

أويغن فتك

فلسفة نيتشه

من (ولادة المأساة)
وإلى آخر كتبه (إرادة القوة)

ترجمة

الياس بديوي

أويغن فتك

فلسفة نيتشه

من (ولادة الماساة) وإلى آخر كتبه
(ارادة القوة)

ترجمة

إلياس بديوي

معركة
MANA
للتنوير والترجمة

دار الكتب العلمية
للطباعة والنشر والتوزيع

جميع الحقوق محفوظة

لايسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو اي جزء منه
بأي شكل من الأشكال أو حفظه ونسخه في
اي نظام إلكتروني يمكن استرجاع الكتاب
أو اي جزء منه دول الحصول على إذن خطي
مسبق من الناشر.

اسم الكتاب: فلسفة نيتشه

اسم المؤلف: أوغين فتك

ترجمة: إلياس بديوي

الطبعة الأولى: 1443هـ / 2022م

عدد الصفحات: 498 صفحة

الترقيم الدولي: 4-46-653-9922-978 ISBN:

دار المنار
MARNA
للطباعة والنشر
الكتابي - الإلكتروني
الكتابي - الإلكتروني
daralmanar@gmail.com

دار المنار للنشر
للطباعة والنشر
الكتابي - الإلكتروني
الكتابي - الإلكتروني
07819141219 | 07762931543
daralmanar@yahoo.com

المحتويات

11	الفصل الأول: ميتافيزيقا الفنان
11	1- نيتشه، الفيلسوف المقنع.....
	2- المعادلة الأساسية: الوجود = القيمة • البداية:
29	«مولد المأساة»
46	3- سيكولوجيا الفن والفن بوصفه معرفة العالم:
	4- السقراطية بوصفها مناهضة للحكمة المأسوية. «حول
65	الحقيقة والكذب بالمعنى الخارج عن نطاق الأخلاق»:
	5- «دواع لا موسمية». الثقافة والنبوغ. «مولاي الفلسفة
83	في عصر المأساة اليونانية»

الفصل الثاني: التنوير لدى نيتشه 103

1- السيكلولوجيا الكاشفة ومنظور العلم -

«إنساني مفرط في إنسانيته»: 103

2- فلسفة ما قبل الظهيرة («الفجر» و«العلم المرح») 127

الفصل الثالث: البشارة 150

1- شكل «زاراتوسترا» وأسلوبه وبنائه 150

2- الإنسان المجاوز وموت الإله. 168

3- إرادة القسوة 188

4- العودة الأزلية: «حول الرؤيا واللغز» و«قبل طلوع

الشمس». 211

5- العودة الأزلية: التصور الكوزمولوجي للمشكلة

الأخلاقية، عودة المثل 234

6- العودة الأزلية: الرغبة الكبرى 260

7- العودة الأزلية: الأختام السبعة. «زاراتوسترا»

و«الرجال المتفوقون». 285

الفصل الرابع: تهديد التراث الغربي..... 310

- 1- مشروع القيمة المتعالي. خلف حدود الخير والشر. 310
- 2- قول في نسب الأخلاق. 332
- 3- «المسيح الدجال» و«غروب الأصنام». 352
- 4- الفكرة الأنطولوجية والمثل الأخلاقي الأعلى. 374
- 5- النتائج التي أعقب موته: «إرادة القوة»: مشكلة العدمية.. 396
- 6- أنطولوجيا الشيء السالبة: 420
- 7- التروّي والاصطفاء. العالم الديونيزوسي. 444

الفصل الخامس: علاقة نيتشه بالميتافيزيقا بوصفها أسرا وتحريراً... 472

مشكلة الوجود في رباعيتها المتعالية وفي الموضوعات

الأساسية في فلسفة نيتشه..... 472

فكرة اللعب الكونية بوصفها مشكلة خارجة عن

الميتافيزيقا..... 472

ولد أويغن فنك في مدينة كونستانس عام 1905. وقد كان تلميذاً لـ «هوسيرل» ثم مساعدته وشريكه في العمل، كما تتلمذ لـ «مارتن هايدغر» وكان صديقاً له. وقد نشر، بالإضافة إلى دراسات هامة جداً حول «هوسيرل» والفينومينولوجيا، نشر ثلاثة كتب: «المكان والزمان والحركة» - «الوجود والحقيقة والعالم» - و«كل شيء ولا شيء» - لدى الناشر «نيزوف» في مدينة (لاهاي)، ثم الكتاب الذي نترجمه بعنوان «فلسفة نيتشه»، لدى الناشر «كولهامر» في مدينة «شتوتغارت»، 1960، وكتاب آخر حول «اللعب بوصفه رمزاً للعالم».

وهو مدرس الفلسفة والتربية في جامعة «فريبورغ» - آن - بريزغو.

الفصل الأول

ميتافيزيقا الفنان

1- نيتشه، الفيلسوف المقنع..

يُعد فريدريك نيتشه أحد أبرز وجوه القدر في تاريخ الغرب الروحي، وكائناً قديماً يرغمنا على اتخاذ قرارات نهائية، ونقطة استفهام مخيفة على الدرب الذي وجد الإنسان الأوروبي نفسه سائراً فيه - هذا الدرب الذي حدّده تراث العصور القديمة وألف عام من المسيحية - . ويتتاب نيتشه الشك بأن هذا الدرب ربما كان درب الضلال، وأنه لابد، وقد ضل الفكر طريقه، من عودة إلى الورا قد تعني رفض كل ما أخذ حتى الآن على أنه «مقدس» و«صالح» و«صحيح». إن اسم نيتشه مرتبط بنقد جذري للدين والفلسفة والعلم والأخلاق. لقد قام هيغل بمحاولة جبارة لفهم

تأريخ الروح برمته على شكل تطور أعيد التفكير في جميع مراحل له وينبغي أن تُقدر كلُّ حسب قانونها الخاص، وقد ظن أنه يستطيع الإجابة في اتجاه إيجابي من تأريخ الإنسانية الأوروبية. أما نيتشه فإنه يواجه الماضي، على العكس، برفض قاطع لا تهاون فيه، فهو يرفض كل (نقل) ويدعو إلى ارتداد جذري. إن الإنسان الأوروبي يصل مع نيتشه إلى مفترق طرق. إن هيغل ونيتشه يمثلان سوياً الوعي التاريخي الذي يستدير ويفكر في ماضي الغرب برمته لقدر قيمته، وكلاهما يتخذان موقعيهما عن سابق تصميم في دائرة مفكري اليونان الأوائل ويعود كلاهما إلى الأصول، وكلاهما ينتميان إلى هيراكليطس. وأما العلاقة بين هيغل ونيتشه فتلك القائمة بين «نعم» تقبل كل شيء و«لا» ترفض كل شيء. ولقد أفلح هيغل في القيام بعمل تصوري جبار وذلك باستعادته فكراً استحالات الفهم الإنساني للوجود كافة وإدخالها جميعها في وحدة منظومته العليا وجمعه سائر المواضيع المتناقضة في تأريخ الميتافيزيقا في تلك الوحدة وقيادة هذا التاريخ على هذا النحو إلى نتيجة ختامية. ولكن ذلك التاريخ نفسه في نظر نيتشه لا يعدو كونه تأريخ ضلال دام

طويلاً وهو يشن عليه حرباً عنيفة في هوى لا يعرف حدّاً، ويوزع الشكوك والاتهامات في بُغضه المجنون ومرارته اللاذعة. وأنه ليبدو لنا مليئاً بالظرف ولكنه يتسلح كذلك بكل ما خُفي من دهاء الهجاء. وهو يستخدم في حربه جميع الأسلحة التي في حوزته: سيكولوجيته المرهفة وسخريته الكاوية وحميته، ولاسيما أسلوبه، وينصرف بكلّيته إليها ولكنه لا يجهد في تهديم الميتافيزيقا باعتماد المفاهيم، فهو لا يهدم باستخدام وسائل فكرة الوجود المجردة. إنه يرفض المفهوم ويكافح العقلانية وانتهاك الفكر لحرمة الواقع. إن نيتشه يكشف الماضي على جبهة واسعة، فهو لا يقصر حربه على النقل الفلسفي بل يتعداه إلى الدين والأخلاق المتوارثين. ويتخذ كفاحه صورة نقد واسع للثقافة، وأن هذا الجانب ليرتدي أهمية كبيرة.

أما النقد لدى نيتشه فينطبق على الثقافة، وهو أمر ينضوي ضمنه بيسر ما هو أكثر عمقاً، نعني المكافحة الفلسفية، أساساً مع الميتافيزيقا الغربية. إن نيتشه يُخضع بالتأكيد لنقده الهدام ثقافة

الماضي برمتها، فقد انفصل نيتشه منذ البداية عن النقاد ذوي النزعة الأخلاقية الذين صادفوا رواجاً في القرن التاسع عشر وذلك بغوصه بعيداً في الماضي ووضع النقل الغربي موضع تساؤل من أساسه: ولا ينصرف، بموقف الناقد، إلى الماضي وحسب، بل هو ينفذ كذلك قراراً إذ يعمل على إعادة تقييم القيم الغربية. وهو يريد للمستقبل وله برنامج ومثل أعلى. ولكنه ليس طوباوياً ولا مصلحاً ولا محسناً للعالم. إن تنبؤه بالمستقبل قاتم ولا يؤمن «بالتقدم» وهو نذير العدمية الأوروبية، ويبدو أن العدمية تغلغلت في أوروبا في تلك الأثناء، فالكل يعرفها ويناقش فيها - وهناك حتى من يحاول «تجاوزها». أما نيتشه فيشتر بحلول العدمية «في القرنين الآتين»، ذلك أن وعي نيتشه التاريخي يرمي إلى بعيد باتجاه المستقبل أيضاً. وإنما يقدم المرء برهاناً عن ذهنية فقيرة وسخيفة في ابتغائه حصر مؤلف يحيط تاريخياً بماضي أوروبا بأسره ويرسم ملامح مشروع للحياة في الأجيال الآتية ضمن حدود التاريخ المعاصر الضيقة ليحكم عليه من هذا المنطلق. وينبغي أن نرفض بأقصى الشدة إقحام نيتشه في السياسة الراهنة وتصويره على هيئة المشيد

الكلاسيكي بالعنف والإمبريالية الألمانية، وعلى حياة الشيطان
الجرماني في هيجانه ضد سائر قيم الثقافة المتوسطة، الخ... ولا
شك أن فلسفة نيتشه لن تفلح في تجنب المصير المُعد لكل فلسفة
عظيمة والمتمثل في تسهيلها حتى بلوغها حد التفاهة تقريباً. ولا
يسعنا مع ذلك أن نقيم الحجة عليه لأنه أسيء استخدامه في حقل
السياسة حتى ولو شئنا أن نبرهن أن هنالك «براكسيس» سياسة
غير نظيفة السمعة ربما نجمت عن فهم ساذج لفلسفته الحقيقية. إن
بُناة المنظومة الفلسفية العظام من أمثال أرسطو و«لايبتس»
و«كانت» أو «هيغل» هم أقل عرضة، نظراً لصعوبة أسلوبهم، لأن
يُساء فهمهم من نيتشه، وهو أكثر سهولة في ظاهره، يُسحرك ببريق
أسلوبه وصيغة الحكم في كتاباته، وتفتنك وتأسرك جرأة صياغته
ويأخذك جمال نصوصه ويدوّخك سحر مواقفه المتطرفة. ولا بد
لنا، إذا اعتبرنا التأثير المتزايد باطراد الذين يخلفه تفكير نيتشه، لا بد
أن نطرح السؤال الخطير التالي: هل ينجم تأثيره عن فلسفته أم عن
مواضيع ثانوية في آثاره، إن لم يكن عن قدرة السحر الكامنة في
الوسائل، الإنشائية الموحية التي يلجأ إليها ذكاؤه المتوتر؟

لاشك أن إجابتنا سوف تخيب الآمال. ذلك أن فلسفة نيتشه هي أقل فعالياته شأنًا لأنها دون شك لم تدرك بعد حق الإدراك ولا تزال تنتظر تفسيراً يقترب أكثر من الجوهر. إن الفيلسوف نيتشه يتخفى بثياب ناقد الثقافة والنذير السري والنبى ذي الكلمة العنيفة. فهناك أفنعة تحجب الجوهرى، والجيل يواكب أفنعة نيتشه ولكنه لا يزال بعيداً عن فلسفته، بيد أن صورة نيتشه تعرضت في العقود الزمنية الأخيرة لتحول مميز من كافة الأطراف في مطلع القرن على أنه بوجه خاص الشخص الفذ لانحطاط الثقافة والمبدع لسيكولوجيا أعماق تكشف عن المعاني الدفينة، ولفن كبير في العرافة والتفسير، وأشادوا بنفاذ الفكر لديه، يكشف القناع عن «الحقد» و«الانحطاط» ويواجه بالاشمئزاز كل ما هو مريض وفساد، وقدروه فناً وشاعر الكليم في زخمه ونبياً. لقد حبّ نيتشه لفظة «الحياة» رنين الذهب، حسبما قال «شيلر» Scheler، وأسس فلسفة الحياة. وبالقدر الذي يتناقض فيه الإدراك الحقيقي لفلسفة نيتشه، بهذا القدر يزداد التكريم الذي يحيطون به هذا المؤلف حرارةً. فيستبدل بوجهه الحقيقي، وجه أسطوري،

ويستحيل رمزاً لشدة التألق في رسم خطوطه، ويستقون من حياته ومؤلفاته ما يصنعون منه رائعة «أسطورية».

أما التفسيرات التي تعطى بصدد نيتشه في هذه الآونة الأخيرة فإنها تبرهن عن حسن أوثق بالواقع، ويمكن أن نلاحظ فيها نزعة معاكسة لتلك التي وصفناها أعلاه. وغالباً ما يتم الانطلاق من سيرة حياته أيضاً في محاولة لاستخلاص تفسير النتائج والحياة التي ابتدعتها، ولكنهم ينظرون إلى المؤلف نظرة أقل توهماً، ولا يعتبرونه من بعد الإنسان «المجاوز» الذي أعلن هو عنه في «زاراتوسترا»، بل على العكس تماماً. إن هذه السيكولوجيا المرفهة في إزاحة الأفق التي توصل نيتشه إلى استخدامها بمهارة فائقة تُطبق عليه منذ الآن. ويبدو حينئذ كإنسان يتألم أشد الألم وكائن محطّم أنزلت به الحياة أعظم سوء. ولعل بُغضه الوحشي والشرطي ضد كل ما هو مسيحي لا يجد شرحاً إلا انطلاقاً من عجزه عن التخلص من المسيحية، ونقده للأخلاق ولا أخلاقيته إلا انطلاقاً من رقة حسّه الأخلاقي واستقامته المطلقة، ولعلنا لا نستطيع أخيراً أن نفهم

نشيدته للحياة المتوحشة في عنفوانها وللرجل القوي وللصحة الرنانة إلا انطلاقاً من بؤس المرض وصنوف حرمانه. وتُحدّد صورة نيتشه تبعاً لمظاهر خارجية في آثاره أكثر مما لنواة فلسفته. وليس موضع جدال أن «مكتسبات نيتشه السيكلولوجية» ضخمة، فقد فتح أعيننا على أن المعنى الظاهر في التعابير النفسية يغطي آخر خفياً، وعلى ظواهر لا تُحصى في ازدواجية القيمة. وإن فته في التحليل السيكلولوجي لمن الطراز الأول. وليس موضع جدال كذلك أن نيتشه يتمتع بإحساس مخيف بالحوادث التاريخية، فهو يُحسن قراءة علامات الزمن الآتي والتنبؤ بالمستقبل. وليس موضع جدال أن للفنان حساسية الزهرة وقدرة على الاستنباط لا تنضب وخيالاً فياضاً ونظرة أصحاب الرؤى. وليس موضع جدال أن نيتشه شاعر عظيم.

ويقول نيتشه عن نفسه: «إني أكثر الذين يتخفون خفاءً». والفيلسوف هو ما ندركه بأكبر قسط من الصعوبة لأنه بالتأكيد نيتشه الحقيقي. وقد أضحت تخفية الطبيعة الأساسية هوى لدى

نيتشه، فهو يجب إلى حد مقلق القناع والمساخر والتهريج. أضف أن كل الرسوم الملاحية التي يظهر فيها تخفيه هي الأخرى، فربما لم يمّوه فيلسوف أفكاره بهذا الحد من المغالطات. ويبدو أن طبيعته البراقة المتقلبة لم تتمكن من التعبير عن ذاتها تعبيراً واضحاً ومحدداً، وأنه يقوم بأدوار عدة.

ويدخل في عداد هذه الوجوه «الروح الحر» ويعود لفترة كتابه «إنساني مفرط في إنسانيته»، والأمير طريد العدالة، و«زاراتوسترا» و«ديونيزوس» آخر تقمصاته.

فما عسى يكون هذا الميل إلى الأقنعة؟ أترأه نهجاً أدبياً ورغبة في خداع الجمهور وحسب، أم أنها طريقة لا تزال رابحة في تأييد نظرية دون التعلق بها مع ذلك؟ وهل نفسر ميزة نيتشه هذه في النهاية بكونه معلقاً على الشفير ولم يستقر في مكان ولكنه يرغب في إيهام نفسه والآخرين بأنه يقف على أرض صلبة؟ إن التحري النفسي لن يتوصل في يوم إلى حل هذا اللغز في حياة نيتشه. فقد تحدث هذا الأخير في صورة عميقة الرموز عن «المتاهة»، فالموجود

الإنساني في نظره متاهة لم يغادرها إنسان قط وهلك فيها جميع الأبطال. وإن نيتشه نفسه لرجل متاهة قبل أي شيء، فليس بمقدورنا أن نتزع منه سر وجوده إذ قبع بأمان في نهاية عدد لا يحصى من المتاهات وتحت عدد كبير من الأدوار والأقنعة. ولكن هل ينبغي أن نهتم للأمر؟ إن تفسيرات آثار نيتشه يشوبها عامة أنهم حاولوا النفاذ إليها من خلال الرجل وأنهم رغبوا في أن يجعلوا من سيرة حياته مفتاحاً. ولكن حياة نيتشه أشد خفاء من آثاره. بيد أن الجانب الخارق في مصيره، هواه، ادعائه أنه مسيح، محنة موقف تخيف وتغضب وتدهش وتأسر، كل ذلك يحثك دوماً أن تنظر من جديد إلى الرجل بدل أن تهتم بالآثار فقط. إن نيتشه يجزنا بسحره إلى شخصه بالذات، فكتبه سَطَّرت جميعها بأسلوب المذكرات، وما هو بالكاتب الذي يظل في الخلفية، بل على العكس تماماً. إنه يحدثنا بصورة تكاد لا تُطاق عن نفسه وعن تجاربه الروحية وعن مرضه وعن ميوله. ويبدى نيتشه عنثاً لا يضاهي في إزعاج القارئ بشخصه في حين يصريح أن كتبه لا تعدو كونها في الأساس أحاديث داخلية يسوقها مع نفسه. ويستخدم نيتشه هذا المطلب الوقح بحق

القارئ بمثابة أسلوب فني ولذة أدبية، فهو يوفر لنفسه معجيين في حين يستبعدهم بالضبط. وهذه المحنة الارستقراطية تبغي الإثارة وأن تستحوذ على الاهتمام. فنيته كاتب مرهف يملك غريزة الإثارة ويسيطر على صنوف التعبير، من النغمات الناعمة الرفيعة إلى الجلجلة المدوية، ويتمتع بحس قوي بالنسبة إلى النغمة الطبيعية في اللغة، فيركب مجللاً فضفاضة يطبعها العلم ويملؤها الفن ويتبته لمراحل التدرج في اندفاعه تضع كل لفظة في مكانها. ولكنه يتقن كذلك الإيقاع المتقطع في الجمل القصيرة والكثيفة والشديدة الألق. إن أسلوبه المثير محمل بكهرباء روحية، وهو يعرف في الوقت ذاته بمهارة الفنان الخالص كيف يلتمس القوى اللاعقلانية في النفس البشرية. إن أسلوب نيتشه يسعى إلى الإثارة، وما كان يقوله نيتشه عن موسيقى فاغنر ينطبق عليه، فهناك كثير من التهريج والرياء في هذا الأسلوب الذي ينبغي أن يكون أخاذاً وساحراً. ولكن أية روائع هناك حينما يقترب فكره من مشارف أساسية من القصيدة. إن أسلوب نيتشه البراق وميزته المفرطة في الذاتية يدفعاننا دون انقطاع أن نشيح بالنظر عن الآثار كيما نسده

إلى المؤلف الذي تنعكس صورته فيها بألف طريقة.

ويتضح موقف مفسري نيتشه العادي أيضاً عن طريق سبب آخر، ذلك أن كتبه باستثناء بعض النصوص خالية من ميزة المؤلفات التي ترتبط فيها الأفكار لتؤلف كلاً واحداً وتعرض تفكيراً ينمو بالتدرج، بل هي مجموعات حكم. ولما كان نيتشه يشكو من عينيه ولا يستطيع بالتالي أن يوالي عمله طويلاً فقد صنع من الحكم عملاً فنياً. ولكننا قد نستعجل الأمور كثيراً إذا رغبتنا في تفسير أسلوب الحكم لدى نيتشه برده إلى مرض عينيه وحسب، زاعمين أنه صنع من الضرورة فضيلة. والأحرى أن الحكمة توافق اتجاه فكره إذ تفسح المجال لصياغة مقتضبة وجريئة ترفض ذكر الأسباب. إن نيتشه يفكر كأنها بومضات فكرية أكثر مما يفعل بطريقة العروض المجردة الشاقة والتي تؤلفها أعداد طويلة من المفاهيم المترابطة. إن تفكيره تفكير حدسي يعتمد الصور، إنه تفكير يتمتع بقدرة على ابتداع الرموز لا تُصدق. وحكم نيتشه الشديدة التعبير إنما تشبه حجارة مصقولة، بيد أنها لا تظل معزولة كلها

لذاته، بل تؤلف في متابعتها ضمن وحدة الكتاب كلاً فريداً. لقد أصبح نيتشه سيداً في فن التأليف، فلكل من كتبه مناخه الخاص الذي تشعر بوجوده الخفي في كل حكمة من حكمه، ولكل إيقاعه الخاص ولهجته الخاصة التي لا تختلط مع أية لهجة أخرى. فليس من كتاب لنيتشه يشبه كتاباً آخر. وبقدر ما تصبح عيوننا وأذاننا قادرة على ملاحظة الأمر، بهذا القدر نُعجب لهذا النجاح الفني. ولكننا في الوقت ذاته أكثر دهشة لأن نيتشه الذي وهب الكثير من ذاته لكتبه قد تراجع دوماً أمام عملية تأليف منظم ويعتمد المفاهيم. ولا نجد إلا فيما نُشر بعد موته محاولات تنظيم ومشاريع لتصل بأفكاره إلى أطوارها الأخيرة. وقد ألحقت القيمة الأدبية الكبيرة في كتبه وصيغة الحكم فيها الضرر الأكيد بعرض فلسفته. فقد أخفى نيتشه فلسفته أكثر مما نشرها في روائعه التي ترمي دوماً إلى التأثير والإقناع وسحر الأبواب - حتى ولو نجم عن الإثارة الواعية أو عن المبالغة المفرطة لغرض الجدل -.

فلو لم تعبر آثاره إلا عن تجربة وجودية خاصة بإنسان مهتد لما

وقع علينا أن نهتم بها، ولما كان نيتشه حيثث في نظرنا وجهاً من وجوه القدر، بل كان شخصية جديرة بالاهتمام ورجلاً عظيماً يستحق احترامنا المشوب بالخوف. أما إذا كان فيلسوفاً، يعني رجلاً يقع عليه أن يفكر في وجود الإنسان فينا ويضطلع بحقيقة وجودنا، فإنه يعنينا والحالة هذه، سواء شئنا أم أبينا. فهل تقع هذه المسؤولية على عاتق نيتشه بالنسبة للإنسانية الحديثة التي نمثلها؟ وفي أي موقع يقف بوصفه مفكراً؟ لن يكون في مقدورنا البتة أن نحصل على إجابة مرضية على هذه الأسئلة إذا غصنا أبعد ما يكون الغوص بالنظر في شخصية نيتشه، وجمعنا كل الأدلة التي في حوزتنا حوله لنستخدم أكثر صنوف السيكلوجيا نفاذاً. ولن يمكننا معرفة المكان الذي يشغله نيتشه في تاريخ مفكري الغرب إلا عن طريق التفكير المحكم في أفكاره الفلسفية، وبهذه الطريقة فقط يمكننا أن نكتشف شيئاً من جدية مشكلته. بيد أننا إذا حاولنا ذلك برصانة وصدق فإننا نتعرض للخطر. ذلك أن نيتشه يشكل خطراً على كل من يشرع في تداوله كائناً من كان، ولا يقتصر خطره على الشباب الذين يلقون دون حماية أمام ربييته وحذره الذي لا

يعرف حداً وفته الأسر. إن الخطر لدى نيتشه لا يكمن في أن نصب الإشرار من طبيعته وفي موسيقا لغته المقنعة وحسب، بل وأكثر من ذلك في أن لديه مزيجاً من الفلسفة والسفسطة، ومن التفكير الأصلي وتشكك الفكر العميق إزاء ذاته. إن نيتشه هو الفيلسوف الذي يضع موضع التساؤل مجمل تاريخ الغرب والذي يرى في الفلسفة «حركة سلبية في الأعماق». إن فكر نيتشه لم يسر في السبيل الذي شقّه فكر الوجود على مر العصور، فنيتشه يشك في هذا السبيل ويقا تل الميتافيزيقا. ولكنه لا شك فيها حسبما يشك في الميتافيزيقا العلم أو الفكر الوضعي في الحياة اليومية.

ولا تنطلق مهاجمته للميتافيزيقا من دائرة الوجود السابقة للفلسفة وليست «ساذجة». إن الفكر نفسه لدى نيتشه يقف ضد الميتافيزيقا. وبعد خمسة وعشرين قرناً من تفسير الوجود عن طريق الميتافيزيقا يبحث نيتشه عن بداية جديدة. وفي صراعه ضد الميتافيزيقا الغربية، يظل نيتشه مرتبطاً بها و«يقلبها فقط على وجهها الآخر». بيد أننا في هذا الكتاب نطرح بالضبط مشكلة أن نعلم إن

كان نيتشه يقتصر على أنه الميتافيزيقي بالقلوب أم أن تجربة في الوجود جديدة وأصلية تبدى لديه. وليس بمقدورنا إيجاد حل سريع لهذه المشكلة، إذ من الضروري أن نتأمل فيها طويلاً وأن نتعمق فيها، فلا بد من إعادة مسيرة تفكير نيتشه، ولا بد من الغوص في مؤلفاته وبالتالي أن نستوضحه الأمر بنفسه. وسوف نحاول أولاً تفسيراً مؤقتاً ونجهد بادئ الأمر في استخلاص المواضيع الأساسية في تفكير نيتشه عن طريق تمحيص دقيق للنصوص، ثم نطرح مسألة العلاقة بين هذه المواضيع والمشكلات الأساسية في الفلسفة التقليدية أي أن نعلم إن كنا نتعرف فيها إلى عناصر التساؤل الميتافيزيقي. ثم نتساءل في النهاية عما تكون تجربة الوجود الجديدة التي قام بها نيتشه.

إننا نبحث عن فلسفة نيتشه التي تموّها كتاباته، وكأنها تخفيها روعة كلامه وقدرة السحر في أسلوبه وتفرد حكمه، كما تخفيها شخصيته الأخاذة التي تجتذب الإلحاح دوماً إليها. ولكننا نحتاج بالطبع، لنبحث عن هذه الفلسفة، إلى مفهوم سابق يُملأ علينا (ما

هي الفلسفة). ولا نبحت في العتمة ودون دليل، ولا نكتفي كذلك بالثبوت عما يعنيه مؤلفنا بلفظة (فلسفة). على أن المفهوم السابق الذي يرشدنا جميعاً هو الميتافيزيقا حسبها أحالها إلينا تاريخ حضارتنا. ولكن نيتشه قد أعلن الحرب على هذه الميتافيزيقا بالضبط، فإذا نحن في وضع فريد نفتقر فيه لغرض بحثنا إلى خيط يرشدنا، إلى خيط «أريانا»⁽¹⁾ الذي يستطيع أن يقودنا عبر متاهة تفكير نيتشه، ثم بأي حق نتحدث عن الفلسفة بشأنه وهو ينبغي مقاطعة الثقل بأسره؟ أو لا ينبغي أن نجد، بل أن نبتدع لفظاً جديدة لما تمثله فلسفة نيتشه؟ ولكن تفكير هذا المؤلف الذي شطب في اندفاعه حيزاً ضخماً من الزمان لا يمحو بدايات الفلسفة الغربية، ذلك أن نيتشه يرجع إلى «هيراكليتس»، أما أول خصومه فهم أتباع «زينون» من جماعة «الايليس» وأفلاطون، وهو يكافح

(1) من الأساطير اليونانية: أريانا هي التي زودت «تيسوس» قاتل المينوتور بالخيوط الذي مكنه من مغادرة المتاهة، فخيوط أريانا هو السبيل الذي يقودك إلى أمر ما.

أول الأمر النقل الفلسفي الذي ينبع منهم. إن أصل فلسفة نيتشه إنما هو «هيراكليتس». وبعد ألفين وخمسمئة عام يعود «هيراكليتس» حاملاً ادعاءه الضخم في أن يشطب العمل الفكري الطويل الذي تم في تلك الحقبة وأن يدل الجنس البشري على الدرب الجديد، القديم جداً مع ذلك، والذي يتناقض والنقل كله. وفي موقف نيتشه هذا حيال التاريخ يتكشف وعيه البالغ الحدة بأن له رسالة وأنه رجل الأقدار، كما يصرح بذلك في كتابه «هو ذا الإنسان» *Ecce Homo* وفق العبارات التالية:

«إني أعرف قسمتي. سوف لآتي يوم تعلق فيه باسمي ذكرى حدث ضخم، ذكرى أزمة وحيدة في تاريخ الأرض، ذكرى أعظم تصادم بين الضمائر، وقرار صادر ضد كل ما كان حتى أيامنا موضع اعتقاد وضرورة وتقديس. لست إنساناً بل. حزمة متفجرات» (هو ذا الإنسان، منشورات غاليليا، 1942، ص 163).

2- المعادلة الأساسية: الوجود - القيمة • البداية: «مولد المأساة».

إن فلسفة نيتشه لا تزال في الظلمة، فأثاره تُخفيها أكثر مما تكشفها. ويمكن بالطبع إلى حد ما أن نقول عن أية فلسفة أن صياغتها الأدبية لا تضعها بين أيدينا كأمر في متناول كل الناس. فهناك على الدوام توتر غريب بين البسط، بين المعنى الطبيعي لكلمات القول وبين الفكر الفلسفي. ولكن فلسفة نيتشه لا تتسم بطابع التمويه هذا وحسب فهي مخبأة ضمن نتاج يرتدي مظاهر عديدة، يغطيها نقده للثقافة وسيكولوجيته وشعره، وتُخفيها أقنعة نيتشه والوجوه العديدة التي يتخذها والأدوار المختلفة التي يمثلها، ويزججها في المؤخرة فن كاتب يعرف جميع صنوف سحر الألباب، وتشوئها أخيراً شخصية مؤلفها القوية وعاداته المؤلمة في أن ينظر باستمرار إلى نفسه في المرأة.

إن نيتشه الذي يُربكه باستمرار شعوره العدائي حيال الفكر قد صرّح مع ذلك بنفسه: «إن قضي مصيرك أن تفكر، فكّرْ هذا المصير كما تُكرّم الإله وضح له بأفضل ما عندك وبأكثر ما تحب...»

أما نحن فنكرّم مصير هذا المفكر كما يجدر أن نفعل، إذا بحثنا عن فلسفة نيتشه في متاهة آثاره. وهل ينبغي أن نأخذ الازدراء الذي يُدبّه نيتشه حيال الميتافيزيقا على محمل الجد أم أن ذلك مجرد تصور سابق وقح؟ أما الثابت فهو أن ربيته تجاه الفلسفة الغربية منذ «يارمنيذس» وأفلاطون لا تنجم عن موقف جذري لا ترضيه الطريقة التي تُطرح بها الميتافيزيقا المشكلة الانطولوجية فيرغب في تجاوزها لأنها لا تطرح مشكلة الوجود طرْحاً حاسماً حقاً. فنيته يرفض الميتافيزيقا ومفهوم الفلسفة المبني على النقل وفق منظور مختلف تماماً، إذ لا ينظر إلى الميتافيزيقا من وجهة نظر انطولوجية بل من وجهة نظر «أخلاقية» وتبدو لنيته بمثابة سياق حياتي تحاول فيه «أنواع من التقييم» أن تؤكد ذاتها، وبمثابة حركة تصل بها إلى أولوية «قيم» تعمل على اضمحلال الحياة وإذلالها وإضعافها. لقد اعتُبرت الميتافيزيقا إذن بمثابة حركة حياتية يضعها نيتشه في موضعها الحقيقي إذ يضعها في «منظار الحياة». إن نيتشه يوضّح الأفكار الميتافيزيقية في الوجود الواحدة تلو الأخرى بطريقة تكشف معها عن قيمها كأعراض، من ذلك

مثلاً التمييز بين الظهور والشيء في ذاته، فإن نيتشه يفسره على أنه الظاهرة التي يعبر بها شعور بالحياة عن ذاته. فيتناقص، وتعبّر بها حياة عن ذاتها لا تجد نفسها في جوّها الخاص بين كل ما يقع تحت الحواس وتستنبط لنفسها عالماً ما وراثياً يقع خلف حدود الظهور. إن نيتشه لا يتفحص التصورات الانطولوجية في النقل الميتافيزيقي إطلاقاً لذاتها، بل، يعتبرها فقط بمثابة أعراض تشير إلى نزعات من الحياة، إنه بعبارة أخرى لا يطرح مشكلة الوجود على الأقل بالطريقة التي بُحثت بها طوال قرون، فمشكلة الوجود تستوعبها مشكلة القيمة.

وينبغي أن يوضع نقد نيتشه موضع تساؤل بوضوح، ما يمثل في نظر نيتشه نفسه قراراً أساسياً لا يستلزم أي إعادة فكرية، وفكرة أساسية يعمل انطلاقاً منها. إن نيتشه نفسه يقفز من فوق المشكلة الانطولوجية في القيمة، ويقيم مساءلته وإشكاليته على الخلفية العاتمة لظاهرة القيمة. ولا يمكن أن نفهم في أي منحى فلسفي يتجه رأس الحربة في مقولاته ومفاهيمه الموجهة للنقد الثقافي

والسيكولوجي والجمالي، لا يمكن أن نفهم كل ذلك إلا إذا أوضحنا قناعة نيتشه الجوهرية وتفسيره للوجود. على أنه قيمة.

وعلىنا أن نعطي أولاً، لغرض التعليق، لمحة موجزة عن آثار نيتشه مشيرين إلى مواضيعها الأساسية. إن القدرة المذهلة على العمل هي الوحيدة التي سمحت أن يظهر إلى النور نتاج غني إلى هذا الحد، فالمؤلف يتلو المؤلف بفواصل زمني قصير. ويظهر كتابه الأول «مولد المأساة» سنة 1871 وهو في السابعة والعشرين وقد انقضت ستان على تعيينه أستاذاً لفقه اللغة الكلاسيكي في جامعة «بال». وفي سنة 1873 تظهر الأولى من «دواع لا موسمية»، عنيينا «دافيد شتراوس، رجل البدعة والكاتب»، وفي سنة 1874 «حول فائدة التأريخ وضرره في الحياة» و «شوبنهاور المربي» سنة 1874 كذلك. وفي سنة 1876 «ريتشارد فاغنر في بايروت»، و «إنساني مفرط في إنسانيته» سنة 1878، وفي سنة 1879 «مزيج من الآراء والحكم»، وفي سنة 1880 «المسافر وظله» الذي يصبح فيما بعد سنة 1886 بالإضافة إلى نص 1879 الجزء الثاني من كتاب «إنساني

مفرط في إنسانيته»، وفي سنة 1881 يظهر «الفجر» ثم «العلم المرح» سنة 1882، ومن 1883 إلى 1885 «زاراتوسترا» بأربعة أجزاء، وسنة 1886 «ما بعد الخير والشر»، وفي سنة 1887 يظهر كتابه «قول في نسب الأخلاق»، كما تظهر سنة 1888 «فاغنر ملابسة» و«غروب الأصنام» و«المسيح الدجال» و«وهو ذا الإنسان» و«نيتشه يناهض فاغنر»، وفي سنة 1888 تقع الكارثة التي زجت نيتشه في الظلام. وهكذا فقد ألّف نيتشه نتاجه الضخم في غضون عشرين سنة، ويتخذ هذا النتاج طابع التفجر. ثم استُخلصت سلسلة من أكثر النصوص أهمية من كتاباته اللاحقة، وعلى رأسها «إرادة القوة». ولقد جرت محاولات عديدة للتمييز في نتاج نيتشه بين عدة فترات في سبيل إبراز تطور في فكره. وغالباً ما يتحدثون على هذا النحو عن فترة رومانتيكية يميّزها أكثر ما يميزها كتابا «مولد المأساة» و«دواع لا موسمية»، تليها فترة ناقدة هادئة التفكير يقترب نيتشه أثناءها كثيراً من النزعة الوضعية. ثم يبدأ بكتابي «الفجر» و«العلم المرح» شعور جديد بالوجود والانطواء على أكثر ما يميزه بشكل خاص. ويقولون إن مناخ هذين الكتابين هو مناخ

الانتظار وإن نيتشه قد عاش فيه فترة تهيئة وجِدت في الفترة الرابعة، وهي فترة «زاراتوسترا»، أول مرحلة الإتمام. أما الفترة الخامسة («ما بعد الخير والشر» و«قول في نسب الأخلاق») فما تزال فترة إعداد، إعداد المرحلة النهائية مرحلة «إرادة القوة» التي لم تعد إتماماً عملياً بل إتماماً فلسفياً بحد ذاته، وفي هذا الكتاب الأخير تتجمع لدينا فكرة نيتشه النهائية. ويمكننا أن نشك بقيمة مثل هذا التقسيم إلى فترات الذي يلجأ بشكل خاص إلى أفكار مقتبسة من سيرة حياته ويجهد في إعطائنا تاريخاً لحياة كاتبنا الفكرية. إن مخطط هذا التطور لا يضمن أن تكون الآثار التي جاءت أخيرة في التسلسل الزمني من أكثرها تعبيراً، إذ يمكننا أن نتصور تماماً أن يستطيع مفكر السقوط من قمة بلغها أول الأمر أثناء حياته، وأن يدبّ الذعر في قلب فيلسوف من جراء جرأته ذاتها فيعمد إلى التراجع.

ففي نيتنا إذن أن نتحرى آثار نيتشه لنبحث عن مواضيعها الأساسية دون الرجوع إلى سيرة حياته. ولنبدأ بـ «مولد المأساة».

إن هذا النص يمثل أول ما يمثل تكريراً لريشارد فاغنر، إذ يفسر نيتشه فيه المسرحيات الموسيقية لدى هذا الأخير على أنها آثار فنية مكتملة تعادل المآسي القديمة. ويستند تصور نيتشه للمأساة إلى رؤيا جديدة من أساسها للعالم اليوناني. وقد أبدى نيتشه فيما بعد تشدداً بالنسبة إلى هذا النص: فقد بدا له فاسداً من جراء وضع أفكاره في خدمة «الفاغنرية»، وفاسداً من جراء الخليط الذي أجراه بين تصوره لليونانيين وظاهرة فاغنر التي لم تُعد في نظره «من أعراض البداية» بل ظاهرة انحطاط بالأحرى. وهذه اللمسات التي أدخلها نيتشه في وقت لاحق على كتابه الأول مبررة بالفعل. ذلك أن التصميم على تمجيد أعمال الأوبرا التي وضعها فاغنر إنما يلقي ظلالاً على الموضوع الأساسي في هذا النص الذي يبدو مقصوراً إلى حد ما على وظيفة دنيا قوامها أن يكون مجرد مقدمة.

أما المشكلة الحقيقية في نظر نيتشه فتقوم على تحديد طبيعة العنصر المأسوي. ولا يهمننا أن يرسم نيتشه صورة المأساة القديمة رسماً صحيحاً، بل المهم أنه يصيغ للمرة الأولى بفضل طريقته في

النظر إلى المأساة اليونانية موضوعاً يحتل المركز في فلسفته، ويفعل ذلك في مقولة جمالية. فهو يدرك في ظاهرة المأسوي طبيعة الواقع الحقيقية. ويتخذ الموضوع الجمالي في عينيه مرتبة مبدأ انطولوجي أساسي، ويصبح الفن والشعر المأسوي في نظره المفتاح الذي يفتح أمامه حياة العالم الأساسية. لقد نصّب الفن بمثابة عمود للفلسفة، ويعتبره نيتشه بمثابة المدخل الأكثر جدية والأكثر صدقاً، وبمثابة الفهم الأكثر قرباً من الأصل، بينما لا يحل المفهوم إلا في المحل الثاني أو لا يكاد، وأن الإدراك الذي يتناول المفهوم لا يبلغ إلى الأصلي إلا إذا آلف أول الأمر رؤية للفن أوفر عمقاً، إلا إذا فكّر ذاك الذي يختبره الفن خلقاً.

وليس من شك أن نيتشه يتبع درب الفهم اليوناني للوجود الذي يتصور عنصر الجمال بمثابة صيغة من صيغ الوجود، ولكنه لا ينتهي إلى رؤية مفهومية للظاهرة الجمالية. أن ما يحدث هو العكس تماماً، إذ يلجأ نيتشه إلى المقولات الجمالية ليصوغ رؤيته الأساسية للوجود، الأمر الذي يُضفي على «مولد المأساة» طابعه

الرومانتيكي. إن نيتشه يدعوه «ميتافيزيقا الفنان». لقد وضعت ظاهرة الفن في المركز، وفيها وانطلاقاً منها يتم الكشف عن حقيقة العالم. ولا يفيد الفن ههنا، حسب عبارة نيتشه «بوصفه النشاط الميتافيزيقي الحقيقي الذي يقوم به الإنسان» وحسب، بل يتم فيه قبل كل شيء التوضيح الميتافيزيقي للموجود بمجمله. ويتوصل المفكر بعين الفن فقط إلى الغوص ببصره في قلب العالم. بيد أن الفن المأسوي، المأساة القديمة، هو الذي يمتلك حصراً هذه النظرة الثاقبة. إن نيتشه يرد إلى المأسوي ماهية الفن الحقيقية، فالفن المأساوي يدرك حياة العالم المأساوية. والمأسوي يشكل صيغة نيتشه الأساسية لتجربة الوجود عنده. فالواقع في نظره هو المقابل للتناقضات الأصلية. ويمجد نيتشه نفسه، إذ ننطلق من المعاناة المأسوية، في تناقض مع المسيحية يتعذر حله وذلك منذ بداية حياته الفلسفية. والعقيدة المسيحية التي تحتل فيها فكرة الخلاص مركزاً أساسياً لا تناقض غرائز نيتشه وحسب، بل تناقض شعوره الأساسي والمناخ الأساسي لحياته ولتجربته مع الواقع. فليس في عالم مأسوي من افتداء يُفهم على أنه خلاص لموجود متناه في

تناهيه. وليس في الأمر سوى القانون الذي لا يرحم في أفول كل ما انبثق من أعماق الوجود في الحياة التي اتصفت بالفردية، وكل ما انفصل عن مجرى الحياة الكلية. فالحياة والموت وبزوغ كل ما هو متناه وأفوله إنما تختلط في رؤية العالم المأسوية. وليست المعاناة المأسوية تشاؤماً سلبياً وإنما اكتشاف يشد نيتشه إليه وينقذه من تراث «شوبنهاور». إن الشعور المأسوي بالحياة إنما هو بالأحرى القبول بالحياة والموافقة المتحمسة على ما يبعث الذعر والرعب، على الموت والزوال. ولعل من الخطأ اعتبار ذلك موقفاً بطولياً وشجاعة لا أساس لها، إذ إن القبول المأسوي ذاته لزوال وجوده الخاص يتأتى من المعرفة الأساسية بأن كل الأشكال المتناهية لا تعدو كونها موجات مؤقتة في مجرى الحياة الكبير وأن زوال الوجود المتناهي لا يعني الإفناء التام بل العودة إلى أساس الحياة الذي ينبثق منه كل ما اكتسب صفة الفردية. إن المعاناة المأسوية تتغذى من معرفة أن «كل شيء واحد». فالحياة والموت توأمان تجرفهما دورة خفية، فعندما يصعد شيء ينزل آخر، وتتألف أشكال بينما تزول أخرى، وحينما يطلع شيء في الضياء يغرق آخر في

العتمة. بيد أن الضياء والعتمة والأشكال والأطيايف الجهنمية والصعود والغروب ليست سوى قوى متعارضة في مجرى واحد للحياة. إن الدرب إلى أعلى والدرب إلى الأسفل كلاهما درب واحد، كما يقول هيراكليطس، والمعاناة المأسوية تتعرف في «هاديس» و«ديونيزوس»⁽¹⁾ ذاتاً واحدة. إن نيتشه يكتشف في المأساة اليونانية التعارض بين الشكل ومجرى الحياة الفاقد الشكل، بين المحدود واللا محدود Peras et apeiron إنه تناقض الموجود المتناهي، ضحية الزوال، الذي سقط يسقط في الهاوية اللامتناهية، وهذه الهاوية ذاتها هي التي تنبثق منها الأشكال دوماً. ويسمي نيتشه هذا التعارض القائم بين ما هو لأبولون وما هو لديونيزوس. إن نيتشه لا يزال يستخدم في «مولد المأساة» هذا الاختلاف كما لو قام ما هو لأبولون من جهة وما هو لديونيزوس من جهة ثانية. إلا أن موقفه الأولي يصبح أكثر جذرية بعد تطور

(1) هاديس وديونيزوس: الأول إله النار (جهنم) والثاني إله الخمر لدى قدماء اليونان.

تفكيره فيتداخل أبولون وديونيزوس، وإذا الحياة اللامتناهية ذاتها هي الباني والمدير الذي يثبت أشكالاً ليحطمها فيما بعد. ويبلغ الأمر بنيتشه في نهاية المطاف إلى تصور ما هو لأبولون «مولد المأساة» في كتابه «هو ذا الإنسان»، يظن في عام 1888، وهو يفسر نفسه، إن ما هو حاسم في نصّه الأول إنما هو اكتشاف «ظاهرة ديونيزوس الرائعة». ونقرأ في النص هذه الجملة المعبرة إلى حد بعيد: «لقد اكتشفت من أجل تجربتي الشخصية الرمز الوحيد والجواب الوحيد في التاريخ...» (هو ذا الإنسان، ص 88). فهل يقتصر الأمر على تجربة وجود «شخصية» لإنسان نيتشه؟ وهل يلقي موقفه الشاذ ما يؤكد في ماضٍ سحيق؟ أم ينبغي القول بأن تجربة وجود جديدة تبرز لدى نيتشه؟ لا بد أولاً أن ندع مسألة - معرفة الوزن والمرتبة والقيمة - ندعها معلقة التي يجب أن نوليها «تجربة» نيتشه «الشخصية». فهو يعبر عنها بصورة نظرية في الفن تتخذ هي الأخرى صورة سيكولوجيا فنية وتحليل سيكولوجي للصراعات بين الغرائز الجمالية التي تعمل كلها معاً في وحدة العمل الفني المأسوي.

إن القيم الجمالية، حسبنا نقرأ في كتاب «هو ذا الإنسان» هي «الوحيدة» التي يقر بها «مولد المأساة» (هو ذا الإنسان ص 88). ويمكننا التساؤل إن لم يكن نيتشه قد أفسد، من نقطة الانطلاق الجمالية - الفلسفية هذه، مشكلته الفلسفية أكثر مما فعل «بفاغريتته». وليست تلك في الواقع خطيئة يمكن أن نلومه عليها. فالمعادلة الأساسية «الوجود = القيمة» إنما تشكل العنصر «النوعي» في فلسفته، ولا يمكننا حذفه دون أن نحذف نيتشه بكامله معه، فهو لديه مبدأ إجرائي أساسي. وربما كان كل بحث فلسفي بشري ناقصاً ومحدوداً لأن التصورات الأساسية التي نستخدمها ونعمل بها تظل في الظلام.

وفي النص الذي بدأه عام 1886 بعنوان «محاولة في النقد الذاتي» وفي كتابه «هو ذا الإنسان» سواء بسواء يعطينا نيتشه تفسيراً لذاته، فيشطب فاغريتته كاملها ويضع مركز ثقله في اكتشاف ديونيزوس والظاهرة المضادة. ولكنه لا يقصد بالظاهرة المضادة من بعد ما هو لأبولون بما أنه قد أدخله مذ ذاك في مفهوم ديونيزوس،

فقد أصبح التضاد بين ديونيزوس وأبولون في مفهومه بمثابة وحدة الأمور المتماشية. أما الظاهرة المضادة لرؤية العالم المأسوية وللنظرة العميقة في صميم العالم فهي السقراطية وحلول أولوية «المنطقي» والحكمة العقلانية التي لم تُعد تبصر شيئاً من الحياة التي تغلي خلف الأشكال جميعها والتي تؤلفها ثم تقضي عليها. ويتساءل نيتشه قائلاً: «ماذا تعني الأسطورة المأسوية لدى اليونانيين في أفضل عصر وأكثره قوة وشجاعة؟ وظاهرة ديونيزوس الحارقة؟ والمأساة التي ولدت منها؟ وما قتل المأساة، من جهة أخرى، أي السقراطية والأخلاق والجدلية والرضى الهادئ وطمأنينة الإنسان النظري - ماذا أقول؟ ألا تكون هذه السقراطية ذاتها علامة انحطاط وإنهاك ومرض وعارضاً من أعراض انحلال الغريزة الفوضوي؟» (مولد المأساة، منشورات غاليمار، 1949، ص 128). إن نيتشه يدرك في السقراطية، كما فعل من قبل في المعاناة المأساوية «موقفاً إنسانياً أساسياً، يعني هذه النسبة إلى الموجود التي تدعى «علماً». وبعد خمسة عشر عاماً من «مولد المأساة» رأى نيتشه بعد الأوان في هذا المؤلف العلم وقد تم طرحه كمشكلة: «إن الأمر الذي أفلحت في

إدراكه في تلك الأثناء، هذا الأمر الرهيب والخطر، وهذه المشكلة ذات القرون، التي كانت مشكلة جديدة دون أن تكون بالضرورة ثوراً، إني أقول اليوم إنها كانت مشكلة العلم ذاتها، فللمرة الأولى كان ينظر إلى العلم على أنه إشكالية وموضع شبهة» (محاولة في النقد الذاتي، في «مولد المأساة»، منشورات غاليلار، ص 128 وما يليها). ولكن طابع العلم المشتبه هذا لا يمكن أن يظهر في دائرة العلم، فهو لا يغلف مشكلة يطرحها العلم على نفسه أو تطرح نفسها في داخله. ذلك أن العلم نفسه بجميع مشكلاته موضع شبهة في نظر نيتشه، إنه إشكالي ومشكوك في أمره حالما يفضل على أي نوع آخر من الحقيقة ولا سيما حقيقة المأساة، يعني تلك الحقيقة التي تغوص بنظرها عبر الأشكال والصور الأمامية حتى تبلغ عملية الحياة في البناء والهدم التي أطلق عليها نيتشه اسم ديونيزوس. إن العلم واقع في نظر نيتشه في درجة أدنى بالنسبة إلى منظور الفن، والفن في درجة أدنى بالنسبة إلى منظور الحياة. وبعبارة «منظور الحياة» نتطرق إلى موضوع يسيطر على تفكير نيتشه برمته، ذلك أن تفكيره لا يُدرك إلا بمقدار ما يتجه مفهوم الحياة

أساسياً وفق التجربة المأسوية للحياة، وفق نور المأساة ووفق الفهم المأساوي للوجود، يعني بمقدار ما تظل بوصلته قائمة على معرفة أن كل موجود متناه هو لا شيء وذلك بعكس الثروة التي لا تنضب المنبثقة من أعماق عالم بؤرته ديونيزوس. وغالباً ما عمل نيتشه نفسه، بقصد تغذية النزاع قبل كل شيء، على تغطية مفهومه للحياة، وهو عميق بعيد العمق، بمفهوم بيولوجي غير ذي بال، ويجدر ألا نأخذ تلميحاته إلى «داروين» على محمل الجد. ولسنا ندرك مفهومه عن «الحياة» إذا لم نعرف مفهوم «المأساوي» الرئيسي لديه، وهو في نظره التضاد القائم بين أبولون وديونيزوس اللذين يرى فيهما القوات الرئيسية في واقع العالم. وعبثاً يستخدم نيتشه مقولات جمالية وسيكولوجية، ويقول حتى في سنة 1888 إن «مولد المأساة» يقدم لنا «الدراسة السيكولوجية الأولى» لظاهرة ديونيزوس وإنه الجسر الذي يقود إلى سيكولوجيا الشاعر المأساوي، إذ لا بد لنا أن نقرأ أن الأمر في الأساس يتعلق بشيء مختلف تماماً، أي بتجربة الوجود الأصلية لدى نيتشه وبالانطولوجيا التي تتنكر في أثواب السيكولوجيا والنظرية الفنية.

وهو يدعو نفسه في كتابه «هو ذا الإنسان» أول فيلسوف مأسوي وهو يشير من خلف قرون الميتافيزيقا والعلم إلى قرابته مع هيراكليطس: «إن نقل عنصر ديونيزوس في المعاناة المأسوية الفلسفية لم يكن موجوداً، لقد كانت الحكمة المأسوية مفقودة، ولقد بحثت دون جدوى عن آثارها حتى لدى عظماء اليونان في حقل الفلسفة، الذين عاشوا في القرنين السابقين لسقراط. وظل يساورني شك فيما يتصل بهيراكليطس الذي يبعث اتصالي به الدفء في ويجعلني أكثر رشاقة مما يفعل اتصالي بغيره أياً كان. إن تقبل الموت. والفاء وهو أمر حاسم في فلسفة ترتكز على ديونيزوس، وإقرار التناقض والحرب، في حين تتضمن الصبرورة إنكار مفهوم الوجود ذاته، إنها أتعرف من خلالها دوماً على الأفكار الأكثر قرباً من أفكاري من بين كل ما صيغ من أفكار حتى الآن». (هو ذا الإنسان، ص 91).

3- سيكولوجيا الفن والفن بوصفه معرفة العالم:

يتميز المنطلق الخاص بنيتشه بمشكلة جمالية - سيكولوجية. ذلك أن نيتشه يشعر بغربته التامة إزاء تراث الفكر المجرد في الوجود ويرفض، بل يرى نفسه ملزماً أن يرفض وسائل الفلسفة الكلاسيكية وطرقها ولذلك تنتكر فلسفته في أبواب علم الجمال والسيكولوجيا، وتظل لفترة طويلة تلتزم بهذا التكرار. وعلى عكس ذلك، وبما أن جميع المفاهيم الجمالية - النفسية التي يستخدمها نيتشه تجري فيها قوة تساؤل فلسفي فهي مُثْقَلَةٌ باللغة التوتري - متعذرة الإدراك. لقد كتب نيتشه بعد خمسة عشر عاماً يقول: «خلف عباءة العالم، وخلف تناقل الألمان وجدليتهم العبوس، وحتى خلف ريفية أنصار فاغنر كان يختبئ رسول إله مجهول... كان يقارب أن يكون ذلك نفساً صوفية تملكها جنون كاهنات «باخوس»... وكان على هذه النفس الجديدة أن تنشد لا أن تتكلم! فأية خسارة في أي لم أجرو حينذاك أن أقول شعراً ما كان علي أن أقوله! فلربما كنت قادراً على ذلك...» (مولد المأساة، ص 130).

إن «مولد المأساة» يكشف عن بنية منهجية غريبة وصعبة الإدراك، فهناك فكرة فلسفية أساسية تختبئ خلف جمالية ذات نزعة سيكولوجية وتحول علم الجمال في الوقت نفسه إلى عمود للفلسفة. إن رؤية نيتشه للعالم تدرك هذا الأخير على هيئة لعب مأسوي، وإذا يدرك جوهر العالم بعين المأساة فإنه يجد في الأثر المأسوي «المفتاح» الذي يفتح السبيل إلى الفهم الحقيقي. وهكذا تكشف النظرية الجمالية في المأساة القديمة عن جوهر الموجود عامة. ففي الحدث الفني الذي يمثله مولد المأساة الناجم عن روح الموسيقى انعكس الحدث الأصلي لميلاد ينطلق من الأساس الأصلي الفوضوي، ميلاد عالم بمقياس الإنسان مجزأ إلى العديد من «الأشكال». فالمأسوي مأخوذ على أنه مبدأ كوني. وإذا يرسم نيتشه نظرية تكوين المأساة الإغريقية فإنها يكشف عن «تجربته الشخصية»، فهو ييصر صورته في العالم اليوناني وينطلق من هنا في محاولة لتفسير ذاته. وأنه ليتعرف ذاته في يوناني عصور المأساة، وهو لا يتعرف إلى شخصه بل إلى فهمه العالم. وقد رفض علماء اللغة مؤلف نيتشه وأن موقفهم بالتأكيد لا تنقصه المبررات. ألم يهاجم عالم في مثل

أهمية «فيلاموفيتس - مولندورف»، ألم يهاجم هذا النص بعنف أخذاً عليه «نبوغه الإبداعي» ووقاحته وجهله وبُعده عن عشق الحقيقة؟ يبد أن هذا الرفض مبني على سوء تفاهم سببه نيتشه نفسه الذي ربما حمل على الاعتقاد بأنه يبغى إثارة مشكلة فقهية. ذلك أن هذا الكتاب يبدو من جميع الوجوه على أرض تغاير تماماً تلك التي صيغ عليها بالحقيقة. فهو يخلف فيك انطباعاً بأنه يطرح مشكلة جمالية وسيكولوجية وفقهية، بينما يحاول نيتشه في الواقع أن يصوغ فيه مفهومه الفلسفي عن العالم. وأن عدم التوافق هذا الذي يطبع كتاب نيتشه الأول يظل إلى حد ما علامة مميزة لكل نتاجه، مع أن تحولات عميقة طرأت عليه، الأمر الذي يُضفي على مؤلفاته لبساً مثيراً وهالة سرية وعمقاً لا يسبر غوره. ولكن نيتشه لا يقنعنا حينما يوهمنا، بابتسامة النذير المتنبي، وهو الفكر المعتر الذي يعكس ذاته، إنه يخفي عن سابق تصميم مقاصده وأن في جعبته أكثر من سهم وأن «عدم التوافق مبغي» إلى حد ما حتى لا يسمع ولا يفهم سوى الذين لهم آذان فيسمعون ويحسنون القراءة بين السطور. ولم يكن قد تمثل تاريخ الأفكار الميتافيزيقية فأنكرها

مع ذلك وأنكرها بالضرورة إذ انطلق من تجربته الأساسية الجديدة. أضف أنه لم يفلح في تزويد فكرة الجديد بالمفاهيم المناسبة بما أنه مائل بين المفهوم و«المنطقي» و«المجرد» وما كان عديم الحياة. ولكن لهذه الأسباب مجتمعة كان لابد أن يعجز نيتشه عن الوقوف على الأرض التي كانت مُعدّة له ورأى نفسه مرغماً، على سبيل المثال، أن يعطي لفلسفته مظهر نظرية في الفن.

إن نص نيتشه الأول يُبرز الخصائص المميزة لفكره بوضوح يخطف الإبصار. فالحدس في نظر نيتشه يقع دوماً في البدء. إن الأفكار الأساسية والجوهرية في «مولد المأساة» قد صيغت منذ البداية على هيئة «قضايا». فهي تُطرح ثم تؤكد، ثم يأتيها نوع من التصديق ناتج عن شدة الضياء الذي تلقّيه على الأشياء، وعلى ضوئها تصبح الظواهرات قريبة الإدراك، وهي الرسم الأولي للأشياء وبنيتها. إن الحدس لدى نيتشه هو سبق الإدراك الصاعق للماهية، إنه عرافة. إن أفكاره الأساسية تتخذ دوماً هيئة الإشراقات. ويظل نيتشه بعيداً عن البناء النظري، إذ ينبثق فكره

من تجربة أساسية وشاعرية قريبة من الرموز. وقد اتخذ مكانه في دائرة التماس بين الشعر والفكر أو هو يمزقه بالأحرى تعارضهما. بيد أن العرافة الأسطورية لديه قريبة من الفكر النظري بمقدار ما تسبق، شأن هذا الأخير، الظاهرات التي يقع عليها إيضاحها.

إن خاصة «المدخل» هذه تُشاهد بوضوح شديد في نص نيتشه الأول، فما يُقدّم على أنه مدخل يؤلف نواة الكتاب. ويؤكد نيتشه أول الأمر أن بلوغنا القناعة المباشرة في الحدس يشكل مكسباً بالنسبة إلى «علم الجمال» وأن التوسع مرتبط بشائبة ما هو لأبولون وما هو لديونيزوس مثلما يرتبط التناسل بشائبة الجنس. ونجد منذ الجملة الأولى أن جميع العناصر مطروحة للنقاش. فنيتشه يزعم صياغة معرفة ترتبط بعلم الجمال، ويبدو علم الجمال والحالة هذه بمثابة أفق لصياغة موضوعه. وهو يطالب لأفكاره، بالإضافة إلى ذلك، «بقناعة الحدس المباشرة»، وينادي بأن الحدس عرافة ويعبر عنه في الوقت ذاته بواسطة صورة أسطورية. ويأخذ الرمز الأسطوري من اليونانيين وهم في نظره «لا يعبرون بالمفاهيم، بل

بصيغ الآلهة اليونانية الواضحة والمقنعة، عن الحقائق الخفية والعميقة في معتقدتهم الجمالي» (مولد المأساة، ص 17). إن النظرة إلى الفن القديم تنطلق من حقائقه الخفية، وبتعبير آخر، إن النظرية الجمالية المزعومة تتسع لتصبح تفسيراً لفهم العالم الذي نصادفه في الفن اليوناني. ويصبح الأثر الفني القديم مفتاح رؤية قديمة للعالم. ويظهر ما هو لأبولون وما هو لديونيزوس أول الأمر على شكل غرائز جمالية لدى اليونانيين. فأبولون رمز غريزة فن التشكيل، وهو إله الوضوح والنور والقياس والشكل والتأليف المتناسق. أما ديونيزوس فهو على العكس إله الفوضى المفرطة واللا شكل وتيار الحياة الصاخب والهذيان الجنسي، إنه إله الليل، وهو بعكس أبولون الذي يحب التشكيلية، إله الموسيقى، لا تلك الشديدة الأحكام والمنظمة والتي لا تعدو كونها (هندسة دورية)⁽¹⁾ في الأنغام بل الموسيقى التي تغوي بالأحرى وتثير وتطلق عنان الأهواء جميعها. لقد اعتبر أبولون وديونيزوس في البداية إذن بمثابة

(1) أول هندسة يونانية، تتسم بالبساطة وانعدام القاعدة في الأعمدة.

كنايات عن غرائز اليونان الجمالية، يتعارضان من جراء التعارض بين الفن التشكيلي والموسيقا. ولكي يضيفي نيتشه وضوحاً على تضاد هذه الغرائز الجمالية يذكر تضاداً (فيزيولوجيا) في الحياة البشرية ليتنقل بعدها إلى السيكولوجيا انتقالاً مفاجئاً. ويعود التضاد في الحلم والسكر. والحلم إلى حد ما، هو القوة الإنسانية اللاواعية مبتدعة الأشكال: (إن المظهر الجميل في عوالم الحلم، تلك العوالم التي يحسن كل إنسان ابتداعها كأفضل الفنانين هي الشرط الذي لا غنى عنه في أي نوع من أنواع الفن التشكيلي... مولد المأساة، ص 18). إن الحلم يخلق عالم الصور وسيناريو الأشكال والهيئات، وإن سحره لينتج المظهر الجميل الذي يقدم للنفس سعادة رؤية محددة. والحلم يشكل صوراً بدون انقطاع، مهما بدا مساره اعتباطياً، فهو قوة تشكيلية ورؤية مبدعة. وقد تصور اليونانيون أبولون، حسبما يرى نيتشه، على أنه هذه القوة المبدعة لعالم الصور هذا، تلك القوة التي تتجلى في حلم الناس ولكنها تستطيع أكثر من ذلك.

وها هنا يقفز فكر نيتشه على نحو مفاجئ، من التفسير
السيكولوجي للحلم، إلى صعيد آخر دون أي ترابط. إن أبولون لا
يتدع عالم الصور في حلم البشر وحسب بل كذلك عالم صور ما
يعتبره الكائن الإنساني عادة بمثابة الحقيقي. وربما كان أبولون،
الإله - النحات، كما يقول نيتشه «الإله العزيز الذي يجسد مبدأ
التفريد⁽¹⁾ والذي تعبّر حركته ونظراته عن كل سعادة المظهر
وحكمته كلها وجماله كله زيادة عن ذلك» (مولد المأساة، ص 20).
فما عسى يعني ذلك؟ إن مبدأ التفريد هو أساس قسمة كل موجود
فيما يميزه عن سواه. إن الأشياء قائمة في المكان والزمان، وهي
مجتمعة فيهما ولكن بمقدار ما يظل بعضها مفصلاً عن البعض
الآخر. فحينما ينتهي شيء يبدأ شيء آخر، والمكان والزمان يوحّدان
 ويفصلان في آن واحد. وما درجنا على تسميته بالأشياء أو الموجود
إنها هو تعدد الفوارق والفواصل اللامحدود وما هو مع ذلك مجتمع

(1) التفريد ترجمة للفظ Indivuduation وتعني المبدأ الذي يتميز به كل فرد عن

في وحدة المكان والزمان. إن هذه الرؤية للعالم التي تفكر بانفصال الوجود وتعددته وتجزئته تظل دون علم منها أسيرة المظهر - ويقتبس نيتشه الفكرة من شوبنهاور - يخدعها حجاب «مايا»⁽¹⁾. وهذا المظهر إنما هو العالم الذي يظهر والذي لا يأتي إلينا إلا عبر أشكال المكان والزمان الذاتية. وبمقدار ما العالم كائن بالحقيقة، وبمقدار ما هو «الشيء في ذاته» فليس مجزأً على الإطلاق في تعدده. إنه حياة لا تداخلها الفوارق ومجرى وحيد. أما تعدد الوجود فمظهر ومجرد ظهور، فكل شيء واحد في الحقيقة.

وإنه لمن الأهمية في مكان أن نبين أن نيتشه قد انطلق من فلسفة شوبنهاور، ومن الفارق بين الشيء في ذاته والمظهر، بين الإرادة والتصور. ويبرز هذا الفارق من جديد ههنا ضمن تصور سيكولوجي على أنه الفارق بين الحلم والسكر، كما سبق وأوردنا.

(1) مايا Maia أو Maya وتعتبر بمثابة سبب العالم أو المظهر الوهمي منه في ديانة الـ «فيدا»، وتمثل اللامعقول وغالباً ما شبهت بالسراب في الصحراء.

وحيثما يقفز نيتشه على نحو شديد الغرابة في بداية «مولد المأساة» من الحلم الإنساني إلى حلم الطبيعة الأصلية ذاتها، وحيثما يقيم من واقعة سيكولوجية ومن سيكولوجيا الغريزة الجمالية لدى الإنسان مبدأ يحكم العالم فإنما يسير في ذلك على خطى شوبنهاور الذي يذكره بمثابة شاهد رئيسي على تصوره. فما كان بادئ الأمر نزعة إنسانية يصبح قوة في الوجود. ويفكر نيتشه عن طريق التشابه، فحلم الإنسان مبدع الصور تماثله قوة الوجود مبتدعة الأشكال والصور والتي يسميها أبولون.

وقوة المظهر الجميل هذه تخلق عالم الظهور، وما التفريد والانفصال سوى أشباح من عمل أبولون. وبذلك تنقلب السيكولوجيا إلى ميتافيزيقا عجيبة. والأمر واحد فيما يختص بالسُّكْر، إذ يُعتبر أول الأمر بمثابة أمر إنساني وحالة الانخفاف التي يخرجنا الشعور فيها، بعد ما تهاوت جميع الحواجز، بأننا نخرج من ذاتنا لتتحد مع الكل، وأكثر من ذلك، بأننا نفضي إلى المحيط اللامحدود لنضيع في أعماقه. إلا أن هذا الأمر يتخذ في الحال لدى نيتشه أبعاداً كونية: «لم يعد الإنسان فناناً، فهو نفسه عمل فني،

والطاقة الفنانة للطبيعة بأكملها تبرز ضمن رعشات السكر ليتشي بها «الواحد» الأصلي أقصى النشوة». (مولد المأساة، ص 21). والسكر هو التيار الكوني ودوار راقصة يحطم جميع الأشكال ويمتصها ويمحو كل ما هو محدود ولاصق بالفرد. إنه زخم الحياة العظيم. و«مولد المأساة» في الواقع ميتافيزيقا فنان وتفسير للعالم يسترشد بالفن. وتبرز في الفن إلى حد ما القوتان الأساسيتان في الوجود واللذان تتصارعان. ويصبح الفن ذاته رمزاً. إن ميتافيزيقا نيتشه الجمالية تبدو لنا منذ بداية الكتاب، وقد اكتملت في خطوطها الأساسية، بمثابة رؤية واحدة انغلقت على ذاتها على نحو مفعم بالجلال. ولا يحاول نيتشه على الإطلاق أن يرينا كيف توصل إلى موضوعاته، ولا يتساءل في أي مكان إن كان تصوره الانطولوجي الأساسي صحيحاً أم لا. ويعجب المرء أنه يسير على أثر شوبنهاور دون أن تراوده فكرة التشكيك فيه. إن مفكراً ناقداً ومحاذراً بالقدر الذي كان عليه نيتشه يبدو على سذاجة مذهشة في فلك الفكر الانطولوجي والتصورات المجردة الأساسية حول الوجود. ولا يقيس نيتشه البتة ولا يزن الفارق الأساسي الذي يقيمه شوبنهاور

بين العالم بوصفه إرادة والعالم. بوصفه تصوراً، فهو لا يملك أي معيار يسمح له بمثل هذا الموقف. ذلك أنه لا يفكر بطريقة نظرية، ولكنه يضيفني على بناء شوبنهاور الشديد الالتباس حياة تزخر بقوة خارقة، ويستعين بالرموز الأسطورية ويفسر على ضوءها الفن اليوناني باعتباره مفتاحاً يمهد له سبيل حياة العالم الجوهريّة.

ثم يصف نيتشه بعد ذلك تطور الثقافة اليونانية، وهي تعود إلى الدائرة التي تنتشر فيها بركة قوى الفن الكبرى. فما هو لأبولون يعارض كل ما هو لديونيزوس والعكس بالعكس. إن العداء قائم بين هاتين القوتين المتعارضتين: فهما تتحاربان وتتنابذان، ولكنهما – وتلك فكرة عميقة لنيتشه – لا يمكن لإحدهما أن تكون دون الأخرى، فصراعهما وخلافهما إنما يعنيان بعض التوافق، فإنهما تتحدان على غرار الذين يتواجهون في القتال. إن عالم الثقافة الدائرة حول أبولون في اليونان واختيار الاتزان وتناسقه قائمان على أساس اللا اتزان العملاق الذي أقصي فقط ولكنه ما يزال حياً. أما

ما هو لديونيزوس فهو الأساس الذي يقوم عليه عالم النور، ذلك أن جبل الأولمبوس⁽¹⁾ السحري يرسل جذوره في أعماق جهنم، وخلف عالم المظهر الجميل تقف «الغورغونا»⁽²⁾.

«كان اليوناني يعرف صنوف الذعر والرعب اللاصقة بالوجود ويعاني منها، وما كان بوسعه أن يعيش لو لم يضع بين هذا العالم وبينه العالم الأولمبي، هذه الخليقة الرائعة وليدة الحلم» (مولد المأساة، ص 25 وما يليها). ولكن أبولون لا يستطيع العيش بدون ديونيزوس. ويضع نيتشه قبالة هوميروس، وهو الشاعر الساذج والذي يراوده حلم آلهة «الأولمبوس» الأبولوني الكبير، يضع قبالة «آرشيلاك»⁽³⁾.. فغنائية آرشيلاك، في نظره، لا علاقة لها البتة «بالذاتية»، لأن ذلك مفهوم حديث في غير محله ههنا. وفي رأيه أن

(1) في الأساطير اليونانية، جبل قيل هو مقر الآلهة.

(2) من المخلوقات الخيالية، لها سلطان أن تحيل من ينظر إليها حجراً، وهي ترمز إلى الشر والقسوة والرعب.

(3) شاعر يوناني اشتهر بالهجاء.

الغنائية في الأصل هي العنصر الموسيقي في الفن والعنصر الديونيزوسي المعاكس للنزعة التشكيلية في الشعر الملحمي. أن نيتشه يرى في الشعر الغنائي جرساً فعالاً قائماً وراء كل ظهور وينبثق من أعماق العالم. وإنما يصبح واضحاً عن طريق الموسيقى والشعر الغنائي وما يؤلف الموضوع الحقيقي في الفن: فليس يؤلفه الوجود الإنساني الذي يظن أنه صانعه، بل أساس العالم ذاته الذي يستخدم الإنسان ويجعل منه وعاء لنزحته. إن أساس العالم يبحث عن «افتداء» للاضطراب المدوخ والجشع وألم «الإرادة» التي لا راحة لها وذلك في وهم المظهر الجميل وفي ديمومة التشكيل الظاهرة، وفي استقرار الشكل وتناسق الأشياء التام. وإن فعالية الناس الفنية لعبة تُمثّل ولسنا فيها سوى وجوه صامتة وأشكال تنتمي هي ذاتها إلى المظهر. والفن بمعناه الميتافيزيقي الحقيقي - «مهزلة الفن»، إذا ما اعتُبر من وجهة نظر الإنسان. «إذ يجدر قبل كل شيء أن ننصّر جيداً، لما فيه اتضاعنا وكبرياؤنا في آن واحد، إن مهزلة الفن لا تعيننا ولا تقصد إلى إصلاحنا أو تثقيفنا وأنتا لستنا، إلى ذلك، مبدعو عالم الفن هذا... فكل معرفتنا الجمالية إنها هي في

الأساس إذن وهم بما أنها لا تمكثنا من الاتحاد مع هذا الوجود والتماثل معه تماثلاً كاملاً، وهو صانع المهزلة الوحيد والمشهد الوحيد الذي يجني منها مسرة أبدية» (مولد المأساة، ص 35 وما يليها). وبمثل هذا التصور يقلب نيتشه فكرته الأولية.

فقد انطلق من غرائز الإنسان الجمالية ليتخذ، عن طريق التشابه، من أبولون وديونيزوس، وهما القوتان الوجوديتان للحلم والسكر، مبدئين للعالم. فما كان في أول الأمر الخيط المرشد، يصبح موضوع تفسير باتجاه معاكس بالاعتداد على المكتشفات التي تمت أثناء إتباع هذا الخيط. لقد توصل نيتشه انطلاقاً من غريزة الإنسان الجمالية إلى المبدئين الميتافيزيقيين في العالم، وتراه الآن يفسر الفن الإنساني ذاته على أنه حدث كوني. إن حدثاً يتم في العالم عن طريق الإنسان وفي الإنسان، بقدر ما يفتح هذا الحدث مخرجاً في الفن للقوى الأساسية المتمثلة في ديونيزوس وأبولون.

ويلجأ نيتشه إلى مبدأ «الفداء» و«التبرير»، وهي مفاهيم أكسبتها المسيحية بشكل خاص صفة المؤلف. ولكن وجود الفداء

مستحيل في تصور مأسوي للعالم، ويحول نيتشه مفهوم الفداء والتبرير فيشير به إلى حركة خاصة بالعالم وهي من مقوماته. فالأساس الديونيزوسي الأصلي لا يتفك ينبعث داخل المظهر ويلاقى في ظاهرة الفن تحول الظهور إلى الأفضل في فعل الظهور. إن عالم المظهر هو بمثابة الحلم الجميل الذي يراود حياة العالم. أما الشكل الأزلي وجمال الشكل المحدد وتآلق المسرح الكبير الذي يبدى عليه تعدد الأشياء في فراغ المكان والزمان وصفاء الليل الذي لا يسبر غوره فذلك ما يصنع «الفداء»، «لأن الوجود والعالم لا يجدان تبريراً إلا بوصفهما ظاهرتين جماليتين» (مولد المأساة، ص 121). ومثلما تجدد الاندفاع الخفية تحرراً لها في مجال الصورة، ويصبح الحنين المبهم واقعاً قائماً على مسرح العالم التشكيلي، ومثلما تشبع السعادة المنبعثة من الحلم رغباتك، كذلك يبدل الفن، في نظر نيتشه، من قسوة الحياة وأعبائها وعيها الذي لا يسبر غوره.

ولا يكفي نيتشه بالعلاقة المتبادلة القائمة بين مبدأي الفن والعالم المتمايزين ولا يقتصر على الإشارة إلى تشابكهما الذي يقتضي كل

منهما بموجه وجود الآخر ويلاقى فيه كل منهما في الآخر شرطه وعدوه، بل يبحث عن توحيد الديونيزوسي والأبولوني وتداخلهما الأقصيين ويجدها في المأساة القديمة. وليست هذه الأخيرة في نظره شكلاً فنياً يولد في المظهر الجميل ويضيع فيه، بل هي - والصياغة تعتمد المفارقة - تصور الابولوني للديونيزوسي نفسه، إن تيار الأعماق العنيف. الأعماق التي يغطيها المظهر الجميل، يبعث رعشات في هذا المظهر. ويعج الضياء بأشباح الليل، ويبدو «المظهر» وكأنه يسمح باستكشاف الجوهر القائم خلفه. وينظر إلى المظهر على أنه كذلك ويكشف بالتالي سره. فخلف التشكيل الجميل تبتدي الموجة التي تدفعه إلى الهاوية. وفي المأساة يتداخل المجالان، يعني هاوية الواحد الأصلي الذي لا يتجلى إلا في الموسيقى، وعالم الأشكال الواضحة الأحلامي. ويشكل أبولون وديونيزوس «وحدة أخوية»، حسبما يقول نيتشه، «فديونيزوس يتكلم لغة أبولون، ولكن أبولون في النهاية يتكلم لغة ديونيزوس». إن المأساة موسيقاً وصورة، وحلم وسُكر، وشكل ولا شكل، ونور وعمة، ومظهر وجوهر، وهي «تكشف» بعبارة أدق عن حياة العالم.

وبيني نيتشه حيثث نظرية في تطور المأساة القديمة التاريخي
منطلقاً من مفهوم المأساة على أنها أثر فني يجمع الديونيزوسي
والأبولوني. ويتخذ من الموسيقى التي يعتقد أنه يكتشفها في غناء
الكورس عنصراً أصلياً، وقد انبثقت رؤية المسرح الدرامي الذي
اقتصر دوماً على آلام ديونيزوس موضوعاً وحيداً له، من غناء
الكورس في نظره، كما يرى أن «أوديوس» و«بروميثيوس» أقنعة
للإله. وفي رأي نيتشه أن المآسي بأسرها تكشف لنا عن تعاليم
الأسرار «وهي ملاحظة وحدة جميع الموجودات وأن التفريد هو
السبب الأصلي لكل شر، وأن الفن يمثل الشعور المسبق والأمل
المفرح بأن سحر التفريد سوف يذهب ذات يوم وتستعاد الوحدة»
(مولد المأساة، ص 56 وما يليها). ومهما أحاطت الشكوك بأفكار
نيتشه حول تطور القصيدة المأسوية (إذ لا يمكن لعالم مختص إلا أن
يرفضها)، ومهما أحاط اللبس بتفسيره للكورس ومماثلته بين أوبرا
فاغنر والمأساة القديمة، ومهما تضمنت سيكولوجيا الترابط بين
الموسيقى والصورة من مخاطر، فإن ذلك كله لا يلعب سوى دور
ثانوي. ذلك أن نيتشه يقدم لنا في نظريته عن المأساة تفسيراً للعالم

ويزودنا بالبنية الأساسية العائدة للموجود بوجه عام.

وليس ما يجعل «مولد المأساة» غائماً إلى هذا الحد أن طرائقه لم تتضح بعد أو أن المماثلة تصبح فيه وسيلة للمعرفة وحسب، بل هو قبل كل شيء اللاتحديد المقيم لمفهوم نيتشه عن الأساس الديونيزوسي. فأنت تدرك بسهولة أكبر معنى الأبولوجي ومبدأ التفريد. أولسنا نعيش في عالم اتخذت فيه الأشياء صفة الأفراد واتخذنا بدورنا الصفة نفسها؟ أما ما يمكن أن يقوم في أساس هذا العالم الظاهر للموجود المتعدد، ونعني بالضبط الجوهر القائم خلف المظهر، فإننا تغطيه سحب ضباب كثيف. ولذلك يأخذ نيتشه عن شوبنهاور لفظة «الإرادة» كما يقترض من هذا الكاتب أيضاً كامل البناء الذي يقيم الفارق بين الجوهر (الشيء في ذاته) والظهور. فهو يخاطب الأساس الأصلي عبر صور واستعارات دائمة الحدة، ويتحدث عن نواة الحياة وعن أمهات الوجود، وعن الواحد الأصلي والواحد الحي. إن البعد الديونيزوسي يُستكشف روحياً أكثر مما يُدرك بالتصور ويكاد أن يتسم بطابع المخاطرة الذي

يطبع «العالم الآخر». وهكذا استطاع نيتشه أن يكتب في «زاراتوسترا» مشيراً إلى «مولد المأساة»: «لقد أسقط «زاراتوسترا» نفسه في الماضي وحمته خلف حدود البشر، شأن جميع الذي يعتمل فيهم هوس العالم الآخر. لقد بدا له العالم مذ ذاك صنيع إله متألم ومعذب، وبدا لي العالم حلم إله وابتداعه، شبيهاً بأبخرة ملونة تمر أمام ناظري «إله» غضب (هكذا تكلم زاراتوسترا، منشورات غاليمار لعام 1947، ص 49).

4- السقراطية بوصفها مناهضة للحكمة المأسوية. «حول الحقيقة والكذب بالمعنى الخارج عن نطاق الأخلاق»:

إن «مولد المأساة» كتاب غريب، فهناك مفكر يقول فيه كلمته الأولى بتقديم تفسير معقد في فقه اللغة لعناصر أسلوبية في المأساة القديمة منطلقاً من رؤية جديدة لعالم اليونان، ويقول ذلك بكلمات السيكلوجيا. ويرتفع بمفاهيم سيكلوجية إلى مستوى الكوني ويلمح على أرضية فلسفة شوبنهاور حياة ذات لون مختلف، في حين ينبغي أن يفهم حدثاً يجري في عصره وذلك بالغوص في الماضي عبر

الأزمة السحيقة كما يفسر أعمال فاغتر على ضوء أوائل اليونانيين. لقد حدد الكتاب لنفسه فيضاً من الأهداف في آن واحد، فلكنني به مشيع بالتأليف، ولكن أكثر مقاصده أساسية قد خصص مع ذلك بأقل رقعة. وكأنها لم يتمكن نيتشه بعد من التعبير مباشرة عما ملك فؤاده أو أنه يشعر بالحاجة إلى ألف والدوران. ومهما يكن من أمر، فإن مؤلف نيتشه الأول يظهر بمظهر النص الهيروغليفي، فهو يكشف ويخفي، ويزودنا بتعليقات ويلتزم الصمت. إن الفلسفة في نظره حكمة مأسوية ونظرة جوهرية في الصراع الدائر بين مبادئ ديونيزوس وأبولون المتعارضة. وهي تسمح بإدراك النزاع بين أساس الحياة العديم الشكل والذي يلد كل شيء ويلتهم كل شيء، ومملكة الأشكال الثابتة الوضاعة، أي إدراك الخلاف الأزلي بين «الواحد» والتفريد بين الشيء في ذاته والظهور بين السكر والحلم. وإنما انحلال كلية الوجود في التعارض بين الليل حيث كل شيء واحد والنهار حيث يبدو كل شيء في ثوب الأفراد، إنما هذا الانحلال مأسوي في نظره. إن فكرة الصراع القديمة جداً بين العتمة والنور تسيطر على تصور نيتشه الأساسي. وأن وضع

فلسفته فيما بعد على لسان «زاراتوسترا»⁽¹⁾ فما ذلك حصراً لأنه ينبغي أن يكون ذلك الفارسي أول من ينقض الثنائية الأخلاقية التي جاء بها إلى العالم. إن (زاراتوسترا) نيتشه يظل أميناً عن طريق حكمته المأسوية والديونيزوسية للفكرة الأصلية في الصراع ما بين الليل والنهار. لقد أصبح الفن في «مولد المأساة» عموداً للفلسفة. ولم يعد موضوع التفسير وحسب بل وسيلة له وطريقة، فنيته يفسر المأساة باللجوء إلى الفهم المأسوي للعالم وباستخدام منظور الفن. وأنه يرى في هذا المنظور كذلك عدو المأساة ومناقضها، عينا العقل السقراطي الذي أودى بحياة المأساة اليونانية في رأيه. فمع سقراط تبلغ المأساة حدها ويبدأ عصر العقل والإنسان النظري، وبذلك خسر العالم خسارة جسيمة، إذا صدقنا نيتشه. ويفقد الوجود ما هو بمثابة الانفتاح على الجهة المظلمة من الحياة، ويخسر المعرفة الصوفية لوحدة الحياة والموت، والتوتر القائم بين التفريد

(1) اعتمدنا في الترجمة اللفظة حسبما وردت في النص الأجنبي دون الرجوع إلى اللفظة بالفارسية.

وأساس الحياة الواحد في الأصل. ويصبح الوجود تافهاً وأسيراً للمظهر ويفقد طابع السر. إن سقراط في نظر نيتشه، الوجه التاريخي «للتنوير» اليوناني، وقد فقد به الوجود اليوناني يقين غرائزه الرائع، بل وعمقه الأسطوري أيضاً على نحو أكثر جذرية.

إن نظرة نيتشه ورؤيته الحادة للأشياء الجوهرية تكتشفان في شخص سقراط فجوة ذات مغزى رفيع جداً. ولكن تفسيره يظل مرتبطاً بالناحية السيكلوجية. فربما وافى نيتشه شعور بأن الأمر يقتصر على «تبدل في إدراك الوجود وأن التحول في الفكر الغربي باتجاه الأنثروبولوجيا والميتافيزيقا قد بدأت خطوطه الأولى مع السفسطائيين وخصمهم سقراط، الأمر الذي يضعنا في الواقع أمام فجوة يبدو من الصعب المغالاة في تقديرها. وسوف ينحسر طوال قرنين أفق المسألة الفلسفية فلا يستهدف من بعد فعل الكل الكلي بل يقتصر على الوجود داخل نطاق العالم. ويجزر نيتشه أن سقراط يشغل موقعاً مفتاحاً ولكنه يقيد ضمن مقولات السيكلوجيا. وسقراط في نظره موحد الماهية اليونانية، موحد «هوميروس

وينذاروس واسخيلوس وفيدياس وبيريكلبس والبيثيا⁽¹⁾ وديونيزوس». ولكن الأمور تبدو كما لو أن هذا التناقض مع التراث اليوناني قد اتخذ منشأه في البنية السيكلوجية الأساسية لأحد الأفراد. إن سقراط يبدو لنيثشه بمثابة فشل الروح اليوناني الذريع، كما لو تحتم ذلك بفضل نقص مربع يتميز بانعدام كلي فيما يتصل «بالحكمة الغريزية». وربما تشكل لدى سقراط، حسبما يقول نيثشه، جانب واحد للروح فقط ولكن على نحو مفرط، ونقصد المظهر المنطقي - العقلي. وسقراط يفتقر إلى حاسة روحانية. وهو بالتحديد غير روحاني. لقد تملكته، حسبما يرى نيثشه، غريزة لا ضابط لها في تحويل كل شيء إلى فكر مجرد ومنطقي ومعقول (مولد المأساة، ص 71). وهكذا يبدو سقراط بمظهر شيطان - عقل، والرجل الذي انقلبت فيه كل رغبة وكل هوى إلى إرادة في بناء الموجود والسيطرة عليه عقلياً. وسقراط، في نظره، مبتدع «الإنسان

(1) البيثيا هي العرافة التي كانت تطلق التنبؤات باسم أبولون في معبد «ذلفي» الشهير.

