جامـــــــــعة وهـــران 2

كلية العلـــــوم الاجتمـــــاعية

مدرسة الدكتوراه للعلوم الاجتماعية و الإنسانية

تخصص فلسفة

أطروحـــــــة

للحصول على شهـــادة دكتوراه في العلوم

حضور فكر نيتشه في الفلسفة الفرنسية الراهنة

مقدمة ومناقشة علنا من طرف

الباحث: بن دوخة هشام

تحت إشراف

أ.د.عبد اللاوي عبد الله

أمام لجنـــــة المناقشـــــة

اللقب والاسم	الرتبـــــة	المؤسسةالأصلـــية	الصـــــفة
بن مزيان بن شرقي	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهـــران 2	رئيـــــسا
عبد اللاوي عبد الله	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهـــران 2	مشرفا ومقـــــررا
الزاوي الحسين	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهـــران 2	منـــاقشا
قواسمي مراد	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	منـــاقشا
بلعاليا دومة ميلود	أستاذ التعليم العالي	جامعة الشلف	منـــاقشا
شوقي محمد الزين	أستاذ محاضر–أ–	جامعة تلمسان	منـــاقشا

السنة الجامعية 2019/2018

جامـــــــــعة وهـــران 2

كلية العلـــــوم الاجتمـــــاعية

مدرسة الدكتوراه للعلوم الاجتماعية و الإنسانية

تخصص فلسفة

أطروحـــــــة

للحصول على شهـــادة دكتوراه في العلوم

حضور فكر نيتشه في الفلسفة الفرنسية الراهنة

مقدمة ومناقشة علنا من طرف

الباحث: بن دوخة هشام

تحت إشراف

أ.د.عبد اللاوي عبد الله

أمام لجنـــــة المناقشـــــة

اللقب والاسم	الرتبـــــة	المؤسسةالأصلـــية	الصـــــفة
بن مزيان بن شرقي	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهـــران 2	رئيـــــسا
عبد اللاوي عبد الله	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهـــران 2	مشرفا ومقـــــررا
الزاوي الحسين	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهـــران 2	منـــاقشا
قواسمي مراد	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	منـــاقشا
بلعاليا دومة ميلود	أستاذ التعليم العالي	جامعة الشلف	منـــاقشا
شوقي محمد الزين	أستاذ محاضر–أ–	جامعة تلمسان	منـــاقشا

السنة الجامعية 2019/2018

الإهــداء

إلى الأب الروحي: أستاذي حميد حمادي رحمه الله الذي

لازلت أعاني فقدانه في صمت. أهدي هذه المحاولة.

إلى جميع الزملاء في العمل، وفي دفعة مدرسة الدكتوراه للعلوم

الاجتماعية والإنسانية.

إلى كل أفراد العائلة.

كلمة شكـــر

أشكر أستاذي المشرف: الأستاذ الدكتور عبد الله عبد اللاوي على تحفيزه لي وعلى نصائحه السديدة وعلى صدره الرحب الذي تحملني كثيرا، له مني جزيل الشكر.

أشكر أستاذي: الأستاذ الدكتور الموقر بن مزيان بن شرقي، على تشجيعه لي، وعلى منحي فرصة قول وكتابة شيء من الفلسفة، له مني كل التقدير والعرفان.

أشكر كل أعضاء لجنة المناقشة على تحملهم عناء القراءة.

أشكر السيدة "خضرة" على دعمها المعنوي الكبير.

المقدمـــــة

المقدمة:

ونحن في الألفية الثالثة للميلاد، لايزال حضور فكر "نيتشه" مشعا. وبطرق جديدة أعاد من خلالها فتح أبواب الأسئلة الفلسفية الكبرى على مصاريعها، وهو جزء منها، لينفي كل إجابة أحادية المفهوم، سلطانية الحقيقة. فقد كان التفكير المحرض لإعادة طرح السؤال ومعاودة التساؤل، بعيدا عن الوصايا السلطوية التي ما إنفكت تواصل أسرنا داخل سخافات إن صح التعبير، وما أكثرها عددا !، من سخافات ميتافيزيقية، أو سخافة التقيد بالتقاليد والأعراف التي حرمتنا من التقدم والتخلص من الأخطاء.

إن محاولتي: "حضور فكر نيتشه في الفلسفة الفرنسية الراهنة"، محاولة إختلافية، دون إدعاء إمتلاك الإجابة المنتظرة حول الأسئلة التي خلفها فكر "نيتشه". بالعكس من ذلك تماما، ربما سعت هذه المحاولة للإستجابة لنداء "نيتشه" القاضي بأن الجينيالوجيا ليست سوى إعادة مساءلة لاغير.

إن الإجابة اليقينية حول حقيقة مقولات وأفكار فلسفية خلفتها شذرات مفتوحة "لنيتشه"، لم تتحقق إلى الآن، على الرغم من التناسل الرهيب إن صح التعبير لعديد من القراءات الخصبة والثرية والملهمة والمتنوعة في سبيل بلوغ مرام ذلك.

وكما ذكرنا أعلاه، يختلف موضوع بحثنا من حيث إهتمامه لا بفكر "نيتشه" فحسب، وإنما أكثر من ذلك بالإنفتاح على أهم القراءات الفرنسية التي ألهمتها أفكار العقل الحر.

إن إختيارنا عنوان:" حضور فكر نيتشه في الفلسفة الفرنسية الراهنة" هو إختيار واع، مرده ملاحظتنا أن إستقبال وإستلهام فكر "نيتشه" على حد سواء، داخل الثقافة الفرنسية

لم يتوقف، ما يسمح لنا بالقول أنه يتبع بإستمرار. ذلك مايبدو أشد الوضوح حاضرا في القراءات الفرنسية الراهنة لفكر "نيتشه" وفي مواقفها المثيرة من قراءة "هايدغر" الميتافيزيقية على وجه الخصوص من جهة. ومن جهة أخرى، تبدو القراءات الفرنسية منذ إستقبالها لفكر "نيتشه" إلى الوقت الراهن، الأكثر تحررا فيما يمكن أن ننعته بإجحاف "هايدغر" الميتافيزيقي المبكر لفكر "نيتشه"، ومن ثمة كان لتلك القراءات الفرنسية في مجملها القدرة على التأسيس لضرورة إعادة بعث فكر "نيتشه" وفتحه بما هو مشروع في كله موجها للكل لا إلى أحد وليس نص "هكذا تكلم زرادشت" فحسب !.

إذا إعتمدت هذه المحاولة في مجملها على قراءات فرنسية وسعت جاهدة إلى الإنفتاح على أهم التأويلات الفرنسية لفكر "نيتشه" المبكرة منها والمعاصرة وحتى الراهنة، دون أن ننخرط فيها كلية، فلعل ذلك يعود إلى طبيعة الموضوع الذي سعى إلى الإلمام بحماسة التأويل الفرنسي لفكر"نيتشه". ثم إذا كانت القراءات العربية في هذه المحاولة قليلة الذكر، فهذا لايعنى أننا تحاشينا ذكرها، بل بالعكس من ذلك، ساهمت الكثير من القراءات العربية بلاشك، في تحديد الإتجاه الذي سارت عليه هذه المحاولة، سيما تلك القراءات المبكرة بالعربية، مثل قراءة الدكتور بدوي عبد الرحمن والدكتور فؤاد زكريا، في قراءتهما الأصيلة والمهمة لفكر "نيتشه". كما لاننسى إستحضار بعض من القراءات العربية المعاصرة مثل " قراءة محمد أندلسي": حول "نيتشه وسياسة الفلسفة"، وكذا قراءة الباحثة التونسية فوزية ضيف الله في محاولتها الهامة: "كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهايدغرية". ولاتفوتنا الفرصة أيضا للإشارة إلى الأعمال الأكاديمية الجزائرية حول فكر "نيتشه"، على الأقل بقسم

الفلسفة بجامعة وهران، على غرار محاولة الزميل الأستاذ الدكتور:"بودومة عبد القادر": "الكتابة وتجربة الإختلاف عند نيتشه"، ومحاولة الصديق الأستاذ الدكتور: "مراد قواسمي"، في محاولته:" تصور التاريخ عند نيتشه"، ثم أطروحة أستاذي حمادي حميد(رحمه الله) حول "التجربة الجمالية في الفكر الفلسفي لفردريك نيتشه"، التي كانت بالنسبة لمحاولتنا بمثابة المرجعية الأساسية، نمت وفقها الكثير من الأفكار التي قاربتها محاولتنا بالنقاش والتحليل. لقد كان لهذه البحوث الأكاديمية مساهمة كبيرة من حيث الجانب المنهجي، وكذلك من حيث إختيارنا لمسار جديد لمحاولتنا هذه.

وإذا مضينا في طبيعة موضوع هذه المحاولة، نجد أن الإشكالية التي عكست هاجس إنشغالنا مسبقا، تمثلت في التساؤل حول وضعية فكر "نيتشه" في الفلسفة الفرنسية الراهنة؟. وذلك هو الإشكال الأساسي بما هو تساؤل حول ماهية القراءات والتأويلات الفرنسية الراهنة لفكر "نيتشه" ؟.

وإن كانت هذه الإشكالية في الحقيقة إستلزمت طرح كذلك أسئلة فرعية تكملها في مجموعها، مثل أسئلة أصول قراءة "هايدغر" الميتافيزيقية وحدودها؟، وكذلك عن موقف "نيتشه" من ثقافته الألمانية وتصوره للثقافة البديلة ؟.

إن محاولتنا الوقوف عند الإشكال الذي طرحناه والأسئلة المفرزة عنه، إستلزم إتباع المقاربة التأويلية من خلال نصوص وشذرات "نيتشه" من جهة، ومن جهة أخرى، كان لابد من الإنفتاح على أهم قراء وشراح "نيتشه" من الألمان: "كهيدغر خاصة" ومن الفرنسيين مثل:"ميشال هار" وماتيو كسلر" و"لوك فيري" و"ميشال أونفراي" وغيرهم.

المقدمة

إن أهم الصعوبات التي واجهت هذه المحاولة، تمثلت أساسا ليس فيما دأب البعض من الباحثين حول فكر "نيتشه التحجج خلفها، فيما يخص قلة المصادر والمراجع. بل بالضد من ذلك نعتقد أنه بعد إكتمال أعمال "نيتشه" ورسائله محققة، بات ضروريا بذل جهد لتعلم شيء من اللغة الألمانية بغية محاكاة روح الفيلسوف الحر. ثم إن غزارة القراءات إن صح التعبير وخاصة الفرنسية منها حول فكر"نيتشه"، أضحت بادية للعيان بما يزيد من صعوبة الإلمام بها كلية. وكان لفقدان الأب الروحي لهذه المحاولة، عنينا به أستاذي الراحل حمادي حميد(رحمه الله) معاناة كبيرة في بحثنا، إذ كدنا أن نصرف النظر عنه أحيانا كثيرة، لأنه بدى لنا متعسر وغير ممكن، لولا مؤازرة أستاذي المشرف:الأستاذ الدكتور عبد الاوي عبد الله، ولولا كذلك تشجيع أستاذي القدير: الأستاذ الدكتور بن مزيان بن شرقي.

توزعت هذه المحاولة على أربعة فصول، يحتوي كل فصل في مجمله على مبحثين، متفاوتة في الحجم، نظرا لإختلاف الأفكار المعالجة فيها. وذلك بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة.

خصصنا الفصل الأول:" أهمية قراءة هايدغر الميتافيزيقية لنيتشه وحدودها"، لقراءة نعتقد أنها أهم قراءة كلاسيكية ألمانية مبكرة، تلك هي بإمتياز قراءة هايدغر لمقولات "نيتشه" بما هي في مجملها ذات بعد ميتافيزيقي. ثم حاولنا الوقوف عند الجدل الذي أثارته هذه القراءة وسط كثير من قراء "نيتشه" الفرنسيين.

أما الفصل الثاني: "نيتشه والألمان"، فتعرضنا فيه لموقف "نيتشه" من الثقافة الألمانية، من خلال نماذج تجد حضورها في شذرات "نيتشه"، مثل نموذج:"كانط" و"هيجل" ثم موقفه من ثقافة عصره الرومانسية من خلال حواره المثير مع "شوبنهاور" في الفلسفة وفاغنر" في الموسيقى.

أما الفصل الثالث:" من الثقافة الألمانية إلى الثقافة الفرنسية"، فقد أشرنا من خلاله إلى تجربة الجنوب التي تلخص في نظرنا القطيعة الحقيقية مع الثقافة الألمانية وكذلك فاعلية هذه التجربة بالنسبة إلى "نيتشه" في الإبداع والتحول من التشاؤم الرومانسي نحو محاكاة محددات الجنوب مثل "الظهيرة الكبرى" وموسيقى المتوسط" بما هي دلالات لتبني ثقافة جديدة قائمة على محبة الحياة والشغف بالتحدي والخلق الجمالي. وفي هذا السياق إنتقلنا إلى إكتشاف "نيتشه" لما أسميناه بالثقافة الفرنسية وشغفه بها ممثلة في الأدب الذي عكس توجها لثقافة فرنسية ذات ذوق رفيع في نظره.

وأشرنا في الفصل الأخير من هذه المحاولة:" حضور فكر "نيتشه" في الفلسفة الفرنسية"، إلى مراحل التلقي الفرنسي لفكر "نيتشه" عبر مرحلتين أساسيتين. مرحلة أولى يمثلها جيل الإستقبال، ثم مرحلة ثانية تعود إلى ما إقترحنا تسميته بجيل الإستلهام. ثم ختمنا هذا الفصل بنماذج من القراءات الفرنسية الراهنة لفكر "نيتشه"، ممثلة أساسا في قراءة "لوك فيري" ثم قراءة "ميشال أونفراي". لنخلص إلى الإشارة إلى إستمرار السجال حول تبني فكر

"نيتشه" داخل الفلسفة الفرنسية الراهنة. هذا السجال حول التعاطي الفرنسي الراهن لفكر "نيتشه"، هو الذي خلصت خاتمة هذه المحاولة إلى إعتباره سجالا مبررا في إستمرار إستلهام مقولات "نيتشه" بغية إعادة تأسيس مفاهيم جديدة بالنسبة للفلسفة الفرنسية الراهنة، والذي إستمر في الكشف عن مفارقات تم من خلالها تأويل فكر "نيتشه" على النحو الذي أريد له.

الفصل الأول :

"في أهمية قراءة "هيدغر" الميتافيزيقية "لنيتشه" وحدودها"

- المبحث الأول: خلاصة قراءة "هايدغر" الميتافيزيقية لنيتشه.
- المبحث الثاني: حدود قراءة "هيدغر" الميتافيزيقية "لنيتشه".

المبحث الأول: خلاصة قراءة "هايدغر" الميتافيزيقية "لنيتشه".

1- مدخل لقراءة "هايدغر"" لنيتشه".

تعتبر القراءة الهايدغرية "لنيتشه"، إحدى أهم القراءات الكلاسيكية المبكرة، إن لم نقل أنها أول أعمق قراءة ألمانية دون منازع[1]*. وتكمن ضرورة الوقوف والعودة إلى خلاصة الحوار الهايدغرى "لنيتشه"، في سببين مهمين: أولهما: أنّ "هايدغر"،إستطاع من خلال حواره مع "نيتشه"إخراج هذا الأخير من رفوف المكتبات الألمانية، بعد أن كان حبيسها لفترة غير هيّنة من الزمن، وبعد أن كان مؤلف "ميلاد المأساة" La naissance de (la Tragédie) محصورا فحسب في الدائرة الضيقة لأساتذة الفيلولوجيا (Les proffeseurs de la philologie).

وثانيهما : أن النقاش الهايدغري "لنيتشه"، شكّل ما يسمى بالقراءة الفاتحة لظهور قراءات لاحقة لنيتشه مثيرة، وتأويلات متعدّدة، خاصّة الفرنسية منها.ذلك أنّنا لاحظنا كما سنبيّن لاحقا، أنّ معظم القراءات الفرنسيّة سواءا المتقدمة أو حتى الرّاهنة، إنّما تنطلق دائما من خلاصة الحوار الهايدغري "لنيتشه"، إمّا منخرطة فيها أو متجاوزة له. وكأني بهذه القراءة –الهايدغريّة– إستطاعت كسر هاجس خوف الاقتراب من شذرات

---

[1]*- لا نقصد بالقراءة الهايدغرية " أنها القراءة الكلاسيكية الوحيدة " لنيتشه"، بل ثمة قراءات ألمانية " لنيتشه" سابقة عليها، نشير في هذا السياق على سبيل المثال إلى قراءة " كارل ياسبرز" مثلا Karl Jaspers في مؤلفيه حول " نيتشه"، الأول : " نيتشه"، مدخل إلى فلسفته" (Nietzsche introduction à sa philosophie).، والثاني : " نيتشه" والمسيحية"(Nietzsche et le christianisme). ويمكن تلخيص قراءة " ياسبرز" " لنيتشه" بالتأويل الوجودي المسيحي لفكر " نيتشه" ، أراد من خلاله " ياسبرز" إضفاء نوع من المصداقية على فلسفته الوجودية.

مفتوحة وغاوية(Tentatrices) وفتحت مجال التأسيس لمحاولات (des tentatives) حول شظايا كان يحلو "لنيتشه" أن يكتب وفقها. من هنا أضحت مساءلة القراءة "الهايدغريّة""لنيتشه"، ضرورة ملحة للوقوف عند أهميتها من جهة ولكشف حدودها من جهة أخرى، من خلال تحفظّات أثارتها تأويلات فرنسية جديدة لفكر"نيتشه" من قبل جيل جديد، من شبان فلاسفة فرنسيين، حاولوا إعادة بعث الرّوح النيتشويّة بنفس جديد، وقراءات جديدة تسعى جاهدة لتجاوز القراءات الكلاسيكية المبكّرة "لنيتشه" وقراءة "هايدغر"على وجه الخصوص.

من خلال هذه الإشارة العامة للقراءة الهايدغريّة "لنيتشه"، سنحاول في هذا الفصل أن ننظر في موقف "هايدغر" الأنطولوجي، الذي به ينتقد بعض المواضيع التي عالجها نيتشه : كيف قرأ "هايدغر" فلسفة "نيتشه" ؟، وما هو المعيار الذي أقام عليه "هايدغر" خلاصة حواره "لنيتشه"، وكيف إنعكست هذه القراءة على التأويلات اللاحقة ؟ .

يقول "هايدغر" :« صارت الفلسفة العالمة ، في الواقع، بنهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بتأثير من "نيتشه" : فلسفة قيم وظاهرية القيم » [1].

إنطلاقا من هذا القول، يمكننا تحديد المبدأ الأوليّ الذي أقام عليه "هايدغر"نقاشه مع "نيتشه"، نعني به المبدأ القائم على ضرورة تحديد مفهوم القيمة في فكر "نيتشه"، أو بالأحرى تحديد لا منطوق دلالة القيمة بالنسبة "لنيتشه". وذلك بإعتبار أن حقيقة الفكر بالنسبة للمفكر فيها يرى "هيدغر" لا تنكشف حق الإنكشاف ما لم يتمّ

[1] - Heidegger (M), Nietzsche, tome 1, traduit de L'allemand par Pierre Klossowski, Gallimard, 1971, p.81.

إستنطاق ما لم يفكر فيه[1]. فما هي إذن دلالة لفظ القيمة عند " نيتشه"؟. للإجابة على هذا السؤال ينبغي فيما يرى "هايدغر" العودة إلى الشذرات الموجودة في مؤلف"إرادة الاقتدار"(Will zur Macht)، وهو كتاب متأخر النشر منسوب إلى "نيتشه". يحلل "هايدغر" إذن دلالات مفهوم القيمة بالنسبة "لنيتشه" ويستنتج أنّ مفهوم إرادة الاقتدار هو قيمة القيم بالنسبة إليه، بل إن مفهوم "إرادة الإقتدار هو معيار تشريع القيم الجديدة . من هنا كانت ماهية الكينونة (L'essence de l'etre) هي "إرادة الإقتدار، لا من حيث أنّها أصل القيم الجديدة فحسب، بل أكثر من ذلك فهي بنية الكائن بها هو كائن . إنّ السؤال عن أصل مفهوم "إرادة الاقتدار" في نظر "هيدغر" جزء ل يتجزأ من السؤال عن ماهية القيم وبالتالي عن ماهية الكائن أو عن ماهية الكينونة، ستصبح إذن دلالة "القيمة" بموجب مفهوم "إرادة الاقتدار" تأويلا للوجود من حيث هو إرادة اقتدار"[2].

إنّ مفهوم "إرادة الإقتدار" تبعا لقراءة "هايدغر"، بإعتباره معيارا للقيمة وماهية الكائن، يضرب بجذوره في أرض "الميتافيزيقا (La Métaphysique). في الجزء الثاني من كتابه حول "نيتشه"، يقول "هايدغر":« إرادة الاقتدار هي خاصيّة الكائن الأساسية باعتباره كائنا، وما دامت كذلك لا يمكن أن تفهم أو أن تفكر إلاّ في ضوء

[1] - voir :Heidegger (M), Qu'appelle_t_on penser ?, traduit de L'allemand par Aloys Beker et Gérard Granel, presse universitaite de France, 1992, p.52.

[2]- voir: Ibidem.

علاقتها بالكائن، أي لا يمكن أن تُفهم إلاّ "ميتافيزيقيا" »[1]. معنى هذا أن إرادة الإقتدار موضوع فهم ميتافيزيقي، ويترتب عن ذلك أنّه لا مجال لفهم فكر"نيتشه" إلا بمساءلة فكره إنطلاقا من سؤال الفلسفة الأساسي، أي سؤال وضعية الكينونة. وليس الهدف وراء هذه المسألة بالنسبة "لهايدغر" العثور على جواب داخل فكر "نيتشه"، بل الغاية من ذلك هي الوقوف عند فكره وعبره وضده معا من أجل أن نتبيّن ونستقرأ الإشكال الذي طرح على الميتافيزيقا . نفهم إذن أنّ "هايدغر" يلحّ على ضرورة مناقشة –إرادة الاقتدار– ضمن بنية الفكر الميتافيزيقي، فوحده هذا الأخير فيما يرى "هايدغر" كفيل بأن يبدي ويجلي ما خفي أو ما تعذر فهمه في فكر "نيتشه".

إنّ السؤال الذي وجّهه "هايدغر" مسبقا لفكر"نيتشه"هو : هل نستطيع أن ندرج فكر هذا الأخير فيما وراء كل ميتافيزيقا (au-delà de toute métaphysique)؟، أو ليس هو ذاته – نيتشه– مجرد ميتافيزيقي إنتقد المسيرة الميتافيزقية (La démarche métaphysique) إلى حد الآن؟. بعبارة أخرى "هايدغرية": أينبغي علينا أن ننخرط في تأويل مفكر في علاقته بأعماله؟، أم بالعكس من ذلك، ما يلزم هو التّنقيب في ورشات فكره على علامات ورموز تميل إلى مجاوزة ما كان يرمي هو ذاته للوصول إليه؟. إنطلاقا من هذه الأسئلة، نجد "هيدغر" منخرطا في أطروحته الرّامية إلى استقراء النسق الميتافيزيقي المحض،(La cohérence véritablement métaphysique) المقيم بين ثنايا فكر "نيتشه"، والذي كما

[1]- **Heidegger (M), Nietzsche, tome 2, traduit de L'allemand par Pierre Klossowski, Gallimard, 1971, p.81.**

يؤكد على ذلك " ميشال هار" (Michel Haar) :« لم ينتبه إليه قارئ "لنيتشه" من دون شك قبل هايدغر »[1].

إنّ السؤال الذي يلفت إنتباهنا في هذا السياق بعمق هو: ما هو الأثر الميتافيزيقي الذي يخيّم على فكر "نيتشه" ؟، وأين يكمن هذا الأثر بين مفاهيم ومقولات "نيتشه" الأساسية ؟، وبأي طريقة خلص "هيدغر" إلى أن "إرادة الإقتدار"، بل كل مقولات "نيتشه" الأساسية لا زالت تتخبط في الدّور الميتافيزيقي (Le cercle Métaphysique)على الرّغم من مشروعها الهادف إلى تخطي هذا الأخير ؟ .

إنّ مغامرة "نيتشه" الميتافيزيقي (un Nietzsche métaphysicien)، تطرح هنا كما يؤكد على ذلك "ميشال هار" مرارا وتكرارا، طبيعة علاقة أكثر من ثرية ولكنها معقدة في اللحظة عينها، بين "هايدغر" و"نيتشه": كون أن ما من مفكّر أقام حوارا أكثر من شيق ومفارق (paradoxal) مع سالفه، مثل ذلك الحوار الذي أقامه هايدغر مع "نيتشه"[2].

ثمّ إنّ المسألة الأساسية فيما يبدو لنا والتي ينبغي أن ننتبه إليها جيّدا، هي أنّ المتتبع لمسار التأويل "الهايدغري" "لنيتشه"، سيلاحظ لا محالة ، أنّ مسار ذلك التأويل مبني على قراءة تقدميّة –تطوريّة تفصح عن قراءات (Des lectures) مختزلة في خلاصة واحدة، إنتهى إليها "هايدغر" و هو يحاور "نيتشه". ذلك ما يؤكد عليه "ميشال هار"،

---

[1] - Haar (M), la fracture de l'histoire, Douze essais sur Heidegger, Edition Jérome Millon, Grenoble, 1994, p.202.

[2]- Voir : Ibid, p.p 189- 190.

في قوله :« إنّ قراءة "هايدغر" "لنيتشه"،هي قراءات متطورة ما يجعل من الصعوبة بما كان دمجها في قراءة واحدة، ذلك أن تأويل "هايدغر" "لنيتشه"، يفصح عن تحول عميق، منذ مؤلف "هايدغر" مقدمة في الميتافيزيقا (Introduction à la Métaphysique) سنة 1935، إلى غاية مؤلفه: ما الذي نسميه فكرا؟ (Qu'appelle –t-on penser) سنة 1951-1952. » [1]*

ثّم إنّ هذه القراءة في أصولها بهذا الشكل الذي طرحه "هايدغر"، هي محاولة من طرف هذا الأخير لتأصيل دلالات جديدة لمفاهيم كان "نيتشه" قد حدّد رموزها في شذراته.

نعتقد أنه لابد من ملاحظة عدّة مستويات في معالجة "هايدغر" لمفاهيم "نيتشه" الأساسية، إذ أنه يرجع إليه في محاولة لتقييمه من الناحية الميتافيزقية، يربط بين هذه المستويات بمنظور يهدف إلى تحويل "نيتشه" كحدث بارز داخل تاريخ الفلسفة من جهة، ومن جهة أخرى يجعل منه لحظة مهمة خاصة بالثقافة الغربية، وهي بلغة "هايدغر"لحظة إكتمال الميتافيزيقا، أو فلنقل "نيتشه" ملخصا أساسيا لكلّ أطوار الميتافيزيقا الغربية.

---

[1]- Haar (M), la fracture de l'histoire, op.cit, p.199.

***- يؤكد " ميشال هار" على هذه الفكرة كذلك في نصه المعنون ب: " الامفكر فيه الملتبس حول الإنسان الأعلى"(L'inpensée ambivalent du surhomme)، حيث يشير أنه توجد تقريبا ثمانية قراءات مختلفة لهايدغر حول دلالة الإنسان الأعلى . وذلك ما بين فترة 1935 إلى 1953. أنظر الكتاب نفسه، ص 160-162.**

لقد إستعاد "هايدغر" "نيتشه" إذن إنطلاقا من فلسفة يبتعد عنها فكره في أصوله، ما يستدعي حيرة أيّ قارئ لنيتشه بحق !. وعلى الرغم من ذلك لا مفر من متابعة "هايدغر" في مساره قارئا "لنيتشه" لعلّنا نكشف عن مفارقة هكذا قراءة !.

قبل أن نشرع في تتبع مسار قراءة "هايدغر" الميتافيزيقية "لنيتشه"، يستوقفنا بادئ ذي بدء، سؤال أساسيّ: ألا وهو: ما الذي يقصده "هايدغر"من مصطلح "الميتافيزيقا"؟. إنّ السؤال هذا عينه فيما يبدو لنا أكثر تعقيدا من محاولتنا تتبع مسار مغامرة قراءة "هايدغر" الميتافيزيقية " لنيتشه" !.

قد يمكن القول أنّ "هايدغر" أرسى مفهوم الميتافيزيقا على تلك العلاقة القائمة بين مصطلحيه الشائعين، وهما: الكائن والكينونة(L'etre et l'étant) ومن خلال ذلك لا يتردّد "هايدغر" في الحكم على كل الميتافيزيقا بأنها نسيان لسؤال "الكينونة". يقول "هايدغر" في ذات السياق:« صحيح أنّ الميتافيزيقا تمثل الكائن في كينونته(La métaphysique représente l'étant dans son etre)، ومن خلال ذلك تفكّر في كينونة الكائن، لكنّها لا تفكّر في الفرق بين الكينونة والكائن (....) الميتافيزيقا لا تطرح سؤال الكينونة في حدّ ذاته »[1]. يبدو لنا أنّ "هايدغر" يحاكم الميتافيزيقا الغربيّة و يلبسها تهمة إهمال فهم الكينونة، لقد ظلت هذه الأخيرة حسبه أمرا

[1] - Heidegger (M), Lettre sur L'humanisme, Aubier édition, 3e éd, Paris, 1992, pp.49-50.

ملتبسا ومستترا ومنسيا، لذلك نادى "هايدغر" بضرورة تخليصها من الحجب الذي طالها[1] .

و كما أنه سارع في مستهل كتابه الأساسي: "الكينونة و الزّمان" (Sein und Zeit)، إلى مساءلة مفهوم الكائن"، فإنه أكدّ أنّ الأحق بالمساءلة هو "مفهوم الكينونة[2].

ومن ناحية أخرى يمضي مفكر الغابة السوداء "بالكينونة" إلى أقصى مدى لها. ويمكننا ملاحظة ذلك من خلال الأهمية التي يربط بها بين "الكينونة"و"الإنسان"، ذلك أنّ هذا الأخير، هو وحده الكائن التي تهمّه مسألة "الكينونة"، كينونته هو، وكينونة الكائنات الأخرى في اللحظة عينها، ولذلك يعتبر –الإنسان– الكائن الأنطولوجي الوحيد.[3] نفهم من ذلك أنّه–الإنسان– الكائن المميّز حسب "هايدغر". وهذا التميّز ينحصر في كون الإنسان الكائن الفريد الذي يملك القدرة على فهم الكينونة و التّجاوب مع نداءها .[4]

إنّ الدّرس الذي نستخلصه في تتبعنا السريع للتقويض الهايدغريّ الميتافيزيقي بمفهومه الكلاسيكي، مفاده أنّ"هايدغر" أراد إعلان ضرب من الثورة في جهة "الميتافيزيقا". بل

---

[1] - voir : Heidegger (M), Introduction à la Métaphysique, trad. de L'allemand Gilbert Kahn, Gallimard, Paris, 1967, p.92.

[2] - voir : Heidegger (M), Etre et Temps, trad. de L'allemand par François Vezin, Gallimard, Paris, 1986, p.21.

[3] - voir : Ibid, p.36.

[4]- voir : Heidegger (M), Nietzsche, tome 2, op.Cit, p.205.

أكثر من ذلك أراد زحزحة وتغيير وضعية الكينونة داخل الميتافيزيقا، والأدهى من ذلك أنّه إعتبر الميتافيزيقا المسؤولة في خلخلة مكانة "الكينونة"، إذ نقلتها إلى مقام مغلق، بينما لا يريد هو –هايدغر– سوى ردّ "الكينونة" إلى مكانتها الأصيلة، ومهما تفلسفت "الميتافيزيقا"، فليس قدرها إلاّ التّفلسف على "الكينونة" والتفكير بدءا من مفهوم "الكينونة".

2– مفاهيم الميتافيزيقا الخمسة وتمثلاتها في فكر "نيتشه" :

تلخّص دروس "هايدغر" التي تعود إلى سنة 1940، والمعنونة بـ:"ميتافيزيقا نيتشه"[1]* (La Métaphysique de Nietzsche)، جوهر الميتافيزيقا. وذلك من خلال خمسة مفاهيم أساسية فيما يرى "هايدغر"، تشكّل في مجموعها نسقا كليّا (Un tout systématique). فمن جهة نجد ضمنيا داخل كلّ ميتافيزيقا سؤالا حول: طبيعة الكائن وماهيته(Son essentia)، وهذا ما يسميه "هايدغر" بخاصية كينونة الكائن (La propriété d'etre de l'étant). ومن جهة اخرى نجد تساؤلا حول الطريقة التي تتواجد من خلالها كينونة الكائن في كليتها(son existetia). إنّ السؤالين حول: طبيعة كينونة الكائن وكيف تتواجد؟ ، يؤسسان لحقيقة لا تقبل التخفّي، إنّها حقيقة ماهية الكائن –(L'essence de l'etant). بعبارة أخرى تسعى "الميتافيزيقا" جاهدة لتقديم تصوّر معيّن حول حقيقة الكائن وماهيته في العالم التي يحتويه، بيد أنّ هذه الحقيقة –ماهية الكائن– نفكّر دائما تاريخانيا (Historialement) من

[1]*- نعتمد في هذا السياق على مؤلفي "هايدغر": نيتشه1 و نيتشه2 ، والكتابين عبارة عن ثمرة سلسلة من المحاضرات خصها هايدغر حول نيتشه من سنة 1936 إلى 1942. وظهر الكتابين لأول مرة سنة 1961.

طرف الإنسان، من هنا تبدو حقيقة "كينونة الكائن" في كلّ موضع ميتافيزقي على حد تعبير "هايدغر":« مبنية، ومؤسس لها، وكذلك محفوظة من طرف الإنسان. » [1]. بيد أن هذا الإنسان ينخرط تاريخانيا في العالم وبذلك يحدّد كينونة الكائن، يقول "هايدغر":« خصوصية "الكينونة"*: الكائن بما هو كائن، والكائن في كليته، ثمّ نموذج ماهية الحقيقة، وتاريخ الحقيقة، وأخيرا الإنسانية محوّلة في ذاتها حفاظا على الحقيقة، تنحصر وحدة الميتافيزيقا تحت هذه المفاهيم الخمسة. » [2].

إنّ أساس كل ميتافيزيقا إذن فيما يرى "هايدغر"، تنحصر وراء هذه المفاهيم الخمسة الأساسية، مهتمة بخصوصيّة كينونة الكائن ومطابقة للسؤال الأساسي: سؤال "الكينونة"في حدّ ذاتها !.

إنّ "هايدغر" كما يبدو لنا، لا يقصي دور الميتافيزيقا في سعيها وراء الوصول الى الحقيقة، بل على العكس من ذلك تماما، محاولة الميتافيزيقا بلوغ الحقيقة تبدو واضحة. لكن وببساطة في محاولة فهم الميتافيزيقي للكائن في كينونته، ينسى و يهمل أنّ الكينونة ذاتها تتضح و تتجلى في حقيقتها.[3]

لذلك ينبغي الإنصات إلى نداء "الكينونة قبل الإهتمام بحقيقة الكائن (La vérité de l’étant).

---

[1] - Heidegger (M), Nietzsche, tome 2, op.cit, p.207.

*- ورد هذا المصطلح في النص الفرنسي ب :La propriété de l’etre وآثرنا ترجمته إلى اللغة العربية ب : "خصوصية الكائن".

[2]- Ibid, p.208.

[3] - voir : Heidegger (M), Lettre sur L’humanisme, op.Cit, p.51.

لإستقصاء بوادر "الميتافيزيقا" في فكر "نيتشه"، يمضي"هايدغر" إلى أقصى حدّ ممكن. والقراءة الميتافيزيقية التي يقترحها هي "بديل إذ أمكن القول ، أو إعادة صياغة، كما يبدو لنا لمفاهيم "نيتشه" الأساسية. هذه الأخيرة يلخصّها "هايدغر" في خمس كلمات جوهرية دار حولها فكر "نيتشه"، ونعني بها مفاهيم: "إرادة الاقتدار"(la volonté vers la puissance) و"العدميّة"(Le Nihilisme)، والعود "الأبديّ للشيء عينه" (L'éternel retour du meme)، و"الإنسان الأعلى"(le surhomme) و"العدل"(Justice).

يحيل المفهوم الأول:"إرادة الإقتدار" إلى "كينونة الكائن" كما هي، ويدل المفهوم الثاني–"العدميّة"– على البعد التاريخاني لهذا "الكائن" . أمّا المفهوم الثالث–"العود الأبدي للشيء عينه"، فتكمن دلالته في الكيفية التي يتواجد من خلالها الكائن في كليته(L'étant dans sa totalité). والمفهوم الرابع: أي "الإنسان الأعلى، فيدل حسب "هايدغر" على نمط من الإنسانية، مسؤولة على التفكير في كينونة الكائن بوصفها "إرادة اقتدار". بينما المفهوم الخامس–"الحقّ"– فهو دال على ضرب من ضروب "الحقيقة" بالنسبة "لإرادة الإقتدار"[1]*.

---

[1] - Voir: Heidegger (M), Nietzsche, tome 2, op.cit, p.209.

***- يلخص " هايدغر" مفاهيم "نيتشه" الخمسة الأساسية في مؤلفه السالف الذكر: " نيتشه 2"، قائلا : « La volonté de puissance désigne l'etre de l'étant en tant que tel , l'essentia de l'étant. Nihilisme est le terme pour l'hstoire de la vérité déterminée. L'éternel retour exprime la manière dont l'étant dans sa totalité est l'existencia de l'étant. Le surhomme caractérise cette humanité qui est requise par cette totalité. Justice est l'essence de la vérité de l'étant en tant que volonté de puissance. » Ibidem.**

إنّ المفاهيم السالفة الذّكر الخمسة، والتي حاور من خلالها "هايدغر" فكر "نيتشه"، تكشف في نظرنا عن قراءة فذّة منذ بدايتها، تتعارض مسبقا مع القراءات الألمانية المتقدمة على القراءة "الهايدغرية. يكفينا أن نستحضر في هذا السياق: قراءة "ياسبرز" (K.Jaspers) وكذلك قراءة "كارل لويت" (Karl Lowith). إذ نجد هذه القراءات تؤكد على استحالة قراءة مفهوم "العود الأبدي للشيء عينه في علاقته بمفهوم "إرادة الاقتدار"، بينما يقيم "هايدغر"بين مفهومي "نيتشه" السابقين: العود الأبدي للشيء عينه وإرادة الاقتدار نسقا مترابطا ومتكاملا. هذا ما يشكل في نظرنا إستثناء القراءة "هايدغر"لنيتشه" كما أكدنا على ذلك في مقدمة هذا المبحث. كما أنّ هذا الترابط والنّسق الذي أقامه"هايدغر" في حواره لفكر "نيتشه"، سيفتح مجالا واسعا في نظرنا وسيكون له تداعيات مختلفة على قراء "نيتشه" الفرنسيين خاصة، بعد استقبالهم لفكر"نيتشه".

يبدو لنا هذا الإستطراد في عرض "هايدغر" لمفاهيم نيتشه الأساسية، مساعدا لفك لغز القراءة الميتافيزقية، لكن أين يكمن البعد الميتافيزيقي لمقولات "نيتشه" الأساسية في نظر "هايدغر"؟. وربما كان السؤال الأصح، هو السؤال الذي شغل بالنا وطرحناه مسبقا: ما هو المبدأ الذي إستقرأ وفقه "هايدغر"ميتافيزيقا "نيتشه"؟.

للإجابة عن هكذا تساؤل كان لزاما علينا أن نعود مرة أخرى لتفكيك قراءة"هايدغر" لمفاهيم نيتشه الخمسة الأساسية، وفي مقدمتها مفهوم "إرادة الإقتدار". أشرنا سالفا أن إرادة الإقتدار هي الخاصية الأساسية للكائن(L'étant)، ولكن كيف ذلك؟. لفهم

سمة "الكائن "الأساسية بوصفه "إرادة الإقتدار" يدعونا "هايدغر" إلى ضرورة العودة لإستحضار "مصطلح الحياة " ومفهومه بالنسبة إلى "نيتشه". هذا الأخير يحاكي لفظ "الحياة" (Leben) تماما في فكره كما يرى "هايدغر لفظ "الكينونة"[1].

إنه لمن البداهة بما كان أن نقول أنّ مفهوم "الحياة" في فكر "نيتشه"جوهره الأساسي :"إرادة الاقتدار"، ذلك أنّ كل ما هو حي يبحث بل يلهث وراء تجاوز ما هو عليه. إن مصطلح "التّجاوز" (Le dépassement) في شذرات "نيتشه"، يفصح عن تعارض مسبق من طرف هذا الأخير، مع كل مبدأ قائم على أولوية" الحفاظ على الذات". ذلك أنّ كل حياة لا تسعى إلى التجاوز وهمها فحسب الحفاظ على ذاتها، إنما في الحقيقة هي حياة حاملة في طّياتها بذور فنائها:« كلّما مالا يتجاوز مبدأ الحفاظ على الحياة بالنسبة إلى "نيتشه" يحيل الحياة مسبقا إلى أفول، الإقتدار هو الذي يفرض مبدأ "التجاوز" » [2].

إنّ إرادة الاقتدار إذن هي نفسها إرادة تجاوز (volonté de dépassement)، بما أنّها تنطوي دائما على طلب المزيد من القوة. كما أنها تتمظهر أساسا كما يرى "هايدغر"، في إبداع القيم، التي تسمح بل وتساعد على طلب مستديم للقوّة[3].هذا ما ينتج عنه بالذّات فيما يرى "هايدغر"، ضرورة تحطيم كلّ القيم التي لا تؤدّي إلى درب القوّة بل تهدف فقط إلى مبدأ الحفاظ على الحياة، أو بلغة "نيتشه"

[1] - Voir : Heidegger (M), Nietzsche, tome 2, op.Cit, p.213.

[2] - Ibid, p.215.

[3] - voir : Ibid, pp.218-219.

مبدأ: "إضعاف الحياة" (Affaiblit la vie). من هنا يقرأ "هايدغر" كذلك شعار "نيتشه": ضرورة "قلب كلّ القيم"(Transvaluation des valeurs)، بما هو لا منطوق "إرادة الاقتدار" .

إنّ مسألة المسائل بالنسبة لقيام الكائن، إنّما هي كونه "إرادة إقتدار". وإنّ قدر هذه الإرادة، هو عودها الأبدي، ما دامت تطلب على نحو دائم مزيدا لا متناهيا من التجاوز والقوة. وبين المفهومين : "إرادة الإقتدار" و"العود الأبدي" تعالق شديد، ذلك أنّ لفظ "إرادة الإقتدار" دال على سمة "الكائن" الأساسية. بعبارة أوضح، يحيل لفظ "إرادة الإقتدار" إلى الكائن بما هو كائن. إنه خاصية الإنسان الأساسية، ذلك أننا إذا ما تفوهنا بكلمة "الكائن" إلا واستحضرنا ضرورة مكملا لهن ألا وهو مصطلح :"إرادة الإقتدار". بيد أن الأهم بالنسبة "لهايدغر" هو: سؤال "الكينونة"، ما "معنى الكينونة"؟. وليس فقط سؤال "كينونة الكائن. ولا شك أن المعنى الذي يقصد "هيدغر"هاهنا: هو "حقيقة الكائن" (La vérité de l'etre)، وما حقيقة الكائن- كينونته -، سوى أنها عود أبدي للشيء عينه.[1]

يمكننا القول حسب تتبعنا لقراءة "هايدغر" إذن، أنّ "إرادة الاقتدار" هي خاصية الكائن الأساسية، أو هي خاصية الكائن بما هو كائن بلغة "هايدغر، لكن ذلك الكائن في "كينونته" هو عود أبدي للشيء عينه. لكن كيف يكون "العود الأبدي للشيء عينه

[1]- Voir: Heidegger (M), Nietzsche, tome 1, op.cit, p.25.

قدرا " للكينونة" إن صح التّعبير، في حين تكون إرادة الإقتدار سمة "الكائن" الأساسية فيما يرى"هايدغر" ؟.

إنّ "إرادة الاقتدار" كما يفهمها"هايدغر"، إنّما هي إرادة إستقواء، أي طلب مستأنف للقوّة. وهنا بالذات علينا أن نقف عند ملاحظة "هيدغر" الدقيقة والعميقة في الوقت نفسه، والمتمثلة في العلاقة الوطيدة التي تجمع بين لفظي "الإرادة" و"الإقتدار". فلا إرادة عند "نيتشه" إلا "إرادة الإقتدار"، ولا إقتدار إلاّ وهو سمة أساسية لتلك الإرادة. لذلك ينبغي أن ندرك جيّدا أن ندرك جيّدا أن هذه "الإرادة" لاترغب في موضوع خارج عنها، بل بالضدّ من ذلك، إنّما ترغب ذاتها– إرادتها– بإستمرار. إنّها تريد، ولا تريد إلاّ الإستقواء، ولا إستقواء إلا بالتجاوز. من هنا ينبغي أن نفهم كذلك أن "إرادة الاقتدار" لا تضاد إرادات أخرى، كما يؤكد على ذلك "هايدغر"، كإرادة الحياة مثلا(La volonté de vivre)، بل تقابل"العجز والضّعف، لذلك نجدها دوما تطلب المزيد، أو بالأحرى تطلب الإستقواء [1]. ومعنى هذا أنّ "إرادة الاقتدار" لا تعرف أي تغيّر أو تحول في نوعيّة إراداتها، ما دام "الإقتدار" يعتبر بمثابة كنه "الإرادة". بل إن هذه الأخيرة غايتها الوحيدة بلوغ مزيد لا متناهي من "الإقتدار".

يبدو لنا كذلك أن "هايدغر" ما كان ليهتم بمفهوم "إرادة الإقتدار" عند "نيتشه"، إلاّ لأنّه إكتشف كذلك تحويلا جذريا لدلالة الإرادة على يد "نيتشه" إن صح التعبير. ذلك أنّ مفهوم "الإرادة" كان حاضرا في الميتافيزيقا الغربية السابقة، منذ

[1] - voir :Heidegger (M), Nietzsche, tome 2, op.Cit, p.214.

"ديكارت"(Descartes) إلى غاية "هيغل"(Hegel) تقريبا، إذ يظهر جليا أنّ تاريخ هذه الميتافيزيقا الغربية الكلاسيكية بدوره، قد حدّد مفهوم "الكائن" في ضوء "الإرادة"، يكفينا أن نستحضر هنا مثال: إرادة "الواجب" (Le Devoir) على المستوى الإيتيقي بالنسبة إلى" كانط" (Kant). أو إرادة الحياة (La volonté de vivre) بالنسبة إلى "شوبنهور". بيد أنّ المتأمل لوضعيّة الإرادة داخل الأنساق الميتافيزيقية الكلاسيكية هذه ،يجدها دوما متجهة لإدراك موضوع خارجي (un sujet exterieur)، أمّا ههنا ومع "نيتشه" فقد غدت هذه الإرادة تحوم حول ذاتها، متجهة لإدراك نفسها، إنّها الآن "إرادة الإرادة"(volonté de volonté). ذلك عينه المنعطف الجذري التي أحدثه "نيتشه" في نظر "هايدغر" بخصوص دلالة "الارادة"، مقارنة لما كانت عليه دلالتها سالفا. وفي اللحظة عينها إنقلاب جديد حول تصور ماهية الكائن، بإعتباره إرادة دائمة الطلب والنزوع نحو "الاقتدار" !. لكنّ الأدهى من ذلك فيما يبدو لنا، أنّ "هايدغر" يمضي بعيدا "بإرادة الاقتدار" بغية إقامة جسر إن صحّ التعبير،بين "إرادة الإقتدار" بوصفها بنية الكائن الأساسية وبين سؤال "الكينونة". فإذا كانت ماهية الكائن محدّدة بوصفها إرادة إقتدار"، فماذا عن كينونة هذا الكائن؟، بعبارة أخرى "هايدغرية" محضة : ماذا عن هذا الكائن في كائنيته –كينونتة–؟.

إذا كانت "إرادة الإقتدار" سمة الكائن الأساسية، فإنّ "كينونة الكائن" عود أبدّي للشيء عينه، وقد أشرنا سالفا أن لا غاية "لإرادة الإقتدار" ولا هدف تسعى لبلوغه. اللّهم إلاّ إذا كانت غايتها أو هدفها: "التّجاوز"، تجاوز إرادتها بطلب لامتناهي

للإستقواء. وفي حقيقة الأمر إن تجاوز إرادة الإقتدار ماهو إلاّ إستراتيجيتها، وإنّ هدفها الأول والأخير هو" ديمومة" هذا التجاوز، تجاوز يعقبه تجاوز، بما ليس من شأنه التوقّف أو الإكتفاء.

إن إرادة الإقتدار إرادة تسعى إلى طلب لا متناهي للقوة، وهي إذا كانت لا تسلك دربا خارج دربها، فذلك كي تعود دوما إلى إرادتها فتطبع الكائن بالقوة ثم تتجاوز هذه القوة بطلب المزيد أو أكثر منها. وهكذا دواليك، ومن دون توقف. فلابد إذن من العودة، وهذه الأخيرة متجددة ودائمة ومتكررة، بل هي عود أبدي. لذلك إذا ما أدركنا أن الكائن هو "إرادة إقتدار" فسرعان ما سنلمح تعلق إرادته –الإقتدار–بالعود الأبدي للشيء عينه[1]. من هنا يكون "هيدغر" أول من إستقرأ في متن "نيتشه" ذلك الخيط الناظم إن صح التعبير، الذي يجمع مفهوم "إرادة الإقتدار" بمفهوم "العود الأبدي للشيء عينه." ليحدد لنا وبكيفية ذكية جدا كيف أن المفهومين الأساسين في فكر "نيتشه":إرادة الإقتدار" و"الإنسان الأعلى"، لايمكن قراءتهما إلا في ضوء علاقتهما ببعضهما البعض. والأذكى من "هيدغر" يتجلى لنا في تبسيطه كيفية فهم تقارب المفهومين الوطيد ،ذلك أننا إذا ما تساءلنا: ما الكائن ؟. سنجد الجواب عند "نيتشه": أنه كائن "إرادة الإقتدار"، ثم إذا ما طرحنا سؤالا آخرا حول كيف هي كينونة هذا الكائن؟. سنجيب أنها عود أبدي للشيء عينه (éternel retour du même). فالكائن إذا كان من حيث بنائه – ماهيته– إرادة إقتدار–، فإن حقيقة هذه الإرادة،

1- Voir: Heidegger (M), Nietzsche, tome 2, op.cit, p227.

تكمن في عودها الدؤوب إلى ذاتها، لذا فهي "إرادة إرادة"، أي عود أبدي إلى الشيء عينه، أي إلى إرادة الإقتدار عينها.

تلك هي العلاقة التي تجعل مفهوم "إرادة الإقتدار" يقرأ وفق مفهوم"العود الأبدي للشيء عينه". وهي علاقة ما كان لأحد قبل "هايدغر" أن ينتبه إليها، بل إن قراءات "لنيتشه" ألمانية وسابقة على قراءات "هايدغر"، كانت قد أكدت على عدم جدوى قراءة مفهوم "إرادة الإقتدار" من خلال ربطه بمفهوم آخر من مفاهيم "نيتشه"ن بما في ذلك مفهوم "الإنسان الأعلى". يكفينا هنا أن نعيد الإشارة إلى هكذا مواقف من خلال قراءات كل من :"بوملر" (Baeumler)، وياسبرس (k.Jaspers)، وكذلك "كارل لويت"(karl lowith).

لايتوقف "هايدغر" بمفهوم "إرادة الإقتدار" عند علاقتها "بالعود الأبدي للشيء عينه"، بل يمضي بها بعيدا حينما يستنتج منها بعدا عدميا خفيا. فكيف إذن يقرأ"هيدغر" مفهوم "العدمية" (le Nihilisme) في فكر "نيتشه" ؟.

إن العدمية كما يفهمها "هيدغر" ليست شيئا آخر سوى كونها ظاهرة تاريخية(un phénomène Historique). والذي من خلاله تتجرد القيم العليا (les valeurs supremes)، حتى تفقد كل قيمة :« خراب هذه القيم ،هو انهيار الحقيقة إلى غاية التنبأ بشيء آخر يحل محل الكائن في كليته »[1]. من هنا تبرز "إرادة

[1] -Heidegger (M), Nietzsche, tome 2, op.cit, p.221.

الإقتدار" بوصفها إرادة تجاوز، كي تشارك في هذه الحركة التاريخية العدمية التي تسعى إلى تحطيم القيم العليا و العمل على تجاوزها [1].

تتمثل العدمية إذن فيما يرى "هايدغر" من خلال حركتين أساسيتين تشكلان خاصية كل الميتافيزيقا الغربية، فمن جهة، نجد تأسيسا لقيم عليا، ومن جهة أخرى، تبخس هذه القيم إن صح التعبير وتحل محلها قيم أخرى جديدة بإسم إرادة الإقتدار .

