



يونا س شيكا

كيف نتفلسف بمِطَرَقَة وَمِنْجَل

نيتشه وماركس في القرن الحادي والعشرين



ترجمة: د. إيمان معروف

منشورات تكوين | تساؤلات
TAKWEEN PUBLISHING



يونا س شيكا

كيف نتفلسف بمِطَرقة وِمنجِل

نيتشه وماركس

في القرن الحادي والعشرين

ترجمة

د. إيمان معروف

تساؤلات

منشورات تكوين
TAKWEEN PUBLISHING



الكاتب: يوناك شكا

عنوان الكتاب: كفا نطلفس ببطرق ومنتج: نيتشه وماركس فف القرن العافف والعشرفف

ترجمة: د. إهان معروف

How to philosophize with a hammer and sickle: Nietzsche
and marx for the twenty-first century

الكاتب: Jonas Čeika

تصمفم الغلاف: يوسف العفبالله

تنضفد اءافلف: سعفد البقاعف

ر.ء.م.ك: 1-26-808-9921-978

الطبعة الأولى: فوففو / فوفو - 2025

1000 نسخة

فمفع الحقوق محفوظة للناشر

How to philosophize with a hammer and sickle

All rights reserved

Copyright © Jonas Čeika 2021

This edition first published in 2021 in the UK and USA by Repeater

Books, an imprint of Watkins Media Limited

www.repeaterbooks.com

ملشورات فكوفف
TAKWEEN PUBLISHING

الكوفف - الشوفف الصناعفة الففءفة

فلفون: + 965 98 81 04 40

بفءاء - شارع المفففف بنافة الكاهفف

فلفون: + 964 78 11 00 58 60

✉ takween.publishing@gmail.com

Facebook takweenkw

Instagram takween_publishing

Twitter TakweenPH

Website www.takweenkw.com

إلى راشيل وعائلتي في ليتوانيا.

شكرًا لك لوغان أوهارا!

المحتويات

المقدمة.....	11
الفصل الأول: التفلسف بالمطرفة.....	35
الجسد.....	37
إرادة الحقيقة.....	63
الحدائثة.....	79
الفصل الثاني: اشتراكية نيتشوية.....	105
نقد نيتشه للرأسمالية.....	107
المساواتية.....	147
الحقوق.....	155
الفردانية.....	161
الفصل الثالث: الأخلاق والإلغاء.....	177
الفصل الرابع: الفلسفة التاريخية، والتاريخ الفلسفي.....	229

289	 الفصل الخامس: تأكيد الحياة
291	 تقسيم العمل
315	 الجماليات
331	 الصيرورة
335	 الفرح في الفعل
339	 الوفرة
343	 العَود الأبدي
353	 إطلاق العنان لإرادة القوَّة
365	 تمهيدٌ للختام
375	 شكر وتقدير

بيد أن الأرض تعيش حالة من الاضطراب العنيف
بدافع الحاجة إلى الإبداع.

شارل فورييه، نظرية الحركات الأربع⁽¹⁾.

(1) انظر:

Fourier, Charles (1808) *The Theory of the Four Movements*, trans. Ian Patterson. Cambridge: Cambridge University Press. p. 47.

المقدمة

أنا أفهم الفيلسوف، على أنه أشبه بانفجار
رهيب، يشكّل خطرًا على كل شيء...⁽¹⁾

(نيتشه)، هكذا تكلم زرادشت⁽²⁾

إنني أتحدث عن نقد لا يرحم لكل ما هو قائم،
نقد لا يرحم بمعنيين: نقد لا يخاف من نتائجه،
ونقد لا يخشى الصدام مع أصحاب السلطة
القائمة.

ماركس، رسالة إلى أرنولد روج⁽³⁾

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) *Ecce Homo*, trans. Judith Norman, in Aaron Ridley & Judith Norman (ed.) *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. *The Untimelies*, #3, p. 53.

(2) انظر:

Marx, Karl (1843) "For a Ruthless Criticism of Everything Existing" in Robert C. Tucker (ed.) *The Marx-Engels Reader*. New York: W. W. Norton & Company, 2nd ed. p. 13.

العام الماضي، داخل أحد مكاتب إدارة المركبات (DMV) في ولاية (فلوريدا)، لفتت انتباهي لوحة أرقام معينة عُلِّقت على الحائط بين لوحاتٍ أخرى: كانت تحمل صورة مارتن لوثر كينغ الابن (Martin Luther King Jr)، وإلى جانبها عبارة تقول: «نعيش الحلم» (Living the Dream). وهذه إشارة واضحة: ما كان يوماً مجرد حلم في نظر (كينغ الابن)، تحقّق الآن، ولم يعد هناك ما يستحقّ النضال من أجله - مثال توضيحي لكيفية تحييد مفكّر متمرد وناشط ثوري، كان يُنظر إليه في حياته على أنّه خطر داهم على الدولة، وتعرّض لحمولات تشويه عنيفة ومطاردة شرسة، ثمّ حوّل بعد موته إلى رمز خانع، أفرغ من ثورته، وأصبح أداة لتبرير الوضع القائم⁽¹⁾، وليس فقط على مستوى تحويله إلى زينة تُزيّن سلعة ما.

يتحقّق ذلك من خلال الادّعاء بأنّ الوضع الذي كان المناضل يُكافح من أجله قد تحقّق بالفعل، وأنّه لم يعد هناك ما يستدعي النضال، وإذا كان لهذا التأثير مكانة اليوم، فهي ليست مكانة المتمرد، بل الداعم للوضع الراهن. هذا تماماً ما قيل لـ (ماركس)، سواء من

(1) خلال حياة الثوار العظماء، تُطاردهم الطبقات الظالمة بأشدّ أشكال الاضطهاد، وتُعامل تعاليمهم بعداء خبيث وحقدٍ مستعر، وتشنّ ضدهم حملاتٍ لا أخلاقية تقوم على الأكاذيب والافتراءات. أمّا بعد وفاتهم، فتُبدل المحاولات لتحويلهم إلى أيقوناتٍ بريئة، وتُقدّس أسماؤهم - إذا جاز التعبير - وتُحاط بهالةٍ معينة «لإرضاء» الطبقات المظلومة وخداعها، مع العمل، في الوقت ذاته، على إفراغ عقيدتهم الثورية من محتواها، وتبسيطها إلى حدّ الابتذال، وتبديد حدّتها الثورية - لينين، الدولة والثورة، الفصل الأول، الفقرة 1.

قبل الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية (Social Democratic Parties) التي أعلنت، بعد وصولها إلى الحكم، أن ما تبقى هو مجرد مسار إصلاحى تدريجي نحو «الحلم»، أو من قبل الدول البيروقراطية الكبرى التي ترفع الأعلام الحُمْر، والتي تصوّر الشيوعية (communism) لا بصفقتها عملية يجب التقدّم نحوها عبر ممارسة ثورية مستمرة، بل بصفقتها حالة بعيدة المنال ستتحقق في لحظة غير محدّدة في المستقبل. في الحالتين، كان ما يُروّج له، تحت مظلة الماركسيّة (Marxism)، هو إنكار الحاجة لأيّ فعل ثوري إضافي. أدى هذا التحريف الذي طال (ماركس) باسم التفعيّة السياسية، إلى تناقضات مشوّهة وفضيحة، كتلك التي ظهرت في الاتحاد السوفيتي (USSR)، حيث قامت «دولة العمّال» المزعومة بقمع إضرابات العمّال أنفسهم، أو في الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني، الذي يُفترض أنّه «حزب العمّال»، في حين وقف إلى جانب الفاشيين الناشئين (proto-fascists) في مجازر ارتكبت بحق العمّال الثائرين⁽¹⁾. كان لجميع هذه التجسيدات الدولانية (statist manifestations) لفكر (ماركس) خصومٌ حاولوا الحفاظ على الإمكانات الثوريّة الكامنة في فكره، وسعوا إلى استخدامه مطرقةً في مواجهة هذه الأنظمة، غير أنّهم، مع مرور الزمن، تعرّضوا للتهميش والهزيمة، بل والأدهى من ذلك، صوّروا أحياناً على أنّهم أعداء لـ (ماركس) ذاته، سواء

(1) وقع ذلك إبان الثورة الألمانيّة (1918-1919)، حين أمر الحزب الاشتراكي-الديمقراطي الألماني -أكبر أحزاب البرلمان آنذاك- بقمع العمّال الثوريين بعنف، مستعيناً بالمليشيا شبه الفاشية «الفياق الحرة» Freikorps.

من قبل أعداء (ماركس) الصريحين أو من قبل أولئك الذين وظّفوا فكره لتبرير الأنظمة الرأسمالية القائمة. وقد تعرّض (نيتشه) (Nietzsche) بدوره لهذا التشويه الفجّ ذاته، حين أعلن النازيون عن قدوم الإنسان الأعلى (Übermensch)⁽¹⁾ في ظلّ الرايخ الثالث (Third Reich)، بالرغم من أنّ هذا الإنسان الأعلى، كما صوّروه، كان يجسّد أكثر شيئين مقتّهما (نيتشه): أن يكون ألمانيًا، وأن يكون معاديًا للسامية.

2

في المخيال الشعبي، يبدو الجمعُ بين قراءة (ماركس) و(نيتشه) أمرًا غريبًا بل مستبعدًا: أليس الاثنان متناقضين إلى حدّ يصعب معه قراءة أحدهما في ضوء الآخر دون الوقوع في التناقض والارتباك؟ لقد جرى تضخيم حجم هذا التناقض المفترض بينهما على نحوٍ مبالغ فيه، وهو في حدّ ذاته أحد أبرز الأسباب الدّاعية إلى الجمع بينهما، إذ إنّ هذه المبالغة ليست سوى نتاج مشوّهات الفكر التي

(1) يُترجم هذا المفهوم النيتشوي غالبًا إلى «الإنسان الأعلى» (overman) أو «الرجل الحارق» (superman)، لكنني أفضل الإبقاء على اللفظ الألماني الأصلي (Über-mensch). أولاً، لأنّ الكلمة الألمانية الأصلية Mensch معتمدة من حيث النوع الاجتماعي، بخلاف الكلمة الإنجليزية man، وإذا كان الإنسان الأعلى يتجاوز الخير والشر، فمن المنطقي أن نتوقّع أيضًا أنّه يتجاوز النوع الاجتماعي. علاوة على ذلك، فإنّ الترجمات الإنجليزية تُخاطر بفقدان الارتباط الدلالي المهمّ مع كلمات ألمانية أخرى متكررة في فكر (نيتشه)، وأهمّها كلمة Überwindung التي تعني «التجاوز» أو «التغلب» (overcoming).

سبق الحديث عنها. درج معجبو (نيتشه) على الثُور من (ماركس)، ويرجع ذلك بدرجة كبيرة إلى ما اقترفه بعض من يُسمّون أنفسهم ماركسيين (Marxists)، إذ قدّم كثير منهم نسخًا من الماركسية تتسم بالبرود واللاإنسانية، أو بالنزعة الحتمية الآلية الفجّة (deterministic and vulgarly mechanistic)، أو بالتمجيد الدولاني البيروقراطي (statist and bureaucratic) - وكلّها خصائص كان (ماركس) نفسه يعارضها بشدّة. لقد صوّر التاريخ على أنّه قوّة مستقلّة، تحكم البشر من خارجهم، في حين شدّد (ماركس) على أنّ التاريخ ليس سوى نتاج أفراد يسعون إلى تحقيق أهدافهم. أما التحليل التاريخي، فقد حُوّل إلى نبوءة، إلى سرديّة شاملة حتمية (deterministic metanarrative)، وشيء ساذج لم يعدّ الناس قادرين على تصديقه.

والعمل الماركسي بدوره حُوّل إلى نشاط يمارسه البيروقراطيون وساسة الأحزاب، في حين أنّ الطبقة العاملة ذاتها هي الكاتب الفعلي لفصول النشاط الثوري في الحقيقة. كذلك تحوّلت الفلسفة الماركسية إلى نظام مغلق، إطار جامد يُفرض قسرًا على العالم؛ وتحوّلت الاشتراكية إلى مخطّط ثابت، بدلًا من أن تبقى عملية حيّة يتغيّر بها العالم ويتحوّل.

لكن إذا استعنا بـ (نيتشه) في عملية تنقيح داخل الماركسية، يمكن أن نكشف عن جميع الجوانب النيتشويّة الكامنة في فكر (ماركس)، تلك التي جرى التبرؤ منها عمدًا أو تجاهلها أو إغفالها على امتداد إخفاقات الماركسيّة وتشوّحاتها في القرن العشرين. إنني

أقترح ماركسية نيتشوية (Nietzschean Marxism)، والتي، للمفارقة، تقترب من جوهر (ماركس) الحقيقي أكثر من الكثير من أشكال الماركسية التي تدعي نسبها المباشر إليه. ما ينبغي استعادته هو العنصر الإنساني -البشر الفاعلون، وتجاربهم الحية، وشواغلهم الشخصية الأشد خصوصية- ولا يوجد في الفلسفة الحديثة من يُجسد هذا البعد الإنساني بقوة أفضل من (نيتشه). إنَّ فلسفتنا لا تتمحور حول الإنسان الحي، المتألم، المناضل فحسب، بل تنبع منه وتتطور من خلاله أيضًا.

ليس من قبيل المصادفة أنَّ المؤسسات التي تزعم انتفاءها إلى الماركسية، حين سعت إلى جعل (ماركس) أكثر ليونة وقابلية للتطويع، كانت غالبًا ما تستهدف بعنف تحديدًا تلك العناصر التي تربط (ماركس) بـ (نيتشه). فمن أبرز سمات فلسفة (نيتشه) رفضه القاطع للعبودية، وازدراؤه لتحويل الإنسان إلى كائنٍ خانع، ولهذا السبب بالذات استهدف كثير من أعداء (ماركس) المتخفين في زِيِّ أتباعه هذا الجانب النيتشوي منه. لقد تعرّض (ماركس) المسكين، أكثر من (نيتشه) نفسه، لعمليات «جراحية» فكرية مشوّهة، وتحريف متعمّد، أدّى إلى تحوُّله من مفكّر يسعى إلى تجاوز تصنيفات الحدائث كلّها، إلى مجرد مُصلح يحاول تعديل جانب معيّن من جوانب الحدائث: اشتراكي ديمقراطي (social democrat)، أخلاقيّ (moralist)، حتميّ تاريخيّ (historical determinist)، أو حتى قوميّ (nationalist).

لقد كرس الكثير من الأشخاص حياتهم لا شيء سوى نبش جثة (ماركس) والعبث بأطرافها، لا من أجل إبراز ما هو أقوى وأعمق في فكره، بل بهدف تحييد قوته الثورية بالضغط، ليحوّل في النهاية إلى كائن خانع مطواع، وأداة تُستخدم لتبرير الأحزاب البرلمانية والدول، ونبياً يحمل سرديّة كبرى شاملة، وواعظاً للعدالة والمساواة والإنصاف، أي مجرد منظرٍ أيديولوجي آخر. نظرًا لروح (نيتشه) المتمردة، ونفوره الشديد من الخضوع، ليس مستغرباً أنّه حظي بشعبية واسعة بين الثوّار الروس قبيل الثورة الروسية وخلافاً، ثم ما لبث أن تعرّض للتنديد والإقصاء كلّما استترف الاتحاد السوفييتي (USSR) قدرته على التحوّل السياسي؛ إذ في عملية تحويل (ماركس) إلى كائن خانع، كان من المفيد جدّاً ضمان غياب (نيتشه) ومنعه من التدخل.

في العام 2020، وأثناء جلسة استماع عقدتها الحكومة الفلبينية بشأن تعديل مقترح على أحد القوانين، والذي زُعم أنّ هدفه مكافحة الإرهاب، أُدرج اسم (ماركس) إلى جانب (نيتشه) بوصفهما تهديدًا للدولة - ولم يكن هذا الإجراء نابعاً عن جهل. فقد علّق أحد منتقدي مشروع القانون من مدينة (كيزون) (Quezon City) قائلاً إنّ غموض القانون قد يعني أنّ: «أيّ عضو، أيّ طالب يرغب في الانضمام إلى منظمة سياسية، أو من يريد مناقشة الماركسية (Marxism)، أو اللينينية (Leninism)، أو (فريدريش نيتشه) (Friedrich Nietzsche)، أو مفهومه عن الإنسان الأعلى

(Übermensch)، أو الرجل الخارق (superman)، يصبح موضع شبهة⁽¹⁾.

لا بأس إذن! إنَّ طرافة هذا القانون لا تُلغي منطقيته. فـ(ماركس) و(نيتشه) هما، في نهاية المطاف، اثنان من أعظم رموز التحرر الإنساني الحديث. ولعلهما لم يكونا ليستحقا هذا الموقع لو لم يُعتبرا موضع شبهة في نظر معظم الدول. وصف (نيتشه) تفكيره في العنوان الفرعي لكتابه غسق الأوثان (Twilight of the Idols) بأنه «تفلسف بالمطرقة» (philosophizing with a hammer). لنستخدم (ماركس) إذن بوصفه مطرقة، لا مُشرعاً (legitimator)، لأنَّ الثَّوار الحقيقيين لا يحتاجون من يمنحهم الشرعية؛ إنَّهم، بوصفهم صنَّاع قِيَم المستقبل (value-creators of the future)، يشرعون أنفسهم بأنفسهم.

3

حين يتأمل المرء في جميع الأشكال التي جرى من خلالها تحريف فكر (ماركس) وتشويهه على يد بعض أتباعه أنفسهم، يتضح بجلاء أنَّ التمييز بين (ماركس) والماركسيَّة لا يقلُّ أهميَّة عن التمييز بين (يسوع) والمسيحيَّة، أو بين (سقراط) و(أفلاطون)

(1) انظر:

DJ Yap (2020) "House hearing tackles, clarifies antiterror bill" in Inquirer, March 5th, at <https://newsinfo.inquirer.net/1237051/house-hearing-tackles-clarifies-antiterror-bill>.

أو الأفلاطونية (Platonism). فحين يتحوّل فكرٌ ما إلى منظومة رسمية، مشفّرة، مؤسّساتية، مؤدّجّة - كما حدث مع الكثير من الحركات آنفة الذكر - يصبح صاحبه عرضةً لأن يتحوّل إلى جثّة فكرية. وكلّ حركةٍ تتلوّث بالانتهازية، تصبح مهدّدة بالتحوّل إلى هذه المومياء الفكرية والتسطيح المبّتل، وهذه ظواهر لا بدّ من مقاومتها، وهو بالضبط ما يحاول هذا الكتاب فعله. طوّر كلّ من (ماركس) و(نيتشه) فلسفات تحويلية بطبيعتها، دائمة الحركة، وقادرة على تجاوز ذاتها باستمرار. لكن، كلما استخدم فكرهما لأغراضٍ إضفاء الشرعية المؤسسية، كان لا بدّ أن تُستأصل منه هذه القدرة التحويلية. فوثيقة الشرعية لا يمكنها أن تكون تحويلية؛ بل يجب أن تكون رسمية، جامدة، بقدر جهود النظام الذي تمنحه الشرعية. وهكذا، حوِّصر الكثير من تيارات الفكر الراديكالي في دائرة الجمود، في حين قُطعت سبلٌ أخرى، واعوجّت مسارات بعضها، وعُزل البعض الآخر. ومن خلال مسار التحويل الرسمي الذي قاده كلّ من الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني (German Social Democratic Party)، والألمية الثانية (Second International)، وأخيرًا الاتحاد السوفييتي، تحوّل (ماركس) من مصدر للتحوّل الذاتي اللانهائي إلى مجرد نُصبٍ جامد في شكله ومضمونه.

إنّ تحويل المفكر إلى نُصبٍ يعادل موته حرفيًا، إذ عند الموت تُستأصل الإمكانية، ويُقال أخيرًا ما كان عليه المرء، ويُحتزل إلى عظام، إلى شيء صلب، جامد، لا حياة فيه. يصبح المفكر تمثالًا، كما

يُنْقَلُ عن (لينين) (Lenin) قوله ذات مرة: «التماثيل موجودة لكي يتغوط عليها الحمام»⁽¹⁾. إذا ما تمكّنوا من تثبيت التمثال بنجاح، فإن وزنه سيزداد بقدر ما تتعاضد هيئته وتأثيره، وعندها ينبغي الإصغاء لتحذير (زرادشت) (Zarathustra): «احذر لئلا يسقط عليك التمثال فيقتلك!»⁽²⁾.

يجب أن يبقى المفكر دائماً خارج نطاق سيطرتك؛ ولا شيء ينزع عنه الكرامة أكثر من تحويله إلى كائن خانع. ينطبق الأمر ذاته على الأحياء من البشر. لا بأس في أن نجدَ لشخصٍ ما منفعةً في سبيل غاية معينة، لكن كرامته تستدعي ألا نخترله في تلك المنفعة، وهو تحديداً ما تفعله تقسيمات العمل الرأسمالية (capitalist division of labour). سنمنح (ماركس) مطرقةً، لكن لن نجعله نجاراً. سنمنح (ماركس) مطرقةً ليحطّم بها كلّ الركام التاريخي الذي يُثْقِلُ كاهله.

(1) مقولة تُنسب إلى لينين دون سند موثوق.

<https://www.leftcom.org/en/articles/2015-01-21/lenin-s-legacy>

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1883) Thus Spoke Zarathustra, Part I, On the Bestowing Virtue, #3. Cited in Friedrich Nietzsche (1888) Ecce Homo, trans. Duncan Large. Oxford: Oxford University Press. p. 5.

أستشهد بمعظم أعمال نيتشه من طبعات كمبريدج، غير أنّي في هذا الموضع فضّلتُ ترجمة دنكان لارج الصادرة عن أكسفورد.

ليس هذا الكتاب محاولةً لدمج (ماركس) و(نيتشه). وليس، كما جرى في محاولات سابقة، مسألة استكمال ما ينقص (ماركس) عبر (نيتشه)، أو استكمال ما ينقص (نيتشه) عبر (ماركس)، كما لو كان الأمر مجرد جمع بين نقد (ماركس) للاقتصاد السياسي (political economy) ونقد (نيتشه) للمثالية الزهدية (ascetic ideal).

إنَّ مثل هذا الدمج ينطوي على خطر التغاضي عن جميع الجوانب التي تكون، في الحقيقة، موجودة سلفاً لدى المفكر الذي يُفترض أنَّه ناقص أو عاجز. ففي فكر (ماركس)، مثلاً، رغم تشبته أو محدوديته أحياناً، نجد بالفعل نقدًا للمثالية الزهدية، وفي فكر (نيتشه)، نجد نقدًا للرأسمالية (capitalism). لا يتعلق الأمر إذن بدمج أو استكمال، بل باستخدام كلٍّ من المفكرين لإبراز ما هو موجود أصلاً في الآخر، لكن ربّما جرى إغفاله، أو إخفاؤه، أو إزاحته إلى الهامش. عند تحليل أحدهما، يُوظَّف الآخر كنقطة مرجعية تُسهّم في إنتاج تحليل أكثر عمقاً وتفصيلاً. الغاية هي الكشف، عبر المقارنة المتبادلة، عن الطاقة النقدية الهائلة الموجودة أصلاً لدى كلٍّ منهما - ولا يتطلب الأمر سوى دفعة صغيرة لتحقيق ذلك.

5

كثيراً ما يُقدّم (ماركس)، لا سيّما لأولئك الذين يخشونه، على النحو الآتي: هناك (ماركس) الثوري الاشتراكي، ومن جهة

أخرى، هناك (ماركس) المحلل الاقتصادي. وكأنّ بالإمكان، من حيث المبدأ، الفصل بين الاثنين؛ بمعنى آخر، يمكن للمرء أن يفصل تحليل (ماركس) للرأسمالية عن سياسته الثوريّة. وربما يمكن الدفاع عن هذا العرض من منظور تربوي أو تعليمي، غير أنّه في نهاية المطاف يمنع الإنسان من الوصول إلى فهم حقيقي لـ (ماركس). عمومًا، تؤدّي الثنائيات الجامدة والمعارضات الصارمة إلى حجب النمط الجليّ في تفكير (ماركس)، وهو نمط لا ينطلق من معارضات حادة مثل تلك الفاصلة بين الوصفيّ (descriptive) والمعياري (normative)، أو بين الواقع والقيمة، أو بين التحليل والسياسة. إنّ نقد (ماركس) النظريّ هو، في جوهره، ممارسة ثورية، وممارسته الثورية هي، في حدّ ذاتها، نقد نظريّ؛ ولا يمكن أن يوجد أحدهما بمعزل عن الآخر. فالنظرية تتحوّل إلى ممارسة ثورية حين تتملّك الجماهير، والممارسة الثورية نفسها تصبح إسهامًا نظريًا حين تواجه علاقات اجتماعية وتُحدث فيها تحوّلًا. النظرية والممارسة كلّ متكامل لا ينفصم، وكلّ منهما، إذا وُجد بمعزل عن الآخر، فهو ناقص بالضرورة. وهذه إحدى السمات الأساسيّة الكامنة في طريقة تفكير (ماركس): لا يمكن تقييم النتائج العمليّة دون الرجوع إلى النظرية، ولا يمكن الحكم على صلاحية النظرية دون النظر في نتائجها العمليّة.

النظرية والممارسة. - تميّز حاسم، وكأنّ ثمة دافعًا للمعرفة قائمًا بذاته، ينطلق نحو الحقيقة على نحو أعمى، دون أدنى اعتبار

لمسائل النفع والضرر؛ ثم، على الجانب الآخر، يوجد العالم بأسره بكل اهتماماته العملية...

- الصراع بين مختلف الأنظمة، بما فيها ذاك الذي يدور حول التحفُّظات المعرفية (epistemological scruples)، هو في جوهره صراع بين غرائز محدّدة للغاية...

- (نيتشه)، إرادة القوّة (The Will to Power)، ملاحظة من مارس - يونيو 1888⁽¹⁾.

كلُّ الحياة الاجتماعية هي في جوهرها عملية. كلُّ الألفاظ التي تدفع النظرية نحو التصوُّف تجد حلّها العقلاني في الممارسة العملية الإنسانية، وفي فهم هذه الممارسة.

- (ماركس)، أطروحات حول فويرباخ (Theses on Feuerbach)⁽²⁾.

حين تُحتزل الماركسيّة إلى مجرد أطروحات نظريّة، لا عجب أن يجدها الإنسان العادي عديمة الصلة بحياته. غير أنّ الماركسيّة لا تكون شيئاً ذا قيمة إلّا إذا صارت واقعاً معاشاً. لا يمكن إحياؤها إلّا على يد الأفراد الذين لا ينظرون إليها على أنّها سؤال نظري مجرد، بل على أنّها مسألة تتعلق بأشدّ شؤونهم الشخصية خصوصيّة. لقد رفض

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1901) *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books. #423

(2) انظر:

Marx, Karl (1845) *Theses on Feuerbach*, trans. W. Lough. Thesis VIII.

(ماركس) جميع الأسئلة «المدرسية البحتة». وبقدر ما تكون النظرية الماركسية مهمة، فإن الفرد الفاعل، المتألم، المناضل، هو شريانها الحي. هذا أمر يتفق عليه كل من (ماركس) و(نيتشه): لا يمكن فصل الفلسفة عن سياقها العملي وأثارها وغاياتها ووظائفها. فلسفة (ماركس) فلسفة متجذرة في الواقع - حتى عندما يعود (ماركس) بنظره إلى أبعد أعماق التاريخ البدائي، فإنه يفعل ذلك وهو ثابت القدمين في الحاضر، يحدّق بعين إلى المستقبل، دون أن ينحرف عنه لحظة واحدة. أما تجريد الفلسفة من بعدها المستقبلي، فهو كالتخلي عنها، لأن اكتمالها لم يتحقق بعد. ولا يختلف (نيتشه) عن ذلك في شيء. فلسفته لا تعني شيئاً إذا ما جُرّدت من غاياتها المتمثلة في خلق قيم جديدة، وتأكيد الحياة، وانتظار مجيء الإنسان الأعلى، وتلقفه لمنح الأرض معنىً جديداً. يرى نيتشه أن الفيلسوف الذي ينأى بنفسه تماماً عن الأهداف العملية، إنها هو، في جوهره، منكر للحياة، إذ يستخدم الفلسفة وسيلة للفرار من الحياة، والارتفاع مؤقتاً فوق مجرى الأحداث، للتأمل في مسألة لا تاريخية، من منظور متزوع الخصوصية الفردية.

هذا الفيلسوف ما هو إلا وريث للزهاد الدينيين القدماء، الذين يحدّثون أنفسهم بالتفكير، ويمدّون أيديهم صوب العالم السماوي الأبدي، حيث تغيب هموم الأرض وشواغلها. حتى إذا أراد مفكّر ما أن يطور نظرية «وصفية بحتة» مستقلة عن جميع الاعتبارات المعيارية، والتقيسات، والغايات، والمصالح

الاجتماعية، فإنَّ ذلك مستحيل. إذ إنَّ أيَّ تحليلٍ لظاهرة معقَّدة يقتضي، وفقًا للغة الجدل، المرور بها يُسمَّى «عملية التجريد» (process of abstraction). إذا أراد المرء فهم المجتمع المعاصر، على سبيل المثال، فإنَّ تحليله سيُبنى على عدد من الفئات التحليلية، مثل: «الفرد»، و«الطبقة»، و«المنتج»، و«الإنتاج»، وغيرها. إنَّ تطوير هذه الفئات يشكِّل عملية التجريد ذاتها، أي الطريقة التي تُقسَّم بها العالم إلى أجزاء متميِّزة. وبما أنَّ هناك، من حيث المبدأ، عددًا لا نهائيًا من الطرائق الممكنة لتقسيم العالم وتصنيفه، فإنَّ اختيار طريقة بعينها لا يمكن أن يكون محايدًا أو بديهيًا. إنَّ الفئات التي نستخدمها تُحدَّد، في جزء منها على الأقل، بغاياتنا العملية ومصالحنا، وبحسب الجوانب التي نرغب في إبرازها من الشيء موضوع التحليل، بل وكثيرًا ما تُحدَّد أيضًا بالأحكام المسبقة التي نشأنا عليها. لا مفرَّ من عملية التجريد، سواء أدركها الإنسان أم لا. والفرق الوحيد هو بين أولئك الذين يعترفون بها ويتأثَّون في اختيار الطريقة الأمثل لممارستها في سياقٍ معيَّن، وأولئك الذين يتجاهلوها، فيقعون تحت رحمة أكثر التجريديات التي اعتادوا عليها وألفوها.

6

لا توجد وجهة نظر إلهية (مطلقة) يمكن النظر من خلالها إلى العالم، ولا منظور يتجاوز جميع المنظورات، فكلُّ منظور، بطبيعته، محدود ونسبيٌّ بدرجة ما، وهذه حقيقة لا يمكن الفكاك منها في التجربة الإنسانية.

يستلزم المنظور نقطة نظر معينة، «عيناً» محدّدة يُدرك بها العالم. أمّا المنظور المطلق، منظور الموضوعيّة غير المشروطة (unconditioned objectivity)، فيتطلّب، كما يقول (نيتشه)، أن «نصوّر عيناً لا يمكن تصوّرها أصلاً، عيناً لا تتّجه في أيّ اتجاه، عيناً تُقَمّع فيها القوى النشطة والتفسيرية أو تغيب تماماً، ومع ذلك تستمرّ في الإبصار - إنّه ضربٌ من العبث، ومفهوم مستحيل للعين يُطلب منّا قبوله»⁽¹⁾. ومع ذلك، إنّ إنكار وجود منظور مطلق لا يعني استحالة الاقتراب ممّا تُسمّيه تقليدياً «الواقع» (reality)، أو «الحقيقة» (truth)، أو «الموضوعيّة» (objectivity). ففي كتاب جينالوجيا الأخلاق (The Genealogy of Morality)، يقترح (نيتشه) تصوّره الخاصّ للموضوعيّة، وهو تصوّرات جوهره أكثر شيوعاً في الفلسفة الأكاديمية المعاصرة، حيث يقول: «كلّما استطعنا التعبير عن مشاعر أكثر تجاه شيء معيّن، وكلّما استطعنا النظر إليه بأعين أكثر، متنوّعة، صارَ مفهومنا عن الشيء أكثر اكتمالاً، وصارت موضوعيّتنا أوسع». بمعنى آخر، لا تقوم الموضوعيّة على التخلّي عن جميع المنظورات الجزئية، بل على تجميعها ودمجها، بحيث نمارس من خلالها قوانا النشطة والتفسيرية. بحسب (نيتشه)، تُحدّد معايير الموضوعيّة في ميدان الصراع بين المنظورات، وفي العلاقات فيما بينها، وكلّما اتّسعت الموضوعيّة، جرى استيعاب بعض المنظورات ضمن منظوراتٍ أخرى أكثر قوّة وتأثيراً.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1887) On the Genealogy of Morality, trans. Carole Diethe. Cambridge: Cambridge University Press. Essay III, #12.

فإذا كانت تحليلات (نيتشه) لأخلاقيات العبيد (slave morality) صحيحة، فهي قادرة على تفسير طبيعة ومنظورات السيد والعبد في آن واحد، من خلال إطار مفاهيمي متكامل ومتسق، أي أنها قادرة على استيعاب نطاق أوسع من المنظورات ضمن مجال تفسيرها، ولهذا فهي أكثر «موضوعية».

في المقابل، إنَّ التفسير الذي يقدمه العبيد، لا يمكنه إلا أن يفسّر منظورهم الخاص، ويترك أخلاقيات السيد أمّا لغزاً غامضاً، أو انحرافاً شاذاً، أو شيئاً يستدعي ميدان تفسير مستقلّ لفهمه.

يبدأ (ماركس)، في تحليله للرأسمالية، من عدّة مستويات متباينة من التجريد، لكنّه يفعل ذلك بطريقة تسمح لهذه المستويات بأن تتراكم فوق بعضها تراكباً متسقاً، لتشكل برّجاً معرفياً يمكن من خلاله بلوغ فهم أعمق وأشمل. في المقابل، لا يستطيع الاقتصاديون البرجوازيون تفسير الإنتاج إلا من منظورهم الخاص، فيركّزون في تحليلهم على كلّ ما يخدم مصالحهم واحتياجاتهم. وحين يتعلّق الأمر بوقائع مثل الأزمات الاقتصادية، أو ندرة السلع في ظلّ فائض الإنتاج، أو تمرد العمّال، لا يجد هؤلاء الاقتصاديون مفرّاً من تجاهل هذه الظواهر، أو اعتبارها انحرافات استثنائية، أو إرجاعها إلى عوامل خارجية لا علاقة لها، بحسب زعمهم، بـ«الوظيفة النقيّة» للنظام الرأسمالي. أمّا تحليل (ماركس)، فهو قادر ليس فقط على تفسير الأزمات الاقتصادية، والندرة، وفائض الإنتاج، وإفقار العمّال، وأصول رأس المال التاريخية وتطوّراته المحتملة، بل قادر

أيضًا على تفسير الأسباب الكامنة وراء منظور البرجوازية ذاته. بعبارة أخرى، لا يستطيع تحليل (ماركس) تفسير كل ما يتجاهله أو يغفله الاقتصاديون البرجوازيون داخل نمط الإنتاج الرأسمالي فحسب، بل يفسر أيضًا لماذا يتجاهلونه ويغفلونه أساسًا، ومن هذه الناحية، يُظهر تحليل (ماركس) درجةً متفوقةً من الموضوعية، إذ يأخذ في الحسبان تعدد المنظورات.

7

إنّ هذا النمط من «الزيادة» في الموضوعية، أي الجمع بين المنظورات المختلفة، حين يبلغ مستوى معينًا من التطور، يتميّز أيضًا بتجاوز نزعة التبسيط الأخلاقي ضيق الأفق، وتجاوز غريزة اللوم والانتقام. فالراهب الزاهد والاقتصادي البرجوازي يتعرّزان داخليًا عبر علاقة متبادلة بين الحاجة إلى العقاب والحاجة إلى منظور شامل يوفر الراحة النفسية.

فمن جهة، يبرّر منظورهم الشامل للعالم العقاب الذي يتشوّقون أصلًا إلى إنزاله بأعدائهم؛ ومن جهة أخرى، يتطلّب منظورهم للعالم توزيع اللوم وإنزال العقاب لكي يبدو معقولًا ومتناسكًا. أمّا الزاهد صاحب منظور العبودية الشاملة (slavish worldview)، فإنّ كلّ ما لا يمكن احتواؤه داخل هذا المنظور، وكلّ ما يهدّد بزعرته، لا بدّ أن يُصنّف على أنّه شرٌّ خالص. بل إنّ صعوبة تفسير وجود مثل هذا «الانحراف» (لماذا يسمح الله بوجود مثل هذا الشرّ؟) تُعدّ،

في نظره، دليلاً إضافياً على الانحطاط الأخلاقي لهذا الانحراف. أما الشخص الخانع للعبودية، فإنَّ أحد أكثر الأشياء إثارة للرعب عند مواجهة الآخر الغريب هو عمقه الداخلي، وغموضه، وصعوبة فهم الأشياء من منظوره الخاص.

وبالمثل، فإنَّ الإيديولوجي البرجوازي الذي يفتقر إلى الأدوات اللازمة لتفسير المشكلات الجذرية الملازمة للرأسمالية منذ نشأتها، ولا يستطيع تفسير حقيقة أنَّ الغالبية العظمى من الناس الذين يعيشون تحت هذا النظام بائسون أو ساخطون، لا يجد أمامه خياراً سوى اللجوء إلى تحديد عنصر «غريب» يُعيق سير النظام الطبيعي (الذي يُعادل، في نظره، النظام الأخلاقي الجيّد) على النحو المعتاد. وهكذا، يصبح البيروقراطي، أو الشيوعي، أو المهاجر، أو اليهودي، أو الجاسوس، أو المخرب، أو المحرّض، أو المنحلّ، أو أيّ شخص آخر يمكنُ، في لحظة معيّنة، أن يُحوّل بسهولة إلى كبش فداء، هدفاً للخوف والكراهية في آن واحد، والقطعة المفقودة التي تُفسّر لماذا يبدو هذا النظام الرائع بائساً إلى هذا الحدّ. بهذه الطريقة، تتحوّل نقائص الفهم لديهم، ومؤشّرات قصور رؤيتهم للعالم، في يد الراهب الزاهد والإيديولوجي، إلى دليل إضافي على أنَّ كلّ ما هو غريب أو مغاير لرؤيتهم يجب أن يُقمع، أو يُلقن، أو يُستأصل، وأنّه لا بدّ من حماية منظورهم للعالم بكلّ الوسائل الممكنة.

لكي يُعفى النظام الذي يدافع عنه المرء من أيّ لوم، من المفيد جدّاً تصوير الدخيل، عدو النظام، في أحد شكلين: إمّا أن يُقدّم

بوصفه (1) حيوانًا، أو شبه إنسان، أو مخلوقًا عاجزًا عن التفكير الأخلاقي؛ أو (2) بوصفه فاعلاً أخلاقيًا حرًا بالمعنى المتعالى، لكنه شرير بطبيعته.

إذا صُوِّر الأعداء وفق الخيار الأول، يُصبح من السهل تفسير لماذا يُهاجمون أو يُهدَّدون نظامًا بهذه الروعة: لأنهم يفتكرون تمامًا إلى العقل، وإلى أي إحساس أخلاقي، بل ولا يستطيعون حتى إدراك أفعالهم! والمكافأة الإضافية هنا أنه يمكن، بناءً على هذا التصنيف، تبرير الإبادة الكاملة للعنصر الدخيل دون أيّ وازع من ضمير أخلاقي. أما الخيار الثاني، فيُتيح إعفاء الوضع الراهن من أيّ مسؤوليّة عن إخفاقاته، لأنّ العنصر الدخيل اتخذ خيارًا أخلاقيًا حرًا - فلا جدوى إذن من البحث عن أسباب سلوكه في المجتمع القائم، لأنّ أفعاله الشريرة حُسمت في إطار الحرّيّة المطلقة! (فعلى سبيل المثال، حين تطرح أمام المدافعين عن الرأسماليّة الأعداد الهائلة من الضحايا في الدول المُسمّاة رأسماليّة، يردّون بأنّ هذه الوفيّات نجمت عن خيارات فرديّة، لا نتيجة النظام الرأسمالي نفسه؛ أي أنّهم يلجؤون إلى خرافة الفاعل الأخلاقي الحرّ المتعالى. وبالطبع، عندما يتعلّق الأمر بالدول المُسمّاة شيوعيّة، تتحوّل أسباب الموت فجأة إلى أسباب منهجيّة بحتة.) يتيح الخيار الأول معاقبة العنصر الدخيل دون الحاجة إلى أيّ تبرير أخلاقي، في حين يُتيح الخيار الثاني معاقبته على أساس استحقاقه للوم، أي بناءً على اختياره لفعل الشرّ.

من الضروري الاعتراف بالصلة بين النظرية والممارسة، ليس فقط من أجل المنهجية، بل من أجل فضيلة من أعظم الفضائل التي كان (نيتشه) يثمنها: الصدق (honesty). أكره أن أضلل قرائي أو أخيب آمالهم، وأزدرى أن أخفي آرائي وأهدافي، بل أفضل أن أوضح منذ البداية الأبعاد البشرية للغاية لفكري، تلك الأبعاد التي يميل كثير من الفلاسفة إلى إخفائها بخجل، حتى عن أنفسهم.

هذا ليس كتاباً «حيادياً»، ولا مضامينه كونية أو أبدية، ولا يدعي امتلاك منظور مطلق، وتفسيراته ليست نهائية بأي حال من الأحوال - بل إنني أمل أن يعفو الزمن عن هذا الكتاب يوماً. كما هو حال جميع كتب الفلسفة، هذا كتاب مرتبط بسياقه التاريخي، ملون بسمات شخصية، مدفوع بأهواء وقناعات محدّدة، يعبر عن مجموعة من الأذواق والرغبات والآمال.

كتب (نيتشه) في كتابه ما وراء الخير والشر (Beyond Good and Evil) أن كل فلسفة ليست سوى «اعتراف إيماني من قبل صاحبها، ونوع من المذكرات اللاإرادية وغير الواعية»⁽¹⁾. وهذه ليست إدانة للفلسفة بحد ذاتها، بل مجرد ملاحظة لحقيقة لا يمكن الفكّك منها في الفكر الفلسفي، وهي حقيقة تنطبق على (نيتشه) نفسه كما تنطبق

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1886) Beyond Good and Evil, trans. Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press. #6.

على غيره. ومن ثم، فهي ليست إدانة للفلسفة، وإنما إدانة للفلسفة التي تكذب عمداً، وتُحاول التستر على طبيعتها الحقيقية. أفضل ما يمكن للنيتشويّ الجيد أن يفعله هو أن يتحلّى بفضيلة الصدق، وأن يُقرّ بهذه الحقيقة بوضوح.

لذلك، دعوني أوضح الأمر جلياً: هذا العمل الذي بين أيديكم هو تفسير لـ (نيتشه)، تفسير اشتراكيّ تحديداً. بل ويمكن القول، عن حق، إنه يتضمّن أيضاً تفسيراً معيناً للاشتراكية. إن كونه تفسيراً أمر لا يستدعي حتى إيضاحه - فقد أعلن (نيتشه) نفسه أنه: «لا وجود للحقائق على وجه الدقة، بل للتفسيرات فحسب»⁽¹⁾. لكن لا ينبغي الخلط بين هذا القول، وبين الادعاء العبثي القائل بأن جميع التفسيرات متساوية القيمة - وهو قول هوجم كثيراً، على الرغم من أن ما من أحد تبناه فعلياً، و(نيتشه) نفسه كان سيرفضه بوصفه انحطاطاً كاملاً للفكر والثقافة. المقصود هو أن أيّ تفسير لا يمكن إلا أن يصدر عن منظور محدّد، محدود، أي منظور إنسانيّ؛ والمعايير التي نحكم بها على جودة التفسير وقيّمته ينبغي أن تكون، هي الأخرى، منغرسه داخل منظور معين.

للتعبير عن ذلك بأسلوب نيتشويّ، التفسير هو شكل من أشكال الهيمنة، ولكي يهيمن المرء على موضوع بعينه، لا بدّ له أولاً من مستوى معين من الفهم والألفة معه.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1901) *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books. #481.

هذه الحقيقة وحدها كفيّة بإثبات أنّ التفسير لا يمكن أن يكون اعتباطياً بالكامل. إنّ الاستفادة من (نيتشه) دون قدر معيّن من الوفاء لأعماله وشخصه سيكون عديم الجدوى، تماماً كمن يحاول صيد سمكة دون أن يعرف ما الذي ينبغي وضعه في الصنارة. ذلك لأنّ التفسير لا يُكتب له النجاح إلّا إذا تمكّن من لفت انتباه الآخرين وانتشر، ولكي يحدث ذلك، لا بدّ له من أن يستند إلى خلفيّة مشتركة، غير اعتباطيّة. مع ذلك، فإنّ التفسير الفعّال يجب أن ينطوي، في جزء منه، على قدر من الاعتباطيّة - ومن دونها، لن يكون التفسير أكثر من مجرد استنساخ مباشر للموضوع المُفسّر، وهو ما يُفرض عمليّة التفسير ذاتها من معناها وغرضها.

كذلك، لا بدّ لأيّ تفسير من أن يكون، إلى حدّ ما، انتقائياً. وهنا أيضاً، أشير إلى أنّ التفسير الذي لا يترك شيئاً خارجاً عنه، لا يمكنه أن يكون سوى إعادة إنتاج خالصة للنصّ الذي ينوي تفسيره. إذا ادّعى أحدهم أنّ عملي هذا لا يُعدّ تفسيراً نيتشويّاً أصيلاً بسبب انتقائيّته، فعليه أن يرفض (نيتشه) نفسه على الأساس ذاته، فكتاب هذا هو الإنسان (Ecce Homo)، آخر ما كتبه (نيتشه)، لم يكن سوى تمرين صريح على الانتقائيّة تجاه حياته وأعماله. إذ إنّ كلّ قوّة فاعلة تحتاج إلى أن تكون انتقائيّة، وأن تعرف ما يستحقّ أن يُحافظ عليه وما يمكن الاستغناء عنه؛ فلا يستطيع الإنسان أن يؤكّد، ما لم يكن قادراً على النفي أيضاً.

يمكن اختزال موضوع هذا الكتاب في خمسة عناصر أساسية: (نيتشه)، و(ماركس)، والفلسفة، والحداثة، والتحرر الإنساني. يتكوّن هذا الكتاب من شذرات، وهذه الشذرات، مهما بلغت درجة ترابطها، تدور جميعها حول العلاقات المتبادلة بين هذه العناصر الخمسة. لقد سعيْتُ إلى الكتابة بأسلوبٍ ميسورٍ، عارضًا الموضوعات المطروحة، غير أنّي لا أدعي أنني قدّمتُ مقدّمةً لا تقبلُ الجدلَ إلى هذه القضايا؛ فالأمرُ أبعدُ ما يكون عن ذلك.

فهذا العملُ، شأنُ كلِّ عملٍ فلسفيٍّ، مشدودٌ إلى زمنٍ ومكانٍ محدّذين، ومحكومٌ بهمومٍ خاصّة. وعلى امتداده، لا أقدمُ المفاهيمَ فحسب، بل أفسّرُها وأوظّفُها معًا؛ وهي ثلاثُ مهامٍّ لا تنفصل. وما أرجو أن يتجلّى للقارئ هو طريقةٌ خاصّةٌ في ممارسة الفلسفة، وفهمٌ مميّزٌ للحداثة، ونهجٌ معيّنٌ لقراءة (ماركس) و(نيتشه)، وأخيرًا مسارٌ واضحٌ صوبَ تحرُّر الإنسان.

الفصل الأول

التفلسف بالمطرقة

الجسد

1

ما معنى التفلسف بالمطرقة؟

بادئ ذي بدء، لا يُمسك بالمطرقة إلا الأجساد - الأجساد المادية، الحية، المتألّة، المصنوعة من لحم ودم. لذا، فإنّ التفلسف بالمطرقة يقتضي أولاً وقبل كلّ شيء أن نتفلسف بالجسد.

ابتدأت الفلسفة الغربية، في تاريخها المدوّن، مع أفلاطون (Plato)، وفصله الصّارم بين الجسد والروح. لم يكن الجسد، في نظر (أفلاطون)، مجرد شيءٍ مختلفٍ عن الروح، بل كثيرًا ما كان يُنظر إليه على أنّه خطرٌ يهدّد بتلوينها وإفسادها - إذ إنّ الانشغال المفرط بها هو جسديّ، من شأنه، بحسب رأيه، أن يجعل الروح «مدنّسة» و«شريرة»⁽¹⁾. لذلك، كان هدف الفلسفة الأفلاطونية هو تطهير الروح من وضمة الجسد، بحيث تتمكّن، عند الموت، من الصعود

(1) انظر:

Plato (360 BCE) *Phaedo*, trans. F. J. Church. New York: Liberal Arts Press. p. 32.

إلى السماء دون أن تُثقلها المادّة. في محاورّة فيدون (Phaedo)، يتحدّث (أفلاطون) على لسان (سقراط)، واصفًا الجسد بأنّه «قضبان سجين»⁽¹⁾. وبعد الموت، إذا ما فشلت الأرواح في تطهير نفسها بسبب «الرغبة في الجسديّ الذي يَتشبَّث بها»، فإن مصيرها سيكون أن «تُسجَن مرّة أخرى في جسد»⁽²⁾.

لقد ترك الموقف الأفلاطونيّ وصمةً متغلغلة في الفلسفة الغربيّة طيلة ألفي عام منذ نشأتها. فقد صوّر الفيلسوف الرومانيّ الأفلاطونيّ الجديد (Neo-Platonist) بلوطينوس (Plotinus) الجسد على أنّه وحش ضار، يملأ الروح عبثًا بالملذّات، والرغبات، والأحزان. سارت تيارات كثيرة من التقليد المسيحيّ على هذا النهج، مثلما ورد في رسالة كورنثوس الأولى (Corinthians) 9:27، التي تتحدّث عن ضرورة استعباد الجسد والسيطرة عليه.

بلغت هذه التقاليد ذروتها مع ظهور الفلسفة الحديثة، التي دشّنها ديكارت (Descartes) بثنائيته الشهيرة بين العقل والجسد (mind-body dualism). لقد أهان (ديكارت) الجسد، معتبرًا إيّاه مجرد آلة تخضع لحتميّة قوانين السبب والنتيجة، في حين رفع من شأن العقل، مُصوّرًا إيّاه على أنّه شيء من طبيعة مختلفة تمامًا، قادر على التلقائيّة والإرادة الحرّة (free will). وبإسثناء حالات محدودة، فإنّ تاريخ الفلسفة الغربيّة كان تاريخًا من احتقار الجسد ونبذه، أو

(1) المرجع نفسه، ص 33.

(2) المرجع نفسه، ص 32.

في أفضل الأحوال تجاهله واعتباره أمراً غير ذي صلة بالفلسفة، يُنظر إليه على أنه شيء مغاير للروح أو العقل أو الشخص ذاته؛ أو شيء فوضوي ينبغي تهذيبه وإخضاعه. في إشارة إلى هذا التقليد تحديداً، تحدّث (نيتشه) عن محتقري الجسد (despisers of the body): «في وقت ما، نظرت الروح بازدراء إلى الجسد، وكان هذا الازدراء أعلى ما تصبو إليه؛ أرادت الجسد هزئاً، شاحباً، جائعاً؛ وهكذا أرادت الهروب من الجسد والأرض»⁽¹⁾.

حين حاول (نيتشه) مواجهة هذه المشكلة، لم يقتصر بحثه على تحليل المحتوى المعرفي للحجج التي يطرحها «محتقرو الجسد». فذلك وحده لا يُلامس جذر المسألة، لأنّ مصدرها لا يكمن في الحُبّة المعرفيّة، بل في الوجود المادّي ذاته. يتعامل (نيتشه) مع احتقار الجسد باعتباره عَرَضاً لأسلوب معيّن في الحياة، ويطرح السؤال: ما شروط الوجود الكامنة التي يكشف عنها هذا العَرَض؟ إنّ هذا النهج التفسيري القائم على كشف الأعراض (symptomatic approach)، والمشارك بين (نيتشه) و(ماركس)، هو بالضبط ما دفع المنظر بول ريكور (Paul Ricoeur) إلى وصفها بـ«عالمي تأويل»⁽²⁾ الشكّ (hermeneuticists of suspicion) - أي أنّها، بدلاً من التعامل مع الآراء والمواقف الفلسفيّة بظاهرها، يسعى إلى التنقيب

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) Thus Spoke Zarathustra, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. Part I, #3.

(2) علم التأويل - دراسة التفسير.

عن الشروط الكامنة والعمليات الخفية التي ربما قادت إلى تلك
المواقف النظرية. إن نظرياتها، في جزء منها، تدور حول فك شيفرة
الأعراض واستخلاص دلالاتها. وهكذا، ينظر (نيتشه) فيما وراء
العَرَض -والمقصود هنا احتقار الجسد وإنكاره- فيجد، متخفياً
تحت، عجزاً مادياً، وافتقاراً إلى القوة الجسدية، يتجلىان في صورة
حقْد على العالم وكرهية للحياة.

يكشف هذا العَرَض عن وجود مرض.

2

إذا أراد أحدهم أن يُدرج (نيتشه) بسهولة ضمن سلسلة
الفلسفة الغربية، فيمكن تصنيفه مناهضاً لأفلاطون (anti- Plato).
ففي الاستعارة الشهيرة لـ (أفلاطون) المعروفة بأسطورة الكهف
(allegory of the cave)، يخرج الفيلسوف المتفتح من الكهف (حيث
تعيش الجماهير في ظلمة الجهل) ويتسلق إلى الخارج، نحو ضوء
الشمس (رمز الأبدى والمطلق: الحقيقة، الجمال، والخير). أما عمل
(نيتشه) هكذا تكلم زرادشت (Thus Spoke Zarathustra)، الذي
اعتبره أهم أعماله، فيبدأ بمحاكاة ساخرة لهذه الاستعارة: إذ يبدأ
البطل، (زرادشت)، في كهف، لكنه كهفٌ في أعالي الجبال، لا في
أعماق الأرض، ومن قلب ظلمة هذا الكهف بالذات، يجمع حكمته
- حكمته المضادة لأفلاطون.

تُجسّد هذه البداية رمزياً معارضة (نيتشه) للنمط الأفلاطوني
في التفلسف. فحدود الخبرة الإنسانية الأساسية، التي اعتبرها

(أفلاطون) علامة على نقصٍ جوهريّ، تحوّلت لدى (نيتشه) إلى ضرورة جميلة ينبغي تأكيدها وتقبّلها.

وبناءً على ذلك، يقلب (نيتشه) نقد (أفلاطون) للجسد إلى تمجيد للجسد. فيعلن (زرادشت): «إنّني جسدٌ خالص، كليّاً، ولا شيء سواه؛ أمّا الروح، فليست إلّا كلمةً لشيءٍ في الجسد.» بمعنى آخر، ليس الجسد عقبةً فوضويّةً ينبغي لي تهذيبها، أو قهرها، أو استعبادها؛ بل أنا هو الجسد؛ والذات والجسد يشيران إلى الشيء عينه. - «خلف أفكارك ومشاعرك، يا أخي، يقف قائدٌ قويٌّ، حكيمٌ مجهول - يُدعى الذات (self). إنّه يعيش في جسدك، إنّه جسدك»⁽¹⁾.

إنّ الماديّة التي يعبرّ عنها (نيتشه) بهذا الشكل، تُشبه الماديّة التي عبّر عنها (ماركس)، حين قلب الأمور رأساً على عقب، ليس ضدّ (أفلاطون)، بل ضدّ هيغل (Hegel): «ليس وعي الإنسان هو ما يحدّد وجوده، بل على العكس، وجوده الاجتماعي هو ما يحدّد وعيه»⁽²⁾. إنّ نقطة انطلاق فكر (ماركس) الاجتماعي لا تتمثّل في الإنسان باعتباره روحاً أو فكرةً أو تجريدًا ذهنيّاً، بل الإنسان باعتباره كائنًا طبيعيّاً، ماديّاً، حسّيّاً، موضوعيّاً... مخلوقاً يتألّم، مشروطاً،

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press.

(2) انظر:

Marx, Karl (1859) "Marx on the History of His Opinions" in Robert C. Tucker (ed.) *The Marx-Engels Reader*. New York: W.W. Norton & Company, 2nd ed. p. 4

محدودًا، بقدّميه الراسختين على الأرض الصلبة، يستنشق ويزفر جميع قوى الطبيعة⁽¹⁾. لهذا، فإنّ التفلسف بالجسد يعني، أولاً وقبل كلّ شيء، الاعتراف بالأهميّة الجوهرية للجسد، سواء في النظرية أو في الممارسة، باعتبار أنّ كليهما يسبق الفلسفة ويوجّهها.

3

لقد عانى (نيتشه) من آلام الجسد طيلة حياته. فمُنذ سنوات عمره الأولى، عانى من صداعٍ نصفيّ شديد، ومن التهابات فيروسيّة، ومشاكل معويّة مؤلّة مثل الزحار dysentery، وأخيراً من نوباتٍ صرعى وسكتاتٍ دماغيّة. ومنذ العام 1873 وحتى نهاية حياته العاقلة، لم ينعم (نيتشه) بالتحرّر من هذه الآلام الجسديّة لأكثر من بضعة أسابيع متقطّعة. علينا أن نعتاد قراءة الفلاسفة قراءة أعراضيّة: فاعتلال صحّة (نيتشه) والمعاناة التي اجتاحت جسده بالكامل، أجبرته على وعيٍ حتميٍّ بحقيقة الجسد. ومن خلال تجربته الحيّة، أدرك إلى أيّ مدى يستحيل فصل العقل عن الجسد، وإلى أيّ حدّ هما متداخلان ومتّصلان على نحوٍ لا فكاك منه. لقد فرضَ جسد (نيتشه) نفسه مرارًا، بغرائزه، وأحاسيسه،

(1) انظر:

Marx, Karl (1844) *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, trans. Martin Milligan. Moscow: Progress Publishers. Critique of the Hegelian Dialectic and Philosophy as a Whole, p. 69 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf>.

وتأثيراته، وطالب بأن يُعترف بوجوده. ولا شك في أن كثيراً من أعظم ابتكارات (نيتشه) الفلسفية كانت ثمرةً لهذا الإدراك الجسدي، الذي قاده في النهاية إلى الاعتراف بأن كل فلسفة مدينة للجسد، وإن بدرجات متفاوتة وبمستويات مختلفة من التخفي.

لكن حساسية جسد (نيتشه)، وشدة تأثيره، كانت تعني أيضاً أن فترات تعافيه من المرض وتراجع الألم كانت تولد في نفسه ارتياحاً هائلاً، ينفجر في صورة فرح عارم. وبفضل هذه اللحظات من النقاhe تحديدًا، أغنى (نيتشه) إرث الفلسفة الغربية بأحد أكثر النصوص الفلسفية بهجةً وانتصارًا حتى اليوم، ألا وهو العلم المرح (The Gay Science)، الذي يبدأ بوصف المشاعر التي توقظها لحظة الشفاء: امتنانٌ متدفق، احتفالٌ بعودة القوة، الأمل، والنشوة التي تُسببها رؤية آفاق جديدة. ومجددًا، كيف يمكن للمرء، في مواجهة مثل هذه اللحظات من التعافي، أن يُقيم تمييزًا ساذجًا وثنائيًا بين ما ينتمي إلى الجسد وما ينتمي إلى العقل؟ كيف يمكن تجزئة هذا الانقسام داخل تجربة وجودية متصلة، لا تتجزأ؟ لقد كانت هذه الفرحة الجسدية، التي تُعد الشرط المسبق للعلم المرح، هي التي منحت (نيتشه) شعورًا استثنائيًا بقيمة الذات؛ فجميع أولئك الذين يحرقون الجسد، ويُعاقبونه، ويُحطون من قدره، ويحلمون بوجود متزوع الجسد، كيف لهم أن يرفعوا أصواتهم والجسد قادرٌ على توليد مشاعر بهذه العظمة؟ (في نظر (نيتشه)، تحوَّلت كل هذه النزعات إلى شيءٍ بائسٍ مثيرٍ للشفقة).

بالنظر إلى ظروف وجوده المادي، وطريقته في الاستجابة لها،
كان من المستحيل على (نيتشه) أن يصبح أفلاطونيًا أو غنوصيًا
(Gnostic)، أو أي من أولئك الذين لا يفصلون فصلًا جوهريًا بين
الروح والجسد فحسب، بل يُفصلون الأولى على حساب الثاني،
ويحوّلون الجسد إلى سجن، أو زنزانة مؤقتة للروح. وسط فرح
شامل يحتاج الكيان، كيف يمكن إقصاء عنصر مركزي من حياتي،
ومن تجاربي، ومن أحزاني وأفراحي عن كينونتي؟ ماذا سيبقى
حيثي؟! بالتأكيد، لن يبقى شيء يُشبه ما أفهم به ذاتي، ولا ما أودّ
أن أكونه أصلًا!

لقد كانت تجربة (نيتشه) الجسدية التي عاشها هي ما مكّنه من
إدراك أهمية الجسد في حين كان الآخرون يُحفونها أو يحترقونها؛ كما
أنّ وعيه الدائم بجسده هو الذي أفضى به إلى نوع خاصّ وصارم
من المادية (materialism) - مادية تحسّ وتُعاش قبل أن تُنظر.

ومن خلال إلمامه العميق بتأثيرات الجسد، شرعَ يبحث عن
دورها في التاريخ؛ بحثً عن كلّ تطوّرات التدريب الجسدي،
والانضباط، والعقاب، والتعذيب، وجُلْد الذات، والمتعة؛ وعن
مجموعة كاملة من الأساليب والتقنيات المتبعة لترويض الجسد
وصياغته، والتي، مع مرور الزمن، بلغت من التعقيد ما يكفي
لتنفضي إلى نهضة الحياة الداخلية، الرُّوح، والذات المفكّرة.

يمكن تلخيص الفرق بين (أفلاطون) من جهة، و(ماركس) و(نيتشه) من جهة أخرى، ليس فقط من خلال مواقفهم من الجسد، بل أيضًا من حيث الفرق ما بين نظراتهم للكينونة (Being) والصيرورة (Becoming). (أفلاطون) هو فيلسوف الكينونة، لأنه يفترض وجود عالم ثابت، أبدي، لا يتغير، يُشكّل الأساس أو الجوهر الحقيقي للعالم. أمّا العالم اليومي الذي نخبره عبر حواسنا فهو عالم الصيرورة - التدفق، التغير المستمر، التحول الذي لا نهاية له. صحيح أن (أفلاطون) يُقر بوجود هذا التغير، لكنّه يراه شيئًا ناقصًا، مشتقًا، وظاهرة ثانوية؛ فالأساس الحقيقي للواقع، في رأيه، يقع ما وراء الحواس - إنه عالم المثل الأبدية (eternal world of Forms) الذي لا ندركه إلا عبر التفكير الفلسفي. ومن هنا، يُخضع (أفلاطون) الصيرورة للكينونة، تمامًا كما يُخضع الجسد للروح.

في رأي (نيتشه)، تُعدّ فلسفة الكينونة فلسفة تُنكر الحياة (life-denying)، لأنها تنتقص من العالم الوحيد الذي نعرفه حقًا - العالم المتغير باستمرار الذي نخبره عبر الحواس. إذ دائمًا ما يُحتَرَع عالم لا حسيّ، سواء كان عالم المثل لدى (أفلاطون)، أو ملكوت الله، أو مبدأ ميتافيزيقي آخر، ويُستخدَم هذا العالم المتخيّل معيارًا للحكم على عالم التغير باعتباره ناقصًا.

وهذا، في نظر (نيتشه)، هو جوهر إنكار الحياة: إدانة عالم الصيرورة لمجرد أنّه لا يرتقي إلى معايير عالم الكينونة المتخيّل.

يعودُ هذا التقليد الفلسفي المنكر للحياة إلى ما قبل عهد (أفلاطون) نفسه، على الأقل إلى (بارمنيدس) (Parmenides)، الذي أنكر كلَّ تغَيُّرٍ وكلَّ تجربة حسيَّة، واعتبرها مجرد وهم، زاعماً أن لا شيء يتغيَّر حقاً على الإطلاق. مع ذلك، ثمة تقليد فلسفي آخر، لا يقلُّ قدماً، يحتفي بالضرورة (Becoming)، يعود إلى (هرقليطس) (Heraclitus) في القرن الخامس قبل الميلاد. في نظريَّة النيتشويِّ والماركسيِّ، تبدأ الفلسفة الحقيقيَّة مع (هرقليطس) تحديداً؛ فقد كان المفكر الإغريقيُّ القديم المفضَّل لدى (نيتشه)، واعتبره (ماركس) أعظم المفكرين القدامى بعد (أرسطو). لماذا؟ لأنَّ (هرقليطس) جعل العمليَّة، الصيرورة، التدفق، المبدأ الجوهرى لفلسفته: «كلُّ شيء يتغيَّر ولا شيء يبقى ساكناً... لا يمكنك أن تخطو في النهر نفسه مرَّتين.» إنَّه النقيض التام لـ (بارمنيدس). كان جميع الفلاسفة الذين سبقوا (سقراط) منشغلين بتحديد العنصر الأنطولوجي الأساسي الذي يُشكِّل الوجود: فبحسب (طاليس) (Thales) كان الماء؛ وبحسب (أناكسيمينس) (Anaximenes) الهواء؛ وبحسب الذرَّيين (Atomists) كانت الجزيئات متناهية الصغر غير القابلة للانقسام. بمعنى آخر، كانوا جميعاً يحاولون تحديد عنصر جوهرى للكينونة (Being) يمكن من خلاله تفسير طبيعة الواقع. أمَّا (هرقليطس)، فقد رفض البحث عن عنصر بعينه، وبدلاً من ذلك، اعتبر العمليَّة ذاتها، الصيرورة، هي المبدأ التأسيسي، ورمَّز لها بـ «النار» (fire)، لما في النار من حركة دائمة، وتغيُّر مستمرٍّ، وتقلُّبٍ لا يضاهيه أيُّ من العناصر الأربعة الأخرى.

لهذا السبب تحديداً، رأى (هيجل) في (هرقليطس) أول فيلسوف طرح مفهوم الجدلية (dialectic)، وهي، بحسبه، أول خطوة حقيقية إلى الأمام في تطور الفكر الإنساني؛ وأول فيلسوف للصيرورة: أفضل وصف لهذا المبدأ الكوني هو أنه الصيرورة (Becoming)، أي حقيقة الكينونة (the truth of Being)؛ وبها أن كل شيء «هو» و«ليس هو» في آن معاً، فقد عبّر (هرقليطس) بذلك عن أن كل شيء صيرورة. فليس وحده النشوء من نصيب العالم، بل الزوال أيضاً؛ وكلاهما ليسا ظاهرتين مستقلتين، بل هما متطابقتان في الجوهر. وقد اعتُبر هذا الانتقال من الكينونة إلى الصيرورة تقدماً عظيماً في الفكر⁽¹⁾.

لهذا السبب وجد (ماركس) و(إنجلز) (Engels) أن (هرقليطس) مهمٌ للغاية؛ فقد كان أول مفكر جليّ (dialectical thinker)، حتى أنه حمل ضمنياً شكلاً مبكراً من أشكال المادية (materialism). أوضح (إنجلز) أهميته على النحو التالي:

حين نتأمل الطبيعة على نطاقها الواسع، أو تاريخ البشرية، أو نشاطنا الفكري الخاص، نرى في البداية صورة لتشابكٍ لا نهائيٍّ من العلاقات والتفاعلات، والتغيرات والتركيبات، حيث لا شيء يبقى على حاله، أو في مكانه، أو كما كان، بل كل شيء يتحرك، ويتغير،

(1) انظر:

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1837) Lectures on the History of Philosophy, trans. E. S. Haldane. London: Routledge & Kegan Paul Ltd. p. 284.

وَيَنْشَأُ وَيَزُول. إِنَّ هَذِهِ النِّظَرَةَ الْبِدَائِيَّةَ وَالسَّاذِجَةَ، وَلَكِنْ الصَّحِيحَةَ فِي جَوْهَرِهَا، لِلْعَالَمِ، هِيَ نِظَرَةُ الْفَلَسَفَةِ الْيُونَانِيَّةِ الْقَدِيمَةِ، وَقَدْ صَاغَهَا (هَرْقْلَيْطُس) بِوَضُوحٍ لِأَوَّلِ مَرَّةٍ بِقَوْلِهِ: كُلُّ شَيْءٍ «هُوَ» وَ«لَيْسَ هُوَ»، لِأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ سَائِلٌ، دَائِمُ التَّغْيِيرِ، دَائِمُ النِّشْوَءِ وَالزُّوَالِ⁽¹⁾.

كُتِبَ (نِيَتْسْخَةُ) فِي الْعَامِ 1885 أَنَّ النُّوعَ الْوَحِيدَ مِنَ الْفَلَسَفَةِ الَّذِي لَا يَزَالُ يَقْبَلُهُ هُوَ الْفَلَسَفَةُ الْهَرْقْلَيْطِيَّةُ: الْفَلَسَفَةُ بِوصْفِهَا «مَحَاوَلَةٌ لَوْصَفِ صَيْرُورَةِ هَرْقْلَيْطُس بِشَكْلِ أَوْ بآخَرٍ، وَاخْتِرَالُهَا إِلَى إِيْشَارَاتٍ وَرَمْوزٍ»⁽²⁾. وَمِنْ ثَمَّ، يُمْكِنُنَا إِضَافَةُ عُنْصَرٍ آخَرَ إِلَى مَعْنَى الْفَلَسَافَةِ بِالْجَسَدِ: فَالْجَسَدُ، بِطَبِيعَتِهِ، دَائِمُ التَّغْيِيرِ، وَفَلَسَفَتُنَا يَجِبُ أَنْ تَعْكَسَ هَذَا التَّغْيِيرُ. وَعَلَيْهَا أَنْ تَرْفُضَ كُلَّ نَزْعَةٍ دَوْغْمَاتِيَّةٍ (dogmatism)، وَكُلَّ الْأَنْظُمَةِ الْيَتَافِيزِيْقِيَّةِ الَّتِي تَدَّعِي صِلَاحِيَّةَ أَبَدِيَّةٍ. يَجِبُ أَنْ تَكُونَ فِلَسَفَةُ الصَّيْرُورَةِ - فِلَسَفَةُ الْعَمَلِيَّةِ وَالتَّارِيخِ.

أَتَوَدُّ أَنْ تَعْرِفَ مَا السَّمَاتُ الْمُمَيَّزَةُ لِلْفَلَسَافَةِ؟ «أَوَّلُهَا افْتِقَارُهُمْ لِلْحَسِّ التَّارِيخِيِّ، وَكِرَاهِيَّتُهُمْ لِفِكْرَةِ الصَّيْرُورَةِ ذَاتِهَا».

(1) انظر:

Engels, Friedrich (1878) Herr Eugen Dühring's Revolution in Science, trans. Emile Burns. Moscow: Progress Publishers. Introduction - General, p. 13 at https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/anti_duhring.pdf.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) Notebook 36, June-July 1885, in Rüdiger Bittner (ed.) Writings from the Late Notebooks, trans. Kate Sturges. Cambridge: Cambridge University Press. #27.

يظنون أنهم يُظهرون الاحترام لشيء ما حين يتزعون عنه التاريخ، [من منظور الأبدية]، حين يحولونه إلى مومياء. ظلَّ الفلاسفة، على امتداد آلاف السنين، يستخدمون مفاهيم مُحطَّة؛ لا شيء حقيقي يمر من بين أيديهم ويبقى على قيد الحياة. إنهم يقتلون ويحفظون الأشياء التي يعبدونها، هؤلاء الأسياد عبَاد الأوثان - فيصبحون خطرًا مميتًا على كل ما يعبدونه. إنهم يرون في الموت، والتغيير، والشيخوخة، وكذلك في التوالد والنمو، اعتراضات - بل وتفنيدات. ما هو كائنٌ، لا يصير؛ وما يصير، ليس كائنًا... هكذا يعتقدون جميعًا، بل ويؤمنون بذلك بيأس، أي بالكينونة.

- (نيتشه)، غسق الأوثان (Twilight of the Idols)⁽¹⁾.

5

إنَّ (ماركس) و(نيتشه) مادَّيان، لكنهما يتتمان إلى نوع خاص من المادية: تحديدًا المادية الهرقليطية (Heraclitean materialism). كثيرون من الماركسيين، ولا سيَّما الماركسيين-اللينينيين (Marxist-Leninists)، يُفسِّرون المادية عند (ماركس) وكأنَّها مجرد استنساخ للمادية التي سادت في القرن الثامن عشر، لكنهم بذلك يُغفلون

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) *Twilight of the Idols*, trans. Judith Norman, in Aaron Ridley & Judith Norman (ed.) *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. 'Reason' in *Philosophy*, #1, p. 166-7.

العنصر الحاسم الذي استمدّه (ماركس) من (هيجل). وكما يقول (إنجلز)، فإنّ مادّيّة القرن الثامن عشر «لم تهاجم احتقار الإنسان وإذلاله كما فعلت المسيحيّة، بل استبدلت الطبيعة بالإله المسيحيّ، واعتبرتها المطلق الذي يواجه الإنسان»⁽¹⁾. بمعنى آخر، ظلّت مادّيّة القرن الثامن عشر تُخضع عالم التغيّر لمبدأ الكينونة. لكنّ ما أضافه (ماركس) و(إنجلز) إلى المادّيّة هو الاعتراف بالإنسانيّة بوصفها ذاتاً متحوّلة، قادرة على تحويل ذاتها. فهادّيّة (ماركس) لا تطرح مادّة أنطولوجيّة تُشكّل اللبنة الأساسيّة للوجود، على طريقة المادّيّين القُدّاميّ؛ ما يطرحه ليس مادّة أصلاً، بل عمليّة النشاط العمليّ (process of practical activity).

فلسفته ليست مجرد فلسفة للصيرورة وحسب، بل فلسفة للصيرورة والممارسة الثوريّة بكلّ تفاصيلها وجذورها. على امتداد الفلسفة الحديثة، أدرك المادّيّون الأوائل جيّداً الجانب السلبيّ للحياة - وهو أنّ المادة تسبق الوعي وتحدّه. أمّا المثاليّون (idealists)، فقد أدركوا جيّداً الجانب الإيجابي - وهو أنّ الذات تملك القدرة على الخلق والتحوّل وتغيّر العالم. رأى (ماركس) أهميّة كتاب فينومينولوجيا الروح (Phenomenology of

(1) انظر:

Engels, Friedrich (1843) "Outlines of a Critique of Political Economy" in Deutsch-Französische Jahrbücher, trans. Martin Milligan, at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/df-jahrbucher/outlines.htm>

Spirit) لـ (هيجل) في كونه «يُدرك خلق الإنسان لذاته كعملية»⁽¹⁾. في إطار المادية الماركسيّة، تحوّلت الذات الفاعلة عند المثاليّين إلى الإنسان المادي، الجسدي، الحيّ، وأصبحت عمليّة الخلق الذاتي هي فعل الإنتاج البشري (act of production)، الذي يُحوّل الإنسان من خلاله الطبيعة، ويحوّل ذاته بالنتيجة. ولو أردنا تبسيط المسألة، يمكن القول إنّ التجريبيّين (empiricists) نظروا إلى التاريخ على أنّه مجرد مجموعة من الحقائق الميتة، في حين نظر إليه المثاليّون على أنّه نتاج فعلٍ متخيّل لذوات متخيّلة. لكن (ماركس) صهّر هذين الموقفين في ماديّة إنسانيّة جديدة، تنبع «من منظور المجتمع الإنساني، أو الإنسانيّة الاجتماعيّة»⁽²⁾. التاريخ، إذن، ليس مجرد تجميع لحقائق ميتة، بل هو عمليّة يوسّع فيها الإنسان باستمرار قدراته، ويخلق العالم ويحوّله. وهذا جوهر كتاب أطروحات حول فويرباخ (Theses on Feuerbach) لـ (ماركس)، الذي كثيرًا ما يُقتبس منه أكثر ممّا يُفهم. نجد موقفًا مماثلًا عند (نيتشه) الذي يرى العالم ليس مجرد كومة مادّة محايدة يُدركها الإنسان سلبًا، وإنّما

(1) انظر:

Marx, Karl (1844) Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, trans. Martin Milligan. Moscow: Progress Publishers. Critique of the Hegelian Dialectic and Philosophy as a Whole, p. 66 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf>.

(2) انظر:

Marx, Karl (1845) Theses on Feuerbach, trans. W. Lough. Thesis X.

«احتياجات الإنسان بوصفه خالقًا هي ما يبتكر العالم الذي يعمل عليه»⁽¹⁾.

والرأسمالية، في جوهرها، حركة متناقضة: فمن جهة، تتسارع قدرات الإنسان وقواه الخلاقية بوتيرة غير مسبوق؛ ومع تطور الصناعة، تُغطي الرأسمالية كوكب الأرض بأكملها، محوِّلة الطبيعة إلى «الجسد غير العضوي للإنسان»⁽²⁾. لكن، من جهة أخرى، تُخفي الرأسمالية في الوقت ذاته طبيعة الإنسان المتحوِّلة ذاتيًا، وتُشوِّه صورة الإنسان، محوِّلة إياه من ذاتٍ فاعلة إلى ضحيَّة منفعة. يبلغ الإنسان ذروة قوِّته الجسدية، المُمتدَّة عبر كامل سطح الأرض، لكن في صورة مُنفصلة لا يمكن السيطرة عليها، بحيث يبدو تحكُّم الإنسان بذاته وكأنَّه استعبادٌ للذات.

لقد وضعَ الجسد غير العفوي الذي شيدته الرأسمالية شروطًا غير محدودة للتغلُّب على الذات، وتحوُّل الذات، وتأكيد الذات، لكن لكي يستفيد الإنسان من هذه الشروط، عليه أولًا أن يتغلَّب على اغترابه الجسدي، ويستعيد هذا الجسد غير العفوي باعتباره جزءًا منه، وجزءًا من ملكيته الذاتية.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1901) *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books. #552.

(2) انظر:

Marx, Karl (1844) *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, trans. Martin Milligan. Moscow: Progress Publishers. I, *Estranged Labour*, p. 31 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf>.

الآن، بعدما قدّمنا الجسد، فلنقدّم مطرقة (نيتشه). في تفسيره لـ (نيتشه)، يقول (هنري لوفيفر) (Henri Lefebvre) إنّ الجسد يُدرج ضمن ثلاثة مستويات:

1. المستوى التجريبي (empirical level) - موضوع الدراسة، والتحليل، والعلم، ويشمل وظائفه، وعلاقاته، وظروفه.

2. المستوى الاجتماعي-السياسي (socio-political level) - أساس الأحكام، والقيّم، والتحوّلات، ونقل المعرفة، وإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية.

3. المستوى الشعري (poetic level) - ذلك الذي يسعى إلى الوحدة، ويكشف عن ثروات الجسد.

وإذا أدرجنا المطرقة ضمن هذه المستويات الثلاثة، سنجد أنّ لكلٍّ منها صلة وثيقة بموضوع هذا الكتاب.

على المستوى الأوّل، تُعدُّ المطرقة أقدم أداة بشرية لدينا دليل قاطع على وجودها. لهذا، فإنّ دلالتها أكثر جوهرية وإنسانية من جميع تجلّياتها المختلفة الأخرى. وكما في كلمة مارشال ماكلوهان (Marshall McLuhan) الشهيرة (على الرغم من أنّ الفكرة نفسها أشار إليها سابقاً كلّ من (ماركس) وأدورنو (Adorno) وهوركهايمر (Horkheimer))، فإنّ كلّ قطعة تكنولوجية جديدة تُشكّل امتداداً لجسد الإنسان - النظّارات امتداد للعينين، والعجلات امتداد للأرجل، وبالطبع، المطرقة امتداد لليد.

ومع كلِّ امتدادٍ تكنولوجي كهذا، يحدث تسارع وتضخيم للعمليات والقدرات الموجودة أصلاً. والمطرقة مثال واضح، لأنَّها في جوهرها أداة لتضخيم القوة، تُحوّل العمل الميكانيكي إلى طاقة حركيّة، وبالعكس - إنَّها حالة نموذجية لزيادة القوة ذاتيّة التمكين. لقد كانت المطرقة أوّل حالة معروفة يُسرّع بوساطتها البشر قدراتهم عبر إنتاج امتدادات جسديّة. ويذهب البعض إلى القول إنَّ هذه اللحظة، نظرًا لأهميّة صُنْع الأدوات الهادف في حياة الإنسان، تُعدُّ لحظة ميلاد الإنسان ذاته. لكنّ هذا الميلاد كان في الوقت ذاته ولادةً جديدة؛ فالإنسان، وبمجرّد التعرّف عليه بوصفه كائنًا مميّزًا، أصبح ذاتًا متحوّلة، تتجاوز نفسها، وتُغيّر باستمرار ما يعنيه أن تكون إنسانًا.

في المستوى الثاني من الدلالة، تُوجَد المطرقة بوصفها رمزًا اجتماعيًا وسياسيًا. فعلى مرّ التاريخ، كانت رمزًا للنقابات الحداثين، والعائلات، والكيانات السياسيّة، والمِهَن؛ وفي الأساطير، حملها الآلهة؛ وفي الفلكلور، مثّلت القوة. وأخيرًا، اكتسبت معنى جديدًا بوصفها رمزًا للقوة الطبقة العاملة مع صعود العمل الصناعي. باتت المطرقة عنصرًا حاسمًا في إنتاج وإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعيّة في كلّ مرحلة من مراحل المجتمعات الطبقيّة.

لكن، والأهمّ في رأي الفيلسوف النيتشوي، أنَّ المطرقة تؤدّي أيضًا دورًا في المستوى الثالث، المستوى الشعريّ (poetic level) من خلال وحدتها الجماليّة. إذ يحتوي رمز المطرقة في ذاته كلّ أبعاد

الفلسفة النيتشوية. أولاً، يوجد عنصر التحليل والتقييم - «طرح الأسئلة بالمطرقة»⁽¹⁾. استخدم (نيتشه) المطرقة لـ «جسّ» الأوثان وساع مدى انتفاخها وفراغها من الداخل، ومن ثمّ الحكم إن كانت قد نضجت بما يكفي لتحطيمها. لكنّ هذا الفعل وحده لا معنى له إذا لم تُستخدم المطرقة بعد ذلك لتحطيم تلك الأوثان إلى أشلاء، «تحت وقع مطرقة المعرفة التاريخية»⁽²⁾.

والمطرقة لا تُحتزل في مجرّد فعل التدمير؛ بل تمثل قوّة مزدوجة - فهي تُحطّم وتُكسّر، وفي الوقت ذاته، تُشيد وتُنّج. فالمطرقة تُجسّد، في وحدة شعريّة، ضرورة كلّ من الهدم والبناء - «لا يمكننا أن نُدمر إلّا بوصفنا خالقين»⁽³⁾. يقول (زرادشت) إنّ «الإرادة

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) *Twilight of the Idols*, trans. Judith Norman, in Aaron Ridley & Judith Norman (ed.) *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. Preface, p. 155.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) *Ecce Homo*, trans. Judith Norman, in Aaron Ridley & Judith Norman (ed.) *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. *Human, All Too Human*, #6, p. 120.

(3) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1882) *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoffs & Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press. #58

المتقّة للخلق» هي ما يدفع المطرقة إلى الصخر⁽¹⁾. إذ ما وراء بشاعة سطحه الصخري، يكمن جمال الصورة - صورة الإنسان الأعلى (Übermensch). وكما يجب على النحات أن ينقر كتلة الحجر الموجودة مُسبقاً ليُشكّل تمثالاً جميلاً، يجب على النائر أن يُنقّب ويهدم ما هو قائم، مهما كان قبيحاً، ليكشف عن إمكاناته الاجتماعية الكامنة.

لهذا، فإنّ (نيتشه) «يتفلسف بالمطرقة» ليس فقط ليرك وراءه أطلاً خاوية، بل ليستخدم ما يدمره في خلق شيء أكثر تأكيداً للحياة، أكثر جمالاً، وأكثر تعبيراً عن إرادة القوة الفاعلة. باختصار: تعمل المطرقة على اختبار الواقع القائم لتحديد قيمته و«تاريخ صلاحيته»، وما إن تنتهي تلك الصلاحية، تبدأ المطرقة عملها عبر النقد الفعّال والنشاط النقدي، مُشيّدة رؤية الخالق اعتماداً على موادّ البناء التي تُخلّفها أنقاض الأوثان المدمّرة. أيّ ثورة اشتراكية ناجحة يجب أن تُدمّر فقط بقدر ما تكشف عن الجمال المستتر تحت الرأس، وتحت قوى الإنتاج التي خلقها. لهذا السبب، فإنّ الطبقة العاملة تحمل هي الأخرى مطرقة. وكما يقول نشيد الأُمّة (The

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) *Thus Spoke Zarathustra*, cited in Friedrich Nietzsche (1888) *Ecce Homo*, trans. Judith Norman, in Aaron Ridley & Judith Norman (ed.) *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. *Thus Spoke Zarathustra*, #8, p. 134.

