد الجذري مع نيتشه لقوّة الفعل بديلاً من القوّة الأخرى المعهودة أحياناً لدى بعض الفلاسفة: ردّة الفعل؛ فالسُّلبي في النَّقد هو ما لا ينطبق على المهمّة الفلسفيّة النيتشوية، لأنَّ النقد ليس عملاً ارتكاسياً. أمّا الحدُّ الموجب من تعريف النَّقد، فهو الفعل البناء والمؤسّس لرفعة أدبيّة في التفكير تقتضيها حكمة العقل الفلسفي الأرسطراطي، فلا يكون "النَّقد ردّ فعل للصُّغينة، بل التعبير النَّقدي عن نمط وجودٍ فاعل: الهجوم وليس الانتقام، العدوانيّة الطَّبِيعيّة الخاصّة بطريقة وجود، الخبث الإلهي الذي لا يمكن أن نتخيّل الكمال من دونه. إنَّ طريقة الوجود هذه هي تلك الخاصّة بالفيلسوف، لأنّه يطرح على نفسه بالضبط استخدام العنصر النَّفاضلي بوصفه ناقداً ومبدعاً، وبالتالي مطرقة"⁽⁸⁸⁾. إذًا، ما الضّرورة الفلسفيّة التي تقضي بربط وثيق بين عنصرَي "النَّقدي" و"النفاضلي" في تفكير نيتشه؟

إنَّ القول بالفاضل والالتزام به مِرَاسًا في التفلسف، وتقويم القيم، هو من جنس التفكير المراتبي بما هو تفكير إتيقي. فهل تؤمّن جذريّة النَّقد الفعّال إيجابيّة هذا النَّقد؟ يفصح ترقّي التفكير المراتبي بذاته عمّا في أخلاق الخير والسّر من تطاحن بين قوى ارتكاسيّة، فيتحرّر الحس النَّقدي ليمتوقع في ما وراء مشاعر الصُّغينة والحدق والرغبة في الانتقام بما هي أخلاقيات ممزوجة بلعلل النَّفس المرَضيّة. وعلى هذا الأساس، نتبيّن من لزوم الرفعة الإتيقيّة في

(87) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome I, vol. 2: Écrits posthumes (1870-1873)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Louis Backès, Michel Haar & Marc de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 2008), p. 209.

(88) دولوز، ص 7.

التَّقدُّ أن "ليس العنصر التفاضلي نقدًا لقيمة القيم، من دون أن يكون أيضًا العنصر الإيجابي لإبداع ما. لذا، لا يتصوَّر نيتشه التَّقدُّ أبدًا ردًّا فعل، بل فعلاً. يعارض نيتشه بنشاط التَّقدُّ الانتقام والحقْد أو الضَّغينة"⁽⁸⁹⁾. فهل يكون من عافية الفلسفة أن تستعِض عن النفسي المرَضِي بالفكري التَّقاد؟ وما المَعين الفلسفي الذي تستقي منه آداب التَّقدُّ فضيلته الإتيقيَّة وصورته الإيجائيَّة؟

لربما يُعْتَبَرُ نقد نيتشه نقدًا كليًّا من جهةٍ موسوعيَّة، التي تُبَيِّنُ عنها تعدُّدِيَّة القيم المستهدفة بالحركة التَّقويمِيَّة المشحَّنة للأسس الأخلاقيَّة والمرَضِيَّة للقيم الحديثة كلها. لقد كان القول التَّقدي في القيم قولًا مؤسَّسًا من جهة اقتداره على جعلها منبسطةً دونما حجب أو ستارةٍ تخفي حقائقها الأخلاقيَّة أساسًا. من ثمَّ، فإنَّ "فلسفة القيم، كما يؤسَّسها ويتصوَّرها، هي الإنجاز الحقيقي للتَّقدُّ، الطَّريقة الوحيدة لإنجاز التَّقدُّ الكليِّ؛ أي صنع الفلسفة 'بضربات مطرقة'. ويستتبع مفهوم القيمة، في الواقع، قلبًا نقدِيًّا"⁽⁹⁰⁾. فما الذي يؤمِّنُ فلسفيًّا إنجاز القلب الكليِّ لجميع القيم؟ لقد ارتقى نيتشه بنقدِ الأخلاق منذ الجنرالوجيا إلى مرتبة الاستشكال المغضِل على فلاسفة عصر الحدائَة الأوروبيَّة. وبناء عليه، كانت المهمة الفلسفيَّة المتميِّزة بحركة التَّقدُّ، بوصفه قوَّةً فعَّالة، هي استقراء القيم عمومًا، والأخلاق خصوصًا، بوصفها مشكلًا فلسفيًّا قائم الذات.

نتيجة لذلك، تمكَّنت فلسفة نيتشه من تأسيس جغرافيا-فلسفية للقول والكتابة في القيم الفلسفيَّة والأفلسفيَّة. غير أنَّ الفكر النيتشوي لا يبتدع من لدن خيالاته أوهاما، وإنما يدع قيمًا، ويصنع مشكلات فلسفيَّة تحتمل صفة المشكلات النظرية. ويمثِّلُ نقد القيم مشكلًا فلسفيًّا بحدِّ ذاته، وهو المشكل الرُّئيس لتواشج الإتيقي والتَّقدي. أمَّا "المشكلة التَّقديَّة، فهي التالية: قيمة القيم، التَّقويمُ الذي تنشأ منه قيمتها، إذا مشكلة خَلَقَهَا"⁽⁹¹⁾. فكيف تمكَّنت الفلسفة تاريخيًّا من خلق القيم؟ هل كان ذلك بدافع هوسِ الحماسة الفكرِيَّة المدفوعة

(89) المرجع نفسه.

(90) المرجع نفسه، ص 5.

(91) المرجع نفسه.

بالفضول المعرفي، أم بصرامة التفكير والقول الفلسفيين؟ ألا تنتهي الفلسفة بدورها إلى فضاءٍ للشَّجال الفكري والمحاورة؟ وهل تكون الفلسفة عينها بمنأى عن صرامة التَّقد الجذري بوصفه حوارًا مفتوحًا؟

سادسًا: تجذير النقد أساس المحاوراة الفلسفية

ما الذي تعنيه المحاوراة الفلسفية التي يمكن الفلسفة إنشاءها مع ذاتها؟ أتكون بالنقد الملحاح على تصويب أسسها ومناهجها و"عمَّالها"؟ وما الذي نفهمه في هذا الاتجاه من أمرين اثنين يعترم التَّقد تنزيلهما بالتساوي: أولهما نقد الفلسفة، وآخرهما نقد الفلاسفة؟ ثمة وجهتا حوارٍ متساوكتان بمفاعيل التَّقد ذاته يحددهما دولوز: "للفلسفة التَّقدية حركتان مترابطتان: نسبة كلِّ شيء، وكلِّ أصل له بعض القيمة إلى قيم؛ لكن كذلك نسبة هذه القيم إلى شيء ما يكون أصلها ويقرّر قيمتها. إننا نتعرّف إلى صراعٍ نيتشه المزدوج ضدَّ أولئك الذين يُيقون القيم خارج التَّقد، مكتفين بجرد القيم الموجودة أو بنقد الأشياء باسم قيم سائدة، من أمثال 'عاملتي الفلسفة'⁽⁹²⁾، كانط وشوبنهاور؛ لكن كذلك ضدَّ من ينتقدون القيم أو يحترمونها، بجعلها تستقُّ من وقائع بسيطة، من وقائع موضوعية مزعومة، وهم المنفعيون 'العلماء'⁽⁹³⁾. ومن ثمَّ، يُبنى نقد الفلسفة على عرج نظرها في القيم، أمَّا نقد الفلاسفة، فمرُّه إلى عدم تفعيلهم الحركة التَّقدية في مستوى القيم.

1 - محاوراة الفلسفة لذاتها

كان الغرض الرُّئيس لمعظم المعارف الفلسفية غرضًا معرفيًا، وهذا ما أبقى على التَّنظر الفلسفي في المعرفة في حدودٍ إستيمولوجية عادية. أمَّا ما يصلح من هذه المعارف للحياة، فلم يحظَ بالمتزلة التي يُفترض أن يحوزها.

(92) فريدريك نيتشه، "نحن العلماء"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشر، الفصل السادس، فقرة 211، ص 173-172.

(93) يُنظر: المرجع نفسه، فقرة 204، ص 155-158؛ دولوز، ص 6.

ويزد ذلك إلى أن هاجس التأسيس التّسقي للمعارف، وتلبّس هاجس الحقيقة بالفلاسفة، قد حالا دون استنبات الفلسفي في الحياتي.

في هذا المقام من إعراض المعرفة الفلسفيّة الكلاسيكية عن الحياة، يقول نيتشه: "وفي الفلسفة خاصّة، بما هي قفّة هرم العلوم عامّة، فإنّ السؤال عن فائدة المعرفة عامّة يرى نفسه يُطرح بصفة لا إرادية، ولا شعوريًا تأخذ كلّ فلسفة على نفسها مَهَمّة منحها أعظم الفوائد"⁽⁹⁴⁾. لم يكن لفلسفة نيتشه إلا أن تُبني على تربة أعدّها فلاسفة الحداثة، وهي إلى حدّ ما تربة العقلانيّين: الميتافيزيقية الديكارتية والنقدية الكانطية. وجماعهما التربة التي تحيّرت النقد الفلسفي الجذري هدم أسسها، فالبناء على أنقاضها. وهذا يعني، عيانًا، أنّ نقد نيتشه في أواخر القرن الماضي [التاسع عشر] للعقلانية نقد جذري طال الأسس التي قام عليها كلّ التراث الفلسفي للإنسانية تقريبًا، ولم تنج العلوم الوضعية من تجريحه اللّاذع وسخريته"⁽⁹⁵⁾. ويُستخلص من هذا أنّ التّقد الفلسفي يمسك بموضوعات نظره حدّ أسسها، وتلك صورة من صور جذريّته.

لم تكن مسألة الأسس في القرن التّاسع عشر لتخصّ العلوم الرياضية فحسب وإنّما لتشمل الفكر الفلسفي أيضًا. وبناء عليه، فإنّ الأساس العتین للبناء في نظر نيتشه هو ما انطلق مقدّمًا من الفعل على قاعدة تواشج الحياتي والفلسفي في تجربة التفكير. وحيثما يوجد، هاهنا، رباط وثيق بين حياة الفكر وفكر الحياة، تقتدر الفلسفة على مقاومة الهزّات والأزمات. وفي ذلك عين التواشج بين مُتّع الفكر والحياة وألمهما. غير أنّ خلاف ذلك هو ما كان الفكر الفلسفي التّسقي للعقلانية الحديثة ولوعًا بالبناء عليه. و"في نهاية التّحليل، يعتبر نيتشه كلّ عقلانية الأنساق الفلسفية مجرّد أنسجة عنكبوت تنتظر الانقضاض على فريستها بعد أن يجفّ دمها. التّنديد، هنا، بالأساس العقلاني للفلسفة شامل كامل، وليس مجرّد نقد يهدف إلى إجراء إصلاح معيّن"⁽⁹⁶⁾. فهل يقوم

(94) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 6، ص 28.

(95) زيناتي، ص 112.

(96) المرجع نفسه، ص 115.

التَّقدُّ على الإمساك بما في الفكر من أوثانٍ بلغت حدَّ الإقامة في الأسس (خصوصًا الميتافيزيقية منها والتَّقدية)، أم أنَّ التَّقدُّ تمحيص في صلاحية البناء على التَّهم المعرفي، والإسراف في تكثيف المعارف وإيداعها في تاريخ الأنساق الفلسفية؟

كان التَّقدُّ قائمًا في نظر الكانطية على الحذر من الوقوع في نزاع (صريح على الأقل) مع الفكر الكنسي، الذي كان ممسكًا بتلابيب الفكر الفلسفي منذ العصر الوسيط. ولعلَّ نقد العقل هو ما عرجت به العقلانية نحو أفق فكري لا يؤمِّن براءة التَّقدُّ من المسيحية، "بينما ينصبُّ التَّقدُّ عند نيتشه على حالة الفكر التي تسبق تأسيس الأنساق"⁽⁹⁷⁾. فما الاستيعاب الفلسفي لتطلُّق الفكر نقدًا مع نيتشه؟

بدايةً، تقتضي إعادة النَّظر الفلسفي في الإنسان مع نيتشه تجاوزًا لتأصيل سؤال ماهية الإنسان الكانطي، جماع أسئلة الفلسفة. وإذا كان هذا السُّؤال هو مدار نظر الأثروبولوجيا، فإنَّه سيظلُّ سؤالًا حبيسًا بوجه من الوجوه، للفكر الكنسي ومتسامحًا معه. أمَّا خطأ الفلسفة الأثروبولوجية في هذا المقام، فكامن في التغافل عن تعدُّدية أبعاد الإنسان في ما يتخطَّى المنطق الثنائي للخير والشَّر؛ فالإنسان في نظر التَّقدُّ الفلسفي هو "هذه التَّأليفة من اللا-إنسان وما فوق الإنسان..."⁽⁹⁸⁾؛ فالصُّورة الحقِّ للإنسان في الفلسفة التَّقدية تساهم في تخطئة الفلسفة السَّابقة ونقدها. أمَّا مرْدُّ نقصان المعرفة الفلسفية الحديثة بالإنسان، فهو إلى انعدام المقدرة لديها على رصد ما في الإنسانيِّ من انشباكٍ مع اللاإنسانيِّ. تلکم هي الطَّبيعة النفسية-الذهنية الحق التي لم تجرؤ بعض فلسفات النَّسق الواقعة تحت حِملِ الفكر الكنسي-اليهودي على الاعتراف بها. و"في الواقع،

(97) Gisèle Souchon, *Nietzsche: Généalogie de l'individu, commentaires philosophiques* (Paris: L'Harmattan, 2003), p. 15.

(98) نيتشه، في جنيلوجيا الأخلاق، المقالة الأولى: "الخَيْرُ والشَّرُّير"، "الكریم والشَّيم"، فقرة 16، ص 78. أمَّا مثال هذا الإنسان، فهو نابليون، بحسب نيتشه. يُنظر تمجيد له بوصفه سياسيًا في:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XI: Fragments posthumes*, 7 [27], p. 262; Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome X: Fragments posthumes (Printemps-Automne 1884)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Jean Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1982), 25 [188], p. 77.

يؤاخذ نيتشه المضامين المغزبية الفلسفة الكلاسيكية، وذلك من جهة جهلها الطبيعية الحق للإنسان كما تصوّره نيتشه⁽⁹⁹⁾. ثمّة، إذًا، ما يشرّع للفلسفة محاوره ذاتها نقدياً، غير أنّ التقد قد يكون تقريباً، حيث يتوحد عنصرًا الرّفص والدّفاع؛ رّفص السّائد من فكرٍ فلسفيّ، والدّفاع عن تعافيه من علله التي أورثه إيّاها العصر. فعسى أن تتعافى فلسفة عصرٍ بعينه ما إن تشني إلى ذاتها نقدًا.

أمّا المعرفة الجدلي، فتقيم هي الأخرى المحجّة على محاوره الفلسفة لذاتها نقدياً، وذلك من جهة اعترافها بالخطأ في تقدير بعض فلسفات عصرها، ولا سيما منها المنزع التشاؤمي من فلسفة شوبنهاور؛ إذ اعتقد نيتشه أنّها تمثّل حقًا معرفة فلسفيّة مقتدره على تعاطي أصوب الفكر المتعافى من أوّان العصر، وأوزار قيمه العدميّة الموروثة عن عصر انحطاط الحدائنه وتحديث الانحطاط؛ ذلك أنّ الفكر الكنسي أحكم توجيه حدائنه العدمية السلبية (مباشرة أو من خلف ستارة العقلانيّة). فكان توجّها مخلّقًا لأمر العالم والسياسة والدّوات والأشياء. أمّا ما انخدع به نيتشه من فلسفة عصره، فهو افتقارها إلى عنصر الرّجولة والبأس، بحسب اعترافه: "كنتُ أعتبر التشاؤم الفلسفي للقرن التاسع عشر على أنّه عارض لتفكير أشدّ حزمًا من تفكير القرن الثامن عشر، عصر هيوم وكانط وكوندياك والحسين، على أنّه مؤسّر لشجاعة أشدّ بأسًا، لحيويّة أشدّ انتصارًا؛ لدرجة كنتُ أعتبر المعرفة المأساويّة كالرفاهيّة الحقة لحضارتنا؛ كنتُ أرى فيها نوعًا من التبذير الأشدّ كلفه، والأشدّ نبلاً، والأشدّ خطرًا، لهذه الثّقافة، ولكنّه أيضًا، ويفضل وفرته، رفاهية الشّرعيّة"⁽¹⁰⁰⁾. وعمومًا، يتّهي نيتشه إلى تجريح الفلسفة، وما انتسب إليها من أهل عصره ومؤسّساته.

إنّ وقوع الفلسفة تحت وزر التّأطير المؤسسي هو ما شكّل سباجًا أو طوقًا يخفّض من مفعول الفلسفة التّقدي؛ فبعد أن كانت الفلسفة متسامحة مع الكنيسة، أصبحت مسالمة مع مؤسّسات الحضارة، ولا سيما السياسيّة منها. ولهذا، فإنّ "كلّ ممارسة حديثة للفلسفة محصّنة داخل سعة اطلاع وهميّة،

(99) Misrahi, p. 63.

(100) نيتشه، العلم الجدلي، الكتاب الخامس، فقرة 370، ص 230-231.

وذلك بطريقة سياسية وبوليسية مرتبطة بالحكومات والكنائس والجامعات والأخلاق والأزياء الشائعة والجبن البشري. إنَّ هذه الممارسة الفلسفية تكفي بالتَّهْد: لو' أو بالاعتراف: 'مضى زمن'⁽¹⁰¹⁾. فهل تصير الفلسفة أصدق لمجرّد التأسي على مَنْ كتبها ونشَقها؟ ألا تنخرم مفاعيل الفلسفة بارتجاج ملكة الحسِّ التَّقدي لدى الفلاسفة أنفسهم؟ هلَّا يكون الفيلسوف مذنبًا، في الأساس، في حقِّ الفلسفة وسؤالها التَّقدي؟ أليس قصور الفيلسوف من قصور الفيلسوف نفسه؟ وما الذي شرَّع لنتيشه الحديث عن قصورٍ في شخوص الفلاسفة؟

2 - محاورة الفلاسفة

يتعلَّق التَّقْد الفلسفي المحاور لذاته حقًا بالفيلسوف أكثر منه بالفلسفة؛ فالفاعل هو نفسه مادَّة التَّقْد الجذري. ويعود ذلك، بحسب نيتشه، إلى تملُّك الغريزة لأسباب الوعي لديه. وفي ذلك يقول: "حين أطلت النَّظْر إلى أصابع الفلاسفة، وقرأت بين سطورهم بما فيه الكفاية، قلتُ لنفسي: على المرء أن يحسب القسم الأكبر من التفكير الواعي نفسه من ضمن الأفعال الفطرية، وينطبق هذا حتَّى على التفكير الفلسفي"⁽¹⁰²⁾.

أليس ما يُحدِث الرَّجَّة في جوف الفكر ومفاصله هو اعتباره على هذا النَّحو من التشخيص؟ ربَّما لا يكون نيتشه مخطئًا من جهة نظره إلى فكر الفيلسوف على أنَّه تعابير عن غرائز لم تَقوَ على تصريفٍ طبيعيٍّ لرغباتها. وفي الواقع، كلُّ رغبةٍ تشكو من فقر الإشباع جزئيًّا أو كليًّا هي رغبة مستعصية على المغالبة؛ فصروفها واندفاعاتها غالبًا ما لا تتصير في ثنايا الفعل القويم. وبناء عليه، فإنَّ "فطر الفيلسوف توجه خفيةً معظم تفكيره الواعي وتصبَّه في مجار معيَّنة"⁽¹⁰³⁾. وإذا كان أمر الفكر الفلسفي على هذا النحو، فكيف يمكننا فهم مضامينه؟

(101) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر الماساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، تقديم ميشال فوكو، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983)، ص 45.

(102) نيتشه، "في تحكيكات الفلاسفة"، فقرة 3، ص 24.

(103) المرجع نفسه.

يرى نيتشه أنَّ ما يتوفَّر عليه فكر الفيلسوف المعاصر له، والسَّابق أيضًا، هو لعبة متعلّقة العناصر من مَرايا الألوان المتلوِّبة والمتصاهرة، فتبدو صور أفكار الفلاسفة من جهة انتظام عناصرها الدَّاخلية ومظاهرها بمنزلة الفكر الموزون بميزان العقل الصَّارم. غير أنَّ حقيقة الأمر خلاف ذلك، حيث يتلهَّى الفلاسفة، في نظر التَّنقد الجذري، بفنون التلوينات، وخصوصًا الرَّمادي منها، فتتوارى صرامة شخوص الفلاسفة بين ثناياها. ومن ثَمَّ، يرى نيتشه "لدى المتفلسفين حول الواقع كلَّهم، هؤلاء الذين لا جديد ولا أصيل عندهم غير هذا التزويق"⁽¹⁰⁴⁾. على هذا النحو، تبلغ حدَّة التَّنقد الجذري للفلاسفة حدًّا اعتبار نيتشه أخطاء الفلاسفة شتى، ولكنَّها واحدة من جهة ما تشكوه من عوزٍ فكري، لأنَّ النَّسق ووهم الانشداد إليه يحمَّسان الفلاسفة ويحفِّزانهم (وربَّما من حيث لا يشعر بعضهم بذلك) على يُسرِّ الوقوع في الخطأ المشين.

إن من الفلاسفة مَنْ يستبذُّ به بعض أوهام المنطق، فيعتقد أنَّ إنتاج معارف منطقيَّة هو الشَّأن الفلسفي الذي ينبغي أن يُعهد به لذاته؛ فبحسب نيتشه، "إلى يومنا هذا لم يوجد فيلسوف لم تتحوَّل الفلسفة على يديه إلى مديح للمعرفة، وعلى هذا المستوى على الأقل يكون كلُّ واحد منهم متفائلًا، بما هو مطالب بإضفاء طابع الفائدة العظمى على هذه الأخيرة. إنَّهم جميعهم واقعون تحت الشُّلطان المستبد للمنطق؛ والمنطق تفاوُل في جوهره"⁽¹⁰⁵⁾. علاوة على ذلك، فإنَّ الخطأ المعيب هو ابتعاد الفكر ذاته عن تعزيز مواطن الحياة الفكرية المتأدِّبة بأداب الأسياد الأرستقراطيين. لذلك، يعجز الفيلسوف عن الوَهَبِ والعطاء؛ فعطاء الفكر الحقِّ هو ما يمكن الحياة أن تغنمه منه من حُسن تدبير واقتدار على الفعل، وبسط للفكر في فَرْقه عن صلف الرأْي العام والحس المشترك. فالفيلسوف الحق هو الذي يُفرز في الفكر، برُجْحَانِ المعقول لديه، بين ما هو من قَبيل الفكرة وما ليس منها. وتبعًا لذلك، يَمكُن فرز صور الفكر ومظاهر الإتيقا عمَّا سواهما من أخطاء الفكر وسوالب الإتيقا. ومن ثَمَّ، يترقَّى النقد الجذري حدًّا

(104) المرجع نفسه، فقرة 10، ص 32.

(105) نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 6، ص 28.

تخطئة نسق الفيلسوف، لأنَّ "الأنساق الفلسفيَّة ليست صحيحة كليَّة إلا بالنسبة إلى الذين أسَّسوها: فالفلاسفة اللاحقون لا يرون فيها عادةً سوى خطأ كبير واحد، بينما يرى فيها المفكِّرون الأقلُّ شأنًا مجموعة من الأخطاء والحقائق" (106).

فما الذي ينبغي فعله بالنظر إلى ما يُنتظرُ من الفيلسوف؟ أهو تفعيل الفكر في صميم الحياة وترجمة الحياتي والمنبسط من الفكر؟

يتوجَّه التَّقدُّمُ الجذري إلى قصور الفيلسوف، لا من جهة قصور الفكر لديه فحسب، وإنَّما من جهة أسلوب التفكير أيضًا. ولعلَّ ما يميِّز إيجابيّة التَّقدُّم هو اعتبار نيتشه عوج الأسلوب في التَّفكير والحياة من عوج الحضارة عينها. ومن ثمَّ "تميِّز المهمة التي تقع، إذاً، على عاتق الفيلسوف داخل حضارة أصيلة بوحدة أسلوبها، فلا يمكن أن تُستَخْلَصَ ببساطة من الشُّروط الرِّاهنة لوجودنا ولا من تجاربنا، ذلك أننا لا نعيش داخل هكذا حضارة" (107). إذاً، تُصنّف سلبية الحضارة الضَّاغطة بتأطيرها (ويكون ذلك في الغالب لامرئيًا) للفكر والثقافة والعلوم في الاتجاه الذي يجعلها كلّها في انسجام وسلم معها. إلا أنَّ الفكر الفلسفي الحق هو الذي ينشدُّ إلى ما به يكون مستقلًّا في مرأسه لجذريَّة نقده.

سابعًا: استقلالية الفلسفة التَّقديَّة

ما الممكنات الفلسفيَّة التي تؤمِّن بها الفلسفة استقلاليَّتها؟ وعمَّ تستقلُّ؟ وكيف تنتهي بذلك إلى إجلال ذاتها ودونما وقوع في العُجب؟ تشهد بعض وقائع تاريخ الفكر الفلسفي عادة على "تاريخ العلاقات العسيرة التي للفيلسوف - إذا لم يكن محصَّنًا بحصانة العلماء - مع آلهة المدينة، أي مع غيره من النَّاس، ومع المطلق المحطُّ الذي يُعزَّونه بصورته" (108). فهل نفهم من ذلك أنَّ الفلسفة كانت رهن كبرى الأسماء في تاريخ الحضارة ومؤسَّساتها؟

(106) نيتشه، الفلسفة في العصر الماساوي، ص 37.

(107) المرجع نفسه، ص 43.

(108) موريس ميرلو-بونتي، تفرظ الحكمة، ترجمة وتقديم محمَّد محبوب (تونس: دار أمية، 1995)، ص 72.

يكاد يُجمَعُ معظم شَرَّاحِ فلسفة نيتشه على استقلاليتها بفكرها تجاه كلِّ مستقيم من كلِّ بشر نابح أو عبد واهن. يقول أوديف: "نظراً إلى أنَّ النيتشوية ليست عقيدة رسمية، فقد احتفظت بشهرة الفلسفة التَّقديَّة المستقلَّة التي تسمو فوق غرور النزاعات النَّظريَّة والأيدولوجيَّة والسياسيَّة"⁽¹⁰⁹⁾. فهل يُرَدُّ ذلك إلى تخيُّر نيتشه جغرافياً-فلسفيَّة أو حقلاً من التَّفكير يتفرَّد به عن سائر الحقول الأخرى؟ وكيف يقوى الفيلسوف على الجنوح إلى أفقٍ فكري في ما وراء السائد من الآفاق الضَّاغطة والمؤسَّسات السياسيَّة الواعدة؟

ربما يكون من المعلوم في الفكر الفلسفي، خاصَّةً الحديث منه والمعاصر، عسر انتهاج فيلسوفٍ ما لطريقة مؤمَّنة للاستقلالية؛ ففي عصر بداية هيمنة المنزع العلمي (ولا سيما الوضعوي منه)، سيقوم الموقف الفلسفي التَّقدي مع نيتشه على "رفض أن تُختصر الحياة والطَّبيعة بكلِّ ظواهرها في صيغٍ علميَّة يتداولها الطُّلبة والعلماء في ما بينهم؛ ذلك أنَّ أيَّة ظاهرة تخفي كلَّ نشوة الحياة المتدفِّقة التي لا يمكن لأَيَّة صيغة علميَّة مهما بلغت من الدقَّة أن تُحيطَ بها"⁽¹¹⁰⁾.

على هذا الأساس، تنأى الفلسفة التَّقديَّة بذاتها مخافة الوقوع في حظيرة خفض مفعول الكلمة وتجريد حدِّتها. وبذلك يثبَّت نيتشه استقلالية الفلسفة حتى لا تخالطها طرائق لِيِّ الفكر من أجل "ألهة المدينة". وهكذا، فإنَّ غنم استقلاليَّة الفكر هو التحلُّل من مؤثِّق الارتهان في الآخرين على شاكلة ما يكون المدنيون تجاه دائيتهم؛ ذلك أنَّ الدَّيْن يشكِّل إلزاماً أدبيّاً ونفسانيّاً للمدِين حتى لا يجرؤ على انتقاد دائته.

ودرءاً لكلِّ تبعيَّة، فإنَّ الفلسفة التَّقديَّة هي التي تنتهي بتقريبها استقلاليتها إلى إجلال ذاتها. ومن ثمَّ، "أسَّس نيتشه، زيادة على هذا، طريقة جديدة في التَّفلسف"⁽¹¹¹⁾. فكيف ترُدُّ الفلسفة الاعتبار إلى ذاتها بهذه الجدَّة؟ وبأيِّ معنى

(109) ستيان أوديف، على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب (بيروت/دمشق: دار دمشق، 1983)، ص 10.

(110) زيناتي، ص 112. [تشديدنا نحن]

(111) جمال مفزج، نيتشه الفيلسوف النَّاتر (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2003)، ص 29.

يحرص التفكير النقدي عادةً على إجلال كبار أهل الفكر؟ وهل في إجلال الفلاسفة بعضهم لبعض ما يدرأ عنهم "شبهة" النقد؟

لا يفيد مراس النقد، مثلما هي الحال لدى أهل الرأي ومحبي الظنون، أنَّ النقد هو ردة الفعل السلبية أو المحقد أو ما تجاوز عموماً أدبيّة العقل وأحكامه، بل إنّه النزاع الفكري العنيف والشديد الكشف عن أخطاء الفلاسفة وأقنعتهم. إلا أنّ النقد لا يعني في هذا المقام من أصول إتيقا الفكر⁽¹¹²⁾ جحود الفيلسوف، شأن غيره من الفلاسفة. إذًا، إن لدى نيتشه ما يفيد إتيقا الممارسة النقدية تجاه الفلسفة والفلاسفة، ومن ذلك قوله: "لقد كان فيثاغورس وأنبادوقليس يعاملان بعضهما بنفس الإجلال ما فوق الإنساني"⁽¹¹³⁾. فهل يعني الإجلال توقُّر الفلسفة النقدية المستقلة على أنفاس إتيقية؟ وكيف يكون إجلال الفلسفة لذاتها من قِبل مقتضيات الصرامة النقدية؟

يعني الإجلال هنا إكرام الفلاسفة للفلسفة في شخوصهم ومعاشراتهم الفكرية اليندايتية؛ فالمحاورة الفلسفية الناشئة بين أهل أرسقراطية العقل تؤسّس لأرفع حوار ممكن، وذلك هو قوام عافية الفكر. وكلّما كان الفكر أكثر نقدًا، تعزّزت في النقد نفسه صفة الجدرية. تتناسب، إذًا، صرامة الرُّوح النقدي وإكبار الفكر وتعظيمه. وهكذا، فإن "على الفلسفة أن تتناول التيّار الرُّوحي بصورة صارمة عبر القرون: بهذا، تكون الخصوبة الدائمة لكلِّ ما هو كبير"⁽¹¹⁴⁾. فهل يكون تخصيب الفكر النقدي ذاته من شأن استقلالية نقده وإجلاله ذاته؟ ما ذكره نيتشه بشأن بعض فلاسفة الإغريق كان من قِبل رفعة المحاورات الفلسفية التي هي كلمة بشرية من درجة ثانية، وأرفع بدورها من سائر الكلم البشري اليومي. وبشأن إتيقا الرُّوابط الفكرية بين الفلاسفة، يقول: "إنّ الجابرة يتخاطبون عبر مسافات التاريخ المقفّرة، ويستمرُّ حوارهم الرفيع بين الأفكار دون أن يعكّر صفوه الأقرام المستهترون، والصّاخبون الذين ما يزالون يزحفون

(112) يمكن اعتبار استقلالية الفلسفة النقدية أصلًا من هذه الأصول.

(113) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 64-65.

(114) Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe: Études théorétiques*, Angèle Kremer-Marietti (trad., int. et notes) (Paris: Garnier Flammarion, 1991), § 34, p. 46.

نحتهم⁽¹¹⁵⁾. أمّا ما يعرضه التّقد الفلسفي النيتشوي هو أنّ نبل النّظر المتبادل بين الفلاسفة رهن نبل النّظر الفلسفي للشّعب. ولَمّا كان نيتشه يرى في فلسفة العصر صخب الفكر والثقافة، فإنّه يرى، تبعاً لذلك، أنّ حقيقة ما أنتجه الفلاسفة هو من قبيل فكر الجمهور. فلماذا تميّز الفلسفة التّقديّة بين الشّعب والجمهور؟

يكشف التشخيص التّقدي الذي أتاح نيتشه عمّا في الوثائق بين الفلسفة والشّعب من عمق الحاجة المتبادلة. وتؤتّى هذه الأخيرة ضمن أفقٍ بعينه: فلسفة الفعل المقاوم. هو ذا أفق الرّفعة والشّعور يُنبئ الذّات وتوقير الآخر. زيادةً على ذلك، يتشابك نبل التفكير التّقدي في منبت المدينة نفسها مع تقليد توقير الشّعب. هذا الذي يشرّع للفلسفة حضورها فتؤمّن عافيتها. وبحسب نيتشه، "ليست لدينا فلسفة شعبيّة نبيلة، لأننا لا نمتلك مفهومًا نبيلًا للشّعب. إنّ فلسفتنا الشّعبيّة للشّعب، وليس للجمهور"⁽¹¹⁶⁾. فما هو العُثم الفلسفي من توقير الشّعب؟ يرى التّقد الفلسفي الجذري أنّ العبقرية قد تفيض عن شعبٍ دون آخر. فليست الشّعوب كلها جديرة بالإعجاب، أو قادرة على توليدٍ عظيمٍ الأمور. ولهذا الاعتبار، "فإنّ الشّعب الذي يصير واعيًا بمخاطره يتج العبقريّة"⁽¹¹⁷⁾. لقد تمكّنت شعوب عدّة، بحسب نيتشه، من إنجاب كبار المفكرين والعلماء. والعبقرية هي حقيقة الرّجال المتعافين والبّنائين للتاريخ، والمحسين لتوجيه التاريخ الوجهة التي ينبغي أن يكون عليها، بمعزلٍ عن كلّ وصاية⁽¹¹⁸⁾.

(115) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 41-42.

(116) Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, § 29, p. 44.

(117) *Ibid.*, § 24, p. 42.

(118) هنا يحتمل التوجّه النيتشوي في إقامة بناية الفكر نقدًا؛ إذ ترى سوشون أنّ نيتشه ينتهي إلى تشريع الاستقلاليّة من دون أن يلتزم بها تجاه غيره. ولئن كانت الفلسفة تحتاج إليها، ولا ريب، فإنّه ادّعى عدم رغبته في "اتباع" مثلما أوحى لنا بذلك زرادشت. يُنظر: فريدريك نيتشه، هكذا تكلمّ زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة علي مصباح (كولونيا، ألمانيا/بغداد: منشورات الجمل، 2007)، الكتاب الأوّل، "ديباجة زرادشت"، فقرة 9-10، ص 56-58. والواقع، "إنّها استقلاليّة تفكير يدّعيها لنفسه. ويدّعيها باسم طبيعة الفرد":

Souchon, p. 11.

ماذا يمكن استخلاصه من استنتاجات فلسفيّة في خاتمة هذا الفصل؟

- يفيد التّقدّ الجذري موضوعة القيم والموضوعات المستهدفة عموماً موضع أزمة، فيطاول التّقدّ الجذور.

- التّقدّ الجذري مؤسّس، ويستهدف فلسفةً للمُقبِل.

- يطاول التّقدّ الأوهام والمُثل والأصنام، وكلّها حالة في أوسع مفهوم لها: القيم.

في الحقيقة، يتمكّن التّقدّ من الفكر والحياة والحضارة والأنفس البشريّة. وهو جذري لجرأته على ملامسة الكلّ، ومن ثمّ إعادة حمل الأسماء الحق على المسمّيات الحق التي تناظرها. وقد شغّل نيتشه في عام 1888 التّقدّ بوصفه نسخاً للمُثل التي أصلها جنس من الفلاسفة يبحث عن الحقيقة، فشدّد على أنّ في "نقد الأمثلة: ينبغي أن يبدأ بشكل يحذف لفظ 'مثالي': نقد الأشياء المرغوبة"⁽¹¹⁹⁾. ففي أي المواطن يوجد جماع هذه المُثل؟

يرى نيتشه أنّ الحداثة هي التي تتعيّن فيها صِنافة مُثل الفلاسفة. لذلك، ينحو التّقدّ إلى أوسع أطر الفكر الغربي الحديث. ولما كانت الجذريّة التّقدّيّة تعني في حدّ من حدودها الإمساك بالأسس والأسانيد، فإنّ هذه الأخيرة هي من جهة المتتهى مجموع المؤسسات الرّاعية لفكر الحداثة. وبذلك، يكون التّقدّ اعتراضاً صريحاً على التدابير السياسية الحديثة، لأنّ السياسي هو جوهر المؤسّسة الحديثة، وعلى العكس، يقول نيتشه: "نقد الحداثة. إنّ مؤسّساتنا لا تُساوي شيئاً: هاهنا، الكلّ على اتفاق. ومع ذلك، لا يعزى هذا إليها، ولكن إلينا نحن"⁽¹²⁰⁾.

(119) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XII: Fragments posthumes*, 5 [100], p. 226.

(120) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1, Crépuscule des idoles*, § 39, p. 134.

وفي النهاية، فإنَّ أهم ما يمسك به التَّقدُّ الجذري رهاناً له هو التحرُّر من ضوابط الهيمنة الإبيستيمولوجية، لينشُدَّ في المقابل، إلى الأكسيولوجيا النقدية عبر مساءلة مفهوم القيمة.

أخيراً، يتجسَّد استشكال التَّقدُّ الجذري في المساءلات التالية: هل من البديهي أنَّ الحدائثة الفلسفيَّة قادرة على تقدير حقيقي لقيم الأشياء والأفكار والحياة والفنون وحرمة العقل وضوابط الكلمِّ البشري؟ هل من الصحيح أنَّ اللُّغة الفلسفيَّة متحرِّرة ومتعافية وطيقة اليد من جهة ما تتَّخذُه من مواقف؟ ومتى تقتدر على تشريع للقيم ليكون شرعةً إتيقيَّة لفكر فلسفيٍّ مُقبل؟ ومَنْ ذَا الذي يقوى على تميم التَّقدُّ والاعتراف به عُدة سالبة للأوثان وقدسياتها؟ ومن ثمَّ، هل يمكن القول إنَّه لكي "يكون التَّقدُّ نقدًا حقيقيًّا في معناه لزم أن يتَّجه إلى القيمة"⁽¹²¹⁾؟ بل، هل تبقى لنا في نظام القيم الفلسفيَّة نفسها ما به يُفضَّلُ عصر الحدائثة عمَّا سواه من العصور الخوالي؟ وما قيمة الحياة والعقل والفكر؟ ومَنْ ذَا الذي يتفرَّد، اليوم، بمطلق الحق في إسناد معاني القيم، وتحميل صورها، ما لا تحتمله طبائعها؟ أليست العقلانية الممجَّدة في عصرنا هي سند طواغيت الفكر العقلاني، كالأنَا والذَّات المفكِّرة والسيادة على الذَّات؟

(121) Pierre Chassard, *Nietzsche: Finalisme et histoire* (Paris: Copernic, 1977), p. 59.

الفصل السادس

تساوق الإتيقي والنقدي

"لا أزال أحيًا، لا أزال أفكر: ينبغي أن أحيًا أيضًا، لأنه
ينبغي أيضًا أن أفكر"⁽¹⁾.

تقديم

كُتِبَ معظم آثار نيتشه على شاكلة فقرات، بعضها متناسق من جهة التسلسل الفكري، وبعضها الآخر مستقل. إلا أن الثابت بينها هو ما تحتوي عليه جميعها من أفكار ومعانٍ مكتملة في معظمها، وإن كانت في غاية الإيجاز، وغير محلّلة على الطريقة الفلسفية السقّية المعهودة. ومع ذلك، فإننا نلاحظ أن معظم ما دوّنه نيتشه في أواخر حياته الفلسفية محكوم بشيء من التسلسل والتبويب وإحكام التنظيم. أمّا من جهة طول الفقرات، فإن كتابته بدأت تأخذ نفسًا مطوّلًا أكثر من ذي قبل، فأصبحت الفقرات في الغالب مرتبطة بتسلسل فكري متماسك. غير أن اعتلال البدن منعه من التمادي في كتابة معظم ما دوّنه بشيء من الانتظام مثلما كان يتطلّع في تصميم إرادة الاقتدار الذي كان ينوي من خلاله معالجة مسائل مختلفة سبق له أن تكلم في معظمها وكتب. لكن، ما الذي جعل نيتشه يكتب بالشكل السُدري الذي انتهجه؟

(1) فريدريك نيتشه، العلم الجذلي، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 2001)، الكتاب الرابع، فقرة 276، ص 151.

لقد بيّن هو نفسه أولاً أنّ هذه الشُّذرات ملائمة له باعتباره فيلسوفاً تلقائياً، وأنها ثانياً أكثر استجابة لفيلسوف مترحّل مثله، وأنها ثالثاً الصيغة الأكثر تواؤماً مع اعتلال الصحة والرّجات النفسية والعضويّة، ولمخالفة الفلاسفة رابعاً سنّه التنميق والتّسيق في تكييفهم المكتوب مع الرّوح التّسقي لديهم.