إن تبخيس القيم البالية ثم تحديد قيم بديلة، عملية لاتعرف التوقف، وهي عملية لا تتم من عدم ، بل من خلال حركة "إرادة الإقتدار" المتكررة، مما يجعلها وطيدة العلاقة مع "العود الأبدي للشيء عينه" كما أشرنا سالفا. لذلك يفهم "هيدغر" أن "إرادة الإقتدار" لا تحقق توازنها إلا من خلال عملية التكرار هذه: << إرادة الإقتدار بما هي كذلك ،تقفز على نفسها ،تعود إلى إرادتها، وهكذا تمنح للكائن في كليته خاصية الحركة الفريدة >>[2] . وفي العود المتكرر للإرادة نحو ذاتها إشارة إلى مقولة "نيتشه" :"العود الأبدي للشيء عينه". كخاصية أساسية للكائن في كليته. بعبارة أخرى، إذا تأملنا "الكائن" في كليته وليس كونه كائنا منفردا، سرعان ما نلاحظ العود الامتوقف للإقتدار نحو إرادته. وفق هذه الطريقة يفهم "هايدغر" مقولة "نيتشه" :"العود الأبدي للشيء عينه".

إن هذه الحركة الامتوقفة، حركة التجاوز وتأسيس القيم، تجعل "إرادة الإقتدار" كحقيقة تأخذ شكلا من أشكال "العدل" (Justice). وهو آخر مقولات "نيتشه"

---

[1] - Voir: Heidegger (M), Nietzsche, tome 2, op.cit p.223.

2- Ibid, pp.228-229.

الخمسة الميتافيزيقية حسب" هايدغر". يقول هذا الأخير في هذا الصدد:« العدل هو أن نفكر في المعنى الذي يجعل إرادة الإقتدار تتكفل وحدها بمهمة تأسيس القيم »[1]. يحيلنا هذا القول إلى ضرورة الإنتباه إلى العلاقة الوطيدة كذلك بين "العدل" وبين "إرادة الإقتدار"، لكن من دون أن نفهم مصطلح "العدل" وفق التقويم الأخلاقي. وإنما ينبغي إدراك معناه وفق الفهم الميتافيزيقي المحض:« العدل يعني من دون شك كل مايقترن بالإستقامة، بكل ما هو عادل، (...) ماهية الحق، يعرفه "نيتشه" بالكيفية التالية :العدل= إرادة تأبيد علاقة مع القوة في كل مرة، لايمكن أن يتحقق ذلك إلا كإرادة إقتدار » [2].

إن الحقيقة فيما يرى "هيدغر" تتجلى في كل ما من شأنه أن يكشف عن كينونة الكائن. من هنا يكون العدل بمثابة الحقيقة التي تعبر عن كينونة الكائن "كإرادة إقتدار"، وكل ما هو عادل وحقيقي هو ما يجعل من "إرادة الإقتدار"تجاوزا مستمرا لذاتها بغية إبداع قيم جديدة.

إننا سرعان ماننسى حسب"هايدغر" أن "كينونة الكائن" إذا كان من الإمكان فهمها، فذلك لأنها تتجلى أمام كائن بإمكانه فهمها. من هنا كان الفصل بين "كينونة الكائن" وبين "الإنسان" المنصت إلى ندائها أمرا مستحيلا. وسيتجلى هذا الوعي الإنساني بمسألة الإنصات لنداء الكينونة والإهتمام بها داخل لحظة الحداثة (Dans la modernité) بطابع الذاتية (la subjectivité). وتحديدا ستأخذ هذه الذاتية

[1]- Heidegger (M), Nietzsche, tome 2, op.cit p.259.

[2]- Ibid, p.260.

شكلها لدى "نيتشه" في مفهوم "الإنسان الأعلى"(Le surhomme)،هذا الأخير بما هو عبارة "إرادة الإقتدار" بإمتياز قادر أن يتخطى نموذج الإنسان:« الإنسان الأعلى لا يتجاوز نموذج الإنسان الذي ظهر إلى حد الآن فحسب، بل يتخطى الإنسان بإستحداث طراز جديد يفوقه. »[1]

لقد إحتاج الإنسان إلى إعادة النظر إلى نفسه، بما يوافق إرادة الإقتدار التي كشفها في ذاته، وفي كل كائن، لذلك لابد من نموذج جديد له يتعدى من خلاله طرازه القديم والأخير، ويترك بموجبه قيمه البالية، كي يؤسس لنفسه قيما جديدة على أساس "إرادة الإقتدار" التي تحركه.

تلك هي إذن مفاهيم "نيتشه" الأساسية حسب "هيدغر"، وهي المفاهيم التي إستعرضنا إعادة إستنطاق "هايدغر" لها، بدءا "بإرادة الإقتدار"، و"العدمية" و"العود الأبدي للشيء عينه"، و"الإنسان الأعلى" و"العدل". ومفاهيم "نيتشه" هذه الأساسية، إن نحن أمعنا النظر فيها نجدها تشكل في مجموعها ما يسميه "هيدغر" بميتافيزيقا نيتشه". وهي مفاهيم يستحال فهم الواحدة منها بمعزل عن الأخرى[2]. ذلك أن بينها جميعا يوجد نسق (système)، وترابط وإنتظام وكلها ذات بعد ميتافيزيقي فيما يرى "هيدغر".

[1]- **Heidegger (M), Nietzsche, tome 2, op.cit, p.243.**

[2] - **Voir: Heidegger (M), Nietzsche, tome 1, op.cit, p.31.**

قد يمكن القول بالتالي أن "نيتشه" في نظر "هايدغر" قد دفع بالميتافيزيقا الغربية إلى أقصى حدودها ومضى بها إلى أقصى مدى لها، ويمككنا متابعة ذلك من خلال نعت هيدغر" "لنيتشه" بوصفه :"آخر ميتافيزيقي الغرب "[1]، وهو كذلك في نظر "هايدغر" لأن "نيتشه" ببساطة لم يخرج عن التقليد الفلسفي الغربي الميتافيزيقي، منذ "أفلاطون" (Platon)إلى غاية "هيجل" (Hegel) مرورا "بديكارت" (Descartes) و"ليبنز" (Leibniz) و"كانط". ومن ثمة فهو يبقى في إطار السؤال الذي طرحه هؤلاء ولم يخرج عنه. ومثله في ذلك مثل أولئك الميتافيزيقين الذين سبقوه، ظلت "حقيقة الكينونة" (la vérité de l'etre) مهملة عن فكره، وما تنبه إليها كونه لم يحد عن تاريخ الميتافيزيقا الغربية التقليدية بل أتمها و ختمها[2].

ولايتم الإنتصار على الميتافيزيقا الغربية التقليدية في نظر "هيدغر" بقلب الأفلاطونية (le renversement du platonisme) كما حاول ذلك "نيتشه"، بل وبمحاولته ذلك كشف أيضا عن ميتافيزيقاه من حيث لم يشعر. إذ لم ينتبه إلى أن هذا القلب الذي حاوله، إنما هو قلب تراتبي، كانت الميتافيزيقا الغربية الكلاسيكية قد أقرته، في ثنائيتها بين العالم المافوق حسيsensible (le monde supra) بوصفه عالما حقا. وبين العالم الحسي(le monde sensible)بوصفه عالما باطلا، بينما سيحاول "نيتشه" إحداث قلب في تراتبية هذا التقسيم التقليدي بأن يصير العالم الحسي حقيقيا والعالم المافوق الحسي باطلا. ذلك ما تفاخر به "نيتشه" وما أسماه بضرورة " قلب

[1]- **Voir: Heidegger (M), Nietzsche, tome 1, p.374.**

[2]- **Ibid, p.138**.

الأفلاطونية". لكن حسب "هيدغر" ، اتضحت ميتافيزيقا "نيتشه" أكثر من خلال محاولة القلب هذه، إذ يبدو أن "نيتشه" لا يزال أسيرا للثنائيات الميتافيزيقية الغربية الكلاسيكية وهي حاضرة في فكره :الحق /الباطل، الخير /الشر. وأكثر من ذلك، ففي نظر "هيدغر" أن كل محاولات "نيتشه"، إن نحن حاولنا إستنطاق لا منطوقها وجدناها بداية متعلقة أساسا بمسألة "القيم" (les valeurs)، بما في ذلك مفهومه الأساسي :"إرادة الإقتدار"، الذي كان بعده الفلسفي بالنسبة "لنيتشه" ملخصا في محاولة شاملة لقلب كل القيم (Renversement des valeurs). وبهذا أيضا يكون "نيتشه" حسب "هايدغر" قد وقع في فخ "القيم"، إذ بنى فلسفته على مبدأ " قيمي"، أي على مبدأ "أفلاطوني" بإمتياز، مادام أن "أفلاطون" هو المؤسس الفعلي لفلسفة "القيم " بإمتياز[1].

إن النقد الذي يوجهه"هايدغر" إلى "نيتشه" يتمثل في بقاء هذا الأخير أسير عالم الميتافيزيقا الغربية، وما كان "لهيدغر" أن ينظر إلى "نيتشه" بما هو كذلك، لولا أنه وجد بين أفكاره كل بوادر الميتافيزيقا الغربية وهي تتكرر، بل وتنضج حتى تبلغ بالميتافيزيقا الغربية ذروتها. فكانت فلسفة "نيتشه" وفق فهم "هيدغر" لها بهذا الشكل آخر محاولة ميتافيزيقية غربية بإمتياز.

[1] - voir : Heidegger(M), Essais et conférences, Gallimard, Paris, 1980, p.91.

المبحث الثاني :حدود قراءة "هيدغر" الميتافيزيقية "لنيتشه".

– إنتقادات فرنسية لقراءة "هايدغر" الميتافيزيقية.

إن موقف "هايدغر" الميتافيزيقي من فكر "نيتشه" والذي حاولنا إبراز بعضه، من خلال كيفية تعاطي "هيدغر" مع أهم مقولات "نيتشه". ومن ثمة تصنيفها ضمن إكتمال وإختتام الميتافيزيقا الغربية، يقودنا إلى السؤال عن السجال والنقاش المثير، الذي أثارته قراءة "هايدغر" الميتافيزيقية "لنيتشه" بين أوساط القراءات المعاصرة "لنيتشه" وخاصة الفرنسية منها.

لقد كانت قراءة "هايدغر" الميتافيزيقية "لنيتشه" فيما يبدو لنا بمثابة القراءة الموقظة، لعديد من قراء التجديد الفرنسيين "لنيتشه"، إذ ثمة معالم لتأويلات فرنسية "لنيتشه" تناقض الطرح الميتافيزيقي الذي تبناه "هايدغر" في حواره مع "نيتشه" يجدر الوقوف عندها.

يقول "ميشال هار"(Michel Haar) وهو من أحدث الفرنسيين إهتماما "بنيتشه" وأكثرهم معارضة لتبني التجذير الميتافيزيقي "لنيتشه" من طرف "هيدغر":« إن سؤال مجاوزة الميتافيزيقا لا نفرضه على "نيتشه" من الداخل، لقد طرحه هذا الأخير بكل وضوح :"مجاوزة الميتافيزيقا (...)هي القضية التي ينبغي أن تثير الإهتمام الإنساني بعمق"، ومجاوزة الميتافيزيقا هذه، هي التي تلخص كل تطور فكر "نيتشه" منذ قلب الأفلاطونية

إلى غاية تأكيده على "العود الأبدي للشيء عينه » [1]. يبدو لنا أنه يمكن أن ننخرط ضمن موقف "ميشال هار" الذي تنبه مبكرا إلى الفخ الميتافيزيقي الذي نصبه "هايدغر" "لنيتشه". وذلك ليس كي نبرأ "نيتشه" من الميتافيزيقا، وإنما سعيا منا أن نناقش موقف"نيتشه" من الميتافيزيقا، سيما إذا ما إنتبهنا إلى أن "نيتشه" لا يرجع إلى الميتافيزيقا كما يراها "هايدغر"[2].

وإذا كان "هايدغر" قد حدد معالم الميتافيزيقا بين مفاهيم "نيتشه" وفق استراتجيته الخاصة، ألا ينبغي أن نسمح "لنيتشه" أن يتكلم إزاء قضية الميتافيزيقا ؟ !. أو بعبارة أخرى، إذا كان "هيدغر" كما أشرنا سابقا قد طرح سؤال ما الميتافيزيقا عند "نيتشه" ؟. وأجاب عن هذا السؤال وفق قراءته الخاصة، فماذا لو طرحنا هذا السؤال على "نيتشه" وما ذا سيكون جوابه؟.

لعل "نيتشه" كان من أرفع من تنبه إلى الألاعيب التي يتبعها الإنسان مع ذاته ليغيب عن ناظريه حقيقة يهرب من مواجهتها. وعلى هذا الأساس ينتقد"نيتشه" ويرفض كل الميتافيزيقا الغربية. إذ يرى أن كل أنساق هذه الأخيرة ليست إلا تأكيدات لمزاعم يفترضها الفلاسفة ولايضعونها موضع السؤال، ينطلقون من أوهام ولايهتمون بالبحث عن البرهنة عليها، وهذا مايجعلنا نستحضر دائما عبارة "نيتشه" المهمة في "العلم المرح" (Autant de méfiance autant de :« الفلسفة بمقدار الحذر » [3]

1- Haar(M), Nietzsche et la métaphysique, Gallimard, paris, 2007, p.7.

2 - voir : Haar(M), Nietzsche et la métaphysique, op.Cit, p.7.

3 - Nietzsche (F), le Gai savoir in Friedich Nietzsche œuvres, trad.de l'allemand par Henri Albert, éd.robert laffon, paris, 1993, Livre cinquième, aph(346), p.210.

(philosophie. وربما كانت " لوسالومي" (lou salomé) محقة حين أشارت إلى أن "نيتشه" كان يقدر قيمة الشخص، بمقدار مواجهته الحقيقة وتحملها[1]. وهذا ما يؤكده "نيتشه" نفسه في "هذا الإنسان" (Ecce Homo):« ماهو مقدار الحقيقة التي يمكن أن يتحملها وأن يخاطر بها عقل ؟. ذاك ماصار بالنسبة لي أكثر فأكثر معيارا حقيقيا للقيم » [2]. وهذا ما رأينا أنه يطبقه على الفلسفة وعلى الميتافيزيقا أيضا التي انتقدها، ويبدو لنا أن مايريده وراء هذا النقد ليس إستهزاءا عابثا، وإنما بحث عن أفضل جرعة إن صح التعبير ممكنة من المعرفة اليقينية.

إن إصرار "هايدغر" على وضع مفاهيم "نيتشه" داخل قواعد ميتافيزيقية، يكشف في نظرنا عن نوع من التعنت في إجبار "نيتشه" على الإنخراط داخل حدود الميتافيزيقا رغما عنه. ولكن كيف لنا أن نسلم بمثل هكذا قراءة ميتافيزيقية ونحن أينما ولينا وجهنا قبل شذرة من شذرات "نيتشه" وجدنا تدمير الميتافيزيقا من طرف هذا الأخير مبني و مؤسس، بل وقائم على إستراتيجية الهدم قبل البناء، ذلك ما نلاحظه إذا ما إنتبهنا جيدا "لجينيالوجيا الميتافيزيقا ("La généalogie de la Métaphysique)، التي تبناها "نيتشه" في تقويض أسس الميتافيزيقا. ومن وجهة نظرنا يشكل "نيتشه" أول فيلسوف إستطاع تعرية الميتافيزيقا الغربية بالخصوص والقيم التي بشرت بها والتي كانت

---

[1] - voir : Salomé lou(A), Nietzsche à travers ses œuvres, trd.de L'allemand par Jaques Benoit-Méchin, éd.Grasset, Paris, 1992, p.47.

[2] - Nietzsche(F), Ecce Homo in Friedich Nietzsche œuvres, trad.de l'allemand par Henri Albert, éd.robert laffon, paris, 1993, p.118.

سائدة إبتداءا من الأفلاطونية حتى آخر تجلياتها في القيم الدينية المسيحية، التي ترى أن هناك حقيقة في عالم آخر. ومحاولة "نيتشه" هي بالنسبة لنا، رسالة مؤكدة منذ بداياتها على معنى الأرض(Le sens de la terre)، وعلى ضرورة رد الإعتبار للمنسي- الحياة-. ولا يبلغ مشروع "نيتشه" مرامه إلا بالخلق الفني الإستيطيقي (la création esthétique). إن مشروعا مثل ذلك الذي يؤسس عليه "نيتشه" مفاهيمه، يقتضي إذن تأويل ورؤية فنية مختلفة عن قاموس الميتافيزيقا الكلاسيكية ومختلفة في نظرنا عن التأويل الميتافيزيقي الهايدغري لنيتشه على حد سواء. من هنا نؤكد على ضرورة القراءة الإستيطيقية لمفاهيم "نيتشه" ضد قراءة "هايدغر" الميتافيزيقية لها. وربما قد نثير تعجبا إذا زدنا على ذلك ونوهنا أن "هايدغر" قد أهمل أو ربما تحاشى استحضار مفاهيم هامة كان "نيتشه" قد حدد رموزها في شذراته مثل مفهوم "محبة القدر"(Amor Fati) وعلاقته الرئيسة بنوازع الفنان. ربما لهذا السبب لم يتكلم "هيدغر" كثيرا عن مكانة الفن ضمن مفاهيم "نيتشه" الأساسية مفضلا حصر مقولاته في الدائرة الضيقة للميتافيزيقا الغربية التقليدية.

يقول "نيتشه" في مؤلفه "كتاب الفيلسوف" (Le livre du philosophe:<< على الفيلسوف أن يكشف ما ينقص، وعلى الفنان أن يعوض ذلك النقصان بأن يخلقه >> [1]. إنطلاقا من هذا القول يبدو لنا أن "نيتشه" يهتم بالعلاقة بين الفلسفة وبين الفن، إذ ثمة نوعين من المعرفة:معرفة منفصلة عن الحياة

[1] - Nietzsche (F), Le livre du philosophe, Trad.par Angèle Kremer –Marietti, Flammarion, Paris, 1969, p.43, Aph(27).

تجد حضورها في الميتافيزيقا التقليدية بإمتياز، وهناك المعرفة الكبرى (La grande connaissance) التي تتحد بالحياة وتحولها إلى خلق وإبداع. فأما المعرفة المنفصلة عن الحياة – الميتافيزيقية –، فهي المعرفة التعبة من الحياة وهي في خدمة غريزة الخوف من الحياة، وأما المعرفة الكبرى– الفنية–، فهي على العكس من الأولى، إنها عند الأقوياء – الفنانين – في خدمة الحياة وليس في إفقارها. نرى أنه بين المعرفة الضعيفة الخائفة – الميتافيزيقية–، وبين المعرفة القوية – الفنية–، تصير الفلسفة خلقا، عندما تحدد ما يلزم من القيم وما ينقص منها. والفن هو الذي يتولى خلقها، لذلك أكد "نيتشه" مرارا على مهمة الفيلسوف ودور الفنان، وكثيرة هي الشذرات التي تجعل دورهما متكامل من أجل بناء حضارة. وفي موضع آخر من نفس مؤلفه "كتاب الفيلسوف يقول "نيتشه": <<إن مهمتي هي إبراز بشكل عام، كيف يمكن للحياة والفلسفة والفن، كل في طريق الآخر،على صلة قرابة عميقة، من دون أن تصير الفلسفة سطحية وحياة الفيلسوف كاذبة >>[1].

نعتقد أن "نيتشه" في مهمته هذه يجعل من الفن معينا للفلسفة ليساعدها على تحقيق هذه الوحدة بين الفلسفة والفن والحياة. وبالتالي لا يمكن أن نفهم من مهمة "نيتشه" هذه سوى أنها محاولة تجاوز الإتجاه والأساس الذي قامت عليه الميتافيزيقا الغربية الكلاسيكية، التي تؤمن بوجود "حقيقة" ووجود عالم حقيقي آخر، لكن منذ الآن ومع "نيتشه" سنؤمن بوجود الفن فحسب ملهما للحياة: << لاوجود لأية ميتافيزيقا (...)

[1]- Nietzsche (F), Le livre du philosophe, op.cit, p.184, Aph(193).

من المستحيل أن نتنبأ ما هو العالم الميتافيزيقي الموجود، ضمن هذه الحقيقة ينبغي على الحياة أن تبقى واقفة، وهذه مهمة الفنانين >>[1].

ينبغي أن نستحضر في هذا السياق كذلك الملاحظة البالغة الأهمية التي قدمها "ماتيو كسلر" (Mathieu Kessler) في كتابه:"نيتشه أو التجاوز الإستيطيقي للميتافيزيقا" (Nietzsche ou le dépassement esthétique de la Métaphysique). والذي يقف كذلك من خلاله في الصف المعارض لقراءة "هيدغر" المتافيزيقية "لنيتشه"، ففي هذا الكتاب يشير "كسلر" إلى أن البداية الحقيقية بالنسبة "لنيتشه" تبدأ من مقولته "موت الإله" (La mort de Dieu) التي تقود إلى الإقرار بالعدمية بما هي غياب شامل لكل القيم (Absence de toute Valeurs). لذلك سيسعى "نيتشه" إلى توظيف مفهومي :"إرادة الإقتدار" و"العود الأبدي للشيء عينه"، من أجل تعويض الفراغ الذي خلفته العدمية، إذ يسند "نيتشه" لهذين المفهومين دور إبداع القيم الجديدة (création de nouvelles valeurs). وبذلك تكون "العدمية" هي النتيجة الوخيمة للميتافيزيقا الغربية والتي سيعول "نيتشه" على مصطلح "الإستيطيقا" لتجاوزها. وفي كل مرة يذكر فيها "نيتشه" مصطلح الميتافيزيقا إلا ويتبعها بمصطلح الإستيطيقا بديلا لها[2]. بهذا المعنى يصبح الفن حلا ناجعا للعدمية بما هي فراغ في القيم وإنهيارها. يؤكد "كسلر" على هذه الفكرة في

---

[1]- Nietzschr (F), Le livre du philosophe, op.cit), p.84, aph(120).

[2] - voir : Kessler(M), Nietzsche ou le dépassement esthétitique de la Métaphysique, P.U.F, coll. (thémis), Paris, 1999, p.16.

قوله :<< يوجد بين الفن والفلسفة تفاوت أساسي يساعد على مقاومة العدمية بإمتياز لذلك يولي نيتشه أهمية كبيرة للبراديغم الإستيطيقي داخل الفلسفة" >>.[1]

يرى "كسلر" أن "نيتشه" هو أولا وقبل كل شيء "فيلسوف الفن" (un philosophe de l'art)، ولذلك فإن مفهوما أساسيا في فلسفته "كإرادة الإقتدار"، ينبغي أن يفهم جزء كبير منه كبعد إستيطيقي.[2] صحيح أن "إرادة الإقتدار" متعلقة بدءا بمسألة القيم كما قرأها "هيدغر"، بيد أن هذا الأخير يتعثر في نظرنا إن صح التعبير في قراءته "لإرادة الإقتدار" حينما يعود بها كي يضعها في القاموس الميتافيزيقي، بينما يبدو لنا أن "إرادة الإقتدار" وإن كانت متعلقة بفلسفة القيم، إلا أن "نيتشه" سعى من خلالها إلى الكشف عن خلل في منظومة القيم التي خلفتها الميتافيزيقا – العدمية-. من هنا كانت القيم الجديدة بعد قلب القيم القديمة تحتاج إلى تجميل ولن يقوم بهذا الدور في نظرنا إلا الفيلسوف الفنان، بعدما أثبت الفيلسوف النظري – الميتافيزيقي- فشله بل وتورطه في "العدمية". علينا أن نتفطن إذا أن "إرادة "الإقتدار" هي من بين المفاهيم الأساسية كما أكد على ذلك "هيدغر"، لكن ليس بمفهومها الميتافيزيقي الكلاسيكي، وإنما ببعدها الإستيطيقي، ولعلها من بوادر الفلسفة البديلة للفلسفة الميتافيزيقية التقليدية، وهي الفلسفة الفنية بإمتياز. إنها "إرادة الفنان"، بما هي إرادة خلق وإبداع، إرادة قائمة على "النوازع الفنية" (Les pulsions artistiques)، لذك فهي تسلك درب

---

[1] - Kessler(M), Nietzsche ou le dépassement esthétitique de la Métaphysiqueop.cit, p.16.

[2] - voir: Ibidem.

"الفنان" (L'artiste) الذي يؤمن بالإستيطيقا وسيلة لتجميل الحياة. يردنا هذا الفهم "لإرادة الإقتدار" في نظرنا إلى إعادة النظر في دور الفيلسوف النظري – الميتافيزيقي– ووضعه بين قوسين إلى حين تعويضه بالفيلسوف الفنان، ذلك أن الإختلاف بينهما جذري على حد تعبير"كسلر":<< الفيلسوف يصف العالم في حقيقته، بينما يتحتم على الفنان إبداع واقع لايمت بصلة مع الواقع الفنان مجبر على تصور العالم بخلاف ما هو عليه، أما الفيلسوف فمجبر التفكير داخل أنساق عقله،وحده الفنان قادر أن يطلق العنان لجنونه كي يحرر خياله >>[1].

إن تأسيس القيم البديلة مكان القيم التي خلفتها الميتافيزيقا والتي عرتها العدمية، تقتضي إرادة قوية، تستطيع الخروج عن المفاهيم المجردة التي هيمنت طويلا على العقل الميتافيزيقي. ونعتقد أنه بقدر ما يكون الشيء قويا بقدر ما يصبح أكثر جمالا !، ولعل إشارة " كارل ياسبرز" (Karl Jaspers) في تأويله "لإرادة الإقتدار" تلامس الصواب حين يعرفها في قوله :<< إرادة الإقتدار تعني التطور الامحدود للأشكال: وحدها الأجمل ووحدها الأقوى >>[2].

إننا لانعتقد أن مفهوم "إرادة الإقتدار" ينبغي قراءته في ضوء علاقته بمفهوم "العود الأبدي للشيء عينه" فحسب كما أكد على ذلك "هايدغر" في قراءته الميتافيزيقية. بل

---

[1] - Kessler(M), L'art a plus de valeur que la vérité, Magazine Littéraire, Hors- série, N°3-4éme trimestre, 2001, p.46.

[2] - Jaspers(K), Nietzsche, introduction à sa philosophie, Trad.Henrie Niel, Gallimard, paris, 1950, p.313.

ينبغي أن ننتبه أيضا إلى الصلة الوطيدة التي تجمع "إرادة الإقتدار" بمفهوم "الإنسان الأعلى" داخل فكر "نيتشه"، فإذا كانت "إرادة الإقتدار" كما أشرنا سابقا إرادة خلق، فإن "الإنسان الأعلى" هو الخالق. فمع "موت الله" (La Mort de Dieu) و"العدمية" وكامل إعتقادنا "بالعود الأبدي للشيء عينه"، ليس من سبيل أمامنا سوى أن نصبح أنفسنا آلهة!. وإلا ستكون نتيجة "موت الله" وخيمة، وربما لن تكون سوى "الإنتحار" !. يقول "نيتشه": << أن لاتشعر أنك أنت صرت إلها بعد شعورك أن الله غير موجود، ذاك ما هو عبثي: بغير ذلك ستنتحر بالتأكيد >>[1]. أن تكون "إرادة الإقتدار" إرادة خلق وأن يكون "الإنسان الأعلى" هو الخالق، فذلك ما يسمح "للإنسان الأعلى" أن يحب قدره (Amor Fati). وذلك موقفه من الحياة، بعد أن أصبح يملك جوابا عن سؤال ميتافيزيقي، فهو يدرك الآن أن "العود الأبدي للشيء عينه" قد أقصى كل حقيقة. ولا مفر سوى أن يحب الإنسان قدره، فمحبة القدر هي أسمى "نعم" في مواجهة "الميتافيزيقا" التي أضاع من خلالها الإنسان الهدف، و"محبة القدر" كذلك من جهة أخرى حقيقة "الإنسان الأعلى"، حيث يملك هذا الأخير الجرأة في قبول العالم – الحياة –كما هو، أي العالم وقد تم فيه تجاوز التأويل الميتافيزيقي، مثلما تم تجاوز "العدمية". يمكن للإنسان أن يؤكد هذا العالم، ويسمح له أن يكون إله، إذا كان إنسانا أعلى، غرائزه غير مكبوتة، بل منسجمة و تعمل في تناسق فنان.

[1] - Nietzsche(F), Fragments posthumes, Automne 1887- Mars 1888, Textes et variantes établi par G.colli et M.Montinarri, Trad.de l'allemand par Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1976,
Aph(336), p.324.

إن قراءة "هايدغر" على الرغم من أهميتها الكبيرة كما أشرنا سالفا، إلا أنها تطرح إشكالات بالنسبة لنا داخل فكر "نيتشه" نفسه،وهي نفس الإشكالات التي انشغلت بها القراءات الفرنسية المعاصرة "لنيتشه". وأحد أهم إشكال خلفه"هيدغر" هو كيف يمكن أن تكون مفاهيم "نيتشه" في نظر "هيدغر" قدر الميتافيزيقا بينما نجد توظيف "نيتشه" لمفاهيمه لايناقض كل التصور الميتافيزيقي الكلاسيكي فحسب بل و يقدم إشارات وإيحاءات بديلة عنه؟ !.

إن تجاوز "نيتشه" للفلسفة الغربية الميتافيزيقية في دلالتها الكلاسيكية*[1]،عن طريق الإستعانة بالإستيطيقا، مناسبة جديرة بالوقوف عند المفاهيم الأساسية لهذا التجاوز الإستيطيقي بمعزل عن الميتافيزيقا التي حصره "هيدغر" " نيتشه" فيها .

إن رؤية "هيدغر" لمفهوم "إرادة الإقتدار" و"العدمية" و"العود الأبدي للشيء عينه" و"الإنسان الأعلى"، يمكن أن يجد تأويلا مغايرا للتأويل الميتافيزيقي". ذلك: << أن مشروع "نيتشه" هو محاولة إلى النظر خارج الإنغلاق الميتافيزيقي >>.[2] كما يؤكد على ذلك "فرانسوا لارويال "(François Laruelle)في كتابه الذي يعبر عن موقف صريح مضاد لقراءة "هايدغر" الميتافيزيقية، نعني به كتاب: "نيتشه ضد هيدغر" (Nietzsche contre Heidegger). وبالتالي يمكن إعتبار محاولة "نيتشه" تخطي الميتافيزيقا بتجاوز الأصول التي نهضت عليها بقلبها ثم إستبدالها بتحولات جديدة

1*- يشير كذلك "ميشال هار" في كتابه المهم" ماوراء العدمية" إلى أن هذا التجاوز للميتافيزيقا قد تم من طرف "نيتشه"،أنظر: Michel Haar, Par- dela le Nihilisme, Nouveaux Essais sur Nietzsche, P.U.F, Paris 1998.

[2] - Laruelle (F), Nietzsche contre Heidegger, Ed.Payot, 1997, p.163.

"كمحبة القدر " و"الأبدية" و"الإقتدار" والتي يبدو لنا أنه قوض من خلالها أسس الفكر الميتافيزيقي الغربي الكلاسيكي.

يتضح فيما يبدو لنا، من خلال إنفتاحنا على هكذا نماذج من قراءات فرنسية "لنيتشه"، أنها تفصح عن وعي بالحذر في علاقتها مع التأويل الهايدغري الميتافيزيقي، الذي إختزل فكر "نيتشه" في نسق ميتافيزيقي أحادي مغلق. وبقراءة لم تكن سوى مجهود تبريري لحصر "نيتشه" في نموذج ميتافيزيقي يتعالى على كثرة الإحتمالات التي يفتحها الأسلوب الشذري الذي كان يهواه "نيتشه".

تلك بعض الإشارات لقراءات فرنسية تمثل تأويلات جديدة أثارها فكر "نيتشه" مثلما أثارنا. ويبدو أن تلك القراءات الفرنسية تنبهت إلى ما آثرنا تسميته بحدود القراءة الهايدغرية، التي دافعت عن التقليد الغربي الميتافيزيقي في فلسفة "نيتشه". وإعتبرته آخر محطات الأدبيات الميتافيزيقية الغربية الكلاسيكية. وهذا الفهم الميتافيزيقي هو الذي حرك القراءات الفرنسية "لنيتشه" نحو تأويلات جديدة لفكره بما هو نافذة إن صح التعبير، ننفتح من خلالها على عديد من القضايا وليس الميتافيزيقا فحسب.

تأسيسا على ما سبق، نخلص إلى أن سمات فلسفة "نيتشه" كما تصورها "هايدغر،" تستمد جذورها من سمات الميتافيزيقا الغربية عينها. فمثلما الميتافيزيقا الغربية إن تأملنا وضعية " الكينونة" فيها وجدناها عاجزة، فكذلك فكر"نيتشه" كما قرأ ذلك "هيدغر"، كانت مكانة "الكينونة" فيه عابرة. وبالتالي ورث عن الميتافيزيقا الغربية هشاشتها وعطبها وسار بها دون وعيه بذلك إلى ختامها وتمامها حسب قراءة "هيدغر".

يرى "لوك فيري"*[1](Luc Ferry) ،أحد مؤولي "نيتشه"، أن "هايدغر" فهم "نيتشه" بشكل سيء. ويبين "فيري" أن "هيدغر" يرى في توظيف "نيتشه" للتفسير الفيزيولوجي للفن خلط للماء والنار، بحيث لا يستطيع أن يقاوم الفن "العدمية" وأن يؤسس القيم، يقول "فيري":<< كيف يستطيع الفن و قد تم تفسيره فيزيولوجيا أن يكون قادرا على تأسيس القيم ؟، الفن بوصفه موضوعا فيزيولوجيا وبصفته ضد العدمية هو إرادة خلط الماء والنار>>[2]. وبذلك يستنتج "فيري" نسبية قراءة "هايدغر" الجمالية "لنيتشه"، الذي يرى كما لاحظ "فيري"، أن مع "نيتشه" حدث إنتصار " الفردية" (L'individualisme)، مما سيجعل "نيتشه" بهذا الشكل آخر ميتافيزيقي الذاتية حسب "هايدغر". لقد صار الإنسان مع "نيتشه" سيدا لمصيره في الحكم على الإبداع الفني الذي فقد كل تحديد أو معيار جوهري يقيمه من خلاله. وبالتالي لم يبقى إلا الإنسان ذاته، لم يبقى إلا الفرد بحسب "هايدغر".

يفهم "لوك فيري" أن هذا التأويل الهايدغري، يطرح مسألة "فيزيولوجيا الفن" عند "نيتشه" بوصفها مسألة منتهية وليس بصفتها فرضيات سعى من خلالها "نيتشه" إلى تقديم تصورات حول إمكانية قيام فن بمعزل عن الأخلاق، فن يتم من خلاله تجميل

1* سنعود في المبحث الثاني من الفصل الأخير من هذه الأطروحة : "حضور فكر "نيتشه" في الفلسفة الفرنسية الراهنة"، للوقوف عند تأويل "لوك فيري" لفكر "نيتشه".

2 - Ferry (L), Homo Aestheticus, L'invention du gout à l'age démocratique, Livre de poche, biblio, essai, Ed.Grasset et Fasquelle, 1990, p.253.

الغرائز وتزيينها. وبهذا الفهم لايمكن لفكر"نيتشه" أن ينخرط فيما يرى "فيري" في ميتافيزيقا الذاتية، بل نجده يفتح مجالات أوسع لمفهوم الذات.[1]

هكذا ومع هذه الرؤية لفكر "نيتشه" في مواجهة الإفراط الميتافيزيقي الهايدغري، تضع نماذج القراءات الفرنسية "لنيتشه" التي وقفنا عندها، مضادات للفهم الميتافيزيقي "لهايدغر"، بإعتباره واضعا لفكر "نيتشه" في أفق محدود، بينما تسعى تلك القراءات الفرنسية للمضي بشذرات فيلسوف "إرادة الإقتدار" بعيدا فيما وراء الميتافيزيقا (au-dela la Métaphysique)، نحو الإنسان و الحياة و الفن.

إن ما يهمنا هو أن نشير، إلى أن قراءة "هايدغر" على الرغم من أهميتها البالغة، بحيث لا يمكن لأي باحث حول "نيتشه" أن يمر عليها مرور الكرام، لكنها بقيت تطرح الكثير من المفاراقات التي لمسناها في تأويلات الفرنسيين المهتمين بفكر "نيتشه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نلاحظ كذلك أن إهتمامات القراءات الفرنسية السالفة الذكر، هي إهتمامت حذرة في تعاملها مع نصوص "نيتشه". وهذه ملاحظة جديرة بضرورة إهتمام بالغ في نظرنا، إذ نجد "هايدغر" معتمدا أساسا في قراءته الميتافيزيقية "لنيتشه" على مؤلف "إرادة الإقتدار"(will zur Macht) ، الذي لا يتردد "هايدغر" في نسبه إلى "نيتشه"، في حين نجد أعمال "نيتشه" الكاملة والمحققة من طرف كل من :"جيورجيو كولي و مازينو مونتيناري" Giorgio Colli et Mazzino

[1] - Voir: Ferry (L), Homo Aestheticus, L'invention du gout à l'age démocratique, op.cit, p.254.

[1]*(Montinari)، اللذان عكفا على إعادة التحقيق الكامل والفحص الشامل لمخطوطات وأرشيف "نيتشه" في "فايمار (waimar) ، تقصي كتاب "إرادة الإقتدار" كأثر من آثار "نيتشه" التي تركها. بل إن كتابا هاما "لمونتيناري" موسوم ب:"إرادة الإقتدار لا وجود لها "(La volonté de puissance n'existe pas)، سيعرض وبكيفية منهجية وكرونولوجية قائمة على تدقيق شامل لشذرات "نيتشه" الأدلة على أن كتاب "إرادة الإقتدار" ماهو إلا مؤلف محرف ومنسوب إلى "نيتشه". و وأن هذا الأخير لم يكتب يوما كتابا، يحمل عنوان "إرادة الإقتدار".[2] وسيبين "مونتيناري" أيضا أن كتاب "إرادة الإقتدار" شكل ما يسمى بالمؤامرة والتحامل على "فكر نيتشه"، من طرف شقيقته "إليزابت فوستر" (Elisabeth Forster) وبتواطؤ صديق "نيتشه" "بيتر غاست (Peter Gast). لقد قامت شقيقة "نيتشه" "إليزابيت" بتأسيس أرشيف "نيتشه" في "ناومبورغ" (Naumburg) عام 1894، ثم قامت بنقله إلى مدينة "فايمار(Weimar) . وهي المدينة التي كانت تحتوي على أهم الأرشيفات الخاصة بكبار رجال الفكر الألمان الكلاسيكيين، مثل أرشيف "غوته" (Goethe)

[1]* - تعتبر الأعمال الكاملة لنيتشه التي أعدها كل من "كولي و"مونتيناري" من أهم النشرات المعتمدة وأكثرها مصداقية ، خاصة لدى قراء "نيتشه" من الفرنسيين ، إذ إشتغلت بعمق على أرشيف "نيتشه" في "فايمار". وأعادت إكتشاف الكثير من كتابات "نيتشه" المتخلفة، كما أنها قامت بالتتبع الزماني الدقيق لمخطوطات "نيتشه". وقد توزعت إعادة النشر لكتابات "نيتشه" والرسائل المتخلفة من خلالها عبر أربعة عشرأجزاء كاملة. وترجمت إلى مختلف اللغات: الإيطالية والألمانية والفرنسية. ولاتحتوي هذه الأعمال على أي أثر لكتاب:"إرادة الإقتدار".

[2] - voir : Montinari (M),La volonté de puissance N'existe pas,texte établi et postfacé par Paolo D'iorio,Trad.De L'italien par : patricia Farazziet Michel Valensi, Ed.de L'éclat, 1996, p.8.

و"شيلر"(Schiller)، لتضم بذلك أرشيف "نيتشه" إلى هؤلاء بطريقة ذكية مركزة على مكانة "فايمار" الأدبية. ثم قامت بعدها مباشرة بنشر أعمال "نيتشه" التي استحوذت عليها، تحت عنوان "الأعمال الكاملة "لنيتشه" " بما في ذلك كتاب "إرادة الإقتدار". وكان ذلك بين الفترة الممتدة بين سنة 1894و1926 ،مع ناشرين ألمانيين وهما: "نومان"(Naumann) و"كرونر"[1](Kroner). لقد كانت قراءة "هيدغر" "لنيتشه" فيما يبدو لنا مستندة إلى كتاب مزعوم وباطل ومحرف، نعني به كتاب "إرادة الإقتدار" الذي كان سببا في تشويه صورة فكر "نيتشه" وإضلال الكثير من شراحه بما فيهم "هايدغر".

ذلك مجمل ما إهتدينا إليه، كوقوف عند أهمية الحوار الطويل والهام الذي أسسه "هايدغر" مع فكر ومفاهيم "نيتشه" من جهة. ومن جهة أخرى، بينا أنا هذا الحوار الهايدغري لنيتشه والمبني على التأويل الميتافيزيقي الغربي الكلاسيكي، قاد إلى تقويم من طرف لا حقيه. نقصد بذلك القراءات الفرنسية المعاصرة لنيتشه، التي إهتمت بمناقشة قراءة "هايدغر" "لنيتشه". وذلك بتبني أبعاد متعددة للرموز والشذرات المفتوحة التي تركها "نيتشه" والذهاب بها إلى مواضيع جديدة كالحياة والإنسان والثقافة والحضارة والفن .

وبعد هل ما قدمه "هايدغر" في حواره "لنيتشه" هو قراءة محايدة أم قراءة قائمة على البعد الميتافيزيقي الغربي ؟. يبدو لنا أنه إذا كانت فلسفة "هيجل" هي نهاية الميتافيزيقا،

[1] - voir: Montinari (M), La volonté de puissance N'existe pas, op.cit, pp.14-15.

فإن فلسفة "نيتشه" هي عودة بهذه الميتافيزيقا إلى بدأها. ومن ثمة تجاوز لها بشكل يجعل الفلسفة في خدمة الحياة أو يجعلها ربما "طب" (Médecine)، أي فن مداواة الحياة.

الفصل الثاني:

"نيتشه" والثقافة الألمانية: من الإنخراط إلى التجاوز".

- المبحث الأول : " "نيتشه" والألمان ...علاقة متذبذبة ".
- المبحث الثاني: حدود الرومانسية.

المبحث الأول : " "نيتشه" والألمان ...علاقة متذبذبة ".

1- مدخل لقراءة "نيتشه" للألمان":

يقول "نيتشه" في كتابه :" أفول الأصنام" وتحديدا في الفقرة الموسومة ب:"ما ينقص الألمان:<< أشرت إلى أن العقل الألماني أصبح أكثر سطحية وهل هذا كل شيء؟، ما يقلقني شيء آخر كليا، هو ملاحظتي أنه كلما تقلصت جدية الألمان انحط العمق الألماني، إنبهر الألمان بكل مسائل العقل، وحاسة الإنبهار عندهم هي الأخرى تغيرت (...) لازلت بصدد البحث عن ألماني واحد بمقدوري أن أكون مريحا في حضرته ! أفول الأصنام، أي بإمكانه أن يدرك أن فيلسوفا يريد أن يتسلى هنا !، المسألة التي بإمكاننا فهمها في ذواتنا على الأقل هي المرح >>[1]. تكشف في نظرنا هذه الشذرة، عن عقدة "نيتشه" مع ثقافة عصره، وهي عقدة أفرزتها علاقته المتوترة مع ثقافة الألمان.

ثمة سمة أساسية نلاحظها في علاقة "نيتشه" مع بني جلدته – الألمان- ، مفادها أن هذه العلاقة تبدأ دائما من "نيتشه" بإعجاب مفرط لتنهي بخيبة أمل كبيرة، مدح لا

[1] **-Nietzsche (F), le crépuscule des idoles ou comment on philosophe au Marteau, in Friedich Nietzsche œuvres, trad.de l'allemand par Henri Albert, traduction révisée par Jean Lacoste, éd.robert laffon, paris, 1993, «ce qui manque aux Allemands », p.985, Aph(3).**

يعمر طويلا حتى يصاحبه توبيخ شديد اللهجة، فما هو سر هذه العلاقة المتذبذبة بين "نيتشه" و ثقافة الألمان ؟.

نبه "نيتشه" إلى ميزتين أساسيتين، إنفردت بهما الفلسفة الألمانية، وهما أولا: صرامتها المفرطة، أي فقدان بساطة أو براءة الإغريق الأوائل في التفلسف. ومن ثمة إغراق الفكر بمفاهيم جافة وصيغ مصنعة جامدة [1].

وثانيا:الطابع الزهدي الاهوتي الذي طغى على الفلسفة الألمانية برمتها. وبالتالي غدت أفكارها ملوثة بدم الاهوت. وهذا ما يلخصه قول :"نيتشه" :<< إن الفلسفة الألمانية في عمقها لاهوت متخفي>>[2]. وفي موضع آخر يضيف "نيتشه":<< إذا ماوقفت على أفكار فيشته و هيجل و فيورباخ وشتراوس،لإنبعثت منهم رائحة آباء الكنيسة و الاهوت>>[3]. لقد كان إكتشاف الإغريق بالنسبة إلى "نيتشه" في نظرنا بمثابة السبب الرئيسي وراء تأرجح علاقته بثقافة عصره – الرومنسية–.إذ نلاحظ أن "نيتشه" و إن لم يخرج عن تقليد ثقافة الألمان المتمثلة في العودة إلى اليونان القديمة، إلا أنه لم يبقى حبيسا

[1] - voir: Nietzschr (F), Le livre du philosophe, op.cit, p.151.

[2] - Nietzschr (F), L'antéchrist, Trad.de L'Allemand par Henri Albert, Traduction révisée par Jean Lacoste, in Friedich Nietzsche œuvres, éd.robert laffon, paris, 1993, p.1046, Aph(10).

3- Nietzsche(f), Fragments posthumes (printemps-automne1884), Textes établis par Giorgio colli et Mazzini Montinari, Trad.De L'allemand, par Jean Launay, Galliamrd, Paris, 1982, p.289, aph(26) [412].

لتلك العودة الإغريقية، بل صاحب تلك العودة دائما رجوع لمجابهة ثقافة عصره ومحاكمتها إنطلاقا من فهم إغريقي معين. فغواية الثقافة التراجيدية (La culture Tragique)، يكشف في رأينا عن إختلاف بين "نيتشه" وبين "مفكري عصره حول مسألة أصول الفلسفة من جهة. ومن جهة أخرى ينبغي أن ننتبه أيضا أن "نيتشه" كان يستثمر بشكل مثير حواراته مع أدبيات الثقافة الإغريقية لإسقاطها على حداثة زمانه الألمانية. ثم إن هذه العودة المبكرة إلى الثقافة التراجيدية ستفرض على "نيتشه" ضرورة الإختيار،إذ نعتقد أنه كان لزاما عليه أن يختار ثقافة قائمة على البطولة واللعب مع الحياة، أو أن يختار ثقافة المثال الزهدي (l'ideal asétique). ثمة إذن عودتين إلى الإغريق فيما يبدو لنا :عودة "نيتشه" بما هي فهم أن الإغريق الأوائل هم فلاسفة "حياة". وعود ألماني فهمه للإغريق لم يكن فهما للحياة ، وإنما كان إستنباطا لمفاهيم مجردة وأفكارا خاوية وأصداءا لمقولات باهتة. لدرجة أن هؤلاء الألمان صارو مجرد أشباح للعالم الهيليني[1]. فمن "كانط" الداعي إلى إيمان جديد بإقامة حدود للمعرفة. ومن "هيجل" الذي أغرقنا في المطلق (L'absolu)، إلى "شوبنهور" (schopenhaeur) : الذي في فلسفته غموض أكثرمما وجد في فلسفة "كانط"[2] . لقد مثلت الفلسفة الألمانية من "كانط" إلى "شوبنهور" مرورا "بهيجل"، شكلا عميقا من أشكال الرومانسية (Romantisme)، بوصفها تيارا باحثا عن زمن

[1] - voir: Nietzsche(F), Fragments posthumes (automne 1884-automne1885), Textes établis par Giorgio colli et Mazzini Montinari, Trad.de L'allemand, par Michel Haaret Marc Launay, Gallimard, Paris, 1992, p.417, Aph(41) [4].

[2] - voir: Nietzsche(F), Fragments posthumes (printemps-automne 1884), op.cit, p.289, Aph(26)[412].

ضائع ومفقود. ولم يكن ذلك الزمن الضائع إلا الزمن الإغريقي، بيد أن عودة الألمان نحو هذا الأخير كانت عودة نحو الفلسفة بما هي حكمة نظرية خلفت "الإنسان النظري"، وريث "أفلاطون" و"أرسطو" (Aristote). أما عودة "نيتشه" إلى الإغريق فقد كانت عودة نحو "إشيل" و"سوفوكل" (Eschyle et sophocle)، أي عودة إلى الزمن التراجيدي الإغريقي القائم على وهم الأسطورة ونشوة الموسيقى.

إن العودة الألمانية الإغريقية هي عودة إلى الفلاسفة المتأخرين على "سقراط" (NACHSOKRATIKER)، بينما عودة "نيتشه" هي عودة إلى الفلاسفة المتقدمين على سقراط (Vorsokratiker)، عودة إلى العهد التراجيدي أين تفلسف الإغريق في الوقت المناسب، وقت الصحة والقوة الناتجة عن النضج الرجولي[1].

إن هذه العودة الألمانية الإغريقية، أورثت لدى الألمان "المثال الزهدي" الذي طالما شكل غواية بالنسبة للفلاسفة الألمان. ومنه غدت أفكار هؤلاء نسيجا من المفاهيم الجافة، شيدوا من خلالها عالمهم الميتافيزيقي ونصبوا فوقه إلههم حتى أصبح هذا الأخير شاحبا مثلهم. لذلك شدد "نيتشه" أن الفلسفة في ألمانيا زاوجت بين الفكر والاهوت بشكل ملفت للإنتباه، بحيث لم تعد الفلسفة فلسفة، بل بقايا الاهوت مجتمعة في الفلسفة الألمانية، أو

[1] - voir : Nietzsche(F), La Philosophie à l'époque tragique des Grecs, Trad.Michel Haar et Marc de Launay, in Nietzsche œuvres 1, Ed.Gallimard, Paris, 2000, p.336, Aph(1).

ليس "كانط" على سبيل المثال كما يشير إلى ذلك "نيتشه" :« في نهاية المطاف سوى مسيحيا متخفيا؟! » [1].

2- "كانط" أو المسيحي المستتر:

كانت فترة شباب "نيتشه" قد أفرزت عن إعجاب بتوجه "كانط" النقدي ومعاصريه، إذ حاول هذا الأخير من خلال مغامرته الفذة، تبيان حدود المعرفة العقلية بتبيان حدود العقل ذاته. وتلك محاولة جبارة قادت إلى تصور جديد للأخلاق والفن، ما جعل "نيتشه" يثني على هذه المحاولة ويشبهها في مؤلف الشباب "ميلاد المأساة " بالحكمة الديونيزوسية منسوجة في مفاهيم[2].

لكن إعجاب "نيتشه" "بكانط" لم يعمر طويلا، فسرعان ما سيتحول هذا الإعجاب تدريجيا إلى محاكمة. وقد كان "كانط" أول ما سيق إلى محكمة "نيتشه" وما أكثر متهميها عددا من الألمان، ففي مؤلف "الإعتبارات الاراهنة" (considération inactuelles). وتحديدا في الإعتبار الثالث :"شوبنهور مربيا". Schopenhaeur (éducateur) أين يتهكم "نيتشه" من تعلق "كانط" الشديد بالجامعة ومن عاداته الأخلاقية التي تثير الإشمئزاز، ومن تدينه الباهت. وهو لهذا لم يخلف إلا نموذج أساتذة

[1] - Nietzsche (F), le crépuscule des idoles ou comment on philosophe au Marteau,op.cit, « La raison dans la Philosophie », p.966, Aph(6).

[2] - voir : Nietzsche (F), la Naissance de la Tragédie ou Hellénisme et pessimisme, Trad. De L'Allemand par Jean Marnold et Jaques Morland, trad.révisée par Jaques le Rider in Friedich Nietzsche œuvres, éd. robert laffon, paris, 1993, p.104, Aph(19).

فلسفة وفلسفة أساتذة[1]. ولم يترك وراء جانبه الإيجابي المتمثل في كشف حدود المعرفة بما هي حدود للحقيقة إلا جانبا سلبيا ألا وهو فتح المجال للإيمان المفرط، فكان أن كشف بذلك عن لامنطوقه الاهوتي المتستر وراء عباءة الأخلاق والواجب. وكشف بذلك عن تفكير عديم الحياة[2]. ويبدو أن "كانط" في نظر "نيتشه" تحول من نزعة شكية تراجيدية إيجابية، شككت في العقل وأنزلته من عرشه، لكنه لم يمضي بعيدا فسرعان ما ولى أدراجه نحو الإيمان الميتافيزيقي. ووقع في مصيدة الاهوت بعد أن بشر بأخلاق كونية وضعت الحياة في خطر، ذلك أن وراء أمر الواجب الكانطي نزوع لاهوتي واضح.