النظري»، فيكون بذلك قد أدخل نموذجاً جديداً ومثلاً أعلى جديداً فأصبح المغرر بالشباب ولا سيما بالشباب الرائع المدعو أفلاطون. وقد ولدت مع سقراط الفكرة الخرافية القائلة بأن الفكر يستطيع أن يبلغ من الوجود هوّته القصوى بالاهتداء بهدي السببية. إن رؤية العالم النظرية التي يستخلصها نيتشه من نفسية سقراط لا تقتصر على أنها عكس المسار الجمالي في الحياة، ولكن نيتشه يتبنى نزعة جمالية تعمل ضمن نظرية لا تعرف من بعد لنفسها حدوداً، نزعة هي في الحقيقة مقنعة «إن النزعة الأبولوجية تختفي داخل شرنقة الاختصار المنطقي» (مولد المأساة، ص 74)، حسبما يقول نيتشه. وإن رؤية العالم النظرية تركز على غريزة جمالية أصابها الوهن وفقدت كل قواها. إن النظرية، أي شبكة المفاهيم، يمكن تفسيرها من وجهة الفن لأنها بالحقيقة تشبه الشرنقة التي اختبأت داخلها غريزة جمالية لم تعد مشدودة بمناهضتها للديونيزوسي ففقدت لهذا السبب كل قوة. وفي رأي نيتشه أنه يمكن فهم النظرية والعلم انطلاقاً من الفن في حين لا يصح العكس. إن الفكرة التي يكوّنها نيتشه عن سقراط إشكالية لا لأنها

تنطلق من السيكلولوجيا وحسب، والأكثر إشكالية هو التوحيد الذي يقيمه بين المفهوم السقراطي - الأفلاطوني عن «النظرية» والتزعة العامة باتجاه العلم، لاسيما العلم بمعنى اللفظة الحديث. وبذلك لا يقيم نيتشه أي فارق بين أشياء تختلف اختلافاً جوهرياً، عينا النظرية القديمة والعلم الحديث. وأن مقصدنا ليسمح لنا بأن ندع ههنا جانباً مسألة أن نعلم كيف أن المأساة، في نظر نيتشه، غرقت في العقل السقراطي وكيف أن الغريزة المنطقية قد تغلبت لدى «أوريبيدس» على الاندفاع الأسطورية.

بيد أن تفسير المأساة يبلغ أوجه في أواخر الكتاب عندما يتم تصور الأسطورة المأسوية وفق الصيغة التي يجري فيها، إذ يتخذ حينذاك التعارض بين أبولون وديونيزوس، بين الشيء في ذاته والظهور، بين السكر والحلم، بمثابة وحدة مسار أساسي مشدود بين قطبين متضادين. والوجود لا يلقي تبريراً إلا بوصفه ظاهرة جمالية. فكل موجود يتحول إلى أفضل في الفن، ولا يسطع باللق التحول الجمال وحده بمعنى اللفظة الضيق، بل المخيف والقيح

وكل الرعب الذي يملأ الوجود. والأساس الأصلي يلتقي نفسه في الفن ويبصر نفسه ملتصقاً عبر صورة الوجود. ويحاول نيتشه فك رموز هذا اللغز بالانطلاق من ظاهرة النشاز. فالتأثير المأسوي قوامه «إننا نصبو إلى الرؤية ونجاوز الرؤية في آن واحد» مثلما «نصبو إلى السماع ونجاوز السماع في آن واحد» في النشاز الموسيقي. ولابد لنا من التعرف في النشاز كما في صورة الأسطورة المأسوية، حسبما يعتقد نيتشه، إلى الظاهرة الديونيزوسية نفسها «التي تبني وتهدم دون توقف عالم التفريد وتشعرنا هكذا بقوة لذّة بدائية غزيرة، وعلى هذا النحو يشبه هيراكليطس الغامض القوة البناءة للعالم بطفل يجمع حجارة كيفما تيسّر ويراكم بقصد اللعب كومات من الرمل يبعثرها فيما بعد» (مولد المأساة، ص 122). فالموجود في مجمله، أي العالم، إنما هو لعب. وإنها ملكة التفريد وظهور الموجود المتعدد الذي اكتسب صفة الأفراد في اختلاف الجميل والمرعب - إذا اعتبرت بمثابة كل واحد - مظهر جميل بمعنى الرؤية المأسوية أو هي حسب تعبير نيتشه «لعب فنان تلعبه الإدارة مع نفسها في تدفق لذتها الأبدي» (مولد المأساة، ص 121). إن الفارق الأنطولوجي

الذي يأخذه نيتشه نقلاً عن شوبنهاور بين «الإدارة» و«التصور» أو بين «الشيء في ذاته» و«الظهور»، هذا الفارق لا يعتبره نيتشه حداً بين مجالين منفصلين، ولكنه يفسره على أنه حركة ونهج في الابتداء. إن العالم لعب الأساس الأصلي الذي ينتج تعدد الموجود الذي اكتسب صفة الأفراد، مثلما ينتج الفنان أثره الفني، أو بصورة أفضل: إن نشاط الفنان وابتداعه إنهما إلا انعكاساً وترداداً باهتاً «للصناعة» الأصلية في الحياة الكونية. وبمقدار ما يتخذ الفن بمثابة فن مأسوي، يصبح بمثابة الرمز الأنطولوجي في نظر نيتشه. فهو يدرك الفعل وحياة الوجود الحية باتباع الخط الذي يرسمه الفن. ومثلما يقوم الإنسان، هذا الفنان المقلد، بتجربة الافتداء عبر العمل الفني عن طريق الابتداء الفني، ومثلما يتحول العذاب والقبح إلى ما هو أفضل في المظهر الجميل للأثر الفني، كذلك يبلغ الأساس الخلاق في العالم طمأنينة الإقامة المؤقتة بفضل المظهر الجميل العائد لأشكال الموجود الحدود المختلفة. ولكن لعب الأساس الأصلي لا يخلق وحسب بل ويهدم كذلك، لأن بذرة الانحلال تتضمنها لزوماً كل صيرورة للأشياء، ففي غبطة الولادة والحب تنبض

كذلك غبطة الموت والإفناء. إن الأمر الحاسم في تصور نيتشه الأساسي هذا هو بادئ ذي بدء التحول الذي يدخله على المخطط الذي أخذه عن شوبنهاور. فالإدارة، أرادة الحياة العمياء، تمثل في نظر شوبنهاور الواقع الحقيقي الوحيد. والعالم، بوصفه تصوراً، يولد ويعيش فقط بالنسبة إلى العقل الإنساني. وأشكال الحدس الذاتية، وتعني المكان والزمان، لا تملك أي واقع ميتافيزيقي ولا توجد إلا في الفكر الإنساني. أما نيتشه فينصرف عن هذه الطريقة في النظر إلى الأمور، فالأساس الأصلي ذاته، لديه، ينتج في لعبة ظاهرية الظهور، والظهور نتاج جمالي لغريزته الفنية وهي الوسيلة التي يلجأ إليها ليلتقي نفسه ويتأمل في ذاته. ولعله من حقنا حتى القول بأن الظهور شرط كيما تصبح «الإدارة» واعية لذاتها وتمتلك ذاتها إذ تبلغ وعي الذات، وكيما «تخلص نفسها» في المظهر الجميل. وبذلك يصبح الظهور ضرورياً لتتمكن «الإدارة» من وعي ذاتها. ولا بد للإرادة في رأي نيتشه أن تخرج من ذاتها وأن تخلق آخر من نفسها كي تمتلك ذاتها وتعيد تشكيل نفسها انطلاقاً من هذا الآخر فتحقق بذلك وعي ذاتها. ويحمل نيتشه الفن المأسوي مرتبة معرفة

الذات ومكانها، بالنسبة إلى الوجود الحقيقي. ففي اللعب المأسوي يتجلى اللعب الكلي للوجود. وسوف يقول نيتشه فيما بعد، بصدد هذا المظهر في بلوغ الكون إلى وعي الذات، سوف يقول إن «مولد المأساة» «تفوح منه على نحو فاضح رائحة الهيجيلية» (هو ذا الإنسان، ص 187). بيد أن في هذا الكتاب مظهراً حاسماً آخر وقوامه أن نيتشه يلجأ فيه إلى استعارة «اللَّعب» ليحدثنا عن الواقع الأكثر أصالة. وقد اكتشف بذلك منذ تلك الفترة المفهوم الأساسي في فلسفته الذي يسمح له بملاقاة هيراكليطس خلف حدود القرون الماضية. إلا أنه يستحيل في البداية تبيان ما هو اللعب وما هو معناه الأنطولوجي - وكيف يستخلص المفهوم من مجاز حاذق. إن نيتشه يأخذ في النهاية مأخذ «اللعب» سيطرة ديونيزوس وأبولون المتناقضة والوحدة الناشئة لقوتين أساسيتين، ويطلق اسماً على وحدة المتناقضات ولكن دون أن يدركها عن طريق فهم صيغ بمفاهيم أنطولوجية. أما مجاز اللعب الكلي فيبقى أول ما يبقى حدساً رائعاً. وقد عاد نيتشه يتأمل فيما بعد مفهوم اللعب هذا فرأى أنه إلى حد ما صياغته الأولى لـ «براءة الصيرورة» ولتصور يقاوم

كل تفسير أخلاقي أو مسيحي، ورأى أنه نظرة لكامل كلية الوجود تتجاوز حدود الخير والشر. ويكتب نيتشه سنة 1886 قوله: «إن الكتاب في الواقع لا يميز في خلفية الصيرورة إلا فكرة فنان أو بطانة فكره - أو إله إذا شئنا، ولكنه بالتأكيد إله فنان بعيد تمام البعد عن المسؤولية والأخلاق، إله يحاول إذ يبني أو يهدم، في الخير أو الشر، أن يعي اللذة نفسها وسلطانه، ويخلق عوالم ليخفف من القلق الناجم عن فرط «امتلائه» و«الأم» الذي تسببه له تناقضاته الحميمة (مولد المأساة، ص 132). إن «مولد المأساة» يتضمن جميع عناصر فلسفة نيتشه أو يكاد، وللمرة الأولى يروي هذا الكتاب، بكل الحيوية الأخاذة التي يتمتع بها حدس أصيل، عن التناقض بين الديونيزوسي والأبولوني ويصوغ منظوراً للفن ومنظوراً للحياة التي تنحدر من الأول. ويصبح الإنسان المفتاح الذي يمكن من ولوج كلية الوجود، في كتاب حُطَّت فيه ملامح ميتافيزيقا تستلهم الإنسان وتبدو للوهلة الأولى خيالية واعتباطية. ويأرس نيتشه فيه فن الشبهة، في هجومه على السقراطية مثلاً، إذ يدخل فيه المفهوم الأساسي المتمثل في اللعب، مستذكراً بذلك هيراكليطس.

إن من بين الكتابات التي عقت موت نيتشه نصاً من أكثرها أهمية يعود لسنة 1873، غير أن نيتشه لم ينشره، عينا به النص الدائر «حول الحقيقة والكذب بالمعنى الخارج عن الأخلاق». ولا تعني الحقيقة والكذب هنا البتة تصرفات إرادية وواعية لدى الإنسان، لأن نيتشه لا يتعرض لمشكلة أخلاقية ولكنه يعالج دور الملكة العارفة في كلية العالم. أما الحقيقة الأخلاقية أو عكسها فتقرر داخل تفسير العالم الذي يضعه الفهم الإنساني. أما أن نعلم إلى أي مدى يكون هذا الفهم مماسياً للحقيقة وبأي مقدار يدرك الواقع الحقيقي، فمسألة أخرى. وربما لم يكن الفهم وحقائقه جميعها سوى أكاذيب إذا نظرنا إلى الأمور على نحو أكثر جذرية. ولكن من أي وجهة نظر ينبغي نيتشه تقرير حقيقة الفهم أو كذبه؟ وهل لديه موقع فوق هذا الأخير يستطيع أن يلقي من عليائه نظرة عليه؟ وما يثير الدهشة أن نيتشه لا يحاول حتى أن يطرح مسألة النقد هذه وأنه يشعر بالأمان داخل حدسه ورؤيته الجمالية لواقع «الصيرورة» الأصيل. وأن نيتشه ليرز لنا بنوع من السخرية القاسية التعاسة الكبيرة والطابع الخيالي في ملكة الإنسان العارفة،

ويقدمها إلى حد ما في ملامح أحد أغراض التاريخ الطبيعي: «كان ذات مرة، في زاوية مجهولة من هذا الكون الذي ينتشر لهيبه الساطع في أنظمة شمسية لا تحصى، كوكب اخترعت حيوانات ذكية عليه المعرفة. وكانت تلك اللحظة في التاريخ الكوني لحظة أكبر كذبة وأقصى وقاحة...» بيد أن وصف عالم الأحياء هذا الذي يرى الأشياء من الخارج إنما هو مجرد طريقة في التعبير تُمكن من التحدث عن الفهم الإنساني من خارجه، فنيتشه لا ينزلق إلى سذاجة عالم الطبيعة. إن «كذب» الفهم ناجم عن استحالة أن ندرك مفهوماً الحياة مأخوذة لا بالمعنى البيولوجي بل الميتافيزيقي. إلا أن نيتشه يوضح الوظيفة العملية في المعرفة البشرية ومفادها أن الفهم في خدمة إرادة الحياة ويرتكز على وهم يحافظ على الحياة. فكبرياء الحيوان العارف تقنعه بأن يوجد وهي حافز له. وأن أكثر ما يطبع ملكة الفهم التزوير وذكاء الحيلة الذي يسهل الكفاح في سبيل الحياة. وتبلغ هذه النزعة في الإنسان ذروتها، ويصل فن التزوير أقصى درجاته. ويذكر نيتشه بسخرية مرة بالتصرف الفارغ في زهو الإنسان المتعدد الوجوه، ويذكر بصنوف تملقه وكذبه وخداعه

وتهريجه أمام الآخرين وأمام نفسه. ثم يتساءل كيف يمكن أن يولد في مثل هذه المجموعة نزوع إلى الحقيقة شريف وخالص. ولكننا نبصر عادة تناقضاً لا تقارب فيه بين سوء استعمال الفهم الذي يتم في الحيلة البارة والتهريج الباطل وبين ابتغاء صادق للحقيقة. بيد أن نيتشه يحاول هنا الرجوع إلى منشأ هذا التناقض وأن يبرهن أن غريزة الحقيقة قد انحدرت من غريزة التزوير.

ويبرز في هذا الاتجاه للمرة الأولى موضوع أساسي عظيم الأهمية فيما يتصل بتطور نيتشه بأكمله. ومع أنه غير موسع في هذا البحث القصير فإن مقصده الأساسي واضح تمام الوضوح. إن منطلق نيتشه هو اللسان، فهو يعتبر اللسان بمثابة اتفاق يتم حينما تقود الحرب الطبيعية التي يعلنها الكل على الكل الآخر إلى عقد سلام. واللسان في رأيه كلية الاتفاقات التي تحدد التسميات التي أضحت مقبولة. ولكن كيف توافق التسمية، كيف توافق الكلمة الشيء ذاته؟ فهل من حقيقة هنا؟ إن نيتشه يستبعد الأمر: «ليس مولد اللسان على أية حال مسيرة منطقية. وإذا لم تصدر عن «كوكو

فيل - ليه - نويه⁽¹⁾ كل المواد التي يستخدمها ويبنى بواسطتها رجل الحقيقة والباحث والفيلسوف، فالأكيد أنها لا تنجم على الأقل عن طبيعة الأشياء. ومهما بدأ مفهوم اللسان هذا إشكالياً فليس الأساسي ههنا نظرية نيتشه في اللسان أو المفاهيم، بل ما يقوم عليه في نظر نيتشه «كذب» اللسان و«كذب» المفاهيم، والكذب بمعنى اللفظة الخارج عن الأخلاق. «إن الحقائق أو هام نسي الناس أنها كذلك». إن الحيز اللا واعي في استخدام المفردات والمفاهيم، أي تناسي الإشكالية التي تطبع تشكلها، هو الشرط في ابتغاء علمي نزيه للحقيقة. فالعالم يتحرك وسط عالم من المفاهيم دون أن يعلم أن المفاهيم إن هي إلا مجازات فارغة وفقيرة في معناها. وليس الابتغاء المنطقي للحقيقة، في نظر نيتشه، سوى بقايا مواجهة جمالية بين الإنسان والعالم البراق، مواجهة تمت في الصورة المحسوسة. وإنما المفهوم الغلاف الفارغ لمجاز كان الحدس يمدّه فيما مضى

(1) Concouville - les - Nuées اسم مدينة وهمية يرمز بها نيتشه إلى الحلول الغيبية.

بالنسغ. إن نيتشه يضع الفنان قبالة العالم الذي لم يعد يكشف كذب المفاهيم، فقد وضع الثاني نفسه في ملجأ أمين وهو يعتبر المفاهيم بمثابة جوهر الأشياء ذاته. أما الأول فيعرف خداع التحديدات جميعها وحتى خداع المجازات ولكنه طليق في حركاته حيال الواقع، فهو يتدع الصور. والفنان، في رأي نيتشه، رجل الحدس، إنما يمثل نمط إنسان يفوق رجل المنطق ورجل العلم. ويراها نيتشه على الدوام في صراع مع الموصفات التي تتناول المفاهيم، وهو «لا ترشده المفاهيم من بعد، بل الحدس». «وليس من درب منتظم يقود من هذا الحدس إلى بلاد التصورات الملامحية الشبحية والتجريد، ذلك أن اللفظة لم تخلق للحدس، والإنسان يفقد القدرة على الكلام أمامه أو هو لا يتكلم إلا باللجوء إلى مجازات محرمة، في تراكيب مفهومية لم يسبق ورودها وذلك ليتصرف، وفق الانطباع الذي يحدثه فيه الحدس القوي الحاضر، على الأقل بطريقة خلاقة عن طريق تهديم الحواجز المفهومية البالية واحتقارها». فهل لمقالة نيتشه حول الحقيقة والكذب معنى يقبل الصياغة حقاً حينها يسائل المعرفة الإنسانية برمتها حول صحتها، وحينها ينبغي بالتالي أن يصنع

مشكلة من ضرب من حقيقة الحقيقة؟ إن نظريته «التوهمية» في المعرفة ليست إلى حد ما سوى طريقة في النظر إلى السقراطية. ويقف نيتشه هنا أيضاً ضد الإنسان «النظري» ولصالح الفنان.

إن الفن يظهر له بمثابة العمود الحق للفلسفة لأن الأساس الأصلي للوجود نفسه يخلق العالم وهو يلهو بوصفه «فناناً أصلياً». «وحيثما يحسن الوجود الحدسي استخدام أسلحته بقوة ونجاح يفوق بهما خصمه، شأن ما حدث مثلاً في بداية العصور اليونانية القديمة، تستطيع الثقافة أن تتشكل بأفضل فرص النجاح، وأن تتأسس سيطرة الفن على الحياة».

والثقافة في نظر نيتشه ذات علاقة وثيقة جداً بجهد الإدارة الكلية في بلوغ حدس الذات في نتاج الناس الفني المأسوي. إن معنى الثقافة هو النبوغ، ولكن النبوغ إنما هو الإنسان الذي أصبح المكان الذي يلقي وجود كل موجود تبريره فيه ضمن الظاهر الجميل أي الظاهرة الجمالية. وهكذا يطرح نيتشه في مقطعين صغيرين يعودان لفترة «مولد المأساة» وهما «الدولة اليونانية»

و«المرأة اليونانية» مشكلة الثقافة بعبارات تتسم بقسوة تكاد تكون لا إنسانية. إنه يضع نصب أعيننا «حقيقة قاسية»: «إن الرق لاصق بجوهر نمط من الثقافة»، يعني التضحية بأغلبية الناس لتمكين النبوغ من الإبداع. والأمر لا يمت بصلة إلى الادعاء الاجتماعي، لأن مفهوم نيتشه للثقافة ناجم عن تصويره الأساسي للعالم، فهو مأسوي مثله. إنه يتحرى تلك الفكرة «المدوخة» وقوامها أن نعلم فيما إذا لم تكن الإدارة (بمعني شوبنهاور) في بلوغ الفن قد انتشرت حسب اقتضاء الظروف في جميع هذه العوالم والكواكب والأجسام والذرات...» إن مفهوم نيتشه للثقافة وميتافيزيقا النبوغ المهيمن عليه لا يفصل لديه عن ميتافيزيقا الفنان.

5- «دواع لا موسمية». الثقافة والنبوغ. «مولاي الفلسفة في عصر المأساة اليونانية».

يستقي نيتشه مفهومه للنبوغ من حدسه الأصلي بواقع العالم ويراه محققاً لدى الكائنين اللذين يحيطهما بتكريمه المتوَلَّه وهما شوبنهاور وفاغنر. إنه لا يمكن فهم النبوغ انطلاقاً من دوافع

إنسانية محضة، فما هو بالرجل العظيم ذلك الذي تفصله عن أبناء جنسه التافهين الذين لا يتجاوزون سوية الأمور اليومية، مسافة تتضمن مراتب تفصلها درجات، وهو لا يمثل النمط الأكثر نجاحاً والنموذج الأعلى، ولكنه بالأحرى الإنسان الذي يحتّمه أمر ما يفوق الإنسان والذي يضطلع بمهمة كونية، إنه الرجل - القدر. إن مفهوم النبوغ في كتابات نيتشه الأولى هو صيغة تمهد للإنسان المجاوز. «والعظمة» صيغة من صيغ الحقيقة قبل كل شيء، وهي الجاهزية بالنسبة إلى مفعول اللعب الديونيزوسي والاستجارة منه بالكلام والشكل والموسيقى. والإنسان الذي يوافق صيغة وجود العظمة لا يمكن أن يدرك إلا انطلاقاً مما يعمل من خلاله. إن النبوغ أداة أساس الحياة الخلاق الذي يتأمل بذاته انعكاس طبيعته الخاصة أثناء الخلق الفني. ولولا إقحام النبوغ من حيث المبدأ في نزعة كونية لكان مفهوم نيتشه للثقافة لا إنسانياً ومستحيلاً. وينبغي التفكير بمفهوم نيتشه للنبوغ وتفسيره، شأن المفهوم اللاحق للإنسان المجاوز، انطلاقاً من المهمة التي وقف الإنسان نفسه عليها، عنيّا خدمة الحقيقة. ولا تعني الحقيقة ههنا المعرفة

العلمية، بل معرفة أساس العالم وحدهاً مأسوياً. والنبوغ في رأي نيتشه يترجم نزعة كونية، والثقافة تفسر للعالم وتوضح للحياة التي تركز على النبوغ وتتضمنها وحدة أسلوب فني. ولكن هذا التصور لا تنفك تغطيه لدى نيتشه نفسه طريقته السريعة والمقتضبة في اتخاذ النبوغ بطلاً. إن التكريم الذي يخص نيتشه به النبوغ غالباً ما يتخذ صفة العبادة، وإن معنى النبوغ الذي يفوق الإنسان ووظيفته بالنسبة إلى إرادة العالم الواحدة في الأصل يعترهما الإبهام إلى حد ما من جراء القيمة التي تضيفي على «العظمة» كما لو كانت كسباً إنسانياً. ثم أن معاناة المسافة ومراتب الناس قد احتل مركز الصدارة في نظرية نيتشه الثقافية.

ونكون بذلك قد وضعنا يدنا على موضوع لنيتشه أساسي وهو ازدواجية مفهوم الإنسان لديه. فهو يتأرجح بين تصور لا يتعدى مجال ما كان إنسانياً صرفاً ليميز فيه ما بين قطبين متباعدين هما النمط الخلاق والنمط اللاخلاق، والنابعة والإنسان البسيط، وبين تفسير للإنسانية أوفر عمقاً يتجاوز حدود الثقافة الإنسانية ليدرك

الإنسان بوصفه مكلفاً برسالة كونية وكأنها هو مكان حقيقة الكل. ويظل هذا التوتر الملازم لمفهوم الإنسان دائم الجدّة في تاريخ فلسفة نيتشه. صحيح أنه يطرح قضية «الإنسان العظيم» حينما يريد أن يقول ما هو الإنسان بوجه عام، ولكن تفسير العظمة الإنسانية تشوبه دوماً الازدواجية التي تحدثنا عنها. إلا أن نيتشه في الفترة الأولى قد بنى بما لا يقبل الشك ميتافيزيقا النبوغ، من حيث المبدأ، على ميتافيزيقا الفنان العامة، على ميتافيزيقا حياة العالم، ومفهوم الثقافة على صورة العالم المأسوية. ويجدر أن نفهم اهتمامه بإصلاح الثقافة انطلاقاً من هذا الأساس، وبذلك يقف ضد فلسفة شوبنهاور على أرض هذه الفلسفة ذاتها.

ومثلما يتميز أيضاً عن شوبنهاور بأنه لا يعتبر الظهور على أنه محض بنية في الفهم الإنساني، بل على أنه شكل أبولوني ينتج أساس العالم الديونيزوسي، والشكل مظهر بالتأكيد ولكنه ليس عدماً، كذلك يتخذ الزمان في عيني نيتشه أهمية أكثر خطورة. فالزمان ليس موجوداً بالنسبة إلى الملكة العارفة وحسب، بل هو

نمط فعل أساس العالم: فلعب ديونيزوس يمثل الصيرورة المحضة. ويستطيع الزمان أن يكتسب مدلولاً جدياً في دائرة الموجود الذي يظهر لأنه يعيش في أساس الحياة ذاته. إن تأريخية الثقافة هي المنعكس الإنساني أي حقيقة لعب الوجود الذي يكشف عنه النبوغ. ذلك هو المنظور الأساسي في فلسفة التاريخ لدى نيتشه. وليس بالإمكان كذلك أن نفهم نظرية نيتشه في الثقافة إلا انطلاقاً من الأفكار الأساسية المتضمنة التي تفسر الوجود.

إن نظرية نيتشه في الثقافة تشخيص وبرنامج في الآن نفسه. فلم يعرض نيتشه في «مولد المأساة» تصوره للعالم وحسب، بل أضاف فوضع فكرة موجهة للثقافة، إذ قدّم هلمية «العصر المأسوي» في أساسها الأسطوري وأسلوبها الفني العام وإنتاجيتها الخلاقة وتمثلها لذاتها عن طريق العمل الفني المأسوي وزودنا على هذا النحو بمعيار. وتنحو «دواع لا موسمية» المنحى نفسه. «فالداعي» الأول، وهو بعنوان «دافيد شتراوس، رجل المبدأ والكاتب»، ليس في أساسه تهجماً على مفهوم الثقافة الضيق وحسب بل هو أكثر من

ذلك، إنه تهجم على الثقافة الألمانية التي ملأها روح العصر المتعجرفة. لقد كان نيتشه، يؤكد ما سوف يقوله فيما بعد من تلقاء نفسه، وهو أنه لا يتهجم إلا على قضايا منتصرة. فالثقافة الألمانية الجديدة بعد حرب 1870-1871، وبعد نجاح تأسيس «الرايخ»، هذه الثقافة الجديدة التي كان ينظر إليها حسبما يصرح به في كتابه «هو ذا الإنسان» بازدراء لا تحفظ فيه تبدو له «دون معنى وخلواً من الجوهر والهدف»، وهي بمثابة «رأي عام صرف» (هو ذا الإنسان، ص 95). وفي النص التهجمي على دافيد شتراوس يرسم ملامح نقیض الثقافة الحقّة ويبرز ما لا ينبغي أن تكون وما لا يحق لها أن تكون، ويبدو نقده لاذعاً هداماً. وفي «الداعي» الثاني، وهو بعنوان «حول محاسن العلم التاريخي ومساوئه فيما يختص بالحياة»، يغلب الموقف الناقد أيضاً، ولكن النقد يتناول المبادئ أكثر من أي شيء آخر. والنقد يتناول هنا «المعنى التاريخي» بوصفه علامة انحطاط ثقافي. أما الموضوع الخفي في هذا النص فهو تاريخية الوجود الإنساني. إن نقد الثقافة يتعرض بادئ الأمر للهجانة التي يعاني منها المعنى التاريخي حينما يبرز الاتجاه نحو الماضي بربوذاً

مفرطاً، الأمر الذي يقود إلى إضعاف البرنامج الحي في ثقافة ما. ويميز نيتشه بين مواقف ثلاث ممكنة حيال التاريخ: موقف العلامة وموقف الناقد وموقف العلم التاريخي الضخم. فالأول يوافق جنساً بشرياً محافظاً مذاحاً وإنسانية لا تحيا إلا بالموروث الذي تأخذ عنه أعباءها، فالحياة تعني في هذا المجال بشكل أساسي الذكرى وإحياء الذكر. أما التاريخ النقدي فيتضمن موقفاً أساسياً أول مقوماته أن يظل المرء جاهزاً حيال الحاضر الذي يعتبره مقياساً للماضي، إذ يقود التاريخ إلى ساحة الواقع الراهن. وأما العلم التاريخي الضخم فيوافق موقفاً يرتسم في المستقبل على وجه الخصوص. فعندما تكلف الحياة نفسها أعباء عظيمة فإنها تحافظ أيضاً على المعنى بالنسبة إلى مثل هذه المشاريع الجريئة في الماضي، فعلى ضوء إرادة المستقبل فقط يتكشف ما في الماضي من مستقبل. فإن خففنا من حدة البرنامج الحياتي ومن مشروع الحياة للمستقبل أصبح تراكم المعارف التاريخية عبئاً، بل وأكثر من ذلك، خطراً على الحياة. ولا يستخلص الإنسان حينذاك سوى أمثولات في التسليم بالواقع من تاريخ لم يعد يعلمه سوى بطلان جميع المشاريع. فأما

الحياة التي لم تروها الدوافع الخلاقة لمستقبلها فإنها تهرب باتجاه الماضي وتحاول تناسي فراغها الخاص في الاكتمال الغريب الذي تستقيه من حياة معاشه من قبل.

إن هذا النص مهم لتفسيره الوجود الإنساني على ضوء بنية الزمان وأبعاد الماضي أو الحاضر أو المستقبل أكثر من كونه يشير إلى الخطر الذي يجره على ثقافة معينة تضخم المعنى التاريخي. وليست هذه البنى والأبعاد بمثابة الأطر التي يتم الوجود في داخلها مثل أي شيء آخر، بل هي بالأحرى آفاق يتركها الوجود نفسه مفتوحة وأن بأشكال مختلفة بالحقيقة. وفي «الداعين» الآخرين، وهما بعنوان «شوبنهاور، المربي» و«ريتشارد فاغنر في بايروث»، يرسم نيتشه صورة النبوغ الذي يشكل المركز الأساسي لكل ثقافة، لا تلك القائمة فعلاً - لأن النبوغ يتخذ حيال ثقافة معينة موقفاً «لا موسمياً» - بل المركز الأساسي الثقافة آتية مستقبلاً. وسوف يصرح نيتشه فيما بعد، في معرض حديثه عن هذين النصين، بأن فاغنر وشوبنهاور كانا بالنسبة إليه في الأساس محض «مناسبات» ليضع

في تناول يده بعض الصيغ وبعض العلامات وبعض وسائل التعبير الإضافية» (هو ذا الإنسان، ص 100).

ولقد استغل أفلاطون سقراط بطريقة مشابهة كيما يعبر عن فكرته. إن شوبنهاور وفاغنر هما «بوجيز الكلام نيتشه». ولكننا لا ندرك معنى هذه النصوص إن اكتفينا بملاحظة هذه الإنابة السيكولوجية وأن نبصر في هذين الوجهين رمزاً يمثل نيتشه نفسه. ذلك أن نيتشه يزودنا فيها برؤيته عن ثقافة مستقبلية، مثلما رسم في «مولد المأساة» الصورة التي كونها عن أقصى إمكانية تُتاح لثقافة في الماضي. إلا أن ما يورث الالتهاس ويُلقى ظلالاً على «الدواعي» أن ميتافيزيقا النبوغ لم تلق صياغتها فيها وهي القائمة في أساس جميع نصوصه والتي وجدت في «مولد المأساة» ما يعبر عنها أوضح التعبير. ذلك أن نيتشه ينظر إلى الثقافة هنا مقتصرأ في المجمل على مجال العنصر الإنساني الصرف مما أبقى وظيفة النبوغ الكونية وعبوديته وكأنها محتجة. وتظن النظرة السطحية أنها تدرك بذلك تمجيداً للنبوغ خيالياً. ينضاف إلى ذلك روح المعاكسة لدى نيتشه،

وأنه يريد إلحاق إهانة صريحة بنزعات عصره «الديموقراطية» الرامية إلى التساوي، تدفعه روحه العدوانية ورغبته في الاقتتال، وأن «قبضته طليقة إلى حد خطر» (هوذا الإنسان، ص 95). وأن في حوزتنا ههنا مثلاً ممتازاً على الطريقة التي يعرض بها نيتشه فلسفته للخطر من جراء ميله إلى الأدب وبحثه عن التأثير المباشر. إن «الدواعي» تعود في مجملها إلى فترة نيتشه الأولى، فميتافيزيقا الفنان الواردة في «مولد المأساة» قائمة في أساس هذه النصوص حتى لو لم يعبر عنها صراحةً. وحينما يطرق نيتشه مشكلة الثقافة، فإنه لم يثن بعد عن خطه الميتافيزيقي الأول الذي يصوغه كما يليق بتلميذ لشوبنهاور. ولسنا أمام هذه الأنثروبولوجيا التي أفلتت من كل نزعة ميتافيزيقية والتي تظهر بظهور فترة نيتشه الثانية، حتى ولو كان الإنسان ههنا في مركز البحث. فليست الثقافة من محض صنع الإنسان، وإنما الإنسان، بوصفه قديساً وفناناً وحكياً وبوصفه نابغة يضفي الشكل على ثقافة يحدد شروطها، أداة قوة تفوق الإنسان والوسيلة التي يتدعها أساس العالم لنفسه كيما يلتقي ذاته. إن النبوغ قيم حقيقة أساس العالم الواحد في الأصل وهو مكان تكشفه.

وإن فترة نيتشه الأولى التي رسمنا هنا خطوط حدودها تبعاً لنقطة انطلاقها الميتافيزيقية ولمفهومها للثقافة يحددها كذلك تحديداً جوهرياً موقف نيتشه حيال الفلسفة اليونانية والطريقة التي ينظر بها إلى مشاكل هذه الفلسفة. وقد سبق واهتم نيتشه مرات عديدة، من جراء مهنته كأستاذ فقه اللغات القديمة، بفلسفة القدماء. فلم يؤلف عدة دراسات حول «ديوجين لايرت»، وهو أحد أكثر المصادر أهمية في موروث وحدات القضايا الفلسفية، وحسب بل ألقى كذلك في «بال» عدة محاضرات حول «الفلاسفة الذين سبقوا سقراط» وكتب «مقدمة لدراسة الحوارات الأفلاطونية»، وبدأ على وجه الخصوص أثناء الفترة الواقعة بين 1872-73 و1875 عدة نصوص أعدها لـ «كتاب الفلاسفة» ومن ضمنها دراسة وجيزة بعنوان «مولد الفلسفة في عصر المأساة اليونانية» تعود لربيع عام 1873. إن لقاء نيتشه مع الفلسفة اليونانية يستحق اهتماماً. ذلك أن الإشكالات الأساسية في الأنطولوجيا اليونانية تبدو وكأنها لا تمسه، فكأنني به أعمى حياها. إن هيراكليطس هو الذي خلف فيه أعظم التأثير، وقد دعا نشاط المنبع الأصلي للعالم لعباً مستذكراً

بذلك هيراكليس، ولكن مفهوم اللعب لدى نيتشه يختلف اختلافاً جوهرياً عن مفهوم هيراكليس. وأنه لمن الأهمية بمكان أن يكون نيتشه قد أدخل ضمن الموروث التاريخي شقاً يفصل المفكرين ما قبل سقراط عن سقراط وأفلاطون ومن خلفهما. إن نيتشه، بفضل حاسة لا تصدق في استشعار روايات الفكر المساوية، يحس هنا بانقطاع عميق، ولكنه لم يعبر بوضوح عن أي أمر يقوم. فهو يدعو الفلاسفة الذين سبقوا أفلاطون وسقراط الفلاسفة المأسويين. فهل هم كذلك لأنهم عاشوا وفكروا في عصر المأساة أم لأنهم انفتحوا في فكرهم ذاته على ما يدعو نيتشه وحدة ديونيزوس وأبولون الأخوية؟ وهل يخفق في فكرهم فهم العالم فهماً مأسوياً؟ فمثلما ماتت المأساة من جراء سقراطية ربة الشعر المأسوية التي أضحت «عاقلة» لدى أوريببذس، كذلك ماتت فلسفة العصر المأسوي من جراء جدلية سقراط. ولعل نيتشه يرد ما كان ينبغي أن يدرك بصورة أعمق على أنه تبدل في الحقيقة، لعل نيتشه يرده ههنا إلى تبدل في الذهنية والطريقة، ونتيجة لذلك إلى الإنسان. فالتشاؤم البطولي - المأسوي تقابله الثقة المتفائلة بالمستقبل، وحس الفنان

الجهاز التصوري، والفكرة الاستبصارية الجدلية. أن نيتشه، بعبارة أخرى، إذ يقدم السُّمة التي تطبع الفارق بين الفلاسفة ما قبل سقراط والفلاسفة اليونانيين الكلاسيكيين، إنما يقتصر على التحرك في فلك المقولات الأنتروبولوجية والسيكولوجية أحياناً. إن التضاد غريب جداً بين ما يستشفه نيتشه هنا من انقطاع كبير وبين تفسيره لهذا الانقطاع من جهة ثانية، وإننا نلقي التضاد من نفسه في سائر موقفه حيال الفلسفة اليونانية، فهو يحس بأهميتها الفريدة، ويحس بعظمة هذه البدايات، ولكنه يفسرها على نحو يخفي منها كل إشكالات الوجود. ويعتبر العمالة القدماء بمثابة «رجال عظام» و«شخصيات» بارزة إلى حد فريد. وإنه ليخصّصهم باهتمام جمالي نوعاً ما ولا يعتبر نظمهم حقيقية، وهي في نظره محض شواهد على غنى حياتهم.

«من كان به ميل إلى الرجال العظام، كان به الميل نفسه إلى النظم الفلسفية، فهي وإن كانت مغلوطة تماماً، إنما تتضمن مع ذلك نقطة لا تدحض ولوناً وصبغة شخصية، وبوسعنا أن ننطلق

من هذه النظم إلى صورة مؤلفها...» (مولد الفلسفة، منشورات غاليلار، ص 25 وما يليها). إن نيتشه يستخدم المنظومة ليتمكن من تحليل صورة الإنسان الذي وضعها، فربما استخدم المفكرون القدماء «شخصيتهم» ليفكروا في طبيعة الوجود. إن نيتشه يروي قصة هؤلاء الفلاسفة «بصورة مبسطة»، حسبما يقول، وهو بالتأكيد يسط ويشوه هيئاتهم التي يعطينا عنها صورة مختصرة وذلك على نحو يكاد لا يحتمل أحياناً، ولكن النص برمته. يسوده سحر غريب. فنيتشه يتحدث عن أصنام نفسه، ويقدم عن كل مفكر يصفه جزءاً من حياته. وقد تجرأ اليونانيون إلى حد بعيد، حسبما يرى، بإبرازهم الحياة الفلسفية حتى في طريقة لباسهم. فهو يبصر لديهم الفعل الخلاق الذي ينطلق منه شكل جديد للحياة، هو حياة الحكيم، وذلك مباشرة في تعدد أشكال تختلف اختلافاً أساسياً. إنه يبصر لدى اليونانيين كنزاً كاملاً من صنوف الحدس، وهم حسب وجهة نظره يطالبون بأرفع حق في التشريع في كل الأمور وتعديل وزن كل موجود وقيمته. إنه يدرك في تاريخ هؤلاء المفكرين «حواراً رفيعاً بين الأرواح». «إن العمالقة يتنادون عبر

فراغ الفواصل الزمنية» (مولد الفلسفة، ص 35). إن نيتشه يسائل الفلاسفة عن حكمهم على «قيمة» الوجود، وهو يساوي في عينه أكثر من حكم صادر في عصور العقلانية، لأن حكمهم، في رأيه، لا يزال يركز إلى حد ما على التجربة المأسوية. وإنه ليعتبرهم بمثابة مَنْ يحملون الشفاء والنقاء للثقافة اليونانية، ويخصهم بالتالي بدور مشابه للدور الذي ينادي به لنفسه في الثقافة الألمانية. ولكن نيتشه يعثر في أفكار المفكرين ما قبل سقراط العظيمة على «مجازات» وصنوف من الحدس الأصلي يفسدها التفكير: فقد أدرك «طاليس» وحدة الوجود، وحينما أراد الإدلاء بها تحدث عن الماء. إن نيتشه يفسر الوجوه البارزة المتمثلة في طاليس وأناكسيا نذروس وهيراكلييتس وبارمينيدس وأناكساغوروس، ويتخذ هيراكلييتس محورا لنصه، وقبالة هذا الأخير يركز نيتشه بشدة على بارمينيدس.

ويزودنا بتفسير أخلاقي فيما يتصل بأناكسيا نذروس، فقد كان هذا المفكر، في نظره «أول من أدرك بين اليونانيين بجرأة عقدة المشكلة الأخلاقية التي تقوم في أساس جميع المشاكل الأخرى»

(مولد الفلسفة، ص 51). فالعدل والظلم قد فُسِّرا على أنهما من المفاهيم الأخلاقية الأساسية التي تحددت طبقاً لها خطيئة وجود الموجود. وبرز هنا بالضبط بوضوح ما بعده ووضوح كيف يغير نيتشه أو ربما كيف يقع عليه أن يحول المسائل الأنطولوجية إلى مسائل قيمة. ويظن نيتشه أنه ملاق أكثر أفكاره قرباً من شخصه لدى هيراكليطس، فهيراكليطس ينفي، في نظره، الوجود الساكن، ويرى في الصيرورة وفي تيار الزمان المدى الحقيقي «لواقع»، ويحسن رؤية التوتر بين المتضادات في كل ما هو كائن في الزمان وكل ما يتحرك فيه. إن نيتشه يبصر في متضادة هيراكليطس استباقاً لحده في رؤية الصراع القائم ضمن وحدة ديونيزوس وأبولون. وهنالك يلقي على وجه الخصوص تفسير هذه الوحدة في الصراع والتضاد عن طريق مفهوم اللعب الأساسي. فكيف يصبح الواحد المتعدد في الوقت ذاته؟ «لا يستطيع أحد أن يجزر أو يقيم حساباً مسبقاً للفرضية الثالثة، وهي الوحيدة الباقية بالنسبة إلى هيراكليطس، باللجوء إلى الاستشعار الجلي وحده، لأن ما استنبطه هنا إنما هو أمر نادر حتى في مجال الأفكار الروحانية التي لا يمكن

أن تصدق والمجازات الكونية الأقل توقعاً. إن العالم هو لعب «زوس» أو بتعبير فيزيائي لعب النار مع ذاتها، والواحد لا يمكن أن يكون المتعدد في الوقت ذاته إلا بهذا المعنى (مولد الفلسفة، ص 63). وإن تحول النار الواحدة في تعدد أشكال الأشياء إنما يفسره هيراكليتس «بمجاز سام». ويكتب نيتشه قوله: «إن لعب الفنان ولعب الطفل يستطيعان وحدهما على هذه الأرض التنامي والاندثار، والبناء والهدم بمعزل عن كل المقولات الأخلاقية وفي براءة تساوي ذاتها على الدوام. وهكذا، شأن الفنان والطفل، تلعب النار الدائمة النشاط التي تبني وتهدم في جو من البراءة، وهذا اللعب إنما يقوم به الزمان Aion مع نفسه» (مولد الفلسفة ص 67). وهكذا يضع نيتشه في محور تفسيره لهيراكليتس المقطع 52 الذي يلي نصه: «إن زمن العالم طفل يلعب ويدفع بأحجار اللعب ههنا وهناك - أنه مملكة الطفل». إن نيتشه يبصر في مفهوم اللعب لدى هيراكليتس أعماق أنواع حدسه وقوامه أن حقيقة العالم مجاز كوني عظيم، ويحس في نفسه قربي من الفيلسوف اليوناني «في التصور الجمالي التام للعب العالم». «إن ما تأمل به هيراكليتس،

يقول نيتشه بكثير من الجدية، أي وجود القانون في الصيرورة واللعب في الضرورة، سوف يكون موضع تأمل إلى الأبد منذ الآن، فهو الذي أماط اللثام عن هذا المشهد الرائع (مولد الفلسفة، منشورات غاليلار، ص 74 وما يليها).

ويضع نيتشه حينئذ قبالة صورة هيراكليطس صورة مضادة ولكنها لا تقل حجة عنها في سلبيتها، فالعلاقة بين بارمينيدس وهيراكليطس شبيهة بالعلاقة بين الجليد والنار، والمفهوم المنطقي والحدس، والحياة والموت. إن نيتشه لا يفهم الأولوية التي ينادي بها بارمينيدس لأنه يتجاهل العمق النظري في مشكلة الوجود تجاهلاً تاماً، ذلك أن «الوجود» في نظره يقتصر على مفهوم مجرد لخرافة في الفكر الإنساني ولأمر في الفكر الإنساني لا يوافقه أي واقع، وأنه بالنسبة إليه شيء ثابت وساكن وصلب وغير حي وهو عكس الصيرورة. إن نيتشه لم يقم قط حتى بمحاولة تجاوز هذه الثنائية البسيطة وأن يفكر في تناقض الوجود والصيرورة انطلاقاً من مشكلة الوجود نفسه. ولذلك فهو يقدم بارمينيدس وكأنه إلى

حد ما مفكر تجمد في صنوف تجريده التي لا حياة فيها، ويلجأ إلى أشكال متعددة من المجاز ليوضح المسافة التي تفصل المفهوم الصرف عن الحياة: «لا يستطيع أحد أن يعالج مجردات رهيبة في مثل رهبة «الموجود» «وغير الموجود» بسلام، فالدّم يجمد شيئاً فشيئاً في العروق حينما نمسها.. إن الحقيقة لم تعد تستطيع السكنى إلا في العموميات الشاحبة الباهتة كأكثر ما تكون وفي القشور الفارغة لأكثر الكلمات إبهاماً وكأنها في قصر من نسيج العنكبوت، وإلى جانب هذه «الحقيقة» يترعب الفيلسوف الهزبل وكأنه تجريد تلفه صيغ التعبير... وأصبح بإمكان أحد اليونانيين أن يفلت من غنى الواقع الوفير وكأنها من تلاعب صور ملاحية خيالية... وذلك في هدوء الجثث وجودها الناجم عن أكثر المفاهيم بروداً وأقلها تعبيراً، عن الوجود». (مولد الفلسفة، الصفحات 80 و86). هكذا يرى نيتشه بارميندس، والصورة كاريكاتورية لا مثيل لها، ولكنها صورة مُنبِثَة إلى حد بعيد: فمنذ فترته الأولى وفي حين يجهد في التفكير تفكيراً ميتافيزيقياً. ويشيد ميتافيزيقاً الفنان على أرضية فلسفة شوبنهاور، يناهض نيتشه مناهضة جذرية مواطن

«إيليا»⁽¹⁾. بيد أن السبب الجوهرى الذى لم يفلح نيتشه من جرائه فى قيادة حدسه بأن العالم لعب العنصر الديونيزوسى والعنصر الأبولونى إلى حد يماز به المجاز الشعري، ربما كان السبب الجوهرى كامناً فى هذا الرفض للمفهوم الأنطولوجى. وهكذا تبدأ الانعطافة التى تقود إلى الفترة الثانية.

(1) Elea مدينة فى إيطاليا كانت موطن «زينون» و«بارمنيدس». والمقصود ههنا بارمنيدس.

الفصل الثاني

التنوير لدى نيتشه

1- السيכולوجيا الكاشفة ومنظور العلم - «إنساني مفرط في إنسانيته»:

إن الفترة الثانية من حياة نيتشه يمثلها على وجه الخصوص كتابه «إنساني مفرط في إنسانيته»، وإلى حد ما كتاباه «الفجر» و«العلم المرح». وهي تبدأ دون تمهيد وتبدو على صورة انقطاع مفاجئ في مجرى أفكاره الأولى وحتى انقلاب جذري. ويخالجنا الشعور بأن نيتشه ينكر فجأة ما قاله في السابق وأنه يحرق ما عبده ويعبد ما أحرقه. وتبدو مواقفه وكأنها قُلبت. غير أن هنالك بالضبط مشكلة قوامها أن نعلم إن كانت الفترة الثانية تعني إلى حد ما رؤية للعالم جديدة ومناقضة لدى هذا الفيلسوف أو إذا كان

فكره، بمعنى أوفر عمقاً، لم يتطور الآن تطوراً حقيقياً، وكان مقصد البداية بالتالي قد نفا وازدهر. وقصدنا إذ نطرح هذا السؤال أن نشكك قبل كل شيء بالطريقة التي أصبحت سُنّة في تفسير تفكير نيتشه انطلاقاً من سيرة حياته. فمن الأكيد أن فترة نيتشه الثانية تعني من وجهة نظر سيرته انقطاعاً وتمزّقاً عميقاً ربما كان متعذر الشفاء: فقد انفصل في داخله عن فاغنر وانصرف عن شوبنهاور، لقد ودّع إذن «أبطال» شبابه وهم فيما مضى موضع تكريمه وحماسته الحارة والوحيدون الذين استطاع أن يعطينا باسمهم أفكاره الأولى. وإن من يتأمل قصة حياة نيتشه سوف يقول بأن هذا الأخير يفيق الآن من حلمه الرومانتيكي في تكريم أبطاله. إن جواً أقل حرارة وأكثر برودة يحيط به، وهو يتعد ويتحرر من أصنامه كيما يمتلك ذاته. إنه يرفض نوعاً ما صيغ ميتافيزيقا شوبنهاور وتأليه فاغنر للفن ويبحث عن أسلوب في التعبير جديد وشخصي. غير أن نيتشه قد عبّر، والحق يقال، على أرض ميتافيزيقا شوبنهاور، عن شعور حيوي غير شعور هذا الأخير وعن لون مغاير للوجود، وتجاوز التشاؤم السلبي وأحل محله الروح المأساوية، وبدل الهروب

خارج العالم بتحويل الفن للعالم على صورة أفضل. بل وأكثر من ذلك فقد غير تصور شوبنهاور للوجود إذ جعل المظهر، من جهة، منبثقاً من العالم: فالواحد الأصلي ينبعث في المظهر، والمظهر هو الحلم الأبولوجي للأساس الديونيزوسي في العالم، وإذ فكر في طبيعة الزمان من جهة ثانية بجدية أكثر من شوبنهاور: فليست شكلاً من حدس الفهم الإنساني وحسب، بل الطريقة التي يطرح بها الأساس الأصلي للعالم لاعباً. ولكن الصراع الذي كان يباعد في أعماقه بينه وبين شوبنهاور وفاغنر يجاوز طور المسيرة الخفية التي تجري في الأعماق لينفجر على صورة أزمة حادة. وحينما يبعث نيتشه بكتابه لفاغنر، يتلقى نسخة من «بارسيفال» مع نص الإهداء التالي: «إلى صديقه العزيز فريديريك نيتشه، ريشارد فاغنر، مستشار أكليريكي»: ويكتب نيتشه بهذا الصدد: «لقد تقاطع الكتابان بعامل صدفة عجيبة، وبدا لي أنني أسمع ضحكة قدرية: كأنها كانت صليل سيفين يتقارعان؟... كان ذلك على الأقل انطباعاً تقاسمناه، فقد صممت كلانا» (هو ذا الإنسان، ص 110 وما يليها).

يحتل «إنساني مفرط في إنسانيته» مكاناً مرموقاً في تأريخ حياة نيتشه الداخلية. وفي كتابه «هو ذا الإنسان» يطلق على هذا النص، بعد أن يعيد الكرة في تأمله، اسم «الشاهد على الأزمة». ويقصد بالأزمة تحرراً أصبح بفضل ذاته، وانقطاع روابط التكريم التي كبلته فترة طويلة وأعمته عن أعباء وجوده التي لا يستطيع أحد غيره أن يضطلع بها. ويزودنا نيتشه في أمكنة عدة بالدافع الذي يقتبسه من سيرة حياته لهذه «القطيعة» المفاجئة والتفسير الوجودي للتبدل الطارئ على طريقة فلسفته. فهل نبع هذا الاتجاه الجديد في أفكاره من الدافع الحيائي الناجم عن اكتشافه لذاته، أم من انفصاله عن فاغنر، يعني من انقلاب نزعة التكريم إلى تأكيد للذات، أم من التأثير الذي خلفه بعض الوقت في نفسه صديق مثل صديقه «ري» Rée؟ فإن كانت الأمور كما ذكرنا، فإن هذه الأفكار لا تعدو كونها منعكسات التاريخ الروحي وشهادات وأشكال تعبير وأعراضاً، وما كان ليربطها إذ ذاك بالحقيقة رباط وما كانت سوى آثار و«منظومات» وأشكال تؤكد بها «الشخصية» ذاتها ويكشف «الرجل العظيم» بها عن نفسه. ولقد حاول نيتشه أن يفهم على هذا

النحو المفكرين القدماء الذين سبقوا سقراط. ولكنه ظل بعيداً جداً عن المفكرين ما قبل سقراط حينما لم يؤهّم سوى هذا الاهتمام الأنثروبولوجي، واتخذ بذلك مكانه بين السفسطائيين. وربما ما كان هنالك من فلاسفة ذهبوا إلى مدى أبعد من نيتشه في نزعة الرامية إلى فهم ذاته وتفسيره لنفسه انطلاقاً من سيرة حياته. فهو يروي عن حياته وتجاربه في كل من مؤلفاته ويحدثنا عن عزلته ويوافينا بشكّه إزاء ذاته. ونشعر أحياناً بأن نيتشه يتعري ويعرض نفسه على خشبة المسرح وأنا نقف أمام مزيج براق من الاعترافات والتهريج يثير الاهتمام بقدر ما يثير الاشمئزاز. لقد وهب نيتشه السيرة الروحية أسلوباً رفيعاً والسيرة الذاتية أسلوباً بالغ السمو.

وقد يغرينا والحالة هذه أن نطبق طريقة السيرة على نيتشه ذاته وأن نبحت فيها عن توضيح التبدلات التي طرأت على أفكاره، والأمري رأينا خاطئ.

إن نيتشه، شأن «يانوس»⁽¹⁾، شكل له وجهان: فهو فيلسوف وسفسطائي في آن واحد. فلم يمارس السفسطائية بمثابة فن جدال في حقل البلاغة بل اتخذها كطريقة «لتفسير العلامات». ولم تعد الأفكار مذكاة «حقائق» أو «أباطيل» منذ البداية، بل هي أعراض حياتية وعلامات تُحيط اللثام عن وجود ما. لقد صاغ نيتشه بمهارة عظيمة «السفسطائية الوجودية». فإذا لم يكن محض سفسطائي، بل كان مفكراً أيضاً وكان ثمة مشكلة تسيطر عليه وتوجه حياته المتسائلة، وجب فهم تغيراته فهماً أوفر عمقاً ولا بد من ردها إلى ضرورات ما يجري بالحقيقة داخل بحث نيتشه الفلسفي. والأمر بادئ الأمر مصادرة إلا أنه يجدر بها أن تمنعنا من الاكتفاء بتفسير يستند إلى سيرة الحياة. وإذا نظرنا إلى الأمور نظرة كلها اصطناع بدت فترة نيتشه الثانية انقلاباً كلياً بالنسبة إلى الأولى. فهناك كانت الفكرة الأساسية التمييز بين الأساس الأصلي ومملكة الظهور.

(1) Janus شخصية أسطورية حبتها الآلهة برؤية المستقبل والماضي في آن واحد ويمثل بوجهين ينظر بهما إلى أمام وخلف ويحيط هكذا بالمستقبل والماضي.

لقد اتخذ الدين (بمعنى اللفظة اليوناني) والميتافيزيقا والفن بمثابة صيغ للوصول إلى صميم العالم واعتبرت أرفع من أي علم، ومثلت النزعة الهلينية وشوبنهاور وفاغنر في عيني نيتشه الشاب ثالث الإدراك الأساسي. فإذا بنا نشهد فجأة انقلاباً كلياً: فالعلم والتفكير الناقد والترتيب المنتظم تسير الأمور الآن، وتتهوى أمام أحكامها الميتافيزيقا والدين والفن، فليست من بعد الصيغ الأساسية للحقيقة بل الوهم الذي لا بد من تبديده. أما السقراطية والإنسان النظري والمعرفة الخالصة وكل ما كان نيتشه لا ينفك يستهزئ به في «مولد المأساة» فتبدو له جميعها الآن على أنها الجوهر وتحدد جو المأساة في الكتاب. ويصبح نيتشه «رجل التنوير» (Aufklärer) ويبلغ به الأمر أن يهدي الطبعة الأولى لفولتير «وهو أحد كبار محرري الفكر». إلا أن الأهمية الحاسمة فيما يتصل بهذا الموقف القائم على إقصاء صفة المخادعة عن المشاكل تكمن في أن الإنسان قد وضع الآن جهاراً في وسط جميع المسائل التي تتخذة محوراً لها، الأمر الذي يجعل من تفكير نيتشه أنثروبولوجيا. فلم يعد قبل كل شيء صياغة مفكر تتناول الواقع الأساسي ومن خلفه

الوضع الإنساني، بل يقتصر على الإنسان ويفسر انطلاقاً منه وحده بقية الموجودات. ويرافق هذا الاختصار على الإنسان تبدل في مفهوم الحياة. فلم تعد الحياة تدرك ميتافيزيقياً أو صوفياً بمثابة حياة كلية تعمل خلف صنوف الظهور جميعها، بل يعتبرها نيتشه حياة إنسانية ومن ورائها مفهوم بيولوجي. ويبدو هذا التبدل في موقف نيتشه متعذر الإدراك بادئ الأمر. فهل يعني أنه يقع أسير العالم والظهور مرة ثانية؟ وهل يستطيع نيتشه أن ينسى إلى حد ما ما ذهب إليه في ميتافيزيقا الفنان وأن يهبط إلى سوية أخفض؟ كلا. إن نزعتة التنويرية كفاح ضد توكيده الأولى الذي تستدعيه الهلينية المأسوية وشوبنهاور وفاغنر، توكيده القائل بأن «ما في ذاته»، بأن «عالماً معقولاً» يقوم خلف الظواهر. وأنه ليرفض الآن التمييز بين الواحد الأصلي والشيء في ذاته من جهة والظهور من جهة ثانية. إن رأس الحربة في هجومه إنما وجهت ضد هذا الفارق. ويظهر عداؤه حيال ثنائية العالم المثالية وحيال «خرافة العالم الآخر» من خلال الحماسة المزيحة للترفيف الكامنة في كتابه «إنساني مفرط في إنسانيته»، وإن كان ظهوره مؤقتاً. وبذلك يتجمع لدينا هنا صيغ

تُجمَع لما سوف يدعوه نيتشه فيما بعد الدفاع عن الإنسان وموت الإله. إن تبدل نيتشه يدهش جميع الناس، إذ ليس من السهل إدراك دوافعه الحميمة التي تخفيها لهجة نيتشه «المزيجية للترفيف» أكثر مما تكشفها.

إن نيتشه ينادي الآن بأولوية العلم، ومبتغاه أن يتحرى أمام محكمته ضرورة الدين، والميتافيزيقا مقرونة بالفن، والأخلاق، والنبوغ مقروناً بالثقافة. ويتخذ هذا التحري طابعاً فريداً إذ يباشر بقصد تبديد الأوهام. إلا أن نيتشه لا يلجأ بفعلته هذه إلى الطرائق النوعية الخاصة بهذا العلم أو ذاك، بل إلى التحليل والتاريخ بمعنى عام جداً. وإنما التجزؤ الناقد لظاهرة بسيطة في ظاهرها إلى منظومة من الإحداثيات معقدة عديدة الطبقات والتقطع الذي لا ينتهي لجميع الخيوط التي تؤلف نسيجاً ما والحصار المتأني المنظم لشيء محكم الإغلاق والتصوير الشعاعي للمساحات كيما تصبح شفافة، كل ذلك إنما تعنيه لفظة «التحليل». ولكن نيتشه يعتبر بمثابة نقيضة وراثية في دنيا الفلاسفة أنهم يتخذون الإنسان الحاضر نقطة

انطلاق كما لو كان «الإنسان»، في حين لا يعدو كونه إنسان الأربعة آلاف سنة الأخيرة، وبالتالي نتاج ظروف تاريخية وعادات وديانات... الخ. إن نيتشه يتطلب بحثاً فلسفياً «تاريخياً» لا يؤمن بسهولة بـ «وقائع أولية» و«حقائق مطلقة» بل يدرك الإنسان على أنه نتيجة تطورات تاريخية. ويجدر أن يكون البحث منذ الآن تحليلياً وتاريخياً ونتيجة لذلك «علمياً». ومن الغريب ملاحظة المعنى الغامض الذي يستخدم نيتشه به دوماً لفظة «العلم»، فليس الأمر بالمعنى الحصري أمر علم وضعي من أي قبيل كان، بل بالأحرى نمط عام من المساءلة والبحث الناقد حدداً تحديداً تقريباً. إن العلم في نظر نيتشه يعني في جوهره النقد ويقصد به بالضبط نقد الفلسفة والدين والأخلاق والفن الموروثة، فالعلم لا يعني في نظره إذن اكتشاف قطاع من الواقع بل إقامة البرهان على أن هذه المواقف الإنسانية تتسم بطابع الوهم وكانت قد بدت له في فترته الأولى تفتح منافذ أصيلة وصحيحة في اتجاه حياة العالم. ويظن نيتشه أنه قادر على تقديم مثل هذا البرهان - وأن يتسم بطابع «علمي» - عن طريق الكشف السيكولوجي لدوافع الوهم.

والسيكولوجيا، شأنها في «مولد المأساة»، أوضحت من جديد ناقل تفكيره، ولكنها لم تعد سيكولوجيا نظرية، بل هي بالأحرى سيكولوجيا هدامة، سيكولوجيا تمزق الأقنعة. بيد أنها ليست جاهزة تماماً شأن أداة يكفي المرء أن يمسك بها. ذلك أن نيتشه يتمتع بامتياز مشكوك فيه وهو أنه مبتدع صنف خاص من هذه السيكولوجيا المرهفة التي تشرح الأمور «من الأدنى». وقد جاءها المديح من كل صوب وكأنها مكسب ضخم. أما نحن، فلإنها تبدو لنا بمثابة المظهر السفسطائي الصرف من آثار نيتشه ولا علاقة لها في الأساس بفلسفته، بيد أننا لا نستطيع أن ندعها جانباً وكأنها أمر تافه، بما أن نيتشه يصوغ فلسفته على الدوام عن طريق السيكولوجيا أي عن طريق السفسطائية الخاصة به. إن الخط المميز الأساسي في تفسيره ذي النزعة السيكولوجية يقوم على استخلاص «أنساب» المثل الأعلى من نقيضه: فالحق في نظره وليد الصالح العام، والحقيقة وليدة التزوير والوهم، والقدااسة وليدة بنية تحتية من الغرائز والضغائن. وإنه ليشرح المشاعر السامية في الإنسانية، وقد تسلح بالريية والتشكيك والانتقاد، ويميط اللثام فيها عن

«التضليل الكبير»، عن «المثالية» بوجيز العبارة. إن الكتاب برمته ينحصر في رفض جذري قاطع بل شرير لأي من أشكال المثالية. وفي كتابه «هو ذا الإنسان» سوف يُحدّث عن نفسه قائلاً: «حيثما تبصرون مثلاً أعلى، لا أرى سوى أشياء إنسانية، أشياء مفرطة في إنسانيتها للأسف!» (هو ذا الإنسان، ص 103). فينبغي إذن أن لا نفهم العنوان بمعنى غير ذي بال كما لو أن الكتاب لا يتناول سوى صنوف الضعف والتعاسة لدى الإنسان ولا يبحث من ثم إلا في دوافع الغرور الإنساني التافهة. أما موضوع الكتاب الأساسي فهو بالأحرى التالي: إن الأمور التي يدّعون أنها «فوق الإنسانية» ليست في الحقيقة إلا أوهاماً مغرقة في إنسانيتها. والإنسان لا يستطيع أن يغوص بناظره، حسبما يظنه رجل الميتافيزيقا، في صميم العالم، ولا يستطيع أن يعرف الشيء في ذاته لأن الاعتقاد بوجود شيء في ذاته قائم خلف حدود الظهور وقد خُفي علينا بادئ الأمر ولكن الفلسفة تكشفه، إن هذا الاعتقاد ما هو إلا خرافة يروجها الميتافيزيقيون: «إننا ننظر إلى جميع الأشياء بواسطة رأس إنسان وليس بوسعنا أن نقطع هذه الرأس، ولكن المسألة تظل قائمة دوماً

في أن نقول ما الذي يبقى من العالم لو قطعت ذلك الرأس. تلك مشكلة علمية بحثة بعيدة عن أن تشغل بال الناس. بيد أن كل ما جعل الفرضيات الميتافيزيقية حتى الآن ثمينة ورهيبة ومسلية في نظرهم، وكل ما ابتدعها، إنما هو الهوى والضلال وتضليل النفس، وقد قاد إلى الاعتقاد بذلك أسوأ طرائق المعرفة لا أفضلها. وحالما نكشف هذه الطرائق على أنها أساس سائر الأديان وأنواع الميتافيزيقا القائمة فقد فنّناها» (إنساني مفرط في إنسانيته، منشورات ميركور، ص 24 - 25). ويقود نيتشه كفاحه إذ يبرز كعالم نفسي أن أنساب الميتافيزيقا والدين والفن والأخلاق قائمة على رغبات وغرائز غالباً ما خُفيت وغارت في الأعماق. وإن نفاذ البصيرة السيكلولوجي يساوي في نظره التفنيد، فهو لا يتحرى البتة طابع الصحة في الدين أو الميتافيزيقا، إذ تبدو له المسألة محلولة حالما يمكن أن نبرز أن نزعات حيوية تعمل وراء إرادة الحقيقة وأن هذه النزعات ليست «خالية الغرض» إذ تستهدف الخلاص وأموراً أخرى مشابهة. ويستخلص نيتشه في الحال من النفع والرغبة في الخلاص النتيجة التالية وهي أن الإرادة الميتافيزيقية في المعرفة إن

هي إلا حاجة مقنعة وضرورة معرقة في إنسانيتها.

ولتفسيرات نيتشه النفسية بنية دقيقة: ذلك أنه بإزاحته الأقنعة عن عمليات التمويه والتستر وفضحها إنما يدعي إظهار أن كل ما ينطق «ضد» تفسيره ليس ظاهرة مضادة إلا في الظاهر. فالغيرية مثلاً ليست سوى صيغة مقنعة من أنانية يستعصي إدراكها على ذاتها. وسيكولوجيا الأعماق تفضح ما كان خافياً. وليس من حجج يمكنها أن تغلح ضد هذه الطريقة في معالجة الأمور: أفلا يمكن أن نفصح كل اعتراض وأن نقضي عليه بالنتيجة؟ أما الإمكانية الوحيدة المتبقية فهي التشكيك بأسلوب سيكولوجيا تدعي كشف الأفكار الخلفية. وأن تهديم الميتافيزيقا عن طريق السيكولوجيا - وهو هدف نيتشه الرئيسي في كتابه «إنساني مفرد في إنسانيته» - إنما يستهدف التمييز الذي أقامه شوبنهاور بين الشيء في ذاته والظهور، والتمييز نفسه تبسيط لأفكار أخذت عن «كانت». فهجوم عالم النفس نيتشه موجه إذن ضد صيغة مبسطة للميتافيزيقا ولا يلاقي بالتالي خصماً مجهزةً بكامل أسلحته.

بيد أنه يجدر بنا أن لا نستهن بهذا الهجوم، فربما تضمن عنصراً آخر غير «الكشف السيכולوجي»، وربما كان مشروع التنوير الصاحب هذا محض أمر سطحي ولكنه يخفي مساراً أكثر عمقاً. إن مَنْ يباشر قراءة «إنساني مفرط في إنسانيته» بعد قراءة مؤلفات نيتشه الأولى سوف يُصاب بخيبة أمل قاسية من جراء تبدل هذا الأخير، وسوف يبدو له تفكيره «عادياً» إلى حد عجيب وسريعاً ومعقولاً جداً بالحقيقة بالرغم من جميع صنوف الإرهاف في سيכולوجيته. فلقد فقد مواهبه الكبيرة في الحدس ولم يعد يتغذى بتجربة أساسية، لقد أضحى «ناقداً» فشرع بتبديد الأوهام الإنسانية وتقلص بفعلته هذه إلى حجم الإنسان. لقد أضحى هذا الأخير أساس جميع المشكلات، واكتسبت الطريقة طابع محاجة الخصم بأقواله. فأية حياة تتخذها الميتافيزيقا الآن؟ إنها حياة وهم عملاق ومبنى أحلام يصنعه الإنسان لنفسه، إنها حياة أكذوبة حيوية يستخدمها ليتجاوز بها طبيعته الفانية وليكسب وجوده معنى لا نهائياً. والميتافيزيقا - حسبنا يقول نيتشه - (يمكن أن نسميها بالعلم الذي يعالج أخطاء الإنسان الأساسية، ولكن كما لو

كانت حقائق أساسية. إنساني، مفرط في إنسانيته، ص 37، وما يليها). ويزودنا نيتشه بطائفة من الصور الشعاعية الدقيقة لكل حاجات العزاء الميتافيزيقية، ومراده أن يبرز كيف أننا نجد وراء جميع المفاهيم الميتافيزيقية - حتى تلك الخاصة بالشيء والجوهر وحرية الإرادة، - ضرورات ورغبات إنسانية. بيد أن الميتافيزيقا سوف تصبح، في ظن نيتشه، من جراء إقصاء صفة المخادعة النفسية عن الدين والفن والأخلاق، سوف تصبح مستقبلاً غير مؤذية بل لا تثير الاهتمام. وبديهي أنه ليس لها، في رأيه، من معنى حيوي إلا إذا ارتبطت بمشاغل القلب الإنساني الأساسية التي تزودها (الميتافيزيقا) بجهاز تصوري. وما إن تنفصل عنها حتى تصبح عملاً يدور دون هدف في الفراغ لفكر لم يعد يركز على شيء. إن نيتشه لم يعد يبصر في الميتافيزيقا سوى أداة حيوية وصيغة تفسير للذات وهمية. وإذا صدقنا قوله، فقد وضعت لتخدم رومانتيكية الشاب الذي يقدر التفسيرات الميتافيزيقية لأنها تريحه أن جوانب الحياة حتى الرزية والمزعجة منها إنها ترتدي معنى رفيعاً: «وإذا كان (الشاب) مستاء من نفسه فإنه يخفف من هذا الشعور

حينما يرى فيما يرفضه بشدة في ذاته اللغز الحميم في العالم أو تعاسة العالم. فالشعور بقسط أوفر من اللامسؤولية والتبين بأن الأشياء في الوقت ذاته أجدر بالاهتمام، ذلك هو الجميل المزدوج الذي يدين به للميتافيزيقا بمثابة صمام للنفس وحسب. والدين يفسر هو الآخر بالمعنى نفسه، فيوضع منذ البداية في جانب مطلب الحقيقة مأخوذة بالمعنى الحصري أو التأويلي. «لم تتضمن ديانة البتة - يقول نيتشه بألفاظ قاطعة - لا بصورة غير مباشرة ولا بصورة مباشرة، لا في العقيدة ولا في الحكاية الرمزية، أية حقيقة. ذلك أن كل ديانة صدرت عن الخوف والحاجة وانسلت في الوجود عن طريق تصرفات العقل» (إنساني مفرط في إنسانيته، ص 121). ويقدم لنا على نحو مشابه تفسيراً نفسي النزعة لنموذج القديس والناسك الذي يصوره صادراً عن غريزة السيطرة والاستبداد حيال الذات، وعن رغبة الانتقام، وعن المسرة الناجمة عن الانفعالات القوية، وعن الميل إلى التهريج... الخ. ويفسره على وجه الخصوص عن طريق الخطأ الذي يرتكبه الآخرون إزاء مثل هذا الرجل التعيس، فهم لا يبصرون «ما كان ملتوياً ومريضاً في طبيعته بخليطها المؤلف

من قلة العقل وسوء المعرفة وفساد الصحة وإرهاق الأعصاب» (إنساني، مفرط في إنسانيته، ص 156)، والمثال كاف لنبرز أسلوب «تنوير» نيتشه وسيكولوجيته الكاشف للترزيف. والكل يشعر في الحال بها في هذه الطريقة من خطر وإشكالية، فسرعان ما نتعرف إلى الوهم الذي يسود هذه المحاولة في تبديد الأوهام وقوامه الاعتقاد العقلاني بإمكانية تفسير جميع نزعات الإنسان باتجاه فوق الإنساني باعتبارها «محاولة مثالية في خداع النفس». ويخلف نيتشه فينا الانطباع بأنه فقد فقداناً واضحاً كل معنى للعظمة الإنسانية، وإن به ميل «ايروستراتوس»⁽¹⁾ إلى التشهير بكل ما كان يؤلف حتى ذلك الحين مجموعة نجوم في سماء الإنسان وتخيب الآمال فيه ومهاجمته. ويرسم خطوط سيكولوجية من النوع الأوفر ربة والأكثر حذراً، حول حاجة الإنسان الميتافيزيقية والدينية. وإنما هنالك ميتافيزيقا ودين، في رأيه، طالما أن الإنسان لا يعرف نفسه معرفة لائقة ويظل غريباً إزاء ذاته. وما إن تتيح السيكولوجيا

(1) أحد قدماء اليونانيين، وقد أقدم على إحراق معبد «آرتيميس» ليخلد اسمه.

للإنسان أن يعرف نفسه حتى تتبدد الأشباح. إنها فلسفة الخيبة المُحكّمة الفعالة التي من شأنها أن تعيد على الأرض إنسان «كوكوفيل»، وهي مدينة المثالية: ذلك ما يطالب به نيتشه بجميع الوجوه.

والفن يدرك هو الآخر الآن على غير ما كان في الفترة الأولى، فلم يعد الوسيلة لإدراك العالم كأعمق ما يكون الإدراك ولكنه بادئ الأمر تقديم الفنان لذاته. ولم يعد ينظر إلى الإلهام على أنه ومضة فهم عميق لحياة العالم، بل على أنه بالأحرى انهيار نفسي لأحد السدود وسيل مفاجئ لمياه طال احتباسها وشحنة بنيتها بالغة التعقيد - وهي أقرب أن تكون مبهمة بالنسبة إلى العقول الساذجة وقد أخطأوا في تفسيرها تفسيراً سهلاً على أنها «معجزة» - وعلى أنه تدفق مفاجئ لقوة غريبة. والفن، بوصفه وهماً حيويّاً يحفزنا دوماً على الحياة، واقع في تصور نيتشه تحت سحر الأوهام الميتافيزيقية والدينية فيبدل من حالها ويزودها بقوة أعظم: «لا ييوح المرء لنفسه دون غم عظيم بأن الفنانين في جميع الأزمنة قد ردوا

بالضبط هذه الامتثالات، في أسمى ما يصبون إليه، إلى تفسير ديني
تقر اليوم بخطئه، فهم الذين يشيدون بأعجاد أضاليل الإنسانية
الدينية منها. والفلسفية، وما كانوا يستطيعون ذلك لولا إيمانهم
بحقيقتها المطلقة. فإذا ما تناقص الإيمان بمثل هذه الحقيقة شحبت
الألوان القزحية حول الأهداف القصوى للمعرفة والوهم
الإنساني، فلا يستطيع هذا الصنف من الفن أن يعاود ازدهاره...
(إنساني، مفرط في إنسانيته، ص 206). ويُحاط دور النبوغ كذلك
بنظرة مختلفة يخالطها قسط أوفر من برود الأعصاب. ويذهب
نيتشه في حرب ضد رأيه الشخصي الغابر الذي كان يضطلع النبوغ
بموجبه بوظيفة كونية بما أن ولادته تساوي معنى الثقافة. إنه
يرفض مثل هذه الأفكار وكأنها «خرافات»، ويضع على قدم
المساواة النبوغ الفني والعالم ورجل العلم بل ويقدم هذا الأخير
لأن جنون الميتافيزيقا لم يملكه. إنه يطرح مشكلة الثقافة الآن
بروح أكثر انتقاداً ولا يراها من بعد تمجيداً لليونانيين بل مهمة
إنسانية صرفة للمستقبل، مهمة إنسانية تحررت من كل وهم.

وتبدو فترة نيتشه الثانية من خلال جميع موضوعاتها تقريباً وكأنها انقلاب على الأولى. فبينما كان ينظر إلى الموقف النظري العلمي فيما سلف بمنظار الفن، أصبح ينظر الآن إلى الفن بمنظار العلم، ولكن الأمر في كلا الحالين ينحصر في النهاية بمنظار الحياة. ولكن النظرة إلى مفهوم الحياة في كلا الحالين نظرة مختلفة: فهناك بادئ الأمر مفهوم كوني - ميتافيزيقي، وهو الآن مفهوم سيكولوجي - بيولوجي. فالإنسان يعتبر حيواناً ذا مُثُل، والأنثروبولوجيا من وجهة نظر انتقادية، مما يذيب المثل. ويكشف نيتشه في هذه الأخيرة غرائز مُتسترة ومثولات للرجبة. ولكن سيكولوجيا الإنسان الأساسية لا تزال سيكولوجيا أوهام الإنسان، أي الدين والفن والأخلاق والثقافة. ويفسر الإنسان انطلاقاً من مشروعاته. وتظل عظمة الوجود موضوع نيتشه الحصري حتى بشكلها القاتل للأوهام المتمثل في «التنوير» السيكولوجي. فهو يراها الآن على نحو مغاير، ولكن الفيلسوف والقديس والفنان والناطقة لا ينفكون في نظره لغز الإنسان. وعلى هذا النحو تتضمن فترة نيتشه عنصراً مشتركاً يجمعها. فمثلما يشكل الشعور المأسوي اللون الأساسي

للوجود في الفترة الأولى، نجد الآن الإدراك العميق للنشاز الملازم للحياة الإنسانية والنتائج عن التوتر بين السذاجة والمعرفة الناقدة. «لقد قُدِّر لنا أن نكون كائنات لا منطقية وبالتالي غير عادلة، وبوسعنا الإقرار بذلك: والأمر واحد من أكثر صنوف اللاتوافق في الوجود وأبعدها عن الحل» (إنساني، مفرط في إنسانيته، ص 52). ذلك أن المعرفة الناقدة تصبح قوة تهاجم الحياة ذاتها وتهدم دائرة أمانها وقدرة الوهم فيها. ونيتشه يعلم أن صراعاً يفصل ما بين الحياة والعلم وينحاز إلى جانب هذا الأخير. وهذا الانحياز إنما يجسده الآن إلى حد ما في صورة «الفكر الحر» ودوره الذي يضطلع به وشخصه. ويضيف نيتشه عليه ملامح رائعة. إنه بعيد عن التفكير «الحر» التزيه والثقيل الظل الذي يميز عصر الأنوار وعن الإيمان العميق بالعقل. إن فكر نيتشه الحر يقف بعيداً عن نفسه وبرهن عن تهور لا يستوقفه شيء. إنه السلف الذي يبشر بالأمير طريد العدالة والراقص ذي القدم الخفيفة، بزاراتوسترا في هدوئه وصفائه وهوائية فكره. إن الإغراء والجرأة المتهورة إنما يمثلان وسطه المفضل. وهو يقيم التجربة مع نفسه، ومع الله والعالم ويزرع

نقاط استفهامه في كل مكان دون أن يتفادى مجابهة أمور حتى من أكثرها تجلّة. وأنه ليترتب أكثر مما اتفق لإنسان قط ويتتهج سيكولوجيا مزدوجة الأساس ويكشف عن أكثر من خلفية فكرية. إنه لا خشية لديه ولا إجلال، وعلى وجه الخصوص لما يأخذه الناس جميعهم على محمل الجلد. وهو يتمتع بحاسة سادسة لكل ما خُفي من منافذ «المثل الأعلى» السرية فيتبع عدة دروب في آن واحد. إن فكرة الذي لا يرحم في برودة الجليد فهو «يعمل تقطيعاً في جسم الحياة» ولا يبحث إلا عن الحقيقة التي تحررت من كل وهم حتى ولو بدا أنها تحمل الموت في طياتها.

وينبغي أن لا نلصق بصورة نيتشه عن «الفكر الحر» جهود موقفها، فهي صورة انتقال. لقد تحرر نيتشه في كتابه «إنساني مفرط في إنسانيته» تحراً داخلياً، فلا يعني انصرافه عن فاغنر وشوبنهاور حدثاً في تاريخ حياته بل انعطافاً يطرأ على فكره. ولكن من «أي أمر» تحرر وخصوصاً لأية غاية فليس من السهل تبينه والتفكير به والدقة والضبط. فهل تخلص من ميتافيزيقا شوبنهاور الروحانية

وحسب أم من أية ميتافيزيقا بصورة عامة؟ وهل غادر درياً يحتاج العصور؟ فأما أنه لابد من النظر إلى نشيده «للعلم» بتحفظ وحذر فينجم كذلك عن أن نيتشه لا يطرق في أي مكان موضوع البحث العلمي، فهو يقتصر على نزع الأقنعة عن أية مثالية ويظن أنه يكتشف في سائر محاولات الإنسان للتغلب على ذاته محض «أمور إنسانية، بل مفرطة في إنسانيتها» إن الكتاب برمته يغمره جو فريد وغير محدد وأنه لشاهد على أزمة، ولكنها ليست أزمة ساكنة تجمد فيها نيتشه، وإنما يعبر عن حركة وعن انتقال. حيثئذ تبلغ أسماعنا فلسفة غريبة، ويتبدى ضياء كله إغراء، فجر عالم تملؤه الخيبة ولا يحجبه من بعد ضباب روحاني ولا غيوم ميتافيزيقية ولكنه مع ذلك مؤقت وانتقالي، ومربع صيد «الفكر الحر» (هذا «المسافر» الذي يعني اسمه «المخرج من جميع الأبواب»، الفكر الحر الذي (ألقي إليه بطائفة من الأشياء الخيرة الواضحة، هبات جميع الأفكار الحرة التي تقبع في مراتعها في الجبل والغابة والعزلة، وهي مثله تماماً مسافرة وفيلسوفة على طريقتهما المرحية طوراً والمتمهلة طوراً آخر. لقد ولدت من أسرار الصباح وتفكر ملياً فيها يمكن أن يضيفي على

النهار بين العاشرة والثانية عشر من دقائق الجرس وجهاً نقياً إلى هذا الحد ومشبعاً بالنور ومغتنباً بالضياء، إنها تبحث عن فلسفة ما قبل الظهيرة» (إنساني، مفرط في إنسانيته، الجزء الثاني، ص 206).

2- فلسفة ما قبل الظهيرة («الفجر» و«العلم المرح»):

يبد أن فلسفة ما قبل الظهيرة الواردة في هذه الكتابات الغربية من فترة نيتشه الثانية، ونعني بالضبط كتبه «إنساني، مفرط في إنسانيته» و«الفجر» و«العلم المرح»، إنما هي فلسفة عجيبة لها خفاياها وأسرارها ولا يسهل تفسيرها، إذ تبدو في الواقع فلسفة صافية الرؤية وإيجابية تُدكيها روح نقادة ويملوها الحذر والتشكك ولا تدع مجالاً للخديعة، وكأنها بوجيز العبارة فلسفة «علمية» محضة. ولكنها تقف من العلم مع ذلك على مسافة ساخرة وتدل على ترتيب عنيف حيال التريب، وتظل مرحة بالرغم من برودها وروحها العلمية، وتؤذن بمشرق الشمس بالرغم من برودة الفجر. وربما كانت فترة نيتشه الثانية هذه من أعصرها تفسيراً، فليست انقلاباً على الأولى وحسب بل اتجاه صوب الثالثة وإن على

نحو غامض وخفي. فكل أفكارها الأساسية والحاسمة تمر لمحا فيها وتلتصع، وتلقي على الموقف العقلاني نوراً أوفر عمقاً وأكثر اكتمالاً وهو من نور الظهيرة، فمن وراء الإنكار الكشاف في فترة «التنوير» تتصاعد شيئاً فشيئاً توكيدات فلسفة نيتشه الحقيقية. فالفترة الثانية والحالة هذه انتقالية في أساسها.

إن كتباً يكتنفها اللبس تحتوي فلسفة ما قبل الظهيرة لنيتشه، إلا أن ما أحسنت إخفاءه هو بالضبط لبسها. «الفكر الحر» يظهر بمظهر كاشف الخداع ويستخدم ذكاء الحية إلى جانب الإدراك فيبدد الأوهام. ولا يتبين المرء للوهلة الأولى أنه فكر حلت له النشوة وأن حكمته حكمة نسر يندفع فوق كل ما كان جامداً وأن بروده وتربيته لا يعنيان سوى نكران يمهد السبيل لتودي آت. إن «تنوير» نيتشه لا يتغذى بالأوهام فيما يخصه، فهو لا يعتقد اعتقاداً جدياً بالعقل والتقدم و«العلم»، ولكنه يتخذ العلم وسيلة للتشكيك بالدين والميتافيزيقا والفن والأخلاق ولإبراز طابع «الأشكال» فيها. وحينها يشيد «الفكر الحر لدى نيتشه» بالعلم فإنه

لا ينسى أن العلم نفسه مشكلة. وإنما يختار نيتشه «منظور العلم» لأنه يوافق الحالة الفكرية السياسية التي تخيم على الفترة الثانية: فهو يعتبر إذ ذاك أن الحياة برمتها تجربة، ويذكر دون انقطاع وبعبارات شديدة الاختلاف بطابع الحياة التجريبي ومخاطرها ومشاريعها وبأن الإنسان يحدد لنفسه أهدافاً. و«الفكر الحر» ليس حراً لأنه قد يعيش وفق المعرفة العلمية، بل هو حر بمقدار ما يستخدم العلم وسيلة للتحرر من عبودية الوجود الإنساني حيال «المثل» والإفلات من رقبة الدين والميتافيزيقا والأخلاق. إن نيتشه يلقي على الدين والميتافيزيقا والأخلاق شبعة تكشف في رأيه «كشفاً علمياً» عن جذورها وتبرز أساساتها الخفية المنسية بفضل سوء النية، ولكن وظيفة هذه الشبهة لا تقتصر على «كشف» الدين والميتافيزيقا والأخلاق وإبراز لا حقيقتها، فالفكرة الموجهة في هذا الكشف هي التالية: لقد أهلك الإنسان ذاته وحمل حياته أعباء ضخمة واستعبد ذاته للعنصر فوق الإنساني، وإنما الدين والميتافيزيقا والأخلاق صيغ لمثل هذه العبودية. إن الإنسان يكرم العنصر فوق الإنساني وينظم حياته بأسرها وفقاً له ولا يعلم من

بعد أنه وضع بنفسه هذه النجوم الهادية في السماء. إنه يسجد أمام الشيء الذي ابتدعه بنفسه. وإنما فوق الإنساني محض مظهر لشيء إنساني وجنية المظاهر التي يظهر فيها الوجود الإنساني الخلاق خارجاً عن ذاته. إن الكشف طارد الأوهام من جميع الأساسات المغرقة في إنسانيتها لأي «مثل أعلى» لا يقود إلى انهيار سماء الميتافيزيقا والدين والأخلاق التي شادها الإنسان من فوق وجوده وحسب، بل يحدث انقلاباً في الإنسان على نحو حاسم أكثر وتحولاً في موقفه الأساسي واستحالة في الوجود الإنساني. ولا يبحث الإنسان عن أهدافه في الخارج من بعد، بل في ذاته. ولم يعد للحياة معنى أعطي مقدماً ولم تعد مرتبطة بإرادة الله وموجهة بفعلها، تقودها أوامر الأخلاق، ولم تعد مشروطة بوجود عالم آخر ميتافيزيقي قائم خلف عالم الظواهر ولا تحدها أية قوة تفوق الإنسانية، لقد أضحت حرة. ويتعلم الإنسان أن الحياة تعني الجرأة وتصبح الحياة ممكنة بوصفها تجريباً. ويستطيع المرء في الحالة الراهنة فقط أن يعيش شعوراً بالحياة جديداً، إنه الجرأة الكبيرة في الفكر الذي لا ينتمي إلى شيء والذي يظل جاهزاً بالنسبة إلى كل شيء ولا

شيء ويقع عليه أن يحدد هدفه وطريقه من تلقاء ذاته. إن نيتشه يذكر بحالة السفر الفكرية هذه على جميع الوجوه كما يذكر بالجرأة القصوى، ويشبه نفسه بكريستوف كولومبوس مرات ومرات، ويقود مركب الإنسان وجهة محيطات جديدة ويتعد عن جميع الشواطئ ويتجه صوب اللانهاية الذي لم يعد معلقاً فوق الإنسان بوصفه الله أو القانون الأخلاقي أو الشيء في ذاته، بل يكشفه المرء الآن في الإنسان نفسه. فالإنسان هو الكائن الذي يجاوز نفسه وما نجوم المثل الأعلى سوى آفاق تجاوز الذات التي فتحها بنفسه.