في المقابل، فإنّ نيتشه "لم يكن يضع حدوداً معيّنة لتفكيره، بل يترك الفكرة تظهر تلقائياً دون أن يعوقها عائق، ويدوّنّها كما خطرت لذهنه"⁽²⁾. وبناء عليه، يكاد يكون الاتفاق حاصلًا على أنّ نيتشه كتب بكيانه ولحمه ودمه⁽³⁾؛ كتب الشُّذرات تواؤماً مع الحياة الصائرة بهزّاتها ومنعرجاتها وآمالها وإحباطاتها وفصولها التراجيديّة. كان نيتشه "يدعو من خلال الشُّذرات إلى الرقص بالقلم والمعرفة دون مبادئ كتابيّة مسبقة؛ حيث الحياة ليست إمّا هذا أو ذلك، ليست أبيض أو أسود، أو منطقاً أو خيالاً، إنّما هي أطيايف لا تنتهي من ألوان العقل الملوّن بالحياة اللّامتهدية التلوينات التي يكون فيها كلّ إنسان طيفاً من هذا الوجود له لغته وكتابته الخاصّة"⁽⁴⁾.

أمّا ما اصطبغ من فكر فلسفيّ بكيانه الدّاتي، فصرنا نلاحظ تصادياً له مع أسّسه من أفكار قابلة للحياة وما عاشه من حياةٍ تحتمل من جهتها الترجمة الفكرية. و"بينما أدرك نيتشه أنّ فلسفةً تُعاش وتُختبّر عبر القدر الدّاتي للإنسان، هي عادة أقرب إلى أن تبدو غير منسجمة ومتنافرة كالحياة نفسها، فقد علم كذلك أنّ هذا التنافر نفسه غالباً ما يصبح أكثر حيويّة، وبالتالي أكبر قيمة من كلّ الأنظمة الفكرية المجرّدة التي جرى بحثها على كرسيّ مريح"⁽⁵⁾. وفي ما وراء التقليد

(2) فؤاد زكريا، نيتشه، سلسلة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، ص 151.
(3) راجع القول: "أكتب بالدم، وستكشف أنّ الدم عقل. ليس سهلاً بالمرّة فهم دم غريب: إنّي أمتك أولئك القراء الخاملين". فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة علي مصباح (كولونيا، ألمانيا/بغداد: منشورات الجمل، 2007)، الكتاب الأوّل، "عن القراءة والكتابة"، ص 85.

(4) وائل شعيب، "الشُّذرة الفلسفيّة كقوّة إرادة فنيّة"، مجلة كتابات معاصرة، مج 20، العدد 80 (2011)، ص 133.

(5) يانكو لافرين، نيتشه، ترجمة جورج جحا، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر (بيروت: المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، ص 67.

الفكري الأكاديمي، اعترز نيتشه التحرُّر من بعض الصُّوابط المؤسَّسيَّة التي تُفُضي، عادةً، إلى ارتهان الفكر ضمن أفقٍ من التقليد الذي يسأم منه هو نفسه.

وفي هذا المقام، يقول: "لأخلاقيَّة في الوضعيَّات التي لا يُفرضُ فيها أيُّ تقليد⁽⁶⁾. وكلِّما كانت الحياة أقلَّ تحديداً بالتقليد، تقلَّص مجال الأخلاقيَّة"⁽⁷⁾. فما المسوِّغات الفلسفيَّة الموجبة لتوكيد التساوق بين الإتيقا والنَّقْد الجذري في المدوِّنة النيتشوية؟

أولاً: جماع الإتيقا والنَّقْد الجذري

1 - في جماليَّة الأسلوب وطريقة التفكير

كيف تمكَّنت فلسفة نيتشه من نحت جماليَّة أسلوبية⁽⁸⁾ وطريقة في التَّفكير خاصَّتين بها؟ وبأيِّ معنى تشكَّلان جماع عنصريَّ الإتيقا والنَّقْد الجذري؟ تتمثَّل عافية حركة النَّقد في ديمومة حضورها تجاه أهمِّ المسائل التي فُكرت فيها فلسفة نيتشه. ويشكِّل الأسلوب، بدوره، موضوعاً طاوله التَّنظُّن الفلسفي النيتشوي؛ إذ تبيَّن له انعدام السَّويَّة في الأسلوب المتتهج من فلسفات عدَّة، ولذلك أنكرَ عليها الصِّدق لوقوعها في التزييف. وفي نظره أنه "ينبغي للأسلوب ألا 'يزيِّف'، بتسنيق خاطئ في الاستنتاج والجدلية، الأشياء والأفكار التي توصل إليها عبر مسلكٍ آخر. على هذا التحوِّق كَانَط في 'أخلاقه' نزوعه النَّفسي

(6) يقصد التقاليد الرِّاقية في تعاطي التَّفكير، ومنها إتيقا اشتغال العقل الفلسفي الأرسطراطي.

(7) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IV: Aurore: Pensées sur les préjugés moraux; Fragments posthumes: Début 1880-printemps 1881*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2000), livre premier, § 9, p. 23.

(8) يُنظر "نظريَّة الأسلوب" (théorie du style)، وخصوصاً تشديده على "أنَّ الشيء الأوَّل الذي ينبغي أن يكون ضرورياً، هو الحياة: يجب على الأسلوب أن يحيا":

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IX: Fragments posthumes (Été 1882-Printemps 1884)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Anne-Sophie Astrup & Marc de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1997), I [109], § 1, p. 48.

وكذلك ص 48-50 للتَّنظُّر في تفعيل الأسلوب للفكرة، وتفعيل الإقدام على الحياة للفكرة (فكرة مكثِّفة)، ومنها "الأسلوب الكبير" (le grand style).

الباطني: وإتيقا هربرت سبنسر تعطي مثالا أكثر راهنية. يجب ألاّ تسترّ ولا إن نغترّ طبيعة المنوال الفعلي الذي أتت من خلاله أفكارنا. إنّ الكتب الأعمق والأبقى سيكون لها دوّما، ولا ريب، شيء ما من الخاصيّة الشذرية⁽⁹⁾.

لعلّ أهمّ ما يتبني نيتشه إبرازه، هنا، اعتماده أسلوب الكتابة الشذريّة بدلاّ من أساليب الحجاج والأخذ والرّد والكتابة البرهانيّة؛ بل ربّما لا يرى هو نفسه حاجة إلى البرهنة تطلّعاّ منه لإقناع الآخرين، خصوصاّ منّ تعوزهم "ملكة الاجترار". لذلك، نراه يؤكّد أنّ "كلّ القواعد المميّزة للأسلوب تولد من هنا: لقد صُنعتْ لتمنع، لتحفظ المسافة، لتحظر 'الوصول' إلى مؤلّف؛ لتمنع البعض من الفهم ولتفتح أذان الآخرين، الأذان التي تملك تناغماّ معنا"⁽¹⁰⁾؛ فالأصل الفلسفي في وجهة النّظر هذه هو الفرز بين قارئ جيّد وآخر سيّء.

يبحث معظم القراء في الفلسفة، عادةً، عن منطقيّة بناء النّصّ والتّسمّي المنطقي البرهاني، وذلك في نصوص فلسفيّة ينفي عنها نيتشه جمالية الأسلوب. فما الذي يؤكّده، إذاً، اعتزاه تشغيل أسلوب اللّغة الفلسفيّة الشّاعريّة والكلمة التّقديّة المحرّجة خصوصاّ؟ أليس تكثيف الفكرة من شأن أسلوب الكتابة المقطعيّة؟

بوجه من الوجوه، يمكن المشي أن يساعد على تكثيف الفكرة. ويمكن عند نيتشه ألاّ يكون رياضة من أجل الحميّة⁽¹¹⁾ بقدر أن يكون حركة منشطة فعلياّ للفكر ومولّدة للتفكير السّوي؛ فـ "المشي للتّفكير يعني إذا التّحرّر من

(9) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XI: Fragments posthumes (Automne 1884 - Automne 1885)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Michel Haar & Marc Buhot de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1982), 35 [31], p. 252.

(10) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الخامس، فقرة 381، ص 242.

(11) كان نيتشه يعتمد على الحركة الصباحية من خلال رياضة المشي. ومع ذلك، كان في معظم أطوار حياته العضوية معتلاّ. ومن خارج النص التاريخي النسقي والتقليدي الذي ألفناه مترجماّ سيرة هذا الفيلسوف أو ذلك، يمكن الرجوع إلى رواية فلسفية يقول صاحبها إنّ "نيتشه يتجاهل أي سؤال لا يريد الإجابة عنه". إرفين د. يالوم، عندما بكى نيتشه (رواية)، ترجمة خالد الجبيلي (بغداد/ بيروت: منشورات دار الجمل، 2015)، ص 255. يعني عدم تجاوب نيتشه كثيراّ مع أسئلة طبيه جوزيف بريوير، واختصاره الحديث معه بالقول: "ستكون أفضل هدية تقدّمها لي هي أن تساعدني على فهم الشفاء" (ص 403).

الوعي - ردة الفعل هذه للأنا - التي لا تمثّل إلا جزءاً ضئيلاً من نشاط الجسد، بما أنّ معظم النشاط لا واع، بحسب نيتشه⁽¹²⁾، والحمية عنده لدرء العلة عن عافية الفكر. ثمّ "أنّ يكون نيتشه مثلاً كبيراً [...] لا يكشف عن مجرد أذواق خاصّة بمفكر [...] فحسب؛ فهذه الممارسة الدائمة تشهد، عكس ذلك تمامًا، على القطيعة التي يريد نيتشه إحداثها في طريقة التفكير، وعلى أهداف جديدة يعهدُ بها إلى فيلسوف حميوي"⁽¹³⁾. فلم يكن المسير وحده هو ما عزّز في الفيلسوف حركة التفكير والكتابة المقطعية، بل إنّ تمكن نيتشه كذلك من فقه اللّغة كان له الأثر الفعّال في صهر الفكرة، وتكثيفها، في أقلّ ما أمكن من الصيغ اللّغويّة البليغة والمعبرة. وكما بيّن بوترا، فإنّ "اللغة وطن التفكير: وطنه المنسي. فاللغوي ماهية الفلسفي الخاصّة"⁽¹⁴⁾. فمتى يتسنى للأسلوب أن يزداد حُسنًا والتفكير نقدًا؟ هل يكون ذلك بالإسراف في تفحص الكتب والأنساق، أم بالانشاء إلى الحياة نفسها؟

نجد لدى نيتشه تصوّرًا يقرن بين الأسلوب الحياتي وطريقة التفكير⁽¹⁵⁾. فهل يُقتصرُ الأسلوب، مثلما عهدناه في سالف الفلسفات النّسقيّة، في صيغة مسار مُنتهَج في بلورة الفكرة وكتابتها وصياغتها؟ وكيف يحتمل هذا الأسلوب دلالة مستحدثة حين يصبح أسلوبًا للحياة؟

في الواقع، لا يقتصر معنى الأسلوب على النّظري والفكري وحدهما، وإنّما توجب إتيقا التفكير المترجم للحياتي الحديث حتى عن أسلوب في

(12) Jean-Paul Dollé, "Seules les pensées qu'on a en marchant valent quelque chose," [Réponse à la question: Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 39.

(13) *Ibid.*, p. 38.

(14) Bernard Pautrat, *Versions du soleil: Figures et systèmes de Nietzsche* (Paris: Editions du Seuil, 1971), p. 165.

(15) ترى أندريه سالومي أنّ "نيتشه منح الفلسفة، وبوجه ما، أسلوبًا جديدًا":

Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, Jacques Benoist-Méchin (trad.), Ernst Pfeiffer (texte établi et présenté), Thomas Pfeiffer (notes), Olivier Mannoni (rev. et complétée) (Paris: Grasset & Fasquelle, 1992), p. 110.

يُنظر، أيضًا، كيف تكون الحكمة "أكثر أساليب نيتشه لفتًا للانتباه". ألكسندر نيهاماس، نيتشه: الحياة كنص أدبي، ترجمة محمّد هشام (الدّار البيضاء: إفريقيا الشّرق، 2008)، ص 24.

الحياة⁽¹⁶⁾، فيتخطى الأسلوب معانيه التقنية والألسنية النسقية مثلما هي الحال في لغة المناهج والنبوية. ولا يتسنى ذلك في نظر نيتشه إلا "عندما نمنع النَّظْر في التأثير الذي يمارسه تبرير فلسفي كامل على كلِّ فردٍ في أسلوب حياته وتفكيره عندما نفكرُّ أنه يذفته ويخصِّبه كشمس تشرق له وحده، عندما نقدرُّ الاستقلالية التي تمنحها له مواجهة الرأْي العام، عندما نرى كم يجعله راضيًا عن نفسه، غنيًا، فائضًا بالسعادة وحسن الالتفات، وأنه لا يتوقَّف عن تحويل الشرِّ إلى خير"⁽¹⁷⁾.

وفي المحصِّلة، إن للأسلوب في هذا السياق رباطًا وثيقًا مع طريقة تقويم الحياتي، لأنَّ التقويم طريقة في الحياة، وهو من صميم النَّظْر إلى الحياة من جهتي سافلها ونبيلها؛ فثمة في التَّقويم تعظيم للحياة. لذلك، فإننا "نمتلك دائمًا المعتقدات والعواطف والأفكار التي نستحقُّها تبعًا لطريقة وجودنا أو أسلوب حياتنا. ثمة أشياء لا يمكن أن نقولها، أو نشعر بها أو نتصوِّرها، وقيم لا يمكن الإيمان بها إلا شرط تقويم الحياة 'بدناءة' والعيش والتفكير 'بدناءة'⁽¹⁸⁾.

أما العنصر الإيتيقي الموجه إلى التفكير في الحياتي، فكامن في درء الدناءة والابتذال؛ ذلك أنَّ من باب مخالفة إتيقا المعيش إبقاء المرء على لقاته بالحياة خارج مقام الرِّفعة أدبًا والحكمة عقلاً. يصوغ نيتشه إعضال الحياة ومعناها في قوله: "أن يحيا الإنسان على نحو يجعل المرء لا يرى من معنى في الحياة، ذلك هو ما تحوَّل الآن 'معنى' للحياة"⁽¹⁹⁾. ولعلَّ الهزَّات التي عرفتها

(16) لا فكاك بين ثلاثة التفكير والحياة والأسلوب. ومردُّ ذلك إلى أنَّ الفيلسوف اختار أن يستلهم من الحياة نفسها معظم طروحاته الفكرية. تُنظر هذه الفقرة: "أعاد نيتشه، بوصفه طبيبًا فيلسوفًا، لبابة للأسلوب سوِيَّة والتفكير" في:

Yannis Constantinidès, "[Dossier: "Nietzsche: L'antisystème"]. *Philosophe en corps*, Magazine philosophie, no. hors-série (été 2015), p. 72.

(17) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الرَّابع، فقرة 289، ص 158.

(18) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، ص 6.

(19) فريدريك نيتشه، نقيض المسيح: مقال اللعنة على المسيحية، ترجمة علي مصباح (بيروت/بغداد: منشورات الجمل، 2011)، فقرة 43، ص 95.

حياة نيتشه، ولا سيما منها العلل البدنية والوجدانية، قد طبعت تفكيره، فكان في تصادٍ مع الوضع الحياتي. ويتعيّن تصادي الأسلوب الحياتي وطريقة التفكير في معظم نصوصه الفلسفية، ومراسلاته الشخصية، لأنّ "كتبه، باستثناء بعض النصوص، خالية من ميزة المؤلفات التي تترابط فيها الأفكار لتؤلّف كلًّا واحدًا وتعرض تفكيرًا ينمو بالتدرّج، بل هي مجموعات حكم" (20). هذا الأسلوب الشذري هو الذي يستجمع الإيجاز والتكثيف والشدّة، ولا يقدر أحد على اعتماد أسلوب من هذا القبيل. ومن هنا "القول المأثور، الحكمة، شكلان كنت أوّل ألمانيّ نفذت من خلالهما سيّدًا، إنهما شكلا الأزلية: إنّ توفّي هو أن أقول في عشر جمل ما يقوله غيري في كتاب ... وما لا يقوله غيري في كتاب واحد" (21). إذًا، ليست الحكم والمقاطع النصّية هي ما يُفكرُ الأسلوب جماليته، وإنّما الثقافة المعمّمة هي التي تفقر الحياة أسلوبها والتفكير طريقته. وعلى هذا الأساس، يرى نيتشه كيف أنّ "عصرًا يعاني ممّا نسّميه الثّقافة العائمة، وحيث لا توجد حضارة ذات أسلوب حياتي موحد، لا يستطيع حين يعيى الفلسفة أن يقوم بأي شيء عن تبصّر، حتى ولو جاهرته عبقرية الحقيقة نفسها بالفلسفة في الشوارع والأسواق" (22). فهل تكون جمالية الأسلوب من التوقير الإتيقي للحياتي والفكري.

يبدو أنّ الوقار الذي يهبه الفيلسوف المؤسّس لطراز رفيع من الحياة والفكر، تبعًا لحسن ذوقه الجمالي وسلامته، هو من توقير الفيلسوف للفلسفي في شخصه سويةً، وشخص نظرته؛ فكلُّ ذلك يترجمه الفكر في المكتوب والمقول مشافهةً.

(20) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974)، ص 9.

(21) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner. Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "Divagations d'un inactuel," § 51, p. 145.

(22) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، تقديم ميشيل فوكو، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983)، ص 45.

وفي هذا المقام، يضرب لنا نيتشه مثلاً أنكسيمندريس الإغريقي، فيقول: "إنَّ رجلاً يطرح مسائل من هذا النوع، وينجو فكره باستمرار، متعالياً فوقها من فخاخ الواقع الطَّرائق، لكي يباشر بنهضته الأسمى ما وراء الكواكب، لم يتَّبع بالتأكيد شكل حياة عادية. نحن نعتقد بالتقليد القائل إنَّ أنكسيمندريس كان يتنزَّه بشباب فائقة الأبهة، وكان يبرهن بتصرُّفاته وعاداته عن اعتزاز مأساوي فعلاً"⁽²³⁾. فما المنظر الإتيقي في أسلوبه؟ يجيب نيتشه: "لقد عاش كما كتب. وقد كانت طريقته في الكلام لا تقلُّ احتفالية عن طريقته في الاكتساء"⁽²⁴⁾.

يمكننا أن نستنتج ممَّا سبق طرحه تعيُّن المنظر ذاته في الحياة والفكرة المُصوغة كتابةً، تبعاً لاطِّلاعنا على حياة نيتشه وآثاره؛ فبقدر ما كانت الحياة جماع لحظات الترحال ووفرة الأفكار المتسارعة الوتيرة، كانت مناظر النَّصِّ الفلسفي على ذات المقاس ذاته والمعيش ذاته.

2 - حكمة القراءة والكتابة

بدايةً، يُطرحُ التسأل الملحاح نيتشويًّا بشأن ما إذا كان من حقِّ العصر باسم الحقوق الثقافيَّة والتعليميَّة أن يُمنَحَ الكلُّ حقَّ تعلُّم القراءة والكتابة؟ فهل من الفلسفي، حقًّا، المراهنة على تعلُّم النَّاس كلهم أواليات القراءة؟ ألا يقتضي، حقيقة، التفاضل المراتيبي بين النَّاس وصنَاقاتُ قيمهم الأخلاقية وفروق أهليتهم النَّفسية، المحافظة على فضاءٍ أرفع للفكر والكتابة والقراءة؟ بل، هل يحتاج العوام، أصلاً، إلى تحصيل فضائل العقل والإتيقا؟ وما ينفع تعلمهم وهُم من الأعداء الأخلاقويين لإتيقا الحياة والتفكير؟

يجيب نيتشه عن معظم وجوه هذا الاستشكال الفكري والحقوقي. وذلك على جهة نور التفكير الفلسفي من جعل الكلِّ مساويًا للكلِّ بخصوص ادعاء تملك الجميع اقتدرات فكرية متساوية. ومفاد الإجابة "أن يغدو من حقِّ أيِّ كان

(23) المرجع نفسه، ص 52-53.

(24) المرجع نفسه، ص 53.

أن يتعلّم القراءة، فذلك ما سيفسد مرور الزمن لا الكتابة وحدها، بل والتفكير أيضًا⁽²⁵⁾. فما المخاطر المحتملة أمام رفعة فن الحياة والتفكير تبعًا لمشاعية أبعاديات القراءة والكتابة؟

يعترض نيتهش أولًا على ظاهرة التعميم الناشئة، لما يفضي التعميم إليه من تسطيح في الفكر وابتذال في الأخلاقية. وذلك ما يترتّب في نظره تبعًا لهدم الحدود بين صفة التّاس وأهل الفكر، وعامّتهم وأهل الثقافة اليومية. أليس العقل الفلسفي أرسطراطي الطّبع؟ ومن أين لسلم المراتب البشريّة أن يحتفظ بمهابته؟ وبناء عليه، "فبعد إدراج الكتابة، تُفرض أهمية القراءة على الكاهن بوصفها قراءة لما لا يُقال؛ إنَّها ستُفرض أعسر على الكلّ، حتى إن كان ثمة تعلّم للقراءة التي ينبغي أن تسمح بهزم المقاومة أمام النّص المكتوب"⁽²⁶⁾.
كيف تنخفض مقاومة الفكر؟

يتوقّر النّص الفلسفي عادة على أدوات إجلال الوجود والدفاع عنه. وفي المقابل، تعود الفلسفة القهقري، ومعها الحياة والفكر نفسه، كلّما جرى تنزيل الكتابة والقراءة مقام المتاع العيني، والمشاع بين جميع الناس والمنقول لديهم، والمتداول باسم تساوي الحظوظ في تحصيل الثقافة. واعتبارًا لمخاطر إحكام الطّوق على الكتابة والقراءة من خلف مقولة التعليم الديمقراطي، يرى نيتهش أنّ في الإمكان أن "يُعتبر البيع والشراء اليوم أمرًا عامًا يوازي في عموميتّه فن القراءة والكتابة. فكلُّ امرئ، حتى لو لم يكن تاجرًا، قد جرّب هذا الفن، ولا يزال يجرّبه كلّ يوم تمامًا، شأنه شأن أيام الإنسانيّة البدائيّة الغابرة، حيث كان كلّ واحد صيادًا، ويتمرّن يوميًا على الصّيد"⁽²⁷⁾. أليس من قبيل انتهاك إتيقا التفكير وحرمة العقل الفلسفي إنزال (إسقاط) الأمور في غير منازلها التي هي جديرة بها؟ وما السبيل الأكثر تأميّنًا لحرمة الكلمة والفكرة الفلسفيّتين؟

(25) نيتهش، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الأوّل، "عن القراءة والكتابة"، ص 86.

(26) Angèle Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2007), pp. 171-172.

(27) نيتهش، العلم الجدل، الكتاب الأوّل، فقرة 31، ص 57.

إنَّ جنس الكتابة، الذي تخيَّرَ نيتشه اعتماده والتعبير من خلاله⁽²⁸⁾ عن أفكاره، هو، ثانياً، نمط مستحدث، لأنَّه من صميم لحمية الجسد البشري. أمَّا القراءة، فهي فنٌّ عصبيٌّ على السَّواد الأعظم من البشر. ثمَّ إنَّ الكتابة الفلسفيَّة لا تحتاج إلى سواها علَّة لها حتى تقوم؛ إذ هي معلولة لذات كيانها. وتبعاً لذلك، "ما لم تنفِ الكتابة نفسها، فإنَّها لا تفلت من القراءة، ولا تقطع مع التبادل التقليدي بين 'القراءة' و'الكتابة': وليس أقلُّها، إذًا، كتابة بالحبر، ما لم تتفعل كتابةً بالدم، وعسى أن تنوقف عن 'النظر' إلى الكتاب حتى نحياه بقلبه وجسده"⁽²⁹⁾. فلا تتعيَّن إذًا، حكمة القراءة والكتابة في شخص الفيلسوف ونصوصه فحسب، وإنَّما تحتلُّ أيضًا هذه الوجهة أو تلك في تمام التناسب ووجهة القارئ وأهليته (الفكريَّة والتفسيَّة والسياسيَّة ... إلخ).

تقتضي رفعة نظرة نيتشه لشخصه الفلسفي وكتابته، بحسب اعترافه، ألا يسرف الكاتب كثيرًا في منح الاعتبار إلى وجهة نظر القارئ ومزاجه. وهنا يتساءل، ثمَّ يجيب قائلًا: "تُرى هل مذاق ثمارنا هذه طيبٌ لكم؟ - ولكن ما شأن الشجر بذلك كله! ما شأننا نحن بذلك، نحن الفلاسفة!..."⁽³⁰⁾. لذا، توجَّب على القارئ التحلِّي بما يكفي من الاستعدادات ليتملِّك أسباب القراءة وفنَّها. ولعلَّ أهمُّ ما تملِّكه نيتشه نفسه هو ناصية اللُّغة وتضاريسها وتنوُّعها وتصدُّعاتها ومجازاتها. لذلك، يقول ويزمان: "يُعرَّف فقه اللُّغة بوصفه فن قراءة"⁽³¹⁾. فما العُنْم الفلسفي من اقتدار الفيلسوف-القارئ لكبرى التُّصوص الفلسفيَّة؟

(28) يُنظر تحليل متميِّز بشأن مفعول الكلمة المعبِّرة في صناعة الكتابة الفلسفيَّة عند نيتشه، ما أوضحه: Jean-Michel Rey, *L'Enjeu des signes: Lecture de Nietzsche, l'ordre philosophique* (Paris: Seuil, 1971), pp. 38-40.

(29) Pautrat, p. 301.

(30) فريدريك نيتشه، في جنياولوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، مراجعة محمَّد محجوب (تونس: دار سيناترا؛ المركز الوطني للترجمة، 2010)، تصدير، فقرة 2، ص 33.

(31) Heinz Wismann, "Nietzsche et la philologie," dans: *Nietzsche aujourd'hui?, tome 2: Passion*, colloque international de Cerisy-la-salle en juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973), p. 331.

يحدّد نيتشه، ثالثًا، القراءة التي ترقى بذاتها إلى مرتبة الفن. غير أنّ فريدة هذا الفن هي التّفكر على العنصر الثابت في متن فلسفيّ ما. وفي سياق تعريفه بفنّ القراءة لديه، يقول: "فأنا لن أستخرج من كلّ نسقٍ إلّا النّقطة التي تشكّل جزءًا من شخصيّته التي تعود إلى ذلك الحيز الذي لا يمكن دحضه أو مناقشته والذي على التّاريخ أن يحافظ عليه"⁽³²⁾. فكيف انتهج نيتشه طريقة القراءة هذه والتفكير في ما كان يقرأ؟

تبيّن العودة إلى كتاب الجينالوجيا ما كان عليه فنّ القراءة في علاقةٍ بنصوص الأخلاق الفلسفيّة. ثمّ إنّ إتيقا التفكير كامنة في اعتراف نيتشه بفضيلة العمل الإعدادي في استشكال المسائل الأخلاقية؛ فالاعتراف بفضيلة إتيقيّة، وهو ما أعرب عنه في قوله: "إنّ أوّل دافع على التّصريح بشيء عن فرضياتي حول أصل الأخلاق قد أتاني من كتيّب واضح"⁽³³⁾، نزيه وورصين، بل له رصانة الشيوخ، حيث اعترضني على نحوٍ جليّ لأوّل مرّة نوع مقلوب ومنحرف من الفرضيات الجينالوجيّة، هو نوع إنكليزيّ بأنّ معنى الكلمة، وجذبني إليه - بقوّة الجاذبيّة تلك التي تنطوي على كلّ ما هو مضادّ وكل ما هو معاكس"⁽³⁴⁾. فما الذي يتوقّف عليه هذا الكتاب من جدّة؟ يرى نيتشه في نصوص الكتاب بناية عتبة فلسفيّة بالنظر إلى تطلّعاته بشأن التأسيس التّظري لحياة الإتيقا، والقول فيها وفقًا لمتطلّبات قسوة التّقّد الجذري ومآلاته.

أمّا ذاك الكتاب الذي تحدّث عنه ببالغ الإعجاب الفلسفي، فـ"هو أصل المشاعر الأخلاقية"؛ وكان مؤلّفه هو د. بول راي؛ وسنة ظهوره 1877. ربّما لم أقرأ أبدًا شيئًا بلغ منّي الأمر أنّ كنت أقول له في نفسي 'لا' عند كلّ جملة وكلّ

(32) نيتشه، الفلسفة في العصر المأسوي، ص 38.

(33) يقصد نيتشه الكتاب المهم في فلسفة الأخلاق:

Paul Rée, *De l'origine des sentiments moraux*, Michel-François Demet (trad.), Paul-Laurent Assoun (éd. critique), philosophie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1982).

(34) نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 4، ص 34-35.

نتيجة، كما وقع لي مع هذا الكتاب: وعلى ذلك دون استياء أو نفاذ صبر⁽³⁵⁾، فعلى أي نحو اقترن فنُّ القراءة بروية التفكير ورسانته وإتيقاه في الشخص نيتشه الفلسفي؟ وهل يمكننا أن نستنتج من ذلك وجود وثاق لا فكك له بين أن نقرأ بفتية وأن نفكر بإتيقية في حقل الفلسفة؟

ثانياً: فنُّ الكتابة من إتيقا التفكير

في البداية، قد يكون من اللزوم الفلسفي بمكان أن نعتبر أهلية نيتشه الفكرية هي التي تناظرت، فتألفت مع فنُّ الكتابة الذي كان يعتمده؛ فالقراءة المتأنية تناسب والتفكير الإتيقي الذي لا يجد غضاضة في مخاصمة أهل الشفقة الأخلاقية⁽³⁷⁾ وإجلال أعدائها. فكيف تتعین في الكتابة الفلسفية

(35) ربّما تأثر نيتشه بشوبنهاور (1788-1860) أكثر من بول راي (1849-1901)، ولكنه قد يُتني على عمل راي من موقع المجاملة لعلاقة الصداقة الثلاثية التي تربطهما ولويس أندريه سالومي (1861-1937). يُنظر: أولاً، "أنا الصلة بين (نيتشه) وبين (شوبنهاور) فألها أوضح ظهوراً؛ لأنه كان لشوبنهاور أعظم التأثير على نيتشه، ولأنه بقي، ولزمن طويل، يكون فترة مهمّة من تاريخ تطوره الرّوحي": جمال مرفج، نيتشه الفيلسوف الثائر (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2003)، ص 33. ثانياً، الهامش رقم 2 للمسكيني: "إنّ نيتشه يخفي هنا العلاقة الحميمة التي كانت له عندئذ مع هذا المؤلف": نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 4، ص 35. ثالثاً، موقف ميشيل فوكو القائم على كشف العيب الفلسفي لراي: "لقد أخطأ بول راي، كثيره من الإنكليز، حينما خصّص وصفاً للشأ الخاطئة - وذلك بضمه تاريخ الأخلاق كلّه في سياق نفعي وحسب، كما لو أنّ الكلمات كانت دوماً تحفظ معانيها والرّغائب منازعها والأفكار منطقتها، وكما لو أنّ هذا العالم بأشياته المكتوبة والمقصودة لم يعرف الاجتياح والعراك والمكر والخديعة": نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، ص 48. أمّا ما خالف هذا التوجّه فنجد لدى أندريه سالومي؛ حيث تحدّث عن مئاة علاقة نيتشه بالإنكليز عموماً، وبراى خصوصاً في السنوات الأخيرة من السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن التاسع عشر. يُنظر:

Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, Jacques Benoist-Méchin (trad.), Ernst Pfeiffer (texte établi et présenté), Thomas Pfeiffer (notes), Olivier Mannoni (rev. et complétée) (Paris: Grasset & Fasquelle, 1992), pp. 92-93, note de la page 93.

(36) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 4، ص 35.
(37) يُنظر نقد التصوّر النيتشوي للشفقة الأخلاقية ومبالتته في ذلك عند: مايكل تانر، نيتشه: مقلمة قصيرة جدّاً، ترجمة مروة عبد السلام، مراجعة هبة عبد المولى (القاهرة: مؤسسة هندواي للتحليل والثقافة، 2015)، ص 101-102.

النيشوية حركة التَّقدِّ وأنفاس الإتيقا؟ يظهر من خلال المدوَّنة الفلسفيَّة كيف كان "يكتب بالشذرات والأفكار المنفصلة"⁽³⁸⁾ [...] وإذا كان نيتشه قد استخدم هذه التقنية في الكتابة، فلائته، بادئ ذي بدء، على أساس معارضته العنيفة للكتابة الفلسفيَّة التقليديَّة، المتهمة بالرياء، بتزوير الطَّبيعة الحقِّ للتفكير"⁽³⁹⁾. فهل يكون الالتزام الإتيقي بالدِّفاع عن حرمة التفكير الفلسفي هو ما قيَّض لنيشه الاستهتار ببذاءة كتابة ما وإكبار مهابة كتابة أخرى؟

ستتوقَّف، على أساس هذه المسألة، عند لازمتين اثنتين حكمتًا منظوريَّة نيتشه الفلسفيَّة بشأن فنِّ الكتابة وإتيقا التفكير، وهما: كيفية حرصه الفلسفي على درء شبهة الوقوع في التَّسقيَّة المارحة للفكر، فانهج سبيل الكتابة المقطعيَّة، ثمَّ كيف أنَّ حرمة العنصر الحياتيِّ الحالِّ في حركة التفكير هي التي حددت وجهة الكتابة بوصفها انتصارًا لحياة العظمة البشريَّة، وتوكيدًا للإتيقا في التَّفكير عينه.

- أول المحاذير الفلسفية أن تدبير شأن الكتابة صناعة فلسفيَّة قديمة. ولقد اقتدر عليها فلاسفة قبل نيتشه، غير أنَّ ما يميِّز تفرُّد تجربة الكتابة الفلسفيَّة النيشوية نشاز مضامينها وصورها قياسًا بالمألوف التَّسقي. وبناء عليه، يبدأ بلفت النَّظر الفلسفي إلى بعض المحاذير بشأن الكتابة، وأولها مسألة خصوصيَّة الفهم المنتظر أحيانًا من شخص القارئ. لذلك، يرى أنَّنا "لا نكتب فقط لكي نُفهم، بل أيضًا حتى لا نُفهم. لا يُبحسُّ كتابٌ لأنَّ شخصًا ما وجده غامضًا: ربَّما كان هذا الغموض يدخل في نوايا المؤلِّف؛ فهو لا يريد أن يكون مفهومًا من أيِّ كان"⁽⁴⁰⁾. وتبعًا لذلك، فإنَّ وضع جنس الفهم من الآخر في الحسبان هو من عناصر فنون الكتابة الفلسفيَّة. ويشهد تاريخ الأفكار بتقول بعض القراء في ما لم يقدِّه بعض الكُتاب.

(38) هنا يُعجب نيتشه بكتابة هيراقليطس.

(39) Philippe Choulet, "Nietzsche," dans: Dominique Folscheid (dir.), *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger*, collection premier cycle (Paris: Presses universitaires de France, 1993), p. 225.

(40) نيتشه، العلم الجذلي، الكتاب الخامس، فقرة 381، ص 242.

أما ثاني المحاذير الفلسفيّة، فيتعلّق بالوضع الذي يكون عليه الكاتب في أثناء الكتابة والتّفكير. وهنا يقيم نيتشه فرقاً بين وضع الجلوس والمشي، حيث إنه ينقد فلوير قائلاً: " (لا نستطيع أن نفكر ونكتب إلاّ جلوساً). ها قد ضبطنك متلبساً، أيها العدمي! فاللحم القاعد هو بالذات الخطيئة في حق الروح القدس. إنّما الأفكار العاضية هي وحدها التي لها قيمة ما"⁽⁴¹⁾. فكيف للفكرة الفلسفيّة، إذًا، أن تستمدّ قيمتها في أثناء المشي والحال أنّ المنتسبين إلى الفلسفة من أهل الفكر يكتبون وهم في معظمهم جلوس؟

من هنا، يبرز ثالث المحاذير الفلسفيّة في تجربة الكتابة والتّفكير. ويتمثّل ذلك في الحرص النيتشوي على عدم الوقوع في وزر الإعياء والعطالة؛ ذلك أنّ المسير حركة، والحركة تعزّز في القوى الجسديّة (والفكر واحد منها) الانشراح والانفتاح والتطلّع إلى الآفاق البعيدة. ومن ثمّ، قد يكون هوس الخيلاء البشريّة أحياناً من بين لوازم السّريرة المتعافية للكلمة والفكرة الفلسفيّتين. وتبعاً لذلك، "بوسع الكتابة أن تهدأ من كآبته؛ لأنّها تعيد إحياء هذه المتعة الأصيلّة"⁽⁴²⁾. فما الذي يمكن صنعه من فنّ الكتابة؟

تعكس الكتابة المقطعيّة (نصوص قصيرة وشذرات وحكم) إشارات الفكرة الفلسفيّة، وفضاء حدوساتها. ذلك هو النّحو الذي تخيّرتّه الكتابة الفلسفيّة لذاتها في المتن النيتشوي. ويعود هذا، أساساً، إلى اعتبار "الكتابة الشّذريّة حالة معرفيّة نشيطيّة تكثيفيّة للغة، وبالتالي للفكر، يحاول فيها الكاتب ضحّ الطّاقة الحدسيّة للإنسان، حيث، كما قال، تمنح القارئ ذبذبة مطّاطة إلى الحدّ الذي يقف فيه على أطراف أصابعه"⁽⁴³⁾. كيف تعيّن، إذًا، حركيّة التّفكير في تجربة الكتابة النيتشوية؟

(41) فريدريك نيتشه، غسق الأوثان: أو كيف تعاطى الفلسفة قوزماً بالمطرقة، ترجمة علي مصباح (بيروت/بغداد: منشورات الجمل، 2010)، "أمثال ولواذع"، فقرة 34، ص 19.

[*"On ne peut penser et écrire qu'assis"* (Gustave Flaubert)].

(42) Jean-Paul Dollé, "Trois orphelins à Turin," [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?*], *Le Magazine littéraire*, no. 383 (Janvier 2000), p. 37.

(43) شعبو، ص 133.

لقد أبرز لنا الفيلسوف اندفاعات القوى الجسدِيَّة الثَّأوية في مفاصل عضويَّة البدن، متفاعلة في تناسبٍ داخلي، لتكون كتابَةً بالجسدِ. وهذا ما عبَّر عنه في ما وراء الخير والشرِّ، من خلال مفاد قوله: "لا أكتب باليد فقط. قلمي هي الأخرى تريد أن تمارس الكتابة أيضًا. شديدة حرَّة ومقدامة. تبدأ الجري تارة عبر الحقول. تارة فوق الورقة"⁽⁴⁴⁾. فهل تؤكِّد حركة الجسد الشَّيطة عنفوان الفكرة والكلمة المكتوبة في آن؟ وكيف للعقل الفلسفي ألا يرى ضيرًا في اشتقاق الفلسفي من صميم باطن الوضع البشري القاسي والمحْتبس أحيانًا؟

إذا كان نيتشه يشدُّد على قيمة القراءة والكتابة في أكثر من موضع⁽⁴⁵⁾، فهل يعني ذلك، بحسب قراءة تأويليَّة، أنه "عاش حالة عالية من القلق والعزم جعلته يصل بفكره إلى كتابة تمزج الحكمة الهادئة للمنطق بالجموح الهادر المشاكس للشعر"⁽⁴⁶⁾؟ وإلى أيِّ درجة يرفع نيتشه مستوى الكتابة؟ وبأي معنى "نتجت هذه الكتابة الإبداعية عن حالته تلك التي عبَّر عنها في هذه الشِّدرة العظيمة: 'ما من أحدٍ قادر على رفع سماء جديدة إلا من جحيمة الخاص'"⁽⁴⁷⁾؟ وما الرُّهان الفلسفي المرفوع إلى أفق السَّماء؟ ومن أين للفكر بالتَّنظر إليه من أسفل الأرض؟

إنَّ ما شكَّل طوقًا يثير حفيظة نيتشه الفلسفيَّة، خاصَّةً في مجال القيم الأخلاقيَّة، هو أنَّ الفلسفة لم تنتج القَدْر اللازم من الفلاسفة ذوي الجرأة العالية، حتى يُقدِّموا على المخاطرة بالتَّنظر والقول والكتابة في ما لا يفكَّر فيه عادةً، وفي ما لا يجنح العقل الفلسفي إليه في مألوف نتاجاته الفكرية. وفي هذا

(44) فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشرِّ (نصوص)، ترجمة محمد عضية (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1999)، فقرة 26، ص 114.

(45) وضع نيتشه مخططًا مفضلاً للقراءة والكتابة. وهما، بحسبه، فئان من جملة الفنون. وظلَّت عظمة الأسلوب مقًا يميِّز الرِّديء من الجيِّد في هذا المقام. يُنظر بشأن جودة هذين الفئتين هذا النَّص من الكتابات المخلفَّة:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. 1, Considérations inactuelles I et II: David Strauss, l'apôtre et l'écrivain: De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie: Fragments posthumes: Été 1872-Hiver 1873-1874*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Pierre Rusch (trad.) (Paris: Gallimard, 1990), [26=U15b], p. 323.

(46) شعبو، ص 133.

(47) المرجع نفسه.

المقام من الكشف عن ندرة الفلسفي المهيب، يرى نيتشه أن "من التآدر أن تنتج البشرية كتابًا جيّدًا تكون فيه أنشودة الحقيقة والبطولة الفلسفيّة مغمورة بالحرّيّة الشُّجاعة. ومع ذلك، فإنّ استمرار هذا الكتاب أو تلفه ووقوعه في النسيان خاضع للصدف البائسة، لانغلاق الأفكار المفاجئ، لتشنُّجات وتعارضات يحكمها التطيّر. إنّ استمراره خاضع حتى في نهاية المطاف ليد أرهقتها الكتابة أو للذيدان وللمطر"⁽⁴⁸⁾.