من هنا علينا أن نستبق أهمية الحوار الذي خاضه "نيتشه" مع "ثقافة الألمان"، ولعل هذا الحوار يسمح لنا كما يؤكد على ذلك "إريك دي فور" Eric Dufour، في كتابه الأخير :"دروس حول نيتشه" – نيتشه وريث كانط" (Leçons sur Nietzsche,Héritier de Kant)، أن "نيتشه" لم يكن بدءا مطلقا un commencement absolu، وإنما حدد موقعه بالتعامل مع إرث ساعده على معالجة قضايا الثقافة. ويؤكد "دي فور" أننا إذا ما أردنا أن نفهم هوية "نيتشه" علينا أن ننطلق من المحيط الكانطي. وهو محيط "نيتشه" بإمتياز:<< لقد إنطلق "نيتشه" في بنائه من المحيط الكانطي. وهو محيطه أيضا، كي يبرهن أنه من خلال بنائه يسعى لتجاوز

[1]- voir : Nietzsche (F), considération inactuelles III, Schopenhauer èducateur, Trad.de L'Allemand par Henri Albert, Trad.révisée par Jaques Le Rider, Rider in Friedich Nietzsche œuvres, éd.robert laffon, paris, 1993, p.297, Aph(3).

2- Voir : Ibidem.

"كانط"[1] >>. من هنا نفهم أن "نيتشه" هو ما بعد "كانطي"(postkantien) ، بما أن مفهوم "المابعد الكانطية" يحيل إلى إرادة تجاوز "كانط"[2]، كما يؤكد على ذلك "دي فور".

لقد تحول شعار "كانط" التنويري: "كن شجاعا في إستعمال عقلك" في نظر "نيتشه" إلى ضده، أي إلى عقل ظلامي – ميتافيزيقي. وذلك مأخذ "نيتشه" من "كانط" وضرورة تجاوزه. ثم لا ننسى أن "كانط" قد حدد نازع الإنسان بما هو نازع أخلاقي. وهذا ما نجم عنه إيمانه المطلق بفكرة "الواجب" أو الأخلاق العملية. وكذلك إيمانه بفكرة خلود النفس ووجود الإله، وهذه الأوهام عينها بالنسبة "لنيتشه"، يتخفى وراءها نازع لاهوتي قائم على إفقار الحياة وعصف بها.

3- ضد "هيجل"، أو ضد الدولة والراهن ومعنى التاريخ.

لعل في حوار "نيتشه" مع ثقافة الألمان ما أسعفه في القبض أيضا على أحد الأسماء التي إتصلت بها الثقافة الألمانية. وشهدت على فكره هذه الأخيرة تحولا عميقا، نعني به "هيجل" (Hegel). ويبدو لنا أن "نيتشه" مثلما كانت له "كانطيته" في فترة الشباب التي تجاوزها فيما بعد، كذلك كانت له "هيغليته" إن صح التعبير. والتي قرأ بها التراجيديا الإغريقية القديمة، إذ يبدو فهم "نيتشه" للتعارض القائم بين المبدأ الدينيزوسي والمبدأ الأبولوني، فهما هيجليا، بما هو تعارض القضية وضدها ومن ثمة توافق بينهما من جديد.

---

[1] - Dufour(E), Leçons sur Nietzsche : Héritier de Kant, Ed.Ellipses, collection cours de Philosophie, 2015, p.15.

[2]- voir : ibid,p.16.

وهذا التعارض والتوافق الهيجلي هو الذي شكل ما أسماه "نيتشه" بوحدة التراجيديا[1]. من هنا كان تأثير "هيجل" على التأويل التراجيدي بالنسبة "لنيتشه" في طوره الأول باديا. بيد أن "هيجل" مثله مثل "كانط"، لم يسلم من ضربات المطرقة الجينيالوجية، إذ سرعان ما تحول "نيتشه" عن "هيجل" مبديا معارضته الشديدة ضد أفكاره. فمن جهة نلاحظ أن أفكار "هيجل" قادت إلى تفشي حركة الحياة الحديثة (Le Modernisme)، بينما يسير "نيتشه" في الإتجاه المضاد للحداثة الأروبية بل وينادي بمواجهة هذه الحداثة بثقافة المأساة القديمة. نلاحظ إذن أن "هيجل" كان مفكر ثقافة الحداثة ومفكرا فاعلا فيها، بينما "نيتشه" هو مفكر الثقافة التراجيدية و داعيا إلى إعادة إحياءها.

ومن جهة أخرى يبدو أن "هيجل" في نظر "نيتشه" لم يخرج عن فهم وعودة الألمان إلى الإغريق، إذ لم يحي هؤلاء الثقافة اليونانية القديمة بما فيهم "هيجل". وإنما أحييوا الفلسفة اليونانية المتأخرة ، القائمة على الجدل والمنطق والأخلاق والكفر بالأوهام الجميلة Les (beaux illusions) التي كانت حافزا على الخلق الفني لدى المتقدمين من الإغريق. فلا غرابة إذن أن تكون الرؤية الهيغيلية للعالم في نظر "نيتشه" رؤية "سقراطية" هدامة للفن، أو لم ينادي "هيجل" بموت الفن وكماله ؟ !، بينما العالم بالنسبة "لنيتشه" لا يمكن تبريره إلا كظاهرة فنية[2]. أو لم يكن تراجيديو الإغريق يتنفسون الفن ؟ !، أولم يكن الصراع

[1] - voir : Nietzsche(F), Ecce Homo, op.cit, pourquoi je suis Malin, p.1129, Aph(1).

[2] - Nietzsche (F), la Naissance de la Tragédie ou Hellénisme et pessimisme, op.cit, p.51, Aph(5).

الديونيزيسي– الأبولوني بمثابة الدرس الإستيطيقي الذي إستفادة منه التراجيديا في مواجهة قسوة الحياة بتحويلها إلى متعة، أو فلنقل بجعلها تحفة فنية تسر الناظرين ؟ !. وفي ذلك إختلاف وفرق جوهري بين رؤية "هيجل" و"نيتشه" إلى الفنن ومكانته في الحياة.

وإذا كان "هيجل" ومريدوه قد أفرطوا في إيمانهم الأعمى بالزمن الحاضر (Le Temps présent)، بما هو أفضل زمن على الإطلاق. وبوصفه زمن تحقق "الحرية " و"الذاتية" و"العاقلية" في كنف الدولة الكاملة المنسجمة، فإن "نيتشه" أعلن :<< أن الزمن الحاضر فارغ من كل قيمة أي كان شكلها[1]>>. إن الزمن الحداثي الذي تغنى به "هيجل" وأتباعه ما هو إلا بدعة، ثم إن شعارات "هيجل" الرنانة حول إكتمال الدولة وضرورة إرتماءالحكمة والفيلسوف في أحضان الدولة تكشف في نظر "نيتشه" عن فلسفة في خدمة الدولة وتابعة لها. وهي بتبنيها هكذا شعار، إنما تكشف عن وهنها من حيث لاتدري، بحيث تعتبر موضة جديدة تفضل القطيع (le Troupeau) على الفرد المتميز. لقد أصبحت الدولة الحداثية ضربا من ضروب الغوغاء ضد النخبة والمتميزين، فأين هي حياة "الفيلسوف القوي" في كنف تنظيم يدعى دولة ؟ !، أو ليس الفيلسوف الحق في نظر "نيتشه" من يطلب العزلة (La solitude) لا فوضى الجماعة وسوقية الغوغاء.

[1] - voir : Nietzsche (F), considération inactuelles III, Schopenhauer èducateur, op.cit, p.303, Aph(3).

أولم يعلمنا "زرادشت" (Zarathoustra) أن حياة المتوحد طريق المبدع [1]*. ومن ثمة فمقام سالك درب العزلة أفضل من مقام مقدسي الدولة وعبدتها .!

إن شعارات التغني بالدولة التي هي موضة هيغيلية بإمتياز. وهي من بين أخطر المسائل التي أفضت عن تفشي روح القطيع بين المحدثين. لقد قادت موضة الدولة الإنسان الحديث إلى قبول واقع الحال والركون تحت أقدام الدولة، من هنا كان هذا الإنسان إنسانا باحثا عن الرضا والهدوء والراحة بوصفها سعادة قصوى، فأين هي حكمة "نيتشه" القاضية بأن سعادة الراحة والسلم لاتكمن إلا بالإستعداد لحروب جديدة !، ألم يؤكد زرادشت في مستهل حديثه عن ضرورة الحرب (La necessité de la guerre) أن محبة السلم واجبة شرط أن تكون هذه المحبة ما قصرت مدتها ؟! [2]. يبدو لنا أن "نيتشه" لايجد في فكرة الدولة بمفهومها الهيغيلي – الحديث، سوى فكرة فاسدة قائمة أساسا على معارضة الحكمة الحقة المبنية على حب التميز والتفرد وطلب الترفع على القطيع و الغوغاء. ثمة تناقض جذري بين مهمة الفيلسوف وبين أن تكون خادما للدولة. وإذا كان "هيجل" يعتقد أن هناك إمكانية لإقامة علاقة متوازنة بين الفيلسوف والدولة فإن "نيتشه" يؤمن

---

[1] - voir : Nietzsche (F), Ainsi parlait Zarathoustra, Trad.de L'aalemand par Henri Albert, Trad.révisée par Jean Lacoste, in Friedich Nietzsche œuvres, éd.robert laffon, paris, 1993, "Des voies du créateur ", p.332.

*** في نفس حديثه عن المتوحد يقول "نيتشه" <<:كل توحد خطأ،هكذا يتكلم القطيع، وأنت أيضا لوقت طويل كنت منتسبا للقطيع (....) تسمي نفسك حرا ؟ حدثني عن فكرك الخالص ولاتتخفي وراء القطيع .>> Ibid, pp.330-331.**

[2]- Voir : Nietzsche (F), Ainsi parlait Zarathoustra, op.cit, « De la guerre et des Gerriers », p.318.

بأن رسالة الفيلسوف هي كونه "مفجر رائع" (Explosif formidable)، يفجر الديناميت في كل المفاهيم والأسس التي شيد الفلاسفة عليها تصوراتهم. ولعل "نيتشه" كان أول مفجر في تاريخ الفلسفة، إذ فصل بين مهمته وبين دور الفيلسوف بمفهومه الكلاسيكي، حيث إختار لنفسه لقب "الديناميت" (Dynamite) لا الفيلسوف[1]. من هنا نفهم أن "نيتشه" لم يكن بإستطاعته أن يقبل فيلسوفا في خدمة الدولة، كون هذه الأخيرة تصارع ضد الإستثناء لصالح المنحطين. وأكثر من ذلك، هي وسيلة لتهديم الإستثناء و توجيه الذوق ضد خاصة الخواص لصالح الغوغاء.

يمكننا أيضا أن نستحضر سببا آخر من أسباب نفور "نيتشه" الشديد من الهيغيلية، نقصد بذلك رؤية هذه الأخيرة للتاريخ. ففي الكتاب الثاني من الإعتبارات الاراهنة، نقرأ مواجهة شرسة من "نيتشه" لجدل تمظهر الروح عند "هيجل" في التاريخ، ولعل سبب هذه المواجهة هو تبشير الهيغيلية أن النوع الإنساني في عهدها شهد كماله، بحيث لم يسبق له من قبل أن وعى ذاته إلا في الزمن الحاضر. ففي هذه الفكرة بالذات إلتمس "نيتشه" شعارا فظيعا كان صيته قد ذاع وتفشى بين هيجل وأتباعه، نعني به شعار إكتمال الوعي بالذات في الزمن الراهن. وإعتباره نتيجة منطقية أفرزها إكتمال التاريخ وبلوغ التطور ذروته [2]. وربما كان هذا الشعار تقليدا ألمانيا محضا، إذ جرت العادة أن حبب للألمان التفلسف

[1] - Voir : Nietzsche (F), Ecce Homo, op.cit, « pourquoi je suis un Destin », p.1191, aph (1).

[2] - voir :Nietzsche (F),considération inactuelles I et II,tome 2,De l'utulité et des inconvénions de l'histoire pour la vie ,op.cit, p.147, aph(8).

حول سيرورة التاريخ. وعلى إعتبار عهدهم نتيجة منطقية ناجمة عن هذه السيرورة. لقد صار العقل الألماني وقد تسلح بمفاهيم السيرورة والجدل والوعي بالراهن عبدا للتاريخ خاضعا له. وبالمقابل أصبح التاريخ إلها على الأرض وصار الإنسان مخلوقا للتاريخ، بعد أن قدست الهيغيلية هذا الأخير. وأسقطت من خلاله المفاهيم الفنية الروحية الأخرى. من هنا لابد أن ننتبه إلى أن الطريقة التي إختار وفقها "هيجل" تفسير التاريخ على النحو الذي تبناه، مؤلها الصيرورة والجدل، ماهو إلا بحث عن عزاء في عالم مفقود.

ولعل ذلك مإنتبه إليه وتفطن له "نيتشه" سريعا، عزاء الهروب نحو عالم الغيب، طريقة في فلسفة التاريخ للعلو نحو الميتافيزيقا. بهذا يهزأ "نيتشه" من الإعجاب الذي تفشى بين مريدي "هيغل" حول فكرة قوة التاريخ. وما قوة التاريخ ههنا إلا قبول الواقع وخنوع للراهن. أكثر من ذلك يبدو أن الإفراط في الإيمان بالتاريخ الجدلي الهيجلي، كان أشبه بحيلة ماكرة إهتدى إليها "هيجل" بغية تكريس وهمين كما لاحظ ذلك "نيتشه"، أولهما: صلح مع الراهن، وثانيهما: تبجيل الدولة أو بالأحرى تبجيل الغوغاء.[1]

قد يعترض معترض على جملة الإنتقادات التي وجهها "نيتشه" لتصور التاريخ عند "هيجل"، لكن علينا أن ننتبه أن مطرقة النقد ضد التصور التاريخي الهيجيلي ضرباتها مؤسسة، بمعنى أنها لاتهدف إلى نقد عقيم أو نقد من أجل النقد فحسب. وربما علينا أن ننتبه إلى أن شذرات "نيتشه" في مجملها تستند إلى إستراتيجية خاصة :هدم ثم بناء، نقد ثم بديل، حوار ثم تجاوز. وبالفعل إذا تهاوى مفهوم التاريخ الهيجيلي تحت ضربات مطرقة

[1]- Voir Nietzsche (F), considération inactuelles I et II, tome 2, op.cit, p.147, aph(8).

نقد "نيتشه" وكشف المستور عن الصيرورة والوعي والعاقلية، فإن الجينيالوجي لم يفوت الفرصة لإستحضار مزايا الحس التاريخي وفوائده. وهاهو بعد أن إستعاض بوجهه عن "التاريخ الكوني" يعود إلى إستئناف القول فيما يسميه بمزايا التاريخ (L'utilité de l'histoire). فضرورة التاريخ إن كانت ثمة ضرورة له بالفعل، هي أن يكون ملهما للحياة، فنحن في حاجة إلى التاريخ إذا كان توظيف هذا الأخير توظيفا حسنا، بأن يكون محرضا على محاكمة الماضي بإسم الحياة، لا أن يبقى أسير اللحظة أو الحاضر. نحتاج التاريخ من أجل المساءلة القاسية للماضي (Le questionnement cruel du passé)، مادام كل ماضي مرآة إن صح التعبير نبصر من خلالها إما عجزنا أو قوتنا، أي مدى قدرة الإنسان على الموت أو الحياة. ههنا الحاجة إلى التاريخ، أو كما يقول "نيتشه": << لا نرغب خدمة التاريخ إلا على قدر ما يقدمه من خدمة للحياة >>[1]. يكفي أن نعود إلى عظام التراجيديا الإغريق، حيث لا نجد في أدبياتهم مكانة للمؤرخ، بل إنحطت لديهم مكانة هذا الأخير وتمثلت العبقرية بالنسبة إليهم في الإنصراف عن التاريخ والإهتمام بصناعة الجميل، أي تجميل الحياة وتوجيه النظرإلى حيث تقوم الحياة.[2]*

---

[1] - Nietzsche (F),considération inactuelles I et II,tome 2, De l'utilité et des inconvénions de l'histoire pour la vie ,op.Cit, p.95.

[2] -Nietzsche (F) ,le livre du philosophe ,op.cit, P 41, aph(19).

***- أنظر كذلك قراءة "جون لوفران" (Jean lefranc) الهامة في كتابه "فهم نيتشه" (comprendre Nietzsche)، أين يقول : << Il semble que dans les textes de Nietzsche l'opposition n'est pas celle de l'histoire et de la préhistoire,mais d'une culture non historique la culture grecque ,et une culture devenu essentiellement historique,celle des Idées modernes >>. Jean lefranc, comprendre Nietzsche, Armand colin, paris, 2005, la culture Historique, p.237.**

تلك هي إذن نظرة "نيتشه" إلى التاريخ، وهي نظرة فيما يبدو لنا تستدعي فهما للتاريخ مزدوجا لا أحاديا. وهو الخطأ الذي وقعت فيه بعض القراءات التي إختزلت موقف "نيتشه" من التاريخ في رؤية سلبية، بينما الأصح أن ثمة رؤيتين من "نيتشه" للتاريخ : رؤية سلبية، تجد مثالها عند مفهوم "هيجل" لجدل الروح، حيث يرى في تطور التاريخ تمظهرا تدريجيا، إذا أمكن القول، للمطلق والذي يتجلى في تعرف الروح المطلق إلى ذاته في نهاية التاريخ. بينما لانهاية للتاريخ بالنسبة "لنيتشه"، بل ثمة بالضد من ذلك أبدية للتاريخ (éternité de L'histoire)، أو فلنقل بالأحرى بلغة "نيتشه" ثمة براءة الصيرورة. أما الرؤية الإيجابية فتتجلى في إستطاعة التاريخ أن يصبح حافزا على توظيف قوي له من طرف الإنسان في تجاوز عثرات الماضي ومن ثمة التغلب على الحاضر.

يبدو لنا كذلك من المهم جدا، أن نعيد التوقف لنتأمل جيدا مفهوم "العود الأبدي للشيء عينه". والذي لطالما أسيء فهمه*[1]، إذ نستطيع قراءة هذا المفهوم في بعده الذي يسير من خلاله لمواجهة فلسفة "هيغل". وتحديدا مواجهة جدل المطلق عند هذا الأخير،

[1]*- كنا قد أشرنا في الفصل الأول مثلا إلى قراءة "هيدغر" الميتافيزيقية لمفهوم "العود الأبدي للشيء عينه" ووضحنا فيما يبدو لنا أن هذه القراءة بعيدة كل البعد عن التسويغ الذي أراده "نيتشه" للمعنى الأصيل لمقولته :" العود الأبدي للشيء عينه ".لانفوت الفرصة كي نشير كذلك إلى قراءة "بول ريكور" (paul ricoeur) في كتابه "صراع التأويلات" (Le conflit des interprétations) أين يعتبر ريكور أفكار "نيتشه" بما فيها العود الأبدي للشيء عينه، مفاهيم تبقى عالقة في الأساطير التي تردد في مجملها الشيء نفسه، أنظر : Paul Ricoeur, le conflit des interprétations Essais d'herméneutique, Edit.Du seuil, Paris, 1969, p.437. بينما نعتقد أن "نيتشه" وإن كان قد عاد بالفعل إلى الأساطير ، إلا أن هده العودة مبنية على رؤية محددة، بل هي عودة إلى المجتمعات التقليدية ما قبل السقراطية التي ترتكز على بنية تشكل أساس رؤية "نيتشه"، فنظرة هذه المجتمعات التقليدية حول الحياة ولفن والدين هي التي تسمح لنا أن نؤكد أن "نيتشه" لايرجع فحسب إلى ماقبل السقراطيين بل إلى كل رؤية تقليدية للوجود، أي ان نيتشه لا يعود فقط إلى الفكر الأسطوري كفكر لامبالي كما إعتقد "ريكور"،بل إلى رؤية هذه الأساطير العميقة للإنسان في علاقته بالعالم والكون، يكفينا أن نستحضر مثال "ديونيزوس" وتوظيف نيتشه له المهم في التأكيد على الحياة (L'affirmation de la vie).

إذ يظهر لنا جليا أن الكتاب الثاني من "الإعتبارات الاارهنة" يكثر من توظيف مفهوم العود الأبدي المطلق (L'etrnel retour absolut)، ضد الجدل المطلق (Dialectique absolut)، حيث ومع رفض رؤية التاريخ "لهيغل"، نستنتج أن "نيتشه" لا يريد للإنسان أن يعيش اللحظة فارغة جوفاء، دون أي بعد إنساني، لأن الإنسان الذي يمعن النظر في الحيوان من تعاليه الإنساني، ربما يحسد ذلك الحيوان، على براءته السعيدة، سعادة قائمة على النسيان، نسيان التاريخ ! L'oublie de (l'histoire). يقول "نيتشه" :<< يعيش الحيوان في الواقع بطريقة لا تاريخية، فهو ينصهر كليا في الحاضر دون أن يترك أي أثر(...) فهو لايعرف أن يكون إلا ما هو، ولايمكنه بالتالي إلا أن يكون صادقا>>.[1]

نعتقد أن غاية "نيتشه" و هدفه هما حماية الحياة من التاريخ كعلم، فالهدف من التاريخ و من كل معرفة بالنسبة إليه هي جعل الحياة دائما أخصب وأغزر، لذلك نجده يرتكز على مقولة "غوته" (Goeth) في إفتتاحه لمؤلفه الثاني من "الإعتبارات الاراهنة": <<كل ما يعمل على تثقيفي فحسب أمقته، أحتاج مايزيد من نشاطي أو يحفزه مباشرة >> [2] .

من هنا لا نجد أنفسنا من المبالغين إن نبهنا أن فكرة "العود الأبدي" للشيء عينه" والتي أول ما قرأت في ضوء الميتافيزيقا كما رأيناها سابقا مع "هيدغر"، أو في ضوء الإيمان

---

[1] - Nietzsche (F), considération inactuelles I et II, tome 2, De l'utilité et des inconvénions de l'histoire pour la vie , op.Cit, p.95.

[2]- Ibidem.

مع "ياسبرز"، أو حتى بعض التأويلات التي قرنتها بالفكر الأسطوري القديم، آن الأوان فيما يبدو لنا أن تفهم في ضوء معنى التاريخ(Historischer Sinn). ذلك أن "العود الأبدي للشيء عينه" بديل واع قدمه "نيتشه" في مقابل اللهث وراء البحث عن تبرير الصيرورة (Le devenir)

وما تبرير الصيرورة إلا تبرير للحياة، لذلك نبه "نيتشه" أكثر من مرة أن فلسفة التاريخ ما هي:<< إلا لاهوت منظم أو خليط من الإيمان والإعتقاد والظن>>[1]. بينما يريد "نيتشه" أن يبرأ الصيرورة بأن يجعلها لامتناهية. وبراءة الصيرورة ههنا ما هي إلا براءة الحياة، أن تصبح الحياة بريئة يلزم أن نقلع عنها كل القيم الاهوتية والخلقية، أن لا نؤمن إلا بالحياة، حياة في موت وموت تعقبه حياة وهكذا دواليك، ذلك هو العود الأبدي، أو ذلك هو ديننا الجديد !.

[1] - Nietzsche (F), considération inactuelles I et II, tome 2, op.Cit, p.95.

المبحث الثاني: حدود الرومانسية.

1- "شوبنهور" أو حدود الإرادة.

يبدو لنا أن الوقوف عند حوار "نيتشه" الهام مع "شوبنهور" يسمح لنا أيضا بتحديد بعض العناصر التي قد تمكننا من فهم تأرجح العلاقة بين فيلسوف إرادة الإقتدار والثقافة الألمانية. وبالفعل نعتقد أنه من المهم مقارنة مقاربة "نيتشه" للإنسان مع مقاربة "شوبنهور" الذي عمق من مفهوم البنية الإنسانية التي تأثر بها "نيتشه" لينقلب عليها مقدما بذلك تصورا جديدا للفرد يحضر له في المستقبل. لا يهمنا في هذا السياق تكرار المقاربات الكلاسيكية بين الفيلسوفين. والتي غالبا ما تبرر إنقلاب "نيتشه" بأنه عادة مسبقة في التفلسف مطبوعة فيه، إذ يستهويه الإبتعاد بعد القرب، أو التحقير بعد التبجيل. بالعكس تماما، تبدو لنا المسألة أبعد من هذا كثيرا، حيث نجد أنفسنا مضطرين مرة أخرى كي ننوه أن فكر فيلسوف " إرادة الإقتدار" يستند إلى ما إقتعنا به على الأقل، رؤية ذات حدين: فلسفة وإستراتيجية.

وبالفعل هذا ما إلتمسناه في معاودة إستشكال العلاقة بين فكر الرجلين، إذ نجد السؤال التالي أكثر من ملح: كيف لهذا الذي خص له "نيتشه" إعتبارا هاما من إعتباراته مقرونا بمشروع التربية (l'éducation)، نعني به الإعتبار الثالث: شوبنهور مربيا (Schopenhauer éducateur)، أين يبدو واضحا من خلال ذات

العنوان أن "نيتشه" يعلن إنخراطه في مشروع "شوبنهور" وهو المشروع الألماني الوحيد في نظر "نيتشه" الذي أكد على ضرورة إحياء التأمل التراجيدي[1]. بل إن "نيتشه" في موضع آخر سيذهب بعيدا حينما سيعتبر "شوبنهور" مجدد الثقافة الألمانية الوحيد[2]. نقول كيف لهذه الصورة التي بدأت بالإيجاب ستنتهي بنيتشه إلى موقف شكي قاسي إزاء فلسفة "شوبنهور"؟.

إن فهم الحياة الجديدة في ضوء العلاقة التي تجمع "الإرادة" و"التمثل" اللذان يقترحهما "شوبنهور" في فلسفته، رؤية جديدة مختلفة للإنسان والوجود. ذلك أن الرجوع إلى هذه الثنائية :الإرادة ــ التمثل، في تحديد ماهية الوجود عامة ومصير الإنسان خاصة، يشكل بمثابة الإستثناء في تاريخ الفلسفة الغربية*[3]، ما يمكننا من فهم الأهمية التي خصها له "نيتشه" دون سواه من الألمان، رغم الإختلاف الذي سيظهر بينهما لاحقا حول تصور الإنسان والعالم والذي سيأخذ معنى مختلفا تماما لدى "نيتشه"، حيث سيرتبط "بإرادة محدودة (volonté limité) عند "شوبنهور"، بينما سيأخذ بعد الإرادة المبدعة (volonté créatrice) بالنسبة "لنيتشه".

---

[1]- voir : Nietzsche (F), considération inactuelles III, Schopenhauer èducateur, op.cit, p301, aph(3).

[2] - voir : Nietzsche (F), Le style dans les textes philosophiques (printemps 1868) in L'herne Nietzsche, traduit de L'allemand par Marc de Launay, éditions de l'herne, 2000,2005, p 17.

*** هذا ما يبرره قول "نيتشه" مثلا في الكتاب الثالث من الإعتبارات الاراهنة : "شوبنهور مربيا" : <<حين اكتشفت شوبنهور بدى لي أنني وجدت ذلك المربي والفيلسوف الإستثنائي الذي طالما بحثت عنه.>> voir: Nietzsche (F), considération inactuelles III, Schopenhauer èducateur, op.cit, p.291, aph : (2).**

ومن جهة أخرى فإن الموازاة التي يقيمها "شوبنهور" بين "الإرادة و والتمثل" (volonté et représentation)، ستنتهي إلى إنتصار "الإرادة" في نهاية المطاف، هذا ما يعلنه صراحة الكتاب المهم: "العالم كإرادة وتمثل" (De welt as wille and vorstellung)، الذي يجعل من الإرادة ماهية قائمة بذاتها، ذلك أن العالم فيما يرى "شوبنهور" وإن كان يبدو سلسلة من التمثلات إلا أنه ليس في مجموعه سوى إرادة [1]. أكثر من ذلك فهذا العالم المرئي لا يمكنه أن يكون شيئا آخر سوى كونه مرآة للإرادة[2]. رافضا بالتالي أي تبرير خارج حدود الإرادة ، فهو لا يقبل بالتالي سوى التمثل /الإرادة، أي الثنائية التي سيتجاوزها "نيتشه"، رغم أن معارضة "نيتشه" العنيفة "لشوبنهور"، كما يبين ذلك "سافرنسكي" (Safranski) في بيبليوغرافيته الهامة حول "نيتشه"، ليست إلا لأن تمثل الإرادة عند "شوبنهور" لم يبلغ أقصاه[3].

إن نظرة "شوبنهور" إلى الحياة من خلال كتابه "العالم كإرادة و تمثل"، تظهر فيما يبدو لنا قائمة على مرجعية تقسيم "كانط" (Kant)، للعالم إلى مستويين : عالم الشيء في ذاته أو "النومين" (Noumène). وعالم الظاهر(Phénomène) .

---

[1] - Voir : Schopenhaueur (A), Le Monde comme volonté et comme représentation, Trad.A.Burdeau,nouvelle édition revue et corrigé par Richard Roos, P.U.F, 1966, Livre troisième, Le monde comme représentation, p.341, Aph(52).

[2] - Voir : Schopenhaueur (A), Le Monde comme volonté et comme représentation, op.cit, p.341, Aph(52).

[3] - voir : safranski(R), Nietzsche biographie d'une pensée,Trad. Nicole casanova, Actes sud, 2000, p.34.

من هنا نفهم جيدا أن "إرادة الحياة " (volonté de vivre)، هي حقيقة الشيء في ذاته.

إن هذه الإرادة التي يقصدها "شوبنهور"، تتمظهر وتتجلى كاملة أينما ولينا وجهنا قبل الحياة، تتجلى كاملة من أدنى مظاهر القوى الطبيعية حتى الكائن الإنساني، من هنا ينبغي أن ننتبه جيدا إلى أن كنه هذه "الإرادة" هو المصطلح الهام الذي نلاحظ أن "نيتشه" سوف يستعيره ويستثمره كثيرا في شذراته المتأخرة، نعني به مصطلح "الإندفاع" (Pulsion). هذا المصطلح الذي أحياه "شوبنهور" ويبدو أنه إستلهمه من أدبيات الثقافة التراجيدية التي كان فيها شعارا بارزا إلى جانب مصطلحي الغريزة والاوعي (L instinct et L'inconsience). من هنا ننتبه جيدا أن تعاطي "نيتشه" لفلسفة "شوبنهور"، يقوم أساسا على تتبع ثم تقييم فكرة الإرادة عند هذا الأخير. لذلك يبدو لنا من المهم، أن نقف عند التمييز الذي يقيمه "نيتشه" بين حقيقة الإرادة كما وردت لدى "شوبنهور" وبين تصوره للإرادة كطرح بديل عن إرادة الحياة. ولا مجال لإستقراء التمييز في إعتقادنا بين الإرادتين – بالنسبة لشوبنهور ثم "نيتشه"، مالم نقم بادئ ذي بدء بطرح السؤال الأساسي: ما هو موقع الإنسان في رؤية شوبنهور العامة للوجود ؟.

أشرنا سابقا أن الثورة التي أحدثها "شوبنهور"، تتعلق أساسا بمسألة "الإرادة"، ذلك على الأقل ما لاحظناه في كل مرة فتحنا فيها الكتاب المهم :"العالم كإرادة و تمثل". وحصرا الجزء الرابع منه :"العالم كإرادة"، أين نفهم جيدا أن "شوبنهور" قام بإيقاظ المسيرة الفلسفية من سباتها العميق، حينما نوه بمكانة الإرادة مقابل العقل (La

Raison). ههنا بالذات المنعطف الحاسم الذي أحدثه "شوبنهور" بخصوص تصور الوجود عامة والإنسان خاصة. وذلك بجعله "الإرادة" جوهر كل شيء أو بلغة "أرسطو" (Aristote) المحرك الأول لكل شيء. كان هذا التجديد فيما يبدو لنا ضربة قاضية للعقل، الذي طالما خضع له "الألمان" في تصورهم لرؤية الوجود*[1](**Weltanschauung**).

لذلك إن كنا قد نوهنا في بداية هذا الفصل أن الفلاسفة الألمان في مجملهم كما لاحظ "نيتشه" يسري في عروقهم دم الاهوت، فإن العقل بدوره رافقته ثقة عمياء من قبل الألمان. لقد كانت فلسفات هؤلاء مزيج بين لاهوت وعقل. بيد أنه مع "شوبنهور" و في تصوره للوجود استعاض عن العزاء الاهوتي العقلي بعزاء "إرادة الحياة" la) volonté de vivre)ويبدو لنا أنه تبرير تحرر على الأقل من سلطة ثنائية الاهوت والعقل التي قامت عليها الفلسفة الألمانية.

لقد كان نجاح "شوبنهور" بالنسبة "لنيتشه" في ذوقه الفلسفي المميز الذي صاغه وفق فكرة "إرادة" حاول من خلالها تفسير الحياة لا تبريرها كما جرت العادة مع التقليد الفلسفي الألماني. لذلك لما حاد عن هذا الأخير وإنعطف عن لاهوته وعقلانيته صار

1*- نبهني الزميل الدكتور محمد شوقي الزين أن هذا المصطلح "رؤية الوجود"(Weltanschauung) وظف فقط من طرف الفلاسفة الألمان "، إذ لانجده مثلا حاضرا لدي الفلاسفة الفرنسيين. وكان أول من استعمله هو "كانط" في كتابه "نقد ملكة الحكم" ثم نجده يتداول كثيرا في كتاب"شوبنهور" – العالم كإرادة و تمثل ويبدو أن "نيتشه" استلهمه من هذا الأخير .

مربيا [1]. ولذلك أيضا كان "شوبنهور" أشجع الألمان حين أعاد إستشكال السؤال الأساسي: هل بقي من معنى للوجود؟ بل هل كان له معنى أصلا؟[2].

إن الوجود بالنسبة "لشوبنهور" جهد غريزي يحقق فيه كل كائن نموذج نوعه ويناضل فيه كل واحد منا للحفاظ على أبسط شيء توافر فيه. ولاشك أن أبسط حقيقة نحملها معنا هي "الحياة"، فهذه الأخيرة غريزة أصيلة راسخة فينا ومفروضة علينا بقوة قاهرة. فالوجود إذن بالمعنى الذي يريده "شوبنهور" ليس إلا الحياة الكامنة فينا إلى يومنا هذا، لذلك ينبغي أن نستعيض بوجهنا عن كل تبرير لايمت بصلة مع الحياة. ههنا تكمن عبقرية "شوبنهور" بالنسبة "لنيتشه" في نظرنا، كونه كان السباق في رفع نداء الوجود. وما الوجود إلا الحياة وماعدا ذلك هراء !.

وإذا كان الوجود يحيل إلى الحياة، فمبدأ هذه الأخيرة عند "شوبنهور" هي "الإرادة"، ما ينبغي أن نفهم جيدا كما أشرنا سالفا أن "الإرادة" هي أساس الوجود وجوهره، بل أكثر من ذلك هي حقيقة الحياة الباطنية. ولو شئنا أن نضع أي إسم بدلا من هذه الإرادة يدل على الوجود والحياة لما كان في ذلك أي اختلاف. لذلك نرى أنه من الممكن أن نطلق على فلسفة "شوبنهور" فلسفة "حياة" Une philosophie (de vie)، بل ويبدو لنا بكثير من الوضوح أن "شوبنهور" يمثل مرحلة انتقالية من الحركة المثالية في الفلسفة إلى فلسفات الحياة. لقد قدم للفسلفة خدمة جليلة على حد

[1] - voir: Nietzsche (F), le Gai savoir,op.cit, p.225, aph(357).

[2] - voir: Ibidem.

تعبير "روجر بول دروا" (Roger- pol Droit) في ملفه المهم :"شوبنهور"، شفاء للوهم"(Schopenhauer, remède à l'ullision) . وذلك بإنزاله الفكر من السماء إلى الأرض، من وطأة النسق إلى المواضيع الحياتية الأكثر إثارة والأحق بالتفلسف كالحياة والموت والحب والزواج والفن [1].

ويبدو جليا أن "نيتشه" إستفاد كثيرا من طريقة "شوبنهور" في التفلسف، إذ تظهر مواضيع الفلسفة عند هذا الأخير حاضرة في شذرات "نيتشه". ولو أن الوجهة التي سيسلكها "نيتشه" ستجعله يكتشف طريقة وأدوات في معالجة هكذا مواضيع مغايرة تماما لمعالجة "شوبنهور" لها.

إن العلاقة بين الإرادة والحياة في فلسفة "شوبنهور" علاقة متبادلة. والإنسان داخل تلك العلاقة يشكل أرفع شكل من أشكال الحياة، فبمعرفته بنفسه من الداخل. ومعرفة العالم وكل ما يحيط به هما طريقان يؤديان إلى إستشعار "إرادة الحياة"، ما يجعلنا نفهم أن الإرادة والحياة والإنسان شيء واحد. وربما كان ذلك أيضا موقف "نيتشه" ذاته فيما يبدو لنا إزاء علاقة الإرادة بالحياة و والإنسان، إذ نجده يشير إلى نفس طرح "شوبنهور" في مقاربته بين الإرادة والحياة والإنسان. وذلك في كتابه "الفجر" (Aurore). وتحديدا في الشذرة التي يقول فيها :<< لايستطيع الإنسان أن يعرف ذاته إلا في

[1] - voir : Roger-pol Droit, Schopenhauer, Remède à l'ullision in Le point Hors- série : Nietzsche schopenhauer Kierkeggard les textes fondamentaux et leurs commentaires, Hors-série n°15, septembre –octobre 2017, p.13.

نهاية معرفته بالحياة ، لأن الحياة ليست إلا حدود إرادة الإنسان>> [1]. هذه الوحدة التي يقيمها "نيتشه" في عملية المعرفة بين "الحياة" وبين إرادة الإنسان، تنعكس أيضا على رؤيته للوجود، حيث تجعلنا ننتبه جيدا إلى رفضه تقسيم العالم على طريقة "أفلاطون"(Platon) إلى عالم محسوس وآخر غير محسوس. يقول "نيتشه" :<< من يضمن لنا في الواقع أن العالم الحقيقي الآخر يساوي بالضرورة أكثر من عالمنا الظاهر؟، ألا تتعارض غريزتنا مع هذا الحكم ؟ أوليس لأن الإنسان يريد أن يملك عالما أفضل من الواقع يخلق بشكل مستمر عالما متخيلا>> [2]. نعتقد أن سبب خلق هذا العالم الآخر بالنسبة إلى "نيتشه"، يعود إلى الغريزة المنهكة التعبة من الحياة وليس إلى غريزة "إرادة الحياة" التي كان "شوبنهور" أول من تفطن إليها.

إن المفارقة، إن صح التعبير، التي تطرحها فكرة الإرادة بالمعنى الذي سوغه لها "شوبنهور"، بإستحالة إنفلات الحياة والإنسان منها على حد سواء، وبالنظر إلى إستفادة " نيتشه" الكبير منها، إلا أن هذا الأخير لا يبدو أنه قبل النهاية الضعيفة التي إنتهى إليها "شوبنهور" من خلال تبريره الحياة بنفيه "لإرادة الحياة". يبدو لنا أن ذلك الذي بدأ قويا في نظر "نيتشه" بأن حاور الحياة إنطلاقا منها وبفكرة "الإرادة" التي

---

[1] - Nietzsche (F), Aurore, pensée sur les préjugés Moraux, traduit de l'Allemand par Henri Albert,traduction révisée par jean lacoste,in Friedich Nietzsche œuvres,éd.Robert laffon, paris, 1993, p.999, aph(48).

[2] - Nietzsche (F), Fragements posthumes début 1888_début janvier 1889, Textes et variants établis par Giorgio colli et Mazzino Montinari, trd.De L'allemand par Jean- claude Hémery Gaillimard, paris, 1977, p.222, aph 14(168).

تمت بصلة معها وليس خارج حدودها كما كان حالها مع التقليد الألماني السابق*[1]، إنتهى ضعيفا.

ومرد نهايته الضعيفة في نظر "نيتشه" حسب قراءتنا، أن قيمة الإرادة عنده لا تتحدد في أن لها ما يبررها كما سيفعل "شوبنهور،" بل في كونها دليل على قوة أو ضعف، إستمرار صمود أمام الحياة أو سقوط أمام غواية تبريرها، وما أكثر مبرري الحياة عددا !.

ولا يبدو في "زرادشت" أنه يتجه إتجاه الباحثين عن تبرير الحياة، وما تبرير الإرادة إلا تبرير الحياة :<< إليكم، أنتم أيها الباحثون عن تبرير للحياة ولأنكم تريدون بيد جبانة ان تبرروا على طول الخط، وحيث يمكنكم أن تبرروا فإنكم تجدون في الحياة قبحا >>[2] .

قد نستطيع القول إذن، أن فرضية "الإرادة" تبقى مقبولة لدى "نيتشه"، لكن بصفتها تأسيسا للحياة وليس أساسا لتبريرها كما سينتهي إلى ذلك" شوبنهور"، حيث ستأخذ "إرادة الحياة" البعد الزهدي و العاطفي والإنفعالي والمعرفة القائمة على الزهد في علاقة الإنسان بالعالم [3].

نجد بالتالي بين الفيلسوفين، تمييز بين موقفهما من الحياة، يعود أساسا إلى موقفهما من الإرادة. ولكن مع إختلاف أساسي بينهما، فبينما ينتهي "شوبنهور" بالإرادة إلى

1* - نقصد بذلك الطرح الألماني لفكرة الإرادة على مستوى الأخلاق – الإرادة الخيرة"(La volonté du bien) مثلا مع "كانط" أو مع "شلنج" (schelling) في مفهومه حول "الإرادة المطلقة"،التي من خلالها فحسب يمكن للعقل أن يشعر بذاته أو يعاين ذاته بذاته.

2 - Nietzsche (F), Ainsi parlait Zarathoustra, op. Cit, «De la vision de l'énigme », p.405, aph(2).

3 - voir : Roger-pol Droit, Schopenhauer, Remède à l'ullision, op.cit, p.15.

ضرورة البحث عن الخلاص (salut). وذلك بالتخلي عن الحياة بهدف الوصول إلى مقام يتجاوز عالم الرغبات الحسية، فإن "نيتشه" يعمد إلى إشمار العالم الحسي ليتم تجاوزه نحو موقف يؤكد الحياة والإرادة ويجد نموذجه في الفنان من خلال مفهوم يؤكد الإرادة ولا ينفيها كما سيفعل "شوبنهور".

إن حداثة "شوبنهور" فيما يبدو لنا، تكمن في تأكيده على أن الإنسان المتمثل في الفنان، هو من يعطي المعنى الحقيقي للإرادة، وذلك بتمكينه لهذه الأخيرة أن تدرك ذاتها. وهذه الإمكانية قد يستوي فيها كل البشر بيد أنهم في غفلة عنها، في حين نجد الفنان منتبها إليها بإستمرار. ما يجعلنا نستنتج أن "شوبنهور" يقيم تمييزا على مستوى الإنسان، يعتمد على وعي هذا الأخير بالإرادة بوصفها رغبة لا تقود في نهاية المطاف سوى إلى الملل بل وإلى الألم. من هنا نفهم كذلك أنه قد هيأ لإنتباه "نيتشه"، من خلال تحليله لأهمية الجسد والغرائز، ودورها في حياة الإنسان. وهنا نجد نفسنا مرغمين مرة أخرى على إستحضار ملاحظة "روجر بول دروا" في ملفه حول "شوبنهور الذي أشرنا إليه آنفا، حيث يقول:<< إن الجسد بالنسبة "لشوبنهور" هو معجزة بإمتياز، بل الوسيلة الوحيدة التي تسمح للإنسان أن يرفع الحجب عن التمثلات، وينفتح بالتالي على العالم كماهو في ذاته >>[1]*. فلا شك إذن أن هذه الرؤية بالذات للجسد

[1]- **Roger-pol Droit, Schopenhauer, Remède à l'ullision, op.cit, p.16.**

***في نفس الصفحة يشير "روجر بول دروا" إلى أن فلسفة "شوبنهور" هي فلسفة جسد أكثر من كونها فلسفة إرادة"، وأن "نيتشه" ليس وحده من إستفاد من ملاحظات "شوبنهور" العميقة حول الجسد بل حتى الفينومينولوجيا من"هوسرل" (Husserl) إلى غاية ميشال هنري(Michel Henry).انظر الصفحة نفسها.**

سيتابعها "نيتشه". ولكن من منظور مختلف، فبينما نجد "شوبنهور" في نهاية المطاف يدعو إلى قمع الإرادة بالإنسلاخ (La délivrance) عن الجسد، طالما أن الوجود شر وأن إرادة الحياة هي لعنة الحياة، لذلك وجب في نظره ترويض أعظم ما في الإنسان، أي جسده، حتى يميت الإرادة ليتخلص بالتالي من ألم الوجود. وليس بإمكانه بلوغ ذلك إلا بإجتثاث جذور الرغبة في الحياة وضرورة تجنب مثيرات الجسد بالتقشف والفناء. نجد في مقابل هذا الجسد الزاهد إن صح التعبير، وضعية له مغايرة في شذرات "نيتشه". بل إننا نلاحظ وبكثير من الوضوح أن رؤية هذا الأخير تتعارض كليا مع نظرة "شوبنهور" للجسد، مؤديا بالتالي إلى تغيير في مفهوم الجسد. حيث لم ينظر "نيتشه" إلى الجسد على أنه مجرد دفع أعمى للإرادة وأن هذه الأخيرة تجد مرتكزها في الجسد، لذلك الخلاص الأخير بالنسبة لشوبنهور كان كالتالي :إذا ما أردنا التخلص من شر الإرادة ما علينا إلا قتل الجسد !. بالعكس تماما بالنسبة "لنيتشه"، لا يتم الإنتصار على هذه الإرادة بنفي الجسد (La négation du corps)، فمادام هذا الذي ننعته جسدا جزء من الإرادة، فهو إذن جزء من الحياة. وإلغاؤه بالتالي هو إلغاء الحياة قبليا، كما انتهى إلى ذلك "شوبنهور"، إذ بإلغاء هذا الأخير للجسد ألغى الحياة من حيث لا يشعر.

إن العبقري هو الذي يتأمل الجسد، أين يتم تموضع الإرادة فيه، فإبداعه بالتالي ليس إلا نقل لإرادات لاواعية تسكن الجسد.، لذلك تبدو لنا عبقرية "نيتشه" في تنبيهه لنا إلى ضرورة التوجه الموضوعي نحو الجسد بشكل يسمح لنا بتحريره من عبودية الإرادة

، ولكن ليس بقمع هذه الأخيرة وبالتالي قمع الجسد كما آمن "شوبنهور"، بل بإخراج ما فيه من إرادات لاواعية إلى حياة لا نملك فيها أي حقيقة موضوعية اللهم إلا ما يخلقة الجسد المريد !.

يبدو لنا تجاوز "نيتشه" "لشوبنهور" في مسألتين أساسيتين: تعريف "الإرادة" بأنها مبدعة وخالقة، وأن الجسد هو أساس هذه الإرادة التي تخلق منه، لذلك لن نكون من المبالغين إن قلنا أن "نيتشه" برؤيته الجديدة عن الجسد كان مؤسسا فيما يبدو لنا لمفهوم "اللاوعي" (L'inconscience) قبل "فرويد" (Freud). هذه الرؤية تطرح السؤال حول مفهوم "الغريزة" عند "نيتشه"، بإعتبارها أهم ما يهدد الجسد إن صح التعبير، لذلك ليس "شوبنهور" فحسب من وقف منها موقفا سلبيا بل تقريبا كل العقل الفلسفي الغربي منذ "سقراط"(socrate) ؟.

يقيم "نيتشه" توازنا بين قوى (Des Forces)"، أساسها "إرادة الإقتدار" Will (zur macht)، حتى الغريزة لا تفسر شيئا عنده، لأنها هي ذاتها نتيجة توصل إليها الجسد بعد سيرورة طويلة، فالجسد في داخله مكون من مجموعة من الغرائز متصارعة توحدها الإرادة. تستوقفنا هنا ملاحظة "إريك بلوندال" (Eric Blondel) الأكثر من هامة، في كتابه:"نيتشه"، الجسد والثقافة" (Nitzsche le corps et la culture)، أين يشبه وضعية الجسد بالنسبة إلى "نيتشه" بمثابة "معدة ضخمة لا تتوقف عن الهضم"-Le corps comme métaphore gastro)

entérologique)[1]. الجسد قبل كل شيء يستوعب الغرائز ويتمثلها، والمعدة والهضم هنا لغة استعارية تحاكي دور الجسد، فهو تماما كالمعدة يحوي الغرائز ومن ثمة يهضمها. وفعل الهضم ههنا بالذات هو مقياس قوة أو ضعف إرادة الجسد. فإذا كان ممتلكا للقدرة والقوة على إمتصاص الغرائز وترويضها، كان بالتالي جسدا قويا، أما إذا كان فاقد القوة عسير الهضم، فإن سوء الهضم تعبير عن العجز والضعف، أكثر من ذلك سيكون هذا الجسد الضعيف غامضا ومنفرا. وهذا هو حال الجسد الألماني بصفة عامة و"كانط وهيجل وشوبنهور بصفة خاصة، أو ذاك ما يسميه "نيتشه": بالجسد الميتافيزيقي الألماني" (Le corps Métaphysique Allemand)، الذي يعجز عن هضم ما عاشه من تجارب[2].

إن موقف "نيتشه" من الجسد، يبدو لنا أكثر قداسة من موقف الرومانسية الحذرة مه، فأن يقتصر دور الجسد على ترويض الغرائز المتمثلة فيه. وأن يكون مداويا لها، قد يشكل ذلك فيما نعتقد "كلاسيكية نيتشه" في مقابل رومانسية زمانه. على أن ما نقصده بالكلاسيكية هو قصد "نيتشه" عينه منها. أي الكلاسيكية النفسية، نفسية الفنان الذي عليه بل و يجب عليه أن يوجه شدة غرائزه نحو غاية أعلى، حيث لا يشعر بالسعادة إلا في الخلق. ألا يؤكد ذلك "نيتشه" في كتابه "الفجر" Aurore؟، حين

[1] - Blondel (E), Nietzsche le corps et la culture,philosophie d'aujourd'hui, P.U.F, 1986, p.299.

[2] - Nietzsche(F), par-delà le Bien et le mal, traduit de l'Allemand par Henri Albert, traduction révisée par jean la coste, ,in Friedich Nietzsche œuvres,éd.Robert laffon, paris, 1993, p.690, aph(244).

يتحدث:<< إن عقلنة الغريزة وتوجيهها لهدف أرفع هو ما يحدد درجة التوقير، وتسامي الغرائز وتأليهها يفرض بالتالي هذا التوجه (...) يجب بالضبط قياس إلى أي درجة تم تجاوز الغريزة بشيء ما أعلى، وصارت منذ الآن أداة و وسيلة لخدمته >>[1].

لا تشكل الغرائز حسب فهمنا عائقا أمام الجسد بالنسبة "لنيتشه"، بل بالعكس تماما، يبدو لنا أنها بمثابة الجسر الذي تعبر من خلاله نحو التسامي والخلق و الإبداع. وإذا كان قد سخر من جبن الألمان أمام الجسد كما أشرنا سابقا، فعلينا أن ننظر إلى ذلك بأعين نيتشوية، إذ سرعان ماسوف ننتبه أن "نيتشه" يجد مثاله في الثقافة الإغريقية. التي عرفت تحقيق "توازن حيوي" (Un Equilibre Vital)، قائما أساسا على إستمرارية منسجمة بين الغرائز والطبيعة، حتى أشدها قسوة وعنف. لقد كانت البيئة الإغريقية قائمة على القسمة بين مسألتين اساسيتين :الرجل الحر (Liber) والعبد (Servus). ولكن العبد ليس فقط من هو خاضع لسلطة الآخر، إنه كل رجل ليس فيلسوفا. وبلغة "نيتشه" ليس "إنسانا أعلى" (Ubermensch). لأن "الإنسان الأعلى" – الفيلسوف هو الذي يستطيع أن يقهر حالة هيجان الغريزة فيه. في شذرة من الكتاب الثاني من "العلم المرح"، يبدو لنا أن "نيتشه" يشير إلى ذلك أين يتحدث :<< كان الفيلسوف اليوناني يعيش مع شعور بأن ثمة الكثير من العبيد أكثر مما يعتقد، وللعرفان كل واحد كان عبدا، كل من لم يكن فيلسوفا بإطلاق، وكان

[1]- Nietzsche (F), Aurore,op.Cit, p.1201, aph (548).