(Internationale): «أوقدوا الأفران، واضربوا بالمطرقة بشجاعة، ما دام الحديد لا يزال ساخنًا».

في مسار التدمير، لا بدَّ أن تتحوَّل المطرقة أيضًا إلى مطرقة حرب. في هذا المعنى، فإنَّ التفلسف بالمطرقة يعني شحن الفلسفة بروح الصِّراع، وشحن الصِّراع بروح الفلسفة. إنه إنكار لأيِّ بحث عن «حقيقة مطلقة»، كما عبَّر عنه الماركسيُّ الإيطاليُّ أماديو بورديغا (Amadeo Bordiga)؛ إنه رفض لأيِّ ادِّعاء بـ«الروح الأبدية والعقل المجرَّد»، وبدلًا من ذلك، استخدام العقيدة سلاحًا في المعركة⁽¹⁾. اليوم، أصبحت مطارق الحرب التي أبدعتها البشرية تحمل طابعًا مدمرًا للذات.

ويكمن تحرُّر الإنسان في أن نستعيد مطرقة الحرب الموجهة ضدَّنا حاليًّا، ونوجهها نحو كلِّ ما يجعل الحياة وجودًا بائسًا خاليًا من الفرح.

7

لقد وضع (نيتشه) الجسدَ داخل ميدان الفلسفة بدرجة تفوق أيَّ فيلسوف حديث آخر، غير أنَّ هذا الابتكار النظري لم يكن بلا مخاطر: إذ مهما حاول (نيتشه) أن يُشيع كلماته المكتوبة بالدم والعرق، ظلَّ من السَّهل جدًّا على القراء الأكاديميين أن يتصفَّحوا

(1) انظر:

Bordiga, Amadeo (1952) The historical "invariance" of Marxism, <https://libcom.org/library/historical-invariance-marxism-amadeo-bordiga>.

هذه النصوص ويعيدوا إنتاجها خاليةً من الألم، خاويةً من الامتلاء الجسديّ الحقيقي. خلال القرن العشرين، قام المنظّرون الفرنسيون المتأثرون بـ (نيتشه) بتدشين طال انتظاره للجسد داخل فضاء الفلسفة الفرنسيّة، وهذا التدشين كان في السابق مجرد إرهابات متفرقة في حالات محدودة ومعزولة. لكن، ومع ترسخ هذا التدشين داخل الأوساط الأكاديميّة، ثم انتقاله إلى السواحل الأمريكيّة خلال الثمانينيّات والتسعينيّات من القرن الماضي، كان من الحتمي أن يفقد جزءاً كبيراً من حيويته، وأن يتحوّل جزء لا يُستهان به من التاج النظريّ الذي أفرزه إلى كتابات باردة خالية من الحياة.

حين بدأ الجسد يأخذ مكانه داخل الفكر الفرنسي، لم يحدث التدشين الرمزيّ الحقيقي لهذا الحضور إلّا في أحداث مايو 1968 - لحظة من الحماس الثوري، شارك فيها كثيرون من هؤلاء المنظّرين أنفسهم بصورة فاعلة. لقد شلّ الاقتصاد الفرنسيّ بفعل سلسلة من الإضرابات والاعتصامات العفويّة، وقبل قمع الشرطة بمعارك شوارع وحواجز، ووقوف حشد هائل من الأفراد البشريّين، بكلّ اختلافاتهم وهمومهم الشخصيّة، صفّاً واحداً في رفض جماعيّ لعالم جعل الحياة لا تُطاق. لم تكن تلك الانتفاضة مجرد مصدر إلهام عظيم لجيل كامل من المفكرين، بل حدثاً مشحوناً فلسفياً في ذاته، رُفعت فيه الشعارات الفلسفيّة بأيدي البشر، وزُيّنت بها جدران المباني المحتلّة. تقول إحدى تلك الشعارات الشهيرة: «الهيكل الجامدة لا تخرج إلى الشوارع». كان هذا الهتاف هجوماً صريحاً على

كلّ فلسفة تُنكر فاعليّة الإنسان أمام القوى البنيويّة. يومها، وُلدَ جيلٌ جديدٌ من الفكر، ليس خلف المكاتب، بل في الشوارع، يقاوم هراوات الشرطة، ويرمي الأسلحة البدائية، ويشدّ على الأيدي في وحدة جماعيّة.

في الوقت الذي انتشرت فيه هذه المجموعة الواسعة من الأعمال النظرية وانتقلت إلى الولايات المتحدة، ومن ثمّ أُخترت لاحقاً إلى مُسمّى بسيط هو «النظرية الفرنسية» (French theory)، كانت قد وصلت إلى مؤسسات أكاديميّة لم يبقَ فيها من راديكاليّة الطلاب سوى أطلال وأثار الماضي. ولّى عقد التمرد، وأخذت النيوليبراليّة تحتفل بعصر جديد من اليأس القاتم الذي أصاب صفوف الراديكاليّين السياسيّين. سعى الكثيرون من الأكاديميّين، الذين افتقدوا الحركات الراديكاليّة التي خبت منذ عهد قريب، ولا يزالون مدفوعين برغبة في المقاومة، سعوا بياسٍ لإيجاد راديكاليّة جديدة في مكان آخر. ومهما كانت جهودهم صادقة، لم يكن هناك سوى مكان واحد يعرفون أين يبحثون فيه: الأوساط الأكاديمية. كانت المسارات التي تصل بين الراديكاليّات الجديدة المتشكّلة داخل الأوساط الأكاديمية والعالم الخارجيّ قليلةً ونادرة، ولم تكن، في الغالب، ثوريّة على الإطلاق، بل اقتصر تأثيرها عادةً على شرائح ضيّقة من عالم الفنّ والثقافة، أو على مجموعات شبائيّة فرعيّة موجهة نظريّاً. وفي الخطاب الذي لا يزال قائماً في الأوساط الأكاديمية حتى يومنا هذا، نادراً ما تُفسح لغة «الأجساد» مجالاً للفاعليّة،

سواء الفردية أو الجماعية. بدلاً من ذلك، يميل مصطلح الجسد إلى استدعاء إمّا النظرة الباردة العقيمة لعالم الاجتماع، أو النظرة اللامبالية والاستهلاكية لمتلقي وسائل الإعلام - وفي كلتا الحالتين، تبدو الأجساد مسطّحة، وتبدو تأثيراتها خافتة وباهتة. تدور رواية اصطدام (Crash) لـ (ج. ج. بالارد) (J. G. Ballard) حول هذا التسطح المجتمعي: أي الكيفية التي تحوّلت بها الثقافة الإعلامية ما بعد الحداثيّة إلى درجة تجعل الألم والعنف نفسيهما مجرد موضوعات للامبالاة، مُسرّعةً بذلك ما وصفه الكاتب بـ «موت العواطف» (death of affect). وما يثير الدهشة هو أنّ بعض المنظرين، لا سيّما (جان بودريار) (Jean Baudrillard) في قراءته لرواية اصطدام Crash، ذهبوا إلى الاحتفاء بهذه الحالة المرضيّة من التسطح وغياب التأثير، وبهذا النمط الثقافي الذي لم يعد قادراً على تناول الإحساس والفاعليّة بجديّة.

ما كتبه (بالارد) بوصفه تحذيراً من الحالة الثقافية المرعبة التي كنّا ندخلها، تحوّل عند (بودريار) إلى موضوع لخيال هوسي مرضيّ (fetishistic fantasy). فأصبح يُحتفى بـ «الجسد التكنولوجي» بوصفه دالّاً نصيّاً فحسب، مفصّلاً تماماً عن الجسد الحقيقي المعيشي، وعن اليد التي تكتب النصّ.

بالطبع، يمكن القول، دفاعاً عن (بودريار)، إنّ كتاباته لم تكن سوى انعكاس لسطحيّة العنف التي غدّتها فعلاً ثقافة الإعلام الجماهيري متسارعة النمو؛ وبما أنّ (بودريار) كان محلّلاً لهذه الثقافة،

فإنَّ منهجه كان مناسباً تماماً لموضوع تحليله، أي لثقافة تعاني هي نفسها من هذا التسطح المرضي. صحيحٌ أيضاً أنَّ الكلمة المكتوبة، بطبيعتها، مسطحة - ومن العبث إنكار أنَّ وصف الألم لا يمكنه أبداً أن يرقى إلى مستوى تجربته الفعلية. لهذا السبب بالتحديد يجب على الفلسفة أن تتجاوز ذاتها دائماً. وهنا يكمن المعنى الثاني للفلسف بالجسد: يجب على الفلسفة أن تحافظ على وعيٍ بالجسد بوصفه ذاتاً حيّة، فاعلة، مجرّبة.

8

إنَّ قابليّة فكرٍ (نيتشه) للتأويل والتحوّل إلى حدّ التشويه تتبدّى في كون أعماله استُخدمت في كثيرٍ من الأحيان لتعضيد نظريات تُعطي الأولوية للغة فوق كلّ شيء، فتختزلُ العالم إلى محض مؤشرات signifiers أو تستسلم لاستحالة الانفكاك منها. ومع أن (نيتشه) كان معنياً - بلا ريب - بقدرة اللغة، فإنّه لم ينسَق وراء هذا القدر من الحتمية؛ إذ ظلَّ يُصارع القيود التي تفرضها اللغة، ولا سيما القيود التي تفرضها النصوص؛ فوصف كلامه بأنّه «برقٌ خاطف»⁽¹⁾ وتنبّه إلى أن «فلسفتي - إن جاز لي أن أسمي ما يُعذبني

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) *Ecce Homo*, trans. Duncan Large. Oxford: Oxford University Press. *The Untimelies*, #3, p. 53.

في أغوار طبيعتي بهذا الاسم - لم تُعدَّ قابلةً للتناقل، أو على الأقل لم تُعدَّ قابلةً للتناقل كتابةً⁽¹⁾.

ومعنى هذا أن الفلسفة قد تكون شيئاً لا يُمكن تناقله، أو شيئاً لا يُحتزَلُ في اللغة؛ أي إنَّ الفلسفة - في وحدتها مع الجسد - يمكنها أن تتجاوز اللغة. ويسأل (نيتشه): «ما نفعُ كتابٍ لا يحملنا إلى ما بعد سائر الكتب؟»⁽²⁾ إنَّ الكلمة المكتوبة، في عزلتها، لا تُزِيدُ سمكاً عن الورق الذي تُدَوِّنُ عليه؛ ولا بدَّ أن تُضَخَّ فيها الحياة. يجب أن نُجاهد كي نُعطيها لحمًا ودَمًا وحرارة. والنظرية أشبهُ بعضلة: نزعُها الطبيعية تميل إلى الضمور، ولا تحافظُ على قوتها إلَّا حين تُستعمل، ولا تزدادُ قوَّةً إلَّا حين تُرهقُ إلى أقصاها.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) Letter to Franz Overbeck, July 2nd, cited in Rüdiger Bittner (ed.) Writings from the Late Notebooks, trans. Kate Sturge. Cambridge: Cambridge University Press. p. x.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1882) The Gay Science, trans. Josefine Nauckhoff & Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press. #248.

إرادة الحقيقة

1

يتفق كلُّ من (نيتشه) و(ماركس) على أنّه لا وجود لما يُسمّى الحياد في الفلسفة. فتبنّي موقف فلسفيّ هو، في جوهره، اتخاذ موقف في العالم. إذا ما استوعبت الدروس الفلسفيّة المتعلّقة بالجسد، فلا بدّ أن تكون هذه الحقيقة واضحة. فالفلسفة لا يمكن أن تكون محايدة، تمامًا كما لا يمكن لجسد الإنسان أن يكون محايدًا.

إنّ الدافع لإنكار هذه الحقيقة هو جزء ممّا ينتقده (نيتشه) تحت مُسمّى «إرادة الحقيقة» (will-to-truth)، أي الرّغبة في الحقيقة بوصفها غاية بحدّ ذاتها، مستقلّة عن جميع العوامل الخارجيّة، مستقلّة عن الجسد وغرائزه، وكأنّ الحقيقة شيء آخر عابر لهذا العالم، شيء يحمل قيمة مطلقة، لا يرتبط بأيّ صراع أو سيورة أرضيّة؛ وكأنّ الحقيقة تقيم في عالم مستقلّ خاصّ بها، تمامًا كما تُصوّر الحقيقة المطلقة في فردوس (أفلاطون).

يُجادل (نيتشه) بأنّ إرادة الحقيقة المُستوحاة من مفهوم إرادة الحياة لدى شوبنهاور (Schopenhauer's will-to-life)، نشأت عن

رؤية توحيدية للعالم. فإذا كان الكون بأسره من خلق الله، فإنَّ كلَّ ما فيه، باعتباره جزءاً من خلق الله، يحمل في طياته شيئاً من الألوهية. وبما أنَّ الله يمتلك قيمةً مطلقة ولا نهائية، فإنَّ المعرفة بخلقه تُعدُّ، في ذاتها، شيئاً ذا قيمة، بل إنَّها تمنحنا وسيلة للارتقاء نحو الألوهية. وهكذا، مع نشوء إرادة الحقيقة من الرغبة في التعرف إلى الإلهي، تصبح واحدة من أكثر قيمنا رسوخاً وأصالة. وتفترض الرؤية التوحيدية للعالم (1) أنَّ هناك حقيقة واحدة، تماماً كما يوجد إله واحد؛ (2) أنَّنا، باعتبارنا مخلوقات الله، قادرون على اكتشاف هذه الحقيقة؛ (3) أنَّ جزءاً من هذه الحقيقة، على الأقل، يمكن معرفته بيقين، مستقلاً عن أيِّ تغيرات زمنية أو مكانية؛ (4) أنَّ هذه الحقيقة تحمل في ذاتها قيمة جوهرية كونية.

بل إنَّ الحقيقة تُصبح شيئاً منفصلاً انفصلاً مثالياً عن الفرد الذي يبحث عنها: فالفرد، المليء بالخطايا والنقص، يجب أن يُخفي ذاته عند الكشف عن الحقيقة، كي يسطع الإلهيُّ على نحوٍ أوضح. غير أنَّ هدف (نيتشه) لا يتمثّل في إفقاد الحقيقة قيمتها، بل في إعادتها إلى الأرض، وكشفها بوصفها شيئاً متجذراً في شبكة كاملة من العلاقات الاجتماعية البشرية. فالحقيقة، في نظر (نيتشه)، قيمة واحدة ضمن مجموعة كاملة من القيم الأخرى، وهي، فوق ذلك، شيء غامض، مُلتبس، كثيراً ما يتعارض مع إرادتنا وغرائزنا، ولا يحمل بالضرورة طابعاً إلهياً، بل أحياناً، يمكن للحقيقة أن تُدمرنا. بل إنَّ اكتشاف الحقيقة بحدِّ ذاته يعتمد على الظروف المادية التي

يُبحث عنها فيها، وغالبًا ما يُقضي السعي وراءها إلى تحولها. مع ذلك، لا يزال كثيرون من الفلاسفة الأكاديميين، لا سيَّما أولئك المُصنِّفون ضمن التيار التحليلي (analytic philosophy)، يارسون الفلسفة وكأنتهم مدفوعون بإرادة الحقيقة: على نحو منفصلٍ عن ذاتهم بوصفهم أفرادًا، ومنفصلٍ عن الظروف الاجتماعية الطارئة التي يعيشونها، دون اكتراث لمصادر المشكلات التي يُعالجونها، أو لعواقب الحلول التي يطرحونها.

2

يبدو أسلوب (نيتشه) العاطفيّ والمشحون في الكتابة غريبًا تمامًا عن الأوساط الأكاديمية المعاصرة، وهذا تحديدًا بسبب إرادة الحقيقة (will-to-truth). ففي الكتابة الأكاديمية، نجد غالبًا تعبيرًا عن إرادة إنكار الذات، ومحو كل أثر شخصي، والرغبة في تهدئة الذات، وإرادة الحياد التام (disinterestedness). وقد ترافق هذا مع نزعة في الفلسفة التحليلية لطرد وقمع كل نظرية تبدو شديدة الجراءة والنقد، أو تغذيتها رؤية مستقبلية، أو موجهة نحو تغيير النظام القائم للأشياء. على سبيل المثال، في الولايات المتحدة خلال خمسينيات القرن الماضي، عمد أعوان جوزيف مكارثي (Joseph McCarthy) الأكاديميون، خوفًا من أن تُحترق الجامعات بالشيوعيين والراديكاليين، إلى دفع الفلسفة الأكاديمية بعيدًا عن مهمتها الطموحة المتمثلة في نقد الذات والتأمل في الوجود، وحصروها في قضايا وُصفت بأنها «خالدة»، و«كونية»، و«مطلقة». لكن لا تنخدع

بالدعوات إلى الحياد، والموضوعية، وعدم الانحياز؛ فالفلسفة يمكن أن تكون أداة سياسية حتى حين تدّعي أنها في أقصى درجاتها اللا سياسية - وتحديدًا حين تُستخدم الفلسفة مُهدّئًا (sedative). أدرك (نيتشه) أنَّ الشباب يمثل خطرًا صحيًا - برميل بارود ينتظر الانفجار - وقد رأى في عصره كيفية إخماد فتيل هذا البرميل عبر هوس أكاديمي خائق ومفرط بالتقاليد. بل إنَّ أعمال (نيتشه) نفسها عوملت كما لو أنَّها تخضع لإرادة الحقيقة، حيث كُتبت كمّيات هائلة من الدراسات النيتشوية، لا بهدف إحياء الفكر، بل لمجرد قراءتها من قبل باحثين آخرين في فكر (نيتشه)، لتُصبح قراءة (نيتشه) أشبه بمهمة أكاديمية ممّلة، مُنصبة على تفاصيل تفسيرية دقيقة، تخلو من الحياة والروح. أما لحظات الفلسفة النيتشوية التي تضرب القارئ كالبرق، والضربات بالمطرقة التي تكشف التمثال الكامن تحت الصخر، والطموح لتحويل المعرفة إلى «أقوى الانفعالات»⁽¹⁾ - فإنَّ كلّ هذا غالبًا ما يغيب تمامًا.

لخصّ الفيلسوف الأمريكي ويلارد فان أورمان كواين (Willard Van Orman Quine)، الذي لا شك في أنّه فيلسوف جدير بالاهتمام رغم كلّ شيء، لخصّ النزعة الأكاديمية المرتبطة بإرادة الحقيقة حين قال: «الطالب الذي يختار تخصص الفلسفة بحثًا

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1881) Letter to Franz Overbeck, July 30th, cited in Julian Young (2010) Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography. Cambridge: Cambridge University Press. p. 319.

عن الراحة الروحية مُضَلَّل، وعلى الأرجح ليس طالباً جيداً على أية حال، لأنَّ الفضول المعرفيَّ ليسَ ما يُحرِّكه⁽¹⁾. لكن خلف هذا الانتقاص من فكرة «الراحة الروحية»، والتي، رغم غرابة التعبير، تظلُّ مطلباً معقولاً في الفلسفة، يكمن واقع أنَّ الطالب الذي يُسمِّيه (كواين) «طالباً جيداً» يجد هو الآخر نوعاً من الراحة الروحية في الفلسفة الأكاديمية - راحة إشباع إرادة الحقيقة، والكتابة من منظور لا شخصيٍّ، وعوِّ الذات من النصِّ، والتحوُّل إلى لا فردٍ داخل الأبحاث.

في أحيان أخرى، يمكن للفضول المعرفيَّ نفسه أن يصبح مفرطاً في الشغف، مفرطاً في الفضول، عندها يجب تذكير الطالب بأنَّ هذا الفضول لا بدَّ أن يكون حيادياً (disinterested).

يكتب (كواين): «إنَّ الكتابة الملهمة والمُلهِّبة أمرٌ يُثنى عليه، لكنَّ مكانها هو الرواية، أو القصيدة، أو الموعظة، أو المقال الأدبيّ. أمَّا الفلاسفة بالمعنى المهنيّ، فلا يمتلكون مؤهلات خاصّة لذلك، ولا يمتلكون أيّ مؤهلاتٍ خاصّة للمساهمة في جعل المجتمع أكثر توازناً واستقراراً»⁽²⁾. حسناً، إذن، علينا ببساطة أن نُبعد أنفسنا عن الفلسفة «بالمعنى المهنيّ»، لأنَّ ما كان، في نظر (كواين)، مجرد

(1) انظر:

Quine, Willard Van Orman (1981) "Has Philosophy Lost Contact with People?" in *Theories and Things*, Cambridge: Harvard University Press. p. 193.

(2) المرجع نفسه.

وصفٍ للفلسفة الأكاديمية، سيبدو، في نظر (ماركس) و(نيتشه)، إدانةً صريحة لها. وما يقوله (نيتشه) في كتاب جينالوجيا الأخلاق (The Genealogy of Morality) عن التأريخ الحديث، يمكن تعميمه على العلوم الإنسانية الأكاديمية بأكملها:

«إنَّ أسمى ادِّعاء لها في أيامنا هذه هو أنَّها مرآة، ترفض كلَّ غائبة، ولا تريد «إثبات» أي شيء بعد الآن؛ تحترق لعب دور القاضي، وفي هذا تُظهر ذوقاً حسناً؛ لا تُؤكِّد كما أنَّها لا تُنكر، بل تكتفي بأن تُقرَّر و«تصف»... وكلُّ هذا يعدُّ من أقصى درجات الزهد، بل وأكثر من ذلك، إنَّه عديمي جدًّا، لا تتخدع نفسك بشأنه... لا أعرف شيئاً يُثير الغثيان أكثر من هذا النوع من الأكاديمي الموضوعي الجالس على الأريكة، المُترف، المُتعطَّر، المتلذِّذ نظرياً بالتاريخ...»⁽¹⁾.

3

على الرغم من وجود الكثير من الدراسات النيتشوية القيِّمة بلا شك داخل أقسام الفلسفة التحليلية فإنَّها، تقريباً بلا استثناء، تعاني من نقائص يمكن إرجاعها عموماً إلى المثالية الزهدية (ascetic ideal). يتجلَّى أوَّل هذه النقائص في الأسلوب؛ إذ يفتقر إلى الحيويَّة التي لا تفصل أصلاً عن فكر (نيتشه).

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1887) On the Genealogy of Morality, trans. Carl-
ole Diethe. Cambridge: Cambridge University Press. Essay III, #26.

فالفلسفة التحليلية، بوصفها تقليدًا، تقوم على فصل واضح، سواء كان واعيًا وصریحًا أم لا، ما بين الأسلوب والمضمون. والمضمون هو ما تتكوّن منه الفلسفة ذاتها، في حين يُعدّ الأسلوب مجرد وسيط، ويكون في أفضل حالاته حين لا يُدرک القارئ وجوده على الإطلاق - يجب أن يكون كالنافذة النقيّة الشفافة تمامًا، التي تتيح لك رؤية المضمون من دون شوائب. كما تعتمد هذه المقاربة على فصل الفلسفة عن جميع أشكال الكتابة، والتفكير، والتواصل الأخرى. ففي الكثير من مجالات التواصل البشري الأخرى، لا يُعدّ الوضوح والشفافية قيمتين جوهريّتين بحدّ ذاتهما. على سبيل المثال، تفقد النكتة طرافتها حين يُصرّ الكوميديّ على شرحها بإسهاب وبوضوح وشفافية مفرطة. فلماذا نفترض أنّ الفلسفة لا يمكن أن تنطوي على حالات مماثلة؟ إنّ إعادة صياغة جملة نيتشويّة مُوجزة بأسلوب يُعرّف كلّ مصطلح تعريفًا صارمًا، ويُدرجها ضمن تسلسل منطقيّ كامل، هو إفساد لها، وتشويه، وتخريب لماهيّتها. يمكن للفلسفة التحليلية، بالطبع، أن تُقرّ بوجود هذا النوع من الغموض وقيمتها أحيانًا، لكنّها غير قادرة على أدائه، في حين أنّ فلسفة (نيتشه) هي، في جزء منها، مسألة أداء (performance) بالذات.

وتأمّل فعل الإقناع ذاته، إقناع شخص ما بالانخراط في مسارٍ معيّن من الفعل؛ ففي أحيان كثيرة، يصبح الإقناع أكثر فاعليّة حين يتعمّد المرء ألا يكون شفافًا بالكامل - حين يلمّح، ويوحى، ويترك مجالًا للخيال، ويُشجّع توقّع المفاجأة. أوليست الفلسفة،

في جوهرها، مسألة إقناع؟ قد يُقال هنا إنَّ الفلاسفة التحليليين يهتمون بالفعل بالإقناع، غير أنَّهم يعتقدون ببساطة أنَّ الأسلوب التحليلي هو الأكثر إقناعًا. لكن هذا لا يصحُّ إلَّا إذا كان الجمهور المستهدف من غيرهم من الفلاسفة التحليليين. لا بأس أن يكون للمرء جمهورٌ محدود، شرط أن يعترف بذلك، غير أنَّ كثيرين من الفلاسفة التحليليين يقدِّمون مضامينهم باعتبارها عالميَّة، موجهة عالميًّا، وقابلة للتطبيق عالميًّا. أمَّا في حالة (نيتشه)، فإنَّ فصل الأسلوب عن الفلسفة مستحيل، لأنَّ أسلوبه يُجسِّد الانفعالات الكامنة وراء فكره؛ إنَّه لا يكشف شيئًا عن ذاته فحسب، بل عن مَنْ يُخاطبهم أيضًا، وكيف يُخاطبهم؛ إنَّه يُجسِّد المثل المعيشة.

في المقابل، فإنَّ اختزال الفيلسوف التحليلي للأسلوب إلى مجرد الصَّرامة والشفافيَّة يعتمد على رفض فتح الفلسفة على العالم، ورفض التفكير (أو على الأقل، اختيار) في مَنْ يُوجَّه إليه الحديث؛ إنَّه قائم على الاستقالة من الأهداف العمليَّة، والاستقالة من الذات. يعبر أسلوبه عن التأثيرات الكامنة وراء فكره؛ إنه يكشف ليس فقط عَن مَنْ هو، بل أيضًا عَن مَنْ يُخاطب، وكيف؛ إنه يعبر عن المثل العليا الحية. في المقابل، فإنَّ اختزال الفيلسوف التحليلي للأسلوب إلى مجرد الصَّرامة والشفافيَّة يعتمد على رفض فتح الفلسفة على العالم، ورفض التفكير في مَنْ يُوجَّه إليه الحديث (أو اختياره على الأقل)؛ إنَّه قائم على الاستقالة من الأهداف العمليَّة، والاستقالة من الذات.

إنَّ من الخطأ إلقاء اللوم الكامل في المشكلات المذكورة آنفاً على الفلاسفة الأكاديميين الأفراد، وليس هذا مقصدي. فالكثيرون منهم واعون تمامًا بهذه المشكلات، ويعانون منها شخصيًا. ثمة عدد لا يُحصى من الأشخاص الموهوبين الذين تخلَّوا عن الفلسفة الأكاديمية لأنَّها حشرتهم في زاوية ضيقة، أو تراجعت اهتمامهم الفلسفي بسبب قاعدة النشر أو الفناء (publish or perish). ومن اللافت أنَّ (مارك فيشر) (Mark Fisher)، الذي أصبح أحد أكثر المفكرين تأثيراً خلال العقد الماضي من خارج الأوساط الأكاديمية، لطالما شعر بأنَّه غريب داخل الأوساط الأكاديمية، وأطلق مدوَّنة ليُعيد إحياء شغفه بالكتابة «بعد التجربة الصادمة لنيل شهادة الدكتوراه»⁽¹⁾. إنَّ مشكلات الأوساط الأكاديمية هي إلى حدٍّ كبير نتيجة حتمية لتقسيم العمل الفكري، وهو تقسيم يطرد كلَّ فيلسوفٍ يحاول النظر من أعلى، أو أن يلتقط منظوراً أوسع؛ ناهيك عن أنَّه يُجبر الأكاديميين على التخصُّص في الفئات - ولم يحدث يوماً أن خرج شيءٌ ملهمٌ من مضغ الفئات. ومبدأ «النشر أو الفناء» كثيرًا ما يحول دون كتابة الباحثين حتَّى بدافع إرادة الحقيقة، فضلًا عن الكتابة

(1) انظر:

Fisher, Mark (1994) "they can be different in the future too: interviewed by rowan Wilson for ready steady book" in Darren Ambrose (ed.) K-punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher, London: Repeater Books, p. 627.

بدافع تأكيد الحياة؛ عندها يُضطر المرء على الكتابة فحسب لإطعام الآلة الأكاديمية ذاتها التي تتحكم بنا، فيما تمنحنا أقلّ القليل. تتضح المشكلة حين يُعالج فيلسوفٌ معادٍ للأوساط الأكاديمية - مثل (شوبنهاور) أو (نيتشه) - ويُستخرج «بحثٌ علميٌّ» لا يجد عادةً قارئاً خارج أسوار الجامعة.

وهكذا تتحوّل الفلسفة الأكاديمية إلى نظامٍ مغلقٍ يُعزّز نفسه: لا شيء يخرج، ولا شيء يدخل. هل من المستغرب بعد ذلك أن ترى العامة في هذه الفلسفة شيئاً عديم الجدوى أو أقلّ قيمة؟ حتى أكثر محبي الحكمة شغفاً يمكن إقناعهم بالتخلي عنها بسبب هذه الأوساط الأكاديمية.

لهذا السبب، جاء كثيرون من أعظم الفلاسفة، كلّما كان ذلك ممكناً، من خارج الأوساط الأكاديمية، ومن بينهم (ماركس) و(نيتشه). أقصي (ماركس) عن هذه الأوساط لأنّ آرائه السياسيّة كانت أكثر راديكاليّة ممّا تحتمله المؤسسات الجامعيّة، وبدلاً من ذلك، وجد خيطاً يدهّ على تحقيق الفلسفة خارج أسوار الجامعة. أمّا (نيتشه)، فكان أستاذاً في مجالٍ آيلٍ إلى الاندثار، هو فقه اللغة (philology)، مجالٌ كان هو نفسه أكثر جرأةً من أن يرضخ لقوالبه، وأقلّ امتثالاً لتقاليده، ولم تجد فيه المناصب الأكاديميّة للفلسفة ما يكفي من الامتثال ولا من المعرفة التقنيّة الصارمة. لكن، ما نتيجة عدم ملاءمتها للأوساط الأكاديمية؟ لقد تجاوز (نيتشه) المجال الأكاديمي الذي اعتبره غير مؤهل؛ وأصبح أكثر أهميّة وتأثيراً من

ذلك المجال بأسره. أمّا (ماركس)، فقد بلغ مستوى من التأثير السياسي العالمي لم يكن أكثر منظري السياسة والاقتصاد الأكاديميين ليحلموا به.

«إنَّ تجزئة الوجود، إلى جانب الطابع الجزئي والأحاديّ للتنشئة الاجتماعية في ظلّ الرأسمالية، دفعت الناس إلى التركيز على الجزئيات التي تقتحم حياتهم (فرد، وظيفة، مكان) مع إهمال الكيفيات التي ترتبط بها هذه الجزئيات، وبالتالي إغفال الأنماط (patterns)... التي تنشأ من تلك الارتباطات. وفي الآونة الأخيرة، عزّزت العلوم الاجتماعية هذا الميل بتقسيمها مجمل المعرفة البشرية إلى تعلّم متخصص لتخصصات متنافسة، لكل منها لغته المميّزة، ثم بدراستها -على نحو يكاد يكون حصرياً- لتلك الأجزاء التي تسمح بالمعالجة الإحصائية. بهذه العملية، أصبحت الرأسمالية، وهي أكبر الأنماط جميعاً وأشدّها أثراً على حياة الناس، غير مرئية تقريباً». - بيرتل أولمان Bertell Ollman، رقصة الجدلية (Dance of the Dialectic)⁽¹⁾.

تُسمّى هذه المشكلة التي يصفها برّتل أولمان (Bertell Ollman) أحياناً «مفارقة المعرفة-الجهل» (knowledge-ignorance paradox)، حيث يُصاحِب نموّ المعارف المتخصصة ازديادٌ مُوازٍ في الجهل.

(1) انظر:

Ollman, Bertell (2003) *Dance of the Dialectic: Steps in Marx's Method*,
Champaign: University of Illinois Press. p. 3.

فالتخصص (specialization) قد يكون ضرورةً، لكن إذا أصبح الجميع مُتخصصين، فمن يدرُس الكلّ (totality)؟ ومن يكشف الأطر الكلّية التي تُقيّد كل معرفة متخصصة؟ إنه لأمر مُفارق في الحداثة (modernity) أن يكون علماءها الأكاديميون أقلّ الناس قدرةً على إدراك حالها.

ولأنّ (ماركس) و(نيتشه) لم يخضعا لتقسيم العمل الأكاديمي (academic division of labour)، فقد أمكنها النظرُ إلى الأشياء في تشابكاتها وعلاقاتها المتبادلة، ولو تجاوزت حدود التخصصات؛ أي استطاعا السعي إلى الكلّية، وربطاً هذه الكلّية بمسارات تاريخية وباتجاهات جارية، فصاغاً اثنتين من أعمق وأرسخ قراءات الحداثة إلى اليوم.

ولأنّها تجاوزت الأعراف الجامعية، لم يكتبتا لفلاسفة أو منظّري سياسة أو اقتصاديين وحسب، ولا لفقهاء اللغة (philologists) - لا قدر الله-. بل وجّها كتابتهما إلى الإنسان الحديث؛ ومن ثمّ امتدّ تأثيرهما من الفلسفة والعلوم الاجتماعية إلى الثقافة والفنون.

لم تُطوّر مقارباتهما النظرية لذاتها؛ إذ انطوت على استشراف للمستقبل، ولدور الإنسان المحتمل فيه، بل وعلى «أسلحة» لخوض الصراع من أجله. ولأرب أنّ (ماركس) ذهب أبعد مدًى: ف«نقد الأسلحة» عنده لا يكتمل إلّا بـ«أسلحة النقد».

وبعدما كشف التطوّرات الاجتماعية الجارية، والأسلحة المُستخدمة لقمعها أو تسريعها، سعى إلى تجسيد تلك الأسلحة

عملياً. على الرغم مما لحق بالماركسية من تشوّهات وانحرافات أيديولوجية واستغلالٍ مضادٍّ للثورة، فقد برهنت -بعد وفاة (ماركس)- على معنى أن تكون النظرية ممارسةً عمليةً (praxis) في خدمة الحياة: إذ جعل العمال حول العالم، وقد تأثر الآلاف منهم بفكر (ماركس) وتحفّزوا به، الطبقات الحاكمة ترتعد في وجه أول موجةٍ ثوريةٍ عالميةٍ في التاريخ (1917-1923). فعندما سعت ألمانيا، على الرغم من الهزيمة العسكرية الوشيكة، إلى مواصلة الحرب، كان تمرّد الجنود والعمال وتنظيمهم الذاتي هو العامل الحاسم الذي فرض عليها الاستسلام، مُنهيًا الحرب العالمية الأولى.

من البديهيّ أنّه سيكون من الظلم أن نُحمّل الأكاديميين معيار التأثير الذي بلغه ماركس في حركات العمال خلال القرن العشرين. غير أنّ المقصود هنا هو أنّ المؤسسة الأكاديمية القائمة في جوهرها على «إرادة الحقيقة» (will-to-truth)، عاجزةٌ بنيويًا عن إحداث مثل هذا التأثير⁽¹⁾. فإذا أُطيحَ بالرأسمالية يومًا، فلن تأتي سوابق الثورة من بُحوثٍ جافةٍ؛ إضافةً إلى أنّ تجاوزَ الرأسمالية يقتضي تجاوزَ «تقسيم العمل» (division of labour)، ومن ثمّ تجاوزَ المؤسسة الأكاديمية نفسها. ولا يعني ذلك، بطبيعة الحال، أنّ الناس في مجتمع ما بعد الرأسمالية سيتوقّفون عن التفكير، أو القراءة، أو الدرس،

(1) نستحقّر هنا، من قبيل الاعتراض، انتفاضات عام 1968 في فرنسا، التي انطلقت شرارتها بالاحتجاجات والحركات الطلابية؛ غير أنّ نجاحها تحقّق تحديدًا لأنّها قاومت البنية المؤسسية القائمة، وتحذّت تقسيم العمل الأكاديمي، فاحتلت الجامعات والمدارس عملًا بتقرير المصير.

أو البحث؛ بل سيفعلون ذلك كله بشغفٍ وتمعنٍ أعظم، لأنهم وقد تحرروا من البنية المؤسسية الراهنة، لن يُزاولوا هذه الأنشطة بوصفهم طبقةً مميزةً تُدعى «الطبقة الأكاديمية» (academics)، بل بوصفهم بشرًا فحسب.

5

إنَّ الذين يفهمون العلم من منظور «إرادة الحقيقة» يرونه أشبه بشيءٍ متزوع الجسد، منفصل عن سائر شؤون الحياة البشرية، كأنه يشغل حيزًا خاصًا به. غير أنَّ «إرادة الحقيقة» ليست ما يُحرك العلم ويوجهه أساسًا اليوم؛ فهي، في أحسن الأحوال، مُجرّد ناتج ثانوي. ينبغي التذكير بأنَّ العلم نشاطٌ اجتماعيٌّ، منغرس في بنية المجتمع مثل سائر شؤون البشر. حتى علم الهندسة geometry، القديم والبسيط، الذي عدّه (أفلاطون) مثالًا فذاً على المعرفة الخارقة للحسّ، نشأ في الواقع استجابةً لحاجاتٍ اجتماعيةٍ عمليةٍ محدّدة ولعلاقات الملكية؛ فقد ظهر في مصر القديمة لقياس حدود الأراضي الزراعية بعد الفيضان والحفاظ عليها. يتطلّب العلم الحديث تمويلًا من الموارد ورؤوس الأموال، لذلك فهو غير قابلٍ للفصل عن تاريخ تطوّر الرأسمالية. لا يمكن فصلُ دراسة الديناميكا الحرارية thermodynamics عن صعودِ الرأسمالية الصناعية ودور محرّك البخار في الإنتاج، تمامًا كما لا يمكن فصلُ فيزياء الكمّ عن دور الحوسبة الكميّة في رأسمالية عصر المعلومات. بعبارة أخرى، العلم قوّةٌ بشريةٌ، امتدادٌ لجسد الإنسان مثل المطرقة، ولذلك فهو

مندمج بالضرورة في الحياة. كتب (ماركس): «إن الصناعة industry هي العلاقة التاريخية الفعلية بين الإنسان والطبيعة، ومن ثم بين الإنسان والعلم الطبيعي». وهي «الإفصاح الخارجي عن قوى الإنسان الجوهرية»⁽¹⁾.

هذا لا يعني وجوب الارتياح من العلم، بل إن الاعتراف به بوصفه قدرة بشرية يستلزم التساؤل عمّن يمتلكه ويُسّره. من البين أنّ هذه القدرة لا يُمارسها الذين يتضورون جوعاً، والذين يفتقرون إلى المأوى أو الصرف الصحي أو الماء النظيف، مع أنّ التقدم العلمي القادر على حلّ هذه المشكلات قد تحقّق.

ولا يمتلك العلماء أنفسهم زمام هذه القدرة؛ فهم لا شيء من دون رأس المال الذي يوفر لهم موارد البحث. إنّ رأس المال هو الذي يمتلك العلم ويديره. وهكذا أضحي العلم قدرة إنسانية مُغتربة عن البشر، لذا يكتسب -تحت هيمنة رأس المال- مظهر قوة قائمة بذاتها، تشغل حيزاً منفصلاً عن باقي المجتمع البشري.

أمّا إذا أدركنا العلم على حقيقته: تعبيراً عن قدرة الإنسان، فإنّنا «سنبلغ أيضاً فهمًا لجوهر الطبيعة الإنساني (human essence of

(1) انظر:

Marx, Karl (1844) Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, trans. Martin Milligan. Moscow: Progress Publishers. III, Private Property and Communism, p. 47. at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf>.

«nature»، أو الجوهر الإنسان الطبيعي (natural essence of man). فإذا أنقذنا العلم من قبضة رأس المال، وأعدناه إلى قاعدة إنسانية، أي وضعناه تحت سيطرة الإنسان، عندها «سيفقد العلم الطبيعي نزعتَه المادية المجردة - أو بالأحرى نزعتَه المثالية - ويصبح أساس علم إنساني، كما صار - وإن في صورة مُغتربة - أساس حياة الإنسان الفعلية؛ وإن افترض أساساً للحياة مغاير لأساس العلم ليس إلا كذباً صريحاً»⁽¹⁾. يتوقع (نيتشه) التطور نفسه، حيث يفقد العلم طابعه اللا-إنساني والمجرد، «عندما تتحد الطاقات الفنية (artistic energies) وحكمة الحياة العملية (practical wisdom of life) مع الفكر العلمي (scientific thought) ليتشكل نظام عضوي أعلى، يظهر إلى جانبه العالم والطبيب والفنان والمشرع، كما نعرفهم الآن، كأنهم بقايا ضئيلة من العصور الخالية!»⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1882) *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff & Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press. #113.

الحدثاء

1

[ما وراء الخير والشر] (1886) هو، في جوهره، نقدٌ للحدثاء، بما في ذلك العلم الحديث، والفن الحديث، بل والسياسة الحديثة، مع تلميحاتٍ إلى نوعٍ معاكسٍ للحدثاء، نوعٍ نبيلٍ، إيجابيٍّ، لا يمتُّ للحدثاء بصلة. - (نيتشه)، هكذا تكلم زرادشت⁽¹⁾.

في أيامنا هذه، يبدو كلُّ شيءٍ حاملاً نقيضه في أحشائه: الآلة، الموهوبة بالقوة العجيبة لتقليص عناء الإنسان وتضاعف عمله، نراها تُجوعه وتُرهبه؛ وكذلك مصادر الثروة حديثة العهد، يفعلُ لعنة غامضة عجيبة، تحوّلُ إلى مصادر للفاقة؛ وانتصارات الفن تبدو كأنها مُستراة على حساب فقدان الطابع الإنساني. وبمقدار ما

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) *Ecce Homo*, trans. Judith Norman, in Aaron Ridley & Judith Norman (ed.) *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. *Beyond Good and Evil*, #2. p. 135.

يُحَكِّمُ البشرَ سَيَظَرَّتْهم على الطبيعة، يبدو الإنسانُ مستعَبداً لغيره من البشر أو لعاره الذاتي. بل إِنَّ النورَ الصافي للعلم لا يبدو قادراً على السُّطوعِ إلّا على خلفيّةٍ حالكةٍ من الجهل. يبدو أَنَّ كُلَّ اختراعاتنا وتقدُّمنا تنتهي إلى إضفاء حياةٍ عقليّةٍ على القوى الماديّة، وتحويل حياة الإنسان إلى مجردِ قوّةٍ ماديّة. - (ماركس)، خطابٌ في ذكرى صحيفة شعب الناس (People's Paper)⁽¹⁾

ينبغي للفلسفة، شأنها شأن الحياة، أن تكون متجذّرة في ظرفها، وبما أنّنا جميعاً، في هذه اللحظة، متجذّرون في «العالم الحديث»، فلا بُدَّ للفلسفة المعاصرة من أن تتناول الحداثة. ولا يعني هذا أَنَّ جميع الفلسفات يجب أن تنشغل بالقدر نفسه بالحداثة وشروطها الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، لكن تجاهل هذه الشروط سيُخلّف بالضرورة فجوةً في فهم الذات.

(محاولة فهم الفلسفة المعاصرة من دون الإشارة إلى الحقائق الاجتماعيّة للحداثة، ستكون محاولة عقيمة لفهم فلسفة الغرب في العصور الوسطى من دون الإشارة إلى نفوذ الكنيسة المسيحيّة في تلك الفترة). يُعدّ كُلٌّ من (ماركس) و(نيتشه) ناقدَين للحداثة بامتياز - وهذا من ضمن الأسباب الكثيرة لأهميّتهما. فمقاربتهما للفلسفة السياسيّة لا تُشبه أبداً مقاربة (أفلاطون) أو جون رولز (John

(1) انظر:

Marx, Karl (1856) Speech at anniversary of the People's Paper, London.
at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1856/04/14.htm>

(Rawls)، اللذين يبحثان خارج الزمان والمكان، وخارج التاريخ، في محاولة لاكتشاف قوانين أو مثل اجتماعية أبدية مطلقة. بل على العكس، يقوم منهجهما على التاريخ والتنقيب، ودراسة الأعراض الاجتماعية، والغوص في أعماق الوضع الاجتماعي الحديث، دائماً من منطلق الممارسة الكامنة في هذا الواقع، وهما يدركان تماماً كيف يتشكّل فكرهما ذاته بفعل الشروط التي يُحلّلانها. لا يهتمان بالبحث عن عالمٍ أبديٍّ عابر للتاريخ، ولا بوضع مخططٍ لمجتمع مثاليٍّ؛ إنَّهما أبناءُ الحداثة، أدركاها، وسيتمّ تجاوزُهما مع تجاوزها. والغاية القصوى لقارئ (ماركس) و(نيتشه) ليست التلمذ على يديهما، بل تجاوزُهما، وجعلُهما متقاديمين، من خلال تجاوز الحداثة ذاتها. وهذا يستلزم رفض اختزالهما إلى مجرد تمرين أكاديمي، والسعي إلى تجسيد فكرهما في الممارسة العملية الواقعية. ففلسفة (نيتشه) ليست سوى وسيلة لإنعاش الحياة، وفلسفة (ماركس) ليست سوى محاولة لتحويل النظرية إلى قوة مادية.

2

لكن، ما الحداثة؟ غالباً ما تُوصف الحداثة بما يُسمّيه (نيتشه) «موت الإله» (Death of God)، وهذا ليس أطروحة لاهوتية، ولا حتى أطروحة عن الدين عموماً، بل إعلان بأنّ العالم الغربي لم يعد يمتلك سرديّة كبرى (Metanarrative)، أو أسطورة تأسيسية، أو حكاية شاملة يستطيع من خلالها أن يفهم نفسه ويمنح وجوده معنى.

لذلك، أصبح فهم الإنسان الحديث لذاته مضطرباً، وغير مستقر، وأقل تجذراً في الممارسات الثقافية. يُعرّف آخرون الحداثة على أنّها تجاوز للحدود القومية والتقليدية التي كانت قائمة في السابق. كما يمكن الإشارة في تعريفها إلى ظهور المجتمع الجماهيري، والصناعة، والعلم الحديث، وتزايد عقلنة المجتمع (rationalization) وتجارته، وما يصاحب ذلك من انحلال اجتماعي (social atomization). تشير كل هذه التوصيفات، بلا شك، إلى جوانب صحيحة، لكن أود أن أركز على ما هو أعمق وأشمل منها جميعاً، وهو ما أعرّف به الحداثة، انطلاقاً من ثلاثة عناصر رئيسة يُجمع كل من (ماركس) و(نيتشه) على اعتبارها جوهرية للحالة التي يُحلّلونها.

أولاً، تتميز الحداثة بحقيقة أن إبداعات البشر أنفسهم تكتسب قوة تتجاوز سيطرتهم، مستقلة عن أي فرد أو جماعة، وتواجههم بوصفها قوة خارجية مهيمنة عليهم؛ وهو ما يتجلى في رأس المال بحسب (ماركس)، وفي المثالية الزهدية بحسب (نيتشه).

إن رأس المال، بطبيعته، يميل إلى التراكم والتوسع. إنه يُجبر جميع الرأسمالين على الانصياع لإملاءات السوق تحت طائلة الإفلاس والطرده منه. ورأس المال، بوصفه استثماراً مالياً، مُوجّه في جوهره نحو تعظيم الأرباح (profit-maximization). وسر نجاح الشركات أساساً هو أنّها تُقدّم تعظيم الأرباح على جميع الاعتبارات الأخرى، وكل بُنيته مُعدّة لهذا الغرض. بل حتى إذا قرّر مدير تنفيذي قديس فجأة التخلي عن هاجس تعظيم الأرباح، ونجح بطريقة ما في إعلاء

الاعتبارات الأخلاقية رغم اعتراضات المساهمين والمستثمرين، فإنَّ مكانة الشركة في السوق العالمية ستهاوى سريعاً حتَّى تُقضى أو تُشتري أو تُغلَق، وسيأتي آخرون ليحلّوا محلّها بسرعة.

لذلك، من غير الدقيق تمامًا القول إنَّ الرأسماليين يتحكّمون بمصير حياتنا الاجتماعية؛ إنَّ رأس المال نفسه هو من يفعل ذلك، بينما الرأسماليون ليسوا سوى وكلائه الأفراد، يمكن استبدالهم، شأنهم شأن العمّال. ورغم أنَّ أكثر أباطرة النفط جشعاً يُفضّلون، في العمق، تجنّب كارثة المناخ، فإنَّ العلاقات الاجتماعية لرأس المال تنفلت من كلّ تخطيط عقلائيّ أو سيطرة، حتَّى حين تهدّد حياة الإنسان ذاته. بدلاً من أن يتحكّم البشر برأس المال، يتحكّم رأس المال بالبشر.

ورد في البيان الشيوعيّ (The Communist Manifesto): إنَّ المجتمع البرجوازيّ «أشبهُ بالسّاحر الذي لم يَعد قادراً على التحكّم بقوى العالم السفليّ التي استحضرها بتعاويذه»⁽¹⁾. لهذا ترتبط الحداثة ارتباطاً وثيقاً بخطر التدمير الذاتيّ للبشر: فظواهر مثل الحرب النووية وتغيّر المناخ الكارثي هي أوضح الأمثلة على كيفية تهديدنا لأنفسنا بأنفسنا، وخضوعنا لسيطرة إبداعاتنا. من هنا، حين أدّت جائحة

(1) انظر:

Marx, Karl and Engels, Friedrich (1848) Manifesto of the Communist Party, trans. Samuel Moore. Moscow: Progress Publishers. Ch. I. p. 17 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf>.

كوفيد إلى صراع بين الحاجة إلى إجراءات السّلامة واحتياجات الاقتصاد، ظهر رأس المال صراحةً مثل إله غاضبٍ يطالبُ بقرابين بشرية، داعياً إلى تكديس الجثث لإشباع جوعه الذي لا ينتهي. إنّ المثالية الزهديّة (ascetic ideal) التي حلّلتها (نيتشه) تمتلك السّمة ذاتها. فما يبدأ في الأصل بوصفه أعرافاً اجتماعيةً وُضعت من أجل المنفعة العامّة، ومثلاً أخلاقيةً نشرها الكهنة وسيلةً لبسط نفوذهم، سرعان ما يتوارى أصله، ويتحوّل إلى شيءٍ مُغيّبٍ ومُترَفّعٍ. إذ مع تشرّب الإنسان الحديث للمثال الكهنوتيّ، ينسى هذا المثال أصوله ووظائفه، ويكتسب طابع شيءٍ أبديٍّ ومُطلقٍ. لقد بدأ تطوّر المثالية الزهديّة حين اضطرّ الناس، في مجتمعاتٍ باتت أكثر ترابطاً، إلى إظهار ضبط النفس والكبت النفسيّ للذين تفرّضها الحاجة إلى الاستقرار الاجتماعيّ والتعاون. لكن مع ظهور مفاهيم الذنب والخطيئة، صار ضبط النفس وإنكار الذات يُمارسان لذاتهما، بوصفهما شيئاً يستحقّه الإنسان لأنّه خاطئٌ بطبيعته.

تضحّت المثالية الزهديّة لتصبح شيئاً مستقلاً عن المنفعة الاجتماعيّة، ومستقلّة حتّى عن مصالح أولئك الذين يُروّجون لها؛ استقرّت في داخل الذات الإنسانية، وغدّت جزءاً من تصوّر الإنسان لذاته. وتسلّل إلى الثقافة برُمّتها، حتّى بات يُعاش وكأنّه يسمو على العالم المادّيّ بأسره. بل، بمعنى ما، تُصبح المثالية الزهديّة مُتعاليةً بالفعل، إذ لم تُعدّ فاعليّتها تعتمدُ على وجود طبقةٍ كهنوتيةٍ أو أخلاقيةٍ ناشطة، بل تتخذُ صورةً قوّةٍ مستقلّة، لا شخصية. ما معنى

ذلك؟ يعني أن الجميع اليوم، مهما بلغت درجة علمتهم، خاضعون
لمشاعر الذنب والخطيئة، ملوثون بنزعة التهويل الأخلاقي ضد
أنفسهم وضد الآخرين.

كل من الرأسمالية والثالية الزهدية، رغم كونها من صنع
الإنسان، يعملان بمعزل عنه وضده، وينقلبان على الحياة البشرية
نفسها، فيقيدان متعتها وطمأنيتها الدائمة. وبدلاً من أن تكون
الصناعة امتداداً لقدرات الإنسان، يصبح الإنسان مجرد امتداد
لقدرات الصناعة، وتختزل القدرة البشرية برمتها في إنكار الذات
الزهدية.

ثانياً، تتميز الحداثة بانقلاب الوسائل والغايات. فالعامل
المأجور يقضي الغالبية المطلقة من حياته في ممارسة نشاط لا يجد فيه
أي قيمة جوهرية، بل يُزاوئه فقط بوصفه وسيلة، أي على نحو عملي
بحسب. كتب (ماركس): «الصلة الوحيدة التي لا تزال تربط الإنسان
بالقوى الإنتاجية وبوجوده الخاص - أي العمل - فقدت كل مظهر
من مظاهر النشاط الذاتي، ولم تعد تُسهم في استمرار حياته إلا من
خلال تحجيمها... أمّا الحياة المادية فتبدو كأنها الغاية، وما يُنتج هذه
الحياة المادية، أي العمل (الذي أصبح الآن الشكل الوحيد الممكن،
والسلبي كما سنرى، للنشاط الذاتي)، فهو الوسيلة»⁽¹⁾. أو بصياغة

(1) انظر:

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1932) The German Ideology. Amherst:
Prometheus Books. p. 96.

أكثر اختصاراً: «الحياة ذاتها لا تظهر إلا كوسيلة للحياة»⁽¹⁾. بالمثل، إنَّ المثالية الزهديّة، كما حلّلتها (نيتشه)، لا تمنح الإنسان شعوراً بالمعنى إلا من خلال التحقير من شأن الحياة، وجعل البشر خطاةً غارقين في الذنب، بحيث يسعى الإنسان نحو القوة فقط كوسيلة لتحقيق المثالية الزهديّة.

وهكذا يعترض (نيتشه) على جميع الكوسمولوجيّات (النظم الفكرية) الفلسفيّة-الأخلاقيّة (philosophic-moralistic cosmo-logies)، وعلى جميع التبريرات اللاهوتيّة، وعلى جميع «الأسباب» و«القيّم العليا» في الفلسفة واللاهوت عبر التاريخ، قائلاً: «لقد أُسيء فهم نوع معيّن من الوسائل باعتباره غاية؛ وعلى العكس، جرى تحقير الحياة وتعزيز قدراتها، والنظر إليهما على أنها وسيلة فحسب»⁽²⁾. إنَّ ضبط النفس يمكن أن يكون أداة قويّة جدّاً لتجاوز الذات ولتمكين الإنسان، غير أنّ المثالية الزهديّة، من خلال العدميّة nihilism المنتشرة في المجتمع، يُحوّله إلى غاية في حدّ ذاته، بحيث يتعلّم الناس جلدَ أنفسهم لمجرد ممارسته. فالأخلاق التي

(1) انظر:

Marx, Karl (1844) *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, trans. Martin Milligan. Moscow: Progress Publishers. I, *Estranged Labour*, p. 31 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf>.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1901) *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books. #707.

نشأت في الأصل لتكون منظومة أعرافٍ تنظم حياةً مجتمعيّةً فعّالةً وناجحةً، تتحوّل إلى كيانٍ مُقدّسٍ مستقلٍّ بسلطته الخاصّة (تمامًا كما السِّلَع)، ويتمسّك بها الناسُ حتّى حين تُصبح ضارّةً فعليًّا. وعلى النقيض، تُحتقَرُ القوّة والحياة وتُعزّزها - وهي ما ينبغي السعي إليه لقيمتها الذاتية - وتُنزَع عنها قيمتها، ولا تُمدَح إلّا بقدر ما تُعزّز قوَى مُعادية للإنسانيّة، أي متطلّبات الأخلاق المُجرّدة.

إنّ رأس المال، الذي يبدأ بوصفه وسيلةً لإنتاج السلع، ما يلبث أن يتضخّم حتّى يغدو غايةً في حدّ ذاته؛ فيتحوّل الإنتاج نفسه إلى مجرّد أداةٍ لتراكم رأس المال. وعلى المنوال عينه، تتحوّل الأخلاق والزهد (asceticism)، وقد ظهرا ابتداءً بوصفهما وسيلةً لصون الحياة وتُعزّزها، إلى غاية، حتّى يصيرُ ازدهارُ الحياة ونموُّ القوّة مجرّد وسيلةً للخضوع للقانون الأخلاقي. والنتيجةُ القصوى للمثاليّة الزهديّة هي صعود العدميّة (nihilism)، حيث تبدو الحياةُ نفسها مجرّد وسيلةً للموت. الرأسماليّةُ صورةٌ اقتصاديّةٌ لهذه العدميّة؛ إذ يكتب ماركس أنّ رأس المال هو «عَمَلٌ مَيّت (dead labour) لا يحيا إلّا بامتصاص دماء العمل الحيّ، وكلّما ازداد امتصاصُه لدم العمل الحيّ ازداد حياةً وقوّة»⁽¹⁾. وهكذا يُخضَعُ الحيّ للميت، وتغدو

(1) انظر:

Marx, Karl (1867) Capital, Volume 1, trans. Samuel Moore, Edward Aveling. Moscow: Progress Publishers. Chapter 10, Section 1, p. 163 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-I.pdf>

الأساسية نظام موت، بالقدر الذي تُغدو فيه العدمية رؤية كونية للموت.

أخيرًا، وبسبب العنصرين السابقين، تتسم الحداثة بطابع ظلي سريع الزوال: فالقوى التي تُهيمن علينا، على ضخامتها، تكاد لا تتجسّد في صورة ملموسة مُدرّكة؛ إنّنا نحيا تحت سلطانٍ مجرد لا شكل له. يظلُّ جلُّ نشاطنا آليًا وظيفيًا، بيدَ أنّ الغايات التي تُساق لنكون أدوات لها لا تتجلّى قطّ، كأنّنا نقضي حياتنا كلّها نظارد شُبَّحًا-سرابًا من سعادة أو وفاء أو قيمة قائمة لذاتها. تبدو الحداثة انتقالًا دائمًا لا يفضي إلّا إلى دورة جديدة من تكاثرها الذاتي. تكمن أهمية كلّ من (ماركس) و(نيتشه) في أنّها شرّحًا، بأعلى درجات الاستقصاء، كيف أمكن قيام مثل هذا الوضع الاجتماعي.

بوسعنا وصف الكثير من تطوّرات الحداثة بأنّها ببساطة تحيية للآمال. فهي تحيية لأنّ نتائجها الفعلية قصّرت عن بلوغ آمالها الثورية الكبرى. والتحوّلات السريعة التي كانت تمحو أشكال الرجعية القديمة، واعدة الناس بصفحة بيضاء ينون عليها عالمهم من جديد، ما لبثت أن كشفت عن صور جديدة من الاستعباد والاستغلال. وما كان يُراد به أن يضع الإنسانية أخيرًا في مركز الحياة الاجتماعية، أفضى إلى فرض قوّة مهيمنة جديدة. أمّا مطالب إنكار الذات، وجلد الذات، والزهد -التي يُفترض أن تتحرّر منها الحياة- فعادت في هيئة مُنقّحة، مُعلّنة، منزوع عنها السحر، لكنّها ظلّت طاغية بالقدر نفسه. كأنّ الحداثة في جوهرها شيءٌ وُلد ميتًا، فقد أجهضت أكثر

وعودها إشاراً قبل أن يُعلن عنها بالكامل. ميز (نيتشه) نفسه، بحدّة، ما بين الليبرالية (liberalism) و«الحرب من أجل الليبرالية». كان في الأحداث التي أنجبت المؤسسات الحديثة شيءٌ مُحَرِّزٌ بحق، لكن هذا المولود انتهى به الأمر إلى إعاقة الروح الثورية لأمة.

3

يجب قراءة كلّ فيلسوف يُشخص حالة اجتماعية عامة بوصفه عَرَضاً (symptom) لتلك الحالة. ورفض ذلك يقتضي افتراضاً ساذجاً مؤداه أن المُفكّر يستطيع الوقوف خارج المجتمع، يرصده بلامبالاة كما لو من منظور إلهي - وهو ما فعلته أحزابٌ ماركسيّة- لينينية كثيرة حين نصّبت نفسها حكماً وحارساً للحقيقة، تأتي بها إلى جماهير تُعدّ جاهلة. لا يُفهم فكر (نيتشه) إلّا كأحد أعراض العدميّة (nihilism)، ولا يُفهم فكر (ماركس) إلّا كأحد أعراض الرأسمالية، ويجب أن يُقرأ كلّ منهما أيضاً من خلال الحالة التي شخصها الآخر: فماركس عَرَضٌ للعدميّة، ونيتشه عَرَضٌ للرأسمالية. هذا لا يعني أنّها مجرد أعراضٍ سلبية بلا قوّة خاصّة؛ فهما، في أفضل أحوالهما، ينقلبان على الكيان الذي أتاح وجودهما ابتداءً.

أدرك نيتشه أنّه كثيراً ما يظّل واقعاً تحت سطوة العناصر عينها من العدميّة التي كان يُهاجمها؛ من تفوّق أخلاقيّ، ونزعةٍ للانتقام، وحقدٍ كامن، وزهدٍ قاسٍ. فلا يُنتظر منه أن يحرّر نفسه، بمفرده، من ظاهرة ثقافيّة شاملة، لا سيما وهو ابنُ قسٍّ - وكان في الأصل

يعتزم أن يصير واعظًا (إذ كان لقبه في طفولته «القس الصغير»). فعلى الرغم من جهوده، لم يستطع مثلاً أن يتجاوز شعور الحقد تجاه أُخْتِهِ؛ إذ بعد حادثة أسهمت فيها في تدمير اثنين من أعزّ صداقاته، كتب عنها في رسالة: «لقد أجهزتُ على نجاح أفضل نجاوُزاتي لذاتي؛ حيث أصبحتُ في النهاية ضحية شهوة لا ترحمُ للانتقام، في حين أنَّ نمطَ تفكيري الأعماق كان يرفضُ كلَّ ثأرٍ وعقاب»⁽¹⁾. إنَّ اعترافه هذا يُبرز قدرةً خاصّةً لديه على معرفة الذات؛ إذ طبق تحليله النفسي على ذاته كما على غيره، ولهذا كان مدركًا حتّى لطبيعة علاقته المرضيّة بالنساء. في كتابه ما وراء الخير والشر (Beyond Good and Evil)، وقَّبل فقرة ذات نبرة اجتماعيّة متخلّفة عن النساء، كتب نيّشه:

فيما يخصّ الرجال والنساء، على سبيل المثال، لا يستطيع المُفكّر تغيير آرائه، بل يكتفي بتعزيزها، وينتهي به الأمر بأن يكشف ما يُعدُّ «أمرًا محسومًا» في نظره أساسًا. بمرور الزمن، نعثر على حلولٍ معيّنة للمسائل التي تُلهِم قناعاتنا القويّة؛ وتُسمّى آنثذ «مُعتقدات» (convictions). ولاحقًا -ننظر إليها على أنّها ليست سوى درجاتٍ إلى معرفة الذات، وعلاماتٍ دالّةٍ على المشاكل التي نُجسِّدها- أو، بدقّة أكبر، على الحماقة العظيمة التي نحن عليها، وعلى مصيرنا

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1883) Letter to Franz Overbeck, August 26th.
Cited in Julian Young (2010) Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography. Cambridge: Cambridge University Press. p. 363.

الروحيّ (spiritual fatum)، وعلى ذلك الشيء الكامن «في الأعماق» الذي يأبى أن يتعلّم... وبسبب ذلك القدر الوافر من الأدب الذي أبدته لتوّي تجاه نفسي، لعليّ أجرؤ أكثر بأن أصرّح ببضع حقائق عن «المرأة في ذاتها»⁽¹⁾، على افتراض أن الناس يعلمون منذ البدء أنّها ليست إلّا - حقائق أنا⁽²⁾.

ثمة سببٌ جليّ لكون هذا التأملِ الذاتيِّ اللافت يتقدّم مباشرةً على الفقرة التي تتحدث عن النساء. فقد نشأ نيتشه في أسرة يغلب عليها النساء، وانتهت علاقته بأمته وأخته إلى توترٍ شديد، كما أخفق في إقامة حياة عاطفية ناجحة. لذا يُقدّم هذا المقطع عن النساء بإحالة كليّة إلى ذاته، مستهلاً إيّاه بـ «اللّباقة الوفيرة التي بسطتها على نفسي»، واضعاً إيّاه في سياقٍ أعمّ يتعلّق بعنادٍ اعتقاديّ التي تُشكّل «الحماقة التي نحنُ عليها».

وعلى ضوء ذلك، كيف يمكن إغفال الطابع الاعترافيّ لهذا المقطع؟ إنّ هذا المثال لا يكشفُ فقط عن براعة نيتشه في أسلوبه

(1) «المرأة في ذاتها» (woman-in-herself) أو «المرأة بوصفها كذلك» (woman-as-such). وهذا اشتقاق ساخر من مصطلح «الشيء في ذاته» (thing-in-itself) الكانطي، الذي يدلّ على الكيان كما يوجد مستقلاً عن أيّ مُدرك. ينبغي ملاحظة أنّ نيتشه لا يزعم الحديث عن «النساء»، بل عن مفهوم ميتافيزيقيّ أو مجرد لـ «المرأة بوصفها كذلك»، في محاكاة لمفهوم كانطي يتقدّم نيتشه في مواضع أخرى باعتباره غير قابلٍ للتحقّق.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1886) *Beyond Good and Evil*, trans. Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press. #231.

السيكولوجي، بل يُظهر أيضًا المنعطفات المدهشة التي أتاحتها تمرُّده على الأعراف الفلسفية.

4

من جهة أخرى، يُخطئ كثيرون عند قراءة المفكرين الراديكاليين إذ يُطابقون بين أفكار هؤلاء أو مثلهم العليا وبين الموضوع الذي ينتقدونه. وهكذا يُقال إن نيتشه عديمي (nihilistic)، على الرغم من كونه أشدّ مناهضي العدمية، لمجرد أن المجتمع الذي يُحلّله عديمي. وبالمثل يُوصم ماركس بأنه «شمولي» (totalizing) لأن نمط الإنتاج الذي يدرسه ذو طابع شمولي. كأنّ الكشف عن العلل الكريمة في المجتمع جريمة تُلصق بمن يفضحها، وكأنه أشبه بشريك عاطفي يُلام على «تطفله» لأنّه اكتشف خيانة الآخر. أحياناً يُتهم ماركس بأنه «يختزل كلّ شيء إلى الاقتصاد»، لكنّ الذي يفعل ذلك هو الرأسمالية نفسها، لا ماركس؛ بل إنّ نفور ماركس من هذا الوضع هو ما يدفعه إلى تعريته بكلّ قبحة حاثاً على النضال من أجل تقويضه. ظنّ كثيرون من المنظرين في النصف الثاني من القرن العشرين وما بعده أنّ التخلي عن مقولات ما رأوه ماركسيّة شموليّة عتيقة سيُطلق طاقات جديدة للحريّة والإبداع والتحوّل، لكنهم في حالات كثيرة ظلّوا خُدّاماً للسوق (marker) من حيث لا يشعرون. فاهروب من الفئات النظرية التي تُفسّر ظاهرة ما، لا يعني بالضرورة الهروب من الظاهرة ذاتها؛ فالحالة الاجتماعية تتطلب أدوات نظريّة ملائمة لمواجهةها.

لم يكن ماركس ولا نيتشه عرافين ولا نبين؛ ولم يكونا على صواب في كل شيء. غير أن الاتجاهين الرئيسيين اللذين حدّدهما في الحداثة ما زالا يعملان، إلى حد كبير، بالطريقة التي وصفاهما. فقد تنبأ ماركس بأنه ما دام رأس المال قائماً فسيظلّ يتراكم إلى أجل غير مسمى، ليرسو في أيّد آخذة في التقلّص عدداً، وبالمقابل سيصعد نموّ لا متناهٍ في الإنتاجيّة جنباً إلى جنب مع تزايد مستمرّ في لا مساواة الثروة. وتنبأ نيتشه باستمرارٍ تسطيح البشر إلى كتلةٍ بلا وجه، وفقدان أيّ إحساسٍ بالعظمة، والتدهور الموازي للثقافة إلى أدنى قاسمٍ مشترك. كانا مُحَقِّقَيْنِ جوهريّاً بشأن هذين الاتجاهين القائدين، لا لامتلاكهما قدرةً خارقة على استشفاف الغيب، بل لأنّهما فهّما، من خلال تحليلهما، الحركات التي كانا يشاهدانها تتشكّل في زمانها. والميزة الحاسمة التي تمتّع بها على غيرهما من مفكرٍ عصرهما أنّهما عاجلا موضوعيّ بحثهما بوصفهما ظواهر تاريخيّة، لا قوانيناً أبديةً، ووجدوا أنّها عمليّةٌ في حركةٍ دائمة، لا حشداً ساكناً للوقائع يُعرض في جدول. أضفى ماركس طابعاً تاريخيّاً على الفئات الاقتصادية التي تعامل معها الاقتصاديون الكلاسيكيون على أنّها أبدية، كما أضفى نيتشه الطابع نفسه على الفئات الأخلاقيّة/النفسية التي تناوّلها فلاسفة الأخلاق واللاهوتيون وكأثبات ثابتة على الدوام.

ينبغي إدراك أنّ هذين الاتجاهين -الاقتصاديّ عند ماركس والثقافيّ عند نيتشه- هما، في الحقيقة، جزءٌ من عمليّةٍ كلّيةٍ واحدة:

عملية التحديث. فالانتماءان يلتف أحدهما حول الآخر، فيساند كل منهما الآخر ويقويه. وأي محاولة للطعن في أحدهما من دون الآخر ستكون عاجزة أو قصيرة الأجل في أحسن الأحوال؛ إذ إن الروابط بينهما متينة أكثر من أن تُفكك - والحل الوحيد هو أن يُقطع كلاهما معاً بضربة واحدة.

يدو من السهل جداً التقليل من شأن نيتشه إذا فهم الارتباط بين هذين الاتجاهين بوصفه علاقة صارمة أحادية الخط بين «البنية التحتية» (base) و«البنية الفوقية» (superstructure). فالاتجاه الذي حدده ماركس يُعد جزءاً من البنية التحتية، أي العلاقات الاقتصادية والإنتاجية التي يقوم عليها أي مجتمع. أما البنية الفوقية - المجال الذي درسه نيتشه - فتغدو شيئاً ثانوياً فحسب: العوامل الثقافية والسياسية والنظرية والجمالية واللاهوتية التي تنشأ بوصفها نتيجة لبنية تحتية معينة. لقد اقترح ماركس هذا التمييز بين البنية التحتية والبنية الفوقية في مقدمة عام 1859 لكتاب مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي Contribution to the Critique of Political Economy، لكن من دون اعتباره شارباً ذا اتجاه واحد ولا قانوناً اجتماعياً مطلقاً. غير أن التفسيرات المتكررة والسطحية حولته إلى صيغة فظة، وصار أحد المبادئ المركزية في دوغمائية الماركسية-اللينينية؛ حتى إن ستالين (Stalin) وصفه بأنه «جوهر المادية التاريخية»⁽¹⁾.

(1) انظر:

Stalin, Joseph (1938) Dialectical and Historical Materialism, Section 3,
at <https://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1938/09.htm>

إثر تثبيت هذا التمييز وتجميده وتضخيمه على نحو لم يقصده
ماركس قط، صار يُستخدم في تحليلات ماركسيّة مبتسرة، كما قدّم
لخصوم الماركسيّة هدفًا سهلًا ميسورًا، فأمكنهم تصوير نظرية
ماركس الاجتماعية كما لو أنها اختزالٌ ساذجٌ للواقع.

اضطرّ إنجلز (Engels)، بعد وفاة (ماركس)، إلى تصحيح
تحرّفات من هذا القبيل:

«نحن أنفسنا، أنا و(ماركس)، مسؤولان جزئيًا عن كون
الشبيبة تُعطي أحيانًا الجانب الاقتصادي وزنًا أكبر مما ينبغي. كان
علينا أن نُبرز المبدأ الأساس في مواجهة خصومنا الذين أنكروه،
ولم نجد دائمًا الوقت أو المكان أو الفرصة لإعطاء العناصر الأخرى
الداخلية في التفاعل حقّها الكامل».

ولسوء الحظ، يحدث كثيرًا أن يظنّ الناس أنّهم، ما إن يستوعبوا
المبادئ العامة لنظرية ما، فإنهم فهموها تمامًا وباتوا قادرين على
تطبيقها فورًا - بل وأحيانًا يفعلون ذلك من دون فهم صحيح حتى
لهذه المبادئ. ولا أستثني كثيرين من «الماركسيّين» الجدد من هذا
اللوم؛ إذ صدرت من هذا الجانب أيضًا تفاهاتٌ مدهشة⁽¹⁾.

لم يكن (ماركس) و(إنجلز) يجهلان تعقيد الظواهر الاجتماعية؛
ففي كلّ حدثٍ تاريخيٍّ، كما يكتب (إنجلز)، توجد «قوى متقاطعة

(1) انظر:

Engels, Friedrich (1890) "Letter on Historical Materialism" in Robert
C. Tucker (ed.) The Marx-Engels Reader. New York: W. W. Norton &
Company, 2nd ed. p. 762.

لا حصر لها، وسلسلة لا نهائية من متوازي أضلاع القوى⁽¹⁾. مع ذلك، بلغ تمييز «البنية التحتية» (base) و«البنية الفوقية» (super-structure)، في أسوأ استعمالاته، حدًا صار فيه مبدأ لا جدلي، فأوهم بعضهم أن العلاقة بين المجالين -وهي علاقة نسبية ابتداء- لا تقوم على تبادلية متكافئة. فهم بعضهم التمييز على أن «الفوقية» مجرد ظاهرة ثانوية (epiphenomenal)، أي ناشئة عن «التيحتية» من دون امتلاك أي قدرة سببية خاصة. وبهذا الفهم القاصر، الذي لا يزال كثيرون من «الماركسيين» يتبنونه، لا يكون للتحليلات الثقافية، كتحليلات (نيتشه)، أهمية ثورية، لأنها إنما تتناول أعراضًا بلا أثر سببي. لكن المشكلة الواضحة أن أعمال (ماركس) النظرية نفسها ستعدّ، في هذا المنظور، جزءًا من «البنية الفوقية»، وبالتالي بلا تأثير في «التيحتية»⁽²⁾. ومع أن العلاقات الاقتصادية الرأسمالية تُسبب الأعراض الثقافية التي حلّ لها (نيتشه)، فلا بدّ من تذكر أن تلك الأعراض تمتلك قوة سببية خاصة، وتسهم هي نفسها في الحفاظ على «البنية التحتية» الرأسمالية. إن تجاوز الحداثة لا يقتصر على فهم شروطها الاقتصادية وسبل الإطاحة بها؛ بل يقتضي أيضًا قوة إرادة، وشغفًا بالتغيير، وقدرة على خلق القيم، وأخيرًا وعيًا بالذات

(1) المرجع نفسه، ص 761.

(2) انظر:

Marx, Karl (1844) "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction" in Robert C. Tucker (ed.) The Marx-Engels Reader. New York: W. W. Norton & Company, 2nd ed. p. 60.

بوصفها كائنًا لم يُحقّق بعدُ كامل طاقاته - إذ لم تندلع ثورة قطّ، فضلًا عن أن تنجح، من دون توافر هذه العوامل؛ وهذه هي الحاجات التي تتوجّه إليها النظرية النيتشوية.

أفاد مسحٌ أجري عام 1879 لمكتبات العمال في لايبزيغ أنّ العمال استعاروا أعمال (نيتشه) أكثر بكثير ممّا استعاروا أعمال (ماركس) و(لاسال) (Lassalle) و(بيبل) (Bebel)⁽¹⁾. إن دُلّ ذلك على شيء، فلأنّنا يدلّ على أنّ كتابات (نيتشه) تخاطب همًّا جوهريًّا لدى الطبقة العاملة. فمن الثورة الألمانية 1918-1919، إلى الثورة الروسية، إلى انتفاضات مايو 1968، في فرنسا، كان للفلسفة النيتشوية حضورٌ ملموس في كلّ هذه اللحظات الثورية. وإبراز هذا الدور ليس مجرد شأنٍ بحثي.

6

حتى الآن تطرّقت إلى الأسباب التي تدعو الاشتراكيّ إلى الرجوع إلى (نيتشه). لكن ماذا يكسب النيتشويّ من التحوّل إلى الاشتراكيّة؟ مهما تعدّدت التناقضات والالتباسات في فكر نيتشه، فإنّ معظم القراء يقرّون على الأقلّ بصحّة العبارات الآتية: (1) كان نيتشه يتوق إلى تحويل العالم، (2) يتعارض هذا التحويل مع البرود

(1) انظر:

Cited in Aschheim, Steven E. (1988) "Nietzschean Socialism - Left and Right, 1890-1933" in *Journal of Contemporary History*, Vol. 23, No. 2. p. 151.

التجريدي لكل من التجارة والدولة، 3) النتيجة النهائية لمثل هذا التحويل ستكون بسط سيطرة إنسانية (أو إنسانية متفوقة) جديدة على الأرض: «الإنسان الأعلى كنه الأرض»⁽¹⁾.

لقد استعمر رأس المال الكوكب كله؛ فلا بقعة اليوم بمنجاة من العلاقات الاجتماعية الرأسمالية. ثم لأنه لا يوجد داخل الرأسمالية آلية تُتيح لسيطرتها أن تنحسر؛ فسيطرتها عالمية وتزايد بلا حد، وما من طبقة ولا أمة معزولة عنها. ومتى أدرك المرء هذا، لزمه الاعتراف بأن حلم نيتشه في تحويل العالم يظل مستحيلًا ما لم يتصدَّ لرأس المال. بل إن المرحلة التي بلغها التطور الرأسمالي تجعل السبيل الوحيد للتصدي له هو تدميره. إذ لا سبيل إلى ترويض رأس المال أو تقييده إلا فيما يهدف إلى إزالته.

ولا تمتلك الدولة القدرة على إسقاط رأس المال، ولا هو قادر على إسقاط نفسه. لا يطيحُ به إلا الطبقة التي جعلته ممكنًا وتعاني في الوقت نفسه من أليائه، الطبقة التي لا تزداد غنى بتراكمه، والتي يُخضعها رأس المال لكنّها قادرة على تنظيم نفسها لتصير ذاتًا تُريد إلغاؤه: إنَّها الطبقة العاملة. وبما أن رأس المال شاملٌ عالمي، فلا بدَّ من أن تتصدى له طبقة عاملة شاملة عالمية، منزّهة عن القوميات والشوفينيّات الضيقة، بقدر ما رأس المال منزّه عنها.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. I, Zarathustra's Prologue, #3.

إذا قُبِضَ لهذا التحدي أن ينجح، وجَبَ أن يَخْلُقَ شيئاً توكيدياً عبر نَفْيِ رأس المال؛ أي عبر نَفْيِ أساسه: الملكية الخاصة والعمل المأجور. فما هو ذاك الخلق التوكيدي؟ إنه حصراً مجتمعٌ مُحْطَطٌ قائم على قاعدة إنسانية، ينسجم مع حاجات البشر ومصالحهم ورغباتهم وقيَمهم: إنسانية اجتماعية؛ أي باختصار: الاشتراكية (socialism). ما دام النيتشوي يُدرك طبيعة رأس المال، فخياره الجوهري في شأن تحويل العالم بسيطاً: إمّا أن يدع رأس المال يواصل عمله حتى يقنى ذاتياً عبر كارثة ما (كأن ينهار أمام كارثة مناخية)، وإمّا أن يواجه رأس المال بقوة اجتماعية عريضة وقوية بقدره.

فهل كان (نيتشه) سيُفَرِّقُ بهذا الاستنتاج لو امتلك منظور الإدراك المتأخّر وتعرّف إلى الماركسية بالقدر الكافي؟ على الأرجح لا، وليس هذا ما أدّعيه، إذ سيكون مجرد تخمين. إنَّ عمل (نيتشه) يفتقر إلى برنامجٍ سياسيٍّ صريحٍ لأنّه رأى السياسة الحديثة ذاتها عَدَمِيَّة (nihilistic)، ولأنّه تطلّع إلى عالم يتجاوز السياسة.

إنّ نداءي موجّه لا إلى (نيتشه) افتراضيّ اعتنق الماركسية، بل إلى النيتشويين الأحياء اليوم، الذين عاينوا أكثر ممّا عاينه (نيتشه) مدى نزعة رأس المال التوسّعية وقوّته التدميرية العالمية. إنَّ التحدي المائل أمامنا هو أن نضخّ في النيتشوية مضموناً سياسياً، بأن نُحدّد إمكاناً وضع برنامجٍ سياسيٍّ يهدف في نهاية المطاف إلى إلغاء السياسة، برنامجٍ يجعل منتجات العدمية سلاحاً ضد العدمية عينها. اليوم، هذا هو السبيل الوحيد لتجنّب تحجيم الفلسفة النيتشوية إلى تمرين

أكاديمي صرف أو موضوعة ثقافية شعبية؛ وهو السبيل الوحيد لمنح الفكر النيتشوي قوةً ماديةً - إذ إنَّ وجود فلسفةٍ مُعارضةٍ تَخْلُو من القوة المادية يكاد يساوي العدم.

هل سنُشبه اشتراكتنا الاتحاد السوفيتي؟ كلا. لن تكون حتى تنويعًا على النظام السوفيتي، ولا إصلاحًا له، ولا تغييرًا كميًا فحسب؛ إنما ستكون مجتمعًا مختلفًا من حيث النوع. فإذا أخذنا تحليل (ماركس) لرأس المال مأخذ الجد، بدا الاتحاد السوفيتي اقتصادًا رأسماليًا صريحًا، تتجلى فيه كافة العلاقات الاجتماعية الأساسية للرأسمالية: رأس المال، والعمل المأجور، والإنتاج السلعي. ومعنى الإنتاج السلعي هو أنَّ السلع تُصنع بغرض التبادل، فيُنجز الإنتاج لأجل الربح لا الحاجة؛ ولنجاح العملية يجب أن يفوق الربح حجم الاستثمار، أي لا بُدَّ من تراكم رأس المال. يتراكم رأس المال عبر استثمار العمال الذين لا خيار لهم سوى بيع قوة عملهم، واستخراج أكبر قدر ممكن من فائض القيمة من عملهم؛ وهذا يعني أنَّ خفض الأجور، وزيادة ساعات العمل، وتكثيف الجهد، كلها ظروفٌ مُحَرَّضةٌ منهجيًا بطبيعتها، وأنَّ العمال معزولون عن نشاطهم وعن منتجاتهم. إنَّه نظامٌ إنتاج معيَّره تأجير الكائن البشري نفسه، وهذا تعريف الرأسمالية. علينا أن نُقدِّر الطابع الراديكالي لتحليل (ماركس)، الذي يسعى إلى تعريف الرأسمالية لا بهذه الصورة أو تلك، ولا في مرحلة تاريخية بعينها أو بصيغتها المعدلة، بل الرأسمالية في ذاتها، في عملياتها الأساسية المعروفة، مستقلة عن كل إصلاح أو تنظيم ممكن.

أما اشتراكيتنا فتسعى إلى القضاء على كل واحدة من هذه العمليات الأساسية، وأي مشروع يقف دون ذلك يبقى قاصراً؛ وأمل أن يُلْمَح هذا العمل ليس إلى السّيات الإنسانية لمثل هذه الاشتراكية فحسب، بل وأن يُلْهِم أيضاً إرادة الخلق اللازمة للسير نحو تحقيقها.

7

بينما تكشفُ الحداثةُ بدرجةٍ لم يسبق لها مثيل، عن طابعنا المُقَيَّد المحدود المشروط تاريخياً، فإنّها تُتيح، على نحوٍ مُفارق، شكلاً خاصاً من العموميّة. لأوّل مرة، تُنتج النزاعاتُ المعولة لرأس المال خلفيّة اجتماعيّة مُشتركةً على امتداد الكوكب؛ إذ تُصبح العلاقات الاجتماعيةُ الرأسماليّةُ حتميّةً للنادلة في مطعم، كما هي للفلاح الريفي، ولـ «المؤثّر» (Influencer) كما لعامل المصنع، ولصاحب الأسهم كما للمتسوّل. إذ على الرغم من اختلاف المواقع التي يشغلها هؤلاء جميعاً داخل شبكة العلاقات الاجتماعية، فإنّهم يعيشون في عالمٍ تغلغل فيه النقود، والسلع، والعملُ المأجور، ورأسُ المال، فتسود وقائعٌ لا مفرّ منها في الحياة، مستقلّة عن الإرادات الفردية؛ إمّا أن نحيا وفق الوسائل التي تُملّيها وتقتضيها، أو لا نحيا أبداً.