ويترجم نيتشه بالوقائع أسلوب الحياة التجريبي هذا، ويجري على ذاته تجربة الوجود العلمي، فيقف بذلك منذ البدء بعيداً عن «العلم». ذلك أنه ليس عالماً ولا باحثاً، لأن العالم أو الباحث إذا لم يتعاطَ الفلسفة فإنها يعيش في «التطبيق» العلمي «حسب الموضوعات»، ويملك العلم عليه فؤاده ويقوم بتجارب على سبيل المثال بوصفه رجل علم ولكنه لا يجري تجارب على العلم نفسه، وتلك بالضبط حال نيتشه. فهو يستخدم طرائق يعتبرها «علمية»

في سبيل تهديم الدين والميتافيزيقا والأخلاق. إنه يتلاعب بالمعاناة الناجمة عن «العلم» ويمجد هذه المعاناة في شخص «الفكر الحر». وإنما علم الفكر الحر معرفة تتسم بالمرح، إنه العلم المرح. وهو يفتقر إلى الجدية المتشاكلة المليئة بالأُبْهة، وقد غاب عنه أحكام المفاهيم والمقابلة بطبيعة الموجود الخفية. وتبعث المرح فيه ربح تحرير الإنسان لنفسه من عبودية امتدت آلاف السنين وكان قد فرضها على نفسه حيال مثل عليا غريبة عنه في الظاهر. إن حالة نيتشه النفسية تبرز في أناشيد الأمير طريد العدالة التي ألحقت بـ «العلم المرح» ولاسيما في النشيد الراقص وهو بعنوان «إلى ربح الشمال». والرقص في نظره رمز الحركة التي يقوم بها نمط العلم الذي ينادي به والذي يكنس سماء البشر ليظهرها من السحب ومن أوهام القوى «التي تفوق الإنسان» ونكتفي بذكر مقطعين منه:

يا ربح الشمال طاردة الغيوم
وقاتلة الكآبة وكانسة السماء،
لشد ما أحبك أيتها المزججة!

ألسنا كلانا
 أول مولودين من أحشاء واحدة،
 وقد أعددنا للمصير الواحد من الأزل؟
 فننتزع من كل نبتة
 زهرة من أجل عزتنا
 وورقتين من أجل غار أمجادنا.
 ولنرقص، شأن الشعراء الجوالين،
 بين القديسين والمومسات
 رقصة بين العالم والله!

(العلم المرح، منشورات غاليلار، 1950، ص 226 وما يليها).

وإذ يكشف القديس بطريقته «العلمية» وبطريقة سيكولوجية
 تمزق الحجب، وإذ يرده إلى ضرطرات وصنوف من سوء التفاهم
 مغرقة في إنسانيتها فإنما يدرك نيتشه الفارق بين القديس والمومس
 على أنه قائم ضمن تنوع الأمور الإنسانية، والتوتر ما بين عظمة
 الوجود وضعته على أنه ذلك القائم في القوس، فليس ما يصل من

بعد بين الله والعالم. وما كان يتخذ على أنه الله وعلى أنه عالم آخر وراء الإنسان والأرض إن هو إلا أحد أبعاد الوجود الإنساني الذي كان الإنسان يسقطه خارجه. وفي المسافة الفاصلة بين الله والعالم، وبين القديس والموسم، يجري الرقص، أي حركة الفكر الجديد في الإنسان الذي أخذ يعي حرите.

إن فترة نيتشه الثانية تتسم بأن «العلم» يتخذ أكثر فأكثر طابع المرح، فقد توقف عن كونه ربيبة تذيب الأوهام ليصبح أكثر فأكثر بشارة جديدة مُفرحة ونبوءة جديدة، وابتعد شخص الفكر الحر أكثر فأكثر وعلى النحو نفسه عن صورة النقد الجامد الذي يرفع الأقنعة، ليسمح للملامح نموذج الإنسان الذي يحاول ويتجرأ والذي يُجري تجارب على الحياة، أن تظهر بوضوح متزايد، وتسود كتاب «إنساني مفرط في إنسانيته» أكثر ما تسود الروح المنهجية المقتبسة من العلم الوضعي، والطريقة النقدية التاريخية في مواجهة الأمور. ويأتي كتاب «الفجر» بتحوّل أولي يتنامى في «العلم المرح». أما الكتاب اللاحق فهو «زاراتوسترا». وسرعان ما يتخلص نيتشه

من الروح الوضعية وهي بالنسبة إليه مجرد وسيلة للتحرر ورفض التقاليد. ولكن هذه الفترة الوضعية لم تنقض دون أثر، فقد وضع نيتشه أثناء هذه الفترة أسلوبه في الشبهات وأصبحت طريقته في القدر أوفر دقة. لقد أظهر إذ ذاك فناً كبيراً في التشهير وإثارة الحية، ولذة الانتهاك في تفسير الأعلى انطلاقاً من الأدنى، والمثل الأعلى انطلاقاً من الغريزة، وعظمة الوجود انطلاقاً من الأشياء المغرقة في إنسانيتها، لقد مارس عملية الكشف عن طريق الأنساب انطلاقاً من الأمور الدنيا. وأنه لقيد مشؤوم يكبل فلسفته ويضفي عليها مظهرها السفسطيني. ولكن هذا المظهر لا ينفصل عن فلسفته إذ تختلط فيه دون انقطاع. إن نيتشه يعرض نفسه للعديد من المهاجمات، ولكنك لا تستطيع القضاء حينها تستطيع أن تبرز مواطن الخطأ في سيكولوجيا الكشف لديه. ذلك أن جوهر فكره قائم في مكان آخر. فجميع كتبه مزدوجة الأرضية، وينبغي أن لا يخذعنا الجانب التهجمي في أسلوبه وأن لا نبالغ في حرفية كلمات سره القتالية لأنه يميل في نضاله إلى الصيغ ذات الوقع العنيف والتبسيط المفرط وضربات المطرقة والسهام المسمومة. فنيته

يناضل كسفسطائي ولكنه في الوقت ذاته فيلسوف، وأنه ليصعب التفريق لديه بين هاتين الطبيعتين، وذلك عبء ثقيل في كل تفسير لفلسفته. إن فلسفة ما قبل الظهيرة لدى نيتشه، إن حذر «العلمي» المتروكي يقيان حججاً سفسطائية ضد جميع المثل العليا وضد كل «خداع مثالي» وكل خرافة تتناول العالم الآخر، وضد كل ما فاق الطبيعة والإنسان. ولكنها (فلسفته) تنقاد لأفكار أكثر عمقاً. إن قناع العلم في كتابه «إنساني مفرط في إنسانيته» لا يزال يتمتع بالصلابة، وذلك موقف جديد، فقد حل منظار العلم محل منظار الفن الذي يسود الفترة الأولى.

و«الفكر الحر» إنما هو الرئبي الكبير الذي يحاذر كل ما وضع فيه الإنسان حتى ذاك أكبر قسط من ثقته. إن نظرتة شريرة، فهي تنفذ إلى الخلفيات الحبوية في جميع «المثل العليا» وتطلق ضيائها في أعماق القديس والحقيقة والخير وتبرز أشياء غريبة. وبمقدار ما يحتفظ مفهوم «العلم» لدى نيتشه بمعناه الوصفي، ينتج عنه بالمقدار نفسه خيبة عظيمة وانتهاك لقدسية الإنسان. فكل انتصار

للإنسان على ذاته وكل «عظمة» في الوجود إنما ينجمان عن أكثر الغرائز بساطة وضِعة، والأخلاق إنما تنجم عن الصالح العام، والقديس عن غرائز وضرورات ضلّت سواء السبيل، والفيلسوف عن تزويرات لا واعية. وبمقدار ما نلاحظ أن العلم إن هو إلا قناع اختير مؤقتاً، وبمقدار ما يكتسب الفكر الحر ملامح الأمير طريد العدالة ويصبح العلم «تجريباً» واعياً ووسيلة للتحرر، يعود الوجود الإنساني ليظهر في عظمته ويتراجع انتهاك القدسية وخيبة الأمل هذه السهلة، المفرطة في سهولتها. وترسم خلف قناع العلم وصقيعه حماسة جديدة، وتطلع خلف الحُيية صورة للإنسان جديدة. إنه لم يعد ذلك الإنسان الذي يسجد متعبداً أمام قوى تفوق الإنسان، والذي يجثو أمام الله ويخضع لقانون الأخلاق باحثاً عما يقوم خلف الظهور، بل هو الآن بالأحرى ذلك الإنسان الذي يدرك ما فوق الإنسان على أنه بعد يختفي في طبيعته ذاتها، ويصبح بذلك كائنات متجاوزاً للإنسان. إن تفكيكاً لصورة الإنسان ناجماً عن سيكولوجيا الكشف يتم بها لا يقبل الشك في كتابي «الفجر» و«العلم المرح». وإن نيتشه ليرى عظمة الوجود الآن في جراءة

الإسقاط وفي التجريب الذي يخضع الحرية لامتحان بالنسبة إلى الله والأخلاق والميتافيزيقا.

وأنه لمن الممكن بل الضروري أن نميز لدى نيتشه مبدئياً صيغتين لموضوع أساسي، فتحرر الإنسان من رقبة المثل العليا المتعالية (الله والأخلاق والعالم الآخر الميتافيزيقي) إنما يتم من جهة بمثابة كشف سيكولوجي، وتُنتهك حرمة الإنسان بوصفه إنساناً وتُصَفَّى جميع الانتصارات على الذات وكأنها صنوف من الجنون، الأمر الذي يعني أن نيتشه يشوه بذلك الإنسان ويحدده تحديداً ضيقاً جداً وكأنه بالضبط كائن محض غريزي تنتج فيه عُقد محددة ما يدعي من صور القديس والفنان والحكيم. ثم إن نيتشه ينفي بالحقيقة من جهة ثانية المعنى المتعالي في عظيم ما يشيد الإنسان من بنيان متعال، ولكنه لا يرفض تجاوز الذات ولا يردّه إلى غرائز عادية. إن عظمة الوجود لا تزال قائمة ولكنها مفسرة على نحو آخر، يعني بمثابة ضياع وبمثابة إسقاط إنسان خارج ذاته ينسى أنه مُبتدعه. وإن هذا الفارق ليرتدي أهمية أساسية، فالطريقتان في

النظر إلى الإنسان، تلك التي تنتهك حرمة هذه التي «تحافظ على صورة البطل في نفسه»، تتوافقان كالسفسطائية والفلسفة، وتتمازجان لدى نيتشه على السواء ولا يمكن الفصل بينهما إلا بصعوبة. إننا لا نزال نلقى في كثير من حكم «الفجر» و«العلم المرح» هذه الطريقة في انتهاك القدسية، ولكن الموقف الأساسي في هذين الكتاين مغاير لها ويشر بكتاب «زاراتوسترا». إنها الفترة التي تلاقي فيها أفكار نيتشه الأساسية والحاسمة تعبيرها للمرة الأولى وعلى نحو مُغلّف، ذلك أن نور الظهيرة لا يزال يُلقى قسطاً أوفر من الضياء على فلسفة ما قبل الظهيرة، ومقالته تعتمد أكثر فأكثر أسلوب الحكم وتزداد شاعرية ويصبح علمه «مرحاً»، وينصرف نيتشه عن الوضعية بشكل حاسم أكثر. إن الوضعية بالنسبة إليه عامة غلاف يغطيه لفترة وحكمة في الانتقال ولن يتأخر في القيام بالتحول. وتبدو حُججه في البداية على أنها إسفاف لا يُطاق كما يفعل على سبيل المثال حينما يستخلص الأخلاقية انطلاقاً من التجارب الإنسانية في ما هو مفيد وما هو ضار. «تملي الأخلاق تجارب البشر السالفين فيما كانوا يعتبرونه مفيداً وضاراً،

- ولكن شعور الأخلاق (الأخلاقية) لا يتعلق بهذه التجارب بوصفها تجارب بل يقدم الأخلاق وقداستها وصفتها التي لا تتحمل النقاش. ولذلك يقاوم هذا الشعور أن يقوم المرء بتجارب جديدة وأن يصلح الأخلاق، الأمر الذي يعني أن الأخلاقية تقاوم تشكل أخلاق جديدة وخير منها وأنها تورث البلادة» (الفجر، منشورات ميركور» ص 32 وما يليها). إن هذه الحكمة القصيرة تسمح أن نرى أشياء كثيرة، فهي تمكننا إلى حد ما من تبيان الأسلوب الذي يستخدمه نيتشه في طريقته الانتهاكية في الرؤية. إن نظريته تلتخص فيما يلي: ليست الأخلاق سوى تجارب تراكمت حول المفيد والضار ولكنها تظهر أمامنا على نحو آخر، أي على صورة تقليد يرتقي إلى أسلافنا وقد اتخذ ملامح المقدس وما كان أهلاً للتكريم. ونيتشه لا يتجنب دون شك طابع الظاهرة التصادفية هذا، ولكنه يخفيها بطريقة تفسيره. فهذا الطابع في نظره إنما هو صيغة يتنكر بها طابع الأخلاق المنفعي. بيد أن نيتشه لا يشير إلى سبب مثل هذا التنكر. فلماذا ينبغي أن تتزين تجارب المفيد والضار المختزنة بهالة التكريم؟ وفي حجج مشابهة انطلاقاً من

الأدنى يشتق نيتشه الأخلاق من غريزة القسوة. فالأخلاق إذن تصعيد للقسوة. ولنذكر على سبيل المثال إحدى حكمه: «إليك أخلاقية ترتكز ارتكازاً كلياً على الميل إلى التميز - ولا تظن خيراً فأي ميل هو في الأساس وأية فكرة خلفية توجهه؟ إننا نصبو أن يتألم جارنا وأن نستثير حسده لرؤيتنا وأن نوقظ فيه الشعور بالعجز والانحطاط، ونبغي أن نذيقه مرارة مصيره مذ نضع على لسانه نقطة من عسلنا وبينما نذيقه هذا الإحسان المزعوم ننظر في بياض عينيه نظرة جامدة ونحن نتلذذ بعذابه. ها إنه قد أصبح متواضعاً وبلغ الكمال في تواضعه الآن - فابحث عن الذين كان يعدلهم عذاباً منذ أمد طويل عن طريق تواضعه، وسوف تتوصل أخيراً إلى العثور عليهم. وهذا الآخر يبدي شفقة حيال الحيوانات وينظر الناس إليه بإعجاب لهذا السبب - ولكن هنالك أناساً أراد أن يذيقهم قسوته بهذه الطريقة. وإليك فناً كبيراً: إن اللذة التي يتذوقها سلفاً وهو يتصور حسد أخصامه المُمَرَّغين في التراب لم توهن عزيمته إلى أن يصبح رجلاً عظيماً، - فكم دفع لنفسه من دقائق مريرة لدى نفوس أخرى حتى يصل إلى عظمته؟ وتولية

الراهبة: بأية عينين متهمتين تتفحص وجوه النسوة اللواتي يعيشن على نحو مغاير لها؟ وأي لذة تأر في عينيها!« (الفجر، ص 42 وما يليها). ويهمل نيتشه هنا تمام الإهمال الفارق بين صيغ التواضع الحقيقية وغير الحقيقية، وصيغ البتولية وروح الفنانين، فما لاشك فيه أن الكبرياء يمكن أن تتنكر بثياب التواضع، فأما إذا حاولنا أن نبرهن أن كل تواضع ليس سوى ضرب من الكبرياء وميل إلى التميز وغريزة قسوة حيال الآخرين فإن محاولة الكشف هذه لا تبلغ هدفها.

ذلك أن الرجل العظيم ليس مجرد رجل صغير النفس متنكر ومتزين. إن جميع نصوص الفترة الثانية تقريباً تتسم لدى نيتشه بانحلال مهين لأشكال العظمة الإنسانية الأساسية الثلاثة، أي بتهديم القديس والحكيم والفنان، بيد أن الرجل العظيم يتخذ الآن صورة العارف والفكر الحر. ولكن هذه الصورة لا تتخذ ملامح العالم إلا في البداية ولأول وهلة، ويفعل نيتشه الكثير لتقوية هذا الانطباع. إنه يتبنى معاناة العلم ونزاهته المحاذرة ولكنه لا يهتم

بمعرفة الأشياء التي تتخذها العلوم الوضعية موضوعاً لها. وليس موضوعه الموجود أو الأشياء في وجودها بالنسبة إلينا وفي طبيعتها، حتى ولا الإنسان، إذا ما قصرنا حديثنا عليه، بوصفه موضوع السيكلوجيا الطبيعي. إنه يمارس الفلسفة وقد ادثر بالعلم وأنه ليخفي في الوقت نفسه بحثه تحت ستار سفسطائية سيكلوجيا الانتهاك. وليس الفكر الحر، هذه الصورة التي تسود فترة نيتشه الثانية، إذا ما أنعمنا النظر فيه، النموذج المضاد للقديس والفنان والحكيم الميتافيزيقي، فهذه الصور الثلاثة الأساسية في الوجود الإنساني لا تمثل أمام محكمة العلم الوضعي، فنيته لا يدخل اعتباراً في «منظور» جديد.

إن الفكر الحر إنما هو بالأحرى نحو القديس والفنان والحكيم، فأولئك هم الإنسان من زاوية العظمة ولكن طبقاً لصيغة ضياع الذات، ولا إمكانية لوجودهم إلا بقدر ما ينسى الإنسان أنه صانع إسقاطاته ويقدر ما يجهل قدرته الخلاقة متخيلاً أن الله خارج دائرته وأن الأخلاق قانون غريب يكبله، ويقدر ما يعتبر أن وجوده مجرد

ظهور لعالم آخر أكثر حقيقة. إن الفكر الحر هو «وعي الذات» في التقديس والفنان والميتافيزيقي واستعادة صور الضياع هذه وتحويلها. إن المعنى الرئيسي الوحيد للفكر الحر هو التالي: إنه حقيقة الحياة المضاعة التي تنسى نفسها. ولكن ذلك يعني أيضاً أن الفكر الحر ليس تصرفاً يمكن تبنيه والحفاظ عليه، وليس موقفاً يصطنعه المرء، بل ارتداد في الوجود والحدث الذي يعود به إلى ذاته ذاك الذي تجاوز نفسه في التعالي، الأمر الذي يعني أن الفكر الحر يمثل تحرر الإنسان الذي يضحى سيد نفسه والذي يمد سلطانه على نفسه. «لقد فكر المرء وقرر في النهاية أن لا شيء خير ولا جميل ولا سام ولا سيئ في ذاته، بل هي بالأحرى حالات نفسية تجعلنا نضفي مثل هذه الصفات على الأشياء خارج ذواتنا. لقد نزعنا من جديد عن الأشياء صفاتها أو تذكرنا على الأقل أننا لم نفعل سوى تزويدها بها: - فلنحترس أن لا تفقدنا هذه القناعة القدرة على التزويد...» (الفجر، ص 240). فالإنسان يتحرر إذن إذ يعي أن المافي ذاته وأن تعالي الخير والجمال والقداسة ليست سوى تعال ظاهرة أسقطه الإنسان الذي نسي ما هو عليه بالحقيقة. وليس هذا

الوعي مجرد تفكير، بل يعني بالأحرى انتصاراً على نسيان طويل الأمد واستعادة جميع النزعات الحيوية باتجاه التعالي داخل الحياة ذاتها. إن «النظرة بمنظور الحياة» هذه تظل الموضوع الأساسي لدى نيتشه الذي يؤديه بكثير أو قليل من التشدد. ولا يستبعد أن يكون في الأمر شبه إلى حد ما بالمفهوم الهيجلي حول وعي الذات. ويسمي هيغلوعياً للذات الدرجة الأولى في تفكير الوجود الجدلي حيث تتعرف الأنا الذات إلى نفسها في الموضوع وحيث تتوقف دائرة عن كونها مجهولة بالنسبة للآخرى. إن «الفكر الحر» لدى نيتشه هو وعي القديس والفنان والفيلسوف لذاته، ولكن ذلك لا يعني أن هذه الصور الحيوية قد تدرك نفسها ضمن معرفتها الذاتية على أنها فكر حر، فهي تعتقد، بالعكس، بالتعالي وتجتو ساجدة أمامه وتخضع له. وإنما الفكر الحر تفكير جذري يتناول هذه الصور وهو ثورة الحرية الإنسانية داخلها جميعها. ويصبح الإنسان سيد إسقاطه الخلاق ولا يضيع من بعد في الشيء المخلوق. إن كتاب «الفجر» يحمل العنوان الإضافي التالي: «أفكار حول الأحكام الأخلاقية المسبقة». إن «الفكر الحر» يلغي ضياع الإنسان إذ

ينصرف عن «القيم في ذاتها» إلى خلق القيم. ويكتشف الفكر الحر نفسه بمثابة خلاق للقيم ويكتسب بهذا الاكتشاف إمكانية خلق قيم جديدة وتبديل قيمة سائر القيم. إن منطلق فلسفة القيم يكمن بشكل أساس في تحول القديس والفنان والحكيم إلى «فكر حر». ويشتد الوجه القيمي في فكر نيتشه كلما انتقل من تشریح المشاعر الأخلاقية تشریحاً ناقداً فأقد الثقة شديد البرودة إلى موقف تجريبي في الوجود، إلى خفة الراقص المتمثلة في الأمير طريد العدالة، إلى «العلم المرح». وانطلاقاً من هذا الوجه فإنه يضمن مفهوم «المثالية» لديه صيغ وجود العظمة الإنسانية الثلاثة حبيسة تعال ظاهري.

ويتصور تحول المثالية بمثابة عبء يقع عليه، ويشكل هذا التحول البشارة السارة التي تتخذ شكلاً يتضح وضوحاً دائم التزايد في «الفجر» و«العلم المرح». ويحاول نيتشه تهديم التصور المثالي للعالم، ويعني الدين والأخلاق والعالم الآخر الميتافيزيقي، على نحو سطحي من جهة عن طريق نقده السيכולوجي، وعلى نحو أكثر عمقاً من جهة أخرى وباتجاه فلسفي عن طريق إلغاء

الضياع الإنساني. ولا يتم ارتداد المثالية في الحالة الأولى بل مجرد نفيها. أما في الحالة الثانية فيحافظ الوجود الإنساني على «عظمته» ويدرك الإنسان على أنه الوجود الذي يتفوق على ذاته وتتحول المثالية. وترد جميع أشكال التعالي رداً جلياً إلى الإنسان الذي تُعاد إليه على هذا النحو الحرية القصوى في الخلق الجريء. وأن الشعور بأن إمكانات الإنسان العظيمة سوف تظهر مع نهاية المثالية، أن هذا الشعور ليتملك نيتشه، ويمثل «علمه المرح».

إن الأفكار الأساسية التي تشكل محور فلسفة نيتشه ترسم على شكل لازمات في «الفجر» و«العلم المرح» وتؤلف خلفيتها، كموت الله وإرادة القوة، وأزلية عودة الأشياء والإنسان المجاوز. وأما في «زاراتوسترا» فتظهر في المقام الأول.

الفصل الثالث

البشارة

1- شكل «زاراتوسترا» وأسلوبه وبنائه:

تبدأ الفترة الثالثة مع «زاراتوسترا»، وهي الفترة الحاسمة في فلسفة نيتشه، إذ يبلغ فكره بهذا المؤلف نقطة الظهيرة. إن قوة فكره الآن في أوجه. فقد وجد نيتشه، بعد البداية الرومانتيكية في نصوصه الأولى وبعد ردة الفعل العلمية الكاشفة، وجد الآن طبيعته الحققة. إن «زاراتوسترا» يوضح أفكاره الرئيسية والحاسمة ولكن لا كما لو كانت تظهر بصورة غير متوقعة على الإطلاق، ومن ثمَّ على شكل مفاجأة. إذ يمكن أن نتعرف إليها من قبل في موضوعات المؤلفات السابقة، ولكنها مغلفة هنالك إلى حد ما بمفاهيم شوبنهاور الميتافيزيقية أو بأفكار الوضعية «العلمية». إن

نيتشه يلقى في «زاراتوسترا» اللسان الخاص به للتعبير عن أفكاره الخاصة، و«زاراتوسترا» هو المنعطف الكبير في حياته. إنه يعرف هدفه منذ الآن، وليست النصوص اللاحقة أي تلك التي تعقب «زاراتوسترا» إلا تطويراً وتفتحاً لما يصوغ فيه.

وإذا اكتفينا بنظرة سطحية تكوّن لدينا دون شك انطباع بأن هذا المؤلف علامة قطيعة مفاجئة وردّة فعل ضد المؤلفات السابقة. فكيف يمكن أن يحدث انفجار بهذا العنف يمر بجميع درجات الأمزجة الفكرية وبجميع ألوان العاطفة المأسوية بعد تبني الموقف العلمي المتشدد تبنياً لا يعرف اللين، وبعد المطالبة المتكررة ببرود الأعصاب والحذر الذي لا حرارة فيه؟ ففي «زاراتوسترا» تنبثق كإحدى قوى الطبيعة روح المغامرة المتناهية الجرأة، روح الحياة التي تجرب، هذه الروح التي اجتازت «الفجر» و«العلم المرح» كميّاه الأعماق والتي انتهكت الموقف العلمي برمته وفككته وانتشرت مثلما الرعشة في شخص الفكر الحر فجعلت صورته شديدة الالتباس. إن في إعادة الاستقلال واللاتقرير للوجود

وبالتالي طابع المشروع الجريء فيه، وإن في رقص هذه الأثقال الخائفة المتمثلة في الإله والأخلاق والعالم الآخر التي تحدد الإنسان من الخارج وتحده وتقوده مكبلاً، وإن في تزويد الحرية الإنسانية باتساع جديد يمكنها أن تقيم فيه وسط إطار جديد وأن تبادر إلى محاولات حيوية جديدة، إن في ذلك كله قوام النزعة العميقة في «فلسفة ما قبل الظهيرة» لدى نيتشه.

إن «زاراتوسترا» لا ينبثق فجأة كتعبير لنيتشه جديد تمام الجدة بعد فترته الوضعية، فقد كان كامناً في طابع الإغراء الذي يطبع الفكر الحر وفي أناشيد الأمير طريد العدالة وفي الإشارات والإيحاءات البسيطة وفي ما يضيفي على «الفجر» و«العلم المرح» هذا الطابع غير المستقر. وليس انطلاقاً مفاجئاً لقصيدة قد تُشغل المكان الذي خص نيتشه به «العلم» قبل ذلك بقليل وبكثير من التفخيم. وإذا كان الفكر الحر يمثل وعي الذات للوجود البشري في صيغة وجود «العظمة»، وإذا كان من ثمَّ الحقيقة الضمنية للنبوغ الديني والفني والميتافيزيقي، وإذا كان حقيقة المفهوم الأساسي في

«ميتافيزيقا الفنان» الرومانتيكية إبان الفترة الأولى، فإن «زاراتوسترا» تمام الفكر الحر. وإنما النبوغ والفكر الحر و«زاراتوسترا» تحولات للشخص ذاته. أما المؤلف الذي يحمل العنوان التالي: «هكذا تكلم زاراتوسترا» فصعب التحديد، أقله بسبب الشكل. ذلك أنه بعيد عن الفئات السهلة التداول بل المفرطة في سهولته هذه. فما عسى أن يكون هذا الكتاب؟ أهو أثر فلسفي يرتدي حلّة شعرية أم قصيدة تتناول بحثاً فلسفياً؟ أهو نبوءة دينية أو دينية كاذبة أم هو تصور مأسوي للعالم؟ وهل يتألف هذا الأثر من أمثال عميقة أم من ألوان من التهريج أم من ألوان من مجون الفكر؟ أهو أسطورة جديدة أم مثالية ذاتية لنيتشه؟ غالباً ما تطارح الناس مثل هذه الأسئلة، ولكن أكثر ما يثير الشكوك مسألة أن نعلم إن كانت إمكانيات الخيار هذه كافية وإن أمكن الخروج منها بسلام. وربما كان لهذا الفكر الذي يحاول الابتعاد عن الدروب التقليدية لمفاهيم الوجود الميتافيزيقية ما يجذبه إلى الشاعرية، أو ربما عنى أسلوب نيتشه في «زاراتوسترا» الحيرة العميقة المتعذر إدراكها بالمفاهيم لفكر لا يزال مخطوف البصر من

جاء ضياء فجر للوجود جديد. تلك ضروب من «ربما» وإشارات استفهام ولكنها ليست أفكاراً موضوعية، بيد أنه ينبغي أن تحول دون أن نفسر الشكل في «زاراتوسترا» بسهولة فائقة انطلاقاً من نيتشه الإنسان، وانطلاقاً من موهبته الشعرية التي ربما تدفقت هنا، وحاسته التي ربما أطلق لها العنان.

إن نيتشه يسمي نفسه مراراً وتكراراً «شاعر زاراتوسترا» ولكنه يدعو هذا الكتاب في الوقت نفسه «الجزء الإيجابي» في فلسفته. ويبدو له هذا الجزء تاماً ومهمته متتية في قسمها الإيجابي وذلك في عودته إلى ماضيه التي يقوم بها في كتابه «هو ذا الإنسان». فهو لا يعتبر إذن أن الأفكار المعروضة في «زاراتوسترا» بحاجة إلى أن يُعاد النظر فيها من خلال عرض نظري. وإنما الجزء الإيجابي في فلسفته أثر شعري في نظره، بل أثر شعري يرتقي إلى أعلى المستويات. وهو لا يخشى المقارنة في كتابه «هو ذا الإنسان» مع أعظم شعراء الغرب، ويذهب حتى إلى الاعتقاد بتفوقه عليهم: «حينما أقول إن غوته أو شيلر ما كانا ليستطيعا البتة ارتياد القمم التي ارتادها في هذا الجو

من الانفعال، وأن دانتني إذا ما قُورن بزاراتوسترا صورة باهتة جداً، فهو مجرد مؤمن قبالة رجل خلق باري الأمر «حقيقة»، وقبالة فكر يسير العوالم، وقبالة قدر، وحينما أوضح أن شعراء «فيدا»⁽¹⁾ مجرد كهان ولا يستحقون أن يحلوا رباط حذاء زاراتوسترا، فإني لم أقل بعد شيئاً ولم أعطِ أية فكرة عن المسافة الفاصلة وعن عزلة الأجواء الصافية التي يعيش فيها نتاجي» (هو ذا الإنسان، ص 131 وما يليها). ولا يسعنا إلا أن نلّم بنا الدهشة لمثل هذه الأقوال. أفيكون ذلك تعبيراً عن إفراط يتجاوز الحدود، أم تعبيراً عن غلو جنوني في تقدير الذات؟ أم ذلك محض انطباع لأن نيتشه يشبه «زاراتوسترا» بما لا يمكن أن يشبهه؟ فالجملة المذكورة أعلاه تتضمن هذا التوكيد الشهير بأن الشاعر الحقيقي هو الذي «يخلق حقيقته». والشاعر في نظر نيتشه هو الذي تهدف صناعته الشعرية إلى الحقيقة الأصلية وإلى انبثاق تصور جديد للعالم، الأمر الذي يعني أن الشاعر يقترب من المفكر. وإنما ترابطهما الوثيق في الجهد

(1) Vēda كتب الهندوس المقدسة وعددها أربعة وقد أوحى بها «براهما».

الأساسي الرامي إلى الحصول على كشف جديد للموجود في مجمله هو ما يضعه نيتشه قبالة عينيه. ولا يسعنا اعتبار «زاراتوسترا» لا بمثابة قصيدة ولا بمثابة عمل فلسفي طالما ظللنا ننظر إلى هذه المفاهيم بمعنى اللفظات التقليدي، يعني إذا نظرنا إليها من خلال التعارض بين تأليف القصائد وتشكل الأفكار. ولذلك تصبح هذه الثنائية في الإدراك الأساسي للعالم، مع نيتشه، إشكالية.

إن «زاراتوسترا» لا يتمتع بالتأكيد بالقيمة الشعرية الكبيرة التي يخصصها بها نيتشه، فهو يحوي الكثير من البهرجة ومن التلاعب بالألفاظ ومن «الوعي». فنادرًا ما تنجح رموزه وما يتم هذا التطابق بين الخاص والعام الذي تمثل فيه بكل نقائها قوة تهز العالم. والغالب أن تباعد الصورة والفكرة في «زاراتوسترا» نيتشه، وتحول الصورة إلى مجاز. إن قيمة «زاراتوسترا» الجمالية لا تُنكر ولكنها قائمة قبل كل شيء في الأمثال. إلا أن أسلوبه يمسح أسلوب الكتاب المقدس مسخًا لا يُطاق، وغالبًا ما ينزلق في مفاصد الذوق ليهوي حينذاك فجأة من عليائه. بيد أن هذا الكتاب يحوي كذلك مقاطع تتسم

بجمال لا تشوبه شائبة. أما فيما يتصل بالشكل فيقع في الحيز الذي يفصل بين الشعر والفكر. إن نيتشه يعبر عن حدسه بفيض من الصور وعدد لا يحصى من المجازات التي يتولى تفسيرها بنفسه. إنه يفكر رمزاً وتفكيره تفكير تغلب فيه صبغة الرؤى. فهو لا يتحرك عبر مفاهيم نظرية تبدو له مجردات فارغة، بل عبر مجازات يتخذ فيها حدسه شكلاً حسيّاً، وتكتسب أسمى أفكاره الحياة والشكل إن جاز القول، وتتجسد في شخص «زاراتوسترا». إن «منظوراً فنياً» جدياً يستخلص الآن. ففي حين صاغ نيتشه أفكاره في فترته الأولى ضمن ميثافيزيقا فنية وتفسير للفن اليوناني وفن فاغتر، لم يعد الآن يعمل الفكر في الفن بل جعل منه عموده وأداته. إنه يمارس الفلسفة الآن على طريقة الفن ويفكر تفكيراً شعرياً. ولكنه لا يحل مشكلة تلاقي الشعر والفلسفة، والطبيعة الهجينة للفكر الذي ينحو منحى الشعر والشعر الذي ينحو منحى الشعر والشعر الذي ينحو منحى الفلسفة، ولا حتى يطرحها في الأساس طرحاً جدياً. بيد أن الكتاب لا يحمل طابع مجرد الاستنباط، بل هنالك زخم قوي وراءه، والكتاب ينطلق من هذا الزخم.

وليس نموذج «زاراتوسترا» شكلاً اخترعه نيتشه مجرد اختراع ليرفع صورة معاكسة لصور الإنسان السابقة. «لقد حاصرني» فكرة هذا النموذج، يقول نيتشه في كتابه «هو ذا الإنسان». ومع أن الأفكار الأساسية قد مهد لها في كتاباته السابقة، فإن تفتح فلسفة نيتشه بكامل أصالتها يحمل طابع «المهجمة» وميزة البرق الخاطف والوحي. «هل تكونت لدى امرئ، في نهاية القرن التاسع عشر هذا، فكرة واضحة عما كان كتاب العصور الشديدة البأس يدعونه بالإلهام؟ إن كان الجواب لا، فسوف أوضح لكم ذلك. إذا ظل فينا من روح الخرافة أقلها فلا يسعنا تجنب هذا الانطباع بأننا نجسّد للقوى العليا والناطقون باسمها وواسطتها. وأن فكرة الوحي، إذا قصدنا بها الظهور المفاجئ لأمر يراه أحدهم ويسمعه بوضوح ودقة يفوقان الوصف، فيقلب كل شيء لدى الإنسان ويهزه حتى الأعماق، إن فكرة الوحي هذه توافق واقعة صحيحة. فالمرء يسمع ولا يبحث، ويأخذ ولا يسأل عمّن يعطي، وتلتهم الفكرة كما البرق وتفرض نفسها بالضرورة بشكلها النهائي: فلم أعط قط حرية الخيار... كل ذلك يجري على نحو غير إرادي وكأنما في

عاصفة من الحرية والمطلق والقوة والإلهوية. وأكثر ما يبدو هذا الطابع اللاإرادي في الإلهام غريباً في حالتي الصورة والمجاز، فأنت لا تعرف من بعد ما كان رمزاً أو مقارنة أو تشبيهاً، إذ تأتي الصورة إليك بمثابة التعبير الأوفر صحة وبساطة ومباشرة. ويبدو حقاً أن الأشياء ذاتها تعرض نفسها عليك بمثابة حدود التشبيه، كما جاء في كلمة لـ «زاراتوسترا». تلك تجربتي في الإلهام، وأنا على يقين بأنه لا بد من العودة آلاف السنين إلى الماضي لنجد من يحق له أن يقول: «هذه التجربة تجربتي أيضاً» (هو ذا الإنسان، ص 126 وما يليها).

فهل لتصريح نيتشه هذا بصدد أسلوب قدرته الخلاقة قيمة سيكولوجية محضة؟ إنهم غالباً ما يُسيئون فهم المعنى الأساسي لهذا المقطع الشهير بشأن الإلهام. وأن ما يصوغه نيتشه فيما يمكن أن يُعتبر سيرة حياته إنما هو الجوهر الصافي للتجربة الأنطولوجية. وتؤلّف مقدمة «فينومينولوجيا الروح» لهيغل نقيض مقطع نيتشه هذا. ففي هذا المقطع يقدم لنا نيتشه بوضوح لا يدانيه وضوح السُّمة التي تطيع انبثاق تصور جديد للعالم وانفجار وحي صاعق

ينقلب فيه المفكر نفسه، إلى جانب الأشياء جميعها، ويهتز في أعماقه ويتبدل. وإذا قفز نيتشه فوق «آلاف السنين» فما ذلك من قبيل الزهو المضحك كم قد يحلو لنا الظن. وإذا شكك بمجمل الميتافيزيقا الغربية وفكر بعكس هذه الميتافيزيقا فلأن بنية العالم الأنطولوجية تصبح إشكالية في نظره وكذلك إنشاؤه الأنطولوجي، هذا الإنشاء الذي ظل مأخوذاً به لأكثر من ألفي عام. وإذا لم يكن مثل هذا الهجوم من قبيل الاتهام الفارغ وعديم المعنى، وإذا قام من ورائه دافع فلسفي أصيل، لا هذا الامتلاء بهوس التشكك الفارغ الذي يغتبط بدوره الفكر المتشدد وهو مرغم في الوقت نفسه على انتظار بروز أي موقف في أي جهة كانت يمكن أن يشفي غليل حقه العدائي، وإذا كانت الريبة، بوجيز العبارة، أصيلة، فإنها تصدر دوماً عن شعور سابق بانبثاق جديد للوجود. و«زاراتوسترا» هو التعبير الأصلي بأسلوب المجاز عن «كشف ما»، إذ هكذا يراه نيتشه على الأقل ويعيشه. ولا تكفي بالطبع شهادة أصالة التجربة المعاشة لتفصل في مسألة الحقيقة، فنيته يقف في «زاراتوسترا» نفسه ضد الشهادة الوجودية، وضد دم الشهداء:

«ولكن الدم أسوأ شاهد على الحقيقة، فالدم يفسد أكثر العقائد نقاء ويقلبها إلى جنون وبغضاء في القلوب. وحينما يجتاز أحدهم النار في سبيل عقيدته، فأى برهان يقدم؟ إن ما يقدم بالحقيقة أكثر من أن عقيدتنا الخاصة تنبثق من إحراق نفسنا» (زاراتوسترا). إن نيتشه لا يمكن أن يعني بالنسبة إلينا سوى مطلب لا بد أن نخضعه للفحص الدقيق حينما نحاول أن نتبع لحسابنا مسيرة أفكاره الأساسية. ولكن الصيغة الإنشائية لكتاب «زاراتوسترا»، هذا المثل الذي ينبعث من الدائرة الواقعة بين الشعر والفكر، تجعل من الصعب تتبع آثار نيتشه، مع أننا نتوقع العكس بالأحرى، فلا تقل الصورة عن المفهوم صعوبة في الإدراك ولكنها في ظاهرها أقرب إلى الإدراك، فإنها تنجم الأخطاء بالحقيقة عن الصورة.

والتأليف الفلسفي ليس بسيطاً في «زاراتوسترا». فهذا الكتاب ينقسم إلى أربعة أجزاء ولد كل منها في عاصفة فكرية، ويسمى نيتشه «أعمال الأيام العشرة». ولكن هنالك فواصل زمنية أطول بين تأليف كل من الأجزاء. فقد احتاج نيتشه لكتابة مجمل كتابه إلى

سنة أو أقل قليلاً، وقد سبق هذه الولادة «حمل طويل». ولم يكن هنالك وحسب فترة الثمانية عشر شهراً منذ هذه التجربة شبه الصوفية المعروفة عالمياً بالإضافة إلى التعليق عليها والتي وقعت لنيته قرب الصخرة ما بين «سيفابلانا» و«سولاري» في وادي «الأنغادين»⁽¹⁾ ووافته فيه فكرة العودة الأزلية: «على ستة آلاف قدم خلف حدود الإنسان والزمان»، ولكن أفكاره كانت ماثلة من قبل في ميتافيزيقا الفنان وفي نزعته الوضعية وذلك تحت أشكال مختلفة تمهد طريقها وفي وضع أولي. وليس «زاراتوسترا» إذا نظرنا إليه من الخارج فقط سوى سلسلة من الأمثال يربط فيما بينها رباط رمزي ضعيف جداً. وإن جميع الأقسام متساوية من هذا المنطلق، فكل يحوي أفكاراً رئيسية ترتبط بمقالات أضعف سياقاً. بيد أننا لا نستطيع تجاهل التدرج الدرامي في هذا الكتاب: فالقسمان الأولان يفضيان إلى الثالث الذي يمثل القمة ويتضمن غالبية المقالات العميقة. أما القسم الرابع فيوافق انحداراً شديداً وتسوده الرمزية

(1) في سويسرا واشتهر بمنظره الخلابة.

والعرض على طريقة الأساطير، الأمر الذي يخلف بعض الأحيان انطباعاً أليماً. وفي آثار نيتشه اللاحقة تقوم محاولات أولية مختلفة لتزويد قسم «زاراتوسترا» النهائي بتممة وبشكل جديد، ومن الممكن دون شك أن تزودنا بمعلومات تفصيلية ثمينة في حقل التفسير، ولكنها تبرر على السواء طابع الإحراج وطابع التقطع في تجربته الفلسفية الأساسية. وإنه ليستحيل علينا هنا أن نشرح سائر المقالات، بيد أنه يبدو مستحيلاً على السواء أن نتحدث عن «زاراتوسترا» دون أن نحاول تفسير بعض المقاطع على الأقل.

ولنلاحظ باختصار، فيما يتصل بعنوان الكتاب، أن نيتشه كان يبغي من وراء اختيار شخص «زاراتوسترا» أن يشير إلى انقلاب في التاريخ، فيقول بهذا الشأن في كتابه «هو ذا الإنسان»: «لم يسألني أحد - وكان جديراً به أن يفعل - عما يعنيه اسم «زاراتوسترا» على لساني أنا بالتحديد، أي على لسان أول مفكر لا أخلاقي. ذلك أن ما ينفرد به هذا الفارسي انفراداً عظيماً في التاريخ هو بالضبط عكس اللاأخلاقية، فقد كان «زاراتوسترا» أول من أبصر في معركة الخير

والشر العجلة الحقيقية في مسيرة الأشياء، وهو الذي نقل الأخلاق على الصعيد الميتافيزيقي وكأنها قوة وسبب وغاية بحد ذاتها. ولكن السؤال يتضمن الإجابة. فقد ابتدع «زاراتوسترا» هذا الخطأ المشؤوم المتمثل في الأخلاق، ولا بد إذن أن يكون أول من يقر بذلك، لا لأنه يتمتع بتجربة أوفر اتساعاً وكماً من تجربة أي مفكر آخر وحسب... بل لأن «زاراتوسترا» على وجه الخصوص أكثر صراحة من أي مفكر آخر، وإن تعاليمه، وتعاليمه وحدها تمتاز بالصراحة كأقصى درجات الفضيلة... فانتصار الأخلاق على ذاتها حياً بالحقيقة، وانتصار رجل الأخلاق على نفسه ليفضي إلى عكسه، إلي أنا، ذلك هو المعنى الذي يتخذه على لساني اسم «زاراتوسترا» (هو ذا الإنسان، ص 66 وما يليها). وسرعان ما يتم إضفاء طابع الرمز عليه - فالأمر في النهاية أمر مثل قصير -: فالمفكر الذي بلغ الثلاثين (وهي السن التي باشر فيها الوجه الكبير المضاد لنيشيه، يعني يسوع الناصري، تعليمه) قد اختلى عشر سنوات في الجبل، وفي العزلة أي على مقربة جوهرية من جميع الأشياء، ثم بدأ فترة «الأفول» أي انحداره إلى الناس ليحمل إليهم تعاليمه التي يكرس

بها أول الأمر للجمهور في الأسواق، ثم لأفراد معزولين. ولكن آذانهم لم تنضج بعد لسماع رسالته، فيعود مرة ثانية ويُدلي لتلاميذه بالسلسلة الثانية من مقالاته الزاخرة بالمجازات ولكنه يتردد في نقل أعماق فكره إليهم وقوامها فكرة عودة الأشياء الأزلية. ولذلك يعود مرة ثالثة ويكشف إذ ذاك عن نفسه وعن المركز الأساسي لفكرته. أما القسم الرابع، وهو أقلها نجاحاً، فيبرز التجربة الحوية «للرجال المتفوقين»، هؤلاء الرجال الذين يمثلون «بقية الله»، يعني المثاليين الذين انهارت سماؤهم المثالية ويحسون الآن بفراغ كبير مخيف: «جميع أرباب الرغبة الكبيرة والقرف الكبير والشعب الكبير» أي العدميين. ولكن المفكر يتغلب كذلك على هؤلاء «الرجال المتفوقين» الذين يحتفل معهم «بالعشاء السري»، والتقليد انتهاك للمقدسات. ولكن حينما يتبدى برجه، برج الأسد والحمامة، ويرمزان إلى القوة والوداعة، ينهض ويغادر «كهفه وفيه لهيب شمس الصباح وقوتها حين ينطلق من الجبال المظلمة» (زاراتوسترا، ص 292). وينتهي الكتاب بهذا الانطلاق في المجهول وربما كان أكثر صور المجاز قوة، مع أن الأمر غير مقصود.

ويبدأ القسم الأول بافتتاحية قوامها صورة «يانوس» التي يرى «زاراتوسترا» الإنسان فيها. ويدور البحث في هذه الافتتاحية حول الإنسان المجاوز وآخر إنسان. ولكنهما ليسا شخصين متناقضين تماماً يعيشان الواحد إلى جانب الآخر. فالإنسان المجاوز ليس بعد واقعاً بل أمل وموقع هذا الأمل هو واقع آخر إنسان: فقد آن في ساعة الإنسان الأخير التاريخية أن يخلق الإنسان المجاوز وأن يمضي المرء إلى لقاءه كما إلى الأمل الأخير. ولكن نيتشه يخفي هذه العلاقة إذ يقلب ترتيب الأمور، فـ «زاراتوسترا» يقدم في ساحة السوق صورة أمله، بمعنى أنه يقدمها لآخر الناس أي للإنسان الذي فقد كل مثالية وكل قدرة في الغلبة على نفسه، للإنسان الذي لا يجرؤ على أمر ولا يبغي من بعد شيئاً ولا يغامر بشيء، والذي جعله ماضيه بليداً وقد سئم اللعبة. إنه رجل العدمية السلبية، والرجل الذي لم يعد يؤمن بشيء والذي خمدت فيه القوة الخلاقية في الطبيعة الإنسانية، ذلك الرجل الذي يعيش في الحقيقة حياة بائسة رغم ثقافته الواسعة، إنه الرجل الذي لم يعد مهمة بالنسبة إلى ذاته ولم تعد تغذوه الحماسة: «له في النهار لذته اليسيرة وفي الليل لذته اليسيرة، ولكنه يقدس

الصحة» (زاراتوسترا، ص 35). إن نيتشه يعرض لنا ببصيرة بالغة النفاذ صورة حياتنا الحديثة: فالإنسان الأخير إنما هو نحن جميعاً الذين نؤمن بالله نهار الأحد ونفتقر إلى اللهو الجماعي، إلى أوقات فراغ منظمة كي لا يبتلعنا الضجر المخيف في حياة لم تعد تبغي شيئاً، بل تبغي في الأساس «اللاشيء». لقد حل الزمن الذي سبق أن تصوره نيتشه والذي بعثت فيه ظلاله رعباً شديداً: «وا أسفي! إن الزمن يقترب ذاك الذي لن يرمي فيه الإنسان سهم رغبته من بعد خلف حدود الإنسان، ولن يستطيع وتر قوسه أن يهتز من بعد!..» (زاراتوسترا، ص 34-35). إن لعقيدة نيتشه التي تتناول الإنسان المجاوز والإنسان الأخير طابع الافتتاحية، وليست سوى مقدمة محاولة فلسفية في إعادة التفكير بطبيعة الإنسان انطلاقاً من الحقائق الأساسية المتمثلة في إرادة القوة وموت الإله وعودة الأشياء الأزلية. وليس الإنسان المجاوز مجرد صورة وجودية، وليس الإنسان الأخير كذلك بدوره. فالميزة الوجودية تعني التمهيد وحسب وهي العلامة الأولى على الدرب الذي يتبعه فكر نيتشه في «زاراتوسترا».

2- خال الإنسان المجاوز وموت الإله.

حينما انحدر «زاراتوسترا» من الجبل الذي عاش فيه عشر سنوات في العزلة وذهب بين الناس، صادف في طريقه في الغابة القديس وناسك الغابة الذي أقام في عزلة بعيداً عن الناس كي يحب الله وحده. وليس للناسك تعاليم فهو لا يتحدث إلى الناس، وحياة النسك لديه تتعالى على شرط الإنسان العادي وتقترب من الله. أما حوار الأساسي فالصلاة، أي حديث الإنسان يتجه إلى الله. وأما الناسك «زاراتوسترا» الذي يقول في نفسه: «أيمكن ذلك؟ ألم يعلم هذا القديس الشيخ في غابته إذاً إن الإله قد مات؟»، هذا الناسك الذي لا يقيم الحوار مع ما يفوق الإنسان، فإنه يتحدث بالضرورة إلى الناس وبالضبط حين يقول كلمته الأساسية، إنه يعلم بالضرورة. فبعد موت الله لم يعد كلام الإنسان الصادق يذكر أسماء الآلهة أو يطلب شفاعة القديسين. فقد جاء دور الكلام الذي يوجه الإنسان للإنسان، دور اللجوء إلى أقصى إمكانية لدى الإنسان، دور عقيدة الإنسان المجاوز. فموت الإله إذن هو الموقع الذي يؤسس تعاليم «زاراتوسترا». ويوضح نيتشه دواعي تعليم

«زاراتوسترا» عن طريق «مثل الشمس»: فسعادة الشمس أن تتزود الأشياء التي تنيرها بفائض نورها. ونيتشه المفكر يشبه نفسه بالشمس ذاتها، والذي يبشر بالإنسان المجاوز هو الآن «نور العالم» وهو ما كان الإله من قبل. ويموت الإله، يعني نهاية كل «مثالية» تتخذ صورة عالم آخر خلف الإنسان وهياة تعال موضوعي، وبانهار قبة السماء التي كانت تلتصع فوق منظر الوجود الإنساني يبرز خطر إفقار لا حد له يصيب الإنسانية وسقوط مخيف في الحادية باهتة وانحلال خلقي دنيء، إذ تهزل النزعة المثالية وتفقد الحياة أسرارها وتصبح عقلانية وتافهة، أو تستمر على العكس النزعة المثالية ولكن دون أن تضيع من بعد في تكريم ما خلقتة بنفسها على أنه شيء غريب عنها وعلى أنه الإله المتعالي والوصايا العشر التي يبشر بها. إن النزعة المثالية قد تبينت طبيعتها الخلافة وتبتدع الآن مثلاً تعي بأنها جديدة وقد صنعها البشر. وإن هاتين الإمكانيتين في الوجود الإنساني بعد موت الإله هما الرجل الأخير والرجل المجاوز. وينجرف نيتشه في تقريره في جو من الحماسة، ويلقي تعاليمه حول الرجل المجاوز بإبراز سفالة الرجل الأخير

الكبيرة. بيد أن تعاليمه لا تتسم ببرودة المحاضرة النظرية، فهو يرتعد من الدهشة ويحاول أن يتحدث إلى رجال منفعلين. أما اللغة التي يعلم بها «زاراتوسترا» فلغة الحماسة والأناشيد. «بأي لسان سوف يتكلم مثل هذا الفكر حينما يتحدث وحيداً مع نفسه؟ سوف يتكلم لغة الأناشيد الحماسية.. فاسمعوا كيف يتحدث «زاراتوسترا» مع نفسه قبل طلوع الشمس: فلم تستطع لغة البتة أن تعبر قبلي عن هذه السعادة الزمردية وهذا الحنان الإلهي...» حسبما يقول نيتشه في كتابه «هوذا الإنسان» (ص 135). وحديث «زاراتوسترا» مع نفسه هو وحده الذي يتسم، بالمعنى الحصري، بطابع النشيد الحماسي، ولا سيما الأناشيد التالية: «نشيد الليل، نشيد الرقص، نشيد القبر، قبل مطلع الشمس، حول الرغبة الكبرى، الأختام السبعة». إن خطابات «زاراتوسترا» للشعب ولتلاميذه رموز تعتمل فيها أقوى المشاعر. ولكن نيتشه لا يعلم بواسطة المقالات التعليمية وحسب، بل ربما وفر أكبر أنواع التعليم زخماً عن طريق الحوارات الذاتية الحماسية، ففيها يُرينا نموذج الإنسان المجاوز ويضعنا مباشرة في جو وجوده وفي تجربته الحميمة. ويمكن أن

نفهم إلى حد كبير صيغة «زاراتوسترا» الشعرية انطلاقاً من مطمح نيتشه أن يزود المثالية الجديدة، المثالية المقلوبة، بنمط تعبير حماسي له طابع النداء ويدعو بفضل الزخم الذي يتمتع به إلى عظمة الوجود. يقول «زاراتوسترا»: «لقد عرفت، وا أسفني، نبلاء فقدوا أملهم الأمل، - فعاشوا مذ ذاك في الوقاحة من أجل ملذات عابرة وكادوا ألا يرسموا لأنفسهم هدفاً من يوم إلى آخر... ولكنني أستحلفك بحبي ورجائي، لا تقص البطل الموجود في نفسك! وقُدُسْ أَمَلِكُ الأمل!» (زاراتوسترا، ص 59 وما يليها). فالأمر إذن أن نحافظ على الطابع البطولي في الوجود الإنساني حتى بعد موت الإله، وأن نرد إلى الحياة ما كان يبدو، بوصفه إلهاً، غريباً ومتعالياً. وبما أن نيتشه يحاول أنى كان أن يطلق هذا النداء ويبغي إثارة مناخ عظمة بطولية لدى الإنسان وذلك حتى إزاء انهيار «السما المثل»، فإن «زاراتوسترا» مثقل بحمى التوتر الذي طغت عليه المشاعر المأسوية المفرطة وبنداءات والتهاعات غاضبة وبأوامر ولعنات. أما طابع الأناشيد فلا يسهّل الوصول إلى أفكار نيتشه، بل يجعله على العكس بالغ الصعوبة. وليس من السهل إدراك البنية

الداخلية في هذا الكتاب ولا ترابط الأفكار وسط هذا الحشد من الأمثال. ومع ذلك فهناك ترابط أفكار، وما إن تدركه حتى تُدهش لإحكام التأليف.

إن الافتتاحية ترسم صورة الإنسان المجاوز بخطوطها العريضة. فهذا الأخير يمثل «معنى الأرض». والإنسان، هذا الكائن الذي يتفوق على نفسه، قد تعالى دوماً حتى ذاك على ذاته في نزوعه إلى الله. ولكن الله يعني في نظر نيتشه مجمل المثالية المتعالية. فقد استخدم الإنسان الأرض وأساء استخدامها ليضفي الجمال على صورة العالم الآخر، ومن الدنيا أخذ ألوانه وحرارته وتصويراته التي زين بها مملكة الضياء المتعالية، مملكة الأفكار الأزلية التي لا تُفنى. وقد أساء الإنسان استخدام الأرض بإنكاره إياها. أما الإنسان المجاوز الذي يعلم أن الإله قد مات، أي الذي يعلم أن المثالية المتعالية قد بلغت غايتها فلا يرى في العالم الآخر وفي المثل الأعلى سوى انعكاس وهمي للأرض، ويعيد إلى الأرض كل ما أخذ عنها وانتزع منها، ويقاطع أحلام العالم الآخر جميعها ويتجه

صوب الأرض بالاندفاع نفسه الذي كانوا يمحسون به حتى الآن عالم الأحلام. إن الحرية الإنسانية في أعلى قممها لتتجه صوب الأرض العظيمة وتجد فيها حدودها والوزن الذي يوازي جميع مشاريعها. وبما أن الوجود ارتدّ إلى الأرض وبما أن حرّيته تتركز على الأرض، ولأنها بصورة أوضح لم تعد حرية تلتفت إلى الإله ولم تعد حرية في سبيل العدم بل حرية من أجل الأرض والأحشاء التي ولد منها كل ما يتبدى في الضياء ويدوم في الزمان ويتخذ موقعه في المكان، من أجل ذلك أحرز الوجود موقعاً أخيراً له بالرغم من كل صنوف التجرؤ عليها. وحيثما كان يقف الإله بالنسبة للإنسانية سجين الضياع تقف الأرض الآن. «كان التجديف على الإله فيما مضى أعظم صنوف التجديف، ولكن الإله مات ومات معه هؤلاء المجدفون و أفطع الأمر الآن التجديف على الأرض وإيلاء أعماق اللامدرك قيمة أكبر من معنى الأرض!» (زاراتوسترا، ص 31 وما يليها). ويبدأ نيتشه مباشرة بطابع التعالي فوق الإنسان: «إن الإنسان شيء لا بد من تجاوزه». ولكنه يعبر عن ذلك في الوقت نفسه بالفاظ بيولوجية: «لقد خلقت جميع الكائنات

حتى الآن شيئاً يتجاوزها، وتريدون أن تكونوا ارتداد هذه الموجه الكبيرة وأن تعودوا إلى الحيوان بدل أن تتجاوزوا الإنسان؟» (زاراتوسترا، ص 31). فهل تلك فكرة يأخذها من نظرية التحول الداروينية التي تتضح في النهاية ههنا؟ وهل تركز ميتافيزيقا نيتشه على فرضية مستقاة من العلوم الطبيعية؟ كلا. إن نيتشه يقتصر على استعادة أفكار شائعة ليصوغ بها مشكلته. فالإنسان كائن يجاوز ذاته لأن الطبيعة الكلية للحياة أي إرادة القوة تستبين فيه. وإن حدس إرادة القوة يتطلب في الوقت نفسه حدس موت الإله، وبالعكس. والفكرتان مترابطتان ترابطاً وثيقاً. وطالما نجهل موت الإله فإن انتصارات الإنسان على نفسه تتجه وجهة العالم الآخر وينبغي إدراكها على أنها خيانات للأرض، وهي النسك وازدراء الجسد والانتصارات على الأرضي والمحسوس. «إن أوفركرم حكمة لا يعدو كونه شيئاً متبايناً وهجيناً، فنصفه نبات والنصف شبح» (زاراتوسترا، ص 31). فما عسى أن يعني ذلك؟ إن أوفر الناس حكمة يتنازعه التعارض بين الأرضي وما وراء الأرضي، والتعارض بين المحسوس والروحي. أما الروحي فوهمي وبعيد

عن الأرض وشبهي، وأما المحسوس فينكره الفكر إلى حد ما ولا وجود له إلا بصورة حياة نباتية. وخيانة الأرض تجعل الإنسان نهب التمزق في التناقض بين المحسوس والروحي وفي التضاد بين الجسد والنفس. فبالمثالية يصبح الإنسان كائناً تعيشاً وهجيناً، فيحتقر الجسد الذي أوثقت به نفسه مع ذلك وبوذه أن يفلت من هذا السجن. ولكن قلب المثالية عن طريق فكرة الإنسان المجاوز إنما يعني التام الصدع الذي يقسم الإنسان ويجعله عدو نفسه، وهو التوفيق الذي يغيب فيه التضاد بين الجسد والنفس. «أستحلفكم يا إخوتي أن تظلوا مخلصين للأرض ولا تصدقوا الذين يحدثونكم عن آمال تتجاوز الأرض! إنهم يسممون الأفكار، سواء يدرون بذلك أو لا يدرون» (زاراتوسترا، ص 31).

إن صورة الرجل المجاوز تظل بادئ الأمر دون مستوى التحديد، ولكن نيتشه يقربها منا بخطوطها العريضة إذ يزودنا بميزات الصيغ الممهدة والنماذج السابقة لهذا الإنسان الكامل غير المنقوص الذي يدعوه إنساناً مجاوزاً. وهو يحدده بذلك تحديداً غير

مباشر وعلى نحو أوسع ولكن عن طريق الإشارات إليه وحسب. «إن ما هو عظيم في الإنسان أنه جسر وليس هدفاً، وأنه مرحلة انتقال وأقول» (زاراتوسترا، ص 33). وإن من يقيمون جسراً بين الإنسان والإنسان المجاوز هم هؤلاء الرواد الذين يدعوهم نيتشه المزددين العظام، الذين يضحون بأنفسهم للأرض، والذين يعرفون، العاملون والمخترعون، الذين يحبون فضائلهم ويهلكون من جرائها، الذين تتفانى روحهم، والذين ينجحون أن يبصروا النرد وقد جاء لصالحهم، والذين يبررون المستقبل والماضي، الذين يعاقبون إلههم، وذوو النفس البعيدة الغور، الأحرار قلباً وفكراً: ذلك أن نيتشه يجني العسل كأنها من عدد وفير من الزهور النادرة في البستان الإنساني - ففي كل هؤلاء الرواد يتجمع الإنسان المجاوز ويستبين - ولكن ما تبدد في هذه النماذج البشرية مجتمعة في الإنسان المجاوز: «إنني أحب جميع الذين يشبهون قطرات مثقلة تتساقط الواحدة تلو الأخرى من الغيمة القائمة المعلقة فوق رؤوس البشر، فهي تنذر بالبرق الآتي وتهلك هلاك المبشرين. انظروا، إني نبي الصاعقة والقطرة المثقلة التي تسقط من السحابة، ولكن هذه

الصاعقة تدعى الإنسان المجاوز» (زاراتوسترا، ص 34). ويبدأ «زاراتوسترا» خطبه للرفاق بحيوانية، النسر والحية، أي العزة والحكمة، ومعهما يبدأ مرحلة «الأفول». والعزة والحكمة صفتان اخترتا اختياراً واعياً: فهما في تضاد مقصود مع التواضع وهذا «الفقر الروحي» الذي تتحول حكمة هذا العالم أمامه إلى جنون. وإنهما لمن الفضائل المعادية للمسيحية.

إن الموضوع الأساسي في الجزء الأول من كتاب «زاراتوسترا» هو «موت الإله». وينبغي النظر إلى جميع الخطب انطلاقاً من نقطتها الأساسية وهي موت الإله. إن السلسلة الأولى من بشارات «زاراتوسترا» تتعلق بانقلاب المثالية. ولعلنا نستطيع إقامة البرهان على ذلك بطريقة مقنعة وذلك بتفسير كل خطبة تفسيراً عميقاً ومحكماً. بيد أننا سوف نُمعن النظر في بعض النقاط الأساسية. وتشير الخطبة الأولى، وهي بعنوان «حول الاستحالات الثلاثة»، إلى الموضوع الجوهرى وقوامه استحالة الإنسان من جراء موت الإله، عنيما تحول ضياعه إلى حرية خلاقة تعلم أنها مستقلة ذاتياً.

«سوف أعدد لكم ثلاث استحقاقات للروح: كيف تصبح الروح جلاً وكيف يصبح الجمل أسداً وأخيراً كيف يصبح الأسد طفلاً». فالجمل هو الوجود حسب منظور العظمة، وهو إنسان التكريم العظيم الذي ينحني أمام سلطان الله وأمام تفوق القانون الأخلاقي، وهو الإنسان الذي يسجد ويحمل حمله الكبير طائعاً. «ما هو الحمل الأوفر ثقلأً أيها البطل - إذ هكذا يسأل الروح المتحمل - كي آخذه على نفسي وتغبط قوتي؟» فالإنسان الواقع تحت وطأة التعالي، وهو إنسان المثالية، إنما يشبه الجمل في مقالة «زاراتوسترا». وهذا الإنسان لا يريد حياة سهلة، ويزدري حالة انعدام الثقل في الحياة اليومية الوضيعة، ويود تحمل أعباء يبرز فيها شجاعته، ويريد أن يطبق وصايا ثقيلة وقاسية ليست سهلة التنفيذ وعبؤها ثقيل. إنه يبحث عن «الواجب» ويبغي بالإضافة إليه طاعة الله والخضوع لمعنى الحياة الذي فرض عليه.. والروح الذي يجد العظمة الخاصة به في الطاعة والخضوع. وأنه ليخضع طائعاً للوصية القائلة بـ «يتوجب عليك» وقد شدَّ إلى عالم من القيم الثابتة. إن الجمل الذي يسارع نحو الصحراء حال وضع الأحمال

عليه يحقق هنالك استحالته ويصبح أسداً. وتنهار المثالية من تلقاء ذاتها، ويتم انتساخ الأخلاق الذاتية بفضل الرجوع إلى الحقيقة، وتنقلب المثالية بفضل «نوازع مثالية». ويتحول الروح المملوء تحملاً وإجلالاً إلى «أسد»، بمعنى أنه يرفض الأحمال التي كانت تضيق الحناق عليه من «الخارج»، ويبدأ بمكافحة «آلهة الأخير» أي الأخلاقية الموضوعية وقد وعى ضياعه السابق. إنه يحارب الآن التنين المؤلف⁽¹⁾ أي القيم الموضوعية في ظاهرها. وفي كفاح الأسد ضد الأخلاق المثالية وتبريرها المتعالي يخلق الإنسان الحرية لذاته، ويحرر الحرية التي تغفو في داخله ويتنصر على مرحلة اللاحرية الأساسية وعلى تنظيم الحياة بفضل معنى حياتي أعطى سلفاً ولا بد له من تقبله. ولكن حرية الأسد هذه، الحرية التي تقول كلاً والتي تنفي وتكشف في الإله وفي الأخلاق الموضوعية وفي «الشيء في ذاته» الميتافيزيقي أوهام ضياع مثالي، هذه الحرية ليست المرحلة النهائية. وليست تلك الحرية سوى حرية سلبية، إنها حرية إزاء

(1) من بلغ الألف عمراً.

شيء ما ولكنها لم تصبح بعد حرية لصالح شيء ما. «إن تحرير النفس ومجابهة الواجب ذاته بالرفض المقدس، تلکم يا أخوتي هي المهمة الملقة على عاتق الأسد...» وليس رفض القيم القديمة المحترمة، أي رفض صفة التعالي في هذه القيم أو كون الحياة الإنسانية تتحرر من الضياع، ليس ذلك خلقاً جديداً بعد، فهذا الرفض لا يسمح بعد للإنسانية المتحررة بالنشاط الخلاق. إن الأسد يقابل «يتوجب عليك» الذي يسيطر على الجمل بـ «أريد» ملؤها الكبر ولکنک لا تزال تشعر بالانقباض العنيف والموقف الدفاعي في هذه اللفظة، ولا تزال تحس فيها الكثير من الغضب والعناد، ولم تبلغ بعد البراءة الحقيقية القائمة في الإرادة الخلاقة وفي الخلق الجديد لقيم جديدة. و«الطفل» وحده يتمتع بمثل هذه البراءة. (إن الطفل براءة ونسيان، وبدء جديد ولعب، وعجلة تدور على ذاتها، وحركة أولى و«نعم» مقدسة. أجل، لا بد للعب الخلق، يا أخوتي، من «نعم» مقدسة. وإنما يريد الفكر الآن إرادته، والذي هلك للعالم إنما يريد أن يربح عالمه الخاص به. زاراتوسترا، ص 46). ويقصد نيتشه باستعارة اللعب، الطبيعة الأصلية

والحقيقية للحرية بوصفها خلقاً لقيم جديدة وعوالم قيم. فاللعب طبيعة الحرية الإيجابية. ذلك أن طابع اللعب والمخاطرة الملازم للوجود البشري يضحي جلياً بعد موت الإله. إن الروح الخلاقة في الإنسان قائمة في اللعب. وليست استحالة الإنسان إلى إنسان مجاوز تبديلاً من نمط بيولوجي يرتفع فيه على نحو مفاجئ فوق «الإنسان العارف» عرق جديد من الكائنات. وإنما هنا التبدل استحالة الحرية المحدودة وتحررها من الضياع وتجلي طابعها اللاعب.

ولا بد من التذكير بأن نيتشه قد أخذ لحسابه في فترته الأولى - وهو يحاول أن يوجِد لنفسه ما يربطه بهيراكليتس - مفهوم اللعب وجعله في محور تفكيره، وقد فُسِّر حينئذ بفضل هذا المفهوم مفهومه الأساسي حول الديونيزوسي. إلا أن اللعب في مقالة «زاراتوسترا» هذه ليس تمام لعب العالم الديونيزوسي، وليس هذا اللعب حتى الآن لعب الأساس الأصلي الذي يبنى ويهدم عالم الظواهر، إذ يقصد نيتشه باللعب هنا لعب تقدير الإنسان والخلق، خلقاً لاعباً،

لعوالم القيم، ولكن كامل الهيكل الميتافيزيقي للعالم المحسوس والعالم المعقول، الما قبل والما بعد، قد أصبح إشكالياً من جراء لعب التقدير الخلاق. فأحلام الميتافيزيقا وتعالى القيم على السواء إنما يرتكزان على الله «حياً»، ولكن أنواع التمييز هذه أضحت بالية بعد «موت» الإله. ولا تتمكن في مجازات «الجمل» و«الأسد» و«الطفل» من تبيان الاستحالة «الجوهرية» في الحرية الإنسانية التي تحرر ذاتها وبالتالي انبثاق الإنسان المجاوز وحسب، ولكنها إلى حد ما أيضاً مراحل على درب نيتشه الفلسفي. فتسلسل الجمل والأسد والطفل يوافقه الإشكال التي عبّر بها عن فهمه لذاته، فالنابغة أي الإنسان الذي يضطلع بأعسر الخدمات ويجعل من نفسه ممراً لسلطة أقوى من الإنسان إنما يوافق الجمل، والروح الحر، هذا الناقد الناصر، وهذا البحار الجريء الذي يبحر وجهة الشواطئ البعيدة والمجهولة إنما يوافق الأسد، و«زاراتوسترا» نفسه الذي يؤكد قيماً جديدة ويخلقها إنما يقابل الطفل الذي يلعب. ولكن معنى هذه المقالة بعيد عن سيرة حياته. فأما أن نيتشه يجتاز في حياته الخاصة هذه المراحل التي يرغب أن يجتازها الإنسان بشكل عام،

فأمر لا يبرز سوى جدية فكره الذي يلزمه. يوجد فكراً ويعيش فكره ويفكر حياته.

وتظل الاستحالة الجذرية للوجود التي يصوغها في الخطبة الأولى المبدأ الذي يهدي سائر الخطب الأخرى. وانطلاقاً من هذه النقطة يستطيع أن يسمي فهم الفضيلة الذي كان شائعاً قبل هذه الاستحالة وكأنه «غفوة» للحياة لم يستيق الإنسان منها بعد لذاته وهو فيها سجين التعالي الظاهر وقد نسي طبيعته الخلاقة الخاصة به. أما الذين يشرون بالفضيلة فإنما يشرون بالنوم ونسيان الحرية التي تلعب لذاتها.

وفكرة العالم الآخر الميتافيزيقية إنما تنبثق، في نظر نيتشه، على النحو نفسه من منبع أرضي. وليست هذه الفكرة إلى حد ما سوى «حلم» نحاول أن نحصل من خلاله على الخلاص من شر ما. «إن التعب الذي يريد الوصول إلى النقطة القصوى بقفزة واحدة، بقفزة مميتة، هذا التعب المسكين الجاهل الذي لم يعد ينبغي حتى أن يريد، إنما هو الذي ابتدع سائر الآلهة وجميع العوالم الأخروية» (زاراتوسترا، ص 49).

وإن نيتشه المنطقي مع ذاته ليرى في الاحتقار المثالي للجسد إرادة في التهديم تجهل ذاتها. وفي هذا التصور المثلث للفضيلة والعالم الآخر واحتقار الجسد يتم التعبير عن الفكرة القائلة بأن الله قد مات. والرؤية نفسها توجه تفسير الموت والحرب والصدقة والحب، فكل العلاقات الأساسية تتبدل قيمها وتُخصّص من جديد وتوزن ثانية. ولم يعد ميزان الوجود في يد الله، إذ يعتبر كل شيء منذ موت الإله اعتباراً جديداً. الأرض هي المقياس الأخير، وفي الإخلاص للأرض إنما يتم التحري الكبير لجميع الأمور الإنسانية، وإن الإنسان هو «الخالق» إذا ما أخذ بمعنى جوهرى، و«درب الخالق» عنوان خطبة تعيد بموضوع استحالة الوجود. إن درب الخالق يقود إلى العزلة القصوى ويوصل المرء خارج جماعات الحياة كافة، وخارج كل مكان وكل حب وكل تعاطف، فالعزلة تميز الفرد إذ ترد كلاً إلى ذاته، بيد أنه ليس للجميع الحق في البحث عن أناهم، وليس للجميع الحق في الحنين إلى ذاتهم. «تقول إنك حراً! وأريد أن أعرف فكرتك المسيّرة لا أن أعلم أنك أفلتت من نير. فهل أنت أمرؤ كان له الحق أن يفلت من نير؟ هنالك من يفقدون

قيمتهم الأخيرة إذ يرفضون خضوعهم، ممّ تحررت؟ ذلك لا يهم «زاراتوسترا». ولكن يجدر بعينيك الصافية أن تبثني لأي شيء تحررت» (زاراتوسترا، ص 74 وما يليها).

ويعلن نيتشه في الخطبة الأخيرة الحاسمة من القسم الأول وهي بعنوان «حول الفضيلة التي تعطي»، يعلن عن «الوجود لذاته الحقيقي» بالنسبة للإنسان، وعن التحرر الذي يتم من جراء معرفة موت الإله، وليس الوجود لذاته غريزة محافظة على البقاء متصلة ولا طريقة في التثبت بالذات، بل حركة تلهو، حركة تتفوق على ذاتها، وليس لحب المبدع لذاته طابع أنانية وضيعة رخيصة، بل هو محض إسراف بالذات «لا بد بالحقيقة أن يصبح مثل هذا الحب الذي يعطي مختلساً جميع القيم ولكنني أطلق على هذه الأنانية عنوان العافية والقداسة، فهناك أنانية أخرى فريسة الفقر والجوع، أنانية تبغي المسبقة على الدوام، إنها أنانية المرضى بل الأنانية المريضة» (زاراتوسترا، ص 84). أما الأنانية الفنية، الأنانية المسرفة التي لا تريد المحافظة على ذاتها بل تود دوماً أن تتحول إلى حياة أوفر غنى

وأكثر امتلاء وقوة، إلى حياة فياضة وحياة تهب من أغناها، هذه الاندفاع في الحياة نحو قوة عليا ونحو قوة فوقية، وهذه الحياة التي تتنامى وتتعاظم دون انقطاع، وهذا البحث عن الذات في انتصارات على النفس دائمة التجدد إنما هي صيغة الوجود الحقيقية للخالق، للإنسان الذي تحرر من الإله «حينما يغتلي فؤادك واسعاً ملآن كأنها هو نهر فيه بركة لساكني ضفافه وخطر عليهم، فهناك منشأ فضيلتك، وحينما تترفع عن المديح والذم وتود إرادتك، إرادة إنسان يحب، أن تقود جميع الأشياء، فهناك منشأ فضيلتك» (زاراتوسترا، ص 84). وإن الطريقة القاطعة هنا في تحديد الوجود لذاته في الإنسان، الوجود لذاته الخلاق، المُسرف بذاته والباحث عن القوة الفوقية في الحياة، إن هذه الطريقة لتُبنى بالفكرة الأساسية التي تهيم على القسم الثاني من كتاب «زاراتوسترا»، عينا فكرة «إرادة القوة». ولا يزال نيتشه يرى هنا إرادة القوة من حيث المبدأ من وجهة نظر الإنسان، بمعنى أنه يراها بمثابة تجاوز ذاتي خلاق للوجود الذي يلعب بحرية، إن موت الإله يؤلف الفكرة التي توجه القسم الأول من الكتاب. وتظهر المثالية وكأنها خطأ الإنسان

الفادح، المثالية الأخلاقية والميتافيزيقية والدينية «لقد ضل الفكر والفضيلة وأخطأ بمئة طريقة مختلفة. ولا يزال جسمنا مسرحاً، وأسفي، لهذا الجنون وهذا الضلال وقد أصبحنا جسداً وإرادة. ولا يغشانا تعقل آلاف السنين وحسب بل وجنونا كذلك. إن الميراث محفوف بالمخاطر».

إن جنون القرون، في نظر نيتشه، قائم في التفسير المثالي للإنسان والعالم. ولابد من قلب جنون المثالية، ونعني عن طريق القناعة بأن الله قد مات، وفي هذه اللحظة فقط تفتح إمكانيات الإنسان بحرية: «هنالك ألف درب لم تطأها قدم البتة، وألف عافية وألف أرض خفية في الحياة. فلا الإنسان ولا أرض البشر استُنفِداً واكتُشِفَا» (زاراتوسترا، ص 85 وما يليها). أما دائرة عمل الحرية فلا محدودة إذا لم يعد الله يجد الإنسان وإذا لم يعترض هذا السور المنيع درب الإنسان الصاعد ولم يخيم من بعد ظل الرب المترامي على بلاد البشر. ولكن نيتشه لا يحل الإنسان محل الإله، فهو لا يؤلِّه الوجود الحدود ولا يعبد، بل يحل الأرض محل الله، الإله المسيحي، ومحل

مملكة الأفكار الأفلاطونية. وربما كانت هي الأخرى (الأرض) آلهة قديمة، ولكنها آلهة لا شكل لها، آلهة لا حدود مادية لها «وهي قريبة وصعبة الإدراك». ويختتم نيتشه الكتاب الأول بوصية يوجهها (زاراتوسترا) إلى تلاميذه قبل مغادرته: «لقد مات جميع الآلهة ونرغب الآن أن يعيش الإنسان المجاوز! فليكن ذلك ذات يوم وفي قلب الظهيرة، إرادتنا الأخيرة!» (زاراتوسترا، ص 87).

3- إرادة القسوة:

إن القسم الثاني من كتاب «زاراتوسترا» يسمى بصراحة ما يعمل بمثابة قوة كلية حتى في لعب الحرية الإنسانية. لقد أصبحت الفكرة الأساسية منذ الآن عقيدة إرادة القوة، ولكن هذه الفكرة لم توضع على نحو مفاجئ، فنيته لا يقفز من فكرة إلى أخرى، بل يبحثها انطلاقاً مما ورد قبلها. إن الإنسان وقد تحول، الإنسان الذي أصبح طفلاً، هو الإنسان الخلاق، إنه الإنسان الأصيل والأساسي. ولا يقصد نيتشه بالطبع «بالخلاق» الإنسان العامل، بل الإنسان الذي ينجب وهو يلعب، والذي يخلق قيماً، الذي يريد ويتمتع

بإرادة كبيرة والذي يرسم لنفسه هدفاً ولديه الشجاعة في خلق جديد. وليس في نظر الخالق من عالم محسوس تم صنعه وينبغي له أن ينخرط فيه وعليه أن يتقبله. فالخالق يتخذ موقفاً أصلياً حيال كل شيء ويخلق مقاييس جديدة وموازين جديدة ويعطي الحياة الإنسانية شكلاً جديداً تماماً ويوجد «تاريخياً» بكلية التاريخية أي مبدعاً. «ما دعوتهم عالماً لا بد أن تبدأوا بخلقه، فعقلكم وخيالكم وإرادتكم وحكم ينبغي أن تصبر هذا العالم!» (زاراتوسترا، ص 93). ولكن هذا الموقف الخلاق في جوهره والبناء قد يحد ويقلص ويضيق إذا كان الإله موجوداً، وتصبح الحرية محددة في دائرة عملها من جراء الأوامر والوصايا والنواهي، فالإله يقاوم الحرية الإنسانية. ولا تطبق هذه الأخيرة فكرة الإله من بعد لمجرد أن تفهم ذاتها. «إذا كان هنالك آلهة فكيف أطيق أن لا أكون الله!» (زاراتوسترا، ص 101). وليست كلمة «زاراتوسترا» هذه من قبيل التجديف بل هي بالأحرى مستخلصة من التعارض بين الحرية المحدودة وإرادة الله، فحرية الخالق لا يمكن أن توقفها الحرية الإلهية. وإنما الأرض الحد الوحيد الذي يمكن للخالق أن يطيقه

فيما يتصل بحريته. وينبغي أن نفهم أن الأمر ليس أمر قدرة موجود غريب ومنفرد بل القدرة الكلية التي هي قدرة الكل. والإنسان الخالق يعلم أنه يتحد في خلقه اتحاداً صمياً مع قوة الأرض الخلاقة التي يؤلف معها شيئاً واحداً. «إن الإله تخمين، ولكن من ذا يستنفد جميع صنوف العذاب الناجم عن هذا التخمين دون أن يموت من جراء ذلك؟ فهل يريدون أن ينزعوا من الخالق إيمانه ومن النسر تحليقه في السماء اللامتناهية؟» (زاراتواسترا، ص 94).

أما أن فكرة الإله تُسد في وجه حرية الإنسان الدرب المؤدي إلى إمكانات مجهولة فليس ذلك كل شيء على أية حال. ذلك أن الخلق بوصفه خلقاً وبوصفه تاريخية أصيلة إنما ينتمي إلى الزمان ويأخذ الزمان على محمل الجد ويرتقي في الأزمنة الآتية البعيدة ويستبق الأمور عن طريق إرادته وتستبقه أسمى آماله، ولكن الفكرة الميتافيزيقية عن الإله، هذه الفكرة القائلة بما وراء العالم، تلج عالماً آخر في المكان والزمان يصبح الزمان أمامه عدماً ومجرد وهم. وإذا بالزمان قد تناقصت قيمته وأُخرج من دائرة الواقع الحقيقي. وإن نقطة الانطلاق المثالية هذه التي تنكر واقع الزمان الحقيقي والتي

تلازم فكرة الإله في الموروث الميتافيزيقي الغربي إنما تعني في نظر نيتشه هبوطاً قاتلاً في الإرادة المستقبلية لدى الخالق. وإن كان الزمان في نهاية المطاف غير حقيقي فقد فقد التاريخ معناه وزالت أهمية الدرب الذي يقطعه الإنسان في الزمان والأهداف التي يرسمها. وهكذا فإن موت الإله يعني كذلك في نظر نيتشه نهاية نكران الزمان والتعرف بالزمان على أنه بُعد حقيقي لكل وجود.

إن نيتشه يريد، على عكس المثالية التي أقصت الزمان من الوجود، أن يستعيد في الزمان الوجود بوصفه «أرضاً» وأن يقيم فكرة علاقة أساسية بين الوجود والزمان. «إني أُسمي مجمل هذا التعليم القائل بوجود موجود فرد مطلق غير متحول وراض عن نفسه وغير زائل شريراً ولا إنسانياً. فكل ما هو غير زائل إن هو إلا صورة! وما أكثر ما يكذب الشعراء» (زاراتوسترا، ص 94). إن الزمان الحقيقي الذي لا يمكن التغاضي عنه والذي لا يمكن تجاوزه البتة، يعني الأشياء في جيتها ورواحها والتبدل المستمر والزوال المجلجل الهادر لكل شيء زائل، إن هذا الزمان وحده هو

طريق الخالق، وإن المحدود والزائل هما موطنه القائم في مهب الرياح، وإن خلقه نفسه بناء وهدم وإسقاط أهداف محدودة وتجاوز لها. والخالق الذي لا يبلغ إلى كامل حريته إلا بموت الإله والذي ينصرف إلى الأرض يلج ولوجاً واضحاً وإرادياً الزمان ويتقبل الانحلال ومن ورائه محدوديته. ويطلع الإنسان المجاوز على محدوديته ويفهمها عن طريق الولوج في الزمان والتطلع إلى الساحة الأرضية التي تنشط فيها جميع الأشياء. «إلا أنه ينبغي أن نتحدث خيرة الأمثال عن الزمان والصيرورة، ويجدر أن تكون نشيداً يتغنى بكل ما هو زائل ويبرره» (زاراتوسترا، ص 94 وما يليها). إن حرية الخالق تتحقق في إسقاط يهدف إلى إمكانات مستقبلية، أي محدودة، وبعبارة أخرى في الإرادة، وإن جوهر الخالق يكمن في التجاوز المستمر، لا ذلك التجاوز النسكي الزمان والحياة الذي يستعدي العالم، بل تجاوز أطوار محدودة وأهداف محدودة لفعل الإرادة: وإنما يتجاوز الخالق على الدوام ذاته من جديد في الزمان ويحطم ما كان عليه ويبحث عما لم يصبحه بعد. «أجل، ينبغي أن يكون في حياتكم الكثير من الميئات المريرة أيها

الخالقون! إذ هكذا تضحون المدافعين عن كل ما هو زائل والمبررين له» (زاراتوسترا ص 94). إن الخالق سائر أبداً وموقعه بين الأفلو والمبتدأ، ولا يقف في قلب الزمان وحسب، بل يشارك في لعب الزمان الكلي، وهو طبقاً لعبارة هيراكليطس «طفل يلعب». إن الحرية الإنسانية وفوق الإنسانية لدى الخالق تتحقق ساعة تأخذ الزمان على محمل الجد وتقلب النكران المثالي للزمان، إنها تتحقق بالإرادة التي تقوم في الزمان وتنتمي إليه والتي تبغي أهدافاً محدودة وتتجاوز ذاتها على الدوام من جديد. «إن فعل الإرادة يُحرّر: فتلكم هي العقيدة الحقيقية للإرادة والحرية، وهكذا يعلمكم «زاراتوسترا» (زاراتوسترا، ص 94).

ويتبين نيتشه في صيغة وجود الخالق ميزات الحياة عامة إن جاز القول. ويصبح الخالق نظرة تنفذ إلى الطبيعة الحية للوجود الأرضي الذي تحرّر من سائر الامتثالات الميتافيزيقية المتعالية.