إعتزازه يزداد ويكبر حتى أن أقدر الرجال فيهم كانوا من بين العبيد إلا أن إستطاعوا قهر غرائزهم >> [1].

إذا كان الوعي بالغريزة وضرورة إثباتها بتحويلها من السلبي إلى الإيجابي – الخلق- ، كما تشير الشذرة السالفة، معيارا للفيلسوف الحق والمتحرر من عبوديته، فإن في ذلك نظرة جديدة للغريزة والجسد على حد سواء، يبدو أن "نيتشه" يقصد من خلالها حصرا ضرب التصور الرومانسي للإنسان عامة وإرادة "شوبنهور" وجسده المتشائمين خاصة. ومن ذلك نستنتج أن المنعطف (Le tournant) الذي أحدثه "نيتشه" في نظرنا بخصوص وضعية الجسد والغريزة، محاولة يسعى من خلالها هذا المفكر الإستثنائي إلى تأكيد هدفه الأساسي وهو مرة أخرى تسامي الغرائز وتجميلها. بل ولن نكون من المبالغين إن قلنا أنها محاولة لربط الجليل (Le sublime) والجميل (Le beau) بمسألة الغريزة والجسد أنطولوجيا (Onthologiquement) . ذلك الجليل والجميل إذا كانت الأخلاق شرط تحققهما الوحيد بالنسبة إلى "كانط"، فإن مع "نيتشه" يصبح الجسد والغريزة فحسب أدوات بلوغهما. ثم إن هذا التأكيد من "نيتشه" على ضرورة الجسد والغريزة، يذكرنا بمثال كان قد ألهم "نيتشه" منذ فترة شبابه، وكان قد عثر عليه بالذات بفضل "الفيلولوجيا" (La philologie)، التي فتحت عيناه أمام نموذج حي لتصالح (Réconciliation) واضح بين الغريزة والعقل، دون أن يعادي أحدهما الآخر. نقصد بذلك ثقافة الإغريق التراجيدية، إلا أن السؤال الذي

[1] - Nietzsche (F),le Gai savoir,op.cit, Livre premier, p.64, aph(18).

يطرح هو: كيف يفهم "نيتشه" ثقافة المأساة كما تجلت لدى قدماء الإغريق ؟. هل ثمة مجال للمقارنة بين الجسد التراجيدي الإغريقي والجسد النيتشوي إن صح التعبير ؟.

يعتبر "نيتشه" قدماء الفلاسفة الإغريقيين " فلاسفة تراجيدين"، إذ يكفينا أن ننظر في سمات فلسفاتهم، حتى يتبدى لنا أنها تعكس النوازع نفسها التي قامت عليها التراجيديا اليونانية. ونوازع الإغريق هذه يمكننا تلخيصها في محدداتها الثلاثة التالية: محبة اللعب، الرغبة في الإحتفال، إقبال لا متناهي على الحياة. وإذا ما أردنا جمع هذه النوازع في عبارة تلخص غايتها الأساسية، لن نجد أحسن من العبارة التالية :"تمجيد الحياة".(Affirmation de la vie)

وبالفعل ذلك ما سماه "نيتشه" نفسه "بنوازع الإغريق الكلاسيكية" [1] (**Les** pulsions classiques des Greques) . وهي نوازع كشفت عن رغبة جامحة في الحياة. وتصور لا منطقي لنسيج الوجود، بما هو وجود قائم أساسا على أمور مريعة مرعبة، أي عن إقرار بأن الوجود هو بمثابة كأس إن صح التعبير، بها دائما مزيج من المتناقضات ينبغي تحريكه. وذلك عينه هو التصور التراجيدي للوجود. وهو تصور منبثق من لحمة الإنسان، لا من مبررات مفارقة للوجود الإنسي. وفي ذلك عظمة الإغريق الأوائل، أولم تحيا التراجيديا كما لاحظ "نيتشه": بفضل نوازع الإنسان، بفضل : "الوهم" و"الإرادة" و"الجسد"[2] ؟. هذه هي الحكمة "الهيلينية" بإمتياز، أو الثقافة

[1] - Nietzsche (F), Fragements posthumes début 1888_début janvier 1889, op.cit, p.260, (aph19).

[2] - Nietzsche (F), La philosophie à l'époque tragique des grecs, op.cit, pp.26-27, aph (4).

التراجيدية أو بالأحرى المعرفة التراجيدية. لكن ما الذي ميز هذه الأخيرة ؟. بل ما هو الدرس الذي حفظه قدماء الإغريق عن ظهر قلب من خلال هذه المعرفة، إن صح نعت ذلك بهذا المصطلح البيداغوجي ؟.

إن الممعن النظر في مسار ثقافة المأساة كما تجلت عند قدماء الإغريق، سرعان ما يلاحظ، أنها قامت بفعل مبدأين حكما نظرة الإغريق للحياة، نعني بذلك " المبدأ الديونيزوسي" و" المبدأ الأبولوني" .

ونلاحظ مع "نيتشه" أن التأليف بين المتناقضين: "ديونيزوس"(Dionysos) "وأبولون" (Apollon)، علامة على عبقرية قدماء الإغريق. إذ إستطاع هؤلاء الجمع بين إلهيين جماليين يقعان في طرفي نقيض: إله "الإفراط" (L'excès) وإله " الإعتدال" (La mesure). فالإفراط علامة على الصحة القوية التي تمد "أبولون" بالطاقة التي يحتاجها للتخييل والتصوير. ومن ثمة يقوم "أبولون" بترويض هذه الطاقة المندفعة فيكيفها ويصيرها من جديد تحفة تسر الناظرين. ما يجعلنا نفهم أساسا أن أصل هذين الإلهين هو التعارض، بيد أنه تعارض محكوم بتصالح مستأنف، فههنا "ديونيزوس " الثمل أو السكر المرعب. وههنا " أبولون" الحالم الهادئ. والأول إن كان يتسم بالإندفاع الاواعي، فإن الثاني عنصر فعال في إستثمار إندفاع الأول ونحته نحتا وفق نظام بديع.

ولا شك أن "نيتشه" كما يؤكد على ذلك "أوجن فنك" (Eugen Fink)، في كتابه "فلسفة نيتشه" (La philosophie de Nietzsche)، يتبع درب

الفهم الإغريقي للوجود الذي يتصور عنصر الجمال بمثابة صيغة من صيغ الوجود[1]. ذلك أن الثنائية: " ديونيزوس وأبولون"، التي وسمت الحياة اليونانية، كان المغزى منها، أن كوميديا الحياة إن صح التعبير يمكن الإنتصار عليها، فقط إذا إستطاع الإنسان توحيد متناقضين فيه: الاوعي والوعي، وتلك مسألة ليست بالمستحيلة، إذ يكفينا أن نلتفت إلى الخلق الفني الذي كان يتم أثناء صراع قوى الديونيزوسي المنفلتة مع قدرة الأبولوني على التهدئة، حتى نستنتج أن الجمال صناعة تشترط حضور حدين: الاوعي والوعي. وبدونهما لا تستوي إمكانية الخلق الإستيطيقي.، ففي حين يشخص الاوعي الديونيزوسي مأساة الحياة المباشرة، تشخيصا مباشرا، يعمد التعقيل الأبولوني إلى تحقيق العزاء للفرد، بخلق وهم إنتصار مشع لمبدأ الوعي على الاوعي. بيد أن هذا الإنتصار الأبولوني، لا يقصي الاوعي، بل يحتاجه دوما من أجل صناعة الجميل، كما أن الاوعي بدوره لا يستثني الوعي، بل يطلب مساعدته دائما أبدا، بغية إخماد نار الإندفاع الملتهبة فيه إن صح التعبير، ولو مؤقتا !. ذلك ما يبدو لنا أن "نيتشه" قد إنتبه إليه، أن الحكمة الديونيزوسية التي تحكمها النوازع الخفية المرعبة ويتملكها الاوعي الرهيب، يثوي خلفها عمق واع قادر على نحت ظاهر جميل.

هكذا يتبين إذن أن حكمة الحياة الإغريقية الأولى، سعت للإستجابة إلى نازعين أساسيين في الإنسان: وعيه ولاوعيه. بل وأكثر من ذلك، إن هذه الرؤية الديونيزوسية الأبولونية الرمزية، ستهب للحياة دلالتها الأكثر سموا وجلالا، إذ ستمضي بالرغبة

[1] - Voir : Eugène (F), La philosophie de Nietzsche, traduit de l'allemand par Hans Hildebrand, Edition de Minuit, Paris, 1970, p.91.

اليونانية كما لاحظ ذلك "نيتشه"، إلى حثها على متابعة السير على درب الحياة بإستخفاف الألم و الشقاء لا بإستثقاله[1].

إن إنسانا إغريقيا هذا شأنه، قوي الجسد وقوي الغريزة، لكن مهذب الروح، بل و لا تجد إنسانا أكثر منه قدرة على تحمل المعاناة .، والأدهى من ذلك أن فكرة المعاناة بالذات هذه، كانت حافزا للإقبال على الحياة، إذ ما ثبت يوما أن الإغريق ولوا أدبارهم أمام الخطر، بل كان جسدهم و وعيهم مأساويا، عرضة أمام الفواجع، فقط من أجل ممارسة اللذة في الألم.، ذلك هو الدور الذي حكمت التراجيديا على الإغريقي أن يؤديه، دور إقرار الحياة بالجميل وتشديد الإقبال عليها، ببرهنة الجسد وإستثمار الاوعي وصقل الغريزة، تماما كما تجلت مع الحكمة "الديونيزوسية – الأبولونية"، أين الجسد – الغريزة والوعي متصالحان، بل وشرطان لحجب المدنس من الحياة بإبداع المقدس محله، أي بإبداع الجميل. فما كانت الحياة، بمثل ما آلت إليه مع "شوبنهور"، سبيلا إلى الزهد، أي الطريق إلى نفي الحياة، إبتغاء عالم آخر، خالي من الإرادة، معدوم الجسد، كابت للاوعي !.

يبدو لنا، أن فهم "نيتشه" للتراجيديا الإغربقية هو فهم للوجود الإغريقي برمته، لقد صار لليونانيين في الجسد حياة. ولم يعد الجسد مصدر ترهيب، كما آل إليه الأمر عند "شوبنهور". وإنما إن صح التعبير، كان الجسد " طبيعة"، غريزة ديونيزوسية، وذلك بما

[1] - Nietzsche (F), la Naissance de la Tragédie ou Hellénisme et pessimisme, op.cite, aph(20).

ثبت من أمره أنه مخرج جمالي بارع، يقوم بمساعدة المهدئ الأبولوني على العلو على الحياة، حتى تصير هذه الأخيرة غاوية وفتانة، لا منفرة كما أراد ذلك لها "شوبنهور".

إن الملاحظة التي تستوقفنا بحق، وربما هي ملاحظة "نيتشه" الشاب نفسه، هي أن الجسد مات مع الإغريق، مثلما مات مع الألمان– شوبنهور"، ويالللمفارقة !. قتل الجسد مرتين: مرة مع متأخري الإغريق، ومرة أخرى مع "إرادة شوبنهور الزاهدة". كانت لحظة إعدام الجسد الأولى إبان الإغريق، وحصرا مع تفشي "السقراطية". ذلك أنه منذ لحظة "سقراط"، إنعطف التأسيس الفلسفي اليوناني، بأن تحول قائما على أساس التحذير من الجسد. فإنتهى إلى منح السلطة للعقل على حساب الغريزة. وللروح على حساب الجسد. وذلك بالذات ما عجل في نظر "نيتشه"، بأفول الثقافة و حلول الإنحطاط . ففي اللحظة التي أصبحت فيها الفلسفة تدربا على الموت، تحولت الإرادة إلى إرادة الترهيب المتواصل من الجسدودعوة إلى الحذر منه. لقد قابلت هذه الإرادة الجديدة — السقراطية– الإرادة الديونيزوسية، فإذا كانت هذه الأخيرة إرادة تأكيد إيجابي للحياة وعلامة على الجسد في صحة جيدة وهو يتفلسف، فإن إرادة "سقراط"، كانت بالنسبة "لنيتشه"، كما تشير "صارة كوفمان"(Sarah Kofman)، "علامة على صحة مريضة"(symptome d'une santé malade) [1]. لقد كانت الصحة الجيدة — الديونيزوسية– ، علامة على ثقافة حوية، إستطاعت توجيه الحياة توجيها جماليا، تم من خلاله تأكيد الحياة، إذ كان الجسد حاضرا كتمثل والعقل —

[1] - voir : Sarah Kofman, Explosion II, Les enfants de nietzsche, Editions Galilée, Paris, 1993, p.99.

أبولون–، يلعب دور الوسيط بين الغريزة والمعقول، لذلك كانت النشوة في الإنتصار على المعاناة وفي الإبداع التجميلي للحياة. لكن سرعان ما ماتت[1]* هذه الثقافة الإستيطيقية، بفعل إختزال الجسد والغرائز بإسم الوعي المنظم، الذي مات من أجله "سقراط". وبالفعل لقد ثبت أن هذا الأخير لم يمت من أجل الحياة. وإنما مات من أجل الوعي و النظام و العقل !.

وإذا كان الدكتور "بدوي عبد الرحمن"، يرى أن "نيتشه"، بعدائه للعقل كما بشر به "سقراط"، كان يقترب من الجنون[2]*، أو هكذا نشعر على الأقل عند قراءتنا لكتابه الأصيل :"نيتشه". فإننا بالعكس من ذلك، نعتقد أن "نيتشه"، بإبتعاده عن العقل السقراطي، كان يبحث عن موضوعية جديدة، عن عقل أكبر وأصح وأعمق إن صح التعبير. وربما تأكيده على دور الجسد واعتماده على الرؤية الديونيزوسية للعالم (La vision Dionysiaque du Monde)، ليست سوى برهانا على بحث "نيتشه" عن حقيقة أعمق من حقيقة العقل. حقيقة تكشف عن نفسها بشكل لا واعي، دون أن يعني ذلك عشوائية وفوضى ولا ومعنى. ونتساءل هنا: ألم يعتمد

[1]* ـ يستعمل كذلك "نيتشه" هذا المصطلح – الموت- ، حين يشير إلى موت التراجيديا، في كتابه "ميلاد التراجيديا"، أين يتحدث في الشذرة رقم 11 :" واجهت التراجيديا نهاية مختلفة عن باقي فنون العصر الإغريقي الأخرى ،و انتهت إلى الموت نتيجة صراع كبير، لقد ماتت بطريقة تراجيدية، بينما ماتت الفنون الأخرى في عمر متقدم و بطريقة جميلة هادئة" ، voir : la naissance de la tragédie,aph(11).

[2]*- يبدو موقف "بدوي عبد الرحمن" حول مسألة نقد العقل من طرف "نيتشه" وعلاقته بجنونه واضحا خاصة في الفصل المعنون ب:" أصنام الفلسفة"، من كتابه : " خلاصة الفكر الأروبي" نيتشه. أنظر : الدكتور بدوي عبد الرحمن، خلاصة الفكر الأروبي، نيتشه ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الخامسة، 1970 ، ص .202 .

"فرويد"، على أحلامه لكي يكشف منطقا آخر. وحقيقة معنى أعمق لمعنى الظواهر؟، خاصة إذا أخذنا بعين الإعتبار، دور "علم النفس"، في فكر "نيتشه". إذ وكما يقول " جون غارنييه" (Jean Garnier)، في كتابه: " مشكلة الحقيقة في فلسفة نيتشه":" << إن علم النفس النيتشوي هو في نهاية المطاف تقنية للبحث الأنطولوجي >>[1]. حيث يبدو لنا أن على الفلسفة وفق بعدها النفسي، أن تكون علمية مبرهنة، وبرهانها تجربة الجسد والحياة !. ثم إن جنون "نيتشه" فيما نعتقد بعيد البعد كله عن هكذا تسويغ متسرع !.

علينا أكثر من ذي قبل، أن نؤكد مسألة أساسية، مفادها أن "نيتشه" لم ينتقد العقل في يوم من الأيام، وإنما الذي إنتقده كان طريقة إستعمال العقل، أو بالأحرى الإنتصار الذي حصل منذ "سقراط" ومريديه للعقل على حساب شيء أساسي في الإنسان، وهو الغريزة. ألم نبين سالفا مع "نيتشه"، أن الثقافة الإغريقية، كانت بخير وقت إتحاد الجسد_ الغريزة _ الاوعي الديونيزوسي مع الإعتدال والنظام الأبولوني العاقل؟ ! . ولقد ظلت هذه الثقافة محافظة على عافيتها حتى طالها وسواس "سقراط"[2*]، محذرا الإنسان من أهم شيء فيه: ألا وهو غريزته ولا وعيه، أو فلنقل: جسده .

---

[1] - Garnier (J), le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Edition du Seuil, paris, 2 è. édition, 2006, p.12.

2*- أنظر مثلا في كتاب "أفول الأصنام"، و تحديدا في الجزء المعنون ب : "مشكلة سقراط" ، أين يقول "نيتشه" : " إنني أحاول جاهدا أن أفهم من أي مزاج إستطاعت أن تولد هذه المعادلة السقراطية : عقل = فضيلة = سعادة ".هذه المعادلة الغريبة التي تتعارض مع غرائز الإغريق القدامى" . Nietzsche (F), crépuscule des idoles, op.cit, le problème de socrate, p.958, aph (4).

إن ثقافة قوية ترفض ذلك الإختيار، وهو إختيار "سقراطي" ومعه كل الخطاب الأخلاقي – الميتافيزيقي، نرى فيه كما يعتقد "نيتشه"، تعبيرا عن الحقد الذي تعاني منه حياة أصبحت واهنة، فتسعى لإخفاء كراهيتها للحياة، بإسم نزوع نحو المثال الزهدي، والذي التأكيد على العقل وحده ليس سوى

قناعا له. فمن أين تأتي هذه السلطة الغريبة التي توهمنا بأن العقل، ينبغي أن يكون متعاليا (Transandantal)، كي نفكر به ومن خلاله فحسب؟.

وكأني بالعقل، يمتلك لوحده الإمتياز أن يكون سلطة للمعرفة بالذات، كما أوهمنا مثلا بذلك، "ديكارت" (Descartes)، حينما قسم جوهره إلى قسمين: العقل في مقابل الجسد !. وفي ذلك علامة على تفكير هو من حيث ماهيته عقل خالص. وليس هذا الإنتصار المسبق لحساب العقل، في نظرنا وفي نظر "نيتشه"، سوى تجربة لا تخلو من خوف من الجسد. وربما عوض الإختيار الديكارتي :" أنا أفكر إذن أنا موجود (Je pense donc j'existe)، فإن إختيارنا وقد يكون نفسه الإختيار النيتشوي" هو :" أنا جسد إذن أنا موجود"(Je suis un corps donc j'existe) . فأنا أكون جسدي، بالكيفية التي يحيلني فيها إلى ذاتي ويربطني بالعالم الخارجي. من هنا لا يمكنني سوى أن أردد وأشير بإفتخار: هذا الجسد جسدي !.

نعتقد كذلك، أنه من الخسة أن نربط بين جنون "نيتشه" وبين مسألة إنتقاده للعقل. ثم إن مسألة جنون فيلسوف " إرادة الإقتدار"، طرحت أكثر من تأويلات متسرعة !.

لذلك يبدو لنا أن وحدها، محاولة البحث المتأني كفيلة لفهم أصيل ورفع اللبس حول قضية جنون مفكر "الإنسان الأعلى".

وفي محاولتنا لفهم ظاهرة جنون "نيتشه" التي شغلتنا كثيرا، عثرنا على الأقل، على محاولتين هامتين في هذا السياق، الأولى تعتمد على تفسير طبي محض، والثانية تقوم على تأويل فلسفي:

أولا : تفسير "كورت بول جانز " (Curt paul Janz) . وهو تفسير في غاية الأهمية، إذ تبدو جليا البيوغرافيا التي خص بها هذا الأخير "نيتشه" في ثلاثة أجزاء، أهم بيوغرافيا أعدت حول "نيتشه" إلى حد الساعة. بل نستقرأ تشابها بين هذه البيوغرافيا الأساسية، وبين الشذرات المتخلفة، المنشورة بعد وفاة "نيتشه" (Les Fragments Posthumes) ، التي تكفل كل من "جورجيو كولي ومازينو مونتيناري" بجمعها ونشرها، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول. ويبدو التشابه بينهما في الطريقة المعتمدة على تتبع المسار الكرونولوجي والتدقيق فيه، واضحا أيضا. وذلك فيما يخص المحطات الأساسية من حياة "نيتشه"، إيمانا بفكرة أساسية نعتقد أنها أكثر من هامة ، وهي أن حياة نيتشه هي عينها فلسفته. ثم ضرورة العودة إلى منسي "نيتشه" إن صح التعبير، نعني به المراسلات(Les correspondances) الخصبة التي شكلت تركة ثرية بالنسبة للمهتمين بفكره ، إذ يبدو لنا أنه توجد في مراسلات "نيتشه" في كثير من الأحيان ما لاتوجد في شذراته.

بعد التحقيقات التي إشتغل على تتبعها وجمعها وفق منوال كرونولوجي دقيق، كما أشرنا إلى ذلك، منسق بيبيوغرافيا "نيتشه" الأساسية :"كورت بول جانز"، انتهت الأدلة القاطعة التي جمعها هذا الأخير. وهي في مجموعها، شهادات حية إستقاها عن الأطباء الذين أشرفوا على متابعة الحالة الصحية "لنيتشه"، مباشرة بعد إنهياره العصبي ، فيما أصبحت تعرف بحادثة "تورينو"[1*](Turin) ، إلى تشخيص مرض "السيفيليس" (La Syphilis)** الذي كان قد ذهب "بنيتشه" إلى إعاقة ذهنية، كانت في تطور مستمر. (**Paralysis progressiva**)[2]. وكانت أولى بوادر مرض "نيتشه":الصداع الذي لاحقه كثيرا وكذلك ألم البصر الذي كان يعاني منه . ويبدو أن شقيقة "نيتشه" "إليزابت فوستر"(Elisabeth Foster)، بدورها أكدت هذا المرض، إذ وجدت مايبرره في مراسلات "نيتشه"[3].

[1]*- نسبة إلى المدينة الإيطالية تورينو، التي قضى بها "نيتشه" رأس السنة الميلادية 1889، قادما إليها من مدينة "نيس" الفرنسية "، وفي يوم 03 جانفي 1889، خرج من المنزل الذي كان قد إستأجره صباحا للمشي، ليشاهد رجلا ينهال بالسوط على حصانه، فإرتمى على هذا الأخير محاولا حمايته، ليتعرض أثناء هذه الحادثة إلى نوبات جنونية لاحقته حتى تاريخ وفاته :05 اوت 1900 بمدينة فايمار waimar.

**** - مرض جنسي معدي.**

[2] - voir : curt paul(J), Nietzsche Biographie ,tome III,Les dernières années du libre philosophe :La Maladie, Trad. de L'allemand par pierre rusch et Michel vallois, Gallimard, 1985, Qatrième partie : »la maladie de janvier 1889 à la mort,25 aout 1900.p.404.

[3] - voir : curt paul(J), Nietzsche Biographie ,tome III,Les dernières années du libre philosophe, op.Cit, P.404.

ثانيا: التأويل المهم "لمارك هاليفي" (Marc Halévy)، في كتابه : "نيتشه : نبي الألفية الثالثة ؟" (Nietzsche : Prophéte du troisième millénaire ?). وهو كتاب حديث الظهور في فرنسا، ونعتقد أنه من أهم القراءات الجديدة إطلاقا حول "نيتشه". وتكمن أهميته خاصة فيما يبدو لنا ، في محاولة بحثه عن فهم أصيل لفكر "نيتشه"، وربما كان ذلك نفس الهم الفلسفي ، إن صح التعبير الذي عانينا منه ولا نزال. ثم في الطريقة المثيرة، التي يعيد بها هذا الفيزيائي والفيلسوف الفرنسي، قراءة أهم أفكار "نيتشه"، بطريقة تستند على الفهم المنطقي والوضوح الفكري والربط الوثيق بين أفكار "نيتشه"، بحيث يستحال قراءة الواحدة منها دون علاقتها بالأخرى.

في الجزء المعنون ب:"نيتشه" منهارا" (Nietzsche effondré)، يعيد "هاليفي" إعادة إستشكال، قضية جنون "نيتشه"، ليؤكد أن "نيتشه" لم يفقد تركيزه الذهني تماما، كي ننعته بالجنون. ويستدل الكاتب بذلك على أن "نيتشه" ، ظل تقريبا ملازما للبيانو مدة مرضه، فكيف لهذا الذي يجيد العزف على "البيانو" أن يكون مجنونا[1] ؟ ! ، يتساءل الكاتب. ومن ثمة يقدم تأويلا مفاده أن جنون "نيتشه":" هو جنون إختياري، لقد بلغت اللغة أقصى مستوياتها مع شذرات "نيتشه"، لذا كان لابد من البحث عن بديل للغة، عن ماوراء اللغة (Au-delà la langue) [2].

[1] - voir : Halévy (M), Nietzsche: prophète du troisième millénaire ?, éditions Oxus, 2013, p.35.

[2] - voir : Halévy (M), Nietzsche: prophète du troisième millénaire ?, op.cit, p.36.

هنا تبرز حدود التأويلات الكلاسيكية، التي ترد قضية جنون "نيتشه" إلى مواجهته العقل. ونعتقد أن التأوبلات الجديدة، تذهب بحالة جنونه إلى مستويات أوسع. وتفتح المجال لمقاربات، أبعد من تلك التي تختزل مرض "نيتشه"، في حكم أحادي المعنى، مفاده إنتقاد الفيلسوف للعقل.

بل إن المسألة كما نعتقد أبعد من ذلك بكثير، إذ يمكننا أن نشعر وبسرعة، عند قراءتنا لشذرات "نيتشه"، بالهم الكبير الذي كان يؤرقه، باحثا بإستمرار عن الحقيقة. وربما تكون محاولته شبيهة بمحاولة "كانط"، في تبيانه حدود العقل، لكنه فيما نعتقد سيمضي بالعقل إلى ماوراء حدوده، ليس لرغبة لا واعية كانت تحرضه على ذلك، بل لأن البحث عن الحقيقة يقتضي ذلك، فهي ليست من شأن العقل كما ظن "سقراط"، كما أنها ليست خلاصا نصله بتجاوز الحس الغريزي_ الجسدي، كما إعتقد "شوبنهور".، بل الحقيقة مع اللحظة النيتشوية حسب فهمنا، ستصبح مقدار القدرة على الريبة (Le soupçon). لذلك إذا كان "ديكارت" قد توقف بشكه عند حدود الفكر، فإن "نيتشه"، قد شكك في كل شيء. ولم يبق إلا ما يؤكد على قيمة الحياة.

من هنا تظهر الوحدة التي يقيمها بين المعرفة والحياة، فالغاية هي معرفة الحياة. ولكي يتحقق ذلك ينبغي أن تتحول الحياة إلى معرفة. في شذرة من شذرات العلم المرح ، يفصح عن ذلك "نيتشه" بجرأة، حيث يقول : << ليست الحياة خدعة أو قدرا. والمعرفة ليست تسلية أو ترفيها، إنها عالم المخاطر البطولية، التي يمكنها أن تصل إلى

إهدافها، إلى رقصها : الحياة كأداة للمعرفة. وفق هذا الشعار فقط يمكن العيش ليس بشجاعة فحسب، بل وبفرح أيضا وبضحك. >>[1]

نعتقد أنه لمعرفة حدود المعرفة، ذهب "نيتشه" إلى أقصى حد ممكن، حينما جعل من حياته تجربة معرفية، حتى إحتراقها الأخير في جنونه، وهو أقصى حد فيما يبدو لنا يمكن أن يصل إليه إنسان !.

إن هذه الرؤية التي قدمنا من خلالها، صورة عن ما آثرنا تسميته "بنيتشه" والثقافة الألمانية: من الإنخراط إلى التجاوز، معتمدين في ذلك على ثلاثة نماذج من ثقافة عصره، بدت لنا أنها حاضرة بقوة تقريبا طيلة مساره الفلسفي النقدي، نعني بها النماذج التي حاولنا، تتبع محاورة "نيتشه" لها من "كانط" إلى "شوبنهور" مرورا "بهيجل". تبرز الفرق الأساسي الذي نستنتجه، بعد مقارنتنا بينه وبين هؤلاء. فإذا بقي هؤلاء : "كانط وهيجل و شوبنهور"، داخل إطار الفلسفة التقليدي إذا استطعنا قول ذلك، بمحاولتهم دائما بناء سيستام فلسفي متناسق ومتماسك.، إذ وعلى الرغم من إختلاف مشاربهم في ذلك البناء النسقي الفلسفي، من إرادة أخلاق وصيرورة وديالكتيك وإرادة زهد ضد الجسد. إلا أن غايتهم ظلت واحدة وحيدة، إنتهت إلى تبرير الحياة، على أساس يؤكد دائما أبدا على العقل، والوعي، بصفتهما خصائص النفس الإنسانية الوحيدين. من هنا تبدو الملاحظة الأساسية التي علينا أن نستقرأها في نهاية هذا الحوار النيتشوي الألماني، أنه مع "نيتشه" ستتغير طبيعة المعالجة الألمانية للفلسفة إذا استطعنا قول ذلك،

[1] - Nietzsche (F),le Gai savoir,op.cit, p189, aph (324).

إذ ستصبح الفلسفة أكثر حذر من العقل سلطانا لوحده في المعرفة، وأكثر جذرية في إعادة فتح المجال أمام القوى الفاعلة في الإنسان، والتي كنا نعتقد في زمن دوغمائيي الفلسفة أنها قوى إرتكاسية. ليبين لنا "نيتشه" أن الغريزة والاوعي والجسد، يمكننا أن ننفتح عليها، وبمقدورنا أن نحولها من السلب إلى الإيجاب، لتصبح فنا وميدانا للخلق.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، نستنتج أن النقد الذي يوجهه"نيتشه" لثقافة الألمان، مؤسس على إستراتيجية المقارنة بين ضربين من التشاؤم (Le pessimisme). وهي ملاحظة تنبه إليها "نيتشه" بفضل عودته الفيلولوجية إلى زمن الفلسفة الإغريقي التراجيدي، كما وقفنا على ذلك سابقا في هذا المبحث. ولاشك أن هذا الإكتشاف التراجيدي اليوناني، عاد على صاحبه بالنفع، إذ مكنه من مساءلة ثقافة الألمان، مؤكدا على ضرورة إعادة تأصيل مفهوم التشاؤم، إذ يتضح لنا جليا أن "نيتشه" يصر على ضرورة التمييز بين التشاؤم التراجيدي اليوناني وبين التشاؤم الألماني، الذي يلخصه "شوبنهور" بفكرته عن الإرادة الزاهدة عن الحياة. ثمة إذن نوعين من التشاؤم : تشاؤم إيجابي، قائم على الرغبة في فن ديونيزوسي. ويملك فهما تراجيديا للوجود، ممتلئا بالفيض الحيوي، أي محبة الإستجابة لنداء الوجود بما هو إحساس تكامل روحي وجسدي في آن واحد. وتلك ميزة التشاؤم المؤكد على الحياة، المنتصر على المعاناة . وفي المقابل قرأ "نيتشه" التشاؤم الألماني، بما هو تشاؤم، يعاني إفتقارا في الحياة، ويبحث عن التخلص من الجسد، بإرتكاب فعل مريع محطم، قائم على نفي دور الجسد وقهره وعدم الإعتراف بدوره. إن مقولات مثل الجسد والاوعي والغريزة داخل هذا

الضرب التشاؤمي، تبدو ممنوعة محظورة، غير مسموح بها، بينما نجدها في التشاؤم التراجيدي بالعكس من ذلك تماما، شرط للإقبال الإيجابي على الحياة، بل وضرورة لتحويل ذلك التشاؤم إلى شأن خصب. من هنا إذن ضاد "نيتشه" التشاؤم الذي يؤثر تسميته بالتشاؤم الكلاسيكي أو التشاؤم الديونيزوسي[1]. وذلك في مقابل التشاؤم الألماني، أو التشاؤم الرومنسي الذي إنخرط فيه شوبنهور وكانت فكرته عن الإرادة أكبر دلالة عليه في نظر "نيتشه".

2-"فاغنر"، أو خلاصة الرومانسية.

في الكتاب الخامس من "العلم المرح". وتحديدا في الشذرة الموسومة ب: "ما الرومانسية ؟" (Qu'est-ce que le remontisme ?)، يتحدث "نيتشه": << كنت أفسر الموسيقى الألمانية، بحيث رأيت فيها تعبيرا عن القوة الديونيزوسية للروح الألمانية (...) ومنذ عهد قريب كنت أنكر خاصية التشاؤم كميزة خاصة بالتشاؤم الفلسفي وبالموسيقى الألمانية – رومانسيتهما. ماهي الرومانسية ؟. كل فن، كل فلسفة، تفترض دائما وجود معاناة، وجود كائنات تعاني، غير أنه في الحقيقة، ثمة صنفين من الكائنات التي تعاني: أولئك الذين يعانون من فيض الحياة، الذين يرغبون في فن ديونيزوسي، الذين يملكون فهما و رؤية مأساويين، وأولئك الذين يعانون من فقر الحياة، الذين يبحثون عن الراحة، عن الصمت، عن البحر الهادئ، عن خلاص

[1] - voir : Nietzsche (F), le Gai savoir, op.cit, p242, aph (370).

الذات في الفن، أو بالضد من ذلك عن النشوة، عن الدهشة، عن الجنون للحاجة المزدوجة لهذا الصنف الأخير تستجيب رومنسية كل فن، لهاته الكائنات، إستجاب ويستجيب شوبنهور وفاغنر>>[1]. يبدو من خلال قراءة هذه الشذرة، أن "نيتشه" إن صح التعبير، سيقود الرومانسية إلى محاكمة(un jujement)، ثم سرعان ما سوف يفصل في الحكم على مخلفاتها، التي يبدو لنا، أن موقفه من موسيقى "فاغنر"، كان بالنسبة إليه تعبيرا عن خلاصة حواره وعن موقفه على حد سواء، من ثقافة كان قد إنخرط فيها، ليعلن طلاقه لها .

إن محاكمة "نيتشه" للرومانسية، هي محاكمة لطرف أخير، أي محاكمة لموسيقى "فاغنر"، بإعتبارها الطور النهائي لهذا المشهد الرومنتيكي، لذلك نعتقد كملاحظة نراها أساسية، أن " قضية فاغنر"(Le cas Wagner) ، كما كتب "نيتشه"، سيسوقها هذا الأخير ليحاكمها بادئ ذي بدء، إنطلاقا من جنحة ثقافية لا نقدية موسيقية. من هنا علينا أن نفهم أكثر من ذي قبل، أن الإنقلاب، إذا أمكن القول، الذي يعلنه كتاب "الحالة فاغنر" ثم "نيتشه" ضد فاغنر(Nietzsche contra wagner)، هو في الحقيقة إنقلاب على ثقافة برمتها، سعى من خلاله "نيتشه" جاهدا، إلى تبيان السبل والطرق إلى فهم هذه الثقافة الخاطئ لمسألة " التشاؤم" والمعاناة والألم، كما تشير إلى ذلك الشذرة التي إفتتحنا بها هذا المبحث. وتكون موسيقى "فاغنر" بالتالي نتيجة

[1] -Nietzsche (F), le Gai savoir, op.cit, livre cinquième, p.240, aph (370).

مجسدة لروح تلك الثقافة التي لا تتعارض مع الألم [1]*. ولكنها من مقام فهم مختلف لهذا الأخير مع الفلسفة المأساوية كما أشرنا في المبحث السالف، إذ أن ما يعيشه الإنسان، عليه أن يقدره وفق مقياس وسلم ومعيار الحياة فحسب في نظر "نيتشه"، كون الحياة وحدها من يعطي المقياس. إنها سلم قياس القوة والضعف. وهذا ما يتم في الموسيقى كذلك، التي هي آية الحياة : << الحياة من دون موسيقى خطأ >>[2]. وبالتالي نفهم أن الموسيقى هي بحث عن البديل الثقافي الرومانسي بالنسبة إلى "نيتشه"، من جهة. ومن جهة أخرى، تشكل الموسيقى أحد المحاور الأساسية في فكره، وإن إشكال التلقي الموسيقي وتأثيره هو جد جوهري في فهم جماليته.

نعتقد أنه من الضروري في هذا السياق، أن نشير إلى أهمية الموسيقى في فكر "نيتشه"، كون هذه الأخيرة فيما يبدو لنا، شرط أساسي لقيام مشروعه في إرساء فلسفة مأساوية. ومن هنا بالذات ينبغي فيما نرى، تبرير القطيعة التي حدثت مع "فاغنر"، كونها في حقيقة الأمر، قطيعة كلية مع الثقافة الرومانسية بالنسبة "لنيتشه"، حيث "فاغنر" ليس سوى ناطقا موسيقيا لها، أو بالأحرى مترجما بواسطة اللحن لأدبيات تلك الثقافة. فههنا أصبح الرومنسي فيلسوفا ثم أمسى موسيقيا، ولعل "فاغنر" في نظر "نيتشه" كان هذا و ذاك !.

---

[1]*- يقول "نيتشه" في كتاب الفيلسوف (Le livre du philosophe): << فهم العالم إنطلاقا من الألم، ذلك ما هو مأساوي في المأساة>>، أنظر:.(Le livre du philosophe,aph(195)

[2] - Nietzsche (F), le crépuscule des idoles ou comment on philosophe au Marteau,op.cit, p.953, aph (33).

في رسالة مؤرخة في العشرين من أكتوبر 1888، بعث "نيتشه" برسالة إلى صديقته "مالويدا فون مايزنبوغ" [1]*(Malwida von Mayesenbug). ويبدو أنها رسالة شديدة اللهجة، أين يفتتح فيها كلامه قائلا : << في كل كلمة موجودة في كتابي حول فاغنر، يوجد شيء للتعلم. ويحق لكي بإعتباركي فاغنرية أن تتجهي ضد ذلك (...) عليكي أن تنتبهي إلى أنكي لحد الآن لم تهتمي إلا بالمنحطين، لذلك لست في الحقيقة إلا واحدة منهم، إسمحيلي أن أحذركي في الأخير أن المسألة تتعلق بمرض >>[2].

أن تتعلق المسألة بالمرض كما تشير الرسالة، يبدو لنا أن كلمة المسألة لا يقصد بها "نيتشه" إلا " الرومانسية"، فهذه الأخيرة هي المرض بعينه، مما يجعلنا نلاحظ أن "فاغنر" بالتالي ما هو إلا عرض (symptome) لهذا المرض. وربما لن نكون على خطأ كبير، إذا قلنا أن سوء حظ "فاغنر" مع "نيتشه" إن صح التعبير، ليس في جعله فحسب عرضا أخيرا للمرض الرومانسي، بل أكثر من ذلك في كونه خاتمة لمسار و

1* -Malwida Maysenbug(1816- 1903)، معروفة بكتابها " مذكرات مثالية"(Mémoires d'une idéaliste) في ثلاثة أجزاء، واحدة من أهم ممثلي الحركة النسوية في ألمانيا، كانت من المعجبين بفلسفة "شوبنهور" ومناصرة للفاغنرية، إلتقي بها "نيتشه" لأول مرة في سنة 1872 في إحدى العروض الموسيقية لفاغنر في بايروت (Bayreuth) وأسس معها علاقة صداقة طويلة ، إنتهت بقطيعتها مع "نيتشه" مباشرة بعد صدور مؤلفه "الحالة فاغنر".

[2] - Nietzsche (F), Dernières lettres Hiver 1887 – 1889, traduction, présentation et notes par Yannick Souladié, éditions Manucius, 2011, Lettre à Malwida Von Maysenbug le 20.10.1888, p.168.

تفشي هذا المرض : إنحطاط الثقافة ، ولعل مثله في ذلك مثل الأفلاطونية والمسيحية، وأخيرا ممثلا خاتما للرومنسية، إشارة متممة لأفول الحضارة والثقافة وتمام الإنحطاط.

3-" في قطيعة "نيتشه" مع "فاغنر"":

يشير "مازينو مونتيناري" (Mazzino Montinari)، في محاولته تبرير الأسباب الحقيقية التي شكلت قطيعة "نيتشه" مع طليعة الرومانسية، ممثلة في زهد فلسفة "شوبنهور" وموسيقى "فاغنر"، أن ثمة سوء فهم كبير وراء الفهم الأصيل لهذه القطيعة، التي غالبا ما تفسر وتلخص في رفض " نيتشه" لمفهوم " إرادة الحياة" La volonté de (vivre) عند "شوبنهور"، ثم هجوم على موسيقى "فاغنر" يعود إلى تحول شخصي "لنيتشه" عن علاقته بهذه الأخير. ولتفادي الإنسياق وراء هذه القراءات المتسرعة، يلح "مونتيناري" على ضرورة التحديد الجاد لأهداف مشروع "نيتشه"، منذ بدايته إلى غاية سنتي: 1881- 1882 مع ظهور فكرة " العود الأبدي للشيء عينه"، ثم كتاب "هكذا تكلم زرادشت"[1] .

إن عودة متأنية ومنتبهة لأهم أهداف مشروع "نيتشه" طيلة هذا المسار، تحدد ثلاثة أهداف أساسية لمشروعه كما يؤكد على ذلك "مونتيناري". يتحدد الهدف الأول من خلال كتاب " ميلاد المأساة" (1870- 1871) ، أين يثير "نيتشه" مشكل الفلسفة الأساسي في نظره، والذي سوف يعيد طرحه في أغلب مؤلفاته الاحقة تقريبا حتى نهاية حياته الواعية.

[1] - voir : Mazzino (M), Nietzsche contra Wagner : été 1878 in L'Herne Nietzsche, op.cit, p.158.

إن مشكل الفلسفة الأساسي بالنسبة إلى "نيتشه"، تحدده الأسئلة الثلاثة الأساسية التي يثيرها كتاب "ميلاد التراجيديا "، وهي كالتالي :

أ- ماذا يعني العلم بالنسبة للفنان ؟

ب- ماذا يعني الفن بالنسبة للحياة ؟

ج- ماذا تعني الأخلاق بالنسبة للحياة ؟[1]

إن أسئلة "ميلاد التراجيديا " الأساسية السالفة الذكر، كفيلة فيما يرى "مونتيناري"، بالإنتباه إلى الهدف الأول الذي سيتبناه "نيتشه"، وهو الإختيار المبكر الذي سيحسمه إنتصار "نيتشه" لصالح الفن على حساب العلم، في صورته التفاؤلية، ونموذجه في ذلك "السقراطية"، التي فتحت مجال إمكانية بلوغ الحقيقة. ثم إنتصارا مرة أخرى على حساب الأخلاق، بإعتبارها تنتهي دائما بتبرير ميتافيزيقي للحياة. من هنا إذن يتحدد الهدف الأساسي الأول، والذي تلخصه عبارة "نيتشه" المهمة :<< الحياة لايمكن تبريرها إلا كظاهرة إستيطيقية >>[2] (car c'est seulement comme phénomène esthétique que peuvent se justifier éternellement l'existance et le monde). يمكننا إذن أن نستقرأ الهدف الأول، الذي يريد "نيتشه" بناءه أو الدفاع عنه، وهو إقامة علاقة عميقة النضج بين الفن والحياة.

[1] - voir : Mazzino (M), Nietzsche contra Wagner : été 1878 in L'Herne Nietzsche, op.cit, p.158.

[2] - Nietzsche (F), La naissance de la Tragédie, op.cit, p.51, aph (5).

مع هذا الهدف الأول لمشروع "نيتشه" في مواجهة الإفراط في العلم- الحقيقة والأخلاق-الميتافيزيقا، يضع "نيتشه" علاجا يسميه الفن خادما للحياة. وكل ما لا يخدم هذا الهدف جدير بالمحاكمة كما يشير إلى ذلك "مونيتناري"[1]، إذ وبمجرد إعادة قراءة "نيتشه" للامنطوق فلسفة "شوبنهور" ولحن "فاغنر" على حد سواء سيطرح التشاؤم الزهدي الرومانسي جانبا، بل وسيسمي فترة إعجابه بفلسفة " شوبنهور" وموسيقى "فاغنر"، بفترة " النفاق الأخلاقي" من شبابه **(Le jésuitisme de sa jeunesse)**[2].

ومع هذا التحول ضد الرومانسية، يبدو الهدف الثاني، بالنسبة " لنيتشه" متجها أساسا لإعادة الفلسفة إلى أصالتها، بصفتها ذوق في الحياة وليست معرفة تقوم خارج العيش وتنتهي دائما بالمثال الزهدي (L'idéal ascétique). وقد يسمح لنا هذا المنظور بإمكانية تفهم ضرورة الإختيار التي حاصرت "نيتشه" إن صح التعبير: إختيار بين ثقافة تفهم الفلسفة على أنها ذوق في العيش وذلك هو الإختيار الإغريقي الكلاسيكي*. وبين ثقافة تتجه نحو تبرير الحياة كما ترسمه الرومنسية. لذلك إذا أمكن القول، يتجلى الهدف الثاني للمشروع الفلسفي بالنسبة "لنيتشه" في ضرورة حسم الإختيار لصالح الفهم

---

[1]- voir : Mazzino (M), Nietzsche contra Wagner : été 1878 in L'Herne Nietzsche, op.cit, p.158.

[3]- voir : Ibidem.

***- في كتابه " إنساني مفرط في إنسانيته" ينعت "نيتشه" الفلسفة لدى الإغريق بأنها كانت تحيل أساسا إلى مفهوم الذوق، إذ يقول :<< كان الإغريق بالغي الرهافة حول مسألة الفلسفة، إذ دلوا على الحكيم بكلمة تعني إنسان الذوق، وسموه ببساطة " ذوق" sophia الحكمة، الفني وكذلك أيضا الفلسفة >>. Voir : Nietzsche (F), Humain trop Humain, aph (170).**

الكلاسيكي اليوناني للحياة من جهة. ومن جهة أخرى محاولة إعادة تجذير الفلسفة على الرؤية الإغريقية الكلاسيكية للحياة، بوصفها فلسفة تدعو إلى إقرار الذوق الجمالي الذي إتخذ مع الثقافة الرومانسية الألمانية بعدا أخلاقيا زاهدا أو بالأحرى البعد التبريري لعلاقة الإنسان مع الحياة.

يحدد "مونتيناري" الهدف الأخير من مشروع "نيتشه" بمصطلح "الشغف بالمعرفة" La passion de la connaissance)[1]). الذي يمثل الخاصية الأساسية للفترة الممتدة مابين سنة 1876 إلى غاية سنة 1888 ، وهي الفترة التي تخلى فيها "نيتشه" عن التدريس في جامعة "بال" (L'université de Bale)، في جانفي 1876، لدواعي صحية. وليس عبثا أن يختم "مونتيناري" هذه الفترة بسنة 1888 ، كون هذه السنة تمثل ما يسميه "مونتيناري" بصدور "مفاجأة نيتشه"[2](La surprise de Nietzsche) . ويعني به كتاب "الحالة فاغنر": مشكلة موسيقي"، حيث تمثل هذه الفترة هدف "نيتشه" الأساسي الرامي إلى تحطيم الأصنام (Les Idoles) التي لا تتماشى مع مبدأ محبة الحياة. ويبين " مونتيناري" أن "نيتشه" سيسخر كل طاقته خلال هذه الفترة خدمة لهذا الهدف.

نعتقد ان أهداف "نيتشه" التي أشار إليها "مونتيناري" كفيلة كما يؤكد هذا الأخير، بفهم معضلة الإنقلاب على "فاغنر" والتحول النهائي عن الرومانسية.

---

[1]- voir : Mazzino (M), Nietzsche contra Wagner : été 1878 in L'Herne Nietzsche, op.cit, p.159.

[2] - voir : Ibidem.

إذ يظهر باديا أن سبب ذلك لايعود إلى قطيعة شخصية (Une rupture personnelle) ، بل إلى الإخلاص للقرار، أو بلغة الفيلسوف الوجودي الفرنسي:"جان بول سارتر"(Jean paul sartre) الإلتزام (L'engagement) بالإختيار، إختيار درب المعرفة الحقة على حساب كل شيء ولو على حساب الذات !. ذلك ما توحي إليه على الأقل شذرة "زرادشت" التي تتصدر البحث الثالث من كتاب "جينيالوجيا الأخلاق" (Généalogie de la moral) :

<< لامبال، ساخر وعنيف.

هكذا تريدنا الحكمة،

إنها إمرأة، وهي لن تحب

أبدا، سوى محارب >>.[1]

تتناثر هذه النعوت عن الإلتزام بالموقف في سبيل المعرفة في أعمال "نيتشه"، ففي ختام رسالة أخرى مثلا موجهة إلى "مالويدا"، يختم "نيتشه" كلامه: <<...لي عظيم الشرف أن أكون شيء من الإنقلاب، عبقري، محارب من أجل الحقيقة >>[2].

4- ضد الموسيقى المذنبة، أو الضد اللحن الأخلاقي.

[1] - Nietzsche (F), La Généalogie de la Morale, traduit de l'Allemand par Henri Albert, traduction révisée par Jaques le Rider in Friedich Nietzsche œuvres, éd.robert laffon, paris, 1993, troisième dissertation : Quel est le sens des idéaux Ascétiques ?, p.837.aph(1).

[2] - Nietzsche (F), Dernières lettres Hiver 1887 – 1889, op.cit, Lettre à Malwida Von Maysenbug, le : 18 .10. 1888, p.164.

أشرنا سالفا، أن النقد الذي يوجهه "نيتشه" إلى فاغنر"، هو نقد يكمل ويضاف إلى النقد الذي يوجهه للرومانسية، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، نستطيع أن نلاحظ، كما يبدو لنا، أن حدة الإشكال الذي تواجهه رؤية "نيتشه"، هو كيف تكون الموسيقى مساهمة في إرساء الحكم الجمالي (Le jugement esthétique) ؟. هذا الإشكال بالذات، هو التساؤل عينه، الذي سيطرحه "نيتشه" على موسيقى "فاغنر" بل وسيحاكمها من خلاله في تحولها الأخير: إذا كان تحول موسيقى "فاغنر" مقبولا جماليا؟، هل تكون موسيقاه، أو عمله الفني يرمز إلى الجميل والجيد ؟، خاصة أن "نيتشه" فيما يبدو لنا في مشروعه الفلسفي، لا يفصل الفن، والموسيقى هي فن الفنون*[1] بالنسبة إليه، عن رؤية تصورية للحياة كما بين ذلك "مونتيناري" من خلال هدف "نيتشه" الأول من مشروعه الفلسفي الذي أشرنا إليه آنفا. إذ ينبغي دائما على الفيلسوف أن يفكر فيما ينقص، لكن وحده الفنان– الموسيقار، قادر على خلق ذلك النقصان !.

يبدو لنا أن هذه المعضلة إن صح التعبير، كانت بالنسبة "لنيتشه" أزمة وجودية عايشها في علاقته ثم في إنفصاله عن "فاغنر"، الذي يبدو واضحا أن "نيتشه" يرى هذا الأخير قد غير من نموذجه. ههنا يبرز سؤال جدير بالطرح، يساعدنا على تبرير وفهم القطيعة مع الموسيقى الرومنسية في مثالها الفاغنري ومع تحولها الأخير، هذا السؤال هو: ماهو النموذج الذي إختاره الموسيقي– فاغنر– ليتحول إليه ؟.

---

[1]* ـ تبدو هذه المكانة الهامة التي يعطيها "نيتشه" للموسيقى مستقاة من نظرته إلى التراجيديا الإغريقية الكلاسيكية التي كانت تقوم على اولوية الحس الموسيقي، ذلك مايبرره على سبيل المثال قول "نيتشه" في ميلاد التراجيديا : << تمتاز الموسيقى عن سائر الفنون بإعتبارها الفن الديونيزوسي الوحيد >>. أنظر الشذرة رقم 17 من "ميلاد التراجيديا.

نعتقد أن "نيتشه" يعبر بوضوح وبلهجة شديدة الحدة على هذا السؤال في كتاب" الحالة فاغنر(Le cas wagner)، أين يقول في مقدمة جزء "الخاتمة" (épilogue): << ترتبط الجماليات إرتباطا وثيقا ومن دون إنفكاك، بمعايير بيولوجية: ثمة جماليات الإنحطاط، وثمة جماليات كلاسيكية، "الجميل في ذاته" هو الخرافة عينها، كالمثالية تماما(...) هذان النموذجان المتعارضان في وجهات نظر القيم كلاهما ضروريان. إنهما منهجين في الرؤية، ليس للحجج أي تأثير عليهما. المسيحية لاتدحض (...) مفاهيم " الصحيح" و" الخاطئ" ليس لهما أي معنى في البصريات (dans l'optique)، ما ينبغي الحذر منه هو سوء النية، والنفاق الغريزين اللذين يرفضان أن يظهرا، إن هذين النفيين هما نقيضين، وذلك خطأ فاغنر>>[1].