فهل يوجد ما هو خارجُ هذه الشروط الاجتماعية؟ بالكاد... فحتّى الكون نفسه باتَ معرّضاً للاستعمار رأس المال، ولا يستطيع أحدٌ زيارته أو استكشافه إلّا عبر الوسائل التي توفرها هذه العلاقات عينها؛ إلا إذا كان «الكون» كما يترأى في خيالنا.

لعلّ الخيال يُقدّم عزاءً للهارب، لكن علينا ألا نخدع أنفسنا:
فخيالاتنا هي أيضًا مستعمرة.

أيًا كانت الخلفيات المشتركة عالميًا قبل ظهور الحداثة، فإنّ خلفيتنا الاجتماعية الموحدة فريدةً بكونها من صنع البشر (وإن لم تُصمّم عن وعي)، ويمكن -بل يجب- أن نقوم نحن أيضًا بتحويلها. لم يسبق أن تسيّبت أفعال البشر في وضع يبلغ هذا المدى من التأثير المشترك على هذا العدد الهائل من الناس، ولا أن تمخّضت عن آثار وإمكانات تحويلية للعالم على هذه الدرجة من الضخامة. والنتيجة لا مفرّ منها: إمّا أن تُدمّر الحداثة الإنسانية، وإمّا أن تتخطّاها الإنسانية على نطاقٍ كونيّ. والخبر السار أنّ شروطًا إمكان هذا التخطّي تخلّقها الحداثة نفسها؛ فبينما تُحطّم كلّ ما كان مقدّسًا، وتُذيب كلّ ما هو صلب، تُشيدُ الرأسماليّة، من غير قصد، قاعدةً لوحدةٍ كونيةٍ جديدةٍ؛ تمامًا كما تبلغُ العدميّة ذروتها عند هدم القيم كلّها، لكنّها تفتح في الوقت ذاته إمكانَ إعادة توجيه ضبط النفس نحو تأكيد الحياة. فالرأسماليّة والعدميّة تُنتجان معًا شروطَ تخطّيها.

8

إنّ سوءَ الضمير مرضٌ، ولا جدوى من إنكار ذلك؛ غير أنّه مرضٌ يشبه الحمل. - نيتشه، جينالوجيا الأخلاق (The Genealogy of Morality)⁽¹⁾.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1887) On the Genealogy of Morality, trans. Carole Diethe. Cambridge: Cambridge University Press. Essay II, #19.

ليس لدى البروليتاريا مثلُ خاصّة تُحقّقها؛ إنّها عليها أن تُطلق
سراح عناصر المجتمع الجديدة التي يحملها في رحبهِ المجتمع
البورجوازيّ الآيلُ إلى السقوط. - ماركس، الحرب الأهلية في
فرنسا (The Civil War in France)⁽¹⁾.

إنّ الطابعَ الانتقاليّ الجوهريّ للحدثاتِ هو ما دفع كلّاً من
ماركس ونيتشه إلى تشبيهها بالحمل؛ فالحملُ حالةٌ مؤلّمةٌ، لكنّها
تُفضي إلى ميلاد الجديد. وليس من قبيل المصادفة أنّ العملَ
(labour) هو أيضاً لفظٌ يُطلَق على عمليّة الولادة [بالإنجليزية
labour]؛ إذ يُشتقّ من اللاتينية بمعنى الكدّ والمشقة. ودائماً ما يكون
الذين يكادون ويجهدون أنفسهم هم من يلدون الجديد. بحسبِ
نيتشه، إنّ كلّ العذابات والتضحيات اللازمة لتوليد الشعور
بالذنب (guilt)، والخطيئة (sin)، والحياة الباطنية كلّها، تُهذّب
الإنسان وتُقوّيه، وتعدّه للخلق، كوترِ قوسٍ يُشدّ إلى الوراء ليرمي
سهمه أبعدَ ما يكون. وبالمثل، يرى ماركس أنّ أهوالَ التراكم
البدائيّ، والتصنيع، والعمل المأجور تُنشئ الطبقةَ القادرةَ على إنهاءِ
جميع الطبقات - وترُ القوس يُسحب إلى الوراء، والتوتر يُعدّ السهمَ
للإطلاق.

(1) انظر:

Marx, Karl (1871) The Civil War in France, English Edition of 1871. The
Paris Commune. [https://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/
civil-war-france/ch05.htm](https://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/civil-war-france/ch05.htm).

ولهذا كتب الماركسيّ النيتشويّ الروسيّ ستانيسلاف فولسكي (Stanislav Volski) أنَّ البروليتاريا «ليست سوى مقدّمة للإنسانية... انتقال، ونارٌ تطهير، وتربةٌ لحصاد آتٍ»⁽¹⁾.

لا يمكن للحدائث أن تظلَّ في حالة انتقالٍ إلى استدامة ذاتها إلى ما لا نهاية؛ إذ لابدَّ لها في النهاية من الانتقال إلى فنائها الخاص. والمسألة المطروحة هي: ما سِمَةُ الخلقِ المُصاحبِ لهذا الفناء؟ أهو خَلَقٌ فعَّالٌ مُؤكَّد؟ أم ردٌّ فعلٍ سلبيٌّ نافٍ؟ هل سترضخُ لقوى الحدائث الهدامة استسلامًا، أم ستُوجَّه تلك القوى ضدَّ رأس المال والعدمية ذاتها؟

(1) انظر:

Volski, Stanislav (1909) *Filosofiya borby: opyt postroyeniya etiki marksizma*, cited in George L. Kline (1969) "Nietzschean Marxism" in Russia, in Frederick J. Adelman (ed.) *Demythologizing Marxism: A Series of Studies on Marxism*. p. 173

الفصل الثاني

اشتراكية نيتشوية

نقدُ نيتشه للرأسمالية

1

يَعلَمُ الجميعُ أنَّ (نيتشه) كان مُعادياً للاشتراكية، غير أنَّ هذا لا يعني بحالٍ أنَّه كان مؤيداً للرأسمالية. ففي كتاباته يَيزُغُ نقدُ للرأسمالية - وإن على نحوٍ غير مُطوَّرٍ بما يكفي. لقد رأى الحياة الحديثة منقسمةً أساساً بين حياةِ العَمالِ المَاجورين المضنية وغير المُشبعة، وحياةِ رجالِ الأعمالِ ومالكي العقارات المحسوبة بلا معنى، وحياةِ البيروقراطيين والسياسيين في الدولة القاسية المُنافقة. كانت هذه الأنماطُ كُلُّها، في نظره، جديرةً بالازدراء على السَّواء، ولم يَرِ في أيٍّ منها إمكانيةً لِجَمعِ مستقبلٍ. وما أتاح له أن يتخذَ تلك المسافةَ النقديةَ الحادَّةَ من الحياةِ البورجوازية، على الرغم من عدم انتباهه إلى الاشتراكية، هو أنَّه كان مُستثنى من «الأنماط» الحاكمةِ في الحداثة. فبسببِ مرضه تركَ الحياةَ الأكاديميةَ باكراً - وهي عنده جافَّةٌ كحياةِ التجارة، باردةٌ كالحياةِ السياسية. أمَّا المعاشُ الذي خصَّته به جامعته فقد مكَّنه من أن يقضي بقيَّةَ عمره من غير أن يَنخرطَ لا في عَمَلٍ مَاجور ولا في تجارة. وقرَّ له هذا الموقفُ ميزةً

خاصّةً: تلك المسافة الانعزاليّة التي احتاجها لإجراء نقدٍ كُلِّ للحدائث؛ لكنّ هذا كان أيضًا من أبرز عيوبه، إذ إنّ غياب الجذور في المجتمع البورجوازي جعل وسائله لتجاوز هذا المجتمع تفتقر إلى الرسوخ الكافي (ولهذا نجد أنّ أعماله المبكّرة، السّابقة لَعُزَلته، هي التي تتناول علاقات الإنتاج البورجوازية بأوضح صورة).

والسبب الذي حمَلَ (نيتشه) على افتراض «الأرستقراطية» مثالاً مستقبلياً هو أنّ الأرستقراطية ظاهرة ما قبل حدائث؛ ومن ثمّ فهي، مثل (نيتشه) نفسه، مُستبعدة من العمل والتجارة. كانت «الأرستقراطية» هي الطّريقة التي صاغَ بها (نيتشه) عنصراً اجتماعياً-سياً يتجاوز الرأسماليّة.

على عكس هُراء «الموضوعيين» الرّانديّين Randian Objectivists الذين يُطابقون بين «الإنسان الأعلى» النيتشوي والرأسماليّ الحديث، كان (نيتشه) يَمَقُّتُ الرأسماليّة؛ ولا أدلّ على ذلك من نصوصه. يقول: «إنّ أكثر العصور اجتهداً -عصرنا- لا يُحسن صناعة شيءٍ بكلّ اجتهداه وماله سوى مزيد من المالٍ ومزيد من الاجتهاد»⁽¹⁾. ما المقصودُ هنا إنّ لم يكن رأس المال نفسه -أي المال المُستثمر لغرضٍ جنّيٍ مزيدٍ من المال؟ ويصفُ «أنايئة صُنّاعِ المال والطغاة العسكريّين، الذين يَسيطون سلطتهم على كلّ ما على الأرض

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1882) *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff & Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press. #21.

تقريباً⁽¹⁾. ونتيجة ذلك؟ «إنَّ العُلُومَ التي تُمارَسُ بلا أيِّ ضوابط، وبروحِ مذهبِ الحرِّيةِ العمياء (laissez faire)، إنَّها هي تُحطِّمُ وتُفكِّكُ كلَّ عقيدةٍ راسخة؛ أما الفئاتُ والدولُ المُتعلِّمةُ فتجرُّفُها موجةٌ من اقتصادِ المالِ الحَقيقِ إلى أبعدِ الحدود... إنَّ الفئاتِ المُتعلِّمة... تزدادُ قلقاً وسطحيةً وجفاءً كلَّ يوم... لقد انحدرَ الإنسانُ المُثقَّفُ حتى صارَ الدُّ أعداءُ الثقافة، لأنَّه يُريدُ أن يُنكِرَ وجودَ المرضِ الكونيِّ عمداً، ويُعيقُ بذلكَ عملَ الأطباءِ»⁽²⁾. إنَّه نصٌّ يُمكنُ بسهولةٍ أن يكونَ مقتبساً من (ماركس). من منظورِ التعليمِ والثقافة - وهما المجالانِ اللذانِ كان (نيتشه) يُقنِّهما - استطاعَ أن يُدرِكَ طبيعةَ الرأسماليةِ المنحطَّةِ بوضوحٍ شديد. فإلى ماذا انحدرَ التعليمُ؟ إلى «تعلُّمٍ سريعٍ» ليُصبحَ المرءُ كائنًا يُنتِجُ المالَ سريعاً، ومع ذلكَ ينبغي أن يكونَ تعلِّماً عميقاً بما يكفي ليُمكِّنَ المرءَ من كسبِ كميةٍ عظيمةٍ جداً من المال. يُسمَحُ للإنسانِ من الثقافةِ بالقدرِ الذي يخدمُ مصالحَ صناعةِ المالِ العالميَّةِ⁽³⁾. وهذا النمطُ من التعليمِ يُنتِجُ «إمَّا العالمَ، أو الموظَّفَ الحكوميَّ، أو صانعَ المالِ، أو المتحدِّقَ الثقافيَّ، أو - وهو الأعم - مزيجاً من هؤلاءِ جميعاً»⁽⁴⁾ وجميعهم محتقرون بالقدرِ نفسه. فالثقافةُ الحديثةُ هي «ثقافةٌ تجاريَّةٌ» - «مُجمِّعةٌ قِوامُها التجارةُ كما

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1873) *Untimely Meditations*, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press. III, #4.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه. الفقرة 6.

(4) المرجع نفسه.

كانت المبارزة الشخصية قِوامَ المجتمع عند الإغريق القدماء، وكما كانت الحربُ والنصرُ والعدالة قِوامَ المجتمع عند الرومان.

... إنه الطابعُ الذي يَطْبَعُ ثقافةَ بأسرها، فكراً مدروساً حتى أدقِّ تفاصيله وألطفها، ومنقوشاً في كلِّ إرادةٍ وكلِّ ملكة: هذا ما ستَفْخَرُونَ به، أنتم رجالُ القرنِ القادم، إذا كان أنبياءُ الطبقةِ التجاريةِ مُحَقِّقِينَ في أن يورثوهُ إليكم! لكنني لا أملكُ إلا إيماناً ضئيلاً بهؤلاء الأنبياء⁽¹⁾.

هل سيكونُ الرأسماليونَ وكلاءُ التغييرِ في إحياءِ الثقافة؟ بالكاد ... «ما أشدَّ ما يُثيرُ فينا الاشتمزازَ هذا الاستمتاعُ المتبلِّدُ، الدبُّ، البُني، كما يفهمه أولئك المُتَنَعِّمونَ به: مُتَقَفُونًا، وأغنياؤنا، وحُكَّامُنَا!»⁽²⁾ فأغنياؤنا «أفقرُ الناسِ جميعاً»⁽³⁾. ورجال الأعمالِ «مجتهدونَ في العمل- لكنَّ أرواحهم كسلى، يكتنفها العجزُ، ويلتحفُ رضاها بَرْداءُ الواجب»⁽⁴⁾.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1881) *Daybreak*, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press. #175.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1882) *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff & Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press. #4.

(3) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1901) *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books. #61.

(4) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1881) *Daybreak*, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press. #186.

غير أنَّ العملَ لا يحفظُ المقدَّسَ هو الآخر؛ ففي العملِ المأجورِ
«يعملُ قانونُ الحاجةِ فحسب: يريدُ المرءُ أن يحيا فيبيعُ نفسه، لكنه
يحتقرُ مَنْ يستغلُّون هذه الحاجة ويشترون العاملَ». بل إنَّ الخضوعَ
للطغاةِ أهونُ من الخضوعِ «لأشخاصٍ مجهولينَ عمليين» -وذلك ما
عليه كبارُ أربابِ الصناعة. ففي العملِ المأجورِ لا يشعر المرءُ أنه
يخدمُ شيئاً اسمي، أو يشتركُ في أمرٍ أرفعَ من ذاته- «إذ يرى العاملُ
في صاحبِ العملِ، في الغالب، مجردَ كلبٍ مأكِرٍ مصاصٍ دماءٍ
يضاربُ على كلِّ أزمة، ولا يهتمُّ اسمه ولا هيتُّه ولا سمعته»⁽¹⁾.
لقد كانت الفاشيةُ محاولةً، جزئياً، لتزيينِ الرأسماليةِ بإضفاءِ وجهٍ
-أو على الأقلِّ نموذجٍ قوميٍّ- على هؤلاء الكلابِ مصاصي الدماءِ.
أما تمجيدُ العصرِ الحديثِ للعملِ فلم يرَ فيه (نيتشه) إلا خوفاً
من الفرد؛ فالعملُ هو «خيرٌ شرطيٌّ» لأنَّه «يبقي الجميعَ ضمنَ
الحدود، ويمكنه أن يُعطِّلَ بقوةِ نموِّ العقل، والطمع، والرغبةِ في
الاستقلال»⁽²⁾. وفي كتابه «الفجر» يعرضُ (نيتشه) أطولَ خطابٍ
قدمه للعمال، أولئك الذين «يُستخدَمون كلولِبِ آلةٍ، أو شيءٍ يسدُّ
به العقلُ المبدعَ فراغاً ما». وبرغمِ تعاطفه مع شقائهم، يتجلى هنا
افتقاره إلى نظرةٍ واقعية، إذ يقترحُ لهم الهجرةَ الجماعيةَ حلاً. وهو

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1882) *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff
& Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press. #40.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1881) *Daybreak*, trans. R. J. Hollingdale. Cam-
bridge: Cambridge University Press. #173.

يناشد العمال أن «يعلنوا أنفسهم طبقةً من المستحيلات الإنسانية» وأن «يفتحوا داخل خلية النحل الأوروبية عصرًا من الزوج الكبير لم يسبق له مثيل من قبل، ومن خلال هذا الفعل من الهجرة الحرة بالطريقة المهيبة للاحتجاج على الآلة، وضد رأس المال، وضد الاختيار الذي يهددهم الآن بأنهم مجبرون على أن يصبحوا إما عبيدًا للدولة أو عبيدًا لحزب يُسبب الاضطراب»⁽¹⁾.

2

ولكن إن كان (نيتشه) مُناهضًا للرأسمالية على نحوٍ لا لبسٍ فيه، فلمَ كان ينفّر من اعتبار الاشتراكية حلًا؟ يرى الجميع أن (نيتشه) كان ضدَّ الاشتراكية، لكن قُلْ مَنْ يسأل سؤالاً يبدو بديهيًا وحاسمًا معًا: ما الذي كان (نيتشه) يَعُدُّه اشتراكيةً في الأساس؟ إذ هناك -حتى بين الاشتراكيين أنفسهم- تعريفاتٌ عدّة متضادةٌ للاشتراكية، ولا دليلَ على أن (نيتشه) قرأ (ماركس) يومًا، وإن كان قد سمعَ به؛ ففي كتاب (ليوبولد ياكوب) (Leopold Jacoby) «فكرة التطور» (Die Idee der Entwicklung) كان قد خطَّ تحت اسم (ماركس) سطرًا⁽²⁾. ولا يسعنا إلا التكهنُ لمَ لم يَحْظَ (ماركس) بِذكرٍ في كتابات (نيتشه)، ولكن ثَمَّة احتمالًا واحدًا: أن (ماركس) تَجَنَّبَ المزالق التي انتقدها (نيتشه) في غيره من الاشتراكيين.

(1) المرجع نفسه. الفقرة 206.

(2) انظر:

Brobjer, Thomas H. (2002) "Nietzsche's Knowledge of Marx and Marxism" in Nietzsche-Studien, 31(1).

فهل كان (نيتشه) ليُصَبِّحَ اشتراكياً لو قرأ (ماركس)؟ يبدو ذلك مُستبعداً، غير أنَّ الخلاصة هي التالية: إنَّ هجمات (نيتشه) على الاشتراكية لم تكن تستهدف الاشتراكية الماركسية الحقيقية.

يرجعُ اِطِّلاعُ (نيتشه) على الاشتراكية في الغالب إلى معرفته بـ (ريشارد فاغنر) مُرتبطاً بسياسة (برودون) (Proudhon) و(باكونين) (Bakunin)، وإلى قراءته - قبل كلِّ شيء - لـ (أوجين دوهرينغ) (Eugen Dühring). كان (فاغنر) و(برودون) و(باكونين) و(دوهرينغ) جميعاً سيئتي الصيت في معاداتهم للسامية؛ وهذا يجعل من المرجَّح أنَّ (نيتشه) -الذي اشتهر باحتقاره لمعاداة السامية- كان يربطُ الاشتراكية بهذه النزعة (وهو ما يظهرُ أحياناً في كتاباته). وحين قطعَ (نيتشه) صلته بـ (فاغنر) ازدري معاداته للسامية وقوميته واستسلامه للمسيحية وارتباطه بالدولة الألمانية، غير أنَّ آراءَ (فاغنر) الثورية القديمة لم تُذكر قطُّ على أنها سبب الخلاف. بل إنَّ (نيتشه) كان يؤثِّرُ (فاغنر) القديم - ذا النزعة الثورية المُوالية لـ (فویرباخ)^(١).

في النصفِ الثاني من سبعينيات القرنِ التاسع عشر، أصبحَ (نيتشه) صديقاً مُقرباً لـ (مالفيدا فون مايسنبوغ) (Malwida von Meysenbug) - وهي اشتراكية ألمانية مُتعاطفة مع ثورات 1848، ومصدر آخر لاطِّلاعه على الفكر الاشتراكي. أقام الاثنان، ومعهما الفيلسوفُ (بول ريه) (Paul Rée)، في (سورينتو) بإيطاليا، حيث

(١) لودفيغ فيورباخ (Ludwig Feuerbach) (1804 - 1872) - فيلسوف ألماني من الميغيليين الشبان؛ عدَّتْ ماديته من أبرز المؤثرات الفلسفية في فكر (ماركس).

كانوا يعتقدون نقاشاتٍ يوميةً ويتبادلون قراءَةَ كتاباتٍ بعضهم. خلال هذه الفترة، كتبَ واحدةً من قلائلِ ملاحظاته الإيجابية عن الاشتراكية، إذ لم تكن آراءُ (نيتشه) قد تبلورت بعدُ بصورةٍ نهائيةٍ، ولا ريبَ أنَّه أرادَ أن يُرضيَ صديقته ورفيقه الفكريَّ: «إنَّ الاشتراكيةَ تقومُ على قرارِ الاعترافِ بجميعِ الناسِ متساوينَ، والعدلِ بينهم جميعاً؛ وهي أرقى أشكالِ الأخلاق»⁽¹⁾. كان ذلك قبلَ أن يبدأَ (نيتشه) في النظر إلى «الأخلاق» نفسها بارتياب، وقبلَ أن يعتبرها شيئاً مُحتمَلِ الخطورة والضرر. وحين بلغَ تمامَ نضجه الفكريِّ، تخلَّى (نيتشه) عن كليهما معاً - الاشتراكية والأخلاق - ضربةً واحدةً. يُشيرُ هذا كله إلى ما كان (نيتشه) يفهمه من الاشتراكية: عقيدةٌ أخلاقيةٌ في جوهرها، تُعرِّفُ بعباراتِ المساواة والحقوق والعدالة؛ غيرَ أنَّ تلك ليستِ اشتراكيةً ماركس، وليستِ اشتراكيةً.

3

إذا ما ألقينا نظرةً على الأسبابِ التي هاجَمَ (نيتشه) من أجلها الاشتراكية، أمكننا أن نُبيِّنَ كيفَ تَجَنَّبَتِ الاشتراكيةُ كما فَهَمَها (ماركس) تلكَ الأسبابَ نفسها، وفي الوقتِ عينه نرسمُ ملامحَ ما قد يبدو عليه شكلُ «الاشتراكيةِ النيتشوية».

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1876) KSA 8 21 [43], cited in Julian Young (2010) Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography. Cambridge: Cambridge University Press. p. 233.

شَنَّ (نيتشه) هجومه أحياناً على الاشتراكية باعتبارها مظهرًا ضارًا من مظاهر المثالية الزُّهديّة؛ أي مثالية إنكارِ الذات. تنشأ هذه المثالية وتكتسب نفوذًا لأن الضُّعفاء يَتَغَوَّنَ معنى لآلامهم: فالآلمُ مُحْتَمَلٌ، أما الآلمُ بلا معنى فغيرُ مُحْتَمَلٍ. فَيَسْتَمِيلُهُم الكَهْنَةُ إذ يَضْفُون على أَلِهم معنى: «إنكم تتألَّمون لأنكم خاطئون، وتستحقُّون الآلمَ». وحلُّ معاناتكم، إذن، هو مُعاقبةُ النفس: كِبْحُ الرغبات، قَمْعُ الغرائز، تَصْغِيرُ المطالب. ويرى (نيتشه) في الاشتراكية تجسيدًا عَصْرِيًّا دُنْيَوِيًّا لهذا التَّزَوُّع: فالاشتراكيّ يَسْتَجِيبُ للآلمِ برفضِ الفردانيّة والجشع والرغبة في التوسُّع والتراكم. وهي، من حيثِ الوظيفة، تُعَادِلُ الزُّهْدَ التقليديَّ لأنّها تُكْرِّسُ الضُّعْفَ باستمرار.

إنَّ مُعادلةَ (نيتشه) الاشتراكية بالزُّهْدِ تُصَبِّحُ مفهومًا إذا عُدنا إلى التاريخ المبكر للاشتراكية، قبل أن يَسْوَدَ الفكرُ الماركسيّ.

كما كتَبَ (ماركس) و(إنجلز) في البيان الشيوعيّ (The Communist Manifesto)، كانت النظريَّاتُ الاشتراكيَّةُ الأولى التي رافقت مراحلَ الرأسماليَّةِ المبكرة «تُلَقِّنُ الزُّهْدِيَّةَ الشَّامِلَةَ والتَّسْوِيَةَ الاجتماعيَّةَ في أبسطِ صُورِها»⁽¹⁾. ويرجعُ ذلك إلى حدائِثِ سَنِّ الصناعاتِ الحديثة آنذاك، وعدم اليقين بشأنِ مسارِ تطوُّرها. إذ لم

(1) انظر:

Marx, Karl and Engels, Friedrich (1848) Manifesto of the Communist Party, trans. Samuel Moore. Moscow: Progress Publishers. Ch. III, 3, p. 32 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf>.

يكن بالإمكان التعبير عن مُعارضة صعود الطبقة البرجوازية إلا في صورة الحنين إلى الماضي. ظلَّ الأرستقراطيون يَحلمون بإرجاع عجلة التاريخ إلى الوراء إلى زمنٍ لم تكن فيه البرجوازية تُهدِّدُ سُلطاتهم، وكان المُتَجِّون في المجتمع في مُعظَمهم أَقْنَانًا (serfs) لا عَمَّالًا مَاجُورِينَ مِيَالِينَ إلى التمرُّد. وهكذا وجدوا أَنفُسَهم في مُواجهة كُلِّ من البرجوازية والبروليتاريا الناشئة على حَدِّ سواء. في بعض الأحيان، اتَّسمَ نقدُهم الأرستقراطي للبرجوازية بالفطنة والحذَّة، لكنهم افتقروا إلى القوَّة الطبقيَّة لتجاوزِ حدودِ الكلمة المكتوبة، كما أنَّ حِينَهُم السياسيَّ، المُقترَنَ بافتقارهم إلى البصيرة، ضَمِنَ طابعَهُم الرجعيَّ.

في المخطوطاتِ الاقتصاديَّة والفلسفيَّة لعام 1844، انتقدَ (ماركس) الأشكالَ الرجعيَّة من الاشتراكيَّة لأسبابٍ ذاتها التي سبَّبَها (نيتشه) لاحقًا، مُسمِّيًا إياها «الشيوعيَّة الفجَّة» (crude communism). ويصفُها بأنَّها تنبُعُ من «الغيرة العامَّة التي تُؤسِّسُ ذاتها سُلطة»، وتُخفي «الجشع» الذي «يُعِدُّ إنتاجَ ذاته وِرضيها، وإنَّ على نحوٍ آخر»⁽¹⁾. فالاشتراكيَّة الزُّهديَّة «تنفي شخصيَّة الإنسان في كُلِّ مجال»، وتدفعُها «الرغبةُ في اختزال الأشياءِ إلى

(1) انظر:

Marx, Karl (1844) *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, trans. Martin Milligan. Moscow: Progress Publishers. III, Private Property and Communism, p. 42 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf>.

مستوى واحد⁽¹⁾، وتتجلى في «النفي المجرد لعالم الثقافة والحضارة ككله، والارتداد إلى البساطة غير الطبيعية للإنسان الفقير الفج قليل الحاجات، الذي لم يحقق فقط في تجاوز الملكية الخاصة، بل لم يبلغها أصلاً»⁽²⁾. كل سبب من الأسباب التي هاجم (ماركس) من أجلها «الشيوعية الفجة» هنا - زُهدُها، وتسويتها الاجتماعية، وغيرها وجشعها المُستتران، وفقدان الشخصية والثقافة - يطابق على نحو تام الأسباب التي انتقد (نيتشه) الاشتراكية من أجلها، إلى درجة تجعل تلك الانتقادات تبدو كأنها صادرة عن (نيتشه) نفسه.

بل إن (ماركس) لم يتبنَّ حتى نوعاً معتدلاً من الزُهد يدعو إلى تقييد حاجتنا؛ ففي نظره، لا تقتصر ثروة الفرد على تنمية قدرات جديدة، بل تشمل أيضاً تنمية حاجات جديدة. ومن خلال إشباع الحاجات نكتسب قدرات جديدة، ومن خلال القدرات الجديدة نكتسب حاجات جديدة أيضاً. في إشارته إلى «الشيوعية الفجة» أعلاه، كان (ماركس) يُشير - ولو جزئياً - إلى الجماعات الشيوعية الدينية التي نشأت في العصور الوسطى، وهي التي اتسمت بالزهد والموقف العدائى من العلم والفن على حد سواء. وقد ورث بعض الاتجاهات الشيوعية في النصف الأول من القرن التاسع عشر هذه السمات. فعلى سبيل المثال، تعدُّ جماعة (الكونكورديوم) (Concordium)، التي تأسست في جنوب شرق إنجلترا قبل ست

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه، ص 43.

سنواتٍ فقط من تدوين مخطوطات 1844، مثلاً صغيراً وعابراً على ذلك. كان العضو البارز فيها (جيمس بيريبونت غريفز) (James Pierrepont Greaves) يُسمي نفسه «اشتراكياً مقدساً»⁽¹⁾، وكان يسعى إلى «التقدم الإلهي في الإنسانية»⁽²⁾. وقد التزم أعضاء الجماعة بأسلوب حياة زاهد صارم، يتضمن الاستيقاظ المبكر، والنظام الغذائي النقي، والحياة البسيطة، والتخلي عن جميع المنشطات والنشاط الجنسي. وبالنظر إلى هذه الحركات، والأصول الدينية عموماً لكثير من الاشتراكيّات الطوباوية (utopian socialism)، لا يبدو مُستغرباً أبداً أن يرى (نيتشه) وراء كل ذلك تديناً مُقتعاً مُتطرفاً، وزهداً قاتلاً للحياة مُنخفياً تحت عباءة الاشتراكية.

4

لم يكتفِ (ماركس) برفض الجوانب الزهديّة في التيارات الاشتراكيّة المنافسة؛ بل إنّ أحد الأسباب الجوهرية التي انتقد من أجلها الرأسمالية هو ترويضها الغريب للزهد (asceticism). مثلاً

(1) انظر:

Aldrich, Richard (2001) Review of Search for a New Eden: James Pierrepont Greaves (1777-1842): The Sacred Socialist and His Followers, by J. E. M. Latham. History of Education Quarterly, Vol. 41, No. 4, p. 578-80.

(2) انظر:

Twigg, Julia (1981) The Vegetarian Movement in England, 1847- 1981: A Study in the Structure of its Ideology, at <http://www.ivu.org/history/thesis/concordium.html>.

معاصرٌ على ذلك: قبل بضعة سنوات، تعاونت شركتنا (ماكدونالدز) و(فيزا) لوضع خطة ميزانية شهرية تهدف إلى إثبات إمكان العيش في الولايات المتحدة بالأجر الأدنى.

حتى بعد افتراض تكاليف معيشية مُنخفضة إلى درجة مثيرة للسخرية، اشترطت الخطة وجود وظيفة ثانية للعامل (وهو ما يقوِّض الغاية الظاهرية من المشروع)، وألا يتجاوز الإنفاق على التأمين الصحي عشرين دولارًا، بالإضافة إلى العيش من دون تدفئة. أما فاتورة الماء، والنظافة الأساسية، والطعام، والملابس (ودع عنك الأنشطة الترفيهية!) فلم تُخصَّص لها بنود مستقلة، ويُفترض أنها تندرج كلها تحت مخصص يومي قدره سبعة وعشرون دولارًا، ويُفترض أيضًا -وهو افتراض لا يُصدق- ألا يكون لدى المرء أي ديون. ومع كل هذا التَّقشُّف، لا تُصيح الخطة مُمكنة إلا على أساس أسبوع عملٍ من ثمانين ساعة - أي وظيفتين بدوام كامل. ما نشهده هنا هو شركتان ضخمتان تفرضان على العمال حياة زهد قاسٍ، بظروف معيشة تتجاوز كثيرًا متطلبات الزهد الديني التقليدي، من غير أن تُقدِّم لهم أي عزاء روحي.

إنما أسوق هذا المثال لتوضيح فكرة طرحها (ماركس) عام 1844، مفادها أن الاقتصاد السياسي علم أخلاقي (moral science). فهو يُحاول أن يتأني بنفسه عن كل دين وخرافة، مُقدِّمًا ذاته بوصفه علمًا حياديًا و«علميًا» بالمعنى المعاصر؛ موضوعيًا، صالحًا لجميع الناس، لا يحفل بأي أحكام معيارية تتجاوز ما يُفترض عقلائيًا.

غير أن تحت هذا القناع يكمن نزعة أخلاقية صارمة- مطالبة بالزهد. يقول (ماركس) إن عالم الاقتصاد السياسي يُجسّد عقيدته العلمية من خلال «اعتبار أدنى أشكال الحياة (الوجود) معياراً، بل المعيار العام، لأنه يُطبّق على غالبية البشر. إنه يُحوّل العامل إلى كائن عديم الإحساس خالٍ من الحاجات ... ولذا فإن كلّ ترف يتمتّع به العامل يبدو له مستهجنًا، وكلّ ما يتجاوز أبسط الحاجات التجريدية -سواءً في مجال المتعة السلبية أو كمظهر من مظاهر النشاط- يبدو له ترفاً»⁽¹⁾.

لا تزال كلمات (ماركس) تدوي بمرارة، تُذكّر المرء بالمقالات الوصائية الموجهة إلى جيل الألفية، التي تُعدّد المدّخرات الممكنة إذا امتنع المرء عن احتساء فنجان قهوته اليومي، أو بأولئك الذين يفتقرون إلى المعرفة والتعاطف، فيلقون اللوم على شباب الطبقة العاملة في فقرهم، ويعزونه إلى الإسراف في شراء «توست الأفوكادو»، أو إلى خيار تعليمي خاطئ، أو إلى الكسل المحض.

تزداد كلمات (ماركس) راهنية حين نتذكّر الاقتصاديين المعاصرين الذي يتحدث، عند الإشارة إلى دول مثل (الصين)، عن الامتنان

(1) انظر:

Marx, Karl (1844) Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, trans. Martin Milligan. Moscow: Progress Publishers. III, Human Requirements and Division of Labor Under the Rule of Private Property and Under Socialism. Division of Labor Labor in Bourgeois Society, p. 50 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf>.

الذي يشعر به -أو ينبغي أن يشعر به- العامل في مصانع الاستغلال (sweatshops) لأن متوسط الدخل القومي قد ارتفع. فعلم الثروة (science of wealth) هو، في الوقت نفسه، «علم الحرمان والاحتياج والادّخار ... وعلم الصناعة المذهل (marvellous industry) هو أيضًا علم الزهد، ومثله الحقيقية هي الشحيح الزاهد المُبتز، والعبء الزاهد المُنتج»⁽¹⁾. وبما أن ديانة عصرنا الزهدية -ديانة رأس المال- لا تُطالبُ بالزهد فحسب، بل بالزهد المُنتج، فإن الزهادَ الدينيين القدامى سيتعرضون اليوم للانتقاد بوصفهم كُسالى ومثاليين على نحو مُفرط - فَمَن ذا الذي يتوهم اليوم أن الحياة يمكن أن تُقضى في طلب أمور كالإشباع الروحي؟

وهكذا، فإن الاقتصاد السياسي -على الرغم من مظهره الدنيوي الشهواني- هو علم أخلاقي حقيقي، بل أكثر العلوم أخلاقية. إنكار الذات، وإنكار الحياة وكافة الحاجات البشرية، هو أطروحته الرئيسة. كلما أكلت وشربت واشترت كُتبًا أقل؛ كلما ذهبت إلى المسرح وقاعة الرقص والحانة العامة أقل؛ كلما فكرت وأحببت ونظرت وغنيت ورسمت وتبارزت... أقل؛ كلما ادّخرت أكثر، وكَبُرَ كنزك الذي لا يقنيه العُث ولا يأكله الصدأ -ذلك هو رأس مالك. كلما قلَّ وجودك، وقلَّ تعبيرك عن حياتك الخاصة، زاد ما تملكه، أي زادت حياتك المُغتربة، وكَبُرَ غزؤك كيانك المُغترب. (ماركس)، «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844»⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه، صص 1-50.

(2) المرجع نفسه، ص 51.

كانت من مهامّ (ماركس) أن يطهّر الحركة الاشتراكية من كل أثرٍ للزُّهد والعدميّة وإنكار الحياة. عند رده على مقالٍ غير موقّع لـ (هيرمان فاغنر) (Hermann Wagner)، انتقد (ماركس) الطريقة التي استُخدم بها الدين المسيحي في نقل «مهمّة إصلاح كلِّ الأثام إلى السماء»، ممّا «يبرّر استمراريتها على الأرض». هاجم كذلك التبشير بـ «الجن، واحتقار الذات، والاستسلام، والخضوع، والتواضع - باختصار، جميع سمات الرعاع (canaille) - لكن البروليتاريا ليست مُستعدة لأن تُعامل كرعاع، وهي تحتاج إلى شجاعيتها وثقتها وكبريائها واستقلالها أكثر حتى ممّا تحتاج إلى خبزها اليومي»⁽¹⁾. لو حذفنا الإشارات إلى البروليتاريا من هذا النص، لأمكن بسهولة أن يُنسب إلى (نيتشه).

5

ملاحظة حول الدين: من المعروف أنّ كلّاً من (ماركس) و(نيتشه) كانا ناقدين صريحين للمسيحية، غير أنّ مضمون انتقاداتهما يُساء فهمه كثيراً؛ فقد كان انشغالهما يتمحور حول الأساس الاجتماعيّ الكامن وراء الدين وآثاره العملية، ولا سيّما الدين المنظم كما كان قائماً في ألمانيا في زمنهما، بكلِّ ما صاحبه من سلطة مؤسسية وإيديولوجية.

(1) انظر:

Marx, Karl (1847) "The Communism of the Rheinischer Beobachter," MEW IV 200, cited in David McLellan (1973) Karl Marx - His Life and Thought, London: The Macmillan Press Ltd. p. 126.

ويمجدُّ التنويهُ أولاً إلى أنَّ الدينَ المنظَّم ينشأُ على نطاقٍ واسعٍ لتلبية حاجاتٍ معيَّنة وأداءِ وظائفٍ محدَّدة؛ فهو يحملُ مضموناً اجتماعياً وعملياً ونفسياً لا يُمكنُ اختزاله في مجردِ منظوماتٍ من المعتقداتِ أو المسلّماتِ المعرفية. ولهذا، فإنَّ مهاجمةَ هذه المسلّماتِ بالحقِّجة المنطقية، كما يفعلُ الملاحدة الجدد (New Atheists)، هو أمرٌ غيرُ مُجيد، لأنّه يتجاهلُ المضمونَ الاجتماعيَّ الجوهريّ للدين، بل ويهدِّدُ بإعادة إنتاجِ هذا المضمون، وإنَّ في صورةَ علمانية. من هنا نفهمُ لمَ يُقدِّمُ (ماركس) و(نيتشه) حُججاً منطقيةً ضدَّ الأطروحاتِ اللاهوتية على طريقة (كانط) أو (هيوم)، إذ كان هدفُها هو وضعُ المسيحية في سياقها الاجتماعيِّ-التاريخيِّ.

ركَّزَ (نيتشه) على المسيحية بسببِ هيمنتها التاريخية، لكنّه رأى فيها مجردَ تجلٍّ واحدٍ لنمطٍ إنكارِ الحياة الذي يُمكنُ أن يتَّخذَ أشكالاً كثيرةً أخرى، وهو ليس جوهرياً للدين، ولا دينياً في جوهره، إذ إنّه قادرٌ بسهولة على أن يتَّخذَ هيئةً علمانية، وقد فعلَ ذلك بالفعل. لذلك، ينبغي ألا يكونَ الهجومُ موجَّهاً ضدَّ المسيحية في ذاتها، بل ضدَّ نزعة إنكارِ الحياة الكامنة خلفها، أيّا كانَ الشكلُ الذي تتَّخذه. لقد أشارَ (نيتشه) إلى أنَّ الإلحادَ الذي رآه في عصره لم يكنِ سوى نُسخةٍ أنقى من جوهرٍ لا يزالُ مسيحياً، إذ إنّه يُجسِّدُ الحاجاتِ والوظائفَ ذاتها، لكن من دونِ الزينة الأسطورية. لم يُلغِ علمنةُ العقيدة المسيحية مضمونها، بل على العكس، جعلها تبدو أكثرَ كونيّةً، وأكثرَ تجرّيداً عن التاريخ، وأكثرَ طُهرانيةً، وأشدَّ استعداداً

للعدمية. والفرق الوحيد إنما هو في المظهر الخارجي لظاهرة واحدة
كامنة.

وعلى الرغم من إدانة (نيتشه) لما آلت إليه المسيحية، فإن المسيح
نفسه كان، في نظره، روحاً حرة، خالية من الضغينة، لا أعداء له،
يُسْرِبُ «الأنبياء السارة» التي مفادها أن «الحياة الحقّة، الحياة الأبدية»
موجودة «في كلّ واحد منكم؛ كحياة محبة، كمحبة بلا استثناءات
ولا رفض، وبلا مسافة»⁽¹⁾. لقد رأى في شخص المسيح شخصية
جديرة بالثناء، وفي ممارسته فرصة لتحسين الحياة. ما يُرشدنا، إذن،
لبس تقيماً مجرداً للدين بوصفه كلّاً واحداً، بل متطلبات تحسين
الحياة في شروط واقعنا الملموس. ونحن نُقدّر الأشخاص الذين
يُناضلون معنا، بغض النظر عن إيمانهم؛ وإن هاجمنا الدين المنظم،
فإننا نفعل ذلك بمقدار ما تُعيق سلطاته المؤسسية حياتنا. بل والأهم
من ذلك، أن نتحفّظ من أولئك الذين يُظهرون أنفسهم علمانيين،
لكنهم يخفون رؤى تُنكر الحياة ولا تقل صرامة عن أيّ مُترمّ
ديني، ويسعون إلى وسمننا بالخطيئة إذا لم نخضع لوصاياهم. إشارة
(ماركس) إلى الدين بوصفه «أفيون الشعوب» تُعدّ من أشهر عباراته
على الإطلاق، غير أن السياق المحيط بها نادراً ما يُقرأ.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) *The Anti-Christ*, trans. Judith Norman, in
Aaron Ridley & Judith Norman (ed.) *The Anti-Christ, Ecce Homo,
Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge Uni-
versity Press. # 29.

يقول (ماركس): «إن المعاناة الدينية هي، في الوقت عينه، تعبيرٌ عن معاناة حقيقية واحتجاجٌ على معاناة حقيقية. الدين هو تنهيدة المخلوق المضطهد، وهو وجدانٌ عالم بلا قلب، وهو روحٌ أوضاع بلا روح»⁽¹⁾. بمعنى آخر، الأفيون هنا باعتباره مُسكناً للآلم، يُخَفِّفُ من المعاناة الناجمة عن الوجود المُعْتَرِب. ففي عالم يُحْرَمُ فيه الناس من السيطرة على حياتهم الخاصة، يُخَفِّفُ أَلَمُ الاغترابِ بإسنادِ هذه السيطرة إلى كياناتٍ مفارقة للعالم. وإذا كان الفقراء مضطرين إلى اللجوء إلى المُسكِّناتِ كي يتحملوا أوضاعهم الاجتماعية، فليس المُسكِّنُ هو ما ينبغي مهاجمته، بل الشروط الاجتماعية التي أوجبتَه. وإذا كانت الطبقاتُ الحاكمة تُوظِّفُ الدينَ أداةً دعائية نافعة، فإنَّ هدفنا النهائي لا ينبغي أن يكونَ تلك الدعاية بعينها (التي يمكنُ تبديلها بحسبِ الموضة)، بل أساس قُوَّتهم الطبقيَّة نفسه. وفي الحالَتين، فإنَّ وُضْعَ الدينِ في صُلْبِ سياستنا لا يؤدِّي إلَّا إلى التعتيمِ على جذورِ المشكلة. وليس من قبيلِ المصادفة أن نجدَ كثيرينَ من الملاحدةِ الجُدِّد (New Atheists) على وفاقٍ تامٍّ مع الوضع القائم. ففي نهاية المطاف، وبرغم تراجع الإيمانِ الدينيِّ في كثيرٍ من البلدان، لم تزدَ مشكلةُ العدميةِ إلَّا تَجَدُّراً؛ فجذورُ الأزمةِ أعمقُ بكثير، ولهذا السببِ يغيبُ الحديثُ عن الدينِ في

(1) انظر:

Marx, Karl (1843) "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction" in Robert C. Tucker (ed.) The Marx-Engels Reader. New York: W. W. Norton & Company, 2nd ed. p. 54.

معظم فصول هذا الكتاب - لأن القضية الدينية ليست حاسمة في هذا السياق.

6

كثيراً ما تُعبّر النقاشات الليبرالية حول تغير المناخ عن نفسٍ زُهديٍّ حين تبدأ بإلقاء اللوم على «الجشع»؛ ففي مقالٍ نُشر في صحيفة (الغارديان)، نقراً: «إنَّ عبادة الاستهلاك والجشع قد تَنَسَّفُ أيَّ مكاسبٍ تتحقَّق عبر إجراءات الحكومة في مواجهة تغير المناخ، أو عبر التحوُّل إلى اقتصاد الطاقة النظيفة»⁽¹⁾. ولا يُهاجمُ هنا أصحاب الشركات فقط، بل حتَّى المستهلكون يُتَّهمون بالجشع المفرط، وكأنَّه هو المشكلة الجوهرية. يُفترَض، إلى حدٍّ ما، أنَّ الجشع لا يشمل الرغبة في كوكبٍ قابلٍ للعيش - وكانَّ الأشخاص الأنانيِّين لا يَعدُّون تفادي الكارثة المناخية جزءاً من مصالحهم الشخصية!

لا تفسر الأنانية عجزنا عن الاستجابة لأزمة المناخ. حتَّى أكثرُ الرأسماليِّين أنانيةً، حتَّى أولئك الأثرياء بما يكفي ليطمثوا إلى أنَّ أمنهم سيُؤمَّن ويُعطى الأولوية في سيناريو كارثيٍّ، هؤلاء أيضاً يُفضَّلون عالماً غير مُهدِّدٍ بكارثة مناخية، حيث تستمرُّ الأمور في

(1) انظر:

Goldenberg, Suzanne (2010) "US cult of greed is now a global environmental threat, report warns" in The Guardian, January 13th, at <https://www.theguardian.com/environment/2010/jan/12/climate-change-greed-environment-threat>

العمل على نحو طبيعي، وحيث يمكنهم قضاء عطلتهم في (إيطاليا) أو (مصر) من دون القلق بشأن ارتفاع منسوب البحار. لكن الأمر ليس بأيديهم.

الهجوم على الجشع لا يُشكّل مجرد إخفاقٍ سياسي في الانطلاق نحو الحل؛ بل قد يكون الجشع أمرًا جيدًا. جشعُ العاملِ المضرب من أجل زيادة الأجر، جشعُ المريض من أجل زيادة تمويل المستشفيات، جشعُ الأم من أجل الحصول على طعام صحي؛ والأهم من ذلك، جشعُ الإنسان إلى وجود أكثر تحملاً، وأكثر إشباعاً - كل ذلك، أعدّه أمرًا محمودًا. كتب (نيتشه): «لا تكتسبُ الأنانية قيمةً إلا بِقدرِ القيمةِ الفيزيولوجيةِ لصاحبها: قد تكون لها قيمة عظيمة، وقد تكون عديمة القيمة جدرةً بالازدراء»⁽¹⁾. وأنا أعلم أن أولئك الذين يُنددون بالتدمير البيئي باسم الجشع لن يُنددوا بأمثلة الجشع التي طرحتها أعلاه؛ بل إما أن يُصنّفوها ضمن نوع آخر من الجشع، أو ألا يعدّوها أمثلة على الجشع أصلاً. غير أن هذا بالتحديد يُبين أن «الجشع» لا يمسّ جذور المشكلة، ولا يُسهّم كثيراً في توضيحها.

في الواقع، إلقاء اللوم على الأنانية في مشكلات عالمنا كثيراً ما يبدو منفصلاً عن الواقع بل ومُهيناً. فالشخص العادي من الطبقة

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) *Twilight of the Idols*, trans. Judith Norman, in Aaron Ridley & Judith Norman (ed.) *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. *Skirmishes of an Untimely Man*, #33.

العاملة يضطرُّ إلى قضاء معظم ساعاتِ يقظته في العمل من أجل تعظيم أرباح شخصٍ آخر، وجزء من أجره -وهو في ذاته جزء ضئيل جداً من تلك الأرباح- يجبُ عليه أن يُقدِّمه لحكومة لا يُحاسبها ولا تُمثله.

- أن نقولَ لهذا الإنسانِ إنَّه أنانيٌّ أكثر من اللازم، وإنَّ عليه أن يُنكرَ ذاته أكثرَ ويعيشَ من أجل الآخرين، هي نكتةٌ سخيفةٌ.

على العكسِ تماماً، يجبُ أن نقولَ له: كُنْ أكثرَ أنانيَّةً! طالبُ بالمزيد! أو بالأحرى خُذْ المزيد! ستكتشفُ أنَّ «أنانيتك» لها أصدقاءٌ كثير، وأنَّ معظمَ الناسِ يتفوقونَ معك في مصلحتك الشخصية في العثورِ على حياةٍ أفضلَ وأكمل، وأنك تجدُ في الوحدةِ الجماعيةِ بالذاتِ الوسيلةَ لإشباعِ هذه الأنانيةِ. وصَفَ (نيتشه) الشكلَ الجيدَ من الأنانيةِ بأنَّه أنانيةٌ فائضةٌ، تُغنيَ محيطها في ذاتِ لحظةٍ سعيها وراءَ مصالحها. يقول: «تسعى روحك إلى الكنوزِ والجواهرِ بنهمٍ لا يشبع، لأنَّ فضيلتك لا تشبعُ من الرغبةِ في العطاء» -«حقاً، لا بدَّ لهذا الحبِّ المعطاء أن يُصبحَ سارقاً لكلِّ القيمِ، ولكنَّ أسمى هذه الأنانيةِ أنانيةٌ سليمةٌ مقدَّسة»⁽¹⁾.

لقد رفضَ بعضُ أبناءِ الطبقةِ العاملة، وعن حقٍّ، الأوامرَ الوعظيةَ التي تُطالبُهم بأن يكونوا أقلَّ اهتماماً بمصالحهم

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) Thus Spoke Zarathustra, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. I, On the Bestowing Virtue, #1.

الشخصية، لكنهم ما لبثوا أن وقعوا في فخ إنكار ذواتهم من جديد بل والدفاع عن هذا الإنكار نفسه. يحدث ذلك تحت تأثير تيارات الليبرتارية اليمينية (right-libertarians) والموضوعية (Objectivists) التي تزعم أن الاهتمام بالمصلحة الشخصية لا يكون مشروعاً إلا في ظلّ الرأسمالية، أي في نظام يُجبر الأغلبية على العمل من أجل إثراء أقلية غير خاضعة للمساءلة. كيف تنجح شخصية مثل (آين راند) (Ayn Rand) في الترويج لهذا الخداع؟ بأن تُخفي خلف خطاياها البطولي عن «الأنانية» قانوناً أخلاقياً مُجرّداً جديداً - إذ إنه، بحسب زعمها، باتباع قانون أخلاقي مُجرّد يمكنك أن تحدم أنانيتك على أفضل وجه. لهذا السبب، كثيراً ما تلجأ (راند) إلى توصيف هذه الأنانية بـ «المصلحة الشخصية المستتيرة»، حيث يبدو أن كلمة «المستتيرة» هنا تعني «المستكنة» أو «القانعة». كشف (نيتشه) الصيغة العامة الكامنة في صلب جميع الأديان والمذاهب الأخلاقية: «افعل هذا، لا تفعل ذاك - وسوف تكون سعيداً! أمّا إذا لم تفعل...».

- إنها الصيغة القديمة ذاتها، تُعاد علينا مراراً، وهذه المرة حتى باسم الأنانية. تستند فلسفة (راند) الأخلاقية في جوهرها إلى الكانطية (Kantian)، ومع ذلك، وربما في محاولة لصرف الأنظار عن الطبيعة الحقيقية لـ «أنانيّتها»، تجرأت على مهاجمة (كانط) وإدانته بوصفه العدو الأقصى للمصلحة الشخصية). كثيراً ما يُشار إلى (نيتشه) كمصدر تأثير على (راند)، لكن قراءة أكثر تأنيلاً لأعماله

كانت لتُظهر لها سخافة فكرة أنَّ مصلحة كل فرد يمكن تحقيقها بالتساوي عبر مجموعة واحدة من القوانين الأخلاقية المجردة.

لكم هو أمرٌ ساحرٌ وغريبٌ، لو صحَّ، أن تكون مصلحة كل شخصٍ عبر الزمان والمكان قابلةً للتحقيق بفعالية متساوية من خلال مجموعة أوامرٍ واحدة فقط! والأكثر إدهاشاً أنَّ هذه المجموعة من الأوامر تُصادفُ أن تكون من صلب تقليد معين من الأخلاقية المبنية على الواجب، والأخلاقية الليبرالية على وجه التحديد، أو الكانطية تحديداً، المعاد تشكيلها عبر الرأسمالية اللا-تدخلية laissez-faire capitalism في القرن العشرين. حتى لو أدى الالتزام بهذه الأخلاقية إلى أن تكون أنت الطرف المحروم المستغل دائماً، فإنها ذلك لأنَّ مصلحتك الشخصية تقتضي ذلك! حتى هنا، يُبَيَّن تحليل (نيتشه) للمثالية الزهدية (ascetic ideal) ولممارسات جلد الذات الملازمة له، صحته بدقّة مذهشة -فأنت تتألم من أجل صالحك الشخصي.

7

بسبب الكثير من الحركات والأنظمة التاريخية التي تبنت مُسمى الاشتراكية، فضلاً عن التصورات التي رُوِّج لها مُناهضو الاشتراكية، بات كثيرٌ من الناس يربطون الاشتراكية بالمثاليات العاطفية المرتبطة بنكران الذات والشفقة والإيثار. تُفهَم الاشتراكية، في الشائع، بوصفها امتداداً لفكرة الصدقة، ومثالاً على إنكار الذات لأجل التبرع الكريم للفتات الأقل حظاً. وقد تبنى بعض مُناهضي

الاشتراكية، لا سيما الليبرتاريون اليمينيون (right - libertarians) - أي أولئك المؤيدون للحكومة المحدودة والرأسمالية غير المقيدة الذين استولوا على مصطلح «ليبراري» ذا الأصل الاشتراكي لصالحهم - هذا التصور للاشتراكية على أنها صدقة، وهاجوها باعتبارها غير فعالة وقسرية بحجة أن الطبيعة البشرية ليست إثارية أصلاً، في حين يُجادلون في الوقت نفسه بأن الجمعيات الخيرية الخاصة كافية لمعالجة مشكلة الفقر المدقع. في المقابل، يتبنى بعض الليبراليين اليساريين، وحتى بعض المتسعين للاشتراكية أنفسهم، موقف الصدقة والإيثار، ويأرسون الوعظ حول أنانية مجتمعنا وجشعه.

لكن (نيتشه) هاجم، بلا شك، جميع هذه التجليات السياسية. وكذلك فعل (ماركس)⁽¹⁾. فإذا كنا نتحدث عن الاشتراكية كما فهمها (ماركس) - أي تحرير الإنسان، وإلغاء الطبقات، وتجاوز الاغتراب، وإطلاق العنان لتطور الفرد البشري - فإن الحديث عن استبدال الجشع بالإيثار يُصبح لا معنى له، بل عديم الصلة تماماً. وكما يوضح (ماركس) و(إنجلز): «لا يُعارض الشيوعيون الأنانية بنكران الذات، ولا نكران الذات بالأنانية، ولا يُعبرون عن هذا

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) *Twilight of the Idols*, trans. Judith Norman, in Aaron Ridley & Judith Norman (ed.) *The Anti- Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. *The Four Great Errors*, #2, p. 176.

التناقض نظريًا لا في صورته العاطفية ولا في شكله الإيديولوجي المُترَفَع؛ بل يُظهرون مصدره المادّي... وهم يُدركون جيدًا أنَّ الأنانية، تمامًا مثل نكران الذات، هي في ظروف محدّدة شكلٌ ضروريٌّ من أشكال تحقيق الفرد لذاته. والأهمُّ من كلّ ذلك، أنَّ «الشيوعيين لا يُشرون بالأخلاق إطلاقًا»⁽¹⁾.

لتأمّل الصدقة، لا بمعنى «اللطف» العامّ الذي يمكن العثور عليه في أيّ مجتمع بشريّ، بل باعتبارها مؤسّسة قائمة بذاتها: الصدقة لم تكن موجودة قبل ظهور المجتمع الطبقيّ، ولن تستمرّ بعد زواله، فهي تفترض تقسيم الناس إلى مانحي صدقة ومحرومين دائمين-لا محرومين من سلع أو موارد معيّنة فحسب، بل محرومين من الاستقلالية أصلًا.

-لقد استمرّ تزايد التفاوت في الثروة الذي يميّز عالمنا، كما تنبأ (ماركس)- ففي الولايات المتحدة، تجاوزَ هذا التفاوتُ الفجوة التي سبقت الثورة الفرنسيّة، وبلغَ مستوياتٍ قياسيةّ لم تُشهد منذُ زمنٍ الفراعنة. تبرزُ هذه الظروفُ جانبًا عبيثًا من طبيعة الصدقة: فكلّما ازدادَ ثراءُ المرء، زادَ ما يمكنه التبرّع به للصدقة من دون أن يُلاحظَ أدنى نقصٍ في ثروته. بعبارةٍ أخرى، إذا نجحت في تحقيق الأرباح من الاستغلالِ والحرمان، فإنّ منحَ جزءٍ ضئيلٍ من تلك

(1) انظر:

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1932) The German Ideology. Amherst: Prometheus Books. p. 264.

الأرباح لضحايا الاستغلال والحرمان يُحتفى به كمثالٍ مُشرقٍ على الأخلاق والفضيلة، حتّى في حين أن ثروتك لا تقوم أصلاً إلا على استمرار وجود هؤلاء الضحايا.

وفي حين يُكّال المديح للمتبرّع الثريّ (ويزداد المديح إذا كان التبرّع مُرتّباً ليحظى بتغطية إعلاميّة)، يُتوقّع من المُتلقّي إظهار امتنانٍ خاضع، على أمل أن يُفضي ذلك إلى مشهدٍ استعراضيّ يُرضي المشاعر. لقد كان (نيتشه) واعياً تماماً للتأثيرات النفسيّة المصاحبة للعلاقات القائمة على الشفقة-وما تُؤدّي إليه غالباً من ضغينة وخزي.

لكن، بالطبع، لو كانت المشكلة الوحيدة في الصدقة هي ما تُثيره من رياء وإشباع زائفٍ للذات لدى المُتبرّع، أو ما تفتقرُ من امتنانٍ قسريّ لدى المُتلقّي، لكانَ هذا ثمناً ضئيلاً لقاء التخفيف الفعّال من معاناة المحتاجين. غير أن المشاعر الزائفة ليست سوى عَرَضٍ لشيءٍ أعمق بكثير: التشييُّ أو التجريد من الإنسانيّة (dehumanization). حين كتب (أوسكار وايلد) عن الاشتراكيّة، تناوّلها من منظور الإنسان المُعذّب، الذي يتوقُّ إلى الخلاص من ظروف حياةٍ مُهينة، ومن «ضرورة العيش البائسة من أجل الآخرين». لهذا السبب، أشار في كتابه روح الإنسان في ظلّ الاشتراكيّة (The Soul of Man Under Socialism) إلى عدم كفاية الصدقة بوصفها حلاً للفقر، فقال: «إنّ الفقراء غير مُمتنّين، ساخطون، عاصون، ومُتمرّدون. وهم مُحقّقون تماماً في ذلك. يشعرون بأنّ الصدقة مجردُ طريقةٍ سخيّةٍ

وغير كافية لاسترداد جزء بسيط مما سلب منهم، أو هي هبة عاطفية غالباً ما تُرافقها محاولة وقحة من جانب العاطفي لفرض الوصاية على حياتهم الخاصة⁽¹⁾.

إن الاستغلال والحرمان اللذين يُعاني منهما الناس بسبب العلاقات الاجتماعية الرأسمالية ينطويان في جوهرهما على انتهاك إنسانية الإنسان. وما يترتب على هذا الانتهاك من فقدان للاستقلالية هو ما يجعل المرأة مضطراً إلى الارتكان إلى عطف الغرباء، وهو ما يؤلّد غالباً شعوراً بالضغينة لدى المتلقي. وحين يعجز الإنسان عن مقاومة أوضاعه المهينة، وتنفذ تلك الأوضاع إلى أعماق نفسه، تكون النتيجة في الأغلب استسلاماً لفقدانه لسلطته على ذاته، وشعوراً بأنه تحت رحمة قوى خارجية تتلاعب به.

في مثل هذه الحالة، فإن الصدقة - بوصفها ارتعاشاً ضرورياً لعطف اعتباري - لا تؤدي سوى إلى تكريس هذا الانتهاك للإنسانية، إذ يشعر المرء بأن حياته قائمة على إحسان شخص ينظر إليه من علي، في تفاعلات تسلب من الإنسان قدرته على اتخاذ القرار.

لا تكمن فقط في أن العطف الذي يُعوّل عليه المتسول في الصدقة اعتباري تماماً، مما يجعل الحياة تجربة خضوع متقطعة

(1) انظر:

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1932) The German Ideology. Amherst: Prometheus Books. p. 264.

بلحظات عشوائية من الراحة؛ بل إنَّ المشكلة الأعظم هي أنَّ الصدقة تدفع الإنسان إلى اعتماد عاجز على المتبرِّع، مما يُفاقِم مكانته المُتفوّقة، بحُكم السيطرة التي يُمارسها على العاجز. فمخضوعك له يُصبح حتى واجباً أخلاقياً، بحُكم الامتنان الذي يُتوقَّع منك أن تُبديه. حتى المؤسسات الخيرية الخاصة، وإن كانت مُموَّلة بأموال عامة، تفتقر إلى الشفافية والمساءلة في معظم الأحيان، والمزايا التي تتمتع بها تجعل لها مصلحة في البقاء والاستمرار بدلاً من حل القضايا التي تزعم أنَّها تسعى إلى معالجتها. تبرَّع مؤسسة (بيل وميليندا غيتس) (The Bill and Melinda Gates Foundation)، وهي أكبر مؤسسة خيرية خاصّة في العالم، تبرَّع بمليارات الدولارات لمشاريع في مختلف أنحاء العالم، تشمل الرعاية الصحية والتعليم والزراعة والمياه النقيّة. وكأي استثمار آخر، تُمنح المؤسسة تأثيراً هائلاً على إدارة هذه المشاريع، ومع ذلك، فإنّها لا تخضع لأيّ آليات ديمقراطية، وتفتقر إلى أيّ ضمانات للمساءلة، لا سيّما أمام ملايين الفقراء الذين تمسّ قراراتها حياتهم بالفعل. في معظم المؤسسات الخيرية، لا يملك المُتلقون حتى امتياز استشارتهم بشأن احتياجاتهم، أو طرائق تليتها المُفضّلة، مما يُفضي إلى حالات صدقة لا تجلب أيّ ارتياح على الإطلاق؛ كمثال برنامج التغذية المدرسيّة في (أرمينيا) الذي ورَّع مسحوق الحليب على مدارس تفتقر إلى مياه الشرب اللازمة لتحويل المسحوق إلى حليب؛ أو برنامج في (زامبيا) فشل في بناء البنى التحتية الحضريّة لأنَّ مُنظّمه

توقعوا من النساء المجهدات أصلاً أن يؤدّين أعمالاً شاقةً مقابل حصصٍ غذائية⁽¹⁾.

باختصار، تتعامل الصدقة مع مُتلقيها باعتبارهم ضحايا سلبين. لكنّ أساس الاشتراكية، ويؤسّسنا أنه لا بدّ من التذكير بذلك، ليس في وضعيّة الضحيّة السلبية، ولا الشفقة. ربما تشكّل الشفقة أساس الصدقة، أو سياسات الرعاية الاجتماعيّة الحكوميّة، أمّا اشتراكيّتنا فمركّزها الإرادة في تأكيد الذات وبذل الجهد وتوسيع القدرات. في علاقات الشفقة المؤسّسيّة، يبدأ العمل الاشتراكيّ لا بالتبرّع، بل بزوال الامتنان المُذلّ لدى الضحيّة، حين يُدرك أن إلى جانب إخضاعه الاعتباري يتنامى لديه احتمالٌ عظيمٌ للقوّة.

ولّدغ أيّ قراءة مغلوطةٍ لكلامي، ومع خطر التذكير بالبديئات، أُشير إلى أن ما سبق لا يُشكّل إدانةً مُتلقي الصدقة، فضلاً عن أن يكونَ تحميلاً لهم المسؤوليّة؛ كما أنّه ليس هجوماً أخلاقياً على أيّ فردٍ بعينه أو على الأفراد عموماً.

إنّما هو إدانةٌ للوضع القائم الذي كان مسؤولاً أصلاً عن إخضاعهم، ورفض لـ «الحلول» التي لا تُعالج هذا الإخضاع. ولستُ أجادلُ بأنّ البديل المناسب للصدقة هو التحمّل الصبور للاستعباد والمعاناة، فذلك لن يُعالج أصلاً حالة السلبية والتجريد من الإنسانيّة الكامنة في الجذر. ما أجادلُ به هو أنّه، في كلّ ظرفٍ

(1) انظر:

Wilde, Oscar (1891) The Soul of Man under Socialism, at [https:// www.marxists.org/reference/archive/wilde-oscar/soul-man/](https://www.marxists.org/reference/archive/wilde-oscar/soul-man/)

من ظروف الإخضاع والتجريد من الإنسانية، لا بُدَّ من التماسِ أدواتِ المقاومة من صُلبِ الظروفِ التي يُرادُّ مقاومتُها.

لقد بدأت جميع الثورات البروليتاريَّة الكبرى، بدءًا من كومونة باريس Paris Commune إلى ثورات ألمانيا وروسيا، باستخدام المباني المهملة والفارغة لإيواء المُشرَّدين. لم يكن هذا صدقة. بل كان المُشرَّدون يُعاملون بوصفهم جزءًا من الثورة وفاعلين في عمليَّات اتِّخاذ القرار على أساسٍ مشترك.

فالهدفُ المباشر لم يكن توزيع الصَّدقات، بل تمكين المُستضعفين من الاستقلاليَّة، وبناء قاعدةٍ مشتركةٍ لهذه الاستقلاليَّة في إطارِ علاقات التضامن المتبادل. وفي هذا السياق، لا يُقدَّم خطابُ الإيثار أو نكران الذات أيَّ إيضاح يُذكر. إذ ما بين الثوار الذين استولوا على المنازل، والمُشرَّدين الذين احتلُّوها، لم تكن ثمة حاجة إلى نكران الذات؛ فقد كانوا يتصرَّفون وفقًا لمصلحتهم الشخصية، لأنَّ لديهم مصلحةٌ مشتركةٌ في إنجاح الثورة، ومن أجل ذلك ساند بعضهم بعضًا بمحض إرادتهم، تمامًا كما يفعل الأصدقاء وأفراد الأسرة.

إنَّ البدائل التمكينيَّة للمصدقة لا تقتصرُ على الثورات الشاملة على مستوى البلاد. ففي العام 1971، احتلت سبعون أسرةً مُشرَّدةً في (ميلانو) منازل فارغة، وبدعم من عمَّال المصانع المحليين، قاوموا محاولتين عنيفتين من الشرطة لطردهم، إلى أن اضطرت الحكومة المحليَّة إلى توفير مساكن لهم ولـ 140 أسرةً أخرى. وفي الولايات المتحدة، خلال الكساد الكبير (ولا ننسى أنَّ معدَّلات البطالة اليوم

قد بلغت أعلى مستوياتها منذ ذلك الحين)، نظّم آلاف العاطلين عن العمل أنفسهم على أساس راديكالي. كما تنوّعت أشكال التنظيم الجماعي التي أدارها العاطلون أنفسهم، من حيث الحجم والعمق، بدءاً من التظاهرات والمسيرات، مروراً بالاستيلاء على المواد الغذائية من الشركات، وصولاً إلى اقتحام مراكز الإغاثة، وتشكيل مجالس ولجان لعمال عاطلين عن العمل. حتى أن بعض الشيوعيين نظموا «فرق الغاز والكهرباء» لإعادة التدفئة والكهرباء إلى الأسر المهددة بالطرد من مساكنها. تكلّلت هذه الجهود التنظيمية بتشكيل منظمة وطنية للعاطلين عن العمل هي تحالف عمال أمريكا (Workers Alliance of America)، الذي نصّ دستوره، حتى عام 1937، على «إلغاء نظام الريح». في مؤتمره عام 1936، اجتمع 900 مندوب مُنتخب من منظمات العاطلين في ست وثلاثين ولاية، وبنهاية العام ذاته بلغ عدد أعضائه 600.000 شخص⁽¹⁾.

في هذه الحالات نجد مجتمعاً اشتراكياً يتشكّل في صور مختلفة - من خلال رفض قيمة التبادل والعلاقات الملكية الرأسمالية، ومن خلال إعلاء شأن الحاجات الإنسانية، ومن خلال الوحدة والتضامن القائمين على الاعتراف المتبادل، ومن خلال انطلاق القدرات الاجتماعية بحرية بعد زوال اغترابها. حين نتأمل هذه

(1) انظر:

I owe both of these examples to Margaret Kohn's (2013) 'Postcolonialism and Global Justice', in the Journal of Global Ethics, Volume 9, Issue 2.

الأمثلة لمعالجة الفقر المدقع على أساس راديكالي، كم تغيب عن
الذهن فكرة الشفقة! مفاهيم إنكار الذات والصدقة غائبان تمامًا.
ينبغي أن يكون الفرق بين ذلك وبين الصدقة صارخًا. أولاً نحيلنا
هذه الأمثلة إلى قيم (نيتشه) ومثله؟ فالصدقة عبودية وتفاعلية،
تقيّد المتلقي باستجابات سلبية للمحفّزات الخارجية؛ ونحاول
الشفقة معالجة المشكلة عبر تشيبتها، مما يؤدي إلى تراكم الضغينة
والخزي. لكن معالجة القضية ذاتها على أساس راديكالي يقضي
إلى انطلاق الغرائز، وتجاوز العقبات، ونمو القوة، وتأكيد الذات،
وفرح النضال. وعلى النقيض من الصدقة التي تُحوّل مُتلقيها إلى
جماعة بلا وجه تُعرّف فقط بمعاناتها، فإن الأفراد في خضمّ التنظيم
الذاتيّ يشعرون ويعيشون كأفراد، ويؤكدون ذواتهم كأفراد⁽¹⁾.

8

إن كان ثمة شخص يقصده (نيتشه) أكثر من أي شخص آخر
حين يتحدث عن الاشتراكيين، فهو (أوجين دوهرينغ) (Eugen
Dühring) -المُعادي لـ (ماركس) والمُعادي للسامية⁽²⁾.

(1) انظر:

Piven, Francis Fox & Cloward, Richard (2009) The unemployed workers' movement, <https://libcom.org/history/1930-1939-unemployed-workers-movement>

(2) انظر:

Nietzsche often had Dühring in mind when speaking of anarchists too, as he labelled him one; Dühring, however, was not an anarchist, and there is almost nothing anarchist about his political philosophy.

وحين نُدركُ أنَّ (نيتشه) كان يعتبرُ (دوهرينغ) مُثَمِّلًا للاشتراكية، يُصيِّحُ شكلُ نُفُورِهِ الخاصِّ مِنَ الاشتراكيةِ أَكْثَرَ فُهْمًا بِكَثِيرٍ. فقد كان (نيتشه)، على سبيلِ المثال، كثيرًا ما يَتَقَدُّ الاشتراكيةَ لا بوصفِها زُهدِيَّةً فحسب، بل باعتبارِها قائمةً في جوهرِها على الضغينة، وهو ما كان يربطُها أيضًا بـ «أخلاقيَّةِ العبيد» (slave morality) بوجهٍ عامٍّ. لقد توَصَّلَ (نيتشه) إلى هذا الاستنتاجِ بسببِ (دوهرينغ)، إذ كان الأخيرُ قد مدَّحَ الضغينةَ صراحةً باعتبارِها جزءًا جوهريًّا من الإحساسِ البشريِّ بالعدالة. و(دوهرينغ) هو مَنْ لَوَّثَ اسمَ الاشتراكيةِ حين صَوَّرَها على أنَّها انتقامٌ تفاعليٌّ (reactive revenge). من المقبولِ تمامًا أنَّ هذا هو تحديدًا مظهرُ (دوهرينغ) كما يُقدِّمه (نيتشه) في كتابِ جينالوجيا الأخلاق (Genealogy of Morality): «أجدُّ تذكيرَ القراءِ الذين يملكونَ آذانًا تسمعُ بذلكَ الرسولِ الداعي للانتقامِ القادمِ من (برلين)، (أوجين دوهرينغ)، الذي يُسيءُ استخدامَ الهراءِ الأخلاقيِّ على نحوٍ فاضحٍ ومثيرٍ للاشمئزازِ أَكْثَرَ مِنْ أَيِّ شَخْصٍ في ألمانيا اليومِ؛ (دوهرينغ)، أكبرُ ثرثارٍ بالموعظةِ الأخلاقيةِ في عصرِهِ، حتَّى بَيْنَ أَقْرَانِهِ، المعادينَ للسامية»⁽¹⁾. ومن المُؤسِفِ أنَّ (نيتشه)، على حدِّ علمِنا، لم يقرأ نقدَ (إنجلز) لـ (دوهرينغ)، المعروفَ اختصارًا باسمِ ضدِّ دوهرينغ (Anti-Dühring)، إذ لَكَانَ

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1887) On the Genealogy of Morality, trans. Carole Diethe. Cambridge: Cambridge University Press. Essay III, #14.

سَيُسْرُ حَتْمًا بِرُؤْيَا هَرَاءٍ (دوهرينغ) الأخلاقِي يُسْتَهْزَأُ بِهِ بِمِثْلِ تِلْكَ الصَّرَامَةِ المَرَحَةِ. يَكْتُبُ (إنجلز): «إِنَّ النَّبِيَّ الَّذِي ظَهَرَ الْآنَ، يَحْمِلُ فِي جُوعِيهِ كُلَّ الحَقِيقَةِ النِّهَائِيَّةِ الجَاهِزَةِ، والأَخْلَاقِ الأَبَدِيَّةِ، والْعَدَالَةِ الأَبَدِيَّةِ. وَقَدْ حَدَثَ هَذَا مِثَالٌ وَآلَافَ المَرَّاتِ مِنْ قَبْلُ، وَلَا يَسْعُنَا إِلَّا أَنْ نَنْدَهَشَ مِنْ وَجُودِ أَنَاثٍ لَا يَزَالُونَ مُغْفَلِينَ بِهَا يَكْفِي لِيُصَدِّقُوا هَذَا- لَا عَنْ الْآخَرِينَ، كَلَّا! بَلْ عَنْ أَنْفُسِهِمْ... وَكَمَا هُوَ الْحَالُ مَعَ جَمِيعِ الأنْبِيَاءِ، فَلِئَنَّهُ بَدَلًا مِنَ التَّمْحِيصِ وَالنَّقْدِ العِلْمِيِّ، لَا نَجِدُ إِلَّا الإِدَانَةَ الأخْلَاقِيَّةَ الفُورِيَّةَ»⁽¹⁾.

9

لَكِنْ، حَتَّى الأَشْكَالُ مِنَ الاشتِرَاقِيَّةِ الَّتِي تَجَنَّبَتْ خُطَابَ الزُّهْدِ وَنَكَرَانِ الذَّاتِ وَالْعَاطَفِيَّةِ وَالْمَوَاعِظِ الأخْلَاقِيَّةِ انْتَهَتْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الأَحْيَانِ إِلَى أَنْ تَكُونَ أَقْلٌ تَحْوُلًا بِكَثِيرٍ مِمَّا يَنْبَغِي، مُجَرَّدَ سَعْيٍ لِإِصْلَاحٍ مَا هُوَ فَاسِدٌ فِي جَوْهَرِهِ، وَلَعَلَّ هَذِهِ المَشْكَلَةُ بَاتَتْ أَكْثَرَ شِوْعًا حَتَّى بَيْنَ الاشتِرَاقِيِّينَ فِي أَيَّامِنَا. لِنَأْخُذْ مِثْلًا أَوَّلَكَ الَّذِينَ يَفْهَمُونَ الاشتِرَاقِيَّةَ بِوصْفِهَا مُجَرَّدَ إِصْلَاحٍ لِلأَجُورِ، سَوَاءً بِتَحْقِيقِ مَسَاوِةٍ فِي الأَجُورِ، أَوْ بِرَفْعِهَا- وَهُوَ فَهْمٌ كَانَ شَائِعًا فِي زَمَنِ (نَيْتْشِه) وَلَا يَزَالُ شَائِعًا الْيَوْمَ.

(1) انظر:

Engels, Friedrich (1878) Herr Eugen Dühring's Revolution in Science, trans. Emile Burns. Moscow: Progress Publishers. p. 55 at https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/anti_duhring.pdf.

لا يمكن للمرء أن يلتقي اللوم على (نيتشه) في مهاجمته للاشتراكية طالما كان هذا هو الفهم السائد لها. فنظام العمل المأجور بغض في حد ذاته، لا بسبب ظروفه الخاصة فحسب-وقد أدرك (ماركس) و(نيتشه) ذلك معاً. في كتاب الفجر (Daybreak)، يُقدّم (نيتشه) نقطة مهمة بشأن العمال يجدرُ بكثير من الاشتراكيين أن يدركوها: «إنهم يُستخدَمون ويُستنفَدون كقطعة في آلة، أو كوسيلة لملء ثغرة في ابتكار البشر! إلى الجحيم بهذا الاعتقاد بأن الأجر الأعلى يمكن أن يُخَفِّف عنهم جوهر حالتهم البائسة-وأعني بها استعبادهم اللاشخصي!» فإن تُوجَر جسدك، وأن يُملَى عليك ما تفعل، وأن تُقَيَّد باستمرار في قدراتك وخياراتك، وألا يكون لك رأي في العملية والتنظيم اللذين تُسهمُ في تحقيقهما-كل ذلك يُسمّى بحق «استعباداً لا شخصياً»، ولا يُعالج أيُّ منه بمجرد زيادة في الأجر، تماماً كما لا تُعالج العبودية حين يُمنح العبد المزيد من الطعام أو سريرًا أكثر راحة للنوم.

أشار (ماركس) إلى سخافة هذا الاشتراكية الإصلاحية: فهي تهاجم نمط التوزيع الرأسمالي (تخصيص الأجر)، بدلاً من مهاجمة نمط الإنتاج الكامن وراء هذا التوزيع (الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج). إن مجرد حقيقة اضطراك إلى بيع قوتك العاملة لقاء أجر هي التي تصف النظام الرأسمالي بأسره، بكل مشكلاته.

لقد ارتبطت، في كثير من الأحيان، مفاهيم اشتراكية دولانية بإصلاح الأجور، ومن ذلك مفهوم (فيرديناند لاسال) (Ferdinand Lassalle) الذي رأى أن الاشتراكية تتجلى في سيطرة الدولة على الصناعة. لكن أي شكل من أشكال الدولانية كان مُناقضاً تماماً لفكر (نيتشه). في القرن العشرين، أقدم الجميع، من الديمقراطيين الاجتماعيين إلى الستالينيين إلى الفاشيين، على صياغة معادلة مُروعة: معادلة الاجتماعي بالوطني، والوطني بالدولة⁽¹⁾.

هذه المعادلة هي ما جعل الفاشيين يجرؤون على تسمية أنفسهم بـ «الاشتراكيين الوطنيين» (national socialists). لكن (نيتشه) لم يكن ليتسامح مع هذا قط. كما يقول (زرادشت) في كتابه: «إن الدولة اسم أبرد وحش بين الوحوش الباردة جميعاً. حتى إنها تكذب ببرود، وهذه الكذبة تزحف من فيها: «أنا، الدولة، أنا الشعب». وهذه أكذوبة! فالذين خلقوا الشعوب هم الخالقون، لقد منحوها إيماناً ومحبةً، وهكذا خدموا الحياة./ أما الذين نصبوا الفخاخ للكثرة وسموها «دولة»، فهم المبيدون، ومنحوها مئة شهوة»⁽²⁾.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1881) Daybreak, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press. #206.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) Thus Spoke Zarathustra, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. I, On the New Idol.

ما لا يُدرِكُهُ الكثيرونَ هو أنَّ (ماركس) كان يُعارضُ الدولانية بالحدَّة نفسها. ففي نقدِ برنامجِ غوتا (Critique of the Gotha Programme)، يُهاجمُ (ماركس) «إيمانَ الطائفةِ اللاساليَّة الخنوع بالدولة»⁽¹⁾. كما أنَّه كتبَ منذُ بدايات العام 1843: «في الديمقراطيةِ الحقَّة، تختفي الدولةُ السياسيَّة»⁽²⁾، لأنَّ الدولة، في نظريه، كانت في جوهرها كيانًا مُغتربًا - فهي تَسْتَلِزُّمُ فصلِ الناسِ عن قُدَراتِهِم الاجتماعيَّة، وهي القُدَراتُ التي تمتصُّها الدولةُ لصالحِها.

كانت معارضةُ الدولة من أبرزِ السُّبُلِ التي عبَّرَ من خلالها (ماركس) و(نيتشه) عن رفضِهما لسياسةِ (هيجل). فالذي أتاحَ للفاشيينَ توظيفَ فكرِ (هيجل) هو تركيزُهُ على الدولة، وعلى وجوبِ خدمتها وتمجيدِها. وهو أمرٌ مُتوقَّعٌ إذا ما وضعنا في الحسبانِ أنَّ الجامعاتِ الألمانيَّة آنذاك كانت مُمَوَّلَةٌ من الملوكِ والأمراء، وأنَّه لا يُمكنُ لأيِّ شخصٍ أن يُصبحَ أستاذًا للفلسفة دونَ أن يُظهِرَ ولاءَهُ للدولة. لقد نظَر (هيجل) إلى الدولة بوصفِها كائنًا عضويًا مُستقلًا بذاته، وأسمى أشكالِ تطوُّرِ الروحِ وتعبيرِها؛ وكان غرضُ كُلِّ فردٍ أن يُحدِّدَ موضِعَهُ الملائمَ فيما يتصل بها. ولأسبابٍ واضحة، وجدَّ

(1) انظر:

Marx, Karl (1875) Critique of the Gotha Programme, Moscow: Progress Publishers. IV, B. At https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Critique_of_the_Gotha_Programme.pdf

(2) انظر:

Marx, Karl (1843) "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right" in Robert C. Tucker (ed.) The Marx-Engels Reader. New York: W. W. Norton & Company, 2nd ed. p. 21.

الفاشيون في هذا التصور ما يُغريهم، وأتاح لهم تصوير الدولة-الأمّة [الدولة القومية] ككيانٍ مُنسجم تماماً، لا يعترضه النقض إلّا بفعلٍ طفيفٍ غريبٍ غايز. لكن لا شيء أبعد عن فكر (ماركس) و(نيتشه) من هذا التصور. ألم يعتقد (ماركس) أنّه لا بدّ من إقامة دولة عماليّة في سياق الثورة، على أن تُزال بعد مرحلة من التطوّر؟ أجل، لكن ليس على النحو الذي يُروّج له الماركسيون-اللينينيون. فديكتاتوريّة البروليتاريا (dictatorship of the proletariat) غالباً ما يُساء فهمها على أنّها دولة بيروقراطيّة مركزيّة قويّة، قائمة كمنظومة علاقات ثابتة حتّى يحين الوقت لـ «ذبولها» السحريّ. غير أنّنا نستطيع الثبّت من زيف هذا الفهم إذا نظرنا إلى وصف (ماركس) لـ (كومونة باريس)، التي اعتبرها أوّل مثالٍ تاريخيٍّ على ديكتاتوريّة البروليتاريا:

«لقد كانت هذه... ثورةٌ لا ضدّ هذا الشكل أو ذاك من أشكال سلطة الدولة الشرعيّة أو الدستوريّة أو الجمهوريّة أو الإمبراطوريّة، بل ثورةٌ ضدّ الدولة ذاتها، ضدّ هذا المسخّ الميتافيزيقيّ للمجتمع، استعادة من الشعب وللشعب لحياثه الاجتماعيّة الخاصّة. لم تكن الثورة تهدف إلى نقل السلطة من فصيلٍ في الطبقة الحاكمة إلى آخر، بل كانت ثورةٌ لتحطيم هذه الآليّة المرعبة لسيطرة الطبقات ذاتها...» - ماركس، الحرب الأهلية في فرنسا (The Civil War in France) (1).

(1) انظر:

Marx, Karl (1871) The Civil War in France. First Draft, The Character of the Commune, at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/civil-war-france/drafts/ch01.htm>

تقوم ديكتاتورية البروليتاريا تقوم «كومونات» تُدير نفسها بنفسها، جيش دائم يُستبدل بميليشيات شعبية، طرد طفليات الدولة، وتقليص وظائف الدولة إلى عدد محدود من الوظائف الضرورية للمصلحة الوطنية العامة⁽¹⁾.