إلا أن الأمر لا يتناول هنا إضفاء مقولات إنسانية إضفاء غير نقدي على الوجود بوصفه موجوداً، فلا بد من رؤية العلاقة على

نحو أوضح لأن «الأرض» إنما تنبثق فقط من جراء استحالة الإنسان الذي يتعرّف على موت الإله، هذه الأرض التي ظلت لفترة طويلة جداً مخفية ومشوّهة من جراء تفسيرات مثالية خاطئة. ولم يعد العالم الأدنى، العالم الأرضي القائم في المكان والزمان والذي تجري على مسرحه حياتنا بخص القيمة ومقصوراً على المؤقت اللاأصيل وما هو قائم في النسق الأول - إن العالم الحقيقي لم يعد قائماً خلف حدود المكان والزمان وشيئاً في ذاته يدركه الفكر وحسب ومملكة الأفكار والله في ملكوته السماوي. إن الفكر والحرية يعودان إلى الأرض من جراء تحول الوجود الذي يصبو إلى الإنسان المجاوز ويعرفان ذاتهما كجزء من الأرض ويصبحان شيئاً واحداً معها. ويجد نيتشه، للتعبير عن ذلك، هذا المثل الذي يחדس الكثير من الأسماع والذي يصبح الفكر والنفس بموجبه مجرد شيء عائد للجسد. وإنما الجسد، يعني الواقع الأرضي لوجودنا، الواقع الوحيد في الوقت نفسه، فلسنا بالعقل والحرية مواطني عالم لا معقول، ولسنا أعضاء في مملكة أشباح، بل نحن ملك للأرض تماماً. وبقلب المثالية فقط يصبح إذن ممكناً في نظر نيتشه اعتبار

الإنسانية والموجود شيئاً واحداً بوجه عام والعثور في الطبيعة الإنسانية على مفتاح أسرار كل ما يحيا وحتى كل ما هو موجود. بيد أن نيتشه لا يتجاهل تبعاً لذلك الفوارق الجلية بين مختلف صنوف الموجود في العالم. فليس الحجر والحيوان والإنسان بالتأكيد في موقع تماثل، إذ هنالك فوارق بين ما هي عليه الموجودات وبين مختلف صيغ الموجودة على السواء، ونيتشه لا يسوي هذه الفوارق، ولا يضع على قدم المساواة الحصاة والإنسان الخلاق، وإنما يعتبرها شيئاً واحداً بالأحرى وفق بُعد العمق، فهي متماثلة بالرغم من فوارق مظاهرها بمقدار ما هي من «نتاج» الأرض و«ذريتها». بيد أن الأرض ليست الكتلة المادية القائمة، وليست مجرد مجموع الأشياء المحدودة جميعها. إن الشيء، إن الموجود المفرد نابع من الأرض، إنه ينبثق منها ولكن على نحو لا ينفصل فيه هذا الأخير عنها بل تظل هي المرتكز الأساسي لكل موجود محدود. إن الأرض حاضرة في كل مكان ولكنها مع ذلك ليست البتة شديدة القرب أو بعيدة كما هي الأشياء، بل هي ما كان حاضراً دوماً دون أن يكون البتة موضوعاً. إن مفهوم الأرض حسبها يظهر في تفكير نيتشه

صعب الإدراك. ويمكننا القول الآن فقط، ودونها دخول في التفاصيل، إن نيتشه لا يعتقد العالم بمثابة شيء موجود مجرد وجود، بل بمثابة ما يعمل على ميلاد كل شيء والحضن الذي يحتضن كل شيء وبمثابة حركة الولادة التي يصدر عنها تعدد «الموجودات» المفردة المحدودة التي تأخذ فيها هيئتها الخارجية وشكلها ومدتها.

إن نيتشه يفكر الأرض على أنها القوة الخلاقة، على أنها صناعة شعرية⁽¹⁾. ويرى بالطريقة نفسها التحديد الجوهرى للإنسان في فكره الخلاق، وفي حريته الخلاقة. ولذلك يستطيع نيتشه، انطلاقاً من الإنسان الخلاق، أن يكشف عن طبيعة الأرض الخلاقة وبالتالي عن المبدأ الكونى الذى يسود الأشياء جميعها.

ويحدد الجزء الثانى من كتاب «زاراتوسترا» فى فصل بعنوان

(1) وردت فى النص الكلمة اليونانية *poésies* وتعنى «الصناعة» ومنها، أخذت اللفظة الفرنسية *poésie* التى تعنى الشعر وهو أقرب إلى «الصناعة» فى الأصل بمعنى الفن.

«على الجزر السعيدة» صورة الخالق وعلاقته بالزمان وإلحاده الضروري. ويتخذ نيتشه في الفصول التالية - من منظور الخالق - موقفاً مناهضاً للرحاء والكهنة وأرباب الفضيلة والسوقة. ويصوغ فصل «العراتيل» هذا النقد صياغة قاطعة ويعد للعقيدة الحاسمة في هذا الجزء الثاني. ويجد نيتشه في «العراتيل» المثل على روح الثأر، ثأر الذين لم تحالفهم الأقدار، من كل عظمة ونجاح في الحياة. وإنما العراتيل المبشرون بالمساواة الذين ينزع العجز لديهم إلى الثأر من جميع أشكال الحياة القوية التي تركز بالطبع على اللامساواة.

وهكذا يشن نيتشه هجوماً لا على التيارات الحديثة وحسب، كالثورة الفرنسية مثلاً و«روسو» والاشتراكية والديمقراطية، بل على المسيحية كذلك ومفهومها في تساوي البشر أمام الله. ويعارض نيتشه هنا بشكل قاطع تماماً الموروث الغربي، ويثور على مفهوم العدالة التقليدي. فبمقدار ما تكون الحياة الخلاقة مقتدرة، بهذا المقدار تسارع إلى تقبل اللامساواة بين البشر في نظامها القيمي الجديد وإلى تقرير نظام مراتب ونبل نفسي. وعلى عكس ذلك،

بمقدار ما تكون الحياة عاجزة وضعيفة بهذا المقدار تلح على «المساواة» بين الجميع وتحاول أن تستجر الأفضاذ نحو التدني. وهي ترى في العظمة جريمة تنال من «المساواة» وبودها أن تثار من الأقوياء ومن سبل النجاح في الحياة. وليست إرادة المساواة إذن سوى إرادة القوة لدى المقصرين. إن نيتشه يحاول هنا نزع الأفضة، لأن ما يفرض نفسه على أنه عدالة لا يعدو كونه إرادة قوة متنكرة تتخفى وتفترط في استغلال تأثير الفضيلة وشرف الأخلاق كيما تفرض نفسها. إن الثأر يكمن في مفهوم الجمهور للعدالة، هذا العنكبوت الذي ينسج شبابه كيما يخنق فيها الحياة الأرستقراطية. إن نيتشه يلامس هنا موضوع «أخلاقية الأسياد وأخلاقية العبيد» الذي سيلعب فيما بعد وعقب «زاراتوسترا» دوراً عظيماً.

ولكن هذا الفارق الذي لا يبارح دائرة الحيز الإنساني، وهذا التصور المختلف «للعادلة» لا يشكل الآن جوهر الأمر، فالجوهري أن نيتشه يقوم بعملية انتقال من كفاح التقديرات الإنسانية ومن تصارع أفكار الخير والشر إلى كفاح الوجود وحسب، يعني

الانتقال إلى إرادة القوة «إنما الصالح والطالح، والغني والفقير، والأعلى والأدنى، وجميع أسماء القيم أسلحة ورموز لمجلة للانتصار الذي ينبغي أن تحرزه الحياة على ذاتها بصورة لا تنتهي. إن الحياة تبغي بذاتها أن ترتفع على أعمدة ودرجات، وتريد اكتشاف آفاق بعيدة ومجالات سعيدة، ولذلك كان لابد لها من الارتفاع، ولأنه لابد لها من الارتفاع، لابد لها من الدرجات ومن التعارض بين هذه الدرجات والذين يرتفعون. إن الحياة تبغي الارتفاع، وتبغي بارتفاعها أن تتفوق على ذاتها» (زاراتوسترا، ص 106).

إن الأرض لا في حضورها وفي حركة ولادتها إنما يرد ذكرها هنا على أنها «الحياة»، ولا تعني الحياة هنا مجموع ما يحيا عضوياً، أي النبات والحيوان والإنسان، فالحي بمعنى العضوي يشغل حيزاً جزئياً من الوجود فقط ولا يكشف لنا عن المميزات الأساسية في سائر الأشياء، على أن فكرة الحياة، وهي أساسية لدى نيتشه، قل إن بحثت كمفهوم، فقد تطرق إلى الحياة في أمثال مختلفة، ولكن حدس

نيتشه الأساسي لا يتوصل إلى منظومة تصورية محكمة البناء، بيد أن هذا الحدس ليس غامضاً وغائماً على نحو ما يتهم به غالباً، فلا بد أن يعمل التفكير في ما هي عليه الحياة وفق علائق متعددة، والعلاقة الأساسية هي بالحقيقة العلاقة القائمة بين الحياة والأرض، فالأرض تحيا، والأرض تزود كل موجود مفرد بالوجود، والأشياء جميعها، بشراً كانت أم حيوانات أم مجرد حصي، نتاج للأرض وخلائق لحياتها الخلاقة، وحياة الأرض هذه إنما هي في نظر نيتشه إرادة القوة. فانطلاقاً من الإنسان الخلاق يفكر نيتشه بالخلقة و بإرادة القوة في الأرض.

ويقاطع نيتشه مسيرة فكره الذي يسعى إلى تفسير أكثر تفصيلاً لإرادة القوة بأناشيد ثلاث: «نشيد الليل» و«نشيد الرقص» و«نشيد القبر». أما ما تعنيه فتصعب روايته. فهل هي أناشيد تعبر عن حالات نفسية ومن العبث البحث عن معناها؟ إن نشيد الليل نشيد حب ونشيد حنين المفكر الذي أضحى وحيداً في ضياء شمس المعرفة، الحنين إلى الليل والهاوية والتخفي. «لقد حل الليل،

وها أن جميع أصوات النبايع المتدفقة يزداد ارتفاعها، ونفسي هي الأخرى ينبوع متدفق. لقد حل الليل، وها أن جميع أناشيد المحبين تستفيق، ونفسي نشيد محبين» (زاراتوسترا، ص 109). وإليك ما يقول نيتشه في كتابه «هو ذا الإنسان» عن نشيد الليل: «لم يكتب أحد البتة مثل هذا ولم يشعر به ويتحملة، وحده أحد الإلهة يمكن أن يتحمل مثل هذا الألم، ديونيزوس وحده. إن الجواب على مثل هذا المديح لتوحد الشمس لا يمكن أن تقدمه سوى «آريانا»⁽¹⁾.. ولكن، من ذا يعلم فيها عداي من هي آريانا؟» (هو ذا الإنسان، ص 138). إن نشيد الليل ينشد الحنين إلى الليل الذي يعانیه الضياء، ويبدو الليل وكأنه العنصر الأنثوي، وكأنه آريانا. ولكن نشيد الرقص ينادي الحياة: «ذات يوم تأملتُ عينيك أيتها الحياة، فخلتني أغوص في هاوية لا يُسر غورها!» والحياة تبرز بمظهر المرأة. «ولكنني متقلبة وحسب ومتوحشة وامرأة في كل شيء ولكني

(1) من الأساطير اليونانية، هي التي زودت «ثيسوس» بالخيط الذي استطاع به أن يخرج من المأهة بعد مقتل المينوتور.

لست امرأة فاضلة..» وحتى «حكمة» زاراتوسترا «المتوحشة» امرأة وهي بطريقة أو بأخرى الحياة البعيدة الغور نفسها (زاراتوسترا، ص 152). ولكن «زاراتوسترا» يفكر في نشيد القبر بقبور شبابه وبحياته الماضية ويطلع على عذاب الفاني والزائل الذي يحشد له إرادته، الإرادة التي «تنسف الصخور»: «أجل، تظلين في نظري محطمة جميع القبور، فالتحية لك يا إرادتي! فليس من قيامة إلا حيثما قبور» (زاراتوسترا، ص 116). إن الحب والموت واللذة والليل وما لا يُسبر غوره والقبر، كل ذلك يدوي في ندائه إلى العنصر الأنثوي، إلى المرأة بكل معنى الكلمة، إلى مولدة كل شيء، يعني الأرض. وقد جنح الناس إلى اعتبار هذه الأناشيد تعبيراً عن تجارب محددة عاشها نيتشه. ومن الممكن أن تكون تجارب من هذا القبيل قد أضفت على أناشيد «زاراتوسترا» لهجتها ولونها، ولكن هذه الأناشيد واقعة في موضع حاسم من الكتاب وهي أكثر من اعترافات وجودية.

ويظهر الموضوع الأساسي في الجزء الثاني بجلاء عظيم في

الفصل الذي يحمل العنوان: «حول الانتصار على الذات»، ويتخذ نيتشه للمرة الثانية الإنسان منطلقاً لتفكيره، الإنسان الذي يفكر ويخلق قيماً. ولكن التفكير يبدو مناهضاً لكل إرادة قوة ويبدو أنه يعني تسليم الإنسان تسليماً صرفاً وخالي الغرض للموجود! ولكن ذلك، حسبما يقول نيتشه، هو بالضبط إرادة قوة وإرادة جعل الموجود في متناول التفكير، والمفكر يوائم الموجود مع فكره بواسطة مفاهيم ويوقف بفضلها جريان الصيرورة ويجمد ما لا يتوقف بالحقيقة البتة على حياة أشكال جامدة. ويُلقى إن جاز القول شبكة ينسجها من كلمات ومفاهيم في نهر الزمان، على أنه لا يأخذ منه سوى الأسماك التي وضعها بنفسه، يعني الجوهر والسببية إلخ.. «تريدون أن تجعلوا كل ما هو موجود ممكن التصور.. ههنا تكمن إرادتكم يا أيها الحكماء بين الحكماء، ههنا تكمن إرادة قوتكم، حتى حينما تتحدثون عن الخير والشر وأحكام القيمة» (زاراتوسترا، ص 116). وينتقل نيتشه مجدداً من إرادة القوة لدى الإنسان إلى إرادة القوة الكلية والتي تحدد كل ما هو موجود. «حينما لقيت الحياة وجدت شيئاً من إرادة القوة. ولقد

وجدت حتى في إرادة ذاك الذي يطيع إرادة أن يكون سيداً. إن الحياة ذاتها قد أفضت إليّ بهذا السر وقالت لي: انظر، إنني ما يجدر به دوماً أن يتفوق على ذاته» (زاراتوسترا، ص 117). وليس للانتصار على الذات ههنا معناه النسكي، فهو على العكس تماماً. إن نزعة الحياة في الصعود، فهي تخلق أشكالاً من القوة دون أن تبلغ قط إلى الراحة. إنها في أساسها لا راحة وحركة، ولكنها ليست بحال من الأحوال حركة أفقية لا تتجاوز ذاتها البتة، ولا تشبه لعب البحر حيث تقوم أشكال وتنهار، بل تشبه بالأحرى بُرجاً عظيماً لا ينفك يتعالى إذ ينضاف طابق جديد إلى الطوابق القديمة دونما انقطاع فتصبح كل مرحلة نقطة انطلاق لبداية جديدة، وليست الحياة موجة تحتوي كل شيء في مدها، بل هي بالأحرى التعارض والعراك المستمر بين جميع «الموجودات» التي تتمتع بالأفراد، وتؤلف نوعاً ما التوتر بين الأشياء المتعارضة التي تصطرع جميعها وتحتوي كل شيء مع ذلك. ولكن جميع هذه الأشياء لا تخفني ببساطة في لا تفريق الحياة التي تحتوي كل شيء، ولا تذوب في الحياة بل يلقى بها بالأحرى في التعارض والصراع. إن الفوارق

تسكن لعب الحياة وتحدد عداء جميع «الموجودات» المتفردة وتولده، ولكن الحدود متحركة إذ يسعى الواحد إلى قهر الآخر. إن إرادة القوة ليست نزوعاً إلى التوقف في موقع قوة بلغه المرء بل هي دوماً إرادة في السيطرة والغلبة. ومثلما يستسلم الأصغر للأكبر كيما يتلذذ بالأصغر ويسيطر عليه، هكذا يُسلم الأكبر نفسه ويخاطر بحياته في سبيل القوة. ذلك هو عطاء الأكبر، أن يكون هنالك تهور وخطر وأن يغامر الأكبر بحياته» (زاراتوسترا، ص 117).

ويتخذ نيتشه موقفاً مضاداً بصراحة لموقف شوبنهاور: «لم يصادف الحقيقة بالتأكيد ذاك الذي كان يتحدث عن «إرادة الحياة»، فهذه الإرادة لا وجود لها». «هنالك أشياء كثيرة يرفعها الحي فرق الحياة ذاتها، ولكنها إرادة القوة تنطق في هذا الحكم ذاته!» (زاراتوسترا، ص 118). ونيتشه لا يفسر في كتابه «زاراتوسترا» معنى إرادة القوة الأساسي والأنطولوجي، فهو يعين سمات الحياة، ولكن الحياة ليست مقولة بيولوجية لا تتناول إلا «ما تعمّره الحياة» بمواجهة «ما لا حياة فيه». وبما أن نيتشه ينطلق في كتاب «زاراتوسترا» من

الحياة الإنسانية لينتقل فيما بعد إلى مفهوم الحياة وحسب، وهو مفهوم يظل غامضاً، فليس من السهل فهم المرمى الأساسي لفكرة إرادة القوة. إن نيتشه في هذه الفكرة يتناول بتفكيره ما يجعل جميع الأشياء المحدودة محدودة ويحتفظ لها بحركتها وذلك في التعارض الناجم عن الصراع والكفاح، ويقودنا القسم الثاني من كتاب «زاراتوسترا»، بانطلاقه من الخالق، إلى المفهوم الأساسي لإرادة القوة. ولا يمكن تصور الخالق إلا إذا أخذنا الزمان على محمل الجد، إن الحياة ترتفع في تيار الزمان نحو أشكال من القوة متزايدة الارتفاع باطراد، وكل مرحلة تعد للمرحلة التالية، ولكن ما عسى أن يكون موقف إرادة القوة التي ترتفع وتتجاوز ذاتها دونما انقطاع حيال الزمان؟ تلك بكل تأكيد مشكلة خطيرة. فهل يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية لعبة التجاوز وبناء الطوابق الجديدة؟ أو لا يناقض إرادة القوة برج لا ينتهي من الحياة التي تتجاوز ذاتها؟ إن نيتشه حينما يتناول بتفكيره تناولاً حقيقياً فكرة إرادة القوة إنما يصل إلى إحراج جذري خطير، وأول ما يلقيه بشأن إرادة القوة، فهذه الإرادة مبدأ الحياة الصاعدة، وهذه الحياة بدورها تؤخذ في شكل

الحياة الإنسانية الصاعدة، ولكن نيتشه لا يقف في فصل «الفداء» وقفة عنيفة ضد فكرة الفداء المسيحية والميتافيزيقا بوجه عام وحسب -ويتبين أصولها في كون الإنسان يعرض عن الحياة الدنيا- ولا يضع قبلتها افتداء الإنسان بواسطة الإنسان المجاوز وحسب، فالمشكلة على نحو أعمق قائمة في العلاقة بين المستقبل الذي ينبغي أن يحيى بالإنسان المجاوز و«الآن» الحاضرة، وفي العلاقة بين المستقبل والماضي على السواء. إن «زاراتوسترا» يسير بين الناس «وكانها بين قطع من الناس وأعضاء متفرقة» (زاراتوسترا، ص 136). إن إنسان الأزمنة الحاضرة وإنسان الماضي هما في نظره أكثر ما لا يمكن احتمالهما وما يتعد عنه في إرادته التي تخلق الإنسان المجاوز، وإنه لا طاقة له على الحياة إن لم يكن نبي المستقبل ولم يستطع العيش على أمل حلول الإنسان المجاوز. فهو يحيا إذن في إرادة المستقبل وفي انتظار للمستقبل البعيد يملأه التوتر ونفاد الصبر، ويبدو له كل ما كان مُجْزَأً في حياة البشر وقد وجد تبريره في هذا المستقبل و«خلاصه» بهذه الطريقة. إن إرادة إنسان بلغ التمام، إن إرادة الإنسان المجاوز تكثف في شيء واحد ما كان في الوقت

الحاضر «جزءاً ولغزاً وصدفة قاسية!» بيد أن هذه الإرادة لا تستطيع أن «تخلص» إلا في سبيل المستقبل، ولا تستطيع أن تريد إلا في مجال الممكن، وإلا في مجال ما لم يحدث بعد، ولا يمكنها العمل إلى الخلف. «إن الإرادة لا يمكنها ابتغاء أن تعمل إلى الخلف. أما أنها لا تستطيع تحطيم الزمن ورغبة الزمن فذلك هو أقصى أحزان الإرادة وحده». إن ما يحد كل إرادة قوة هو الالعودة في الزمان.

أفلم يظل لإرادة القوة إذن سوى إمكانية الإقرار بتفوق قوة الزمان التي تبرز في لا تحول ما كان، أو لم يظل لها إذن سوى إمكانية المصالحة مع الزمان المتصلب؟ أولاً تستطيع الإرادة أن تبغي سوى التقدم إلى ما لا نهاية، أولاً تستطيع البتة ابتغاء التراجع؟ إن نهاية فصل «الفداء» تبرز ملامح هذه الإشكالية. ويرى نيتشه أبعاد الفداء في علاقة القوة والزمان. والمرجح أن الحل الذي يأخذ بالحسبان هذه الأبعاد ربما كان على عكس كل فداء مسيحي أو ميتافيزيقي عن طريق العالم الآخر ونكران حقيقة الزمان. ولا بد إذن من النظر إلى «إرادة القوة» والزمان نظرة أكثر جذرية. إن إرادة

القوة الحياتية الخلاقة والصاعدة لا يحدّها الماضي وحسب، أي لا تحول الماضي، فهي لا تستطيع كذلك أن تصعد إلى ما لا نهاية، إنها لا تستطيع تجاوز ذاتها دون انقطاع وإلى الأبد وعلى مدى النظر. وبعبارة أخرى، لا يمكن بالتأكيد فيما يتصل بالإنسان أن يكون هنالك سلسلة لا تنتهي من صنوف الإنسان المجاوز أو إنسان متجاوز ذي قوة لا متناهية. إن الحياة الصاعدة لا يمكنها إذا ما انضافت الفترات الصاعدة إلى الفترات أن تتجاوز ذاتها إلى ما لا نهاية، والمشكلة إذن أن نعلم إن كان الزمان بالحقيقة سلسلة لا تنتهي من اللحظات قد تحدّد فيها كل ما كان وظل المستقبل وحده فيها يفسح للإرادة مجالاً للعمل ومنفتحاً في المكان، فهل يشبه الزمان خطأ لا متناهياً تفصله «الآن» إلى جزأين متغايرين، إلى ماضٍ ومستقبل؟ أصبح أن كل ماضٍ لا يمكن البتة أن يصبح مستقبلاً وبالعكس؟ أم أن هنالك معرفة أكثر عمقاً للزمان؟ إن «زاراتوسترا» واقع في برج مثل هذه المعرفة، فهو يستشفّها ولكنه لا يملكها بعد، وإنها تؤلف هذه المعرفة فكرته الحميمة كأكثر ما تكون. ويسمع «زاراتوسترا» في الفصل الذي يختم الجزء الثاني،

وهو بعنوان «الساعة الأكثر صمتاً» (زاراتوسترا، ص 142) نداء حقيقته الحميمة والخفية كأكثر ما تكون. والساعة الأكثر صمتاً هي الساعة التي يظهر له فيها جوهر الزمان ذاته، وهي الساعة الأكثر صمتاً لأنه يبرز فيها وحدها ما يفسح المكان لكل ضجة وكل صرخة. إن الغابات تتهامس والقطارات تصفر والساعات تدق والرمل ينساب بلطف في الساعة الرملية، ولكن الزمان ينساب بهدوء أكبر، فهو أكثر ما في الطبيعة هدوءاً. وتحدث «الساعة الأكثر صمتاً» إلى «زاراتوسترا»، وهي سيدته المخيفة، قائلة: «أنت تعلم ذلك يا زاراتوسترا». ولكن ما لا يجرؤ أن يفضي به لنفسه وما يبدو أنه يجاوز قوته والذي يستلزم أن يعود مرة أخرى إلى عزلته وأن يفترق عن تلاميذه، إنها هي المعرفة الجديدة والخفية لطبيعة الزمان، المعرفة التي لم تعد قانعة بالفارق اللا متبدل بين الماضي والمستقبل. و«معرفة الزمان» هذه التي ينبغي أن نعيد التفكير انطلاقاً منها بالعلاقة بين إرادة القوة والزمان إنها تؤلف الفكرة الأساسية في القسم الثالث من كتاب «زاراتوسترا» وقمة الكتاب برمته، عنيينا عقيدة العودة الأزلية للمثيل.

4- العودة الأزلية: «حول الرؤيا واللغز» و«قبل طلوع الشمس».

يؤلف القسم الثالث من كتاب «زاراتوسترا» نواة الكتاب ونقطة المركز فيه وذلك لا بالمعنى السطحي للتأليف بمفرده. وإنه ما من شك أن القصة تتقدم على نحو متصاعد مقصود نحو القسم الثالث. ففي حين يشير «زاراتوسترا» أول الأمر في ساحة السوق بعقيدته وموضوعها الأساسي الإنسان المجاوز ويتحدث فيها بعد إلى تلاميذه لكي يعلمهم موت الإله وإرادة القوة، لا يقدم لنا القسم الثالث بالحقيقة حالة يتم فيها إلقاء تعليم معين. «فزاراتوسترا» يمضي في طريقه إلى كهفه في الجبل، إلى أرفع مكان من عزلته وأقصاه حيث يواجه أعمق فكرة لديه والتي تعني آخر استحالة. ولا ريب أنه يتحدث إلى البحارة الذين يساعدونه على اجتياز البحر ولكن حديثه يُلْفُه شكل غامض، ويتحدث إلى مجنون «المدينة الكبيرة التي يمر أمامها» (ولابد من تحميل هذه اللفظة الأخيرة أكثر من معنى) ولكنه لا يتوجه حقاً في كل ما يقوله إلى شخص معين، بل الأمر في أساسه حوار داخلي والكلام الأخير لرجل العزلة بوصفه حواراً مع الذات،

وليست العناصر الكتابية غير ذات بال وليست اعتباطية، فنيثشه لا يستخدمها كي يسبغ على الكتاب تدرجاً وكثافة تتزايد باطراد وحسب، ولا يُحمّل القصة وظيفة بعث الحياة في تقابل مقطوعات تعليمية، الأمر الذي قد يورث الرتابة، ولكن لها معنى أكثر خطورة، ذلك أن نيثشه حينما يتحدث عن الإنسان المجاوز فإنما يتوجه بالحديث إلى «سائر الناس»، وحينما يتحدث عن موت الإله وعن إرادة القوة فإلى «عدد قليل»، ولكنه حينما يتحدث عن عودة المثل الأزلية فإنما يقصر حديثه بالحقيقة على نفسه. والأمر يعني بالبداية أن هنالك مراتب في أفكاره الأساسية، وإليك ما يقول نيثشه عن «زاراتوسترا» في كتابه «هو ذا الإنسان»: «سوف أروي الآن قصة «زاراتوسترا»: إن فكرة الكتاب الأساسية القائلة بالعودة الأزلية - وهي أرفع صيغة إقرار بلغها إنسان قط - تعود إلى شهر تموز من عام 1881..» (هو ذا الإنسان: ص 120). فهو يضيفي على العودة الأزلية إذن، وبتصميم مضخم، ميزة أنها نقطة المركز في كتابه، وتشير قصة «زاراتوسترا» إلى هذا المقصد بطريقة تأليفها، ذلك أن تتابع أفكار نيثشه الأساسية ليس اعتباطياً، فمع أنها ترتبط جميعها

الواحدة بالأخرى ومع أن بعضها يوضح البعض الآخر، فلا يمكن قلب ترتيبها، فنيته يعلن بادی الأمر عن الإنسان المجاوز كضرورة لازمة بالنسبة إلى الإنسان ولكن إمكانيته الداخلية مرتبطة بموت الإله، إذ لا يمكن أن يتم قلب المثالية وأن يقول «زاراتوسترا»: «لقد ماتت الآلهة جميعها، ومرادنا الآن أن يحيا الإنسان المجاوز» (زاراتوسترا، ص 87)، إلا في اللحظة التي يؤخذ فيها العنصر الفائت الإنسان (أي الآلهة والأخلاق وما وراء العالم) على أنه بُعد من أبعاد ضياع الإنسان وموت الإله نفسه، أي الفكرة القائلة بأن كل مثالية باطلة، مشروط بالضرورة بأن يسائل «زاراتوسترا» كل ما يحيا وأن يلج صميم كل ما يحيا ويلقي فيه إرادة القوة. وإرادة القوة في نظر نيتشه تؤلف طبيعة (Wesen) الموجود.

وينبغي أن لا نفهم «الطبيعة» (Wesen) بمعنى «الماهية» (essentia) وهو الشكل الثابت في المظهر، بمعنى الحياة (idea) ⁽¹⁾،

(1) هذا هو المعنى اللغوي لكلمة «مثال» الأفلاطونية.

فهي تدل بالأحرى على الطبيعة (Wesen) بالمعنى الحرفي، فتعني إذن الحركية في الوجود. إن كل موجود إرادة قوة، والأمر لا يُرى بالعين، إن جاز القول. إن الأشياء مختلفة في مظاهرها بطرق عديدة، وقد تعودنا أن نميز حقولاً حسب الفارق في المظهر، كالحجارة الجامدة والكائنات الحية من نبات وحيوان وإنسان - أو أن نميز الأشياء التي هي بحد ذاتها أشياء مصنوعة (كالأدوات والمساكن والدول) أو أن نميز العدد والشكل. ولن نتين إرادة القوة طالما اعتبرنا الفارق في الأشياء ذات المظهر المختلفة، حتى إذا ما اعتبرنا «اضطراب» كل موجود في جيتته ورواحه وصعوده وهبوطه، هذا الاضطراب الذي يساوي نيتشه بينه وبين مفهوم «الحياة»، خلصنا إذ ذاك فقط إلى معرفة إرادة القوة. إن كل موجود إرادة قوة طالما هو واقع في الزمان، إن الوجود -في- الزمان بوصفه صراعاً وكفاحاً في سبيل القوة، وبوصفه تجاوزاً، إنما يشكل سبيل إرادة القوة، وهذه الأخيرة موجودة بوصفها تابعاً للمستقبل، وهي تريد المستقبل من حيث المبدأ، وتريد الممكن وما لا يزال مفتوحاً، وإرادة القوة بوصفها وجوداً -في- الزمان لكل موجود يضطرب،

ويضطرب في الصراع، واقعة تحت سطوة قوة الزمان التي تؤمّن، باعتبارها مستقبلاً، مجال لعب لإرادة القوة، ولكنها تقلص قوتها باعتبارها ماضياً محدداً. إن الإرادة لا يمكن أن تعمل إلى الخلف، فهي مقيدة بمجرى الزمان، ولا بد أن تسير مع الزمان وأن تبغي الذهاب قدماً على الدوام وأن لا تراجع البتة، إن إرادة القوة ترتكز على مجرى الزمان، وإننا لنكتشف في النهاية علاقة فريدة من الارتكاز بين أفكار نيتشه الأساسية الأربعة. فإمكانية (وجود) الإنسان المجاوز ترتكز على موت الإله، وموت الإله يرتكز على حدس إرادة القوة، وهذه الأخيرة على جريان الزمان. إن تفكير نيتشه يحمل الطابع الفريد الذي يسمى تفكيراً يعمل إلى الخلف، طابع انقلاب غريب. وربما انفصل نيتشه أكثر ما انفصل عن الموروث الميتافيزيقي بأنه ينتقل من فكرة الوجود داخل العالم إلى فكرة العالم الواسع الذي يحتويه. إنه ينطلق من الإنسان والله، من فوق اضطراب الأشياء جميعها، إلى الكلية، والكلية إنها يراها عن طريق فكرة عودة المثلil الأزلية. بيد أنه يرسم الخطوط الأولية لهذه الفكرة أكثر مما يوسعها، إذ يكاد يخشى التصريح بها. إن مركز

فكرته يشعر بالرهبة إزاء الكلمة، وأنها لمعرفة تلفّها السرية، ونيّته يتردد ويرفع على الدوام أسواراً جديدة حول سره لأنه لا يفلح البتة في إنشاء أرفع حدس لديه مفهوماً. ويظل سر فكرته الأساسية حتى بالنسبة إليه في عتمة الغريب. وربما تجنب بذلك للمرة الأولى درب الميتافيزيقيكي يجد نفسه ضمن بعد جديده تائهاً مربكاً.

وربما فات القارئ السطحي أن محور القسم الثالث من كتاب «زاراتوسترا» قائم على فكرة العودة الأزلية وأن هذه الفكرة تؤلف موضوعه الحقيقي، فقد يظن المرء أنها موضوع بين مواضيع أخرى، ويمكن أن تبدو فكرة تبدل القيمة في أهميتها («حول اللوحات القديمة والجديدة»، «حول الشرور الثلاثة»). ولكن الحقيقة أن هذا الجزء الثالث إنما اقتصر على فكرة العودة الأزلية للمثيل وأن نيتشه نفسه أخذ ينظر إلى جوهر تحول القيم انطلاقاً من هذه الفكرة وأنه يراه وفق هذا المنظور الجديد. وهيا نحاول الآن العثور على ترابط الأفكار في القسم الثالث. إننا نلقى بادئ الأمر نبوءات وعلامات منبئة. لقد انتهى القسم الثاني بالساعة الأكثر

صمتاً، الساعة التي نادى فيها «زاراتوسترا» فكرته العميقة ومعرفته لطبيعة الزمان نداء خافتاً ولكنه واضح، وتتوالى الآن الحركة نفسها: يتخذ «زاراتوسترا» طريق العودة ويصعد على جبال أكثر فأكثر ارتفاعاً ويغلق من حوله دوائر وحدوداً مقدسة، فهو في طريقه إلى «آخر قمة عليه أن يتسلقها» ولا بد أن يصبح «أكثر الناس عزلة» كي يعاين قلب العالم. «أما أنت يا زاراتوسترا، فقد شئت أن تدرك جميع الأسباب وأساس الأمور، - فلا بد لك إذن من التفوق على ذاتك، فإلى أعلى، حتى تصبح النجوم نفسها من تحتك! أجل، إن التطلع من عل على الذات وعلى أنجمي إنما يعني وحده أنني بلغت القمة، آخر قمة ينبغي تسلقها!» (زاراتوسترا ص 148 و178 وما يليها). وقمة تفكير «زاراتوسترا» واقعة حيث يتفوق المرء حتى على تجاوز الذات يعني إرادة القوة - وحيث يرى المرء ما يجعلها بادئ الأمر ممكنة. ولكن المفارقة أن صعود «زاراتوسترا» إلى قمته الأخيرة هو نزوله في الوقت نفسه إلى أقصى عمق. وإذا يفكر «زاراتوسترا» بالأعمق يصل إلى أعلى قمة لديه «لقد سألت فيما مضى: من أين تأتي أعلى الجبال؟ وعلمت حينئذ أنها صادرة عن

البحر، وقد كتبت هذه الشهادة على صخورها وعلى جنبات قممها. وإنما ينبغي أن يبلغ الأعلى قمته انطلاقاً من الأدنى» (زاراتوسترا، ص 148). وذلك يعني أن آخر استحالة «لزاراتوسترا»، أن عظمتها التي تفوق الإنسان أكثر ما تفوق، قوامها فكرة الأساس الذي يحتوي كل شيء. إن ارتفاع الإنسان المجاوز يرتكز على معرفة بحر الزمان. وفي الفصل الذي عنوانه: «حول الرؤيا واللغز» نجد الصياغة الأولى المتخيلة عن العودة الأزلية. ويروي «زاراتوسترا» عن «رؤيا أكثر الناس توحداً» «للباحثين الجريئين والمكتشفين، وللبحارة وللمغتربين بالألغاز». إن الأكثر توحداً يرى ويستشف العودة الأزلية، والأكثر عزلة يعمل الفكر في الأعم. إن الإنسان المتوحد يقف وحده في الخارج على أبواب الكون، وإن علاقته مع هذه الأخيرة تؤلف وحدها علاقة الحنين الكبير. وإن هذه العلاقة التي تربط بين العزلة وكلية العالم لتحدد أرفع فكرة لدى «زاراتوسترا».

إن «زاراتوسترا» يروي للبحارة رؤياه، ويحكي لهم عن حدث

رمزي: لقد صعد فيها مضي على جبل وكان يحمل على منكبيه روح الثقالة، نصفها قزم والنصف خلد، ويستمر في صعوده بالرغم من هذه الروح التي يتحدى افكارها الرصاصية. وصعود «زاراتوسترا» هذا إنها هو درب الإنسان، والصعود نحو الإنسان الأسمى، نحو الإنسان المجاوز، فهو يتم غصباً عن روح الثقالة التي تجذبه إلى الأسفل. والدرب درب الخالق وسبيل الإرادة الخلاقة التي تتفوق دوماً على ذاتها. ولكن هل يمكن أن يستمر ذلك على الدوام؟ وهل يستطيع الخالق التفوق دوماً على ذاته أم أنه يصل إلى نهاية؟ أما روح الثقالة فقد كانت تهمس «لزاراتوسترا» في صعوده بالفكرة التي تخنق كل إرادة مستقبل وتخطمها: «يا زاراتوسترا، يا حجر الحكمة، أيها الحجر المقذوف ويا محطم النجوم! إنها قذفت نفسك إلى هذا العلو، -ولكن لا بد لكل حجر يرمي أن يعود فيسقط!» (زاراتوسترا، ص 150). إن جميع مشاريع البشر تعود لتسقط بالضرورة في النهاية، ذلك أن الصعود اللانهائي غير ممكن لأن الزمن اللانهائي يحول دونه، ففيه تستنفد كل قوة وهو يسيطر على أقوى إرادة، ويقصم أوسع الآمال، وروح الثقالة

تجر كل ما ينطلق إلى الوراء وتحيله سقوطاً. فإرسال النظر في هاوية الزمان وبالتالي في بطلان جميع المشاريع إنما يأتي بالشلل، والمفكر، ذلك الذي يفكر بأرفع إمكانيات الإنسان، يأخذه «الدوار» إذ ذاك. وإن كل معنى، حيال الزمان اللانهائي، يصبح بالتأكيد عبثاً، وتصبح كل شجاعة باطلة وتنقلص كل عظمة. إن روح الثقالة المأخوذة هنا على أنها معرفة لا نهائية الزمان تحول دون خروج الوجود إلى أجواء العالم المفتوحة خروجاً حقيقياً، واللانهاية الفارغة تقصي، ومثلما يستنفد الثقل كل قوة محدودة لدى الذين يرمون إلى البعيد، ويستهلكها ويفنيها في النهاية، كذلك تستنفد قوة الزمان اللانهائية في طريقها جميع القوى المحدودة التي ترفع الإنسان فوق ذاته وتستهلكها وتفنيها، ولكن «زاراتوسترا» يستعين بالشجاعة ضد فكرة القزم المثبطة، شجاعة «الفكرة الأكثر عمقاً»، هذه الشجاعة التي تقتل حتى الموت والتي تعبر حيال الحياة عن إرادة الإعادة، وهو يضع قبالة أفكار القزم الرصاصية فكرة الإنسان الأكثر شجاعة، ويقفز القزم عن كتفيه ويتخلص «زاراتوسترا» من روح الثقالة. ويبدأ الآن فقط حوارهم حول الزمان.

ولابد أن نُذكر أن إرادة القوة تبلغ حدّها حينما يتكشف الزمان على أنه اتجاه طريقها، فالمرء يستطيع أن يريد للمستقبل فقط، ولا يستطيع أن يريد للماضي فهو محدّد وثابت أبداً وفي مأمن من كل تدخل للإرادة. إن أقصى ما يستطيعه هو «الإقرار به» وتقبل جموده. ومن الممكن كذلك بهذا المعنى أن تتخذ الإرادة موقفاً بطريقة أو بأخرى حيال الماضي، إذ يمكن للمرء أن يحوّل إرادته الحرة وأن يدمج فيها ما لا يتبدل ويمكنه أن يريد وهو يقر بالقسر بملء إرادته فيتزع عنه طابع القسر الخارجي. ويمكن المواءمة بين الضرورة والحرة بالخضوع للضرورة بملء الحرية. وكان «شيلر» أول من صاغ فكرة المواءمة بين القدر والحرية، إلا أنه من الجوهرى الوقوف على أن فكرة «شيلر» هذه قاصرة تماماً عن تفسير التصور الجديد للزمان لدى نيتشه. «فزاراتوسترا» ينطلق في حوارهِ مع القزم من تصور آخر للزمان ويتحدث «عكس» حديث القزم الذي يمثل، حسبما رأينا، تصوراً معيناً للزمان. وينطلق «زاراتوسترا» بالضبط من التصور التالي: إن بوابة «الآن» ملتقى دريين طويلين، ويمتد هذان الدريان امتداد النظر، وإلى ما لا نهاية، إلى خلف

وأمام. ويحدد نيتشه بادئ الأمر بأقصى الدقة الفارق بين دربي الزمان. إنها يتصادمان ويتعارضان في الآن، فالماضي ما كان محدداً، والمستقبل ما لا يزال مفتوحاً، - والماضي والمستقبل متغايران تماماً ومتناقضان، ولكنهما يلتقيان مع ذلك في الآن، وما لا يقبل المقارنة يملك حداً مشتركاً. وانطلاقاً من هذا الحد الزائل الآن الحاضرة ينطلق دربان متغايران تماماً وجهة اللانهاية، ويشكلان، كل فيما يخصه، «أبدية» ماضية و «أبدية» آتية. ويبدو واضحاً من هذه البداية أن «زاراتوسترا» يتخذ نقطة انطلاقه في واسطة الزمان داخل العالم، ويُفهم الزمان على أنه تتابع وتوالي «أنات». فإذا أخذنا «أنا» معينة، قامت خلفها سلسلة لا تنتهي من «الأنات» الماضية، وأمامها السلسلة ذاتها التي لا تنتهي من «الأنات» الآتية. ولكن - والسؤال حاسم - هل تذهب هذه السلسلة بالحقيقة وجهة اللانهاية، وهل يفترق الدربان بالحقيقة دونها نهاية، وهل يقع خلف كل ماض بعيد ماض آخر أكثر بعداً، وذلك إلى ما لا نهاية؟ وهل الأمر واحد بالنسبة إلى المستقبل؟ وهل يقوم أمام المستقبل الأكثر بعداً مستقبل آخر يفوقه بعداً؟ أولاً يبدو التفكير الإنساني بمثل

هذه المسافات وكأنه يجرّ إلى الموت؟ وهل نستطيع بالحقيقة التفكير في لا نهائية الزمان هذه؟ ويسأل «زاراتوسترا» القزم إن كانت الدروب المتعارضة تتناقض إلى الأبد. والسؤال يعني إن كانت نقطة الانطلاق من داخل العالم لفكرة الزمان الناجمة عن الفارق بين دربي الزمان، إن كانت الحقيقة القصوى والحاسمة فيما يتصل بالزمان. ولكن ما عسى لفظة «أبدي» أن تعني في أبدية الماضي ولا نهائيته، وما عساها تعني بالنسبة إلى المستقبل؟ وهل الأبدي يتناوله التفكير حقاً؟ أم هو أبدية زائفة للتكرار المستمر؟ أما جواب القزم فصحيح من وجهة نظر نيتشه ولكنه بالغ السهولة «وقال القزم هامساً: كل ما كان مستقيماً كاذب. إن كل حقيقة منحنية، والزمن نفسه دائرة» (زاراتوسترا، ص 152). فبماذا يوفر القزم لنفسه حلاً سهلاً؟ إن الزمن دائرة، والماضي والمستقبل يتشابكان فيها كمثل الحية التي تعضّ ذنبها. ودائرة الزمان تُفهم إذن على صورة دائرة داخل العالم وحلقة من «آنات الزمان» ومن لحظة «الآن». ولكننا نفسد بذلك المعنى الأساسي لفكرة العودة الأزلية.

ويقع نيتشه نفسه على الدوام في طريقة تفكير القزم، فهو يعبر عن عودة المثلث الأزلية في مجازات مستخلصة من «تتابع الزمان»، بمعنى أنه يعبر عنها بصورة الحلقة. ولكن ربما لم يكن الأمر ممكناً على غير هذا النحو لأننا لا نملك مفاهيم وتصورات قبلية خاصة بالزمان نفسه، فجميع مفاهيمنا حول الزمان تتجه إلى داخل العالم. ونحن لا نفكر بالكلية الزمنية لأن هذه الأخيرة طابع مميز لكلية العالم. وربما لم يكن التفكير بكلية الزمان الكلية ممكناً إلا بإقصاء الامتثالات داخل الزمان على نحو مستمر. على أن نيتشه لا يعالج فكرة العودة الأزلية في فصل «الرؤيا واللغز» بل يتم التعبير عنها على نحو مؤقت وتمهيدي. أما الأساسي في الأمر فكونه يطرح المشكلة فيه وفق منظور الفهم المعتاد للزمان وإن «زاراتوسترا» يبرز فيه الفارق بين دربي «الماضي» و «المستقبل» وتناقضهما بإيضاحه لا نهائية دربي الزمان المتفارقين وأزليتهما - ليخلص إلى خص هذا التفارق وهذا التلاقي بسؤال واحد..

فماذا تعني أزلية الزمان؟ أزلية الزمان الماضي وأزلية الزمان

المستقبل؟ إن «زاراتوسترا» يستخلص من أزلية الزمان المزدوجة خلاصة تخالف جميع التصورات المعتادة. فلئن قامت أبدية خلف هذه «الآن» أفلا ينبغي حينئذ أن يكون كل شيء قادر على الجري قد اجتاز هذا الشارع؟» ويستحيل بعبارة أخرى أن يكون الماضي اللانهائي سلسلة لا تنتهي من الأحداث الدائمة الجدة. ولئن كان هنالك ماض لا نهائي، فإن كل ما يمكن أن يحدث قد سبق والحالة هذه وحدث فيه بالضرورة. ولا يمكن أن ينقص شيء في هذا الماضي ولا يمكن لأي شيء أن يكون مجرد مستقبل، فالأزلية الماضية لا يمكن أن تكون غير تامة. وإذا كان الزمان في غور الماضي السحيق أزلية انقضت فإن هذه الأخيرة لا تستطيع بوصفها زماناً أن تدع شيئاً خارج ذاتها، وكل ما يمكن حدوثه قد سبق بالضرورة وحدث فيها. إن أزلية الماضي تستلزم أن يكون قد حدث كل ما يمكن أن يحدث بمعنى أنها تستلزم أن يكون قد انقضى زمان «تام»، وكذلك يستلزم المستقبل اللانهائي والأزلي ورود جميع الأحداث داخل الزمان في المستقبل. وإذا ما رأينا في الماضي والمستقبل أزليتين، فلا بد من أخذهما كليهما بمثابة زمان تام

يحتوي كل المضمون الزمني الممكن. ولكن هل يتوفر الزمان «التام» مرتين؟ أوليس الأمر من قبيل المستحيل؟ أما بالنسبة إلى نيتشه - زاراتوسترا، فإنه ينجم عن ذلك فكرة عودة المثلث الأزلية. فإذا كان كل من الماضي والمستقبل الزمان بتمامه، فكل ما يوجد داخل الزمان وكل ما يسير «ضمن» الزمان، كل ذلك قد اجتازه بالضرورة وسوف يجتازه بالضرورة من جديد. إن عودة المثلث تركز على أزلية مسيرة الزمان، فلقد تم كل شيء بالضرورة وينبغي أن يعود ثانية «وهذا العنكبوت البطيء الذي يزحف في ضياء القمر وضياء القمر نفسه، وأنا وأنت اللذان نتهامس بأشياء أزلية تحت هذه البوابة، ألا ينبغي أن نكون جميعنا قد سبق وكنا ههنا؟ أوليس علينا أن نعود ونجري من جديد في هذا الشارع الآخر، في هذا الشارع الطويل المحزن، ألا ينبغي أن نعود إلى الأبد؟» (زاراتوسترا، ص 152).

وحينما بلغ «زاراتوسترا» هذا الحد البعيد من تساؤلاته سمع صراخا، واكتشف راعيا كانت حية قد دخلت في حلقة، وذلك

يعني أن فكرة العودة الأزلية التي ترمز إليها الحية تملأ فم الإنسان قرفاً وتخنقه، وهي فكرة تضيق عليه أنفاسه. فإن كان كل شيء يعود فكل سمو للإنسان باطل والدرب الوعر الذي يؤدي إلى الإنسان المجاوز عبث مجنون، لأن الإنسان الصغير النفس والتعيس يعود هو الآخر إذ ذاك، وكل جرأة تصبح باطلة. وفكرة العودة الأزلية تناقض الآن إرادة القوة والانتصار على الذات أكثر مما فعلته روح الثقالة من قبل. ولكن ذلك محض أمر ظاهر، إذ ينصح «زاراتوسترا» الراعي بأن يعض رأس الحية التي دخلت في فمه، ويفعل الراعي ويتحول آنذاك: «فلم يعد إنساناً ولا راعياً. لقد تحول وكلله النور وكان يضحك! ولم يضحك رجل قط على الأرض كما ضحك» (زاراتوسترا، ص 153). وإذا ما تغلب المرء على فكرة العودة الأزلية وإذا ثابر على مقاومتها فإن الوجود يتحول تحولا حاسما ويتحول الجد والثقالة إلى خفة الضحك التي تفوق الإنسان. إن فكرة العودة الأزلية تتضمن مظهرين نوعا ما، إذ يمكن النظر إليها أما من وجهة نظر الماضي على وجه الخصوص، وأما من وجهة نظر المستقبل على وجه الخصوص. فإذا لم يكن كل

حدث سوى إعادة لحدث ماضٍ، فإن المستقبل محدد هو الآخر بالتأكيد ولا يعدو كونه إعادة لما سبق أن جرى، وليس بالحقيقة من جديد تحت الشمس، فالمستقبل يتبع دربا لا يتحول وقد حُدد سلفاً، وكل عمل وكل شجاعة ضرب من العبث والبطلان، لأن كل شيء قد سبق وقُرّر. إلا أنه يمكننا القول كذلك إن كل شيء باق رهن الإنجاز، ومثلما نحزم أمورنا الآن، سوف نحزم بالضرورة أمورنا على الدوام مرة ثانية في المستقبل. إن الكل لحظة دلالة تجاوز الحياة الفردية، وإنما لا تقصر دمغتها على المستقبل الذي تمكن الإحاطة به بالنظر بل تشمل أيضاً ما سوف يأتي من كل إعادة آتية، إن قوة ثقل الأبدية ترتكز على اللحظة. ومثلما يقرر الوجود الأرضي في المفهوم المسيحي مصير النفس في العالم الآخر، كذلك يتحكم القرار الأرضي الذي اتخذ في اللحظة بسائر أنواع إعادات الوجود الأرضي الواقع خلف حدود النظر، وغالباً ما يعمل نيتشه بفكرة أن اللحظة حاسمة فيما يتصل بالأبدية وإن قوة ثقل جديدة قد مُنحت للوجود الإنساني من جراء عقيدة العودة الأرضية.

إلا أن الإشكال يعترو كلا المظهرين بالنسبة إلى الفكر المتشدد، سواء المظهر القدري أو المظهر الذي تركز الأبدية وفقه على القرار الراهن. ولكن فكرة العودة الأزلية تزيل تعارض الماضي والمستقبل، أو هي تضيي، بعبارة أفضل، على الماضي طابع المستقبل، طابع الإمكانية غير المحددة، وعلى المستقبل طابع الماضي المحدد. ويتداخل الزمانان تداخلاً غريباً. فالزمان ما كان محدداً وغير محدد في آن واحد، وما سبق وقرر وما يزال ينتظر التقرير. والماضي يتمتع بميزات المستقبل كما يتمتع المستقبل بميزات الماضي. وتستطيع الإرادة الآن ألا تبغي العمل إلى الأمام وحسب بل تريد فيما تريد العمل إلى الإمام أن تعمل كذلك إلى الخلف. ويفقد الزمان اتجاهه الوحيد الوجهة وتنضعضع الأعمدة الصلبة التي تحدد الفهم العادي للزمان.

ولكن ذلك كله لا يمكن إلا أن يربكنا، إذ لا يزال يستحيل علينا أن نتبين إن كان نيتشه يقتصر على تصور فكرة خيالية محمومة تفكك أية صيغة من صيغ إدراك الزمان أم توفرت لديه معرفة

أكثر عمقا للزمان وكنيته الكلية. ولسنا على بينة إن كان يرى طبيعة الزمان وفق الوجهة التي تزودنا بها حركة الموجود داخل العالم ذات الاتجاه الوحيد، أم أن فكره يبغى الذهاب خلف حدود هذا الحقل. ذلك أن ترابط الأفكار في القسم الثالث من كتاب «زاراتوسترا» قد رُتّب بطريقة عجيبة، فالبشارة بالعودة الأزلية - بعد أن بدأت في الفصل الذي عنوانه «حول الرؤيا واللغز» وقد سبق أن حلّله - تتوقف في الظاهر. ولكن هذا الانقطاع يقتصر على توفير طابع الإشارة التي تتزايد قوة باطراد. وإن «زاراتوسترا» ليعلم عن هذه النبوءة في فصول عدة: «ها هي الظهيرة، إنها آتية وهي تقترب!» ولكن «الظهيرة» تعني البشارة بالعودة الأزلية، وهي واسطة الزمان التي يكشف فيها عن جوهره والتي يظهر فيها الزمان الذي يتضمن كل شيء والذي يفتح مجال كل موجود في منفسح لعب مفتوح. والفصل الذي عنوانه: «قبل مطلع الشمس» (زاراتوسترا، ص 156 وما يليها) ذو دلالة كبيرة جداً. وإنه لمن الممكن ألا نبصر فيه سوى استفادة وجدانية وسوى اغتباط جذلان في نفس سحرها جمال السماء الخفي في الصباح. إلا أن تلك

إساءة للمعنى خطيرة، ذلك أن صور نيتشه الشعرية تمثل على الدوام مجازات لفكرته. وإن ما يلاقيه «زاراتوسترا» قبل مطلع الشمس هي «هاوية النور» وفسحة العالم المفتوحة المتألفة، إنها السماوات بكل ألقها تسبغ على الأشياء جميعها طابعها المرئي وتبسط قبة من فوقها وتجمع وتؤلف ما كان مبدداً. «أن أرتمي في عليائك فتلك أعماقي، وأن ألوذ بنقائك فتلك براءتي!» والمفكر هو الذي انفتح على سماء الضياء الواسعة، وعمق فكره خاضع لقدرته على التعرض لضياء النور الذي يشع خلف حدود الأشياء جميعها..

و«براءة» الوجود إنما هي في نظره النور المنسكب على جميع الأشياء. وحيثما يتم التفكير بالعالم يختفي «الذنب» و«العقاب» - وهما لفظتان بشريتان تفسدان صفاء السماء كمثل سحب تمر على صفحتها - كما يختفي غضب الآلهة وقدرتهم على إدارة دفة العالم. «على الأشياء جميعها تمتد سماء الصدفة، سماء البراءة، سماء الأمور التقريبية وسماء الجرأة» (زاراتوسترا، ص 158). والسماء الكائنة

فوق جميع الأشياء هي المكان الزمني والزمان المكاني للعالم. وحينما يفتتح أمام الفكر العالم الذي يمنح المكان ويسمح بالزمان تتفكك مملكة ما وراء الإحساس الشبحية وينهار التفسير الأخلاقي والميتافيزيقي للموجود. «لأن الأشياء جميعها قد تعمدت بنبع الأبدية، خلف حدود الخير والشر. ولكن الخير والشر إن هما إلا ظلال هاربة وأحزان رطبة وغيوم مرتحلة». بيد أننا حين نقول إن جميع الأشياء قد تعمدت بنبع الأبدية فما ذلك لأنه قد يكون لها خلف دلالتها الأرضية ووجودها الزائل طبيعة فوق الأرضية وأنها قد تكون «الشيء في ذاته». فالأبدية والزمنية لا تختلفان وليستا بالحقيقة سوى شيء واحد، «فالزمان هو الأبدية» بوصفه العودة الأزلية. وإن رؤية الموجود في نور العالم تعني إقصاء جميع المقولات التي تتناول «العناية الإلهية»، والمدلول الأخلاقي والحكمة من مجرى الأمور داخل الزمان واعتبار هذا المجرى بمثابة «رقصة» وبمثابة حلقة يرقص فيها كل شيء رقصة دائرية. «أيتها السماء التي فوقي، أيتها السماء النقية العالية! إن نقاءك الآن في نظري يكمن في أنه لا يوجد عنكبوت أزلي ونسيج عنكبوت يمدده العقل، وأن

تكوني مهادا ترقص عليه المصادفات الإلهية، وأن تكوني طاولة إلهية للنرد واللاعبين الإلهيين!». إن لعب الوجود نفسه قد أدرك الآن على أنه الإلهي، والمفكر الذي يقف في الخارج في سماء النور الفسيحة وفي العالم الفسيح، إن هذا المفكر ليقف على هذا النحو «خلف حدود الخير والشر، وعلى مقربة من الكل وفي وسعه حتى أن يسأل السماء قائلاً: «ألسنّ النور مثلما أنا النار؟ ألسنّ من ذكائي في موضع شقيقة الروح؟» وليس انفتاح «زاراتوسترا» على العالم مجرد مزاج وليد الصدفة يمتلكه، بل موقف أساسي غني بالحياة الجوهرية والطريقة التي يتكشف بها العالم نفسه للمفكر ويفتح عليه ويلازمه، والطريقة التي يفتح بها فكراً، كان فيها مضي دائم الارتباط «بالمواضيع»، على المنطقة الكبرى التي تصدر عنها. وعلى العكس - وربما أمكن القول في تفكير نيتشه - فبمقدار ما يكون إدراك الإنسان أعمى حيال العالم. بهذا المقدار يربكه فيض الموجود وتقل فرص وقوفه في الخارج تحت سماء النور وفوق الأشياء جميعها ويغلب سقوطه تحت وطأة رؤوس الثقالة والأشكال التي يتدعها أي الأخلاق والميتافيزيقا والدين، وسيء

بالمقدار نفسه فهم طبيعة الزمان ويعتبره على شكل خط وحيد الاتجاه يتضمن فارقاً قاطعاً بين ماض لا يتبدل ومستقبل غير محدد. إن مشكلة تبدل القيم برمتها في هذا القسم الثالث خاضعة للمشكلة الأساسية التي تطرح ضرورة اعتبار طبيعة الزمان بمثابة عودة المثل الأزلية.

5- العودة الأزلية: التصور الكوزمولوجي للمشكلة الأخلاقية، عودة المثل

إن «عودة المثل الأزلية»، وهي أعمق فكرة في فلسفة نيتشه، تقع موقعا فريدا بين عتمة ونور، إذ تفتقر هذه الفكرة في الظاهر إلى الصياغة وإلى شكل تصوري دقيق. فهي تشبه نبوءة غامضة وكشفاً عرافياً عن سر ما، أكثر مما تشبه برهاناً فلسفياً مُحْكَمًا. إن زاراتوسترا «نبي عودة المثل الأزلية»، ولكنه لا يعلمها في الواقع بل يكتفي بالإشارة إليها. ويأتي التعبير عن «رؤيته» الهاوية الزمان على هيئة «لغز»، وليس ما يدفعه إلى التحدث بلغة الألغاز لذة تعثرها الشبهات في المساهر والتخفي. ذلك أن نيتشه قد بلغ في تصوره

للعودة الأزلية حدة ما يمكن التعبير عنه في نظره، ووصل إلى حدود القول والعقل والطريقة. ولا يتجلى في عجزه عن التعبير «بالمفاهيم» عن نظرية العودة الأزلية انعدام الكفاية الفردية بل انعدام كفاية التراث الفلسفي الذي يقف نيتشه على أرضه. إنه يناهض بالطبع الميتافيزيقا التقليدية ولكنه لا يزال يرتبط بها بمعارضته لها، فهو يقلبها ويفكر بعبارات تعاكس المثالية، ولكنه يعمل بالأدوات الفكرية العائدة للميتافيزيقا. ونيتشه، كممثل «يانوس»، شخصية ذات وجهين. فنضاله ضد الماضي والأفلاطونية والمسيحية وضد أخلاق العبيد، يعني ضد تفسير للموجود سجين الضياع الإنساني، إن هذا النضال يتحرك إلى حد كبير ضمن مقولات الميتافيزيقا وصيغ تفكيرها مع أنه «يقلبها». ويظل شاغله الأساسي تفسير الموجود أي الأشياء داخل العالم. إلا أن كلية العالم تضحى بعودة المثلil الأزلية مشكلة بالنسبة إلى نيتشه. ونيتشه يدرك دون شك هذه الكلية من زاوية الزمان. فكلية العالم تعتبر بمثابة كلية الزمان وبمثابة أزلية الزمان وفعل العالم في الزمان، ولكن نيتشه يتطلع بذلك شطر المستقبل وينفتح على شيء لا ينضوي تحت

قول أو اسم. أما إنه لا يملك المفاهيم التي توافق هذا الموقف وأن يظل معلقاً، بمعنى اللفظة الحقيقي، فوق الهاوية فإنها يعني أنه في موقع الريادة. «إن الرائد، يا إخوتي، ضحية على الدوام» (زاراتوسترا، ص 186). إن نيتشه رائد فكر يحاول إدراك العالم بالقفز فوق الأشياء جميعها، ولأنه ينبغي التفكير بالعالم بالقفز فوق الأشياء جميعها ويتجاوز الموجود داخل العالم فإن رؤيته الكونية تغوص أكثر في الدائرة التي يريد تجاوزها. وحيثما ينظر إلى العالم من فوق الأشياء على أنه ما يحتوي كل موجود ويتجاوزه، فإن تصور هذا العالم يتم دوماً انطلاقاً من الأشياء، حتى لو الأمر يجري بالانصراف عنها انصرافاً واضحاً.

إن نظرية نيتشه في عودة الأشياء الأزلية تنطلق من الزمن الخطي ومن التابع داخل الزمان الذي يشتمل على تفريق واضح بين الماضي والمستقبل لتنتقل فيما بعد إلى إلغاء الزمن الخطي وإلى إلغاء اتجاهه الخطي والفارق فيه مُخْلَفَة الإشكالية في لا نهائية الزمان وأخذة الأزلية بمعنى جديد عجيب. وإن نظرية نيتشه في عودة

المثيل الأزلية لتدور حول قطب مفهوم الأزلية هذا، وينبغي أن نتساءل وأن نتحرى إن كان نيتشه يقصد بـ «الأزلية» مجرد زمن خطي يمتد إلى ما لا نهاية أم أنه معرفة أساسية للعالم تتجلى في مفهومه للأزلية. ذلك أن عودة المثل الأزلية تظل ضعيفة التحديد في كتاب «زاراتوسترا».

إن فكرة العودة الأزلية تهيمن على القسم الثالث من كتاب «زاراتوسترا» بأكمله، ولكنها تؤلف موضوع فصلين وحسب من ستة عشر فصلاً يشتمل عليها الكتاب، الفصل الذي عنوانه «حول الرؤيا واللغز»، ثم الآخر وعنوانه «المتأمل للشفاء». إلا أن نيتشه يدور حول هذه الفكرة في سائر الفصول الأخرى، فجميع الموضوعات (الإنسان المجاوز وموت الإله وإرادة القوة) تُطرق منذ الآن وتُستعاد من زاوية فكرة العودة الأزلية. ويصبح لون الوجود وموقفه إزاء العالم الميزان الذي توزن به الأشياء جميعها، بينما تُحدد زاوية «الانفتاح على العالم» عظمة الإنسانية، فالحياة التي تبلغ أعظم حد من الانفتاح على العالم تحتل المكانة العليا.. وإنما

الإنسان المجاوز من وقف أكثر ما يقف في الخارج وفي كلية العالم والذي يدرك هذه الكلية على صورة لا نهائية الزمان أي بمثابة عودة المثلil الأزلية. فبمقدار ما يقترب وجود ما من الإنسان المجاوز، بهذا المقدار ينجر فوق ما هو معطى في الآن الحاضرة وينفتح على هاوية النور. ويمكننا على هذا النحو فقط أن نفهم كيف يتبع الفصل الذي عنوانه «قبل مطلع الشمس» والذي يعبر عن الارتفاع في أجواء العالم عن طريق رمز سماء النور، كيف يتبعه مباشرة الآن فصل يتحدث عن الفضيلة التي تورث التحول. بيد أن نيتشه لا يتخلى عن مشكلته ولا يهجر درب الكوزمولوجيا ولا يتقل إلى المشكلة الأخلاقية كما قد يتبادر إلى الذهن، بل يدركها بالأحرى من زاوية كونية. فهو يتبين فيما يدعونه فضيلة خسارة على صعيد العالم. Weltverluet ذلك أن الإنسان، الكائن الحي، الذي يُتاح له أن يقف في الخارج وفي أجواء العالم وأن يعرف اللانهائي ويحيط به يمكن أن ينغلق دون هذه الإمكانية ويمكن أن يتناقص وينحل، إن جاز القول. إن نيتشه يدرك الضحالة على أنها ضمور العلاقة بالعالم، فإن أقام الإنسان فيما كان أقرب إليه مكاناً وزماناً

وإن اقتصر على المحدود والراهن، وإن لم يبع من بعد سوى السعادة الرخيصة والرفاه والرضى، وإن أصبح ضعيفاً ليئلاً فلأن أجواء العالم الواسعة لا تحفّظ عبر حياته ولأنه لا تدفعه رغبة، من بعد، باتجاه الفسيح المترامي. والفضيلة التي تُصاب بالنحول علامة تكشف فقر الوجود في علاقته بالعالم.

ويضع نيتشه مرة أخرى الإنسان المفتوح على العالم قبالة الإنسان المغلق على العالم. ويشيد «زاراتوسترا» بمجد سماء الشتاء الصامتة في الفصل الذي عنوانه «على جبل الزيتون»، فهي في نظر «زاراتوسترا» رمز الإنسان العظيم الذي يفتح انفتاحاً واسعاً والذي لا يطلب الدفء الهادئ لدى «القريب» ولا يحتمي خلف حبة القريب بل يحتل بالأحرى الأجواء الواسعة الصقيعية التي تحيط بحرارة المناطق القريبة. إن العلاقة بين الإنسان العظيم الذي يعيش في رياح العالم وصغير النفس الذي لم يعد يقف في الخارج، في اللانهاية المفتوحة، بل ينطرح أرضاً ويتقلص ويختبئ في غرفته، في مدينته، في جماعة الجمهور باعث الدفء، إن هذه العلاقة هي

تلك القائمة بين الأجواء الواسعة الصقيعية والحرارة المحددة المحدودة، بين الصمت والضجة التي يحتويها في داخله. «يا سماء الشتاء الصامتة التي تلتحي الثلج، أيتها الرأس البيضاء ذات العينين الصافيتين الممدودة فوق رأسي! يا رمزاً لإلهيا لنفسي ولجراتها».

إن «زاراتوسترا» يدرك نفسه بمثابة الإمكانية بمقابل «النفوس التي تغطيها الأدخنة، والمنغلقة المهترئة العفنة الهزيلة». و «زاراتوسترا» يقف وسط رياح العالم، ومن كان منفتحاً على العالم كان كذلك هو المستقل حقاً والذي يملك «أنا» له. أما الوقوف في أجواء العالم الفسيحة فلا يطفئ الأنا، بل يتلازم الاثنان، على العكس، في الأصل.

وفي الفصل الذي عنوانه «عبوراً»، لا يقتصر «زاراتوسترا» على رفض المدينة الكبيرة، إذ ليست المدينة الكبيرة سوى أقصى مثال على «غياب العالم» Weltlosigkeit. ولا سبيل للإنسان العظيم إزاء هذا الفقر على صعيد العالم Weltarmut إلا أن «يعبر». وإذ

يعرض «زاراتوسترا» عن أسبق تصميم عن جميع صيغ الإنسانية الفقيرة على صعيد العالم فإنه يعود في النهاية إلى الحرية في جبله، إلى العزلة «موطنه» الخاص. والإنسان لا يتخذ موطنه في ازدحام المدن الكبرى لدى الضحليين والمطيعين، لدى المتفانين والفقراء على صعيد العالم. إن نيتشه يدرك بذكاء عميق أن الوطن لا يقوم إلا حيثما العالم موجود. ولقد درجنا على اعتبار جوهر الوطن اعتباراً ضيقاً جداً، من ذلك مثلاً حينما نرى أنه حياتنا حصراً، وأنه بيت الطفولة وحديثها، الأمر الذي يبدو لنا فيما بعد بالغ الصغر والتفاهة. ولكننا نسيء بذلك فهم الوطن والطفولة. فالوطن إنما هو الانغراس والقرب الأليف للأرض في الانفتاح على العالم. وحياة الطفل لا تتأثر بالأشياء القريبة والملموسة وحسب، كالطابة والدمية، بل تتجاوزها أيضاً الأنسام التي جاءت من بعيد وسحب السماء وارتعاشات الليل. إن نيتشه يعتبر عزلة «زاراتوسترا» بمثابة وطن لهذا الأخير. والوطن هو القرب الأساسي للأشياء جميعها وإن وجودنا ليمحض الأرض حباً غير محاذر حيثما يتسنى له القرب في أجواء العالم الفسيحة. إن «زاراتوسترا» يحيط به الآن في

عزلة الجبال «صمت مغتبط» عظيم، وفي هذا الصمت يخفق العالم. أما في الأسفل لدى الناس فتسكن الضجة ولغط الناس الذي يحيل موضوعه نفسه إلى عدم، تلك الضجة التي لا تتيح من بعد الصمت العالم الكبير أن يفتح ذات يوم، هذا الصمت الذي يتسنى لوجود ما إن يخلد إلى نفسه فيه في سبيل مهمته. «إن المرء ليفقد ما يعرفه عن الناس حينما يعيش بين الناس. فبين الناس الكثير من المواقع الأمامية - وما عسى تفعل «ههنا» العيون التي ترى في البعيد، العيون التي تحنّ إلى البعيد!» إن «زاراتوسترا» يتمتع بنظر يحنّ إلى البعيد، نظر الحنين الكبير الذي يندفع باتجاه الكل والذي يبحث عن إنسان الانفتاح الأقصى على العالم، الإنسان الذي يعرف العودة الأزلية.

وفي فصل «الشروع الثلاث» الذي يخلف للوهلة الأولى انطبعا بطرح معضلة أخلاقية، يقوم نيتشه بتحري الأشياء الثلاث التي حملت أكبر قسط من اللعنة، بروح ناقدة، عنينا الشهوة والنزوع إلى السيطرة والأنانية. بيد أن مشكلة العالم توجه هذا البحث في

الخفاء. ولابد كـيـا نـتـيـن الأـمر من امتلاك عينين تريان في البعيد. ويجدر بنا النظر إلى هذا الفصل من وجهة نظر ترابط الأفكار في القسم الثالث. فالمشكلة الرئيسية في القسم الثالث برمتها مشكلة العالم. فما صلة الشهوة والنزوع إلى السيطرة والأنانية بالعالم؟ قد نستطيع الإجابة بأن هذه الشرور الثلاثة تعتبر منذ العصور القديمة بمثابة عناصر في «موقف فكري عالمي» وعكس موقف التقشف الذي يرتفع فوق العالم. ولكن «العالم» يعتبر بهذه الطريقة بمثابة نزعة إنسانية وكمين وشل للغرائز، لا بمثابة الكل الذي يحتوي كل موجود. ويعتبر العالم، بالمعنى الوجودي، على أنه صيغة من صيغ الوجود الإنساني. ولكن نيتشه ينظر إلى الشهوة والنزوع إلى السيطرة والأنانية طبقاً لعلاقتها بالعالم. إنه ينظر إليها كـيـا يعلم إن كانت صيغ انفتاح على العالم أم صيغ انغلاقه. ولا يكتفي نيتشه بأن يضع ما يناقض قيم التراث المسيحي، الطهارة والتواضع والتفاني، ولكنها توجهه على السواء مشكلة أن يعلم إن كان يتجلى فيها، وإلى أي مدى، انفتاح على العالم وإمكانية الوقوف في الخارج، في الكل. «الشهوة والنزوع إلى السيطرة والأنانية. لقد تناولتُ هذه الأمور

الثلاث أو في اللعنات والافتراءات حتى الآن - وأريد أن أذكرها بميزان الإنسانية» (زاراتوسترا، ص 176). وإذا ما توقفنا عن النظر إليها بالمعنى الشعبي، فإن هذه الفضائل الثلاث تكشف حينذاك «لزاراتوسترا» عن علاقة جوهرية بالعالم. فالشهوة تمثل في نظره «السعادة القروية للأرض والفوران في تبيين الحاضر في كل مستقبل» (زاراتوسترا، ص 177). ففي الشهوة يرتفع الوجود ذو الصبغة الفردية فوق ذاته في سلسلة الأجيال اللانهائية، وقيم في كلية الزمان مع أنه يغرق ظاهرياً في نشوة الآن. والشهوة تمثل إلى حد ما الوجود الطبيعي في كلية الزمان، والفوران في تبيين كل مستقبل، يعني تبيين كلية الزمان. ففي الآن المحدودة يقوم في الخفاء الزمان اللامحدود. ويمثل النزوع إلى السيطرة، من جهة أخرى، في نظر «زاراتوسترا» القوة التاريخية التي تهدف فيما تصبو إليه إلى ما وراء كل راحة وكل مقام بوصفها مبدأ الاضطراب والتي توقف الأفراد والشعوب وتدفعهم على درب تاريخهم. إن النزوع إلى السيطرة هو ما يدفع إلى العمل والذهاب قدماً، إنه الزمان بوصفه تاريخاً. وكل عصر يتفوق على ذاته بفضل النزوع إلى السيطرة كـ

يتجه شطر أزمنة تتباعد أكثر فأكثر. والتزوع إلى السيطرة لا يضيع فيها هو قريب وما سبق أن توصل المرء إليه، فهو لا يتوقف البتة، ولكنه يشير إلى الدرب صوب الأجواء الفسيحة، صوب ما لا يمكن التنبؤ به بعد. وهو عكس كل «فضيلة تورث النحول» وكل تقييد وكل اعتدال. ثم يأتي حب الذات - ولا نقصد الأنانية البائسة في حياة تعيسة، بل الفضيلة المعطاء في النفس التي تسرف بذاتها عن فيض في خيراتها، النفس التي تحتاج إلى العالم والتي لا تلقى أساساً واستقراراً إلا حينما تحف بها المسافات المترامية. وفي هذه الشرور الثلاث بأكملها تتجلى بوضوح العلاقة بالعالم. وإذا شئنا أن نتحدث منذ الآن عن «تبدل في القيم» فلا بد أن يكون واضحاً إذ ذاك أن مبدأ تحول القيم في هذا الموقع إن هو إلا عظم العلاقة بالعالم أو صغرها.

وإننا لتبين ذلك على نحو أوضح في الفصل التالي، وعنوانه «حول روح الثقالة» (زاراتوسترا، ص 179). ذلك أن نيتشه يزودنا ههنا إلى حد ما بملخص عن كل ما تميز حتى الآن تميزاً سلبياً على

أنه الوجود المنغلق دون العالم. إن «زاراتوسترا» يدرك ذاته بمثابة النقيض لروح الثقالة، فهو «عدوها اللدود، عدوها حتى الموت، عدوها الأزلي». إن طريقة «زاراتوسترا» طريقة العصافير، فهو الذي ينهض في السماوات والذي يطير والذي يفيض، والذي يقف خارجاً في الكل، إنه إنسان الفوران الكلي. ولعل ما كان في السابق حاسة وتسليماً لله، وتسليماً مثالياً لعالم آخر أحلامي، هو الآن في نظر نيتشه العلاقة العميقة والحقيقية مع العالم. وإن أرفع زخم في الحياة زخم من طبيعة كونية. وروح الثقالة إذن تمثل تلك النزعة التي تضيق على الإنسانية من جراء قيودها، والتي تربطها وتكبلها بالموجود وبالأشياء القائمة داخل العالم، والتي تنسيه العالم. وليس من شك أنه لا يمكن أن يكون هنالك خسارة على صعيد العالم بمعنى اللفظة المطلق لأن الإنسان منفتح على العالم في حياته الأساسية، ولكن عالمية الوجود يمكن أن تتعرض لانقلاب عجيب، إذ يستطيع الوجود أن يعترض عن العالم، الأمر الذي يستحيل وقوعه إلا بالنسبة لوجود يشترك في العالم. ليس الحجر أعمى لأنه لا يتمتع إطلاقاً بإمكانية الرؤية، فالعمى صيغة سالبة.

ولا يمكن أن يقوم هنالك عمي حيال العالم إلا حينما دخل نقيضه في تركيب وجود موجود ما. والوجود الذي عمي عن العالم وجود «متجرد» في الآن نفسه. إن العالم والأنا متلازمان، فبمقدار ما يفتح الإنسان على العالم، بمقدار ما يحقق ذاته ويكتسب الأصالة. وإنما الأنانية أن يوجد المرء في الفوران وفي حرية الخالق. ولكن الحياة والأرض خفيفتان بالنسبة إلى الخالق، فالإنسان يتحرر بالخلق من الأعباء والأثقال التي كان من شأنها أن تضيق عليه الخناق في حال أخرى. ونيتشه يبصر علاقات جوهرية بين الخفة والفوران الخلاق والأنانية والعالم، فروح الثقالة نقيضتها، ذلك أنها تثبت الإنسان في وضع الضياع وتحمله عبء أخلاق وإله متعالين وتوثقه بما هو داخل العالم. ويصبح الثقل والجاذبية مجازة يعني الحياة المنهارة والمضيق عليها، الحياة التي تأخذ كل شيء مأخذاً ثقيلاً والتي تحمل نفسها، كمثال الجمل، بالأخلاق والعالم الآخر والدين وتسير متناقلة تحت عبئها وتلقي على العالم نظرة حزينة وقاسية. إن نسيان العالم ونسيان الذات مترابطان كما ترابط بالعكس الأنانية وانفتاح الوجود على العالم. و«زاراتوسترا» يقاوم

روح الثقالة مقاومة عنيفة، ويقاوم بقوة العاصفة الوجود الذي ينسى العالم: «إن من سيعلم ذات يوم الطيران للناس سيبدل مواقع الحواجز جميعها، ولسوف تطير هذه الحواجز نفسها في الهواء بالنسبة إليه، ويعمد الأرض من جديد فيدعوها «الخفيفة». ويصبح الطيران رمزاً للفوران الكلي ولاندفاع الذات في أجواء الكل اللانهائية وزمانه اللانهائي. وتتم الغلبة على جميع أصناف القواصل والتقييدات داخل العالم في علاقة صريحة مع العالم. فالحواجز التي تفصل كل شيء محدود عن الأشياء الأخرى المحدودة، والتعارض ما بين الخير والشر الناجم عن روح الثقالة، كل ذلك تلفّه زوبعة الحركة حينما يحس الإنسان بالعالم ويحس أن وجوده يمتد صوب اللانهائية وأنه يقوم خلف حدود جميع الأشياء المحدودة يتطلع باتجاه اللانهائية. بيد أن الأمر لا يتناول تلك اللانهائية التي تتصورها الميتافيزيقا بمثابة العالم الآخر والشيء في ذاته أو بمثابة الله. فاللانهائية الميتافيزيقية نكران للمحدود. أما العالم فهو ما يحتوي المحدود إلى ما لا نهاية. إن الأشياء المحدودة تبرز في المكان والزمان وفي نور العالم، ولكن صفتها اللانهائية لا تقع خلف حدود الأشياء

بل تقوم فيها ومن حولها. وإن التعارض بين خفة الحياة وثقلاتها، وبين الأثنية ونسيان الذات، وبين الانفتاح على العالم ونسيان العالم، إن هذا التعارض ليصبح الآن مبدأ يفصل بين «اللوحات القديمة والجديدة». وانطلاقاً من علاقة الوجود بالعالم يدرك «زاراتوسترا» الفارق بين منظومتين من القيم. ولكن الفصل الذي عنوانه «حول اللوحات القديمة والجديدة» يمثل أكثر من ذلك، فقد بلغ الأمر بنيتشه أن يزودنا بعرض لما هو جوهرى في العلاقة القائمة بين الإنسان والعالم. إن حكمة «زاراتوسترا» «حكمة متوحشة» و «رغبة عظيمة خفاقة الجناحين». وتفكر حكمته المنفتحة على العالم برقصة الصيرورة حيث العالم فياض ومتحرر وحيث يعود إلى ذاته. أما اللوحات الجديدة فلوحات حب البعيد وحينئذ الإنسان المجاوز الخلاق، إنها لوحات قيم خلقها الفوران والحنين وحب العالم. والنوع الأسمى للموجود هو النفس «التي تمتلك أطول سُلّم صاعدة والتي تستطيع الانحدار إلى أخفض نقطة.. النفس الأكثر اتساعاً التي تستطيع أن تجري وتضيع وتنبه في ذاتها، والضرورية أكثر ما تكون التي ترتقي في الصدفة بدافع

اللذة - النفس الكائنة التي تغوص في الصيرورة، النفس التي تحب أكثر ما تحب ذاتها والتي يتم للأشياء فيها صعودا وهبوطها ومدّها وجزرها..» وإنّما هذه النفس النوع الأسمى للموجود، لا لأنها قد تكون الأكثر اقتداراً والأوفر غنى بين الكائنات الحية الأخرى، ولكنها الأشد اتساعاً لأنها انفتحت على تصرف العالم ولأنّها تعرف العودة الأزلية، ولهذا السبب كان للأشياء جميعها فيها مدها وجزرها.

ويرسم نيتشه بتعمق أوفر في فصل «الرغبة الكبرى» ملامح الحياة الجوهرية للوجود المنفتح على العالم، ولكن هذا الفصل قد سبقه التحليل الثاني لموضوع العودة الأزلية في فصل «المتماثل للشفاء». بيد أن نيتشه يتحدث ههنا أيضاً بلغة مخفّاة، فلا يصوغ «زاراتوسترا» الأفكار الرئيسية وإنّما حيواناته التي تفعل. فالموجود نفسه الذي يتحرك ضمن دائرة الزمان يتحدث نوعاً ما على لسان الحيوانات. وأخيراً يجابه «زاراتوسترا» وسط عزلته فكرته العميقة، إنه يناديها، فلا بد أن تنطق الهاوية، ولكن المقالة لا تجري على لسانه. إن مفكر العودة الأزلية يختنق من شدة الغثيان، ويظل سبعة أيام

وكانه ميت. وقد يحلو لنا أن نضع هذا الحدث على حساب فن نيتشه المأسوي الذي يسعى بجميع السبل إلى التأكيد على خطورة الرهان. بيد أن الأمر هنا ليس مجرد أسلوب كتابي يستحوذ به على انتباهنا. فنيتشه لا يستطيع التعبير عن فكرته الأساسية تعبيراً مباشراً، وإنما يستطيع فقط أن يشير إشارة غير مباشرة وأن يتحدث من طرف خفي. لقد خلق الله العالم، طبقاً للتكوين المسيحي، في سبعة أيام، وقد اتهم «زاراتوسترا»، الإنسان الذي أستبعد الله، تجربته للعالم في غضون سبعة أيام. وقد تبدل كل شيء في نظره الآن، فالأرض أصبحت حديقة بالنسبة إليه. وما عسى ذلك أن يعني؟ لقد تبدلت الأشياء جميعها لأنها تعرضت الآن لنور العالم، وانزاحت الحواجز. فكل ما هو مائل أماناً، كل ذلك قد انبثق إلى حد ما من ثقالة وجوده الواقع فقط، وكل ذلك يظهر على ضوء ضروب الإعادة الخاصة وكأنه الإعادة الدائمة للعودة الأزلية. فكل ما كان وما سيكون وما هو كائن، لم يعد ذلك منفصلاً انفصلاً لا يقبل الرد. ويكتسب الزمان طابعاً خفياً وخفياً وراقصاً. فما سوف يكون سبق أن كان والماضي هو المستقبل في

الوقت نفسه. والآن تحتوي كذلك الزمان بأكمله طالما أنه «الآن» تُعاد إلى ما لا نهاية. إن الإنسان يسبح في الزمان السابع: إنه يطير وقد تعلم أن يطير. لقد تحطمت قوة روح الثقالة. بيد أن «زاراتوسترا» يلح في حديثه مع حيواناته على عزلة الإنسان حتى دلو عرف هذا الأخير العودة الأزلية. فمثل هذه المعرفة لا تذوبه في إحساسه بالكلية ولا تزيل فرديته، فهو على العكس لا يصبح حقاً ذاته إلا الآن. «لكل نفس عالم آخر، وكل نفس أخرى بالنسبة إلى كل نفس تصبح عالماً خلف عالمها. وإنما ينبعث أجود السراب من بين أكثر الأشياء تشابهاً، لأن أضيق الهاويات من أعسرها اجتيازاً». والعودة الأزلية تتكشف لحيوانات «زاراتوسترا» على غير ما تتكشف للناس، فحيواناته قد جرفت بها الحركة فلا تقاومها، وقد انخرطت في لعبة الوجود وليست في تعارض معه كما هي الحال بالنسبة إلى الإنسان. فما تقوله الحيوانات عن العودة الأزلية قد أدرك انطلاقة من «الموجود» نفسه: «كل شيء يذهب وكل شيء يعود وعجلة الوجود تدور إلى الأبد. كل شيء يموت وكل شيء يزهر من جديد وتستمر دورة الوجود إلى الأبد. كل شيء يتحطم وكل شيء يللملم

من جديد وإلى الأبد يُشاد بناء الوجود نفسه. كل شيء يفترق وكل شيء يلتقي من جديد وتظل حلقة الوجود إلى الأبد مغلصة لذاتها. وفي كل لحظة يبدأ الوجود، وحول كل «هنا» تدور دائرة الـ «هناك». إن المركز في كل مكان، ودرب الأزلية منحني «فعلام تدل مقالة الحيوانات هذه؟ وإلام تهدف؟ إن حيواناته لا تتحدث عن الزمان نفسه بل عن «دربه». و «درب» الزمان معتبر بمثابة درب الأشياء «داخل» الزمان.. وإن مجال البحث الآن هو علاقة ما كان داخل الزمان بالزمان وأن الأشياء التي تمتد في الزمان قائمة في بعد الزمان. فكل ما يروح ويحيى ويموت ويزهر من جديد ويتحطم ويتجمع ثانية، هذا «الكل» يؤخذ على أنه «محدود». وليس من شك أنه يستحيل رؤية نهاية الوجود المتعدد، ولكنه ليس لا نهائياً مع ذلك. إن ما كان داخل الزمان محدود، ولكن الزمان الذي تتحرك الأشياء «ضمنه» ليس كذلك، وينبغي لهذا السبب أن تبدأ المسيرة من جديد بعد أن يتم اجتياز الأشياء جميعها، وينبغي أن تُعاد كما سبق أن أعيدت بالضرورة إلى ما لا نهاية وسوف تعاد عدداً من المرات لا نهائياً.

إن مسيرة الأشياء عبر الزمان هي سُنّة وجود، ولكن أمثال هذه السنوات قد سبق وانقضت لا تحصى، ولن تحصى السنوات التي سوف تأتي أيضا بالضرورة. بيد أنه ليس هنالك، بدقيق العبارة، زمان حقيقي واحد بالنسبة إلى نيتشه، فالحقيقة أن معرفة الزمان الذي ينقضي، الزمان الذي نعيش فيه والذي ينزلق من بين أيدينا والذي نعلم نسبة إليه «وحدانية» وجودنا وطابعنا الزائل، الحقيقة أن هذه المعرفة ليست في نظر نيتشه معرفة الزمان الحقّة، فخلف تجربة الزوال هذه يتجلى بالنسبة إلى نيتشه استشفاف للأزلية، إلا أنه لا ينبغي الظن أن الحياة وسير الأشياء سوف تشرع منذ الآن فقط بالإعادة طوال الأزلية الآتية، ذلك أن حياتنا الحاضرة حياة مُعادة وليس هنالك من حياة أولى ليست إعادة وقد تكون مصدرا لجميع صنوف الإعادة وكأنها نسخة أصلية، إن جاز القول. إن طابع الإعادة لا يتشكل في مجرى الزمان بفضل إعادة حدث أول مثلا، بل هو بالأحرى الطبيعة الخفية المستترة للجريان الزمني نفسه. وبعبارة أخرى، إن الإعادة لا تولد في الزمان، بل هي الزمان. هذا، وإن عقيدة نيتشه في عودة الأشياء الأزلية تتضمن صعوبات

فلسفية كبيرة. ذلك أن نيتشه يحمل الزمان، إلى جانب ظاهرة الوجدانية والوقائعية، بعدا عميقا إن جاز القول. فهو يحاول تصور الأزلية والزمان ضمن فكرة واحدة وإضفاء ملامح الأزلية على الزمان: ولا تعدو الوجدانية كونها مظهرا. فما يبدو وكأنه حدث وحيد إنما هو إعادة لانهائية، وما يبدو وكأنه يذهب في اتجاه واحد إن هو إلا حركة دائرية، وما يظهر منفصلاً لناظر سطحي، أي الفوارق بين الحاضر والماضي والمستقبل، إن ذلك «واحد» في عين «زاراتوسترا» ذي النظرة العميقة: «إن المركز في كل مكان».