لا يبدو لنا أن الحكم على موسيقى "فاغنر" في تحولها الأخير، أكثر حكما من "سوء نية" (La duplicité)، أو " النفاق" (L'ypocrisie)، كما تفصح عن ذلك الشذرة السالفة. أي أقل من تقييم أخلاقي في العلاقة التي تقدمها الموسيقى بوصفها رسالة (Message) للإنسان، ومن ثمة تقييم هذه الرسالة جماليا، مايجعلنا نفهم جيدا أن الحكم على موسيقى جيدة وموسيقى سيئة (une bonne musique et une mauvaise musique) بالنسبة "لنيتشه"، يتم إنطلاقا من تحليل

[1] - Nietzsche (F), Le cas Wagner, un problème de Musicien in Friedrich Nietzsche œuvre, Traduit de L'allemand par Daniel Halévy et Robert Dreyfus, Traduction Révisée par Jaques le Rider, épilogue, p.928.

"فيزيولوجي"(analyse physiologique) ، أي تحليل يقوم بتتبع الحكم الجمالي إنطلاقا من الحكم الأخلاقي، تبعا لطبيعة المثال أو النموذج التي ترمز إليه الموسيقى.

لذلك فإن الإنقلاب، إذا أمكن القول، الذي يؤسس له "نيتشه" على موسيقى "فاغنر"، هو محاولة فيزيولوجية، تسعى إلى الكشف عن التأثيرات الأخلاقية التي إنتهت إليها هذه الموسيقى الرومنسية، بدلا من تأثير على الحالات الإنفعالية للإنسان (Influence des états émotionnels) ، إذ يمكننا أن نتنبأ سريعا، إلى أن ماينتظره "نيتشه" من الموسيقى، هو دورها الإنفعالي(son role émotionnel). وهو الدور عينه الذي كانت تؤديه داخل ثقافة المأساة، بوصفها تعكس رؤية للوجود وللإنسان، وتقيمهما إنطلاقا من منظور المشاعر والإنفعلات، لا من منظور أخلاقي.

إن إشكال "نيتشه" بالتالي، فيما يبدو لنا، هو كيف يمكن أن نفهم المتعة الجمالية للموسيقى دون الإستناد إلى التبرير الأخلاقي؟، أي من دون أن تكون المتعة الموسيقية متعة خاضعة لوصايا إيتيقية. لذلك كان بالتالي تقييم "نيتشه" للموسيقى مستندا بادئ ذي بدء، إنطلاقا من الإستعارة الفيزيولوجية، ذلك أنه ينتظرها إن صح التعبير، من خلال نموذجها أو مثالها الذي تقدمه، من هنا كان إنقلابه على موسيقى "فاغنر" إنقلابا فيزيولوجيا: << إعتراضاتي على موسيقى فاغنر هي إعتراضات من مقام فيزيولوجي: لذلك أسعى إلى أن أتخطاها تحت صيغ جمالية. >>[1]

[1]- **Nietzsche (F), Nietzsche contre, Wagner Pièces au dossier d'un psychologue in Friedrich Nietzsche œuvres, Traduit de L'allemand par Henri Albert, Traduction Révisée par Jaques le Rider, « ou je fais des objections », p.1210.**

إن إستشهاد "نيتشه" السالف الذكر، نعتقد أنه بالغ الأهمية، فهو من جهة يبين خصائص الموسيقى بالنسبة إليه، ويشير إلى تبرير القطيعة مع موسيقى "فاغنر"، من جهة أخرى. فالتأكيد على الإعتراض الفيزيولوجي، تأكيد تواصل العلاقة بين الموسيقى و الفيزيولوجيا، وبالتالي علينا أن ننتبه إلى أنه ماهو إلا تأكيد على العلاقة بين الجماليات والأخلاق. وفي الوقت عينه تجاوز موسيقى "فاغنر" وذلك دون أن يتم رفض الموسيقى كحاملة للجمال، بل رفض الأخلاق التي تنطقها هذه الموسيقى، أي موسيقى "فاغنر".

من هنا لاينبغي أن يتفاجأ البعض، إذا قلنا أن الموسيقى عند "نيتشه" هي " تقويم"، أن تكون موسيقي يعني أن تقوم، ذلك أن الحياة دائما لا قيمة لها، يشير إلى ذلك "نيتشه" في العلم المرح، أين يقول في شذرة من الشذرات:<< دائما لا قيمة للحياة، لقد تلقت قيمتها كهبة، ونحن كنا الواهبين. >>[1]

إن الذي سيشكل معيار الجمال وليس فقط واهب القيم، هو الإنسان : << ما من شيء جميل، ليس هناك إلا الإنسان يمكنه أن يكون جميلا، على هذه القاعدة تستند كل الجماليات، إنها حقيقتها الأولى، ولنضف إلى ذلك الثنائية: ما من شيء بشع ، ما لم يكن الإنسان الذي ينحط، بذلك تم تحديد إمبراطورية الأحكام الجمالية.>>[2]

[1]- Nietzsche (F), Le Gai savoir, op cit, Livre quatrième, p.179, aph (301).

[2] - Nietzsche (F), le crépuscule des idoles ou comment on philosophe au Marteau,op.cit, p.1001, aph (20).

الجمال في مقابل البشع، وما هذا الأخير إلا الإنحطاط، بذلك يمكن القول أن "نيتشه" يحمل الإنسان مسؤولية الجمال، بجعله معيارا له: الحياة الجميلة من صنع الإنسان، والحياة القبيحة من صنع الإنسان المنحط. هذان النمطان في رؤية الإنسان يصدقان تماما فيما يبدو لنا على الموسيقي (Le musicien)، إذ ثبت أنه يوجد موسيقي يجيد إبداع موسيقى جميلة، وفي المقابل، ثمة موسيقي ينتج موسيقى بشعة، أي منحطة. والمقياس في قياس جمالية الموسيقى من بشاعتها، أي إنحطاطها، هو مقياس فيزيولوجي محض، أي بالنظر إلى طبيعة الأخلاق التي تنشدها هذه الموسيقى أو تلك، إن كانت أخلاقها قوية فهي موسيقى جميلة، وإن كانت أخلاقها إرتكاسية فهي موسيقى بشعة، أي منحطة. من هنا كذلك نستبق الفهم حول الحكم على " فاغنر" بأنه فنان الإنحطاط[1]. ذلك يعني أن نموذج الأخلاق التي إنتهت إليها موسيقاه لتبشر بها، هي أخلاق بشعة ومنحطة. ولكن ما الذي جعل "نيتشه" يحكم على موسيقى "فاغنر" فيزيولوجيا بالإنحطاط ؟.

إذا عدنا إلى كتاب "الحالة فاغنر"، يمكننا سريعا أن نقرأ بوادر هذا الإنحطاط، بل إن مصطلح " الحالة"، باللغة الألمانية (der fall)، يبدو لنا مصطلحا ثريا بتعدد المعاني، التي يحملها، ذلك ما يشير إليه "بتر بوتز"(Peter putz) في توطئته لكتاب "الحالة فاغنر" في نسخته الألمانية، أين يؤكد: << إن مصطلح der fall، في اللسان الألماني، قابل لتعدد المعاني، إذ يمكن مقاربته على عديد من المستويات، كالحالة الطبية أو الحالة القضائية (cas médical ou cas juridique)، لكن كذلك بمعنى السقوط

[1] - voir : Nietzsche (F), Le cas Wagner, un problème de Musicien, op.cit, p.907, aph(5).

(Fallen) على المستوى الديني، كما يمكن أن يفهم بمعنى الهبوط (Ruckgang). وأخيرا يقترب معناه كثيرا من دلالة الإنحطاط (Dekadenz). >>[1] إذا كان المعنى الأقرب لمصطلح " الحالة" هو " الإنحطاط"، فكيف نفسر هذا الإنحطاط ؟.

نعتقد أن خصائص هذا الإنحطاط بالنسبة "لفاغنر" تتشابه إلى حد بعيد مع خصائص الإنحطاط الخاصة "بسقراط"، التي يشير إليها "نيتشه" في الفقرة التي تحمل عنوان: " مشكلة سقراط"(Le problème de Socrate) ، من كتاب " أفول الأصنام، وتحديدا في الشذرة التاسعة من هذا الكتاب المتأخر، أين يلخص "نيتشه" إنحطاط "سقراط" في عبارة " فوضى الغرائز"(L'anarchie des [2]instincts) ، سنلاحظ أن الأمر يتعلق كذلك "بفاغنر"، بل ربما مشكلة سقراط، هي نفسها الحالة فاغنر، ذلك أن القاسم المشترك بينهما إن صح التعبير تلخصه عبارة أخرى، موجودة دائما في كتاب "أفول الأصنام"، وحصرا في الفقرة الأولى من " مشكلة سقراط"، نقصد بها قول "نيتشه" :<< ذلك هو جوابنا، أناس غير قادرين على الوقوف بثبات على أقدامهم، لعلهم من طراز آخر؟، مترنحين، ربما الحكمة على الأرض لا تظهر إلا على شكل غراب يثيره العفن؟. >>[3] ومن بين هؤلاء، يبدو إسم "فاغنر" متطابقا مع كل أسماء وأشكال الإنحطاط:

---

[1]- Peter putz, introduction au cas wagner, un problème de Musicien, traduit de L'allemand par Jean lacoste, in Nietzche ouevres, op.cit.p.893.

[2] - voir : Nietzsche (F), le crépuscule des idoles ou comment on philosophe au Marteau,op.cit, p.959, aph (9).

[3]- Nietzsche (F), le crépuscule des idoles ou comment on philosophe au Marteau, op.cit, p.956, aph (1).

"سقراط"، " الأفلاطونية "، " المسيحية "، والرومانسية. وكلها أسماء لا علاقة لها بالفن، بالجميل، بل هي مرادفات للبشع، للإنحطاط. ويعود هذا الإنحطاط لإنعدام الذوق في الحياة، لنفي الذات والحياة، حيث يصبح الفن ضغينة ضد الحياة، رفضا، ملجأ(Exil)، ديانة ملوثة، هذا الفن الذي يبتغي الخلاص في "الجميل" كدواء ضد الحياة، ضد الألم: << إن الجميل مخدر، إنتقام من الحياة، الجميل الفاغنري عقيدة أفلاطونية مسيحية تبتغي السلام و الهدنة من الفن والفلسفة >>[1].

إن الفن بهذا الشكل، لم يمتنع "نيتشه" عن مقاومة ظاهرة الإنحطاط فيه، لذلك كان تقييمه لموسيقى "فاغنر" من نهايتها التي إنتهت إليها، أي من خلال عمل "فاغنر" الموسيقي " بارسيفال" (Parsifal). ومرة أخرى نستحضر الملاحظة عينها التي أشرنا إليها سالفا، والتي مفادها أن حكم "نيتشه" على الألمان ليس متناقضا كما تحكم على ذلك بعض القراءات المتسرعة، بل العكس من ذلك تماما، نعتقد أنه موضوعي لأقصى درجة. ذلك لأن "نيتشه" يتتبع الشخص حتى نهايته، ليختبر صموده أمام مبدأ محبة الحياة، هذا الأخير يظهر أن الألمان يبدأون أقوياء أمامه، لكن ويالللمفارقة، نهايتهم تحيل إلى خيار يسمح بإقامة تواصل الموقف السلبي من الحياة !.

تلك هي نهاية الفلسفة الألمانية مع "شوبنهور"، التي تتضح نواياه المحذرة من الحياة، على الأقل في موقفه من الفن، بإعتباره خلاصا من قبضة الغرائز .

[1] **- Nietzsche (F), Nietzsche contre, Wagner pièces au dossier d'un psychologue, op.Cit, Nous autres antipodes, p.1215.**

ويبدو أن الإفتتان الجمالي "بشوبنهور" تمكن من التحالف مع موسيقى "فاغنر". وهذه هي المعضلة بالذات التي إنتبه إليها "نيتشه"، فالعين الثالثة " لنيتشه" إن صح التعبير وهي عين جمالية محضة، لم تكن لتسمح أن تمر على هذا التحالف الفلسفي الفني، " بين شوبنهور" و" فاغنر" مرور الكرام. ثم إن تتبع "نيتشه" "لفاغنر"، كشف له أن هذا الأخير قد غير من نموذجه، من مثاله، فمن " خاتم النيبلينغن" (Der Ring des nibelungen)، أي من الموسيقى المتأثرة بالمسرح التراجيدي الكلاسيكي[1]*، إلى "بارسيفال" (Parsifal) ، نموذج المسيحي المتقشف. إذ يبدو هذا التحول في موسيقى "فاغنر"، كما فهمه "نيتشه"، هروبا إنسحابيا من الحياة. والهروب من الحياة معناه السير ضد الطبيعة "الديونيزوسية"، وإنكارها في "بارسيفال فاغنر"، يذكرنا بالخلاص لدى "شوبنهور"، أي العمل على الإنكار التام للإرادة . وربما يظهر إنكار الإرادة في موسيقى "فاغنر" جليا، بمقارنة "تريستان وإيزولدا" (Tristan und Isolde) مع "بارسيفال". "فتريستان" في " تريستان و إيزولدا"، العمل الفني الموسيقي الشهير "لفاغنر"، يرحب بالموت، بل و يقبل عليه بكامل إرادته، إيمانا منه بأن لا حواجز تقف أمام الحياة وأمام الحب، إنه يذكرنا "بمروميتوس مقيدا" (Prométhé

1*- في رسالة مؤرخة في 12 جوان 1972 ، كتب "ريتشارد فاغنر" إلى "نيتشه" : <<... لا أظن أنه ثمة واحد أكثر مني شغفا و حماسة بالمسرح الإغريقي الكلاسيكي و بالأسطورة اليونانية، و إن هدفي من الموسيقى هو جعلها " الفن الكامل" (Gesamtkunstwerk) أين تندمج كل الفنون : المسرح، الشعر والرسم .>> : Voir
Richard Wagner, Lettre ouvertre à Friedrch Nietzsche, le 12 Juin 1872 in Querelle autour de la naissance de la tragédie, écrits et lettres de Friedrich Nietzsche, Friedrich Ritschl, Erwin Rohde, Ulrich von Wilamowtz Molendorft, Richard et cosima Wagner, librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1995.

(enchainée في تراجيديا "إشيل" (Eschyle)، الذي كان يعلم مسبقا أنه سوف يندثر، لكن ومع ذلك فليكن ذلك، أولم يسرق النار من الآلهة ليهديها إلى البشر؟.

يشير بيار بودو" (Pierre Boudot) في دراسته المهمة: "نيتشه المومياء والموسيقي"(Nietzsche la Momie et le Musicien) : << أن نيتشه ضد فاغنر، هو بعبارة أخرى ديونيزوس ضد فاغنر>>[1].

ونفهم من هذا أن " فاغنر" وموسيقاه شكلا داخل الموسيقى وخارجها إنحطاط الحضارة مشخصة في الحقل الجمالي، وبذلك أيضا ينضم "فاغنر" من خلال موسيقاه إلى علامات الإنحطاط التي يؤرخ لها "نيتشه" من "سقراط" والمسيحية إلى فلسفة "شوبنهور"، التي توحدها عبارة : لا للحياة في مقابل النعم الديونيزوسية المؤكدة للحياة[2].

يعود هذا الرفض لموسيقى " فاغنر" إذن، لموقف هذه الأخيرة كما لاحظ ذلك "نيتشه"، من مبدأ محبة الحياة، ويصبح بالتالي الإبداع الموسيقي يفتن لصالح الموت، لذلك نعتقد أنه من المهم جدا أن نلاحظ في هذا السياق، أن "نيتشه" يقصد مطاردة "فاغنر" إن صح التعبير، بغية محاربة " شوبنهاور" أيضا، حيث قد يكون من المهم جدا في هذا السياق، إستحضار أهم قراءة في فضاء الثقافة العربية فيما يبدو لنا تمكنت من الإنتباه والإشارة وإستقراء طبيعة العلاقة بين موسيقى "فاغنر" وفلسفة "شوبنهاور". نقصد بها قراءة أستاذي الراحل الدكتور حمادي حميد، في أطروحته: " التجربة الجمالية في الفكر الفلسفي لفريدريك

[1] - Pierre (B), Nietzsche La Momie et le Musicien, Editions Jaques-Marie laffont et associés, 1981, p.232.

[2] - voir : Ibidem.

نيتشه". أين يشير في الفصل الثالث من أطروحته: " في التجربة المأساوية والحس الموسيقي"، وحصرا في المبحث الثاني من هذا الفصل، المعنون ب: "الموسيقى تأكيد إيجابي للحياة : ضد شوبنهور و فاغنر"، إلى طبيعة العلاقة التي تمكن "نيتشه" من تفكيك خيوطها في صلة موسيقى "فاغنر" بفلسفة "شوبنهاور"، ليعتقد جازما أن الهدف الموسيقي " لفاغنر"، ما كان إلا تجسيدا لأفكار "شوبنهاور" الفلسفية تجسيدا أوبراليا (opéral)[1].، يقول أستاذي الراحل حميد حمادي في هذا السياق:<< ولعل هذا الربط يذكرنا، في تأويل "نيتشه" للرؤية الإغريقية، بعلاقة شبيهة بين " سقراط" و"أوربيدس" (Euripide)، فهنا كذلك يعتبر "نيتشه" تراجيديات " أوربيدس" تحقيقا نظريا لإيديولوجية "سقراط">>[2] .

وبالفعل تقودنا الملاحظة الفريدة والفذة من نوعها التي نبهنا إليها أستاذي الراحل حميد حمادي، إلى التفكير جيدا بأدوات نيتشوية، التي إن أحسنا إستعمالها، سرعان ما سنقرأ جيدا تبريرا موضوعيا للقطيعة مع موسيقى "فاغنر"، حيث تبقى مسألة أثر الفن متحالفا مع الفلسفة مرتبطة ومجتمعة في أدبيات الثقافة الرومنسية، وهو السيناريو إن صح التعبير عينه الذي يعود بنا إلى المشهد الإغريقي زمن تحالف "أوربيدس" مع "سقراط"، ضد الحس "الديونيزوسي"، أي ضد الحس الموسيقي، الذي لا يشعر بالراحة (L'aise)، إلا في الموسيقى. ثم إن رثاء "نيتشه" إن صح التعبير لموت التراجيديا، الذي يتكرر تقريبا منذ محاضراته الأولى حول تراجيدية " أوديب ملكا" "لسوفوكل" (L'oeidipe roi de

---

[1] - أنظر : حمادي حميد، التجربة الجمالية في الفكر الفلسفي لفريدريك نيتشه، (أطروحة لنيل درجة دكتوراه دولة في الفلسفة، إشراف د. أنور حمادة، جامعة وهران، كلية العلوم الإجتماعية، قسم الفلسفة، السنة الجامعية 2007- 2008، ص.124).

[2] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

sophocle)*[1]، علينا أن نلتفت إليه جيدا حتى نفهم عبارة "نيتشه" المهمة : " موت التراجيديا " (La Mort de la tragédie)، أي أن التراجيديا ماتت كحس موسيقي، وفقدت المقدس أي الرمزية الأسطورية التي تؤله البطل (Le Héro) ، لتستعيد بالتالي مفهوم "خيبة الأمل (Verweltlichung) ، التي بدأت عقلانية " سقراط" فيلسوف العقلانية تؤسس له. هذه العقلانية التي ألقت بظلال التفاؤل العلمي على الفن وأرست نمط الإنسان السعيد المعاصر بصفته الإنسان الواقعي العلمي، الذي تنبأ "نيتشه" بهيمنته على الفن. يكفينا أن نستحضر شذرة :"الرؤية بعيون جديدة" من كتاب:" الفجر"، حتى نتأكد من ذلك:<< ما الذي يفهم مما يسمى واقعية فناني اليوم حول السعادة في زمننا ؟ (...) من الآن فصاعدا بلغ تأثير العلم هذه الدرجة من العمق وهذه الدرجة إلى حد أن فنانوا هذا القرن صاروا ومن دون أن يريدوا ذلك ممجدي les) glorificateurs)الغبطة العلمية في ذاتها>>.[2] لذلك إذا فهم الفن المعاصر " الإنسان السعيد" بالإنسان العلمي، فإن "نيتشه" يدعو الفنانين إلى تقليد الإنسان السعيد كما فهمته الثقافة المأساوية، أي يدعو الفنانين إلى محاكاة فناني التراجيديا الذين كانوا مبصرين (voyants)، أي متنبئين بكل نهاية وإن كانت مفجعة. أو ليس الدرس الذي علمتنا

[1]* - أنظر مثلا كتاب: Introduction aux études de la philologie classique suivie d'introduction aux leçon sur l'oeidipe roi de sophocle, trd.Françoise Dastur etM.Haar, Ed.Encre Marine, 1994, p.64. وكذلك كتاب "ميلاد التراجيديا" في الشذرة رقم 11 أين يتحدث "نيتشه" عن موت التراجيديا كحس موسيقي.

[2]- Nietzsche (F), Aurore, op.cit, « voir avec des yeux nouveaux », p.1160, aph(433).

إياه التراجيديا، إن صح لنا استعمال هذا المصطلح البيداغوجي، هو ممارسة اللذة في الألم ؟!.

ذلك ماتريده المأساة، علينا أن ننسى القلق المرعب الذي يوحيه لنا الموت، لأنه يمكننا أن ننسى قلق الموت هذا، الذي تعوضه قداسة الحياة، وربما علينا في هذا السياق أن ننتبه جيدا إلى أن الشخصيات التي قدمتها المأساة، لم تكن أبدا شخصيات أخلاقية، وليس ذلك بصدفة. وإنما الغرض من ذلك هو أن الأخلاق لا تهم، بل الأهم هو المثال الذي يسعى البطل التراجيدي إلى تقديمه والتبشير به، نعني به مثال الدعوة إلى قبول المصير وقبول العقاب، مثل مثال "بروميتيوس" الذي أشرنا إليه سابقا، الذي كان يعلم علم اليقين بكل الآلام التي سيجنيها نتيجة أفعاله، لكن مع ذلك يؤديها !.

يبدو لنا أن نقد "نيتشه" للموسيقى الرومانسية، من خلال نموذج "فاغنر"، هو محصلة مقارنة بين ثقافة تنبه إليها "نيتشه"، وإستقرأ منها أساسا مكانة الفن داخلها، بما هو عنصر منشط ودافع لقبول الحياة. وذلك بالذات هو المبدأ الأساسي في ثقافة المأساة، حيث يمنح الفن الوجود قداسة، أي يجعله مقدسا بما فيه الكفاية، ليبرر وحش الألم. ومن ثم عند الإنتقال إلى الفن الرومانسي، نلاحظ ما لاحظه "نيتشه"، أن الإنسان لايلقن أحكم طرق تقديس الحياة، كل ذلك لا يحمله الذوق الفني الرومنسي الذي لا يعلمنا "حب القدر".، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أنفسنا مضطرين مرة أخرى، لإعادة إستحضار ملاحظتنا التي أوردناها أكثر من مرة في بحثنا هذا، ومفادها أن العودة إلى التراجيديا تحمل دلالة هادفة بالنسبة إلى "نيتشه" لاينبغي أن نمر عليها مرور الكرام، نقصد من خلال ذلك

أن الرجوع إلى ثقافة المأساة من طرف "نيتشه"، صاحبه دوما عود من جديد إلى ثقافة عصره الرومنسية، حوار لهذه الأخيرة دون الإنخراط فيها، بل بغية مجابهتها، لهدف إصلاح ثقافي شامل. نقد موجه أساسا إلى الفن الرومانسي المحتضر والمنهك، ويعمل من خلال وجهة النظر الجمالية المأساوية على ترميم الجمالية الرومانسية ومداواتها.، ذلك ما يبدو لنا حسب قراءتنا، أن "نيتشه" يأسف له. وهو أن مآل الفن والجمال مع الرومانسية إتخذ بعدا أخلاقيا، ونموذجه في ذلك التحول الموسيقي الأخير "لفاغنر"، وهو تحول أخلاقي محض، أكثر من ذلك ماهو إلا مثال شبيه بالتحول الديني المسيحي التبريري الساعي لبلوغ المثال الزهدي. وهذا ما يتضح لنا أن "نيتشه" يسعى لمحاربته بإستعمال سلاح الذوق:<< لم تعد منذ الآن حججنا هي التي تحكم ضد المسيحية، بل ذوقنا هو الذي يحكم ضدها>>[1]. إن المسألة إذن هي مسألة ذوق*، كونه المعيار الوحيد الذي يحيلنا إلى الفن والجمال.

إن نموذج الكمال الفني لايجده "نيتشه" في مشروع " فاغنر" الموسيقي، لأن الهدف الفني الذي يعكسه هذا الأخير ليس ذوقا جماليا، بل هو إن صح القول أخلاقية فنية تحاكي الأخلاقية المسيحية. أخلاقية تتحول فيها الأخلاق إلى مسائل تتعلق بالشعور بالذنب. والسائد فيها تبرير متواصل بإتباع سبل الزهد والتشاؤم الهارب من الحياة. ويبدو بالتالي كما يشير إلى ذلك "شار أندلار" (Charles Andler) في ملاحظته الهامة، أن إيثار

[1] - Nietzsche(F), Le gai savoir, op.cit, Livre Troisème, p.135, aph(132).

*- حتى في حياتنا اليومية، مثلا حينما يعجبنا لباس أحد ما، نبدي الإعجاب بذلك وكثيرا ما نعلق عن صاحبه بأنه يملك ذوقا.

"نيتشه" للمأساة قد يكون لكونها الفن الأكثر وضوحا في إظهار الإنسان النموذجي، المأساة التي يرى أنها أكثر الفنون خيالا ووهما[1]. ذلك أن المأساة قدمت ذوقا جديرا بأن يقلد. في شذرة الفن من أجل الفن (L'art pour L'art) من كتاب أفول الأصنام، يشير "نيتشه" إلى ذلك:<< ما الذي يسعى أن يبلغنا الفنان المأساوي عن نفسه؟، ألا يؤكد بالضبط غياب الخوف أمام كل ماهو مرعب ومريب؟، هذا الطموح نفسه هو رغبة متفوقة والمحيط بها يستقبلها بأكبر التحيات وهو يبلغها، وينبغي عليه أن يبلغها إذا إعتبرنا أنه فنان. إن الشجاعة وحرية الشعور أمام عدو قادر، أمام مشكلة تثير الهلع، حالة الإنتصار هذه هي التي يختارها الفنان المأساوي ويمجدها(...) ومن كان معتادا على الألم، من يسعى إلى الألم، الإنسان البطولي يحتفل في المأساة بوجوده...>>[2] . وليس فقط المأساة، فالموسيقى مجبولة أيضا بالإحتفال، لذلك كانت عنصرا فعالا داخل المأساة. وإذا كانت الموسيقى الرومانسية قد قدمت نموذج الإنسان المسيحي الزاهد ونموذجها في ذلك " بارسيفال فاغنر"، فإنها مدعوة إلى تقديم نموذج الإنسان المحتفل بالحياة، ونموذجه عند "نيتشه" هو الإنسان الأعلى (ubermench)، البديل عن البطل الرومانسي والأقرب إلى مثال البطل التراجيدي. صحيح أن كلاهما يجسد دور البطل، سواءا بالنسبة إلى الرومانسية أو داخل المأساة. لكن شتان بين هذا وذاك!، بل الفرق بينهما واسع، تحدده

[1]- Voir: Charles (A), Nietzsche sa vie et sa sa pensée II, Le pessemisme esthétique de Nietzsche, La maturité de Nietzsche, Gallimard, Paris, 2ème Ed, 1958, p.45.

[2] - Nietzsche (F), le crépuscule des idoles ou comment on philosophe au Marteau, op.cit, p1004, aph(24).

النهاية التي ينتهي إليها كل واحد منهما. فالبطل التراجيدي عند "إشيل" مثلا أو عند "سوفوكل"، يذهب ليعود دائما منتصرا من أجل الحياة، بينما البطل الرومانسي ينتهي دائما بالإنتحار، فحتى في "فاوست" (Faust) "لغوته" (Goeth)، ألم ينتهي بطل الرواية " الدكتور فاوست" إلى الموت بعد أن طارده الشيطان "مفستوليس"Méphistophélèse؟ وهو الموت تماما الذي يدعو إليه بارسيفال فاغنر !.

نعتقد أن مانعيشه ونكابده من آلام في الحياة، علينا أن نقدره، وربما ذلك ماإستوعبه "نيتشه" جيدا من ثقافة المأساة، إذ وبفضل الموسيقى داخل هذه الأخيرة، إستطاع الإنسان إعطاء معنى للمشاعر وللألم وللحزن، لذلك لم تحاصره العدمية (Le Nihilisme) . نستحضر في هذا السياق شذرة: "موسيقى أفضل مستقبل La Musique du) (meilleur avenir، أين يقول "نيتشه": << سيكون أول موسيقي بالنسبة إلي ذلك الذي يجسد الحزن داخل أعمق بهجة ويقصي باقي الأحزان.إلى غاية اليوم لايوجد هكذا موسيقي>>[1]. من هذه الشذرة يمكننا أن نفهم حالة الموسيقى في المأساة، حيث أن ما جعل التراجيديا عملا فنيا حيا هي الموسيقى، وربما من دونها كان لها أن تكون شأن حوارت أفلاطون، تنتج معرفة لكن لاتلامس شعورنا وإنفعالاتنا، بل وأحيانا قد توحي ببعض الملل. بل إننا نعتقد أنه في الكثير من الحالات أن الموسيقى تقول مالا تقوله الكتب المكتوبة، لذلك كان وقع الموسيقى على أجسادنا أكبر من وقعة الخمر!، يكفينا أن ننصت

[1]- **Nietzsche (F), Fragments et aphorisme, Extrait choisis et présentés par Luis Van Delft, Librio, 2003, p.87.**

مثلا للسمفونية الثالثة(la troisième symphonie) "لبيتهوفن" (Beethoven 1770- 1827) أو سمفونية "أورلاندو الغاضب" Orlando) (Furioso "لفيفالدي" (Vivaldi 1678- 1741) كي نستشعر الثمالة في بضع دقائق وهو ما قد لانستشعره عند قراءتنا لمأدبة " أفلاطون" في صفحاتها العديدة!.

إن العودة إلى "ديونيزوس"، نعتقد أنها لتأكيد الموسيقى، أكثر من كونها تأكيد على النشوة الديونيزوسية كما يظن بعض قراء "نيتشه". ذلك أن النشوة موجودة في "أبولون" (Apollon) أيضا، أما ماهو خاص بالديونيزوسي، فيبدو أنه منح طابع الحياة مبدأها الأول، أي أنه جعل من الموسيقى رائدة الفنون بفضلها يمكن للإنسان أن يقبل " حب القدر". ربما علينا أن نستحضر مرة أخرى ملاحظة أستاذي الراحل حمادي حميد في مقاربته لدور الموسيقى بالنسبة "لنيتشه" وفي علاقتها بالرمزية الديونيزوسية، إذ يشير إلى ذلك في قوله: << إن الحياة كحس موسيقي هي النعم المأكدة >> [1]. وإذا كانت الموسيقى كذلك، فذلك ما نفهم منه أن معنى التأكيد الموسيقي هنا يعني التأكيد الديونيزوسي بعينه الذي يبارك كل ما في الحياة. وبذلك تحاكي الموسيقى الحكمة الديونيزوسية بما هي إرادة الخفة والنشوة والحيوية[2]*. أن تكون الموسيقى ديونيزوسية، ذلك ما يبرر بشكل قوي معضلة إنفصال "نيتشه" عن "فاغنر"، حيث لم يعد بمقدور الموسيقى الرومانسية أن تصحح النظرة إلى الحياة، كما أنها لم تسمح بفهم إيجابي للحياة. وفشلت بالتالي في إعادة إنبعاث جديد

حمادي حميد، التجربة الجمالية في الفكر الفلسفي لفريدريك نيتشه، مرجع سابق، ص.122-1

2*- كذلك يشير أستاذي الراحل حمادي حميد ويؤكد على هذه الفكرة في قوله: <<إن ديونيزوس الذي يؤسس له "نيتشه"، كمفهوم موسيقي ، بفرد عن ذاته هنا أكثر جدة، أكثر خفة وأكثر رقة مما كان عليه من قبل>>.أنظر : الفصل الثالث من المرجع السابق: " في التجربة الجمالية والحس الموسيقي"، ص.134.

للرمزية الديونيزوسية، ديونيزوس الذي يقدم حلا لأصعب ألغاز الحياة، من خلال تحويل الأمر الفظيع إلى أمر بديع !.

الفصل الثالث:

من الثقافة الألمانية إلى الثقافة الفرنسية".

- المبحث الأول: البعد الفلسفي لتجربة الجنوب
- المبحث الثاني: في الثقافة الفرنسية أو ثقافة الذوق الكبير.

المبحث الأول: البعد الفلسفي لتجربة الجنوب.

1- فيلسوف مسافر نحو الجنوب.

خلافا لكثير من القراءات السابقة وبعض الملاحظات التي تتجه إلى إعتبار مسألة إختيار "نيتشه" للجنوب (Le Sud)، بالقول أن ذلك كان بسبب ضرورات أملتها عليه حالته الصحية المتذبذبة فحسب، نعتقد أنه من الأجدر أن نأخذ مسألة إختيار "نيتشه" للجنوب بكثير من التروي والحذر. لذلك ما نقترح بحثه في هذا السياق هو رؤية "نيتشه" للجنوب كإكتشاف لثقافة بديلة عن ثقافة الشمال- الألمان، هذا من جهة. ومن جهة أخرى يهمنا كثيرا أن نتبين تأثير محددات إختيار البديل الجنوبي في التلقي الفلسفي بالنسبة "لنيتشه"، ذلك أننا في عودتنا لتتبع مسألة إختيار الجنوب بالنسبة لمفكر "العود الأبدي للشيء عينه"، إلتمسنا أن اللجوء إلى " الجنوب" وإن كان ملاذا آمنا لصحة "نيتشه" العليلة، إلا أن الأهم في مقابل ذلك حسب قراءتنا، هو أن حضور "الجنوب" في شذرات ورسائل "نيتشه" المتأخرة، يكشف عن موقف من ثقافة جديدة تجاوز من خلالها ثقافة الألمان. يمكن القول كذلك، أن المتعة الجمالية للجنوب، ساهمت في فصل موقف "نيتشه" من الرومانسية وطرحها جانبا، وتحت تأثير ثقافة الجنوب سيتم الإنتقال من مستوى النقد الرومانسي إلى مستوى

الإبداع الفلسفي، ذلك أن مفاهيم من قبيل: " العود الأبدي للشيء عينه" مثلا، لايمكن أن تفهم في إعتقادنا إلا مترافقة مع محددات الجنوب في بعدها الثقافي.

يشير الفيلسوف الإيطالي الراهن:"باولو ديوريو" (Paolo D'iorio)*[1] ، في كتابه المهم: " سفر نيتشه إلى سورانتو" (Le voyage de Nietzsche à Sorrente) ، أن إكتشاف "نيتشه" للجنوب كان بفضل الصديقة " مالويدا"، التي عرضت على الفيلسوف فكرة السفر إلى الجنوب سنة 1876 بعد تدهور حالته الصحية[2]. ثم إن هذه السنة: 1876، تحديدا تذكرنا بتحول حاسم في فكر الفيلسوف، وهو القطيعة مع "فاغنر" التي خلفت أثرا عميقا على نفسية "نيتشه"، ما يجعلنا ننتبه إلى أن فكرة الجنوب كانت إختيارا في الوقت المناسب للبحث عن متنفس جديد وعن بديل للجو الرومانسي الإعيائي. ويمثل إختيار الجنوب بالتالي تجربة جديدة بعد رفض النظرة الرومانسية المتشائمة التي بدأت الفلسفة الألمانية مع "شوبنهور" وموسيقى "فاغنر" تنتهج من خلالها رؤية معينة للعالم، هي من دون شك مضادة للرؤية التراجيدية[3].

1* - موسيقي وفيلسوف ذو جذور إيطالية من أهم المختصين الراهنيين في فلسفة "نيتشه"، تتلمذ على يد "مازينو مونتيناري" وهو الآن مقيم بباريس حيث يشغل مدير وحدة بحث في المركز الوطني للبحث العلمي الفرنسي بباريس CNRS أين يدير وحدة البحث: " فرقة نيتشه" (L'équipe Nietzsche) . بعد مراسلات عديدة من طرفنا إلتقينا به بباريس في مكتبة " فرانسوا ميتيران (François Mitterrand) بتاريخ 09 جانفي 2015 أين أفادنا بملاحظاته الدقيقة ونصائحه الوجيهة، كما أحالنا على كثير من كتاباته الهامة.

[2] - voir : Paolo(D), Le voyage de Nietzsche à Sorrente, C N R S Edition, Paris, 2012, « en voyage vers le sud », p.20.

[3] - voir : Ibidem.

ويبدو لنا أن تجربة الجنوب، ستتجه إلى جعل " الجنوبي" (sudiste) مقابلا لمفهوم الشمالي– الرومنسي. فتوظيف مفهوم " الظهيرة الكبرى" مثلا (Le grand Midi)، في الشذرات المتأخرة، لا يمكن أن يؤول إلا كمنبه جنوبي إن صح التعبير نقيض عن زمن التفلسف المناسب في مقابل الزمن الرومنسي، الذي يبدو أن هيجل" كان قد أشار إليه من خلال إستعارته في تصديره لكتابه: " أصول فلسفة الحق"(Principes de la philosophie du droit)، أين يشير :<< فقط مع الغروب تأخذ بومة مينرفا طيرانها>>[1] (ce n'est qu'au début du crépescule que la chouette de Minerve prend son envol)، مايفهم منه أن وقت الحكمة بمفهومه الرومانسي تعبير يفهم ههنا مجازيا ، بوصفه إختيار للمساء بما هو اللحظة المناسبة للحكمة[2]*. ولعل في ذلك صورة عامة عن طابع فكر الشمال (Le Nord)، بما هو فكر مفضل لأفول الشمس (Die Sonne Sinkt) = le soleil décliné. وردة الفعل عن ذلك من طرف "نيتشه"، نلاحظ أنها كانت جنوبية بإمتياز، إذ يبدو لنا أن زمن تحقق الحكمة سيحوله "نيتشه" من الغسق الهيجلي إلى اللحظة العاشقة لإرادة الشمس أو لحظة الظهيرة الكبرى (Le grand Midi)، نستحضر في هذا السياق مقولة "نيتشه" الموجودة في شذرة من الشذرات المتأخرة للعلم المرح، أين يقول :<< تشرق شمس

[1]- Hegel(F), principe de la Philosophie du droit, edition critique établie par Jean François Kervégan, presse universitaire de France, 2013, p.13.

[2]*- المينرفا في الأسطورة الرومانية تحيل إلى إلهة الحكمة ورمزيتها هي البومة التي ستتحول فيما بعد إلى رمز الفلسفة.

الحكمة مرة واحدة عندما تبلغ الظهيرة أوجها (...) إنها ساعتكم آه يا إخوة منتصف النهار>>[1]. يبدو أن التفلسف في الوقت المناسب مقرونا بمفهوم الظهيرة الكبرى، مستوحى من هذا الفهم لتجربة السفر نحو الجنوب كما يؤكد على ذلك "باولو ديوريو".[2]

إن مفهوم الظهيرة الكبرى حسب قراءتنا، هو البعد الذي يستعيره "نيتشه" من تجربة الجنوب، ليضاد به جوهر ماهو ألماني. وأن في هذا المفهوم بالذات– الظهيرة الكبرى، تتجلى بوادر لثقافة بدأت تظهر مضادة من حيث مناخها على الأقل لثقافة الشمال. وربما لن نكون من المبالغين إن قلنا أنه بالنظر إلى توظيف "نيتشه" لمفهوم الظهيرة الكبرى، نستنتج بعدا فلسفيا وراء هذا المفهوم يعكس معنى التأكيد الفعال (L'affirmation active) لإرادة الشمس في مقابل إرادة المساء/ الضوء في مقابل الظلام، لذلك لانتردد في إشارتنا إلى أن نضوج هذا المفهوم لدى "نيتشه"، وإن ساعده على النقاهة من صحة متدهورة من جهة، وعلى تخطي أفق ثقافة الشمال المتشائمة من جهة أخرى، إلا أنه في كثير من الشذرات يظهر لنا أنه قد تحول إلى تجربة إبداع، بمعنى تحد جديد دفاعا عن مبدأ التصالح (Réconciliation) مع الحياة. يقول "نيتشه" في معرض رؤيته" للظهيرة

[1] - Nietzsche(F), Le Gai savoir, Fragments posthumes (1881 – 1882), op.cit, p.420, aph 11(329).

[2] - voir : Paolo(D), Le voyage de Nietzsche à Sorrente, op.cit, p.24.

الكبرى"، في قصيدة:" من قمم الجبال"(Du haut des cimes)، يبدو أنه خطها على شرفها:

>>...

ياظهيرة الحياة، يا الشباب الثاني،

يا حديقة صيفية !

يا سعادة قلقة، تترصد، تتوقع:

أنا في إنتظار أصدقائي، ليل نهار، بذراعين مفتوحين !

فيا أصدقائي الجدد، أسرعوا فقد آن الأوان !

لقد صمت النشيد القديم وصرخة الرغبة العذبة،

تلاشت على شفتي،

وظهر ساحر في الوقت المحدد،

صديق للظهيرة، لا لا تسألوا

من يكون: عند الظهيرة ينشق الواحد إلى إثنين.

لنحتفل واثقين بالنصر المشترك،

بعيد الأعياد.

فزرادشت الصديق، وضيف الضيوف، قد أتى !

العالم يضحك، وتمزق الستار المتعب،

وهاهو النور والليل يعقدان قرانهما.>>[1]

بالنظر إلى الرموز التي يشير إليها "نيتشه" من خلال إيحائه لمفهوم "الظهيرة الكبرى"، تتحدد ملامح ماكان يعنيه من خلال هذا المفهوم. فرموز من قبيل " الشباب الثاني" والسعادة والضحك (Le Rire)، تثوي وراءها متعة إن صح التعبير، وقدرة على الإنتصار يفرزها هذا المفهوم، بإحالة الوجود إلى رموز جمالية وإيجابية. إن شغف "نيتشه" بالجنوب يبدو لنا أنه إزداد في حدود هذا المفهوم – الظهيرة الكبرى–، كونه يجسد قدرة فعالة على الإبداع، نزوع قوي

نحو الإنتصار، يجعل من هذا المفهوم ومن تجربة الجنوب على حد سواء، فرصة جديدة لمجابهة طابع الشمال المتشائم للوجود.

إن مفهوم الظهيرة الكبرى لا يفهم إذن في إثبات الإعجاب الجنوبي "لنيتشه" فحسب، وإنما في إثبات أن تطور فكر "نيتشه" كان بفضل بروز مفهوم مساعد على طرح أفكار جديدة ومحرض على جرأة التعبير عنها. وكذلك يظهر ذلك المفهوم فاصلا بين الثقافة الرومانسية ممثلة في مساء "هيجل" وتشاؤم "شوبنهور" والمثال الزهدي لموسيقى "فاغنر". ثم طموح في بناء ثقافة جديدة يبدو أن الجنوب يصلح كي يكون مهدا لها بإمتياز لوفرته على محددات تقع على طرفي نقيض مع ثقافة الشمال.

[1] - Nietzsche(F), par-delà le Bien et le mal, op.cit, « Du haut des cimes », pp.735-737.

إن الملاحظة الأكثر أهمية في إعتقادنا، ليست في الوقوف على العلاقة بين "نيتشه" والجنوب، وإن كان لهذه العلاقة مايبررها من الناحية الصحية على الأقل، بل كيف أن محددات ثقافة الجنوب أمست في فكر "نيتشه" جوهر تجربة جديدة لأفكار مبدعة ومنتصرة أسست كما يبدو لنا بفضل معالم الفضاء الجنوبي فكر قوة المرح (Force de Joie) أو فكر قوة الظهيرة الكبرى على حد تعبير "نيتشه".

إن ملامح ثقافة الجنوب الجديدة، تبدو لنا أنها إعادة صياغة لكثير من أسس ثقافة الشمال التي قامت عليها ومن ثمة السعي وراء تجوازها. يشير "ميشال هار" في الفصل الهام : " حيوانات زرادشت. القوى الأساسية للحياة"(Les animeaux de Zarathoustra.Forces fondamentales de la vie) ، من كتابه ماوراء العدمية، أن الحيوانات المرافقة "لزرادشت" لها كثير من الدلالة الفلسفية .، فإختيار النسر والأفعى(L'aigle et le serpent) ، لمرافقة زرادشت في دربه ليس إختيارا عفويا، بل هو إستعارة Métaphore قاصدة وواعية للإشارة إلى العلاقة الحميمة بين رمزية هذه الحيوانات والحياة من جهة. والبعد الفلسفي الذي يتخفى وراء الحيوانات المرافقة لزرادشت من جهة ثانية. لذلك لايتردد "ميشال هار" في الإعلان أن هذه الحيوانات تعد تأويلا وفيا لمفهومين أساسين على الأقل بالنسبة إلى "نيتشه"، فالنسر صورة عاكسة لمفهوم إرادة الإقتدار، بينما تكون الأفعى رمزا للعود الأبدي للشيء عينه[1]. فالنسر إرادة نزوع لامتناهية نحو الإقتدار (volonté

[1]- Voir : Haar (M), Par- delà le nihilisme, op.Cit, p.200.

(vers la puissance). والأفعى تجسد هنا مفهوم الدوران، أي التقدم الذي تعقبه العودة (Wiederkehr) مناقضة بذلك النموذج التقدمي المنطقي المعهود[1]*

وفي السياق ذاته يمضي "ميشال هار" بعيدا في تفكيكه للدلالة الرمزية لحيوانات زرادشت، حينما يقف عند فكرة الألوان المتمثلة في هذه الأخيرة والتي لايمكن حسبه سوى أن تشير إلى القوة الإبداعية المتجذرة في الحياة. فالأصفر العميق Le Jaune (profond) والأحمر المشع (Le Rouge ardent) يعكس الحركة الحيوية الامتناهية للأفعى (Le serpent vita)، والتي ترمز في تشكلها إلى الحياة المبدعة (La vie créatrice)[2] .

إن هذا التأويل الجديد الذي يشير إليه "ميشال هار" لرموز الحيوانات الحاضرة في نص " هكذا تكلم زرادشت"، يمكن أن يبرر فهمنا لإنتقال "نيتشه" داخل ثقافة الجنوب من النقد الرومانسي إلى فلسفة إبداعية، ومانعنيه بهذه الأخيرة هو القدرة على إستلهام محددات جديدة أفرزتها تجربة السفر نحو الجنوب ذلك أن إبتكار توظيف هكذا حيوانات كان في أحضان وسط جنوبي محض، لتصبح رديفا لمعنى التحريض على الإبداع، حافزا لإستلهام رموز جديدة للتعبير عن فلسفته في الحياة. من خلال هذا المعنى كان "نيتشه" يشعر أنه يبتعد عن الثقافة الألمانية وكل ثقافة

[1]*- كنا قد أشرنا في الفصل السابق وحصرا في المبحث الأول: ضد ثقافة الألمان، إلى إمكان قراءة مفهوم العود الأبدي للشيء عينه في مقابل تصور التاريخ بوصفه جدلا تقدميا بالنسبة " لهيجل".

[2] - voir : Haar (M), Par- delà le nihilisme, op.cit, p.200.

الشمال ويقترب من ثقافة جديدة مع تجربة الجنوب المؤكدة للحياة تأكيدا جماليا مرحا. ذلك مايبرر أيضا مغازلة "نيتشه" إن صح التعبير لثقافة الجنوب على حساب ثقافة الشمال، في أكثر من موضع في شذراته المتأخرة، وإن كان حكمنا هذا تدل عليه إشارة صريحة مثلا في فقرة من الفقرات المتخلفة "للعلم المرح" : << لا أملك من القوة مايجعلني أميل إلى ثقافة الشمال (...) أملك وفرة الروح نحو ثقافة الجنوب>>[1].

وفي شذرة التحولات الثلاث (Les Trois métarphoses) ، من كتاب "هكذا تكلم زرادشت"، يشير كذلك "ميشال هار" في تأويله لرمزية التحول الثاني،(La seconde métarphose) للعقل من الجمل إلى الأسد، أن هناك تدرج في بلورة رؤية جمالية جديدة مغايرة لرؤية الرومانسية الألمانية، فالأسد في هذا الطور من أطوار تحولات العقل، لايزال أسدا عاجزا عن إبداع قيم جديدة (Valeurs nouvelles) [2]. يبدو أن رمزية الأسد تشير ههنا إلى حدود القدرة الرومانسية على التخطي وعن هشاشة الإرادة في هذا التحول أمام مجابهة مبدأ " يجب عليك" (Tu dois). لذلك يعتقد "ميشال هار" أن ماينقص رمز الأسد في التحول الثاني هو مصطلح الضحك: << فالضحك يدل على أسد مختلف عن الأسد في التحولات الثلاثة >> [3]. ذلك مانستطيع تسميته مع "ميشال هار"

---

[1] - Nietzsche(F), Le Gai savoir, Fragments posthumes (1881 – 1882), op.cit, p.435, aph (52).

[2]- Voir : Haar (M), Par- delà le nihilisme, op.Cit, p.212.

[3]- Ibidem.

بالأسد الضاحك" (Le lion Rieur)، دون أن تفوتنا الإشارة أن الضحك رمز الإنسان الأعلى بإمتياز[1].

في هذا التأويل للأسد الضاحك وفي مجاز تحول العقل الأخير إلى الطفولة، نعتقد بكل وضوح أن ثمة تأكيدا موجبا على البراءة (L'innocence)، بداية جديدة وتوظيف لرموز تشير في مجملها إلى تأكيد على الحياة من دون أي خلفية متشائمة، ثم هل نكون على خطأ كبير إن أشرنا مثلا، أن الأسد الضاحك قد يكون نقيضا لبومة المينرفا ؟، ألا يكون الضحك باعثا على التفاؤل والمرح في مقابل عبوس وتشاؤم البومة؟.

في هذا التأويل السالف "لميشال هار"، تكون رموز الحيوانات المرافقة "لزرادشت"، وكذلك مفهوم " الضحك" ليسوا إلا أدوات. تعبيرات عاكسة لتجربة جديدة مع فضاء ثقافة الجنوب، مؤسسة لتصور إبداعي يظهر من دون منازع مغايرا ومناظرا للتصور الألماني، الذي لم يفتح في إعتباراته مجالا لظهور النوازع الحية المبدعة ليكتفي بحدود الفكر بما هو معرفة منفصلة عن الحياة. ومع هذا التحول قبل الجنوب تغدو رموز "نيتشه" في النصوص الأخيرة لغة إشارات، لذلك نعتقد أنه ينبغي علينا مسبقا تأويل ماهو المقصود بها ليصير بالإمكان فهم سياق توظيفها. ثم علينا أن لا نمر مرور الكرام على مصطلح الرقص، الحاضر بغزارة في نص "هكذا تكلم زرادشت". وربما لايجب الإندهاش كثيرا إذا لمحنا إلى إمكانية فهم مصطلح " الرقص" كرؤية جديدة

[1] - Voir : Haar (M), Par- delà le nihilisme, op.Cit, p.212.

للاهوت مناظرة لرؤية الألمان. فالتصريح في " هكذا تكلم زرادشت" :<< لا أستطيع أن أومن إلا بإله يجيد الرقص>>[1]. يأخذ بعين الإعتبار النتائج المترتبة عن رفض الإيمان القديم ويذهب بعدم إمكانية معرفة الإله إلى آخر النتائج المتأتية عنه، أي "العدمية" (Le Nihilisme). وبالتالي إنعدام المعنى، أي إنعدام أساس القيم الأخلاقية المسيحية والتصورات الفلسفية الغربية الاهوتية وحصرا الألمانية .

وإذا كان "هيجل" يسلم بالأخلاق المسيحية والاهوت، ويرفض وضعهما موضع تساؤل كما يشير إلى ذلك " فيلولينكو" (Philonenko) في مقدمته "للإيمان والمعرفة" (Foi et savoir)، حيث غاية "هيغل" بالضبط هي إنقاذ الأخلاق والاهوت[2] . فإن "نيتشه" الذي لايقبل إلا بإله راقص، سيأخذ على عاتقه وضع الأخلاق موضع التساؤل. إن شذرة من شذرات " العلم المرح" تشير إلى ذلك بكل وضوح : << إلى حد الآن لايوجد أحد سبق وأن تفحص هذا الطب المشهور من بين أنواع الطب الأخرى، الذي عرف بإسم الأخلاق:لأنه يلزمنا مسبقا وضعها موضع السؤال، فليكن!، ستكون بالضبط تلك مهمتنا>>[3].