لو اتخذنا المقروء من الأفكار الفلسفيّة النيتشوية، لَمَا تبيّنًا يُشر فهمها وهضمها، وحتى حفظها أحيانًا؛ فالاختصار في الكتابة وحكمة العقل في تكثيف الفكرة وحزمها بالبلاغة والمجاز، كلُّ ذلك يجعلها، في معظم الأحيان، غير قابلة للنسيان. ثُمَّ إنّ من حكمة أسلوب نيتشه وفن الكتابة لديه أنّه يتيسّر لنا، أحيانًا، استئناف النّظر في ما تعطينا معه من نصوص وأفكار، فنعيد بسطها وتحليلها وتأولها على غير ما سبق. وبهذا الاعتبار، يمكن القول إنّهُ "يُظهِرُ بكتابه السّذريّة المتكاملة الخصائص (التكثيف القوي، والإيماض للفكرة/ المضمون، والخفّة الشعريّة الباردة للشكل) أهمّ مثال وأفضله"⁽⁴⁹⁾ على الفلاسفة الذين نجحوا بقوة في إنتاج هذا التفاعل بكتابة تقوم على اللامنتطق واللاخيال، في مغامرة من أهم المغامرات الفكرية الإنسانيّة حاول فيها أن يكامل بين المتناقضين دون جدل، من خلال لغة صلبة، لكن جامحة، هزّ وخلخل بها الأفكار الدغمائية"⁽⁵⁰⁾. أليس ما يطاول الوثوقية الفكرية للأخرين من رجّة هو أيضًا نقد جذري لا يقوى عليه إلا بعض الفلاسفات؟

يبدو أنّ حميميّة المكتوب في نسبه إلى الذات الكاتبة هي ما يؤصّل صورةً للفكر وقتًا للكتاب؛ فمن المؤكّد أنّ كتابة الفيلسوف بعصبه ودمه هي من أصالة الرّباط الوثيق بين مَنْ كتب وما كُتِبَ. ومن ثمّ، فإنّ "مَنْ يكتب دما

(48) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 44-45.

(49) الصحيح: أهم الأمثلة وأفضلها (الناشر)

(50) شعبو، ص 133.

وأحكاماً لا يريد أن يُقرأ، بل أن يُحفظ عن ظهر قلب»⁽⁵¹⁾. لكن، هل تستظهر القلوب غير ما أبصرت العين وسمعت الأذن وحدّسَ به الفكر فِرَاسَةً، فَنُصْرَةً للحياة واعتزازاً بها؟ في الواقع، تتجسّد الكتابة الفلسفيّة النثويّة في عنصر الحياة التي احتوت، فعبرت عنه بما يلزم من أدب الحكمة. وعلى سبيل المثال، يرى أندريه كليير أنّ "محتوى الجنياولوجيا يُقرأ كتعبير عن فنّ معيّن في الكتابة، الذي هو نفسه رابطة معيّنّة بالحياة"⁽⁵²⁾.

ثم يعود بنا نيتشه إلى ما كانت عليه تجربة التفكير في بواكيرها الفلسفيّة الأولى من ألفة مع الحياة، ومع بساطة المعيش لدى الفيلسوف. ومن ثمّ، فإنّ "أوّل فيلسوف كتب لدى القدامى، أنكسيمندريس، إنّما كتب كما سيكتب بالتحديد الفيلسوف الحقيقي، نظراً لأنّ الملزمات الخارجيّة لم تحرّمه لا من الموضوعيّة ولا من البساطة"⁽⁵³⁾.

إنّ استفحال الرداءة هو ما يستقبّحه نيتشه جماليّاً ويُنكره إتيقيّاً ويدحضه نقديّاً. وهذا ما يمكن استنتاجه من قوله: "ليس حقدي، بل قرفي هو الذي يلتهم حياتي بنهم! آه، لقد غدا العقل بدوره مملأً بالنسبة إليّ منذ أن وجدت الرعاع أيضاً ذات عقول!"⁽⁵⁴⁾. فهل يكون درء نيتشه للمفاسد عن الحياة والفكر وجماليّة الكلمة الفلسفيّة هو الذي يخضّه بالتفريد، قياساً بالمتحمّسين لبناء الأنساق، وناسبي التّظريّات المزيّفة، أحياناً، إلى قواهم الفكريّة الذّاتيّة؟ من الصحيح أنّ "بإمكان الكتابة أن تظّهّر بادئ ذي بدء مجرد معيش"⁽⁵⁵⁾، غير أنّ عمق النّص وما اختزن من أفكار متينة هما ما يجعلان "نيتشه يمثّل نمطاً فريداً من المفكرين والكتّاب، فنجد متعة في الرّجوع إليه من أنّ لآخر"⁽⁵⁶⁾. فما صورة الحياة المعظّمة في تفكير إتيقي كالذي أسّسه الفلسفة التّقديّة مع نيتشه؟

(51) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الأوّل، "عن القراءة والكتابة"، ص 86.

(52) André Clair, *Éthique et humanisme: Essai sur la modernité* (Paris: Cerf, 1989), p. 114.

(53) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 50.

(54) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الثاني، "عن الرعاع"، ص 189.

(55) Kremer-Marietti, *Nietzsche*, p. 170.

(56) زكريا، ص 9.

رَبِّمَا تكون صورة الحياة المقاومة⁽⁵⁷⁾ من صورة فنّ الكتابة عينها؛ فهي ذات ألوانٍ واتجاهات متكرّرة. ينحو التفكير النيتشوي باتجاه حدّ صور الفكر على نحو ما يكون عليه بالغ العمق في الرؤية الفلسفيّة، والإبصار الحدسي لإشراق الحكمة الفلسفيّة⁽⁵⁸⁾. نتيجة لذلك، فإنّ "تفكيره حدسي يعتمد الصّور، إنّه تفكير يتمّع بقدرة على ابتداء الرّموز لا تصدّق. وحكّم نيتشه السّديّة التّعبير إنّما تشبه حجارة مصقولة، بيد أنّها لا تظلّ معزولة، بل تولّف في متابعتها ضمن وحدة الكتاب كلّاً فريداً. لقد أصبح نيتشه سيّداً في فنّ التّأليف"⁽⁵⁹⁾. فما علامات فنّيّة الكتابة في نصّه الفلسفيّ؟

بات من المؤكّد، إذا، تفرّد الكتابة النيتشوية بوضع النصّ التّأشز وهيته في تاريخ الفلسفة. غير أنّ نيتشه ما انفكّ يؤكّد فريدة صلته بتاريخ الأفكار الفلسفيّة؛ حيث يقيم لفلسفته نسباً مع جنس مخصوص من الفلاسفة. وبناء عليه، تقيم الكتابة النيتشوية باعتبارها تاصيلًا فلسفيًا حادًا في تاريخ هذا الفنّ في ما وراء منطق النّسق الذي تلبّس بمعظم الفلاسفة. ومن ثمّ، "إنّ كتابة الاستعارة والشّدرات واعتبار هيراقليطس أقرب إليه من أرسطو يجعل نيتشه وفلسفته في وضع خاصّ في تاريخ الفلسفة، حتى أنّه يمكن لنا أن نتساءل إن كانت الكتابة النيتشوية هي حقًا كتابة فلسفيّة وخاضعة لشروط النصّ الفلسفي: الفلسفة كنسق والتّحليل المفهومي ومعالجة الإشكاليّات بصورة منطقيّة استدلاليّة"⁽⁶⁰⁾. فما الذي يمجّه نيتشه في فلاسفة النّسق؟ إنّه النّهم المعرفي والإسراف في كثرة

(57) يُنظر علاقة المكتوب بالحياة ومجهدّها في المقطع التالي: "إذ يناضل الكاتب ضدّ نفسه، يناضل ضدّ الآخرين". بودو، نيتشه مفتاحًا، ص 103. وكذلك ص 104: "بيد أن لأجل أن يكون المرء كاتبًا، لا يكف عن أن يكون إنسان الحياة اليوميّة. إنّ العيش مع الغير، في حين أنّ المرء قادر بقوّة الفكر وحدها أن يحفر طبائع بسيطة أو معقّدة، سعيدة أو متألّمة، إنّما يتطلّب إعادة تكيف في كلّ مرّة".

(58) Voir: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VI: Ainsi parlait Zarathoustra: Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "Le chant de la danse", pp. 125-127.

(59) فنك، ص 9.

(60) رجاء العتيريّ عزّوز، "الكتابة النيتشويّة والفلسفة"، المجلّة التونسيّة للدراسات الفلسفيّة، العددان 28-29 (2001)، ص 67.

الكتابة، كما لو كانت هذه الأخيرة امتهانًا لحرفة لا تحدُّها ضوابط الأسلوب والتفكير التّقدي-الذّاتي.

وفي هذا السياق، يذكّرنا نيتشه بسنيكا قائلاً: "هذا الوغد يكتب ويعيد الكتابة. بحكمة بغیضة، كما لو كان همُّه أن يكتب أبدًا. وأن يتفلسف من ثمَّ" (61). إضافة إلى ذلك، يدين نيتشه أولئك الذين يزعمون تعلّم التفكير وتعليمه تحت سقف ضوابط المؤسّسة التعليميّة غير المستقلّة، لأنّ "تعلّم التفكير: في مدارسنا، ليس لدينا قطُّ أدنى فكرة عمّا هو. وحتى في الجامعات، وصولًا إلى بعض من أكبر علماء الفلاسفة، فالمنطق بدأ يتلاشى، بوصفه نظريّة، بوصفه ممارسة، بوصفه تقنية" (62). فما التقنيات الأنسب لتعلّم التفكير في منظور إتيقاه؟

يدرج نيتشه إيقاعًا فلسفيًا مستحدثًا، حيث يشغل مقولة فنيّة على سبيل اللزوم الفلسفي لتأمين سلامة تعلّم التفكير. وهذه المقولة-التقنية، أو هذا الفن، هو الرقص. أليس الرقص حركةً معزّزة لقوى الجسد النشيطة والمتحلّلة من ضوابط الرّصانة الأخلاقيّة المعهودة في آداب الجمهور والعوام؟ وهل تنعم الإنسانّيّة في عصر الحداثة بما يكفي من حُسن التنشئة الثقافيّة والاجتماعيّة لتؤهّل نفسها حقًا لتعاطي تجربة التفكير؟ إنّ الرقص لازمة لفنّ الكتابة وإتيقا التفكير وعتبةً لإمكانهما؛ ففي المقام الأوّل، يحدّد نيتشه ما يعوز الألمان من تقنيات الكتابة، لأنّ "ليس بوسعنا إقصاء الرقص في تربية مرهفة، تحت كلّ أشكاله: أن نحسن الرقص بالأرجل، بالأفكار، بالكلمات. هل نحتاج علاوة على ذلك إلى القول إنّه يجب علينا أيضًا معرفة الرقص بالقلم - وعلينا تعلّم الكتابة؟ ولكن، بوصولي هنا، سأكون ملغزًا تمامًا للقراء الألمان" (63).

(61) نيتشه، العلم الجدل، "مزح، حيلة وانتقام"، فقرة 34، ص 21.

(62) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "Ce qui manque aux Allemands", § 7, p. 106.

(63) *Ibid.*, p. 107.

أثما في المقام الثاني، فـ"علينا تعلّم التفكير مثل تعلّمنا الرقص، مثل نوع مخصوص من الرقص"⁽⁶⁴⁾. فما الفضائل الفلسفيّة بالنظر إلى خفّة روح التّفكير التّقدي ومرونته؟ وإذا كان الرقص من قبيل الاستمتاع بالحياتي، فهل يكون فكر الرّاقص فضاءً أنسب لتناغم الحياة والفكر؟

ثالثاً: الحياة والفكر

يتمثّل اعتراض نيته، أساساً، على معظم الأنساق في تاريخ الفلسفة من جهة كونها شديدة الإعراض عمّا هو حياتي⁽⁶⁵⁾. فهل يستوفي التفكير المجرّد حقيقة التفلسف؟ وهل التفكير ترفٌ عقليّ لا رابطة له بالحياتي؟ بل هل ثمة فلسفة تقوى على التّفكير لتواشج الحياة والفكر؟

يرى نيته أنّ جدّة الحياة من جدّة الفكر، وأنّ خطأ هذا من خطأ تلك. وفي الواقع، إنّ فلسفة الحياة النيتشوية تؤسّس لغرس الفكر في الحياة وترجمة الحياة في الفكر. وهذه واحديّة أسستها فلسفة نيته تبعاً لتناسب الحياة والفكر وتصاهرها في ما وراء الخير والشّر. أمّا فنّ التأسيس هذا، فقد تملّكه الفيلسوف بأدوات التّقدي. وفي ما يخصّ الذات المتفلسفة، "ينبغي تعلّم الرّؤية، ينبغي تعلّم التّفكير، ينبغي تعلّم الكلام والكتابة: إنّ هدف هذه الفنون الثلاثة هو ثقافة نقيّة [...] ههنا"⁽⁶⁶⁾ المدرسة الإعداديّة الفرعيّة لحياة الفكر: عدم الانفعال مباشرة لكلّ إغراء، لكن معرفة لعب بالغرائز التي تحفظ وتعزل"⁽⁶⁷⁾.

(64) Ibid., p. 106.

(65) يُنظر، على سبيل المثال، هذا النص: "استقرأ نيته في تاريخ الفلسفة النوازع التي كُتب لها أن تتفلسف منذ سقراط إلى عصره - باستثناء حقبة الفلاسفة لعهد ما قبل سقراط - لم تكن هي النوازع الحائّة على الحياة، وأثما كانت النوازع الضدية؛ نعني النوازع المعرضة عن الحياة المزوية بها، هي التي تتفلسف". محتد الشيخ، نقد الحدائفة في فكر نيته (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008)، ص 212.

(66) الصحيح: ماهنا. (الناشر)

(67) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, "Ce qui manque aux Allemands", § 6.

يرى نيتشه أن ليس كلُّ النَّاسِ يحدوهم العزم على تدبُّر شؤون الفكر والحياة في فضاءٍ من الرِّفعة الإنقيَّة، والاعتراف بفضل التُّقد على نماء العقل. وقد لاحظ في معظم النَّاسِ تلهُّبًا بأنانيتهم التي تعكس عجزهم عن مغالبة النَّفس والاعوجاج الفكري.

في العادة، تتمكَّن من بعض الناس نزعةُ العناد الفكري غير المؤسَّس، فيخلطون بين المعيار والفعل كما بين محبة الإنسانية والقسوة عليها بالفكر. غير أنَّ علينا حمل محبَّة التفكير والحياة ذات المعنى والإنسانية المتسامية بأدبها الرفيع، على معنى إتيقا فلسفية. ولهذه الأخيرة ألا تغفل لحظة دفاعها عن الإنساني عمَّا هو قائم في الواقع بين معادن بشرية متنوِّعة⁽⁶⁸⁾.

إنَّ تعديم الحياة ونسف ذائقة الشُّعور بالعظيم هما من عمل الفكر المجرَّد. وسواء أكان رأي الحكمة الشُّعبيَّة أم فكر الحكمة الفلسفيَّة، فإنَّ ما يستبع عزل الفكر عن مشاغل الحياة هو هجران الفلسفة للفعل المقاوم. لذلك، كلِّما كانت الفلسفة أكثر اهتمامًا بالحياتي تعافى الفكر تبعًا لذلك.

كان نيتشه نفسه ينحو بحياته أسلوبًا فاخرًا تبعًا لذوق جمالي وروية إتقيَّة للحياة. ولقد قيل إنَّ "في طريقة حياته وتفكيره بطولة نقيَّة ورصينة"⁽⁶⁹⁾؛ فالتفلسف في رحاب الحياة يعرِّز فيه الإقدام على الحياة بالفكر واستخلاص الفكرة الفلسفيَّة من صميم الحياة. لذلك، كان خصمًا فلسفيًّا لأولئك الذين يكتفون بالتفكير جلوسًا؛ ذلك أنَّ "المفكر الجالس إلى طاولته للعمل، وكأنَّه

(68) يُنظر في هذا الغرض قول نيتشه: "وإذا ركَّز المرء انتباهه، أساسًا، على الاستثناءات، أعني على المواهب الكبرى ودوي الأنفس النقية، وإذا جعل من نشأتهم مقياسًا للغاية التي يمضي إليها تطوُّر الإنسانية، وابتهج بما ينجزونه من عمل، فإنَّه سيؤمن تبعًا لذلك بقيمة الحياة، لا شيء إلاَّ لأنَّه يهمل في ذلك بقية الناس؛ أي أنَّه يفكر بطريقة غير سليمة. وسيكون الأمر كذلك عندما يولي المرء انتباهه إلى الإنسانية في مجملها، لكنَّه لا يقوِّم إلاَّ بنوع واحد من الغرائز لديها، تلك الأقل أنانية، ويبرِّرها مقارنة بغيرها؛ عندها يقدو بإمكانه أن يغذي مجددًا شيئًا من الأمل في الإنسانية عاقبة، وأن يؤمن بالتالي بقيمة الحياة، وذلك لخطأ في التفكير هذه المرَّة أيضًا. وسواء تصرَّف الإنسان على هذا النحو أو ذلك؛ فإنَّه يظنُّ في كلِّ الأحوال استثناء بين الناس بتصرُّفه ذلك". فريدريك نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأوَّل، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2014)، فقرة 33، ص 53-54.

(69) Félicien Challaye, *Nietzsche, les philosophes* (Paris: Mellottée, 1950), p. 90.

منبثٌ عن جسده، نفس النوع من المثال الزهدي الذي يزدريه نيتشه. إنَّ الفعل العدمي بالكامل هو الذي يُقدِّم قيمة الحياة، يبخسها، ويقابلها بشيء ما أفضل، عالم آخر غير العالم الذي نقيم فيه، عالم ما فوق حسيّ⁽⁷⁰⁾. فإذا كان بعض التقاليد الفلسفيّة قد انتهى إلى بخس عالم المحسوسات والحواس، فينبغي، تبعًا لذلك، ألا يُسمَح للغريزة المعرفيّة (وعادةً تكون هوجاء) بأن تتعالى على الحياة لتقيم قُبالة المحسوس منها. فأئِ غُثم فلسفي يحصِّله الفكر إنَّ تمكّن من نحتِ فضاءٍ يتناظر فيه فكر الحياة مع حياة الفكر؟

إن فضيلة ذلك الفلسفيّة تكمن في تهية الفيلسوف بعمله ذاك أسباب الخلق والإنشاء في الفكر والحياة سوّى. وعلى هذا الأساس من البناء الفلسفي، "أكمل نيتشه تفكيره ضمن السّياق عينه، فمجدّ الغريزة المتجدّرة في الحياة؛ فالغريزة عنده هي القدرة اللّامتناهية على التجدّد ومخزن القوى الخلاقّة والوحي والحماس"⁽⁷¹⁾. وما يعصف بواحديّة الحياة والفكر غير تبرُّم الفيلسوف ما إن تمثّل له اقتدارات الفكر والبناء في فلسفة الفعل لديه. ومن شأن هذا أن يؤدّي إلى عروج للفكر بالحياة في ما يتخطى الحياة الحق. لذا، توجّب على الفيلسوف درء شبهة الإيمان بمفعولٍ للفلسفة من درجة ثانية؛ درجة ما بعد فضاء الحياة عينه. وفي هذا المقام، يضرب نيتشه مثلًا من الفلسفة الرّواقية، ثمّ يعارضه بما يمكن أن تكون عليه الفلسفة الحقّ، الفلسفة المتطلّعة إلى الألفة مع الحياة. ومن ثمّ، فإنَّ "ما حصل قديمًا للرّواقيين يحصل اليوم أيضًا، ما إن تبدأ فلسفة ما بالإيمان بذاتها حتى تخلق العالم أبدًا على صورتها، ولا يمكن لها أن تفعل غير ذلك؛ فالفلسفة هي تلك الغريزة الطاغية عنها، هي إرادة القدرة وخلق العالم' والعلّة الأولى *causa prima* الأكثر روحية"⁽⁷²⁾. فما دور التجربة الفلسفيّة المتفرّدة بقيمها، والمتوحّدة بجماليّة أسلوبها، وإتقا تفكيرها؟

(70) Dollé, "Seules les pensées," p. 39.

(71) روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة: العرب والأجانب، تقديم شارل حلو، مراجعة جورج نخل، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1992)، ص 514.

(72) فريدريك نيتشه، "في تحكيّمات الفلاسفة"، في: فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والنّشر: تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي؛ بئر مراد رابس، الجزائر: المؤسّسة الوطنيّة للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، فقرة 9، ص 30.

ليس الفلسفي، إذًا، في منظور فلسفة الحياة النيتشوية، تجريدًا للحياتي المعيش، أو اجتنانًا للفكر من منابت نشأته؛ فمتهى غرض الفلسفي هو كيف يمكن أهلية الفكر المحصّن بحسه التقدي تجاوز خطيئة هجران التجربة الحياتية. ومن ثمّ، "لا يعني التفلسف تكوينًا لـ'تسق فلسفي' دونما ارتباط بتجربته الفردية، وإنّما بما لا يمكن تجاوزه للبرهنة على ما نحن عليه، على ما نأمله، أو نعيد الشك بشأنه، على ما نريد"⁽⁷³⁾.

إنّ الاستشكال الفلسفي الحق في هذا السياق هو جنس التوجّه في التفكير ومعدن الشعور بالحياة في حضن الفكر الحر. وتبعًا لذلك، فإنّ المهمة الفلسفية الإتيقية هي تحلل الفيلسوف ممّا في الحياة من سقطٍ وبذاعة؛ والفيلسوف الناقد هو الذي يفرز القيم المعطاة في حياته التي يشاركه فيها غيره. بناءً على ذلك، فإنّ ما اقتدرت عليه الأفكار الإتيقية لدى نيتشه هو جعل الحياة أثرًا فنيًا يُعاش، وله مقاسه ومقاييسه وأوتاره وإيقاعاته.

تخبرُ بعض الآثار في سيرة نيتشه الذاتية أنّه كان مبسّطًا للحياتي، ومرتفعًا في آن عمدًا فيه من انحطاط؛ فالعنصر الرفيع بجماليته وإتيقاه "لا ينفصل عن حياة المفكّر، وبما هو تعبير أساسي عن هذه الحياة، فإنّ تفكير نيتشه يتمظهر كأثر فني"⁽⁷⁴⁾. فهل يعني ذلك أنّ الفكر المعبأ بأنفاس الإتيقا وحسّ التقد يتدبّر بفنّيّة اللبيب الشأن الحياتي؟ وكيف تنشأ بذلك فلسفة الفعل لدى نيتشه؟ وكيف "كان الفكر يوجّه حياة نيتشه"⁽⁷⁵⁾؟ لم يكن الفكر في ما قدر زرادشت شأنًا من شؤون العقل الكسول المتهاونٍ بأسباب الحياة ومحبيها.

كان زرادشت فعّالًا في الحياة بالفكر، فلا يُدبّر التّفكير لديه إذا لقي الحياة. غير أنّه كان يتخيّر العروج بالفكر إلى ما وراء قنوت الأوغاد وفصاحة جنائزهم الفكرية. ويحدّد نيتشه موطن الفكر الحرّ الفاعل في الحياة على النحو الذي تكلم بشأنه زرادشت. ومفاده: "صيف في الأعالي مع نبع طريّ وسكينة سعيدة:

(73) André Simha, *Nietzsche, pour connaître* (Paris: Bordas, 1988), p. 7.

(74) *Ibid.*, p. 5.

(75) يسري إبراهيم، نيتشه عدوّ المسيح (القاهرة: سينا للنشر، 1990)، ص 16.

تعالوا، أي أصدقائي كي تغدو السكينة أكثر سعادة! فهذه هي أعالينا وموطننا: بالغُ العلوّ مسكُننا، وطريقه وعزُّ على الملوّثين وعلى لهفة أطماعهم⁽⁷⁶⁾. يقسو الفكر ويغلظ على ما في الحياة من صلف. وعلامة ذلك أنّ "حياة نيتشه لم تكن هي التي تقود تفكيره، بل كان تفكيره هو الذي يقود حياته"⁽⁷⁷⁾. لهذا الاعتبار، يكون المفكّر مشرّعاً، وهو مَنْ يقود الحياة في الواجهة التي تجعل منها حياةً متعافية، وذلك هو مبتغى الحياة من المعارف.

رابعاً: في نسبة غريزة المعرفة إلى الحياة

من المعهود لدى بعض الفلاسفة، ومنهم - على وجه الخصوص - أهل الفكر النّسقي والعاملون في حقل الفكر بمقاييس التّقدير الإبيستيمولوجي، أن تكون المعارف⁽⁷⁸⁾ حصيلة علاقة مجرّدة بين ذاتٍ عارفة وموضوع معرفة. وهذا ما يسحبونه عمومًا على المعارف المسماة موضوعيّة. غير أنّ المعرفة تنزّل في ميزان الفكر التّقدي النيتشوي وإتيقاه ضمن أفقٍ مغاير من النّظر. فما هذا الأفق؟ إنّه ما بمواطنه تؤسّس الفلسفة، وعلى نحوٍ ما ينبغي التأسيس النّظري، رابطة بين المعرفي والحياتي، ومستطاعها خدمة الحياة والمعرفة بعضهما لبعض سوياً. وبناءً "على ذلك، 'فقوّة' المعرفة لا تكون في مدى حقيقتها، بل في قِدَمِها، ومدى تغلغلها فينا، وطبيعتها بوصفها شرطاً من شروط الحياة. وحيثما بدت الحياة والمعرفة في تعارض، لم ينشب أي صراع جدّي: فهنا يعدُّ الإنكار والشكُّ ضرباً من الجنون"⁽⁷⁹⁾.

في سياق فلسفة التساوق بين الإتيقي والتّقدي الجذري، تستحيل صورة المعرفة مع نيتشه إلى شرط إمكان ذاتها. وفي منطق التحايط هذا، فإنّ "المعرفة

(76) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الثّاني، "عن الرّاع"، ص 191.

(77) زكريا، ص 20.

(78) يُنظر: عبدالرزاق بلعقروز، المعرفة والارتباب: المسألة الارتبابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر (بيروت: منتدى المعارف، 2013)، ص 14-15.

(79) فريدريك نيتشه، "أصل المعرفة"، العلم المرص، الكتاب الثّالث، فقرة 110، ورد في: زكريا، ص 156.

تبني نفسها بنفسها: إنها بئاءة وتبني»⁽⁸⁰⁾. فكيف للمعرفة ألا تندفع مستقبلاً، متوسعةً بحثاً عن الحقيقة؟ وكيف أوهمهم وثنُ الحقيقة الفلاسفة بهجران المعرفة للحياة؟ بل، هل توجد حقيقة مفارقة للحياتي؟ كيفما قلنا وجوه الحياتي تناسب بين والمعرفي، فإن المفترض هو أن كل ما ينتجه الإنسان هو لأجل علوه ورفعته الحياة. إلا أن شيوع نزعة ترُفع بعض الفلاسفة عن الاختلاط بالشؤون العمليّة، هو الذي تستند إليه المعرفة فتُدبر عن الحياة.

يُبيّن منطق التساوق الفلسفي بين مفاعيل المعرفة وموازن الحياة هذه الحقيقة: إشباع غريزة المعرفة كامن في إقبالها على الحياة. ويشدد نيتشه على تناغم مفعوليّ الحياة والمعرفة في المدار ذاته من احتضان الفلسفي لهما، فيقول: "إنه الوهم، اللاحقيقة هي التي تخدع غريزة المعرفة ولا تشبعها إلا مؤقتاً. ولا تُردّد قيمة الفلسفة في هذا الإشباع إلى مدار المعرفة وإنما إلى مدار الحياة"⁽⁸¹⁾.

يقضي وثاق الرابطة بين الحياة والمعرفة بلزوم تصوّرهما على نحو ما يكون التشريط المتبادل بينهما أساساً لبناء الفكر التّقدي، لأنّ الاقتران الضّروري الذي تأسّسه الفلسفة النيتشوية هو ما يجعل من العلاقة بينهما علاقة وهب. فمن هنا يكون عطاء المعرفة للحياة شموخها جوهر التّفكير الإيتقي. وعلى هذا الأساس، "أصبحت المعرفة قطعة من الحياة ذاتها، ولما كانت هي ذاتها حياة، فقد غدت قوّة دائمة النموّ، حتى انتهى الأمر إلى تصادم المعارف وتلك الأخطاء الأساسيّة القديمة، ما دامت كل منهما حياة، وكل منهما قوّة، وكل منهما تتمثّل في الإنسان عينه"⁽⁸²⁾. يترتّب، إذًا، عمّا سبق بيانه أنّ الإنسان الإيتقي والثّاق⁽⁸³⁾ هو من تنصهر في كيانه صورًا المعرفة والحياة.

(80) Christian Descamps, "L'Instinct," dans: *Nietzsche aujourd'hui?*, tome 2: *Passion*, colloque international de Cerisy-la-salle en juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973), p. 413.

(81) Friedrich Nietzsche, *Le Livre du philosophe: Études théorétiques*, Angèle Kremer-Marietti (trad., int. et notes) (Paris: Garnier Flammarion, 1991), § 48, p. 54.

(82) نيتشه، "أصل المعرفة"، العلم المرح، الكتاب الثّالث، فقرة 110، ورد في: زكريا، ص 159.

(83) إنسان الرّفعة من أهل أرسطراطيّة الفكر والأخلاق.

لم يكتشف نيتشه حقيقة المعرفة في صيغها الكلاسيكية، بما هي "غريزة معرفة مسودة بالمخيّلة في حضارة شعب ما" (84)، فحسب، وإنما اكتشف أيضًا خطيئة بعض الفلاسفة الذين توهموا استقلالية النظرية الفكرية عن الممارسة الحياتية. ومن منظور إتيقي، وحيثما تحتاج فلسفة القيم إلى نقد الأخلاق، كان على نيتشه كشف المحجوب من حقائق المعارف. وقد كانت بعض المعارف مسكونة بشيء من مقولات أخلاق الخير والشر. لذلك، يقتضي تفعيل الإتيقا الفلسفية الخادمة للحياة أن "يُشترطَ في نقد الأخلاق أصلًا إدراك الترابط بين النظرية والممارسة الحياتية. لقد فهم نيتشه أنّ مقاييس المعرفة ليست مستقلة مبدئيًا عن مقاييس الممارسة، وأنه ثمة علاقة متلازمة" (85). فالأساسي، إذًا، ليس الوضوح والتمييز، وإنما إقامة الاختلاف؛ ذلك أن "التقدّ النيتشوي للمعرفة هو البنية التي تُبرزُ أساسًا الاختلاف وليس التمييز الديكارتية" (86). ثمة، إذًا، ما ينبغي انتزاعه من مقاصد الفلاسفة، إنه وثن الحقيقة.

لقد نزع (87) فلسفة ما وراء الخير والشر عن مفهوم الحقيقة كلّ غلالته؛ فبعد أن تمكّن من غواية معظم الفلاسفة، سطاوله مفاعيل الإتيقا التآفدة. وفي السياق ذاته، بيّن نيتشه ما قد يشكّل من حقائق المعارف خطرًا على الحياة، فاعتبر "غريزة الحقيقة، التي تعصف باللحظة المعيشة في حدودها، تقتل اللحظة الموالية. المعرفة تقصي الحياة" (88). إنّ من شأن هذا الإقصاء أن يُفضي إلى

(84) Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, § 61, p. 61.

(85) يورغين هابرماس، "حول نظرية المعرفة عند نيتشه"، ترجمة فالور حجّار عن الأصل الألماني، الفكر العربي المعاصر، العددان 58-59 (نشرين الثاني/نوفمبر-كانون الأول/ديسمبر 1988)، ص 76. ورد هذا المقال في الأصل كفصل في كتابين مختلفين: 1. مع كاوفمان، نيتشه: الفيلسوف السيكلوجي والمعادي للمسيح (برنستون، 1950). و2. في كتاب جماعي: فريدريك نيتشه: كتابات في النظرية المعرفية (فرانكفورت، 1968)، ص 237 وما بعدها. يُنظر التدقيق بهذا المقال، ص 74-83.

(86) Angèle Kremer-Marietti, *L'Homme et ses labyrinthes: Essai sur Friedrich Nietzsche*, Inédit (Paris: Union général d'édition, 1972), p. 113.

(87) يُنظر بداية تصدير كتاب نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص 17، والفصل الأول: "في تحكيمات الفلاسفة"، ص 21. وهو نقد ملحاح في حقيقة الأمر ومسمّ لمزاعم بعض أهل الصناعة الفلسفية بشأن الحقيقة.

(88) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. I, Considérations inactuelles I et II*, 29 [31], p. 370.

تجريد المعرفة وموضعها متعالية على الحياة. وربما يُغزى ذلك، أساساً، إلى ما يعوز الفلاسفة من حسّ نقديّ، ونقّس إتقيّ لحظة التأسيس. فغسق الحقيقة الكلاسيكيّة هو بناية حقيقة الفكر التقدّي في تواجده والحياة الإتيقيّة. غير أنّ هذا يقتضي مبدئيّاً من نيّته تأكيد "أن تظهر أهمية المعرفة بالنسبة إلى الحياة على أرفع وأعظم ما يكون"⁽⁸⁹⁾.

إنّ ما تطلبه فلسفة ما وراء الخير والشّر هو أنّه "على الفيزيولوجيين أن يعيدوا النظر في حسابانهم غريزة الحفاظ على الذات بمنزلة الغريزة الأساسية للكائن العضوي؛ فالحي يريد، قبل كلّ شيء، أن تنطلق قوّته - الحياة نفسها إرادة للقدرة -؛ وليس الحفاظ على الذات سوى نتيجة غير مباشرة من نتائجها وأكثرها تكراراً"⁽⁹⁰⁾.

أين تكمن المشروعيّة الفلسفيّة لهذا المطلب الفكري؟ لعلّ أهمّ ما كان نيّته على وعي فلسفيّ عميق به هو ان ليس ثمة مستحقّات معرفيّة غريزيّة في الإنسان وفق الصّيغة الأرسطية⁽⁹¹⁾. ولهذا الاعتبار الفلسفي قيمته التقدّيّة لمن يعترم التأسيس لمعرفة جديدة. يقول نيّته: "لا أعتقد أن الودة الفلسفة هي 'غريزة للمعرفة'، بل إنّ غريزة أخرى استعملت المعرفة (أو سوء المعرفة) استعمالها للأداة وحسب، هنا كما في غير محل"⁽⁹²⁾. فما هذا الميل الآخر الذي تحدّث عنه؟ إنّهُ ضرب آخر من الرّغبة في المحافظة على الإنساني والحياتي والطبيعي والقيمي في ما وراء جوامد الفكر الكلاسيكي.

يكشف نيّته عن وهم آخر في رؤى الفلاسفة؛ إنّهُ تخيّل قوى معرفة ذات أثر متعال على الحياة. إنّ ما يجعل من هذا الكشف وهماً أنّه لا ينطلق من اعتبار المّعرفي حلاً في الحياتي ومنغرساً فيه. لذلك، يرى أنّ "كلّ الفلاسفة ينزعون

(89) نيّته، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 6، ص 28.

(90) نيّته، "في تحكيّمات الفلاسفة"، فقرة 13، ص 37.

(91) يقول أرسطو: "كلّ النَّاس ميّالون بطبعمهم إلى المعرفة".

Aristote, *La Métaphysique, tome 1*, Jean Tricot (trad. & éd.), bibliothèque des textes philosophiques (Paris: Vrin, 1986), A1, 981a 21, p. 2.

(92) نيّته، "في تحكيّمات الفلاسفة"، فقرة 6، ص 27.

غريزيًا إلى تخيُّلٍ وعيٍ كلِّيٍّ للمساهمة في الحياة وفي إرادة كلِّ ما يتأتَّى»⁽⁹³⁾.
فأَيُّ صورةٍ للمعرفة يرتضيها الفكر النقدي؟ إنَّها معرفة على صلة بإتيقن الفعل
ورؤية الذات المتفلسفة لذاتها. وهذه الأخيرة ما عادت، بدورها، كيانًا مجردًا
جائئًا قبالة معارفه، وإنَّما هي وإيَّاهَا في المدار ذاته.

إن المعرفة المقبلة على الحياة هي ما يحتمل مصيرًا من الصِّراعات
والأعداء المحتملين وذوي الأفهام السَّيِّئة. غير أنَّ المعرفة النيتشوية لا تكثر
بارتكاسية الآخرين، بل تحرص على تعزيز شعورها بعفوانها. وهذا ما عبَّر عنه
نيتشه حين رأى في "المعرفة نفسها، سواء كانت لآخرين، سرير راحة أو طريقًا
لسرير راحة، أو ذهولًا أو بطالة، فإنَّها بالنسبة إليَّ عالم المخاطر، كونه من
الانتصارات حيث للمشاعر البطوليَّة ميدانها وصالة احتفالها"⁽⁹⁴⁾. إلا أنَّ الحياة
تستحيل بدورها إلى خادمة للمعرفة؛ فليست الحياة الجدلي تجريدًا للمعارف
وإنَّما هي استيعاب لها.

تحتاج حقيقة المعرفة إلى الحياة لسعادتها وجدلها. وعندما تكون الحياة
مطواعة للمعرفة الجدلي، يزداد أدبها ونقدها، لأنَّ ما يؤسِّس نيتشه من معارف
إنَّما يتفوّم بمبدأ إدراك ما في الحياة من عمق تطاحن بين قوى إجلال الحياة
وقوى إذلالها. فالمعرفة الحقُّ هي الأكثر أهليَّة للترجمة في هذا السياق. على
هذا النحو، ينطلق نيتشه من قاعدة: "الحياة وسيلة للمعرفة"⁽⁹⁵⁾ ليعترف بأنَّ متى
تمكَّنَ "هذا الشُّعور من القلب يمكن أن نعيش ليس فقط بشجاعة، ولكن أيضًا
بسعادة"⁽⁹⁶⁾. أمَّا نتيجة ذلك، فهي "الضحك بفرح! فَمَن الذي سيفقهه، إذا، أن
يضحك جيِّدًا، وأن يعيش جيِّدًا، إذا لم يفقه في البدء الحُرب والانتصار؟"⁽⁹⁷⁾.
نستنتج إذا من تصوُّر نيتشه نسبة الحياة إلى المعرفة خلاصتين رئيسيتين:

(93) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIII: Fragments posthumes (Automne 1887 - Mars 1888)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Textes et variantes établis), Pierre Klossowski & Henri-Alexis Baatsch (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), (249) 10 [137], p. 172.

(94) نيتشه، العلم الجدلي، الكتاب الرَّابع، فقرة 324، ص 177.

(95) المرجع نفسه.

(96) المرجع نفسه. [بتصرُّف]

(97) المرجع نفسه. [بتصرُّف]

تتلخص الأولى في أن كلاً من المعرفة والحياة عماد للأخرى؛ فالمعرفة تخدم الحياة، وبالتوازي تكون الحياة وسيلة للمعرفة. ولا يُنظر إلى هذه الرابطة نظرة التعاقب الزماني أو السببي، وإنما نظرة علاقة تحايث في الترحل والتصير التاريخيين، ومن هنا وحدة المنبت وفكر المدينة وثقافتها. وفي هذا السياق، يضرب لنا نيتشه مثلاً فلاسفة الإغريق؛ فهم رجال الحرّة والشّجاعة والتجاسر على الحياة بالمعرفة الجدلي. وبحسبه، فإنّ هؤلاء "جديرون بالإعجاب من حيث فئهم في التعلّم بشكل مفيد، وعلينا أن نحذو حذوهم في التعلّم من جيراننا، واضعين المعرفة المكتسبة كدعامة في خدمة الحياة، وليس في خدمة المعرفة الموسوعيّة التي ننطلق منها لكي نتعالى على الجار"⁽⁹⁸⁾.

وتتلخص الأخرى في أن توقيير الحياة لدى الإغريق يتلاءم مع السيادة التي للذات على المعرفة. وغرض انتساب كل من الحياة والمعرفة إلى الأخرى هو الحياة الرّضيّة بمقاييس الفكر الحرّ. وفي السياق النيتشوي ذاته، فإنّ "الإغريق قد تحكّموا بغريزتهم المعرفيّة، الشّهوة بحدّ ذاتها، بفضل الاحترام الذي كانوا يكتفون للحياة، ويفضل حاجتهم التّمودجيّة إلى الحياة ... ذلك أنّهم كانوا يريدون المباشرة لتوّهم بعيش ما يتعلّمون. إنّ الإغريق قد تفلسفوا أيضاً بكونهم رجالاً حضارين ومن أجل الحضارة"⁽⁹⁹⁾. فهل من البديهي أنّ كلّ من ينتج معرفة يهيب بالحياة وتعظيمها؟ أليس يُقتصر العطاء للحياة على الحكمة الفلسفيّة؟ وكيف لعافية الحكمة الفلسفيّة تأمين حظوة الحياة ووقارها؟

خامساً: إجلال الحياة من مستطاع الحكمة الفلسفيّة

إذا كان الإجلال هو ردّ الاعتبار إلى حياة معظّمة وإكرامها، فإنّ ذلك لا يتجسّد إلّا في شخص فيلسوفٍ إتيقيّ قد تعلّم آداب الإكرام. وإذا كان التنكيل بالحياة في شخصٍ الآخرين هو السُّلوك الأكثر شيوعاً لدى بعض المتفلسفة،

(98) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 40.

(99) المرجع نفسه، ص 41.