ولكن الزمان لا يقتصر على «الحيث»، على الدرب الذي تبدأ فيه الأشياء وتنتهي، وتحطم وتتجمع، بل الزمان هو ما يبدأ وينتهي وتحطم ويتجمع. إن الزمان قوة «الساح بالوجود» وهو البناء والهدام في الوقت نفسه، إنه لعب العالم الديونيزوسي. لقد أنقذ نيتشه الآن فكرة العودة الأزلية من مصور الميتافيزيقا، و«زاراتوسترا» يتقبل، بشروط، تصور العودة الأزلية حسبما تصوغها حيواناته: «ألا أيها الطائشون، ويا أهراء الكلام، ألا

أصمتوا! - بهذا أجاب «زاراتوسترا» ... لكم تحسنون معرفة ما كان ينبغي أن يتم في غضون سبعة أيام، بيد أن هنالك فارقاً أساسياً بين حيواناته وبينه، فتلك تسبح في تيار الزمان ولا هدف لها، في حين يختلف أمر الإنسان اختلافاً كلياً. وليس من شك أنه واقع هو الآخر في مجرى الزمان مثل أي موجود آخر، ولكنه على علاقة بالزمان، فإن له أهدافاً ومشاريع ويشكل مهمة بالنسبة إلى ذاته. ومهمة الإنسان المجاوز. والهلع الذي يتتاب الإنسان حينما يرى الإعادة الأزلية بمثابة جوهر زمان العالم إنها ينجم عن توقع مفاده إذ ذاك أن كل ما قهر عائد ثانية ولا بد أذن أن يُقهر على الدوام من جديد وأن مصير الإنسان يشبه مصير «سيزيف»⁽¹⁾. والحفاظ على إرادة أن نريد حتى إزاء إعادة كل وجود إنها يؤلف قمة «زاراتوسترا» ومواءمته بين الحرية والضرورة. إن الحيوانات تدعوه

(1) سيزيف (Sisyphé) من ملوك الليونان، اشتهر بالقسوة واللصوصية، فعوقب بعد المات بدرجة صخرة من الأسفل إلى القمة، فما أن يبلغها حتى تعود فتهوي وهكذا. والرمز يشير إلى شقاء يتجدد باستمرار.

نبي عودة المثل الأزلية وهي لا هو التي تصوغ تعاليمه: «انظر، إننا نتعلم ما تعلمه من أن جميع الأشياء تعود على نحو مستمر أزلي، وإننا، نحن، نعود معها وقد سبق أن كنا ههنا عدداً لا نهائياً من المرات وأن الأشياء جميعها كانت معنا. ونعلم أن هنالك سنة ضرورية كبرى، سنة كبرى خيفة الحجم وأنه ينبغي لها، كمثال الساعة الرملية، أن تنقلب دون انقطاع لتنساب رمالها وتفرغ من جديد، حتى أن جميع هذه السنوات تتشابه فيما بينها، ما كبر فيها وما صغر، وحتى أننا، أنفسنا، شبيهون بذواتنا داخل هذه السنة الكبرى، في كبريات الأمور وصغرياتها» (زاراتوسترا، ص 204).

ولا نتحدث هذه الجمل عن الإعادة وحسب، بل نقول إعادة المثل، ويصبح ترابط أفكار نيتشه بذلك أعسر إدراكاً وأبعد غوراً، بل يصبح إلى حد ما أكثر مفارقة. إذ ما الذي نفهمه عادة بإعادة المثل؟ وعلى سبيل المثال نردد الطلب نفسه، الأمر الذي يعني أننا نعرب عنه مرات متتالية، ولا نستخدم الأصوات نفسها، بل نستخدم في كل فترة غير الأولى. ولكن الأصوات الفعلية، وإن

اختلفت الأصوات في كل مرة، تحمل المعنى نفسه، ونستخدم التراكيب اللغوية نفسها في مطالبنا. ولكن المطالب التي كُرِّرت بالمعنى نفسه مختلفة مع ذلك، فإحداها أولى، والثانية إعادة الأولى، واللاحقة إعادة «المثيل» الثاني، فتطابق معنى المطالب ليس مرادفاً لتطابقها العددي. إن إعادة المثيل هذه تفترض مسبقاً الفارق الحقيقي، الفارق الزمني. فأحداها أول، وهو النسخة الأصلية إن جاز القول، والباقي من أوجه الإعادة. وإن الطريقة التي نفهم بموجبها «الإعادة» عادة تفترض مسبقاً أن للزمان اتجاهها، ذلك إننا نميز بين سابق ولاحق. ولكن فكرة الإعادة الأزلية تستبعد السابق واللاحق بالتأكيد، فلم يعد هنالك من فارق بين أفاق الزمان الثلاث، ولا يمكن من بعد إذن أن نفكر إعادة المثيل ضمن زمن ينقضي على صور خط. ولئن استخدم نيتشه مجاز الساعة الرملية فإنها يأخذها بادئ الأمر من التصور العادي للزمان. ذلك أن انسياب الرمل عملية تتم داخل الزمان ويمكن إعادتها قدر ما نشاء ولكن في فترات مختلفة فقط. إن سلسلة انقلابات الساعة الرملية المعتادة تفتقر، بعبارة أخرى، إلى الزمان، فهي عملية قائمة ضمن

زمان يحتوي ما سواه ويتألف من الكميات الزمنية التي تقيسها الساعة الرملية. فهل يظن نيتشه إذن إن إعادات السنة الكلية الكبرى، يعني مرور الأشياء عبر الزمان، إنما تنقضي ضمن زمان يحتوي ما سواه؟ وأن هنالك زماناً تنقضي داخله السنوات الكلية؟ إن الإجابة على هذا السؤال ليست سهلة، فالصعوبة الحاسمة قوامها أن الفكر الذي يحاول الإفلات من بُعد الزمان داخل العالم وأن يركز على زمان العالم لا يمكنه أن يفعل إلا إذا استبعد باستمرار التصورات الزمنية داخل العالم وهرب باستمرار من هذه التصورات. وليس من قبيل الصدفة ولاشك أن يعيد نيتشه على الدوام في سياق أفكار القسم الثالث من كتاب «زاراتوسترا» العبارات القائلة بعلاقة الوجود الإنساني بالعالم وما يلون هذا الوجود من عنصر عالمي وأنه يتحدث بلغة يختلج فيها إلى حد ما حب ما هو بعيد. ويتجلى ذلك أكثر ما يتجلى في فصل «الرغبة الكبرى» الذي ربما كان أجمل فصل في جميع ما ألف نيتشه.

6- العودة الأزلية: الرغبة الكبرى.

إن عقيدة عودة المثل الأزلية لا تتوصل في «زاراتوسترا» إلى معالجة المفاهيم الأساسية معالجة كافية، فنتشه ينطلق من الإدراك العادي للزمان، ويأخذ اللحظة الآنية منطلقاً، وهي شبيهة ببوابة تفصل بين شارعين طويلين باتجاهين متعاكسين. وينساق نتشه، إذ يعتبر طول هذين الشارعين على أنه بمثابة الأزلية وأن هذه بمثابة الزمان اللانهائي، إلى طرح مشكلة علاقة المحتوى الزمني المحدود بالزمان نفسه. فإذا كان كل شيء يجري في مسيرة الزمان شيئاً محدوداً فإنما ينتج عن ذلك أن ماضياً لا نهائياً قد سبق وخلف وراءه بالضرورة كل مجرى الأشياء. ولا يستطيع شيء مما يمكن على وجه العموم أن يحدث إلا أن يكون قد حدث، وكل ما يجري الآن، والحالة هذه، «إعادة» في أساسه، ونقصد إعادة لا نهائية. ولا يمكن لجميع أشياء المستقبل أن تحتاز مستقبلاً أزلياً ولا نهائياً إلا بوصفها أشياء تُعاد على الدوام من جديد. بيد أنه لا يظل في النهاية هنالك أزليتان مختلفتان، أزلية ماضية وأزلية مستقبلية، لأننا بإدراكنا الأزلية بمثابة إعادة لا نهائية للمحتوى الزمني تلغي الفارق

الظاهري بين الماضي والمستقبل. أما مسيرة الأشياء جميعها داخل الزمان فتدعى «السنة الكبرى»، وفي إعادة السنة الكبرى يعود المثلث ثانية، فتم عودة المثلث. ولكن ما يعاد لا ينحصر في جريان الأحداث، في الهدم والبناء، والجيفة والرواح، والموت وإزهار الموجود، بل هو كذلك إعادة السنة الكبرى. وهذه السنوات لا يتناولها «العد»، فليست السنة الجارية إعادة من الدرجة ن+1. أفلا تلغي الإعادة الأزلية نفسها؟ وهل يمكن التحدث بعدئذ عن الإعادة؟

أما ما يضفي على تعاليم نيتشه حول العودة الأزلية في «زاراتوسترا» هذا الحد من اللبس والشك فكثافة مفاهيم الأزلية والإعادة ومجرى الزمان والشيء الذي يجري داخل الزمان. فنيتشه يفتقر إلى بناء واضح لمفهوم الزمان. ولكأنه به يحاول أن يضفي على الرؤيا الداخلية الضخمة التي تجتاحه تعبيراً فورياً لا تزال تتردد فيه أصدااء الدهول من جراء التجربة المعاشة. إن الأزلية قائمة وسط الزمان لا خلف حدود الزمان. وعبثاً يحاول نيتشه قلب الافلاطونية،

فإنه يظل في النهاية وثيق الارتباط بتصور الأقدمين الأساسي القائل بأن الوجود هو ما كان «ثابتاً». وبما إن كل وجود مهدد، في نظره، بالزوال مع زوال الزمان الذي ينقضي بسرعة، فإنه لا يستطيع أن يرى «الثبات» إلا بمثابة العودة الأزلية للزوال والولادة. وأما التحليل الذي يزودنا به الخيط الموجه لجميع أفكاره، هذا التحليل للعلاقة القائمة بين المحتوى الزمني والزمان نفسه، فربما كان من أكثرها إشكالاً. أفلسنا ههنا أمام دائرة مغلقة تجعل نيتشه يخلص من محدودية كل موجود في الزمان إلى تحديد كل المحتوى الزمني؟ إن كل ما يحدث، وكل ما هو معطي، يبدأ في الزمان وينتهي فيه، ولكل حدث ديمومته، و«كل شيء يستطيع الجري» يبدأ في أن ويملاً سلسلة من «الآنات». بيد أنه إن كان ينبغي أن يبدأ فلا بد أن يسبق الآن ماضٍ. والزمان نفسه يتجاوز على الدوام كل محتوى زمني معين، وهو على الدوام، إن جاز القول، أكبر من أية عملية تجري داخل الزمان، ولكن إذا كان كل ما حدث محدوداً وكان الزمان يتجاوز على الدوام كل محتوى زمني، فهل ينتج بالضرورة عن ذلك أن تكون سلسلة المحتويات

الزمنية وكلية الأحداث داخل الزمان محدودة؟ إن «الجميع الأحداث الممكنة»، في نظر نيتشه، منحني محدوداً. فكل ما يمكن عامة أن يتم تأليف مجموعات كميتها ضخمة ولكنها محدودة. والسنة الكبرى هي المجموع المحدود لجميع الأحداث. إلا أنه لا يمكن للسلسلة المحدودة من الأحداث أن توجد ضمن زمان لا نهائي إلا بوصفها إعادة، والرمل ذو الكمية المحددة لا يستطيع الانسياب باستمرار إلا إذا قلبنا الساعة الرملية دون توقف. «إن النفوس فانية كالأجساد سواء بسواء. ولكن سوف يعود ذات يوم تشابك الأسباب التي تحتويني ويعيد خلقي! فأنا جزء من أسباب العودة الأزلية. وسوف أعود مع هذه الشمس وهذه الأرض، مع هذا النسر وهذه الحية - لا لأحيا حياة جديدة أو حياة أفضل أو مشابهة - بل أعود على نحو أزلي لأحيا هذه الحياة نفسها التامة الشبه بها، ما كبر فيها وما صغر، كيما أعلن لكم من جديد عودة جميع الأشياء الأزلية..» (زاراتوسترا، ص 204)

وبيلغ الأمر بنيتشه ههنا أن يرى الإعادة بمثابة إعادة
خاصية الـ «هذا» (Diesheit) ويفضي هكذا إلى مفارقة تامة. ذلك
أن الـ «هذا - هناك»، الفردي والوحيد، والذي يتحدد موقعه
بالضبط في المكان والزمان، أليس يبدو أنه ما لا يقبل الإعادة
إطلاقاً؟ باستطاعتي - إن عدنا فاستخدمنا ثانية مثالنا السابق - أن
أكرر الطلب نفسه، والكلمات نفسها واللهجة نفسها، ولكني لا
أتمكن من إعادة أي من الأصوات اللغوية الوحيدة. فكل ما يتم
يتسم بالوحدانية والجريان دونها رجعة في تيار الزمان، ولا يتم
الوجود في الزمان وفي المكان (أي في انفتاح العالم) إلا مرة واحدة
في كل مرة. وإنما الولادة والموت حاجزان على الطريق الوحيدة
التي نجتازها مرة واحدة في النور.

وينجم عن ذلك أن الإنسان الذي يعرف طبيعة الانتقال في
الأشياء يمضي حياته في حرارة وتوتر، فنحن «ههنا» و«الآن» في
هذه الحياة الوحيدة، وما أقصرها إذا ما قيست بامتداد الزمان
المترامي. بيد أن نيتشه يحاول التفكير بإضفاء الأزلية على ما كان

زائلاً، وهو لا يفعل بافتراض الأزلية خلف حدود الزمان وتقليص الزمان إلى مجرد ظهور، ولا هو يفترض الأزلية عقب الزمان (أي عقب الموت)، بل يفكر في الزمان على أنه الأزلي، والزائل على أنه الثابت، والوحيد على أنه يعاد. ويجدر بالإعادة ألا تتعارض والوحدانية بل أن تضفي عليها سمة الأزلية وأن تمنح خاصية الـ «هذا» ووقائعية الوجود عمقاً لانهائياً.

وطالما لم ندرك فكرة العودة الأزلية إلا بوصفها إعادة مستمرة وكما لو أننا نعيد على الدوام، إن جاز القول، الأسطوانة الكبيرة نفسها التي تتضمن جميع الأحداث الممكنة، هذه الحركة الدائمة التي تورث رتابة ومللاً لا ينتهيان، فإننا لا نتبين طابع المفارقة الذي يطبع تصور نيتشه. فجميع المفاهيم التي يستخدمها ليعرض بها مذهبه حول العودة الأزلية تنتسخ: ذلك أن الإعادة الأزلية دونها نسخة أصلية تعاد فيما بعد إنها تشكل مفهوماً فيه من المفارقة ما في إعادة الواحد المتسم بالوحدانية.

إن عودة المثلل الأزلية عقيدة نيتشه في كلية الموجود. فأما أن نيتشه يقصد في الأساس بالأزلية التي تتجاوز جميع الأحداث إلى ما لا حدود، وجميع العمليات الزمنية وكل محتوى زمني محدود، أما أنه يقصد بها العالم، فالأمر يظهر في وضوح النهار أو على شكل ومضات في جميع فصول القسم الثالث تقريباً. ففي كل زاوية تتردد أصداء المكان والبعيد، وانطلاقاً منهما وحدهما يتكشف كل قرب جوهرى للوجود بالنسبة إلى الموجود. وإنما لتتناهى إلى أسماعنا كأوضح ما تكون في فصل «الرغبة الكبرى» (زاراتوسترا، ص 205). ولا بد أن نجد فيه البرهان على أن كل كلمة وكل عبارة في «زاراتوسترا» ذات دلالة وأن كلام نيتشه المستعار غني دوماً بالأفكار الجوهرية. والأمر يعني أننا لم نقرأ «زاراتوسترا» إذا لم نتبين فيه سوى الكلمة الرائعة المثقلة بالمجازات، المشبعة بها، دون أن نتوصل إلى ترجمة صورته إلى أفكار. ولا نستطيع، على وجه العموم، أن نمثل أسلوب نيتشه الحدسي المشبع بالرؤى عن طريق التجانس الروحي. فهل بودنا فهم الكتابة التصويرية العنيفة التي ينسكب فيها تفكيره؟ إذن لابد لنا حينئذ من تهجيتها. والفصل

الذي ننوي دراسته يتحدث عن الرغبة الكبرى، عن الحنين الأكبر. فما عسى تكون هذه الرغبة؟ كلنا نعرف الرغبة والحنين، وكلنا يعرف هذا الشعور في القلب الإنساني. ومن الواضح أنه نزوع، نزوع إلى أمر مفقود. وجلي أننا لا نحن إلى ما هو واقع تحت أعيننا وفي متناول أيدينا، إلى ما نستطيع إمساكه ورؤيته. بوسعنا أن نشتهي ما كان حاضراً، وربما استطعنا أن نشتهي باندفاع وعنف ولكننا لا نشعر بالحنين إليه. فالحنين يتضمن رغبة تهدف إلى البعيد، ونخالجنا الحنين إلى محبوبة تقطن في البعيد، إلى أيام الطفولة وإلى الموت. إن الحنين ينقذنا من وضعنا الحاضر، من أهدافه وغاياته المحددة، فنضحي بعبيدين عن كل قرب مزعج، ويعصف بنا الشوق، مثل «إيفيجيني»⁽¹⁾ على ضفاف نهر «توريس»⁽²⁾ ترفع

(1) ابنة «أغا ممنون» ملك اليونان وقائد حملتهم ضد طروادة، شاء والدها أن يضحي بها للآلهة كي تنصرهم وتبعث ريحاً مواتية لسفيتهم. وقد استبدلت بها الآلهة «ديانا» أَيْلاً ونقلتها إلى بلاد «التوريد» (حالياً أذربيجان).

(2) نهر في بلاد «التوريد».

إلى البحر حنين ناظرهما وتبحث بكل جوارحها عن بلاد اليونان، ومعاناة الحنين هي الانطلاق في البعيد مكاناً وزماناً. وكلنا يعرف كذلك الحنين إلى غير المحدد، الحنين خلو الهدف، الحنين إلى البعيد والنظرة العالقة بالمحيط الشاسع، وليس الحنين إرادة في بلوغ الهدف، ولكن به في الوقت نفسه نزعة غامضة خفية إلى الاحتفاظ بغرضه في البعيد، والاحتفاظ بما كان بعيداً في دائرة التوقع وفي البعيد أمر ملازم «للرغبة».

«قلبنا هذا القلق..» حسبما يقول القديس أغسطينوس وإنما الله، بالنسبة إليه، موضوع حنينه. و«الرغبة» لا تستطيع أن ترضى بأهداف محدودة. والله وحده في نظر المؤمن هو الجواب على الحنين الكبير الذي يعتمل في القلب الإنساني. إن الحنين الصغير قوامه الرغبة التي تهدف إلى «الموجودات» عبر التخوم البعيدة، أما الحنين الكبير فهو الموقف الذي توجد به التخوم البعيدة، وهو لا ينطلق «عبر» التخوم البعيدة وحسب بل يهدف إلى هذه «التخوم البعيدة» نفسها. ولم يعد البعيد الكبير في نظر نيتشه هو الإله الخالق في

المسيحية، الكائن فوق العالم المخلوق والعالم المرئي، بل البعيد الذي يحتوي كل ما كان مرئياً وملموساً بوصفه البعيد المكاني والزمني في العالم والذي يمنح كل قرب. إن الحنين الكبير يكمن في أن الإنسان يقف في الخارج، في المكان والزمان، وهو انفتاحه على العالم.

ولكن الفصل يعالج هذا الانفتاح على العالم بمقدار ما يتخذ هذا الانفتاح شكل معرفة عودة المثل الأزلية. إن «زاراتوسترا» يخاطب نفسه قائلاً: «يا نفسي، لقد علمتك أن تقولي «اليوم» كما تقولين «ذات يوم» و«فيما مضى» وأن تقومي برقصتك فوق كل ما كان هنا وهناك وفي مكان آخر» (زاراتوسترا، ص 205). إن الفهم الإنساني للوجود يتناول الوجود، عامة، ضمن أفق الزمان على نحو يميز فيه بين «اليوم» و«ذات يوم» و«فيما مضى» ويفصل بعضها عن بعضها الآخر. فإن كان أمر «اليوم» فلم يعد «فيما مضى» وليس بعد «ذات يوم»، فالحاضر مميز عن الماضي والمستقبل. وليس من شك أن شيئاً ما يمكن أن يكون اليوم، وكان البارحة

وسيكون في غد، فالصخرة تدوم وتجتاز حقبة زمنية طويلة، ولها طريقة وجود في الزمان تغاير الحدث القصير، كالبرق مثلاً. ولكن ما يهمننا ههنا، إذا ما تجاوزنا صيغ الوجود -داخل- الزمان المختلفة، إن الماضي والحاضر والمستقبل ينفصل بعضها عن بعضها الآخر انفصلاً واضحاً. إنها أبعاد الزمان الثلاثة ولا يمكن أن تفقد الطابع الذي يفرق بينها. ويتخذ المكان اتجاه الزمان عينه، فهنا وهناك وفي البعيد تشير إلى الفوارق بين مناطقهم، وكل موجود موزع في مناطق المكان ويتخذ أساسه فيها، ولاشك أن الفارق بين «هنا» و«هناك» نسبي ورهن بموقع من يقول «هنا»، فما كان «هنا» في نظر الأول، كان «هناك» في نظر الآخر. أما إمكانية القول بهنا وهناك بالتناوب فلا تقوم على نسبية الموقع، بل على الفارق بين الأماكن في المكان. وطالما ظلت النفس سجيئة الفهم العادي للمكان والزمان، بقيت على الدوام في موقع محدد، لقد تسمرت في الأنا واتخذت موقعها وسط الأشياء وأصبحت بذاتها نوعاً من الأشياء. إن لها موقعاً في الجسد. ولكن «زاراتوسترا» علم نفسه - وفي عقيدة عودة المثلث الأزلية بالضبط - أن لا تأخذ من بعد على

محمل الجد الفوارق الزمانية والمكانية، الفوارق بين اليوم وذات يوم وفيما مضى، والفوارق بين هنا وهناك وفي البعيد، وقد علم نفسه ألا تقع من بعد فريسة روح الثقالة التي ابتدعت كل هذه الحدود، وعلمها أن تعتبر «اليوم» و«ذات يوم» و«فيما مضى» متكافئة.

ولكن كيف يمكن لهذه الأخيرة أن تكون متماثلة؟ إنها متماثلة بالنسبة إلى فكرة العودة الأزلية. فإن قام جوهر الزمان على الإعادة الأزلية، انعدم الفارق بين الماضي والمستقبل. وحينئذ يصبح المستقبل على الدوام ماضياً سواء بسواء، وبالعكس وتقوم النفس في كلية الزمان حينما تعتبر الفوارق الباطلة بين الأحداث على أنها «متساوية القيمة». حينئذ تتمتع بالحضور في كل مكان. إنها قائمة في الخارج، ضمن حضور الكل الذي تزول فيه الفوارق بين الأبعاد الزمنية. وأن النفس التي استنارت بهذا التعليم لتستطيع كذلك الرقص فوق فوارق المواقع والمناطق المكانية الكائنة داخل المكان، لأنها أصبحت مذاك داخل عرينها في مكان الكل. «يا نفسي، لقد أنقذتك من جميع الزوايا المظلمة، وأقصيت عنك الغبار والعنكب

رواهن الضياء...». إن النفس التي تفتتح في كلية العالم، نفس الحنين والرغبة الكبرى، تقف الآن في فتحة النور تحت «سماء البراءة تكاد تكون السماء». وطالما تقتصر نفس الإنسان التي انغلقت على العالم، إن جاز القول، على ما كان معطى وقریباً، وطالما أنها تختبئ كذلك نوعاً ما، يمكن لغامض المعرفة التي تتناول سيطرة العالم أن تتنكر بأثواب تكريم الإله. فكأنها الإله ظل العالم حيثما أصبح الوجود الإنساني صغيراً لا يجرؤ على الوقوف في الخارج، وحيثما لا يتعالى من بعد على ذاته يبرز الظل في شخص إله متعال - وتفسر الحياة حيثئذ باتجاه الذنب والخطيئة والعار. ويجدر بالإنسان، حسبما يرى «زاراتوسترا»، أن يقف «عارياً» أمام الشمس. ففكر الإنسان، الفكر الحقيقي، يشبه العاصفة التي تطرد جميع السحب. والسحب تغطي الأجواء الواسعة في السماء الصافية. وإنما تشبه السحب والظلال الحاجبة جميع المفاهيم الأساسية في التراث المسيحي الذي يرتكز، حسبما يرى نيتشه، على موقف أساسي لدى الإنسان الذي يصيبه العمى حيال العالم فيعرض عنه. وحيثما يقف المرء في الخارج في أجواء العالم الفسيحة، وحيثما تتجلى الرغبة التي تهدف إلى

التخوم البعيدة من العمق العالمي للزمان والمكان، هنالك تهب عاصفة الفكر الإنساني ويتحرر الإنسان من الله والعالم الآخر، ويتحرر في سبيل العالم. «يا نفسي، لقد أعطيتك الحق في أن تقولي «لا» كالعاصفة، وأن تقولي «نعم» كما تقول السماء المفتوحة «نعم». وها أنت الآن في هدوء الضياء تمرين عبر عواصف النكران» (زاراتوسترا؛ ص 205).

ويواصل «زاراتوسترا» حديثه مع نفسه، فيبدي لها أن عقيدة العودة الأزلية لا تقضي على الحرية، بل تخلصها من الحاجز الذي كان حتى ذاك يحد منها، ويعني لا تحول الماضي، ولكن إذا كان كل منقضي هو في الوقت ذاته كل ما يجب أن يأتي، فإن النفس تمارس حريتها على ما كان مخلوقاً وعلى ما كان غير مخلوق». وينفتح الدرب واسعاً كما لم يكن البتة من ذي قبل أمام خليفة الخالق، أي أمام خليفة الإنسان الخالق، وأن هذه الخليفة لتشارك في الخفاء حياة العالم الخلاقة التي توجد كل موجود في عودة المثل الأزلية. ويتحدث «زاراتوسترا» عن الازدراء، عن هذا الازدراء الذي لا

يحيى وكأنه نخر ديدان، عن «الازدراء الكبير المحب الذي يحب أكثر الحب حيث يزدرى أكثر الازدراء». وليس مثل هذا الازدراء من قبيل عدم الاكتراث المتعجرف، فالإنسان المقيد بالموجود يستطيع أن يعي قيده ويزدرى نفسه بوصفه عبداً للأشياء. أما الذي يعرف العودة الأزلية فإنه يرتفع بالمقابل فوق كل قيد وكل تسليم حيال الموجود داخل العالم، ولكنه يعود إلى الأشياء انطلاقاً من افتتاحه على العالم. فهو، إذ يتجاوزها، يعود ليلقاها على نحو أوثق أصالة. إنه يزدرى الإنسان في وضعه الحاضر بوصفه شيئاً غير مكتمل ومدعاة للرتاء وحلقة اتصال بين العدم واللانهاية. فالإنسان إنما هو الموجود المحدود الذي يكمن فيه توقع اللانهاية. ولكنه يتهرب في الغالب ولا يجرؤ على الوقوف خارجاً في اللانهاية، بل يقف على مسافة منه ويبلغ به الأمر أن يثبت داخل الصورة المنحوتة للإله المتعالي. والإنسان لهذا السبب، ولأنه ليس ما كان يمكن أن يكون، موضع ازدراء في نظر «زاراتوسترا»، ولكنه في الوقت نفسه موضع حبه كذلك، لأن «زاراتوسترا» يحب فيه سورة الإنسان المجاوز، فالإنسان بوصفه درباً يقود إلى الإنسان

المجاوز هو موضع الحب أوفره والازدراء أشده. بيد أن الإنسان المجاوز لا يعدو كونه الوجود الإنساني وفقاً لصيغة الرغبة الكبرى. «يا نفسي، لقد نزعْتُ منك كل طاعة وكل جثو وكل خنوع، وأطلقتُ عليك بنفسِي اسم «منعطف ضرورة» و«مصير». فإن تحول الإنسان، بفضل معرفة العودة الأزلية، إلى إنسان مجاوز في هذا الوجود الذي تملؤه الرغبة ويسكن في كلية العالم، باد السراب حيثنذ، سراب إله ينبغي أن ينحني أمامه وأن يدعو «رباً»، وانتهت حيثنذ كل عبودية إنسانية. لقد أضحي حراً لأنه يقيم في الحرية داراً وفي لعب العالم ذاته انفتاحاً، ويحس أنه كذلك. وهو منعطف للضرورة لان الفارق بين الإرادة والضرورة أصبح، على وجه العموم، لاغياً منذ الآن. أفليس ضرورياً أن يجيء ما تبغيه الإرادة بملء الحرية بمثابة عودة الأزلية؟ والنفس ذاتها بالنسبة إلى «زاراتوسترا» تدعى «مصيراً». أما أقصى الإرادة وأعظمها فهو ابتغاء الضروري - بيد أن الأمر لا يعني في نظر نيتشه التسليم لقدر محتوم، إذ لا يمكن للإنسان، طالما يتم إدراك القدر على هذا النحو، أن يكون صنوه. ونيتشه يرسم صورة للقدر أصيلة تماماً. فالوجود

الذي يعرف العودة الأزلية ينخرط تماماً في لعب العالم ويصبح شريكاً في اللعبة الكبرى، ويزول التفريق بين الضرورة والحرية، - وكما أن الماضي يكتسب ميزات في المستقبل والمستقبل ميزات في الماضي، كذلك تصبح الضرورة الآن ملازمة للحرية وبالعكس.

ونلاحظ هنا أيضاً ميل نيتشه إلى مفهومية مفارقة. فهو يعمل تفكيره في العالم بإلغاء أوجه التعارض على نحو مفارق، «يا نفسي، لقد وهبتك أسماء جديدة ودمى مزركشة، لقد دعوتك «مصبراً» و«دائرة الدوائر» و«سرة الزمان» و«جرس القبة الزرقاء». فماذا يعني هذا الكلام المجازي؟ إن تحول الوجود من جراء فكرة العودة الأزلية يحول كذلك كامل الإدراك الإنساني للوجود. فلم يعد هذا الإدراك أول الأمر إدراك الوجود في وجوده، بل إدراك كل موجود على «ضوء العالم»، على ضوء الكلية وعلى ضوء اللعب الحاضر في كل مكان والذي أعطى فيه كل موجود حده ومظهره وسرعته وامتداده الزمني. وتشارك النفس ذاتها التي تقف خارجاً في لعب العالم هذا الذي يحتوي كل شيء، تشارك في العالم وتكتسب الشبه

بالعالم. فهي كمثل هذا الأخير، وبطريقة أو بأخرى، «دائرة الدوائر». وهي مرتبطة بفعل الزمان الكلي ارتباط الطفل بالأم، وهي «سرّة الزمان»، وكمثل قبة السماء الزرقاء تمتد فوق الأشياء جميعها، وكما أن الأرض المغلقة التي تحمل كل شيء قائمة تحت زرقاء السماء التي تحيط بكل موجود، وكما أن الأثير الوالد يشكل في احتضان أزلي قبة فوق الأرض الأم، كذلك النفس -التي تجرّها الرغبة الكبرى خارجاً إلى هذه الأعراس الكواكبية- مزدوجة، فهي سماء وأرض في آن معاً. ويستدعي نيتشه هنا تصورات أسطورية أساسية قديمة قدم الإنسانية ذاتها. «يا نفسي لقد سكبتُ عليك الشمس برمتها والليل كله والصمت كله وسائر الرغبات، وكبرت حيثئذ من أجلي كمثل نصبة الكرمة..» فالسما والارض، هذا التضاد الأصلي وهذا التزاوج الأصلي الذي تصدر عنه كافة الأشياء التي تؤلف الأرض والتي ترتفع في الضياء، إن السماء والأرض إنما تشكلان أبعد الحواجز التي تهفو إليها النفس بحنين. وليست السماء والأرض حواجز محدودة. وفي المسافة التي تصل بين السماء والأرض تقف نفس الإنسان، ذاك الذي تحوّل بفضل

معرفة العودة الأزلية، وهي تشبه نصبة الكرمة التي تتعالى من الأرض باتجاه الضياء وتحمل الثمار، وهي نتاج مشترك بين السماء والأرض وهبة العصور القديمة وأحد أسرارها المقدسة. وإنما تشبه النفس المثقلة بالحنين نصبة الكرمة. وإذا تكتسب عمق العالم، فإنها تشبه نصبة الكرمة التي تحمل العدد الوفير من العناقيد الذهبية. وقد أصبحت هذه النفس وافرة الغنى ولا تستطيع أن تتحمل فيض غناها أو طابعها العالمي وكأنها حالة استكانة هائلة. هنالك بعض من العالم يداخل فوران رغبته. «يا نفسي، ليس الآن في أي مكان من نفس أكثر حباً وأوفر حنواً واتساعاً. فأين يقترب المستقبل من الماضي أكثر مما يفعل لديك؟» ولكن هذه النفس التي انفتحت على العالم إلى هذا الحد واقعة في الكآبة بالرغم من اضطراب رغبته. «إن اكتمالك يجيل الحاظه في البحار المزججة ويبحث ويتنظر..» هنالك، في كل حنين إلى العالم، انتظار، انتظار في الخارج، في المكان والزمان. والوجود كائن ضمن العالم كما هي حال الأشياء جميعها، إنه داخل العالم مثل سائر الأشياء الأخرى، ولكنه يستطيع بحنينه أن يهفو إلى ما هو كائن في الخارج، إلى ما هو

أبعد من أي شيء. والإنسان الذي يناديه الكل يظل مع ذلك وسط الأشياء، وإذ يعرف اللانهائي فهو لا يستطيع مغادرة المحدود، وأنه ليحيط بطابعه المحدود الخاص إذ يحيط بلا نهائية أجواء العالم الفسيحة. وإنما فورانه المفتوح على العالم الذي يردّه إلى الأشياء على نحو متزايد القسوة، ومن هذا العذاب ينبعث نشيد العالم، النشيد الشعري والفلسفي. فلا بد أن تنشُد نفس «زاراتوسترا» كي لا نفرق في غم الرغبة الكبرى، ولا بد لها أن تنشُد بصوت مزجر إلى أن تصمت جميع البحار لتسمع رغبتك الكبرى - وإلى أن يطفو على البحار التي سادها الهدوء وعصف بها الحنين القارب، هذه الروعة المذهبة التي تتوالت من حول ذهبها جميع الأشياء الخيرة والشريرة والغريبة - وحشد من البهائم، كبيرها وصغيرها، وكل ما ملك أطرافاً سريعة وعجيبة كي يستطيع الجري على دروب البنفسج نحو الروعة المذهبة، نحو قارب العزيمة ونحو سيده. ولكنه هو صاحب الكرم الذي ينتظر بمنجله المآسي...». إنه لا بد من إشباع الرغبة الإنسانية الكبرى التي تعلم أن حياة العالم هي العودة الأزلية والتي تقف في الخارج وتنتظر، وإن

ما أدرك عبر تجاوز الذات بالحنين لا بد أن يحدث بذاته. فليست العودة الأزلية الشيء الأخير.

إن عقيدة العودة الأزلية تدرك الزمان بمثابة إعادة أزلية، ولكن ما عسى الإعادة الأزلية أن تكون فذلك ما لا يريد نيتشه - زاراتوسترا أن يقوله إلا بالإنشاد، إن النفس التي تطفو على بحار سادها الهدوء وعصف بها الحنين تلاقي القارب - الذي يمضي على مياه الصيرورة، فهو الهبة الأخيرة ونقطة الوسط في كل موجود. وحول هذا القارب تتوالب الأشياء كافة كما الدلافين حول المركب. «إن قلب الأرض من ذهب»، حسبنا قرأنا في أحد الفصول السابقة. ونقطة الوسط في الوجود قد ورد ذكرها في مجاز الروعة المذهبة. ولكن سيد القارب «ديونزوس»، إله السُّكر والحب والموت - وإله اللُّعب. إنه سيد المأساة والملهة، وسيد لعب العالم الذي يجمع المأساة إلى المرح، ولكنه ليس إلهاً يظهر داخل العالم في شكل محدد متداخل بالعالم، فلا تجلّي له ضمن حدود معينة، فهو خالق الأشكال الذي لا شكل له وهو لعب الوجود

ذاته. وهو سيد الكرم، إنه «ديونيزوس - باخوس» الذي يمرر الكرامة من نفاذ الصبر ويبعث فيها الرغبة في منجل صاحب الكرم. وهو يقطع بالسكين الحادة والمنجل الماسي، وهو القطع الذي يمارسه الزمان نفسه الذي يأخذ كل ما جاء به - الذي يعطي ويأخذ، ويبني ويهدم، ويجمع ويحطم. إن «ديونيزوس» هو ما يعطي ويأخذ في إعادة أزلية. «يا نفسي، إن محررك العظيم الذي لا يحيط به قول - والذي ستمكن أناشيد المستقبل وحدها من إيجاد اسم له! إنك تحرقين وتحلمين منذ الآن، ومنذ الآن تشرين بنهم من جميع الآبار المعزية الرزينة وتستريح كآبتك في غبطة أناشيد المستقبل!».

و «ديونيزوس» هو الجواب على رغبة الإنسان الكبرى، فهو الذي يظهر كل موجود ويغيبه، وهو الذي يسود كل تبدل، والذي يسود مجرى الأشياء في الزمان. وحيثما يتجلى العنصر الديونيزوسي نفسه الذي يوجه كل تبدل ويسوده فهناك تم «مجيء العالم». لقد وجدت نفس «زاراتوسترا» التي ملكتها الرغبة في أجواء العالم

الفسيحة، لقد وجدت طريق عودتها. إن «ديونيزوس» يمثل كلمة نيتشه الأخيرة. صحيح أن نيتشه لا يسميه هنا ولكن منجل الكرام يكشف سيد الكرم، على أن تحفظ نيتشه شديد الدلالة هنا. ذلك أنه إنما يبشر بالإعداد لمجيء «ديونيزوس». أكثر منه بحضوره، ويظل «ديونيزوس» «اللا مسمى» في الأناشيد المستقبلية. ولا بد لزاراتوسترا الإنسان المنفتح على العالم أن يتجه إلى عطائه الأخير بالنشيد. «يا نفسي الآن أعطيتك كل شيء وحتى آخر ما أملك وتعترت جميع يدي من أجلك: ها إن آخر ما أعطيتك أني قلت لك أن تغني!».

ويبدأ النشيد الديونيزوسي في الفصلين الأخيرين من القسم الثالث لزاراتوسترا. إن «نشيد الرقص الآخر» نشيد حائر غريب يشيد بامتناع الحياة على الإدراك وغموضها، إذ تبرز الحياة فيه بملامح امرأة شديدة الفتنة وهي ساحرة وحية، وإعصار وليل بعيد الغور. وأن طابع المتاهة الذي يلف أعماقها هو الذي يكسبها هنا ميزتها الحاسمة: «لقد نظرتُ في عينيك أيتها الحياة ورأيت الذهب يلتمع في عينيك الليلية - وقد أوقفتُ هذه اللذة خفقات

فؤادي...» إن «زاراتوسترا» يخصص الحياة بنشيد ماجن، إن جاز القول. ولكن أسلوبه ربما كان أقل نجاحاً مما يتصور نيتشه. وإن ما يبعث الاضطراب هو على وجه الخصوص محاولات التقنية في الثلث الأول من الفصل. بيد أن الحياة تخاطب «زاراتوسترا» قائلة: «.. لست مخلصاً لي تمام الإخلاص! وأعلم أنك تبغي هجري عما قليل». ويهمس «زاراتوسترا» بشيء في أذن هذه الساحرة الفاتنة التي هي الحياة، يقوله همساً في أذنها «في قلب خصلات شعرها الأشعث الأصفر المجنون».

ولكن ما يقول غير مصرّح به، بيد أنه بوسعنا تصويره، فليس ممكناً أن نترك الحياة بمعنى العبارة المطلق، وإن ظن «زاراتوسترا» أنه سيموت في المستقبل القريب فلا بد له مع ذلك أن يعود ثانية على نحو أزلي في حلقة الصيرورة والعودة. «هل تعرف ذلك يا «زاراتوسترا»؟ إنه ما من أحد يعرف ذلك».

ولكن جرس الزمان يثق بعد هذا الحوار اثنتي عشرة دقيقة، ويعبر نيتشه عن معرفة «زاراتوسترا» للزمان في تدرج يطرد وفق

دقات الجرس. إننا على الدوام تقريباً سجناء الزمان ونعيش داخله وكأننا في سبات. فهو درب وجودنا ووسيط حياتنا والهواء الذي نستشقه، ولكننا غالباً ما لا نعرفه، بيد أنه يمكن الاستيقاظ من مثل هذا السبات بانتفاضة في منتصف الليل، وتبدد الحلم، ويصبح الزمان مشكلة وعلى نحو نعي معه «عمق العالم». وإذا أعملنا الفكر في الزمان، إذا فكرنا فيه في اللحظة ولم نَنم كالآخرين نوم جميع الذين يذهبون حيث يدفعهم الزمان فسوف يبدو لنا العالم بالضرورة أكثر عمقاً وأكثر احتواء للمعضلات والألغاز. وإننا لنسمع الزمان ينساب نوعاً ما انسياباً صامتاً في الليل الساكن وتبتدد بهدوء، بينما تتناقص معرفتنا عن نفحة العابر الخفية في ضجة النهار حيث يدوخنا مشهد الأشياء المتعددة المتركزة. إن معرفة انحلال الأشياء تورث معرفة عذاب العالم العميق، فكل شيء يمضي ولا شيء يبدو باقياً، وحيثما يتألق شيء يقف له الموت بالرصاد ويصبح كل شيء فريسة له. إن ألم العالم عميق، بيد أن نيتشه يضع قبالة العذاب العميق الفرح الذي يفوقه عمقاً. فالألم لا يصر إلا كل الزمان ومغيب كل وجود في الزمان، ولكن الفرح

ينظر إلى أبعد في رؤيته ولا يزيد من حدة عنصر واحد متناقض في الزمان الذي ينقضي، ويقر بعودة المثلil الأزلية أي بالأزلية في حياة الزمان الجوهرية. فالألم والفرح والعالم والأزلية ينظر إليها هنا ضمن ارتباط وثيق. ف «نشيد الرقص الآخر» ينتهي بضربات الجرس القوية هذه: «احترس أيها الإنسان/ ماذا يقول متتصف الليل المظلم؟/ لقد نمّت ونمت/ واستيقظت من حلم بعيد المعاني/ إن العالم بعيد غوره/ وأبعد غوراً مما ظنه النهار/ إن الله لعميق/ ولكن الفرّح أوفر عمقاً من الحزن/ الألم يقول: إمض وأهلك، ولكن الفرّح، أي فرّح، يعني الأزلية/ الأزلية المترامية».

7- العودة الأزلية: الأختام السبعة. «زاراتوسترا» و «الرجال المتفوقون».

لقد اتخذ عرض تفسيرنا المؤقت للعودة الأزلية من مسألة أن نعلم إن كان إدراك نيتشه للزمان يتجه وجهة الزمان داخل العالم، أي وجهة بعد الزمان، أم وجهة زمان العالم نفسه، هادياً يهتدي به. ولقد أصبح واضحاً دونها شك، بعد التفسير الذي حاولنا القيام

به، إن خفقان العالم يوافينا عبر القسم الثالث من كتاب «زاراتوسترا»، وإن فكرة نيتشه تدور هنا حول ما لا يحيط به كلام وما لا يزال بدون اسم وما يزود كل موجود بالزمان والمكان بوصفه فضاء السماء المفتوح والمنير ويوصفه سياج الأرض الذي يسهم في اللعب نفسه. والزمان في نظر نيتشه يتجلى بطريقتين، وقوام الأولى أن نبصر في الزمان شرّاً، وليس الشر هنا أو الألم عذاباً أو مصيبة يمكن أن تحلّ بنا، إذ تعبّر اللفظة عن بنية أساسية في الوجود الإنساني، فالعذاب يمثل التجربة الأساسية المحزنة لطابع الزوال، وإنّا تُفسّر البوذية والمسيحية العالم انطلاقاً من الشر، وعنه نجمت ميتافيزيقا شوبنهاور المتشائمة. والشر بالنسبة إلى نيتشه كذلك تجربة جوهرية لطبيعة الزمان، ولكن ما تتم لنا تجربته إنما هو الطابع العابر لكل وجود في الزمان وعدمية هذا الوجود. إن الزمان يبيد، ويفترس بنيه، فهو هدام ولا يستطيع شيء أن يقاومه، إن جبال الصوان تتفتت ونيران السماء تحمّد، ولا يستطيع شيء البقاء، فكل شيء رهن التبدل وكل شيء يتآكل. إن النظرة التي نلقيناها على الزمان من زاوية العذاب لا تبصر فيه سوى الوحداية

واللاعودة وغياب ما كان موجوداً والإسراع صوب العدم والدرب إليه. أما نيتشه فإنه لا يغفل تصور الزمان المرنوي بوصفه فجعية، فهو يقر به ولكنه يعتبره معرفة محدودة ومتشنجة للزمان، ذلك أن للفرح رؤية أوفر عمقاً في رأي نيتشه. وليس الفرح هنا بالطبع اللذة الوضيعة والدغدغة واستثارة الحواس، بل الفرح صيغة انفتاح الوجود على العالم، وصيغة إدراك فوراني. واللذة (hédoné) غبطة التراب، وغبطة الإنسان الذي يمضي وحسب، الإنسان الذي يغيب ويجرفه الزمان والذي يشعر في الاحتضان بوجود نقي مليء وتام، بوجود لا يقبل الدحض ولا يرقى إليه الشك، الإنسان الذي يجد في الخبز الذي يأكله طعم الأرض المطمئنة المستقرة - الأرض التي تُنضج القمح في سائر الأوقات وتهب الأمان للأشياء جميعها. إن فرح الإنسان لا يقتصر على لذة إحساساته، وليس استشارة للحواس والشهوة ولكنه تجربة وجود الأشياء الجسدي ووجودها المرتبط بالجسد، إنه تجربة أساس الموجود الذاهب في الأرض، فمهما كانت الطريقة التي يغيب بها الشيء في جريان الزمان المجنون، فالأرض باقية. إننا لا نأكل الخبز

ولا نشرب الخمر كما لو كانا شيئين منفصلين، فنحن نحتفل بدون انقطاع بسر انخراطنا في الأرض، وإنما الخبز والخمر جسد الأرض الأم ودمها اللذان يُدخلان الإنسان إلى هدوء «ديميتر»⁽¹⁾ وسكيتها. لقد كانت حكمة الأقدمين مُلَمَّةً برمزية الخبز والخمر وعارفة بالعلاقة القائمة بين هذه الأشياء الزائلة والأرض التي لا تزول. وكانت لذة الطعام ولذة الجنس تعتبران بمثابة تجارب ترمز إلى الطريقة التي يظل بها ما كان مستمراً قائماً عبر ما ينقضي ويهرب، والشكل الذي تصمد فيه الأرض غير متحولة في رياح الزمان والطريقة التي نعرف بها أن الحياة لا تُفنى بالرغم من طابع الانتقال فيها. ويتمتع الفرح، لدي نيتشه، بحدس أعمق للزمان. فهو يعرف الإعادة الأزلية وعودة المثلil الأزلية، وإن تكن المعرفة استشفافاً. «ولكن كل فرح يبغي الأزلية، الأزلية المترامية». بقي أن نعلم إن كانت تسوق نيتشه، أن يخص الفرح بأعمق معرفة للزمان،

(1) (Déméter) آلهة الأرض لدى اليونانيين القدماء وتقابلها «سيريس» Cérés لدى الرومان.

فكرة أن الأرض التي لا تزول تشكل مسرح كل زوال وساحته وإن كان ينبغي بالتالي أن نرى طابع الأزلية في العودة الأزلية «انطلاقاً من الأرض»، أم أن نيتشه يؤكد الأزلية في الزمان محض تأكيد جازم ومفارق.

بيد أن ما يعنيه بالفرح يتكشف في الفصل الأخير من القسم الثالث، والفصل بعنوان «الأختام السبع» (أو نشيد نعم آمين) (زاراتوسترا، ص 210). والأختام السبع التي يود نيتشه أن يجثم بها كتابه الذي يكتسب بفضلها طابعاً باطنياً، جميعها دعاءات للعالم ودعاءات لأزلية العالم. والفرح إنما هو فرح العالم والتجربة النابضة للأزلية. وفرح العالم إنما هو المزاج الأساسي لدى المفكر حينها «يمتلئ بهذه الروح العرافية التي تسير على قِمَمٍ عالية بين بحرين اثنين». ونحن في حياتنا اليومية التافهة الباهتة نجد أنفسنا على الدوام فوق قمة تفصل بين بحرين. فإننا نعيش في اللحظة الراهنة وأماننا المستقبل اللانهائي ووراءنا الماضي الذي لا ينتهي، بيد أننا لسنا على «قمة عالية» شأن «زاراتوسترا»، فهو يقف عالياً فوق

البحرين، وليس البحران في نظره مختلفين بما أنه يعرف العودة الأزلية، ومع ذلك فليس يختلط كل شيء بالنسبة إليه مع كل شيء. ولأنه يعرف بالضبط الدلالة الأزلية في اللحظة فهو قادر على أن يعيش اللحظة على نحو أعمق وبشكل حاسم، وهو لا يعيش في انسياب الزمان وحسب، بل يعطي شكلاً للزمان. إنه الإنسان المتطوع لإرادة عظيمة، ولكنه لا يفعل ذلك بأيان أعمى في مستقبل بعيد لا يزال مفتوحاً، ذلك أن الإرادة القصوى إنما تهدف إلى الضروري، فهي لا تبغي ما يروق لها بل تبغي ما سوف يأتي بالضرورة، «... لا بد، بالحقيقة، لمن ينبغي له أن يشعل ذات يوم نور المستقبل أن يظل معلقاً في القمة لفترة طويلة وكأنه عاصفة ضخمة» ولا يدرك المستقبل على أنه ما كان ضرورياً، لا على أنه شيء يمكن أن نصنعه، إلا بفضل إرادة المستقبل، إرادة ضخمة ومديدة، وإنما يعيش الفرح الأزلي للعالم ويرتعش في الصيغة القصوى للإرادة وفي صيغة خلق إنسانية جديدة، وفي إرادة المستقبل الخلاقة تلتهب الصبوة إلى العودة الأزلية.

أما في الختم الثاني فيربط نيتشه بين موت الإله وفكرة العودة الأزلية، لقد كان «الله» مجموع المحاولات كافة في رفع الأزلي فوق الزمان الأرضي، ولا يمكن أن يشتعل ضياء الأزلي في الحياة الدنيا إلا إذا مات هذا الإله الأزلي المتعالي، إلا إذا قُتل «إن كنت قد جلست في يوم، يملؤني الحبور، حيث ترقد آلهة قديمة، وأنا أبارك العالم وأحبه بالقرب من مقامات قدماء المفترين على العالم - لأنني أحب حتى الكنائس وأضرحة الآلهة عندما تنظر السماء بعين صافية من خلال أقواسها الحادة، وأحب الجلوس فوق الكنائس المتهدمة كمثل العشب والحشخاش الأحمر». بيد أن هذه الكلمات لا تعبر عن حقد لا ضابط له وعن حنق أعمى، وهي لا تعبر عن ثورة إنسانية جبارة على وصاية الآلهة. فلا بد أن تموت الآلهة الأزلية كما يستطيع الإنسان الزائل أن يدرك قابلية انحلاله على أنها أزلية، على أنها إعادة أزلية، ولا يمكن لأزلية الإنسان والعالم أن تدع إلى جانبها أزلية إلهية غريبة. إن فرح العالم يقتل الآلهة.

ويتخذ الختم الثالث نقطة انطلاقه في التشابه بين الإنسان والإله، في روح الخالق الخلاقة «هذه الضرورة الإلهية التي تُرغم حتى الصدف أن ترقص رقصات الأنجم». فالإنسان بوصفه خالقاً يمكن أن يدّعي إلهاً، إذ قد تأله الخالق بما أنه لم يعد هناك آلهة، وبوسعُه أن يقول: «لأن الأرض مائدة إلهية تهزها كلمات جديدة خلاقة وضجة نرد إلهي». ولكن أعمق سبب لزخم الخالقين الخلاق هذا إنما يكمن في فرح العالم.

ويذكر الختم الرابع الجرة التي تُمزج فيها الأشياء كافة مزجاً صحيحاً. ولكن جرة المزج رمز للعالم قديم جداً، فالعالم يجمع ويوحد كل شيء ويربط جميع المتعارضات برباط واحد، ويضيف إلى الخير بهار الشر وبالعكس. وحيثما نرتقي إلى ما يكمن خلف المتضادات الثابتة، وحيثما ندرك أن التعارض إنما يشبه التوتر المعاكس في القوس أو الوتر - ونستعيد بذلك الرمز العظيم الذي جاء به «هيراكليتس» - فهناك يسود العالم، هنالك يمر الفكر

فوق كل محدود وكل ما كان منفصلاً لينفذ إلى الكل المحتوي، إلى الهروب الكبير الذي ينخرط فيه حتى كل تعارض.

ولكن انفتاح الفرع على العالم يلقي تعبيره الأشد والأوفر جمالاً في الاختتام الثلاثة الأخيرة. ففي الختم الخامس يظهر العالم في صورة البحر ويظهر فرع العالم كمثل «هذا الفرع البحار الذي يدفع الشراع وجهة المجهول»، وكمثل «فرع البحار». إن نيتشه يعبر عن الحنين الذي يخالج الوجود المتعطش إلى العالم في صورة تكاد دقتها أن تكون مخيفة: «إن اتفق لخبوري أن صرّح في يوم: «لقد اختفت الشواطئ - فهذا إن قيدي الأخير سقط، واللا نهاية تغلي من حولي، ويلتصع في البعيد الزمان والمكان...» وإننا لنعيش على الدوام تقريباً حياة ينغلق معها فضاء العالم الرحب دوننا، إننا نعيش ضمن حدود تحدنا، بالقرب من أشياء محدودة ونصبح نحن كذلك أشياء محدودة. فقد حدد الفضاء في كل مكان من حولنا واخترقته الحدود وجزأته الحواجز. وإن أتفق لنا يوماً أن نضرب في المجال المفتوح فإننا لا نذهب بعيداً، ونظل على مقربة من

الشواطئ وتظل أعالي البحار بالنسبة إلينا أفقاً بعيداً. فالمكان، في نظرنا، محدد تملؤه الحواجز، والأمر واحد فيما يتصل بالزمان. فنحن لا نعمل الفكر عادة في هذا المكان وهذا الزمان وهما أسبق في الأصل من تقسيماتهما، ولا نفكر في فضاء العالم الرحب الذي تختفي فيه الشواطئ والحدود ويلتمع في البعيد فيه المكان والزمان، وإنما يتجلى جوهر المكان والزمان، على نحو أكثر أصالة، في المجال الملتمع وفي الفتحة المضئية، مما في خطوط تحديد الأشياء داخل الزمان والمكان. وفي بريق المكان والزمان الفضائي يهتز فرح المجال البعيد، فرح الأزلية. ويتحدث «زاراتوسترا» في الختم السادس عن خفة الوجود الذي يحس أنه في بيته في مجال العالم المفتوح، والذي يملق كما الطائر فوق الحدود جميعها ولا يعرف صعوداً أو هبوطاً، فجميع الأشياء بالنسبة إليه ترقص لأنه يرقص هو الآخر فوق كل موجود في ساحة العالم الرحبة. «فإن كانت ألفي ويائي أن يصبح كل ثقيل خفيفاً وأن يضحّي كل جسم راقصاً وكل فكر طائراً، إن ذلك بالحقيقة ألفي ويائي!» إن نيتشه لا يمتدح الطبع السعيد الذي يعيش عيشة فرحة مرحة يوماً فيوماً، فالمرء لا يبلغ هذه الخفة إلا

بفضل تحول الحياة في طريقة تفكيرها بالعالم، ولا يبلغها إلا بإدراك فرح العالم. ويتحدث نيتشه في الختم السابع حديثاً واضحاً عن أن الوجود نتيجة وجهة العالم: «إني نشرْتُ في يومِ سماواتٍ هادئة فوق رأسي وحلَّقْتُ بجناحي في سمائي الخاصة وسبحتُ وهاوْتُ في آفاقٍ سحيقةٍ ومضيئةٍ وأصبحتُ حريتي حكمةً طائر...» وانتشار الوجود الذاتي في سماواته الخاصة وفي آفاقٍ سحيقةٍ ومضيئةٍ إنما يُعاني الاتجاه وجهة العالم. ولكن الاتجاه وجهة العالم يعني على الدوام، في نظر نيتشه، حب الأزلية، لا أزلية ما وراء العالم، ولا الأزلية المتعالية، بل أزلية العالم نفسه. وتنتهي مجموعة الأختام السبع على الشكل التالي: «تُرى، كيف لا أتعطش إلى الأزلية وينفذ صبري اشتياقاً إلى خاتم الخواتم الزوجية، - خاتم الصبرورة والعودة؟ - لم ألقِ البتة حتى الآن المرأة التي أحب أن تنجب لي أطفالاً، باستثناء هذه المرأة التي أحبها، لأنني أحبك أيتها الأزلية».

لقد شُبّه حب الأزلية بالحب الشهواني، فنيتشه يدعو الأزلية

امراً، وحلقة العودة خاتماً زوجياً. فهل تلك صدفة؟ وهل يستخدم نيتشه صورة يمكن أن تُستبدل بأخرى سواء بسواء؟ أم أن حب الأزلية شيئاً مشتركاً يجمعه مع الحب الجنسي؟ أو ليس واضحاً أن نيتشه حينها يتحدث عن الأزلية في هذه الصورة، كما هو الأمر فيما سبق في «نشيد الرقص» و«نشيد الليل» و«نشيد القبر» فإنها يفكر بسيدة النساء أي الأرض - الأم؟ ألا يمكن إيضاح مسألة عودة الأشياء الأزلية إلا عن طريق تأمل يتناول، إن جاز القول، طبيعة الزمان، أم أن هذه المسألة تشير إلى العلاقة الخفية الإشكالية التي تربط بين الزمان والمكان، والسماء والأرض، والنور والأعماق المغلقة؟ وهل تشير إلى البعد الأسطوري في زواج «أورانوس» و«غايا»⁽¹⁾؟ وهل نشأ من هنا خاتم الخواتم الزوجية، أي حلقة العودة؟ إنه لا يسعنا أن نقدم جواباً سريعاً وكاملاً على هذا التساؤل. فكل هذا البعد الذي تشير إليه أقدم الأساطير لم

(1) كلمتان يونانيتان الأولى بمعنى السماء والثانية بمعنى الأرض، والسماء مذكر في اليونانية والأرض مؤنث: Gaia, Ouranos وهما من الآلهة.

تكتشفه الفلسفة بعد، وربما كانت تلك مهمة المستقبل. ومن الممكن حينئذ أن تتضمن عقيدة نيتشه في العودة الأزلية معنى ربما كان بعيداً جداً عن فرضية الزمان اللانهائي والمحتوى الزمني المحدود الذي لا يعود ثانية في الزمان إلا بمثابة إعادة. ذلك أن العناد العنيف الذي يديه نيتشه في الدفاع عن هذه الفكرة وجعلها المركز الحقيقي لكتاب «زاراتوسترا» وعرضها بمثابة العقيدة الأساسية في فلسفته الإيجابية، إن هذا العناد سوف يدهشنا كثيراً إذا لم يقصد بها (الفكرة) أكثر من تصور الزمان يناقض جذرياً جميع التجارب السابقة للنظرية وتفسير مفهوم الزمان التقليدي، ودون أن يُفلح في الارتفاع بها إلى سوية التصور المحكم البناء. فيتشبه بيني على فكرة العودة الأزلية جميع موضوعات أفكاره الرئيسية الأخرى، أي عقيدة إرادة القوة، وموته الإله، والإنسان المجاوز. إن كتاب «زاراتوسترا» يبلغ ذروته في قسمه الثالث، إذ به تُحتم المعالجة المتدرجة لأفكار نيتشه الأساسية، وفيه تبدو كذلك النهاية الطبيعية للكتاب. وربما كان في نية نيتشه في الأصل أن يختتمه في هذا القسم، إذ ينتهي فصل «المتماثل للشفاء» حينما تشاهد حيوانات

«زاراتوسترا» نهاية سيدها أن التبشير بالعودة الأزلية: «وهكذا ينتهي أفول زاراتوسترا». فلو أنهى نيتشه كتابه بنهاية القسم الثالث لتّم لهذا المؤلف وحدة أسلوبية محكمة قوامها البشارة بعقائد فلسفية جديدة بلغة الأمثال إلا أن القسم الرابع يجلب معه عناصر أسلوبية جديدة. ففي الأقسام الثلاث الأولى لا تشكل الحجة سوى خيط خفي يربط المجموع وليس بها من تدرج إلا ما كان من قبيل أن البشارة قد خَصَّ بها بادئ الأمر جميع الناس، ثم بعضهم وانحسرت في النهاية بحوار ذاتي لـ «زاراتوسترا» حتى تصبح في نهاية المطاف نشيداً تنشده نفسه. أما الآن فإن القصة تتخذ أبعاداً متعاطمة ويوافيك بعض الضيق لاسيما حين يوافيك فيها بعض هفوات في الذوق. إن القسم الرابع بأكمله يشكل انحداراً، فالرؤية الشعرية الفلسفية تبدو وكأنها استنفدت إلى حد ما، والقسم الرابع بأسره قد ربط بهذا التأليف على شكل هجاء رديء وشرير، هذا التأليف الذي يزودنا برؤية مأسوية جديدة للعالم. وكان نيتشه يعني أن يبرز القسم الرابع عظمة «زاراتوسترا» التي لا يمكن لأشكال العظمة التقليدية أن تستخدم معياراً لها، كان ينبغي أن

يقيم البرهان على تفوق «زاراتوسترا» على جميع نماذج «الإنسان المتفوق»، ولكنه يفشل في مراده ذلك بالضبط ويظل مقصده مجرد موقف يقفه. إن نيتشه يقدم لنا «زاراتوسترا» على أنه الكريم المتصّر وعنوان الطيبة وسط حطام غريب يمثل «الرجال المتفوقين». ولكن شخص «زاراتوسترا» لا ينال من جراء تفوقه على الرجال المتفوقين أي مكسب جوهري في العمق أو أي تحديد وجودي. ولا يفلح نيتشه في إبراز الكيفية التي يعيش بموجبها هذا الوجود المشروط بمعرفة موت الإله وإرادة القوة والعودة الأزلية.. ويدوفنه في تمثيل الحالات النفسية والتصرفات غير كاف هنا. إن «زاراتوسترا»، بوصفه مفكر الأفكار الجديدة، يتخذ موقعة خلف حدود سيكولوجيا نيتشه.

والقسم الرابع يبدأ في حالة تحملنا على الافتراض بأن المؤلف قد قفز فوق العديد من الشهور والسنين. لقد مكث «زاراتوسترا» فترة طويلة في عزلته، وأصبح شعره في هذه الأثناء أبيض تماماً. ومع ذلك فهو لا ينتظر سوى ساعته، ساعة أفوله الأخير والنهائي

ونزوله الأخير والحاسم ما بين البشر. فهو لا يتمتع بعزلته وبالحُبور الذي توفره له، بل يبحث عن تأليفه. ولكنه لا يزال ينتظر فوق جيله العالي، هو، «الشرير كأكثر ما يكون بين جميع صيادي الناس». وهو يلقي، بمثابة طعم الأسماك البشرية، بعسل ما خفي من سعادة عزلته وحرته فوق الجبال. و«زاراتوسترا» رجل العزلة الذي يتحمل عزلته والملحد الذي يعرف كيف يعيش بدون الله. ولهذا السبب فإن «الرجال المتفوقين»، رجال القرف الكبير، الذين لا يطيقون من بعد العيش في زحمة صغار النفوس من الرجال المزعجين، والذين لا يصادفون أيّاً من أنواع الرضى في الوجود الحديث البعيد عن الإله الذي هجره، لهذا السبب يصعد هؤلاء الرجال حتى عليائه. وكلهم يبحثون عن «زاراتوسترا» وينادونه ويشكون تعاستهم. وصيحة الإنسان المتفوق الذي يشكو تعاسته تدفع «زاراتوسترا» إلى ترك كهفه فيصادف في تجواله عبر أملاكه وإمبراطوريته أشكالاً عديدة للإنسان المتفوق يبعث بها إلى كهفه في الجبل، وتجتمع هنالك جمهرة غريبة. فعرفاء الإعياء الشديد والملكان، ورجل الوجدان الفكري، والساحر، والبابا

العجز الذي فقد وظيفته حينما مات الإله، وأكثر الناس دمامة، والمتسول بإرادته وظل «زاراتوسترا». ويمثل هؤلاء المتفوقون «بقايا الله على الأرض». وإذا كان الإنسان فيما مضى، يوم كان يؤمن بالله، قد أطلق حماسه ورغبته وحرارته إلى ما وراء ذاته فإن قلب الإنسان المُفعم بالحنين والحماسة لم يمت بموت الإله. فلا يزال هذا القلب راغباً في تجاوز ذاته. ولكن الاتجاه الذي انطلق فيه بالأمس فارغ الآن، وكل انطلاقة إنما تصادف الفراغ الآن، وحيثما كان الله بالأمس يمتد الآن صمت العدم. بيد أن العدم لا يزال يجلب الباب الرجال المتفوقين، فهم لم يتحولوا بعد حق التحول ولم يتفق لهم بعد ما اتفق «لزاراتوسترا» من انقلاب. إنهم على الدوام سجناء الضياع - بفارق أن هذا الضياع يتخذ الآن طابعاً شاذاً وسليماً. أما عراف الإعياء الشديد فنبئ العدمية المقبلة، وأما الساحر والفنان الذي أصبح مهرجاً، الفنان الذي لم يعد يعيش أي شيء حياة حقيقية والذي يفتقر إلى الأصالة ويقتصر على تقليد الأصالة ويعيش على أفتنة قديمة من وجود كان ملائماً فيما مضى. وأما الملكان فقد سبَّها الطابع الظاهر في ملكيتها، فليسا بعد من

الأسياذ والمحاربين ولا يبغيان السلطة من بعد فهما من الأحفاد المتأخرين للمحاربين. وهما إذ يحتقران التمثيل الكاذب للسلطة التي لم تعد في الحقيقة سلطة يتألمان هما أيضاً من انعدام أصالة الوجود ومن التصورات الكاذبة للسلطة والسيادة، هذه التصورات السائدة في الحياة الحديثة. ولكنهما يقتصران على احتقار انعدام الأصالة دون أن يتوصلا إلى أصالة جديدة. وأنها ليعثان عن «زاراتوسترا» الذي يعلم الحرب والذي يتصور إرادة القوة على أنها جوهر الحياة. وأما رجل الوجدان الفكري فإنه يتألم هو الآخر من انعدام الأصالة ويحتقر أصالة المعرفة المزعومة، ويزدري مجموع هذه الثقافة الإسكندرانية ⁽¹⁾ التي تستمتع بالمعرفة وتراكمها وتمتلكها بالعديد من الطرق غير المباشرة وما امتلكتها قط في أصولها. إن رجل الوجدان الفكري يزدري العلم الذي لا ينجم عن تضحية ومغامرة حقيقتين للمعرفة، فلا يدرس إلا شيئاً واحداً، شيئاً خاصاً جداً، بل شيئاً خاصاً ضمن ما كان خاصاً. إنه

(1) نسبة إلى الإسكندرية في مصر، وهي وريثة ثقافة اليونان وحضارتهم.

يقتصر على دراسة دماغ العلقه، وهو في نظر نيتشه رمز العلم الوضعي. وليس من شك أن هذا الأخير قد فقد كل إرادة في علاقة الأشياء بما أنه آلى إلى تخصص بالغ. ولكنه يتخلى تخلياً متعمداً عن جميع مجالات المعرفة التي اقتصروا فيها على إبراز معرفة مزعومة. إن التكريم لا يزال يلزم هذا الموقف المحدود الأفق، إذ يحذر رجل الوجدان جميع الموضوعات اللاهوتية والميتافيزيقية التي توهم بوجود علاقة قائمة بين المعارف كافة، ويفضل ضيق الأفق والدقة على التوهم بمعرفة يزعمون تفوقها. وضيق أفق العلوم الوضعية، في نظر نيتشه، نوع من التخلي والتنازل وهو يشير بذلك نوعاً ما إلى ضرورة معرفة الكل معرفة حقيقية. ويفضل رجل الوجدان أن لا يعرف شيئاً من أن تحيء معرفته مزعومة لا أصالة فيها، فيدعو العلاقات تمصّ ذراعه. ذلك أن كل معرفة حقيقية تنغرز في صميم الإنسان. وأما البابا العجوز فهو الرجل الذي يحترم وقد طبع على التكريم والمباركة. مع أنه يعلم أن الذي كان يبارك باسمه قد مات، وهو لا يزال على حب الاله الذي مات وهو حزين من أجله. ويكتسب وجوده عظمة من جراء هذا الحزن مع

أنه لا يستطيع الاستحالة إلى إنسان تحرر من الآله. إن من يلبس الحداد على الله يفوق هؤلاء الناس الذين سرعان ما يتقصّدون موت الله ثم يستسلمون للرخص من الملذات. أما الرجل الأوفر دماة فإنما يعني الغثيان الذي يصيب الإنسان إزاءه ذاته. وطالما أوتي الإنسان أن يعي ما فيه من نواقص وضعف، وطالما أنه يتألم من جراء ذاته ويود الابتعاد عن ذاته والتفوق على ذاته، فإنه لا يزال لديه بعض فكرة العظمة. أما الإنسان الذي كفى ذاته والذي لا يحركه أي حافز وأي أمل وأي نقصان فهو الإنسان الوحيد الذي يصيبه الهلاك. والأمر واحد أو يكاد بالنسبة إلى المتسول بإرادته وإلى ظل «زاراتوسترا». فالتسول الذي يتخلى بملء إرادته عن كل ما يملك ويذهب في الجبال هنا وهناك يبشر بالرفق، إن هذا المتسول هو في عداد الباحثين وأرباب الحنين. أما ظل «زاراتوسترا» فيمثل الفكر الحر، الجريء المتهور حتى حدود الجنون، الذي يهجر مواقع الأمان جميعها والذي ينفي ويهاجم ويعيش في ظل التجريب، ويبحث كذلك عن الشر والمخاطر. بيد أن هذا الفكر الحر لا يملك أساساً أخيراً يمكنه القيام عليه، ولا موقفاً

قائماً خلف صيغ إنكاره جميعها ولا جوهرأ ولا أرضاً. فهو أنى كان لا يشعر أنه في بيته ولا وطن له. وهذا الناكِر الأزلي إن هو إلا ظل «زاراتوسترا». ذلك أن أعنف المهاجمات لدى «زاراتوسترا» وأقسى الإنكار وأشدّه تصلباً إنما تنطلق من رؤية أصلية للوجود. إن «لزاراتوسترا» جذوراً ولا جذور لظله، فهو فاقد الوطن والشريد الذي ينتهي إلى التحطيم لأنه بالضبط لا وطن له: «ما الذي بقي لي؟ قلب مُنْهَك ووقح، وإرادة غير مستقرة، وجناحان يحاولان الطيران وسلسلة ظهر مقصومة..» وظل «زاراتوسترا» وجميع طباعة تمثل خطراً قائماً يتهدد طبيعة نيتشه الخاصة ألا وهو المجون الفكري المتهور والفرح المقلق بافتقاد كل الروابط.

إن سلسلة «الرجال المتفوقين» جميعها تتسم بطابع مشترك وهو أنهم يائسون جميعهم. وهم يبحثون عن «زاراتوسترا» الذي قهر يأس الإنسان والذي مات الاله بالنسبة إليه. إن «زاراتوسترا» ليس كثيراً لأنه يعلم أن الاله قد مات، وليست معرفته حداداً مظلماً لأن معنى الحياة قد فُقد. إن معرفته مرحلة لأنها معرفة الإنسان المجاوز

وإرادة القوة والعودة الأزلية. ويتعلم الرجال المتفوقون في كهف «زاراتوسترا» وأمام الإنسان المستقيم الذي كُتبت له الحياة بعد موت الآله بعضاً من الأمل والفوران. ويتحدث «زاراتوسترا» إليهم ويدعوهم إلى الطعام، ولكنه لا يستقبلهم وكأنهم خاصته. فهو يكرم في الإنسان المتفوق الجسر الذي يصل بالإنسان المجاوز. إلا أن ما كان درجة وبداية مؤقتة ليس بعد الشيء الحقيقي. و «زاراتوسترا» لا يزال يكرم الرجال المتفوقين ولكنه يتميز عنهم، فكلهم نفوس يملؤها النهم ويهزها الحنين، ولكنه، هو، يقف على الأرض. والإنسان المتفوق متفوق لأنه يمتاز عن السوق، و «زاراتوسترا» يحبه لأن هذا الإنسان لم يعد يحسن العيش اليوم في مصر السوق، «أحرى بكم أن تيأسوا من أن تستسلموا، - هكذا يقول للرجال المتفوقين-. وأني بالحقيقة أحبكم لأنكم لا تحسنون العيش اليوم، يا أيها الرجال المتفوقون» (زاراتوسترا، ص 259). «إنه بمقدار ما يكون الشيء رفيعاً في نوعه بهذا المقدار يندر نجاحه. وأنتم أيها الرجال المتفوقون المائلون ههنا أستم جميعكم ممسوخين؟/ ومع ذلك تشجعوا، فلا أهمية للأمر. فما أكثر الأشياء التي ما تزال

ممكناً! تعلموا كيف تضحكون من أنفسكم كما ينبغي أن يكون الضحك!» (زاراتوسترا ص 263) وتبرز عظمة الإنسان على إنها من قبيل الإخفاق. إن الرجال المتفوقين كافة في كهف «زاراتوسترا» ممسوخون، ولكنهم ممسوخون إذا ما قورنوا بالإنسان المجاوز، وإذا ما قورنوا بالسوقة فهم رجال عظام. وإن ما ينصح «زاراتوسترا» به من كانوا ممسوخين على هذا النحو هو الضحك، هذا الضحك الذي يحرر والذي يرى المضحك في الحياة الإنسانية على ضوء جمال الإنسان المجاوز: «إن إكليل الإنسان الضاحك، إكليل الورود هذا، إني ألقى بهذا الإكليل إليكم يا أخوتي! لقد أعلنت قداسة الضحك، فتعلموا الضحك إذن، أيها الرجال المتفوقون!» (زاراتوسترا، ص 265). ولا يفهم الرجال المتفوقون من نصيحة «زاراتوسترا» سوى نصفها، ولا يتعلمون كيف يسخرون من أنفسهم إلا بصعوبة وجهد. ويغني الساحر العجوز أغنية حزينة، أغنية الكآبة التي يحاول فيها أن يسخر من نفسه، ولكن الموضوع هنا ليس العنصر الذي يجمع المأساة إلى الملهاة في الفن وأن الفن يضع نفسه موضع الحقيقة وهو لا يعدو كونه في الأساس اغتباط

مجنون وشاعر «مُبعد عن الحقائق كافة، وهو محض مجنون، محض شاعر» (زاراتوسترا، ص 270). وفي نشيد الكآبة هذا تمر سحابة سوداء في نفس «زاراتوسترا». فنيشه يضع على لسان الرجال المتفوقين أشياء كثيرة يعبر عنها هو نفسه وتنطبق عليه. وليس «زاراتوسترا» الوحيد الذي يمثل نيته، فالرجال المتفوقون كذلك صور يختفي وراءها. وإن كان الرجال المتفوقون «آخر خطيئة» يرتكبها «زاراتوسترا» فما ذلك لغير ما سبب. إن تعاطفه معهم كان خطيئة - ولكن ذلك لا يتم إلا لأن «زاراتوسترا» يتألم نوعاً ما مع الرجال المتفوقين لأن عذابهم عذابه إلى حد ما أو عذاب نيته على الأقل. فليسوا إذن وجوهاً متضادة ترسم ملامح شخصية «زاراتوسترا» وحسب، بل هم في مجموعهم «ظلال» لـ «زاراتوسترا» وإمكانات كائنة في نفسه وربما إمكانات تجاوزتها. وإذا تغلب على تعاطفه مع الرجال المتفوقين فإنه يبلغ أشد نضج له وأقصاه. ويلوح برجه، وهو الأسد الضاحك مع رف حمام، ويباشر أعماله فيغادر كهفه «مندفعاً وقوياً كشمس الصباح تنشق من الجبال المظلمة» (زاراتوسترا، ص 292). وينتهي الكتاب على هذا النحو. ولسنا

نعلم إن كان «زاراتوسترا» سيذهب في بشارة جديدة لتعاليمه أم في عمل جليل.

إنها نهاية غريبة تخلف وراءها فراغاً عجبياً. وقد قام نيتشه بمحاولات مختلفة ليعطي نهاية كتابه شكلاً آخر ولكنه لم يحققها، فقد استنفدت مأسوية الكتاب ولم تعد تتيح نهاية قوية ومقنعة عقب القسم الرابع. إن «زاراتوسترا» مؤلف يمتاز بالزخم وبقوة أصيلة من حيث اللغة والفكرة طالما يخوض نيتشه مضمار الفلسفة، يعني طالما يعالج أفكاره حول الإنسان المجاوز وموت الإله وإرادة القوة والعودة الأزلية. ولكنه حينما يبغى إعطاءنا صورة وجودية، كما يفعل في القسم الرابع، وحينما يبغى أن يجعل من «زاراتوسترا» نموذجاً محسوساً فإن التأليف يهبط إلى سوية أدنى. إن نص نيتشه يمتاز بالزخم طالما ينطق «زاراتوسترا» باسم المؤلف وطالما يفكر هذا الأخير ويعلم من خلاله، - ولكن النص يضعف حينما يتحدث نيتشه عن «زاراتوسترا»، فهو في هذه المهمة شاعر غير مجلٍ.

الفصل الرابع

تهديم التراث الغربي

1- مشروع القيمة المتعالي. خلف حدود الخير والشر.

إن نيتشه يفكر ضد الميتافيزيقا الغربية وضد أشكال المفهوم التقليدية دون أن يتوصل مع ذلك إلى صيغة في التفكير خارجة عن الميتافيزيقا وتتجاوز الميتافيزيقا فيختار «المنطوق الوجودي» لـ «زاراتوسترا» محرّجاً. فحيثما بلغت فلسفة الوجود مستوى عالياً ولم تقم على الثرثرة حول التفكير الفلسفي كانت علامة بؤس مفهومي شديد في الفكر الذي يجد نفسه على دروب جديدة. إن كتاب «زاراتوسترا» لنيتشه فلسفة وجود بمقدار ما يصرح فيه عن أفكار ترفض أن تتخذ شكل المفاهيم التقليدية. وينعطف نيتشه لذلك ناحية الحياة المليئة بهذه الأفكار والتي تعيش هذه الأفكار، ولكن

هذا الانعطاف محدد في الوقت نفسه بتحويله جميع «مشكلات الوجود» إلى «مشكلات قيمة». إن نيتشه لم يتجاوز قط (زاراتوسترا)، إذ يؤلف هذا الأخير، حسبما يقول نيتشه في كتابه «هو ذا الإنسان» القسم الإيجابي من مهمته «هو ذا الإنسان، ص 141).

فنييتشه لم يجهد البتة عقب «زاراتوسترا» في تعميق موضوعات «زاراتوسترا» من الناحية النظرية كيما يحدد على نحو أكثر وضوحاً وأوفر عمقاً موت الإله وإرادة القوة والعودة الأزلية. وإن تصور نيتشه الجديد حتى في كتابه اللاحق الذي عنوانه «إرادة القوة» لا يتجاوز «زاراتوسترا» تجاوزاً حاسماً. فالحقبة التي أعقبت «زاراتوسترا» تعود «إلى النصف الذي كان عليه أن يقول لا ويفعل على غرار قوله» في مهمة نيتشه. وإذا كان «زاراتوسترا» يشكل القسم البناء في فلسفته، فإن أعمال السنوات التالية تؤلف قسمها الهدام. وفي غضون هذه السنوات يحقق فلسفة المطرقة، فهو يوجه طرقات نقده ضد الفلسفة التقليدية والأخلاق والدين، ومراده أن يسحق هذه الأشكال ويفنيها ليفتح درباً جديداً أمام مشروع

الوجود الخلاق. ومثلما يثور أزميل النحات على الحجر حينما ينبغي تخليص الصورة التي تغفو في كتلة الرخام، كذلك تثور مطرقة نقده على الإنسان في وضعه الراهن وحسبها يدرك ذاته، ففي الإنسان تغفو صورة الإنسان المجاوز، وفي النقد الهدام للإنسان الحالي يقوم درب المستقبل المملوء مرارة. «إيه، أيها الناس! إن تمثالاً يغفو، بالنسبة إلي، في الحجر، إنه تمثال تماثيلي! فلماذا ينبغي، وأأسفي، أن ينم في الحجر الأكثر صلابة والأشد قبحاً؟/ والآن تضرب مطرقتي بقسوة أسوار هذا السجن، فيتطاير الحجر شظايا، وما همني؟/ إنني أبغي إكمال هذا التمثال، لأن طيفاً زارني - إن أكثر الأشياء صمتاً وخفة جاء بالقرب مني!/ لقد زارني جمال الإنسان المجاوز وكأنه طيف. فوا أسفي يا إخوتي! أية أهمية للآلهة من بعد لدي!» (زاراتوسترا، ص 95). ومنطلق نيتشه هذا محكم أشد الأحكام في أساسه. فإن كان لابد للإنسان المجاوز الذي يعرف موت الإله وإرادة القوة والعودة الأزلية أن يجيء، وإن كان لابد له أن يكون مستقبل الإنسان - بوصفه «صدفتنا الكبرى» وبوصفه «ملك زاراتوسترا الذي يدوم ألف عام» (زاراتوسترا، ص 219،

منشورات غاليلار)، فإن تهديم الإنسانية وليدة التراث الغربي وإفناءها والكفاح الذي لا يرحم ضد الأفلاطونية والمسيحية أصبحت ضرورية.

ولكن الطريقة الخاصة التي يقود بها نيتشه هذا الكفاح تبدو إشكالية إلى حد بعيد. فكفاحه كفاح سيكولوجي. إن سيكولوجيته المرفهة الخبيثة التي تنفذ إلى أعماق الأعماق تهدم التراث. وذلك يعني أنه لا يحرز نصراً حقيقياً على خصومه ولا يحرز نصراً على الميتافيزيقا لأنه لا يتحرى حقيقة أفكار الميتافيزيقا بطريقة فلسفية بل يضعها موضع الشبهة. وهو لا يحرز نصراً على المسيحية لأنه يناضل ضد صورة كاريكاتورية للمسيحية وضد وهم سيكولوجي يكونه عن المسيحية. ولنفرض أن الفلسفة ملزمة، انطلاقاً من مهمتها الخاصة وانطلاقاً من فكر الوجود، أن تعلن الحرب على الميتافيزيقا والأخلاق التقليدية، فيجدر إذ ذاك أن يُقاد هذا النضال على نحو صريح، وينبغي ألا يقوم على إثارة الشكوك حيال سيكولوجيا الخصم بل أن يقتصر على إقامة البرهان على لا حقيقة

التفسير الميتافيزيقي والمسيحي للعالم. وليس الإشكالي أن نيتشه يهاجم المسيحية، بل هو الطريقة التي يلجأ إليها. وإن كانت المسيحية وحيًا من الله نفسه فليس من فلسفة تستطيع أن تلحق بها الأذى وحتى «أبواب الجحيم» لا تستطيع أن تقوى عليها وكل حكمة بشرية محدودة تندثر عندما يتناهى إلى الإسماع كلام ابن الله. وحينما يتم نيتشه مهمته من أجل «النصف الذي كان عليه أن يقول لا ويفعل على غرار قوله» فإنه سفسطائي في الأساس. ولكن السفسطة لديه واقعة في مستوى رفيع، الأمر الذي يوليها خطورة أشد. والسفسطة لديه، ونعني فنه السيכולوجي في إزاحة الأقنعة، متكاملة مع تحويله الفلسفي لجميع مسائل الوجود إلى مسائل قيمة. وإن الإنكار، فعل الإنكار يتخذ شكل «تحويل في قيمة جميع القيم» - ويتم هذا الأخير على شكل تأمل ذي نزعة سيכולوجية. ويظن نيتشه أنه يقوّي ويدعم منطلقه الجديد بتدوين منظومة القيم التقليدية عن طريق تبديد الأوهام. وهكذا ينفّتح، في زعمه، درب خلاق للقيم وتدخل حيز الإمكان بداية جديدة للحياة.

لقد تم عبر التاريخ دونما شك العديد من تحولات القيم، وانقضت اللوحات القديمة للقيمة وقامت مقامها أخرى جديدة. ولكن نيتشه يتصور تحول القيمة تصوراً أكثر جذرية. ذلك أنه يتصور في بداية المطاف تبديلاً في القيمة نفسها. فحيثما يعيش الوجود الذي لم يُمس داخل منظومة قيم، فإن هذه القيم تمثل بالنسبة إليه موجودات في ذاتها، وحيثما تربط القيم «جميع» الناس برباط قوي لا يتبدل فقد أصبحت «موضوعية». فأما حينما تذوب الجماعة داخل منظومة قيم وتبرز الصيغ المتأخرة في إضفاء الفردية القصوى، فإذا ذاك فقط تظهر نسبية القيم فيما يتصل بكل فرد بشكل خاص، ويبدو ما كان فيما مضى أساساً للحياة الجماعية لا جدال فيه، يبدو حينئذ مهدداً من جراء الريبية والذاتية. ولكن ما يسمى بموضوعية القيم لا يعدو كونه بالضبط، في نظر نيتشه، ابتداءً، فقد «ابتدعها» الوجود الإنساني ولكنه «نسي» أنها كذلك. وإنما الحياة الإنسانية من قيم، ولكنها تجهل الأمر على الدوام تقريباً، إذ إن ما وضعته الحياة ذاتها يبدو لها من الخارج بمثابة قوة ملزمة تنبثق من القانون الأخلاقي. والإنسان إذ يتدع قياً يتعالى

على ذاته ويضع ما ابتدعه بنفسه قباليته وكأنه موضوع غريب يتحلى بجميع ميزات الشيء في ذاته وأجلها. وإن ما يود نيتشه إلغائه إنها هي العقائدية القيمية، ولكن الإنسان لا يستيقظ من رقاد هذه العقائدية حينها يصبح ذاتاً فردية يختار ويعيش طبقاً لـ «أذواقه» و«يقيم» بأكثر الطرق فردية. أما تفكير نيتشه القيمي فيذهب إلى أبعد من ذلك، فهو يضع نصب عينيه «المشروع المتعالى للقيم» في الوجود والذي أنجز فيما مضى «على نحو غير واع». ومراد نيتشه أن يكشف عن النشاط المنتج اللاواعي في الحياة الذي يقيم ويضع لوحات قيمية. إن الوجود الإنساني يتعالى على ذاته بأنه يتصور وجهات النظر القيمية التي يتناول الأشياء كافة انطلاقاً منها وانطلاقاً منها يتناول ذاته تصوراً قلياً على أنها خارجية. فنيشه لا يعتبر إذن كل تقييم بمفرده، بل ينظر إلى النوازع الأساسية التي نفترضها وجوه التقييم. ذلك أن لكل إنسانية وكل شعب وكل ثقافة «قيليتها القيمية» وتقييمها الأساسي الذي يتخذ كل منها، تبعاً له، مقامه وسط الموجود ويحيا حياته. وليس من شك أن «قيلية» التقييم الأساسية هذه ليست علم تقييم مستقر وفطري، بل لها

تاريخها وهي متحركة. إن نيتشه يبصر الفواصل الحقيقية في التاريخ الكلي في تحولات ابتداع القيم القبلي. وتصبح فلسفته بذلك فاصلة الفواصل ونقطة الوسط من الزمان وهاجرة النهار. فقد كان نيتشه، حسبما يقول بنفسه، أول من كشف النقاب عن موضوعية القيم الظاهرة ليتمكن أن يدرك أن الحياة تبتدعها. وهكذا تم التغلب على الرقاد العقائدي الذي كان يلف فيها مضى، أن جاز القول، أعمق قوة خلاقة في الحياة. إن تعاليم نيتشه في ذاتية القيم تتفوق كثيراً على النسبية الرخيصة التي تركز على الاعتبارية الفردية. ولعلنا نستطيع حتى أن نقول بأن تعاليمه في الذاتية لا تنفي موضوعية الظاهرات في القيم بل تدرك هذه الموضوعية بمثابة نسيان أن الابتداع القبلي من أعمال الوجود. وهكذا فإن تحول القيمة في القيم يعني إلغاء الوجود المضاع، ويعني الخلاص والسير وجهة حياة تتمتع بوعي رفيع للذات، وتتبدد بذلك غفوة العقائدية القيمية. وأن نيتشه إذ يقف في وجه الحياة المضاعة ويعود ليلبغ الابتداع المنسي الذي تركز عليه جميع منظومات القيم فإننا يشاهد «الحياة ذاتها»، وتبدو له هذه الأخيرة بمثابة إرادة القوة التي

تطوف بفضل العودة الأزلية دائرة الزمان.