ولا ندري إن كنا قد نجانب الصواب، إذا أشرنا إلى أن مفهوم " موت الإله"(Dieu est mort)، هو مفهوم ورثه "نيتشه" عن عصره، لذلك نعتقد أنه

---

[1] - Nietzsche (F),Ainsi parlait Zarathoustra, op. Cit, « Lire et écrire », p.314.

[2] - Voir :Hegel (F), Foi et savoir, traduction par : Alexis Philonenko et claude le couteux, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 1988, p.188.

[3] - Nietzsche (F), Le Gai savoir, op.cit, « La morale en tant que problème », pp.209-210, aph(345).

سيمضي به إلى أقصى حد ساعيا إلى مجاوزة "العدمية" التي يقود إليها هذا المفهوم. وإن كنا نلاحظ أن الإله المقصود حصرا في هذا السياق هو الإله المسيحي، الذي يبدو أن "زرادشت" يضحك عن من لم يتنبأ بعد بموته !. من هنا يجب أن نفهم أن هذا الإله إن كان "زرادشت" قد أعلن موته، فإنه بالتالي كل ما كان ينسب إليه قد مات أيضا. وإذا كان "نيتشه" ينعت نفسه بالجاحد والملحد والأأخلاقي (L'imoraliste) في أكثر من موضع، فما ذلك فيما يبدو لنا سوى من منظور الإيمان القديم والوصايا البالية. ثم إن النقد الذي يوجهه "نيتشه" أساسا إلى الدين المسيحي يمكن فهمه بالنظر إلى الهدف الذي يقصده من إلهه الجديد الراقص، الذي لانستطيع أن نفهم من إستعارة "رقصه" شيئا آخر، سوى كونه إله الدفاع عن مبدأ محبة الحياة !. إنه إله يؤمن بالغبطة هنا على الأرض بالرغم من الألم والموت والمصاعب. ويبغض الإنكار والنفي، إنه فخور جدا بوجوده، بحياته !. كل ذلك يدفعنا بالإعتقاد أن الإله الجديد الراقص يشكل أساس رؤية جديدة للدين، بديلة بادء ذي بدء عن الرؤية المسيحية، والتي في مضمونها تثوي قيم ترتكز على مبدأ التأثيم، فهدف المسيحية كما يرى "نيتشه" :<< ليس أن يصبح الإنسان أشد خلقا، بل أن يشعر دائما أنه آثم >>[1].

تظهر دلالة الإله الراقص إذن، موجهة بالأساس ضد دين ينعته "نيتشه" بالاجمالي (Inésthétique)، ممثلا في المسيحية وكذلك في هيمنة هذه الأخيرة على فلسفة

[1] – Nietzsche (F), Humain Trop Humain, op.cit, p.521, aph (141).

الاهوت الألمانية. فهذا الإله الجديد يمكن إعتباره، بتعبير "ماتيو كسلر" إله قائم على "إستيطيقا سلبية"[1] (Une esthétique négative). وإذا كان "ريكور" يعتقد أن حملة "نيتشه" على المسيحية خاضعة للحقد، وأن تمرده ليس ولن يكون في مستوى النبي[2]. فإننا نجيبه أن "نيتشه" الداعي إلى إله راقص فنان، لايريد إطلاقا أن يجعل من نفسه نبيا بل ولا حتى أن يكون له أتباع أو مريدين:

<< أ- مقلدين، كيف ذلك ؟، ألا تريد أن يكون لك مقلدين إطلاقا؟

ب – لا أريد أن أستخدم كمثال يحتذى قط، ما أبغيه من كل واحد هو أن يختار نموذجه بذاته تماما كما أفعل أنا.

أ – إذن... ؟ >>[3].

ربما علينا في هذا السياق كذلك أن لانغفل، أن العودة إلى "زرادشت"، ليست مرجعية إلى نبي من أنبياء الدين، بل هو ليس حتى حكيما من حكماء الإغريق !. ما يسمح لنا أن نؤكد أن الرجوع إلى "زرادشت" هو إشارة إلى مثال إنسان إستطاع أن يقهر حالة معينة فيه من جهة، وإستطاع أيضا أن يتجاوز بمرح الوصايا المألوفة بين البشر.

إن الإبداع الفلسفي داخل آثار "نيتشه" المتأخرة الناجمة عن تجربة السفر نحو الجنوب، يكشف كذلك عن إستلهام مفهوم فريد وأصيل. نعني به مفهوم " العود

---

[1] - voir :Kessler(M), L' esthétique de Nietzsche, Presse Universitaire de France, Paris, 1998,p.58.

[2] - voir : Ricoeur (p), Le conflit des interprétations, op.cit, p.437.

[3] - Nietzsche (F), Le Gai savoir, op.cit, Livre Troisième, p.161, aph(255).

الأبدي للشيء عينه" (L'éternel retour du meme). والذي إن كنا قد لمحنا إلى إمكانية قراءته مناظرا لجدل التاريخ الهيجلي، إلا أننا نعتقد أنه ما يجدر أن نشدد عليه مسبقا، هو أن هذا المفهوم أولا: يعتبر إلتفاتة جديدة إلى صوت الحدس (L'intuition) . وثانيا: "نعتقد أن مفهوم العود الأبدي للشيء عينه" يكشف عن لحظة ذات منتشية بولوجها لعمق جمالية المكان الجنوبي المساعد على الإستجابة للحدس. إذ يكفينا أن نشير أن تلقي هذا المفهوم كان في حضن البحيرة الجنوبية "لسيلس ماريا"(Le Lac de sils- Maria). وربما كان هذا المكان الجنوبي محرضا على الإستجابة للحدس، محفزا على الإلتفات إلى إلهام جديد. ثم كيف نفسر تبني مفهوم "العود الأبدي للشيء عينه" في هذا الفضاء sils-Maria بالذات دون أن يحدث ذلك في رحاب الشمال؟. نعتقد أن هذا المفهوم كان بمثابة إشراق جديد (Un nouveau Jaillissement) بالنسبة "لنيتشه" إستطاع من خلاله طرح الكثير من مفاهيم فلسفات الألمان جانبا، كمفهوم التاريخ الجدلي بالنسبة "لهيجل"، والأهم من ذلك أيضا فيما نرى، هو أنه يقدم نموذجا لرؤية جديدة بديلة عن الدين والاهوت. إذ يظهر كذلك هذا المفهوم دعوة إلى تجاوز الدين والاهوت في رؤيتهما للحياة ونظرتهما إلى الإنسان. والعود الأبدي للشيء عينه" يؤبد الحياة في فكرة تقبل الصيرورة الامتناهية، وبالتالي نفهم أنه إذا كان الدين حاملا على الدوام لفكرة الفناء (La Finitude) كنهاية راسخة، فإن " العود الأبدي للشيء عينه" بالتالي إقصاء لهذه الرؤية، وإنفتاح دائم على الحياة لتستعيد من خلاله حلقاتها وتعود

من جديد دائما أبدا. ذلك ما يبدولنا أن "العود الأبدي للشيء عينه" يسعى كي يسترجعه: قداسة الحياة. لذلك فهو بالجملة موقف فلسفي وديني على حد سواء، ينقذ الإنسان ويرغبه في الحياة وليس ترغيبا في عالم مفارق شأن الدين أو شأن المثل الأفلاطونية . يكفينا أن ننصت إلى النبرات الحادة التي تنبعث وراء قصيدة " المجد والخلود" (Gloire et éternité) من كتاب " ديثرامب ديونيزوس"(Dithyrambes de Dionysos)، حتى نستشعر مفهوم "العود الأبدي للشيء عينه" بصفته " حدسا" وليس معرفة عقلية :

<< (...)

أيها الليل !

أيها السكون

ياضجيج الموت !

إني أرى رمزا

من أبعد الأماكن بعدا،

ينزل إلى ببطئ،

نجمة الوجود الأعلى !

صورة الأبدية أنت تأتين إلى؟

إنك ضرورية.

إن حبي مشتعل إلى الأبد،

بالضرورة فقط،

يانجمة الوجود الأعلى !

لاتبلغك الأماني

ولايعيبك أي رفض،

إنك الإقرار الأبدي للوجود

وإني الإقرار الأبدي لك

لأنني أحبك أيتها الأبدية >>[1].

تبدو لنا هذه الأبيات المفعمة "بالأبدية"، مساعدة لفهم أهمية "العود الأبدي للشيء عينه"، بصفته مفهوما يسعى إلى الحفاظ على الحياة في مواجهة نظريات الجدل التطوري التاريخي وفي مواجهة إفراط الدين المسيحي وفي الآن عينه الميتافيزيقا الغربية التي حصرت سعادة الإنسان في النسيان، نسيانه الحياة !. وبصرف النظر عن يقين " العود الأبدي للشيء عينه"، أو عدم الحاجة إلى تصديق وهم هذه الأبدية كما يفضل البعض، إلا أن ما يهمنا نحن تحديدا، هو أن إرهاصات هذا المفهوم جديرة بأن تقرأ أولا كما نعتقد إنطلاقا من سياق الفضاء الجنوبي التي تمثلت فيه، مع تأكيدنا أن هذا الإكتشاف الجنوبي بالنسبة "لنيتشه"، قد تحول من تحرر مطلق من

[1]- Nietzsche (F), Dithyrambes de Dionysos, Trad.de L'allemand par Henri Albert, Trad.révisée par Jean Lacoste, In Friedrich Nietzsche Œuvres, Edition Robert Laffont, Paris, 1993, « Gloire et éternité », pp.1254-1255.

نسق فلسفات الشمال ومعتقداته الميتافيزيقية إلى حدس مبدع بفضل نفحات الجنوب الحية.

وإذا قدر لنا أن نقول أن تجربة الجنوب ساهمت في تحريض إبداع "نيتشه"، فذلك من أجل التأكيد على مسألتين بالغتي الأهمية في نظرنا: أولهما، التحرر من الثقافة الألمانية الكلاسيكية، والبحث عن بديل في رحاب ثقافة الجنوب عن تشاؤم " شوبنهاور" ومسيحية موسيقى "فاغنر". ثم إن إختيار الجنوب فيما يبدو لنا كذلك، هو إختيار الفضاء الحقيقي الذي يجسد الروح الديونيزوسية، بما هي روح مفعمة بمحبة الضوء والمرح والإنتشاء.

وثانيهما، إن مفهوم " الفلسفة في أوج الظهيرة " (La philosophie au plein Midi)، لا يجد نموذجه في فلسفة " هيجل" وبومته، بل في رموز تمت بصلة مباشرة مع جغرافيا الجنوب، وهي ما تلخص هذا المعنى الجنوبي الذي قصدناه، كونه يفرز عن ثقافة الاتشاؤم والاعزاء أمام طابع الوجود. ذلك هو بالذات الدرس إن صح لنا نعت ذلك بهذا المصطلح البيداغوجي الذي إستوعبه " نيتشه" من تجربة الجنوب، القدرة على تأكيد الحياة التي تحولت بالنسبة إليه وبفضل محددات هذه الثقافة الجديدة إلى تجربة للتحول والإبداع. وذلك أيضا ما نعتقد أنه يبرر بشكل صريح الإنتقال من الضباب إلى الشمس (Du brouillard au soleil)، فهو في هذا التحول يلخص فهما جديدا للحياة، رؤية للحياة جديدة، قائمة على الإبتهاج والمرح، في مقابل الفهم الشمالي والطرح الرومانسي، الذي ينتهي فيما نعتقد

برؤية إنهزامية وتشاؤمية تبدو فرارا من الحياة . فالقراءة الأصيلة لتجربة الجنوب نعتقد أنها ينبغي أن تفهم كونها نتاج عن تلك المزاوجة بين حوار "نيتشه" مع ثقافة "نيتشه"– الألمان– ، ثم إكتشاف محددات لثقافة رديفة لمعنى القدرة على محبة الحياة ومحرضة بالتالي على إعادة إبداع مفاهيم جديدة ضد المفاهيم العدمية. بهذا المعنى فحسب يتسنى لنا فهم الإقبال على الجنوب الذي يصر "نيتشه" أن يضعه في مقابل الشمال.

المبحث الثاني: في الثقافة الفرنسية أو ثقافة الذوق الكبير

1- "بيزيه" في مقابل "فاغنر" أو الثقافة الفرنسية في مقابل الثقافة الألمانية.

يرى البعض من الفرنسيين المعاصرين القراء "لنيتشه" أن هذا الأخير مولع بالثقافة الفرنسية[1]*، وأنه يشعر نحوهم بنوع من الإعجاب يضاهي إعجابه بالثقافة التراجيدية الإغريقية. وإذا كنا نسير في نفس هذا الإتجاه، الذي قد يرى البعض من خلاله أننا من المغالين، فحسبنا أن نذكر بادئ ذي بدء أن إقدام "نيتشه" على إهدائه " إنساني مفرط في إنسانيته" "لفولتر" (Voltaire)، بإعتباره واحدا من كبار محرري العقل، أساسه مبدأ يؤمن به "نيتشه" نفسه ويوحي بفرنسا كنموذج لذوق ثقافي راقي وليس ألمانيا. من هنا يبدو السؤال التالي مهما في نظرنا: ماهي حقيقة إعجاب "نيتشه" بالثقافة الفرنسية ؟. لإقتراح وجهة نظرنا لهذا التساؤل سنتوقف عند موضوع الموسيقى الفرنسية وموقف "نيتشه" منها من خلال نموذج "بيزيه" (Bizet): ماهو

1*- نشير في هذا السياق إلى مثال "جاك لوريدار"(Jaques Le Rider) في الملف الذي خصه حول: " نيتشه وفرنسا- حضور نيتشه في فرنسا". Voir : Jaques Le Rider, Nietzsche et la France, présence de Nietzsche en France in Friedrich Nietzsche ouevres, op.cit, Préface, p.20.

وفي المرجع السالف يستشهد "جاك لوريدار" بمقولة لمازينو مونتيناري"(Mazino Montinari): <<On a chercher à expliquer l'énorme influence de Nietzsche sur la culture Française par un nietzchéisme préexistant. Je propose de renverser cette fausse perspective.C'est Nietzsche lui-meme qui, par sa connaissance intime de la Littérature Française, s'était assimilé à la culture Française. >>, Voir : Ibidem.

السر وراء تقديس "نيتشه" " لكارمن" (Carmen) – "بيزيه"، وماهو موضع الثقافة الفرنسية من هذا التساؤل؟.

يصرح "نيتشه" منذ مقدمة الجزء الثاني من مؤلفه:" إنساني، مفرط في إنسانيته"(Humain trop Humain):<< لقد بدأت أمنع عن نفسي بشكل مبدئي وأساسي، كل موسيقى رومانسية، هذا الفن الغامض، الثرثار، الخانق، الذي يسلب الروح بهجتها، ويلوث كل أنواع الرغبات (...) إن موسيقى مماثلة تتعب، تضعف، تؤنث. إن أنوثتها الخالدة (son éternel féminin) يجذبنا نحن إلى الأسفل !...إن حذري الأول وحيطتي السريعة يتجهان إذن ضد الموسيقى الرومانسية، وإن كنت قد تمنيت شيئا من الموسيقى، فسيكون ذلك في إنتظار ظهور موسيقي فجأة جريء بما فيه الكفاية (assez audacieux) ، مرهف، غاضب، متوسطي(Méditerranéen)، ينعم صحة بما يكفي كي يمارس إنتقاما أبديا على هذه الموسيقى.[1]>>

تنبهنا الشذرة السالفة أساسا فيما نعتقد، أن "نيتشه" كان مستوعبا في مقابل رؤيته لحدود الموسيقى الرومانسية بإقامة صرح موسيقاه البديلة على هدي من الثقافة المتوسطية. وإذا كانت "بارسيفال فاغنر" تمنح لحنا موسيقيا يعبر عن إنكار "إرادة الحياة" وذلك بالذات ما كان يمقته "نيتشه" في فلسفة أستاذه "شوبنهور"، إلا أنه في مقابل هذا الإنكار، كان يتتبع حسب قراءة "جورج ليبيار" Georges)

[1] - Nietzche (F), Humain trop Humain, II, op.cit, Avant- propos, p.702, aph(3).

(Liébert لحنا صافيا قادما من الجنوب، يفرز قدرة التأكيد على الحياة بما هي كذلك.[1]

إن بعد المسافة بين طبيعة اللحنين: الشمالي والجنوبي يصبح أكثر تجليا فيما يتعلق بطبيعة الرسالة التي تثوي خلف هذا اللحن وذاك. ففي حين تنبعث من الموسيقى الرومانسية رسالة خلاص من الحياة وعدم القدرة على الصمود أمام تجربة المعيش، لاحظ "نيتشه" بفضل تجربة الجنوب والتي من مزاياها أن جعلته ينتبه وينصت إلى لحن يجسد قدرة الصمود أمام تجربة الحياة في تعدد متناقضاتها. والملفت للإنتباه أن هذا اللحن الجديد (La nouvelle Mélodie) لايتبنى الإرادة السالبة كما فعل لحن "فاغنر"، بل إرادة إيجابية يكون فيها المرح مبدءا أساسيا ومحركا فاعلا لهذا اللحن الجنوبي الذي إكتشفه. فإعتقادنا هنا أن الطلاق من موسيقى "فاغنر" ومن اللحن الألماني الذي بقي أسيرا للتشاؤم الرومانسي، ثم الإنخراط في لحن يؤسس على شمس الجنوب، يجعلنا نرى بكثير من الوضوح إنحيازا لثقافة قائمة على محبة الضوء وليس على تفضيل الظلام على حد تعبير "جورج ليبيارت"[2].

ولكي نستوعب هذا الإنتصار الجديد لحساب اللحن الجنوبي علينا أن لانغفل أن من أسباب ذلك الإنتصار أيضا هو النتائج الكارثية التي إنتهت إليها "الفاغنرية" (Wagnérisme)، بحيث أصبحت إيديولوجية الخلاص إن صح التعبير مروجا

[1] - voir : Liébert (G), Nietzsche et la musique, presse universitaire de France, paris, 1995, pp.253-254.

[2] - voir : Ibid, p.255.

لها في صرح "بايروت"(Bayreuth)، الذي حقق شهرة بفضل تحويل الموسيقى إلى وسيلة إشهار لثقافة الحياة التي لاتطاق. وتكون الموسيقى بذلك لسان حال فلسفة العزوف عن الحياة بالمفهوم الذي إختاره لها "شوبنهور" كما أشرنا إلى ذلك سالفا. بينما هنا في هذا الإكتشاف الجديد للحن الجنوب، لاتزال الموسيقى عذراء إن أمكننا إستعمال هذا النعت، أي بريئة من الإيديولوجيا، خالية من ثقافة الإنكار. بل وبالضد من ذلك، تبدو واضحة في هيمنة قوى الحياة عليها، منتشية بمناخ الشمس، ثملة بمحبة الضوء والمرح، مايجعلها تمثل بحق روح موسيقى بريئة، تؤول إلى ثقافة تتجذر على ذوق رفيع في مقابل ثقافة ذوق منحط.

في رسالة من رسائل القطيعة مؤرخة في بداية أوت 1888، سنة تقريبا قبل جنون مفكر "العود الأبدي للشيء عينه"، إفتتح "نيتشه" خطابه الموجه إلى "كوزيما فاغنر" (cosima wagner):<< ضد الموسيقى الألمانية، أنا جد منتبه إلى ضرورة أخذ كل أشكال الإحتياطات(toutes sortes de précautions). ذلك الذي يحب الظهيرة كما أحبها أنا، كونها مدرسة كبيرة لشفاء العقل والمعنى، ينبغي عليه أن يهزأ من الموسيقى الألمانية لأنها قد تضاعف مرضه وتهدد شفاءه. رجل الظهيرة كهذا متحرر من الشمال ومنفتح بعمق على موسيقى أكثر نشاطا وأكثر إثارة للرقص، هي موسيقى تبدو قريبة للبحر وأشعة شمس المتوسط، لاتبدو متلاشية (n'apparait pas fanée)، مثلما هو حال كل موسيقى ألمانية.[1]>>

[1] - **Nietzsche (F), lettre à cosima wagner à Bayreuth, Brouillon probablement début 09.1888, In Nietzsche Dernières lettres, op.cit, p.141**.

إن هذه الرسالة الصريحة بشعور الإنتماء إلى موسيقى المتوسط (Musique Méditerranéenne)، أكثر من إنتمائه إلى موسيقى بني جلدته، يبدو واضحا من خلالها أن "نيتشه" ينبه إلى موسيقى تفيض حيوية يمكن أن تشكل ممرا إلى العبور نحو فن المستقبل(Zukumft Kunst)، من هنا نتساؤل أيضا عن إمكانية أن يكون الجنوب أو الثقافة المتوسطية مهدا حاضنا إن صح التعبير لهذا الفن المستقبلي[1]*؟.

إن هذا الحسم لصالح موسيقى المتوسط على حساب الموسيقى الألمانية، يجد تبريره كذلك بالنسبة إلى "نيتشه" في محاكاة موسيقى الجنوب للجانب الديونيزوسي. من هنا نعتقد أنه وجد ضالته التي لم ينقطع في البحث عنها بعد أن حادت عنها الفاغنرية، فإذا كانت هذه الأخيرة نقيضا للرمزية الديونيزوسية، وإذا كان مشروع "نيتشه" برمته فيما نعتقد هو عودة ديونيزوس إلى الفلسفة، فإن اللحن الجنوبي يبدو أنه اللحن النموذجي الذي يتوافق مع الرؤية الديونيزوسية. وفي هذه الحالة ومن خلال رمزية "ديونيزوس" تتقارب موسيقى الجنوب في جوهرها مع دور الموسيقى في ثقافة المأساة، ماشكل أساسا نقطة تحول (transfiguration) "نيتشه" عن الفاغنرية مباشرة بعد لقائه بموسيقى الجنوب. نشير في هذا السياق أيضا إلى ملاحظة الفيلسوف الفرنسي الراهن المهمة جدا، "بيار مونتيبيو" (Pierre Montebello)، في قراءته للموسيقى بالنسبة إلى "نيتشه"، ملاحظا أن إنتصار

1*- نستأذن هنا في الإحالة إلى محاولتنا في مذكرة الماجستير حول البعد المتوسطي للثقافة في فكر "نيتشه"، سنة 2012.

هذا الأخير لموسيقى الجنوب ناتج أساسا عن فهمه أن هذه الموسيقى المتوسطية تجربة جديدة موسيقية وفلسفية في الوقت ذاته (à la fois philosophique et musicale)[1]. فهذا الدمج داخل الموسيقى بين اللحن والفلسفة يذكرنا كذلك بالكلمة والحركة (le geste) في موسيقى المسرح التراجيدي دون أن نغفل دور الأسطورة(Le Mythe)[2] .

إن عودة سريعة لكشف سبب شغف "نيتشه" بثقافة المأساة الإغريقية، تجعلنا نلخص علة غواية التراجيديا بالنسبة إليه من خلال السؤال التالي: كيف يتم الشعور بالمتعة عند مشاهدة الآلام التي تعرضها المأساة الإغريقية؟[3]*.

إن إستوعاب ذلك يدفعنا لامحالة أن نلاحظ ما لاحظه "نيتشه" نفسه، وهو أن إنتاج المتعة داخل المأساة مرده عدم الإنتصار للقانون الأخلاقي، بمعنى أن البطل في ميدان التراجيديا كان يبدع المتعة مترفعا عن تأثير الأخلاق، لكن من ساهم في إستقوائه على مبدأ الخير والشر؟. لاشك أنها الموسيقى الديونيزوسية، فهذي الأخيرة بالذات علمته أن يحب قدره، جعلته "هيراقليطيا" إن صح هذا التشبيه، يلعب، يبني ويهدم فرحا !. إن حالة المتعة ههنا تصير موقفا من الحياة وكل ذلك كان يتم بفضل

---

[1]- voir : Montebello (P), Nietzsche et la Musique, Le portique Revue de philosophie et de sciences Humaines, dossier Nietzsche et le divin, numéro 8, 2eme semestre 2001, p.28.

[2] - voir : Ibid, p.29.

[3]*- منذ كتابه ميلاد التراجيديا يقول "نيتشه" مثلا في الفقرة السابعة: << Que la sagesse Dionysienne de la tragédie parle par sa bouche, c'est là pour nous un phénomène tout aussi étrange que la formation de tragédie à partir de la jouissance.>>, La naissance de la tragédie, op.cit, aph(7).

الدور الديونيزوسي للموسيقى التي كانت تقدم متعة من دون أن تلامس الأخلاق كما أشرنا سابقا، يقول نيتشه" في الفقرة الرابعة من "أفول الأصنام":<< لا أعرف رمزية أعلى من هذه الرمزية: كلمة ديونيزوسي، الأعياد الديونيزوسية. بها تترجم أقوى غريزة للحياة، الحياة القادمة، الحياة الأبدية، تترجم بطريقة روحية، درب الحياة نفسه، المتعة بصفتها مقدسة[1].>>

إنطلاقا من هذه الشذرة نفهم أن ثقافة المأساة في بعدها الديونيزوسي الموسيقى كانت تحول مقام الشعور من مستوى غوغائي إن صح التعبير، أي أخلاقي إلى مستوى مستوى مقدس، أي إلى مقام المتعة. والموسيقى من دون أخلاق هي التي كانت تنتج المتعة فيرافقها البطل التراجيدي (Le Héro) والمشاهد المنصت على حد سواء ويوافقهما في خياراتهما. من هذه الزاوية فحسب فيما نرى يمكننا أن نفهم حالة التلقي الموسيقى داخل ثقافة المأساة.

وإذا كان " جورج ليبير" وكذلك "بيار مونتي بيو" يعودان إلى سبب تفضيل "نيتشه" لموسيقى الجنوب-المتوسط على حساب موسيقى الألمان، فذلك لأن موسيقى الجنوب تتماهى مع موسيقى البطل في ثقافة المأساة اليونانية، بإعتبارها تنتج عن متعة الخلق في الموسيقى، وتبدع حالة جمالية هي حالة تواصل قصوى تسمح من خلال ملامسة المشاعر والإنفعال لا المنطق أو العقل بالتواصل مع الحياة.

[1] - Nietzsche (F), Le crépuscule des idoles, op.cit, « ce que je dois aux anciens », p.1028, aph(4).

نفهم من هذا أن موسيقى الجنوب بريئة براءة الموسيقى في ثقافة المأساة، لديها نفس مقدرة هذه الأخيرة في محاكاة مايجب أن يكون عليه الفنان، أي إبداع ماينقص في الحياة، ووحده البطل الموسيقي كان قادرا على ملأ الفراغ في الحياة، بإبداع ما ينقص، أي بخلق المتعة، لذلك في اللحظة التي إستهدفت فيها الموسيقى داخل ثقافة المأساة اليونانية، ماتت التراجيديا وإندثرت بلغة "نيتشه"[1]. وحلت مكانها ثقافة غريبة قائمة على التبرير والضمير الخلقي لا على النوازع الكلاسيكية للإغريق.

من هنا نعتقد كذلك أن عزوف "نيتشه" عن الموسيقى الألمانية كان من هذا المنظور، أي أن نهاية اللحن الرومانسي كان مشابها فيما نرى لنهاية الموسيقى داخل التراجيديا اليونانية. والمفارقة فيما نعتقد أنه إذا كان من قتل الحس الموسيقي في التراجيديا هم كتاب التراجيديا نفسهم بحسب "نيتشه"[2]، ويقصد بذلك "أوربيد" (Euripide) بالدرجة الأولى، الذي ثبت أن "سقراط" كان يملي عليه ما يجب كتابته وعرضه على المسرح. فإن من قتل الحس الديونيزوسي للموسيقى داخل اللحن الرومانسي الألماني، هم رومانسيو ألمانيا كذلك، الفاغنرية بالدرجة الأولى والتي إنتصرت لصالح التبرير والأخلاق على حساب المتعة الديونيزوسية !.

ومع إكتشاف الجنوب مترابطا مع ظهور موسيقى "المتوسط"، تبين كما يشير إلى ذلك "مونتي بيو": << أن موسيقى الجنوب لديها نفس مقدرة فكرة البطل في

---

[1] - voir : Nietzsche (F), La naissance de la tragédie, op.cit, p.91, aph(16).

[2] - voir : Ibid, p.72, aph(11).

التراجيديا، وأن الإبداع الموسيقي يوازي بينهما مجتمعين حول صورة " ديونيزوس"[1].>>

نعتقد أن إكتشاف موسيقى "المتوسط" لم تستجب له أذنا "نيتشه" فحسب إن صح التعبير، بل ربما كان ذلك الإكتشاف خادما لنموذج ثقافة المستقبل التي كان يؤسس لها، تبعا لمنهجه في البحث عن الأصل والفصل في سبيل إرساء تصور لثقافة تندرج داخل العمل الفني نفسه وبحرية، من دون أن تبدو مصطنعة أو مقيدة بالأصول:الأخلاق خاصة، والتي يبدو أن إنقلابه على الموسيقى الألمانية مرده فشل هذه الأخيرة في الإبداع الفني، الذي لم يعد يعرف معها معنى البراءة والمتعة والإنتصار !.

بالنظر إذن إلى القراءة التي أفرزها تأويل "نيتشه" للموسيقى داخل ثقافة المأساة اليونانية، تظهر ملامح ما كان يعنيه بالموسيقى المتوسطية، والتي نستوعب من خلالها لحنا يبرز قدرة الإنتصار على مأساة الوجود بإحالتها إلى ظواهر إنفعالية ومتعوية، تماما مثل حالة الموسيقى في التراجيديا، التي كانت تنتج المتعة فيما وراء الألم، متعة الخلق في اللحن. وإذا كان المثال الذي تقدمه موسيقى الجنوب، مقبولا مبدئيا بالنسبة إلى "نيتشه" بالمقارنة مع الموسيقى الألمانية، فهل يكون ماترمز إليه موسيقى "المتوسط" جيدا وجميلا؟.

[1]- Montebello (P), Nietzsche et la Musique, op.cit, p.30.

في شذرة "دردشة حول الموسيقى"(conversation sur la musique) ، يقول "نيتشه":<< أ:... دائما حين تهتفون وتصفقون(vous acclamez et applaudissez)، يكون بين أيديكم وعي الفنانين، وإنه لمن المحزن إذا تبين أنكم لاتملكون قدرة تمييز الموسيقى البريئة من الموسيقى المذنبة ! لا أريد الحديث عن موسيقى "جيدة" و"سيئة"، الواحدة والأخرى موجودة هنا وهناك ! لكني أسمي الموسيقى البريئة(Musique innocente) تلك التي لاتفكر إلا بذاتها، ولاتؤمن إلا بذاتها، وبسبب ذاتها نسيت العالم، اللحن التلقائي من عمق الوحدة الذي يتكلم مع الذات عن الذات ولم يعد يهتم أنه في الخارج يوجد منصتين، وتأثيرات وسوء فهم وفشل. في نهاية المطاف إن الموسيقى التي أصغينا إليها منذ قليل، تنتمي تحديدا إلى هذا النوع الناذر والنبيل (cette espèce noble et rare)، وكل ماذكرته عنها كان كذبا، إعذر قسوتي إذا كان لك رغبة في ذلك !.

ب: آه، تحب هذه الموسيقى؟ إذن ستغفر لك الكثير من الخطايا.[1]>>

وإن كنا لاندري أي موسيقى كان يصغي إليها "نيتشه" والتي ألهمته هذه الشذرة، إلا أنه يمكننا أن نفهم بكثير من الوضوح من خلالها، حدة الأمل الذي كان ينتظره من الموسيقى. ولايبدو أن الإشارة إلى الموسيقى "البريئة" في الشذرة السالفة سوى تنويها لنقيض الموسيقى المذنبة(musique coupable)، والتي من دون شك هي في أحسن الأحوال ليست أقل من تقييم أخلاقي، أو بلغة "نيتشه" ما تبرزه الموسيقى

[1] - Nietzsche (F), Aurore, op.cit, Livre Quatrième, « conversation sur la musique », p.1114, aph (255).

فيزيولوجيا دون وعي منها، وفي هذا السياق نحتاج مرة أخرى للتذكير بمقولته في كتاب: "نيتشه" ضد "فاغنر": "إعتراضاتي على موسيقى فاغنر هي من مقام فيزيولوجي"(ذكرناه سابقا). حتى نفهم سريعا البعد الأساسي لنموذج الموسيقى البديلة التي ينتظرها "نيتشه"، كون هذه الأخيرة ينبغى أن تكون أساسا منبثقة من رحم البراءة إن صح التعبير. فكما أن ما من موسيقى مذنبة إلا وهي بشعة، فإن كذلك ما من موسيقى " بريئة" إلا وهي جميلة وليس جيدة فحسب !.

إن محاولة إسترجاع براءة الموسيقى، سيجدها "نيتشه" لدى موسيقى "جورج بيزيه" (Georges Bizet)، إذ سيعثر في موسيقى هذا الأخير على الزخم(L'élan)، صنيع اللحن الحر تماما كما كان حال الموسيقى في ثقافة المأساة الإغريقية : << أين أنا؟ ! يجعلني بيزيه خصبا(Fécond)، الجميل يجعلني دائما خصبا. إنه التقدير الوحيد والبرهان الوحيد الذي أملكه كي أحدد ماهو جيد.[1]>>

إن هذا التحول الجذري لأذن "نيتشه" صوب موسيقى "بيزيه"، يتزامن هنا مع إلتقائه بثقافة جديدة كما أشرنا سالفا، مع أرض جديدة كذلك، هي أرض الجنوب، ثم إن مشهد الجنوب (Paysage sud) لم يكن لغاية الشفاء من سقم الصحة بالنسبة إلى "نيتشه" فحسب كما بينا ذلك آنفا، بل حسم أخير في الإختيار لصالح الكلاسيكية(classicisme) في مقابل الرومانسية.

[1] - Nietzsche (F), Le cas Wagner, op.cit, p.902, aph (1).

إن إكتشاف الفنون المرئية(les arts visuels) التي تزخر بها ثقافة الجنوب: الرسم والألوان[1]*، الموسيقى والذوق الجيد كشرط لفلسفة المستقبل، ثم الضحك (Le rire)، من أجل ذلك كان تطليق "نيتشه" فيما نعتقد ليس للرومانسية فحسب، بل للثقافة الألمانية برمتها:<< في ألمانيا ينقص الرجل أحد أهم وسائل التربية: ضحك الرجال المتفوقين، إن هؤلاء لايضحكون في ألمانيا[2]>>.

إن المقارنة بين "بارسيفال فاغنر" و"كارمن بيزيه"، جعلت "نيتشه" ينتبه إلى أن الإبداع في الموسيقى يتم تبعا للأرض التي يتأسس عليها، أي من خلال الفضاء فقط، يمكن تفسير الجيد والمنحط في الموسيقى. وقدرة الأذن على الإتصال بالمكان بالغة الأهمية، لذلك إذا كانت "بارسيفال" قد إنتهت بتقديم نموذجا لموسيقى قائمة على مثال زهدي، فذلك فيما نعتقد لم يكن إلا إستجابة لمحددات الشمال: المساء، الظلام، البومة، التشاؤم:<< إن النفور الألماني من الحياة يشبه الذبول في الشتاء، من دون أن ننسى الرائحة النتنة التي تنبعث من مواقد المساكن الألمانية (les poeles dans les habitations allemandes)[3]>>.

---

[1]*- يتساؤل أستاذي الراحل حمادي حميد في مقاربته الفذة عن ماذا ياترى سيكون موقف "نيتشه" لو قدر له أن إلتقى بفن تشكيلي بعده هو "الإنطباعية"(L'impressionnisme) ؟، يقول أستاذي الراحل حميد حمادي: << كيف كان يمكن أن يكون موقفه أمام فنان الإنطباعية؟، بعده بزمن قليل، أصبح التشكيل يخاطب الإنصات عن طريق فن متوسطي محب للإنطباع، لضوء الشمس، والواقع الحيوي. كيف كان يمكن أن يتصرف أمام لوحة من لوحات "مانيه (Manet) ذلك مايجعلنا نتساءل عن طبيعة الموسيقى والأبعاد التي يمكن أن يكون "نيتشه" قد فكر فيها...>>، حميد حمادي، التجربة الجمالية في الفكر الفلسفي "لفريدريك نيتشه"، مرجع سابق، ص.138.

[2] - Nietzsche (F), Le gai savoir, op.cit, Livre troisième, p.148, aph (177).

[3]- Ibid, p.136, aph(134).

لذلك فهو حين يمجد "بيزيه"، فإنه يمجد فيه قدرة اللحن على الإتصال بفاعلية الجنوب الحيوية. ولذلك أيضا لم يتردد "نيتشه" لحظة إنصاته لأول مرة "لكارمن" (Carmen) بوصفها بالعمل الفني الجميل، رغم أنه وقت سماعه لها لأول مرة، لم يكن يدري قط من يكون مؤلفها – بيزيه–، كما توضح الرسالة التي بعث بها مباشرة بعد إكتشافه "كارمن" إلى صديقه "بيتر غاست"(Peter Gast):<< آه ياصديقي ! أخيرا ظهور فن جميل من جديد، أوبرا لجورج بيزيه، من يكون ؟: كارمن (...) إبداع فرنسي أصيل للأوبرا الساخرة (opéra comique) (...) يبدو أن الفرنسيين يسيرون على الطريق الأصح في ميدان الموسيقى الدراماتيكية (la musique dramatique) ، لقد إستبقوا الألمان بشكل لافت في هذه النقطة المهمة...[1]>>

وإن كان إكتشاف "كارمن بيزيه" متأخرا بالنسبة إلى "نيتشه"، كما يوحي إلى ذلك الرد الذي تلقاه من صديقه "غاست" والذي مفاده أن مؤلف "كارمن" توفي منذ ست سنوات (1875)، إلا أنه واصل إصراره على الإنصات إلى "كارمن" مرة أخرى:<< لقد كان نبأ موت بيزيه بالنسبة إلي ضربة موجعة للقلب، لقد إستمعت إلى كارمن للمرة الثانية، ومن جديد لازال نفس إنطباع المرة الأولى(...) روح محمسة

[1] - Nietzsche (F), lettre à peter Gast, le 28 novembre 1881, In Nietzsche dernières lettres, op.cit, p79.

ومغرية ! بالنسبة إلي، هذا الإبداع يستحق سفرا إلى إسبانيا- إنه إبداع جنوبي جدا ! (une œuvre extrememement méridionale!)...[1]>>.

إن الأولوية في تجربة الإنصات الجديدة "لكارمن- بيزيه"، تبين أن "نيتشه" إكتشف من خلالها على حد تعبير "ماتيو كسلر": << جمالية أقل نفيا، هي جمالية الضحك (une esthétique moins négative celle[2] >> du rire). إنه الضحك التراجيدي(Le rire tragique) بعينه، الذي ينتصر على المعاناة في الحياة بالسخرية، إنه "ديونيزوس" الذي لاتستفزه مصائب الحياة وأهوالها بل تثيره على الضحك منها.

إن إختيار "كارمن" حسب قراءتنا، مفاده عثور على نموذج البطل التراجيدي (Le Héro tragique)، نقيض البطل الرومانسي. فإذا كان هذا الأخير يعيش تجربة الحب بأن ينتهي دائما بالتمزق إلى حد الإنتحار من فرط طغيان صوت القلب والعاطفة، بأن لايقدر على مواصلة درب المحبين وينهي مشوار الحب الحافل بالمفارقات بالإستسلام، فإن البطل في "كارمن" مثل البطل في التراجيديا يعيش المأساة متمردا ضاحكا !. ذلك على الأقل ماعاشه البطل "دون جوزيه" (Don José) الذي أحب "كارمن"، لكنه لم يعش تجربة حبه هذه على مستوى العاطفة

[1] - Nietzsche (F), lettre à peter Gast, le 05 décembre 1881, In Nietzsche dernières lettres, op.cit, p.80.

[2] -kessler (M), L'esthétique de Nietzsche, op.cit, « carmen, ou la catégorie du tragi-comique au terme du déKclin de l'esthétique négative », p.52.

فحسب، بل حولها إلى تحدي(défi) أولم يخالف كل مألوف حين وصل به التحدي في الحب إلى حد قتل محبوبته "كارمن" بكل سخرية وإصرار [1]!.

إن هذا التحدي الساخر في تجربة الحب الجديدة الذي إكتسفه "نيتشه" في في الموسيقى الفرنسية مع "كارمن بيزيه"، وإن كان يحاكي إرادة البطل التراجيدي، إلا أنه يمكن أن يكون كما يبدو لنا إشادة أيضا إلى العبقرية (le génie) في هذه الموسيقى، حيث لايشعر المحب (L'amant) بالمتعة إلا في الإستهزاء بل وفي تحدي شعور الحب ذاته !، تماما مثل حال "دون جوزي" في "كارمن" الذي تجاوز إنفعال الحب بشيء أعلى هو السخرية والتحدي:<< وأخيرا الحب، إسترجع الحب طبيعته الأصلية ! ليس حب فتاة نبيلة ! (Non pas l'amour d'une noble jeune fille) ليس حب الشعور العاطفي ! (senta sentimentale) لكن حب مصمم كقدر(comme Fatum)، كقضاء، حب ساخر، بريء، قاسي(...) يتجلى أكثر دقة في صيغته المرعبة من خلال آخر صيحة لدون جوزي الذي يختم المشهد: أنا الذي قتلتها، كارمن، كارمن معشوقتي ! >>[2]

ثمة محاولة في هذا اللحن الفرنسي كما لاحظ ذلك "نيتشه" ليس فقط بجعل ما يعيشه الإنسان من تجارب عميقة كالحب مثلا مجرد شعور، بل أكثر من ذلك

[1] - voir : Kessler (M), L'esthétique de Nietzsche, op.cit, p.52.

[2] - Nietzsche(F), Le cas Wagner, op.cit, p.903, aph(2).

بتحويل تلك التجارب إلى درب المتاهة (Labyrinthe)، ليس بالإستسلام أو بحب أعمى مثلا (amour passion) كما هو حال البطل في التجربة الرومانسية، وإنما بالإقبال وبالتحدي وبالإنتصار على الشعور، بل وبتجاوز صوت العاطفة بتحويل الذوق نحو الإنتصار، ذلك ما إنتقده "نيتشه" مرارا وتكرارا في الموسيقى الرومانسية وخاصة في لحن "فاغنر"، كونه لحنا يجسد ثقافة الإنهزام والسقوط، موسيقى لاتملك القدرة على الإنصات للإمكانات المفتوحة في تجربة الحياة. بينما هنا في موسيقى الظهيرة (musique de midi) ثمة ما يوحي بالقدرة على الإستماع لما في الوجود من متناقضات، لا براهفة الحس وإنما بمتعة القهر !، تلك هي بوادر المطرقة التي يهواها "نيتشه" والتي عثر فيما يبدو لنا على أثرها في موسيقى المتوسط، كونها مؤسسة على قدرة الذهاب إلى جوهر الحياة المتعدد الإمكانات !.

إن رمزية البطل الذي مجده "نيتشه" في موسيقى "كارمن بيزيه" يجعلنا نفهم بكثير من الوضوح إصراره على ضرورة جعل الموسيقى متوسطية[1] « il faut méditerraniser la musique »، فهل يعنى ذلك، أن "نيتشه"، كما يرى " جورج ليبرت"، يعتقد أن المكان المتوسطي هو المهد الحقيقي لهذا اللحن الطليعي(avant-garde)؟[2].

[1] - Nietzsche (F), le cas Wagner, op.cit, p.903, aph(3).

[2] - voir : Liébert (G), Nietzsche et la musique, op.cit, p.257.

إذا كانت "كارمن بيزيه" قد حررت الموسيقى من أسر المشاعر وجعلتها تتعدى حدود العاطفة ووجهتها للإقبال على متناقضات الحياة بكل مواجهة وتحدي. وإذا كان "نيتشه" يطمح إلى إعادة إحياء ثقافة المأساة بمفهومها الإغريقي الكلاسيكي، فإن إستعادة الحس الديونيزوسي المفقود منذ "سقراط" إلى غاية الرومانسية، أرست بوادر تحققه موسيقى متوسطية تجسد نمط الإنسان السعيد في الألم وذلك هو الدرس التراجيدي بعينه !، يشير "باولو ديوريو" في مقاله المهم:" على هامش كارمن" (en marge de carmen):<< حينما نتكلم عن البطولة (L'héroisme) ينبغي أن نستحضر مباشرة كارمن، مثال الشجاعة في الحياة وفي الموت(...) كارمن تستفز قدرها(provoque son destin) [1]>>.

نعتقد أن تألق هذا اللحن المتوسطي من منظور "نيتشه"، كان نتاجا أساسا عن تشكيل علاقة عميقة النضج بين المكان والمحددات الجغرافية التي يزخر بها وبين إستلهام هذه الرموز فيما يكون خادما لمبدأ التحدي في حياة. ويبدو لنا أن الدعوة إلى ضرورة جعل الموسيقى متوسطية على حد تعبير "نيتشه"، هو قراءته لهذه الأخيرة كونها تفرز قدرة التمالك الداخلية (Maitrise)، إنها قدرة تمت السيطرة عليها داخليا ونظمت، إلا أنه يمكننا أيضا أن لانغفل في إنصاتنا "لكارمن" مثلا عن ذلك الإيقاع المنتظم الذي يثير طاقة الجسد لتظهر بفظاظة، إنه لحن النوعية وإن مشاهد المكان المتوسطي هي التي تزوده بالمادة الخام، قابلة لتكييفه أيضا !

[1] - Diorio (P), en marge de carmen in magazine littéraire Hors- série Nietzsche, op.cit, p.p 28-29.

لقد إستعملت كلمة "المتوسط" من "نيتشه" كدعوة للإنتباه إلى موسيقى حاملة لسمات مكانها ومناخها على حد سواء. من هنا نعتقد أن إشارات "نيتشه" للمتوسط ينبغي أن تفهم في سياق علاقة هذا الفضاء بالإبداع، وهي علاقة تحققت على الأقل في الموسيقى المتوسطية. في هذا السياق يمكننا أن نستشهد كذلك بملاحظة "نيتشه" حول الموسيقي "موزار"(Mozart)، في شذرة خصها للمقارنة بين هذا الأخير وبين الموسيقي"بيتهوفن"(Beethoven)، يقول "نيتشه" في هذه الشذرة:<< لقد كان موزار في علاقته بموسيقاه مختلفا إختلافا جذريا، لم يكن ليجد الإلهام في الإنصات إلى الموسيقى وإنما في النظر إلى الحياة، الحياة المفعمة لبلدان الجنوب، كان يحلم دائما بإيطاليا حينما لايكون متواجدا بها.[1]>>

نعتقد أن إشادة "نيتشه" بالموسيقى المتوسطية، هي إشادة بذوق رفيع إكتشفه في لحن الجنوب، لحن يملك من قوة الظهيرة مايجعله يحاكيها: دفيئة(chaleureuse)، دافعة إلى الإشناء، إلى تحدي الخطر، إلى محبة القدر (Amor fati)!، لكن هل فقط حينما تملك ثقافة مثل هذه الموسيقى المتفوقة، بإمكانها أن تكون ثقافة راقية؟

2- في الشغف بالأدب الفرنسي.

إن كل قراءة متأنية لشذرات "نيتشه" عليها أن تنتبه لامحالة، أن جل الشذرات المنشورة في أوانها أو المتأخرة النشر تنتقد في مجملها مسألة أساسية بالنسبة إلى

[1] - Nietzsche (F), Humain trop Humain II, op.cit, « Le voyageur et son ombre », p.p 886-887, aph (152).

"نيتشه"، ألا وهي مسألة "الثقافة"(Culture)، هذا من جهة. ومن جهة أخرى ثمة في الشذرات لامنطوق، مفاده بحث دؤوب عن نموذج ثقافة المستقبل، لذلك يمكننا أن نجزم مطمئنين، من دون تردد أو حكم مسبق، أن مشروع نيتشه الفلسفي برمته، هو مشروع قام من أجل بسط تباشير ثقافة المستقبل (prélude à la culture de l'avenir). وإذا كانت المطرقة قد هوت بضرباتها على كثير من الثقافات، إلا أنها بالمقابل فيما يبدو لنا، لم تكن مطرقة عدمية. وإنما كانت مطرقة بناءة، بمعنى أنها حاولت تقديم البديل، ثم لم تكن مطرقة متعصبة أيضا إن صح هذا المجاز، بل أشادت بكثير من نماذج لثقافة راقية في مقابل ثقافة منحطة. يكفينا أن نستحضر الإشادة بقوة الثقافة التراجيدية التي أبان عنها العهد الكلاسيكي لدى الإغريق المتقدمين على "سقراط".

يبدو لنا بكثير من الوضوح إنشغال "نيتشه" بمسألة الثقافة، منذ محاولاته الفلسفية الأولى ، هذا مايبرره ترقبه المبكر لثقافة بني جلدته في زمانه، حتى أننا نرى أنه قد إستبق رؤية مسألة إنحطاط الثقافة الألمانية. وهو من إستقرائه لهذه الأخيرة كان يعد نفسه مستقلا عنها، وحياديته عنها كانت إيجابية إذا أمكن قول ذلك، بمعنى أنه حاول أن يضع نفسه بعيدا عن كل ضوضاء تدور حولها ثقافة عرقه. هذا ماتبرره شذرات عديدة تعكس ذمه لأذواق ثقافة عصره وأسلافه من الألمان، حسبنا أن نشير في هذا السياق إلى شذرة :" نحن الآخرين من دون وطن" (Nous autres sans patrie) التي تعكس نقدا لاذعا من "نيتشه" إتجاه ثقافة بني جلدته، يقول

"نيتشه":<< لسنا إنسانيين، لن نتجرأ أبدا على الكلام حول حب الإنسانية (amour de l'humanité) ، نحن الآخرين لسنا كوميديين كي نخوض في هذه المسألة(...) إننا لانحب الإنسانية، غير أننا بعيدون من جهة أخرى أن نكون ألمانا، بالمعنى الذي تأخذه اليوم كلمة "دوتش"(Deutsch) كي نكون من المتكلمين بإسم القومية أو الكره العرقي (les portes- parole du nationalisme ou de la haine des races)، (...) لقد سافرنا كثيرا، نفضل العيش في الجبال، في عزلة غير راهنيين، في العصور السالفة أو المقبلة، لا لشيء سوى كي نوفر على أنفسنا الغضب الصامت الذي سوف نكون فيه محكومين بصفتنا شهود على ثقافة تجعل الذهن الألماني عقيما(stérile)، تجعله متفاخرا (vaniteux)، وهي بالإضافة إلى ذلك ثقافة صغيرة.[1]>>

تمكننا الشذرة السالفة من القول أن ماينظر إليه "نيتشه" هو الثقافة الألمانية، وإذا كان ينتقد هذه الأخيرة فإننا نلاحظ أنه ينتقد فيها جانب الإنحطاط في نظره. هذه الملاحظة تدفعنا كي نشير أيضا أن نقد "نيتشه" لثقافة عرقه لم تكن من ناحية الفلسفة فحسب كما وقفنا على ذلك في الفصل السابق، كما أن هذا النقد لم يكن بدوره من منظور الموسيقى، مثلما رأينا مع موسيقى "فاغنر". وإنما هو نقد موجه إلى كل مظاهر الثقافة الألمانية برمتها، فمن مجاوزة الفلاسفة الألمان واللحن الرومانسي الألماني إلى الإستهزاء من التعصب العرقي الجرماني، وأكثر من ذلك تنكره حتى

[1] - Nietzsche (F), Le Gai savoir, op.cit, Livre cinquième, pp.247-248, aph (377).

لمسيحية والده وأهله، دون أن ننسى إنتقاذه الاذع لمؤسسات التعليم في بلاده، حتى مدرسة "بفورتا" (Pforta) التي إنتسب إليها في مرحلة بدايته التعليمية لم تسلم من نقده[1]* . بل مايثير دهشتنا هو أن حتى إلتحاقه بجامعة "بال"(Bale) مدرسا بها للفيلولوجيا الكلاسيكية عام 1869 ، لم يعمر بها إلا عشر سنوات بعد أن طلق الجامعة سنة 1879، ولطالما إنتابه شعور الغريب بين أسوار هذه الجامعة !. ذلك مايدفعنا إلى القول أن كل ميادين الثقافة الألمانية تم إختراقها من طرف "نيتشه" إن صح التعبير. وإذا كان"باتريك وتلينغ" (patrick wotling) يشير في القاموس الذي خصه "لنيتشه"(Le vocabulaire de Nietzsche):<< أن مفهوم الثقافة بالنسبة إلى "نيتشه" يجد معناه بالنظر إلى نشاطات الإنسان وإنتاجاته (L'ensemble des activités humaines et de ses productions)، الأخلاق، الدين، الفن، كذلك الفلسفة، البنية السياسية والإجتماعية ...إلخ[2]>> ، فتلك هي بالذات مظاهر الثقافة التي يبدو لنا أنه إتخذ منها طريقا معاكسا للطريق الذي سلكته الثقافة الألمانية . إذن لايدعو "نيتشه" إلى الثقافة الألمانية، بل ثمة دعوة صريحة من طرفه إلى ضرورة تجاوزها، وهو يشير بصريح العبارة في شذرة من شذرات الكتاب الثاني من "إنساني مفرط في إنسانيته":

<<أن تكون ألمانيا جيدا، ذلك يقتضي ضرورة التوقف في أن تكون ألمانيا **sich**)

---

[1]*- أنظر في هذا السياق مثلا في المحاضرة الثالثة من كتابه : " مستقبل مؤساستنا التعليمية" sur l'avenir (de nos établissements d'enseignement).