إنها، إذن، عملية تقليص مستمر لقوة الدولة. وقد كتب (إنجلز) أنه من صلب البرنامج الشيوعي إرساء «حكم ذاتي كامل في المقاطعات والأقاليم والكومونات، عبر مسؤولين يُنتخبون بالاقتراع العام، وإلغاء كافة السلطات المحلية والإقليمية المعينة من الدولة»⁽²⁾.

فالدولة العمالية، كما يتصورها (ماركس)، مُغايرة جذرياً لكل الدول السابقة، لأنها، في جوهرها، دولة مُناهضة للدولة (anti-state). ديكتاتورية البروليتاريا ليست منظومة ثابتة من العلاقات تدوم إلى أن «تذبل»، كما يظنّها الماركسيون-اللينينيون، بل هي عملية قائمة على التدمير المُتواصل لسلطة الدولة. فالدولة العمالية تتحدّد بذاتها من خلال فنائها الذاتي⁽³⁾.

(1) المرجع نفسه

(2) انظر:

Engels, Friedrich (1891) A Critique of the Draft Social- Democratic Program of 1891, at <https://marxists.catbull.com/archive/marx/works/1891/06/29.htm>

(3) للاطلاع على معارضة (ماركس) للدولة، وتوصيفه لديكتاتورية البروليتاريا، راجع مسودته من كتاب الحرب الأهلية في فرنسا (The Civil War in France). انظر أيضاً بحث ثورة ضد الدولة (Revolution Against the State) لـ (ديريك ساير) (Derek Sayer) و(فيليب كوريجان) (Philip Corrigan).

المساواتية

في معرض دفاعي النيتشوي عن (ماركس) والاشتراكية، من المتوقع أن يُسارع كثيرون إلى التلويح بنفور (نيتشه) الشهير من المساواتية، مُفترضين أن ذلك يُنتج تعارضًا. بل لا يزال بعضهم يُردد أن (ماركس) فهم هدف الشيوعية بمعايير قائمة على المساواة، ويُميزون أحيانًا بين «مساواة الفرص» و«مساواة النتائج»، ويزعمون أن (ماركس) كان يطمح إلى مساواة مطلقة في النتائج. وهذا مُملٌ حدّ الألم، لا فقط لأنّ مساواة النتائج ومساواة الفرص تفترضان بعضهما بعضًا ولا يمكن فصلهما على النحو المُفترض - فالتفاوتات في الثروة، مثلاً، والتي تُصنّف عادةً على أنها مساواة نتائج، تُؤثر تأثيرًا بالغًا أيضًا في تفاوت الفرص.

لكن، وبصرف النظر عن هذا، فإنّ (ماركس) لم يتحدث عن المساواة (equality) - ولا عن أيّ معيار أخلاقي آخر - بوصفها غايةً أو مثلاً. من بين الحالات القليلة التي تطرّق فيها (ماركس) إلى المساواتية كانت في نقد برنامج غوتا، حيث ندّد بها باعتبارها مفهومًا برجوازيًا عديم الفائدة، تمامًا كما ندّد بمفهوم الأجر العادل.

وفي ردّه على برنامج حزب العمال الألماني، عارض بشدّة صياغتهم حين طالبوا بـ «إلغاء جميع أشكال التفاوت الاجتماعي والسياسي». ولا يُمكن القول ببساطة إنّ (ماركس) كان يُعارض المساواة، بل الأدقُّ أنّه لم يرها أصلاً مطلباً سياسياً مُتماسكاً من الأساس، وطالما بقينا نتحدّث بهذا المنطق، فلن ندرك جوهر راديكاليّته الحقيقيّة. ممّ تتكوّن المطالبة بالمساواة؟ مساواة بين الطبقات؟ أراد (ماركس) إلغاء الطبقات، ولا يمكن أن تكون المساواة سمة لما لا وجود له أصلاً. مساواة اقتصاديّة؟ أراد (ماركس) تجاوز مفهوم الاقتصاد ذاته!

ما الذي يُمكن أن يُشير إليه مصطلح الاقتصاد في عالم لم يُعد رأس المال فيه قائماً ككيان مستقلّ عن الأفراد وأنشطتهم؟ للتوضيح، سيظلّ الإنتاج والتوزيع مُنظّمين، لكن ليس على أساس التبادل، وبالتالي ليس على أسس اقتصاديّة. ينطبق الأمر نفسه على المساواة السياسيّة. ما الذي يُمكن أن يحقّق المساواة السياسيّة في مجتمع لم تُعدّ الدولة فيه قائمة؟ إنّ ما سعى إليه (ماركس) لم يكن مزيداً من المساواة بين فئات مُغتريّة، بل إلغاء تلك الفئات ذاتها.

في أحد الأعمال القليلة التي تناول فيها (ماركس) مسألة المساواة، كتب ما يلي:

«الحقّ، في طبيعته، لا يمكن أن يتجلى إلّا في تطبيق معيار مُساو؛ غير أنّ الأفراد غير المتساوين (ولن يكونوا أفراداً مُتفاوتين لو لم يكونوا غير متساوين) لا يُمكن قياسهم بمقياس مُساو إلّا

بقدر ما يُنظرُ إليهم من زاوية مُساوية واحدة فقط، ومن جانبٍ مُحدّدٍ بعينه ... مع تجاهلِ كُلِّ ما عدا ذلك» - (ماركس)، نقدُ برنامجِ غوتا⁽¹⁾.

يمكنُ الحديثُ عن المُساواةِ في جوانبٍ شتى - مُساواةٍ في القوةِ، مُساواةٍ في الدّخل، مُساواةٍ في التأثير الاجتماعيّ - لكنْ أنْ نظرحُ المُساواةَ بِإطلاقٍ، أو المُساواةَ المُطلقة، فإمّا أنْ يكونَ أمرًا عبثيًا، أو بلا معنى من الأساس. وبالتالي، في حين تُسهّمُ الاشتراكيّةُ، بلا شكّ، في تصحيحِ بعضِ أوجهِ التفاوتِ في سياقاتٍ معيّنة، فإنّ ذلك يتوقّفُ على الحالةِ المخصوصةِ ويتضمّنُ عددًا هائلًا من العوامل، بحيثُ لا يُقدّمُ رفعُ شعارِ «المُساواة» كغايةٍ سياسيّةٍ أيّ إرشادٍ عمليّ. في نهايةِ المطاف، إنّ زيادةَ المُساواةِ في جانبٍ ما غالبًا ما تُصاحِبُها نقصانُ المُساواةِ في جانبٍ آخر. إذا جعلتِ أجورِ العملِ مُساويةً لعاملينِ يختلفانِ في معدّلِ إنتاجيّتهما، فستجعلُ بالضرورةِ التعويضَ الذي يحصلانِ عليه لقاءَ كُلِّ وحدةٍ مُنتجةٍ غيرَ متساوٍ، والعكسُ صحيحٌ. لاحظْ أيضًا أنّ المبدأَ الشهيرَ «من كُلِّ حسب قدرته، ولكلِّ حسب حاجته» الذي استخدمهُ (ماركس) لوصفِ المرحلةِ العليا من الشيوعية، لا يستندُ في صياغته إلى مفهومِ المُساواة، خلافًا للعقيدةِ الليبراليّةِ في الحقوقِ الفرديّة. بل على العكسِ تمامًا، ينطلقُ

(1) انظر:

Marx, Karl (1875) Critique of the Gotha Programme, Moscow: Progress Publishers. I, #3. At https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Critque_of_the_Gotha_Programme.pdf

هذا المبدأ من افتراض أن الناس يملكون قدراتٍ مختلفة، واحتياجاتٍ مختلفة - بمعنى أن الناس أفرادٌ مُتمايزون.

من ثم، فإن (ماركس) لا يطرح أيّ مثالٍ سياسيٍّ يقوم على المساواة، ولا يُلمح إليها ولا يُفترضها أصلاً، وقلةٌ ذكّر المساواة في أعماله إنَّما تعود إلى ضالّةٍ اعتباره إيّاها مطلباً سياسياً. وقد أكّد (إنجلز) هذا المعنى في رسالةٍ إلى (أوغست بيبيل) (August Bebel)، حيثُ وصفَ عبارة «إلغاء جميع أشكال التفاوت الاجتماعي والسياسي» بأنّها «تعبيرٌ بالغُ الشُّبهة».

وكما أنّه بين بلدٍ وآخر، بل حتّى بين إقليمٍ وآخر، وبين مكانٍ وآخر، ستظلُّ ظروفُ المعيشة تُظهرُ قدرًا معيّنًا من التفاوت لا يمكنُ سوى تقليله إلى الحدِّ الأدنى، لكن لا يُمكنُ أبداً القضاءُ عليه تماماً. إنَّ ظروفَ معيشةِ سكانِ جبالِ الألب ستبقى دائماً مختلفةً عن ظروفِ أهلِ السهول. وفكرةُ المجتمع الاشتراكيّ باعتباره «مملكةُ المساواة» ليست سوى مفهومٍ فرنسيٍّ أحاديّ الجانبٍ مشتقٌّ من شعارِ «الحرية، المساواة، الأخوة»، وهو مفهومٌ كان مُبرّراً في زمنه ومكانه لأنّه عبّرَ عن مرحلةٍ من مراحل التطوّر، غير أنّه، كجميع الأفكارِ الأحاديةٍ لمدارسِ الاشتراكية الأولى، ينبغي الآن تجاوزُه، لأنّه لا يُتيحُ سوى ارتباكٍ ذهنيٍّ، وقد اكتشفت طرائقُ أكثرَ دقّةً في عرضِ المسألة⁽¹⁾.

(1) انظر:

Engels, Friedrich (1875) Letter to August Bebel In Zwickau, March, 18-28th, at https://www.marxists.org/archive/marx/works/1875/letters/75_03_18.htm

لا شكَّ أنَّ هذا المفهوم لا يزال يُنتج «ارتباكًا ذهنيًا»، بل إنَّه مُلائمٌ تمامًا لتحقيقِ هذا الغرض. لا يمكن لمفهومِ المُساواة أن يحملَ معنىً إلَّا حينَ نتحدَّثُ عن المُساواة في جانبٍ محدَّد، أمَّا النقاشاتُ التي تدورُ حولَ المُساواة بإطلاقٍ فهي تُخفي غالبًا الجانبَ الذي تُطرَحُ فيه المُساواة، والنتيجةُ المعتادةُ هي أنَّ طرفي النقاشِ يتحدَّثانِ عن مُساواةٍ في جانبينِ مُختلفينِ تمامًا، فيتحدَّثُ كلٌّ منهما على حِدة، دونَ أن يتقاطعَ كلاهُما أصلًا.

لا شكَّ في أنَّ هذا الأمرُ يُستغلُّ عمدًا في كثيرٍ من الأحيان.

قدَّمت (تيكلا ميلر) (Tekla Miller)، وهي مديرةُ سجنٍ سابقة، مثالًا عبيثًا ولكن كاشفًا على مآزقِ خطابِ المُساواة، وذلك في مذكراتها السجَّانة ارتدَّت الوردِي (The Warden Wore Pink)). كما يُوحى عنوانُ الكتاب، كانت (ميلر) تعتبرُ نفسها ناشطةً اجتماعيةً نسويةً بقدرِ ما كانت مديرةً سجن، وفي هذا السياقِ خاضتُ معاركَ من أجلِ المُساواة بين سجونِ النساءِ والرجال. ومن بين الحملاتِ التي شاركتُ فيها كانت الحملةُ ضدَّ التوزيعِ غيرِ المُتكافئِ للأسلحةِ بين السجون، إذ أعربتُ (ميلر) عن أسفِّها لأنَّ الحُرَّاسِ في سجونِ النساءِ يحفظونَ بعددٍ أقلَّ من البنادق، والرشاشات، وعبواتِ الغاز، ومعدَّاتِ قمعِ الشَّعب، مقارنةً بنظرائهم في سجونِ الرجال. كما عبَّرتُ عن تدمُّرها من آتِه في محاولاتِ الهرب، يكونُ السجَّناء الذكورُ أكثرَ عُرضَةً لإطلاقِ النارِ عليهم مقارنةً بالسجينات، وفي حملاتِها من أجلِ المُساواة، ناضلتُ من أجلِ الحقِّ المُتساويِّ لجميعِ

السجناء، بغض النظر عن جنسهم، في التعرض لإطلاق النار. تُشير (أنجيلا ديفيس) (Angela Davis)، التي أستمَد منها هذا المثال⁽¹⁾، إلى أن هذه الرؤى الليبرالية الشكلية للمساواة قد استُخدِمت لجعل أوضاع سجون النساء أكثر قمعاً. ولعلّ كثيرين سيعترضون على هذا المثال لبساطته ووضوح سخافته. إنه مثالٌ سخيّف بالفعل، حتى وإن كان بعضُ مُدراء السجون يُحالفنا الرأي، غير أن الإشكالية الكبرى تكمنُ في أنه ليس لدى المنظومة المساواتية الخالصة أدوات مفاهيمية تُفسّر لماذا هو سخيّف أصلاً.

الناس مختلفون - يملكون خصائص وصفات وقدراتٍ متفاوتة، ويتفاعلون في علاقات وظروفٍ متباينة.

لذلك، فإنّ تصوّر الليبراليّ التقليديّ للمساواة، والذي لا يزال شائعاً اليوم، يُجادل بأنّ المساواة، بالمعنى المقصود، قائمةٌ بصورةٍ مستقلةٍ عن الخصائص والظروف الخاصة. هذا الردُّ في النظرية الليبرالية له جذورٌ في التقليد المسيحيّ، الذي يرى كلّ فردٍ باعتبارِهِ يَمْتَلِك روحاً، مُساويةً أمام الله.

ما يجعلُ الناسَ مُساوين، إذن، هو شيءٌ مُستقلٌّ عن ظروفهم الخاصة. وهكذا يبدو هذا التصوّر قادراً على حلّ التناقض، لكنّه يجعلُهُ بلا جدوى سياسية، لأنّ السياسة تتجلى دوماً في ظروف

(1) انظر:

Davis, Angela (2003) Are Prisons Obsolete? New York: Seven Stories Press, Ch. 4.

وشروط خاصة، محدّدة بالزمان والمكان، ولا يمكن إرشادها بشيء قائم خارج هذه الظروف والشروط، إلّا في سياقات تافهة تمامًا.

الطريقة الوحيدة لتحويل المساواة إلى مثلٍ مُطلق هي عبر بناءٍ ميتافيزيقيٍّ عنيفٍ ولا مادّيٍّ -كفكرة الروح المسيحية، أو تصوّر جوهرّيٍّ للطبيعة البشرية- وهو تصوّر، كما يوضح (اماديو بورديغا) (Amadeo Bordiga)، «يعتبر كلّ فردٍ وحدةً كاملةً داخلَ نظامٍ يتكوّن من الكثير من الوحدات المتساوية المُحمّلة، وبدلًا من تقسيم قيمة رأي الفرد على ضوءِ شروط وجوده المتعدّدة والمتشابكة، أي على ضوءِ علاقاته بالآخرين، يُفترضُ لهذه القيمة وجودٌ مُسبقٌ قائمٌ على فرضيّة (سيادة الفرد)»⁽¹⁾. نشأ هذا التصرُّو من خلالِ تركيبٍ يجمعُ بين المسيحيّة (حيثُ يمتلك جميعُ الأفراد روحًا مُساويةً في جوهرها، مستقلّةً عن جميع الخصائص الفردية والظروف التجريبية) والأيديولوجيا الرأسماليّة (حيثُ يُعتبرُ جميعُ الأفراد مُساوينَ في قدرتهم كأصحاب حقوق، وموقعينَ على العقود، ووكلاءَ في المعاملات التجارية). لذلك، فإنّ هذا النوع من المساواتيّة يتعارضُ ليس فقط مع (نيتشه)، بل أيضًا مع (ماركس) ومع التقليد الماركسيّ برمّته، إذ لا يمكنُ له أن يقومَ إلّا على إنكارِ حقيقة أن «وعيَ البشرِ هو انعكاسٌ ملموسٌ للوقائع والظروف

(1) انظر:

Bordiga, Amadeo (1922) 'The Democratic Principle' in Rassegna Comunista, at <https://www.marxists.org/archive/bordiga/works/1922/democratic-principle.htm>

المادية لوجودهم^(١). فإذا كانَ من الجائزِ وصفُ (نيتشه) بأنَّه مناهضٌ
للمساواة، فإنَّ (ماركس) أيضًا ينطبقُ عليه هذا الوصف.

(١) المرجع نفسه.

الحقوق

لكن، أليست الاشتراكية، في الحد الأدنى، قائمة على المساواة في الحقوق؟ للإجابة عن هذا السؤال، لا بُدَّ أولاً من أن نسأل: ما هي الحقوق؟ يُعرَّف (نيتشه) الحقوق في كتاب (الفجر) بأنها: «ذلك الجزء من قوِّي الذي لم يُمنَح لي من الآخرين فحسب، بل الذي يُريدون أن أحتفظ به أيضًا»⁽¹⁾.

وفي شرح (نيتشه)، يوجد طريقان لوصول هؤلاء «الآخرين» إلى مثل هذه الحقوق:

1. عبر «الحكمة والخوف والحذر». فالفتنة الأخرى إما تتوقَّع منا شيئاً بالمقابل، أو ترى أنَّ الصراع معنا غير مُجدٍ أو خطير، أو تعتبر أنَّ إضعاف قوَّتنا سيكون ضاراً—مثلاً، أمام عدوٍّ مشترك.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1881) Daybreak, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press. #112.

2. عبر «الهبة والتنازل». حين تمتلك فئةً فائضًا من القوة، وتستطيعُ التخلي عن جزءٍ منها بإعطائه لنا. وهم، في ذلك، «يفترضونَ فينا إحساسًا ضعيفًا بالقوة». ومنحُهم لنا حقوقًا يُصيحُ وسيلةً يُعبِرونَ بها عن تفوقهم.

بعبارةٍ أخرى، الحقوقُ هي، في جوهرها، «درجاتُ مُعترفٍ بها ومضمونةٌ من القوة». «إذا ما طرأ أيُّ تغييرٍ ماديٍّ على علاقاتِ القوة، فإنَّ حقوقًا معينةً تختفي، وتُستحدثُ حقوقٌ جديدة». وهذا يمكنُ أن يحدثَ بطريقتين:

1. إذا تعرَّضتِ قوتنا لتراجعٍ ماديٍّ، يتغيَّرُ موقفُ مَنْ منحونا حقوقنا، وغالبًا ما يُنكرونَ علينا «الحقوق» التي كانت لدينا سابقًا.
2. إذا ازدادتِ قوتنا ماديًا، يسعى مانحو الحقوقِ إلى كبحِ حقوقنا، ومنعِ تزايدِها، ويُبَرِّرونَ ذلك باسمِ «الواجب»-الواجبِ تجاهَ الحقوقِ القائمةِ أصلًا.

إنَّه تحليلٌ بالغُ الأهمية، لأنَّه ماديٌّ صريحٌ، قائمٌ على صراعِ الفئاتِ والجماعات، ولذلك يتَّسقُ تمامًا مع منهجِ (ماركس). ولتأكيدِ صحَّةِ هذا التصوُّر، يكفي النظرُ في حقوقِ العمَّال. عندما بدأ العمَّالُ في الولاياتِ المتحدة، إيَّانَ الكسادِ الكبير، بالتنظيمِ الجماعيِّ ورفعِ قدراتهمِ المادِّيةِ على نحوٍ كبير، بادرتِ الطبقةُ الحاكمةُ إلى إقرارِ حقوقِ جديدةٍ للعمَّالِ بدافعِ «الحكمةِ والخوفِ والحذر»، على حدِّ تعبيرِ (نيتشه). لقد خَشِيتِ الطبقةُ الحاكمةُ أن يتحوَّلَ الصراعُ الطبقيُّ إلى ثورة، فمنحتِ العمَّالَ حقوقًا إضافيةً

لاسترضائهم-ومن هنا جاء «العهد الجديد» (New Deal). غير أنَّ قوَّة العمالِ تراجعتْ بشدَّة في عهد (ريغان)، تمامًا بما يتوقَّعه التصدُّورُ النيتشويُّ-الماركسيُّ للحقوق: «إذا تراجعتْ قوتُنا مادنيًا، يتغيَّر شعورُ أولئك الذينَ ضمَّنوا حقوقنا في السابق: يُفكِّرونَ فيما إذا كان بوسعهم إعادتنا إلى حالة الحياة الكاملة التي كنَّا فيها-وإذا شعروا بأنَّهم عاجزونَ عن ذلك، يُنكرونَ علينا حقوقنا من الآن فصاعدًا». ينطبقُ هذا المبدأ نفسه على عددٍ لا يُحصى من الأمثلة عبر تاريخ المجتمع الطبقيِّ بأسره-فحتَّى أكثرُ «حقوق الإنسان» بداهةً، لم تُنتزع إلَّا بالنضال، ولم تُكتسب إلَّا عبر زياداتٍ ماديَّة في القوَّة، كما تُظهِرُ بوضوح حركات النضال لإلغاء العبوديَّة وحركات الحقوق المدنيَّة.

إنَّ التصدُّورَ النيتشويَّ للحقوق أكثرُ ملائمةً للحركة الثوريَّة من كثيرٍ من التصدُّورات التي أفرزها الاشتراكيون المتحدثون باسم الثورة. فهو لا يُتيح لنا فقط وضعَ ما يُسمَّى «الحقوق الأبدية» و«الطبيعيَّة» و«غير القابلة للتصرُّف» في سياقها التاريخي، بل يُتيح لنا أيضًا أن ندرك كيف تتشكَّل هذه الحقوق وتُعادُ صياغتها بفعل القوَّة التي تُمارسها.

ما الخلاصة التي يُفضي إليها هذا التحليل فيما يتعلَّق بـ «الحقوق المتساوية»؟ الحقوق هي تنازلات تُمنَح لنا من طرفٍ جماعة تملكُ سُلطةً علينا؛ وبما أنَّها تفترضُ القدرةَ على الفرض والإلزام (عبر جهاز الشرطة أو الجيش)، فإنَّها لا يُمكنُ أن تُمنَح معنىً حقيقيًّا إلَّا

إذا جاءت من طرف مُهيمن مادياً إلى طرف خاضع. إن منح الحقوق يفترض بالضرورة أن قوتنا مغتربة عنا، ولذلك فإن الإطار الكامل للحقوق نفسه سيُصبح مُتجاوزاً في مجتمع لا طبقي. فمن ذا الذي سيمنحنا حقوقنا في مجتمع لم نَعُد نواجه فيه مؤسسة خارجية ذات سُلطة علينا؟ وطالما استمر وجود الطبقات، فإن الحقوق، بحكم التعريف، لا يمكن أن تكون مُساوية، لأنَّ تطبيقها يعتمد جوهرياً على اختلال موازين القوة بين الفئات المتنافسة.

وهذا أحد الأمثلة الكثيرة على مدى تباعد (ماركس) عن الفئات الليبرالية في الفكر السياسي. تُفضي الاشتراكية التي ننادي بها إلى مجتمع لم نَعُد فيه قُوانا الاجتماعية مغتربة، ولم نَعُد نَتَرَعُ منا عبر الدولة؛ فما معنى أصلاً أن نُمَنَح لنا حقوق مُساوية في مجتمع كهذا؟

قد يُثير مثل هذا النقد للحقوق شكوكاً مشروعة لدى البعض، بالنظر إلى حجم النضالات التي كان لا بد من خوضها، وكمية الدماء التي أُرِيت، في سبيل انتزاع الحقوق وتأمينها، تلك الحقوق التي تُعدُّ اليوم ثمينة للغاية بالنسبة للفئات المُستضعفة. ولا أَدعي أنَّ التقدُّم الذي تحقَّق عبر حركات الحقوق المختلفة، والتنازلات التي انتزعتها، أمرٌ عديم الأهمية. لقد أدت حركات النضال من أجل حقوق العمال، وحقوق النساء، وحركات الحقوق المدنية، إلى تحسينات ملموسة في حياة الكثيرين، فضلاً عن أنَّها انطوت على أشكالٍ من النضال والتنظيم مكَّنت من خلالها الفئات المُهمَّشة

انفسها. وهذه حقيقة لا جدال فيها. لكن، السبب في الحاجة إلى مثل هذه الحقوق في المقام الأول، هو الدليل الأكبر على طبيعة هذا المجتمع المغترب جوهرياً، مجتمع يقوم على هوة بين الحكام والمحكومين، ويتألف من مواطنين تُسلب منهم قدراتهم الاجتماعية المباشرة.

تجعل الحركات الحقوقية هذا المجتمع أكثر قابلية للعيش، لكن الحقوق ستظل هشة طالما استمر هذا الاغتراب. إن تجاوز الإطار الكامل للحقوق ضروري لبناء مجتمع لا تكون فيه قوة الإنسان وتحقيق ذاته مجرد مسألة صدف، بل القاعدة الأساسية للحياة الاجتماعية.

الفردانية

1

إحدى أكثر الطرائق سطحيةً وتبسيطاً ومللاً في عقد مقارنة بين (ماركس) و(نيتشه) هي وسمُ الأول بالجمعية (collectivist) والثاني بالفردانية (individualist). فمثل هذه التقسيمات الثنائية تُخفي دائماً التفاصيل الأكثر أهمية وإثارة، وتُختزل فيها شخصياتُ المفكرين إلى مجرد رموز ضمن منظومة فكرية مُسبقة الصنع. فالشيوعية، بحسب (ماركس)، ليست شيئاً إن لم تكن «التطور الحرّ وحركة الأفراد الأحرار»⁽¹⁾. أمّا المثل الديونيسي (Dionysian ideal) لدى (نيتشه)، والذي تمسك به طوال حياته الفكرية، فيتمثل في حالة يتجاوز فيها المرء المنظور الفردي المحدود. إنَّ الفكرة القائلة بإمكانية الاختيار البسيط بين الفردانية أو الجمعية لم تولد إلا مع الحداثة، وسداجتها

(1) انظر:

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1932) *The German Ideology*. Amherst: Prometheus Books. p. 89.

تُناقضُ بالكاملِ فكرَ مفكرين مثل (ماركس) أو (نيتشه)، اللذين فيها أنَّ هاتين الفئتين قائمتان على علاقة جدلية متبادلة.

2

من الواضح أنَّ الثروة الفكرية الحقيقية للفرد تعتمدُ بالكاملٍ على ثراء علاقاته الواقعية. ولا شيء سوى [الثورة الشيوعية] سيحررُ الأفراد المنفصلين من مختلف الحواجز القومية والمحلية، ويدخلهم في صلة عملية بإنتاج العالم بأسره (بما في ذلك الإنتاج الفكري)، ويجعلهم قادرين على التمتع بهذا الإنتاج متعدد الأوجه لكوكب الأرض بأسره (إبداعات الإنسان).

فالاعتقاد المتبادل الشامل، وهو الشكل الطبيعي الأولي للتعاون العالمي بين الأفراد، سيتحول بفضل هذه الثورة الشيوعية إلى سيطرة وتحكم واع بهذه القوى، التي نشأت من تفاعل البشر مع بعضهم، والتي ظلت حتى الآن تُرعب الإنسان وتُخضعه بوصفها قوى غريبة عنه. - (ماركس) و(إنجلز)، الأيديولوجيا الألمانية⁽¹⁾.

إنَّ ما آل إليه مفهوم «الفردانية» هو مثال على الذكاء الذي يُوظفه النظام الرأسمالي في تبرير ذاته. فالسبب في أنَّ الفردانية أضحت قيمة عزيزة لهذا الحد، إنَّها يكمنُ تحديدًا في مدى ما يُحرِّمُ الناس منها، وما يُفرضُ عليهم من تجويع لها، ومدى ما يُحاربون من أجلها- إنَّما لأنَّ الناس يُحرِّمون متعة أن يكونوا أفرادًا، أضحت

(1) المرجع نفسه، ص 59.

الفردانية شاعراً كبيراً للناس، وحيطةً تسويقيةً قويةً للسلع، ومنطلقاً صلباً لإدانة الاشتراكية. والمدهش أن أيديولوجيتي رأس المال يستخدمون هذا المثال ذاته الذي تجعل الرأسالية تحقيقه مستحيلاً، ذريعةً لتبرير النظام الرأسمالي!

حين يتحدث الناس عن الرغبة في أن يكونوا أفراداً، ما الذي يتحدثون حقاً؟ من الواضح أننا لا نتحدث هنا عن مصطلح حيادي، ولا عن شيء مضمون بحكم الأمر الواقع؛ بل نتحدث عن الفردانية بوصفها مثلاً أعلى، أو شيئاً يمكن تحقيقه بدرجة أكبر أو أقل، يمكن اكتسابه أو خسارته، الحفاظ عليه أو الحيلولة دونه. والمصطلح نفسه غامض بما يكفي ليختلف في معانيه الدقيقة وتفاصيله من شخص لآخر-وهي غموض يستغل كثيراً في الأوساط الدعائية-لكن يمكن اقتراح بعض المشتركات العامة المحتملة. فعندما يريد شخص ما أن يكون فرداً، فهو يرغب في أن يشعر بأنه متحكم في نفسه، مستقل، قادر على اتخاذ القرارات في الأمور التي تؤثر في حياته الخاصة؛ يرغب في أن يشعر بأن جوانب شخصيته الفريدة ذات أهمية ويُعامل على هذا الأساس، ويرغب في القدرة على التعبير عن هذه الجوانب بكرامة؛ وأخيراً، يريد أن يكون قادراً على تطوير ذاته في جميع الجوانب التي تميزه، وأن يمارس الأنشطة التي يقدّرهما، وأن يسعى وراء المساعي التي يحبها، وأن يُنمّي جميع المواهب والمهارات والقدرات التي يراها جوهرية لشخصيته.

يُمْكِنُ الْقَوْلُ بِأَمَانٍ إِنَّ وَاحِدَةً عَلَى الْأَقْلَ مِنْ هَذِهِ الْعَوَامِلِ تُعَدُّ
 جُزْءًا مِنَ الْمَثَلِ الشَّائِعِ لَدَى النَّاسِ حَوْلَ مَعْنَى أَنْ يَكُونَ الْإِنْسَانُ
 فَرْدًا، لَكِنَّ الرَّأْسَالِيَّةَ تُحْطَمُ هَذِهِ الْعَوَامِلُ جَمِيعًا تَقْرِيبًا بِرَأْيِ أَغْلِيَّةِ
 الْبَشَرِ. يَقْضِي مَعْظَمُ النَّاسِ الْجُزْءَ الْأَكْبَرَ مِنْ حَيَاتِهِمِ الْبَالِغَةَ وَهُمْ
 يُنْفَذُونَ أَوْامِرَ الْمَدِيرِينَ وَالرُّؤَسَاءِ، وَغَالِبًا إِلَى دَرَجَةِ امْتِلَاكِهِمْ سُلْطَةً
 أَقْلَ عَلَى حَيَاتِهِمِ الْمِهْنِيَّةِ مِمَّا كَانَ يَمْلِكُهُ الْقَرْنُ فِي الْقُرُونِ الْوَسْطَى،
 فَلَا رَأْيَ لَهُمْ فِيهَا يَرْتَدُونَ، وَلَا مَتَى يَأْكُلُونَ، بَلْ وَلَا حَتَّى فِي طَرِيقَةِ
 وَقُوفِهِمْ، فَضْلًا عَنْ الْقَرَارَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالتَّنْظِيمِ وَالْإِنْتَاكِ وَالتَّوْزِيعِ.
 وَبِالطَّبْعِ، قَلَّةٌ مِنَ النَّاسِ يُوعَدُونَ أَصْلًا بِالْحُرِّيَّةِ أَوْ السَّيْطَرَةِ فِي مَكَانِ
 الْعَمَلِ، وَأَقْلَ مِنْهُمْ سَدَاجَةٌ مَنْ يَتَوَقَّعُ ذَلِكَ. لَكِنَّ الْمَجَالَ السِّيَاسِيَّ
 يُضَيِّفُ عَلَى هَذَا الْمَشْهَدِ طَائِعَ السَّخَرِيَّةِ الصَّرِيحَةِ، فَيَرْوِّجُ لَهُ عَلَى أَنَّهُ
 الْفُرْصَةُ الْحَقِيقِيَّةُ الْوَحِيدَةُ لِلنَّاسِ لِيُحْدِثُوا فَارَقًا، وَلِيَنْخَرِطُوا فِي
 عَمَلِيَّةِ اتِّخَاذِ الْقَرَارِ، بَلْ وَلِلْمُشَارَكَةِ فِي إِدَارَةِ شُؤُونِ الْبِلَادِ! لَكِنَّ
 الْأَمْرَ كُلَّهُ يَنْتَهِي، فِي مَعْظَمِ الْحَالَاتِ، إِلَى تَأْثِيرِ ضَيْلٍ لِلْغَايَةِ عَلَى
 اخْتِيَارِ أَيِّ الْأَسْيَادِ سَيَمَثِّلُ «وِطْنَكَ» فِي السَّنَوَاتِ الْقَلِيلَةِ الْقَادِمَةِ،
 مِنْ بَيْنِ خِيَارَاتٍ شَبَّهِ مَعْدُومَةٍ، بِالكَادِ يُمَيِّزُهَا فَارَقٌ، هَذَا إِنْ وُجِدَ
 أَصْلًا، مَعَ قَدْرِ ضَيْلٍ مِنَ الْمُسَاءَلَةِ لَا يَتَعَدَّى أَوْلَئِكَ الَّذِينَ يُمَوَّلُونَهُمْ
 بِرَأْسِ الْمَالِ.

وَمَاذَا عَنْ فُرَادَةِ الشَّخْصِيَّةِ الْإِنْسَانِيَّةِ؟ أَنْ يُعَامَلَ الْمَرْءُ مَعَامَلَةً
 شَخْصٍ فِي حَدِّ ذَاتِهِ مُطْلَبٌ طَمُوحٌ بِمَا فِيهِ الْكَفَايَةُ. مَعْظَمُ أَمَاكِنِ
 الْعَمَلِ تُحَوِّلُ النَّاسَ إِلَى أَرْقَامٍ فِي مَعَادِلَةِ الرِّبْحِ، يُنْظَرُ إِلَيْهِمْ عَلَى أَنَّهُمْ

مصادرَ للقوَّة العاملة أكثرَ من كونهم أفرادًا، ويُستغنى عنهم متى كان ذلك ملائمًا وقانونيًا.

وبالمثل، فإنَّ الإنسانَ بصفته مُستهلكًا غالبًا ما يُجْتَرَلُ إلى مُجَرَّد مُزوَّدٍ للأموالِ لقاءَ السلعِ والخدماتِ، وفي سبيلِ هذا التبادلِ، يُجْتَرَلُ الأفرادُ إلى أنماطِ استهلاكِ، ووحداتِ إحصائيةٍ، ونماذجٍ تمثيليةٍ لفئاتٍ ديموغرافيةٍ. أما التعبيرُ عن الشخصيةِ الإنسانيةِ الفرديةِ، فيظلُّ غالبًا مُقتصرًا على دائرةٍ اجتماعيةٍ ضيقةٍ من العلاقاتِ مع الأصدقاءِ والعائلةِ، وهي دائرةٌ خضعتُ هي الأخرى، منذُ نشوءِ الرأسماليةِ، لمطالبِ المالِ والملكيَّةِ المجردةِ من الإنسانيةِ في كثيرٍ من الأحيان، بل والمدمَّرةِ أحيانًا. حتَّى هذه الدائرةُ نفسها تتعرَّضُ اليومَ تدريجيًّا للسلطنةِ أو التفكيكِ، إلى درجةٍ أنَّ كثيرينَ ينظرونَ بحنينٍ مؤلمٍ إلى يقينيَّاتِ الحياةِ العائليةِ للطبقةِ المتوسطةِ في القرنِ العشرين، وكأنَّها فردوسٌ مفقود، بينما تُحوَّلُ العزلةُ الاجتماعيةُ المتفاقمةُ بينَ الشبابِ حتَّى الصداقةَ نفسها إلى رفاهيةٍ.

إنَّ الرأسماليةَ، أكثرَ من أيِّ نظامٍ سابقٍ من أنظمةِ العلاقاتِ الاجتماعيةِ على الأرضِ، نظامٌ غيرُ شخصيٍّ بالكامل -ليس بمعنى أنَّه غيرُ مُرتبطٍ بحياةِ الناسِ الشخصيةِ، بل بمعنى أنَّه يعملُ بمعزلٍ عن جميعِ الرغباتِ والتمنيَّاتِ الشخصيةِ، متجاهلاً جميعَ المُحاولاتِ الفرديةِ للتخطيطِ والسيطرةِ، دافعًا إياها جانبًا بوصفها مجرَّدَ هوامشٍ خارجيَّةٍ، في سعيهِ الدؤوبِ نحوَ تراكمِ رأسِ المالِ. إنَّ القولَ بأنَّ الرأسماليةَ نظامٌ لا شخصيٌّ على نحوٍ فريدٍ ليس، في

جوهره، حكمًا أخلاقيًا، ولا يعني بالضرورة أنَّ الرأسمالية هي «أسوأ» أو أكثر الأنظمة استغلالًا في التاريخ؛ بل هو توصيفٌ لحالة الفرد الموضوعية المَهْمُشَة تحت مظلة المجتمع الرأسمالي، أيًا يكن هذا الفرد. ففي مجتمعات العبيد، كان السيد يُخضع العبد؛ وفي المجتمعات الإقطاعية، كان الإقطاعي يُخضع القن؛ وفي كل حالة، كان الإنسان العامل يُستغل لصالح رغبات وأهواء الأفراد المهيمنين. أما في ظل الرأسمالية، لم يعد شخص هو من يُخضع العامل، بل العلاقة الاجتماعية لرأس المال نفسها، هي التي تُخضع الإنسانية كلها. في مجتمع العبيد، كان السيد يُعبر عن فرديته على حساب فردية العبد؛ وفي الرأسمالية، يُمارس رأس المال قوانينه على حساب الفردية ذاتها. من هذه الزاوية بالتحديد، يمكن القول إنه نظام غير شخصي على نحو فريد. لا يمكن إدانة هذا الوضع الاجتماعي ببساطة باعتباره «أسوأ» من جميع الأنظمة السابقة، لأنه يحمل بُعدين متناقضين: فمن جهة، تُهدد هذه اللا شخصية وجود الاستقلالية *autonomy* البشرية ذاتها، بل وتهدد بانزلاقنا نحو تدمير الذات بالكامل؛ ومن جهة أخرى، تُجسّد هذه اللا شخصية نفسها، في شكلها المغترب هذا، تسارعًا غير مسبوق وتوسّعًا في قدرات الإنسان. إننا نُقدّم لنا، إذن، أوّل مجتمع طبقي في التاريخ لا يمكن تجاوزه بإقامة مجتمع طبقي جديد، بل لا بدّ أن ينتهي هذا التخطي بإعلان الاستقلالية البشرية التامة والشاملة.

كما تُشير النقاط السابقة بوضوح، فإنّ التطوّر الذاتي من

خلال نشاط مجز، والسعي نحو الإشباع والرضا في مجهودات الحياة اليومية، ليس أمرًا يسير المثال. غالبية الناس يقضون حياتهم في أماكن عمل تُدار بطريقة تمنع، وبصورة نشطة، جميع إمكانات التطور والإشباع الشخصي، في حين يكمن الغرض الجوهرى من الإعلانات التجارية في تكرار وعد الإشباع للمستهلكين المحتملين، وهو وعد لا بُدَّ من تجديده مرارًا دون أن يتحقق يومًا. وفي نظر الكثيرين، تكون الحياة اليومية مرهقة إلى درجة أن أوقات الفراغ تُستهلك غالبًا في مجرد الاستشفاء استعدادًا لليوم التالي، هذا إن لم تهدر في الهروب من الواقع، وغالبًا بوسائل مؤذية ومدمرة للذات. وفي نظر آخرين، قد تكون الأنشطة المجزية مكلفة للغاية، أو الوقت المتاح لممارستها غير كافٍ. دون الحديث أصلاً عن ملايين البشر حول العالم الذين تردت أوضاعهم المعيشية إلى درجة تجعل حتى مفهوم وقت الفراغ يتلاشى ليصبح مجرد تيار غير مُميز من صراع البقاء المحض.

فالنشاط العملي، حتى وإن أنجز بالأساس من أجل تلبية الحاجة، يمكن له غالبًا أن يكون مُغنياً ومُعزِّزاً للفرد، غير أن العمل المأجور يعمل، على وجه التحديد، على إلغاء هذه الإمكانية - من خلال فضل تلبية الحاجات عن تحقيق الذات والقدرة.

إن الطابع الممل، المهين، المُقيّد للعمل في ظل النظام الرأسمالي يجعل الإنسان قادرًا على قضاء عقيد كامل في موقع عمل معين دون أن يشعر بأي تطور أو ثراء في فرديته.

«في ظل افتراض الملكية الخاصة، تصبح فرديتي مُعْتَبَرةً إلى درجة أنني أكره نشاطي: إنَّه عذابٌ لي، ومُجرَّدُ مظهرٍ لنشاطٍ، وبالتالي مُجرَّدُ نشاطٍ قسريٍّ فُرضَ عليّ بفعل حاجةٍ خارجيةٍ عشوائيةٍ، لا حاجةٍ داخليةٍ ضروريةٍ». - (ماركس)، ملاحظاتٌ على جيمس ميل (Notes on James Mill)⁽¹⁾.

«[العامل] لا يُثبِتُ ذاته، بل يُنكِرُها؛ لا يشعرُ بالرِّضا، بل بالتعاسة؛ لا يُنمي بحريّة طاقتهُ الجسديّة والذهنيّة، بل يُحطِّمُ جسدهُ ويُدَمِّرُ عقله. لذلك، فإنَّ العاملَ لا يشعرُ بذاته إلّا خارجَ عمله، وأثناءَ عمله يشعرُ أنَّه خارجُ ذاته». - (ماركس)، «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844»⁽²⁾.

من البديهي أنَّ العلاقات الاجتماعية التي تُكوِّنُ السوقَ العالميّة لا علاقة لها بتعزيز الفردانيّة، وأنَّ البنى الاجتماعية القائمة في كلّ بلدٍ على حدة، مهما بلغ ثراؤه، تحرّمُ أغلبيةً سَكّانه من امتياز الفردانيّة الفخورة. وأينما انتزعت زياداتٌ في حريّات الأفراد، لم تُستَرغَ إلّا

(1) انظر:

Marx, Karl (1884) Notes on James Mill, cited in David McLellan (1973) Karl Marx: His Life and Thought, London: The Macmillan Press Ltd. p. 100.

(2) انظر:

Marx, Karl (1844) Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, trans. Martin Milligan. Moscow: Progress Publishers. I, Estranged Labor, p. 30 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf>.

عبر العرق والدم، وغالبًا بدماء الطبقة العاملة، التي اضطرت إلى سفك الدماء لا فقط لتحسين ظروفها اليومية في العمل، بل لتوسيع دائرة المشاركة السياسية وحرية التعبير، ولأجل حقوق وكرامة الفئات المهمشة، ولأجل الرعاية الصحية والتعليم، وللوقوف في وجه استبداد الدولة، في وجه عنفها وقمعها وتجسيها، في وجه الاعتقالات التعسفية والسجن الجماعي، وفي وجه الإكراه على خوض حروب دنيئة ضد إرادتك، لقتل أناس يشبهونك أكثر بكثير من حكامك.

كل انتصار من هذه الانتصارات كان خطوة صغيرة نحو تحقيق الحرية الفردية - كل واحدة منها مثلت اكتسابًا لخيارات جديدة وآفاق جديدة يُمكن دفع حدود تحقيق الذات الفردية نحوها؛ أو على الأقل كانت أفعال مقاومة ضد تعدي الدولة على الإمكانات المتاحة أصلاً.

قوبلت هذه الانتصارات بمثل هذا العنف الشديد في مقاومتها وقمعها تحديدًا لأنها كانت تُهدد الدولة ورأس المال - وهما العدوان الأشد فتكًا بالفرد. لكن، إذا صح أن الرأسمالية تُعارض تطوّر أي نوع حقيقي من الفردانية، فكيف نجحت في الاستيلاء على خطاب الفردانية لصالحها؟ لقد فعلت ذلك أولاً من خلال تبني التفكك الاجتماعي social atomization الذي خلّقه الرأسمالية ذاتها (والذي هو، في الحقيقة، من أكبر العوائق أمام الفردانية الحقيقية)، ثم حولته إلى المثل الأسمى لماهية الفردانية: غياب التدخل في حياة الفرد

باعتباره وحدة اجتماعية مُنْعَزَلَة؛ أي تصوّر سلبيّ بالكامل للحرية
والفردانية.

نظراً لمدى تغلغل التفكك الاجتماعي في عالمنا، فإن معظم
الناس لا يخطر ببالهم أصلاً التشكيك في رؤية الفردانية باعتبارها
غياب التدخل في حياة الفرد المعزول. فإذا ما اعتُبر الأفراد المفككون
اجتماعياً نقطة الانطلاق لكل المجتمعات البشرية، كما تفعل النظرية
الليبرالية، سيبدو منطقياً تماماً الاعتقاد بأن فردية الشخص مؤمنة
بطبيعتها، طالما لا يوجد تدخل، ولا سبباً تدخل من «الجماعة» -
سواء كانت حشداً غوغائياً أو دولة استبدادية تُهدّد بابتلاع الفرد في
قالب الامتثال الجماعي. غير أنه، وبسبب سطوة النظرية الليبرالية
وانتشارها، قلما يخطر ببال الناس اقتراح يبدو بديهاً: ماذا لو لم يكن
الفرد بطبيعته مُعارضاً أو نقيضاً للجماعة؟ ماذا لو، على العكس
تماماً، كان تحقيق الفردانية البشرية يتطلب الفرص والمزايا التي لا
يوفرها إلا العيش الجماعي والمشاركة الجماعية؟

إنه الاقتراح الذي لا يمكن للأيديولوجيا الرأسمالية أن تُدرّكه
أصلاً: أن تكون هناك أشكال من التنظيم الاجتماعي يستفيد فيها
الأفراد ويُكمل بعضهم بعضاً، لا باعتبارهم ذرات اجتماعية مُنْعَزَلَة
اجتمعت فقط لتلبية مصالحها الخاصة المُغلقة، بل باعتبارهم
أعضاء في جماعة يُحقّقون ذاتهم كأفراد مُتميّزين بالذات من خلال
انتمائهم للمجتمع ومشاركتهم فيه. لقد فهمت مجتمعات ما قبل
الرأسمالية هذه الإمكانية بالفطرة -إمكانية وجود انسجام مُبادِل

ومفيد بين الفرد والجماعة، كما في القرية الجماعية التي كان الفرد يرى نفسه جزءاً منها، لا ذرةً خارجة عنها.

إنَّ عزَلَ الفرد عن الجماعة، وعن صنع القرار الجماعي، وعن المجتمع نفسه، لا يزيد من حريته الفردية، كما يُريدك «الليبراليون» اليمينيون أن تُصدّق، بل يُغلّق معظم مسارات تطوير الفردية والحريّة الشخصية، ويُحوّل أغلبية الناس إلى عقبات تقف في طريقك، ويحرّمك من ممارسة قدراتك ومواهبك واهتماماتك، وهي أمور ترتبط ارتباطاً وثيقاً، بل وتعتمد في جوهرها، على علاقات اجتماعية صلبة مع الآخرين. إنَّ الاغتراب الرأسمالي يُقلّص الفرد غالباً إلى إنسانٍ تعيش، قلق، خانع، مرتاب، أو غاضب، إذ يُصبح معظم أفراد المجتمع، وحتى من حولك مباشرة، غرباء، بل وعدائين، أو في أحسن الأحوال لا مُبالين، وتفصل بينك وبينهم حوّة لا تُردم. هذا الوضع بالذات هو ما يدفع الكثيرين للشعور بأن الحرية تكمن في الانفصال والعزلة، وفي رفض المجتمع، ونفي الجماعة؛ غير أنّهم، بفعل هذا، لا يفعلون سوى الاستسلام لاغترابهم. لقد أصبح التفكك الاجتماعي في المخيلة الشعبية الحديثة حقيقةً أبديةً من حقائق الحياة، وافتراساً لا يحتاج إلى تفكير ثانٍ؛ يُنظر إليه باعتباره الحالة الطبيعية الافتراضية للأشياء، التي لا تُنتهك إلا حين يتعرّض الفرد لتدخل في نطاقه الخاص المشروع.

وكما تكررُ سرديات «العقد الاجتماعي» المُبتدلة، فقد كان هناك ذات مرة، وضعٌ طبيعيٌّ عاش فيه جميع الأفراد في عزلة، كائنات غير

اجتماعية. غير أنهم، بسبب الفوائد التي قد تُوفّرُها حكومة أو جماعة سياسية، قرّر الأفراد الاجتماع معاً، والتخلي عن مزايا الحياة المنعزلة لقاء حياة أكثر أمناً، يحكمها القانون تحت سلطة الدولة. وأبرموا الصفقة، كما تفعل جميع الكائنات ما قبل الاجتماعية، بتوقيع عقداً لقد أدرك كل من (ماركس) و(نيتشه) سُخفَ هذه الرواية؛ فهي تفترض خطأ أن الأفراد يمكن أن يتطوروا مستقّلين عن عملية التّشبيّه الاجتماعية وخارجها، وكأنّ مصالح الإنسان واحتياجاته ليست، في جوهرها، اجتماعية.

«كَانَ البَشَرُ في البدءِ خَالِقِينَ، وبعدَ ذلكَ فقط أصبحوا أفراداً؛ في الحقيقة، الفردُ نفسه لا يزالُ أحدثَ الكائناتِ خَلْقاً». - نيتشه، هكذا تكلم زرادشت⁽¹⁾.

«[فقط] بوصفه كائناً اجتماعياً تعلّم الإنسان أن يُدرك ذاته...» - نيتشه، العلم المرح⁽²⁾.

في حين يُنظرُ إلى التفكك الاجتماعيّ غالباً باعتباره الحالة الافتراضية للمجتمع، التي لا تُنتهك إلا عبر تدخلات معينة، فإن

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) Thus Spoke Zarathustra, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. I, On a Thousand and One Goals, p. 43.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1882) The Gay Science, trans. Josefine Nauckhoff & Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press. #354.

هذا التفكك نفسه لم ينشأ إلا بفعل «تدخل» - عبر ممارسة القوة العنيفة بالتحديد. لقد أصبحت الرأسالية ممكنة فقط عبر تطورات تاريخية مثل حركة تطويق الأراضي the enclosure movement في إنجلترا، حيث جرى شراء الأراضي المشتركة وخصخصتها وتسيبها. لقد أجبر القرويون على النزوح القسري، وانتزعت الأراضي الجماعية، وتحولت الروابط الاجتماعية الراسخة إلى علاقات تبادل تجاري. إن فصل الفرد عن الجماعة كان تطوراً دموياً وعنيفاً. ثم تحولت «الجماعة» إلى كيان اصطناعي لا شخصي هو الدولة، التي يديرها معظم الناس باعتبارها شيئاً غريباً عنهم. وبهذا، دُمِر كل من الفرد والجماعة عبر العملية ذاتها.

إن رأس المال يُقيّد الفرد عند كل خطوة - فهو يلقي بظلاله على كل إنسان، ولا يُحاسبه أحد. إنه يُحرّض الناس ضد بعضهم، ويُجبرهم على التنافس على الموارد في لعبة صفرية النتيجة، بحيث تتحول الكتلة البشرية من كونها مكملاً لفردانيتك إلى عائق دائم في طريقها. وفي علاقاتنا الاجتماعية اليومية، يجعلنا رأس المال نتفاعل ليس بصفتنا أفراد، بل كممثلين قابلين للاستبدال لكيانات لا شخصية بالكامل: الملكية، الطبقات، قوة العمل، السلع، العلامات التجارية. وفي بحثهم اليائس عن هوية، يلجأ الكثيرون إلى القومية، التي يتوهمون أنها تُجسّد وطنهم، وذاكرات طفولتهم، ومعارفهم المقربين، وتراثهم، ليجدوا أنفسهم يغوصون أعمق في كتلة بشرية بلا وجه، تُخفي طابعها اللا شخصي تحت علم وطني.

هل تُقزّم الاشتراكية الفردَ وتُقلّل من شأنه كي تُعزّز الجماعة؟ لا، الاشتراكية ليست بحاجة لفعل ذلك، لأنّ هذا التقزيم قد أنجز بالفعل، وبصورة كاملة، على يد الرأسمالية. فالأفراد في ظلّ الرأسمالية مُحتزلون إلى عبيد لرأس المال. أجل. حتّى أصحاب الملكية أنفسهم عبيد لهذا النظام. فالرأسمالية ليست مجتمعةً يُتيح لمعانة الكثرة وكدحهم أن يُمهّد الطريق كي يسطع نجم الأفراد الأقوياء ويُجسّدوا قيمهم ويصبحوا نموذجاً أعلى-ليخرج أرسطو جديد فوق أكتاف العبيد. من ذا الذي يُمكن أن ينظر إلى (إيلون ماسك) (Elon Musk) أو (مارك زوكربيرغ) (Mark Zuckerberg) ويرى فيهما تجلياً لفكرة الإنسان المتفوق (Übermensch)؟ يُمكن للمرء أن يكون عاملاً، يُضحّي بجسده وجهده لإنتاج الثروة، أو أن يكون مالكا، يُضحّي بمبادئه وقيمه ليدير أعماله بنجاح، لكن في الحالتين، ما يتجلى هو نفى الحياة، واللا إنسانية المطلقة، والخضوع التام لرأس المال:

«الطبقة المالكّة والطبقة البروليتارية تُجسّدان شكلاً واحداً من الاغتراب البشريّ الذاتي»⁽¹⁾.

(1) انظر:

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1845) "Alienation and Social Classes" in Robert C. Tucker (ed.) The Marx-Engels Reader. New York: W. W. Norton & Company, 2nd ed. p. 133.

يخشى بعض الناس الاشتراكية باعتبارها نظاماً مُعاديًا للفرد، لأنهم يظنون أنها تحرم الناس مما هو ملكٌ لهم. لكنهم ينسون أن الرأسمالية قد جرّدت بالفعل الأغلبية الساحقة من سُكّان الأرض من ممتلكاتهم، وأنّ مَنْ حالفه الحظُّ ليمْلِك مأوى، في الغالب يستأجره من مالِك لا يُحاسب، وأنّ معظم الناس يقضون حياتهم يعملون في مبانٍ لا يملكوها، بأدوات ليست لهم، لإثراء شركات ليست لهم، لقاء فتاتٍ ضئيل من الثروة التي ساعدوا في إنتاجها، وغالبًا ما يكون هذا الفتاتُ غير كافٍ أبدًا لامتلاك شيء يُذكر.

«لو كنّا ننتج بطريقة إنسانية... لكان عملي تعبيرًا حرًا عن حياتي، وبالتالي متعة حرة بحياتي. ولكان في العمل تأكيدٌ لخصوصية فرديتي، لأنّه حياتي الفردية. ولكان العمل، بالتالي، ملكية حقيقية وفعالة» - (ماركس)، ملاحظات على جيمس ميل (Notes on James Mill) (1).

في نظرنا، لا تعني الاشتراكية شيئًا إن لم تكن تجربة تُعزّز وتمكّن الفرد الحيّ نفسه. إنّها تُنشأ وتُطوّر بأيدي الأفراد أنفسهم، الذين يصنعون شروطًا تأكيد ذواتهم بأنفسهم. إنّ عالمًا اشتراكيًا، تُدار فيه وسائل الإنتاج إدارة اجتماعية، هو عالمٌ يمتلك فيه الفرد دورًا في عملية الإنتاج والتنظيم والتوزيع، ويستطيع من خلالها أن يؤكد

(1) انظر:

Marx, Karl (1884) Notes on James Mill. Cited in David McLellan (1973) Karl Marx: His Life and Thought, London: The Macmillan Press Ltd. p. 99-100.

ذاته ويُنمّي قدراته. فقط عندها يُمكن للفرد أن يمتلك الحرية، لا الحرية السلبية النافية للحياة، بل الحرية الإيجابية الحقيقية.

وفقط عندها يُمكن للمرء أن يُصبح ما هو عليه، كما ورد في مقولة (نيتشه). فقط عندما لا يُمكن شراء الفضائل أو استئجارها، وعندما لا يُمكن تسليعها أو تسويقها أو الإعلان عنها، حينئذ فقط يُمكن لفضائل المرء أن تعكس ما هو عليه حقًا. قد يُشكك البعض في إمكانية وجود عالم كهذا، لكن إمكانيةً مثبتةً في اللحظات الثورية مثل إنشاء كومونة باريس، التي أتاحت لكل فرد فرصة المشاركة السياسية، أو في الانبثاقات الثورية العفوية لمجالس العمال في مختلف أنحاء العالم خلال القرن العشرين، والتي انتزعت أدوات اتخاذ القرار من مخالب رأس المال، ووضعت المكاتب والمصانع تحت السيطرة البشرية. في مثل هذه اللحظات، يشعر الفرد بأنه مُعزّز ومؤكد الوجود، لا ضد الجماعة بل من خلال الجماعة وداخلها. وهذا هو هدفنا: بناء عالم تصبح فيه مثل هذه اللحظات هي القاعدة.

الفصل الثالث

الأخلاق والإلغاء

1

إنَّ الهجومَ على الأخلاقِ هو أحدُ أوجه التشابهِ الكثيرة بينَ (ماركس) و(نيتشه). لكن، ما معنى الهجومِ على الأخلاقِ تحديداً؟ لا بُدَّ من تحديد معنى الكلمةِ في هذا السياق. في بعض الأحيان، تُستخدمُ كلمةُ «الأخلاق» بمعنى واسعٍ للغاية، بحيثُ تُساوَى بأيِّ خطابٍ معياريٍّ، أيُّ بأيِّ تقييمٍ من نوعِ «جيد» أو «سيء»، أو «أفضل» أو «أسوأ»، أو بأيِّ تصريحٍ بشأنِ ما «ينبغي» فعله. من الواضح أنَّه إذا اعتمدَ هذا المعنى الواسع، فلا يُمكنُ العيشُ من دونِ أخلاق. وبهذا المعنى، يُمكنُ القولُ إنَّ (ماركس) كانَ أخلاقياً فقط لمجرّدِ إدانتهِ الاغترابِ أو الاستغلال، أو لكونه يسعى نحوَ تحريرِ الإنسان. في الواقع، يرى (نيتشه) أنَّه بهذا المعنى الواسعِ نفسه، كلُّ حياةٍ هي حياةٌ معيارية، وكلُّ تجربةٍ هي عمليةٌ تقييم. لكن، هناك فهمٌ أضيّق، وإنَّ كانَ بارزاً، لمفهومِ «الأخلاق»، وهو ما يُميِّزُه الخطابُ الفلسفيُّ أحياناً عن مصطلحِ «الأخلاق» (ethics). هذا الفهمُ الضيقُ للأخلاقِ عادةً ما ينسبُ إلى نفسه واحدة أو أكثرَ

من الخصائص التالية: (1) أنه كوني، ينطبق بالتساوي على الجميع،
 (2) أن التزاماته غير مشروطة، (3) أنه لا تاريخي، صالح لكل زمانٍ
 ومكان، (4) أن لدينا مسؤولية أخلاقية للامتثال له، ويجب أن
 نشعر بالذنب أو الندم إذا لم نفعل، (5) أنه بموجبه يُمكن الحكمُ
 على أفعالنا بأنها «جيدة» أو «شريرة» بمعايير مُطلقة. إن هذا الفهم
 للأخلاق في الفلسفة الغربية، المُستمدُّ إلى حدٍّ بعيدٍ من التقليد
 المسيحي، هو ما لا يُبدي (ماركس) و(نيتشه) أيَّ قدرٍ من الصبرِ
 تجاهه. ويشمل الكثير من أشكال الأخلاق المسيحية، والأخلاق
 الكانطية، والنفعية، وكذلك الكثير من الآراء الشائعة في الحسِّ
 العامِّ حول ما هو «صحيح».

يُمكن أن نُسَمِّي هذا الفهم الخاصَّ للمصطلح «الأخلاقية»
 (Morality).

2

يهاجمُ (نيتشه) الأخلاق من جوانبٍ عدَّة وبأساليبٍ مُتنوعة.
 فهو يهاجمُ، أولاً، الصلاحية المنطقية لمبادئها الأساسية. لناخذُ، على
 سبيلِ المثال، جميع أشكال الأخلاق التي تقومُ على فكرة أن الناسَ
 يمتلكون إرادة حرة غير مشروطة-أي أن الإنسان يظلُّ دائماً حراً في
 اختيار ما سيفعله. علاوةً على ذلك، يُعتقد أنه لا يُمكن الحكمُ على
 فعلٍ ما بمعايير أخلاقية إلا إذا كان الشخص قد اتخذَ بإرادة حرة
 غير مشروطة أو مُحددة. وهذا يتطلبُ، منطقياً، وقوعَ تناقضٍ: أي

وجودَ علّةٍ غير معلولة. لأنّه، بمجرد أن نعرّف بأنّ لفعل الشخص سبباً، وأنّ لهذا السبب نفسه سبباً آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، يتعيّن علينا أيضاً أن نعرّف بأنّ الفعل لم يكن حراً بالكامل أو غير محدّد، بل كان، على الأقلّ بدرجة ما، نتيجة لأسباب سابقة.

في بعض الحالات، تؤدّي هذه النظرة إلى تناقض ذاتي كامل. ففي كتاب المتجول وظله The Wanderer and His Shadow، يطرح (نيتشه) هذا البرهان: إنّ المسؤولية الأخلاقية تفترض وجود إرادة حرة غير محدّدة-غير مُقيّدة بأسباب سابقة. ومع ذلك، فإنّ إسناد المسؤولية الأخلاقية يتطلّب أيضاً تحديد السبب الذي دفع إلى ارتكاب الفعل. غير أنّ السبب نفسه يُعتبر علّة؛ لإرادة محدّدة بسبب، أو علّة سابقة، لا يمكن أن تكون غير محدّدة أو غير معلولة. وبالتالي، فإنّ نسب كلّ من الإرادة الحرة والتفكير الأخلاقي، اللذين يفترضهما الحسّ العامّ الأخلاقي، أمر ينطوي على تناقض ذاتي.

3

غير أنّ هذا النوع من الهجوم المعرفي، بمفرده، يُعتبر ضعيفاً نسبياً. فالأخلاق، في نهاية المطاف، لا يتبعها الناس في المقام الأوّل لأسباب معرفيّة أو منطقية. معظم الناس نادراً ما يُطالعون الأدبيّات الفلسفيّة حول الأخلاق قبل أن يُقرّروا ما إذا كان أمر ما صائباً أم خاطئاً، بل إنّ الفلاسفة المحترفين أنفسهم يُتقنون دائماً

التلاعب بالمسائل المنطقية لتفادي أي إشكالية منطقية تُهدد اعتقاداً أخلاقياً سبق أن قرروا صحته. لذلك، يعتمد (نيتشه)، لا سيما في كتابه جينالوجيا الأخلاق، على منهج ثانٍ: المنهج التاريخي.

إذ يرى (نيتشه) أن جميع الظواهر الاجتماعية لها تاريخ، ولا يمكن فهم أي منها على نحو مطلق أو عام أو خارج الزمن.

فلا يمكن لأي شكل من أشكال الأخلاق أن يكون فعالاً ما لم تدعمه المؤسسات المختلفة والأعراف الاجتماعية، ولهذا، لا يمكن فهم أي شكل من أشكال الأخلاق بمعزل عن المصالح التي أدت إلى ترويجها. وحينما تطرح الأخلاق باعتبارها أبدية، فإن مجرد إبرازها كتطور تاريخي يُعتبر بحد ذاته شكلاً من أشكال النقد والهجوم عليها. يؤكد (إنجلز)، على سبيل المثال، أن: «جميع النظريات الأخلاقية كانت، في التحليل الأخير، مُتَّجِةً للشروط الاقتصادية السائدة في المجتمع في ذلك الزمن. وبما أن المجتمع تحرك، حتى اليوم، في إطار الصراعات الطبقة، فقد كانت الأخلاق دائماً أخلاقاً طبقية»⁽¹⁾. وعندما تدعي الأخلاق أنها أبدية، فإن إضفاء طابعها التاريخي يُثير حولها الشكوك ويُقوّض مصداقيتها. لكن الأمر لا يقتصر على ذلك، بل يفتح باب شكل آخر من الهجوم:

(1) انظر:

Engels, Friedrich (1878) Herr Eugen Dühring's Revolution in Science, trans. Emile Burns. Moscow: Progress Publishers. Part I, IX, p. 57 at https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/anti_duhring.pdf.

كشفت الدوافع الخفية. ففي الوقت الذي يسعى فيه جميع الواعظين الأخلاقيين إلى الظهور بمظهر النقاء والتجرد، عبر التظاهر بأن أفعالهم مدفوعة فقط باعتبارات أخلاقية، يُمكن للمنهج التاريخي أن يكشف المصالح الحقيقية الكامنة خلف ذلك. ليس من الصعب، على سبيل المثال، إدراك كيف أن الأمر الأخلاقي الذي يُجرّم السرقة يُدافع عن مصالح طبقات معينة على حساب أخرى. من المفيد جدًا للبورجوازية أن يُدان الإنسان الجائع الذي يسرق طعامًا من متجر كبير باعتباره «شريرًا»؛ في حين لا يُطبّق القانون الأخلاقي نفسه على أصحاب المتاجر الكبرى، الذين يستغلّون قوى العمل لدى موظفيهم، أو يهدرون الطعام، أو يرفعون الأسعار ليجعلوا الغذاء أقلّ توفرًا.

يكشف (نيتشه)، من خلال نوعه الخاص من التاريخ، عمّا يكمن خلف حالات الوعظ الأخلاقي من دوافع ليست خفية وحسب، بل منافقة أيضًا. لفهم ذلك، لا بُدّ من التطرّق إلى سرديّة (نيتشه) لنشوء ما يُسمّيه «أخلاق العبيد» في المقالة الأولى من كتابه جينialogيا الأخلاق. يشير (نيتشه) بمصطلح «العبيد» إلى الأشخاص المحرومين بشتّى الأشكال، الذين يفتقرون إلى أيّ وسيلة ماديّة لمعالجة هذا الحرمان. فإذا كانوا يفتقرون إلى الطعام، يُعلنون أنّ الشراهة خطيئة، وإذا كانوا عاجزين عن الانتقام من أعدائهم، يُعلنون أنّ الغضب والانتقام خطيئة، وإذا كانوا يفتقرون إلى المال، يُعلنون أنّ الطمع خطيئة، وإذا لم يكونوا قادرين على ممارسة الحب،

يُعلنون أنّ الشهوة خطيئة. وبهذه الطريقة، يحاولون أن يتفوقوا في عجزهم، عبر إعلان أنّ ما يفتقرون إليه أصلاً ليس مرغوباً فيه على الإطلاق، فيحاولون ضعفهم إلى فضيلة. إنّ أخلاق العبيد، بعبارة أخرى، تنشأ كنسخة متطرّفة من حكاية الثعلب والعنّب: فالثعلب، لعدم قدرته على بلوغ العنّب المعلق على الشجرة، يُعلن أنّه لا يرغب فيه أصلاً، لأنّه «حامض». لكنها نسخة متطرّفة من هذه الحكاية لأنّ العبيد لا يكتفون بإعلان عدم رغبتهم في نوع محدّد من «العنّب»، بل يُعلنون أنّ الرغبة في العنّب أصلاً خطيئة بحدّ ذاتها! وليس الحرمان بحدّ ذاته ما يُنتج أخلاق العبيد، بل طريقة استجابتهم لهذا الحرمان. بل إنّ مجمل منظومة الأخلاق المهيمنة اليوم إنّما تستمدّ أصولها من هذا الردّ الذليل على الحرمان. إنّ أصول هذه الأخلاق ليست فقط باطلة ومخادعة، بل مدفوعة بالانتقام أيضاً، ذلك الانتقام الذي يُدينه أولئك الواعظين أنفسهم باعتباره خطيئة. وبسبب عجز العبيد عن تحصيل القوة في الحياة الواقعية المادية الملموسة، يُمارسون نزعتهم إلى الانتقام بطريقة خيالية: لا يكتفون بتصوير أنفسهم على أنّهم يتحلون بالفضيلة بفضل ضعفهم وحرمانهم، بل يُصوِّرون أعداءهم - أولئك الذين يملكون ما يفتقرون إليه - على أنّهم خطّائون وفُسّاق، ومصيرهم جهنّم. ونُخرِج رؤية للعالم تُحوّل العبيد إلى الرابحين في هذه المعادلة.

يُقدّم (نيتشه) مثلاً صريحاً على هذا الدافع الانتقامي المتسرّب بعباءة الأخلاق، من خلال الإشارة إلى (القديس توما الأكويني)،

الذي يقول إنَّ من متع السماء أن يُتَّاح للمرء أن يُشاهد الخطَّائينَ
يحترقونَ في الجحيم من الأعلى! فهل هذا تعبيرٌ عن فضيلة نزيهة
غيرية؟ وهذا المثال ليس استثنائيًا، بل يكاد يكون القاعدة. تأمل،
مثلاً، جميع أولئك الواعظين الذين يدعون إلى «محبة الخاطئ» في
حين يستمتعون سرًا بإخبار أفراد مجتمع الشاذين بأنهم سيُحرقون
في الجحيم. هكذا يكشف (نيتشه) العلة النفسية المرضية الكامنة
خلف وعظ الواعظين. في الواقع، يتبيّن غالبًا أنَّ أكثر الناس وعظًا
وتزمتًا وتشددًا أخلاقيًا هم أيضًا الأكثر انقيادًا بدوافع الكراهية
المنافقة والانتقام الحاقد.

4

من الدروس الكبرى التي يُقدِّمها كتاب جينيا لوجيا الأخلاق،
والتي تأكّدت صحتها مرارًا، هي أنَّ الأخلاق غالبًا ما تؤدي وظيفة
الانتقام الناجم عن العجز، وهي طريقة غير مباشرة لممارسة إرادة
القوة. إنَّ الوعظ الأخلاقي العدواني يُولد دائمًا من اجتماع غياب
القوة الحقيقية مع احتقان الحقد والضعف، وهو ما يُفضي في النهاية
إلى تعميق الشعور بالعجز والبؤس. حينها يترافق الاستياء مع
الإحساس بالعجز وانسداد السبيل المباشرة للفعل، إلى أين يلجأ
الإنسان إن لم يكن إلى عوالم ما وراء التاريخ؟

يُمكن أن نجد أمثلة كثيرة على هذا في تاريخ الاشتراكية. إحدى
الحالات الواضحة المبكرة لذلك هي ما يُسمّى «أزمة الماركسية»
في تسعينيات القرن التاسع عشر. نشأت الأزمة لأنَّ الاشتراكيين

اعتقدوا أنَّ الكسادَ الكبيرَ في أوروبا بينَ عامي 1873 و 1896 يُمثِّل لحظاتِ احتضارِ الرأسماليَّة، لكنَّ عندما استعادتِ الرأسماليَّة العالميَّة توسُّعها على نحوٍ غيرِ متوقَّع، سادَ التشاؤم.

كانَ أكثرُ أشكالِ الاستجابةِ نفيًا للحياةِ مُمثِّلًا في زعيمِ الديمقراطيَّة الاجتماعيَّة الألمانيِّ (إدوارد برنشتاين) (Eduard Bernstein)، الذي قرَّرَ أنَّ ما تفتقُرُ إليه الماركسيَّةُ هو الأخلاقُ المجرَّدة، فبدأ بتأصيلِ اشتراكيَّتِهِ على أُسسِ الأخلاقِ الكانطيَّة (Kantian ethics). وقد تزامنَ هذا التوجُّهُ مع رفضِ الفكرِ الجدليِّ، بل ورفضِ الثورةِ نفسها، لصالحِ الإصلاحِ البرلمانيِّ-أي انخراطٍ علنيٍّ في الليبراليَّةِ على كُلِّ المستويات. ويُمكنُ تلخيصُ هذا المنعطفِ في العبارةِ المبثَّلة التي أطلقها برنشتاين، والتي تليقُ تمامًا بسطحيتيها: «التفاني في سبيلِ الخيرِ العامِّ! ذلك هو الأساسُ الأبديُّ للأخلاق»⁽¹⁾. ومن المهمُّ أن نتذكَّرَ أنَّ مصطلحَ «الديمقراطيَّةِ الاجتماعيَّةِ» في مطلعِ القرنِ العشرينِ لم يكنْ قد أصبحَ مرادفًا بعدُ لـ «الإصلاحيةِ» المُتهافتة. فالتحوُّلُ الذي طرأ على الديمقراطيَّةِ الاجتماعيَّةِ نحوَ إصلاحيةٍ مُتخاذلة، وما رافقهُ من أسوأِ التطوُّراتِ النظريةِ، كانَ رائدُهُ (برنشتاين) وأتباعُهُ، كردُّ فعلٍ على موجةِ التشاؤمِ السياسيِّ. وقد بلغتِ الاشتراكيَّةُ «الأخلاقيَّةُ» (Ethical Socialism)، كما يُسمِّيها البعض، ذروتها

(1) انظر:

Cited in Manfred B. Steger (1997) The quest for evolutionary socialism,
Cambridge: Cambridge University Press. p. 247.

المنطقية حينَ جاءَ الليبراليُّ الجديدُ (توني بلير) (Tony Blair) ليُعلنَ انتهاءً إلى هذا التيار⁽¹⁾.

شهدتِ السبعينياتُ انتعاشًا مفاجئًا، وإنَّ كانَ قصيرَ الأمدِ، في نضالِ الطبقةِ العاملةِ والإبداعِ السياسيِّ، لكنَّ هذا الانتعاشَ ما لبثَ أن تراجعَ ليُفسَحَ المجالَ أمامَ النيوليبراليةِ، ولِيُعيدَ التاريخُ نفسه، إذْ خاضَ بعضُ الاشتراكيينَ جولةً أخرى من التشاؤمِ، تلتها موجةٌ وعظٌ أخلاقيٌّ وإصلاحيةٌ مُتخاذلةٌ ماثلة. وكما أصرَّ (برنشتاين) يومًا على أنَّه ينبغي استكمالُ (ماركس) بالفيلسوفِ الليبراليِّ المُعادي للثورة (كانط)، بدأتِ الانتقاداتُ الأكاديميةُ للرأسماليةِ تُصبحُ أكثرَ أخلاقيةً وتجريدًا، وغالبًا ما تُطرَحُ باسمِ «العدالة»، لكنَّ، هذه المرة، لم تُكَلَّفْ نفسها حتى عناءَ التسترِ على ابتعادها عن (ماركس). في هذا السياق، صعدَ من يُسمَّونَ بـ الماركسيينَ التحليليين (Analytical Marxists)، مُجسِّدينَ إرثَ الاشتراكيةِ «الأخلاقيةِ» الإصلاحيةِ لـ (برنشتاين).

ففي حينِ أَدَّى (برنشتاين) وأتباعه دورَهم السياسيَّ عبرَ اندماجِهِم الكاملِ في النظامِ الرأسماليِّ، فإنَّ الماركسيينَ التحليليينَ بالكادِ كانَ لهم تأثيرٌ سياسيٌّ من أيِّ نوع. أو كما يقولُ المثل: «الأمرُ يبدأُ مأساةً، ثمَّ ينتهي مهزلةً».

(1) انظر:

Blair, Tony (1994) Interview with Tony Blair, by John Humphrys, On the Record. <http://www.bbc.co.uk/ocr/intext93-94/Blair26.6.94.html>

لكن الاستسلام والرضوخ والتكيف ليست مصائر محتومة، حتى في مواجهة الهزائم الكبرى، أو لحظات التشاؤم المؤقت، أو مشاعر العجز. يمكنُ لنا أن نفهم هذا من خلال ما يقوله (نيتشه) في كتابه هذا هو الإنسان (Ecce Homo) بخصوص المرض والانحطاط. فالانحطاط، كما يُعرّفه (نيتشه)، هو الطريقة التي يستجيبُ بها المرءُ لمرضه: فالمرءُ منحطٌ إذا واجهَ المرضَ بتعميقه وتغذيته. وهكذا يُواجهُ الإصلاحيون الرأسمالية، مُوهمين أنفسهم بأنهم وجدوا علاجاً لتشاؤمهم السياسي، بينما هم، في الواقع، يُقاومون الداء من خلال وعظ النفس أخلاقياً، وتحديد الجسد بالرضوخ. فالإنسانُ المنحطُ، في أفضل الأحوال، لا يُتقنُ سوى التكيف مع المرض لا التصدي له. على النقيض من ذلك، فإن الإنسان الذي يُمثل الحياة الصاعدة، يُواجهُ المرضَ بتحويله إلى «حافز قوي للحياة»، ويستفيد من الإخفاقات والأخطاء ليصبح أكثر قوة، تماماً كما يُقوي الجسد جهازه المناعي بعد التغلب على مرض ما. والاشتراكي غير المنحط يُهيئ نفسه ليكون أكثر قوة عندما تحين الفرصة الثورية التالية.

ما الذي يمكنُ أن يُشكّل مثالاً على هذا النوع من الاستجابة غير المنحطة في مجال الاشتراكية؟ بعد فشل الثورة الألمانية بين عامي 1917 و1919، رأى المنظر الماركسي ألفريد زون-ريتزل (Alfred Sohn-Rethel) أنَّ الموجة الجديدة من الماركسية الغربية - المُمثَّلة بأسماء مثل إرنست بلوخ (Ernst Bloch)، وفالتر بنيامين (Walter Benjamin)، وهربرت ماركوس (Herbert Marcuse)، وأدورنو

(Adorno)، وهوركهايمر (Horkheimer) - «تطوّرت بوصفها البنية الفوقية النظرية والأيدولوجية للثورة التي لم تحدث». وفيها، لا يزال يتردد صدى أزيّز الرصاص في معركة الإسطبلات الملكية (Marshall) في (برلين) خلال أعياد الميلاد عام 1918، إلى جانب إطلاق النار الذي استهدف انتفاضة (سبارتاكوس) في الشتاء اللاحق⁽¹⁾. وربّما، تُنتج كل ثورة عظيمة، حتّى في حال فشلها، بُنيّة الفوقية الخاصّة بها، بوصفها أثرًا باقٍ من إرثها.

يُمكننا، إذن، أن نُميّز نظريًا بين الاستجابة الصاعدة والاستجابة المنحطّة لدى الاشتراكيّين بعدَ الفشل على النحو الآتي: الاشتراكيّ الصاعد يُطوّر النظرية التي وُلدت من رحم تلك البنية الفوقية الثورية الشبحية، على الرُغم من فشلها الظاهريّ؛ أمّا الاشتراكيّ المنحطّ، فينزِع تدريجيًّا إلى التألّف مع البنية الفوقية البرجوازية القائمة أصلًا.

5

يهاجمُ (نيتشه) «الأخلاق» أيضًا بوصفها أداة للسيطرة. إذ عندما يقتنعُ الناسُ بأنهم خطّأونَ أو خطّأونَ بطبيعتهم، لا سيّما إذا اقترنَ هذا الشعورُ بالخوف من الجحيم، فإنّهم يُسلمونَ السلطةَ عن طيبِ خاطرٍ لأولئك الذين يُقدّمونَ أنفسهم على أنّهم منقذونَ

(1) انظر:

Sohn-Rethel, Alfred (1970) *Intellectual and Manual Labour*, trans.

Martin Sohn-Rethel. Atlantic Highlands: Humanities Press. p. xxi.

أو مُصْلِحُونَ أخلاقِيّونَ. لهذا، يتقدّم (نيتشه) مفهوم «الإرادة الحرة» باعتبارها «أخبت حيلة في جعبة اللاهوتيين لجعل البشر (مسؤولين) بالمعنى الذي يُريده هؤلاء، أي تابعين لهم»⁽¹⁾. ليس علينا سوى تدكّر كيف كانت الكنيسة المسيحية في القرون الوسطى تبيع «صكوك غفران» تضمن لصاحبها مكاناً في الجنة، كمثال صارخ على هذا النوع من السيطرة المُبطّنة بالدين والأخلاق.

لكن، لم تُعدّ الكنيسة اليوم هي المستفيد الأكبر من هذا النمط من الوعظ الأخلاقي، وسيكون من المُضلل التركيز عليها وحدها. فأكثُر أشكال الوعظ الأخلاقيّ ربحاً اليوم هو ذلك الذي يُدين كلّ أشكال التمرد والاحتجاج والحركة الجماهيرية بوصفها شراً مطلقاً. في العام الماضي، تعرّض المحتجون في الولايات المتحدة إلى إدانات أخلاقية متواصلة، لأنهم هاجموا الممتلكات العامة والخاصة ضمن احتجاجاتهم، بعد سنوات طويلة من الاحتجاجات السلمية التي لم تُحدث أيّ تغيير. في الوقت نفسه، كان الوعاظ الأخلاقيون أنفسهم يُعفون رجال الشرطة القتل من كلّ لوم أو إدانة. لا يجد هؤلاء الواعظون أيّ مشكلة مع العنف المُمارَس يومياً من قِبل الدولة - سواء حين يُقتل الأبرياء على يد الشرطة، أو حين يُزجّ بالمواطنين

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) *Twilight of the Idols*, trans. Judith Norman, in Aaron Ridley & Judith Norman (ed.) *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. *The Four Great Errors*, #7

في السجون، أو يُحرَمون من الحاجات الأساسية، أو حين تُقصف المستشفيات والمدنيون في الخارج.

لكن، ما إن يضيق الناس ذرعاً ويُقرّروا اللجوء إلى التحريك الجماهيري لمواجهة هذا العنف الدائم، حتى ينبري المعادون للحياة بالبكاء والوعظ والدعوة إلى أن يكون الاحتجاج سلمياً فقط. وهنا تتجلى الطبيعة المخادعة للأخلاق بوضوح، حين يُستخدم مبدأ «السلمية» مبرراً لاستمرار العنف البنيوي. بل إن (مارتن لوتر كينغ) نفسه، الذي يستشهد به أعداء الحياة باستمرار لتبرير هذا الخطاب المخادع، كان يُشيطن في زمانه ويُصنّف على أنه خطر وعنيف من قبل هؤلاء المدّعين أنفسهم.

إن نشر الشعور بالذنب لا يُستخدم فقط سلاحاً في يد الرجعيين، بل هو داء ينخر صفوف اليسار الاشتراكي نفسه. فعندما ينشغل المناضل اليساري بدافع تحديد مَنْ هو المخطئ، أو المذنب، أو «المشكلة»، ويتعامل مع هذا السؤال بمعزل عن الحركة العملية نحو تحرر الإنسان، نكون قد انغمسنا في أحلك أعماق الوعظ الأخلاقي المنحط. والصاق اللوم لمجرد اللوم، وإنزال العقوبة بمعزل عن التفكير في العواقب الفعلية للأفعال، ليس إلا صورة أخرى من القسوة لأجل القسوة.

6

ييارس (ماركس) و(نيتشه) الفلسفة دائماً بطريقة دنيوية، أي أنّها يُتران النقاشات الفلسفية إلى مستوى الصراعات الواقعية في

هذا العالم. وينطبق هذا المنهج على مقارنتيهما للأخلاق أيضاً. يُظهرُ (نيتشه) أنَّ الأخلاق ليست شيئاً نزلَ علينا من السماء، ولا هي جزءٌ أصيّلٌ من طبيعتنا، بل هي بناءٌ تاريخيٌّ تطوّرَ على الأرض، وفي سياقِ المصالحِ البشريّةِ المُحدّدة. ولم يكتفِ بكشفِ تاريخِ نشأتها، بل تعمّقَ أيضاً في كشفِ سيكولوجيّتها، وفصحِ الجوانبِ المُخزيّةِ الكامنة وراءها، والصفاتِ التي يُحاولُ أصحابُ الوعظِ الأخلاقيّ إخفاءها. فحيثُ يسعى الأخلاقويّونَ لاكتشافِ مُثُلِ أبديةٍ، لا يرى (نيتشه) سوى الإنسان... الإنسانِ المفرطِ في إنسانيّته.

لكنّ هناك ضربةٌ أخيرةٌ شديدةُ القوّةِ يوجّهُها (نيتشه) للأخلاق، وهي أنّها تُدمّرُ بهجةَ الحياة. تُحوّلُ الناسَ إلى خطّائين، وتملأُ قلوبهم بالذنب، وتُوقّعهم في كراهيةِ الذات. ليست قاسيةً فحسب، بل هي أيضاً غيرُ مُجدية، والأسوأ من ذلك أنّها تُدمّرُ أولئك الذين يُعانون أصلاً من الشعورِ بانعدامِ القيمة. فبدلاً من أن تُشجّعَ الإنسانَ على تغييرِ ذاته والعالمِ من حوله، تدفعُهُ غالباً إلى جلدِ ذاته لأجلِ الجلد، لينتهي به الأمرُ إلى الاستسلامِ لكراهيةِ الذاتِ واليأس. تبلغُ هذه العمليةُ ذروتها حينَ تُدانُ الحياةُ نفسها بوصفها غيرَ جديرةٍ بالمعاييرِ الأخلاقيّةِ، فتتوسّعُ كراهيةُ الذاتِ لتشملُ كراهيةَ العالمِ بأسره. هذا بالضبطِ ما يُقصدُ بـ«المثالية الزهديّة»: أخلاقٌ لا تُعالجُ مشكلاتِ الناسِ إلّا بتعميقها، تُعلّمهم أن يُحمّلوا أنفسهم اللوم، تُشجّعهم على تقليلِ رغباتهم، والرّضا بالقليل، والتنازل، والاستقالة من الحياة.