ولعله من الممكن أن يقوم النقد الكلي لمنظومات القيم التقليدية على العودة إلى مشروع القيم الذي ابتدعها، يعني أن لا يتخذ في التقييمات التقليدية سوى شكل البساطة والضياغ موضوعاً له. ف وراء كل دنيا قيم تقف «الحياة» التي تمثل اللاعب الأكبر. ألا تقع جميع القيم في السوية نفسها، أليست جميعها مجرد أشكال تجرب فيها الحياة قدراتها إلى حين؟ أم هنالك إمكانية لتقييم منظومات القيم نفسها؟ إن نيتشه يقوم هنا بقفزة حاسمة، ذلك أنه لا يقتصر على تفكير فلسفي يتناول الابتداع المتعالي لقيم الوجود حيث تظهر الحياة على أنها في نهاية المطاف ما يجرؤ ويلعب عبر كل التقييمات، بل يجاوزه إلى تفسير الحياة «المادي» فيفسرها من وجهة نظر «المضمون». وربما كان هذا الانتقال أكثر ما يدعو إلى الشك في فلسفة نيتشه، فبوسعنا أن نتصور مثلاً نقداً للمسيحية أو للأخلاق المسيحية يأخذ عليها أن كل قيمة في هذه الأخلاق إنما تنغرس في وجود الله، نقداً يوجه بمقدار ما يرى في القيم المسيحية معطيات،

وأمرأ يرهق كاهل الوجود من الخارج. ومن الممكن تخيل نقد لهذه الأخلاق بوصفها شكلاً لحياة مُضاعة. بيد أنه يجدر بالتفكير الذي يعود إلى إنشاء القيم أن لا يقود بالضرورة إلى نفي التقييمات المسيحية بحد ذاتها فأساس القيم وحده يكون عندئذ مختلفاً. ولكن نيتشه لا يقتصر على رفض موضوعية القيم المسيحية، بل يرفضها كذلك من وجهة نظر مضمونها. فالعودة إلى الحياة التي تقيم تصبح لديه مبدأ إنشاء جديد للقيم لأنه يقيم في السر الحياة نفسها من وجهة نظر «القوة» و«الضعف».

إن نيتشه يستخدم هنا مفاهيم مألوفة في البيولوجيا على صعيد يختلف اختلافاً أساسياً، إذ يبدو له أن قوة الحياة وصحتها موجودتان حيثما يعي المرء رعب الحياة وجمالها في آن معاً، وحيثما يتقبل هذا وذاك سوية، وحيثما يدرك العمل البناء والهدام ولعب الحياة الديونيزوسي على أنها إرادة قوة وعودة أزلية، - إنها موجودتان حيث يقبل الإنسان بوضعه المأسوي وهو على استعداد بطولي للانتصار أو الهلاك. ويرى نيتشه، على عكس ذلك، الضعف

والمرض حيثما يبدل الإنسان من حياة وحش الوجود المخيفة ذات الجمال المريع فلا تعرف من بعد، وحيثما يشيح بناظره ويتفادى الكفاح والحرب ليجث عن السلام والراحة وحب القريب والطمأنينة. فقوام قوة الحياة يكمن إذن في معرفة إرادة القوة والضعف في الانصراف عنها. إن طريقة نيتشه محفوفة بالمخاطر من جراء لبس المفاهيم الذي لا يزال غير موضح. فهو من جهة يدرك إرادة القوة على وجه العموم بمثابة نزعة أساسية في حركية كل موجود محدود. ولئن كان الأمر كذلك فكل شيء إرادة قوة، سواء في ذلك التقييم البطولي المأسوي أو الأخلاق المسيحية. ولكنه من جهة أخرى يأخذ «إرادة القوة» إلى حد ما بمعنى معروف من وجهة نظر المضمون، أي بمثابة صيغة بطولية للوجود. ولا يتجاوز نيتشه هذا الالتباس. وهكذا يتيسر له أن يميز بين منظومات القيم من وجهة نظر المضمون فيضع ما كان منها مطابقاً لطبيعة الحياة من جانب وما كان منها مناقضاً لها في جانب آخر، ونعني صنوف الأخلاق الناجمة عن حياة ضعيفة ومريضة ومنحطة. فتميز منظومات القيم حسبما تركز على الضياع أو على الحياة التي

أصبحت سيدة نفسها متشابك إذن مع تمييز هذه المنظومات طبقاً لقوة الحياة أو ضعفها.

ونقطة الانطلاق هذه التي تتسم بالإشكالية تسود المؤلفات التي أعقبت «زاراتوسترا»، فنيتشه ينتقل إلى مرحلة الهجوم. لقد كان منذ البداية أستاذاً في فن الهجوم، ولكنه الآن يجمع قواه ليضرب أشد ضرباته. إن جميع الأسلحة صالحة لديه وإنه ليلغ بكفاحه قمة الهوى في حين يعتمل في صدره حقد شيطاني. وما يذهلك بادئ الأمر أن نيتشه يعود، بعد «زاراتوسترا» وبعد هذه النظرة التي يطلقها باتجاه مستقبل البشر إلى أمور الساعة، إلى ما هو مُغرق في اليومي، إلى نقد الحديث. ولكن ما يبدو على أنه نقد الحديث يمثل أكثر من ذلك، إنه رفض الماضي بأكمله والنضال ضد الميتافيزيقا وضد المسيحية. ويضع نيتشه رؤيته للمستقبل قبالة درب الإنسان التقليدي، فيبدو الماضي بمواجهتها على أنه درب الضلال. و لكن نيتشه لا يحاول إقامة البرهان على خطأ هذا الدرب بتحرُّ صريح «للحقائق» التي تؤكد فيه، بل يقفز إلى التهديم

السيكولوجي: «... تُستخدم السيكولوجيا بقسوة وشراسة متعمدتين» (هو ذا الإنسان، ص 143). حسبما يقول بنفسه عن سلسلة كتاباته الأخيرة.. وتتضمن هذه السلسلة المؤلفات التالية: «ما بعد الخير والشر» و«أنساب الأخلاق» و«غروب أصنام» و«المسيح الدجال» و«هو ذا الإنسان» (بالإضافة إلى نصين صغيرين يكشف فيهما «فاغنر» مرة أخرى).

وقد نُشر كتاب «ما بعد الخير والشر» عام 1886 وهو أول مؤلف أعقب «زاراتوسترا» ويمثل إلى حد ما استعادة الموضوعات «إنساني، مفرط في إنسانيته». وإن كانت الصورة والقناع اللذان اختارهما نيتشه فيه يتمثلان في الفكر الحر، فإن هذا الأخير قد أصبح هذه المرة فكراً حراً متفوقاً وتشرداً أوفر جرأة وامتحاناً جريئاً للاحتِمالات التي تأتي بها الحياة. ويطلق نيتشه على هذا النص اسم «النقد الحديث» في كتابه «هو ذا الإنسان»، نقد الأفكار الحديثة ونقد الموضوعية والمعنى التاريخي والفكر العلمي، إلخ. ولكن ذلك لا يصح إلا جزئياً. أما الجوهرى فكون نيتشه يستعيد

على صعيد أرفع موضوعات «إنساني، مفرط في إنسانيته» الأساسية، فيقوم بتقد للفلسفة والدين والأخلاق. والفلسفة في نظره علامة ظاهرة، فهو يراها من زاوية الحياة أي بمثابة إشارة إلى نزعة في الحياة. ويبدو له أن الفلاسفة يقفون جميعاً، ودون علم منهم، على رأس قرارات أخلاقية محددة. «لقد اكتشفتُ شيئاً فشيئاً أن كل فلسفة عظيمة كانت حتى يومنا هذا اعترافاً لمؤلفها وأنها تشكل مذكراته (سواء أراد ذلك أو لاحظته أم لا). وعرفتُ كذلك أن المقاصد الأخلاقية (أو اللاأخلاقية) تشكل في كل فلسفة البذرة الحقيقية التي تنبت النبتة بكاملها» (ما بعد الخير والشر، طبعة 18/10 بلون Plon، ص 28). إن نيتشه يلاحظ الآن أن الفلسفات كافة التي سبقتها ما فعلت إلا ما يفعل هو، أي أنها ردّت المشكلات الأنطولوجية إلى مشكلات قيمة. فيتحررها جميعها ليكتشف فيها التقسيمات غير المفصوحة التي تشكل عصبها، ويرى غريزة الحياة المتناقضة ناشطة في سائر نواحي الفلسفة. إن الفلسفة التي سبقتها بالنسبة إليه هروب إلى «عالم حقيقي» واقع خلف حدود العالم الواقعي أي الأرضي، وإنها لتشير إلى إنكار هذا العالم وذلك حتى

في الأشكال الحديثة في فلسفة «كانت» والوضعية ومحاولة «ديكارت» في الرجوع إلى يقين أولي. ويشن نيتشه حرباً لاذعة السخرية على خرافة «الأنا الذات» وبعض «أشكال اليقين المباشر» المزعومة الأخرى، ويشن حرباً على المنطق وعلى شدة أحكامه المزعومة. فنيته يصير خلف الظاهرات التي يتوقف عندها أرباب نظرية المعرفة، وفي «الأنا الذات» والإرادة والقدرة على التأليف،... إلخ «مراتب للحياة تفرض سلطانها»، يعني أشكالاً لإرادة القوة. «إن قوة الأعراف الأخلاقية قد تغلغلت تغلغلاً عميقاً في دائرة الروحانية الخالصة والتي تبدو أكثر ما تكون جافة ومجردة عن الأفكار المسبقة فخلّفت فيها بالطبع أثراً ضاراً شلّها وأعمى بصيرتها وشوّهها» (ما بعد الخير والشر، ص 46).

وإنما يقف نيتشه ضد هذا الأثر المشوه والضار بالحياة، فهو يعارض الفلسفة التقليدية لأنها تقع تحت تأثير الأحكام الأخلاقية المسبقة حتى حينما يبدو أنها معرفة خالصة. ولكن الوسيلة والأداة التي يستخدمها نيتشه في معارضته هذه إنها هي السيكولوجيا. وإن

فلسفة الفلسفات وفلاسفة الأمس لديه من باب السفسطة لأنها تتخذ السيكلوجيا بمثابة المرجع الحاسم وأن هذه تعمل وفق مفاهيم ملتبسة في القوة والضعف والصحة والمرض في الحياة. وإليك ما يقول نيتشه في آخر القسم الذي عنوانه «حول أعراف الفلاسفة»: «لم يفتح قط في وجه رجال البحر وأرباب المغامرات الشجعان عالم من المعارف أوفر عمقاً، وسوف يتطلب عالم النفس.. مقابل ذلك على الأقل أن تُنصَّب السيكلوجيا من جديد ملكة على العلوم، ملكة يقع على العلوم الأخرى أن تخدم مصالحها وتعد لها. ذلك لأن السيكلوجيا عادت لتصبح منذ الآن السبيل الذي يقود إلى المشكلات الأساسية» (ما بعد الخير والشر، ص 47). ولن يستطيع أحد أن يصوغ بلهجة أشد كون سيكلوجيا نيتشه هذه قد حلت محل الميتافيزيقا. إن نيتشه يطالب، حيال الفلاسفة الذين تسيرهم الأخلاق وحيال الفلاسفة التقليديين برمتهم، «بفلاسفة مستقبل» يقررون بأن «خَطِلَ العالم» هو «الشيء الأكيد والثابت إلى أبعد الحدود» الذي يمكن أن يتوفر لدينا. أنه يطالب بفلاسفة لا يحتاجون، شأن «ديكارت»، إلى حقيقة الإله كي

يقروا بالأشياء التي تقع خارج نطاق الأرض. ويطلق اسم «الغواية» على الفلاسفة الذين ينفرون من أن تكون حقيقتهم بالاضطرار حقيقة الجميع والذين يجروون أن يعرفوا بطريقة موفورة المخاطر ويمكن أن تكون لديهم أسرار. «سوف تصبح الأمور في النهاية مثلما كانت على الدوام، فالأمور العظيمة لأرباب الفكر العظام، والهاويات لأرباب الفكر العميق، وصنوف الرقة والرعشات للرفيقيين، والنادر باختصار للنادرين» (ما بعد الخير والشر، ص 68). إن نيتشه الآن يتصور الفكر الحر على أنه أكثر خفاء وأعمق سرّاً، وأشد غموضاً مما هو في كتابه «إنساني، مفرط في إنسانيته». ولا يتم التعبير عن الشعور بالحقيقة من بعد على نحو ساذج وغير مشروط إلى هذا الحد. فأنت تشعر الآن بحذر أكبر وأكثر تشدداً حيال الأعراف الأخلاقية اللازمة لإرادة الحقيقة. إن الفكر الحر يبدو الآن أكثر عمقية وأشد إظلاماً. «كل ما كان عميقاً يرغب في تخفية نفسه، وأكثر الأمور عمقاً يمتلكه بعض الصورة والرمز» (ما بعد الخير والشر، ص 65).

وفي القسم الذي عنوانه «الظاهرة الدينية» نجد نقداً للمسيحية يتضمن جميع الموضوعات التي يصوغها نيتشه فيما بعد في كتابه «المسيح الدجال» ببلاغة الحقد اللاهبة. فالمسيحية إضفاء طابع الشرق على العالم القديم وقلب القيم الأرستقراطية كافة في اليونان وروما قلباً كلياً وثورة العبد الشرقي على أسياده، إنها عصاب ديني ومرض يعترى الحياة. إن نيتشه يرفض المسيحية بسبب طابعها الرعاعي ومن جراء القيم الشعبية التي تسود في هذه المسيحية. أما الفكر الحر فيتخذ حيال الدين وجهة النظر النفعية وحسب. والديانات في نظره أدوات قوة، أدوات يتلاعب بها إلى أقصى الحدود كما يفعل الملحدون، فيستخدمها بمثابة وسيلة «اصطفاء وتربية» ويجري عليها تجارب ذات علاقة بتربيته للإنسان، التربية التي توجهها إرادة القوة. ويرى نيتشه في الديانات، من هذه الزاوية، بعض جوانب الصلاح: «إن التقشف والنزوع إلى النقاء من الأساليب التي يكاد لا يستغني عنها في التربية والسمو بالأخلاق حالماً يرغب عنصر ما في تجاوز أصوله الشعبية...» (ما بعد الخير والشر، ص 86). ولكنها مشؤومة إذاً حلاً لها أن تعمل بنفسها

وبشكل مطلق عوضاً عن أن تظل سبلاً للاصطفاء والتربية بين أيدي الفلاسفة. إن الديانتين الكبيرتين، المسيحية والبوذية، من ديانات المرضى والمهزولين والذين يتعذبون. ويرى نيتشه أن ثمانية عشر قرناً من المسيحية كان من شأنها أن تجعل من الإنسان الأوروبي مسخاً رائئعاً.

ويفسر نيتشه الأخلاق في القسم الذي عنوانه «إسهام في تاريخ الأخلاق الطبيعي» على أنها «سيمياء الأهواء». فكل منظومة أخلاقية للقيم تخفي نظام مراتب للغرائز التي تسود الحياة، الغرائز التي تزخر بالحياة أو الغرائز التي لا تصلح للحياة. ويميز نيتشه بادئ الأمر أخلاقية الأفراد المنفردين، وهم قلة، عن أخلاقية القطيع، ثم يميز عن الأخلاق التي قوامها الخوف الاخلاق التي تعني سيطرة قوية وجريئة على ذاتها. وهكذا فقد كان يعتبر ظهور نابليون بمثابة «عمل خير» و«تخفيف لنير أصبح لا يُطاق»، و«سيداً مطلقاً» وسط «قطعان الأوروبيين» (ما بعد الخير والشر، ص 124). ومثله «السييادس» و«قيصر» و«فريدريك الثاني دي هو هنشتاوفن»

فهم في نظر نيتشه وجوه تمثل الحياة العظيمة. وإليك ما يقول بمثابة ختام: «إن الأخلاق اليوم في أوروبا أخلاق قطع» (ما بعد الخير والشر، ص 128).

أما القسم الذي عنوانه «ما هي الأرستقراطية؟» فيرسم الخطوط المميزة بين أخلاقية الأسياد وأخلاقية العبيد. وغالباً ما ندّد بهذه المفاهيم على أنها علامات عجرفة لا تطاق وظلم بلغت به الوقاحة أن يطلق على نفسه اسم الأخلاق. ولكن الثورة والشعور بالقرف لا يعنيان إدراك الأمور. ذلك أن نيتشه لا ينظر في هذين الشكّلين المتعارضين للأخلاق، الأخلاق الأرستقراطية والأخلاق الرعائية، إلى الفارق بين التقييم الذي يقوي الحياة والتقييم الذي يضعف الحياة وحسب، بل يضاف إلى ذلك عامل جديد. فأخلاق الأسياد الأرستقراطية تنبع من «معاناة المسافات»، ومن حالات نفسية يملؤها الكبر والاستعلاء. إنها أخلاقية «المراتب». أما أخلاقية العبيد فترتكز، على العكس، على نزعة التسوية وعلى الثورة على المراتب، وعلى إرادة المساواة. إن أخلاقية الأسياد نابعة من التضاد

القائم بين «الصالح» و«الطالح»، فكل ما يرفع الفرد وكل ما يضعه في إطار حياته الخاص وفي حقيقته صالح، وصالح ما يولي الحياة نبلاً وعظمة، صالح البطل وصالح المحارب. وأخلاقية الأسياد قبل أي شيء آخر أخلاقية الفضائل الحربية، وهي أخلاقية الفروسية. وإنما لتجلّ أعضاء جماعة ضيقة يجد الإنسان المستعلي نفسه فيها بين أشباهه وبين أفراد في مرتبته، ولكنها تحتقر جماعة الطبقة الدنيا برمتها وجميع الذين يفكرون تفكيراً سافلاً والذين لا ينصرف فكرهم إلا إلى المنفعة الصرفة والذين فقدوا الغني الذي يصبو إلى إهدار ذاته. فما كان سافلاً سيء. والأمر مختلف فيما يتصل بأخلاقية العبيد، إذ تعتمل فيها غريزة الثأر ضد الحياة المستعلية ومرادها تسوية كل شيء. فهي تندد بالشاذ الذي تعتبره عدو الأخلاق وتمجد ما يجعل الحياة محتملة بالنسبة إلى الفقراء والمرضى وضعاف العقول، كالتآخي الكبير بين الناس ومحبة القريب وحب السلام. وتنبع أخلاقية العبيد من التضاد بين «الصالح» و«الشرير». فالعبد يدعو ما كان مقتدرأً وواعياً لاقتداره شريراً. وهو لا يحتقر الشرير لأنه قد يكون سافلاً، بل يهابه ويبغضه وكأنه خطر عليه. إن

نيتشه يرسم لوحة الأخلاقيتين المتعارضتين، وقد استخلص منها الكثير من الخطوط الجزئية وأحدها مهم بوجه خاص وقوامه أن أخلاق الأرستقراطية تخلق القيم بينما تجد أخلاقية العبيد هذه القيم أي تقبلها، فالأولى فاعلة إذن والثانية منفعة. وبذلك يُسقط نيتشه نوعاً ما في نهاية المطاف كل هذا الفارق في الفارق بين الحياة المضاعفة والحياة التي تملك ذاتها في مشروع منظومة القيم. ولكن هذه العلاقة لا تحظى بصياغة صريحة، بيد أنها حاضرة وتُشكل لبساً آخر ينضاف إلى كتابات نيتشه الملتبسة التي أعقبت «زاراتوسترا». غير أن نيتشه يدعو في آخر الكتاب لطبيعة الحياة النبيلة والأرستقراطية والوجود الفائق القوة والفياض في جوده المسرف أن تعبر عن ذاتها، باللجوء إلى المجاز. ويدعوه «موهبة القلب». «إن موهبة القلب، هذا الإله العظيم المختبئ، وسيد الإغراء الإلهي الذي ولد ليخدع الضحايا، ذاك الذي يفلح صوته في النفاذ إلى أعماق النفوس، الذي لا يتفوه بكلمة ولا يلقي نظرة إلا وتتضمن مقصداً خفياً للغواية، والذي تقوم سيادته على الظهور.. لقد صادفت أنا الآخر، شأن الذين كانوا دوماً منذ

الطفولة على سفر واغتراب، العديد من العقول الغربية والخطيرة في طريقي، وعلى وجه الخصوص ذاك الذي جرى الحديث عنه منذ قليل والذي لم أفتأ ألقاه منذ ذاك، وما أحسبه إلا الإله «ديونيزوس» بالذات، هذا الإله العظيم الذي يلقفه الغموض ويفيض بالإغراء والذي قدمت له فيما مضى، كما تعلمون، بواكير إنتاجي في جو من الإجلال والسر،... وقد تعلمت منذ ذاك الكثير ويزيد، بشأن فلسفة هذا الإله، الكثير من هذه الأشياء التي تتقل، كما قلت، من لسان إلى لسان، أنا، آخر تلميذ للإله «ديونيزوس» وآخر متدرب لديه..» (ما بعد الخير والشر، ص 238 وما يليها).

2- قول في نسب الأخلاق.

إن جميع الكتابات التي أعقبت «زاراتوسترا» تسودها فكرة «تبدل جميع القيم»، والأمر يعني أن تفكير نيتشه يتحرك على طريق تساؤل محدد لم يعد موضع بحث بذاته. إن مشكلات الفلسفة كافة مشكلات قيمة بالنسبة إلى نيتشه، ولم يعد وجود القيمة نفسها موضع إشكال، فأينما تفكر الفلسفة الغابرة في الوجود فإنها تسودها

-حسبما يرى نيتشه- وجهة نظر القيمة، ومرادها أن تنهرب من «الصبرورة»، وتعتبر ما يستمر ويبقى على أنه أسمى وأثمن. ويزايد نيتشه على مسألة حقيقة القيمة، ولا تزال قائمة بتنامها، إذ يطرح مسألة قيمة الحقيقة، والأمر يبدو له أبعد جذراً. إلا أن وجه الحسم أن نيتشه ينطلق من مفهوم محدد للحقيقة، ذاك الذي يستقي معناه من المعرفة العلمية الموضوعية. فالحقيقية التي يناقش في قيمتها إنما هي بعبارة أخرى، «حقيقة الموجودات»، وهي حقيقة العلم وحقيقة الميتافيزيقا، التي تعني مجمل الموجود. أو ليست الحقيقة بوصفها شيئاً بديهاً في الحياة الفياضة وبوصفها إرادة قوة وعودة أزلية، أليست لدى نيتشه أساس النظرة الكلية إلى القيم؟ وهي، لهذا السبب، لا يمكن أن تكون مجرد ظاهرة للقيمة، وأن طبيعة هذه الحقيقة التي تحمل بنفسها فلسفتها الخاصة لا تفلح في بلوغ الوضوح التام، وليس الأمر وليد الصدفة ولا هو حد يمكن تفسيره عن طريق حياة المؤلف، ذلك أن ما كان غامضاً في طبيعة حقيقة «الحياة»، أي في طبيعة إرادة القوة والعودة الأزلية، إنما يخفي في النهاية اللبس في موقف نيتشه حيال الميتافيزيقا، وخلف هذا

الغموض تختفي مسألة عميقة المعنى وقوامها أن نعلم إن كان نيتشه لا يزال لاصقاً بالميتافيزيقا أم أنه تجاوزها، وإ

إنه لمشهد غريب أن نرى كيف يرد نيتشه جميع الامثالات التقليدية للحقيقة إلى إرادة القوة وإلى وجهات النظر القيمة التي تقتضيها دون أن يفلح من جهة أخرى، في إيضاح يكشف إرادة القوة في صيغة حقيقتها الخاصة.

وتتحدد سوية الأخلاق في نظر نيتشه حسب درجة حقيقتها، أي طبقاً للمعيار الذي تقيم فيه بالاستناد إلى إرادة القوة، والذي تفر فيها هذه الأخيرة كمبدأ تقدير. فمشكلة الأخلاق بالنسبة إلى نيتشه أيضاً إنما هي في نهاية المطاف مشكلة الحقيقة والتطابق مع إرادة القوة بوصفها جوهر الحياة. إلا أنه يظل صحيحاً أن مفهوم إرادة القوة يلفه لبس غريب لم يستطع نيتشه في يوم أن يقهره تماماً. فإرادة القوة قبل كل شيء مفهوم أنطولوجي يشير إلى صيغة الحركة في كل موجود بحد ذاته، فكل وجود للموجود يوجد بوصفه اندفاعاً تجعله الأقوى. وتقدم الطبيعة العضوية لنيتشه النموذج

الموجودي لهذا المفهوم الأنطولوجي. ففي الطبيعة نجد في كل مكان الدفع إلى تفتح الذات والعمل على دمج الغير وإخضاعهم. وفيها نلقي النضال في سبيل القوة والقوة الفوقية. وكل ما كان عضوياً إنما هو في ديناميته «أوكزيسيس» و«فتيسيس»، أي زيادة ونقصان، وتشكل الواحد على حساب زوال الآخر. ولكن إرادة القوة ليست في نظر نيتشه قاصرة على الحياة العضوية، على النبات والحيوان والإنسان، وإنما تعني بالأحرى الوجود المتحرك لكل موجود. إلا أن نيتشه يتحرك في جو من الالتباس فيما يتصل بالأخلاق، فهو يستخدم مفهوم «القوة» على نحو غامض بمعنى العمومية الأنطولوجية وبمعنى النموذج الموجودي في الوقت نفسه. إن علوم الأخلاق جميعها صنوف من تمثيل القوة، وهو يقصد إرادة القوة هنا بالمعنى الأنطولوجي. فهناك أخلاقيات تتعلق بالحياة في تمام ازدهارها، أي بالحياة القوية، وهناك أخلاقيات تتعلق بالحياة العاجزة المتناقصة. ويأخذ نيتشه هنا القوة والعجز من وجهة نظر النموذج الموجودي.

ويمكن نيتشه من إدراك الحياة، في تجاوز ضياع الوجود الإنساني بمثابة السبب الأخير لجميع القيم. فليس من قيم إلا بمقدار ما تقوم الحياة بوضعها. وإن وضع قيم الحياة في الإنسان وبفضل الإنسان تجلّى لإرادة القوة، وهذه إنما تتعلق بذاتها أما على نحو حقيقي (في أخلاقية الأسياد)، وأما على نحو غير حقيقي (في أخلاقية العبيد). فإرادة القوة تظهر نوعاً ما على شكلين: القوة والعجز. وحينما يتحدث نيتشه عن هذا التعارض الملازم لإرادة القوة فإنما يقصد القوة والعجز بمعنى النموذج الموجودي. وتستطيع القوة لهذا السبب أن تتخذ طابع القوة الغريزية وغرائز الحرب التي لا تقهر والحيوية الكبيرة، مثلما يستطيع العجز أن يتخذ هيئة الضمور الغريزي و فقدان الغرائز والوهن. ويتحدث نيتشه عن قوة الحياة وعجزها ضمن مقولات بيولوجية. ولا بد من وضع هذه العلاقات نصب أعيننا إذا أردنا أن نفهم مؤلفات نيتشه الهجائية - وجميع ما كتب عقب (زاراتوسترا) من هذا القبيل. إن الفارق بين أخلاقية الأسياد وأخلاقية العبيد قائم منذ أزمنة سحيقة. فهناك تصورات للقيمة نابعة من حياة فياضة مسرفة وموفرة القوة

وأخرى تنبثق من الفاقة ومن يؤس الذين جارت عليهم الحياة، أي المرضى والمهزولين والمعذبين والذين يناوؤون بحملهم. ولكن هذا الفارق بين أخلاقية الأسياد وأخلاقية العبيد في تاريخ الأخلاق الغابر فارق «أعمى» إذا جاز القول، فالأسياد والأرستقراطيون والأقوياء والنخبة والمحاربون والنبلاء «لا يدرون ما هم عليه»، والأمر أمر أرستقراطية لا تزال فجّة غير عابثة وغامضة إزاء ذاتها. ولا تصبح «السيادة» الحقيقية والأرستقراطية الحقيقية وأخلاقية الأسياد الحقيقية ممكنة إلا بفضل تفكير نيتشه القيمي حول المشروع المتعالي الذي يتناول كل موضوعية ظاهرة للقيم. إن سيطرة السيد تتأسس الآن على العلم وعلى الإحاطة بإرادة القوة والعودة الأزلية - وأخلاقية الأسياد تعني تقييم الإنسان المجاوز. وعلى هذا النحو يحدد نيتشه الآن عبودية العبيد وروح الإنسان المستعبدة الحقيقية تحديداً أكثر جذرية، فليست هذه الأخيرة ضعفاً في الغرائز وهزلاً وفقدان القوة والعزم وحسب بل هي خضوع لله. فالإنسان المجاوز والإنسان الذي يعيش بالرجوع إلى الإله، ذلكما الآن هما القطبان المتعارضان. إن أخلاقية الأسياد الجديدة تعيش موت الإله، أما

الحدس الجديد لأخلاقية العبيد فيضّر روح الإنسان المستعبدة في فكرة الإله وفي «مخافة الرب».

أما التفسيرات التاريخية لأخلاقية الأسياد، وأخلاقية العبيد فلا تحمل في نظر نيتشه إلا معنى الأعداد. وينبغي ألا نأخذها، كما درج الناس عليه في الغالب، على أنها مثل نيتشه الأعلى الجديد أو نقيضه. ذلك أن ما يهمه كامن في تقاوم التضاد التاريخي بين السيد والعبد بتحويله إلى عداء يفصل إلحاد الإنسان المجاوز عن جميع أشكال عبادة الإله. إن «زاراتوسترا» يشكل الأساس غير المعلن لجميع المؤلفات الهجائية اللاحقة. ونيتشه يخوض غمار الحرب، حربه الكبرى ضد جميع أشكال الإنسانية المضاعة، يعني ضد أشكال العبودية كافة، ومراده أن يخوض حرب الحرية الإنسانية. ويتهاوى في غمرة القتال ويلقّ الليل ويختطفه الإله الذي كان آخر تلميذ له ومتدرب لديه. وكان نيتشه قد باشر في الفترة الثانية من حياته نقداً للديانة والفلسفة والأخلاق. ولكن النقد في الكتب الثلاثة «إنساني، مفرط في إنسانيته» و«الفجر» و«العلم المرح»

انحسر في تلك الأثناء، طبقاً لروح «الأنوار» في نقد يضع قبالة الحلم الميتافيزيقي المعاناة المنبعثة من العلوم الدقيقة والوضعية أو المنبعثة من الفيلسوف سيد الإغراء، وهو نقد ينعطف باتجاه العالم الأدنى والأرضي ولكن بمعنى وضعي. إلا أن «زاراتوسترا» سبق أن رفض الوضعية. فقد تناول نيتشه في كتابه هذا الأرضي والعالم الأدنى باتجاه العمق. أما في الكتابات التي أعقبت «زاراتوسترا» فسوف يتخذ نقد الديانة والفلسفة والأخلاق معنى أكثر جذرية، فلن يصوغه بروح «الأنوار»، وإنما بكفاح المستميت. و«زاراتوسترا» في نظر نيتشه بداية تجربة جديدة للوجود. وإن تفسير الوجود الذي قامت به الديانة والفلسفة والأخلاق عبر القرون يبدأ إذا ما شوهد من زاوية هذه التجربة الأنطولوجية الجديدة، وكأنه ضلال جسيم ورعب منافٍ للطبيعة وتفسير مهين للحياة وأعظم فريّة وأبعد الأمور عن مطابقة الحقيقة. لقد أصيب نيتشه، إن جاز القول، بصاعقة معرفة مخيفة، ووافاه أشد أنواع الشبهة ومفاده أن جميع ما سُمّي حتى الساعة فلسفة وديانة وأخلاقاً لا يعدو كونه سُماً ينفث في الحياة. وتصور الحياة الذي ساد القرون ألم يكن بالعكس من

صنع حقد العاجز الأسود، لا من صنع الحياة القوية السليمة المعاناة والجوهرية؟ أو لم يكن يهدف إلى جعل الحياة محتملة بالنسبة إلى الضعاف بينما تجور على الأقوياء بإقلاق ضمائهم ونزع طمأنينتهم وثقتهم بغرائزهم ورغباتهم؟

فمن منظور مثل هذه الشبهة سطر كتاب «ما بعد الخير والشر». ولكن الطابع المميز لطريقة نيتشه أن الشبهة ليست مبدأ استكشافياً وليست قبلية محضة وحسب بل أن نيتشه يقر فيها يطلق هذه الشبهة أنها مشروعة في أساسها. وهو بتعبير آخر لا يحلل دون أعراف ومزاعم وينظر إلى كل شيء من زاوية مشروعه الجديد في الحياة. وأنه لا يستقي موضوعاته، كإرادة القوة وموت الإله والعودة الأزلية، من سيكولوجيته، وإنما تؤلف هذه الموضوعات أفكار نيتشه الفلسفية. غير أنه يعتقد بإمكانية أن يضيفي على هذه الأفكار بروزاً أشد واكتمالاً أوفى وغنى أوفر وذلك بأن يقحم فيها سيكولوجيته المرهفة الرفيعة، ويعتقد أنه بوسعه إقامة البرهان على فلسفته بطريقته السفسطائية. فهو يخلع أقنعة الفلاسفة الذين

سبقوه ويقدمهم على أنهم قوم تسيرهم أعراف أخلاقية غير معلنة، وينزع أقنعة أرباب الدين ويزعم أنهم مهزوزون، وأرباب الأخلاق فيعطيتهم حياة أناس يحركهم الانتقام، بيد أن هذه الطريقة التي تقوم على نزع الأقنعة تخدع لأنها تعمم انطلاقاً مما يمكن مشاهدته في حالات خاصة، إذ يمكن للوهن العصبي أحياناً أن يتنكر بزي الظاهرة الدينية، وروح الانتقام بزي الأخلاق، غير أنه ينبغي أن لا يقودنا ذلك إلى الاعتقاد بأن كل ديانة وهن أعصاب وكل أخلاق روح انتقام. ذلك أن طريقة نيتشه هذه تفسح المجال أمام المزايدات، ولعلنا نستطيع أن نطبقها عليه هو الآخر. فلنا الحق نفسه في أن نتساءل عما يعنيه أمر رجل لا يرى في أخلاقية محبة القريب سوى روح انتقامية وفي تقديس الإله سوى وهن عصبي؟ أو ليست سيكولوجياً أعماق من هذا القبيل تعبيراً عن حياة تحتضر، عن حياة عُميت عن القيمة؟

إن مراد نيتشه في «قول في نسب الأخلاق» أن يضع تنمة لكتابه «ما بعد الخير والشر». ويتألف هذا الكتاب من أقسام ثلاث. أما

الأول فيتناول سيكولوجيا المسيحية، ويبدأ بعرض مجدد للفارق الذي نعلم بين أخلاقية الأسياد وأخلاقية العبيد ويظهر كيف أن أخلاقية الأسياد تنقسم إلى أخلاقية حربية وأخلاقية كهنوتية. فللمحارب فضائل الجسد، أما الكاهن فيبتدع «الروح». «لقد كان كبار الحاقدين عبر التاريخ كَهَنَة على الدوام ومثلهم الحاقدون الأشد ذكاء» (قول في نسب الأخلاق، طبعة «مير كير دي فرانس» لعام 1943، ص 43). وفي رأي نيتشه أن التنافس بين طبقة المحاربين وطبقة الكهنة هو الذي قاد إلى انقلاب الأخلاق إلى أخلاق عبيد. فالكهنة أسياد مخلوعون يجندون ضد المحاربين جميع الضعفاء والفاشلين والمعذيين. ويرى نيتشه أن اليهود يجسدون تاريخياً هذه الحركة غير المباشرة والتي طُبعت بطابع روحي للسلطة، وهم يمثلون في نظره صفوة الروح الانتقامية. وليس نيتشه معادياً للسامية، ولكن اليهود في نظره، هذا «الشعب الكهنوتي»، تجسيد للثورة على كل ما كان نبيلاً ومطابقاً لطبيعة الأسياد. «وإنما اليهود الذين جرءوا بمنطق مخيف على قلب المعادلة الأرستقراطية للقيم (الصالح والنبيل والقوي والجميل والسعيد

وحبيب الله). وقد حافظوا على هذا التبديل باستماته الحقد الذي لا حد له (حقد العجز) وأكدوا قائلين: البائسون وحدهم هم الصالحون،... والمعذبون والمعوزون والمرضى والمشوهون» (قول في نسب الأخلاق ص 44). وبانقلاب جميع القيم النبيلة هذا تبدأ في الأخلاق ثورة العبيد أي المسيحية. إن نيتشه يبصر في الديانة اليهودية ظاهرة قوامها أن «الحقد يصبح خلاقاً بذاته ويلد قيماً»... (قول في نسب الأخلاق، ص 50). إن اليهودية التي أخضعتها روما وقهرتها تقف في وجه روما وتقلب قيم العالم القديم وتحتل روما تحت ستار المسيحية. ويرى نيتشه تاريخ الغرب من خلال تبسيط جسيم، وتبدو له النهضة بمثابة استفاقة قصيرة لأحكام القيمة في العصور القديمة ولكنها سرعان ما أفضت إلى «إعادة صمت القبور على روما الكلاسيكية» «من جراء حركة الحقد هذه (الألمانية والإنجليزية) التي يدعونها بالإصلاح وهي حركة شعبية تماماً» (قول في نسب الأخلاق، ص 79). وفي رأي نيتشه أن أخلاقية العبيد قد أحرزت في أوروبا انتصاراً حاسماً من جراء الثورة الفرنسية وانتصار الضحالة ومولد الأفكار الحديثة. ولم

يعش الإنسان العظيم والنبل مرة أخرى إلا في شخص نابليون، وسط انفلات الثورة الشعبية، ولفترة وجيزة في التاريخ: نابليون «هذا التأليف بين اللاإنساني وما فوق الإنسان» (قول في نسب الأخلاق، ص 80). ويتعرف نيتشه إلى معالم المسيحية حتى خلف جميع مظاهرها العلمانية، فليست المسيحية سوى أبرز ظهور لأمر أعم، وما المسيحية سوى أخلاقية العبيد، وهي السبب الأساسي في كفاح نيتشه ضدها، فهو يدركها قبل كل شيء بمثابة منظومة قيم لا بمثابة عقائدية ووحى إلهي.

أما القسم الثاني فيقدم لنا دراسة سيكولوجية عن الضمير الأخلاقي. ولكن نيتشه لا يبدأ هنا كذلك بتحليل الظاهرة، أي الضمير، تحليلاً أميناً بل ينتقل في الحال إلى تفسير سيكولوجي. فالطريقة الذاتية في إدراك للذات وجودي، وطابع النداء في الضمير، كل ذلك لا يدخل حتى في اعتباره. و«الداخلية» نتيجة الفساد الغرائز. «إن جميع الغرائز التي لا منفرج لها والتي تحول قوة قامعة، أية قوة، دون تفجرها في الخارج، إنما تنكفى إلى الداخل»...

«وإن العالم الداخلي برمته، ومنشئه دقيق حتى لينحصر بين الصفاق واللحم، إنما وتضخم وازداد عمقاً واتساعاً وارتفاعاً حينها حيل دون توسع الإنسان باتجاه الخارج» (قول في نسب الأخلاق، ص 137). فأمّا أن تعلم كيف يتم بناء هذه «الداخلية» بمثابة وظيفة ويمثابة مجال نشاط للغرائز المكبوتة فأمر يكتنفه الغموض. إذ ما عسى أن يعني «الجيز الخارجي» السابق لتناقض الداخلي والخارجي؟ إن نيتشه لا يوضح في أي مكان فرضيات سيكولوجيته ولا بنية «البيسيئية» (النفس) بصورة عامة، ولكنه يأتي بفكرة بالغة الروعة في المجال الحائر والغامض السيكولوجيا تعجز بالرغم من دقتها عن إدراك صيغة وجود النفس الإنسانية. إن نيتشه يقارع «الانا» وملكاتنا وتصور النفس بوصفها جوهرأ، ولكن دون استبدال هذه السيكولوجيا المألوفة التي تتصور الإنسان بمثابة شيء معطي بتصور فلسفي للوجود الإنساني. وهو مضطر لذلك أن يقف على أرضية غائمة تماماً وأن يتداول غرائز وغرائز ممّوهة إلخ. إن سيكولوجيا نيتشه أوفر غنى في مجال الوقائع منها في مجال تصورها البنيوي. ونراه من هذا القبيل يعالج في هذا القسم الثاني حدساً

يتناول الطبيعة ومدلول القسوة. وتبدو له هذه الأخيرة جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة الإنسانية، وتبدو له غريزة أساسية ولذة في رؤية الشر واقترافه، ولعل هذه اللذة ملازمة لاغتياب الشعوب القوية القريبة من النشأة الأولى. وغريزة القسوة لا تزال تحتجب في نظر نيتشه خلف ممارسة العقاب لدى الشعوب المتمدنة. فالقسوة بالنسبة إليه أرضية عموهة في المدنية الإنسانية. وفكرة نيتشه حول نشأة الضمير الأخلاقي أن الضمير لا يعدو كونه غريزة القسوة التي حيل دون تفجرها باتجاه الخارج والتي انكفأت من جراء هذا السبب باتجاه الداخل. «إن الإنسان الذي وجد نفسه من جراء انعدام المقاومة والأعداء الخارجيين بين فكي كهاشة انتظام الأخلاق والذي كان يتمزق، وقد نفذ صبره، ويضطهد نفسه ويتحرق ويثير الهلع في نفسه ويقسو عليها، إن هذا الحيوان الذي يغون «ترويضه» والذي يضطدم بقضبان قفصه حتى ليذمى، وهذا الكائن الذي تبعث فيه صنوف حرمانه وهن الحنين إلى القفار والذي كان لابد أن يجد في ذاته مجال مغامرات وحديقة عذابات ومنطقة مليئة بالمخاطر وغير آمنة، إن هذا المجنون، وهذا السجين

ذو الصبوات اليائسة قد أصبح مبتدع «الضمير المعذب» (قول في نسب الأخلاق، ص 137 وما يليها). وهكذا يفسر نيتشه ما لا يعدو كونه ضرباً آخر من الحيوانية المعاقة على أنه حيوانية فكرية، فالإنسان وحش كاسر على الدوام إما باتجاه الخارج، وإما باتجاه الداخل من جراء التعذيب الذي يمارسه الضمير على نفسه.

ويضم القسم الثالث سيكولوجية الكاهن ويطرح السؤال التالي: «ما معنى كل مثل أعلى نسكي؟» إذ لا يمكن أن تعني المثل النسكية أحياناً، ولدى الفيلسوف على سبيل المثال، سوى شكل من أشكال نظامه وتوفير قواه. «إن بعض النسك.. والتخلي بملء الإرادة تخلياً صلباً وصافياً تؤلفان جزءاً من الشروط الملائمة لروحانية أسمى» (قول في نسب الأخلاق، ص 192). ويقول نيتشه إن الفلسفة ما رأت قط، لهذا السبب، على نحو حاسم أن المثل الأعلى النسكي إنما ينفث سموه في منبع الحياة. ذلك أن للفلاسفة بعض التجارب النسكية. فالنظام والتشدد حيال الذات لا غنى عنهما لفكر واسع المتنفس يمتد على سنين وعقود. إلا أن

الاندفاع الحيوية الخلاقة لدى الفيلسوف هي التي تكبح جماح الإنسان. والأمر لا يحمل بعد بالضرورة الدلالة على موقف «عدائي» إزاء الحياة. أما مثل الكاهن النسكي الأعلى فمغاير تماماً ومقلق بطابعه المريب. فالمثل الأعلى ينجم لدى هذا الأخير عن «الغريزة الوقائية لحياة بداخلها الفساد» (قول في نسب الأخلاق، ص 207). والنسك في حد ذاته وسيلة الحياة الضعيفة المريضة التي تجهد في المحافظة على بقائها والتي تكافح في سبيل وجودها. ولا بد للحياة الضعيفة من التخلي عن تفجر الشهوات، ولا بد لها من احتجاز الشهوات كي تستطيع البقاء. والكاهن بهذا الصدد يمثل في نظر نيتشه «الطبيب الكاذب والمخلص» الذي يحفظ الحياة المعذبة في عذابها، الحياة البائسة الهزيلة. فهو «يشفي» جرح مثل هذه الحياة التعيسة ويبعث فيها السم في أن معاً على نحو يصبح الجرح معه دائم الحاجة إلى الشفاء. والكاهن حسبما يرى نيتشه هو الإنسان الذي «يغير اتجاه الحقد» (قول في نسب الأخلاق، ص 220). فهو يقنع المريض أنه مريض بفعل خطيئته، في «يعزيه» ويجهد في حمله على تقبل المثل النسكي. ويجب نيتشه عن السؤال

المتعلق بأصل قوة المثل النسكي الأعلى بأنه كان حتى الساعة المثل الأعلى الوحيد، لانعدام ما هو أصلح. لقد كانت كل مثالية في مثل التاريخ نسكية. فحينما يرتفع الإنسان فوق مجرد الخضوع الحيواني لغرائزه، وحينما يصبح إرادة، فإنما يضاد الغريزة بإرادته، وإنما يبقى بعكس الغريزة. ولكن الإنسان حرية بمعنى أنه ينبغي له أن يريد حينما يستفيق من سكونة اللاتاريخية الطبيعية كيما يدخل في التاريخية. وهو لا يستطيع أن يعيش مجرد عيشة أولية ولا بد له أن يعلق مثلاً فوق رأسه، ولا بد له أن يرى النجوم تتألق من فوقه. ولكن جميع النجوم حتى مجيئه، مجيء نيتشه، كانت قائمة في العالم الآخر وكانت اختلافات كهنة ومثلاً تناقض الطبيعة. لقد كانت درب الإرادة العسير التي بلغت في تناقضها مع الطبيعة أعلى توتر لها وكانت الإرادة في أقصى درجاتها. وهكذا يقيم نيتشه علاقة هيمة بين الإرادة والمثل الأعلى النسكي، فهناك نسك إلى حد ما في كل إرادة.

ولكن إلى أي هدف كانت ترمي الإرادة باستسلامها للمثل

النسكية. يجب نيتشه: إلى العدم. لقد كانت الإرادة إرادة العدم ونزعة عدميه في الحياة «إنه يستحيل على أية حال أن يتجاهل المرء طبيعة الإرادة ومعناها، الإرادة التي زودها المثل النسكي الأعلى باتجاه، فهذا البغض لما كان إنسانياً، بل لما كان يتصل «بالحيوان»، وأكثر من ذلك لما كان يتصل «بالمادة»، وهذا النفور الشديد من الحواس ومن العقل نفسه، وهذه الخشية إزاء السعادة والجمال، وهذه الرغبة في الفرار من كل ما كان ظاهراً وتبدلاً وصيرورة وموتاً وجهداً وحتى رغبة - كل ذلك إنما يعني.. «إرادة إفناء» وعداء للحياة ورفضاً للتسليم بشروط الحياة الأساسية، ولكنه مع ذلك «إرادة» ويظل كذلك على الدوام...» (قول في نسب الأخلاق، ص 284). فالإرادة تبغي العدم في توتر النسك، إنها تبغي عدم العالم الآخر وعدم ما وراء العالم والأفكار الأخلاقية - وتنفي العالم الأرضي والحياة النابضة. فمِمَّ ينجم سحر العدم؟ ويقول نيتشه: «يفضل الإنسان أن تكون لديه إرادة العدم على أن لا يريد على الإطلاق...» (قول في نسب الأخلاق، ص 284). والأمر يعني أنه لم يكن على الأرض من قبل من مثل أعلى سوى المثل الذي

يناقض الطبيعة أي المثل النسكي، وما كان هنالك حتى ذاك مثل أعلى يطابق الطبيعة.

ولكن ما يناقض الطبيعة وحده هو الذي يجعل الفارق بين الواقع والمثل الأعلى ممكناً، وبه وحده تفتح الفجوة اللامتناهية التي تولي الإرادة مهامها. وهنالك، من وجهة النظر هذه، أهمية إيجابية ضخمة حتى للمثل الأعلى النسكي. فهو يوجد للمرة الأولى الهاوية والفجوة التي تحاول الإرادة أن تقيم جسراً فوقها، ويصبح الإنسان «جسراً». إن نيتشه يحول الآن توتر الوجود هذا، ولكنه لا يسعى إلى رفض هذا المثل الأعلى، بل إلى جعله مطابقاً للحياة أي إلى تزويده بمعنى آخر. فالإنسان يصبح جسراً بين نفسه وبين الإنسان المجاوز. وإنه لتجدر إعادة التفكير بالمثل انطلاقاً من بنية الحياة التي تتجاوز ذاتها، وانطلاقاً من المسيرة المتدرّجة لإرادة القوة. لقد كان المثل النسكي الأعلى حتى الآن المثل الأعلى الوحيد، وهنالك منذ «زاراتوسترا» مثل أعلى يناقضه. إن نيتشه يناصب كل ما كان ذا «قيمة» فيما مضى عداً مطلقاً لا هباً لا يعرف الكلل.

ولكنه لا يختار الموقف المضاد عن حنق أو عن حاجة إلى الثورة أو اعتباراً وإنما الموقف نتيجة فكر يدرك طبيعة القيمة على نحو جديد تماماً، فيدركها بمثابة تجلي للقوة في الحياة وكابتداع قيمة على يد إرادة القوة. وهو إذ يعيد التفكير في طبيعة القيمة يستخلص الأسباب كيما يقلب جداول القيمة ويبارك ما ظلّ حتى الساعة ملعوناً ويُلعن ما ظل حتى الساعة مباركاً. ويظل «نحول جميع القيم» رهناً بفكرة هذا «الانقلاب» بصورة مُحْتَمَة.

3- «المسيح الدجال» و«غروب الأصنام».

يكافح نيتشه في كتابه «المسيح الدجال» («محاولة في نقد المسيحية») الديانة المسيحية باندفاع في الحقد لا مثيل له وبسيل من الهجاء والشبهات. ولكن براعته الهجائية التي تلجأ إلى جميع ألوان القول تتجاوز هدفه. وتجاوز الحد يفوت على نفسه قسماً وافراً من التأثير المتوخى. فأنت لا تقنع والزبد يملأ فمك. والكتاب لا يجيء بجديد في مضمومنه الحقيقي، إذ يختصر نيتشه ما كان قاله حول أخلاقية الشفقة وسيكولوجية الكاهن، ولكنه يضيفي الآن على

أفكاره حدة لا تصدق ويبدى من نفاذ البصيرة ما يجرح، فهدفه الإهانة وشم التراث و«تبديل القيم» بخلق قيم معادية للمسيحية. والمسيحية بالنسبة إلى نيتشه تمثل «حرباً مستميتة على نموذج الإنسان المتفوق» والفساد وإفساد الغرائز الإنسانية والديانة التي تناقض الطبيعة، وهي مضللة الفلسفة الأوروبية التي يجري في عروقتها - حسبها يرى نيتشه - دم اللاهوتين. ويؤكد نيتشه أن التصور المسيحي للإله أكثر التصورات التي حققت، في يوم، فساداً على الأرض. «وربما كان في أخفض مستوى من التطور النازل للنموذج الإلهي، فالإله قد تحول حتى أصبح في تناقض مع الحياة عوضاً عن أن يكون تمجيداً لها وتوكيداً أزلياً، والحرب تعلن باسم الله على الحياة والطبيعة وإرادة الحياة، والله، هذه الصيغة لتغطية جميع الافتراءات حول العالم الأدنى وجميع الأكاذيب حول العالم الآخر، والعدم وقد جعل إلهاً وإرادة العدم وقد قدست...» (المسيح الدجال، منشورات ميركور دي فرانس، ص 210 وما يليها). وإن هذا النص ليرز بالضبط الموقف الأساسي الذي ينطلق منه نقد نيتشه للمسيحية. فالمسيحية في نظره إن هي إلا أقوى ظاهرة في

تضليل غرائز الإنسان الأوروبي في تاريخ الفكر، هذا التضليل الذي يبرز بمثابة اختلاف لعالم آخر مثالي وبمثابة انتقاص، من جراء ذلك، لقيم العالم الأرضي والحقيقي. إن المسيحية بالنسبة إليه شكل لما يكافح ضده أي أحد أشكال «الأفلاطونية».

إن نيتشه يتخذ الإلحاد مبدأ، وهو لا يتحرى حتى هذا المبدأ الذي يفترضه نقده للمسيحية، ويتهرب من زعم المسيحية بأنها ليست بشارة ابن الإنسان وحسب بل بشارة ابن الله كذلك. فإذا فرضنا فيما يخص المسيحية أن ليس من نزعة حيوية إنسانية، بل مفرطة في إنسانيتها، يعني الحياة في أفوها وقد امتلأت مرارة، الحياة المريضة،- إذا فرضنا أن ليست تلك الحياة هي التي تبتدع الإله المناقض للحياة الشديدة البأس، الحياة الفنية بغرائزها المعافاة، وإذا فرضنا أن هذا الإله قد استخدم بذاته الصغار والمهانين والمحتقرين والفقراء والمظلومين ومن كانت قلوبهم في نقاء قلب الطفل، وإن الإله نفسه قد جعل من المحرومين في هذا العالم ممثلين لوحيه كيما تصبح حكمة العالم جنوناً،- إذا فرضنا ذلك فإن نقد النزعات

الحيوية لا يمكن إطلاقاً من إصابة المسيحية. وقوام تصور نيتشه المسبق أنه لا يرى هذه الإمكانية إطلاقاً نظراً للإلحاد الذي يفترضه وأنه يستبعد منذ البداية هذه الإمكانية. فالإلحاد أمر طبيعي في نظره وليس من حسن الذوق الشك في ذلك ولو للحظة. ولكنه بذلك قد تورى «الدين» عن أنظاره.

ولا يمكن أن نفند نقد نيتشه للمسيحية بأن نحاول على سبيل المثال إبراز ملامح حياة قوية وجريئة في المسيحية وأن نلفت الأنظار إلى أن نيتشه لم يجد أمامه سوى مسيحية مخففة نسكية متعطشة إلى الأخلاق، مسيحية قوامها الشفقة... إلخ. فلا بد من ملاحظة المبدأ الأساسي في نقده ونعني إلحاد العقائدي، وقناعته الأساسية بموت الإله. فإذا صحّت هذه الفرضية، إذ ذاك فقط، كانت سائر الديانات نزعات حيوية مقنعة لا غير، وإذا لم تصح هذه الفرضية فإن نقداً يتناول المثل الديني الأعلى المتعلق بالوجود ويتخذ إرادة القوة معياراً له لا يمكن أن يصيب الدين. والدين ولا سيما المسيحية، ممارسة للحياة في نظر نيتشه وعلاقة بالوجود

وأمر يثقل الحياة. وليس المسيح ابن الله بالنسبة إليه - ومثل هذا التوكيد لا يأخذه حتى على محمل الجسد - بل المسيح في نظره صاحب القلب المتناهي الطيبة ورجل السلام و«الصالح» ورجل الغرائز الضعيفة والإنسان الذي يحمل «ملكوت السموات» في قلبه، في قلبه الوديع والبالغ الضعف إزاء الحياة. وليس هذا «المخلص»، حسبما يراه نيتشه، مؤسس كنيسة، بل هو على العكس نفي لكل تنظيم وكل حضارة وكل عمل جملة وتفصيلاً. فلم يجيء إلا بالبشارة الطيبة، بإنجيل روح السلام والوداعة والبساطة. ويسوع الناصري طريقة جديدة في الوجود، فهي نفي لجميع المراتب في اليهودية، وهو نفي لكل تثبيت للحياة وتنظيم لها، وإضفاء الداخلية القصوى في داخلية قلب لا حاجة له بالمؤسسة لأنه يحمل ملكوت الله في داخله. وهكذا يقيم نيتشه تضاداً بين نموذج يسوع الإنجيلي ونموذج القديس بولس مؤسس الكنيسة. فالمسيحية في نظر نيتشه من عمل القديس بولس أكثر مما هي من عمل الناصري. فليس يسوع متعصباً، بل هو الرجل - الطفل. ... و«البشارة الطيبة» تعني بالضبط أنه لم يعد هناك تناقضات. إن

ملكوت الله ملك الأطفال، والإيمان الذي يستفيق هنا ليس إيماناً أورته النضال، فهو موجود على نحو قبلي في الفكر الذي أصبح طفلاً من جديد. ومثل هذا الإيمان خلو من الحقد ولا يؤنب ولا يدافع عن نفسه. إنه لا يحمل «السيف»، - ولا يجول في خاطره إلى أي مدى يمكن في يوم أن يكون عامل انفصال، وهو لا يتجلى لا بالعجائب ولا بالوعود في المكافآت ولا حتى في الكتب إذ هو بحد ذاته وفي كل لحظة أعجوبته الخاصة به ومكافأته وبرهانه وملكوت الله الخاص به» (المسيح الدجال، ص 228). وهكذا يؤلف نيتشه من «يسوع» ضرباً من رجل «جيش الخلاص»⁽¹⁾ يمر عبر الحياة مبتسماً هادئاً. وحينما يتخذ يسوع الإنجيلي هذا بمثابة أرضية إلى حد ما، فإنه يبصر في القديس بولس ضللاً متعمداً في المسيحية. فالقديس بولس، في رأي نيتشه، يحول ممارسة حياة القلب النقي إلى كنيسة بعجائب وكهنة ونظام مثوبات وعقوبات ويجعل من يسوع

(1) حركة لدى طائفة البروتستانت مرادها التذكير بآخرة الإنسان والحياة الأخرى، وغالباً ما تلجأ إلى العزف والتراتيم في الشوارع والساحات العامة.

ابن الله الذي يضحي بنفسه لغفران خطايا العالم. والقديس بولس يتدع العالم الآخر ويوم الحساب والصعود إلى السماء وجميع «الأمور الرفيعة» الأخرى. ولعل القديس بولس قد أخفى، حسبما يرى نيتشه، حقيقة المسيحية الوحيدة وهي الغبطة وحلول ملكوت الله في القلب البالغ الطيبة أي الفرح الناجم عن الوداعة نفسها، ووضع الغبطة في عالم ما بعد الموت وفسرها على أنها مكافآت آتية. والقديس بولس يمثل، بالنسبة إلى نيتشه، انتصار اليهودية القويمة الرأي، إنه انتصار الكاهن اليهودي على يسوع الناصري. «لقد أعقبت «البشارة السارة» في الحال ثانية من أخبثها جميعاً، إنها بشارة القديس بولس، فالقديس بولس تجسيد للنموذج المناهض لنموذج «البشارة السارة»، أي «النبوغ في الحقد، وفي الرؤية الحاقدة وفي منطق الحقد الذي لا يرحم». (المسيح الدجال، ص 239). والقديس بولس مبتدع الحساب الأخير (اليوم الأخير) وهو الوسيلة التي استخدمها ليؤسس من جديد وعلى نحو أكثر جذرية من أي وقت مضى طغيان الكهنوت وليشكل قطعاً. وقد أفلح القديس بولس، في رأيه بمنطق الحاخام الوقح، في مسيرة انحطاط المسيحية التي

بدأت بموت المخلص. وإنما يعني القديس بولس بسيادة جميع قيم الانحطاط باسم الله. وتصبح فكرة المسيحية حول الخطيئة أقطع صيغة لتدهور الإنسان وزرأته، وجريمة يقترفها الكهنة والطفيليون بحق الحياة.

إن نيتشه يرى في القديس بولس ثورة مزدوجة للكهنة ولقيم الانحطاط. فالكهنة يستولون على السلطة حينما تأخذ الحياة في الانحطاط. ولا يتوافق المسيحي والعدمي وحسب، في زعمه، بل هما في علاقة ضرورية. فليست المسيحية، في الزمان، نهاية العالم القديم وحسب، ولكنها تعني كذلك القضاء على صيغة الحياة وتقديرها النبيلين. إن المسيحية قدر مشؤوم، وإن شعور نيتشه المأسوي ليعيش على اعتقاد أن فلسفته تشكل نقيض هذا القدر المشؤوم وأنها تعني إعادة التقييم المطابق للحياة، هذا التقييم الذي شوهته المسيحية وأفسدته في أساسه. فمناهضة المسيحية تعتبر إذن تبديلاً في جميع القيم وحركة معادية موجهة ضد انحطاط الحياة على مدى الأجيال. ويطلق نيتشه في ساحة الحياة التي يراها بمثابة إرادة

قوة «أعنف إتهام ضد الكنيسة المسيحية جاد به متهم في يوم» (المسيح الدجال، ص 274). فالمسيحية في نظره أعظم فساد يمكن تخيله. لقد صنعت المسيحية من كل قيمة لا قيمة ومن كل حقيقة كذباً وبالعكس. والمسيحية، في زعمه، نفث السم في الحياة من جراء فكرة الخطيئة وتهديم كل نظام مرتبي حقيقي من جراء «مساواة النفوس أمام الله» التي أصبحت عنصر التفجر في جميع ثورات العامة عبر التاريخ الأوروبي. ويسمي المسيحية «طفيلية» تعيش على غموم النفس الإنسانية، ويدعو فكرة العالم الآخر نفيّاً للواقع، ويدعو الصليب «إشارة الالتفاف حول مؤامرة من أكثرها التواء- مؤامرة على العافية والجمال والاستقامة والشجاعة والفكر وجمال النفس وعلى الحياة ذاتها...» (المسيح الدجال، ص 274). ثم يختم نيتشه خطابه الحاقداً على هذا النحو: «أريد أن أسطر على جميع الحيطان هذا الاتهام الأزلي ضد المسيحية -وحيثما وجد حيطان-، فلدي حروف يبصرها حتى العميان... إني أدعو المسيحية الكارثة الكبرى الوحيدة، والإفساد الداخلي الكبير الوحيد والغريزة الكبرى الحاقدة الوحيدة التي لا تجد وسيلة يكفي ستمها والتواؤها

ووضاعتها- إني أدعوها وصمة الإنسانية الوحيدة والأبدية...
ويقسون الزمان انطلاقاً من اليوم المشؤوم الذي أذن ببداية هذا
المصير، انطلاقاً من يوم المسيحية الأول- فلماذا لا يقيسونه انطلاقاً
من يومها الأخير؟ من يومنا هذا- يوم تبدل جميع القيم...
(المسيح الدجال، ص 274 وما يليها).

وربما وجدنا هذا الكلام التدنيسي غريباً وفي غير محله. ولكن
الأمر لا يتناول الديانة بمعنى اللفظة الحقيقي. ذلك أن ما يحاربه
نيتشه بهذا القدر من العنف تحت غطاء المسيحية إنما هو قبل أي
شيء «ميتافيزيقا» و«تقييم». وليس ما شن عليه هجومه في المسيحية
سوى الصيغة التاريخية والفعلية لمثل هذا التقييم، فالمسيحية تمثل
شيئاً أعم، أنها لا تمثل أية ميتافيزيقا ولا أي تقييم بل تمثل «تقييم
الميتافيزيقا» وتقييم مجمل التفسير الغربي للوجود، هذا التفسير
الذي يتصور المحسوس والأرضي والجسد، على «ضوء الأفكار»
وعلى ضوء عالم فوق العالم الأرضي، أصيل و«حقيقي» على أنها
أمور مؤقتة وغير أصيلة وظاهرة. ذلك ما يعنيه نيتشه بتسمية

«الأفلاطونية». وإنه ليحارب المسيحية في نهاية المطاف لأنها «أفلاطونية للشعب» (ما بعد الخير والشر)، وتبسيط للميتافيزيقا. ولكن فلسفته، حسبما يقول «أفلاطونية مقلوبة». (المرأة اليونانية، الدولة اليونانية). إن تبدل جميع القيم مناهض للأفلاطونية على نحو أعمق من مناهضة للمسيحية، وينبغي أن لا تغيب هذه العلاقات عن أذهاننا إذا أردنا أن ندرك خير إدراك حدود كتابات نيتشه الأخيرة وأهميتها، فالديانة والأخلاق والميتافيزيقا ترتبط بالنسبة إلى نيتشه بعلاقة وثيقة، وليست أبعداً منفصلة ومستقلة في الإنسان. والمرء لا يرى بالحقيقة، إذ يقر «بالإله»، سوى تعالي القيم ووجودها في ذاته وموضوعيتها، هذا التعالي الذي يقوم سببه الأخير في الله وهو أعظم خير في الوجود وقمة الوجود. ولا ينظر نيتشه إلى الدين إلا على هذا النحو، فالإنسان يستبدل بالإله أو الإلهة قيمه العليا ويمنحها إن جاز القول وجوداً شخصياً. فإن كانت الغالبة في تصور الحياة هي القيم الإيجابية، يعني القيم التي توافق الحياة، كان الآلهة بدورهم آلهة إيجابيين وقابلين للاستبدال شأن آلهة اليونان. أما إذا كانت القيم الغالبة ناجمة عن العجز

فتتيجتها الإله المصلوب، الإله المتعالي والإله الذي يدين الغرائز الطبيعية على أنها «خطيئة»، ويضمن إذ ذاك القداسة والديمومة وتعالي القيم التي تنفي الحياة. ولذلك السبب كان موت الإله في نظر نيتشه قبل أي شيء آخر إلغاء تعالي القيم واكتشاف أن القيم مبتدعات إنسانية.

وربما ارتبطت وجهة نظر الكلية في القيم لدى نيتشه وفكرته في تبدل جميع القيم، ربما ارتبطت بالضبط بهذه الميتافيزيقا التي يحاربها، وربما ظلت الأفلاطونية المقلوبة نوعاً من الأفلاطونية. ويبرز ذلك في المؤلف الذي يحمل العنوان - البرنامج التالي: «غروب الأصنام». إن نيتشه يقدم لنا هنا أيضاً مقطوعات تفيض بسالة من سيكولوجيته السفسطائية التي تبتغي نزع الأقنعة، ولكنه يذهب إلى أبعد من ذلك في المضمون. ففي هذا الكتاب نصادف أكثر أفكار نيتشه «الأنطولوجية» أهمية، وفيه نلقى تفسير أفكاره الأساسية انطلاقاً من «تصور محدد للوجود».

لقد تحدث عن الأمر دونها شك مرات عديدة، ولكنه يصوغه

في هذا المكان فقط صياغة قاطعة ترتكز على مبادئ. أما معادلته الأساسية فهي التالية: إن الأنطولوجيا- الميتافيزيقية التقليدية تعتبر بمثابة «الموجود» ما ليس بالحقيقة سوى وهم وخيال، وترفض ما كان بالحقيقة الوجود الوحيد الحقيقي المتسم بالفاعلية على أنه غير موجود وغير أصيل. وإن ما يؤخذ مأخذ الوجود الحقيقي إنما هو التافه، ولكن ما أخذ حتى الآن مأخذ التافه إنما هو الواقع الوحيد. وإن ما اعتُبر حتى الآن على أنه «الوجود» في مقابل «الصيرورة غير واقع بينما الصيرورة وحدها واقعة». فليس من «وجود» خلف حدود الزمان والمكان، وما من مملكة روحية مدركة ومن عالم للأفكار الأزلية. إن ما هنالك هو عالم التجربة المحسوسة وحسب الذي يظهر هنا في الزمان وفي المكان، هذه الأرض تحت هذه السماء إلى جانب هذه الأشياء التي لا تخصي «ما بين السماء والأرض». ولكن هذا العالم الوحيد الحقيقي والحي والذي تؤلف إرادة القوة مبدأه المحرك لا يعرف شيئاً ثابتاً وغير متحرك وأساسياً، فهذا العالم حركة وزمان وصيرورة ولا شيء سوى ذلك، يعني أنه إرادة قوة و«لا شيء غير ذلك». إن نيتشه يقلب مبدأ الموروث الميتافيزيقي

برمته ولكنه يفعل بتبسيط شديد اللبس، فهو يستخدم التعارض الأكثر سذاجة بين «الوجود» و«الضرورة» دون أن يضع في أي مكان صيغة حقيقية لهذه التصورات ودون أن يخرجها من تعارضها المألوف. غير أن لديه -بالرغم من قصور تفكيره الأنطولوجي- استشفافاً خارقاً لمشكلة حقيقية وعميقة، كما أنه أول من أدرك أهمية المفكرين الذين سبقوا سقراط، مع أنه يفسرهم تفسيراً يعتبره الكثير من القصور. إن أهمية نيتشه وعظمته لا تكمنان في عمله التصوري بقدر ما تكمنان في نتاجه «الريادي» وكونه المنادي بدرب مستقبل تسير عليه الفلسفة، والمفكر الذي يتنباه شعور مسبق «بتغير في الوجود».

ويشكل الفصل الذي عنوانه «العقل في الفلسفة» المركز الحقيقي لكتاب «غروب الأصنام»، فقد جاء في أعقاب تفسير لسقراط يعتبر قمة السفسطة النيتشوية «لقد ولدت في هذه الوقاحة في اعتبار الحكماء العظام بمثابة نماذج للانحطاط في حالة يتعارض فيها الوهم السائد بين عارف وغير عارف كأعنف ما يكون

التعارض، فقد رأيت في سقراط وأفلاطون أعراض انحطاط وأدوات للتفسخ اليوناني ويونانيين كاذبين بل مناهضين لليونانيين.» (غروب الأصنام، منشورات ميركور دي فرانس، ص 95 وما يليها). فقبل أن يحمل على الأنطولوجيا الأفلاطونية يهاجم الوجود الأفلاطوني في شخص سقراط، ويبدو هذا الوجود بمثابة انحطاط الهلينية (الحضارة اليونانية). ويجمع نيتشه مميزات صورة سقراط بفن سفسطائي مرهف، فسقراط ينتمي من حيث منشئه إلى أخط مراتب العامة، فهو عامي من حيث منشئه وقناعاته، وهو قبيح ولنظرة صورة الوحوش الخيالية، وباعتقاد نيتشه أنه أصبح بالضرورة بمثل ذلك القبح في الداخل في دنيا اليونانيين الموهين بالجمال والذين يعتبرون القبح بمثابة تفنيد (لوجودهم). وما كان بوسع هذا الرجل القبيح أن يغري الشبية الجميلة دون أن يسحرهم بأمر خارق. وكان ذلك السحر في اكتشافه الجدلية، هذا الفن الجديد في الصراع. وبما أنه كان بوسع الجدلية ان تغوي والمنطق أن يورث أثراً محرضاً، وبما أن البحث عن الأسباب الحقيقية ورفض الأسباب الظاهرة كانا يشيعان الغبطة بوصفهما

دينامية جديدة وعنصراً فعالاً، بذلك كله يصبح جلياً أن الوجود اليوناني قد فقد طابع البداهة. ولا يقوم سقراط إلا بتسريع ما سبق أن بدأ. لقد حلت «مواءمة العقل» محل يقين الغرائز. ولكن هذه الحياة التي تنفتت بحاجة إلى «العقل»، أي إلى طاغية، كي لا تضع في فوضى اندفاعاتها المتعارضة التي لم تعد تربط بينها غريزة غالبية. لقد كانت الهلينية بالتأكيد بحاجة إلى العقل بما أنها استسلمت له استسلاماً كلياً. ويقول نيتشه: إن «المعادلة السقراطية التالية: العقل = الفضيلة = السعادة، أغرب معادلة وجدت وإن جميع غرائز اليونانيين، بوجه خاص، تنتظم ضدها» (غروب الأصنام، ص 97). «تلك صيغة الانحطاط أن يضطر المرء إلى محاربة الغرائز، وإن السعادة والغريزة تتماثلان طالما الحياة في طور صاعد» (غروب الأصنام، ص 101). ويفسر نيتشه حتى موت سقراط على أنه إرادة الإفناء الذاتي، فقد عرف من كان أحكم اليونانيين كافة أن «الموت وحده هو الطيب هنا» (غروب الأصنام، ص 101) في مثل هذا المرض، يعني في مثل ضلال الغرائز هذا الذي يفتقر إلى طغيان العقل.

ثم يشن نيتشه هجومه الحقيقي ضدها الميتافيزيقا، بعدما يفرغ من صورة سقراط الحياتية هذه التي تقلب الفكرة التي درج الناس عليها حوله. فالميتافيزيقا، حسبما يرى، نوع من «التمصّر» وذلك وفق معان عديدة. فهو يشير إلى ما أكده مرات متوالية من أن أفلاطون قد ملك لبّه في مصر كهنة هذه البلاد فجعلوه غريباً عن العالم اليوناني الأصيل. وإن أخلاقية الفلسفة والحالة هذه من مصدر مصري. ومصر هي موطن نفي الزمان، وتمصر الفلاسفة كامن في «حقدهم على فكرة الصيرورة». «وكل ما تداوله الفلاسفة منذ آلاف السنين مومياء أفكار... فالسادة عبدة الأفكار يُقتلون ويُحنطون حينما يعبدون.. فالموت والتطور والعمر ومثلها الولادة والنمو اعتراضات بالنسبة إليهم... فما هو كائن غير صائر وما هو صائر غير كائن» (غروب الأصنام، ص 12). وإنما يعني ذلك أن تاريخ الميتافيزيقا في نظر نيتشه قد سادته على الدوام محاولة إخفاء صيرورة الوجود ورفض الوجود في طور الصيرورة، وعلى عكس ذلك إقصاء كل صيغة للصيرورة عن الوجود. ويظل هذا التناقض بين الوجود والصيرورة المصور الأساسي الذي يعمل

وفقه - ويقتصر على قلبه. فهو يفسر الوجود على أنه ما كان ثابتاً لا متحركاً ولا زمنياً - والصيرورة على أنها ما ينقضي وما كان متحركاً وزمنياً، وهو يفصل، بتعبير آخر، بين «الوجود» و«الزمان». ويبدو له هذا التقسيم ناجماً عن عقيدة تقول «بعالين» وبمشابة الفارق بين عالم من دنيا الظواهر و«عالم آخر» عالم في ذاته. إن الميتافيزيقا، حسبما يقول نيتشه، تتمهن العالم الحقيقي الذي يتبدى، عالم المكان والزمان، وتضع موضع العالم الحقيقي عالماً من الخيال المحض وجهد الخاطر. وإنما لا تولي الحواس ثقتها لأنها تبرز الزائل ولأنها ترى فيها وفي الإحساس عداوة للفكر و«الدجال» الذي يسخر منا. فهي لذلك تعارض الحواس وشهادتها وتصبح من جراء ذلك فكرة تتناول عالماً فوق المحسوس تضيف عليه أرفع الصفات وتتهمه بأنه أزلي وغير زائل ولا زمني. أما الخطيئة الأساسية الثانية في الفلسفة التقليدية فقوامها الخلط بين الأشياء الأخيرة والأشياء الأولية. ويقصد نيتشه من وراء ذلك أن الميتافيزيقا تسترشد بأرفع التصورات وأعمها، فهي فكر يتحرك، إن جاز القول، ضمن تصورات فارغة. وهكذا يطلق نيتشه على المفاهيم الأنطولوجية

صفة التعميمات المحضة. ويختفي خلف هذا التصور نظرية بالغة البساطة حول التصور إلى جانب خطيئة رئيسية تتعلق بالتصورات الميتافيزيقية بصورة عامة. فالتصورات في نظر نيتشه أمر غامض جداً على أية حال، أمر لا يتعلق بالواقع إلا بصورة مشروطة. فالكلام الذي يسمح برؤية شيء ما وسماعه إنما هو في الأصل صور ومجازات وهو لهذا السبب تفسير للواقع، ولكن التصورات صور وعلامات باهتة توجد حيثما وجد بالأمس حدس. إن نيتشه يدرك المفاهيم الأنطولوجية إذن على أنها «مجردات» ومفاهيم مجردة، ولكنه لا يوضح سبيل هذه الرؤية ولا يزودنا بتحليل للتجريد بل يقتصر على التوكيد. وتبدو له مفاهيم الفلاسفة «آخر دخان ينطلق من الواقع المتبخر» (غروب الأصنام، ص 104)، ومن ثم أمراً متأخراً ومضافاً. ويرى نيتشه أن مفاهيم من قبيل «الوجود» تمثل أقصى صنوف التجريد، وتقليصاً للواقع توالى مرات عديدة. ويجدر بالمرء، خلافاً لما تفعل الميتافيزيقا، أن ينطلق بالعكس من المحسوس والواقع والمتحرك، أي من الحدس لا من التصور. فالميتافيزيقيا حسبها يراها نيتشه هي بالتأكيد العالم مقلوباً، وتزيد

فتزعم بذلك، فهي تنطلق من «أرفع» المفاهيم وبالتالي من مفاهيم فارغة بالضرورة من مثل «الموجود، وغير المشروط، والخير، والحق، والكمال». ويأتي نيتشه هنا على ذكر عدد كبير من المفاهيم المتعالية، بقصد الجدال، وفيها يتناول الفكر أقصى العموميات التي تتجاوز العموميات المقولية كافة. ولكنه، ونقولها للمرة الثانية، لا يدرس طبيعة التعميم المتعالي، ويتجاهل الفارق المبدئي بين مفاهيم صادرة عن التجريد ومفاهيم ضرورية كي تتم لنا تجربة أمر حسي ومحسوس ونحصل منه على «مجردات». ولكننا لا ندرك جوهر الأمور في رفضنا لنقد نيتشه.

إن نيتشه يحاول شن هجوم على الميتافيزيقا بوسائل غير ملائمة دونها شك. فقد كوّن عنها فكرة خاطئة ولكن وجهة هجومه لا تفضي لذلك الفراغ. فهو يحارب مبدأ الميتافيزيقا ويكافح ضد ثنائيتها التي تقوم على طرح مسألة الوجود بحد ذاته ومسألة الوجود الأعلى أي الله. أما الأسباب التي يوردها فلا تدخل في الحساب، ولكن حربه على الميتافيزيقا أكثر جدية مما يستبين من

الأسباب التي يوردها، فهو يقلبها رأساً على عقب. إنه يقلب العلاقة التي رأوها سابقاً بين الصيرورة والوجود، بين المحسوس والتصورى، بين عالم الظاهرات المحسوس و«العالم - الحقيقة» القائم في الفكر، أي الذي يتناوله الفكر، ويقلب عالي الميتافيزيقا سافلها. ولكنه لا يعبر فيها إلا عن مقصده. ذلك أنه لا يفتقر في عمله التهديمي إلى تحليل نقدي مدروس وحسب، لأن ما يفتقر إليه على نحو حاسم هو الكلام الملائم. فهو لا يستطيع بعد صياغة ما يريد بالحقيقة، لأن الكلام ميتافيزيقي هو الآخر. إن الكلام «وثنية سمجة» حسبما يقول، فالكلام هو الذي يثبت الممثل والعمل المسرحي، والماهية والسببية والإرادة والوجود. إن الكلام إدراك الوجود، غير أن ذلك يعني في نظر نيتشه أنه مليء بالأوهام والمفاهيم القواعدية التي يأخذها خطأ على أنها أنطولوجيات. ويصرح نيتشه بقوله: «ما من أمر امتلك حتى الآن قوة إقناع أكثر أصالة من خطأ الوجود على النحو الذي عبر عنه الأيليون، فكل كلمة وكل جملة تنطق بها تعمل لصالحه!.. «العقل» في الكلام: أي عجوز مخادع هو إن ما أخشاه أن لا نتخلص من الاله في يوم بما أننا

لا نزال نؤمن بالقواعد...» (غروب الأصنام، ص 106).

إن الأمر الحاسم في فلسفة الماضي بالنسبة إلى نيتشه يكمن في الفارق الذي يتكرر دوماً بأشكال متعددة بين «عالم الحقيقة» و«عالم المظهر». ولكن ما عسى أن يكون هذا الفارق الغريب بين المظهر والوجود؟ إن هذا الفارق يفرض تقسيماً ثنائياً في وجود الموجود على نحو يتفرع معه إلى وجود حقيقي ووجود غير حقيقي. إن الوجود ينقسم داخل ذاته إلى وجود حقيقي وأصيل ووجود غير حقيقي وغير أصيل. إنه ينقسم إلى «مظهر» و«جوهر». وذلك يعني أيضاً أن الموجود ليس موجوداً على النحو ذاته تماماً، بل يتميز وفق درجات ومراتب أي وفق «وجوده». وكل رتبة تقاس بالنسبة إلى المسافة التي تفصلها عن الموجود الأعلى الذي يدعونه عادة «المطلق» أو «الإله». وهذا الموجود الذي يحتل رتبة الوجود الأعلى إنما هو «الخير» («bonum», le «agathon» (L') ويتم إدراك الموجود بشكل عام بالنسبة إلى ما يشغل المرتبة العليا أي «الخير» (bonum). وربما اتفق أن يكون الموجود نفسه «خيراً» تبعاً

لطبيعة هذه النسبة. *Omne ens est bonum* (كل موجود خير). إن نيتشه لا يكتفي بمحاربة التفسير المسيحي لهذه الفكرة، بل يحارب كذلك هذا التصور الأنطولوجي حول تدرج المراتب في الموجود. إنه ينبغي تهديم الميتافيزيقا برفضه «ازدواجية الموجود» الملازمة لـ «الموجود لأنه خير» (*ens qua bonum*) والمتمثلة في «عالم الحقيقة» و«عالم المظهر» واعتبارها خطيئة أساسية. فليس هنالك من عالم غير عالمنا، عالم الأرض وعالم الزمان والمكان. أما «العالم الآخر» ذو الوجود غير المحسوس، اللامتحرك واللازمي فابتداع وأمر من صنع الفكر. لكن الميتافيزيقا قاست دوماً «هذا» العالم على العالم الآخر. ويحارب نيتشه هذا الامتهان بفكرته حول تبدل القيم. غير أنه يظل، فيما يطرح مشكلة الوجود كمشكلة قيمة في الأساس، على درب المعادلة التالية: الموجود = الخير (*ens = bonum*).

4. الفكرة الأنطولوجية والمثل الأخلاقي الأعلى.

نقد فكرة الفلسفة منذ بدايتها «فارق الوجود»، فكرت وجود كثرة الأشياء على أنه موجود يشوبه العدم، فوضعت قبالة هذا

الوجود وجوداً هو على نحو أوفر إما «الطبيعة» (Physis)، أو «الزمان» (eon) أو «اللامحدود» (apeiron) أو الهياة⁽¹⁾ (idea). إن الفلسفة تبدأ، بعبارة أخرى، بمثابة تهديم ليقين الحس السليم الذي لا يعرف إلا الخيار بين الوجود والعدم باستبعاده كل تدرج لمفهوم الوجود. فمنذ أيام «أناكزياندر» و«هيراكلييتس» و«بارمينيدس» و«أفلاطون» والفكر الماهوي يعارض اللاتفريق في إدراك الإنسان للوجود، هذا الإدراك الذي يتمتع وجود كل موجود بالنسبة إليه «بالقيمة نفسها». ومنذ تلك الحقبة وهم يفكرون الوجود من منظور التدرج بحيث يمتزج الوجود والعدم. منذ تلك الحقبة على الأصح رأى الفلاسفة وجوداً أصيلاً خالياً من أي أشكال العدم ووجوداً غير أصيل يملأ فيه العدم الوجود الأصيل والوجود غير الأصيل. وتشكل من جراء هذا الفارق بادئ الأمر مشكلة الأنطولوجيا وساحة تساؤلها. وحيثما بدأت الفلسفة عنت دوماً بتفجر فارق داخلي في وجود الموجود نفسه،

(1) بمعنى المثال الأفلاطوني والصورة الأرسططالية.