[2] - Wolting (P), Le vocabulaire de Nietzsche, Ellipses édition, Paris, 2013, p.28.

(**entdeutschen**[1].>> ، وتلك دلالة واضحة على ضرورة هجر أشكال الثقافة الألمانية التي إستقرأ في مظاهرها بوادر الإنحطاط.

وإذا كان "نيتشه" يصف الألمان بذوي ثقافة منحطة، فهل ثمة بالمقابل نموذج لثقافة راقية؟

نلاحظ أنه في الوقت الذي كان فيه "نيتشه" يمتعض من إنتسابه لثقافة الألمان تبدو من ناحية أخرى مغازلته للثقافة الفرنسية في عديد من الشذرات والرسائل الأخيرة بادية للعيان.

إننا ندرك جيدا في البدء أن "نيتشه" يجد مثاله في الثقافة الإغريقية، التي عرفت في التراجيديا، تحقق توازن حيوي مشيد على إيقاع إن صح التعبير منسجم بين الطبيعة والغريزة حتى أشدها رهبة، والممارسات الإجتماعية وطقوس حقبة المأساة التي سمحت بإخراج ثقافي يوناني رائع. لكن لاتخفى علينا كذلك إشادة "نيتشه" وقت هجائه لثقافة الألمان بثقافة تعكس نوعا من الفيض الكبير (un grand luxe)، تلك هي الثقافة الفرنسية التي يبدو لنا أنه وجد نفسه قريبا من نموذجها مقارنة بثقافة الألمان.

وإن كان إلتقاؤه بالثقافة الفرنسية مع موسيقى "بيزيه" الذي شغفه لحن "كارمن" حبا، فإن الموسيقى الفرنسية كانت معبرا من ناحية أخرى إلى إنفتاحه على نماذج من الثقافة الفرنسية: كالفلسفة والأدب والشعر.

---

[1] - Nietzsche (F), Humain trop Humain II, op.cit, « opinions et sentences Melées », p.808, aph (323).

ثم لايخفى علينا أيضا ما لاحظه "نيتشه" وهو يقرأ الثقافة الفرنسية، كونه وجد في هذه الأخيرة صلة قرابة إن صح التعبير مع الثقافة اليونانية، ففي شذرة "كتب أوروبية"(Livres européens) من نص "المسافر وظله"، يقول "نيتشه":<< حينما نقرأ مونتاني(Montaigne)، لا روشوفوكول (La Rochefoucauld)، لا برويير(La Bruyère)، فوتنال(Fotnelle) "خصيصا حوارات الأموات"، فوفنارق(Vauvenargues)، شومفور (Chamfort)، نكون أكثر قربا من العصور القديمة (on est plus près de l'antiquité)، مقارنة بمجموعة من ستة كتاب لأي شعب آخر. من خلال هؤلاء الكتاب الستة روح القرون الأخيرة من العصر القديم عاودت المعيش مجددا(L'ère ancienne a revécu à nouveau)، (...) ياله من وضوح، من دقة رهيفة عند الفرنسيين !، الإغريق الأكثر رقة كانوا مجبرين على تأكيد هذا الفن وربما كانوا أيضا ليعجبوا بالعقل الفرنسي في العبارة: أنهم أحبوا كثيرا هذا النوع من الأشياء دون أن تكون تحديدا أكثر قوة.[1]>>، هكذا نرى أن "نيتشه" يعود إلى الثقافة الفرنسية، كونها يرى فيها بالدرجة الأولى ثقافة حرة، تتسم أساسا بحرية الأسلوب في الكتابة والفكر، وذلك هو بالذات الأسلوب الكبير (Le grand style)، الذي مجده "نيتشه" في الثقافة الفرنسية، ثم إن هذا الإعجاب في

[1] - Nietzsche (F), Humain trop Humain II, « Le voyageur et son ombre », p.910, aph (214).

نظرنا، إزداد في حدود ملاحظته أن أسلوب الكتابة في الأدب الفرنسي مستقل عن المنطق المتحجر، الذي نجده في الفلسفة الفرنسية مع"ديكارت" خاصة.

إن ما أحبه "نيتشه" في الثقافة الفرنسية إن صح التعبير هو براءة الأسلوب، رمز العقل الحر، فرح الكتابة الحرة، لذلك في اللحظة التي كان يحاول التخلص فيها من وسواس الثقافة الألمانية إن صح التعبير، تجلت أمامه الثقافة الفرنسية تستمد مشروعيتها خارج الأوهام، هذا ماعثر عليه على الأقل عند "فولتر"(voltaire) في معركته الفذة في سبيل التحرر من هيمنة المسيحية. يشير "غيوم ميتاير"(Guillaume Métayer) في مقاربته المهمة: "نيتشه وفولتر، في حرية العقل والحضارة" (Nietzsche et voltaire, de la liberté de l'ésprit et de la civilisation)، أن "فولتير" مثل بالنسبة "لنيتشه" نموذج جديد لحرية العقل، ونقيض قضية بإمتياز للمثال الزهدي[1] (**L'antithèse parfaite de l'idéal ascétique**). ههنا فيما يبدو لنا نقطة حساسة لصلة التعالق بين "نيتشه" و"فولتر"، كونهما يلتقيان في صرف النظر عن الحس المسيحي الأخلاقي، أي صرف النظر عن ثنائية "الخير والشر". ذلك ما جعل "فولتير" بالنسبة إلى "نيتشه" مرغوبا فيه، وذلك بالذات مايبرر الإهداء الذي خصه له في كتابه " إنساني مفرط في إنسانيته"، كونه لاحظ في تجربة "فولتر" محاولة فذة،

[1] - voir : Métayer (G), Nietzsche et voltaire, de la liberté de l'esprit et de la civilisation, Flammarion, 2011, p.16.

قاسية عدوها المسيحية والأخلاق، كما ترجمت عن ثقافة راقية قامت على مبدأ "محبة الأشياء الواقعة" (Amor fati) ضد المبدأ المسيحي القائم على المثال الزهدي، تلك هي السعادة التي كان يجدها "فولتير" في مقاومته للمسيحية أو على حد تعبير "غيوم ميتاير" سعادته في تحدي أخلاق العار[1] (Sa joie est un défi à l'éthique de la mortification) .

من هنا تبدو لنا شهادة "نيتشه" على محاولة "فولتر" التي تنتمي إلى المحاولات العظيمة في التاريخ، كونها قامت ضد معاداة الحياة وضد القيم التي أنهكت القوى . وبالتالي كان "فولتر" نموذجا للعقول الحرة والتي ميزتها الأساسية هي "الأخلاقية"[2] (L'immoralité).

نعتقد أن إكتشاف "نيتشه" لموسيقى "بيزيه" وإنفتاحه على الأدب الفرنسي وملاحظته إستثناء "فولتر" كان فرصة سعيدة إن صح هذا التعبير بالنسبة إليه. ذلك أنه وجد في الثقافة الفرنسية ما كان يحاربه دوما في ثقافته الألمانية، بمعنى أنه وجد بوادر لعقل قوي حر قادر على تخطي المألوف، هذا ما تفسره شهادة الإعجاب والإشادة بالثقافة الفرنسية ورقي ذوقها، يقول "نيتشه" في كتابه "ماوراء الخير والشر":<< اليوم فرنسا هي مهد الثقافة الأوروبية الأكثر روحية ورهافة، مدرسة الذوق الكبيرة، لكن يجب معرفة إكتشاف هذه فرنسا الذوق (cette)

[1] - voir : Métayer (G), Nietzsche et voltaire, op.cit, p.16.

[2] - voir : Nietzsche (F), Humain trop Humain I, op.cit, p.562, aph (225).

France du gout (...) إلى غاية يومنا نجد في فرنسا ذلك الفهم الذي يتنبأ بالمستقبل، فهم يتعلق بهؤلاء الرجال القلة الذين قلما يتصفون بالرضا، أكثر شساعة، لايسعهم الشمال، يعرفون حب الظهيرة savent aimer le) Midi) ، هؤلاء الذين ولدوا متوسطيين (ces méditerranéens nés)، هؤلاء الأوروبيين الجيدين. إليهم كان "بيزيه" يكتب موسيقاه، آخر عبقري تمكن من إكتشاف جمال وغواية جديدين une beauté et une séduction) nouvelles[1]).>>.

لقد بلغ إفتتان "نيتشه" بالثقافة الفرنسية حد تمنيه صياغة كتبه باللغة الفرنسية لا بلغته الألمانية، بل ولطالما إشتكى من قصور اللغة الألمانية في التعبير عن طموحات أفكاره الفلسفية. ونعتقد أن مرد ذلك هو يقينه بقرابة جرأة أفكاره من الحقل الثقافى الفرنسي، ثم لاننسى معاناته في الكتابة مع بني جلدته التي أرهقته[2]* !، هذا ماتؤكده الرسالة المؤرخة في 04 أكتوبر من سنة 1888، التي بعث بها "نيتشه" إلى "مالويدا"، حيث يقول فيها:<< ...ينبغي أن يقرأ كتاب ضد فاغنر contre) wagner) باللغة الفرنسية. وهو سهل الترجمة إلى اللغة الفرنسية مقارنة باللغة الألمانية. كذلك توجد الكثير من نقاط إلتقائه بالذوق الفرنسي، مدح بيزيه في البداية، سيكون أكثر سماعا. بدون شك يجب أن يكون هذا الكتاب رهيف

[1] - Nietzsche (F), par- delà le bien et le mal, « peuples et patries », pp.701-702, aph (254).

[2]*- في رسالته مثلا إلى "مالويدا" مؤرخة في نهاية جويلية 1888، يشير أن كتاباته في ألمانيا لم تتعدى بيع مئة نسخة في ألمانيا، voir : Nietzsche, dernieres lettres, op.Cit, p.134.

الأسلوب، في الأخير أنا نفسي اليوم الأسلوبي الرهيف الوحيد في ألمانيا (...) هذا الكتاب مترجما إلى الفرنسية سيكون مقروءا على نصف الأرض Serait lu) . << sur la moitié de la Terre)[1]

تلك بعض جوانب إفتتان "نيتشه" بالثقافة الفرنسية ، وإن كان هذا الإعجاب بالذوق الفرنسي ممثلا في ثقافته، إلا أنه لاينبغي أن يخفى علينا أيضا قسوته على بعض من رموز الثقافة الفرنسية، وربما كانت هذه عادة في إستراتيجية "نيتشه" عهدناها، كونه لايرضى بالكل بل يدع دوما شيئا للنقد !، هذا مانلاحظه على الأقل في موقفه من "شارل بودلير"(Charles Baudlaire)، الذي لايتردد في حكمه على مؤلف "أزهار الشر" (Les fleurs du mal) بقربه الكبير من الروح الفاغنرية[2] . دون أن ننسى نعته للكاتب الفرنسي "غوستاف فلوبير"(Gustave Flaubert) في مؤلفه "أفول الأصنام بالعدمي"(nihiliste)[3].

لقد قدم "نيتشه" الثقافة الفرنسية على العموم من خلال إشاراته إليها، على أنها ثقافة ذوق راقي وأسلوب حر في التفكير، مقارنة بالتجريد البارد والمحدود الذي لاحظه في ثقافته الألمانية. بيد أن السؤال الذي يشغلنا في هذا السياق هو كيف

---

[1] - Nietzsche, dernieres lettres, Hiver 1887-Hiver 1889, op.cit, p.162.

[2] - voir : Baudelaire : une espèce de wagner sans musique, par Robert Kopp, in magazine littéraire Hors – série, op.cit, p.30.

[3]- voir : Nietzche (F), le crépéscule des idoles, op.cit, p.954, aph(34).

كان موقف الفرنسيين من فكر "نيتشه"، هل حظي هذا الأخير من طرف هؤلاء الفرنسيين بالإعجاب نفسه الذي خصه لثقافتهم بشكل عام؟، ذلك ماسوف نحاول إستقراءه فيما تبقى من هذه المحاولة.

الفصل الرابع :

"حضور فكر "نيتشه" في الفلسفة الفرنسية"

- المبحث الأول:" نيتشه في ضيافة الفرنسيين".
- المبحث الثاني: "حضور فكر "نيتشه" في الفلسفة الفرنسية الراهنة": نماذج من محاولة الإنفصال والإتصال بفكر "نيتشه".

المبحث الأول:" نيتشه في ضيافة الفرنسيين".

1- الجيل الأول أو مرحلة الإستقبال.

على النحو الذي أعجب به "نيتشه" بالثقافة الفرنسية كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق، تبدو بوادر إستقبال مبكر وإعجاب متبادل على حد سواء، من ثقافة فرنسية ألهمتها أفكار "نيتشه"، هذا في نظرنا إن لم تكن أفكار "نيتشه" هذه، هي الضالة التي عثر عليها الفرنسيون في تجربة فيلسوف المتوسط !، ثم هل بإمكاننا القول أنه من فرط ثناء "نيتشه" على الثقافة الفرنسية أحبه الفرنسيون؟

قد نستطيع أن نستبق القول ونبادر من دون تردد إلى الإشارة بأن أصالة فكر "نيتشه" بالنسبة للفرنسيين، إن لم أن نقل قوتها تكمن في إبتداع أسلوب حر يقاوم التفكير المنغلق. إن أسلوب "نيتشه" الحر هو الذي ربما جعل الفرنسيين ينتبهون إلى أفكاره، بل قد لانكون من المبالغين إذا أشرنا أن فهم هؤلاء "لنيتشه" في تعدده أحسن من فهم بني جلدته الذي إختزله غالبا في فهم أحادي المعنى، مثلما رأينا مثلا مع الفهم الميتافيزيقي "لهيدغر" في الفصل الأول من هذه المحاولة. هذا ما يعني أيضا أن أسلوبا مماثلا في التفكير، مستقلا عن المطلق كضامن للحقيقة لم يقصه الفرنسيين كما فعل الألمان[1]*، وإنما إنفتحوا على شذراته، بحيث ظهر شبه إجماع على إعجاب

1*- نستحضر هنا مثال كتاب "ميلاد التراجيديا" الذي عرف رفضا وفشلا كبيرا بعد نشره من طرف "نيتشه" إذ قوبل بالرفض في الوسط الثقافي لجامعة "بال" التي كان فيها "نيتشه" يشغل مدرسا للفيلولوجيا الكلاسيكية، أنظر في هذا الصدد كتاب:.Querelle autour de la naissance de la tragédie, op.Cit, avant-propos, p.18

فرنسي بأفكار "نيتشه". كما لايفوتنا في هذا السياق أن ننوه إلى الدور الكبير الذي مارسته ترجمة آثار "نيتشه" ونقلها إلى اللغة الفرنسية في التلقي الفرنسي لأفكاره، "نشير في هذا السياق إلى الدور الهام الذي قام به "هنري ألبرت" (Henri Albert :1869-1921) في ترجمته المبكرة لآثار "نيتشه" والتي جمعت لأول مرة في سلسلة الأعمال الكاملة "لنيتشه" سنة 1932 [1]. وفي السنة نفسها تمت ترجمة القراءة التي خصتها "لوسالومي" "لنيتشه":"نيتشه" من خلال أعماله(Nietzsche à travers ses œuvres) إلى الفرنسية، ثم كتاب "إرادة القوة" La) volonté de puissance) الذي ترجم عام 1935 من طرف "جونفياف بينوكي"[2]*(**Geneviève Bianquis :1886-1972**)

وفي سنة 1937 يظهر الإنفتاح الفرنسي الجاد على فكر "نيتشه"، وذلك بفضل المحاولة الفذة التي قام بها " جورج باطاي"-(Georges Bataille :1897 1962) في سبيل تحرير فكر "نيتشه" من التأويلات الفاشية" (Les inteprétations fascistes)، وهي المهمة ذاتها التي إنخرط فيها صديقه "بيار كلوسوكي" (Pierre Klossowski :1905-2001) . حيث قاما

[1] - voir : Le Rider (J), Nietzsche et la France présences de Nietzsche en France, in Friedrich Nietzsche ouvres, op.cit, p.59.

[2]*- لعبت دورا كبيرا في نقل "نيتشه" إلى الثقافة الفرنسية، زاولت دراستها بجامعة "السوربون" بجانب "شارل أندلار"(charles andler) المهتم هو الأخر بفكر "نيتشه" وفي سنة 1945 ساهمت في تاسيس " المجتمع الفرنسي للدراسات الفرنسية"(La société Française D'études nietzschéennes).

بتأسيس مجلة "أسيفال"(Acéphale) سنة 1936، التي لم تشهد سوى خمسة أعداد، وكان العدد الثاني من هذه المجلة الذي صدر في الواحد والعشرين من شهر جانفي 1937 حاملا لعنوان:" نيتشه والفاشيين أو إصلاح في نيتشه" à (Nietzsche et les fascistes ou réparation Nietzsche)[1] . ويظهر من خلال هذا العنوان محاولة أولى في تاريخ إستقبال الثقافة الفرنسية "لنيتشه" من أجل تبرئة هذا الأخير من القراءات الإيديولوجية التي طالها فكره على يد النازيين والفاشيين. وتشير "أنجل كرمار ماريتي" (Angèle Kremer-Marietti) أنه بفضل محاولة "باطاي" و"كلوسوسكي" فتح المجال أمام الأدب الفرنسي لإكتشاف "نيتشه"[2] .

لقد كان هدف أوائل ممثلي مرحلة إستقبال "نيتشه" في فرنسا من المترجمين الأوائل أو القراء السباقين لفكر "نيتشه" هو التمكن من جعل "نيتشه" مقروءا في الوسط الثقافي الفرنسي. وبالفعل هذا ما تحقق في وسط جيل التسعينات من نخبة المثقفين والجامعيين الفرنسيين الذين تسارعوا إلى إبداء غوايتهم "بنيتشه". فمن "جونفياف بيونكي" "وهنري ألبر" إلى "باطاي وكلوسوسكي" إنتشرت أفكار "نيتشه" وسط الثقافة الفرنسية إنتشار النار في الهشيم !.

[1] - voir : Kremer-Marietti (A), La société Françaises d'études Nietzschéennes in Nietzsche. Cent Ans de réception Française, travaux réunis par Jaques Le Rider, Les Editions suger, 1999, p.123.

[2]- voir : Ibidem.

تبدو لنا علاقة فرنسيي مرحلة إستقبال "نيتشه" بفكر هذا الأخير أكثر من غريبة !، ونعيد للمرة الثانية طرح السؤال الذي طرحناه في إفتتاح حديثنا عن علاقة الفرنسيين بفكر "نيتشه"، وهو السؤال الذي يعكس غرابة العلاقة بين "نيتشه" والفرنسين، نعني به السؤال التالي: كيف يمكننا أن نشرح هذا الإقبال المبكر والكثيف من طرف جيل التسعينات من مثقفين وأدباء فرنسيين ما إنفكوا يصرحون بإعجابهم إزاء فكر "نيتشه" وأسلوبه الحر؟، هل لكون "نيتشه" أحب الأدب الفرنسي أحبه أدباء جيل التسعينات الفرنسيين أيضا؟

يشير الكاتب والأديب الفرنسي "أندري جيد"-(André Gide :1869 1951):<< إن تأثير نيتشه بالنسبة إلينا إستبق ظهور مؤلفاته (...) وشيئا فشيئا حينما شرعت في قرائته، بدا لي أنه كان يسكن في أفكاري [1]>> . ويبدو أن محبة "أندري جيد" "لنيتشه" إزدادت في ضوء قراءته لنقده الاذع للأخلاق بالدرجة الأولى وهي الفكرة التي كانت تستهويه كثيرا وتنبهنا إلى إستلهامه لبعض من أفكار"نيتشه" كما يحيل إلى ذلك على الأقل عنوان كتاب من كتبه، نعني به كتاب "الأخلاقي"(L'immoraliste).

وفي السياق ذاته نجد الأديب والشاعر والفيلسوف الفرنسي "بول فاليري" (paul valéry :1871-1945)، الذي صرح في مقدمة رسائله الأربعة إلى الناشر الفرنسي لأعمال "نيتشه":"هنري ألبر"، أن "نيتشه" كان بالنسبة إليه محرضا للروح

[1] - André (G), in les premiéres lectures françaises, par Jaques le Rider, magazine littéraire Hors-série Nietzsche, op.cit, p.92.

القتالية للعقل[1](La combativité de l'esprit). ويشير "جاك لوريدار" أن المسألة التي ألهمت "فاليري" في قراءته "لنيتشه" هي:<< نقد اللغة وفكرة أن كل كلمة ماهي إلا حكم مسبق وأن مصطلح "أنا"(je) ماهو إلا وهم نحوي (n'est qu'une illusion gramaticale)، ثم حلم تحقيق التوازن الموسيقي داخل الكتابة[2]. >> ، ذلك ما أحبه "فاليري" في "نيتشه" من ناحية اللغة، أي أسلوبه في الكتابة المختلف، أو الكتابة الشذرية بما هي جينيالوجيا للكلمة (une généalogie de la parole)، ثم إقحامه للتوازن الموسيقي داخل قواعد الكتابة، أي ضرورة جعل الكتابة تدخل ضمن لعبة التفاعل الموسيقي إن صح هذا التعبير.

لا يفوتنا أن نشير إلى واحد من الأسماء المهمة، التي إنخرطت فيما آثرنا تسميته بمرحلة إستقبال "نيتشه" في الثقافة الفرنسية من طرف جيل التسعينات الذي مثله نخبة من المثقفين والأدباء الفرنسيين، ونعني به "موريس بلونشو" (Maurice Blanchot :1907-2003).

هذا ويعود الفضل في إهتمام "بلونشو" بفكر "نيتشه" بفضل الصداقة التي أسسها مع "باطاي" سنة 1941 والذي نبهه إلى أهمية المفكر الحر[3]. وبعد إستفادته من

---

[1] - voir : André (G), in les premiéres lectures françaises, op.cit, p.93.

[2] - Le Rider (J), les premiéres lectures françaises, In magazine littéraire Hors-série Nietzsche, op.cit, p.93.

[3]- voir : Le Rider (J), Nietzsche et la France présences de Nietzsche en France, in Friedrich Nietzsche ouvres, op.cit, p.71.

قراءة الأعمال الكاملة "لنيتشه" في طبعتها الجديدة سنة 1956 مع "كارل شليشتا"(Karl schlechta)، سينخرط "بلونشو" في نفس التوجه الذي سلكه صديقه"باطاي" وهو الدعوة إلى تبرئة "نيتشه" من النازية وضرورة العودة إلى نصوصه المحققة. وذلك بعد الملاحظات الهامة التي قدمها "كارل شليشتا"[1]* في تصديره للأعمال الكاملة "لنيتشه" حول مؤلف "إرادة الإقتدار" والتحريفات التي طالته من طرف شقيقته" فوستر".

وتبدو أفكار "نيتشه" حاضرة بكل وضوح في قلب مؤلفات "بلونشو"، نشير في هذا السياق على سبيل المثال إلى مؤلفه "الفضاء الأدبي" (l'espace l'ittéraire)، الذي تفوح من المواضيع المعالجة فيه رائحة "نيتشه" بإمتياز. ونستدعي القارئ أن يراجع الجزء الذي أفرده "بلونشو" في هذا الكتاب والمعنون ب:"فضاء الموت"(l'espace de la mort) الذي يتناول فيه مسألة الموت والموت الممكن أو الموت الإرادي[2] (La mort possible ou la mort volontaire)، حتى يلاحظ كم كان تأثير "نيتشه" قويا على أفكار "بلونشو".

1*- نحيل في هذا السياق إلى كتاب "كارل شلشتا" المهم: "الحالة نيتشه"(Le cas Nietzsche) وهي المحاولة الأولى في الفلسفة الألمانية من حيث التحقيقات التي طالت أرشيف "نيتشه" والتي تشبه محاولة "مازينو مونتيناري" و"جيورجيو كولي" التي أشرنا إليها في الفصل الأول . حيث إلتحق "شلشتا" بأرشيف نيتشه في فايمار سنة 1934 وقادته التحقيقات التي قام بها ومراجعة شذرات الفيلسوف الحر إلى نفي كتاب "إرادة الإقتدار" عن "نيتشه" وإعتباره كتابا محرفا من طرف الشقيقة "إليزابت فوستر"، voir : Schlechta (K), le cas Nietzsche, traduit de l'allemand par André coeuroy, Gallimard,1960 p.10.

2- voir Blanchot (M), L'espace littéraire, collection folio essais : n89, Gallimard, 2012, p.169.

إلى هنا يبدو لنا أن طموح ثقافة فرنسية شغوفة بالتحرر قد وجدت ضالتها في أفكار"نيتشه"، كونها أفكار جريئة في طرح الموقف، ناقدة نقدا لاذعا للأخلاق والإيديولوجية المسيحية، وأسلوب حر في التفلسف أو عقل حر قائم على أولوية الذوق والفن في مقابل الأخلاق والدين. شذرات تشكل توصيفا لمتعة الكتابة الفلسفية الجمالية الحقة، تلك هي التأثيرات المبكرة التي كان أثرها واضحا على نماذج وقفنا عندها من جيل التسعينات المنتسبة إلى الثقافة الفرنسية، والتي يبدو أنها أعلنت إنخراطا مبكرا في أفكار "نيتشه"، ذلك أنها وجدت فيها ماكانت تبحث عنه إن أمكننا قول ذلك: حافزا على القرف والإشمئزاز من كل تقليد ومحرضة على البحث عن ثقافة جديدة تخترق القضايا المحرجة وتخترق التابوهات (Les tabous) .

2- الجيل الثاني أو مرحلة الإستلهام:

يبدو أن غواية أفكار "نيتشه" لم تتوقف عند الجيل المثقفف الأول الفرنسي من تسعينات القرن الماضي، بل شهدت إستمرارا آخر في التلقي الفرنسي لفكر "نيتشه" بروح جديدة ومغايرة. ولكن الملاحظة التي لايمكن أن نمر عليها مرور الكرام، هي أن الطور الثاني من أطوار الإستقبال الفرنسي "لنيتشه" لم يحافظ على نفس إيقاع طور الإستقبال الأول إن صح التعبير. فإذا كانت نماذج الجيل الأول الفرنسي المستقبل "لنيتشه" التي وقفنا عندها آنفا، قد غلبت على إستقبالها لفكر "نيتشه" روح الشغف والحماسة(la passion) بعد أن وجدت في أفكار "نيتشه" سراجا منيرا وطريقا

هاديا إلى حلم التحرر من ثقافة مسيحية قائمة على الدين والأخلاق نحو ثقافة علمانية متحررة، فإن الجيل الثاني الفرنسي من مرحلة الإستقبال لفكر "نيتشه"، إعتبر هذا الأخير منعرجا حاسما في الإنتاج الفلسفي الفرنسي بل ومنعطفا أساسيا في توجيه قبلة الفلسفة الفرنسية برمتها إن صح هذا التعبير، من حدود الحداثة (La modernité) وتجاوزه نحو أفق جديد هو بإمتياز أفق مابعد الحداثة (la postmodernité).

تساعدنا هذه التوطئة التي نعرضها في مستهل إنتقالنا إلى الحديث عن ما آثرنا تسميته بمرحلة الإستلهام بالنسبة للتعاطي الفرنسي لفكر "نيتشه"، إلى القول كذلك بأن طور الإستلهام ساعد في إنعتاق "نيتشه" من الأدب الفرنسي وساهم في إدخاله إلى الفلسفة الفرنسية. فبعد أن كان غالبا تعاطي فكر "نيتشه" محصورا في الأدب الفرنسي، مثلما رأينا ذلك مع مرحلة الإستقبال، فإن مرحلة الإستلهام جذرت "نيتشه" داخل الفلسفة الفرنسية وإستلهمت تصوراته فيما يخدم توجهاتها الفلسفية.

إن إعتبار مرحلة الإستلهام في التلقي الفرنسي "لنيتشه" هي مرحلة تتعدى إعجاب طور الإستقبال إلى تجدير "نيتشه" في تطور مفاهيم الفلسفة الفرنسية. يفترض بنا كذلك الإشارة إلى أن قراءات الفرنسيين من الجيل الجديد المستلهمة لفكر "نيتشه"، لم تخرج عن ما أسميناه في الفصل الأول بحدود قراءة "هيدغر" الميتافيزيقية "لنيتشه". إذ يبدو أن فلاسفة الإختلاف (les philosophes de la différence)، من "جيل دولوز"(Gilles Deleuze :1925-1995)، مرورا "بميشال

فوكو" (Michel Foucault :1926-1984)، إلى "جاك ديريدا"(Jaques Derrida 1930-2004)، وإن حاولوا إستلهام أفكار "نيتشه" لتنضج في قراءاتهم إن صح التعبير وفق مواضيع جديدة وأصيلة، إلا أنهم في إعتقادنا لم يخرجوا عن محاولة الدفاع عن "نيتشه" الاميتافيزيقي في الفلسفة الغربية ضد التأويل الميتافيزيقي "لنيتشه" الذي خلفته قراءة "هيدغر"، كما وقفنا على ذلك في الفصل الأول من هذه المحاولة.

وفي هذا السياق نجد "دولوز" يقرأ "نيتشه" بوصفه حاملا لثقافة مغايرة لما هو شائع ومألوف. ذلك مايظهره الكتاب المبكر والهام الذي أفرزه "دولوز" حول "نيتشه" والموسوم ب:"نيتشه والفلسفة" (Nietzsche te la philosophie) سنة 1962. ويبدو أن هذا العنوان الذي إختاره "دولوز" لكتابه هو إشارة صريحة إلى مقابلة "نيتشه" مع ماهو شائع في الفلسفة.

وإذا كان "دولوز" غالبا ما يلقب "بنيتشه" الفرنسي Nietzsche le) (Français ، فذلك لأنه إستلهم النقد الحقيقي la critique) (authentique من "نيتشه" في مقابل النقد الزائف. لقد وجه "نيتشه" نقذا جذريا للميتافيزيقا الغربية السائدة ومواضيعها الشائعة: الحقيقة والقيم والأخلاق بالدرجة الأولى، ذلك ما سيجعل "دولوز" يقرأ أنه مع "نيتشه" لم يعد ممكنا الحديث عن الميتافيزيقا بمفهومها الكلاسيكي كما في السابق. يقول "دولوز":<< تحدد الميتافيزيقا سؤال الماهية وفق السؤال التالي: ما الذي...؟– (Qu’est ce

(? que...، ربما إعتدنا على أن هذا السؤال منبثق من ذاته، إلا أنه يمكننا أن نحيله إلى سقراط وأفلاطون. ينبغي أن نعود إلى أفلاطون كي نلاحظ إلى أي مدى أن سؤال ما الذي...؟ يفرض طريقة خاصة في التفكير. تساءل أفلاطون ماهو الجميل، من هو العادل، إلخ...؟، لقد كانت إجابة سقراط بالنسبة لأفلاطون هي الأصح: لايمكننا تحديد ما الجميل؟ بالنظر إلى الشيء الجميل في ذاته(en soi) بل بالنظر إلى الجميل كونه جميلا من خلال ماهيته. لذلك عارض أفلاطون الظاهر بالماهية (...) إن سؤال من؟ (? Qui) بالنسبة لنيتشه يعني: إعتبار شيء ما بالنظر إلى الأشياء التي تحدده، ماهي القوة التي تتملكه؟ والتي تتجلى وتتخفى أيضا فيه؟ نحن لانبلغ الماهية إلا من خلال السؤال: من ؟ ذلك لأن الماهية ليست إلا معنى وقيمة الشيء. حينما نطرح السؤال: ما الذي؟ لا نقع فحسب في أسوأ ميتافيزيقا (dans la pire métaphysique)، بل إننا لانقوم سوى بطرح السؤال: من؟ لكن بطريقة عمياء ولاواعية (d'une manière aveugle et inconsciente)[1]>>

هكذا يسستنتج "دولوز" أنه لا إمكان للتفكير مجددا في الميتافيزيقا الغربية في صورتها الكلاسيكية بعد أن هدمها "نيتشه"، أو بالأحرى حطم المسلمات التي تقوم عليها ووضعها موضع السؤال.

[1] - Deleuze (G), Nietzsche et la philosophie, presse universitaire de France, 5e édition, 2005, p.p86-87.

إن ما أدهش غالبا "دولوز" في "نيتشه" هو إستعماله المباشر وإستخدامه الثابت للأسلوب الحر إتجاه تاريخ الفلسفة الغربية العتيق، إذ لم يبقى مكتوف الأيدي إتجاه الميتافيزيقا التقليدية، بل وجد طريقته في الخروج منها وأسس لقراءة خاصة تعيد قراءة تاريخ الفلسفة قراءة جديدة.[1]

نعتقد أن محاولة "نيتشه" هذه الفذة في تحديه للميتافيزيقا الغربية، هي التي سار على خطاها "دولوز"، ثم إن تقويض الميتافيزيقا الغربية في نظر "دولوز"، قدم مكانه "نيتشه" بديلا، ألا وهو الدعوة إلى صرف النظر عن مواضيع ميتافيزيقية لاجدوى منها وتوجيه الإهتمام الفلسفي نحو مواضيع أكثر حيوية : الفن بالدرجة الأولى. كذلك يعتقد الشيء نفسه "دولوز"، أن لا أهمية وراء الميتافيزيقا في حد ذاتها، وأنه من العبث بما كان البحث عن الحقيقة داخل الميتافيزيقا، يشير "باتريس مانيجليي"(Patrice Maniglier) في مقاله: ميتافيزيقي في القرن un) (métaphysicien dans le ciècle أن الميتافيزيقا بالنسبة إلى "دولوز" ليست فلسفة أولى، إنها ثانية[2]. هذا ما يجعلنا ننتبه أن "دولوز" عكس "هيدجر"، لايرى أن الميتافيزيقا هي قدر الفلسفة إن صح التعبير. بل بالضد من ذلك كان

1 - Voir Deleuze (G), Nietzsche et la philosophie, op.cit, P.88.

2 - Maniglier (P), un métaphysicien dans le siècle in l'effet Deleuze, magazine littéraire numéro 406, Février 2002, p.26.

"دولوز" نيتشويا بالمعنى الذي ألح فيه "نيتشه" أن كل الميتافيزيقا الغربية هي ميتافيزيقا خاطئة[1](fausse métaphysique).

من هنا يبدو لنا أن "دولوز" يسلك نفس إستراتيجية "نيتشه" في إنتهاج الأسلوب الحر لقراءة تاريخ الفلسفة قراءة مغايرة، ولذلك نعتقد أن كتابه المهم "نيتشه والفلسفة"، أبعد من أن يكون مجرد شرح لفلسفة "نيتشه"، بل أكثر من ذلك، يثبت "دولوز" من وراء هذا الكتاب الحوافز الأصيلة التي تركها "نيتشه" من أجل مواصلة نهج جديد في التفلسف. تلك هي القضية المشتركة بين "نيتشه" و"دولوز"، وليس أدل على قوة هذه العلاقة من غالبية الموضوعات التي تناولها "دولوز" سواءا في دروسه الجامعية أو في مؤلفات الأخرى، والتي تناول فيها الفنون مثل السينما والرسم أو مواضيع التحليل النفسي كالرغبة مثلا. من هنا أيضا تبدو لنا صلة القرابة إن صح التعبير بين "نيتشه" و"دولوز"، كون أن لمسة "دولوز" كانت مواصلة للأثر الذي خلفه "نيتشه" على تاريخ الفلسفة، وهو الدعوة إلى تجديد هذا الأخير بالبحث عن مفاهيم جديدة للفلسفة، أو ليست مهمة الفلسفة بالنسبة إلى "دولوز" هي صناعة المفاهيم ؟. ولسوف يتبين لنا سريعا أن المفاهيم التي شغلت فكر "نيتشه" كالقيمة والمعنى والعود الأبدي للشيء عينه هي كافية كمثال تطبيقي لفهم إستراتيجية "دولوز" في محاولته الفلسفية الجديدة.

[1] - Maniglier (P), un métaphysicien dans le siècle in l'effet Deleuze, op.cit, p.27.

إذا كانت تجربة "نيتشه" في قراءة تاريخ الفلسفة تجربة جديدة قد ألهمت "دولوز"، فيبدو أن الشغف بهذه المسألة إستقطب كذلك إهتمام صديقه "ميشال فوكو". إن فكر "نيتشه" بهذا المعنى سرعان ما إنخرط فيه "فوكو"، بما أنه فكر يفتح المجال لدرب جديد غير مسبوق من القول الفلسفي.

و"فوكو" كما هو مثال "دولوز"، كلاهما ينتمي إلى جيل الإستلهام النيتشوي، الذي وجد في فكر "نيتشه" سندا معينا إن صح التعبير، من أجل الرفض التام لفلسفة "هيغل" (Hegel) والخروج من سيستامه. في الدرس الإفتتاحي الذي ألقاه "فوكو" في الثاني من ديسمبر سنة 1971 ب: collège de France، يقول "فوكو":<< إن عصرنا برمته سواءا من خلال المنطق أو من خلال الإبستيمولوجيا، وسواءا من خلال ماركس أو من خلال نيتشه، يحاول أن ينفلت من قبضة هيجل، وما حاولت أن أحدثكم حوله يعتبر تنكرا للوغوس الهيغلي[1]>> . إن تصريح "فوكو" بمحاولة الإنفلات من قبضة "هيجل"، نفهم من خلاله إشارة إلى محاولة الإنطلاق من أفكار تقع خارج النسق الهيغلي. وإن كان تاريخ الفلسفة كما كتب "فوكو"، قد أفرز عن محاولات تعدي سيستام "هيغل"، من أمثال "نيتشه" و"فرويد" (Freud) و"ماركس"(Marx)، فإن الصراع الشرس الذي قاده "نيتشه" ضد "هيغل" كما وقفنا على ذلك في الفصل الثاني من هذه المحاولة، يبدو قريبا من طموح "فوكو" في صنع فلسفة تحبذ التموضع خارج الفلسفة الهيغيلية وتقترب من الآفاق التي

[1]- Foucault, (M), Ordre du discours, Gallimard, Paris, 1971, p.74.

فتحها "نيتشه" في الفلسفة، بإعتبارها آفاق جديدة تهتم بعيدا عن السيستام بكثير من المواضيع القديمة والجديدة وفق أدوات خاصة. يقول "فوكو":<< ببساطة أنا نيتشوي أحاول قدر الإمكان أن ألاحظ فيما يخص عددا من النقاط بمساعدة نصوص نيتشه لكن مع أطروحات مضادة لنيتشه أيضا وإن كانت مع ذلك نيتشوية ماذا بمقدورنا أن نعمل في هذا الميدان أو ذاك. لا أبحث عن شيء آخر، ولكني أبحث عن هذا حقا.[1]>>

وإن كان القول السالف " لفوكو" تصريحا مباشرا بصلته القوية والمباشرة "بنيتشه"، فإن أعماله كلها تقريبا تشهد على إتباع ذلك الخيط المرئي إن صح التعبير الذي مارسته مطرقة "نيتشه". ثم إن لحظة "نيتشه" تبدو حاسمة بالنسبة إلى "فوكو" بالنظر إلى الدرس الذي إستخلصه هذا الأخير من تفلسف "نيتشه"، وهو القدرة على التغلغل إلى أقصى المقولات والمفاهيم الميتافيزيقية، ثم الكشف بقدر الإمكان عن الأنظمة التي تدفع تلك المقولات والمفاهيم إلى نشأتها وتطورها. تلك هي مهمة "الجينيالوجيا" (La Généalogie) بإمتياز، التي قامت على تعرية التاريخ الغربي بخلفياته الميتافيزيقية والكشف عن مواضع الأوهام فيه التي تزيد في الهيمنة على القوى الحيوية الموجودة في الإنسان. وذلك هو بالذات المشروع الذي إستمده "فوكو" من "نيتشه"، والذي يبدو لنا أنه يتجلى بوضوح في إستجابة "فوكو" للمواضيع التي إستفزها "نيتشه" بعد هدمه الميتافيزيقا إن صح التعبير. وإن المواضيع التي كانت

[1] - Foucault (M), Dits et écrits, tome 4, (1980-1988), Gallimard, Paris, 1994, p.704.

محظورة عن الفلسفة والتي أشار إليها "نيتشه"، هي التي سيقوم "فوكو" بالتأريخ لها: وهي السلطة والجنون والرغبة والشهوة والوعي وتاريخ مقارن للعقوبة وغيرها من المواضيع التي تعلمها "فوكو" من "نيتشه". المهم أن "فوكو" يبقى نيتشويا بإمتياز، هذا ماصرح به على الأقل قبل وفاته، حينما قال:<< بالنسبة إلى كان نيتشه إكتشافا، وكان لدي شعور أنني إكتشفت كاتبا مختلفا تماما عن ذلك الذي علموني إياه.[1]>> وعلى غرار "دولوز" و"فوكو"، يبدو أن "دريدا" لم يخرج عن نطاق الإعجاب "بنيتشه" كمهدم بارع للميتافيزيقا الغربية أو كمفكك بارز للتراث الفلسفي الغربي ولأصوله الميتافيزيقية. من هنا يمكننا أن نتعرف على "دريدا كوريث إن صح هذا التعبير "لنيتشه"، بوصفه مناهضا للميتافيزيقا الغربية أولا، ثم لمركزيتها الأروبية (son logosentrisme) ثانيا.

وإذا كان النقاش الذي خلفه "هايدغر" مع مقولات "نيتشه" الأساسية، قد إنتهى به إلى تجذير "نيتشه" كخاتم أخير للمشهد الميتافيزيقي الغربي، أو على حد تعبير "هايدغر": "نيتشه آخر الميتافيزيقيين" (Nietzsche le dernier métaphysicien)، الذي فكر من خلال مقولاته الفلسفية بالفكر الميتافيزيقي حتى نهايته القصوى، كما وقفنا على ذلك بالتفصيل في الفصل الأول من هذه المحاولة. فإن الحوار الذي أقامه "دريدا" مع "نيتشه" لايتفق مع خلاصة القراءة الهايدغرية التي تصر على إستنطاق مقولات "نيتشه" الفلسفية إستنطاقا ميتافيزيقيا.

[1] - Foucault (M), Dits et écrits, tome2, (1970-1975), Gallimard, Paris, 1994, p.780.

يقول "جاك لوريدار" في هذا السياق:<< على العكس من هايدغر، يفضل دريدا نيتشه الامتواصل (le Nietzsche discontinu) ، الكتابة الشذرية، الإحتمال، الامحدد(indéterminé)، الامركزي، ضد السيستام، أحيانا متناقضا، بالنسبة إلى دريدا إن هايدغر هو آخر الميتافيزيقيين بينما الذي المجال المسبق للتفكيك سيكون نيتشه بإمتياز.[1]>>

ويشير "جاك لوريدار" إلى أن الإهتمامات الأولى المباشرة "لدريدا بنيتشه"، تعود إلى محاضرة :"سؤال الأسلوب"(La question du style)، وهي في الأصل مداخلة ألقاها "دريدا" بمناسبة الملتقى الذي أقيم بباريس سنة 1972 حول: "نيتشه اليوم؟"(Nietzsche aujourd'hui). ثم نشر الكتاب الذي تضمن إهتمامات "دريدا" "بنيتشه" موسوما ب:"المهماز:أساليب نيتشه" (éperons styles de Nietzsche) سنة 1978.[2]

إن شغف "دريدا" "بنيتشه" هو شغف بالنص الجينيالوجي للكتابة وولع كبير به، ذلك أن الكتابة الجينيالوجية لاتمت بصلة مع الكتابة الميتافيزيقية. إن الكتابة ليست مجرد تعبير أو وسيلة لتمثيل الخطاب كما تشكلت داخل الميتافيزيقا، كنسق يضرب به المثل ضد إمكانات الكتابة. ثم إن إنحطاط الكتابة يرجعه "دريدا" إلى إختزال القول الميتافيزيقي لمعاني الألفاظ إلى مجرد نسق يحتوي على ألفاظ وعبارات محدودة. إنه

[1] - Le Rider (J), Nietzsche et la France présences de Nietzsche en France, in Friedrich Nietzsche ouvres, op.cit, « Jaques Derrida », p.105.

[2] - voir :Ibidem.

إنكار ميتافيزيقي لإمكانية معاني الألفاظ، لذلك فإن تحديدا لمفهوم الكتابة حسب "دريدا" وتحررها من تبعية اللوغوس الميتافيزيقي والحقيقة سيكون "نيتشه" أول مساهم في تجسيده، وذلك بإقحام تعدد المعاني ودلالات الألفاظ داخل فعل الكتابة. ونعتقد أن "دريدا" يلتقي في هذا السياق مع "دولوز" الذي سبق وأن أشار إلى أن شذرات "نيتشه" هي شذرات قائمة على إمكانات مفتوحة تنتظر مجيء قوى جديدة لتفجيرها وتوظيفها.[1]

ذلك هو تأثير "نيتشه" على فلاسفة الإختلاف، أو على الجيل الثاني الفرنسي، الذي نعتقد أنه على عكس الجيل المستقبل لم يكتفي بمجرد الإعجاب بفكر "نيتشه"، وإنما دفع بإعجابه لهذا الأخير، نحو نقد متواصل لإعادة طرح إشكالية الميتافيزيقا الغربية وفتح المجال أمام التفلسف حول مواضيع أكثر جدة، أبرز من خلالها ذلك الجيل، الوجه الفعال في مواصلة درب التفلسف النيتشوي بضربات المطرقة (Philosopher à coups de marteau). لينتهي في نظرنا بإجماع على ضرورة السير على خطى "نيتشه" إن صح هذا التعبير، في سبيل إستحداث قضايا فلسفية جديدة قريبة من الحياة، بعد أن أثبتت تجربة "نيتشه" عن عجز الميتافيزيقا الغربية أمام قول الجسد والمواضيع الحيوية كالرغبة والجنس والفن وإمكانات الكتابة. وهي المواضيع التي طالما نظر إليها التاريخ الميتافيزيقي الغربي الكلاسيكي، على أنها أعراض لشذوذ عقلي. أما الآن ومع إستلهام فكر "نيتشه" من قبل جيل

[1] - voir : Deleuze (G) In Nietzsche aujourd'hui ?, tome 1, Intensité 10-18, 1973, Imprim » en Italie par La Nova stampa di Mondadori, p.168.

جديد فرنسي منتشي بجينيالوجيا "نيتشه"، ستغدو تلك المواضيع التي كانت محظورة في الميتافيزيقا الغربية التقليدية، منطلقا ضروريا لفعل التفلسف بإمتياز. ذلك على الأقل ما تفسره محاولات فلاسفة الإختلاف في تحديد الوجهة الفلسفية بالكيفية التي أرادها "نيتشه".

المبحث الثاني: "حضور فكر "نيتشه" في الفلسفة الفرنسية الراهنة": نماذج من محاولة الإنفصال والإتصال بفكر "نيتشه".

1- توطئة حول طبيعة التلقي الفرنسي الراهن لفكر "نيتشه":

شهدت الأيام الأخيرة تزايدا كبيرا للقراءات الفرنسية المتناولة لفكر"نيتشه"، مما يدعو إلى طرح التساؤل حول حقيقة وضعية المفكر الحر داخل التعاطي الفلسفي الفرنسي الراهن؟.

كانت مراحل إستقبال وإستلهام فكر "نيتشه" في الفلسفة الفرنسية كما وقفنا على ذلك سابقا، تلتقي في النظر إلى فكر "نيتشه" كمعبر عن تجربة فريدة مناهضة للميتافيزيقا الغربية الكلاسيكية، التي إعتبرت العقل أساس كل فهم صحيح للحياة وراهنت على دونية الجسد. لتقوم القراءات الأولى الفرنسية الشغوفة بفكر "نيتشه" بمحاولة رفع الحصار ومطالبة إنهاء الخطاب المعادي للحقيقة الجسدية والعديد من المواضيع الحيوية. ذلك ما إستقرأناه في إطار محاولات الأجيال الفرنسية السالفة في سبيل إعادة بعث تلك الزلزلة إن صح التعبير التي إفتتحها فكر "نيتشه"، وكرس لها جل شذراته بغية إستحداث إنقلاب في مسار الفلسفة الغربية بمفهومها الميتافيزيقي التقليدي.

ويبدو أن تغلغل النيتشوية في فرنسا، أثار الصراع في الوقت الراهن حول الحماسة المفرطة من طرف التلقي الفرنسي لفكر "نيتشه". ذلك ماتوحي إليه بعض الأصوات الفلسفية الفرنسية المناوئة لفكر "نيتشه"، المطالبة بوضع حدود للإنتشار النيتشوي وسط الثقافة الفرنسية. وفي المقابل إنبرت أسماء فلسفية فرنسية أخرى تحدد إنتماءها "لنيتشه" وتفصح في القول وبجرأة عن مواصلتها الإنتماء وبكل إفتخار إلى تجربة "نيتشه" الفلسفية. وبين هذا وذاك نعتقد أن المطلوب منا، هو الإشارة وإن بشكل مقتضب إلى بعض من الأسماء الفرنسية الراهنة، التي إنخرطت إما في إقامة حواجز أمام الشغف الفرنسي بفكر "نيتشه" أو إستمرار في الدفاع عن هذا الأخير كنموذج تصلح مواصلة الإقتداء بتجربته في سبيل بلوغ ثقافة مستقلة وراقية.

2- "لوك فيري " (Luc Ferry): في الحاجة إلى ضرورة إعادة قراءة "نيتشه".

في المحاضرة التي ألقاها "لوك فيري"[1]* في التاسع من أفريل 2005، بجامعة La sorbonne، والمعنونة ب: ماالفلسفة[2]*؟ (Quest-ce que la philosophie)، يعرف "لوك فيري" هذه الأخيرة، بأنها "مذهب في

---

[1]*- لوك فيري (Luc Ferry)، واحد من الفلاسفة الفرنسيين الراهنيين، ينتمي إلى جيل من الفلاسفة الفرنسيين الراهنيين الذين حاولوا التجديد في الفكر الفلسفي الفرنسي، وذلك بإقامة القطيعة مع الإتجاهات الفلسفية الفرنسية التي كانت سائدة سنوات الستينات والسبعينات من أمثال " دولوز وفوكو ودريدا وسارتر"، وهذا مايبدو حاضرا في الكتاب الذي ألفه سنة 1988 مع "ألان رونو" نعني به كتاب " فكر 68(La pensée 68) . الذي وجه نقدا لاذعا للإيديولوجيا السائدة قبل وبعد أحداث 68 بفرنسا. له الكثير من المؤلفات والمحاضرات التي تقدم في شكل أقراص مضغوطة، يحاول من خلالها تبسيط تاريخ الفلسفة وأهم قضاياها.

[2]- نشرت هذه المحاضرة في الفصل الأول من كتاب "لوك فيري" Apprendre à vivre، سنة 2006.**

الخلاص"(une doctrine de salut). ويوضح "لوك فيري" أن ما يعنيه بمفهوم الفلسفة كمذهب في الخلاص، هو تلك المحاولات التي تقترحها الفلسفة، كأجوبة أمام الأسئلة التي تهم الإنسان، على أن أهم سؤال فلسفي في نظر "لوك فيري" هو ما معنى الحياة بما أننا نسير نحو الموت؟[1] (**Quel** est le sens de la vie puisque nous somme mortels ?).

إن السؤال الأساسي السالف يمثل مشروعا حقيقيا لكل فلسفة، ذلك أن كل محاولة في تاريخ الفلسفة هي البحث عن معنى للحياة بطلب الخلاص ونشدان السكينة على هذه الأرض، مادام الإنسان يعي بكل وضوح أنه إنسان سائر نحو الموت لامحالة، وربما هي الفكرة عينها التي سبق وأن أشار إليها "هايدغر" في عبارته المشهورة: الإنسان سائر نحو الموت (l'etre vers la mort). إن الكلمة الأقرب إلى روح الفيلو- صوفيا فيما يرى "لوك فيري"، بما هي رغبة في الحكمة، تتمثل أساسا في نشدان السكينة، وبالتالي فنحن نعتقد جازمين أننا مادمنا محاصرين بالخوف لن نصل أبدا إلى تحقيق حياة ناجحة (une vie réussie). يشير "لوك فيري" إلى ذلك في كتابه المهم: ماهي الحياة الناجحة(Qu'est-ce qu'une vie réussie)، أين يقول: >> حينما ينتابنا الخوف لانكون أحرارا، لاننفتح على ذواتنا وعلى الآخر. إننا إذا أردنا أن نصل إلى السكينة (la sérénité) وجب علينا أن نتخلص

[1] - voir : Ferry (L), Apprendre à vivre, traité de philosophie à l'usage des jeunes générations, éditions plon, 2006, p.16.