فإنَّ هبة الحياة لن تكون بدورها ممكنة. غير أنَّ إتيقا الحكمة الفلسفيَّة تتوفَّر على شروط تؤكد حرمة الحياة وإكبار مقامها.

يعتبر زرادشت المحبَّة وثاق الرِّابطة التي للحكمة بالحياة، وموقفه يعبر عنه بِ: "أنا لا أحبُّ في الأساس غير الحياة - والحق أقول لكم، إنَّني لا أحبُّها أكثر ممَّا أفعل عندما أكون حاقداً عليها! لكن، أن أكون لطيفاً تجاه الحكمة، بل ولطيفاً أكثر ممَّا ينبغي في أغلب الأحيان، فذلك إنَّما لكونها تذكُّرني كثيرًا بالحياة!"⁽¹⁰⁰⁾؛ فمن حصافة العقل الفلسفي تديره أسباب حكمته بنفسه. ولا تتعافى حكمة من هذا القبيل إلَّا باستئصال أفئدة تحجب عن الحياة الحكمة، وتحول دون إشارات الحكمة على الحياة. أمَّا التعاطي مع الحكمة والحياة، فيتطلَّب لبيبا طاهر القلب والسَّريَّة، خاليًا من الحقد والأمراض وأوثان العقل الحسابي. لذلك قال زرادشت: "عندما سألتني الحياة عن الحكمة أجبتها: هي الحكمة يشتهيها الإنسان بكلِّ قوَّته ولا يشبع منها. فهو يحدق فيها ليتبيَّن وجهها من وراء القناع ويمدُّ أصابعه بين فرجات شباكها متسائلًا عن جمالها وما يدره ما هو هذا الجمال"⁽¹⁰¹⁾.

فهل أمَّن عصر الحداثة وما بعدها مستطاع الحكمة الفلسفيَّة تجاه الحياة؟ ألم يضطر نيتشه في اعترافٍ مليء بالحنين إلى الماضي إلى التذكير بمناقب أهل الحكمة من القدامى؟

يرى نيتشه، في مقارنة أجزائها بين الكائن ممَّا سلف من حضارة والمنعدم في ما خلف من أخرى، يرى نيتشه "أنَّ حُكْمَ هؤلاء الفلاسفة على الحياة، وعلى الوجود بشكل عام، هو حكم غنيٍّ بالمعاني بالنسبة إلى حكم راهن، نظرًا لأنَّ الحياة التي شهدها كانت ذات امتلاء مفرط، ولأنَّ وحي المفكِّر عندهم لم يكن مضللًا كما نراه عندنا مشتبهاً بين رغبة الحرِّيَّة والجمال والحياة المليئة بالعظمة، وغريزة الحقيقة التي يتمحور سؤالها الوحيد حول معرفة قيمة الحياة بشكل عام"⁽¹⁰²⁾.

(100) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الثاني، "أغنية للرقص"، ص 215.

(101) المرجع نفسه، ص 137.

(102) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 42-43.

لكن، إذا كان عصر نيتشه يتحجب في ثقافته وفكره غياب الحكماء، فإنّه يُقدِّم في المقابل، وعلى شاكلة أولي العزم، على الحياة، فيجدها أكثر غنى ووفرةً ووهبًا. وخلافًا لغيره، ينفي نيتشه، فيقول: "لا، لم تحبب أُملي الحياة، كلُّ سنة أجدُها أفضل، أشدَّ رغبةً وأشدَّ غموضًا. منذ ذلك اليوم الذي جاءني فيه محرّرتي الكبرى، فكرة أنّه يمكن للحياة أن تكون تجربة لأولئك الذين يسعون إلى المعرفة، وليست واجبًا، قدرًا، خداعًا!"⁽¹⁰³⁾. تعمل الحكمة على استيفاء مهماتها تجاه الحياة بتجسيد وظيفتها في مراجعة صِناقة القيم وتقديراتها.

غير أنّ ما أُلحِق بعصر نيتشه وعصرنا من وهن قيمي لِيَتطلَّب حقيقةً "قلب جميع القيم"، وفقًا لمطلب فلسفة ما وراء الخير والشر. وبناءً عليه، "لا تستقيم مهمّة الفيلسوف مطلقًا في المعرفة، بل في تغيير تقدير القيم"⁽¹⁰⁴⁾. فَمَن يقوى من الفلاسفة على تفعيل هذه المهمّة؟ يعود نيتشه كعادته في معظم الأحيان إلى ما كانت عليه صورة الحياة في منطوق الحكمة الفلسفيّة لدى حكماء الإغريق. وتبعًا لذلك، "إذا فسّرنا جيّدًا مجمل حياة السّعب الإغريقي، فإننا لن نجد سوى انعكاس هذه الصّورة المنيّقة عن أسمى عبارته وهي تقع بالوان أكثر لمعانا"⁽¹⁰⁵⁾. وليست الإتيقا ما توقّرت عليه حياة الإغريق فحسب، وإنّما أيضًا مآثر زرادشت، وصور الفكر لديه تمثّل هي الأخرى فكرًا متطلّعًا للتفعل في الحياة. ولَمّا تحاور زرادشت مع الحياة في كيف السبيل إلى جمالها وإتقيّة حكمتها، فإنّه تعاطى بذلك فعل التأسيس الفلسفي. على أنّ فضاء الحياة الرّحب هو حقل الحكمة وحصافة كلمتها. فمن شأن رفعة هذه الأخيرة أن تستشعر الحياة جدلًا ومسرّةً ومعافاةً فكريّة. ذلك ما نستخلصه من اعتراف زرادشت: "لَمّا قلت هذا الكلام للحياة ضحكت بمكر وأغمضت عينها قائلة: "عمّن تراك تتكلّم في الحقيقة؟ عني أنا، أليس كذلك؟". ولنفترض أنّك على حقّ، فهل يُقال لي مثل هذا الكلام هكذا وجهاً لوجه؟! لكن، لتتكلم الآن عن

(103) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الرّابع، فقرة 324، ص 177.

(104) ستيبان أوديف، على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيّوب (بيروت/دمشق: دار دمشق، 1983)، ص 65.

(105) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 42.

حكمتك أيضًا!«⁽¹⁰⁶⁾. فما شرط ألفة الحكمة والحياة؟ ألا يقتضي الأمر منقلباً في الفكر؟

حتى يكون العقل الفلسفي "عقلًا خلّاقًا"، بحسب كريمر مارتيني، ينبغي "بادئ ذي بدء الاعتراف بضرورة بأنّ الفكر هو أيضًا فعل"⁽¹⁰⁷⁾. فما السبيل إلى إحداث منقلب في صورة الفيلسوف الحكيم؟ تعتمز فلسفة الإتيقا النيتشوية صوغ صورة جديدة للحكيم. ويكفي توفّر تاريخ الفلسفة على مثل هذه الصّورة في ما مضى، حتى تُبعث آفاق جديدة لميلاده. وإذا اتّضح أنّ الحياة الحقّ سليله الحكمة الفلسفيّة، وأنّ هذه الأخيرة سليله إتيقا المدن الراسخة في التاريخ والمقدّرة للفكر حقّ قدره، فإنّ ما أنتجه حكماء الفلسفة السّابقون ما زال يمثل عبثاً لإمكان إجلال الحياة.

يعكس نحت الأنساق القديمة لشروط إكبار الحياة، في نظر نيتشه، مغرس الألفة بين الحكمة والحياة. ومن ثمّ، فإنّ "هذه الأنساق تتضمّن نقطة ما غير قابلة للدّحض، نغمًا معيّنًا ومسحة شخصيّة تسمح لنا بإعادة تركيب وجه الفيلسوف، كما يمكننا أن نستشفّ من نبتة ما في مكانٍ بعينه التربة التي أنبتها. في أيّ حال، إنّ هذه الطّريقة الخاصّة في الحياة وفي تناول المسائل البشريّة سبق لها أن وُجدت، فهي إذاً ممكنة"⁽¹⁰⁸⁾. فهل يعني ذلك إنتاج نيتشه سلفيّة فلسفيّة، أم يقصد توجيه إدانة إلى الفكر المعاصر جريرة عجزه عن توليد صورة بهية للحياة؟

إنّ ما بسّطه التفكير التّقدي مع نيتشه من صورةٍ تقادمَ عهدها بشأن الحكمة والحياة، هو عينه المقارنة مع الرّاهن الواهن، وبناء عليه، قد يكون توجّهاً إلى نقد الرّاهن؛ فيمثّل هذا الاعتبار الفلسفي يمكن فهم فقر المفكّر المعاصر مقارنةً بشراء غيره من أهل الملل السّالفة. أما في ما يتعلّق بما عاصره نيتشه، فإنّ

(106) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الثّاني، ص 216.

(107) ولديها أيضًا بيان في الرّوق بين الفكرة والفعل الفلسفيّين. يُنظر أساسًا:

Angèle Kremer-Marietti, *La Raison créatrice: Moderne ou postmoderne* (Paris: Kimé, 1996), pp. 42-44.

(108) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 37.

"المفكر هو الآن ذلك الكائن الذي يتصارع فيه لأول مرة ذلك الميل إلى الحقيقة مع تلك الأخطاء التي تحفظ الحياة، بعد أن 'اتضح' أن الميل إلى الحقيقة هو ذاته ميل حافظ للحياة. والحق أن كل أمر آخر ليغدو، بالقياس إلى أهمية هذا الصراع، غير ذي بال"⁽¹⁰⁹⁾.

يتبين، إذًا، أن معيار تقدير القيم كلها هو مدى استيفائها مطلب خدمة الحياة وتعيينه؛ فكل ما من شأنه أن يسدي إلى الحياة خدمة ويهبها عُثمًا هو من موجبات الاقتران الوثيق بين الحكمة والحياة؛ بل إن "الاعتقادات الواهمة هي، بحسب نيتشه، في خدمة غريزة الحياة"⁽¹¹⁰⁾. علاوة على ذلك، فإن رد الاعتبار إلى الحياة يقتضي إلى حد ما مغالبة النفس السلفية للانعتاق من وهم الافتتان بالماضي؛ فعلى الرغم من إعجاب نيتشه المؤكّد بشعب الإغريق القديم، فإنه مُبتعد عن نفسه شبهة السلفية التاريخية. وفي تصوّره "أن مجمل الحياة الإنسانية غارقة عميقًا في الخطأ، وليس بمستطاع الفرد أن يخرجها من هذه البئر العميقة دون أن يرافق ذلك شعور من الأعماق بالكراهية تجاه ماضيه"⁽¹¹¹⁾. لكن، أليس الماضي هو الآخر من الحياة ونسبها؟

من الصحيح أن الماضي زمن من أزمنة الحياة، ووزر من أوزارها التي قد لا ترد أحيانًا، إلا أن استحالته بمفعول الصيرورة إلى غير رجعة تنفي عنه الرأهية ودونما نفي لِحِمْلِهِ الثَقِيل⁽¹¹²⁾؛ فالحياة هي الزّاهن المعيش في نظر الفكر التّقديّ الحيّ. ولعلّ هذا ما يعزّز في فلسفة نيتشه القبول حتى بالخطأ التّأفّع للحياة. وإذا كانت فلسفة "الما-وراء" لا تبالي بالخير والشّر، فإنّها لا تبالي بالمعنى ذاته بكلّ منطقتيّ، ومنه الحقيقة والخطأ. لهذا الاعتبار،

(109) نيتشه، "أصل المعرفة"، العلم المرح، الكتاب الثالث، فقرة 110، ورد في: زكريا، ص 159.
(110) Robert Misrahi, *Qu'est-ce que l'éthique?: L'Éthique et le bonheur*, U. Philosophie (Paris: Armand Colin, 1997), p. 64.

(111) فريدريك نيتشه، "عن الأشياء الأولى والأخيرة"، في: نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، الفصل الأوّل، فقرة 34، ص 55.

(112) إن وجهًا من وجوه تراجيديا الزّاهن (نحن رهائن النّظام السياسي لعالم اليوم)، متعيّن في هذا التقاطع بين المنصرم بلا عودة والحال بكلّ ثقله.

"ليست الحياة حجّة: لأنّه يمكن للخطأ أن يرتسم كشرط من شروط الحياة"⁽¹¹³⁾. وبناء عليه، إذا كانت الفلسفة حاضنة الحياة، فإنّ حياة الفكر النيتشوي تشهد بتساوقهما، ومن هنا منبت تساوق الإتيقي والتّقدي.

سادساً: تساوق الإتيقي والتّقدي من نواشج الحياتي والفلسفي

ما المقصود بالتساوق بين الإتيقي والتّقدي؟ وكيف للفلسفي أن يؤمّن وحدتهما في رحاب الحياة؟

يفيد التساوق الحضور المتصاهر والتحايت بين صورتيّ الإتيقا والتّقدي؛ فوحدة مفعولهما داخل ذات الأفق من محايطة الفلسفي للحياتي. وليس القول بالتساوق، هنا، مجرد تركيب لمفاهيم، وإنّما هو تناغم مفهومي وحضور مؤكّد في حركة التفكير الممتلئة بصور للحياة رفيعة؛ إذ ثمة "شيء واحد أتفق عليه كلّ من كتبوا عن نيتشه، وأكّده، هو ذاته، في كتاباته، وأعني به أنّ فلسفته قد امتزجت بحياته، وأصبحت تكوّن قطعة منها، وأنّه يتفلسف بكيانه كلّ، وبوجوده الكامل، ولا يتفلسف نظريّاً، أو يفكّر في مشاكل تجريدية جامدة فقدت صلتها بالحياة"⁽¹¹⁴⁾. ولا يعني ذلك حلول الفلسفة محلّ الحياة، أو ذوبان هوية إحداهما في الأخرى، وإنّما يعني هذا التساوق في حدّ ذاته أنّ طرفيّ الحضور في تفاعلٍ ودونما فقدانٍ لخصوصية هذا أو ذاك.

على هذا النحو "يمثّل نيتشه نوعاً فريداً من الفلاسفة؛ نوعاً يجعل حياته في هويّة مع فكره، ويقضي على كلّ حدّ فاصل بينهما، ولا يثق بأيّة مشكلة عقلية لا تسري مع الحياة في تيّارها، ولا تنبع من أعماق شخصيّة من يفكّر فيها"⁽¹¹⁵⁾. فما الذي تهجره الفلسفة في المتن النيتشوي؟ إنّه التجريد والتعميم والتسطيح والتزييف. ذلك هو ما كشفت عنه لغة الفلسفة في منطوق ما وراء الخير والشر. إنّها لغة مشحونة بعناصر الحياة وممتلئة بمفاعيلها من أدبٍ وشجاعةٍ وكرمٍ

(113) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الثالث، فقرة 115، ص 115-116.

(114) زكريا، ص 17.

(115) المرجع نفسه.

إيتيقي. وفي الواقع، تملكت لغة التقد إتيقاها في المدونة النيتشوية من عمق إسنادها إلى الحياة فضائل الفكر وأبعاد الأدب. غير أن حضارة العدمية السلبية لأوروبا في القرن التاسع عشر ما فتت تسلب تلك الفضائل والأبعاد سلبيًا ذا ملمح حضاري. ولذلك، فهي ليست من جنس "العدمية الإتيقية" (116) التي تحتل النظر الفلسفي باعتباره استشكالاً أكسيولوجيًا.

في المقابل، يظهّر مفعول المصاهرة الفلسفية-الحياتية في لُحمة ترجمها الكتابة في لغتها المتمردة باحتضان مقومات تعافي الحياة. وفي المحصلة، لا تمثل هذه الرابطة الجديدة مع الكلمة اندحارًا، التفاعل في ذات الدّم، أو في ذات الحياة. هنالك توجد إذا - وهو الحلم لتوه قد تحين في هذه الخطوط - كتابة أخرى من الدّم والشّذرة، وهي في مراس الكتابة، ما لا يسعه اختزال نفسه واندحاره بالموت. إنها كتابة ممثلة، حيّة، توكيدية من دون تحفظ (117). فهل يُغزى ذلك إلى اعتراف نيتشه بالحياة وعدم الاكتفاء فقط بمعرفتها؟ وكيف تتمظهر حدود صورة الحياة إذا؟

يعرّف نيتشه مفهوم الحياة اصطلاحًا وكيانًا، فيقول: "والحياة - أليست بالضبط إرادة كون مغاير لهذه الطبيعة؟ أليست الحياة تقديرًا وتفضيلًا وظلمًا ومحدودية وإرادة كون مختلف؟" (118). لا تكون الحياة الفلسفية في نشاز حيال ما عاشه الفيلسوف نفسه من حياة مخصوصة متفرّدة. ولمّا كانت حياة نيتشه فلسفية في معظم حلّها وترحالها، فإن الفلسفة تألفت معه "بوصفها رشحًا لجسد معتل؛ السّس بوصفه إفرارًا مَرَضِيًّا؛ الوجد بوصفه طاقة قابلة للترجمة في لغة؛ القوى الجسدية بوصفها محرّكًا للكتابة الشذرية؛ العلامات، اللّغة بوصفها الآثار النَّابضة" (119). فميم يكون تساوق الإتيقي والتّقدي ألقًا لحياة فلسفية؟

(116) Alain Badiou, *L'Éthique: Essai sur la conscience du mal* (Paris: Hatier, 1993), p. 36.

(117) Pautrat, p. 301.

(118) نيتشه، "في تحكيكات الفلاسفة"، فقرة 9، ص 29-30.

(119) Michel Onfray, "[Dossier: "Les Vies de Nietzsche"]". Klossowski: Un mystique chez l'antéchrist, *Le Magazine littéraire*, no. 298 (Avril 1992), p. 74.

من مستطاع جدل المعرفة صوغ هذه الرابطة التي لا فكك لها. وحيثما تنمو الحياة في بهاء الفكر الفلسفي التّقدي، فإنّ إتيقا الكلمة الفلسفيّة، وهي إتيقا المتفلسف عينه، تتوكّد فضيلةً من فضائل النّظر إلى الحياة نفسها. فمتى يكون ابتهال الفكر التّقدي لإتيقا المعيش ممكنًا؟ لكن، هل ما يأتلق في التّقدي النيتشوي من حياة هو صورة مبتدعة لها، أم هو الحياة عينها في انبساطها وتجليها العفوي؟ لقد هجر التّقدي المقولات المجردة والصّور التي يفتعلها العقل الفلسفي أحيانًا. ونتيجة لذلك، فإنّ ما تكون عليه الحياة فعلاً هو ما تقوله الفكرة الفلسفيّة مترجمّة في اللّغة. ثمّ إذا كانت "فلسفته لا تنفصل عن الحياة وهي تنبثق من مبدأ الحياة العفوي"⁽¹²⁰⁾، فهل يعني ذلك نحت الفلسفة صورًا جميلة للحياة؟ وهل تكون هذه الجمالية مفارقة لرؤية الإتيقيّة لها؟

تخيّر جدل المعرفة الفلسفيّة توطيد التساوق بين مفعول الفلسفة وأمور الحياة منها. ولا يتخذنّ تواشجهما سبيل انعتاقه إلّا بتملّك الذات المتفلسفة أسباب السيادة الإتيقيّة على ذاتها. وعلى غير سبّة منّ بخسوا الفلسفة مفعولها من وضعوين وغيرهم، يرى المنظور النيتشوي أنّ "كلّ فلسفة يمكن اعتبارها كعلاج للحياة، كعمالون للحياة التي تنمو والتي تعارك: فهما يفترضان دائمًا الألم والمتألمين"⁽¹²¹⁾. غير أن من اللزوم الأدبي أن يتملّك الفيلسوف ما يكفي من الجرأة على الالتزام بمقادير الفكر الفلسفي بما يتناسب ومقتضيات إكرام الحياة في كلّ حين. بل، والجرأة على الجهر بالقول الحق (le dire-vrai) حيال الحاجة إلى الحياة الفعّالة والمؤنسة للذوات المتفرّدة. ومفاد هذا أنّ "إتيقا الحقيقة تعني الجرأة"⁽¹²²⁾، ولعلّ هذا ما لاحظ التّقدي غيابه في عصر الحدائث. لذلك يتساءل الحس الفلسفي ذو الأنفاس الإتيقيّة قائلًا: "أليس بإمكان أحد أن يمتلك الشّجاعة لكي يطبّق قانون الفلسفة في ذاته، ولا أحد يعيش بطريقة فلسفيّة ويتمتع بالاستقامة

(120) أوديف، ص 48.

(121) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الخامس، فقرة 370، ص 231.

(122) Michel Foucault, *Le Courage de la vérité, tome 2: Le Gouvernement de soi et des autres, cours au Collège de France, 1984*, Frédéric Gros (édition établie), François Ewald & Alessandro Fontana (dirs.) (Paris: Gallimard-Seuil, 2009), p. 116.

البداية التي كانت تُفرض على الإنسان القديم⁽¹²³⁾؟ فما مستطاع الإنسان الحديث تجاه الحاجة إلى توكيد مظاهر الإتيقا وتوجيهاتها في مضممار الفلسفة؟

يرى لارويال في *Éthique de l'étranger* (إتيقا الغريب) أنّ الإسراف في معاندة الفلسفة للشّر واعتباره شرّاً محضاً، لَيَتَهَدَّدُ الفلسفة والإتيقا في آن. لذلك كان جماعهما فضاءً مفارقاً للخير والشّر سواء؛ فليست الإتيقا مخاصمة للشّر في منطوق الفلسفة النيتشوية كما قد يُعْتَقَدُ خطأً، بقدر ما هي بتمامها التّجذير الفعلي لحرمة التّفد في ما يتخطى ثنائية الخير والشّر بتمامها. لذلك، اعتبرنا في عملنا هذا أنّ الإتيقا هي فلسفة ما وراء الخير والشّر، أو هي فلسفة "قلب جميع القيم". يقول لارويال: "نعترض على أنّ الإتيقا والفلسفة بذلتا جهداً متواصلًا من التّدقيق في وصف الشّر. لقد دوّنا أشكاله التّفسيّة الفيزيائية، وبَيَّنّا أنّه غيّر ضرورة موضوعه وشكله ومحيطه وامتداده وعمقه، حتى أصبح شواشاً هداماً بامتياز، معاشراً حدود الفلسفة"⁽¹²⁴⁾. فما عسى أن يكون البديل الفلسفي الإتيقي لعدم الوقوع في مخاصمة الفكر للشّر بدعوى أن الخير إتيقي ويجوز اعتماده؟ وهل صحيح أنّ الخير يشتغل في إتيقا نيتشه بمعزل عن الشّر؟ لقد ذهب نيتشه إلى حدّ اعتبار الحيادية الأخلاقية⁽¹²⁵⁾ العتبة الرّئيسة لهجران الخير والشّر كليهما. ثمّ إنّ الإتيقا لديه لا تقوم على خطأ استعداد الشّر دون الخير، فالإتيقي هو مَنْ كان في حلّ منهما بالتساوي.

لكن، ثمة مرتبة بشريّة بعينها هي التي يرصدها نيتشه مقتدرَةً على تثبيت إتيقية الحياة؛ فعيش الإتيقا في الفكر والفعل. ولا يعني هذا شيئاً آخر غير كون فلسفة نيتشه فلسفة للفعل. ومن ثمّ، تتأسس الدربة والتمرينات على الفعلين المعرفي والعملي. فكل صنوف الأفعال البشرية لها مهاراتها ونواميسها المنطلقة من الذات والسياق⁽¹²⁶⁾.

(123) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 45.

(124) François Laruelle, *Éthique de l'étranger: Du crime contre l'humanité*, bibliothèque de non-philosophie (Paris: Kimé, 2000), p. 131.

(125) الحيادية في الأخلاق هي نظير الكلمة الفرنسية *a-moral*، وتعني عدم الاكترات بالخير سويّة والشّر.

(126) يُنظر: فريدريك نيتشه، "سمات الحضارة الراقية والحضارة الدنيا"، في: نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، الفصل الخامس، فقرة 163، ص 161-163.

وفي النهاية، يمكن القول إنَّ الفلسفيَّ الذي تبرزه لغة الفكر التَّقدي هو الإمام بالتساوق على النحو التساؤلي التالي: **أَوَّلًا**، كيف للحياتي أن يتَّخذ من المناظر ما يؤهِّل الفلسفي للانغراس فيه نقدًا، فتتحلَّى الحياة بحلية الإتيقا؟ وهل يترتَّب على ذلك التساؤلُ "عمَّا هو شكل الحياة الذي يتجلَّى في توجُّهٍ أو فعل؟ وما هي القوى التي تشتغل" (127) من أجله؟ ثانيًا، هل يتصيرُ التساوق بين الإيتقي والتَّقدي إلى رابطة مفكَّكة الأطراف، أم أنَّ القوى الفعَّالة في صميم الحياة هي عينها الشغَّالة في الفلسفة والمؤمَّنة لواحدَيْتَهما؟ وعلى هذا الأساس، "نفهم معنى التسأل النيتشوي في الإتيقا كمبحثٍ نقدي" (128). وأخيرًا، فإنَّ الرِّابطة الفلسفيَّة بينهما موجَّهة بالخصوص إلى جعلِ صناعة الحكمة الفلسفيَّة منبأً لتأمين إتيقا فنَّ الحياة.

سابعًا: الصَّناعة الفلسفيَّة وإتيقا فنَّ الحياة

ما الذي تعنيه القيم وما قيمتها؟ وهل تعود على الحياة بالنفع أم بالصُّرر؟ تكلم بعضُ من أسئلة عتبة الإتيقا. إنَّ التفرد بتقدير قيم يبغضها الرُّعاع والقطيع والاستهتار بقيم الشُّفهاء وتجاوزها، كلُّ ذلك مأخذٌ إتيقيَّةٌ ضدَّ خلقنة الحياة والأخلاق والتَّواصل والذَّاتية والفلسفة.

إنَّ الحياة الإتيقيَّة هي التي تتحقَّق ذاتيًّا وعلى نحو تشرِّع معه لنفسها: إتيقا للحياة وفي الحياة. وهي بهذا المعنى المثنى تجاوزُ للأخلاق الواهنة وتأسيسُ لإتيقا فنَّ الحياة. فما الحاجة الحادثة، فالمعاصرة، لمثل هذا التأسيس؟ يجيب نيتشه: "فقدتِ الثِّقة بالحياة! الحياة نفسها صارت مشكَّلاً. ولكن، لا يصل الظنُّ إلى أن تصوِّرَ أنَّ أحدًا ما قد صار بالصُّرورة، كارهاً للبشر! فحبُّ الحياة لا يزال ممكنًا أيضًا - إلاَّ أنَّه حبُّ بطريقة مختلفة من الآن فصاعدًا" (129). ليس الحبُّ

(127) Clair, p. 116.

(128) Ibid.

[تشديدنا نحن]

(129) نيتشه، العلم الجدل، تقديم، فقرة 3، ص 10. [بتصرُّف]

هنا مسألة شخصية معزولة، وإنما حبُّ الفيلسوف للحياة. ولمعالجة اقتداراته على الارتقاء بحياة الفلسفة إلى مرتبة إتيقاً فنَّ الحياة، ستوقف عند مساءلتين أساسيتين: أولهما، فيم تمثل الفلسفة نفقاً لفنِّ حياتي؟ وثانيهما، ما مظهرات إتيقا العيش؟

في ما يخص المسألة الأولى، لَمَّا كانت الفلسفة النيتشوية، كما سبق بيان ذلك في أكثر من موضع، فلسفة فعل في الحياة وإكرام للحياتي في الفكري، فإنَّ ما احتوت عليه من معارف لم يكن مقولات مجردة أو مفاهيم صوريّة، بل إنَّ شحن التقدُّ للفكر بأنفاس عشق الحياة هو الأثر غير القابل للردِّ في الفلسفة المعاصرة. و"علاوة على ذلك، فإنَّ فنَّ الحياة عند نيتشه يتموقع، في المقام الأوّل، ما إن يستهتر قليلاً بـ'المعرفة المحض'. إنَّه يضع العلم والمعرفة في علاقة مع تكوّن الفرد، في معنى أثر فنّي متحقّق عبر الحياة نفسها"⁽¹³⁰⁾. غير أنّ ما يحقّق فنّيّة الأثر الحياتي في حقل الفلسفة هو المفعول الإيجابي للإتيقا التي تُسند قوى الحياة. ويتمظهر هذا الإسناد في مفعول فرز الفكر الإيتيقي للقيم؛ فالإتيقا فرقٌ قيمي بين التّيبيل الخادم للحياة، فاعترافاً بفضيلته، ومن ثمَّ إكرامه، والوعد الوضيع والحابس لأنفاس الحياة، فعاقل لها، ومن ثمَّ امتهانه.

في هذا المقام من عمل إثراء الحياة، يقوى التقدُّ النيتشوي على درء مفاسد الحياة. و"من الجهة المقابلة: يتأثّر نفع الإتيقا للحياة: - الإتيقا بوصفها مبدأ محافظة على مجموعات أكثر أهميّة، بوصفها تحديداً لأعضائهم: 'الأداة'. - الإتيقا بوصفها مبدأ محافظة، نسبةً إلى التدرُّ الداخلي التي تزر ثقلاً على الإنسان من انفعالاته: 'البذية'. - الإتيقا بوصفها مبدأ محافظة ضدّ الارتدادات الجبريّة لحياة الشّفقة والتلف العميقين: 'الإنسان المتألّم'. - الإتيقا بوصفها مبدأ معارضاً للانفجار المرعب للمقتدرين: 'الوضيع'⁽¹³¹⁾. إنَّ المفاعيل المبيّنة

(130) Wilhelm Schmid, "[Dossier: 'Les Vies de Nietzsche']". La Philosophie comme art de vivre, "Le Magazine littéraire", no. 298 (Avril 1992), p. 57.

(131) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XII: Fragments posthumes (Automne 1885-Automne 1887)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Julien Hervier (trad.) (Paris: Gallimard, 2007), 7 [6], p. 271.

للحياة هي عينها أدوات الصناعة الفلسفية. وجماعها ما أدرجه نيتشه من عزائم أمور الحياة، كالإجلال الذي يقوى عليه الأسياد، والإكرام الذي يتعيّن في فضيلة الاعتراف الإتيقي بفضل الآخرين على الفكر والحياة.

علاوة على ذلك، انتهج التّقْد سبل القسوة في حركة التفكير المستحدّث بجنس مخصوص من اللّغة الفلسفية الجريئة. وعلى هذا الأساس، يمكن التساؤل: "ما هي الحياة التي يسعى نيتشه لتوكيدها؟ [...] لا يُنكّر وحدة الحياة رغم توكيده على تنوعها وغناها [...] ويتضمّن توكيد الحياة في الوقت نفسه الجدّة والقسوة والاحترام والإقرار بالجميل تجاه الحياة"⁽¹³²⁾. والواقع، "حيثما تكون هناك حياة فقط، تكون هناك أيضًا إرادة"⁽¹³³⁾ على نحو فنيّ. والمريد قد نعتبره، بمعنى من المعاني، هو الإتيقي الذي لا يبالي بموازن الثنائيات الأخلاقية. من ذلك استدعاء فلسفة الما-وراء لمقولة الخطأ متى رأت في تقويته للحياة لزومًا. فالفضيلة التي للإتيقا، قياسًا بقدور الأخلاق، هي أنّ كلّ ما يخدم الحياة ويغنيها جدلًا مباح ولا ريب. أمّا الحكمة الفلسفية، بما هي صناعة للحياتي وتديبر له، فترى في استثمار العقل الفلسفي الأرستقراطي للأخطاء سبيلًا لتمكين الفلسفي من فنّ الحياة. والحقيقة أنّ بعضًا من هذه الأخطاء ما ثبت نفعه وقدرته على حفظ النوع؛ إذ استطاع من اهتدى إليه أو تلقّاه بالميراث، أن يحرز في نضاله من أجل ذاته ومن أجل ذريته مزيدًا من النّجاح"⁽¹³⁴⁾. ألا يكون النّجاح ترقّيًا في سلّم مراتب الحياة الأرستقراطية المتباهية بنبل قيمها الإتيقية؟

وبشأن المسألة الأخرى، فإن ما يشغل فلسفة نيتشه، في الأساس، هو أن تكون الإتيقا حلية المعيش الفعلي من الحياة بصورة عامّة. ألم نعهد في الثقافة الفلسفية الشائعة على وجه العموم، شعورًا بالخجل عندما يكون هناك

(132) بول طبر، "نيتشه: مابعد الحدائة والمثقفون العرب"، الفكر العربي المعاصر، العددان 114-115 (ربيع-صيف 2000)، ص 142.

(133) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الثاني، "في التغلّب على الذات"، ص 229.

(134) نيتشه، "أصل المعرفة"، العلم المرح، الكتاب الثالث، فقرة 110، ورد في: زكريا، ص 155.

من يتحدّث من حظيرة الفكر المجرّد عن المعيش، بحمله على معنى اليومي في الغالب؟

إن حياة الترقّي الفكري والترحال، وما واجه نيتشه من مخاطرها بالجرأة الفلسفيّة، هما ما انتزعت بهما الجماعة الفلسفية في شخصه حق التوطن بين الملل المتعافية. وكلُّ ذلك حمله على إدراج القول في المعيش في جوف الفلسفة. لقد أبدت المعرفة الجدلي كبير إعجاب بجودة أنفاس الحياة الإتيقيّة. ومن منظورها يندهب نيتشه اندهاش القدامى، قائلاً: "آه من هؤلاء اليونانيين! كم كانوا يجيدون العيش! ويفترض هذا قراراً شجاعاً بالتوقّف عند السطح، عند الطيّة، عند الأدمة؛ عبادة الظاهر، الإيمان بالأشكال، بالأصوات، بالكلمات وبأولمبيا الظاهر كلّ!"⁽¹³⁵⁾. يتمُّ التنوّع في صور الحياة، إذًا، داخل ذات المرتبة من الرّفعة. وما أفكار المغايرة والتنوّع والاختلاف إلّا مفاعيل الفكر الحاصلة داخل صميم الحياة الشّامخة باقتداراتها.

وكلمًا تفرّدت حياةٌ ما بأهليتها الفكرية والأدبيّة، وقع اصطدامها بعنف صور الحياة الهابطة برداءة أهلها وذويها. إنَّ فرادة حياة الفيلسوف في شخص نيتشه وفكره لا تعكس تفلّتها من خوض صراع الإرادات المتنافرة بشأن تملك الحياة والتّغنم منها. ومعنى ذلك أنه "لا بدّ للحياة الواحدة من أن تجد مقاومة من أنواع الحياة الأخرى التي تصطدم وإياها"⁽¹³⁶⁾، وحيثما الكفاح الفكري على أشدّ ما تكون مقاومة التّقد الجذري، توجد في معترك الحياة مواضع الصّراع الذي لا يُرُدُّ. وهذا ما يحتاج إلى مغالبة النّفس المرضيّة والتحلّي بالإتيقا تجاه الذات والحياة والآخرين.

إنّ وفرة الرّهانات المتصارعة من أجل الحياة وسعادتها توجد في صميم الفكرة الفلسفيّة على نحوٍ تراجيديّ؛ ذلك أنّ الأثر الحياتيّ ينزع من جهة إلى

(135) نيتشه، العلم الجدلي، تقديم، فقرة 4، ص 12.

(136) عبد الرّحمن بدوي، نيتشه، خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة الفلاسفة، ط 5 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1970)، ص 217.

الخلود ويواجه من جهة موازية وصمًا مقتضيات النسيان⁽¹³⁷⁾. ومن ثم، تنخرط فلسفة نيتشه الإتيقيّة في صميم الصّراع، تطلّعا منها إلى تملك أجمل صور الحياة وأساليبها. هو ذا الرّهان الذي "يتصير به الفعل الخلاق مركزًا للحياة الإنسانيّة"⁽¹³⁸⁾. كل ذلك من أجل الحياة وبها، فيتشجّع المفكّر التّاقّد بلحظة المعيش، أي بالرّاهن من الحياة. وليس من العبث أن تهتمّ الفلسفة بـ "هنا والآن" الصّائرتين المنفتحتين، فذلك من صميم اهتمامها بالحياتي، علاوة على كونه المعنى الفلسفي لمفهوم العيش، بحسب نيتشه.

فمن جذل المعرفة وُوسّعها تحدّد حدود العيش بما يفيد الحيويّة الفعّالة. وفي نظره "أن نعيش ... يعني بالنسبة إلينا: أن نحوّل على الدوام إلى نور، إلى شعلة، كلّ ما نحن عليه، وأن نحوّل، على النّحو عينه أيضًا، كلّ ما يمضنا؛ ولن يكون بإمكاننا أن نعمل على غير هذا النّحو"⁽¹³⁹⁾. فهل يفيد ذلك أن زمن اكتفاء الفلسفة بالعالم المجرّد وموضوعاته المفارقة قد ولى ليحلّ محلّه زمن المعيش والمحسوس بلحمية الأجساد؟

لعلّ من قصور النّظر الفلسفي وقره التّقدي اختزال الفلسفي في عالم المقولات النظرائيّة والتأمّلات المحضّة. وفي حقيقة الأمر، "لا ينتمي العالم إلى مجال الأشياء أو موجودات هذا العالم الفيزيقي أو المرثي، بل هو عالم الإنسان"⁽¹⁴⁰⁾؛ فتأمين المعنى اللازم للعالم الإنساني هو رهن الصراط القويم للفلسفي. وللإتيقا المفعول الرّئيس في هذه الاستقامة وفي الألفة بين الفكر

(137) يُنظر النسيان بوصفه استشكالًا فلسفيًا عند نيتشه:

Dorian Astor, *Deviens ce que tu es: Pour une vie philosophique, les grands mots* (Paris: Autrement, 2016), p. 130.

يُنظر أيضًا ما تناوله رشيد بوطيب بشأن التداخل بين الحياة والنسيان والذاكرة، وذلك في: رشيد بوطيب، "واجب النسيان: تأملات في المسألة التراثية"، محاضرة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 1/ 7/ 2020، في: <https://bit.ly/3uMn62D>

(138) Pierre Boudot, *L'Ontologie de Nietzsche, initiation philosophique* 95 (Paris: Presses universitaires de France, 1971), p. 69.

(139) نيتشه، العلم الجذلي، تقديم، فقرة 3، ص 9.

(140) سعيد توفيق، الخبرة الجماليّة: دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية (بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1992)، ص 100.

والحياة، لأن الحياة المأخوذة بإرهاصات الفكر الدّخيل والقيم الأخلاقويّة هي، بلا ريب، حياة دونيّة. أمّا في المقابل، ففي حقل انبساط الفلسفي، يمكن "الحياة أن تقول لذاتها 'نعم'. ولارتباطها بذاتها، فهي تصدح بأنّها تثمّن ذاتها بذاتها"⁽¹⁴¹⁾، وذلك ما فتى زرادشت يشدّد عليه؛ إذ كانت الحياة على تناسب والمحبة مع الفيلسوف، وما تُسرّه الحياة لزرادشت من حكمة يشهد على تواشج الحياتي والفلسفي ووحدة كيانهما في شخص الفيلسوف الإتيقي. هو ذا اعتراف زرادشت: "هذا السرّ هو ما كلّمّني به الحياة نفسها. انظر، قالت لي، إنّني ذلك الذي ينبغي عليه دومًا أن يتجاوز نفسه"⁽¹⁴²⁾. فهل نفهم من ذلك أنّ حتى لو شهدت الحياة الفلسفيّة منقلبًا، فإن استحالتها لا تكون إلا داخل الجنس ذاته؟ أليست حياة الإتيقا كيانًا من الاستحالات المتصيرة على الدوام إلى أرض الرّفعة والنّبيل؟

خاتمة

إن ما يمكن استنتاجه، إذًا، في خاتمة هذا الفصل الأخير، يتمحور، بصورة رئيسة، حول الاستشكال التالي: كيف تمكّنت فلسفة ما وراء الخير والشرّ النيتشوية من توطين ذاتها في الفلسفة الكونية؟ وكيف تظّهرت على نحو مغاير لما هي عليه الفلسفات من قبلها؟ وما مدى تأثيرها وتفاعل الفلاسفة معها من الحُلف؟ ذلك ما يمكننا الإجابة عنه في خلاصات فلسفيّة ثلاث:

- نشير في الخلاصة الأولى إلى أن الحياة الفلسفيّة للتّفكير تقوم بالمقاومة الدّائبة على التّفعل في حياة الناس. وهو ما عبّر عنه نيتشه بقوله: "أعتقد أنّي أدبّت مهمّتي في الحياة كما يؤدّيها رجل لم يُمنح الفسحة الكافية من الوقت. فإنّه لا يزال لديّ الكثير الذي أودّ لو أقوله. وفي كلّ ساعة أخلو فيها

(141) Hans Jonas, "Le Fardeau et la grâce d'être mortel," dans: Gilbert Hottos (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective, problèmes et controverses* (Paris: Vrin, 1993), p. 43.

(142) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الثاني، "في التغلب على الذات"، ص 228.