في مقابل هذا كله، يُعلنُ (نيتشه) براءة الصيرورة: الحياةُ بريئةٌ في جوهرها. أما الذين يُحمَلونَها طابعَ الذنبِ، فهم البشرُ وحدهم. يقولُ: «نحنُ، اللا-أخلاقيينَ، نبذلُ قصارى جُهدنا لنُظهرَ العالمَ من مفاهيمِ الذنبِ والعقاب، ولنتفَيَّ علمَ النفسِ، والتاريخِ، والطبيعةِ، والمُؤسَّساتِ الاجتماعيةِ والعقوباتِ من هذه المفاهيمِ، غيرَ أنَّ أعداءنا الأكثرَ عنادًا هم اللاهوتيونَ الذينَ يُواصلونَ تلوينَ براءة الصيرورةِ بمفاهيمِ (العقوبة) و(الذنبِ) عبرَ حديثهم عن (النظامِ الأخلاقيِّ للعالمِ)»⁽¹⁾. تحريرُ الحياةِ من الذنبِ والخطيئةِ، وجعلُها مصدرًا للبهجةِ والفرح-هذا ما يُسمِّيهِ (نيتشه) «التحرُّرَ العظيمَ»⁽²⁾.

7

ربما يعترض البعضُ قائلين: أليستِ الاشتراكيةُ نفسها مثالاً صارخاً على هذا النوعِ من الوعظِ الأخلاقيِّ الذي أهاجُه؟ أليستِ تُحاولُ تصويرَ الرأسماليينَ على أنَّهم مذنبونَ ومسؤولونَ أخلاقياً؟ لا شكَّ أنَّ ثمةَ أشكالاَ وعظيمةَ أخلاقيةَ من الاشتراكيةِ، لكنها ليستِ اشتراكيةتنا، ولا هي الاشتراكيةُ التي دافعَ عنها (ماركس). يوضح (ماركس) بجلاءٍ أنَّ الرأسماليينَ لا يفعلونَ إلَّا ما يُملِيهِ عليهم موقعُهم الاقتصاديُّ ومصلحتُهم الطبقيَّةُ في المجتمعِ، وما يُعدُّ منطقيًّا في إطارِ هذا النظامِ الاجتماعيِّ.

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه. الفقرة 8.

ليست غاية الثورة الاشتراكية معاقبة أحد، بل تحويل العلاقات الاجتماعية بحيث لا يعود في مصلحة أي أحد أن يستغل، أو يسجن، أو يشعل الحروب؛ بحيث تصبح العقوبات ذاتها فائضة عن الحاجة. غايتها النهائية ليست إلا تأكيد الحياة وتحقيق وجود إنساني حر. بل إن الراديكالية الحقيقية تقف على النقيض تمامًا من الأخلاقية الوعظية: الأخلاقية تعني البحث عن الذنب الفردي وإنزال العقاب؛ أما الراديكالية فتعني الذهاب إلى جذر المشكلة، وجذرها ليس في ذنب الأفراد، بل في طبيعة العلاقات الاجتماعية. يعبر (ماركس) عن براءة الصيرورة حين يقول: «حين يحين دورنا، لن نُقدّم أعذارًا للرب»⁽¹⁾. ذلك لأن الثورة ليست محكمة لإدانة الأفراد ومعاقبتهم، ولا هي محاولة لتقمص دور الإله والحكم على من يستحق ماذا، وتغليب كل هذا بلغة التبرير الأخلاقي. على الثورة أن تنفي فقط بالقدر الذي يكون فيه النفي شرطًا للإيجاب؛ فإذا دمّرت الثورة شيئًا، فليس لأنه «مُذنب» أو «شرير»، بل لأن تدميرَه ضرورة لتحويل الحياة.

فإذا نجحت الثورة في ذلك، فهي لا تحتاج إلى أعذار؛ ويصبح الوعظ برمتِه فائضًا، إذ تكفي الأفعال ذاتها بيانًا، ولا حاجة وراءها لأي أقنعة أخلاقية.

(1) انظر:

Marx, Karl (1849) Suppression of the Neue Rheinische Zeitung, in Neue Rheinische Zeitung, No. 301, at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1849/05/19c.htm>

إنَّ القانونَ والحقَّ، بحسبِ (دريدا) (Derrida)، نابعاَنِ من الثَّأْرِ؛ أي من نظامِ معادلاتٍ تُستبدَّلُ فيه الأخطاءُ الأخلاقيةُ بالعقاب. وهذا النظامُ القائم على المعادلاتِ هو، في نظري (نيتشه)، أصلُ الذنب. إذ بما أنَّ المعاقبينَ يستمتعونَ بقدرتهم على إيقاعِ الألمِ بالمُخطئينَ (ولهذا يُفْرِطُ وكلاءُ الدولةِ في استخدامه)، باتَ الألمُ يُوظَّفُ كمقابلٍ للأخطاءِ المرتكبةِ.

بعبارةٍ أخرى: الانتهاكُ الأخلاقيُّ يُنتِجُ ذنبًا، وسدادهُ يكونُ بمعاناةِ المُخطي وحرمانه. وعندما لا تكونُ العُملةُ ألمًا جسديًا مباشرًا، بل ألمًا داخليًا نفسيًا، يتجلى ذلكُ في صورةِ الذنبِ، وهو نوعٌ من العقابِ الذاتيِّ اللاواعي. لقد جرى تسليحُ الشعورِ بالذنبِ داخلَ النظامِ القانونيِّ لِيُسبَّبَ الألمُ للمُخطي من غيرِ حاجةٍ إلى إنزالِ العقابِ الجسديِّ المباشرِ، ما يجعلُ العقابَ أكثرَ فاعليَّةً وأقلَّ كلفةً. وفي ضوءِ هذهِ الأصولِ الساديةِ لـ «نظامِ العدالة»، يتسرَّبُ الذنبُ والحقدُ إلى كاملِ التقاليدِ القانونيةِ الغربيةِ، حيثُ يتحوَّلُ دافعُ الانتقامِ إلى قانونٍ رسميٍّ. فالقانونُ، في أبسطِ صيغَتِهِ، يقومُ على مبدأٍ إيجابيّ معادلةٍ بينَ كُلِّ انتهاكٍ وبينَ قدرٍ محدَّدٍ من الألمِ أو الحرمانِ الواجبِ إنزالهُ مقابلَه. وهذا يُمكنُ أصحابِ السُّلطةِ من ممارسةِ الحكمِ، والانتقامِ، والإيذاءِ، والعقابِ تحتَ مظلةِ القانونِ. لا يهْمُ من الذي يتولَّى هذا النظامُ؛ فجوهره قائمٌ على إنكارِ «براءةِ الصيرورة».

لهذا، يُخصَّصُ (نيتشه) جزءاً بعنوان «عن المجرم الضعيف» في كتابه (هكذا تكلم زرادشت)، حيثُ يتناولُ العلاقةَ بينَ القاضي والمجرمِ الضعيف. كلاهما، بحسبِ (نيتشه)، غارقانِ في التقليد الأخلاقي الانتقامي نفسه؛ كلاهما يُحرِّكُهُ الحقدُ والثأر؛ كلاهما يحتقرُ الحياة. مع ذلك، يُقدَّرُ (نيتشه) المجرمَ أكثرَ من القاضي. يقول: «على قتلِكُم، أيها القضاةُ، أن يكونَ بدافعِ الشفقةِ لا الانتقام. وحين تقتلونَ، احرصوا أن تُبرِّروا الحياةَ من خلالِ فعلِكُم»⁽¹⁾. غيرَ أنَّ المشكلةَ معَ هذا المطلبِ في تبريرِ الحياةِ هي أن القاضي، بوصفه قاضياً، عاجزٌ عن تأكيدِ الحياة، لأنَّ التقاليدَ القضائيةَ كُلَّها قائمةٌ على نشرِ الذنبِ والعقاب، أي على إنكارِ براءةِ الصيرورة. لهذا يُهاجمُ (نيتشه) الطبيعةَ الوعظيةَ لهذهِ المهنة، قائلاً: «قولوا: (عدوُّ)، لا: (شَريرٌ)؛ قولوا: (مريضٌ)، لا: (خسيسٌ)؛ قولوا: (أحمقٌ)، لا: (خاطيءٌ)»⁽²⁾.

يرى (نيتشه) أنَّ «المجرم» ليسَ إلّا بناءً اجتماعياً، أي أنَّ الشخصَ الذي يُوصَمُ بصفةِ المجرمِ ما هو إلّا ضحيةٌ لـ «صورة» صُنِعَتْ عنه: «صورةٌ جعلتُ هذا الإنسانَ الضعيفَ ضعيفاً».

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. Part I, On the Pale Criminal. p. 26

(2) المرجع نفسه.

بمعنى آخر، ليست الفعلَةُ نفسها هي ذات طبيعة إجرامية، بل الصورةُ التي يُضفيها عليها النظامُ القضائي. ثم يأخذُ هذا التقليدُ القضائي العدمي تلك الصورةَ ويضخمُها، يُحوّلُها إلى جوهرٍ المُخطئِ ذاتِه؛ فلا يعودُ الشخصُ مجردَ إنسانٍ ارتكبَ فعلاً إجرامياً، بل يُصبحُ «مجرماً»... أي إنساناً تُحدِّدُ جريمتهُ نفسها: «أسمي هذا جنوناً: حينَ ينقلبُ الاستثناءُ إلى جوهر»⁽¹⁾.

يُفضّلُ (نيتشه) المُجرمَ على القاضي، فهو على الأقل يملك من الشجاعة ما يُمكنه من التمردِ وتخطي الحدود: «في أولئك الطيبين ما يُثيرُ اشمزازي... كم أتمنى لو أصابهم الجنونُ الذي أودى بحياة هذا المُجرمِ الضعيف. أما القضاةُ، العاجزونَ عن هذا «الجنون» -أي عن التمردِ وتخطي النظام- فليست لهم فضيلتهم إلا ليعمروا طويلاً في رضا بائس»⁽²⁾.

لكن قدرةَ المُجرمِ الضعيفِ على التمردِ رغمَ كونها أمراً مشرفاً، فإنّها ما تزال غيرَ مُثبِتةٍ للحياة. لتوضيح ذلك، يُمكنُ تجسيدُ المُجرمِ الضعيفِ في صورةِ الإرهابيِّ الفوضويِّ الفرديِّ. فمثلُ هذا الإرهابيِّ يستحقُّ التقديرَ لكونه قادراً على التمردِ ورفضِ الواقع، ولأنَّ فيه شيئاً من «الجنون» الذي يعلو، في نظرِ (نيتشه)، على الخنوعِ والتقبُّلِ الأعمى للنظام، تماماً كما أنَّ قدرتهُ على الازدراءِ تفوقُ بمراحل أولئك العاجزينَ عن أيِّ شيءٍ غيرِ الرضا المعتدلِ

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه.

البائس، أولئك «الحمير» غير القادرين على التمييز، الذين يقولون «نعم» لكل شيء. مع ذلك، لا يكفي الازدراء، فهو مجرد مرحلة يجب تجاوزها أيضًا. إنَّ المجرم الضعيف، في جوهره، يُشبه ما يُسميه (سارتر) «المتمرّد»، في مقابل «الثوري». فالمتمرّد، وإن بدا ثائرًا، إلّا أنّه في العمق يتمنّى بقاء النظام الذي يثور عليه ليُتيح له التمرّد إلى الأبد؛ ولهذا، فإنَّ «جنونه» هو جنونٌ سلبيّ صرف، لا يقوم إلّا بنفي الواقع، ويعتمد في استمراره على إعادة إنتاج ما يُحاول نفيه، حتى يستمرّ النفي نفسه.

لكي يتوقّف الإرهابيّ عن أن يكون «ضعيفًا»، عليه أن يُثبت تمرّده ويؤكدّه، لكنّه عاجزٌ عن ذلك، لأنّ ذلك يتطلب تجاوز التقاليد القضائية العدميّة بأسرها، تلك التقاليد التي يرغب الإرهابيّ في مواصلة التمرّد عليها إلى ما لا نهاية، وهي نفسها النظام الذي ألبسه صفة «الضعيف» و«المجرم» في المقام الأوّل.

بعبارة أخرى، إنّ التثبيت يتطلب شكلًا من أشكال التنظيم يتجاوز الإرهاب الفرديّ، تنظيمًا قادرًا لا على النفي فحسب، بل على إثبات شيء يتجاوز النظام المنفيّ نفسه - تنظيمًا يتضمّن بالضرورة تجاوزًا للنقمة والحقد المتأصّلين في الحداثة.

وغالبًا ما ينبع الفعل الإرهابيّ الفرديّ من إلقاء المسؤولية على شخص يُنظر إليه على أنّه مُذنب، فلا يكون الفعل إلّا عقوبة فردية ووعظية جديدة، قائمة على نظام معادلات أخلاقيّة مُكرّرة. فعلى سبيل المثال، حين يُهاجم الإرهابيّ البيئيّ المدير التنفيذي

لشركة تُدمِّر البيئة، لا يكون الهجوم موجَّهًا إلى مجموعة العلاقات الاجتماعية التي تجعل من هذا التدمير البيئي أمرًا ممكنًا، ولا يُقرَّبنا من إنهاء التلوُّث البيئي، ومن ثمَّ من تأكيد الحياة على الأرض. بل إنَّ كلَّ ما يُحقِّقه الهجوم هو إضفاء الطابع الفردي على التلوُّث، بحيث يُنظر إليه باعتباره صنعة شخص واحد، ثمَّ يُضفى عليه طابعٌ وعظميٌّ أخلاقيٌّ، فيُفهَّم على أنَّه نتيجة شرٍّ أخلاقيٍّ كامنٍ في هذا الشخص، ومن ثمَّ يُصبِحُ هذا الشخصُ جديرًا بالعقاب. ما دامَّ الفعلُ الإرهابيُّ فعلًا فرديًّا صرفًا، فهو عاجزٌ عن أن يكونَ فعلًا مؤكَّدًا، لأنَّه يُنكَّرُ «براءة الصيرورة»، ويرى في خصومه «خطأين» يستحقَّونَ الألم. بمعنى آخر، يُشاركُ هذا الفعلُ في الجوهر الأساسِ نفسه الذي يقومُ عليه نظامُ العدالة لدى الدولة، معَ فارقٍ أنَّه يُمثِّلُ النسخةَ غيرَ الرسميةِ واللا قانونيةَ منه. فالمُجرمُ يظلُّ «ضعيفًا» طالما أنَّه يتقمَّصُ، في نهاية المطاف، دورَ القاضي غيرِ الشرعيِّ.

حالما يكشف (نيتشه) أنَّ النظام القانوني ليس انعكاسًا لقانونٍ أبديٍّ، بل لشيءٍ تاريخيٍّ طارئٍ، وحالما يُحدِّد أنَّ صفة «مجرم» ليست سوى بناءٍ اصطناعيٍّ ناتجٍ عن انقلابٍ غير مشروعٍ في المعاني، لا يبقى أمامنا إلَّا تدميرُ هذا البناء. هنا بالتحديد، تصبح الطبقةُ الثوريةُ قادرةً على التحلِّي بقدرٍ من الصدقِ لا تستطيعُ الطبقةُ الحاكمةُ - الغارقةُ في النفاقِ - أن تمتلكه يومًا. لفضحِ هذا النفاقِ على نحوٍ ساطعٍ لا لبسٍ فيه، دعونا نُعرِّجُ قليلًا على تفصيلٍ تاريخيٍّ: لقد أسَّسَ العمَّالُ الثَّوارُ في باريس، عامَ 1871، حكومةً «كومونة باريس» قصيرةَ العمرِ،

والتي أتاحت - للمرة الأولى - لجميع المواطنين أن يُشاركوا فعلياً في العمل السياسي؛ كان بإمكان العمال أن يُساهموا في الحياة السياسية للمجتمع، أن يُناقشوا، أن يُدلووا بأرائهم، أن ينتخبوا ويعزلوا، أن يتولوا المناصب السياسية من غير أن يتحولوا إلى «ساسة» بالمعنى الانتهازي للكلمة. أما الطبقات الحاكمة، فقد ارتفعت لمجرد مشهد العمال وهم يُشاركون في السياسة، حتى أنهم أوقفوا حربهم مع بروسيا، ليتفرغوا تماماً للقضاء على عدوهم الحقيقي. تحدّث (ماركس) عن تلك المذبحة المروعة التي ارتكبتها الجيش الفرنسي الوطني، بأوامر من البورجوازية الفرنسية، بحق العمال الثوار الذين تجرّؤا على تنظيم أنفسهم، وتمكين أنفسهم، وإثبات ذاتهم قائلاً: «إن الحضارة والعدالة في النظام البورجوازي لا تظهر على حقيقتها المروعة إلا حين يتفصّ عيب هذا النظام وكادحوه على أسيادهم، عندها فقط، تنكشف تلك الحضارة والعدالة في أبشع صورها: همجية محضة، وانتقام عارٍ من كلّ قانون»⁽¹⁾. في أوقات كهذه، لا يحتاج المرء إلى نظرية نفسية مُعقّدة تُفسّر السادية المُضمرّة وغريزة الانتقام الكامنة خلف قناع الأخلاق الزائفة؛ فكل ذلك ينكشف للعيان بلا موارد.

(1) انظر:

Marx, Karl (1871) The Civil War in France, English Edition of 1871. The Fall of Paris, at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/civil-war-france/ch05.htm>

عندما تلقت القوات الوطنية الفرنسية أوامرها بسحق الكومونة،
سأل الدم بلاميز - الجنود قتلوا الرجال والنساء، الشيوخ والأطفال،
المسلحين والعزل على حد سواء.

رغم تباين التقديرات، فقد قُتل ما لا يقل عن عشرة آلاف
مواطن باريسي، وربما بلغ العدد ثلاثين ألفاً، ودُفِنوا في مقابر
جماعية أُقيمت في الحدائق والساحات. ومن أصل 38 ألف عامل
اعتقلوا، اختير الضحايا عشوائياً لإعدامهم رمياً بالرصاص
- وهو تقليد كان، حتى في ذلك الحين، محظوراً منذ زمن طويل في
الحروب. لم يُسمح لأيّ فارس بالنجاة. أما المعتقلون الذين كانوا في
انتظار محاكمتهم، فقد احتُجزوا في ظروف شديدة الاكتظاظ وغير
صحية، ومن بين من أُدينوا - وهم الغالبية الساحقة - حُكِمَ على
بعضهم بالإعدام، وعلى بعضهم بالأشغال الشاقة، وعلى آخرين
بالنفي، وعلى فئة أخرى بالحجز الانفرادي، فيما كان «المحظوظون»
يُرسلون إلى السجون. لماذا؟ فقط لأنهم تجرأوا على إثبات أن الطبقة
العاملة قادرة على حكم نفسها.

بعد المذبحة، أطلقت الحكومة الفرنسية تحقيقاً رسمياً للبحث
في أسباب الانتفاضة. وبدون أدنى شعور بالسخرية، توصّل
التحقيق إلى أن سبب التمرد هو نقص الإيمان بالله! لم يُوصَف
جنود الحرس الوطني بأنهم الكفار، وهم يقتلون الأطفال وأهلهم
وأجدادهم، ويعتقلون الأسرى والعزل، ويقامرون بحياة الناس
ببرود همجي. كلا، بل الكفار، بحسب رواية السلطة، هم أولئك

الثوار الذين أتاحوا للعالم أن يُشاركوا في العمل السياسي، والذين لم يسعوا أصلاً لتوسيع سلطتهم خارج حدود باريس. ولما لم يكن هذا كافياً كإهانة، أعلن الرئيس الفرنسي (أدولف تيير) انتصار الدولة الفرنسية على ثورة باريس بوصفه «انتصار النظام والعدالة والحضارة». ومن حيث لم تُدرك، علّمتنا الطبقات الحاكمة في فرنسا حقائق مُرة عن طبيعة المجتمع القائم: إلهنا يقف في صف من يقتلون الأطفال، ونظامنا وعدالتنا وحضارتنا تقوم جميعها على مقابر جماعية.

قال (ماركس) إنه لكي نعثر على حالة مشابهة من الوحشية، لا بدّ لنا من الرجوع إلى عصور (سولا) (Sulla) و(الحكم الثلاثي) (Triumvirates) في روما القديمة: «المجازر الجماعية نفسها التي تنفذ بدم بارد، واللامبالاة عينها في القتل تجاه العمر والجنس، ونظام تعذيب الأسرى نفسه»⁽¹⁾. لكن تاريخ نضال الطبقة العاملة لم يتوقّف عند هذا الحدّ، وللأسف، بعد وفاة (ماركس)، شهد العالم المزيد من المجازر الشبيهة مرةً أخرى. تكرّر هذا الحماّم الدموي في أوائل القرن العشرين في ألمانيا، لكنّ الجلاّد هذه المرة كان حكومة اشتراكية ديمقراطية. هؤلاء الاشتراكيون الديمقراطيون في البرلمان، الذين كانوا يعتقدون -لسخرية القدر- أنهم يمثلون الاشتراكية ذاتها، كانوا يخشون فقدان سلطتهم البرلمانية إلى درجة دفعتهم للتحالف مع جماعات اليمين المتطرّف الناشئة آنذاك،

(1) المرجع نفسه.

بدلاً من الوقوف إلى جانبِ العمّالِ الثّوّار. فقد ارتكبت ميليشيات (الفيالق الحرة) (Freikorps) شبه الفاشيّة، بأوامر مباشرة وموافقة من الحكومة الاشتراكيّة الديمقراطيّة ذاتها، مجازر مروعة بحقّ مئاتِ العمّالِ المضربين، هذا عدا عن أنّ الاشتراكيين الديمقراطيّين أنفسهم دعّوا الشعب الألمانيّ لاحقاً للتصويت لصالح (بول فون هيندنبورغ) (Paul von Hindenburg)، الذي لم يتردّد في توقيع المرسوم الذي منح نظام (هتلر) سلطات مطلقة. وهو ما يُظهر بوضوح أنّ صعود النازيّة لم يكن على تربة خالية من الاستعداد، بل على إرث من قمع الدولة الوحشيّ لمقاومة العمّال. وخلال انتفاضة بلدة (الرور) (Ruhr)، قُتل ما لا يقلّ عن ألف عامل في مجازر دامية، واغتيِل القائدان الثوريان الشهيران (روزا لوكسمبورغ) (Rosa Luxemburg) و(كارل ليكنخت) (Karl Liebknecht)، اللذان كانا قد انسحبا قبل سنواتٍ من الحزب الاشتراكيّ الديمقراطيّ بسبب رفضهما دعم الحرب العالميّة الأولى، على يد ميليشيات (الفيالق الحرة). وحين بدأت الثورة تُخبو، أرسلَ العمّال مندوبيّين للتفاوض مع الحكومة، لكنّ هؤلاء المندوبيّين لم يعودوا أحياء، بل اختطفوا وأعدموا رمياً بالرصاص. هذه المرّة، لم يكن القتل باسمِ الربّ، بل باسمِ ما يُفترض أنّه «حركة العمّال». وبينما كانوا يتعاونون مع النخب الرجعيّة والميليشيات شبه الفاشيّة، تجرّأ الاشتراكيون الديمقراطيون على إلقاء اللوم على الاشتراكيين الراديكاليّين بسبب فشل جمهوريّة فايمار (Weimar Republic). وليس مستغرباً أنّ هؤلاء الاشتراكيين الديمقراطيّين الإصلاحيين أنفسهم -المسؤولين عن

سحق الثورة بأيديهم - كانوا الأكثر إلحاحًا في المطالبة بإدخال
«نظرية مجردة للأخلاق» إلى قلب السياسة الاشتراكية.

لا حدود للقسوة التي يمكن للطبقة الحاكمة أن تلجأ إليها
لحماية مصالحها؛ فلا قانون يكبح جماح غضبها وطمعها إلى
الدم، وما من مبدأ أخلاقي مقدس تتورّع عن انتهاكه إن وقف
في طريق الدولة ورأس المال. إن الطبقات الحاكمة تعلم تمامًا
أن أفعالها لا تستطيع التحدث عن نفسها؛ ولهذا، لا بد لها من
إنكار «براءة الصيرورة»، وعليها أن تخرع مراتب ودرجات
للخطايا والذنوب، وتُصنّف خصومها كمذنبين وخارجين عن
القانون ومجرمين، وتبتكر العقوبات المناسبة - وكلما كانت أشدّ
قسوة كان أفضل - وتبرز كل ذلك بعيدًا عن الواقع الحقيقي، من
خلال اختلاق طبقة فوقية من الأخلاق الوهمية التي تُجمل عنفها
وتزيّنه. ولن تتردّد الطبقة الحاكمة في ابتداع أشنع وأوقع الذرائع
من أجل التستر على حقيقة أنها تتحرك بدافع مصالحها الخاصة،
إذ ستزعم أنها تفعل ذلك من أجل العدالة، والمجتمع، والصالح
العام، والأمة، بل حتى من أجل الطبقة العاملة نفسها! إن أكثر
الشخصيات وحشية ونفاقًا وعطشًا للدماء، هم أولئك الذين
يشعرون بالحاجة لتعويض أفعالهم بلغة الأخلاق والعدالة. أما
النواز من أبناء الطبقة العاملة، فعلى العكس تمامًا، قادرون على
الافتخار بصدقهم؛ لأنهم لا يحتاجون إلى هذا الغطاء الكاذب
والمُضلل. فهم لا يتكلمون باسم الأخلاق، أو العدالة، أو

الحضارة، أو الإله، بل باسم عطشهم للحياة، ولا يحتاجون أن يتحدثوا باسم أحد غيرهم - لا أعذار للإرهاب!

يقول (نيتشه) في «جينالوجيا الأخلاق»: «الرجل الفاعل، المعتدي، المتجاوز، لا يزال أقرب بمئة خطوة إلى العدالة من الرجل الذي يكتفي بالتفاعل والرد؛ فالأول ببساطة لا يحتاج إلى فرضي تفسير زائف ومتحامل على موضوع اهتمامه، كما يفعل الثاني، الذي يضطر لذلك. لهذا السبب، لطالما كان المعتدي، بوصفه الأقوى، والأشجع، والأشرف، صاحب رؤية أوضح، وضمير أنقى»⁽¹⁾.

إذا كان من الممكن تجاوز الشعور بالذنب، فلن يتحقق هذا التخطي إلا على يد طبقه ثورية - طبقه تعبر عن نفسها، ما يعني حتمًا: تقرير مصيرها بيدها. فالعمال، في سياق الثورة، لا يتحركون بدافع حسابات المعادلات الأخلاقية، تلك المعادلات التي تقوم عليها فكرة الذنب والانتقام والمقايضة بين الخطيئة والعقاب. بل على العكس، معهم فقط يمكن للبشرية أن تنتزع تلك «الصورة» المزيفة التي فرضت على مفهوم الجريمة، وأن تكف عن أن تكون باهتة وضعيفة.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1887) *On the Genealogy of Morality*, trans. Carole Diethe. Cambridge: Cambridge University Press. Essay II, #11.

كتب (ماركس) الشاب أنه، ما إن يكتمل نقد الدين، أي ما إن يُدرك «موت الإله»، تكون النتيجة هي «الأمر القطعي» categorical imperative بضرورة الإطاعة بجميع العلاقات التي يُصبح الإنسان في إطارها كائنًا مُهائنًا، مُستعبَدًا، مُهمَلًا، حقيرًا⁽¹⁾. وما يُثير الاهتمام البالغ في هذا المقطع هو استخدام (ماركس) لمصطلح أخلاقيّ قح من مصطلحات (كانط)، وهو «الأمر القطعي» (categorical imperative)، وهو مصطلح لم يكن جزءًا من قاموس (ماركس) المعتاد. استخدم (كانط) هذا المصطلح للإشارة إلى الأفعال التي تُعدّ خيرةً في ذاتها، بغض النظر عن جميع النتائج الممكنة - أي الواجبات التي يُملّيها قانونٌ أخلاقيّ كونيّ. واستخدمه، عمومًا، لتأكيد تحريم الكذب والسرقة وغيرها من المنوعات الأخلاقية المعيارية. والأمر القطعي يتصف بأنه قطعيّ، لا افتراضيّ، لأنه صالح في جميع الظروف، وفي كل زمان ومكان.

غير أن أخلاقية (كانط) أمرٌ يُعارضه ماركس، في ظاهر الأمر، شأنه شأن جميع الأخلاقيات ذات الطابع التجريديّ. ففكر (ماركس) التاريخي للغاية، العمليّ، المُخطّط، والبراغماتيّ بطبيعته، يتناقض مع فكرة أن من الممكن الحكم على شيء ما بأنه خيرٌ بصورة

(1) انظر:

Marx, Karl (1844) The Introduction to the Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/df-jahrbucher/law-abs.htm>

مطلقة، بغض النظر عن سياقه وظروفه ونتائجه المحتملة. لهذا، فإن استخدام ماركس لمصطلح (كانط) هنا يحمل طابعاً مريباً ومُتمرداً، بل وساخراً أيضاً.

أمّا (نيتشه)، فقد سخر من (كانط) ومن فلسفته الأخلاقية بسبب تأكيدها على الطاعة السلبية للقانون الأخلاقي. بما أن كل أخلاق تُضفي شرعيتها بنفسها إلى حد ما، يرى (نيتشه) أن أخلاقية (كانط) لم تكن سوى طريقة استخدمها (كانط) ليُضفي الشرعية على نفسه، وكأنه يقول: «إن ما يُميزني هو قدرتي على الطاعة - وعليكم أنتم أيضاً أن تكونوا كذلك مثلي»⁽¹⁾. أمّا «الأمر القطعي» عند (ماركس)، فلا يقوم على طاعة قانون مُسبق، بل يقوم على فعل نشط تحويلي، أي على الإطاحة بالعلاقات الاجتماعية؛ أي جميع العلاقات التي تُعيق الإنسان عن تحقيق ذاته وعن تأكيد وجوده.

تزداد المفارقة جلاء حين نتذكر أن (كانط) رفض صراحة حق الشعوب في الثورة، إذ كان يرى أن التمرد على الحكومة ليس صائباً بحكم التعريف، لأن الحكومة نفسها، من وجهة نظره، يجب أن تُجيز الثورة كي تُصبح «مشروعة»! ولا شك أن (ماركس) كان على وعي ساخر بهذه المفارقة حين استخدم عبارة «كانطية» ليجوّل الثورة لا إلى مجرد أمر مشروع، بل إلى واجب قطعي لا مفر منه.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1886) *Beyond Good and Evil*, trans. Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press. #187

لكن استخدام هذا المصطلح لا يقتصر على التمرد والسخرية وحدهما. فالتمرد بحد ذاته لن يكون فعالاً كأداة بلاغية إذا لم يكن ثمة شيء ملائم جوهري في هذا الاستخدام، وهذه الملاءمة تكشف شيئاً بالغ الأهمية بشأن رؤية (ماركس) لتحرر الإنسان. فالثورة ليست ذات قيمة أداتية instrumental محضة، أي ليست وسيلة محايدة في قيمتها لتحقيق هدف معين ذي قيمة. والشيء الذي يُطلَب فقط بسبب نتائجه، أي باعتباره أداة، سيكون، بلغة (كانط)، «أمراً افتراضياً» (hypothetical imperative) - كأن نقول مثلاً: إذا أراد المرء إرواء ظمئه، فإن لديه أمراً افتراضياً بأن يشرب الماء. أما استخدام (ماركس) غير المعتاد لعبارة «الأمر القطعي»، فيشير إلى أن الثورة، في نظره، ليست كذلك.

من المؤكد أن الثورة الناجحة ستلبي الكثير من الاحتياجات الأداتية، لكن الدافع المركزي وراءها أعمق من ذلك؛ إنه يتجاوز الحالات الجزئية، مثل تأمين الطعام أو الحصول على المأوى. وإذا كان ثمة ما يشبه القانون الأخلاقي في فكر (ماركس)، فهو أن: مقاومة تجريد الإنسان من إنسانيته dehumanization أمر ذو قيمة في حد ذاته، حتى وإن انتهت الثورة إلى الفشل في نهاية المطاف. وهذا ليس بسبب الطاعة والخضوع لقانون أخلاقي. بل لأنه، في مقاومة تجريد الإنسان من إنسانيته، يُحاول الإنسان أن يؤكد وجوده بصفته كائنًا خالقًا للقيم، وقيمة هذا الفعل تتجاوز جميع القيم الأداتية.

لكن وجد اعتراض بديهي على هذا الموقف: أليس هذا الرفض لتجريد الإنسان من إنسانيته تحديداً هو مبدأ أخلاقي من النوع الذي هاجمه (نيتشه)؟ في نظر (نيتشه)، الإنسان، شأنه شأن جميع الكائنات الحية، كائنٌ مشروطٌ، تاريخيٌ، متغيّرٌ على الدوام. ورفض نظام أخلاقيٍّ أبديٍّ، جامدٍ، على هذا الكائن هو، بالتالي، تشويهٌ وتعقيمٌ على طبيعته الحقيقية باعتباره كائناً متحوّلاً تاريخياً. لكن هذا بالضبط هو ما يحدث للفرد جرّاء تجريد الإنسان من إنسانيته: إنّه يرفض عليه جوهرًا محدّدًا، ويجعله خاملاً، سلبياً، غير متغيّر. لذلك، فإنّ معارضة تجريد الإنسان من إنسانيته ليست مثلاً على ذلك النمط من الأخلاق الذي هاجمه (نيتشه)، بل على العكس تماماً، إنّها الوسيلة الوحيدة التي بوسعنا من خلالها أن نصّل إلى فهمٍ صادقٍ لما نحنُ عليه نحن البشر؛ أو بالأحرى، لما نحنُ عليه دائماً من حالةٍ صيرورةٍ وتحوّلٍ.

10

ماذا يحدثُ لأخلاقِ العبوديّة، وللحقّد، وللمثاليّة الزهديّة حينما تُوكّد الحياةُ أخيراً؟ للإجابة على هذا السؤال، لا بدّ أن نتناول مفهومًا جدليًا مشتركًا بين (ماركس) و(نيتشه)، وهو مفهومُ الإلغاء Aufhebung.

لطالما شكّلت الكلمة الألمانية Aufhebung صدامًا مزمنًا للمترجمين⁽¹⁾، لما تنطوي عليه من معاني متناقضة يصعب التعبير

(1) «Aufhebung» هو الاسم، «aufheben» هو الفعل.

عنها بكلمة إنجليزية واحدة مناسبة. ثمة ثلاثة معانٍ محدّدة تعبّر عن دورها في الجدَل الفلسفيّ: الإلغاء، والحفاظ، والارتقاء أو الرفع. وهذه المعاني المتناقضة مناسبة تمامًا، لأنّ هذا المفهوم يُشير إلى حركة جدليّة تُلغي وتُبقي وتسمو في آنٍ معاً؛ حركة يُستبدل فيها عنصرٌ بآخرٍ جديد، دون أن يُمحى في الوقت ذاته أثر العملية الجدليّة السابقة عليه بالكامل. مثال ذلك، أنّ الشيوعية لدى (ماركس) تُعدُّ *Aufhebung*: فهي تُلغي، بمعنى أنّها تُلغي المجتمع الطبقيّ؛ وتُبقي، بمعنى أنّها تُحافظ في الوقت ذاته على قوى الإنتاج التي تطوّرت عبر التاريخ الطويل للمجتمع الطبقيّ؛ ثمّ تسمو، بمعنى أنّ المرحلة الأولى من التاريخ البشريّ، أي الشيوعية البدائيّة الخالية من الطبقات، تعودُ لتتجلّى في المرحلة النهائيّة من التطوّر، لكن ليس بشكلها البدائيّ الأوّل، بل وقد رُفعت إلى مستوى أعلى، إلى شيوعية متقدّمة. ولهذا السبب يُقال أحياناً إنّ الـ *Aufhebung* تُفضي إلى ما يُعرَف بـ «نفي النفي»: فالمجتمع الطبقيّ ينشأ حينما تُلغي الملكية الخاصّة الشيوعيّة البدائيّة (النفي الأوّل)؛ ثمّ تُلغي الثورة الشيوعيّة الملكية الخاصّة (نفي النفي)؛ أمّا المرحلة الناتجة عن ذلك، فهي ليست مجرد عودة إلى الشيوعيّة البدائيّة، بل ارتقاء لها إلى مستوى أعلى وأكثر تطوّرًا. أما لدى (نيتشه)، فإنّ تأكيد الحياة (life-affirmation) أو ظهور الإنسان الأعلى (Übermensch) يُعدُّ *Aufhebung* كذلك: فهو يُلغي هيمنة الحقد والشعور بالذنب، يُلغي الأخلاق والمثاليّة الزهديّة؛ غير

أنه يُقي على القدرات التي طوّرها الإنسان تحت وطأة المثالية الزهديّة، مثل القدرة على التأمل الذاتي وضبط النفس؛ وأخيراً، يُسمو، إذ يُعيدُ إحياء تلك الحالة الفطرية الأولى التي لم تُكبّت فيها غرائز الإنسان بعد، لكنّه يُعيدُ إحياءها على مستوى أرقى، إذ يجمع بين تلك الغرائز وبين قوّة التأمل الذاتي وضبط النفس، وهي القوّة التي لم يكن لها أن تتطوّر لولا المرور بتجربة المثالية الزهديّة.

هذا المثال ليس سوى مظهر من مظاهر اللمسات الجدليّة في فكر (نيتشه) والتي تُشبه كثيراً تلك الموجودة لدى (ماركس). بل إنَّ (نيتشه) نفسه يستخدم المصطلح الألمانيّ *Aufhebung* لوصف هذه العمليّات. في كتابه *جينالوجيا الأخلاق*، يكتب (نيتشه) أنَّ العدالة تنتهي بأن تمرّ بعملية إلغاء الذات *Selbstaufhebung* (إلغاء النفس أو تجاوز الذات عبر *Aufhebung*). وعلى الرغم من أنّه كان يُفضّل استخدام الكلمة الألمانيّة *Sublimierung* (والتي تُترجم بسهولة أكبر إلى «الارتقاء» أو «السمو»)، فإنَّ الأصل اللاتيني لهذه الكلمة، *sublimare*، يُقابله في الألمانيّة مجدداً فعل *aufheben*. بل إنَّ إحدى فقرات *جينالوجيا الأخلاق* تضع أمامنا ما لا يقلُّ عن قانونٍ جدليٍّ واضحٍ المعالم: «جميع الأشياء العظيمة تُقضي إلى زوالها عبر فعلٍ إلغاء الذات (*Selbstaufhebung*)؛ هذا هو قانونُ الحياة، قانونُ «التجاوز الذاتي» الضروريِّ الكامن في جوهر الحياة؛ فمن يضع القوانين، هو دائماً مَنْ سينتهي به الحال

خاضعاً لصيحة: (اخضع للقانون الذي وضعتهُ بنفسك patere legem quam ipse tulisti)⁽¹⁾.

تبدأ العملية التاريخية التي يعرضها (نيتشه) في جينالوجيا الأخلاق بأخلاقي السادة، التي تتسم بالقوة والحياة التي يتمتع بها النبلاء؛ ثم تأتي ثورة العبيد بوصفها مرحلة النفي الأولى. لكن عندما تؤكد الحياة من جديد وتحديث إعادة تقييم للقيم، فإن هذا يُشكل نفي النفي، مُستكملًا بذلك عملية الـ *Aufhebung*. ومن المهم أن نُشير إلى عنصر «السمو» أو «الارتقاء» الكامن في هذا النفي الأخير، إذ بفضل هذا التجاوز لا يُعدُّ (نيتشه) رجعيًا، إذا ما عرفنا الرجعي على أنه ذاك الذي يتمنى عودة المجتمع إلى وضع كان قائمًا سابقًا. من أكثر المفاهيم الخاطئة شيوعًا عن (نيتشه) الزعم بأنه يتمنى العودة إلى اليونان الهوميرية Homeric Greece، أو على نحو أعم، إلى أخلاقي السادة القديمة التي سبقت ثورة العبيد، بحيث تكون إعادة تقييم القيم مجرد انقلاب رجعي يُعيد الأمور إلى ما كانت عليه قبل تمرّد العبيد.

وهذه فكرة باطلة تمامًا، ليس فقط لأن العودة إلى ذلك الماضي أمرٌ مستحيلٌ واقعيًا، بل أيضًا لأن نفي النفي يُشيرُ بوضوح إلى أن (نيتشه) لا يرغب في العودة إلى أخلاقي السادة القديمة تمامًا، تمامًا

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1887) *On the Genealogy of Morality*, trans. Carl-
ole Diethe. Cambridge: Cambridge University Press. Essay III, #27.

كما لا يرغب (ماركس) في العودة إلى الشيوعية البدائية. في كتابه ما وراء الخير والشر، يرسم (نيتشه) ثلاث مراحل لتطور الأخلاق تُعبّر بوضوح عن مفهوم *Aufhebung*: مرحلة ما قبل الأخلاق (*pre-moral stage*)، مرحلة الأخلاق (*moral stage*)، ومرحلة ما بعد الأخلاق (*extra-moral stage*). ويكفي هذا التصنيف وحده لِيُبيّن لنا أن المرحلة الأخيرة، أي إلغاء الأخلاق أو تجاوزها، ليست مجرد عودة إلى الحالة البدائية ما قبل الأخلاق، بل تطور جديد بالكامل، ناتج عن العملية الجدلية برمتها.

يمكن توضيح هذه الفكرة أكثر من خلال كتاب «هكذا تكلم زرادشت». عندما يهبط زرادشت من الجبل بعد عشر سنوات من العزلة، أول شخص يقابله هو القديس في الغاية، الذي يُعبّر عن دهشته من رغبة زرادشت في «النزول» إلى العالم مُجدّداً:

كنت تعيش في العزلة كمن يعم في بحر والبحر يحمل أثقاله، وأراك الآن تتجه إلى اليابسة، أتريد الاستغناء عمّن حملك لتسحب هامتك على الأرض بنفسك؟⁽¹⁾ هنا يتأثر (نيتشه) ويلتحق إلى اكتشافات علم الأحياء في عصره، والتي كشفت أن الكائنات الحية كانت تعيش في البحر، ثم بدأت تدريجياً بالخروج إلى اليابسة مع تطور الأطراف القادرة على حمل الوزن الذي كان البحر يتحمّله

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. Part I, Zarathustra's Prologue, #2.

سابقاً. يتّضح من ذلك ما يُمثّله البحرُ في حديثِ القديس: التحرّر من الأعباء، أن تحملك المياه، أن تطفو، بدلاً من أن تستخدم ساقيك وتسير بنفسك. رفض زرادشت «البقاء في البحر» هو، في جوهره، هجومٌ على جميع أولئك الرجعيين الذين يتطلّعون إلى العودة إلى ماضي مُجيدٍ سبق أن «نمت للإنسان فيه ساقان»، إذا صحَّ التعبير.

يعبّر القديس هنا عن رغبةٍ في إنكار التطوّر التاريخي الحاسم ورفضه، بدلاً من تجاوزه عبر فعل الإلغاء *aufheben* الجليّ. وتندرج تحت هذا النموذج من القديس أصنافٌ عدّة من التقليديين، والاشتراكيين الرجعيين، والإقطاعيين، و«الأناركيين البدائيين» الذين يتطلّعون إلى الماضي البعيد كما لو كان جنةً مفقودة، ويُضمرّون الكراهية للتطوّر الذي غير هذا الماضي، ويتمنّون لو أنّ التاريخ الصناعي بأكمله لم يحدث قطّ.

هؤلاء غير قادرين على بلوغ ما يُسمّيه (نيتشه) بـ *Amor Fati* (حبّ المصير)، ذلك القبول المصحوب بالإعجاب للماضي، بما في ذلك أخطاؤه وانحرافاتِه: «حتى أخطاء الحياة لها معناها وقيمتها الخاصة، والطرق الفرعية المؤقتة، والالتفافات، والتأخيرات، و«تواضعاتها»، والجدية المهدورة في مهمات تتجاوز المهمة الأصلية»⁽¹⁾.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) *Ecce Homo*, trans. Judith Norman, in Aaron Ridley & Judith Norman (ed.) *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
Why I Am So Clever, #9

إنَّ فكرةَ العودةِ إلى ماضٍ مُجمَّد تتكرَّرُ على المستويينِ الجماعيِّ والتاريخيِّ من جهةٍ، والفردِيِّ والشخصيِّ من جهةٍ أخرى. فـ (نيتشه) كانَ بإمكانه أن يُكنَّ الضغينةَ لتلكَ السنواتِ التي قضاهَا مكرَّسًا للأبحاثِ الأكاديميةِ في فقهِ اللغةِ الكلاسيكيَّة، والتي أضاعَ فيها الكثيرَ من وقتهِ بعيدًا عن شغفه الحقيقيِّ في الفلسفة؛ ومع ذلك، نحوَ نهايةِ حياته، يُعيدُ تقسيمَ تلكَ التجربةِ ويُقرُّ بأهميَّتها، رغمَ ألَمِها ورتابتها، بوصفِها جزءًا حاسمًا في سيرورةِ تحوُّلهِ إلى (نيتشه) الذي نعرفُه اليوم. إنَّ وجهةَ نظرِ (نيتشه) القائمةُ على حبِّ المصيرِ (Amor Fati) تجعلُ من الألمِ والمللِ اللذينِ اكتنفا تلكَ التجربةَ الأكاديميةَ جزءًا أساسيًا من عمليَّةِ التكوينِ الكاملةِ للذات.

ما دمنا نحنُ -الاشتراكيين- لا ننظرُ إلى التاريخِ من منظورِ حبِّ المصيرِ (Amor Fati)، سنظلُّ أسرى الحقدِ على الماضي؛ سنظلُّ نلعنُه، وهو بدوره سيُثقلُ كاهلنا، وشدُّنا بعيدًا عن الحاضرِ، فيما وجوهنا موجهةٌ إلى الوراءِ، وظهورُنا إلى المستقبلِ. إنَّ إلقاءَ اللومِ على الماضي لما آلَ إليه من أحداثٍ هو أسهلُّ الأمورِ على الإطلاق؛ من السهلِ أن يرى المرءُ في كلِّ لحظةٍ مضتْ حكمًا بالإدانة، وأن يتهمَ الماضي بأنَّه عطَّلَ المستقبلَ أو جعلَ الحاضرَ يتأخَّرُ كثيرًا في الوصولِ. لكنَّ هذا لا يُفضي إلى شيءٍ سوى استنزافِ طاقةِ الناسِ في الحاضرِ، وتغذيةِ صورةِ ماضٍ مشوَّهٍ يقفُ في طريقهم كعقبةٍ كبرى. إنَّ حبَّ المصيرِ يعني التعاونَ مع الماضي: أن تُحبَّ قدرَكَ يعني أن ترى في الماضي ضرورةَ حتميَّةٍ لنشأةِ ذاتكَ وأهدافِكَ، وأن تتأمَّلَ فيه البذورَ

الأولى للتحوّلاتِ القادمة؛ وفي أدنى الأحوال، حينما بدا أنَّ لحظةً من الماضي يغلبُ عليها الطابعُ السلبيُّ ويستحيلُ تقبُّلُها، ينبغي أن ترى فيها شيئاً ينتظرُ أن يُعادَ تأكيدُهُ والإقرارُ به في المستقبل.

لنعدّ إلى التشبيه البيولوجي مجدداً: مغادرةُ البحرِ عبءٌ ثقيلٌ، لكنَّ زرادشتَ يتقبَّلهُ برحابةِ صدرٍ، لأنَّه السبيلُ الوحيدُ لنشوءِ إمكاناتٍ تطوريّةٍ جديدةٍ. أولئك الذين يُمجّدونَ الماضيَ يتمنّونَ لو نقطعُ أرجلنا، لكنهم مع ذلكَ لن يستطيعوا إعادةَنا إلى الماءِ - سنظلُّ على اليابسةِ وقد فقدنا أطرافنا، أليسَ هذا مجازاً بليغاً لحالِ الرجعيّين السياسيّين؟ إنَّ الرجعيَّ، متستراً بشعاراتِ «العودةِ إلى التقاليد» أو «إلى ما قبل الحداثة»، يريدُنا أن «نبتَر» جميعَ المكاسبِ التي حققتها الحداثةُ، ومع ذلكَ، لن يكونَ قادراً على إلغائِ أثرها بالكاملٍ. لا خيارَ أمامنا سوى استخدامِ أرجلنا والمضيّ قدماً. لإيضاحِ مفهومِ الـ *Aufhebung* بصريّاً، يمكنُ القولُ إنَّ تقويةَ أرجلنا إلى درجةِ التحكُّمِ الكاملِ في حملِ أوزاننا لا يُمثِّلُ عودةً إلى الطفوليِّ في الماءِ، بل تطوُّراً جديداً بالكاملٍ، يُعيدُنا من جهةٍ إلى المرحلةِ الأولى (الخفّةُ والتحرُّرُ من ثِقَلِ الجسدِ)، لكنَّه يدمِّجُ هذا التحرُّرَ بامتلاكنا للأطرافِ وقدرتنا على السيرِ، ممَّا يجعلُنا قادرينَ على ولوجِ مراحلٍ تطوريّةٍ جديدةٍ.

بهذا المعنى، يتحقَّقُ فعلُ الرفعِ الجدليِّ (*aufheben*)، حيثُ يتحوَّلُ ما كانَ عبئاً ونفوراً إلى شيءٍ إيجابيٍّ وقويٍّ. وإذا بدا هذا التأويلُ - (نيتشه) مُبالغاً فيه للبعضِ، فلنحتكمُ إلى كلماتِ (نيتشه) نفسه،

حيث يُعلنُ رفضُهُ الصريحَ لكلِّ أشكالِ التطوُّرِ الرجعيِّ، وبأوضحِ
طريقةٍ ممكنةٍ، في كتابهِ غسقُ الأوثان (Twilight of the Idols):

كلمةٌ في أذنِ المحافظين: ما لم يكنِ الناسُ يعرفونه في السابقِ،
وما يعرفونه الآنَ، وما بمقدورهم أن يعرفوه، هو أنَّ أيَّ ارتدادٍ
تطوُّريٍّ أو تراجعٍ إلى الوراءِ، بأيِّ صورةٍ أو هيئةٍ أو شكلٍ، هو أمرٌ
مستحيلٌ على الإطلاقِ.

هذا ما نعرفه نحنُ الفيزيولوجيِّينَ، على الأقلِّ. لكنَّ جميعَ
الكهنةِ والأخلاقيِّينَ آمنوا بإمكانيتِهِ - أرادوا أن يُعيدوا البشريةَ إلى
الوراءِ - أن يُقَصِّرَوها - إلى مستوى سابقٍ من الفضيلةِ. لطالما كانتِ
الأخلاقيُّ سريِّرَ بروكرست (Procrustean bed). حتى السياسيِّينَ
حاكوا وعَاظَ الفضيلةَ في هذه النقطة: لا تزالُ هناكِ أحزابُ اليومِ
تَحْلُمُ بعالمٍ من السرطاناتِ، حيثُ الجميعُ يمشي إلى الوراءِ. لكنَّ لا
أحدَ حرٍّ في أن يكونَ سرطانًا. لا فائدةٌ من ذلك: علينا أن نتقدَّمَ إلى
الأمامِ، وأعني خطوةً بعدَ خطوةٍ نحوَ الانحطاطِ (-هذا تعريفي
للتقدُّمِ الحديثِ...). يمكنكِ إعاقةَ هذا التطوُّرِ، ويمكنكِ حتى أن
تُجسِّسَ الانحطاطَ عبرَ القمعِ، وأن تُكَدِّسَهُ،
وأن تجعلَهُ أكثرَ عنفًا وانفجارًا: لكنَّ هذا كُلُّ ما يمكنكِ فعلُهُ⁽¹⁾.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) *Twilight of the Idols*, trans. Judith Norman,
in Aaron Ridley & Judith Norman (ed.) *The Anti-Christ, Ecce Homo,
Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge Uni-
versity Press. *Skirmishes of an Untimely Man*, #43.

إنَّ التطوّرَ نحو الانحطاط الذي يُشيرُ إليه (نيتشه) هنا يتقاطعُ مع تحليلاتٍ مماثلةٍ كما تناوَلها (ماركس) (والتي سَتُصبحُ لاحقًا من أبرز مراجع تيارِ المُسرّعين Accelerationists)، حيثُ يرى أنَّ رأسَ المالِ لا بدُّ أن يتطوّرَ ويتوسّعَ قبل أن يُمكنَ إلغاؤه. لا يمكننا أن نُرجِعَ عقاربَ ساعته إلى الوراء. ولا يمكننا أن نُعيدَ الزمنَ إلى ما قبل ثورة العبيد أيضًا، بل ولا ينبغي لنا أن نرغبَ في ذلك أصلًا. إنَّ الأخلاقِيَّةَ السائدةَ لدى السادة قبل ثورة العبيد ربّما كانت - عند (نيتشه) - مُجسّدة تأكيدًا للحياة، لكنها مع ذلك كانت «غيبِيَّة» - غيبِيَّة بالمعنى الذي تكونُ فيه المادّةُ غيرُ الواعيّة غيبِيَّة: فهي تفتقرُ إلى جميع التوتّراتِ الواعيّة، والانقساماتِ، والثنائياتِ، والتضارّباتِ التي تميّزُ الشخصياتِ المثيرة للاهتمام. يصفُ (نيتشه) الوحوشَ المفترسةَ ما قبل ظهور الاجتماعيّة بأنّهم «فنانون»، لكنهم مع ذلك «فنانونٌ من غير وعي ومن غير إرادة» - أقوياء وشجعان، لكنهم عاجزون عن تشكيلِ أنفسهم وعالمهم بوعي.

يمكننا إذن أن نُدرِكَ نفْيَ النفي الذي يأمَلُهُ (نيتشه) أيضًا بوصفه متعلقًا بعنصريّ «الغريزة» و«الضمير». ففي المرحلة الأولى من الجدليّة، يُؤكّدُ السادة غرائزهم - يعيشون بدافع اللحظة، يُفرغون دوافعهم مباشرة، ويمجوبون أحرارًا. مع ذلك، فإنَّ هذه الغريزيّة البحتة لا تُنتِجُ لا بُنى اجتماعيّة مُستقرّة، ولا ثقافة؛ وفي هذه المرحلة البدائيّة، لا يكادُ الإنسانُ

يُمَيِّزُ عن الحيوان. شِئْنَا أمْ أبَيْنَا، فَإِنَّ مِنْ بَيْنِ غَرَائِزِ السَّادَةِ غَرِيزَةَ
 إِنِشَاءِ الْبُنَى الاجتماعية؛ إِذْ يُتِيحُ لَهُمْ هَذَا الْإِنِشَاءُ مَنَفَذًا إِضَافِيًّا
 لِتَفْرِيفِ غَرَائِزِهِمْ، كَمَا يُسَهِّمُ فِي تَلْبِيَةِ حَاجَاتِهِمِ الْمَادِّيَّةِ عَلَى نَحْوِ أَكْثَرِ
 انتِظَامًا. غَيْرَ أَنَّ بُنَى اجْتِمَاعِيَّةً بِحَجْمٍ مَعْتَبَرٍ لَا يُمَكِّنُ الْحِفَاطَ عَلَيْهَا
 بِمَجْرَدِ التَفْرِيفِ الْغَرِيزِيِّ الْارْتِمَالِيِّ: بَلْ تَتَطَلَّبُ قَدْرًا مِنَ الْإِنْتِظَامِ،
 وَقَابِلِيَّةِ التَّوَقُّعِ، وَالْإِنْضِبَاطِ بَيْنَ الْأَفْرَادِ الَّذِينَ يُشْكِلُونَ هَذِهِ الْبُنَى.
 بِالتَّالِي، يُمْكِنُ، عَبْرَ عَمَلِيَّةِ تَرْبِيَةِ اجْتِمَاعِيَّةٍ عَنِيفَةٍ، وَعَبْرَ الْعِقَابِ،
 تَعْلِيمُ جُمْهُورِ النَّاسِ أَنْ يَقْوَا ضَمَنَ الْحُدُودِ الْمَطْلُوبَةِ لِلْحِفَاطِ عَلَى
 النِّظَامِ الْاجْتِمَاعِيِّ. فَكُلُّ الْغَرَائِزِ الَّتِي كَانَتْ فِي السَّابِقِ تُفْرَغُ بِحَرِيَّةٍ
 أَصْبَحَتْ الْآنَ مَقْمُوعَةً وَمُوجَّهَةً إِلَى الدَّخْلِ، لِتُشَكِّلَ فِي النِّهَايَةِ مَا
 نَسَمِّيهِ بـ «الضَّمِيرِ»، وَهَكَذَا نَدْخُلُ الْمَرْحَلَةَ الثَّانِيَّةَ مِنَ الْجَدَلِيَّةِ: يَنْشَأُ
 الضَّمِيرُ، لَكِنَّهُ يُمَثِّلُ نَفْيًا لِلْغَرِيزَةِ.

إِذَا كَانَ الضَّمِيرُ هُوَ نَفْيُ الْغَرِيزَةِ، فَإِنَّ نَفْيَهُ الْلاحِقَ سَيُؤَدِّي
 إِلَى إِعَادَةِ تَقْسِيمِ الْقِيَمِ - إِلَى ظُهُورِ الْإِنْسَانِ الْأَعْلَى (Übermensch)،
 حَيْثُ يُرْفَعُ الْعَنْصَرَانِ الْجَدَلِيَّانِ مَعًا: نَفْيُ النِّفْيِ يُعِيدُ الْغَرِيزَةَ الْمَلِيئَةَ
 بِالْبَهْجَةِ مِنَ الْمَرْحَلَةِ الْأُولَى، وَيَنْفِي الْمَرْحَلَةَ الثَّانِيَّةَ، مَعَ الْحِفَاطِ
 عَلَى مَا هُوَ إِيْجَابِيٌّ فِيهَا - أَيْ الْقُدْرَةَ عَلَى الْإِنْتِظَامِ، وَبِالتَّالِي الْوَفَاءَ
 بِالْوَعْدِ، وَكُلَّ تَطَوُّرٍ لِلْوَعْيِ وَالتَّفَكُّرِ. وَالتَّسْجِةُ هِيَ بُلُوغُ السَّيْطَرَةِ
 عَلَى الذَّاتِ، وَتَوْجِيهِ النِّفْسِ بُوْعِيٍّ: لَمْ تَعُدْ الْغَرَائِزُ تُفْرَغُ عَشَوَائِيًّا
 كَمَا فِي الْمَرْحَلَةِ الْأُولَى، وَلَا تُقَمَّعُ عَشَوَائِيًّا كَمَا فِي الْمَرْحَلَةِ الثَّانِيَّةِ. بَلْ
 إِنَّ الْوَعْيَ ذَاتَهُ، كَمَا يَقُولُ (نَيْتْشِه)، «قَدْ تَغْلَخَلَ فِي أَعْمَاقِهِ، وَأَصْبَحَ

غريزة، غريزته المهيمنة⁽¹⁾. لم يعد كل من الغريزة والوعي يظهران كمنصرين متعارضين يسيان إلى نفي بعضهما - بل أصبح الوعي ذاته مصدرًا للغريزة.

وكما هو الحال دائمًا، يبرز تشابه مع (ماركس)، الذي يشدد هو الآخر على هدف ضبط النفس والتدبير الواعي. ففي المرحلة الأولى (الشيوعية البدائية) يسود التملك الجماعي والتدبير الاجتماعي المشترك، لكن تحت وطأة الندرة والخضوع لقوى الطبيعة. وفي المرحلة الثانية (المجتمع الطبقي)، يتحقق القضاء على الندرة والسيطرة على الطبيعة، لكن على حساب نفي عنصر التدبير الاجتماعي الجماعي من المرحلة الأولى، فلا يمكن توزيع الوفرة على نحوٍ واسع وفقًا للحاجات، ما يؤدي إلى أزمات فائض الإنتاج. أخيرًا، تأتي المرحلة الثالثة، فتتجزئ نفي النفي - أي الشيوعية. هنا، يستعاد التدبير الاجتماعي الجماعي من المرحلة الأولى، وتُنفي المرحلة الثانية، مرحلة الملكية الخاصة، مع الحفاظ على ما هو إيجابي فيها: إنتاج الوفرة. حينها، يستطيع البشر توجيه مسارهم بأنفسهم، واتخاذ قراراتهم بوعي وحرية، إذ إن التدبير الاجتماعي، على خلاف المرحلة الأولى، لم يعد مُقيّدًا بالندرة أو بسيطرة قوى الطبيعة.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1887) *On the Genealogy of Morality*, trans. Carl Diethe. Cambridge: Cambridge University Press. Essay II, #2.

يقول (نيتشه) إِنَّ أعظمَ الأفرادِ في عصرِنا يُخفونَ مزيجًا من أخلاقِ السيِّدِ وأخلاقِ العبدِ معًا - واللغةُ الجدليَّةُ التي تناولتها سابقًا تُوضِّحُ السببَ: إِنَّها حالةُ رفعٍ (Sublation). فتورُّه العبيد تنفي الحياة، لكنها في الوقتِ ذاته تصنعُ حياةً داخليَّةً في الإنسان، تُقسِّمُهُ، وتجعلُ من الممكنِ أن يُجاربَ الإنسانُ نفسه، وأن يتأمَّلَ ذاته، ويُدرِكَ أنَّ ثَمَّةَ مثلاً أعلى لا بدَّ من السعيِّ إليه. لا بدَّ للبشريَّةِ أن تُخترَعَ الإلهَ قبلَ أن تقتله، وأن تراكمَ رأسَ المالِ قبلَ أن تُدمِّره، وأن تذوقَ العشيَّةَ قبلَ أن تتجاوزَها. هذه هي الحركةُ الديناميكيةُ التي يُعبِّرُ عنها نفْيُ النفي، وهي في جوهرِها حركةٌ إيجابيةٌ وخلاقةٌ في آنٍ معًا.

يبرز الفكرُ الجدليُّ كيفَ يمكنُ للكياناتِ أن تتشكَّلَ من تناقضاتٍ وصراعاتٍ داخليَّةٍ - فالرأسماليَّةُ، على سبيلِ المثالِ، قد تبدو من منظورٍ ضيقٍ نظامًا مستقرًا، غيرَ أنَّها لا تستطيعُ الوجودَ إلَّا على أساسِ تناقضاتٍ جوهريةٍ، كالتناقضِ بين العملِ ورأسِ المالِ. وعندما تتفاقمُ هذه التناقضاتُ وتتجاوزُ حدًّا معينًا، يُصبحُ الكيانُ الذي يقومُ عليها عاجزًا عن تحمُّلِ التوترِ الداخليِّ، فينهارُ أو يتحوَّلُ. على سبيلِ المثالِ، إِنَّ المثالَةَ الزهديةَ، كما يُعرفُها (نيتشه)، تقومُ على تناقضِ أساسيٍّ: الرؤيةُ الكونيةُ التي تعتبرُ الكونَ من صنعِ الله ترى الحقيقةَ (المعرفةَ بهذا الخلقِ) شيئًا مقدسًا وخيرًا في ذاتها، باعتبارِها كاشفةً لإرادةِ الله، لكنَّ هذا الدافعَ نحوَ الحقيقةِ (إرادةُ المعرفةِ)، حينما يتطورُ ويصلُ إلى نقطةِ الانفجارِ، يُفَوِّضُ الرؤيةَ الدينيةَ ذاتها

التي انطلقَ منها. إنَّ النزعاتِ الداخليَّةَ للعدميَّة تتفاقمُ إلى الحدِّ الذي تُدمِّرُ فيه بعضُها بعضًا، وتُقوِّضُ الكيانَ الذي يجمعُها.

النهْجُ الجليليُّ، إذن، يُتيحُ لنا أن نرى كيفَ أنَّ التوجُّهاتِ نحو التغييرِ وإمكاناتِ التحوُّلِ تنشأُ من صميمِ عملِ الكيانِ نفسه الذي نسعى لتجاوِزه - فآلياتُ الكيانِ الداخليَّةُ تُنتجُ شروطَ فنائِهِ. ولهذا النهجِ طابعٌ ثوريٌّ واسعُ المعنى، لأنَّه يسعى بطبيعته إلى التقصِّي، في أيِّ ظاهرةٍ يُحلِّلُها، عن إمكاناتِ تحوُّلِها وتجاوِزِها. لهذا السببِ تحديدًا، يُعدُّ فضلُ تحليلِ (ماركس) للرأسماليَّةِ عن سياسته الاشتراكيَّةِ أو نشاطِهِ الثوريِّ - كما يفعلُ بعضُ «الماركسيِّين» - خطأً فادحًا. فالرأسماليَّةُ، بحكمِ جوهرِها، تحملُ في ذاتِها إمكانيَّةَ فنائِها النشطة، ولا يُمكنُ لها أن تستمرَّ إلَّا من خلالِ إنتاجِ الشروطِ اللازمةِ لتدميرِها. وبالتالي، فإنَّ فهمَ الرأسماليَّةِ هو، في الوقتِ نفسه، توقُّعُ لفنائِها. الأمرُ لا يختلفُ في نظرِ (نيتشه) - فالعدميَّةُ، في نهايةِ المطافِ، ليستْ منصَّةً يُمكنُ للبشريَّةُ أن تستقرَّ عليها - إنَّها، على حدِّ تعبيرِهِ، «جسرٌ مشدودٌ لا بدَّ من عبوره».

لهذا، لم يكنْ اختيارُ (نيتشه) للزعيمِ الروحيِّ الإيرانيِّ (زرادشت)، الذي يُنسبُ إليه الفضلُ في ابتداعِ التقابُلِ الميتافيزيقيِّ بينِ الخيرِ والشرِّ، كي يكونَ ممثِلَ أوَّلِ لا أخلاقيِّ عظيم، اختيارًا عشوائيًّا. فمَنْ يُولَدُ على يديه كيانٌ جديدٌ، يُولَدُ في اللحظةِ نفسها الشرطُ اللازمُ لفنائِهِ.

كلُّ هذا يُفضي إلى الجانبِ الحاسمِ الأخيرِ في مفهومِ (Aufhebung) لدى (ماركس) و(نيتشه): بما أنَّ إمكانيَّةَ التجاوِزِ والانعقادِ كامنةٌ

في البنية الداخلية للأشياء، فإنَّ عملية الرفع لا بدَّ أن تشمل إلغاء
الفاعل القائم بها نفسه.

في كتاب «هكذا تكلم زرادشت»، يُشير هذا المعنى إلى الكلمة
الألمانية (Untergang)، التي تُثري، بدلالاتها المتعددة، حضور
التزعة الجدلية في فكر (نيتشه) على نحو لا يُمكن إنكاره. كلمة
(Untergang)، مثل (Aufhebung)، لها أكثر من معنى: فهي تعني
«الغروب»، كما في غروب الشمس، وقد تعني أيضًا «السقوط»،
أو «الفناء»، أو «الزوال»، وهذه المعاني كلها يوظفها (نيتشه) في
الكتاب على نحو متداخلٍ مقصود. يظهر المعنى الأوَّل على وجه
الخصوص في إشارة (نيتشه) إلى الشمس - فالشمس لا تُضيئ
القَمَمَ فحسب، بل تغرب أيضًا، وترسلُ نورها إلى الأعماق، إلى
العالم السفليِّ كذلك. وعلى غرارها، لا بدَّ لـ (زرادشت) من أن
«يغرب»، أي أن ينزلَ إلى أعماقِ العالم، وينشرَ النورَ فيها. وفي
الوقتِ نفسه، (Untergang) جزءٌ من عملية التحولِ إلى الإنسانِ
الأعلى (Übermensch)، في أكثر من معنى: أولاً، بمعنى أن الإنسانَ
لا بدَّ له أن يُصبحَ دنيويًا، أن ينزلَ من السماواتِ مجازًا، ويتصالحَ
مع حواسِّهِ، ويكفَّ عن التطلُّعِ إلى زيفِ التعالي. ثانيًا، بمعنى أن
الإنسانَ لا بدَّ له أن يخوضَ غمارَ أعماقِ الحياة، بما في ذلك ما يكمنُ
في «العالم السفليِّ». لكنَّ الأهمَّ من ذلك كلِّه، أنَّ هذه العملية تقتضي
في جوهرها أن «يغرب» الإنسانُ، بمعنى أن يُدَمَّرَ، ليُفسَّحَ الطريقَ
لولادة الإنسانِ الأعلى. إنَّها عمليةٌ واحدةٌ لها وجهانِ لا ينفصلان.

يدمر الإنسان نفسه تمامًا كما يلغي البروليتاريا ذاتها. ومن الضروري مرةً أخرى إدراك هذه النقطة حتى لا نسيء فهم الثورة أو إعادة تقييم القيم بوصفها مجرد انقلاب - انقلاب في العلاقة بين العامل والرأسمالي، أو بين السيد والعبد - فالرفع (Aufhebung) ليس انقلاباً. ذلك لأن العامل عند (ماركس)، والعبد عند (نيتشه)، هما هويتان تُعرفان على نحوٍ علائقيٍّ صرفٍ، والغاؤهما يقتضي، تبعاً لذلك، إلغاء نقيضهما أيضاً. إنَّ عدم التنبُّه إلى هذه النقطة أوقع كثيراً من قراءات (ماركس) في فخّ «العمالية workerism» - أي تمجيد العامل وتأييد وجوده كعامل. لكن لا شيء ثورياً في إعادة إنتاج العامل كعامل، فهذا لا يعني سوى إعادة إنتاج الرأسمالية نفسها، لأن العامل لا يوجد إلا في مقابل رأس المال، وإعادة إنتاج أحدهما الطرفين تعني حُكمًا إعادة إنتاج الآخر. ولهذا السبب تحديداً، قال (لينين) في المؤتمر العام لعمال النقل في روسيا عام 1921، إنَّه رأى لافتةً كتبت عليها - «حُكم العمال والفلاحين سيستمر إلى الأبد»، ثم علّق قائلاً: «ها نحن نقع في إشكالية من أبسط وأعمق الإشكالات التي ما زلنا نُخطئ فيها. إن كان حُكم العمال والفلاحين سيستمر إلى الأبد، فهذا يعني ألا وجود للاشتراكية أبداً، لأن الاشتراكية تفترض إلغاء الطبقات، وطالما وُجد العمال والفلاحون بوصفهم كذلك، ستظل الطبقات قائمة، وبالتالي لن يكون ثمة اشتراكية كاملة»⁽¹⁾.

(1) انظر:

Lenin (1921) Speech Delivered at The All-Russia Congress of Transport Workers, at <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1921/mar/27.htm>

إنَّ قدرةَ العاملِ الثوريَّة لا تكمنُ في استمراريَّة وجودِه كعاملٍ، بل في قدرتيه على إلغائه نفسه بوصفه عاملاً: «عندما تنتصر البروليتاريا، فإنَّها لا تُصبحُ الجانبَ المطلقَ في المجتمع، بل تنتصرُ فقط عبرَ إلغائها ونقيضها». ومن هنا قولُ (زرادشت): «إني أحبُّ من يريدُ أن يخلُقَ ما يتجاوزُ نفسه، ومن ثمَّ يَفنى»⁽¹⁾.

11

لقد خلقت المثالية الزهدية نفسها الظروف التي تُمهِّدُ للإغائِها؛ فالنأْمُلُ الذاتيُّ والتقسيمُ الشاملُ للذاتِ جعلتُها ممكنين، يُمهِّدانِ السبيلَ للحُبِّ الشاملِ. هذا الحُبُّ، بنمطِه المُحدَّدِ، هو القادرُ على إحلالِ نفسه محلَّ كلِّ أشكالِ الوعظِ الأخلاقيِّ، وكلِّ اللومِ، وكلِّ الانتقامِ. إنَّه حُبُّ الحياة، حُبُّ الإنسانية؛ ذلك الحُبُّ الذي يُعرِّفُه (إريك فروم) (Eric Fromm) بأنَّه ليسَ «علاقةً تجاهَ شخصٍ معيَّنٍ»، بل هو «موقفٌ، توجُّهٌ في الطبعِ يُحدِّدُ صلةَ الإنسانِ بالعالمِ ككلٍّ»⁽²⁾. غير أنَّ هذا الحُبَّ يتحقَّقُ على مرحلتين، ويتطوَّرُ تبعاً للمسارِ الجدليِّ الذي أوضحناه. في المرحلة الأولى، يكونُ الحُبُّ ساذجاً وغيرَ ناقدٍ،

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. Part I, On the Way of the Creator.

(2) انظر:

Fromm, Eric (1956) *The Art of Loving*, New York: Harper & Row. Part II, section 3, p. 46.

ومن ثمَّ غير مكتملٍ حُكمًا. الإنسان الذي يسعى لأنَّ يُحِبَّ ويؤكِّد الوجودَ كاملاً من دون أن يتجاوزَ هذه المرحلة الأولى، لا يمكن أن يكون إلا ما يُسمَّيه (نيتشه) بـ «الحمار»، «ذو الرضا التام»، ذاك الذي يمتنع ويضيق كل شيء، والذي يُردِّد دائماً - «هاه - هاه»^(١)، فتأكيده لكل شيء لا يعني في الواقع سوى تأكيد للعدمية. ما يروج له البعض باعتباره حباً شاملاً وتجاوزاً مطلقاً، ليس في الحقيقة سوى لامبالاة مغلفة بالرضا عن النفس، بل قد يكون حقداً مقنعاً وانتقاماً عاجزاً، وعجز هذا الحب عن النفي هو عجز عن تحويل الذات. للانتقال إلى ما هو أبعد، لا بد أن يُنقَضَ هذا الحب، وأن تتعلَّم الروح كيف تحتقر، إذ ثمة الكثير مما يستحق الاحتقار في هذا العالم، والحب الذي لم يواجه ذلك لا يكون سوى حماقة. يُنفي الحب لكي يتعلَّم المرء كيف يدمر. في هذا المسار، يُفسَّح المجال لولادة الجديد، وتُصبح عملية الهدم وعياً بالقوة الذاتية، فتنبثق فيضانات من الإبداع بلا حدود. وبالتالي فإن الاحتقار هو إلغاء *aufheben*، وينفي النفي. يُعاد إحياء الحب، لكن على مستوى أعلى، وقد أثري بوعي عميق بما يتطلبه الحب وما يقتضيه من تضحيات. وفقط في هذه المرحلة، يُمنح الإنسان حق أن يُحِبَّ فعلياً. يرى (نيتشه) أن من بين «الجرائم الكبرى في علم النفس»: «تشويه الحب باعتباره

(١) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. Part III, On the Spirit of Gravity, #2.

تخليًا (وإثارة)، بينما هو - في الحقيقة - استحواذٌ أو عطاءٌ نابعٌ من فيض الشخصية. وحدهم الأشخاص الأكمل هم القادرون على الحب؛ أما من جردوا أنفسهم من شخصياتهم، أو من يُسمون (الموضوعيين) فهم أسوأ من يُحب⁽¹⁾.

كما تقدّم، فإن الراديكالية تقف على الضدّ تمامًا من الوعظ الأخلاقيّ. فلو اكتمل نموّ المحبة لدى إنسانٍ ما، وتحوّل فيه دافعُ التحرّر إلى قوّة مطلقة شاملة، لمّا استبشع حتّى ما يبدو في ظاهره أشدّ الأشياء قبحًا. وليس مردُّ ذلك إلى عودةٍ إلى الرضا السلبيّ، بل لأنّ كلًّا من اللامبالاة والاشمئزاز يُستبدّل بالتأمل في الأسباب الكامنة وراء القبح وبارتداد الإرادة نحو تغييرها. مثل هذا الإنسان، وقد تجسّدت فيه «براءة الصيرورة»، لن يرى أحدًا مذنبًا أو آثمًا أو شرييرًا، بل سيلتمس درب التوكيد الأسمى الذي يسع أن يُرفع إليه حتى من وُسم به «الخطايا العظمى».

«إنّ زرادشت رحيّم بالمرضى، بل إنّه لا يجزع من طرائقهم في المواساة ولا من جحودهم. عسى أن يصيروا مُتعافين وغالبين، وأن يخلّقوا لأنفسهم جسدًا أرقى!». - نيتشه، هكذا تكلمّ زرادشت⁽²⁾.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1901) *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books. #296.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. Part I, On the Hinter-worldly, p. 22.

الفصل الرابع

الفلسفة التاريخية، والتاريخ الفلسفي

يشارك جميع الفلاسفة في النقيصة ذاتها، وهي أنهم ينطلقون من الإنسان كما هو الآن، ويظنون أن بإمكانهم بلوغ غاياتهم من خلال تحليل هذا الإنسان. إنهم، من حيث لا يشعرون، يتصورون «الإنسان» على أنه حقيقة أبدية (aeterna veritas)، بوصفه شيئاً يظل ثابتاً في خضم كل التقلبات، وميزاناً موثقاً للأشياء. غير أن كل ما أعلنه الفيلسوف عن الإنسان لا يعدو، في جوهره، أن يكون شهادة على الإنسان في حقبة محدودة للغاية من الزمن. إن افتقارهم للحس التاريخي هو الآفة العائلية المشتركة لجميع الفلاسفة. - نيتشه، إنسان، مفرط في إنسانيته⁽¹⁾.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1878) *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press. Chapter 1, #2.

التاريخ هو ما يؤلم. إنه ما يرفض الرغبة، ويضع حدودًا صارمةً لا مفرَّ منها أمام الممارسة الفردية والجماعية على السواء. -فريدريك جيمسون، اللاوعي السياسي⁽¹⁾

1

الفلسفة، شأنها شأن أي نشاط بشري، هي تاريخية على الدوام، سواء أدرك الفيلسوف ذلك أم لم يدركه. ففي حين أنَّ فلاسفة المسيحية في العصور الوسطى تحدّثوا عن الله معتنقين أنَّ موضوع دراستهم أزليّ، مطلق، وخارج عن التاريخ، كانوا في الواقع يُعبّرون عن لحظة محدّدة من التاريخ، اتّسمت بسيطرة الكنيسة المسيحية على السلطة السياسية. وعندما تحدّث مفكّرو الليبرالية الأوائل عن حقوق طبيعية، أزلية، غير قابلة للانتزاع، كانوا يُعبّرون عن الصعود التاريخي للطبقة البورجوازية. وكذلك، حين كان (جون رولز) (John Rawls) يتحدّث عن الصلاحية الكونية لمفهوم العدالة من خلال تكرار هزليّ لنظرية العقد الاجتماعيّ، كان يُمثّل شيخوخة الليبرالية التاريخية. تميل جميع الفلسفات السابقة إلى إسناد حقّ خاصّ لفئة محدّدة من الناس للوصول إلى هذه الحقيقة اللا زمنية، يجمعون فيه ما بين المعرفة والسلطة السياسية -بدءًا من المتصوّفة ورجال الدين، وصولًا إلى ممثلي الدولة والأكاديميين- وهو ما كان

(1) انظر:

Jameson, Frederic (1981) *The Political Unconscious*. Ithaca: Cornell University Press. p. 102.

يدفعهم، على حدّ قول (ماركس)، إلى «تقسيم المجتمع إلى جزئين، يكون أحدهما أعلى من المجتمع ذاته»⁽¹⁾.

نعم، إنّ (ماركس) و(نيتشه) كليهما ابنا لحظة تاريخية محدّدة - لحظة الحداثة، والرأسمالية، وتوسّع النزعة الليبرالية، وصعود علم التاريخ كتخصص مستقلّ. لم يكن من الممكن أن يظهر شيء شبيه بـ (ماركس) أو (نيتشه) قبل القرن التاسع عشر، تمامًا كما لم يكن من الممكن أن يظهر (أفلاطون) أو (القديس توما الأكويني) في عصرنا هذا. يمكن تفسير الكثير من أوجه التشابه الفلسفيّ بين (ماركس) و(نيتشه) من خلال السياق التاريخي والثقافي المشترك الذي نشأ فيه. لقد تشكل كلاهما من خلال العصور القديمة اليونانية، والتي كانت ذات أولوية كبيرة في التعليم الألماني، وتشكلا من خلال الرومانسية الألمانية، ومن خلال الفلسفة المثالية الألمانية والهيغلين الشباب؛ عاش كلاهما في وقت كانت فيه الحداثة تتدخل بسرعة في ألمانيا، وكلاهما عرّف نفسه على أنه معارض للحالة الراهنة للأشياء، والتي تميزت بالتناقضات الاجتماعية والاضطرابات.

تنشأ الفلسفة وتتطوّر داخل التاريخ - ومجرّد إدراك (ماركس) و(نيتشه) لهذه الحقيقة هو ذاته ثمرة لمسار تاريخيّ معيّن، يتمثّل في الأهمية المتزايدة لـ «الحسّ التاريخي»، وهو حسّ لم يتخذ شكله الحديث إلّا مع الثورة الفرنسية. لقد شكّلت صورة الفيلسوف في

(1) انظر:

Marx, Karl (1845) Theses on Feuerbach, trans. W. Lough. Thesis III.

الأصل على هيئة الكاهن أو المتصوّف، ولهذا، ظلت الفلسفة، ولمدة طويلة، مُعرّفة بما هو خارج التاريخ، أو فوق التاريخ، أو مستقلّ عن التاريخ. كانت الفلسفة تتعلّق بما هو أزليّ، وكان الاعتراف بأولوية التغيّر التاريخيّ يُعدّ شيئاً أدنى من الفلسفة، لا يليق بها. غير أنّ بروز الفلسفة التاريخيّة وانتشارها الواسع في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر كان بدوره نتيجة للتاريخ نفسه: الثورة الصناعيّة، والثورة الأمريكيّة، والثورة الفرنسيّة، والثورة الهايتيّة - كل هذه الأحداث أجبرت الناس على أن يصبحوا على بينة من التغيّر التاريخي وكيف يمكن أن يغيّر بعنف أسس الحياة الاجتماعيّة. لقد بات التاريخ أكثر إشراقاً من أيّ وقت مضى، وأصعب تمهاًلاً، وهو يقرع أبواب الفلسفة بقوة.

رأى ريتشارد رورتي (Richard Rorty) بأنّ الدور الاجتماعيّ للفيلسوف يتمثّل في التوسّط ما بين القديم والجديد - بين ما هو راسخ، تقليديّ، متوارث، من جهة، وبين ما هو ثوريّ، تقدّميّ، تخريبيّ، من جهة أخرى. الفيلسوف، بعبارة أخرى، يساعد المجتمع على التكيف مع التغيّر التاريخيّ. وفي حالة (هيغل)، يمكننا القول إنّ إحدى صور هذا التوسّط تمثّلت في السعي للتوفيق بين مطالب الدولة القوميّة، التي كانت بحاجة إلى شرعيّة مطلقة لا تتزعزع، وبين صعود الوعي التاريخيّ من جهة أخرى، وهو وعي كان يُعلّم الناس عن عشوائية وهشاشة كلّ الأنظمة السياسيّة القائمة. لقد كانت فلسفة (هيغل) تمريناً على فتح الباب أمام التاريخ، ولكن بعد

نزع سلاحه وتحجيمه. فالتاريخ ربما يكون أداة نقدية قوية، لكن فلسفة الدولة البروسية Prussian لم تكن قادرة على تحمل أدوات النقد، ولم يكن بوسع (هيجل) أن يُدخل التاريخ إلى الفلسفة ويُدخل الفلسفة إلى التاريخ إلا بشرط أن يوقف حركة التاريخ عند الحاضر، مُعلنًا الدولة البروسية بوصفها التحقيق السياسي النهائي للفلسفة، واكتمال المسار التاريخي. وقد نجحت هذه التسوية لفترة قصيرة - إذ اعترف (هيجل) بالتاريخ، لكنّه حوّلَه إلى سدٍّ يحول دون استمرار حركته. غير أنّ هذا لم يدم طويلًا، لم ينتهِ التاريخ بعد، بل اشتدّ عنف أمواجه في يد الطبقة البروليتارية الصاعدة، تلك الطبقة التي لم يكن لها موضع في منظومة المفاهيم التي وضعها (هيجل). ومع الانفجارات الثورية التي اندلعت في أنحاء أوروبا، تزايدت صعوبة تصديق مقولة (هيجل) بأنّ التطور التاريخي قد بلغ اكتماله نوعًا ما.

على الرغم من جوانبها الرجعية، قدّمت الفلسفة الهيجلية للمتمردين مبدأً أساسيًا - وهو الصلة بين الفكر الفلسفي والفعل السياسي، إذ قال هيجل إنّ «الثورة كانت كامنّة ومعبرًا عنها كما لو كانت في صميم صورة التفكير لدى الفلسفة الألمانية الكلاسيكية». لقد افترض هيجل أنّ الفلسفة لا تكتمل إلا حين تتحقّق ضمن شروط اجتماعية واقعية. أجل، قال الهيجليون الراديكاليون، لكن هذا التحقّق لم يأت بعد.