فهي ردة فعل عنيفة وصريحة ضد اللاتفریق في إدراك الإنسان للوجود. وإذا توخينا التبسيط أمكننا القول بأن الفلسفة قد طرحت منذ البداية مشكلة الوجود بمثابة مسألة الواحد، «الموجود الأصیل» الذي لا یمسه العدم ولا يعكر نقاءه، الموجود الأصیل الذي يعتبر معیاراً لكل تحديد له مرتبة الوجود. ولهذا، تطرح الفلسفة مشكلة الوجود بمثابة مسألة صیغة وجود الموجود غیر الأصیل والتعدد المنوع والفرد المنفرد وما تبدد في المكان والزمان. وإن اتساع المسألة كائن في علاقة الواحد والمتعدد (du «chen» et «ta polla» de)، «فالواحد» الأصلي يعتبر الأصیل والأشياء المتعددة المنتهية تعتبر بمثابة اللاأصیل، الأمر الذي نمیز فيه كذلك اللامتناهي والمتناهي على نحو أساسي. والفلسفة التي لم يعد يتمتع كل موجود فيها بالقيمة نفسها والتي تدرك ذاتها بمثابة استيقاظ من اللاتفریق في الوجود المتحقق إنما يقوم تفكيرها خلف حدود كل موجود منفرد ومحدد ومنتته، وتتجاوز مجال المعطي المحسوس. فالموجود «الواحد» الأصیل الذي لم یمس ليس من ضمن ما يُعطى لنا، وهو لا يظهر البتة بمثابة «موضوع» وشيء منتته له خطوط

معددة وشكل ومظهر. إن ما نلقاه أشياء محددة بخطوطها الخارجية ولها شكلها في المكان ومدتها في الزمان. أما ساحة الأشياء التي يمكن أن توجد فلا متناهية، وهذه الأشياء دائمة الحركة والتطور، فهي تتحول وتكبر حجماً وتصغر وتولد وتؤول إلى زوال. ولكن ساحة تطوراتها وحركاتها، أي المكان والزمان، لا تولد ولا تؤول إلى زوال، و«الأرض» التي تحمل كل شيء والتي تؤلف مجموع كلية الأشياء المتحققة لا تزول (بافتراض أننا لا نعتبرها بمثابة هذا الكوكب الصغير الذي نصرف فيه شؤوننا بل الأساس المغلق الذي تصدر منه جميع الأشياء وفيه تظهر). وكذلك السماء، هذا النور الذي تكتسب فيه جميع الأشياء المنتهية خطوطها، لا تولد ولا تؤول إلى زوال (بافتراض أننا لا نتصورها تصوراً ضيقاً جداً على أنها الذي يخلف الليل). فما هو «الواحد» الأصيل «الموجود»؟ أهو الطبيعة (la physis)، والوحدة المتناقضة للنور والظلمة، والسماء والأرض، أم هو، بكلمة واحدة، العالم الفاعل الذي يمنح المكان والزمان، والوجود الذي يحتوي «الصيرورة» في داخله؟ وهل الموجود الأصيل، بصورة أخرى، قائم «خلف حدود» العالم، أي

عالم آخر لأشياء أزلية ليست الأشياء الأرضية والمتهية سوى نسخ عنها؟ إنها لمشكلة صعبة لا نستطيع حلها هنا، مشكلة أن نعلم كيف يرى التفسير الأولي للموجود الأصيل في الفلسفة الغربية كلية العالم (بمثابة اللامحدود «apeiren» لدى أناكزيماندر، وبمثابة الطبيعة «physis» لدى هيراكليطس، وبمثابة الزمان الكلي «eon» لدى بارمينيدس)، وكيف يتقلب تصور العالم هذا لدى أفلاطون لأن عنصراً من هذا العالم يصبح بالنسبة إليه مطلقاً عينا النور الذي يهب الأشياء جميعها مظهراً ويضعها في شكل معين. إن أفلاطون نفسه يدعو قوة النور المُشكّلة وقدرته على إضفاء «المظهر» و«الصورة»، إنه يدعوها «مظهراً» و«صورة» (eidos, idea) أي حياة ومثالاً، وتؤلف المثل قدرات النور التي تزود الأشياء جميعها بالصورة وتسود العالم، تلك القدرات التي تشكل كل موجود متفرد وزائل ومحدود، القدرات التي تشكل وتظل منفصلة عما تشكله. وجميع المثل متحددة ومترابطة في مثال «الخير»، متحددة كمثل تعدد الأشعة في الشمس. والمثل في نظر أفلاطون هي الموجود الأصيل «L'Ontos on» (وجود الموجود) في حين لا

توجد الأشياء المحسوسة التي تشكل على هذا النحو إلا وجوداً غير أصيل (me on ما لا يمكن أن يوجد). وتكمن صعوبة الأنطولوجيا الأفلاطونية والتباسها في أنها لا تفسر العلاقة بين الأشياء المحسوسة والمثل وحسب بل والعلاقة بين المادة الفضائية، أي «الأرض»، وقدرة النور في المثل على أنها علاقة بين الوجود غير الأصيل والوجود الأصيل. الوجود = النور، تلکم معادلة أفلاطون الأساسية. وإنه لاختيار تأريخي المدى. وربما أبصر نيتشه فيه منشأ الضلال أو استشفه على الأقل. وينبغي أن نفهم، في النهاية، مناهضته للأفلاطونية على نحو أعمق مما قام به شخصياً، أي ينبغي بتعبير آخر أن لا نأخذها بمثابة نقد لأفلاطون، الأمر الذي قد يجعل من نيتشه عميد تفسير للوجود ذي منحى أخلاقي، بل على أنها تباشير التفكك في علم الكون الملازم للفلسفة البدئية. وأن الفارق الكوزمولوجي الأصيل لدى أفلاطون، بعبارة أخرى، بين العالم الواحد الذي لم يمس والموجود على نحو أصيل من جهة وما كان داخل العالم متناهيًا وغير أصيل من جهة أخرى، إن هذا الفارق يتحول إلى الفارق بين المثل غير الزائلة والمستقرة

واللامحسوسة، اللازمنية واللامادية بوصفها كيانات كلية من جهة، والأشياء المحسوسة والفانية والفردية، الواقعة في المكان والزمان من جهة أخرى. وما ترى العامة على أي حال لا يصمد أمام النقاش، ذاك الرأي القائل بثنائية أفلاطونية تعني المناادة بعالمين ويعتمدها نيتشه نفسه في الغالب. وإنه لمن ضمن مهام التفسير الأفلاطوني أن يدرك المرء كيف تتخذ «المشكلة الكوزمولوجية» صورة «تجلي» المثل حضوراً في الأشياء المحسوسة (la Parousia)، في المختلط أي اشتراك الأشياء الفردية في المثل (la mwthexis). ذلك أن فلسفة أفلاطون أوفر صعوبة وغموضاً وعمقاً مما يبدو في التفسيرات المعتادة التي لا تفتأ تتحدث عن ثنائية أفلاطونية وذلك بتنفيذ مخطط لمجالين في الوجود مترابطين ومختلفين مع ذلك: الأول لعالم المثل والثاني لعالم الأشياء المحسوسة. ومثل هذا المخطط كاف ليحول كلياً دون إدراك المشكلة الأفلاطونية، إذ ينظر حينذاك إلى المثل وكأنها ضرب من الأشياء، وكأنها أشياء أوفر استقراراً ولاشك من الأشياء المحسوسة بما أنها لا تولد ولا تزول إلى زوال ولا تقع في مكان ولا ديمومة لها. إن الأفلاطونية العامة

التي نصادفها منذ الأزمنة القديمة تضع فارق الوجود الأصيل والوجود اللاأصيل إذن في بُعد الأشياء أي في بُعد ما كان داخل العالم. وهكذا يصبح معيار كل وجود في النهاية «المطلق» والإلهي (theion)، ويقاس كل موجود آخر بالرجوع إلى هذا الأخير. ويقوم خلف العالم المحسوس عالم فوق المحسوس، عالم ثان، عالم أصيل، وخلف العالم المادي عالم ميتافيزيقي، وخلف حدود الأشياء المتناهية، إله لا متناه. ويتحول الفارق الأنطولوجي الأصلي بين الوجود الأصيل والوجود اللاأصيل إلى «فارق لاهوتي»، إلى فارق بين النسبي والمطلق، بين الأشياء المخلوقة والإله الخالق. ويتحول ما كان يدرك في البداية على أنه «عالم» إلى موجود، إلى إله يُخص الآن بميزات اللانهاية والاقتدار الكلي... إلخ، هذه الميزات التي كان وجود العالم يتجلى فيها في الأصل. ويتخذ «الأصيل» و«الموجود في عالم الوجود» صورة «موجود أعلى» (Summun ens) هو «الأعلى» باعتباره «موجوداً»، ويعتبر بمثابة «الخير» وحسب، وتزود سائر الأشياء بمقاس وجودها بالرجوع إليه وتضحى على الدوام «خيرة» إذا ما نظر إليها من منظوره.

إن ما يحاربه نيتشه على أنه «الله» هو على وجه الخصوص العلاقة بين الفكرة الأنطولوجية والمثل الأخلاقي الأعلى. ويرى نيتشه أن الأشياء الرضية التي تشهد بها الحواس تنتقص قيمتها من خلال «الإله» إذ تعتبر مظهراً بدون جوهر، وتستبعد الحياة الحسية القوية في الوقت نفسه بوصفها «الشر». وفي رأي نيتشه أنهم يقررون بمثابة المطلق في مجال الإله وجوداً وهمياً وخيالياً ولا زمنياً ويحرمون وجود الأشياء الأرضية الزمني من جراء ذلك من واقعه الحقيقي عن طريق الخداع. فالإله لا يعني إذن في نظر نيتشه قوة دينية قبل أي شيء، بل علم وجود محدد يبرز في الوقت نفسه بمثابة أخلاقية معادية للحياة. إن فكرة «الإله» تمثل ابتزاز الحياة. إنها فيما يخص نيتشه أنطولوجيا تنحو منحى الأخلاق وأخلاقية تنحو منحى الأنطولوجيا. فالمستقر والذي لا يفنى - أي المثل - إنها هو الخير كذلك. ويصبح حب المثل أخلاقية البشر الحققة، فهو تسام فوق سجن المحسوس وتأمل في المثل. فبمقدار ما كان الأمر مجرداً وروحياً ولا مادياً، أصبح بهذا المقدار أخلاقياً. وتبلغ رؤية نيتشه في النهاية مرحلة من التبسيط مخيفة. بيد أنه ربما كان أول من تبن هذا

مشكلة أساسية. إن نقده لأفلاطون لا ينال بالحقيقة أفلاطون التاريخ بل نزعة تعمل عبر التاريخ الغربي. فهو يصيب بالأحرى تراث الأفلاطونية المبسطة وبعض نواحي الأفلاطونية الجديدة و«الغنوص» والمسيحية. إن فكرة العالم- الحقيقة، وفكرة الوجود الاصيل والمطلق، إن فكرة الإله تمثل في رأي نيتشه أعظم مخاطر الإنسانية، فالإنسانية تبتعد حتماً من جراء ذلك عن الواقع وإنما تفعل باسم الحقيقة. وهكذا تنقلب غريزة الحقيقة إلى تعامل مشؤوم لدى الإنسان، فهو يغوص في الضلال أكثر مما اتفق قط للثقة الساذجة بالحواس. وبوسعنا أن نقول بأن الأنطولوجيا لدى نيتشه تطمع في أن تكون انقلاباً في الأنطولوجيا التقليدية، أو على الأقل الأنطولوجيا التي تتصور الوجود الأصيل على أنه «الوجود بلا صيرورة واللازمي، والوجود اللاأصيل على أنه «الزمني». ويتبادر للوهلة الأولى أنه يقيم تعارضاً بين المثل اللامادية والأشياء الزائلة، وهي الأشياء الحقيقية الوحيدة، بين الوجود والصيرورة، بين العام والحسي، بين «الروح» و«الجسد»، وإنه يفعل انطلاقاً من تقسيم أنطولوجي وأخلاقي مقلوب. إن نيتشه يحارب الإله، أي

التفريق بشكل عام بين الأصيل واللاأصيل. إنه يحارب الفارق ويقوم بالدعوة للافارق في الوجود، هذا اللافارق الذي لن يقوى على إرباكه من بعد فارق من محض الخيال. وهو إلى حد ما يقوم بالدعوة لسذاجة جديدة، لبراءة جديدة في الحياة تبررها أسباب عميقة. فلا بد من حذف ما ابتدع الفلاسفة، عنيينا «عالم الحقيقة» هذا، ومن ثم «عالم المظاهر» أيضاً. لابد، بعبارة أخرى، أن نحول دون تفسير العالم الأرضي على أنه مظهر خالص، ولابد من تخليصه من هذا العفن الذي كسّته به الأدمغة والأجسام المريضة. وينبغي تحرير الوجود من الأنطولوجيا الأخلاقية والأخلاق الأنطولوجية، وتلك مهمة تحول في جميع القيم على نحو ما يتصوره نيتشه. وإن حذف الفارق الأنطولوجي بين «الأصيل» و«اللاأصيل»، بين «عالم الحقيقة» و«عالم المظاهر»، إنها يمثل بالنسبة إليه «أعلى نقطة في الإنسانية»، نقطة «منتصف النهار» وهي فترة أقصر الظلال، ونهاية أطول ضلال (غروب الأصنام، ص 109).

وإن صورة «أقصر الظلال» لذات دلالة - فهي تشير إلى

أفلاطون الذي يعتبر الموجود المحسوس الخاضع لسلطان الولادة والموت «ظلاً» لـ «الفكرة» ونسخة عن الصورة النموذجية الأزلية الأولى، أي إنها تُذكر بـ «أسطورة الكهف» في الكتاب السابع من «الجمهورية». بيد أن نيتشه لا يتحدث عن زوال الظل، بل عن أقصر الظلال. أفلا يعني ذلك أنه يناهض هذا التقسيم الثنائي الكبير بين المثال والشيء المحسوس فيما يحتفظ ببقية من هذا الفارق ولكنه يراه وفق بُعْدٍ مغاير تماماً؟ إننا نلقى هنا مشكلة أساسية في تفسير نيتشه، فهل ينفي نيتشه نفيّاً قاطعاً الفارق الأنطولوجي الذي ناقشنا فيه أعلاه، أم أنه يستعيده على نحو جديد وقديم جداً مع ذلك؟ إنه يحارب الصيغة اللاهوتية في الفارق الأنطولوجي ويجهد في إدراكه «إدراكاً كوزمولوجياً». فهو لا يكتفي بما يعارض «العالم الحقيقي» المزعوم، ولا يكتفي بالمحسوس وبالأشياء وبرواح الأشياء ومجيئها وتبدلاتها، بما كان فردياً وما كان محدوداً في المكان والزمان. ولا يولي دائرة الأشياء المتناهية معنى مطلقاً بل يرى سببها على نحو جديد إذ يدرك حركة كل موجود متناه بمثابة إرادة قوة، و«الوجود في الزمان» عامة بمثابة عودة المثلث الأزلية.

وليست إرادة القوة والعودة الأزلية شيئاً معطي لنا على نحو مباشر مع الأشياء المعطاة ومائل أمامنا، بل هما شيء لا يتكشف إلا للفكر الجوهري الذي يخرق المظهر. ولكن إرادة القوة والعودة الأزلية لا تقيمان في عالم آخر وليستا جوهرأ يتميز عن المظهر، جوهرأ يقع خلف المظهر، ولكنهما جوهر فعال قائم في الأرضي والزائل والمتناهي. ونيثشه لا يفكر بعالم آخر من خلال هذه الأفكار الأساسية، بل يفكر في «فعل العالم» نفسه، في التناقض الكبير بين البناء والهدم، بين البداية والأفول والعودة، هذا التناقض الذي يلقي بالأشياء جميعها داخل اللعبة. إن تفكير نيثشه نظري هو الآخر، ولكن تفكيره النظري يسير في دروب غير دروب الميتافيزيقا التي تضع الأصيل والصحيح والواقع خلف حدود الطبيعة. «فالوجود» الميتافيزيقي بالنسبة إلى نيثشه هو بالضبط ما يحاربه على أنه «الإله». وإلغاء الثثرة حول العالم الآخر يمثل «موت الإله» وقد تحقق بالفعل. ويمكن لهذا السبب أن يصبح موت الإله بداية العالم الأرضي كما هي الحال في «زاراتوسترا». والمهم أن ندرك أن نيثشه يهاجم صيغة من صيغ الأنطولوجيا حينما يتكلم عن الإله

وأن عنف حربه على المسيحية لا يصدر عن حقد عميق الغور في نفْس ترفض الإله، بل ينجم عن فكرة الوجود التي طرأ عليها تحول جديد. المهم أن ندرك أن نيتشه لا يجابه «إله إبراهيم ويعقوب» بل «إله الفلاسفة» وأن كفاحه موجه ضد أنطولوجيا أخلاقية وأخلاق أنطولوجية حتى حينما يهاجم الإله العبري ويسوع الناصري المصلوب مهاجمة لا هوادة فيها.

ويرى من واجبه في «غروب الأصنام» أن يعرض لمفهومه في الكفاح: الإله = عالماً آخر «للوجود الأصيل». ويكتشف هذه الفكرة الجديدة التي يعتبرها مهمة إلى أقصى الحدود في قضايا أربعة: «القضية الأولى وقوامها أن الأسباب التي دعت إلى تسمية «هذا العالم» عالم مظهر إنما تؤيد على العكس حقيقته، - فلا حجة تدعم على الإطلاق حقيقة غيرها. القضية الثانية وقوامها أن العلامات المميزة التي أعطيت عن «جوهر الأشياء» الصحيح إنما هي العلامات المميزة للوجود والعدم، فقد استنبط «عالم الحقيقة» من معارضة العالم الحقيقي، وإنه بالتأكيد لعالم مظاهر بما أنه لا يعدو

كونه ناجماً عن وهم رؤية أخلاقية. القضية الثالثة وقوامها أن التحدث عن عالم «آخر غير» هذا لا معنى له إلا إذا سادت فينا غريزة الإفتراء والتحقير ووضع الحياة موضع الشبهة، لأننا سنتنقم من الحياة والحالة هذه، بتخيلات عن حياة «أخرى» عن حياة «أفضل». القضية الرابعة وقوامها أن تقسيم العالم إلى عالم «حقيقي» وعالم «مظاهر» على نحو ما تفعل المسيحية أو عالم «كانت» (وهو في نهاية المطاف مسيحي غادر وحسب) إنما جاء من وحي الانحطاط وهو عارض يشير إلى تراجع الحياة.

فمقصد نيتشه الأساسي إذن قلب الأنطولوجيا والتقييم الذي سبقها، وإنما الواقع الحقيقي ما اعتبر حتى مجيئه على أنه المظهر، يعني المحسوس والزمني والصورورة، أما ما أعتبر حتى مجيئه على أنه الموجود الحقيقي والأزلي الزمني والوجود الخالص فمن نتاج الفكر لا غير. بيد أنه يلجأ بالضبط إلى هذا التمييز الذي يحاربه حينما يقدم على مثل هذا «الانقلاب». فالأرضي هو الصحيح والحقيقي في حين يصبح العالم الميتافيزيقي محض وهم ومجرد

مظهر. وهو إذ يستخدم الفارق الذي يود بالضبط إلغائه كيما يحقق الإلغاء الذي يعني الانقلاب إنما يمكننا من تبين أن هذا الفارق ربما حل معنى لا تناله عملية القلب. ويذكر نيتشه في الحال بمثل هذا الفارق الذي لا يبرره، وهو الفارق الذي يقيمه الفنان، فهو «يعتبر المظهر في مرتبة أسمى». ولكن هذا الفارق الذي يختلفه الفنان ويعبده بمثابة قوة الجمال الإلهية ليس عالماً آخر وليس شيئاً ينتقص الأدنى والأرضي ويبتز قيمتهما، بل على العكس تماماً. «ذلك أن «المظهر» هنا يعني الواقع المكرر مرة ثانية ولكن على هيئة اصطفاء وإعادة وتصويب... فليس الفنان المأسوي متشائماً، بل يرتضي كل ما كان إشكالياً ورهيباً، إنه «ديونيزوسي»... (غروب الأصنام، ص 107). وليس لهذه الإحالة إلى الفنان طابع الملاحظة العارضة، بل هي إشارة جوهرية، فالمظهر مختلف لدى الفنان، وهو أكثر حقيقة من المظهر في الفكر التصوري الخالص. ففي المظهر الناجم عن الفن تتحول الحياة نفسها. بيد أن نيتشه يتحدث عن الفنان المأسوي بصورة صريحة. فالفنان الساذج لا يغادر في النهاية سجن عالم حلمه الشعري، بينما يخترق الفنان المأسوي على الدوام كل

مظهر ويبلغ إلى هذا الواقع المخيف الذي يفتقر إلى المظهر كوسيلة
 يواسي النفس بها. لقد كان الفن المأسوي منذ أول نص كتبه نيتشه
 أداة فلسفته. أفلا ينبغي أن يقابل الفن المأسوي الديونيزوسي
 حكمة مأسوية ديونيزوسية، حكمة تضع فارقاً جديداً بين الوجود
 والمظهر ولا تنكر الأرض من ثم ولا تشهر بها؟ إن الرجوع إلى
 إرادة القوة والعودة الأزلية يعني اختراق مقدمة المظاهر ولكنه
 ليس هروباً إلى عالم آخر مميز. إنه تعميق للظواهرات عن طريق
 فلسفة صلبة لا توهم فيها تظل منفتحة على الجمال المخيف، على
 هذا الطابع المزدوج الخفي الكامن في كل وجود، فلسفة تتحمل
 موت الإله و«تضرب بمطرقتها» جميع الحقائق الأوفر صلابة
 أصنام التقليد كافة دون أن يصيبها الذعر أو تفقد جرأتها من جراء
 «هذا الصوت الأجوف الشهير»، والتي تدرك «غروب الأصنام»
 على أنه بالأحرى مهمة تاريخية يضطلع بها الإنسان.

أما عن تاريخ الضلال الأكثر امتداداً فإن نيتشه لا يزودنا إلا
 بإشارات عابرة، إذ لم يعمد في أي مكان إلى تهديم التقليد الذي

يتناول مفهوم الوجود تهديماً حقيقياً، وليست مهاجمات لأفلاطون و«كانت» وغيرهما سوى أحكام مقتضبة تتضمن اعتراضات ولاشك ولكن دون أن تبررها تبريراً حقاً. ونيتشه يحمل أفكاراً حول أفلاطون و«كانت» تمثل إلى حد بعيد أفكار جميع الناس، بيد أنه لا يمكن أن نرفض مقارنته بفضح ما يداخل أحكامه العامة من غموض وافتقار إلى التركيز. ذلك أن أفكار نيتشه - والأمر على هذا المنوال في جميع ما كتب - أبعد غوراً وأصلب أساساً من البراهين والحجج التي يقدمها. فهو يستشف بُعداً جديداً ولكنه لا يزال عاجزاً عن صياغته. ولا يفلح حتى في كتابه اللاحق، والذي أعلن مرات متوالية أنه «الكتاب الأكثر استقلالية في العالم»، إنه لا يفلح حتى في «إرادة القوة» في صياغة أفكاره صياغة منتظمة. وغالباً ما يفخر نيتشه بازدرائه للمنظومات إذ لا يبصر فيها سوى تدبير للأمور وتشويه قاس لها، لا يبصر فيها سوى احتيال على المعايير. ويبدو له الفيلسوف بانتظام أفكاره أما ساذجاً إلى ما لا حدود وأما فاقد النزاهة إلى ما لا حدود إذ «يخادع في أن يبدو أشد جهلاً مما هو فيه». ونيتشه لا تربطه في الحقيقة بتشديد المنظومات

رابطة، بل يكتفي بافتراض أن الطابع الغامض في الواقع لا يعطي البتة مجالاً لصياغته ضمن منظومة وأن الحياة أكثر التواء وأوفر ألغازاً على الدوام وأكثر التباساً وأشد خفاء من الفهم البشري- وبافتراض أن الحقيقة امرأة لا تسلس القياد لإلحاح الفلاسفة إلا بصعوبة، وأن الحياة نفسها، إلى ذلك، امرأة لا ينفذ إلى سرها ولا قرار لها وتمتنع على الإدراك.

لقد قام نيتشه بسلسلة من المخططات الأولية بشأن النصوص التي تؤلف كتابه «إرادة القوة». وقد وقع اختيار الناشرين أخيراً على المخطط الذي وضعه نيتشه عام 1887 كيما ينظموا حكمه. وليس المؤلف الذي في حوزتنا اليوم إذن كتاباً لنيتشه بل تصنيف وضع طبقاً لمجرد محاولات أولية. ويبرز هذا الأمر عبر تفاصيل عديدة. فلم يبدل في هذه الحكم عناء الصنعة المعتاد ولا ينغرس تأثيرها فينا كما هو الأمر في كتاباته المتأخرة. وليس للكتاب في جملة إيقاع محدد ولا أسلوب خاص به. أما بنيته فتضم من جديد أفكار نيتشه الأساسية الأربعة، ولكن مقاطعه أقل وضوحاً الآن.

ويضم المؤلف في صياغته الراهنة أربعة كتب، يعالج الأولان موت الإله والثالث إرادة القوة والرابع الإنسان المجاوز والعودة الأزلية. ولكن لماذا يخصص نيتشه فكرة موت الإله بكتابين؟ أوليست الفكرة موضوعاً متجانساً؟ إن تفكيره ينعطف هنا انعطافاً غريباً. فموت الإله تاريخ مزدوج، تاريخ انقضى وتاريخ لا يزال يشير إلى مهمة آتية. وإننا لنلقي أنفسنا في وضع عجيب، فنيتشه يتصور الإنسان الحديث بمثابة نهاية، بمثابة النقطة الأخيرة في حركة روحية وأخلاقية امتدت أكثر من ألفي عام، وبمثلة نهاية الفلسفة الميتافيزيقية والمسيحية، - بمثابة نهاية تقييم معين.

ولكن لماذا ينبغي أن تصبح نهاية الطريق واضحة الآن بالضبط؟ ومن ذا أوقف الإنسان؟ ويجيب نيتشه على هذا السؤال بقوله: «إنه أبعد الضيوف جميعهم على القلق» - إنه «العدمية الأوروبية» التي شرعت تنشر ظلالها الأولى على طريق البشر مما جعلهم يتوقفون ويرفضون معاودة السير قدماً. إن العدمية ماضية في طريقها وكلنا نعيش تباشيرها. فماذا تعني «العدمية»؟ «... إن القيم تنقص،

وإننا نفتقر إلى هدف وإلى إجابة على كلمة «لماذا». لقد فقدت الحياة الإنسانية اتجاهها، ولا نجوم من بعد فوقها تنير طريقها، و«ساء» المثل الأخلاقية «الملينة بالنجوم» توارت. لقد مات الإله، وفقد لتفسير الأخلاقي والأنطولوجي للوجود في الميتافيزيقا الغربية قوته الملزمة بالنسبة إلينا، فلا سند لنا من بعد وفي الفراغ نعوم ولا نستطيع أن نرسي أقدامنا. وليس الأمر أمر حادثة حلت بالبشر على نحو عنيف ومفاجئ لا يقبل التفسير، بل هو بالأحرى نتيجة السيطرة الطويلة التي مارستها الأخلاق المناهضة للطبيعة وميتافيزيقا العالم الآخر. وإذا تحل العدمية تبدأ مسيرة الإلغاء الذاتي في الأخلاقية المسيحية، الإلغاء الذاتي للفارق بين عالم الحقيقة القائم في العالم الآخر وعالم المظاهر الكائن على الأرض. «بيد أنه يدخل في عداد القوى التي أنتجت الأخلاق مطابقة الحقيقة، وتقلب هذه الصفة في النهاية على الأخلاق...» إن تصور نيتشه الأساسي قوامه أن الأخلاق التقليدية هنا لا توافيها نهايتها من جراء حدث وليد الصدفة أو ناجم عن اندفاع حيوية جديدة بل ينحصر الأمر في نهاية تاريخ وحسب. إنه نُبُعُ نَضْبِ ماؤه. فالتاريخ

يكشف ما خفي منذ البداية بوصفه بذرة انحطاط ذاتي في التفسير الأخلاقي للعالم. فهو يلغي ذاته، وكان منذ البداية عديمياً بشكل خفي. إلا أنه لا بد أن تتم مسيرة التاريخ، فالأخلاق تموت من جراء ذاتها والأنطولوجيا الميتافيزيقية تلاقي نهايتها المرتقبة. وإننا لنعيش هذا الطور النهائي، هذه النهاية المعادة للميتافيزيقا، ونحن شهود لموت للإله. ويرى نيتشه وضعنا التاريخي وميراثنا، بل نصيبنا التعس من هذا الميراث، من خلال مشكلة العدمية. ويتدخل المفكر في هذا الوضع في الكتاب الثاني، وعنوانه «نقد القيم التي اعتُبرت بمثابة العليا حتى هذا اليوم»، وقوام مهمته إنهاء موت الإله بصورة فعالة والقضاء بشجاعة على فكرة الإله (التي يدركها من وجهة النظر الأخلاقية والأنطولوجية) وتوجيه الضربة القاضية للإله المحتضر، طبقاً لكلمة «زاراتوسترا»: «لا بد من الاستمرار في دفع ما يسقط». إن فكرة موت الإله تفسير لوضع الإنسان الحديث باعتباره حلاً للعدمية من جهة، ونقداً جذرياً للدين والأخلاق والفلسفة في عصر الميتافيزيقا من جهة أخرى، ويقع على هذا النقد أن يقود مأساة موت الإله إلى نهايتها كيما يفتح

العيون على العالم الجديد والعظيم عبر نظرة «مأسوية».

5- النتائج التي أعقب موته: «إرادة القوة»: مشكلتة العدمية.

تكمن عظمة المفكر نيتشه في هجره الطريق التي سار عليها الفكر الغربي طوال قرون عديدة. وهو لا يفعل حباً بالمغامرة واغتياباً بالجديد والخاص، ومن جراء غرور مناف للعقل يشعل النار في معابد المقدسات ومنازل الأخلاق وقلاع الأفكار الأنطولوجية- على غرار ما فعل «ايروستراتوس» الذي أحرق معبد «ديانا» في مدينة «أفسس»، وقد أفقده تعطشه للمجد صوابه-، فلقد كان نيتشه يدرك نفسه بمثابة قدر، أي بمثابة ضرورة تاريخية. والضروري إنما هو على الدوام ما يميل بالضرورة عن طريقها وهو منعطف للقدر، ونيتشه يعيش الضرورة ويؤس عصره بوصفه «نهاية عصر»، فقد حل الزمان الذي أصبحت فيه الاندفاعات الحيوية قرية النفاذ، تلك التي دفعت تاريخ الغرب قدماً طوال أكثر من ألفي عام وتركزت في الميتافيزيقا والديانة المسيحية والأخلاق.

ومثل هذه «النهاية» ليست مسيرة حيوية ندرکہا دونها عناء ونملك بشأنها مقولات جاهزة تماماً. ذلك أننا نعرف حركة الكر والفر في «صور العالم» و«الأخلاق»، وتبدو أن أمثال هذه «الانعطافات» في التاريخ مألوفة لدينا. وأتينا نعرف في تاريخ الحضارة وفي الأتولوجيا العديد من «التبدلات في الشعور بالحياة» والكثير من صنوف «الانحطاط»، وتقدم لنا انعطافات حضارتي بابل ومصر مادة غنية وافرة، كما أننا نعرف انهيار حضارة شعوب «المايا» و«الأنكا». فالأرض حقل يغمره حطام الحضارات ومكان رائع للحفريات العلماء. وأن العديد من الحجارة القديمة لا يزال مدفوناً في باطن الأرض والكثير من الدم قد أريق على شرف آلهة قضوا منذ زمن بعيد. وقد علمنا التاريخ وعلمتنا الأتولوجيا أن نعرف العديد من «التدفقات المفاجئة لسوائل حيوية جديدة» وبروز دوافع فطرية وتواريات بطيئة ومفاجئة كذلك. إننا نعرف عفوية النشأة الأولى في مختلف الحضارات ونضوجها وشيخوختها وتحدرها. وبما أننا نعلم بثقافة تاريخية» ونمتلك متحفاً غنياً «بالإنسانيات المحنطة» فإننا قادرون حتى على مشاهدة ثقافتنا الخاصة بعين زوار المتاحف. أما

أن نحيط علماً لذلك «بقدرتنا» فأمر مشكوك فيه. فلسنا نعلم كيف يموت الإله إذا أشحنا بنظرنا بعيداً عن ذواتنا كيما نوجهه إلى شعوب وأزمنة غريبة وإذا أبصرنا فيها غروب وزوال آلهة لا تؤمن بها. ولسنا ندرك كيف يموت «إلهنا» إذا تفحصنا كامل قسم المتحف الذي يتضمن غروب الآلهة. فينبغي أن لا نقلل من خطر عبارة نيتشه حول موت الإله، وينبغي أن لا ننظر إلى تفسيره لنهاية «عصرنا» انطلاقاً من مصور صُمِّم كأنها لمتحف تاريخي.

لقد أصبح موت الإله موضوع كتابه اللاحق «إرادة القوة» على نحوين: الأول بوصفه تناقص قيمة الدين والأخلاق والميتافيزيقا تناقصاً ذاتياً، وهو ما يدعوه نيتشه بحلول العدمية، والثاني بوصفه تحولاً في القيم فعلاً ومقصوداً وبوصفه «نقداً للقيم التي اعتبرت بمثابة العليا حتى هذا اليوم». إن حلول العدمية ظاهرة مقلقة ومحنة —والأمر كذلك في نظر نيتشه—. فكل ما اعتبره الإنسان حتى يومنا أرفع منه، وكل ما أحبه من صميم فؤاده، وكل ما جعل منه إنساناً وميزه عن الحيوان ورفعه فوق مجرد الحيوانية، وكل ما

التمتع طوال عشرين قرناً وكأنه نجمة تشرق فوق مشاهد حياته، كل ذلك يكشف فجأة عن معنى غامض وخفي، كل ذلك يُبرز أرضية مقلقة تبعث الهلع. فالخميرة المُرّة تعطي فوق خمرة الحياة. وأنه لمن الأهمية في مكان أن نيتشه لا ينظر إلى تناقص القيمة العدمي في القيم التقليدية على أنه نتيجة لشعور جديد ومناقض في الحياة، بل على أنه ناجم عن القيم ذاتها. فالعدمية ملازمة لها وهي منذ البداية قسمتها المخبأة. وصنوف التقييم تشكل في النهاية وفي أساسها برامج حيوية، فهي مشروعات تساهم فيها الحياة نفسها وتفرض على نفسها من جرائها عبثاً معيناً وتضطلع «بمهمة». والتقييمات استباقات تاريخية تتناول ضروب المستقبل البعيد وهي دروب على طريق إنسانية. ونيتشه يدرك التقييم الكلي بمثابة برنامج حيوي ومحاولة حيوية. وإن برنامجاً كهذا لا يتضح لنفسه بشكل قبلي، لابد أن يكون له أثر في التاريخ كيما يكتسب هذه الشفافية. وإن ما يبعث على الهلع في التقييم التقليدي أنه يلغي ذاته إذ يتحقق في التاريخ، وأن ميزة الصحة التي تقيمها الأخلاق المسيحية تنقلب في النهاية على الأخلاق، وأن هذه تموت من جراء

المسيحية تنقلب في النهاية على الأخلاق، وأن هذه تموت من جراء ذاتها. والتقويم في مقصده الحميم مستتر ومحتجب إزاء ذاته ولا تتضح أهدافه الخفية إلا أثناء تحقيقه التاريخي. ويمكن على هذا النحو لأخلاقية أن تبدو وكأنها تبغي جعل نمط من الحياة السامية ممكناً، كحياة الاتضاع وحب القريب ونقاء النفس مثلاً. وهي تقدم بذلك سنداً لكثير من الناس الذين قد يهلكون ضمن شروط أخلاقية حربية أشد أحكاماً. بيد أن ما يحمل الضعفاء وذوي القلوب الوديدة الرقيقة على الحياة وينقلب والحالة هذه على الحياة القوية لا يعدو كونه في الأساس عدواناً على الحياة نفسها. ذلك أن ما يورث انطباعاً بتسهيل الحياة إنما ينفي الحياة لأن مثلاً أعلى يتسم بالفقر الحيوي قد احتل مركز الصدارة. إن العدمية ملازمة للمسيحية، حسبما يقول نيتشه. والعدمية لا تبدأ كرّتها منذ اللحظة التي تفقد فيها المسيحية وقيمها قوتها الملزمة وحسب، فالمسيحية والأخلاق التقليدية والميتافيزيقا «حركات عدمية»، إنها نزعات تهدف إلى «العدم» حتى إذا وارتدت هذا العدم إلى حين خلف قناع «الموجود الأعلى» قناع الإله. وأننا نعيش نهاية عصر لأن القيم

التقليدية «قد بلغت» الآن «نتيجتها الأخيرة»، -ولأن الاندفاعات التي نشطت داخلها لفترة طويلة في الخفاء قد برزت الآن. وربما حلت نهاية كل تاريخ عامة حينما تكتشف الحياة السر الذي عاشت به وتصبح سيدة نفسها تماماً. وأن تاريخ الفكر كذلك ليبلغ في نظر «هيجل» نهايته حينما يفلح الفكر في امتلاك ذاته وحينما يزول الفارق بين «الوجود في ذاته» و«الوجود من أجل ذاته» ويدخل مرحلة «الوجود في ذاته ومن أجل ذاته».

وحينما تكشف الأخلاق أفكارها الخلفية الخفية تضع كشفاً بكامل مسيرتها، فإذا هي مسيرة تنتهي إلى العدم، وكان الإله قناعاً لهذا العدم. وحينما يفسر نييتشه الإله «والعالم الآخر» الميتافيزيقي على السواء من وجهة نظر الأخلاق كان بوسعه أن يقول بأن الإله قد سقط قناعه، أي أنه يستطيع التحدث عن «اللاشيء» (nihil) الكامن في «الموجود الأعلى». بيد أن المفاهيم الكوزمولوجية المتمثلة في «هدف» التاريخ الكلي و«وحدته»، ويعني بها مخططات التفسير الميتافيزيقي التي تبغي إدراك الصيرورة بافتراض أن لها

«معنى» وأن للتاريخ هدفاً، أن هذه المفاهيم نفسها تقود إلى العدمية. ويميز نيتشه بين ثلاث صيغ سيكولوجية. أولاً اليأس وهو ناتج عن جهد عقيم في اكتشاف معنى وهدف نهائي للتاريخ. ثانياً الاضطراب ن المرء لا يفلح في اكتشاف صيغة مسيطرة ووحدة منظمة للكل، لأنه لا يفلح في النفاذ إلى بنيان العالم ولا يجد فيه وضع الإنسان محدداً في الكون. والعدمية إنما هي كذلك شعور المرء بأنه مرمي في عالم ملؤه الضياع ويمتنع على الإدراك دون أن يعلم من أين جاء وإلى أين يذهب، إنه الإحساس الذي يشل المرء بأنه غريب تماماً في بيئته، أنه الشعور الخائق بالحيرة وسط وضع سري نشبه فيه «أوديبوس» الذي قتل والده وقاسم أمه فراشها. إذا تمت للمعرفة المأسوية تجربة وضع الإنسان المشابه لوضع «أوديبوس» واتخذت هذه التجربة صيغة سلبية لفشل تصور موحد للعالم يستطيع أن يحدد للإنسان دوره تبعاً لترابط الكل، فإن المرء يفضي حيثئذ إلى الزهد العدمي بالذات، فلا شيء من بعد ذو معنى حينما يظل وضع الإنسان في العالم مجهولاً. ثم إن معرفة استحالة القول بفكرة «عالم الحقيقة» الميتافيزيقية أمر مثبت للعزائم كذلك.

«إن المرء يقبل من وجهة النظر هذه حقيقة الصيرورة بوصفها الحقيقة الوحيدة ويمتنع عن أي درب ملتو يقود إلى عوالم أخرى أو آلهة كاذبة ولكنه لا يطبق هذا العالم الذي لا يود أن يرفضه».

وإنما يعني ذلك أن العدمية منذ ذاك معرفة جديدة لا تزال ترتبط مع ذلك بالتقييم القديم. فلأن العالم الآخر لم يعد موجوداً، وكان يجمع داخله فيما مضى جميع القيم، فإن ما يتبقى يفسر على أنه «دون قيمة». والعدمية والحالة هذه حالة متوسطة ومرحلة انتقال، ويتم التغلب عليها حينها لا نعتبر العالم الأرضي من بعد، عقب موت الإلهة، عالماً ملعوناً هجره الله، بل إن هذا العالم الملحد بدأ يشع في ضياء تجربة جديدة للوجود. إن العدمية حالة متوسطة ومرضية ونقطة وسطى في الزمان تنتهي فيها حقبة وتبدأ أخرى جديدة. فهي مرضية لأنها تستتبع تحولاً في الوجود الإنساني يبدو وكأنه مرض جسيم. والإنسان يقيّم بمقدارها ما هو إنسان، وهو لا يتم فعل التقييم طبقاً لهواه وبين الحين والحين، ذلك أن الإنسان موجود بوصفه إنساناً من جراء أنه يقيّم بالأساس، فهو يتحرك

ضمن منظومة من القيم يكثر فيها التعمد أو يقل، وقد اتخذ على الدوام موقفاً أساسياً. والحياة الإنسانية توجهها المثل العليا، مع أننا نظل في حياتنا اليومية دون هذه المثل. فإذا تبدل هذا التصرف الذي يهتدي بهدي القيمة على نحو يصبح معه كل شيء غير ذي قيمة وفقد كل شيء قيمته، وإذا بدا كل شيء من زاوية العبث وفقدان القيمة أصبحت الحياة غير طبيعية وأضحت «مرضية». بيد أن الحياة، في حقيقة الأمر، لا تتوقف عن التقييم، ولكنها تقيم الآن وفق معيار يثير القلق: فالقيمة السائدة إنما هي «العدم». ويميز نيتشه العديد من الأشكال البديلة في العدمية والتي لا ينتظم بعضها إلى جانب البعض الآخر وحسب، وإنما تؤلف إلى حد ما الأطوار المختلفة في مرحلة الانتقال التي تنطلق من التفسير التقليدي للوجود وحتى تجربة العالم الجديدة والمأسوية التي يقصد نيتشه المناداة بها. فالتشاؤم مثلاً صورة مسبقة عن العدمية، بيد أن نيتشه يميز هنا كذلك، فهناك من جهة تشاؤم ناجم عن الضعف يضع الحياة في قفص الاتهام، ويواجه الحياة بالرفض لأنها تتسم بالقسوة والفوران وتعمل فيها رغبة في الصيرورة يتشابك فيها

الحب والموت، وهنالك من جهة أخرى تشاؤم ناجم عن القوة لا يسمح أن تُزَوَّر الحياة من جراء الأفكار والمحسنات اللفظية وينظر إلى «الغورغونا»⁽¹⁾ بشجاعة ووجهها إلى وجه، تشاؤم يملك بالرغم من كل شيء من القوة ما يمكنه من جهة أخرى تشاؤم ناجم عن القوة ولا يسمح أن تُزَوَّر الحياة من جراء لقب العدمية المتشددة على التصور الذي «لا يقر بحقيقة ولا بطبيعة للأشياء مطلقة ولا بأشياء في ذاتها.. ويضع قيمة الأشياء في أنه ليس من واقع وافق أو يوافق هذه القيم، ولا تشكل هذه الأخيرة سوى الدليل على قوة الذي وضع القيم، سوى تبسيط يخدم غاية الحياة».

إن نيتشه هنا يطلق العدمية إذن حتى على مذهبه الخاص في مشروع القيم القبلي. فقبلية القيم من نتاج الخيال والعدم. ويتحدث بالطريقة نفسها عن موت الإله، أي عن نكران عالم الميتافيزيقا الحقيقي كأنها بطريقة إلهية في التفكير. وليست هذه

(1) وحش أسطوري يرمز إلى الخبث والشر ويبعث الرهبة في القلوب.

الطريقة العدمية في التفكير إلهية لأنها طريقة إله، بل لأنها طريقة إنسانية تحررت من نير الآلهة واكتسبت من جراء ذلك ضرباً من الألوهة. ومثل هذه العدمية نقيض هذا الذبول الذي يعتري الحياة والذي يدعوه نيتشه انحطاطاً. ويقول في معرض كلامه عن هذه العدمية: (إن كنا من قوم «رجعوا عن أوهامهم» فما نحن كذلك بالنسبة إلى الحياة، ولكن عيوننا تفتحت فيما يخص «إمكانية رغبتنا في» كل شيء. إننا ننظر بغضب ساخر إلى كل ما يدعي «مثلاً أعلى»، وإننا نزدري ذاتنا لأننا لا نستطيع في كل لحظة أن نحفظ بهذه الاندفاع المدعوة «بالمثالية» في خطها الأفقي..)

وليس من شك في أن مشكلة العدمية قد اعتُبرت في هذا الكتاب من وجهة نظر «الأخلاق» وحسب. فالعدمية انبهار قيمة القيم العليا التي سبقت نيتشه. وهكذا نستخلص النتائج الأخيرة من هذه القيم نفسها من جهة، إذ نميط اللثام عن التقييمات الخفية الأكثر سرية وخلفيات أفكار الأخلاق والميتافيزيقا والدين التي تسوق بدورها نهاية تاريخ هذه القيم، بينما تبرز في العدمية، من

جهة أخرى، رؤية جديدة لم تتوفر لها بعد الجراءة على تأكيد ذاتها، فالعدمية علامة انحطاط الحياة وذبولها، وهي تبرز بعبارة أدق، انحطاط تقليد طويل وجليل، وتتجلى حينها يقر المرء بفراغ الأصنام التي آمن بها حتى ذلك الحين وبطلانها، وتحل العدمية، من جهة أخرى، وكأنها عتمة مترامية، على جميع المثل السابقة حينما تطلع. في الأفق البعيد شمس جديدة. وهي بذلك الزمن المتوسط الذي تتعاقب فيه النهاية والبداءة، والزمن المدقع الذي تشحب فيه الأنجم القديمة ولما تتم مشاهدة الجديدة بعد. وإنما «زمننا» هذا الزمن المتوسط، ويراها نيتشه على الدوام بمظهر الانحدار والبداءة المزدوج. إنه زمن الانعطاف، زمن الضرورة والتعاسة، وزمن انعطاف الضرورة والقدر. وفي رأي نيتشه أن هذا الزمن المتوسط يتضمن، إن جاز القول، أربع حُقُب كبيرة. فالحقة الأولى هي تلك التي ندرك فيها انهيأر قيمة القيم السابقة، والتي نبصر فيها تناقص سلطة الديانة والميتافيزيقا والأخلاق، والتي تجهد فيها جماعة الفكر الجوهري في الإمساك بما هو إلى زوال، وفي إعادة الروح إلى الديانة والمسيحية وتزويدهما باندفاع جديد. إلا أن مثل هذه المحاولات

في الحفاظ على المثل الكبرى لدى أصحاب التقوى والصلاح والحكمة إنما تتم وفق «روح حديثة»، فهناك محاولة لتوحيد أمور متعارضة. وفي أعقاب هذه المحاولات الفاشلة في إنقاذ الغرب تبدأ «مرحلة الوضوح، ويدرك المرء أن القديم والجديد متناقضات اساسية، فالقيم القديمة وليدة الحياة في انحدارها، والجديدة وليدة الحياة في صعودها...». ويتبين المرء الآن هذا التنافر ولكنه لم يعثر بعد على دربه الجديد. أما الحقبة التالية فتقررها، حسبما يقول نيتشه، الأهواء الثلاثة الكبيرة المتمثلة في الازدراء والإشفاق والتهديم: فيعتدي فيها المرء على ذاته. ثم تحل في النهاية حقبة «الكارثة». فالعدمية تقود إلى الكارثة وإلى «ارتداد البشرية» حيثما تسيطر على الناس عقيدة جديدة، ونفي عقيدة العودة الأزلية. ويرى نيتشه في سلطة هذه العقيدة منتصف التاريخ. وليس هذا المنتصف إذن الزمن الذي يعلم فيه هذه العقيدة، بل الزمن المستقبل الذي تتبوأ فيه هذه العقيدة مركز السلطة العليا وتحدد سلوك الناس، والذي فيه «تصطفي» وتختلف فيه أثراً اصطفاً لأن الطبائع الأكثر قوة سوف تستطيع وحدها احتمال هذه العقيدة

والوقوف في مستواها. إنه يؤمن بمستقبل عقيدته وباقتدار فلسفته مستقبلاً، ويدرك نفسه بمثابة قدر محتوم وضرورة تاريخية، ويعتقد أنه بعيد عن أي من أشكال الاعتبار أو صيغ الاحتمال الفردية. ذلك أن تاريخ الإنسانية يتخذ معه هو، فريدريك نيتشه، منعطفاً جديداً. وما ذلك الانقلاب بفضل عظمتة الخاصة، فهو يقتصر على تحقيق ما أعدت له العدمية الأوروبية تحقيقاً مقصوداً، من فقدان معنى الحياة وانتساخ القيم التي كانت عُليا فيما مضى. وإنه ليستطيع أن يرى على نحو جوهري انحطاط العالم الحديث لأنه اجتاز هذه المرحلة، لأنه دخل طور الانحطاط وأصبح الآن على نقیض ما كان، ولأنه واجه العدمية وخاض تجربتها المؤلمة فكان بذلك سابقاً لعصره مثله مثل رائد يُضحى به.

وتضيف «إرادة القوة» عنصراً جديداً وجوهرياً على الأهمية العظيمة التي تُنسب إلى مشكلة العدمية، وإنما تضم هذه الأخيرة في الأساس كامل فلسفة نيتشه حيال التاريخ، وليست تحديدات مضمون العدمية وحيدة في اكتساب أهمية فلسفية، فالأمر واحد

فيما يرى في الوقت نفسه من «تاريخية» إنسانية ومن الوجود الذي أدرك هنا بمثابة قيمة، فأما أن يكون لوجود الإنسان ضمن الزمان صيغة الوجود في «التاريخ» وأن لا يقتصر هذا الأخير على كونه تلاصق أحداث متعاقبة بل المسيرة الدائمة التي يتمها مشروع مستقبلي باتجاه غايته، فإنها يستخلص بوضوح من تفسير نيتشه للعدمية بوصفها نتيجة للقيمة التي أضيفت على الوجود فيما سلف. «النتيجة» نتيجة مَعَادِيَّة. فالعديدية منذ المنطلق ملازمة للميتافيزيقا والأخلاق المسيحية والديانة وتظل محتجة لفترة طويلة كَمَا تبرز بمثابة «سر» هذه القوى التاريخية المتحالفة حينما تسعى هذه الأخيرة إلى غايتها، أي حينما تصبح الحياة سيدة وتعي ذاتها. وينتقل نيتشه، بعدما حدد طابع العدمية العام وأبرز صورها المختلفة، إلى تفسير القرون الأخيرة، فيحلل كون العالم الحديث قد أصبح أشد عُتْمَةً ويزودنا في النهاية بما يشير إلى طابع الالتباس في عصرنا. ذلك أننا نعيش بالضبط في «زمن متوسط» وفي مرحلة انتقال وأن جميع أشكال الحياة ومواقفها تبدو شديدة الالتباس، ولا يسعنا إدراكها كمجرد أعراض، وحتى إذن عالم النفس البالغة

الحساسية لا تدرك من بعد كلام أعراض الحياة الحديثة ذا المدلول الواحد. فكل شيء مزدوج المعنى والقيمة، وكل شيء يمكن أن يكون علامة الانحدار والانحطاط وكل شيء يمكن أن يكون على السواء علامة حياة جديدة، حياة آخذة في الازدياد. وهكذا يخلص نيتشه، في اعتقادنا، إلى فكرة عميقة توضح في الوقت نفسه لمرة واحدة على الأقل وكأنها من بعيد حدود سيكولوجيته السفسطائية التي تزعم على الدوام أنها تقرأ دون تردد لغة الأعراض. «إن طابع الالتباس في عالمنا الحديث قوامه أن الأعراض نفسها يمكن بالضبط ان تشير إلى الانحطاط أو القوة سواء بسواء، إذ يمكن أن نسيء فهم علامات القوة والتحرر المكتسب بالاستناد إلى وجوه التقسيم التقليدية (المتخلفة) وأن نبصر فيها سبل الضعف. فليس الإحساس بالقيمة، بوجيز العبارة، على مستوى العصر». إن العالم الحديث يغمره الالتباس لأنه انحطاط وانبثاق زخم جديد في آن معاً، ونهاية حقبة وتباشير فجر عصر جديد. لقد حمل نيتشه نفسه مشكلة كبيرة حينما تصدى لمفهوم العدمية وحاول أن يدرك موت الإله بمثابة نتيجة لهذا التاريخ بالضبط الذي خلق الإله، أي الذي

أوجد تفسير العالم عن طريق الميتافيزيقا الأخلاقية والأخلاق الميتافيزيقية. لقد أدرك نيتشه، إذ نظر إلى حلول العدمية نظرة نبوية، لقد أدرك موضعها في التاريخ وحاول إيجاد فلسفة التاريخ.

أما الكتاب الثاني من المؤلفات اللاحقة فيعالج موت الإله كذلك بفارق أنه يتصور هذا الموت بمثابة عبء يقع على عاتق الإنسان. فإن شاء الإنسان أن يضحى ذاته انبغى له أن يصبح عن سابق قصد وتصميم «قاتل الإله» أي مُهدِّم العالم الآخر الأخلاقي والميتافيزيقي، ووجب عليه إلغاء الفارق، بمعناه «اللاهوتي»، بين الجوهر والظهور، بين الوجود والمظهر. وإنما يمثل قتل الإله خلاص الإنسان وتحرير قدرة الوجود الإنساني الخلاقة. أما النقد الجذري للديانة والأخلاق والفلسفة، وهي صيغ من صيغ الضياع، ونقد نكران الإنسانية لذاتها ونسيانها لذاتها، إن هذا النقد يمثل بالضبط «دفاعاً عن الإنسان» عن طريق تهديم تصوراته، ويحل تبرير الإنسان محل عدالة الإله. والإنسان بحاجة إلى مفكر يبرره لأنه خلق آلهة وجعل من نفسه عبداً لما صنع من خلائق. وقد

عبر نيتشه من خلال صياغة جميلة وواضحة عن المعنى الأساسي الكامن في نقده للقيم التي اعتبرت عليا حتى ذلك في المذكرة الافتتاحية التي يضعها في مقدمة نقده للديانة: «إني أطلب أن يعاد كل ما أضفينا من جمال وجلال على الأشياء الحقيقية أو الخيالية إلى الإنسان بوصفه ملكه ونتاجه، ولسوف يكون ذلك أروع دفاع عنه، فالإنسان شاعراً ومفكراً وإلهاً ومحباً واقتداراً بأي كرم ملكي أسدى هباته للأشياء ليجر على نفسه الفقر والإحساس بالتعاسة، لقد تمثل أعظم أشكال كفره بذاته في أنه عرف كيف يداخله الإعجاب وكيف يسجد متعبداً وفي أنه كان خالفاً لما يثير إعجابه». فالإنسان هو هذا الكائن الذي يتجاهل نفسه ويخفي فكره الخلاق كيما يستطيع السجود أمام أعمال يديه وقلبه وأفكاره. ولكن الدفاع عن الإنسان فكرة أساسية لدى نيتشه، تلك التي توضح انقلاب الصيغة الميتافيزيقية في التفكير. فالميتافيزيقا تحدد مرتبة الإنسان على الدوام بالنسبة إلى الموجود الأسمى، أما بالنسبة إلى المطلق وأما على نحو أوفر كثافة بالنسبة إلى الإله. والإنسان وجود متناه ومحدود ومشروط يفتقر إلى تبرير، لا بمقدار ما يستطيع، في مجال حريته، أن

يجزم أمره ضد الإله وأن يختار الشر وحسب بل كذلك بمقدار ما هو موجود بوجه عام، إذ هو في نهاية المطاف سجين داخل وجوده من جراء المطلق، ووجود الإنسان المتناهي يردنا إلى وجود الإله اللامتناهي. وافله بوصفه ينبوعاً لا لكل وجود وكل قيمة وحسب، بل لإمكانية الشر المصرح به كيما تتوفر للإنسان قدرة التقرير بحرية حتى ضد الإله، إن هذا الإله بحاجة إلى تبرير فلسفي، أي إلى بحث في الإله. ويقلب نيتشه هذه الفكرة، بيد أنه لا يجعل من الإنسان الموجود الأصيل والأسمى ولا يتهرب من كون الإنسان متناهيان بل يتصور طبيعة الإنسان بمثابة فكر خلاق مته. وبمقدار ما يكون الإنسان خلاقاً، أي بمقدار ما هو شاعر ومفكر وفنان ومبتدع قيم بشكل تلقائي، بهذا المقدار ترتفع مرتبته بين البشر. إن نيتشه لا يقر نظاماً مرتبياً في الوجود، ولا يقر بترجُّ مرتبي في الأشياء يصل بها إلى شيء أسمى أو «شيء فوقي». فليس من بعد في الوجود يبدو أكثر أصالة وأكثر «وجوداً» من أي بُعد آخر، لأن كل ما اعتدنا أن نسميه «وجوداً» ونظرت إليه الميتافيزيقا داخل عناصره على أنه شيءية الأشياء، إن كل ذلك لا وجود له بالحقيقة في

نظر نيتشه. فالأشياء فيها ينحصر محض أوهام ومظاهر تقوم خلفها كمية محدودة من الطاقة والقدرة. وإنما يكمن الواقع الوحيد في الحياة الناشطة التي تمر فيها إرادة القوة، في الحياة المتقلبة الدائمة الحركة، في حين تظل جميع الأشياء المنتهية المحدود محض أوهام. ولهذا السبب تتساوى في نظر نيتشه جميع الأشياء وما من شيء يكتمل فيه الوجود أكثر من سواه. وليس يبسط العبارة من نظام مرتبي في الأشياء بل هنالك نظام مرتبي في موطن البشر وحسب تبعاً للقوة الخلاقة التي تتجلى في رجل محدد أو في شعب معين. وربما وضع نيتشه يده على مشكلة النظام المرتبي داخل مملكة البشر بهذا القدر من الاندفاع لأنه صرف النظر كلياً عن النظام المرتبي الأنطولوجي.

وإن ما يقصد إليه نيتشه الآن بالتفصيل «بالدفاع عن الإنسان» هو العودة إلى الحياة التي تتمتع بقدرة إنشاء المشاريع، وهجر نمط في التقسيم وحتى القيم المتعالية لصالح مشروع قيمي، ذلك أن الإنسان حينها يتذكر روحه الخلاقة المنسية الدفينة فإنها يصبح سيد

نفسه ويتخذ سلطاناً على الأمور الجوهرية في حياته. لقد اكتسب الآن، بعدما اتضح له أنه خالق قيمه، إمكانية وضع قيم جديدة واضحة المقصد والانتقال إلى مشروع قيمي جديد. أما فيما يخص مضمون النقد فلا تظهر فيه عناصر جديدة لم ترد من قبل في كتابات نيتشه المتأخرة. فإننا نلقى هنا أيضاً التفسير الأساسي للديانة والفلسفة اللتين يعتبرهما نيتشه بمثابة صيغتين من صيغ الأخلاق. وغالباً ما يتولد فينا انطباع مفاده أن الناشرين قد استعادوا في هذه الأقسام حكماً سبق لها، إذا ما أمعنا النظر في مضمونها، أن وردت في «المسيح الدجال» و«غروب الأصنام» و«هو ذا الإنسان». وليس من شك أن هنالك، في التفاصيل، ملاحظات رائعة تلقي ضوءاً جديداً على الأفكار المعروفة. إن نقده للأخلاق نقد موجه ضد الأخلاق المسيحية، ونقده الفلسفة حملة في الجوهر على انتساخ الناحية الحسية في الميتافيزيقا وما تقوم به هذه الأخيرة من افتراءات على العالم. بيد أن نقده يتضمن كذلك نزعة لا تسترعي الانتباه ولكنها تبدو بالغة الأهمية. فنيتشه لا يحاذر ميتافيزيقا العالم الآخر وحسب، وهي في رأيه منساقة خلف

الأحكام الأخلاقية المسبقة، وإنما يبدي كذلك أشد الحذر حيال الفلسفة بوجه عام، وحتى حيال فلسفته الخاصة. وتبدو له قيمة الحقيقة ذاتها مريبة. فما حاجتنا بالحقيقة؟ وبِمَ تخدم الحياة وبِمَ لا تخدمها؟ وما حاجتنا بكشف النقاب عن الوجود الإنساني؟ ولم ينبغي أن يكون هنالك وضوح وإدراك؟ ولم ينبغي أن لا تغفو الحياة في سعادة حيوانية يحميها ليل دامس؟ أوليست إرادة الحقيقة بحد ذاتها مشكلة مريبة تثير القلق في نفوسنا؟ أولاً ينبغي للإنسان الذي يعرف نفسه أن يبصر ذاته على الدوام في مصير «أوديبوس» الذي اختار العمى كي لا يرى من بعد الذعر المنبعث من عالم تساقطت حجبته؟ إن نيتشه يمتحن، إن جاز القول، أقصى مواقع الشك الذي لا يشك في حقيقة هذا الشيء أو ذاك، بل يشك بالأحرى في الحقيقة بوجه عام، أو هو يأس منها ويعتبرها شيئاً إشكالياً وباعثاً على القلق. ولربما كانت الحياة في خطر حينما تنق بالحقيقة. فهل يمكن في النهاية أن نرى «الوجود» بمثابة ضياء، أم أن الأمر مذك ذلك تفسير جزئي؟ لعل العالم «أوفر عمقاً مما يظن النهار!» حسبما يقول «زاراتوسترا» في «نشيد النشوة»؟ إن الأمر في

نقد نيتشه الأخير هذا للفلسفة ليس مجرد نقد يوجهه المرء بعدما ثبت قدميه على أرض حقيقة توصل إليها حديثاً، بل الأمر في الأعماق أمر ريبية بالغة حيال الحقيقة نفسها. فالفلسفة في نظر نيتشه «براكسيس حياتية» أكثر منها حقيقة نظرية. «إننا نبحث عن صورة الحقيقة في الفلسفة التي نحس بجوارها أننا أكثر ما نكون أحراراً، أي التي تحس بجوارها أقوى غريزة فينا أنها تملك حرية العمل. والأمر بالتأكيد يسير على المنوال نفسه لدي».

وقد سبق أن قال، ما يقوله هنا عن الفلسفة القديمة، على نحو أوفر دقة وأشد إثارة في «غروب الأصنام». وغالباً ما تلقى هنا بالذات الصيغ الممهدة للصياغات التي نقرأها هنالك. ولذلك فإن الترتيب الذي اختاره الناشر أبعده ما يكون عن النجاح. إن موقف نيتشه حيال الفلسفة تتنازعه أبعده ما يكون عن النجاح. إن موقف نيتشه حيال الفلسفة تتنازعه حيرة غريبة بين التعارض القائم بين الفلسفة الميتافيزيقية والفلسفة الديونيزوسية من جهة، وبين الفلسفة العامة، من ضمنها فلسفته الخاصة، والعتمة الخالصة

في الحياة التي ترفض الحقيقة. وهكذا يمكنه القول بهذا الصدد: «إني أقصد «بحرية الفكر» أمراً محدداً تماماً: أن يفوق المرء مئة مرة، نظراً لتشدده حيال نفسه، الفلاسفة وغيرهم من رسل الحقيقة، ... وإني أعتبر الفلاسفة السالفين بمثابة ماجنين حقيرين يخشون تحت رداء المرأة». ويبدو له من السذاجة بمكان أن يظن المرء بأن المعرفة وسيلة لبلوغ السعادة والفضيلة والسيادة على الحياة. بيد أن نيتشه يقر هنا، بالرغم من النقد اللاذع الذي يوجهه، بعظمة الفلسفة الألمانية التي تساوي فلسفة الأقدمين. ويضع نفسه إلى جانب «هيجل» إذ يصرح قائلاً: «تكمن أهمية الفلسفة الألمانية في أنها تتصور، على غرار «هيجل» حلولية لا يؤخذ فيها الشر والضلال والعذاب مأخذ حجج تقام على الألوهة». وإنما يعني ذلك أنه يرى في «هيجل» نوعاً من الحكمة الديونيزوسية، وهي رؤية تبلغ عمقاً عظيماً. فهو يعلم - ولا يفوته التوكيد على ذلك - أن الفلسفة الألمانية تمثل عبر وجوهها الكبيرة حنيناً إلى العالم اليوناني - كما هي حال فلسفته بالضبط -. ولذلك كان باستطاعته أن يقول: «إن ما أتمناه أن لا يضيع مفهوم الفيلسوف الحقيقي تماماً في ألمانيا، فهناك

العديد من الناس غير المشذيين من كل لون ومِلّة في ألمانيا يودون أن يخفوا فشلهم تحت ستار تسمية كريمة كهذه.

6- أنطولوجيا الشيء السالبة:

يعالج نيتشه في الكتاب الثالث من «إرادة القوة» الموضوع الذي طُبِع المؤلف باسمه. بيد أننا لا نلقى هنا كذلك بحثاً أنطولوجياً مباشراً يبرز أن إرادة القوة تؤلف ماهية الموجود. فنيشه لا يشركنا في المسعى الذي يبلغ به أفكاره الأساسية ويرفض أن يبرز لنا المسيرة التي يقيم بها البرهان على «حقائقه» الأساسية، يعني إرادة القوة والعودة الأزلية. ويبدو هذا المفكر الميال إلى الريبة وصنوف الاهتمام جميعها مباشر الأسلوب إلى حد عجيب في نقطة الأساس من فكرته ويعيد عن أي تفكير ناقد. فهو لا يجعل من إرادة القوة في مناقشته للظواهر طابعاً أساسياً في هذه الظواهر، بل يفترضها افتراضاً سابقاً. فهي أساس تفسير خصومي للظواهر، تفسير يداخله حذر بالغ. إن نيتشه يستخدم إرادة القوة كيما يزودنا بتفسير للموجود، ولكنه لا يبرر إلا بهذا «التفسير»

شرط عمله هذا. فهل تؤلف إرادة القوة، والحالة هذه، أكثر من فرضية وأكثر من مبدأ استكشافي يقاس بها يوفر من فائدة لإدراك هذا العالم الذي تعمّه الفوضى ونقائضه التي لا تحصى انطلاقاً من مبدأ موحد؟ إن التصور البعيد عن الأخلاق الذي يقع خلف حدود الخير والشر يمتاز، إذا ما قيس بتفسيرات العالم الأخلاقية، بأنه يفسر الحياة وتناقضاتها انطلاقاً من ميزة أساسية «واحدة». ذلك أن إرادة القوة تعمل عبر سائر الظاهرات، وأن على نحو خفي، حتى ضمن صيغ الحياة التي تبدو وكأنها على نقيضها، حتى ضمن الأخلاق الغيرية مثلاً، حيث تمثل إرادة قوة العجز، أولئك الذين رذلهم الحياة فأخفوا ضعيتهم. وهكذا يفلح نيتشه في إيجاد تفسير متجانس إذ يستشف الحيلة والتستر في جميع هذه الظاهرات التي تبدو للوهلة الأولى مناقضة لمبدأ إرادة القوة.

أما خطر مثل هذه الطريقة فقد أشرنا إليه مرات متوالية، فليست أشد خطراً على الآخرين منها على المفكر الذي يستخدمها، ذلك أن «عملية القلب»، وهي الجزء الذي تقوم عليه هذه الطريقة

التي تستبعد كل ما يناقض مبدأ التفسير المفترض بعد ما «تنزع قناعه»، إنها تغلق صاحب التفسير نوعاً ما دون استقلالية الظاهرات فيصبح سجين طريقته ويظل محتجزاً داخل أسوارها لا يتحول عن وجهة نظره. بيد أن المرء، على نقيض ما يظنه بعض السذج، لا يتخلص من أسوار وجهة نظره بارتدائه في الظاهرات خلواً من كل تصور سابق، وبملاحظتها ووصفها وصفاً أميناً وإعطاءه الكلية الأولى والأخيرة لـ «الأشياء ذاتها» ضمن فينو مينولوجيا وصفية. فمثل هذه «الأشياء ذاتها» لا وجود لها، شأنها في ذلك شأن فكر يقف أمام الموجود وهو خال من أي مبدأ. والتفكير لا يقوم على تأمل روحي، فالفكرة لا تقف أمام الموجود مثل ثور أمام الجبل. ذلك أن الفكرة سبقت وأتمت عملها حينها «نجد أماننا» موجودات وأشياء وخصائص أشياء. و«الأشياء ذاتها» لا وجود لها إلا حيثما تمت إلى حد ما رؤية شيئية الأشياء، وليس من موجود إلا على ضوء تفسير أنطولوجي.

وحينما نعترض على نيتشه بأنه يستخدم مفهوم إرادة القوة دونها

تبرير لهذا التصور الأساسي فغايتنا أن نقول إننا نأسف لانعدام العرض الأنطولوجي الصريح لهذه الفكرة الأساسية في الكتاب نفسه الذي يحمل عنوانها. إن نيتشه عاجز عن إيضاح تجربته الحميمة كأكثر ما يكون في الوجود عن طريق مشروع أنطولوجي يهدف إلى الوصول إليه في حربه مع الأنطولوجيا الميتافيزيقية. فـ«إرادة القوة» و«العودة الأزلية» ضرب من «الحدس» الجوهري لا يفلح في إيجاد مفاهيم محكمة البناء للتعبير عنهما، بل هو عاجز حتى عن تحديدها تحديداً صريحاً بالنسبة إلى مفاهيم الميتافيزيقا الأساسية. لقد اتخذت الأنطولوجيا لديه صيغة نوع من فلسفة القيمة. فقد اتخذت إرادة القوة بمثابة «مبدأ لسن قيم جديدة». فبعد أن بحث في العدمية على أنها انتساخ القيمة الذي يطرأ على سائر القيم، وبعد النقد الموجه ضد القيم التي كانت عُلِّيا فيما سبق، أي بعد تهديم عالم القيم التقليدي تهديداً فعالاً، يأتينا الكتاب الثالث بتبدل القيم بحد ذاته وبالتقييم الجديد وفقاً لمعيار الحياة التي يتصور نيتشه جوهرها بمثابة إرادة قوة. ويشتمل الكتاب على الفصول التالية: «إرادة القوة بوصفها معرفة» و«إرادة القوة في

الطبيعة» و«إرادة القوة باعتبارها مجتمعاً وباعتبارها فرداً» و«إرادة القوة بوصفها فناً». فما عسى أن يعني ترتيب البنى هذا وحشد المعرفة والطبيعة والمجتمع والفرد والفن؟ وهل يدور الأمر حول مجالات الوجود المختلفة؟ إن الطبيعة والعالم المجتمعي التاريخي يؤلفان بالبداهة حقلين أساسيين من حقول الواقع، ولكن كيف يرد في صلب مثل هذا التنظيم موضوع «المعرفة» و«ليبه كذلك موضوع «الفن»؟ ذلك أنه يختفي خلف هذا المخطط تقسيم الميتافيزيقا التقليدية على نحو ما نجده كذلك على سبيل المثال في «نقد العقل الخالص» لـ«كانت» أي تقسيمها إلى ميتافيزيقا عامة وميتافيزيقا خاصة. فالأولى تبحث في الوجود باعتباره موجوداً، والثانية تبحث في الوجود باعتباره طبيعة وإنساناً وإلهاً. وليست «إرادة القوة بوصفها معرفة» مجرد نظرية في المعرفة وذلك خلافاً لتفسير شائع، إذ يضر هذا الفصل «أنطولوجيا الشيء السالبة» لدى نيتشه، في حين لا يعدو الفصل الذي يتناول فيه الفن أن يكون وجهة نظره في «اللاهوت»، لاهوت بدون إله، عنيما بدون إله مسيحي وبدون خالق العالم، ولكنه لاهوت يبرر الوجود باعتباره

ظاهرة جمالية ويتبين في ألق الجمال سعادة العالم، أي ديانة الفنان الخاصة بـ«ديونيزوس» إله اللعب.

ويقتصر الأمر في البداية على محض تأكيدات، ولكنها وُضعت في مستهل الكتاب كما تشير إلى البنية الأساسية في الكتاب الثالث الذي يُعتبر بمثابة قلب هذا المجلد. إن معرفة إرادة القوة تبدأ بالتعرف إلى إرادة القوة «داخل المعرفة». ذلك أن إرادة القوة تعمل في ما درجنا على تسميته «بالمعرفة». ولسنا نؤكد من جراء ذلك أن إرادة المعرفة غريزة قوة وحسب وغريزة تملك وسيطرة، بل أن المعرفة مشروطة بإرادة القوة. وأن ما درجنا على تسميته، بتعبير آخر، معرفة ليس الأداة الملائمة لمعرفة إرادة القوة، لأنه قد سبق لإرادة القوة أن شكلتها. ولا يمكن إدراك إرادة القوة، باعتبار أنها واهية الشكل، عن طريق ما وهبته الشكل، أي عن طريق «المعرفة». ولكن من أين تأتي لنيتشه أن يعرف ذلك؟ عن طريق مجرد حدس فلسفي يختلف اختلافاً أساسياً عن أية معرفة للموجود. وينجم هذا الحدس عن انفتاح على جريان الصيرورة، على الحياة

البانية- الهادمة وعلى حركة إرادة القوة. وإنما المعرفة الناجمة عن المعرفة المأسوية هي التي تخترق وحدها أشكال القوة وتبصر الحياة على أنها قوة فاعلة. وتنقلب المعرفة المأسوية إلى نقد لأي نوع من أنواع المعرفة. فما الذي يدركه نيتشه من خلال لفظة «المعرفة»؟ إنه معرفة الموجود حصراً، وهو معرفة اختبارية من جهة، ومعرفة قبلية من جهة ثانية أي كلية «المقولات» التي نرى بموجبها على الدوام الموجود بمثابة شيء، بمثابة شيء محدد وموجود لذاته، وبمثابة مادة جوهرية تتمتع بخصائص، بمثابة شيء فردي يتمتع بجوهر عام. وما يقول به نيتشه إنه ليس بالحقيقة من أشياء ومن جواهر وليس من «موجودات». ليس هنالك سوى تيار الحياة المضطرب، سوى نهر الصيرورة وأمواجه وهي في صعود وهبوط لا ينقطع. وليس من شيء يظل ويبقى وليس من شيء ثابت، بل كل شيء ذاهب في نهر الصيرورة. ولكن معرفتنا تزور الواقع وتبدل الصيرورة تبديلاً كاذباً لتجعل منها وجود أشياء لا تعرف الزوال بل تستمر عبر تغييرها وتبقى عبر تبدلات حالاتها. أما الشيء، أما الجواهر فوهم وشكل من أشكال قوة إرادة القوة التي تنتهك، بوصفها «معرفة»،

الواقع والصيرورة فتجمدها وتبدلها تبديلاً كاذباً وتثبتها وتخضعها للمفهوم. وإذا تفعل، تنسى العنف الذي مارسته إلى حد تظن معه أنها تدرك الواقع عبر المفاهيم التي ابتدعتها بنفسها، كمفاهيم الجوهر، والسببية... إلخ، فالإنسان يعتقد بأشياء - وليس من أشياء. ويعتقد بالموجود ولكن هذا «الموجود» ثمرة ابتداعه وشبكته التصورية التي يعيد إلقاءها على الدوام في نهر الصيرورة. وليس العالم في نظر نيتشه مجموعة أشياء فردية مختلفة يقوم الواحد منها إلى الجانب الآخر، ويقع الواحد منها على حدود الآخر. فالعالم لا يتألف من الأشياء إطلاقاً ولكنه تيار حياتي وحيد، و«بحر» نجد فيه أمواجاً، إلا أنه لا شيء يستمر فيه. أما الحقيقة الواقعة فتناقض في الظاهر هذا «الحدس». ذلك أننا نرى أشياء ونميز أنفسنا بمثابة شيء قائم بالنسبة لأشياء أخرى. والعالم معطى لنا من وجهة المظاهر على هيئة طائفة لا تحصى من الأشياء. أما ما هي عليه هذه الأشياء فلا نقرأه فيها. وعلى عكس ذلك فإننا نعيش مرحلة إدراك مسبق للشيئية حينما نبصر على نحو اختياري شيئاً ما في أشياء محددة. ولكن هذه البنية القبلية للشيء التي نراها

في المقولات إنما هي بالضبط تزوير وفعلة لا مبرر لها قامت بها المعرفة كيما تصبح ممكنة كمعرفة «للموجود». والأمر يعني أن الخطيئة وكذب التفسير عن طريق المقولات يكمنان في جذور المعرفة. فإنما الواقع الحقيقي الصيرورة، لا تلك الكائنة في موجود قائم والتي تقتصر على التبديل، بل صيرورة خالصة وتيار لا ينقطع وحركة لا تتوقف، إنها بتعبير آخر، «الحياة» التي تعيش في الأشياء كافة، في جنبات الصخور كما في السيل الجارف، وفي عشب البراري كما في نسر الأعالي، وفي نجوم السماء كما في الراعي الذي تهزّ هذه النجوم مشاعره. وإن ما ندعوه «بالأشياء» يحجب عن رؤيتنا الكل المترامي اللا محدود، فالأشياء تحول دون معرفتنا للعالم. ولكننا لا نستطيع العيش في خضم الصيرورة الخالصة المضطربة، ولا بد لنا من تزوير الواقع. والصيرورة بالنسبة إلينا هي ما يمتنع على الإدراك وما يخلف الدوار في الفكر ويحمل في قلب زوبعة ويقوده إلى حيث يأخذه الدوار الذي يبشر بالعالم. والتزوير بالنسبة إلينا ضرورة بيولوجية. فالبؤس والضرورة يحفزان على الاختراع، والبؤس وضرورة العيش في عالم كل شيء فيه ينزلق

ويمضي وتلفه الرياح ويغيب باستمرار قد خلقا المفاهيم والمقولات التي تثبت الصيرورة اللامدركة وتجعلها مدركة، والتي تضع مرتكزاً للحدث وتدخل شيئاً من الاستقرار في التغير، عينا «الجوهر»، أي حزام الإنقاذ الذي يمكننا من تثبيت أقدامنا والتوجه عبر عالم يمكن الاطمئنان إليه. فالمقولات تعني والحالة هذه «أنسنة» العالم والتفسير وفق صيغة إنسانية تكسبنا «ثبات الحال» إذ تزودنا بشيء من الاستقرار. ولا تتمتع المقولات بمقومات موضوعية، بل هي أوهام. وما الشيء سوى بناء يشيده الإدراك الإنساني وحسب. فالإنسان يسقط صورته في كل شيء، إلا أن الفكرة التي يكونها عن ذاته ضلال وتزوير لا يكشف حقيقتها، فهو يطلق اسم «الأنا» على ذاته، وتعتبر «الأنا» بمثابة شيء مستقر يبقى عبر تغير المضامين الذاتية في التجربة المعاشة، ولكن «الأنا»، حسبما يؤكد نيتشه، وهم بالحقيقة، وهي إلى حد ما النموذج الأساسي لأوهامنا، ذلك أننا ننقل هذه «الأنا» واستمراريتها المزعومة إلى الأشياء، فلقد خلقت الأشياء على صورتنا، ونسبة الجواهر إلى خصائصها كمثل نسبة «الأنا» إلى أفعالها. ومفهوم

الجواهر نتيجة لمفهوم «الأنا». «لقد ... أسقط الإنسان خارج ذاته حتى الإرادة والفكر و«الأنا»، واستقى مفهوم الوجود من مفهوم الأنا، وافترض الأشياء بمثابة موجود طبقاً لصورته وطبقاً لتصوره «الأنا» بمثابة سبب...» وإنما التزوير الذي أقدم عليه العقل ناتج عن طغيان المعرفة. فالعقل يزور بالضرورة إذا رغب عامة أن يعرف شيئاً ما، أي إذا رغب أن يحدد شيئاً ما بالصيغة الإخبارية على أنه جوهر- يعني إذا رغب، بتعبير آخر، أن يقول أن موجوداً كائن على هذا النحو أو ذاك. فالتزوير قائم إذن في المقولات التي يستخدمها العقل، ووسائل معرفته خاطئة مذ ذاك. وإنما يكمن الكذب في المفاهيم الأساسية، لا في المعارف التفصيلية المكتسبة عن ريق هذه المفاهيم الأساسية. إن نيتشه يحول مسألة المقولات التقليدية، «فينزع القناع» عن التوكيدات الأساسية التي تناول الوجود بحد ذاته ويبرز أنها صنوف من «التزوير» والكذب بمعنى اللفظة الخارج عن نطاق الأخلاق. فليس من معرفة لوجودية الوجود مثلاً ترغب بذلك الميتافيزيقا لأنه ليس حتى من أشياء بوجع عام، وليس من أشياء متناهية تبقى ضمن صفتها

المتناهية. إن نيتشه لا يفكر الوجود بوصفه وجود الموجود، بل بوصفه صيرورة وبوصفه الواقع الديونيزوسي للعب العالم، أي البناء والهدم في آن واحد.

وإنما نُسيء فهم مدى الحملة على المقولات إذا اقتصرنا على إدراكها بمثابة نظرية أيهاميه للمعرفة، فنيتشه لا ينطلق من نقد الملكة العارفة كي يخلص منها إلى رفض المقولات التي يرى المرء فيها شيئية الأشياء بمثابة جوهر وفق نموذج «الأنا»، بل يصل إليها، على العكس، انطلاقاً من الحدس الأولي في فلسفته التي تنحو منحى «هيراكليتس» الذي يدرك الصيرورة على أنها الحقيقة الواقعة الوحيدة، فيما أن المقولات لا تستطيع إدراك الصيرورة بل تجمدها وتحولها على نحو كاذب وترفع أساساتها على شيء مستقر، فإنها محض تزوير. إن نيتشه ينفي الوجود الفردي المتناهي انطلاقاً من مفهوم أساسي للوجود باعتباره صيرورة، فليس هنالك من موجود لأنه ليس هنالك في النهاية من تفرّد. ونقول بعبارة أدق إن نيتشه لا ينفي «ظاهرة» الوجود «الفردية» بل أهميته «الموضوعية» وحسب.

ذلك أن ما يورث انطباعاً بكونه شيئاً وبأنه شيء ما منفرد لا يعدو كونه موجة في تيار الحياة وكمية محدودة ومركز قوة مؤقت، ولكنه لا يمثل سوى طور في الحركة القائمة في لعب العالم. وإن نظرية المعرفة الإيهامية لدى نيتشه، النظرية التي تتخذ من إرادة القوة قوة في الملكة العارفة مزورة منتهكة، إنها هي في معناها الأساسي أنطولوجيا الشيء السالبة، أي أنه ليس هنالك من أشياء. لا يتناول نقده كل صنوف المعرفة بصورة عامة، بل يقتصر على معرفة «الموجود»، المعرفة الاختيارية وعلى وجه الخصوص المعرفة القبلية، أي تفسير الشيئية بحد ذاتها عن طريق المقولات. أما حدسه ونظرته الفلسفية إلى الصيرورة فلا يتناولهما نقد المعرفة هذا، ذلك أن هذه النظرة تمثل الشرط الذي يستطيع وحده أن يجعل هذا النقد ممكناً ويضع أساساً لقيمته. وبتعبير آخر، إن نقده الموجودات ونقده لمقولات المعرفة لا معنى له ولا أساس مشروع إلا بشرط أن يكون حدسه صحيحاً، على أن نيتشه نفسه لا يميز تمييزاً كافياً بين حقيقة الصيرورة وحقيقة الموجود، فالأولى حدسية والثانية تصورية، ولكننا لا ندرك الجوهرى بعد انطلاقاً من هذا التضاد،

فحقيقة الصيرورة قوامها لا تخفية العالم في نشاطه وقيام حركته التي «تسمح بالوجود بوصفها إرادة قوة». أما حقيقة الوجود، يعني الاعتقاد بأوهام من مثل الجوهر والأنا، فقوامها الجاهزية حيال العلائق داخل العالم التي تخفي «الصيرورة». فالفارق الحقيقي لا يقوم إذن بين الحدس، أي حدس، والمفهوم، أي مفهوم، بل هو الفارق بين حدس العالم والمقولات. وغالباً ما ينعون على نيتشه أنه يتحرك ضمن حلقة مفرغة لأنه يبني المعرفة من جهة على غريزة التزوير، وأنه من جهة أخرى يأتينا بفلسفة جديدة وبالتالي بمعرفة جديدة، بها أنه يتبين إرادة القوة ناشطة في المعرفة، وأنه من جهة ثانية يقيم معرفة ناجمة عن إرادة القوة، ولكن هذا الاعتراض يخطئ هدفه لأن معرفة الصيرورة التي تقود إلى رفض يعتمد النقد لكل معرفة عن طريق المقولات تزور الصيرورة لا تمت بصلة إلى المقولات موضوع الانتقاد. ذلك أن حقيقة الصيرورة من طبيعة مغايرة تماماً للحقيقة المعتادة التي لا يمكن قيامها إلا على أساس المفاهيم المزورة التي تجمدها. فما درجنا على تسميته «بالموجود» والأشياء ذات الصفة الإفرادية والأشكال إنها

يؤلف «الظاهر» في نظر نيتشه. ولكن الظاهر ليس «لا شيئاً» بل هو في حد ذاته شيء واقع. أوليس صيغة قوة فرادة القوة الفاعلة؟ ولكننا نقع عادة ضحية خداع هذا الظاهر، ونزيد فنسميه موجوداً. وإذا كان نيتشه قد امتلأ رغبة وحذراً حيال تفسير الموجود على أنه شيء، عن طريق المقولات، فما ذلك لربيبية جذرية بل بالأحرى لمفهوم أساسي يدركه ويؤكد «تأكيداً قاطعاً»، أي بسبب نظريته التي تعتبر الصيرورة بمثابة الواقع الأخير. وهو يتعد بذلك عن تاريخ التفسير الميتافيزيقي للموجود باعتباره موجوداً، ويتصور مشكلة المقولات على نحو سلبي محض، وعلى أنها مشكلة تقوم على كشف صنوف التزوير. وإنما الملكة العارفة التي تقوم بالتزوير، والفكر، وبتعبير أدق الفكر الأنطولوجي المتمثل في التقليد الميتافيزيقي برمته منذ «بارميندس». وهو ينبغي لهذا السبب أن يرجع إلى ما قبل جماعة «الإيليين»، إلى «هيراكليتس». فليس هنالك من أشياء وما الأشياء سوى بناء يقوم به الفكر ولا وجود لها إطلاقاً في أي مكان. ولا يشكل الإحساس المنبع الذاتي للظاهر، بل الفكر. فالفكر هو الذي يبتدع أوهام الأنا، والجوهر،

والسببية... الخ. وانطلاقاً من رفضه للفكر، وللفكر الأنطولوجي بتعبير أدق، يحدد نيتشه معالم كفاحه ضد التقليد وخيالاته التي تتناول العالم الآخر. إن الإنسان يزور العالم لأنه «يفكر»، ولأنه يسقط مقولات ويتخيل بناء الشيء وبنية الشيئية قبل أية تجربة. وبمقدار ما يبغى الإنسان المعرفة طبقاً للمقولات، بهذا المقدار ينقطع عن الواقع ويضحى غريباً عنه. ويضرب حوله نطاقاً من الأوهام ويسجن ذاته داخلها فينسب نفسه إلى الأشياء الأخرى بوصفه شيئاً فردياً واضح الحدود. أما الحقيقة الأصيلة فلا إمكانية لوجودها إلا في حدس الصيرورة المفتوح على العالم. ويصوغ نيتشه فكرت بدقة مذهلة: «قال بارمينيدس»: «لا يفكر المرء بما لا وجود له» ونقف منه على طرفي نقيض فنقول: «إن ما يمكن التفكير به هو دونما شك من قبيل الوهم».

وربما استطاع اعتراض آخر على نقطة انطلاق نيتشه أن يكشف التناقض الكامن في نظريته حول القوة المزورة في الملكة الإنسانية العارفة. فإن كانت الملكة العارفة عامل تزوير، وإن أقام الإنسان وهم المقولات فلا بد له، بوصفه مزوراً، من وجود فردي واقع،-

فليس كل شيء واحداً في لعب العالم الذي تقوم به إرادة القوة. ولكن نيتشه قد رأى بوضوح تام هذه النتيجة ومآلها أن الإنسان وهم بالنسبة إلى نفسه وليس بالحقيقة شيئاً فردياً أخيراً، وإنما الحياة نفسها التي تشكل الأوهام، وإرادة القوة التي تشكل الوجود الإنساني المنتهي مثلما تنشط داخل أوهامه. ولكن الحديث عن أوهام الإنسان حديث يشوبه بعض الاقتضاب، ذلك أن تيار الحياة ليس تياراً منتظماً بل بالعكس تهزه مراكز قوى وكميات محددة من الإرادة تتجمع وتنفرط شأن أمواج البحر. ويتابع نيتشه حتى النهاية اتجاهها سار فيه «كانت» ومفاده أن شيئية الشيء أمر «ذاتي». فالموضوعية التي يتناولها الفكر عن طريق المقولات تجعل موضوع التجربة ممكناً لدى «كانت». أما لدى نيتشه فالشيء والاعتقاد بالأشياء محض وهم يجعل الحياة ممكنة. ولسنا نبغي أن نأخذ بعين الاعتبار ههنا الوجوه المتعددة ذات الاتجاه السيكلولوجي التي حاول أن يقدم بها نيتشه فكرته عن الطابع الوهمي الذي يطبع المقولات جميعها، فإذا ما أخذنا هذه الأفكار بمثابة نظرية في المعرفة فإن قيمتها إشكالية إلى حد بعيد وهي في بعض أجزائها أولية إلى

حد ما وتنحدر أحياناً إلى مستوى الوضعية الشديدة الضحالة. ولكن المعنى الفلسفي لما يطرحه نيتشه لا يكمن في كونه نظرية في المعرفة، بل في كونه أنطولوجيا الشيء السالبة التي لا تؤكد زور مفاهيم الشيء وحسب بل تشكك بحقيقة الأشياء بوجه عام. ولم يكن تحرك نيتشه لكراهيته لمقولات الأشياء وحسب، بل خياره اللاهب للصيرورة والحركة. و«قبالة قيمة ما يظل إلى الأبد مماثلاً لذاته» يؤكد نيتشه «قيمة ما كان أوفر اقتضاباً وأشدّ عرضاً والبريق الساحر المذهب فوق بطن الحية المسماة «حياة». ويضيف قوله: «لا نستطيع أن نتمثل «الوجود» إلا بوصفه «حياة»، فكيف يستطيع ما كان ميتاً «أن يكون؟» وهكذا يتحرك نيتشه على الدوام في التضاد القائم بين الوجود والصيرورة على نحو لا ينفذ معه إطلاقاً إلى الجدلية الداخلية في هذه المفاهيم الأنطولوجية نفاذاً تاماً، بل يظل عملياً على حدودها ويقيم التضاد بين الصيرورة والوجود دون أن يتخلى مع ذلك عن الجهد الذي يبذله في رؤية هذه المفاهيم المتناقضة رؤية موحدة. فإن رأينا في مفهوم الوجود استقراراً واستمراراً وراحة، أي إذا فكرنا في الوجود طبقاً لنموذج وجود

الأشياء والأفكار، فإن نيتشه يرفض هذا المفهوم. أما إذا أدركنا الوجود بمثابة واقع وحياة وحركة وإرادة قوة، فإنه يرتضيه. وهكذا نجد نيتشه في وضع متغير إلى حد ما، فهو يرفض من جهة إدراك الموروث الميتافيزيقي للوجود ويرفض المقولات ولديه من جهة أخرى تصور جديد وأساسي «للوجود» على نحو لا يفهم فيه هذا الوجود بالضرورة على أنه عكس الصيرورة بل يحمل الصيرورة في داخله بحيث يصبح الزمان ملازماً للوجود والوجود ملازمان الزمان. «إن وسم الصيرورة بخاتم الوجود يمثل أعلى درجات إرادة القوة» حسبما يقول. وهو يرى هنا أعلى درجات إرادة القوة في المعرفة وبوصفها معرفة، ولكنه لا يرى إرادة قوة التزوير، بل إرادة قوة الحقيقة العليا في عمل العالم: «إن عودة كل شيء تؤلف التقارب الأقصى بين عالم للصيرورة وعالم للوجود - وهو قمة التأمل». ولا ينطبق على حقيقة العودة الأزلية هذه ما يقوله عادة عن حقيقة الأشياء: «تمثل الحقيقة هذا النوع من الخطأ الذي لا يستطيع بدونه نوع من الكائنات الحية أن يعيش. والقيمة بالنسبة إلى الحياة إنما هي ما يُقَرَّر في نهاية المطاف. فالناس لا

يستطيعون الحياة وسط دوامة العالم وفي رياح الزمان الهادرة حيث لا شيء ثابت بل كل شيء متحرك. وينبغي للناس، كيما يتمكنوا من العيش والاستقرار، أن يارسوا صنوفاً من التزوير عن ضرورة بيولوجية، وينبغي أن يضربوا حولهم نطاقاً من أوهام الأشياء المتناهية. ولابد لهم أن يمزقوا ويقسموا ويقطعوا ويشقوا ويقسموا وجود كلية العالم الصامد إلى طائفة من الموجودات. والصيرورة لا «تستوقف» ولا «تجمد» ولا تثبت في معرفة العودة الأزلية، بل تتم هنا على العكس معرفة الصيرورة على أنها «صيرورة». وإنها «قمة التأمل» لأنه لم يعد من تعارض بين الوجود والصيرورة بعدما تصالحا. فما هي إذن لدى نيتشه سمات نظريته الإيهامية في المعرفة؟ ليست هذه النظرية أولاً ريبية عامة. ذلك أن إدراك الطابع الوهمي في تفسير الأشياء عن طريق المقولات، وبالتالي في أية معرفة «للموجود»، إنما يركز على معرفة فلسفية لا تقبل النقاش، عينا معرفة إرادة القوة والصيرورة بوصفها الحقيقة الأخيرة، والعودة الأزلية. ثانياً، إن إرادة القوة تزور وتنتهك في معرفة الأشياء وهي ناشطة فيها بوصفها قوة «الظاهر». ثالثاً، والأمر الحاسم هنا ليس

نظرية بيولوجية في المعرفة، بل أنطولوجيا الشيء السالبة. فالموجود بوصفه موجوداً (on he on) محض وهم. فلن نجد الوجود الأصل و تيار الصيرورة في تطلعنا باتجاه الأشياء، بل في تطلعنا باتجاه العالم فقط. وإرادة القوة هي تلك المسيرة الأصلية التي تمثلها ثنائية الحياة الكلية والواحدة، ولعب البناء والهدم، وتشكيل صيغ قوة ظاهرة تنحل مثلما تتشكل. وإننا معشر بني الإنسان، سجناء معظم الوقت داخل الفوارق والحدود والتفريد، ولا نبصر القوة المحركة ولا كيفية عمل الفارق، ولا نرى الواحد الأصلي في ثنائيته الذاتية وفي إقامة الفوارق وإزالتها ولا نبصر كيف تمارس إرادة القوة قوتها. وإنما هذا المظهر الذي أراد نيتشه إبرازه في المعرفة على وجه الخصوص، فقد وضع يده هنا على مشكلة، مع أن طريقته في التعبير بلغة بيولوجية وذرائعية تلقي الغموض على معنى أفكاره إلى حد كبير.