من الألم، أشعر فيها بأنّي غنيّ بالأفكار⁽¹⁴³⁾. فهل يكون الغنى الفكري فيضاً في الكلام المجرّد، أم في المفاهيم الفلسفيّة المدبّرة لقيم إتيقيّة بديلة، ولخطابٍ نقديّ متجدّدٍ في تربة اشتقّها الفكر لذاته؟

ونشير في الخلاصة الثانية إلى أن شاغل التأسيس الإتيقي يجد سبيل توكيده لذاته في نقد عصره، وعلى نحو ما ينبغي الطرح الفلسفي من شموليّة في النّظر إلى صنوف القيم بمختلف مراتبها. ونتيجةً لذلك، "كانت المعضلة الوحيدة التي تشغله هي معضلة الثّقافة الحديثة؛ فالثّقافة تحيا باعتقادات في قيم، والحال أنّ القيم التي يحيا بها إنسان العصر: المسيحيّة، التّشاؤم، العلم، المذهب العقلي، أخلاق الواجب، الدّيمقراطيّة، الاشتراكية، هي جميعها أعراض انحطاط، أعراض حياة هي قيد الافتقار والانطفاء. وكتابات نيته مجهود لعكس التّيار"⁽¹⁴⁴⁾. أيكون المسير بعكس الاتجاه الكلاسيكي للفلسفة عوداً على بدء، وتأسيساً للفلسفي من عتبة الدّرجة الصّفير؟ وإذا كان شأن المهمة الفلسفيّة على هذا النّحو أحياناً، فكيف تتمظهر جذريّة النّقد في هذه الدّرجة؟

تتضمن الخلاصة الثالثة والأخيرة واقع أن عافية الفكر الفلسفي تُعتبر رهن نقديته التي منها حياته وقسوته. ولا يتفعلنّ النّقد إلّا وهو متخارج عن صراط فلسفة الحياة التأمليّة المحضّة⁽¹⁴⁵⁾، لياشر حركةً هي أكثر ما تكون المقاومة

(143) رسالة نيته إلى أخته إليزابيت في 16 كانون الثاني/يناير 1880، حين كان يعتقد أنّه على مشارف الموت. ورد في: بدوي، ص 100.

(144) إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الجزء السابع: الفلسفة الحديثة (1850-1945)، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987)، ص 128.

(145) تجدر الإشارة، هنا، إلى لزوم نقد نيته من جهة عدم تمكّنه من تبييت/تفصيل الفرز الآلزام بين حثّي النّظري في وجهه التأملي والعملي في وجهه الفعلي. وذلك ما كشفت عنه كريمر ماريّتي: "عموماً، ينقد نيته في أنّ الإنسان والفيلسوف: فحسبه، يحتفظ بإقامة تمييز بين العملي والنّظري؛ وعملياً، يؤشّر نقده على فرق فحسب؛ فرق يفصل مفهوم المظهر، ولكنّه لا يقيمه لفائدة المفهوم، بل تحمل بالعكس من جديد إمكانية رؤية المظهر في عريه، أي رؤيته مجرّداً من المفهوم".

Angèle Kremer-Marietti, *Thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche, thèmes et structures* (Paris: Lettres modernes, 1957), p. 267.

بحاجة إليها من أجل الحياة. وذلك ما يقتضي، بدوره، رفع التفلسف إلى الدَّرَجَة الثَّانِيَة من الفكر. وبناء عليه، "ينبغي الاعتراف بأنَّ الدَّرَجَة الصُّفْر من الخطاب هي أيضًا، في الطَّرْح، الدَّرَجَة الصُّفْر من النَّص؛ ألاَّ ينتج النَّص أبدًا من مجرَّد اختلاف عن الخطاب - وإنما من المسلك الصَّادِم، المتناقض، المورَّط بمشروع خطاب ما فتى يخدم نيته"⁽¹⁴⁶⁾. وما تكون الخدمة إلَّا مترحِّلة خارج منطق الخير والسُّر، وتلك هي فلسفة الما-وراء بعدتها الإتيقيَّة-التَّقديية.

(146) Jean-Luc Nancy, "La Thèse de Nietzsche sur la téléologie," dans: *Nietzsche aujourd'hui? tome I: Intensités*, colloque international de Cerisy-la-Salle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973), p. 78.

خاتمة عامة

ما أهم الاستنتاجات الفلسفية التي يمكن التوصل إليها تبعًا لما نظرنا فيه من عناصر الإتيقا والتقد الجذري؟ ستوقف، أساسًا، عند استجماع المسألة في المستويات الفلسفية الأربعة التالية: أولًا، مَنْ الإنسان الفيلسوف الذي رسمت صورته الإتيقا التّاقدة؟ ثانيًا، كيف تدبّر الفيلسوف المتوحد إتيقاه بمعزلٍ عن خير العوام وشرّهم؟ ثالثًا، ما أهم الاستنتاجات الفلسفية لعملنا هذا؟ رابعًا، فيم تتمثل مكاسب النّظر في المسألة الإتيقية والتّقدية؟

في المستوى الأوّل، سنحدّد، بدءًا، لوازم تملك إنسان بعينه صورة الفيلسوف تملكًا فكريًا، وهو على غير طينة سائر النّاس. فما المناظر التي تشكّل صورة الإنسان-الفيلسوف بحسب نيتشه؟ وهل يكون من قبيل "المعلّمين الأكثر تحصّنًا"⁽¹⁾ أم أنّه يحتمل ضربًا من المآخذ النقدية وفقًا لبعض القراءات (والهايدغرية منها على وجه الخصوص)؟ والصحيح أنّ تاريخ فلسفة القيم النقدية قام في معظم جوانبه على سجل هائل وعميق بين الفلاسفة. ولقد راهن هايدغر نفسه من بعد كانط على فضيلة تاريخ الفلسفة في تيسير تمرّن الفيلسوف الشاب على جودة التفكير. وتُمثّل أقاليم الفلسفة الألمانية أوفر حقول التفكير سجاليًا وتحاورًا بين المثاليات والماديات والريبيات ... إلخ.

(1) العبارة الأصلية: "Les seigneurs les plus inaccessibles"، وقد استعملها بروسست في كتابه:

Marcel Proust, *Les Plaisirs et les jours*, Anatole France (préface), Folio 379 (Paris: Gallimard, 1973), p. 63.

ومن المنهجي ألا نقع في مجانية ما يسمّى انتصارًا لهذا الفيلسوف أو ذاك، خاصّة أنّ اسم نيتشه الفلسفي يثير كثيرًا من "الافتتان" في كتابات مثقّفين عدة (فلاسفة وغيرهم)، وفي مواقفهم. غير، أنّنا في الواقع، معنيون، أساسًا، بمتابعة صيغ التناظر الفكري والنقدي بين كبار فلاسفة التاريخ. ولعلّ، أسوأ القراءات تلك التي تُودّج أو تزعم الوثوق التام في طروحاتها. لكن، هل كانت فلسفة هايدغر هي الأخرى، دقيقة فعلاً من حيث العبارة والمقصد والمرجع والمنهج في مقاربتها النقدية لفلسفة نيتشه؟

قد يكون الإنسان العميق هو مَنْ حاز كفايةً أسباب العناية بالذات والاهتمام بفنّ وجودها؛ فلقد تبيّن لنيته أنّ اللامبالاة بخدمة الذات وتثقيفها وانعدام الحرص على تدبّر مفاعيل تكوّنها الذاتي يوقعها في السطحيّة والتجريد⁽²⁾. لكن، "إذا أهملنا أنفسنا، فكيف لنا أن نتمكّن العمق؟"⁽³⁾. فما العمق وما الحاجة إليه؟ وهل تتمثّل وظيفته الفلسفيّة في توليد إنسان-الإنّيّ؟ إنّ العمق نباهة في التّفكير، وجرأة نفسيّة، واستعداد لتحمّل صدمة انفتاح الذات على سرائر نفسها، وما قد تحتويه من حاجات غير مشبّعة. وبناء عليه، "نحن نُعجب بشجاعة هذا الفيلسوف-الطبيب الحقيقي"⁽⁴⁾.

يتحدّث نيتشه عن نفسه حديثًا فلسفيًا ليعبّر عن جنس مخصوص من الأنفس البشريّة المفكّرة بُبُل. وهي الأنفس التي اعتزمت عتق ذاتها من أوثان التاريخ البشري التي فرضتها سلطة القيم المقدّسة وأكاذيبها. وعلى نحو حصريّ، "نحن فقط، نحن العقول المتحرّرة، نملك الشّرط الذي يخولنا من فهم ما أساءت فهمه تسعة عشر قرنًا من الزّمن: النزاهة المتحوّلة غريزةً وولعًا، التي تحارب الأكاذوبة المقدّسة" أكثر من أي نوع آخر من الكذب ...

(2) في حين أنّ التّقدّمت من الوقوع في التجريد من أجل رثق الفكر والحياة، كما بيّن أندريه سيمحا حين اعتبره مشتغلًا على "مركبّ القوى المميّزة لنمط من الحياة والفكر":

André Simha, *Nietzsche, pour connaître* (Paris: Bordas, 1988), p. 67.

(3) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), *Ecce Homo*, § 3, p. 330.

(4) Simha, p. 83.

كان الناس بعيدين كلَّ البعد عن حياديتنا الحذرة المرهفة، وعن تلك التربية العقلية التي يعود الفضل إليها وحدها في جعلنا نستطيع أن نحسد أشياء على غاية من البعد واللطافة⁽⁵⁾.

فما هذه الأشياء التي يتكشَّف عنها الإنسان-الفيلسوف في علاقته بذاته؟ إنَّها حاجته إلى إعادة صناعة روابط مع الذات والحياة والآخر؛ مع الذات دزءًا لكلِّ تشظية، ومع الحياة دفعًا لكلِّ هجرانٍ مُريب⁽⁶⁾، ومع الآخر استقباليًا إتيقيًا له في مواطن الرِّفعة، ولو لم يعدها. وبناء عليه، فإنَّ التآلف مع الذات يقتضي في المقابل، ألفة مع الآخر، ولو مثلَّ خصمًا معاديًا للأننا، أو حتى خصمًا لـ"أنوار نيتشه"⁽⁷⁾.

لذلك، يكون الإنسان-الفيلسوف من جنس البشر الذين يحتفظون بشيء من الإكبار للعدوِّ، وذلك من قبيل الرِّفعة؛ فالمرتفع بنظافته لا يُقبض من طهارته شيئًا إن هو أمَّن لرابطة المحبَّة مع الآخر أسباب قيامها. يدعونا نيتشه قائلاً: "أيُّ قدر من المهابة يكتنُّ الإنسان النَّبيل لأعدائه! - وهل هكذا مهابة إلا جسر للمحبَّة... فإنَّما هو يطلب عدوَّه لنفسه، كما تميَّز يخضه؛ إذ هو لا يحتملُ أيَّ عدوِّ آخر غير ذاك الذي لا شيء فيه يُعابُ أمَّا ما يجلُّ فكثير!"⁽⁸⁾. ولَمَّا كانت أخلاق الخير والسُّر قد أنشأت النَّاس على أن يكتنوا العداوة لخصومهم والمحبَّة

(5) فريدريك نيتشه، نقيض المسيح: مقال اللعنة على المسيحية، ترجمة علي مصباح (بيروت/بغداد: منشورات الجمل، 2011)، فقرة 36، ص 82.

(6) يقتضي هذا، بنظر أوليفيه ريبول، أن يتموقع الفكر في ما وراء الخير والسُّر. ونحسب أنه تموقع إتيقي توكيدي للحياة، ويحتاج من فلسفة اليوم ما يلزم من الجرأة، بل، وبالضَّرورة "في ما وراء أيِّ مثالٍ سالب للحياة. لكن أبدًا في ما وراء الحياة!":

Olivier Reboul, *Nietzsche, critique de Kant*, collection sup. le philosophe 113 (Paris: Presses universitaires de France, 1974), p. 81.

(7) Eugen Fink, *La Philosophie de Nietzsche*, Hans Hildenbrand & Alex Lindenberg (trad.), Arguments (Paris: Minuit, 1986), pp. 53-74.

وفي علاقة بما تناوله المسكين للمسألة في مقدِّمة الترجمة العربية لكتاب: فريدريك نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة وتقديم فتحي المسكين، مراجعة محمَّد محجوب (تونس: دار سيناترا؛ المركز الوطني للترجمة، 2010)، ص 10، وما يمكن أن نقضي إليه مسألة نيتشه والأنوار من مساهمة في "رسم ملامح النموذج الأخلاقي للنبي في كلِّ أصقاع الأرض التي صنعت تاريخًا كبيرًا للنوع البشري"، ص 11. [بتصرُّف]

(8) المرجع نفسه، المقالة الأولى: "الخير والسُّر"، "الكريم والنبيم"، فقرة 10، ص 62.

لأصدقائهم، فإنَّ ما تطالعنا به إتيقاً زرادشت هو بضدِّ ذلك تماماً؛ فالتجربة الفلسفية لديه مع عوالم الأنفس البشرية والقيم والحياة والوحدة والجماعة قد دعت حتى إلى محبَّة الأعداء، وهو ما لا يقوى عليه إلاَّ أهل الإتيقاً "متى فرضنا على العموم أن يكون [الحبُّ] ممكناً على الأرض"⁽⁹⁾. فلا يفيد هذا البتة انتهاج زرادشت الإتيقي مسالك الحقد والبغضاء وشئيهما. وإنَّما حسبه أن يتحرَّر الإنسان-الفيلسوف من عادة المكوث في موضع بعينه إلى أن يقتدر على تجربة تبادل المواقع⁽¹⁰⁾، وذلك بالرَّفعة في النَّظر إلى الذات والصِّديق والعدوِّ.

على الإنسان-الفيلسوف ألاَّ يكون وثوقاً إقصائياً متمذهباً بمذهب الخير والشَّر⁽¹¹⁾، وإنَّما هو مدعوٌّ إلى الانفتاح، ولو على وجه المخاطرة، على مواطن لم يعتد التآلف معها. لذلك، قال نيتشه: "إنَّ الفيلسوف يسعى لأن يردِّد في داخله كلَّ أصوات الكون المتناغمة"⁽¹²⁾. ولَمَّا كان مجموع هذه الأصوات على غير ذات الإيقاع واللَّون والمنظر، فإنَّ نيتشه لا يرى في التفلسف إمكاناً إلاَّ متى تملَّك الإنسان المقدرة على مغالبة معهود قيمه المريضة نفسياً. عسى أن تستحيل إلى قيم ناظرة من جميع المنظورات وفي الاتجاهات كلها إلى جميع الأشياء خَيْرها وشَرِّها. ويعني هذا حُشن الإنسان-الفيلسوف تدير تموقعه بين مفصل ما اغتَقَد فيه سلفاً أنَّه مفصل التضادِّ بين قيم الخير وقيم الشَّر. لكن، "من الممكن كذلك أن يكون قوام ما يجسِّد قيمة تلك الأشياء الخَيْرية والمحترمة بالضبط، هو أنَّها قربةٌ نسبٍ ومقترنة ومتجانسة بطريقة تثير الحرج مع تلك

(9) المرجع نفسه.

(10) هي تجربة متفرَّدة إتيقياً تعلِّق تحديداً بمعادن النَّاس ومراتبهم. أمَّا فرادتها فتعود إلى أنَّه لا يقوى عليها ذوو النَّفوس الحسيرة، لوقوعهم تحت شوكة السُّحناء والضَّغينة. ومنها "أساس التمييز الإتيقي بين نماذج الحياة والفصل الإستطبي بين الأساليب الدُّويقيَّة، والتفريق القيمي بين الأحكام الأخلاقيَّة والأنماط البشريَّة"، يُنظر: فتحي المسكيني، مقدِّمة الترجمة العربيَّة، في: المرجع نفسه، ص 20.

(11) بحجَّة تملَّك "القوَّة المهينة [...] في المجال الأخلاقي"، كما وصف نيتشه بذلك أفلاطون في: فريدريك نيتشه، مقدِّمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمَّد الجوّة وأحمد الجوّة، تقديم فتحي التريكي، سلسلة مقاربات فلسفيَّة (صفاقس: دار البيروني للنشر والتوزيع، د.ت.)، فقرة 23، ص 75.

(12) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، تقديم ميشيل فوكو، ط 2 (بيروت: المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1983)، فقرة 3، ص 49.

الأشياء الرديئة والمضادة لها ظاهرياً، أو أنها مماثلة لها ربّما. ربّما! لكن من يريد أن يهتمّ بمثل هذه الرُبما الخطرة؟⁽¹³⁾. فما الذي يقتضيه مثل هذا التّقدير للأشياء؟ أنتحوي الأشياء على مواصفات إتيقيّة تميّز شخص الإنسان-الفيلسوف عمّن ليس إتيقيّاً؟

يكون الفيلسوفُ الإتيقيُّ والتّأقُدُ موسوعيّ الثقافة الفيلسفيّة، ومتجاسراً حدّ المخاطرة بالذّات، وهو يلجّ العوالم المجهولة بَعْدَ في نقد القيم. وهو مندفع لـ "يكون هو ذاته ناقداً، ربيّناً، وثوقيّاً، مؤرّخاً، وعلاوة على ذلك شاعراً، هاويّ مجموعات، رحالة، فاكّ ألغاز، مفكراً أخلاقياً، عرّافاً، ذا فكر حرّ"، كلّ شيء تقريباً حتى يكون قادراً على الولوج إلى دائرة القيم [...] ولكن هذه الأمور جميعاً ليست سوى شروط أوّلّيّة؛ أمّا مهمّة الفيلسوف ذاتها فتطلب شيئاً آخر، إنّها تتطلّب أن يخلق قيمًا⁽¹⁴⁾. فَمَنْ يكون الفيلسوف الإتيقي بحسب التحديد النيتشوي؟ أليس هو مَنْ تحلّى بالإنثقا الأرسطراطيّة⁽¹⁵⁾ درءاً منه لجوامد أخلاق الخير والشرّ؟

تكمن شخصيّة الفيلسوف، على نحو ما حدّدتها فلسفة ما وراء الخير والشرّ، في القيادة والتوجيه، لأنّ "الفلاسفة بالمعنى الدقيق للكلمة هم أناس يقودون ويشرّعون: يقولون 'سوف تكون الأمور هكذا!' إنّهم يحدّدون وجهة الإنسان وغايته، ويستعدّون لهذا بالعمل التمهيدي الذي أعده كلّ عمّال

(13) فريدريك نيتشه، "في تحكيمات الفلاسفة"، في: فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشرّ: تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي؛ بئر مراد رايس، الجزائر: المؤسّسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، فقرة 2، ص 23.

(14) Friedrich Nietzsche, "Par-delà bien et mal," dans: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VII: Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir; La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratiot (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), 6^{ème} partie: Nous, les savants, § 211, pp. 130-131.

(15) يُنظر منشأ القنوت العائلي من وُشع العظماء ومستطاعهم، ومرّده إلى العوز في المقدرة؛ ذلك ما جعل "نيتشه يعتبر أنّ الأخلاق قد اخترعتّها فعليّاً الأنفس المبتذلة لتضع حاجزاً أمام الإنثقا الأرسطراطيّة المبنية على الاقتدار":

Edouard Delruelle, *Métamorphoses du sujet: L'Éthique philosophique de Socrate à Foucault*, le point philosophique, 2^{ème} éd. (Bruxelles: De Boeck superieur, 2006), p. 231.

الفلسفة، وكلُّ الذين أحاطت معرفتهم بالماضي؛ إنَّهم يسيطون نحو المستقبل⁽¹⁶⁾ أديبًا خلاقًا⁽¹⁷⁾. إنَّ فيلسوف الاقتدار تجاه جميع الأشياء ورؤيتها على النَّحو الفلسفي المطلوب إتيقًا ونقدًا، هو الإنسان الذي رسمت فلسفة نيتشه صورته؛ فهو مدعو إلى سماع الأصوات كلها، وسبر أغوار بواطن القيم، ما انكشف منها وما تخفى.

وبإيجاز، أن يتطلَّع الفيلسوف وأن يُطلَّ على الآفاق كلها، فذاتك شرط إمكان ذاته المتفلسفة. ثمَّ "إنَّ فيلسوفًا ما هو إنسان يستشعر، يرى، يسمع، يرتاب، يرجو، ما ينفكُّ يحلم بالأشياء الخارقة للعادة؛ ولنقل هكذا إنَّ أفكاره الخاصَّة التي هي أحداثه، تضرب من الخارج، من أعلى ومن أسفل، على شاكلة صعقة الحب؛ ولربَّما هو نفسه صاعقة ضخمة ببروق جديدة؛ هو إنسان قدَّر تدوِّي السماء من حوله وتنشُّ الأرض، هو الذي يعيش في جوٍّ من التَّنُّر"⁽¹⁸⁾. أليس في مثل هذا الولوج إلى مغاور الخير والشرِّ وكأنَّها قيم سواسية، ما يفيد بتضُّل الفيلسوف-الإيتيقي من مقاييس الأخلاق المعهودة؟ ألا يكون على هذه الشاكلة ناقدًا ولا أخلاقًا؟

أمَّا في المستوى الثَّاني، فلا يمثِّل توخُّد الفيلسوف وتفردُه بقيمه، تشريعًا ومراسًا، سلوكًا اجتماعيًا شاذًّا مثلما قد يُعتَقَد خطأ. وهو ليس من قبيل التصوُّف الدِّيني أو الزُّهد في الحياة، وإنَّما هو إشكال من إشكالات فلسفة القيم النيتشوية؛ فقد يمثِّل التوخُّد الفكري في نظر الفيلسوف الرَّحالة قدرًا لا مردَّ له

(16) يمكن التوجُّه بالتَّقدُّ إلى نيتشه في هذا السياق من الرِّباط بين ما يُعزى إلى الصيرورة و"التَّم" (le oui) بما هي شرط توكيدي للمستقبل؛ إذ يرى بيردسورث تداخلًا بين الزَّمني في تاريخيَّته وما هو صائر نحو المُقبِل. ولتَمَّا كان نيتشه توكيدي المتزع لهذا المقبل بنَعْمِهِ الدَّائمة، فإنَّ استلافه سند النسيان (إمكانًا للنعم في المآلات) يجعل استحضار التاريخي على غاية من العسر. وبحسبه، "ليس بوسع النسيان النيتشوي وتأكيد براءة الصَّيرورة والتعمُّ للمُقبِل أن يجعلوا من أنفسهم قابلين للفهم، في المحضَّة، إلا في مسار تاريخي من التذكُّر بطيء ومتجاوز، على الصَّعيد التقني-الطَّاقِي، لكلِّ تعارض بين الفعَّال والارتكاسي:"

Richard Beardsworth, *Nietzsche, figures du savoir* 2 (Paris: Les Belles lettres, 1997), p. 121.

(17) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 6^{ème} partie: Nous, les savants, § 211, p. 131.

(18) Ibid., § 292, p. 205.

في تجربة التفكير في لحظةٍ ما من لحظات بناء الفكرة الفلسفيّة. ويكون هذا البناء، في الغالب، على شاكلة "تدبير المتوحد" لأغراضه من النَّظَر والفعل؛ ذلك أنّ "قدر المتوحّدين الكبار: هو الاستقلال من شأن قلةٍ قليلة: إنّه امتياز الأقوياء. ومن يقيمُ بالمحاولة، حتى لو كان على حقّ، إنّما من دون أن يكون مُكْرَمًا على ذلك، يبرهن على أنّه ليس قويًّا وحسب، بل، على الأرجح، مقدم" (19). فلا يعني التوحدُ بالذات دعوةً من نيتشه إلى عزلة قاتلة أو هروب من مواجهة الآخر والصّراع معه. فليس للإنسان الفرد أن يتوهم الاكتفاء بذاته. ثمّ، ليس الصّراع مجرّد مقولة ديالكتيك أو علاقة غيريّة مبهمّة، وإنّما صراع إرادات وقوى مادية وغير مادية متطاحنة.

وكلّما كثرت صور الصّراع تتصعّد صورة الإنسان المقارع والمتمرّن بكبرى المنازلات؛ فالصّراع هو فعل أو حركة من أجل إرادة أقوى وأقدر، إرادة تشتغل بما تملّكت من قوى من أجل الحياة (20). يقول نيتشه: "كلّما سعى فرد ما إلى الاكتفاء الذاتي، كانت الفلسفة جاهزة دائمًا لمضاعفة عزله ولتحطيمه داخل هذه العزلة" (21)؛ فالمتوحد بذاته ليس المنتكّر للآخر في صفاته وفعله؛ إذ ليس التناحر الغيري مع الآخر والتنافس معه هو سبيل نيتشه وغرضه، وإنّما المتوحد بذاته، هو، إذا جازت لغة علم الكلام الإسلامي، المتوحد بصفاته.

أن يعدل الإنسان الفرد عن محاكاة الآخرين، فتلك هي إتيقاه، وآلا يتبغي أتباعًا مثل زرادشت، فتلك هي أيضًا إتيقاه؛ فلا محاكاة الآخرين ولا انتظار محاكاتهم له هما من مطامح الإنسان المتفرّد. ذلك ما كان عليه زرادشت الذي يقول: "ما زلت الأكثر ثراء والأكثر مجلبة للحسد - أنا الأكثر وحدة! إذ إنّني قد حظيت بوجودكم، وما زلتم تحظون بوجودي بدوركم، قولوا لي، من ذا الذي

(19) فريدريك نيتشه، "الزّوج الحر"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشر، الفصل الثّاني، فقرة 29، ص 59. [بتصرّف]

(20) يُنظر ما يتوافق وهذا المقصد الفلسفي لدى باتريك فولتينغ في كتابه: Patrick Wotling, *Le Vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, coll. vocabulaire de (Paris: Ellipses, 2007), pp. 55-56.

(21) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 39.

يسَاقط عليه مثلي هذا التفاح الوردِي من شجرة الحياة؟⁽²²⁾. ألم يعرض زرادشت عن الاختلاط بالزَّعاع؟ ثمَّ هل طلب إبتاعهم له يوم حسبه يأتي البهلوانيات، وَهُمَّ على موعد مُسبق مع ألعاب البهلواني⁽²³⁾؟ ألم ينطق زرادشت آنذ حكمة فلسفيَّة وقد نُضجت بعد أن تشبَّع من يقين التَّفريد، وبلغت منه أوهام أخلاقيات الجمهور مبلغًا لا يُطاق؟ فما الذي يتوقَّر عليه الإنسان المتفرَّد من صفات إتيقيَّة حتى يبلغ صورة المتوحَّد بذات قيمه؟ وليكن المتوحَّد في هذا المقام هو الإنسان الفرد وصاحب الرّهان الإنيقي زرادشت الفيلسوف، وقد نأى بنفسه عن صخب العامة و"التجارة مع النَّاس"⁽²⁴⁾. ولكنَّه، يأمر في المقابل، قائلاً: "ألقوا نظرة بعيونكم النقية في نبع مسرَّتي أيها الأصدقاء! أتى له أن يتعكَّر من جرَّاء ذلك؟ بل ضاحكًا سيقابلكم بصفائه. فوق شجرة المستقبل نبي عسنا؛ وغداؤنا ستحملة لنا الصقور في مناقيرها، نحن المنزلون!⁽²⁵⁾ حقًّا أقول لكم إنَّه لن يكون غذاءً يقاسمنا إيَّاه النجسون! جمرًا سيحسبون ذلك الذي يتناولونه، وبه ستحترق أشداقهم. حقًّا أقول لكم، إننا لا نُعدُّ هنا مواطن للنجسين! كهف صقيع ستكون سعادتنا على أجسامهم وعقولهم!"⁽²⁶⁾. فما الصُّورة الفلسفيَّة⁽²⁷⁾ لذاتٍ بشريَّة مبدعة لقيم "الما-وراء"؟

(22) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة علي مصباح (كولونيا، ألمانيا/ بغداد: منشورات الجمل، 2007)، الكتاب الثاني، "أغنية القبور"، ص 218.

(23) Voir: Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VI: Ainsi parlait Zarathoustra: Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Maurice De Gandillac (trad.) (Paris: Gallimard, 2004), "Prologue de Zarathoustra," § 3, pp. 23-25.

(24) Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres, 1: Fragments posthumes: 1876-1878*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Robert Rovini (trad.), Marc Buhot de Launay (édition revue) (Paris: Gallimard, 1988), 24 [4], p. 530.

(25) الصحيح: نحن المنزلين. (الناشر)

(26) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الثاني، "عن الرعاع"، ص 191.

(27) يُنظر ما قاله نيتشه عن نفسه في سياق حديثه عن ذوقه الموسيقي: "لقد أحسست أكثر بأنني فيلسوف، أفضل فيلسوف بما لم يترأء لي في العادة":

Friedrich Nietzsche, "Le Cas Wagner: Un problème pour musiciens," dans: Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, § 1, p. 21.

حدّد نيتشه في كتاب ما وراء الخير والشر توصيفًا مميّز به المتوحّد عن عاثة الناس. وبشأنه قال: "أن يبقى سيّدًا لفضائله الأربع، الشجاعة ونفاذ البصيرة والحدس والتوحّد. لأنّ التوحّد فضيلة عندنا؛ إنّه ميل جليل إلى النّظافة، طالما نحن نستشعر، ولا مفرّ، أنّ تجارة النّاس، - الـ"مجتمع" - وسخة. وحيثما يجعلنا، سواء أكان اليوم أم غدًا وبطريقة أم بأخرى، كلّ انتماء إلى المجموعة 'عوام'⁽²⁸⁾. فهل يعني ذلك أنّ قدر اشتقاق أخلاق الما-وراء، أو ما نصلح عليه بالإتيقا النيتشوية، لا يكون إلّا في ما وراء ربح العاثة؟

ومع ذلك، لم يتنصّل نيتشه من روابطه الطّبيعيّة مع سائر النّاس. وليس ذلك فقط لأنّ "الفيلسوف فيّ مقاوم"⁽²⁹⁾، وإنّما أيضًا "إلى اليوم ما زلت أحمل نفس اللطف تجاه الآخرين، بل إنّي أكنّ كلّ التقدير حتى إلى أقلّ الناس منزلة؛ ليس ثمة في هذا كلّ ذرة من التكبر، أو من احتقار مقنّع"⁽³⁰⁾. لماذا لا يعوّل نيتشه كثيرًا على الإنسان المعاصر وقد أسرف في إطراره قيمه وذاته؟ أليس الإنسان المعاصر تقدّميًا بما فيه من كفاية ونكاية بالدّوات البشريّة؟ وهل ثمة ما يمنع، في المقابل، من إبراز "فضل الانقلاب في الكيفيّة التي من خلالها تعامل نيتشه مع قضايا الفلسفة، فتمكّن من إحداث قلب جذريّ للأنساق الفلسفيّة"⁽³¹⁾؟

إذا كان لا بدّ من "إظهار أسس الإتيقا"⁽³²⁾، فلأنّ الأمر يحتاج حقيقةً، ومن الآن الكثير من البواسل المبشّرين الذين لا يمكنهم أن ينبجسوا من العدم، ولا

(28) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 9^{ème} partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?, § 284, p. 202.

(29) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner*, avant-propos, p. 17.

(30) فريدريك نيتشه، "لم أنا على هذا القدر من الذكاء"، في: فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، فقرة 10، ص 62-63.

(31) عبد القادر بودومة، "نيتشه ... الميتافيزيقا وفيزيولوجيا الفن"، الفكر العربي المعاصر، العدد 157-158 (خريف 2011)، ص 106.

(32) Arthur Schopenhauer, *Le Fondement de la morale*, Auguste Burdeau (trad.), Alain Roger (int. et notes.), le livre de poche, série classiques de la philosophie (Paris: Librairie générale française, 1991), p. 152.

من رجال الحضارة أيضًا، ولا من التربة الرطبة واللزجة لمدننا الكبيرة»⁽³³⁾. فما الفضائل التي يحملها نبتشه على الفلاسفة في توحدهم؟ ومن هم في الأساس؟ إنهم "رجال صامتون ومتوحدون وحازمون، يعرفون الاكتفاء بمهنتهم اللامرية، ويعرفون أن يقبوا مواظبين؛ رجال يسعون بشغفٍ إلى الحواجز في كلِّ شيء ليتجاوزوها"⁽³⁴⁾. لعلَّ أهمُّ ما تلحظه الفلسفة الأخلاقية لِمَا وراء الخير والشَّر هو ضحالة الاقتدار عند "الإنسان الحديث"، وفي مدار "الفن الحديث"، وفي دعاة "الديمقراطية الحديثة"، وأحوال النَّاس الحديثين. فكيف لِمَنْ يريد نحت قيمه أن يحتمل مثل هذه المقولات المراهنة على أمر ما من أمور النَّاس؟ ومن ثمَّ فـ"على شاكلة المتوحد غير الصَّبور، النَّازل من علياء جباله، فإنَّ ما يُفرض عليه، بدهاءة، منذ الابتهاج للشمس، هو أقلُّ من تعطُّش للمقدرة منه لحاجة لا تُقَهَّرُ إلى 'تواصل' حقيقي"⁽³⁵⁾. أتكون مقتضيات الإتيقا المدبَّرة لتوحدتها بقيمها تجاوز ما هو كائن، والمراهنة على ما يجب أن يكون⁽³⁶⁾؟ ألسنا نعتبر في معهود معارفنا الفلسفية أنَّ هذا هو عينه الوظيفة الكلاسيكية للفلسفة، وخاصَّة السِّياسية منها؟ أنضيق الأرض بالفيلسوف المتوحد على الرِّغم ممَّا رُحِّبَتْ، أم أنَّها رحبة ولا تَسْعُ الحكماء؟

تجعل وضعية التفريد من رجل من هذا القبيل "يتساءل عمدًا إذا كان، لا يفتح، خلف كلِّ كهف، أو يجب ألا يفتح كهف أعمق، وعمَّا إذا كان عالم أرحب، أغرب وأغنى لا يتمدَّد إلى ما تحت السطح، وعمَّا إذا لم يتجوَّف باطن الأرض"⁽³⁷⁾ من تحت كلِّ عمق وكلِّ أساس 'للتفكير'⁽³⁸⁾. طبعًا، إنَّ ما يبحث عنه الفيلسوف اختلاس لحظة تاريخية ما؛ لحظة فارقة يكون معها العزم على

(33) فريدريك نيتشه، العلم الجذلي، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 2001)، الكتاب الرَّابع، فقرة 283، ص 155.

(34) المرجع نفسه.

(35) Maurice De Gandillac, "[Dossier: "Les Vies de Nietzsche"]. La Société des surhommes," *Le Magazine littéraire*, no. 298 (Avril 1992), p. 52.

(36) يُنظر: يوحنا قمير، نيتشه نبيُّ المتفوق (بيروت: منشورات دار المشرق، 1986)، ص 28-29.

(37) هذا على فرض أنَّ "الإنسان هو حركة الأرض" كما تصوَّر ذلك بير بودو في كتابه:

Pierre Boudot, *L'Ontologie de Nietzsche*, initiation philosophique 95 (Paris: Presses universitaires de France, 1971), p. 110.

(38) Nietzsche, "Par-delà bien et mal," 9^{ème} partie: Qu'est-ce qui est aristocratique?, § 289, p. 204.

الاحتجاج على العصر وقيمه أشدّ. أيألم المتوحّد فيكون قوله هوساً سيكولوجياً، أم ينتزع التّفكّر في القيم من جوف لحظة تألّمه، فيتقوّى ويزداد اندفاعاً نحو الحياة⁽³⁹⁾؟ إنّ التّوحّد موقف فلسفي من الآخرين (وهو بالتأكيد لأجلهم). إلّا أنّهم يتجاهلون ذلك، أو ربّما هم به جاهلون؛ فـ"حتى المعاناة"⁽⁴⁰⁾ من الوحدة هي أيضاً من المآخذ⁽⁴¹⁾.

ليس التّوحّد انعزّالاً أو توهّمًا للعزلة الصّوفيّة أو الزهديّة، وإنّما هو عكس ذلك، حضور مع الآخرين، ولأجلهم، على الرّغم من الشّعور في الحين بـ"الوحدة الأعمق"⁽⁴²⁾. إنّ التّوحّد تجاوز لرعايّة القطيع مثلما فعل زرادشت. يقول نيتشه: "غالبًا ما بدا لي أنّ تملّك هذا الوعي يعني أن تعيش وحيدًا وسط المدينة الآهلة، كما لو كنت في الصّحراء"⁽⁴³⁾. ألم ينصرف زرادشت مدّة عشرة أعوام⁽⁴⁴⁾ يناجي توحّده في فرادته؟ كلّاً، ولكنّه لم ينصرف لشأن "تأمّلات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى"، وإنّما لشأن قلب القيم واستحداث الجديد:

(39) يُنظر اندفاع الفيلسوف من فرط حبه الحياة ما تناولته أندريه سالومي في كتابها:

Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, Jacques Benoist-Méchin (trad.), Ernst Pfeiffer (texte établi et présenté), Thomas Pfeiffer (notes), Olivier Mannoni (rev. et complétée) (Paris: Grasset & Fasquelle, 1992), p. 139.

(40) لمزيد من النّظر في علاقة الوحدة والمعاناة، مُدزّكة بما هي ضرب من التّألّم من صِنافة أخلاقيّة حديثة مثقّلة بوزر المقولات المجرّدة، ولا تفيد الخلق والإنشاء في شيء، يمكن العودة إلى ما ذهب إليه جاك روجيه، الذي اعتبر "الحاجة إلى الوحدة تترجم، إذًا، بحثًا عن زمنٍ للتّفكّر والخلق؛ وليس ضربًا من الاحتباس داخل المعاناة الأخلاقيّة":

Jacques Rogé, *Le Syndrome de Nietzsche* (Paris: Odile Jacob/Presses universitaires de France, 1999), p. 58.

يُنظر أيضًا بشأن تقاطع المعاناة مع الإرادة:

Friedrich Nietzsche, *Mauvaises pensées choisies*, Georges Liébert (choix établi), Mona Ozouf (avant-propos), Tel 306 (Paris: Gallimard, 2000), § 77, p. 236.

(41) نيتشه، "لِمَ أنا على هذا القدر من الذكاء"، فقرة 10، ص 62.

(42) Friedrich Nietzsche, "Nietzsche contre Wagner: Dossier d'un psychologue, Comment je suis affranchi de Wagner," dans: Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. I: Le Cas Wagner*, § 1, p. 365.

(43) نيتشه، العلم الجذلي، الكتاب الأوّل، فقرة 2، ص 34.

(44) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VI: Ainsi parlait Zarathoustra*, "Prologue de Zarathoustra," § 1, p. 21.

انصرف ليتعافى. أياكون ذلك "تعليقًا" - بالمعنى الهوسرلي - مؤقتًا من الفيلسوف لحضوره داخل العالم؟

في الواقع، "أدرك المفكر الديونيزوسي، في ما وراء الأجناس والأنواع، عين المحدّد الحياتي والوحيد، وهو أن يهجر العالم المثقف لا عن جهالة بربريّة، ولكن بأصالته: فالمفكر المنصهر، الميتافيزيقي الرّاقص مثل زرادشت، هو في الحضارة الحديثة غريب أو صنم، كائن، إن لم يكن متوحّدًا، فهو على الأقلّ متفرّد"⁽⁴⁵⁾.

بناء عليه، فإنّ جلبة العائمة هي التي تدفع بالمتوحّد إلى التّخارج بحثًا عن سبيل التفلسف بشأن قيم التّاس في الدّاخل. ولكنّه، كان يتفكّر الأمر من خارجهم حيثما هو بجبله. إنّها حركة تقالّب في مدار الدّاخل والخارج وتناسبهما. وحيثما يكتنّ الدّاخل والخارج في انشباك، يكتنّ عمل الفيلسوف الذي قد يبلغ أحيانًا حدّ المخاطرة المفضية إلى الهلاك أو الجنون⁽⁴⁶⁾. من الصحيح أنّ التوحّد تجربة فلسفيّة، وليس زرادشت أوّل من تدبّر حدودها من الفلاسفة ولا هو آخرهم. ولكن عمقها كامن في كونها تجربة في سرائر الأمور، والقيم، وأحوال التّاس، ومدنهم، والدّات المتفلسفة، وآثارها التاريخيّة.

ولكنّ بين نيته نفسه فضيلة تجربة التوحّد القيمي، فقال في هذا السياق بشأن كتاب الفجر: "حيث كنت وحيدًا في خلوات سرية مع البحر"⁽⁴⁷⁾. وإلى اليوم، كلّما فتحتُ صدفه هذا الكتاب إلّا ويدت لي كلّ جملة فيه تقريبًا شبيهة بطرف خيط أسحبّ به من الأعماق شيئًا ثمينًا بديعًا لا مثيل له"⁽⁴⁸⁾. إنّ بلوغ

(45) Bertrand Dejudin, *L'Art et la vie: Éthique et esthétique chez Nietzsche, ouverture philosophique* (Paris: L'Harmattan, 2008), p. 159.

(46) يُنظر: نيته، العلم الجدل، الكتاب الأوّل، فقرة 10، ص 41.

(47) إنّه محيط جُداب لنيته. تلك هي أسوار مدينة جنوى الإيطالية. يُنظر: عبد القادر بودومة، "نيته ... الميتافيزيقي وفيزيولوجيا الفن"، الفكر العربي المعاصر، العددان 156-157 (خريف 2011)، ص 106.

(48) فريدريك نيته، "الفجر: خواطر حول الأخلاق كفكرة مسبقة"، في: نيته، هذا هو الإنسان، فقرة 1، ص 106.

العمق والتعبير عنه، وفرزه، وإظهاره في مستوى السطح، وكشف ما اندسّ فيه، وبيان علاقات تناسبه الممكنة في كل الاتجاهات، ومن خلال منظوريات عدّة، هو عمل فلسفيّ جريءٌ وجبّارٌ ومؤلمٌ. فهل تكون تجربة التّوحد الفكري لازمة لبناء الفلسفي من الإتيقا والتقدّ الجذري "البالغ حدّ متناقضات الحياة"⁽⁴⁹⁾؟

بدايةً، يشكّل ذلك تجربة العمق وما لها من أثر في انتشاء المتوحد- المتفلسف وسعادته بقيمه ذاتها في ما وراء وهم تعميم السعادة. يقول نيتشه: "كلّ تلك الأنماط من الأخلاق التي تتوجّه إلى الفرد من أجل تأمين سعادته"، كما يُقال، إن هي إلا اقتراحات للسلوك بما يتناسب ودرجة الأخطار التي تهدّد الفرد في معاشته ذاته؛ إنّها وصفة ضدّ أهوائه وميوله، الكيّسة منها والرديئة، فيما لو كانت لها إرادة القدرة ورغبت في لعب دور السيّد"⁽⁵⁰⁾. فعن أيّ سعادة يتحدّث هذا المتوحد- المتفلسف؟ أهي "سعادة الجاهل" أم "سعادة الحكيم"، إذا استعرنا عبارتيّ سبينوزا؟ إنّها سعادة الفضاء الفلسفي الفسيح والمتحرّر من السياسة الملتزمة، والأخلاق الملزمة، وفترن الحروب، ومناوراتها.