من الخوف[1]>>. إننا في بحث لامتناهي عن الخلاص حسب "لوك فيري"، خلاص من الخوف، خلاص أيضا من سؤال يحاصرنا، هو سؤال التناهي(la finitude) أو الموت. ويبدو لنا أن ذلك ما أشار إليه أيضا أب الفلسفة الوجودية " سورين كيركجارد" (soren kierkegaard) حينما أشار في فلسفته الوجودية إلى مفهوم الخلاص كمفهوم قائم على الإنفتاح أمام حرقة الأسئلة الوجودية كالقلق والخوف والجزع التي تعبر عن الطابع المتناقض لحياة الإنسان اليومية وأمام سؤال العدم وهو يحاصره من كل الجهات !.

مع هذه الرؤية العامة للتوجه الفلسفي كما يستقرؤه "لوك فيري"، يضع هذا الأخير قراءة خاصة بديلة "لنيتشه"، في مواجهة ما يسميه بإفراط النيتشويين الفرنسيين، في إستلهامهم لأفكار الفيلسوف الحر إستلهاما خاطئا. ويبدو لنا أن أولى المقدمات التي يبدأ بها "لوك فيري" قراءته "لنيتشه"، لاتخرج عن إلحاقه بالتعريف الذي يعتقد أنه قدر كل فعل للتفلسف، أي التفلسف بما هو بحث عن الخلاص والبحث عن نموذج السعادة بالنسبة إلى هذا الكائن الفريد الذي يعي مسألة موته بنفسه، وهو الإنسان بإمتياز.

لايتردد "لوك فيري" وفق منظوره الفلسفي في إلحاق "نيتشه" بمشروع الفلسفة بما هي بحث عن الخلاص[2]. بيد أن ما يشد إنتباهنا في تحليل "لوك فيري" لمقولات "نيتشه"

[1] - Ferry (L), Qu'est-ce qu'une vie réussie ?, éditions Grasset, 2002, p.17.

[2] - voir : Ferry (L), Apprendre à vivre, op.cit, pp.207-208.

الفلسفية، ومن ثمة إلحاقها إلى تاريخ الفلسفة بما هو تاريخ لمحاولات تقديم رؤى حول الخلاص والبحث عن نموذج السعادة بالنسبة للإنسان المتناهي، هي الوضعية التي يختارها "فيري" مسبقا في قراءته "لنيتشه"، والتي تبدو حسب قراءتنا متجهة أساسا لتفنيد مقولات "نيتشه" بما هي مقولات ملهمة للمتعوية والفوضوية(L'hédonisme et L'anarchisme). في كتابه: "نيتشه، موت الإله"(Nietzsche, la mort de Dieu) ، يقول "فيري":<< ثمة فرضية أكثر من خاطئة، والتي ينبغي أن نعيد النظر فيها، وإن كان الوقوف عندها قليل جدا، ويبدو أن تلك الفرضية تغذت بشكل رهيب منذ سنوات 1960، حيث الكثير من تأويلات نيتشه إلى غاية اليوم، هي كوكبة من نيتشويي اليسار (une pléiade de Nietzschéens de gauche)، تعرض لكم إراديا نيتشه الفوضوي، بعد أحداث 1968 (soixante –huitard)، نيتشه شبيها "لدانيال كوهن باندیت"(Daniel Cohn –Bendit)، أو كذلك نيتشه المتعوي، منظرا لتحرر الجسد، الجنس، المعنى. بالنسبة لهذه القراءة سوف نرى لماذا هي قراءة عبثية، بل وحتى مرفوضة من طرف نيتشه نفسه في كل موضع من أعماله.[1]>>

إن الفقرة السالفة فيما يبدو لنا، تفرز عن وضعية جديدة يتخذها "فيري" في تحديد تأويله "لنيتشه"، على أساس أنه تأويل يقوم بادئ ذي بدء على تفكيك وضعية فكر

[1] - Ferry (L), Nietzsche : La mort de Dieu, collection sagesse d'hier et aujourd'hui, Flammarion, 2012, p.37.

"نيتشه" داخل التلقي الفرنسي، بالكيفية التي أول بها منذ فترة الستينات. من هنا تحديدا نلاحظ إزدواجية إستراتيجية "فيري" في مقدمته لقراءة فكر "نيتشه"، فهو من جهة يسعى إلى تبيان حدود قراءات فترة الستينات الفرنسية والتي يعتقد أنها لاتزال حاضرة على الرغم من تنوع مشاربها. وهو من جهة أخرى يدعو إلى تجاوز هذه القراءات التي تتبنى فكر "نيتشه"، وتلتقي على الرغم من تنوعها في إعتباره ملهما للتمرد والفوضى. وأكثر من ذلك، كان للفهم الخاطئ لفكر نيتشه فيما يرى "فيري"، بأن عد أفكار الفيلسوف الحر بما هي نموذج محرض للمتعة وإطلاق العنان لرغبات الجسد وتحرره من كل قيد !.

إن إستلهام أفكار "نيتشه" بهذا الشكل ووفق هذا المنوال من طرف فلاسفة الستينات الفرنسيين، وإن كان له مايبرره مقارنة بالأوضاع السائدة التي شهدتها فرنسا آنذاك، إلا أننا نعتقد أن ما يدهش "فيري" هو إستمرار توظيف أفكار "نيتشه" توظيفا خاطئا، إلى حد أن بعض الفلسفات الفرنسية الراهنة لازالت تنظر إلى أفكار "نيتشه" تلك، كونها رسالة إن صح التعبير مبشرة بكل أنواع التحرر: أخلاقي، إجتماعي، ديني، وحتى متعوي جنسي...

وإذا ما أردنا أن نتبين خطأ تلك القراءات العبثية على حد تعبير "فيري"، فما علينا سوى العودة إلى نصوص "نيتشه". يقول "فيري":<< في الحقيقة لايوجد شيء كان

نيتشه يبغضه أكثر من الفوضوية والمتعوية (...) ولايمكن لكل من يقرؤه في عمقه أن يسير في هذا الإتجاه.[1]>>

يستدل "فيري" لغاية دحض الإستلهام الفرنسي الخاطئ بالنسبة إليه لفكر "نيتشه"، كنموذج ملهم للتمرد أو مايحبذ "فيري" إصطلاحه بالفوضوية، بالكثير من شذرات "نيتشه"، وخاصة الموجودة في واحد من نصوص "نيتشه" المتأخرة، نعني به كتاب "أفول الأصنام". أين يجد فيه "فيري" شذرة صريحة تعكس الموقف الحقيقي "لنيتشه" من التمرد والفوضوية، يقول "نيتشه": <<حينما يحتج المتمرد بوصفه ممثلا للطبقات الإجتماعية المنحطة يجد تحت ضغط لاثقافته المحضة عدم الفهم لماذا يعاني الضعف في الحياة. توجد غريزة التهمة التي تدفعه إلى التبرير، يبدو أنه خطأ أحد ما إذا وجد في حالة سيئة. هذا التأويل الجميل يعطيه إحساسا جميلا من قبل. غنه لشرف كبير بالنسبة لشيطان فقير ناتج عن قدرة التبرير. إنه يعثر في هذه الحالة على بصيص من نشوة القوة.[2]>>

إن في الشذرة السابقة حسب "فيري"، ما يبين وبصراحة تحقيرا من "نيتشه" مباشرا ضد مفهوم التمرد ويجعله مناهضا لهذه الفكرة التي قامت عليها القراءات الفرنسية في إتجاهها اليساري.

[1] - Ferry (L), Nietzsche : La mort de Dieu, op.cit, p.38.

[2] - Ibidem.

ثم إن أخذ مقولات "نيتشه" بما هي أفكار تبرر دعوته إلى إطلاق العنان للجسد أو فلنقل بما هي شعارات للمتعة والتحرر الجنسي(Libération sexuelle)، لا يقل في نظر "فيري" عن الفهم الخاطئ لمفهوم التمرد أو الفوضوية التي تناسلت مع جيل الستينات الفرنسي.

إن فكرة إنعتاق الجسد من كل قيد ثم قراءة ذلك بما هو دعوة "نيتشه" إلى تحرير الجسد وإندفاعاته من أجل تحقيق المتعة، يتساءل في سياقها "فيري"، إن لم تكن هذه الفكرة بالذات تثير إشمئزازا من "نيتشه" ؟[1] . إن الفيلسوف الفنان (Le philosophe artiste)، الذي ماإنفك يقدمه "نيتشه" في مقابل الفيلسوف النظري، يقوم على مبدأ أساسي حسب "فيري"، ألا وهو " ضرورة أن يقتصد"(s'économiser)[2]. ثم إن فيزيولوجيا الفن يشير من خلالها "نيتشه" أن العفة (La chasteté) هي إقتصاد الفنان، يجعلنا نجزم وقوف "نيتشه" ضد فوضى الإندفاعات التي أصبحت سمة أساسية في الحياة الحديثة سيما بعد أن طغت الروح العلمية على مشهد الحياة اليومية الحديثة.

وإذا كانت محاولات "فيري" تصب في مجملها حول تبرئة فكر "نيتشه" بما هي دعوة إلى التمرد والفوضوية والمتعوية، فإننا نلاحظ في مقابل ذلك تبنيه لقراءة بديلة لفكر "نيتشه"، تقوم أساسا على ضرورة إعادة قراءة مفهوم الأخلاق بالنسبة إلى "نيتشه". ذلك أن نقد الأخلاق في فكر هذا الأخير، سواءا في صورتها الفلسفية التقليدية أو في

[1] - voir : Ferry (L), Apprendre à vivre, op.cit, p.205.

[2] - voir : Ibidem.

صورتها الدينية المسيحية، يتخفى وراءه فيما يرى "فيري" بعد لتصور جديد حول أخلاق بديلة بالنسبة إلى "نيتشه". ذلك مايصطلح عليه "فيري" بأخلاق الأأخلاقي أوالشغف بالأسوب الكبير[1] (la morale de l'immoraliste ou le culte du grand style). ثمة إجابة ممكنة في إعتقاد "فيري" وراء نقد "نيتشه" للأخلاق الإرتكاسية، وهي التبشير بالأخلاق المتناسقة بالمعنى الرياضي التي تسير في تناغم وتناسق بدل أن تكون في تعارض وتصادم. ذلك هو مبدأ "الأسلوب الكبير" الذي وفقه فحسب يمكن إحلال الأخلاق البديلة المتناسقة محل الأخلاق الكلاسيكية في جانبها الإرتكاسي. ثم إن مفهوم "إرادة الإقتدار" كمفهوم أساسي في فكر "نيتشه" ينطوي على إزدواجية المعنى حسب قراءة "فيري"، فهو من جهة مفهوم قائم على ضرورة القلب(le renverssement)، ومن جهة أخرى يكتمل معناه بمفهوم الخلق (la création)، وهذا المفهوم المزدوج المعنى لايوجد إلا في صلب الفنان ذو الأسلوب الكبير[2]. إن في هذا الوقوف على مسألة الأخلاق البديلة في فكر "نيتشه"، وإلحاقها بمفاهيم التناسق والدقة والوضوح إجابة واضحة مرة أخرى حسب "فيري" ومغايرة للذين لايرون في فكر الفيلسوف الحر سوى نماذج من أفكار ملهمة للتمرد والفوضوية والمتعوية !

هكذا يبدو لنا أن قراءة "فيري" لفكر "نيتشه"، لم تخرج عن نطاق محاولة تبني قراءة جديدة متحررة من إستلهام جيل الستينات الفرنسي أو ما ينعت غالبا بنيتشويي

[1] - voir : Ferry (L), Nietzsche : La mort de Dieu, op.cit, pp.41-42.

[2] - voir : Ferry (L), Apprendre à vivre, op.cit, pp.210-211.

اليسار. كما لايخفى علينا ملاحظة أن وراء التأويل الجديد لفكر "نيتشه" وفق القراءة التي يدعو إليها "فيري"، محاولة إلى تقريب "نيتشه" من نوع من العقلانية أو فلنقل محاولة تعقيل فكر "نيتشه" إن صح التعبير، في مقابل التصور النقيض الذي طالما رأى في فكر الفيلسوف الحر نموذجا لتعدي الأخلاق والقفز عليها وطرحها جانبا.

تبدو لنا قراءة "فيري" قراءة متذبذبة، فهي من جهة تقر بمكانة فكر "نيتشه" داخل الفلسفة الغربية، وتبرؤه على الأقل من الفهم الميتافيزيقي كما تبناه "هايدغر" كذلك، كما وقفنا على ذلك ذلك في الفصل الأول. بيد أنه ومن ناحية أخرى نعتقد أن هذه القراءة على النحو الذي يقرأ بها "فيري" مقولات "نيتشه" الفلسفية، تسعى أساسا إلى الحد من الإستلهام المفرط لفكر "نيتشه" داخل الثقافة الفرنسية كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك. وإلا كيف نفسر كتاب: لماذا لسنا نيتشويين؟(pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens ?)، الذي إنخرطت في مشروعه أسماء لفلاسفة فرنسيين راهنيين إلى جانب "فيري"، "كأندري كومت سبونفيل" (André comte-sponville) و" ألان رونو" (Alain Renaut) وغيرهم بغية وضع منعرج جديد للفلسفة الفرنسية، يقوم أساسا على ضرورة التفكير مع "نيتشه" ضد "نيتشه"[1](penser avec Nietzsche contre Nietzsche).

3- ميشال أونفراي: " نيتشه" ملهما للتحرر.

[1]- voir : Ferry (L) et Renaut (A), porquoi nous ne sommes pas nietzchéens, éditions Grasset et Fasquelle, 1991, postface.

إعتبرت مجلة (Lire) الفرنسية في عددها الصادر في فيفري 2006، الفيلسوف الفرنسي الراهن "ميشال أونفراي"(Michel onfray) الأكثر مقروئية في فرنسا، إذ ترجمت مؤلفاته إلى أكثر من خمسة وعشرون لغة. ومنذ ذلك الوقت إلى وقت يومنا هذا لايزال "ميشال أونفراي" في نظرنا يخيم ويتربع على عرش الثقافة الفرنسية بإمتياز، بل وأكثر من ذلك نعتقد أنه من الناذر اليوم أن لا يمر علينا إسم "ميشال أونفراي" ونحن نطالع مجلة فرنسية أو نشاهد حصة ثقافية مثلا في إحدى القنوات الفرنسية !.

وإن كان ذيوع صيت الفيلسوف الفرنسي الراهن "ميشال أونفراي" أمرا لايختلف حوله إثنان، على الأقل في فرنسا، أين أصبح إسمه يردد في المحافل الفرنسية الفلسفية والسياسية والأدبية وغيرها من الميادين الثقافية التي إستقتبطتها أفكار الفيلسوف، فحجة ذلك في نظرنا أنه فيلسوف ناقذ لاذع للموروث الفلسفي، وجريء الطرح لأفكاره الفلسفية، مستفز رائع إن صح التعبير للأفكار المألوفة، ثم لاتخفى علينا ملاحظة طاقته الهائلة في الكتابة التي شملت مواضيع جريئة في الفلسفة خاصة والسياسة والأدب عامة.

هذا ونعتقد أن ما زاد في شهرة "ميشال أونفراي"، هو تأسيسه للجامعة الشعبية (L'université populaire) سنة 2002 "بكون" (caen) بالضواحي الباريسية. وإذا كان "نيتشه" قد طلق الجامعة التي لم يعمر بها سوى تسع سنوات، فإن "ميشال أونفراي" كذلك سيعتزل تدريس الفلسفة كمهنة زاولها في الثانوية قرابة عشرين عاما، ليفضل الخروج بالفلسفة إلى الشارع أو بالأحرى سيعود بها إلى الرحم

إن صح التعبير الذي ولدت منه وهو المدينة (la cité)، كي تصير متاحة لكل من يشغله السؤال والتفلسف !

ومنذ أزيد من ثلاثة عشر سنة قضاها "ميشال أونفراي" مقدما لسلسلة من المحاضرات في جامعته الشعبية، تلتقي في مجملها وفق مايسميه بمشروعه:"ضد تاريخ الفلسفة"(contre l'histoire de la philosophie)، ليبدو لنا سريعا طموح التبشير بمذهب متعوي(Hédoniste) قائم على الإلحاد(L'athéisme)، يسعى من خلاله "أونفراي" أن يؤسس لفلسفة جديدة تجد جذورها في فلسفة "أبيقور"(Epicure) والمدرسة الكلبية (cynisme) وأفكار "نيتشه". من هنا نطرح السؤال: كيف يعرف "أونفراي" مذهبه المتعوي، الذي نعتقد أنه يسعى من خلاله أن يقيم مسلماته وغاياته وتأملاته محاولا التحرر والإنعتاق من القيود السلطوية؟

يعرف "أونفراي" مذهبه المتعوي في قوله:<< الفلسفة المتعوية هي إقتراح نفسي (une prposition psychologique)، أخلاقي، شهواني(érotique)، جمالي، بيوطيقي(bioéthique)، سياسي... تقترح خطابا حول طبيعة الأشياء من أجل أن يجد كل واحد منا مكانته في الطبيعة، في العالم، في الفضاء من أجل بلوغ حياة سعيدة. تعرف الحياة السعيدة على النحو الذي نحب من خلاله أن نستمر في الحياة، إذا أمكن لنا أن نعيش من جديد[1].>>

[1] - Onfray (M), Abrégé Hédoniste, extrait du manifeste hédoniste, éditions Autrement, 2011, postface.

إن المذهب المتعوي، بالمعنى الذي يحدده له "أونفراي" في تعريفه السالف، يبدو في إعتقادنا متجها أساسا نحو نقد كل سلطة تهيمن على الفكر سواءا إن تمثلت تلك السلطة في جانب تاريخ الفلسفة التقليدي أو في الجانب الديني عامة والمسيحي خاصة. بيد أن السؤال الذي يشغلنا في هذا السياق هو : ماذا يمثل فكر "نيتشه" كغواية مثيرة لهذا المذهب المتعوي الذي ماإنفك "أونفراي" يدافع عنه كمشروع فلسفي جديد منذ كتاباته الفلسفية المبكرة ؟

في كتابه المهم الحامل للعنوان التالي:"الحكمة التراجيدية وإستعمالها الحسن من نيتشه"(La sagesse tragique du bon usage de Nietzsche)، يقول "أونفراي":<< بعد مرور قرن على وفاة نيتشه، لم يستوعب زماننا بعد فلسفته بما هي حاملة لعديد من الثورات. بيننا وبينه يتوسط الكثير من الضجيج: أخت محرفة لإرثه الفلسفي، حربين، إيديولوجيات خائنة لإسمه خدمة لتوجهاتها، والأخطر من ذلك سلسلة من القراءات الخاطئة وسوء فهم من التأويلات ... كل ذلك ساهم في تقديم صورة عن نيتشه خاطئة، ضبابية والتي بات من المستعجل تصحيحها.[1]>>

إن هذه الملاحظة التي يشير إليها "أونفراي" حول وضعية فكر "نيتشه" الذي طالته الكثير من النكبات إن صح التعبير، إلا أن ذلك لايمنعنا أيضا من قراءة إستلهام جديد من طرف "أونفراي" لكثير من أفكار "نيتشه".

---

[1] - Onfray (M), La sagesse tragique du bon usage de Nietzsche, Librairie générale Française, 2006, p.31.

إن الكثير من نصوص "أونفراي" حول "نيتشه" تسعى في إعتقادنا إلى التأكيد على مسألتين:

أولا: محاولة مقاربة فكر "نيتشه" من توجه المدرسة الكلبية اليونانية(Cynisme)، وهذا ما يبدو واضحا جدا في نظرنا. على الأقل ندعو القارئ إلى العودة لكتاب "أونفراي": "الكلبية"(Cynismes). وتحديدا في الفقرة الموسومة ب: "ألعاب الفيلسوف الفنان"(les jeux du philosophe- artiste)، أين يشير "أونفراي" إلى أن جينيالوجيا الأخلاق في فكر "نيتشه" تحاكي تماما مفهوم الأخلاق الكلبية(La morale cynique)، بالمعنى الذي مارسه "ديوجين الكلبي"(Diogène le cynique) من تهكم وإستهتار من الأخلاق المتعارف عليها في أثينا، وممارسته لأخلاق خاصة به. وهي الدعوة نفسها التي يقدمها "نيتشه" فيما يرى "أونفراي" في تصوره للفيلسوف الفنان، الذي يقوم مبدؤه على التحطيم والإبداع. إن أخلاق "ديوجين" حسب "أونفراي" تلتقي مع أخلاق الفيلسوف الفنان في القول بأن كلاهما متفق على مبدأ القول "أنا من يقر" [1] (c'est moi qui commande).

إن هذه المقاربة بين "الكلبية" وفكر "نيتشه"، المشار إليها من طرف "أونفراي"، نلمس من خلالها محاولة تبني من طرف هذا الأخير لفكر "نيتشه" لتبرير أطروحاته الجديدة حول مذهبه "المتعوي".

[1] - voir : Onfray (M), Cynismes, éditions Grasset et fasquelle, 1990, p.71.

ثانيا: في الدرس السابع من دروس "أونفراي" ضمن مشروعه "ضد تاريخ الفلسفة، والمعنون ب:" صناعة الإنسان الأعلى" (la construction du surhomme). يشير "أونفراي" إلى أن مفهوم "الإنسان الأعلى" لايجذ جذوره في الميتافيزيقا الغربية كما إعتقد "هيدغر"، بل في ثقافة تنشد الجسد بالدرجة الأولى[1]. فحسب "أونفراي"، إذا قدر لنا أن نجزم أن "نيتشه" ساهم في تحطيم الميتافيزيقا الغربية، فذلك من أجل رد الإعتبار للجسد، أو بعبارة صريحة يفضل "أونفراي" إستعمالها كثيرا في هذا الدرس حول ماهية "الإنسان الأعلى"، من أجل تحرير الجسد(La libération du corps). يقول "ميشال أونفراي" في هذا السياق:<< يتوجه نيتشه من خلال مفهومه الإنسان الأعلى إلى محقري الجسد (contempteurs du corps)، إلى أولئك الذين يشوهون سمعته (à ceux qui le dénigrent)، ويفضلون عدم الإنصات للكلام حوله. منذ أفلاطون إلى غاية شوبنهور كل التقليد الفلسفي يحقر الجسد (...) أما زرادشت فيرفض ذلك، يفضل محبة الحياة وتحرير الجسد.[2]>>

إن هذه العلاقة التي يربط من خلالها "أونفراي" فلسفيا بين مفهوم "الإنسان الأعلى" وبين الجسد، مصورا البعد لهذا المفهوم الأساسي في فكر "نيتشه" بالمعنى الذي يحاكي مفاهيم تحرير الجسد واللذة والسعادة، وبالجملة القدرة الكامنة في الجسد أو قوة النوازع

[1] - voir : Onfray (M), La construction du surhomme, contre-histoire de la philosophie, tome 7, éditions Grasset et Fasquelle, 2011, « la confession d'un corps », p.184.

[2] - Onfray (M), La construction du surhomme, op.cit, p.194.

الجسدية في الإنسان، رغم ما في ذلك من تصريحات "لنيتشه" حول مسألة الجسد والتي وقفنا عليها في الفصل الثاني من هذه المحاولة. نقول رغم كل ذلك نستشعر بحق أن قراءة "أونفراي" ليس فحسب لمفهوم الإنسان الأعلى وعلاقته بالجسد بالنسبة إلى "نيتشه" بل تأويله برمته لفكر هذا الأخير، هو تأويل تعسفي يسعى أساسا فيما نعتقد إلى محاولة الدفع بفكر "نيتشه" إلى دائرة مذهبه في اللذة والمتعة !

يبدو لنا أن إهتمام الفلسفة الفرنسية الراهنة بفكر "نيتشه"، لم يتعدى فخ التأويلات المستلهمة إن صح التعبير، التي تحاول دائما توظيف أطروحات صاحب الفكر الحر فيما يخدم إتجهاتها الفلسفية. فمن محاولة "فيري" للحد من النيتشوية في فرنسا، بالعمل على تعقيل أفكار"نيتشه"، إلى قراءة "أونفراي" المتعوية، نعتقد أن "نيتشه" لم يكن لاهذا ولاذاك !، وإنما عد في نظرنا إستثناءا. ثم لماذا هذا الإختلاف والتضارب حول تأويل فكر الفيلسوف الحر، هل لأن "نيتشه" يحمل كل هذا التنوع وكل هذا التعدد والإختلاف؟. ذلك سؤال تتطلب منا الإجابة عنه، مزيدا من الجهد والصبر في سبيل قراءة شذرات مفتوحة !.

الخاتمـــــة

الخاتمة:

كان علينا من خلال هذه المحاولة، أن نبين كيف يستمر "فكر نيتشه" في الحضور داخل الفلسفة الفرنسية الراهنة على وجه الخصوص، ووفق أي تأويل؟. وما كان ذلك ممكنا لولا أن عدنا إلى قراءة "هايدغر" الميتافيزيقية، بحيث أضحت هذه القراءة شرطا أساسيا لكل قارئ مبتدء لفكر "نيتشه" وذلك حالنا، للدخول في حوار مع القراءات الفرنسية لفكر "نيتشه"، هذا من جهة. ومن جهة أخرى نعتقد أنه لايمكننا أن نقدم أجوبة نهائية حول الإشكال الذي طرحناه في مقدمة هذه المحاولة، فيما يتعلق بماهية القراءات الفرنسية الراهنة لفكر "نيتشه"، إيمانا منا بقول "ياسبرز": " أن الأسئلة في الفلسفة أهم من الأجوبة وكل سؤال فيها سرعان ما يتحول إلى سؤال من جديد". لكن ومع ذلك يمكننا أن نعين مواضع ذلك الحضور الفرنسي الراهن بالنسبة لفكر "نيتشه" في ثلاثة نقاط أساسية:

أولا: إستمرار القراءات الفرنسية عامة، سواءا المتقدمة أو المعاصرة أو الراهنة، في الإتجاه في مقابل قراءة "هايدغر" الميتافيزيقية. ومن خلال ذلك لاحظنا أن جل القراءات الفرنسية لفكر "نيتشه" أثارتها وإستفزتها إن صح التعبير، قراءة "هايدغر" لمقولات "نيتشه" الفلسفية في بعدها الميتافيزيقي، لتتجند بذلك جل القراءات الفرنسية دفاعا عن الطرح النقيض لموقف "هايدغر" الميتافيزيقي. بيد أن هذه القراءات الفرنسية لم تتوقف في إعتقادي عند ما آثرنا تسميته بحدود قراءة "هايدغر" الميتافيزيقية، بل أكثر من ذلك إستثمرت تجاوزها لتأويل هايدغر الميتافيزيقي القائم على إلحاق مقولات "نيتشه" الفلسفية بنسيان الوجود، نقول أن القراءات الفرنسية تجاوزت هذا الموقف الميتافيزيقي، لتفتح المجال أمام ظهور تأويلات غاوية وقراءات أكثر من هامة، مكنتنا على الأقل من الإنفتاح على فكر "نيتشه"، لا في أحادية معنى فكره، وإنما في تعدد معاني مفاهيم فكره الفلسفي. حسبنا أن نعود على سبيل

المثال إلى مواضيع جديدة وأصيلة، أثارتها قراءات فرنسية حول مفهوم الجسد والجنون والموسيقى بالنسبة إلى "نيتشه".

ثانيا: وإن كانت القراءات الفرنسية عامة لم تخرج عن السجال الذي خلفته قراءة "هايدغر" الميتافيزيقية وفتح المجال لتعدد معاني أفكار "نيتشه" الفسلفية كما أشرنا إلى ذلك سالفا، إلا أن إستمرار التلقي الفرنسي لفكر "نيتشه" نلاحظ أيضا أنه لم يخرج عن نطاق ما يسمى "بنيتشه اليمين ونيتشه اليسار". بين تيار شغوف بفكر الفيلسوف الحر، ناظرا إليه وقارئا إياه بما هو ملهم كل تجديد وتحرر ثقافي. ذلك ما إنخرطت فيه على الأقل أسماء فرنسية بارزة منها من أشرنا إليها ومنها من لم نشر،" كدولوز" و"فوكو"، "ميشال هار" "وفيليب لاكولابارت". وبين تيار يسعى من خلال قراءته لفكر "نيتشه" إلى الحد من تغلغل النيتشوية في فرنسا، ذلك ما تقف في صفه أسماء محذرة من سوء فهم

"فكر "نيتشه" بما هو ملهم الفكر المتمرد من أمثال: "لوك فيري" وسبونفيل" "وألان بوايي" "وألان رونو" وغيرهم.

ثالثا: إن النماذج من القراءات الفرنسية الراهنة لفكر "نيتشه" التي إخترنا منها قراءة "لوك فيري" وكذلك قراءة "ميشال أونفراي"، نعتقد أن ماقامت به من تأويل لفكر "نيتشه"، هو إستمرار للتقليد الفرنسي في تلقيه لهذا الأخير، بوصفه الفيلسوف الأكثر حضورا والأكثر إيمانا بدوره، من حيث هو مشروع يمكن توظيفه فيما يخدم التوجهات الفلسفية الفرنسية على إختلاف مشاربها. وذلك بالضبط ما عملت بعض من القراءات الفرنسية الراهنة كقراءة "فيري" و"أونفراي" لفكر نيتشه على تحقيقه.

إلى هنا نصل إلى ضرورة إعادة ما أشرنا إليه في نهاية الفصل الأخير من هذه المحاولة، في كون أن فكر "نيتشه" في إعتقادنا لم يكن لاهذا ولاذاك !، ما يجعله اليوم لايزال مفتوحا. وقد لانكون على خطأ كبير إن قلنا أننا في حاجة

اليوم إلى فكر "نيتشه" أكثر من أي وقت مضى، على الأقل نحتاج إلى نقده الذي يفتح أعيننا أمام مستقبل أفضل يناقض واقعنا. ومجتمعنا اليوم وهو يعبر عن رفضه لأنظمة التعسف التي كانت قائمة على أرض واقعنا، من حقه أن يستفيد من تجربة "نيتشه" حول الأمل ومحبة الحياة والحلم بالسعادة هنا على هذه الأرض. وربما كان في داخل كل واحد منا "نيتشه" يعرف من خلاله ماذا يريد في هذه الحياة وماهو دوره. وإن كان كثيرون لايشعرون بذلك، إلا أنه مع هذا كله يبقى "نيتشه" فينا حاضرا، حيا لايموت !.

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

- المصادر المترجمة إلى الفرنسية:

1-Friedrich Nietzsche Œuvres, Edition dirigée par Jean Lacoste et Jaques le Rider, Editions Robert Laffont, Paris, 1993.

إستعملنا منه:

2-Nietzsche (F), la Naissance de la Tragédie ou Hellénisme et pessimisme, Trad. De L'Allemand par Jean Marnold et Jaques Morland, trad. Révisée par Jaques le Rider.

3- Nietzsche (F), considération inactuelles I, II, III, Trad.de L'Allemand par Henri Albert, Trad. Révisée par Jaques Le Rider.

4- Nietzsche (F), Humain trop Humain I et II, Trad. A.M.Des rousseaux et Henri Albert, Trad. Révisée par Jaques le Rider.

5- Nietzsche (F), Le Gai savoir, Trad. Henri Albert, Trad. Révisée par Jean Lacoste.

6-Nietzsche (F), Ainsi parlait Zarathoustra, Trad.de L'allemand par Henri Albert, Trad. Révisée par Jean Lacoste.

7-Nietzsche(F), par-delà le Bien et le mal, traduit de l'Allemand par Henri Albert, traduction révisée par jean Lacoste.

8–Nietzsche (F), Le cas Wagner, un problème de Musicien in Friedrich Nietzsche œuvre, Traduit de L'allemand par Daniel Halévy et Robert Dreyfus, Traduction Révisée par Jaques le Rider.

9–Nietzsche (F), Nietzsche contre, Wagner Pièces au dossier d'un psychologue in Friedrich Nietzsche œuvres, Traduit de L'allemand par Henri Albert, Traduction Révisée par Jaques le Rider.

10–Nietzsche (F), La Généalogie de la Morale, traduit de l'Allemand par Henri Albert, traduction révisée par Jaques le Rider.

11–Nietzsche (F), le crépuscule des idoles ou comment on philosophe au Marteau, trad.de l'allemand par Henri Albert, traduction révisée par Jean Lacoste.

12–Nietzsche (F), L'antéchrist, Trad.de L'Allemand par Henri Albert, Traduction révisée par Jean Lacoste.

13–Nietzsche(F), Ecce Homo inFriedrich Nietzsche œuvres, trad.de l'allemand par Henri Albert Trad. révisée par Jean Lacoste.

14–Nietzsche (F), Aurore, pensée sur les préjugés Moraux, traduit de l'Allemand par Henri Albert, traduction révisée par jean Lacoste.

15– Nietzsche (F), Dithyrambes de Dionysos, Trad. De L'Allemand par Henri Albert, Trad. Révisée par Jean Lacoste.

16–Nietzsche (F), Œuvres I, Edition publiée sous la direction de Marc Launay, Gallimard, 2000.

– إستعملنا منه:

17–Nietzsche (F), La philosophie à l'époque tragique des grecs, Trad. Michel Haar et Marc de Launay.

18–Nietzsche (F), Le livre du philosophe, Trad.par Angèle Kremer –Marietti, Flammarion, Paris, 1969.

19–Nietzsche(F), Fragments posthumes, Automne 1887– Mars 1888, Textes et variantes établi par G.colli et M.Montinarri, Trad.de l'allemand par Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1976.

20–Nietzsche(F), Fragments posthumes (printemps–automne1884), Textes établis par Giorgio colli et Mazzini Montinari, Trad.De L'allemand, par Jean Launay, Gallimard, Paris, 1982.

21–Nietzsche(F), Fragments posthumes (automne 1884–automne1885), Textes établis par Giorgio colli et Mazzini Montinari, Trad.de L'allemand, par Michel Haar et Marc Launay, Gallimard, Paris, 1992.

22–Nietzsche (F), Fragments posthumes début 1888_début janvier 1889, Textes et variantes établis par Giorgio colli et Mazzino

Montinari, **trad**. **de L'allemand par Jean– claude Hémery Gallimard**, **paris**, **1977**.

23–Nietzsche (**F**), **Le style dans les textes philosophiques** (**printemps 1868**), **traduit de L'allemand par Marc de Launay**, **éditions de l'Herne**, **2005**.

24–Nietzsche (**F**), **Dernières lettres Hiver 1887 – 1889**, **traduction**, **présentation et notes par Yannick Souladié**, **éditions Manucius**, **2011**.

25– Nietzche (**F**), **Querelle autour de la naissance de la tragédie**, **écrits et lettres de Friedrich Nietzsche**, **Friedrich Ritschl**, **Erwin Rohde**, **Ulrich von Wilamowtz Molendorft**, **Richard et cosima Wagner**, **traduction de Michèle de cohen–Halimi**, **Hélène Poitevin et Max Marcuzzi**, **librairie Philosophique J**.**Vrin**, **Paris**, **1995**.

26– Nietzsche, (**F**), **Introduction aux études de la philologie classique suivie d'introduction aux leçon sur l'Oedipe roi de Sophocle**, **trd**.**Françoise Dastur etM**.**Haar**, **Ed**.**Encre Marine**, **1994**.

27–Nietzsche (**F**),**Fragments et aphorisme**, **Extrait choisis et présentés par Luis Van Delft**, **Librio**, **2003**.

2- المراجع:

أ- المراجع باللغة العربية:

28- بدوي عبد الرحمن، نيتشه: خلاصة الفكر الأوربي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1975.

ب- المراجع باللغة الفرنسية:

29–Arthur Schopenhauer, Le monde comme volonté et comme représentation, Trad. A.Burdeau, nouvelle édition revue et corrigé par Richard Ross, P.U.F, 1966.

30– Andres Lou–Salomé, Nietzsche à travers ses œuvres, Trad. J. Benoist, Ed. Grasset, paris, 1992.

31–Angèle Kremer–Marietti , La société Françaises d'études Nietzschéennes in Nietzsche. Cent Ans de réception Française, travaux réunis par Jaques Le Rider, Les Editions suger, 1999.

32– Andler Charles, Nietzsche sa vie et ça sa pensée II, Le pessimisme esthétique de Nietzsche, La maturité de Nietzsche, Gallimard, Paris, 2ème Ed, 1958

33–Blondel Erique, Nietzsche le corps et la culture, philosophie d'aujourd'hui, P.U.F, 1986.

34– Boudot Pierre, Nietzsche La Momie et le Musicien, Editions Jaques–Marie Laffont et associés, 1981.

35–Curt Paul Janz, Nietzsche Biographie, Tome 3, Les dernières années du libre philosophe, la maladie, Trad. de L'allemand par pierre rusch et Michel vallois, Gallimard, 1985.

36–D'iorio Paolo,Le voyage de Nietzsche à Sorrente, C N R S Edition, Paris, 2012.

37– Deleuze Gilles, Nietzsche et la philosophie, presse universitaire de France, 5e édition, 2005.

38– Dufour Eric, Leçons sur Nietzsche, Héritier de Kant, Ellipses, 2015.

39–Ferry Luc,Homo Aestheticus, L'invention du gout à l'age démocratique, Livre de poche, biblio, essai, Ed. Grasset et Fasquelle, 1990.

40–Ferry Luc et Renaut Alain , pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens, éditions Grasset et Fasquelle, 1991.

41– Ferry Luc, Qu'est–ce qu'une vie réussie ?, éditions Grasset, 2002.

42– Ferry Luc, Apprendre à vivre, traité de philosophie à l'usage des jeunes générations, éditions plon, 2006.

43–Ferry Luc, Nietzsche : La mort de Dieu, collection sagesse d'hier et aujourd'hui, Flammarion, 2012.

44– François Laruelle, Nietzsche contre Heidegger, Edition Payot, 1997.

45– Fink eugène, La philosophie de Nietzsche, traduit de l'allemand par Hans Hildebrand, Edition de Minuit, Paris, 1970.

46– Guillaume Métayer, Nietzsche et voltaire, de la liberté de l'esprit et de la civilisation, Flammarion, 2011.

47Haar Michel,la fracture de l'histoire, Douze essais sur Heidegger, Edition Jérome Millon, Grenoble, 1994.

– Haar Michel, par–delà le nihilisme, Nouveaux essais sur Nietzsche, P.U.F, 1998.

48–Haar Michel, Nietzsche et la métaphysique, Gallimard, paris, 2007.

49– Halévy Marc, Nietzsche: prophète du troisième millénaire ?, éditions Oxus, 2013.

50– Hegel(F), principe de la Philosophie du droit, Edition critique établie par Jean François Kervégan, presse universitaire de France, 2013.

51– Hegel (F), Foi et savoir, traduction par : Alexis Philonenko et claude le couteux, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 1988.

52– Jaspers(K), Nietzsche, introduction à sa philosophie, Trad.Henrie Niel, Gallimard, paris, 1950.

53– Jean Lefranc, comprendre Nietzsche, Armand colin, paris, 2005.

– Jean Garnier, le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Edition du Seuil, paris, 2 è. édition, 2006.

54– Jaques LeRideur, Nietzsche et la France, présence de Nietzsche en France Friedrich Nietzsche ouvres, Editions Rober Laffont, Paris, 1993.

55–Kofman Sarah, Explosion II, Les enfants de Nietzsche, Editions Galilée, Paris, 1993.

56– Kessler(M), L'esthétique de Nietzsche, Presse Universitaire de France, Paris, 1998.

57–L'Herne Nietzsche (collectif), éditions de L'Herne, 2000,2005.

58–Liébert Georges, Nietzsche et la musique, P.U.F, 1995.

59–Martin Heidegger , Nietzsche, tome 1, traduit de L'allemand par Pierre Klossowski, Gallimard, 1971.

60– Martin Heidegger, Nietzsche, tome 2, traduit de L'allemand par Pierre Klossowski, Gallimard, 1971.

61– Martin Heidegger, Qu'appelle_t_on penser ?, traduit de L'allemand par Aloys Beker et Gérard Granel, presse universitaire de France, 1992.

62– Martin Heidegger, Lettre sur L'humanisme, Aubier édition, 3e éd, Paris, 1992.

63– Martin Heidegger, Introduction à la Métaphysique, trad. De L'allemand Gilbert Kahn, Gallimard, Paris, 1967.

64– Martin Heidegger, Etre et Temps, trad. De L'allemand par François Vezin, Gallimard, Paris, 1986.

65– Mazzino Montinari , La volonté de puissance N'existe pas,texte établi et postfacé par Paolo D'iorio,Trad.De L'italien par : patricia Farazziet Michel Valensi, Ed.de L'éclat, 1996.

66– Maurice Blanchot, L'espace littéraire, collection folio essais : n89, Gallimard, 2012.

67– Michel Foucault, Ordre du discours, Gallimard, Paris, 1971.

68– Michel Foucault, Dits et écrits, tome tome 2,(1970–1975), Gallimard, Paris, 1994.

69–Michel Foucault, **Dits et écrits**, **tome 4**,(**1980–1998**), **Gallimard**, **Paris**, **1994**.

70– Michel Foucault, **Dits et écrits**, **tome2**,(**1970–1975**), **Gallimard**, **Paris**, **1994**.

71– Michel Onfray, **Abrégé Hédoniste**, **extrait du manifeste hédoniste**, **éditions Autrement**, **2011**.

72–Michel Onfray, **La sagesse tragique du bon usage de Nietzsche**, **Librairie générale Française**, **2006**.

73– Michel Onfray, **Cynismes**, **éditions Grasset et fasquelle**, **1990**.

74–Michel Onfray, **La construction du surhomme**, **contre–histoire de la philosophie**, **tome 7**, **éditions Grasset et Fasquelle**, **2011**.

75– Nietzsche aujourd'hui ?, **tome 1**, **Intensité 10–18**, **Imprimé en Italie par La Nova stampa di Mondadori**, **1973**.
– Paul Ricœur, **le conflit des interprétations Essais d'herméneutique**, **Edition Du seuil**, **Paris**, **1969**.

76– Rudiger safranski, **Nietzsche** , **biographie d'une pensée**, **Trad**. **Nicole casanova**, **Actes sud**, **2000**.

77– Schlechta Karl, **Le cas Nietzsche**, **Gallimard**, **1960**.

3- المعاجم بالفرنسية:

78- Patrick Wolting, Le vocabulaire de Nietzsche, Ellipses édition, Paris, 2013.

4- المجلات والدوريات بالفرنسية:

79- Magazine Littéraire, Hors- série, N°3-4éme trimestre, 2001.

80-Magazine littéraire numéro 406, Février 2002.

81- Le point Hors- série : Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard les textes fondamentaux et leurs commentaires, Hors-série n°15, septembre – octobre 2017.

82- Le portique, Revue de philosophie et de sciences Humaines, dossier : Nietzsche et le divin, numéro 8, 2eme semestre 2001.

- الأطروحات الجامعية:

83- حمادي حميد، التجربة الجمالية في الفكر الفلسفي لفريدريك نيتشه، أطروحة لنيل درجة دكتوراه دولة في الفلسفة، إشراف د.أنور حمادة، جامعة وهران2، كلية العلوم الإجتماعية، قسم الفلسفة، السنة الجامعية: 2007-2008.

الملاحـــق

الملحق:" أهم المحطات في حياة "نيتشه" ومؤلفاته ":

1844– ميلاد فريدريك ويليام نيتشه في 15 أكتوبر، في بلدة "روكن" Roken.

1846– ميلاد شقيقته "إليزابات" Elisabeth، وهي التي ستقوم بجمع ونشر كتاب "إرادة الإقتدار"، وستتهم بتحريف الكثير من نصوص الفيلسوف.

1853– يدخل إلى إعدادية pforta أين يتابع فيها دراسته لمدة ست سنوات.

1864– يحصل على الباكالوريا، ينجز عملا حول الشاعر اليوناني "ثيوغنيس" Theognis.

1865– يتابع دروس الفيلولوجيا في جامعة "بون"Bonn أين يتعلق بأستاذه "ريتشل" Ritschl. يكتشف صدفة "شوبنهور" بعثوره على كتاب "العالم كإرادة وتمثل" صدفة بالمكتبة.

1868– يلتقي لأول مرة "بفاغنر" ويجمعهما إعجاب مشترك بفلسفة "شوبنهور".

1870– "نيتشه" أستاذا للفيلولوجيا الكلاسيكية، أولى محاضراته حول "سوفوكل" و"إشيل". مشاركته في الحرب الألمانية الفرنسية كممرض بسبب صحته المتدهورة.

1872– صدور كتاب "مولد التراجيديا".

1873– صدور "الإعتبارات الاراهنة" الأولى ضد "شتراوس" والثانية حول منافع التاريخ ومساوؤه في الحياة.

1874– صدور الكتاب الثالث من افعتبارات الاراهنة: "شوبنهور مربيا".

1876– الإفتتاح الرسمي لمهرجان "بايروت"Bayreuth. وعكة صحية تطاله، حصوله على عطلة مرضية، يسافر بإقتراح من صديقته "مالويدا" Malwida von Meysenbug إلى إيطاليا.

1877– العودة إلى التدريس بعد إنقضاء العطلة المرضية.

1878– صدور كتاب "إنساني مفرط في إنسانيته".

1879– يقدم إستقالته من التدريس في الجامعة ويصدر الجزئين الثاني والثالث من إنساني مفرط في إنسانيته. بداية السفر نحو الجنوب: البندقية، سيلس ماريا، نيس.

1881– صدور كتاب "الفجر"، تجلي حدس " العود الأبدي" للشيء عينه "بسيلفا بلانا– سيلس ماريا".

1882– تعرفه على "لوسالومي" في "جنوة"، صدور كتاب "العلم المرح". القطيعة مع الصديق "بول ري" ثم "لوسالومي".

1883– صدور الجزأ الأول والثاني من "هكذا تكلم زرادشت". وفاة "فاغنر".

1884– صدور الجزء الرابع من "هكذا تكلم زرادشت".

1886– صدور كتاب "ماوراء الخير والشر"، تأليفه للجزء الخامس من كتابه " العلم المرح" ثم التحضير لكتاب " محاولة لقلب شامل للقيم".

1888– صدور كتب:" الحالة فاغنر"، "أفول الأصنام"، "عدو المسيح". إعداده لكتاب " هذا الإنسان".

1889– الإنهيار في "تورينو"، في ساحة Piazza carlo Alberto، ينقله صديقه Overbeek إلى مستشفى "فيينا" ويكشف الفحص عن مرض "الزهري" syphilis يدخل في غيبوبة ويصاب بالجنون.

1894– تؤسس "إليزابات" الأرشيف في "نومبرغ".

1897– وفاة أمه، تاخذه شقيقته إلى "فيمار".

1900– وفاة "نيتشه" في 25 أوت ويدفن في "روكن"Roken بمقبرة العائلة.

الفهـــــرس

الفهرس

المقدمة أ

الفصل الأول: في أهمية قراءة "هيدغر" الميتافيزيقية "لنيتشه" وحدودها

المبحث الأول: خلاصة قراءة "هايدغر" الميتافيزيقية لنيتشه

1–مدخل لقراءة "هايدغر"" لنيتشه" 7

2–مفاهيم الميتافيزيقا الخمسة وتمثلاتها في فكر "نيتشه"..... 15

المبحث الثاني :حدود قراءة "هيدغر" الميتافيزيقية "لنيتشه"

1–إنتقادات فرنسية لقراءة "هايدغر" الميتافيزيقية..... 30

الفصل الثاني: نيتشه" والثقافة الألمانية: من الإنخراط إلى التجاوز

المبحث الأول: "نيتشه" والألمان ...علاقة متذبذبة"

1– مدخل لقراءة "نيتشه" للألمان" 45

2–"كانط" أو المسيحي المستتر 49

3–ضد "هيجل"، أو ضد الدولة والراهن ومعنى التاريخ 51

المبحث الثاني: حدود الرومانسية

1– "شوبنهور" أو حدود الإرادة 62

2– "فاغنر"، أو خلاصة الرومانسية 91

3–" في قطيعة "نيتشه" مع "فاغنر""..... 95

4– ضد الموسيقى المذنبة، أو الضد اللحن الأخلاقي 99

الفصل الثالث: من الثقافة الأمانية إلى الثقافة الفرنسية"

المبحث الأول: البعد الفلسفي لتجربة الجنوب

1–فيلسوف مسافر نحو الجنوب..... 117

المبحث الثاني: في الثقافة الفرنسية أو ثقافة الذوق الكبير

1–"بيزيه" في مقابل "فاغنر" أو الثقافة الفرنسية في مقابل الثقافة الألمانية 135

2–في الشغف بالأدب الفرنسي 152

الفهرس

الفصل الرابع : "حضور فكر "نيتشه" في الفلسفة الفرنسية"

المبحث الأول:" نيتشه في ضيافة الفرنسيين"

1- الجيل الأول أو مرحلة الإستقبال..... 163

2-الجيل الثاني أو مرحلة الإستلهام..... 169

المبحث الثاني: "حضور فكر "نيتشه" في الفلسفة الفرنسية الراهنة": نماذج من محاولة الإنفصال والإتصال بفكر "نيتشه"

1-توطئة حول طبيعة التلقي الفرنسي الراهن لفكر "نيتشه"..... 181

2-"لوك فيري " (Luc Ferry): في الحاجة إلى ضرورة إعادة قراءة "نيتشه" . 182

3- ميشال أونفراي: " نيتشه" ملهما للتحرر..... 190

الخاتمة 197

قائمة المصادر والمراجع..... 202

الملاحق..... 213

ملخص الأطروحة :

تشتمل هذه الدراسة : " حضور فكر نيتشه" في الفلسفة الفرنسية الراهنة"، على قسمين : قسم يتعلق بالتعاطي الفلسفي الألماني لفكر "نيتشه"، ممثلا في قراءة "هيدغر" الميتافيزيقية الكلاسيكية وكذلك بقراءة وموقف "نيتشه" ذاته من الفلسفة الألمانية. ثم قسم ثاني، يبرز الوجه الفعال في إعادة بعث المشروع الفكري "لنيتشه"، بفضل محاولات لقراءات فرنسية مهتمة و بقوة بالمتن النيتشوي. ما يجعلنا نلاحظ بعمق أن محاولة البحث عن الوجه الأصيل والحقيقي لنيتشه، سيشكل هاجسا حقيقيا لجيل جديد من الفلاسفة الشبان الفرنسيين الراهنيين. المهم أن الإهتمام" بالنص النيتشوي" سيعود وبقوة بعد النصف الثاني من القرن العشرين وسيستمر مع الفلسفة الفرنسية الراهنة.

الكلمات المفتاحية: "الميتافيزيقا، الرومانسية، الموسيقى، الجنوب، الثقافة الفرنسية.

Résumé :

Cette étude, intitulée « **La présence de la pensée de Nietzsche dans la philosophie française actuelle**», comprend deux sections : la première section concerne l'utilisation de la pensée de Nietzsche dans la philosophie allemande, représentée par la lecture métaphysique classique de Heidegger, de même que la position de Nietzsche vis-à-vis de la philosophie allemande. La seconde section, fait jaillir l'aspect actif de redéploiement du projet philosophique nietzschéen, et ce grâce à des lectures françaises portant une attention particulière à son contenu.

Cela nous conduit à établir un constat de fond, celui d'une réelle obsession de la nouvelle génération des jeunes philosophes français, à tenter de rechercher l'aspect original et authentique de Nietzsche. Notons que se pencher sur le texte nietzschéen, a été l'apanage de cette génération à partir de la seconde moitié du 20e siècle, et cela ne cesse de susciter son intérêt jusqu'à aujourd'hui.

Mots-clés: La métaphysique, le romantisme, la musique, le sud, la culture française.

Abstract:

This studyentitled , « the presence of Nietzsche'sthought" in french philosophy , comprises two parts : one part deals withthe GermanphilosophicalNietzscheanthoughtrepresented in the classicalmetaphysicalreading of Heidegger and also in the reading and position of Nietzschehimself of Germanphilosophy ,the other part express the effective aspect of the renaissance of theNietzscheanintellectualproject .This wasdone by different french reading efforts thatstronglycared about Nietzscheantext .thismakes us deeplyobserving of the factthattrying to search for the genuine and the real Nietzschean face willbe a real concern for a new generation of young modern french philosophers .

The important thingisthat the interest in the "Nietzscheantext" will return stronglyafter the second half of the thetwentiethcentury and will continue with the present french philosophy.

Keyterms: Metaphysics, romance, music, South, French culture