استولى الفلاسفة النقديون على الفلسفة التاريخية لـ (هيجل)، وعلى جدليته، وعلى بصيرته في العلاقة بين الفلسفة والثورة، ومضوا

قدماً، ولكن هذه المرة دون المأزق الذي يوقف تقدّم التاريخ. من هذا المسار ولدت أفكار (ماركس) و(نيتشه) -ومن هنا جاءت نزعتهم القاسية في التفسير التاريخي. لقد غدت الفلسفة التاريخية، في أيديهم، مطرقة - تحطّم، وتبني في آن. وبينما كانت فرنسا ثورية في السياسة، وبريطانيا ثورية في الإنتاج الاقتصادي، وجدت ألمانيا ثورتها في الفلسفة.

ما نشهده في نهاية المرحلة الفاغرية لدى (نيتشه) ليس أقلّ من تسلُّل التاريخ إلى فكره. ففي كل خطوة، تحلُّ السِّياقَةُ التاريخية محلّ ما كان يُفهم سابقاً، تحت تأثير (شوبنهاور) (Schopenhauer)، بوصفه أديباً. وهذا لا ينفي أنّ (نيتشه) كان يمتلك، منذ البداية، حسّاً بالتاريخ، غير أنّ هذا الحسّ كان معطّلاً بفعل المبادئ المتعالية (Transcendental principles). تطلّب نضوج فكر (نيتشه) أن يتحوّل كلُّ ما كان يُنظر إليه سابقاً بوصفه ثابتاً لا يتغيّر، إلى أمر يُفهم باعتباره ناشئاً عن عمليّات تاريخيّة - عمليات تتطوّر على امتداد فترة زمنيّة طويلة، وقد أثمرت هذه العمليّات عن أنضج ثمارها في كتابه جينيالوجيا الأخلاق (The Genealogy of Morals). إنّ رفض تأريخ الفكر ليس مجرّد مأزق نظريّ؛ بل هو عنصرٌ جوهريّ في إنكار الحياة ذاتها - أن تُفكّر وتتصرف في ظلّ جهلٍ بالتاريخ، يعني أن تُنكر الصيرورة (Becoming) التي تُعرّف ماهيّة الحياة⁽¹⁾.

(1) انظر:

Cited in Karl Korsch (1923) Marxism and Philosophy, at [https:// www.marxists.org/archive/korsch/1923/marxism-philosophy.htm](https://www.marxists.org/archive/korsch/1923/marxism-philosophy.htm)

ربما يبدو موقف (نيتشه) من الفكر التاريخي مُربكاً في البداية، بالنظر إلى هجماته على «التاريخية» (Historicism). فإذا كان مُؤرخاً شرساً، فكيف له أن يَصِفَ الحالة التي يكون فيها الإنسان المعاصر راضياً بكل شيء بمصطلح «الحس التاريخي» (the historical sense)؟! ⁽¹⁾ وماذا عن ادّعائه بأن «الحس التاريخي يجعل خُدامه سلبين»؟! ⁽²⁾ إنَّ فهم هذه الأقوال دون تحفُّظ، وكأنَّها تُدين التاريخ والفكر التاريخي برمته، سيجعل من المستحيل فهم (نيتشه)؛ فهو ذاته يُشير إلى أن «افتقار الفلاسفة إلى الحس التاريخي هو العيب العائلي المشترك بينهم جميعاً» ⁽³⁾.

يمكننا تميِّزُ هدفُ نقد (نيتشه) بتسميته تحديداً «التاريخية» (Historicism)، تميِّزاً لها عن التاريخ، أو الفكر التاريخي، أو فعل التاريخ ذاته. أولاً، وكما هو الحال في معظم أفكار (نيتشه)، إنَّ

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1873) 'The Use and Abuse of History', in *Thoughts Out of Season: Part II*, trans. Adrian Collins. Edinburgh: T. N. Foulis. VII, p. 61.

(2) المرجع نفسه، VIII، ص 68.

(3) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1878) *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press. Part I, #2, p. 13.
Nietzsche, Friedrich (1873) 'The Use and Abuse of History', in *Thoughts Out of Season: Part II*, trans. Adrian Collins. Edinburgh: T. N. Foulis. VII, p. 61.

«الحسّ التاريخي» مسألة درجة؛ ولذلك تُقَيّد كثيرٌ من تصريحاته النقدية بالإشارة إلى درجة عالية أو إفراطٍ تاريخيٍّ يجاوز عتبةً معينة، فيغدو مُضراً. من خلال نقد هذا الإفراط، يستبق (نيتشه) نوع النقد الثقافي لما بعد الحداثة (postmodernity) الذي شاع في النصف الثاني من القرن العشرين - ذلك الوضع الذي يُثقل فيه الناس بمعرفة تاريخية ضخمة تجعلهم عاجزين عن الانتقاء، ومن ثمّ عن الإبداع؛ إذ يغدو كلّ شيءٍ لديهم جديراً بالانتباه على السواء، وتتحوّل المنتجات الثقافية إلى خلطٍ اعتباطيٍّ من الماضي. تشغل المعرفة التاريخية حيزاً كبيراً فلا تترك مكاناً لأيّ جديد. وهذا الإفراط بالذات هو ما ينتقده (نيتشه)، إذ يقود الناس إلى أن «يرضوا بأيّ شيء» من دون احترامٍ لشيءٍ بعينه - «إنّ القدرة على فقدان كلّ إحساسٍ بالغرابة أو الدهشة تدريجياً، وفي النهاية الرضا بأيّ شيء، يُدعى الحسّ التاريخي، أو الثقافة التاريخية»⁽¹⁾. بيد أنّ النقيض التامّ للإفراط - أي غياب الحسّ التاريخي غياباً كلياً - ليس أفضل حالاً؛ فالشخصُ العاجز عن التأريخ يصفه (نيتشه) بأنّه «بهيمة» (beast) - حيوانٌ يرعى في المرعى؛ ينعم بشيءٍ من القناعة، لكنّه يفتقر إلى الماضي والمستقبل معاً، ومن ثم يفتقر إلى المعنى ذاته، إذ يعيش في حاضرٍ ممتدٍّ لا معنى له.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1882) *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff & Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press. #109

غير أنَّ ثَمَّةَ ضرباً من التاريخيَّة يتقدِّمه (نيتشه) لذاته، بغضِّ النظر عن الدرجة: وهو النمط الهيجليّ (Hegelian)، الذي لا يربطه (نيتشه) بـ (هيجل) نفسه فحسب، بل بمن يرى أنَّهم يُعيدون إنتاج (هيجل)، مثل (ديفيد شتراوس) (David Strauss) و(إدوارد فون هارتمان) (Eduard von Hartmann). في ملاحظاته المتفرقة، يبيِّن (نيتشه) أربعة أسباب مترابطة لرفضه هذا النمط الهيجليّ من التاريخيَّة:

1. أوَّل هذه الأسباب اعتباطُها على التَّسامي (transcendence)، أي الانقطاع الميتافيزيقيّ (metaphysical discontinuity). وحتى إن جرى، من حيث الظاهر، عبورُ هذا الانقطاع عند «نهاية التاريخ»، فإنَّ في القولِ بأنَّ التاريخَ الواقعيَّ الحسِّيَّ خاضعٌ لشيءٍ مستقلٍّ عن ظروفه المتغيرة، إنكاراً للحياة: روحٌ منفصلةٌ عن عرضيات الزمن تسعى إلى اكتمالها في غاية محدَّدة سلفاً. أمَّا عند (ماركس) و(نيتشه) فالتاريخُ هو ما ينخرطُ فيه، ويقاسيه، بشرٌ أحياءٌ يتنَفَّسون ويعانون، متجذِّرون في شروطٍ وسياقاتٍ وجودهم، ولا شيءٌ غير ذلك - لا روح، ولا فكرة (Idea)، ولا غاية نهائية (Telos).

2. العنصرُ الثاني هو التحريفُ التَّشبيهيُّ (التجسيمي) للكون (anthropomorphic falsification). يتناولُه (نيتشه)، من غير أن يُشير صراحةً إلى (هيجل)، في كتاب العلم المرح (The Gay Science) حين يسأل: «هل يُفترض بنا إذن أن نُعيدَ تفسيرَ ما هو مُشتقٌّ على نحوٍ مبهم، متأخَّر، نادرٌ، عرضيٌّ، أي [عفويٌّ] لا ندركُه إلا على قشرةٍ

الأرض، بوصفه شيئاً جوهرياً، مُشتركاً، أبدياً، كما يفعل أولئك الذين يَصِفون الكون بأنه كائنٌ عضويّ (organism)؟ هذا يُصَيِّنُ بالغثيان. بمعنى آخر، يأخذ (هيجل) خصائص لا تظهر إلا في العالم العضوي، مثل النية (intention) والقصدية (purposiveness)، ويُسَقِّطُها على العالم كله، جاعلاً منها عناصرَ أساسيةً بدل كونها حوادثَ هامشيةً كما هي في الواقع؛ فيختلط ما هو ناشئُ بها ينشأ عنه.

3. العنصر الثالث في التاريخيَّة الهيجليَّة الذي يرفضه (نيتشه) بشدة، وهو ملازمٌ بجلاء للعنصرين السابقين، هو غائيته (Teleology). إنَّ الخاصيةَ البشرية الفريدة المتمثلة في امتلاك غايةٍ والسعي إليها يُوسِّع نطاقها لتشمل التاريخَ بأسره. وقد رأى (نيتشه) أنَّ فكرةَ سير التاريخ في تطوُّر خطِّي أو منطقي، في أقلِّ تقدير، تُعدّ سذاجةً لا تُحتمل. موماً، كان يعتقد أنَّ الغاية لا تكون كامنةً في الكيانات ذاتها قط؛ إنَّها تنشأ فيها عندما تُفرض عليها من قِبَل قوَّةٍ أشدَّ نفوذاً وهيمنةً. كثيراً ما يُنسب خطأً إلى (ماركس) تصوُّرٌ غائيٌّ للتاريخ، كأنَّه أضفى طابعاً مادياً على التاريخ وطبَّعه بالطبيعة، مع الاحتفاظ -على نحوٍ ما- بتلك «الذات المتعالية المتسامية» التي تقوده غايتهَا. بيدَ أنَّ (ماركس) يُصرِّح بوضوح حاسمٍ في الأيديولوجيا الألمانية (The German Ideology) بأنَّ التاريخ «يمكن تحريره تأملياً بحيث يُجعل التاريخ المتأخَّر هدفاً للتاريخ الأسبق... وهكذا يكتسب التاريخ أهدافه الخاصة ويصبح

«شخصاً يُصنَّف مع أشخاصٍ آخرين»... في حين أنَّ ما يُشار إليه بكلماتٍ مثل «قَدَر»، «هدف»، «بذرة»، أو «فكرة» في التاريخ الأول ليس سوى تجريد مُستمد من التاريخ اللاحق، من التأثير الفعال الذي يُمارسه التاريخُ الأسبقُ على التاريخ اللاحق⁽¹⁾. كما يوضح رفضه العام للغائية حين يشيد بـ (داروين) لأنَّه «سدَّد الضربة القاضية إلى الغائية في العلوم الطبيعية»⁽²⁾.

إنَّ القراءة الغائية لـ (ماركس) لم تظهر إلَّا مع الماركسيين اللاحقين الذين سعوا - في الغالب - إلى إضفاء الشرعية على حزب أو دولة، مستندين إلى مؤثرات غير ماركسيَّة، وبلغت ذروتها في عملٍ مثل المادية الديالكتيكية والتاريخية (Dialectical and Historical Materialism) لـ (ستالين) - عملٍ يجمع، على نحوٍ مذهل، بين غائية أشد من أسوأ ما في الهيغلية ونزعة وضعيَّة (Positivistic) وآلية باردة، من غير عناصر الجدليَّة والإنسانية التي تظلُّ حاضرة - على الأقل - لدى (هيغل). الغايات الوحيدة، بمعناها الدقيق، الحاضرة في فكر (ماركس) هي الغايات المحدودة للأفراد البشر عبر الزمن. أمَّا عند (هيغل) فهذه ليست سوى «وجهة النظر الغائية المحدودة» التي يعلوها المنظورُ الأرقى لـ «الروح المطلقة» (Absolute Spirit). إلى

(1) انظر:

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1932) The German Ideology. Amherst: Prometheus Books. p. 58.

(2) انظر:

Marx, Karl (1861) Letter to Ferdinand Lassalle, January 16th, in Marx Engels: Selected Correspondence, Moscow: Progress Publishers. p. 115.

جانب ذلك، لا نجد عند (ماركس) سوى تلك الوظائف التطوريّة التي حدّدها (داروين) (Darwin)، والتي لا يجوز وصفها بالغائيّة إلّا مجازاً؛ فـ «غايّتها» -أو بالأدقّ ميلها- هو تكاثرها وانتشارها الذاتي. فهي تنطوي على تفسيرات، لا على مبررات. أمّا (نيتشه)، فعلى الرغم من قنّده (المُضلل) لنظرية (داروين)، يعتقد هذا الشكل من التطوريّة، مؤكداً أنّ كلّ كائن يتزوّج إلى صورة أرقى، أشدّ كثافةً، وأكثر قدرةً من ذاته، مستمراً -في مسعاه هذا- كلّ الأوراق التي قدّر له أن يحملها.

4. الرّفص الأخير هو الأكثر دلالة على الطابع الجدريّ والمقوّض في فكر (نيتشه) - اشمئزّه من الطريقة التي يُمجّد بها (هيجل) الوضع القائم (status quo). إذ رأى (هيجل) أنّ الدولة البروسية هي اكتمال الوعي الذاتي لـ «الروح المطلقة»، وفهم مجمل تاريخ العالم على أنّه يقضي إليها؛ ولذلك فإنّ فلسفته التاريخيّة غدت إضافةً شرعيّة للدولة البروسية.

«ما هو عقلائيّ هو واقعيّ، وما هو واقعيّ هو عقلائيّ»⁽¹⁾، هكذا أعلن (هيجل) في مقولته الشهيرة. كان هذا التصريح - ولا

(1) من الأسباب التي جعلت (نيتشه) يرى التّصوّر الداروينيّ مغلوّطاً، أنّه اعتبره يعني أنّ جميع الكائنات تسعى قبل كلّ شيء إلى البقاء، وهو ما يعجز عن تفسير ظواهر مثل المخاطرة، أو التضحية، أو الانتحار. ولا حاجة للقول إنّ فهم (نيتشه) لـ (داروين) لم يكن متيناً بالقدر الكافي، وذلك إلى حدّ بعيد بسبب الكتاب الوسيط، مثل (سبنسر)، الذين انتقل عبرهم تصوّر الداروينيّة إلى (نيتشه). ومع ذلك، بين (نيتشه) و(داروين) نقاط تشابه كثيرة، ولعلّ هذا بالذات أحد الأسباب التي جعلت (نيتشه) يشعر بحاجة قويّة إلى التّأثير عنه.

سبباً التوكيد على شقّه الثاني⁽¹⁾، الأحبّ إلى الهيجليين اليمينيين الذين اتخذوه مَسَوِّغاً لمحافظتهم السياسيّة، وهو ما رفضه (نيتشه) أشدّ الرّفْض⁽²⁾. رأى فيه «مَنْظُورُ النّجاح» الباطل، الذي -على النقيض من كلّ فلسفة تتطلّع إلى المستقبل- يُشجّع على الرضا بالواقع ويُحاوِلُ نزع الشّرعيّة عن أيّ تغيير تحوُّليّ. حلّص (نيتشه) الأمر في أحد دفاتره باقتضاب: «بلغ مسار العالم» الهيجليّ ذروته في دولة بروسيّة ضخمة ذات جهازٍ شرطيةٍ كُفء»⁽³⁾ كان (نيتشه) يميّزُ التّاريخيّة الهيجليّة بقدر ما وضعت نفسها في خدمة تلك الدولة وجهازها الشرطيّ، وتعلّقت جهوراً بورجوازيّاً راضياً عن ذاته. فهي ليست مجرد أداة وقحة لتهنئة الذات -كما هو حال معظم الفلسفة- بل إنّ الأسوأ فيها أنّها تحاوِلُ إغلاق أبوابها في وجه المستقبل.

لقد غرس [هيجل] في جيلٍ تشبّع به عبادة «قوة التاريخ» التي تُحوّل كلّ لحظةٍ، عمليّاً، إلى لحظة إعجاب بالنجاح، وعبادة لما هو

(1) شدّد الهيجليون اليساريون (left-wing Hegelians) على الشقّ الأوّل من المقولة، ففهموها على أنّ كلّ ما هو عقلائيّ سيغدو واقعياً، وبذلك أتاحوا إمكانيةً هيجليّة مستقبلية التوجّه.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1995) *Unpublished Writings from the Period of Unfashionable Observations*, trans. Richard T. Gray. Stanford: Stanford University Press. Summer-Autumn 1873, 29[53].

(3) انظر:

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1820) *Elements of the Philosophy of Right*, trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press. p. 20.

واقعي... - (نيتشه)، في فائدة ومضرة التاريخ للحياة (On the Uses and Abuses of History)⁽¹⁾.

وبينما كان (نيتشه) سيهاجم أي فلسفة تُغذي الركود في خضوعها للدولة، فقد زادت حدة عدوانه بتأثيره بالنزعة الانتصارية الألمانية بعد فوزها في الحرب الفرنسية-البروسية (Franco-Prussian War).

ففي حين رأى (نيتشه) الثقافة الفرنسية آنذاك أرقى، اعتبرت الإمبراطورية الألمانية انتصارها العسكري برهاناً على انتصار ثقافي أيضاً، مع أن هذه النزعة الانتصارية نفسها كانت تهديداً للثقافة الأصيلة. ولهذا، حين هاجم الفلسفة الهيجلية وفروعها، انتقد (نيتشه) (ديفيد شتراوس) و(إدوارد فون هارتمان)، لكنه لم يمس أيّاً من الهيجليين الشباب (Young Hegelians)، الذين كان (ماركس) واحداً منهم في الأصل؛ إذ إن من أهم ما أسقطوه من ميراث الهيجلية هو تأليه الوضع القائم، أي «منظور النجاح». لقد استثمروا عناصر من فكر (هيجل)، لكنهم وجهوها ضد الدولة وإلى المستقبل. لعل جوهر النقد الراديكالي (radical critique) يكمن في مثل هذا الفعل -تحويل أداة إضفاء الشرعية إلى سلاح للهجوم. على هذا النحو بدأ مشروع (نيتشه) النقدي حين أخذ الثقافة اليونانية - التي كانت

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1874) On the Uses and Abuses of History, trans.

Adrian Collins. Mineola: Dover Publications, Inc. p. 52.

المؤسسة التعليمية الألمانية تستخدمها مرجعاً لتهتة ذاتها - وقلبها إلى مرآة للنقد، ساعياً إلى إظهار قصور الثقافة الألمانية نسبياً وعجزها عن تحقيق مثالها المزعوم. أما (ماركس) و(إنجلز) فقد تناولا تألية الهيغلية للوضع القائم، وبواسطة انقلابٍ جذليٍّ حوّلاه إلى نقيضه: وفقاً لكلِّ قواعد المنهج الهيغليّ في التفكير، تنحلُّ مقولةٌ عقلانيةٌ كلّ ما هو واقعيٌّ إلى المقولة الأخرى: «كلُّ ما يوجد يستحقُّ أن يهلك» (All that exists deserves to perish). - (إنجلز)، لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية (Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy)⁽¹⁾.

3

كان منهج (نيتشه) في تناول التاريخ جينالوجياً (genealogical). فلا قوانين عابرة للتاريخ فيه، ولا أصول مطلقة، ولا منطق خطّي وحيد للتطور. ثمة ضرورات تاريخية بالطبع، لكنّها مقصورة على فترات بعينها؛ إذ إنّ توفّر الشروط المسبقة الملائمة قد يفضي إلى تشكّل تكوينات اجتماعية وفق منطقي ضروري، لكنّ هذا المنطق لا يحكم التاريخ كلّ، وغالباً ما تعقبه انقطاعات وتمزقات وفترات تاريخية. نادراً ما تنتج الظواهر الاجتماعية المعقّدة عن تطوّر متواصل تصاعدي يمكن رضده إلى نقطة بداية واحدة؛ بل هي، في الأغلب،

(1) انظر:

Engels, Friedrich (1886) Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy, Moscow: Progress Publishers, at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1886/ludwig-feuerbach/index.htm>

نتاج عناصر اجتماعية متعددة ومستقلة ابتداءً ومشروطة بالحدث العرضي، تتوحد بمرور الزمن على أساس الهيمنات والخضوع، والحيل والإكراه. يصف (رايموند غوس) (Raymond Geuss) الجينياولوجيا النيشوية بأنها نقيض «تتبع النسب»، الذي يسعى إلى إثبات قيمة ظاهرة اجتماعية عبر ردّ سلالته إلى نقطة ذات قيمة مطلقة - كمضافات الشرعية على ملك بوصفه سليلًا لآدم، أو على رئيس بوصفه وارثًا سياسيًا للآباء المؤسسين. أمّا عند (نيتشه)، فلا تؤمن القيمة الاجتماعية لشيء ما بإحالاته إلى أصل واحد (غالبًا ما يكون وهميًا)، بل تقوم على عمليات مستمرة من الصيانة والحماية، تخضع لتحولات وتحولات مضادة، ونفي.

تبدو ملاءمة هذا المنهج جلية إذا اعتبرنا فكر (نيتشه) و(ماركس) نفسه ظواهر اجتماعية-تاريخية. فلا يمكن ردّهما إلى قديس أو نبي أو نص مقدس. وكسائر الظواهر الاجتماعية، يكشف التنقيب الجينياولوجي (genealogical excavation) عن طبقات متعددة، وكلما تعمقنا انكشف لنا عناصر أكثر تباينًا.

ومعناهما «ليس معنى واحدًا فحسب، بل توليفة كاملة من المعاني»؛ وإن «تاريخ استخدامهما لأغراض شتى يتبلور أخيرًا في نوع من الوحدة يصعب تفكيكها إلى عناصرها، ويصعب تحليلها، ويجب التأكيد على أنها غير قابلة للتعريف البتة»⁽¹⁾. بعبارة أخرى،

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1887) *On the Genealogy of Morality*, trans. Carole Diethe. Cambridge: Cambridge University Press. Essay II, #13.

لا يمكنُ اختزالُ فكرِ (ماركس) و(نيتشه) -فضلاً عن تأثيرهما التاريخي- إلى جوهرٍ واحد. إذ ما من عمليةٍ تطهيرٍ (purification) للتاريخ، وما من سبيلٍ أمينٍ للهروبٍ من تحوُّله وتعقيدِه. تُظهرُ الأعمالُ التي كتبها (ماركس) نفسه التعقيدَ بالفعل؛ فهي تجمعُ عناصرَ لا من الثالوثِ الشائعِ وحسب -الفلسفةُ الألمانية، السياسةُ الفرنسيةُ، الاقتصادُ الإنجليزي- بل من تطوُّراتٍ جماليةٍ وعلميةٍ ودينيةٍ وتقنيةٍ أيضاً، ومن العصورِ اليونانيةِ القديمة، ومن الأدبِ الممتدِّ من الرومانسيةِ الألمانيةِ إلى مسرحياتِ (شكسبير)، إضافةً إلى طيفٍ واسعٍ من الظروفِ التاريخيةِ، سواءً في زمنِ (ماركس) أو في التاريخِ المُدوَّنِ السابق، مما يستلزمُ كتاباً بأكمله لخصرها. فتخيَّلْ مقدارَ تضاعفِ هذا التعقيدِ حين تُصبحُ الماركسيَّةُ (Marxism) حركةً دوليةً. يفهمُ (نيتشه) النهجَ الجينالوجيَ بأنَّه تأكيدٌ على أنَّ «كلَّ موجودٍ، ما دام قد نشأ على نحوٍ ما، يُعادُ تأويلُه وتأطيرُه وتسخيرُه دومًا، ويُوَجَّهُ إلى غرضٍ جديدٍ بواسطةِ قوَّةٍ تملؤه؛ وأنَّ كلَّ ما يجري في العالمِ العضويِّ إنَّما يقومُ على الاستيلاءِ والهيمنة، وهذه الهيمنةُ بدورها ليست إلا إعادةَ تأويلٍ وتكييفٍ، يُطمَسُ أو يُمحي معها بالضرورةِ «المعنى» و«الغرض» السابقان»⁽¹⁾. وعليه، فإنَّ فكرَ (ماركس) منذ بدايته قد أُعيدَ استدعاؤه، وتأويلُه، وتوجيهُه، لا من قِبَلِ الثوَّارِ فحسب، بل كذلك من قبلِ الأحزابِ الإصلاحيةِ، والأنظمةِ الحاكمةِ، والأكاديميين.

(1) المرجع نفسه.

وقد اختلف كل استعمال تبعاً لما جرى إبرازُهُ أو إعادة صياغته،
ولما أهمل أو مُهمش أو مُحي. تأمل مثلاً مخطوطات الاقتصاد والفلسفة
لعام 1844 (Economic and Philosophic Manuscripts of 1844)؛
عند نشرها رُفضت وتُركت جانباً في الاتحاد السوفييتي بدعوى أنَّها
تتنمي إلى المرحلة الميغلية غير الناضجة لدى (ماركس)، في حين
منحها الماركسيون-الإنسانيون (Marxist-Humanists) أهمية بالغة،
حتى أنها اضطلعت بدور محوريٍّ في فكر ثورة هنغاريا عام 1956.
وقد نجح كل استدعاءٍ بقدر ما امتلك من موارد القوة: التنظيم
الاجتماعي، ورأس المال، وطرائق النشر والتوزيع والترويج.
إنَّ الهيمنة العالمية للتأويل الماركسي-اللينيني (Marxist-Leninist
interpretation) ما كان لها أن تترسخ أو تؤثر بذلك الاتساع، لولا
رأس المال المسخر لها؛ ويبيِّن هذا المثال بجلاء أنَّ «التأويل هو أيضاً
هيمنة»، إذ اقتضى انتشاره قمع التأويلات الأخرى لـ (ماركس)،
بما شمل إجراءات قانونية داخلية، واختراق الأحزاب الشيوعية في
الخارج، وتراوحت الوسائل بين الرقابة والحبس، وحتى القتل.
بعبارة أخرى، إنَّ تطوّر كيانٍ ما «ليس بأيِّ حالٍ سيورة
صوب غاية، ولا هو تقدّم منطقيٍّ يسلكُ أقصر طريق بأقل كلفةٍ
من الطاقة؛ بل هو تتابع عمليات إخضاع متفاوتة العمق، ومتباينة
الاستقلال، تُفرض على ذلك الكيان». غير أنَّ القوة ليست أحادية
قط؛ فالسرديات الجينية الوجيهة تشمل أيضاً «المقاومات التي تجري
كلّ مرة، ومحاولات التكيف / التحويل دفاعاً وردّاً، ونتائج التدابير

المضادة الناجحة»⁽¹⁾. وهكذا، فإنَّ تحليلَ كيانٍ ما تحليلًا جينياالوجيًا يُضيفُ نفسه إلى تاريخ ذلك الكيان، وقد يُشكِّلُ فعلَ مقاومةٍ وتديبًا مضادًا، لا ضدَّ القوى السَّاعية إلى استملاكه فحسب، بل ضدَّ القوى التي ترمي إلى السيطرة على المفسِّر ذاته أيضًا.

4

لقد رَسَخ استيلاء النازية على فكر (نيتشه) طبقةً لا مفرَّ منها في جينياالوجيا هذا الفكر. ربما يكون ذلك الاستيلاء تزييفًا وتشويهًا ومجانبةً لموقف (نيتشه)، بل مناقضًا له؛ غير أنَّ شيئًا من هذا لا يمحو آثار التاريخ. فالقراءات التي شاعت بعد الحرب العالمية الثانية تشكَّلت إلى حدٍّ بعيدٍ وفق الطريقة التي أراد بها المفسِّرون إمَّا إبعاد (نيتشه) عن النازية، أو تحميله مسؤولية النازية. وقد وسمَ هذا التاريخُ تعاملنا مع (نيتشه) بقدر ما وسمَ تعاملنا مع (ماركس) بالاتحاد السوفييتي الستاليني، ولا تزال الآثار باديةً للعيان. لهذا أرى الخوض في تاريخ تلقِّي (نيتشه) خلال القرن العشرين أمرًا لا مفرَّ منه؛ لا سيَّما أنَّ الواجب يقتضي أن تُطبَّق اعتبارات (نيتشه) الجينياالوجية على فكره هو ذاته. التعاملُ مع فلسفة (نيتشه) تعاملٌ مع التاريخ، لكنَّ الانخراط في تاريخ (نيتشه) يمكن أن يكون في حدِّ ذاته انخراطًا فلسفيًا.

(1) المرجع نفسه.

لا يقتصر التحليلُ الجينيولوجيُّ على فحص الكيانِ الذي يجري تأويلُهُ واستملاكُهُ وهيئته؛ فـ «كُلُّ غرضٍ واستعمالٍ ليس إلا علامةً على أنَّ إرادةَ القوة (will-to-power) قد أحرزت السَّيادةَ على شيءٍ أَقْلَ قوَّةً، وطبعته بفكرتها عن وظيفة الاستعمال»⁽¹⁾. إنَّنا نفهم الكيانَ على نحوٍ أفضل حين نفهم المعنى الذي طُبِعَ فيه، لكن علينا أيضًا أن نعترف بالوجه الآخر للعلاقة: إذ بفحص المعنى المطبوع فيه يمكننا - كذلك - أن نفهم إرادةَ القوة التي تمارس هذا الطبع. لا تتجلى «إرادة القوة»، في فهم (نيتشه) إلا في علاقتها بكياناتٍ أخرى، في الهيمنات والاستملاكات والمقاومات التي تباشرُها؛ وهي تعبَّرُ عنها دائمًا في أوضاعٍ مادية ملموسة، في استملاكٍ حسي واقعي.

يمكن قراءةُ المعنى الذي تمنحه كميَّةٌ معيَّنة من إرادة القوة لشيءٍ ما «قراءةً سيميائيةً» - بوصفه علامةً أو عَرَضًا لنمط إرادة القوة المتجلية في ذاك الإسباغ (قوَّةٌ كانت أم ضعيفة، مُؤكِّدة أو نافية، فاعلة أم مُنفَعلة). وعليه، فإنَّ فحصَ الطريقة التي جرى بها استملاكُ (نيتشه) يسمحُ لنا أيضًا بتأويل إرادة القوة التي عبَّرت عنها النازية في ذلك الاستملاك، ومن المفيد، لهذا الغرض، مقارنتها باستملاكٍ مغاير تمامًا أجرته إرادةُ قوَّةٍ مختلفة - أعني بها اشتراكيّ روسيا الثوريَّة.

(1) المرجع نفسه.

يُعدّ (والتر كوفمان) (Walter Kauffman) أحد أكثر قارئيه (نيتشه) تأثيراً في القرن العشرين؛ إذ فسّره بوصفه مفكراً «غير سياسي» في جوهره، مستشهداً بتعريف (نيتشه) لنفسه بأنه «آخر ألماني مُعادٍ للسياسة» (the last antipolitical German)⁽¹⁾. غير أنّ قراءة (كوفمان) لم تكن دقيقة؛ فإن تكون مُعاديّاً للسياسة (anti-political) لا يعني أن تكون غير سياسيّ (non-political) - أي لا مُباليّاً بالسياسة أو معترلاً لها. ففي نظر (نيتشه) تعني هذه الصفة مقاومة السياسة ومهاجمتها، وانتقاد الدولة والمجال السياسي، وهو موقفٌ سياسيّ في حدّ ذاته، وتعني أيضاً حماية الثقافة من تعدّيات الدولة. كان (نيتشه) مُعاديّاً للسياسة بالمعنى نفسه الذي كان عليه (ماركس)، إذ رأى في السياسة شيئاً ينبغي تجاوزه - «هناك، حيث تنتهي الدولة، يبدأ الإنسان الذي ليس فائضاً؛ هناك يبدأ تشيّد الضرورة، النعمة الفريدة التي لا تُستبدل»⁽²⁾. وهذا مغاير تماماً لكونه شخصاً «غير سياسي» يرفض الخوض في الشأن السياسي. على مستوى الاستراتيجية، بدت قراءة (كوفمان) معقولةً ونجحت؛ إذ بعد الحرب العالمية الثانية بلغت صلة (نيتشه) بالفاشية ذروتها لدى الأكاديميين والجمهور

(1) يعود هذه الاقتباس إلى مقطع كان قد حُذِفَ على يد أخت (نيتشه)، ثم أعيد إدراجه لاحقاً بواسطة (مازينو موتيناري)، قبل أن يُحذف مرة أخرى بعد اكتشاف أنّه مأخوذ من مسودة قد تجاوزها (نيتشه) بنفسه.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) Thus Spoke Zarathustra, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. Part I, On the New Idol.

معاً. أراد (كوفمان) تحريرَ الدرس النيتشويّ من هذه الوصمة، فكان أن بتره من السياسة تماماً.

والطريف أنّ الاستراتيجية نفسها استعملت بين 1916-1918 من الطرف الآخر في الطيف السياسي؛ إذ كتب (توماس مان) (Thomas Mann) عام 1916 مقالةً أدرجت لاحقاً في كتابه تأملات رجلٍ غير سياسي (Reflections of a Non-Political Man)، هاجم فيها اليساريّين لتسييسهم (نيتشه)، فأصبحت من أبرز النصوص التي روجت لـ (نيتشه) ضمن يمين ألمانيا القوميّ. وهناك أيضاً يُقدّم (نيتشه) بوصفه «غير سياسي» أساساً، مع الاستشهاد بالعبارة نفسها (لكن بعد تحريف antipolitical إلى non-political، على أنّه ممثّل قوميّ لألمانيا، ويُسلّك هذا الطريق تحديداً لإبعاد (نيتشه) عن قرائه اليساريّين! يقول (مان) إنّ (نيتشه) انتقد ألمانيا بدافع الحبّ فحسب... خلال الانتقال إلى مطلع القرن العشرين، لم يكن النظر إلى (نيتشه) بوصفه مفكراً يمينياً خالصاً شائعاً كما صار إبان الحرب العالمية الثانية. فقد تألّف قسمٌ معتبرٌ من المفسّرين النشطاء سياسياً لفكر (نيتشه) في (ألمانيا) و(روسيا) - وإلى حدٍّ ما في (فرنسا) و(الولايات المتحدة) - من راديكاليّين وثوّارٍ يتمون إلى التقليديّين الماركسيّ واللاسلطويّ (anarchist)، أو - على الأقلّ - إلى الإصلاحية اليسارية⁽¹⁾. رأى (فرانتز ميهرينغ) (Franz Mehring)، من الجناح

(1) كانت الحركة اللاسلطوية (الأناركية) في القرن العشرين زاخرةً بالنيتشويّين؛ من بينهم (إيما غولدمان) (Emma Goldman) التي ألقت عنه محاضرات ومنحته لقب

الثوري لحزب الديمقراطية الاجتماعية الألماني، في (نيتشه) ناقدًا للثقافة البورجوازية يمكن أن يكون «لحظة عبور إلى الاشتراكية» للمُحبطين.

وقد أدخلت جماعة من الراديكاليين تُعرف باسم (دي يونغن) (Die Jungen) فكر (نيتشه) إلى الحركة الاشتراكية الديمقراطية الألمانية في تسعينيات القرن التاسع عشر، ثم أسست لاحقًا «رابطة الاشتراكيين المستقلين» (Association of Independent Socialists). قاد جماعة (دي يونغن) (برونو فيله) (Bruno Wille)، الذي -بما ينسجم مع توجه نيتشوي- هاجم الحزب الديمقراطي الاجتماعي لتنعمه داخل البرلمان البورجوازي على حساب الثورة، ولركوده البيروقراطي الذي كان يتعدّد تدريجيًا عن الطبقة العاملة⁽¹⁾.

وعلى نطاقٍ أوسع، اقترن اسم (نيتشه) بالحركة التعبيرية (Expressionist)، التي كانت يساريةً بأغلبية ساحقة. كانت القضية الجامعة للتعبيريين هي تحرير الثقافة من الدولة، وبالاستناد إلى (نيتشه) انخرطوا في مقاومة توسّع الدولة والعسكرة militarism. وقد نشرت مجلة (دير شتورم) (Der Sturm) - وهي مجلةٌ محوريةٌ

«اللاسلطويّ الفخري»، واللاسلطويّ النفاي الألماني (رودولف روكر) (Rudolf Rocker)، وبعض أعضاء (CNT-FAI) الإسبانية مثل (سلفادور سيغي) (Salvador Seguí) و(فيدريكا مونتسيني) (Federica Montseny).

(1) انظر:

Cited in Max Whyte (2008) "The Uses and Abuses of Nietzsche in the Third Reich: Alfred Baeumler's 'Heroic Realism'" in Journal of Contemporary History, Vol. 43, No. 2, p. 176.

في التعبيرية (إلى جانب التكميية cubism والدادا dada والسريالية surrealism) - بيان رسالتها بقلم رودولف كروتس (Rudolf Krutz)، جاء فيه: «لا نريد تسليّة [الجمهور العريض]؛ إننا نريد هدم رؤيتهم المريحة والرصينة للعالم ببراعة، لأننا نرى جديتهم هذه تعباً من الحياة، وبلاهة إقليمية، سبق لـ (نيتشه) أن وصف سيكولوجيتها منذ زمن بعيد»⁽¹⁾.

رأى كثير من التعبيريين أنَّ الانحياز إلى الثقافة في مواجهة الدولة يقتضي أيضاً الانحياز إلى الثورة في مواجهة رأس المال، فاعتنقوا الاشتراكية. ومن اللافت أنَّ اثنين من أبرزهم فلسفياً - الشيوعيين النيتشويين كورت هيلر (Kurt Hiller) وأوتو غروس (Otto Gross) - ركّزا على حرية الجسد خاصة. كان (كورت هيلر) مثلياً علناً، واستثمر نقد (نيتشه) الاجتماعي لمهاجمة النزعة المحافظة الاجتماعية (social conservatism) والكبت في المجتمع البورجوازي، مؤكداً حقّه في «الحُب» بلغة الفردانية النيتشوية (Nietzschean individualism). وفي خطاب كلاسيكي عن حقوق المثليين، عام 1928، استشهد مباشرة بكتاب Daybreak (الفجر)، حيث يجادل (نيتشه) بأنَّ الإنجاب ليس هدفاً ولا نتيجة حتمية للدافع الجنسي.

(1) انظر:

Krutz, Rudolf (1910) "Programmatisches," in Der Sturm 1. Cited in Seth Taylor (1989) *Left-wing Nietzscheans*. Berlin: Walter de Gruiter. p. 44.

تميّز (هيلر) عن غيره بإبراز مثلٍ فلسفيّ نيتشويّ لفهوم الرُّوحي (geistig باللغة الألمانية) «المفعم بالروح (spirited)». الفلاسفة الرُّوحيون (geistig) هم «المُشرِّعون» النيتشويّون - أولئك الذين يتجاوزون الوصفَ الموضوعيَّ لما هو كائن إلى التنظير لما ينبغي أن يكون؛ يخلقون قيماً جديدةً ويضعون أهدافاً للمجتمع - «الروحانيون» - ما معنى ذلك؟ إنّه يعني... الذين يشعرون بأنهم مسؤولون... لا عن الماضي، بل عن المستقبل. أن تشعر بالمسؤولية: تجربةٌ حملِ رسالة؛ أن تتألّم من العالم على نحوٍ مثير؛ أن يستحوذ عليك هاجسُ إصلاحه⁽¹⁾. ما بين عامي 1914 و1920 انخرط (هيلر) في نشاطٍ مناهضٍ للحرب، وشارك في تأسيس «عصبة النشاط» (Activist League) التي، قبيل حلّها، ارتبطت للحظاتٍ بمجالس العمّال الثوريّة الألمانيّة، فغيّرت اسمها إلى «مجلس العمّال الروحانيّين (Council of Geistig Workers)» عندما قدّم (توماس مان) قراءته «غير السياسيّة» لـ (نيتشه)، ردّاً (هيلر) قائلاً:

«يستشهد (توماس مان) بـ (نيتشه). لقد سمّى نفسه «آخر ألمانيّ غير سياسيّ»... لكنّ تلك «السياسة» التي أثارَت اشمئزاز (نيتشه) بالغثيان كانت من شأن رؤساء الأحزاب وكتاب الافتتاحيات؛ وكان غيابُ الروح (Geist) عن «الحياة الشخصية» ما عذّبه حقّاً، مثلما أقلقَه انعدامُ الروح (Geist) في الفلسفة المعاصرة. ومع ذلك،

(1) انظر:

Hiller, Kurt (1916) "Philosophie des Ziels" in Ziel 1. Cited in Seth Taylor (1989) Left-wing Nietzscheans. Berlin: Walter de Gruyter. p. 71.

فإنَّ مفهومه عن الروح (Geist) هو من أكثر المفاهيم سياسيةً على الإطلاق. كان (أوتو غروس) محللاً نفسياً، رأى أنَّ أهمية (نيتشه) في تاريخ الأفكار تكمن أساساً في كونه ممهِّداً لـ (فرويد)، إذ لولا (نيتشه) لما أمكن للتحليل النفسي الفرويدي أن ينشأ. وأكثر ما عدَّه قيماً هو اكتشاف (نيتشه) العلاقة بين التنشئة الاجتماعية والكبت (repression)، وهي علاقةٌ تُؤلَّد، في المجتمع الطبقي، اضطراباتٍ حتمية. وقد منح (غروس) مفهومَ إرادة القوة (will-to-power) قراءةً نفسيةً صريحة.

كان يعتقد أنَّ دراسة الكبت النفسي أمرٌ جوهريٌّ للشَّوار؛ إذ قبيل فيلهلم رايش (Wilhelm Reich)، جادل بأنَّ العَمال في المجتمع البورجوازي يترعرعون في ظلِّ الخضوع، يساندهم في ذلك البناءُ الأسريُّ الأبويُّ. ولمقاومة هذا الخضوع دعا إلى تحرير المرأة والحبِّ الحرِّ. كما هاجم حزبَ الديمقراطية الاجتماعية الألماني ساخرًا من «اشتراكيَّتهم الواقعية-السياسية» - أي تبريرهم للتسوية مع السياسة البورجوازية بدواعٍ عملية.

يقول: «إنَّها ديمقراطية آخر الرُّجال (last men) التي تنبأ بها (نيتشه)، والتي انطلاَقاً منها ينبغي على دكتاتورية البروليتاريا أن تنقذ مستقبلَ الجنس البشري»⁽¹⁾.

(1) انظر:

Gross, Otto (1919) "Orientierung des Geistigen" in Sowjet. Cited in Seth Taylor (1989) Left-wing Nietzscheans. Berlin: Walter de Gruyter. p. 114.

كثيراً ما ظهرت الثَّبرَة النيتشوية والدفاعات عن (نيتشه) في مجلات يسارية أخرى، مثل دي أكسيون (Die Aktion) التي صارت لاحقاً منبراً لصوت الثَّوار الاشتراكيين المناهضين للقومية. وفي المجلة المعروفة باسم داس فوروم (Das Forum)، نشر رئيس تحريرها فيلهلم هرتسوغ (Wilhelm Herzog)، خلال أحداث عام 1919 الثورية، نصّاً بارزاً عن (نيتشه) وضعه فيه إلى جانب الثورة: لم يكن (نيتشه) مدافعاً عن البيان الشيوعي، بل كان نقيضاً حاداً جداً للرؤية الاشتراكية. لكنه كان ثورياً، أكثر دهاءً ومبدئيةً وعدم محاباة، وأعمق معرفةً ونقدًا للمجتمع البورجوازي (bürgerlich) من كثير من قادة الديمقراطية الاجتماعية. لقد فكّك هذا المجتمع البورجوازي وثقافته وقيمه ومعتقداته ووطنيته وأخلاقياته؛ وكشف قناع كذبه وضيق أفقه وخطرسته وعداءه للروح (Geist)... لقد خلق رؤية الإنسان الأعلى (Übermensch)، في حين خلق عصره الشروط الضمنية للإنسان الأدنى (Untermensch)، ذلك الوحش الذي نشهد اليوم انحطاطه وجموح⁽¹⁾.

قدّم (هرتسوغ) أوضح مثالٍ في تلك الفترة على سلوك الطريق إلى (ماركس) عبر (نيتشه). إذ قبل أن يتبنّى الثورة، حين كان من أنصار الحزب الديمقراطي الاجتماعي، استلهم من (نيتشه) الأمل

(1) انظر:

Herzog, Wilhelm (1919) "Friedrich Nietzsche und die Deutschen" in Das Forum 4. p. 2. Cited in Seth Taylor (1989) Left-wing Nietzscheans. Berlin: Walter de Gruiter. p. 210-1.

بثقافة جديدة و«إنسانية عليا» (Über-humanity). ثم رأى تلك الإنسانية تتجلى من خلال التنظيم الثوري العفوي وتشكيل مجالس العمال؛ وشهد كيف بعثت هذه الحركة الحياة الفكرية من جديد، وكيف قرّبت الثورة المثقفين «من جذور الحياة الاجتماعية عبر دراسة متعمقة للعلاقات التاريخية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية»⁽¹⁾. وفي الوقت نفسه، رأى كيف سعى الحزب الديمقراطي الاجتماعي فعلياً إلى قمع هذا التنظيم، وشهد اغتيال (روزا لوكسمبورغ) و(كارل ليبكنخت)، وأدرك أن الديمقراطيين الاجتماعيين ليسوا خدماً مخدوعين للبرجوازية فحسب، بل شركاء راغبون.

«من يستخدم اليوم كلمة الديمقراطية لغاياتٍ نفعية ذاتية، ومن يدافع باسم الديمقراطية عن حقوق الطبقة الحاكمة، ومن لا يرى في ديمقراطية اليوم أقدم وأقصى وأعتى دكتاتورية عادية، بل يناضل من أجل بقائها، فإنه لا يضلّ بعد، بل يكذب»⁽²⁾.

وعليه، تبين لـ (هرتسوغ) بصدق أن الثقافة الروحية (geistig) التي حلم بها طوال الوقت لا يمكن أن تقوم إلا على الشيوعية

(1) انظر:

Herzog, Wilhelm (1920) "Dem toten Kameraden Ludwig Rubiner" in Das Forum 3, p. 526-7. Cited in Seth Taylor (1989) Left-wing Nietzscheans. Berlin: Walter de Gruiter. p. 214.

(2) المرجع نفسه.

الثوريّة التي انتصرت لتوّها في (روسيا): «فالاشتراكيّة الثوريّة مخلّقة، تُؤكّد الرُّوح (Geist) وتصنع قيمًا جديدة»⁽¹⁾.

هذه القائمة من المُفكرين ليست حصراً، لكن يجب أن تُوقف مَنْ يسعى إلى تطبيع اقتران (نيتشه) بالفاشيّة، وكأنّ فلسفته بطبيعتها أكثرُ جاذبيّةً لليمين. فالقراءات اليسارية لـ (نيتشه) ليست ظاهرةً طارئة، والصراعُ مع القراءات اليمينيّة كان طويل الأمد ومقصوداً منذ رحيل (نيتشه).

6

أدخل (نيتشه) إلى الخطاب الروسي في أواخر القرن التاسع عشر، أساساً عبر كتابه مولد التراجيديا (The Birth of Tragedy). كانت (روسيا) آنذاك تواجه ظروفاً تُنعش الفكر النيتشوي: سخطاً على النظام القائم، تحولات ثقافيّة جذرية، قسوة في المعيشة، إخفاقات عسكريّة، وحركة ثوريّة متنامية. وكان العالم القديم يتهاوى أمام الأعين، والناس يترقبون ولادة عالم جديد. رأى ثوارٌ وناشطون وشعراء وفلاسفة في (نيتشه) هادماً للركود ومبتكراً لقيم جديدة، ومخرجاً من معضلة زائفة ما بين تقليديّة راقدة وعقلانيّة ميكانيكيّة غربيّة بلا روح. توقع القراء، ولا سيّما الراديكاليّون والشباب، ثقافة

(1) انظر:

Herzog, Wilhelm (1919) "Terror gegen Terror" in Das Forum 3, p. 596.
Cited in Seth Taylor (1989) Left-wing Nietzscheans. Berlin: Walter de Gruiter. p. 214.

وأسطورة وأخلاقاً وإنساناً وعالمًا جديدًا، وحملوا روحهم الديونيسية Dionysian spirits إلى السياسة والنشاط الاجتماعي والأدب والفن والمسرح.

غير أن التفسيرات التي تعتمد أساسًا على ولادة التراجيديا يجب أن تؤخذ بحذر، لأن الكتاب صدر في طور مبكر من تطوّر فكر (نيتشه).

ففي كتابه هذا هو الإنسان (Ecce Homo) يذكر (نيتشه) أن الشيء الأثمن في ولادة التراجيديا قد أغفل أو أُسيء فهمه بسبب ظليّ (فاغنر) و(شوبنهاور) اللذين خيما عليه. لكنه، مع ذلك، يُحدّد ابتكارين يعلوان فوق تلك الظلال: اكتشاف العنصر الديونيسي، ونقد الإنسان السقراطي (أي الإنسان العقلاني الوضعي المفرط).

غير أن المدهش هو أن هذين العنصرين، اللذين استخلصهما (نيتشه) بوصفهما «عناصر إثباتية» (affirmative elements) في الكتاب، هما بالضبط نفسهما العناصر التي منحها الثور أسمى تقدير إثر تلقّيهم لهذا العمل... وعلى النقيض، إذا قارنًا في الزمان والمكان نفسيهما النيتشويين الروس اليمينيين المناهضين للاشتراكية والثورة، وجدنا أن تلقّيهم للعمل ركّز تحديدًا على العناصر المناهضة للحياة فيه، أي بقايا الثنائية الميتافيزيقية (الشوبنهاورية-الفاغنرية).

كان تأثير (نيتشه) واضحًا بين «العدميين» و«الشعبيين» من الراديكاليين، وإن وقع الأوائل أحيانًا في عقلانية باردة ونفعية،

وأفرط الآخرون في التشديد على الواجب الأخلاقي. أما الماركسيون النيتشويون فاستمدّوا من (نيتشه) أكبر قدرٍ من القوة وعاشوا فكره بأصالة، ولم يكونوا قلةً. لتذكّرهم.

كان ألكسندر بوغدانوف (Aleksander Bogdanov) أكثرهم غزارةً في الإنتاج. كان منظراً ماركسياً ثورياً شرساً، وأحد مؤسسي فصيل (البلاشفة) (Bolshevik faction)، ثم طُرد لاحقاً باعتباره مُنافساً لـ (لينين)، وعارض حكومة البلاشفة من منظورٍ ماركسيّ يساريّ. وغالباً ما يُذكر لكونه صاحبَ أوّل عملٍ في أدب الخيال العلميّ السوفييتي النجم الأحمر (Red Star)، ويُعدّ رائداً مبكراً لنظرية النُظُم (systems theory) وعلم السيرانيات (السيبرنيطيقا cybernetics). «في نظري، تتضمّن الماركسيّة إنكارَ الموضوعيّة المطلقة لأيّ حقيقة كانت، وإنكارَ كلّ حقيقةٍ أبديةٍ»⁽¹⁾. بهذه الكلمات رفضَ إرادة الحقيقة (will-to-truth)، ورأى في الاشتراكية أساساً لـ «حياةٍ مليئةٍ بالعظمة»⁽²⁾. كانت الثورة لديه تعبيراً عن رغبةٍ حرّة، والأخلاق ببساطةٍ وسيلةً إلى أمرٍ أعظم: «إنّ الشعور الاشتراكيّ، الذي يجعل الناس رفاقاً في العمل والفرح والمعاناة، لن يتطوّر في حرّيةٍ كاملةٍ

(1) انظر:

Bogdanov, Alexander (1905) Empiriomonism, cited in Bernice Glatzer Rosenthal (2002) *New Myth, New World: From Nietzsche to Stalinism*, University Park: The Pennsylvania State University Press. p. 72.

(2) المرجع نفسه.

إلا عندما يطرحُ العبادة الفيتيشية لكلِّ أخلاق^(١). وكان يؤمن -على الطريقة النيتشوية- بضرورة محور الثقافة البرجوازية القديمة محوًا تامًا لصالح ثقافة جديدة تتطلع إلى المستقبل. وعلى الرغم من استبعاده من فصيل البلاشفة، تابع هذا المثل الأعلى بتأسيسه المشترك لمؤسسة (برولتكلت) (Proletkult)، وهي هيئةٌ تجريبيةٌ مستقلةٌ للفن والثقافة حققت خطواتٍ بالغة الأهمية نحو هذا الهدف، قبل أن تقع فريسةً للبيروقراطية الحزبية أوائل عشرينيات القرن العشرين، حين فقدت استقلالها بعد أن عيّنت اللجنة المركزية رئيسها التالي؛ فبدأت في التراجع حتى ألغيت سنة 1932. استقال (بوغدانوف) مبكرًا (1921-1922)، ورفض عرضًا لتولي منصب مفوض التنوير (Commissar of Enlightenment) - إذ إن الثقافة والفن، في نظره، لا معنى لهما بغير استقلال تام. في أكثر أعماله رواجًا، رواية النجم الأحمر (Red Star)، يعتبر (بوغدانوف) عن موقفه على لسان البطل: «لقد دخلتُ هي الثورة تحت لواء الواجب والتضحية، أما أنا فدخلتها تحت لواء الرغبة الحرة... لأن الأخلاق البروليتارية كانت لديها مقدسة في ذاتها؛ أما أنا فكنتُ أراها تكيّفًا نافعًا، لازمًا للطبقة العاملة في صراعها، لكنّه عابرٌ، كالصراع نفسه ونظام

(١) انظر:

Bogdanov, Alexander (1908) Red Star. Cited in George L. Kline (1969) "Nietzschean Marxism" in Russia, in Frederick J. Adelman (ed.) De-mythologizing Marxism: A Series of Studies on Marxism. p. 180

الحياة الذي أنشأه...»⁽¹⁾ ومن ثمّ عارض بشدّة فكرة أن على الفرد واجب إنكار الذات والتضحية بها من أجل «الصالح العام». بل إن وفاته نفسها جاءت نتيجة شغفٍ عارمٍ اتّبعه بدافع الرغبة الحرة؛ فبصفته عالمًا وطبيبًا رائدًا، طوّر دراسةً وممارسةً لنقل الدم (blood transfusion)، وهو ما أدّى في النهاية إلى هلاكه - إذ على الرغم من نجاحاته الكبيرة في هذا المجال، انتهت حياته حين حقن نفسه بدمٍ مُصاب. وذلك لا يختلف كثيرًا عن بهلوان الحبل المشدود في كتاب هكذا تكلم زرادشت (Thus Spoke Zarathustra)، الذي، على الرغم من إخفاقه في عبور الحبل وسقوطه ميتًا، يكرّمه (زرادشت) قائلاً: «لقد جعلت من الخطر مهنتك، وليس في ذلك ما يُزدرى. وها أنت تغنى في سبيل مهنتك، ولذلك سأواريك الثرى بيديّ»⁽²⁾.

كان ستانسلاف فولسكي (Stanislav Volski) ناشطًا بلشفيًا قبل قطيعة حاسمة مع (لينين) عام 1917، ثم حُدّد نشاطه، على الرغم من قدرته النظرية الفذة في مجاليّ الشقيف الأدبي والترجمة، إذ وضع أدقّ عملٍ ماركسيّ روسيّ في الأخلاق قبل الحقبة السوفييتية. تُوفّي في منتصف ثلاثينيات القرن العشرين في ظروفٍ غامضةٍ خلال عمليات التطهير التي قام بها (ستالين). فهم فولسكي

(1) المرجع نفسه.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) Thus Spoke Zarathustra, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. Part I, Zarathustra's Prologue, #6.

بوضوح أن تقسيم العمل الرأسمالي يُنتج الامتثال *conformity*، ومن ثم يعادي الفردية *individuality*؛ وأن الفردية لا تُتاح إلا عبر الاشتراكية، إذ يبيح تنوعها أرضية لتقرير المصير الفردي وذات لا تساوم. وقد صور إمكان هذه الفردية تصويراً بليغاً حين شبه الثورة لا بـ «مزمور كنسي رتيب» بل بـ «سيمفونية جبارة من شتى الآلات، توحدتها قوى العاصفة الأولية للتاريخ في تناغم واحد، مع احتفاظها بالامتلاء والعمق التامين لكل ذات فردية»⁽¹⁾. وكما (نيتشه)، وجد الفرح والتأكيد الإيجابي في الصراع، حتى عرف الاشتراكية بأنها «حرية الصراع» (*freedom of struggle*)⁽²⁾، ونشد في الثورة والاشتراكية حياة يجد فيها لذة تحطيم العقبات - فضاء مثل أغون (*Agon*) اليونانية، حيث تُغذي المنافسة نمو الحياة الاجتماعية والثقافية، ويحبب الخصم بوصفه خصماً. ويبدو أثر مفهوم «الإنسان الأعلى» (*Übermensch*) جلياً حين يصف البروليتاريا بأنها «مجرد مقدمة للإنسانية... مرحلة انتقالية، نار مطهرة، تربة لحصاد مقبل، أداة لخلق إنساني كوني»⁽³⁾. «هناك تحديدًا، في الآفاق الضبابية للمستقبل، يكمن ما هو أتمن وأقدس للفرد... هناك فحسب

(1) انظر:

Volski, Stanislav (1909) *Filosofiya borby: opyt postroyeniya etiki marksizma*, cited in George L. Kline (1969) "Nietzschean Marxism" in Russia, in Frederick J. Adelman (ed.) *Demythologizing Marxism: A Series of Studies on Marxism*. p. 173.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه.

يكون الإنسان فخورًا، قويًا، جريئًا، وعادلاً؛ هناك فقط، في تناغم الشعور والمعرفة الشاملة، سينمو حاكم الكون، الذي لا تعدو واقعيتنا المعاصرة كونها قاعدة له⁽¹⁾.

كان أناتولي لوناشارسكي (Anatoly Lunacharsky)، المفوض السوفيتي لشؤون التعليم، وكاتب مسرح وناقد، يُذكر غالبًا بحماسة المبكر لفكرة «البناء الإلهي» (God-Building)؛ وهي فكرة استلهمها من (فيورباخ) و(ماركس) المبكر، ومن كتاب مولد التراجيديا، وتذهب إلى أن حاجات البشر الروحية يمكن إشباعها في صيغة دينية إنسانية بديلة، تتجنب جوانب القمع وإنكار العالم في الدين التقليدي، مع الحفاظ على قيمة الجماعة الروحية والطقوس والرمزية. غير أنه كان في الوقت نفسه ناقدًا حادًا للأخلاق؛ إذ هاجم الواجب والالتزام، بل حتى «المثل الإنسانية الكونية»، وعدّها كلّها قيودًا على الفرد الحرّ. ووصف نفسه بـ «اللا أخلاقي الجمالي» (aesthetic amoralist)⁽²⁾، وانطلق في نقده من منظور ما أسماه «جماليات الحياة» (aesthetics of life)، وأدرج (نيتشه) بين هؤلاء الجمالين في الحياة - «صانعي المثل»⁽³⁾. لكنّ رفض الواجب والالتزام لم يكن يعني

(1) المرجع نفسه.

(2) انظر:

Cited in George L. Kline (1969) "Nietzschean Marxism" in Russia, in Frederick J. Adelman (ed.) Demythologizing Marxism: A Series of Studies on Marxism. p. 175

(3) انظر:

Lunacharski, A. V. (1903) "Problemy idealizma' s tochki zreniya krit-

ركون الفرد إلى واقعه؛ بل استلزم ضبطاً للذات عند السعي إلى مثل
ليست «فوق» بل «أمام» تلك الموجودة في مستقبل الإنسان الأعلى
(Übermensch): حياة تؤكد ذاتها، مزهرة، مُتدفقة بلا انقطاع. يقول:
نحن «لا نضع حدًا لإرادة القوة ولحبة البعيد، أي لشوق تحقيق المثل
في أوسع نطاق ممكن... وكلما ازداد ذلك النطاق عظمة... وكلما بذل
الفرد طاقته تضحية في سبيل مثله - كان أفضل»⁽¹⁾.

يُذكر فلاديمير بازاروف (Vladimir Bazarov) في المقام الأول
بوصفه اقتصاديًا، لدوره في «هيئة التخطيط الحكومية» (State
Planning Commission) التي تولّى فيها، بعد عام 1922، جانبًا من
وضع الأسس الأولى للتخطيط السوفيتي. ورغم أنه كان بلشفيًا
فاعلاً في بداياته، فقد غادر الحزب عام 1908، ثم عارضه لاحقًا؛
وفي عهد (ستالين) خضع لمحاكمة سرّية بتهمة نشاط تخريبي وحُكم
عليه، وتوفي عام 1939 في معسكر عمل قسري على الأرجح.

وإذا جاز الحديث عن ثنائية بين الأفراد الذين ذُكروا هنا من
النيتشويين، فإن بازاروف كان «الأكثر جماعية» (collectivist) بينهم،
غير أن جماعيته هذه ظلت متسقة تمامًا مع روح (نيتشه). وتمثّلت

icheskovy realizma," in Obrazovaniye, No. 2, cited in George L. Kline
(1969) "Nietzschean Marxism" in Russia, in Frederick J. Adelman (ed.)
Demythologizing Marxism: A Series of Studies on Marxism. p. 175

(1) المرجع نفسه. ص 176.

في «انصهار جميع الأرواح البشرية»⁽¹⁾ الذي تخيَّله ذا طابع ديونيسيّ (Dionysian) يستلهم حميمية العشاق، ويهدف إلى خلق ثقافة مستقلة تُحرّكها إبداعية متحرّرة. في الوقت نفسه أكّد (بازاروف) أنّ الثقافة البرجوازية لا تنطوي في جوهرها على فردانية حقيقية؛ إذ إنّ الفرد المستقلّ فيها لا يتجاوز مقام الشكليّة الفارغة والعاجزة. وصف (بازاروف) أخلاقيّاته الشخصية بـ«الأخلاقيّة اللذنيّة» (hedonistic amoralism) - وهو مصطلح قد يكون مضللاً إذا أخذ على إطلاقه، إذ كان يُصرّ على تمييز لذّيته عن أيّ تصوّر نفعي، أو رضا سلبيّ، أو راحة عبثيّة، أو إلغاء كاملٍ للمشقة والألم. ومن المرجّح أنّه استلهم ذلك من (نيتشه)، إذ كان يحرص على ألاّ يدين الألم بحدّ ذاته: «الاشتراكية أسمى من الرأسماليّة، لا لأنّها تُلغي الألم، بل لأنّها تُلغي الألم المُذلّ»⁽²⁾. ومهما كانت الأخلاقيات التي طرحها، فإنّه لم يطرح نظاماً أخلاقياً - أي مجموعة مُثُلٍ مجردة دائمة مستقلة عن التجربة الحيّة للبشر والثقافة الناشئة، بل كان يرفض ذلك باعتباره «ميتافيزيقياً» و«سلطوياً». وكما عند (نيتشه)، كانت الحرّية عنده فوق الأخلاق، بل ما بعد الأخلاق. يقول: «قد تبدو الحياة شيئاً مبتدلاً بلا رجاء لأنّها تُرى من خلال زجاج المعايير الأخلاقيّة المعتم.

(1) انظر:

Bazarov, Vladimir (1910) *Na dva fronta*, St. Petersburg, cited in George L. Kline (1969) "Nietzschean Marxism" in Russia, in Frederick J. Adelman (ed.) *Demythologizing Marxism: A Series of Studies on Marxism*. p. 182

(2) المرجع نفسه. ص 181.

... ولاكتشاف سر الحياة، لا بد من الثورة على المعايير ذاتها⁽¹⁾.

يمكن ذكر المزيد من الأسماء، لكن بإمكاننا الآن طرح السؤال: «أي إرادة قوة (will-to-power) يُعبّر عنها هؤلاء المُفكّرون في استملاكهم (نيتشه)؟» من الواضح أنّ لكلّ منهم خصائصه الفردية واهتماماته وتوكيداته المتباينة، لكن ما الذي يُميّزهم عن بقية الماركسيّين الروس في تلك الحقبة؟ ثمة بالطبع اللغة النيتشوية، إلى جانب موهبة أدبية وأسلوبية مشتركة، واهتمام متقدّم بمجالات غالباً ما يتجاهلها أو يُقصيها بعض الماركسيّين (لا سيّما الصوّر الكاريكاتورية عنهم)، مثل: الثقافة، والجماليّات، والإبداع، والأخلاقيّات، والقيم، بل وحتى الإبتيمولوجيا (نظرية المعرفة). وجميعهم رفضوا الأخلاق المجردة، والواجبات، والالتزامات.

كلّ هذا ذو أهمية، لكن أيّ شخص يمكنه، في الكتابة، أن يتحدّث بلغة نيتشوية، حتى النازيون فعلوا ذلك؛ ما يُهم حقاً هو الموقف الذي اتّخذوه في الحياة: جميعهم، في أوقات مختلفة، وبأشكال متنوعة، وعلى درجات متفاوتة، تبنّوا مواقف المقاومة.

عند تأسيسها، كانت الجمهوريّة السوفييتيّة بلداً فقيراً نسبياً، غير صناعيٍّ إلى حدٍّ بعيد، أنهكتها الحرب العالميّة الأولى وحرب أهليّة، وتواجه تهديداتٍ عدوانٍ عسكريٍّ من أقوى بلدان العالم. كان واضحاً أنّ مثل هذه الأخطار وانعدام الاستقرار ليست ظروفًا ملائمةً لبناء الاشتراكية، وقد أقر البلاشفة بذلك؛ إذ خطّطوا

(1) المرجع نفسه. ص 180.

للمحافظة على الجمهورية حتى تنجح الثورة في (أوروبا)، وتهيأ شروط الاشتراكية في (روسيا) بدعم دولي. لقد كانت الجمهورية السوفيتية مشوبة بالقصور منذ البداية، وهذه العيوب لم تنتج عن الظروف المادية فحسب، بل عن طبيعة تنظيم الحرب أيضًا؛ ومع ذلك، يمكن القول على الأقل إنها كانت قوة داعمة للثورة العالمية في سنواتها الأولى، إذ قدمت الدعم المالي والعسكري لمختلف الاشتراكيين الثوريين في (أوروبا)، وأدكت موجة الثورة. لكن الثورة الألمانية فشلت، وأضحى الجمهورية السوفيتية ضعيفة، معزولة، يائسة. كانت البيروقراطية -التي شكلت تهديدًا متناميًا للبروليتاريا منذ البداية- إلى جانب العسكرية، تُبعد الجمهورية السوفيتية أكثر فأكثر عن الاشتراكية. وقد كلفت الحرب الأهلية البلاشفة تقريبًا قاعدتهم الكاملة من الطبقة العاملة؛ إذ بحلول عام 1921، كان معظم العمال الصناعيين إما غادروا للقتال في الجيش الأحمر، أو عادوا إلى الأرض. وقد بلغ الأمر بـ (لينين) أن يقول: «نحن نمثلو طبقة لم تعد موجودة»⁽¹⁾.

واعترف هو نفسه بتزايد هيمنة البيروقراطية السوفيتية، إذ قال: «إذا نظرنا إلى (موسكو)، وفيها 4700 شيوعي في مواقع مسؤولة، ونظرنا إلى تلك الآلة البيروقراطية الضخمة، تلك الكومة الهائلة، فلا بد أن نسأل: مَنْ يوجه مَنْ؟ أشك كثيرًا إن كان بوسعنا

(1) انظر:

Cited in <https://www.leftcom.org/en/articles/2003-08-01/stalin-and-stalinism>

القول إنّ الشيوعيين هم مَنْ يُديرون هذه الكّومة؛ والواقع أنّهم لا يُديرون، بل يُدارون»⁽¹⁾.

كما تَكرّس انحلالُ سلطَةِ العمّالِ مع صعود (ستالين) الذي تخلى عن المشروع الماركسيّ الأمميّ لصالح بناء الدولة القوميّة، مُهملاً آخرَ برقيّ أملٍ كان لدى النظام السوفييتيّ في دفع الاشتراكية قُدماً⁽²⁾. كانت هذه مأساة بالمعنى الحقيقي للكلمة. فقد كان مصيرُ الجمهوريّة السوفييتيّة، أوّلِ دولةٍ عماليّةٍ في التاريخ، أن تتحوّل إلى نقيض كلّ ما ناضلت الثورة من أجله. والمفارقة العميقة أنّ الثورة البروليتاريّة انتهت بها المطافُ في تنفيذ الوظائفِ نفسها التي أدّتها الثوراتُ البرجوازيّةُ أساساً في أوروبا الغربيّة: التصنيع، وترسيخ البروليتاريا، وتوسيعُ العلاقاتِ الاجتماعيّةِ الرأسماليّةِ.

(1) انظر:

Lenin, Vladimir (1922) Eleventh Congress of the R.C.P.(B.), trans. David Skvirsky & George Hanna, at <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1922/mar/27.htm>

(2) كانت فكرة ستالين عن «الاشتراكية في بلد واحد» فكرةً عبثيّةً ومُناهضةً تماماً للماركسيّة. فالرأسماليّة نظامٌ عالميّ، وقد أكّد كلّ من (ماركس) و(إنجلز) باستمرار أنّ إلغائها لا يمكن أن يكون إلّا حدثاً دوليّاً. «هل يمكنُ أن تقعَ هذه الثورةُ في بلدٍ واحدٍ فقط؟ كلا. لقد قرّبت الصناعةُ الكبرىّ جميعَ شعوبِ الأرض من بعضهم البعض إلى هذا الحدّ، عبر خلقي السوقِ العالميّة، بحيث لم يبقَ أيُّ شعبٍ مستقلاًّ عمّا يحدثُ للآخرين... ومن ثَمّ، لن تكونَ الثورةُ الشيوعيّةُ مجرّدَ ظاهرةٍ قوميّة، بل يجبُ أن تقعَ في جميعِ البلدانِ المتحضّرة في الوقتِ نفسه... إنّها ثورةٌ كونيّة، وسيكونُ مداها، بالضرورة، كونيّاً». (إنجلز) مبادئ الشيوعيّة Principles of Communism، الفقرة 19.

في هذا الوضع، وحتى في وجه العبيّة، رفض الماركسيّون
النيشويّون أن يستسلموا لعبوديّة سلبية؛ وواصلوا النضال من
أجل الاستقلال عن المجتمع البرجوازيّ بالقوّة ذاتها التي ناضلوا
بها لاحقاً للاستقلال عن البيروقراطية الحزبيّة المتنامية. ومع بدء
تدهور الجمهوريّة السوفييتيّة، كانوا هم من واصل توفّع المزيد،
ومن ظلّ يرى المثل الأعلى أمامه. حتى حين أثبت نضالهم في النهاية
أنّه عبثيّ في وجه الستالينيّة، واصلوا الدفع إلى الأمام، بكلّ السبل
التي أتاحتها لهم مواقعهم. لطالما تمسّك (بوغدانوف) بحقه في
النقد؛ انتقد السياسة الاقتصاديّة الجديدة (New Economic Policy)،
بل وذهب إلى القول بأنّ النظام السوفييتيّ الناشئ يُعبّر عن مصالح
الكنقروقاطيّين والبيروقراطيّين، وهو ما كلّفه التعرّض للاعتقال،
مع بقاء ملفّه مفتوحاً حتى بعد وفاته. أمّا في ظلّ حكم (ستالين)،
فقد عُيّن اسم (لوناشارسكي) من تاريخ الحزب الشيوعيّ،
وحُظرت مذكراته. وبالطبع، كان (فولسكي) و(بازاروف) هما من
دفع الثمن الأعلى لمواقفهما المعارضة. لعلّ أبرز ما يميّزهما أنّهما لم
يتوقفا عند حدود النضال ضدّ الأنظمة والمؤسسات التي تميل إلى
إنكار الحياة والعداء للإنسانيّة؛ بل انخرطا في صياغة القيم الإيجابية،
رافضين تقبّل التقاليد الروسيّة المتوارثة، والقوميّة، والرأسماليّة،
والدين الأرثوذكسيّ، والنظريّة الليبراليّة الغربيّة، ورافضين أيضاً
الكثير من الأرثوذكسيّة الماركسيّة، ومن الدوغما الحزبيّة الناشئة،
ومن الأعراف الثقافيّة الجديدة المفروضة. لم يكفّ يوماً عن التطلّع
إلى الأمام، وعن مواصلة عبور الحبل المشدود.

بالنظر إلى شعبية (نيتشه) الواسعة في الأوساط اليسارية قبل ثلاثينيات القرن العشرين، يُطرح السؤال نفسه: كيف تحوّل (نيتشه) إلى بطلٍ نازيٍّ بل ومسوّغٍ للنظام النازي؟

لا مفرّ من البدء بالقصة المعروفة عن شقيقته (إليزابيث)، التي مارست إرادةً القوّة (will-to-power) المفرطةً على (نيتشه) حتى في حياته، فتدخلت في محاولاته المبكرة للزواج، وعمّدت إلى إفساد صداقته مع بول ريه (Paul Rée) ولو سالومي (Lou Salomé) عمداً. في عام 1885، تزوّجت (إليزابيث) من برنارد فورستر (Bernhard Förster)، وهو قوميّ ألمانيّ يمينيّ متطرّف، معادٍ للسامية، كان هدفه إنشاء «مستوطنة آريّة نقيّة». لم يكتفِ (نيتشه) برفض حضور حفل زفافهما، بل تبرأ من شقيقته بسبب هذا الزواج. مع ذلك، ورثت (إليزابيث) أرشيف (نيتشه) بعد وفاته. ولاحقاً، أيّدت الحزب النازي، والتقت (هتلر) شخصياً، بل أصبحت، بطريقةٍ ما، أشبه بـ«الأم الروحيّة» للرايخ الثالث، حتى إنّ (هتلر) نفسه حضر جنازتها. لقد اكتسبت إرادةً التملّك لدى (إليزابيث) قوّة هائلة بحصولها على الأرشيف وحقوق النشر؛ فقد تمكّنت من صياغة منشورات (نيتشه)، وقدّمت نفسها باعتبارها أكثر الناس قرباً منه وأشدّهم معرفةً بفكره، وطرحت تأويلها الخاصّ لشخصه وأعماله. واستغلّت ذلك لتوسيع نفوذها السياسيّ، بل زوّرت رسائل منسوبة إليه، مثل رسالة زائفةٍ يمتدح فيها القيصر الألمانيّ.

أما كتاب إرادة القوّة (The Will to Power)، فهو من صنع (فورستر)، الذي جمع موادّه من شذراتٍ غير منشورة من دفاتر (نيتشه) الخاصّة، كثيرٌ منها لم يكن سوى مسودّاتٍ أوليّة لأجزاء أكثر عمقاً كان ينوي كتابتها لاحقاً. صحيحٌ أنّ (نيتشه) خطّط في فترة ما لتأليف كتابٍ ضخيمٍ بعنوان إرادة القوّة، لكنّه تخلّى عن هذا المشروع قبل انهياره العقليّ الأخير؛ وحتى لو لم يتخلّ عنه، فمن المستبعد للغاية أن تتطابق اختيارات وترتيب الشذرات التي جمعتها شقيقته مع ما كان لينشره هو بنفسه. ولفترة طويلة، لم يكن القراء يعرفون هذه الحقائق، وظنّوا أنّ الكتاب هو ما زعمته (إليزابيث) - أي العملُ الأضخم والأكثر أهميّةً في مسيرة (نيتشه). وذهب هايدغر (Heidegger)، الذي كان هو الآخر عضواً في الحزب النازي وتمتّع بإمكانية الوصول إلى أرشيف (نيتشه)، إلى اعتبار إرادة القوّة أهمّ أعمال (نيتشه).

لم يُكشف الستار عن هذه التحريفات إلا بعد أن قام الباحث الاشتراكيّ الإيطالي مازينو مونتيناري (Mazzino Montinari) بفحصٍ دقيقٍ ومضنيّ لأرشيف (نيتشه)، فاكتشف مدى الانتقائيّة، وإعادة التحرير، والتلاعب، والإخراج من السياق، أثناء تجميع الكتاب، إلى الحدّ الذي دفعه ليعلن، عنواناً لأحد كتبه: إرادة القوّة ليست موجودة The Will to Power Does Not Exist.

لم تكن جهودُ (إليزابيث)، رغم كونها ضروريّةً تماماً، كافيةً وحدها لـ «إضفاء الطابع النازي» على (نيتشه). فقد أدّى العملُ

المذكور سابقاً لـ (توماس مان) دوراً أساسياً في الترويج لـ (نيتشه) باعتباره شخصية ألمانية جوهريّة، وهو عمل سبقه كتاب إرنست بيرترام (Ernst Bertram) نيتشه: محاولة في الأسطورة (Nietzsche: Attempt at Mythology)، الذي صوّر (نيتشه) على نحو كاريكاتوريّ مبالغ فيه كما لو أنّه نبيّ ألمانيّ أسطوريّ. استكمل هذا المسار لاحقاً على يد مسؤولي الرايخ الثالث؛ حيث قدّم (نيتشه) على أنّه امتداد مباشر لتقليد الفكر الألمانيّ الذي يبدأ بالرومانسيّة الألمانيّة، ويمتدّ وصولاً إلى (فاغنر) والنازية. وبهذا وضع (نيتشه) في هذه السلسلة، وقدّم واحداً من أنبياء المصير القوميّ الألمانيّ. لكنّ الاستملاك اليمينيّ لفكر (نيتشه) انطلق فعليّاً قبل صعود النازيّة، مع الحرب العالميّة الأولى، حيث وُزعت نسخ خاصّة من كتاب هكذا تكلم زرادشت (Thus Spoke Zarathustra) على الجنود الألمان، واستُخدمت الإشارات المجازيّة لـ (نيتشه) عن «الحرب» كمبرر للعسكرة. إلّا أنّ (نيتشه) كان يكره العسكرة، لا سيّما الألمانيّة منها، وقد عانى أشدّ سنوات حياته قسوة أثناء خدمته كمُسعفٍ حربيّ، وفقد عدداً من أعزّ أصدقائه بسبب الحرب. وتوقّع، في مواضع عدّة، مستقبلاً يسوده السلام العالميّ.

إنّ تصوير (نيتشه) وكأنّه امتدادٌ طبيعيّ لـ «المصير القوميّ الألمانيّ» كان يستلزم جعله امتداداً طبيعيّاً لـ (ريتشارد فاغنر) أيضاً. لهذا السبب، تجاهل ألفريد بويملر (Alfred Baeumler)، أحد أهمّ مروجي فكر (نيتشه) في الأوساط النازيّة، المرحلة الوسطى بالكامل

من مؤلفات (نيتشه)، وهي المرحلة التي أعلن فيها صراحةً مقاطعته لـ (شوبنهاور) و(فاغنر)، بما في ذلك جدليته اللتان هاجم فيها (فاغنر) بوضوح عام 1888: قضية فاجنر (The Case of Wagner) ونيتشه ضد فاجنر (Nietzsche contra Wagner).

ليس من المستغرب إذن أن الكتاب الذي رُوج له باعتباره العمل الأضخم والأكثر أهمية لـ (نيتشه) كان إرادة القوة ((The Will to Power)، رغم أن (نيتشه) نفسه لم يؤلف هذا الكتاب قط. زعم (بويملر) أن الكثير من كتب (نيتشه) المنشورة تجعل من «الصعب... رؤية وحدة العمل الفكري برمته»، وأن إرادة القوة وحده، رغم أنه لم يُجمع على يد (نيتشه)، يكشف عن «النتائج الجوهرية» و«وحدة الفكر» لديه⁽¹⁾. وبالتظاهر بأن (نيتشه) لم يفصل يوماً عن الإطار الميتافيزيقي لكتابه الأول مولد التراجيديا، سعى (بويملر) إلى إبعاد (نيتشه) عن النزعة التاريخية التي ميزت فكره الناضج. لقد فهم الأسطورة، على سبيل المثال، فهماً مضاداً تماماً لفهم (نيتشه)، لا باعتبارها ظاهرة تاريخية، بل باعتبارها «بناءً حدسياً ما قبل تاريخي، بمضمونٍ أبديّ، شامل، لا ينضب». ثم مضى (بويملر) في تأويله لـ «سقط تماماً مفهوم العود الأبدي (eternal return)

(1) انظر:

Baeumler, Alfred (1937) Nietzsche, der Philosoph und Politiker, cited in Max Whyte (2008) "The Uses and Abuses of Nietzsche in the Third Reich: Alfred Baeumler's 'Heroic Realism'" in Journal of Contemporary History, Vol. 43, No. 2, p. 180.

والعنصر الديونيسيّ (the Dionysian)، وهما بالضبط المفهومان اللذان اعتبرهما (نيتشه) جوهرين لتأكيد الحياة، حتى نهاية حياته. ومن غير المفاجئ أن يخشى (بويلر) المثلّ الديونيسيّ، الذي يقوم على النشوة التحويلية الجذرية، حيث ينهار الفرد وتتحطّم الحدود الموروثة. فـ«تأكيد الفناء والدمار» كان، في رأي (نيتشه)، «السمة الحاسمة لأيّ فلسفة ديونيسية»⁽¹⁾، وهي سمة تتناقض جوهرياً مع نزعة (بويلر) إلى الدولة الأحادية الجامدة (monolithic statism). ولم يكن من العجيب أن (نيتشه)، بعد انهياره العقليّ، كتب في رسالةٍ بأنّه يأمر بإعدام جميع معادي السامية، ووقعها باسم «ديونيسوس»⁽²⁾ - ومن الطبيعيّ إذن ألا يكون لدى (بويلر) نيّة للتقريب من هذا الإله اليونانيّ.

كان هاينريش هارتله (Heinrich Härte) أحد أبرز مروّجي فكر (نيتشه) لدى الجمهور العامّ، وقد ألّف كتاب نيتشه والاشتراكية القومية (Nietzsche and National Socialism)، صوّر فيه (نيتشه) حليفاً للنازيين. وأشار، من منظوره، إلى ما اعتبره «عيوباً» في فكر (نيتشه): فردانيّته، عداؤه للدولة، وأمله في أوروبا كوزموبوليتانية.

(1) انظر:

Nietzsche (1888) *Ecce Homo*, trans. Duncan Large. Oxford: Oxford University Press. *The Birth of Tragedy*, #3, p. 47-8.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1889) Letter to Franz and Ida Overbeck, ca. January 4th. <http://www.thenietzschechannel.com/correspondence/eng/nlett-1889.htm>

وعند تقييمه لمقاربة (نيتشه) للتاريخ كتب: «ثمة شيء مفقود هنا، وهو في نظرنا جوهرّي: العرق»⁽¹⁾. لم يُدرك (هارتله) أن «العرق» ليس مفقوداً فحسب في مقاربة (نيتشه) التاريخيّة، بل إنَّ جعله في المركز يتناقض جوهرّياً مع جوهر المنهج الجينياالوجي لدى (نيتشه). فالتمييز العرقيّ للتاريخ هو بالضبط ما سمّاه (رايموند غوس) «تتبّع النسب» (tracing a pedigree) - وهو النقيض الدقيق للجينياالوجيا. فـ «تتبّع النسب» يسعى إلى إثبات قيمة شيء ما - في هذه الحالة الألمان المعاصرون، لا سيّما ذوو الأعين الزرق والشعر الأشقر - عبر ردّ سلالتهم دون انقطاع إلى نقطة أصل مزعومة، هي «الآريون الأوائل» الذين عاشوا، كما يُزعم، في سهول شمال ألمانيا. كلّ جزء في هذا الطرح يتعارض مع منهج (نيتشه) الجينياالوجي؛ فالجينياالوجيا تُنكر وجود سلاسل وراثيّة غير منقطعة في التاريخ الذي يتسم دائماً بالتمزّق والانكسارات والوثبات؛ وتُنكر وجود نقاط أصل مطلقة، بل ترى الظواهر التاريخيّة محصّلة تلاقيات متباينة ومتعدّدة الأصول؛ وأخيراً، تُنكر إمكانية إثبات القيمة المطلقة لـ «الآريون» ما عبر تتبّع تطوّره التاريخي، إذ إنَّ قيم ووظائف وأغراض الكيانات التاريخيّة تتبدّل باستمرار. وبإشارته إلى أن المنظور التاريخي لـ (نيتشه) يفتقر إلى

(1) انظر:

Härde, Heinrich (1937) Nietzsche und der Nationalsozialismus, cited in Max Whyte (2008) "The Uses and Abuses of Nietzsche in the Third Reich: Alfred Baeumler's 'Heroic Realism'" in Journal of Contemporary History, Vol. 43, No. 2, p. 188.

«العرق» -الذي هو، في العقيدة النازية، «جوهر مركزي»- كشف (هارتله)، من حيث لا يدري، عن نقطة تعارضٍ مطلقة بين العقيدة النازية ومنهج (نيتشه) التاريخي.