وتبدو محاولته فيما بعد لمعالجة إرادة القوة «في الطبيعة» أضعف حجة. أما نقده الفيزياء الآلية ومفهوم القوة فيعتروه القصور، مع أنه يشير في التفاصيل إلى أفكار جوهرية. والأمر واحد فيما يختص

بتفسيره الطبيعة العضوية. فهناك إشارات ظاهرية خاصة بعلاقات القوة وتنقلاتها تمتزج وتختلط بأفكار فلسفية تتعدى دائرة الظاهرة، وباعتبار أن «القوة» تتجلى في الظواهرات، يبدو أن نيتشه يريد أحيانا إقامة البرهان على أن إرادة القوة كامنة خلف الظواهرات بمعنى أنها الواقع والعامل الحقيقيان. ونيتشه لا يقول الكثير عن إرادة القوة في الطبيعة العضوية وعديمة العضوية حتى من وجهة الحجم. ولعل الأمر ليس وليد الصدفة. ذلك أن نيتشه لم ينشئ البتة أنطولوجيا تنقسم إلى مناطق وتتناول مجالات العالم كالطبيعة والتاريخ، فهو لا يمتلك الحدس المتمايز الضروري لمساءلة هذه المجالات الأساسية حول جوهرها الخاص وللتعرف فيها إلى التحولات الممكنة التي تطرأ على المبدأ الكلي الوحيد المتمثل في إرادة القوة. أو ليس موضع شك في النهاية أن يستطيع المرء «إقامة البرهان»، ضمن أبعاد الأشياء ومجالات الأشياء، على مبدأ يحتوي بالفكر وجود العالم، أي تيار الصيرورة المبدع - الهدام؟ ويبدو، بتعبير آخر، أن إمكانية ملاحظة هذا المبدأ على صعيد الظواهرات موضع شك كبير حتى في مجال «المجتمع والفرد».

وعبثاً يحاول نيتشه إقامة الدليل على أفكاره الأساسية. فنيته يفسر الدولة على أنها من أشكال القوة ويهاجم الديمقراطية التي تقلص أهمية الدولة وتود تحويلها إلى مؤسسة أخلاقية (ومثال ذلك أن «مجتمعا يرفض الحرب رفضاً قاطعاً وغريزياً قد دخل طور الانحطاط وأصبح ناضجاً للديمقراطية ونظام السمانين...»). أو هو يرى في مؤسسة كمثال مؤسسة الزواج مثلاً تعبيراً عن نزعات القوة ويختار الزواج مذ ذاك على أنه تجلي القوة لدى أسرة تبغي الازدياد غنى وعدداً ويناهض الزواج بداعي الحب. ويرى «القوة» كذلك في الصيغ القانونية في الدولة وفي كل هذا النظام القائم على العقاب والذنب،... إلخ. ويلقى بذلك، كما هي الحال في الدولة، أثاراً لإرادة القوة في الشخصية العظيمة، في الفرد. فذاك الذي يرتفع فوق العامة لا يمثل قيمة أخلاقية سامية بل قوة حياتية أعظم وحسب.

ولا يثبت نيتشه قدميه ثانية إلا مع القسم الرابع وفي «إرادة القوة بوصفها فناً». فليس الفن «ظاهرة» نجدها أمامنا بوصفها

«الفنان ونتاجه» على سبيل المثال، وإنما الفن في أرفع تجلياته في الفن المأسوي يحطم كل مساحة وكل تراء، فهو نظرة في الأعماق إلى قلب العالم وتبرير للظاهر في الوقت نفسه. ففي حركة الفنان ينعكس إن جاز القول لعب العالم الأصلي وعمله بوصفه إرادة قوة، أو حسبما يقول نيتشه: «العالم بوصفه عملاً فنياً يلد نفسه بنفسه». وإلى جانب التفسيرات السيكلوجية التي تتناول الخلق الفني على أنه جنس طاغ وعلى أنه فيض وغزارة في القوة الحياتية إلى حد ما، يصوغ نيتشه تفسيراً أوفر عمقاً للفن المأسوي على أنه نوع من معرفة إرادة القوة. فما يثير القلق والشكوك، ويحمل في طياته الخطر والشر، وهاوية العذاب إنما يعيشها المرء ويرتضيها بمثابة لذة عميقة. والفن المأسوي لا يساعد على استبعاد المخيف سعيًا وراء المظهر الجميل بل يبدل عبر المظهر حتى من قبح الحياة. إن الفن المأسوي ينبثق من أرفع قوة في الإنسان ويكشف حتى عن الفظيع في ألق الجمال. وهكذا فإن الفن المأسوي في نظر نيتشه هو الحركة المعادية التي تقاوم حركات الانحطاط في الديانة والأخلاق والميتافيزيقا. وهو «افتداء» على غير ما هي عليه المسيحية. ويسمي نيتشه الفن

«... افتداء ذاك الذي يعرف، والذي يبصر والذي يتغني تين الطابع المخيف والإشكالي في الوجود، وافتداء ذاك الذي يعرف معرفة مأسوية». ويسميه كذلك «افتداء ذاك الذي يعمل... وإنسان الحرب المروع والبطل» وكذلك «افتداء ذاك الذي يتعذب وهو بمثابة درب يوصلك إلى حالات يصبح فيها العذاب مقصوداً ومحسّن الصيغة ومؤمّلاً، وحيث يضحى العذاب شكلاً من أشكال الانخطاف العظيم». ولكن فداء الفن المثلث هذا ليس في نظر نيتشه مجرد مسألة إنسانية، بل مفرطة في إنسانيتها، وإنما يبصر فيه مجيء المحرر والمخلص ولاهوته الجديد الذي يتناول سيد لعب العالم المأسوي، إنه يفكر «تجليّ» ديونيزوس.

7- التروي والاصطفاء. العالم الديونيزوسي.

يحمل الكتاب الأخير من «إرادة القوة» عنوان «الترويض والاصطفاء». وينقسم إلى ثلاثة أقسام: النظام المراتبي، وديونيزوس، والعودة الأزلية. وكان الكتابان الأولان من هذا المؤلف قد أُنحذا «موت الإله» موضوعاً لهما، بينما أُنحذا الثالث موضوع «إرادة القوة»

الذي ظل يحكمه على نحو خفي تقسيم الميتافيزيقا إلى «ميتافيزيقا عامة» و «ميتافيزيقا خاصة». أما الكتاب الرابع فيزودنا الآن بالعلاقة التي توحد ما بين الأفكار الأساسية كافة. ونيتشه لا يضع في حزمة واحدة موضوعات الإنسان المجاوز والعودة الأزلية وحسب، بل يضم إليها العدمية وتحول القيمة ومقتل الإله على يد إنسانية تؤخذ في نطاق ضيق من وجهة نظر إرادة القوة. إن هدف نيتشه في كتابه الأخير هذا يتسم بالطموح، بل الطموح الشديد، فمراده «أن يعمل» في الفلسفة، -وأنه لا يتبغي الإدلاء ببعض صنوف المعرفة وحسب، بل يريد إعداد مقررات تاريخية ومراده تحويل الإنسانية. وترمي فلسفة إرادة القوة لديه، طبقاً للوجود الذي خاض تجربته وراودته فكرته، إلى أن تصل بذاتها إلى ممارسة القوة. وهي تريد القوة لا بمثابة إقرار عام، بل بمثابة مذهب في الوجود العدد الصغير من المدعويين إلى السيطرة في أعلى مراحلها، وتبغي القوة بمثابة إدراك للوجود على يد سادة العالم. فموضوع الكتاب الرابع الأساسي إذن قوامه الإنسانية التي تتعرف إلى ذاتها في فلسفة نيتشه، تلك الإنسانية التي تحتمل موت الإله وتتصور

إرادة القوة على أنها جوهر الموجود والتي تقوم بالعودة الأزلية بتجربة لا نهائية الوجود.

والموضوع، بتعبير آخر، قوامه هنا أن نعلم كيف تقوم «اللاتخفية» الجديدة في كل موجود، على أنه من الخطأ ألا نبصر فيها سوى تطبيق أفكار فلسفية على الحياة. فالأمر لا ينحصر في تطبيق يعقب نظرية، إذ لا مجال هنا للفارق المعتاد بين النظرية والتطبيق، وإنما يتناول الأمر، على نحو حاسم، صيغة افتتاح موت الإله وإرادة القوة والعودة الأزلية بما يتلائم والوجود. فهذه الإنسانية التي تنكرت لجميع العوالم الأخرى وتطلعت بعزيمة ثابتة إلى الأرض، والتي أقرت بالتناقض والتعارض، التي أقرت «بالحرب» أما ومسيرة لجميع الأشياء المتناهية، وأدركت في الوقت نفسه لا نهائية كل متناه في الدورة الأزلية للزمان الدوري، إن هذه الإنسانية نعتت (بالإنسان المجاوز) في «زاراتوسترا». ولكن شخص الإنسان المجاوز قد حل به ههنا، في الكتاب الرابع من «إرادة القوة» تحول غريب. فنيثشه يتحدث عن الإنسان المجاوز، وعن الإنسان النبيل،

وعن الإنسان العظيم والإنسان «الأعلى». وما كان في «زاراتوسترا» إلى حد ما هيئة تترأى في مستقبل بعيد أضحى يعتبر الآن ضمن تاريخ يحوي مراحل عديدة. إن نيتشه يتصور الإنسان المجاوز الآن بمثابة مهمة محسوسة، مهمة إعداد الإنسان إعداداً ذاتياً، وبمثابة مشكلة تسلسل مراتبي. فلا بد للإنسان أن يتزود الآن بمعنى، بما أن معنى الحياة قد مات بموت الإله. وقد أصبح ضرورياً أن يصنع الإنسان، بل أن يخلق قيماً جديدة، ضرورة قاهرة، بعد انتساخ قيمة جميع القيم السابقة. إن الله يأخذ بالعقاب من يحبه. ولكن الإنسان، بعد ما تحلى عنه الإله، لم يعد في طاعته، ولا بد له الآن من ترويض نفسه إذا لم يشأ الغرق في الفوضى ولم يشأ أن يعيش ذليلاً على درجات المعبد المقفّر وقد وهن عقله وارتخى. والعدمية المتنامية إنما تعني أن جميع روابطها السابقة قد فقدت قوة الإلزام فيها، وقد تحررت حرية الإنسان باتجاه العدم بعد أفول الالتزامات الدينية والأخلاقية. ولا يمكن التغلب على العدمية، في رأي نيتشه، إلا بشرط وحيد قوامه أن ينظم الإنسان نفسه. ولكن هذا التنظيم الذاتي لا يعني في نظره النظام الذاتي المقرون باحترام القانون

الأخلاقي ولا اعتماد هدف ما اعتماداً كيفياً بغية النجاة من الفراغ الذي يخلقه انعدام المعنى والهدف. إن ترويض الإنسان الذاتي واقع لديه تحت عنوان الحقيقة، وهي قائمة على ضوء نظرتة في الأعماق، وإذا كانت إرادة القوة جوهر الموجود، فلا بد لوجود الإنسان بوصفه موجوداً يحدد ذاته من بناء نفسه انطلاقاً من إرادة القوة، ولا بد لهذا البناء من جهة أخرى أن يتم ضمن إدراك زمان العودة الأزلية.

ويتضمن هذا الاستنتاج تناقضاً غريباً في المعنى. فإنسان المستقبل حسبما يراه نيتشه، إنسان يتمتع بإرادة عظيمة ويزود نفسه والآخرين، ما وسعه الأمر، بشكل وبنية وخطوط ثابتة. فهو يريد، بعبارة أخرى، شيئاً محدداً وهدفاً «له غايته». وبمقدار ما يريد هذا الشيء فإنه يستبعد الأمور الأخرى. والإرادة تضع على الدوام غاية، ولكن من يريد لا يجهل في الوقت نفسه تحديد ما يريده وميزته المتناهية. وهو لا يجهل، وقد انفتح على العودة الأزلية، العبية الأخيرة في معنى ما يريد. فإرادة القوة والعودة الأزلية في

تناقض غريب، تناقض لا يتعلق بحقيقتيهما ولكنه بالضبط الحقيقة الأساسية في الحياة ذاتها. وتمثل الإرادة إلى حد ما القوة البانية التي تبغي شكلاً معيناً، بينما نرى بالعودة الأزلية الزمان اللانهائي، الذي يتلع جميع الأشكال ثم يعيدها في حركته الدائرية، أي إننا نرى، بتعبير آخر، تيار الحياة الذي يضيف دوماً على نفسه دون شك الطابع المتناهي في البناء، ولكنه ينسخ دوماً هذا البناء من جديد بوصفه لانهائياً. والإنسانية التي تم ترويضها أي تربيتها عن طريق حقيقتي إرادة القوة والعودة الأزلية، إن هذه الإنسانية يحددها الشعور المأسوي والازدواجية والتوتر المتناقض. فإرادة القوة تبتغي الشكل، والعودة الأزلية، تحطيم الأشكال جميعها. وإرادة القوة مشروع باتجاه المستقبل، بينما تصنع العودة الأزلية من كل مستقبل إعادة وبالتالي ماضياً. ولا بد من تمثل هذا التوتر المتناقض بين فكرتي نيتشه الرئيسيتين إذا شئنا إدراك صورة الإنسان التي رسمها في الكتاب الرابع. فإنسان المستقبل إنسان يريد ولكنه في الوقت نفسه رجل لا يجهل بطلان كل إرادة. ويزود نفسه بالشكل وبه حنين في الوقت نفسه إلى هاوية الحياة الفاقدة الشكل. ويمتلك

النهار النير الواضح الخطوط، ولكنه يرسل جذوره في ظلام «الستيكس»⁽¹⁾ حيث يتوحد كل شيء. إن هذا الإنسان لا يحس بالغربة سواء في النور أو التخفية وفي كلا الدائرتين. ولسنا نستطيع تقدير أهمية فكرة الترويض والاصطفاء تقديراً ملائماً إلا إذا اعتبرنا أن نيتشه يرى الإنسان مزدوجاً ومنقسماً. فنيشه لا ينادي بسيطرة الناس غير المشروطة حينما يتحدث عن أسياد الأرض، لأن سيطرة أسياد الأرض لا تعني الاستعباد التقني للمعمورة ولا تعني الاكتفاء الذاتي لدى نمط من إرادة القوة أصبح غير مشروط ينتقص كل موجود باصطناع منه غرضاً ومادة يتداولها، فمثل هذا التصور ينطلق إلى حد ما من إرادة القوة ويدخله التحيز، ذلك أن الإنسان سيد الأرض لأن الأرض بالضبط هي التي توليه سلطاناً في أن يكون هذه الإنسانية إذا أقرّ فيها «الأم» والثدي المغذي لجميع الأشياء وما يهب ثم يأخذ، ولكن الإنسان السيد يعود فينحدر إلى مستوى الأرض حينما يعرف العودة الأزلية بالرغم من كل إرادة في

(1) (Le Styx) في أساطير القدماء النهر الذي يحيط بجحهم.

السيطرة هدفها المستقبل. إن صورة الإنسان لدي نيتشه تحمل رأس «يانوس»، ولعله من السذاجة بمكان أن نهمل الالتباس والمعنى الخفي الذي تحمله رؤى نيتشه جميعها حول عالم البشر في المستقبل، وإنما يحمل إنسان المستقبل، في نظر نيتشه، رأس «يانوس» لأن الواقع نفسه يحمل رأس «يانوس». فالواقع إرادة قوة وهو عودة المثل الأزلية كذلك، ويقصد نيتشه بإرادة القوة حركة الأشياء، وبالذقة الحركة التي تتجمد، إن صح القول، في الأشياء والأشكال والهيئات والخطوط والتي ينتج عنها الوجود المحدد المتناهي الإفرادي، وإنما أرادة القوة المبدأ الكوني الذي تقوم بفضله ميزة الانتهاء في الأشياء أو هي كذلك المبدأ الكوني في التعارض والحرب والثنائية، وهي بالتالي ما يقسم تيار الحياة الواحد أصلاً إلى أشكال متناهية. بيد أن المبدأ الذي تقوم بفضله ميزة الانتهاء لا يمنح الأشياء المتناهية مجرد استمرارها وحسب، فهو إلى ذلك مبدأ اضطرابها واضطرابها وصراعها من أجل السلطة الذي يتفوق فيه بعضها على بعضها الآخر فتتظم وفق تسلسل مراتبي يعيش فيه بعضها موت البعض الآخر. فإرادة القوة لا تشكل الأشكال

المتناهية وحسب، بل تجربها كذلك إلى حلبة التصارع، أي إنها تنفيها من جديد. وليست، وفق التعبير الهيجلي، مجرد النفي الذي يقسم ويحطم الحياة «الواحدة» إلى جزأين وحسب، بل هي على السواء «نفي النفي». وإرادة القوة تمثل ما يتصوره نيتشه على أنه سلبية الوجود نفسه. فهي المبدأ المشكل، وهي القوة «المشكلة». غير أن المادة الأزلية تعني حضور اللامتناهي في كل متناه، لأننا حينما ندرك كل شكل على أنه إعادة فإن تفرده بمثابة «هذا» ووحدايته التاريخية إنما يكتسبان طابع عمومية الزمني، وفي الشيء المتناهي والوحيد تلتصق أزلية الكون، ويختفي الشيء إن جاز القول في أعماق هاوية الزمان المفتوحة. إن نيتشه يقصد بالعودة الأزلية عمل العالم الأصلي. ونسبة إرادة القوة إلى العودة الأزلية كنسبة مبدأ المحدود إلى مبدأ اللا محدود⁽¹⁾، والامتناهي إلى اللامتناهي والوجود إلى العالم، ويرى نيتشه على نحو أكثر جذرية، أي

(1) ورد في متن النص التعبير اليوناني للفظتي المحدود واللامحدود Le Peras et

(L'apeiron

كوزمولوجيا، بفضل فكرته الأساسيتين في إرادة القوة والعودة الأزلية، ما كان صاغه في أولى كتاباته بلغة علم الجمال على أنه تعارض مبدئين فنيين. فإرادة القوة والعودة الأزلية واقعتان في مثل نسبة الأبولوجي إلى الديونيزوسي. والأخرى أن نقول إن نيتشه يعمق في إرادة القوة والعودة الأزلية الثنائية التي نادى بها في ميتافيزيقا الفنان القديمة. فجميع أشكال إرادة القوة «ظاهر» والحق يقال، إذ ليس هنالك من أشياء وليس سوى الصيرورة والحياة. أما إرادة القوة بوصفها معرفة في الطبيعة، وبوصفها تاريخاً وفناً فإنها توقف الصيرورة في كل مجال وتحقق هذا الوهم الأنطولوجي الذي نسميه «بالموجود» وهو في حقيقة الأمر «وجود الظاهر». ولكننا نتيبن في العودة الأزلية الحياة الأزلية وزمان العالم والبحر الذي لا تؤلف أمواجه كافية سوى «أشكال وحسب».

بيد أن نيتشه لا يتوقف في نهاية مسيرة فكره في ثنائية جامدة، إن صح القول، بل يمزج وجهي «يانوس» في مفهوم ديونيزوس. ويتجذر التعارض الأولي بين مبدئين فنيين ليضحى التناقض بين

إرادة القوة والعودة الأزلية ويراها على نحو موحد تحت اسم الإله ديونيزوس. ويعتبر هذا الأخير إلهاً متعدد المعاني، حسب الأسطورة الموروثة. فهو متحد اتحاداً سرياً بأبولون وقد خص الإلهان في معبد هذا الأخير في «ذلفي» بطقوس مشتركة. هذا، وأنه ليماثل كذلك إله الموت، بوصفه إله فوران الحياة الفياضة وبوصفه إلهاً تقطعه كاهنات «باخوس» إرباً إرباً وتمزقه وينشدن من أجله نشيد الجنس. إن «هاديس»⁽¹⁾. وديونيزوس واحد، حسبما يقول لنا هيراكليطس. ولكن نيتشه لا يلجأ إلى تذكر الأسطورة حينما يريد فقط أن يصوغ تصويره الأساسي للحياة المتناقضة والواحدة في آن معاً، بل هو في مستهل أسطورة جديدة تتناول ألوهية العالم. وحالما يتفق لنا أن ندرك أن «ديونيزوس» اسم يطلقه نيتشه على الوجود، على الوجود الحي الذي يبنى ويهدم، وأنه يرى على هذا النحو إرادة القوة والعودة الأزلية عبر فكرة واحدة دون أن يزيل تعارضهما مع ذلك، حالماً يتفق لنا إدراك مثل هذا الأمر، فإننا ندرك أيضاً لماذا

(1) Hadès إله الجحيم في أساطير قدماء اليونان.

يؤلف ديونيزوس الوجه الأساسي في الكتاب الرابع من «إرادة القوة». وليس من شك أن الكتاب الرابع يزودنا بادئ الأمر بتفسير للإنسانية التي تحددها حقائق نيتشه الجديدة، ولكن حقيقة ديونيزوس الإنسانية قائمة في أساسه. وقد سبق الفصل المخصص لديونيزوس مذهب نيتشه المراتبي الذي يفسر الحياة الإنسانية فيه على ضوء إرادة القوة، وأعقبه تفسير الإنسانية على ضوء فكرة العودة الأزلية. وهكذا يتم تهذيب الحياة الإنسانية على نحو مزدوج، عن طريق تجربة إرادة القوة وعن طريق تجربة العودة الأزلية. وإن ما يُهذَّب ويُروض على نحو مزدوج ومتناقض إنما هو في نهاية المطاف حياة العالم الإلهية. وحتى أسياد الأرض يخضعون لنظام السيد، أي نظام ديونيزوس.

ويتضمن مذهب نيتشه في تسلسل المراتب حملة لا تقتصر على المساواة الحديثة وحسب، بل تشمل كذلك الفكرة المسيحية في تساوي الناس أمام الله. فهو يسمي هذه الفكرة «أقصى ما بلغ إليه الضلال وقام حتى يومنا هذا على الأرض. فالبشر غير متساوين،

في حين تحكم ممالك البشر إرادة القوة والتناقض الملازم لها بين الدرجات وبين الذين يتسلقونها. أما ما يحدد المرتبة بوجه عام فيمكن، حسب تعبير نيتشه «في كميات القوة ولا شيء سواها». فالنظام المراتبي نظام قوة، والنظام المراتبي الحقيقي الوحيد إنما هو النظام الذي يتشكل وفقاً للقوة الحقيقية الوحيدة، أي وفقاً لقوة الحياة ووفقاً لدرجة القوة الحيوية في الإنسانية. ويقول بوضوح ما بعده وضح: «تقضي الضرورة أن يعلن الإنسان المتفوق الحرب على عامة الشعب». غير أن إعلان الحرب هذا لا يعني القضاء على عامة الشعب، والأمر مستحيل على أية حال، بل ينبغي اعتبار عامة الشعب بمثابة شرط الإنسان المتفوق الذي يستخدمها ولكنه لا يهبط إلى مستواها. ويجدر بالإنسان المتفوق أن يعامل عامة الشعب وفق صيغ الخيلة الحربية. وإنما يعني وجود الجماهير ضمانة للبشر المتفوقين حيال ذواتهم وإزاء عمل العنف لديهم. ولا يمكن التوتر شديد إلى هذا الحد على النحو الذي يسود فيه الإنسانية المتفوقة أن يشكل الحياة اليومية المعتادة. «فلا بد أن ندفع ثمن العصور العظيمة.» وأنها لحكمة اقتصادية في الحياة أن تنتج جمهور البشر

العادين بمثابة أرضية للإنسانية المتفوقة. فالإنسان العظيم ضرب من الترف وشذوذ يناقض القاعدة مع أنه مشروط بها. ويضيف نيتشه قوله: «إنه يفتقر إلى «عداء» الجمهور والناس الذين «تحكمهم المساواة» والإحساس بالمسافة التي تفصله عنهم، فهو قائم عليهم ويتغذى بهم». وبما أن البشر غير متساوين، فمراد نيتشه تنظيم نوع من سيطرة الأقوياء وأرستقراطية تستخدم الجماهير في عصر الجماهير، إنه يريد رابطة من المتأمرين ومن الناس المتفوقين يقودهم هدف مزدوج، عام وخفي، ويوجهون الجماهير ويستخدمونها مرغمة. وقد أصبحت المشكلة التي يتعرض لها نيتشه ههنا بلا مبالاة تقارب الوقاحة، لقد أصبحت منذ زمن بعيد إحدى المشكلات التي تحكم قدر عصرنا. إن نيتشه يدرك تشكيل الصفوة على أنه مهمة تقوم على الاصطفاء، ولكن مثل هذه الأفكار فقدت في هذه الأثناء اعتبارها على أثر فشل المحاولات التي كانت تجدد منبعها في حياة الجماهير. ذلك أنه لا يمكن تربية أسياذ الأرض باعتماد الطرق الحيوانية المطبقة في مراكز تحسينها. بيد أن فكرة الاصطفاء أكثر عمقاً وأشد جذرية بكثير. «هنالك سؤال يطرح

نفسه علينا بدون انقطاع، سؤال ربما كان خبيثاً وغادراً. فلنهمس به في أذن من لهم الحق بهذه الأسئلة المقلقة، إلى النفوس الأكثر قوة الآن، تلك التي تمتلك ذاتها إلى أبعد حد: أفلم يحن الوقت، بعد التنامي الذي وصل إليه نموذج «الإنسان القطيعي» في أوروبا، أن نقوم بمحاولة اصطفاء منظّم واصطناعي وواع للنموذج المقابل ولفضائله؟ ولا يتراجع نيتشه أمام نتائج تبعث الرعب في قلوب رجال الأخلاق. فهو يطالب بتحريك جميع الوسائل، وحتى الخداع والحيلة والتضليل. «لا بد لأخلاق.. تبغي الارتفاع بالإنسان لا الانحدار به إلى سوية مريجة وضحلة، ولأخلاق تنشد اصطفاء طبقة حاكمة - طبقة «أسياد الأرض» المقبلين - لا بد لها، كما تتوافر إمكانية تعليمها، من الرجوع إلى القانون الأخلاقي القائم واعتماد لغته ومظاهره. ولا بد لها أن تستنبط لهذا الغرض وسائل لا حصر لها أن تسهّل الانتقال وتعمم الوهم. وتُعتبر هذه الطبقة الحاكمة التي لا بد أن تأتي في المستقبل بمثابة شرط «الفيلسوف الجديد» في نظر نيتشه. «لا يستطيع الفيلسوف الجديد أن يبصر النور إلا إذا كان على علاقة بطبقة أسياد يمثل صيفتها

الأكثر روحانية». والأمر يعني أن الإنسانية القائمة بفضل حقيقة إرادة القوة، إنها تلاقي تحقيقها عبر ذلك الذي يعرف إرادة القوة.

إن لـ نيتشه نظرة جديدة في طبيعة الفيلسوف: «بعد ما بحثتُ طويلاً ودون جدوى في تحميل لفظة «فيلسوف» معنى محدداً.. خلصتُ إلى الإقرار بأن هنالك صنفين من الفلاسفة: أولاً أولئك الذين يجهدون في تبين مجموعة كبيرة من القيم القائمة، وثانياً أولئك الذين يقصدون «التشريع» من وراء هذه القيم. وإن أعظم قوة تكمن في وضع منظومة قيمة وفي مشروع يتدع هذه القيم. ومن هنا تفرض إرادة القوة على نفسها شروط القتال وتفسح لنفسها ساحة حرب بقدر ما هي إنسانية.

«إن الذي يحدد القيم ويوجه إرادة الأجيال المتعاقبة بها أنه يوجه الطبائع الرفيعة، ذلكم هو الإنسان المتفوق». إن نيتشه يحدد الفيلسوف هنا على أنه الإنسان الذي حل في أعلى مرتبة، ولكنه لا يحدد مكان هذه المرتبة في «المجال النظري»، على نحو ما يفعل أفلاطون وأرسطو، بل في مشروع القيمة وفي الحرية الخلاقة.

ومن الصعب أن نتبين في المقطع اللاحق الذي عنوانه «ديونيزوس» إلى أي مدى يقوم نيتشه بتجربة جديدة حقاً في المجال الإلهي، أو إلى أي مدى يتخذ من الإله ديونيزوس محض لقب لصيغة إلهية في العالم. ولعله يصعب إيجاد الحد الدقيق بين إلحاد «زاراتوسترا» الذي يذكر به ههنا أيضاً، وغريزته التي تعيش بعكس الزمان، حسب أقواله، وتبتدع الألوهة. أما الذي عرف مسالكة إلى حد ما ويدرك الفوارق الدقيقة فباستطاعته أن يتبين في مؤلف نيتشه الأخير، الذي ظل على شكل مقاطع جزئية، مناداة يشوبها التردد بإله جديد. وغني عن القول إنه لم يعد إلهاً على شكل موجود (حتى ولو كان الموجود الاسمي) يؤلف الوجود الأقصى، وليس إلهاً واضح الخطوط محدد الشكل. إنه إله الوجود اللامدرك، إله العالم الفاعل، «الواضح وضوح السماء» التي تقوم في ضيائها جميع الأشياء المحدودة، والقريب قرب الأرض المغلقة التي يعود إليها كل ما يولد. إن ديونيزوس قداسة الوجود نفسه. ويضع نيتشه قبالة المصلوب المسيحي ديونيزوس اليوناني ويقارن بين تصورات العذاب الخاصة بكل منهما. فالعذاب بالنسبة إلى

التصور المسيحي يؤلف الدرب الذي يقود إلى وجود مقدس كائن خلف حدود العالم، بينما «الوجود» في نظر اليونانيين «على قدر كاف من القداسة كيما يحتاج إلى تبرير عذاب لا حد له». «إن كامل سُلّم السعادة الطويل الذي لا حد له، المضيء والملون، والذي ينطلق من قمة الفرح الذي يحس فيها الإنسان أنه بكامله بمثابة صيغة تألّمت وتبرير تقدمه الطبيعة لنفسها، إلى الفرح الناجم عن عافية الفلاح أو غبطة الوحوش الخيالية نصف الإنسانية، ذلك ما كان يدعو اليوناني، وهو لا يخلو من رعشة الامتنان لدى المتدرب على الأسرار، ولا من كثير من الحذر وتحفظ التقوى، ذلك ما كان يدعو باللقب الإلهي: ديونيزوس». ديونيزوس هو الوحدة بين إرادة القوة بوصفها النزعة الأبولوجية والعودة الأزلية بوصفها العمق الديونيزوسي الزمني في الأشياء المتناهية جميعها. وقد أطلق نيتشه اسماً على الوحدة التي تربط ما بين إرادة القوة والعودة الأزلية، ولكن طبيعة هذه الوحدة الغريبة تظل دون مفهوم، مع أن نيتشه يتحرك في جميع مواقع كتابه الحاسمة ضم «بعد اللعب». فإذا أفلحنا في تفسير ديونيزوس على أنه إله اللعب استطعنا إذ ذاك فقط

أن ندرك أدراكاً جوهرياً لعب العالم الإلهي في المسافة الفاصلة ما بين السماء والأرض.

وفي المقطع الأخير الذي يتحدث عن العودة الأزلية، لا يعالج نيتشه إشكالياتها الداخلية أكثر مما فعل في «زاراتوسترا»، ولكنه يعتبرها بمثابة اصطفاء للبشر. فالعودة الأزلية تمثل «الفكرة الاصطفائية الكبرى»، وهذه الأخيرة تشجب الأمم الضعيفة التي لا تحتملها، وتضع في مواقع السلطة الأمم القوية التي تتوسم فيها (في هذه الفكرة) الخير. فما تفعله الآن، سوف تفعله على الدوام وتكرره ثانية طوال الأبدية كلها. وهكذا تصبح فكرة العودة الأزلية أعظم قوة ثقل في الوجود. ومع أن نيتشه ينطلق من تفسير الحياة هذا ومن عقيدة العودة الأزلية فإننا نتبين مع ذلك أنه يضع، إذ يفعل، تصوره الجديد للعالم. وأن أهمية عقيدة العودة الأزلية، بالنسبة إلى الحياة، وقوتها الاصطفائية إنما تكمنان في أن كل زمن يمضي وكل ما ينقضي ليس زوالاً وحيداً إلا في الظاهر، أما في الواقع فكل زمن ينقضي إنما هو «أزلي» ويتكرر على الدوام. فهل

ينبغي أن تأخذ هذه الفكرة بتمام معنى لفظاتها وأن ندرك أن وجودنا يتكرر إلى ما لا نهاية، شأنه شأن رمل المرملة الذي ينساب ويعود إلى الانسياب من جديد على الدوام؟ أم أن نيتشه يفكر ههنا للمرة الأولى بتصرف العالم الذي لا ينضب في الإتيان بجميع الأشياء واستعادتها جميعها ثانية؟ إننا لا نلقى جواباً أكيداً على هذه التساؤلات. أما ما كان مهماً على الصعيد الفلسفي فيبدو أنه يجدر البحث عنه فقط في الاتجاه الذي ندرك فيه كل شيء داخل العالم انطلاقاً من زمان - مكان لا ينضب في العالم. «إن العالم قائم، وليس من شيء صائر ولا من شيء ينقضي، أو هو بالأحرى صيرورة وأنه لينقضي ولكنه ما بدأ قط يصير ولا يتوقف البتة عن الانقضاء بل يظل قائماً في كلا اللحظتين...» ويصوغ نيتشه ههنا بالضبط صياغة واضحة استمرار العالم الفريد وأزليته عبر كل تبدل في الأشياء التي تزول. وبما أن العالم ليس وعاء تقوم فيه جميع الأشياء، وبما أنه حاضر في جميع الأشياء، لذلك كان لجميع الأشياء في صفتها الزمنية المتناهية الطابع العالمي الأزلي. وينتهي المقطع الأخير بالحكمة الرائعة رقم 1067 (ولدينا منها روايتان). كل شيء تجتمع

ههنا، وههنا تظهر جميع مقومات فكره: فالعلاقة الأساسية بين الأبولوني والديونيزوسي، وبين إرادة القوة والعودة الأزلية، واتحادهما بوصفهما لعباً ينقسم إلى مواقف متعارضة ويعود فيتشكل انطلاقاً من هذا الانقسام. أما ما يدركه نيتشه في أمكنة أخرى خلف مفهوم «الحياة» الغامض، فإنه يدركه ههنا إدراكاً صريحاً على أنه «العالم» وعلى أنه اللعب العالمي للوجود. وهكذا يشير نيتشه ههنا بأسلوب التفضيم إلى الدرب الجديد الذي سارت عليه فكرته والذي يضعه موضع المعارض للتقليد ويبعده عنه. غير أن تاريخ الفكر الغربي حاضر مع ذلك في هذه الحكمة المقتضبة. فالتحديدات التي يزودنا بها عن العالم هي نفسها تلك التي يسبغها «بارمنيدس» على «زمان العالم» (Eon) على «الموجود» بوصفه واحداً في الأصل. فالعالم لا بداية له ولا نهاية، وهو مع ذلك مقدار ثابت. و«زمان العالم» في لغة «بارمنيدس» لامتناه ومحدود (L'eon est atelestion et tetelesmenon). يضاف إلى ذلك أن عالم نيتشه قد أدرك بمثابة قوة خارقة، وأن كلية العالم تسلك من جراء ذلك مسلك التفسير الأنطولوجي للموجود بمثابة عمل (ergon)

ينقلب معضلة لدى أرسطو بوصفه مشكلة القوة (la dynamis) والطاقة (l'energeia)، وبوصفه «قوة» الأحيدة لدى «لايبتنس» ومقولة أساسية في القوة لدى هيغل. إنه يدرك القوة بمثابة لعب، ويبحث بذلك تقليداً يبدأ بـ «هيراكليطس» ويصل إلى هيغل. ولاشك أننا لا نستطيع إدراك كلام نيتشه الفلسفي دون أن نفهم كذلك الإشارات إلى أفكار الوجود في هذا التقليد الغربي الذي امتد على أكثر من ألفي عام، بيد أن نيتشه يستبعد هذا التقليد.

فلماذا أي مدى يفعل؟ إنه يعتبر العالم إلى حد ما بمثابة جسم يحتوي كل شيء، وفيه تجري الأشياء جميعها وتذهب، وفيه تتم جميع الحركات، وهو قائم إلى الأبد وسط هذا التغير، لا كمثال مادة دائمة الحضور، بل بالأحرى على غرار الزمان نفسه الذي يبقى بالرغم من مرور الأحداث الزمنية. لقد سبق أن رأى أفلاطون العالم بمثابة وجود كبير حي (في «طيفيوس»)، ولكن العالم لديه صورة عن الخير (lagathon) وعن فكرة الخير التي تحتوي في ذاتها جميع الأفكار، ومثلها يحتوي الخير كلية الأفكار، فإن العالم، بوصفه

انعكاساً عنه، يحتوي جميع الأشياء الفردية. وبما أن العالم انعكاس، لعلاقته بـ «فكرة الخير»⁽¹⁾. (idea tou agathou) فإنه يتسم بطابع ما يمتاز بالعقل، أي ميزة العاقل. ويصبح عقل الكون مرئياً، إن صح القول، في حركة النجوم. فالعالم «يتسم بالعقل» وهو واقع في نور الوجود. والأمر مختلف لدى نيتشه. فليس العقل ميزة يمكن أن ينالها العالم من جهة ثانية، بل العقل شيء يؤلف جزءاً من العالم، شيء قائم في العالم. وليس كشفاً للوجود وحسب، بل هو في الأصل كذلك تحفية لهذا الوجود.. ولسنا نستطيع إدراك العالم انطلاقاً من العقل ومن العلاقة بعالم «مثالي» يتجاوز العالم، بل يمكننا بالأحرى وبالعكس إدراك عقل الأشياء جميعها انطلاقاً من عنصر واحد من العالم. فالعالم لا معنى له ولا هدف لأن كل معنى قائم «فيه» ولأن جميع الأهداف قائمة داخل العالم. والعالم نفسه واقع خلف حدود الهدف والمعنى والخير والشر. وليس «إلهياً»

(1) والأحرى أن نقول «مثال الخير»، فالكلمة اليونانية أقرب إلى مفهوم الفكرة - الصورة.

بمعنى أن هذه الألوهة قد تترك تناقضا قائما خارجه، ولكنه إلهي بمقدار ما يحوي في ذاته جميع التعارضات، وكذلك تعارض الإله والشیطان، والنور والظلمة، والخير والشر. أما بصدد العالم، فيصوغ نيتشه فكرتين أساسيتين في فلسفته الإيجابية وهما إرادة القوة والعودة الأزلية. وبما أنه ينبغي تصور إرادة القوة بمثابة المقابل المناقض للعودة الأزلية، فإنه لتفسير متحيز أن نعتبر إرادة القوة على أنها صيغة الوجود الأساسية لدى نيتشه وأن نبصر فيها أقصى موقف وقفته ميتافيزيقا الذاتية الحديثة التي أدركت وجود الموجود بمثابة موضوع التصور وبالتالي بمثابة القدرة على التصور. ولكن هذا التفسير، الذي لا بد أن نعود إليه ثانية بوصفه التفسير الذي قدمه عن أعمال نيتشه أكبر مفكر لا يزال على قيد الحياة، ربما لم يُصب سوى الجانب «الميتافيزيقي» لدى نيتشه، وارتباط لا يطيقه حيال التاريخ الذي يود تجاوزه. ولكنه لا يصيب إرادة القوة في علاقتها الضمنية بالعودة الأزلية. فهاتان الفكرتان المتناقضتان إنما تلقيان في ديونيزوس وحدتهما ومركزهما. ومع أن نيتشه يدعو إرادة القوة، في هذا المثل، «مفتاح جميع الألغاز» وأن هذا العنصر يبدو

بالتالي وكأنه أبرز إبرازاً خاصاً، فإن إرادة القوة هذه إنما تمثل بالضبط، في تسلسل الأفكار، عكس التحديد باللانهاية في العودة الأزلية. ولسوف نورد هذا المثل الذي يختم الكتاب والذي يجمع على نحو مدهش جميع العناصر التصورية التي تؤلف رؤيته للعالم، سوف نورده بكامله بالرغم من طوله. فهو مثقل بالأفكار ويمتاز بعمق ربما ما استطعنا لفترة طويلة أن ندركه حق الإدراك عن طريق المفاهيم. «وهل تعلمون ما هو «العالم» في نظري؟ وهل تودون أن أريكم إياه في مرآتي؟ إنما هذا العالم قوة خارقة لا بداية لها ولا انتهاء. إنه مقدار ثابت من القوة، صلب كالشبه، لا يتزايد ولا يتناقص، لا يلحق به العطب ولكنه يتحول، وكليته مقدار ثابت، ونظام اقتصادي لا إنفاق فيه ولا خسارة، ولا تنامي كذلك ولا أرباح. وهو سجين داخل «العدم» الذي يشكل حده، لا شيء حائر فيه، ولا هدر، ولا شيء يمتد إلى ما لا نهاية، بل ينغرس بمثابة قوة محددة في مكان محدد، لا في مكان قد يتضمن «فراغاً». إنه قوة حاضرة في كل مكان، واحدة ومتعددة كتوازن قوي وموجات قوة تتراكم في نقطة أن تناقصت في أخرى. إنه بحر من القوى العاصفة

وهو في مد مستمر، وإلى الأبد في طور التغير، وإلى الأبد في طور التراجع، وفيه سنوات عملاقة منتظمة العودة، ومد وجزر في أشكاله التي تتراوح ما بين أبسطها إلى أكثرها تعقيداً، وما بين أكثرها هدوءاً وثباتاً وبرودة إلى أكثرها اندفاعاً وعنفاً وتناقضاً، كيما تشني فيما بعد عن التعدد إلى التفرد، وعن حركة الأضداد إلى حاجة التناغم، مؤكدة وجودها أيضاً في انتظام الأدوار والسنين، متمجدة في قدسية ما ينبغي أن يعود إلى الأبد، كمثل صيرورة لا تعرف الشيع ولا القرف ولا الوهن. - ذلك عالمي «الديونيزوسي» الذي يخلق نفسه ويهدم إلى الأبد نفسه بنفسه، هذا العالم السري ذو اللذات المزدوجة، ذلکم «عالمي الآخر الواقع خلف حدود الخير والشر»، ولا هدف له، إلا إذا حلا حلقة أن تدور إلى الأبد على نفسها، وعلى نفسها فقط وفي فلكها الخاص. وعالمي هذا، مَنْ ذا يتمتع بصفاء كاف ليشاهده دون أن يتمنى فقدان بصره؟ وبقوة كافية كي يعرض نفسه لهذه المرأة، وليضع قبالة مرآة ديونيزوس مرآته الخاصة، وليقدم حلّه الخاص للغز ديونيزوس، أما الذي يقوى على ذلك، أفلا يجدر به أن يفعل أكثر؟ وأن يرتبط بـ «دور

الأدوار»، وأن يُقسم بأنه عائد، وأن يرتضي الدورة التي سيبارك نفسه فيها إلى الأبد ويؤكد ذاته، ومقصده أن يبغي الأشياء جميعها من جديد، وأن يبصر عودة جميع الأشياء التي وجدت، وأن يبغي الذهاب إلى كل ما يجب أن يكون إلى الأبد، فهل تعلمون الآن ما هو العالم في نظري؟ وما أبتغيه حينما أبتغي «هذا العالم»، وهل تودون اسماً لهذا العالم وحلاً لجميع ألغازه؟ ونوراً حتى لكم، أنتم الأكثر أكلاماً والأعمق سراً والأشد قوة والأوفر جرأة بين جميع العقول. إنما هذا العالم عالم إرادة القوة ولا شيء سوى ذلك، وإنكم أنتم أيضاً إرادة القوة هذه ولا شيء سواها» (إرادة القوة، الجزء الأول، منشورات غاليمار، ص 216).

فهل يشير نيتشه بهذه الرؤية للعالم إلى نهاية الميتافيزيقا وتنسب، أم أنه الطائر الجارح الذي يعبر عن تجربة جديدة في الوجود؟

الفصل الخامس

علاقة نيتشه بالميتافيزيقا بوصفها أسرا وتحريراً

مشكلة الوجود في رباعيتها المتعالية وفي الموضوعات
الأساسية في فلسفة نيتشه

فكرة اللعب الكونية بوصفها مشكلة خارجة عن
الميتافيزيقا

مرادنا الآن على وجه الخصوص أن نلقي المزيد من الضوء على
المسألة التي احتواها احتواء ضمناً هذا العرض لفلسفة نيتشه.
فهل ينتمي نيتشه إلى تاريخ الفلسفة بوصفه مفكراً في عداد آخرين،
ووجهها مهما في كثير أو قليل ضمن مسيرة مفكري الوجود الطويلة
الذين يتحركون، منذ جماعة «الإيليين»، وفق خطوط القوى التي

تفرضها المشكلة الأساسية حيث «الوجود = القيمة»، وعقيدة إرادة القوة والعودة وصباح الديك المؤذن بعصر جديد في العالم، وفجر علم جديد ومرح لا يزال يتعلم ولاشك و «يبحث» عن تعبير له في «نشيد النشوة»؟ أهو مفكر يقر عن عجز وتجربة أنه «محض مجنون وشاعر» ويحس في الوقت نفسه أنه، شأن «زار اتو ستر»، «مليء بهذه الروح العرافية التي تسير على قمة عالية بين بحرین»؟ لقد حاولنا في تحليلنا لنصوص نيتشه أن نبرز الموضوعات الأساسية في تفكيره: فمعادلته الأنطولوجية الأساسية حيث «الوجود = القيمة»، وعقيدة إرادة القوة والعودة الأزلية وموت الإله والإنسان المجاوز. ولم ننجح في مواجهة مفكر القدر الذي يحكم حياتنا، سواء قبلنا بذلك أم لا، مواجهة حقيقية وكافية. ولسنا نملك بعد على الإطلاق الوسائل اللازمة الكفيلة بإنجاحنا. ذلك أنه يجدر بتحليل حقيقي لفلسفته أن يجاوز كونه نقداً هدفه وصم هذا الفكر الرائع الخلاب بتفسيرات خاطئة للعناصر الفلسفية التقليدية والتنديد بأساليبه السفسطائية وكشف فته في نزع الأقنعة بإبراز الطابع المشبوه الذي يتضمنه عجزه في

مجال المفاهيم وادعاءاته العرافية المشكوك فيها. إن دراسة حقيقية لفلسفته تستطيع، بل ينبغي لها أن تتم حصراً بمحاولتها أن تدرك باستباق الرؤية ما حاول نيتشه عبثاً إدراكه وتحطمت عليه إرادة قوة اندفاعه الفلسفي. فإنه لشبيه بشخصية «طانطال»⁽¹⁾ الأسطورية، إذ يفلت من قبضته الشيء الوحيد الذي يعتبره أهلاً لأن يتناوله الفكر، عنيينا كلية العالم باعتبارها هدفاً للرغبة الكبرى. وفي نهاية مسيرة فكره يلجأ إلى حياة الكل، وهي مشتة في ذاتها ومتناقضة، تلك المتمثلة في صورة ديونيزوس الأسطورية.

وإنه، في نظر نيتشه، الإله الخالق عديم الشكل، الباني والهادم، الذي وجهه قناعه وظهوره يعني تخفيته، وهو الواحد والمتعدد، والحياة الفوارة وهدوء «هاديس» الذي لا تعقيد فيه. ويدوي في مدائح ديونيزوس، وعبر سحر الكلام الذي ينبثق انبثاقاً شاعرياً من الحرمان والعجز، يدوي عذاب طانطال، ونرى ذلك كأكثر ما

(1) Tantale من ملوك آسيا الصغرى، عاقبه الألهة باستحالة إشباع جوعه وعطشه الشديدين، وهو رمز لمن لا يفلح في تحقيق مطامحه.

يكون النقاء، دون شك، في القصيدة التي عنوانها «الشمس الغاربة» والتي يتضمن مقطعها الأخير تذكيراً «بسفينة» ديونيزوس «المذهبة» التي ينطلق قارب المفكر إلى لقائها: «أيتها العزلة «السابعة»! ما شعرتُ قط/ باليقين العذب أكثر قرباً مني/، وبالحاظ الشمس أوفر دفناً./- فهناك فوق القمم العالية، ألا يحتفظ الجليد بجمره؟/ إن قاربي يسبح الآن في الأجواء، خفيفاً بلونه الفضي، وكأنه سمكة...» (هو ذا الإنسان وقصائد ملحقة، منشورات ميركور دي فرانس، ص 276). وتصبح القصيدة الخلاص المؤقت لكوزمولوجيا لا تزال فقيرة الصياغة وتستبعد الميتافيزيقا.

وإذا ألقينا نظرة إلى الوراء على مؤلفات نيتشه التي قمنا بدراستها - وهي مؤلفات تلتهم ذكاء وتنسم بوفرة تجارب الحياة والحدس وأعمق الرؤى السيكلوجية وألوان الحياة المعاشة- فربما بدا أننا سمحنا لأنفسنا بتبسيط لا يمكن القبول به إذ حددنا أربعة موضوعات أساسية في فلسفته. ولكن هذه الموضوعات الأربعة التي تتشابك وتتلازم إنما تؤلف البناء الأساسي والجوهري

في تفكير نيتشه. ذلك أنه لا يمكننا إلا انطلاقاً من موت الإله، أي انطلاقاً من أقول العالم الآخر المثالي، أن نعتبر إرادة القوة على أنها قوام الحياة. وبمقدار ما نعتبر الزمان بمثابة سبيل إرادة القوة أمكن لضياء العودة الأزلية أن ينبثق وأن يظهر الإنسان المجاوز بالتالي بمثابة إنسانية تقوم في الحقيقة المأسوية. وينادي نيتشه بعقائده الأساسية فيما يناهض التقليد مناهضة واعية وصریحة، ويكافح ضد ميتافيزيقا الغرب. ولكن هل تراه يجد حقاً أساساً جديداً أم يظل في كفاحه ضد الميتافيزيقا مرتبطاً بهذه الميتافيزيقا؟ إن هذه التناوية قد طُرحت بصيغة مبسطة جداً. ذلك أنه لا يكفي أن نقطع علاقاتنا بالميتافيزيقا التقليدية كي نضع حداً لسلطانها، فالذين يسخرون من قيودهم ليسوا أحراراً بعد. ولا يقطع المرء علاقته بالميتافيزيقا باعتماده طريقة جديدة وحسب، وصيغة في التفكير جديدة، وليس ذلك بالأمر الذي يستطيع المرء تحقيقه انطلاقاً من مبادرته الخاصة، بل هو في الأصل حدث يسوق الإنسان، ومثل هذه القطيعة قدر يسعى إلى ملاقة الإنسان، وقد وجد نيتشه في كتابه «هو ذا الإنسان» الكلام الذي يناسب وعيه

بأنه قدر. وإننا لندرك القليل من عظمة هذا المفكر إذا لم نسمع هنالك سوى أصوات جارحة صادرة عن إفراط (hybris) لا حد له وعن فرط اعتداد بالذات جنوني. فنيتشه هو ذلك الإنسان الذي سقطت عليه الصاعقة وأحرقه برق ميلاد جديد لحقيقة الموجود في الكل. وقد كتب نيتشه في كتابه «هو ذا الإنسان» من ضمن ما كتب: «إن اكتشاف الأخلاق المسيحية حدث لا مثيل له وكارثة حقيقية. ومن يكشف حقيقتها إنما يمثل قوة كبرى وقدراً محتوماً، فهو يقسم تاريخ الإنسانية قسمين، والناس يعيشون إما قبله وإما بعده. لقد سقطت صاعقة الحقيقة بالتمام على ما كان فوق القمة» (هو ذا الإنسان، ص 175). ويبدو من الصعب أن نصوغ طبيعة ميلاد جديد للعالم صياغة أكثر إثارة ودقة، فلمثل هذا الميلاد طابع انقضا صاعقة. وإن ما كان في أعلى مرتبة قد قُضي عليه، وانقلب كل شيء، والأمر يعني في لغة نيتشه تبدل قيمة جميع القيم. ثم أنه يختم «هو ذا الإنسان» بهذه الجملة الخصامية التي لا تتقابل فيها ديانتان وحسب، بل تتم فيها الإشارة إلى فاصل في التاريخ الكوني: «ديونيزوس قبالة المصلوب». ومن الصعب استنفاد

الرمزية الفظيعة، إن صح القول، الكامنة في هذه الجملة. فديونيزوس إله العذاب، شأنه شأن المصلوب، ولكن عذاب ديونيزوس يعوضه على الدوام فرح الولادة المريع. ذلك أن ديونيزوس سيد الولادة مثلما هو سيد الموت. وإنما يمثل العذاب والموت، والانحطاط على الدوام مجرد الوجه الآخر للفرح والقيامة والعودة. ديونيزوس يمثل الحياة نفسها، الحياة ذات الوجهين، الحياة المثقلة بالعذاب والملأى بالفرح، الحياة الخلاقة الهدامة، حياة العالم التي نحس فيها أننا على أرضنا ولكن على نحو مريب، هذا العالم الذي يبعث فينا الطمأنينة وهو في الوقت نفسه متفانا. أما المصلوب في نظر نيتشه فرمز عذاب ينكر هذا العالم الأرضي وبرز، وكأنه علامة كبرى، خلف حدود الحياة الأرضية حياة فوق الأرضية ومتعالية. والمصلوب في نظر نيتشه يمثل أخلاقية معادية للحياة وعالم الديانة والميتافيزيقا الآخر الخيالي. وليس المصلوب بالنسبة إليه رمز المسيحية وحسب، بل هو رمز سقراط وأفلاطون كذلك، يعني رمز تقليد فلسفي يعمل فكره في منظومة الأشياء داخل العالم عوضاً عن أن يفكر في كلية العالم الفاعلة.

فكيف يجدر بنا أن نحدد علاقة نيتشه بالميتافيزيقا؟ إننا لا نقصد بهذا السؤال الموقف الذي اتخذته بنفسه حيال الميتافيزيقا، وإنما غايتنا أن نقرر كيف نستطيع ويجدر بنا «نحن» أن نلقى الطابع المميز لهذه العلاقة. فما هو موقع موضوعاته الأربع الأساسية في آفاق التفسير الميتافيزيقي للوجود؟ إن الميتافيزيقا تمثل التفكير الذي يحدد الوجود في وجوده. والموجود، يعني الوجود المتعدد المتناهي المحدود، أي الأشياء بتعبير آخر، ذلكم منطق الميتافيزيقا الأساسي. فالأشياء تأتي إلينا من مناطق المكان والزمان ومن أرجاء العالم المفتوح، إلينا نحن الذين تمثل كذلك أشياء متناهية. وتنطلق الميتافيزيقا مما كان داخل العالم وتطرح مشكلة رباعية. فهناك مسألة «الموجود بحد ذاته»، و «بنية الوجود الكلية» و «الموجود الاسمي» و «لا تخفية الوجود». ومن الصعب أن نوضح من أين جاءت هذه المسألة الرباعية. إنها ترتكز على أبعاد مفهوم الوجود. وإننا نميز حتى في مجال الحياة المعتادة بين الوجود والعدم، والوجود والصيرورة، والوجود والظاهر، والوجود والفكر. وكلما فكرنا في «الوجود» فكرنا في الوقت نفسه تفكيراً ضمناً في أبعاد

العدم والصيرورة والظاهر والفكر. وقد تم لنا أن نرى الوجوه العديدة التي يلجأ إليها نيتشه في معالجة التناقض القائم بين الوجود والصيرورة وكيف يجعل منه محور فلسفته. أما وجه الحسم في الأمر فإن الميتافيزيقا تتحرك في آفاق الوجود الرباعية هذه دون أن توضح بذلك مشكلة أبعاد مفهوم الوجود. إنها تفكر بالضبط في الوجود، فإن تم إدراك هذا الأخير بمثابة شيء، شيء محدود يتسم بالإنفراد، فإن العدم مذ ذاك يداخل وجوده، ذلك أن الوجود في هذه الحالة محدود، وحده حافة العدم، فإن اتفق لشيء أن يكون هذا الشيء المحدد فليس من بعد هذا الشيء الآخر وليس جميع الأشياء الأخرى. فكل تحديد يعني النفي (Omnis determinatio esnegatio). إن الميتافيزيقا تفكر في وجود الشيء الذي يتأكله العدم وفق المخطط الأنطولوجي لشيئية الشيء، إنها تفكر في الوجود بوصفه موجوداً (on he on). ويحمل ذلك لدى أرسطو طابع تفسير الجوهر (l'ousia) بواسطة المقولات من جهة، ومن جهة ثانية تفسير الشيء على أنه تأليف، على أنه فعل (ergon) في مجال القوة (dynamis) والطاقة (energeia). أما أفلاطون

يفسر الموجود بالنسبة إلى ثبات مظهر وحيد لا يتبدل في الموجود المتعدد والمتماثل مع ذلك. وأما «عدم» الأشياء فيظهر في لا استقرار الأشياء المحسوسة التي تولد وتزول، ويظهر «وجود» الأشياء في اشتراكها «بالمثل». ويرتبط الشرح الأنطولوجي لدى أفلاطون أوثق الارتباط. في دائرة العلاقة القائمة بين الوجود والعدم بالعلاقات الأخرى القائمة بين الوجود والضرورة، والوجود والظاهر، والوجود والفكر. وليست الأشياء المحسوسة باطلة وحسب، بل هي خاضعة أيضاً للولادة والموت، وهي لا حقيقية لأنها كائنة في الظاهر وحسب، وليست من اختصاص الفكر بل من اختصاص الرأي فقط، بينما المثل هي الموجود والثابت والموجود كأكثر ما يكون الموجود وما كان من اختصاص الفكر.

ولعلنا لا نستطيع، دون شك، معالجة مخطط الميتافيزيقا الرباعي إلا إذا لجأنا، فيما يخص تاريخ المشكلات، إلى تاريخ الميتافيزيقا الداخلي ومنشئها. ويمكننا باختصار أن نقول ما يلي: حيثما كان تفسير الموجود خاضعاً لمشكلة العلاقة بين الوجود والعدم طرحنا

مسألة الوجود بوصفه موجوداً، وحيثما تساءلنا عن العلاقة بين الوجود والضرورة طرحنا مسألة الحركة وبالتالي مسألة مجمل العلاقات في كل ما كان متحركاً، وحيثما كانت الأشياء قائمة على ضوء التمييز بين الوجود الحقيقي والوجود اللاحقيقي طرحنا مسألة الوجود الأسمي على أنه مقياس الوجود، وحيثما تغلب العلاقة بين الوجود والفكر بحثنا عن حقيقة الوجود وبالتالي عن إنسانية هذه الحقيقة. ونقول بصيغة أبسط: إن آفاق الوجود الأربع هذه توافق المتعاليات الأربعة⁽¹⁾ التي تسود الفلسفة القديمة وفلسفة العصر الوسيط والأزمنة الحديثة على حد سواء، بفارق الإلحاح في كل مرة على مظهر مختلف: فالموجود والواحد والخير والحقيقة (on, hen, agathon, أو ens, unum, bonum, verum) أما نحن فنطرح السؤال التالي: هل من علاقة داخلية تجمع بين التمثيل الرباعي للمشاكل الأساسية لدى نيتشه ورباعية الإشكالية الميتافيزيقية؟ وهل يظل نيتشه، في محاولته لقلب

(1) ويقال هنا بالعربية لواحق الوجود.

المتافيزيقا، في مجال مشكلات الميتافيزيقا؟ إن عقيدة إرادة القوة تمثل عقيدة نيتشه في «موجودية الوجود». وليس هنالك، بصريح العبارة فيها يخص نيتشه، - وكما سبق ورأينا- من أشياء متناهية ومستقرة، وما بدا وكأنه شيء إفرادي محدد لا يعدو كونه صيغة مؤقتة لإرادة القوة، إنه كمية محددة من القوة لا تخلد إلى السكينة بل هي متحركة. إن جميع الأشياء في حرب، إرادة القوة تعمل وتفتلي في كل ما كان حيا. وإن وجود كل موجود متناه ليشكل دون انقطاع إلغاء للحدود، لا بمثابة إلغاء مطلق للحد بوجه عام، بل بمثابة تحرك جميع الحدود تحركاً لا سكون فيه، وبمثابة كفاح في سبيل السيطرة، وبمثابة إرادة الأقوى في أن يكون سيد الأضعف وبمثابة كفاح مستمر من أجل السلطة. فنيته لا يتصور موجودية الأشياء إذن على أنها بنية ساكنة. ذلك أن كل متناه عديم الشكل في نظره ولا يعرف السكون ولا يتخذ شكلاً إلا على نحو مؤقت وطالما أن هناك قوة تسيطر. وإنه ليدرك العدم الملازم لللاوجود لا بمثابة حد لهذا الأخير، بل بمثابة حركة هذا الحد وتصرف الفارق الذي يقسم الحياة في ذاته ويستمر ناشطاً بعنف حتى ضمن أشكال

القسمه، والذي ينفي الحدود من جديد ويحركها. إن عقيدة إرادة القوة تؤلف جواب نيتشه على السؤال الميتافيزيقي حول الوجود بوصفه موجوداً وهي قراره في مجال «الوجود والعدم». وإنما إرادة القوة الوجود والعدم في وحدة الحركة الأصلية. ولكن ماذا ينشد تفكير نيتشه بعقيدة العودة الأزلية؟ إن نيتشه يرى فيها مجمل حركات الوجود. والمجمل لا يؤخذ لدى نيتشه أول الأمر بمثابة كلية مكانية، وليس مجموعاً ولا تراكما لجميع الأشياء. وبما أنه نفى الأشياء الثابتة اللامتحركة فلا يستطيع الكل في نظره أن يكون مجموع الأشياء القائمة اللامتحركة. وبما أن نيتشه يفسر الشيء بادئ الأمر باعتبار تحرك إرادة القوة فينبغي له أن يدرك الكل بمثابة كل حركي. بيد أن الكل الذي يحتوي حركات الأشياء كافة ويتجاوزها، وتغيرها الذي لا يعرف السكينة في نضالها في سبيل السلطة، إن هذا الكل لا يمكن أن يتشكل فقط أثناء تنقل حدود الأشياء، فالكل بوصفه «كل الزمان» لابد أن يسبق التغير الواقع داخل الزمان. ولكن كيف يستطيع «كل الزمان» أن يكون سابقاً لأجزاء في الزمان؟ إن فهمنا المعتاد للزمان يدرك الزمان ذاته، من

حيث المبدأ، على أنه غير تام لأن الأشياء لا تزال في طور الحدوث والزمان لم ينته بعد ولا بد له بوصفه مستقبلاً من أن يأتي بعد. على أن الأمر يختلف كلياً إذا اتخذنا المبدأ الذي قوامه أن كل حدث داخل الزمان إنما هو إعادة، وحيث يصبح الزمان بوصفه كلا أو «كل الزمان» في متناول التفكير، وليس من بعد أمراً لا بد له أن يأتي وشيئاً غير تام يأتي به المستقبل وحده، فهو مذ ذاك كل المستقبل. وبما أن كل ما كان داخل الزمان إعادة فإن الزمان نفسه يتجاوزه ويحتويه. أما فكرة موت الإله فإن نيتشه يقف بها في دائرة مُشكلة «الوجود والظاهر». فهو يحارب فكرة طابع الظهور الذي يُضفي على العالم الأرضي وطابع الحقيقة الذي يضفي على العالم الآخر الميتافيزيقي. وليس وجود الموجود في نظر نيتشه المثال أو الإله، وليس موجوداً أعلى (summum ens) يمكن أن يدعى بالموجود الأسمى وبالخير (agathon) وأن يكون بالتالي مقياس الأشياء كافة. إن موت الإله يعني نفي الفارق بين الوجود والظاهر «في الشكل التقليدي». غير أن نيتشه يظل، فيما هو ينفي شكل هذا الفارق لدى أفلاطون والمسيحية و«كانت»، أسير هذا الفارق،

وذلك بمقدار ما يرى الوجود، من حيث المبدأ، من زاوية «القيمة» من جهة، وبمقدار ما يعود فيعتمد هذا الفارق انطلاقاً من ظاهرة «الفن» من جهة أخرى، فهو تبصّر في كل موجود متناه «أعمالاً لإرادة القوة» وأثّاراً فنية «للظواهر الجميل» يقوم الفنان الأصلي، عنينا الحياة الابولونية الديونيزوسية، بإنتاجها فاستعادتها، وبناؤها فهدمها. وأن عقيدة الإنسان المجاوز أخيراً لتعني أكثر من دعوة إلى «حياة المخاطر» أو النداء المؤثر لشخص «زاراتوسترا»، وهي أكثر من الدعاء يوجه إلى قيصر بورجيا أو إلى «قيصر يحمل نفس المسيح»، وهي عبارات نصادفها عنده، فإنما يعني الإنسان المجاوز الإنسانية في انفتاحها على موت الإله وإرادة القوة والعودة الأزلية، وهو حقيقة وجود منفتح على العالم. ولم تعد حقيقة الكون الإنسانية هذه تتحقق عبر تفكير يستخدم المفهوم المجرد، فللتفكير شكل النظرة السريعة والحدس. بيد أن الأمر لا يعني لدى نيتشه الحدس المباشر والمحسوس لما هو معطى وحسب، ولكنه بالضبط النظرة العميقة العرفانية في أعماق العالم. ولا يمكن لهذه النظرة أن تلقى تعبيراً لها عبر كلمات التعبير اليومي المهترئة، فهي تمتنع على

المفهوم وربما ظلت في أساسها تمتنع على القول وتعبر على الأقل، عن طريق فن الشعر عن هذا الطابع الذي يمتنع على القول. وإن أعماق الفلسفة لا تزال أسيرة الصمت فهي ما يستحيل التعبير عنه (arrheton) حتى لدى أفلاطون الذي يعني البحث الفلسفي بالنسبة إليه «الحوار» (dialegethai) بمعنى رواية الموجود عن طريق الحوار بين الأصدقاء أو حوار النفس مع ذاتها.

ونتيجة ذلك أن نيتشه، حينما يرفض المفهوم الكلامي ويتصور الحقيقة العليا بمثابة «رؤية»، يقف هنا أيضاً على أرضية الموروث الذي يريد تجاوزه. وإشكالية نيتشه توافق، بالاختصار، مخطط الميتافيزيقا الغربية، فهو يتصور موجودية الموجود بمثابة إرادة قوة، والموجود في كليته بمثابة عودة المثل الأزلية، وأعلى موجود في الموجودات، من وجهة سلبية بمثابة موت الإله، ومن وجهة إيجابية بمثابة اللعب الأبولوني الديونيزوسي الذي ينتج جميع الأشياء بمثابة أشكال الظاهر - شأن الفنان الذي ينتج الأثر الفني. ويتصور في النهاية حقيقة كل ذلك، بمقدار ما هي موجودة، على

أنها حقيقة إنسانية وإنسان مجاوز. إن حركة فكره تتم ضمن آفاق الوجود، شأنه في ذلك شأن الموروث الميتافيزيقي الذي يحاربه، فالعدم والصيرورة والظاهر والفكر. إن حركة فكره إنما تتم ضمن هذه الأبعاد الأربعة، ولكن نيتشه يجعل منها مشكلة واحدة على نحو أكثر تعمداً وجذرية. وتصبح فلسفة نيتشه، بهذه العملية، من الوجهة الأنطولوجية في مثل قلة الحسم التي تطبع الموروث الذي يستبعده. ويظل أسير الميتافيزيقا حتى في المجال الذي يشيد فيه بانتصاره عليها.

وإنه لأسير الميتافيزيقا في معنى آخر أيضاً، بما أنه يفسر الوجود على أنه قيمة في جوهره. فمصدر هذه المعادلة قائم لدى أفلاطون كذلك. وليس من شك أن «الخير» (l'agathon) الذي يدعوه أفلاطون «ما كان الأكثر أهلاً لأن يعرف» (megiston mathema) والذي تتم بموجبه في «الجمهورية» تربية الفلاسفة قادة المدينة، ليس من شك أن هذا الخير ليس «قيمة» بل العنصر الأساسي في جميع المثل، أي مثال المثل. ومثلما تعطي الشمس، في مجال المرئي،

للأشياء جميعها أن تكون مرئية وأن تنمو أيضاً، كذلك يعطي «الخير» جميع المثل إمكانية أن تدرك واستقرار وجودها. و«الخير» بوصفه ما يسمح بالوجود واقع من ثم خلف حدود الوجودية (epekeina tes ousias)، وليس «الخير» «موجوداً وجوداً» يفوق المثل الدائمة وحسب. وهكذا يمثل «الخير» المفهوم الأعلى في الفلسفة الأفلاطونية، فجميع الأشياء تصبح واضحة في ضياء «الخير»، وكل شيء متناهِ بالتالي يصبح إلى حد ما «خيراً» بما أنه واقع في انعكاس ضيائه. ويصبح الوجود بوصفه خيراً متعالياً على الموجود. فالخصائص المتعالية للوجود، في الأزمنة الحديثة، ولا سيما لدى «كانت»، -لأن هذا المؤلف يحدد الموجود موضوعاً-، تدخل في علاقة ضرورية مع الذات بما أن جميع «الموضوعات» هي من أجلها. ويستطيع نيتشه لهذا السبب أن يتصور الوجود من زاوية الخير في جميع الأشياء انطلاقاً من علاقة سائر الأشياء بالإنسان، بمعنى أنه يستطيع تحديده بمثابة قيمة. ذلك أنه ليس من قيم في ذاتها، بل هي على الدوام من أجل كائن ما. والقيم إنما توافق تقديرات وليست مظاهر في الأشياء، وليس أمرها كما لو كان

هنالك في البداية أشياء تُنسب إليها فيما بعد محمولات قيمة وكأنها الأمر ضربية لازمة. وإنما يتم الانفتاح على الأشياء، المجرد كونها معطاة، من وجهة نظر قيمة ما. وبما أن جوهر الأشياء في نظر نيتشه إنما هو إرادة القوة، فلا بد لهذه الأخيرة أن تُسقط القيم من قبل وتفترضها افتراضاً سابقاً بثباته «شروط بقاء وتنامٍ» لإرادة القوة. وتزود إرادة القوة نفسها من جراء هذا الإسقاط باتجاه وهدف، وكل موجود يمتلك قيمة لأن إرادة القوة باعتبارها حركة إنما تمتد في الأشياء جميعها. فمعادلة نيتشه الأساسية «الوجود = القيمة» واقعة إذن في تراث التبدل الحديث للعلاقة القديمة بين الموجود (on) والخير (agathon). والقيم جميعها، بالنسبة إلى نيتشه، قائمة «في» الحياة و«في» العالم، ولا تمتلك الحياة نفسها أو العالم قيمة. والأمر لا يعني تقييماً سلبياً للحياة والعالم، بل يعني أننا لا نستطيع تقييماً، إذ هما الكل الذي يقوم فيه كل تقدير ويتحرك. ويدرك نيتشه، بالعودة الأزلية مكان اللعب وزمان اللعب لكل حركة تقوم بها إرادة القوة. وتعلمنا عقيدة العودة الأزلية بالضبط انعدام المعنى والقيمة في الكل الذي يتم فيه كل تقدير. «إن القيمة الكلية للعالم

لا يمكن تقديرها». وامتلاك القيمة إنما هو التحديد الأساسي الذي يعطيه نيتشه لوجود الموجود المتناهي، أما انعدام القيمة فهو التحديد الأساسي لكلية الوجود، أي لكلية الصيرورة طبقاً لفكرة العودة الأزلية. وهكذا يظل نيتشه مرتبطاً بالميتافيزيقا سواء في البناء الأساسي الرباعي لإشكالية أو في المعادلة القيمية التي يتخذها بمثابة مبدأ.

بيد أن السؤال الرئيسي في كل تفسير الفلسفة نيتشه قوامه أن نعلم أن كان ارتباطه بهذه الميتافيزيقا التي حاربها بهذا القدر من العنف كلياً- أو أن كان قد تجاوزها بطريقة ما. إن «هايدغر» ينفي في كتابه «دروب لا تقود إلى أي مكان» أن يكون نيتشه قد نجح حقاً في الانفتاح على حرية فجر جديد في العالم. فنيتشه لا يزال بالنسبة إلى «هايدغر» أسير الميتافيزيقا بمقدار ما يتم كلياً نزعتها الأساسية بصورة محددة. ويسوق «هايدغر» تفسيره تبعاً لإرادة القوة على وجه الخصوص. فلقد بلغت ميتافيزيقا العصور الحديثة، في رأي «هايدغر»، نهايتها مع نيتشه الذي أعمل فيها الفكر حتى

بلغ بها نتائجها الأخيرة. لقد بدأت الأزمنة الحديثة، فيما يرى، بتغيير في طبيعة الحقيقة. فلقد أدركوا الحقيقة في القديم بمثابة لا يخفيه الوجود (aletheia)⁽¹⁾ وبمثابة ضياء تظهر فيه جميع الأشياء وتبرز. وقد اكتسبت هذه الحقيقة، التي أقيمت في التحديد الأفلاطوني للحقيقة بمثابة صحة النظرة، النظرة إلى المثل، لقد اكتسبت هذه الحقيقة، حسبما يرى «هايدغر»، طابع اليقين في الأزمنة الحديثة. وأصبحت الطريقة التي يضحي بها الإنسان، أو الذات التي تفكر عن طريق التصورات، متيقناً من الوجود. ويدرك الوجود، تبعاً لذلك، أول ما يدرك بمثابة موضوع أي بمثابة شيء هو ما هو عليه حينما يظهر لذات ما. ويرى، فيما يخصه، أن الإدراك الذاتي للموجود هو في الوقت نفسه رغبة في التصور أو تصور مقصود، وذلك لا على نحو منفصل بل دفعة واحدة. والذات إذن إرادة وتصور، ومحرك التصور كامن في الإرادة.

(1) الكلمة اليونانية التي ترجمت بـ «حقيقية» تشير بمعناها الحرفي إلى كشف القناع عن شيء ما.

والتصور يمثل فعل «جعل الشيء موضوعاً»، فالتصور في حد ذاته إرادة قوة متهكة. وفي رأيه أن نيتشه قد كشف هذه الأرضية الخفية بجلاء. فما تختبره الذات على نفسها يصبح بالنسبة إليها جوهر كل موجود. إن كل شيء إرادة قوة. وينطلق «هايدغر» في تفسير إرادة القوة من ماهية الجوهر حسبما تراها الأزمنة الحديثة، هذا الجوهر الذي يصبح لدي «لايبتس» بوصفه أحيده (موناد)، اشتها (appetitus) وإدراكاً (perceptio)، والذي يتحدد وجوده قوة. ويرى «هايدغر» أن نيتشه قد أكمل بعقيدة إرادة القوة ميتافيزيقا الأزمنة الحديثة التي تفكر الحر على أنه قوة، على أنه «عين ذاته» (selbst). ولذلك فإن الإنسان المجاوز، في نظره أيضاً، إنما هو الإنسان الذي يستقي إرادته من إرادة القوة ويضطلع بالسيطرة على المعمورة. فليس إذن شيئاً سوف يأتي في يوم، بوصفه صيغة وجود جديدة تماماً، بل هو ملازم لإنسانيتنا في ذاتيتها غير المشروطة، وإن كان لم يبلغ بعد حد امتداده العملاق. وإنما ينجم هذا التفسير الذي يزودنا به «هايدغر» عن فلسفة نيتشه، إنما ينجم في الأساس عن رؤية «هايدغر» لتاريخ الوجود وعلى وجه الخصوص عن الطريقة

التي يدرك بها «هايدغر» ميتافيزيقا الأزمنة الحديثة.

بيد أن السؤال لا يزال على حاله وقوامه أن نعلم أن كان نيتشه لم يتجاوز بالتأكيد المخطط الأنطولوجي لمشكلات الميتافيزيقا وذلك من خلال مقصده الأساسي في طريقة «تفكيره العالم». ذلك أننا نجد في فكرة «اللعب» لديه منشأ غير ميتافيزيقي تقوم عليه فلسفة كوزمولوجية. فهو يتحرك منذ كتاباته الأولى في مجال اللعب السري، سواء في ميتافيزيقا الفنان أو في نظرة «هيراكلييتس» إلى «زوس»⁽¹⁾ طفل العوالم الذي يلعب (pais paidon). ولئن كان نيتشه يلتقي في ذلك مراراً وتكراراً مع «هيجل» الذي قال بأن اللعب في لا مبالاته و«طيشه الشديد إنما يشكل الجدية الحقيقية الوحيدة والأكثر نبلاً»، فإنما يعني أنه يغرف إذ ذاك من نبع «هيراكلييتس» المشترك لا أنه يقترب من ميتافيزيقا «هيجل». ولا شك كذلك أن مثالية «كانت» و«شلينغ» و«هيجل» غالباً ما نظرت في

(1) Zeus أو Jupiter سيد الآلهة وإله السماء والأرض في الميثولوجيا اليونانية والرومانية.

العلاقات القائمة بين الخيال والزمان والحرية واللعب، ولكنها اعتبرت على الدوام الإرادة والفكر بمثابة الوجود الأصلي. أما لدى نيتشه فيصبح اللعب الإنساني، لعب الطفل والفنان، المفهوم المفتاح للكون أو مجازاً نحو الكون. وليس يعني ذلك أنه يحمل دون تمحيص التكوين الوجودي الإنسان على الموجود في مجمله، بل العكس هو الصحيح، إذ لا يمكن إدراك جوهر الإنسان وتحديدده على أنه لعب إلا إذا تصورنا الإنسان انطلاقاً من انفتاحه على العالم، يضعه فيه عالم فعال، وليس مجرد شيء داخل العالم إلى جانب أشياء أخرى يفترق عنها بملكات الفكر والعقل،... الخ. فإذا ما وضعنا نصب أعيننا لعب العالم، وإذا ذاك فقط، تمكنت نظرة المفكر من كشف الوهم الأبولوني وأشكال الظاهر المتناهي بتحديثها في «الحياة» الخلاقة الهدامة. وإذا ما اعتبرنا مولد الأشكال المحدودة المؤقتة وأفولها على أنها رقصة دائرية ورمية ترد ترميه الصدف الإلهية تحت قبة «سواء البراءة تكاد تكون سواء»، وإذا ذاك فقط، استطاع الإنسان بفضل لعبة المنتج أن يشعر بقرابه مع حياة الكل، واستطاع أن يحس بمشاركته في اللعب الكبير المتمثل في

مولد جميع الأشياء وموتها، وكأنها يقف وسط مأساة -ملهاة الوجود الكلي. إن العالم يلعب- إنه يلعب بوصفه أساساً ديونيزوسيا، ويتج عالم ظواهر الموجودات الأبولوجي و«يسوق بسوطه» الأشياء المتناهية إلى «المرعي». إنه يلعب فيما هو يبني ويهدم ويشبك الحب بالموت خلف حدود الخير والشر وخلف حدود كل تقدير لأن القيم لا وجود لها، مثلما نعلم، إلا «داخل» هذا اللعب وإنما ديونيزوس اسم لعب القوة الكلية هذا الذي يستعصي على الكلام. وقد كتب نيتشه في آثاره اللاحقة وفي آخر أيامه يقول: «لقد سمي الفن المأسوي الذي يزخر بالتجربتين كي يكون بمثابة المصالحة بين أبولون ديونيزوس. فديونيزوس يولي الظهور أعمق مدلول، ولكنه ينفي هذا الظهور، وينفيه باغتيال... وتبلغ السعادة الديونيزوسية قمته في القضاء التام على المظهر الجميل كأجل ما يكون».

وتكمن سعادة الإنسان الديونيزوسية القصوى في التجربة المفزعة التي تكشف لنا عن «عدم» كل تفريد، والتي تستعيد الإفراد في حركة لعب التفريد. وقد سبق لهذه السعادة القصوى

التي تمتاز بالسمو الديونيزوسي أن وردت في مقطع غامض لدى «هيراكليتس» الذي يسمي الكون الأرفع جمالاً كومة قاذورات. وإن ساحة التحديد الميتافيزيقي الموجود بوصفه موجوداً لتمثل من زاوية المعرفة المأسوية الديونيزوسية بُعد الضياع ومجال عالم تله ظاهر حاصل عن طريق اللعب. وإن الإنسان ليتمتع بإمكانية ضخمة قوامها إدراك الظاهر على أنه ظاهر والغوص انطلاقاً من لعبه الخاص عبر لعب العالم الكبير وإدراك ذاته في هذا الغوص على أنه مشارك في اللعب الكوني. وحيثما يدرك نيتشه الوجود والصيرورة بمثابة لعب، فليس من بعد أسير الميتافيزيقا. وليس الإرادة القوة هنا كذلك طابع جعل الموجود موضوعاً بالنسبة إلى ذات تفكر عن طريق التصورات، بل طابع الخلق الابولوني، كما أن الزمان، من جهة أخرى، يتناوله الفكر وفق عودة المثل الأزلية- فهو ألعَب العالم الذي يحتوي كل شيء وينتج كل شيء ويفني كل شيء، وأما العنصر المتألق في صورة الإنسان المجاوز فلإنها يشير إلى «اللاعب» لا إلى مرتكب أعمال العنف أو إلى عملاق التقنية. وقد كتب نيتشه يقول في «هو ذا الإنسان»: «إني لا أعرف طريقة غير

اللعب كما ينصرف المرء إلى المشكلات الكبرى، وإنه ليشكل إحدى العلامات الأساسية التي تستين العظمة من خلالها» (هو ذا الإنسان، ص 67). ولكن الإنسان الذي يلعب والمتفتح على الإله ديونيزوس يعيش معه، هذا الإله عديم الشكل الذي يشكل ويلعب، لا يعيش في ارتباط المتشرد الذي ينعم بحرية غير مشروطة. فهو مشارك في لعب العالم ويبغي بعمق ما كان ضرورياً، أي ما يفضي إلى تغيير القدر، ولثل هذه الإرادة التي لا تعني الخضوع للقدر المحتوم بل المشاركة في اللعب، يقدم لنا نيتشه صيغة «حب القدر» (amor fati)، ويشير نيتشه في مديح ديونيزوس الذي عنوانه «المجد والأبدية» إلى تجربته الجوهرية في الحياة بوصفه شاعراً وفيلسوفاً على أنها «الانسجام الكوني بين الإنسان والعالم عبر لعب الضرورة». «يا شعار الضرورة! ويا نجمة الوجود العليا/ التي لا تبلغ إليها أمنية/ ولا يلطخها النفي أياً كان،/ أيها التوكيد الأبدي للوجود،/ إني إلى الأبد توكيدك،/ لأنني أحبك أيتها الأبدية!» (هو ذا الإنسان، وقصائد ملحقة، ص 286).

ترسم فصول الكتاب مراحل فكر نيتشه منذ كتابه الأول (ولادة المأساة) حتى آخر كتبه (إرادة القوة)، ويركز أكثر ما يركز على «هكذا تكلم زرادشت» يحلله بدقة وشاعرية.

يتحدث عن ميتافيزيقا الفنان والتنوير لدى نيتشه والبشارة وتهديم التراث الغربي وعلاقة نيتشه بالميتافيزيقا بوصفها أسراً وتحريراً فينفذ إلى صميم فكر هذا الفيلسوف الذي لعب دوراً خطيراً في حياة الفكر الغربي ويحيط به بكل أبعاده ومفاصله، بالإضافة إلى ما يقوم به من مقارنات دقيقة وموجزة مع التراث الغربي برمته، من أفلاطون إلى هيدجر.

تجتمع لهذا الكتاب صفتان قلما نجدهما في هذا النوع من الكتب: العرض البسيط الواضح والعمق، إضافة إلى كثير من الشاعرية والشفافية التي يتميز بها المؤلف وهو فيلسوف ألماني معروف.

الترجمة ممتازة وهي على مستوى الأصل، ردته ببيان عربي سلس وأصيل.

فلسفة نيتشه

من ولادة المأساة وإلى آخر كتبه إرادة القوة النقد لدى نيتشه ينطبق على الثقافة، وهو أمر ينضوي ضمنه بيسر ما هو أكثر عمقاً، نعني المكاشفة الفلسفية، أساساً مع الميتافيزيقا الغربية. إن نيتشه يُخضع بالتأكيد لنقده الهدام ثقافة الماضي برمتها فقد انفصل نيتشه منذ البداية عن النقاد ذوي النزعة الأخلاقية الذين صادفوا رواجاً في القرن التاسع عشر وذلك بغوصه بعيداً في الماضي ووضع النقل الغربي موضع تساؤل من أساسه.

من الكتاب

فلسفة

ISBN: 978-9922-653-46-4



9 789922 653464



دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان
العمارة - بيروت
darkbalmiya@yahoo.com



العمارة - بيروت - شارع النخلة
07819141219 / 07782911543
darkbalmiya@yahoo.com