في الواقع، تمثّل هذه الفضاءات التي ينفر منها زرادشت الإتيقي موطناً حيث "السوداويون" في سعادتهم: يُفشي أهل الحزن العميق سرهم حين يسعدون: لهم طريقة في تلقّف السعادة كما لو أنّهم يريدون أن يسحقوها ويخنقوها غيرّةً، -آه، إنّهم يعلمون جيّداً أنّها ستفرّ منهم!"⁽⁵¹⁾. لقد كان نيتشه نفسه في روابطه يجمع بين معدّتيّ الوحدة والعشرة تجاه الجماعة. ولكنّه لا يسأم من مطلق جماعة، بل يسأم فحسب ممّن انتهكوا بأخلاق الخير والشّر مهابة الفكر والقيم والحياة. وعلى هذا التّحو، فإنّ "أول إحساس تشعر به إذا رأيت نيتشه هو إحساسك بأنك إزاء وجدان عنيف مستور وشعور بالوحدة يكتمه في نفسه [...] ومن الصّعب على المرء أن يتصوّر وجهه موجوداً وسط

(49) Simha, p. 67.

(50) فريدريك نيتشه، "في تاريخ الأخلاق الطّبيعي"، في: فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشّر، الفصل الخامس، فقرة 198، ص 141-142.

(51) فريدريك نيتشه، "ما التّيبيل؟"، في: نيتشه، ما وراء الخير والشّر، الفصل التاسع، فقرة 279، ص 269-270.

جماعة من النَّاس، لأنَّ على هذا الوجه سيماء التَّجَنُّب والتَّوَحُّد والانفراد حيال النَّاس⁽⁵²⁾. فما الذي يَصِف به الفيلسوف المتفرد؟ إنَّه إنسان الوحدة والمعايشة في آن. لكن، أليس في هذا الشُّعور تأكيد للمراتبية بين البشر والأخلاق والفكر؟ وهل في وسع تجربة التفرد⁽⁵³⁾ بالقيم الفلسفيَّة (الإيتيقيَّة والتَّقديَّة) أن تَبْت الحدود الفارقة بين مراتب البشر وانتماءاتهم القيميَّة؟

وفي المستوى الثَّالث، يمكننا تحديد أهم استنتاجات البحث بالقول إنَّنا نتسبب إلى عصر "نزاعات الإيتيقات"⁽⁵⁴⁾. وبناء عليه، لا تكون الإيتيقيَّة الفلسفيَّة النيثوية مجرَّد بيانٍ فلسفي أو محض لائحة نظريَّة في قيم مستحدثة. فما حاولنا حقيقتَه البحث فيه كان على سبيل اعتبار "الإيتيقيَّا مجال انتماء"⁽⁵⁵⁾ إلى الفعل في الفكر سواء والحياة. فما أوسع مجالات إمكان الانتماء؟ وإلام، أو إلى من، يكون الانتماء؟

يجد الشُّعور بالتَّسبب إلى الحياة سبيل كيانه في تفعل الحضور راهناً والجدارة به مآلاً. ولا تسترقُّ وفرة شرائط الموت اليوم عظمة الأنفاس الإيتيقيَّة الناشئة في الفلسفة، وإن احتبسها ضدنا أحياناً العقل الحسابي للعالم الرَّاهن. أمَّا مناظ الأمر، فهو أنَّ ما كتبه نيثشه لم يكن من قبيل معهود الكلم الفلسفي الذي نُؤثره عادةً على غيره من كلم الجمهور والعوام. لقد كان التَّقَد الجذري

(52) سالومي، ورد في: عبد الرَّحمن بدوي، نيثشه، خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة الفلاسفة، ط 5 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1970)، ص 40.

(53) صحيح أنَّ تجربة التَّوَحُّد في مدار الحكمة الفلسفيَّة ذات عُثم فكري للفلاسفة الذين تدبَّرونها، ونيثشه واحد منهم، إلَّا أنَّ ذلك لا يعني تأمينها مع نيثشه تجربة التفريد وإثراء مآلاتها الفلسفيَّة المأمولة لِمَنْ ينحو نحوها؛ إذ جعل منها تجربة لذاته وحدها، وهو ما تبيَّنه سوشون في دراسة لها بشأن فقه منشأ الفرد لدى نيثشه. يُنظر اختصار لموقفها التَّقدي: "بأني نيثشه ليزعم أنَّ لكلِّ فرد هذا الحق أو هذا الواجب لخلق قيمة الخاصَّة، وليصرغ تأويلاً شخصيًّا، فردياً ووحيداً".

Gisèle Souchon, *Nietzsche: Généalogie de l'individu*, commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2003), p. 17.

(54) François Laruelle, *Éthique de l'étranger: Du crime contre l'humanité*, bibliothèque de non-philosophie (Paris: Kimé, 2000), p. 130.

(55) عبدالعزيز العيادي، مسألة الحرِّيَّة ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو-بوتني، سلسلة أطروحات (تونس: دار صامد للنشر والتوزيع، 2004)، ص 582.

النيشوي نقدًا متملِّكًا لأسباب إتيقيته. ونعني كونه ممارسة جدية وصارمة للتفكير المتظنُّن بأوثق اعتقادات الفلاسفة والبشر عمومًا. فجاءت صفة القول والفكر لدى نيتشه على نحو من الأدبية الفكرية التافذة إلى صميم مقاصدها وموضوعاتها. ولمَّا كان "نقد نيتشه معيارياً"⁽⁵⁶⁾، فإنه أنزل المجال الأكسيولوجي للقيم ومعاييرها من علياء التفكير المكتفي بالتظنير إلى أرض طهرها زرادشت من أخلاط الأوهام الفكرية. يبدو أنَّ نيتشه قد "طوَّر [...] أسلوبًا جديدًا في التقدُّد الفلسفي رمى من خلاله إلى طرح تساؤلات جريئة عن أصل نشأة القيم والأحكام الأخلاقية مثل الخير والشر، وبالتالي إعادة النظر في مضامين جميع القيم السائدة في الثقافة الغربية الحديثة"⁽⁵⁷⁾.

وبناء عليه، فإنَّ من استخلاصات النظر الفلسفي في استشكال الإتيقا وسؤال التقدُّد الجذري، هو التشريع للإتيقي شعاعًا في الفلسفي. فلا يوجد في محض حرفية النصِّ الفلسفي المجرد كما اعتاد بعض الفلاسفة كتابته، وإنما تتفعل الإتيقا فكرًا ومراسًا على النحو الذي يجعل من فلسفة التقدُّد القيمي مع نيتشه فلسفة نقدٍ للرأهن والمعيش والحياتي.

ولعلَّ من أهم الاستنتاجات البيّنة هو اجتناب التفكير الإتيقي للمجرد والتأملي المحض، وازدراء التقدُّد الجذري لخيلاء الفلاسفة حول تعالي المعرفة الإنسانية على المعيش. وربما لهذا السبب، اعترف نيتشه بعسر مهمّة الفلسفي-الإتيقي في قوله: "ربّما كنّا، نحن الفلاسفة اليوم، جميعًا في وضعيّة وعرة أمام المعرفة الإنسانية"⁽⁵⁸⁾. تتطلّب وُعورة الوضعيّة عدم خلقنة الحياة، وعدم الإسراف في الشناء على الانحطاط القيمي. فإتيقيًا أصبحنا "تساعد اليوم على انتقاء أشكال وتقاليده الأخلاق العالية التي لا يعدو أن يكون هدفها القضاء على الأخلاقيات الهابطة"⁽⁵⁹⁾.

(56) Reboul, p. 85.

(57) عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والملم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، سلسلة المكتبة الفلسفيّة (الدَّار البيضاء: شركة النشر والتوزيع-المدارس، 2004)، ص 188.

(58) نيتشه، الملم الجذلي، الكتاب الخامس، فقرة 381، ص 243.

(59) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres, I, Des principes et des fins*, § 23, p. 50.

وإذا كان من قبيل جحود الفكر قبل نشأة أنفاس الإتيقا الفلسفية المعاصرة مع نيتشه ألا يُعاب على المنحط والمزهو انحطاطه، فإنَّ صيغة الكتابة والقول الفلسفيين توكّدت مع نيتشه قسوةً فكريةً ناقدة؛ ذلك أنَّ احتقار الذحل وذويه هو عتبة الاستقامة اللازمة في التفلسف. واعتبارًا لفضيلة العافية ودورها في سوية الإنسان، فإنَّ ما لم يكن على هيئة من الكبر والوهب يقع تحت وزر الاحتقار الذي تعلنه فلسفة الإتيقا النيتشوية: "هذا ما أجدّه حقيرًا، وهذا الاحتقار هو ما أبحث عنه قبل كلِّ شيء عند كلِّ امرئ. لا أعلم أي جنون يصوّر لي دائمًا أنَّ كلَّ رجلٍ - فردٍ يملكه. هذه هي طريقي في التعسف"⁽⁶⁰⁾.

من ذا الذي يطاوله احتقار الفكر الإتيقي النَّاقِد؟ إنَّه جماع الدّوات البشريّة التي انحسرت الجراءة في منطوق كلمتها الفلسفيّة، فانحصرت معها دائرة تفعيل الفكر في الحياة. وكلّما تضاعف احتقار نيتشه لتلك "الكواسر الصغيرة"⁽⁶¹⁾، كان ذلك على معنى استعادة وصل الفكر بالفعل. لذلك، فإنَّ المُدان في نقده هو الإنسان عينه. وبناء عليه، اعتزم "إقامة نقد لا يتركز على أيّ حجّة فرعية 'خارجة' عن الذات"⁽⁶²⁾ الإنسانية، لأنَّ الإنسان الجليل هو من لا تُمتَهَنُ في شخصه قيم العلوّ. أمّا من زيف في كَلِمِهِ الفلسفي حرمة الفكر، فلا مأل للفلسفة معه سوى عودتها القهقري. لكن، ما عسى أن يكون مأل الفلسفة الحقّ في تفكيرٍ إتيقيّ كان قد تدبّر نقده لكلِّ على نحوٍ جذريّ؟

تنزع فلسفة القيم البديلة إلى انتحاء وجهة مغايرة لسبيل الفلسفة الوضعية والتأمليّة عموماً. من ثمّ، فإنَّ صورة الفلسفة المستخلّصة من مسألة الإتيقا والتقدّ الجذري هي أنَّ النَّصَّ النيتشوي إقدام على تأسيس "فلسفة شمسيّة ممزوجة بالليل والنهار. أو إنَّها فلسفة كونيّة"⁽⁶³⁾. فلا تبني الفلسفة، إذًا، إلا على

(60) نيتشه، العلم الجدل، الكتاب الأوّل، فقرة 2، ص 34-35.

(61) فريدريك نيتشه، "ما الذي يجعلني أكتب كتباً جيّدة"، في: نيتشه، هذا هو الإنسان، فقرة 5، ص 75.
(62) Delruelle, p. 230.

(63) ألكسيس فيلونكو، "نيتشه وفلسفة الحياة"، الفكر العربي المعاصر، العددان 134-135 (شباط 2006)، ص 117. يُنظر أيضًا مجال فعل الفيلسوف، ولو كان في جوف العدميّة الخائقة، وذلك ما حدّده نيتشه في:

جدارتها بتجاوز ما في تاريخها من عشفِ الفكر المجرد ورهبانيتها. لكن، مَنْ ذَا الذي يجرؤ على التخلّي عن الفلسفة؟ ولماذا قد تتخلّى عن الفلسفة بلا أسف، وبلا 'اقتلاع'؟⁽⁶⁴⁾. قد تكشف فلسفة ما وراء الخير والشر في مسعى بناية إتيقائها بالتقدّم عمّا في الحياة والإنسان من وهنِ الفكر والقيم حدّ الافتقار إلى المعنى الفلسفيّ.

ولعلّ سُؤال الفلسفة هو الترقّي في سلّم الرفعة الإتيقيّة المطلوبة لما يمكن أن تؤول إليه حياة الفلسفة الجديدة كلّ الجدّة. إنّ غريزة الحياة وحبّ الحياة⁽⁶⁵⁾، بل والإتيقا أيضًا، همّها أن ترى حياة الفكر متعافية من الشّعور بغياب المعنى، ومن قيم العدمية السلبية لحضارة القرن التاسع عشر. إنّ "هذا الغياب للمعنى، العدميّة هو الذي يحرك حظيرته، للبحث عن معنى أو معانٍ جديدة عدّة، عن ثقافة جديدة، عن فلاسفة جدد"⁽⁶⁶⁾، ومن ثمّ توكيد الحاجة إلى فلسفة جديدة. إنّها فلسفة للفعل المتحرّر من الجبن ومن تركة القيم اللاأخلاقية. وذلك هو أساس اعتبار "فلسفة نيتشه فلسفة جديدة وطريقة جديدة في التفلسف"⁽⁶⁷⁾.

يمكننا أن نستنتج، علاوة على ما سبق، أنّ استحداث نيتشه طريقةً جديدة في التفلسف ظلّ، ولا ريب، رهن نقده الجذري لأخلاق العبيد. ويقدر ما تُجثّت من الحياة والفكر ضروب الخلقته، فإنّ إمكانيات حياة الإتيقا تصير أوفر. ولا يتفعلنّ ذلك إلّا بتحرير النقد للفلسفة من أخلاق الخير والشر. ذلك

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIII: Fragments posthumes (Automne = 1887 - Mars 1888)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Pierre Klossowski & Henri-Alexis Baatsch (trad.) (Paris: Gallimard, 2006), II [107], p. 246.

(64) فرانسوا لارويل، "الاستدعاء والظاهرة"، ترجمة ومراجعة فريق مركز الإنماء القومي، العرب والفكر العالمي، العددان 15-16 (خريف 1991)، ص 147. يُنظر أيضًا:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome IX: Fragments posthumes (Été 1882-Printemps 1884)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Anne-Sophie Astrup & Marc de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1997), 8 [9], pp. 342-345.

(65) شرط أن نفهم الحياة بوصفها إرادة اقتدار، كما ورد في:

Simha, p. 118.

(66) Eric Blondel, *Nietzsche: Le Corps et la culture, la philosophie comme généalogie philologique, philosophie d'aujourd'hui* (Paris: Presses universitaires de France, 1986), p. 48.

(67) Henri Birault, "De la béatitude chez Nietzsche," dans: *Nietzsche, VIIe Colloque [philosophique international de Royaumont]*, 4-8 Juillet 1964, cahiers de royaumont, philosophie 6, nouv. éd. (Paris: Les Editions Minuit, 1988), p. 26.

هو المعنى المستخلص من التوجُّه النيتشوي في التفكير التَّقدي. من هنا، يمكن توكيد تعافي الفلسفة من عللها، فتكتسب، في المقابل، رفعة في الذوق الجمالي والحس النقدي الإتيقي. وعلى هذا النحو، فإنَّ كلَّ ما تمَّ بِاسْمِ راية الأخلاق سيجد سبيله إلى التهافت، لأنَّه، و"كلُّ الوسائل التي تمَّ استخدامها إلى حدِّ الآن بهدف جعل الإنسانية أكثر أخلاقية، كانت جميعها لأخلاقية في أساسها"⁽⁶⁸⁾. وهكذا، فإنَّ فرز العنصر اللاأخلاقي من جوف أخلاق المسرَّة البشرية المألوفة، هو من عمل التَّقدي الجذري. فما عسى أن يكون استبعاد ذلك الفلسفي؟

لم يكن نيتشه مأخوذاً بهوس الفكر وترفه في ما وراء خدمة الإنسانية، بل كان زرادشت معلِّم حبِّ الحياة مطوِّعاً لأقدارها. إلَّا أنَّ الفكر التَّقدي ما انفكَّ مقاوماً من أجل إسعاد الحياة والفكر، فمخفِّفاً من عبء أوزارهما. ونتيجة لذلك، تتمثَّل مهمَّة الإتيقا الفاعلة في الفصل مع خيريَّة الأخلاق وشرِّها، وما توطن من ورائهما من توتُّن ثيولوجي. وعلى هذا الأساس، فإنَّ "مسألة أصل القيم الأخلاقية هي عندي مسألة أولية، لأنَّها تشترط مآل الإنسانية"⁽⁶⁹⁾. ثمة، إذًا، وثاق بين المراهنة الفلسفيَّة على مآل للإنسانيَّة بعينه، وتجاوزٍ لسافل القيم الأخلاقية.

إذا كانت "فلسفة نيتشه هي أساساً نظريَّة في القيم"⁽⁷⁰⁾، فعلى أي نحو لا تكون إلَّا قيم الأرسقراطيَّة الأخلاقية المتوحِّدة بذاتها في ما وراء خير وشرِّ السواد الأعظم؟ والمنظور الفلسفي الذي يشتغل من داخله نيتشه يسعى إلى أن يكون إثباتيًّا وفي ما وراء أخلاق الخير والشرِّ؛ أي فلسفة الإتيقا⁽⁷¹⁾ التي

(68) فريدريك نيتشه، غسق الأوثان: أو كيف نتماطي الفلسفة قرعًا بالمطرقة، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2010)، 7، "مصلحو" الإنسانية، فقرة 5، ص 83.

(69) Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome VIII, vol. 1, Ecce Homo*, § 2, p. 303.

(70) Félicien Challaye, *Nietzsche, les philosophes* (Paris: Mellottée, 1950), p. 87.

(71) يُنظر ما ذهب إليه نيتشه في الغرض عينه: "ما إن يتفحص المرء الغرائز البشرية الأصلية من أجل أن يرى إلى أي مدى قد تلعب هنا بالذات لعبتها كآلهة ملهمة (أو كجن وعفاريت) حتى يلاحظ أنَّها كلُّها قد تفلست مرَّة، وأنَّ كلَّ واحدة منها تودُّ بشدَّة أن تعرِّض نفسها بالذات غاية نهائية للوجود وسيئة شرعية على سائر الغرائز كلُّها": نيتشه، "في تحكيكات الفلاسفة"، فقرة 6، ص 27.

سيتهاي بمقتضاها الإنسان الأعلى إلى العدول عن مشاركة أهل الارتكاسية، ما اعتبروه مناقب أخلاقية في معاشراتهم وأفعالهم وأقوالهم. ألا تنتهي، إذا، قيم التفرد بحلية الإتيقا إلى غربتها، ما إن تزهد في قيم الآخرين؟

في الواقع، "ليس الغريب متوحّدًا إلا لأنه كائن أو موجود بوصفه رابطة مع العالم"⁽⁷²⁾. ولعلّ "يجب على التّفكير أن يمثّل بوصفه غريبًا عن العالم الذي غُزّيَ بداخله، بوصفه واقعا على حدة، والذي ليس له ما هو شخصي"⁽⁷³⁾. ومن ثمّ، نستنتج أنّ تأمين وثاق الوصل بين الإتيقا والتّفكّر الجذري يظلّ رهن مصير التفريد الذي يكون عليه المفكّر الحرّ؛ ذلك أنّ إتيقا الرّجال الأحرار تفعلّ في رحاب فكرٍ مقاومٍ.

يكون الفكر الفلسفي المتفرد عادةً بقدره فكرًا صموتًا تجاه جلبة العالم الحديث والمعاصر، لأنّه فكر المودّة مع الحياة الحقّ، والتجاسر على ما في الفكر ذاته من صلف الرّدّة عن الفكر الحقّ: فكر الحياة الأرستقراطية. ولكن، إذا اعتمز التفكير تدبّر أسباب تعافيه، فهل "صحيح، إذا، أنّه لن يبقى للمرء سوى نوع واحد من التّفكير يؤدّي إلى اليأس كنتيجة شخصية، وإلى فلسفة تدعو إلى التدمير كنتيجة نظرية؟"⁽⁷⁴⁾. لم يكن نيتشه من الفلاسفة القانتين، بل مثلّ عكس ذلك فريدة الفكر في التطلّع إلى الحياة المقتدرة، وإلى فلسفة جديدة تهتمّ بالحياة.

وعلى الرّغم من انكشاف صوّر تلهيّ الفكر بالوضاعة⁽⁷⁵⁾ في بعض أزمنته المنصرمة، فإنّ المفكر الحر ما انفكّ يبني جذل المعرفة، وهو من تملك بلغة نيتشه "العقل الحر"؛ فلقد "كان المراد في الماضي أن تصير مشهورًا: لم

(72) Laruelle, *Éthique de l'étranger*, p. 117.

(73) Giorgio Colli, *Après Nietzsche*, Pascal Gabellone (trad.), collection philosophie imaginaire 4 (Montpellier: L'Éclat, 1987), p. 27.

(74) فريدريك نيتشه، "عن الأشياء الأولى والأخيرة"، في: فريدريك نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأوّل، ترجمة علي مصباح (بيروت/بغداد: منشورات الجمل، 2014)، الفصل الأوّل، فقرة 34، ص 55.

(75) Voir: Ernst Bertram, *Nietzsche: Essai de mythologie*, Robert Pitrou (trad.), Pierre Hadot (préf.), les marches du temps (Paris: Félin, 2007), pp. 54-57.

يعد هذا يكفي اليوم، لقد صار الشوق رحبًا جدًّا، يلزم أن تبيع بالمزاد العلني [...] مرحلة لِعَيْتَةٍ للمفكّر! عليه أن يتعلّم كيف يجد بين كل صرختين، الهدوء الذي يحتاجه، وأن يصمّ آذانه حتى يصير أصمًّا⁽⁷⁶⁾ بالفعل. وطالما لم يتعلّم ذلك، فإنّه يخاطر من دون شك بأن يفنى من قلة الصبر ومن آلام الرأس⁽⁷⁷⁾. وفي المحصلة، إنّ جنسًا مخصوصًا من أهل الحكمة قد شكّل إشراق الرّجل الجديد في ما قد يكون عليه مآل الفلسفة من مصير.

وممّا لا ريب فيه أنّ أهل الأرسقراطية الفكرية والرفعة الإتيقيّة هم من أهل "الطبقة العليا - وأسميها الأقلية - تمتلك أيضًا كنوع كامل، الامتيازات التي للأقلية، من ذلك أنّها هي التي تجسّد السعادة والجمال والخير على وجه الأرض. فذوي⁽⁷⁸⁾ العقل وحدهم لهم الحق في الجمال، في الجميل عامّة: لدى هؤلاء فقط لا يكون الخير ضعفًا. إنّ الخير امتياز⁽⁷⁹⁾. يوجد، إذًا، من أهل الكياسة الخلقية والحصافة العقلية من يشكّل الصّورة الأرقى لتفعل إرادة جريئة؛ إرادة مقتدرة لا يقوى عليها إلّا "ذوو الأفكار الحرّة". ولتقوية عزم الفلاسفة، جعلهم نيتشه من يترفّعون عمّن يتأكلهم الجحود والوهن من البشر. وفي المقابل، ليسوا ممّن "يدافعون، في الواقع، وبواسطة مبادئ يبحثون عنها فيما بعد، عن قضية يسلمون بها سلفًا، عن خاطرة، عن 'وحي'، أو في الغالب، عن رغبة عزيزة على قلوبهم، ينخلونها ويجرّدونها: فكُلّهم محامون، وهم لا يقبلون هذا اللّقب، لا بل كلّهم في الغالب، شفعاء مكررة لتحكيّمات خاصّة بهم يعمّدونها 'حقائق'⁽⁸⁰⁾.

إن ما يمكن استخلاصه، في المستوى النهائي من استنتاجات عملنا هذا، هو تمكّن فلسفة الإتيقا حقًّا من رسم حدود المراتيبيّة لا في الحياة فحسب، وإنّما في الفكر أيضًا. ومن ثمّ، فإنّ الكسب الفلسفي من الاهتمام بالإتيقا والتّقد

(76) الصحيح: أصمّ. (الناشر)

(77) نيتشه، العلم الجذلي، الكتاب الرّابع، فقرة 331، ص 181.

(78) الصحيح: فذو. (الناشر)

(79) نيتشه، نقيض المسيح، فقرة 57، ص 131.

(80) نيتشه، "في تحكيّمات الفلاسفة"، فقرة 5، ص 26.

الجزري هو توكيد الفرق الفكري والقيمي بين شيعتي الأخلاق والإيتقا. تلکم هي العتبة الفلسفيّة التي من خلالها "يمكن التعرف على المعلمين من الدرّجة الأولى في أنّهم يعرفون، في الأشياء الكبيرة كما في الأشياء الصّغيرة، أن يجدوا النهاية الكاملة، سواء في لحن أو في فكرة، أو في الفصل الخامس لمأساة، أو في فعل سياسي"⁽⁸¹⁾. وعلاوة على ما تقتضيه هذه المهمات الجسورة من إرادة مقنّدة⁽⁸²⁾، فإنّها بالتساوق مع ذلك خصيصة مستطاع العقل الحر لدى الأرسقراطيّة الأخلاقيّة. وباختصار، فإنّ آخر ما يستنتجه استشكال الإيتقا وسؤال التّقّد الجزري هو أنّ العقل الحر لزوم ما يلزم للإيتقا.

وفي المستوى الأخير من خاتمة العمل، سنحدّد أهم المكاسب الفلسفيّة.

إنّ مهاجمة نيته العقل المجرّد والعقلانيّة المتمذبة بشيخ الأنساق الفلسفيّة لا تعني، بالضرّورة، اعتراضًا منه على مطلق العقل؛ فثمة في فلسفته توكيد العقل الحر، وهو عقل حياة الفكر. ووظيفته تفعيل الفكر في صميم طيّنات الحياة، ومنه تواسج الحياتي والفلسفي، وما يعكسه من تساوق بين الإيتقي والتّقدي. فما مستطاع هذا العقل، بحسب نيته؟ وهل هو عقل الجبريّة والفصل الارتكاسي، أم عقل الطّاعة الحكيمة والوصل الفعّال؟

تأتّى الإجابة عن سؤاليّنا هذا من اعتبار "كتاب العقول الحرّة" حاجة الفلسفة إلى مطاوعة أقدار الفكر ومستلزماته، ما لم تعرج وضاعة، لأنّ "العقل الحرّ قد غدا يعرف الآن بأيّ 'ينبغي عليك' كان يأتمر، وكذلك ما غدا يستطيعه الآن، وما أصبح يحق له، بدءًا من الآن فقط..."⁽⁸³⁾. وما يتوقّف مستطاع هذا

(81) نيته، العلم الجدل، الكتاب الرّابع، فقرة 281، ص 154-155.

(82) بشأن هذه الفضيلة البشريّة الاستثنائيّة بمقاييس الفكر والإيتقا والبيكولوجيا، يقول نيته: "أجل، شيء لا تطوله الجراح ولا يقبل بدين هنا لديّ؛ شيء مفتت للصخور: اسمه إرادتي. صامتًا يتقدّم ذلك الشيء عبر السنين لا يطوله تبدّل أو تغيير. فُدمًا تريد أن تمضي في طريقها على قدمي، إرادتي القديمة؛ بقلب من فولاذ تريد أن تكون، ومنيعه لا تفكّ فيها الجراح": نيته، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الثاني، "أغنية القبور"، ص 223.

(83) نيته، إنساني مفرط في إنسانيته، توطئة، فقرة 6، ص 19. يُنظر أيضًا الفضيلة الفلسفيّة لفكرة العقل الحر، بحسب آلان باديو في: آلان باديو، "بيان من أجل الفلسفة"، ترجمة وتعليق مطاع صفدي، العرب والفكر العالمي، العدد 12 (خريف 1990)، ص 36-37.

العقل في حدود دَرْكِهِ حقوقه، وإثما يتعدّها توكيدًا منه على مقاومة الأوزار والتجلّد بالفكر صبرًا، والتحليّ بالإتيقا أدبًا، حتى يَمُثَلَ أمام عبء المهمات الثقال، قياسًا بمعهود قوى العقل الكلاسيكي الواهنة ومفعولها المحدود؛ فالعقل الحر النيتشوي لا يتوقّف عند هدم ما أَقْلَ من أوثان، بل يُقَرَن الهدم بالبناء استكمالًا⁽⁸⁴⁾ منه لتطلّعاته الفلسفيّة الأرسطراطيّة. وإنّه لَيَتَكَلَّمُ البناء تبعًا للمترسّ بالتقدّ الجذري؛ ذلك ما يقوى عليه فيض المعرفة من عافية فكر زرادشت المتفرّد بتدبير قيمه فكرًا وخُلُقًا؛ إذ "بالجبال ينبغي على مرید المعرفة أن يتعلّم البناء! وإنّه لقليل أن يكون العقل قادرًا على تحويل الجبال، هل علمتم بهذا الأمر من قبل؟"⁽⁸⁵⁾.

إنّ المكسب الفكري، في المحصّلة، هو أن تنبعث في أفق فلسفة الإنيقا مدارات الفعل العقلي الحكيم، وذلك ما كان مجهولًا، في تقدير زرادشت. والحقيقة أنّ تجربة تفكيره في الأعماق، وخلخلة صور الفكر ومناظر المعرفة التقليديّتين، تغيان بمطوبها الفلسفي من بيان قصور العقلائيّة السالفّة؛ فبيّانُ مستطاعها بعقل لا يتفعلُ إلاّ بصلافة المطرقة. وذلك ما اصطلحنا عليه بقسوة التقدّ في ما سبق من النّص. وذلك هو نيتشه أيضًا في إدانته وكر العبيد الأخلاقي، لأنّهم من أهل الفكر الضّحل. أولئك الذين خطب فيهم زرادشت قائلاً: "إنّكم لا تعرفون من العقل سوى شرارته، لكنكم لا ترون أي سندان هو، ولا قسوة مطرقتة"⁽⁸⁶⁾.

يبدو أنّ العقل الفلسفي وجد سبيله مع نيتشه إلى اللين المطلوب، وذلك بمفعول "زُبْر الحديد" التّقدي للمطرقة. هكذا، ينكشف العقل لذاته في تعافيه

(84) يقول نيتشه في هذا المقام في مهمات العقل الفلسفي المتحرّر: "يحق لنا أن ننصّر على سبيل الافتراض أنّ عقلًا من ذلك النوع الذي ينبغي أن يبلغ نمط "العقول الحرّة" داخله الاكتمال نضجًا وحلاوة في يوم ما، قد أنجز بالنهاية حدثه الحاسم في فعل انتعاق عظيم، وإنّه لم يكن في ما سبق سوى عقل مقيد كان يبدو قابعا في زاويته مشدودًا إلى ركنه إلى الأبد". نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، فقرة 3، ص 14.

(85) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الثاني، "عن مشاهير الحكماء"، ص 205.

(86) المرجع نفسه.

وعظمته غير المكتشفين سلفاً مع ما انصرم من جهود الفلاسفة السقراطية. ولكم ظلّ العقل في العقلانية الميتافيزيقية متوجّساً خيفةً من الولوج إلى مغاور الفكر الذي انتحى وجهتها مع نيته. هذا على افتراض أنّ نيته تمكّن حقاً من تدبير هذه الوجهة، وأنّه تمكّن فعلاً مثلما يعتقد من إنهاك الميتافيزيقا⁽⁸⁷⁾ وأنّه استوفى نقدها بالرأي الفلسفي السديد. وأياً كان الأمر، فإنّ تطاوله عليها هو من فضيلة العقل الزرادشتي التقدي⁽⁸⁸⁾.

إن من مكاسب التفكير الإتيقي أيضاً أنّه لا ينسى تاريخه الذي إليه يتسبب بالتقد. ومعنى ذلك عدم كفاية السائد من الأخلاق لبناء إتيقا متحرّرة، فيتطلّع فكر ما وراء الخير والشّر إلى شِزعةٍ صنافة المعايير الإتيقية للفعل. ويعود ذلك، مبدئياً، إلى أنّ "الأخلاق السائعة، كما يراها نيته، هي أخلاق بالية لا تصلح، في مبادئها العامّة أو تفصيلاتها الخاصّة، لتوجيه الإنسان نحو المثل العليا السليمة"⁽⁸⁹⁾. ومن ثمّ، فإنّ التقاطع القيمي بين ما هي عليه الأخلاق من

(87) يرى دجيورجيو كولي، وهو من صرّف حوالي ثلاثة عقود من عمره اهتماماً بالأثر النيتشوي، أنّ الفيلسوف نيته قارب - ولم يقلح تمام الفلاح - التسديد لما تملق الأمر بإدانة الميتافيزيقا. وهو مأخذ نقدي يمكن أخذه مأخذ الجد، لصدوره عن أحد كبار شُرّاح فلسفة نيته. يُنظر استخلاصه هذا في علاقة باعتقاد نيته السقراطية في الميتافيزيقا: "لقد أدان بعجلة وبخائنة العين العميقة كلّ ميتافيزيقا والديالكتيك بصفة عامّة، من دون أن يستشر أنّ أصلهما يتموقع فوق دائرة كلّ خطابة، ويستحيل نقضه من وجهة نظر خطابية".

Colli, p. 22.

(88) لا ينفي نيته فعل العقل في المطلق كما يُظنُّ أحياناً، بل يعترف به علامة على عظمته وحصافته وحرّيته. يُنظر هذا النصّ لزرادشت: "تظّلون شعباً في نظري حتى في فضيلتكم، شعب بأعين بليدة، - شعب لا يفقه معنى للعقل! العقل هو الحياة التي تجترح نفسها في الحياة؛ وفي المعاناة الخاصّة تنمو المعرفة الخاصّة - هل علمت بهذا الأمر من قبل؟ وإنّ سعادة العقل هي هذه: أن يكون مضطّحاً بالدعن ومعتمداً بالدموع من أجل أن يكون أضحية [...] الحق أقول لكم، إنكم لا تعرفون كبرياء العقل! وأقل من ذلك ستكون قدرتكم على تحمّل تواضع العقل إذا ما عرّ لذلك التواضع أن يتكلّم في يوم نأ! أبداً، لن تجرؤوا على القذف بعقلكم في حفرة جليد: فليس لكم ما يكفي من الحرارة من أجل ذلك! وهكذا فأنتم لا تعرفون أيضاً نشوة برده. لكنكم وفي كلّ أمر تبدون في هيئة الخبير جدّاً بأمر العقل؛ ومن الحكمة جعلتكم مأوى فقراء ومصحّة للشعراء الرديئين". نيته، هكذا تكلم زرادشت، الكتاب الثاني،

"عن مشاهير الحكماء"، ص 204-206.

(89) فؤاد زكريا، نيته، سلسلة الفكر الغربي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966)، ص 92.

لأخلاقية، وما هي عليه منظورية القيم النيتشوية من إتيقا؛ هذا التقاطع هو عتبة انغراس الإتيقي في الحياة. فُتَحَرَّزُ الإتيقا الحياة من وثنية القيم الكاسرة للشعور بعظمة الحياة.

وهكذا يعترف نيتشه في المقابل، بسلطان الأخلاق على الحياة، فيقول: "إنَّ التَّوَايا الأخلاقية (أو اللأخلاقية) شكَّلت في كلِّ فلسفة بذرة الحياة الأصلية التي انبثقت عنها، في كلِّ مرَّة، النبتة برمتها"⁽⁹⁰⁾. تؤسَّس، إذًا، حياة ما وراء الخير والشَّر لإقليم فكري متحرَّر ومتنورٍ فقادرٍ على مساءلة جينالوجيته⁽⁹¹⁾ لسنوف المعاملات الأخلاقية، خاصة في عصر استحالت معه بعض الإتيقات من وضعية "إتيقا الصدق"⁽⁹²⁾ إلى وضعية "إتيقا التَّواطؤ"⁽⁹³⁾.

(90) نيتشه، "في تحكيماات الفلاسفة"، فقرة 6، ص 27.

(91) يمكن مزيد من متابعة العزم الفلسفي النيتشوي، لتأسيس إتيقا في فضاء من "الأنوار الجديدة" ومقدرة المساءلة الجينالوجية لباطن الأرض الأخلاقية على "تجذير الإتيقا". يُنظر: أوَّلًا، كيف يمكن أن تتصير هذه "الجنالوجيا طريقة في تجذير الإتيقا التَّقدية للأنوار":

Detruelle, p. 230.

ومرَّد ذلك، بحسبه، إلى أنَّ عملاً فلسفيًا مفلحًا وسديدًا يقتضي منذ بداءته تواشجًا بين التشخيص الجينالوجي طريقة في التَّكْرُّم والبناء الإتيقي-التَّقددي رجاء في إنشاء قيم جديدة، وهو ما عبَّر عنه، في المرجع نفسه والصَّفحة نفسها، باعتباره "الإتيقا التَّقدية" ويوصفها 'جينالوجيا' تشكُّل غرضًا نيتشويًا. ثانياً، ما قصده المسكين من جماع عناصر مقدِّمة الترجمة العربية الثلاثة لكتاب في جينالوجيا الأخلاق، حين عنوانها بـ: "جينالوجيا الأخلاق" و"الأنوار الجديدة"، فقال في ص 10: "يبدُّ أنَّ علينا أن نحترس من أيِّ فهم 'أخلاقي' لكتابات نيتشه: مثلًا أن نعتبره معارضًا يانشا للأنوار الحديثة، أو داعيًا خطيرًا إلى البربرية، أو عدوًّا للسامية، أو قوميًّا متعصِّبًا، أو جماعويًّا حزينًا ضدَّ المكاسب الحقوقية للدولة الليبرالية ... تلك أفكار مسبقة أخرى، أو ضروب مريضة من الفضول. إنَّه فقط يمارس 'أنوارًا' جديدةً يدفع بها بعيدًا عن أيِّ أنوار سابقة، بما فيها تلك التي سمَّيت راهنًا باسم 'الأنوار الجذرية'، وهي ليست جذريةً إلَّا بقدر ما نَظَرُ أنَّ 'الإلحاد' الحديث هو الطُّور الأعلى من كلِّ 'غريزة حريَّة'. والحال أنَّ نيتشه قد فضح حتى الإلحاد نفسه بوصفه لا يملك توضيحًا جذريًّا حول قيمة الحرية التي يفاخرنا بها".

(92) Mathieu Kessler, *L'Esthétique de Nietzsche*, thémis, série philosophie (Paris: Presses universitaires de France, 1998), p. 56.

(93) Gérard Markhoff, "Appel aux hommes et femmes d'esérance," dans: *Vers une éthique politique: L'Éthique face à l'ingouvernabilité du monde actuel, colloque de Villemétrie, Paris, 8-10 Avril 1986* (Paris: La Maison des sciences de l'homme, 1987), p. 305.

إن نيتشه الشُّعَال بالتَّقْد (94) وبالإنِّيقا هو الذي نجد لديه "انتقادًا للأعماق الفكرية ولأعماق الشُّعور" (95)؛ فالمرآنة على ترهين صورة الفيلسوف الإتيقي هي التي حملته على أن "يكون ناقداً ومتسائلاً وهذا ما كبيراً" (96). وتلك كلها أدوات إعدادية لتربية الفيلسوف الجديد. لكن، "ما الذي ينبغي عليه إبداعه، فضلاً عن ذلك، حتى يضيف أكثر مصداقية على فعله في المعاصرين؟ ما العوائق التي ينبغي عليه رفعها حتى يتخذ نموذجاً قبل كل شيء مفعوله التأم، ويربِّي الفيلسوف من جديد فلاسفة؟ إنَّ اعتبارنا يلتزم هنا بميدان المراس الوعر" (97).

ختاماً، هل يمكن القول إنَّ عصرنا يحتاج إلى الفيلسوف التآقد بجرأة لكلِّ ما تعرَّض له الفلاسفة وهم عنه يصدِّفون؟ وما الذي حكم إبداع نيتشه معظم أشكال التَّقْد لديه في ريبض الأخلاق البشرية؟ هل لأنها أفنعة مغلقة لاستلاب حياتي تتدبَّره من أعلى قيم التشريع الحقوقي والسياسي؟ ألم تُسرِّع هذه القيم، بدورها، من داخل فضاء أخلاق الخير والشَّر؟ وكيف لقصور الإنسان المعاصر

(94) لا شكَّ في أنَّ التَّقْد هو حسانة التَّفكير في الفلسفي النيتشوي. ولعلَّ ما يشهد على إمساك نيتشه بمعدَّة النقد حتى أواخر حياته الفكرية، وإلى حدود ما يناهز الثلاثة أشهر ونيف قبل احتباس فكره (19/09/1888). يُنظر آخر تصميم وضعه نيتشه لإرادة الاقتدار بعنوان قلب جميع القيم، وقد صنَّه أربعة كتب: تتوفَّر الثلاثة الأولى منها على مفهوم التَّقْد. وكان ذلك في مدينة Sils-Maria, Haute-Engadine, début septembre 1888. وفقاً للتصميم التآلي:

Inversion de toutes les valeurs: [Premier livre: L'Antéchrist. Essai d'une critique du christianisme. Deuxième livre: L'esprit libre. Critique de la philosophie en tant que mouvement nihiliste. Troisième livre: L'immoraliste. Critique de la morale, variété la plus funeste de l'ignorance. Quatrième livre: Dionysos. Philosophie de l'éternel retour], Voir: Friedrich Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, tome XIV: Fragments posthumes (Début 1888 - Début Janvier 1889), Mazzino Montinari & Giorgio Colli (textes et variantes établis), Jean-Claude Hémery (trad.) (Paris: Gallimard, 2008), 19 [8], p. 292.

(95) ميشيل فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، المعرفة الفلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988)، ص 36.