8

في الاتحاد السوفييتي، حُظرت أعمال (نيتشه) عام 1923، وهو الوقت الذي فقد فيه النظام طابعه الثوريّ بالكامل، وبحلول ثلاثينيات القرن العشرين، كان الفلاسفة السوفييت قد تبَنوا دون تمحيصٍ التفسيرَ الفاشي لـ (نيتشه).

كانت تلك وضعيّة رابحةً للطرفين: فقد نجحت ألمانيا النازية في توحيد الطابع الراديكاليّ والتحويليّ لفكر (نيتشه) بالكامل، وتمكّن الاتحاد السوفييتي، الذي أصبح هو الآخر نظامًا مُعاديًا للحياة، من شيطنة (نيتشه) بوصفه فيلسوفًا للفاشية.

وقد رسّخ الفيلسوف السوفييتي ب. م. برنادينر (B.M. Bernadiner) النموذج الرسميّ السوفييتي في تفسير (نيتشه)، إذ فسّر، على نحوٍ غريب، مفهوم «إرادة القوة» باعتباره تعبيرًا عن نزعة الفاشيين الألمان والإيطاليين إلى الهيمنة الإمبريالية، وقرأ (نيتشه) على أنّه معادٍ لحرية الفرد. استندت هذه الرؤية إلى استملاك النازيين لفكر (نيتشه)، لكنّ التناقض كان فاضحًا، إذ لم يتردّد السوفييت المناهضون لـ (نيتشه) في الدفاع عن فلاسفة ألمانٍ كلاسيكيّين آخرين، كانوا قد استمَلِكُوا هم أيضًا من قبل الحزب النازي، بما

فيهم يوهان غوتليب فيخته (Johann Gottlieb Fichte)، الذي اعتبره النازيون أحد أهم مصادر تأثيرهم الفكري، والذي كان، بخلاف (نيتشه)، قومياً ألمانياً متشدداً ومعادياً للسامية بشراًسة.

9

لا تزال عواقب استملاك النازيين لفكر (نيتشه) واضحة حتى اليوم، إذ يواصل الكثيرون من دعاة تفوق العرق الأبيض والقوميين المتطرفين الادعاء بأن (نيتشه) في صفتهم. على سبيل المثال، قال ريتشارد سبنسر (Richard Spencer) مرةً إنه «تناول القرص الأحمر عبر (نيتشه)» [red-pilled by Nietzsche] وتعني أنه أصبح مدرّكاً للحقيقة بفضل نيتشه⁽¹⁾ على الرغم من أن الفاشيين المعاصرين لديهم أصدقاء في مناصب عالية، فإن جزءاً كبيراً من شباب هذا التيار يعاني، شأنهم شأن معظم الناس، فقدان الهوية، وغياب القيم الموجهة، وشعوراً متزايداً بانعدام القيمة والفاعلية الاجتماعية. تتناول أعمال (نيتشه) تحديداً مثل هذه القضايا، وتوفر لغته القويّة في كثير من الأحيان تعويضاً نفسياً وطمأنينة لهؤلاء. يتأثر الكثيرون من شباب اليمين المعاصر بنوع من «المادّية» المشوّهة والغريبة؛ فالجسد في نظرهم يعدّ الحقيقة الأشدّ واقعية، والأمر الأكثر أهمية، ومن خلال التنشئة الاجتماعية يتعلّمون ربط الجسد أساساً بالسماح التي جرى تمييزها عرقياً.

(1) انظر:

Graeme Wood (2017) "His Kampf" in The Atlantic. [https:// www.theatlantic.com/magazine/archive/2017/06/his-kampf/524505/](https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2017/06/his-kampf/524505/)

ومع اقتران (نيتشه) بهذه السياقات المعاصرة، لا شك أنَّ حديثه عن «العرق السيّد» و«الوحوش الشُّقر المفترسة» ينبغي أن يُبَيِّرَ القلق، ويؤخِّذَ عليه أنه لم يُحسن اختيار ألفاظه، وقد دفع ثمن ذلك لاحقاً. لكنّ «شُقرّة» هذه «الوحوش المفترسة» لا تُحيل إلى بشر ذوي شعرٍ أشقر، كما فسَّرها النازيون، بل تشير إلى لَبَدَة الأسد الذهيّة، وهو ما يتضح من لغته عن «التجوال في البراري»⁽¹⁾، ومن إشارته في موضع آخر إلى الإغريق في عهد هوميروس بأنهم «أصحاب قلوب الأسود»⁽²⁾، وفي قصيدة في كتاب هكذا تكلم زرادشت يذكر أيضاً «الوحش الأسد ذا اللبدة الشقراء»⁽³⁾. بل إنَّ القراءة العنصريّة لهذا التعبير لا تستقيم منطقياً، فـ (نيتشه) يدرج ضمن أمثلة «الوحوش الشُّقر» النبلاء العرب واليابانيين، إلى جانب أمثلةٍ أخرى، في الصفحة ذاتها.

غير أنَّ التنبية إلى هذا الجانب لا يكفي وحده؛ بل يجب أن نرى أنَّ (نيتشه) ابتعد عن التفكير العرقيّ من حيث هو، لا سيّما حين رأى أشكاله المتطرفة في ألمانيا، وقد صاغ ذلك صراحةً حين

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1887) *On the Genealogy of Morality*, trans. Carol Diethe. Cambridge: Cambridge University Press. Essay I, #11.

(2) المرجع نفسه. الفقرة 23.

(3) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. Part IV, Among Daughters of the Desert, #2, p. 251.

قال إنَّ من مبادئه: «ألا أخالط أحداً له أدنى صلة بخديعة العرق الكاذبة»⁽¹⁾. وفي ضربة واحدة رفض القومية والعنصرية معاً، بقوله: «نحن، المشردون، مزيج متعدد جداً في أصولنا العرقية، نحن رجال العصر الحديث»، ومن ثم لا نشعر بإغراء المشاركة في الزهو العرقي الكاذب والخسة العرقية التي تتبختر بها ألمانيا اليوم⁽²⁾. ولم يقتصر رفضه على العنصرية السائدة في عصره فحسب؛ لقد عارض صراحةً مثل «النقاء العرقي» أو «العزلة الوطنية»، لأنه، كما يقول: «حيث تختلط الأجناس، هناك منبع الثقافات العظيمة»⁽³⁾. وتبين التحليلات الواردة في جينialogيا الأخلاق أنَّ الهوس بـ«النقاء» ليس إلا تعبيراً آخر عن أوهام المثل الكهنوتي الأسمى.

أدرك (ماركس)، من خلال تحديد الصحيح لآليات رأس المال الأساسية، ملامح العولمة وانحسار أهمية الأمم منذ عام 1848، إذ كتب: «الحاجة إلى سوق تتوسع باستمرار لمنتجاتها

(1) انظر:

Unpublished notebook XVI, cited in Walter Kaufmann (1950) Nietzsche - Philosopher, Psychologist, Antichrist. Princeton: Princeton University Press, 4th ed. p. 284, 303.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1882) The Gay Science, trans. Josefine Nauckhoff & Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press. #377

(3) انظر:

Unpublished notebook XVI, cited in Walter Kaufmann (1950) Nietzsche - Philosopher, Psychologist, Antichrist. Princeton: Princeton University Press, 4th ed. p. 284, 303.

تطارُد البرجوازية عبر سطح الكوكب كله؛ لا بد لها من توطین نفسها في كل مكان، وأن تستقر في كل مكان، وأن تُشعّ علاقات في كل مكان. لقد منحت البرجوازية من خلال استغلالها للسلوك العالمية طابعًا كوزموبوليتانيًا للإنتاج والاستهلاك في كل بلد.

... وسحبت من تحت قدمي الصناعة الأرضية القومية التي كانت تستند إليها⁽¹⁾. وهكذا نُجردُ الصناعة الحديثة العامل «من كل أثر للصفة القومية»⁽²⁾. ما كان تصريحًا صادقًا عام 1848 يبدو لنا اليوم بديهيًا؛ لأن (ماركس) كان محقًا، ولأننا عشنا هذا التحول. كان القرن العشرون قرن الدولة القومية - الفاشية، الستالينية، الديمقراطية الاجتماعية؛ لكن رأس المال لا يشبع، وكان لا بد للامة أن تُفسح الطريق أمام رأس المال متعدد الجنسيات، والنيوليبرالية. مع ذلك، لا يزال المحافظون عاجزون عن إدراك أبسط الحقائق الاجتماعية في عصرنا؛ فيلومون الاشتراكيين على تدهور الامة والأسرة، مع أن الرأسمالية هي من تُقوّضها باستمرار وعلى نحو متزايد، حتى وهي تعتمد عليهما في الوقت نفسه. كانت الفاشية، ولا تزال، نظرة إلى الوراثة؛ ففي أوجها، تمثلت في الحنين إلى ثقافة قومية ريفية ما قبل الحداثة، أما اليوم، فتعود الفاشية في هيئة حنين

(1) انظر:

Marx, Karl and Engels, Friedrich (1848) Manifesto of the Communist Party, trans. Samuel Moore. Moscow: Progress Publishers. Ch. I, p. 16 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf>.

(2) المرجع نفسه. ص 20.

إلى دولة القرن العشرين القومية؛ يحتضنها العمّال لأنهم يُحمّلون المهاجرين مسؤولية تدهور أوضاعهم الاجتماعية، ويعتقونها البرجوازيون الصغار لأنّ رأس المال متعدّد الجنسيّات يُهدّد كلّ المشاريع الصغيرة، ويستثمرها بعض السياسيين لأنّ مجال حُكومتهم يزدادُ تفاعلاً وانعدام تأثير يوماً بعد يوم.

توقع (نيتشه) أيضاً انحسار القومية، لكن بطريقة مختلفة تماماً، وبأسلوب شخصي، نشأ من ظروف حياته الفريدة. فعندما وصل إلى (سويسرا) لتولّي منصبه الأكاديمي، تخلّى عن جنسيته البروسية، وهو ما اشترطته الجامعة لإعفائه من الخدمة العسكرية الإجبارية.

في الوقت ذاته، لم يحصل على الجنسية السويسرية، ولم يسع إلى ذلك قط. وهكذا قضى معظم حياته القانونية بلا جنسية. شكّل فقدانه الرسمي للجنسية نوعاً من «التعميد» لما بدأ يشعر به مبكراً من إحساس بالانتماء الكوني، صورة ذاتية عالمية لم تلبث أن ازدادت ترسخاً مع مرور الزمن. في عام 1873، كتب (نيتشه) في إحدى ملاحظاته: «لا بدّ للكوزموبوليتانية أن تنتشر. تفقد الحدود الاعتبارية للدولة القومية سحرها تدريجياً، وتبدو، أكثر فأكثر، أمراً فظيلاً وسيئاً»⁽¹⁾. في أواخر حياته، تحوّل (نيتشه) عملياً إلى بدويّ أوروبي، لا يستقرّ في بلدٍ واحدٍ لفتراتٍ طويلة، متنقلاً غالباً

(1) انظر:

Unpublished notebook KSA 7 29 [141], cited in Young, Julian (2010)
Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography. Cambridge: Cambridge University Press. p. 180.

ما بين جبال الألب السويسرية والبندقية وإيطاليا وفرنسا. يمكن القول إنَّ الحدود القومية لم تكن تعني شيئاً في أسلوب حياته، ولو كان الأمر بيده، لما وُجدت أصلاً لهذا السبب، نجده في كتاب ما وراء الخير والشر (Beyond Good and Evil) يتنبأ ويرحب بـ «مسار التشابه المتزايد بين الأوروبيين... وتزايد تحررهم من ذلك الوسط المحدد، حيث كانت المطالبُ نفسها تُنقشُ على الروح والجسد قرونًا طويلة - ومن ثمَّ الاقترابُ التدريجي لنمطٍ إنسانيٍّ جوهريٍّ عابرٍ للقوميات، بدويّ الطابع»⁽¹⁾. استمرَّ هذا الشعورُ حتى أواخر حياته - ففي كتابه الأخير هذا هو الإنسان (Ecce Homo)، وصفَ القوميةَ بأنَّها «العُصاب القومي» (névrose nationale)، و«أسوأ أمراض الثقافة وأكثرها لا عقلانية»⁽²⁾.

ورأى أنَّ زوالها آتٍ في «حرب الأرواح»، حيث «ستنتهي جميعُ الهياكل السلطوية المنحدرة من المجتمع القديم، فهي كُلُّها قائمةٌ على الأكاذيب»⁽³⁾. في رسالة متأخرة إلى جورج براندس (Georg Brandes)، ذهب (نيتشه) إلى حدِّ تخيل السلام العالمي، حيث كتب:

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1886) *Beyond Good and Evil*, trans. Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press. #242

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) *Ecce Homo*, trans. Judith Norman, in Aaron Ridley & Judith Norman (ed.) *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. The Wagner Case, #2

(3) المرجع نفسه، #1. Why I Am a Destiny.

«إذا انتصرنا... نكون قد تغلبنا على الحدود العبيّة بين العرق والأمة والطبقة؛ ولن يبقى إلّا نظامٌ تفاضلٍ بين الإنسان والإنسان»⁽¹⁾.

ورغم أنّ هذه الرسالة كُتبت في فترة انهياره العقلي، ما يدعو إلى بعض التحفظ، فإنّ مضمونها يجيّد له سوابق واضحة في كتاباته الأقدم، وإنّ صَحّ التعبير عنها كموقف له، فإنّها تدحض تمامًا فكرة أنّ «نظام التفاضل» الذي طالما تحدّث عنه (نيتشه) قائمٌ على المولد أو النسب.

لم نتطرق بعدُ إلى كراهيّة (نيتشه) الشديدة والعميقة والمستمرّة لمعاداة الساميّة، التي تُعدّ من أشدّ وأوضح مواقف الكراهية في حياته الفكرية والشخصية. لم يكتفِ (نيتشه) بازدراء معادي السامية، بل وقف فعليًا في صفّ اليهود، مشيدًا بإسهامهم في الثقافة الأوروبية، وذهب إلى حدّ القول إنّهُ سيكون «من العمليّ والمناسب طردُ الأوغاد المعادين للسامية خارج البلاد»⁽²⁾. عندما أرسل له تيودور فريتش (Theodor Fritsch)، أحد المعادين للسامية المولعين بأعماله، كتاباته الخاصّة، ردّ عليه (نيتشه) طالبًا منه «ألّا يُرسلَ إليه مثل هذه المنشورات المعادية للسامية مستقبلًا»، مضيفًا:

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) Letter to Georg Brandes, cited in Julian Young (2010) Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography. Cambridge: Cambridge University Press. p. 529.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1886) Beyond Good and Evil, trans. Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press. #251

«أخشى، في النهاية، على صبري... هذا التشويه العبيّ المستمرّ والتبريرات المضلّة للمفاهيم الملتبسة مثل: جرمانّي، ساميّ، آريّ، مسيحيّ، ألمانيّ... كلّ هذا قد يدفعني في نهاية المطاف إلى فقدان أعصابي»، «كيف تظنّ أنني أشعر حين يُلَوَّث اسمُ زرادشت بأقواء المعادين للسامية؟»⁽¹⁾ ربّما كان (زرادشت)، في إشارة جزئية إلى تلك التشويهات المعادية للسامية، أو استباقاً لها، قد قال: «لقد أصبح أعدائي أقوياء، وحرفوا صورة تعاليمي»⁽²⁾.

حين نفذ صبره من شقيقته بسبب زواجها من مُعادٍ شرسيّ للسامية، كتب لها (نيتشه) رسالة ملتهبة عاطفة:

«هل فهمت شيئاً عن سبب وجودي في هذا العالم؟ [...] [...] لقد بلغ الأمرُ حدّاً بات عليّ فيه أن أدافع عن نفسي بكلّ ما أملك، ضدّ أناسٍ يخلطون بيني وبين هؤلاء الرعاك المعادين للسامية؛ [...] بعد أن قرأت اسمَ زرادشت في المراسلات المعادية للسامية، عيّل صبري. أنا الآن في حالةٍ دفاعٍ طارئةٍ ضدّ حزبٍ زوجك.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1887) Letter to Theodor Fritsch, March 29th. At <http://www.thenietzschechannel.com/correspondence/eng/nietz-1887.htm>

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) Thus Spoke Zarathustra, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. Part II, The Child with the Mirror.

هذه التشوّهاتُ الملعونةُ المعاديةُ للساميةِ لن تُدَسَّسَ مُثْلِي
أبداً⁽¹⁾.

لم تكن مقاومة (نيتشه) لمعاداة السامية مجرد نزوة شخصية
أو موقف عابر، بل كانت جوهرية في فلسفته ذاتها. بصفته ناقداً
للحدائث، بمعنى قريب مما نجده عند (ماركس)، حدّد (نيتشه)
حالة اجتماعية شاملة تمارس فيها المثالية الزهديّة تأثيرها بطريقة
مستقلّة عن النيات الواعية لأي فردٍ أو مجموعة أفراد. وعليه،
فإنّ عزو أمراض الحدائث إلى مجموعة معيّنة، وبالأخص إذا كانت
محدّدة عرقياً، يعني التخلّي عن (نيتشه) و(ماركس)، وعن أيّ نظرية
اجتماعية محترمة في عصرنا. هذا التفسير يُشوّه جوهر النظرية،
والأهمّ أنّه يُنكّر المسؤولية - لا بالمعنى الأخلاقيّ المجرّد أو الشعور
بالذنب، بل بالمعنى الأعمق: الاعتراف بكيفية تورّط الفرد في
الحالة الاجتماعية القائمة على العدميّة (nihilism)، حتى وإن بلا
وعي أو رغبة، وبإمكانية تغييرها. يتسبب هذا التحريف بإساءة
فهم النظرية، ناهيك عن أنّه يجعل من المستحيل التصرّف وفق ما
يتّسق معها. وهذا ينطبق على (ماركس)؛ إذ إنّ استهداف مجموعات
محدّدة عرقياً أو قومياً، حتى وإن كانت من الرأسماليّين أنفسهم،
يعني إغفال الهدف الحقيقيّ: رأس المال (capital). وكذلك الأمر مع

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1887) Letter to Elisabeth Förster- Nietzsche, De-
cember. At [http://www.thenietzschechannel.com/correspondence/eng/
nltx-1887.htm](http://www.thenietzschechannel.com/correspondence/eng/nltx-1887.htm)

(نيتشه)؛ أن تصرّف وكأنَّ العدميّة محصورةٌ في مجموعةٍ محدودةٍ من الأفراد يعني أن تغفل ليس فقط مدى انتشارها، بل طبيعتها ذاتها. والنتيجة؟ تضلّ الطريق وتُكرّس العدميّة بدلاً من محاربتها؛ فالعاملُ المعادي للساميّة يُستنزَف من خلال انفعالاته الأخلاقية وحقيقته تجاه اليهود، وفي الوقت ذاته يكبّت دوافعه الشخصية - سواء لأنَّ قيمه القوميّة والتقليدية تفرض عليه حياةً زهديةً خانقة، أو لأنّه يُدعِنُ سعيداً لاستغلاله من قِبَل برجوازيته الوطنيّة. وإذا يتخلّى عن كلّ شكل من أشكال التنظيم المستقلّ، حتى عن النقابات الحرّة، يُصبح عبداً ذليلاً بيد الدولة والصناعة؛ حياته كلّها معرّضةٌ للانهار في أي لحظة، ليجد نفسه متسوّلاً.

إنّ جميع عناصرِ المثالية الزهدية تتجلّى هنا بكامل قوّتها. الأمر الأكثر إثارة للسخرية من كلّ ذلك، حين يظنّ اليمينيون أنّهم يستندون إلى (نيتشه) في الدفاع عن «ثقافة الغرب»، ولم يدركوا بعدُ أنّ (نيتشه) هو أشدُّ ناقدٍ لهذه الثقافة - هذه الثقافة عينُها هي العدمية.

الفصل الخامس

تأكيد الحياة

تقسيم العمل

1

«لا يمكنُ للإنسانِ البالغ أن يعودَ طفلاً مرةً أخرى، وإن فعل، صارَ طفولياً. لكن، ألا تُبهجُه سذاجةُ الطفل؟ أليس هو نفسه يسعى إلى استعادةِ صدقِ الطفل، ولكن على مستوى أرفع؟»⁽¹⁾ جاء هذا القولُ تعليقاً من (ماركس) على الثقافةِ الإغريقيةِ القديمة، التي رآها «طفولةُ البشريةِ التاريخية». وقد عبّر (نيتشه) عن هذه الفكرة ذاتها في صيغةِ الرفع (Aufhebung) حين قال إنّ «النضجَ الإنساني» يعني «استعادةُ الجدّةِ التي كُنّا نُوليها للعبِ حين كُنّا أطفالاً»⁽²⁾. إذا كانت الثقافةُ الإغريقيةُ القديمةُ طفولتنا، وكان لا

(1) انظر:

Marx, Karl (1939) Grundrisse, trans. Martin Nicolaus. London: Penguin Books. p. 44 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/grundrisse.pdf>

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1886) Beyond Good and Evil, trans. Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press. #94.

بُذ من إعادة إنتاجها على مستوى أعلى، فمن الطبيعي أن يتطّلع كلُّ من (ماركس) و(نيتشه) إلى المثلِّ الإغريقيَّة القديمة لـ (نظام التعليم والتربية المتكامل) (paideia) بوصفه شيئاً يُنتظر تحقيقه في المستقبل. تتلخّص هذه المثلُّ في صورة الإنسان المتكامل، المُطوّر والمُمكن في جميع الميادين، نظريّاً وعمليّاً، ثقافياً وفنياً.

وهذه المثلُّ هي التي استحضرها (ماركس) حين تحدّث عن الاشتراكية باعتبارها السبيلَ لإنتاج «الإنسان الغني»، الذي «يحتاج إلى كُليَّة مظاهر الحياة الإنسانية... التي تكمن ذاتيَّته الحقيقية في داخلها، بوصفها ضرورة باطنية»⁽¹⁾.

إنّها «الفردية الغنية التي تتسم بالشمول في إنتاجها، كما في استهلاكها»⁽²⁾. لقد أراد (ماركس) عالماً يُتيح للإنسان الوقت «للتعليم، وللتطوّر الفكري، ولأداء الوظائف الاجتماعية، وللتفاعل الاجتماعي، وللعب الحرّ لقوى الحياة الكامنة في جسده وعقله»⁽³⁾.

(1) انظر:

Marx, Karl (1844) *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, trans. Martin Milligan. Moscow: Progress Publishers. III, Private Property and Communism, p. 48 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf>.

(2) انظر:

Marx, Karl (1939) *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus. London: Penguin Books. p. 251 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/grundrisse.pdf>

(3) انظر:

Marx, Karl (1867) *Capital*, Volume 1, trans. Samuel Moore, Edward

وهذه المثل عينها التي أشار إليه (نيتشه) حين وصف غوته (Goethe)، مثاله الأسمى للإنسان العظيم، في كتاب غسق الأوثان (Twilight of the Idols): «كان (غوته) يسعى إلى الكلّية totality؛ لقد حارب الفصل بين العقل والحساسة والشعور والإرادة... انضبط ليُحقّق الكمال، وصاغ نفسه بنفسه... تصوّر (غوته) إنساناً قوياً، متعلّماً على أعلى مستوى، يحترّم ذاته، ماهراً في جميع الأمور البدنية، قادراً على ضبط نفسه، ويستطيع أن يُجازف بأن يُطلق لنفسه العنان ليختبر الامتداد والثروة الطبيعية كاملة»⁽¹⁾.

وباستحضار هذا المثل، ينبغي قراءة قول تروتسكي (Trotsky) إنّه في ظلّ الشيوعية: «سيرتقي الإنسان العاديّ إلى مستوى (أرسطو) و(غوته) و(ماركس)، وفوق هذه القمم ستنبثق قمم جديدة»⁽²⁾. قد يبدو هذا التصريح مبالغاً فيه، لكنّه يُصبح أكثر معقولية إذا فهمناه في سياق تحقيق مثل «نظام التعليم والتربية المتكامل» (paideia)؛ كلّ

Aveling. Moscow: Progress Publishers. Chapter 10, Section 5, p. 178-9 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-I.pdf>

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) *Twilight of the Idols*, trans. Judith Norman, in Aaron Ridley & Judith Norman (ed.) *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. What the Germans Lack, #49

(2) انظر:

Trotsky, Leon (1924) *Literature and Revolution*, trans. Rose Strunsky. London: RedWords. Chapter 8.

من (أرسطو) و(غوته) مثلاً لفردٍ اقتربَ من هذه المُثُل، تطوّرَ في عدّة اتجاهات، وسعى إلى تنمية قواه وقدراته، وتطلّع إلى الكلّية والشمول.

لقد اتّسمت الحداثّة، على النقيض، بفقدانِ هذه المُثُل، وبتمزّق الإنسانِ ونجاسته. كما يقول (زرادشت):

حقاً، يا أصدقائي، إنني أمشي بين البشر كما أمشي بين شظايا البشر وأطرافهم المبتورة!

إنَّ ما يُثير الرُعبَ في نظري أكثر من أيّ شيء، هو أن أرى الإنسانية خراباً مبعثراً، كأثها ميدان معركة، أو ساحة مذبح بشريّ. وكلّما فرّ بصري من الحاضر إلى الماضي، لا يجدُ إلّا الشيء نفسه: شظايا وأطرافاً وحوادث مروّعة - لكن لا يجدُ بشراً⁽¹⁾.

2

لكن، لماذا تبدو هذه المُثُل بعيدةً عنّا اليوم إلى هذا الحدّ؟ الإجابة بسيطة: تقسيم العمل في ظلّ الرأسماليّة. إنّ التحرّر من هذا التقسيم بالذات هو ما مكّن أرسطراطيّة اليونان القديمة من الحفاظ على مثل هذه المُثُل الجريئة والكاملة. إذ كيف، في نهاية المطاف، يمكن للفرد أن يبلغ الكمال، والكلّية، والتوسّع، وهو محاصر داخل القيود

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) Thus Spoke Zarathustra, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. Part II, On Redemption, p. 110.

الضيقة التي يفرضها عليه العمل المأجور الحديث؟ يقول (نيتشه)، متأثلاً في كتابه المبكر تأملات غير عصرية (Untimely Meditations) في سيرته الذاتية هذا هو الإنسان (Ecce Homo): «يُسلط هذا الكتاب الضوء على ما هو خطيرٌ في نوع مسعانا العلمي، ما فيه من شيء يقضمُ الحياةَ ويُسَمِّمُها - الحياةُ التي أُنهِكْتُ بهذه الآلية والميكانيكا اللإنسانية، بهذه «اللا شخصية» للعامل، بهذه الاقتصاد الزائف القائم على تقسيم العمل. لقد ضاع الهدف، أي الثقافة، وبقيت الوسيلة - المسعى العلمي الحديث - تُعيدنا إلى البربرية...»⁽¹⁾.

اليوم، لا يزال هذا «الاقتصاد الزائف القائم على تقسيم العمل» يُقَيِّدُ أغلبية السكَّان في حلقةٍ لا إنسانية من التكرار البليد لمهمةٍ واحدةٍ محدودة؛ وكأنَّ الأعضاء والأطراف التي لا تُسهِمُ في تلك المهمة يُمكنُ الاستغناء عنها أو بترها. يُعبّر (ماركس) عن ذلك بدقة حين يقول إنَّ تقسيمَ العمل: «يحوِّلُ العاملَ إلى مسخٍ مشوَّه، عبرَ صقلٍ مهارته الجزئية على حسابِ عالمٍ كاملٍ من القدرات والغرائز الإنتاجية... فيُصبحُ الفردُ ذاته مُحَرَّكاً آلياً لعملية جزئية»⁽²⁾.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) *Ecce Homo*, trans. Judith Norman, in Aaron Ridley & Judith Norman (ed.) *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. *The Untimely Ones*, #1

(2) انظر:

Marx, Karl (1867) *Capital*, Volume 1, trans. Samuel Moore, Edward

... ويُضيف (إنجلز) أن «آليات الصناعة الحديثة تُنزّل بالعامل من مرتبة الآلة إلى مجرد ملحق للآلة»⁽¹⁾.

ولتلا نظر، بسبب سياق القرن التاسع عشر الصناعي، أن هذه التشوهات قد وُلّت، دعونا لا نفترض أن العامل في قطاع الخدمات الحديث قد نجا منها.

ثمة مثال فظيخ لكنه كاشف على ذلك، هو ما يُسمّى بـ «متلازمة قناع الابتسامة» (smile mask syndrome)، وهو اضطراب نفسي اقترحه الطبيب النفسي الياباني ماكوتو ناتسومي (Makoto Natsume)، عندما اكتشف أن بعض العاملين في قطاع الخدمات يُجبرون على التظاهر بالابتسام لفترات طويلة جداً، إلى حد أنهم باتوا يتسمون لا إرادياً حتى في مواقف مقلقة أو مُحبطة. إننا نشاهد هنا ظاهرة نفسية خبيثة وهدامة للذات، لا تقل في خبيثتها عن دودة المثالية الزهيدة المتغلغلة في العمق. عندما استولى رأس المال على الجسد، لم يكن له إلا أن يواصل الاستيلاء على الروح، التي أصبحت، بفضل قروني من علم النفس العدمي، هشة قابلة للتطويع. إن القدرة على

Aveling. Moscow: Progress Publishers. Chapter 14, p. 249 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-I.pdf>

(1) انظر:

Engels, Friedrich (1878) Herr Eugen Dühring's Revolution in Science, trans. Emile Burns. Moscow: Progress Publishers. Part III, III, p. 184 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/anti-duhring.pdf>.

الابتسام فُرِضت على حسابِ حياةٍ وجدانيَّةٍ مكتملةٍ ومتطورةٍ -
لقد ابتعدنا جدًّا عن تحقيقِ نظامِ التعليمِ والتربيةِ المتكاملِ (paideia).
يعيش أغلب سكَّانِ العالمِ، في معظمِ ساعاتِ يقظتهم، في قبضةِ
هذا القفصِ الشبكيِّ، الذي تتسرَّبُ أشباحُه إلى كلِّ زاويةٍ من زوايا
الحياة. ولو أنَّ هذه الآليَّةَ المُربَّعةَ أُزيلتْ بالكامل، لصعبَ علينا
حتى أن نتخيَّلَ القِمَمَ التي يمكنُ للإبداعِ البشريِّ أن يبلِّغها حينها؛
مع تحرُّرِ الجماهيرِ أخيرًا للسعيِّ وراءِ تنميةِ اهتماماتهمِ المتعدِّدةِ
وقدراتهمِ المتنوعةِ - سيحدث انفجارٌ من النشاطِ مُتعدِّدِ الأوجِ
مُتَّحدٍ عالميًّا - إنَّه المثلُّ الاجتماعيُّ الذي دعا إليه (نيتشه): «الوحدةُ
في التعدُّد»⁽¹⁾.

3

كان نفور (نيتشه) من تقسيمِ العملِ الرأسماليِّ ثابتًا ومتسقًا؛ إذ
لم يؤمن بإمكانيةِ ظهورِ أيِّ إبداعٍ في ظلِّ هذا الوحش. ولعلَّ من
الأسبابِ التي منعتَه من التوجُّه نحو الاشتراكيةِ، رغم ذلك، هو أنَّ
معظمَ أشكالِ الاشتراكيةِ التي عرفها في عصره لم تكن راديكاليَّةً بما
يكفي لتهاجمَ تقسيمَ العملِ ذاته. مع ذلك، لم يكن (نيتشه) يعتقدُ
أصلًا أنَّ هذه الإمكانيةَ متاحةً للجماهيرِ الناس؛ فقد ظلَّ أفقُه مُقيَّدًا
بالماضي. كان ينظرُ إلى الشخصياتِ التاريخيَّةِ العظيمةِ في الماضي

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1886) *Beyond Good and Evil*, trans. Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press. #212.

ويرى كيف أنهم وقفوا دائماً فوق جبلٍ من الكدح والبؤس الذي كانوا هم شخصياً بمنأى عنه، ويستخلص من ذلك أنه لا توجد طريقة أخرى لوجود الإنسان العظيم - ولهذا كان عداؤه للرأسمالية يحمل صبغةً أرسقراطيةً.

أما اليوم، فلا عذر لأحد. لقد قضت الرأسمالية على كل شكلٍ من أشكال ما قبل الرأسمالية، بما في ذلك أي نمطٍ من أنماط الأرسقراطية. بل وذهبت أبعد من ذلك، إذ سرّعت قوى الإنتاج إلى درجة حدوث فائضٍ عالميٍّ في الإنتاج، قادرٍ على تلبية الاحتياجات الأساسية لكل إنسانٍ على وجه الأرض وأكثر.

وللإنصاف، أشار (نيتشه) في إحدى ملاحظاته من عام 1877 إلى استثناء مهمٍّ، حين كتب أنه لا بدّ من وجود طبقةٍ من البشر يؤدّون العمل الشاقّ «طالما أنهم لا يستطيعون التخلص منه عبر الآلات»⁽¹⁾. ومن ثمّ فهو يُقرُّ بميل التاريخ نحو الأتمتة، لكنّ هذا غير كافٍ. فالبرجوازية نفسها لم تمنع الاعتراف بهذا الميل على مدار العقود، واعدةً في كلّ مرّةٍ بعصر الأتمتة الشاملة والرفاه المريح. وهكذا أُعيد تحيُّلُ الجحّة بأسلوبٍ مأكّرٍ على أنّها وعدٌ جماهيريٌّ جديد: «فقط اصبروا، وأطيعوا، وابقوا سلبين؛ وستصلون إلى الفردوس عما قريب».

(1) انظر:

Cited in Julian Young (2010) Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography. Cambridge: Cambridge University Press. p. 262.

في غضون قرن واحد، تجاوزت الأتمتة جميع التوقعات السابقة من حيث الإنتاجية، لكنَّ الفرص التي تُتيحها، إن لم تُنتزع انتزاعاً على يد طبقة ثورية، فلن تُولّد سوى المزيد من البؤس. فالطبقة العاملة بالكاد تدوّقت ثمرات الثروة التي تنتج عن الإنتاجية الهائلة المتصاعدة لعملها، في حين أنَّ ملايين البشر إما فقدت مصادر رزقهم بسبب الأتمتة، أو يعيشون في خوف دائم من حدوث ذلك. في الوقت ذاته، يستعرض رأس المال إبداعه اللامحدود في تجريد الحياة الإنسانية من كرامتها، وفي إذلال الإنسان، من خلال إنقاذه من وقت الفراغ باختراع المزيد والمزيد من الوظائف العبيّة عديمة الجدوى. أتذكّر هنا أكثر مشهد صادم، غير متعمّد، من مشاهد الأيديولوجيا الرأسمالية الأمريكية، رأيته في (فلوريدا) أثناء أوّل زيارة لي هناك: كان أوّل ما لفت انتباهي بعد الخروج من المطار، امرأة سوداء البشرة، تقف على جانب الطريق، تحت شمس الظهيرة الحارقة، بلا ظلّ يقيها، ترتدي زيّ عمل على هيئة (تمثال الحرية) - وكان الحرية نفسها صارت متطلباً وظيفياً، فرضوه عليها، في زيّ مصنوع من قماش رديء الجودة، سميّك، من المؤكّد أنّه صنّع في ورشة عمال بائسة.

وقفت هناك تحمل لافتة تُروّج لشركة ضرائب. وكأنّ كلّ تفصيل في وصف الوظيفة صُمّم ليكون مجرّداً من الإنسانية بأقصى درجة؛ غير مُريح، مُرهق جسدياً، مُملّ، غير مُجزّ، علنيّ لكن بلا معنى أو قيمة اجتماعية، ولا يُمكنُ تذكره. أزيلت كلّ الجوانب الإيجابية

كما لو كان الأمر مُدَوَّنًا في قائمةٍ تدقيق؛ الهواءُ الطلقُ، الذي كان يمكنُ أن يُحَقِّقَ من مشقَّةِ العملِ الخارجِي، استبدَلَ بهواءٍ ملوِّثٍ بعدامِ السيَّاراتِ والغبار. والوحدةُ هناكُ مضاعفةٌ؛ عزلةٌ بسببِ المسافةِ التي تفصلُها عن الناسِ المحتجزينَ في سياراتهم، وعزلةٌ بسببِ كونها الشخصَ الوحيدَ المتنكِّرَ في زيِّ (تمثالِ الحرية).

حتى العاملُ المُقَيَّدُ بانضباطِ المصانعِ في القرنِ التاسعِ عشرٍ لم يضطرَّ لتحملِ مثلِ هذهِ العزلةِ القاسية. ولو شاهدتُ هذا المشهدَ في فيلمٍ نقديٍّ سياسيٍّ اجتماعيٍّ، لاعتبرته مبتذلًا ومبالغًا فيه، لكنَّه كان مشهدًا عاديًّا نسبيًّا في (فلوريدا). لقد حلَّصَ تمامًا رعبَ حياةِ العمَّالِ العاديةِ في القرنِ الحادي والعشرين. لتذكَّر، أصلًا، أنَّ شركاتِ الضرائبِ في الولاياتِ المتَّحدةِ تنتشرُ بهذا الشكلِ الكثيفِ فقط بسببِ معارضتهاِ النشطةِ لتبسيطِ نماذجِ الضرائب؛ فهي تُبقي إعدادَ الضرائبِ صعبًا عمدًا. وعلى النقيضِ من المقولاتِ الرأسماليَّةِ عن أنَّ الربحَ يأتي من تقديمِ المنفعة، نجدُ هنا نموذجًا لشركةٍ تمنجي أرباحها من جعلِ الحياةِ أكثرَ صعوبةً قليلًا.

لا معنى لوجودِ هذهِ الشركةِ خارجَ منطقِ تراكمِ رأسِ المالِ، وتُلخَّصُ وحدها عبثيَّةُ هذا المنطق.

فهي توظِّفُ البشرَ لتحوِّلهم إلى لافتاتٍ حيَّة، لافتاتٍ تتصبَّبُ عرقًا تحتَ الشمسِ الحارقة، وتستنشقُ عوادمَ السيارات. ولما لم يكن ذلكَ كافيًّا لإذلالهم، أُجبروا على ارتداءِ زيِّ (تمثالِ الحرية) - في سخريةٍ بالغَةِ القسوةِ، ساخرةٍ إلى حدِّ الوحشية. يبدو كأنَّ رأسَ

المالِ نفسهُ يسخرُ من البشريّة من خلالِ هذا المشهد، يُغيظنا، يُرينا كيف شؤّة معنى الحرّيّة وحوّلها إلى شيء مهين يُجرّد الإنسان من كرامته. هذه الوظائفُ تحديدًا تُجسّدُ تمامًا كيف يُجرّدُ تقسيمُ العملِ الرأسماليّ عمليّةً تأمینِ الحاجاتِ الأساسيّة من كلّ عناصرِ القوّة والتأكيد على الحياة.

4

إنّ نقد (نيتشه) للمجتمع الحديث باعتبارهِ مجتمعًا عاجزًا عن ممارسة النقد الاجتماعيّ، مرتبطٌ جوهريًا بنقده لتحويل البشر إلى أدوات أو وسائل. فالأداة التي تؤدّي وظيفتها جيّدًا هي التي تُحافظُ باستمرارٍ على الوظائف نفسها، ولا تتغيّرُ من هذه الناحية. أمّا الأداة التي تتغيّرُ فجأةً في الوظيفة التي تؤدّيها، فهي أداةٌ غيرُ موثوقة، وبالتالي معيبة. وحين يختزلُ مجتمعٌ ما الأغلبية من سكّانه إلى أدوات، تكون النتيجةُ الحتميّةُ لذلك هي ضرورةُ حصرِهم في عددٍ ضئيلٍ من الوظائف الثابتة، التي لا تتغيّرُ ولا تقبلُ التنبؤ أو العفويّة؛ وذلك حتّى يبقى العمّالُ موثوقين في نظرِ أصحابِ العمل. ومن ثمّ، يُغرُسُ في أذهان العمّالِ بقوة عجزهم عن تغيير وظائفهم تلقائيًا، أو إعادة توجيه نشاطهم، أو تحديد أهداف جديدة. فإذا جرى تشجيعُ هذا الجمود لدى الأغلبية الساحقة من البشر، لا مفرّ من أن يُصابَ المجتمعُ نفسهُ بالجمود والركود.

لا ينبغي، مع ذلك، تقديس المجتمع اليوناني القديم بلا تحفظ؛ فبسبب تدني مستوى تطوره التقني، لم يصبح مثل «الفرد المتكامل» ممكنًا إلا عبر إدانة قسم كبير من السكان بالعبودية، إذ كان يُرْفَضُ صراحةً أن ينال العبيد مثال (Paideia).

والحال أن جميع المجتمعات الطبقيّة الماضية كانت حيث يُقَابَلُ وقت الفراغ لدى فئة وقتًا مُستَعْبَدًا لدى أخرى⁽¹⁾. لقد صاعَت الطبقة المُستَغْلَّة هذا المثال، لا المُستَغْلَّة، ومن ثم لا يمكن تحقيقه اليوم مجرد استنساخ بسيط؛ إذ سيُسِيرُ تحقُّقه إلى نهاية الاستغلال. رأى (أرسطو) العمل اليدوي تافهًا ومُضِرًا بالإنسان، وهو رأي لم يكن غريبًا في اليونان القديمة؛ فقد كان مجتمعًا لا يستطيع فيه الساعي إلى نظام التعليم والتربية المتكامل (paideia) أن يقترب منه إلا إذا أعفَى من العمل اليدوي. أما التطورات التقنيّة الحديثة فقد تجاوزت ما يقدر عليه أي مجتمع عبودي؛ فمستويات إنتاجيتنا الهائلة، ومعها كم المعارف الهائل المُخزَّن والمُنَاح والمُتداول عالميًا، جعلت التنمية الإنسانية الشاملة إمكانيةً كونيةً—حتى بين عمال اليوم، حيث أتاحت بعض هذه التطورات لحظات فرح جديدة.

(1) انظر:

Marx, Karl (1861-3) Economic Manuscripts of 1861-3, 2e, at <https://marxists.architexturez.net/archive/marx/works/1861/economic/ch25.htm>

إنَّ التنميةَ الإنسانيَّةَ الكاملةَ اليومَ لن تكونَ استرجاعًا بسيطًا لنظامِ التعليمِ والتربيةِ المتكاملِ (paideia)، بل رفعاً جدليًا له (Aufhebung)، كما أنَّ الرشدَ الناضجَ هو رفعٌ لطفولةٍ سابقة. سيكونُ مثالًا لصياغةِ التنميةِ على يدِ جمهورِ المجتمعِ لا قلةً مختارة، وتجسيدًا للإبداعِ البشريِّ محرَّرًا من عشوائيةِ المكانةِ المنسوبة⁽¹⁾؛ ولن يخشى حتى العملَ اليدويَّ الذي، بدل أن يُعطلَّ التنمية، سيُغنيها ويفتحُ مساراتَ جديدةً للتعبيرِ عن الذات، مع توظيفِ كاملِ لقوى الإنتاجِ الهائلةِ المتوافرة. إلى هذا الأفقِ ينبغي أن تتوجَّه طموحاتنا؛ غير أنَّ الحفاظَ على هذا الطموحِ يقتضي الحفاظَ على إمكانيةِ السيطرةِ على الآلاتِ التي تُهيمنُ علينا اليوم.

إلى جانبِ الزيادةِ الهائلةِ في الإنتاجية، أنتجتِ الرأسماليةُ، في الوقتِ ذاته، مشاهدَ فاحشةً من الهدرِ والدمارِ؛ وبغيةِ الحفاظِ على ارتفاعِ الأسعار، بما يتماشى دومًا مع متطلَّباتِ رأسِ المال، تُدمِّرُ المزارعُ الضخمةُ حقولًا كاملةً من الخضروات، ويُسكَبُ يومياً ملايينُ الغالوناتِ من الحليب، في حين تضمُّ مستودعاتُ (أمازون) مناطقَ مخصَّصةً لإتلافِ البضائعِ غيرِ المباعة. ناهيك عن كميَّةِ السلعِ غيرِ المباعةِ التي تُرمى أو تُدمَّرُ أو تُهدَّرُ في متاجرِ البقالةِ والمجمَّعاتِ التجارية، وعن الهدرِ الناتجِ عن وسائلِ النقلِ غيرِ الفعَّالة. كانتِ النزعةُ التدميريةُ الكامنةُ في رأسِ المالِ

(1) أيُّ المكانةِ الاجتماعيةِ المفروضةُ قسراً، ولا سيَّما بالولادة، لا تلك التي تُختارُ أو تُكتسب.

واضحة منذ فجر الصناعة، ولم تزد إلا انكشافاً مع مرور الوقت. وقد أظهرت الزيادة الضخمة في حجم الهدر الذي تسببت به جائحة كوفيد، أن رأس المال، وليس البشر، هو من يُدير موارِدنا. ثمة ثلاث نزعات متزامنة تظهر هنا بوضوح صارخ: (1) تجاوزت الإنتاجية في ظل الرأسمالية احتياجات سكان العالم، ولا تزال ترتفع وفقاً لحركة رأس المال؛ (2) هناك زيادة مستمرة في كمية المنتجات المدمرة أو المهذرة، من الطعام والملابس إلى السلع الاستهلاكية والعلامات التجارية الفاخرة؛ (3) في الوقت ذاته، يستمر الجوع وسوء التغذية والفقر عالمياً. وهذا كله يعني أن الرأسمالية عاجزة عن استغلال الثروة التي تُنتجها لتلبية الحاجات. لم تُعد الرأسمالية ضرورية؛ ما هو ضروري الآن هو زوالها. بل يُمكن إلغاء تقسيم العمل، لا لفئة صغيرة تقف فوق أكتاف العبيد، بل إلغائه بالكامل، بتراً بحد المقصلة. في فكر (ماركس)، تصبح فكرة نظام التعليم والتربية المتكامل (paideia) ليست مجرد مثَل للتأمل أو الحلم، بل عملية مُمكنة واقعية، بل وضرورية أيضاً، بفضل العلاقات المادية القائمة.

إن الصناعة الحديثة تُجبر المجتمع، فعلياً، وتحت طائلة الهلاك، على أن يُبدل عامل التفاصيل المعاصر، الذي أخضع لتكرار عملية تافهة واحدة طيلة حياته، وأُهيّن إلى حد التحول إلى مجرد بقايا إنسان، بفرد متكامل التطور، قادر على أداء مجموعة متنوعة من الأعمال، ومستعد لمواجهة أي تحول في الإنتاج، بحيث تُصبح

مختلف الوظائف الاجتماعية التي يُمارسها مجرد وسائل متعددة لإطلاق العنان لقواه الطبيعية والمكتسبة⁽¹⁾.

ولا يعني هذا الفهم السخيف القائل بأنه لن يعود للبشر مهام محددة، بل يعني أن البشر لن يُقيدوا بتلك المهام عبر الإكراه الاقتصادي والسياسي، ولا يُحدّون بها، تمامًا كما يُمكن لأحد أفراد العائلة أن يُكلّف بتنظيف الحمام دون أن يُصبح حاملًا رسميًا للقب عامل نظافة. يُمكن تنظيم المجتمع بحيث تُصبح دورة المهام وسيلة لإنتاج أشكال متنوعة من النشاط، فيعمل الفرد في البناء يومًا، وفي التصميم أو الهندسة يومًا آخر، ويزرع في الصباح ويُدرّس في المساء؛ حيث لا يُفصل العمل اليدوي عن الذهني فصلًا صارمًا؛ وحيث يستطيع الأفراد أن يُنمّوا قواهم في اتجاهات عدة، فيتوقّفون عن أن يكونوا مجرد شظايا، ويصبحون قادرين على تحقيق ذاتهم بالكامل. إنّه مجتمع لا يضمّ «رُسامين»، بل أناسًا «ينخرطون في الرسم ضمن أنشطة أخرى»⁽²⁾. حيث «يُصبح تطوّر جميع القدرات البشرية هدفًا بحدّ ذاته»⁽³⁾.

(1) انظر:

Marx, Karl (1867) *Capital*, Volume 1, trans. Samuel Moore, Edward Aveling. Moscow: Progress Publishers. Chapter 15, p. 319 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-I.pdf>

(2) انظر:

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1932) *The German Ideology*. Amherst: Prometheus Books. p. 418.

(3) انظر:

Marx, Karl (1939) *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus. London: Penguin Books. p. 412 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/grundrisse.pdf>

ينتج النظام الرأسمالي العالمي كمّيات هائلة من البؤس، وقد تناولت كثيرًا من جوانبه، لكن سيكون من غير الأمين إنكار أن للرأسمالية أيضًا نوعًا معيّنًا من الفرح الخاص بها. ثمة، أولاً، فرح يكمن في النمو المتسارع لقوى الإنتاج.

فالإنترنت والبرمجيات الحرة تمنح حتى الأفراد من الطبقة العاملة، رغم محدودية الموارد وضيق الوقت المتاح، قدرات لم يكن بالإمكان تخيلها في أي مجتمع سابق. إن لهذا التقدم نشوة عارمة يمكن أن يثيرها في النفس. وثمة، أيضًا، ما يمكن تسميته بالعظمة التكنولوجية (technological sublime)؛ وهو شعور يمزج بين الدهشة والرعب في آن واحد، حين يشهد المرء قوة تقنية هائلة من صنع البشر أنفسهم، تبدو مع ذلك أعظم منهم بشكل لا يقاس.

بل ثمة نوع من الفرح حتى في نزع التدمير الرأسمالية، فرح النفي. فالرأسمالية تحوي ميلًا ثوريًا يطعن في أي شكل من أشكال الثبات الاجتماعي، ويمكن لهذا الميل أن ينتج، ولو مشوهًا، إحساسًا معيّنًا بالتححرّر؛ تحرّر من الأشكال الاجتماعية التقليدية بالغّة القدم، التي بدت قمعية في جودها، وها قد سُحِقَتْ سريعًا بفعل التطور الرأسمالي.

يمكن أن يولّد هذا الدمار إحساسًا بصفحة بيضاء تُفتح، وبآفاق جديدة تنبثق.

استغلَّ بعضُ المنظَّرينَ الموالينَ للرأسمالية، لا سيَّما «التسارعين اليمينيّين» (right-accelerationists)، هذه الجوانبَ لتبرير النظام وتصويره جذّاباً: الاندفاعُ الذي يغمره إحساسٌ بالنشوة، والسموُّ التكنولوجيُّ، والنزعةُ التدميريّةُ الجالحة. غير أنَّ التركيزَ على هذه الزاوية وحدها يفضي إلى رؤيةٍ أحاديّةٍ للرأسماليّة؛ ومع ذلك، فإنَّ كثيرين يحدون النظامَ مُغرِباً من هذه الزاوية، رغم كونهم ضحايا له بطرائقٍ أُخرى.

في المقابل، يستمدُّ «الرجعيّون التقليديّون» (traditionalist reactionaries) سلطتهم من التذكير بما فُقد: فقد دُمّرت الرأسماليّة الروابطُ المجتمعيّةُ العريقة، والاستقرارُ الاجتماعيُّ، والأشكالُ الثقافيّةُ الراسخة، والإحساسُ المؤكَّدُ بوجود.

كانت هذه جميعاً مصادرَ سعادةٍ لا تُنكرُ في حياة ما قبل الحداثة؛ ويُصيبُ الرجعيّون حين يُبرزون هذه الخسائر، لكنّهم، شأن التسارعين اليمينيّين، يُقدّمون صورةً أحاديّةً.

ومن هذا التحيزِ الأحادي صاغوا روايةً عن العودة إلى «جنة عدن» مفقودة؛ حيث يُقدّمون أنفسهم مُهاجراً لما قبل الحداثة، في حين أنَّ شكّلهم السياسيَّ الرجعيَّ وليدُ الحداثة ذاتها ومخصوصٌ بها.

الرأسماليّة نظامٌ مُتناقضٌ متعدّدُ الوجوه بصورةٍ هائلة. أغلبُ الأيديولوجيّات، المؤيِّدةُ للرأسماليّة أو المناهضةُ لها، تعملُ عبر إبراز وجهٍ واحدٍ منها وتهميشِ سائر الوجوه الأخرى. والطريقةُ الوحيدةُ للإحاطةِ الصحيحةِ بطبيعةِ الرأسماليّة وتجنّبِ التضليلِ بشأنها هي

النظر إليها من منظور جدلي كُلِّي: فهي تقدّم وتراجع في آنٍ معاً. عندئذٍ فقط نفهم لماذا يكون الرجوع إلى ما قبل الرأسمالية مُستحيلًا وغير مرغوب، كما يكون استمرارها إلى ما لا نهاية غير مقبول. علينا أن نطلقَ العنانَ للإمكاناتِ الإيجابية التي أفرزتها الرأسمالية ونُنمّيها، في الوقت الذي نُعيد فيه ابتكارَ الضروراتِ الاجتماعية التي دُمّرتها.

7

في مقطع حاسم من الأيديولوجيا الألمانية، يكتب (ماركس) و(إنجلز) أن تقسيمَ العمل «لا يُصبحُ تقسيمًا حقيقيًا إلّا من اللحظة التي يظهرُ فيها فصلُ بين العملِ الماديّ والعملِ الذهني»⁽¹⁾، ويُضيفان: «أنّ هذا يتزامنُ مع ظهورِ أوّلِ شكلٍ من أشكالِ الأيديولوجيتين: الكهنة».

من المهمّ، في هذا السياق، التنبّه إلى أنّ ما يُسمّيه (نيتشه) بـ «تمرّد العبيد» في جينالوجيا الأخلاق لا يُقادُ في الحقيقة من قِبَلِ العبيد بوصفهم عبيدًا، بل من قِبَلِ طبقةٍ كهنوتية منفصلة، يُصنّفها (نيتشه) ضمن طبقةِ السّادة، لكنّها مع ذلك تتسمُ بصفاتِ عبودية⁽²⁾.

(1) انظر:

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1932) *The German Ideology*. Amherst: Prometheus Books. p. 50

(2) انظر:

Wallace, R. J. *Ressentiment, Value and Self-Vindication: Making Sense of Nietzsche's Slave Revolt in Nietzsche and Morality*, Oxford University Press

يتجلى تمرّد العبيد في ابتكارِ نظرةٍ جديدةٍ للعالم، إطارٍ تأسيسيٍّ مُطلق، يُعادُ فيه عكسُ التقسيماتِ القائمةِ للضعفِ والقوّةِ (فيُصبحُ الأقوياءُ مذنبين، والضعفاءُ فضلاء)، ويُحتَقَرُ فيه العالمُ الدنيويُّ الماديُّ لصالحِ عالمِ مفارقِ للمادّةِ والحواسِّ. من السهلِ أن نقرأَ جينياولوجيا الأخلاقِ وكأنَّ هذا الإطارَ ابتكره العبيدُ أنفسهم، لكن كما أشارَ ر. جاي والاس (R. Jay Wallace)، تُفضي هذه القراءةُ إلى تناقضٍ مُربكٍ؛ فمن جهة، يُوصَفُ هذا الإطارُ الجديدُ الناتجُ عن تمرّدِ العبيدِ بأنّه فعلٌ انتقامِ واعٍ، انتقامٌ موجّهٌ ضدَّ الأقوياءِ والإيجابيين، ويَصِفُه (نيتشه) بأنّه «بعيدُ النظر» و«مدرّوسٌ حساسيّاً»⁽¹⁾؛ ومن جهةٍ أخرى، يُوصَفُ الإطارُ نفسه بأنَّ العبيدَ صدّقوه فعلاً، وتبنّوه، واستبطنوه في ذواتهم - ولعلَّ أحدَ أكثرِ عناصرِهِ جذباً لهم هو أنّه يُساعدُهم في تفسيرِ معاناتِهِمْ. لكن لا يمكنُ للإطارِ أن يكونَ الأمرين معاً: إن كان ابتكارُ هذا الإطارِ فعلٌ انتقامِ واعٍ من قِبَلِ العبيد، فكيف لهم، في الوقتِ ذاته، أن يؤمنوا به بصدقٍ، ويستبطنوه في أعماقِهِمْ؟ كيف يمكنُهم أن يبتكروا أداةَ انتقامِ مدرّوسة، وفي الآنِ نفسه يتبنّونها عقيدةً مقدّسةً خاصّةً بهم؟

يُحلُّ هذا التناقضُ، كما يُشيرُ (ماركس) و(إنجلز)، من خلالِ تقسيمِ العملِ؛ إذ ليس العبيدُ هم من اخترعوا هذا الإطارَ، بل الكهنة، أولئك المعفيون من الممارسةِ العمليّةِ فانصرفوا كلياً إلى

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1887) On the Genealogy of Morality, trans. Carole Diethe. Cambridge: Cambridge University Press. Essay I, #8.

العمل الذهني. لم يكن لدى العبيد وقت ولا موارد تسمح بابتكار مثل هذا الإطار، بحكم شقائهم اليومي. بل إن دور العبيد يبدأ عند تفعيل هذا الإطار الكهنوتي ومنحه قوة وتأثيراً مادياً، وحين يُروَّج له ويُنشأ في أوساطهم (كما يُشير (ماركس)، تصبح النظرية قوة مادية حين تتملك الجماهير). بمعنى آخر، الكهنة هم من اخترعوا الإطار، وخططوا، وانتقموا؛ أمّا العبيد فهم من خدعوا لتصديقه، وجرى استبطانه في أعماقهم.

يُشير (نيتشه) إلى أن الكهنة، رغم موقعهم الطبقي ضمن السادة، يتسمون بصفات عبودية تحديداً بسبب إعفائهم من الممارسة الواقعية - فهم «مُبعدون عن الفعل»⁽¹⁾، على عكس السادة الذين يُصوِّرونهم (نيتشه) فرساناً ومحاربين. ولأنهم مُعفون من «الأعمال القذرة»، يتمكنون من التقيد بمثل عليا للنظافة لا يستطيع بلوغها لا العامة ولا بقية الطبقات الحاكمة، من بينها الاغتسال المنتظم، وتجنب أطعمة معينة، والرعب من الدماء - وهنا نشأت فكرة «الطهارة» كفضيلة أخلاقية. ونظراً لطبايعهم السلبية، يميلون إلى إجراءات زهدية كالامتناع عن الطعام والجنس، ما يُعمق أكثر فأكثر صفاتهم العبودية. وهذه الضعف يُولّد لديهم حقداً تجاه الطبقات القوية الأخرى من الحكم، لكن لا يمكنهم الانتقام المباشر بسبب هذا الضعف نفسه؛ فتتراكم الأحقاد غير المُشبعة، وتلد شكلاً جديداً من الانتقام - انتقاماً بعيد المدى، مدروساً،

(1) المرجع نفسه، الفقرة 6.

روحياً، أبطأ بكثير، وأقل يقيناً، لكنه أكثر انتشاراً وتغلغلاً وتأثيراً. في لغتي الأم، اللغة الليتوانية، يُستخدم أحياناً لفظ «الدودة» للإشارة إلى وخز الضمير، وهو تصوير ملائم؛ إذ إن انتقام الكهنة لا يأتي عبر هجوم خارجي، بل يتسلل إلى داخل الهدف، مثل دودة تحفر طريقها إلى الروح، حتى تبلغ أعماق الضمير وتنفذ انتقامها من الداخل، مُستهدفةً الجسد بأسلوبٍ طفيلي. بعدها يُفعل الكهنة هذا الإطار عبر غرسه في الجماهير الذين يتبنونه بفضل وعوده لهم بالجنة وانتقامه من أعدائهم، وبفضل قدرته على إضفاء معنى لحياتهم ولمعاناتهم. وهكذا يكتمل عمرُ العبيد.

تؤكد هذه القراءة الفقرة الثالثة من جينيا لوجيا الأخلاق، حيث يقول (نيتشه) إن «الكاهن هو مَنْ يُغيّر وجهه الحقدِ الدفين»⁽¹⁾، وكذلك في كتاب نقيض المسيح (The Antichrist)، حيث يُصرّح (نيتشه) بأن «الانحطاط، بحسب نمط الكاهن، ليس سوى وسيلة»⁽²⁾. وتعويضاً عن ضعفهم الذاتي، يكتسب الكهنة قوة هائلة من خلال إدارتهم وتوجيههم لجموع العبيد في دورهم كصانعي أيديولوجيا. لكنة هم الاستراتيجيون والمخطّطون لتمرّد العبيد، وللزهد، ولإنكار الحياة.

(1) المرجع نفسه المقالة الثالثة، الفقرة 15.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) *The Anti-Christ*, trans. Judith Norman, in Aaron Ridley & Judith Norman (ed.) *The Anti- Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. #24.

بالعودة إلى الأيديولوجيا الألمانية، يُتابع (ماركس) و(إنجلز) قائلين: منذ اللحظة التي يُنجزُ فيها الانفصال بين العمل اليدوي والذهني، «يُمكنُ للوعي عندئذ أن يُغري نفسه بالاعتقاد بأنه شيء آخر غير وعي الممارسة القائمة، وأنه يُمثل شيئاً من دون أن يُمثل شيئاً واقعياً؛ ومنذ هذه اللحظة، يُصبح الوعي قادراً على الانفصال عن العالم والمُخي في تشكيل «نظرية خالصة»، لاهوت، فلسفة، أخلاق، وما إلى ذلك»⁽¹⁾. لا يتسق هذا المقطع تماماً مع جينولوجيا الأخلاق وحسب، بل يُساعدنا أيضاً في فهمه؛ إذ بفضل تقسيم العمل، يُصبح تفكير الكهنة مُنفصلاً، قدر الإمكان، عن الممارسة المباشرة، ويأخذ مظهر الاستقلال عن العالم المادي، بل يتجاوزه، ومن هنا ينبع طابعهم المُعادي للحياة، وميلهم إلى احتقار عالم الممارسة، وإدانة الحواس، والتزوع إلى التعميم الشامل. يقول (نيتشه): «إن الميتافيزيقا الكهنوتية برمتها مُعادية للحواس»⁽²⁾. وبسبب الفصل بين العمل الذهني واليدوي على وجه التحديد، نزعت الفلسفة الغربية إلى الفصل الصارم بين الجسد والروح، وكانت إدانة الجسد، في ذات الوقت، إدانة للعمال اليدويين؛ وهذا ما جعل من المُمكن أن يبدو الادعاء بأن التاريخ يتحرك بواسطة الأفكار ادعاءً معقولاً.

(1) انظر:

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1932) *The German Ideology*. Amherst: Prometheus Books. p. 50.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1887) *On the Genealogy of Morality*, trans. Carole Diethe. Cambridge: Cambridge University Press. Essay I, #6.

عبرَ تقسيم العمل، يتحوّل عجزُ الكاهنِ وكسلُهُ الواقعيُّ إلى قوّة مُطلقة، تُنقَلُ من مرتبةٍ ضعيفٍ مشلولٍ إلى قوّةٍ تزعمُ أنّها تتجاوزُ العالمَ الحسّيَّ الماديَّ إلى ما هو أسمى وأعلى منه.

لكنَّ إسهامَ (ماركس) و(إنجلز) لا يقتصرُ على مساعدتنا في فهم طبيعة الكاهن؛ بل يُتّجانِ رؤيةً جوهريةً لم يُدرِكها (نيتشه) أو على الأقل لم يُصرِّح بها صراحة، ألا وهي أنّ تمرّد العبيد، والعدميّة، وإنكارَ الحياة، كلّها أمورٌ لا تنفصلُ عن نشوء تقسيم العمل. إنّ إدراكَ هذا الترابطِ هو من الشروطِ الأساسيّةِ لما يمكنُ أن تُسمّيه «اشتراكيّة نيتشويّة».

الجماليات

1

قبل أن يُبدي (نيتشه) أيَّ اهتمامٍ بالفلسفة كموضوع قائم بذاته، كان شغفه الأول والأعمق مُنصباً على الموسيقى والشعر. فقد شكّلت الموسيقى الكنسيّة أعمق تجارب طفولته، وكانت بعض أوائل إبداعاته عبارة عن مؤلّفات كوراليّة دينيّة⁽¹⁾. وبالمثل، كان (ماركس)، قبل أن يُصبح فيلسوفاً هيغلياً أو ثورياً اشتراكياً، يسعى ليكون شاعراً رومانسياً؛ إذ ظلّ الشعرُ شاغله الأساسي حتى أثناء دراسته للقانون، وخلال وجوده في (برلين)، أرسل إلى حبيبته الأبدية (جيني) ثلاثة مجلّداتٍ شعريّة مُهداةٍ إليها، وقد ذكرت أخته أنّ (جيني) «ذرفت دموع الفرح والألم» إثر تلقّيها تلك القصائد⁽²⁾.

(1) انظر:

Young, Julian (2010) Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography. Cambridge: Cambridge University Press. Chapter 2, Music.

(2) انظر:

McLellan, David (1973) Karl Marx - His Life and Thought, London: The Macmillan Press Ltd. Chapter 1, section 2

هذا القاسمُ الجماليُّ المشتركُ بين هذين المُفكرين ليس محضَ مُصادفة، ولا يمكنُ اعتبارُ مساراتهما الفنيّةِ الباكِرةِ مجردَ أخطاءٍ أو بداياتٍ مُضللّةٍ بعيدةٍ عن «الدعوةِ الحقيقيّةِ» للفلسفة. لقد كانت الحساسيةُ الجماليّةُ جوهريةً بالتأكيد في تمكين (نيتشه) و(ماركس) من الكتابةِ بطريقةٍ مهيبةٍ تهزُّ الأرواحَ، لكن ليس هذا معناها الوحيد. يبدو أنَّ (ماركس) و(نيتشه) كانا، بطبيعتهما، يبحثانِ عن معنى الحياة في الجمال، ويسعيانِ إليه باعتباره أقدسَ وأثمنَ عناصرِها، لكنَّهما، مع كلِّ خطوةٍ نحوَه، كانا يجدانِ الطريقَ معرقلًا، ويجدانِ الجمالَ نفسهُ دائِمًا في حالةٍ تقويضٍ وامتهانٍ وابتذال. بل يمكنُ القولُ إنَّ البدايةَ الخاطئةَ لم تكن في سعيهما الفنيِّ، بل في التحوُّلِ إلى النظرية؛ فالنظريةُ كانت المنعطفَ الذي أُجبرَ على سلوكِه حين واجها العقبات في طريقيهما إلى الإشباعِ الجماليِّ. وجدَّ كلاهما هذه العقبات في الأمورِ نفسِها: تلك الجدبةُ المحمومةُ وذلك الثراءُ اللذان لا يسعيانِ إلّا إلى مزيدٍ من التوسُّعِ الذاتيِّ، حيثُ يُحتزُّ معنى الحياةِ إلى مجردِ وسيلةٍ خاضعةٍ لإنتاجيّةٍ لا تنتهي؛ والدينُ الذي يُسخَّرُ لإدانةِ الحياةِ الدنيويّةِ ومتعتها الحسيّةِ، وتعليمِ الإنسانِ أن يُنجَلَ من ذاته ومن جسديهِ؛ وأخيرًا، تلك القيودُ الاجتماعيّةُ الضيّقةُ والمهيمنةُ الكامنةُ في المجتمعِ البرجوازيِّ، التي جعلت الحسَّ الجماليَّ عاملاً ثانويًّا في نظريّةِ الأغلبيةِ العظمى من الناس، بل وحوْلته، لدى الأقلّيّةِ القادرةِ عليه، إلى مجردِ عبءٍ إضافيٍّ أو قناعٍ زائف. لعلَّ الدافعَ الجماليَّ واصطدامَه بعقبانيّتهِ كانا

نقطة البداية في نقد (ماركس) و(نيتشه) للحدائق ورغبتها الملحة في تغييرها.

إن الحاجة إلى الإشباع الجمالي من أهم السمات التي يمكن أن تُحدّد ما هو إنسانيّ بحق، ومع ذلك فقد ساهم البشر - بفعالية وإن دون قصد - في تدميرها إلى حدّ كبير. لذا يمكن القول بمنطقي معقول إن هذه الحاجة الجمالية كانت من الأسباب التي دفعت إلى تطوّر ذلك الشكل الخاص من «الإنسانية» في فكر (ماركس) و(نيتشه)؛ لا أعني إنسانية جوهرية تقوم على تعريف ثابت للطبيعة البشرية لا يتغيّر، بل إنسانية يُعرّف فيها الإنسان الاجتماعي بقدرته اللامحدودة على التحوّل الواعي وصناعة ذاته.

إن الإشكال الوحيد في وصف الفلسفة الناضجة والطموحات الاجتماعية لدى (ماركس) و(نيتشه) بأنّها «تحوّلات» (detours) بهذا المعنى هو احتمال توهم أنّ هذه التطوّرات لم تكن ضرورية. لكنّها كانت ضرورية تماماً - كأثبات أسلحة لمواجهة ما يُبتذل به جمال الحياة؛ غير أنّها أسلحة مقدّرة لها أن تُدمّر نفسها بعد الانتصار. فعندما يتوقّر الطعام والمأوى والدفع، وعندما يُهزم العدو، يتطلّع الإنسان عندئذٍ إلى الجماليات. عندما تبدأ الحياة وحين تقترب من نهايتها، يكون شغل الإنسان الأوّل والأخير هو الجمال.

حتى بعد انهياره النفسي، حين بدأ (نيتشه) يفقد قدرته على الكلام، بقي عزفه على البيانو من آخر ما ظلّ قادراً عليه.

حين كان (تروتسكي) يكتب وصيته في 27 فبراير 1940،

وهو العام الذي لقي فيه حتفه، عبّر في سياق عام عن شكل من أشكال مفهوم (نيتشه) عن العود الأبدي، الذي يُحتم أن يُعادَ عيش الحياة ذاتها كما هي تمامًا: «لو كان عليّ أن أبدأ من جديد... لبقّي المسار الرئيس لحياي بلا تغيير»⁽¹⁾. كان هذا تعبيرًا مُذهلاً عن تأكيد الحياة من قبل شخصٍ طُرِدَ ونُبذَ وطُورِدَ باسم الثورة نفسها التي كان له دورٌ بارزٌ في قيادتها، شخصٍ قضى عشرين عامًا في المنفى، عالقًا بين أنياب الرأسماليين والفاشيّين والستالينيّين، وكان، وقت كتابة هذه الكلمات، يُعاني من تدهورٍ صحيّ. من الصعب تصوّر كيف يكونُ مثلُ هذا الإقرار بالحياة ممكّنًا دون حسٍّ جماليّ. في الواقع، ينتهي خطاب (تروتسكي) لا بتأمّل في الماركسيّة أو الثورة، بل بتحيةٍ إلى جمال الحياة. يصفُ زوجته وهي تفتحُ النافذة ليطلّ على شريط أخضر زاوٍ من العشب تحت ضوء الشمس وتحت سماء زرقاء صافية؛ ويحدّ الحسّ الجماليّ في مثل هذا المشهد البسيط سببًا كافيًا لتأكيد الحياة: «الحياة جميلة. فلتُظهرها الأجيال القادمة من كلّ شرٍّ واضطهادٍ وعنف، ولتستمتع بها بكلّ ما فيها».

2

نظرًا لأنّ الحياة تُعاش عبر الحواسّ، وأنّ الحواسّ تجدُ أصدق تعبيرٍ لها وأرحب مجالٍ للعب في الفنّ، يمكنُ استنتاج الكثير عن

(1) انظر:

Trotsky, Leon (1940) The Testaments of Trotsky, <https://www.marxists.org/history/etol/newspape/fi-is/no7/testaments.htm>

الفيلسوف من خلال آرائه في الفن. فاللفظ ذاته جماليات «aesthetics» مُشتق من الكلمة اليونانية αἰσθητικός (aisthetikos)، التي تعني، من بين معانيها، «الحساس»، «المتعلق بالإدراك الحسي»، وهو ما يُضفي على المصطلح صلةً جوهريةً بتجربة الإحساس عمومًا.

وبذلك، يمكن للجماليات أن تتجاوز نطاق الفن لتشمل طبيعة التجربة الحسية ذاتها. يتناول هذا القسم كلتا الزاويتين: حياة الجماليات، وجماليات الحياة.

احتقر (أفلاطون) الحواس، وعدّها مُضلّلة، واعتبر نتائجها وهماً، ولذلك شجّب الفن البصريّ باعتباره مجرد محاكاة لمحاكاة. أمّا (كانط)، فقد رأى أنّ المعطيات الحسية (أي المضمون) تحتاج إلى الخضوع والانضباط ضمن مقولات العقل (أي الشكل) كي تكتسب شرعيّتها، ولهذا انصبّ اهتمامه الجماليّ على الشكل السليم. في المقابل، رفع (نيتشه) من شأن التجربة الحسية في مواجهة كل ما سبق أن وُظّف لتقويضها، فارتفع بمكانة الجماليّ أيضًا. في رأيه، أصبح الجماليّ ليس مجرد عنصر مركزيّ في الحياة بل عنصرًا جوهريًا فيها: «الفنّ، بوصفه إرادة الخير للمظهر»⁽¹⁾. من هنا، يُمكن للمرء في كثير من الأحيان أن يستنتج من موقف أحدهم من الجماليات مقدار تأكيده للحياة أو إنكاره لها؛ فمن يحقر الجماليات، وبالتالي

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1882) *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff
& Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press. #107

يحتقرُ الحواسَّ نفسها، لا بدَّ أن يُنكرَ الحياةَ إِمَّا صراحةً (كما عند شوبنهاور)، أو عبرَ تبريرها بمُسوّغٍ ينفِها، كتعلُّله بعالمٍ مفارقٍ للحواسَّ (كما عند أفلاطون).

أمَّا نحن، أتباع (نيتشه)، فقد تخلَّينا عن كلِّ العوالم الأخرى، عن جميع «العوالم الخلفيّة»، كما سمّاها (زرادشت)، ولم نعدْ نجدُ عزاءً فيها. لقد رفضنا أيضًا جميع الأخلاقِ المُجرَّدة الشاملة، فلا يُمكننا تبريرُ الحياةِ على أُسُسٍ أخلاقية، ولا باسمِ «الحقيقة» المطلقة بحرفها الكبير. لم يبقَ لنا إلَّا الخلاصُ الجماليّ. نحنُ بحاجةٌ إلى حيِّزٍ لا يُنكرُ الحواسَّ ولا يسعى لتجاوزها أو تحطُّبها أو الهروبِ خلفها، بل يزدهرُ بالحواسَّ ويحتفي بها، ويُعيدُ تشكيلها، ويرتقي بها، بل ويؤمِّها، لأنّه، كما قال (نيتشه): «فقط ظاهرةٌ جماليّة، تُبرِّزُ الحياةَ والعالمَ إلى الأبد». غير أن هذا لا ينبغي أن يقودَ إلى الظنِّ بأنَّ جميعَ الظروفِ تُهيئُ المجالَ بالقدرِ نفسه لتأكيدِ الحياةِ جماليًّا.

لقد نجحَ الفاشيونَ كثيرًا في الترويجِ لأنفسِهِم باعتبارِهِم الحماةَ السياسيينَ للفردِ الجماليّ، ومن خلالِ تسييسِ الجمالِ، وتجميلِ صورةِ الأُمّةِ والحربِ ذاتِها، سعوا إلى وضعِ واجهةٍ زخرفيّةٍ تخفي وراءها جميعَ المشاكلِ المادّيّةِ التي عجزوا عن معالجتها - وهكذا استُخدِمَ المثالُ الجماليُّ الكاذبُ وسيلةً لتحديرِ سياسيّ.

«ما من ظلمٍ أكبر يُرتكبُ في حقِّنا من أن يُظنَّ أنَّ الأمرَ عندنا لا يعدو أن يكونَ مسألةً فنِّ فقط، وكأنّه دواءٌ أو مُسكِّنٌ نلجأُ إليه

لتتخلّص من بقيّة أوضاعنا البائسة كلّها». - نيتشه، ريتشارد فاغنر

في بايرويت Richard Wagner in Bayreuth⁽¹⁾

لتجنّب هذا الخطأ، ينبغي دائماً الاعتراف بأنّ الحسّ الجماليّ ليس شيئاً خارقاً للطبيعة، بل هو شيءٌ يتطوّر على أساسٍ ماديّ، ويصان ويُقوّى أو يُقوّض بفعلِ علاقاتٍ اجتماعيّةٍ محدّدة. يقول (ماركس): «كما لا يُوقظُ في الإنسان إحساسه بالموسيقى سوى الموسيقى، وكما لا معنى لأجلِ الموسيقى لدى أذنٍ غيرِ موسيقيّة، فإنّه لا يُمكنُ أن توجدَ في نظري إلّا بقدرِ ما توجدُ قوّي الأساسيّة باعتبارها قدرةً ذاتيّة؛ إذ إنّ معنى الشيء في نظري لا يتجاوزُ حدودَ إحساسي به... ولهذا السبب، تختلفُ حواسُّ الإنسان الاجتماعيّ عن حواسِّ الإنسان غيرِ الاجتماعيّ». بمعنى آخر، لا يُمكنُ تأكيدُ الحياةِ جماليّاً إلّا على أساسِ قدراتي الجماليّة الأساسيّة، التي لم تُمنح لي مُسبقاً، بل لا بدّ من تنميتها وتطويرها ضمنَ المجتمع.

«فقط من خلال الغنى المتجلّي موضوعيّاً في الكينونة الجوهريّة للإنسان، يُمكنُ لغنى الحساسيّة الإنسانيّة الذاتية (أذنٍ موسيقيّة، عينٍ ترى جمالَ الشكل، باختصار: حواسّ قادرة على إشباع الإنسان وقادرة على تأكيد ذاتها باعتبارها قوى جوهريّة للإنسان) أن يُزرعَ أو يُوجدَ أصلاً... فالإحساسُ الإنسانيّ، الطبيعةُ الإنسانيّة للحواسّ،

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1873) Richard Wagner in Bayreuth, cited in Domenico Losurdo (2002) Nietzsche, the Aristocratic Rebel. Leiden: Brill.

p. ix

لا تتكوّن إلّا بفضل موضوعها، وبفضل الطبيعة المؤنسة. وصناعة الحواس الخمس هي نتاج كامل تاريخ العالم حتّى اللحظة الراهنة». - (ماركس)، «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844»⁽¹⁾ يتجلى بوضوح تامّ هنا أنّ لسياسة (ماركس) بُعدًا جماليًا. وقد أشار ديفيد مكليلان (David McLellan)، من بين آخرين، إلى أنّ هذا البعد تأثّر على الأرجح بالرومانسي الألمانيّ فريدريش شيلر (Friedrich Schiller)⁽²⁾، الذي رأى أنّ ميل البشر نحو الألوهية لا يُمكن أن يتحقّق إلّا جماليًا؛ فعندما يُحوّل الإنسان العالم الطبيعيّ ليُعبر عن كُليّة كينونته الإنسانية، تتحقّق المصالحة بين الطبيعة والروح، بين المضمون والشكل، بين الخاصّ والكوفيّ، ويُدرك الإنسان هذه المصالحة الإلهية إدراكًا جماليًا.

لم يقتصر الأمر على تأكيد كلّ من (ماركس) و(نيتشه) على أهمية الحساسية الجمالية في تأكيد الحياة، بل فهما أيضًا كيف يُعوّض رأس المال هذه الحساسية:

(1) انظر:

Marx, Karl (1844) *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, trans. Martin Milligan. Moscow: Progress Publishers. III, Private Property and Communism, p. 46 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf>.

(2) انظر:

McLellan, David (1973) *Karl Marx: A Biography*, Macmillan Press Ltd., p. 105. See also discussion in Leonard P. Wessel, Jr. (1978) "The Aesthetics of Living Form in Schiller and Marx," in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 37, No. 2, p. 189-201.

«يعرفُ الرجلُ المنخرطُ في التجارة كيف يُقيّمُ كلَّ شيءٍ من دون أن يكونَ قد صنّعه، يُقيّمُه بناءً على حاجاتِ المستهلك، لا بناءً على حاجاته هو؛ وسؤالُه المحوريُّ هو: «مَن سيستهلكُ هذا؟ وكم عددهم؟» يُطبّقُ هذا النمطَ من التقسيمِ على الدوام، على نحوٍ غريزيٍّ أيضًا: يُطبِّقه على كلِّ شيءٍ، بما في ذلك مُنتجاتِ الفنونِ والعلومِ، والمفكرين، والعلماءِ، والفنانين، ورجالِ الدولة، والشعوبِ، والأحزابِ، وعلى كاملِ العصرِ نفسه؛ إزاءَ كلِّ ما يُنتجُ، يبحثُ عن العرضِ والطلبِ ليحدّدَ قيمةَ كلِّ شيءٍ». - نيتشه، الفجر⁽¹⁾

«لا يرى تاجرُ المعادنِ في المعدنِ سوى قيمتهِ التجارية، لا جالُه ولا طابعه الخاصّ؛ إنّه يفتقرُ إلى الحسِّ المعدنيّ. وهكذا، فإنّ تجسيدِ جوهرِ الإنسانِ، نظريًّا وعمليًّا على السواء، ضروريٌّ ليُصبحَ الإحساسُ إنسانيًّا، ولكي يُخلَقَ الحسُّ الإنسانيُّ المُقابلُ لكاملِ ثروةِ الجوهرِ البشريِّ والطبيعيِّ». - (ماركس)، «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844»⁽²⁾

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1881) Daybreak, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press. #175.

(2) انظر:

Marx, Karl (1844) Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, trans. Martin Milligan. Moscow: Progress Publishers. III, Private Property and Communism, p. 46-7 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf>.

على الرغم من اختلاف التأكيدات في هذه المقاطع، فإنها تُعبرُ بوضوح مدهش عن هم مشترك: همّ الكيفية التي تُؤثّر بها علاقات المجتمع الرأسمالي في حواسّ الإنسان ذاتها، وفي حساسيته، وفي حسّه الجمالي. انتقد بيتر ديمتز (Peter Demetz) يومًا ماديةً (ماركس) بحجة أنّها تُجرّد الفنّان من حرّيته، وتحوّله إلى خادمٍ للعمليات الاقتصادية، لكنّ الذي يفعل ذلك ليس (ماركس)، بل الرأسمالية نفسها! ولقد كشف (ماركس) هذا الواقع سعيًا إلى مقاومته. في ظلّ الرأسمالية، تصبح جميع الحواسّ «مأسورة» في الحاجة العملية الحامّة، فتختزلُ في «إحساسٍ محدود». وليس التاجر وحده من تنقيد حواسّه بهذا الشكل، بل العاملُ المعدّم الفقير أيضًا، الذي يقترب من الطعام بطريقة غير إنسانية، لمجرد غريزة غير واعية لسدّ الجوع، فلا يدرك في الطعام «صيغته الإنسانية»، بل فقط وجوده المجرد كغذاء. إنّ الرأسمالية هي إخضاع الإنسان إلى ما لا نهاية له من الحاجة العملية الحامّة، وهي بالتالي نقيضٌ جوهريٌّ لارتقاء الحواسّ الجمالية؛ وإذا كانت الحواسّ الجمالية شرطًا أساسيًا لتأكيد الحياة، فإنّ الرأسمالية، تبعًا لذلك، نقيضٌ للحياة نفسها.

3

إنّ التبرير الجمالي للحياة لا يقتصرُ على الأعمال الفنية الحرفية وحدها - لو كان الأمر كذلك لكان تبريرًا محدودًا للغاية. ليست المسألة أنّ الأعمال الفنية وحدها يجب أن تُؤكّد الحياة، بل إنّ الحياة بحدّ ذاتها ينبغي أن تُؤكّد بأسلوب العمل الفنيّ.

يقول (نيتشه): «يجب أن نتعلم من الفنانين، وأن نكون أكثر حكمة منهم. فهذه القدرة الحساسة [الجمالية] عادة ما تتوقف لديهم عند حدود الفن، حيث تبدأ الحياة؛ أمّا نحن، فنريد أن نكون شعراء لحياتنا، انطلاقاً من أصغر تفاصيلها وأكثرها اعتيادية»⁽¹⁾. إذا نظرنا إلى الحياة من منظور جمالي، يُمكن إبراز ما هو جميل فيها ليُشعّر ويتوهج، بل ويمكن حتى للعيوب والنقص أن تُرتب ضمن سياق «العمل الفني» الكلي بحيث تصبح مُفعمة بالإيجابية إلى أقصى درجة.

ولا يُمكن للجماليات أن تبلغ تمام تأكيدها إلا إذا امتدت لتشمل العالم بأسره، وعندها، بحكم هذا التوسع الشامل، يُمكن القول إنها تُلغى بوصفها حيّزاً مستقلاً ومحدوداً⁽²⁾. فإذا كانت الجماليات ضرورية لتأكيد الحياة، فإن تأكيد الحياة بلا حدود يستلزم جماليات بلا حدود، الأمر الذي يُفضي، في نهاية المطاف، إلى توحيد الفن والحياة بحيث يُصبح الحديث عن «إلغاء الفن» كحيّز منفصل أو عن «اندماج الفن بالحياة» حديثاً عن الشيء ذاته.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1882) *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff & Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press. #299

(2) انظر:

Here I am indebted to Ross Wolfe's blog *The Charnel- House*, the article *Art into life*. <https://thecharnelhouse.org/2015/03/18/art-into-life/>

في بعض كتاباته، كان (نيتشه) يُساوي بين مثاليه الأعلى في الفن وطقس الاحتفال أو المهرجان: «ما جدوى كل فنونا وأعمالنا الفنية إذا فقدنا ذاك الفن الأسمى، فن الاحتفال؟ كانت الأعمال الفنية تُعرض سابقاً على طريق مهرجان البشرية العظيم، كذكاراتٍ وتُصبّ للحظات الفرح والسمو. أما الآن، فيُستخدَم العمل الفني لجذب البشر البائسين المنهكين المرضى إلى هامش طريق عذاب البشرية لوهلة شبقية عابرة»⁽¹⁾. فالمهرجان، في جوهره، احتفال ديونيسي: إنه اندفاع جماعي متحرر يهدم الحدود والقيود. في المهرجان، يرفض الفن أن يُجسَّس في المتاحف أو داخل أطر اللوحات، أو أن يُحتَرَل إلى مجرد موضوع سلبي للمشاهدة اللامبالية. في الحالة الديونيسية، «تأجج كامل منظومة الانفعالات وتشتد»، وعنصرها الأساسي هو «سهولة التحول»، حيث «يُغيَّر الإنسان الديونيسي ذاته باستمرار»⁽²⁾. لهذا، فإن الفن الديونيسي فنٌ ثوري يرفض أن يُقيَّد الانفعالات التي تتجلى من خلاله، ويُطلَق العنان للتحول الدائم. لهذا أيضاً، فإن نزوع الفن إلى التوسع عبّر

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1882) *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff & Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press. #89

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) *Twilight of the Idols*, trans. Judith Norman, in Aaron Ridley & Judith Norman (ed.) *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. *Skirmishes of an Untimely Man*, #10, p. 197.

عن ذاته بأقوى صوره في الكثير من لحظات الثورة الكبرى في القرن العشرين.

أعلن لوناشارسكي (Lunacharsky)، البلاشفي النيتشوي، في أول مؤتمر سوفيتي لأقسام الفنون قائلاً: «يجب على البروليتاريا أن تُزيل أخيراً ذلك الفارق الحاد بين الحياة والفن، الذي كان يخلق الطبقة الحاكمة في الماضي»⁽¹⁾. وقد رأى رفيقه النيتشوي فولسكي (Volski) في الاشتراكية عالماً تُغمُر فيه الحياة اليومية بـ «نثر الحياة وشعرها»⁽²⁾. وفي كتابه الأدب والثورة (Literature and Revolution) وصف تروتسكي (Trotsky)، حتى باستخدام الكلمة الروسية للإنسان الأعلى (Übermensch)، الإنسان المستقبلي وصفاً جمالياً، بأنه «أكثر انسجاماً... أكثر إيقاعاً... أكثر موسيقية» - وأن عملياتنا الاجتماعية تُمنح «شكلاً جميلاً» عبر الفنون، وأن «جميع العناصر الحية للفن المعاصر [تتطور] إلى أعلى درجاتها»⁽³⁾. أما الفنان السوفيتي

(1) انظر:

Lunacharsky, Anatoly (1920) cited in Margaret A. Rose (1984) *Marx's lost aesthetic: Karl Marx & the visual arts*. Cambridge: Cambridge University Press. P. 121.

(2) انظر:

Volski, Stanislav (1909) *Filosofiya borby: opyt postroyeniya etiki marksizma*, cited in George L. Kline (1969) "Nietzschean Marxism" in Russia, in Frederick J. Adelman (ed.) *Demythologizing Marxism: A Series of Studies on Marxism*. p. 173

(3) انظر:

Trotsky, Leon (1924) *Literature and Revolution*, trans. Rose Strunsky. Ch. 8. https://www.marxists.org/archive/trotsky/1924/lit_revo/ch08.htm

الشهير ألكسندر رودشينكو (Alexander Rodchenko)، المعروف بأعماله البنائية الأيقونية، فقد أعلن أنه حان الوقت ليُصبح «الفن جزءاً عضوياً من الحياة»، مُطلقاً الشعارات الآتية:

«المستقبل لن يُشيد أديرةً للكهنه ولا للأنبياء والمهرّجين في الفن».

«ليسقط الفن بوصفه جوهره مُبهرة في حياة الفقراء القائمة القدرة».

«ليسقط الفن بوصفه وسيلة هروب من حياة عديمة المعنى».

«فن عصرنا هو الحياة الواعية المنظمة القادرة على الرؤية والإبداع».

«فنان عصرنا هو الإنسان القادر على تنظيم حياته، وعمله، وذاته».

«علينا أن نعمل من أجل الحياة، لا من أجل القصور والكنائس والمقابر والمتاحف»⁽¹⁾.

عبّر هذا الدافع نفسه عن ذاته بقوة أيضاً في فرنسا، خلال ثورة مايو 1968، التي يُذكرُ منها الكثير من الشعارات والملصقات الأيقونية.

(1) انظر:

Rodchenko, Alexander (1921), cited in Margaret A. Rose (1984) *Marx's lost aesthetic: Karl Marx & the visual arts*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 130.

حيث احتلّ طلابُ وأساتذةُ مدرسةِ الفنونِ الجميلةِ في باريس (École des Beaux-Arts) المبنى، حولوه إلى ورشةٍ فنٍّ مستقلةٍ تُصمّمُ فيها الأعمالُ الفنيّةُ الثوريّةُ جماعياً، وتُطبعُ وتُلصقُ في شوارعِ باريس. من أشهرِ تلكَ الشعارات: «الجمالُ في الشارع» (La beauté est dans la rue). عندما داهمتِ الشرطةُ المدرسةَ وأخرجتِ المحتلينَ بالقوّة، ظهرت ملصقاتٌ جديدةٌ تُجسّدُ شرطياً يعضُّ على فرشاةِ أسنانٍ، تحتَ شعار: «الشرطةُ تظهرُ في مدرسةِ الفنونِ الجميلةِ، والفنونُ الجميلةُ تظهرُ في الشارع»⁽¹⁾. الرسالةُ واضحة: تستطيعونَ طردنا من فضاءِ الفنِّ، لكننا سنجعلُ الفنَّ بلا حدود.

(1) انظر:

<https://www.nytimes.com/2018/05/04/arts/design/may-1968-paris.html>

الصيرورة

لماذا ربط (نيتشه) الكينونة بأخلاق العبيد؟ لأنَّ العبيد ضعفاء، عاجزون، غير قادرين على مواجهة العالم الواقعي اليوميّ - عالم الصيرورة المستمرة، عالم التغيّر الأبديّ. إنَّهم يجدون في هذا اللايقين والحركة مصدرَ خوف، فيُبدعون عالمًا آخر - عالم الكينونة، في مواجهة العالم اليوميّ للصيرورة. سواء كان هذا العالم هو جنّة مُثُل (أفلاطون)، أم ملكوت الله، أم حتّى مملكة القوانين العلميّة، فهو محاولة لتقليص وإضعاف التدفّق المستمرّ الذي يُميّز عالمنا، وإنكارُ هذا العالم لصالح عالم خارج الحواسّ، يُقدّم للمرء الطمأنينة والأمنَ عبرَ كينونةٍ ثابتة. يمكنُ أن نأخذَ البرجوازيّةَ مثالًا، فهي، خوفًا من التغيّر الثوريّ، وقلقًا من فقدانِ موقعها الاجتماعيّ، تُبشّرُ بعالم الحقوق الأبديّة والطبيعيّة غير القابلة للمسّاس، تلك الحقوق التي، رغمَ كلّ التغيّرات السياسيّة والاقتصاديّة الواقعيّة، تُطمئنّهم بأنَّ امتلاكهم للملكيّة الخاصّة هو أمرٌ إلهيّ مقدّس. أمّا البروليتاريا الديونيسيّة، فعليها أن تُذكّرهم بالصيرورة. اليوم، وحدها الطبقة الثوريّة قادرةٌ على اختبار ما هو عزيزٌ على قلب كلّ من (ماركس)

و(نيتشه) - الحرية ليست في الكينونة، بل في الصيرورة. الحرية ليست حرية أن تكونَ ما أنتَ عليه بالفعل أو ما فُرضَ عليك من جوهر مُسبق التعريف؛ فذلك نقيض الحرية تمامًا، لأنه يُجبرُك على التقيد بقلب خاضع مُحدّد سلفًا، سواء أنزل إليك من جنّة (أفلاطون)، أو من مؤسسة ترغب في جعلك أكثر قابلية للتوقع والتحكم. حين تُجبرُ على أن تكونَ مُمثلاً لهوية قومية أو ثقافية أو اجتماعية، تُفرض عليك الكينونة - فكل ما يُعزّز هذه الهوية يُعدُّ خيرًا، وكل ما يُنكرها يُعدُّ شرًا. يُقال لك: «لا تتجاوز الحدود، كي لا تُفصَح عبثية الكينونة التي أنت عليها إلى الأبد». يقول (نيتشه) إنَّ المجتمع لا يرى في رعاياه سوى أدوات وآلات، وعلامة الآلة الجيدة هي ثباتها، توقُّع أفعالها، وانحصارها في مجموعة محدّدة من الوظائف. أما الحرية الحقيقية فهي حرية الصيرورة، حرية تجاوز الذات، حرية إطلاق قوى لم يكن المرء حتى على وعي بوجودها - الحرية لتأكيد الحياة! إنها «الحركة المطلقة للصيرورة»، كما قال (ماركس)⁽¹⁾. والحياة نفسها قالت لزرادشت: «انظر إليّ: أنا ما يجب أن يتجاوز نفسه دائماً»⁽²⁾.

(1) انظر:

Marx, Karl (1939) Grundrisse, trans. Martin Nicolaus. London: Penguin Books. p. 412 at <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/grundrisse.pdf>

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) Thus Spoke Zarathustra, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. Part II, On Self-Overcoming, p. 89.

الشيوعية، على عكس سوء الفهم الشائع، ليست مثالا على الكينونة التي تهدف إلى إخضاع الصيرورة. يُعلن ماركس أنَّ «الشيوعية ليست عندنا حالة ينبغي تأسيسها، ولا مثالا يجب على الواقع أن يطابقه. إنَّما نسمي الشيوعية الحركة الفعلية التي تُلغي الواقع الراهن»⁽¹⁾. أصبح من المؤلف أن يحاول بعض المعلقين، الساعين إلى إيجاد صلة جوهرية بين الماركسية والمسيحية، تشبيه الهدف المستقبلي للشيوعية بفكرة الفردوس القديمة، لكن على الأرض. غير أنَّ الشيوعية لن تكون، كما يُوحى هذا التشبيه، وصولاً إلى كينونة نهائية ثابتة تُلغي كلَّ صيرورة وصراع وتعارض وكفاح. يكتب لينين: «من المهم أن ندرك مدى كذب التصوُّر البرجوازي الاعتيادي للاشتراكية باعتبارها شيئاً جامداً، متصلباً، ثابتاً مرةً وإلى الأبد؛ إذ إنَّ الاشتراكية، في الحقيقة، ستكون مجرد بداية لحركة سريعة وحقيقية وجاهيرية إلى الأمام، تشمل أولاً الأغلبية، ثمَّ الشعب بأسره، في جميع ميادين الحياة العامة والخاصة»⁽²⁾. لذلك، فإنَّ الكلام على «إقامة» الشيوعية، بمعنى كيانٍ ثابتٍ نُنزلهُ على العالم، مجازٌ غيرٌ دقيق؛ فالشيوعية، أولاً وقبل

(1) انظر:

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1932) *The German Ideology*. Amherst: Prometheus Books. p. 57.

(2) انظر:

Lenin, Vladimir (1918) *State and Revolution*, trans. Zodiac and Brian Baggins. Ch. 5 at <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1917/staterev/ch05.html>

كل شيء، عملية لا تُحقق مستقبلاً محدّداً سلفاً، بل تُخلق المستقبل
في مسارٍ تفتّحها ذاته.

كما أنّها تنطوي على إلغاء جميع كيانات الكينونة المتناسكة التي
تُحقّق قدرتنا على التحوّل والإبداع - الدول، الأمم، الحكومات -
- وتشكّل، على العكس، الإطلاق النهائي للصيرورة في الحياة
الاجتماعية.

الفرح في الفعل

حين يرسم الرسّام، لا يكون النشاط مجرد وسيلة آلية، وكأنّ النتيجة النهائية وحدها هي ذات القيمة، أمّا فعل الرسم نفسه فمجرد وسيلة كان الأجدرُ تجاوزها لو أمكن. إنّ الفعل نفسه، لا يقلُّ قيمةً عن اللوحة المنجزة؛ فاللوحة نستمتعُ بها في صيرورتها، أثناء عملية اكتمالها. هذا الفرحُ في عملية الصيرورة هو ما أراد ماركس أن يُصبح سمةً متزايدةً للنشاط العمليّ. في ظلّ الرأسمالية، يتسم كلُّ عملٍ مأجور بطابع عمليّ؛ وليس فقط أنّ عملية الإنتاج نفسها لا تحظى بالقيمة، بل إنّ المنتج النهائي نفسه لا يُقدر إلا بوصفه وسيلة؛ وسيلة للحصول على الأجر أو لتراكم رأس المال.

وبسبب تربيّتنا الاجتماعية في ظلّ الرأسمالية، صار صعباً علينا حتى أن نتصوّر إمكانيةً أن تكون معظم الأنشطة الإنتاجية شيئاً آخر غير وسائلٍ بحتة. مع ذلك، حتى في ظلّ الرأسمالية، متى ما توفّر لنا الوقت الكافي، نجدُ وفرةً من الأمثلة على أنشطة إنتاجية تُلبّي احتياجاتٍ معيّنة، ومع ذلك تُقدّر لذاتها. فالشخصُ

الذي يزرعُ حديقةً منزليّةً لا يكتفي بالاسترخاء بل يثري معرفته العملية بالنباتات، ويسعدُ أيضًا جماليًا؛ والشخصُ الذي يطهو طعامًا للأصدقاء أو العائلة يُجربُ وصفةً جديدةً ويجدُ فرحًا لا في تطوير الذائقة فحسب، بل أيضًا في الأنسِ الاجتماعي الذي يمنحه تناولُ الطعام مع الآخرين؛ أو مَنْ يصنعُ أرجوحةً لأطفاله، أو بيتًا صغيرًا لحيوانه الأليف؛ بل حتى الأنشطة المُرهِقة تبدو مقبولة ومُبهِجة، إذا رآها المرءُ تُسهِمُ في إفادة أحبائه، أو مجتمعه، أو حتى غريبٍ بحاجة.

جميعُ هذه الأنشطة بلا شك ذات قيمةٍ أداتيّة، لكنها أيضًا تُحظى بالتقدير وتجد من يستمتع بها لذاتها، لأنها تُحقِّقُ الخصائص الأربع التي أدرجها ماركس في ملاحظاته ذات مرة كنموذجٍ للنشاط الإنتاجي في ظل الاشتراكية:

ففي مثل هذا الفعل: (1) يرى الفردُ شخصيته متجسدةً في الحَصيلَة المُنتَجة، ويشعرُ بتحقيقِ فرديّته موضوعيًا، كالحائك الذي يرى نفسه مُنعكسًا في الملابس التي يصممها؛ (2) حين يرى الفردُ المنتج النهائي يُلبّي حاجات الآخرين، ويشهدُ استفادتهم منه واستمتاعهم به، يشعرُ بالرضا لإسهامه في إشباعِ احتياجات إنسانية؛ (3) حين يرى الآخرين يستمتعون بنتاجه، يشعرُ في الآن نفسه بقيمة ذاته تُثبتُ عبر الآخرين؛ فقيمته كمبدعٍ يُؤكدُ عليها من خلال استمتاع الآخرين بإبداعه، «مُتحققةً في فكرهم وفي جبههم»؛ (4) وأخيرًا، حين أرى فرديتي مُنعكسةً في الأشخاص الذين

يستمتعون بتاجي، أرى أيضًا فرديتهم مُنعكسة في ذاتي، فيغدو إنتاجنا «كمرايا متعددة، كلٌ منها يعكس جوهرنا»⁽¹⁾.

يعبر (ماركس) في هذه الملاحظات عن فكرة نجدها كذلك لدى (نيتشه): أن الإنسان لا يؤكّد ذاته إلا من خلال علاقته بالآخرين. يقول (زرادشت) مخاطبًا الشمس: «يا أيها النجم العظيم! ما عساها سعادتك لو لم يكن لديك أولئك الذين تُشرق عليهم؟» فالشمس في كتاب «هكذا تكلم زرادشت» ترمز إلى وفرة القوة التي تمنح ذاتها للآخرين وتنعكس فيهم، ومن خلالها تتحقق

(1) يجدر بنا هنا أن ننقل هذا المقطع من (ماركس) بنهاية، لما فيه من بلاغة ودقة تكشف عمق رؤيته: «لنفترض أننا ننتج بطريقة إنسانية؛ عندها، في فعل الإنتاج ذاته، يؤكّد كلٌ منا نفسه ونظراؤه من البشر مرتين. (1) سأكون قد جسدت، في إنتاجي، فرديتي وخصوصيتي، وبذلك أكون قد استمتعت في نشاطي بتعبير فردي عن حياتي، وحين أنظر إلى المنتج، سأجد لذّة فردية في إدراك أن شخصيتي أصبحت موضوعًا ملموسًا، مرئيًا للحواس، وقوة لا يرقى إليها شك؛ (2) وفي استمتاعك أو استخدامك لتاجي، سأحظى بلذّة مباشرة من إدراكي بأنّ عملي لئى حاجة إنسانية، وجسد جوهر الإنسان، وصاغ لك، أنت الآخر، موضوعًا يلبي حاجتك؛ (3) وسأكون في نظرك الوسيط بينك وبين الجنس البشري، وسأدرك من قبلك ويُعترف بي بوصفي إكمالًا لجوهر الخاص، وجزءًا لا غنى عنه منك، وهكذا أكون قد أدركت أنني مُتحقق في فكرك وفي محبتك؛ (4) وفي تعبري عن حياتي سأكون قد صغت تعبيرك أنت عن حياتك، وبهذا أكون، عبر نشاطي الخاص، قد أدركت جوهر الخاص، جوهر الإنسان والمشارك. في وضع كهذا، تصبح منتجاتنا أشبه بمرآيا متعددة، يعكس كلٌ منها جوهرنا. وهكذا، ما يحدث في جانبي يحدث في جانبك أيضًا. سيكون عملي تعبيرًا حرًا عن حياتي، ومن ثمّ، متعة حرّة بحياتي. وفي العمل تأكيدًا لخصوصية فرديتي، لأنّ حياتي الفردية. وبذلك، يغدو العمل ملكيّة حقيقية وفعالة. - ملاحظات على جيمس ميل Notes on James Mill، كما وردت في: ديفيد ماكيلان، كارل ماركس: حياته وفكره Karl Marx: His Life and Thought، لندن: مطبعة ماكيلان، 1973، ص 99-100.

وَتؤكد. «بارك الكأس التي تفيض كي يسيل منها الماء ذهبياً ويحمل في كل مكان انعكاس سعادتك»⁽¹⁾.

ويجب أن يكون جلياً من الملاحظات المذكورة أعلاه أن ماركس لا يتصور النشاط الإنتاجي في ظل الاشتراكية باعتباره مجرد أجر أعلى، أو إنكاراً للذات في سبيل «الصالح العام»، أو، لا سمح الله، خضوعاً للدولة. إنه يتصوره، أولاً وقبل كل شيء، على أنه فعل يؤكد ويُعني الفرد، تفجرٌ للمحبة والفرح، إنتاج «بطريقة إنسانية». وأي «اشتراكية» لا ترى في هذا الأمر أهمية إنما هي اشتراكية عدمية لا غير. إن عالمًا يغلب فيه هذا الطابع على معظم النشاط البشري هو عالمٌ ممكن. والاعترا ب عبر النشاط، الذي يعانیه معظمنا، ليس قانوناً ثابتاً من قوانين الحياة، بل هو أمرٌ مشروطٌ تاريخياً. ففي ظلّ الرأسمالية، ينشأ ذلك من كون أماكن العمل لا تتيح أي سبلٍ لاتخاذ القرار، أو للتخطيط الواعي، أو لفتح آفاق تطوير الفرد لذاته، بل حتى الإشباع الاجتماعي مُحاصراً لأنَّ الغاية النهائية لنشاطنا تُحتزل في تحصيل المال، لا في تلبية حاجات الإنسان. تدفعنا الرأسمالية، عبر عملية التنشئة الاجتماعية، إلى إنكار الحياة، وإلى الإيمان بأنَّ التمتع الكامل بها مستحيل؛ فلنقاوم هذا التصور. إنَّ العائق الحقيقي هو رأس المال والعمل المأجور.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. Part I, Zarathustra's Prologue, #1, p. 3.

الوفرة

لقد ظلّ العالم، حتّى الآن، عالمَ نقصٍ وندرة وفقرٍ بكلّ معنى الكلمة. والإنسان، في مواجهة هذه الندرة، يستجيب بإنكار الذات، بالامتناع عن الرّغبة في المزيد، بتأجيل فرح الحياة من أجل التراكم. فالندرة، سواء في الموارد أو في الإرادة، تُفضي إلى إنكار الذات وإلى أخلاق العبيد (slave morality)، وإلى رفض الحاجات والقدرات؛ الندرة هي الضعف. لا يمكن للمرء أن يتحلّى بالقوّة في وجه الندرة، بل عليه أن يحسب التكاليف والمكاسب. لهذا، يكتب (نيتشه) أنّ «أخلاق العبيد هي، في جوهرها، أخلاق المنفعة». فجميع الفضائل، في نظر (نيتشه)، كما هي جميع علاقات الإنتاج في نظر (ماركس)، لم تكن حتّى الآن سوى وسائل لمواجهة الندرة. إنّ الثروة و(إرادة القوّة) (will-to-power) يجري باستمرار تأجيلهما، واستثمارهما، وتخزينهما، بدل استهلاكهما والاستمتاع بهما. وهكذا، تُصبح الحياة ذاتها مجرد وسيلة، شيئاً لا معنى له في ذاته، ولا يُمنح معنى إلّا بالرجوع إلى شيء خارجيّ عنها، كالحياة الآخرة.

غير أنَّ هذا التراكم، في الوقت نفسه، يُنتج شروط الوفرة. لقد دأبت الإنسانية على ادّخار ثرواتها كلّ هذا الزمن، حتّى باتت وفيرةً لدرجة الانفجار، وها هم الرأسماليون ومنكرو الحياة (life-deniers) يبدلون كلّ ما في وسعهم للحيلولة دون ذلك، حتّى وإن كانوا لا يستطيعون وقف عمليّة التراكم هذه. يصبح تأكيد الحياة والاشتراكية ممكنين حين تُطلق العنان لهذه الوفرة ونُحكم السيطرة عليها، وحين تُجعل «ينابيع الثروة التعاونية كلّها تتدفّق بوفرة أكبر»⁽¹⁾. جميع الفضائل حتّى الآن، كما يقول (نيتشه)، كانت فضائل ندرة، ويتوقّع ظهور نوع جديد من فضائل الوفرة، هي «فضيلة العطاء» (the bestowing virtue)، تلك التي «لا تشبع أبداً من الرغبة في العطاء»⁽²⁾.

ولهذا كثيرًا ما يستخدم (نيتشه) لغة الفيض: «بارك الكأس التي تريد أن تفيض...»⁽³⁾. إنّ الإنسان الأعلى (Übermensch) ليس

(1) انظر:

Marx, Karl (1875) Critique of the Gotha Programme, Moscow: Progress Publishers. I, 3, at https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Critique_of_the_Gotha_Programme.pdf

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) Thus Spoke Zarathustra, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. Part I, On the Bestowing Virtue, #1, p. 56.

(3) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) Thus Spoke Zarathustra, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. Part I, Zarathustra's Prologue, #1, p. 3.

إنسانًا قاسي القلب، عديم الاكتراث بمعاناة البشر، أو فاقدًا للرغبة في مساعدة الآخرين، كما تُشوّه بعض التفسيرات السطحية لفكر (نيتشه). بل إنَّ (الإنسان الأعلى) كريمٌ بطبيعته، ولكن كرمًا نابغًا من الوفرة، لا من الندرة، ومن الفرح لا من الشفقة، ولا من الخوف أو الحقد أو الضغينة. «في صدارة مشاعر الإنسان النبيل، إحساسٌ بالامتلاء، بقوة تريد أن تفيض، بسعادةٍ مرتبطة بحالة من التوتر العالي، بوعيٍ ببراء يريد أن يمنح ويُعطي. فالإنسان النبيل يساعد التعساء أيضًا، ولكن ليس بدافع الشفقة (أو بالكاد بدافعها)، بل بالأحرى بدافع داخلي تولده وفرة القوة»⁽¹⁾.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1886) *Beyond Good and Evil*, trans. Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press. #260.

الْعُودُ الْأَبَدِي

في كتابه أطيف ماركس (Spectres of Marx)، يُقدّم (دريدا) تصوّرًا لـ «سياسة طيفية» (spectral politics)، تقوم على قبول «الأطيف» أو «الأشباح» - أي ذلك الذي لا هو بالحاضر تمامًا ولا بالغائب تمامًا، شيء ليس من الحاضر، لكنه لا يفتأ يطارّد هذا الحاضر. إنّ قبول الأشباح يقتضي تحمّل المسؤولية إزاء أشباح الماضي وأشباح المستقبل على حدّ سواء: الأموات، وأولئك الذين لم يُولّدوا بعد. كان هذا التصرّ حاضراً منذ زمن في فكر (نيتشه)، حيث تتجلّى المسؤولية تجاه الماضي في مفهوم (حبّ المصير) (Amor fati)، فيما تتجلّى المسؤولية تجاه المستقبل في (إعادة تقييم القيم) (transvaluation of values)، وكلاهما يتحدان في مفهوم واحد هو (العود الأبدي) (eternal recurrence).

يُشير (حبّ المصير) (Amor fati) إلى منظور ينظر إلى الماضي من موقع اللحظة الراهنة، فيراه ضروريًا وخيرًا، ولا يرغب في أن يكون قد بدأ بطريقة مختلفة. حين يمارس الإنسان حبّ المصير،

فإنه يُعيد تأكيد الماضي بأثر رجعي، باعتباره أدّى «غايته» المتمثلة في إيصالنا إلى اللحظة الحاضرة. ولعلّ أوضح تجلّيات هذا التمرين في فكر (نيتشه) هو كتابه «هذا هو الإنسان» (Ecce Homo)، الذي يُقدّم فيه ما يشبه السيرة الذاتية. وأقول «ما يشبه» السيرة الذاتية، لأنّ الكتاب، بمقاييس السيرة التقليدية، يفشل تمامًا في أن يكون سيرة ذاتية؛ فهو انتقائي للغاية، متحيّز، يُضخّم أشياء، ويُهمل أشياء أخرى عمدًا، كما أنّه يتعمّد الانحياز، ولا يُعنى كثيرًا بالدقّة التاريخية. غير أنّ كلّ هذا ينبع من المنظور الذي يتبنّاه (نيتشه) في هذا الكتاب: منظور (حبّ المصير). ففيه يسعى إلى إعادة تفسير حياته وإعادة صياغتها، ليحدّد، بأثر رجعي، ما كان جوهريًا وضروريًا فيها، وينظر حتّى إلى أخطائه وزلّاته باعتبارها ضروريّة في نموّه وتطوّره الصحيّ. كلّ ما لا يُسهم في تأكيد الحياة إلى أقصى حدّ، يُزال ويُهمل، وكلّ ما يبقى يُمنح معنى وغرضًا انطلاقًا من منظور الكلّ المتكامل.

إنّ شكلاً من أشكال الغائيّة (teleology) يُستعاد هنا، ولكن دون حاجة إلى أيّ أساسٍ ميتافيزيقيّ مُصطنع؛ فالغرض لا يُمنَح من قبل إله أو قوّة خارجية، بل يُصاغ بأثر رجعيّ من قبل الفرد ذاته.

لماذا يُقابل هذا التمرين مفهوم المسؤولية إزاء أشباح الماضي؟ لأنّه، من خلاله، تُستعاد هذه الأشباح وتُمنَح معنى وغرضًا، ويُعاد تبريرها من منظور المستقبل. إنّ حبّ المصير (Amor fati) هو تمرين

على التأكيد، ولهذا يكتب (نيتشه) أنه عندما يُؤكّد المرء لحظة واحدة فقط من الوجود، فإنّه بذلك يُؤكّد الوجود بأسره، لأنّه «لا شيء قائم بذاته»، ولقد احتاج الأمر إلى الأبدية كلّها كي يولد هذا الحدث الواحد⁽¹⁾. يفكر (نيتشه) في (حبّ المصير) بوصفه مسألة شخصيّة تمامًا، غير أنّ شيئًا فيه لا يمنع توسيعه ليشمل الأحداث التاريخيّة. بل إنّ الثورة الشيوعيّة هي، في ذاتها، تمرين على (حبّ المصير)، بقدر ما تُؤكّد الحاضر، وتُؤكّد معه التاريخ بأسره، لأنّه لا شيء قائم بذاته، وكلّ التاريخ كانَ لازماً كي يولد هذا الحدث الواحد. كما يقول فالتر بنيامين (Walter Benjamin)، فإنّ كلّ ثورة ناجحة تُعيد الاعتبار للثورات الفاشلة في الماضي، تمامًا كما تُستعاد أخطاء الفرد إذا انتهت به المسيرة إلى نجاح مدوّ. وكما يقول (زرادشت) في خطابه: «إني أحبُّ مَنْ يُبرّر شعوبَ المستقبل، ويُحرّر أولئك الذين رحلوا، لأنّه يريد أن يُفني نفسه من أجل أولئك الذين يعيشون الآن»⁽²⁾.

تُقابل إعادة تقييم القيم، أو ما يسمّيه (نيتشه) إعادة التقييم الجذري للقيم (Transvaluation of Values)، مفهوم المسؤولية تجاه

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1901) *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books. #1032.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. Part I, Zarathustra's Prologue, #4.

أشباح المستقبل. إنَّ تمرد العبيد في الأخلاق كان في ذاته شكلاً من أشكال إعادة التقييم الجذري للقيم، إذ قلب القيم السائدة تماماً، لكن نتيجته كانت نافية للحياة، خائفة للقوة. يتوقع (نيتشه) بإعادة تقييم جديد للقيم، يُعاد فيه إلغاء الأخلاق القديمة (Aufhebung of morality)، وتُبعث قيمٌ جديدة مؤكدة للحياة، مؤلدة للقوة، تبشّر بميلاد الإنسان الأعلى (Übermensch).

(نيتشه) نفسه لم يكن يعتقد أنه سيعيش ليشهد مجيء (الإنسان الأعلى)، لكنَّ ذلك لم يمنعه من أن يمدَّ نظره صوب ذراه، وهو يعلم أنَّ الحياة تمتدُّ إلى ما بعده: «إني أحبُّ مَنْ يعمل ويخترع ليُشيد بيتاً للإنسان الأعلى، ويهيئ له الأرض، والحيوان، والنبات، لأنَّه هكذا يريد فناؤه»⁽¹⁾. ثمة خلاف شهير بين المفسرين حول مفهوم (نيتشه) للإنسان الأعلى: فبعضهم يراه هدفاً نهائياً محدداً، سيأتي يوم يتحقَّق فيه، فنشهد، وننعم بشاره - أي إنَّ مجيء الإنسان الأعلى حدثٌ تاريخي مُعين يمكن التعرف عليه. في حين يرى البعض الآخر أنَّ الإنسان الأعلى ليس هدفاً نهائياً يُبلغ، بل هو مثلُّ أعلى دائم، لا يقصد إدراكه الكامل، بل السعي الدؤوب نحوه؛ هو أشبه بجزرة تُعلّق أمام الإنسان، تدفعه إلى التسامي المتواصل، والارتقاء الذي لا يعرف نهاية.

ولا حاجة بنا، في هذا الموضوع، إلى الانحياز لإحدى القراءتين، فسواء كان الإنسان الأعلى هدفاً محدداً يمكن بلوغه، أم مثلاً دائماً

(1) المرجع نفسه.

يلهم السعي المستمر دون أن يُدرك، فإنَّ ذلك لا يُغيّر من ضرورة أن نسعى نحوه بحماسة، ونرتقي صوبه دون كلل. بل يمكن للمرء أن يُوقن تمامًا بأنَّ أشباح المستقبل قد لا تُمنح أية فرصة، وأنَّ أبناءها سيؤكدون في بؤسٍ وشقاء، أو أنَّ آباءهم سيُنتَلعون في بحار الكوارث، ولن يُؤكدوا أصلًا؛ ومع ذلك، فإنَّ هذا لا يُعفيينا من المسؤولية تجاه المستقبل، لأنَّ المستقبل يظلُّ قائمًا، ممتدًا، لا يُلغيه تعاقب اللحظات الراهنة واندثارها.

وأخيرًا، فإنَّ هذه «الأخلاقيات الطيفية» (Spectral Ethics)، كما يمكننا تسميتها، تتوحد في مفهوم العود الأبديّ (The Eternal Return) - الفكرة القائلة بأنَّ كلَّ حدثٍ في الوجود سيقع مرّةً تلو الأخرى، ويعود أبدئيًا، إلى ما لا نهاية. وسواء أخذنا العود الأبديّ على محمل الفرضيّة الكونيّة الحرفيّة (كما فعل (نيتشه) في دفاتره غير المنشورة)، أو تعاملنا معه على أنّه مرين فكريّ وجوديّ (كما ظهر أوّل مرّة في كتاب العلم المرح (The Gay Science))، فإنَّ فكرة أنَّ حياتنا ستُعاد مرارًا، بلا نهاية، بكلِّ تفاصيلها، الجميلة والمؤلمة، تحدّثنا أن نكافح إلى أقصى حدودنا لتؤكد الحاضر والماضي والمستقبل معًا، لأننا سنُعاد لنعيشها جميعًا مرارًا وتكرارًا.

إنَّ تأكيد الماضي لا يكتسب أهميَّته لمجرد كونه جزءًا من التاريخ، بل بوصفه شيئًا سيعود، وتأكيد المستقبل يتعلّق بما سيغدو يومًا ما ماضيًا. أمّا فكرة العود الأبديّ فتجبرنا على أن نرى أنفسنا نحن أنفسنا أشباحًا مسؤولين عنها، إذ إنَّ فردانيّتنا ذاتها مقيمة في

الماضي والمستقبل، وستعود كما كانت، وكما هي، وكما ستكون. العود الأبدي، في جوهره، مثالٌ للفاعلية والإرادة، لأنه يسمو بأفعال المرء إلى منظور الأبدية - الإنسان الذي يؤكد العود الأبدي يرى نفسه مُتَجًا للأبدية مع كل خطوة يخطوها، لأنَّ المستقبل الذي نخلقه سيقود حتمًا إلى الماضي الذي صاغنا. ومع العود الأبدي، تُنح كل خطوة في حياتنا وزنًا لا نهائيًا، وزنًا لا يمكن التخفيف منه بالإحالة إلى هدفٍ محدد سلفًا، إذ إنَّ العود الأبدي يُلغي إمكانية وجود غاية مطلقة نهائية (telos) لكل شيء.

لم يُعلن (نيتشه) فكرة العود الأبدي بوصفها أحد مفاهيمه المركزية، بل وأعلى صيغ التأكيد لديه، عبثًا. إنَّها صيغة البطولة التراجيدية، ولا أحد بحاجة إليها أكثر من الاشتراكيين. لو كان ممكنًا أن نشهد، في صورة واحدة، تاريخ النضال التحرري بأسره، هل يستطيع أيُّ اشتراكي أن ينظر إليه دون أن تغمره الدموع؟ هل يمكن تحمّله دون أن يُصاب بجنون اليأس؟ الأكوام المكدسة من الجثث، شاهقة بما يكفي لبناء المتاريس حول الدولة ورأس المال. الحبر والرصاص المراق. الآمال التي تشبّت بها أصحابها حتى اللحظة الأخيرة، ولم تُكتب لها النجاة قطّ. الخيال والإبداع اللامتناهين، هندسة المستقبل، والأيدي الحقيقية التي تضع حجر الأساس تلو الآخر في الحاضر. التضامن الذي اشتدّ حتى كوّن روابط تتخطى حدود الأمة، والجنود، والعرق، والعمر، بين غرباء لا يعرف أحدهم الآخر.

حيوات لا تُحصى كرسها أصحابها للنضال من أجل تحسينات لم تتحقق إلّا بعد فوات الأوان، وتضحيات قُدّمت بلا جدوى. وعدد أكبر من الحيوانات أفناها أصحابها في محاولة منع الكوارث الاجتماعية: العبوديّة، السجن، الإبادة الجماعيّة - نضالات لم يتمكّن من خوضها إلّا قلائل، وثوراتها، حينها نضجت، نادرًا ما تذوّقها أولئك الذين زرعوها. كيف يمكن تقبّل فرضيّة أنّ كلّ هذا، بما فيه من معاناة وألم نفسي، وآمال محطّمة، وثورات فاشلة، واستغاثات لم تجدد صدّى، ومخاوف لم تنطفئ إلّا بالموت، سيعود ويتكرّر مرّة تلو الأخرى، إلى الأبد؟ كيف يمكن قبول ذلك بصدق دون أن ينهار المرء؟ «أما كنت ستسقط أرضًا وتعصّ على أسنانك وتلعن ذلك الشيطان الذي تجرّأ وقال لك هذا؟»⁽¹⁾

لقد جسّدت القائدة الشيوعيّة الألمانيّة روزا لوكسمبورغ (Rosa Luxemburg) الشجاعة والصّلابة في مواجهة هذا الرعب الوجودي، ومع ذلك ظلّت تؤكّد الحياة وتحتفي بها حتى أقصى حدودها. إنّ حياتها تجسّد صارخ لعبث هذا العالم، إذ انتهى بها الأمر مقتولة بسبب قيادتها لثورة العمّال، بأمر من الحزب الاشتراكيّ الديمقراطيّ نفسه، الذي كان يدّعي العمل باسم العمّال. ورغم ذلك، يمكن القول إنّها عاشت حياتها بفرح، وأكّدت وجودها حتى أقصى حدوده. ففي رسالة كتبته من السجن عام 1916 بسبب

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1882) *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff & Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press. #248.

معارضتها للحرب العالميّة الأولى، قالت: «أن تكون إنساناً، هذا هو الأمر الأساسيّ قبل كلّ شيء. وأن تكون إنساناً يعني أن تكون صلباً وواضحاً ومبتهجاً، نعم، مبتهجاً رغم كلّ شيء وأي شيء، لأنّ البكاء شأن الضعفاء. أن تكون إنساناً يعني أن تُلقِي بحياتك كاملةً في كُفّة الميزان العملاق للمصير إن اقتضى الأمر، وفي الوقت نفسه أن تبتهج بنور كلّ يوم، وبجمال كلّ غيمة... العالم جميل جداً بكلّ رعبه، وسيكون أجمل لو لم يكن فيه ضعفاء وجبناء»⁽¹⁾.

هذا هو الموقف الذي يُبنى عليه تأكيد الحياة، ومن منظور الاشتراكيّ الثوريّ في يومنا هذا، فإنّ تبنيّ هذا الموقف أصعب من أيّ وقت مضى.

ينظر الاشتراكيّون الثوريّون اليوم إلى ماضي كانت فيه الحركة الثوريّة قوّة أكثر جبروتاً بكثير؛ أكبر عدداً، وأكثر عفويّة وإبداعاً، أكثر تنظيمياً وفاعليّة، أشدّ حماسة وأملًا. إنّ مجموع الحركات الثوريّة في القرنين التاسع عشر والعشرين يعلو فوق رؤوسنا كجبل شاهق، وما هو موجود اليوم، رغم أنّه لم ينطفئ تماماً، يبدو ضئيلاً بالمقارنة. مع ذلك، رغم كلّ هذا، فشلت تلك الحركات. إذا كانت حركات بهذا الحجم وهذه القوّة لم تنجح في تحقيق الاشتراكيّة، بل وفشلت حتى في الحفاظ على الإصلاحات التي انتزعتها، وفي منع صعود

(1) انظر:

Rosa Luxemburg (1984) *Gesammelte Briefe*, vol. 5, Berlin: Dietz, p.

151.

النيوليبرالية، فما الأمل الذي يمكن أن يتشبَّث به الإنسان اليوم؟ ألا يجعل ذلك كلَّ الحيات التي ناضلت، وكافحت، وتألَّمت، وماتت في سبيل تحرير الإنسان تبدو أكثر عبثية، أكثر خواءً، أكثر تفاهة وإحباطاً؟

هنا يتدخل مفهوم العَوْد الأبدي، ويتجلى كسؤال وجودي: إذا كانت الحياة، بكلِّ تفاصيلها، -«كلُّ ألم وكلِّ فرح وكلِّ فكرة وزفرة وكلِّ شيء، صغيراً كان أو عظيماً»⁽¹⁾- ستعود إليك مرَّة تلو الأخرى، فما نوع الحياة التي تفضِّل أن تعود إليها؟ هل تفضِّل أن تقضي حاضرك في الاستسلام، لتضطرَّ إلى أن تحياه في كلِّ مرَّة من جديد، مثقلاً بالبؤس والرِّضا الذليل، ومع علمك يقيناً أنَّه كان بإمكانك أن تغيِّر الأشياء نحو الأفضل، لكنَّك لم تفعل؟ أم تفضِّل أن تعيش حاضرك في معركة تراجيدية، تكافح معها خفَّت نور الأمل، وتعرف أنَّك، حتى لو فشلت في النهاية، فقد فعلت كلَّ ما في وسعك؟

(1) المرجع نفسه.



إطلاق العنان لإرادة القوّة

في يونيو 2020، قرّرت مجموعة من الأشخاص في (بريستول) على نحوٍ جماعيٍّ أن تُسقط تمثال مالك العبيد إدوارد كولستون (Edward Colston) وتلقي به في الميناء القريب. ربّما كانت العواقب السياسيّة لهذا الفعل، في معزل عن السّياق، ضئيلةً، وربّما كان الفعل نفسه رمزياً فحسب، لكننا شهدنا في هذا العمل الجماعيّ البسيط، على نطاقٍ صغير، استعادة جماعيّة لقوى المجتمع الاجتماعيّة، ورفضاً لفصل الإنسان عن قواه الاجتماعيّة على هيئة تمثيل سياسيٍّ؛ باختصار، كان هذا رفضاً لاغتراب الإنسان عن قوّته. أمّا بلُغة (نيتشه)، فقد كان هذا الفعل استدعاءً لغريزة الأسياد القديمة في التصرّف العفويّ والانطلاق التلقائيّ للغرائز نحو العالم الخارجيّ، تلك التي وصفها (نيتشه) في كتابه (جينالوجيا الأخلاق) بأنّها «غرائز الحرّيّة». فالأشخاص الذين قرّروا إسقاط التمثال لم يُقدِّموا على ذلك من خلال توقيع عريضة أو مخاطبة ممثلٍ سياسيٍّ؛ لم يُسلِّموا قوّتهم لهيئة بيروقراطيّة تمنحها الشرعيّة للبحث والتنفيذ بالنيابة

عنهم. لا. لقد أرادوا أن تنعكس إرادتهم في العالم من حولهم، فأكدوا هذه الغريزة وحزروا العالم من حولهم ليُشبه إرادتهم. ولئن كان الفعل بعيداً عن أن يكون ثورةً شاملة، إلا أنه حمل في داخله البذرة، مهما بدت ضئيلة، لعالم يؤكد ذاته بوصفه إرادة قوة؛ عالم لا يعاني من اغتراب عن ذاته؛ عالم لا ينقسم فيه الإنسان بين إرادته وما يجمعها.

وما إن حدث ذلك، حتى خرج منكرو الحياة من جميع الأصناف إلى الضوء، ليشتكوا من أن التمثال لم يُزل بإجراء ديمقراطي، ويعنون بذلك الإجراء البيروقراطي؛ لقد شكوا، بكلماتٍ أخرى، من أن الناس لم ينفصلوا عن قواهم الاجتماعية، ولم يُقرطوا في قدرتهم على اتخاذ القرار. فقط عندما تساوي بين الديمقراطية والبيروقراطية يمكنك أن تزعم أن قرار الأشخاص الجماعي والنشط والعفوي بإسقاط التمثال الذي يحتل محيطهم المباشر، هو قرارٌ أقل ديمقراطية من قرار إنتاج التمثال في المقام الأول.

لكن الشكوى الأكثر شيوعاً كانت أن هذا الفعل يُعدُّ ازدراءً للتاريخ، وأنه يُدمر رمزا ثميناً من ماضينا، ويُعيقنا عن معرفة هذا الماضي. لكن، أي نوع من التاريخ يُقصد هنا؟ يُميز (نيتشه)، في كتابه (محاسن التاريخ ومساوئه)، بين ثلاثة أنواع من التاريخ: التاريخ التذكاري (monumental)، والتاريخ الأثري (antiquarian)، والتاريخ النقدي (critical). ويبدو أن ما يُشار إليه هنا هو التاريخ الأثري، أي التاريخ الذي تتمثل غايته الوحيدة في الحفاظ على

الماضي، وتوثيقه، وأرشفته؛ فالمؤرّخ الأثريّ هو الذي لا يرغب في أن يترك شيئاً بلا تسجيل.

لكن ثمة إشكالاً يلوح على الفور. هل سيقرّر المؤرّخ الأثريّ، في إطار ممارسته، أن يُسجّل واقعة تاريخيّة عن طريق نصب تمثال؟ يبدو هذا خياراً بالغ السوء من حيث الكفاءة. لا، لا يعبر التمثال عن التاريخ الأثريّ، بل عن التاريخ التذكاريّ. فالتاريخ التذكاريّ لا يهتم كثيراً بأرشفة الحقائق التاريخيّة الدقيقة، بل ينشغل بصناعة الأصنام، وتمجيد الشخصيات، وتبجيل الأحداث، ومدح المؤسسات؛ باختصار، يسعى إلى إبراز نموذج مثاليّ، والتمثال وسيلة بديهية لذلك. التمثال لا يقول لك فقط: -تذكّري- بل يدعوك إلى عبادته. وهنا يُصبح السؤال التاريخيّ: هل نريد أن نُمجّد مالكا للعبيد؟

لكن، لنفترض أن المعترض أقنعنا بأنّ التمثال، في واقع الأمر، يُمثّل قطعة من التاريخ الأثريّ. ربّما كان التمثال، في لحظة تصميمه ونصبه، يُراد له أن يكون تذكاريّاً، لكنّ سياقنا التاريخيّ المختلف جذريّاً، مقترناً باشمئزازنا المعاصر القاطع من العبوديّة، يجعلنا لا ننظر إلى هذا التمثال البرونزيّ اليوم بوصفه تذكّاراً تمجيدياً، بل قطعة أثرية تُذكّرنا بها كان يُعدّ يوماً ما جديراً بأن يُنصب له تذكّار.

إذا صحّ هذا الطرح، فهل سينجح في تبرير بقاء التمثال؟ هل وضعه كقطعة أثرية أفضل من أن يُعدّ تذكاريّاً؟

لا يختار (نيتشه) طرفاً مفضّلاً بين الأنواع الثلاثة للتاريخ؛ بل، في الواقع، يرى جميعها ضروريّة. لكنّه يُحذّرنا من أن يُهيمن أيّ

من هذه الأنواع الثلاثة على غيره، أو أن يتجاوز الحدود الملائمة المخصصة له. فأبى انحراف نحو طرف واحد يُهدّد بجعل أسلوب حياة مؤكدة يُصبح مستحيلًا.

لكن، ما الذي يحدث إذا بالغنا في التركيز على التاريخ الأثري؟ يقول (نيتشه): «إنّ الحسّ الأثري يجعل لكلّ شيء قيمة مفرطة، فهو لا يُسند للأشياء الماضية تمييزًا في القيمة والنسبة، بحيث يتيح لها أن تختلف عن بعضها بصورة عادلة»⁽¹⁾. فالتاريخ التذكاري قادرٌ على فعل التأكيد؛ إنّه يتتقي ما يستحقّ التمجيد والنصب والعبادة. والتاريخ النقديّ قادرٌ على فعل النفي؛ يتتقي ما يستحقّ النقد والرفض. أمّا التاريخ الأثري، إذا ترك لنفسه، فهو عاجز عن الانتقاء؛ لا يقدر سوى على الحفظ والتراكم، ما يؤديّ إلى تضخّم المعلومات بلا معيار ولا قيمة، إلى درجة تُصبح فيها هذه المعلومات لا مجرد عبثٍ بلا طائل، بل عائقًا فعليًا أمام قدرتنا على إدراك العالم والتفاعل معه. منذ أيام (نيتشه)، تضخّم هذا الإفراط الأثري إلى حدّ مذهل، وصفه بودريار (Baudrillard) لاحقًا بأنّه زيادةٌ في المعلومات يقابلها تناقصٌ مكافئ في المعنى.

«يتدهورُ التاريخ الأثريّ في اللحظة التي يكفّ فيها عن إلهام حياة الحاضر وبثّ الحماسة فيها. عندئذٍ تذبل مشاعر التبجيل».

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1874) On the Uses and Disadvantages of History for Life, trans. Ian Johnstone. p. 13 at <http://leudar.com/library/On%20the%20Use%20and%20Abuse%20of%20History.pdf>

«وهكذا، يُعيق التاريخ الأثريّ إرادة استحداث الجديد؛ فهو يُقيد الإنسان الفعّال، الذي يريد، بوصفه إنساناً فعّالاً، بل ويجب عليه، أن يطرح جانباً شيئاً من مشاعر التبجيل»⁽¹⁾. من هنا، يُمكننا القول إنّ المُحتجّين يمارسون التاريخ النقديّ حين يرفضون التمثال الذي لا يستحقّ التبجيل. فهم بذلك يتصدّون للخطر القاتل الكامن في التاريخ الأثريّ المتضخّم، ذاك الخطر الذي يُعيق إرادة استحداث الجديد. إنهم يُريحون أنقاض الماضي كي يُتاح بناء شيء جديد مكانها.

اليوم، الغالبية العظمى من المحافظين والرجعيّين، باستثناء الأقلية التي تتربّع على مواقع السلطة بفعل الدولة ورأس المال، تفقر إلى القدرة أو الإرادة لتفريغ غرائزها نحو الخارج، لئلاّ تصطدم بالقانون - لوح وصاياهم المقدّس. يطالب كثيرون منهم بمزيد من الاغتراب، وبأن تبتلع الدولة قطاعاتٍ أوسع من العالم داخل آلياتها القمعية. يمكننا أن نفهم هذا الاغتراب الذاتيّ لديهم، وهذه الصيغة المشوّهة من إرادة القوّة لديهم، بالاستعانة بتحليل (نيتشه) في كتابه (جينالوجيا الأخلاق) لفكرة المثالية الزهدية.

بما أنّهم عاجزون عن مهاجمة أسيادهم بصورة مباشرة، يُعبّر العبيد عن إرادتهم في القوّة عبر انتقام خياليّ - يتمثّل في صياغة رؤية للعالم يُقلّب فيها ترتيب التفوّق رأساً على عقب: فالأسياد، الذين يمتلكون القوّة الفعلية، يُصبحون آثمين ومصيرهم جهنّم،

(1) المرجع نفسه.

والعبيد، الذين يمتلكون القوة الأدنى واقعياً، يُصبحون الفاضلين، ومصيرهم الجنة. وهكذا يرتوي ظمأ الانتقام من خلال الاعتقاد المُشيع بأن أعداءك يفتقرون إلى القيمة الأخلاقية التي تتحلّى بها، وأنهم محكومون بعذابٍ أبديّ في مستقبلهم. لكن، بما أنّ الضعف قد تحوّل إلى فضيلة، والقوّة إلى إثم، يُصبح العبيد أنفسهم مُقيدين بنظام معتقداتهم، مدفوعين إلى كبح حتى تلك التزعات الغريزية التي بإمكانهم تصريفها إلى الخارج، بل يُفاقمون ضعفهم فوق ما وُجد أصلاً.

فكلّما ازداد العبد ضعفاً، ازدادت معاناته، وكلّما ازداد معاناته، ازداد يقينه بأنّه يُعاقب من الله، أي أنّه يستحقّ تلك المعاناة، ويستحقّ أن يكون أضعف. من هنا، تتجلّى خصوصيّة إرادة القوة لدى الزاهدين العبيد: إذ في حين يسعون إلى التعبير عن إرادة القوة لديهم، لا يُتجّون إلا لإضعافها، لينزلقوا في دوامة لا تنتهي من التنازلات.

تشبه هذه الديناميكية، من حيث البنية، ما رصده (لودفيغ فيورباخ) بخصوص العلاقة بين الإنسان والدين. كلّما قدّم الإنسان للدين المزيد، وكلّما نسب صفاته الإنسانية إلى كائنٍ إلهي، قلّت الصفات التي يحتفظ بها لنفسه - وكلّما أضفى قوّة أعظم على الإله، سلبها من ذاته. طبّق (ماركس) بدوره هذا النمط على عملية الإنتاج الرأسماليّ: فكلّما عَمِل العامل المُؤجّر أكثر، وكلّما زادت إنتاجيّة، زاد اغتراب عمله عنه في صورة رأس مال مملوكٍ

للآخرين - أي للرأسمالي؛ وكلّما زادت القيمة المضافة لرأس المال، صَغُرَ الجزء الذي يعود للعامل نفسه. إذا ما جرّدنا هذه الأمثلة من خصوصيّاتها، يمكننا القول إنّ الديناميكية العامّة لهذه الحلقة من الاغتراب هي كالتالي: كلّما بذل الإنسان نفسه، منح التمكين لقوّة غريبة عنه، وأصبح أضعف في مواجهتها. وهذا هو حال الزاهد العبد عند (نيتشه): كلّما أكّد فضيلته، زاد تمكينه للمثاليّة الزهديّة - تلك القوّة السوسولوجيّة - النفسية الخارجة عن نطاق سيطرته - وازداد ضعفاً في وجهها.

هذا هو النمط الذي يعاني منه أفراد الطبقة العاملة الذين يتماهون مع أيديولوجيا رجعيّة أو محافظة.

إنّهم يُعبّرون عن إرادتهم في القوّة من خلال دعمهم لدولة قمعيّة أو حزب سلطويّ (وربّما يفعلون ذلك طمعاً في الحصول على امتيازٍ ما مقارنةً بأقليات معيّنة)، ومع ذلك، كلّما عزّزوا سلطة حزبهم السياسيّ، قلّت القوّة الفعلية التي يمتلكونها هم أنفسهم. هذا هو التناقض الذي يُجسّده المحافظ الذي يقول إنّهُ يمتلك سلاحاً للدفاع عن نفسه في حال تحوّلت الحكومة إلى نظام استبداديّ، لكنّه، في الوقت ذاته، يدعم عسكريّة الشرطة التي ستكون أوّل من يصادر سلاحه إذا ما صدرَ قرارٌ حكوميّ بذلك!

إنّهم يمارسون قوّتهم من خلال نقلها إلى كيّانٍ يعتقدون أنّه يعمل لصالحهم، في حين أنّه في الحقيقة يعمل خارج نطاق سيطرتهم. كلّما عزّزوا الشرطة والجيش والجهاز البيروقراطيّ، تقلّص حجمهم

هم تحت ظلال هذه القوى المتعاضمة. وهكذا، تزداد الطبيعة الضعيفة أصلاً ضعفاً، ويتفاقم غياب التصريف الخارجي للنزعات الغريزية، فيعود توجيه العدوانية نحو الداخل، ما يُغذّي الحقد المعروف تماماً في أوساط هذا التيار السياسي - حقدٌ يتجلى غالباً في صورة اضطراب جنسي، وهو أكثر أشكال إنكار الحياة مباشرةً ووضوحاً، وهو ما نجده متفشياً بين شباب اليمين المعاصر على وجه الخصوص: «التبشير بالعفة هو تحريضٌ علني ضد الطبيعة. كلُّ ازدراءٍ للجنس، وكلُّ محاولةٍ لتلوّثه بمفهوم «النجاسة»، هي جريمة ضد الحياة نفسها، وهي الخطيئة الحقيقية ضد الروح المقدسة للحياة»⁽¹⁾.

في كتابه «جينالوجيا الأخلاق»، يصف (نيتشه) سيرورة قديمة «كُممت» فيها غرائزُ الأحرار للمرة الأولى، «وَكُبِحت ورُدّت إلى الداخل، وسُجنت في الذات، لم يعد بوسعها أن تنفجر إلا ضد الذات»؛ إذ «طُرد مقدارٌ هائلٌ من الحرية خارج العالم» جرّاء ذلك. ليس الرجعيون وحدهم من وقعوا في هذا الفخ؛ فكثيرون من الراديكاليين اليساريين، إذ يفتقرون إلى القوة اللازمة لتصريف غرائزهم خارجياً، لم يجدوا بداً من توجيهها إلى الداخل، حبسةً

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1888) *Ecce Homo*, trans. Judith Norman, in Aaron Ridley & Judith Norman (ed.) *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. *Why I Write Such Good Books*, #5, p. 106.

نفس سجيئة. وهكذا لم يعد الانخراط السياسي يفتح إلا على نقد الذات الطقوسي، والشعور بالذنب، وأقصى ما هناك أحلام يقظة عما سيحدث «حين يأتي دورنا»... تبلغ هذه التطورات ذروتها فيما يسميه (نيتشه) «الإنسان الأخير» (last man) - ذلك الذي لم يعد يتطلع إلى أي شيء، ولا يعرف معنى العظمة، ولا يُخاطر، ولا يتغني سوى ملذات بسيطة وأماناً مريحاً. لقد أخطأ (نيتشه) حين رأى في «الإنسان الأخير» صورة الإنسان في المجتمع الاشتراكي؛ فالواقع أن الرأسمالية هي التي تصنع «الإنسان الأخير»، وهي التي تمضي قدماً نحو توسيع الحالة التي سماها (مارك فيشر) «اللذة الاكتئابية» (depressive hedonia)⁽¹⁾، حيث لا يقوى المرء إلا على مطاردة اللذة.

لكن هناك لحظات تومض فيها إرادة القوة كصاعقة برق، فتضرم النيران في المدن، وتستولي على الميادين، وتعيد تشكيل العالم وفق أهوائها. ما كان حبيساً في الداخل يُطلق فجأة إلى الخارج، متجلباً في غضب يبلغ من القوة ما يجعله بهجة، وفي نفى شامل يغدو في حد ذاته تأكيداً. وعند اللحظة التي بدا فيها أن الإنسان الأخير (Last Man) قد ظفر بانتصاره الصامت النهائي، تفتح من جديد إمكانية الإنسان الأعلى (Übermensch). «أقول لكم: ينبغي أن يظل فيكم شيء من الفوضى حتى تلدوا نجماً راقصاً. أقول لكم:

(1) انظر:

Fisher, Mark (2009) Capitalist Realism, Zero Books. p. 21

ما زالت الفوضى تسكنكم». نعم! أخيراً نستطيع أن نُردِّدَ كلمات زرادشت ونُصدِّقها - ما زالت الفوضى تسكنكم! إن المعاناة التي كابدها الناس طوال هذا الزمن لم تتبخَّر في العدم، بل تحوَّلت إلى مادةٍ للنحت، وأفرزت توتراً يشدُّ الوترَ ببطءٍ ولكن بثبات، استعداداً لإطلاقِ سهمِ البشرية. لم ينسِ الوترُ بعدُ كيف يصدرُ أزيزه. «لقد آنَّ للبشر أن يغرِسوا بذرةَ أسمى آمالهم»⁽¹⁾.

يأتي التحرُّرُ العظيمُ لأولئك المُستعَبدين بغتةً، كصدمة زلزال: تهتزُّ الروحُ الفتيَّة فجأةً، وتتمزِّقُ أغلالها، وتنفكُّ - فلا تدري هي نفسها ما الذي يحدث. يتحكَّمُ بها دافعٌ وأمرٌ كأنه نداء، إرادةٌ ورغبةٌ بالرحيل إلى أيِّ مكان، وبأيِّ ثمنٍ؛ فضولٌ عارمٌ خطِرُ لعالمٍ لم يُكتشف بعد، يتوهَّج ويخفقُ في كلِّ حواسِّها. «الموتُ خيرٌ من أن تستمرَّ في العيش هنا....» - نيتشه، إنسانٌ، مفرطٌ في إنسانيته⁽²⁾.

لا يطلب الإنسانُ الأخيرُ سوى ملذَّاتٍ بسيطةٍ وأمان؛ أمَّا الغاضبون في الشوارع فلم يُعدُّ يُرضيهم شيءٌ من الملذَّات البسيطة، وغدا الأمانُ بلا جدوى حيث لم يبقَ ما يستحقُّ حمايته. يقولُ الإنسانُ الأخيرُ: «لقد اخترعنا السَّعادة»، لكنَّهم لم يعودوا يريدون تلكَ «السَّعادة» - فهي أبعدُ ما تكونُ عن الفرح الحقيقي. يُحصى الإنسانُ الأخيرُ الأخلاقَ والمخاطر: يرى الثورةَ مُجازفةً كُبرى

(1) المرجع نفسه.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1878) *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press. Preface, #3, p. 7.

وخطيئة أخلاقيّة؛ أمّا الغاضبون فيريدون المجازفةً ويشتهون الخرقَ
والتجاوز؛ إرادةُ القوّة تُحتمُّ عليهم ذلك.

تمهيدٌ للختام

فلسفتي، إذا جازَ لي أن أسمي هذا الشيء الذي
يُعذِّبني في أعماق كياني فلسفةً، لم تُغد قابلةً
للتواضع، على الأقلّ ليس عبر الطباعة.

نيتشه، رسالة إلى فرانز أوفريبك⁽¹⁾

كلُّ الحياة الاجتماعية هي في جوهرها عملية.
كلُّ الألفاظ التي تدفع النظرية نحو التصوُّف
تجد حلّها العقلاني في الممارسة العملية
الإنسانية، وفي فهم هذه الممارسة.

ماركس، أطروحات حول فويرباخ⁽²⁾.

نظرًا لطبيعة الفلسفة التي حاولتُ طرحها في هذا الكتاب، أجدني
مدفوعًا في هذه الصفحات الأخيرة إلى العودة لما بدأ به الكتاب:

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) Letter to Franz Overbeck, July 2nd. Cited
in Rüdiger Bittner (ed.) Writings from the Late Notebooks, trans. Kate
Sturge. Cambridge: Cambridge University Press. p. x.

(2) انظر:

Marx, Karl (1845) Theses on Feuerbach, trans. W. Lough. Thesis VIII.

العلاقة البنيوية لفلسفتنا بالممارسة العملية. كيف يُمكن لفلسفة، كما قال (نيتشه)، أن «لا تُعَدَّ قابلةً للتواصل عبر الطباعة»؟ يمكننا البدء بالإجابة عن هذا السؤال عبر النظر في الرؤية الراديكالية للغة التي طرحها (نيتشه) في نصّه المبكّر عام 1873 بعنوان حول الحقيقة والكذب في معنى خارج عن الأخلاق (On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense). يميلُ الناس عادةً إلى الاعتقاد بأن اللغة تُعبّر عن مفاهيم موجودة سلفاً، تتوافق مع واقع خارجي، وأنّ الكلمات مجرد علامات تُعلّق على هذه المفاهيم السابقة. هنا، تُفترَضُ المفاهيم وكأنّها موجودة من قبل، في حين أنّها في الواقع لا تنشأ إلّا في مرحلة متأخرة جدّاً من التطوّر البشري. بحسب (نيتشه)، الكلمة في أصلها ليست سوى تمثيل صوتي لاستارة عصبية. فاللغة، كما يرى، تنشأ حين تُنقل استارة عصبية معيّنة إلى صوت، ما يعني أنّها بطبيعتها مجازيّة دوماً. على سبيل المثال، الاستارة العصبية الناتجة عن رؤية الذئب تُنقل إلى صوت عام، ومع تكرار استخدامه، يتجمّد في صورة مفهوم هو «الذئب».

وهذا يعني أنّ الكلمات ليست مجرد انعكاسات لواقع خارجي، بل هي في جوهرها علاقات بين الكائنات والأشياء (كالإنسان والذئب) مُعبّر عنها مجازاً. هذه هي «كيفية» اللغة. أمّا «لماذا» تنشأ اللغة، فهو مرتبطٌ بوظيفتها الاجتماعية: فهي أداة للتعبير عن العلاقات بين الكائنات والأشياء بطريقة صوتية لتسهيل التعاون بين البشر. بالتالي، إنّ مفهومي «الحقيقة» و«الكذب» لا يرتبطان، في

أصلها، بمدى توافق المفهوم مع الواقع الخارجي من عدمه (وهذا تصور متأخر جداً)، بل يرتبطان بها إذا كانت اللغة تُسهّل التعاون الاجتماعي أو لا تُسهّله، وبها إذا كانت تُيسّر الأعراف الاجتماعية أو تعيقها. مع مرور الوقت، وعبر التكرار والتأصيل، يتحوّل مفهوم «الحقيقة» ليشير إلى ما يُسهّل تلك الوظيفة الاجتماعية، و«الكذب» إلى ما يعيقها.

ما الحقيقة إذن؟ جيش متحرّك من الاستعارات، والكنيات، والتجسيدات - باختصار، محصّلة من العلاقات البشرية التي جرى تهذيبها، وتحويلها، وتزيينها على نحو شاعريّ وبلاغيّ، والتي، بعد طول استعمال، تبدو راسخة، مقنّنة، وملزمة لشعب ما: الحقائق أو هامّ نسي الناس أنّها أوهام؛ استعارات بالية فقدت قوّتها الحسية. - (نيتشه)، حول الحقيقة والكذب في معنى خارج عن الأخلاق⁽¹⁾

ما أهمية هذا التصوّر؟ إنّه يُعيد موضّعة اللغة ذاتها في حيّز العلاقات الاجتماعية. يُنظر إلى الفلسفة تقليدياً على أنّها ميدان لغويّ، حيث يُقال إنّ التبادلات اللغوية تتناول القضايا الفلسفية. لكن إذا كانت التبادلات اللغوية نفسها، في جوهرها، مجرد تعبير مجازيّ عن العلاقات الاجتماعية، فإنّ الانخراط المباشر في هذه

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1973) On Truth and Lie in an Extra- Moral Sense, #1, p. 3 at <https://www.kth.se/social/files/5804ca7ff276547f5c83a592/On%20truth%20and%20lie%20in%20an%20extra-moral%20sense.pdf>

العلاقات الاجتماعية يمكن أن يُعدَّ، في حدِّ ذاته، شكلاً من أشكالِ
التناولِ الفلسفيِّ، لكن من دونِ وساطةِ اللغة.

نصلُ، إذن، عبرَ طريقِ مغاير، إلى الخلاصةِ ذاتها التي توصَّل
إليها (ماركس)، حين أكَدَّ في أطروحتهِ للدكتوراه أنَّ على الفلسفةِ
أن تُصبحَ دنيويَّةً، وعلى العالم أن يُصبحَ فلسفيًّا. فإذا كان ثمةَ رابطٌ
جوهرِيٌّ بينَ الفلسفةِ والعلاقاتِ الاجتماعيةِ، فيمكننا إذن التخلِّي
عن الوسيطِ المسمَّى اللغة، ومباشرةَ معالجةِ القضايا الفلسفيةِ عبرَ
معالجةِ العلاقاتِ الاجتماعيةِ.

لنتناولُ على سبيلِ المثالِ القضيةَ الفلسفيةَ الشهيرةَ المتعلقةَ
بعلاقةِ الذاتِ بالموضوع، وهي القضيةُ التي ميَّزت الفلسفةَ الحديثةَ
منذُ (ديكارت). لقد انشغلتِ الفلسفةُ الماثليَّةُ الألمانيةُ بهذا السؤالِ،
محاولةً جسرَ الهوةِ بين الطرفين، وهو ما اعتبره (كانط) مستحيلًا. تعدُّ
هذه القضيةُ من أكثرِ القضايا الفلسفيةِ تجريداً، وقد حاولَ (هيغل)
معالجتها بدورهِ عبرَ اللغةِ الفلسفيةِ. غير أنَّ (ماركس) كشفَ لنا
جذورها بوصفها قضيةً اجتماعيةً ملموسة: فالعلاقةُ بين الذاتِ
(الإنسانِ الحيِّ، الفاعلِ، المُنتجِ) والموضوعِ (الطبيعةِ ومواردها التي
يُعيدُ الإنسانُ تشكيلها في عمليةِ الإنتاجِ) باتت علاقةً مشوَّهةً بفعلِ
الاغترابِ والانفصالِ. ينجم هذا الاغترابُ عن علاقاتِ اجتماعيةِ
محددة، ويُعدُّ بالتالي مسألةً اجتماعيةً سياسيةً في جوهرها. ومن ثمَّ،
فإنَّ الثورةَ الاشتراكيةَ، التي تُنهي الاغترابَ بمنحِ المنتجين سيطرةً
مباشرةً على وسائلِ إنتاجهم، تُنهي بذلك الفصلَ القائمَ بينَ الذاتِ

والموضوع، إذ يُعيدُ البشرُ تشكيلَ الطبيعةِ بما يتوافقُ مع حاجاتهم، واهتماماتهم، ورغباتهم، فيتحقّقُ عبرَ ذلكَ اتّحادُ الذاتِ بالموضوع، ويُحلُّ هذا الإشكالُ الفلسفيُّ من خلالِ وسائلٍ غيرِ لغويّةٍ. إنّ الثورةَ الاشتراكيّةَ تُعدُّ بهذا المعنى فلسفةً مُجسّدةً على هيئةِ أفعال، فلسفةً بهِ الصواعقُ كما عبّرَ (نيتشه) - الثورةُ بوصفِها أسلوبًا فلسفيًا.

إنَّ أكثرَ القضايا الفلسفيّةِ تجريدًا تغدو متجسّدةً في أكثرِ المواقفِ والوقائعِ الحياتيّةِ واقعيّةٍ. فالتفريقُ النظريُّ بينَ الجماعةِ والفردِ، والنقاشُ حولَ أيّهما الأسبقُ والأصليُّ، يُعالجُ عمليًّا في كلّ مرّةٍ تنزّلِ الحركاتِ الاجتماعيّةِ الجماعيّةِ إلى الشارعِ للدفاعِ عن حقِّ الفردِ في الوجود. هذا ما نراه جليًّا في حركةِ (حياة السود مهمّة Black Lives Matter)، تلكَ الحركةُ الجماعيّةُ التي تدعو الناسَ إلى «ذكر أسمائهم»، في إشارةٍ إلى جميعِ ضحايا عنفِ الشرطةِ من الأفراد، فتُعيدُ لهم عبرَ ذلكَ الاعترافَ بفراديتهم وقيمتهم الاجتماعيّةِ التي سلبتها منهم العلاقاتُ الاجتماعيّةُ السائدة. في مثلِ هذه اللحظاتِ يتجلى، على نحوٍ لا يستطيعُ أيُّ بحثٍ أكاديميٍّ أن يُحاكيه، أنّ إشكاليّةَ أسبقيّةِ الفردِ أو الجماعةِ ليست مسألةً نظريّةً صرفًا، بل تنبعُ من علاقاتٍ اجتماعيّةِ ملموسة: فبسببِ الاغترابِ بينِ البشرِ، يعيش الفردُ انفصالًا صارمًا عن الجماعة، ولا يجدُ فيها تأكيدًا لذاته، فتأخذُ العلاقةُ صورةً مشكّلةً نظريّةً؛ وكلّما جرى مقاومةُ هذا الاغترابِ، اقتربتِ المشكّلةُ الفلسفيّةُ من زوالها. وبالمثل، حين يُضربُ الناسُ مطالبينَ بإصلاحاتٍ بيئيّةٍ، فهم يتناولون الصراعَ الفلسفيَّ بينَ (الحريّة) و(الضرورة): إذ إنّ ضرورةً

التصدّي لتغيّر المناخ هي ما يدفعهم إلى الفعل السياسي، وفي مسار ذلك الفعل يمكنون أنفسهم ويظفرون بحريتهم. والأمر عينه ينطبق على العضلات النيشوية الخالصة. فالعدمية، مثلاً، هي معضلة أن يبد المرء معاناته بلا معنى، وغالباً ما تفضي إلى ردود فعل هدامة للذات، كالتمسك بالمثالية الزهدية، التي لا تمنح للمعاناة معنى إلا عبر تحويل الفرد الذي يشعر بالمعاناة إلى خاطئ مذنب يستحق الألم. لكن حين يُحوّل الأفراد معاناتهم - ومعاناة غيرهم - إلى وقود للانخراط والفعل السياسي، فإنهم بهذا يمنحون الألم معنى، بوصفه عنصراً جوهرياً في غاية تحرير الإنسان، ويفعلون ذلك بطريقة تغلب العدمية، إذ إن هذا الفعل السياسي يؤكد إرادة القوة لديهم في آنٍ واحد.

... أعيّدوا الفضيلة التي حلّقت بعيداً لتعود إلى الأرض - نعم، أعيّدوها إلى الجسد وإلى الحياة، كي تمنح الأرض معناها، معناها الإنساني. ... لتخدم رُوحكم وفضيلتكم معنى الأرض، يا إخوتي؛ فأنتم من سيصنعُ قِعةً لكل شيء من جديد. لذلك يجب أن تكونوا مقاتلين! لذلك يجب أن تكونوا مبدعين!

إنّ الجسد يطهرُ بالمعرفة، فيرتفعُ بمرانه على العلم؛ لأنّ من يطلب الحكمة يطهرُ جميع غرائزه، ومن ارتقى فقد أدخل المسرة في نفسه. نيتشه، هكذا تكلم زرادشت⁽¹⁾.

(1) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. Part I, On the Bestowing Virtue, #2, p. 58.

لقد كان أحدُ هواجس (نيتشه) الرئيسة هو إضفاء معنى على الأرض. ففي كلِّ الأزمنة السابقة، استُجلب هذا المعنى من مصدرٍ خارج الأرض، من سماواتٍ شتى وعوالمٍ ميتافيزيقية، الأمر الذي لم يكن إلّا تحقيراً لها. ومن هنا، يصوّر (نيتشه) الإنسان الأعلى بوصفه الكائن القادر على أن يُصبح هو نفسه «معنى الأرض»، فيجعل هذا المعنى باطنياً في الأرض ذاتها؛ أي عالماً يكون فيه، كما قال (ماركس)، «تطوّر القوى الإنسانية غايةً في ذاته». ومشروعُ إنجازِ هذا الهدف، عند (نيتشه) كما عند (ماركس)، لا يمكن إلّا أن يكون مشروعاً أممياً. فحتى حين يُشدّد (زرادشت) على أن لكلِّ شعبٍ لوحاً خاصاً من «الخير» و«الشر»، وأنَّ امتلاكَ لوحٍ قيمٍ متفردٍ شرطٌ لبقاء الشعب ذاته، يَحْتَمِ المقطع بالإشارة إلى أنه «كما كان على الأرض آلافُ الغايات لأنَّ عليها آلافُ الشعوب، فإنَّ غايةً واحدةً ما زالت مفقودةً - الإنسانية بلا غاية، وإذا كانت بلا غاية، أفلا تكون بلا... إنسانية؟»⁽¹⁾.

إنَّ هذا يُبيِّن بجلاءٍ لا لبس فيه أنَّ إعادةَ تقييمِ القيم (Trans-valuation of Values)، ومجيء الإنسان الأعلى، غايةٌ أمميةٌ لا يمكن العثورُ عليها في صغائر سياسات القومية. فالإنسان الأعلى هو «معنى الأرض» لا معنى هذه الأمة أو تلك. وما ينبغي البحثُ عنه، إذن، هو ما يستطيع أن يوحد البشرية كلها تحت غاية واحدة - أو، بتعبير أدق، أن يوحد «لا إنسانية» البشر تحت غاية واحدة؛ ف«البروليتاريا»

(1) المرجع نفسه.

تمثل «الفقدان الكلي للإنسانية»، ولا تستطيع أن تُخلص نفسها «إلا بالخلاص الكامل للإنسانية»⁽¹⁾. وأيُّ غاية يمكن أن تكون تلك، إن لم تُحدّد بالرجوع إلى الرأسمالية، النظام الأول والوحيد الذي غطى الكوكب بأسره، وجعل جميع الشعوب تتقاسم العلاقات الاجتماعية ذاتها؟ فلا نظام بهذا الاتساع والجبروت يمكنه أن يمنح العالم غاية واحدة، وبما أن هذه الغاية لا يمكن أن تكون الإبقاء على ما هو قائم، فلا بُدَّ أن تكون القضاء على هذا النظام نفسه، لأنَّ «مَن يُقدِّر له أن يكون خالقًا لا بدَّ أن يُفني»⁽²⁾.

الأهداف التي وردت في هذا الكتاب طموحة، وربما يُعدها بعضهم غير «معقولة». لكنَّ الحركات الجماهيرية لم تتزعج يومًا انتصارات يُعتدُّ بها وهي تلتزم حدود «المعقول»، إذ إنَّ السُّلطة القائمة هي دائمة من يضع معيار ما هو «معقول»، في حين أن شعلة اللامعقول تبدأ دائمًا صغيرة. علينا، في كل خطوة، ألا نطالب فحسب بما لا يرغبون في منحه، بل بما لا يستطيعون أساسًا منحه؛ بحيث تُكشَف حدود المجتمع الراهن ويُدفعُ بها إلى نقطة الانكسار. السُّلطة الحاكمة هي من يطالبنا اليوم بما يفوق قدرتنا على التحمُّل:

(1) انظر:

Marx, Karl (1844) "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction" in Robert C. Tucker (ed.) The Marx-Engels Reader. New York: W. W. Norton & Company, 2nd ed. p. 64.

(2) انظر:

Nietzsche, Friedrich (1885) Thus Spoke Zarathustra, trans. Adrian Del Caro. Cambridge, Cambridge University Press. Part I, On a Thousand and

«المعقول» عندها هو التضحية بالآلاف في مواجهة جائحة عالمية و كارثة مناخية وشيكة. في مثل هذا الطرف، يصبح الطموح «اللامعقول» في الحد الأدنى.

قد يشكُّ المرءُ في إمكان قيام حركة ثورية عالمية، لكنه لا يستطيع أن يشكَّ في ضرورتها.

في عام 2020 تمكّن المتظاهرون في حركة «حياة السود مهمة» من مقاومة وحشية الشرطة إلى حدّ إخلاء أحياء كاملة من رجال الأمن، وأقاموا مراكز لتوزيع الطعام، ولجاناً للدفاع المجتمعي، واستولوا على فندقٍ لإيواء المشرّدين. وفي لبنان اقتحم الناس وزارات الخارجية وأسقطوا الحكومة بأسرها احتجاجاً على سلطة بلا مساءلة. أمّا في أمور، روسيا، فقد انتفض العمال الذين خدعوا وحُرموا أجورهم وحُبسوا في ظروف غير آمنة، فاحتلوا قريةً بأكملها. وفي بيلاروسيا اندلعت أكبرُ حالة تمردٍ شعبيّ في تاريخ البلاد ضدّ الفساد الحكومي. ومع تفشي جائحة عالمية ازداد فيها تباينُ المصالح الطبقيّة وضوحاً، تضخّمت الإضرابات العماليّة وإضرابات المستأجرين والجامعات؛ وفي كلّ يوم تهدّد إرادة قوّة جديدة باندلاع تمردٍ فعليّ. كلّ صراعٍ من هذه الصراعات يكشفُ عن القوّة الكامنة فينا؛ فحتى من دون بنادق أو ثروة أو سلطةٍ سياسيّة رسمية، نستطيعُ أن نُطلق قوًى تعجزُ عقودُ السياسة التمثيليّة عن مضاهاة أثرها. إنّها حالاتٌ يُحاول فيها الأفراد تأكيد الحياة، وتدعيم ذواتهم بدافعٍ من همومهم الأكثر شخصيّة، مُواجهين ظروفًا فريدةً

لكلّ منهم؛ ومع ذلك فهم يتعاملون مع مشكلات كونية توخّدهم مع شعوب في أنحاء الأرض كافة. وفي كلّ يقظة جماهيرية كهذه ينهض منكرو الحياة ليقمعوا القوة المنطلقة، أو يُعيدوا توجيهها إلى الزُّهْد وتدمير الذات، حتّى تنقلب على أصحابها وتُجبر على قبول تسويات إصلاحية مع الدولة. بيد أنّ مقاومة هذا القمع تمنح كلّ جذوة تُشعلها حركات النضال إمكانية أن تتسع لتشمل الكوكب كلّ، وأن تتحدّ مع حركات نضالية نظيرة عبر الحدود، فتحوّل إلى حدثٍ كونيّ يُضفي معنى على الأرض.

إنّ الاشتراكية وتأكيد الحياة ليسا أحلامًا طوباوية نستحضرها لنُسقطها قسرًا على الواقع؛ إنّهما إمكانيتان تاريخيتان ماثلتان، بل ضرورتان، تُتجهها شروط قائمة بالفعل. فالنزعات المتجهة نحو الاشتراكية وتأكيد الحياة موجودة للتوّ، كما تنطوي بذرة الزهرة على ميلادها القادم، ولا يمرّ يومٌ إلّا ويجاهدُ الناس لتوسيع هذه النزعات. في الوقت نفسه، لا يوجد ما هو حتميّ في مثل هذا التطوّر، لأنّ الاتجاهات المضادة تهدد دائمًا بسحقِ البذرة قبل أن تنمو. لذا علينا إذكاء نزعات التأكيد، وتعزيزها، وإطلاق العنان لتفتحها حتّى تُحقّق أقصى ما في طاقتها من فرح. أخلصُ الختام إلى التشديد على أنّ هذا العملَ الفلسفيّ لا ينتهي، في الحقيقة، عند آخر صفحات الكتاب؛ فإذا كان له أن يكتملَ يومًا، فسيكتمل وراء حدود الكتب، حيث تُعالج القضايا الفلسفية عند منبعها: حيث العلاقات الاجتماعية التي تولّدها وتحفظها.

شكر وتقدير

أودّ أن أعبّر عن امتناني العميق لـ (طارق غودارد) على ثقته التي أتاحت لي هذه الفرصة لنقل هذا العمل إلى حيّز الوجود، ولـ (جوش تيرنر) على دقّته التحريرية المتناهية، ولكل من في دار (ريبيتر بوكس) ممّن أسهم بلطف في إخراج هذا المشروع إلى النور. ولولا الدعم الثمين الذي قدّمه لي (لوغان أهارا) على امتداد مسار الكتابة، لمّا بلغ هذا العمل ما بلغه من اكتمال ونضج؛ إذ إن ملاحظاته ونقده البناء قد صقلا هذه الصفحات وجعلها أكثر اقترابًا مما ينبغي أن تكون عليه. كما أعرب عن شكري لكلّ من أمدّني برأيه، ومنهم (بول رايكستاد)، و(برايان نيف)، و(زيكزي)، و(جيمس). وغني عن القول إنّ هذه الفرصة لما كانت لتُتاح لي، لولا جمهوري من المتابعين عبر (يوتيوب)، أولئك الذين لا أكفّ عن الشعور بالامتنان لهم، فهم ممّن مهّد الطريق، وهم ممّن منحني، بغير قصد، ذلك الدافع الذي لا يُحْبَو.

كتابٌ حافلٌ بالرؤى والاستفزازات الفكرية، يُزهن بقوة حجته وسعة أفقه على إمكان لمس تقاطعاتٍ خلّاقة بين نيتشه وماركس في زمننا المعاصر: حيث يجمع المؤلف بين مطرقة نيتشه التي تحطّم الأوثان الفكرية، ومنجل ماركس الذي يحصد البنى الاقتصادية والاجتماعية الظالمة، وينقض الأساطير المكرّرة حول المفكرين، ليقدّم مدخلاً واضحاً ورصيناً لقراءتها معاً، فيعيد إنعاش التخييل الاشتراكي للقرن الحادي والعشرين.

ينتقد الكتاب الجمود العقائدي والقراءات المروّضة للفكر الماركسي، داعياً إلى استعادته بوصفه فلسفةً حيّةً للتحرر والإبداع، لا مجرد نظرية اقتصادية جامدة أو وعظ أخلاقي. ومن خلال قراءة تحليلية دقيقة، يكشف العمل عن طاقة نقدية قادرة على مساءلة الحداثة، وتفكيك تناقضات الرأسمالية، واستعادة المعنى الأصيل للتحرر الإنساني بعيداً عن الشعارات المعلّبة.

إنه مساهمة حيّة في فلسفة المادة والضرورة والنقد التاريخي، ومختبر مفتوح للتفكير في قيم جديدة، تُعيد إلى الفلسفة دورها بوصفها فعلاً حياً وأداة للخلق، لا أيقونة جامدة. ولهذا السبب، حظي هذا العمل بنقاش واسع في الأوساط الأكاديمية والثقافية، باعتباره دعوة إلى إعادة اكتشاف نيتشه وماركس معاً كقوتين محرّكتين للفكر والعمل.

إنه كتاب للباحثين عن يسار أكثر جرأة وحيوية، يسار يحمل مطرقة النقد وروح البناء، ويتطلّع إلى عالم أكثر حرية وإنسانية.

الترجمة

يونا س شيكا
كيف نتفلسف
بمطرقة ومنجل

نيتشه وماركس في القرن الحادي والعشرين



9

789921

808261

منشورات تكوين
TAKWEEN PUBLISHING