(96) يانكو لافرين، نيتشه، ترجمة جورج جحا، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، ص 8.

(97) Friedrich Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, tome II, vol. 2: *Considérations inactuelles III et IV: Schopenhauer éducateur, Richard Wagner à Bayreuth; Fragments posthumes (Début 1874 - Printemps 1876)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Henri-Alexis Baatschet et al. (trad.) (Paris: Gallimard, 1988), § 7, p. 76.

نفسه أن عزّز نزعة خلقته الحياة؟ وهل يقوى الفيلسوف المعاصر على تدبّر صروف الحياة في الفكر أم أنه مكتفٍ بأفكار لا تلامس الحياة؟

لكن، ألم يقر نيتشه بأن الأفكار التقدّية لديه، بشأن معادن النَّاس⁽⁹⁸⁾، قد تستي لها أن نبتت "من جذر واحدٍ مشترك، عن إرادة معرفةٍ أساسيةٍ، أمره ناهية في العمق، أبدًا تنطق عن بيان يزداد بيانًا، أبدًا تطلب الشيء المبين. كذا فحسب يليق بالفيلسوف أن يفعل"⁽⁹⁹⁾؟ وهل من مستطاع طرائق التفكير اليوم أن ترخّ أزمة العصر وفلسفته؟ ثمّ أليست هذه الأخيرة بدورها امتدادًا لما عاصره نيتشه من أزمة؟ وهل من البديهي أنّ التقدّم، وإن تسلّح بما يكفي من حياء الإتيقا⁽¹⁰⁰⁾، سيقوى على التفلسف في عصر السياسة المعولمة⁽¹⁰¹⁾؟

(98) على الرّغم من كثرة توقّف نيتشه عند معادن النَّاس ومناظرهم، من جهتي المرتبة وتمكك القيم، فإنّه، بحسب فنك، لم يتّه إلى حدّ صورة واضحة لِمَنْ هو الإنسان. يُنظر ما خلّص إليه بالقول: "إنّ مفهومه للإنسان ملتبس":

Fink, p. 44.

يُنظر أيضًا:

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome X: Fragments posthumes (Printemps-Automne 1884)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés), Jean Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1982), 26 [297], p. 255, 27 [43], p. 319.

(99) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، تصدير، فقرة 2، ص 33.

(100) die Schamhaftigkeit/la pudeur

(101) يُنظر دعوة نيتشه إلى إيجاد نمطٍ من "السياسة الكبرى" (la grande politique) لتأسيس وطن يُستطاب فيه العيش ويرويه "الفكر الحر" لـ "الرّجال الكبار":

Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XIV: Fragments posthumes*, 16 [9], p. 239.

عمومًا، وبشأن السياسة الكبرى وعلاقتها بالفكر والعلم إجمالًا، ومداخل الدولة تجاههما، يمكن النظر في:

Ibid., pp. 377-378; Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome XI: Fragments posthumes (Automne 1884 - Automne 1885)*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Michel Haar & Marc Buhot de Launay (trad.) (Paris: Gallimard, 1982), 36 [7], p. 284;

Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres*, 2, *Fragments posthumes: 1878-1879*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis), Robert Rovini (trad.), Marc Buhot de Launay (édition revue) (Paris: Gallimard, 1988), § 318, pp. 142-143; François Laruelle, *Nietzsche contre Heidegger: Thèses pour une politique Nietzscheenne* (Paris: Payot Boulevard Saint-Germain, 1977), pp. 54-55; 58-60.

وإجمالًا، يمثّل المبحث السياسي في فلسفة نيتشه فصلًا بعينه وجدير بأن يُقرّد له النّظر الفلسفي بيانه الخاص.

يكتسب استشكال فلسفة الإتيقا التّاقدة راهنته بعرضه بعضًا من أسئلتها الملحة دونما توجّه به تلقّاء "مدينة العلوم" المعاصرة. ثمّ إنّه يكتفي بتلكم الأسئلة مراهنةً منه على "العافية الكبرى" للفكر الفلسفي. وما توكيد ذلك إلّا بتفكيكها للعناصر المتوتّنة في لغز أخلاق الخير والشّر⁽¹⁰²⁾. ولئن "يوجد الحياء دومًا حيثما يكون هناك لغز"⁽¹⁰³⁾، فهل يمكن الإتيقا الفلسفيّة التّاقدة أن تراهن فعلاً على حياء الإتيقا لـ "منع وقاحة الأعياء"⁽¹⁰⁴⁾ من السّطو على عالم التعقّل. ألا تنتسب أخلاقويات الأعياء إلى "السّوق العالميّة الواحدة"⁽¹⁰⁵⁾؟ ألا يلزم الإتيقا أنّ تفعل في العصر على نحو يقرن بين حضور مفعولها التّقدي وترشّل أزماته المتصيّرة على نحو أبدي⁽¹⁰⁶⁾؟

ولئن لم يكن لفلسفةٍ ما أبداً أن تدّعي الخلود المتوتّنين، فإن بعضًا من آثارها التّقديّة قد يتطلّع إلى "التوجّه في الفكر" بوصفه مجرد ضمانة لاستنابات الإتيقا والتّقدي في التّفكير. ومن يدرى، ربّما يتصيّر ما كتبه نيته "بما هو تفكير الأزمة

(102) يمكن تبيّن وجه آخر من التّقدي الموجه إلى نيته بشأن ما أسرف فيه من تجاسر على ثنائة الخير والشّر، مثلما ذهب إلى ذلك نيهاماس الذي يواخذه على لبس النّظر في نسبة الخير والشّر بعضهما إلى بعض، حيث يقول: "إنّ تصوّر الدّقيق الذي لينته عن العلاقة التي توجد بين الخير والشّر يظلّ، في نهاية الأمر، تصوّرًا غامضًا وغير محدّد. فهل هما ببساطة ضروريّان لبعضهما، أم هما حرفيًا نفس الشيء الواحد؟ إنّ نصوص نيته لا تقدّم جوابًا واضحًا وصریحًا عن هذا السّؤال. ولكن، حتى ولو شكّل هذا حدًا قويًا لتصوره، فإنّه يمكنه، على الرغم من كلّ شيء، أن يقرّر بأنّه، في كلتا الحالتين، فإنّ فكرة فاعل طبّب كليًا هي محض خيال": ألكسندر نيهاماس، نيته: الحياة كنصّ أدبي، ترجمة محدّد هشام (الدّار البيضاء: إفريقيا الشّرق، 2008)، ص 268.

(103) فريدريك نيته، "في تاريخ الأحاسيس الأخلاقية" في: نيته، إنساني مفرط في إنسانيته، الفصل الثاني، فقرة 100، ص 101.

(104) جيل دولوز، "الفيلسوف المترشّل: علامات وأحداث"، ترجمة محدّد ميلاد، العرب والفكر العالمي، العددان 13-14 (ربيع 1991)، ص 216، أصل النّص حوار مع الفيلسوف، أجراه معه ريمون بيلور وفرانسوا إوالد، وقد نُشر ضمن:

Le Magazine littéraire, no. 257 (Septembre 1988).

(105) المرجع نفسه، ص 217.

(106) يحدّد نيته شرط هذا التصيّر في الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، بوصفه الموجود الدائم، وفيه يقول: "لا يمكن للصيرورة الأبدية أن تجد أصلها إلّا في موجود أبدي". ص 53.

وتفكير في أزمة دائمة⁽¹⁰⁷⁾ إلى قول في "الفلسفة التي لا تدرك ذاتها خارج مطارحات وشكوك نهاية القرن التاسع عشر، والتي هي في الآن ذاته فلسفة زمانها وزماننا والأبدية: لقد عرفت إدراك القوى المحددة حياتيًا والمؤمنة لتفكير زمانٍ قدرةً لراهيةً دائمة"⁽¹⁰⁸⁾، وتعني هذه الأخيرة ديمومة التفلسف وألوليته.

(107) Simha, p. 4.

(108) المرجع نفسه. ونحسب أنها راهية تمسنا في الذاتي والحسي المعاصرين؛ وما تتفعل إلا بالثبات على التطلع (فكرًا ونقدًا مقارنًا) إلى "سيرورات التحزب التي هي ترحلية بالضرورة"، دولوز، ص 218. يُنظر أيضًا لزوم الدفاع عن الفلسفة في شخص مُتسيبها من أهل "العقل الحر"، وهذا ما يفتح مجال القول في الإتيقا التأفدة على مغاور السياسة ومغالطاتها.

مسرد المصطلحات

عربي-فرنسي-ألماني

-أ-

Éternité/Ewigkeit	أبد
Insensé/Dumm	أبله / مغفل
Apolinien/Apollinisch	أبولوني
Éthique/Ethik	إتيقا
Affirmation/Behauptung	إثبات / توكيد
Trace/Einzeichnung	أثر
Mépris/Verachtung	احتقار
Respect/Achtung	احترام
Rêves/Traumdentung	أحلام
Assujettissement/Unterwerfung	إخضاع
Morale/Moral	أخلاق (الخير والشر)
Morale des maîtres/herren Moral	أخلاق السادة
Morale des coutumes (mœurs/Sitten)/	أخلاق العادات والتقاليد
Sittlichkeit	
Morale des esclaves/sklaven Moral	أخلاق العبيد
Moral/sittlich	أخلاقي
Moralité/Moralität	أخلاقية

Volonté/Wille	إرادة
Volonté de puissance/Wille zur Macht	إرادة الاقتدار
Volonté de vie/Wille zum Leben	إرادة الحياة
Réactif/reaktive	ارتكاسي
Aristocratie/Aristokratie	أرستقراطية
Terre/Erde	أرض
Bienveillance/Wohlwollen	إرعاء
Obligation/Verbindlichkeit	إرغام
Contentement de soi-même/Selbstzufriedenheit	ازدهاء، إعجاب بالذات
Transformation/Umwandlung, Umbildung	استحالة
Métaphore/Gleichnis	استعارة
Servitude/Knechtschaft	استعباد/ استرقاق
Autonomie/Selbständigkeit	استقلالية
Instituer/stiften	أسس/ كوّن
Vraisemblance/Wahrscheinlichkeit	استلاحة
Plaisir/Vergnügen	استمتاع
Style/Stil	أسلوب
Authentique/echt	أصيل
Apparition/Erscheinung	إظهار
Vénération, haute estime/Hochschätzung	إعجاب (-بتبجيل، بتقدير)
Néantiser/vernichten	أعدم
Aliénation/Entfremdung	اغتراب
Horizon/Horizont	أفق
Puissance/Macht	اقتدار
Connexion/Verknüpfung	اقتران
Axiologie/Axiologie	أكسيولوجيا/ فقه القيم

Ambiguïté/Zweideutigkeit, Doppeldeutung	التباس
Athéisme/Atheismus, Unglauben	إلحاد
Douleur/Schmerz	ألم
Dieu/Gott	الإله / الله
Diviniser/vergöttern	ألّه
Divinité/Abgott	ألوهية
Idéalisation/Idealisierung	أمثلة
Impératif catégorique/kategorisch Imperativ	أمر قطعي
Espoir/Hoffnung	أمل
Paix de l'âme/Seelenruhe	أمن النفس
Souhait/Wunsch	أمنية
Déploiement/Entfaltung	انبساط
Tendance/Hang	اتجاه
Replier (se -)/krümmen (sich -)	انثنى
Décadence/Dekadenz, Verfall	انحطاط
Dernier homme/letzte Mensch	إنسان أخير
Homme supérieur/Übermensch	إنسان أعلى
Entrelacement/Verflechtung	انشباك
Négation/Vernichtung	إنكار / جحود
Contentement de soi/Zufriedenheit	إعجاب بالذات
Souci/Kummer	اهتمام
Interpréter/auslegen	أول
Croyance/Glaube	إيمان
	-ب-
Simple/bloss	بسيط
Conservation/Erhaltung	بقاء/ حفظ

Errant/umherziehen	تائه
Histoire/Geschichte	تاريخ
Souffrance/Leiden	تألم
Spéculatif/spekulativ	تأثلي
Interprétation/Auslegung, Interpretation	تأويل
Transmutation des valeurs/Verwandlung	تبديل القيم / تحويل / قلب
Dépendance/Abhängigkeit	تبعية
Dépassement/Überholen	تجاوز
Abstraction/Abstraktion	تجريد
Comporter (se -)/verhalten (sich -)	تحلى
Élevage/Zähmung	تربية / تدجين / تهينة (الإنسان كحيوان بشري)
Surmonter/überwinden	ترقى / تجاوز ذاته
Dressage/Züchtung	ترويض / صقل / تطويع (الإنسان كحيوان بشري)
Falsification/Fälschung	تزيف
Pessimisme/Pessimismus	تشاؤم
Assimilation/Assimilierung	تشبيه
Législation/Gesetzgebung	تشرية
Résonance/Nachklang	تصادي
Évolution/Entwicklung	تطور
Fanatisme/Schwärmerei	تعصب
Fanatisme religieux/Religionsschwärmerei	تعصب ديني
Inégalité/Ungleichmässigkeit	تفاوت

Réflexion/Reflexion, Überlegung	تَفَكُّرٌ، تَذَهُنٌ، تَدَبُّرٌ عَقْلِي
Progrès/Fortgang	تَقَدُّمٌ
Tradition/Tradition, Brauch	تَقْلِيدٌ
Évaluation/Werschätzung	تَقْوِيمٌ
Adaptation/Anmessung, Anpassung	تَكْيِيفٌ / تَأَقْلِمٌ
Examen critique/kritischen Beleuchtung	تَمْحِصٌ نَقْدِي
Représentation/Darstellung	تَصَوُّرٌ
Représentation/Bildvorstellung	تَمَثُّلٌ
Révolte/Aufuhr	تَمَرُّدٌ
Diversité/Verschiedenheit	تَنْوُّعٌ

-ث-

Culture/Cultur, Bildung	تَقَاةٌ
Ivresse/Trunkenheit	تَمَالَةٌ / نَشْوَةٌ / اِنْتِشَاءٌ
Valoir/gelten	تَقَنَّ

-ج-

Crime/Verbrechen	جَرِيْمَةٌ
Corps/Leib	جَسَدٌ
Généalogie/Genealogie	جِنْيَالُوجِيَا / نَسَابِيَّةٌ
Effort/Anstrengung	جَهْدٌ
Beau/schöne	جَمِيْلٌ
Blâme intérieur/Selbsttadel	جِلْدُ الضَّمِيْر (تَأْنِيْبٌ)
Sublime/Erhabene	جَلِيْلٌ

-ح-

Utopique/utopisch	حَالِمٌ / طُوبَاوِي
Amour de soi/Selbstliebe	حُبُّ الدَّاتِ
Amor fati	حُبُّ القَدْرِ / المَصِيْر

Philanthropie/Philanthropie, Menschenliebe	حب النَّاس
Liberté/Freiheit	حرِّيَّة
Libre choix/Willkühr	حرِّيَّة الاختيار
Sens historique/historischer Sinn	حسن تاريخي
Sens critique/kritischer Sinn	حسن نقدي
Civilisation/Civilisation	حضارة
Droit/Recht	حق
Haine/Hass	حقدا
Vérité/Wahrheit	حقيقة
Jugement/Urteil	حكم
Pudeur/Schamhaftigkeit	حياء/ حشمة
Vie/Leben	حياة
Vital/lebenswichtig	حيوي

-خ-

Caractère/Gemüt	خاصيَّة
Faux/falsch	خاطي
Tromperie/Betrug, Täuschung	خدعة
Erreur/Irrtum	خطأ
Création/Erschaffung	خَلْق
Moralisation/Moralisierung	خلقنة
Moralité/Sittlichkeit	خلقية
Moralité des mœurs/Sittlichkeit der Sitten	خلقية العادات الأخلاقية
Échec/Misserfolg	خيبة
Bien/Gut	خير

-د-

Infériorité/Niedrigkeit	دونية
-------------------------	-------

Dionysiaque/Dionysisch	ديونيزوسي
	-ذ-
Sujet/Subjekt, Selbst	ذات
Subjectivité/Subjektivität	ذاتية
Pragmatisme/Pragmatismus	ذرائعية
	-ر-
Mauvais/Schlecht	رديء
Romantisme/Romantik	رومانسية/رومنطيقية
Scepticisme/Skepsis	ريبية
Spiritualisation/Vergeistigung	روحنة
	-ز-
Assertion/Behauptung	زعم
Temps/Zeit	زمن
Ascétisme/Askese	زهد
	-س-
Simple/Schlicht	ساذج
Causalité/Kausalität	سببية
Bonheur/Glückseligkeit	سعادة
Bonheur de l'homme/Menschenwohl	سعادة الإنسان
	-ش-
Fragment/Fragment	شذرة
Sentiment/Gefühl	شعور/إحساس
Sentiment moral/Gefühl der Sittlichkeit	شعور أخلاقي
Culpabilité/Schuldgefühl	شعور بالذنب
Pitié/Mitleid	شفقة

Mal/Böse	شر
Légalité/Legalität	شرعية
Chaos/Chaos	شواش / عماء
La chose en soi/das Ding an sich	الشيء في ذاته

-ص-

Bourdonnement/Brummen	صخب
Devenir/Werden	صيرورة

-ض-

Nécessité/Notwendigkeit	ضرورة
Ressentiment/Ressentiment/Vorbehalt	ضغينة
Conscience morale/Gewissenhaftigkeit	ضمير أخلاقي

-ط-

Énergie/Energie	طاقة
Nature humaine/menschliche Nature	طبيعة بشرية
Bon/gut	طيب

-ظ-

Injustice/Unrecht, Ungerechtigkeit	ظلم
------------------------------------	-----

-ع-

Mœurs/Sitten	عادات أخلاقية
Monde/Welt	عالم
Arrière-monde/Hinterwelt	عالم خلفي
Vanité/Eitelkeit	عُجْب
Justice/Gerechtigkeit	عدالة
Nihilisme/Nihilismus	عدمية
Donation/Schenkung	عطاء

Grandeur/Größe	عَظَمَةٌ
Raison/Vernunft	عقل
Punition/Strafe	عقوبة
Raison, fondement/Grund	عَلَّةُ/أساس
Ontologie/Ontologie	علم الوجود/ فقه الوجود/ أنطولوجيا
Dépassement de soi/Von der Selbstüberwindung	علو على الذات
Justice/Rechtspflege	عدالة
Valoir/gelten	عَدَلٌ/ يساوي/ وزن
Pratique/praktisch	عملي
Peine/Unlust	عناء
Violence/Gewalt	عنف
Éternel retour/Ewige Wiederkehr	عود أبدي

-غ-

Finalité/Zweckmässigkeit	غائيَّة
Téléologie/Teleologie	غائيَّة (مبدأ)
Fin/Zweck	غاية
Béatitude/Seligkeit	غبطة
Instinct/Instinkt	غريزة
Immoral/unmoralisch	غير أخلاقي
Altérité/Anderssein	غيريَّة

-ف-

Vertu/Tugend	فضيلة
Inné/angeboren	فطري

Action/Handlung	فِعْلٌ
Agir conformément au devoir (par pur respect)/pflichtmäßig	فعل (طبقاً/ احتراماً للواجب)
Agir par devoir/aus Pflicht	فعل (عن واجب)
Philologie/Philologie	فقه اللُّغة/ فيلولوجيا
Pensée/Denken	فكر
Idée/Idee	فكرة
Esprit libre/Freier Geist	فكر حر
Philosophie de l'avenir/Philosophie der Zukunft	فلسفة المستقبل/ المُقبِلُ
Art/Kunst	فن
Désordre/Unordnung, Durcheinander	فوضى

-ق-

Loi/Gesetz	قانون
Loi morale/Sittengesetz	قانون أخلاقي
Antiquité/Antike, Altertum	قِدْم
Lecture/Lektüre, Lesen	قراءة
Obligation/Schuldigkeit	قسر
Transvaluation des valeurs/Umwertung der Werte	قلب القيم
Substrat/Substrat	قوام
Force/Kraft, Trieb	قوَّة
Force vitale/Lebenskraft	قوَّة حياتيَّة
Valeur/Wert	قيمة
Valeur morale/moralisch Wert	قيمة أخلاقيَّة
Valeur esthétique/ästhetisch Wert	قيمة جمالية

-ك-

Refoulement/Zurückströmen

كبت

Orgueil, Amour propre/Stolz, Hochmut

كبرياء

Écriture/Schrift

كتابة

Intensité/Intensität

كثافة

Mensonge/Lüge

كذب

Dignité/Würde

كرامة

Universalité/Allgemeinheit

كلية

Génération/Generation, Fortpflanzung

كون

Être/Sein

كينونة

-ل-

Immoral/immoralisch

لأخلاقي

Inactuel/Unzeitgemäß

لاراهني

Intempestif/unangebracht

لامترن

Inconscience/Leichtfertigkeit

لاوعي

Plaisir/Lust

لذة/التناذ/لذاعة

-م-

Tragédie/Tragödie

مأساة/ تراجيديا

Au-delà/Jenseits

ما وراء

Créateur/Schffende

مبدع/ خالق

En advenir/geschehend

متصير/ صائر

Transcendental/transzendental

متعال

Jouissance/Genuss

متعة/ حبور

Agrément de la vie/Annehmlichkeit des

متعة الحياة

Lebens

Idéalité/Idealität	مثاليّة
Idéalisme/Idealismus	مثاليّة (مذهب ال)
Communauté/Gemeinde	مجتمع
Immanence/Immanenz	محايثة
Doctrine/Lehre, Doktrin	مذهب
Doctrine des mœurs/Sittenlehre	مذهب العادات الأخلاقيّة
Hiérarchie/Rangordnung	مراتبية
Vouloir/Wollen	مُرَاد
Indépendant/unabhängig	مستقل
Mesquinerie/Armselig	مسكنة
Christianisme/Christentum	مسيحية
Apparence/Schein	مظهر / ظاهر
Sentiments moraux/moralischen	مشاعر أخلاقيّة
Empfindungen	
Opposition/Gegensatz	معارضة
Souffrance/Leiden	معاناة/ تألم
Répétition/Wiederholung	معاودة
Miraculeux/wundertätig	معجزي
Connaissance/Erkenntnis	معرفة
Intelligible/raisonnable	معقول
Rationalité/Rationalität	معقولة (حكمة التّديبر)
Effet/Effekt, Wirkung	معلول / نتيجة
Sens/Sinn	معنى
Norme/Norm, Regel	معيار
Vécu/Erlebnis	معيش
Concept/Begriff	مفهوم

Catégorie/Kategorie	مقولة
Critère/Kriterium	مقياس
Contrainte/Nötigung	مكرهه، ضغط
Agréable/angenehm	ممتع
Fin ultime/Endzweck	منتهى الغرض
Perspective/Aussicht, Verschiedenheit	منظور/ منظورية، اختلاف المنظورات
Utilité/Nützlichkeit	منفعة
Objet/Gegenstand	موضوع
Objectivité/Objektivität	موضوعية
Métaphysique/Metaphysik	ميتافيزيقا

-ن-

Penchant/Trieb	نازع
Noble/edelmütig	نبيل
Effet/Wirkung	نتيجة
Système/System	نسق
Ascétisme/Ascetismus	ئسك / ئسكية
Oubli/Vergessenheit	نسيان
Genèse/Genesis	نشأة/ تكوّن
Genèse première/Entstehung	نشأة أولى
Anomalie/Anomalie, Unregelmässigkeit	نشاز/ شذوذ
Activité/Tätigkeit	نشاط
Axiologie/Axiologie	نظريّة القيم / علم- / فقه- / أكسيولوجيا
Âme/Seele	نفس
Utilitarisme/Pragmatismus	نفعية
Critique radicale/gründlich Kritik	نقد جذري
Antithèse/Antithese, Gegensatz	نقيض أطروحة

Rétrograde/rückläufig	نكوصي
Intention/Gesinnung	نية/ مقصد
-ه-	
Don/Geschenk	هبة
But/Ziel	هدف
Identité/Identität	هوية
-و-	
Devoir/Pflicht	واجب
Unicité/Einmaligkeit	واحدية
Réalité/Realität	واقعية
Idolâtrie/Götzendienst	وثنية
Dogmatisme/Dogmatismus	وثوقية
Devoir/sollen	وجِبَ
Existence/Existenz	وجود
Unité/Einheit	وحدة
Tutelle/Vormundschaft	وصاية
Conjonction/Konjunktion, Verbindung	وضل
Bassesse/Niederträchtigkeit	وضاعة
Positivisme/Positivismus	وضوعية
Patrie/Mutterland, Heimat	وطن
Fonction/Funktion, Beruf	وظيفة
Conscience/Bewusstsein	وعي / شعور
Conscience historique/historisch Bewusstsein	وعي تاريخي
Conscience pure/rein Bewusstsein	وعي محض
Conscience morale/Gewissen	وعي أخلاقي
Fidélité/Treue	وفاء
Illusion/Wahn	وهم

المراجع

1 - العربية

الألوسي، حسام محيي الدين. التطوُّر والنسبيَّة في الأخلاق. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1989.

إبراهيم، يسري. نيتشه عدوَّ المسيح. القاهرة: سينا للنشر، 1990.

ابن جدو، هشام. سؤال القيمة: مقارنة لرصد إشكالية القيمة في فلسفة لافيل. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدِّمة: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والمعجم والبربر ومَن عاصرهم مِن ذوي الشأن الأكبر. طبعة جديدة منقَّحة ومصحَّحة. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2007.

ابن طفيل الأندلسي، أبو بكر محمد بن عبد الملك. حي بن يقظان. تونس: دار المعارف، 1985.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين. لسان العرب. 15 ج. ط 6. بيروت: دار صادر، 1997.

إدريس، سهيل. المنهل القريب: قاموس فرنسي-عربي. ط 31. بيروت: دار الآداب، 2003.

أفلاطون. المحاورات الكاملة، المجلد الأول: الجمهورية. ترجمة شوقي داود تمارز. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994.

أكريل، جون لويد [وآخرون]. الموسوعة الفلسفية المختصرة. نقلها عن الإنكليزية فؤاد كامل [وآخرون]. مراجعة وإشراف وإضافة شخصيات إسلامية زكي نجيب محمود. بيروت: دار القلم، [د.ت.].

ألفا، روني إيلي. موسوعة أعلام الفلسفة: العرب والأجانب. تقديم شارل حلو. مراجعة جورج نخل. ج 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

- أوديف، ستيفان. على دروب زرادشت. ترجمة فؤاد أيوب. بيروت/دمشق: دار دمشق، 1983.
- باديو، آلان. "بيان من أجل الفلسفة". ترجمة وتعليق مطاع صفدي. العرب والفكر العالمي. العدد 12 (خريف 1990).
- بدوي، عبد الرحمن. نيتشه. خلاصة الفكر الأوربي، سلسلة الفلاسفة. ط 5. الكويت: وكالة المطبوعات، 1970.
- برهيه، إميل. تاريخ الفلسفة، الجزء السابع: الفلسفة الحديثة (1850-1945). ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987.
- بلعقروز، عبد الرزاق. نيتشه ومهمة الفلسفة: قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة. تقديم عز العرب لحكيم بناني. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010.
- _____. المعرفة والأرتياب: المسألة الارتبابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر. بيروت: منتدى المعارف، 2013.
- بودو، بيير. نيتشه مفتكاً. ترجمة أسامة الحاج. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.
- بودومة، عبد القادر. "نيتشه ... الميتافيزيقا وفيزيولوجيا الفن". الفكر العربي المعاصر. العددان 156-157 (خريف 2011).
- بوطيب، رشيد. "واجب النسيان: تأملات في المسألة التراثية". محاضرة. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الدوحة. 2020 / 7 / 1.
- تارنر، مايكل. نيتشه: مقدّمة قصيرة جداً. ترجمة مروة عبد السلام. مراجعة هبة عبد المولى. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2015.
- توفيق، سعيد. الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992.
- جيد، رياض. القاموس الوحيد: ألماني-عربي بتشكيل الكامل وتصريف الأفعال. ط 4 معدّلة وموسّعة. بيروت: دار الجيل، [د.ت.].
- دريدا، جاك. المهماز: أساليب نيتشه. ترجمة عزيز توما. تقديم إبراهيم محمود. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2010.
- الدواي، عبد الرزاق. حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة. سلسلة المكتبة الفلسفية. الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع-المدارس، 2004.

- دولوز، جيل. "الفيلسوف المترحل: علامات وأحداث". ترجمة محمّد ميلاد. العرب والفكر العالمي. العددان 13-14 (1991).
- _____. نيته و الفلسفة. ترجمة أسامة الحاج. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.
- _____. وفليكس غتاري. ما هي الفلسفة؟. ترجمة جورج سعد. بيروت: دار عويدات الدولية، 1993.
- _____. "الرأسمالية والفصام: أوديب مضادا الآلات الراجعة". ترجمة علي مقلد. إشراف ومراجعة مطاع صفدي. العرب والفكر العالمي. العددان 21-22 (شتاء 2007).
- ديب، جورج ميخائيل. "مقدمة"، في: فريدريك نيته، عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب (دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2004).
- ديورانت، ول. قصّة الفلسفة: من أفلاطون إلى جون ديوي، حياة وآراء أعظم رجال الفلسفة في العالم. ترجمة فتح الله محمّد المشعشع. ط 6. بيروت: منشورات مكتبة المعارف، 1988.
- رزفبر، جان-بول. فلسفة القيم. ترجمة عادل العوّا. سلسلة زدني علماً. بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2001.
- روزنتال، م. وب. يودين (إشراف). الموسوعة الفلسفية: وضع لجنة من العلماء والأكاديميين الشوفياتيين. ترجمة سمير كرم. مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، [د.ت.].
- زكريا، فؤاد. نيته. سلسلة الفكر الغربي. ط 2. القاهرة: دار المعارف بمصر، 1966.
- زيادة، معن [وآخرون]. الموسوعة الفلسفية العربية. 2 مج. 3 ج. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986-1988.
- زيناتي، جورج. رحلات داخل الفلسفة الغربية. بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.
- سبينوزا، باروخ. رسالة في إصلاح العقل. ترجمة جلال الدين سعيد. سلسلة لزوميات المقال. تونس: دار الجنوب للنشر، [د.ت.].
- سلوتردايك، بيتر. "الإنجيل" الخامس لنيته. ترجمة علي مصباح. كولونيا: منشورات دار الجمل، 2003.
- الشّابّي، نور الدّين. نيته ونقد الحدائث. سلسلة أطروحات. تونس: دار المعرفة للنشر، 2005.

- شعبو، وائل. "السُّدرة الفلسفيّة كقوّة إرادة فنيّة". مجلة كتابات معاصرة. مج 20. العدد 80 (2011).
- الشيخ، محمّد. نقد الحدائث في فكر نيتشه. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008.
- صالح، هاشم. "دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي: مدخل أوّلي لتفكيك المثالية والميتافيزيقا في المناخين الأوروبي والعربي الإسلامي". الوحدة. العدد 60: الفلسفة العربية بين الإبداع والإلتباع (أيلول/سبتمبر 1989).
- صليبا، جميل. المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ القاهرة: دار الكتاب المصري، 1982.
- طبر، بول. "نيتشه: ما بعد الحدائث والمثقفون العرب". الفكر العربي المعاصر. العددان 114-115 (ربيع-صيف 2000).
- عبد الحميد، شاكِر. الخيال: من الكهف إلى الواقع الافتراضي. عالم المعرفة 360. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009.
- العتيري عزّوز، رجاة. "الكتابة النيتشويّة والفلسفة". المجلّة التونسيّة للدراسات الفلسفيّة. العددان 28-29 (2001).
- العياّدي، عبد العزيز. ميشيل فوكو: المعرفة والسُّلطة. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994.
- _____. مسألة الحرّيّة ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو-بوتني. سلسلة أطروحات. تونس: دار صامد للنشر والتوزيع، 2004.
- _____. إتيقا الموت والسعادة. صفاقس: صامد للنشر والتوزيع، 2005.
- غوش، ريمون. "نيتشه والحقيقة". الفكر العربي المعاصر. العددان 152-153 (2010).
- فنك، أويغن. فلسفة نيتشه. ترجمة إلياس بديوي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974.
- فوكو، ميشال. حفریات المعرفة. ترجمة سالم يفوت. ط 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987.
- _____. جنياولوجيا المعرفة. ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي. المعرفة الفلسفية. الدار البيضاء: دار توبقال، 1988.
- _____. المراقبة والمعاقبة: ولادة السُّجن. ترجمة علي مقلد. مراجعة وتقديم مطاع صفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

الفيروز آبادي، مجد الدين محمّد بن يعقوب. القاموس المحيط. بيروت: دار الجليل، 1952.

فيلونكو، ألكسيس. "نيتشه وفلسفة الحياة". الفكر العربي المعاصر. العددان 134-135 (شتاء 2006).

قبيعة، هيثم. المعجم المزدوج: عربي-ألماني، ألماني-عربي. بيروت: دار الزّائب الجامعيّة، 2007.

قمير، يوحنا. نيتشه نبئ المتفوق. بيروت: منشورات دار المشرق، 1986.

كانط، إيمانويل. نقد العقل المحض. ترجمة وتقديم موسى وهبة. بيروت: مركز الإنماء القومي، [د.ت.].

_____. أسس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة وتقديم محمّد فتحي الشنيطي. تعليق فيكتور دلبوس. ط 2. بيروت: دار النهضة العربيّة للطباعة والنّشر، 1970.

_____. "ما هو عصر التنوير؟". ترجمة يوسف الصّدّيق. مجلة الكرمل. العددان 12-13 (1984).

لارويل، فرانسوا. "الاستدعاء والظّاهرة". ترجمة ومراجعة فريق مركز الإنماء القومي. العرب والفكر العالمي. العددان 15-16 (خريف 1991).

لافرين، يانكو. نيتشه. ترجمة جورج جحا. سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر. بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، 1973.

ماركس، كارل. بؤس الفلسفة: ردٌّ على فلسفة البؤس لبرودون. ترجمة محمد مستجير مصطفى. ط 2. بيروت: دار الفارابي، 1981.

ماركوز، هربرت. الإنسان ذو البعد الواحد. ترجمة جورج طرايشي. ط 3. بيروت: منشورات دار الآداب، 1988.

مفّرج، جمال. نيتشه الفيلسوف النّائر. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2003.

مونتييلو، بيير. نيتشه وإرادة القوّة. ترجمة وتقديم جمال مفّرج. بيروت: الدار العربيّة للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010.

ميرلو-بوتني، موريس. تقرّظ الحكمة. ترجمة وتقديم محمّد محجوب. تونس: دار أميّة، 1995.

نيتشه، فريدريك. مقدّمة لقراءة محاورات أفلاطون. ترجمة محمّد الجوّّة وأحمد الجوّّة. تقديم فتحي التريكي. سلسلة مقاربات فلسفيّة. صفاقس: دار البيروني للنّشر والتّوزيع، [د.ت.].

- _____. الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي. ترجمة سهيل القش. تقديم ميشيل فوكو. ط 2. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983.
- _____. ما وراء الخير والشر (نصوص). ترجمة محمد عزيمة. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1999.
- _____. العلم الجذل. ترجمة سعاد حرب. بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 2001.
- _____. ما وراء الخير والشر: تبشير فلسفة للمستقبل. ترجمة جيزيلا فالور حجّار. مراجعة موسى وهبة. بيروت: دار الفارابي؛ بئر مراد رابس، الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003.
- _____. هذا هو الإنسان. ترجمة علي مصباح. كولونيا: منشورات الجمل، 2003.
- _____. عدو المسيح. ترجمة جورج ميخائيل ديب. دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2004.
- _____. هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد. ترجمة علي مصباح. كولونيا، ألمانيا/بغداد: منشورات الجمل، 2007.
- _____. غسق الأوثان: أو كيف تتعاطى الفلسفة قزعا بالمطرقة. ترجمة علي مصباح. بيروت/بغداد: منشورات الجمل، 2010.
- _____. في جنياولوجيا الأخلاق. ترجمة وتقديم فتحي المسكيني. مراجعة محمّد محجوب. تونس: دار سيناترا؛ المركز الوطني للترجمة، 2010.
- _____. نقيض المسيح: مقال اللعنة على المسيحية. ترجمة علي مصباح. بيروت/بغداد: منشورات الجمل، 2011.
- _____. إنساني مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأوّل. ترجمة علي مصباح. بيروت/بغداد: منشورات الجمل، 2014.
- _____. نيهاماس، ألكسندر. نيتشه: الحياة كنصّ أدبي. ترجمة محمّد هشام. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2008.
- _____. هابرماس، يورغين. "حول نظرية المعرفة عند نيتشه". ترجمة فالور حجّار عن الأصل الألماني. الفكر العربي المعاصر. العددان 58-59 (تشرين الثاني/نوفمبر-كانون الأول/ديسمبر 1988).
- _____. المعرفة والمصلحة. ترجمة جورج كتورة. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1998.

هيغل، جورج وليام فريدرريك. أصول فلسفة الحق، المجلد الأول. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. ط 2. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983.

بالوم، إرفين د. عندما بكى نيتشه (رواية). ترجمة خالد الجبيلي. بغداد/بيروت: منشورات دار الجمل، 2015.

2 - الأجنبية

- Abdi, Abderrazak. *Le Devenir de l'humain dans la pensée de Nietzsche*. Fatma Haddad (dir.). Tunis: Faculté des lettres et sciences humaines de Kairouan, 2006.
- Andler, Charles. *Nietzsche: Sa vie et sa pensée, tome 1: Les Précurseurs de Nietzsche, la jeunesse de Nietzsche*. Bibliothèque des idées. Paris: Gallimard, 1979.
- Andreas-Salomé, Lou. *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*. Jacques Benoist-Méchin (trad.). Ernst Pfeiffer (texte établi et présenté). Thomas Pfeiffer (notes). Olivier Mannoni (rev. et complétée). Paris: Grasset & Fasquelle, 1992.
- Aristote. *Éthique à Eudème*. Vianney Décarie & Renée Houde-Sauvé (trad.). 2^{ème} éd. Paris: Vrin; Montréal: Presses universitaires de Montréal, 1984.
- _____. *La Métaphysique, tome 1*. Jean Tricot (trad. & éd.). Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 1986.
- Astor, Dorian. *Nietzsche: La Détresse du présent*. Paris: Gallimard, 2014.
- _____. *Deviens ce que tu es: Pour une vie philosophique*. Les Grands mots. Paris: Autrement, 2016.
- Audi, Paul. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Repenser une éthique par-delà bien et mal." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).
- Badiou, Alain. *L'Éthique: Essai sur la conscience du mal*. Paris: Hatier, 1993.
- Baudrillard, Jean. *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Idéa 44. Tunis: Cérés, 1995.
- Beardsworth, Richard. *Nietzsche. Figures du savoir 2*. Paris: Les Belles lettres, 1997.
- Beck, Lewis-White. *Six Secular Philosophers*. New York: Macmillan, 1966.
- Benmussa, Simone. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. La Dimension verticale de la parole." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par Didier Raymond]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).
- Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966.
- Bertram, Ernst. *Nietzsche: Essai de mythologie*. Robert Pitrou (trad.). Pierre Hadot (préf.). Les Marches du temps. Paris: Félin, 2007.

- Birault, Henri. "De la béatitude chez Nietzsche," dans: *Nietzsche*, VIIe Colloque [philosophique international de Royaumont], 4-8 Juillet 1964, cahiers de royaumont, philosophie 6, nouv. éd. (Paris: Les Editions Minuit, 1988).
- Blondel, Eric. *Nietzsche: Le Corps et la culture, la philosophie comme généalogie philologique*. Philosophie d'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 1986.
- _____. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. L'Homme moderne a perdu les lois tragiques de la nature." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).
- Boudot, Pierre. *L'Ontologie de Nietzsche*. Initiation philosophique 95. Paris: Presses universitaires de France, 1971.
- Bourdil, Pierre-Yves. "Introduction," dans: *Nietzsche, Seconde considération intempestive: De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie 1874*. Henri Albert (trad.). Pierre-Yves Bourdil (int., bib. et chro.). Paris: Garnier Flammarion, 1988.
- Brun, Jean. *Le Stoïcisme*. Que sais-je?. 11^{ème} éd. corrigée. Paris: Presses universitaires de France, 1992.
- Canto-Sperber, Monique (dir.). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. 2^{ème} éd. corr. Paris: Presses universitaires de France, 1997.
- Challaye, Félicien. *Nietzsche*. Les Philosophes. Paris: Mellottée, 1950.
- Chassard, Pierre. *Nietzsche: Finalisme et histoire*. Paris: Copernic, 1977.
- Châtelet, François (dir.). *La Philosophie, tome 3: De Kant à Husserl*. Paris: Hachette, 1979.
- Choulet, Philippe. "Nietzsche," dans: Dominique Folscheid (dir.), *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger*, collection premier cycle (Paris: Presses universitaires de France, 1993).
- _____. "[Dossier: "Nietzsche"]. L'Epicure de Nietzsche: Une figure de la décadence." *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. no. 3 (Juillet-Septembre 1998).
- Clair, André. *Éthique et humanisme: Essai sur la modernité*. Paris: Cerf, 1989.
- Clémens, Eric. "De la lecture à l'histoire intempestive." dans: *Nietzsche aujourd'hui?, tome 2: Passion Broché*, colloque international de Cerisy-la-salle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973).
- Colli, Giorgio. *Après Nietzsche*. Pascal Gabellone (trad.). Collection philosophie imaginaire 4. Montpellier: L'éclat, 1987.
- Constantinidès, Yannis. "[Dossier: "Nietzsche: L'antisystème"]. *Philosopher en corps*. *Magazine philosophie*. no. hors-série (été 2015).

- Corman, Louis. *Nietzsche psychologue des profondeurs*. Paris: Presses universitaires de France, 1982.
- Cotten, Jean-Pierre. *Heidegger*. Microcosme/écrivains de toujours. Paris: Seuil, 1974.
- D'Iorio, Paolo. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Suivre Nietzsche au-delà des limites de ses textes." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).
- Darricau, Raymond & Bernard Peyrous. *Histoire de la spiritualité*. Que sais-je? 2621. Paris: Presses universitaires de France, 1991.
- De Gandillac, Maurice. "[Dossier: "Les Vies de Nietzsche"]". La Société des surhommes." *Le Magazine littéraire*. no. 298 (Avril 1992).
- De Launay, Marc. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]". Quelque chose de proprement explosif pour la pensée." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).
- Dejardin, Bertrand. *L'Art et la vie: Éthique et esthétique chez Nietzsche*. Ouverture philosophique. Paris: L'Harmattan, 2008.
- Deleuze, Gilles. "Pensée nomade," dans: *Nietzsche aujourd'hui? tome 1: Intensités*, colloque international de Cerisy-la-Salle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973).
- _____. *Différence et répétition*. 6^{ème} éd. Paris: Presses universitaires de France, 1989.
- _____. *Logique du sens*. Critique. Paris: Minuit, 1989.
- _____. *Nietzsche*. Philosophes. 8^{ème} éd. Paris: Presses universitaires de France, 1990.
- _____. *Nietzsche et la philosophie*. Idéa 39. Tunis: Cérès, 1995.
- _____. *Critique et clinique*. Paradoxe. Paris: Minuit, 2006.
- _____. & Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Critique. Paris: Minuit, 1991.
- Delruelle, Edouard. *Métamorphoses du sujet: L'Éthique philosophique de Socrate à Foucault*. 2^{ème} éd. Le Point philosophique. Bruxelles: De Boeck supérieur, 2006.
- Descamps, Christian. "L'Instinct," dans: *Nietzsche aujourd'hui?, tome 2: Passion*, colloque international de Cerisy-la-salle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973).
- 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 Jean-Marie Fataud. Univers des lettres Bordas 239. Nouv. éd. Paris: Bordas, 1980.

- Dessons, Gérard. "Le Poème, critique de la critique," dans: Béchir Koudhai (dir.), *Critique et vérité*, actes du colloque (Kairouan, Avril 1998) (Tunis: Le Gai savoir; La Faculté des lettres et sciences humaines de Kairouan, 2007).
- Dollé, Jean-Paul. "Trois orphelins à Turin." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?*]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).
- _____. "Seules les pensées qu'on a en marchant valent quelque chose." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?*]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).
- Durozoi, Gérard & André Roussel. *Dictionnaire de philosophie*. Paris: Nathan, 1987.
- Edelman, Bernard. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche est un matérialiste absolu." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).
- Faye, Jean-Pierre. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Surpasser l'esprit de vengeance." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).
- Fink, Eugen. *La Philosophie de Nietzsche*. Hans Hildenbrand & Alex Lindenberg (trad.). Arguments. Paris: Minuit, 1986.
- Folscheid, Dominique (dir.). *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger*. Collection premier cycle. Paris: Presses universitaires de France, 1993.
- Foucault, Michel. "[Dossier: "Kant et la modernité"]. Un cours inédit: Qu'est-ce que les Lumières?". *Le Magazine littéraire*. no. 309 (Avril 1993).
- _____. *Le Courage de la vérité, tome 2: Le Gouvernement de soi et des autres, cours au Collège de France, 1984*. Frédéric Gros (édition établie). François Ewald & Alessandro Fontana (dirs.). Paris: Gallimard-Seuil, 2009.
- _____. *Discours et vérité, précédé de La parrèsia*. Henri-Paul Fruchaud & Daniele Lorenzini (édition et apparat critique). Frédéric Gros (int.). Paris: Vrin, 2016.
- Gauvin, François. "[Dossier: "Nietzsche, Schopenhauer et Kierkegaard, les textes fondamentaux et leurs commentaires"]. Morale de maître, morale d'esclave." *Le Point*. no. 15 (Septembre-Octobre 2007).
- Gide, André. *Les Nourritures terrestres, suivies de Les nouvelles nourritures*. Folio. Paris: Gallimard, 1972.
- Goedert, Georges. *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: Souffrance et compassion*. Paris: Beauchesne, 1977.
- Goldschmidt, Georges-Arthur. "[Dossier: "Nietzsche, Schopenhauer et Kierkegaard, les textes fondamentaux et leurs commentaires"]. Nietzsche, la pensée et le style." *Le Point*. no. 15 (Septembre-Octobre 2007).
- Granier, Jean. *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. L'Ordre philosophique. 2^{ème} éd. Paris: Seuil, 1966.

- Haar, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Tel 220. Paris: Gallimard, 1993.
- _____. *La Fracture de l'histoire: Douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Million, 1994.
- Héber-Suffrin, Pierre. *Le Zarathoustra de Nietzsche*. Chantal Sautier & Laurent Valette (trad.). 2^{ème} éd. Paris: Presses universitaires de France, 1992.
- Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Wolfgang Brokmeier (trad.). Paris: Gallimard, 1986.
- _____. *Nietzsche*. Pierre Klossowski (trad.). Bibliothèque de philosophie. 2 vols. Paris: Gallimard, 1989-2001.
- Hottois, Gilbert (éd.). *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective*. Problèmes et controverses. Paris: Vrin, 1993.
- Jaedicke, Christian. *Nietzsche: Figures de la monstruosité, téatogrophies*. L'Art en bref. Paris/Montréal: L'Harmattan, 1998.
- Jan Patocka: *Philosophie, phénoménologie, politique*. Etienne Tassin & Marc Richir (textes réunis). Krisis. Grenoble: Million, 1992.
- Jonas, Hans. "Le Fardeau et la grâce d'être mortel," dans: Gilbert Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective*, problèmes et controverses (Paris: Vrin, 1993).
- Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Jules Barni (trad.). Paul Archambault (revue). Luc Ferry (préface). Bernard Rousset (chronologie et bibliographie). Paris: Garnier Flammarion, 1987.
- _____. *Critique de la raison pratique*. François Picavet (trad.). Ferdinand Alquié (int.). Paris: Quadrige/Presses universitaires de France, 1989.
- _____. *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières?: et autres textes*. Françoise Proust (introduction, notes, bibliographie et chronologie). Jean-François Poirier & Françoise Proust (trad.). GF 573. Paris: Flammarion, 1991.
- _____. *Œuvres philosophiques*. Ferdinand Alquié (dir.). Bibliothèque de la Pléiade. 3 vols. Paris: Gallimard, 1997.
- Vol. 1: *Des premiers écrits à la "Critique de la Raison pure"*.
- Vol. 2: *Des "Prolégomènes" aux écrits de 1791*.
- Vol. 3: *Les Derniers écrits de 1792-1793*.
- Kearney, Richard. "La Question de l'éthique chez Patocka," dans: *Jan Patocka: Philosophie, phénoménologie, politique*, Etienne Tassin & Marc Richir (textes réunis), Krisis (Grenoble: Million, 1992).
- Kessler, Mathieu. *L'Esthétique de Nietzsche*. Thémis, série philosophie. Paris: Presses universitaires de France, 1998.

- Kierkegaard, Sören. *Crainte et tremblement*. Paul-Henri Tisseau (trad.). Jean Wahl (intro.). Paris: Aubier, 1984.
- Klee, Paul. *Théorie de l'art moderne*. Paris: Gauthier, 1982.
- Königson, Mina. "[Dossier: "Unité et totalité en biologie"]. Nietzsche et la philosophie." *Études philosophiques* (nouv. Série). 21^{ème} année. no. 1 (Janvier-Mars 1966).
- Kremer-Marietti, Angèle. *Thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche*. Thèmes et structures. Paris: Lettres modernes, 1957.
- _____. *L'Homme et ses labyrinthes: Essai sur Friedrich Nietzsche*. Inédit. Paris: Union général d'édition, 1972.
- _____. *La Raison créatrice: Moderne ou postmoderne*. Paris: Kimé, 1996.
- _____. *Nietzsche et la rhétorique*. Commentaires philosophiques. Paris: L'Harmattan, 2007.
- Kunnas, Tarmo. *Nietzsche ou l'esprit de contradiction: Étude sur la vision du monde du poète-philosophe*. Paris: Nouvelles éditions latines, 1980.
- Ladmiral, Jean-René. "Archéologie de la critique," dans: Béchir Kouhail (dir.), *Critique et vérité*, actes du colloque (Kairouan, Avril 1998) (Tunis: Le Gai savoir; La Faculté des lettres et sciences humaines de Kairouan, 2007).
- Laplantine, François. *Le Philosophe et la violence*. coll. SUP. Paris: Presses universitaires de France, 1976.
- Laruelle, François. *Nietzsche contre Heidegger: Thèses pour une politique Nietzscheenne*. Paris: Payot Boulevard Saint-Germain, 1977.
- _____. *Éthique de l'étranger: Du crime contre l'humanité*. Bibliothèque de non-philosophie. Paris: Kimé, 2000.
- Laurent, Alain. "[Dossier: "Les Vies de Nietzsche"]". L'Individualisme insolidaire d'un solitaire..." *Le Magazine littéraire*. no. 298 (Avril 1992).
- Le Rider, Jacques. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]". Nietzsche a pensé la modernité de manière radicalement sceptique." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).
- Lefranc, Jean. *Comprendre Nietzsche*. Paris: Armand Colin, 2003.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *La Monadologie*. Trad. et publication d'après les manuscrits et accompagnée d'éclaircissements par Émile Boutroux; suivie d'une note sur *Les principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibniz* par Henri Poincaré. Paris: Vrin, 1974.

- Lercher, Alain. *Les Mots de la philosophie*. Le Français retrouvé. Paris: Belin, 2007.
- Lowith, Karl. "Nietzsche et sa tentative de récupération du monde," trad. Arion Lothar Kelkel, dans: *Nietzsche: 7^{ème} Colloque Philosophique International: Royaumont, France, Juillet 4-8, 1964*, cahiers de royaumont, philosophie 6 (Paris: Minuit, 1988).
- Liotard, Jean-François. "Notes sur le retour et le kapital," dans: *Nietzsche aujourd'hui? tome 1: Intensités*, colloque international de Cerisy-la-Salle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973).
- Markhoff, Gérard. "Appel aux hommes et femmes d'espérance," dans: *Vers une éthique politique: L'Éthique face à l'ingouvernabilité du monde actuel, colloque de Villemétrie, Paris, 8-10 avril 1986* (Paris: La Maison des sciences de l'homme, 1987).
- Mattéi, Jean-François. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Faire avec Nietzsche la découverte de l'inactuel." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?*]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (2000).
- Merleau-Ponty, Maurice. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Folio/Essais. Paris: Gallimard, 1991.
- Meyendorff, Jean. *Saint Grégoire: Palamas et la mystique orthodoxe*. Maîtres spirituels. Paris: Seuil, 1959.
- Misrahi, Robert. *Qu'est-ce que l'éthique?: L'Éthique et le bonheur*. U. Philosophie. Paris: Armand Colin, 1997.
- Nancy, Jean-Luc. "La Thèse de Nietzsche sur la téléologie," dans: *Nietzsche aujourd'hui? tome 1: Intensités*, colloque international de Cerisy-la-Salle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973).
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondances*. 4 tomes. Giorgio Colli et Mazzino Montinari (textes établis). Maurice De Gandillac (dir.). Paris: Gallimard, 1986-2015.
- _____. *Correspondance I: Juin 1850-avril 1869*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis). Henri-Alexis Baatsch, Jean Bréjoux & Maurice De Gandillac (trad.). Paris: Gallimard, 1986.
- _____. *Correspondance II: Avril 1869-Décembre 1874*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis). Jean Bréjoux & Maurice De Gandillac (trad.). Paris: Gallimard, 1986.
- _____. *Correspondance III: Janvier 1875-Décembre 1879*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis). Jean Lacoste (trad. et notes). Paris: Gallimard, 2008.
- _____. *Correspondance IV: Janvier 1880-Décembre 1884*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis). Jean Lacoste (trad. et notes). Paris: Gallimard, 2015.

- _____. *Le Livre du philosophe: Études théorétiques*. Angèle Kremer-Marietti (trad., int. et notes). Paris: Garnier Flammarion, 1991.
- _____. *Mauvaises pensées choisies*. Georges Liébert (choix établi). Mona Ozouf (avant-propos). Tel 306. Paris: Gallimard, 2000.
- _____. *Œuvres philosophiques complètes*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés). Gilles Deleuze & Maurice De Gandillac (dir.). 14 tomes en 18 vols. Paris: Gallimard, 1975-2008.
- _____. _____. *tome I, vol. 1: La Naissance de la tragédie, Fragments posthumes (Automne 1869 - Printemps 1872)*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy (trad.). Paris: Gallimard, 2008.
- _____. _____. *tome I, vol. 2: Écrits posthumes (1870-1873)*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Jean-Louis Backès, Michel Haar & Marc de Launay (trad.). Paris: Gallimard, 2008.
- _____. _____. *tome II, vol. 1: Considérations inactuelles I et II: David Strauss, l'apôtre et l'écrivain; De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie; Fragments posthumes: Été 1872-Hiver 1873-1874*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Pierre Rusch (trad.). Paris: Gallimard, 1990.
- _____. _____. *tome II, vol. 2: Considérations inactuelles III et IV: Schopenhauer éducateur, Richard Wagner à Bayreuth; Fragments posthumes (Début 1874 - Printemps 1876)*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Henri-Alexis Baatschet et al. (trad.). Paris: Gallimard, 1988.
- _____. _____. *tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres, 1: Fragments posthumes: 1876-1878*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Robert Rovini (trad.). Marc Buhot de Launay (édition revue). Paris: Gallimard, 1988.
- _____. _____. *tome III: Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres, 2, Fragments posthumes: 1878-1879*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Robert Rovini (trad.). Marc Buhot de Launay (édition revue). Paris: Gallimard, 1988.
- _____. _____. *tome IV: Aurore: Pensées sur les préjugés moraux; Fragments posthumes: Début 1880-printemps 1881*. Giorgio Colli et Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Julien Hervier (trad.). Paris: Gallimard, 2000.
- _____. _____. *tome V: Le Gai savoir: La Gaya Scienza, Fragments posthumes: Été 1881-Été 1882*. Pierre Klossowski (trad.). Marc Buhot de Launay (édition revue et augmentée). Paris: Gallimard, 2006.
- _____. _____. *tome VI: Ainsi parlait Zarathoustra: Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Maurice De Gandillac (trad.). Paris: Gallimard, 2004.

- _____. _____. *tome VII: Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir, La Généalogie de la morale: Un écrit polémique pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié.* Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratiot (trad.). Paris: Gallimard, 2006.
- _____. _____. *tome VIII, vol. 1: Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner.* Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Jean-Claude Hémery (trad.). Paris: Gallimard, 2004.
- _____. _____. *tome VIII, vol. 2: Dithyrambes de Dionysos: Poèmes et fragments poétiques posthumes: 1882-1888.* Jean-Claude Hémery (trad.). Paris: Gallimard, 2004.
- _____. _____. *tome IX: Fragments posthumes (Été 1882-Printemps 1884).* Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Anne-Sophie Astrup & Marc de Launay (trad.). Paris: Gallimard, 1997.
- _____. _____. *tome X: Fragments posthumes (Printemps-Automne 1884).* Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés). Jean Launay (trad.). Paris: Gallimard, 1982.
- _____. _____. *tome XI: Fragments posthumes (Automne 1884-Automne 1885).* Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes et variantes établis). Michel Haar & Marc Buhot de Launay (trad.). Paris: Gallimard, 1982.
- _____. _____. *tome XII: Fragments posthumes (Automne 1885-Automne 1887).* Giorgio Colli & Mazzino Montinari (textes établis et annotés). Julien Hervier (trad.). Paris: Gallimard, 2007.
- _____. _____. *tome XIII: Fragments posthumes (Automne 1887-Mars 1888).* Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Textes et variantes établis). Pierre Klossowski & Henri-Alexis Baatsch (trad.). Paris: Gallimard, 2006.
- _____. _____. *tome XIV: Fragments posthumes (Début 1888 - Début Janvier 1889).* Mazzino Montinari & Giorgio Colli (textes et variantes établis). Jean-Claude Hémery (trad.). Paris: Gallimard, 2008.
- _____. *Seconde considération intempestive: De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie.* Henri Albert (trad.). Pierre-Yves Bourdil (int., bib. et chro.). GF 483. Paris: Garnier Flammarion, 1988.
- _____. *La Volonté de puissance: Essai d'une transmutation de toutes les valeurs, études et fragments.* Henri Albert (trad.). Marc Sautet (index établi). Le livre de poche, série classiques de la philosophie. Paris: Librairie générale française, 1991.
- Onfray, Michel. "[Dossier: "Les Vies de Nietzsche"]. Klossowski: Un mystique chez l'antéchrist." *Le Magazine littéraire*. no. 298 (Avril 1992).

- _____. *La Puissance d'exister: Manifeste hédoniste*. Paris: Grasset, 2006.
- _____. *La Sagesse tragique: Du bon usage de Nietzsche*. Biblio essais. Paris: Le Livre de poche, 2016.
- Ouelbani, Mélika. *L'Éthique dans la philosophie de Wittgenstein*. Tunis: Ibn Zeidoun éd., 2004.
- Pascal, Blaise. *Pensées*. Léon Brunschvicg (préface et intro.). Le Livre de poche. Paris: Librairie générale française, 1972.
- Pautrat, Bernard. *Versions du soleil: Figures et systèmes de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil, 1971.
- Philonenko, Alexis. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche est le philosophe de la vie." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par Didier Raymond]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).
- Proust, Marcel. *Les Plaisirs et les jours*. Anatole France (préface). Folio 379. Paris: Gallimard, 1973.
- Quiniou, Yvon. "Nietzsche et la morale." *L'Enseignement philosophique, Revue de l'association des professeurs de philosophie de l'enseignement public*. 50^{ème} année. no. 2 (Novembre-Décembre 1999).
- Reboul, Olivier. *Nietzsche, critique de Kant*. Collection sup. le philosophe 113. Paris: Presses universitaires de France, 1974.
- Rée, Paul. *De l'origine des sentiments moraux*. Michel-François Demet (trad.). Paul-Laurent Assoun (éd. Critique). Philosophie d'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 1982.
- Rey, Jean-Michel. *L'Enjeu des signes: Lecture de Nietzsche*. L'Ordre philosophique. Paris: Seuil, 1971.
- Ricœur, Paul. *Le Conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969.
- Rogé, Jacques. *Le Syndrome de Nietzsche*. Paris: Odile Jacob/Presses universitaires de France, 1999.
- Sanda, Dominique. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. S'élever en s'accrochant au monde." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?* propos recueillis par David Rabouin]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).
- Schmid, Wilhelm. "[Dossier: "Les Vies de Nietzsche"]". La Philosophie comme art de vivre." *Le Magazine littéraire*. no. 298 (Avril 1992).
- Schopenhauer, Arthur. *De la volonté dans la nature*. Édouard Sans (trad. & éd.). 2^{ème} éd. Paris: Quadrige/Presses universitaires de France, 1986.

- _____. *Le Fondement de la morale*. Auguste Burdeau (trad.). Alain Roger (int. et notes.). Le Livre de poche, série classiques de la philosophie. Paris: Librairie générale française, 1991.
- Sève, Lucien. *Pour une critique de la raison bioéthique*. Philosophie. Paris: Odile Jacob, 1994.
- Simha, André. *Nietzsche*. Pour connaître. Paris: Bordas, 1988.
- Souchon, Gisèle. *Nietzsche: Généalogie de l'individu*. Commentaires philosophiques. Paris: L'Harmattan, 2003.
- Spinoza, Baruch. *Éthique: Démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*. tome 1. Charles Appuhn (trad. nouvelle avec notice et notes). Paris: Garnier Frères, 1953.
- Steichen, Robert. *Dialectiques du sujet et de l'individu: Clinique de la (dé) construction identitaire*. Pédasup 44. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2003.
- Tlili, Mustapha. "Progrès et décadence chez Nietzsche et Rousseau." *Revue tunisienne des études philosophiques*. no. 5 (Mars 1986).
- Tzitzis, Stamatis (dir.). *Nietzsche et les hiérarchies*. Commentaires philosophiques. Paris: L'Harmattan, 2008.
- Valadier, Paul. *Nietzsche: Cruauté et noblesse du droit*. Le Bien commun. Paris: Michalon, 1998.
- _____. "Hiérarchie, normes, modernité démocratique chez Nietzsche," dans: Stamatis Tzitzis (dir.), *Nietzsche et les hiérarchies*, commentaires philosophiques (Paris: L'Harmattan, 2008).
- Vattimo, Gianni. *Introduction à Nietzsche*. Fabienne Zanussi (trad.). Le Point philosophique. 2^{ème} éd. Paris/Bruxelles: De Boeck, 1999.
- Volpi, Franco. "Le Paradigme perdu: L'Éthique contemporaine face à la technique," dans: Gilbert Hottois (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective*, problèmes et controverses (Paris: Vrin, 1993).
- Weil, Eric. *Philosophie morale*. 4^{ème} éd. Paris: Vrin, 1987.
- Wismann, Heinz. "Nietzsche et la philologie," dans: *Nietzsche aujourd'hui?, tome 2: Passion*, colloque international de Cerisy-la-salle en Juillet 1972 (Paris: Union générale d'éditions, 1973).
- Wolting, Patrick. *Le Vocabulaire de Friedrich Nietzsche*. coll. Vocabulaire de ... Paris: Ellipses, 2007.
- Zimmer, Fabrice. "[Dossier: "Nietzsche contre le nihilisme"]. Nietzsche, prophète du dandysme?." [Réponse à la question: *Pourquoi Nietzsche aujourd'hui?*]. *Le Magazine littéraire*. no. 383 (Janvier 2000).

فهرس عام

الاحتقار: 79، 82، 100، 121، 131، 169، 185، 242، 319، 326	أ —————
الاختلاف/الاختلافات: 62، 74، 147، 220، 239، 290، 305، 309	آستور، دوريون: 17
الإخضاع: 141	الأمير القطعي: 62، 64
أخلاق الخير/والشر: 73، 75، 83، 86، 103، 108، 111-112، 114، 117، 122، 128، 131، 138، 145، 148-149، 154-158، 161، 165، 175، 191، 211، 250، 290، 313، 315، 323، 327-328، 335، 337	الإبداع: 28، 38، 49، 63، 81، 111، 190، 242، 251
أخلاق السادة: 18، 79، 81-82، 150، 165	الإبستمولوجيا: 237
أخلاق العبيد: 18، 77-83، 150، 165، 168، 327	الإثبات/التوكيد: 49، 76، 79، 134، 151، 155، 165-166، 169، 179، 190، 202، 210-211، 213، 215، 217، 220، 227، 229، 267، 277، 294، 301، 304، 308، 324، 327-328، 332-333، 337
الإرادة: 19، 63-64، 80، 86، 135، 141، 167، 175، 203، 291-	الأثر/الآثار: 30، 34-35، 49، 58، 86، 100، 109، 162، 181، 183، 202-203، 206، 267، 269، 287، 291، 299، 303، 305، 322-323، 337
إرادة الاقتدار/القدرة: 52، 116، 121، 244، 265، 286، 323	الاجترار: 41، 48-49، 268
	الاحترام: 18، 26، 28، 61، 65، 78، 167، 169، 222، 293، 304

- إرادة الحياة: 111، 143، 175
- الأرستقراطي/ الأرستقراطيون: 83، 100، 115، 167، 200، 219-222، 257
- أرسطو: 15، 162، 282
- الاستحالة/ الاستحالات: 39، 49، 86-87، 87، 102، 118، 125، 132، 144، 153، 168، 219، 307
- الاسترقاق/ الاستعباد: 30، 83، 113، 164
- الاستلاب: 335
- الاستمتاع: 81، 86، 193، 284
- الاستيلاء: 102، 141
- الأسلوب: 31، 43، 161، 222، 226، 258، 267-272، 283، 286، 325
- الأصل/ الأصيل: 70، 73-74، 99، 101-102، 114، 116-117، 122، 124-127، 175، 218، 252، 257، 268، 325، 328
- أفلاطون: 15، 97، 99، 135
- الإكراه/ الإكراهات: 128، 139، 222، 238
- الأكسيولوجيا: 11، 20-21، 263
- الالتباس: 20، 205
- الألم: 174، 187
- الأنانية: 67، 76، 106، 189، 285
- أنبادوقليس: 260
- الانحطاط: 57، 63، 66-68، 100، 120، 141، 145، 150، 154، 157، 160، 164، 169، 193، 216، 255، 287، 308، 325-326
- الإنسان الأعلى: 168، 192-194، 196، 329
- أنكسيمندريس: 272، 281
- أودي، بول: 50، 132
- أوديف، ستيان: 214، 259
- أوروبا: 24، 37، 59، 112، 150، 203، 205، 247، 299
- الإيمان الأخلاقي: 69
- الإيمان بفعالية العقل/ بمنجزات العقل: 62، 242
- الإيمان الفلسفي: 235، 240، 242
- الإيمان/ الكنسي: 167، 229
- ب
- براءة الصيرورة: 133
- البصيرة: 70، 123، 319
- البقاء: 74، 212
- بنموسى، سيمون: 33
- بوترا، برنار: 269
- بودو، بيير: 38
- ت
- التأمل/ التأملات: 165، 246، 306، 321

التأويل/التأويلات: 45، 50-51، 70،	التراجيديا: 198-199، 207،
88-89، 96، 102، 117، 124،	التربية: 19، 26، 28، 112، 142-143،
126-127، 139، 218، 238	213، 219، 283، 313، 320،
تبدل القيم/قلب القيم: 21، 32، 57،	335
219، 321	
التبعية: 206، 259	
التجاوز: 22، 30، 67، 81، 85، 103،	التزييف: 15، 45، 69، 104، 245،
105، 129-130، 143، 145،	267، 298
147، 150، 158، 171، 192-	التشاؤم: 245، 255، 308،
193، 212، 223، 231، 241،	التشخيص التقدي: 71، 112، 204،
247، 249، 254، 302، 320-	261
321، 326، 328	التشريع: 13، 70، 103، 190، 207،
التجريد/التجريدات: 50، 62-63، 81-	214، 233، 263، 316، 325،
82، 104-105، 109، 111-112،	335
120، 145، 184، 204، 259،	التضحية: 189
287، 291-292، 298، 312	التطوُّر: 34، 44، 66
التحرُّر/التحرير: 13، 39، 60، 76،	التعصُّب: 183، 198،
128، 130، 151، 156، 164،	التفاوت: 75
175، 185، 215، 222، 245،	
263، 267، 268، 327	التفكير الفلسفي: 11-12، 15-17، 23،
التحوُّل/التحويلات: 51، 62، 77، 88،	25، 29، 39، 58-59، 64، 68،
120، 124، 147، 154، 166،	71، 77، 92، 98-99، 105، 109،
199	123، 126، 129، 133، 138-
التدبير: 13، 33، 57، 61، 85، 92-	139، 144، 164، 173، 181،
93، 124، 126، 129-130، 132،	183، 197، 203، 210، 226،
139، 159، 161، 163، 165،	229، 237، 243، 246، 248،
199، 207، 209، 216، 226،	256، 272، 277
238، 277، 294، 304، 317،	التقدُّم: 13، 51، 93، 105، 160، 229،
332	241
التراتب: 76-77، 166	التقديس: 69، 204، 248،

الجمهور: 324، 318، 283، 261، 194، 71، 69، 39-37، التقويم/التقويمات: 77، 79، 85، 106، 110، 112،
 الجنون: 121، 322، 123، 129، 139، 158، 160،
 الجينالوجيا: 89، 91-92، 94، 101-
 102، 114، 116-122، 124-
 281، 187، 175، 143، 128
 219، 238-239، 246، 250-
 270، 251

ح

الحدائة/عصر الحدائة: 19، 42، 58،
 66، 86-88، 94، 129، 150،
 171، 200، 213، 227-228،
 241-240، 251، 253، 255،
 262، 263، 283، 294، 300
 الحدس/الحدوس: 20، 22، 63، 70،
 103، 106، 123، 189، 205،
 278، 319
 الحرئية: 21، 26، 57، 76، 83، 222،
 280، 293-294

الحس النقدي: 250، 256، 291، 328،
 الحضارة: 13، 58-59، 197-198،
 201، 255، 258، 262، 271،
 290، 293-294، 299، 320،
 322، 327
 الحقائق: 96، 120، 128، 205، 230،
 251، 258، 290، 330
 الحقد: 78، 80-81، 117، 157، 182،
 185، 216، 250-251، 260،
 294، 314
 الحقوق: 176، 207-208، 236، 272،
 332
 الحياء: 18، 336-337

التمرد: 78، 149،
 التناسب: 75، 107، 109، 112، 118-
 120، 125، 138، 153، 193،
 237، 274، 279، 284، 289،
 307
 التناقض/التناقضات: 16، 32، 79، 84،
 94-98، 107، 149، 162، 233
 التكيل: 15، 175، 214، 293
 التواضع: 68، 109، 189

ث

الثار: 76، 78، 115-116،
 الثقافة: 13، 47، 53، 69، 74، 147،
 180، 203-204، 206، 214،
 216، 218، 239-241، 255،
 258، 261، 271، 273، 284،
 304، 308، 315، 325، 327

ج

الجدلية: 267،
 الجسد: 66، 115، 161، 269، 274،
 279، 283، 286، 299
 الجماعة: 32، 116، 153، 156، 168،
 187، 216، 314، 323-324
 الجمال/الجميل: 161، 294-295،
 330

- راي، بول: 275
- رد الفعل: 13، 23-24، 38، 60-61، 70، 100، 108، 139-142، 146، 167، 169-170، 181، 205، 218، 248، 302، 325، 327، 336
- الرديء: 31، 80، 161، 247
- رزفير، جان-بول: 18
- الرغبة: 25-26، 64، 78، 83، 126، 149، 151، 157، 172، 250، 256، 291، 330
- الرقص: 283-284
- الرمز/ الرموز: 45، 47، 51، 282
- الروح: 22، 72، 118، 120، 129، 184، 187، 204، 217، 223، 227، 241، 245-246
- ريبول، أوليفيه: 220، 222، 235
- ز — ز —
- زرادشت: 18، 45، 49، 69، 108، 118، 121، 130-131، 133، 149-151، 153، 171-173، 187، 191-196، 207-208، 218، 287، 294-299، 295، 307، 314، 317-318، 321-323، 325، 328، 332
- الزمان/ الزمن: 39، 41، 51، 92، 96، 99، 127، 159، 297، 306، 338
- الزهد: 127، 316
- س — س —
- السبب/ السببية: 58، 109
- سبنسر، هيرت: 268
- سبينوزا، باروخ: 15، 323
- خ — خ —
- الخلقة: 13، 23-24، 38، 60-61، 70، 100، 108، 139-142، 146، 167، 169-170، 181، 205، 218، 248، 302، 325، 327، 336
- الخلقية: 84، 115، 123، 142، 150
- الخوف: 82، 185، 213، 215
- الخيلاء: 200، 278، 325
- د — د —
- دريدا، جاك: 241
- الدولة: 199
- دولوز، جيل: 35، 97، 212، 229، 234-237، 244، 252
- الدونية: 67، 132-133، 143، 195، 249
- ديكارت، رينيه: 105، 246
- الديمقراطية: 245، 308، 320
- ديوريو، باولو: 51
- ديونيزوس: 151
- ذ — ذ —
- الذنب: 40، 59، 61-62
- الذوق: 47، 185، 220-221، 227، 271، 285، 238
- ر — ر —
- الراهن: 14، 16، 29، 57، 172، 210، 296-297، 306، 324-325، 337

السعادة: 13، 26، 83، 93، 114،	الضعيفة/الاضطغان: 25، 68، 78، 83،
143-142، 174-170، 186،	117، 143-144، 157، 182،
218-213، 270، 288، 292،	251-250، 194، 186،
330، 323	الضمير: 61، 68، 70، 123، 143، 167،
سنيكا: 383	ط
السيادة: 134، 151، 190، 220، 263،	الطيب: 120-122،
300، 293	ظ
السياسة: 11، 41، 115، 160، 171،	الظاهرة: 70، 87، 95، 139، 209،
228، 238، 255، 323، 336،	234، 241، 259،
السيد: 34، 68، 79-83، 134، 169،	الظلم: 155، 299،
271، 282، 319، 323،	ع
ش	العادة/العادات: 124، 162-163،
الشذرة/الشذرات: 41-42، 174، 266،	العالم الظاهر: 107، 130،
277-279، 282، 299،	العق/الاعتناق: 20، 104، 126، 164،
شوينهاور، آرثور: 246، 255،	206، 297، 300، 312،
ص	العدالة: 23، 26، 76،
الصراع/الصراعات: 30، 59، 75، 109،	العدمية: 41، 134، 163، 171، 240،
120، 147، 151، 166-167،	255، 299، 327،
252، 288، 292، 297، 305-	العذاب: 61،
306، 317،	عصر النهضة (Renaissance): 57، 170،
الصيرورة: 14، 76، 86، 98، 133،	العقل: متواتر
152-153، 195، 247، 297،	العلامات الدالة: 222، 242،
ض	العلة: 57، 269، 274، 286،
الضرورة: 62-63، 124، 129، 132،	العنف: 29، 134، 141-144، 155،
201، 250،	305، 188، 159،
الضعيف/الضعفاء: 68، 81، 115،	العود الأبدي: 144،
120-122، 141، 143، 209،	
216	

فيثاغورس: 260	غ	الغائية: 195
الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب: 246		غرانيه، جان: 152
فيلوننكو، ألكسيس: 206		الغرائز: 16، 25-26، 112-113، 183، 244-245، 256، 284
ق		
القبطي: 204، 234		غودار، جورج: 20، 154
القداسة: 145، 163، 238		غوفان، فرانسوا: 120
القساوة/القسوة: 24، 61، 81، 138، 140-144، 188، 203، 218، 236، 275، 285، 304، 326، 332		غير الأخلاقي: 82، 158
القطيع: 67-68، 187، 302، 321		الغيرية: 106
القوانين الأخلاقية: 110، 163		ف
القوة: متواتر		فاغتر، ريتشارد: 202
ك		الفرق: متواتر
الكائن: متواتر		الفضيلة: متواتر
كانط، إمانويل: متواتر		الفعل/الأفعال: متواتر
الكبرياء: 168		فقه اللّغة: 119، 125، 269، 274
الكذب/الكذّاب: 58، 94، 99-100، 155، 312		الفكر/الفكرة: متواتر
الكرامة: 212		فلسفة الأخلاق/الفلسفة الأخلاقية: 13، 17، 58، 61، 65، 69، 72، 76، 95، 108، 111، 113، 137، 159، 320
كريمير-ماريتي، أنجيل: 296		فلوبير، غوستاف: 278
كلير، أندريه: 281		فن القراءة: 273-276
الكنيسة: 96، 255		فن الكتابة: 276-278، 280، 282- 283
كولي، دجيورجيو: 46		الفنون: 11، 160، 228، 238، 244، 263
كوناس، تارمو: 141		فوكو، ميشيل: 43، 70، 102، 126- 127
كوندياك، إتيان بونو دو: 255		

- الكيان/ الكينونة: 106-107، 132-133، 183، 190، 212، 215، 221، 223، 266، 274، 289، 292، 298-299، 307، 324
- كيركغارد، سورين: 129
- كيرناي، ريتشارد: 129
- كينيو، إيغون: 72
- ل
- اللاأخلاقي: 31، 39، 60، 65، 76-77، 80، 110، 128، 145-151، 175، 316
- لارويال، فرانسوا: 22، 247، 301
- اللاهوت: 130
- اللذة/ اللذائذ: 75، 81، 83، 188
- اللغز/ الألغاز: 130، 315، 337
- لوران، آلان: 215
- لوفران، جان: 71، 232
- ليبتز، غوتفريد فلهلم: 104
- اللثيم: 120، 125، 142
- م
- ماركس، كارل: 34، 247
- الماهية: 187، 199، 213، 254، 269
- المبدع: 130-131، 158، 161، 214، 250
- المتعالي: 191، 272
- المتعة: 76، 162، 215، 278، 281
- المثال/ المثالي/ المثالية/ المثاليات / المعرفة: متواتر
- المثل: 20، 37، 103-104، 106، 143، 167، 195، 205، 230، 262، 311، 333
- المجتمع/ المجتمعات: 30، 33، 69، 77، 86، 109، 141، 160، 175، 195، 201، 219، 319
- المحبة: 68، 188، 208، 285، 294، 307، 313-314
- المحسوس: 286، 306
- المخيلة: 83، 85، 100، 290
- المدينة/ المدن: 34، 59-60، 160، 192، 196-197، 199-200، 202-203، 206، 215، 258-259، 259، 261، 293، 296، 320-322، 337
- المراتبية: 34، 119، 125، 160، 164، 166-169، 186، 199-200، 220، 248، 324، 330
- المسافة (معياري): 34، 37، 51، 121، 131، 169، 268
- المسؤولية: 121، 206
- المسيحية: 25، 93، 115، 133، 206، 254، 308
- المظهر: 21، 174، 203
- المعاناة: 321
- معدن/ معادن (الناس): 76، 132، 159، 161، 168، 172، 180، 193، 199، 209، 214، 283، 285، 336

المعقول/المعقوليّة: 98، 195، 227،	النشأة/المنشأ: 89، 101، 103، 110،
257	116، 124-126، 163، 242،
المعنى: متواتر	326، 325
المعيار: 76، 80، 124، 138، 150،	النشاز: 75، 77، 85، 134، 193، 277،
168-169، 174، 188-189،	299
198، 248، 285، 297	النص الهيروغليفي: 42، 49، 127،
المقبل/المستقبل: 19، 52، 60، 69،	النمط: 83، 88، 123، 145، 159، 250،
111، 119، 158، 160، 165،	274
191، 214، 262-263، 316،	_____ ه _____
318	هايدغر، مارتن: 35، 135، 311-312،
المنظورية/المنظوريات: 26، 39، 49-	هاينه، هاينريش: 202
50، 74-76، 117، 138، 145،	هيرماس، يورغن: 246
154، 159، 215-216، 277،	هيراقليطس: 282
323، 334	الهيرمينوطيقا: 166
المنفعة: 57، 76، 78-79، 119، 191،	هيجل، غيورغ فلهم فريدريش: 15، 20،
الموضوعية: 44، 50، 72، 281، 288،	203
المتافيزيقا/المتافيزيقي: متواتر	هيوم، ديفيد: 255
ميرلو-بونتي، موريس: 20	_____ و _____
ميسراهي، روبرت: 143، 173، 242،	الواجب: 61، 102، 219،
_____ ن _____	الواقعية: 72
الناقد/النقاد: 181، 234،	الوثوقية/الدوغمائية: 128، 228، 249،
النبيل/النبيل/النبلاء: 14، 66، 68، 79،	280
115، 120، 125، 130-131،	الوجع/الأوجاع: 81، 299،
140، 142، 153، 155، 157،	الوجود: 15، 32، 95، 98، 103، 132،
186-191، 194، 255، 261،	166، 180-181، 192، 206،
303-304، 307، 312-313،	214، 266، 270، 273، 294،
النسق: 237-238، 243، 254، 257-	298
258، 275، 282، 287، 299،	الوضاعة: 99، 130، 147، 329، 331،
النسيان: 35، 280، 306،	

الوضعية/الوضعيات: 130، 132، 186،	الوهن: 24، 63، 65-66، 77، 82،
192، 212، 227، 267، 325،	123، 159، 171، 192، 211-
334	330، 327، 295، 222، 212
الوطن: 34، 196، 201	
الوعمي: 68، 81، 103-106، 111،	ويزمان، هاينز: 274
123، 191، 240-246، 256،	_____ ي _____
321، 269	
الوهم: 81، 93، 99-100، 102، 237،	اليقظة: 99، 114
257، 289، 291، 297، 323،	اليونان: 189، 201، 206

هذا الكتاب

يسعى إلى دراسة طبيعة العلاقة بين "استشكال الإتيقا" (تأسيس حقل قيم نقدي حول شكل الحياة الحرة، يقع في ما وراء الخير والشر، أي في ما وراء المفهوم التقليدي للأخلاق) و"سؤال النقد الجذري" (أي "الجينيالوجي") للمنظومة التقليدية للأخلاق، ويحاول استكشاف ميدان "الإتيقا" بوصفه حقلاً مستقلاً من المسائل مختلفاً عن فلسفة الأخلاق التقليدية. يقوم الكتاب على التحليل الداخلي للنصوص والانخراط في روح الفيلسوف من أجل فهمه وشرح مفاهيمه وبسط أطروحاته بشكل جامع في كتابات نيتشه، كما تتمثل قيمته البحثية المضافة في تقديم عمل متكامل حول مسألة ظل التطرق إليها باللغة العربية جزئياً وحسب.

المولدي عزديني

أستاذ في جامعة صفاقس - تونس، وعضو الهيئة العلمية للمركز العربي للتربية والديمقراطية بتونس. حائز الدكتوراه في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. له كثير من المقالات والمساهمات والمدخلات باللغتين العربية والفرنسية، كما له من المؤلفات: النقد الفلسفي للذات المفكرة عند ديكرت (2008)؛ اليقظة والالتباس عند موريس مرلو-بونتي (2013)؛ دراسات في فلسفة نيتشه (2013)؛ تساوق الأنطولوجي والسياسي في الأثر الفني (2021)؛ تدبير النقد وتحرير الإنسان عند هربرت ماركوز (2022).



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 14 دولاراً

ISBN 978-614-445-513-5



9 786144 455135